

# 呼召与回应

(新的伦理神学)

第二册

特殊伦理：  
信友对天主的关系

安瑟尔莫龚多尔著

刘志明译



## 作者简介

安瑟尔莫龚多尔 (Anselm Günthör) 于一九一一年三月六日在西德的斐地力沙芬 (Friedrichshafen) 诞生。他于一九二九年在允加顿 (Weingarten) 加入本笃修会，并于一九三五年晋铎。一九三七年他在罗马圣安瑟姆宗座大学考取神学博士学位。之后，在战争期间，他在德国任本堂神父之职，直到一九五二年。其后十八年间，他在罗马他肆业的宗座大学内教授伦理神学。七十年代之始，他在上巴伐利亚 (Alta Baviera) 的一个小堂区内再从事牧民的工作。这期间，他专心编纂「呼召与回应」(Chiamata e risposta) 一书，共三册。一九八二年，他退居于西德允加顿 (Weingarten) 本笃修院中。

# 呼召与回应

(新的伦理神学)

## 第二册

### 特殊伦理神学： 信友对天主的关系

安瑟尔莫龚多尔著 刘志明译

*Chiamata e Risposta-Una Nuova Teologia Morale* (呼召与回应——新的伦理神学)的简体中文版的发行人士非常感激作者本笃会神父安瑟尔莫龚多尔 (Anselm Günthör) 和圣保禄出版社 (Edizioni Paoline)，因为他们准予出版这书，并慷慨不索取这中文版的版税。请读者们为他们祈祷，聊表谢意。

生命意义出版社

Anselm Günthör

Già professore di Teologia Morale  
al Pontificio Ateneo S. Anselmo in Roma

Gabriel Lau

Traduttore dell'opera dall'italiano in cinese

## CHIAMATA E RISPOSTA Una nuova teologia morale

II — Morale speciale :  
le relazioni del cristiano verso Dio

Gli editori di questa edizione cinese in caratteri semplificati dell'opera "CHIAMATA E RISPOSTA - Una nuova teologia morale" desiderano ringraziare l'autore Padre Anselm Günthör O.S.B. e le Edizioni Paoline per il permesso di pubblicare l'edizione cinese gratuitamente, generosamente rinunciando ai proventi dei diritti d'autore. I lettori sono invitati a condividere la riconoscenza degli editori pregando per questi loro benefattori.

Quinta edizione 1988

(C) Edizioni Paoline s.r.l. Cinisello Balsamo (Italia) 1988

# 总目录

序言 .....	(13)
第四版序 .....	(15)
梵帝冈第二届大公会议文献略写 .....	(16)
辞典和著作等的简写和略写 .....	(17)
定期刊物的简写和略写 .....	(19)
<b>特殊伦理神学引言 .....</b>	<b>1</b>
<b>信友对天主的关系 .....</b>	<b>4</b>
前言 .....	4
<b>I . 无神论，神已死的公布，俗化运动 .....</b>	<b>5</b>
<b>1. 无神论 .....</b>	<b>5</b>
甲、不同种类的无神论 .....	7
乙、回应无神论 .....	16
丙、教友处身在那大部份已变成无神主义的世界中 .....	22
<b>2. 专题讨论：神已死的神学或神死后的神学 .....</b>	<b>24</b>
<b>3. 俗化 .....</b>	<b>29</b>
甲、观念的确定 .....	30
乙、历史略志 .....	34
丙、面对非神圣化和俗化采取有系统的立场 .....	38

<b>II. 信德 .....</b>	<b>46</b>
1. 三个超性的德行：信、望、爱 .....	46
2. 专论信德（前言）.....	52
3. 圣经关于信德的训示 .....	55
甲、跟据旧约所载的信德 .....	55
乙、跟据对观福音所载的信德 .....	59
丙、按保禄所载的信德 .....	62
丁、按若望著作所载的信德 .....	66
4. 梵帝冈第二届大公会议关于信德的教训 .....	71
5. 誓反教人士的信德观念 .....	75
6. 总结天主教有关信德的教义和对誓反教	
关于信德的教义采取立场 .....	80
7. 对信德的伦理责任 .....	96
甲、显明的信仰的责任 .....	97
乙、隐含的信仰的责任 .....	99
丙、该多少次完成内在信仰的行为？ .....	101
丁、必须多少次完成信仰的外在行为？ .....	103
戊、活于信德的呼召 .....	106
8. 相反信德的罪恶 .....	107
前言 .....	108
甲、无信 (infidelitas) .....	110
乙、背教 .....	113
丙、异端 .....	114
丁、迷信 .....	120
9. 保卫信仰和对信仰有危险的特殊环境（和不同信仰的人	
以及和非信徒一起生活）.....	123
甲、基本原则 .....	124
乙、和在信仰中分离的弟兄一起生活和合作的实际规范 ..	126

1) 在祈祷、礼仪和圣事中 .....	126
2) 在混合婚姻中 .....	129
3) 在校内 .....	135

### III. 望德 ..... 141

#### 前言 ..... 142

#### 1. 按圣经记载的望德 ..... 144

甲、按旧约记载的望德 ..... 144

乙、按新约记载的望德 ..... 148

1) 对观福音 ..... 149

2) 保禄 ..... 150

3) 致希伯来书，伯多禄前书和若望的著作 ..... 156

#### 2. 关于望德的神学反省 ..... 158

甲、人的希望是超德望德的类比 ..... 159

乙、望德的对象 ..... 162

丙、望德的动机 ..... 164

丁、望德的确实性和最终救赎的不稳定性 ..... 167

戊、望德的必需性 ..... 171

己、望德和信德与爱德的关系 ..... 173

#### 3. 望德在来世的完成和改造现世的责任 ..... 176

前言 ..... 176

甲、合理的责任是望德的必然结果 ..... 180

乙、世上的望德的结构和望德给予它们的认可 ..... 181

#### 4. 相反望德的罪过 ..... 183

前言 ..... 183

甲、失望 ..... 184

乙、妄想 ..... 186

丙、对天主烦厌和乏味，这是相反望德之罪，

因望德也是渴望 .....	187
<b>IV. 爱天主 .....</b>	<b>190</b>
前言 .....	190
<b>1. 按圣经记载的天主的爱 .....</b>	<b>193</b>
甲、在旧约内 .....	194
乙、在新约内 .....	195
1) 对观福音 .....	195
2) 保禄 .....	196
3) 若望的著作 .....	198
<b>2. 对天主的爱的神学反省 .....</b>	<b>200</b>
甲、启示的“Caritas”（爱德）和按人经验 和认知的爱 .....	201
1) 灵性的爱和感官的爱 .....	203
2) 性爱、友爱、灵爱 .....	205
3) 以自我为定向的爱和无私的爱 (amor concupiscentiae et amor benevolentiae) .....	208
4) 对天主的爱是友谊的爱 .....	215
乙、天主是对天主的爱的对象 .....	217
丙、爱的特性 .....	224
1) 是超性的 .....	224
2) 对天主的爱是最伟大的爱 .....	228
3) 对天主的爱的内在性和效果 .....	230
<b>3. 爱天主的成果和效果 .....</b>	<b>232</b>
<b>4. 对天主的爱是诫命 .....</b>	<b>238</b>
<b>5. 对天主（和对近人）的爱是教友伦理道德的中心     或爱情中之第一位 .....</b>	<b>245</b>
<b>6. 相反爱天主的罪 .....</b>	<b>253</b>

## V. 恭敬天主（或对天主钦崇的爱）..... 257

### 前言：恭敬天主在教友整体的生活里 ..... 257

#### 1. 恭敬天主的基础和它的强制性 ..... 266

甲、恭敬天主是自然伦理律的需求 ..... 266

乙、在旧约内的敬礼和伦理 ..... 269

丙、在新约内的敬礼和伦理 ..... 273

1) 按对观福音，在基督的言行中的敬礼 ..... 273

2) 按保禄书信的敬礼 ..... 275

3) 其他新约著作 ..... 278

丁、梵二追随圣经 ..... 282

#### 2. 信友敬礼的主要方式 ..... 284

甲、圣事 ..... 284

1) 概论藉圣事而举行的敬礼 ..... 286

2) 经由各别圣事的特殊敬礼 ..... 298

乙、祈祷 ..... 304

1) 现代人对祈祷的疑难 ..... 306

2) 旧约中的祈祷 ..... 311

3) 新约中的祈祷 ..... 315

4) 神学反省。基督信徒祈祷的尊贵：参与圣三的对话 ..... 320

5) 祈祷是诫命 ..... 325

甲) 关乎众人的诫命 ..... 325

乙) 一种特别种类的祈祷：日课 ..... 330

#### 3. 主日，信徒敬礼的日子 ..... 336

甲、主日和现代 ..... 337

乙、主日的本质是恩赐和责任 ..... 340

1) 自然伦理律的因素 ..... 340

2) 作为图像的旧约的安息日 ..... 341

3) 主日的新颖 .....	343
丙、圣教法典关于圣化主日的规定 .....	349
1) 参与主日的感恩礼 .....	350
2) 罢工 .....	354
<b>4. 敬礼主日的非常方式：宣誓和许愿 .....</b>	<b>362</b>
甲、宣誓 .....	362
1) 宣誓的定义和今天遇到的问题 .....	362
2) 按圣经记载的宣誓 .....	366
3) 宣誓的道德条件 .....	370
4) 国家要求的宣誓，信徒和教会 .....	373
乙、许愿 .....	376
1) 许愿在现代的问题 .....	377
2) 许愿在基督建立的救赎秩序中 .....	381
3) 许愿的伦理和法律特性 .....	388
<b>5. 宗教自由 .....</b>	<b>393</b>
甲、按梵二的宗教自由的性质 .....	396
乙、宗教自由的基础和对象 .....	401
丙、宗教自由带来的责任 .....	403
<b>6. 相反恭敬天主的罪 .....</b>	<b>405</b>
前言 .....	406
甲、迷信 .....	408
1) 迷信的第一种形式：对真天主不适当的敬礼 .....	409
2) 迷信的第二种形式：恭敬假神和给予受造物 and 受造的力量 过份的错误的宗教评价 .....	410
甲) 恭敬假神 .....	410
乙) 给予受造物 and 受造的力量过份的错误的 宗教评价 .....	413
乙、无宗教和反宗教 .....	417
1) 疏忽或缺失敬礼 .....	417
2) 亵渎 .....	419

3) 褒圣 .....	421
4) 买卖圣职 .....	424

## VI. 归依 (或回到天主那里的爱)..... 428

前言 .....	428
----------	-----

### 1. 按圣经内天主的话所载的归依 ..... 431

甲、在旧约内 .....	431
--------------	-----

乙、在新约内 .....	434
--------------	-----

### 2. 教会关于归依的原则性的教义, 和今天伦理上

与在实践上的趋势 .....	439
----------------	-----

前言 .....	439
----------	-----

甲、教会关于改悔的教义 .....	441
-------------------	-----

乙、今天在教会内振奋归正和忏悔的趋势 .....	446
--------------------------	-----

### 3. 悔改的人的主要行为: 痛悔 (定改),

告明, 补赎 .....	455
--------------	-----

前言 .....	455
----------	-----

甲、痛悔 .....	456
------------	-----

乙、定改 .....	467
------------	-----

丙、告明 .....	469
------------	-----

1) 认罪是任何悔改的成份 .....	470
---------------------	-----

2) 在修和圣事中的告明 .....	474
--------------------	-----

3) 司铎帮助信友妥善告明 .....	480
---------------------	-----

丁、赎罪或补赎 .....	483
---------------	-----

1) 概论 .....	483
-------------	-----

2) 在忏悔圣事中所规定的补赎 .....	486
-----------------------	-----

### 4. 分离弟兄关于罪人回归天主的教义 ..... 488

甲、新教徒 .....	489
-------------	-----

乙、东方正教会 .....	494
---------------	-----

书中所引用的人名及原始资料索引 ..... 497  
内容分析索引 ..... 502

## 序言

在「呼召与回应」的第一册里，我们详述了伦理神学的基本观念，诸如法律、良心、道德、罪恶等。这些观念在我们的时代里，为许多人都是很有问题性的。

在这第二册里，我们将处理所谓特殊伦理神学的问题。但我们只讨论教友对天主的关系。鉴于今天现世主义和人类中心主义盛行，人类中心主义有时还被夸大了，我们认为实在必须强烈著重趋向天主是教友生活中最要紧的事。信友尤其被召与基督结合和在教会内为天主生活。若信友正确地活这种基本关系，他是全不觉和世上的职务脱节的。相反，在天主的光照下，他将更清楚认识合作建立一个正义世界的责任；世界原是天主创造和救赎了的；又藉福音启示的帮助，他更清楚看见为达到这目的当循之路。

以往，伦理神学忽略许多要素，虽然它们亦是教友共天主生活的一部份，且把它们贬到神修学和神秘学那里。这种方法是很具争论性的，因为许多属于教友生活整体的问题，且截然是基本的问题，结果被排除在伦理神学所刻划的教友道德的范围以外。这样，那时伦理神学便恰巧在最重要的问题上失去缜密和内在的基础。亦因此，充份阐述信友对天主的关系是特殊伦理学的首要 and 重要责任。

在我们的时代里，为许多人，甚至为某些公认是信友的人，天主的存在再不是不可争辩的事实。所以，我们将从无神论开始，再积极陈述信友在信、望、爱、敬主、罪人回头等大题目上与天主的

关系。

在这伦理神学的第三册，即最后一册内，我们将讨论信友与近人的关系，即是与个别的人和与各团体的关系，尤其讨论爱和义德：它们是决定人和信友的相互关系的基本态度。因此，我们将陈述这些基本态度在不同生活的范畴里具体要求人和信友做的事，以及它们在许多方面所指示的道路：有关对在基督内的救赎的相互关注，有关真理、自由、荣誉等精神价值的培养，有关对人生和对灵肉整体的尊重；不但尊重个人的人生，而且尊重男女在婚姻内的交往。最后，我们将察看，在爱和正义的范围内，该如何管理世上的物质财产。

安瑟尔莫龚多尔，本笃会会士写于一九七五年二月二日，于奥拔苏卓灵，（上巴伐利亚）。

[ Obersöchering (Alta Baviera), 2 febbraio 1975  
ANSELM GÜNTHÖR osb ]

## 第四版序

完全离开了奥拔苏卓灵 (Obersöchering) 本堂的牧职而重返韦加顿 (Weingarten) 的修院后，我有空能按新的天主教法典改编这「呼召与回应」的第二册。因此，所有天主教法典的援引都是参照一九八三年颁布和生效的那本法典的。此外，还该说明，置于一些参考书目后的星号 (\*)，表示一些跟进的参考书，是我在第三和第四版内纳入的；它们刊登于本册之末处。

安瑟尔莫龚多尔写在

一九八四年正月六日于韦加顿

(Weingarten, 6 gennaio 1984

ANSELM GÜNTHÖR)

## 梵帝冈第二届大公会议文献略写

- 教友 AA =*Apostolicam actuositatem* 教友传教法令  
 传教 AG =*Ad gentes* 教会传教工作法令  
 主教 CD =*Christus Dominus* 主教在教会内牧灵职务法令  
 信仰 DH =*Dignitatis humanae* 信仰自由宣言  
 启示 DV =*Dei Verbum* 天主的启示教义宪章  
 教育 GE =*Gravissimum educationis* 天主教教育宣言  
 现代 GS =*Gaudium et spes* 论教会在现代世界牧职宪章  
 大众 IM =*Inter mirifica* 大众传播工具法令  
 教会 LG =*Lumen gentium* 教会宪章  
 非基 NA =*Nostra aetate* 教会对非基督宗教态度宣言  
 东方 OE =*Orientalium Ecclesiarum* 东方公教会法令  
 培养 OT =*Optatam totius* 司铎之培养法令  
 修会 PC =*Perfectae caritatis* 修会生活革新法令  
 司铎 PO =*Presbyterorum ordinis* 司铎职务与生活法令  
 社仪 SC =*Sacrosanctum Concilium* 礼仪宪章  
 大公 UR =*Unitatis redintegratio* 大公主义法令

## 辞典和著作等的简写和略写

- CJC *Codex Iuris Canonici.*
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum*, ed. Academia litterarum caesarea Vindobonensis, Vienna 1866 sgg.
- DS Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* 1967<sup>34</sup>.
- Diz.teol.mor. *Dizionario enciclopedico di teologia morale* a cura di L. Rossi e A. Valsecchi, Roma, Edizioni Paoline<sup>1e2</sup>1973, <sup>3</sup>1974, <sup>4</sup>1976, con suppl.
- GLNT *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, edizione italiana del ThW (cf sotto), Brescia, Paideia 1965 sgg.
- Inst Calvino, *Christianae Religionis Institutio in Opera selecta* a cura di P. Barth, W. Niesel, D. Scheuner, 5 voll., Monaco 1926-1939.
- KD Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I /1- IV / 4, Zollikon-Zurigo, 1932 sgg.
- PG *Patrologia graeca*, ed J.-P. Migne, Parigi 1857 sgg.
- PL *Patrologiae cursus completus*, Series latina, ed J.-P. Migne, Parigi 1844 sgg.
- RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubinga 1956<sup>3</sup>.
- StudMor *Studia Moralia*, Roma, Accademia Alfonsiana 1963 sgg.
- TE H. Thielicke, *Theologische Ethik*, Tubinga 4

voll. 1951-1964.

ThW

*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, fondato da G. Kittel, continuato da G. Friedrich, Stoccarda 1945 sgg.

## 定期刊物的简写和略写

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Roma 1909 sgg.
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i> , Roma 1865-1908.
Concilium	Brescia, Queriniana 1965 sgg.
ETHL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i> , Lovanio 1924 sg.
NRTh	<i>Nouvelle Revue Théologique</i> , Tournai Lovanio -Parigi 1879 sgg.
RTM	<i>Rivista di teologia morale</i> , Bologna, Dehoniane, 1969 sgg.
SC	<i>La Scuola Cattolica</i> (Venegono Inferiore) , Milano 1875 sgg.
VS	<i>La Vie spirituelle</i> , (Ligugé, Juvisy) Parigi 1869 sgg.
VSSuppl	<i>La Vie spirituelle</i> , Supplément.

## 特殊伦理神学引言

- 1 特殊伦理神学提供什么？一般伦理学首先陈述关于天主，然后关于人的论据，这些论据支配和决定伦理生活。天主召人分享祂的天主性的生命以及采纳一种相应的伦理行为。具体上和特殊的光景中，祂藉法律和良心给人传达祂的召唤。人能领略天主的呼召并回应，一如天主期待和要求的。这聆听和回应的能力多方受他的灵肉的本性影响，他亦能犯罪而拒绝合理地回应。

在一般伦理学里，天主的召叫和人的回应到某程度被形式地考虑。相反，特殊伦理神学阐述它们多方面的和固定的内容，即是说，设法指出为何天主在生活不同的领域内召叫人，而人实际上该做和不该做什么。特殊伦理神学尤其设法显示天主透过启示的说话叫我们做什么，但没有疏忽我们直接从其他与天主明确启示的话有别的泉源知悉的责任，诸如藉理智从创造的秩序和从大自然的秩序所知悉的责任。

但特殊伦理学不能自命可以彻底地给人说天主叫他作什么和他该作什么，因为它的指引屡次不包罗万有，也并非如此精确令人无须在他具体的环境中更准确地定断。

- 2 特殊伦理学的划分。在不同的伦理神学课本中，有关天主的召叫常以不同的方法论及以不同的方法处理。人较喜爱的细分原则是，比方，十诫或德行的复杂结构。

每个这样的纲目都有优点和缺点。比方，十诫为阐明伦理神学肯定有显著的重要性，而且是不可忽视的，但亦可以合理地反对说，它们有令旧约在新约的伦理中片面突出和令典型新约的规范被忽略的危险，或至少它们以一种不合宜的形式去展示基督徒的伦理生活，在这种形式里，基督徒的伦理生活是被抑制了。德行的多样化固然和信徒当有的丰盈操行相应，但无可否认，这分法的原则有过份跟从外教人的条目，以及至少有些忽略教友道德的圆满性的危险，或强迫它再披上一种不完全适合它的形式。

在这课本里，我们尝试把特殊伦理神学的题材这样分法：1) 人（教友）对天主的关系和2) 对近人的关系。对自己的关系已包括在这两种区分里，因为人若对天主和近人的关系正确，便是对自己的行为恰当。在更准确描述这些关系时，我们设法跟从天主丰富的说话和教友伦理生活的多样化。

我们说及对天主、对近人的关系，而在某种意义上，亦说及对我们自己的关系，这并非两组或三组的责任，因为真正的教友不以尽责任为满足，相反，他会努力行善，超乎纯责任以外。

3 首要是对天主的责任。我们首先谈及教友对天主的关系。这样说来，我们已作了一些重要的决定，因为这样我们假定个人和团体有直接地、全心地和明显地朝向天主的责任，而不只是间接地和含蓄地藉着对近人和对世界的适当服务。在描述的过程中，我们将会不断阐明和解说这点。

4 对天主的关系和对近人的关系是彼此连系的。我们的明悟不能一瞥便把现实把握，所以，它该区别那在生活中

实际上是紧密连系的东西。在区别对天主的关系和对近人的关系时，亦是如此。虽然把它们区别开来，我们不该有错误的观念，以为教友一时只对天主有关系，而另一时只对近人有关系。这两种基本关系实际上在教友真正的生活中是彼此深深地弥漫渗透的。对天主的关系反映在对近人的关系里。换言之，信、望、爱为整体伦理生活添生气，一如在私下祈祷和公共敬礼中钦崇天主是以塑造一切我们当行或当省略的，并令它们以光荣天主为目标。所以，当教友正直地站在主前，不能忘记自己的弟兄。反过来说，当他为弟兄服务时，他并非与天主分离，因为他在人身上遇见天主，并且他为弟兄所做的，同时也是为基督而做。在这课本中，我们将不断著重这些关系。

## 信友对天主的关系

### 前 言

5 这论题今天遇到的问题。今天是不可能直接发挥关于人对天主的关系这论题的；关于教友对天主的关系，也是一样，因为许多人虽然不直截否认天主的存在，但对祂的存在抱着存疑的态度。一个人若否认天主，便在开始时已排除了人对祂的正确关系的问题。面对怀疑天主（今天是很普遍的）和否认天主的事实，梵二并非视而不见：「否认天主、否认宗教、或将天主及宗教置诸不理，已不如往日那样，成为一件不寻常的个别事例」（现代7）。「无神论可列为现代至严重的一件事，并需要加以详细的检讨」（现代19）。连在那些自称为基督徒的人身上，信德也因着冷淡或甚至是无神主义的环境而以不同方式变弱或截然动摇，但亦可受考验而得以净炼。所以，在这论题之始，我们亦该全然专注于俗化和俗世主义的现象。于是便有如下的分法。

6 论题的分法。（I）在一个大部份是无神和不只是俗化了的、而且截然是俗世主义的世界里，伦理神学家谈及教友对天主的关系时，是不能不先顾虑无神论和俗化运动的。（II）然后将论及信德，（III）望德，（IV）爱德。（V）跟着是尊敬天主的专论，以及（VI）关于罪人回归天主的专论。

## I

# 无神论， 神已死的公布， 俗化运动。

## 1. 无神论

参考书目：- *Ateismo e dialogo nell'insegnamento di paolo VI*, a cura di V. Miano, Torino Leumann, LDC 1970. - *Ateismo e secolarizzazione*, Assisi, Cittadella 1969. - *Ateismo: sfida ai cristiani. Atti del XXXIX Corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica*, Milano, Vita e Pensiero 1969 - AA.VV., *Dio e l'ateismo moderno*, Assisi, Cittadella 1974. - Aubry J., *L'ateismo oggi*, Torino, SEI 1968. - Barth H. M., *Atheismus. Geschichte und Begriff*, Monaco, Claudius Verlag 1973. - Bogliolo L., *Ateismo e cristianesimo*, Roma, Edizioni Paoline 1971. - Id., *Per una introduzione al problema dell'ateismo* in *Asprenas* 18 (1971) 232-243. - Borne E., *Saggio sull'ateismo contemporaneo*, Catania, Edizioni Paoline 1961. - Cottier C. M. M., *Horizons de l'atheisme*, Parigi, Du Cerf 1969. - Coffy R., *Dio degli atei*, Modena, Edizioni Paoline 1969<sup>2</sup>. -

Dansereau M., *Freud et l'athéisme. Une Psychologie de la foi*, Parigi, Desclée 1971. - De Lubac H., *Ateismo e senso dell'uomo*, Assisi, Cittadella 1968. - Del Noce A., *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino 1965. - *Dieu aujourd'hui. Recherches et débats* (Semaine des Intellektuels catholiques 1965), Parigi, Desclée De Brouwer 1965. - Etcheverry A. *Le conflict actuel des humanismes*, Roma, P. U. G., 1964. - Id., *Athéisme et humanisme*, in *Seminarium* 23 (1971) 865-876. - Fabro C., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 voll., Roma, Studium 1971. - Id., *Il problema teologico dell'ateismo* in *Seminarium* 23 (1971) 906-921. - Gismondi G., *Umanesimo, marxista. Evoluzione e istanze positive*, Catania, Edizioni Paoline 1974<sup>4</sup>. - Grumeli A., *Ateismo, secolarizzazione e dialogo*, Roma, Ave 1974. - Hauptmann P., *Foi et athéisme* in *Prière et Vie* 113 (1968) 9-22; 70-85; 134-141. - Lacroix J., *Le sens de l'athéisme moderne*, Tournai-Parigi, Castermann 1970. - Ladrière P., *L'athéisme au Concile Vatican II* in *Archives Sociol. des Religions* 18 (1971) 53-84. - Lelong M., *Pour un dialogue avec les athées*, Parigi, Du Cerf 1964. - Marcozzi V., *Ateismo e cristianesimo*, Milano, Massimo 1966. - Moeller Ch., *Athéisme et culture* in *Seminarium* 23 (1971) 935-969. - Morra G., *L'ateismo contemporaneo* in *Seminarium* 23 (1971) 829-851; 983-993. - Nigro C., *Riflessioni sul senso dell'ateismo contemporaneo* in *Divus Thomas* 74 (1971) 3-42. - Id., *Ateismo, teologia e dialogo. Riflessioni sul senso dell'ateismo contemporaneo*, Roma, Città Nuova 1971. - Pavan P., *L'ateismo di massa in prospettiva storica*, Roma, Edizioni Paoline 1972. - Palumbieri S., *L'ateismo sfida alla fede*, Napoli, Dehoniane 1974. - *Psicologia dell'ateismo*, Roma, P.U.G. 1968. - Rodriguez V., *Bibliografia de ateismo contemporaneo* in *Salmanticensis* 16 (1969) 397-424. - Skoda

F., *L'ateismo militante* in *Seminarium* 23 (1971) 877-888. -  
 Thrower J., *A short history of western atheism*, Buffalo-New  
 York, Prometheus 1972. - Tresmontant C., *I problemi  
 dell'ateismo*, Roma, Edizioni Paoline 1973. - Verneaux R.,  
*Leçons sur l'athéisme contemporain*, Parigi, Téqui 1964. -  
 Giannini G., *Ateismo e speranza*, Roma, Città Nuova 1973. - Di  
 Loreto A., *Problematica dell'ateismo*, L'Aquila, Japadre 1973.  
 - Molteni G., *Riflessioni sull'ateismo*, Milano, Vita e Pensiero  
 1977. - Neusch M., *Aux sources de l'athéisme contemporain.  
 Cent ans de débats sur Dieu*, Parigi, Centurion 1977.

#### 甲、不同种类的无神论

7 无神论的多样化。无神论不是一样完全等质的东西。这名称更好指示不同的潮流，这些潮流可能是相异之处较相同之处更多。「无神论一词泛指极不相同的事实」(现代19)。既然否认天主呈现非常不同的形式和等级，描述无神论便有着显著的困难。比方，那明白和有意识地否认天主的无神论，也可能继续假定天主的存在，或实际上只否定祂的假象。亦可能人只想暂停寻觅天主，自宣布为信教无差别论者或不可知论者。这些态度虽然仍未包藏真正的无神论，但已导向它。无论如何，仅谈及无神论是不可能的，我们只能谈及它的不同形式；此外，不要忘记它们的划分界限是流动性的。即是说，一种形式可能悉心详述某一断言，但这断言在其他形式内却只是含糊地存在或只柔弱地回响。

这里不可能也无陈述那横越了数个世纪的无神论的历史。我们只限于考虑无神论在今天的形式。连我们在陈述时将跟随的梵二也是关注它们的。

8 明确的、激进的、武断的无神论。梵二开始时念及激进的和明确的无神论说：「有人公然否认天主」（现代19）。有一种无神论和一些无神论者存在，他们明知、绝对和明确地排拒天主和一切形式的宗教，虽然他们没有截然用暴力攻击它们。但连这种无神论也可用不同形式来表达，比方，有着虚无主义派，它否认任何绝对的事物——天主或有绝对束缚性的伦理价值——，但它陷于矛盾中，因它设法把虚无主义的概念或它随意的伦理行为绝对化。相反，那极端的、而或许截然是激进的无神论的例子是不同的；当然，它明确否认天主，但它自知和绝对的伦理需求连系，比方：人文主义理想形式的伦理需求。这里，对天主的存在是明确否定了，但却有一种含蓄的信仰存在，信那隐约被认为是处于那些绝对需求后的那位，是祂以绝对的方式定立那些需求的，但当事人却没有反省地自觉需而实际上假定天主的存在。

极端的无神论可以有个人或集体的形式。今天流行的是后者的形式。实在，我们的时代不但认识个别无神论者，他因一己的信念认为必须否认天主，但亦认识群体的无神论，尤其在现代的无神论国家里，这些国家利用一切政府拥有的强制方法来散播无神论（现代20）。这样，无神论变成「国家的信仰」，真是罕有的矛盾。

面对极端的无神论，便引起这类否认天主的伦理罪恶的问题，梵二只这样说：「当然，人不依随良心的指示，而故意拒绝天主，故意逃避宗教问题，是不能无过的」（现代19）。因此，极可能有人否认真正的天主，虽然藉受造物和绝对的伦理需求，他的良心知道有天主存在。这种否认天主是有罪的，虽然罪的轻重亦视乎许多主观因素。无疑，我们不能假定所有无神论者有罪，连极端的无神论者在内。那些无神论者，不错，他们公然否认天主，但他们承认对绝对的伦理需求有责任，或他

们活在一个激进的无神论国家里，自幼便接受无神论的教育，那么，他们至少短期内可能是无罪的，对这种说法，我们很难表示异议。在第一个光景中，那些无神论者可能实际上已步向天主。在第二个光景中，可能因鼓噪的神论宣传，良心初期会听不到天主的召叫。

- 9 不可知论的无神论。「有人则认为不可能对天主有所肯定」（现在 19）。这些话指示极端的不可知论。按这论调，人不能超越感官的认知和经验到达超感觉和超现世的实体，即使这些实体是可能有的。所以，按这观念，当人断言认识一个天主，便是自负无比，因为天主是没有任何证明的；在认识天主的问题上，人的明悟只能作一个否定的报告。

温和的不可知论和极端的不可知论有别。它只认为对天主的理性认知是不可能的，却不排除一种不合理的直觉。但这已把天主和宗教贬为一种感情的事。

梵二明确引述梵蒂冈第一大公会议，重新著重天主的本性的和超性的可认知性，对两种形式的不可知论都反对（启示，尤其 2—6）。信理神学说明这些断言如何该更准确地诠释。无论如何，不能否认连不可知论的无神主义的错谬也含有一点儿真理，因为它提醒我们，我们不能认识天主如同现世的事物一般，又我们只在视天主为不可思议的奥秘时，才正确地认识祂，这奥秘连在世享见天主时也是不能彻底领略的，这样，不可知论的无神主义便是一种训诫，叫我们不要把天主关在人理智的范围和极限里。我们可把它编为否定型神学的一种夸张的形式：按否定型神学，人更能认识和说天主不是什么，而不是祂实在是什么。

我们必须把真实和真正的不可知论从疑惑和怀疑论分辨出来，因为怀疑论原则上不反对人能消除疑惑和认

识天主。

- 10 理论主义的或实证主义的无神论。「另一些人则试图以决不相宜的方式研讨天主，致使天主这问题根本失掉意义。又有许多人擅自越出了实证科学的界限，试图专靠实证科学来对天主有所说明，或者，反过来，拒绝承认任何绝对真理」（现代 19）。现代世界牧职宪章的这些语句是有些笼统。但这种是关于先验的限制，这些限制在开始时已阻塞那导至认识天主的道路。若我们期待那自然科学特有的认知和科技的进步可以解决一切问题，迷惑和困难，而因此视对天主的信仰（「天主的假设」）只是没有科学知识时或对未来科学知识没有信心时的一个原始代用品，情况就会是这样。此外，这意念假定自然科学的实验知识是唯一可能和普遍有效的方法来理解事实。

对人知识的历史主义的和或然主义的评价从另一角度反对认识天主的可能性：按这种评价，所有人智力的认知，连形而上的认知在内，常常只有一种暂时的和近似的价值：任何确然的和超时间性有效的知识是不存在的：关于天主的问题也是这样。

诚然，理论主义的和实证主义的无神论在应付对天主的问题的讨论之前，首先专注于人的正确形象的问题。这些形式的无神论在人身上或只看到「技术的人」——他们并且认为这技术的人有无限进步的可能性——，或只看到一个在历史内发展和发挥的人，但不是——一个超时间性的实体，有着超越历史进程的「生命、死亡、罪恶及痛苦等不可解之谜」（现代 21）。因此，为回应理论主义的和实证主义的无神论，必须考虑到那作为它们根基的人类学。但这里并非面对这论题的地方，这是该由哲学和由信理神学（神学人类学）发挥的。

- 11 人文主义和存在主义的无神论。「有些人对人的价值予以过份的夸张，致使信仰天主一事，显得毫无意义；在他们来说，肯定人要比否认天主更感兴趣（现代 19）。人文主义者能这样专注于人，致使对天主毫无兴趣。或者他只以为为了爱自由和为了人类进步，当截然否认天主，这样，他变成无神论者。他如何能为了爱人类而引致对天主没有兴趣或截然否认祂？」

古时的思想是宇宙为中心的，中世纪以神为中心，现代却趋向以人为中心，即是说，人把自己置于一己的利益如一己的思想的中心的位置。这演变大大地有助于令那关心自己的人觉得天主是一个竞争者，于是便要二中择一：或天主或人。谁袒护这个，便被迫否认另一个。谁越激烈地确言自己，越被迫极端地否认天主。

人文主义无神论是共产主义无神论的一个要素，毕竟是有不同的形式的。其中一个最重要的形式是科学人文主义无神论，这大部份和那已述及的理论主义无神论相同。这种人文主义抬举自然科学和技术的进步；诚然，现代人以科技改善了世界，但越来越受它控制。它以为对天主的信仰抑制探讨和进步，因为信徒藉神的脱说，推却全力和严肃工作。「宗教本质上便构成」人类解脱和发展的「障碍」，因为「令人神往于骗人的来世生命，等于使人对建设地上的王国毫不努力」（现代 20）。

政治和社会的无神论提出解救人类，尤其工人阶级；许多人认为，这亦意谓从对神的信仰和从宗教解脱。若我们考虑过往的政治和社会连系的发展，便能清楚了解。这里必须首先提及在王位和祭坛之间，即是在君主政体和教会之间的同盟，和说着两个制度的不少代表人物是如何过份保守，不了解现代的伟大责任在于提高那在形成中的工人阶级的社会地位，而且没做什么来实现这使命。比方，在法国，在十八世纪末期，革命以

自由、平等和友爱的名义推翻了王位和祭坛，是意味深长的。社会的紧张在十九世纪变得恶化起来，而反对宗教反对教会的情况也变得尖锐。结果，许多人认定宗教和教会是地主用来设法继续支配穷人的方法，有如是「人民的鸦片」(马克思)。

不久，人文主义的无神论变得不那么好战，不再公然否认天主来抬高和保证人的尊严，却诉诸那近乎明显的是自主的意识。即使在今天许多人以这种态度生活在世上，他们深信世界和世上的人为自己已然足够，天主对他们的生命和活动毫无关系，为此，信神是毫无意义的。他们献身给世界，为人的利益而征服世界，全不觉得需要天主。人自己给一己的存在赋予意义和价值，接受人对天主的关系反而会贬低它。

连存在主义的无神论也是没有神的人文主义的一种形式。它认为人有自由为自己计划和实现自己，这排除对神的依赖和来自预先安排的决定。人的自由和承认神的存在是彼此排挤的；神意谓人自由的终结。「主张这类无神论者，认为人的自由在于人是自己的目的，人是其历史的唯一创造者。他们以为这点和承认天主为万有真原与终向一事，是无从并立的，或至少对天主的这些肯定是完全多余的」(现代 20)。

- 12 反对有神主义的错误形式的无神论。更有人替自己捏造了一个他们所不愿接受的的天主，而这天主同福音内的天主全不相象」(现代 19)。无神论的某些形式，无需它们的代表人物作深思熟虑的解释，但清楚显示它们并不拒绝真神，只拒绝真神的或多或少的错误观念。在某些形式内，这现象不那么明显，却是存在的。比方，这发生在上述的存在主义无神论的例子里。存在主义的无神论一开始便视所有神的规例都是外来的控制，威胁人的

自由。

无可否认，一些神学潮流圈画出一个类似的神的形象，连在讲道中提出的也是这个形象，这样，令认识真天主变成不可能的或至少是困难的事。这里，我们只限于列举这样歪曲了的形象的例子。

按自然神论者的概念，天主只在世界之始和终结时才找到。在世界之始，祂是造物者，在世界的终结时，祂是审判者。在中间的时间里，祂是不在的；祂任由世界自理。祂不是那最初的、既超越又在于内的基础，也不是万物的原动力。这个天主缺席的论调为否认天主铺路。此外，自然神论以前有强烈的唯理主义的特色，它以为可以很易和证据确凿地证明造物者的存在，只是祂现时离世界很远。为自然神论者，神毕竟不是不可了解的奥秘。但人体验天主不是好象祂的存在是直接明显的，为此，结果不承认一个类似的神的观念。

道德主义观念只显示天主有如立法者，祂以祂的命令和禁制约束人，而不是叫人有真正的自由。后来，在道德主义的神的观念内，那随命令和禁制而来的赏罚亦非常重要，竟断言违犯天主的诫命便自动会受天主惩罚，又世界的历史很明显是世界的审判，这时，人便感觉受这样的一个神威胁，但同时会引致对祂怀疑，因为在世上天主赏善罚恶是不明确的。这样，连这观念也导致否认天主。

- 13 漠不关心的无神论或实践的无神论。「另一些人根本无意谈天主的问题，因为他们对宗教似乎从未感到任何不安，亦不明瞭何以必须注意宗教问题……现代的文明亦往往令人难以走近天主。这并非现代文明本身固有的恶果，而是因为这文明令人过度为尘世所牵连」（现代19）。许多无神的人文主义的代表渴望和实际努力促进人

的进步，虽然是按他们自己的方式，然而，梵二用语中所指示的漠不关心的无神论，却有以纯固有的价值为饱满的特征，这便再不给天主的问题留有余地。这种对天主的漠不关心不只在教会外遇到，而且在教友中也有这现象，一如不只在教会中有人认真寻求天主，连在教会的范围外也有。在教友的例子中，实践的无神论可以和教会生活的其余部份继续并存，即是说，他们没有断绝所有和教会团体的关系，他们久而久之竟也参加敬礼，至少外在地。但他们在公开和私下的行为上，天主不是他们生命的最高和决定性的路向，而世上的价值才是。我们可设想那些首先让那所谓福利社会的思想形态所领导的教友。

- 14 抗议世间不幸的无神论。「此外，无神论有时出自人们对世间的不幸所作强烈的抗议」（现代 19）。物质上的不幸和伦理上的邪恶常是其中一个最令人烦恼的问题。若把这问题和天主相关，它便更形尖锐；天主是世界最明智和善的主宰。物质上的不幸和伦理上的邪恶看来作不利于这个天主存在的证明。圣咏作者已然自问如何协调他对天主的信仰和恶人屡次富裕而善人受苦的事实，即是物质的不幸正打击无罪的人的事实：「我愈设法了解这事，我愈觉得神妙莫测」（咏 73, 16）。

唯知派和摩尼教的二元论者为解决这问题，说除了那个与恶事无关联的，且直截反对恶事的良善的天主外，还有另一个同样是永恒的神性本原，世上一切的恶事都是从这本原而来的。但这样说来，他们实际否定了天主的存在，因为不可能有看两个同样是永恒的和神圣的本原；况且，它们必然不能和平共存。但世上物质的和伦理的恶事亦可能无须经由二元论的学说，而是直接地引致否认天主，因为人看不到天主的存在如何能和恶

事协调。

当人抗议恶事而否认天主时，在他心灵深处却是对祂有着一种含蓄的和未经反省的信仰，这信仰甚至充份地超越抗议本身，因为在抗议背后隐藏着一种渴望，想得到那充满恶事的世界的最终意义，和渴望不义的黑暗过后，便有明天。

何处不认识天主的福音，因恶事而引起的抗议便轻易流于无神论。实际上，天主在祂的降生成人的圣子身上，已亲自经历人类的痛苦和死亡，并承担他们的罪，目的是在祂的复活中战胜死亡和罪过，令人类的痛苦饶有意义。

- 15「金钱主义」的无神论或把现世作为偶像般崇拜的无神论。「无神论有时出自……人们对某些人性的价值，极尽崇拜的能事，居然认为这些价值是绝对的，而将这些价值误认为是天主」（现代 19）。这种无神论和在第十三节内所叙述的无神论，即是和漠不关心的无论或实践的无神论类似。但区别是有的；金钱主义的无神论以独特的热诚专心致志于现世的事物，并把它们神化了。在这事上，显示出人内心基本上趋向于那超越的天主，只是做法非常颠倒错误而已。实在，既然人是趋向于绝对的事物或绝对的天主，便该把某些受造的实体绝对化，以补偿他与天主隔离的事实。这可能是一些更是为个人立定的物质的价值——如财产和在运动中（疯狂地被训练的）或在泛性主义内那被当偶像崇拜的人体——或可能是一些更为集体性的事物，如极权国家的经济和政治的权力。甚至某些神化了的目标，诸如那被提升到存在的绝对目的地步和教条地步的进步，都能在个人或集体机构内取代天主的地位。

根据圣保禄宗徒，人首先远离天主，然后才为此而

转向偶像：外教人认识天主，却没有承认祂，「因此，天主任凭他们……陷于不洁；……任凭他们陷于可耻的情欲中……他们既不肯认真地认识天主，天主也就任凭他们陷于邪恶的心思」（罗 1, 24. 26. 28）。但这些说话只显示金钱主义的无神论的一个方向，因为人可能不断更狂热地专务世事，然后为此而忘记天主，再而终否认祂。

## 乙、回应无神论

16 回应极端的无神论。虽然不能从一本伦理神学手册期望对无神论提出的问题得到一个详尽的解答，但至少必须大概刻划出应付现时代无神论的方法，否则一本论及人的行为和教友对天主的行为的著作便有显著遗漏。但给予一个彻底的回覆，却是哲学和基本神学的责任。

既然无神论是多种形式的，回覆也该是不同的；为此，我们该再次注意今天人否定天主的不同方式。

对极端和激进的无神论，不当只提有关它的最后结论——即是否定天主——的问题，而且尤该提问它或有的隐伏的前提，即是说，在它对天主的否定背后，是否有着一种意志性质的先决，这先决包含以下的成见：天主不存在，因为祂不当也不可能存在。无神论的这种任意主义的腹地尤其在激进的无神论中显露无遗，因为它甚至用暴力设法令人不信天主，并令人「皈依」无神论。

但极端的无神论者不只限于排拒天主，而且设法从世界本身解释世界，而非从天主。关于这点，必须提问，纵使事实和法则有着它们有限的确实性，但这里它们不是被不当地扩大和被绝对化了吗？这里我们该特别提出无神论的认知理论原则，根据这原则，一切实体是藉着自然科学的知识而被掌握的；凡经由这途径都不可

及的事物，便证明是不存在的。这断言和实体的丰裕相矛盾；实体是远超乎由自然科学所确认的实物的。这断言也和认知途径的多元化相矛盾；这些途径由人支配，好能认识这么多的实体。比方，在两人的相互关系和他们多种可能的沟通中，人便体会这个较高的世界和它的完满性。

当无神论者坚持实物，设法以物质的和进化的最初原则为基础（这些原则本该是完全自足的）来解释世界，他便该自问，这样他不是重新把有限的力量绝对化了吗？对于人以为可以单凭自己的工作达到最终和最高圆满境界的现念，也是一样的。在这里，人不是不再信天主，而信那全能的人吗？认为人是全能的仰是可怀疑的。

17 回应不可知论的无神论。不可知论的无神论，不论是极端的或温和的，都该解释为何人类总不停寻找天主。没有人在他的脑里天主的问题是从未浮现过的，也没有人成功把这问题长久置于脑后。无神论的强迫宣传不少次适得其反：天主的问题不但没有沉寂下来，反而更热烈地被讨论。所以，人似乎是注定和有能力去透视和认识不但周遭的事物，而且他的最后基础，虽然认识那可见的和可实验的世界是用不同方法和不同证据的。

在上面第九节中，我们已述及，根据教会在梵一和梵二内所提的明显训示，天主可被人认识是合乎原则的。

18 回应理论主义的和实证主义的无神论。天主不处于许多现代人视界内的最瞩目之处；由这事实我们不该仓促地结论天主是不存在的；反而，我们必须反省现代人意识的前提和特色。似乎人今天如此专注于感观的世界，致

令那领略深奥和不可见的事理的能力萎缩。这是其中一个主要原因何人在超感官的事物前，尤其在超性的事物前，采取拒绝的态度。因此，极可能发生，那能领略天主实体的灵性眼目瞎了，因为人为自己建立了一个有限的利害关系范围，即是说，他的经验和科学探讨可到达的范围。梵二如此描述这个令认识天主变得更难的过程：

「诚然，今天科学艺术的迈进，由于其方法之无力透视事物的内在实质，尤其探求方法不幸为人妄加推崇，以为这等方法为探求一切真理的无上准绳时，便可能偏向于某种现象论及不可知论；而且还有危险使人类太过份信赖现代发明，居然相信自身可以自给自足，而不再从事寻求更为高深的事物」（现代57）。参阅上面等十六节（近末处）所作的探讨。根据这探讨，实有的丰满较用自然科学方法所领会的现实广阔得多。

同样的话亦该对历史主义和概然主义而言；它们把一切人类的知识，就是把一切人所认识的，相对化。根据这观念，人类的认知常在于进行阶段，绝不能领略起现世的真理和现实。反对这种观念，必须指出，人的认知在这世上和在现世诚然常是局部的，但虽然常是局部地，它能达致领略最终和断然的真理，而因此亦包括天主的现实。在现世，人总不能认识实体的丰满，但只以他局部的认知，他能达致认识恒久真实和不变的现实，而亦达致天主的现实。

- 19 回应人文主义和存在主义的无神论。人文主义的无神论者否定天主和宗教，因为这些都会导致贬抑人类、世界和人生。但梵二清楚说明，只有一个假冒的和被误解的基督的宗教、以及一个败坏了的信仰，才会导致类似的

后果。在这语境内，梵二公开谴责那些今天仍依附一种这样的基督宗教而因此危害对天主的信仰的信徒：「固然，在此世，我们并没有永久的国土，而应寻求来生的国土，但如果信友认为可以因此而忽略此世任务，不明白信德更要他们各依其使命成全此世任务，则是远离真理」（现代 43）。

根据梵二，对天主的真信仰和天主实体本身，纯正的基督宗教和对末世满全的希望，都无损于人和人生，却对人生保证和促进人生：「教会更声明：来世的希望并不削弱人们对现世所有的责任感，反而以新的理由支持人们完成这责任。没有天主作基础，没有永生的希望，人性尊严，一如现代数见不鲜者，将受到严重的损害，并使生命、死亡、罪恶及痛苦等问题，永远成为不解的哑谜，而令人陷于绝望」（现代 21）。这些话都被历史证实了；历史不只给予我们一些例子显示基督的宗教如何错误地和片面地不关心世界和忘却现世的责任，亦指出许多基督信徒的榜样，他们为人类及世界服务，而因此在精神上、宗教和物质上，都成了人类伟大的祝福。另一方面，不久以前和现在亦同样清楚显示——梵二是有理由提及这事实的（「一如现代数见不鲜者」）——有意识的各无神论贬低人类，使人类沦为实现它们权力计划的工具。

关于那敌视宗教和截然是无神论的人文主义，梵二不断地着重说，天主和对祂的信仰不损害人，反而令真正「为人」变成可能的，并令人类得到解放。「受造物而无造物主，势必等于虚无」，「人一旦忘掉天主，受造物便晦暗无光」（现代 36）。承认天主绝不相反人的尊严，「因为人性尊严正奠基于天主，并靠天主来玉成」（现代 21）。

天主绝不妨碍人的自由，更好说，自由是天主赐给

人的伟大恩典，使人因有自由而真正和祂以及和其他人共融：「拥有理智及自由的人，是由造物主天主安置在社会中的。尤其人的使命是以天主儿子的资格，同天主亲密结合，而分享天主的幸福的」（现代 21）。这样说来，梵二认为真正的自由不在于无约束和完全无际限，却在于人能以个体的方式去回应对他的召唤，这召唤把他提高在所有其他受造物之上，即是说，令他与天主完全结合。人把自己从天主处「解脱」出来以及否认天主，并不能获致自由，反而受尽奴役。马克思主义的人文主义便给我们一个很明显的例子；实在，根据这种人文主义，人，包括精神生活，只是社会和经济结构的产品和反映；这正和自由相反。

- 20 回应那反对错误的有神主义的无神论。哲学家费尔巴哈 (L. Feuerbach) (终于 1872 年) 支持那认为天主只是人的本质的理论；人把这本质置于和自己对立的地位，并在宗教信仰里，把自己的需要和自己的人性渴望投射于外。但在这谬论中，亦包含少许真理，因为人常企图按自己肖像来想象天主，而因此把他缩限于人性的范畴里，而非把自己向天主的奥义开放；天主的奥义是常超越人的思维的。那些有夸大的拟人论的天主的形象很有理由引起反对，这后来更会变为否定天主。在这种无神主义内，人妄想以为已借反驳天主错误的形象而证实了天主不存在。

那反驳一种片面的天主形象的无神论不是唯一的，也有其他无神论同样来自对天主的错误观念和在错误的基础上运转。比方，武断的无神和理论主义的无神假定，若天主存在，便该直接归于自然科学的定式和范畴内。但既然不是这样，便证实了天主不存在。人文主义和存在主义的无神论先假定天主和对天主的信仰排除人

类的发展、尊严和自由，而因此是和人的自我实现不协调的。

21 回应漠不关心的无神论和「金钱主义」的无神论。我们一起回应这两种形式的无神论，因为它们是类似的。这两种无神论在行为上和实践上，都先于在理论上否认天主。谁全心专务现世的事，不能侍奉天主，并有否认天主的倾向，以免要侍奉祂。既然这两种无神论并非首先是一个理论上的问题，而是一种实际的行为，正式也无须用理论来反驳。这里所需要的是诚心归正，把自己解救出来，不再做现世利益的奴隶，因为人只有渴望心灵的纯洁，才能接近天主的本体。

22 回应那抗议世间不幸的无神论。在这种否认天主的形式背后，可能隐藏一种对伦理价值很深的敏锐性。抗议的无神论者强烈渴望在世上实现正义和仁爱，为此，面对不义和残酷，他便失去对天主的信仰。他该自问是否太仓猝和直接叫天主为现世的恶事和痛苦负上责任。许多不幸并非由天主决定，而是由人决定的。以近代的技术，人能阻止或至少减少许多自然灾害。至于那些不直接由人的过失引起的灾祸和痛苦，我们必须谨记，那超越人思想和以不同标准来判断的天主也能令痛苦对祂的救赎计划有用。有些人因一次严重痛苦而失落信德，但亦有人虽在痛苦的黑夜中，仍坚持信仰天主。甚至在恐怖的集中营里，不少在野蛮独裁政权下的受害者仍不丧失对天主的信仰；相反，正是在那痛苦的境遇和可怕的黑暗中，他们体验到祂是那位仍给予他们的生命一点意义和内涵的。他们的信德是这样伟大和根深，在那些恐怖的时刻中也不稍减，而却为那天主作证，那天主在祂的圣子耶稣基督内曾亲自进入十字苦架的黑夜里，为

祝圣它和战胜它。

丙、教友处身在那大部份已  
变为无神主义的世界中

23「无神主义」和无神主义者之间的区别。在我们的时代里，无神论广泛流传，这便把一种特殊任务尤其加在教友身上。

首先是分辨那作为学说的无神主义和各别无神论者的个体。各种无神主义的体系否定天主，它们的确定言论很清楚是该摈斥和直截打击的。梵二给我们指示了途径。虽然大公会议以它的牧民性质通常慎戒谴责，但它极其坚决地 (*omni firmitate*) 和完全地 (*omnino*) 谴责了和摈弃了 (*reprobet, reiicit*) 无神主义 (现代 21)。

这仍未代表对各别无神论者的批判。各种可能的无神主义越是扩展，在任何人性问题上批判那否认天主的个人就变得越是困难。某些形式的无神论不排除在对天主的公开和明显的否定背后，隐藏着对祂的含蓄的信仰。首先，一个人否认天主存在时本身所处的外在情况，尤其内在情况，是多方面不详的。

虽然在批判无神论者时有着许多困难，这并不排除教会的当权者可以为不同情况颁发规例，这些情况都是和无神论者有关的；而且，教会的当权者可以截然有责任这样做。比方，若有教友赞同无神论的活动，它当和他疏远，只要他还坚持他的观念，便该不准他领圣事。这并不是任意的惩罚措施。教会只是证实一个由领过洗的无神论者自己所造成的情况。同样，教会有责任禁止教友和无神论者结婚，不理无神论者领过洗与否。若为了躲避更大的不幸而准许这种婚事，教会当给教友定条件和特殊的要求。

24 躲避一切有利无神主义散布的事。历史显示教友因了信德的错误表现和不象样的教友生活该为无神论的产生和散布共同负责。「信友因了忽视信仰教育，因对教义所做虚妄的诠释，或因自身在宗教道德及社会生活上的缺陷，不仅未将天主及宗教的真面目予以揭示，反而加以掩蔽」（现代 19）。在这里，历史该是一个严厉的导师，劝今日的信徒勿继续以往的错误。若他们继续独自和自私地只专务自己灵魂的得救，而不理会近人的各种需要，又或他们面对社会的不义而缄默，或更有份参与其事，宗教的真面目便被掩蔽了。

25 驳斥和实际的补偿。只躲避以往的过错是不足够的，即是说，不该只除去那无神论持续和散布的理由，还该除去和尽量补偿教友在这方面所引起的损害。不只停止恶事，还必须治疗它。梵二都望教友用这种「补偿」来相反无神论：「要想达成这点，必须有赖于活泼而成熟的信德，在世人前替天主作证。这信德应加以训练，使信友能清楚看到困难之所在，而加以克服」（现代 21）。信德该首先借关心社会正义和借爱来证明自己。此外，教友还该团结合作，这有助于令「天主彰显于世界」（现代 21）。天主在教友的生活中是令教友团结、彼此相爱以及在世上建设正义秩序的决定性实体，祂便这样有说服力地自显给现代人类。相反，当天主在教友的行为中并非决定性的中心，现代吹毛求疵的观察者便很易结论说，祂不是一个实体。一个天主若不能推动教友活跃从事实现正义和仁爱，在非教友和远处人士的眼中，祂是一个无能和不存在的天主。

26 和无神论者合作。梵二虽然明显拒绝无神论，但绝不排除和无神论者合作，为「正确地建设这世界」（现代

21)，它反而声明合作是截然需要的，当然，假定这不包括赞成否认天主。无神论者越紧密依附那些绝对约束他的伦理价值，这合作（不包括赞成否认天主）就越是可能的，而他也因此大概不自觉地相信那他表面上否认的天主。

信德和非信德之间的合作假定彼此容忍是不可或缺的必须条件，不论个人或团体（国家和教会）都该自觉必须如此。连对无神论者，教友也该引用宗教自由的原则。因此，也须承认他自由表达一己意见的权利——这并非由于他否认天主，而是由于他恒久的人性尊严；但在承认他这种权利时，必须小心他不会危害那「基于正义的公共秩序」（信仰2），因为他否认公共秩序的伦理和法律的根基，这些根基恒终究是以天主为基础的。在这光景中，必须阻止他传播他的信念。

反过来说，人性尊严亦要求一个大部份是无神论者的社会给予信天主的人自由表达一己意见和实践宗教的权利，尤其若一个无神论的国家已把宗教自由的原则纳入宪法内。不幸，无神论的国家多次不是这样做，它们禁止所有信仰的表达，因为它们不但否认神的存在，而且践踏人的尊严。

## 2. 专题讨论：神已死的神学或神死后的神学

参考书目：- Altizer T. J. J. - Hamilton W., *La teologia e la morte di Dio*, Milano, Feltrinelli 1969. - Andrès L., *Nuevos caminos en la Teología? El «Aetismo cristiano» y «La muerte de Dios»*, *Bibliografía crítica in Estudio Agustiniiano* 4 (1969) 275-319. - Bertin G. M., *La morte di Dio. Ipotesi teologica e utopia nietzschiana*, Roma, Armando 1973. - Bishop J., *Les theologiens de «la mort de Dieu»*, Parigi, Du Cerf 1967. -

Bogliolo L., *Morte di Dio o morte dell'uomo?* in *Divinitas* 13 (1969) 7-28. - Cardoletti P., *Rassegna di opere sulla secolarizzazione e sulla 《morte di Dio》* in *Rassegna di Teologia* 10 (1969) 418-426. - *Dio è morto. Ateismo e religione di fronte alla realtà odierna*, Milano, Mondadori 1967. - Gozzelino G. M., *I vangeli dell'ateismo cristiano. Orientamento critico sulla teologia della morte di Dio*, Torino, LDC 1969. - Marlè R., *La cosiddetta 《teologia della morte di Dio》* in *La Civiltà Cattolica* 119 (1968) t. 3, 245-254. - Metha V., *Les théologiens de la mort de Dieu. Enquêtes et interviews*, Parigi, Mame 1969. - Mondin B., *Le teologie del nostro tempo*, Alba, Ed. Paoline 1975. - Id., *I teologi della morte di Dio. Storia del movimento dell'ateismo cristiano e diagnosi delle sue dottrine*, Torino, Borla 1968. - Natanson J. J., *La mort de Dieu et le procès de la métaphysique* in *ETHL* 45 (1969) 74-92. - Ogletree T. W., *La controversia sulla morte di Dio*, Brescia, Queriniana 1967. - Prentice R., *The Theologians of the Death of God* in *Antonianum* 43 (1968) 311-318. - Id., *The Death of God debate*, ivi 481-489. - Sciacca M. F., *《Dio morto》 e 《Dio vivente》* in *Divinitas* 13 (1969) 29-48.

27 连接点。讨论过无神论后，我们该研究近代神已死的观念，神已死的神学或神死后的神学。这些潮流或与无神论联系，因为它们的一些代表人物自命为「无神论的基督信徒」，或至少和它有些类似。既然这些潮流影响教友生活的观念，伦理神学是不可忽视它们的。

28 神已死的断言和神已死的神学的多种意义和可辩论性。在这里，我们面对在讨论无神论时所发现的同样事实：正如无神论不是只有一种形式，而是有着多种无神论，

同样，「神已死」的观念有着不同的意义。因此，对这观念和和对与它联系的趋势的判断也因应不同。

骤眼看来，神已死或神被杀的观念是矛盾的，除非这些话意谓基督在十字架上的死亡。但基督的死并非表示祂的天主性被消灭了。祂在十字架上的死只直接打击祂的人性。由天主的这种死亡引伸的观念，即我们在这里讨论的断言，假定天主先前实际存在，否则，祂不可能死亡，也不可能被杀死。但永远的和不死不灭的天主如何能死呢？或许那假定已该「死了」的天主以前并非天主。但若果真的如此，便再没有意义谈及「神已死」了。神已死的神学或神死后的神学的概念显然更具矛盾性。实在，既然「神学」一词意谓始自天主的讨论和讨论天主，若天主纯然不（再）存在，这种讨论不知如何能成立。

虽然神已死或神已死的神学的口号听来无稽，只是发现它所蕴藏的明显的矛盾，是不足以令它沉寂的。因此，必须仔细研究它。

- 29「神已死」是激进的无神论的口令。一些真正无神论的代表人物谈及天主的死亡和天主被杀，但他们这样说时并非以理论和冷静的态度来断言和宣讲天主不存在，而是诉诸激情和狂热。尼采 (Nietzsche) 便是这样宣布神已死或神已被杀的一个惊人例子。他个人既尽全力远离天主，便直觉这行刺的可怕后果。这样，他因着终于脱离神而喜乐的同时，他亦因着离开神而觉得人生空虚和矛盾。在《悦人的知识》(Fröhliche Wissenschaft) 一书中，在论及「疯狂的人类」那章内（第125节；K. Schlechta 版，II，126等节）他描述疯子如何跳到人群中，并向他们大声疾呼：「天主如何终结了？我向你们说吧！我们已把祂杀死——你们和我！——我们所有人都是杀祂的凶

手！」。除去天主有什么后果？「当我们把大地由那系它于太阳的铁链解脱后，我们作了什么？它现在向哪方向移动？我们正去何方？离开所有的太阳很远吗？我们不是不停下坠吗？向后？向旁？向前？从各方面？还有上面和下面之分吗？我们不是迷失在无尽的虚无中吗？黑夜不是不断持续和不断变得更黑吗？」连伦理价值也卷入这人生的剧烈震荡中：传统价值倒塌了，代之而起的是残暴和超人的本能生命力。

30 神已死有如对天主经验的终结或天主的某固定表象的终结。在某些人口中，「神已死」一词并不必然表示——无论如何，不直接地——神不存在，只是首先表示天主再不出现在今时许多人的思想和经验中。对天主的意识和信仰已然死亡。但这样却不能否认神本身存在。因此，「神已死」可能在这内涵里也有着不同意义。我们现在便要简短地看看这些意义。

31 对天主信仰的终结有如是祂不存在的记号。天主在人的意识中已死，即是说，在许多人的思想中，祂不再呈现了。这事实被某些人这样解释：对天主的信仰和天主的表象一直以来都是错觉，而现在才被认出是如此。在变得清醒的理智中，天主是死了，因为祂自始便不是实体，而是作为假设或临时化用品，充塞人类那未完全发展的认知的空间。这种对神已死的解释也真正是无神的，并根本和理论主义的无神论一样（参阅第十节）。很明显，一个类似的神已死的观念为伦理生活带来严重的后果。若天主不存在，在祂前便没有任何在伦理上有约束的态度和行为，而人际间的行为准则也相对化了。

32 神的不完美表象的终结。「神已死」可能表示神的某种表

象的终结，但这也可以有两种情况。

一些人摒弃他们一直以来在心中培育的表象。他们承认那表象充满矛盾，或认为他们知道它是这样。现在，这表象既然已消失，天主对他们来说也是死了，因为他们停留在那表象内，不再对那常更伟大的天主开放自己。

另一些人拒绝天主的某种肖像，却没有质疑或否定真实的天主；他们这样做反而是为除去与真天主结合的障碍。在这光景中，一种「神死后的神学」，即是说，一种在除去和神本体不相关的神的肖像后的神学，并不是没有意义的。无论如何，这种神学系统始终有点牵强和暧昧。

此外，必须谨记，这种「神死后的神学」在表达天主时，不但不能把握真实的天主，而且有从一片面转到另一片面的危险。比方，天主本是卓越的，脱俗的、超然于世外的，若以一个只固有于世上的神的形象来取代祂，这危险便产生了，这时，天主本身和宗教便止于世上，止于为世界服务，止于人性之间，而变成人类相互关系和合作的象征。天主再不是那同时超越和支持所有受造物的神，而只是人与人关系的隐蔽和神秘的基础。这种意识实质上改变了教友生活的理论和实践。为证明这些，只需以祈祷为例。在遍在论的神学里（超越的天主已死），祈祷再不是一个有位格而充满爱的人明显趋赴一个有位格的天主而与祂交谈。它缩为对近人的关怀、为别人和世界服务，而在祈祷中趋赴天主、与祂直接交谈，却被置诸一旁，被视为「疏忽爱近人的托词」〔索利(D.Sölle)在他著的 *Gibt es ein atheistisches Christentum?* 一书中如此说〕。

对「神已死」和「神死后的神学」的观念，我们可以结论说：从好的方面看，我们面对神的一种片面形象的

解体，这解体以夸大的形式表达出来，但这解体本身又常有陷于另些片面的危险。但论及神已死的某些形式可能也是真真正正的无神论。

### 3. 俗化

参考书目：- Bartsch H., *Probleme der Entsakralisierung*, Monaco, Kaiser Verlag 1970. - Cupani E., *Secolarizzazione ed ethos cristiano* in *RTM* 2 (1970) n. 8, 29-52. - De Rosa G., *Fede cristiana, tecnica e secolarizzazione*, Roma, Civiltà Cattolica 1971. - De Margerie B., *Le Christ, la sécularisation et la consécration du monde* in *NRTh* 91(1969) 370-395. - *La sécularisation, fin ou chance du Christianisme?* Gembloux, Duculot 1969. - *Les deux visages de la théologie de la sécularisation. Analyse critique de la théologie de la sécularisation*, Tournai, Casterman 1970. - Goffi T., *Secolarizzazione* in *Diz. teol. mor.* <sup>1e</sup>2901-915, <sup>3e</sup>973-987 (con bibl.). - Lübke H., *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna, Il Mulino 1970. - Mühlen H., *Entsakralisierung*, Paderborn, Schöningh Verlag 1971. - Nijk A. J., *Secolarizzazione*, Brescia, Queriniana 1973. - Pompei A. M., *Secolarizzazione e cristianesimo* in *Asprenas* 18 (1971) 189-221. - Rahner K., *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Roma, Edizioni Paoline 1969. - Ruiz Jurado M., *Saecularismus, saecularizatio, desacralizatio* in *Periodica de re morali canonica liturgica* 60 (1971) 157-196. - Sorrentino S., *La teologia della secolarizzazione* in *D. Bonhoeffer*, Alba, Edizioni Paoline 1974 (con bibl.). - Taylor M. J., *The sacred and the secular*, Londra, Prentice-Hall International 1968. - Tihon P., *La foi chrétienne et l'Eglise face au monde en voie de*

*sécularisation. Bibliographie in NRTh* 90 (1968) 307-330. - Vancourt R., *Sécularisation et problème de Dieu dans le protestantisme contemporain in Mélanges de science religieuse* 26 (1969) 154-172. - Vela R., *Fede e secolarizzazione in Vita Sociale* 27 (1970) 101-107. Xhaufflaire M., *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Parigi, Du Cerf 1970. Bolognini S., *Contributo ad un'analisi della secolarizzazione in un aspetto della cultura giuridica contemporanea in RTM* 14 (1982) 53-65. - Grumelli A., *Evangelizzazione e secolarizzazione in RivClerIt* 59 (1978) 162-170. - Ries J., *Sacré, sécularization et métamorphoses du sacré. Colloques et travaux récentes in Revue Théologique de Louvain* 9 (1978) 83-91.

#### 甲、观念的确定

- 33 处境和问题。谈过无神论后，我们便该讨论俗化现象，因为现代的人在开始时已看到在这方面与天主的关系的问题。但就本身而言，无神论和俗化的趋势虽然可能有共同点，却是我们时代里两个显然有别的潮流。

无神论否定神的存在，这样便把俗化的潮流里所引起的种种问题一笔勾消，即是说，神与世界之间、来世与现世之间、信仰与科学之间、献身事主与服务世界之间、教会与国家之间等等的关系的问题。唯一存在的只有现世、科学、服务世界、国家。若自问人在天主前该如何自处，是很无稽的，因此，若自问人对世界和世界的事物采取什么态度，也是毫无意义的。

在俗化的趋势中，事情完全两样，除非是关乎极端和无神的俗化主义；我们现在暂不讨论它。实在，对宗教（这里指的是神本身和对祂的信仰）如何塑造世界和居于世上的人的问题，以及信徒面对世界和世界的价值与

责任时的处境的问题，俗化的趋势都愿作为一个客观正确的答案。一如「俗化」一词本身已说明，这答案趋向着重「尘俗的一面」，即是世界的和服务世界的重要性，它的自主和独立性，也着重信徒在这世界当尽的义务。但虽有共同方针，方法与强烈程度可以不同，为此，「俗化」——一如「无神论」——并非是一个清楚确定和意义绝对一致的观念。

「俗化」的这笼统定义让我们略知在这里讨论的是哪些决定性的伦理和人性的问题。我们是讨论若承认天主的无上权威，人的范畴诸如科学、社交生活、经济等，仍享有一定的自主和独立吗？信主的人和世界可以有客观的关系往来吗？是否他和神的连系令他与世上的事物隔离？因此，我们是讨论在信仰和在敬礼中与神的关系是否影响一个这样趋向神的人的生活，以及如何影响他：比方，在世事的范畴里引进一种外界的和扰乱的因素。既然信徒生活在教会圣宠的团体内，最终必会出现一个问题，即是他能否活存在俗世的制度内而保存它们俗世的特性，抑或他实施俗世的制度而有违它们的本性？这些和类似的问题都是今天令人担忧的，虽然人知道他是为上主而立的。我们在这本论及人和信友对天主的关系的伦理神学册子之始，便揭露这些问题，并显示可能解决它们的方法。但是，我们首先该澄清「俗化」一词以及那些和它连系的观念。

34 「(教会财产的)俗用」、非神圣化、俗化、俗化性、俗化主义等观念。 (教会财产的)俗用意谓为俗世政府的用途而没收教会的财产，俗世政府改变它们原有的目的而把它们作为民事用途 (比方：国家把修院俗用〔充公〕)。这里，我们并不考虑俗用的政治和法律的观念。

非神圣化意谓把现世和人生活的范畴从它们以往跟

宗教的连系解脱。宗教可以指天主的实存本身以及人和祂的连系，也可以指有如教会的宗教组织。尤其在后者的光景中，非神圣化可以是不合法，但也可以是合法的。若解除一种正确连系教会与世俗范畴的关系，比方，妨碍教会在教育和社区上的一切活动，非神圣化便是不合法的。若教会过份地伸展她对俗世生活的影响，比方，在一个民主国家内，她和一个政党认同而因此远离她的真正任务，这时，非神圣化会是合法的。

「非神圣化」指示这趋势的起点 (*terminus a quo*)，即是解除以往和宗教的关系，「俗化」一词却把它的目标 (*terminus ad quem*) 置于首位。虽然有着程度上的差异，它在于俗世范畴和那居于俗世并在俗世工作的人本身的独立、自主、俗世性和凡俗性。按所追求的自主是否真正属于俗世的范畴和属于人，俗化可以是合法或不合法的。

俗化性指示非神圣化和俗化所引致的一种状况，而这状况从此便变成某俗世范畴以及在其内工作的人的特色。

俗化主义是俗化的极端形式的名称。在这种极端的形式里，人在天主前为自己和为「他的」世界要求独立和自主，但他不截然否定天主的存在，虽然这样可以显露真正的完全自给自足。

- 35 非神圣化和俗化的多种形式。观念的澄清对非神圣化和俗化的立场并未解释得很多。一如我们在上面已指出，在这方面具体的生活是如此多姿和多面，只藉把观念确定是不能领略它的。因此，一如在无神论和神已死的神学光景中，论及非神圣化和俗化的潮流时，我们也当小心谨慎，不可一般化，也不可轻率迅速下判断。

为显示这些潮流的多样化，我们将提及下列的可能

性，但部份我们在上面已简略说过。假设了实际是关乎确定宗教与生活之间、参考来世与改变现世之间、信仰的立场和对现世范畴的责任之间等等的正确关系后，尤其必须留意，在实际的光景中，「宗教」是否指示个人与天主的连系，以及个人和群体的信仰态度，抑或指示一个宗教的组织。有了这区别，非神圣化和俗化表示，个别信徒（以及信徒团体）勉力正视世间的事物；就如同一个与宗教只有小小或全无连系的人，面对世间的事物，也会设法引起他的「俗世的」态度一样。但这两种观念也可意谓，一个有如圣教会的宗教组织设法对俗世的组织采取一种合理的关系，或一个有如国家的俗世组织在教会前著重自身的「俗世性」。

还有，非神圣化和俗化的趋势因着它们的合法性和非法性而细分开来。我们这样说，已对这问题适宜地采取了立场。稍后我们当为这立场辩明，但它约略是这样：现世的事物拥有真实的自主和俗世性；但同时它们是和神有关系的；只有那趋向于天主的人能按它们真正的价值和自主性来处理现世的事物。基于这论据，非神圣化和俗化若剥夺现世范畴和在其内工作的人一切对来世的超然事物的关系时，我们都视为非法。相反，若非神圣化和俗化导人正视那属于现世事物和范畴的俗世性，它们便是合法的，即使正视它们的俗世性会和个别宗教人士或宗教团体不当地轻视和贬低它们的做法相迳庭（这便是「非神圣化」的由来）。

我们还要提出，不只在宗教和世上的事物中间，连在宗教本身的范围里，也谈及非神圣化和俗化。当一个人脱离一个假的宗教，而因此脱离假的神灵，这过程可以称为合法的非神圣化。保禄便是这样劝化了得撒洛尼人，令他们脱离偶像而服侍生活的真天主（得前 1,9）。

今天，在圣教会本身内也存在着一一些非神圣化和俗

化的倾向。基本上，它们志在撤换一些宗教生活的形式，比方：一些敬礼和教会内行使权力的形式，这些都已不符合或不能符合现代人的感受。在教会内的非神圣化和俗化代表着一个敏感的问题，我们现时暂不讨论它。

## 乙、历史略志

36 一个不断重现的问题。非神圣化和俗化并非只是理论上可能的问题，它们的构思似乎与生活无关；事实上，它们是历史上不断重现的现象。今天，它们尤其窘迫文明西方的人。什么是这发展的原因？关于今天非神圣化和俗化的潮流，我们将设法简略指出因由。

37 对世界理性的了解和技术上的控制。现代西方人令人惊奇地成功发现自然现象的规律和因果关系。他不单了解它们，还运用及利用它们。他不断更能操纵和改变世界，并这样试验他对世界所拥有的权能。在这过程中，人对大自然的态度，和以往相比，是实质上改变了。在现代以前的世纪里，人自觉暴露于大自然的力量中，令他视它们直接来自神灵力量或魔鬼力量的效能。他只能设法藉向神祈祷求助和保护，也藉驱除魔力而间接对大自然起作用。今天，藉科学的知识 and 进步，人再不视大自然为神灵或恶魔所操纵了。

人对历史的关系也是一样。人曾经相信历史和神的作用或和那与神敌对的力量和作用有关。因此，他认为幸福的事件直接是神慈爱的记号；相反，不幸的事件和灾难是超越的力量惩罚。但现代的人在历史里认为首先要面对世上的力量，纵然这些力量可能不是他唯独要面对的。历史的巨轮确定是人本身的力量令它转动的。

现代的人在计划未来时，实际上运用这种意识。这样，他不但把大自然，也把历史非神圣化了。

连人对自己的认识也跟着这样转变。以前的人较现代的人对自己更是一个谜；因此，以前的人对于不能了解的精神上或肉体上的状况和现象，都利用超越人的力量来解释，认为是它们的介入。我们只需援引一个例子：以前的人认为精神病是邪魔力量的影响。因此，他冀望天主的直接介入能令身体上和精神上的疾病痊愈。今天，人能深入认识自己复杂的结构以及心灵上的规律和机械作用。然后，他实际上利用这种知识，比方：在心理治疗上，在计划社交上，在藉宣传的伎俩操纵人上。因此，人把自己也非神圣化、非邪魔化和非神灵化了。

无疑，人对大自然、对历史和对自我的理性认识代表一种实在的进步。一些世上的和人性的的重要范畴，以往因对因果关系的无知而神圣化了的，现在已正确地非神圣化过来。但另一问题又立时出现，就是那非神圣化和俗化的进行是否停留在它合法的范围里，抑或它突出范围而引致一种新的、性质不同的、但同样是错误的非神圣化。当人把技术的发展、对大自然的控制、历史上的进步、或自己身体和精神的力量绝对化，并只从它们处期待救恩，新的神圣化便会实际上发生。

38 朝俗化方向的政治和社会发展。在信基督的西方，与政治和社会的关系很久前已开始了非神圣化和俗化的路途。这进程开始时是关乎教会和国家权力之间的关系，但后来伸延至所有生命的领域里。这里，我们只能提及一些较为重要的里程碑。

中世纪以教会和日耳曼族的罗马帝国之间的团结为特色，在这团结中，政治的制度被神圣化了 (*sacrum*)

Imperium)。之后，教皇权力和帝国之间的紧张关系冲淡了彼此的连系而令「精神与宗教」和「俗世」的区别更形明确。

宗教改革终止了教会在西方许多广阔地区的影响力，并打开了俗世范畴自主化的途径。这事的发生尤其经由马丁路德的两个王国的学说：左边的王国（就是天主藉国家的权力行动）和右边的王国（就是天主藉那宣讲福音的教会行动），或无论如何经由这学说的某些诠释。「在誓反教方面，在被误解了的马丁路德的两个王国的学说里，有着世界和平性的解放和认可。政府当局、理性、经济、文化等都自认本身有给自己立律例的权利……宗教改革被颂扬为人在良心、理性、文化等方面的解放，俗世本身的被确认」（邦浩弗 D. Bonhoeffer, *Ethik*, Monaco 1966, 第七版，102；意大利文版本：*Etica*, Milano, Bompiani 1969）。

十七世纪的宗教战争渐渐更令人不能接受那些还存在于宗教和政治间的连系。宗教和政治分家该可免除许多冲突的原因。这事实也有助于令现代的明显是凡俗的国家出现。

法国大革命和神光主义的时代显示在社会和宗教分家和世俗秩序俗化的进程中又向前迈进了一步。理性，而非宗教信仰，该决定人的生活和社会的秩序。

无可否认，这个只是粗略地描述的俗化的历史进程大体上是合法的。但连在这光景中，必需自问，这进程止于何处。在世界的一些地方，它不但引致一个非教会化的、俗世的、无宗教的国家成立，而且截然是一个无神论的、意识形态化了的极权国家；在这个国家内，藉国家与激进的无神论结合，实现了一种邪恶的政治和社会秩序的神圣化。因此，无怪乎宗教和世界之间、以来世为定向和对现世的责任之间、教会和国家之间、非神

圣化和俗化的合法性和各自的不合法性之间等等的正确关系在今天仍是争论的中心。这些问题构成了梵蒂冈第二大公会议其中一个主要的论题；为此，在有系统地讨论它们时，我们将尤其考虑梵二对有关问题所断言了的。

- 39 基督宗教的俗化行动。虽然这事乍看之下很独特，无可否认，甚至在基督的宗教和启示之内，也可发现一些能展开非神话化和俗化行动的因素，而实际上它们展开了这行动。

首先必需记得启示对世界藉唯一的天主从无中受造的记载。这显示在世界的基础并没有任何邪恶的原始物质，并非如二元论的诺斯底派所教诲的。人并非面对多种的神秘力量和神灵，却是面对唯一的创造天地的造物者；启示把世界非邪魔化和非神灵化了。世界是藉天主的智慧和圣言被造的；连这事实也是重要的。这意味世界和它的定律都是合理的和可了解的。在创世的叙述中，人被提升至整个世界之上，世界处于人之下，并被交付给他，令他塑造它；这保证了世间各种范畴的俗世性。

连对异教世界众神祇的战斗、对众「偶像」的战斗，不论在旧约或新约内，都把世界从错误的神圣化中解救出来，并把它俗世化了。保禄关于教友可否吃祭过偶像的肉所采的立场给了我们一个典型的例子。「我们知道：世上并没有什么邪神；也知道：除了一个天主外，没有什么神」（格前 8, 4；参阅 10, 25, 27）。

最后，新约关于世界的虚幻无常所给我们的讯息，以及它给我的劝谕，叫我们享用世界好像不享用一样，因为它的局面正在逝去，都是叫我们小心，免陷于错误的神圣化，即是说，不要把世间的事物偶像化。这警告

令那对世界认真的人摆脱世界，且同时是为世界而摆脱它，因为这疏远让他能正确地献身与它。他常意识到把整个世界或把它其中一要素（如国家、物质的经济力量、运动、性等）偶像化、思想形态化、而因此令它们染上错误的神圣色彩的诱惑和危险。

### 丙、面对非神圣化和俗化采取有系统的立场

40 前言。在简短地描述了非神圣化和俗化的问题的历史状况后，我们现在便要从神学的观点来讨论俗化本身。我们设法用各种原则性的断言来解决问题，而首先我们将引用梵二的法令。

下面是一个我们特别著重并现在已预先使用的断言：只有基于对真天主——造物者和救世者——的信仰之上，以及基于和祂的个人的活的关系上，才能有合法的非神圣化和俗化；反之，和天主分离的人终于会把世间的事物绝对化和意识形态化，即是说，错误地神圣化。亦因这断言之故，我们把这章论及非神圣化和俗化的放在讨论人和教友对天主的关系的专论的开端。对天主的正确关系为对世界的关系是决定性的。

41 1. 为世间的范畴和为那在它们内行动的人存在着一种合法的俗世性、自主和独立性。在历史的进程中，人和教会都不断更意识到下列基于事实的资料：在创造时，世上的事物被赋予一种相对的自主权、一种它们自己的价值、一种它们自己的秩序、它们自己的律例，并在指定的范围内，它们享有自己的游戏空间。它们「不仅是人达到人生终极目的的帮助」（教友7）。人在世间范畴内活动，该合乎它们的律例；没有任何诉状可以质疑这种自主权。这适用于「构成现世秩序的一切：生活和家庭的

财富、文化、经济、艺术、职业、国家政治、国际关系等，以及它们的发展和进步」（教友7）。

梵二用下面的说话清楚表明这些范畴的自主权和俗世性：

「如果世事的独立指受造物及人类社会，拥有固有的定律和价值应为人类逐渐发现、运用并驾驭，则要求这类独立是对的。这不独是我们现代人的要求，而且亦符合天主圣旨。揆诸造化工程的本质，万物皆各具有其稳定性、真实性和美善，以及其固有定律和秩序，人类在以各门科学及技术固有方式研究万物时，必须予以尊重」（现代36）。

42.2. 世间的范畴和在<sup>其</sup>内行动的人并非唯独以它们的俗世性和自主权为特色，它们本质上也是朝向天主的。俗世性和完全的自主权一起，本应意谓世物和人纯在自身内已拥有着它们存在的意义。但尤其明显，低于人的事物是为人而安排的。它们并非为自己存在，却是为人存在，而只从这种和人的关系，它们取得它们「特殊的尊严」（教友7）。再者，它们只有在为人服务时，才是正确地 and 适当地被处理。大抵没有人质疑这些断言。按梵二：「大地上所有的一切，其应当趋向的宗旨是人；人是万有的中心与极峰。这点几乎是人人共有的主张，无论其为有信仰者或无信仰者」（现代12）。

至于人，他并非自闭于己的，他超越自己而与绝对的事物有连系，最终是与绝对者天主有连系，不但在一己的本质和一己的冀望上，而且在他的认知和他的作为上。当他有意识地以天主为定向，并在这定向内处理世物，他便完全实现了他的天命和本质。梵二训示说：「人能认识并热爱其造物主，天主规定人是大地及万有的

主人，目的是使人统治并使用万物而光荣天主」（现代12）。

虽然他专心致志于现世的境界，在现世的境界内活动和工作，他是以绝对为定向的，而最终是以绝对者为定向。当他有意识地不尊重这事实，他便会成为错误的俗世性的受害者，他不单会破坏自己的路向，还破坏世物的深义。梵二排斥了这类的俗世性：

「但如世事的独立指受造物不隶属于天主，指人们使用万物时，可以不把万物归诸天主，则凡信仰天主者，不可能不感到这意见的错误」（现代36）。

人和物都是定向于天主的，这无须出现在专论天主的主题内，相反，它屡次包含在对最终意义的追求里，这种追求推动人，却也令他苦恼。在「俗世的」活动中，人不断体会到「最终的目的是什么？」以及「最终为了什么？」的问题，这问题是无法不提出的。基督教的神学家泰力克(Thielicke)用下面的话来说明世物和人朝向那超越他们的绝对者，次最终者朝向那最终者：「世上没有什么是和神学无关的。虽然自然科学和历史主义的方法本欲是「无神的」……，但当我们也考虑到那发展那些活动的人时，它们便也和神学扯上关系。实在，人不只是那些活动的主体，而同时亦要意识到包括这些功能的整体的意义。比方：原子物理学家不能不知道自己是否能解释所知和所能做的事，并解释那些控制世界的科学「方法」和技术如何和最终目的相关；是否这些方法不能反叛而和这些目的冲突。「最终」的问题常出现在「次最终」的范围内(Der evangelische Glaube, Tubinga 1968, 539)。

43 3. 人和世物是预定向天主的；这全不表示减少合法的俗世

性。现世的事物和利用它们的人是预定向天主的。若视这种预定威胁它们的自主权和它们自己的律例，便大错特错了。这种想法表露一种典型是自然神论的意识形态。自然神论认为天主和人是并行的，并有下面二者择一的提议：或天主发令，这样便消除了人的自主权；或世界的统治权是属于人的，但这又与宗教对世事的影响不调和。相反这种类似的分隔，我们必须著重说，人和世界的俗世性和合法的自主权并不会因着它们预定向天主的事实而受损害，相反，它们是必须有的，被确认了的，并因此而充满一种更高的价值和意义。相反，人若切除那把世物和他自己与天主相连的关系，便开始把秩序完全颠覆，结果是令自己变成世物的奴隶（参阅现代57）。人类的丧亡和救赎的历史用许多证据确定这断言，而我们也该从现在起在人类的丧亡和救赎的历史范围内研究俗化。

44 对从救赎历史看非神圣化和俗化的问题的前言。我们在前面章节说过的一切，现在该放在救赎历史的框框内，因为人和他的世界在开始时已不只是属自然界的，而是超越本性地以天主为定向。人被召分享三位一体的天主的满全生命，可惜人犯罪而拒绝了这呼召，但这呼召因基督而恢复了。在基督内，人现在能回应天主，并把那次于人的受造物带在一起，来分享天主的生命（罗8, 19-22）。

按梵二明显的作证，这超性的终向「不仅未剥夺现世秩序的独立性、它本身的目的、本有的法则、本有的方法、对人的利益，而且还使它的性能和价值更为强」（教友7）。现在我们该跟随救赎历史的每个阶段而把它显示出来。

45 4. 全面的非神圣化因罪恶而破坏了世物的正确俗世性和意义。根据启示的作证，人自始便远离天主，并藉罪恶摆脱了那把他和一起把那服属于他的世界连系于天主的束缚。但这堕落没有提升和推进世物的抱负和秩序，相反，产生了混乱和灭亡。不承认天主的后果便是导致人破坏「指向最后宗旨的正当秩序，并连带破坏对己、对人、对万物的全部秩序」（现代 13）。

藉罪恶人达不到正确的俗世性、自由、和对世界更坚固的主权。相反，他变成世物的奴隶。他否定了终极，便丧失了正确的尺度去准确地判断和适宜地利用终极前的事物。他隔离了天主的超越性，却陷于错误的自我超越，这发生在意识形态、空想、和对新偶像的敬礼里。这样，他丧失了那属于他的尊严——这尊严「正奠基于天主，并靠天主来玉成」（现代 21）——因为他唯独从内在的和功利主义的角度来衡量自己和近人。在犯了罪的人的手中，连世界也丧失了它真正的俗世性和独立性。随着那实现在罪恶中的错误的非神圣化和俗化而来的，是同样错误的再神圣化和神灵化，这是因为人把世物绝对化了而发生的。梵二在谈及世物的合法俗世性和卓越的当儿，也描述了世物因罪恶而引致的危险败坏：

「在历史过程中，现世事物的用途为严重的缺点所玷污，因为人染了原罪之后，有关真神、人性以及伦理原则方面犯了很多错误，于是，人类的习俗和制度败坏，甚至于人的人格本身受到践踏的例子，也数见不鲜。我们的时代里，不少人过份相信自然科学与技术进步，因而陷入一种对现世事物的偶像崇拜中，变成了现世事物的奴隶，而不再是主宰」（教友 7）。

信徒也不能疏忽这事实，即是在那完全和错误地非神圣化了的世界的空间，和在那完全俗化了的、脱离了

和天主一切连系的人的空处，邪魔的势力立即以重新力量渗入。这样，人和世界变成以负面的形式神化了，即是说，邪魔化了。

46 5. 藉基督的救赎，世界恢复了它的合法的俗世性。诚然，基督降来首先为令人在圣宠内和天主再结合，并为由错误的自我俗化中拯救他。但人既因罪也把他在其内生活的世界牵入背理的俗化中，使它远离它的意义，于是，救赎的工程也有治疗世界的目的，藉着在基督内重新的人，把它再引到天主那里，并恢复它原有的价值。「基督的救赎工程原本是关系人的得救的，却也包含着全部现世秩序的重建」(教友 5)。基督愿意把世界从那与它的终向违背的俗化中拯救出来，为圣化它，并恢复它的神圣性，这神圣性是不消除它本身的价值的。

47 6. 教会作为救赎的实现 (sacramentum mundi)，该专务世界的正确的神圣化和俗化。既然教会，不论在整体而言或在各别的肢体而言，都该继续基督的救赎工程，她便有责任合作革新和建设俗世的范畴。「因此，教会的使命不仅是将基督的讯息和祂的恩宠送给人，还要以福音精神去贯彻现世事物的秩序，使它完美」(教友 5；参阅教友 7；教会 31. 35. 36；现代 42)。

「贯彻」和「使它完美」假定教会尊重世物的合法独立性和自主权；世物不愿被宗教吞食，却愿从宗教中得到解脱，以达到它们纯正的终向。由上所述，教会在世上要尽先知的社会责任，尤其藉宣布那被天主创造和救赎的人的个体的尊严，正义和仁爱作为人类社会的基础，以及世物是为服务人而预定的。在这方面，她不当以宣布原则为满足，相反，在原则的指引下，她亦当对具体问题采取立场。

反对教会的这任务的，是那完全俗化了的世界的抗议；它视教会建设现世秩序的使命为越界，为典型和现世需求的现实相异的神圣化，教会在信德的光照下判断世物，无论在原则上和在特殊的问题上，都很明显和不断与俗化主义相抵触。

- 48 7. 各别的教友在世上该正确地行动，即是要尊重世物的合法自主权，而同时本着福音的精神。梵二劝勉信友，尤其在俗的，在世俗的领域内合作。在这主题上，梵二显示了世物的合法自主权和固有的价值，但同时显示它们的终向，这终向是超越纯俗世性的。

世间范畴的俗世性和独立性要求教友获得必需的「对世俗事务的专长」(教会 36)，「专业」或「特殊能力」(教友 4 和 7)。他当在「它本有法则的完整无损条件下」去重整现世的秩序(教友 7；参阅教友 28 和 31b；现代 43)。

但世上的范畴和秩序并非完全被它们的合法俗世性决定，相反，透过它们当服务的人类，它们以基督和天主为定向。只有当它们的俗世性在这伟大的领域内实现时，世物才达到它们的目的。因此，是在俗教友的本份去「发扬领导所有世上的事务，因为他们与它们密切相连，为使它们得按基督的意志而进行，并为造物主救世主的光荣而发展存在」(教会 31；参阅教友 2. 4. 7. 13. 14)。

- 49 结论：对世界的正确服务，正确的俗世性假定和天主结合。这里，我们达到一个结论，这为所有论及教友(人)对天主的关系的专题都是很重要的。结论是：只有与天主结合的人能实现世物的合法的俗世性而没有把它们绝对化和意识形态化，而因此也没有令它们染上虚假的神

圣性的色彩。「只有超越世界的人容许入世，即是毫无保留地献身与世界」（泰力克 H. Thielicke, *o. c.*, 561）。对最终事物和对最终者的热诚构成对最终前的事物的正确服务的先决条件。相反，谁为世界服务时取消对天主的服务，比方，视祈祷纯是对世界的反省，便把对世界正当服务的基础置于危险中。谁破坏那把世界结合于天主的连系，到头来并不是俗化世界，而是把世物绝对化和虚假地神圣化。相反，天主越然于世界之上，以祂为定向的人才能正确辨认并塑造世界。

和天主结合是合法的俗世性的先决条件，却有不同的实现方式和不同的强烈程度，由对绝对事物的一种模糊预感到在圣神内藉基督认识和朝拜真天主。保禄描述这个以满全的形式转向天主的人时，说：「一切都是你们的；你们却是基督的，而基督是天主的」（格前 3, 22-23）。最终者是那先来者的条件。

我们现在便要思考教友对基督和对天主的热诚或教友（人）与天主的关系。

## II 信德

### 1. 三个超性的德行：信、望、爱

参考书目：-Schlier H., *Per la vita cristiana: fede, speranza, carità. Meditazioni bibliche*, Brescia, Morcelliana 1975.

- 50 联络点。现在我们应当积极地说明人和天主的关系，尤其是教友和天主的关系。它们本质上归纳在信、望和爱的三种基本态度里。教友和所有以天主为定向的人的宗教伦理生活都基于它们之上。但在开始由信德起个别细察它们前，我们当表明它们所共有的因素。在此，我们先假定我们在第一册（伦理神学总论）中关于德行的观念（643 - 668 节）和有关基督教人士反对德行有如人的永久本质的概念（669 - 671 节）所说了的一切。
- 51 圣经描述对天主的正确关系有如信、望和爱。因着启示的进展，信、望、爱在圣经里不断更清楚被呈示为人在那召叫他的天主前的确定的行为方式。已然在古经上，民族和个人都被劝谕要信那自我启示给以色列的天主，要完全信赖祂的许诺和祂的助佑，要全心爱慕祂（比方：咏 27, 1,8 等节；13 等节；31, 2-4, 15,24 等节；71, 3,5,14, 23 等节；73, 25-28）在新约里，天主在耶稣基督内

完满和确定地自我启示，因此，信、望、爱更清楚地被呈现为人对那自我传达的天主的基本回应。基督邀请人信祂的救赎喜讯（谷 1, 15），信赖祂的许诺（若 14, 1 等节· 6），爱圣父和他自己（谷 12, 28-34；玛 10, 37、若 21, 15-17）。保禄明确地把信、望、爱结合在唯一的定式里，并把它们呈现为和天主最重要的连系（罗 5, 1-5；格前 13, 13；迦 5, 5 等节；得前 1, 3）。

52 信、望、爱有如「天主性的」德行。圣传在信、望、爱的基本态度里看到一个基督宗教的讯息的基本因素，而神学也显示它们的特性，把它们定为「天主性的」德行。这定义包含许多重要的断言：

53 关于信、望、爱的起源。把它们定名为「德行」可能会令人以为在它们内亦含有人方面的贡献，但它们被表明为「天主性的」德行，于是这危险便被消除了。它们是天主性的，不但因为天主自我显示为人只能藉信、望、爱才能适宜地回应的那位，而且尤其因为是天主自己把它们赐给人。它们代表着如此崇高的和天主共融的实现，以致它们是不能溯原于人的。是天主在我们内激引起它们。西满伯多禄被基督称为有福的，因为并非肉和血，而是圣父自己把那对基督奥迹的真正信德赐给他（玛 16, 17）。在若望福音里，主耶稣推广这真福，就是许给所有未见过而相信祂的光荣和祂的天主性的人，天主会赏给他们圣宠的特殊恩赐（若 20, 29）。在罗马书第五章第五节里，保禄为天主的爱作证，天主的爱已倾注在我们心内，并把它们拖入它的活力中。关于信、望、爱「注入」成了义的人内，教会训导权最清楚的断言是由脱利腾大公会议在成义的法令内作的（D.S. 1530）。

54 因着它们的直接对象之故，信、望、爱三德是天主性的。没有其他德行，也没有其他态度有如天主性的德行一般，令我们如此直接和天主接触。连这事实也由它们的「天主性的」德行的特点表达出来了。在它们内，我们因天主的爱直接转向天主；在信德中，转向那自我启示的天主；在望德中，转向那应许作我们最高成就和作达到最高成就之途的天主；在爱德中，转向那首先爱了我们的天主。

经院派神学以天主构成这些德行的「质料对象」的说法，来表明在信、望、爱中和天主的直接结合：祂的显明而又奥妙的天主性体作为信德的质料对象；祂的救赎德能和令人幸福的充裕作为望德的对象；祂的温厚和祂的无限美善作为爱德的对象。

在信、望和爱内直接以天主为定向，究竟意谓什么，这若和那些以受造的价值为目标的道德相比较，便会更清楚明确。在那些道德里，受造的目标是由人去实现的。比方，在交易公义和在精神与物质财产的分配上，目标是个人合理需求的满足；在节德里，目标是按人真正发展的需求调节现在财产的运用。在实践这些以及其他道德时，基本上我们还能以天主为目标作为人的最终目的，就好像我们另外实际要做的事，但世间的事物和价值仍常处首位，相反，信、望和爱的直接目标是天主。

在这三种天主性的德行内和天主的结合还是更深刻的。它们不但溯原于天主，和在信、望和爱内天主是认知和渴望的直接对象，而且祂亦是这朝祂的定向的真正「形式对象」与动机。人相信是基于天主的可靠性，因为天主在自我显示中从未误导他，却令他接近祂奥妙的实体。他因天主的救赎意愿而希望能和天主完满共融，因为天主自己决定让人分享祂三位一体内的生命。他爱天

主，因为祂是爱，这爱驱策我们以完全的回应作交换。相反，在其他德行的例子里，动机是因为世物的良好秩序和伦理价值的实现首先代表着人类宝贵的产业。

55 实践信、望、爱的广阔范围。在具体的生活里，信、望、爱三德有许多不同方法和不同程度来实践。若信德是显明和活泼的，信那在基督内自我启示的天主，并确切地信祂；若希望是寄于祂在福音内的许诺的；若爱是由圣神燃点，回应那在基督内赐给我们的和有意识地被接纳的天主的爱；实践便是完满的。但亦有在信、望、爱中自我奉献给那赐恩宠的天主，可是天主只是模糊地被领悟。

神学以前曾特别地，虽然不是唯独地，思考超性之德的充满方式，今天亦合理地考虑它们未完全发展的方式。这考虑它们的新方法是教会向世界开放的结果，亦因教会觉悟到天主的圣宠也在有形教会范围以外工作。在全部论及超性德行的专论中，我们该考虑它们实践的众多方式。因此，我们现在即开始确定下面的事。

56 信、望、爱的客观完满方式。我们尤其要谈的并非是信、望、爱不同的强烈程度，而是它们不同的实现的客观要素。这些事是为它们完满的实现必需的：

——信德该领悟和明认天主的自我传达，一如首先在基督身上实现了的。因此，他当信三位一体的天主和信圣父的降生成人的圣子，信在救赎和圣宠中祂自我与人分享，信真正教会的团体，和信有关最终天国的许诺。这些超性的实体为他不当表示一些抽象的真理，而当是他生命的泉源，令他能以信赖和爱自献给那自我与人分享的天主。

——信、望、爱的完满实现包括以成员身份隶属于

有形的教会。在这光景中，她明确地传授信德并维持它。在个人方面，他自觉地处于信、望和爱的人的教会团体内。

——要完满实现这三个天主性的德行亦需要圣事。在圣洗圣事中它们被灌注于人内，在坚振圣事中被巩固，藉着圣体圣事被滋养和强化。反过来说亦一样，信友藉参与圣事的生活而实现、活化他的信、望、爱，并为它们作证（参阅礼仪宪章 59）。

- 57 客观上完满形式的褪色的复制。天主愿意所有人都得救（弟前 2, 4）；但为成年人来说，得救便先假定信德（希 11, 6）。于是，便产生看看在天主教会以外，信、望、爱如何能被天主接纳，以及如何实现在生活上的问题。

关于基督教内的兄弟，不错，他们与天主教分离，但若他们仍保存和宣讲启示的基本奥迹，对于上述的问题，是不难给予肯定的答覆的。每个分离的弟兄可以在他们的团体内，把天主性的德行付诸实行。梵二很清楚地肯定这点：「教会赖以建立、生存的要素，存在于天主教有形墙垣以外的，可能有许多，而且优越；例如：书写成文的天主圣言、圣宠的生命，信、望、爱三德、连同圣神内在的恩惠」（大公 3）。

至于那些仍未听过福音宣讲的人，神学并不排除天主可以藉个人私下的启示和藉内的光照，向每个人显示自己是三位一体的天主和救主。这样，每个人藉特殊的恩宠，虽然没有人给他宣讲，令他认识福音，仍可作信、望、爱的回应。

最后，神学又向前推进一步。当梵二断言说：「天主有其独自知道的方法，能够引导那些非因自己的过失而不认识基督的人得到——信德」（傅教 7），梵二是谨慎地引述今天神学的坚定信念，按这信念，人虽然不认识

明确的启示，也可活天主性的德行。这种可能性在神学上可这样解释：首先，所谓的「本性的」对天主的认知，虽无福音的讯息仍是可能的，在天主建立的救恩的秩序上，不是纯靠本性的力量扶持，而是靠祂的救赎恩宠，而且确实是对救赎的天主的认知。但神学更进一步，相信救赎的信德亦可在那些人身上找到，这些人生活在激进无神论的环境中，虽然不是他们的罪过，但一时未能明确认识天主。即是说，天主可以在人趋向绝对超越性的愿望中，以救赎的天主的身份和他相遇，但这种绝对超越性亦可无名地在面对一种伦理的绝对需求时体验到。若人明知地首肯这种需求有如是绝对性的，便可这样在天主圣宠的扶持下，给予救赎的天主一种含蓄的信德的回覆。这样，天主性的德行虽是基于聆听福音而被活于教会团体内的，但天主可以这些超性的信、望、爱的恩宠赐给那些非因他们之过而不能达到这些德行的完满形式的人们，而这样令他们达到超性的目的。

58 信、望、爱的主观上完满或主观上不完备的形式，即是说，它们的不同的强烈程度。当人尽全力自献于那与他交谈并召叫他的（不论以何种方式）救赎的天主时，信、望、爱便是主观上成全的。自始便很清楚，一个全不知道福音的人，可以较一个藉福音的话和教会的宣讲清楚认识天主、却只冷淡回应祂的人，在含蓄的信德中，更强烈地自献给天主。因此，天主性的德行在客观上的完美和不完备明显和主观上的有别。这样，也该很明显，它们在主观上的实现也无论如何是可以有不同的强烈程度的。

59 信、望、爱的彼此牵连。为能至少相对完美地实现天主性的德行该这三个一起存在于人内。它们在它们之间构成

一整体。因此，这些基本的态度若没有其他两个在一起，其中一个是不可能完满地存在的。若没有超性的信德，超性的爱德是绝不可能，所以，我们若不先在意识上认天主为圣宠的实体，我们是不能爱祂的。但可想象一个人，在信德中认识救赎的天主，不论他如何认识祂，却不在爱德中把自己献给祂。这种人在内心里是分裂的。一方面他既然信天主，并或许已托付给祂，便是对天主说「是」，但另一方面，因他拒绝给予真正爱的回覆，便对祂说「不」。士林神学称缺乏爱德的信德是不成形的信德（*fides informis*）因为它缺少它真正的外形。与有爱德鼓舞和扶持的信德相比，它只能类推地叫做「信德」。缺乏爱德的望德也是如此。

两个人之间的关系也是一样。为此，思考人的事实资料 and 经历，能阐明我们上面所说的。两个人若不彼此认识和信任，他们之间不可能有爱存在。但两个人（比方：两夫妇）彼此相信，可是不真正相爱，却是可能的。这种「没有爱」的信心与那把两个相爱的人连在一起的信心和信赖，是基本不同的。

## 2. 专论信德（前言）

参考书目：-Ambrosanio A., *Fede e vita in un mondo secolarizzato* in *Asprenas* 17 (1970) 1-24. - Barbotin E., *Croie*, Tournai, Desclée 1971. - Bellet M., *La crisi della fede*, Roma, Edizioni Paoline 1971. - Breton C., *Foi et raison logique*, Parigi, Du Seuil 1971. - Brien A., *Croire pour vivre*, Parigi, Centurion 1973. - Coventry J., *La foi*, Parigi, Apostolat des Editions, 1971. - Id., *Teologia della fede*, Catania, Edizioni Paoline 1969. - Crespy G., *Essais sur la situation actuelle de la foi*, Parigi, Du

- Cerf 1970. - Danielou J., *La fede cristiana e l' uomo d'oggi*, Milano, Rusconi 1970. - Doyère P., *Regards sur la foi chrétienne*, Abbeville 1971. - *Fede e mondo moderno. Otto conferenze tenute nell'aula magna della Pontificia Università Gregoriana per la celebrazione de 《L'anno della fede》*, Roma, P. U. G. 1969. - Garrone G., *Lezioni sulla fede*, Brescia, Queriniana 1967. - *Id.*, *Fede e pedagogia*, Roma, Edizioni Paoline 1963. - Gritti J., *Foi et nouvelles sciences de l'homme*, Parigi, Centurion 1972. - *La foi aujourd'hui. Ouvrage collectif*, Parigi, S. E. P. A. L. 1968. - Martini C.M. - Visentin P., *Il cristiano e la vita di fede*, Roma AVE 1970. - Robert J.D., *Difficulté de croire aujourd'hui*, Bruxelles La Pensée Catholique 1968. - Tettamanzi D., *Fede in Diz. teol. mor.* <sup>le2</sup> 372-393, <sup>3</sup> 412-434. - Tonet P., *Promotion de la foi*, Parigi, Beauchesne 1969. - Voillaume R., *Où va votre foi?* Parigi, Du Cerf 1971. - Walter E., *The faith that saves*, Notre Dame (Indiana), Fides 1968. - Sarale N., *Tormento e gioia della fede*, Padova, Daverio 1975. Ferrari - Toniolo A., *Mondo e fede oggi*, Roma, Città Nuova 1976. - Miano V., *Dio parla ancora? Il problema della fede oggi in Salesianum* 38 (1976) 559-593. - Rey-Mermeth Th., *Credere, 1. La fede del simbolo apostolico*, Bologna, Dehoniane 1979.

60 信德的富庶。跟据圣经的记载、基督宗教的经验和神学的反省，真正的信德代表人向天主的一种如此丰富的行动，以致了解它的深奥和复杂性，并非容易的事情。在完全发展的信德中，人以他人格的核心、尽全能全力，整个趋向于天主。他能这样做只因为他已被天主征服和吸引，只因为天主把自己赐给他和在祂的爱内与他交往。神学讨论信德时，若不想流于片面和歪曲而因此或多或少严重曲解它的本性，便当注意它整个丰富的内

涵。另一方面，伦理神学家尤该注意他的时代里有关信德的问题和困难。为此，我们当立即看看信德的问题和困难在今天究竟是什么。

- 61 信德的片面理智化在今天的危险。基于不断差异的观点，信德曾被思考和质疑。为能更好了解今天问题的独特性，我们首先回想以前一些关于信德的观念的例子。保禄，以及后来路德（虽然以另一方式），曾反省信德在救赎的重要性和它在成义过程中的地位。奥斯定也正是从这观点思考信德，但他已开始显露信德的个别心理要素。

现代人询问信德和理智之间的关系。信德被视为是对真理和事实的首肯，但这些真理和事实本身不明显，却是因别人作证而被接纳的，所以信德便当在理智前辨明自己，这问题不是全新的问题——它在多玛斯亚奎诺时已出现——今天它是格外被强调而已。这样做的原因该在现代人对自己的自信内寻找；他知道自己的智慧能力，在科技上能显示自己的奇妙才能。此外，经验和对经验的理性分析是今天认知的最重要的途径。但他们并非无缘无故地介入信德的认知。信德和知识、信德和理智，似乎该是彼此排斥的。这些问题今天在教会内外都在辩论，我们在随后的章节内该提及它们。

- 62 信德专论的细分。(3) 伦理神学该由圣经上关于信德的论断开始。(4) 随着是一段梵二关于信德的训示。(5) 之后，我们将展示基督教的观念(6)以及把它和天主教的观念比较。(7) 随后，我们总结关于信德的伦理责任，(8) 自然，我们亦提及相反信德的罪过。(9) 在专论的结论内，我们将考虑一些把这超性之德置于考验和危险中的特殊环境。

### 3. 圣经关于信德的训示。

参考书目：-Alfaro J., *Fides in terminologia biblica in Gregorianum* 42 (1961) 463-505. - Galbiati E., *La fede nei personaggi della Bibbia*, Milano, Jaka Book 1969.-Heijke J., *La fede nella Bibbia*, Bari, Edizioni Paoline 1971.-Huyghe G., *Crescere nella fede. Itinerario biblico alla fede*, Milano, Massimo 1971. -Pfammatter J., *La fede secondo la Sacra Scrittura in MS*, Brescia, Queriniana 1968, II, 377-403. - Schnackenburg R., *Il concetto biblico di fede in L'esistenza cristiana secondo il NT*, Modena, Edizioni Paoline 1972, 51-71. Galbiati E., *La fede nei personaggi della Bibbia*, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1979.

#### 甲、根据旧约所载的信德

参考书目：-Segalla G., *La fede come opzione fondamentale in Isaia e Giovanni in Studia Patavina* 15 (1968) 355-381. - Virgulin S., *La 《fede》 nel profeta Isaia*, Milano 1960.-Wildberger H., *《Glauben》 im AT in Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65 (1968) 129-159.

63 旧约关于信德的观念的重要性和特色。关于信德的启示的断言始自旧约，并在新约内臻至完满境界。甚至在这光境中，新约的观念只在以旧约为背景时才是可理解的。不论在旧约或新约里，「信德」首先并不意谓那该被信的 (fides quae)，有如是一个被启示的真理的系统，而是人对天主的自动分享的反应，对自我启示的天主奉献自己 (fides qua creditur)。

旧约的信德还未认识启示的完满和在基督内的普世

性的救赎，只是认识天主对选民的救援行动。为此，它尤其指向这民族的历史。

它的主要因素如下：

64 信德有如是人的回应。一如在所有的伦理行为中，这样，连在信德的光景里，主动并非始自人，而是始自天主。天主以祂那自我张开和自我分享的爱先于人行动。当人在信德内向天主自我开放，便是正确地回应。因此，信德假定启示；若无启示，信德是不可想象的。「根据旧约，信德常是人对天主的在前的『行动』的『反应』」〔瓦塞 (A.Weiser) *Thw*, VI, 182〕。

65 信德和盟约。天主自我启示给选民有如是盟约的天主。祂想藉盟约的关系和它连系。在天主方面，盟约意谓拣选、偏爱、以及对选民的慈爱领导，但也要求选民在生活中作出相应的行为。信德意谓对盟约之恩赐充满感恩之情地接受、对盟约忠信，并把由盟约而来在伦理生活上的后果实现。由此已可窥见，旧约对信德的态度含意是多么丰富，这含意是不可以化为只是一种悟性上的「承认其为真实」的行为的。

66 集体的信德和个人的信德。旧约把选民整体置于首位，把个人却忽略了。这在它的信德的观念上也起了回响。首先是那信、敬畏和信赖天主的选民（比方：出 4, 31；14, 31；咏 106, 12）。但既然信德最终是每个人的个人行为，信德的丰富含意在「选民的信德」中，不能如同在先知书（比方：依 28, 16；40, 31）和各圣咏中（比方：咏 46；91；116）完满地展露；在先知书和圣咏集里，个人的信德处于首位。

67 信德的分析。当信德被视为是个人生活的表达，它更显露为一种基本的态度，而非是一种偶然的行动；尤其并非是一种本质上明显与其他基本的宗教态度有别的基本态度，更好说，是它们的综合，是人天主的整体正确关系。信德纯意谓对天主所说的「是」，意谓「说亚孟而接纳它的一切后果」〔瓦塞 (A.Weiser)，同书，186〕，意谓「全无保留地接纳天主作为天主」(同书，188)。它包括整个人，是「一种对天主的关系，这关系吸引着整个人，吸引着祂外表行为和内在生活的整体」(同书，188)。

既然它包括对天主的关系的整体，若在旧约上提及它时，并不只用一个名词，而用许多观念从不同的角度去阐明它，是不足为奇的。可以说，每个这样的名词只著重信德的基本态度的一个要素，但已在那部份里令整体彰显出来。一个不常用、但颇为表意的名词——《he'emin》——(由动词'aman来，=稳固的，可信任的，可靠的)意谓：抓牢于主，自知在祂内是安全的，信赖祂；七十贤士本以希腊名词《pisteúein》来翻译它。其他类似的希伯来名词同样地表达在天主内体验到的安全和保护的意识，或许诺实现的希望和期待，或听命于主，一如用来表达旧约信德的完整和谐的同等多的特殊语气一样。连敬畏天主也是它们的一部份，这事是很易了解的，因为信德认真地认天主为天主。「敬畏天主」可以直截作为信德的同意词，好象在咏 111,9 等的例子，那里亦清楚显示，信德被视为人对天主在盟约中的「行动」所作的「相应行动」：

「他速来救赎他的百姓，  
永远立定了他的约盟；  
他的名是神圣而可敬。  
敬畏天主是智慧的开始」。

- 68 信德有如是整个人的承担。既然在旧约内信德和有关的观念指示整个人把自己奉献给自我开放和自动与人沟通的天主，那么，便很易了解，按旧约的断言，人在真正的信德中实行他所有的官能：他的智能（比方，依 43, 10: 「……为叫你们认识和信仰我，并明白我就是『那位』」），他的意志和他的感情（比方，欧 4, 1 这样描述信德的动摇：「……在这民族中再没有诚实，没有仁爱，没有人认识天主」）。凡信德被显示为听命时，意志的因素便也呈现出来。
- 69 信德对象的范围。在信德内，人的责任是这样广阔，因为人以信德回应天主无限丰富的实体的启示；另一方面，人若不信，便是对这启示不回应。信仰与不信都是涉及天主本身（出 14, 31；户 14, 11；20, 12；申 1, 32；咏 78, 22. 32），祂的圣德、崇高性和唯一性（出 20, 50；依 43, 10），祂的爱和祂对盟约的子民的俯就（咏 33, 12. 20-22；111, 4 等节），祂的许诺（创 15, 6；咏 106, 12. 24）以及祂的要求（申 9, 23；咏 119, 66）。
- 70 信德的救赎力量。视天主为救主的信德是在考验的时刻实现的。那时，它或达致一种净化和更明朗的方式而为百姓或为个人变成救恩，或倒塌而引人从另些力量寻求救赎，但这些力量到头来令他丧亡。为旧约的子民来说，这考验的时刻特别在公元前第八世纪来临，那时犹太被大马士革、以色列、亚述和埃及威胁。在这处境中，依撒意亚以「信德的先知」的身份起来，他急不容缓地劝以民勿信赖政治的联盟，却要信赖天主，因为只有天主可以救他们。与旧约的处境相应，天主赐给信者的解放和救恩，首先是关乎世上和政治的生活的，就如在外敌前天主保护他们，但到头来最终目的是与盟约的天

主忠信的连系。

依撒意亚用这短句综合信德的救援力量：「假使你们不肯相信〔我、天主〕，你们必然不能存立」（依 7, 9），这短句他后来不断解释和改变。对那些把希望放在政治联盟的谋臣，他提出信仰的信念，只有信天主才有安全：「信赖的人必不动摇」（依 28, 16）。为此，他被迫控诉说：「你们的得救是在于归依和安静，你们的力量是在于宁静和信赖。然而你们不愿意知道」（依 30, 15）。北国信赖自己的力量而不信天主，终归灭亡（依 9, 7-10, 4）。按依撒意亚，选民存在的真正方式和可能性都有赖于信德。

71 总结。信德的旧约观念呈示下列的特色：

—— 信德是对那在盟约中自我启示和自动与人沟通的天主的回应。

—— 我们若不单考虑整个民族，也考虑个人的信德态度，信德的成份便更形显露。

—— 信德是人在盟约的天主前的整体态度，对天主认真和自献给祂；因此，它不是纯在悟性上视某些信条或某些历史事实为真。

—— 在信德内，涉及人所有的官能。

—— 在信德内，人向活的天主、祂的存在、祂的爱情、祂的许诺和祂的要求自我开放。

—— 信德是盟约的子民和个人生活的方式，他们只循这途经才能在天主内获得安全。

乙、根据对观福音所载的信德

参考书目：-Behler G., *La foi dans la pensée du Christ* in Vs 118 (1968) 149-160. -Benoit P., *La fede nei vangeli sinottici*

in *Esegesi e teologia*, Roma, Edizioni Paoline 1964, 139-162. - Capodevilla y Montaner V. M., *Reflexio teologica sobre el problema de la fe a l'evangeli i a las cartas de sant Paul in Academia Sancti Thomae* (Barcellona) 42 (1969) 5-75. - Delhaye Ph., *La foi. Nature de la foi dans le NT* in *Ami du Clergé* 76 (1966) 619-622 ; 633-637 ; 665-670. - De Tuya M., *Vision misionera de la fe en el Nuevo Testamento* in *La ciencia Tomista* 95 (1968) 605-644. - O'Connor E., *Faith in the Synoptic Gospels*, Londra 1961. - Rupp J., *La foi selon l'evangile*, Monaco, Pastorelly 1969. Comblin G., *La fede nel vangelo*, Assisi, Cittadella 1976.

72 在信德内天主的主动。一如已在旧约内，这样，按耶稣在对观福音的教训，信德以天主的主动为先决条件。「除了子和子所愿意启示的人外，没有人认识父」（玛 11, 27）。那适用于对父的信德的，对子的信德也适用。为此，当伯多禄承认祂的默西亚身份和祂的天主子的身份后，祂对伯多禄说：「不是肉和血启示了你，而是我在天之父」（玛 16, 17）。天国的奥义是赏给了宗徒们的（谷 4, 11）。因此，信德以启示的话和天主的行动照明为先决条件。

73 信天国的喜讯。在旧约内，信德一方面在于承认天主在以往领导了选民，另一方面，在于期待未来的救援，在对观福音内，信德却是属于现在的，现在期待已完竣，而天国已来临了：「时期已满，天主的国临近了，你们悔改，信从福音吧！」（谷 1, 15）。耶稣用说话和奇迹为天国作证。一方面，奇迹假定信那在耶稣的自我启示的天主的大能（谷 2, 5 ; 5, 34 ; 9, 14-29 ; 10, 52 ; 路 17, 19），另一方面，给对默西亚的真正信德铺路（比方：谷 4,

41：「这人到底是谁？连风和海也听从他？」。在信德内，人已得到默西亚带来的赦罪的好处（路 7, 50）。

在开始时，面对天国的讯息和天国的奇迹或征象，耶稣自己有点处于次要地位。但这讯息必然令人留意那带讯息者，奇迹亦会带来要知道谁是那行奇迹者的问题。这样，对天国的信德已初步而且渐渐更明显地包含对基督身为默西亚和天主子的信德。虽然在对观福音内，许多事在基督复活的光辉光照下写成的，但无可否认，在耶稣公开活动的期间，信德是导向他自己的，而正好是他的救世者的天主子的身份（比方，玛 8, 10 等节）。耶稣自己向门徒提出这问题：「人们说我是谁？」（谷 8, 27）。

74 信德有如是绝对的奉献。信德全不在于外在的宗教实践，因此，耶稣谴责那些每天只以唇舌明认天主的犹太人为无信者（玛 17, 17）。真正的信德当然亦包含认识和了解（比方，玛 11, 25-27），但在圣经的术语里，认识不是唯独悟性的活动，而是更多更多。按对观福音，「信德」表示在天国前和在报喜讯者基督前的广泛态度，这态度假定根本脱离罪恶和放弃专横（谷 1, 15）。只有谁作「后转」，即是说，谁从卑鄙行为、从人性对罪恶的盲目、以及从一己的傲慢判断中把自己解放出来，才能对天国自我开放（玛 21, 32）。

信德只在化为跟随基督时，只在信徒连在迫害中也明认基督时，才是真纯的（玛 10, 32；谷 8, 38），从这事实可见信德该牵涉整个人和他的生活。所以，真正的信德也会化为祈祷，而因此化为那移山的信心（谷 11, 23 等节）。

75 在信德中得救，在不信中丧亡的决定。信德令得救变成

可能的，无信却把得救的路封了。为使天主能藉基督行奇迹令人受惠，信德也是先决条件（参阅第73节）。但，尤其是充满的、确定的和末世的救恩，却只是赐给相信的人。「信而受洗的必要得救；但不信的必被判罪」（谷16, 16）。这些话只有从初期教会的传教情况来看，才能适当地被了解。这也适用于耶稣给葛法翁百夫长的信德的赞词：「我实在告诉你们：在以色列我从未遇见过一个人，有这样大的信心」（玛8, 10），而在这时耶稣加上说，将有许多人从东方和西方来，同亚巴郎、依撒格和雅各伯在天国里一起坐席；本国的子民，反要被驱逐到外边黑暗里（玛8, 11等节）。

在马尔谷福音里，从只存在两种可能性的事实看来：信或不信，得救或丧亡，传教的形势已约略可见。为此，在湖上的暴风雨中，基督直截对宗徒们说：「你们怎么还没有信德呢？」（谷4, 40）。接着而写的玛窦福音也该已关心教会内的困难。在它面前，不只是福音的信者与不信者，而且亦有软弱的人，那些信德已冷淡的人，「小信德的人」等的分类。这别称或谴责也是向宗徒们而说的（玛14, 31；16, 8）。

### 丙、按保禄所载的信德

参考题目：-Bartsch H.W., *The concept of the faith in Paul's Letter to the Romans in Biblical Research* 13 (1968) 41-53. -Ljungman H., *Pistis. A study of its presuppositions and its meaning in Pauline use*, Lund 1964. -Lyonnet St., *Foi et charité selon Saint Paul in Christus* 16 (1969) 107-120.

76 保禄的信德观念的特色。保禄完全活在复活以后的时期里。复活的基督是他贯注的中心。所以，信德指向复活

和光荣的主。一如在旧约和对观福音里，在保禄内，信德也并非唯独在于在悟性上对基督的启示认可，却尤其在于奉献给他和在生活上与他完全共融。在这观念上，保禄到某程度和若望有共同的地方：若望的著作也有着同样显著的复活以后的语调。相反，——至少到某程度——保禄的特色是他断言救恩只藉信德而获得，而责难人借守法的任何自我救赎。没有其他新约作者好象他一样著重这点。我们现在便要研究细节。

77 信复活的基督。「如果你口里承认耶稣为主，心里相信天主使他从死者中复活起来了，你便可获得救恩」（罗 10, 9；参阅 4, 24；格前 15, 3-28）。信友信复活和光荣的主：在这里，注意力是集中在耶稣死于架上和复活的已往救赎事迹，而同时也集中在基督的奥迹在未来的满全和我们对奥迹的完满分享：「我们相信也要与他同生」（罪 6, 8；参阅 8, 11；哥 3, 4）。信德的注视同时包括耶稣过去的死亡和复活，基于现在的救恩和它未来的满全（比方：罗 6, 3-11）。

对主耶稣基督的信德不只是一个人的决定和每个愿作名符其实的基督徒的基本态度，而且构成团体的共同信仰。这样，团体所信的内容 (*fides quae*) 便获得重要性。保禄本人以 *pistis* 一词不单指示每个基督徒的信德行为或信德态度，而且也指示信德的产业或在信德内所接受的新约救赎事迹。比方，当保禄谈及「传扬信仰」（迦 1, 23），或只有一个主，一个信德，一个洗礼」（弗 4, 5）或那「应与信德相符合」而用的「预言的恩赐」时，这词便有这意义。

78 信德有如行为和有如态度时的丰满。虽然保禄到某程度把信德和望能以及爱德分开（格前 13, 13），但这样做

时，他并非谈及一种限制，即是说，信德的只在悟性上的意识。信德为他不单是在意识上承认基督的奥迹。相反，信德基本上意谓信徒在信德内自我奉献给基督，并实存地进入基督的奥迹。信德该存在和生活「在基督内」或「在主内」。这包含听命和一种对祂无限的信任。保禄愿意引导「万民服从信德」（罗 1,5；迦 3,2.5）。服从信德意谓基督徒接受那在基督内和在他的救赎工程内的启示的圣父的意愿，并从中为自己的生命找到结论，最重要的结论是爱。为此，按圣保禄，真正的信德产生爱（迦 5,6）。

按圣保禄，对那在基督内赐人救恩的天主的信德基本上包含信赖和勇气的因素：「只有在基督内，我们才可藉着他所怀的信德，放心大胆地怀着依恃之心，进到天主面前」（弗 3,12）。依恃正该在磨难的时刻表现出来，为此保禄继续说：「为此，我请求你们，不要因我为你们所受的苦难而沮丧，我的苦难原是你们的光荣」（弗 3,13）。

79 成义只从信德而来。关于保禄非常关注的信德的断言，是关乎信德在成义中的地位。相反犹太人借守法成义，而因此自我救赎的说法，他孜孜不倦重申，在天主台前的义德和救赎并非由满全法律而来，却唯独来自信德（比方：罗 3,20-22.25.28；4,2.5等节；9,30-32；10,4-13；迦 2,16；3,6-29；斐 3,9）。我们必须正确地了解保禄的宣讲：

——保禄并非宣讲他个人的意见。按其他新约的断言，也是说，没有信德便没有救赎。除了在第75节所引述的章节外，也参考若 3,18.36；宗 16,31。

——但在保禄内，新约里藉信德而得救的教义有着格外的重要性和强烈的辩论的腔调。他把它和错误的观

念对比；根据错误的观念，人藉自己的主动和守法的行为产生救恩，或基于自己功绩，能合法地从天主处要求救恩。这种观念广泛流传在犹太主义的环境内，并威胁渗入教友的团体里。相反，保禄著重天主的主动；人自始以及在他的救赎的过程中，都系于天主的主动。他借信德向救恩自我开放。这样，他藉天主的恩宠和信德而得救——一如新约内其他非保禄的断言所证实的——而非藉一己的作为，正如保禄所加上和不断著重的。

——连信德本身也依赖天主的主动，因为它假定由天主推动的福音的表面宣讲（罗 10, 14-18），并由圣神在信友心里的行动产生，因为除非借圣神，无人能说「耶稣是主」（格前 12, 3）。

——人对保禄的教义各有不同的领略和解释。路德相信该从保禄的道理推出成义固有的观念，按这观念，人只因信德 (*sola fide*) 成义，没有人的以善行形式的任何合作；而且，这不单在开始的成义里，在它的完满的实现里，也是一样。这里是一个首先关乎信理神学的问题。在这里，我们只限于指出，保禄在断言人因信德而非因自己的行为成义时，是暗示信德的完满观念，这包括望德和行事的爱德（迦 5, 6）。既然他没有把那保证得救的信德和行事的众德分开，关于没有爱德的信德，可以说：「我若有全备的信心，甚至能移山；但我若没有爱，我什么也不算」（格前 13, 2）。此外，还须注意，按圣保禄，信德同时是圣神的工程 and 个人的决定，人也可以有罪地拒绝信德（罗 10, 16. 21）。保禄的道理是基于信德而成义，但他无意排除行为；因为虽然行为并非得救的首要 and 独立的泉源，但作为天主所推动的而同时是自由的信德的成份，有助于令完满的成义实现。

或许其他新约的作者正有意对基于信德而成义的片面了解作出回应；比方，雅各伯书的作者认为，没有行

为的信德是死的信德（雅 2, 17），而玛窦圣史记述耶稣这些说话：「不是凡向我说『主啊！主啊！』的人，就能进天国；而是那承行我在天之父旨意的人，才能进天国」（玛 7, 21；参阅 25, 31-46）。

#### 丁、按若望著作所载的信德

**参考书目：**-Bonningues M., *La foi dans l'évangile de st. Jean*, Parigi 1955. -De Courtray A., *La conception johannique de la foi in NRT* 91 (1959) 561-577. -Huby J., *La connaissance de foi dans st. Jean in Recherches de Science Religieuse* 21 (1931) 385-421. -Jaubert A., *《Croire》 dans l'évangile de Jean*, in VS 118 (1968) 137-148. -Lazure N., *Les valeurs morales de la théologie johannique, cap. IV: La foi*, Parigi, Gabalda 1965, 161-206. -Mollat D., *La foi dans le quatrième évangile in Lumière et Vie* 22 (1955) 515-531. -Wurzinger A., *Glauben nach Johannes in Bibel u. Liturgie* 39 (1996) 203-208.

- 80 在信德内天主的主动和人的合作。在若望的著作中，信德尤其明显是天主的恩赐。若非圣父吸引他（若 6, 44），若非圣父给他恩赐（若 6, 65），无人能藉信德来到基督那里。只有出于天主的，才以信德听天主的话（若 8, 47）。谁信耶稣是基督，是由天主所生（若一 5, 1）。相反，谁不是由上而生，不能见到天主的国（若 3, 3）。一如天主赐信德，同样，祂看来也令某些人盲目和心硬，并把他们摒诸信德之门外（若 12, 39 等节，在这里引用了依 6, 9 等节）。圣经用这种方式来描述天主的审判，令他们的硬心看来好象是他们自己无信的惩罚，但这并不排除他们当负的责任。

若望的著作断言信德当由圣父所赐，目的也是为攻

击诺斯底主义，他们令各信徒的团体不安，他们骄傲地坚持可以用自己的力量完全了解天主（若一 2,4）。针对这种傲慢的态度，若望断言说，是天主让信徒认识祂，人靠自己的认知是不能熟识天主的。

一如我们已提及，天主来与人相遇的事实并不除去人当负的责任，也不免除他做决定，相反，祂令他面临抉择。为此，耶稣的对头听过祂的话，看过祂的奇迹，为自己的无信是没有任何推搪的（若 15,22-25）。按人信或不信，人便自己决定自己得救或丧亡（若 3,18；参阅下面第 84 节）。

- 81 信基督。一如保禄，若望的著作不但考虑信德的行动，也非常著重信德的内容。在保禄的写作里，信德的内容首要是复活和光荣的基督，在若望的著作里，却是圣言或降生成人的天主子。这是非常明显的，因为若望福音和若望书信驳斥有关基督学方面的错误。这些错误的大师以幻身论来曲解圣言的降生，或至少否定降生在救赎上的关键重要性（参阅第一册第 159 节）。相反，我们不但必须相信真实的基督，并且要信从祂（比方，若 6,29.35.40；7,5.38.48；8,30；9,35；10,42；11,45.48；12,44-46；14,1.12；16,9；若一 5,10.13）。在那些信从基督的人中，信德的强烈程度也不是完全一样的。在某些人中，信德可能只在起初的阶段（比方，若 8,30；12,42）。对基督的信德的明确说明尤其从介词「乃」（*óti*）而来。真正的信徒信耶稣乃是圣父派遣的（若 11,42；17,8.21），他乃是基督（若 11,27；若一 5,1），乃是天主的圣者（若 6,69），乃是天主子（若一 5,5）。

- 82 对信德行动分析的开端。又再是在若望著作内那针对诺斯底主义的立场令人开始对信德行动作神学的反省。诺

斯底主义信徒自夸能完全认识天主（若一 2,4）。反对他们，我们却说，现世并非直观的时刻，而是信德的时刻。在现世，没有人见过天主（若 1,18；若一 4,12）。「那些没有看见而相信的，才是有福的」（若 20,29）。享见天主，看见祂实在怎样，是留在一切完成的最后阶段的（若一 3,2）。

信德虽排除直观，并不排除认识。那些谈及认识的章节（比方，若 14,7.20；17,7.25；若一 2,3.13；3,16）该根据其他章节来解释（比方，若 17,8；若一 4,16），在这些章节里，认识和信德同时出现，而且关系密切。认知常取决于信德和被信德支持，并变为爱心的奉献。

信德非基于内在证据，却是基于别人的作证，尤其是基督自己的作证；他是「那在父怀里的独生者」，又可是他「给我们详述了」（若 1,18；参阅 3,11-13.31）。作证的价值全赖作证者的可信性。基督借奇迹显示自己的可信性（若 2,11.23；3,2；5,36；10,25.38；11,42），也藉实现他的许诺（若 2,22）。连圣父也给圣子作证，首先藉耶稣和圣父一起行的奇迹，也藉他的职务（若 5,32；8,18；若一 5,9-11）。在复活以后的时代，信德是基于宗徒们的作证；他们亲耳聆听和亲眼见过基督（若 19,35；21,24；若一 1,1-4）。

还有另外一种作证：信徒们的生活。他们遵守诫命，这样便实验信德的真理（若一 2,3；3,19）。他们彼此相爱，团结一起，这样便向世界给信德作证（若 17,21）。

- 83 信德行动和信德态度的巅峰状态。在若望的著作里，信德也不只在于认启示为真，而且在于整个人奉献给那自我启示的天主。为此，它假定坚决远离「世界」，远离「肉身的贪欲」，远离「眼目的贪欲」，远离「人生的骄

奢」(若一 2,16) 以及远离「假基督」, 而且, 这远离构成信德的一种恒久成份。在大司祭的祈祷里, 基督自己表示世界以及它的思想型态, 和信德两方面之间的对比: 「公义的父啊! 世界没有认识你, 我却认识了你, 这些人也知道是你派遣了我」。

信德作为行动或行为, 其富饶首先来自信德和爱德之间的密切关系。那与天主共融的信徒, 因为天主是爱, 自己也变成一个爱人的人: 「可爱的诸位, 我们应该彼此相爱, 因为爱是出于天主, 也认识天主; 那不爱的, 也不认识天主, 因为天主是爱」(若一 4,7 等节; 参阅 2,5.9-11; 3,10 等节, 13-17.23 等节; 5,1-3)。

- 84 信德有如得救的决定。因为人藉信德欢迎那来到世上的天主而藉不信拒绝祂, 所以, 信德决定人的得救, 不信决定人的丧亡。若望和其他新约作者都很清楚说明这事。在保禄, 这断言直接针对犹太人的藉守法成义和自我救赎的说法, 在若望, 它却是处于和异端者的斗争中; 异端者背弃对耶稣的真正信德而因此自招丧亡。在背后, 这里开启了最广阔视野, 令我们看清在天主和世界之间、在天主和恶魔之间、在天主和魔鬼之间的对比(若 8,42-47)。

谁信基督便拥有永生: 「永生就是: 认识你, 唯一的真天主, 和你所派遣来的耶稣基督」(若 17.3; 参阅 3,15 等节; 5,24; 6,40.47; 11,25 等节; 12,46; 20,31; 若一 5,13)。反过来说: 「你们若不相信我就是那一位, 你们必要死在你们的罪恶中」(若 8,24)。人自己把信者和非信者分开, 所以, 审判藉这区分已然发生: 「那信从他的, 不受审判; 那不信的, 已受了审判, 因为他没有信从天主的独生子的名字」(若 3,18)。

85 圣经关于信德的教训的总结。按圣经的断言，信德有以下的基本特色：

——信德是人对天主的自我启示的回应，这启示在新约里在基督的话和工作上达到巅峰。在复活后的时期里，信德是基于有关耶稣的宣讲和作证，而这些责任尤其是交付给宗徒们和他们的继承者的。早期教会这样专注于向人传福音的使命，以致对那些非因他们之过而未能听福音的人可以有信德和得救的事实和方法，并未反省。

——为令人能信，天主不但令他达致祂启示的讯息，而且在他心内把他推向信德。这样做，祂没有消除他的自由抉择，却是令它变成可能的。

——信德的决定并非只在明悟上认同天主的自我启示。实在，既然天主自我启示为主以及是人的救援，人便被召以整个自己决定在信德中选择祂，或在不信中反对祂。

——尤其在若望的著作内，有着分析信德行动和信德态度的开端。针对诺斯底主义信徒，若望的著作断言信德并非一种「直观」，却是由于可信的见证人而接受启示。但这不排除认知；相反，它是常与信德连系的。

——人藉信德的决定而得救。尤其保禄用这事实反对藉守法而自我成义的企图。

——人所信仰的天主在旧约里是选民盟约的伙伴；祂在选民的历史中自我启示。在耶稣的宣讲中，人被召信天主的国，即是说，信天主在世界大能和救援的介入，一如是实现在耶稣身上的。在复活后的时期里，基督以降生成人的天主子的身份，以及以复活和光荣的主的身份，占有信德的中心地位。

#### 4. 梵蒂冈第二届大公会议关于信德的教训

参考书目：- Nicolau M., *Doctrina sobre la fe en los Concilios Vaticano I y Vaticano II* in *Estudios Eclesiasticos* 45 (1970) 437-456.

86 信德作为公议会的主题。我们令这段关于梵二对信德的断言接在这里，是因为梵二明显和著重以圣经的信德为依归，也因为这样可以邀请伦理神学家在这信友生活的基本问题上，重回圣经那里。在这里，我们明显不能把公议会长长的文件内有关信德的章节都收集在一起，我们屡次只能简短地和以引述的方式提及。它们实在是太多了；有时以「信德」一词它们意谓接受启示的行为或态度，有时却意谓这种接受的对象或内容。在这里，我们只关注两段，在这两段里，梵二显明地和以主题的方式谈及信德，而这两段从伦理神学的角度也是饶有意义的：这两段是启示 5 和信仰 10。两段都是谈及信德的行动的。

87 原文。这两段原文是这样重要，以致是值得在这里照录的：

「对于启示的天主该尽『信德的服从』（参阅罗 1,5; 16,26; 格后 10,5-6）；人因此服从，自由的把自己整个托付给天主，『对于启示的天主应尽理智与意志的信从』（梵蒂冈第一届大公会议：论公教信仰之教义宪章，第三章论信仰：DS 3008），并甘心情愿顺从由天主而来的启示。为达成这种信德，需要天主圣宠的引导和帮助，并需要圣神的内在助佑。圣神感动人心，使人归向天主，开人心目，并赏赐『人人信服真理的甘饴』（雅莱第

二届会议第7条：DS 377；梵蒂冈第一届大公会议：论公教信仰之教义宪章，第三章论信仰：DS 3010）。为达到启示更深的了解，同一圣神常不断地用自己的恩惠，使信仰更完善」（启示5）。「公教会主要道理中的一端，也是包含在天主圣言内的，并由教父们所常讲的，就是人该自愿地以信从答覆天主，所以不能强迫任何不自愿的人去接受信德。原来信德的行为，由于其本身的性质，该是自愿的，因为人受了救主基督的救赎，被耶稣基督召唤为天主的义子，却还不能向启示的天主皈依，除非圣父吸引他，而他也献给天主有理性的和自由的信德的服从。所以在宗教事务上，不应有任何从人方面而来的强迫，这是完全相合于信德的特性的。因此，信仰自由的原则颇有助于造成一个环境，在这环境中人们能无阻无碍地被邀接受基督的信仰，自主地皈依它，并在生活的各方面主动地承认它」（信仰10）。

88 信仰有如整个人对天主的个人回应。为解释这些原文，首先必须指出，尤其在启示5内，梵二跟随梵一的论公教信仰之教义宪章，且部份直截援引它。现在，最重要的是看看梵二如何援引，梵一的什么方面是它揭示和甚至详尽阐释的，相反，什么方面是它不理会的，因为它们已丧失了现实性。这一切并非关乎对比和矛盾，而只是互为补充的方面和强度上的小分别。

梵二较梵一更进一步，清楚显示信德是人对那在基督内对他说话的天主的回应。按梵一，信德亦在于信启示的真理为真（*ab eo revelata vera esse credimus*：DS 3008），在梵二，信德却是对启示的认可（*revelationi ab eo datae assentiendo*：启示5）。因此，信德首要不在于启示

真理的总和，而是那自我启示的天主的历史事实（在启示5内，两次有《Deo revelanti》的字眼；在信仰10内，则有《Deo respondere》和《Deo Sese revelanti adhaerere》）。因此，信德不只是明悟上对天主的话的认可，而更是人自献于那把自己赐予人的天主：「人自由地把自己整个托付给天主」（启示5）。在这句子里，人在信德内整个奉献给天主较梵一所用的字眼更清楚地被表达出来；梵一说：人向那自我启示的天主「在理智上和在意志上致敬意」。因此，梵二更操心于把信德显示为在那自我启示的天主和那信的人之间的个人相遇。

- 89 信德是天主的恩赐，也同时是人的自由行为。梵二在信德著重两方面，这两方面骤看起来似乎是彼此矛盾的：信德是恩宠；信德是人自由的决定和行为。

无疑，梵一也著重了信德「恩赐」的特性（「天主的支持和扶助的恩宠」，DS 3008；「没有圣神的光照和默感」，为得救必需的信德是不可能的；它是「天主的恩赐」，DS 3010；天主推动徘徊的人去信，并助他们到达真理；祂以恩宠坚固信者，令他们忠信持久；信德是天主的恩宠，DS 3014）。除了这些圣宠和这些促人相信的内在帮助，梵一也非常著重为启示的可信性作证的外在证据，即是说，奇迹和已实现了的预言（DS 3009, 3033等）。

梵二没有提及启示的外在证明，但这并不表示否定它们。所以它更详尽地描述天主的内在行动，这行动感动人心，令它趋向天主，开启人明悟的眼目，导人到信德那里（启示5）。在信仰10内，恩宠的行动是用圣经上若望福音6,44的话来表达的，按若6,44，圣父「吸引」人。这样，更能使信德避免片面的理性化的危险，因为它故意被描述为灵性的，是圣宠的恩赐。

信德固然完全受圣宠支持，而因此常是天主份外的恩典，但同时也是人自由的行动。恩宠不排除人自由的决定，却令它变成可能的。那孕育信德的天主的行为和人的合作并不处于同等的因果性地位，也不彼此排斥。梵一已说了，在信德中，人自由地向天主显示自己的服从，因他认可并与圣宠合作，而他是本可以抗拒圣宠的 (DS 3010)。梵一显示这点是针对当时的一种意识，按这意识，信德不是自由的决定，而是理智领悟的必然结果 (赫尔默斯，恭特 Hermes, Günther) (DS 3035)。梵二却有另一观点。它由自由的人的尊严开始；人的尊严也决定人对天主的态度。为他方便到达真理之途，连启示的真理在内，只能经自由的内在和外在的决定。这样，信德的自由系于人最内在的本质，而信德显示是人最负责任的行为，是恒久自由和有意识的决定，是伦理的卓越行为。

#### 90 信德和教会。梵二与梵一观点的不同在信德和教会的关系上尤其明显。

按梵一，天主令教会作为关键性的帮助，令人获得保存真信仰；天主而且给教会一些清楚的特征，显出她源于天主，令她能尽她宣布和保存信仰的责任 (DS 3012 等)。

梵二自然认识这些关系。梵二并没有否定它们：虽然在天主的启示教义宪章里，梵二没有沿用梵一关于教会的接受和保存信德的角色作用的断言，但也非常着重教会藉传天主的启示对信德所作的贡献 (启示 7-10)。

可是，梵二同时顾虑到那些非因他们之过而无法和教会以及教会所宣讲的启示的话接触的人群。既然天主愿意众人都得救，为他们便该有引他们到达信德的途径，因为信德为得救是不可或缺的。在上面 (第 57 节；

参阅卷一第 184, 250, 398 等节) 我们已说过这如何能发生。梵二后的伦理神学该较以前更顾虑到那些非和可见的教会连系的人的信德。

## 5. 誓反教人士的信德观念

参考书籍：- Feuerbach L.A., *The essence of faith according to Luther*, New York, Harper and Row 1967. - Hacker P., *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz, Styria Verlag 1966. - Häring B., *Oekumenische Ethik im Lichte der 《sola-fides》* - Lehre in *StudMor* 6 (1968) 59-76. - Hausammann S., *Leben aus dem Glauben in Reformation, Reformorthodoxie und Pietismus in Theolog. Zeitschrift* 27 (1971) 263-289. - Lau F. (a cura di), *Der Glaube der Reformatoren. Luther, Zwingli, Calvin*, Brema, Carl Schünemann 1964. - Schwarz R., *Fides, spes und caritas beim jungen Luther*, Berlino 1962. - Wendel F., *Calvin, Sources et evolution de sa pensée religieuse*, Parigi, 1950.

91 这段的须要。在信德本质的是定义上，天主教的教义和誓反教的教义部份一致，部份却显著有别。既然信德按两者的定义都决定性地影响伦理生活，无可避免，两个不同的信德观念会导致信徒的伦理生活上非常不同的决断。为此，我们现在便要考虑誓反教的信德观念，而正从它为信德的笼统伦理生活有的意义的角度去考虑。

92 大概的特色。在誓反教的神学里，所有的伦理问题，比方，法律和良心的角色的问题，都与成义的大事连系。这对于誓反教的信德观念尤其是如此。它是誓反教的成义的教义的一部份。实在，罪人的成义也构成信德的对象。「为此，信德在本质上是成义的信德」〔格拉斯 (H.

Grass) *RGG*<sup>3</sup>, II, 1604]。只有由这论据开始，才可以正确了解誓反教的信德观念。

甚至在这问题上，也不可能假定誓反教神学完全一致。连在这里它亦呈现把持不定和有着不同的著重点，但我们现在不可能把它们仔细陈述。所以，我们只限于指示誓反教的信德道理的共同要点。

- 93 信赖的信德。按誓反教的观念，信德首先在于信赖天主在基督内赐信徒修好。「我站在天主的意愿前，天主的意愿不把我置于认知的态度里，却把我置于信赖的态度内，而只由此并为此才其次地也开启认知的领域……」〔泰力克 (Thielicke), *TE* II /1, 2144〕。这样，人本主义的因素压倒性地跳跃至第一位。在信德中，天主藉基督紧捉人，使他达致祂仁慈的话。信德并不关乎「教义、教义的命题或教条」(*RGG*<sup>3</sup>, II, 1601)；它的对象「是生活的基督自己，不是别的对象，也再没有别的对象」〔巴特 (K.Barth), *KD* IV/1, 850〕。

当信德主要地，若不截然唯独地，被视为信赖那现在即时在基督内令我成义的天主，亦可导致把信德的对象显著地缩减。比方，当我们分辨信德的基础和信德的思想时，这便会发生。天主在基督内的救赎行动代表信德的真正基础，而那本用来表达基督和祂的太事的意义的信德思想并没有同等份量和同等催迫人信的力量。连新约的断言，好像基督的先存，祂诞生于童贞女，祂的神圣的子性，祂的复活和升天等，亦能被视为信德思想和属于神学的讨论 (*RGG*<sup>3</sup>, II, 1604等)。因着把信德的对象缩减至成义的大事，只有福音，即是说，只有那在基督内赐给了我们的天主的仁慈的喜讯，才能是信德的真正对象，而好像在圣经内传达的法律，本来是不可能被信的，它只能令人生怕。

94 在信德内天主的主动。一如在成义的整体大事里，这样，连在信德内，主动如此长期被天主占有，以致有时给人的仰象是人的决定和行为再没有什么活动的空间。「只有天主」和「只有圣宠」也是「只有信德」的特征。路德可以说，信德「纯是天主的工程，没有我们任何合作」(*Pred. üb. Luc 16, 1* 等, Erlanger Ausgabe, 13, 235)。「信德只是工具，藉这工具，那天生有领悟力的人接受天主在法庭上仁慈的审判。它不是人的工程，也不是他的回应」(路拿 A.A. Van Ruler, *RGG*<sup>3</sup>, II, 1600)。

信德是天主在人内独自的工程，人绝不是为信德预定的，也绝不可能预备自己接受信，因为人是有罪的人。关于罪人可以这样说：「在他和信德之间有着一道鸿沟」〔巴特 (K.Barth) *KD IV/1*, 832〕。在人来说，信德是不可能的，但自从天主把信德赐给他，信德便成了事实。

虽然信德是天主在人内的工程，但并非天主相信，而是人相信。因此，信德是天主的工程，同时也是人自由的行为；基督令人有资格相信：

「是因耶稣基督天主子的意愿、决定和介入，令信德有如人自由的决定，令人方面渴望和为这事妥善预备，并实在向这事开放自己：信祂。这两件事不但不彼此矛盾，而且彼此相关。圣子使谁自由，谁便是真正自由的（若 8, 36）。为此，圣子使人自由：令他相信祂。这样，对祂的信德是真正自由的行为，并非虽然，而正因为和只要那是圣子的工程」〔巴特 (K.Barth, *KD IV/1*, 832)〕。

虽然巴特和其他誓反教的神学家不同，很著重人信德的自由决定，但至于他是否认为信德真是人的行为仍然存疑，一如我们在下面会看见的。

95 信德并非人内的一种「常有的」实体，不是一种德行。信德并非一种人固有的东西（《proprium》），毕竟常是一种外在的东西（《alienum》）。天主赏赐信德，但这恩赐实际上总不是些好像人固有的东西。它总不会变成人的本质，即使当他回复是天主的肖像时也不会。既然被救赎的人只是天主的镜象，信德并不真正渗入人的本质内，一如镜子不吸收那照射它的光〔泰力克 (Thielicke, *TE I*, 889, 890, 894, 898)。信德总不会变成人所拥有的德行〕（同书 II /1, 424）。

「信德不是『自』赐的：『他』赐信德 (K. Barth)；换言之，信德不是一种所有物，而是天主的作为。一如路德不断重复说的，信德存在并非有如灵魂的本质，并非有如『德行』——三种超德之一；相反，信德是圣神在灵魂内说话，在人的『我』内回应天主的召唤」〔布鲁内 (E. Brunner) *Das Gebot und die Ordnungen*, 1945<sup>4</sup>, 67〕。

一如按誓反教的观念，圣宠总不会变成人的内在的东西，因为到底圣宠是不存在的，只有那转向人的良善和仁慈的天主，这样，在人内信德是不存在的，却只有那向人说话的天主，这是信德的基础和对象〔泰力克 (Thielicke, *TE I*, 1119-1174)〕。

若必然地把这观念发展到底，便消除了所有信德的心理学上的问题，即是说，再无须问信德如何植根在人的复杂的心理结构内，尤其是在他的思想和在他的意志内。同样，有关人保存和发展信德的责任的问题，大部份都被推翻了。

96 信德有如是逃遁。有如习性《habitus》、有如德行的信德是不存在的；它至多有如行动，而正是有如逃跑的行动，有如逃遁；人逃避审判和惩罚的天主，逃避「指控

的天主」，跑向在基督内仁慈的天主；从「隐藏的天主」跑向「被启示了的天主」。信德逃离自己，为能沉浸在天主的生命里。这样，他的注意力不在自己身上，他却是完全趋向于祂，信祂，并在祂内找到庇护〔泰力克 (Thielicke), *TE I*, 564, 1586-1595〕。

- 97 信德和成义的大事。誓反教的神学格外著重人藉信德绝不应当得成义。若在某方面信德被视为人的行为，却不论怎样不能被视为有功的行为。至于令人成义，信德也只是接受而已。不是信德令人成义，而是人所信的天主。它不是成义的条件，也不是成义的附带条件，不论在开始时，或在天主继续屈就人时，都是如此。若成义有所依赖信德有如有功的行为，或依赖别的有功行为，罪人便无法肯定是否被天主接纳和被天主称为义。誓反教徒和誓反教的神学都一致否定信德在成义的任何阶段上有功的特性。比方，我们可追忆贾尔文 (Calvin)；他说，信德「为争取天主的恩宠对我们是没有什么用的」(*Inst.* III, 13, 5)。至于现代誓反教神学，可参阅 K.Barth, *KD IV/1*, 679-718 和 H. Thielicke, *TE I*, 473, 894。

- 98 信德对伦理生活整体的影响。既然成义的大事，一如在誓反教的思想内被领略的，关键性地影响誓反教的道德学，又既然信德是这大事的重要因素，结果是信德的观念渗透整个伦理生活的框框。

信德在伦理行为中被付诸实行和操练。伦理活动是信德的具体形式。信徒凭信德行事，便更认识信德本身，而因此更认识成义本身，然而觉察到行动到底并非由信徒产生，却由圣神，而且是圣神的成果。即是说，正如信德本身更是天主在人内而非人自己的工程，同样，在信德内完成的事工更该归功于天主而非人。因

此，信德只从某种意义上说，才需要在行动中自显于外。

但行动尤更依赖信德。没有信德的行动是死的，因为行动只由信德得到价值。行动只在外表符合天主的诫命是不够的：它们必须首先在信德内完成，即是说在信赖中完成，信天主会仁慈地接纳它们。既然天主仁慈地转向信徒，不论他是而始终是罪人，同样，祂亦会令他在信德中完成的事工变成善的，虽然它们既是罪人的工作，纵然符合诫命，仍常处于罪的法律下。既然信德关键性地影响行动，反过来说，在无信中完成的工作，虽然在外表上是正确的，但从神学的观点来看，常有着负面的印记：

「因此，那些属于一个处身成义之外的我的工程，虽然实质上是正确的，仍是有辱神明和有着反天主的印记，因为『凡不出于信心做的，就是罪』（罗 14, 23）。连在人方面最认真的道德学也不能避免这判决」〔泰力克 (Thielicke, *TE I*, 268)〕

因此，首先常是作事的人的信德或无信，反而行为本身符合常规却沦为次要。

既然信德和行动如此紧密连系，我们并不诧异若按誓反教的观念，人的行为不可能有功，信德也不是。它们绝无助于成义，只表示人感谢天主，因纯藉圣宠人在天主前得以成义。

关于我们所说了的，可参阅 *RGG*<sup>3</sup>, II 1609 等节和 1915 等节；Thielicke, *TE I*, 267-303；K. Barth, *KD IV/1*, 679-718；*IV/2*, 660-676。

## 6. 总结天主教有关信德的教义和对誓反教关于信德的教义采取立场

参考书目：-Alfaro J., *La fede come dedizione personale dell'uomo a Dio e come accettazione del messaggio cristiano* in *Concilium* 1967/1 66-79.- Aubert R., *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Lovanio, Nauwelaerts 1970<sup>4</sup>.- Chenu M. D., *La liberté dans la foi. Textes choisis et présentées par O. de La Brosse*, Parigi, Du Cerf 1969. - Delhaye Ph., *L'emprise de la foi sur la vie morale in VSSuppl* 55 (1960) 375-414. - Dillenschneider C., *Le dynamisme de notre foi*, Parigi, Alsatia 1968. - Liégé A., *Inchiesta sulla fede*, Torino 1965,- Malevez, *Pour une théologie de la foi*, Parigi-Bruges, Desclee de Brouwer 1969. - Maggiolini S., *Riflessioni sulla fede*, Brescia, Queriniana 1966. - Marcel G., *Foi et réalité*, Parigi, Du Cerf 1967. - Mounier E., *L'engagement de la foi*, Parigi, Du Seuil 1968. - Mouroux J., *Io credo in te. Struttura personale della fede*, Brescia, Morcelliana 1966<sup>4</sup>.- *Neuf leçons sur la foi*, Bruxelles, La Pensée catholique 1968. - Pellegrino M. - Fabro C. - Bortignan G. B., *Dimensioni della fede*, Padova, Gregoriana 1968.- Steinberg M., *Anatomy of faith*, New York 1960.- *Towards a theology of christian faith*, New York, Kennedy 1968.

- 99 这段的意义。我们设法简略总结天主教有关信德是人对天主启示的回应的教义。我们将首先考虑到有关伦理神学的观点的那些断言。为补足起见，我们亦会鸟瞰其他问题，它们是在论德行和论信德行为的教义书内讨论的。在陈述时我们将不断把誓反教的观念置于目前，并对它们采取立场。

100 信德的基础性质。在成义和信友的伦理生活中，信德是基本和决定性的行为。在信德内，人认天主的救赎行动为真，在评价信德时，天主教的教义和分离弟兄的教义在原则上是一致的，按脱利腾公会议，信德代表「人救赎之始，所有成义的基础和根基」(DS1532)。人首先是在信德内转向那自我启示的天主。这行动是其他一切转向天主的行动的基础。

101 信德是天主在人内的恩宠和行动，因为启示亦是天主的恩赐。誓反教的神学强烈着重信德的恩赐和超性的特性(参阅第94节)。天主教的神学在这方面并不亚于誓反教的神学，它以不同理由显示信德纯是天主给人的恩赐。这首先是由启示的「恩赐的」特性而来；信德是和启示紧密连系的。天主不但藉祂所创造的东西从外面显示自己给人，而且令人分享祂的学识和天主内的知识，把天主圣三的生活和天主三位的救赎行动传达给他；这也是恩宠，是超性的恩典，是人没有权利要求的，人自己是不能了解的。

102 信德是天主在人内的恩宠和行动，因为天主在他内令他接受启示。信德的「恩赐」特性的第二个原因是天主不但自我启示给人，而且光照他的明悟和感动他的爱欲，令他在信德内回应祂。这不但在信德的开始时如此(DS375-377, 399 针对半白拉奇主义；DS1526, 1553 在脱利腾公会议内)，为信德后来的行动也是如此(在DS 3008-3010, 3055 等节内，梵一不单谈及信德之始)。甚至不成全的信德，那是没有爱的信德，而和与爱结合的信德相比，只能类比地如此称谓的信德，仍是基于天主的圣宠的(梵一，DS 3010, 3035)。

信德作为起始和基础，是预定导至在天庭完全享见

天主的，而信德亲切的「恩赐性」和超性性也首先由这事实显示出来。「享见天主」是人天主生命至高的分享；在直观里，人不是藉自己的认知领悟天主，却是藉天主与他分享的天主的认知本身。这种天主化在信德内有了开端；为此，信德共有「享见天主」的绝对恩赐的特性。

至于信德如何植于人的心理结构内，天主教的神学家有不同的解释。这些差异该在信理神学内阐明。在这里，我们只指出，誓反教的神学并不十分留意信德如何「恩赐地」推动人内在的心理结构，因为按誓反教的观念，信德（以及信徒）把注意力完全集中在天主身上，而不反省自己（参阅第96节），并因为信德总不是人的特性，却是天主对人完成的行动，因此，它基本上常是一种外在的东西（参阅第95节）。

- 103 信德不但是信赖，也是认知。在谈及信德是人的自由行为和人与天主的自由的合作前，我们还该谈论一下有关信德有如认识的行为和有关它的对象。从圣经已很清楚知道，信德包含许多因素。誓反教的教义大概把信赖那在基督内对我仁慈的天主作为主要的因素。但我们要小心不要笼统化。比方，巴特（K. Barth）非常重视信德的认知；他把它细分为「认知，领悟和宣认」（*KD IV/1*, 847-872）。脱利腾大公会议采取主动反对过份高估信赖的成份，或截然反对纯把信德和信赖视为相等。信德不只在于主观的坚强信念，去信天主在基督内赐我仁慈的爱和救恩，因为对救恩的保证存在着重大的困难（*DS1533*等，1562）。

实际上，没有认知作基础的信赖是盲目的和截然不可能的，因为若天主的救恩的爱不是一种让人认识的事实，祂的仁慈为每个人也不可能是真实的。相反，信德有如认知一样，令人接触启示的大事有如接触事实般。

但若视信德只是认知，也是错的，因为信德不只这样。信德和纯对客观资料的认识大有分别。当然，天主超性地和人沟通，而且祂所完成的救赎行动是客观的事实，但在救赎行动里，天主不只把真理传给人，而人只认识这些真理便足够，相反，在救赎的事实里，天主亲自呼召人，并且向他提出祂的友谊和超性生命的共融。对天主这种自动与人分享，单纯认识是不足够的回应，人必须个人认可，并有信心地自献给天主。

104 信德的对象。信德首先是认知，但同时也是信赖。我们当更好说明这两种基本因素的对象。在有关的断言中，必须分辨那些认识基督的福音的人和那些从未听过福音的人。

——谁听过福音的宣讲，而且深信福音的可信性和天主的权威，没有接受或拒绝它的自由。天主的这种自我显示束缚着他。谁此外更认识天主教为耶稣基督的真教会，有责任依附于她，并接受天主教的信德。

——天主的启示，尤其在福音内的，以及它在天主教教义内的传达，并不在于一个由许多置放在一起和有着同等价值的真理所组成的系统，相反，它们集中在天主圣三的真实性、降生、基督为救赎我们死于十字架上、复活、人在教会内和他共融等等之上。天主教的神学承认这启示的核心，而基督教的神学也按自己的方式承认。必须首先宣讲和信的，便是这核心，而许多其他启示的断言，也是指向这核心的。参阅大公主义法令（UR）第十一节，在这一节内提及公教教义内的真理层次。但是，信者该按自己的可能性和需要，并按它的统一性和次序，接受全部启示的丰富内容。但要实现这目的，视乎每个人的情况、环境、职分等等。当然，神父和传道员该较普通教友尽更大的努力，因为普通教友并

非这样明显和充份被呼召去传信仰，而且普通教友深造的可能性是有限的。

——为那非因一己之过而不认识福音的人，救赎的天主自我启示，或藉圣宠令他认识天主，或藉良心的摧迫和趋向绝对者的本性令他认识天主；这绝对者是他非经深思意识到的、若他对这呼唤和这趋向首肯，他便是认可他能达到的信德对象。

105 在信德的行为中，唯独天主或人决定性的合作？在这里，我们触及天主教和誓反教的信德观念的基本差异。按誓反教的教义，在信德上，一如在整个成义的过程中，人即使不是完全地，也在极多方面是个接受者。信徒总不会恰当地作为天主的主动的搭档，即使处于附属的地位和以回应姿态也不行。因此，信德和由信德而来的行为对救赎来说，不可能是决定性的。决定性的只是人信的那位：天主。

在信德上，人的行为极度有限；基督教的神学为这限制提出了各种辩解。若人在信德中和在信德支持的伦理行为上完全主动，尤其若意谓他能为自己的得救合作，那么，天主便不再是至高的主，不再是那救恩只由之而来的「唯独的天主」。人在信德上不能恰当地合作，尤其为自己的得救不能决定性地合作。这事实的第二个原因在于他永远罪孽深重，因为他在成义之后，「实际上」仍是「罪人」。既是罪人，他便不能完成任何基本上断然是善的事，也不能完成信德的善行。最后，若人的行为在信德和在由信德所启发的伦理行为上是非常重要的，并为得救截然是决定性的，人便总不会摆脱恐惧和失望。

按天主教教义，人在信德的行为和在由信德启发的伦理行为上尽所能和尽力行事（比分，DS 1554）。这种

合作和天主的崇高性和全动性不相抵触。正如一方面天主的卓越行动不排除、也不取消人自由的和截然带来拯救的合作，这样，另一方面，人的这种地位也无损天主的无上权威。天主是格外伟大的，正因为祂不但拯救和把救恩赐予人，而且因为祂愿人在这工程上做祂的实际伙伴，并令他能胜任。

按天主教的观念，在成义中，天主导人脱离罪恶，并给他力量抵抗那向恶的倾向；邪恶在现世是常埋伏而待的。这样，人不但能合作令自己摆脱罪恶，而且，藉天主赐给他的圣宠的助佑，能实际行善。在我们的情况里，善在于整个人的信德的回应。

天主教的神学便这样回应誓反教的观念；按誓反教的观念，若人当为救恩以一己的信德合作，他便会常被恐惧和失望折磨。不错，望德排除失望和无度的恐惧，但有条理的恐惧和不安全的状况是人的、甚至是教友的生命的一部份（DS 1543，1563-1566）。教友该在恐惧和战栗中成就自己得救的事，信赖天主，同时不信德自己的不坚定和软弱（斐 2, 12）。

因此，天主教的教义觉得誓反教人士为反对人在信德上和在被信德支持的伦理行为上的真正和截然是决定性的合作所举的理由并不令人信服，虽然它们包含一些值得注意的因素。

- 106 在信德之始的合作和在信德发展中的合作两者之间的分别。天主教的教义承认人首先在信德的诞生时，然后在有了信德后和在由信德产生的伦理行为中都有真正的合作，但这合作在各阶段中是不一样的。若想充份了解天主教的教义，必须谨记这些差异。在下面的段落里，我们将尽可能分辨信德的不同阶段和人在各阶段相应的合作。

107 在预备信德时的合作。首先必须清楚确认，在信德的预备中，天主保留主动。脱利腾大公会议关于成义的整体事就肯定这点（「在成年人身上，成义的起始该在天主藉基督赐给人的先至恩宠里寻找 [sumendum esse]，即是说，在祂的呼召里寻找；藉这呼召，他们被召叫，却没有他们的任何功劳 [nullis eorum existentibus meritis]」，DS 1525；在相应的条项3里 [DS 1553]，信德，与望德、爱德和忏悔等，作为成义的先决条件，都认定源于圣神的启发和先至的助佑；参阅上面第89节内梵一和梵二相应的断言）。

因此，信德的始端实有赖圣宠，而同时亦有赖人自由的自我决定。若我们更仔细地察看这些始端，我们会发现信德所假定的人的基本决定和基本态度。它们值得格外注意。现代信德疲弱或截然丧亡，在研究达致信德的困难前，必须考查个中原因是否在于缺乏这些基本决定和基本态度。

在智力的领域内，为叫信德产生，不得不看看人是否在精神上醒寤和对奥妙和绝对的事物开放，抑或因着某种精神上的怠惰，太早停下来和以现世的私人性的范畴和价值为满足；他是否因认识自己的有限而准备聆听，又是否抵抗自主和自给自足的诱惑；他是否在信德上欣然依赖天主，因他已然知道多方面要依赖近人，又从以往的经验对这种依赖有正面的评价。在信德的先决条件中，必须包括对自己和对时代精神的批判感，人用这批判感查察许多对信德的否定和批评是否基于一些成见。这些成见可能是对得救前景的某种「信念」，但这些得救前景是基于纯现世的力量和保证的（比方，基于科技的进步，基于一种政治体制），而这些得救前景或许被许多人不加判断地接受。这样，他们便固步自封，不会接受对真正救恩的天主的信仰，而对这些形式的物质

世界的信仰的批判都会令导至真信德的道路保持开放。智力的坦诚作为信仰的基本先决条件，要求人在接触到福音、基督的教义和天主教会时，要对它们客观地研究。只有这样，人才能在面对的这些事实内认出一种世外影响的痕迹，而因此承认它们是可信的。这亦包括人不该没有批判地接受对福音和对教会的批评。

正是我们的时代认为信德的理性基础是非常重要的，为此，必须格外注意基本的悟性态度，它们都是分别先于信德或无信的。必须显示信德不但能提出重大理由去维护天主启示的事实和维护接受启示，而且也须显示信德首先以一种合理的和配得上人的全面悟性态度为基础。反之，无信当审查是否对启示的事实采取一种苛评的态度，却同时不遵守一些悟性坦诚的基本准则，比方：不加批评地接受某些系于时代的流行成见和理论。

在意志的领域里，信德是基于下列的先决条件的：基于良心的警惕，不论是当它唤起人向善的绝对责任时，或当它起来控告人时；基于尊敬和惊讶能力的基本态度；基于认识和光荣天主的意愿，和基于接纳来自祂的存在以及基督徒救恩秩序的伦理后果的意愿。这些自由的态度预备良心判定对那自我启示的天主的信德是伦理上善的和强制的行为。

这些基本决定和这些基本态度不但预备信德的道路，而且在人一自由地决定信和坚持下去后，便有如基础般不断给予信德支持；这些基本决定和基本态度是每人或多或少自觉被唤去采取的，而且在它们实现时，天主便会在祂所愿欲的救恩秩序上催促和助佑每个人。还该说明，这些先决条件非常重要，不但为那些明确地认识启示和决定或决定了接受它的人，而且也为那些非因已过不认识福音，但却向那模糊地和含蓄地被意识到的救恩的天主开放自己的人。

108 人在信德的行为本身中的合作：信德是自由意志的决定。若天主和人在预备信德时已合作，在信德的行为本身之上，他们合作得更为紧密。在前面我们已看过，信德是天主圣宠的工程（参阅第102节）。现在，我们该说明人在信德行为中的自由合作。

按启示，人以其信德，而另一方面以其不信，自由决定他对自我启示的天主的关系，而因此决定人存在本身的意义。教会训导当局不断隆重地重覆这个重要的断言，比方，在脱利腾大公会议的成义法令中（《*Libere moventur in Deum credentes*》，DS 1526；参阅DS 1554）和在梵一和梵二里（DS 3010；3035；参阅上面第87和第89节）。

信德是人自由的行为，因为没有真正的明证令他非信不可。他可从天主启示留在世上的痕迹认识启示的事实（比方，从福音的话的崇高性，从教会的永久性和增长等等），但他只能以常情上的确实性去认识，而非藉内在的明显证据。这种对启示事实的常情上的确实性的认识顺理成章地令人认为在信德内接受启示是善的，并且截然是必须的。但这些步骤不能占信德的上峰；它们预备信德，但人在真正决定信德时，始终是自由的。当人自由地决定信德时，对启示事实的认知的常情确定性和对信德是善和必须的判断都显示信德当然是合理的，却并非无可避免地导致它。

此外，信德是自由的，尤其因为它的奥迹、天主对人超性的俯就、以及它的各式各样的显示，都超乎人的理智而因此不能藉明证令人同意。

当人在信德中接受天主的启示时，他这个非常重要的行动是基于三重基础的：基于那于第一步骤时已令人于信德的天主的圣宠；基于那自我启示和在爱内和人共融的天主的可靠性，天主不能错和不能导致错误；最

后，基于信者的自由决定。

109 信德的更准确的定义：是意志的自由决定。在信德的行动中，人以自己的意志自由地完全自献于天主。因此，不限于认可天主所启示的超性真理，而且本身自献于那自我启示的天主。我们现在关于在信德内自献的整体性和深度所说的，只符合信德的完满行动；信德的完满行动包括望德和爱德：望德，因为人把自己交付于救赎的天主，信祂会实践祂的许诺；爱德，因为天主在爱内叫人分享祂的天主的本性，人的回应只能在于爱。在那有著望德和爱德相伴的信德和那两者都缺乏的信德之间，并不存在着一种相等的关系，只有着类比的关系。

关于有着辉煌的望和爱的信德的行动，我们可以说如下的话：它表示人充份回应天主叫人在生命上和祂亲密共融的呼召，因为在启示中，天主真正不是传达一些关于祂的东西，因此，人只有自献于天主，才能一和祂所要求和应去的去回应祂的邀请。信德不自闭于理智的傲慢自主和自满里，这是堕落的人自命可以的；信德在一己的思维中服从天主。这种服从藉加入教会的信德团体再进一步被强调和获得格外的评价。既然理智属于人个体最密切的中心，这样，人是个人直接地自献于天主。

在启示中，天主自我显示为拯救的天主，并把自己的救赎意愿传给人，这救赎意愿给人生新的意义，并给他显示卓越的伦理需求。人既在信德中认可天主的救赎意愿，他便放弃伦理的自主和自主的行为，这些都是堕落的人仍想恢复的。连在这观点上，意志对启示的回应仍象征人完全自献于天主。

它含有一种格外浓厚的基本抉择或基本决定的方式。信德是对天主首肯，是牵涉整个人的，而这首肯本

身是决定性的、恒久的和不可改变的。若人的首肯只是暂时的和可取消的，它便不代表一种对天主完全的自我奉献，也不是纯真的。既然启示和认可启示的信德给予人存在一种新的意义，并因此包括和渗透整个人生，那么，信德的基本抉择亦格外具有基本意向的特性。

110 信德作为德行。按誓反教的教义，并不存在一种在实体上和恒久改变人的信德，因为这样人在天主前便成为不倚靠的，而信德却每刻都凭天主的召叫，并代表人对那不断转向人的天主的回应。按誓反教的理论，从一种精神品质的意义去了解信仰，把它视为德行，便是把天主和人之间的关系物质化了；这关系只能从个人的范畴来了解（参阅第95节；亦参阅卷一，669节到670节）。

誓反教人士否定德行，而不只否定信德。我们现在简短地重复我们在第一卷（第671节）针对这点所说的。作为基本抉择，德行，尤其是信德，打从心底里塑造人。因此，信德不是一件人所拥有、而人在天主前藉之变成自主的东西；它反而是一件刻划或改造人的东西，因人在对启示首肯时，完全自献于天主，并有意识地 and 自由地坚持这奉献。一如天主在爱中不断邀人接受分享祂的本性，同样，信德以自由和恒久的首肯作回应；他能这样做只因天主的爱支持他，所以，天主教的教义并没有把信德对天主的关系非人格化、物质化或物件化。

不但信德本身，连它的增长也该按个人化了的范畴去了解。天主愿导人到至善的地步，因为「在你们内开始这美好工作的那位，必予以完成」（斐1,6）。谁越以信德的唯诺回应天主的呼召，天主越和他分享自己的本性。

至于婴儿，他们未到理解之龄便领洗而超性的信德

已经灌注在他们内，在这光景中，是不能和在成年人的光景般谈及「德行」。我们若不注意这差异，便会误会真正的信德；真正的信德只能被成年的信徒拥有。在圣洗圣事中，天主实在以祂的爱用特别的形式转向婴儿，而且，既然祂的慈爱不会是无效验的，婴儿肯定是刻有印证，高贵化了，并已为实际的信仰醒觉预定了，但在这光景中，仍不能谈及信德作为是对启示自愿和稳定的回应。因此，为了解信德，无须由领了洗的婴儿开始。

- 111 信仰和功劳。为了解信仰行动的有功劳的特性，我们当分辨信仰在信徒身上不同的阶段和时期。此外，我们当在这里把我们在第一卷的 676 — 686 等节内关于一般有功劳的行为所说的实际应用出来。「功劳」在成义和在成了义的人的生活中所意谓的，不该用法律的范畴去瞭解，因为这并不关乎人在天主前可提出的公道的要求，相反，只该以天主对人的爱和人天主的爱去阐明。只有被爱鼓舞的伦理行为有功劳，这并非是偶然的。在被爱的人前，爱的语言是：「我所有的，是你的」。天主首先这样向人说话，而人后来亦向天主重复这些话。这相互的动作解释了我们所所谓的信仰的有功劳的特性，但在其内我们必须分辨下列的等级或行动：

——天主首先爱人，保留信仰的主动。祂藉不应得的慈爱从不同途径转向爱造物。祂遣传福音者到那些自婴儿时已领洗的人那里，他们已为信德作好准备，并生活在教友的环境中；同样，祂遣传福音者到许许多多未领洗的人那里。祂亦甚至会赐这些人遇上那作为信仰团体的真教会。对别的人，祂会藉良心的绝对要求自显为救赎的天主。不论怎样，祂赐予众人精神上和「仁爱的」能力去作信仰的回应。祂以自己的恩宠先于人行动，感动他的心，开启他明悟的眼睛，并令他容易依附和信真

理（启示5）。这样，天主开始在爱内把那属于祂的传给人，并截然把自己传给人。

——人对那呼召他的天主能自我开放或自我封闭。当他把那些理智和意志的基本态度作为自己的并培养它们，他便是预备和打好信仰的基础，便是自我开放。关于那些理智和意志的基本态度，我们已在107-108节描述过。这样，他开始——而作为信徒，他不断重新开始——把自己献给天主。但既然人本身和他朝天主的初步定向都全靠天主的恩宠，他常只能给天主他所接受了的。开始的（而该不断更新的）奉献于主令人有能力更紧密接受那与人分享的天主性。当我们谈及开始奉献于主的有功性时，既然天主合宜地（情谊功绩）回应人开始的奉献，完全叫人信和成义，所以，这有功性只意谓接受那在恩宠中自我分享的天主的能力。

——对有接受能力和已预备接受信德的人，天主赐他的官能更强的超性动力，并请他真正地分享祂的救赎的神圣知识，因祂向他保证祂是启示人的真理，是不会欺哄人的。

——当人在信德的真正行动中接受天主浓厚的自我赐予，那时，信者便完全自我献给天主（参阅108-109节），这样，便在他的方面实现真正的「凡是我的，便是你的」。天主回应而赐信者成义（若他在婴儿领洗时还未接受它），或在圣洗圣事中，或没有可见的圣洗仪式举行。

——若人在信德的状况和在成义的恩宠内坚持，天主和信者之间的生命交流便越益浓厚。所以，我们现在便要谈及信德行动和由信德而来的善行的真正有功性，或一种按义德分量的功劳（义理功绩）。但我们不该忘记，这里是关乎爱的公道准则。天主藉爱介入与人的密切关系，既然如此，祂便适宜和正确不断增加那贯彻信

仰的信徒内的恩宠，并来日于「荣福直观」中赐他完满的生命共融。

誓反教的概念不承认人预备信德各阶段的广义有功特性，也不承认信德行动和在信德内完成的善功的真正功劳价值，这似乎是由于誓反教以法律的意义去了解功劳，而不是依据爱去诠释它。

- 112 信德是伦理生活整体的基础。作为基础和令人全面了解救赎的天主的信德支持伦理生活的整体结构。但只有在其内包括望德和爱德的信德拥有这种力量。若这信德不照耀一生，便不会是对那与人自我分享和叫人与祂亲密生活的天主的完全首肯。没有行动的信德是死的（雅 2,17；参考 DS 1531, 1538, 1570）。连誓反教的神学也要求信德相应的伦理生活作为对成义的伟大恩典的感恩表示，但对一些东西却有不同强调。好像在信德本身和在由信德启发的伦理生活之上，和天主的行动比较，人的行动便沦为次要。差不多不能谈及人的真正合作。

既然在誓反教的概念中，人的行为极为次要，它亦没有如何在心理上解释信仰影响整体伦理生活的问题。相反，天主教的神学就专事这问题。在这方面，以前和现在都一致认为，要伦理生活由信德塑造，行动者该是信徒是不足够的，他还须按信徒的身份行事。按曾几何时的观念，这只在人此时此地反省地以信德的动机行事时才可发生，即是说，当信德作为实际动机决定他的行为时，或当信德的实际动机，在开始时已自觉和反省地奠定的，不断在连串的行动中令人至少潜在地感觉它的影响时。现代心理学给我们提供较不同的知识来解释信德和伦理生活之间的关系。通常信德——若他愿实际仍然如此和愿在信德上始终如一——自觉地，纵然不是反省地，让信德在他的伦理行为上领导他。因此，并非是

排除始自信德的反省地自觉的诱因，但它也不是必须的（参考卷一第183节）

113 信德独自不是整体伦理生活。在衡量信德和每个行为随后的伦理特性在形成整体行为的善恶上的合作程度时，天主教和誓反教的教义亦有分歧。按誓反教的概念，信德在这里占有卓越的地位：跟据一些断言，可以截然认为信德独自决定善恶，并且，有决定性的到头来是行为的人是否有信德。

脱利腾大公会议谴责信德是唯一诫命、其他事物都是无足轻重的的观念，因此，它谴责只有无信的罪存在的观念（DS 1544, 1577），谴责那认为未成义的人的行为、亦即那还未信的人的行为本身无论如何都是有罪的这观念（DS 1557）。这些概念在今天的誓反教里仍在运作中（参阅第98节）。

按天主教的概念，不只信仰或另一方面的无信是决定性的，连行为以其伦理性质也是决定性的。这决定性不只来自信德的或另一方面的无信的记号，亦来自处于这记号下的事物。在记号和受了印记的人之间有一种密切的联系。有些行为因着它们的内涵与信德是同性质的，而另一些行为则相反。不只那主观的事实，即行事者是信者或无信者，在伦理上有重大关系，连行为以其独特的性质也是关系重大的。因此，不只存在无信的罪，也存在其他的罪。但这些其他的罪多少和无信有关，或因它们预备无信，或因它们是无信的表现。反之，伦理善行常多少和信德有关，或因它们导致信德，或因它们是信德存在的记号和强化它。这在下述的人的光景亦然：他虽对基督的福音一无所知，但以他的善行显示开始信或已信救赎的天主，因天主把绝对的需求放置在他的良心里。

## 7. 对信德的伦理责任

114 前言。在前数页内，我们设法把信德显示为天主的恩赐，同时也是人自由的决定，也指出了在后者的问题上天主教的神学和誓反教神学之间的差异。人有责任藉圣宠用对信德的自由归顺来回应那自我启示的天主，而这对信德的自由归顺在各种伦理命令中明确表达出来。我们现在便当显示信德的这个伦理观念。在前面的章节内，我们已谈过这观点的某些方面，但现在我们当以更明显的专题方式来处理它们。

梵二用新眼光来看待和信德连系的伦理责任，这新眼光和先前神学的部份不同。先前的神学有时把有关信德行为的圣教法律规定强力置于首位。但这些规定（参阅圣教法典C.833）到底是基于那被启示证实的天主圣意和基于自然伦理律，比方：公开承认信仰的责任。此外，以往某些手册的观点主要是决疑法的和有时是最低纲领主义的：即是他们设法釐定最低的限度，在这限度之上，仍可满全信德的责任，但在这限度之下，便开始犯相反信德的罪。比方，可想象那广泛争辩的问题，是关于信友该发出信德行为的最小次数的。这里，我们无意否定这些问题存在的理由和原因，但它们明显不包括信德的伦理需求的全部领域。

梵二尤其从天主启示的事实本身和从超性的救赎秩序的本性推断这些需求；所以，它不以首先和只是规定信仰责任的最低限度为满足，却先阐明信德生活的满全和在信德内的成长。在这里，我们将采纳梵二的立场作为基础。

## 甲、显明的信仰的责任

- 115 显明信仰的责任的先决条件。凡福音的讯息已由外面给他充份证明了的（或亦可藉一个非常的内在默示），并且藉天主的恩宠已认它为天主的启示的人，有责任明显地信天主在耶稣基督身上的启示。一方面，宣讲和认识福音的可能性在今天是增加了；比方，藉现代的传播媒介（印刷品，无线电，电视），这些媒介也为基督的讯息服务，并能把它传给那些不愿由直接宣讲和个人会面被接触的人。在这观点下，那些有责任去明显信的人可能会是更繁多的。另一方面，传福音今天格外困难：比方，由激进无神论对基督讯息所发起的战斗；人开始认识世上许多形式的宗教，它们令基督的宗教看来只是其中一种宗教，与其他宗教类似并与它们并存；对多元化的过份著重，这加重了真理的问题而令人更难信服天主在基督身上特别启示的真理，虽然没有直截妨碍它。若我们谨记现代世界的这些和类似的事实，便当假定人面对显式信仰的召叫的情况或许是正在减少了。

不论怎样，明显信天主在基督内的自我分享的责任假定对这事实的认识。

在这里，我们不再谈及任何形式的信仰的主观先决条件，不论是显式的或隐含的信仰；比方：精神的注意力，放弃一种虚假的本身的精明和自主，面对现代对信仰敌对的潮流时的批判态度。我们在上面第 107 节已谈论过这点。

- 116 令人以显明信仰去信的动机。虽然认识天主启示的事实构成显式信仰的要求的先决条件，它的首要的真正基础在于天主的卓越性和对人的统治权。人完全依赖天主，不能自主和自给自足；为此，他若不愿否定和有负于自

己的自体，便该在天主前常开放自己；因此，当天主藉圣宠与他交谈时，他不能拒绝聆听祂，并接受祂的讯息。「既然人完全依赖天主有如是他的造物者和主宰，又既然受造的理智该完全服属非受造的真理，我们该对那自我启示的天主在信德内完全顺从，不论在智力或意志上」（梵一，DS 3008；参阅相应的 Can.1, DS 3031）。

天主在启示中有如是救赎的天主对人说话。祂给他剖明他所处的沉沦处境，并有意从这处境解救他，为给他的生命新的意义，这新的意义超越他所有的需求和他的期望。这样，祂叫他为自己的存在作决定。藉信和接受启示，人认可天主为他的存在所定的目的，相反，藉无信却拒绝它和令它落空。这样，人为了对自己的责任也该信。

天主自我启示给人正好有如是救赎的天主，这事实是天主爱情的表示而是人所不应得，人只能在信仰内以爱还爱才能相当地回应天主的爱，拒绝作这样的回应便是严重藐视它。

- 117 显明信仰的责任的范围。为使人得救，究竟哪些信仰的真理该（以显式的信德）被宣认？这问题在伦理神学上长时间占有很重要的地位，而给予这问题的答案并非是一致的。那较为温和的趋势引述希伯来书 11,6，认为被确定的最低限高是信天主存在和信天主是审判者，但较严格的趋势亦要求信天主圣三的道理和天主第二位降生的奥义。既然信德为得救是如此重要，在实践上，我们有理由在无动机的情况下，不实行较温和的主张。若非例外（比方：因死亡迫近的危险而缺乏时间），以往要求要领洗的成年人先学习圣三和基督的奥义。这种想法当然有好的理由，因为这样可以自问是否过份或截然只集中在最低限度当显明相信的真理上。

现代神学追随梵二，超越了以往的难题。先不限于询问至少必须信什么真理，却指出那基于启示本质的责任，这责任令人尽量认识启示的内容：「……门徒对基督师傅负有重大任务，自应逐日加深理解基督所传授的真理」（信仰14）。一如我们在上面104节说过的，尽量广泛和完善地认识信仰的责任是各异的，这是按每人加深信仰的可能性而定，按因没有加深信仰而引起的威胁信仰的危险、和按所有的责任而定，比方，司铎和父母的责任，他们不但为自己的信仰生命负责，也该为那些被托付给他们的人负责。此外，还该顾及，每个信友对在信仰内的弟兄负责，也向和他共住的非信友负责。

今天，为得救必须接受多少信仰内容的问题是用不同的方法提出的，因为连那在原则上众人都可获得的对天主的自然认知都彰显它的恩宠性和它的救赎意义，亦因为隐含信仰的现象非常受注目。人所获得救恩不但藉显式的信仰，也藉隐含的信仰。

## 乙、隐含的信仰的责任

118 隐含的信仰意谓什么？有些人非因已过而不认识福音，他们的得救问题常令教友关怀，尤其令神学关怀。若没有信仰便没有救恩（DS 1532, 3012），那么，那些因为没有人给他们宣讲启示而不可能有信仰的人如何能得救？

多次有人回答说，按希伯来书11,6，为得救只须信天主存在和信在祂前应有的责任，即是说，信天主审判；所有人都该能藉反省到达这在常理上确定无疑的显式的信仰，因为天主不会拒绝赐协助恩宠给任何人。此外，人本该有责任渴求这知识并对它开放自己。

今天，问题变得更复杂，因为我们生活在一个广泛无神论的、或总之是俗化了的世界上，这样的世界明知

地否认天主或至少忽视祂，这样，令各别的人难以认识祂，纵然不至于短期或长期内不可能。那些非因己过，除了不认识福音外，也明显地（至少为一段时间）不认识天主本身的人，难道不知道导致信仰、而因此导致救赎之途为他们是挡住的吗？

现代神学也承认他们至少有隐含的信仰的可能性，因此他们也可能得救。即是说，每人在自己心中有着对那不受制约者和绝对者、对绝对的真理、对正义和对绝对的善、对绝对的义务等的渴望。这渴望尤其显示在良心上。毕竟，在这里，人虽然不反省地和具体化地认识天主，却是处于绝对的和有位格的天主前，天主以恩宠把他吸引到祂那里，并唤他与祂作超性的共融。当他跟随那绝对者的召唤，他便是隐含地信。这可以以不同的方式发生，比方，只要他自知受伦理的需求束缚，或只要他在一种宗教敬礼中实践他对绝对者的渴望，虽然这种宗教敬礼是非常不完善的。

- 119 隐含的信仰的责任。那些从未被召藉启示的宣讲去自觉地决定去信天主的人，虽然也确实为一段时间从未藉明显认识天主被召叫，但并不为此完全没有信的责任。他该藉跟随和不反对他心中对那不受制约者和绝对者的渴望而隐含地决定信那不受制约的和绝对的天主，他心中的渴望是被他的灵性和被圣宠发动的。连在这光景中他可以说是或否。比方，当他在他的伦理抱负中遵循绝对的需求和愿意有意识地跟随它们，他便说是。以后，他也许常更反省他对那已在实际行为中确定了绝对者的定向，认识和设法亦显明地了解那绝对者。对渴望、对那绝对者的否定，或隐含的无信，在于人在他的连他自己也不十分反省地认识的神秘内心里，设法摆脱绝对者的召叫，实际上持相对论的态度，没有原则，兼且肤

浅，如此，终于把自己绝对化，而非事奉那处于他之上的绝对者。

丙、该多少次完成内在信仰的行为？

120 决疑论的观点。现在必须确定显式信仰和另方面隐含的信仰的责任，我们将首先从次数的观点出发。究竟信仰的行为该在信徒的生命里发生多少次？首先是关乎信仰的内在行为，这些行为发生在精神的领域里而无须显露于外。开始时已必须声明，为成年人——和未臻理解的婴儿不同——只是惯性地做信徒是不足够的，还该不断栽培信仰。此外，若他不在活力中不断振奋他的信仰态度，他不能在惯性的信仰中坚持。所以，我们有一定的权利以决疑论的方式设法尽可能确定完成信仰行为的责任。

一个为首的否定的决定来自教会训导当局排斥了宽弛主义的意见的事实；按宽弛主义的意见，没有一条天主的诫命迫使人去完成信、望、爱的行为（DS 2021），或一生一次完成信仰的行为便已足够（DS 2165）。

肯定方面，在那些迫使人去完成信仰的内在行为的机会中，下面的是被提及的；当婴儿已臻理解之龄而认识信那给他宣布了的启示的责任，或当成年人和启示接触，并认为它是可信的和迫使人信的。连当人失了信仰，但想重新放弃这歧途之时，也有着这类的开端。这类机会关乎有意识的信仰的开始或新的开始。连在要维护信仰的时刻，因为有严重相反信仰的诱惑或有严重的怀疑，一个明显的信仰行为也是必须的；在一些情况中也然，信友在这些情况中必须在外表上宣认信仰，因为真心的外表宣认包含信仰的内在行为；此外，在死时，因为尤其是教友，若他还拥有精神的官能，该在此时向

天主作结论性的和总结性的首肯。

这些为显式信仰有效而也类似地为隐含的信仰有效的决疑论断言有着它们充份的合法性，但我们不可以止于它们。

- 121 较广泛的观点。连在信仰行为的频密度的问题上，我们不该只留意最低的需求，却该留意信仰生活的完满性。教友的信仰该「更为增进」(得后 1,3)。这种进步首先依靠天主的恩宠，但也假定信友的认真努力。他该和圣神合作，圣神「为达到启示更深的了解，常不断地用自己的恩惠，使信仰更完善」(启示 5)。这合作在于有意识地过信仰的生活和愿望在信仰上进步。这一些若没有频密的有意识的信仰行为都是不可能的。它们的频密程度和强烈程度基本上都有赖圣神的行动和推动，是圣神把这些行为启发给人的。它不是人人都是一样的，却是以每人所获得的召叫和以信徒已到达的层次来衡量。若天主以格外的方式转向人，而这人又已到达信仰的高层次，这情况要求他有强烈的信仰生活和频密的明显的信仰行为。谁被赐予更多，便被要求更多。但这对信友生活和对圣神所发挥的领导行为的综合看法不只向他，而且也向所有人提出某程度的信仰的有意识的实现，这程度和那来自问题的纯决疑论的看法有所不同。

- 122 狭义的信仰行为和广义的信仰行为。我们所说了的将被下面的断言说明和解释。必需辨别狭义的信仰行为和广义的信仰行为。人以狭义的信仰行为自觉和反省地转向那自我启示的天主，并明确地以感恩之心认可祂的启示，但他以广义的信仰行为直接倾向另一目标，虽然在这些行为上他是由信仰领导和支持的。这类广义的信仰行为可以是，比方，在信友的敬礼中恭敬天主，以真心

的忏悔行为来否定在罪恶中对天主所犯的不义，对近人实践那作为基督徒标记的爱德。在这些广义的信仰行为中（为避免和我们在前面第 118 等节所述的隐含的信仰混淆），人自我奉献给那自我启示的天主，并藉它们不断成长，我们也可称它们为双重的行为，因为在这些行为中，信德联同另一个德行被实践，比方，联同恭敬天主的德行、忏悔的德行、和爱人的德行。在它们中，信德以真正基本意向的意义活动。诚然，在人大部份的生活中，广义的信仰行为较狭义的信仰行为占较大的空间，并助人在信德上继续发展。当然，狭义的信仰行为也是必须的，因为是它们滋养广义的信仰行为。没有再三的狭义的信仰行为，信徒尤其在今天很难令信德渗透一己的生活，因为现今的世代有着许多苛求和偏差。今天许多俗人承认这点，并为此设法在默想中以狭义的方式去实行信仰。

#### 丁、必须多少次完成信仰的外在行为？

123 信仰的外在行为是什么？ 信友藉信仰的外在行为在人前承认接受天主的启示，这样人们可以认出他是信徒，有时这种行为明显有着这目的：别人该认出我是信者。它亦称为「信仰的明认或表白。」

信仰的外在行为该由信仰的内在行为鼓舞和支持，才是纯的和真的。

信仰的外在行为并非所有都是同一种类，也非所有都是同一价值。至于明认的方式，在这里亦须分辨「狭义性的」外在信仰行为和「广义性的」外在信仰行为。在前者内，信者首先和优先力求表达一己的「信仰」，或藉语言，或藉相等的记号。在广义性的行为里，他首先力求和实现另一具体目的，比方：参与教会的敬礼或她的

传教任务，但这先假定信仰，有如是那行事的人的个人信服，并因此为它作证。

明认的强烈程度有赖不同的因素和环境。首先有赖内在信仰的程度，但外在的环境也起着重大作用。在与信仰为敌，并以重罚甚或截然以死亡威胁信者的政府前明认信仰，和在想法和信者一样、并开心分享他的信仰的人前明认信仰，其分量当然有所不同。

- 124 圣教法的准则。1917年的圣教法典（C.1325, §1）以颇决疑论和最低纲领的观点提出明认信仰的责任：「若信友的缄默、暧昧和行事方式牵涉含蓄的否认信仰、轻蔑宗教、凌辱天主或给近人立恶表，教友便该公开宣认信仰。」1983年的天主教法典说法较为积极和广泛。前者注视责任的最低限度，后者把明认信仰的责任放在宣讲福音的范围内，这责任不单教宗和主教（C.576），神父和执事（C.757），修道人（C.758）——每人按自己的地位——，连俗人也当履行；C.211大概规定「所有信友都有责任和权利去尽力令天主救恩的宣讲不论何时何地，在人群中常更广泛传播。」（也参阅C.225 §1和C.879）。这样，很明显在这宣讲中包含明认信仰：宣讲福音的责任的实践把它假定了。

以后，C.833指定一些光景，在这些光景内，被唤在教会内尽某些职务的特定人士是必须宣认信仰的。

- 125 进一步的理由和明示。有关公开明认信仰的要求，我们不该限于决疑论的观点，虽然在它的范围内可以说明那是正当的。信仰被宣认不该只在极端的环境中，当信友被迫害者审判时，和在其他类似的不寻常的光景中，也该在信友平常生活的许多情况中被宣认。

这责任首先由于信仰不但关乎个人，而且关乎信友

的团体。在信仰上，个人和团体彼此非常依赖，并互为条件。个人在教会的团体内，藉别人、尤其藉父母的信仰宣认接受信仰，但在他方面，他该帮助和增强别人的信仰，把它传给他们。这只在个人不断在团体内明认自己的信仰，并按它的见解宣称信仰时，才是可能的。在这方面，共同举行敬礼构成一个特殊的机会（在弥撒圣祭中共同诵念「信经」）。在这圣事内，一如在其他的圣事中，该明确或广义性地明认信仰，这是为了两个缘故：因为信者藉圣事被纳入信友的团体内，或更紧密与她联系；此外，——这个是主要的原因——圣事的活动只能被信的人了解（该排除向婴儿施行圣事的特殊例子，因婴儿还未到达理解之龄）。

但在礼仪的范围外，还有许多可能性和机会该宣认信仰的，比方：在家中，在学校和其他培育的场所内，在工作的岗位，在政治生涯内。宣认信仰的方式越是自发和明显，宣认便越有说服力和有效。此外，它不该是不合时宜的，而该发自对近人的爱。在礼仪的范围外明认信仰，不但对信仰内的弟兄有用，而且对还未信的人或再不信的人也有用。它拥有传教的性质，我们是该虔诚地谈论这点的。

- 126 梵二论及明认信仰有如是传教的责任。信徒不只有帮助教会的信仰和在信仰内巩固自己的弟兄的责任，他还该把启示向那些处处有活力的信仰团体以外的人宣讲。梵二清楚显示所有信徒都被召去尽这责任：「每一位基督徒按照自己的处境，都有责任传播信仰」（教会 17；参阅信仰 14；教友传教法令；教会传教工作法令）。我们明认信仰，便是宣扬它。

藉明认而传信仰的责任基于教会本身的本质和使命，而所有支体都是教会的份子（格外参阅教友 27）；传

道的责任也基于在圣事内和基督的结合，圣事召唤信徒，令他们能参与基督的先知任务（教友3和教会10-12, 31, 33）。藉作证而传信仰的责任亦来自爱近人的诫命，因为教友该助近人行善，尤其助他们信基督，并在圣宠内和祂结合：「……由于上主最大爱德诫命的要求，每一个基督信徒都有责任去寻求上主的荣耀，使祂的神国来临，寻求一切人的永生，使他们认识唯一真神，认识祂所派遣的耶稣基督（参阅若：17,3)」。人的本性是合群的，故早在明确的爱人诫命前，人的本性已驱使他在近人前明认信仰，不单在教会内，而且在教会外（信仰3）。

#### 戊、活于信德的呼召

- 127 梵二的忠告。活于信德的责任也该算在由信仰而来的伦理责任内。梵二很著重这点，因它存心把信德的完整态度置于首位，反对一切信德的片面的悟性概念。若信德不只是理智依附信德的真理，也是整个人对天主的自我奉献，那么，若信德无法影响整体生活，它是不可能存在的。这也是因天主把救恩赐予人，作为信德的真正的目的。因这救恩，人的整体存在充满新的意义，而信友该藉由信德启发的生活追求这意义。

关于这点，不少梵二的文献都载有劝言。我们至少引其中一段。

「这信德的丰富成果应当彰显于世人前。其方法是：信德应深入信友整体生活，连不属于宗教的普通生活亦不例外。信德应推动信友实行正义仁爱，尤其对贫者」（现代21；参阅信仰2）。

梵二这忠告完全符合新约的讯息。圣保禄在致哥罗森书内说：「你们无论作什么，在言语上或在行为上，

一切都该因主耶稣的名而作，藉着他感谢圣父」（哥 3, 17；参阅格前 10, 31）。若在信仰的觉悟和实际行为间有着分歧和差异，便表示信德软弱和有危险。

梵二在信仰和实际生活的差异中见到一种异端邪说，是现代最严重的异端邪说之一：

「许多人的信仰和日常生活分割，要算我们这时代严重错误之一」（现代 43）。

基督当日在法利塞人的行为上发现实践的二元论，于是严词谴责它（玛 23, 3-33；谷 7, 10-13）。梵二便是基于这些严厉的说话。

这令信仰与实际生活和谐的责任是关乎一切真正信仰的形式的，因此，也包括隐含的信仰；隐含的信仰正是在良心的呼吁上认识救赎的天主。

## 8. 相反信德的罪恶

参考书目：- De Laburu J., *Incredulità o fede?* Torino, Borla 1968. - *La incredulidad y sus problemas*, Barcellona, Herder 1968. - Landucci P. C., *Problematica della miscredenza e della fede*, Roma 1964. - *Le doute et la foi. A propos du «Paysan de la Garonne»*. Recherches et débats du Centre catholique des Intellectuels français, Parigi, Desclée de Brouwer 1967. - Loew J. C., Cottier G. M., *Dinamismo della fede e incredulità*, Brescia 1965. - Marcel G., *Incredulidad y fe*, Madrid, Guaderrama 1972. - Rahner K., *Una metamorfosi dell'eresia in Pericoli nel cattolicesimo d'oggi*, Alba, Edizioni Paoline 1964, 81-104. - Id., *Eresie nella Chiesa oggi?* in *Nuovi Saggi*, IV, Roma, Edizioni Paoline 1973, 559-592.

- 128 区别和引言。若有关信德的责任是多样的，那么，在信德内，缺失的可能性也是多样的。所有相反信德的罪在某种意义上，都是缺失的罪。连过份的轻信也是一样。过份的轻信也绝对相信一些学说和意见，虽然它们未经启示或教会呈示为信德的真理，而教会是解释和传扬真理的。实际上，谁过份相信，是疏忽了必须区别的责任。

下列是相反信德的明显的缺失罪：忽视信仰的生活和忽视在信仰上成长，不理圣神的推动和生活环境的需求而少完成信仰的内外行为，不足或没有热诚去传播信仰，行为全不是或不足够地由信仰启发。在这些光景中，人已做他当做的事。但亦有些相反信德的罪，在这些罪过上，人做某些他不当做的事。在人的无信里，人以明确的行为拒绝接受启示为可信的和有束缚性的。在背教上，他明知和完全地背弃他先前拥有的信仰。在异端中，他不完全放弃信仰，却排除和不接受启示整体的一部份。与异端近似的是怀疑信仰，不但在信仰的某端真理前有困难去接受，而且认真地认为它可能是错谬。无信、背教和异端是缺失的罪，因为它们完全或部份不接受启示。但这若经由明确的拒绝行为而发生，也可能是行为罪。我们随后便尤其谈论这三种相反信德的罪。

- 129 浮动的界限。准确分辨无信、背教和异端并不易，因为它们彼此很接近。若那犯重罪相反信仰的人多次也不知道自己只是异端者或已是背教者，为近人和教会首长来说，判断更是倍添困难。

教会基于洗礼而把无信者从背教者和异端者那里分辨出来。这是很合理的，因为教会是信者的团体，而人

藉洗礼被纳入这团体之内。在背教和异端中，信友是对洗礼不忠。洗礼和因洗礼而隶属教会亦构成教会首长处罚背教者和异端者的基础。

但圣教法典的界定不是绝对的区别。那因不接受洗礼而有罪的无信者和已接受洗礼的背教者当然是不同的，因为一个是未受过洗礼的，而另一个却受过洗礼，但在意义上和在他们行为的明确目的上，他们是一致的：两者都完全摒弃启示。

尤其在区别背教者和异端者时，相反信德的各罪之间的界限是浮动的。实际上，有些信德的真理是基督的宗教与之共存亡的，比方：基督的天主性和祂的复活；异端者否认一端这样的真理，更好说是背教者，而非异端者。

- 130 主题的扩充。在讨论相反信德的罪上，许多已往的伦理家都以圣教法典的区别为标准去辨别无信者、背教者和异端者。这方面有着它的正确性，但该要补足，尤其面对着现代关于信仰和无信的心理知识时。连在这光景中，生命是如此复杂，是不能纯以概念上的区别去了解它的。比方有关隐含的信仰的神学教义给我们说，信德可能存在于无信者之内，即是说，存在于那按外表标准该被视为无信者、而他自己也认为是如此的人心内。同样亦可以说及在信者内的无信：一个受了洗的人，虽然按外面的记号被邻人视为信者、而他本人亦认为是这样，但实际上他可能多少是个异端者。实在，不只有喧闹的异端，也有非常沉默的异端，我们不该忽视这些在圣教法典观点以外的可能性。

- 131 而对相反信德的不同罪的教义时，现时代原则上的困难。按许多现代人的观念，在科技知识的领域内是有真

理的，因此，在真与假之间存在对立。相反，在有关生命意义和宗教伦理准则的问题上，人们只能作出不同种类的意见，而它们的共存是被所有人容忍的。生命的作用并非依赖世界的看法 (Weltanschauung)，而是依赖经济和科技的因素。至于较深奥的问题，只要每人有一己的意见和尊重别人的意见。一个这样的意识形态自然发觉教会在有关天主的实体和祂的启示上、有关为得救的决定性的「是」或「否」上的教义是不可理解的。

在教会内，一种误解了的多元论能十分限制或截然先天地排除异端的观念、按这多元论，连在信仰的基本真理的问题上，也可能有不同或截然矛盾的意识。一种误解了的普世教会运动也可能导致同样的后果；这种误解了的运动在各教派的不同教义中，只看到各种的诠释和集成的观点，而不是真或假的福音意识。同样，若认为「正统道理」不重要，唯独「正统实践」重要，那么，真或假的问题、真信仰和信仰的错误的问题便不复存在。

#### 甲、无信 (infidelitas)

- 132 传统观念的观点。长久以来，神学家们只专注于那面对明确宣讲的福音的无信，即是说，专注于那些经由传道员已然认识启示的可信性和束缚性、却始终拒绝接纳启示的无信者。根据这观念，那些从未认识启示的人便处于一种消极无信的地位。这种无信被称为「无信」，其实意义并不确当，因为这些人在信仰上的缺失不是有过失的：他们从未听过启示的宣讲，是不可能信仰的。既然以往神学始自宣讲福音的假定，通常不会专注于消极意义的无信者，因为对他们来说，这假定是不可能的。

相反，现代神学充份专注于他们，而且在这方面有

更多话说。但在我们看看它说什么前，先了结介绍传统的教义。

- 133「缺失性的」和「积极性的」无信。正如我们已说过，观念的确定先假定启示已明确被认识，而人不以信德、却以无信回应它。当人以有过失的冷淡态度不聆听福音的宣讲，或虽然听讲，却不足够用心去认识福音的可信性和它的束缚力量，这时，便有「缺失性的」无信。在这光景中，或多或少严重的罪在于原则性的宗教冷漠，这在开始时已阻碍信德的道路。积极性的无信（这是个颇为独特的术语，因为无信无疑是消极性的事物；在这里，「积极性」是指出人在自己的无信上的承担）在于人虽然认识到启示本来实体和启示的束缚性，但有意识地和自由地对天主的启示说「不」。这拒绝启示的罪恶在于蔑视那自我启示的天主，蔑视祂的真实性，尤其是祂的爱；天主在爱内贬抑自己，甚至降生成人，但人拒绝这爱，并不藉着信德的奉献以爱还爱。同时，积极性的无信者显示对自己的得救极度不理不睬，因为天主藉启示叫人得救而不致丧亡，而且人是领悟这含在其内的得救的决定的。人能对那自我启示的天主这样封闭自己，是「罪恶的阴谋」（得后 2,7）的部份，但这已被主耶稣的话所证实，尤其在若望福音里：「光在黑暗中照耀，但黑暗没有接受它……他来到自己的领域，自己的人却没有接受他」（若 1,5.11；参阅 3,19；9,41；12,48；15,22；罗 10,16；「然而并不是所有的人都服从了福音」）。那在今天散播极度的漠不关心主义、在宗教领域内对真理的问题缺乏敏感性、以及夸大的多元论的各潮流都令现代的人格外易受缺失性的无信的诱惑，虽然不截然是积极性的无信。外表上与某些宗教传统的连系、甚至惯常参与基督宗教的敬礼，都是不足够的保护免陷于这些无信。但漠

不关心与夸大的多元论的舆论压力至少暂时可以减少缺失性的无信者或甚至积极性的无信者在罪恶上的主观责任。

- 134 无信的广阔领域。按那凌驾已久的意见，真正的无信只存在于福音的宣讲的范围内。只在这里才能有信仰和无信。现代神学却有不同想法。正如天主可以无需明确的说话而显示自己为救恩的天主，或藉祂透过受造物所给自己的证明，或藉良心绝对性的呼召，并可以藉圣宠的帮助被人相信，这样，祂也可以和无信接触。正如存在着一种隐含的信仰，同样，也存在着一种隐含的无信。那隐含的无信者若拒绝亦赐给了他的信德恩宠和拒绝在心灵深处和神秘的角落自我显示给他的天主，便是有罪的。因此，以信仰和无信而论，那伸延于宣讲福音的范围以外的领域，并非是中立地带；它不只是那面对福音的话所谓的消极性的无信的领域，而且是那带来救恩的隐含的信仰的领域，或那引致丧亡的隐含的无信的领域。

连梵二也这样描述了这领域。它明智地提及，那些非因己过而不认识基督的福音和祂的教会的人能够到达永生，又对于那些非因自己的过失，「尚未认识天主，却不无天主圣宠而勉力度着正直的生活」的人，天主的上智安排也不会使他们缺少为得救必需的助佑。但梵二也承认，在福音未传到的地方，有隐含的无信和丧亡：「不幸多次有人为恶神所骗而神志昏迷，把天主的真理视为虚妄，舍造物主而事奉受造物（参阅罗 1,21,25），或醉生梦死妨似天主不存在一样，陷于失望的绝境」（教会 16）。

- 135 隐含的无信的具体形式。正如隐含的信仰没有清晰的主

题形式，却是包含在其他确定的形式和具体的形式内，并被这些形式假定为思想和立场的水平，同样，隐含的无信也是在截然是物质世界的各种主题化的形式内有形化。在这些形式中，可数自己和别人生活的完全自主的倾向、纯物质主义和功利主义的态度和行为，亦包含彻底和持续的失望。

这些态度可能是精神的冷漠的懒惰的结果。在这光景中，可以说是一种缺失性的隐含的无信。但在这些态度背后，也可能隐藏着一种强调和决定性的对抗，反对那隐晦地在召叫的救恩的天主。和积极性的明显无信类比，这种隐含的无信也可称为积极性的。这类隐含的无信包含一种完整性的决定，人以此决定自闭起来，坚持不听天主的呼召。这样，他不单拒绝那隐蔽地自我显示的救恩的天主，而是截然拒绝天主。

## 乙、背教

136 圣教法典的观点。圣教法典为背教定了一些惩罚。这表示必需尽可能确定背教的观念。当一个领了洗的人在内心和在外表以可辨认的形式完全放弃信仰，这时，便有按圣教法典意义的背教。当教会对这些背教者施绝罚和禁止他们行宗教葬礼，（这只是个别的罚例），并不是按任意的尺度，而是这些惩罚是背教本身的必然后果，它们只是经由教会的口肯定而已。当一个教友加入那作为一种否定神的思想系统的无神论共产党，便是背教。

137 圣教法典以外。一个领过洗的教友可能在内心完全背弃信仰，在外面却没有显出来。在这光景中，他虽然不能按圣教法典的意义被称为背教者，在他的良心和在天主前，他却是这样。

背教，尤其亦在外面显示出来的背教，自有基督的宗教以来，已常被视为最严重的一种罪恶。希伯来书似乎排除背教者的归正和和解。在最初的数世纪内，背教以及杀人和通奸，都一并列入重罪内，惩罚是被槟斥于教会团体之外。

按现代神学探讨和最近心理知识的显示，必需研究是否可能一个教友无疑已完全弃绝对启示的明显信仰，却藉一种隐含的信仰继续相信它。看来似乎不能排除这种可能性。

但亦必需考虑，也可以存在着一种隐含的背教。若一个人曾藉隐含的信仰的救赎的天主联系，后来却完全否定这连系，便是隐含的背教者。到底，他和隐含的无信者相同；所不同者是隐含的无信者自始已拒绝那以隐蔽的方式给他显示的救赎的天主，隐含的背教者却首先对天主首肯，但后来完全拒绝祂。

### 丙、异端

138 圣教法典的观点。连在异端的光景中，必须分辨圣教法典的看法和法典以外的看法。

既然教会惩罚异端和惩罚背教类似，必须确定，按罚则的意义，异端意谓什么。异端是在一个领过洗的人方面，故意地、自由地和固执地否定一端信德的真理，这端真理是启示的部份，并被教会明确地呈示如此，真正的怀疑可与否定真理相比，真正的怀疑始自假定所怀疑的信德真理并不可靠（圣教法典 C.751）。此外，当它在外面显示出来时，才有异端的罪行。因此，必须是关乎一端信德的真理，这端真理是要以「靠天主及天主教会的信仰」(fides divina et catholica) 来接受的。否定一端这样的真理便是按圣教法典意义的异端，即是说，是否

定正式（明显和隐含地）载在圣经和圣传内的真理，而这些真理被教会或经由教会非常的训导当局（大公会议或教宗以宗座权威所作的定断）不能舛错地宣布，或经由教会那有束缚性的和一致的平时训导权的活动（D.S.3011），宣讲为启示的真理。当中也包括那些真理，若没有了它们，便不能维护和解释启示的内容，因此，那些真理是不可分离地和启示的核心连系，并因此是隐含地被启示的。相反，谁否认一端只是以「教会的信仰」（*fides ecclesiastica*）相信的真理，不算是异端者。在这些真理中，也包括许多神学结论和类似的断言，这些都是直接基于教会训导当局的权威而被信的，而非因着那自我启示的天主的可信性。

不论如何，时至今日，神学家们对于在「靠天主及天主教会的信仰」的对象和「教会的信仰」的对象之间的区别，仍未完全同意。但很明显，不少异端是关乎启示的真正内容的。

139 不自知的异端和真正的异端 (*haeresis materialis-haeresis formalis*)。不论在圣教法典方面和在伦理方面，区别不自知的异端和真正的异端都是重要的。圣教会只惩罚恶意和固执的异端。这样，只有那反对良心的声音坚持异端的人，在天主和良心前，在伦理上犯了异端的罪。这两件事在纯不自知的异端的事例中，却不会发生；实在，在这光景中，人在信德的事情方面的客观上固然是错了，因他不接纳一端被启示了的和被教会推荐是如此的真理，但他没违背良心地这样做。良心没有给他说，所牵涉的真理属于启示的内容，而因此该为了那启示真理的天主的权威被相信。

相反，在真正的异端的光景中，人不只和启示相矛盾，而且和自己的良心相矛盾。他知道信他所否认的启

示真理是合理和该当的。但他却不接纳那真理。许多次，这冲突不只来自和所牵涉的真理对抗，而是有更深的根源，即是说，来自片面的和错误的基本态度，这些态度在启示的某些断言前便显露出来：比方，对自己的理智过份信任，理智被抬举到在一切事物之上；或对自己有过高的妄想（罗 12,16）；对自己时代的思想型态过份服从，不以信德的光去批判地审查它，却把它高举到在信德真理的标准之上；一种或多或少和权威敌对的原则性的态度，这妨碍对教会的训导权采取正确的关系。当人在良心上知道这些态度是该克服的，但他却不去做，并因此否定一端或多端信德的真理，这种否定是有罪的，而异端便是真正的。不论怎样，在这光景中，不但对别人，而且对异端者本身，都很难判断他的灵魂状况和责任的程度，因为真正的原因该在他的有意识的和无意识的内心深处寻找。

当论及在信德的事情上和天主教分离的信徒（指誓反教徒）时，事情是相对明显的。这些信徒自儿时已在他们的教派内受教育和生活在他们宗教团体的圈子内。当他们否定某端天主教所教的信道时，通常必须假定他们是真诚的。在今天教会的用语上（梵二），他们不再被称为不自知的异端者，虽然他们对启示的满全的态度到某程度可被视为属于这类别。不论怎样，「不自知的异端者」的称谓是片面的，并不容许人看见他们可能同意启示的重要断言。为此，这种信徒在今天被称为「分离的弟兄」，是很合理的。

真正的异端更可能发生在那对于教会的教义已饱受训海的天主教信徒身上。当他明知和违背良心地反对一端由教会训海为启示的信道，而并非出于真诚和善意，便陷入异端的罪中。

140 在异端和背教之间的浮动的分界。在抽象和理论的层面，相对上是很易分辨异端和背教的。异端有如是肯定各别一端启示的真理，而背教有如是拒绝启示的事实整体。在实际生活的层面上，事情却是两样。实在，启示整体并不是一幅镶嵌画而人可以从镶嵌画取去一或多块嵌片却不会令它基本上受损。相反，因为否定一部份便会带来那在组织上有关联的整体或多或少受损坏，在某些环境中，一点失真便甚至会消灭整体。比方，若一个人否定圣三的奥迹，否定基督的真正天主子地位，或否定圣教会是由天主创立和领导的，他便不能避免质疑全部启示。但在个别的情况中，屡次很难说究竟异端者否定了启示的成份后，是否仍信启示最深的本质，又或虽然维护了成份——事实上，他仍想做信徒——却已否定了本质；又在这光景中，仍须视乎他是否对事实知觉。

141 隐藏的异端或基本的异端态度。为令今天对异端的描绘完满，必须谨记，尤其在今天，它不但可呈现在明显否定一端信德真理的形式上，也可能是一种对信德的基本敌对态度，这种态度或多或少是明知的，但事实上却已令个人部份或完全和启示的实体分离。这些基本的异端态度在表面下屡次是曲折的，而且被称为「隐藏的异端」（拉内 K. Rahner）。它们并不显现，或几乎从不以显明和清晰的系统显现，但它们暗中破坏信德。这类基本的异端态度和错误的倾向不同，因为从错误的倾向产生异端的断言（参阅第 139 节），而基本的异端态度本身已和天主启示的话冲突。

隐藏的异端因着下列的缘故，在启示的伦理信道的领域内，危险性尤其大。在伦理生活的启示准则的领域内，至少在以往，教会从未如此隆重、明确和运用她的最高训导权威说话，一如她在宣布信德的信道时所作

的。因此，在伦理的领域内，异端被认作异端相对上便稍慢，而异端可以在开始时在多少不受注意的情况下发展。此外，伦理原则纵使本身是清晰的，但当要贴合于相继发生的具体情况时，可能会变得较不清晰，这样，寻找正确的道路便困难了。最后，必须谨记，尤其在今天俗化了的社会内，教友是在道德和不道德的潮流影响之下，这些潮流因着它们散布全球，表面上是合法的，而它们的非基督精神的特性只能被十分醒悟的基督徒认出来。

这里是一些这类隐蔽的异端的例子，尤其在伦理的领域内：同类属主义，它认为基督的宗教和纯粹的人道、以及和坦率的相互博爱是一样的；享乐主义，它把各次获得享乐作为生命的意义和真正目的；物质主义，它把那本是为达到高超目的的方法的物质幸福由从属的等级提升到最终目的的地位。

最后，我们该注意，隐蔽的异端者在伦理的罪行的现实与严重性决定于许多因素，比方：宗教的视野、在生命的过程中已给他灌输了的或没有灌输的宗教本质、他所生活的环境等等。

142 关于对信仰的怀疑：对信仰真正的怀疑。 圣教会在罚则内把真正的信仰怀疑和异端并列（参阅第138节）。她并非因此而误认那存在于两者之间的相对区别：异端者否定一端信德的启示真理、那实在怀疑的人并未到此地步，但他也不接纳它，却对它置疑，认为它不可靠，而因此对它中止认可。

一种类似的态度是与信仰的本质相矛盾的；信仰的本质因着奥迹的非凡崇高性，对人的理智来说，本身当然是不明显的，但同时因着自我启示的天主的那种不欺人的权威，值得而且强求人完全认可，全不置疑。信仰

的确定性便是基于天主不能错的作证和根源于信仰的内在恩宠。所以，天主教徒没有任何客观或主观的理由（除却有限的例外）去自由和故意地真正怀疑信仰（DS 3014, 3036）。

非故意的怀疑，或由错误的观念而产生的，以为所怀疑的真理并非启示的真理，即是说，由不确定而产生的，或出自一种排除自由的内在压力的（比方：出自对教会训导当局的敌对行为），在伦理上都不是有罪的，也非在圣教法典上受惩罚之列。但该尽可能排除这些怀疑，因为它们可能危害信仰生活。

怀疑信仰的罪若是自愿的、故意的、正式的、已有一断时日和持续反对良心的，其严重性端视所涉真理的重要性。若涉及启示的重要真理，对信仰的怀疑和异端一样，可能颇接近背教，或已是真正的背教。

- 143 关于怀疑信仰和对信仰有困难之间的区别。对信仰有困难和真正的怀疑是非常不同的。怀疑者认真考虑这或那端真理错误的可能性。相反，对信仰有困难的信者维护启示的整体内容，只是不知道这或那端信道如何能和其他启示的断言、或甚至和俗世科学的真或假定的资料协调。或亦可能对他来说，信仰本身似乎是相反理智的。但只要他继续相信和只限于因这种暧昧而受苦，他还未算是怀疑者。千万困难仍未构成怀疑（纽曼枢机）。对信仰的困难尤其在人生的某些时刻会取而代之，比方：由孩提时的信仰过渡到成长时的信仰时，在沉重的环境中，好象患重病时，受不义的对待时；这种不义虽然高呼报复，但却是天主容许的。其他的光景可能是受魔鬼的影响（路 22,31 等节）。

对信仰的困难并非罪过。它们到某程度是信友生命的一部份。它们截然可能是浓厚信仰生活的记号，因为

谁不管自己的信仰，也很难遇到困难。天主容许困难，是为试验和净炼信仰。

虽然对信仰有困难并不是罪，但若忽视它们，不尽所能解决它们和重获信德的喜乐，那时便可能有罪。为达到这目的，适宜的方法是：用适宜的读物继续信仰的培育，听有用的宣讲和讨论，安排和胜任的人士商讨宗教的事，最重要的是祈祷，为能恒心和令信德增长。

#### 丁、迷信

- 144 迷信和对天主的错误的敬礼之间的区别。迷信不少次被视为和对天主的错误敬礼是一样的，而因此和相反真天主的敬礼的罪一起被讨论。但它们不是恰好一样的。固然，对天主的假敬礼假定一种错误的信仰，但迷信首先是一种另类行为和一种独特的态度。当它显示于外时，不只以假敬礼的形式，也以其他形式。这样，比方，那期望靠拥有财物而获得人性的完全解救的迷信导致贪婪，一如那期望政治体制带来解放的迷信导致政治的狂热。

今天，我们设法藉呈示信仰有如是真敬礼的灵魂而把对天主的真敬礼内在化。同样，在考虑对天主的假敬礼形式本身之前，我们当对迷信本身作反省。

- 145 迷信：真信仰的讽刺画和代用品。人本性是预定向信仰开放的，并受一种内在的动力推他向这方面走。若他聆听福音后拒绝明确的信仰，又或他纵然未听过福音的宣讲，却拒绝隐含的信仰，又或他完全丧失信仰有如是背教者，或部份失去信仰有如是异端者，他便在自己心内制造了空虚。他会立即设法填补它，把他拒绝给那自我启示的天主的信仰放在一种受造物之上，或是一个

人，或是一种世上的价值。这时，真信仰的因素便会在迷信中出现在讽刺画的形式上。现在，我们便要立即研究一些迷信的具体方式。

- 146 一些今天占主导地位的迷信方式。一如真信仰在其信神的本质内以那自我启示的天主的不可错性为基础（信仰的形式对象或动机），同样，迷信者完全信赖人性的强求。这些强求可能是、并在今天尤其是以下的东西：在理智主义和在对科学的盲信中，人的理智，自己的理智或别人的理智，理智主义和对科学的盲信被认为是绝对可信的和能完全揭开存在之谜；时代短暂的趣味，人在关于生命意义的问题上跟随这种趣味。异端大多可用以下的事实来解释：时代的敏锐性被迷信地偶像化，被高举作为审判信德真理的标准，而非用启示的真理来判断时代的敏锐性。迷信地去接受时代的敏锐性（比方：在现代主义和历史决定论的趋势中）尤其明显模仿教会信德的特性。一如信徒由教会团体接受信仰并和教会团体一起令信仰发展，同样，迷信者接受舆论——虽然曲解地和不批评地——一并维持它。和迷信地信赖舆论相连的是对现代传媒（刊物、电视等等）的绝对信任。

为那些愿留在教会内并大概仍留在它内的人而言，若他们同时依赖一种非由教会教义领导的、而是由个人或各别小组的趣味领导的宗教感情，那么，那自我启示的天主的权威也可能被迷信蒙蔽。若私人的启示和可疑的显现等等被提高至信仰绝对需求的范围内这种情况便会应验。

真信仰在它的信神的本质内以天主的救赎的真实事迹为对象，迷信者却视人的和地上的事物为救恩整体的通传者和泉源；比方，科技和自然科学；和它们一起和紧随它们，人类在经济、社会和文化的进步才被视为绝

对稳定和自动的；一种政治体制，比方：民主，被视为导致人类完满幸福的绝对可靠途径（民主主义）。有些人愿留在真教会和真信仰的地带内，却可能以某些不重要的或截然可争议的善工（比方：连串的祈祷等等）来取代圣事，视它们为绝对有效的救恩泉源。若一个人受现代人太高估组织的感染，以为架构、礼仪、牧民等等的外表变更本身便足够和必然令宗教革新，我们便是面对着一教会内部的迷信方式。

真信德是信天主，是注定增长和趋于达到完成，并化为对天主的直观，这直观是天主藉圣宠赐给我们的。迷信没有这末世的特色。既然迷信只依赖人的和世上的基础，以及只冀求这类的最终目的，它相信只有立即的或世上的成就是可能的，比方：透过社会革命而达致的世上乐园。

我们关于现代迷信形式所说的，并不妄图是完整的描述。它只企图显示该朝什么方向探讨现代迷信的形式。

147 其他迷信的形式。我们还要提及其他形式的迷信，它们（在以往）曾扮演非常重要的角色，而在今天也并未废弃。在这些迷信的形式内，人给予真实的或想象的受造力量一种信仰，而这信仰只有那自我启示的天主才应得的，比方：他藉招魂和招魂术信亡灵或灵魂的世界；藉算命、纸牌占卜、解梦信活人；藉巫术信其他看不到的力量。虽然在这些现象中，有些呈示神秘的连系或关系，它们不值得占有迷信者所给予它们的地位。

正如在这种迷信中人完全信受造的力量，这样，他所希望藉它们之助预见的或得到的物质和利益也是现世的和受造的。比方，我们可以想想他愿藉巫术达到的目的。

148 迷信的伦理性。一个人或一个团体的具体迷信多次构成一种复杂的事实，在这事实内，倾向以及脱离邪恶并得到幸福的渴望和一种越轨的宗教热忱合流。迷信客观上是信仰的偏差而因此是个错误，但这事实仍未说什么关于迷信者的主观性的罪。在许多光景中，不能说是伦理性的罪，尤其当迷信是世代相传的。但可能发生迷信者违背良心行事而因此是有罪的。尤其当他曾拥有真信德，或现仍部份拥有，却因对信仰不忠而陷于迷信，这便成为事实。在这光景中，真正罪过多次不在于人掉进迷信中，而是在于更深的原因，比方：疏忽信仰生活，对人力量的不合理信任，过份以现世为目的的态度。

## 9. 保卫信仰和对信仰有危险的特殊环境（和不同信仰的人以及和非信徒一起生活）

149 前言：环境变迁。这是关于和不同宗教信仰的人不同形式的一起生活和一起工作的问题，尤其关于教友在这领域内的责任。

基督的宗教自分为不同的教派后，很久都未有合一运动来恢复统一，否则，这运动必会广泛传播和被各教会鼓励和支持，一如合一运动在今天一样。以往分离的弟兄彼此越来越隔离，或至少彼此没有接触。他们不怎样注意共同的宗教遗产，相反，他们著重分离的因素，即是说，著重在启示的观念上的差异，并因此而彼此论战。这种态度大多有违福音的基本原则。但情况既然已到了那地步，而个人也无法变更它，于是便引起确定的伦理后果，这些后果在那些环境下，是与当时的情况符合的。那时，个人宁愿与宣认另一信仰的人保持距离，否则，便冒接受他们的信仰的危险，或至少会引起这种印象。连教会的神长也自觉有责任劝信友勿与别教派的

人来往，因为他们的争辩态度动摇和置信仰于危险中。

现在，情况基本上是改变了。许多基督的信徒为了各种分裂而痛苦，他们渴望完满合一。他们著重那些团结他们的共同因素。他们设法了解那些分裂的因素以便不断澄清它们。合一运动不只是个人或小团体的迫切需求，而是许多基督信徒的教会本身的需求。

那改变了的环境要求分离的基督弟兄另一种相互的态度，尤其要求天主教的信徒以另一种态度对待其他的基督信徒。在大公主义法令中 (UR)，梵二为新环境制定了具有法律效力的规范，而为基督徒合一的秘书处在一九六七年五月十四日的所谓的大公指引中 (Dir) 把它们详细说明了。现在我们把它们简要总结如下：

#### 甲· 基本原则

- 150 第一原则：信仰要求我们尊重和爱所有的人，与他们接触并和他们合作。天主教在基督身上所作的启示是预定予所有的人的。对这启示的信仰令基督信徒对所有的人开放，并在他们前为天主的真理作证。当我们不只反省启示的事实，也反省启示的内容，尤其反省那被天主创造和救赎的人的尊贵和终向，反省爱近人的诫命和反省人类社会在基督内的革新时，这便越更明显。为此，天主教的信友是被召去谋求与众人接触的，这接触该由真爱所启发，并且也为现世的幸福和众人合作。这样，他宣认一己的信仰，并向世界为那在基督内的救恩的真理作证。这责任面对众人已然有效，因此面对非公教的基督信友更为有效（大公 12；参阅 Dir 6e；现代 21, 28, 88, 90）
- 151 第二个原则：基督信徒有责任趋于合一，设法彼此认识和了解更深，并澄清在信仰领域内存在的差异。大公主

义法令著重所有公教信徒的这个责任（大公第4节等等）。基督愿意祂的信徒合一，而正是在真理内合一（若17,21；弗4,4-5）。信友正是藉满全基督的这需求而维护自己的信仰。

至于直接的真正宗教交谈，公教信友该拥有必需的才能。为此，并非所有的公教信友能胜任的（大公4,9）。

- 152 第三个原则：公教信友和分离的弟兄接触不该导致信教无差别论和假的协调论，即是说，导致放弃所有公教信仰的真理。「最不容于大公主义精神的，莫过于伪装的妥协主义，那将使纯正的公教道理受损，使其真正而确切的意思晦暗」（大公11；参阅24；Dir 2, 28；现代28）。这不是说公教信友没有什么可从分离的弟兄处学到的。他们特别落力令一些真理呈现，虽然是片面地，比方，誓反教的信徒对圣经所作的。此外，他们迫教会的训导当局和公教的神学家去更深和更完全了解特定的真理，并以更适合的词语去阐述它们。这样，和分离的弟兄以及和他们的教义接触便有助于「使人更完善地接近基督和教会的奥迹」（大公4）。

- 153 第四个原则：至于分离弟兄和公教信徒的圣事共融，或反之，公教信徒和分离弟兄的圣事共融，一方面必须谨记圣事的本质，尤其是圣体圣事。圣事是已存在的合一的标记，虽然这合一还未成全。另一方面，必须谨记圣事的必需性和救赎功效。

圣宠藉圣事传送；圣事除了是圣宠的标记外，也是那些领圣事的人的信德的标记，也是教会的信仰团体的标记。这为圣体圣事格外是这样。圣体圣事是圣事生活的中心和最高形式。既然按天主的规定和教会的传统，它假定在信德内最圆满的共融，便「不能作为恢复基督

徒合一的方法而濫用」(大公 8)。若为了建立那还未存在的在信德内的共融而利用一起举行圣体圣事的方法，却没有所假定的最充裕的共同信仰，并相反合法权威的意愿，便会得到反效果，而圣体圣事的意义和标记的价值便会失去；结果，在合一的最卓越的表达方式中打击和伤害了合一本身，并赞助了信教无差别论。这时，那些效果便取而代之，关于这些效果，梵二在东方公教会法令内警告说：「神圣事物的共享，如果损及教会的合一，或者故意附和谬论，或在信仰上有误入歧途，或有恶表及宗教中立主义的危险，是天主诫命所禁止的」(东方 26)。

但圣事也是圣宠的标记，而且在特定的环境中，领受圣事为得救是必需的。所以，在需要的特别情况下，并假定了特定的大前提，连分离的弟兄也可从公教司铎的手中领受一些圣事，一如公教信徒可以要求一个非公教的基督徒团体的司铎给他们行圣事，只要这司铎是有效地被授圣职的。精神需要的情况越是迫切，又分离的弟兄在信德上越是接近公教教会，这越是可能的。

在下面实际的段落中，我们将扼要重述一些较明确的规范。

## 乙、和在信仰中分离的弟兄一起生活和合作的实际规范（天主教法典，cc.755；383, §3）

### 1) 在祈祷、礼仪和圣事中

参考书目：- Bobrinskoy B. - Hertz J. J. - Lebeau P., *Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent. Eucharistie-Eglise-Unité*, Parigi, Mame 1969. - Coccopalmerio F., *La partecipazione degli acattolici al culto della Chiesa cattolica*

*nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del secolo XVII ai nostri giorni*, Brescia, Morcelliana 1969. - *Concilium*: il n. 4 dell'anno 5 (1969) con vari articoli. - De la Brosse O., *L'intercommunion. Chemin vers l'unité* in *Angelicum* 47 (1970) 214-229. - Gherardini B., *Il problema teologico dell'intercomunione* in *Divinitas* 14 (1970) 45-57. - Gordon I., *De communicatione in sacris sub luce Concilii Vaticani II* in *Periodica de re morali canonica liturgica* 57 (1968) 435-460. - Häring B., *L'intercomunione* in *Prospettive e problemi ecumenici di teologia morale*, Roma, Edizioni Paoline 1973, 155-180. - Lebeau P., *Vatican II et l'esperance d'une eucharistie oecuménique* in *NRTH* 91 (1969) 23-46. - Marafini G., *Communicatio in sacris:vetus et nova disciplina* in *Monitor Ecclesiasticus* 98 (1968) 686-693. - Marranzini A., *Prospettive per l'intercomunione* in *La Civiltà Cattolica* 122 (1971) t. 3, 143-150. - Id., *L'intercomunione, problema teologico ed ecumenico* in *Rassegna di Teologia* 10 (1969) 153-173. - Pütz A., *Interkommunion und Einheit*, Treviri, Paulinus Verlag 1969. - Renwart L., *L'intercommunion* in *NRTH* 92 (1970) 26-25. - Stirnimann H. (a cura di), *Interkommunion: Hoffnungen zu bedenken* (con una bibliografia internazionale), Friburgo Sv. 1971. - Wainwright G., *L'intercommunion, signe et issue de l'impasse oecuménique* in *NRTH* 92 (1970) 1037-1052. Brogi M., *«Communicatio in sacris» tra cattolici e cristiani orientali non cattolici* in *Antonianum* 53 (1978) 170-193. - Coccopalmerio F., *Communicatio in sacris iuxta schema novi Codicis* in *Periodica de re morali canonica liturgica* 71 (1982) 397-410.

154 共同祈祷。公教信友和分离的弟兄在共同祈祷中团结，为自己的民族和为世界的幸福祈祷，尤其为在信仰中合一

祈祷，这是非常值得渴望的。他们可以在简单的形式中一起祈祷，但也可以在广义的礼仪的仪式中一起祈祷（比方：在圣道礼仪中）（大公8：Dir32-37）。

155 与那些非与罗马团结的东方基督信徒「在圣事真正共融」时的规范。那些令天主教和非与罗马团结的东方教会亲睦的共同因素是格外有力的。两方都拥有那基于宗徒继承的有效的司铎品位以及所有由基督建立的圣事。在这共同基础上，以下面的形式来彼此参与圣事的生活是可能的和截然是值得渴望的，当然先假定教会当局的认可和两方面主教的同意（是关乎各别主教或主教团和各自的教会会议）：

——为了正当的缘故（为了公职，为亲戚关系，为友谊或为更认识东方教会）公教信友可以参与东方礼仪，连圣体圣事在内，在这光景中，在主日和典礼日上，他们亦已尽了参与弥撒圣祭的本份。当他们不能在一间天主教的圣堂内参与主日或节日的弥撒圣祭，却有可能会到一间东方教会的圣堂，他们大可利用这机会。

——关于领受圣事，圣教法典（CJC）c.844规定如下：

「§ 2. 若有必需或为了真正神灵的益处，只要躲避错误或信教无差别论，那些本质上或事实上不能到天主教司铎那里的信友可以合法地从非公教的司铎手中接受修和、圣体和病人傅油等圣事，只要在这些司铎的教会内，上述圣事是有效的。

§ 3. 天主教的司铎可以合法地给东方教会的信友施行修和、圣体和病人傅油圣事，虽然他们和天主教没有完满的共融，只要他们自发性地要求和妥善准备；这为其他教会的信友也有效，只要这些教会按圣座的判断，在所牵涉的圣事上，与上述的东方教会情况一样」。

为所有这些规范，参阅大公；东方 26-29；Dir39-54.

156 那些管制和分离弟兄「在圣事上真正共融」的规范。圣教法典 (CJC) ， c.844 规定：

「§ 4. 若有死亡的危险，或按教区主教或主教会议的判断，有着严重需要，天主教的司铎可以合法地向其他基督信徒施行同样的圣事，虽然这些基督信徒和天主教没有完满共融；因为他们不能到自己团体的司铎那里，却自发地要求领圣事；只要他们对这些圣事显露天主教的信仰和准备妥当」。

关于这点，参阅 Dir 55-63 。

2) 在混合婚姻中 ( 圣教法典 ， cc. 1124-1129 )

参考书目：- Beaupère R.- Emery P. Y., *Mariages mixtes*, Tours, Mame 1969. - Caprile G., *Il Motu proprio sui matrimoni misti. Consensi e polemiche in La Civiltà Cattolica* 122 (1971) t. 2, 157-169. - Häring B., *Verso una soluzione ecumenica del problema dei matrimoni misti in Prospettive e problemi ecumenici di teologia morale*, Roma, Edizioni Paoline 1973, 105-154. - Marcheselli G., *La pastorale dei matrimoni misti interconfessionali in La Famiglia* 4 (1970) 423-436. - Id., *I matrimoni misti in Italia*, Brescia, Morcelliana 1969. - *Mariages mixtes. Témoignages de foyers, de pasteurs et des prêtres*, Tours Mame 1969. - Navarrete U., *Matrimonia mixta in Synodo Episcoporum in Periodica de re morali canonica liturgica* 57 (1968) 653-692. - Id., *Commentarium canonicum ad Litt. Ap. Motu proprio datas 《Matrimonia mixta》*, 31 mart. 1970, in *Periodica* 59 (1970) 423-469. - Straub H. - Navarrete U., *Controversia de mente instructionis 《Matrimonii*

*sacramentum*》 *quoad obligationem praestandi cautiones in Periodica* 56 (1967) 485-504. -Rossi L., *Matrimoni misti in Diz. teol. mor.* <sup>1c2</sup> 584-592, <sup>3</sup>626-633 (con bibl.) - Sweeting M., *Les Eglises et les mariages mixtes*, Parigi, Du Cerf 1969. - Tomko G., *Matrimoni misti*, Napoli, Dehoniane, 1971.

- 157 混合婚姻的问题。混合婚姻意谓一个天主教教友和一个已领过洗的（或未领过洗的）非天主教人士的婚姻。无人能认真反对在大部份光景中，混合婚姻为信仰生活是非常严重的问题，不但为天主教的配偶，也为其隶属于另一个基督教会的伴侣，因为在这里，两个不同信仰的个体要在生命里最密切的共融中一起生活。这可能损害两者或至少一方的宗教信仰，也可令婚姻共融受到伤害，因为他们缺少信仰的共融，但信仰却是反映在生命的各领域的。实在，我们不该忘记，天主教信徒和誓反教信徒不单在某些信道想法不同，连在伦理生活的准则上也是如此，更无庸说和非基督徒了。尤其在伦理上，我们当不断指示天主教信徒与誓反教信徒之间的伦理概念和差异。

要为混合婚姻制定原则，即是说，制定在混合婚姻内如何生活和如何保持信仰的原则，为了以下缘故，是很困难的事：问题本身是复杂和棘手的，因为它直接关系到许多人的个人命运和幸福。此外，必须考虑，有关混合婚姻的伦理指示该顾到当时的环境，尤其顾到当时各基督教会之间的关系。判断是必须按那些教会当时是否在论战，或是否在合作之途和渴望合一而改变；而在今天，各教会大多是合作和渴望合一的。再者，两配偶是否对自己的信仰有很深的信念，亦是非常重要的。

- 158 总不是一个理想的情况。正如基督信徒的分裂只要一日

存在常是一件不幸的事，同样，在婚姻有不同的信仰也是一样。正是在混合婚姻内，只要两配偶稍为关心自己的信仰，便每天体验到信仰分裂是痛苦的现实。只有除去信仰分裂的不幸，才能解决混合婚姻的痛苦问题。除非达到这目标，任何法律上的规定，不论温和的或严厉的，都不能完全解决混合婚姻的问题。

当一个深信的良心反对另一个深信的良心，当有不同教派或有截然不同宗教的配偶深信自己信仰的真理，并深信自己有责任在自己的信仰中教育子女，情况便变得格外痛苦。

因着混合婚姻通常遇到的困难，虽然在现时的合一环境中，并不见得它是合一的好方法。在一些例外的光景中，不错，混合婚姻能导致彼此更了解和更亲近，但不能说这是普遍情况。统计和牧民经验否定混合婚姻有助于信仰合一的想法。（今天某些人却有不同意见）。

159 首先是共同的事物。今天合一的环境无疑也为混合婚姻有它的意义。正如今天合理地把信仰的共同遗产置于首位，而非把分裂的因素，并把它作为渴望合一的基础，同样，这也该实践在混合婚姻内。在这基础上，一起祈祷和一起寻求与基督结合，便变为可能的。这时，分裂的因素便不会像把它们置于首位时那样烦扰婚姻。

160 赞成或反对混合婚姻的具体决定。现在我们便要设法为混合婚姻制定一些伦理指示，尤其为那些当决定是否反对它的人：

——若决定与相同信仰的伴侣结婚前已必须慎重考虑，那么，当涉及混合婚姻，更当慎重考虑。

——不当把信仰的问题视为次要或截然把它延迟。最终会成婚的配偶该讨论和彼此透露他们的信仰。天主

教的一方该谨记，教会在原则上是劝阻混合婚姻的。

——若婚姻给天主教的一方带来为信仰不能免的危险，他便该作结论放弃结婚的计划。若他从来往之始便清楚谈论信德的问题，这便会变得较容易。

——若在结婚前已很明显知道，一旦结了婚的话，一方的良心将会和另一方的良心冲突，尤其在有关子女的宗教教育问题上，那么，也应放弃结婚计划。这时，冲突不只出现在两配偶之间，也出现在各配偶的良心上。实在，若他带着这种紧张而结婚，他只有两个选择：对自己的信仰和对他认为是绝对的那在自己信仰中教育子女的责任变得不忠，或对另一方的良心施暴。这两件事都是该躲避的。此时的解决办法是放弃这婚姻。人固然有结婚的权利，但提及这权利并不构成反证，因为他并不因此对这婚姻有任何权利，而且，不反对良心行事的责任是先于婚姻的权利的。

——我们刚才假定了两配偶都认为自己在良心上绝对有责任不惜代价去在自己的宗教内教育子女。这样主观的良心信念在一个天主教信友方面是客观上合理的吗？在任何光景中，天主教的父亲或天主教的母亲有责任尽所能把整体的天主教信仰灌输给子女，并这样给他们揭示救恩的泉源；救恩的泉源是天主教教会从天主处接受委托的。因此，在结婚前，天主教的一方该在教会和在非天主教信徒的配偶前清楚表达自己的意欲，不但想按自己的信仰生活，并且想以天主教的信仰教育子女。此外，他该确实肯定自己将能把这意欲实践。没有这两个条件，混合婚姻在伦理上不能证明是正当的。

在极端的例子中，可否想像一个天主教信徒可以合法与一个非天主教信徒在婚姻中结合，虽然他肯定无法在自己的信仰教育子女？若子女在无宗教的情况下，或截然在明知是无神的情况下受教育，为天主教信徒的一

方绝对不能考虑婚配。但若非天主教信徒的一方至少愿给子女一种基督徒的教育，情况便不同了。实在，基督徒的教育因为不是天主教的，不代表在真信仰内教育的完满方式，但也不该纯否定地被衡量。若它是基于共同的基督真理的，便该肯定地被判断。但既然它是不足的，只有一个非常严重的原因才能证明这混合婚姻是正当的，因为在开始时这婚姻已受这危险困扰。但若我们把它放在一个更广阔的范围之内，解决这光景的办法是重新成问题的。既然公教信德不能肯定地同意非公教的教育，便该清楚表示自己不同意，但这样做便在开始时已非常地负累了婚姻。当非天主教教友的一方愿给子女基督徒的教育，却极力排除天主教的教育时，天主教教友的一方岂不当非常害怕在这种婚姻内，连自己依附自己的信仰也有困难的吗？又自己能每天实践自己的信仰吗？不论怎样，天主的法律禁止信友冒直接丧失信德的危险。

161 在混合婚姻中的伦理责任。若结了混合婚姻，天主教教友的一方尤其该遵守下列的责任：

——对自己的配偶，不论领过洗或未领过洗的（非基督信徒），该为天主教信仰的力量和真理作证，不只用说话，多次更该用行动。这里，伯多禄前书对那些活在混合婚姻内的妇女所说的话是很合时宜的：那些不信从天主话的，为了妻子无言的品行而受感化（伯前3,1）。

——当尽所能继续探询和在天主教信仰内培育自己，好能知道如何在有关信仰的事上和配偶交谈。

——若天主教教友和一个领过洗的非天主教教友结了婚，他该把基督信仰的共同遗产置于首位，并和配偶一起把它实践。婚姻该在这共同基础上建立起来。

——天主教信友的一方该认真设法谨慎地把以天主

教信仰教育子女的意向付诸实行。若配偶是个非天主教的基督徒，连在子女的宗教教育上，他该把共同的基督宗教的因素置于首位，却不放弃那些独特是天主教的真理。

——真正的在「圣事内共融」——比方：参与基督教而非天主教的敬礼，和参加基督教的圣餐——是不容许天主教的配偶去做的。

天主教信友的一方和他的领了洗却非天主教信徒的配偶该一起忍耐地背负基督的信徒在信仰上分裂的十字架。

#### 162 混合婚姻在伦理方面和在法律方面两者之间的相互关系。

圣教会在圣教法典内以不同的指令管理混合婚姻。一个天主教教徒和一个领过洗却非天主教信徒的人结婚，必须有职权所属的神长明确的批准（圣教法典，c.1124）。一个天主教信徒和一个未领过洗的人结婚，除非职权所属的神长免除障碍，否则，婚姻是无效的（c.1086）。即使在这些光景中，天主教教友该在天主教的司铎前行婚礼，否则，婚姻也是无效的。关于与一个东方礼的非公教人士的婚姻，可期待有例外，因为一个公教教友和一个东方教的领过洗的却非是天主教人士在东方教会的神长前结婚，虽不是许可的，但圣教法典认为有效（c. 1127, § 1）。若另一方是属于其他教会的基督徒，却非天主教教徒，主教可为了重大困难的缘故，豁免天主教教徒在天主教司铎前行婚礼的责任；但为了婚姻本身的有效性，以某种公开形式举行婚礼是必须的（c.1127 § 2）。

法例的目的是著重与混合婚姻相连的伦理责任。它们真正的动机便在于此。但由想与非公教人士结婚的意向以及由后来实际结合而来的伦理要求并不只藉遵守法

例而得到保证。比方：可以发生一个人要求豁免不同宗教的阻碍，而且实际上获得了，但若为了一些只为他所知的原因，这混合婚姻令他信仰有极大危险的话，混合婚姻的决定为他仍是不道德的。

今天，有人提议，正因混合婚姻之故，教会该普遍取消天主教婚礼形式的本份，并承认天主教教友的民事婚礼和在任何非天主教的牧者前举行的婚礼。但他们必须考虑到，其实圣教法典制定的婚礼形式的本份，即那也涉及结了混合婚姻的天主教信徒有义务的责任（除非他明确地获得责任的豁免），在实际环境中，不该只被视为有法律的意义，而且也有着一种伦理的特性。实际上，它在俗世化的趋势前，强调婚姻和家庭有着和天主的关系。当然，教会的婚礼形式的本份单独不但阻挡在这领域内的俗世化，但它与许多其他有着这意向的努力一起，具有自己的含义。当婚配的圣事特性为了对抗今天的俗化倾向而重新被强烈著重之际，既然誓反教的教会不承认婚配为圣事，那么，一个天主教教徒在一个不认为婚配是这样的牧师前行婚配圣事，是没有意义的。今天，格外需要在这方面为信仰作证。在另一环境中，比方，当誓反教教会修正他们对婚姻的观念，并普遍回头去认识它的神圣特性，那时，便可以考虑另一解决办法。

3) 在校内（圣教法典，cc. 796-806）

参考书目：- Boureau D., *La mission des Parents. Perspectives conciliaires de Trente a Vatican II*, Parigi, Du Cerf 1970. - Brien A., *Le monde technique, l'ecole et la foi. L'ecole chretienne a-t-elle encore un sens aujourd'hui?* Parigi, Fayard-Mame 1968. - Carrier H., *Scholarum libertas in societate*

*hodierna in Periodica* 62 (1973) 467-484. - De Rosa G., *L'insegnamento della religione nella scuola italiana* in *La Civiltà Cattolica* 111 (1960) t. 2, 238-253. - Dezza P., *L'educazione cristiana nella Dichiarazione conciliare* in *La Civiltà Cattolica* 117 (1966) t. 1, 110-125. - Drinan R. F., *The right to be educated*, Washington, Corpus Books 1968. - Giampietro G., *Il Vaticano II e la scuola cattolica* in *Vita Religiosa* 2 (1966) 504-513. - Gouyau P., *Déclaration sur l'éducation chrétienne*, Tournai, Casterman 1966. - Holstein H., *Le droit à l'éducation religieuse selon la Déclaration Universelle et le II Concile du Vatican* in *Lumen Vitae* 23 (1968) 657-676. - Lombardi G., *La libertà della scuola*, Roma 1964. - Maggiali A., *Scuola* in *Diz. teol.mor.*, <sup>1e2</sup> 892-901, <sup>3e2</sup> 962-973 (con bibl.) - Parente P., *La scuola nella luce della teologia* in *Doctor Communis* 15 (1962) 145-158. - Reguzzoni M., *La partecipazione delle comunità naturali alla gestione della scuola* in *La Civiltà Catt.* 120 (1969) t. 1, 444-451. Nogri G., *Scuola di Stato e libertà di scelta religiosa*, Milano, Vita e Pensiero 1978. - Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La scuola cattolica* (19 marzo 1977) in *L'Osservatore Romano* 6-7-1977, P. 3s. - *De communitatis christianae schola*, *Seminariun* 1982/1.

- 163 问题的复杂性。在开始时，已然很明显，信德—不论有如是天主启示的真理或有如是父母的、孩童的、或是教育者的态度—和学校有许多接触点。任何教育都先假定一种人的观念。若启示显露人的真面目，那么只可以有一种教育是在这基础上完全认真处理人的。那些宣认真信仰的父母不能不渴望和愿意连在学校内他们的子女亦在他们的信仰内受宗教教育，或无论如何他们不会在这方面受阻碍。

但这些断言仍未够充份表达出正确的学校教育的问题。在一个多元化的国家内，不同观念和不同信仰的人生活在一起，基督信徒，或至少天主教徒，只是其中的少数。正如（天主教的）基督信徒不能为子女被迫接纳一种反对他们的良心的学校方式和教育，同样，非基督信徒和非天主教徒的父母和儿童也不能被迫接受这样的教育。从这里已可推论出在学校制度内多元化的需要。

学校不但该在有关基本的哲学和宗教的问题顾及父母的需求和愿望，而且该传授知识，知识为符合环境为个人的利益和公益都是必须的。培育的广泛性和深度该顾及文化的进程和进步。这些学习上的需求不少次妨碍学校类别在哲学和宗教方面的多元化，而且，随着各种知识越来越专门化，便在科目上不断要求更广泛的多元化。

学校教育和家长与国家在学校结构上之间的关系确是复杂的问题。我们在上面陈述了的事只触及这复杂问题的某些方面。这问题会变得更复杂，因为国与国之间的处境不同，甚至在同一国家内，地区与地区间的处境也有异。虽然如此，我们现在便当宣布一些原则，这些原则是我们在天主启示的信仰内讨论学校教育时必须顾及的。我们首先将跟从梵二的「天主教教育宣言」(Gravissimum Educationis)。

- 164 父母的权利——在学校教育的领域内，国家的辅助特性。父母是他们子女的「最早也最主要的教育者」(教育3)。梵二的这断言不该只在时间上的意义去了解，也该从父母的责任和权利的角度去了解。但是——尤其在今天要求高度专业专门化的环境中——它们不能独自保证一种完满的教育。他们需要「整个社会的协助」(教育3)，但社会，比方，在国家的学校组织的形式上，其行

动是具有一种辅助的特性的（教育3和6）。

另一方面，国家在培育未来市民上也有它的利害关系，也因此有着自己的权利和义务（教育3）。实在，公共利益要求在一个国家内，所有人都该能在人性上和在专业上发展自己，并负起市民的责任和权利。

在有关学校的立法上，国家常该顾虑到父母的意愿。国家对父母的教育责任一直有义务，而没有权不尊重他们的要求和合法愿望。因此，依理来说，国家该支持父母渴望的学校类别——尤其在有关基本的哲学和宗教问题上——并在财政上予以赞助（教育6；信仰5）

国家是没有学校教育的专利的。若极权的国家认为学校教育是它专有的领域，并完全把它政治化，这样，把学校贬为独裁的工具，便是倾覆了事物的秩序。

- 165 父母的责任——学校该顾到父母的责任。父母在教育 and 学校的领域内有权利，因为首先他们有责任。天主教的父母——在这里我们论及信友父母在教育领域内的责任的真正论题——有责任把信仰的卓越好处灌输给子女，有责任令它发展，和有责任令威胁它的一切危险远离。信友父母知道对那在基督身上自我传达的天主的信仰代表最高的美善。为了他们对子女的爱，他们怎能不自觉地有责任令子女分享这么大的财富？若视这事为一种不当的监护，便是认为父母对子女的任何影响都是一种灵性上的暴行。此外，真正的公教教育亦在于随着子女在年岁上的增长，常更妥善地向他们说明信启示的理由。

真正的公教教育不排除一般人性教育，反而假定它，令它更深入，并把它带到完满的境界。

若在信仰内教育子女是父母的重大责任，他们便该当、并可以要求学校的方式是朝着这目的前进的。因此，不但无神论的学校，而且强制性的无宗教的学校也

严重损害父母的权益和损害子女对一种完整教育的权利。

从宗教教育的观点看，一些学校的类型是值得格外注意的。

- 166 宗教的学校。梵二推荐天主教学校，即是说，那以信仰为定向的学校，作为甚至现时代的学校的重要类型。它假定在我们说的国家内，有着足够的天主教徒来证明维持这类学校是合理的。相反，若天主教徒明显是少数的一群，便很难开办和其他学校可比的天主教学校。

首先必须记着，天主教学校作为一所教育机构，只有在天主教父母的意愿支持下，和在诚信的天主教老师领导下，才能达到期望的目的（教育8）。

有天主教学校存在，那些宣认其他宗教的人士和那些对天主教学校持异见的人该有他们能支配的学校，或必须把天主教学校开放给所有的人，却不该为此而有违它们的哲学的或宗教的信念。

在一个地区内若有着大约相等的宗教群体，而合一运动又是真的和受大众支持的，便可考虑把信基督的人士集中在同一的学校内，令他们学习更深切认识对方和共趋完满合一。但一所这类的学校该保证天主教的儿童能完全认识他们的信仰，同样，也该保证其他的基督徒团体有同等的权利。

- 167 非天主教学校。假定了一些先决条件，天主教学校为天主教徒是非常理想的学校种类，但多次是不可能实现的。或缺少必须的师生数目，或在普罗大众中遇到太多困难，还有专门化，尤其在高等学校里，要求学生或专上学生按专业的或科学的培训的确观点来分类。这些只是其中一些困难。在类似的光景中，父母亦有权利要

求在这等学校内，该有适当的宗教教育和培训。在这里，天主教的师生被呼召格外为他们的信仰作证（教育7）。

当国家只开办强调无宗教的学校类别，父母、牧者以及其他人士等该设法寻求其他途径保证学童接受宗教教育和进一步的信仰培育。

### III 望德

参考书目：- De Sutter A., *L'espérance chrétienne. Littérature des dix dernières années* in *Ephemerides Carmeliticæ* 20 (1969) 127-149. - *L'espérance chrétienne dans un monde sécularisé. Ouvrage en collaboration, publié par la Société canadienne de théologie.* Parigi, Beauchesne 1972. - Gennari G., *Cristo speranza delle speranze umane*, Modena, Edizioni Paoline 1973 (con ampia bibl.). Lain-Entralgo P., *L'attente et l'espérance. Histoire et théorie de l'espérance humaine*, Parigi, Desclée de Brouwer 1966. - Mongillo D., *Speranza* in *Diz. teol. mor.*,<sup>1c2</sup>953-960, <sup>3</sup>1018-1025. - Moltmann J., *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di un'escatologia cristiana*, Brescia, Queriniana 1970. - Mondin B., *I teologi della speranza*, Torino, Borla 1974<sup>2</sup>. - Piana G. - Fiore C., *Una speranza per l'uomo. La «teologia della speranza» e i suoi profeti*, Torino-Leumann, LDC 1973. - Renard Card., *La crise de l'espérance*, Parigi, Beauchesne, 1970. - Thils G., *«Soyez riches d'espérance par la vertu du Saint-Esprit» (Rm 15, 13). La théologie de l'espérance de Moltmann* in *ETHL* 47 (1971) 495-503. - Bro B., *Sperare contro ogni speranza*, Torino, Gribaudi 1976. - Grelot P., *La speranza cristiana*, Bologna, Dehoniane 1976. - Magnelli L., *L'attualità della speranza*, Roma, LAS 1974.

168 主题的现实性。希望作为教友和一般人的基本态度，是现代思想感受的中心。以往，有时人对它不大注意，教科书对它也只作简短的专题讨论；今天，它却是研究、出版和深彻讨论的专题。这事实全赖人在现时代的普遍发展。科学的发现和技术上的发明已给人类带来很大的转变和文化上的进步。在这方面，它期待将来为人类的幸福还有更深的转变和更卓越的成就。它预见未来会更好，更伟大，充满希望和期待。它对未来的信心不只是基于然获得的或还要期待的科技的成就，也不只是关乎外表的幸福，而是拥有更广的境界和伸展到生命的其他领域里。它期待一个更幸福的未来，比方，在那该为众人开放和令人充实的教育领域内，在社交上和在各民族的政治生活上。今天兴起了未来学的学问，是饶有意义的，未来学是没法计算和计划那期待于未来的进步。

但人看未来不只充满希望，亦带有怀疑的目光和截然充满忧虑。实在，他们从经验知道，科技的成就能为人类进步服务，也能代表对人类一种严重的恐吓，因为科技的成就令全面毁灭性的现代战争变成可能的，也能引起致命的环境污染的危险。这些经验和这些恐惧令现代人对未来的问题有新的看法：究竟他当充满希望抑或充满恐惧去迎接未来？无论如何，他的视线是投向未来的。

169 希望的多种形式。今天，希望和期待的态度是普遍的，而同时有着多种形式。个别形式之间有部份彻底不同而故意地彼此对立。比方，物质主义的共产主义是一个充满希望的体制；它应许和期望在世上有一种人类的理想

的状态，即是说，一个没有阶级的社会，大家共同拥有物质利益和共同享用它们，博洛 (E. Bloch) 是个马克思主义者，他在一九五九年于法兰克福写了伟大的著作 *Das Prinzip Hoffnung*；在这著作内，他在一些事情上远离马克思的经典信条，并给我们看到人类希望的许多显著形式的宏伟景像，但他只给人类希望一个现世的目标，即是由人建立的完美的新世界和在一个没有阶级的社会内的自由王国。博洛以及其他在他以前的共产主义的代表认为教友对超越的末世完成的希望，即是与天主在圣宠内完全共融，是人类希望的最大冒充，亦因此严重偏离人类渴望的现世的真正目的。

连许多人文主义的倾向，尤其那些进化论的人文主义的倾向，代表一种希望的形式，这形式多次是由一种对科学力量的无限信念所鼓舞的。那由其倡导者——耶稣会会士德日进——而得名的德日进论的学派有着一种特色，对人类和宇宙逐渐向完满统一和知识的最高阶段发展抱有希望；这统一被认为是基督最终渗透人类和宇宙，并令它们完美。

今天，希望的提议和形式尤其多式多样。面对这事实，在启示光照下清楚突显出基督徒望德的基本态度，阐明它的性质和那些把它从别的对未来的期望分辨出来的因素，是加倍重要的。

**170 专论的划分。** (1) 为了解超德望德，我们首先也该聆听在圣经内的天主的启示，(2) 作为神学反省的基础。(3) 一个为现代人的特别的问题就是，若他在现世以外希望一个在天主内的满全，是否便不能尽那些在现世待他完成的责任。(4) 结论时，我们将讨论相反望德的罪过。

## 1. 按圣经记载的望德

参考书目：- Haulotte E., *Les paradoxes de l'esperance dans l'AT et le NT* in *Christus* 16 (1969) 76-92. - *La speranza en la Biblia* (semana biblica española, 30), Madrid, Instituto Francisco Suárez 1992. - Lopez L., *La esperanza en la Biblia* in *Studium* 10 (1970) 551-557. - Raurell L., *La esperanza en la Biblia* in *Estudios Franciscanos*, Barcellona 72 (1971) 19-66. Grelot P., *Dans les angoisses: l'espérance. Enquête biblique*, Parigi, Du Seuil 1983.

### 甲、按旧约记载的望德

参考书目：- Koch R., *La speranza nel VT* in *Vita e Pensiero* 1972, 20-32. - Zimmerli W., *Der Mensch und seine Hoffnung im AT*, Gottinga, Vandenhoeck u. Ruprecht 1968. - Grelot P., *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Parigi, Desclée 1978.

171 一般的特色。为认识基督徒的希望是什么，我们首先该重新询问载在圣经内的天主的说话。

在希腊的方言里，「希望」一词 (elpis, elpizein) 有着中立的特性，即是说，它能表达对幸福的希望，也能表达对不幸的恐惧，但圣经所用的相对的词语和观念却有着极为积极的特性，这在旧约内已是如此。希望指向不同形式的拯救。

在旧约内，希望亦有着天主和祂的子民结盟的事实特色。天主的子民有信心期望天主履行祂在立盟时所作的应许。希望假定人信盟约的天主，并常与这信德连系。正如盟约关系的丰富内容在信德的不同因素内表达

出来（参阅第67节），这样，在旧约的希望内，也汇聚了各样的趋势和不同的期望。「希望作为对幸福的期望，和信心紧密连系，是一种切望的期待，在其内可以突出恒心的期望，也可突出庇护的寻觅」（布尔特曼 [Bultmann R.] 在 *GLNT* III 内，518 节）。

在盟约内，民族整体处于首位，个人只在旧约历史的进程中才逐步明显地突出来。这事实亦是希望的观念的特色。它首先是全民的希望，只在其次才是选民每个成员的希望。

- 172 选民的集体性的希望：它的对象。在旧约内，很明显看到在希望目标的确定上有进步，但这进步是受历史发展影响的。最先，希望趋于征服天主所许的福地（参阅：创 15, 7；17, 8；出 3, 8.17；6, 4；申 1, 8）。征服福地后，以民盼望天主保护和祝福（比方：咏 46）。但天主的助佑假定以民听命，而以民常常不听天主的命。假先知们说，纵使以民有罪，天主会对他们仁慈，如此便导致以民抱有假希望（比方：依 28, 14 等节；耶 23, 14-32）。天主的先知给以民预告天主的惩罚和政治的没落（比方：依 10, 22），但同时令一种新救援的前景呈现，这是许给被惩罚净炼了的「遗民」的（比方：依 4, 2 等节）。

犹大和以色列两王国没落的痛苦经验令那被艰苦考验，却回归上主的以民对救赎的前景更深入研究、内在化和更加从信仰的角度去思量。他们所期待的新救赎首先不在于重整天主子民的外在架构和秩序，而在于与祂作新的生活结合，而这也是祂的恩赐：「看，时日将到——上主的断语——我必要与以色列家和犹大家订立新约，不像我昔日——握住他们的手，引他们出离埃及时——与他们的祖先订立的盟约……我愿在那些时日后，与以色列家订立的盟约——上主的断语——就是：我要将

我的法律放在他们的肺腑里，写在他们的心头上；我要作他们的天主，他们要作我的人民」(耶 31, 31-33；参阅 32, 37-44；依 49, 8-26；55, 3b-5；则 16, 59-63；36, 24-38)。

在充军时和异民接触令以民遇到异民在天主的计划内有什么作用的问题。首先，天主利用他们作为惩罚自己犯了罪的子民的鞭子，但后来那回归天主的以民却变成他们得救的斡旋人，而他们也能分享法律和智慧的救贖恩泽：「到末日，上主的圣殿山必要矗立在群山之上，超乎一切山岳，万民都要向它涌来。将有许多民族前去，说：『来！我们攀登上主的圣山，往雅各伯天主的殿里去！他必指示我们他的道路，教给我们循行他的途径。因为法律将出自熙雍，上主的话将出自耶路撒冷』」(依 2, 2 等节；参阅 25, 6-8；45, 22-24)。

和启示一起进展，在旧约内，希望常更与对默西亚的期待连系、与对救恩的中保的期待连系；为此，从某时代开始，这两种观念的发展是并行的。首先，可以觉察到君主制度对所渴望的默西亚的形象的影响。后来，君主制度没落和充军的痛苦经历令默西亚以上主的仆人的形象呈现，这仆人要为天主子民的得救受苦(依撒意亚后编)，默西亚亦有如那建立末世王国的人子。总之，旧约对默西亚的期待从未达致确定的一致和统一，正和旧约的希望整体也从未达致确定的统一一样。

**173 以民的集体性的希望：它的动机。**旧约的希望有许多目标，但它们都是盟约的天主的恩赐，并终于导致和祂结合；这些许多目标便是被这事实连系起来的。但以民的希望的真正动机只有一个：那在盟约中和祂的子民共融的天主。以民该信赖的是祂，并且该从祂那里期待承诺的满全：「上主啊！怜恤我们罢！我们仰望你，每日清晨，请作我们的臂膊！在窘迫时，请作我们的救援」(依 33, 2；参

阅 30, 15；咏 33, 22；欧 12, 7)。天主自己是以民的希望(咏 46)。当以民信赖人和世上的力量而非信赖天主，即是说，信赖一己的军事力量(依 22, 8b - 11；30, 16) 或其他民族缔结的政治联盟(依 30, 1-7；28, 15)，便犯了严重的对天主不忠罪和陷于瓦解。连宗教的制度也能构成希望的错误和骗人的动机，便是当它们被表面化时，而既然它们便表面化了，以民便欲它们保证救恩，比方：圣殿和它的敬礼(耶 7, 4, 10) 以及法律本身(耶 8, 8 等节)。

- 174 个人的希望：它的对象。至于个人希望的对象，在旧约中也可觉察到一条发展的路线。首先，他只希望现世的生命和与生命连系的幸福。为此，希望便在死亡中遇到极限。只有属于活人世界的人才能希望。只有「活人有希望」(训 9, 4；参阅约 17, 15；依 38, 18；哀 3, 18)。圣咏集格外把旧约的人在现世所希望的全部幸福呈示给我们，而他正是为此祈求天主的：面对敌人和迫害者时得到保护，免受肉体 and 精神的忧苦(在许多圣咏中)，获得世上的财产和幸福(比方：咏 37)。但他不止于这些事物，而且他的现世希望也不能说是物质化，只要他亦期望和祈求接近天主(咏 73, 23-28)，聪明、智慧和忠于法律(咏 119)，罪赦和与天主修好(咏 51；130)。

旧约的启示临近结尾时，希望丧失了它唯独是现世的特性，因为信者现时渴求和希望死后与天主共融，虽然他对它只能有一个模糊的印象(智 3, 4；参阅咏 16, 10)。根据犹太人的人类学，人的肉体因着和灵魂结合，是不能排除和天主共融的；为此，玛加伯下说到那七兄弟的殉教时，确是肉体的复活，至少是为义人的(第七章)。

- 175 个人的希望：它的动机。个人的希望，一如民族的希

望，以天主为基础。圣咏集格外为此作证（比方：咏 14, 6；25, 2；27, 14；28, 7；31, 7）。天主亦是个人的希望：「因为，我主上主，你是我的期望，你是我自幼唯一的仰仗」（咏 71, 5）。

所有希望于天主的人不会蒙羞（咏 25, 3），希望于人和希望于原则却显示是骗人的（咏 118, 8 等节）。耶肋米亚先知传述雅威对那信赖世人的人诅咒：「凡信赖世人，以血肉的人为自己的臂膊，决心远离上主的人，是可咒骂的！他必像一株在旷野中的怪柳，即使幸福来到，一点也不觉察」。和那在骗人的希望上建立的人相对的，是那信赖上主的人，「凡信赖上主，以上主作依靠的人，是可祝福的：他必像一株栽在水边的树木…」（耶 17, 5-8；参阅圣咏 146）。

人，尤其是以民，若信赖偶像而非信赖天主，必会成为诅咒和自己嘲弄的受害者。「铸造偶像的人和信赖偶像的人」（咏 115, 8；参阅 135, 18；智 13, 10-15. 19；依 44, 9-20；耶 10, 1-16）将遭遇偶像一样的命运。

乙、按新约记载的望德

参考书目：- Schnackenburg R., *Il cristiano e il futuro del mondo in L'esistenza cristiana secondo il NT*, Modena, Edizioni Paoline 1972, 275-305. Bonora A., *La speranza del cristiano nel vangelo di Marco*, Padova, Messaggero 1976.

176 一般的特色。并非在所有新约书本上以专论的方式提及希望。若以专论的方式提及，也并非常用同一的方法，而且差异也不是偶然的。

对观福音首先为基督的天国的喜讯作证，天国藉基督的降临来到世上，基督并邀请我们接受它。另一方

面，由于这宣讲必须也顾及这王国在末日要达到满全。所以，在基督的宣讲中，是不能缺少这考虑的，但在开始时，重要的是萌芽的天国的存在和那相连的旧约诺言的实现。

保禄的情况是不同的。在大马士革城门外，基督出其不意召叫他，基督那时已回到圣父那里，并正被期待光荣地再来。保禄面对这主子，充满希望，并且令信友们的注视指向祂和祂的再来。没有一个圣经作者好像他一般向信友们推介希望。

其他规劝希望的新约著作是致希伯来书和伯多禄前书。相反，在圣若望的著作内，它到某程度是不明朗的。

### 1) 对观福音

177 末世的天国。对观福音叙述耶稣的宣讲和工作，正如它们继续活于教会团体的传统中一样。耶稣宣讲的主题是：「时期已满，天主的国临近了」（谷 1, 15；参阅玛 3, 2）。人们该以悔改和信德来接纳那已来临的天主的国。既然宣讲者不愿减弱命令的效力，便不该说得太多—耶稣亦遵循这心理学的规则—祂并非以同样的热切和同样的坚持劝谕我们去期待天国的满全。但祂不能完全不谈这主题，这是同样的事物所需求的，即是说，是天主所定立的救赎秩序所需求的；按这救赎秩序，那随着基督第一次降来而成立的天主的国，在祂第二次降来时将达到满全的地步。耶稣亦清楚把天国在末日时的实现指示给祂的听众，并催迫人下抉择，令他们能加入天国。对那些忠于祂而受迫害的人，祂应许在天上会有丰厚的赏报（参阅玛 5, 11 等节）。残废进入生命比全身被投入地狱更好（谷 9, 43-48）。祂亦清楚为那在末日会发生的复

活作证（比方，谷 12, 26 等节）。

但按耶稣由对观福音所传达的说话，那些我们该恒心期待和热切希望会实现的许诺，不只关乎未来的永恒，而是部份已和现在有关。比方，基督应承教会阴间的门决不能战胜她（玛 16, 18），祂会常和教会在一起（玛 28, 20），祂会遣发圣神给那些为祂的缘故被迫害和被牵到公议会的人，祂会令他们能为祂作证而不惧怕他们的敌人（玛 10, 19 等节）。

若在对观福音里欠缺那有着真正新约意义的「希望」一词，但不缺乏由这词所表示的现实，一如在耶稣的宣讲中，不缺乏末世的许诺。

## 2) 保禄

参考书目：- Barbaglio G., *La speranza cristiana secondo S. Paolo in Vita e Pensiero* 1972, 33-50. - Loane M, L., *The hope of glory. An exposition of the eighth chapter in the epistle to the Romans*, Londra, Hodder and Stoughton 1968. - Schnackenburg R., *L'esistenza cristiana in questo mondo secondo S. Paolo in L'esistenza cristiana secondo il NT*, Modena, Edizioni Paoline 1972, 157-176.

- 178 望德的本质和要素。在福音里，我们大部份面对复活前的基督，一如祂活在教会团体的复活后的信仰内一样，但在保禄的著作里，我们却完全沉浸在那由被钉的基督在祂的复活内受光荣开始，直到祂一如被期待般再来为止的时代里。保禄自己充满希望地留意这天，并以这天为目的引导信众的注意和渴望（格前 1, 7 等节；5, 5；格后 1, 14；斐 1, 6. 10；2, 16）。为保禄来说，满怀希望期待主的来临是基督信徒的重要标志。他们「在希望中的喜乐」

(罗 12, 12; 参阅伯前 3, 15), 外教人却「没有希望」(弗 2, 12; 得前 4, 13)。和信德以及爱德一起, 望德构成基督信徒的内在生活(罗 15, 13; 格前 13, 13; 哥 1, 4 等节; 得前 1, 3, 10; 5, 8)。

既然希望真的是教友的特性, 保禄给他们阐明它的性质, 是理所当然的: 「因为我们得救, 还是在于希望。所希望的若已看见, 就不是希望了; 那有人还希望所见的事物呢? 但我们若希望那未看见的, 必须坚忍等待」(罗 8, 24 等节)。在这里, 保禄简洁地总结教友存在的重要的各方面: 「我们得救」, 在基督内的救赎是历史的过去和圣事性的临在, 但「还是在于希望」因为救赎还是有待完成的, 而只有那时才是稳定的。在这里, 「希望」表示那怀着希望的信德的态度, 也表示以坚忍所希望的事物。实际上, 它是看不见的, 而因此为许多人不实在的; 但事实上它比那看得见的实在得多, 因为看得见的事物过去, 看不见的事物却是永恒的(格后 4, 18)

希望作为教友的态度, 包含更多的基本成份, 好像对未来幸福的期待(罗 8, 19, 23; 迦 5, 5; 斐 3, 20), 对那赐完满救恩的天主和基督的信赖(格前 15, 19; 格后 1, 10; 斐 1, 20), 坚忍地等候(罗 5, 4 等节; 8, 25; 12, 12; 15, 4; 得前, 3)。

- 179 在所希望的事物上与旧约不同。在希望里, 一方面的以往和现在, 以及另一方面的未来有着一种独特的彼此关系。既然天主已行事以及现在仍行事, 那抱有希望的人肯定祂在未来也施救恩。在未来展开的工作将是那在过去和现在已完成的救赎行动的持续。过去和现在不只说人可以希望(dass), 也说他当希望什么(was), 虽然他的希望的实现不论在程度或方式上, 都超乎任何人的表象。

旧约和保禄的神学在确定希望的内涵上，和把希望的动机基于天主那已发生了的和在实现途中的救赎行动上，方式到某程度上是一样的，但它们也显示显著的差异。在新约内，天主藉基督完成的行动是有规模的，而且其强烈程度是旧约所不认识的，此外，基督的救赎行动也牵涉个人，其方式也较在旧约内的深切得多。在新约内，天主主动对人，这种新颖性和崇高性也成了新约内所希望的对象特征。

教友已成义，但还等候那确定性的救恩，免于天主惩罚的忿怒（罗 5, 17. 19；8, 30）。他已脱离罪恶、肉身和死亡的奴役（罗 8, 2），但还期待这些恶势力在复活中为他定局地被消灭（罗 8, 11；格前 15；得前 4, 14-16）。教友已蒙受圣神（罗 8, 6. 9；5, 5；迦 6, 8）但圣神同时是分享天主的生命和一种更完美的改造的保证（格后 1, 22；5, 5；弗 1, 13 等节）。他已有生命（罗 5, 18）和光荣（罗 8, 30；格后 3, 18），但他还等候这生命确定性的永恒（迦 6, 8）和光荣的显露（罗 8, 18. 21；5, 2；格后 4, 17）。教友已被天主接纳为儿女（罗 8, 14-16；迦 4, 5-7），但还期待子女地位的显扬（罗 8, 19）和天主的产业的确定授予（罗 8, 17）。

正如天主的国已临在但同时是未来的，这样，教友已分享天国的幸福，但同时期待完满和确定性的被纳入其内（格前 6, 9 等节；15, 50；迦 5, 21）。

- 180 望德的宇宙性和普通性的特性，而非个人性的特性。在希德中，信徒在天主前不涉及自己的利益和自己的未来。一种类似的把望德缩减至个人化，只管一己得救，并不是保禄所说的，且截然和他的宣讲相反。以他来说，个人的希望是置于救赎的整体历史之内的。它基于和基督的生死的共融，并期待完满地分享祂的光荣。望德不是一件只关乎个人的事，而正是在这里信徒紧随

基督之后，并与其他人共融：「当基督，我们的生命显现时，那时，你们也要与他一同出现在光荣之中」（哥 3, 4）。

此外，期待和基督一起受光荣不只关乎被救赎了的人类，亦涉及次于人类的受造物，它们将「脱离败坏的控制，得享天主子女的光荣」（罗 8, 21）。

- 181 望德的动机。按旧约，天主以祂的救赎意愿、以祂的忠信和所展开的救赎行动，已是希望的基础和动机。按新约也是这样，但在保禄的书信中，这希望的动机得到一个特有和争辩的特征。他谴责犹太人把一己的希望基于法律，他们拿天主自夸，实际上自夸耀自己，因为他们拥有和遵守法律（罗 2, 17-24），他们信赖「肉性」（斐 3, 3）。虚假的救赎希望由于认识法律和在外表满全法律便信赖自己的行为，而因此建基于法律的行动上；和这虚假的救赎希望相反，保禄提出那基于天主恩宠的希望。他以天主为荣，和以信赖的目光看救赎的过往和现在，也这样期待未来的完满：「我们现在既藉着我们的主耶稣基督获得了和好，也必藉着他而欢跃于天主」（罗 5, 11）「并因希望分享天主的光荣而欢跃」（罗 5, 2）。

信友的希望是完全基于天主的：为此天主被称为「赐望德的天主」（罗 15, 13），用这称谓，保禄简短地把许多断言综合起来。许诺来自天主，也从天主那里我们期待它们得到实现；在圣神内，祂把希望的态度灌注到信徒们心里（罗 8, 26 等节；迦 5, 5）。关于基督，保禄也作同样的断言：「基督在你们中」是「你们得光荣的希望」（哥 1, 27）。更准确说，是在复活的基督身上信徒存有希望和生存的意义（格前 15, 19-23）。

- 182 望德的确实性和救赎的不稳妥性。「望德不叫人蒙羞」

(罗 5, 5)。保禄把望德的满全呈示为确定的，并劝谕人有把握地希望，因为他把已实现的救赎工程作为望德的基础。若天主仁慈对待罪人，也必会把成义的人带到荣耀中 (罗 5, 1-11; 8, 28-39)。但当保禄念及人要为自己的得救合作时，救赎的未来在他眼里便是另一回事。天主将按我们的作为审判我们 (罗 14, 10 等节; 格后 5, 10)，这些作为是我们自由地完成的，这是一种不可预料的自由，它的使用连我们自己也不能预先确定。为此，保禄宗徒认真劝谕信友，在决定得救与否的严重的问题上，该善用自由 (格前 10, 1-13; 迦 6, 7)。转向天主的目光启发一种坚强的希望，转向人的目光启发恐惧：「你们要怀着恐惧战栗，努力成就你们得救的事」(斐 2, 12; 参阅罗 11, 20-22)。

坚强地仰望天主和由于人的合作而令救恩不稳固，两者之间的张力和互相矛盾，只要人一日未达目的，仍是人生的部分。希望的态度和恐惧的态度是紧密相连的，因为若最终目的是绝对可靠的，以及不留恐惧的余地，希望便不是纯正的，同样，人若不希望于那会完成已开始了的救赎工程的天主，恐惧便会变成失望 (斐 1, 6)。

183 望德是信友整体生活的特色。为保禄来说，望德，一和信德和爱德，并非是一种与其他德行并列的独立德行，而是教友整体生活的印记。这样，它并非只是一种消极的期待，而是一种对未来的积极渴望。它格外和信徒下列的态度相连：

有希望的人是坚忍的 (得前 1, 3)。坚忍 (hypomone) 在困难中给我们鼓励和强力支持，是希望的成果，又同时是它的纯真性的证明。「坚忍由那对已来临的天国的希望所培育；在一个敌对的世界的逆境中和在诱惑中，

坚忍也是教友的基本态度。它为个人是一种决定性的先决条件，去为个人自己获得天主施行的最终救赎」〔奥克 (Hauck F.) 在 *GLNT* 一书内，VII 55〕。希望和坚忍或忍耐如此密切连系，令后者能在信、望、爱的组合内取代希望的地位 (弟前 6, 11；弟后 3, 10；铎 2, 2)。

望德包括勇敢和信赖 (格后 3, 12；斐 1, 20)，它们是「那在望德中已攫取了永恒荣耀的反映」〔施里亚 (Schlier H.) 在 *GLNT* 一书中 IX, 920〕，这永恒光荣已照耀现世。

望德亦显示在醒悟中。信德以目光注视主，并以醒悟的心步向祂 (格前 16, 13；哥 4, 2；得前 5, 6)。

望德令人精神适度有节，使他正确衡量事物，并拯救信德免于沉醉于转瞬即逝的事物的危险 (得前 5, 6, 8)。

184 望德和在现世的责任。马克斯论的人文主义和其他类似的学说谴责的宗教瘫痪了人对现世的义务；教友既然完全希望于来世的完成，现世为他便毫不重要。保禄已给我们一些头绪去反驳这谴责。

首先，当保禄宗徒谈到教友的望德时，他不只希望和唤起这世界以外的来世幸福。比方，我们可看看致哥罗森书的开端，在这里，保禄自我庆幸，因为信徒们对天主的旨意有充份的认识，行动相称于主，在一切善功上结出果实，在认识天主上获得进展 (哥 1, 9 等节)。

他清楚断言说，对最终事物的希望并不减少现有的事物的重要性，而排除最终事物，便会令现有的事物亦毫无意义：『如果死人不复活，「我们吃喝罢！明天就要死了」』 (格前 15, 32)。

似乎一种夸张的和忘了基督再来的期待令一些得撒洛尼团体的信友变得怠惰和完全被动。保禄责备他们，并劝他们安静工作 (得后 3, 12)。。在同一书内，他为信

徒们祈祷，求那已把美好的希望灌输在他们内的天主鼓励他们的心，并在各种善工善言上坚固他们（2, 16 等节）。因此，信德的真正望德从不准信徒怠惰被动和对现世的合理渴望莫不关心。

3) 致希伯来书，伯多禄前书和若望的著作。

参考书目：- Lazure N., *Les valeurs morales de la théologie johannique*, cap. VI: *L'espérance*, Parigi, Gabalda 1965, 253-289.

185 在致希伯来书内的望德。我们还该看看一些新约的著作，在这些著作内，望德的份量非常重要，不论是以直接和主题的方式，或是以间接的方式。首先是致希伯来书。这封书信是写给那些已然厌倦了他们的信仰的教友，——很可能是关乎犹太信友——这些教友也已重新接受犹太的敬礼或至少很留恋它。面对这些留恋，作者清楚指示什么是过渡和不纯正的，以及什么是确定性和纯正的，旧约的敬礼是不纯正的，但信徒现世的生命本身不是终究性的。相反，终究性的和纯正的是基督的司祭职位、由祂的牺牲所产生的效果、以及信徒现世旅途的目的，即是说，在天上圣所内的完成。为坚固那些教友和令他们能超越他们的信德所受的严重考验，作者把这些不可见的，但却是肯定的事物置于他们的眼前，并劝谕他们对这些事物怀有希望。

以「希望」一词，致希伯来书指示世外目的现实性，即是说，所希望的事物，也指示为达到它所需要的坚忍。信徒该牢固地抓住「那摆在目前的希望」，这希望「超越」现世过渡事物的「帐幔」，并当作灵魂的锚（希 6, 18 等节）。望德和信德联成一体，因为「信德是所希望

之事的担保，是未见之事的确定」，（希 11,1）。和旧约法律相比，新约贡献更美好的希望（希 7,19）。做教友便意谓希望；由此便产生对教友的劝谕，叫他们坚持所承认的望德，毫不动摇（希 10,23）。

- 186 伯多禄前书内的望德。伯多禄前书也是安慰和鼓励遭难的信友的，劝谕他们坚持望德，因为他们已「重生了，为获得那充满生命的希望」（伯前 1,3）。这希望是活的和坚固的，因它基于基督复活的事实（参阅伯前 1,21），又因为它不会迷失在不确定的事物中，却朝向「已存留在天上的不坏、无瑕、不坏的产业」（伯前 1,4）。按这书信，希望的态度是教友本质的特色，因此，教友当常准备回应任何询问他们心中所怀希望的理由的人（伯前 3,15）。

- 187 在若望著作内的望德。若望的著作是为打击错谬的教师，他们撒播关于基督个人和祂救赎工程的谬论；因此，它们显示天主圣子的真正降生成人以及那唯独在基督内已赏赐了的救赎事实。降生成人和那存在于基督内的救赎处于首位，而望德所趋向的救赎的未来完成则处于背景里。但按若望的著作，那已赐予了我们的真理和生命的救赎恩赐并不缺乏和未来的关系，因为它们伸展到永恒（若 4,14,36；6,27；12,25）。对期待的复活的暗示也不缺少（若 5,29；6,39.40.44.54）。按若望一书，我们将会变得肖似基督，并将看见他实在怎样（若一 3,2）。在宣认末世信仰后，这书信的作者便立即唯独一次明显地谈及望德：「凡对他怀着这希望的，必圣洁自己，就如那一位是圣洁的一样」（若一 3,3）。把若望著作摘要后，必须说明，在若望的著作里，望德是包含在信德内的，或按默示录，包含在坚忍里。

188 总结圣经内的望德。圣经上天主给我们所说有关望德的话，我们可以总结在下列数点内：

——不论在旧约或新约里，人作为天主的伙伴，基本上是一个满怀希望注视未来的人。

——他从天主处期待那超越人能力的救赎。因此，对未来的希望若只是内在的和人可用自己的力量实现的，便是圣经所反对的。

——望德是基于天主在以往和现在所完成的救赎行动的（旧约里盟约的缔结；基督的工程，祂的复活），而所希望的救恩把那些已赏赐的带到完成的境地。这令教友的希望和任何不合现实的乌托邦基本有别。

——若更细察望德的对象，在旧约本身里，和后来过渡到新约时代，已可看到有些进步。在开始时，旧约的希望只限于肯定拥有福地，但渐渐和天主共融不断占有更主要的地位。希望的崇高化和神圣化的进程在新约内达到高峰。但不要忘记，所希望的多种救恩不只为来世，也是为现世的。

——圣经的望德全不是限于个人化的。它不只为个人期待救赎，也为整个盟约和教会的团体，而且，为所有的受造物。

——望德的动机是天主，祂的救赎意愿和被祂已实现了的救赎工程。

——保禄提及在天主保证的希望的确然性和那来自人自由的救赎的不稳定性之间的紧张关系。

## 2. 关于望德的神学反省

参考书目：- Alfaro J., *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Brescia, Queriniana 1972. - Id., *Certitu de del'espérance et certitude de la grâce* in *NRTh* 94 (1972) 3-42.-

Alves R., *Teologia della speranza umana*, Brescia, Queriniana 1971. - Benz E., *Evolution and christian hope. Man's concept of the future from the Early Fathers to Teilhard de Chardin*, New York, Doubleday 1968. - Biagi R., *La teologia della speranza* in *Sacra Doctrina* 1971, 567-590. - *Concilium*, l'intero numero 11 dell'anno 6, 1970 (vari articoli). - *Dimensioni della speranza*, Roma, Città Nuova 1970. - Galot J., *Il mistero della speranza*, Assisi, Cittadella 1971. - Journet Ch., *De l'espérance* in *Nova et Vetera* 45 (1970)161-222. - Lacan M. F-George A., *L'espérance du royaume*, Parigi, Mame 1967. - Laurentin R., *Speranza cristiana, immensa riserva dell'uomo*, Alba, Edizioni Paoline 1971. - Marcel G., *Homo viator, Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Torino, Borla 1967. - Pieper J., *Speranza e storia*, Brescia, Morcelliana, 1969. - Pinckaers S., *La virtù della speranza* in *Il rinnovamento della morale*, Torino, Borla 1968, 217-253. - Six J. F., *La prière et l'espérance*, Parigi, Du Seuil 1968. - *StudMor*, l'intero vol.VII (1969) con vari articoli. - Whelan J.P., (a cura di), *The God experience. Essays on Hope*, New York, Paramus, Toronto, Newman Press 1971. Cecci C., *Speranza come certezza*, Milano, O. R. 1976.

#### 甲、人的希望是超德望德的类比

- 189 人的希望的经验作为起点。多玛斯亚奎诺和其他士林学者谈及望德时，肯定跟随圣经的指引；但当要深远研究它时，他们便援引望德的「激情」(passio)有如人的经验；这是非常有意义和有启发性的。为了解超德望德和那有着同样名称的激情之间的类比，首先必须注意，希望的“passio”不该片面地限于人感官的领域。不错，按阿里斯多德士林派的哲学，人在希望的激情中以他的所

感受的渴望朝向一种和渴望相应的好处，很难得到的。虽然是可能的 (*bonum sensibile, arduum, possibile*)；不论怎样，是人本身体验这渴望和付诸行动。因此，亦触及他真正的精神层面。再者，亦存在一种人的希望，是宁可在精神的领域内展开的，比方，有信心渴望实现人的高等价值，虽然这是困难的，好像坚强性格、忠信等等。通常而论，感官领域也有参与这精神的愿望，因为常是人整体去希望的。

当士林派的哲学家为了阐明超德望德而援引人的希望的经验时，他们是跟随基本的法测的，按这法则，人经由本性经验令他得知的结果而到达神灵和超性的事实的。再者，这事实还给我们说得更多。它给我们说，人在本身内有着一种对超德望德的倾向，虽然这倾向与望德相距甚远的 (*potentia oboedientialis*)。人一自我体会是历史性的，希望便是人的一部份，即是说，他趋向和倾向在未来更伟大地发展和实现自己。当他缺乏希望而失去对未来有信心的冲动，他便萎谢了。若他不愿做失败的人，他是不能继续没有希望的。在这方面，那些人和民族明知地背弃他们曾经拥有的基督徒希望，却不想活在失望中，于是便为自己创造一些希望的代用品，从进步和从物质的幸福中，或从政治和社会的革命期待生命的满全，这是值得留意的。

教友的望德虽然是新颖的事物，但不是强暴闯进人之内；人是预先倾向于它的，虽然这倾向是遥远的。我们在这里论望德所说的，以类似的形式为信德和爱德也有效，为许多其他的超性伦理德行也是一样。

- 190 希望的激情有别于超德望德。所讨论是两个只是类似的实体，在它们中，不同的成份比共同的成份更多。现在我们简要地叙述它们，免得有误会产生。希望的激情强

硬加于人身上；人只能在随后的时刻用意志确认或不拒绝它；相反，超德望德只能是天主的超性恩典和人用理智的自由决定。纯人的希望是基于纯人性的考虑的，相反，超性的望德的基础和动机都在全能、美善和忠信的天主那里，一如祂在启示内给我们所认识的。既然这动机只在天主定的救赎秩序中才可得到的，因了这缘故，实际上是不可能有什么本性的望德存在的。有如激情的希望可以有各式各样的实际或假定的事物作为对象，但超性的望德的目标基本和实在是享见天主和在祂的完满的爱中与三位一体的天主在圣宠内永远共融。

- 191 人性的希望在得救和丧亡的实际情况下（失望，妄想，隐含的超性望德）。一方面在希望内，另一方面在它的变异和在它的反面内，特别反映出人丧亡的历史和得救的历史。神学正该在救赎历史的这观点上研究望德。远离天主到头来常以缺乏希望和以失望为终结。关于现世，梵二断言了这点（教会 16；现代 10, 12, 21）。再者，有望德的人也常暴露于失望的危险中。

但既然人不能长久活于失望的状态中，在天主赐的真希望的空缺中，他为自己建起骗人的未来幢景，一如我们在上面第 189 节内说的（参阅现代 10）。无神和唯物主义的共产主义应许一个地上的乐园，正是一个对未来的错误观念的典型例子。

因此，人的罪尤其在失望中和在对未来的哄人的看法中显示出来。

天主不会放弃罪人不理，也不会留他在失望中；祂愿众人都得救，并把救恩提供给他们。这尤其在福音传播的地方是这样，在这里，与圣三完满共融被宣讲是人的终向，而人又是那么努力寻求超性望德。此外，天主也把希望之途指示给那些非因已过却无法接触福音宣讲

的人：连这些人也是处于圣宠中。比方，当他们渴望绝对的伦理价值，这样，纵使非明知和反省地，他们倾向于天主，并且模糊地希望与救赎的天主共融，因为他们——受圣宠的支持和自由接受——至少隐含地实现了为得救必需的超性望德。这样，存在着一种隐含的望德，正如有一种隐含的信德存在一样。一条这样的途径是当存在的，因为天主把祂的救恩提供给所有人，但为超性的救恩，望德是必需的。天主不把救恩强加诸人，是人当以信德和望德自由地接受它。比方，隐含的超性望德也能隐藏在那表示在一种非基督徒敬礼的渴望和信赖中，这并非因为敬礼是非基督徒的，却是因为在这种外表形式下，人寻求诚恳地把自己献给救赎的天主的不可思议的奥迹。

在下面的数点内，我们尤其讨论明显的望德，即是说，明知的、反省方式的，但亦把那隐含的望德置于目前。

## 乙、望德的对象

192 奥妙的和令人幸福的三位一体的天主。在超德望德内，人充满希望、充满信心朝向天主；天主是不可支配的，不可能真正变成他的所有物，但祂自愿地和人配得地俯就，把自己和人分享，作为人的真理和完满，作为无限的爱；在现世这分享已开始，在来世得以完成。这天主代表着绝对的救援、人最高的举扬和神圣化，是人希望的对象。人藉天主启示的话和在圣宠中赐与他的动力是为这目的安排了的。藉着启示，这目的添上三位一体的特性—即是说，在于与圣父、圣子和圣神在真福中共融—和基督的特征—即是说，在于和基督确定性地和完满地共融，在于和基督同化；基督的结局是复活和变化

了的肉体的光荣。

希望的次要对象是所有导致和天主完满共融的事物，首先是超性的助佑（圣宠，罪赦，坚持到底的恩赐），然后是本性的助佑（寿命够长能达到那目的）。我们希望天主以祂的慈爱安排，令我们的生命之途能导我们到祂那里，有如是我们的目的。

- 193 望德的对象不该有个人主义的限制。不论在旅途中或在希望最终完成时，人和天主不是独自面对面的。救恩不是只为每个人本身预定的，却是为他们身为教会团体的份子而预定的。人类该有如教会、有如旅途中的天主子民般充满希望向目的迈进。实现了的希望将在于个人的完成和教会的完成。为此，个人和教会一起希望，为教会的成员、并为全人类而希望。此外，救恩是伸展到所有受造物身上的：将有一个新天新地（伯后 3, 13）。

望德对象的末世的、社会性的和宇宙性的层次曾经被人忘记了；为此，梵二考虑了再把它清楚地介绍给我们的时代，比方，在下列的段落中：

「我们因耶稣基督而加入教会，我们藉天主的圣宠而在教会内获致圣德，这教会只有在天上的光荣中，才能完美，那就是万物复兴的时候（参阅宗 3, 21），也就是和人类紧相连接、又藉人类以达其路向的普世万物，将和人类一起，在基督内达到圆满境界的时候（参阅弗 1, 10；哥 1, 20；伯后 3, 10-13）」（教会 48；参阅现代 32, 39）。

- 194 有关望德对象的教义为现代的重要性。无可否认，现世代的特色正是一种期待现世性救恩的乌托邦和一种纯地上幸福的许诺。为此，教会在今日宣讲说天主是人的希望，是格外重要的，即是说，唯独天主能满全人心底的

渴望。教会宣讲的目的是救信友脱离这危险，并对那些以现世的希望为满足和止于此的人当头棒喝。

在着重信友望德的社会性和宇宙性层次的同时，显示天主亦是个人的救赎和最终完成，也是非常重要。实在，另一个现代潮流的标记是它们在它们的救赎的集体主义中忘了个人的存在。这倾向在马克思主义的乌托邦中格外明显；马克思主义的乌托邦是一个社会主义的未来乐园。所有那些不能达到那最终目的、而只在实现它的预备阶段中作出贡献的个体被贬为工具，为一个与它们无关的目的而努力的工具。他们身为个人，却没有任何达到他们的圆满完成的前景。这样，他们基本上是被否认了他们人性的尊严。

今天，基督的教会也未装备好来反对某些有代表性的希望和救赎的集体主义的潮流，但这些潮流也是以各种形式呈示出来。在以下的例子中便是如此；从一个对希望和得救的可轻视的个人主义陷于另一极端，而只着重信友希望的社会和宇宙的层面，比方，只谈及新天新地，或截然说藉社会改革令新的世界提前实现，但对个人在天主内的永恒救赎、对这救赎在望德中的期待、和对个人为达到这救赎而该战战兢兢认真尽的责任，却隻字不提。在教会内，一种基督徒在教会内的救赎希望的集体化也是可能的，比方，若司铎们不肯定他们牧民职责的角色，而因此首先地，虽然不是唯独地，献身于社会和政治的活动，却疏忽向人宣讲那在基督内赐予人的来世的希望的福音，以及疏忽帮助个人也达到这目的，这便会很明显表现出来。

### 丙、望德的动机

195 首要动机。正如在基督内赐予我们的希望的目的超越人

本性的期待和可能，那么，那引导致这目的的途径也是一样。在基督内所赐予的希望的目的 是人藉和天主完全共融达到完满和神圣化——而藉此达到教会的满全和引导受造物整体分享天主的生命。人以自己的能力不能达到这目的。天主自己该支持他、扶助他、并赐他能到达目的。目的和途径，望德的对象和那容许有信心静候获得对象的基础或动机该彼此符合。天主无限和人分享祂的本性，但受造物的容量却是有限的，所以，这无限的分享靠人本身的力量是不能达到的，也是不能得到的。

天主在启示向人保证，祂将会把自己赐给人，作为人至高的成就和完美的幸福，而且同时祂自己会导人达到这成就，把它赏赐给人。为此，希望是基于天主的，基于祂的救赎意愿，基于救赎的许诺，基于在基督内赏赐的实现和圣神对这救赎计划的推动，基于它在主再来时的终结（换言之：基于那许诺和实现救赎的天主的全能、爱和忠信）。祂身为天主便是希望的动机和基础。希望的人从天主处期待天主（Speramus Deum de Deo），而正是从三位一体的天主期待三位一体的天主。不只目的，连希望的动机也是三位一体的和基督的。为此，望德是三个超德之一。实在，爱令人直接和天主相关，把天主作为我们的目的，而且，它一令人和天主直接连系、视天主正是人希望的动机时，便是这样。

- 196 次要动机。那在基督内被启示的天主的美善和全能有许多发散；它们就以这种身份、亦只有以这种身份代表望德的次要动机。它们的能力最终是基于天主的。在望德的主要的次要动机中，该举教会的团体、她的圣言宣讲和她的圣事、所赐予人的宠爱和宠佑、诸圣的代祷、和天主圣宠扶助的主动行为。正是这最后的动机该从它以天主为靠山的事实考虑，才能正确地了解它；希望于天

主的人不信赖自己的行为，相反，信赖那在他内工作的天主。

197 现代人和希望的动机。现时，不单要清楚显示信友希望的目的，也要显示它的超性动机，这是非常重要的。现代人能实现许多以前是认为不可能的事，因此，现代人对自己的力量完满自信，以为可以独自建立自己的幸福。但这信念，尤其若被夸大了，是非常大的危险，会令人终于非人地萎谢。当人想以己力做一切，拒绝接纳任何恩惠，便会变得贫乏。但正是那些最高的和令人享真福的价值是不能自力产生的，而只能以感恩之心去接受。同样，举例说，真正的人性共融是不能以暴力获得，也不能制造出来的。它是由别人来的和我分享的恩赐，而我所能做的是以感恩之心向他开放自己。这关于人性的美好共融所说的，首先圆满地和完全地贴合人和天主的超性共融。它是至高的白白赏赐的恩典，是人只有恳求和以感恩之心接受的，而它的满全亦只能充满信心地期待。

在教会内和在牧民时，必须反省，视天主为所有希望的基础。连在这里，认为一切都是可行的信念也发挥影响力，并导致一种夸张和无结果的实践论。那时，便会努力首先、若不是唯独地、藉纯人性的活动、组织、会议、讨论和集会来达到教会的目的。当然，这工作是必须的，但它假定静默，不论是作为暂时中止或作为一种态度，谦虚聆听天主的话，尤其是祈祷。只有在这先决条件下，在教会的人性活动才是有成果的。

尤其在祈祷中，望德的超性推动才是有效的和实际的。谁希望和期待天主本身和从祂而来的圣宠，会祈祷。谁只信赖自己的力量，很少会祈祷，正如失望的人再不会希望于天主。

## 丁、望德的确实性和最终救赎的不稳定性

198 问题所在。希望的人依靠天主；天主曾给人启示祂的救赎计划，在基督内实现了这计划，和应许圆满的救赎。人总不会太过信赖这全能、无限美善和忠信的天主以及祂的许诺。人只有把自己完全交付给祂才能合宜地回应祂的许诺。这是在超性的望德内发生的。超性的望德不只假定天主的救赎许诺，也假定那藉天主圣宠而希望的人的内在活力。当他跟随圣宠的推动，他完全把自己委托给天主，一如他在信德内所做的。

诚然，似乎在望德的行动中把自己完全和信赖地献于天主，排除了任何关于到达在天主内所期望的圆满的不稳定性。但若望德是绝对肯定能达到目的，那么，问题只是时间性的，而不是未决的了。但若是这样，希望怎么还能是真希望呢？真希望是期待那还未有的事物，至于这事物的未来实现，是成问题的。

这里，我们面对一种张力，是在那以许诺的天主为基础的望德的确实性和所希望的终究完成的不稳定性之间的张力。

保禄（参阅第 182 节）已提及这表面上的矛盾；实在，他一方面想信友充满坚固的希望，但另一方面，他劝他们不要以为自己的得救是稳定的，而该为得救战战兢兢地努力。

在确定的希望和不稳定的最后得救之间的张力常作为神学反省的对象。它亦构成了天主教神学和誓反教神学之间的争论点。脱利胜公会议排斥了基于信赖的信仰，在这种信仰内，那信和望的人——实在，基于信赖的信仰把信和望结合在唯一的态度里——对自己的实在得救或成义是绝对肯定的（DS 1533 等节，1563 等节），对自己未来的得救或自己的最后注定也是一样（DS 1540

等节，1565等节）。

连在这点上，也不能纯粹说是关于基于信赖的信仰的誓反教教义，因为不单在个别誓反教神学家之间察觉到差异，就在同一个神学家里，和在路德本人里，有着明显基于信赖的信仰的著述，也有害怕审判的严厉劝告。圣经上的两组断言，一方面劝我们坚定地希望，另一方面要有益地畏惧，都是非常清楚的，任何认真的神学家都会留意到。要协调希望的确定性和得救的不稳确性是复杂和困难的。这问题呈现不同的方面，不可以被简化。

- 199 脱利腾公会议在这问题上的指示。脱利腾公会议谴责基于信赖的信仰，在这种信仰内。人妄想绝对肯定自己的成义，又想经由这种信仰获得它。当然，无人可以怀疑天主的仁慈、基督的功劳、圣事的力量和功效，但当人想及自己、自己的软弱、在天主前不够开放，便真正有理由怀疑自己的圣宠状况和有理由去害怕（DS 1533等节，1563）。关于最终的得救，即是说，关于希望的对象，所有人都该坚定地希望天主助佑（*firimissimam spem*），而同时为要达到这目的自己该出的一分力，害怕自己不努力（DS 1540等节）。

梵二因此重复圣经上两组的断言，尤其是圣保禄的，而这样着重了希望的确定性和为永远丧亡的可能性的恐惧。两种态度基于一个不同基础：牢固的望德关乎天主方面，恐惧关乎人方面。

- 200 神学的反省：天主的超越性和祂的救赎意愿。在上面我们说过，在望德的稳确性和面对终究丧亡时的恐惧之间的协调是复杂的和困难的。在这里，我们人面对在救赎问题上天主意愿的崇高性和隐蔽性，以及人自由合作的

奥妙。至于天主救赎意愿的崇高性和奥妙特性：当然，天主向人类启示了祂的救赎意愿，带他们至圆满的地步，并以基督的救赎工程为祂的救赎意愿作了证，这样，我们人该坚定地希望于祂；但在这里我们不能演绎说，天主的救赎意愿为所有人或格外为某人绝对肯定会完成的，也不能推断说，天主的意愿若不这样实现，便会和祂的威严有矛盾。这类的断言会破坏救赎计划的奥妙，救赎计划的解释不是来自外界，而只是基于天主的自由的爱；这类断言也会把超越的天主系于一个对受造物的受造行动（永远的完成）而因此系于受造物本身，这等同否定了天主的超越性。

因此，不能诉诸天主爱情的必然性来把望德的确定性变成得救的稳定性。

- 201 人合作来得救。在我们的问题上，人为自己的得救合作也是决定性的。既然天主教的教义和誓反教的教义在这点上相异，我们可以引出关于得救的稳定性的不同观念。

按天主教的教义，天主愿意了且愿意在救赎的事件中，人是实在和自由的伙伴。受造物的自由在于说是或否的可能性、认可或反对的可能性、合作或拒绝的可能性。此外，受造物的自由是透过许多接连的决定实现的，这是人不能绝对保证预见的，虽然是关乎他自己的决定。他不能排除自己会决定反对天主，甚或永远反对天主，所以他要害怕。因此，特别是在自己方面，他不能肯定得救。

- 202 望德和害怕。望德的确定性——望德是以许诺和救援的天主为基础，而天主是全能的和仁慈的——以及与它连系的救赎的不稳定性——这尤其是人的不定性和软弱的

结果——反映在「望德和害怕」的一双观念里。多玛斯亚奎诺在他论超德望德的著作内，非常贴切地提出了特别关于敬畏之恩的问题，这按传统的观点是圣神七恩之一(II/II, 8, 19)。那怀有希望的人趋于与主完满共融，并希望天主赐他这恩典；他同时害怕不能达到这目的，因为他常有失败的可能。与望德连系的恐惧不该被误作一种消极的畏惧，相反，一如望德本身，该被视为意志的一种严肃的取决。当它面对罪恶化为有效的惧情，毅然憎恶得罪和远离天主 (*timor filialis*)，这尤其是格外明显的。但连那面对天主惩罚性的公义和面对罪罚时的惧情 (*timor servilis*) 也有其重要性，因爱令人稳踏希望之途。

望德和害怕是紧密相连的。这是由于若其一动摇，另一个也动摇，或至少失真。缺乏望德，多次导致傲慢和致命的冷漠。若希望只在于现世的事物，惧怕也失却正确的秩序；那时，人为了那些本来不该令他如此烦恼的事物过份害怕，比方：他怕失了现世的利益，反而不怕失去那些本该令他非常和有益地害怕的事物，尤其是永远的路向。

203 在望德的确定性与救赎的不稳定性之间，和在望德与害怕之间的相互影响。这些态度不但紧密连系，而且互为条件。没有救恩的不稳定性，望德便不存在，因为望德趋于至高的善，要达到至高的善是困难和充满危险的。若救恩自始便是确定的，那么，要完全得到救恩只是时间的问题，不是真正渴望和充满信赖地等候的目的。相反，当人真正渴望一个这类崇高的目的和充满信赖地想得到它，他亦满怀恐惧，害怕得不到它。再者，必须截然说，若真正的希望增长，有序的惧怕也增长，人若真的怕失去天主，也必更有信心地依赖祂的助佑。

204 望德的确定性和信德的确定性；广义的救恩的稳固性。

望德的确定性一方面分享信德的确定性，因为怀有望德的人深信那许诺的天主是绝对忠实的；另一方面，望德的确定性享有自己的自主。既然望德的真正中心是在渴望的力量内，它的确定性不是真的（而只是分享地）一种认知的确定性，却是一种渴望的稳固性，一种目的的稳固性；换言之，怀有望德的人步向在最终大功告成时与天主完全结合，他信赖天主的圣宠，并相信因圣宠之助可以达到这目的。

当我们排除望德的确定性可以等同于救恩的稳固性时，我们所指的是「绝对的」稳固性。我们并不断言一种在广义上对救赎的盖然稳固性是不可能的，这种稳固性除了基于天主的救赎行动外，也基于每人由天主领导的个人行为。连脱利腾大公会议也不想排除这种稳固性，这由它非常明智的谴责便显而易见（“*absque ulla omnino dubitatione ; certo credat*”，DS1534；“*nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur*”，DS1541；很明显，脱利腾大公会议这样谴责，是针对一种救恩的绝对稳固性的）。

## 戊、望德的必需性

- 205 望德：是对启示最重要的回应之一。『对于启示的天主该尽「信德的服从」』（启示5）。祂把自己启示给人，作为召人和祂永远共融的天主，并给他许诺在那导致这目的的路途中引导他和辅助他。为此，人适当地回应天主的启示，不单在信德中意识地接受，并且自愿地迎接天主的召叫，有如是向他个人作出的，他并信赖天主的许诺而趋向这伟大的目的。若人愿回应那迎向他和召叫他的天主，又若他不想达不到目的，望德为救恩是必须的。因此，超德望德的必需性来自天主愿意的救赎秩序

(参考脱利腾大公会议：「实在，若没有望德和爱德 [nisi ad eam spes accedat et caritas]，信德不会把人和基督成全地结合，也不会令人成为祂的身体的活肢体」，DS 1531)。

谁因聆听福音已认识天主的许诺，该培养一种「明显的」希望。既然天主召叫所有人到达唯一相同的超性目的，而且所有人该自愿地趋向这目的，我们必须承认，为那些不认识福音的人，是有着一种「隐含的望德」的可能性的；因此，因着一种自由的决定和信赖祂的圣宠，连他们也有途径去和天主完满共融。梵二并没有把参加逾越奥迹、效法基督的圣死、和因此为望德所加强而获致复活的可能性只限于领过洗的基督信徒，却把它伸展到「凡圣宠以无形方式工作于其心内的所有善意人士」：

「基督为所有的人受死，而人的最后使命事实上又只有一个，亦即天主的号召，我们必须说，圣神替所有的人提供参加逾越奥迹的可能性，虽然其方式只有天主知道」(现代22)。

天主能把望德的超性动力亦赐给那些未聆听过福音的人，并以意识但非反省的方式，给他们开启超性救恩以及完成救恩的许诺的视域，若他们对天主的这种召叫不自我关闭起来，却自愿地跟随它，他们便是以超德望德渴望和天主圆满共融。

- 206 细说望德的必需性。人开了明悟，便当明知和自由地认可那在圣洗中或在其他形式中赐给了他或向他提供了的望德恩宠，为把它发展，并坚持于它有如坚持于一种自己的基本态度。望德，不论是明显的或隐含的，不断要求实践。至于该如何频密或如何强烈完成，则首先有赖圣神的行动，圣神按自己的计划推动和领导每个人。但

是，连一些生命的内在和外在环境也要求人重振望德。若在这些环境中人抗拒那激励他的圣神的召叫，人实际上便不是趋向自己的目的，而长此下去，望德便有危险，它尤其不能发展。在生命的这些光景中，必须作出某些认真的和决定性的决断，例如对失望的重大诱惑的斗争，在这光景中，望德的行动可以从其他明显的行动中表达出来，比方：祈祷，尤其当人为最卓越的恩典祈求，诸如为能坚持于天主的正途上和为能达到最终的目的。

连由重罪改邪归正也至少要求望德的含蓄行动。若后来人因失望而有罪地远离天主，便当以明确望德行为回到天主那里。

凡向别人负有责任的人，尤其是司铎和牧灵者，有责任领导那些托付给他们的人度望德的生活。这责任在现代尤其迫切，因为现代人朝向骗人的生命的「最终」目的，并且被诱导绝对信赖他们人性的能力。

#### 己、望德和信德与爱德的关系

- 207 信德和望德的区别。在信德内所接受的救恩事实显示一种普世的特性，虽然信友并非以冷漠的认知，而是以个人存在经验性的赞同来认可它。在「信经」中，他宣认天主为我们人类和为我们的得救所作了、所作和所要作的事。相对之下，望德代表重要的新的一步，因为满怀希望的他说：「我在已完成的天主子民团体内，向天主期待我的救赎，而且为能达到这目的，我信赖天主的助佑」。他基于这信念而行动，有决心渴望在天主内能大功告成。这一切并非已包括在信德内，却是要求一个新的决定，一个新的行动和一个特别的超德。信德并不自动地唤起这渴望，为此，可以发生一个人拥有信德（虽

然是以不完满的方式)，却没有望德。因此，望德并不是信德的当然后果。信德和望德是各别的超德。

208 没有信德便没有望德。信德是望德的必须先决条件，因为一个人若不认天主是那藉信德闯入人生命里的伟大实体，便不能希望和信赖救赎的天主。对天主的信德令对天主的信赖变成可能，因为它对人说，那把自己藉圣宠完全与人分享的天主是他生命的目的，这目的是可以达到的，天主自己在那走向目的的途中指导他和扶持他。有着信德的这些论据支持，满怀希望的他踏上那导向天主那里的途径。

209 没有望德便没有完满的信德。望德反过来影响信德。一如没有信德便没有望德，同样，没有望德，便没有完满的信德。既然怀有希望的他信赖天主有如是他的救援，他便在信德中更强烈断言天主是人类的救援。只有当他把自己完全交付给天主有如是所期待的完成，天主为他才在信德中成为绝对决定性的实体。

210 望德，爱德的开始。谁有望德，便趋向于天主有如是他的完满的救援，有如是他的完成。他渴望于天主只因为天主是他的绝对的美善。既然他爱天主非真为爱天主，而是为爱自己的完成，我们可以称那包含在望德内的爱为私心之爱 (*amor concupiscentiae*)，同时，我们察觉到有许多渴望的方式，是不该置于同一水平的，其中最高的方式在于期待天主。

有些人认为望德作为私心之爱，以及天上赏报的考虑有违信友生活的纯洁和无私，因此该当避免，但圣教会谴责了这些音见 (DS 1539, 1581, 2212, 2310, 2313, 2351, 2355-2357, 2361)。和那只因祂的美善和温厚而依附于天

主的爱比较，私心之爱被视为不完美，但它本身全不是可谴责和否定的。人若充满望德，便藉私心之爱为天主的伟大作证，也证明自己需要救援和助佑。他承认本身的不足，人性真正的满全不在于任何受造物，而只在那把自己赐予他的天主，谴责那包含在望德内的对天主和私心之爱，便是等同傲慢地否认人自我的不足。因此，这种爱该肯定地被评价，并且可以和那为祂本身而爱天主的成全的爱并存。当然，私心之爱既然是真正的和自我发展，常更趋于成全的爱。望德越是趋向于天主有如「为我」是绝对的美善，便越能自献给祂有如是献给那「本身」便是美善的。若望德不趋于这方向，若它不向成全的爱移动，便不能达到它固有的力量和美善，对圣德虽渴望，但固步自封，结果缺乏它可能有的成全，而因此也缺乏形式，“*spes informis*”。

私心之爱是望德本性的一部份，也为另一缘故不能被控以利己主义。有望德的人处身在天主子民的团体中，这团体趋向于完成，并从天主那里期待这完成，不但为自己，也为各弟兄，而正因这积极的期待，它常常准备帮助近人。

- 211 成全的爱成全望德。望德从成全的爱那里接受最终的形式；成全的爱为天主本身而爱天主，而天主正是望德所趋向的。爱越是深厚和强烈，对被爱者的信赖也越大。圣多玛斯说：「我们首先信赖朋友」(*de amicis maxime speramus*, II / II, 9. 17, a. 8)。藉对天主成全的爱，人达到与天主的友谊，而因此对祂极度信赖。这种爱也拥有一种稀有的结合力量。当人的爱是成全的，他尽可能脱离自己而沉浸在天主内；在把天主的光荣和祂的神圣意愿作为自己真正的主要期望。谁爱得成全，总不以和被爱者结合为满足，却常倾向和他更密切溶合。真正的爱

企求和希望。这样，望德本身便臻至它最高的成就 (spec caritate formata)。

### 3. 望德在来世的完成和改造现世的责任

前言

212 现代对信徒的望德的指控：疏远世界。尤其无神主义指责信徒的望德把人的终向转移到来世，令人对现世漠不关心，剥夺人的兴趣和精力，然而这些都是为改善世界和为合作消除世界的邪恶和缺点必须的；它令人追寻一个在这世界以外的乌托邦，令建立一个更美好的世界和更幸福的现世生活的斗志消沉。梵二用这些说话来表达这种谴责：宗教「令人神往于骗人的来世生命」和劝阻人「建设地上的王国」(现代20)。和他们想象中的教友的望德对立，无神论提出如下理论：人所有渴望的终向都是止于现世的，是人可以实现的，是在人所计划和实现的发展最后阶段内的。在「所有的鸦片，连同疯子们的来世乐园被焚毁」后，「余下的希望是一种呼吁和指引去建设一个充满的现世或一个新的世界」(博乐 [Bloch E.]，*Atheismus im Christentum*，法兰克福，1968，317。意大利译本：Ateismo nel cristianesimo, 米兰，Feltrinelli 1972)。

对这种以不同形式重复的反对望德的言论，伦理神学当采取立场，因这种言论令望德彻底备受指责。

213 梵二的主要论题。梵二充份专注应付现世许多人对教友望德的指控，他们指控的理由是望德阻人尽对这世界的责任。梵二尤其在论教会在现代世界牧职宪章内对指控进行反驳。神学家该留意梵二对指控的回应，并在今天可能的范围内，把它再进一步发挥。

214 基督宗教的实践和基督宗教的真正教义之间的区别。梵二清楚区别错误的实践和基督宗教真正的教义。无可否认，错误实践以前、或许也在现时，常可在个别的信徒和整体潮流内发现。无可否认信徒的望德不少次也在基督的宗教内被误解，误解望德的人自封于一种个人主义的救赎渴望内，单方面对世界敌视和疏忽了现世的任务。梵二用严厉的说话谴责这种态度：「固然，在此世，我们并没有永久的国土，而应寻求来生的国土，但如果信友认为可以因此而忽略此世任务，不明白信德更要他们各依其使命成全此世任务，则是远离真理」（现代43）。若那些以为可以因望德之故忽略现世任务的人是错误的，那么，基于对望德的曲解来反对这基本信友德行的言论都是不合逻辑的。按它的真正本性而活的望德不单不减轻对现世的任务，反而令它们更有束缚性。

望德的错误观念和怪诞实践的例子是摩尼教、二元论、诺斯底派、新柏拉图主义、末日论和杨森主义等潮流，它们都是在基督宗教的历史进程中出现的。连新教徒的态度，因他们把「我如何能寻获一个仁慈的神？」的问题作为他们首要的渴望，也可导人只狭窄地注视来世的救赎而不关心现世的任务。

215 宣认卓越的望德。为了在开始时已消除一切误会，梵二很清楚确定，它相信基督信徒的望德基本上超现世的和卓越的，因此，它摒弃把人的最终目的和他的希望唯独置于现世范围的尝试。「拥有天主启示的教会却肯定：人是为了一个幸福的命运而由天主造生的；这命运跨出了此世所有不幸之外」（现代18）。这命运在于「同天主亲密结合；而分享天主的幸福」（现代21）。基督信徒的望德对人说，终结时，他们将「跻入和平极乐之境，能进入上主发显光荣的天乡」（现代93）。

梵二说，针对无神论向超德望德所发动的攻势的回应因此不该导人减少或否定望德与天主的关系和它的卓越性，却该显示出它如何没有减少这世界的重要性和常把它建设得好的责任，它只是格外努力把两者都着重了。

- 216 不同的召叫达致望德。首先必须消除一种误会。当梵二断言真正的基督徒的望德强迫人尽现世的职务时，它无意说教会的所有肢体都该以同样的方式去做。在这里是该「各依其使命」去做的（现代43）。这要求丰富的望德，而其圆满却无人能完全实践出来。有些人——尤其是修道人——有圣召和使命去按望德的终向的超然性而生活，并特别注意为它作证。他们给予那些更直接从事现世职务的人的服务也在于此，这样，他们不断把精力的泉源和俗世工作的真正意义置于俗人眼前。「圣神的恩宠各不相同：祂号召某些人，以其渴慕天堂的善愿而作证，并使这种善愿常生动地保持于人世间」（现代38）。

- 217 「世界」的不同方面和望德相对的回应。为了解望德在世上实践的不同方式，必须考虑世界是以不同的观点呈示给信德的目光的，部份观点更是矛盾的，因此，「世界」的观念不是一致的，而是双关的。因着对世界这种有差别的看法，基督信徒的信德和无神的物质主义大大不同，无神的物质主义视世界为唯一的事实，亦正是只由人导至它最高程度发展的实体。这种世界的观念不留余地给那启示所意欲的基督徒的望德。启示关于望德所说的和它关于世界所说的紧密连系。

根据启示，世界首先的特色是它为天主所创造；然后，既然它是人的团体，世界是交付给人的，使他们适

当地建造它；至于人类以外和低于人类的受造物，人是要管理它们的。人该尽这些职务，但谨记要向天主教交账，这样，在望德中，他步向自己的终向，和天主完满共融。

但世界亦有罪恶的印记。作为堕落了的世界，它首先指出人类在罪恶中共同负责，然后也指出罪恶在宇宙间这样惹起的不规律。堕落了的世界想把人留在罪恶中。真正的基督信徒怀着希望和罪恶对抗，也和那来自有罪的世界的诱惑对抗；有罪的世界以憎恨天主为特色。同时，信徒设法战胜罪恶和把世界从罪恶有害的后果中解救出来，为能把它带回天主的秩序中。

但世界尤其是被基督救赎了的，罪恶对它已丧失了一切权利。世界被召叫藉耶稣的十字架和复活得到改造和光荣，而这光荣和改造已在它内萌芽。基督徒的望德正是朝向启示和获得这光荣，首先是人类的光荣，其次是整个宇宙的光荣；望德是该实践的，并在那令光荣实现的合作中证明自己。

为此，「教会正视着世界及整个人类大家庭，并正视着这大家庭生活于其间的种种。世界是人类历史的舞台，世界常有人类奋斗，失败和胜利的戳记。在信友看来，世界乃由天主圣爱所造化，所保存；虽不幸为罪恶所奴役，却被战胜了恶魔的基督，以其苦架及复活所救赎，目的在使它依照天主的计划，获致改造而臻于完善」（现代2）。

超德望德和它对建设现世的重要性该从启示所给我们的世界的形像来看待。为此，无神论不了解和责难基督信徒的望德首先是因为它不认识和拒绝接受世界的这个形象。

任，相反，不论从那怀有希望的人的伦理态度方面来看，或从世界的来世结构方面来看，望德加强和激励这责任。跟据梵二，教会「声明说：来世的希望并不削弱人们对现世所有的责任感，反而以新的理由支持人们完成这责任」（现代 21）。「期待新天地的希望，不仅不应削弱，而且应增进我们建设此世的心火」（现代 39；参阅同宪章 34 和 57）。

这断言是基于两个主要原因。第一个原因在那怀有希望的人的本身内，因为望德推动他正好为爱的建设服务工作。第二个原因是因为藉着基督本身，人类大家庭和它在其内生活的世界都是朝向和趋于超现世的和「现世」的成就。所以，正是怀有希望的人该认真考虑这些结构而努力为这世界的真正进步工作。我们现在便详细考虑这问题。

#### 甲、合理的责任有如是望德的必然结果

219 人被望德净化和被赋予能力去建设世界。望德令人脱离那些阻他为这世界努力的态度，并且鼓舞他，令他有能力适宜地为世界服务。当梵二作这些断言时，在它眼前有着「现世」，即是说，尤其人本身；人既是堕落了，便引人类团体和人以外的周遭世界堕落，但人是被救赎了的和被望德激励的，因此他从罪恶中被解救而能在世界内以救恩和积极的方式工作。按梵二的说话，基督在人心内工作，「不唯激发人们期望来生幸福，而且同时激发、净化并增强人们另一豪迈的志愿，即设法使人类大家庭的生活，更为适合人性，并使人整个地朝向这宗旨迈进」（现代 38；那些强调是我们的；亦该留意牧职宪章这一节的饶有意义的标题：「人类活动应在复活奥迹内臻于至善」）。梵二的这简略断言尤其包含这些教训：

——因为望德使人免陷于现世事物在观念上的绝对化，所以它净化对一个现世更适合人性的结构的期望。实在世物观念的绝对化不单令于个人，也令人类团体变成非人的。那可以是绝对化了的国家的偶像，可以是任何个人可以向它完全献身的偶像，如被提升至绝对目的的财富（幸福），或脱离了正轨而变成人首先关注的性事，这些只是一些例子。不论怎样，人便是这样为自己建立偶像。这些偶像到头来都是来自他的自私心，而终会对他不利，因为它们要求他一种侮辱人的服务，并迫他对近人采取不人道的态度。不论文明表面上如何进步，这不会导致世界的真正成全，只会导致它内在的贫乏，多次也导致外在的灾难。真正的望德在天主内和自天主那里期待救恩和绝对的未来，评击和责难现世的观念的绝对化，因为它们带来有害的和非人的后果。

——在那和爱德结合的望德内，人脱离自己和信任地把自己交付给那许诺和赐救恩的天主。望德和爱德令人摆脱自私、脱离倒退的原则和避免灭亡，并在个人和人类团体内灌输「人类成全并改善世界的基本法令」（现代 38），即是说，爱德的新诫命。

——望德该与忍耐结合（参考罗 5,3 等节）。藉着这两种德行，人肯定他的劳苦不会是无益的，这样，他能忍受困难和失望，面对它们不会失去勇气。基督自己为怀有希望的人是忍耐的模范，祂教训说：「应该背负肉身、世俗所加于追求和平及正义者肩头上的十字架」（现代 38）。

## 乙、世上的望德的结构和望德给予它们的认可

220 对现实世界的认可。怀有望德的信徒不只有责任在内里负责地和活跃地为世界服务，即是说，借伦理后果和望

德的效果，也该在表面上为世界服务，即是说，经由世界的结构：世界是基督刻有救赎的印记的。当梵二希望信徒（尤其在俗人士）「不可把这项期望隐藏在心灵的深处，却……也要在世俗生活的机构中表现出来」（教会 35），它并不是说，这些机构一现在便提前说，它们亦是有助于人类真正进步的一该被那怀有望德的人以全新的方式建起来；更好说，它们已客观和原则上存在，怀有望德的人只该把它们彻底实现。正是怀有望德的人能这样作，因为他认识它们和确定它们。这些结构是什么？

221 望德或未世的第一结构：被召和天主完满共融的人的尊严。人的尊严正是基于他被召「同天主亲密结合，而分享天主的幸福」（现代 21）。人被召在天主内达到完全的成就；被望德激励的人对这召叫很认真，并为这定数尊敬近人，尽可能帮助他在现世和来世成全自己。梵二强调这断言，记着它曾有的经验，知道那些不为望德鼓舞的人是仇视人的：「没有天主作基础，没有永生的希望，人性尊严，一如现代数见不甚少者，将受到严重的损害……」（现代 21）。

222 望德或未世的第二结构：要来的新世界。天主的国已和基督到来，现在正向最终的圆满成长。起始和最终完成基本上都是天主的恩赐，但它并不排除人的合作。虽然天主的国不是属于现世的，但它是在现世和面对现世实现的。是这世界要在新天地中被改造。只有现时已存于世的能被改造；更准确地说，尤其是人和天主的国一致所作的将受改造和永远长存：「爱德及爱德的功绩将永存不灭……我们在天主之神内，并依循天主的命令，在此世宣扬了人性尊严、兄弟共融及自由——这些源出于人性及人类努力的成果之后，……我们要再度看到这些

美妙及成果。但那时这些美妙及成果，将是毫无玷污而光辉夺目的。这神国业已存在于此世，不过尚隐蔽于奥迹内；当基督再度来临时，则将成功为圆满无缺的」（现代39）。因此，因着望德的视野和力量，基督信徒正是被召「献身于现世事务，为人群服务，并因此职务而为天国积德立功」（现代38）。

为清楚起见，必须注意，梵二并没有把人类世上的进步纯和天主神国的增长认同。纯表面的进步是模棱两可的，可以被人自私地妄用（现代37）。但两个实体也不是绝对分开的，尤其是关乎真正的进步时，即是说，关乎同时是内在和伦理的进步时：「现世的进步虽然与基督神国的广扬有其分别，但由现世进展可能有益于改善人类社会的观点上看去，则颇有利于天主的神国」（现代39）。

#### 4. 相反望德的罪过

##### 前言

223 真正违反望德的罪过和诱惑与精神病态之间的分别。在理论上和在牧民的工作上，把真正相反望德的罪从诱惑和病态的抑郁中分别出来，都是非常重要的。在真正相反望德的罪过中，人有罪过拒绝把自己合理地交付于全能和良善的天主的手中，也拒绝把天主作为自己的终向。但若人只是受诱失望，或相反，受诱过份信赖自己人性的力量，或在天主以外寻求绝对的救恩，纵然诱惑是多么强烈，只要人不顺从诱惑，仍未算相反望德的罪。抑郁和失望的心境多次是和心理病态连系的。它们能折磨人和可怕地压迫人，但它们与罪恶全无关系，至

少直接无关。在下面我们将首先讨论真正相反望德的罪，但同时不忽略和这些罪相似的心理困扰。

- 224 相反望德的罪的细分。我们可以因疏忽而违反望德，比方，当圣神催促我们完成望德的行为，但我们拒绝时。但我们也可挺身而直接以思想和行为反对望德（积极之罪）。

积极的罪能违反望德，因望德首先信赖天主。当人自由地决定停止信赖天主，决定失望，便违反了望德，甚至当人自负地太信赖自己的力量，或相反，推却合作而唯独地从天主的圣宠处期待一切，也是违反望德。

望德不只在于信赖，也在于期望天主有如是真正的救援和人完满的成就。当人再不期望天主和有罪地再不因为天主感到任何喜乐和兴趣，便是犯了消极的违反望德的罪，尤其当人在神修上有着厌倦和懒惰的态度时。传统上，这些心境是用拉丁之“acedia”一词来表达。

望德两种基本的成份——信赖和期望——当然是有区别的，但实际上常是相连的，这样，相反其中一个成份的罪也在某方面相反另一成份。比方，谁在失望中违反信赖，也总会减弱对天主的期望，因为他再不会决心寻找祂。

#### 甲、失望

- 225 失望的本质。失望的人实际上用他的态度宣布在天主内的绝对救恩的目的是不能达到的，至少为他本人和在他的光景中。虽然在困难中有天主圣宠的帮助，但他再不相信可以达到这目的，因此，他再不期望于天主。一如在上面我们区别明显的望德和隐含的望德，这样，我们也该分辨明显的失望和隐含的失望。明显失望的人知道

天主应许了圣宠和帮助，但他不信赖它们。天主的圣宠驱使那隐舍地失望的人去信赖生命的最终意义，虽然这意义只是隐约地被意识到的，但他抗拒这推动而自暴自弃。每种实际失望都使人神灵上变老和衰迈。他不再向前看，也不再勇往直前。他停顿了，而愈来愈陷入生命的荒诞中。

- 226 失望的始源。一个大不幸或一个严重的失败能陷人于失望中，连信友也不能幸免。但多次只是相反望德的重大诱惑或身体的和精神的精力暂时低落。在他内的信德和望德的动力会令他重新振作起来。

相反，真正失望之罪，不论是否由非凡的事件引起，都有其颇长的背景。它经过冷淡或截然丧失信德，疏忽祈祷，亦多次经过无节制的享乐；人欠缺和天主结合，便在享乐中寻求代替品。最后，人体会到这样活下去的空虚。这时，他若不振作和决定回到天主那里有如是他生存的最终目的，他便很易陷于失望。这时，真正的罪不大由于此刻的决定，而更是由于以前渐渐疏离天主和把生命的假终向代替天主，这样不断欺骗自己。许多灰心和畏怯的诱惑，若不抗拒，也能导至失望。

- 227 失望的后果。故意作的失望作为持久的倾向握杀灵修生活。既然人，尤其是基督信徒，只能活于希望，因着失望，真正人性和基督信徒的生命是中止了。一如希望令人加速行善及阻人作恶，同样，因着失望，行善的推动力消失了，而阻人作恶的障碍也坍塌了。失望的人令自己困惑，麻木不仁。

- 228 集体的失望现象。失望不只显示为个人和个别基督信徒的罪过和悲剧，也能是集体性的迷失和精神困扰。失望

作为社会的现象多次根源于不公道的社会和政治环境。比方，当人受一个残暴的独裁机制支配或在不堪人的社会环境中成长，这样，他们甚少或完全体会不到良善、同情和助人的可能性，无怪乎他们丧失对天主的信任，也不藉天主能达至生命意义的满全，因而陷于失望中。一种蔓延的信德的失落也会导至失望，好像是一种普遍的态度。

我们在个人生活中所觉察到的失望的效果，若到了社会的层面，便变得强烈了。对精神的事物缺乏兴趣会蔓延，而在所谓纵情享乐中，导至集体性的麻木不仁。又或普遍的失望会引发某阶级或全民社会性的和政治性的失望行动，在这光景中，罪过不在失望的人身上，而在那些在生活中维持不公道的局势的人身上，是他们引致人失望的。

## 乙、妄望

- 229 妄望的本质。一如失望，妄望也是在实际生活中一种复杂的人性的迷失，而罪过、人性的软弱和时代精神的影响都有助于这种迷失的形成。妄望的人不象失望的人般那样彻底停止信赖天主、但他也不能保持适度的信赖。这可以有两种形式。他过高评估自己的力量，而因此信赖自己多于信赖天主。这种态度的例子是自我救赎的各系统，和道德主义；道德主义首先从自己的作为期待救恩，而不是从天主那里。妄望的另一方式是人唯独信赖天主的圣宠而不考虑和圣宠合作，一如发生在无为主义的潮流或对基督信友必须的修行的疏忽里。这种妄望的一个极端形式是信赖天主的仁慈而犯罪的意愿，即是说，人犯罪，因为天主宽恕，和按妄望的人的看法，因为他无论如何是必会被宽恕的。

失望令精神衰老，妄望却显示幼稚的举止。它贬低人和基督信徒的生活，令它丧失它的严肃性，也令艰辛的望德路途显得容易，因为它断舍能单靠己力跨越它，或恰好相反，无须担心如何跨越它，因为天主的圣宠单独完成一切。把路途过份简易化的后果是贬低终向本身。若人单靠自己便能达到救恩，那么，救恩便不是在于天主把自己和人分享；这种分享是不可得的，而是天主自由地赐予的。但若救恩是人垂手可得的，无需人方面的努力，它也会丧失它那要求人作决定的崇高性。

- 230 妄望的成因。人背着罪恶的后果，更易受妄望的诱惑，而不是失望的诱惑。骄傲令他以为在那导至完满的路途上不是完全依靠天主和祂的圣宠的，或许他的精神惰性令他倾向省却这路途所必然包含的辛苦。

妄望的诱惑不单来自人内心，也来自外面的影响。它拥有自己的背景和自己社会的形式。一个有如现今的世代，因着科技的表现而充满傲慢，格外暴露于从自己的行动期待和希望绝对救恩的危险。对于那说导至生命的路途是艰苦的和崎岖的讯息，他也会掩耳不闻，因为现世幸福不断增加，也给他带来相应的思想形态；即是说，他再不了解基督信徒神修生活的需要，他期待救恩，却不在这方面认真努力。

丙、对天主烦厌和乏味，这是相反望德之罪，因望德也是渴望

- 231 对天主烦厌和乏味的本质，即是说，“acedia”（淡漠）的本质。多玛斯亚奎诺把“acedia”列在相反天主的爱的罪中（II / II, g. 35），因它与对天主的喜乐对立，而喜乐是与对天主的爱连系的。但它亦与望德对立，因望德

意谓渴望在天主内的满全而包含一种对天主的预期的喜乐。已让精神乏味侵占了的人，在灵性救恩的好处前，和在与天主完满共融的招呼前感觉嫌恶。这种嫌恶的诱惑是在活动的，因为人强烈致志于有形象的事物，而因此暴露于低估较深奥和看不见的实体的危险。在精神的乏味中，他不想成为按天主给他所许诺和预定的那样伟大，那是要求他辛苦和努力的；相反，他退到自己的卑劣性内，这卑劣性企图掩饰和佯作伟大。既然那分享天主生命的招呼不断打扰他的自满，他常活在紧张的状态中，这便产生乏味和不快。

在这里，我们也当区别明显的精神乏味和隐含的精神乏味，明显的精神乏味对于福音表示的许诺自封；隐含的精神乏味则是人不认识福音，但为圣宠推动而信生命的绝对意义，也充满信心渴望达到它，可是，他对这种动力自闭，宁愿活这刹那和为这刹那而活，并以自己每天的生活为满足。

232 “Acedia”（淡漠）有如是精神的怠惰。由我们说了的看来，精神的乏味也很合理被称为精神的怠惰。不幸，随着时光消逝，「精神的」怠惰的真正本性已不为人了解却纯变成懒惰的毛病，并截然被认为和外在的懒散认同。相应地，可见的和可管制的懒散被评为德行。相反，这种懒散可以正是精神乏味和怠惰的症状：当人因着焦躁不安想逃避圣宠和自己真正终向的内在召唤，而这样投入职业或别类活动，令他再没有余暇和精力去专务更深奥和基本的价值，尤其去渴望天主有如是生命的真终向，这时，便是如此。

233 精神怠惰的后果。传统很广泛专注于“Acedia”的后果（比方：II / II, g. 35, a. 4）和视它截然是一个主要的毛

病。传统有关这根所生的幼芽或「“acedia”（淡漠）所生的女儿」所说的，今天也保持它的现实性。

谁染上这毛病，举凡一切与天主所定的人和基督徒的生活的目的有关的，以及与那导致这目的的艰苦路途有关的，他都认为是沉重的。比方，他认为十诫以及天主和人的权威所定的指引非常沉重和不能负担的。在这方面，甚至现代的教理讲授有时也不再谈诫命，却谈「指示」，这是值得关注的。谁拒绝人的伟大终向和达到这终向的渴望，也会憎恶那些因其圣召而要没法不断唤起这终向的人；这样，便解释了某些反圣职者运动的方式和现象。

既然人不能活在不满的气氛里，却需要喜乐，于是，他更决定性地在外面的事物里逃避内在的压力。他寻求消遣和变成渴求新事物的奴隶；他心神不宁，于是在外面不断求变，并藉到处旅行（不定性）来取代所欠缺的在内心寻求天主、他变得不能在庆日和在精神的庆典中（主日）专注于他身为人和身为基督信徒的重要的和基本的渴求。我们让读者自己去用这眼光辨明我们时代的某些现象。

## IV

## 爱天主

## 前言

234 教友伦理生活的顶点和中心。爱天主是教友伦理生活的中心。以这超德的专论，我们进入了最深切和最神圣的部份。在爱内，人给予天主在基督内对他的呼召真正和适当的回应。

既然爱天主占有中央位置，和因着它，爱近人也占有中央位置，那么，是很自然的事我们在第一册伦理神学总论内，已讨论过这个全部伦理生活的中心。现在，我们简短地重述所讨论过的要点。我们指出了，梵二视爱天主和爱人<sup>1</sup>是教友在伦理上追求的纲领（I, n. 58），又如何连东正教也分享这观念（I, n. 68等）。在旧约内，对盟约的天主的爱已是基本伦理的需求（I, nn. 129-131）。这在基督的信息中（I, n. 146），在保禄的书信内（I, n. 156），尤其若望的著作（I, nn. 160-165），更是如此。在规律的专论内，我们提醒说，圣宠律——信友生活的真正规范——与爱是一样的（I, n. 263）。爱和人最深切的善的基本抉择相符（I, n. 517），并和信德与望德一起，构成信友基本的德行（I, n. 656）。伦理的善行是有功的，因它是由爱所启发的（I, nn. 678-681）。死罪破坏对天主的爱<sup>2</sup>的关系（I, n. 796）。

这些散布在伦理神学总论的指示，已令我们认识爱对伦理道德整体的重要性。

- 235 爱超越认知。不论超德爱德如何重要，对它的认识却是有限度的，我们不得不承认这些限度。首先，关于它的基础和先决条件便是如此，即是说，关于天主教在基督内赐予我们的爱；保禄说，它超越任何认知（弗3,19）。人总不能完全明白，天主如何能在基督的启示和救赎工程内，藉著爱垂顾有罪的人。在这里，人面对天主的奥秘。连人类对天主的爱的回应也分享天主对我们的爱的神秘特性。要完全探测那被圣宠渗透了和充满对天主的爱的人心深处，是不可能的。

必须谨记，爱的奥秘只揭露给那怀有爱的人，但也总不完全给他揭露。但人越爱天主，便越了解爱天主是何物。「给我一个怀有爱的人，他会明白我的说话」（圣奥斯定，*In Jo tract.* 26,4）。在以前曾庆祝的耶稣圣名占礼的一首圣诗内，我们看到这些话：「有经验的人能相信什么是爱耶稣」“*Expertus potest credere quid sit Jesum diligere*”。正是那讨论对天主的爱的专题给我们指出，神学不只是智慧的问题，而是整个问题，尤其是人心灵和神灵经验的问题。

- 236 在神学上对爱的理解的先决条件和今天所有的困难。为了解天主关于祂对人的爱和关于人被召以爱回应祂所作的启示，必须先有人类之间真爱的经验，虽然这种爱只是本性的。某时代这方面制造有利或不利的的环境，端视肯定或否定人彼此间的爱的地位。

现代给我们显示这幅画像：从某些方面看来，对人与人之间的爱的敏感性似乎大大增加了。可想想今天对男女在婚姻内夫妻关系的著重，或对国内和其他国家的

穷人的显著关怀。

但今天的思想形态也为普遍地了解爱、尤其为了解天主的爱，构成障碍。首先，我们当列举我们时代特色的理智主义或理性主义，它引导我们只以人的认知和科技能力来衡量人，而疏忽了他的宽宏的爱的能力。为此，许多人唯独从不断增长的科学、技术、社会和心理等知识期待人类的进步，而非首先从爱的力量。跨大的理性主义接着唤起另一极端，即是活力主义。这种活力冲动大多是无理性的，这时代的野蛮便是其中一种方式，群体和个人寻求达到目的，不理一切。活力主义也在性欲主义中显露出来；性欲主义丑化和破坏男女间的位格性的爱，结果，损害了对任何真爱的了解。真爱也可在人生活的集体化内消失。不错，集体化以都市和工业化是令人在空间上靠近了，却令人与人之间的个人关系变得困难或截然不可能的。

最后，我们也该提及横向主义，这主义简单地把对天主的爱和对近人的爱视为一样，把前者化为后者，这样，便不承认对天主的爱的独特性和崇高的美丽，也轻视了对人的爱，虽然这主义却把它置于首位。

237 我们的论题：对天主的爱。在随后的音节里我们首先谈论对天主的爱。这与我们现正论述的伦理部份符合，而这部份的题目是「基督信徒对天主的关系」。当然，我们也不会忘记对近人的爱，但这在第三册内我们将详细讨论，第三册是专论「对近人的关系的」。这样进行，并不一定会把对天主的爱和对人的爱彼此分离，因为在两处讨论中（不论这里或那里）我们都不会忘记那连系它们的紧密关系。相反，我们可以躲避在讨论对近人关系时所引起的不便之处。事实上，我们不少次只从义德角度去研究和近人的关系，因为对近人的爱已一起对天主的爱

被阐释过了，相反，基督信徒对近人的整体正确态度该由爱来指引，没有爱，义德也不能是真正的义德。

最后，我们把对天主的爱置于首位，这也是为躲避横向主义的危险。

- 238 对天主的爱的专论的细分。(1) 天主先爱了人，并赐救恩给他，所以对天主的爱并非来自人的主动或渴望，而是天主的恩典。天主在祂的圣言中已把它许诺给人和把它赐予人。所以，若我们想知道人对天主的爱是什么，便当首先聆听在圣经内的天主的话。(2) 启示之后，便是神学对天主的爱、它的对象和它的特性的反省。(3) 我们会格外留意那些所谓天主的爱的「成果」。(4) 诫命是天主给人的，却是爱的表现。天主的爱也该从这表现来考虑。(5) 另一重要论题是爱的至高无上的地位。(6) 最后，我们研究对天主的爱的缺乏和对天主的憎恨；这些都是相反天主的爱的罪。

## 1. 按圣经记载的天主的爱

参考书目：- AA.VV., *Teologia e storia della carità*, Roma 1965. - Barsotti D., *La rivelazione dell'amore*, Firenze, L.E.F. 1955. - Coppens J., *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain* in *ETHL* 40 (1964) 252-299. - Deden D., *L'amore di Dio e la risposta dell'uomo nella Bibbia*, Bari, Edizioni Paoline 1971. - Gaillard P. - Celier P., *Révélation de la charité*, Parigi, Desclée 1969. - Rotureau G., *Amour de Dieu. amour des hommes*, Parigi, Editions Ouvrières 1947. *Amore, amicizia, carità* in *Sacra doctrina* 86 (1978) gennaio-aprile.

甲、在旧约内

参考书目：- Lohfink N., *Das Hauptgebot im AT in Geist und Leben* 36 (1963) 273-281. - Wiener C., *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'AT*, Parigi 1957.

- 239 对天主的爱的回应的性质。关于天主的爱在旧约内所处的背景，我们参阅第一册内（123节至134节）对旧约伦理道德的讨论。我们在这里把它再简述一篇。盟约的子民对他们天主的爱代表他们对天主的爱的回应；天主的爱是仁慈的，是他们不应得的（比方，申10, 15）。因此，它是天主的子民的关系的一部份，它更是盟约的真正内涵，正如天主对子民的爱是盟约的基础一样。盟约到底不是一种法律上的关系，而是爱的关系。

旧约对天主的爱的特色是令它变成人对天主的主动的回应。至今我们觉察到，这特色在新约的灵爱内变得还更显著。既然天主在基督内更丰富地启示和传达自己的爱，这样，连人对这种爱的表示的回应也更形强烈。

- 240 整个人的爱，和他整体生命的爱。旧约内天主的爱的另一特色在于它所要求的绝对性。人该把自己完全献给天主：「你当全心、全灵、全力，爱上主你的天主」（申6, 5）。对天主的爱该是完全强烈和完全彻底的。为此，「爱」（*âhab*）一词指示忠于盟约的子民的整体态度，遵守诫命和训令（申10, 12等节；11, 13；30, 10）。

- 241 在先知书内和夫妇的爱比较。一些先知，尤其是依撒意亚后编（54, 5-8），耶肋米亚（2, 2）和欧瑟亚，以婚姻来比拟天主和祂的子民的关系。他们可说是无法更有创意性地表达天主对祂的子民的爱和子民该全力以赴以爱还

爱的责任。不幸，他们无法颂扬子民的爱表现，相反，他们只能悲叹爱的缺乏和谴责子民的不忠信。

- 242 天主的爱在子民方面和在个人方面。随着旧约启示的进展，不断更明显，天主不单爱子民整体，也爱个别的人：「天主爱慕正义的人」（咏 146, 8）。相应地，个人声明他对天主的爱：「上主，我的力量！我爱慕你」（咏 18, 1；参阅 63, 2；73, 25；116, 1）。

#### 乙、在新约内

参考书目：- Delhay Ph., *Dossier néotestamentaire de la charité* in *Studia Montis Regii* 9 (1966) 155-172. - Spicq St., *Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire*, Lovanio, 1955. - Id., *Agape dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, 3 voll., Parigi 1957-1959. - Id., *L' «agape» nella vita e nella morale cristiana* in *Asprenas* 15 (1968) 115-157. - Warnach V., *Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951.

#### 1) 对观福音

参考书目：- Durwell F.X., *La charité selon les synoptiques et les épîtres de St. Paul*, Bruxelles 1955.

- 243 天主的爱的洪流。天主的爱的自我启示在旧约开始，在基督内达到完满的境地。爱的洪流源自天主，而经由基督倾倒在人身上，人受这洪流振奋，该直接以爱转向天主，或透过对近人的爱而汲取这爱的泉源。新约的启示完全知道，某些新的事物便这样进入了世界。因此，为

指示天主带给人的爱和人回报的爱，它不用当时希腊流行的为表示「爱」的话（“eran”和“philein”），而却用“agapan”一词，这在希腊的世界内是颇为罕有的。

244 天主对人的爱的彻底性。旧约虽然也为有罪和不忠的子民期望天主的仁慈，但旧约尤其向义人应许天主的爱。但在基督内，圣父的爱却首先转向罪人、税吏和妓女。基督来非为召义人，而是召罪人（玛9,13）。在那寻找亡羊的善牧的比喻中，和在那接纳浪子回头的慈父的比喻中，他宣布天主对罪人的爱，反对法利塞人的窄心和任何自我成义的企图（路15）。这种爱是俯就的、是人不堪受的、如截然是不应得的。他在人身上找不到什么令人值得被爱，但他从罪恶中把人解救出来。

245 人回报天主的爱的彻底性。人在自己身上体验到天主带给他的爱，而这爱是出乎意料的，他便被召以同样彻底和完全的爱去回应天主。为邀请人这样作，基督引述圣经上那叫人全心、全灵和全力爱天主的诫命（玛22,37-40；谷12,28-31；路10,25-28），但却加上一个特点。人对天主的爱当是非常清楚的，反对一切能阻碍这种爱的事，因为无人能侍奉两个主人（玛6,24）。此外，一样绝对新的事物，便是人该怎样以完全的爱回应天主，对基督也该这样：「谁爱父亲或母亲超过我，不配是我的；谁爱儿子或女儿超过我，不配是我的」（玛10,37）。

## 2) 保禄

参考书目：- Foresi P., *L'agape in S. Paolo e la carità in S. Tomaso*, Roma, Città Nuova 1965. - Guillem J., *La caridad en S. Pablo in Estudios Biblicos* 23 (1964) 295-318. - Lyonnet

St., *La carità pienezza della legge secondo S. Paolo*, Roma, Ave 1969. - Romaniuk K., *L'amour du père et du fils dans la sotériologie de St. Paul*, Roma 1961.

- 246 个人经验的作证。保禄在自己身上格外亲自体验天主对罪人的爱。为此，他不断宣布那源自天主而怀抱人类的灵爱洪流。他的视野呈现一种显著的救世论的特征，即是说，他从基督所完成的救赎工程去看天主对人的爱和人的回应。
- 247 天主的爱的泉源。任何灵爱都是源于天主的，因为祂是「仁爱的天主」（格后 13, 11）。圣父首先爱圣子；圣子是「祂的爱子」（哥 1, 13；参阅弗 1, 6）。圣三内的爱倾注在人身上：「愿主耶稣基督的恩宠，和天主的爱情，以及圣神的相通，常与你们众人相偕」（格后 13, 13）。这种相通符合天主为人所订的爱的永恒计划：「祂由于爱，按照自己旨意的决定，预定了我们借着耶稣基督获得义子的名分」（弗 1, 5）。
- 248 对有罪的人类的爱。圣三内的爱完全显示它的俯就和伟大，因为它是转向有罪的人的：「基督在我们还是罪人的时候，就为我们死了，这证明了天主怎样爱我们」（罗 5, 8）。保禄把这端真理非常个人化地贴合在自己身上：「我现今在肉身内生活，是生活在对天主子的信仰内；他爱了我，且为我舍弃了自己」（迦 2, 20）。
- 249 人的回应。保禄很少明显地谈及被救赎了的人对天主的爱，（罗 8, 28；格前 2, 9；8, 3；弗 6, 24）也没有复述申命纪内爱天主的诫命，这真是令人惊奇的。为他说来，人对天主的爱的回应首先在于信德。这是很易了解的，因

为他身为向外教人宣讲皈依的传道者，首先关心的是听众的信德。他是一个重实际的人，专务帮助有需要的人，（比方：耶路撒冷的贫困者），所以，他亦非常彰显对近人的爱（格前 13）。但信德和对近人的爱包含对天主和对基督的爱。况且，对基督的爱为基督徒的生活是决定性的，这由格林多前书结尾的一句话便显而易见：「若有人不爱主，该受诅咒」（格前 16, 22）。

### 3. 若望的著作

参考书目：- Feuillet A., *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Parigi, Gabalda 1972. - Moraldi L., *Dio è amore. Saggio sul concetto di amore in S. Giovanni con introduzione al IV vangelo*, Roma 1954. - Sustar A., *De caritate apud S. Joannem in Verbum Domini* 1950, 257-270. - Spicq C., *L'amour de Dieu Révélé aux hommes dans les écrits de saint Jean*, Parigi, Feu Nouveau 1978.

250 爱的神学。在若望的著作内，关于天主和人之间的爱的新约启示达到顶点。在新约的其他部分里，都没有这样广泛和深切地以专题的形式来讨论这种爱。若望一书尤其代表一种真正的爱的神学。

251 三位一体的天主即是爱。若望一书两次重复说，天主是爱（4, 8.16）。若望这样作并非是想给天主一个抽象和形而上学的本质的定义，而是他透过天主在基督个人和救赎工程内的自我显示，达到这意味深长的断言。那简单的文句以最清楚的方式表示，在爱的洪流中的一切主动都是来自天主的。此外，在同一书信内，这样写道：「爱是出于天主」（4, 7）。下面的段落的目的正是简要地

描述这爱的洪流。我们还注意到，有时面对一些意义深长的表达方式时，不易确定正论及这洪流上的哪一点。多次我们必须结论说。不同的阶段是难以明确分辨的，但却出现在它们的合成体内。

252 圣三内的爱。圣父爱圣子（若 3, 35；15, 9；17, 23-26），圣子也爱圣父（若 14, 31；15, 10）。但这样并非表达了那与人毫无关系的圣三内的奥妙关系，相反，这关系确定正是与人有关的，人是牵涉在这关系内的。一如父爱子，这样，子也爱世人（若 15, 9；17, 23）。对那些藉爱基督而属于圣子的人，天主也把那首先对圣子的爱延伸到他们身上（若 14, 21.23；16, 27）。

253 基督以自己整个人和自己的工作显示圣三之间的爱。圣父完全和意料外地彻底表明了祂对人的爱：「天主对我们的爱在这事上已显出来：就是天主把自己的独子打发到世界上来，好使我们藉着他得到生命」（若一 4, 9；若 3, 16）。天主的爱在基督身上降到世上来，而人致力爱天主只是对这事实的回应。他的爱到底常常只是一种爱的回应或交流。「爱就在于此：不是我们爱了天主，而是他爱了我们，且打发自己的儿子，为我们做赎罪祭」（若一 4, 10）。「我们应该爱，因为天主先爱了我们」（若一 4, 19）。

254 人类爱的交流和它的具体方式。圣父派遣了圣子到世上，令人获得生命。这至今已与人分享的永生正是在于爱或在于认识天主和天主子，这与爱是完全一样的：「永生就是：认识你，唯一的真天主，和你所派遣来的耶稣基督」（若 17, 3）。

对圣父和对基督的爱该渗透整个人的生命。它首先

要求人决定性地弃绝那与天主敌对的世界：「你们不要爱世界，也不要爱世界上的事；谁若爱世界，天父的爱就不在他内」（若一 2, 15）。积极方面来说，爱首先在于守诫命。在若望的著作内，对圣父和对基督的爱被显示为那首先爱了我们的天主的恩赐，而非是天主的诫命，但它该藉守诫命表现出来，即是说，它该塑造整体生命：「如果你们爱我，就要遵守我的命令」（若 14, 15；参阅 14, 21, 23）。这些诫命中最重要的是爱近人的诫命：「这是我的命令：你们该彼此相爱，如同我爱了你们一样」（若 15, 12）。

- 255 总结圣经有关爱的启示。人对天主的爱是一种回应，真正和完全回应天主的爱，因为天主先爱了我们，而这爱是人不应当得的。这爱在旧约时代在盟约的关系中显示和传达了给世界，在新约时代，却在基督内显示和传达。天主亦赐给人「还爱祂」（redamare）所需的力量：爱是圣神的效果（迦 5, 22）。它首先以全心、全灵、全力对天主的爱性质，其次以对近人的爱的性质，该渗透整个人和决定他的生命，尤其是他的人际关系。

## 2. 对天主的爱的神学反省

参考书目：- AA. VV., *La carità*, Milano, Vita e Pensiero 1954. - Brunner A., *Das Problem der «reinen Gottesliebe» in der französischen Spiritualität des 17. u. 18. Jahrhunderts in Geist und Leben* 38 (1965) 151-155. - Cacciabue L., *La carità soprannaturale come amicizia con Dio. Studio storico sui Commentari di S. Tomaso dal Gaetano ai Salmanticensi*, Brescia, Morcelliana 1972. - Chérel A., *Fénelon ou la religion du pur amour*, Parigi 1934. - Christmann H. M., *Thomas von Aquin als*

*Theologe der Liebe*, Heidelberg 1958. - Egenter R., *Gottesfreundschaft*, Augusta 1928. - Garrigou-Lagrange R., *Le problème de l'amour pur et la solution de S. Thomas* in *Angelicum* 6 (1929) 83-124. - Id., *De amore puro secundum S. Thomae principia* in *Angelicum* 7 (1930) 1-16. - Hildebrand v. D., *Das Wesen der Liebe*, Ratisbona, Habel 1971. - Janvier M. A., *La carità, sua natura e oggetto*, 3 voll., Torino 1935-1937. - Lefèbvre, *Aimer Dieu*, Parigi 1960. - Lotz J. B., *Die Stufen der Liebe, Eros Philia Agape*, Francoforte, Knecht 1971. - Nygren A., *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amor e le sue trasformazioni*, trad. di N. Gay, Bologna, 11 Mulino 1971. Pépin A., *La charité envers Dieu*, Parigi 1952. - Perrin J. M., *Le Mystère de la charité*, Parigi 1960. - Pétré H., *Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Lovanio 1948. - Rahner K., *Unità dell'amore di Dio e del prossimo* in *Nuovi Saggi*, I, Roma, Edizioni Paoline 1969, 385-412. - Royo Marin, *Teologia della carità*, Roma, Edizioni Paoline 1966. - Spiazzi R., *Teologia della carità*, Roma 1957. - Varillon F., *Fénelon et l'amour pur*, Parigi 1957.

甲、启示的 "Caritas" (爱德)  
和按人经验和认知的爱

256 圣经关于天主的爱的启示和爱的哲学。那为祂的爱作证和唤人以爱还爱的天主的话用人的话和观念传给我们，这些人的话和观念假定一种普遍的意义和表达，并在某方面是和时代连系的。另一方面，启示后来超越开始的这基础，而用一种新的含意充满人的语言。这新颖的特性在天主对人的爱的启示内，和在人的爱的回应上，显得尤其清楚，事实上，在新约内，为表达这两种现

实，不用在希腊化的世界内为指示爱惯用的语言（“*eran*”和“*philein*”），却用那少用的“*agapan*”一词。这样做，它设法故意阻止新约讯息的聆听者仓猝和不自觉地认为天主对我们的爱和我们该还的爱等同于某些人的爱的观念。

但这并不免除神学家藉人的经验和观念去了解和研究有关“*caritas*”（爱德）的启示的责任，目的是认识它是什么和不是什么。但正是在学术性地阐明被启示的爱时，他尤当谨记一件事：当他用人的范畴来解释这超性的实体时，他该只用它们类比的意義。他的观念在它们所由来的人的层面上所指示的事物，和在神学上利用观念来了解的事物，并非是独一的和同一的事实。这是我们在随后的章节内该常谨记的事。

257 诚然，指示爱的人的语言和观念都是类比的。我们必须注意另外一件重要的事。爱在人的层面上已代表一样如此多样化和如此复杂的事实，令它的不同的倾向和不同的外面流露不能纯被视为一种纯一的「类属」(*genus*)——「爱」——的「种类」(*species*)。一如人所经验的，爱是一种「类比物」(*analogon*)，即是说，我们所称为爱的各行动和态度，不错，是彼此类似的，但同时亦有局部不相同的地方。比方，当我们谈及私心之爱 (*amor concupiscentiae*) 和慈惠的爱 (*amor benevolentiae*) 时，这两种行动彼此颇为不同，虽然它们亦呈示相似的因素。

所以，在讨论天主对人的爱 and 人的爱的回应时，神学家该谨记两件重要的事。第一件：他采用那些在人的层面上已然是类比性的观念。第二件：当他用这些观念来说明超性的「爱德」时，他还该谨记类比的律例。若不留意这点，爱德便被剥夺超性的特性和错误地被人性化。相反，若他拒绝借助人 的类比性的观念去了解超性

的爱，这种爱为他便不再是一种实际镶嵌在人内的，其实，他该至少到某程度借助人的观念去了解这事实，否则它会变成一样人以外的东西。

- 258 我们进行研究的方式。从我们所说了的来看，在观念上去理解「爱德」为对天主和近人的超性的爱，是完全不简单的事。人性的爱的现象，和更有甚者，超性的「爱德」的恩赐，都是意味深长的，难以用一个定义来规限。为此，我们放弃给予爱一个定义作为讨论的基础。我们宁愿借助人普遍的经验，即是说，用现象学的方法，去探讨人性的爱的奥秘，再从这基础设法类比地了解超性的爱，尤其对天主的爱。我们同时将考虑到以往的重要知识和难题，它们为我们的研究可能是非常有用的。

### 1) 灵性的爱和感官的爱

- 259 爱的不同主体或直接持有者。我们把灵性的爱（*amor rationalis*）从感官的爱分辨出来。在前者，爱的人在意志和在心上转向被爱的近人或甚至是一样无位格的事物。灵性的爱的必需先有条件是灵性的认知。「除非先被认识，否则不会被爱」（*Nihil amatum nisi cognitum*）。所以，越强烈的爱便假定越深的认识。

在感官的爱内（*amor sensitivus*），爱者以那些直接和感官连系的倾向转向那中悦感官的事物。人的感官的爱和动物的感官的爱是非常不同的。这观念在两种光景中只能以类比的形式来运用。在人的光景中，感官的爱只在它和人的整体定向不相矛盾时，或至少人认可和核准它，假定它符合人向善的最终路向时，才是真正人性的爱。由此已可看到，在人的光景中，感官的和灵性的这两种爱是有别的，却不是分离的。

还有一种是自然的爱（*amor naturalis*）。这词语首先指示那些倾向和喜好，它们令无灵之物朝向那和它们的本性相配的东西。这种自然的爱比方是那令水向下流的水的重力，以及植物对光和对太阳的渴求。「植物爱太阳」。这种爱和感官的爱比较，只显示一种很弱的类比，更无庸和灵性的爱比较了。所以，在这里若用「爱」字，是大错特错的，更好说是一种「自然的欲望」（*appetitus naturalis*）。有时「自然的爱」一词亦表示那所有感官的或灵性的渴望对一己终向固有的内在倾向。这样，人的意志必须和在下自由决定前「爱」善，不论是实在的善，或假定的善。

260 把我们所说的贴合在对天主的爱上。对天主的真正的爱是灵性的爱的最高形式。在这爱内，人向天主的无限美善开放，而且自由地把自己交付给祂。这爱假定认识天主；超性的对天主的爱假定透过信德认识天主。对天主的爱程度越高，即是透过信德对拯救的三位一体的天主的通晓越深。因此，若非努力藉深入和默想天主的话更认识天主，对天主的超性的爱是不会增加的。

当我们指定对天主的爱为灵性之爱的最高方式时，我们并非意谓感官范围被摒于自献于主的「爱德」整体行动外。我们该全力爱天主（按圣经，这是主要的诫命）。我们认识天主的本体不单藉我们内心对绝对者的倾向的灵性反省，也藉祂的创造的全能和祂的救赎的良善的外面流露，这些都是藉感官吸引我们的；即是说，透过祂创造的世界，透过祂尤其在圣经内给我们说的话，透过那为祂作证的可见的教会团体。我们该以整个人本体的爱去回应那自我启示的天主的爱：透过充满感激的献身的内在允诺，亦透过面对世界所体验的喜乐，透过参与有形教会的生活、参与团体性的赞美天主、参与举行圣

事和弟兄的共融。

但我们不该忘记还有另一爱天主的途径，这是经由信德上的昏暗的途径。个人的苦难和世界的痛苦能令信德遇上严重困难。在这光景中，它变成在矛盾和相反理论中的信德。相应中，对天主的爱变成在磨难和挫折中的坚持，而它正这样显出它的无私和力量。保禄是充满这种爱的，而他亦期待信友们有这种爱：「那么，谁能使我们与基督的爱隔绝？是窘迫吗？是迫害吗？是饥饿吗？是赤贫吗？是危险吗？是刀剑吗？」（罗 8, 35）。

## 2) 性爱，友爱，灵爱

261 性爱。把人的爱分为性爱和友爱溯源于希腊人的思想和感受。正如我们说过（243 节和 25 节），新约的启示用「灵爱」(agape) 一词把天主对人的爱和我们对他人的爱从这些人性的形式分辨出来。为此，考虑希腊观念藉性爱和友爱所想表达的东西，可以有助于了解灵爱或「爱德」的独特本性。人性的爱在性爱和友爱之间的区别只在某程度上相似那已提过的在灵性的爱和感官的爱之间的区别。按希腊的生命的哲学和观念的某些潮流，性爱 (eros) 是情欲的感官的爱，它为某受造的人而付出了，便想享受和占有这受造的人。性爱在感觉兴奋中达到顶点。它在性爱神身上被人格化，并在宗教热忱中被渴望和被尊崇。至于希腊的宗教，它包括性爱作为它的构成部份，因为人透过它与众神共融（比方：透过与庙妓交合）。但希腊哲学所作的性爱描述显示每种爱的各别方式都呈现颇多实现的可能性，它们也因此是彼此接近的。即是说，性爱并不纯被视为感觉的和渴望快乐的爱，相反，它被一些潮流不断减少感官，直到化为感官的爱的相反，和与超感觉接近。按柏拉图（论文集），性爱在看见

美丽的胴体时，不错，它会冲动，但它后来升华而变得尊敬地专心于一切美丽的原型，专心于最高的神的本体和美善。在新柏拉图的神秘论内，性爱截然变成那驱使灵魂超越感官世界和纯理智的动力。

262 友爱。性爱在可感觉的形式上，或在升华的形式上，寻求一己的生命的完满和升华，友爱却显示一种利他人的特性。被友爱推动的人专心为所爱的人设想。这样，神照顾人，朋友照顾朋友，而所有人都该这样彼此对待。性爱追求美，友爱追求善，尤其是所爱的人的伦理的善。性爱大多是感觉上的，友爱却是个人的灵性的爱，与性爱不同。既然它的对象是被爱的人现有的伦理的善或被期待的伦理的善，它的对象是个体的真正核心，一如它是发自爱者的个体的中心一样。

263 灵爱。灵爱（爱德）正因着它超性的、天主性体的起源和本质，和性爱和友爱比较，是一些新颖的东西。它的发源地是在天主圣三内；在圣三内，它有如一道洪流，连系圣父，圣子、圣神，然后在基督和在圣神内亦包容和救赎人。谁让这洪流征服，他们在他们内充满感恩自献于主，这样回到在天主圣三内的起源，并以实际的仁爱转向近人。谁这样爱，便与只充满性爱的人的爱法不同，即使是性爱的最高形式也亦然，因为灵爱首先并非渴望自己的成全，却是首先转向那在基督内自我启示和把自己赐给人作为爱的天主，用自献作回应，并保持不变；纵然他的灵爱同时转向近人，也是如此。始自天主和在转向近人时也持久地自献于天主，这显然令灵爱也和友爱的所有形式有别，因为友爱的对象只是现世的和人本的。

264 虽然在性质上大有分别，但在灵爱和性爱与友爱之间，并无绝对的对立。虽然灵爱和性爱与友爱极之不同，它们之间并不存在任何不可调解的对立。它们虽然不同，但它们更是按许多方式为彼此协调的。若按保禄宗徒的话，基督信徒的一切事，都应以爱而行（格前 16, 14），很明显，信徒亦该以这精神实践他本性的爱的方式。一如圣宠并不消灭和剔除本性，相反，治愈和成全它，同样，灵爱净化、协调和提拔性爱和友爱。它不和它们隔离，也不凌驾于它们之上，却趋于渗透它们和鼓舞它们，令它们能完全实现它们的真正本质。

在这紧密的结合内，灵爱不限于给予，也去接受。正如圣宠假定本性，这样，灵爱假定爱的人性方式。人性的爱若变得畸形和偏离正道，才是超性的爱的障碍，而并非这些形式本身构成障碍。比方，谁不能以真正的性爱去认可受造物的美丽并藉应有的赞叹回应，便很难向那是一切美丽的根源的天主自我开放和自我奉献。谁不能以真正的友爱和人对人的方式去对待近人，便很难以深奥的超性的爱去回应那自我赐予人的天主。

把灵爱和性爱以及友爱不该当地分开，为两方面都有着可悲的后果。这点在教友克修的理论中和在克修的实际行为上不是常被关注到的，这事后来在两方面得到报应。不受灵爱影响的性爱腐化，并止于受造的美丽，不能上升至美丽的根源天主那里。不受灵爱激励的友爱很易变成表面的人道主义，不明白近人的实际渴望和需要。此外，一种类似的，在宗教上中立的利他态度常有变成一种非人的态度的危险，因为它没有被天主所赏赐的爱净化。

反过来说，谁在任何光景中绝对从灵爱排除性爱，包括性爱的有秩序的形式，结果会令灵爱变成一种非人的，冷漠的和没有感情的爱。谁在有秩序的友爱形式

里，在人的层面上，不能与近人作个人方式的交往，也不能在灵爱里真正开放和自献，摆脱自己和把自己提升到天主和近人那里。在各别信友的生活里，灵爱，性爱和友爱该实际如何彼此渗透，则大多视乎各人的圣召和所赋予每人的殊恩。在这方面，那被召结婚的人的情况也是与那被预定度童贞生活的人的情况有别的。不论怎样，连在后者的光景中，要使灵爱能实现，也要求某些特定的人性的先决条件。

### 3) 以自我为定向的爱和无私的爱 (*amor concupiscentiae* *e amor benevolentiae*)

265 这细分的传统意义。若首先考虑爱的主题或爱的真正对象，和考虑这对象被渴求的方式，爱便被细分为以自己为定向的爱 (*amor concupiscentiae*) 和无私的、仁慈的和向别人的爱 (*amor benevolentiae*)。在第一个光景中，爱的人强烈地以自己为中心。他爱另一个体或一事物，因为他们带给他快乐和幸福。相反，在无私的或慈惠的爱内，爱的人自献于被爱的人，被爱的人构成他的意志所渴望的和他的感情的真正主题或对象。被爱的个体——「慈惠的爱」尤其是由个体到个体的——和他的幸福被肯定，被渴望和被寻觅，而自己的幸福却成了次要地位。当慈惠的爱不是单方面的，即是说，不只由一方赐予另一方，而是以同样的方式回报的，变成相互的慈惠的爱，便是称为友谊之爱 (*amor amicitiae*)。

为清楚起见，我们进一步说，以自己为定向的爱不该被等同于感官的爱，就正如慈惠之爱不该被等同于灵性之爱一样（参阅第 259 节）。一种主要是感官的爱，比方，对一种艺术品或对美丽的风景的爱，可以实际上有着自献的形式，充满尊敬和温顺，相反，一种尤其被意

志支持的灵性的爱，可以显著是自我的，而且可以利用别人作为达到自己幸福的方法。

把爱细分为以自己为定向的爱和无私、慈惠的爱，是伦理学和伦理神学的传统部份，并且本身是非常清楚的，「爱」的观念在两种光景中虽然是类以的，但并非是单义的，这点也非常清楚。

但这种细分可能导至严重的误解和错误，若我们忘记这只是一非常普遍的细分，而且那两种对立的爱的形式「自私的爱」和「慈惠的爱」——是可以非常不同方式实现的。若我们忘了这事实，并简单地把自私的爱和自我主义认同，便是草率地令它和无私的、慈惠的爱对立。谁用这些简化了的观念去作业，终会错误和致命地诠释爱，对天主的爱也会如此。那时便会说，对天主的成全的爱一如「慈惠的爱」，排除任何自私的爱（*amor concupiscentiae*）、任何自我参照和任何一己成全的渴望，这些都被视为一种崇高的自我主义。

为躲避这些误会，首先必须清楚分辨和确定「自私之爱」和「慈惠之爱」的观念，然后才把它们引用于对天主的爱上。

- 266「慈惠的爱」的各种形式，以及对天主的爱有如是无私，慈惠的爱。一如任何真正的爱，慈惠之爱也是一种对善的回应，一种对一些价值的回应。它按那善或价值是否直接和完全存在于被爱的人身上与否而有所不同。当一个人爱他的仇人，而仇人却客观和主观上都处于严重的罪恶中，在这仇人身上，便同时严重缺乏价值和有着价值，但这价值非由他本身而来，却是来自那按自己的肖像创造他和预定他进入圣宠国度的天主。那个以无私的爱去爱他的人，考虑在他身上的尊严，这尊严是天主赐予他的；并对他怀有好意，努力使他摆脱罪恶和价值的

欠缺，重新令他拥有圆满的价值（Werthhaftigkeit）。

慈惠的爱在另一方式显露出来，比方，在男与女之间的婚姻的爱内；当一方赏识在另一方内的人性价值，亦赏识其伦理价值，便觉得被它们吸引，于是便真心认可他，享受他的存在，祝他幸福和努力为他谋幸福。在这光景中，慈惠的爱更直接显示为对价值的回应。

慈惠之爱的最高形式存在于对天主的超性的爱内。它是对最圆满价值的回应，因为它们对象是自我启示的天主，天主把自己启示给我们人类，有如是绝对的美好和圣善。在这里，爱的人是第一个受益者。既然在救赎的启示内，天主在人前显示为绝对的美好和圣善、光荣和美丽，这样，人只能藉完全仰慕和自献，才能适宜地回应祂。没有一种慈惠之爱其本性是一种如此完全无私的奉献、对被爱的人是一种如此绝对的认可和如此彻底的自我赐予，就好象对天主的超性的爱一样的。也没有其他的爱是好像这爱那样全面的。因此，谁真正和超性地爱天主，首先亲切和完全地自献于祂，后来，这富于爱情的自献流露在光荣天主的热诚中，流露在赞扬祂和守祂的诚命的意愿中，流露在对天主所爱的一切事物的爱中，因此，首先在对近人的爱中。在这样做时，人明知天主——有别于我们以慈惠之爱所爱的人——不被我们的慈惠束缚，却是我们绝对欠他这回应，而到某程度我们仍常是负债者，因为因着祂的完满无尽的价值，我们总不能照祂应得地爱祂。

这种高于爱情的自献于主无须排除任何为自己的成全和为一己的幸福的操作吗？因此，对天主的爱作为「慈惠之爱」的最高形式，不该躲避有任何对自己的关心的渗透，（不论这种关心是如何崇高的），如躲避任何「私心之爱」的污染（不论这「私心之爱」是如何灵性的）吗？这令我们面对一个问题：究竟「慈惠之爱」和「私心

之爱」是否在任何光景中都是彼此排挤的，和究竟在两者之间，在对天主的关系上，是否有着一一种绝对的对抗。

为回答这个问题，我们该首先反省，以自己为定向的爱（私心之爱）究竟是什么和不是什么。

267 以自己为定向的爱（私心之爱）。在描述「私心之爱」时，有时我们觉察到一种颇大的观念上的混淆，这必然会导至一些粗略的误会。为清楚起见，我们现在作三种重要的反省：

1. 首先必须从这观念排除那些渴望和态度，它们是不牵涉任何种类的爱的，因此也不牵涉那以自己为定向的爱。爱必须常是对价值的回应。所以，必须排除那些光景，在这些光景中，人渴望那只带给他主观满足的东西，但这东西本身没有任何价值。口渴的人渴望饮品，并且享受它。我们截然说，他「爱」那令他清爽的饮品。但这渴望和他在满足时所感受的喜乐与爱全无关系。在爱中，是关乎一种价值和价值的回应，但在口渴和在口渴藉一种饮品得到满足的光景中，是关乎一种需要和它的满足，是关乎悦意，而非关乎幸福。

事情完全一样，若人，不错，是渴求一种有价值的美好东西，但他并非为了这些价值而渴求它，只是想自私地为自己利用它。比方，一个人可以设法利用近人作为满足自己经济和性需要的方法。不幸，连在这光景中，我们也用「爱」一词。尤其是自私的人，他们设法欺骗他们的受害者，虚伪地向他们保证会爱他。在这里，我们面对「爱」一词的严重滥用，因为自私的人非由以自己为定向的爱所推动，也非由利他的爱所推动。他非并回应一种富有价值的美好事物，他只是要用它，轻视它所拥有的价值。

2. 相反，当人认可一件富有价值的事物本身，虽他的意向是享受它，令自己变得幸福和因它致富，也可说是真正的以己为定向的爱。这样，旅游人士为令视觉兴奋而爱所游览的景色，真爱艺术的人为令内心充实而爱他所赞叹的杰作，人爱他愿与之共同生活的人，因为那人的临在为他意谓喜乐和幸福。这里爱的对象越是高贵，以及喜乐越是深切，「私心之爱」的等级也越高，虽然爱的人的幸福和富足构成首要主题。这种爱以己为定向，以爱的人的自我为依归，但却不是自私的。他寻求爱的对象所拥有的价值作为喜乐的泉源。相反，自私的人利用它作为满足自己的方法。

3. 这样被了解的以己为定向的爱与无私的爱并没有任何不可调解的对立。前者截然后者真正发展的部份，爱的对象越是宝贵和富有价值，便越是如此。比方，若未婚夫想对未婚妻栽培和显示如下的心境：「我对你是好心的，和因你卓越的品性敬重你；我祝福你，将尽全力令你成功，虽然牺牲亦在所不计，但在这关系中，我不顾自己的幸福」，便必须说，这是一种贫乏的慈惠的婚姻之爱，或必须截然说，这不再是一种真正的婚姻之爱。谁有这样的想法，因着他的冒昧的「慈惠之爱」，不会实实在在地认可配偶所拥有的价值（*werthaftigkeit*），也不会实在信赖配偶，因为他排除由所爱的人的存在而来的，以及由和所爱的人结合而来的快乐和幸福。

有人可以反驳说，把「慈惠之爱」和「私心的爱」特别紧密连合正是婚姻之爱的特色。针对这反对意见时，必须注意，这种结合不只在未婚夫妇之间和夫妇的爱内实现，虽然在这光景中特别彰显。实在，这种结合也可在对近人的最无私的爱内发现。比方，谁真心和实在慈爱地对待自己的仇人，谁对一个没有任何天赋本性品质的可怜人施以真正的「慈惠之爱」；若一个人不排除对一

己的关系，若他「甘心情愿地」爱，若在施恩时和在所爱的人内接近天主时，即是接近那创造他和召叫他在圣宠内与祂共融的天主时，他感到喜乐，他才算是爱得完满，令被爱的人幸福。相反，一种对近人的「纯」爱若爱的人为爱本身和为在所爱的近人内和天主相逢都不觉得喜乐，甚或爱只是辛苦和藉克己培养的，便是缺乏纯真性和热情，不是圆满和完全的爱。

由我们所说了的看来，已然清楚，无私的爱和以一己为定向的爱共存，只在被爱的人构成自献的首要主题，而由之而来的为爱的人的幸福只是次要主题时，才是真正的和可能的。

- 268 无私的爱和为自己的爱，「慈惠的爱」和「私心之爱」在对天主的爱内。在上节所说了的已给我们铺平了道路去解决究竟这两种爱的方式可否亦在对天主的爱内共存的问题。最无私的爱，肯定的和充满自献之情的对价值的绝对回应，是属于天主的，因为祂是一切美善的满全和一切价值的拥有（Werthaftigkeit）。在与天主的关系中，人以自己的幸福和自己的成全为首要主题，而非首先以自献于祂为首要主题，便是有差误，相反天主的至高无上的圣德，威严和美善。因此，真正的对天主的爱基本上是「慈惠的爱」。

虽是这样，对自己的爱的成份并不被排除于对天主的自献以外。相反，正是在这光景中，和天主结合的极大幸福，以及和祂作圆满和赐福的共融的渴望，都是对天主的爱的整体的部份，有如是次要的主题。若非因为天主为他亦是至高的美善，而由这事实令他喜乐满盈，人如何能以答谢和真正的自献来爱天主有如是美善和圣德，有如是充满价值的个体和一切美善的根源？若他不以感恩的心来接纳那由天主的圆满倾注在他身上的幸

福，他对价值的确定回应如何能是真正的和完全的呢？若对天主的爱排除和祂结合的渴望和祂所爱的人的福乐，那么，它再不是献给天主的而且是祂所应得爱的服从，因为天主不但在己内是，而且为人也是美善和至高的圣德。

- 269 对天主的爱无顾爱者的得救 (amour désintéressé)。第十七世纪中和第十八世纪初期，尤其在法国，人们很炽热地讨论对天主的纯真的和无私的爱 (amour désintéressé)。按斐利农 (Fénelon 1651-1715)，基督信徒该渴望达到一种类似的对天主的爱，作为一种恒久的状态；在这种爱内，他只关注天主和祂的光荣，而非自己永远的命运，他也绝不该渴望那由对天主的爱散发出来的幸福。圣教会的训导当局谴责了这观点 (DS2351-2373)。若这理论只意谓我们也该在精神枯燥时爱天主，便到某程度是合理的。它是正当的若它以排拒那所谓的享受主义为满足，按享受主义，人非「为爱天主」而爱天主，也非为了祂的无限圣善，却是为了「爱自己」，即是说，为满足自己对幸福的渴求，或换言之：天主并非为爱天主的首要主题，首要主题渴望幸福的人，真纯和无私地爱天主的学说不仅限于排拒享受主义，却亦陷于另一极端，因它也不承认那由天主来的幸福以及和天主完满结合的渴望为爱天主的次要主题。

教会训导当局对斐利农的谴责只是关乎所要求的绝对无私作为爱天主的惯常的状态。因此，从教会训导当局的观点看来，并不排除可能有各别的显示这种无私心的爱天主的行为。但由对天主的爱的本性推定的相反斐利农的理论的理由是关乎「惯性」(“habitus”)或是各别对天主爱的自献行为。斐利农的理论明显始自一个假定，即是任何从天主处体会的喜乐，以及一切对祂的渴

望都是自私的。因此，它忽视存在着许多爱自己的不同方式，并忽视关心自己不纯是自我主义的同义词。实在，和天主结合是有着一种喜乐和幸福的，它们不是被渴望和被寻求有如是爱天主的首要主题，相反，它们是天主的丰盛成全，和人「藉爱天主」而向天主传达的爱的结果。若人拒绝这喜乐，实际上便不承认天主是发放生命与幸福的绝对美善和圣德。若人虽爱天主，却如此不认真了解天主，是不宜祂的崇高性的。他虽亦对天主自献，却缺乏最终的根由。在这种纯和无私的爱中，他并非多爱了天主，而是少爱了。实在，天主自然仍常是爱天主的行为的首要主题，但人若不渴望和天主有令人幸福的共融，便不能完全把自己交付在祂的手里。若在和天主的关系中他不顾自己的永远命运，他的临在便不是完全有如一个在爱中自献给天主的人。在这最重要的行为中，他否认自己依赖天主和完全以天主为定向，这到头来等如说，他不单拒绝把自己完全交付在天主手里，而且骄傲自大，不依赖天主，因此，可以用圣奥斯定的话说，他趋向于虚无。

#### 4) 对天主的爱是友谊的爱

270 在对天主的爱是友谊之爱的传统学说里，「友谊之爱」观念的一般意义。尤其是圣多玛斯，他曾设法解析对天主的爱有如是友谊之爱的观念（II / II, g. 23, a. 1）。为这目的，他引述圣经上谈及天主和某些人之间的友谊的部份（比方：箴 3, 32, 智 7, 14；若 15, 14 等节）。但必须注意，在圣经上，天主和教会之间或天主和教会的个别成员之间的相互的爱多次被视为婚姻的爱（参阅上面 241 节，在新约内，格后 11, 2；弗 5, 23-32；默 21, 2. 9），或有如父子关系（罗 8, 28 等，迦 5 等；弗 1, 5；若 1, 13）。

当多玛斯谈及天主和人之间的「友谊之爱」时，——在这方面他部份引述了以前的神学家和神秘家，但他跟着影响了后来的神秘学——他假定了这观念的非常广泛的意义。它并不指示人间的爱的一种独特范畴，有别于，比方，婚姻的爱，或父子的爱，而却是包括爱的所有这些类别，和指示任何互知和互惠的爱（“*mutuus amor benevolentiae*”）。把这观念类比地引用在人对天主的爱上，便非常清楚，人爱天主，常只是回应天主首先赐给他的爱，而天主尤其透过基督，寻求和人作实际的爱的对话。但这并没有把对天主的爱的主要轮廓彰显出来。再者，若以太过人性的方式去想像天主和人之间的友谊之爱，便有忽视「天主的爱」的重要方面的危险，比方：在天主赐给我们的，完全不应得的和自由的爱，以及人方面的，只是回应的和必需的爱之间的巨大分别；那把天主和人分隔的鸿沟，这鸿沟是常存的，不管天主和人的友谊的关系。

因此，为了解天主的爱亦该注意人之间的爱的其他种类，并把它们贴合在对天主的爱上。

271 婚姻的爱。在两人之间，没有任何爱是好像在男女之间的配偶之爱如此完全的，尤其当它是有着婚姻的印记的。他们两人彼此向对方作完全个人的奉献，这奉献决定他们终生和成为他们终生的特色。婚姻的爱也是排外的。是不可能同时以配偶之爱来爱两个人的。

把对天主的爱类比地称为婚姻之爱，更彻底和更全面地彰显那爱的整体性，它所包括的完全自献，包含在它内的钦崇，和由它而来的对天主无条件的服从。和婚姻的爱类似，对天主的爱也是排外的，而且排外的程度较前者为甚。人不能以同样的方式和同样的强烈程度去侍奉和依附于天主和某受造物。

272 子女的爱。子女对父母的爱只在子女意识到和父母的距离和因此充满尊敬时，当他们感恩地承认从父母处所接受的一切时，才是纯真的。此外，子女的爱是该当的，而格外是有束缚性的，用子女的爱来阐明对天主的爱，目的是防止人忘记在天主和爱天主的人之间，虽然有着天主赐予的亲密关系，存在着一道恒久的无限鸿沟。这样，亦更清楚认识对天主的爱的另一特色，即它是关乎一种表示谢忱和天主应得的爱。

273 狭义的友谊之爱。在两人间的真正友谊首先有着共同命运和忠信的特征。真正友谊的产生多次是由于两人处于同样困难的情况中，而开始认识对方助人的崇高品质。又或友谊已存在，而在彼此乐意分享所需的情况中得以巩固，这样，真正的友谊同时显出是忠信的。

基督更非凡地变成人类的朋友，因他负起他们的命运，而且截然负起他们的罪过。当我们爱基督，准备分担他的苦架，在考验时仍对他忠信，我们便显示是他的朋友。

## 乙、天主是对天主的爱的对象

274 天主作为对天主的爱的「超凡对象」。我们该进一步反省对天主的超性的爱，以尽可能了解祂的卓越本性。在人对天主的爱中，天主不是其他对象中的另一个。相反，祂是绝对的一的善，而所有其他价值和价值的持有者只是祂的善，祂的美，和祂的圣德的影像和照射。天主是绝对的善和一切善的根源，便有如是光耀的天际，所有其他有限的价值在这光辉内反映出它们的真正意义和它们的可爱性。这说明为何圣人们明知地置身于天主的光辉中，以格外成全的爱去爱天主，而较其他人更认识

受造的价值和价值的持有者，并把相宜于祂的爱献给祂。相反，远离天主的人，不错，初时把世上的价值绝对化，以它们取代天主的地位，但结果他们剥夺了它们的尊严，破坏了它们的固有秩序，贬低和践踏它们。实在，他们到头来只把自己绝对化，而因此把人和事物贬为达到他们的自私目的的工具。

因此，对天主的爱是所有其他有秩序的爱的先决条件和基础，而一切有秩序的爱至少隐含地包括对天主的爱。

275 天主作为爱的隐含的对象或明显的对象。人每次合理地以爱回应受造物内的真正价值，都自觉或不自觉地，间接和概括性地自献于天主有如是一切美善的始原。当我们以强烈的超性的爱对近人时，这结合尤其强固。

但天主不该只含蓄地在受造物内被爱有如是绝对的遥望之物和有如是一切美善的根源，相反，祂该以明显的爱被爱，在这明显的爱内，人直接和主要地，完全明知和崇敬地自献给天主。人越清楚认识天主，便越必须这样爱天主。谁聆听了天主启示的话和接受了天主先行在圣神内藉基督赐给人的爱，便越强烈地被呼召去这样爱天主。

因此，按天主启示给人和人认识天主的清晰程度而存在着不同形式和不同程度的对天主的爱。我们首先提及最高的程度。当天主自我启示和自我与人沟通有如是在圣父，圣子和圣神之间的永恒的爱时和当人认识这启示，并因天主圣宠之助，全心自献于天主作回应时，便有最高程度的爱。

天主只在良心的声音中和在造物的外表工程上给一些人显示自己，但连这些人也能够和被召去按他们认识祂的程度去爱祂。连那些对天主只有一种模糊预感的

人，只要他们自知受缚于绝对束缚的那位，纵然他们不明显知道是这样的，他们也能和该当相应地爱祂。

对天主的超性的爱不只是在祂藉福音的话自我启示给人和透过超性生命的沟通自我赐予给人时才是可能的。实在，在祂救赎普世的意愿中，祂在那把天主呈现为绝对的善和恩宠的明显启示以外，有着许多途径把自己显示给人和令他们能以超性的爱去回报祂。

- 276 天主该在祂本身内和「藉对祂的爱」被爱。人该「藉对天的的爱」自献于天主如是绝对的爱和善。当士林神学说天主是对天主的爱的「形式对象」时，便是表达这需求。天主作为一切都以之为依归的绝对的善和圣德，若人自献于祂是因以祂无限圣善的品质，祂是应受这「对价值的回应」，这时，祂才是合理地被爱，相反，若人爱天主首先或截然唯独是因为天主能赐他完满，或因为令他分享祂的恩赐，他以这种爱便自困于己，把天主归到自己身上，而不是把自己归到天主那里有如是绝对的善。受恩的经历该自然地令人对天主感恩和真爱天主，但若他爱天主只有如恩人，而非有如绝对的善，不能说他是真爱天主。婴孩对父母的爱的比拟可阐明我们所说了的。子女爱父母若只是或首先因为父母对他好和继续对他好，而非因为父母本身是善的，子女的爱便始终是不完善的。天主更该在祂本身内和在祂的完美内被爱，而不当首先和主要因为祂赐我们恩典，或换言之，因为祂爱我们。

- 277 天主是「爱德」的首要对象 (objectum primum)。这道理的现实性。为人和尤其为基督信徒，天主该是爱的最高对象，「爱德」当首先是对天主的爱。基督清楚地把它置于首位：「你应全心，全灵，全意，爱上主你的天

主。这是最大也是第一条诫命。第二条与此相似：你应当爱近人，如你自己」（玛 22, 37-39）。按这些说话，虽然这两条诫命是「相似的」，但不能说，在对天主的爱和对近人的爱之间，有着纯粹的等同性。否则，基督不会接着说，全部法律和先知，都系于这两条诫命（玛 22, 40）。因此，不能把对近人的爱化为对天主的爱，也不能把对天主的爱化为对近人的爱，而是每种爱——虽然那来自天主和由天主所赐的超性的爱的力量是一致的——在对象方面保留一种相对的自主性。按传统的伦理神学，比方，在多玛斯亚奎诺的学说里（IX II II, g. 26, a. 2），对天主的爱有着优先的地位，这优先地位可以不同方式来看。可以是品位的优先，按这种优先，对天主的爱行为在品位上超越对近人的爱的行为，因为天主作为爱的对象，因祂的卓越性和充满价值、无限超越我们当爱的近人。也可以是一种影响上的优先，因为对近人的爱依赖对天主的爱，较之后者不靠前者，其程度更大。最后，也可考虑一种次数的优先，并问问自己，究竟该更多次把天主的爱还是把对近人的爱明确付诸行动。我们立即看到，我们给这些问题的答案为实际的教友生活是多么重要。在这些问题上，一些现代的立场或多或少是和传统的道理有距离的。在这里，我们只限举一些为例。

- 278 对天主的爱必须依赖对近人的爱的理论。一些现代的神学家这样著重人际关系，以致断言说，人和基督信徒只在人际关系，即是说，只在对近人的爱内，同时也实现对天主的爱。因此，在近人的爱内只存在着隐含的对天主的爱，并必须说，对近人的爱有明显的优先。比方，在圣公会主教罗宾逊 (John A.T. Robinson) 的著名的「对天主诚实」(Honest to God) 一书内，我们便找到这种观念

(意大利译本 *Dio non é così*, 第三版, Firenze, Valecchi 1968)。比方, 在书内我们读到: 「天主, 既然是爱, 人只在人与人之间才能与祂的满全相遇」(第 84 页); 「『唯一』遇上基督的方法, 不论是为接受祂或为排拒祂, 在于和弟兄中最少的一个会晤!」(第 84 页)(那些用以著重的引号是我加上的)。「那导至和人子相遇和认识默观祈祷支柱的天主之途, 是经由对近人的无条件的爱的」(第 126 页)。马克 (W. Van der Marck) 在 *Lineamenti di un'etica cristiana* 一书内 (Roma, Edizioni Paoline 1971) 也表达类似的思想。

按这观念, 不存在任何真正、合法、充满爱情的、明显的和主题性的自献于天主; 在天主和人之间, 不存在任何直接的、充满爱的对话。即使这种对话是可能的——为这些神学家来说, 这事是难以想像——它不论如何不代表信友生活的高峰, 相反, 它更会是偏离基本的常规。

279 拉内 (Karl Rahner) 关于对天主的爱和对近人的爱之间的关系的理论。在这问题上, 拉内在他的文章 “Unità dell'amore di Dio e del prossimo” (对天主的爱和对近人的爱的统一性) 内, (*Nuovi Saggi*, I, Roma, Edizioni Paoline 1968, 385-412) 表达了他的立场。他的观点和罗宾逊的观点非常不同, 但连他——虽然完全是两回事和有着完全不同的动机——在对天主的爱之前, 也强烈把对近人的爱置于首位。下列是他的主要的断言:

——有些专门的宗教行为, 尤其明确的爱主行为, 从它们对象(天主)的观点来看, 是有一个首要地位的, 因为「若与专门爱近人的行为一起, 与该行为的明确和构想的可变易的对象比较, 爱主的行为实具有更尊高的地位」(第 408 页)。

——但基于人性的和基督徒的生活的存在与本体论的结构，对近人的爱保留优先，「而专门宗教的行为，就其本身而论，在它前常是次要的」（同页）。实在，人首先是以近人为定向的，与近人相会是真正人性的行为，而且，对近人的爱是「一般伦理的基础和大纲」（第398页）或「人整体的基本行为；是这基本行为给予其他一切行为意义、方向和尺度」（第400页）。连对天主的爱也首先和大部份是爱近人的行为的一个环节，而这连系也截然在爱天主的明显行为内找到：「对近人的明显的范畴性的爱，是爱天主的初步行为；对天主的爱在对近人的爱本身内常意欲在一种超性的卓越中转向天主，并非专门地，却是实在地；连对天主的明显的爱，也靠在信赖和爱中对整体事实的开放来维持，而这开放却在对近人的爱中得以实现」（第409-410页）。

280 爱天主和爱近人两者之间有什么关系？这问题对教友实际生活的重要性。爱天主优先或爱近人优先？这问题的答案有着非常重大的后果。按罗宾逊 (Robinson) 的观念，任何明显和专门的对天主的爱，以及对天主的敬礼有如是自献于祂的表示，若用温和的用语来表达，都至少是成问题的。比方，祈祷不在于自献于天主个人，却是自献于近人，在近人内我们同时会见天主，有如是人际共融的隐秘基础。

相反，拉内 (K. Rahner) 确定明显爱天主和恭敬天主的行为，并因它们的对象的卓越性，承认它们超越明显爱近人的行为。但从存在主义的观点来看，爱近人的行为却占上风。因此，若从这角度来看，必须断言说，谁强烈爱近人，较那首先力求明显自献于天主的人更接近天主。

281 关于鲁宾逊 (Robinson) 的理论。无疑，天主是人类生活，尤其是人类共存的超越和无条件的基础，而我们在自献于近人时，也与祂相会。但这并非我们与天主接触的唯一方法。在启示中，天主不单自我显示为一切事物的看不见的基础，而且首先是与人交往的天主性的个体，亦即那寻求和我们直接和实际作爱的交谈的个体。

282 关于拉内 (K. Rahner) 的观念。拉内在他的爱天主和爱近人的关系的理论上，当然是彰显了人和教友生活的重要结构，但似乎他没有顾及它的多元化。

他没有完全考虑到它的发展。不错，对天主的爱充份靠对近人的爱维持。小孩透过近人，尤其透过父母，觅得导至天主的途径；父母令他体验爱，并引导他以爱还爱。以后，在生命的过程中，也多次是对近人的爱导他至少完成含蓄的爱天主的行为。但随着教友生活的长进，岂不是对近人的爱常更靠对天主的爱，而且正是靠自献于祂的明显行动来维持吗？岂不是对天主的爱给予一切意义、方向和尺度吗？其余一切岂不该常更只是对天主的爱的一个环节、一个后果和一个到祂那里的邀请吗？

拉内 (K. Rahner) 没有充份考虑不同的呼召和不同的导至教友本质成全的途径。许多人，也许大部份人，被召在近人内爱天主，和主要透过对近人的爱实现他们对天主的爱。但亦有些人有着直接和专门地主要为天主生存的责任。两者在教会的奥体内都有着当尽的重要责任。在现时代里，其特征是大多趋向以人为中心，那些直接和明显为天主度退隐和默观生活的人有着格外的先知的责任，即是说，他们有责任，再唤人注视天主，不让对近人的真爱的泉源干涸。

## 丙、爱的特性

## 1) 是超性的

283 对天主的爱（和对近人的爱）是超性的。我们当更深入了解「爱德」的奥妙事实。一个达到这目的有用的方法是反省它的性质或特性。现在我们所要说的，已在我们前面断言了的提及过和包含在内；在这里，我们只是更详细的讨论。

对天主的爱（和对近人的爱）在天主所定立的救赎秩序内，即是说，在天主和人的关系里，一如是祂所愿望和在历史上所实现了的，且该当是超性的，若它要和这种秩序和这种关系相应的話。因此，人当以一种非常超越他本性力量和可能性的方式去爱天主。他能这样做，因为天主把他纳入那在圣父、圣子和圣神之间存在的爱的洪流内。因此，人对天主（和对近人）的爱德首先和尤其因着它的始源是超性的。它最深的始源是在天主对我们的爱内，这爱是在基督内赐了给我们的：「天主对我们的爱在这事上已显出来：就是天主把自己的独生子打发到世界上来，好使我们藉着他得到生命。爱就在于此：不是我们爱了天主，而是他爱了我们，且打发自己的儿子，为我们做赎罪祭」（若一 4,9 等节）。

其次，爱因着其所发自的直接来源是超性的；这来源是超性地成了义和被高举了的人。实在，完全和充满爱主之情的自献于主的行为和在悔改中的成义和成圣相吻合（DS 167），或有如是那发自充满圣宠和充满与圣宠连系的超性爱德的人的最美丽的成果（DS 1561）。「爱是出于天主；凡有爱的，都是生于天主，也认识天主……天主是爱，那存留在爱内的，就存留在天主内，天主也存留在他内」（若一 4,7,16）。

284 有爱天主的本性行为吗？在这课本中，我们已多次提及这问题（尤其参阅本册第57节）。按今天大部份神学家的意见，那不认识范畴性的启示却完全自献于天主的人，被纳入天主普遍救赎意愿的范围内，这样，令他的完全自献行为由圣宠支持，和因此是有救赎力量的。不论何时，人在基督教会和圣经范围以外完全自我交付于天主，只能因着祂的创造而范畴性地认识祂，或只能藉良心的绝对要求领悟祂，在那里，因着天主的圣宠，完成了超性的「爱德」行为，而那藉基督传达的救恩也获得赐予。梵二的一些断言（教会16；现代22）重提这观念。在这问题上，信理部给波士顿总主教的信件也是重要的。信内这样说，为得救，对教会的隐含愿望或渴望已然足够，只要渴望是被成全的爱鼓舞的（DS3872）。诚然，在这里亦同时要求有超性的信德。但当梵二说：「天主有其独自知道的方法，能够引导那些非因自己的过失而不认识基督的人，得到为悦乐天主无可或缺的信德（希11,6）」（传教7），它是在断言，超性的信德在福音宣讲的范围外也是可能的。

因此，我们可以很有理由说，在实际存在的救赎秩序内，只有着超性的完全奉献于天主（和近人）的行为。既然爱的不完全或不成全的行为有着导至成全的行为的倾向，我们可以很有理由相信，它们也不是完全处于天主的救赎行动以外的；是天主「光照众人，使众人终究获得生命」（教会16）。

但支持这乐观的救赎观念的人不该忘记，爱天主的超性行为，若没有福音的范畴性的认识，和基督信徒的真正超性「爱德」行为比较，至少在客观上是不足的，因为它们缺乏爱的满全，而爱的满全是来自对天主圣三的信仰的清楚认知。三位一体的天主是爱，并令我们分享圣三内的爱。也不该忘记，不论在福音宣讲的启示之内

或以外，人都可以绝对拒绝天主，而不是自我交付给他。这样，在信友的环境中和在非信友的环境中，都存在着超性的爱的反面：对天主冷淡和远离天主；这些都是由于拒绝天主圣宠的缘故。为了这诱惑和这危险，（但却非只为这些原因），教会不断有重大责任向教会成员和向教会以外的人宣讲福音，把天主的爱清楚地呈现在他们眼前，劝他们以爱还爱，并劝他们不要白受天主恩宠（格后 6,1）。

285 誓反教人士反对习惯性的「爱德」是爱主爱人行为的持久、直接和超性的本原。誓反教的神学——虽然以它的方式——一如天主教的神学，肯定爱天主和爱人的超性性质，而且正是因为爱起源于天主；它尤其以「唯独圣宠」的原则来著重这起源。但，和天主教的神学有别，它不承认一种「爱德」的超性习性，因为，按它的意见，这样爱的行为再非来自天主和祂的圣宠，却是来自人的本原，而这本原正是一种「习性」。

比方，按巴特 (K. Barth) 的意见，「习性」(habitus) 若然存在，便会介乎天主和人之间。它会把爱人性化，因此便会使爱的神圣和超性的特性受到质疑。「关于引入这个介乎天主和人之间的第三有效「本原」，我们该说什么？……若著重它的人性特性，那么，爱的起源的奥秘和圣神的奇迹将会变成什么呢？」(KD 1/2, 4/2)。

泰力克 (H. Thielicke) 亦重复这反对人性化的论调；他而且说，承认一种「习性」便是令爱失去人格化。在这种批评背后，隐藏着由誓反教神学提出的原则性的异议，反对德行有如是人的持久性的改造。若对天主的爱——不论有如专门的行为或有如教友生活整体的动机——不是每次重新由天主赏赐和每次重新由人实现，却是发自一种「习性」，那么，它便不再是真正人格性的事件，

不再是一次新的天主和人的对话，相反，它变成一种自动的心理的过程，在这过程内，「习性」产生「行动」或截然代替它。爱结果丧失了人格性和失去彻底的立场。「因此，为实际遵守诫命，爱无须每次呈现有如是有意识的、人格性的和重要的动机；它亦可以是个人的无意识的圣事的印记；这印记是个人明显不觉察到的」（泰力克这样描述天主教的教义，*TE I*, n. 1743）。

286 回答。「爱德习性」(*habitus caritatis*) 不排除爱天主行为的超性的特性，也不排除它的人格性的特性。「爱德习性」没有把对天主的爱人性化，相反，它表明天主如何以祂的爱环抱人、渗透他、抬举他、令他在超性有生气，而因此令他能完成爱天主的超性行为。天主的行动是如此真实的，令它不只间歇地、每次地、环抱人，而是决断人的整个人格。「爱德习性」的教义这样说。

相反泰力克，我们当说，德行有如「习性」的教义若正确被了解，不会令相对的行为丧失人格性，也不会令它们失去彻底性。正如我们在第一册内讨论德行时已阐明了的，德行的习性不会带来任何自动化行为，因为它不是一个习惯 (*Consuetudo*)；习惯本身自然而然过渡到行动，因此无需人有意识的努力。相反，正是当人惯性地与善连系，而在爱天主的光景中，正是当人和天主连系，各别行为才发自个人的中心。完全发展的德行在于恒久深深依附人所认可的价值。谁藉德行行事，谁藉爱天主的德行而「实际」(*actu*) 爱天主，是个人整体这样作，较当相应的行为显示新的开始和缺乏德行的先决条件时，其程度是更大，而非更小。有德行的人对善的价值的实际唯诺，拥有爱天主德行的人对天主的唯诺，是更完全和更深刻的，这是整个人的唯诺，因为他持久与善连系，相反，缺乏德行根基的个别行为并非以同等程

度发自个人整体。

另一方面，士林哲学和神学那时还未能完全阐明德行的个人和超现时刻地自觉的特性，也未能完全显露由它而发出的行动的最深内涵，因为那时还未有现代的心理学的知识。

## 2) 对天主的爱是最伟大的爱

287 对天主的爱「超越一切」。人以爱回应天主的在价值上的绝对完满性，并自献于身为圣德和无限美善的祂。既然所有其他价值都只是天主的反映，祂是超越它们整体，并因此该「超越一切」地被爱。企图把一种受造价值和天主并列，把对一种受造物的爱和对天主的爱并列，便是「对天主的爱」的终结，并截然是它的反面。这样，旧约的禁令一如以往，现时仍是有效的：「除我之外，你不可有别的神」（出 20, 3）。

爱天主「超越一切」包括决志放弃一切与屈服于天主的超越性有冲突的计划和依恋。换言之，它包含决心躲避犯大罪，因为在<sup>1</sup>大罪中，人把一种实际或只是假定的受造价值置于天主之上，用它来取代天主。

288 对价值的回应本身的高度和它所体验的反响有别。我们藉由信德所光照的认知接纳天主的价值的完满，而藉意愿和内心灵性的感情作完全认可和完全奉献的回应。在人个体的这个中央和特殊的区域内，天主该占首位。为表达这需求，我们可以说，「按领会」或「按判断」，「对天主的爱」该先于任何其他的爱。

当人同意自献于天主「超越一切」时，人可以为了天主的伟大和圣善，在情绪上非常感动。但这感动基本上不是对价值的真正回应的部份。虽然感动没有了，回应

却继续存在；比方，在灵性枯燥无味和在灵性黑暗时。当人在类似痛苦考验中，仍坚持奉献于天主「超越一切」，便显示出这奉献是真和坚定的；但这并不表示可以认为因天主伟大而感觉的喜乐是多余的。相反，当情绪和转向天主的意愿一致，对天主的爱便越是人性的，这时，它是格外强烈，但这强烈程度不是绝对必须的。换言之，就强烈程度而言，爱天主的行为无须超越所有其他爱的行为。

并非只是感情能没有推动意志奉献的份儿。在有关感性的渴望上，这可能性可以更甚。感性的渴望趋向可以被感官领略的事物，但天主并非可感受的经验的对象。为此，很易发生与感官连系的渴望不跟随爱的意愿和心灵趋向天主，相反，它截然和趋向天主对立，因为感官不倾向天主，却倾向一种和它们就近的对象。这对象甚至可以是在天主所愿欲的秩序以外的。一方面是意志和心灵，另一方面是可感受的渴望；处在两者之间的分歧诚然是非常痛苦的，但它绝不减少爱的内在价值，只要爱仍坚持原有的目标。

但至于在自我交付于天主的意愿和感性的渴望之间的关系，不可只想到紧张的状态。它们之间也能有和谐。比方，当人在吸引他的感官事物中发现造物者的踪迹和祂的美的反映，而因此更易去推动爱天主的心，这便是在两者之间有和谐了。同样，当人自献于天主之时，若感官亦以它们的体验和渴望按它们的方式参与，这奉献便更形人性化。

289 应用在因爱而发的悔改上。爱天主的意愿和感官的渴望，或连感情的某些活动，能处于紧张的状态，尤其当爱实现在悔改的形式中时；这在因爱而发的悔改处于归正的初期时，更是如此。在真正和深切的悔改中，人远

离罪恶，不喜欢罪恶，因为它反对天主的神圣意愿和减少祂的光荣；人重新以爱回到天主那里。但这不排除感性的渴望仍受罪恶的习性影响，觉得被罪恶的对象吸引。连心灵本身仍到某程度惋惜罪恶的行为。虽然如此，爱是毫无疑问的；正因感情或感官仍依恋罪恶而人决心远离它和自献于主，爱便表现了它的力量。

### 3) 对天主的爱的内在性和效果

290 爱的内在性。非常明显，只有来自人内心的对天主之爱（和对近人之爱）才堪当这名称。但天主在祂的启示中清楚地表达这需求。已然在旧约中，祂愿意以民「全心」和「全灵」爱祂（申 6.5）；在依撒意亚书中，祂悲痛以民的心远离祂（依 29, 13）。耶稣重申旧约中内心或诚心爱主的诫命（玛 22, 37；谷 12, 30；路 10, 27）。这训诫常指斥咀嚼的外在敬礼，没有内心的参与和诚意。

今天，面对现代的横向主义，对天主的爱的内在性需求是格外实际的。按横向主义，天主不愿意人的心灵专门和明显地自献于祂；祂只愿人为近人服务和从事社会活动〔参阅上面第 278 节，圣公会主教罗宾逊 (John A. T. Robinson) 的观念〕。在真正的横向主义里，奉献于有位格的天主，在内心钦崇中专注于天主，都是不存在的。人只能一并地和非专门地触及天主，有如是人际关系的寂静的和隐蔽的基础。

但这只是间接地转向天主，并不代表那按启示的清楚的作证，天主所期待于人的全部爱情。

天主透过启示给我们显示为有位格的个体，而我们首先藉有意识的和明确的爱的奉献回应祂。为此，正是那些认真接纳福音的人，即是说，圣人们，清楚了解天主的召叫，并努力回应祂。

291 效果。对天主（对近人）的爱越深切地推动人，便越强烈影响他的生活，也越在伦理的转变上显露出来。这样，它是符合心理律的。这样，内心的爱，按天主在启示内清楚的说话，该证明自己。已然在旧约中，天主要选民藉遵守诫命证明对祂的爱（比方，参阅申 10, 12 等节）。在新约中，基督对宗徒们说：「接受我的命令而遵守的，便是爱我的人」（若 14, 21；参阅 14, 23 等节；15, 10；若一 2, 5；3, 24）。这为爱近人的主要诫命尤其有效。

另一方面，虽然服从天主表达在诫命里的意愿是重要的，但必须声明，爱天主不纯等于服从祂的意愿，爱超越服从。谁真爱天主，便超越所命令叫他作的；他行善，虽然按字面的意义没有要求他这样作。他尤其道，以听命本身而言，人还未处于爱天主的真正核心内。当他以虔敬钦崇之情，明确和专门地自献于天主，他才是真爱天主。没有这信友生活的灵魂，纯服从便变为形式主义和文字上的侍奉。

这为爱人的诫命也是一样。谁把对天主的爱完全化为对近人的爱，未能体会它们各自的不可废止的独特本性，虽然它们是合一的，他会对天主的关系本身丧失本性，跟着也令对近人关系丧失本性和变成空洞。

爱因能鼓舞和强烈影响伦理生活整体，是格外有效的。首先，对天主的爱如是，但对近人的爱也如是。当我们专论对天主（对近人）的爱有如是教友伦理道德的中心和论及爱的无上地位时，我们将更广泛地谈论这点。

这一连串爱的特性还未完全，爱也是忠信的，不断趋于成长和必须趋向救恩。关于这些特性，我们不久便在另处讨论。

### 3. 爱天主的成果和效果

292 在什么意义下和为什么我们当讨论爱天主（和爱近人）的效果？连当我们考虑爱在爱的人身上所产生的效果时，爱天主（和爱人）有如人的至高自我实现也是显露在它的本质内。但它们同时是爱的成份和效果。圣多玛斯亚奎诺称喜乐——其中一个这些爱的效果——同时是爱德（*caritas*）的「行动和效果」，是饶有意义的（*quidam caritatis actus sive effectus*, II / II, q.28, a.4）。

「爱的结果」由保禄的术语而来；这些术语是用来指示喜乐、和平等等的圣神的「结果」的。但当注意，他把爱本身列在首位，有如是一种真正的结果（迦 5, 22 等节）。

若伦理神学不想不当地规限它对信友伦理生活的视界，比方，把它限于一种纯诫命的伦理，便恰好是要发展爱天主行为的丰富内涵，不要把这责任交给神学的特殊科目神秘学。

293 第一个结果：喜乐。爱自然便因着所爱的人在价值上的满全和美善带来神灵超拔、着迷和喜乐。这尤其在爱天主的光景中是这样，但甚至在爱罪人和仇人的光景中，也可以这样说，因为我们在造物者和救赎者的光照中看他们；他们也是受光照射的。这有如是对于所爱的个体而满足的喜乐在爱之始已是爱的一部份。

天主的圣善透过神灵的认知，尤其透过信德，闪耀在我们眼前；因此，我们为天主的美善而体会的喜乐基本上是神灵的喜乐，是信德的喜乐。但天主亦自显于可见的造化工程和救赎的历史内，所以，为上主而体验的喜乐能够、也该当在可感觉的领域内表示出来；在可感觉的领域内，我们认出祂美善的有形记号。

喜乐不只存在于爱天主之始，也是爱天主的后果，因此，在这方面，是结果和效果。爱令我和祂紧密连系，这便产生一种格外的喜乐。连系越紧密，便越是这样。此外，爱令我们的眼目张得更大，更了解祂的圣善；我们越认识它们，便越是着迷。

直到某阶段，我们已然在现世知道和体验到天主不单本身是最高之美善，为我们也是最高之美善，我们在祂内找到成全。为此，喜乐本身没有半点儿自私的成份。它并非利用天主作为达到我们幸福的工具，相反，它发自天主的无限富饶。面对天主的无限富饶而愿自闭于己，那并非真爱天主有如真正幸福的成全和泉源。

忧伤可以用多种方式伴随着喜乐，但忧伤总不可归因于天主。为天主而感受的忧伤更好说是爱天主的反面的一部份，即是说，恼恨天主的一部份。爱的人的忧伤以那些妨碍天主的荣耀和意愿的事物为对象，至少是那些妨碍与祂在生活上共融的事物，比方，我们爱祂不足、存在于心里和世界上的罪恶。连沮丧和诱惑，若它们妨碍与天主结合，也可能令我们充满痛苦。爱越伟大，忧伤便越深切。但连在最深切的忧伤中，爱天主的心灵也总不缺乏喜乐，至少表达在安慰的方式中。

信友想作名符其实的信友，便有重大责任向近人宣布、并以生活显示，爱天主是喜乐之源，相反，罪恶和对自己无度之爱在人中产生忧伤。实在，对自己的错误的爱令人看不见真幸福和真成全由之而来的最高价值，并令人陷于孤独之苦。

294 第二个结果：结合。真爱趋向并导至结合。它渴望所爱的人临在并尽所能令它实现。为了同样缘故，当任何事物阻碍或干扰他和所爱的人同在和共融，他便忧伤。爱基本上趋于「结合」，这在夫妇之爱中，在父母子女之爱

和友谊之爱内，显露无遗。在对天主的爱内，也是如此，不过方式却是崇高的和类比的。结合的倾向也存在于对近人的爱内，但程度较弱，因为对近人的爱是慈惠之爱，由信德领导，设法帮助近人到达至高的善，即是和天主一起生活。但在天主内，爱的人亦这样设法和近人共融。

在爱的本性范畴内（夫妇的爱、父母的爱、子女的爱和友谊的爱），那假定所爱的人身体存在的真实「结合」有别于感情的结合。很明显，真实的结合该被视为爱的效果，感情的结合却是爱本质的一部份。它在于爱的人以自己的思想和慈惠临近被爱的人的个体，而另一方面，那处于另一人心内的人视对方的好处和不幸如同是自己的，并因此爱对方如自己。当这两人以这种爱相遇，便可以说是彼此了解和彼此相通 (*mutua inhaesio*)。

与天主在超性之爱中的结合同时是意志的结合、感情的结合和实际的结合。这是由于对天主的「爱德」与圣化的恩宠结合，而天主本身是透过圣化恩宠居住于人之内的。「天主是爱，那存留在爱内的，就存留在天主内，天主也存留在他内」（若一 4, 16）。谁真爱天主，视天主的神圣意愿为自己的意愿，把有关天主荣耀和光荣的事作为自己极大的渴望。也是这样，他在天主内，而天主也在他内。

在现世，和天主的「结合」常被信德所笼罩。面对面的共融只在最终完满时才开始。但在生命的某些时刻，那为信德所支持的「结合」已达到独特的强烈程度。比方，我们可以想想在领圣体时和基督在圣事中的爱的相遇。连有意识的对近人的爱也导至和天主「结合」：「何处有爱德和爱情（按最初的版本：何处有真爱），天主便在那里」。

一如喜乐，连「结合」作为爱主的成份和结果，也不

该被误解为自私。在趋向天主和趋向和祂共融中，实现了人崇敬的奉献。若他不寻求和祂结合，并分享祂的圣善，他便不重视和不爱天主在万有之上，也是对天主有所保留；这表示缺乏爱情，而在这光景中，表示爱的反面。和天主结合是幸福之源；若人为此而渴望和主结合，也不会令这渴望的奉献特性丧失。实在，天主本身是爱和渴望结合的主要对象，由此而来的幸福该有如恩赐般被期望和以感恩之心被接受。若人颠倒这秩序，把幸福置于首位，并把「结合」作为达到自己成全的方法，便会令「结合」本身变成不可能的。实在，在这光景中，人并非以充满奉献之情的爱去和天主相遇，相反，他是自闭于自己之内。

### 295 第三个结果：超脱自己 (estasi) 和心灵融化 (liquefactio)。

按古典神学，比方，按多玛斯亚奎诺 (I / II, q. 28, a. 3)，超脱自己并非一种非凡的神秘状态，而是任何真正爱情的特征，因为它纯在于摆脱一己的限制。自私的人是不能爱的，因为他完全以自己为中心，是自己的囚犯，不能摆脱一己的筐筐。相反，当人真正地爱，尤其当他真正爱天主时，他从自己那里出来，离开自己，并自献给所爱的人。他不为自己保留，却自献给别人。他不寻求自己的尊荣，却寻求被爱的人尊荣。他不寻求实践自己的意愿，却实践别人的意愿。他首先不是关心自己的幸福和不幸，却是所爱的人的幸福和不幸。这样，他超越自己。一如我们说过，爱的超越性在真爱天主内是最成全的，因为人只在为爱天主而爱天主，并不是首先为爱自己而爱天主时，才是把应有的爱献给无限崇高、无限圣善的天主。

谁丧失生命，便赚得生命。谁藉无私的爱奉献自己，尤其若这样爱天主，并摆脱自己，便获致完全发展

自己。当人在爱中对另一个体开放自己，才真正得到自己。只有这样才能振奋他最高贵和最内在的力量。当他在爱中自献于无限圣善的天主时，祂的完美才反映在他身上和充满他的心灵。我们尤其在圣人的生活中体验这种摆脱自己而同时是获得自己，这种奉献自己而同时是重获自己的事实。他们是最无私而同时是内心最富有的人。他们完全自献了，但同时已在己内发展了一种深奥的内心生活。

伴随着超脱自己的是所谓的心灵融化。当俗语说自私的人心硬而冷漠，谈及爱时却说热力和热情，便是了解心灵融化一词所想表达的。心硬和冷漠的自私的人面对一切不关他的利益的事，始终是麻木的。真的爱，尤其对天主的爱，在人心内起了很大的变化，令他向价值开放，令他接近一切美善和他的呼召。这样被改造了的人在天主的崇高性和美善前谦逊俯首，并把自己献给天主。这种崇敬奉献于天主的热情环绕他的整体生活，尤其对近人的关系。他是醒悟的，留心抓住一切美善的现实。他不从狭窄的效用观点考虑它，看看它为自己有什么用处，却首先视它为天主美善的反映。

296 第四个结果：善的心火。所有深切的爱都有着一种相应的心火，即是说，爱的人操心一切能促进所爱的人的幸福和荣誉的事情，并设法令一切能伤害他的事物远离他。

心火和所伴随的爱是相应的。谁无度地爱自己，为获得对自己有用和有益的事物抗争，和抵抗一切伤害他或不论在实际上或推测上能伤害他的事物。他猜忌地看守他的财物和荣誉。猜忌是丑化真和善的心火，一如对自己的虚假的爱是真爱的丑化一样。

谁诚恳地和为爱而爱别人，自觉是由善的心火推动

去不倦地操心别人的幸福。适当地爱子女的母亲尽量令子女得益，照顾他们和令不幸远离它们。谁真心爱天主，热心寻求一切有利天主光荣的事。他在自己的生活，并在可能的范围内，也在别人的生活上，令天主的意愿被遵行，和避免一切有违天主旨意的事，即是说，躲避罪恶。他操心这一切首先是为爱天主，而只在其次——这样是合法的——才为促进自己和别人与天主结合，并且不让这关系衰萎。

对天主和对近人的爱缺少了或冷淡了，善的心火也会缺少。代之而起的是假的心火，或以上述的猜忌的方式出现，或以狂热的方式出现。狂热很合理被说是盲目的，因为它超越价值的正常秩序，并片面和夸张地袒护一种有限的、但却被绝对化了的的价值，好像它便是最高的价值；比方：运动、自己的国家、自己的社团、自己的阶级或自己的党派。再者，狂热的对象可能不只是一种被绝对化了的局部价值，而截然是一种非价值，即是说，恶事。有着一种对宗教狂热的憎恨，也有着一种为推行无神论和无信仰的狂热的努力。狂热份子按他所活的狂热种类观看和判断一切。因此，他把爱天主的人的善的心火亦视为宗教狂热。他始终不明白亦存在一种对天主的纯洁的爱，也存在一种为祂的神圣的心火。

297 第五个结果：和平。伟大的神学家们，比方，多玛斯亚奎诺（II / II , q.29），都视和平是爱的外在流露和结果，这是直接根据保禄的神学的；保禄视爱、喜乐与和平有如是圣神的效果（迦 5, 22）保禄首先指出爱是圣神的效果，随之而来的是喜乐与和平。但这关系也是基于事物的本性。在这里，我们首先提示，对天主的爱是和平之源。

对天主的爱首先产生人与天主的和平。谁全心爱天

主，便成为义人，并处于圣宠的境界。人本身不能绝对肯定自己是这样，但可以概然性地肯定，这种概然性的肯定回响在他心灵的境界，并令他的心灵充满幸福与和平。但在现世，这种心灵状况连在成全的人身上也持续会被昏暗的时期和因着挂心一己的得救而中断。

从心理学的观点来看，全心实践的对天主的爱导至紧密结合和秩序，而因此导至和平。多玛斯亚奎诺在这上下文里谈及一己的渴望趋于唯独一个目标 (*ordinatio propriorum appetituum in unum*, II / II, q.29, a.3)。对天主的爱大量消除不同的对主倾向的内在分歧。谁真正和不断爱天主，不会让自己一时被这个、一时被那个世上的目标迷惑，好像它们能供给他完满的幸福，但每次受骗了，便又把它们放弃了。他不会总不满意地四处漂泊。但只当人决意抗拒妨碍爱天主的潮流时，这生活和内在精力的秩序才得到维护。即使这样，在现世，由对天主的爱所赐的和平总不是一种便宜的和无须奋斗的和平。

对天主之爱亦带来与别人的和平，因为它是和对别人之爱不可分的。对别人的爱，连同由对天主之爱启发和导至的义德，是人间和平的基础；它甚至能与敌人寻求和重建和平。但爱德作为对天主之爱，首先令人摆脱现世物质的事物、摆脱自己的光荣和荣誉；这些多次都是破坏人与人之间的和平的事物。

#### 4. 对天主的爱的诫命

参考书目：-Mersch E., *Le plus grand des commandements* in *NRTh* 69(1947) 1009-1026. - Montagnini E., *Il precetto dell'amore* in *RTM* 1972, 205-224. -Rahner K., *Il comandamento dell'amore fra gli altri comandamenti* in *saggi di spiritualità*, Roma, Edizioni Paoline 1966, 373-408. - Sullivan

J, The commandment of love, New York 1956.

298 一个误会。存在着爱天主的命令这一事实可能看起来在词语上是一个矛盾。人的经验不是告诉我们，对近人的爱或有或无、一个人受爱感动或不受感动、爱是不能被指令和命令的吗？一个被指令的爱岂不是一个强迫出来的爱，并因此不再是真爱吗？一些爱的方式的起源是用被动式的词语来表达的；这事实值得我们注意。一个人被另一人「迷住」。这似乎指示爱猝然而至，并把人压倒；因此，它是不靠他的力量和决定的。

当然，我们不能否认，在爱的某些形式中（迷恋），被那在一事物上、尤其在一个人身上的耀眼的美善所感动和压倒，而因此被爱入侵，都有着非常重要的作用，但也不该忘记，这时意志便接手起作用，因此，这些爱的形式便处于伦理的领域内。况且，意志已先前在爱诞生时已表态，因为大部份靠意志和靠它在价值前采取立场，以事物或人所表出的价值才激发爱。高贵的性格被高贵的事物和高贵的人物吸引，一个倾向于下等事物的人被没有什么价值的对象吸引。所以，谚语说得真好：说给我听你爱谁，我便给你说你是谁。但自由的决定不只在爱发生前起作用。连在爱产生的那一刻，或面对那自然入侵个人的爱时，它也在运作。我们举一个第一个光景的例：儿子当爱父母，并该在心里保留对父母充满感恩的爱意；连当父母令他失望，并使对他们的爱变得困难时，这种须求仍是有效的。相反，当一个结了婚的人或一个许愿守贞的人，为了一个异性而被一种类似夫妻的爱感动，这时，便出现了第二个光景。他该抗拒这种爱，不能在心中允准它。

至今我们还未触及非常重要的一面。一些爱主要在于感情上并攻人于不备；对天主和对近人的超性的爱基

本上由灵性力量支持，而因此作为行动只能自由地产生。这两种爱之间有着很大的差异。第一种爱大部份该算在激情中——以这词我们并不意谓它们是负面的；它们至少是中立的，也可以是肯定的——并因着它们的本性，它们在开始时是不与自由意志相连的。相反，第二种爱本质上发自主人的个人内心深处，依赖他的自由决定，因此可以是真正命令的对象。

- 299 先是恩赐，后来才是诫命。为了在开始时便避免任何误会，立即著重对天主（和对近人）的爱首先是恩赐，只是后来才是诫命，是很适当的做法。天主在造物的工程和超性的启示中，自我显示给人，并邀请他去爱。祂赐给他能力和圣宠去完成相应的行为。因此爱天主的诫命意谓人该对天主的自我作证和自我分享开放自己，不该让赐给了他的爱的力量无所事事，相反，他该利用它们和发展它们。所以，更正确是说，人对天主该以爱还爱，而不只是爱祂。当人尽这责任时，爱天主的持久行为和态度更是天主本身的行为的成果，而非人的行为的成果。天主召叫人，并赋与人充份能力，使他能以爱还爱；这事实并没有减少、反而增加诫命的约束性。

在这里，我们是谈及开了明悟的人。领过洗的婴孩还未开明悟，虽然还未能完成完全位格性的以爱还爱的行为，但他是处于天主的圣宠中，并被祂的爱所环绕。有些婴儿还未领洗便在开明悟前死去；天主赐予这些婴儿永生的方式已暗藏在祂的普遍性的救赎意愿里，这救赎意愿是包括所有人的，但如何实践这方式，却未详尽给我们启示。

- 300 爱天主（和爱人）的诫命决定得救与否。为得救，人必须爱天主。这责任不只从载在启示里的明显诫命而来，而

且首先是始自天主的存在；天主是造物者和救赎者；祂造了人，并召叫他和祂作超性共融。天主在祂永恒的救赎计划内，为人与祂的实际历史是这样制定了。祂以此自显为爱，而人只有藉奉献和爱才能适当地回应祂的启示。人是这样回应，或拒绝这样回应，便决定他与天主的关系，而同时决定是否和祂共融，和决定本身的得救。在成人的光景中，实际爱天主是到达目的的唯一途径，是绝对必需的方法来达到本身存在的最高目标 (*necessitas medii*)。即使天主没有在启示的话内明确重申，人亦要面对这生命的至高无上的责任。

但为了格外提醒我们我们的召叫和我们爱祂的责任，并为防止我们忘记它，祂在旧约内已劝勉我们全心、全灵和全力爱祂（申 6.5）。在新约内，基督重申和更新这主要的诫命（玛 22, 37-4；谷 12, 28-31；路 10, 25-28）。此外，基督把诫命也明确引用到他身上；他说，谁爱母亲或父亲多过爱他，便不配是他的（玛 10, 37）。

按梵二，天主赐给人的「第一个最重要的恩宠便是爱德」，而人的卓越的和决定性的任务也是爱，「我们因而得以爱天主于万有之上，并为天主而爱人」（教会 42）。

- 301 爱天主是一条特别的诫命，与别的诫命不同。爱天主不是和其他诫命并列的诫命，虽然是第一条和最重要的，否则到底仍常是「冈类诫命中的第一条」(*Primum inter paria*)。在它和其他诫命中有着类似的关系，没有完全平等；它和其他诫命相似，但不相似之处却更多。

主要的差异在于在现世，爱天主的诫命不能按字面的真正意义被履行，而其他的诫命却不是这样，或至少不以同一程度。其他的诫命首先是履行的诫命 (*Erfüllungsgebote*)，爱天主的诫命却是终向的诫命

(Zielgebot)。那命我们尊重和保护近人生命的诫命——只为举一个例子——是我们可履行的；我们只须在和他交往时小心在意和躲避能伤害他的行动。关于义德的诫命和德行，我们也可这样说。在这些和其他的领域内，作下面的断言并非是傲慢：「我已作了为守诫命足够的事，我已履行了诫命，并在这光景中，我再不受它束缚」。相反，在爱天主的光景中，这种断言不只是骄傲的行为，而且是爱的反面；爱是这诫命的终向。

在爱天主的光景中，德行在于中庸 (virtus in medio) 的原则也是无效的。因为爱天主是有限度的，所以只能说是太少，而不能说太多。理由是天主是无限可爱的。人的力量是有限的，在爱天主上也不能过份强求，但这限度并非来自爱的本性，而是来自爱天主的人所处的独特情况。

有趋势把爱固有的在限度上的缺乏伸展到其他与天主有关的诫命和德行上；比方，对祂的崇敬、对祂的感恩、信德和望德。实际上，这些都处于那些清楚该遵守的诫命和爱天主的目的性的诫命之间。在崇敬天主的例子中，一方面是关乎确定的当履行的侍奉，好象履行参与主日弥撒的责任，或履行一个愿；另一方面，是关乎在天主前的内在尊敬态度，这种尊敬态度总不能是足够的。上述的德行越接近爱，便越分享它的无限度。这尤其是关乎信德和望德。

302 爱的增长或成全的渴望有如是爱的诫命的基本组成部份。对天主的爱是有限度的，因此，在这事上，人总不能以任何限度为满足。在这方面，他总达不到目标，而是该不断趋向一种更伟大的爱的目标。所以，每个人，尤其每个信徒，有责任不断渴望对天主的成全的爱。这基本上这是这诫命的一部份。梵二无分身份地重新

清楚提醒我们现代的信友这当尽的责任。天主的伟大恩赐被置于开头部份；藉这恩赐，我们「因信仰的洗礼真实地成为天主的子女，参与天主的性体，所以真是圣徒」。但这伟大恩赐后来转变为责任：

「为此，他们（信友们）要靠着天主的助佑，以生活来保存并完成所承受的圣德……所以人人都明白，任何身份与地位的所有基督徒，都被号召走向基督生活的饱和点及爱德的成全境界」（教会 40）。

渴望爱的成全境界有什么意义？首先，它排除大罪和对小罪的依恋，并要求意志奋力对抗它们。大罪消灭爱，而小罪削弱它，并至少长远地使它趋于丧亡。

但只拒绝犯罪是不足够的。要令爱增长，需要更多。信友当利用一切为发展对天主的爱所必需的方法。梵二有效地重新提醒我们这些方法：

「每位信友，为了使爱德象优良种子一样在心内生长结实，应该欣然倾听天主的圣道和天主意旨，靠着祂的圣宠，见诸实行；又应多多参与圣事，尤其圣体圣事，以及其他善工；还要恒心专务祈祷、克己、为弟兄服务，修练各种德行」（教会 42）。

用这些说话，梵二清楚驳斥了任何歪曲教友生活的横向主义和最低纲领主义。令对天主的爱增长，无疑亦需「为弟兄服务」，但首先还需聆听天主的说话、参与圣事和祈祷。

为令爱增长，信友还须在原则上不断准备选择尽力向善，并有意识地为爱天主作事。但他没有责任在任何光景中都选至善而非一般的善，尤其当一般的善的选择是由合理和正当的理由指示的：比方，为避免负担过重和焦虑。但若一个人没有正当和足够的缘故决定选择善，而非至善，这选择便和他对成全的爱渴望不协调。若一个人没有充份理由而惯性地这样选择的话，情

形尤其是这样。

有意识地为爱天主作事以达到增长爱的目的，不排除人偶然直接和自觉地渴望有秩序的喜乐和高兴。这种喜乐既是有序的，与爱不相冲突，相反，它是由爱领导的，并可能为爱有益；事实上，在到达成全之路上，我们亦需要神灵的和有序的感官的喜乐，这喜乐令人松弛，并有助全人的发展。

是圣神领导每个人经由给他指定的道路达到成全的爱。人该首先开放自己，聆听圣神在心内说的话和遵从它们，同样，亦是圣神直接和决定性地令爱增长。爱在开始、持续和增长中，常首先是天主的恩赐，只在其次，靠天主之助佑，才是人努力的成果，换言之，一如超性的爱不能由人重复的行为引起，而是天主赏赐的，同样，它不能直接由人增长。人的责任更好说是准备自己、开放自己、和到某程度亦应得天主的圣宠；天主以自己的行为把爱灌注在人心灵内，并令它增长。

**303 爱天主行为的次数。**人为能因天主圣宠之助遵守爱天主和常更爱祂的命令，该有爱天主的行动的表现。只有这样，他才应当地回应天主，达至和天主超性的共融，并存留在共融中。这样，我们至今关于爱天主的诫命所说的，引起了究竟多少次，何时和在什么光景中人当自觉地实践爱天主的问题。

在这方面，是很难订定一般性的规则的，因为首先是那居于爱主的人之内的圣神推动和感动人完成「爱德」的行为，令他这样生活和自觉地为自献于主作证，并准备强化对天主的超性的爱。但圣神在祂所愿意的地方吹动。因此，何时和在什么光景中人当自觉地转向天主，实有赖在成了义的人身上的圣神的临在和领导。

但有些特定光景中是需要这样作的，这些光景发生

在每种生活中，虽然在这里必须分辨明显和含蓄的爱主行为。人被召叫明显藉爱的行为自献于主，比方，当人在完全自觉的个人生活之始，第一次令整个人驯服地体会天主的美善，或当在生命的终结时，他知道天主要求他最后和完全自献给祂。在这始点和这终点之间，圣神屡次催逼人藉爱的行为明显地和概括性地自献于主。当人的行为直接在其他德行和其他诫命的领域内，但这些行为若没有对天主的爱的鼓舞，便不能当然地、或至少不能成全地完成，这时，便实现了概括性地自献于主。比方，我们可列举那来自内心的虔诚的祈祷、尽量妥善参与弥撒圣祭、热心领圣体、从死罪回归到天主那里；这回归或藉爱主而痛悔，这样，在告解外也能得天主教免，或藉妥当告解，而在告解中痛悔之情由不完美臻至完善。若没有对天主的爱的支持，对近人的英勇行为也是不可能的，比方，敌人对我们做了严重不义之事，我们却和他修好。

但爱天主的鼓舞行为不限于人和教友生活的这些确定的时刻。在下面我们正要看看它伸展到哪里和它如何运作。

## 5. 对天主（和对近人）的爱是教友伦理道德的中心或所有爱情中之第一位

参考书目：- Busti M., *Il primato della carita*, Milano 1960. - Carpentier R., *Le primat de l'amour dans la vie morale* in *NRTh* 83 (1961) 3-24. - Id., *Le primat de la charite en morale surnaturelle*, ivi 25-5-270. - Id., *Le primat de l'amour-charité comme méthode de théologie morale*, ivi 492-509. - Delhay Ph., *La charité reine des vertus* in *VSSuppl* 41 (1957) 135-170. - Falana S., *Charity the form of the virtues*, Washington 1949. -

Gilleman G., *Il primato della carità in teologia morale*, Brescia, Morcelliana 1959. - Id., *Charité théologique et vie morale. Révélation bibilque du primat de la charite in Lumen Vitae* 16 (1961)9-27

- 304 圣经的断言。我们现在便要讨论对天主的（和对近人的）爱在教友伦理生活中的领导地位。我们面对的是一个决定性的和非常重要的问题。教友伦理生活是什么，尤其视乎「爱德」在它内的地位。它究竟只是一种诫命的伦理，还是自发性的和爱的伦理？它究竟是摆脱不了自己的伦理身份，还是提升到超越自己的地位，并导至和天主作虔诚和神灵的结合？对这问题的解答在这里大部份得到确定。

按圣经，对天主和对人的爱构成伦理生活的核心。已然在旧约内，以民被召首先透过在盟约关系内的爱去回应天主，而那些许许多多的诫命，都各别显然是对天主的爱的具体化（参阅卷一，129-132节）。按对观福音内耶稣的宣讲，所有法律和先知都凭爱主和爱人的诫命；总之，到底都是关乎「爱德」（参阅卷一，147节）。保禄彰显信德，但他所想的是在爱内活跃的信德，而且在爱内信德臻至成全。一切行动该在那已长成为爱的信德内完成（格前 16, 14）。爱是成全的联系（哥 3, 14）。爱近人便是法律的成全（罗 13, 8.10）。没有爱，连神恩也是无用的（格前 13, 1-3）。福音作者若望视信和爱为教友生活的精华。

- 305 一切深切的爱的超现实性。为了解圣经给「爱德」指定的中心的和支配的地位，反省任何真正和圆满的爱已然在人的层面上已拥有的基本特征，是非常有用的。连在这光景中，类比亦存在于超性的爱和人性的爱之间。哲学

谈及每种真正和深切的爱的「超现实性」。它——我们尤其想到对另一个体的倾向——不在于一连串个别而不相依赖的行动，相反，它构成一个常存在的有活力的「连续体」，有时很自觉，有时却不那么自觉，有时明显地被实行，有时却隐蔽地有效。它给爱的人的所有经历和活动盖上印记。爱的人按爱的秩序而安排他的生活，从这观点判断一切，用爱启发和决定自己的行事。若爱是高贵和无私的，爱的人会不断自问如何可以帮助和侍奉所爱的人，并朝这目的行动。相反，若爱是自私的，人会不断为自己着想，看看如何透过所爱的事物令自己满足；他的一切期望都是朝这方向的。在两光景中，爱都成为生活上的主要的主题。

虽然这种中心的爱亦能屡次不是反省地自觉的，而且还是隐含的，但它总不能被当做潜意识中的疏远的动机。这疏远的动机寻求隐藏自己和躲避意识的明亮的光；相反，爱却不断设法达至明显行动化的明朗。

爱倾向成为全部生活和一切渴望的第一和有支配力的主题。这倾向亦截然显示在对物质价值的依附。但这不该被称为爱，相反，它只是「欲望」而已。比方，谁激烈地依恋钱财，结果在明悟上便会为它保留首位，一切活动都以赚钱为目标。这样，连反常的形式的「欲望」也仿效深切的爱的基本特征，并设法决定和影响充满它的人。但仍有着一种差异：爱支配，而反常的「欲望」令人变成奴隶。

306「爱德」特有的「最尊贵的品位」。若我们把对天主以及对人的超性的爱和纯人性的强烈的爱比较，我们发现，在两个光景中，最高地位是相似的，但在许多事上却不同。

第一个大不同是关于最高地位的伦理性质。一种纯

人性的爱虽然在人的生命和思想上占有绝对和支配性的显著地位，但关于这种爱和它的最高地位的伦理性质，这还未表达什么。在伦理道德的观点上，它大概可能是中立的或截然是不完美的。相反，对天主的超性的爱保留最高地位，不只因为以它完全奉献和它视天主在万有之上的性质，它无可避免地决定人的终生，亦是因为它在客观上是一切德行中至高的。它保留绝对的尊贵品位，因为它是转向最高对象的爱，即是说，转向天主的爱，而天主以最完美的方式拥有一切价值；也因为它以适宜于天主的方式自献给祂。这样，对天主的爱不只处于所谓的伦理道德之上，比方，义德和节德；这些都代表着高尚的、虽然常是局部的价值。对天主的爱也处于信德和望德之上，因为它们和爱德始终有别。实在，只有爱是向天主的完满神圣本体而发的，而且纯是为爱祂而发的。

307 「爱德」对伦理生活的影响。不同的意见。对天主（和对人）的爱只拥有荣誉的领导地位，还是统率其他德行、决定和影响德行和诫命的整体呢？神学跟随圣经的训导，袒护第二个假设。爱（爱德），尤其对天主的爱，为神学来说，不只是德行的「皇后」，而且是「母亲」或「根源」。但当要更精确地确定「爱德」对伦理生活整体的影响的方式和程度时，神学家们曾是且今天也是不一致的。我们尤其觉察到两大意见的潮流。

按第一潮流的意见，它有如是伦理行为的最高动机。真诚爱天主的人为爱祂而行事。爱推动他行善，按古时的观念，部份实际地和以反省的方式自觉地，部份则潜在地和不自觉地、按现代伦理心理学，则常自觉地，虽然并非以反省的方式自觉。但它推动人所完成的善并非由它影响构成这样。它以前客观上已然是善，

与爱无关。基本上，它的善的本体并非由爱而来。更好说，爱赋予善行的已存在的客观美善一种新的伦理性质，有如是从外面和在主观的层面上添加的动机。完全自献于主是爱引导善行要达到的目的（*finis operantis*），但善行本身在客观上并非由爱决定它的伦理性质的。比方，一个诚实的行为基本上是由思想和说话之间的一致价值构成的，与爱无关。但它可能是为爱主和爱人而作出的，这便给它赋予进一步的美善，但这美善与诚实本身不相干。所以，「爱德」以「成因」（*causa efficiens*）的身份行事，因为它命令和引起其他德行的行为；也以「目的因」（*causa finalis*）的身份行事，因为它引导一切善行达到自献于主的目的。但它不是其他德行和其他行为的「成因」（*causa formalis*），没有份形成它们。因此，它是一个与其他德行并列的德行，虽然它是最卓越的，而不是所有德行中之德行；它是一条与其他诫命并列的诫命，虽然它是主要的诫命，而不是所有诫命中之诫命。根据这观念，各别德行和各别诫命能够且该当不靠爱来描述和来界定。在这样做时，无须引述「爱德」。爱德不触及它们的内在本质，只触及它们的具体和主观的实现。当它们是为爱主而被实践时，便得到一种新的尊贵品位，这是从外赋予它们的，而不属于它们的本质。这是一种「性质不同的尊贵品位」（*dignitas aliena*）。

关于「爱德」对其他德行和其他诫命的影响的第二个观念较我们刚描述了的观念推得更远。按这观念，对天主的爱不只附加地和从外面构成伦理善行的动机，更好说，它从内面和在客观上构成所有德行和所有德行行为的伦理的善的本质，虽然它是和其他因素一起这样做的。德行的行为不只在主观上和动机的层面上透过「爱德」的影响得到一己最高的美善和可嘉奖性，它而且是有德性的和善的，因为和由于它能表示对天主（和对

人)的爱,即是说,由于它是爱的具体表达,它实现了爱的需求。所有德行都是在生命的某阶段里爱的具体化。所有诫命都是爱的需求。

这第二个观念可溯源于圣奥斯定的著作,比方:*De mor. Eccl. cath.* I, 15, PL32, 1322,在这里,他说:「德行引导我们到真福的生命。没有一种德行不是爱主的。实在,据我所知,四枢德这样被称谓,都是由于那藏在它们内的爱的某方面。所以,我不犹疑这样给四枢德下定义——我们希望它们的力量处于众人心内,一如它们的名字挂在众人的唇边一样——:节德是完全自献给所爱的人的爱;勇德是为所爱的人易于忍受一切的爱;义德是只侍奉所爱的人的爱,为此,它的支配是正直的;智德是精明地分辨的爱;它分辨那些有助于他的事物和那些妨碍他的事物。」

在跟着这引述的话后,奥斯定更精确地说明他所说了的是爱天主的明示。

但同时奥斯定似乎专心不把其他诫命溶化在主要的诫命里。它们被「爱德」(*caritas*)成全和补足(*perficiantur et consummentur*),而不是被消灭(*non consumantur*)(*In Ps. 31, sermo II*, 5, PL 36, 261)。

- 308 采取立场:对天主(对人)的爱不只推动其他德行和其他诫命,而且在形式上和在本质内涵上也部份确定它们。「爱德」对其他德行而因此对伦理生活整体的影响是多元化的。而且,它亦伸展到充满爱主之情的人行事的主观方式那里。这是藉动机而发生的;行为为了爱而完成。但这目的性有不同的等级。最低的等级是人为了不和天主作对而愿意和实际躲避大罪。一个显著优越的等级是人尽力行善,意欲超越诫命所要求他的,目的是光荣天主和尽量完善地自献给祂。

但对天主之爱对德行的影响并不止于此；它到某程度在客观上是一切善的和德性的行为的组成部份，亦是恒久向善倾向（德行）的部份。它和其他成份一起决定一切德行的内涵。我们设法以下的反省来确定这断言：

——爱天主和其他德行和诫命不纯是一样的，否则，便只有一样德行，只有一条诫命，即是爱天主；同样，亦只有一样罪恶，即是损害对天主的爱。但这断言和明显的经验相矛盾，也和教会的训诲和习惯相矛盾。按教会的训诲和习惯，在告罪时，大罪该按种类告明，这是惯例的，而且截然是规定的。另一方面，场合伦理是错的，正因它断言说，一切行为若撇开爱而不论，都大概是空壳，这些空壳只该用爱填满，而只有这样它们才获得伦理行为的性质。若伦理的善完全和爱天主认同，人便能从对天主的爱引伸所有伦理的需求，而且透过它认识天主，这本该是人逐步完成的。但这是不可能的，因为人和他的伦理行为的结构，以及他行事的领域，都是太复杂了，不能被归于一个共同的名目之下。谁不顾一切设法这样做，是罔顾人多样的本质和世间实体的多样化。

——若其他德行和其他诫命的内涵不唯独是由对天主的爱构成，对天主的爱却和其他因素一起确立内涵，而且是卓越地和断然地确立它。这尤其关乎个别德行和个别诫命的认知是如此。谁爱天主，便与伦理的善的泉源和绝对满全联系。这样，他明白在任何伦理的决断上该自献于祂，并能分辨那些他藉其实现而自献于主的局部价值。谁爱天主，能细致地发现在其内反映天主圣德的各别伦理价值的华美、各种德行的价值、和各别诫命的意义。

——对天主的爱也客观地、即是从事物本身的角度、断定其他德行和其他诫命的对象。德行和诫命或代

表对天主的爱的直接后果，并把对天主的爱发扬，比方：恭敬天主的德行、忏悔的德行、感恩的德行和在天主前自谦的德行，或是对天主的爱间接地、即是对近人的爱、构成其他德行和其他诫命的内涵。为澄清这事，我们该逐步进行。实在，许多德行和许多诫命和近人以及和团体有关。对义德的广阔领域来说，这当然是明显不过的。此外，举例说，节德也不单关乎个人对自己的关系，也关乎对近人的关系，因为唯独有节制和不自私的人才能是正直的人。第二步：对近人的正确关系基本在于爱。只有爱近人的人，他对近人的态度才适于天主赐给他的人性尊严。因此，义德该由爱鼓舞。最后，第三步：对近人的爱出于对天主的爱。谁认天主为一切价值的泉源和满全并自献于祂，能在近人和自己身上看见和尊敬天主的反映。对天主的爱在其他德行和其他诫命表达出来，因为这些到头来都是基于对天主的爱。

309 在对天主的爱和其他德行之间的关系的动力。「爱德」和其他德行的连系不是一个不变的实体，而是预定要发展和扩大的。一如对天主的爱趋于不断增长，这样，它对其他德行的影响也该持续增长。这些德行成全的尺度视乎它们如何被爱鼓舞和渗透。反之，爱的力量减弱了，它对整体伦理生活的持久影响也缩小了。若爱完全熄灭了，不错，仍可能有破碎的德行存留，但它们没有灵魂，而因此也缺乏整体的结构。它们变得没有形式的，一如经院派神学说的，「不成形的」。

310 为在伦理生活中实现爱的优先地位的指引。当对天主的爱牢固地生根于心内，它便对思想、行为和亏缺行使有支配性的影响力。这却大都有赖人屡次专题地和自觉地

自献于天主的事实，即是说，有赖人对天主完成明显的爱的行为的事实。同时，他当屡次审查自己行为的动机，并自问自己实在或只是假定地为爱天主作事。回答这问题不是易事，因为必须克服真正认识自己的障碍，并洞悉多样的可能的动机。一个人在犯重罪时可以这样欺骗自己，以致诉诸一个善的动机来为自己行为辩护，但我们不谈这极端的例子。但在这可能性以外，仍有许多动机：善的、中立的、或截然负面的，它们都是人的决定因素。必须认识和排除那些有碍爱的发展和爱的支配性的影响力的动机。比方，一个宣道者宣讲，可以为爱灵魂的热诚和为传播天主的话，但同时也为自己的野心和为寻求别人的赞许。这样，他该打击疯狂的野心和停止错误寻求别人的赞许，以便纯粹为天主的话服务和爱天主。

为令对天主的爱活存和常更根深蒂固，为控制和净炼其他动机，尤其在现时代里，人必须有清静的默想和祈祷的时刻，因为现世崇尚效率和实践论，有着许多令人分心的事物。

但在反省的时刻内有意识地沉浸于天主，并不排除他专注于要他处理的业务。正是对天主的爱和对天主的责任，以及要为近人服务，令他称职地和按支配事物的律例作事。对天主的真爱常显露在正确行事的方式中，而不负责任的行为方式纵然不截然消除爱的动机，也损害了它。

## 6. 相反爱天主的罪

311 缺乏爱——憎恨。我们当分辨对天主缺乏爱和真正的憎恨。它们不是一样的。憎恨较纯粹缺乏爱更严重和更可憎。

任何死罪都是对天主严重缺乏爱、轻视祂的神圣意愿、拒绝天主和在造物者前宁爱受造物。但这并非必须包括憎恨天主。相反，截然可能发生，一个人严重犯罪，但同时心里难过，因为他不能渴望禁止的事物而不违反天主的意愿，他极愿能达到他的不正确的目的，但同时不和天主对立。

连所谓的小罪也必然表示对天主缺乏爱，虽然它不像犯罪那样缺乏对天主的爱。不论怎样，小罪表示缺乏真诚、缺乏尊敬、缺乏热诚、和在自献于主上缺乏深度。在小罪内，人不真正背叛天主的爱，但到某程度不理睬它不实行它。

人可能有些勉强的心情，而非有应份的喜乐，持久地和良善的、伟大的和神圣的天主交往。他可能在精神上怠惰，和没有决断从对一己和对世界的过份依恋中解放自己，为此，他厌恶自献于主所要求的辛苦和努力。这种态度称为「怠惰」。当我们论及相反望德的罪时，我们已阐明了。

**312** 按圣经的记载，对天主的憎恨。在那舍天主而取受造物、而最终是宁取自己的罪人方面，不只对天主缺乏爱，而且真正有着相反、厌恶、嫌烦、拒绝和咒骂天主的行为；简言之，有着真正对天主的憎恨。这是圣经所记载的。

但当圣经用「憎恨天主」一词时，并非常常想到这种罪。尤其在旧约内，这词可能纯粹是重罪和缺乏爱的同意词。比方，在咏 68, 2 内，罪人纯粹被界定为一个憎恨天主的人，而这样尤其指出对偶像的敬拜（比方，出 20, 5）

对天主的真正憎恨尤其在圣若望福音内被记载。相反那在基督内被启示的天主对这世界的爱，正是那从这

世界兴起的憎恨的浪潮：「世界若恨你们，你们该知道，在你们以前，它已恨了我……恨我的，也恨我的父。假使我在他们中，没有做过其他任何人从未做过的事业，他们便没有罪；然而，现在他们看见了，却仍恨了我和我父」（若 15, 18.23 等节）。圣史若望不断强调对基督的憎恨化成对基督的门徒的憎恨（若 15, 19. 若— 3, 13）。

按若望的著作，对天主真正的憎恨假定罪人已「看见了」，即是说，假定他认识了基督和父。若这未能实现，便不能说真正憎恨天主。那不被认识的，不能被爱，也不能被憎恨。因此，真正憎恨天主和拒绝天主的虚假形象截然不同。谁认识天主有如是专横的暴君，或有如是世界事故的漠不关心的旁观者，或谁只曾经历专横和没有爱的人类当权者，并把这歪曲形像转移到天主身上，便能激烈地拒绝「这」天主，但他的拒绝和真正憎恨天主毫不相干。相反，在这光景中，这拒绝可能截然发自对真正天主的那种至少是潜在的认可。所谓憎恨天主其实是反对天主的错误的形象。许多似乎是或令人相信是对天主的憎恨，实际上却非如此。这里，牧灵者该知道分辨和小心不要作错误的判断，此外，他当严厉审查自己和抚心自问，是否以他错误的宣讲、不合群的态度、因着缺乏爱而不当地施行的圣事，令他在形成天主的错误形像上有罪或至少当共同负起责任。

- 313 厌恶的憎恨 (odium abominationis)。有着两种对天主真正的憎恨。第一种，所谓的厌恶的憎恨；人憎恶和拒绝天主，因为祂阻碍他的邪恶渴望和行为，因为祂的神圣性和祂那发自祂的话和发自内心的旨意谴责他的罪。罪人不听对他的指控，反而向天主挥舞拳头。在若望福音里，耶稣为这种对天主的憎恨作证；他说：「世界……

恨我，因为我指证它的行为是邪恶的」（若 7, 7；参阅 3, 20）。不知悔改的罪人越沉溺罪恶，这憎恨便越强烈。对天主的厌恶的憎恨在某方面相当于和天主对一己的爱对立。正如那由「私心之爱」领导的人因天主是他的完满幸福的泉源而爱天主，同样，罪人因天主阻碍他获得假定的幸福而恨天主；这假定的幸福是他想从罪恶那里获得的。

314 仇恨的憎恨 (odium inimicitiae)。人能到达这样的境地，令他恨天主不只因为祂妨碍他获得假定的和虚假的幸福，却纯粹因为祂是天主。他反抗天主是天主而人只是人的事实。这种憎恨被称为是附魔的，因为这样憎恨天主的人重复魔鬼的「我不侍奉你」的话，妄想废立天主而取其位，正如魔鬼一般。在这里，我们面对「罪恶的阴谋」（得后 2, 7）。

对天主的明知和自愿的憎恨，尤其是仇恨的憎恨，是所有罪恶中最严重的。人犯这种罪，是同时彻底毁灭自己，正如对天主的爱实在鼓舞和令整个人以及他的行为高贵了，同样，对天主的憎恨毒害和败坏人整体、他的思想和行为。它令他对一切使他忆起天主事物也充满敌意和愤怒，尤其对基督和祂的教会。

## V

## 恭敬天主

## (或对天主钦崇的爱)

前言：恭敬天主在教友整体的生活里

参考书目：- Corriveau R., *Genuine religion* in *StudMor*, 5 (1967) 113-125. - Egenter R., *Das Wesen der religio und ihre Stellung im Tugendsystem nach dem hl. Thomas von Aquin* in Weindel PH. - Hofmann R. (a cura di), *Der Mensch vor Gott. Festschrift für Th. Steinbüchel*, Düsseldorf, Patmos 1948, 55-65. - Hofmann R., *Gottesverehrung als moralisches Problem*, ivi 399-416. - Heck E., *Der Begriff der Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unsere heutiges Verständnis von Religion*, Monaco - Paderborn - Vienna, Schöningh 1970. - Jean-Marie P., *La place de la religion parmi les vertus chrétiennes*, Lilla 1956. - Lottin O., *La définition classique de la vertu de religion* in *EThL* 24 (1948) 333-353. - Id., *Vertu de religion et vertus théologiques* in *Dominican Studies* 1 (1948) 209-228. - Mongillo D., *La religione e le virtù soprannaturali. Saggio suspensiero di S. Tommaso* in *Sapienza* (Rivista di filosofia e di teologia) 15 (1962) 348-397. - Sanchez M., *Donde situar el tratado de la virtud de religión?* in *Angelicum* 36 (1959) 287-320. - Id., *El primado de la religión en la jerarquía de las virtudes*

*morales in Studium* (Madrid) 3 (1963) 87-125. - Sheppard L., *True Worship*, Baltimora - Londra 1963. - S. Tommaso d' Aquino, *La Somma teologica*. XVIII: *La virtù della religione* (II / II, qq. 80-100), Salani, Firenze 1967. - Tettamanzi D., *Religione in Diz. teol. mor.* <sup>1c2</sup>818-829, <sup>3</sup>881-892.

315 引言：恭敬天主是信、望、爱的成果。恭敬天主（崇拜）作为德行和行动是发自超德的，尤其发自对天主的爱。谁在信德内认识天主圣三的光荣和圣德，便自祂处希望和期待一己的满全；谁在爱内为爱天主而自献给祂，便自觉被推动藉祈祷、祭献和崇拜的其他方式去尊敬和朝拜祂。若不恭敬天主，三超德便不完满，也不能当然地发展，而它们的持续性也截然有危险。纵然我们还未设法断定恭敬天主究竟为何物，我们也能作这些断言。况且，在这方面我们可以到某程度放下基督徒崇拜的特殊性质。即连对天主的「本性的」信、望、爱，虽然只有几分相似，也当在崇拜中表露和变成生活的。

多玛斯亚奎诺不厌其烦地著重三超德和恭敬天主之间的关系。在他看来，恭敬天主是信、望、爱的证明（“*religio est quaedam protestatio fidei, spei et caritatis*”，II / II, 8. 101, a. 3, ad 1）。他视对天主的爱是恭敬天主的泉源。崇拜的行为间接发自对天主的爱（“*....quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divinis cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad caritatem, quae est religionis principium*”，II / II, q. 82, a.2, ad 1）。对天主的爱是「虔敬」（*devotio*）的因由；这虔敬是一切真正钦崇天主的灵魂之记号（“*..... dilectionem, quae est proxima devotionis causa*”，II / II, q. 82, a. 3）。

在这章的副题内，我们界定恭敬天主为「对天主钦崇的爱」。这样，我们在开始时已有意显明，它发自三

超德，尤其发自对天主的爱，并且它是和它们连系的。

316 恭敬天主的回应和对话的性质。一如信、望、爱非始自人，却始自天主，一如人在它们内回应那和他交往的天主，这样，连那以它们为基础的对天主的恭敬也呈现一种基本上是回应的性质。天主藉创造的工程自显其伟大和光荣，并无限更亲切地在基督的说话和行动内自我显示，而人藉恭敬回应祂，这样把一己的尊敬和崇拜在外面向祂表示出来。在典型基督信徒的恭敬天主里，崇拜的回应的特性有着非常明朗的轮廓。它假定天主的光荣在基督身上显示，此外，假定人被召和被提升去和最高的司祭耶稣基督共融。和基督结合在一起，基督信徒作为基督的教会的成员，在圣神内把一己的敬意和崇拜献给圣父。他首先接受了和不断接受，以便后来回应和把一己的感恩之情和赞颂在外面表达出来。

谁对崇拜的对话的和回应的特性认真，便不会陷于恭敬天主的片面伦理的和道德主义的意识；根据这种意识，恭敬天主是人的一种没有任何先决条件的伦理上的履行，是一种他只基于自己而献给天主的工作，而他为这工作是当受偿的。这样意会的敬拜是把真正的恭敬天主歪曲了。基督在骄傲的法利塞人和谦虚的税吏的比喻中描述了这种变相的敬拜（路 18, 9-14）。法利塞人不承认必须完全依赖天主，也不体会到自己从天主处接受了多少，并且自己总不能适当地感谢祂；他不承认自己是罪人，所以也没有为天主的圣德作证。他不是赞美天主，却是赞美自己。他信赖自己的义德，却否定他和天主之间的无限差距。道德主义对敬拜的歪曲和令它变得空洞，不常是这么明显地表示出来；尤其当人外表上参与敬礼，却不以感恩的心和崇敬的态度仰视神圣的天主，相反，他只顾自己，并在天主前以自己的敬拜行为

自豪，这时，便是把恭敬天主歪曲了。

317 牧民上当注意的事。在恭敬天主和超德之间的紧密关系给牧民带来一些重要的后果。教育人士，尤其是父母和司铎，只当他们在交付了给他们的人身上尤其推进信、望、爱的态度，他们才是栽培他们真的恭敬天主。相反，若他们只限于纯表面地灌输敬拜，有如是一种责任，或他们只从礼仪的观点去教人准确履行，又或他们只从外表形式的转变去期待恭敬天主的内在改革，他们的辛劳将是短视的、肤浅的和到头来是无用的。没有信德、望德和爱德，敬拜将是没有灵魂的。

318 恭敬天主和超德之间的分别。我们已着重了恭敬天主和超德之间的紧密关系。现在，我们亦该阐明它们之间的分别。信德、望德和爱德非常独特地在敬拜内发展和实现。敬拜代表信、望、爱的基调的一种特殊变化。尤其在基督信徒的敬礼的完满形式里，它不只假定超德，也假定其他事情和其他事实。比方，我们可想及圣事，信徒藉圣事专务恭敬天主（尤其在圣洗、坚振和神品圣事内），并在圣事中实践真正的敬拜（最崇高的形式是在圣体圣事内）。所以，敬拜不只发自信、望、爱，也发自其他泉源，为此，我们不能纯粹推论说敬拜是超德的后果。它虽然依赖超德，它拥有一种自己的相对的自主，并在伦理神学里，需要另外广泛论述。

319 恭敬天主和三超德之间按圣多玛斯亚奎诺的分别。多玛斯亚奎诺着重恭敬天主之德对超德的依赖，但同时彰显它们的分别。虽然他把它界定为一种德行，我们藉这德行向天主致应当的敬意（II/II, q. 81, a.2），但他视它为一种伦理的德行，而非一种超德（同章节，a.5）。因

此，它的直接对象不是天主——人的最终终向——，而是一些受造之物——为达到最终目的的一种方法；即是说，敬拜的内在和外在的行为。圣多玛斯分辨敬拜所指向的天主和那些在其内敬拜天主得以完成的行为。恭敬天主的德行直接关乎这些行为，而只是间接关乎天主。所以，在它内不能达到超德固有的和天主的密切结合 (*atingere ipsum Deum*) (同章节，a.5)。多玛斯在这里概述的在恭敬天主和超德之间的分辨是太简洁了，令我们困惑不而。他把它们分辨得太明显了，牺牲了恭敬天主的对话的特性和个人的特性；我们是无法躲避这印象的。实际上，他把人所完成的敬拜的善工置于首位，取代了天主的位置。

我们还该确定那按圣多玛斯恭敬天主在伦理德行中所占的位置。既然人有敬拜天主的责任，它是枢德中义德的部份，这是因为天主——造物者和主宰——拥有法定的名义或权利去受人的敬拜（严格来说，在人方面这是一种「债」）。但既然人在敬礼上总不能按当做的完善地崇敬天主，因此，他总不能正式地满全天主的权利，而恭敬天主也不是义德的真正「种类」；实在，人必须把欠天主的所有崇敬还给天主，才可以是这样。它同时类似义德（因为它趋于满全一种权利）和不类似义德（因为他当给的和实际上所给的不均等）(II/II, q. 80, a.1)。

320 对多玛斯亚奎诺的观念的评论。无疑，多玛斯彰显了恭敬天主的一种基本特性；它在于人实际上狭义地欠天主真正的敬礼，但同时总不成功满全这义务。

但至于崇拜和恭敬天主的其他因素，他的学说没有所冀望的平衡。他到某程度似乎是自己的系统化的受害者。在整理和分辨德行的努力上，他任自己被导至把与

天主的直接结合保留给各超德，而拒绝把它给予恭敬天主的德行。此外，他对教外的道德学的依赖——在伦理学上说他依赖亚里斯多德和西塞老（比方：II / II, q. 81, a 1 sed contra）——在他的恭敬天主的观念上有着一种致命的影响。只有基督信徒的敬礼容许我们清楚看见敬礼究竟是什么，以及在敬礼内有何等样的与天主的共融赐给我们。教外的伦理学却大大疏忽宗教行为的个人的和以神为中心的深度，尤其因为它大多仍受困于一种以人为中心的观念，专注人的成全和幸福，而非光荣天主。

当多玛斯紧随教外的泉源，便汲取不到教友敬礼的真本性。只当他远离教外的泉源和着重敬礼和信、望、爱的关系以及它在整体教友生活上的重要性，他才能把握它的真本性。基于他这种双重的观点，他作了一些几乎矛盾的断言。比方，在II / II, q. 81, a.5内，他说，恭敬天主的行为不如信德般令人接近天主，但不久他却写道，恭敬天主的内在行为把人的灵魂和天主连系起来（*Deo conjungitur*, 同章节，a.7）。

- 321 恭敬天主是塑造整体教友生活的形式。恭敬天主不只是一种和其他德行并列的德行，一种只在特定的时刻要实现的态度和行为，他该塑造教友的整体生活。保禄很清楚地着重这需求，这是和一种错误的俗世化的趋势对立的：「你们或吃或喝，或无论作什么，一切都要为光荣天主而作」（格前，10,31）。「你们无论作什么，在言语上或在行为上，一切都该因主耶稣的名而作，藉着他感谢天主圣父」（哥3,17）。

多玛斯亚奎诺非常着重恭敬天主的德行的这职务，即是鼓舞整体伦理生活的职务，并这样给它刻上敬拜的特性。在这问题上，他不是受教外泉源的影响，却是受圣经的影响，虽然他亦用哲学和心理的范畴来阐释圣经

的断言。实在，按他的理论，恭敬天主首先拥有自己的行为 (actus elicitus)，比方，祈祷或祭献，但同它能和该当提供专有的服务，指引和领导所有其他德行的行为 (actus imperati)。这能以两种方式实现。另一德行的行为，比方，爱近人或节德的行为，该当或实际上是在任何光景都作出的，但信徒亦明显地为光荣天主而作。又或另一德行的行为这样受恭敬天主的动机启发，以致若无这动机，行为便不会作出，比方，教友特别行哀矜，因为他想为天主作牺牲，而为这目的，他选择了援助有需要的近人的形式。

下面是一段能阐明多玛斯的学说的文字：

「宗教有两种连串的行为。一些是专有的和直接的，直接发出和只导人向天主：好像祭礼、崇拜和其他类似的行为。相反，其他行为是藉它所规定的德行而发出，并且是为光荣天主的」（II / II, q. 81, a. 1, ad 1；参阅同章节，q. 88, a. 5）。

正如对天主的爱该鼓舞整体伦理生活，并以自献于天主作为表达方式，这样，恭敬天主该给予所有伦理活动一种崇敬的特性。对天主的爱和恭敬天主都趋于把人和他的行为塑造，这共同趋向显示它们彼此的近似。

必须观察到，对天主的爱和恭敬天主并不形成、也不修改它们所鼓舞的善行的本质和独特性，而是只提升它们和令它们变得高贵。所以，它们不取代其他德行。谁让对天主的爱和恭敬天主领导，有如是一己行为的两个主要的动机，并不因此而可以豁免按适当的成全去完成它们所启发的其他善行，却更大程度有责任去完成它们。以爱自献于天主和崇拜天主的凌驾性伦理价值不废除其他的伦理价值，却假定它们。

对天主的爱和恭敬天主在渴望上和伦理善行上所占有的卓越位置以相反的记号在恶行上反映出来。每种

罪恶都是对爱的背叛，或至少是不忠和一种相反爱的活力的缺失。同样，每种罪行都是一种相反恭敬天主的缺失。人和罪，便是拒绝给天主祂当有的尊敬和那属于祂的全面钦崇。成全的道德行为为完满钦崇的精神，罪恶却代表大概分明的崇拜偶像的行为，因为在罪恶中罪人把世物、尤其是一己、绝对化。

322 关于术语：「宗教」的观念。在我们至今所作的言论里，我们假定了「宗教」一词的狭意，因为它指示恭敬天主的内在的、明知的和自由的态度，以及它在崇敬内的外面实现。因此，在这意义内，「宗教」指示崇敬，但重点不在于崇敬外表的各种形式，却在于服从和崇拜的内在态度。

在这词的较广的意义里，按人如何适当地回应神圣天主的实体，宗教指示人对天主的全面关系。回应假定先前某人说了话。所以，在「宗教」的这观念里，作为先决条件，也暗示神圣天主的自我启示。比方，天主教的「宗教」包括天主在圣经上向人说的话，在其内天主此时此地和我们相遇的教会团体、和教会的圣事。但「宗教」一词尤其指示人以崇敬的态度去和天主相遇之途；天主是自我启示的，和被承认是神圣的。当我们以这一般的意义去了解宗教的观念，它便首先把信、望、和爱、然后崇敬，包括在它最重要的成份内。

我们亦谈及不同宗教、比方，佛教、回教、犹太教和基督的宗教。基督的宗教又分为天主教、誓反教等等。在所有这些光景中，我们都取「宗教」一词的广义。这些不同宗教绝不处于同一等级。并非所有宗教都基于认识和承认神圣天主在基督的明显的话和工程内的自我启示。人渐渐以不同的方式、以不同的明白程度、而屡次夹杂错误地认识了天主；结果，人在不同宗教中，以

充满真和错成份的非常不同的方式回应了天主。梵二为我们的世代重申，至公的和从宗徒传下来的教会是唯一的「真宗教」(信仰1)。

323 恭敬天主的种类和方式。现在我们回到「宗教」一词的狭义那里。狭义的宗教意谓一种德行；它使人恭敬和敬拜天主，并催他对天主完成崇拜和光荣的行为。

直接由恭敬天主的德行定成的光荣天主的行为可能是：

——崇敬的内在或同时是外在的行为。内在的行为在于钦崇天主和赞美天主的态度和内在实现；它们在崇敬天主的外在行为上变成可见的和可领悟的。非由内在行为鼓舞和支持的外在崇敬行为是没有任何价值的。但崇敬的内在行为也依靠外在的行为，因为若没有外在行为，服从神圣天主的内在态度变得贫乏、衰弱和死亡。在这里显出人的整体性；人是独一和自我的个体，由灵魂和肉身组成，由内在态度和自己内心的有形实践组成。今天，对抗某些错误的精神化趋势，必须着重外在敬礼的重要性；错误的精神化趋势只承认内在的敬礼，并在开始时已认为外在敬礼是次等的，虽然没有截然完全抛弃它。

主要的敬礼形式，好像祈祷和献祭，可能是内在行为，也可能同时是内在和外在的行为。

——除了敬礼的普通行为外(祈祷、祭献)，也有其他只在特殊机会中才作出的敬礼行为(宣誓、许愿)。

——那正式以教会的名义和按她的指引举行的敬礼称为礼仪，并常常有着一种公开的特性。此外，也有着一种礼仪外的敬礼，可以有公开的特性(准礼仪的善工、朝圣)，或私人的特性。不存在一种真真正正的人孤立地举行的私人敬礼，尤其在基督的教会里，因为谁

在寝室里寂静地在心里祈祷，也以其为基督奥体支体的资格，与奥体之首基督和其他支体结合在一起祈祷。

——（至少在天主教对恭敬天主的观点上）也分辨直接的敬礼和间接的敬礼：

对天主的直接敬礼指向天主本身、向至圣圣三的每位、和向基督的人性；基督的人性在二性一位的结合内和他天主性的本位结合起来。这种敬礼称为「绝对敬礼」(cultus latriae)。

在间接的敬礼中，我们尊敬与天主独特地结合的受造物，虽然我们的行为到头来是指向天主本身的。这些受造物首先是圣人们（诸圣敬礼 cultus duliae），尤其是至圣童贞玛利亚（超级敬礼 cultus hyperduliae）。此外，间接敬礼的对象也可能是圣地、圣象、圣髑等等。

- 324 恭敬天主专论的细分。讨论过恭敬天主在信友整体生活的地位后，(1) 我们现在当看看它的强制性从何而来，尤其是它在圣经上的基础。(2) 圣事和祈祷代表信友敬礼的主要形式。(3) 主日是敬礼独特的一天。(4) 然后，我们当阐明敬礼的非常形式，好象起誓和许愿等。(5) 在我们的时代里，宗教自由和敬礼自由有着格外的重要性。(6) 在专论之末，我们将讨论违反恭敬天主的罪行。

## 1. 恭敬天主的基础和它的强制性

甲、恭敬天主是自然伦理律的需求

参考书目：- Faggiotto A., *La religione nell' esperienza umana*, Padova, Antenore 1967. - Rahner K., *L'uomo contemporaneo e la religione* in *Nuovi Saggi*, I, Roma, Edizioni Paoline 1968, 29-60. - Schebesta S., *Origine della religione*.

*Risultati della ricerca preistorica ed etnologica*, Roma, Edizioni Paoline 1966. - Schmaus M. - Forster K., *Der Kult und der heutige Mensch*, Monaco, Hueber 1961. - Vanbergen A., *Le culte rendu à Dieu dans une époque sécularisée* in *Verbum Caro* 23 (1968) n. 57, 44-78.

- 325 人因着自己的本性被唤去恭敬天主。在现时代，对敬礼的冷淡和截然对敬礼的敌意非常广泛，故此令人记得恭敬天主是人本性的需求，是非常重要的。客观上，若没有启示，人也能从造化的工程认识天主，体会到认识天主和朝拜天主的责任，虽然敬礼的具体方式和频率按情况可能是非常不同的。主观上，这能力的实现可以因不同缘故被阻碍，比方，受无神论的环境影响。但人也可能有罪地不理和疏忽他所体会的尊崇和感谢天主的责任（罗 1, 21）。

按多玛斯亚奎诺，本性的理由已要求人做些事来尊崇天主（*de dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam*, II/II, q. 81, a.2, ad3）。在古时，为证明这断言，可以提出没有民族是没有宗教和敬礼的事实。但在一个大部份已变为无神论的世界里，这证明已变成有疑问的。但今天我们目睹另一事实，就是连无神论的人和民族都不能没有一种敬礼，虽然是一种歪曲了的敬礼。实在，他们并非尊崇天主，而是尊崇被他们绝对化了的世物，如国家、人或物质。为崇敬这些被提升至偶像等级的价值，他们已完全发展了一种国际性的仪式。比方，可想象一些国家主义的疯狂表现，或差不多各处可见的在重要足球赛事中球迷所表现的那种疯狂行为。人不能没有敬礼，因为他的本性是预定要尊崇天主的。当他不崇敬天主时，便把心火和敬礼的仪式妄加于受造物身上。

326 梵二和恭敬天主的自然伦理律的理由。梵二承认和断言人的本性包含恭敬天主的召叫和责任。这断言重复在信仰自由宣言里。要了解梵二的理论，必须注意，这宣言不是只为天主教信徒发表的，而是为所有人的。为此，梵二除了从启示证明它的断言外，也从人的本性——这正是在这里和我们相关的——；人的本性原则上是每人可认识的；即是说，梵二亦从自然伦理律的观点，即是基于人格尊严，申明它训示的理由；而人格尊严是「从天主启示的圣言和人类的理智都可以知道」（信仰2）。

这宣言并非要操心先彰显那来自人本性的恭敬天主的责任，却是重申每人有权利在宗教的问题上不为国家、或其他任何机构、或个别人士所迫去违反自己的良心行事，和有权利不受阻去按一己的良心行事。但在这权利背后，却有着在宗教事情上趋向真理和符合所认识的真理行事的责任。很明显，这种行为不只在于敬礼，但肯定包括它。为此，宗教自由亦关乎「执行事奉天主的责任」（信仰1）

这种责任来自人具有理智和自由意志的事实，因此，人能够和该当寻求真理，尤其是关于宗教的真理，并表达所认识的真理（信仰2）。这尤其在于崇拜天主。此外，人的「合群天性」要求人「借外在形式表达内在的信仰行为……并以团体方式宣示自己的宗教」（信仰3）。

在人的丧亡和得救的历史过程中，人屡次以非常歪曲的方式尽了恭敬天主的责任。在启示中，天主把人导向真正的敬礼，此外，又借「新的」敬礼把和祂独特结合的门户打开。

327 恭敬天主和人类学。敬礼是完全发展了的人性的一种基本需求；完全发展了的人性在一种对绝对者的真正超越性内趋向天主，并在敬礼中以独特的方式实现这趋向。

今天，它不断被声称是无用的，是对人和社会的真正要求和所需有害的，但这不足以动摇自然律中恭敬天主的基础。反之，我们必须自问，究竟这些对敬礼的否定是来自人的一种歪曲了的和不完整的形象。比方，当费尔巴哈 (L. Feuerbach) 断言说，「天主」的观念是人的渴望和期待的一种向外投射，又当他要求人返回本位，为人服务而非为天主服务，工作而非祈祷，他是未能认识那在他最重要的内涵之一里的真实性，即是那超人性和神圣者的真实性。至于马克思 (K. Marx) 的观念，也是一样。马克思以一个无阶级和无私有资产的社会来取代天主和我们当从祂那里期待的满全；他把这种社会作为我们当全心趋向的目的。今天人对敬礼的否定和拒绝大多来自这两人和他们的理论。

当人只被视为「工匠」，一个其目的只限于现世的集成体的一员，那么，对一种更高的实体的敬礼——因此，不只是基督徒的敬礼——便必然显为人的一种有害的错乱和危险的逃避，不去尽自己真正的责任。但在这光景和其他的光景中，对敬礼的轻视都是因为对人真正的本质不认识。

## 乙、在旧约内的敬礼和伦理

参考书目：- Adler L., *La signification morale des fêtes juives*, Ginevra, Labor et Fides 1967. - Gray G. B., *Sacrifice in the Old Testament. Its theory and practice*, New York, Ktav Publishing House 1971. - Lipiński E., *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Parigi, Du Cerf 1969. - Moraldi L., *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell' AT*, Roma 1956. - Proulx R., *Le prêtre et le sacrifice dans l'AT*, in *Le Prêtre hier, aujourd'hui, demain*, Parigi, Du Cerf 1970. 28-43. - Penna

A., *Riflessioni sul sacerdozio nell'AT* in *Rivista Biblica* 18 (1970) 105-130. - Rowley H. H., *Worship in Ancient Israel. Its forms and meaning*, Londra 1967. - Sabourin L., *Rédemption sacrificielle*, Montréal Tournai 1961. - Sole F., *Le grandi feste della religione israelitica (Pasqua-Azzimi-Tabernacoli-Pentecoste)* in *Palestra del Clero* 46 (1967) 1077-1088, 1153-1163. - Vaux R. de, *Les sacrifices de l'AT*, Parigi 1964.

328 伦理方面。我们必须从多方面看旧约的（和新约的）敬礼，伦理的观点只是其中一方面而已。但必须在伦理神学内看它。因此，我们当自问，为何敬礼是强制性的，又这暗含有什么伦理的需求。我们首先声明，我们以敬礼一词综合地意谓旧约上崇敬天主的所有组成部份。

329 敬礼是感恩的责任。旧约正式以救恩史为崇敬天主的动机，而非以自然律。以民当崇敬天主，因为要感谢祂为救它所作的一切。在它的节日、祈祷和赞颂中，它首先感谢天主的救援行动。以民的宗教节日作为纪念性的庆祝所意欲的，从伦理的观点上，都表露在那充满感谢的回忆里，这是为感谢天主仁慈地介入它的历史中。一如旧约伦理整体，对天主的敬礼也是回应性的，是对天主的爱的启示崇敬地回应。选民感谢和崇拜天主的责任更形重大，因为礼仪的庆祝不只限于回忆雅威的救援行动，而是令它再重现。敬礼巩固天主和选民之间的盟约。

一些比方会阐明我们所说了的。圣祖已然在天主给他们显现、启示、和把一己的爱赐予他们的地点献过祭和建立了敬礼的场所（比方：亚巴郎：创 12, 7 等节；依撒格：创 26, 24 等节；雅各伯：创 28, 10-22）。全体选民在逾越节和每星期在安息日上纪念从埃及的解救（出 12

和 13；申 16, 1-8；5, 14 等节）；在亦被称为收获节或七七节的五旬节日上，以民纪念天主赐给他们福祉（申 16, 9-12.16；26, 1-11）；帐棚节则是以仪式纪念以民在天主的领导下逾越沙漠（肋 23, 33-43）。

渐渐，天主对祂的子民的行动被引伸至创世；天主借创世的行动首先创造了祂介入救援选民的空间。比方，这时，安息日不只是为纪念从埃及地的解救，也被视为感谢天之创世的日子（出 20, 10 等节和创 2, 1-3）。

选民深知该在敬礼中显明地感谢天主。那些直接为天主而制定的相应仪式便证明了这点。同样的意识亦由严厉的惩罚表现出来；比方，谁疏忽遵守安息日，这些惩罚便会施加在他们身上（出 31, 12-17）。

**330** 以民在敬礼中再决定效忠天主。当以民恰当地举行崇敬天主的仪式时，不只是为满全感恩的责任，却同时是向天主承诺在未来向祂效忠和遵守祂的诫命，因为在敬礼中，重申和巩固天主和以民之间的盟约关系。一如盟约的订定令以民接纳了十诫，这样，在仪式上重新立约令以民有意识地确定要依附天主的法律。

再者，忠于伦理指引不只是后果，也是敬礼的先决条件。圣咏集清楚断言，只有无瑕和行为正直的人可以留在上主的帐棚里和居住在祂的圣山上（咏 15；参阅咏 24；3-5）。

因此，敬礼和伦理生活是息息相关的。当以民把它们分开，在外表上继续举行敬礼，却生活在不义中，这时，先知们便开声清楚断言说，纯举行庆日和祭礼的仪式，却没有按伦理端庄自处的渴望，是没有价值的，且截然令天主憎恶（比方：依 1, 11-17；亚 5, 21-24；欧 8, 11-13）。在许多章节中，他们这样毅然反对邪恶的选民所举行的敬礼，令人以为他们拒绝向天主举行任何仪式，而

只要求按伦理善度生活的敬礼（比方：耶7, 1-23；米6, 6-8）。

**331** 赎罪祭或为罪过而举行的祭礼是伦理责任的表示。敬礼和伦理的紧密关系亦从以民在赎罪祭中寻求摆脱罪恶和与天主修好的事实显示出来（比方：肋4、5和16）。在这些祭礼背后，隐藏着一种意识：罪恶是相反天主的，而只能由天主宽恕。

真正的赎罪祭格外也包括重新听命于天主。但若没有忏悔和内心的归正，赎罪祭是毫无价值的。有时，内心归顺天主的法律被这样侧重，令人以为只有内心的归正才是有价值的，而外在的赎罪祭是定然可以被免除的：「因为你既然不喜悦祭献，我献全燔祭，你也不喜欢。天主，我的祭献就是这痛悔的精神，天主，你不轻看痛悔和谦卑的赤心」（咏51, 18等节）。但即使在这光景中，也无须从先知宣讲的彻底语调妄下结论。

**332** 团体的和个人的敬礼。在旧约子民的重要的外表流露中，团体强烈处于首位。这尤其在敬礼的情况中是这样。选民全体光荣天主本身，又全体庆祝宗教节日。但这责任也约束个人。所以，我们至今关于旧约敬礼所说了，不单对以民的团体有效，也对个别人有效。连个人也有责任为了天主在他们生命中的「仁爱」临在颂扬和赞美天主（比方：咏22, 23-28）。这样，他亦该知道，他献给天主的敬礼只有和忠于天主的诫命连系，才是纯真的：「我却一向行动无辜……我的脚站立于平坦大路，在集会中我要赞颂上主」（咏26, 11等节）。他向天主承认自己的罪，并感谢天主宽恕了他（比方：咏32）。

**333** 敬礼的具体方式。集体敬礼的优越方式是祭礼。在选民

的历史进程中，祭礼不断更形中央化（尤其建了圣殿和希则克雅王〔725-697〕为免以民陷入拜邪神的危险中所实行了的宗教改革后）。但充军再令集中的祭礼变成不可能的。这时，祈祷和读圣经，及其后的宣讲，便被确认为集体的敬礼方式；这些终于构成在会堂里所举行的敬礼的内涵。

个人除了参与团体举行的敬礼外，尤其以祈祷和许愿来光荣天主。

### 丙、在新约内的敬礼和伦理

参考书目：- Delling G., *Der Gottesdienst in NT*, Gottinga 1952. - Lyonnet St., *La nature du culte dans le NT in La Liturgie après Vatican II*, Parigi 1967, 357-384. Nielsen J., *Gebet und Gottesdienst im NT*, Friburgo 1937.

1) 按对观福音，基督在言行中所行的敬礼。

参考书目：- Cipriani S., *La preghiera nella vita e nell'insegnamento del Signore in Presenza Pastorale* 38 (1968)1023-1031. - Mar chel W., *Abba, Père. La Prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1963.

334 耶稣和旧约的敬礼。耶稣参与他的时代犹太民族所实践的敬礼。他到耶路撒冷朝圣（玛 21, 12-16；谷 11, 11.15-17；路 19, 45 等节；若 2, 14-16）。他参加会堂的敬礼（比方：谷 1, 21；6, 2；路 4, 16；13, 10）。

该如何解释耶稣这种态度？耶稣这样做，当然是不想永久认可旧约的敬礼。祂只限于承认它与时代连系的有效性——当然是假定它是适当地举行的——以及它是

为预备祂所带来的满全性的意义。莫非祂也视之为人按其本性被召叫举行的一种敬礼方式？

- 335 他反对把敬礼和伦理分家。和旧约的先知一样，耶稣严厉谴责把敬礼和伦理分开，并揭露那存在于外表敬礼天主和在伦理生活上轻视天主之间的矛盾性。谁在一己的整体伦理态度上不专心致志于天主，便不能真正敬礼天主和崇拜天主。这在法利塞人的例子上是尤其明显的；法利塞人祈祷并非为光荣天主，而只是为获得别人的尊敬。一如旧约的先知，他常严厉谴责爱的缺乏——尤其因它假装诉诸敬礼的规定——；缺乏爱是和恭敬天主的真精神违悖的。这种爱的缺乏显露于安息日的诫命的不人道的实践上（比方：玛 12, 1-14；谷 2, 23-28）。祂把欧瑟亚先知的的话作为自己的（6, 6）；按欧瑟亚先知，仁爱胜于献祭（玛 9, 13；12, 7）。当然，以这些话，耶稣无意取消敬礼和向天主献祭，也无意纵容一种只由兄弟之爱构成的伦理。实在，祂对那与近人有仇、却赶去祭坛献祭的人说：「先去与你的弟兄和好，然后再来献你的礼物」（玛 5, 23 等节）。

耶稣反对敬礼和伦理分开，是直接针对祂那时代犹太人歪曲了虔诚和敬礼，但这对任何敬礼和在任何时代都是有效的。

- 336 耶稣带来成全的和决定性的敬礼。耶稣引领祂的门徒们、并在他们身上引领所有的人、到新的和决定性的敬礼那里。祂是用祂的话、更是用祂行动这样作。圣殿再不是天主格外临在的首要场所。现在，天主在耶稣的人位里以新的形式接近人类，这是较祂在圣殿里的临在无限超越：「但我告诉你们：这里有比圣殿更大的」（玛 12, 6）。耶稣把圣父启示，并这样把敬礼置于父和子关系的

基础上（玛6,7-13）。在最后晚餐中，祂建立新的盟约，并把圣体圣事交给祂的门徒们作为祭献的圣餐（玛26,26-29；谷14,22-25；路22,19-20）。当祂在十字架上自作牺牲时，圣殿的帐幔撕裂了，即是说，梅瑟的祭礼已被取消。

- 337 新约的敬礼首先不是命令，却是召叫和恩宠。在福音内，因着那些属于基督的人的工作而令圣父受光荣，首先并非被呈示为一条诫命，也并非是一种德行或人方面的效劳。不错，基督用清楚的话动谕我们祈祷，但祈祷和新的敬礼整体首先相当明显地是在基督内与圣父共融的新生命的一部份；基督把圣父启示了给我们，以自己的表样教我们向圣父祈求，并在祂的死亡牺牲的奥迹中接纳我们和祂在一起。

## 2) 按保禄书信的敬礼

参考书目：- Hamman A., *Prière et culte chez St Paul in Liber Annus Franciscanus* 8 (1958) 289-308. - Kehl N., *Der Christushymnus Kol 1, 15-20*, Innsbruck 1966. - Sanders J. T., *The New Testament Christological hymns. Their historical religious background*, New York, Cambridge University Press 1971.

- 338 因基督的工程取消了旧约的敬礼，又教会是新的崇拜的团体。连在保禄的书信中，在基督和在教会内崇拜圣父和对基督本人的敬礼都非呈示如伦理的命令，却有如是新生命的基本因素，而基督信徒是被召度这新生命的。这点在保禄内更形清楚，因为在与犹太主义的论战中，他显明地假定旧约的敬礼已因教会的敬礼被消除了，他

并在这事上引述神学方面的理由，再者，在他的书信中，他自发地在信友前，以一己的榜样，证明这在圣神内偕同基督光荣圣父的新敬礼。

- 339 在基督内的新敬礼。保禄非常决断地确言，旧约的敬礼只是一种准备，只是「未来事物的阴影」（哥 2, 17）。旧约的祭祀已失去了它们的重要性，因为现在基督是逾越节的羔羊（格前 5, 7），全世界借这羔羊与天主修好（格后 5, 19）。修和尤其存在于圣体圣事中；圣体圣事是赐给了和委托给信友的。

新敬礼的强制性源于新的救赎事实本身。信友们自己，在他们的整体实有中，连在有形的身体内，现在是天主的圣殿，在这圣殿里住有那推动他们祈祷的圣神（格前 6, 19-20；3, 16 等节；罗 8, 26 等节）。保禄用以劝信友实践敬礼的明显命令全是次要的。它们表达由基督内的新拯救而来的后果。这样，保禄劝信友赞美天主（「在你们心中歌颂赞美主」弗 5, 19；哥 3, 16），感谢祂（弗 5, 20；得前 5, 18），并给他们传授举行礼仪的具体指引（格前 11, 17-34；14, 1-40）。

- 340 对基督的敬礼。保禄尤其清楚显示信友敬礼的一个新层面：光荣及崇拜基督。我们不要以为保禄借独自的神学反省而发现了这层面。相反，他只是表达和彰显那已在信友各团体中被实践的敬礼。为此，他的许多有利那归于基督的天主性的敬礼的作证听来好象礼仪的赞颂，比方，当他称基督为「在万有之上，世世代代应受赞美的天主。阿们」（罗 9, 5）时，他是表白在罗 1, 25 内对造物者和在格后 1, 3 内对天主圣父同样的信仰。

保禄在他的书信内——部份明显地，部份假定地——纳入向基督的颂赞，这些都是惯常在信友团体中被

咏唱的。斐 2, 6-11 的咏赞是最重要的：上天、地上和地下的一切，一听到耶稣的名字，无不屈膝叩拜；一切唇舌无不明认耶稣基督是主（其他咏赞在弗 5, 14；弟前 3, 16 内；大概也在哥 1, 15-20；21 9-15 内）。连钦崇基督，与其说是明显的伦理命令，不如说，它为信友是好象自然地源于主的个人和工作。

- 341 敬礼和生活之间的一致。为保禄而言，崇敬天主在信友的生活和存在中，并非与其他范畴脱节的；相反，它们以最密切的方式相互渗透。

伦理的抱负由敬礼发出，尤其由圣事；圣事祝圣信友、赋予能力、令他有责任按基督的表样和教训去为天主生活。这首先符合圣洗圣事；在这圣事中，我们象征地和基督一起埋葬和复活；在这圣事中，我们被召唤在天主前采取一种在义德中的新的伦理行为（罗 6；哥 3, 1-3）。圣事尤其提出这些需求：在团体内团结一致和爱弟兄，因为在圣洗圣事中我们变成一个身体，并在圣体圣事中所有人都分享同一的饼（弗 4, 2-6；格前 10, 17；12, 13）；自我的态度和对团体内最穷的成员缺少爱都会摧毁圣餐的价值，一如在格林多团体内所发生了的（格前 11, 20-22）。

伦理生活非只发自敬礼，却是由敬礼塑造，并以光荣天主为目的。信友把自己的整体生活献给天主，也献上自己的肉身和自己的身体的存在，有如是活的、神圣的和中悦天主的祭品，有如是精神的敬礼（罗 12, 1）。保禄便是这样观看一切每天发生的事件，连经济的事件也一样：他视斐理伯城的信友给他的物质援助为「天主所悦纳中意的祭品」（斐 4, 18）。信友们该吃和喝、说和无论作什么，一切都为光荣天主，或因主耶稣的名，借着 he 感谢天主圣父（格前 10, 31；哥 3, 17；亦参阅上面 321

号)。一如生命，连死亡也该为光荣天主而面对。最后，保禄宗徒视大概正在迎候他的殉道为「祭品上的奠祭」(斐 2, 17)。

### 3) 其他新约著作

参考书目：- Bourke M. M., *Hebrews and the Heavenly Sacrifice in The Catholic Biblical Quarterly* 29 (1967) 315-345.  
- Coppens J., *Le sacerdoce royal des fidèles: un commentaire de la 1Petr II. 4-10. Au service de la parole de Dieu*, Gembloux, J. Duculot 1969, 61-75. Dacquino P., *Il sacerdozio del nuovo popolo di Dio e la prima lettera di Pietro*, Atti della XIX Settimana Biblica Italiana 1967, 291-317. - Mussner F., *Kultische Aspekte im johanneischen Christusbild in Praesentia salutis*, Düsseldorf, Patmos Verlag 1967, 133-145 - Otranto G., *Il sacerdozio dei fedeli nei riflessi della 1Petr 2, 9 in Vetera Christianorum* 7 (1970) 225-246. - Sabourin L., *Sacrificium ut liturgia in Epistula ad Hebraeos in Verbum Domini* 46 (1968) 235-258. - Vanhoye A., *Cristo è il nostro sacerdote. La dottrina dell'epistola agli ebrei*, Torino, Marietti 1970.

342 若望著作。随着时日的消逝，信友们越来越知觉到他们的圣召和他们钦崇、光荣、并为了基督所完成的救赎工程借着基督和在圣神内感谢天主圣父的责任；他们也越来越明白，旧约的敬礼已被新约的敬礼取消和替代了。关于这点，在一些新约的著作中，我们有着一些格外有说服力的证明。

在若望福音中，基督的生和死都以光荣天主圣父为目的(若 17, 1.4)。在祂方面，圣父也光荣圣子，把他高举到天上；这按若望来说，发生在死于十字架上和复活

不分的事件中（若 17,1.5）。信友们借基督分享圣父的光荣；这是天主的意愿交给他们的伟大任务：「然而时候要到，且现在就是，那些真正朝拜的人，将以心神以真理朝拜父，因为父就是寻找这样朝拜祂的人。天主是神，朝拜祂的人，应当以心神以真理去朝拜祂」（4,23 等节）。基督以这些说话并非是弃绝外表和可见的敬礼，也并非是为推行纯内在的敬礼，因为我们该按若望的意思去领略「心神」和「真理」两词的意义。真正朝拜圣父的人借那赐予他们的圣神的力量（若 7,39），并在热切接纳天主的启示中（以真理）光荣祂，因此，也在教会的团体内光荣祂。是同样的天主圣神推动他们去光荣圣父。这样，光荣圣父的动机较纯由外面一条诫命所强加的强得多。

很难确定，而且这也是释经学内一个争辩的问题，究竟默示录里所描述的天上礼仪的景象（比方：4,2-11；5,8-14；7,9-17；19,1-10）是假定一些已存在于教会团体内光荣「宝座上的天主」和「羔羊」的敬礼方式，或只是预言地预告天上的礼仪。无论如何，默示录证明教会那时已意识到她该以崇敬和赞颂来回应天主的伟大救赎行动。

- 343 致希伯来书：分享至高司祭耶稣基督的祭献和天上的敬礼。连致希伯来书也给我们传送一些重要的概念，是关于信友的敬礼的可能方式和它是来自基督的救赎工程的责任。救赎本身被呈示为敬礼的事件。基督是至高的司祭，他借自己的血进了天上的圣所，并这样使我们从此与天主修好（7,26 等节；8,1 等节；9,11-28；10,12-18），他现在居于圣父处，作为为我们转求的大司祭（7,25；9,24）。旧约内不断重复的祭献，那由人手建的圣殿，以及它的司祭职，只是基督的祭献的暗淡预象。

信友被召在那导至天上圣所的路上跟随基督。这尤其借以信德实践敬礼，借敬礼的聚会而实现，因着这些聚会信友能接近恩宠的宝座（4, 16；10, 22）。但为许多人来说，参加团体的敬礼已再不是必然的事，为此，发信人清楚劝喻受信人不要抛弃天主的敬礼（10, 25）。参与团体敬礼的热情消失是因为信德已死；发信人亦攻击这点（比方：3, 12, 14）。这样，致希伯来书维护信德和敬礼之间的紧密连系。它们一起生存和发展，正如它们一起消失一样。

信友不只借敬礼，也借一切伦理抱负与基督的祭献连系一起和行走那导致圣父处的道路。致希伯来书引述基督至高的司祭职，实际上是劝喻以信友的方式去决定信和行动。在信友的生活中，不论敬礼，比方：祈祷，还是伦理善行，比方：对近人的爱的行为，都是献给天主的祭献：「所以我们应借着耶稣，时常给天主奉献赞颂的祭献，就是献上我们嘴唇的佳果，颂扬他的圣名。至于慈善和施舍，也不可忘记，因为这样的祭献是天主所喜悦的」（13, 15 等节）。

344 伯多禄前书：天主的司祭司民。伯多禄前书有着一个重要的证明，显示早期信友已意识到他们光荣天主的召叫、资格和责任。他们知道，那在旧约中不圆满地让天主的子民已分享的，在他们内却实现了，那便是「司祭的国家和圣洁的子民」（出 19, 6）。

与基督——精选的活石——结合在一起，信友们接着被建立起来，有如是在一座属神的殿宇内的、在神圣司祭品级内的活石——在这里意象在某程度上有所不同——，司祭职在这殿宇内服务和奉献属神祭献，即是由天主圣神自己启发的祭献（2, 4 等节）。这样，新约的教会显示为「特选的种族，王家的司祭，圣洁的国民，属

于主的民族」(2,9)。无疑，属神的祭献亦在于祈祷，这是伯多禄前书的作者不断劝喻的；但亦在于信友许多其他的责任，因为一切都该令天主因耶稣基督受到光荣(4,11)。此外，信友借耐心忍受迫害和痛苦实践他司祭的祭祀的敬礼。

天主的新子民的司祭活动亦包括宣讲天主的伟大行动。信友借信德的明显的说话，尤其借自己的整体生命(2,9)尽这职责。

在伯多禄前书内，连光荣天主的命令亦来自人因基督的工程，更准确地说，因圣洗的工程得救和被圣化的表明（比方，参阅 1,3.23；2,2）我们必须格外留意，所有信友便是这样被召去完成奉献属神的祭品的司祭职。他们该度符合这召叫的伦理生活而引导外教人也赞美天主(2,12)。

- 345 综合圣经上有关敬礼的伦理方面的基本断言。不论按旧约或新约，人光荣和朝拜天主的责任的最深切动机不在于那用说话表达出来的诫命，而是在于天主向人说话、自我启示给人、和赐他救赎的事实。这以最强烈的方式发生在基督身上，为此，人在祂内被召，并真真实实地被赋予资格去感谢和朝拜圣父。一如旧约预备了新约，这样，旧约的敬礼也是预备经由基督并和基督一起对圣父完美的崇拜。但基督也值得我们崇拜和光荣，因为祂是圣父的圣子。正是对天主的敬礼作为宗教和伦理的责任显示信友的道德学基本上是一种回应的道德学。

——旧约和新约都讲论天主的敬礼，在这敬礼中，不论被天主召唤的民族或个人都有意识和专题地转向天主、朝拜他和钦崇祂，他们格外以祭献和祈祷的方式这样做。圣经不识为人只要尊敬和爱近人，并尽好自己的社会责任，便已充份光荣天主。

——同样，亦不可能引用圣经来把敬礼和伦理生活分开。在圣经来说，这两件事是结合和不可分的。在敬礼中和天主结合——在新约中尤其在圣事内——要求在生活的各领域内实践祂的圣意。每次当选民破坏了敬礼和伦理生活之间的连系，先知们便清楚地训诫他们；而基督更迫切地要求这连系。

保禄和致希伯来书以及伯多禄前书的作者都着重说，信友不只当度符合敬礼的伦理生活，也该把所有一己的伦理抱负都以光荣天主为目的，即是说，该赋予它们一种敬礼的特性。

我们引述圣经有关敬礼所说了的，在论及祈祷时将会被补充和详细说明。

#### 丁、梵二追随圣经

346 并非外在的诫命，而是内在的资格和呼召。我们现在便要简述梵二有关敬礼在信友生活里的地位所作的断言。我们这样做是为了这原因：梵二追随圣经，并为现代革新了圣经上关于敬礼在整体伦理生活里的位置的断言。在上面（第326号），我们已说过，梵二的信仰自由宣言声明，人钦崇天主的责任来自自然律。

信友的敬礼尤其在礼仪宪章内被讨论。按这宪章，敬礼的真正基础该是基督的救赎工程。上行的路线，即是天主因人的工作受光荣，它假定下行的路线，即是在基督身上的救赎启示和人在圣事内，尤其在圣洗内的圣化。我们首先接纳，然后感谢和赞颂圣父：「人们接受使人成为义子的圣神，在圣神内，『我们呼号：阿爸，父啊！』（罗8,15），而成为天父所寻找的真诚朝拜者」（礼仪6）。信友们是『特选的种族，王家的司祭，圣洁的国民，属于主的民族』（伯前2,9；参阅2,4-5），并因着

圣洗有权利和责任去活跃地参与礼仪的敬礼（礼仪 14）。梵二不断引述伯多禄前书给予天主子民的「王家的司祭」的衔头，目的是推论天主子民因圣洗而重生于基督的事实对礼仪的趋向（教会 10；教友 3；司铎 2）。

按梵二，信友敬礼的命令是因此明显基于天主在基督内的救赎行动的表明，也基于这行动的参与的表明；信友是尤其在各事内得以参与这救赎行动的。这样，信友亦尽那来自自然律的光荣天主的责任；但除此之外，信友在敬礼内面对一种新的事实，这是超越纯自然的层面的。

- 347 团体的敬礼和个人的敬礼。梵二彰明信友被召实践的两种敬礼的主要方式：团体内的敬礼和个人的敬礼（个人的敬礼在礼仪宪章第十二节内是被定义为必须的“debet”）。但这辨别只关乎钦崇天主的可见的实行，并不关乎钦崇天主的基本本质，因为信友转向天主时，总不是单独的。教会的地位既是如此，又因为基督成立教会是为与她一起光荣圣父，并借她实践救赎，信友是「被召叫作团体祈祷」的（礼仪 12）。基督奥体之团结正该在公共的敬礼中表达出来。这团结把个人和其他肢体连系，尤其和奥体之首—基督—连系。信友的公共敬礼是「基督整体」(Christus totus) 的行动，是头和肢体的行动（礼仪 7；参阅第 83 等节；司铎 2）。

- 348 毕生的敬礼。梵二热切劝信友毕生都该有敬礼的色彩，一切行动都要以光荣天主为目的。这样，它便把那尤其被保禄（第 341 号）、被致希伯来书（第 343 号）、和被伯多禄前书（第 344 号）所支持的立场变为自己的。事实上，它明显引述保禄和伯多禄前书。

教会宪章恰好亦视毕生以敬礼为定向是平信徒对基

督的司祭职的参与：

「永远的最高司祭耶稣基督，愿意教友们也继续祂的见证与服务工作，遂以自己的圣神赋给他们生气，不断地鼓励他们从事各种完善的工作……因为他们的一切工作、祈祷、传教活动、夫妇及家庭生活、每天的辛劳、身心的消遣等等，如果是因圣神而作的，甚至忍受生活的艰苦，都会变成精神的祭品，经耶稣基督而为天父所悦纳（参阅伯前 2, 5），在举行弥撒时，与主的圣体，虔诚地奉献给圣父。这样以敬拜天主者的资格，处处表现圣德，教友们便为天主圣化世界」（教会 34；参阅同宪章 10）。

毕生的敬礼不只在在于令一切活动都以藉基督光荣圣父为目的，也在于光荣基督本人；信友该以整体伦理生活为基督作证。当梵二断言以下的说话时，它也是针对平信徒而说的：

「他们被祝圣为王家的司祭，圣洁的国民（参阅伯前 2, 4-10），志在通过一切行动，奉献精神祭礼，处处为基督作证」（教友 3）。

## 2. 信友敬礼的主要方式

### 甲、圣事

参考书目：- Anciaux P., *Sacramenti e vita*, Assisi, Cittadella 1968. - Evely A., *L'Église et les sacrements*, Bruxelles 1957. - Goffi T., *Morale pasquale*, Brescia, Queriniana 1968. - Grente G., *Les sept sacrements*, Parigi 1952. - Id., *La magnificence des sacrements*, Parigi 1945. - Häring B., *Grazia e compito dei sacramenti*, Roma, Edizioni Paoline, 1965<sup>2</sup>. - Lambruschini

F., *I sacramenti nella teologia morale e nella vita cristiana*, Roma 1964. - Martimort A. G., *I segni della nuova alleanza*, Roma, Edizioni Paoline, 1970<sup>4</sup>. - Philippon M. M., *Les sacrements dans la vie chrétienne*, Bruges 1953. - Rahner K., *Chiesa e sacramenti*, Brescia 1965. - Roguer A. M., *Sacramenti segni di vita*, Milano, Edizioni Paoline, 1967<sup>3</sup>. - Tettamanzi D., *Sacramenti in Diz. teol. mor.* <sup>1</sup>e2858-870, <sup>3</sup>922-934.

349 这章的意义。现在，我们该指出信友该如何具体地和实际地光荣和钦崇天主。他尤该在圣事和祈祷内这样做；圣事和祈祷是信友敬礼常常和到处该被实践的方式；至于发誓和许愿，则是不平常的方式。我们后来才谈论它们。

我们首先谈论圣事，观点却是明确和有限度的，即只论及在举行圣事时，恰能实践信友敬礼的那一方面。我们必须清楚重申，圣事对信友生活的意义不止于它们的敬礼作用。它们不只是信友敬礼的主要方式，也和其他因素一起，是整体信友伦理生活的基础，因为正是由于圣事，信友们接受他们的超性的新生活，而这新生活完全在他们的善行内实践和显露出来。为此，圣事不只在信友敬礼的专论中，也在整体信友伦理道德的基础的概论中，占有重要的位置（参阅卷一，168至172节）。

我们在这里专注的，不是圣事对信友生活的一般的和完满的意义，只是说明人处于基督建立的救赎秩序中，藉举行圣事而光荣三位一体的天主。在圣事中，个人从天主那里接受一己的救恩，此外，他和被救赎了的人的团体，都藉着适当地举行圣事，给予天主真正的敬礼。梵二不断提醒我们圣事的这意义：它们和整体礼仪「主要是为敬礼至尊的天主」（礼仪33）。「圣事的目的是为了圣化人类、建设基督的身体，以及向天主呈奉敬礼」

(礼仪 59)。

350 忽略圣事的敬礼层面，便是误会它们圆满的意義。人并不常常按梵二所愿望的去看圣事。耶稣会士诺尔定(H.Noldin)的著名「伦理神学大全」(Summa Theologiae moralis)在圣事专论的绪论内，只视圣事为守天主诫命和圣教规诫的方法和辅助(media atque subsidia)。在别处，它们也只被列于信友对个人的责任内，更准确地说，被列于圣化自己的责任内。它们就此而已，但它们的重要性却是大得多的，因为是在圣事内，人与救赎的天主相遇；天主是救赎和圣化人的天主，而人自我开放，以感恩之心自献于天主，钦崇祂和光荣祂。谁不视圣事基本上为信友敬礼的主要形式，是太片面了，或截然是曲解了圣事。

我们现在把圣事呈示为教友敬礼主要的实践方式，同时却从这观点阐释实践敬礼上的规则的深意；这些规则是令圣事的举行有条不紊的。

我们将不重复圣事的教义部份，因为这是我们假定了的。

### 1) 概论藉圣事而举行的敬礼

351 圣事分享圣体圣事的敬礼特性。在弥撒圣事性的祭献中，在圣体圣事内，教会藉基督献给圣父最崇高的光荣和钦崇。在圣祭中高度实现了礼仪宪章的话：「得以使人在基督内圣化、使天主受光荣」(礼仪 10)。圣体圣事是信友敬礼最完善的方式。一切其他圣事都以圣体圣事为定向，并因此分享它敬礼的特性。它们构成一整体，这整体因著它圣化人类和光荣天主的特性，在圣体圣事内臻至完满的境地。

圣事并非只为把天主的生命灌注给人，也是为赞美和钦崇天主的，而这事实的论据首先来自它们与圣体圣事的连系；这在那些给人圣事印记的圣事中格外明显，即圣洗、坚振和神品圣事 (DS 1313, 1609)。圣洗和坚振赋予人能力并唤人积极参与与圣体圣事的祭礼，而神品圣事给人完成这祭礼的权力。

完满参与基督在圣体圣事内的祭礼亦在信友毕生中带给天主光荣；为此，上述圣事的不同印记不只在参与弥撒圣祭时，也在信友毕生中以钦崇和爱天主为目的。

尤其是圣多玛斯亚奎诺，他清楚承认和著重圣事印记的敬礼意义。按圣多玛斯，人正因圣事的印记而被预定和被赋予能力去行信友的敬礼 (*deputantur homines ad cultum Dei, secundum ritum christianae religionis, III, q.63, a.2*)。

- 352 圣事光荣天主，因为它们为信德作证。只有信基督和期待来自基督的救恩的人有效地领受圣事；基督想有圣事和在圣事内行动。圣事的施行者若意欲适当地和慎重地施行圣事的话，他也必须信基督和他的救恩。所以，我们在这里不谈特殊的光境，即是圣事的施行者个人不相信，却意欲给一位笃信圣事的人施行圣事。在这光景中，只要施行圣事的人拥有该有的权柄，圣事确是施行了，但在施行圣事的人方面，圣事举行的方式是非常有缺陷的。所以，这例外的光景没有什么相反圣事和信德紧密连系的事实。因此，既然圣事亦是人当负责的伦理行为——这里我们是从这观点研究圣事的——它们表示着天主的独一的和特殊的光荣。在妥善举行的圣事中，施行者和领受者都公开地显示他们的信德和为信德作证；他们的信德越是活泼，便越是如此。

这一切在成人的光景中是有效的，即是说，那些已

臻至用明悟的人。但对婴儿的洗礼又如何？在这里，领受者仍未能发出信德的个人行为，因此，似乎未能说及光荣天主。当我们想到，信德并非只是个人的事，而是与他人休戚相关的，为此，信友是彼此扶持和振奋的，那末，上述的困难便消失了。被这种团结精神启发，父母、代父母和在场的团体代婴儿宣认信仰和保证婴儿将来个人的信德。若没有人负责地替婴儿宣认信仰和保证婴儿未来的基督信徒的教育，是不准给婴儿付洗的——若婴儿因病有死亡的危险则除外——，从这禁令亦可见在婴儿的洗礼中，信德和圣事是紧密结合的。

353 从信德的必需性而来和关乎施行圣事者的实际结果。那和圣事不可分的和令圣事成为光荣天主的卓越行为的信德，在施行圣事者身上该以那所谓意向的具体形式表现出来。施行圣事者该藉信德知道在举行圣事时他完成什么事，并实际以圣事的这内涵为目标。

当然，在圣事中，基督是主要的行动者，施行圣事的人只是祂手中的工具；但这常是关乎活的人性的工具；这工具该尽一己人性的力量，尤其尽灵性的力量，任由基督支配。这首先意谓在施行圣事时，他该意欲完成基督关于圣事所愿欲了的和所交付了给教会的。

我们顺便讨论一下那特殊例子；在这例子中，施行圣事者个人不信圣事，却意欲完成那教会认为是圣事的东西，连他也意愿，并且该当有意愿，若他想完成圣事的话。但这意愿并非是他个人信德的表现，却是教会的信德的表现；虽然他不信圣事，但他想完成教会所信的东西。

若我们把人的意愿和意向的不同强烈程度适用于在施行圣事时存在的意向和信德，我们可以确定：

「现实的」意向；施行圣事的人以这意向在信德中以

反省和专题的方式自觉地集中在圣事中。无疑，它是十分可赞的，并格外适宜圣事的尊贵——这样施行圣事的人格外光荣天主——，但要使圣事的施行有效，并不需要人意愿的这种发自信德的高度积极作用。每次施行圣事都要求这种意向，就是对施行圣事者过份要求而不考虑真正意愿的可能的心理变化。

实际上，施行圣事者的所谓的「潜在」意向已足够；这在于他藉他以往的现实意向施行圣事，虽然这意向在施行圣事的一刻不是以反省的方式自觉地存在。根据今天心理学的知识，我们该说：他只要以非反省的方式的自觉意向施行圣事，已然足够；这无须要在不久前有现实的意向。

在两个光境中，信德都起作用。至于自觉地行圣事，便是光荣天主。

相反，至于所谓的纯「惯性的」意向，若以这种意向意谓那种意愿状态，在其内人全不以圣事为目标，既没有反省形式的自觉，也没有非反省形式的自觉，那么纯「惯性的」意向是不足够的。当然，他或许完成圣事的仪式，也或许曾经有行圣事的明显意向，这意向他也从未取消过，但这意向此时此地却再不影响他。这样的例子是全然例外的，而且这种光景很少发生；不过还有比这些更罕有的情况；比方，一个司铎在有效的圣体物质上说祝圣的话，但他却是因热症发呓语的。但在这光景中，我们再不是面对真正人性的意愿。

相反，下面的事情为实际生活是关系重大的：司铎或任何其他施行圣事者认真地完成宗教仪式，尤其若他们以祈祷作准备，他们肯定有当有的意向。他们以这种态度不单保证仪式的有效完成，而且他们以他们的信德光荣那施救恩的天主。

354 圣事的有条件的施行。为完整起见，我们还要提出一些当注意的事，是关于圣事的有条件的施行的。这种施行方式可能是合法的或截然是必须的。在这光景中，施行圣事者尤其处于下面进退两难的境地：若他绝对地施行圣事，即是说，没有附加任何条件，他可能给一个已死的人行赦罪和傅油圣事，这样，仪式便会是无用和无效的，也不符圣事的神圣性。另一方面，若他纯然拒绝施行圣事，他便可能剥夺了一个人仍能领圣事的机会，即是若病人还未死去的话。

我们无须视圣事的有条件的施行只是法律上的做法或是牧民明智的步骤。若它是必须的，它反而代表一种特别的信德行动，信圣事的救赎意义和圣事的神圣性，而因此是光荣天主的做法。

一些实际当注意的事。附加于规定经文的条件该表明有条件施行的原因。比方，若物质有可疑，比方用于圣洗的液体，司铎当说：「若这液体是有效的，我给你付洗……」。顺便说明，用可疑的物质举行圣体圣事，是总不合法的。若施行圣事者怀疑领圣事者是否仍生存，他当附这条件于经文上：「若你仍生存……」。但一般的表述也常是足够的：「若我可以……」。

相反，施行圣事者总不可附加「若你堪当……」的条件。实际上，一个人可能有效地领受圣事，虽然他是不堪当的，即是说，他没有适当的准备。但这种可能性会被排除于那附加的条件以外。比方，一个已领洗的人能接受坚振、神品或婚配圣事，即使他没有宠爱。在这光景中，某信徒是有效地领了坚振、变成司铎或成为夫妻，但欠缺圣事的圣化恩宠。这情况当然到某程度是自相矛盾的，但领圣事者一旦摆脱了死罪，他便能接受圣事的圣化效果，而矛盾也被消除。

例外来自修和圣事。在这里，内心弃绝罪恶——在

这光景中，这是当有的准备和尊严的所在——已然是领圣事的不可或缺的条件。若司铎未清楚悔罪者的内心状况，又未能解除这疑虑，在某些情况下，他可以或该当截然有条件地赦罪：「若你妥善准备，我赦的罪……」。在这光景中，他该把事情清楚摆在悔罪者的眼前，这样，令他负责圣事的最终无效性。

- 355 领受圣事者必须有信德。来自这信德的必须性的实际后果。现在我们继续我们真正的论题。问题是：什么由信德启发的意向该鼓舞领圣事的人，令他能妥善地举行和领受圣事，并因此光荣天主？当然，他当以一己的信德认可圣事和为这缘故举行它，否则在圣事上他不能与基督相遇，也不能光荣天主。这为成年人有效，即是说，为达到用明悟地步领受圣事的人。在婴儿洗礼、有病小孩领圣体的光景中，又在东方教会内，通常让小孩领圣体和领圣体圣事，连在这光景中，教会经由父母或其他获授权的人士以代理的方式给予信德的同意，并为他们道明领圣事的意向。

我们当从不同观点，尤其从强烈程度的观点，去辨别领受圣事者的意向的式样。连在领受圣事的人身上，「现实的」意向，即是说，以反省的方式自觉地领受圣事，为圣事的尊严也是格外适宜的。这种意向以卓越的形式光荣天主，但绝对来说，为圣事的有效性，它不是必需的。

「潜在的」意向或非反省地自觉，在任何光景中，已然足够；这种意向是人因以前意愿所申明的唯诺而决意；那时意愿是在信德光照之下的。但如果领受圣事者也同时是施行圣事者，好象在举行圣祭的司铎的光景中，或在婚姻圣事中夫妇的光景中，「潜在的」意向常是不可缺的最低限度。同样的事也关乎领受修和圣事；在

这圣事中，忏悔者的行为格外重要。

在特殊的光景中，「惯性的」意向为某些圣事已然足够；惯性的意向是人至少基本上是对圣事开放的，虽然在领圣事时在自己方面没有自觉地或不自觉地完成开放的行为。定了这大前题，一个病人或一个严重受伤而失去知觉的人，只要他是领过洗的，便能领受病人傅油圣事。同样，一个未领过洗的人若处于同样情况中，可以接受洗礼。婴儿受洗的事例和这些事例，都显示圣事首先是天主白白赏给我们的恩赐；在圣事中最重要的是仁慈的和圣化人的天主。但除了这些特殊事例，我们该当说：人越是有意识地 and 活泼地由那被信德启发的意愿对圣事申明同意，便越能藉领圣事光荣天主。

我们也该分辨「彰明的」和「含蓄的」意向（参阅第118节）。谁以明显的意向领受圣事，是认识它的存在、它的本性和它的基本因素；有着这种意向和被当有的心情鼓舞，他在圣事中明显地光荣天主。含蓄地信的人认识救赎的天主——纵然或许还未专题地和以反省的方式认识——但他不认识基督开启了的具体的得救的道路。需要的话，即是说，当含蓄的信德不能再化为明显的信德时——在这里我们也同时提及纯惯性的意向的可能性——他能领受圣洗圣事。我们可想象一个真实地寻找天主的非信徒，他聆听和跟随良心的呼声，但现在处于死亡的危险中。

- 356 圣事光荣天主，因它们表达人的谦逊。敬礼和妥当地举行圣事，除了信德外，也有谦逊之德伴随。藉着妥当施行和自由自愿领受圣事，人证明救恩不是来自他自己，却是来自天主，也正是经由天主制定的途径。谁妥当地领受圣事，放弃人性的骄傲和一切虚假的自给自足。他承认需要被救赎，承认自己依赖救赎的天主。他不光荣

自己，而是光荣天主。

人藉妥善举行圣事向天主表明钦崇祂和感谢祂，而那伴随妥善举行圣事的谦德有着特殊的特征，因为在这里救恩是藉可感觉的东西传授的（好象水、油、面酒形和人发的话）。从一方面看来，这当然和作为有肉体之灵的人是协调的，但另一方面，人不少次觉得，和天主相遇要用可感觉的东西作为媒介是一种侮辱。经验告诉我们，我们人类因着唯心论的倾向，在圣事方面偏好提出困难，在其他光景中，却安心沉迷于物质，因为在罪恶中，我们甘愿成为被崇拜的可感觉的东西的奴隶。这种矛盾的态度，一方面拒绝接受事物是救恩的记号，另一方面却在竞赛拥有和享受它们时过份高估它们，是表露了人原罪的奥迹。相反，谁加入天主所愿意的圣事救赎的秩序并从中提取实际后果，便是格外光荣天主。

- 357 从谦逊的态度而来的为举行圣事的实际后果。 神职人员在行圣事时若以感恩和谦逊之心完成服务，便是负责地遵守了仪式的外表规定，一如基本上是基督所愿和最终由教会确定的。任意的自由是不容许的。他采用为每件圣事所规定的物质和遵循定下的祈祷和说话，尤其是那些我们称为「形式」的决定性的说话。某些对这些因素的重大修改可能实际令圣事无效。施行圣事者若不容许自己任意出位，不单谦逊地听顺基督的意愿，亦让自己加入教会的大团体内；教会藉同一信仰和藉基本上同样地举行圣事显示自己的一致性。

忠信的圣事施行者谦逊地光荣天主，亦因为他设法令圣事的象征意义尽量清楚。他知道人因着自己是有灵有肉的受造物的本质，需要这表记的语言来体会天主的临在和祂的救赎。为此，藉着表意的和有效的圣事举行，他意欲为信友们服务，并为他们铺平那导至在这些

表记中和基督相遇的道路。以感恩和谦逊之心藉可感觉的和象征的圣事接受救恩的人不会因举行圣事时所遇到的人性缺点反感；这些缺点是不可避免的，因圣事由软弱的人举行，而施行圣事者本身也能有缺点。领圣事者要忍受这情况。在某些光景中，他会适当坚持改善圣事的举行，但并不因此封锁那导至天主那里的道路。

358 在圣事中藉尊敬来光荣天主。圣事如此神圣，主要因为基督自己临在于圣事中，并在圣事内行动：「祂又以其德能临在于圣事内，因而无论是谁付洗，实为基督亲自付洗」（礼仪7）。基督以最高度的方式在圣体圣事祭礼内临在：「在弥撒圣祭中，祂一方面临在司祭之身，——祂曾在十字架上奉献自己，而今仍是祂藉司铎的职务作奉献（脱利腾大公会议，DS 1743）——，另一方面，祂更临在于圣体形象之内」（礼仪7）。

人对基督在圣事内的临在的正确回应是深深的尊敬。在这种态度内他以该当的方式和基督相遇，光荣祂，并经由祂而光荣圣父。

359 来自尊敬态度和关乎施行圣事者的实际后果。根据「神圣的事物该神圣地被分送」的原则，圣事的施行者首先该圣善地生活。作为那临于圣事内的基督的手中的可见工具，他被召在整体生活中和基督划一。一种非常亲密的同化已和施行圣事的权力一起赐与了他，比方，在司铎的例子中，是透过祝圣司铎的典礼，而在行婚配的教友的例子中，则是藉圣洗和坚振圣事。这种权力的赐予和意向（参阅上面第353节）为圣事的有效性是必需的。施行圣事者的不配，因活于死罪中而在这状态中行圣事，并不会令圣事无效，但对天主是严重不敬和无礼冒犯。圣事的神圣性要求圣事的施行者渴望圣德，并完成

和改善与基督的密切结合，这结合是由赐给他的权柄已实现了的。这首先牵涉忏悔的精神。若他陷于重罪中，圣事的神圣性要求他在施行圣事前悔罪归正。更准确地说，在举行圣体圣事前，他该尽可能藉修和圣事悔罪。这规定是合理的：圣体圣事是举行教会的敬礼，所以，若司铎有重罪，该先藉修和圣事和教会修好。为其他圣事，这不是绝对必需的，但却是非常冀望的。

在举行圣事时的尊敬亦要求施行圣事者专心和虔诚。

- 360 来自尊敬的必需和关乎领圣事者的实际后果。基督在圣事内亲临于人并使人与祂同化，因此，圣事的神圣性求人趋向成全。只有当人在预备领圣事时，在领受圣事中和在随后的感恩里，渴望内心的革新和渴望与基督同化，才能尊敬地和基督相遇和光荣天主。

为更清楚确定对圣德的趋向，我们该辨别那些令人脱离罪恶而获得救恩的圣事，和那些已假定宠爱的状态并以巩固它和令它更深入为目标的圣事。前者是圣洗和犯了死罪后的修和圣事；这些圣事称为「死人的圣事」，即是说，是那些在灵性上死了的人的圣事。其他是「活人的圣事」即是说，是那些在灵性上活着的人的圣事。

在死人的圣事的光景中，对圣事的尊重和对成全的渴望首先该具体实现于有意识的悔罪归正上。因此，接受洗礼的成年人该在内心认真脱离罪恶。领过洗的人犯了死罪，若没有这种态度，虽领受修和圣事，不单对圣事缺乏尊敬，也令圣事截然无效。

活人的圣事加深与基督同化，为此，它们已然假定领圣事者有圣宠。只有这样，它们才能在举行时给予人与基督相遇的机会。相反，若领活人的圣事者存留在重罪的状态中，虽然他有实际领受圣事的意向（比方：婚

配圣事，)固然，圣事不会是无效，但它的功效却大受限制。在这状态下结了婚的夫妇是举行了婚配圣事；这样领受了坚振圣事或被祝圣为司铎者也实际上接受了坚振和实际上成为司铎，有了司铎的印记，但圣事不能完全发挥它的功效，因为领圣事者未认真归向天主。在死罪的状态中领受圣事的人犯了严重凌辱天主的罪，也对圣事缺乏尊敬，即是说，他犯了亵渎的罪。相反，谁在圣事中以至深的尊敬、以一颗纯洁的心、诚恳渴望与基督同化、并充满感恩和钦崇之情自献于主，有意识地 and 天主会晤，便是光荣天主；他的尊敬越深，与基督同化的渴望越强烈，便越光荣天主。一个信徒怀着这种态度自然地转化为专注和恳切去领受圣事。

361 圣事光荣天主，因为它们建立教会的统一和为这统一作证。在建立圣体和首次祝圣圣体的机会上，基督在大司祭的祈祷中重复地为祂的信徒的团结祈祷（若 17, 20-23）。这样，圣事不单是为了个人的得救，也建立唯一的教会的救赎的团体；在圣事中，实现了基督的这伟大的祈求。藉他们的建设团结的行为——当然，假定它们是有着内心的相应态度举行和接受的——他们以独特的方式光荣天主，因为在圣事中被圣化的基督信徒的团结是三位一体的天主的反映。

圣事以不同的方式建设教会的统一。圣洗使人加入教会（教会 11）。「因坚振圣事，他们与教会更密切地连结起来」（教会 11）。「教友在神圣宴会上以耶稣圣体为食品，正是天主子民的统一性得到实际的表现，因为这伟大玄奥的圣事，就是统一的最好标记和奇妙的实践」（教会 11）。修和圣事给教友恢复和教会的团结，这团结曾因罪恶中断或减弱了。在傅油圣事中，病人被教会团体的祈祷扶持，亦被邀请「为使天主的子民获得利益」作

出贡献（教会 11），和基督结合在一起，忍受自己的痛苦。「公教夫妇……象征并参与基督和教会之间的结合与笃爱的奥迹」（教会 11）。神品圣事赋予被祝圣者权力和责任，献身为信徒们的团结服务。

362 圣事是教会团结的记号和原因。来自圣事的本质的实际后果。若施行圣事者和领受圣事者在行圣事时和在毕生中都以团结的祈求为自己的渴望，并为实现团结而努力，教会的团结便在圣事中实在和完满地被实现，而天主也受光荣。

他们首先在举行圣事的外表形式上实现这一切，因为虽然他们以最个人的方式举行圣事，他们同时显示共同的因素，是这些共同因素把他们和别的地方教会团体以及和普世教会连在一起。合法的个人和地方色彩不该跳越教会的超地方性的团结的框框。为此，原则上必须跟随罗马和主教团所规定的准则，虽然需要分辨规定性的准则 (*normae praescriptivae*) 和纯指示性的准则 (*normae directivae*)。

较那表现团结的外表的举行更重要的，是那由爱和对和平的渴望所发的内在性情。没有这性情，圣事的施行者和领受者都与圣事的客观意义相矛盾。外表上准确地举行圣事，内心态度却是个人主义化的和自私的，并不光荣爱、团结、以及和平的天主。由爱和对团结的渴望所发的内在性情不只是在适当地举行圣事中一个最重要的先决条件，也构成圣事的一个效果，因为圣事的举行被这种性情强化，并被鼓舞以新的方式具体地转移到生命中，不限于教会的团体，也伸展开去环抱全人类。

## 2) 经由各别圣事的特殊敬礼

363 在圣洗和坚振圣事内和透过它们而完成的敬礼。那为所有圣事共有的敬礼在圣洗、坚振、圣体等圣事中渐渐以独特的方式被特殊化和被实现，一如我们现在便要显示的。我们这样作时，我们将首先跟随梵二的断言。既然梵二视圣洗和坚振为一整体，前者有如是决定性的基础，后者有如是圣洗的宠爱的发展，我们亦把它们放在一起研究。

在圣洗中，教友和「被钉在十字架上及受光荣的基督合为一体」（大公 22；参阅教会 7）。在死于十字架上时，基督献给圣父完美的听命的祭祀，并这样光荣了圣父：「祂为我们把自己交出，献于天主作为馨香的供物的祭品」（弗 5, 2）。在圣洗中，教友投入基督的死亡的祭献里，并这样参与光荣圣父。以后，每当他以信徒的身份抗拒罪恶抗命的诱惑而坚持于新生命的服从命中，他便再次光荣天主。

但在圣洗和由圣洗塑造的生命中所献于天主的敬礼是更深入和更完美的。受洗者得以分沾基督的司祭、先知和王道的职务（教会 31）。圣洗圣事的性质正在于分享基督的司祭职。因着神印，信友们「受命作基督徒的宗教敬礼」（教会 11）。这敬礼在于祈祷，因为在圣洗中信友们接受「使人成为义子的圣神，在圣神内，『我们呼号：阿爸，父啊！』（罗 8, 15），而成为天父所寻找的真诚的朝拜者」（礼仪 6）。

但圣洗尤其使人参与在圣体圣事中的至高的基督徒敬礼（大公 22）。圣体圣事若适当地举行，令那已然被圣洗和坚振圣化了的整体信友生活有着敬礼的容貌：

「主基督——由人间被选拔的大司祭（参阅希 5, 1-5），把新的民族『变成了国家，成为事奉祂的天

主和父的司祭』(默 1,6; 参阅 5,9-10)。因为凡是领过圣洗的人们,都藉着重生及圣神的傅油,经祝圣为精神的圣殿及神圣的司祭,让他们把基督徒的一切行为,都献作精神的祭品,并昭示从幽暗中领他们进入奇妙光辉的基督的德能(参阅伯前 2,4-10)。所以,全体基督信徒,要恒心祈祷,同声赞美天主(参阅宗 2,42-47),把自己奉献为神圣的、悦乐天主的活祭品(参阅罗 12,1),在世界各处为基督作证……

教友们则藉其王家司祭的职位,协同奉献圣体祭,在恭领圣事时,在祈祷感谢时,以圣善生活的见证,以刻苦和爱德行动,来实行他们的司祭职务」(教会 10; 参阅同宪章 34,在上面 348 节所引述的)。

连那在圣洗和坚振中所分享的、并在于在人前宣认信仰的先知的职务(教会 11),亦臻至光荣天主。梵二著重这职责首先来自坚振圣事:

「因坚振圣事,他们与教会更密切地连结起来,享受圣神的特别鼓励;身为基督的真实证人,更有义务以言以行,去宣布保卫信仰」(教会 11)。

如同分享先知的职务一样,连分享基督的君王的职务也基本上是为光荣天主的。它在于努力使世上的事物都按天主的意愿和天主制定的准则、也按福音的精神而安排。当梵二断言下述的话时,它在眼前的是领了洗和领了坚振的平信徒:

「他们的独特使命是光照和安排一切与他们紧密联系的现世事物,使它们常按基督的意愿形成、增长和『赞颂造物主和救世主』」(教会 31; 最后的一句是我自己着重的)。

364 在圣体圣事中的完美和完整的敬礼。圣体圣事的祭献是「整个基督徒生活的泉源与高峰」(教会 11)，而尤其是教友敬礼的顶点。在这里，基督以自献于圣父者的身份以卓越的方式实际存在，同时令十字架上的祭献本身存在于教会中(礼仪 7)。「至圣圣体含有教会的全部精神财富，就是基督自己，他是我们的逾越圣事，是生命的食粮」(司铎 5)。在这里，他亦以教会之首的身份格外存在；他把教会和自己结合，并把她引进自己的祭献里。再者，圣体圣事的层次超越那居于世上的教会的可见团体。在圣体圣事内，我们参与天上的敬礼，这是基督与凯旋的教会一起献于圣父的；「当我们举行圣体圣祭时，我们便密切地与天上的教会相连接……」(教会 50)。同时，一切次于人的受造物，即是说，整个宇宙，亦藉圣体圣事以光荣天主为目的，因为在圣体圣事内，教友被引导「把他们自己、他们的辛劳，以及所有受造之物，和基督一起作奉献」(司铎 5)。在这里，面酒形便有代表所有受造物的作用。从我们所说了的看来，在新约的祭献里，至高的光荣和崇敬是藉着基督和在教会内归于圣父的。

这一切发生不只在客观的意义上，也在主观的意义上，但信友必须努力以相应的心情参与这完美和完全的敬礼，即是说，信友必须完全自献于天主，并以后好象与基督一起奉献了给圣父的人物一般生活。就举行圣体圣事本身，梵二清楚规定对司铎的要求：「因此，司铎既然与基督司祭的行动相结合，就等于每天把自己完全奉献给天主」(司铎 13)。连信友也再三地被劝谕和基督一起奉献自己给天主(教会 11；礼仪 12 和 48)。既然圣体圣事的敬礼有着整体性的特色，连信友所得的恩典也该是完全的，即是说，该包括他们的整体生活(司铎 5)。究竟奉献一己的生命意谓什么，从上面在 348 节内

所载取自教会宪章第 34 节的引述，便可一目了然。

365 修和或悔罪圣事内光荣天主。修和圣事为了三个原因是格外地光荣天主。

在这圣事中，天主的仁慈变成可见的和可体验的。在这里，天主自显为罪人的仁慈救主。基督以救主的身份和他相遇；这救主曾赎罪，并使罪人能回到圣父那里。教会表现为圣神净化和圣化的场所。这一切救赎的事实和它们的宣讲客观地光荣仁慈的天主。再者，那以信德和信仰自我交付给祂的罪人亦从主观的角度藉参与修和圣事光荣祂。

其次，当我们考虑那在修和圣事中认真回到天主那里的罪人的心态时，我们该当说，他补偿天主因罪所受的凌辱、把天主应得尊崇偿还给祂，并承认祂为主，祂的圣意和法律为祂是有束缚性的。

第三方面，藉修和圣事，忏悔的教友重新彻底地（犯了死罪后）或纯以更强烈的方式（藉修和圣事为得所谓小罪的赦免）加入教会，并能重新或以更深切的方式参与教会的敬礼，尤其是圣体圣事的敬礼。

366 病人傅油圣事是对天主的敬礼。有着不同原因令举行病人傅油圣事和令其后的痛苦和死亡是天主一种特殊的光荣。

在这圣事内，天主被承认为人生命的主宰，能完全支配生命，不论是治愈病人和留他在世上——或藉自然力量、医疗和药物的第二因，或藉祂的直接的、不寻常的干预——或从现世把他召回到祂那里。藉病人傅油圣事，教会表达对救赎的天主的信德；祂以扶持和安慰之手领病人渡痛苦之途，和领将死者跨越死亡的门槛。

但在这事里，教会尤其真实地把病人和基督的痛苦

和死亡结合。教会祝圣他、令他能忍受病痛，并于病痛在死亡中终止时，能接受死亡有如和基督一起的祭献，为了自己的得救和为了教会的得救，并这样光荣圣父。

但只在病者或临终者以信德和有意识的自我奉献和圣事的目标的意义结合时，才能藉这圣事的仪式和藉刻有这圣事印记的痛苦和死亡实际和完全光荣圣父。梵二为了表明这圣事中的应有心情的重要性，这样说：「在为病人傅油，司铎为病人祈祷时，整个教会都向受难而胜利的基督为病者求托，求基督抚慰救助他们（参阅雅 5, 14-16），并且劝导他们和基督的苦难圣死甘心合作（参阅罗 8, 17；哥 1, 24；弟后 2, 11-12；伯前 4, 13），为使天主的子民获得利益。」

### 367 在神品圣事中和在受祝圣了的司铎的生命中光荣圣父。

司铎——这为主教更是如此，并按其方式为执事也是如此——受祝圣和格外受委托继续基督的事业；基督在自己生命的终期以下面的话总结自己的事业：「我在地上，已光荣了你……我将你的名，已显示给世人」（若 17, 4.6）。教会每次祝圣一位司铎，便是显著地宣认她对基督的信德，即是说，她的首要意向是证明基督交给教会的首要和最最重要的任务是藉着基督以及和基督一起光荣圣父，而司铎的生命正该是为了实现这任务而奉献了的：

「所以，司铎以职务及生活所追求的目的，乃在基督内促成天主父的光荣。这项光荣即在于人们有意识地、自由地、感激地接纳天主在基督内所完成的工程，并在其整个生活中显扬它。因此，司铎无论是在专务祈祷崇拜，或是宣讲圣道，或是奉献感恩祭及施行其他圣事，或是为人作其他服务，就是同时在增加天主的光荣，并帮助人在天主生活中前

进」(司铎2)。

在这里也是一样，每位司铎越是自觉地接受祝圣和越是热切地尽所交托给他的任务，天主便越藉神品圣事和新约铎职的存在受光荣。每次他适当地举行圣事，便是奉献给天主教会的赞颂和他个人的赞颂。钦崇和赞颂天主是格外交付给他的职务，这亦是由于他诵念的日课；日课是他每天该诵念的，而梵二关于日课说：「司铎在举行圣体礼时所表示的赞颂与感谢，在诵念日课时，延伸到每天的各时辰」(司铎5)。

梵二关于铎品圣事的意义和目的，作为是教会信徒的信念所表达了的，和现代人所给予司铎的存在的变相大相迳庭；现代人首先愿司铎是社会的助理人，或截然是社会改革的旗手。当然，梵二亦力促司铎尽照顾世人各种需要的任务。只当他「进而去作爱德工作与彼此协助。同时也进行传教活动，以及其他各种为基督作证的表现」时(司铎6)，圣体礼的举行才是「完满和真挚的」；这训谕正为司铎有效。但司铎的这些职务并非是唯一独的，此外，它们该在光荣天主和显示祂的圣名的最广的范围内发展。

**368 藉婚配圣事光荣天主。**婚配，作为圣事性的共同生活，在决定性的开始那一刻和在其后的实践的过程中，都代表一种对天主的格外的光荣。

藉彼此交换的同意，而这同意最终是基于天主的，信友夫妇使天主的爱和忠信变为可见的。他们尤其这样为「基督和教会之间的结合与笃爱的奥迹」(教会11；参阅41；现代48和52；教会11)作证，并参与这奥迹。

基于圣事的婚姻和家庭变成一个「家庭的教会」(教会11)，一个「教会的家庭圣所」，这是因着他们和基督以及教会紧密结合的缘故；即是说，他们变成一个独特

的敬礼的团体，并藉着「家庭成员彼此间的孝悌，共同祈祷」证实如此。

婚姻藉婚配圣事的举行有了基础和得以建立起来；但婚配圣事的举行只是一个开始；这开始是当发展的。若这发展不受制或中断，便应验了下面梵二的说话：

「在基督之神内以信、望、爱三德，渗透他们的整个生活，日益走向个人的全德，彼此圣化，而『共同光荣天主』」（现代 48；双引号是我加的，以着重其意义）。

## 乙、祈祷

参考书目：- *Ascesi della preghiera*, Roma, Teresianum 1961. - Barsotti D., *La preghiera cristiana*, Padova, Messaggero 1970. - Bernard Ch. A., *La prière chrétienne, Étude théologique*, Bruges-Parigi, Desclée de Brouwer 1967. - Besnard A. M., *Propos intempestifs sur la prière*, Parigi, Du Cerf 1969. - Bocassino R. (a curadi), *La preghiera*, 3 voll., Roma 1967. - Bounds E. M., *La potenza della preghiera*, Napoli, Centro Biblico 1967. - Boelars H., *Riflessioni sul senso dell'orazione nella vita cristiana in Stud Mor* 11 (1973) 145-180. - Castillo J. M., *Oración y existencia cristiana*, Salamanca 1969. - Cerfaux et coll., *La prière*, Parigi, 1965<sup>2</sup>. - Cognet L., *La prière de chrétiens*, Parigi, Du Cerf 1967. - Colin L., *Actualité de l'oraison*, Parigi 1967. - Id., *Attualità della vita di orazione alla luce del Concilio Vaticano II*, Milano, Massimo 1969. - Concilium 1970, n. 2. - Durwell F. X., *L'efficacité de la prière de demande in Lumen Vitae* 23 (1968) 221-244. - Ellul J., *L'impossible prière*, Parigi, Centurion 1970. - Emery P. - Y., *La prière au coeur de la vie*, Presses de Taizé 1971. - Gastimbide J., *Pratique de la prière*,

Ginevra, Labor et Fides 1966. - Guardini R., *Introduzione alla preghiera*, Brescia 1960. - Häring B., *Rinnovamento della preghiera in un'epoca di secolarizzazione* in *Stud Mor* 9 (1971) 251-281. - Id., *Preghiera, presenza e ascolto di Dio*, Milano, Edizioni Paoline 1974. - Hausherr J., *Preghiera di vita e vita di preghiera*, Roma, Edizioni Paoline 1968. - Id., *La preghiera continua del cristiano in Santità e vita nel mondo*, Milano 1967, 141-216. - Jacquemont P., *Il coraggio di pregare*, Brescia 1971. - *Il mistero della preghiera cristiana*, Roma, Teresianum 1960. - Jungmann J. A., *Histoire de la prière chrétienne*, Parigi 1972. - Merton Th., *Les voies de la vraie prière*, Parigi, Du Cerf 1970. - Moiola G., *Preghiera in Diz. teol. mor.* <sup>1</sup>e2748-754, <sup>3</sup>799-805. - Moschner F. M. *Introduzione alla preghiera*, Roma, Edizioni Paoline 1969<sup>2</sup>. - Nédoncelle M., *Prière humaine prière divine*, Parigi, Desclee de Brouwer 1962. - Nepper M., *Per trovare o ritrovare il gusto dell'orazione*, Roma, P.U.G. 1966. - Rahner K., *Necessità e benedizione della preghiera*, Brescia 1964. - Bernard Ch., *La preghiera cristiana*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano 1976. - AA. VV., *Quale preghiera*, Assisi, Cittadella 1976. - AA. VV., *La ricerca della preghiera cristiana oggi*, Brescia, La Scuola 1980. - Ancilli E. (a cura di), *La preghiera cristiana*, Roma, Teresianum 1975. - Carmelo C., *La preghiera nei padri*, Roma, Studium 1981. - Esposito R. R., *La dimensione cosmica della preghiera*, Edizioni Paoline 1981. - Fabro C., *La preghiera nel pensiero moderno*, Roma, Storia e letteratura 1979. - Furioli A., *La preghiera. Riflessioni di teologia spirituale*, Torino, Marietti 1981. - Laplace J., *La preghiera: desiderio e incontro*, Bologna, Dehoniane 1977. - Mohana J., *Preghiera sorgente di pace*, Brescia, Queriniana 1975. - *La preghiera*, Vicenza Lief 1979.

## 1) 现代人对祈祷的疑难

369 引言。圣事是基督徒敬礼的一个特殊因素，而祈祷作为恭敬天主的方式，却也存在于基督的宗教以外。自然，教友的祈祷，若他实在以基督徒的身份祈祷的话，有着它的特殊特色，但我们以后才回到这话题上。

祈祷是虔诚的人的自发原始行为。它是宗教的生活化。为此，对祈祷的态度是各个人宗教态度的指标。对现代人来说，这也是如此，虽然不可能一言以概现代人祈祷的态度，而必须承认这是关乎一种非常多式多样的关系。事实上，这态度可以是彻底拒绝任何形式的祈祷，也可以是认真努力追求一种深切的祈祷。不只无神论者因否定天主而宣认祈祷是背理的，连信天主的人也正因天主的崇高性而认为该拒绝祈祷。

不论怎样，今天伦理神学不能忽视祈祷是较以往更成问题的事实，因此，该考虑所提出的反对祈祷的理由。

370 祈祷的定义和细分。首先我们当澄清祈祷意谓什么。它是一个如此复杂的行为以致不能藉一个简单的定义去完全了解它。它多次被解释为「和天主的对话」（在基督徒的领域内，是与圣三其中一位对话，而类比地，亦是与圣人们对话）。这定义只涉及一种可能的祈祷方式，但若不以另一概念补足，可令人误解。另一观念是：亦存在缄默的天主，亦可藉无言的崇拜去光荣天主和祂的不可领悟性。

另一定义是归于大马士革的若望的，亦是以他的名传下来的；这定义是：「祈祷是把心或灵高举到天主那里」。连这定义亦只描述祈祷的一个要素，所以亦需要补足。只有人在举心向主时，服属于主和自献给祂，才

是祈祷。至于真正基督徒的祈祷，祈祷的定义亦需被补足，即是记着人举心向主和仰视主时，假定天主召叫和慈爱地对人俯就，而这些已藉受造物和人心灵以天主为定向的事实，尤其藉在基督内的启示实现了。

存在着不同种类的祈祷，这些是人不能同时藉同一行为和以同样方式实行的。当天主藉可见的世界有如是祂的无限力量的痕迹、藉在内心体验到自己的限度和渴望无限的满全、藉天主在我们的生命中的领导行动、藉启示的明显的话或藉祂的缄默和祂的不可领悟性对人说话时，若人收敛心神对天主开放和聆听祂，人便是在祈祷。这类祈祷有着较为默观和感受性的特性；在这种祈祷内，人举心向主为聆听祂。

当人回应天主，与祂说话，光荣祂和自献给祂，人尤其是在祈祷。这发生在钦崇、赞美、感谢和信赖地祈求天主时；人藉这种祈祷把自己交付给祂的慈爱和全能。

祈祷可以只用心或同时用口来表达。纯口舌的祈祷并不具有任何举心向主。兼用口舌的祈祷可以被个人实行，也可被团体实行。不论怎样，信徒的祈祷若真是表现基督精神的，当他祈祷时，他总不是孤立的，他常是基督奥体的一个肢体，和基督并和教会团体结合在一起祈祷。

祈祷作为举心向主和自献于主非常近乎祭礼，为此，举例说，赞颂的祈祷亦称为赞颂的祭献。但在真正的祭礼中（为基督徒来说，就是圣体祭礼）自献于主跃升至首要层次。

- 371 现代对求恩祈祷的异议。按一个今天颇流行的观念，求恩的祈祷与那被视为有根据的世界的形象相予盾。有人截然视之为世界不可思议的和万物有灵论的概念残迹；

这概念认为万物是有灵的或是神灵的显露形状，并设法从有利的方面去修正它们的进程，以影响相应的灵魂或神灵。

另一些人虽然在开始时没有把求恩祈祷贬至如此低的水平，却为另一缘因拒绝这种祈祷：他们说，人靠自己的努力成功发现大自然的力量、征服它和令它为自己服务，因此，他再不靠别人的帮助。实际上，他运用理智的方法成功令自己摆脱许多以前的困境、无能和限度。为此，他充满对自己的意识，和信任被他发现的科技的潜在价值，而这些他假定仍可以发现的。他以前多半都是靠自己，便愿继续靠自己和在这路途上不断进步。他愿靠自己双手满足自己的需要，并与其向天主祈祷为得祂的助佑，也宁靠自己的辛劳和努力（参阅上面第37节）。

因此，求恩的祈祷被视为贬抑人，因人本可以靠自己，或至少寻求如何供应自己所需，却向外求助。此外，求恩的祈祷会是不尊重因果关系和恒久的自然律例，擅意以为天主会直接干预来改变它们。最后，求恩的祈祷也贬抑天主，因为人藉着它把天主规限于为人愿望服务的范围内。

372 人本主义和道德主义拒绝赞颂的祈祷。谁拒绝「求恩的祈祷」本身未必也拒绝「赞颂的祈祷」。谁以为无需天主的助佑和不该为此而祈祷，可以相信钦崇祂和歌颂祂的伟大是合理的。但今天连这方式的祈祷也不为人了解。实际上，有人断言说，人献给天主的颂赞为天主没有什么重要性。相反，当人按伦理行善，尤其向近人行善，并这样显示自己是天主的肖像，便是实践了天主的旨意。

这种相反钦崇和赞颂天主的理论不只最近才有，康

德 (I. Kant) 也曾说过：「在善行以外，一切人以为还该做为中悦天主的事，都是宗教错乱，和对天主是不相宜的」(*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*)。任何对天主的外表敬礼都是「宫庭的仪式」，是当拒绝的，「因为天主不能由我们接受什么」(同书)。「对天主并不存在什么特殊的责任」(同书)。人不是被召直接和专注面对天主，却该因着自己的自主的内在性，把伦理命令付诸实行。

- 373 关于拒绝求恩的祈祷。很明显，对求恩祈祷的观点由一极端过渡到另一极端。曾几何时，世事发生的次因太少被人考虑，或在开始时太少被人认识，今天它们却被人绝对化。无可否认，以往的信徒由天主处期望许多事情，不只因为天主是主因，而且他们的态度也认为天主是唯一的原因，这样，他们向天主祷告。相反，现代人却冒疏忽主因的危险；这主因是处于众次因以外的；这样，他们把天主和自然律连系和置于它们之下，不让祂的自由的爱和大能有任何空间，令祂对世事的干预变成不可思议的。机械性的范畴和因果关系如此强烈控制现代人的思想，以致不让位格性的因素有任何空间，尤其为有着至崇高位格的天主；而且天主同时是万物的基础和控制在万物于手中。实际上，机械律是世事外表的部份，灵性的因果关系却是内在的核心：具有自由意志的人的因果作用和天主的因果作用；它们间却有着类比的关系，因此，它们不同的地方多于相同的地方。那么，若人已如此显明地干预世事的演变，更无需在这方面把天主的手捆绑起来。

此外，对求恩祈祷的拒绝基于其他两个误会。第一个误会是以为在那些首先和直接处于自然律下的物理的和物质的事物中，天主的助知构成向他祈求的首要对

象，若非唯一的对象。某些祈祷的人士可能实际上是这样做，但他们这种做法不合符基督对于祈祷所说的话，也不合符基督信徒的祈祷的真正高贵性。谁在圣神内和以基督的名祈祷，首先是为实现天主的救世计划而祈祷。他祈祷，使天国来临，使人在它内接受那些超乎纯本性领域的恩惠。他渴望那只有天主才能赐予的救恩。他祈祷，终究是使天主把自己赐给人。他祈祷为获得借天主圣宠的内在革新，没有内在革新，人在科技领域里所实现的外表进步太容易便被罪恶推翻，变为妄用的牺牲品，最终会反过来相反人类自己。

第二个误会是以为求恩祈祷每次和首要是为获得天主在世事上非常的和截然是奇迹性的干预。我们不排除这类的干预，但以基督的精神祈祷的人首先信任地把自己交付天主手中。他祈祷，使天主的圣意在世界和在他内得以成全。他知道，唯有天主在祂的智慧中绝无谬误地知悉对人救赎有裨益的东西，为此，他的祈祷常是有条件性的。他求天主赐他所愿望的事，若这是符合祂明智的救赎计划和祂的爱的话。为他说来，正确祈祷的模范是耶稣受难前夕在橄榄山的祈祷；当时祂求令苦爵远离祂，但不是成全祂的意愿，却是成全圣父的旨意。

- 374 关于人本主义和道德主义拒绝赞颂的祈祷。有人为了人实在不能给予天主任何东西的事实而认为赞颂的祈祷亦是矛盾的，又有人唯独在伦理善生中、尤其在对近人的良善态度中寻求人的终向。在这两种趋势背后，隐藏着一种片面的人类中心主义、一种对人人格因素及其基本实现的低估，还有一种片面化的伦理主义。首先这是一种「片面的人类中心主义」，因为在这里，人的发展虽然亦包括他的伦理善行，但显示为唯一重要的事情，相反，对天主的认识，尤其该藉钦崇和赞颂具体表现出来

的，变得毫不重要。其次，这是一种「对人位格因素的低估」，因为天主和人之间的位格接触的崇高意义和美妙不被承认；天主是爱人和召人和祂有父子关系的天主，而人正该藉钦崇和充满爱的赞颂祈祷回应天主，即是藉对天主的爱、而非藉对自己和对自我的需求的爱回应祂。最后，这也是一种「片面化的伦理主义」，因为伦理善行的价值，尤其是为近人服务的价值，超乎神圣事物的价值、超乎天主的无限崇高性的价值，和超乎崇敬地自献于天主的价值。

我们再简短地说，拒绝钦崇和赞颂天主，到头来会危害他正想著重的价值，而这些价值是他用以取代钦崇和赞颂天主的。人尤其该钦崇天主和从天主那里接受真正和最终的一己的意义和重要性。当人再不处于神圣天主的光照中，人便丧失了尊严。对天主没有了钦崇和赞颂的位格关系，人际关系也受损；它们变成更表面化和不那么认真。拒绝赞颂的祈祷便是不赏识神圣事物，这终会剥夺伦理价值的光辉和支持伦理价值的基础。

- 375 现代人对祈祷的关系的积极方面。我们所谈论了的令人以为现代人只会拒绝祈祷。但事实并非这样。除了理论上拒绝祈祷和对祈祷的实际疏忽以外，我们亦看见许多努力寻求一种深切的、合乎现代灵性状况的祈祷。梵二和梵二以后革新礼仪的努力也有这目的。此外，原则上讨论祈祷的问题和提供现代祈祷的具体方式的书籍繁多。我们只须举席米特 (H. Schmidt) 的著作为例：*Wie betet der heutige Mensch?* Benzinger-Herder 1972。

## 2) 旧约中的祈祷

参考书目：- Di Pietra V., *La preghiera nella Bibbia*,

Palermo, Crociata del Vangelo, 1968<sup>2</sup>. - Gonzalez A., *La preghiera nella Bibbia*, Francavilla al Mare, Edizioni Paoline 1970. - Leloir L., *Liturgia e preghiera personale secondo la S. Scrittura*, Milano 1967. - Martini C., *La Scrittura come scuola di orazione in Seminarius* 21 (1969) 740-759. - Rinaldi G., *La preghiera nell'AT*, Milano 1961. - Vagaggini ed altri, *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Roma, Edizioni Paoline 1964. - AA. VV., *Bibbia e preghiera*, Roma, Teresianum 1962. - AA. VV., *La prière de la Bible*, Parigi, Desclée de Brouwer 1968.

376 一般特色。我们在上面 328 节到 345 节有关旧约的（和新约的）敬礼所说的了，现在在论及祈祷时会简短地作说明。不论在旧约或新约中，祈祷都是天主和人之间的相会和对话的一种最重要的方式，不单为天主子民整体，也为天主子民的各别成员。但祈祷并非真正是思考的对象，反而是一种去生活和去实践的事实。相应于祈祷者的环境的多元化和他们各别的祈祷的多种方式，旧约中已用不同的术语来指示「祈祷」。它由「呐喊」、「叹息」、受苦者的「哭泣」到受天主恩宠者的「雀跃」、「欢呼」。旧约（和新约）不怎样谈论祈祷有如是普遍的人类的现象；它们几乎只讨论那些被召和天主缔结旧约和被召加入新约的天国的人的祈祷。无疑，圣咏邀请所有民族赞颂天主（比方：咏 47, 2；97, 1；148, 11），但它们常先暗示他们已然被引进天主救赎的计划内。先前，各民族大多是拜偶像的奴隶。和以色列毗连的民族的祈祷部份有着巫术的特性和令神为人的利益服务，旧约子民的祈祷却是充满对天主的尊敬和服从。

377 旧约子民祈祷的责任的基础。旧约子民明显地被要求祈

祷（比方：申 6, 13；13, 5）；尤其在圣咏中，以民不断被邀请祈祷（比方：咏 33, 1-3；95；96, 1-3；100）。但祈祷在更大程度上是天主临近以民的自然后果。祈祷的可能性和责任来自天主把以民变为盟约的子民的事实；祂对它忠信，将来也继续对它忠信。为此，以民和它的各别成员怀着信赖的心转向天主。这样，我们了解为何祈祷者在祷告时的明显引述天主和以民订的盟约，好象梅瑟一次为以民求恩时所说的「请记住这民族是你的百姓」（出 33, 13；参阅出 32, 11-13）。同样，达味王接连地祈祷说：「你将你民以色列永远坚定为你的民族，你，上主做了他们的天主（撒下 7, 24；参阅撒罗满王在祝圣圣殿时的祈祷，尤其列上 8, 53；圣咏 44, 47, 66, 68, 77, 78, 105, 106, 107）。

后来，天主和以民的救赎历史往后追溯，直至创世。创世时，造物者为盟约的子民创造了空间。这时，祈祷者同时引述造物者的伟大和祂对以民的盟约关系，一如友弟德祈祷时说：「你的确是我祖先的天主，以色列祖业的天主，天地的主宰，水的创造者，万有的君王，你俯听我的祈求罢」（友 9, 12；参阅列下 9, 5-37；圣咏 74, 95, 135, 136）。有时，祈祷只是向造物主而发的（比方，圣咏 104；148）。

因为天主把自己的特殊的选择性的爱赐给以民，求恩的祈祷是有着很大的信心支持的（比方：圣咏 3, 5；4, 2）。为了同样理由，旧约中亦有充满热忱的赞颂和感谢的祈祷。

- 378 求恩祈祷的内容。旧约最初忽视世界以外和永恒生命的启示；而后来也只是不完善地接受它。为此，旧约的子民和它的个别成员主要为地上的利益祈祷：在政治和军事的困难中获得援助，从敌人的压迫和威胁中获得解

救，疾病得到痊愈，健康，幸福，后裔繁多。但无须看轻这些祈求和认为它们是地上的和俗世的；以民的和各别成员的生命牵涉存在于和盟约的天主的共融中，保证和确保对天主的颂赞（咏 88, 12：「难道在坟墓里还有人称述你的仁慈，或者在阴府内还有人宣扬你的信义？」）。此外，祈祷者不止于这些现世的顾虑，也为获得罪赦和救赎祈祷（咏 32；51；103；130），为享见天主祈祷（咏 27, 8-9），为获得善行的恩宠祈祷（咏 25, 4-5）。

我们亦留意到，旧约亦有为别人的祷告：为君王（咏 20, 10），为子民（梅瑟；耶 18, 20；37, 3；42, 2）和为已亡者（加下 12, 44）。

**379 祈祷的次数。**旧约不愿准确说明旧约内人该多少次向天主祈祷，如象它具体了解祈祷的召唤和责任一样，也不愿说明在哪些时间祈祷。每天早晚的献祭（出 29, 38-42）或许可以令我们结论以民有每天祈祷的习惯，一如圣咏 119, 164 亦断言的：「我一日要赞美你七次」。当圣殿的毁灭和充军令每天的祭礼变成不可能的，这当然影响到祈祷的次数，因祈祷变成圣殿的敬礼的代替品。不论怎样，每天两次或三次的祈祷已在犹太教后期很快便得到充份证明（达 6, 10-11；咏 55, 18 也可能是）。

**380 祈祷的性质。**祈祷首先该是「诚恳的和内在的」，即是说，祷告的说话该实在是一颗献给天主的心的表达。为此，天主谴责以民只用口接近祂和只用唇舌来光荣祂，心却远离祂（依 29, 13）。此外，只在外表上祈祷的人，若他的心是献给了邪恶的，他的祈祷便双重虚伪（依 1, 15；参阅亚 5, 23；米 3, 4）。

真祈祷的另一重要性质是谦逊。虽然以民被选和接近天主，祈祷者仍该意识到把他和天主分隔的距离。对

天主的敬畏自圣祖时代已是真纯祈祷的特色，正如亚巴郎祈祷时说：「我虽只是尘埃灰土，胆敢再对我主说话」（创 18, 27）。在随后的日子里，祈祷者的谦逊表现于在祈祷时远避滔滔多言；滔滔多言是外教人当时祈祷的习惯，他们以为这样可以令众神厌烦而俯允他们的愿望：「你不要在天主前冒然开口，你的心也不要急于发言应许，因为天主在天上，你在地下，为此你说话应当简单」（训 5, 1）。

### 3) 新约中的祈祷

参考书目：- Cipriani S., *La preghiera nel NT. Spunti di esegesi e di spiritualità*, Milano, O. R. 1978<sup>3</sup>. - Id., *La preghiera nella vita e nell'insegnamento del Signore in Presenza Pastorale* 38 (1968) 1023-1031. - Id., *La preghiera negli Atti degli Apostoli in Bibbia e Oriente* 13 (1971) 27-41. - Emery P. - Y., *La prière dans St Paul in Prière et action, Lumen Vitae* 24 (1969) 429-439. - Eschlimann, *La prière dans St Paul*, Lione 1974. - Evans Chr., *Le Christ en prière dans l'évangile selon St Jean in Lumen Vitae* 24 (1969) 411-428. - De Laprade P., *L'action de grâces dans St Paul in Christus* 16 (1957) 499-511. - Del Verme M., *Le formule di ringraziamento protocollare nell'epistolario paolino*, Roma 1971. - Ham-man A., *La prière, I, Le NT*, Parigi, Desclée 1959. - Id., *Prière et culte chez St Paul in Liber Annuus Franciscanus* 8 (1958) 289-308. - Lochet L., *La prière évangélique in VS* 202 (1960) 585-594 e 203 (1960) 47-65. - Marchel W., *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1971<sup>2</sup>. - Nielen J.M., *Gebet und Gottesdienst im NT*, Friburgo 1963<sup>2</sup>. - Radermakers J., *La prière de Jésus dans les évangiles synoptiques in Lumen Vitae* 24(1969) 393-410. -

Schürmann H., *Il Padre nostro alla luce della predicazione di Gesù*, Roma 1967. - Zedda S., *Preghiera ed apostolato in S. Paolo*, Fossano 1961. - Drago A., *Gesù uomo di preghiera nel Vangelo di Luca*, Padova, Ed. Messaggero 1975. - Marcheselli C. C., *La preghiera in S Paolo*, Napoli, D'Auria 1975. - Mollat D., *La prière selon le Nouveau Testament in Studia missionalia* 24 (1975) 277 ss.

- 381 向圣父的祈祷。由基督开始了一种新的祈祷。当然，祂追随犹太人的祈祷传统，因为祂多次去会堂和圣殿时，都参与惯常的祈祷；祂也大概一如当时习惯的，一天三次祈祷；但祂以一种直到那时还未为人认识的热诚和以一种新的内涵祷告。福音书尤其告诉我们，祂如何和自己的天父个人谈话。由祂在宗徒们面前（并非和他们联合一起地）向圣父祷告的方式，我们可以推知，祂如何在独自的祷告中转向圣父，这是福音多次记载的（比方：谷 1, 35；6, 46；路 5, 16；6, 12）。「父啊！天地的主宰！我称谢你，……是的，父啊！你原来喜欢这样」（玛 11, 25 等节；参阅若 11, 41 和在若 17, 1-26 内的大司祭的祈祷）。

因着祂的特殊儿子地位，耶稣不和宗徒们一起祈求圣父，但祂以榜样和说话，给他们开启了向同一天父祈祷之门，并教了他们「天主经」（玛 6, 9-13；路 11, 2-4）。

耶稣不断和坚持劝谕门徒们祈祷（玛 7, 7；路 11, 9；18, 1；若 16, 24）；但祈祷的需要并非主要来自这些明显的说话，而是直接来自和天父的共融，而这是基督启示给他们的。所以，甚至在祂口中，祈祷并非主要是诫命和责任，而是奉献和恩赐。

正如基督赞颂和感谢了圣父，并向圣父作了求恩的祈祷，这样，门徒们的祈祷也当是赞颂的祈祷、感谢的

祈祷和求恩的祈祷。

382 求恩祈祷肯定蒙俯允和求恩祈祷的内容。基督向门徒保证，他们的祈祷必蒙俯允：「因此，我告诉你们：你们祈祷，不论求什么，只要你们相信必得，必给你们成就」（谷 11, 24；参阅玛 7, 7-11；18, 19 等节；路 11, 5-8；若 14, 13 等节；16, 23）。现实似乎并不加强这保证。求恩祈祷必蒙俯允的问题很快便引起初期教会的注意。我们在福音中遇到的解答骤眼看来似乎是减弱了这肯定性，事实上，它们却导我们去了解祈祷的真正深奥性。

求恩祈祷的基本渴求该是实现天主的圣意和祈祷者自献给祂。天主的圣意以救赎人类为对象。基督的祈祷以实现天主的救赎意愿为对象。在选拔十二徒前，祂祈祷（路 6, 12），祂祈祷使伯多禄能坚持于信德（路 22, 32），祂为门徒的团结和得救祈祷（若 17），祂求圣父宽恕钉祂在十字架上的仇人（路 23, 34）。那些作为耶稣的求恩祈祷的特色的渴求也该构成门徒们祈祷的内容。为此，在「天主经」中，祂教他们祈求能认识和光荣天主的名字，求祂的国来临，求祂的救赎意愿能满全，求得罪赦和求免于凶恶。在天主方面，是没有什么反对这些祈求得蒙俯允的。

我们亦当有信心地求圣父赐给我们世上生命的所需，因为基督在天主经内也教我们求日用粮。虽然我们不该不当地简化事情，以这种求恩，我们承认一切都是圣父的恩赐。人类得到生活所需，但天主不是这事实的唯一负责者；我们是共同负责者。若非这样，福音便不会如此坚持地谆谆教诲我们要照顾和在物质上帮助有需要的近人。我们只需想及玛窦福音内公审判的描述：判官将按我们有否向近人行形哀矜而赏报或谴责我们（玛 25, 31-46）。

此外，新约把求恩祈祷的蒙俯允系于某些条件。比方，在若望第一封书信内，它把蒙俯允系于守诫命和「按祂的圣意」祈祷的事实（若一 3, 22；5, 14）。按雅各伯书的作者，求恩蒙俯允有赖善用所求的东西的意向：「你们求而不得，是因为你们求的不当，想要浪费在你们的淫乐中」（雅 4, 3）。

**383 妥善祈祷的性质。**除了那些现时开列了令求恩祈祷蒙俯允的必需条件外，新约还提示别些区别任何祈祷的明确性质。

——祈祷该是向天主的。「当你祈祷时，不要如同假善人一样，爱在会堂及十字街头立着祈祷，为显示给人」（玛 6, 5）。所以，连祈祷也可以被滥用和被利用为引人注目的方法。耶稣请人在自己的「室」内祈祷，并不是取消了公开的团体祈祷，只是防止这种可能的滥用。

——祈祷该是谦虚的。基督在傲慢的法利塞人和谦逊的税吏的祈祷的比喻中，着重谦逊的需要（路 18, 9-14）。

——祈祷该是信赖的，因它是向圣父的。若世上的父亲尚且把好的东西给予向他们请求的子女，「何况你们在天之父，岂不更将好的赐与求他的人？」（玛 7, 11；参阅路 11, 13。在路 11, 13 内，不是赐「好事」，而是赐「圣神」。这当然是指示神灵的需求当据首位）。

——祈祷不该有任何迷信的色彩。祈祷者绝不该以为多言便可以影响天主，好象唠唠叨叨的外教人一样；他们以为这样会令神灵厌倦而容易说服他们（玛 6, 7 等节）。基督的这劝告并非是谴责有恒心的祈祷，而只是那有着迷信色彩的祈祷。这从下面所载的最后的性质便可见一斑。

——祈祷该是有恒的。基督以不义判官和寡妇的比

喻劝我们该「时常祈祷，不要灰心」(路 18, 1-8)。在这比喻中，那寡妇不厌其烦地求判官为她伸冤。在这里，我们正面对祈祷的奥秘，到头来这是天主自己的奥秘；只有天主才知道什么是赐我们恩宠和助佑的恰当时刻，而在天主前，我们常是乞求者。

**384** 根据保禄的祈禄。基督以祂的榜样和说话给我们揭示的新祈祷，尤其具体地被保禄实践和模仿了；在保禄身上也是一样，首先是在他个人的祈祷中，然后在他有关祈祷的劝言内。我们尤其该著重下列在保禄的祈祷习惯和祈祷的理论中的因素：

——祈祷呈示三位一体的特性，即是说，信徒在祷告时，借祈祷和至圣圣三的位格产生关系。「天主派遣了自己儿子的圣神，到我们心内喊说：『阿爸，父啊！』」(迦 4, 6)，又「因圣神我们呼号：『阿爸，父呀！』」(罗 8, 15)。信徒是向圣父祈祷的；当保禄用阿拉美文「阿爸」一词时，他令我们领略天主经该在门徒心中留下如何深刻的印象；天主经是基督诵念和嘱咐我们诵念的。信徒在圣神内祈祷，而圣神自己在信徒内祈祷(罗 8, 26 等节)；因此，祈祷是基于被救赎了的人的新的生命的，而这新生命是圣父藉基督赐给他们的。当保禄说，信徒以耶稣基督之名祈祷(弗 5, 20)或藉基督祈祷(哥 3, 17)，他是表明这现实本身。在上面，我们已提过，基督不只是向圣父的祈祷的中间人，而且以上主(Kyrios)的身份，祂自己亦是被恳求的对象(第 340 节)。

——保禄宗徒所实践的和在书信内推荐给教会团体的祈祷是钦崇、赞颂、谢恩和祈求，而且不只是每个人的，而是教会团体的祈祷；在教会团体内，信徒们彼此代祷。在赞颂、感恩和求恩的祈祷中，天主对被召的人的呼召、救赎和超性行动的完成处于首位。这样，保禄

为了所赐予信徒的救恩感谢天主（罗 6, 17；格前 1, 4；弗 1, 15 等节；斐 1, 3 等节；哥 1, 3；得前 1, 2 等节），并为他们向天主求这些恩宠（格后 13, 7.9；弗 1, 17 等节；3, 14-19；斐 1, 9；哥 1, 9；得后 1, 11 等节）。信友们为了所赐予保禄宗徒的恩宠而感谢天主（格后 1, 11），并为他祈祷，使他能尽宗徒的职责（罗 15, 30；格后 1, 11；弗 6, 19；斐 1, 19；哥 4, 3；得前 5, 25；得后 3, 1）。耶路撒冷的信徒们感谢格林多弟兄致送的援助（格后 9, 12-15）。信友们彼此代祷（弗 6, 18）。

——关于求恩祈祷的灵验。保禄三次求主拔去他肉中的刺，但他的祈祷在这方面没有直接蒙俯允。但他获上主保证，会有足够恩宠战胜他的软弱，而且，他明白这刺反而会助他得救（格后 12, 7-10）。这样，他证明该由天主的智慧决定我们的祈祷是否蒙俯允，因为只有祂知道，在人整体生命中，什么事情为他的得救才是有益的。

——不断祈祷。在保禄的书信中，不间断的祈祷作用很大。他自己无间断地祈祷（罗 1, 9；得前 1, 2），并劝谕教友照样做（得前 5, 17）。他们该恒心祈祷（罗 12, 12；哥 4, 2）。不断的祈祷到底该由保禄的惯用语句「在基督内」来解释：信友该不断活自己的生命有如是基于基督的生命。他该「存在于祂内」，好象基督自己在若望福音内说的（若 15, 4-10）。这藉屡次祈祷获得保证和被实践，而终会藉不断祈祷改造一生。

#### 4) 神学反省。基督信徒祈祷的尊贵：参与圣三的对话

**385** 基督信徒祈祷的本质和高贵显示它的伦理的必须性。 伦理神学该尽可能清楚地彰显对祈祷的责任。态度和行为是按它们的价值和高贵而显出是必须的。因此，若我们

深切了解祈祷的本质、价值和高贵，才能认识它的束缚性。为此，我们当在神学上反省启示关于祈祷给我们说的话。梵二已完成这反省的工作，而我们只须逐点地跟随梵二的指引。

- 386 梵二关于祈祷的本质和高贵所说的。梵二在谈及教会的日课时，彰显了信徒的真正祈祷是什么。但梵二有关祈祷的教训，并非只为这种隆重形式的祈祷，一如它的说话令我们了解的：

「新的永恒盟约以大司祭、耶稣基督，取人性之后，把天乡万古不辍的弦歌，传到了我们今世流放之地。基督与整个人类大家庭结为一体，使全人类和祂共唱天上赞美之歌。

基督藉自己的教会，仍继续这司祭任务；而教会并不仅以举行感恩礼，而且以其他方式，尤其以履行神圣日课，来不断的赞美上主，并为全人类的得救而转祷……

司铎们及其他由教会指定的人员，或者信友们同司铎一起，依照法定方式祈祷，举行这项美妙的赞美之歌，实乃新娘对新郎倾诉的心声，而且也是基督偕同自己的身体，对天父的祷告」（礼仪83和84）。

- 387 有关这原文的一些解释。下面便是包含在原文内的主要断言：

——至高司祭基督经由降生成人把人连系于祂高举至圣父那里的天庭的颂赞。和基督结合的人的祈祷，是参与圣三之间的对话和欢欣。

——人类祈祷的高贵性尤其在教会官式的祈祷中，在所谓的每日礼赞或日课中彰显出来。

——但这为任何其他真正的祈祷都是一样，虽然清晰性和象征的表达性不同。当梵二说：「基督与整个人类大家庭结为一体，使全人类和祂共唱天上赞美之歌」，它的视线明显超越可见的祈祷的教会。

——那交付给教会和她特定肢体的祈祷责任不该导至任何巫术的意识，好像这种责任和祈祷的外表规定方式（日课）自动会给予日课它的真正价值。反之，梵二清楚说明，当「这美妙的赞美之歌」「适当地」举行时，祈祷才有意义。所以，决定性的因素到头来仍是在主体方面把祈祷正确地付诸实行，而这是来自和基督的恩宠的结合的。但这种和基督的共融，以及它在祈祷中的位格性的实现，并不纯粹因为祈祷者是由教会的圣统委以隆重赞美天主的责任的，或因为祈祷者是按教会规定的方式赞颂上主的而得到保证。实在，它们可以缺乏祈祷者的内在态度，而这内在态度却是决定性的因素。反过来说，一个教友独自和以自由的个人方式祈祷，或甚一个人——或许以一种在客观上非常不完美和充满错误观念的方式——，虽然基本上不认识基督和祂的启示，却认真地祈祷，在这两个光境中，祈祷者可能真正和基督结合。甚至在一种类似的祈祷中，人可能是和基督一起站在天父前。

——但若祈祷者或一个祈祷的团体认识启示、和教会共融、受教会委以责任去光荣天主、以他们的信德确定所有这些事实、和努力尽所能去成全地祈祷，有如是深信的基督徒和受教会委以责任的，那时，祈祷作为借基督分享圣父的光荣，便臻成全的境地和至高的方式。

388 梵二关于祈祷的断言的神学腹地。现在我们便要在神学上了解和澄清梵二有关祈祷所说的了：基督和祈祷的人一起祷告，尤其和那颂扬圣父的教会；教会藉基督、和

祂一起并在祂内祈祷；在救赎的具体秩序内，祈祷不只是对天主在基督内的创造工程和自我启示的一种充满感恩的回应，而且是参与基督向圣父爱心的奉献、参与圣三内的对话。

为了解祈祷这最后的深义，我们当作下列思考，由这些思考便能清楚知道那所谓的「天主的外在光荣」(gloria Dei externa) 究竟是什么；这外在光荣正是在祈祷中得以实现的；又知道它和所谓的「天主的内在光荣」(gloria Dei interna) 的关系。天主在创世和救世所完成的一切向外的工程都证明和显露祂的伟大、祂的全能、祂的智慧和祂的良善。但它们只在被认识时才能实际彰显天主。只有在祂的被认识的工程中，和只有在认识祂的工程和为此而崇拜祂的人身上，天主被正式承认和被光荣；亦只有这样才能把「天主的外在的、形式的、主观性的光荣」归于祂。若没有人这样反应，天主的工程便仍然是沉默的，不能达到它们存在的真正意义，而因此只能类比地被称为「天主的外在光荣」，即是「天主的外在的、实质的、客观性的、基本的光荣」，因为它们藉人类令天主的真正光荣变成可能的，而它们基本上是为天主的光荣服务的。

现在是第二个决定性的思考。「天主的外在光荣」是「天主的内在光荣」的延续，也是「天主的内在光荣」的分享。我们以「天主的内在光荣」意谓至圣圣三内的天主性的位格彼此的奉献，这奉献是由认识和爱慕而作的。天主圣三在创世和救赎的工程中延续了圣三内的对话，因为在两个光境中祂都这样作了。圣父为光荣圣子而创造和救赎了世界；圣子是圣三内的圣言，而圣子正是藉创世和救赎时在祂内对外所宣布了的话受光荣；也为光荣圣神；圣神是天主的爱，而圣神是在藉爱和爱的秩序内受造和受圣化的万物内受光荣的。圣子创造了和救

赎了世界为把它放在圣父的脚前，并为使自己对圣父的永恒的爱的回应和被救赎了的人祈祷内回响。圣神创造了和救赎了世界，是为经由世界的诞生和圣化的遥远映照而表示自己是圣父和圣子共发的，并为这样光荣圣父和圣子。

这些基于在圣三内的对话和在世界的、尤其是在人的受造和圣化内被追求的天主的意向，在「天主的外在的、形式的光荣」中得以实现，即是说，在信、望和爱天主的人向天主的祈祷中得以实现。为此，他首先是被造了，他也为此而被赐恩宠，最后，他在此寻获一己的满全和一己真正的完成。

389 教会的祈祷的团体有如是「天主外在的、形式的光荣」的最高形式。从天主到头来把祈祷的人引进在圣三内的对话的事实，可以了解祈祷的团体特性。一如「天主的内在光荣」是一件实现在圣父、圣子和圣神之间的事件，同样，那分享这圣三内的奥迹的祈祷的人基本上是趋向团体的，而正确地说，不只趋向团体和趋向和天主共融，也趋向和别人共融。谁承认近人是同一圣父的子女、是在圣神的爱内的基督内的弟兄，为他祈祷，和甘愿和他一起祈祷，才能在圣神内和基督一起把祈祷高举到圣父那里。相反，谁个人主义地和自私地完全明知把自己和别人分离以便只顾自己，他的祈祷没有任何价值。

现在，亦可清楚看到，教会既是基督所救赎了的人的团体，是格外和特殊的祈祷地方。圣父在基督身上的自我启示便是为建立教会。为此，感恩、颂扬、钦崇、以及向圣三祈求等回应该发自教会怀中，是非常适宜的。她是教会团体，主要是因着她祷告的特性。如同个人一样，她也是在团体的祈祷中达到她存在的主要目

的。

为此，教会牧者的一个主要职责是引导信友祈祷和规定团体的祈祷。为了同样缘故，教会团体委托信友、司铎、修道人士和其他人士的特定小组专务祈祷和赞颂天主，并以教会的名义这样做。

#### 5) 祈祷是诫命

##### 甲) 关乎众人的诫命

390 谁有责任祈祷？首先我们当注意，当我们在这里随着发问：信友、甚至所有的人，在什么光景中如此明显有责任祈祷，以至若他不祈祷的话，他便犯了罪？我们是从狭义的角度去谈论的。即是说，我们只考虑祈祷生活的最低限度，在这限度以外便犯了罪。但这看法不该限制我们的视线，令我们看不到一种强烈和完满祈祷的生命的可能性和美妙。

一切认识天主和充分领悟钦崇天主的责任的人都该祈祷。祈祷的责任来自被认识的天主的事实和来自人对天主的依赖。但在一个无神和俗化的世界里，在个人方面，可能一时不认识天主和祈祷的责任，但在伦理上却不负任何罪咎。

但为那认识天主圣言和让教会领导他的信徒，祈祷的责任是不容置疑的。若他对天主的圣言认真，他不但认识祈祷的美妙和高贵，也认识祈祷的必需。钦崇、赞颂和感谢都是归于天主的，而且，只有求的人才接受，只有寻找的人才寻到，只有敲的人门才为他开（玛7,7等节）。祈祷为得救是必需的，这是祈祷的内在必需性（*necessitas medii*），此外，还有耶稣和宗徒们的邀请，以及教会方面的劝论（*necessitas praecepti*）。

391 该当祈祷的具体机会和时刻。首先是圣神自己不断推动人、尤其是信徒、去祈祷。当这推动是明显和急迫的，人不该抗拒。祈祷的默感可能是真正的或假想的，助人分辨它们的标准不一。比方，若某时刻近人急不容缓需要我帮助，而我必须全神贯注去帮助他，这时邀请我祈祷的不可能是圣神。但人常处于这种光景中，并多次体验好像是圣神邀请他不断祈祷。

法律主义的意识形态只认识那表达在用文字规定的诫命内的责任；这种意识形态令人心对圣神的默感迟钝。相反，对祈祷的正确教育正以令我们的听觉敏锐去聆听圣神的默感为目的。

再者，一些内在和外在的人性处境和环境都可能导人或截然阻人祈祷。但它们不该被视为和圣神的默感完全不同和分开的，因为圣神把祂的默感系于生命的某些处境。这些处境给予圣神的提示一个明确的容貌。一个经验、一个在心灵上引起动荡的启发、一件感触人的事件和逸事，都可能是令人钦崇和赞美天主的开端；在接受了恩典的机会上，会推动他去感谢；在需要时，推动他去祈求，在犯了罪后，推动他去呼求天主的慈悲。

为教友来说，主日包含祈祷的劝谕，这劝谕在参与弥撒中变得尤其迫切。同样的话也是为领受圣事说的；在这里，祈祷是当有的心情的一部份。

教友的传统也知道每天的祈祷，这是领了洗的人教于早晨和晚上，以及在正餐前后完成的。我们是很难给具有纯法律主义的意识形态的人证明，这是关乎一种真正的实在的命令。若我们从人依赖天主和人与天主在圣宠内共融这两方面去思考每天祈祷的责任，这责任便得不一样。他不断生活于天主的全能和天主的爱的光照下，不断接受天主的恩惠，每天需要天主的助佑和圣宠，尤其需要恒心行善的特殊恩宠。为此，他更必须每

天在祈祷中转向天主和向天主开放自己。至于每天祈祷的方式和时刻，可充分按各人的可能性、各人的口味和各人的处境来调节，但遵守一种既定的秩序常有很大的帮助。若关乎在家庭中的每天的祈祷，秩序是不能免的。

个人的和家庭的每天祈祷在现世是格外重要的。它是一种主要的方法来保护自己和家庭对抗错误俗化的倾向，也为每天在信、望、爱三德中上进。但只有自觉的和不断革新的每天祈祷拥有一种类似的保护性的力量，和令人与天主结合，而非是已变成习惯性的每天祈祷；在这里，我们是取其最坏的意义来说。

### 392 祈祷的正确方式。祈祷，若真的要堪当此名，首先该有三种因素：

——虔诚，这在于自献于主和光荣天主的意志。这并非是在天主前所感觉的喜乐和觉得天主临在的经验。这些可以伴着祈祷和令祈祷更易，但它们不是少不了的。再者，截然可能发生，一个在祈祷中被神灵枯燥煎熬而必须努力强迫自己祈祷的人，较那以喜乐心情祈祷的人更大量自献于天主，因为后者在祈祷时常处于不只寻求天主，也无节制地寻求一己满足的危险。另一方面，必须说明，那发自整个人的祈祷，即是说，发自信德，发自充满爱的意志和发自他受感动的心灵的祈祷，是一种完全人性的祈祷，在许多方面是一种成全的祈祷。

——祈祷的意向。这需求看来很明显，并似乎和必需的虔诚认同。这在某方面是如此，但当我们从意向的角度去思考虔诚，便对实际的祈祷生活得到重要的启发。比方，一位司铎在默想时首先有着预备讲道或预备一个宗教集会的意向，我们便不能再说及真正的祈祷，

虽然他按原则是有着自献于天主和光荣天主的意愿；实际上，在这光景中，他令默想变成一种为预备讲道和为讲道本身的方法。是不可能这样利用祈祷而不损害它的本性的。这种事亦发生在一个人利用祈祷而达到政治目的的光境中，这企图今天是常有的。谁在集会中朗诵祈祷，目的是这样在一个政治的问题上采取立场，便是属于这种企图。把祈祷政治化自然是该摈弃的；但这不表示祈祷者不该在祈祷中亦把正当的政治的需求带到天主座前；但这该以祈祷为目的，非为政治的行动。

很明显，谁只外表参与一个团体的祈祷，只是外表参与，没有内心参与，那么，因着缺乏祈祷的意向，实际上，他没有祈祷。

——祈祷亦包括专心。我们惯常分辨内心的专心和外表的专心。祈祷者藉内心的专心集中于天主或集中于一种信德的奥迹。藉外表的专心，他留意他在外表或只是在心内诵念的经文的话。内心的专心是最重要的，若不认真把它付诸实行，是没有祈祷可言的。它在默观的祈祷或被动的祈祷中达至最高的形式；在默观祈祷中，祈祷者直接仰视天主；在这里，欠缺外表的专心，因为在这类祈祷中，没有说话也没有定式要祈祷者专注的。反而，在这光景中外表的话截然会打扰对天主的直接仰视。但通常来说，人有需要用说话来表达自己的祈祷；在团体的祈祷中，这变成绝对不可缺少的。以可了解的方式和专心他诵念经文的话是非常值得赞许的，并按精神力量所能，是必需的。本笃给隐修士们的劝谕为任何种类的口祷都是有效的；按本笃，唱圣咏时，「明悟该和说话一致」(*mens nostra concordet voci nostrae, Regula*, 第19章)。这种心灵和内在或外在诵念的话一致，被称为外在的专心。

用说话规定的祈祷本身牵涉内在的和外在的专

心。祈祷者该留心话的意义，并藉经文的话的帮助，在信德和爱内转向天主。但在外在专心和内在专心之间的一致并非在任何种类的祈祷中都是一样的。它在简短的祈祷中，在所谓的短诵中，该格外强烈。相反，比方，在玫瑰经的光景中，它便有不同的性质：在这里，内在的专心转向了所涉及的奥迹，而重复的说话（圣母经）并非常常和独特地以完全外在的专心诵念；更好说，它们到某程度构成祈祷的笼统背景，帮助人沉浸于耶稣和祂的母亲的生平最重要的事迹。

393 分心。一如人在心理上是一个复杂和多层面的个体，这样，扰乱他或截然把祈祷中断的分心也是多样化的。

首先必须分辨直接的和间接的或遥远的分心。前者在于对那些与祈祷无关的事物的实际兴趣，但这些事物打扰开始了的祈祷，或许把它中断，或在开始时已令它变成不可能的，虽然口已是张开了去朗诵经文。以间接的或遥远的分心我们意谓散乱或好奇的态度，这种态度令人尤其难以集中在较深奥的事和天主上，并屡次构成实际分心的原因。有时，伦理神学只顾实际的分心，而忽视分心的可能的更深的根源，即是肤浅和习惯性的散乱。

分心亦以精神的官能作为基础来分辨；分心由它们而出，亦由它们滋养：幻想，智能，意志。它们按它们彼此依赖而呈示不同的强烈程度。比方，在祈祷时，若只是幻想漫游，意志仍可朝向天主；在这光景中，虽然幻想活泼，但在心灵深处，祈祷不被滋扰。但若人把自己的智能指向另一对象，或截然把意志转向天主以外的另一目标，事情便是两样。比方，谁在外表上诚然是祈祷，但智能和意志已计划他后来想做的事，那么，他几乎或截然没有祈祷。

在伦理的观点上，分辨故意的和不故意的分心尤其重要。故意的分心——由个人引起的或虽然自然发生，却被他自由地接纳——是有罪的。关于这点，不该只考虑各别接纳分心的自由决定，也该考虑平常缺乏收敛的情景，这情景不但没有被克服，或许还截然被维持和滋长。这样，可能发生在一次实际分心背后，没有任何自由意志的决定，而因此实际上没有犯罪，但却有平时忽视收敛和专注的罪。真正非故意的分心不是罪，更好说是一个重担，和为情愿祈祷的人截然是一种折磨。分心不论持续多久，而且和那打击它们的意志对抗，但它们不剥夺那发自心灵深处的祈祷的价值和力量。

乙) 一种特别种类的祈祷：

日课 (圣教法典，cc.1173-1175；276, 2, 3°)

参考书目：- Braga C., *L'ufficio divino* in *Rivista di Pastorale liturgica* 2 (1964) 31-38. - Gy P. - M., *L'Office divin* in *La Maison-Dieu* n. 77 (1964) 159-176. - Martin Patino J.M., *L'Office divin et le Vatican II* in *Paroisse et Liturgie* 46 (1964) 601-620. - Pascher J., *De natura Officii divini* in *Ephemerides Liturgicae* 78 (1964) 338-341. - Schmidt H., *De obligatione officii divini*, *ivi* 350-356. - Si veda *La Maison - Dieu* n. 63bis (1960); n. 95 (1968) ; n. 105 (1971). AA.VV., *Esperienza cristiana della preghiera. Per celebrare e vivere la liturgia delle ore*, Milano, O.R.1978.

394 教会的一个重要职责。天主在基督内自我启示给人类，为的是在教会内把他们和自己结合；教会是信者的得救团体。教会是启示的目标和收受人。因此，连教会，作为团体，也该在圣神内把饮崇的回应、赞颂的回应、感

恩的回应和求恩祈祷高举至圣父那里。教会格外是祈祷之所。藉着祈祷，她亦显示为世界得救的圣事（教会 1）。

赞颂天主和为自己的得救祈祷是她主要职责的部份。为应付这职责，她自始便拣选了特定的成员，并特别把祈祷的责任交给了他们。此外，藉着她的圣统制，她亦制定了这种以她的名义举行的祈祷方式，即是教会的日课 (liturgia horarum)。

所以，除了那关乎每个人和每个教友的祈祷的一般责任外，在教会内还存在着一一种祈祷的特别职责和责任；它们束缚着那些教会人士，他们除了他们的教会身分带来的其他责任外，亦自由地承担这些责任。这首先关乎司铎和修道人。他们献身只为教会服务，因此，他们从教会手中亦接受这任务，以教会之名赞颂天主，并每天把她的祈求呈献给天主，是格外符合他们的圣召的。

为能好好了解日课的责任，我们该简短地提示一些片面的事，这些事是实现在了解日课的责任的方式内的。

395 从身份的责任到身份的特权。给予司铎和修道人的祈祷责任部份被了解为好像教会该高举到天主那里的赞颂只能唯独由他们而完成，好像是这些教会身份的特权。这样便是忘却了教会所有的份子都是被召叫了和到某程度都有责任去以团体的方式光荣和朝拜天主。日课变成了为司铎和修道人保留的东西，没有人再想及至少局部令平信徒参与正式颂扬天主的可能性。

把日课只保留给那些接受了委托的人，这意识还有其他后果。教会的委托和以教会的名义完成赞颂的祈祷那时被视为如此重要，令这种祈祷的价值到头来只依赖

教会的委任，而非依赖祈祷者的主体的虔诚。这种见解极端地被应用，比方：把日课经交在不明白拉丁文的修女手中，虽然如此，她们的祈祷仍被视为有特别价值，不管她们不明白念的是什么，因为它包含一种对教会的壮烈程度的听命，而这样它变成教会的卓越的祈祷。

396 隐修院颂经团的祈祷有如是理想的形式。隐修士团体性地和隆重举行的赞颂祈祷被视为日课的最成全的方式。事实上，那时是有理由这样想的，因为这种光荣天主的方式格外清楚表明教会祈祷的团体特性，而且，隐修士们唱日课的美妙大大增加了日课的高贵和重要性。虽然如此，把隐修院团体祈祷方式转到牧民的教区神职人员身上的事仍有不如意的后果；教区神职人员是活在其他环境中的。既然团体的合唱祈祷完全被视为理想的方式，连私下诵念日课也要求“modus labialis”，即是咀嚼的郁动，为至少稍为表示那是一种团体性的诵念。

397 和神学的动机比较，宁选法律性的实在法。若我们参阅某些以往的伦理神学手册，我们便发现日课是以法律的实在方式指令的，有时甚至以严格主义的方式，而非以神学的理由。严格主义肯定令人非常认真地对待日课，但这种认真非常有客观的基础。为此，为在某些各别的光景中下决定，为了解那些原则上接纳了日课，却有时实在没有空诵念它的司铎们，当时是没有正确和完满的准则的。

398 梵二和日课。梵二清楚地纠正了日课观念上这些片面的地方。梵二有关日课的断言尤其是下列的：

——日课的神学动机该占首位。在上面第386等节内，我们看了梵二如何陈述它。

——「因教会之名」而诵念日课并非是一种为那些正式受委任的人保留的特权或本份，好像其他信众全不能向天主高举赞颂的祷告；这是教会该向天主作的。连信众也能这样作。「因此，所有履行此事的人〔连「信友们同司铎一起，依照法定方式祈祷」(礼仪84)〕既尽教会的职务，又分享基督新娘的最高荣誉，因为他们是以慈母教会的名义，在天主宝座前，向天主呈献赞歌」(礼仪85)。教会亦要求平信徒诵念日课，不论与司铎们一起(尤其主日或其他主要庆日的晚祷)，或和其他平信徒一起，或独自诵念(礼仪100)。不单那些有责任同声祈祷的修道人，而且其他修道人和类似修会的团体的成员，他们因会规有责任诵念日课的各部份或有责任诵念「小日课」，都是参与教会的公共祈祷(礼仪98)。

——为众人的日课结构不该按隐修院颂经团的祈祷方式；连在这里又再显示一种合理的多元化。梵二已开始分辨有责任参加诵经团的修会会士的日课(礼仪95)和没有这责任的神职人员的日课(礼仪89和96)。

——对于那交付了给教会某些阶层的诵念日课的责任，梵二亦强烈着重个人努力完美地完成这责任的重要性。只当「适当地」举行这种对天主的颂赞时，它才算是教会向基督的、以及与基督一起向圣父的祈祷(礼仪84)。为达到这目的，祈祷者该加深他们在圣经和礼仪方面的培养(礼仪90)。用母语诵念日课也有助于达到这目的；关于用母语，梵二在某些光景中已有先见之明；现在，在所有光景中，母语是被接纳的。

399 真正有责任诵念日课的人士。主教、神父和预备领铎品的执事都有责任诵念日课；此外，因法典或会规而有这责任的修道人，不论男女，虽然他们不是司铎。对永久执事来说，则按各自主教团的指引，劝谕他们至少诵念

部份日课。

但我们在这里列举的人士，并非都有责任以同样的方式去诵念日课，而且他们的责任程度也不一样。这是我们现在必须澄清的。

400 责任的更明确的内容。「凡有责任参加诵经团 (chorus) 的团体，除了法团 (conventualis) 弥撒以外，应该每天在诵经团内举行日课，就是：

a) 咏礼修会、男女隐修会，以及其他根据法律或会宪有责任参加诵经团的正规修会，该举行全部日课；

b) 座堂咏礼团或团体咏礼团，应该举行普通法律或特殊法律为他们所指定的日课部分」(礼仪 95)。

这些团体的成员，凡领了大品或发了隆重圣愿者，都该独自诵念日课那些不同声诵念的部份。

最后，亦可能发生，男女修道人虽然发了隆重圣愿，却没有共同或独自诵念日课的真正责任。

没有责参加诵经团的神职人员；主教、司铎和预备领受铎品的执事，都该每天共同或独自自诵念日课，按照为他们所规定的。

究竟各别范畴的人士有责任诵念的「全部」日课意谓什么，在梵二以后时代里是颇为不同的；实际上，尤其在修会里，已引进不同类的诵念日课的时刻，不论是「试验性的」，或是永久性的。

梵二既视诵念每时辰的日课的时刻非常重要，又热切渴望赞美经 (laudes) 等于晨祷，夜课 (vesperae) 等于晚祷，对于每时辰的束缚性，便有着重要的后果。不论团体或个人该尽可能跟随指定的时刻。若在特殊的光景中，他们不能于相应时刻诵念赞美经，他们后来无须再诵念它，因为后来的时刻和赞美经的特性不相应。同样，我们亦当谨记替代的可能性。比方，在圣周的日子

里，若有重要的礼仪代替，是无须诵念晚祷的；同样的事亦可发生在别的日子，尤其是当司铎是非常忙碌时。比方，若他们举行了黄昏弥撒，他们可免去诵念晚祷的责任（为这一切，可参阅礼仪 88, 89, 94, 97）。

401 责任的形式。日课该是一种真实的祈祷，即是说，该虔诚和专注地诵念。

整体来说，这责任肯定是认真和严重的。谁没有可原谅的缘故，习惯或重复不履行这责任，若是完全明知和完全故意的，是在自己身份的一个重要责任上，有严重缺失。若这缺失是轻视祈祷的结果，便是格外严重的。

402 可原谅的原因。身体上的不可能性（比方：严重眼疾）可免尽这责任，同样，伦理上的不可能性也可免去这责任。当尽这责任本身并非不可能，却带来不寻常的牺牲，比方：患病时或身体显著虚弱，我们便是面对伦理的不可能性。伦理的不可能性亦能来自太多工作；今天因着司铎稀少，许多司铎都处于这光景中。但这处境不该变成惯性和常规的，为此，长上们该设法提供援助。非常繁忙或太繁忙的司铎们该小心不要失却祈祷的精神。为这目的，若他没空诵念全部日课，至少该诵念一部份，这是有所裨益的。上述的可原谅的原因在各别例子中和为一段较长的时间，都可免除诵念日课的责任。若这些原因是明显的，当事人无需先获得「豁免」。

相反，若可原谅的原因不明显免除诵念日课的责任，要求「豁免」便是必需的。「当权人在个别情形内，可因正当理由，对其属下豁免或更换，全部或部分日课的义务」（礼仪 97）。所有教会教长有此权力，此外，不受豁免的神职修会的总长上以及没有圣愿而共同生活的

司铎团体的总长上都有此权力；同样，女隐修院的总长上（若议会同意，亦可授权给每所会院的长上）和独立的女隐修院的长上也有所权力。

### 3. 主日，信徒敬礼的日子

参考书目：- Cox H., *The feast of fools. A theological essay on festivity and fantasy*, Cambridge/Mass., 1970<sup>2</sup>. - Dufour R., *La spiritualité du week-end*, Parigi, Mame 1968 - Guzzetti G.B., *Problemi del giorno del Signore* in SC 89 (1961) 9-21; 205-213; 327-393. - Hild J., *Dimanche et vie pascale*, Turnhout-Parigi 1949. - Maertens T., *C'est fete en l'honneur de Yahvé*, Bruges - Parigi 1961. - Massi P., *La domenica nella storia della salvezza. Saggio teologico-pastorale*, Napoli, D'Auria 1967. - Mosna C.S., *Storia della Domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo. Problema delle origini e sviluppo. Culto e riposo. Aspetti pastorali e liturgici*, Roma, P.U.G.1969. - Rordorf W., *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe - und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*, Zurigo-Stoccarda 1962. - Visentin P., *Dies Dominicus. Scritti monastici*, Praglia 1965<sup>2</sup>. - AAAA. VV., *La Domenica*, Collana Liturgica, Nuova Serie 6, Roma, CAL1968. - AA.VV., *Le dimanche*, Lex Orandi n. 39, Parigi 1965. - AA. VV., *Le jour du Seigneur*, Parigi 1948. - Volk H., *Teologia del giorno festivo*, Catania, Edizioni Paoline 1958. - *La domenica, giorno del Signore e della Chiesa*, Rivista Liturgica 64 (1977) n. 1. - *La maison-Dieu* n. 124(1975). - Biffi G., *Problematica dell'attuale «giorno del Signore»* in RivClerIt 58 (1977) 865-876. - Burgalassi S., *Lavoro, festa, rito* in SC 107 (1979) 318-337. - Rordorf W., *Sabato e domenica nella Chiesa antica*, Torino, Sei 1979. -SC 110(1982, l'intero n.2.)

## 甲、主日和现代

403 现代人和占礼日与休息日。教友——以及所有的人——不只需要比较上短暂和偶发的时刻来思念天主和恭敬天主，一如在祈祷中所作的，也需要规定的日子来中断日常工作，反省自己，以特殊方式自献于天主，以及诚恳和快乐地和人交往：即是说，他需要一些日子来庆祝、来过节、特别钦崇天主、休息、作人际交往。若他没有一些日子来特别光荣天主，并和天主结合，长远来说，在别的日子，他也不能和天主联系。现代人，连教友在内，以不同的样子感觉和表达他们需要藉庆日来中断他们每天的工作；可是他们部份是以错误的方式，部份却真心渴求由信仰启发的庆典以及平静和自我反省的休息。因此，他们利用主日和现存的庆节的方式亦是不同的。

在文明和工业化的国家中，人们生活繁重，常常觉得必须有效率，必须生产，必须在经济上出人头地，必须在竞争中胜利；许多人屡次觉得被迫做沉闷的工作。他们在工作天越没有自由，生活越是由人计划和指挥的，他们便越强烈渴望自由和开心的日子。但不幸，他们中许多在主日和节日上，也不能享受真正的自由，也不能品尝喜乐和松弛，因为他们把工作天的争取效率的生活方式搬到休息和散心的日子里，这样，他们渴望尽情享受、游览（旅行）和娱乐。今天，许多人渴望和争取周末和更长的假期，这要求可以表示他们极需要休息，但亦可以表示在娱乐和享受方面争取效率的风气，这风气是现代的娱乐行业所奖励和推销的；它鼓励人尽量利用自由的时光。谁在所谓节日上任由这种推动和这种趋势摆布，便不能收敛自己，也不能深切和天主交往，因此，也不能利用人性本体的至深泉源来恢复精力。

除了那些向现代争取娱乐的趋势屈服的人外，亦有些人自觉地抗拒这些潮流，深信若假日是自省、钦崇天主和收斂的日子，才是充满生气、休息、和恢复元气的日子；他们便是按这信念安排他们的假期的。

404 现代格外需要按信德的启发庆祝占礼日，并以思念天主的方式休息。在这科技化和理性化的时代里，人、人的工作和生活不外乎环绕着最高生产、赚钱、和物质的不断进步，并以这些目标来安排和计划。在集体主义的国家里，利用人的作风尤为明显：个人只是一种方法来达到社会进步的目的。但人的本性正要求他不该被利用来达到现世的目的；他和他的生命本身有着自己的意义，而受造之物和他自己的行动是为满全这意义服务的。人是趋向天主的；这趋向更有说服力地显出人和他的生命的意义，以及他高于纯现世目的的超越性。占礼日和休息日目的是令人趋向天主，并这样躲避把自己服属于纯现世目的、或被别人利用为达到纯现世目的的危险。时间的独特特征来自人如何利用人生来达到某些目的；时间在这里意谓日子和时刻的消逝。现代人以为人生是为在最短的时间内获得最高生产和利益。时间是为达到这目的的方法，而这样时间便是金钱。但人若有这种想法，并利用时间来达到特定的现世目的，很快便变为时间的奴隶。他不能自由地处理时间，却当按回报和效率的律例去利用它，而他自己也是服属于这些律例的。这样被时间束缚的人觉得这束缚是非人道的；他想摆脱这束缚，并渴望有自由的时间。但为许多人，连自由的时间也为匆忙和不安的节奏所控制，因为他们摆脱不了时间的专横。只有定时把心灵趋向永远和无限、并寻求与永恒的天主共融的人，才能把自己置于时间之上。

连人的团体也大多被利用来达到现世的目的。人联

群结社和组织公司共同努力来达到现世的目的和终向，这样，人并非把自己和人置于首位，而是现世的目的和终向。团体服属于努力生产和争取效率的原则，这也在家庭中显露出来。在外工作的需求剩余很少时间和很少精力为家庭生活。这种最有人情味的家居生活的限制大多是不合人性的，这也在人的发展，尤其在孩子们的发展上负面地反映出来。他们需要定时的、实际的、热诚的、不为赚取什么共同生活。这只有在人彼此认真重视人的尊严时，才能彻底实现，而这亦先假定与天主的关系和根据天主去考虑人。为此，人需要一些日子来和天主彼此共融。

正是在新时代里，他们双重需要规定的日子娱乐、「复元」、退省、休息、庆祝、过节和共融。因此，适当地庆祝主日和公教节日正迎合现代人迫切的需要。但主日并非来自人性需要和必须，而基本上是天主的恩赐；天主在基督内把救恩赐予了人。信友们适当地庆祝主日，便是为他们对救赎的信仰作证，而给天主致钦崇和感恩的敬礼。

- 405 圣化主日：一个信德的问题。主日更是基于基督的启示和救赎行动，而非只是基于人性的普遍需求。因此，有意识和应当地庆祝主日或亵渎它首先是表示对基督的信德的一种赞成或反对的决定。庆祝主日和使主日安排有序是量度每个教友和教会团体的热成和对敬礼趋向的标准，同是保护信德和崇拜天主的意识的重要方法。

所以，伦理神学当清楚地陈述主日的内容和意义，是非常重要的。它当指出，圣化上主的日子首先不是教会的实在法的命令所要求的，也不是旧约的安息日的命令所要求的，而是那在基督内赐给了我们的救赎秩序本身所要求的。那只以教会的命令为基础去守主日辩解的

伦理神学绝不足够，因它没有深刻探讨主日的真正意义。同样，有种观念视主日为旧约安息日的直接延续，而以十诫的第三条去为主日辩解，也是不足的。今天，能按圣教法典和旧约去维护庆祝主日的论据将不足以抵抗俗化主义亵渎主日的攻击。为此，在下面的数页里，我们将显示主日的真正内容和它在救赎历史内的意义，而我们讨论有关圣化主日的圣教法律，只因它们有着的次要的角色。

## 乙、主日的本质有如是恩赐和责任

### 1) 自然伦理律的因素

406 人对定期的罢工休息和对举行敬礼的自然趋向。我们在上面已提及，适当庆祝主日在现代如何断然重要，因为它能抵抗科技化、工业化和理性化的时代里的错误想法和那些威胁人的危险。它迎合人性的需求。今天，正因这些需求被威胁，人格外迫切感觉到它们，但它们是基于人的超时间的本质的。

所以，自然伦理律也是庆祝主日的基础。以此为基础，不能显示人性要求恰好一星期七天，而每星期一天休息，却给我们显示，该有些日子来休息和反省人的本源以及他的超越性的终向。人种学的发现显示，连在教会以外的世界里，没有一个民族只知完全一样的工作天，而没有休息的日子和庆日的。比方，外教的罗马有一百卅二天的节日。连现代无神和俗化的国家也以它们的方式证明人趋向休息日和举行敬礼，因为它们一方面阻止庆祝主日，另一方面却不能放弃它们作为休息的日子，或被迫订立别些日子和为了取代钦崇真正的天主，规定一些日子为集体化了的人在那些日子里庆祝国家的

能力和光荣，作为一种假敬礼。

基督徒的主日本身毕竟不能以人对休息和敬礼的需要来解释，但这些基于人本性的趋向成了星期日入世特性。人性对定期休息日和敬礼日的普遍需求，虽然部份已被错误的宗教的意识所歪曲，仍能在适当地所举行的基督徒的主日内，找到它的圆满实现形式。在讲道时，必须提及主日的这个遥远的本性基础。它可能开启尽量了解现代人的途径。

圣多玛斯亚奎诺在讨论安息日的诫命时，（这诫命是主日诫命的先驱，）已讲了很多在它内所包含的自然伦理律的因素；他在那里所说的，对主日来说，也是有效的：

「实在，本性趋向人为所有必需的事物指定一个时刻：为食、为睡、和为类似的其他事物都这样做。所以，人按本性理智的指令，也该为精神的复元指定时刻，令自己的灵魂满足于天主。因此，指定时刻来料理天主的事是一道伦理命令」（II/II, 122, a. 4, ab1）。

## 2) 作为图像的旧约的安息日

**参考书目：**Andreasen N.E.A., *The Old Testament Sabbath. A traditional-historical investigation*, Diss. Vanderbilt University 1971. - Barack N. A., *A history of the Sabbath*, New York 1965. - Daniélou J., *Il mistero del sabato in Bibbia e Liturgia*, Milano 1958, 297-324. - Dubarle A.M., *La signification religieuse du sabbat dans la Bible* in AA. VV., *Le dimanche*, Parigi 1965, 46-55. - Gils F., *《Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat》* (Mr 2,27) in *Revue Biblique* 69 (1962) 506-523. - Hruby K., *Le sabbat et sa célébration*

*d'après les sources juives anciennes* in *L'Orient Syrien* 7 (1962) 435-462; 8 (1963) 55-86. - Martin A. G., *Repos. Essai sur le sabbat*, Villeurbanne, Liard 1970. - Webster H., *Rest days: the christian Sunday, the jewish sabbath and their historical and anthropological prototypes*, New York, Macmillan 1968. - Negretti N., *Il settimo giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico*, Roma, Biblical Institute Press 1973. - Segre A., *Il sabato nella storia e nella tradizione ebraica in L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Brescia, Paideia 1975. - Marcheselli C.C., *Il sabato in Israele. Sintesi storico-letteraria. Contenuto teologico* in *Asprenas* 24 (1977) 231-266.

407 安息日和旧约的盟约。我们首先当清楚着重说明，主日并非出自旧约中的安息日，因此，并非安息日的延续。另一方面，也不能否认，在某方面来说，安息日是主日的预像。因此，我们首先当简短地谈及安息日，目的是从这观点去了解主日。

开始时，安息日有如是盟约子民的日子。正如安息日和旧约紧密连系，主日也和新约紧密连系。和割损礼一起，守安息日把旧约的天主子民区别出来（出 23, 12; 31, 13-17）。在充军的日子，安息日的作用的重要性大为增加（则 20, 12.20），因为从福地被逐和圣殿的毁灭令祭礼变成不可能的，但仍可遵守安息日。而且，竟然到了非人性地加重有关安息日的规定的地步，比方，在玛加伯时代，他们宁愿被敌人杀死，也不愿战斗而触犯安息日（加上 2, 37 等节；加下 6, 11; 15, 1 等节）或在耶稣时代，法利塞人的行为（玛 12, 1-14; 谷 2, 23-28; 3, 1-6; 路 6, 1-11; 13, 14-17; 14, 1-6; 若 5, 10）。但在充军前，守安息日已是一条主要的诫命，触犯安息日的缺失被视

为严重的罪行。

408 安息日的内涵。安息日是纪念天主为子民所完成的伟业的日子，尤其是把他们从埃及奴隶的生活中解救出来（申 5, 15）。天主在那些事件中对以民显示的仁慈在庆祝安息日时被颂扬，而以民便这样再体验它。在随后的时代里，增添了创世的记忆和安息日的宇宙的意义。这是把天主与以民的盟约往后推到世界起始的结果；世界被造是为给救赎历史提供必须的空间。

连在这里，安息日的预像特性也是明显的。正如安息日纪念天主为以民作的伟绩，尤其从埃及把他们解救出来，同样，在主日上，新约的子民纪念天主在基督内完成的救赎行为，尤其是复活；因基督的救赎，我们从罪恶的奴役、从死亡、从魔鬼的控制中被解救出来。

409 庆祝安息日的方式。庆祝安息日首先在于罢工（出 16, 23-30；20, 8-11；31, 14-17；35, 3；肋 23, 3；户 15, 32-36；耶 17, 21-27）。起初，它不纪念天主的创世工程，却纪念从埃及奴役的解放（申 5, 12-15）。主日除了罢工外，也纪念基督救赎世界，和相连地令劳动脱离那因第一个罪所带来的诅咒。

安息日的休息也是为敬礼而安排的。那天，祭祀也是较长的（户 28, 9 等节）。充军后，或早已在充军时，因为没有圣殿，会堂便兴起以取代圣殿；会堂是以民聚会的地方；聚会时，以民祈祷和诵读法律。这敬礼尤其是在安息日举行的。

### 3) 主日的新颖

参考书目：Cassien Mgr., *Le jour du Seigneur dans le NT*

in AA. VV., *Le dimanche*, Parigi 1965, 29-41. - Thrémel Y. - B., *Du sabbat au jour du Seigneur* in *Lumière et Vie* 11, 58 (1962) 29-49.

410 早期信友记载和资料。基督的教会既诞生，主日——一星期七天的首天——便是基督徒和期督徒敬礼的日子。它非来自安息日，却与安息日对立。这天的外教名称「太阳日」被用在主日上和指示复活的基督。这样，我们已有主日的真正意义：它是在礼仪上隆重纪念基督的复活，而因此是纪念基督的整体救赎工程；这救赎工程在主的复活中完成。

下面是一些有关的记载：

安提约基雅的依纳爵（卒于 107）在致玛纳西人的书信中（*lettera ai magnesi c.9*）（*Enchiridion Patristicum=EP45*）把主日和安息日相对立，并以纪念基督的复活作为庆祝主日的原因：

「那些曾活在事物的旧秩序里的人，已获得新希望，不再庆祝安息日，而是庆祝主日；在主日里，藉着祂和祂的死亡……，开始了我们的生命」。

连在巴尔纳伯的信里，（大约等于 96 至 98 年间），第十五章第八和第九节（PG 2, 171），主日（在这里被显示为「第八天」）被证明为欢乐纪念基督复活的日子：

「为此，我们在欢乐中庆祝第八天，在这天里，耶稣由死者中复活，又在这天里，祂显现后，便升天去了」。

热罗尼莫（卒于 420）格外清楚表明他以前的世代和他的时代的意识。他雀跃和得意地称主日为教友的日子，「我们的日子」，把主日和犹太人以及外教人的节日相对立，以基督的复活作为庆祝主日的原因，并把「太

阳日」的定义应用在主日上；「太阳日」是外教人给予一星期的这天的称呼。他的主要文字是这样的：

「当然，上主造了所有的日子；但其他的日子也可以是犹太人的日子，是异端者的日子，和是外教人的日子。相反，主日是复活的日子，是教友的日子，是我们的日子。而正为此它被称为主日，因为在这天主耶稣光荣地升到圣父那里。外教人称它为『太阳日』；好罢！我们也非常愿意这样称呼它。实在，世界的光在今天诞生了，正义的太阳在今天升起了，救赎便是在太阳的照耀中」（*In die Dominica Paschae*, ed. da (莫连) Morin G., *Anecdota Maredsolana*, III, 418）。

411 主日的新约背景。虽然在新约内没有任何章节明显记载如何引进这基督徒的庆日，主日作为基督徒敬礼的日子基督的宗教一开始时便已存在。它并非直接基于圣经的某章节，而是基于基督复活的事实本身，因为教友不断更深体会到基督的复活是非常重要的。但在新约中不乏废除安息日和建立主日的提示。

在这方面，首先必须提到基督对犹太安息日的态度。祂当然承认那时安息日在宗教上的重要性，祂也曾在安息日在会堂内讲道，但祂反对法到塞人对安息日的诫命夸张过度。祂能支配安息日，这暗示更换它的可能性（玛 12, 8；谷 2, 27 等节）。此外，在旧约中，已有威胁废除安息日，作为惩罚以民的罪恶（依 1, 13；欧 2, 13）。

似乎在耶稣复活后，主日已在安息日以外被定立作为复活的日子。学徒们和早期的信友们在开始时继续参与圣殿的敬礼（宗 2, 46；3, 1；路 24, 53），这令我们假想他们没有立即放弃遵守安息日。但连在这里，他们不断更清楚认识基督宗教的新颖性。不论如何，宗徒会议再

没有强迫由外教归化的教友遵守安息日。不久，便出现了「主日」(dies dominicus) 的语句和事实（希腊文是 Kyriaké eméra，以辨别「上主的日子」，即是说，辨别世界末日时基督再来的日子）：在这天，若望有默示的神视（默 1, 10）。所讨论的是同一的日子，亦称为「一星期的第一天」：在这天里，保禄在特洛阿举行擘饼礼（宗 20, 7），又在这一天，格林多的团体为耶路撒冷的穷人捐款（格前 16, 2）。在这方面，必须谨记，按福音的记载，基督是在一星期的第一天，即安息日的翌日复活的（玛 28, 1；谷 16, 1. 9；路 24, 1；若 20, 1. 19）。这样，放弃安息日和庆祝「主日」或庆祝一星期的第一天作为基督复活的日子，便不断更明显。同样，亦须谨记，保禄把安息日算在那些只有预备作用的制度中；这些制度有如阴影，而基督作为应验的救赎的实体已把它们驱散了（哥 2, 16 等节）。

412 梵二论及主日的起源和相称于这起源的庆祝。我们一开始便讨论今天教会关于主日的教义和习惯。梵二和先前礼仪运动的一个渴望正是为现代恢复主日的伟大重要性和它庆祝基督复活的特性。梵二追溯至宗徒传统（一如庇护十二在 *Mediator Dei*）也曾作过的（AAS 39 [1947] 575s），而终究是追溯到基督的复活本身。梵二采用了那同样早期的「第八天」(octava die) 的称谓，以代替「一星期的第一天」的语句，此外，又着重主日是教友第一和最真正的节日，是最古的节日。实在，这每星期基对复活的回忆较每年庆祝巴斯卦占礼还更古远。它尤其藉圣体圣事的举行被隆重化，但整体而论，它亦是喜乐和休息的日子。梵二的礼仪宪章这样说：

「教会沿用导源于基督复活当天的宗徒传统，在每第八日，就是确当的称为主的日子，或主日的那

天。举行逾越奥迹。在这一天，基督信徒都应该集会，听取天主的圣言，参与感恩礼，纪念主耶稣的受难，复活与光荣，感谢天主，因为祂曾『藉耶稣基督从死者中的复活，重生了』（伯前1, 3）他们。所以，主日是最原始的庆节，应该提倡并强调，使信友虔诚注意，也应该成为欢乐休假的日子。其他庆祝活动，和非确属极其重要者，不得超越主日，因为主日乃整个礼仪年度的基础与核心」（礼仪106）。

413 主日的三重层面。上面引述的梵二的章节清楚显示主日在神学方面的三重层面，这在传统中不断详尽阐述：记忆以往天主的救赎行动，预期未来的救赎的成全，现时在圣体圣事中和基督相遇。

——主日作为新约子民的盟约日，是隆重纪念天主在基督内所完成的伟大行动的，其中最伟大的是主的复活。我们可参阅上面第410节。看多玛斯亚奎诺如何仍视主日为基督复活的日子，又如何把它和安息日对立，是饶有意义的。

「犹太人庆祝安息日以纪念首次造化；基督来却令新的造化诞生。实在，首次造化创造了地上的人，第二次却创造了天上的人（迦6,15）……既然复活发生在主日那天，我们便庆祝那天，一如以民因着首次造化而庆祝安息日」（*In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio*, m. 1219, Torino, Marietti 1954）。

——主日是希望的日子，期待基督再来，和期待属于基督的人复活。这样，因着它回忆的特性，便到达末世的层面。要证明对主日这意义的觉悟，只须看看盎博罗削的一段著作，这段著作论及基督身体复活的未来的

「主日」，即是说，论及信友复活的未来的主日：

「将有另一主日，在这主日上基督的身体要复活起来，保禄是认识这主日的，因他说：但你们是基督的身体和各肢体……所以，在这复活中，基督有如在祂的身体内，要再复活起来」*In Luc 8, 26; CSEL 32, 403-404*）。

因著主日的这末世层面，有些人以为死人复活和基督再来都会发生在这日子上（在 *Pseudo - Agostino, Sermo 167, 2; PL 39, 2070* 中，这事被确定了，较在刚才引述了的章节内还更明显）。

——在主日上，信友在圣体圣事中和现时的基督相遇。在圣体圣事中，我们纪念基督的苦难和复活，而复活的基督在圣事的标记下临在于祂的团体中。这样，在某种意义下，在圣体圣事中，我们亦预期主的再来。

**414 主日罢工和基督的复活。**和安息日相对，主日的新颖性亦显示在罢工的原因中。教友的休息和罢工正式来说，并非犹太人在安息日上禁止工作的命令的延续。

首先必须说，罢工在主日上不如在犹太人的安息日上那么重要。早期，教友绝不能在主日上罢工，因为犹太的环境和希腊罗玛的环境都不承认这天是休息日。此外，许多教友来自奴隶阶层，根本不可能这样作。

第四世纪上半期，基督的宗教在国内获得存在的权利，再者，又变成了主要的宗教，便亦发展了主日上的休息。这并非把安息日转移到主日上，却是因着一些基本上是基督宗教的原因而自发地定立的。它的目的是令教友能有时间来举行圣体圣事，并一起举行主日的敬礼。在这方面，它被视为举行敬礼的方法。此外，因着它与基督的复活的关系，它亦有它本身的意义。藉着在复活内所完成的救赎工程，人原则上是从罪恶中、从与

罪恶相连的诅咒中、从随之而来的惩罚中被解救了；辛苦的工作亦在惩罚之列。所以，既然主日是纪念复活的日子，信友在主日上休息，和主日的特性是非常合宜的。同时，主日记忆决定性的摆脱任何罪恶和罪恶的诅咒，这是在基督再来时才实现的。信友在主日休息时，先尝未来圆满的救赎和永久的休息。

当教父和早期的神学家在这方面忆起犹太人的安息日，并非是用它来辩护教友主日的休息，而是亦在这方面使主日和安息日成对立。以下是一般典型的著作，是从热罗尼莫的著作 *In die Dominica Paschae* 节录的，在上面 410 节中也曾引述：

「在安息日上，他们不作奴役；我们在主日上，即是在复活的日子不作奴役，因为我们不事奉恶习和罪恶」( *Anecdota Maredsolana*, III, 414 )。

在主日中，信友尤其要小心不犯罪恶。他的逾越奥迹的自由首先便在于此。不论如何，这即时显示教友主日休息的意识和法列塞人在安息日上禁止工作的决疑论是非常不同的。

### 丙、圣教法典关于圣化主日的规定 (天主教法典, c.c. 1246-1248)

415 教会的规定。首先，我们还须清楚指出，圣化主日首先并非是教会的命令，而是那在基督内赐与我们的、并在复活内达致满全的救赎秩序本身的需求，而更远的，是自然伦理律的必然性。圣教法律关于圣化主日的意义只是提醒身为教友本身应有的责任、把它清楚刻于明悟中、和确定实行它的方法。

首先是参与神圣的圣体圣事的举行。梵二说：「在这一天，基督信徒都应该集会，听取天主的圣言，参与

感恩礼…」(礼仪 106)。相反，遵守主日休息的劝谕却没有那么迫切：「所以，主日是最原始的庆节，应该提倡并强调，使信友虔诚注意，也应该成为欢乐休假的日子」(礼仪 106)。

现在，我们便要格外看看，参与感恩礼和休假在于什么。

### 1) 参与主日的感恩礼

参考书目：- Martimort A. G., *Dimanche, assemblée et paroisse* in *La Maison-Dieu*, n. 57, 55-84. - Tettamanzi D., *Messa domenicale e festiva anticipata* in *SC* 97 (1969) 138-152.

- 416 一些历史资料。在早期教会里，主日的感恩礼似乎是当然的事。无论如何，殉教者犹斯定的作证是非常正面和乐观的，关于信友的参与，他写道：「在那称为太阳日的日子里，所有在城市和乡间的人都聚集举行团体性的庆祝」(*Apol.* I, 67)。但很快便有确定明显劝谕的必要，这证明信友亦需要实在性的法律的帮助和支持。致希伯来书已劝谕不可缺席礼仪的聚会(希 10, 25)。约在第三世纪的中期，或截然在第三世纪上半期，宗徒遗训(*Didascalia*)这样说：「你们不要把世上的操心放在天主的话以上，却该在主的日子上，放下一切，关切地赶上你们的教会聚会，因为是在那里你们把赞颂献给天主。他们在天主前可以提出什么藉口不去聚会为聆听生命之言和以神圣之粮来养身？这神圣之粮是留到永远的。」(*Didascalia* 13)。厄尔维拉教会会议(*Elvira*) (300年和303年之间?)已开除那些连续三个主日不参与感恩祭的教友的教藉，这证明教会当局如何重视参与感恩祭的责任，又证明她不常常成功把这意识加诸信友身上。

417 教会命令的内容和范围。教会规定参与感恩祭的责任，说得准确一点，是参与整个感恩祭。曾几何时的伦理神学的决疑论分别感恩祭的基本部份和连结部份。在连结部份中，决疑论亦包括我们今天称为圣道礼仪的部份。它视参与基本部份为「严重的事」(materia gravis)，却认为参与在先的和随后的部份并非如此重要。决疑论的明示是有着它们的价值的，但常是一种有限的和相对的价值。在具体的光景中，必须视乎迟到者有无可原谅的原因，是否习惯是这样，是否他的疏忽表示缺乏信德和热诚，和是否他会给别人立恶表。尤其不可忽视，在上面412节所引述的章节中，梵二亦把聆听天主的圣言包括在信友在主日，上该当聚会的目的和原因内。梵二的其中一个主要渴求是在让信友接触那载在圣经内和包含在讲道中的天主圣言，使他们常更熟识它。现在，为许多信友，主日感恩祭的圣道礼不单能令感恩祭更隆重，而且是唯一令他们接触天主圣言的可能性。为了解信友参与主日圣道礼作为感恩祭的部份的重要性，必须在这方面反省。

418 参与的方式。教会要求信友亲身临在于主日的感恩祭。从电视或收音机的参与是不足够的。这需求不是任意的，而是有着深切的原因。从降生成人开始，基督亦在神圣的圣体圣事中在肉体上和我们接近；因着祂，我们的身体作为人整体临在的构成因素，在敬礼中占有重要的地位。主日的感恩祭是那以可见的方式聚集在一起的教会团体的敬礼。

我们当以内在的参与出席主日的感恩祭。以往的伦理神学首先操心定立所要求的内心参与的最低限度（至少潜在的参与的意向和至少外表的留神），但这该根据当时的牧民环境来解释。那时，前赴感恩祭的信友的数

目较今天大得多，但他们这样做大多是受环境和受习惯影响。因此，必须提醒他们，习惯不足以显示最低要求。今天，前赴参与感恩祭的信友的比例大为降低。可以假定，和以往比较，更多信友是由于个人的决定而参与感恩祭，有时甚至是相反环境的压力。这表示许多信友亦更热切地参与感恩祭。梵二说：

「因此，教会操心焦虑，切望信友参与这奥迹时，不要像局外的哑吧观众，而是要他们藉着礼节和经文，深深体会奥迹，有意识地、虔诚地、主动地参与神圣活动，接受天主圣言的教训，领受吾主圣体餐桌的滋养，感谢天主，向天主奉献无瑕的祭品，不仅藉司铎的手，而且学习同司铎一起，奉献自己……」（礼仪48）。

梵二这样说时，并非是想及为满全守主日的命令所要求的最低参与，而是所能企求的最高方式。

- 419 参与主日感恩祭的时间。除了在主日外，参与主日的感恩祭的责任亦可在前夕满全，藉着参与星期六的黄昏弥撒或其他节日的前夕的黄昏弥撒。圣教法典 c. 1248, §1 这样规定：「谁在占礼本日或在占礼前夕，不论何处参与依天主教仪式举行的弥撒，便是满全了参与弥撒的命令。」明知不能在主日参与弥撒的信友该于星期六晚上参与弥撒吗？不可能显示他严格必须这样做。不错，责任可以在主日前夕或罢工占礼前夕满全，但并非必要这样做。一个平行的例子是日课的责任：申正经（晨经）可于晚上提早诵念，但虽然一位司铎或其他有诵念日课责任的人预知翌日没有空去诵念那些经文，他们也无须这样做。根据这断言，我们设法定立主日弥撒本份的最低限度。虽然信友无须参与前夕的黄昏弥撒，但若他们预知主日或占礼日上受阻，他们利用前夕弥撒的可能性，

是非常可取的。

我们关于前夕黄昏弥撒所说的，不能应用在主日或其他占礼日的黄昏弥撒上。谁不能在主日早上参与弥撒，若午后有弥撒举行，便必须参与。

420 免除遵守主日弥撒规定的原因。传统的豁免原因部份仍有效，部份却随着现代的生活环境而被新的取代。我们尤该谨记下列的原因：

——实质的不可能；比方：严重的疾病或一个人居住的地方因司铎缺乏而没有主日弥撒举行；若没有司铎而因此没有弥撒圣祭，是没有严格本份参与只限于圣道礼和领圣体的敬礼的，虽然参与是非常可取的。但若某地方经常性缺乏司铎，一位俗人或一位修女已正式地被委任主持这主日的敬礼，而这敬礼已实际上变成唯一的庆日礼仪，（比方：在拉丁美洲某些地区里）这参与的劝谕便变得较为迫切。

——盖然的不可能；这不绝对排除遵守主日的命令，但却令它显得异常沉重，而因此变成不可强迫的。比方，一个人因健康不佳或因老年而身体孱弱；或一个人的住处离教堂非常遥远（在汽车的时代里，衡量的尺度必须异于以往的）；或一个人绝对当做某些事使自己或别人逃避颇为严重的损害，或为不失去不常有的挣大钱的机会（在后者的光景中，是假定这机会有限期的）；这些都是这类的例子。必需的工作不只意谓在灾难、火灾或水灾中的救援工作，也包括那些定期在交通方面或为大众服务（警察）的专业工作，这些只是一些例子。

——人性的意识和正确被了解的天主子女的自由批准那些惯常当做沉重工作的教友年中有时可免去参与主日弥撒，并容许自己有一个较长的假期，一次旅游，或只是恢复体力的延长的睡眠。

这些提示只有一般指示的价值。正确的决定是当由教友自己去作的；他知道定期参加主日敬礼的重要性，也知道基督不愿把异常的重担加诸人的肩膀上。

## 2) 罢工

参与书目：Duval J., *La doctrine de l'Église sur le travail dominical et son évolution in La Maison - Dieu* 83 (1965) 105-115. Huber H., *Spirito e lettera del riposo domenicale. Indagine storico-teologica del lavoro servile dalle origini cristiane a S. Tommaso*, Alba, Edizioni Paoline 1961. -Rahner H., *Homo ludens*, Brescia, Paideia 1969. - Rief J., *Sonntag und knechtliche Arbeit in Theologisch-praktische Quartalschrift* 113 (1965)338-347. -Vereecke L., *Repos du dimanche et oeuvres serviles. Esquisse historique in Lumière et Vie* 11, 58 (1962)50-74.-Zalba M., *De conceptu 《operis servilis》 num crisi subiciendus et aetati nostrae attemperandus in Periodica de re morali canonica liturgica* 52(1963)133-163; 261-319.

- 421 历史发展所显示的问题。在决定主日罢工和在这天当禁止的工作上，我们遇到一个伦理意识和伦理规范的历史发展的典型例子。在这里发展上，我们找到清晰的地方和隐晦的地方。因此，我们不能限于平静地和不批判地接受在主日罢工的定义，相反，在把它应用在现代生活的环境前，我们当专注地研究它。既然人们在工作上的关系在整体社会的结构中经历了深切的变化，这是更形必需的。奴隶的工作和自由的工作是非常不同的。同样，过往的手作的工作和现代大企业自动化的工作也是回异的。

在 414 节中，我们已着重信友主日罢工的逾越奥迹特

性。它的目的是令主日在感恩祭里的逾越奥迹的庆祝变成可能的。此外，它想证明教友的自由，摆脱现世的事物，摆脱罪恶，摆脱连系于工作的诅咒，并预期这自由和这平安的满全；这是将来在天国的最终景况中才能得到的。从这观点我们亦能够为现代合理地决定教友主日罢工。不幸，在历史的过程中，关于主日罢工，发展了一种不同的学说，是引述旧约安息日的休息的，但它只依附拉丁文“servile”（奴役的）一词，这是拉丁文通俗译本用以释译旧约用来描述在一些节日中所禁止的工作的名词的。但在确定这些「奴役的工作」的内容时，它并非由旧约的意识启发，而是由后来各时代的社会环境启发。这样，在这论点，发展了一种独特的决疑论；现在我们便要扼要地讨论它。

422 旧约安息日的休息。在解释教友在主日上休息时，谁想引述旧约的安息日，当首先作如下的区别；在安息日上，任何工作都是被禁止的（出 20, 10；申 5, 15），在某些其他重要的节日上，却只禁止「奴役的」工作（肋 23；户 28 和 29）。所以，禁止奴役的工作原来并非关乎安息日，而是关乎某些节日。尤其重要的是这种禁令的内涵。一如注释圣经者给我们说的，奴役的工作必须意谓惯常或每天的本业的工作。这事实本该构成宝贵的指示，但它全不被考虑。

此外，指出安息日上完全罢工——为现在回复以往的做法——是为纪念脱离埃及的奴役生活，是非常恰当的。正是在这意义中安息日实际是主日的图像；在主日上，我们罢工，是为庆祝摆脱罪恶和摆脱工作，因为工作带有罪恶的印记；这有如是经由基督赐给我们的恩典。

在随后的世代中，安息日的休息和天主的创世工程

扯上关系（出 20，11），而人藉休息该承认天主是造物者，并证明祂的光荣是工作的真正目的。这有如是次要的原因亦可在教友罢工的光景中有着它的重要性。

但决疑论的伦理神学没有采用安息日的这些因素来解释主日的休息，相反，它遵循了其他途径。

423 解释「奴役的」的工作有如是沉重的「身体的」或有形的工作。虽然神学对主日休息的解释已很久引述基督的复活作为真正的基础（比方：戴都良〔Tertulliano〕, *De oratione* 23; PL1, 1298; 雅尔利期的讯撒里奥〔Cesario di Arles, in Morin G.,〕 *SS. Caesarii Arelatensis Sermones*, LXXIII, 295s），但后来再不着意主日休息的真正意义和目的，却专注于为主日所禁止的「奴役」工作作形式主义和决疑论的定界。

多玛斯亚奎诺处于这两趋势之间；他还连系于先前的传统，亦已投入于「奴役」工作的观念的新的说明：按圣多玛斯，这观念一方面指示罪恶，另一方面亦指示肉体的工作（opus corporale, II/II, 8, 122, a, 4, ad3）。这后者是和体息相反的，但精神的工作却不是，好像以说话或写作去教导人（“nullius spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbati, puta si quis doceat verbo vel scripto”, ivi）。加耶大努枢机（Cardinal Caietano）加深了多玛斯的这解释，因为他评论说，在断定被禁止的奴役工作时，唯一决定性的因素是工作的本性，而非同时是工作者的意向和所追求的目标（*In III/II*, 8, 122, a, 4, ed. Leon., ix, 479-485）。

这理论在决疑论的引申导至三重细分：「奴役的」或肉体的工作是被禁止的，这些工作要体力来完成，以前是奴隶做的；智力的工作是合法的，这些工作用精神的官能来完成，以前是保留给自由的人的；总括而论，各

类一般的工作 (opera communia) 都是容许的，首先包括运动。

424 决疑论对主日禁止的「奴役」工作的解释的不一致。上述的决疑论的意识包含不少不一致的地方和截然是矛盾的地方：

——它在智力的工作前看轻肉体的工作。在这里，似乎希腊式的对体能工作的轻视和唯独对智力工作的赏识得到晚期的回应。此外，今天这种分别已充份被超越了。比方，在自动化的工业的控制板前展开的工作是更被视为智力的工作；基于这工作的观念，完全自动化了的工厂在主日也是不该停工的。

——这样分辨被认可的工作和被禁止的工作是反社会的和截然是不公道的。尤其必须注意如何意向或工作者所追求的目的完全没有任何重要性，又如何唯一决定性的事是工作的本性。这意味，比方，在主日上无人可做肉体的工作来帮助近人，较贫乏的工人也不能做手工的工作来令自己的家庭家境更好，相反，一个已富裕的作家却能在主日从事自己智力的工作为更增加自己的财富。

——主日休息的真正意义和目的不被适当考虑，这在其他方面也有着令人痛心的后果。实在，在主日上休息，不只是为令人能参与敬礼，也是在感恩祭以外，令人能专注精神和神圣的事（阅读精神读物，谈论神圣的事，在日课的礼仪中赞颂天主——共同举行晚祷——等等）。若不懂记主日休息的这目的，便丧失了正确的标准来判断哪些活动是被认可的和那些活动是不被认可的。那时，若一个信友每主日参加了感恩祭后，都把其余时间献于运动，也是没有什么可反对的。但在这光景中，还能说主日实在是被圣化了吗？

425 教会训导当局最近的宣言；它们指出解决这问题的正确途径。教会训导当局在它的宣言中已另辟途径去解决问题，有异于决疑论把工作细分为被认可的和不被认可的的方法。1983年的圣教法典构成重新思考节日罢工的意义之终点。实在，法典1247条劝谕说：「主日和罢工占礼日上，信友……禁止做……那些阻碍恭敬天主和扰乱在上主的日子应有的喜乐或身心休息的工作和事务」。

教宗良十三在「新事物」(Rerum Novarum) 通谕中，谈及在占礼上当丢下的「日常的工作和事务」(“quies sevocat hominem a laboribus negotiisque vitae quotidianae”，ASS 23,660)。这样，他把在旧约特定的节日上所禁止的工作的观念作为自己的：是关乎每天的或惯常的本业的工作。若望廿三的「慈母与导师」(Mater et Magistra) 通谕也是循这路线的；在通谕内，他说及禁止做「日常的事务」和「罢工」休息(“negotiis vitae cotidianae omissis —— ab opere per intervalla cessare” AAS 53 [1961] 459)。同样的教宗在1962年8月26日给亚尔伯诺(Albano)教区的信友谈话时，清楚劝谕他们也禁非奴役的工作和要在精神上休息。下面是他原文的说话：「信友在主的日子上必须停止做机械的人和世俗纷扰的人；真正罢工，不只不做那所谓奴役的工作，也不做另类工作，因为它阻碍悟性休息；悟性休息为在祈祷中、在主动参与礼仪生活中和在默想天主的圣言中举心向天上的事物也是必需的」(La Civiltà Cattolica 113/3 [1962] 604)。

梵二愿主日是喜乐和罢工的日子(“dies laetitiae et vacationis ab opere”，礼仪106)。因此，它不再把占礼日上所禁止的工作限于「奴役的」工作，却只说：教友当罢工。

426 进一步说明主日的罢工。若我们想从历史的发展和最近教

会训导当局的断言作结论，我们当这样确定占礼日上所禁止的工作：

——在主日上，教友尤其禁做平日他以之来养自己和养家的工作或令他能赚钱的工作。评判的决定性的标准首先非来自工作的性质，而是来自占礼日休息的目的。因此，首先无须考虑工作是否主要是劳力的或精神上的，而当考虑教友是否当禁做它以便有空来参与感恩祭、来收敛自己、来专务作为人和作为教友更重要和更深切的事情、来与近人友爱和欢乐地共融。谁认为主日休息只是恢复精力的时间，以便平日重新工作。或更好和更多工作，便是误解了它。不论如何，信友若不停止那在一周内已令他繁忙的工作，不论它们主要是劳力的或主要是智力的工作，都是相反所有这些主日休息的目的。我们还要格外注意，智力的工作较劳力的工作令他更投入和专注。

——人工作是为赚钱与否亦是一个重要的标准。除了在必需的情况下，比方：一个穷人绝对需要在主日赚钱，或工作是大众要求的，在主日上首先禁止的是赚钱的工作。钱财和利益都是些把人更牢地系于世上转瞬即逝的事物的东西。圣保禄说，教友因着他的贪念，常有危险崇拜物质的东西（弗 5, 5；哥 3, 5）。在主日上，只有当他远离有酬劳的工作。他才能决心转向天主和有空参与敬礼。圣文都辣 (S. Bonaventura) 清楚要求我们在主日上禁做赚钱的工作：「教会首先禁止在主日上做那些所谓奴役的工作，人藉这些工作企求世上的利益」(*In III Sent. dist. 37, a. 2, sub3*；*Opera omnia*, ed. Quaracchi 1941 III, 841)。

——主日的休息不只是关乎个人的事，而是关乎整个团体的事。只有团体罢工才能令感恩祭真正成为团体的典礼。此外，主日亦当是被救赎了的人的喜乐共融的

日子，首先是在家庭的范围内，然后再超出这狭窄的圈子；这重新假定团体的休息。正是因着主日休息的这团体性的特质，必须排拒那所谓的循环或不断的工作周，在这意念里，不错，每个工人都有一天或多天的休息，但却这样分配，令公司的工作总不会中断。这样，主日不单再不是团体的休息日，也不再被视为休息日。

——主日的团体性质亦要求无人在这天工作而给近人立恶表。恶表的存在和本体视乎主流的习俗和观点而定。这些在客观上亦可能是错误的，但必须考虑到是否能在一、两天内改变一个既定的思想形态。

——主日的休息是附有牺牲的。这事看来奇怪，却是真的，也是因为休息的性质不只在在于不工作，也在于人向自己的心灵深处，并因此向天主。为喜欢逃避面对更深奥的自己和面对天主的人，主日的休息是一种重大的要求和一个重担。这对物质主义的人也是一样，因为他们只想及赚钱和物质上的益处。

427 具体的应用。教友若为帮助别人或为保持必须的肉身均衡而需要短期做些颇轻和不令人疲倦的劳力工作，只要感恩祭仍是整天的中心，他仍有充份时间来默想神圣的和精神上的事，而且没有立恶表，那么，他没有犯违反主日休息的规定的罪。比方，谁在写字楼或工厂工作，可做一些短暂和轻微的园艺工作，并在这工作中得以松弛舒畅和与大自然接触，亦透过大自然和天主接触。同样，谁于星期内做劳力的工作，占礼日上可作些研究的工作；很明显，常当假定他有充份的时间献给天主，也假定他在这智力的活动中得到有益的报酬，而他也因此能超脱日常的生活。相反，在主日和占礼日上，若没有严重理由，无人能继续做每天的工作。

为判断主日的运动活动，必须注意一些事。非为赚

钱和不占主日那天大部份时间的运动活动，能有助于令人轻松愉快，并这样助人接近天主。相反，若运动家在主日从事运动的活动是为了赚钱，而这活动令观众狂热，并令他们在活动前后和在活动举行时都整天充昏了头脑，又若活动真正不是团结个人的，却令他们对立和分党对抗，这种在主日的运动便会令人不知所措。

428 可原谅的原因和例外。我们当谨记下面的例子；在这些例子中，在主日和占礼日上，是可以做颇长和费力的工作的：

——若工作是必需的为令个人或团体躲避严重的伤害，为补偿或减轻已促成的伤害，只要这是只有在主日工作才能办得到的。农夫便可能处于这光景中，若前数天的恶劣天气阻碍他们收割并严重损害了庄稼。这在穷人的光景中更是如此；他们若主日不工作便不能给自己和家人供应所需。但在这光景中，是涉及社会需要的情况；为克服这情况，凡负有责任的人以及所有有能力援助的人都该出力。很明显，在灾难的光景中——地震、水灾和火灾——拯救和援助的工作不只是合法的，还截然是必须的。

——公共服务是合法的；没有公共服务，社会不能运作，而主日的休息和娱乐也变成不可能的。公共服务包括商店、食肆、电力、水力、煤气、交通和通讯。在主日该在这些岗位工作的教友有著特殊圣化这天的机会，因为他们给予近人一种宝贵的服务。

——维持某些科技装备的运作也是合法的，因为若在主日上把它们关掉令它们全不运作，会带来严重的损失，或在主日后令它们再运作，价钱非常昂贵（比方：鼓风机）。

#### 4. 敬礼天主的非常方式：宣誓和许愿

甲、宣誓

(圣教法典 CC.1199 — 1204)

参考书目：- Birkenmaier W. - Häberle O. - Smitmans B-Kramny W., *Zum Thema Eid und Repression*, Stoccarda, Verlag Kath. Bibelwerk 1970. - Boelaers H., *Riflessioni sul giuramento in StudMor* 6 (1968) 175-205. - Guindon B., *Le serment, son histoire, son caractère sacré*, Ottawa 1957. - Niemeier G. (a cura di), *Ich schwöre. Theologische und juristische Fragen zur Eidesfrage*, Monaco, Kaiser 1968.

##### 1) 宣誓的定义和今天遇到的问题

429 宣誓的定义。今天宣誓是非常惹争议的，但在一切辩论的基础上，有著一个为大众接受的宣誓的观念。宣誓在于呼天主为一个断言的真相作证。确言的宣誓和预许的宣誓有别。确言的宣誓是誓者隆重确定目前事件或以往事件的资料；预许的宣誓是宣誓者承担在未来完成一件指定的工作，并呼天主为此作证。

430 在宣誓中特别援引天主。宣誓的人以异于寻常的方式自置于天主前和服属于祂，即是说，不只如一般人一样完成一个确实人性和伦理的行为。宣誓的人给予自己对以往或目前事实的断言——或给予自己对未来的承诺——一种特殊的分量，一种异常的巩固性和保证，因为他呼唤全知的天主——一切真理的根源——作证。呼唤天主作证可以以不同的方式产生。在宣誓中，人宣言深信天主知道他的断言或他的许诺符合他的内心，并承认天主

为一切真理的泉源，而人在言语和许诺上是当遵循这泉源的。又或许在宣誓中，人服属于天主有如是审判谎言的罪的公正判官，若他说谎的话，便当在现世或来世受罚。这种宣誓表达在所谓的诅咒的惯用语内：若我不说真话，愿天主惩罚我。

宣誓包括一种对全知和至圣的天主的宣认；祂是爱真理和爱诚实的，并憎恨和惩罚谎言。因此，它是一种钦崇天主的方式，而只有宗教性的宣誓才有着这词的真正意义。意识上非宗教性的宣誓再不是宣誓，而只是加强的断言或隆重的许诺，但它们不能和宣誓等同，也不能占有它的位置。另一方面，我们当注意，宣誓的宗教性也有不同等级。显明的宣誓出于对天主的显明的和真实的信德。但亦可以发生，宣誓的人明显不信天主，他宣誓只说明他自觉被绝对的伦理价值束缚；这样，他至少含蓄地宣认自己对绝对者的信仰和服属，而他的宣誓是含蓄宗教性的。

国家首长可以在法律上的把宗教性的宣誓和在宗教上是中立的或非宗教性的断言证明置于同一层面上，给予它们同样的法律效果，并惩罚它们的滥用和违背。但这一切并不构成反对从宗教和伦理的观点基本上分辨它们的论据。

- 431 宣誓的题材。宣誓的人为何呼天主作证？曾几何时，神学——比方：多玛斯亚奎诺（II / II, q. 89, a. 1; q. 98, a. 1, ad 3）——喜欢以要确定的客观事实资料或所许誓愿在未来的实际完或为宣誓的题材。所以，谁宣誓，便是以誓词来确认事情是一如他现时所说的发生了或确是这样，或说明他在未来会忠于他现时以誓词所作的许诺。相反，现代的伦理学者以宣誓者的主观真诚为宣誓的真正题材。人宣誓时，是证明他的断言和他内心的信念一

致，而在许诺的宣誓中，他的誓词和他内心的决定一致；他是在内心决定要忠信履行所承诺的。

宣誓一方面是呼天主为客观事实的状况作证，另一方面为主观的诚实作证；是不能把宣誓的这两个作用分开的。这是关乎同一唯一实体的两个观点。主观上是诚实的人尽所能努力为客观事实作证。所以，若他不认识事实的真相，他不宣誓。因此，主观的诚实不完全以自己为目的，却是为客观的真理服务的。这便很明显了，为事实的真相作证首先假定作证者的主观诚实。

不幸，因着人性的软弱，我们虽然真诚，仍可欠缺和部份或完全看不到事件的客观情况。但例外并不抹杀客观真理和主观真诚之间的密切关系。

432 宣誓的个人特性。可能有着一些宣誓，宣誓者只在一样事物前采取立场，比方：政治家或议员只在宪法前采取立场。但连在这些光景中，宣誓代表一种人际关系。政治家和议员到底是作出承诺——实在，这是关乎许诺的宣誓——并非向宪法，而是向他们的市民；他们向市民保证会忠信地为公益服务，虽然这是基于宪法而作的。在断言的宣誓中也是一样，比方，在法庭内：在这里，到头来也常是关乎一种对人和对人的命运的关系。宣誓的人——是关乎一种断言或一种以誓词所作的承诺——以非常的方式呼吁近人对他的信任，并藉誓词显示自己是值得信任的；令他宣誓的人和接受他宣誓的人都对他格外信任。

在宣誓中，人不只彼此有着信任的非常关系，他们亦特别援引天主，不只在宣誓者方面是这样，在接受宣誓的一方也是这样。

宣誓的人该被一种深切的信仰启发，深信天主，深信祂的全知、真诚和圣德；若以后他以教友的身份按福

音或十字架宣誓，他该以信德确认这些救赎的奥迹。若他不是真诚相信，他的宣誓便丧失一切价值，而变为卑劣的闹剧。若宣誓要拥有全部价值，连接受宣誓的人也一样要分享宣誓者同样的信德和同样的信念。只有信天主的人才能真正接受宣誓。相反，谁对天主连含蓄的信仰也没有，却叫人宣誓和接受宣誓，便是欺骗宣誓者和滥用宣誓。所以，宣誓者和接受宣誓的人都该处于同一宗教信仰的层面上。但在一个多元化的国家或截然是无神论的国家里，缺乏这共同的基础，宣誓确是现时代的一个特别的问题。

433 宣誓的现代的问题。在一个在整体上深信一个有位格的神灵存在的世界里，或在一个有个截然是基督信德的世界里，宣誓以前和现在都不构成那在今天引起如此大困难的尖锐的问题。相反，现在环境是大大改变了。困境是这样：一方面在社会和国家生活的某些光境和某些决定性的时刻中，人几乎不能没有宣誓的保证，另一方面，许多人不信天主或至少想国家生活该完全和宗教信仰分家，是不能要求他们宣誓的。因此，一些人要求在法庭内或当承担文职和军职时，给予所有人选择的权利，或按宗教宣誓，或只是隆重地证实自己的说话。另一些人以为必须完全取消宣誓，以除去任何在市民中的不平等，实在，可能发生，人以不同眼光视宣誓和纯证实断言，而认为它们有不同程度的束缚性。但另一方面，取消宣誓不是进一步对完全俗化社会和国家生活有利吗？简言之，今天宣誓的问题有着下面的困难：保持宣誓的责任似乎相反良心自由和宗教自由，而取消它却有助于俗化社会和国家生活，并且令社会和国家生活损失了一种人际间的肯定的保证。

此外，还有另外一个难题，并不是来自目前的处境

的，只是今天显得格外尖锐而已：在极权和专制的国家里，宗教宣誓，而因此连天主本身，被贬至一种实用价值的等级，纯是一种强制的方法，把人在良心上系于绝对化了的国家。操纵宣誓作为巩固极权国家的方法在下面的事实里是很明显的：当权者虽然大部份个人是不信天主的，纵使没有要求所有市民宣誓，却要求雇员和军士按宗教宣誓效忠，并把仪式隆重化，以著重宣誓的束缚效果。在这里，那看来是宣誓的基本因素，即是说，呼吁天主，被用作方法来达到世间的目的，好像诉讼、合约和国家的安全，不是很明显吗？这对天主而言绝不是一种光荣的行为，而是一种侮辱的行为。实在，对天主的信仰和宣认，到头来天主本身，都该藉雇员和军士的宣誓为在诉讼中获得真理或为保证国家的安全服务！在这里，价值的等级看来是颠倒了。

为能对宣誓在伦理神学上的这难题采取立场，我们当首先看看关于这点启示在圣经内给我们说的话。

## 2) 按圣经记载的宣誓

- 434 在旧约里。宣誓是旧约子民生活的部份。并非所有有关的细节为我们都是重要的。最重要的还是它的伦理宗教的特性，因为按旧约的意识，它是神圣的和非常严肃的。这神圣性和严肃性来自天主的威严和光荣；宣誓的人服属于主，并且，若不说真理的话，甘愿由祂的公义裁夺。宣誓的宣认天主是崇高和伟大的，这样向祂致特殊的敬意：「人人都将向我屈膝，众舌都要指着我起誓」（依 45, 23）；这表示人并非以己为基础，而他的话本身是没有份量的，一切都来自天主。人不能「指着自已」起誓；他指着天主起誓，指着祂的名起誓（申 6, 13；10, 20）或用「天主永在」的套语（民 8, 19；撒上 14, 39. 45；19,

6; 耶4.2)。若以民偶尔指着近人起誓(「我指着你的性命起誓……」)(撒下17,55), 尤须注意, 他也是要超乎己而为客观事实作证; 此外, 在这光景中, 天主屡次首先被呼号, 然后才是近人, 这是饶有意义的: 「我指着永生的上主和你的性命起誓」(撒下20,3; 25,26; 撒下11,11; 15,21; 列下2,2.4.6)。因此, 在这里很明显, 近人是由于天主才被呼号。

相反, 天主——有别于人——却能藉自己起誓(比方: 创22,16; 出32,13; 依45,23)或藉自己的生命起誓(「我指着我的生命起誓」, 则17,16)。这分别显示天主和人之间的无限距离。天主宣誓的目标首先是对选民所立的盟约的忠诚(咏105,8—11)。

在宣誓中亦包含对天主的敬畏, 因为若以虚假之神之名起誓, 是严重得罪真天主(耶5,7; 亚8,14)发虚誓也是一样(肋19,12; 咏24,4; 匝5,3; 拉3,5), 而且, 圣经劝人不要轻易发誓(肋5,4; 德23,9-11)。

若说宣誓是侮辱天主, 把天主贬为一种达到纯人性目的的方法, 这不是旧约的想法。为旧约来说, 宣誓被天主的光荣环绕着。为此, 它不该被自私操纵; 相反, 宣誓虽引起自己的损失, 仍不该作废(咏15,5)。

**435 宣誓在新约中被确认。**关于宣誓, 新约没有唯一的立场, 这便惹起一些困难。

按保禄的著作和致希伯来书所呈现的意识, 宣誓一如在旧约中, 并不构成什么问题。

保禄用一些相等于宣誓的保证的方式, 或至少是和宣誓相似的。这里是一些例子: 「我指着我的性命呼号天主作证」(格后1.23; 参阅罗1,9; 得前2,5; 斐1,8); 「耶稣的天主和父, 那应受颂扬于永远的, 知道我不撒谎」(格后11,31; 参阅迦1,20)。

在致希伯来韦的神学讨论中，天主自己所作的宣誓有着非常重要的作用。我们当效法亚巴郎对天主的许诺抱有希望；这些许诺是天主以起誓作担保许给他的（希 6, 13-17；在这光景中，作者给予我们宣誓的定义：「人都是指着比自己大的起誓；以起誓作担保，了结一切争端」5, 16）。基督藉天主的誓言成为司祭，因此，他的司祭职超于旧约司祭的司祭职，因为他们成为司祭是没有誓言的（希 7, 20 等节）。

436 在新约中对宣誓的否定。基督在山中圣训中谴责宣誓（玛 5, 33-37）。雅各伯宗徒在一段类似基督的说话的文字中，也同样谴责宣誓（雅 5, 12）。

基督的立场是如此重要，所以我们首先要做的便是看看它是什么样的：

「你们又一向听过对古人说：『不可发虚誓！要向上主偿还你的誓愿！』（33）。

「我却对你们说：你们总不可发誓：不可指天，因为天是天主的宝座（34），

「不可指地，因为地是他的脚凳；不可指耶路撒冷，因为她是大王的城市（35）；

「也不可指你的头发誓，因为你不能使一根头发变白或变黑（36）。

「你们的话该当是：是就说是，非就说非；其他多余的，便是出于邪恶」（37）。

耶稣首先排拒那些宣誓的定式，它们是在犹太教内形成的，目的是躲避宣读天主的圣名，并以其他的语句来代替它。在决疑论中，这种宣誓的束缚性被认为没有那么强。在玛 23, 16-22 中，耶稣也痛斥这种做法。但在山中圣训中，耶稣更进一步谴责任何宣誓。它和天主的国和祂的义德相矛盾。义德要求原则的真诚，致令宣誓

变成多余的。

当人仍未能生活新的正义中，旧的标准依然有效。耶稣没有清楚说明，但基督宗教的传统却推出这结论。人的社会不只由充满山中圣训所要求的义德的人组成，况且，为基督的门徒，它还不是一个已完全达到的目标；因此，在法律的生活上是不能没有宣誓的，这处境并非理想，却构成一种不得已的情况。基督的门徒不能视宣誓为当然的事。它该伤心地提醒他，世界的不完善仍未被天主的国改变，而他也仍距离基督所指示的理想颇为遥远。

既然在这里我们按基督山中圣训所宣布的话简要地讨论宣誓在今天引起的问题，我们首先当说明，基督谴责宣誓并非因为宣誓会利用天主为达到现世的目的而因此会贬低祂，却是因为宣誓是人类缺失和邪恶的表现，这些都是不该再存在于天主国的真正门徒的身上的。其次，我们当注意，现代多元化的社会想排除宣誓于国家法律的生活以外，但它肯定与山中圣训的趋向不符。若它令忠实和诚信变成普遍渴求的东西，而因此使宣誓成为多余的，事情便会两样。但事实并非如此，这由它正寻找宗教性的宣誓的代用品一事上便可看出来。因此，「是」仍未纯粹是「是」，「非」也未纯粹是「非」。现代人拒绝宣誓大多是由于他的现世主义的思想型态，这种思想型态当然不能起源于山中圣训。耶稣叫我们成全的邀请和现世主义对人的善良和对世界能自我满足的信心没有任何共同点，更好说，它们是对立的。为此，对宗教冷漠或截然是无神的社会拒绝宣誓，不能被误认为是耶稣对宣誓的立场。

但教友该认真接受山中圣训叫我们成全的劝谕。为此，他该视宣誓只是在某些极端的光景中和在某些情况下当采取的措施。当然。谁按良心宣誓，是完成一个特

别恭敬天主的行为，但那常该是一个敬礼天主的非常方式。

- 437 教会训导当局对宣誓的立场。教会训导当局不断反对某些极端的趋势，因它们以福音之名完全排斥宣誓，但福音却是按他们的意思来解释的。教会训导当局并宣布，在某些情况下，宣誓是合法的：这样，她反对华尔道派的人士（Waldenses）（DS795），反对威克里夫（Wycliff）和胡斯（Hus）的追随者，（DS1193, 1252 等节），和反对比斯代亚的宗教会议（Synod of Pistoia）（DS 2675）。这赞成宣誓的立场可以片面地被误解而令人忘记反面的差误；反面的差误在习惯上接纳宣誓有如是当然的事，而且太多次诉诸于宣誓。连教会也该不断自省和自问，究竟是只有时没有足够理由便要求宣誓和立誓，不只在国家的法律和民事的生活上，连在教会内也是一样，比方，在教会内就职时和在教会的诉讼中。

### 3) 宣誓的道德条件

- 438 宣誓者方面的需要。要使宣誓真的如此，在宣誓者方面该有一定的先决条件。很明显，他该能宣誓，即是说，他该明白和知道这种行为是什么。所以，一些法制合理地要求一个人必须到达某一定的年龄才能宣誓。

此外，要求在外表宣誓的人在内心也有真正宣誓的意向，即是说，因着呼天主的圣名而有责任说真话或实践真诚的许诺。谁只在外表宣读宣誓的话，在内心没有宣誓的意向，便只是表面宣誓，结果是严重妄用天主的圣名和粗鄙地凌辱祂。因此，当一个专横的政权要求或强迫一个人宣誓，但他在良心上不可能这样做时，表面的宣誓不代表一种规避的手段。当然，在这种光景中，

他可能面对困难的决定，但他不能选择表面的宣誓。

439 在宣誓的对象方面的要求。按其本质而论，宣誓是真理的保证。这便是它的对象或它的素材。在确定性的宣誓中，宣誓的人该按其所能和所知为真理作证。一如在上面第431节说过的，谁不肯定知道某事，不能为它作肯定性的宣誓。只在宣誓的人同时有实践许诺的意向和知道将来能实践它，许诺性的宣誓才是真诚的，除非有新的和非常的事介入，而这些是他现在未能预知的。

谁以宣誓明知肯定虚假的事，或宣誓许愿却没有在将来实践它的意向和能力，便是发假誓。他亦滥用天主的圣名和严重不尊敬祂。

许诺性的宣誓的对象尤其当在伦理上是善的。呼天主的圣名作证和保证一个许诺，但这许诺的对象却是反对祂的意愿的，是非常矛盾的事。

不论许诺性的宣誓或肯定性的宣誓对象都该是一件重要的事，此外，要求这事的确是或许诺为人类社会有着决定性的重要性。谁不理睬这种需求，结果便会轻佻地宣誓和妄用天主的圣名。

440 宣誓的定式。宣誓的说话该让人清楚知道是关乎一种宗教的宣誓。若是宣认天主的话，宣誓时这是必须的。此外，为了司法上的明确，这也是必须的，因为宣誓是人际间信任的行为，目的是保证真理和信用。只在宣誓有清楚的定式时，它才能尽这责任。为决定定式的意义，必须考虑定式的用语，其次，也要考虑舆论所给予用语的评价。

441 许诺性的宣誓的消失。连由宣誓巩固的许诺也可以失去束缚力。当环境有变，而在本质上修正了在宣誓下所许

承诺的内容或目的，这便发生了。比方，一个人宣誓要把自己的产业一部份给予或售予另一人，但后来情况有变，是他所未能预见的，令他不能放弃产业的一部份，否则便会严重疏忽供养家庭的责任；这个人便是处于这种光景中。

被许诺的人若放弃要许诺履行，不只纯粹的许诺，连在宣誓下所作的许诺，也停止生效。

根据圣教法典 c.1203，教会特定的长上可以藉中止、宽免、交换来解除某些许诺性的宣誓。但必须说明：解除许诺性的宣誓需要正当和合理的理由，一如任何其他解除一样。若自然律逼使履行，而解除许诺明显和自然律抵触，解除便是无理的。相反，若自然伦理律要求中止由宣誓所引起的责任——虽然情况不是那么清楚，以致若没有当权人士的介入也能作出决定——目的是躲避重大的损失或不阻碍获得更大的益处，便可以解除束缚。

以往，教会至高当局有时解除属下对国家元首效忠的宣誓，因为按她的判断，国家元首在重要的问题上，而且惯常和一般都起来反对天主的法律。这做法假定政教合一，但今天这种合一再没有了。这在以往亦能有滥用的机会。不论如何，连在现时的日子里，若国家的当权人士逼属下作不合伦理的宣誓效忠，比方：毫无条件和没有限度的宣誓，或逼属下因着曾作的合法宣誓去完成在伦理上可争议的或无疑是不道德的行动，这时，个别信友和教会团体便该采取立场。不论个人或教会团体有时该采取充满牺牲的「宣信状态」(status confessionis)。在我们的时代里，思想专制普遍和有着不同方式的极权国家，这光景可以随时出现。为此，我们该正视它。

## 4) 国家要求的宣誓，信徒和教会

442 国家合理关心权利的确定和一己的生存。那该是国家首要关心的公益要求在人类社会，权利得到至好的保证。这便要求，比方，在法庭或某些决定性的协定内所作的重要断言该有真理和信任的至高保证。为达到这目的。国家该威吓惩罚在类似的法律行动上明知和故意所作的谎言。另一个达到目的的方法，比方，是要求证人宣誓。相反，大部份宪法和刑法排除可以要求被告为自己的无辜宣誓或宣誓承认自己的罪。何况他根本不可被迫去承认自己的罪，无庸说要叫他宣誓了。要求他自己去澄清争论之点，若更要他宣誓这样做，是过份要求一个受造的人了。此外，在极权的国家中，这种事会导致一切滥用。

公益亦要求那些格外献身为国家服务的人（雇员），那些为这目的被选和令人选他们的人（比方：议员，部长）或那些有责任这样做的人（比方：士兵）该以一种守信的诺言去尽他们的职务；这诺言确定他们的志向。时至今日，这诺言都是有着向国家宣誓效忠的方式，比方：高级公务员按宪法宣誓和士兵向国旗宣誓。

因此，在理论上，在国家和生活里，宣誓有着合法的地位，但今天它带来多样的问题。

443 现时国家和宣誓。在一个国家内，若很大部份人都信天主，而国家的管理也是在这领域内进行，宣誓——虽然在一个由常受说谎罪引诱的人所组成的社会里，它常是一种紧急情况下的措施——没有什么大困难。但在许多国家里，环境已改变了：许多市民再不信天主，或把信仰限于纯私人的圈子里，又或政府虽然不截然是无神论者，也是对宗教不感兴趣的（参阅上面第432和433节）。

在国家的宣誓的问题上，在一个对宗教大概是漠不关心的现代国家里，宗教地位的广泛问题马上变成具体的。在这问题上，我们有如下的断言：

——无人可以被伯违返一己的信念按宗教宣誓。这种强迫和宗教自由相悖。这不表示国家可以推却尽所能保证法律生活的确实性的责任。因此，按情况可以和该有代替宣誓的其他方式来证实人的说话。它们的价值有赖个人的态度以及普遍和公共的伦理状况。当一个国家有意识地摈斥或截然攻击对天主的信仰，便会因自己的罪过削弱国家的宣誓的保证力量，因为伦理的敏感性和责任的意识必然会随着压制对天主的信仰消失。

——若国家要求宣誓，或至少视它为一种可能性，这便假定它普遍对宗教有着肯定的态度。否则，因着它要求或至少容许宣誓，便会自相矛盾。相反，在一个作为机构的国家内，以及在它的主要舆论上，敬畏天主之情若是活泼的，宣誓并不表示用天主和信仰来达到纯现世的目的。但若一个无宗教的国家，或一个截然是极权的把自己绝对化的国家，继续在生活中维持宗教宣誓，这便是一种利用手段。宣誓本身不会把天主和对祂的信仰贬为达到现世目的的方法，正如为得到现世物质恩典的祈祷不会是不配祂的。在这里，具决定性的是国家管理层和舆论对宗教的普遍态度。

——若国家的制度规定可以选择宣誓或非宗教的方式来证实自己的话，信友必须选择宣誓吗？要回答这问题，必须考虑不同的环境。必须看看藉宣誓为天主所作的证明是否被别人认为是这样和被认真接受，又是否它能抵抗一种虚假的世俗化的进程。此外，要作这选择的信友是否在国家内有着高职和是否是公务生活的中心人物，也是非常重要的。

444 冲突的例子。要求宣誓可以在国家首长和下属间引起严重冲突。冲突可以在要求宣誓或逼使宣誓时引起，也可后来由已宣了的誓引起。

——国家首长若要求属下无条件宣誓效忠，排除天主法律所加的明显的或含蓄的限制，便是越权。是不可以宣这种誓的。此外，它也不会是真的宣誓。若国家首长要人宣誓效忠，要人干明显是不道德的事，这种宣誓也是不应该的。

——可发生宣誓的要求和宣誓起初是合法的。但后来环境改变了。在新环境的逼使下，国家的领导层要求那些受尽忠宣誓约束的人，比方：士兵，去履行不道德的命令。又或许国家的领导层修改了它曾遍的态度；或纯粹把假面具摘下。它变成——或显出——不公平地、独裁地滥用权力，不再为公益服务，却从事有害的行动。它与国民间的信任关系完蛋了；它尤其缺乏信仰天主和对天主的责任的共同领域。

若国家不只突发性地要求属下基于效忠的宣誓干不道德的事，都是信任的基础本身明显和充份被国家领导阶层破坏了，这时，来自宣誓的尽忠束缚便被解除。但不是现在宣誓的束缚纯粹不存在了，因为它一开始时基本上便不是束缚向国家首长尽忠，而是向国家整体尽忠。所以，宣誓所施加的为真正公益服务的责任仍存在。为身处高职为人民服务的人，比方：军队的长官，若国家首长变得有破坏性和不合法，宣誓有时亦带来反对国家首长的责任，并以合法手段除去他。

445 教会持有的先知的使命。面对所描述的和和其他类似的冲突情况，教会被唤发言。只有教会团体本身——首先，某特定国家的教会团体，其次，在某些光景中，普世教会团体——可以最后得到解决由宣誓所引起的冲突情

况。比方，一个拒绝不合理宣誓的人，他的信仰在天主和在人前固然有着他的价值，但它独自不能更改环境。为达到这目的，不只需要天主教信徒的合作，也需要基督徒合作；这些环境正提供在合一层面上合作的机会，也提供和反对不义的非基督信徒合作的机会。

至于实际如何进行，方法必须和以前的不同。今天再非教会的至高权威去解除市民对国家首长的宣誓效忠的束缚。今天，亦在宣誓的领域内，而正是在这领域内，该是整个教会团体，圣统人员和天主的子民，尽先知的职务发言，并一起作为社会的团体，按民主的游戏规则，起来反抗不义。

乙、许愿

(圣教法典 cc.1191-1198)

参考书目：- Bacht H., *Luthers Urteil über die Mönchsgelübde in ökumenischer Betrachtung* in *Catholica* 21 (1967)222-251. - Benson R.M., *Vita consacrata e vita della Chiesa*, Francavilla a Mare, Edizioni Paoline 1968. - Beyer J., *De statu vitae professione consiliorum evangelicorum consecratae* in *Periodica de re morali canonica liturgica* 55 (1966) 3-48.- Id., *Decretum 《Perfectae caritatis》 Concilii Vaticani II*, ivi 430-498, 653-693. - Comblin J., *Os votos e a vida religiosa* in *Revista Eclesiastica Brasileira* 29(1969) 850-880. - Daniélou J., *Disprezzo del mondo e valori terrestri* in *Rassegna di Teologia* 8 (1967) 228-232. - De Réyès L., *Missione carismatica dei religiosi nella Chiesa. Segni e presagi della Nuova Alleanza*, Alba, Edizioni Paoline 1969. - De Rosa G., *Secolarizzazione e vita religiosa* in *La Civiltà Cattolica* 1971, t. 3, 24-37. - Id., *La vita religiosa ha un senso in un mondo*

*secolarizzato?* ivi, t. 4, 438. 452. - Galot J., *Consécration au coeur du monde. Gaudium et spes et la vie consacrée*, Gembloux, Duculot 1968. - Id., *De 《promissione》 in vita religiosa. De alia a votis possibili vinculatione in Periodica de re morali canonica liturgica* 59 (1970) 167-176. - Id., *Il carisma della vita consacrata. Meditazioni sulla vita religiosa*, Milano, Ancora 1971. - Hennaux J. M., *Voeu et promesse: supprimer les voeux temporaires?* in *Vie consacrée* (Bruxelles) 1972, 3 -33. - Heston E. L., *Temporary vows and promises in Review for Religious* 28 (1969) 373-378 - O'Doherty E. F., *Consecration and vows (Psychological Aspects)*, Dublino, Gill and Macmillan 1971. - Paolo VI, *Adhortatio Apostolica 《Evangelica Testificatio》* in *AAS* 63 (1971) 497-526. - Secondin B., *Battesimo e vita religiosa nel mistero della Chiesa* in *Vita Religiosa* 3 (1967) 203-214, 299-311. - Subtil J., *La vocazione e i voti*, Brescia, Queriniana 1967. - Tillard J. - M. R., *Davanti a Dioe per il mondo. Il Progetto dei religiosi*, Alba, Edizioni Paoline 1975. - Boelaars H., *Riflessioni sul voto* in *StudMor* 16 (1978) 129-165.

#### 1) 许愿在现代的问题

- 446 许愿的暂时定义和绪论。许愿普遍意谓对天主隆重许诺完成一件特别的事来光荣祂。许愿是崇敬天主的行为，因为许愿的人献给天主自己的许诺，有如是钦崇祂和服从祂的礼物。此外，许诺的内容也多次有着敬礼的特性，比方：一个人许愿终身在修院里赞美和待奉天主，或一个人许愿朝圣。连当一个人许愿放弃某些事物（守斋）或完成一件爱心的工作时，虽然所许的事物和这德行直接无关，他的许愿也常是以敬礼天主之德为基础的。

许愿常呈示一种个人的特性。当然，我们分辨关于物件的愿和关乎个人的愿。关于物件的愿，比方：许愿献定金钱为建筑圣堂或为一种社会事业；关乎个人的愿，比方：许愿终身把自己献给天主（修道生活）或在某行动上把自己献给天主（朝圣）。此外，也有混合性的愿，是部份关乎物件和部份关乎个人的（比方：设立一种弥撒，并应许每次举行这弥撒时必定参与）。这些区别不该令我们忘记在每个许愿的背后都该有光荣天主的个人决定。

一如在旧约的犹太宗教和尤其在基督的宗教里，我们在其他外教人的教里也找到许愿。若我们认为这些不同的许愿都是同一种类的，便大错特错，因为它们只是类似的现象吧了。在启示范畴以外所许的愿明显和基督于启示所许的愿有别。再者，在这分区里，真正基督信徒的许愿也别于旧约的许愿。许多人反对基督徒的许愿，这是因为他们不注意这些区别。

**447 宣誓和许愿。**和宣誓比较，有助于了解许愿。两者都代表恭敬天主的非常行为，但各有各的方式。宣誓始自一种必需的情况：在一个人以罪恶为标记和不断被说谎威胁的世界上，人纯粹的说话不值得没有限度的信任，为此，在一些决定性的时刻中，必须唤天主作证来巩固说话。若不想这辅助性的和紧急性的措施再变成无效的，只该在例外的光景中才许愿。不错，谁忠直地宣誓，是光荣天主有如是真理的泉源和保证，但这样向天主求援在某意义上代表一种勉强的方法，为此，宣誓呈示例外的特性。

许愿亦非如祈祷般是每天光荣天主的行为，但它的例外性不假定紧急的情况，却发自完全不同的泉源，即是说，发自天主特别的呼唤，发自一种神恩。这在最要

的许愿中，尤其在修道的许愿中是如此。修道圣愿是教友许给天主的愿，以独特的方式把一己的生命献给祂；这种许愿在基督恢复了的救赎秩序内是可能的，因为基督召叫人许这愿，并用自己的圣宠令人有能力这样做。我们可以许愿的特殊性为积极的，因它基于一种召叫和一种格外的圣宠；相反，宣誓作为一种被强迫的方法是非常和特殊的，但其意义可以说是消极的。

此外，宣誓和许愿亦因它们光荣天主的直接性而有分别。许愿首先是许愿者和天主间的事。它截然可以唯独在许愿者和天主之间发生，因为有些许愿是唯独天主和有关人士所知悉的。因此，许愿者较宣誓者更直接光荣天主。实在，在宣誓中，人际间的关系处于首位，因为是关乎确定一个人和另一人之间的信任，并藉呼唤天主给予人的说话最大的可信性。

- 448 誓反教人士对许愿的保留。誓反教的神学对许愿的异见——从它继续支持许愿、以及再不那么积极批评修道圣愿和由修道圣愿所启发的生活的做法看来——基本上已缩减为这点：许愿的有功性，或许愿在天主前的价值。若我们把重大的有功性归于圣愿和由圣愿所启发的生活，便是一种义德来自行为的典型例子。以前誓反教神学便是这样诠释天主教的许愿的观念，即是说，在这里，救恩便不是决定性地有赖天主，而是有赖于人。实在，只在假定人的行为普遍是成义和圣化的根源时，才能把一种特殊的价值归于那所谓的许愿的分外的功德和归于它所给予天主的荣耀。但这会触犯「唯独圣宠」的原则。为此，承认许愿的特殊有功性并不等于光荣天主，却是减少祂的光荣。

巴特 (K. Barth) 以这些话来表达誓反教人士对许愿和对修道生活的批评：「以不倦的决心用以下原则和这意

愿整体、以及和这意识形态整体对抗，肯定是件好事。原则是罪人只藉耶稣的爱经由信德成义，而非经由任何由法律的行为，即使是关乎来自福音的培养性格的法律和关乎爱的法律」(KD IV/2, 18)。另一类似的批评是这样的：「任何有功性的许愿实际上都是不可能的」(RGG<sup>3</sup> II, 1325)。

- 449 俗化的趋势和许愿。今天的潮流非常著重世上事物的价值、自主的固有意义。这些潮流也质疑许愿，尤其是修道圣愿。为许多基督徒，修道圣愿也变成是有问题的，因为俗化的思想也影响教会内的人士。

由这反对圣愿的态度而来的异议首先是关乎它们的内涵的。这种内涵大多在于放弃那些非常被著重的世上的珍贵东西，好象婚姻和家庭、经济的进步和福利、自由和支配自己的能力。藉许愿把自己和这些事物隔离，若看来不截然是背理的事，也是不可思议的事。我们也不明白这样子的放弃如何能光荣天主；这里，我们所假定的是那些仍信天主存在和视祂为世物的造物主的俗化趋势。

其他对许愿的指责主要不是针对许愿的内容，而是针对许愿的事实本身。许多人认为，许愿意味著强烈以天主为中心，这令人疏远世界和他的职务。即使许愿的内容是一种在现世的服务，比方：照顾穷人和病者，或类似的社会服务，结果似乎也是一样的。许诺这种服务作为对天主许的愿，看来对世上的事务没有利，相反，会扰乱它和疏远它，因为世上的事物和人际关系的价值明显没有被体会，而被贬为事奉天主的方法。

- 450 来自人的历史性和可变性的对许愿的保留。今天，很著重从人的历史性来考虑人和人的决定。因此，许愿，尤

其当所许的愿维持一段颇长的时间，比方：持续终身的修道圣愿，便为此而备受争议。人如此易于变迁和改变，若妄想事先把自己终生束缚起来，便是过份要求自己。这样，他便是僭取支配一些不完全在他手中的东西的权利。人若忽视自己的个人发展未确定，而企图事前用圣愿决定自己的生命之途，天主也不能因此受光荣。

许多人亦对婚姻的不可解除性有所保留。同样在这光景中，承担一个绝对性的束缚，至死也不能解除，是表示不体会人的历史性和可变性。

为能回应这些异议，我们当首先以启示为基础，把信徒许愿的本质彰显出来。

## 2) 许愿在基督建立的救赎秩序中

451 许愿在旧约里。为了解基督信徒的许愿，我们当简短地思考旧约的许愿。从旧约到新约的进展在这点上格外明显。在旧约里，许愿有伴着和加强求恩的祈祷的作用。许愿的人承担责任，只要天主俯允他的祈祷。祈祷被俯允了，他便还愿，并这样表示对天主感恩。这样，古圣雅各伯许愿为天主建敬礼之所和奉献十分之一，只要天主保护他（创 28, 20-22）；全以色列许愿，若天主赐他们胜利，他们将把敌人的城毁灭（户 21, 2）；依弗大许愿要把一个人献作全燔祭（民 11, 30 等节）；先知撒慕尔的母视亚纳许愿献儿子为主服务，只要天主赐她生一个男孩（撒上 1, 11）。

诚然，旧约的许愿基本上处于天主和子民之间的盟约关系的范围内，（为此，盟约的法律也制约许愿，比方：户 30，申 23, 22-24），但这不改变它们的含有条件的许愿和求恩的许愿的特性。连当达味许愿为天主建立居所时，这愿本身本是无私的，但他却附以条件，即是

天主俯听他的祈祷，令他的后裔得以生存，并保证他们未来在以色列中为王（咏 132）。

因此，旧约的许愿未能提升到献身予天主的纯洁程度，这是因着基督才变成可能的。

452 在圣洗中和基督结合是许愿的基础。新约没有明显谈及许愿，却为信徒指出它们所依靠的基础。一如督信徒的所有道德一样，许愿也不是出于人的首创精神和绝对自发性，而是出于天主在基督内所完成的救赎行动。许愿也是一样，首先是恩宠，然后才是人的行为。

信徒借圣洗和基督结合、和祂的死亡和复活结合。正如基督以祂是天主的永恒圣子又是真人的身份完全以光荣圣父为目的，并以十字架的牺牲补偿了天主那因罪恶而受损了的光荣，这样，基督信徒在圣洗中被祝圣了、被圣化了、被预定和被赋予能力去和基督一起、以及按祂的表样光荣圣父。他同意他的生命被祝圣和预定去光荣圣父；这些恩典都是在圣洗中赐予他的。在圣洗中，他有意识地（在婴儿洗礼的例子中，至少在后来的一个时刻）接受在圣事内与基督同化。我们称这认可和这同意为圣洗的许愿。它们构成基督信徒一切许愿的基础，尤其是隆重许诺遵从福音上独身、神贫和听命的劝谕的基础。这些许愿并非是生命上孤立的敬礼天主的行为，而是把那发生在圣洗中的祝圣于天主的事实现和完成；是这祝圣于天主的事实给予整个人生一种敬礼的特性。然而，信友许愿，——我们在这里首次考虑那些以福音劝谕为对象的许愿——不只是按向所有受洗者所要求方式去实践在圣化洗中受落的圣化自己和敬礼天主的规定，而且是设法更深切地和基督同化，并更深地参与光荣圣父的工作。谁诚恳地许愿实践福音的劝谕，并设法以一样的忠诚把许愿付诸实行，是「将自己特别献与

天主，以跟随那冰清玉洁而一贫如洗（玛 8, 20；路 9, 58），服从而死于十字架上（斐 2, 8），救赎并圣化了人类的基督」（修会 1）。

因此，教会常把修道圣愿和圣洗再连结起来，就好象和它们真正的根基连起来一样（参阅梵二的教会宪章 44 和修会生活革新法令 2；保禄六世的宗座劝谕“*Evangelica testificatio*”，写于 1971 年 6 月 29 日，AAS 63 [1971] 499）。

- 453 许愿有如是特殊神恩。在许愿中，尤其在以福音劝谕为对象的许愿中特别自献于天主，不只假定圣洗圣事，还假定天主特别的召叫和一种特殊的神恩。梵二把藉圣愿而格外祝圣于天主的生活计算在神恩之内（修会 1；教会 43）。

因此，圣愿和在生活上把它们实践首先并非来自人的意愿，而是来自天主在圣洗和特殊神恩中向人的恩宠的呼吁。圣愿既既是神恩，按其完满的意义并非是所有信友的事情，也不能说是平常和每天的事。为此，它们亦表示一种非常敬礼天主的行为。

- 454 许愿和教会。圣愿的神恩不只是个人的事，亦常关乎整个教会。实在，它基于基督的救赎工程，而基督的救赎工程是为圣化个人，亦为教会团体和光荣圣父。接受了圣愿神恩的基督奥体该格外自献于天主，令教会能藉他们热切和清楚地尽她的主要职务，即是钦崇天主，跟随基督和等待祂的再来。

圣愿的作用既和整个教会有关，我们便明白为什么教会有权监察发愿、实践圣愿、和在某些环境中可以免除圣愿。

圣愿和教会的连系令我们更清楚和更完满了解一些

它们的要素。当我们说，许愿的内容该是更美好的善，即是说，一种更高的价值，并非为众人都必需的，这说法亦有着教会学的层面。当然，没有圣愿和没有圣愿的实践，教会仍是教会，但在她内和基督的生活便不能如此美满和成全地实践，而这却能实现在实践福音劝谕的生活上的。但这不容我们不当地把修道人和其他明显不循圣愿之途的信友隔离。在区别以外，他们有着许多共同因素，都确定是从同一的洗礼而来的。虽然其他信友没有被召去这样彻底和清楚实践献身于天主，他们亦常是被预定和基督一起，并与祂的圣死和复活结合去光荣圣父。虽然普通信友无须以圣愿遵守福音劝谕的精神，也不能像修道人一般如此具体地受它启发，福音劝谕的精神，比方：神贫的精神，也该鼓舞他们。

- 455 圣愿与爱。爱是天主赐给我们最重要的礼物，也是一切神恩的根基和先决条件。神恩是爱的具体化，并以帮助爱的发展为目的。这对于圣愿和实践圣愿的神恩也是一样。只有「被爱德启发」（修会1）的人藉圣愿自献于天主和设法实践圣愿，以自己作为礼物光荣天主。爱该启发和指引福音劝谕的实践（修会6）。福音劝谕是预定令藉许愿表明它们的人易于在爱内发展和成长；实在，他「想以教会内的福音圣训的誓愿，以那些足以牵制其爱德热诚及敬天美德的阻碍中解脱出来」（教会44）；发愿遵循福音的劝谕格外有助于「培养爱主爱人的全德」（教会45；参阅46）。爱常要求我们放弃那些反对福音劝谕的事物。自献于天主和为近人无私的爱要求我们放弃不正确地依恋一个另一性别的人、物质的幸福和一己的意愿。放弃为众人都是爱的先决条件，但在遵循福音劝谕的许愿中，它的方式是明确清楚吧了。这样便解析了圣愿的弃绝的特性。但许愿者还该积极地和崇敬地把自己

献给天主，这样，弃绝才被成全和达至最高境界。亦只有这样，圣愿才能光荣天主。

456 爱作为圣愿的灵魂有助于了解它们。爱给我们透露圣愿的本质，如下所列：

——当我们说，圣愿的内涵是一种「更完美」和「非应得的」善，即是说，并不是按一条普遍法例要求于众人的。从爱的方面来看，这些言辞有着适度而非狂妄的意义。虽然更完美和非应得的事物超乎那些为众人都有效的要求，但因爱而发愿和履行圣愿的人并不能因此而自豪和以为可以从天主处得到特别的赏报。相反，他该意识到，面对天主的伟大和美善，人能偿还天主的一切都常是不足的。

——从另一角度来看，爱亦把非应得的事物相对化。那随己意把对祂的爱灌注于每个人心内的天主——而爱是构成所有真正许愿的核心的——可以把一种这样的爱启发给人，令他能借圣愿自献于祂而这样回应祂；这固然是非常超越普遍的要求的。谁接受了这种爱的恩宠，却拒绝借圣愿自献于天主，是严重犯了不忠于召叫和所赐给他的恩宠的罪。所以，虽然按为众人都有效的客观标准，圣愿的内涵可能似乎是非份的，但在他的光景中，圣愿并非主观上非份的行为。

——爱亦令我们了解，如何发愿的人能先于未来，并截然先于毕生，以独特的方式把自己献给天主和实际上这样做。实在，当我们认定圣愿作为恩宠和人的行为是来自对天主的爱时，我们便是面对人位格最私下的领域。而人的位格正是在爱中被充份「实现」。那么，因为位格是灵体，正是它能抓住和把握自己的以往、现在和未来。它因它的以往而活于现在，并先于自己的未来在今天计划和决定。所以，它亦能藉独特的奉献和完整的

爱的个人行为，比方：发所谓的「终身」圣愿，来永远自献于天主并和祂连系在一起；人藉终身圣愿提出毕生遵守福音劝谕。若信友被召把自己这样奉献，并从天主处接受了相应的爱和特殊神恩，他自始所能作的相称回应是没有时限地自献给天主。相反，若他自始已考虑会有一天中断把自己奉献，他便是拒绝尽所能整个人爱天主地把自己奉献给祂。

457 回应誓反教人士对圣愿的异议。我们现在能对反对圣愿的异议作出回应。首先我们该注意，以前誓反教神学提出的异议，并非是针对天主教关于圣愿的真正神学的，而是针对圣愿的歪曲了的形像。

若从圣愿超性的来源来看，圣愿无损圣宠的最高地位。连在这里，并非人靠己力在伦理上有所赋出，然后从天主那里要求报赏，却是自始我们获得天主超性和恩赐的召叫。「实践福音劝谕者，当在一切之前，追求、爱慕先爱了我们的天主（参阅若一4,10）……」（修会6）。当人回应天主而接受赏报，更好说是天主在赏报自己在人内的行动，而非人的行动。

圣愿没有假定一种过份的效率论的思想型态，也没有因为修道人发了愿和可以期待赏报而把他们置于其他信友之上。若对圣愿提出这异议，便是忽略了真正的许愿由爱诞生。真正的爱知道它常常只是对爱的回应，而且按应给天主的尺度而言，它常是不足。它亦解释，为何在教会的团体内必须有不同的神恩，又为何那以更大爱心实践一己神恩的信友，虽然客观上他的神恩或许不那么重要和饶有意义，也较那有着在客观上或许更重要的神恩的信友较为高超，因为后者没有尽所能热切以爱来活他的神恩。

458 回应以俗化趋势为基础对圣愿所提出的异议。在上面 33-49 节里，我们已谈过俗化的潮流，又在 212-222 节里，我们也研究过俗化潮流所提出的问题；那是在特别的段落内研究的，该段落名为「望德在来世的完成和改造现世的责任」。所以，在这里，我们只限于以命题的方式用下面的断言简要回应：

——许愿虽有放弃的性质，尤其那些遵守福音劝谕的许愿，但这不表示它们低贬和否定许愿者所放弃的价值。梵二在谈及发愿遵守福音的劝谕时，清楚表明它们是「极其有益的」（教会 46）。若圣愿的内涵是放弃没有什么价值的东西或截然所有信友都有责任弃绝的邪恶的事物，天主便不能被它们光荣和称颂。在修道圣愿的例子中，是关乎崇高的价值，和人的位格有独特关系的价值，好像与另一性别的个体亲密的位格共融、支配物质利益和自由支配自己的可能性。当信友藉发愿遵从福音劝谕而格外把自己献给天主时，在这奉献中亦包括那些和位格有紧密关系的价值。

——在人类沉沦和得救的具体历史上，罪恶的有害行为亦正显露在我们被诱惑妄用上述价值的事实中，而且，因着我们的软弱，它们能在导至天主那里的道路上形成障碍。因此，所有信友在用它们时都该醒悟。为那些被召遵从福音劝谕的人，这醒悟便具有完全放弃的方式。

——信友在许愿和遵守圣愿时，格外自献给天主和以天主为中心，是在一个正在俗化的世界上，为信友和非信友的近人、亦为自己，提供一种宝贵的服务。一如我们在上面 33-49 节设法解释的，只有认真视天主为绝对主宰的人，才能认识事物合法的俗世性，并以符合它们相对的自主性的态度对待它们，而不把受造的事物偶像化和绝对化。圣愿使人想起那最终的和决定性的，是祂

给予接近最终和临时的事物相宜的空间和价值（参阅教会 44；现代 38）。

——若许愿是以服务近人为目的，这种服务不会因为自献于天主而丧失任何它的重要性和它的独特的要求。相反，这种服务因有圣愿巩固，更有约束能力。妄想格外光荣天主而疏忽近人，是矛盾的。对那些有圣愿束缚去帮助近人的人，我们可以特别引用梵二有关自献于天主、自献于永恒者，和有关这种自献对完成现世任务的影响的概说：教会训导说：「来世的希望并不削弱人们对现世所有的责任感，反而以新的理由支持人们完成这责任」（现代 21；参阅 34, 39, 43）。

- 459 回应由人的可变性和历史性推定的反对许愿的异议。虽然人的境遇和人本身可变和易变，但人是能先见的个体，能到某程度计算和支配未来。他能给予自己的生命一种取向，并在正常的情况下，能跟随它。他知道要忠信。

任人由易变性和历史性的变幻支配，令他不能许终身的愿，是基本上否认他人格的尊严，是断言人不能对爱忠信。

### 3) 许愿的伦理与法律特性

- 460 对许愿者的要求。为能谈及许愿，必须有完全个人的行为，透过这行为一个个体自献于天主。许愿的人该有着缘故的认知。他该知道许愿是什么和所许的愿的内涵。即是说，他该知道藉圣愿他许诺什么，以及向天主许的愿意谓什么。除了该有的认知外，还该有意志的决心为光荣天主去自由地向天主许诺和完成许愿。

因此，许愿假定人显著成熟，能自由地支配自己，

因而假定一定的年龄。许愿的内涵越重要，越是如此。为发终身修道圣愿，圣教法典要求足廿一岁。再者，今天更有延迟这种决定的趋势（参阅1969年一月六日的“Renovationis causam”，AAS 61「1969」103-120，修会团体和俗世团体的训谕）。

若许愿基于实质的错误，便是无效的。若许愿因恐惧或被迫而发，令意志不能自由决定，也是无效。

- 461 圣愿内涵的要求。藉许愿许诺的事该在伦理方面是善的，因为很明显，若人许给天主一些在伦理方面不善不恶的、或截然是恶的事，天主不会被光荣。此外，它该在许愿者实质和盖然的可能范围内。可是，这不排除人许愿完成需要重大牺牲的事。但这样作之前，该认真考虑和谘询有经验的人，为能确定是否有力量去完成这种需要重大牺牲的愿。

许愿的真正内涵是一些并非该当的事，即是说，一些不能向所有信友要求的事。若一个人认为众人都有责任做的事也是许愿的内涵，比方：正常的参与主日弥撒，他该承认，在这些光景中，「圣愿」的概念再不拥有完完全全的含义。

- 462 圣愿终止——第一个原因：时间限度。若一个人想只在某定时间内以圣愿约束自己，即是说，期限到了，圣愿再不存在，那么，一到期限，圣愿便终止，不论它已被完成否。但谁因疏忽而延迟完成所许的愿，并因此在适当的时间内没有遵守圣愿，在天主前便负有罪咎。

我们可以合理发问，一个教友可否谨慎地发愿只在某段时间内遵守福音劝谕。似乎它们包含着一种如此完整的个人奉献，令这自献于天主该本身是一种终究性的决定和持久有效。为此，以一种单纯的许诺代替暂时修

道圣愿，似乎更好。不论如何，在修道暂愿和永愿之间，有着一种深切的差异，不只关乎时限，也关许愿的人的内心承诺。

463 圣愿终止——第二个原因：在具体的光景中，圣愿内涵实质改变。若因许愿的人的环境改变了，或那些他们对他们有特殊责任的人的环境改变了，所许诺的事再不是最好的，或许再不是善的，圣愿便终止。谁严重患病，便不能履行那假定正常健康的许愿；圣愿便不再束缚他。若某些他们对他们有特殊责任的人——比方：子女或父母——突然陷于患难中而迫切需要他以前许愿为其他用途的活力和财富，圣愿也是终止了。当一个修道人处于这情况中，修道团体当设法协助他的父母和准许他同时继续活他的圣愿。

不论怎样，若环境改变了，令藉发愿所许诺的事肯定再不符合天主的圣意而因此再不光荣祂，圣愿便终止。

可能发生一个圣愿为了上述缘故只是部份终止——即是说，按其实践变成不可能的程度——，但另一方面却继续有束缚力，按其在改变了的情况中仍能被履行的程度。亦可发生束缚只是被突然的环境中中断，而当回复正常情况时，圣愿亦重新束缚。

在发了终身圣愿追随福音三劝谕的例子中，不能因着突然环境发生或随着引起的盖然不可能性去履行圣愿，便从容和葱促地说圣愿终止。实在，当它们按它们的真正意义被了解和连贯地被发愿宣认，它们便包括不论怎样也追随基督的承诺，也不论基督把那完全自献给祂的人引领到何处：这些圣愿终身束缚和包括整个人和他毕生，是非常严肃的，因此，教会首长该谨慎地审查，想发圣愿的人是否真的被召叫这样做，他个人是否已

到达必需的成熟期，他对他所作的是否有必需的了解和必需的意志能力。

- 464 圣愿终止——第三个原因：使无效。使许愿无效在于以私人权利为基础宣布一个许愿无效。这可能由对许了愿的下属拥有「支配权」(potestas dominativa) 的人宣布：比方，父亲对子女，修会长上对托付给他的下属（但只是关乎修会团体的份子在修道圣愿以外，另外所许的愿）。关于后者的光景，首先必须说，一个教友既然已按福音劝谕自献给天主，很难了解他还能许什么愿：谁已完全自献给天主，根本不能再许愿给祂什么。为了同样缘故，可以正确地说，在发愿追随福音劝谕前所许的愿，都因福音三愿终止或延缓。

若下属未成年或因听命圣愿而服属于长上，便是直接令圣愿无效的例子。若一个人本身已能决定，但他所许的愿的内涵侵犯拥有「支配权」的人的权利和职权，那么这人为了维护自己的权利不受不当的干预，可以宣布那许愿无效，或把它延缓；这便是间接令圣愿无效。在两个光景中，为了使令圣愿无效合法，必须有一个正当的缘故。

谁服属于「支配权」或与别人紧密共融地过活，在许愿前，该和自己的长上以及和自己的夥伴谈论，或只许一个可以假定他们同意的愿。

但长上和夥伴也当尊重那些托付给他们的人以及他们的邻人的自由，尤其若他们已是成年人，而不当没有重大缘故妨碍他们虔诚的进取。

- 465 圣愿终止——第四个原因：宽免。在某些环境中，教会神长可以宽免遵守圣愿。在研究细节前，我们先确立下面的前提：教会制定圣愿模式和宽免圣愿的权力基本上伸

展到一个受了洗的人的所有圣愿的教会层面。正如圣洗誓愿令人有责任在教会内并和教会一起度献给天主的生活，在其他圣愿内也是一样；其他圣愿正是把在圣洗中所许的愿发扬光大。那么，若一个本身受圣愿束缚的人再不能或再不愿意履行它——既然一个被迫维持的圣愿对天主和教会都没有甚么用——教会为了本身利益和有问题的的人物的益处，可以解除圣愿的束缚。尤其若圣愿是在教会团体前发的，被教会首长接纳、认可和祝福的——这些愿被称为公开圣愿，以别于私下的圣愿——，这种宽免是必须的；正如它们若没有教会的合作便不能宣发，同样，若没有教会，它们也不能终止。为宽免圣愿，有职权的人士该有正常和合理的原因。圣愿为教会越是重要和有意义，这种原因便越该是重大的。

至于那被宽免履行圣愿的人的良心，有两种可能性。他可能在天主前不自觉有罪，因为宽免变成必须并非由他的罪过引起，即使是为了重大的客观原因；他亦可能自觉有罪，因为一连串的疏忽和不忠终于导致这情况，在这情况中，宽免表面看来是合理的，虽然也许只是有如次要的恶事。

我们现在便研究细节。宽免一切公开圣愿，尤其那些在有隆重誓约的修会中、在普通修会中和在类似的由教宗批准的团体中所发的修道圣愿，权力只在于圣座。至于暂愿，虽然是公开的，圣教法典 c.688 这样规定：「谁在暂愿中为了严重原故要求离开修会，若修会是属宗座权的，可由总长上处，在他的议会同意下，获得有关特赦；在属教区权的修会里，以及在法典 615 条所说及的隐修院里，特赦该由所属会院的主教确认，才是有效的」。

再没有只能由宗座宽免的私愿。有关宽免私愿，圣教法典 c.1196 这样规定：「除宗座外，为了正当原故，只

要不损害他人的既得权利，可以宽免私愿的人物包括：

1° 教区教长和本堂神父对自己的下属，也可对外来人；

2° 修会或使徒生活团体的长上，若他们是属宗座立案圣职修会，对成员，对初学生，和对那些日夜生活在修会或团体的一所会院内的人；

3° 那些被宗座或被教区教长授了宽免权的人士。

466 圣愿终止——第五个原因：替换。若不是关乎保留的愿，许了愿的人可以用其他的愿来取代许了的愿，只要其他的愿的内涵是相等的或截然更胜一筹。若其他圣愿的内涵是较次的善，替换只能由有宽免权的人士来批准。

## 5. 宗教自由

参考书目：- Barbaini P., *La libertà religiosa. Storia e dottrina di un problema cristiano*, Roma, Studium 1964. - Bea A. e altri, *Libertà religiosa e trasformazione della società*, Milano, Giuffrè 1966. - Bea A. - Colombo C. - Lefebvre, *Commento alla dichiarazione sulla «Libertà religiosa»*, Milano, Massimo 1967. - Borraccini S., *Aspetti filosofici della libertà religiosa in Laurentianum* 8 (1967) 349-369. - Bugan A., *La comunità internazionale e la libertà religiosa. Il problema della discriminazione religiosa nei documenti delle Nazioni Unite*, Roma, Desclée 1965. - Catalano G., *Il diritto di libertà religiosa*, Milano, Giuffrè 1967. - Coste R., *Théologie de la liberté religieuse. Liberté de conscience, liberté de religion*, Gembloux, Duculot 1969. - De Luca P., *Il diritto di libertà religiosa nel pensiero costituzionalistico ed ecclesiastico*

*contemporaneo*. Padova, CEDAM 1969. - De La Torre J., Libertad religiosa y confesionalidad del Estado in *StudMor* 4 (1966) 357-371. - Dichiarazione sulla libertà religiosa, a cura di L. Ciap-pi. Alba, Edizioni Paoline 1966. - Fuchs J., *De libertate religiosa et de libertate religionis Christi* in *Gregorianum* 47 (1966) 41-52. - Hamer J. - Riva C., *La libertà religiosa nel Vaticano II*, Torino, LDC 1971. - Huizing P., *Gli studi sulla libertà religiosa* (Bollettino bibliografico) in *Concilium* 1966/5, 64-96. - Janssens L., *Liberté de conscience et liberté religieuse*, Bruges, Desclée de Brouwer 1964. - *La liberté religieuse: Vatican II - Textes et Commentaires*, Parigi 1965. - Lecler J., *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, 2 voll., Brescia, Morcelliana 1967. - Lecler J. - Valkhoff L. F., *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, 2 voll., Parigi, Du Cerf 1970. - *L'ermeneutica della libertà religiosa*. Atti del Convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall' Istituto di studi filosofici (Roma, 7-12 gennaio 1968). a cura di E. Castelli, Roma, Istituto di studi filosofici 1968. - Lopez Jordan R., *Problematica della libertà religiosa*, Milano, Ancora 1964. - McEvoy R. O., *John Courtney Murray's thought on religious liberty in its final phase* in *StudMor* 11 (1973) 201-264. - Molinari F., *Tolleranza* in *Diz. teol. mor.* <sup>1e2</sup> 1050-1068, <sup>3</sup> 1123-1141. - Murray J. C., *The problem of religious freedom* in *Theological Studies* 25 (1964) 503-575. - Murtas G., *La libertà religiosa nella «Pacem in terris»*, Fossatoro, Ed. Sarda 1970. - Pavan P., *Libertà religiosa e pubblici poteri*, Milano, Ancora, 1965. - Id., *La dichiarazione conciliare: contenuto e prospettive* in *Humanitas* 24 (1969) 40-75. - Regan R. J., *Conflict and consensus. Religious freedom and the Second Vatican Council*, New York, Macmillan 1967. - Ruffini F., *La libertà religiosa*.

*Storia dell'idea*, Milano, Feltrinelli 1967. - Thiry A., *Libertà religiosa e libertà cristiana*, trad. dal francese di A. Marranzini, Torino, Borla 1968. - Torres Rojas E., *La libertad religiosa en León XIII y en el Concilio Vaticano II*, Vitoria, Eset 1968. - Zalba M. - Diez Alegria I. M., *Declaratio Concilii Vaticani II «Dignitatis humanae» de libertate religiosa in Periodica de re morali canonica liturgica* 55 (1966) 170-197. - Andre-Vincent Ph. I., *La liberté religieuse (droit fondamental)*, Parigi, Tequi 1976. - AA. VV., *Teoria e prassi della libertà di religione*, Bologna, Il Mulino 1975. - Gianni A., *Religious liberty - Liberté religieuse. International bibliography - Bibliographie internationale, 1918-1978*, Strasburgo, Cerdic Publications 1980. - Mistò L., *«Libertas religiosa» et «Libertas Ecclesiae» . De quaestionis solutione lineamenta in Periodica de re morali canonica liturgica* 71 (1982) 637-661. - Monni P., *Onu: quale libertà? Trent'anni di dibattito sulla libertà religiosa*, Roma, Studium 1979. - Rimoldi A., *La libertà religiosa nei secoli XIX-XX in RivclerIt* 59 (1978) 386-391.

467 前言。宗教自由的需求，即是说，能没有阻碍地把自己的宗教信仰付诸实行，尤其能按自己良心的判断，实行对天主的敬礼，今天有着格外的重要性。按今天占优势的与论，这种自由是人人格的基本权利的部份，它们是这样被联合国大会在一九四八年十二月十日的「人权宣言」承认。梵二在「信仰自由宣言」(Dignitatis humanae)中专论宗教自由，这宣言是梵二其中一个最重要和最深切详细阐释的文宪。今天，一本论及恭敬天主或宗教的伦理神学书籍不能不讨论宗教自由的问题，因为人的这基本权利在近人方面带来不同的责任。我们将尽量跟随梵二的「信仰自由宣言」来讨论宗教自由。

## 甲、按梵二的宗教自由的性质

- 468 定义。梵二的「信仰自由宣言」所论及的宗教自由在于所有人「不受强制，无论个人或团体，也无无论任何人为的权力，都不能强迫任何人，在宗教信仰上，违反其良心行事，也不能阻挠任何人，在合理的范围内，或私自、或公开、或集体依照其良心行事」（信仰2）。

因此，宗教自由是一种涉及人际关系和社会以及国家生活的权利。实在，通常来说，只在人与人的关系内和在社会里，才可谈及权利；相反，无人可以向天主或向真理提出权利。在这所谓垂直的方向谈及人的权利是荒诞的。梵二所承认的宗教自由只关乎人际关系的水平方向，这已清楚显示在「信仰自由宣言」的题目上：「论个人及团体在宗教事务上，应有社会及公民自由的权利」。

- 469 进一步阐释宗教自由：和良心自由以及敬礼自由比较。若我们把宗教自由和其他类似的自由比较，梵二以宗教自由为何物，便更具体地显露出来。

宗教自由和良心自由相似，且部份截然和它吻合，但并不纯粹和它一样。良心自由在于培育一己的良心、作出良心的决定和按这决定行事的可能性，不受内在的障碍影响（比方：心理的压迫，内心烦恼，不正常的心理天性），也不受外在的障碍影响（比方：片面和错误的教育，与论的压力，伦理的和物质的压迫）。相反，宗教自由，一如梵二所提出的和今日大部份人所意会的，只在于在宗教的领域内不受外来的压迫。很明显，人该达至一己的宗教信仰和信仰，不受来自自己的心理压力影响；从这角度来看，宗教自由和良心自由吻合。但梵二所谓的宗教自由是别样的东西，而正是在宗教的领域

内，没有外来的压迫。

宗教自由和良心自由另一区别在于前者只涉及宗教生活，而后者却关乎在生命的所有范畴内人的负责的行为。

宗教自由和敬礼自由也不全然一样。敬礼自由尤其在于按个人信念的要求，能公开举行对天主的敬礼。宗教自由包括整个宗教，而敬礼自由只是宗教自由的一部份。除了敬礼自由外，宗教自由要求法律保障下列权利：那些分享同一宗教信仰的人该能建立社团；这些社团按自己的准则运作，预备、选举、提名和罢免他们自己的领导人，建立宗教性的建筑物，按他们的目的获得和运用财富，以言和以著作公开为他们的教义和信仰作证，能藉教育、文化、慈善和社会等机构影响公共生活（信仰4）。此外，宗教自由亦给父母带来在家内自由地规定宗教生活、和在家外共同决定子女的教育和宗教培育的权利（信仰5）。

区别纯粹的敬礼自由和宗教自由实际上是非常重要的。实在，有着一些极权国家，它们容许国民和宗教团体有敬礼的自由，却不容许宗教自由的许多其他因素，这样，便是拒绝它们运用一些基本人权。

- 470 绝非漠不关心主义。梵二所要求的宗教自由有时被解释为把对世界观念的一种中立态度合法化，把在宗教领域内的真理问题搁置一旁，和宣布所有宗教都是均等的。有些人截然视之作为一种推荐，叫人对任何宗教都在内心采取保留的态度，好象人是完全自由的，可以对宗教问题关心或否，可以承认那已被认识的天主或否，可以考虑各教会，尤其是天主教所提出的要求或否。这样，宗教自由的宣言便把宗教沦为一种嗜好，人可以培养或不培养的嗜好。

这些观念和梵二所提出的宗教自由没有任何共同点，而且是全然相反。它只说在宗教领域内不受外来压迫的自由，对这自由个人和团体都有基本权利，而所有人，连同国家，都该承认这种权利。但人以这自由并不能免除认真寻求关于天主的真理的责任，并从这已实际或已假定寻获的真理为生命作结论。宗教自由不是一种免除宗教的自由，而是在宗教方面不受外来压迫的自由。它的目的是建立一个空间，人在这空间内能没有压迫地在宗教方面寻求、渴望和生活，这是人因着他的人性该作的事：

「人人因各有人格，依其自有的尊严，即有理智与自由意志，所以应为人格负责，受其天性的驱使，负有道德责任去追求真理，尤其是有关宗教的真理。每人并且有责任依附已认识的真理，遵循真理的要求而处理其全部生活。人们除非享有心理自由，及不受外来的强制，便不能在适合其天性的方式下，完成这一责任」（信仰2；参阅1和3）。

梵二在宣言的开始，指明那在基督内被启示的、和在天主教内被实现的宗教是客观上「唯一真正的」（信仰1）；这亦显明梵二在宣认宗教自由时，和任何漠不关心主义，相隔何止千万里。但以这断言，它不违背在其他文宪它所提出的；在其他文宪中，它说，在其他的基督的宗教内，和截然在非基督的宗教内，亦有着唯一真宗教的因素，多寡程度则按每个例子不同（比方：教会15和16；大公3；非基2-4）。

471 对「宗教自由」观念的发展和表达在其内的需求的发展作简短的历史回顾。 准确了解梵二所谓的宗教自由是什么，和不要不当地把这观念移至以往，是非常重要的，

否则我们便没有方法去了解历史的发展。况且，还可能截然以为在梵二里，教会承认了她以往曾谴责的。没有其他问题一如宗教自由的问题如此清楚显出，一个基本的需求如何能在完全不同的方面被讨论，又如何教会在改造的路上亦沉浸在人类社会的潮流里，这样，她对这种需求接连所采取的立场，只在我们考虑到它们的不同历史时代时，才能被了解。同样，区别教会的教义和惯例也是必须的，正如梵二自己著重说：

「教会历代都曾保护并传授由基督导师及宗徒们所领受的道理。虽然在天主子民的生活中，为了人生旅程的历史变迁，有时曾经有过不甚符合福音精神的作风，甚或与之相背，但教会始终坚持不得强迫任何人接受信仰」(信仰12)。

这里是两个例子，令我们体会观点的不同和教义发展的现实。在一八三二年八月十五日的“*Mirari vos*”通谕中，教宗额我略十六形容良心自由的要求为错误，截然是妄想 (*deliramentum*) (DS2730)。在这通谕中，良心自由被否定，也没有宗教自由。在一八六四年十二月八日的“*Quanta cura*”通谕中，庇护第九重申他的前任对良心自由的谴责。在“*Syllabus*”中，同一教宗谴责任何人有自由接受和宣认理智所认为是真的宗教的意见 (“*Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit*” DS2915)，认为这种意见是错误的。

被额我略十六和庇护第九所谴责的良心自由以及宗教自由所处的背景，和梵二所要求的自由所处的背景完全不同。我们必须注意，在“*Syllabus*”中，在谴责宗教自由前，首先谴责泛神论 (DS 2901)，谴责人无限自主的说法 (DS 2903)，谴责自然主义和自然神论否定启示的可能性和启示的事实 (DS 2902, 2903, 2904, 2906)。在上述

的两位教宗的时代里，人拥护良心和宗教的自由，因为人自夸和断言人首先在天主前是自主的。他傲慢自大，以为在垂直的层面上，即是对天主而言，他完全是自由的。所以，在水平的层面上，他亦要求能绝对自由去宣认一己的信念和一己的态度。相反在被梵二承认的宗教自由的例子中，情形完全不同。梵二自作宗教自由的维护者，令人能以堪当人的方式去尽对天主和对真理的责任。因此，那两位教宗当日所谴责的，和今天梵二所要求的，并非是唯一的和同样的事物。

我们现在便要看另一例，这倒给我们显示，是可能以不同角度去考虑一个问题的，又宗教自由的观念是如何发展的：在一九五三年十二月六日论及容忍的训谕中，庇护十二规定了如下的原则：「不合乎真理和伦理准则的事，客观上没有任何存在的权利，也没有宣传和行动的权利」。藉这些说话，教宗否定谬论存在的权利，尤其宣传的权利，也否定人基于谬论行动的权利。它至多只能被容忍。梵二虽然不像庇护十二一样从宗教的或哲学的信念的内容研究这问题，（为这种内容有人提出要有自由），而是从人、从他的尊严和他本人的责任心研究这问题，但梵二不反对庇护十二的说法。在这里，首要的并非宗教真理和错谬，而是能够和该当企求天主和宗教真理的人，虽然这样做时他是可能陷于错误中的。人按人的本性和个人的尊严，是该能寻求天主和真宗教，不受任何外来压迫。为人作决定和领导人的，不该是另一人或社会所施的压力，而是人本身的内心信念和负责的决定。宗教自由的目的正是为这种信念和这种决定建立必需的空间。

## 乙、宗教自由的基础和对象

472 人格的尊严。我们该明显地确定我们已屡次提示过的：宗教自由的要求和权利的真正和最深的基础是由人格的尊严构成的。「本公会议更进一步声明，信仰自由的权利，奠基于人格尊严的本身，从天主启示的圣言和人类的理智都可以知道」(信仰2)。人的尊严在于他不象次他一等的受造物一样，不可抗拒地受与生俱来的本能和外来的刺激领导，而是能藉认知和自由意志的决定寻求自己的路向。不错，他是受造和以天主及真理为定向的，尤其在宗教的领域上，但他能够和该当自由地回应这种指定。宗教自由的目的是在人际生活里和在社会中给他提供这可能性。

梵二在信仰自由的宣言中，孜孜不倦重复说，那构成这种自由的基础的人格尊严亦不能免地包括以自己的神灵力量寻求天主的真理、和对这真理自我开放的责任，并在内心赞同它。

473 一个故意使自己成为没有宗教信仰的人或一个活于宗教错误中的人之宗教自由权利。那违反人性指定和人性尊严不去寻求宗教真理的人，或那因自己的罪过而活于谬误中的人，也该被承认有宗教自由。那么，宗教自由如何根深地以人的本性和尊严为基础，由此可见一斑。他妄用了自己的尊严，但仍不失为一个人，一如梵二断言的：

「信仰自由的权利不是奠基于人的主观倾向，而是奠基于人的固有一天性。所以那些对于追求真理及依附真理不尽责任的人们，也仍保有不受强制的权利，只要不妨害真正的公共秩序，则不能阻止他们自由权的行使」(信仰2)。

比较一下可助我们更易了解这点。一个财主善意或恶意妄用自己的财产和行使权。虽然如此，国家本身没有任何权力阻止他行事，比方：活于极度奢侈中和浪费金钱。当然，那明知地妄用自己的财物的财主犯罪违反了伦理准则，但这本身不赋予国家任何权力约束他和惩罚他，因为国家首先不是监护伦理和防止恶事的机构、它的首要责任是保障和推进公益，首先是维护人的基本权利，而其中亦有私产的权利。甚至那妄用自己的财产的人也该被承认有这种权利，并非因为他妄用财产，却因为他是而仍是一个有人性的受造物。只在他的滥用令公益严重受损时，才可着手限制他这种权利。

现在，我们便把这比拟贴合在那明知和有罪地活于宗教错谬中、并把这错谬散播开去的人身上。本身而论，个人和国家都没有权力为此阻碍他或截然否定他的宗教自由。那有罪地犯错的人（尤其那善意地错了的人）可以要求他人承认他有这基本人权并非因为他宣认和散播错谬，而是因为他没有丧失人的尊严，虽然他是妄用了它。此外，国家没有权力限制和夺去他的宗教自由的基本权利，亦因为国家不能自立为最高判官去裁定不同宗教的真理或错谬。只在那犯了错而把错谬散播的人危及或严重损害公益时，比方：显著扰乱市民的宁静生活或否认和践踏国家的合法权力，国家才能和该当限制或截然否定他的宗教自由。

- 474 宗教自由的具体对象：个人和宗教团体（以及思想意识的团体）。宗教自由的对象首先和直接是各别人性个体，因为正是他有着尊严和寻求真理的责任，尤其在宗教的领域内，并有着按实际或假定认识了真理生活的责任。人有在不受外来压迫的情况下能完成这种责任的权利。

当人组成宗教团体时，宗教自由的权利伴随著他们，并且传给宗教团体，因为人的本性是合群的，而且内在的宗教行为必须在外表实现和作证，而亦正是在团体中这样做。「在宗教事务上的自由或不受强制，是每个人的天赋，在他们集体行动时，也当予以认可。因为宗教团体是人的合群天性及宗教本身的性质所要求的」（信仰4）

首先一如任何其他宗教团体，天主教教会有宗教自由的权利。此外，在她的例子中，这种权利亦来自第二个重要的泉源，即是来自基督的意愿；基督建立了她，并把向所有人传福音的责任交给了她。实际上，她并不只是和主要是人在宗教领域中需要共融的结果，她亦是天主藉基督建立的。但只有那些信基督和信教会有著神圣基础的人和国家权威人士亦因这原故承认天主教会有宗教自由来完成天主的命令。

### 丙、宗教自由带来的责任

475 确认和正当利用宗教自由的责任。个人和宗教团体都该确认和维护宗教自由的权利。无人可以放弃这种权利，因为它是不可分割的基本权利的部份；没有这些权利，人不能维护自由的尊严，也不能该当地实现自己的终向。

所有有宗教自由的主体该善用这种自由。所以，在宗教自由所容许的范围内，他们该不断努力更清晰地认识宗教真理，忠信地依附真理和在生活上实践它。一个宗教团体的成员亦该在这责任上彼此扶助。

476 承认别人有这种权利。享有宗教自由的个人和宗教团体该尊重别人的这种权利。在宗教领域内，没有人可以给

别人施加人性不宜的压力。但这并非表示个人和宗教团体该自我关闭起来，并和别人隔离地各自度各自的生活。这种态度有违人与生俱来的、要和近人分享所认识的真理的善的倾向，也有违那迫使我们这样做的对近人的爱。此外，在基督的门徒们的例子中，这也有违所托付给他们的传教使命。留意在信仰自由的宣言中，梵二如何劝信友做热心的传教士（信仰14），是非常重要的。但他们这样做时，该躲避任何强迫的方法：

「在传播宗教信仰及推行宗教生活时，切忌带有强制，或卑鄙及不很正当的游说意味的行为，尤其对于无知或贫穷者，更应戒避这样做。这种作风应视为对自己权利的滥用，并对他人权利的损害」（信仰4）。

此外，教友该当知道，在传道时使用强迫的方法，是相反福音的精神的（信仰14），而且，按天主教教义，「不能强迫任何不自愿的人去接受信德」（信仰10）。

477 尊重公共秩序和公益。在运用宗教自由的权利时，所有人都该关心维持公共秩序、公益和治安。为这目的，在宗教的领域中，无人该对近人施加压迫；但这是不足够的。对公共秩序的关注可以要求更多，比方，在某些环境中，要求某人放弃自己的权利，并非在原则上放弃，只是在行使上而已。下面是一些有关的例子：一位教师有著一些直接触及宗教或至少和宗教有关连的信念，并想把它们灌输给他的学生；但这些信念在学生中引起很大激动，而且亦被大部份家长反对。在这光景中，那教师有责任放弃维护自己的观念，至少在这环境中该这样做。第二个比方也是关乎学校的：本身而论，父母有权要求国家提供或至少容许某些类型的学校，令子女能接受他们意愿中的宗教教育（信仰5）。但若在一个国家内

有着太多不同的宗教团体，或为了别的严重理由，国家不能推行一个在宗教和理念方面非常有别的教育制度，否则教学的质素便会受损，这时，父母便当放弃完尽地行使他们的权利。但这时，他们和他们的子女有权要求在这种统一性的学校里，没有什么和没有什么人给学生这样或那样施加宗教或意识形态的压力。最后一个例子来自国家对宗教节日的承认或认可：若这会危害或扰乱国内治安，甚至一个国家的主要宗教团体有时也该放弃行使它的权利。

若在一个这种独特的光景中，个人或一个宗教团体不放弃行使本身的宗教自由的权利，虽然这明显和公共秩序、公益和国内治安有冲突，这时，国家可以强力制止他们。但在这光景中，只能说及有限的权利，因为伦理秩序本身此时此地要求放弃行使宗教自由的权利，虽然这权利原则上仍继续存在。

由我们所说的看来，很明显，具体实践宗教自由的权利屡次并非易事，因为同样的处境被有关人士，尤其不同的宗教团体和国家首长，有着不同的看法。只在所有人—国家首长、各宗教团体和各别国民—承认和意识到宗教自由的权利是其中一种人的基本权利，而因此不只是一条国家可以颁布或可以不颁布的实在法例时，才易于解决一些复杂的例子。另一方面，亦很明显，这种基本权利也该在宪法中被确认和成为民法的条文（信仰2）。

## 6. 相反恭敬天主的罪

参考书目：- Augros L., *Comportement de l'Église envers les religions non chrétiennes. Reflexion critique sur le passé in Lumière et Vie* (1967) 5-41. - Boublik V., *Teologia delle religioni,*

Roma, Studium 1973. - Daniélou J., *Christianisme et religions non chrétiennes* in *Études* 321 (1964) 323-336. - Id., *Le problème théologique des religions non-chrétiennes* in *Metafisica e esperienza religiosa*, Roma, 1959, 209-230. - Jomier J., *L'Église et les religions non chrétiennes* in *VS* 117 (1967) 5-26. - Lichtenberg J. P., *La Chiesa e le religioni non cristiane*, Torino, LDC 1971. - Maurier H., *Essai d'une Théologie du Paganisme*, Parigi 1965. - Rahner K., *Cristianesimo e religioni non cristiane* in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, Edizioni Paoline 1965, 533-573, - Rossano P. - Knitter P., Nietlispach F., *Il problema teologico delle religioni oggi*, Alba, Edizioni Paoline 1975. - Thils G., *Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes*, Lovanio 1966.

## 前言

478 总览。对有一个有位格的、超越性的天主存在的信念，尤其对那发生在基督身上的启示的信仰，令我们承认下列的态度是远离真正恭敬天主的。在第一种这类的态度里，原则上，人继续尊敬神灵，或至少尊敬超乎人性的那位，但是，他或许不足地和不宜地尊敬真天主，或把天主的敬礼给予一些不值得这种敬礼的实体和事物。这些错误的态度被集合在非常笼统和有些暧昧的「迷信」的名目。把对神的敬礼给予实在的或假定的受造的力量包括巫术、占卜、招魂术和类似的现象。

第二种相反恭敬天主的罪在于对天主和对神灵缺乏尊敬，尤其在于没有宗教信仰和明知疏忽任何对天主的敬礼。其他缺乏尊敬的方式是亵圣和买卖圣职。

479 更积极的判断。某些迷信的方式，比方，那些从基督的

宗教的观点和按圣经的术语我们称为偶像崇拜的，今天在某些光景中，再不如以往般那样否定地被判断。梵二设法了解非基督的宗教的真正价值，再不会不当地把事物简化，而把它们完全拒绝，当作是虚假的敬礼。在述及印度教和佛教后，它把自己的判断伸展到所有非基督的宗教，它这样说：

「世界各地的其他宗教，也提供教理、生活规诫，以及敬神礼仪，作为方法，从各方面努力弥补人心之不平。

天主教绝不摒弃这些宗教里的真的圣的因素，并且怀着诚恳的敬意，考虑他们的作事与生活方式，以及他们的规诫与教理。这一切虽然在许多方面与天主教所坚持、所教导的有所不同，但往往反映着普照全人类的真理之光」（非基2；参阅教友3和11）。

在非基督的宗教里，除了社会和文化的价值外，亦有着「神灵和伦理」的善（非基2）。为了完整的缘故，我们重申：承认在其他宗教里的真理和宗教与伦理的价值，并不免除天主教会的传道责任。为此，梵二这样继续在上面所引述的原文：

「天主教在传扬，而且必须不断地传扬基督，祂是『道路、真理与生命』（若14,6），在祂内人类获得宗教生活的圆满，藉着祂天主使一切与自己和好了」（非基2）。

480 这种较积极的判断的原因。为何今天对外教人的敬礼、观念和礼仪有着较好的评价？这些在某些方面看来都被认为是迷信的。一个主要原因是我们不只考虑在它们内所说了和所做了的，而是首先考虑那隐藏在它们背后的意向。一个非信基督的宗教，客观看来，可以或多或少

是一个错谬，但在其内显示的主观的宗教热忱却是善的和真的。即是说，人藉其宗教的教义和礼仪之助，体验自己对绝对者和对超绝者的路向，并知悉该藉敬礼和自献来回应它。

今天当的我们考虑非信基督的宗教的断言和内容时，我们以非常不同的方式去区别真的事物和错误的事物。在绝对真理和完全错谬之间，有着许多等级。在许多系统内，我们发现部份真理和部份错误，彼此非常接近。这不只对非基督徒的真纯宗教敬礼可以这样说，对好像巫术、招魂术和其他类似的现象，也可这样说。关于这点必需注意，以这样的名称，我们并非指示完全相同和一样的潮流。

一个严格来说是神学上的原因来说明对非基督徒的宗教仪式较肯定的批判，是我们从天主的普及救赎意愿推断出来的。天主把自己的圣宠提供给所有善意的人。那些许多还未认识福音圣言的个人，若不利用他们民族的宗教惯例，便没有其他方法来表达他们对那或许只是隐晦地被意识到的超绝和绝对的天主开放。这样，这些宗教惯例可以有着实在的救赎作用，因为它们包含真实的因素，或至少实现一种真正的宗教热忱。

#### 甲、迷信

##### 1) 迷信的第一种形式：对真天主不适当的敬礼

参考书目：- Siwek P., *Herejias y supersticiones de hoy*, Barcellona, Herder 1965. - Zalba M., *Superstizione in Diz. teol. mor.* <sup>1c2</sup> 1021-1026, <sup>3</sup> 1067-1072.

481 对真天主的「不适当」与「非启迪性」之敬礼。在上面

(144-148 节) 我们已论及迷信；迷信首先是对信仰的一种或多或少错误的态度，而这态度后来亦导致歪曲对天主的真正敬礼。现在我们便要补充我们在上面所说了的。我们首先着意有欠缺的敬礼活动；不成全的信仰便是在这种活动表达出来的。在这里，我们论及对真天主的不适当的和非启迪的敬礼，而因此我们假定，实行这种敬礼的人宣认真信德的本质和有意光荣真天主，虽然他用的方法在某方面是不适当的。

天主教信友和司铎都未有作好防御这危险的准备，一如下面的例子所显示的。谁不充份注意到人在礼仪的敬礼中的活动首先是从信、望、爱和内心的自献获得本身的价值，便会企图过高评估外表形式的价值和片面地著重它们的执行。这类的「迷信」敬礼能以过份保守的形式或激进的形式存在。前者依附已超越了的或已被教会认为非必需的而放弃了礼仪方式，后者则在这领域中专务新颖。若这两潮流的代表人物任意而为，便会产生不适当的和非启迪的敬礼。这时，比方，圣体圣事的实质能够被保留，但举行这圣事时亦能引致这样的矫揉造作，令天主不再受光荣。

这两种潮流和在礼仪的领域中任意行事的企图都做在没有信任，不信教会最高当局指引的重要性，也不信在教会的敬礼中必需至少到某程度有着统一性的意义。他们不理权威和统一性，却过份衡量自己的判断和趣味。

482 对真天主的「虚假敬礼」。这里不只关乎教友敬礼的拙劣方式，因为这些方式仍可维护敬礼至深切的本质，却是关乎违反福音而因此违反天主意愿的敬礼天主的形式和方法。不错，他们以这些方式是想直接或间接在圣人身上光荣天主，但他们这样做时却以违反教友信德的方式

进行。连天主教的信友也能在这方面误入歧途。我们可  
 想及一些民间的热心方式，在这些方式里亦可能涉及某  
 些巫术的观念，比方：所谓的连环祈祷，是该一人接着  
 另一人去做的。谁诵念给他认识了祈祷并把它传给另  
 一人，绝对肯定他会接受特殊的助佑和祝福；反之，谁  
 不把那祈祷传给别人，便该期待严重的惩罚。某些敬礼  
 的形式也是属于这种类的；它们引述一些假设的启示，  
 但这些启示明显是不确实的。在这些光景中，屡次很难  
 判断事实的实际情况和很难领导人民，因此必须非常谨  
 慎行事。实在，很多次当事人是善意的。此外，连在虚  
 假的敬礼中，也屡次发现真正信友敬礼的痕迹。但另一  
 方面，必须谨记，这些敬礼的偏差很易导人形成天主的  
 错误的形象，虽然在开始时是没有预想过的。比方，那  
 受连环祈祷祈求的天主再不是超绝的、神圣的和正义的  
 天主。实在，这种祈祷不再是对天主完满信德和信任的  
 绝对信赖，而它的价值也不再在于人的崇拜的态度，却  
 是在于遵守人所发明的无意义的形式。而且，既然不遵  
 守它们便会带来严重的惩罚，那么，看来天主不再是正  
 义的，而是任意的和反覆无常的。

## 2) 迷信的第二种形式：恭敬假神和给予受造物 and 受造 的力量过份的错误的宗教评价

### 甲) 恭敬假神

483 在基督的宗教以前和在基督的宗教以外的世界的偶像崇  
 拜。偶像崇拜，一如在新约的启示以外而亦在旧约的启  
 示以外遇到的，是迷信的一种方式，因为正是在这里人  
 没有压抑自己的崇拜倾向，可是却以一种客观上错误的  
 方式实践它而已。关于这点，可以有无数的可能性和等

级。现在我们提示两种极端。在第一个光景中，对一种受造物的敬礼处于如此首要地位，令献身给那至少隐晦地被预觉的超越和绝对性的天主不可能包括在这类的偶像崇拜之内，连是可遥望之事也不可能。在相反的例子中，很明显，人基本上和含蓄地寻求和崇拜真天主，但把他这种寻觅与崇拜和崇拜某些受造物颇为混淆了。

旧约的圣经为了两个缘故非常严厉地批判偶像崇拜。旧约的天主子民该明显和邻近百姓的偶像崇拜保持距离和坚持对真天主的信仰和崇拜。为此，那浓缩在十诫中的盟约法律这样命令说：「除我之外，你不可有别的神」（出 20, 3）。若以民不理这诫律而陷于偶像崇拜中，他们会不断和强烈被提醒——而这便是为何偶像崇拜被严厉谴责的第二个原因——那被涉及在偶像崇拜内的对天主严重不忠和那种行为的愚鲁；比方，欧瑟亚 7, 13.16 这样说：「他们有祸了！因为他们远离了我；他们必遭受毁灭，因为他们背逆了我……他们归向了虚无……他们的首领因自己的狂言，必丧身刀下。」

旧约的启示终结时，犹太人再不只与邻近的百姓有接触，而是活于希腊化的世界中，这时，我们发现对崇拜自然力量的批评明显较为温和。在这种邪恶的背后，可能隐藏着对真天主的寻觅，一如我们在智慧篇内读到的：「不过，这种人的罪尚较轻微，因为，他们寻找天主，也有意找到，却一时误入了迷途：这或许是由于他们所见的世物实在美丽，因此在专务研究他的工程时，只追求外表」（13, 6 等节）。

这些人因为不认识绝对的启示，他们崇拜偶像，可能在伦理上是无罪的，因为在表面的崇拜偶像的仪式背后，隐藏着对真天主的预觉和虔敬，虽然它们都是隐晦的；此外，许多次个人显然受他的部落或他的民族的观念和宗教惯例影响。但若人违反良心行事，不去设法认

识真天主，终究是有罪的。

484 在新约的启示被宣讲和被聆听的背景下的偶像崇拜。在基督的福音被宣讲或已被认识的地方，对偶像崇拜便有着新的看法。很明显，传教士向外教人传道，会要求他们远离偶像和偶像的敬礼：「我们……给你们传扬福音，为叫你们离开这些虚无之物，归依生活的天主，是他创造了天地海洋和其中的一切」（宗 14, 15；参阅得前 1, 9）。但保禄在阿勒约帕哥的演词承认，在希腊对神灵的敬礼中，或者可以摸索而找到真天主（宗 17, 22-31）。另一方面，在罗马书内，因为他从有罪性和从救赎的普遍需要的角度来考虑外教世界的处境，他强力著重外教人崇拜偶像的敬礼的有罪性和不道德性（罗 1, 18-32）。藉着这种敬礼，外教人结果处于邪魔的影响下，并和邪魔有连系（格前 10, 20）。

归化了的基督信徒可以变节而再崇拜偶像。这种偶像崇拜较未归化的外教人那种更坏和更极端：「最好的人若然堕落了，是最坏的」。通常，不忠信的基督信徒不会再崇拜以前的偶像和行相应的仪式。这是福音的光所阻止的；福音的光继续影响他。他的偶像崇拜是最无理性的，而因此缺乏未归化的外教人的仪式可能有的宗教神圣性。不忠的信友这样把世上的价值绝对化和神圣化，令至少含蓄地以真天主为定向也是不可能的。按弗 5, 5 和哥 3, 5，这种世上的价值是金钱和性欲，但亦可能有其他名称：个人或集体主义的国家的权力，被国家主义提升至偶像地位的国家，纯现世的进步，物质的利益。

保禄在上述章节内关于不忠的信友的偶像崇拜所说的，为任何时代的信友都非常重要。对远离福音的信友和信友的世界来说，有一件事是非常明显的：人因着他至深切本性，是以天主和恭敬天主为路向的；所以，他

或光荣真天主，或建立一样受造物成为敬礼的对象。这样，到头来，他是把神性赋予自己。不管怎样，信友回归偶像崇拜是有着许多等级的。连在把某些世物神圣化的诱惑中，他可能游移不定。或许他可能以仍保留的和只在外表实践的信友敬礼欺骗自己，而这样设法把已实现的内心变节和重新把世物神圣化的行为隐藏起来，不让自己和近人知道。或许他更可以明显远离天主，把自己完全交付给一种世上的价值。在最末的光景中，便很明显一个人不能事奉两个主人，事奉天主又事奉钱财（玛6,24等节）。现在，他只是被神圣化了的世物的奴隶，对神圣的事物和服侍真天主丝毫不感兴趣。

引致这种变节，是有着许多因素的：一连串的在小事上不忠，俗化的舆论的压力，疏忽信德生活等等。一个人越自由决定寻求钱财或另一个现世的偶像，他的罪也越重大。

乙) 给予受造物 and 受造的力量过份的错误的宗教评价。

**参考书目：** - Bayly J., *What about horoscopes?*, Elgin (Illinois), Cook Publishing Company, 1970. - Boelaars H., *Riflessioni sulla magia in StudMor* 10 (1972) 73-126. - Bonisson M., *La magie*, Parigi 1958. - Chocho L., *Histoire critique de la magie et de ses dogmes*, Parigi, 1949. - Conway D., *Magic: an occult primer*, Londra, Cape 1972. - De Heredia P., *Le frodi dello Spiritismo e i fenomeni metapsichici*, Edizioni Paoline 1969<sup>5</sup>. - De Martino E., *Il mondo magico*, Torino 1948. - DiMaria C., *Enciclopedia della magia e della stregoneria*, Milano 1967. - Duncan A. D., *The Christian, psychotherapy and magic. A christian appreciation of occultism*, Londra, Aden & Unwin

1969. - Farren D., *The return of magic*, New York, Harper & Row 1972. - Koch K. F., *Christian counseling and occultism*, Grand Rapids, Kregel 1972. - *La divination. Études recueillies par A. Caquot et M. Leibovici*, 2 voll., Parigi, PUF 1968. - Marçozzi V., *Magia e religione in La Civiltà Cattolica* 1972, t. 3, 350-363. - Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi 1965. - Mellor A., *Catholiques d'aujourd'hui et sciences occultes*, Parigi, Mame 1968. - Ruthe R., *Medien-Magier-Mächte*, Wuppertal, Aussaat-Verlag 1969. - Wright J. S., *Christianity and the occult*, Chicago, Moody Press 1972. - AA. VV., *Magia* (studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi), Roma, Bulzoni 1976.

485 概论。我们现在便进入一个极度混淆和几乎不能渗透的领域，这领域充满可笑和严肃的现象，这领域是不同的学术也涉及的——其中有通灵学；这只是举一例而已——但大部份暗晦不明。我们区别三种现象：在一种现象内，人尝试或认为能体验、并藉不同渠道和隐蔽的实体交往，这些实体在正常状况下是人本性的认知和宗教信仰所不能接触的（一个概括的观念：占卜）；在第二种现象内，人赋予某些事物一种全不基于它们的本性的能力，并因此而决定自己的行为（徒然的仪式）；事物的本性是它们本该拥有，而不靠人的行为的；在第三种现象里，是人本身想藉一些做法之助和用某些方法（巫术）来产生不寻常的效果。

在下面的数节里，我们设法简短地解释最重要的观念，然后给予一些伦理准则；这些准则有助于衡量各种现象和助我们正确地行事。

486 占卜。人渴望揭开隐蔽的事物，尤其是将来。这种渴望

本身是合理的。有着一些适宜和合理的方法来满足它；比方：未来学的学问；这门学问以人行为的心理和社会学的律例为基础，而设法了解历史未来的概然发展，亦设法调节它。相反，占卜尝试用其他方法来认识神秘的和未来的事：比方，召亡魂的巫术，即是招唤死者和灵体，并询问他们；这些在今天是尤其按招魂说的方式来实践的，其中所谓的灵媒有着很重要的角色，即是说，对神灵世界特别敏觉的个人，在出神的状态中和神灵接触；占星术——别与天文学的学术相混淆——这是按众星的位置来预言人的命运；众星影响人，或和人的命运平行地按其方式运行（那所谓的星象算命便是属于这一种类）；神秘学，即是利用超人视力、「第二视力」、精神感应等来发现秘密的事情；梦卜或解梦；观掌术，即是按手掌的纹理来诠释和预言人的发展和历史；抽签占卜或任意抽取某种东西而预言未来（一种类似阅读纸牌的方法）；钟摆占卜。

我们可以继续枚举，但我们认为所列举的比方已然足够。

487 徒然的仪式。实践这种仪式的人认为和某些事物接触会为人带来幸运或不幸。人为这目的不做什么。他的活动限于设法接触带来好运的东西（比方：一道护身符），和躲避遇上带来不幸的东西（比方：每月的十三号不远行，不住酒店的第十三号房，躲避和某些动物相遇）。

488 巫术。在巫术内，再不是关乎预言未来或正确地应付某些神秘的影响力，比方：利用好的影响力和躲避恶的影响力；在这里，人想利用隐蔽的力量来产生不寻常效果。若巫术和邪魔的力量有连系，尤其若设法藉它们之助损害近人，便称为黑巫术。相反，若人和邪魔没有协

商，行巫术只为行善，便是白巫术。

若人想用巫术的方法必然地屈神灵为自己的目的服务，迫祂赐给自己想要的东西或阻止那能伤害他的事物，这时，巫术便进入了宗教的境界。

在圣事中和基督真实相遇和任何巫术回然不同。在巫术中，是人采取主动；但在圣事中，是天主因着祂的自由救赎计划，给人分享天主的生命。天主自由地把一己的恩宠的赐予和圣事的仪式连系起来。只在人藉信德和自由服从地去和天主相遇，并谦逊地接受天主的提议和提议带来的一切后果时，圣事的仪式才能对人是天主的救赎行动的有效记号。巫术常是对自由的攻击，相反，圣事是天主自由爱情的礼物和对人的自由的呼吁。

489 判断和行为的准则。为对我们简短检阅过的各现象采取理论上的和实际的立场，必须谨记下列原则：

——判断占卜、徒然的仪式和巫术时，必须非常明智；这为司铎也是一样，因为连他也没有必需的学术胜任地澄清一切光景。有时很明显，人和事物都没有他归属于他或它们的力量（比方：那为人所恐惧的数学十三的有害的力量）。另一方面，连相应的学术也未能确知一个人所能拥有的力量的极限；同样，我们不能说我们已阐释了所有可能藏在受造物内的力量。

——信友当保留真正信仰专有的客观性和真诚。信仰给信友说，我们人类并非任由盲目的力量支配，而是世界、现在和将来都是属于我们的，我们是属于基督的（格前3,22）。谁以为人肯定处于隐晦的力量手中，便是剥夺天主身为明智和良善的造物者当受的光荣，并否定基督赐给我们的自由。

——对创造和对救赎的信仰若消失，迷信便会取而代之。这时，连由圣神启发的对天主的真敬礼也会让位

给对无名力量的恐惧和对未经证实的能力的信任。这样便会导致一种假敬礼和模仿对真天主的敬礼。

——信友该摒弃一切否定和在原则上删除人的自由和责任的事物。天主的圣言说及人有如是不断被天主召回以自己的伦理决定去自由地回应的个体。但若生命的进程，一如占星学断言的，由个人诞生时星座的偶然位置决定，那么，它便不再由天主的领导行为安排，也不再由人的自由意愿安排。这类的意识剥夺天主该有的光荣，否定人能毕生以自己的自由决定光荣天主，并除去祈祷该有的基础。

——信仰为邪魔的存在和罪恶的力量作证，尤其当人自由地服属于它们时。为此，信友不排除在某些光景中，在占卜和行巫术时，可能有邪魔的力量作祟。这样，他亦不排除正是在这些领域里可能出现许多谎言和诡诈。

这一切令我们明白为何信理部 (Holy Congregation)，以前称为圣部的 (Holy Office)，在 1917 年禁止参与招魂的集会 (DS 3642)。这禁令不是任意的，却是表明信友在这领域内和其他类似的领域内的态度。

## 乙、无宗教和反宗教

### 1) 疏忽或缺失敬礼

参考书目：- Girardi G., *Riflessioni sull'indifferenza religiosa in Concilium* 1967/3 76-85 - Lippert P., *Die «Fernstehenden» . Theologische Deutung eines praktischen Problems in StudMor* 11 (1973) 105-143. - *L'indifferenza religiosa*, Roma, Città Nuova 1978.

490 不同方式。人，甚至信友，都可能以错误的方式实践敬礼，亦可能——我们现在便讨论这点——疏忽敬礼或完全缺失它；再者，他们截然可能作出违反天主当受的光荣的行为；这些行为亦显露对天主严重不敬。

我们首先讨论疏忽和缺失敬礼。我们分辨无宗教和反宗教。无宗教在于对敬礼不关心，反宗教都是明知地拒绝敬礼。关于这些否定的态度，具体生活也呈现一定的多样化。

——对钦崇天主的重要性缺乏感觉、缺失敬礼或截然厌恶任何敬礼的方式，都可能由于人首先失去信仰（明显的或含蓄的），望和爱。在这光景中，无宗教或反宗教都是缺乏信德的后果。

——但连本身相信的人和信友也可能对天主的敬礼或多或少漠不关心和疏忽。实在，相信天主是不会自动地变成崇拜祂的。要完成这转移，需要一种格外和特殊的决定和致志。当人从信仰得出这结论，信仰本身又会强烈地增强。若信友不完成这转移，亦会令他的信德不断减弱。

——无宗教在某意义下亦包括只在外表或纯因惰性继续实践敬礼的态度，即是说，虚伪的敬礼。实在，若敬礼的核心由内在的奉献和由「热诚」组成，那么，那只惯性地保留热心的外表、而实际上不在敬礼中自献于天主的人，亦该被称为无宗教的。

491 无宗教和反宗教的原因。我们在这里不研究信仰消失或减弱的问题；信仰的消失或减弱至少暗地里是受这些现象影响的。我们在这里要询问，什么是它们直接的原因。

——为今天许多人，天主是遥不可及的。他们不再在幸福和在大自然的灾难中体验祂的存在。这在本身来

说，是一种进步，因为天主并非这样临在于大自然里，好像以前世代的人所相信的。但若天主在大自然中消失了，却没有一种预感来取代，认为天主是所有实体的最终基础，那么，这进步便在背后留下一种精神和宗教的真空。这真空屡次用人统治大自然的经验和人的伟大来填满。这更会导致钦佩人和他的表现，而不是钦崇天主。

——人类中心主义和功利主义的态度认为人类进步和它的利用是首要任务。为此，它视敬礼天主为浪费时间。参阅在 371 等节内，我们关于拒绝祈祷所说了的。

——敬礼要求有「空余时间」。在这里，空余时间意谓有意识地令自己空闲和实际有空，为能培养人最深切的渴望，尤其是他对超越性和绝对性的实体和价值的趋向。但现时代的人很难给自己提供这空余时间，因为现时代生活节奏象是发狂似的和匆促，而且给他无数意乱神迷的机会。

——在一个团体里，司铎亦可能对许多人无宗教或截然反宗教的态度共负责任。这是当然的，若他不以言行导信友至那作为任何敬礼的灵魂的「虔诚」，却机械式地和不当当地举行圣祭和其他圣事，或因为同样缺乏内在虔诚的态度，夸张专注敬礼的外表形式。

无宗教和反宗教的罪过程度视乎人对崇敬天主的责任的意识程度而定，视乎他究竟多少受舆论和其他因素影响，亦视乎他如何强烈去自愿决定对敬礼漠不关心或截然敌对。

## 2) 亵渎

参考书目：- Spirito P., *La bestemmia nell'ordinamento giuridico italiano in Diritto Eccles.* 76 (1965) 348-367. Boelaars

H., *La bestemmia in StudMor* 17 (1979)

- 492 旧约上关于亵渎。我们现在便要研究那些格外对天主缺乏尊敬的行为。在旧约内，「亵渎」的观念是颇为广泛的。亵渎是直接向天主或一种格外与祂连系的实体，首先是向选民而作的（参阅依 52, 5）。

外教人被视为亵渎者，因为他们不尊敬真天主，却尊敬偶像（比方：加上 2, 6；加下 8, 4；10, 34-36）。这苛刻的批判是对偶像崇拜和外教人整体生活最坏评价的结果（参阅上面 483 节）。但连天主子民的成员的有罪行为，尤其是故意犯的罪，都被视为亵渎（户 15, 30；撒下 3, 13）。

在天主的子民中，真正的公开亵渎以死为惩罚（肋 24, 11-16；列上 21, 10, 13）。罚得这么严厉是因为天主给以民显示了祂的光荣；天主既令以民认识祂的威严，亵渎便是格外严重的过犯。

- 493 新约上关于亵渎。旧约有关亵渎的观念在新约内继续有影响力，却和天主在基督内的启示扯上关系。

犹太人谴责基督犯了亵渎罪，因为他自称为所预许的默西亚及天主子（比方：玛 9, 3；谷 14, 64；若 10, 33, 36）。若一个纯粹的人僭取天主的品位和特权，便是真正的亵渎；而只在这时对基督的这种无理谴责才包含有一点儿真理。但基督是真天主，而非只是一个人，所以，那指控对他来说是完全不恰当的。

基督也反过来指控祂的对头亵渎天主，因为他们相反他们的良知和意识，不肯承认祂是由圣父派遣和来自圣父的。祂说：亵渎圣神的罪是不可赦免的（玛 12, 31 等节）；这些话当然有这意思。

494 有关亵渎的神学反省。今天当我们论及亵渎时，首先我们是想说及一种对天主本身的凌辱。对圣人们和对教会所说的凌辱的话和言论亦是亵渎，只因为它们至少间接亦是对天主说的。

亵渎是祈祷的反面；若把它和祈祷对立，便可明朗化。一如祈祷，亵渎也基本上实践在说话中，或只在想到的话中，或在用口或用姿势（对天或对十字架举起拳头）表达的话中。在祈祷里，人表达对天主的钦崇和敬意；在亵渎中，表达对天主不敬。若在其他方面是按良心做事的人生起亵渎的思想，可能是一些困扰性的思想。

在亵渎中的不敬以不同的强烈程度表达和显露出来。最坏的方式是邪魔式的亵渎；在这种亵渎中，人为了对天主所怀的仇恨，企图直接凌辱天主。魔鬼的形状格外清楚显露出来，就如那些起初和天主结合、后来却疏远祂的人屡次陷入深不可测的仇恨里和最坏的凌辱天主的方式中。跟随邪魔式的亵渎的是另一种亵渎；在这种亵渎里，人明知地对天主说凌辱的话，并非因为企图直接对天主不敬，却是为了其他原因（比方：为给自己重要性）。

诅咒有别于亵渎，因为诅咒的人不用凌辱的话，却用神圣的言词和说话。但因着他说这些话的方式和态度，也因着他说这些话时的环境，诅咒近乎亵渎。论及惯性的诅咒，必须仔细分辨那消极地任由这恶习操纵而截然越陷越深的人，和那努力摆脱恶习，却久而久之仍受它影响的人。

### 3) 亵圣

495 定义。亵渎多次是对天主本身的，亵圣却是对被圣化了

的和以特别的方式被祝圣了来为天主服务的受造物不恭。这样，人和属于天主的人或物冲突。他对待他们好像他们并非是为天主祝圣了的，而这样到头来是对天主本身不敬。

496 褻圣在圣教法典内。1917年的圣教法典列举许多褻圣的例子，1983年的圣教法典却把其中一些例子删去。在新的法典里，也不乏可能的褻圣行为的描述。第1211节是关于藉严重的凌辱性行为褻读神圣的地方的，但却没有进入具体细节；第1376节谈及褻读可动的或不可动的神圣事物。一种特别严重的褻圣是褻读祝圣了的饼酒，把它们移去或保留为褻读的目的（c.1367）。第1370节以特别的教会惩罚来威吓对教宗（§1）、对主教（§2）、对神职人员或修道人（§3）用暴力的人。

497 传统的教义。传统的教导分辨被圣化了的和以特别的方式被祝圣了来为天主服务的人、地和事物，并相应地分辨对人（对人的褻圣）、地（对地的褻圣）和事物（对事物的褻圣）的不敬对待和褻圣行为。

按圣教法典，为天主被祝圣了的人是那些藉神品圣事和籍公开发愿格外地被预定了为天主服务的人。当这些人本身违犯了独身主义或贞洁圣愿，或当别人与他们一同和在他们身上犯了这罪，便是犯了对人的褻圣；同样，当有人在身体上严重虐待他们，也是犯了对人的褻圣。损害神职人员的其他特权——比方：无须服兵役和不能在民事法庭受审——今天再不被视为褻圣，因为教会本身再不如以往般坚持这些特恩。相反，可以有理由询问，若神职人员和修道人自私地自我封闭起来，对近人的精神上 and 身体上的悲惨境遇不闻不问，他们是否在伦理上、若非在法典上，犯了褻圣的罪。他们在祭台前

在外表所献的钦崇和牺牲的礼物被他们对近人的自私和苛刻的态度亵渎了；他们自献给天主作为礼品，但他们自私和苛刻的态度也摧毁了这礼物，或显示这礼物已无生气。

神圣的地方是那些藉祝圣或祝福（按礼仪的规定）预定了为恭敬天主和为埋葬信友的建筑物和环境。杀人、用暴力残忍地令人身体受伤、为相反敬礼的目的或为不敬的目的而利用神圣的地方、在圣地埋葬一个非信徒或一个已公布或已宣判受绝罚的人，都是以前亵渎这种地方的行为。连在圣堂内偷窃与敬礼有关的物品也因着偷窃所发生的地方而被列于亵圣的行为中。

在神圣的物件中，包括圣事、尤其是圣体圣事的饼酒、圣经和它的各别部份、圣髑、和在敬礼中用的器具、器皿和祭衣。把圣事列在「神圣的物品」中不该被视把这些神圣的动作东西化；基督在这些神圣的动作中亲自和人相遇，而人亦当以个人的方式回应祂。这种说话若只谓基督和人相遇是在物质的东西的幌子下进行的（水、油、面饱和酒等等），便是合理的。明知不妥当领受圣事是严重的亵圣行为。一个不痛悔而领受圣洗圣事与修和圣事的成年人，或一个有大罪而领受其他圣事的成年人，都是犯了亵圣的罪。这里，牧灵时该躲避两极端。一方面，在亵圣地领受圣事一事上，牧者当小心不要把一种无根据的和夸张的恐惧灌输给按良心行事和敬畏天主的信众。另一方面，他不该以为总不会犯这种罪；这种观念是错误的，尤其是在现时代，部份的特色是大大欠缺尊敬和关注。最严重的亵渎圣物罪是侮辱和轻蔑祝圣了的饼酒。但谁对圣髑缺乏尊敬，谁为了纯俗世的目的或截然不道德的目的用神圣的器皿和器具，为轻蔑或为讥讽它们，也是犯了亵圣的罪。

498 伦理神学的观点。谁从伦理的观点看亵圣，不大考虑亵圣发生的外在环境，却专注于那显露在外表行动的内在对神圣事物不恭敬和轻蔑的态度。此外，连圣教法典对各别严重亵圣的谴责也不能不顾这方面，因为只有那出于对神圣事物严重有罪的轻蔑的亵圣行为才可以被惩罚。伦理神学显露类似性情的邪恶性，著重神圣事物的崇高价值，也著重对天主和对一切神圣事物尊敬的崇高价值。

它亦显示所有伦理价值都是由天主圣德的光辉照耀，又显示正是受了洗的信徒被召叫去令自己毕生有着敬礼的特性和被召叫去把自己、自己向善的渴望、和自己的善行献给天主，有如是崇敬的祭品。由此看来，所有罪恶不只是违反某条诫命或某种德行，而且常常是违反恭敬天主，而且在某种意义下，常常有着亵圣的特性。在上面第321节里，我们已说过伦理善行的敬礼特性和罪恶的相反敬礼的特性，或换言之，恭敬天主的德行有如是「总括的德行」，而罪恶有如是它的抵触。

伦理神学亦该思考，是否某些例子非常接近亵圣，或从伦理的观点、若非从法典的观点，截然该被视为如此。我们只举一例：若一个神学家滥用自己的讲座和自己的职位，不当地和教会训导当局驳论，引人注意，与此同时，散播可争辩的和制造混乱的意见，他是不负责任地滥用神圣的事物。神学被称为「神圣的神学」或「神圣的教义」，并非是没有原因的。为此，不能一开始便排除亦可不幸亵圣地滥用神学的可能性。

#### 4) 买卖圣职

参考书目：- Weitzel J., *Begriff und Erscheinungsformen der Simonie bei Gratian und den Dekretisten*, Monaco, Hüber

1967.

499 何谓买卖圣职？所谓买卖圣职是指把神圣的事物贬到商业层面大做买卖（比方：买卖教会的职务、已祝圣了的物件），为钱买卖它们或和其他世上的利益交换。此外，谁设法用金钱获得一个属灵的教会职位，一如历史的经验告诉我们的，后来必会设法补偿所付出了金钱而利用自己属灵的职位去积聚其他的财富。「买卖圣职」(Simony)一词来自宗徒大事录关于术士西满的故事；他在撒玛黎雅想用金钱作交换，从伯多禄和若望两位宗徒处得到赐予圣神的能力，好像他们一样，藉覆手便能赐予圣神（宗 8, 18-24）。

本身而论，亦可把买卖圣职列入亵圣中，因为它亦是不尊敬和轻蔑地对待圣物。但它包含一种独特的邪恶，因为它把圣物贬为一种侍奉金钱的方法。买卖圣职的人并非首先寻求天主的国、天主的光荣和众人的得救，却是寻求一己的物质利益，滥用天主的国的事物。

500 相反天主权利的买卖圣职和相反教会的权利的买卖圣职。首先要确定词语。与其用惯常的「属于天主的（或教会的）权利的圣职买卖」一词，我们宁可说「相反天主（或教会）权利的圣职买卖」。若是交换真正属灵的、圣的和被祝圣了的的东西，以换取世上的利益，便是相反天主权利的圣职买卖。神灵的利益可以是纯宗教性的（比方：圣事，教会职权，一种圣职授任，大赦等等）或和一种现世的利益有密切关系的（比方：教会俸禄）或只在表面上和现世的利益有关，却被置于商业的谈判中（比方：一个人售卖一只祝圣了的圣爵，而令对方不只为圣爵的物质价值付款，也为圣爵曾受祝圣付款）。

为属灵事物被要求或被付出的现世价值可以是金

钱，或某种其他益处，比方：对第三者的推荐，一种保护，一种服务。

为达致圣职买卖，无须买卖双方签署真正的法定合约；只要其中一方的做法是买卖圣职，便已然足够（一个人付出一定数量的金钱为获得一份属灵的职务，无须他的金钱是否被对方接纳）。若签定了常规的协议，便已犯了买卖圣职的罪，无须等候真正把协议履行。从伦理神学的观点来看，当一个人在心内意愿以现世的价值换取一种属灵的利益，已是圣职买卖，无须他这种意愿在外面显露出来。相反，从法律的观点来看，必须这种意愿在外面明显或含蓄地成为可辨认的，才算是圣职买卖。从伦理和法律的观点来看，只在圣职买卖被识别为圣职买卖和被付诸实行时，才是圣职买卖（圣教法典，c. 1380；1385）。

相反教会权利的圣职买卖是关乎那种可能带来对神圣事物不敬的物质交换，而因此被教会禁止。这种交换的对象可能是纯属灵的利益（比方：教会职务），或混合利益（比方：俸禄），也可以是世上的利益，但和属灵的事物有关（比方：弥撒献仪的买卖）。

相反天主权利的圣职买卖和相反教会权利的圣职买卖并非一义的圣职买卖，只是类同而已。圣教法典按个别例子而制定罚则。

- 501 圣职买卖在现代。今天几乎没有公开和大量买卖圣职的危险，一如在以往不幸曾发生的，比方：为了金钱或其他世上的利益买卖高级和非常高级的教会职位。今天买卖圣职的人必须期待舆论的严厉批评，因为舆论透过传媒便很快把事情变为众所周知的、今天的人对不义和对神圣事物的滥用非常敏感，虽然他们这样做并非常常因为他们真正尊重宗教。为此，今天连最遥远的买卖圣职

现象必须尽力躲避。这里是一些有关的例子。

今天再不能想象一个国家可以要求恢复权利去介入和影响主教的提名。若然，神圣的事便看来和政治混淆，因为一个属灵职位的认可变成附有条件的，即是被选者要拥护政制。

面对今天新时代的思想形态，必须重新研究为施行圣事和为其他教会活动的酬金或价目的问题，而且，也必须重新研究弥撒金的问题。当然，信友有责任供养司铎（路 10, 7；格前 9, 13 等节；弟前 5, 18），尤其当信友要求司铎服务时；此外，有些效劳是与司铎的职责关连，但本质上却与神圣的事物无关（比方：司铎要长途跋涉施行圣事）；不论怎样，在任何情况下，必须躲避信友在某种意义下该从司铎处「买」神圣事物的印象。若信友的馈赠和献仪是出于自愿而非被要求的，在超性方面会是珍贵得多。信友们该被引导去这样做。一些司铎活于贫苦大众中，这些贫苦大众不能或不愿供应他们生活所需，这些贫苦司铎该以教会内的共济行动受帮助；藉这行动，物质供应上有余的司铎该转移一部份给贫困的同僚。

无论怎样，司铎该给人显示，他最关心的事不是赚取，而是服务。

最后，我们提示，虽然回复以往的圣职买卖方式是几乎不可想像的，但可能产生新的圣职买卖方式。一个神学家出版进步的（取其否定的意义）、危险的书籍而引起混乱，因为这类作品是被追求的和在经济上是有利可图的；他便已陷入圣职买卖的思想型态和做法中。但若他的著作虽然是讨论新的和未澄清的问题，他却是设法助人寻求真理，便不能说是圣职买卖。

# VI

## 归依

### 或回到天主那里的爱

前言

参考书目：- Invece di presentare una selezione delle innumerevoli opere, che trattano della conversione e della penitenza come virtù e come sacramento, preferiamo ricordare alcuni articoli bibliografici e alcune opere, che contengono una vasta bibliografia.

Alszeqhy Z., *Nuovi scritti sulla penitenza cristiana* in *La Civiltà Cattolica* 1969, t. 3, 48-51. - Id., *Confessione dei peccati* in *Dizionario enciclopedico di teologia dogmatica*, Alba, Edizioni Paoline 1976. - Brandolini L., *Dottrina e pastorale della penitenza nelle pubblicazioni recenti* in *Rivista di Pastorale liturgica* 6/5 (1968) 499-512. - Congar Y., *La conversion. Étude théologique et psychologique* in *Parole et Mission* 11 (1960) 459-523. - Funke F., *Sintesi degli scritti più significativi sulla confessione negli ultimi dieci anni* in *Concilium* 1971/1, 172-188. - Morganti M., *Rassegna bibliografica sulla penitenza* in *La Penitenza. Dottrina, Storia, Catechesi e Pastorale* (Quaderni di Rivista liturgica n. 9) Torino LDC, 1967, 333-339. - Oggioni G., *Storia e teologia della penitenza, bibliografia* in *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, v. II, Milano,

Marzorati 1957, 901-923. - Ruffini E., *Studi recenti di alcuni temi penitenziali* in SC 92 (1964) Suppl. Bibl. 3-23. - AA. VV., *La penitenza, riconciliazione con Dio e con la Chiesa*, Milano, Ares 1968. - AA. VV., *Valore e attualità del sacramento della penitenza*. Convegno di aggiornamento per sacerdoti e per educatori, Roma, Facoltà Teologica della Pontificia Università Salesiana 1-4 nov. 1973, Zurigo, Pas-Verlag 1974 (= AA. VV., *Valore e attualità*). - Bommer J., *La confessione nella dottrina e nella prassi*, Torino, Borla 1965. - Carra de Vaux Saint-Cyr B., *Revenir à Dieu, Pénitence, conversion, confession*, Parigi, Du Cerf 1967. - Colombo G., *Il sacramento della penitenza*, Roma, Edizioni Paoline 1962. - Häring B., *Shalom: Pace. Il sacramento della riconciliazione*, Roma, Edizioni Paoline 1973<sup>5</sup>. - Maggiolini S., *Peccato e perdono nella Chiesa*, Brescia, Queriniana 1969. - Michel J., *La legge, la colpa, il perdono*, Catania, Edizioni Paoline 1965. - Rahner K., *La penitenza della Chiesa*, Roma, Edizioni Paoline, 1968<sup>2</sup>. - Ramos-Regidor J., *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino LDC 1972<sup>2</sup> (= Ramos-Regidor). - Sottocornola F-Della Torre L., *La celebrazione della penitenza nella comunità cristiana*, Brescia, Queriniana 1966. - AA. VV., *Il sacramento della riconciliazione. Nuovo Rito*, Roma, Città Nuova 1974. - AA. VV., *La penitenza. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo rito della riconciliazione*, Torino, LDC 1976. - Alszeghy Z., - Flick M., *Il sacramento della riconciliazione*, Torino, Marietti 1976. - Crocetti G., *Vivere nella grazia della conversione-riconciliazione* in RivClerIt 64 (1983) 755-764. - Di Marino A., *Conversione e penitenza sacramentale* in RTM 15 (1983) 499-513. - Falsini R., *Il sacramento della riconciliazione*, Brescia,

Franciscanum 1975 - García Ibáñez A., *Contrizione, confessione e comunione* in *RivClerIt* 64 (1983) 658-681. - Guzzetti G. B. *Il dono del sacramento della penitenza*, *ibid.* 707-713. - *Pratique pénitentielle et péché*, *VSSuppl* 120/121 (1977). - Tettamanzi D., *Conversione e riconciliazione*, Milano, Ancora 1974. - *Id.*, *Eucaristia e penitenza* in *RivClerIt* 64 (1983) 303-316. - Tomko J., *Riconciliazione e penitenza nella missione della Chiesa*, *ibid.* 98-108. - *Id.* (a cura di), *Peccato e riconciliazione: alla ricerca della grandezza*, Edizioni Paoline 1983. - *StudMor* 21 (1983) n.1.

502 归依在我们的论题的整体里。论题是：「信徒对天主的关系」。在这册内，我们至今谈过信徒对天主的直接关系。它在于信、望、爱三超德和在于崇敬天主的德行。当成年人变为信徒，便获得这对天主的关系，只因为因着天主的圣宠他放弃罪恶，不再疏远天主，却有意识地趋向祂，即是说，「归依」。在幼年领洗的信徒一俟能作出类似的个人决定，便该这样趋向天主和归依。但在两者的光景中，这种决定并非一次过的。在实际生活中，信徒并非稳定地坚持于信、望、爱和钦崇。他和天主的结合可能被罪恶打扰和截然中断。在这光景中，他该重新从无信回归到信德那里，从失望或从对自负的信任回归到望德那里，从冷淡和漠不关心回归到爱德那里，从无宗教回复热诚地恭敬天主，从其他罪恶回复完整信友的生命。

虽然他不至于因重罪和天主中断关系，但在这世上，他和天主的关系仍常是不完美的和被威胁的。所以，他不断需要躲避阻碍他到天主那里的事物，不断需要有意识地以天主为定向，即是说，归依。因此，归依不只在起始时需要，若信友对他所受的呼召认真，归依

该毕生伴随和塑造他。所以，在终结信友对天主的关系的专论时，我们该谈及皈依有如是信友生活的基本特色。我们讨论它，不只有如是在起始时所下的伟大决定，而且是一种恒久的需求和责任。

- 503 这章的细分。(1) 首先，我们重新查询圣经对人皈依天主的论题的说法。(2) 然后，我们总结教会关于这个教友生活的基本因素的现行准则性的教义，以及检阅今天对悔罪的理论和实践的趋势。(3) 我们将讨论皈依者最重要的行动：痛悔，告明和补赎。(4) 最后，我们亦看看分离弟兄关于悔罪的教义。

## 1. 皈依按圣经内所载天主的话

甲、在旧约内

参考书目：- Federici T., *Temi biblici della penitenza* in AA. VV., *Valore e attualità* 17-34. - Giblet J., *Le sens de la conversion dans l'A T* in *La Maison-Dieu* 90 (1967/2) 79-92. - Hulsbosch A., *La conversione nella Bibbia*, Roma, Edizioni Paoline 1968. - Koch R., *La rémission et la confession des péchés selon l'AT* in *StudMor* 10 (1972) 219-247. - Lefèbvre A., *Péché et pénitence dans la Bible* in *La Maison-Dieu* 55 (1958/3) 7-22. - Lipinski E., *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Parigi, Du Cerf 1969. - Maggioni B., *Peccato, misericordia di Dio e conversione. Temi biblici per la comprensione del sacramento della penitenza* in *Rivista Liturgica* 54 (1967) 549-572.

- 504 一个恒久的论题。我们的首要任务再是聆听载在圣经内的天主的启示。为能好好了解皈依，这聆听是格外重要

的，因为按圣经的证明，它正是其中一个人对天主的主要责任，虽然不能说是唯一的主要责任；人该毕生努力尽这责任，总不能说已尽好和已完成。在丧亡和救赎的具体秩序里，人本身和天主遥不可及。天主给人提供救赎，人当回应他，疏远罪恶和归向祂。旧约在圣祖亚巴郎身上给了我们同样归向天主的模范。但连那被天主召叫了和归向了天主的人亦不断需要归依，因为他不忠于自己最初的决定，而多次变得不忠信。选民的全部历史都是这事实的证明和证据。

关于这不断需要的第二次归依，在旧约上两件事是格外重要的：1) 选民的归依是以敬礼和仪式的方式来实践的，多次是团体性的；2) 先知们著重诚恳的个人的真正宗教性的归依。

旧约用许多言词来表达归依。它给我们介绍的皈依天主的人物和那些拒绝归依的人物也是非常众多。在这里，我们不能贯通所有的细节，所以，我们只限于阐释刚才所提及的两个主要因素。我们该思考它们，因为有关归依的劝谕，也是旧约引导至新经，也因为基督的讯息假定旧约的阶段。

**505 敬礼、礼仪和团体式的归依。**在旧约内，不断重复这剧本：天主为自己挑选自己的子民，并期待自己的子民爱祂和对盟约忠诚；但选民屡次很快便疏远天主，于是天主被迫以他们应得的惩罚恐吓他们，或截然容许他们受到惩罚；受痛苦和灾难打击，选民便归向天主，但不幸它的归依是短暂的。

归依天主按某种仪式完成。我们可从下面岳厄尔先知书的著作搜集一些它的构成因素：「至少现在！——上主的断语——你们应全心归向我，禁食，哭泣，悲哀……你们要在熙雍吹起号角，制定一个斋期，召开一

个盛会……司祭应在殿廊与祭台之间痛哭，说：『上主，求你怜恤你的百姓，不要让你的基业遭受侮辱，使异民取笑他们』」（岳 2, 12-17；参阅 1, 13-15）。因此，归依包括守斋（亦参阅纳 3, 7；艾 4, 16）忏悔的祈祷，这是司祭该在聚集的子民前朗诵的（较短或较长的类似的忏悔祈祷可在下列章节找到，比方：欧 14, 3 等节；厄下 9；达 9, 4-19；巴 1, 15-3, 8；咏 13；74；79；102 等等）。其他章节亦把披苦衣列入忏悔的仪式中（比方：列上 21, 27；依 58, 5；纳 3, 6. 8）。在艰苦和灾难的境遇中，选民看见天主的惩罚，而这些境遇迫使他们承认自己的罪过和归依。相应于旧约宗教的不成全程度，这些境遇首先是政治的灾难和物质的损失：败北、敌人的袭击、干旱、饥荒、瘟疫、五谷枯萎、蝗虫肆虐（参阅在列上 8, 33-40 所列举的灾难）。选民深信不只在类似的不寻常境遇中必须归依，而且必须不断归依。为此，每年选民都庆祝赎罪节（肋 23, 26-32）；在赎罪节上，选民为自己的罪和为众司祭的罪呈奉赎罪的祭献（肋 16）。

- 506 先知对敬礼、礼仪式的忏悔的批判。先知谴责外表化了的忏悔仪式；他们同时代的人完成仪式，却没有在内心悔改（欧 6, 1-4；岳 2, 13；亚 4, 6. 8 等节、10 等节）。但他们不以批判为满足，他们亦著重真正归依的个人和完整性的特性。谁真诚归向天主，便藉听命接受祂的意愿（欧 6, 6；耶 26, 3-5）；信赖天主而非信赖人的帮助，更不信赖外来的神（欧 14, 4；耶 3, 22 等节；依 10, 20 等节）；显示自己的归依是完整的，因为他们对近人的社交态度变得有序（依 58, 5-7；匝 7, 5-14）。

为了解先知所带来的归依的深切性，必须在这深切性所处的框框内研究它。众先知把天主和选民之间的关系喻为婚姻的关系（比方：欧 1-3；耶 3, 20），这种关系

令选民有责任对天主作个人的自献，并接受祂的意愿。罪过是奸淫的一种。只在通奸的选民解除有罪的关系、忏悔和回归天主时，归依才是真诚的：「我要回到我的前夫那里去」（欧 2,9）。

- 507 天主教在归依里的主动。有罪的选民能归依，是因为他们虽背信，天主到底仍对他们忠信。甚至审判的恐吓和惩罚都是这忠信的记号。天主便这样劝谕以民，并邀请他们归依（欧 3,4 等节；耶 26,3；36,3.7）他宽恕以民的罪，这样令归依达到目的。

我们还该留意，一如罪恶，归依也是长久以来主要被体验为整个民族的归依；因此，对以民的慈祥领导，比方：从巴比伦的放逐解救他们，也被认为是天主借和解来回应他们归依的记号。在随后的岁月中，个人和天主的关系更明显占首位。个人的罪更清楚被辨认，并要求个人本身的归依。这样，与天主的和解亦被精神化；它的效果是那重新和天主给合的人的革新了的心灵。这发展的程度尤其在圣咏 51 内得到证实。

## 乙、在新约内

**参考书目：** - Balthasar v. H. U., *Umkehr im NT in Internationale katholische Zeitschrift* 3 (1974) 481-491. - Dupont J., *Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres in Sciences Ecclésiastiques* 12 (1960) 137-173. - Giardini F., *Conversione e abnegazione nei Vangeli sinottici in Rivista di Asctica e Mistica* 12 (1967) 97-117. - Koch R., *Die religiös-sittliche Umkehr (metánoia) nach den drei ältesten Evangelien und der Apostelgeschichte in Anima* 14 (1959) 296-307. - Lange W., *L'appel à la pénitence dans le christianisme*

*primitif in Collectanea Mechliniensia* 44 (1959) 380-390. -  
Ramos-Regidor 113-141.

- 508 按若翰洗者的回头和归依。在第一册内，谈到新约的伦理道德时（第一册，第144节），我们已阐释了归依的基本需要，一如若翰洗者和耶稣所要求的。我们假定我们在那里所说的而加以补足。

若翰宣讲来世的天主之国，尤其是那之前要来的即时的审判，并劝人归依；「你们悔改吧！因为天国临近了」（玛3,2）。必须迅速归依，不再迟延，因为斧子已放在树根上了（玛3,10）。所有人都该归依，公开的罪人（税吏，路3,12等节），外教人（军人，路3,14等节）和那些自认为是义人的选民成员（路3,7；玛3,7-9）。归依该是完整的，并该显示在革新的行为的「成果」内，尤其是对近人无私的和行动的爱（路3,8,10等节；玛3,8）。

亦值得注意的是归依在洗礼的仪式获得可见的表达方式，得到祝圣，得以成全，和为天主接纳（一种「为得罪之赦的悔改洗礼」路3,3）。

- 509 耶稣要求人悔改。洗者若翰（玛3,2）和耶稣（玛4,17）以同样的话宣讲悔改，但当我们把他们的宣讲整体观看时，他们的悔罪宣讲是不同的。耶稣说人必须悔改，动机不是那即将来临的审判，而是天主的国的来临；天主的国已在祂的身上来临了。因此，祂所要求的悔改有如下的基本因素：

——天主在人悔改内的主动清楚显示出来。天主在世上的救赎性的临在藉基督的本身和言行令悔改变成可能的和做成悔改的动机。罪人被召悔改（路5,32）。在悔改的途中，它首先是接收者，为此，他该采取小孩般的知恩和回应的态度（玛18,3）。

——既然那显示在基督身上的天主的良善邀请人悔改和令他得到修和喜乐讯息，因此，悔改是有着快乐地回到圣父那里的特性的。它是对救赎讯息的信德回应的一部份（「你们悔改，信从福音吧」（谷 1, 15）。

——在真实的悔改中，人决定接受福音，接受基督和祂的救恩。相反，人若不悔改，便是相反基督和自取灭亡：「如果你们不悔改，你们都要同样丧亡」（路 13, 3）

——天主不只提供悔改的可能性和叫罪人悔改，亦藉赦罪赐予完成。天主对悔改的罪人的仁慈良善在基督身上显示出来，比方：在祂对良善的右盗（路 23, 43）和对瘫子（玛 9, 2-6）所说的话中。

——耶稣把对罪人显示天主仁慈的权柄传给教会（比方：玛 18, 8）。这样，现在谁悔改便当转向教会。

——在耶稣的宣讲中，第一次和决定性的悔改是最重要的；人以此接受福音。但由此亦引出不断悔改的需求；若是需要的话，便需求一次新的悔改。在天主前有如小孩，即是说，放弃罪人的虚假的自我安全感，和深信自己该绝对依赖天主的良善，该是基督门徒持久的态度；它们便是基本上构成悔改的因素。在「天主经」内，信徒不断呼求天主赦免一己的罪。这呼求假定从罪恶悔改过来。

510 在初期信友团体生活中的悔改。在离开这世界前，基督命令宗徒们去「由耶路撒冷开始，因他的名向万邦宣讲悔改，以得罪之赦」（路 24, 47）。伯多禄实践这任务，便劝犹太人悔改和归正：「你们悔改，并回心转意吧！好消除你们的罪过」（宗 3, 19；参阅 2, 38）。保禄亦这样劝外教人，并提醒他们「各处的人都要悔改」（宗 17, 30；参阅 20, 21；26, 20）。这首先是关乎第一次和决定性的悔改。为犹太人来说，这在于放弃把梅瑟法律绝对化，放

弃在这种绝对化中自我成义的企图，并归向耶稣（宗 3, 22 等节）；为外教人来说，这在于放弃虚无的偶像和归向真天主（宗 14, 15）。

悔改首先是天主白白赐给我们的恩典，然后是人的责任。天主在基督内把悔改和罪赦施给以色列民（宗 5, 31），和把导至生命的悔改赐给外教人（宗 11, 18）。归依的「怜恤」特性显示在它是与洗礼连系的，而在洗礼中，以圣事的完成作结：「你们悔改吧！你们每人要以耶稣基督的名字受洗，好赦免你们的罪过」（宗 2, 38）。

悔改是一种持久的状态，因为信友该过悔改了的人的生活。但若他再远离基督，还有另一次悔改的可能性吗？在早期信友的团体中，有些群体否定这种可能性：「的确，那些曾一次被光照，尝过天上的恩赐，成了有分于圣神，并尝过天主甘美的言语，及未来世代德能的人，如果背弃了正道，再叫他们自新悔改，是不可能的……」（希 6, 4-6）。但这一段经文并未在原则上解决第二次悔改的可能性的问题。它正确是说，当宣道者要应付一个变了节的信徒时，有如是面对一度关闭了的门。此外，必须谨记致希伯来书的用语的牧民操心，其目的是令信友慎防变节。那些为信友团体而写的默示录的文字积极地解决第二次重新悔改的可能性的问题。这由它们叫人由冷淡的状况回心转意的热切劝谕可见一斑（默 2, 5. 16；3, 3. 19）。但这里所涉及的团体并非是全面变节的。

- 511 按圣保禄所说的悔改。保禄宗徒不用“metanoia”一词，但他非常熟识这词所表达的事实。“Metanoia”是暗含在信仰内的，藉此旧人——关乎信赖法律行为的希伯来人或陷于拜偶像和罪恶的外教人——变为新人。这决定性的改变以圣事的形式发生在圣洗中；在洗礼中，旧人与

基督同死，为能参与祂的新生命。在洗礼中，人疏远罪恶，并在原则上转向天主，但这悔改该不断地证实和多次重新实现。为此，保禄宗徒孜孜不倦地劝谕他的信友照他们接受的洗礼所要求的过活。洗礼令与它符合的信友生活变成不断的悔改：「因为你们已经死了，你们的生命已与基督一同藏天主内了……为此，你们要致死属于地上的肢体……」（哥 3, 3.5）。

- 512 在若望著作中的悔改。在若望福音和以他为作者的书信内，我们看不到有“metanoia”一词，但在这里悔改亦被呈示为信友生命的其中一个基本条件。天主使我们在基督内由死到生，由谎话到真理，由恨到爱，由黑暗到光明。这转变不是不可回转的事实，也不是一次过被保证了，而是该有意识地再被确认，并因此不断地被实现。叫人「留」在基督内的屡次劝谕便是该这样被诠释的（比方：若 15, 4-10）。只有不断疏远罪恶、疏远谎话和憎恨的人留在基督内。

在若望福音内另一件事值得注意的是在整个悔改的过程中所交给教会团体的重要角色，因为宗徒们在基督复活后从基督处接受了赦罪的权柄（若 20, 23）。

- 513 总结。我们可以这样总结圣经有关悔改所作的言论：

——罪人回归天主构成圣经中的天主圣言的其中一个主题，或明显地用名称来指示它，或不用名称而只说及它的事实，或只含蓄地讨论它。

——悔改不只是伦理的事实，而更是人的基本宗教态度。人藉悔改疏远罪恶而归向天主。悔改首先由内心开始，然后该包括毕生。

——悔改的主动始自天主。是天主召叫罪人和给他悔改的可能性。

——圣经不只说及第一次的基本悔改（信友在洗礼中的悔改），也说及那构成信友毕生任务的悔改。若人犯大罪而重新疏远天主，更有责任完成这第二次悔改。

——悔改的动机不常是相同的。在旧约中，它是民所受的召叫和天主结盟，在若翰洗者而言，是迫近的末世审判。基督给予悔改新的动机和新的层面：它是罪人对天国来临的回应，而天国是在基督的身上和基督的言行内临于我们中。

——虽然悔改更贴切地关乎各别的人，但它不是个人的私有物。实在，各别的人被加插入天主子民的团体中，旧约的盟约的子民或新约的教会；新约的教会是悔改了的人的团体。

——悔改已在旧约中适当地表达在团体性的仪式中。在新约中，它被包含在教会圣事事实的整体内（圣洗和赦罪）。

——当我们考虑在同时间内，比方，斯多葛 (Stoa) 把伦理的悔改排除于贤士的生活之外，在新约内悔改的可能性和必需性的讯息便更明显。这些是塞内加 (Seneca) 的话：「因此，后悔总不会发生在他身上」；「你总不会因为你而后悔」（参阅 *GLNT VII*, 1120, 注释 14）。

## 2. 教会关于悔改的原则性的教义 和今天在理论上与在实践上的趋势

前言

514 我们当讨论的主题。悔改是一个交给了教会整体和交给了教会的各别成员的恒久的重要责任。她当实现和宣讲福音的基本要求：「你们悔改吧」。对还未隶属于教会和还未受洗礼的人，她当叫他们悔改和受洗；但对自己和

已隶属于她的信友，她也当不断宣讲悔改的讯息；信友们是有责任在具体的生活中实践和实现那在洗礼时在他们内所完成的改造的。当他们犯重罪而再违背了对基督的忠信，这邀请便更形迫切。

是天主引起和赏赐人悔改，首先是在圣洗圣事中的第一次悔改，然后在修和圣事中更明显的第二次悔改。但人该合作。因此，悔改同时是天主白白的恩赐（圣事）和人的合作（德行）。

在下面数页中，我们首要是谈及第二次悔改，即是不断和逐步的疏远罪恶以及不断和逐步的接近天主，这些都是圣洗的效果；若已领洗的人犯重罪而再远离天主，便要回心转意。再者，我们该更妥善地介定我们的论题。悔改的理论和实践，作为圣事和作为教友德行，在教会内已有长远的历史。阐释这久远和多形式的发展并非是一部伦理神学册子的责任。这是在信理的历史中、在礼仪的历史中和在特别专注伦理神学的历史中当研究的。

我们只限于阐释教会关于（第二次）归正的现行教义，简短提及今天在这领域的实际趋势，和说明在这两观点下悔改的主要因素。

- 515 关于术语。悔改是综合的事，可以整体研究或各别部份研究。以下是这事件作为综合体的名称：归依，这积极地指示人从罪恶回归天主；悔改，这是从「出发点」的观点看这事件，即是从罪恶和疏远天主的观点；人以痛悔的心情弃绝罪恶，并准备接受应得的惩罚 (Poena)；（和天主与教会）修和，这是从终点或从效果的观点来研究这事件。

忏悔圣事——也称修和圣事——可以是悔改的一部份；这是重要的部份，但并非在任何光景中都是必需的

部份；它尤其指示在领过洗的人的悔改中天主藉教会的格外参预。所有悔改——因此不只圣事性的悔改——的部份是：痛悔，这包括立志；认罪，这假定省察；必须注意，认罪不只是在忏悔圣事中向司铎所作的，也有在祈祷中向天主作的认罪，向近人作的和向自己作的；若没有这些认罪中的其中一种，便没有真的悔改；补赎，亦称为补赎经或赎罪。

#### 甲、教会关于悔改的教义

参考书目：- Alszeghy Z. - Flick M., *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione in Magistero e Morale*, Bologna, Dehoniane 1970, 101-192. - Badin J., *La constitution apostolique 《Paenitemini》 dans la ligne du Concile in La Maison-Dieu* 90 (1967/2) 47-48. - Boelaars H., *L'indole giurisdizionale e la struttura giudiziale del sacramento della penitenza in StudMor* 8 (1970) 387-413. - Della Torre L., *La 《Pastorale della penitenza》 dal Vaticano II al Direttorio in Rivista di Pastorale Liturgica* 6 (1968) 415-426. - Di Marino A., *Penitenza: sacramento della riconciliazione in Diz. teol. mor.* 3776-775. - Jedin H., *La nécessité de la confession privée selon le concile de Trente in La Maison - Dieu* 104 (1970) 88-115. - Manzelli M., *La confessione dei peccati nella dottrina penitenziale del Concilio di Trento*, Centro di Studi Ecumenici Giovanni XXIII, Sotto il Monte 1966. - Marranzini A., *Penitenza e Confessione dei peccati al Concilio di Trento in Marranzini A. - Di Marino A., Il sacramento della penitenza. Analisi storica e prospettive pastorali*, Napoli, D'Auria 1972, 71-152 - Zalba M., *Ad Const. Apost. 《Paenitemini》 adnotationes quaedam canonico-morales in periodica de re morali canonica liturgica*

55 (1966) 748-754. - Id., *Commentarium ad normas pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam in Periodica de re morali canonica liturgica* 62 (1973) 193-213. - Amato A., *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della Sessione XIV (25 novembre 1551)*, Bibliotheca Theologica Salesiana, Serie I:Fontes. Vol. 7, Roma, LAS 1974. - Maggiolini S., *La riconciliazione sacramentale nella Chiesa*, Brescia, Queriniana 1974.

516 教会和她的各别肢体必须恒久悔改。首先简短总结现今教会训导当局关于悔改所作的断言，使我们进一步反省时有必需的基础。现今教会关于悔改的教义的主要泉源首先是梵二的文宪和教宗保禄六世于1966年2月17日颁布的宗座宪章“*Paenitemini*”（AAS 58〔1966〕177-198）。

按教会训导当局的这些声明，教会和各别信友必须不断悔改和有责任这样做。没有在别的公议会中好象在梵二内般，教会如此清楚宣称自己亦是有罪的教会，需要不断悔改：

「可是，圣洁无罪的基督（希7,26），从未有过罪恶（格后5,21），而只为了补赎人民的罪而来（参阅希2,17），教会在自己的怀抱中，却有罪人，教会是圣的，同时却需要洁炼，不断地实行补赎，追求革新」（教会8）。

因此，她不只限于召叫外教人接受信仰和忏悔，也常应向信者「宣讲信德及悔改」（礼仪9）。

按上述的宗座宪章，基督的要求：「你们悔改，信从福音吧！」（谷1,15）便总结了全部教友的生命。

所以，教会在今天也不只着重第一次悔改的必需性，也着重第二次和不断悔改的必需性。

517 悔改的整体。在以前，曾经非常着重外表的忏悔事工和非常清楚规定它们（比方：星期五守小斋），今天，教会在这方面留给每个人很大的自由。相反，她非常关心信友心灵的内在悔改，这悔改对外在行为是不无影响的。所以，「忏悔」首先不意谓一件外在的事工或一种物质的放弃，却在于「整个人的内在完全转变和革新——他全部感受、批判和心情——这是在天主的圣德和爱德的光照下实现的，这圣德和爱德是在圣子内给我们启示的和完全传授给我们的」（宗座宪章“Paenitemini”）。

人，包括教友，是罪人或至少有着罪恶后果的印记。他透过在基督内给他启示的天主的圣德和美善意识到这状况。当他设法放弃罪恶和变得相似基督，首先藉革新自己的心灵，然后再在外表行为相似基督，他便是悔改。悔改的个人和完整的特性尤其显露在悔改是在于放弃对天主冷淡和漠不关心，并开始爱祂：「因此，忏悔是——已然在旧约中——一种个人的宗教行为，目的是爱天主和把自己交付在天主手中」（宗座宪章“Paenitemini”）。

518 悔改的基督学、圣事的和教会的层面。在那于信仰中所听到的和接受的启示的范围以外，也有着别的归正和忏悔的方式，比方：在印度教和佛教内。在启示的历史中，在基督以前，悔改已存在于旧约里。但这一切不该令我们忘记，透过基督，悔改获得大量新的含义。基督不只劝人悔改，而且藉他的圣德和他赎罪的死亡指出罪恶的可恶性。谁听从基督的劝谕而悔改，便参与祂的赎罪的苦难和祂代表罪人在十字架上所受的审判。基督为罪人受苦，在十字架上受审判，和在复活中给人开启了新生命的泉源；在圣事中与基督同化首先实现在圣洗中；圣洗在受洗的人身上永久刻上回归天主的印记：

「人在洗礼中完全获得这些恩典。实在，这圣事令他仿效基督的苦难、死亡和复活，并在这奥迹的印记下，奠定了受洗者未来的全部生活」（宗座宪章 "Paenitemini"）。

领过洗的人是教会的肢体。在他不断疏远罪恶和逐步接近天主的过程中，他被教会团体支持，但他也该帮助教会不断净炼和更新。相反，当他犯罪疏远天主，他不但违背委托了给他个人的召叫和目的，也对教会做成损害。不论怎样，天主透过教会再给他悔改的可能。教会以自己的说话、祈祷和牺牲来帮助他。藉诚恳的悔改，他和教会修和，而这样亦和天主修和，（教会 11）。这一切以圣事性清晰地发生在忏悔的圣事中。

519 忏悔圣事的必需。按教会尤其在脱利腾公会议中所规定而今天仍重申的教义，陷于死罪中的领过洗的人该在忏悔的圣事中承认已罪。领受忏悔圣事的平常方式是那所谓个人作的认罪或秘密忏悔；在这方式中，忏悔者向司铎完整地透露自己的死罪和由司铎处接受赦免：「实际上，该坚守和紧随脱利腾公会议的教义。因此，该谴责最近间或出现的惯例，以为藉笼统的认罪或——一如他们说的——以团体的方式举行的认罪，便可满全以圣事的形式供认死罪的命令，并可获得赦免……个人作的而以赦罪完成的认罪仍是唯一的平常方法使信友和天主、并和教会修好，除非有身体的或伦理上的不可能性豁免他们这样做」（「关于圣事上集体赦罪的牧民准则」。1972年6月16日信理部的文献，AAS 64〔1972〕510-514）。

圣事上的集体赦罪只可在特殊需要的例子中才可施行（为多人或众多人共同死亡的危险；长期不可能各别告罪，比方：在传教的地方因着严重缺乏司铎），这时，它可能结果变成必需的。谁接受了圣事上的集体赦罪，在适当时该把以前未能明确地告明的重罪各别地告

明。

所有犯了罪的人（虽然已接受了集体赦罪）该一年一次去告罪，而正是在复活节期内，除非这为他们是确实不可能的；同样，谁想分享圣体圣筵，或想举行圣祭的司铎，虽然是在复活期外，也该把一己的犯罪告明；连在这光景中，亦假定领受忏悔圣事是确实可能的。

谁视悔改是在基督救赎工程的范围内和在教会的救恩团体的范围内的，便承认这一切的安排是救赎秩序所要求的，一如救赎秩序是天主所愿的，而不会视它们为一种实在法或截然是任意的法律（圣教法典，cc. 960-963；988；989）。

- 520 在犯了罪而必须修和的情况外，忏悔圣事是灵性上有益的。教会在梵二中不断叮嘱接受忏悔圣事，并着重圣事对回归天主的重要性。这些文字全不是只关乎犯了死罪后的圣事性的忏悔，却亦劝谕只犯了小罪的人去接受这圣事。在这光景中，忏悔圣事亦把在悔改途中的领过洗的人格外和基督与教会结合。

下列便是主要的文字：「本堂司铎亦该记得，告解圣事为帮助信友的生活非常有效」（主教 30）。「司铎以基督善牧的精神，教导信友以忏悔之情，在告解圣事内，把自己的罪过告知教会，好能日渐归向于主……」（司铎 5）。梵二叮嘱司铎们为自己生命的益处多次接受忏悔圣事：「这忏悔的行为以每日的良心省察作准备，极有助于心灵所需要的悔改，归向仁慈之父的怀抱」（司铎 18）。

- 521 忏悔的德行。在脱利腾公会议中，教会的非常训导权在论及忏悔圣事时，亦谈及忏悔者该如何在态度和行为上准备和致力达致和天主在圣事中修和；这些态度和行为

就是痛悔或忏悔，告罪和补赎 (DS 1676-1683, 1689-1693, 1704-1708, 1712-1715)。在人方面来说，它们构成悔改的基本因素，或忏悔德行的基本因素，并多次和忏悔圣事一起被考虑。这不只在脱利腾公会议中如此。只举一例，圣多玛斯不在神学大全中论及信友伦理的第二部份内谈及忏悔的德行，而在论及忏悔圣事的章节中这样做 (III, q.85)。

但忏悔的德行不单为适当地领受修和圣事非常重要，为教友生活整体也非常重要。所以，若我们只限于把忏悔德行和修和圣事一起研究，便有陷于某种片面的危险。保禄六世的宗座宪章 "Paenitemini" 是出自平常教会训导权的文宪；它论及忏悔德行不只有如是修和圣事的部份，而是在更广阔的教友生活的整体的框框内论及它。

#### 乙、今天在教会内振奋悔改和忏悔圣事的趋势

参考书目：- AA.VV., *I cristiani parlano della confessione*, Torino, Marietti 1970. - *La confession en contestation*. Présenté et commenté par B. Carra de Vaux, Parigi, Témoignage 1970. - *Le Sacrement de la réconciliation. Les difficultés de la confession*. Ouvrage en collaboration, Institut Supérieur de Pastorale catéchétique, Parigi, Fayard-Mame 1969. - Gruber E., *Liturgie penitenziali, riflessioni e modelli*, Bari, Edizioni Paoline 1975. - Lippert P., *Colpa e riconciliazione nella situazione odierna. Considerazioni pastorali* in StudMor 10 (1972) 249-277. - Lodi E., *La penitenza sacramentale nelle prospettive del documento della S. Congregazione della Fede* in *Rivista di Pastorale Liturgica* 55 (1972) 375-384. - *Orientamenti per un rinnovamento della pratica penitenziale*.

*Riflessioni dottrinali e pastorali*, Torino, LDC 1974.-Ramos-Regidor 33-45. - Rossi L. (a cura di), *La crisi della confessione, Congresso dei teologi moralisti dell'Italia del Nord, Como 1973*, Bologna, Dehoniane 1974.

- 522 忏悔和忏悔圣事的危机。 伦理神学该给予自己时代的问题一个答案。不论怎样，它不能忽视它们。讨论悔改或忏悔圣事的伦理神学书籍不能忽视这教会生活的基本需要在今天是非常有争论性的和热烈地被讨论的，连在教会内亦是这样。今天大部份信友截然不再了解忏悔和补赎，比方：大斋和小斋，于是对它们的实行投以批判性的眼光。和以往比较，今天的信徒少或极少接受忏悔圣事——第二次悔改的圣事——，也许全不接受它。

我们不能否认，在许多光景中，对忏悔圣事冷漠的原因是信德减弱，对天主和对罪恶的严重性缺乏感觉。但这确定仍不足以解释这现象。

连关心宗教的信友、司铎和修道士也提出困难反对教会所显示的教义，反对教会规定和推荐的悔改和忏悔的惯例，尤其反对施行忏悔圣事和接受忏悔圣事的方式。我们不能忽视他们所提出的困难。它们有助我们更好和完全地了解忏悔圣事在现代的迫切性。

- 523 忏悔圣事处于关注和批评的中心。 讨论并非环绕着悔改或忏悔作为教友生活的恒久责任，或换言之，环绕着忏悔的德行，而却首先是环绕着忏悔圣事。这圣事有什么价值？那所谓的热心神功式的告解，即是多次在忏悔圣事中告小罪，有存在的理由吗？一次团体性的悔罪礼仪不是较多次的个人告罪更为可取吗（最终会出现圣事性的公开赦许多人的罪而无需个别告明）？今天的要求就是这样说的。

这些要求该被认真考虑。虽然它们不关乎在教友生活的悔改的全部行动而只直接关乎忏悔圣事，但它们终会牵涉教友忏悔的整体。

另一方面，这样会有太过缩小视线的危险。我们可以这样把视线集中在一部份上（忏悔圣事），致令我们忘记悔改整体的迫切性。若我们不躲避这危险，忏悔圣事的一切改革都会终于失败的；若我们不把基督叫我们悔改的邀请限于接受修和圣事的短暂时刻内，却不断侧耳恭听和铭刻于心，改革才会成功。若悔改的革新不变成教友生活的态度，不能有忏悔圣事的真实改革。但若不革新忏悔圣事，也不能振奋忏悔的德行。在下面的章节内，我们将设法清楚显示这综合性的关系。

但我们首先会看看对教会规定的忏悔圣事的实践所提出的反对。

- 524 对忏悔圣事的第一个异议：它不传达悔改的经验，而且不能导至有效的悔改。正是那些想真正和天主结合和想度真正教友生活的信徒多次对接受忏悔圣事感到失望。他们在内心不觉得有感触。他们的印象是他们从要理问答所学的和他们习惯所作的告明并不表明他们实在的神灵状况。他们受指示去告明每个罪行。他们却觉得，为真正悔改，他们该说明整体的内在态度，因为个别行为是从内在态度引发出来的，既然告明不是关于个人的真正核心，而只是限于每个行为，那么，连司铎的话也不能触及那实际推动忏悔者的人格的东西，因为它没有被透露。此外，司铎在任何情况下该有卓越的条件去认识人，并有出众的同化能力去对忏悔者说出引致他悔改的决定性的事。若在告解亭外轮候的人拥挤，比方：朝圣的地点，又若领受忏悔圣事的机会有限，如同在许多地方因缺乏司铎发生的，便没有时间为个人告罪和为司铎

作相应的劝谕。这一切便会令许多忏悔者认为忏悔的圣事并不真正与他们的个人、他们的具体生活和正为他们必需的悔改有关，而是按一个主要是笼统的格式完成的。

许多信友失望，亦由于虽然多次领受忏悔圣事，但在自己（或别人）身上，看不到什么显著的成就，在悔改上也看不到什么进步。他们因怀疑忏悔圣事所传达的恩宠和它的有效性而烦恼。这种怀疑令他们内心瘫痪和催使他们放弃这圣事。

525 对第一种异议的回应。我们至今所提到的困难指出了一个真正和多重的问题，这是我们随后该不断谨记的。现在我们只提出这些评断：引起困难的原因部份是可以修正的。比方：司铎该摆脱一些可由非司铎完成的工作，好能有更多时间支配为听信友告解。必须由孩提时便教信友去以个人化的方式去接受忏悔圣事，而非按严格的定式，尤其是以个人的态度去告明自己真正的罪和内心的有罪态度。

亦该考虑到忏悔圣事本身的举行并非等同灵修指导或充份和深切的灵修谘询。若不注意这区别，人的灵修指导活动会遮盖了天主在圣事中的行为。此外，期待在忏悔圣事中得到完满灵修指导的人是要求太过份了。灵修指导在悔改之途上可以有着重要的角色，但不必和忏悔圣事有连系。教友回归到天主那里的各层面不能只限制于忏悔圣事。

这亦给那些认为领受忏悔圣事无用的人士提供部份答案。忏悔圣事该包含在躲避罪恶和临近天主的恒久活动中。这样，它才能在超性层面是真正有效的。相反，若把它隔离，并把忏悔缩为按时领受忏悔圣事，便无须惊奇这圣事是没有效果的。

526 第二个异议：忏悔圣事的礼仪是太贫乏了，必须把它革新。忏悔圣事有着多样和充满改变的历史。在所谓的秘密忏悔中，礼仪的形式是减至最少的。为复兴忏悔圣事并这样概括地激励人们回归天主，许多人提议修改修和圣事的仪式。必须回复古时教会忏悔惯例的丰富仪式。比方，一个提议是把告明和赦罪在时间上分开。例如：告明可在四旬期之始举行，而赦罪则在四旬期结束时。在这两个时刻之间，可以加插一段专为神灵和为实践忏悔的时间。这样，在生命整体内的悔改便有必需的空间环绕着忏悔圣事。此外，这样亦更显出悔改者和天主在圣事内的行动的合作 (opus operantis)。

527 对第二种异议的回应。梵二知道必须改革忏悔圣事的礼仪；「告解的礼节与经文，应予修订，使能明白表示本圣事的性质与效能」(礼仪 72)。圣礼部于 1974 年 2 月所公布的悔罪礼典 (Ordo Paenitentiae) 包含这种改革。但只从改革了的修和圣事的礼仪期待信友忏悔的革新是错误的。它假定忏悔德行的实践有如是整体生活的态度，否则，新礼仪仍是死的文字。

改革没有准备用一段中间时间把告明和赦罪分开为更热切忏悔。但不能说它完全排除这种分隔。此外，以前的做法已有这种分隔，就是当忏悔者诚然已告了罪，但显出仍未准备接受赦罪，或至少在这方面令人怀疑，而这种怀疑未能即时被驱散。但按现行教会的做法，若忏悔者已作好准备，并渴望接受赦罪，赦罪是不能被拖延的。再者，暂时把告明和赦罪分隔并非是令教友真正忏悔的万灵药。这还视乎许多其他因素的。

528 第三个异议：秘密告罪缺之忏悔可见的教会和社会的层面。举行团体忏悔是必须的。人在行动上多方面彼此依

赖，也依赖社会的结构和制度。他们彼此的影响大大决定他们的伦理活动。这种影响以否定的形式显露在传染性的罪恶行动中，和在个人因别人或因时代危险性的潮流的左右而堕落的光景中（参阅第一册第 781 节到 784 节）。在罪恶中的休戚相关要求在悔改和在忏悔中的休戚相关。但那在忏悔圣事中作为平常所需求的方式的秘密告罪——一如许多人所反对的——令悔改显为个人私下的事，一件他在隐处和独自在司铎前所做的事。此外，这和忏悔圣事的历史并不一致；忏悔圣事——尤其因为要公开举行忏悔和在团体中赦忏悔者的罪（在圣周占礼五赦罪）——以前很久是在团体中施行和领受的，至少是为多数教友同时施行。

这些考虑引致要求团体性地举行忏悔礼，这会恢复信友悔改和忏悔圣事的团体性的特性。必须分辨三种团体的忏悔礼：

——一种团体性的礼仪提出藉宣讲天主的圣言巩固信友悔改的精神；他们该在团体里笼统地宣认他们罪恶性和呼求天主的仁慈。这种举行不该直接和忏悔圣事扯上关系。

——一种悔罪礼有着前者同样的因素，但在进行中加插秘密告罪的形式而领受忏悔圣事。因此，在举行中，各别信友秘密地向司铎告罪和从他接受罪赦。

——第三形式是在举行悔罪礼时信友在团体中笼统地告罪和公开地接受圣事的罪赦。

529 对第三种异议和对举行公开悔罪礼的要求的回应。教会的中央当局承认忏悔圣事必须清楚表出教会和社会的特性；这特性首先以否定的意味包含在罪恶中，而其后该以肯定的意味表达在悔改和修和里。教会在信理部于 1972 年 6 月 16 日所发表的「有关圣事上集体赦罪的牧民

准则」(AAS 64 [1972] 510-514)，和在圣礼部于1974年2月所颁布的「悔罪礼典」里(Ordo Paenitentiae)便这样做了。

这两份文件都建议举行没有集体的圣事性赦罪的忏悔礼仪。它们对团体内个人悔改的复杂过程都是非常有益的。

同样，它们亦推荐包括个人告明的忏悔礼仪。当许多信友参与这类的礼仪而在其中个别告解时，需要较多或截然许多司铎在场，但这不是常常容易办到的。

举行忏悔仪式而集体性地给在场的人圣事性的赦罪，只在必需的光景中才许可，比方：许多人有死亡的危险，或在司铎短缺的地区，信友长久都未能领受圣事。这该由教区教长来断定是否在某教区中有这种处境存在。司铎若在特殊和未预知的光景中认为必须给予集体的圣事性赦罪，在可能范围内该先和教区教长接触，否则该事后通知他。谁这样接受了重罪的赦免，其后若可能的话，该把重罪私下告明。教会关于在随后的复活期内告明的命令也为他是有效的。

因此，教会不断把个别告明作为举行忏悔圣事的普通形式。

- 530 再论忏悔圣事的举行。教会今天仍忠于个别告明，视之为忏悔圣事的普通形式，但这不是任意的做法。首先由脱利腾公会议宣布为有束缚性的规定，即是在个别告明中透露重罪，并指出它们的次数和种类(D, S 1679-1683, 1706-1708)，一直以来并没有失去任何它的有效性，而且为了下列原因在今天仍是实际的：

——第一个当注意的事项是关乎悔改整体的。除了那由举行忏悔礼所彰显的教会团体性的层面外，我们不让人忘记个人和天主间的直接关系。不错，天主透过教

会和在教会的团体中召叫他，但祂亦尤其邀请祂和祂个人地结合。罪人犯罪而和天主的召叫对抗，在悔改中，祂重新跟随这召叫。个人和天主的密切和奥妙关系透过个别告明表露无遗。

——第二个当注意的事项直接和忏悔圣事有关。每件圣事都是具体的，或以经院派的术语来说，要求一种特定的质料和一种明确的形式。此外，在每件圣事中，天主是以个别的人为对象，而在某些圣事中，祂截然以名字被唤。在忏悔圣事中，天主亦是关心这个或那个罪人，为祂和他的罪恶操心。若集体性的悔罪随后不以个人告明来补足，便是不具名的，有违圣事的具体的性质。

——谁在私下告明中转向天主，必然不会疏忽或否定忏悔的教会和社会的层面。正如谁静默和私下祈祷（比方：隐士），可以密切和团体结合和有利于它，私下告明的人也一样，只要他向那作为教会团体的代表司铎告明。

——无须对私下告明过份要求，也无须从私下告明期待一切。它是悔改的复杂过程的一部份。这过程的整体复杂性不能在这部份内象征地表达出来。那些尤其实现悔改的社会层面的行为能够和该当补足个人的告明，比方：与近人修好或对团体的重要义务。

——谁期待举行团体悔罪礼（有着或没有圣事性赦罪的）会自动振奋和增强团体精神，便是沉溺于一种错误的圣事主义，因为他过份看重外表记号的重要性而不赏识内在态度的决定性的份量。个别告明的信友能被一种深切的团体精神启发，就好象参与团体性的忏悔礼仪的人一样；两者，连那参与这种礼仪的人在内，都能或多或少是一种错误的个人主义的受害者。举行团体性的忏悔礼能令人更清楚认识在罪恶中和在悔改中的彼此依

赖和彼此责任，但亦可能构成一个诱惑，令人匿名地和不努力地丧失在群体中。关于举行信友的忏悔礼，也可用关于旧约的忏悔礼所说的话：「到头来，因观忏悔仪式的公共和全体的特性，个人很易不是整个人全心参与」（和特云 E. Wurthwein, art. *Metanoéo* in *GLNT* VII, 1129）。

531 并非完美主义。面对今天要复兴忏悔和忏悔圣事的潮流，慎防一种所谓的完美主义，是极其适宜的。谁想成就过高和把弓张得太尽，终于只能获得少许或截然得不到什么。更善可能是善的敌人，即是说，一个太奢望的改革可能令人害怕，令人疲倦，这样便产生和最初想得的相反的效果。

完美主义或严格主义可能用两种方法威胁悔改和忏悔。第一种在于忘记悔改的整体过程如何是繁复的。这会导致把一部份和整体隔离而把它绝对化，并只从它那里期待那只由所有的部份合作才能产生的效果和结果。在悔改的行动中，可能过份评价人的活动而令忏悔圣事受损，但亦可能过份评价忏悔圣事而牺牲了忏悔者当付出的努力。

完美主义的第二种形式从悔改的人行为方面冀求太多。任何人的活动在现世都是不成全的和片面的。这当然不能为粗心大意辩护，但人的行为，包括那些以悔改为目的的行为，虽然有圣宠扶持，仍常是有限的；这是铁一般的事实。

### 3. 悔改的人的主要行为： 痛悔（定改），告明，补赎

前言

532 这些是教友毕生的行为，而非只是忏悔圣事的行为。无疑，痛悔、告明和补赎的意愿在接受忏悔圣事中非常重要。脱利腾公会议称它们几乎是圣事的质料（“*quasi materia huius sacramenti*”，DS1673, 1704）。多玛斯亚奎诺把它们定义为忏悔圣事的本质的和构成的部份，是圣事的较近的质；相反，罪恶因为该被憎恨和被除去的，便构成忏悔圣事的较远的质（III, 8. 84, a.1 和 2）。但痛悔、告明和补赎不只在忏悔圣事中占有重要地位，而且在信友毕生中也是一样，若教友生活想有如其名的话。若一个已在基督的死亡和复活里受了洗的人因罪恶而再对与基督的共融不忠，该重新寻求与基督结合，并不断藉真诚痛悔、告明和补赎令这结合加深。若这些行为被视为只在忏悔圣事的框框内的，教友生活便丧失了悔改的特性，而教友生活是常该以悔改为特色的。再者，这些行为亦会在忏悔圣事内失去它们真正的力量。实在，若教友在每天的生活中忽视它们，如何能在接受忏悔圣事时突然以最成全的方式作出这些行动？正是在这里很明显看到，把生活和忏悔圣事分隔是如何有害的。

一件在牧民的实践上当注意的事。司铎可能令自己为这种分隔负上重大的责任：若他们只在有关忏悔圣事时才谈及痛悔、告明、补赎等行为，而总不把它们呈示为教友毕生的基本行为和态度，即是说，若他们没有不断劝喻信友忏悔，视之为信友持久的责任，却只限于在四旬期内和接受忏悔圣事时才劝信友这样做。

533 并非白拉奇主义。在从人的角度去个别讨论那些构成悔改的行为之前，我们还该提示，我们这样做并非是意图把天主在人悔改过程中的行为置于次要地位。连在这里，首先行动的常是天主。是祂首先转向罪人，赐他悔改的圣宠，并在他内创造一颗新的心。但这不免除罪人完成他当做的。相反，圣宠呼召和天主的催迫令他更有责任去自由地实践那由于天主的介入已变成可能的悔改。

天主在忏悔和在忏悔圣事中的行为的最高地位不只被那些不屑回应它的人不赏识，亦被那些拘谨的教友不赏识，虽然他们焦急自问，是否真的痛悔，是否已诚恳告明，和是否真正有补赎的意愿。他们忘记了，最重要的不是人的努力，而是仁慈的天主。

#### 甲、痛悔

534 痛悔的首要地位。在悔改的人所完成的行动中，痛悔或忏悔——现时我们只限于一般地把它定义为罪人藉之而在内心远离罪恶、并归依天主的行为——是最重要的。没有痛悔便不能与天主修好。实在，若罪人不在内心藉悔改远离罪恶和设法和天主共融，连天主也不能从罪恶中救拔他和令他与自己修好。

其他行动——告明和补赎——在本质和程度上都全靠痛悔。而且，它们实际上已包含在痛悔中，并在某一观点下把它显露出来。没有痛悔，人不能作出其他忏悔行为，或至少不能诚恳地和适当地这样做。

其他在牧民上当注意的事。但必须承认，在信友的意识中，痛悔并非常处于悔改过程的中心。即使当他们接受忏悔圣事时，也是一样。在大部份语文中，这圣事以悔改过程的另一因素为名称，即是告明，虽然告明并

不独自占有忏悔圣事的中心位置，也不独自代表决定性的悔改；这是饶有意义的。不论在忏悔圣事以外或之内，虽然没有详细告明罪恶，也可能有修和（比方：病人严重患病而不能说话，或多人有共同死亡的危险而要施行集体的圣事性赦罪），但没有痛悔便总不能有修和。若司铎在告解亭内首先关心告明的完整而非内心的悔改，令教友衡量悔改的行为时着重错误的重点，他们是要部份负上责任的。由此亦令许多信友对这种完整性有不必要的拘谨；但这完整性只为重罪才是需要的。此外，必须说明，谁真心痛悔，也会诚恳告明。

535 痛悔假定信德。只有信天主、信祂的圣德和信祂向人发出的爱的呼吁的人才能真心痛悔。只有他认识罪恶的可憎性，因罪恶是远离天主和祂的旨意。只有他才能谦逊地和后悔地回到天主那里。没有信德，也可能有着一些痛悔的痕迹，比方：那显露在罪恶中的为心碎而难过，或为扰乱了与近人和与团体的关系而难过，但始终缺乏痛悔的核心；没有这核心，这种痕迹有如空壳。

没有痛悔或痛悔薄弱显示没有信德或至少信德薄弱。所以，要唤醒和加强痛悔，必须唤醒信德。劝人痛悔该由信德的话而起。

信德可以有不同的清晰和表达程度。一些人对某些伦理要求的绝对价值有所认识。透过这种生活经验，他们对有位格的天主和祂的呼召只有着一种模糊的预觉；这种信德是含蓄的。正如存在着一种含蓄的信德，这样，也存在着一种含蓄的痛悔，这是为了伤了伦理的秩序而难过，并因着难过和自觉这种罪，只是遥远地归向那被轻视了的绝对者，即是天主。

痛悔在教友身上臻致完全真纯的方式；教友聆听了福音，并在福音的训导下悔改。

536 在基督和福音的光照下痛悔。那明显认识基督、并因对基督的信仰而从罪恶悔改的罪人从基督十字架的观点判断罪恶。他的痛悔格外是和被钉的主共融。十字架给他启示人类的罪恶是什么，但亦给他启示天主的爱是多么伟大的。在痛悔中，他和基督的赎罪、并和祂向圣父的听命自献结合。但既然在基督的十字架中亦启示了天主的仁慈，又既然在主的复活中圣父接受了人和世界，并把新生命赐给他们，这种痛悔并不缺少恕宥的希望。因此真正基督信徒的痛悔在于肖似基督，在于和基督共融；基督痛苦地背负了世界的罪和为罪作了补赎；祂为世界的罪死于十字架上，而在复活中给我们打开新生命之门。

既然真正基督信徒的痛悔在于格外和被钉死并复活了的基督共融，那么，诚恳悔改的信徒倾向于领受忏悔圣事，因为在这圣事中，和基督的共融象征地被表示和完成。至于如何能够和该当具体实践忏悔和悔改的信徒对忏悔圣事的这基本倾向，则视乎多种环境而定，比方：罪和过失的严重性，领受圣事的可能性，心理的因素和状态等等；心理的因素和状态能有利或阻碍忏悔者在圣事中的合作。

537 痛悔的更准确的定义。1. 痛悔不是的东西。我们还该设法更精确地确定痛悔的本质。首先我们排除错误和片面的观念。这当然不意谓它们全不能指示一些实在构成痛悔部份的东西，只是它们并不触及痛悔的深切本质：

——痛悔绝不是一种对人的自我的病态攻击；人的自我在重要的渴望上和在它超人的品质的发展上受约束（佛洛伊德，尼采）。但亦存在着那显出好象是痛悔的自卫的反作用，是精神有病的人对抗抑压的反作用。比方，当一个人为了良知——多次是一种假良知——和倾

向与被压抑的冲动之间的紧张而受苦，并在自我控告和自我惩罚中寻找解答和摆脱，便是这样一回事。

——痛悔不只是内心分裂的痛苦感受，在一方是知识和良心的命令，在另一方是对立的犯罪的决定，两者冲突而引起痛苦。当然，罪恶，尤其是死罪，按各别的人而引起不同程度的感受。它亦可能构成遥远的起点，为后来达致真正的痛悔。但尤其是在这里，人面对一种罪恶心理效果。他还未置身于罪恶以外。

——痛悔不在于惧怕罪的社会性的后果。这些可能是首先关乎罪人本身，比方：当他因着他的过失丧失了自己的荣誉和被人逃避。但他亦可能因着他对他近人和团体所做成的损害、和因着由此而引起的紧张关系而害怕。这种恐惧当然不是和痛悔对立，而且可截然令罪人反省而这样为后悔铺路，但它仍不是真正的痛悔。

——若一个人果真后悔自己的罪，因那是违背了一条伦理律例，但他在伦理律例中不认识天主的呼召，而因此在违纪时不知道是不听天主的命令，我们也不能说是痛悔。痛悔不只是伦理的基本行为，也是宗教的基本行为。不论怎样，一个人虽然不清楚认识天主，但他知道自己绝对受伦理律例束缚，所以他能在伦理律例中含蓄地体会天主是万善的根源，而因此因着违背了伦理律例，可以不言明地达致宗教性的痛悔。

——若一个人果真明显地相信和承认天主是赏善罚恶者，但他恼恨自己的罪只因为怕或体验天主的惩罚，他不是由痛悔启发的。在这光景中，他实在是怕受罚，而不是怕犯罪和违背天主的圣意。

538 痛悔的更准确的定义：2. 痛悔实是什么。脱利腾公会议给痛悔或忏悔定义为「灵魂的痛悔和恼恨所犯的罪，并立志不再犯罪」(DS 1676)。为了解这定义，必须注意下列

事项：

——悔改的人痛悔，便对有罪的过往采取立场。如果说最好的忏悔在于新的善行，说忏悔不顾以往，只盼将来，是不准确的。谁这样想，便是在天主前把罪恶的有罪性和罪恶对人的具体和切实后果减至最低限度。罪人不能平静地把罪恶抛诸脑后和断然朝向未来。为能适当地步向未来，首先必须认真纠正心灵藉罪恶所选的错误方向，即是罪恶的错误方向。转向天主假定摆脱有罪的过往。

——当我们把忏悔定义为「灵魂的痛悔」时，并非首先意谓一种感情的行动。更好说，痛悔是关乎整个人的东西，尤其关乎意识和意志的精神官能。忏悔的罪人认识和承认自己的罪是个人邪恶的行为，自己该为这行为负上责任。他觉悟前非，对自己的邪恶行为说「不」，以示不赞同，而终究是对自私的自我说「不」。藉意志的彻底决定，他摆脱罪恶的枷锁而自献于天主。

人犯罪后当如何深切痛悔，由这事实便一目了然：在死罪中人改变了自己的基本抉择。在死罪中，他整体以绝对化了的受造物为终向，而终究是以自我为终向。在痛悔中，他以天主为终向。

自然，这种翻转牵涉整个人，并令他震荡。痛悔亦是有感觉的，因此和忏悔非常协调，虽然不是它不可分离的部份。我们在圣人行传中看到他们的「忏悔的泪」，便是他们的忏悔精神非常认真的记号。

——痛悔是在天主前的痛悔。忏悔的人自置于天主那方面，并从这角度谴责和恼恨自己的罪。他归向天主而谦逊地自我指控：「我得罪了你……因为我作了你视为恶的事」（咏 51,6；脱利腾公会议在描述忏悔时引述这段圣经，DS 1676）。

539 成全的和不成全的痛悔。这分辨的真正价值。若我们把痛悔分辨为成全的痛悔 (contritio) 和不成全的痛悔 (attritio)，便更能认识痛悔的本性。这分辨尤其是关乎领受忏悔圣事的。

在那些讨论的背后，一方面关心要引导信友（在领受忏悔圣事时）尽可能深切痛悔，另一方面在这事上不作严峻要求和谨记增长律；按这律例，信友不断前进，而只能艰辛地趋向成全。把痛悔分辨为成全的和不成全的在今天仍有它的重要性，尤其在心理和牧民方面。

540 不成全的和成全的痛悔。如何分辨。在这两光景中，都是关乎真正和实在的痛悔，因为罪人带罪谦逊地自置于天主前；但他以不同的态度这样做，尤其是为了不同的缘故，因此便是成全的或不成全的痛悔。

在不成全的痛悔中 (attritio)，罪人后悔自己的罪有如是不听天主的命，可是，原因是因为在死罪中和天主分离，或由于小罪扰乱了和天主的关系，代表着一种为罪人本身的损害。因此，他想到天主，也想到自己，想到自己的得救。他已重新爱天主，但原因是天主是人的救援，即是说，他以一种私心的爱 (amor concupiscentiae) 去爱天主。所以，他的态度较自私的态度更胜一筹；自私的人不恼恨自己的罪，只为了因罪而发生了的或恐怕已迫近的物质惩罚或后果而难受。这种心境不是忏悔，也不是痛悔。相反，由不成全的痛悔所启发的人难受，尤其是因为和天主分离，或因为削弱了和天主的结合，虽然他这样做首先是因为天主是人幸福的泉源，因此，和祂分离便是剥夺了人真正的幸福。

在成全的痛悔中，人藉一种完全以天主本位为目的的爱重新归向天主。他恼恨自己的罪，因为他为了天主的爱重新爱天主，因为罪恶首先是得罪了他所爱的天主，

削减了天主的光荣，如对天主是非常无礼的负义行为。因此，首要的是关乎天主本身，而非关乎罪人的得救。这不排除罪人亦想及自己，因此，他后悔亦因为罪恶把他和天主分隔而这样令他丧亡。但这种关乎自我的原因处于次要地位。

我们可以用一种比拟阐明这分辨。以不成全的爱悔罪的人类似一个儿子，他真心后悔对父母的无礼行为和忤逆，但他这样做首先是因为这有损和父母的关系。以成全的爱忏悔的人肖似一个儿子，他恼恨自己得罪父母的行为，因为自己对父母的关系已重新完全由爱启发：他再全心爱父母，因为他们是如此善良的人物；他不愿他们受苦或受骗；他们只该体验欢乐，而他亦准备为他们的幸福作大牺牲。

#### 541 不成全的和成全的痛悔与和天主修好。我们当作下列断言：

——谁以成全的痛悔后悔己罪，已然与天主修好，但并非因着本身的力量，而是因着天主仁爱的力量。天主催使罪人孕育这种痛悔，并重新召叫他和自己共融；罪人受天主圣宠扶持，自由地回应这种呼召，再把自己完全献给天主，并为自己的罪深切痛悔。

——若他犯了死罪，他不但自知有责任，而且在内心自觉催迫——虽然他已因成全的痛悔处于天主的圣宠中——去透过忏悔圣事也和教会明显地修好，这样，圆满完成那已发生的和天主的修好。谁由成全的痛悔启发，不想循较易的忏悔之途，而是想以完整的方式，而正好亦在圣事和教会的层面归向天主。为此，虽然他已与天主修好，但痛悔催迫他立即接受忏悔圣事。当然，犯了死罪后，从法律和最低纲领行动的观点来看，他只在复活期内或他想参与圣体圣筵时，才有责任这样做；

但他不只限于这些最低限度的要求，因为他的行为是由那包含在成全的痛悔之内的爱决定的。很明显，没有人可以由外面迫他立即领受忏悔圣事，但圣神的内在默感常给他指引，这些是超乎纯法律的框框的。

——谁受死罪污染而只以不成全的痛悔忏悔，只能透过忏悔圣事和天主修好；在忏悔圣事以外不能这样做。但这假定罪人认真地接受忏悔圣事。在适当地被领受的忏悔圣事内，忏悔的罪人被天主的圣宠导至成全的痛悔；天主在圣事的仪式和在告解神父给予的帮助内运作，但这过渡非常有赖在罪人方面热切接受忏悔圣事和在司铎方面适当地施行圣事。实在，忏悔圣事作为归回天主的圣事，对司铎和对当事人都有显著的要求。

——只犯了小罪的教友可以藉任何种类的真心痛悔，或在忏悔圣事之外，或在忏悔圣事之内得罪赦。在第一种光景中，他也无须有后来在忏悔圣事内告小罪的意向。不论怎样，只犯了小罪的人领受忏悔圣事，也不是坏事。忏悔圣事若适当地被接受，常成全教友忏悔的进程，对只犯了小罪的教友也是一样。连小罪也对教会有害，因为它们削弱了在她肢体内的爱的活力。所以，连在这光景中，教友亦可有理由藉领受忏悔圣事，寻求和那受了伤害的教会团体修好。此外，我们亦当谨记，也有着其他途径和教会团体修好，比方：向弟兄求宽恕，行哀矜和传教的责任。

542 分辨成全的和不成全的痛悔的界限。分辨成全的和不成全的痛悔理论上是合理和必需的，但该以下列当注意的事项来补足：

——区别只关乎痛悔的明显的、以反省的方式明知的动机，这在两种光景中是不同的：在不成全的痛悔中，这动机是拯救者天主，以及和祂分离的不幸；相

反，在成全的痛悔中，为了天主的爱而爱祂超越一切，以及藉着罪恶而加于天主的不义。但若我们考虑痛悔的不反省的、以非反省的方式明知的动机，两动痛悔便彼此接近。实在，连不成全的痛悔也是真的痛悔，即是远离罪恶和自献于天主，一个重新下的或确认的选择天主的基本决定。但在基本的决定中，人把自己或给予某种受造物（有罪的基本决定）或给予天主（善的基本决定）。这后者亦包含所谓的不成全的痛悔，因为作为自献，它包括对天主的爱（*amor benevolentiae*），虽然它未到达最高的强烈程度。所以，若我们考虑所有的动机，而不只明知的动机，成全的痛悔和不成全的痛悔的距离便缩短了。它只关乎爱的动机的明确程度和自献的强烈程度。

——罪人只能以盖然的确实性去知道自己是否已由（重）罪的境地过渡至成全痛悔的境地，并藉成全的痛悔，以无私的爱重新和天主结合。若人能达至更大程度的确定性，便可绝对清楚知道自己是否处于圣宠的状态中。但关于自己的圣宠状态，他是不能得到这种确定性的，因为在现世中，它至少到某程度常是一个谜，而教会训导权本身也排除绝对认识自己的圣宠状态的可能性（DS 1534 和 1564）。绝对认识自己的圣宠状态的不可能性亦意谓人只能盖然地知道自己是否没有重罪或是否处于重罪的状态中。

543 对实际实践痛悔和悔罪的影响。成全的痛悔和不成全的痛悔之间的区别，若不是片面的，却考虑所有方面而因此只是相对的，可令我们更清楚了解有罪的信徒在悔改的具体途中的细节。正如我们在上面第 539 节说过的，一方面我们当躲避严格主义（这主义从人方面要求太多），并谨记增长的律例，按这律例，人在现世不断前进，连

在忏悔的领域内也总不会到达终点。另一方面，我们当强调从罪悔改和归向天主的严重性。

我们所定的第一个原则提出躲避严格主义。它这样说：谁真的、并有好的动机怀疑自己的罪是否严重的罪，没有责任去领受忏悔圣事。进一步说明：谁实际犯了死罪，虽然先前已藉天主圣宠的助佑，透过成全的痛悔与天主修好，仍必须接受忏悔圣事。但谁有好的动机怀疑自己的罪是否死罪，在这方面便没有盖然的肯定性。不能盖然肯定他犯了死罪，他无须在忏悔圣事中告这罪。但既然这对他的永远得救有关，在这光景中，他更该操心焦虑，在心内引起成全的痛悔，使能肯定获得与天主修好。

第二个原则亦是寻求躲避严格主义的；它这样说：不论犯了罪的信友或司铎教训时该避免认为成全的痛悔是非常难达到的事情，而因此认为不成全的痛悔是正常的情况。进一步说明：在把痛悔分等级时，尤其在具体的光景中，无须只留意那些清楚明知的和可以道出其名的动机；对情感的强烈程度，更不可如此。谁真心脱离罪恶和归向天主，便是在爱的途上，可能已慷慨地爱天主而达致成全的痛悔，虽然在他的反省的意识中，为自己得救的焦虑仍占有非常大的空间。

第三个原则设法躲避最低纲领主义；它这样说：只有谁操心在忏悔的意愿和实践上进步，才能盖然地肯定踏上真正悔改和真正忏悔之途。真正的痛悔包括对天主无私的爱，可以有如是起始的爱，或有如是已进步了的爱，否则，我们便不能谈及归向天主或作出选择天主的决定。所以，那按明知的动机而分的不论是不成全的痛悔或成全的痛悔，都是趋于深化和进步，而这些正是真爱的一些特征。谁在摆脱罪恶一事上没有进步，也没有更明显的忏悔结果，便该怀疑自己内心的悔改。在这一

切上，当然是要注意生命的整体过程，而不能只限于考虑个别短暂的时期；在个别短暂时期里，可能有着暂时的神灵困倦，或可能截然重陷于罪恶中。

544 牧民当注意的事情。我们以一些当注意的事来总结关于痛悔的专论；这些首先是关乎灵魂的牧者和教育人士的。痛悔既然构成忏悔和从罪恶归向天主的核心，他们该操心教那些被托付了给他们的人培养真正的痛悔。他们该教那些人培养痛悔有如是教友毕生的基本德行和有如是领受忏悔圣事时最重要的准备。我们可以说及一种关于痛悔的远教育和一种近教育。

远教育尤其在于教训和宣讲。这后者多次该是一种有关忏悔的宣讲和屡次劝人痛悔。但就其本身而言，它只能作为天主对我们人类的爱的讯息的背景。只有知道这爱的人认识罪的真本性，即是缺乏对天主的爱。教训和劝谕该有忏悔的生活为例。司铎正该以一种躲避罪恶的生活、一种不置身于诱惑中的生活、和一种给补赎重要地位的生活来唤醒信友和加深他们对罪恶的恐惧，并感动他们悔改。

司铎、父母、配偶或任何其他的人，若要照顾陷于罪恶中的人，该立即和直接教他们痛悔，用爱给他们指示悔改和回归天主的道路，并截然和他们一起走完道路，告解司铎在施行忏悔圣事时不该只是判官，而亦该是弟兄，在痛悔和忏悔中与办告解者息息相关。他不该只劝告罪者发痛悔，更好和他一起念悔罪经；念经时，他是在某种意义下负起办告解者的罪恶，同时在自己的心中亦记起自己的罪。

## 乙、定改

545 定改和痛悔。我们另章节讨论定改，并非意谓把它和痛悔分开。它们彼此是不可分开的。定改把脱离罪恶与归向天主和归向善成全和具体化。若定改是认真的和坚决的，便显出痛悔的真诚和深度。在它方面，它又假定痛悔，并从痛悔中得到力量。只在罪人当真地把自己置于自己有罪的已往和自己的现今之前、并在天主的光照下看它们时（有罪的以往指出他是罪人，并好象印记般在他身上留下犯罪的倾向），他未来向善的决心才有坚固的基础。相反，谁没有在心里先藉痛悔远离罪恶和罪恶的后果，便太仓猝转向未来，是欺骗自己，低估罪恶的分量，和忘记圣宠的必要；圣宠首先叫人后悔己罪，并在忏悔中给他开启与天主修好之途，虽然还未把修好赐给他。

546 关于定改，并非是严格主义的要求。定改虽然重要，忏悔者不该对自己过份要求，一如教育者和听告解的司铎不该对他过份要求一样。他们该反省，定改不等同真正的许诺，更不是向人的许诺。这后者做成一种特殊的信守责任，令人坚守对别人的许诺。若司铎或教育者想藉不再犯罪的许诺而令罪人对自己有信守的责任，便是不当地干预那首先和尤其是关乎罪人和天主的关系。

定改不排除再犯罪的恐惧。只要悔改的人决心躲避罪恶，中止一切有犯罪危险的事，做足一切能令他坚强和罪恶斗争的事，便已然足够。

在定改的光景中，亦必须谨记增长律。从形式的观点和按本义来看，罪是违背一己良心的判断而作了或疏忽了的事。现时，很易发生一个人长久活于罪中而要从长久有罪的以往悔改，会失去了良心大部份的敏感性，

并对某些伦理价值变成盲目。在这种光景中，要求他的定改明显包括教友生活所有的客观因素，是很不明智的。他该先决定躲避那些良心认为是罪的罪行。此外，他该决定原则上接受良心的呼吁和外来的教训。相反，至于那些他目前未能体会的伦理价值，他可暂时善意地放开；这当然假定他的相应态度和行为不会给团体带来严重损害。

在现时代里，对一些伦理价值盲目多次已不只是个人的事，而是整个社会的事；社会对某些需求已变得麻木。这事实也有着它的后果，尤其是关乎如何对待忏悔圣事中的告解人士，司铎该明智地寻求正确的途径，一方面不令人有太重的负担，另一方面不放弃给他灌输关于教友生活的全部真理。这种情况不能只在忏悔圣事中应付，而需要更广泛的牧民行动。

547 并非最低纲领主义。定改在于认真的意向去躲避罪恶，用一切所能支配的必需方法去和罪恶对抗，如祈祷和警惕，并为天主生活。本身而论，那含蓄地包含在痛悔内的定改已然足够；这痛悔首先是普及所有重罪的。更有效和要求更高的是明显的定改；这不只普遍地针对罪恶，而是特别针对那格外表明忏悔者的有罪性和阻止他与天主结合的罪恶，或针对那为团体较其他的罪更为严重的罪恶，比方：恶表或严重的社会不义。

多次更好不只针对这或那罪定改，而是积极地努力实践相对的德行。这样以善制恶，此外，长久注视某种罪恶能带来不正常的依恋，有化为诱惑的可能，比方：相反洁德的罪；但若注视相对的价值，却能至少到某程度阻止人犯罪。

既然真正归向天主在于爱，而这爱是具体地显示在对近人的真纯的爱内的，又既然罪人因自己的罪可见地

或暗地里损害了教会团体，有效的定改包括藉传教活动来补偿损害的决意。痛悔和定改若不提升至爱教会和为教会服务的地步，未算是完全成熟的。

- 548 定改在忏悔圣事和在教友生活整体中。定改有如痛悔，必须是适当领受忏悔圣事的部份。但亦有如痛悔，定改作为忏悔者的行动，不该只限于忏悔圣事里；它既然是认真的决意，该影响毕生。若它只限于领受忏悔圣事时，恐怕很快便会被忘记。要令它仍是有活力和有效的，信友该多次重新定志，并省察自己是否忠守志向。趋向成全的人可以对他信任的成年人谈及他的决志——这人无须是他的告解神师——并和他讨论遵守和具体实践志向时所遇到的困难；这是非常有益的。

定改一如教友生活整体，不是个人孤立的问题。人和教友活在团体中。而团体决定他们的大部分的生活，并对他们在宗教和伦理方面进步的渴望造成有利或不利的的环境。多次发生，一个决志若是团体本身规定的，才是合理的和可以完成的。这可以是一个家庭、一个堂区、或一个宗教团体。将临期和四旬期是教会特别的忏悔时期，尤其适宜制定类似的团体性的决志。但团体制定的决志和团体下的决定不是一切。最重要的是团体的成员彼此鼓励和把决志实践。若决志的对象是在世上的传教活动，决志的团体精神便格外重要。个人孤立的努力多次在开始时已经是失败，共同的努力才能达到目的。

丙、告明

参考书目：- Dal Covolo A., *La confessione oggi. Confessori e Penitenti*, Roma, Città Nuova 1978.

## 1) 认罪是任何悔改的成份

549 并非只是忏悔圣事的部份，而是罪人完全归向天主的要素。当我们谈及告罪时，有着只想及在圣事中告明的危险。若我们这样做，便非常限制了教友忏悔的层面。况且，忏悔圣事并没有因此得益，相反，是被孤立了和丧失了部份活力。在这里，我们有关痛悔所说的亦是有效的：谁在忏悔圣事以外，在生活上从不认罪，如何能在忏悔圣事中猝然适当地这样做呢？

亦有一种在圣事以外在天主前的认罪，这正是礼仪中所作的团体认罪，尤其是在弥撒开始时的认罪，和个人在祈祷中的认罪。「在圣事以外」在这里只意谓在忏悔圣事以外的认罪。因为在弥撒圣祭开始时的团体性认罪当然是圣体圣事礼仪整体的一部份。个人在天主前祈祷，开放心灵，承认己罪；这做法可由，比方，圣本笃作证，圣本笃劝谕隐修士们每天在天主前祈祷和认罪（“*Mala sua praeterita cum lacrimis vel gemitu cotidie in oratione Deo confiteri*” *Regula*, c. 4）。

谁片面地把信友的忏悔限于忏悔圣事中，很难承认在圣事以外认罪的价值。但我们当说：若这些认罪和那由一种对天主的无私的爱引发的悔改结合，能洁净心灵和与天主修好（在重罪的光景中，该有着“*votum sacramenti*”，即是说，有着领受忏悔圣事的愿望和志向）。纵使它们不是和一种如此崇高的悔改结合，它们为在忏悔途中的教友也有着他们的重要性。正如罪恶不在一瞬间实现，而是有前奏和尾声，即是说，它由疏忽和冷淡预备，而后来仍在人心内有着瘫痪的效果，同样，悔改也不能只限于接受忏悔圣事时的那一刹那。若圣事适当被接受，便是忏悔的高峰，但不是忏悔整体。告明作为悔改的一个主要因素，在良心对圣事的开放

中，不该唯独地和完全独自地被付诸实行。

除了在礼仪中团体性的认罪和在祈祷中在天主前个人的认罪外，还存在着在近人前的认罪。比方：当我们举行弥撒圣祭时在天主前团体性地自我控告，已是彼此承认我们的罪。当我们伤害了、得罪了、或对某人行了不义，我们当求他宽恕。这种请求包括承认我们的罪。在这里，可以看得到，把忏悔限于圣事的告明是多么不完全和有问题的。若只在司铎前承认我们对爱有所欠缺和我们的不义，而不在我们所得罪的人前也这样承认，亦不求他宽恕，便很有理由怀疑我们的悔改是否认真的，我们的修和是否完全的。在这光景中，司铎该把补偿受损的荣誉以及重整那扰乱了的人际关系的责任加诸忏悔者的身上；这事本来是做不到的，除非对近人承认自己的罪。

所以，我们谈及认罪时，首先该包括所有认罪的方式，而不只是圣事的告明。关于圣事的告明，我们后来会讨论。

**550 告罪的意义和重要性。**在这里所讨论的正是告罪的宗教作用，一如圣经内天主的启示本身所显示的。它到底是赞美天主的。它首先关乎天主，其次才关乎人的罪恶。

——在人的罪恶前，天主显为圣者、判官、和仁慈的。罪人只在神圣的、公义的、和仁慈的天主光照下才认识自己的罪。因此，认罪和告罪便首先化为对天主的颂赞。旧约和新约都用同样的词语来表达对天主的颂赞和承认己罪，(yadah-exhomologeisthai)，是饶有意义的。在忏悔礼仪中，旧约的子民首先颂扬天主在盟约中所完成的伟业，然后在全能的和良善的天主前承认犯了罪和对祂不忠。乃赫米雅第九章记载赎罪礼仪，在礼仪中的伟大认罪在下面的的祷词里达到高峰：「你所行的是忠

义，而我们所行的是邪恶」（第33节）。同样，达尼尔先知这样开始他的悔罪祈祷：「哎！吾主，伟大可敬畏的天主！你对那些爱你和遵守你诫命的人，必守约施恩。我们犯了罪，行了不义」（9,4等节）。在新约内，弟茂德前书给我们一个典型的例子，说明对仁慈的天主的信仰和对祂的仁爱的歌颂先于承认自己的罪，而只有它们令认罪变成可能的：「这话是确实的，值得完全接纳：就是基督耶稣到世界上来，是为拯救罪人；而我就是其中的魁首」（弟前1,15）。

——认罪不只是向天主的，也有着社会和教会的层面。如同旧约中天主选民的成员一样，信友被召在世界前特别彼此宣扬天主的伟大。他们犯罪而没有尽这责任，他们犯过，不单没有增加天主的光荣，反而是减少了它，并给世界带来灭亡而非救援。他们在人前认罪，便是补偿受损了的天主的光荣，并且变成拯救的使者。

——我们至今所说的，是为所有形式的认罪说的。但那包含于其中的对天主的歌颂在忏悔圣事中达到顶点。忏悔圣事以特殊的方式光荣天主。在它的标记下，它令天主的大能和良善临在。藉适当地举行它，司铎和告罪者可见地和可感觉地光荣天主有如是救恩的赏赐者。这在忏悔圣事中尤其是因为悔罪者宣认自己需要救赎，即是说，宣认自己的罪。这种自我控告只在罪人信赖天主的仁慈和援助时，才蕴含着一种值得天主接纳的赞颂。谁怀疑天主的仁慈或对天主的仁慈失望，虽然告罪，也不颂扬天主。

551 告罪的治愈德能。告罪的敬礼作用在于光荣神圣的和仁慈的天主，是为首的和最重要的。但除此以外，它对罪人本身拥有一种意义和一种净化的与神圣化的德能。心理学承认在一个能了解和能聆听的人前自我开放和倾吐

的净化和明朗化的效果。在心理治疗里，这种自我开放是非常重要的。在告罪中，假定了在一个成熟的弟兄前诚恳地把自己内心透露的自然效力，但这还不止于此。

我们该在救赎历史的框框内看罪恶和看认罪。罪恶来自黑暗，即来自远离天主的光。当人犯了罪，便设法对自己和对别人隐藏自己的缺失和罪的状态。他设法阻止自己的罪清楚地显露在自己的和别人的眼中：「审判就在于此：光明来到了世界，世人却爱黑暗甚于光明，因为他们的行为是邪恶的。的确，凡作恶的，都憎恶光明，也不来就光明，怕自己的行为彰显出来」（若 3, 19 等节）。罪人循不同的途径首先隐藏自己的罪恶，然后隐藏自己的行为。比方，那引人走上邪路者设法说服他的受害人，令他相信他们一起所做了的或想一起做的事不是罪恶。或他仓猝地宣布，某些束缚性的准则已被超越了。若他承认自己行为的客观有罪性，在主观的层面上，他援引减轻罪恶的处境来为自己辩护，反对良心的判决，好象缺乏意向，或神经过敏令自由意志瘫痪等等。

基督到来为把我们罪人再领回天主那里和领回到我们本身那里。他首先为天主的仁慈给我们作证，但同时亦清楚肯定我们的有罪性以及我们救赎的需要。他是来招呼罪人的（玛 9, 13），但他不只限于把他的真理之光带到邪恶中，而且藉内在的启发把真理之光赐给个别的罪人，因为在良心的自我控告背后，隐藏着天主叫人归化的恩宠。当人自主地接受外面真理的话和心内圣宠的推动，便会诚恳地在天主前，在自己跟前，若需要的话，也在近人和教会前宣认自己的罪。相反，若他抗拒这种恩宠，必更会在黑暗中丧亡，结果会虚伪地宣认自己认为有的正义。在忏悔的税吏和傲慢的法利塞人的譬喻中，基督以生动的方式描述了面对内心说服的工作和向

罪人发出的悔改的邀请时的对立反应：一个自认是罪人，另一个抬举自己想象的和自认为有的清白（路 18, 9-14）。那个忏悔了和宣认了自己的罪的人成了义，并且在心灵上得到痊愈；另一人因为拒绝认罪，令自己麻木，和不断变得更盲目。

552 告罪的个人层面和社会层面。只在个人自由决定相反天主和相反祂的意愿时，才是真正有罪。所以，他亦该以各别个体的身份宣认自己的罪，该在天主前、在自己前，并在某些环境中，也该在别人前和在教会前这样做。

但除了罪的个人特性外，在恶事中亦存在着休戚相关。环境为个人的罪预备场地，而个人因自己的罪令环境的状况恶化。教会团体的肢体在行善中彼此支持，但亦以否定的方式彼此影响。在后者的光景中，团体性的归化亦要求团结一致地宣认罪，一如我们在弥撒圣祭之始所作的。个人告罪和团体性的告罪并不彼此排挤，也不能彼此替代。确切点说，在这里我们亦看到悔改如何该被认为一整体，并当有如一整体地被实现。相反，谁确定地认为在忏悔礼仪中所作的团体性的认罪代替了个人的告罪，便是体会不到罪恶和悔改的多样的层面。

## 2) 在修和圣事中的告明

553 在忏悔圣事中的告罪的责任。在前面的数页里，我们讨论过一般的告解，包括告罪的所有可能的方式。现在我们要研究一种它的独特的方式，即是告罪作为忏悔圣事的构成部份，因此，我们该详细说明我们已多次被迫提及过的事。

在忏悔圣事中的告罪的责任和如何尽这责任已首先由

脱利腾公会议阐明了。教会当局已声明，脱利腾公会议的有关的断言为今天亦是有束缚性的：“Firmiter tenenda et fideliter in praxi applicanda manet doctrina S. Concilii Tridentini.” (*Norme pastorali*……参阅上面第 519 节)。神学的探讨亦达致同样的结果：「由脱利腾公会议所确定的教义是教会的立场，是不可以放弃的」(Alszeghy Z.-Flick M; *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*, in AA. VV., *Magistero e morale*, Bologna, Dehoniane 1970, 177)。

我们可以这样总结脱利腾公会议的断言：

——已领洗者该在忏悔圣事内宣认自己犯的所有重罪，这些都是他在仔细省察后所认知的。

——这责任包括所有掩蔽的重罪，亦包括那些只以思想犯的重罪。

——他亦该宣认那些断然确定重罪种类的环境。

——这束缚性来自基督的意愿；祂确立了施行忏悔圣事的司铎，令他作为圣事中的判官，有责任对罪人的修和作出决定，并同时吩咐他做一种有益的补赎或补偿。但司铎只在人向他透露重罪时才能尽这职务。

——在忏悔圣事中没有告小罪的责任，虽然可以这样做令灵魂得益。

——那所谓的秘密忏悔，即是只在司铎前告罪，并不抵触基督在建立忏悔圣事时显露的意向和心愿。

——陷于重罪的教会肢体该至少每年一次在忏悔圣事中告重罪，而恰好是在四旬期（在复活节期）内。

为所有这些规例，参阅 DS 1679-1683, 1706-1708 和圣教法典，cc. 988；989。

554 进一步的说明。神学的理论和教会的实践都告诉我们，有责任在忏悔圣事内告明领洗后所犯的而未直接获得赦

免的重罪。因此，重罪的赦免可以是直接的，也可以是间接的。

那些特意告明了而被置于教会权力下的罪直接被赦免。相反，比方，忏悔者并非为了恶意，而是为了人性善忘或为了某些重要缘故没有提及的罪，则间接地被赦免。

妥善准备的教友，和那些特意告明了的罪一起，也获得这些罪的赦免，但只是以间接的方式。因此，若他后来重新记起这些罪，或他先前合法地暂时不提这些罪的动机再也不存在了，他仍有责任后来在忏悔圣事中特意告这些罪。

**555 告明的实质的原整性和形式的原整体。**在忏悔圣事中完全完全告明重罪的责任可区别为实质上完全告明和形式上完全告明。

当忏悔者实际上告明自己所有的重罪，告明便是实质上完全的。相反，若忏悔者无疑有诚意去满全命令，但实际上没有告明所有犯的重罪，可能是因为在领受忏悔圣事的当儿并非故意地把部份重罪忘记了，或因为他实质上或论理上不可能把它们告明，这时，告明便只是形式上完全的。比方：一个重病的人可能记得自己的罪，但因疾病令他不能说话，他不能把罪恶告明。

**556 至少该在形式上完全告明重罪的原因。**按脱利腾公会议，在忏悔圣事中向司铎告重罪的命令来自基督的意愿。实在，他任命司铎为判官，好能按罪的严重性和按忏悔者的心境去下判断，并赦免忏悔者的罪（或不赦他的罪，若他的心灵还未准备好的话），和把相宜的补赎加诸他身上，这样，祂是想陷于重罪的教会肢体在司铎前宣认罪恶。在这方面，脱利腾公会议说这责任是天主

的命令 (ius divinum) 。

因此，是关乎一条实在法的天主的法律。此外，必须谨记，除了脱利腾公会议采用的动机外，还有其他原因支持这法律的，死罪在人心灵深处彻底改变他，这样，他极需要告解的整顿的和治愈的德能。最后，犯了死罪的人是这样损害了教会的团体，令他有责任透过在司铎前告罪而和教会团体修好。不论怎样，既然基本上这是实在法的规定，可能有些光景是忏悔者无须遵守它的。我们现在正要讨论这些光景。

557 合乎具体的人的完全告明。有些光景是可免除忏悔者在实质上完全告明的责任的。在讨论这些光景前，我们该谨记，一般来说，无须夸大把所有重罪告明的责任。

我们不要忘记那超乎人行为的人的本体。谁颇长时间活于某一罪恶中，比方：仇恨别人或通奸，不能在数目上记得所有个别严重罪行。这时，他只须按他能记忆的，给予概括的数目，并首先告明自己是怎样的人：一个没有爱心的人，一个通奸的人。

此外，必须注意，伦理价值的认识和良心的培育是按人而异的。若一个人在心里对教友生活的认识是非常不成全的，他的告明亦会受影响。再者，只有人相反自己的伦理信念和相反自己的良心所犯的罪才是形式上的罪，而人只该告形式的罪。既然人，连教友在内，在伦理的判断上，和在面对生活问题的态度上，都显著不同，那么，完全告明的标准也不能为所有人都是一样的。诚然，关乎忏悔者的未来，司铎可能必须补足他的伦理观念，但告明首先是关乎过往的，忏悔者那时可能对伦理只有不完整的和局部的认识。

558 免除在实质上完全告明的光景。我们现在便要提出一些

特殊的光景，是可免除忏悔者把所有重罪个别告明的。这些光景可作为例子，指示在类似的光景中如何行动。它们假定忏悔者当时不能向另一司铎完全告明。此外，当免除的原因再不存在，他仍须随后第一时辰把未告的重罪告明。

被免除在实质上完全告明的人是，比方，重病的人，若他必须完全告明，会令他非常疲乏；哑吧；聋子，聋子因为听不到自己讲话，便大声告明而令别人都听到他告罪（他们两个都无须作书面的告明）；忏悔者的语言是告解司铎不认识的，而忏悔者也不精通告解司铎的语言；若忏悔者要记忆各别重罪，便会陷于重大诱惑中，或会受多疑折磨；忏悔者有特殊心理障碍，令他不能向某司铎告明某些罪恶，因他或许与这司铎同住或合作。

在一些光景中，个别告明是不可能的，而司铎也合理地一起给予集体圣事性的赦罪；比方：有集体死亡的危险，或因严重缺乏司铎，他们将很久都没有个别告明的机会。所有这些光景都在上述的范畴内。

不论怎样，在个人实质上告明不完全的光景中，或在许多人一起作团体性的告明而后来获得合法的团体性赦罪的光景中，有关人士都该悔罪，而痛悔该尽他们所能表达出来。

**559 牧民上当注意的事。**教友生活整体极有赖司铎和其他教育者在信友孩提时便引导他们适当地领受忏悔圣事。这不只为领受忏悔圣事非常重要，为忏悔也非常重要；忏悔是信友毕生基本的因素。

该灌输给信友在忏悔圣事中当告重罪的责任，但不该作为实在的命令，而该作为有效地从罪恶悔改的深切需求。

若很清楚只涉及小罪，司铎该小心谨慎，不要迫信友领受忏悔圣事，因为他没有任何权利这样做。比方，他不能强迫小孩在初领圣体前或在每月告解的机会上告罪，尤其当他们还没有足够决定犯重罪的可能；他更不能迫他们告明所有小罪。同样，他也不能在婚配前、在布道会中、或在避静时把告解的本份加诸成年人身上。长远来说，类似的不合理的强迫不会令信友接近忏悔圣事，却会吓怕他们，使他们远离忏悔圣事。相反，他可以和该当提醒信友，连为那些只知道犯了小罪的人，告解也是祝福和重要的。连他也需忏悔，而忏悔藉着在适当领受的告解圣事内和基督相遇格外被圣化。若给信友们指示忏悔圣事的价值，令他们信服，他们便觉得被邀请和被呼召去接受它，这较把一个完全没有事实基础的不合理责任加诸他们身上更为有效。

560 关于省察良心。省察良心是告明必需的前奏。若未先省察，无人可以告自己的罪。谁不先行自省其身，便不能告明自己的罪。省察亦先于痛悔，因为只有谁先在精神上面对自己的罪，才能痛悔它们。

我们关于痛悔和告明所说了的一切，为省察也是有效的。它不该只被视为领受忏悔圣事的准备，也不该只在告解前才实践，却该有如痛悔般，和有如在祈祷中多次向天主告罪般，作为教友生活整体的部份。连在这光景中，我们不得不自问：若教友在告解以外——他或许难得几次告解——全不操心反省自己的神灵状况，如何在领受忏悔圣事前适当省察自己的良心？

行省察的信友不该只留心自己。他该首先注视基督、注视祂的表样和祂的话，然后把自己的生活 and 祂的比较。

基督并非纯以同样的指引和同样的话召叫众人跟随

自己，而是更进一步，透过每人在其内当实践那些指引和那些话的处境，透过祂赐给每人的殊恩，和透过圣神的特别引导去催促每个人。个人认真的省察当顾及这一切。当然，教友无须在忏悔圣事中把他在这种省察内所发现的一切告明，但在归向天主的路途上，省察为他是有益的。

### 3) 司铎帮助信友妥善告明

561 更广泛的职责。若我们立即以为不同的光景中，告解司铎在施行忏悔圣事时，该藉问题帮助忏悔者把重罪完全告明，我们便是错误了。我们该从更广阔的框框去看这职责。

司铎和其他有责任指导信友的人该在宣讲和其他教导的方式中把教友宗教和伦理生活的写照尽可能完全地呈示给信友。他们这样做时，该考虑价值和准则的等级，即是说，最重要的便着重为最重要的，次要的便留在第二线。这样受训的信友能认清当走的路，而且同时知道自己身在何方。他们所听到的话帮助他们归正、悔改和告明，这不只在忏悔圣事内，而且在他们毕生中。

除了为众人都有效的教训外，司铎和其他人士能给那些要求作私下牧民会谈的人特殊的帮助，指导他们如何认识他们所接受的呼召和相关的责任，并认识是否缺乏忠信。

在某些光景中，可能司铎必须帮助忏悔者在忏悔圣事告罪。他首先可以向忏悔者发问，一如我们现在便要研究的。

562 发问的「责任」。只在告解司铎有严重理由怀疑忏悔者不诚实告明他能和该当告的重罪时，或怀疑他未准备接受

赦罪时，告解司铎才有责任和有权向忏悔者发问。若告解司铎无缘故便发问，或问得不明智，能损害忏悔圣事的举行，妨碍而不是有利忏悔者的心境，并令信友疏远告解亭。这样，告解司铎可能获得完全的告明，但弊却多于利。

除了司铎的赦罪，告解神师的主要任务是在忏悔者心里唤起巩固真正悔改的精神，尤其是痛悔。这是获得完全告明最好的方法。向忏悔者发问的问题，虽然在一个具体的光景中是合理的和必需的，仍是达到这目的的次要方法。

563 一个辅助的和次要的责任。在实质上或至少在形式上完全告明一己的罪的责任首先是关乎忏悔者的。只在告解神师有严重的和有根据的理由怀疑忏悔者不尽这责任时，他才必须在他方面帮助完成这责任。从司铎的发问责任的辅助和次要的特性可引出一些重要的后果，尤其是当考虑忏悔者的修养程度。次要的责任该按主要的责任取向。比方，若那只拥有一般和片面的伦理知识的忏悔者实在只能按他的良心的未充份发展的程度省察和告明，司铎便不能好像在一个有良好神学修养的忏悔者的光景中该做的一样向他发问。

564 原则上该信任忏悔者。认为向忏悔者发问是正常习惯的方法并这样实行的告解神师会因着他的规划性的不信任 and 没有根据的怀疑疏远大部份忏悔者。原则上，他该信任忏悔者；忏悔者来办告解，这为许多人绝非易事；这事实已令忏悔者值得他信任。相反，若他一开始便疑虑重重，那么，他的度量窄小的疑虑会令忏悔圣事失去了慈悲和仁爱的面目。

若在某地区在忏悔圣事中有非常一般性和不完全

告明的习惯，而这事是可能发生的，那么，首先不要严厉地质询各别忏悔者，却该在告解亭外把普遍的教诲灌输给信友，这样，便可躲避这种不宜的事。

565 豁免发问的责任的原因。听告司铎可以为了非常的原因无须尽这次要的责任，即使知道他本来是该向忏悔者发问的。例子是当某地区的民众对司铎非常不信任和充满成见。只要他们还未能把环境改变——首先，他们不能在告解亭内作这事，而该藉普遍的教诲和藉一种令人信任所有牧民活动的态度——，他们在忏悔圣事中该极度谨慎。在这种光景中，他们立即充份地被豁免发问，使能不会不故意地重新挑起群众的不信任。

566 问题的题材。为尽可能保证完全告明和保证那看来可疑忏悔的心境，听告司铎最终可以和该当发问有关年龄、身份（比方：单身或已婚）和忏悔者多少次告解的问题。其他问题可以关于是否罪恶已长久以来变成习惯，或是否忏悔者曾设法躲避犯罪的机会。

567 发问的方法。正当的向忏悔者发问的方法需要非常明智。不明智的方法能引起严重损害。下面是一些明智的规则：

——听告司铎的发问不该令忏悔者觉得太突然；反而他该问准忏悔者才发问。此外，他该说明发问的真正原因，即是渴望藉着诚实的告明而得到真正和解放人的悔改。

——若忏悔者已自我开放，却未完全，听告司铎该让他自己了结。许多人觉得被过早的问题扰乱。若听告司铎耐心等候，多次某些不明朗的事随后会被忏悔者自己进一步的断言澄清。

——若忏悔者不自发地说话，却或多或少清晰地邀请听告司铎发问，听告司铎该首先诉诸他的良心。他可以首先亲切地邀请他此时自发地道出他良心上的事。在发问时，他不应立即提及非常严重的罪恶。这可能会开罪他和令他闭口。首先他该询问有关不甚严重和颇为散漫的罪。

——若问题中加插有利他的说话，忏悔者是容易接受问题的。这种有利的假设可以在问题本身中提出。比方：「你来告罪，我便知道你有善意。但恐怕你疏忽了你亦当至少尽可能指出重罪的数目」。这种说法和下面唐突地冲撞忏悔者的方式全然不同：「你的告明是不完全的。现在回答我的问题。」我们可用主日弥撒的次数为例，说明问题可以具体地加插有利于忏悔者的假设。当一位妇女告明疏忽了主日弥撒，但没有说明次数，司铎可以问她是否一家之母，又她是否因年幼子女之故不能去参与弥撒。若是一位男士笼统地告明没有遵守这命令，司铎可以问他是否病了，或是否他该工作以应付家庭的开支。这种做法可令忏悔者领略听告司铎的慈爱和生活经验，因此令他更易自我开放；这是严厉地质询他所不能做到的。

——有关违反洁德的罪的问题更要求一种特别的敏感性和乖巧。圣部在 1943 年 5 月 16 日所发的劝谕至今仍有效：在这方面，问得少比问得太多更好（*melius est deficere quam excedere*）。

## 丁、赎罪或补赎

### 1) 概论

568 术语的问题。我们现在便要研究归向天主的最后一个

主要行动：赎罪（由拉丁文 *satis-factio*，而来，*satis-facere*= 做足）。当我们谈及人方面的赎罪，这词是全不恰当的。相反，基督的赎罪完全堪当这名称，因为祂实在做足一切来光荣圣父和把人类从罪恶和从罪恶的后果中救赎出来。有别于基督，信徒，尤其若单独行动，总不能为罪恶做足一切（*satis*）。连过份着重人作为或赎罪的外表行动也能再成误会。实在，我们可能会忘却，在补赎中，首先当有意向和内在的意愿。因此，当我们谈及「人性的赎罪」时，我们不该夸张。「补赎」或「赎罪」等词用来表达同样的事在某方面是更为中立的，因为它们没有说明人能够完成足够的补赎或赎罪。

569 两种决定性的事实：和基督的赎罪结合，以及赎罪是毕生的任务。只当我们谨记两件重要的事时，我们才正确地了解基督信徒的补赎：

——基督信徒的补赎只在和基督以及和祂在十字架上的牺牲结合时才有意义和价值。一如痛悔是和为我们的罪被钉在十字架上以及战胜我们的罪的基督共融的，补赎也是一样。关于补赎，也必须这样说，基督作为奥体之首，令奥体肢体的超性活动变成可能的，并赐他们力量来进行活动。没有祂，我们不能补偿，补赎和赎罪。祂愿肢体和头一起工作，并非因为祂的行为需要真正和实在的补足，而是因为若身体和各别肢体不参与头的行为，便不能超性地生活。基督显示自己的伟大正因为祂不只为我们赎了罪，而且在重建我们罪人和天主之间的关系，以及在重整秩序的行动中，主动地令我们参与。

——基督信徒的补赎不当只被视为忏悔圣事的构成部份，而且如同痛悔和告明一样，该是毕生的工作。若它只限于领受忏悔圣事之时，我们便可合理自问，由司

铎在各圣事中规定的补赎——在今天补赎的实践上，司铎规定的补赎是颇为缩减的，而且多次只在于祈祷——如何可以足够补偿罪过。相反，若圣事内的补赎被置于基督徒毕生整体的补赎内，许多困难便迎刃而解。

570 补赎和痛悔。痛悔是补赎的灵魂，痛悔亦启发定改和告明。真正的痛悔推动补赎和同时令补赎完竣。痛悔作为更新的为天主的爱，透过补赎变成行动的爱。相反，谁不认真悔罪，便不会觉得被推动去为罪作补赎。没有痛悔便没有补赎，或极其量只有缺乏价值的表面的补赎。

571 补赎的层面、基督徒的补赎在三方面运作：

——罪人努力补偿天主。在罪恶中，他令天主的光荣受损，他拒绝回应天主的爱和令天主的救赎计划落空，因天主救赎计划的实现亦有赖于人的。在补赎中，他没法补偿天主的光荣，真心和以行动回应祂的爱，重新和更慷慨地和天主的救赎计划合作。从这观点看来，很明显，祈祷亦是一种补赎的重要方式，而听告司铎有很好的理由规定祈祷作为补赎。在祈祷中，基督徒钦崇天主，认天主的爱向自己说话，并祈求祂的国来临，即是说，祈求实现天主的救赎计划。

——罪人必须补偿教会和近人。只在罪人尽所能补偿他因罪恶令教会和近人所受的损害时，悔改才是诚恳的。他当设法更多参与传教的工作和立善表来治愈他加诸教会的伤害。对近人的补偿则按所引起的伤害而有不同的方式：比方，补偿受损了荣誉，除去恶表，补偿引致的物质损失。

——罪人该藉补赎除去和纠正正在自我内引致的不规律。他犯罪便是不负责地行事，剥夺对自己的爱，并因自私令自己受到伤害。他在宽坦舒适的路上行走，令

自己远离天主。罪恶在罪人身上留下痕迹，首先是向恶的倾向。他做补赎，便是设法消灭这些痕迹，反对恶的倾向和打击它，并在自己内巩固向善的倾向。

572 补赎的主要途径。我们分辨受罚（*satispassio*）和真正的做补赎（*satisfactio*）。是关乎两种密切连系的方式。谁显著放弃物质利益，为能用自己所放弃的物质利益帮助穷人，便是以两种方式作补赎。

我们亦分辨内在的补赎——比方，加诸自己思想和自己愿望的艰苦秩序——外在的补赎——比方，守斋和类似的牺牲——。我们可以分辨这两种补赎的方式，但不可以把它们分开，因为在人身上内在和外在是不可分的。在“*Paenitemini*”宗座宪章内，保禄六世重申，在我们的时代亦需要外在的补赎。

自开始以来，教会承认下面三种的赎罪和补赎方式：祈祷，哀矜，守斋。若作修正，这些方式在现时代里亦是实际的。比方，哀矜不该只以私下的方式人对人地来实践，亦该透过中间机构民族对民族地行哀矜（比方，透过国际性的慈善组织）。今天，除了形哀矜外，神哀矜亦非常重要，比方：藉忍耐，忠心、有教育和非争论的交谈澄清错谬和导人至真理。今天，守斋并不那么着重放弃食物和饮品——在这方面，教会已颇放宽以往的严谨程度——却着重自我限制饮酒、吸烟、放弃满足好奇心；这后者显露在缺乏批评地利用传媒（画报，电影，收音机，电视）。

## 2) 在忏悔圣事中所规定的补赎

573 补赎本身的特性或补赎作为忏悔圣事的构成部份。为令罪人的悔改在忏悔圣事或修和圣事中完竣，在圣事的匡

匡内所规定的补赎有着格外的重要性。关于这点，保禄六世在宗座宪章“Paenitemini”内说：「那在圣事中各别规定的小小的补赎善工最终是在教会内能以特殊的方式分享基督无尽的补偿……」。人性的补赎因着与基督结合和因着与祂的自我祭献结合获得主要的价值，而这结合在适当领受的忏悔圣事内是特别有效的。

574 履行在圣事内所规定的补赎的责任。补赎或补偿是悔改的基本部份，因此，是忏悔圣事不可或缺的。所以，司铎有责任给告罪者规定补赎，而后者必须接受。若告罪者拒绝接受合理的、合比例的和适当于他的补赎，听告司铎当真怀疑他的意向。按现行的悔罪惯例，严格来说，领受告解圣事只暗示接受补赎的意愿或意向。履行补赎是这种意愿的表记。但有罪疏忽履行补赎对告解圣事没有追溯既往的效果，因为假定先前已适当地接受了补赎；但这种行事的方式代表一种教友生活的严重缺憾。

575 并非是最低纲领主义。听告司铎要在每个光景中找出合理的和有益的补赎，并非易事。当他为非常严重的罪以规定颇为轻的补赎为满足，他可能是低于合理的尺度。脱利腾公会议不赞成这种做法（DS 1692），并且重说，补赎不只有治愈的功效，也该有惩罚的作用。虽然我们现代的人或多或少已丧了补赎这种作用的感受性，这劝谕是全然合理的。这该归咎于一种夸大的人类中心主义；这主义认为罪是加诸团体和罪人本身的损害，而非是拒绝或减少天主该受的光荣和爱情。谁有这种想法，不错，是明白必须补偿损害，却不明白罪人该在天主前伤心谦卑自下。

若认真考虑圣事的补赎的所有层面，补赎不该常常

只在于祈祷，也该在于具体的舍弃和对近人的爱德工作。

576 并非严格主义。若听告司铎规定非常严厉的补赎，便改变了告解圣事是仁慈圣事的本来面目。他不该忘记，为大部份告罪者来说，告罪本身已是一种伟大的舍弃行为。他格外不该忘记增长律。当一个教友长期浸淫于罪恶中，现正要归向天主，他的意志仍是太薄弱了，未能接受重大的补赎，虽然客观看来，补赎是非常合理的。过份严厉不但不会在归正途中扶持他，反而会吓唬他。在重病的光景中，司铎叮嘱告罪者接受病痛作为补赎，并以短诵表达这种意愿，便已然足够。

577 两个实际的建议。听告司铎更好邀请告罪者一起决定补赎。这样更能保证补赎迎合他的神灵需要的和被乐意接受。

此外，听告司铎有时也可规定一种较轻的补赎是必须履行的，并提议另一种较苛求的补赎作为劝谕性的。这样，他明智地走中间路线，并引导告罪者履行那超越忏悔圣事范围的毕生的补赎。

#### 4. 分离弟兄关于罪人回归天主的教义

578 彼此补足。在结束有关忏悔作为德行和作为圣事的专论时，我们比较分离弟兄的教义和天主教的教义。这比较显出分歧的立场，但同时导致它们彼此补足。实在，忏悔是一件如此复杂的事，以致很易便会陷于孤立地研究某各别方面的危险，而这样引致片面化。我们只需举一例来说明这事：新教徒责斥了他们时代的天主教会关于忏悔圣事的教义和做法，因为天主教会只承认个别告罪或秘密忏悔的方式为圣事，此外，天主教会错误地视忏

悔圣事为司铎对忏悔者的判决。和这大大不同，他们发展了忏悔的其他因素，是完全值得我们关注的。但他们在政击「天主教」的告罪时，他们也陷于片面化，没有充份显示忏悔的确定的方面，例如圣事的和教会的方面。在论及忏悔的专论结尾时才比较不同的观念，可令我们再一次着重忏悔的主要因素。很明显，在随后的有限页数内，我们该只限于最基本的事。

甲、新教徒

参考书目：- Allmen V.J.J., *Il perdono dei Peccati come «sacramento» nelle Chiese della Riforma in Concilium* 1971/1, 161-171. Kothgasser A.M., *La confessione dei peccati presso i fratelli separati in AA.VV., Valore e attualità* 105-133. - Ramos - Regidor 201-209.- Thurian M., *La confessione*, AVE, Roma 1967. -Id., *La confessione nelle Chiese evangeliche in Concilium* 1967/4.37-44.

579 忏悔是教友毕生的需求。马丁路德于1517年10月在威登堡的教堂内张贴的关于大赦的首两条论纲是这样的：「当我们的主和导师耶稣基督说：『你们悔改吧……』，祂的意愿是信徒毕生都要悔改。因此，那些话不能和告解圣事的悔改有关（告解圣事的悔改是藉司铎的职务在告明和补赎中进行的）」。

在这些说话背后，隐藏着个人经验，是一位以前的天主教修道士和司铎在领受忏悔圣事时所体会的。领受这圣事令他受苦，但他同时在这圣事内找到援助。为此，他一方面论著反对告解，另一方面却推荐它；当然，我们不要忘记，他给告解换上了另一面目。上述的论纲是他论战反对天主教的告解的一部份。若我们不

他针对告解圣事的论战，当他断言基督的意愿是信友们毕生忏悔时，路德是说了一件非常基本和非常重要的事。

不幸，他把忏悔圣事排除在教友毕生的忏悔以外；不论如何，他排除了他心目中的天主教的告解。他不把它合并在忏悔整体的进程内，更不把它视为毕生的忏悔进程的高峰。

针对天主教的告解的论战令宗教改革者广泛质疑它的圣事的特性。但路德在这辩论上的断言并不是一致的。我们现在便要看看。加尔文肯定拒绝视个人的告解为圣事，慈运理却全然否定任何个人的告解。相反，墨兰顿和「奥格斯堡信纲」仍忠于告解的圣事的特性。

**580** 圣洗在教友毕生的生活上刻上忏悔的印记。为路德来说，洗礼是天主接受罪人的基本标记，不错，罪人仍是罪人，但他是一个透过天主的仁慈被接纳的罪人，而天主的仁慈是在圣洗中被确证的。当然，要假设罪人信福音。在忏悔中，而亦在告罪恶中，罪人藉信德归向圣洗。他宣认自己的罪恶性，并在自己内重新唤起对天主的仁慈的信德。按照路德的意见，在告明和圣洗之间的密切关系禁止我们视告解为在圣洗和圣体以外的顾名思义的第三件圣事。

本身而论，从圣洗中引出忏悔和告罪是合理的，因为圣洗令我们有责任不断忏悔。若领过洗的人犯罪而不忠于自己的洗礼，这责任尤其迫切。但既然他已接受了这第一件和基本的圣事，他可以再仰望天主的仁慈。

但承认有真正的悔改和忏悔圣事存在，并不动摇圣洗的中央地位。各圣事并不是彼此并行或截然彼此对抗，而是构成一整体。它们是教会的原始的圣事的实现，而到头来是基督本身的救赎和圣事实体的实现。

581 天主的主动。誓反教的神学非常着重说，只因为天主召唤罪人到祂那里和再接纳他悔改和忏悔才是可能的。按加尔文，忏悔是「天主非凡的恩典」*Inst.* III, 3, 21)。巴特 (K. Barth) 用以下的说话描述天主在罪人归化中的主动：

『生活的天主的明显真理在祂造生万物的圣神内有其形式和力量，因为：首先是天主为人存在，然后人随着为天主存在。所以，天主先于人，并把人推动，令他肯定跟随推动。当人仍对祂说「不」时，祂对人说「是」，这样令人的「不」沉寂，并这样把「是」置于他的心灵和唇上』*KDN*, 2, 656)。

分离的弟兄着重天主的主动，是清楚提醒我们，我们该首先谈及天主的召叫和天主先做的行为，才能合理地谈及「忏悔者的行动」。罪人的忏悔常是对天主重新提供救赎的回应。

但着重天主的主动变成单方面的；若对那交给了教会的救赎责任和对罪人的行动承认不足，那么，召叫和令忏悔成为可能的天主便变成「唯独天主」。新教的神学和天主教的教义对教会和尤其对司铎在罪人与天主修和中所扮演的角色有不同的判断。按誓反教人士的想法，教会不能「对灵魂作任何判决」(*RGG*<sup>3</sup> I, 1538)。按马丁路德，赦罪不是判决的行为，而只是对这具体的罪人宣讲福音（在罪人前宣讲天主的慈爱）(*DS*1709)。相反，按天主教的教义，天主赐给了教会因祂的名赦免忏悔者的罪的权柄，更准确地说，是把这权赐给了司铎。这种权力被指名为一种裁判权，虽然和俗世的法庭和裁判比较，它只是一种类比。实在，司铎并非被召来谴责，却是来扶助。扶助亦在于他自认有责任对仍未妥善准备的忏悔者说：在接受赦罪前，在悔改之途上仍该认真努力。司铎也不能把自己的权力绝对化。对充份痛悔而回

归祂的罪人，天主立即赐他和自己修好，无需教会的合作和调停，虽然在重罪的光景中，他过后仍须求司铎赦罪，而这样的明显地亦和教会修好。

纯人性的法庭的裁决和司铎的赦罪有别，尤其在于后者并非是自主的，却完全和基督死在十字架上时所肩负的对罪的判决有关联。司铎给忏悔者能在圣事上参与这救赎的大事，并获得在这救赎事工中所赐予的修好。

正如无须因为天主主动和圣宠的缘故贬减教会的角色，这样，也无须贬减悔改和忏悔的人的行动。誓反教的神学对所谓「忏悔者的行动」(actus poenitentis) 考虑不足，一如我们现在便要察看的。

582「信德」作为忏悔者的行动。按誓反教的观念，人在与天主修好中的行为在于他「信」。人获得天主的赦宥尤其因为当赦宥在告明中被许诺时他对它坚决有信心。但这种「信任的信德」在他方面并不表示是一种有功的行为。

痛悔或忏悔是信德的前提。在痛悔中，人让自己被法律起诉，目的是后来被天主仁慈的福音提拔，被安慰，并与天主修好。痛悔不能是修好的真正条件，否则，修好便再不是非份的天主的恩宠。人更不能补偿自己所犯的罪，因为在天主前人从不能自我复原，此外，当他的行为仍带着罪恶的印记，他怎能补偿呢？

罪人归化，并在行动上表示和实践忏悔。关于这些行动，天主教的教义没有举扬人的行为而令天主主动和圣宠的首要地位受损。常是天主去召叫罪人从罪恶中回头，并令悔改变成可能的（参阅上面第 507, 509, 513, 533 等节）。天主的行动令人开始行走那导至祂那里的忏悔之途。天主教的教义较誓反教的神学以更肯定的目光视忏悔者的行为。但它这样做时并没有贬低天主的圣宠，相反，它令天主圣宠更清楚地完全展示它的力量，因为

天主令忏悔者能以个人的身份积极地回应祂。我们给分离的弟兄说，在这回应中，首要的地位是属于信德的，但我们也说，信德并非完全的回应。对天主的圣德和良善有信心。并这样去认识罪恶，导人痛悔、告明和补赎。若清楚了解补赎（参阅上面 568 至 572 节），便不能把它诠释为尝试在天主前藉自己的力量自我复原。

- 583 「告明」的不同方式。虽然誓反教的分离弟兄不象天主教的教义那样重视忏悔者的行动，他们非常重视宣认罪。天主教习惯给予各别告解或秘密忏悔卓越的地位，改革派人士却谈及多种方式的告明。最重要的是在祈祷中直接向天主告明。马丁路德和加尔文都认为其次是公开宣认那些为团体所知并在团体中引起不安和恶表的罪恶。此外，他们都把在牧师前或甚至在一位俗人前的秘密告明列于第三位置。加尔文开始把在团体敬礼天主的礼仪中所作的团体性认罪视为第四种方式，路德却认为在弟兄前所作的「爱德的认罪」(confessio caritatis) 是第四种方式；在爱德的认罪里，我们求弟兄宽恕我们给他的伤害。

分离的弟兄给我们提示多种形式的告罪，能扩阔我们的视域。但另一方面，我们不该忘记，所有这些形式或多或少都是彼此关连和互相补足的。没有一种形式是和别种形式对立的。谁真正领略圣事规章的本质，便明白为何在天主教的教义里，在忏悔圣事中所作的告明，因着它的目的是修和的圣事性效果，有着独特的重要性。

- 584 关于告明的完整性。改革派人士拒绝要求忏悔者在私下告明中该把重罪完全告明，并用多种理由来辩解。人直到他最深处的本质都是罪人，而非只是犯了某些罪恶。

本质上是罪人和各别的罪是相互依赖的。罪人不能正式面对自己的各别行动，因此，也不能把它们好像是隔离的行动完全告明。此外，要求完全的告明是重新过份着重人的行为。而且，在新教人士的眼中，是不当地干预个人的良心。

这些异议该阻止我们认为完全告明是领受忏悔圣事的主要责任，并阻止我们过份严格地推举它。另一方面，我们不该忘记，人在一己的行为中自我实现和显露自我。因此，为认识他自己的罪人本质，他该注意自己的有罪行为。藉告明每个重罪，他在天主前，在自己和在司铎前，揭露自己罪人的本质。此外，听告司铎只在藉罪人告重罪得知罪人的状况时——例外的光景除外——才能有效地帮助犯了重罪的人。

## 乙、东方正教会

参考书目：- Ligier L., *Il sacramento della penitenza secondo la tradizione orientale* in *Rivista Liturgica* 54 (1967) nuova serie, 597-627. - Id., *Dimension personnelle et dimension communautaire de la penitence en Orient* in *La Maison-Dieu* n. 90 (1967) 155-188. - Ramos - Regidor 245-248. - Tutti questi articoli contengono ampie indicazioni bibliografiche. - Amato A., *Il sacramento della penitenza nella teologia greco-ortodossa. Studi storico-dogmatici (secc. XVI-XX)*, Coll. *Analecta Vladaton* 38, Tesseloniki Patriarchal Institute for Patristic Studies 1982. - Melia E., *Le sacrement de penitence dans l'Église orthodoxe du point de vue de l'hermeneutique pastorale* in *StudMor* 21 (1983) I, 31-49.

585 补赎在教友毕生内。东方礼教会的补赎惯例包含宝贵和

值得注意的因素，虽然它们没有常常充份地表现在日常生活和牧民中。一个积极的观点在于补赎看来常是教友生活的构成部份。在信基督的东方，隐修士被认为是以最成全的方式回应和当这样回应一己圣召的基督信徒，而他的生命却正被视为恒久的补赎。

补赎既然当塑造毕生，迁悔圣事便不该与它隔离。所以，适当地领受迁悔圣事的东方礼的基督信徒以守斋和祈祷来作准备。此外，他求弟兄宽恕他和为他祈祷。这样，他在迁悔圣事中所接受的补赎也不只限于一瞬间，而是伸展到一段颇长的时间。

586 补赎的治疗的特性。东方礼教会尤其视基督信徒的补赎为与基督——灵魂的医生——相遇。补赎是药物，治愈因罪所受的损伤。相应于这意识，迁悔圣事亦更有着一种神灵治疗的特性，而非裁判的特性。正确说来，听告司铎不是判官，而是神灵的医师。迁悔者告自己的罪，是为寻求帮助和痊愈。

587 天主对人的爱。司铎该藉自己的良善和自己的爱给罪人显示天主对人的爱（天主的博爱）。他身为一位听神工的神父，该真正是一位神灵上的父亲。为此，他必须格外是圣神的人；圣神是爱。东方礼的教会人士着重基督把圣神传授给宗徒们后，把赦罪权赐给他们：「你们领受圣神罢！你们赦免谁的罪，就给谁赦免，你们存留谁的，就给谁存留」（若 20, 22 等节）。隐修士们被视为卓越的圣神的人，而因此是更可取的听告司铎，能在神灵上引导迁悔者。在某些时期也有向非司铎的隐修士告罪习惯。

588 共同迁悔礼和个别告明。不论在西方在东方，迁悔圣事

都发展至个别告明的形式。但这常保留一定礼仪的外形，大部份是仿效另一种团体性的与天主的修和礼。比方，隐修士们把告明和某种日课的形式连在一起。在一些东方礼的教会内，在弥撒中举行的团体性的迁悔仪式非常重要。但它们真正的圣事价值究竟到什么程度被承认，却是不易确定的。这问题首先关乎信理神学和礼仪的历史。不论如何，它们着实显露补赎和与天主修好的教会特性。

浏览了东方礼教会的教义后，可令我们小心不要片面地只从法律方面考虑补赎和迁悔圣事，并提醒我们它们神灵上和治疗的特性。

# 书中所引用的人名及原始资料索引

(在参考书目内引述的作者未列在这索引内，  
索引内的数字代表节数)

## (二画)

「(世界)人权宣言」(联合国 1948) Declaration of Universal  
Human Rights (United Nations 1948) 467

## (三画)

大公指南 Directory for Ecumenism 149, 150, 152, 156

马克 Van der Marck W. 278

马克思 Marx K. 11, 169, 327

## (四画)

巴尔纳伯(书信) Barnabas (Letter) 410

巴特 Barth K. 93, 94, 95, 97, 98, 103, 285, 448, 581

文都辣(圣) Bonaventure (St.) 426

厄尔维拉会议 Council of Elvira 416

瓦塞 Weiser A. 64, 67

## (五画)

旧约 Old Testament 51, 63-71, 72, 76, 171-175, 239-242, 244,  
328-333, 376-380, 434, 451, 483, 492, 504-507, 550

本笃(圣) Benedict (St.) 392, 549

布鲁内 Brunner E. 95

布尔特曼 Bultmann R. 171

加耶大鲁(枢机) Cajetan (Card.) 423

加尔文 Calvin 97, 579, 581, 583

圣教法典 Canon Law (CIC) 114, 124, 129, 136, 139, 142, 154,

155, 156, 157, 162, 163, 394, 415, 419, 425, 429, 441,  
446, 460, 465, 496, 497, 498, 500, 519, 553

尼采 Nietzsche 29, 537

对观福音 Synoptic Gospels 72-75, 176, 177, 243-245, 334-337

### (六画)

亚尔西机 Alszeqhy Z. 553

亚里斯多德 Aristotle 320

邦浩弗 Bonhoeffer D. 38

西塞老 Cicero 320

伪奥斯定 Pseudo-Augustine 413

多玛斯(圣) Thomas Aquinas (St.) 61, 189, 202, 211, 231,  
233, 270, 277, 292, 295, 297, 315, 319, 320, 321, 325,  
351, 406, 413, 423, 431, 521, 532

### (七画)

佛洛依德 Freud S. 537

犹斯定(殉教者)(圣) Justin (the Martyr) (St.) 416

良十三世 Leo XIII 425

希伯来书 Hebrews (Letter to the) 137, 185, 343, 416, 435

纽曼(枢机) Newman (Card.) 143

庇护九世 Pius IX 471

庇护十二世 Pius XII 412, 471

### (八画)

凯撒里奥(雅尔)(圣) Caesarius of Arles (St.) 423

宗徒遗训 Didascalia apostolorum 416

耶肋米亚(先知) Jeremiah (Prophet) 175, 241

若望(大马士革)(圣) John Damascene (St.) 370

若望(圣史) John (Evangelist) (St.) 53, 76, 80-85, 187, 250-

254, 304, 312, 342, 411, 512

若望廿三世 John XXIII 425

依撒意亚 (先知) Isaiah (Prophet) 70, 290

依纳爵 (安提约基雅) (圣) Ignatius of Antioch (St.) 410

欧瑟亚 (先知) Hosea (Prophet) 241

拉内 Rahner K. 141, 279, 280, 282

罗宾逊 Robinson J.A.T. 278, 279, 280, 281, 290

和特云 Würthwein E. 530

### (九画)

胡斯 Hus J. 437

保禄 (圣) Paul (St.) 15, 35, 39, 49, 51, 53, 61, 76-79, 81, 84, 85, 127, 176, 178-184, 198, 199, 235, 246-249, 260, 264, 292, 304, 321, 338-341, 345, 348, 384, 411, 426, 435, 484, 510, 511

保禄六世 Paul VI 516, 521, 575, 573

柏拉图 Plato 261

施里亚 Schlier H. 183

威克里夫 Wycliff J. 437

### (十画)

盎博罗削 (圣) Ambrose (St.) 413

费尔巴哈 Feuerbach L. 20, 327

热罗尼莫 (圣) Jerome (St.) 410, 414

格拉斯 Grass H. 92, 93

恭特 Günther A. 89

莫连 Morin G. 410, 414, 423

诺尔定 Noldin H. 350

「悔罪圣事礼典」 Ordo Paenitentiae 527, 529

席未特 Schmidt H. 375

索利 Sölle D. 32

泰力克 Thielicke H. 42, 49, 93-95, 96, 97, 98, 285, 286

(十一画)

脱利腾大公会议 Council of Trent 53, 100, 102, 103, 105, 107,  
108, 112, 113, 118, 198, 199, 200, 204, 205, 519, 521, 530,  
532, 538, 539, 542, 553, 556, 575

梵帝冈第一届大公会议 I Vatican Council 88, 89, 102, 107, 108,  
116

梵帝冈第二届大公会议 II Vatican Council 5, 7, 8, 9, 10, 11,  
12, 13, 14, 15, 18, 19, 23, 24, 25, 26, 41, 42, 44, 45, 46, 47,  
48, 56, 57, 86-90, 104, 108, 111, 114, 117, 121, 126, 127,  
134, 139, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 162, 163, 164,  
166, 193, 205, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219,  
220, 221, 222, 284, 300, 302, 322, 326, 346-348, 349, 350,  
351, 358, 361, 363, 387, 388, 394, 398, 400, 402, 412,  
413, 415, 417, 418, 425, 452, 453, 454, 455, 457, 458,  
467, 468-471, 472, 473, 474, 476, 477, 479, 546, 518, 520,  
527

康德 Kant I. 372

(十二画)

奥克 Hauch F. 183

奥斯定(圣) Augustine (St.) 61, 235, 269, 307, 413

奥格斯堡信纲 Confessio Augustana 579

博洛 Bloch E. 169, 212

斐利农 Fénelon 269

斐力 Flick M. 553

「集体告明和赦罪礼规」 Rite for Reconciliation of Several Peni-  
tents with General Confession and Absolution 519, 529, 553

(十三画)

- 路拿 Van Ruler A.A. 93, 94  
路德 Luther M. 38, 61, 79, 94, 198, 579, 580, 581, 583  
新约 New Testament 51, 63, 72-84, 124, 176-187, 243-255, 334-344, 381-385, 435-436, 484, 493, 508-512, 550, 551  
塞内加 Seneca 513  
慈云理 Zwingli U. 579

(十四画)

- 赫尔默斯 Hermes G. 89

(十五画)

- 墨兰顿 Melanchthon P. 579  
德日进 Teilhard de Chardin P. 169  
额我略十六世 Gregory XVI 471

(十七画)

- 戴都良 Tertullian 423  
“Cum admotae” 上谕 465  
“Evangelica testificatio” 宗座劝谕 452  
“Mater et Magistra” 通谕 425  
“Mediator Dei” 通谕 412  
“Mirari vos” 通谕 471  
“Paenitemini” 宗座宪章 516, 517, 518, 572  
“Quanta cura” 通谕 471  
“Renovationis causam” 训谕 460  
“Rerum novarum” 通谕 425  
“Syllabus” 471

# 内容分析索引

(所引述数字是本书节数)

## (一画)

一体化 236

## (二画)

十诫 2, 330

人类中心主义 11, 282, 374, 491, 575

人类学 10, 327

人格(尊严) 26, 47, 89, 221, 326, 471, 472-474

人文主义, 马克斯的 8, 11, 19, 20, 184

人文主义者 8, 11, 19, 20, 169, 372, 374

## (三画)

女人 236

大公主义 131, 149, 150-153, 154-156, 157-162,  
166, 445

大赦 500

工业化 236

工作 403, 404, 409, 414, 420-428

——劳力的 421-428

## (四画)

不可知论 7, 9, 17

不同宗教(婚姻障碍) 162

友谊, 与天主之 211, 270-273

反圣职主义 233

反宗教 490, 491

- 公益 26, 163, 164
- 手相学 486
- 认知, 本性对天主的 57, 117
- 文化 38, 41
- 订了婚的男女 267
- 分心 393
- 分离的兄弟 139, 152-153, 154-156, 578-588 (参阅: 圣公会人士、东正教人士、誓反教人士)
- 父母 117, 125, 163, 164, 165, 166, 167, 317
- 天主的光荣, 内在的 388, 389  
(*gloria Dei interna*)
- 天主的光荣, 外在的 388, 389  
(*gloria Dei externa*)
- 不可能性, 身体上的 402, 420
- 不可能性, 伦理上的 402, 420
- 不定性 233
- 无宗教 296, 490-491
- 无信仰 69, 75, 80, 84, 85, 107, 108, 113, 116, 119, 128, 129, 130, 132-135
- 含蓄的 119, 134, 135, 137
- 消极的 132, 134
- 积极的 133, 135
- 缺失性的 133, 135
- 无神主义、无神论者 7-26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 35, 115, 118, 212, 215, 217, 325
- 无为主义 229
- 日课 394-402, 419 (参阅日课经)
- 日课经 367, 386, 387, 394-402, 419
- 开除教籍 136, 137

历史	37
历史性·人的	450, 459
历史主义	10, 18

### (五画)

世界	217
主日、宗教节日	155, 233, 301, 391, 403-428, 477
主教	367, 399, 400
——选举	501
主教团	362
代父(洗礼的)	352
功劳	111
半白拉奇主义	102
占卜术	147, 478, 485, 486, 489
占星术	486, 489
召魂术	486
司铎、灵魂的牧者	104, 117, 206, 312, 364, 367, 389, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 402, 481, 489, 491, 497, 501, 520, 522, 524, 525, 528, 529, 530, 532, 534, 541, 544, 546, 556, 557, 558, 559, 561-567, 569, 574, 578, 581
失望	135, 182, 189, 191, 197, 206, 223, 224, 225-228, 230
——含蓄的	225
平安(爱的效果)	297
平信徒	48, 122, 216, 220, 348, 363, 395, 398, 420
未来学	168, 486
正统道理	131
正统实践	131

- 正义 237, 301, 306, 308, 319
- 交易的、交换的 54
- 民主论 146
- 白拉奇主义 533
- 印度教 479, 518
- 东正教人士 585-588
- 处境伦理 308
- 发誓 323, 349, 429-445, 447
- 许诺的 429, 431, 432, 439, 441
- 诅咒的 430
- 确言的 429, 431, 432, 439
- 节德 45, 306, 308, 321
- 圣人 274, 290, 295, 370, 494, 538
- 圣人敬礼 323
- (*duliae cultus*)
- 圣公会人士 597
- 圣事 56, 125, 126, 146, 153, 155, 156, 196, 199, 318, 322, 345, 346, 349-368, 391, 488, 497, 500
- 形式 357
- 性质 351, 360, 363
- 施行者 352-355, 357, 359, 361
- 条件 354
- 意向 353-355, 359
- 禁止领受 23, 137
- 领受者 355, 356, 360, 361
- 圣事，死（罪）人的 360
- 圣事，活（善）人的 360
- 圣事中的相通 153, 155, 156, 303
- (*communicatio in sacris*)

- 圣秩、晋铎 318, 351, 354, 359, 360, 361, 367, 497  
 圣德 302, 359, 360  
 圣愿, 洗礼的 452, 462  
 圣愿, 修道的 446, 447, 448, 449, 450, 452, 458, 460, 462, 464, 465, 497  
 圣愿的替换 466  
 圣体圣事 56, 153, 155, 156, 318, 351, 354, 355, 361, 363, 364, 370, 413, 414, 559 (参阅: 弥撒)  
 圣髑 323, 497  
 电视 418  
 仪式 (徒然的) 485, 487, 489  
 归正、回头 21, 206, 289, 303, 502-588  
 礼仪 125, 146, 154, 155, 323, 375, 481  
 礼仪, 日课 367, 386, 387, 394-402, 419  
 礼仪指引 362  
 (normae liturgicae directivae)  
 礼仪规则 362  
 (normae liturgicae praeceptivae)  
 (六画)  
 伊斯兰教、回教 322  
 休息, 主日或瞻礼的 414, 415, 421-428  
 共产主义 11, 136, 169, 191, 194  
 同类属主义 141, 236, 237, 290, 302  
 多元论 115, 131, 133, 163  
 存在主义 11, 12, 19, 20  
 宇宙中心主义 11  
 安息日 (旧约的) 405, 406, 407-409, 410, 411, 414, 421  
 收音机 418

- 死亡 174, 366
- 死亡的危險 117, 120, 123, 155, 156, 355, 366
- 污染 168
- 妄望 224, 229-230
- 自主性，世上事物的 33, 34, 35, 38, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49
- 自由 19, 89, 108, 109, 182, 201, 205
- 良心 469, 471
- 宗教 26, 89, 433, 467-477
- 敬礼 469
- 自动化 421, 424
- 自然伦理律 114, 326, 346, 406, 415
- 自然神论 12, 20, 43
- 忏悔的德行 122, 359, 521, 527, 532, 544, 545, 549, 558, 562, 570, 582
- 决疑论 114, 120, 121, 124, 125, 424, 425
- 协调论（假的） 152
- 伦理（神学），特殊 1-4
- 伦理德行 307, 308, 309, 319, 320, 321
- 执事 367, 399, 400
- 杀人 137
- 异端 128, 129, 130, 131, 138-143, 145, 146
- 隐藏的 141
- 许诺 441, 546
- 许愿 323, 349, 446-466
- 结合一致（爱的效果） 294
- 买卖圣职 499-501
- 传教的责任 123, 125, 126, 367, 476, 479, 484, 541, 547, 548, 571
- 传媒 115, 146, 501, 572

厌烦·对天主的	231-233
价值	266, 267, 274, 276, 277, 286, 287, 293, 296, 374

### (七画)

佛教	322, 479, 518
余暇	403, 404
告罪·圣事外的	532, 549-552
告罪·圣事性的	308, 532, 549, 550, 553-560
——完整或完全的	553-558, 561, 562, 584
——每年一次的	519, 529, 541, 553
——附耳告罪	519, 523, 528, 529, 530, 553, 578, 583, 588
或个别告罪	588
——团体举行的	549, 552, 558, 583, 588 (参阅: 悔罪圣 事)
——热心神功性	520, 523, 541, 559
困扰的思想	494
妒忌	296
巫术	147, 478, 480, 485, 488, 489
希望、望德	168-233, 315, 316, 317, 318, 322
——人性的	189-190
——含蓄的	191, 205, 225
——明显的	191, 205, 206
——相反的罪过	223-233
——假的	191
——无定形的	210
忍耐	183, 219
抗议	14, 22
狂热	296
私产权	473

- 良心 107, 118, 139, 142, 148, 158, 160, 163, 313, 326, 546, 557
- 见证、作证 82, 85, 123
- 初领圣体 559
- 极权主义，国家的 15
- 纸牌占卜 147
- 坚振圣事 56, 318, 351, 354, 355, 359, 360, 361, 363
- 启示 1, 57, 63, 72, 88, 89, 90, 101, 107, 235, 275, 478, 483
- 启示，私人 146
- 可疑的 482
- 连环祈祷 146, 482
- 诅咒 494
- 杨森异端 214
- 补赎，圣事上的 532, 568-577
- 运动 15, 39, 296, 325, 424, 427
- 玛利亚 323, 392
- 怀疑（天主） 5, 9
- 信仰 120, 128, 138, 142-143
- 怀疑论 9
- 严格主义 124, 397, 531, 539, 543, 546, 576, 584
- 听告司铎 465, 561-567, 573-577, 584, 586, 587  
（参阅：司铎）
- 灵性之爱（caritas） 239, 243, 256, 258, 260, 261, 263, 264
- 灵修指导 527, 587
- （八画）
- 享见天主、荣福直观 9, 102, 111, 146, 190
- 享乐主义 141
- 使无效（圣愿） 464

- 宗教、各宗教 115, 118, 322, 478, 479, 480
- 宗教·国教 8
- 宗教(德行) 34, 35, 318, 43, 47, 321 (参阅: 崇敬  
天主)
- 定改 545-548
- 幸福主义 269
- 忠信 189, 273, 546
- 性主义 15, 39, 219, 236
- 性爱(eros) 243, 256, 261, 262, 263, 264
- 招魂术 147, 478, 480, 486, 489
- 抽签占卜 486
- 拘谨的人 533, 534
- 放纵主义 120
- 法律, 教会 114, 415-428
- 沮丧 226
- 牧灵 206, 312, 317, 389, 491 (参阅: 司铎)
- 物质主义、唯物论 141, 217
- 玫瑰经 392
- 知识, 神秘的 39, 80, 82, 85, 214
- 非神圣化 34, 35, 36, 37, 38-40, 44, 45
- 祈祷 32, 37, 49, 74, 143, 154, 197, 206, 226,  
280, 303, 310, 321, 323, 344, 345, 349,  
353, 363, 367, 369-402, 447, 491, 494,  
549, 571, 572, 575
- 祈祷, 每天的 391
- 迫害、教难 156
- 国家, 无神主义的 8, 38, 219, 432, 433, 443
- 国家、国家团体 26, 33, 35, 38, 39, 164, 167, 326, 430,  
437, 442, 443, 444, 470
- 国家主义、民族主义 325, 484

- 国际天主教福利会 572  
(Caritas Internationalis)
- 经济 38, 41
- 诚实 307
- 实用主义 374
- 庙妓活动、庙内卖淫 261
- 学校 125, 163-167, 477
- 垄断教育 164
- 弥撒, 主日及庆节 301, 416-420, 461, 567
- 弥撒献仪 500, 501
- (九画)
- 信心、信任 183, 224
- 信德 60-167, 204, 205, 207-209, 217, 226, 315, 316, 317, 318, 352, 353, 355, 489, 490, 491, 535
- 困难 143
- 宣认 114, 123-126
- 相反的罪过 128-148
- 怀疑 9, 120, 128, 138, 142-143
- 信德, 含蓄的 8, 14, 23, 57, 58, 117, 118-119, 120, 122, 127, 130, 134, 135, 137, 145, 355, 430, 432, 535
- 信德, 明显的 115-117
- 信德, 信赖的 93, 103, 198, 199, 582
- 信德, 无定形的 59, 102, 109, 207
- 信德, 广义的 122, 123, 125
- 俗化 33-49, 118, 141, 162, 212-222, 321, 433, 449, 458
- 俗化, 教会产业的 34

俗世主义	33, 34, 436, 443
俗世性	34
勇气	183
哀矜	321, 572
宣传	37
宣认信仰	114, 120, 123-126, 363, 441
怠惰	224, 231-233, 311
拜偶像	479, 518
政治	38, 41
洗礼、婴儿	110, 352, 355
洗礼、圣洗	56, 111, 117, 129, 318, 341, 344, 346, 351, 355, 359, 360, 361, 363, 452-454, 497, 518, 580
活力主义	236
省察	560
背教	128, 129, 130, 136-137, 140, 145, 484
恒心	183
修和圣事	155, 156, 303, 354, 355, 359, 360, 361, 365, 497 (参阅悔罪圣事)
修道人	216, 264, 282, 389, 394, 395, 396, 398, 399, 400, 447, 449, 454, 457, 458, 460, 463, 464, 497, 522 (参阅：福音劝谕)
修道生活	446, 448
神人同形说	20
神中心主义	11
神之死(神学)	27-32
神恩	447, 453, 455, 456, 457, 560
神秘学	486
神灵乏味	231-233
神魂超拔(爱的效果)	295

迷信 144-148, 478, 479, 481-489

统治权、支配权 464

(Potestas dominativa)

钦崇 370, 371, 372, 374

绝对敬礼 (对天主的) 323

(latrae cultus)

诫命 2, 233

诱惑 223, 226

战争, 全面 168

战争, 宗教 38

钟摆占卜 486

显现, 可疑的 146, 482

#### (十画)

苦修 229, 230, 264

娱乐 403

家庭 391, 404

容忍 26, 471

悔罪圣事 365, 514, 515, 518-520, 521, 522-531,  
536, 539-544, 546, 548, 553-560, 561-568

(参阅修和圣事)

——团体内举行的 523, 528, 529, 530, 552, 588

效率主义 404

殉道 341

疾病 37, 366, 402, 558, 576

缺失之罪 128, 224

虔敬、虔诚 (devotio) 315, 395, 401, 490, 491

虔诚, 民间的 482

通奸 137, 557

通灵术 485

- 都市化 236
- 恶表 426, 427, 547, 471, 583
- 爱, 人性的  
——感官的 258, 259, 261-264  
——灵性的 259, 260, 261, 265
- 爱, 友谊的 211, 265, 270, 273, 294
- 爱, 无私的 269
- 爱, 慈惠之、善意的 257, 265, 266, 267, 268, 542
- 爱, 对仇人的 266, 267, 293, 297
- 爱, 对天主的 210, 211, 219, 234-314, 315, 316, 317, 318, 322, 456
- 结果 292-297
- 含蓄的、概括的 275, 278, 280, 282, 303
- 明显的 275, 278, 280, 282, 303
- 爱, 对近人的 125, 126, 150, 234, 237, 243, 249, 254, 258, 263, 264, 266, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 285, 290, 291, 292, 294-296, 298, 299, 300, 304
- 人际间的 236
- 子女对父母的 272, 276, 294
- 婚姻上的、  
夫妇的、男女间的 236, 266, 267, 270, 271, 294
- 爱德 (参阅: 爱)
- 预定论 198, 200
- 热诚 (爱的效果) 296
- 斋戒、禁食 446, 522, 572, 585
- (十一画)
- 唯物论、物质主义 141, 217
- 基本抉择、决定、意向 109, 110, 122, 234, 538, 542

- 基督（伦理生活的中心） 44, 74, 77, 81, 88, 177, 178, 181, 185, 186, 187, 195, 243, 244, 247, 253, 334, 339, 340, 342, 384, 386, 387, 388, 389, 398, 452, 454, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 517, 518, 520, 532, 536, 551, 568, 569, 573, 580, 586
- 婚姻（圣事） 354, 355, 361, 368, 450
- 不可解除性 450
- 形式 162
- 混合 23, 157-162
- 障碍 162
- 崇拜、敬礼 123, 125, 134, 144, 315-501
- 崇敬天主（宗教之德） 122, 308, 315-501
- 教育，学校 163-167
- 教育，宗教 158, 160, 161, 163-167, 317
- 教师 166
- 教会 33, 34, 35, 38, 47, 55, 56, 57, 58, 90, 104, 109, 111, 125, 129, 194, 282, 284, 322, 323, 338, 353, 357, 361, 365, 386, 387, 389, 394-398, 437, 445, 454, 465, 509, 512, 513, 514, 516, 518, 520, 528, 529, 530, 541, 547, 550, 553, 556, 571, 578, 580, 581
- 教会俸禄 500
- 教会训导 138, 139, 141, 142, 152, 269, 425, 437
- 欲望，自然的 259
- (appetitus naturalis)
- 理性，人的 1, 9, 38, 61, 89, 108, 109, 139, 143, 146, 326
- 理性主义 12, 236

祭献 (崇拜行动)	321, 323, 330, 331, 333, 341, 345, 370
赦罪	354, 519, 526, 527, 528, 529, 530, 556, 558, 562, 581
赦罪, 集体	519, 529, 534, 558
梦	147,
梦卜	147, 486
领圣体	153, 155, 156
谎言	430, 439, 442, 443, 447
读圣	360, 478, 495-498, 499

## (十二画)

傅油, 病人	155, 156, 354, 355, 361, 366
最低限度主义	114, 117, 120-121, 124, 302, 543, 547, 575
喜爱 (philia)	243, 256, 261, 262, 263, 264
喜乐 (爱的效果)	292, 293, 311
循环工作周	426
斯多葛派	513
普遍救赎意愿	57, 90, 104, 107, 109, 111, 118-119, 134, 191, 200, 277, 284, 299, 480
替换, 圣愿的	466
痛悔	534-544, 545, 547, 548, 570
——上等及下等	539-543
痛悔, 下等 (attritio)	539, 540, 541, 542, 543
痛悔, 上等 (contritio)	539, 540, 541, 542, 543, 581 (参阅: 痛 悔)
超级圣人敬礼 (hyperduliae cultus)	323
超德、敬神之德	50-59, 317, 318, 319
敬畏	67, 182, 198, 199, 200, 202, 203

敬礼、崇拜	123, 125, 134, 144, 315-501
葬礼, 教会的	136, 497
道德主义	12, 229, 316, 372, 374
亵渎	492-494, 495
谦逊	356, 357, 380, 383

### (十三画)

意志中心说	16
新柏拉图主义	261
禁肉	517, 522
罪	45, 289, 293, 296, 321, 356, 363, 373, 391, 393, 502, 514 (参阅: 悔罪圣事)
——大(死)罪	287, 302, 308, 310, 311, 354, 359, 360, 365, 519, 537, 540, 541, 553, 559
——小罪	302, 311, 365, 520, 523, 540, 542, 553, 559
解放	11
漠不关心	7, 13, 15, 21, 133, 152, 153, 470
福音劝谕	452, 453, 454, 456, 457, 458, 462, 463

### (十四画)

管治权, 教会的	500
精神上的适度有节	183
精神分析	551
精神怠惰	230, 231, 311
誓反教人士	38, 50, 91-98, 101, 102, 104, 105, 110, 111, 112, 113, 114, 152, 156, 157, 162, 198, 201, 285, 448, 457, 578, 579-584
舆论, 公众	133, 146, 443, 467, 468, 484, 491, 501
愿望, 领圣事的	549

(votum sacramenti)

(十五画)

增长律 539, 543, 546, 576

憎恨，对天主的 312-314, 494

(十六画)

操纵 37

融化 (liquefactio) 295

(爱的效果)

醒寤 183

默西亚 172

默想 122, 260, 310, 392

(十七画)

豁免 162, 402, 441, 454, 465

(廿一画)

魔鬼 37, 39, 45, 84, 143, 314, 488, 489, 494

呼召与回应（新的伦理神学）

第二册

特殊伦理：

信友对天主的关系

*Chiamata e risposta*

*Una nuova teologia morale*

II - morale speciale:

*le relazioni del cristiano verso Dio*

著者：Anselm Günthör

译者：刘志明

出版者：生命意义出版社

通讯处：香港西营盘邮政信箱

五〇三八四号

一九九八年出版

*Cum approbatione ecclesiastica*

《版权所有●翻印必究》

生命意义出版社

CATHOLIC CENTRE

3 9906 102  
\$ 45.00