基督之律

卷一 1

胡安德
黃聖光 合譯

天主教神學著作編譯會
光啓出版社 聯合出版

胡安德
黃聖光 合譯

基督之律

卷一 1

天主教神學著作編譯會
光啓出版社 聯合出版

THE LAW OF CHRIST

by

Bernard Häring C. SS. R.

translated by

Hu An-teh, P.M. Hwang

「基督之律」簡介

(一)

這不再是一本受了公教洗禮的人生哲學，不再是給聽告司鐸寫的倫理、教律與禮儀規則的彙集，而是一本名副其實的倫理神學，一本以天主啓示的話（聖經）與神學之思考爲出發點的、闡述基督宗教的價值論與生活之規律的倫理神學，是一本探本究源旁徵博引、值根於道統且又吸收了各有關的信理神學、神修學、心理學、法律、哲學以及古今文學名著的倫理神學（參攷書目中列有我國學者的著作，比如王昌祉神父的「聖奧斯定與外教人的德行」等），是一本深入淺出，不祇爲司鐸與神學生而且也爲一般的教友而寫的倫理神學。

本書徹頭徹尾地植根於教會道統之中，但由於其汲取聖經眞理之豐富與其神學上之遠見以及綜合力之强勁、更由於其以現象學來精湛地解釋各種概念與法規，讀起來頗有耳目爲之一新的感覺。在我們的眼簾裡展開一幅雄偉的眞理之圖，使我們活生生地感覺到，我們所接受的超性生命，其內容是何等的豐富！

在集體主義奴役着億萬同胞的今天，作者大有其提高人格論之身價的理由與必要。作者使我們看清楚，人格論祇有在基督宗教的負責倫理說中，才能登峯造極。

作者將全部道德生活詳論無遺，視之爲寵召者天主與應召的人類所共同組成的神人大聯盟的實現起點。請一讀本書吧！讀了你便知道那些老生常談的詞兒，像意向、法律、良心等，在此新的觀點之下，

何其富有深意！而七件聖事又將如何影響着整個人生，而在道德生活中佔着何等榮耀的地位！

(二)

本書原文初版於一九五四年十二日，印三千册，沒有幾個星期就售罄了。一時佳評如潮，歐洲各國主要語言，爭相翻譯，一九五六年，法文本亦已再版，其書冠以教宗的國務卿 Dominico Tardini 樞機的信，內開：「聖父很欣賞這出色的浩大著作，他希望這書能使信友更認清他們的信件對他們所作的倫理上的要求，幫助他們度一個翕合於基督之律的教友生活，而成爲天主眞正的子女」。——聖父後來指派作者爲梵二大公會議神學委員會的顧問，可見他對作者的重視與信賴。——法文本成爲暢銷書之一。

本書之英文本，則譯自原文一九五九年的第五版本，一九六三年出版，一九六五及一九六七年重印。

São Paolo 的樞機主教，在本書葡萄牙版的序文中，熱烈推薦本書。

本書的日文譯本，亦早已出齊。

Gabriel-Marie Garrone 當時爲法國 Toulouse 的助理主教，他在法文版的序文中說：「這是一本偉大而瑰麗的著作，一本不愧爲出自一代宗師的傑作」。

本書被公認爲倫理神學革新的里程碑。

全書共分爲三册。第一册：基督徒之基本生活方式，即一般性的倫理神學；第二册：人與天主以及人與人的共同生活，即特殊性的倫理神學前編；第三册：人對上主之愛底王權的應諾，即特殊性的倫理神學後編。

在一般性的倫理神學中，作者指出：基督徒的倫理生活，不僅在於實行一套不具人格的原則與規則，而更在於對生活的基督之愛的呼召，作個肯定的回答，且以基督之奧身的肢體身份，在天主聖神的激發與引導之下，則效基督。這是一本根於聖經，本於神學，依乎道統，合乎潮流的一代巨著。

在特殊的倫理神學中，作者勾勒出一幅基督徒生活的輪廓，刻劃出它發展之過程與失而復得之道，道出人與神以及人與人之間的友情。人與神的友情，端賴信望愛三超德，以及虔敬與祈禱生活之培養。人與神之交往，不具絕對之單獨性。基督徒生活之基層，則在於愛之誡命，此亦即弟兄們在團體中之所以能和樂相處的基礎。大家同心協力，以信望愛之眞情，孝事唯一的天主聖父，愛戴同一的天主聖子與天主聖神，對全人類負起救世的責任，共襄成一個天人合一的愛底大聯盟，完成天主聖子降生成人之使命。

(三)

本書作者 Bernard Häring 係贖世主會會士，獲西德平岩 (Tübingen) 大學神學博士，被視爲當代歐洲公教倫理神學巨擘。除本大外，尚有許多關於神學與社會學的書。他的作品，經常被譯爲歐洲各書主要文字。（光）

寫在前面

說來慚愧，這本書本來早該和讀者見面了。

一九六七年年底來臺時，曾帶回這書的原文版本。幾個月後，項神父退結兄等發起組織「天主教神學著作編譯會」，就向我提議翻譯本書。我覺得本書說理清楚，文筆流暢，而且字裡行間，往往頗饒文學氣味，一時認爲本書不唯譯來容易，而且還應該是一樁賞心樂事，就貿貿然滿口答應下來，豈知一提起筆來，就覺得出國十八年中文已荒廢，苦於詞不達意，原文之熱情與華麗，無法表達於萬一。原來原文句法雖長，但詞意周密，曲折有緻，如峯迴路轉，讀來蕩氣迴腸，興味盎然而不覺其長；要譯成中文，才發覺原文不但句子冗長，而且句法盤根錯節，往往令人不知從何處着手才好。更何況原著旁徵博引，其間影射之妙，搜盡枯腸，找不到適合的成語，以求傳神，眞像啞吧吃黃蓮，有苦說不出。這「說不出」的苦，已給我一大打擊。再加上由於種種原因，不數月，由相當清閒的修院生活，轉到三重市去做傳教工作，先是助理本堂，未及半載，又升爲本堂，新生活、新環境、新工作，倍增忙碌。一年後，又轉赴三峽開堂，並試辦幼稚園，本書的譯作，於是乎一拖再拖，拖得我自己也不好意思起來。去年終於由項神父提議請胡安德先生繼續翻譯，但我應負校閱與修改之全責云。這樣已輕鬆不少，不敢再賴皮。

我的譯文，譯自德文第七版本（一九六三），自開始祇到第三章的叁之三：「耶穌基督之歷史性」爲止。以下都是胡安德先生由英文本譯出的。故此，書目大體上依照英文本，唯本人譯的那小部份，仍依照德文本。

至於胡先生的譯文，好處都是他的；若有遺憾之處，祇好請讀者恕本人校閱不週或修改未當，本人不

敢辭其咎，尙祈不吝指正是幸。我的譯文，短而又短，與胡先生的成就，不成比例，本不該濫竽充數，置上「合譯」，但光啓出版社社長鄭神父聖冲，認爲如此可以壯壯聲勢，我也祇好恭敬不如從命，尙祈讀者恕我厚臉皮。我寫這篇「寫在前面」，也是奉命而行的，不敢說是「序」，祇是表示「謝過」而已。

黃聖光

主恩一九七三年十二月十四日，聖十字若望聖師紀念日於輔大文學院神父宿舍

基督之律 卷一 1

海霖原著 胡安德 黃聖光 合譯

目錄

緒論……一一
卷一 一般性的倫理神學……二一
第一編 導論……二一
第一章：倫理神學史鳥瞰……二一
壹、耶穌的倫理訓誨……二二
貳、宗徒們的倫理訓誨……二四
叁、教父們的道德論……二五
肆、第七至第十二世紀的倫理神學……三〇
伍、中古世紀巔峯時代的倫理神學……三一
陸、十四與十五世紀的倫理神學……三五
一、唯名論……三五
二、懺悔提要的黃金時代……三七

柒、十六世紀的倫理神學……三八
一、多瑪斯學說的復興期……三八
二、現代倫理神學課本的肇始……三九
捌、十七、十八世紀的倫理神學……四二
玖、十九、二十世紀的倫理神學……四七
第二章：倫理神學的中心思想……五九
壹、宗教乃一有問有答的團體……六〇
貳、由集合號令中的團體與責任感來看倫理……六三
一、自我完成的道德觀與宗教倫理……六四
二、誡命、法津與對話性的倫理……六七
三、倫理與責任感……七一
四、責任感與一己之永福……七五
叁、責任感與追隨基督……七七
第二編　倫理價值的主體—神學對人的看法……八一
第三章　基督召喚人追隨祂……八一
壹、具有靈魂與肉身的整體的人……八二
一、罪惡與靈肉之整體……八三

二、慾力與精神……八四
三、肉身—靈魂之共同行爲的伴侶……八七
四、個別的行爲是整個人格底表現……九〇
五、在追隨基督中完成靈肉的完整體……九二
貳、個性、人格與團體、都是道德價值的擁有者……九三
一、個體底特性……九四
二、個性與人格……九五
三、人格與人物……九六
四、團體與群衆、組織、公社及公司之區別……九七
五、擁有倫理價值的人格與團體……九九
六、以善行的主權人看個人與基督奧身……一〇一
七、集體的罪行與對社會環境的責任……一〇六
叁、具有歷史背景深度的人……一〇七
一、人所具有的歷史性……一〇七
二、歷史性與超越性……一〇九
三、耶穌基督底歷史性……一一〇
四、亞當的後代與基督的門徒……一一二
五、歷史向著世末進行……一一二

肆、跪著祈禱、能作宗教敬禮的人……一一四
一、人的崇拜使命……一一四
二、人及世界因基督而重新敬主……一一四
三、聖事的虔敬與聖事的道德……一一六
四、基督的祭獻：崇拜的至高表現……一一七
五、人的崇拜使命包羅一切……一一八

第四章　倫理真正的基礎……一二〇

壹、人的自由爲倫理的基礎……一二〇
一、自由的本質……一二〇
甲、人類自由爲天主自由的肖像……一二一
乙、人類自由分享天主的自由……一二二
二、自由的程度……一二三
三、自由與法律，自由與動機……一二五
四、自由的教育……一二七
五、自由的限度和範圍……一二八
六、自由決定的責任範圍……一二九
七、自由的削弱和毀滅……一三一

甲、侵犯自由的暴力……一三一
乙、恐懼削弱自由……一三二
丙、慾情削弱自由……一三三
丁、自由因無知而減弱或喪失……一三四
戊、年久的習慣削弱自由……一三五
己、催眠術與麻醉品使人喪失自由……一三五
庚、煽惑使人喪失自由：群衆的煽惑……一三六
辛、心理的缺點或病態減弱自由……一三八
八、教會對於人類自由的主張……一四四
貳、認識天主爲價值的基礎……一四五
一、倫理的知識使我們肖似天主……一四五
二、認識善爲倫理自由的基礎……一四七
三、個人的善是初步倫理的眞知……一四八
四、倫理知識的種類……一五一
甲、法律的認識及價值的經驗……一五一
乙、基本的價值、類型的價值、個別的價值……一五三
五、價值知識的深度……一五八
六、倫理知識的來源……一五九

甲、客觀的來源……一五九
乙、主觀的來源……一六二
叁、倫理的機構—良心……一六四
一、良心對效法基督的重要……一六四
甲、各民族意識中的良心……一六五
乙、聖經裡的良心……一六六
二、良心爲靈魂的天賦……一六八
甲、良心的天賦與判斷的區別……一六九
乙、有關良心的各種學說……一七〇
㈠、理智的學說（大雅博、多瑪斯）……一七〇
㈡、意志的學說（哈爾斯的亞力山大、聖文篤、根特的亨利）……一七一
㈢、歷史進化論的謬說……一七二
㈣綜合性的良心學說……一七三
三、良心爲倫理及宗教的現象……一七五
甲、良心與「我」及價值的關係……一七五
乙、良心面對一個原則或天主？……一七七
丙、良心是天主的呼聲……一七八
四、良心與權力……一八〇

甲、良心與權力的相互關係……一八〇
乙、良心與教會的權力……一八一
丙、良心與政府的權力……一八二
丁、良心、服從與自由……一八三
五、良心的形成和惡化……一八四
甲、培植良心的行爲……一八四
乙、良心習性的形成與保持……一八四
丙、謙德—不可或缺的救藥……一八六
六、錯誤良心的約束力……一八七
七、猶豫的良心……一八九
八、寬縱的良心……一九〇
九、多疑的良心……一九一
甲、多疑良心的現象……一九一
㈠、多疑病能是良心一時的恐懼感……一九二
㈡、神經偏執的多疑病……一九三
(a) 憂鬱性神經病……一九四
1、普遍的、非局部的憂鬱性神經病……一九四
2、偏執的憂鬱性神經病……一九五

(b) 強制性神經病的多疑……一九六
1、憂懼是否守法的強制性神經病……一九六
2、百分之一百安全保證的強制性神經病……一九七
3、補償多疑的強制性神經病……一九九
乙、牧靈的與醫藥的調理……二〇〇
十、良心問題的安危：審愼決定，力避危險……二〇五
甲、問題……二〇五
㈠、遲疑不能確定的原因……二〇六
㈡、確定與不確定的程度……二〇六
㈢、安危的範圍……二〇九
㈣、「倫理學說的倫理根據……二一三
乙、良心根據審愼的規則所作的明智的冒險……二一六
㈠審愼的規則及其應用法……二一六
(a) 關於交換公義範圍內的權利的規則……二一六
(b) 將原則應用在人爲的法律方面……二一七
1、懷疑法律時的推定及佔有……二一七
2、懷疑事實時推定的權利……二一九
(c) 將規則應用在一切的倫理問題上……二二〇

1、有效地施行聖事……二二三
2、喪失靈魂的危險……二二四
3、嚴重損害別人或團體……二二五
(二)使用原則應有的可靠程度……二二六
(a)何爲可靠的意見……二二六
(b)區別眞正可靠性的原則……二二九
肆、行爲和行動是倫理行爲的主體……二三一
一、行爲與行動的區別……二三一
二、人性的行爲是倫理價值的主體……二三二
三、行動……二三三
甲、在行動中實現的兩種價值……二三三
乙、外面行爲的意義……二三五
丙、行動成功的意義……二三六
四、行動的正確觀念與倫理上無關善惡的行爲問題……二三七
伍、精神與氣質……二三九
一、不以行動爲限的倫理……二三九
二、情緒的現象說……二四〇
甲、情緒與內在行爲……二四〇

乙、情緒的心理狀態……一四一
丙、情緒的對象……一四三
丁、情緒、意向、動機……一四五
戊、情緒的性質……一四七
己、積極的和消極的情緒……一四九
三、慾情之首……一五〇
四、基督宗教的「心」的倫理觀……一五二
五、聖經和道統中的「心」……一五四
六、路得以及現代哲學有關倫理氣質的主張……一五八

緒論——為司鐸與教友寫的倫理神學

基督是倫理神學的準繩、中心與目標，基督徒的法律不是別的，就是基督本人，唯有祂是我們的主，我們的救主。我們的生命在祂身上，因此我們生命的法律也就在祂身上。基督徒的生活，不可片面地只着眼於法律或規誡的條文，甚至也不可首要地從天主命令或索求的意志上看。天父把愛情的最深底蘊都給我們透露了。天父要求我們，在基督的愛中，透過基督的愛，以愛還愛，度一個眞正基督化的生活。基督徒的生活就是則效、追隨基督；但並不是外表的依樣畫葫蘆，也不僅是抱着愛德與服從的決心在祂背後亦步亦趨地追隨，而是，而且首要的是生活於基督。

我們在這部倫理神學的主要出發點，正如育漢（Magnus Jocham）在他的「天主子女的奧蹟」一書中所說的，就是我們存在的本身，靠了聖事的化功、藉着居在我們身上的天主的生活，爲基督所同化。我們幸邀天眷，得參與基督與教會所訂的愛情盟約的偉大奧秘；這樁事實就告訴我們天主賞賜了我們什麼；同時也告訴我們，祂賞賜時向我們要求的又是什麼。

具有歷史的人，也祇有從基督那方面來了解自己。因爲無論我們在被創造或被再造的當兒，總是以基督爲楷模。我們的救贖在祂身上；我們的罪之赦也在祂身上。祂是不可見的天主之肖像，祂是一切受造者的長兄；其實，天上地下的林林總總，有形無形，都是在祂內被造；一切只有藉着祂，而且只是爲了祂而被造（哥一14）。故此基督徒的道德觀，處處皆應以兩個偉大的原始事實爲出發點與立論依據：「因聖言而受造」與「因基督而獲救」。是以基督徒的倫理道德就是一種生活，一種以基督的勝利爲其

生活之內容的生活；一種生活於基督將於末日顯耀祂底勝利之期待中的生活。

「祂又是祂的軀體——教會——的頭」（哥一18）生活於基督，無異是作爲祂軀體的肢體，無異是完全爲祂的王國所佔有。故此基督倫理學，應該處處呈現我人得救之生死與共的相關性及善與人同的雙重特質。

本書的目的與任務

作者明知：要從廣大無垠的信理中，整理出一部天主教倫理神學，當然有許多不同的出發點可以遵從。作者所殫精竭慮的，是企圖以最符合聖經的方式，把最重要的眞理展示於讀者眼前。當然，迄今已有許多並行不悖，甚至相得益彰的嘗試，本書自認不過其中之一而已。

一部倫理神學的課本或手册之寫法，要看作者對其著作所抱的宗旨而定。一位以幫助聽告司鐸善盡其告解聖事中裁判職務爲唯一或首要目標的作者，自然與一位旨在詳論基督徒生活之特性在於以天主聖寵與眞理爲生活之內容的神學家，大異其趣。前者的作品將是一本無微不至的，條陳縷析的聽告指南；後者的著作却將是一部名實相符的宣道倫理學。作者呢？作者本人當然也希望一壁有助於聽告司鐸，一壁對宣講悔改與由於懺悔精神及感恩心情而發的革新生活的宣道者，也能開卷有益。但作者的主要目標，却尚不在乎此，而且按照司鐸培養法令第十六條說的：以「存心救世人，行仁結佳實」來證實其與基督的親密結合。此外，下列三重觀點，亦當兼籌並顧：

第一當闡明生活於基督及與基督生活在一起的止於至善的理想，徹底的追隨基督，及那邁向山中聖

訓底高峯的愛主愛人之德。

第二也該標明誡命的柵欄與基督化生活之死亡線的邊緣。可是，連這一部份的寫法，也不可使人視爲清一色的「誡條倫理」。這兒所謂「柵欄」與「邊緣」，無非是因爲它與追隨基督的路線背道而馳，無非是因爲它給基督化生活帶來凶險與障礙！至於誡命本身，當被視爲創造與再造（救贖恩同再造）兩大事實底流露，當被視爲上主恩賜之愛的另一面，當被視爲警告我人遠離死亡之深淵的削壁邊緣：這面臨深淵的削壁邊緣，同時也激勵我們走向居仁由義，日新又新的中庸之道。

由此可見：基督倫理學中的德行論與法律範圍，不可彼此互不相關地排在一塊兒就算了事，好像講的是靜止式的德行論或靜止式的法律倫理學。反之，基督化的道德是生命，是生命底不斷茁壯；因此倫理神學——

尙須指出第三點：就是仁義的弓弧！如何自死亡線的「邊緣」直張到「至善」底飽滿的弧腹。因此道德觀的活力，不應僅呈現於那介乎罪惡論與德行論之間的悛改論中，而是每次提及「邊緣」與「至善」時，就該使人覺察到聖德生長的動力，以及在考驗中的基督徒——這塵世的過客——之未完成性。

爲神學生、司鐸與教友

在本書書名的附題內，我人已明白指出——這是我向賽勒（J. M. Sailer）學的——本書不僅爲神學生，而也是爲教友中的有識之士而寫的。但本書對一般神學固有的學術性，一些也不因此而減輕。就是對傳統的術語，作者亦不加以忽視；可是作者的理想，是要用一種合乎宣道神學的文筆，使一般教友

亦能讀之成誦，使講道者與聽告司鐸讀了此書，亦易於迎合時代的需要而暢所欲言地道出他所熟稔的永恒眞理。若一本倫理神學，由於文筆流暢與立論新穎竟能使圈外人發生興趣的話，那末它爲神學生與靈牧，恐怕最是值得一讀的書了。作者是否——或至少部份地——達到了他所高懸的目標，尙有待於讀者諸君善意的定奪。

倫理神學所談的，固然是永恒的眞理，但它談話的對象，却總是它同時代的人。它應該以永恒之光，衡量它同時代的問題與責任。它的企圖是替生命服務。它是天主王國臣僕中的一員！這部倫理神學亦願幫助一般教友理解他們身爲基督徒的在俗入世的職責，抱定密切追隨基督的決心，放眼正視他們公私生活的各種問題。

作者同時希望：神學生在本書中不唯能找到宣講基督道德觀的主要題材，而且在懺悔架內亦能獲得它的臂助。因爲裁判並非聽告司鐸的唯一職司；他尤須隨時隨地給人報告天國的福音，使人根絕罪惡，全心歸向上主；他應該以教師的身份循循善誘，使人度基督化的、博厚高遠的完美生活；他更該引人漸臻於眞正的自由精神與獨立特行的自主！

走筆至此，作者尙有一個心願：就是藉機說明兩點，以免誤解：一方面本書中在那些談到基督徒崇高理想的地方，也就提出它的令人一則以喜一則以懼的高峯，希望讀者不要以之作爲辯護在聽告時可以採取嚴厲主義的口實：關於拒絕赦罪一節，那更該給法律的條文下最狹義的解釋，也就是說：該以最寬容的態度來處理。然而其反面錯誤的後果，其嚴重性亦不稍減於前者，此點亦須同樣加以警惕。教會內一些最寬容的倫理神學底作者們所立的罪惡界線，果然可以作爲聽告解時裁判的指導，但却萬萬不可作爲無往而不適的生活指導。這第二點的誤解，總不可說是本書有以致之的吧！

倫理神學與其他學科的分野

本書故意捨棄屬於教律與民法的內容，使人不致認爲倫理神學與法律是二而一、一而二的事；同時也爲避免將倫理神學法律化的嫌疑。反之，將法律倫理化，却是作者心目中重要的努力目標。故此作者不惜詳論教律之倫理神學基礎；民法之隸屬於倫理神學，以及倫理神學與法律間之典型的邊界問題：何以人爲法律，尤其是純粹教律，隸屬於「精神的法律，即耶穌基督之生命律」。再者，我們尙須闡明何者爲基督信仰所固有及其深意所在，則亦不得不連帶到信理神學。原來基督徒的生活，無非是「以愛心實行眞理，在各方面日益長進而歸於其元首之基督」（弗四15）。由信理觀點而言，倫理神學、信理神學、聖經學、教會道統及教會之訓導職權，原同出一源；再者倫理神學也須以同等的謹愼態度，從上述其他的源流中，忠實地挹取眞理。可是，就倫理神學爲與信理神學「同行」之一獨立學科而言，它可以把一切與倫理神學沒有直接關係的眞理，移交給信理神學去處理。所以我人的首要任務，祇是將一切有關基督化生活的信理作一個綜合性的鳥瞰。

倫理神學與神修學——包括主動的行修與被動的秘修——的分界，作者簡直巴不得把它一脚踏平。這其間的區分，乃是由於作者們以偏概全，把倫理學一味針對聽告司鐸的裁判職務而起。這個區分原屬多餘，應該儘可能使之恢復舊觀才好。因爲神修學顧名思義無非是「靈性生活的神學」，乃屬於倫理神學；當然，我們本書中並未試行詳論修身與秘修之各種細節。

本書雖然極其偏向於靈牧一方面，但我們斷然不願使靈牧學成爲多餘。靈牧神學，也可以說是教人以「可能與必需之藝術」，及探討司鐸或俗人底多彩多姿的使徒事業之實施方針，就此點而論，本書對

靈牧學的重要目標，至多祇能在大體上略做些舖路工作而已。

我們的嚮導

本書每節之後所列的有關書目，不僅祇供專家參攷，抑亦願替靈牧者與普通信徒服務。爲此不獨選取科學性的專題研究，就是一切嚴格說來，可歸之於宣道神學的著作，也都一併列出。可是大體而論，以二十五年來所出之新書爲限。超過這個年限，則祇列少數名著；其實較古老的名著，在各種課本內，都容易找到。至於倫理神學（各種）課本內的篇章，祇在作者自覺在有關問題上受益良多時，方行舉出。

作者在此特別對許多屬於年長一代或年輕一代的神學家與靈牧者表示謝忱。他們曾不遺餘力地推進聖經與禮儀底復興運動。沒有他們，就無從想像本書的存在。作者本人的貢獻若與作者受之於先賢與時賢的比起來，眞是微乎其微。神學的工作比其他任何學問更依賴於歷代的衣缽傳授，與當代教會底豐富生活。尤其是聖奧斯定（Augustinus）、耶路撒冷的齊利祿（Cyrill of Jerusalem）、聖多瑪斯亞奎那（Thomas Aquinas）、利高烈亞豐索（Alphonsus de Liguori），以及近代的倫理神學家：（Johann Michael Sailer）、（Johann Baptist Hirscher）、（Fritz Tillmann）及我人敬愛的老師們：（Karl Adam）、（Romano Guardini）、（Theodor Steinbüchel）。

本書底結構

略加說明本書的結構，也許會使讀者更易於理解。我們按一般的習慣，將倫理神學分爲「一般性的

倫理神學」與「特殊性的倫理神學」。

全書的第一册「一般性的倫理神學」部份，我們先以「中心問題指南」作爲開端。天主教將近二千年的倫理神學滄桑史，爲我們是一位有價值的老師。我們先在她的光照之下，分清其中之可變部份與不可變部份；之後，我們試行探求出其中具有線索作用的主要觀念與中心思想（此乃初步的前一章）

然後是兩編正論：前一編：基督的召喚；後編：人類的答覆。

前編第一章：被召追隨基督的人類面對那向他發出的召喚，並不是一個獨立的或已完成的偉人。人，他是按照天主的構想與肖像，在天主的聖言中，藉着天主的聖言，而且以降生成人的聖言爲趨向而受造了的，爲此他只有從被召喚的觀點來認識自己的一途；因爲他的生存與生命的意義，都是由於這一召喚而得來的！那研討這些問題的倫理神學上的人類學，我們究竟祇視之爲基督論的一部份。正如永生的聖父之榮光，照耀在基督身上；同樣，那以彼令人煥然一新的召喚爲其生活內容的基督弟子，正因爲他回答了那起死回生的愛的言語，也能是，而且應該是，那身爲降生成人的聖言的基督之肖像。就在這種觀點下，我們探討人之本質，個性與才能（自由，價值之認識，良心），以及他的行爲與其心靈之種種叵測的可能性（心，意）。

第二章：將討論上主召喚人類的方式，我人對人類之認識，將因此而更深入、更透徹。誰若知道天主呼喚人類這一大家庭，尤其是祂呼喚每一個個人所用的名字，誰就會懂得做人的法律與規範。如果自然道德律已銘刻在我們底精神與天性之中，那末基督的法律，由於恩寵才更加銘刻在我們底心上與精神上。一般性的生活原則，將因那應被視爲與內在的恩寵完全一致的、倫理上特具重要性的「情況」，而成爲具體的、此時此地的召喚。上主透過法律與情況，告諭人底心靈與意志，法律與情況也就需要一個

與事實相稱的動機。召喚的本身與召喚的方式，包含着眞正的動機。

我們以天主對人之愛作爲討論動機的出發點：天主是以祂慈愛的召喚，喚醒我們以愛還愛；這樣我們就不知不覺地轉到了本書總論一般性倫理神學的第二編：論人的答覆。

第一章：罪就是對基督召喚的否定答覆。人在大罪中就在躲避天主。他不願聽取天主底愛的呼聲；他不願步基督的後塵，他要在他的幽谷中，自行尋找生命之言與生命之途。但，人是召喚而生的，人若不以召喚爲其生活內容，他在他自己眼中將變成一個不可解的謎。可是，即使在那罪惡性的否定中，他還是在與聖善的天主對話；因爲在如寄的人生中，每一個新的主體的罪，必先有上主底一個新的愛底呼喚，因爲罪之所以爲罪就在於掉頭不顧上主的呼喚。至於小罪，並不完全斷絕人與天主間的友誼交往；它只是在聽取上主的呼聲上暫時的不經心，他曾立意事事處處都以上主那令人獲救的召喚爲生，小罪只是在實行這善志上，可能發生的缺點。

第二章：在悛改時，人就開始以那喚人回歸父家的基督底愛之呼聲爲生；我們也在此討論懺悔的聖事。

第三章：基督徒的德行：我們一方面視德行爲我們所努力以求的目標；另一方面，却又視之爲那對上主愛之召喚的應諾藉以進展與完成的、一般性的基本的態度。可是在此處，我們只劃出傳統道德論，尤其是諸德以愛爲中心論底輪廓。我的目標乃是使人從這些豐富的眞理中，也可看到追隨基督的意念。至於德行論的細節，則留待那以超性三德爲中心的，特殊性倫理神學中再說。

全書的卷二：特殊性倫理神學上編，與天主及與人的共同生活。與天主及與人的雙重對話，原已是一般性倫理神學的基本問題，但却在此處獲得具體的發展。

卷二的前編：從三超德（此爲第一章），首先引伸出那首要的「虔敬」之德（此爲第二章）。此處討論天主十誡中第一誡的傳統內容，却不是當作十誡之一去討論它。

後編：虔敬之德已在欽崇中包含着愛的團體性，因此與虔敬同出一源的，尙有那在實際的人生中，組成重要的一部份的愛人之德。

卷三的題材，是包括愛人之德的超性諸德之形成；其形成之場合，包括人之內心與種種外界的人生領域。它的主題是：上主的王權統馭一切。我們之所以選擇了這種看法，是因爲我們對聖經與宣道，要兼籌並顧。對時人心中「宗教是私人事件」的最大謬誤，基督倫理學早在基線上，就該予以果決的回答。

卷三第一編：「福德論」顯示上主的王權，掌握並塑造人靈與整個人的一切力量；我們把謙遜之德排在福德的行列中，因爲謙德是對上主愛底王權的直接答覆；故一切福德乃是愛德底媒介。

第一章：上主愛底王權，在家庭與教會內，建立起愛底王國與愛底團體。第二章：基督信徒對健康與生命的態度，證明他光榮那滿懷慈愛的生命之主宰與天父，並爲弟兄服務。第三章：婚姻的聖事與「爲了天國而不結婚」，那是基督在教會內愛底王權之偉大奧跡底具有啓發性的素描。第四章：基督的弟子，重視並利用世間的財富，視之爲上主愛底恩賜，視之爲人類彼此行仁施恩的工具。第五章：倫理神學最後的一環，在於主要的精神財富：愛底王國，也就是眞理的王國，美的王國，榮耀的王國。

卷一：一般性的倫理神學

第一編：導論

第一章：倫理神學史鳥瞰

在探討基督道德觀中具有線索作用的主要概念與中心思想之前——此點留待下篇討論——我們先該叩問歷史：究竟過去數世紀以來的道統與神學家對於新約中倫理福音之學術研究，對於我們當前的任務，有何指教？

在這短短的鳥瞰中，我們首先概要地列出聖經的教訓。像我們這樣一本字裡行間滿是聖經神學的書——請參閱本書卷三卷末「聖經索引」附錄——不得不在卷首先行將聖經的教訓，大事引經據典地伸論一番，此處只須將其炳耀千古，給悠長而驚險的歷史照了路的眞理，扼要地揭示出來。

倫理神學史的研究工作，直到今天做得還不够。它提出的問題，許多尙得不到解答。我們且儘可能把尙在爭論中的問題，擱下不談。從浩如煙海的典籍中，我們先行選出那些爲解釋倫理神學基本問題有用的題材；我們研討的中心點，偏向於那些爲理解此時此地的環境特別有幫助的時代：

㈠教父時代很能幫助我們，更深切地領悟救贖之奧秘，而視之爲基督道德觀的礎石。

㈡從聖多瑪斯到聖雅爾風索的一段期間所發生的，對於基督道德外在的說法上的劇變，需要加以解釋；如能把「不受時間限制的」與「受時間限制的」分別開來，這樣才好使我們在那顯示在受時間限制的事理中的特殊的救靈服務工作的光照之下，更能明確地注目於我們當前的任務。

㈢那於十九世紀期間發軔於德國、今天風行於全球的倫理神學革新運動，自然得作一番更詳盡的闡述；因爲沒有那運動，就無法設想有拙作的產生。

壹、耶穌的倫理訓誨

耶穌的倫理教訓，徹頭徹尾地，是祂福音的一部份。它的偉大處，原不在於一條新的法律，而是那由於祂本身而入於此世的上主的王權。那在祂身上顯示於世的上主的恩寵與慈愛。

然而所有的倫理誡條，連那些最神聖的在內，却一併因此而一登龍門，身價百倍。這龍門就是「恩寵」，恩寵也就作爲它新的基礎，一切倫理誡條也因此而獲得一個新的中心點：基督本人。

要求懺悔的呼聲，並不新奇。新的是那報告大悔大悟與回頭返家之時候已到了的福音。

愛的誡命，也並不新奇。舊約時代受過光照的偉人們，也早已視之爲一切法律底綜合。但新的是那揭曉出神之愛臻於何極的完滿啓示：「天主這樣愛了世人，甚至犧牲了祂的唯一聖子」（若三16）在古老的，不替的愛之誡命中，於是乎露出了嶄新的一面；耶穌本人的愛心，成爲愛之誡命底基礎與準繩：「我給你們一條新的誡命（或者可以說：我給你們一條作爲新的誡命）：就是你們要彼此相愛，如同我愛了你們一般」（若十三34；十五12等）。舊誡命中新的部份是：我們以嶄新的方式「向天主學習了愛」（得前四

9）。新的部份是正如愛徒若望所說的：「黑暗消逝了，眞光已在照耀」（若前二8）

基督在祂愛底盟約中履行了舊約；同樣地，祂也完滿了舊誡命。祂拆除了那垜把以色列民族從世界萬民中隔開來的圍牆。（關於這一點，聖保羅宗徒與宗徒會議，說得特別清楚。）但是在古經中逐步顯示出來的上主的聖意，祂却一筆不滅地全盤履行了。（瑪五17等）。在祂身上顯示出來的，是完滿的救贖；它賦與我人一顆新的心，一注新的生命，爲此它也要求一個更純潔的心意，那起初並不許可的，梅瑟只因爲以民心硬才准許了他們的事（瑪十九8），在這個恩寵四被，上主的王權底鼎盛時代，再也不能任其發生。

如果說舊約的約法——天主十誡，祇消極性地作了最低的要求，那末作爲唯一導師的基督，却給祂那基於犧牲自己底生命的新約，標立了聞所未聞的偉大的新約法：與祂生活在一起，步祂的後塵，熱情地服務人群，背負起十字架，謙虛爲懷，及愛仇。（參閱馬五山中聖訓）

基督道德論中新的部份，對於舊約而言，不是「敵對」，而是「相輔相成」。這新的部份，尤其在與法利塞的、徒求外表的「條文道德觀」對照之下，更形鮮明。

就福音書上看，耶穌底道德訓詞，離學術性的系統結構遠甚，然而它却是因實際的時地環境而施的通告與呼號，祂的言詞，給人最鮮明活躍的印象。唯其如此，才得從一切記載中，使祂訓詞的中心點——就是祂的人格，祂的愛，與追隨祂的恩惠，更形奪目；比任何學術性的有系統的論文，達意得多。「你們全都到我這兒來吧！」（瑪十一28）。「我是道路，是眞理，是生命！」（若十四6）。

（原著所列參考書目從略，後仿此）

貳、宗徒們的倫理教訓

如同在耶穌的福音中一般，宗徒們的倫理教訓，尤其是保羅與若望，是一種迫切的、令人欣幸的「神底愛」的呼號：「基督的愛逼迫着我們」（格後五14）。「上主的愛傾注於我們的心田」（羅五5）。「祂愛了我。所以不再是我在生活，而是基督活在我的身上」（迦二20）。

宗徒們樸實無華地把基督的教訓，祂的生活，以及我們在祂身上所獲得的聖寵的新生命，指示給我們。由此而產生了新的要求。他們不但以言語使我們聽到基督的表率，而且也以身作則地使我們由於他們自身的效法基督而見到基督的表率：「你們效法我吧，如同我已效法了基督一般！」（格前十一1）。

道德的論據，主要的是聞所未聞的聖寵的功效、新興的上主的王國、被釘死而復活者底勝利的愛與榮耀，以及祂之再度來臨的期待。

基督教進入教外文化的圈子，同時與猶太教的會堂分家，因而發生了許多新問題。但這些問題不但實際上已個別地獲得解決，而且也獲得了原則性的清理：尤其在致羅馬與致迦拉大人書信，保羅討論了古老的舊的「法約」與基督的新的「寵約」之關係。萬邦宗徒聖保羅對於「生活於耶穌基督的精神律法」（羅八2）之有力論據，它救我們於外鑠的誡條的束縛（羅六14），可以說與主耶穌冠冕堂皇的：「我是道路，是眞理，是生命（若十四6）的話，先後媲美。依保羅說，基督信徒生活於「基督之律」（格前九21），它也就使他同基督活在一起，依照着基督的方式，共同操心鄰人的得救（迦六2）。由於生活在他身上的迫切的基督之愛內在的督促，基督信徒也就會達到不再受「外在的法律」之牽掣的境地（迦五18）。另一方面，顯而易見地，他更不是「無法無天」。

與聖若望相似之處是，聖保羅也有那種崇高的遠景：「一切都基於聖父之爲我們降生成人的永生的聖子——「一切都是藉着祂並且是爲了祂而受造的……萬物都賴祂而存在」（哥一17），造生與救贖的事實，於是乎被連貫在一起。他以這一觀點，給我們解釋那爲外教人也有祂的創造律法、舊約以及在基督身上顯示出來的新約三者之間的關係（羅一等）。

至於禮儀條文之遵守，他不但從它是否將繼續生效的問題來看，而且首先更以愛底新約法爲觀點，就發生的事件逐項予以新的估價（羅十四14與15）。這個基本的原則，像一具火把，照亮了那糾葛不清的難題：市上曾經祭過邪神的猪肉可以吃嗎？（格前八與九章）。保羅也曾在那所謂「罪惡單」上，簡短地把一些主要的罪過排列在一起，同樣地在那所謂「家庭食譜」中，把家庭與職業美德，羅列在一塊（三18等；弗五22等）。許多應運而生的基本問題，比如信徒與國家的關係（羅十三），亦獲得了解決。

叁、教父們的道德論

教父們雖然不太重視倫理學的求全，却也把祖傳的道德論，傳遞給後一代。有些人——比如「宗徒語錄」（此書中之最古部份，約在公元50——70年間寫成），祇將新約與舊約的得自傳授的耶穌語錄，順序照抄一遍，他們把基督信徒之道德理想，尤其是外教人底罪惡之黑暗作爲背境，陪襯得份外鮮艷。在「宗徒語錄」內的「兩條路線」的圖表，一條是正路，另一條是敗壞的左道，尤其爲人人所樂道。後世倫理神學將「德行篇」（得救之道）與「罪惡單」作爲基本藍圖，已在此處發其端輒。

那時燃眉之急的當前問題，則在專論中得到討論——大抵都是頗具絕對性的追隨基督的問題，在外教人的世界與外教人的國家中，要實行基督底世所罕有的崇高道德觀，不能不遇到許多難題；這些難

題，我們今日可以把它們都歸入「實質的協助（惡行）」「非正式合作」這一類型。他們討論對於敬邪神及其手工藝術像所應取的態度，對於看戲、時裝、在外教人的隊伍中服兵役等事的看法（德都良、羅馬的克肋曼、亞歷山大的葛來孟、西彼廉等）當時問題解決所抱的態度，不是「避而不見」，而是「生於此世而不隸屬於此世。」（若十七14等）

其次尙討論到捨身成仁與逃避迫難的問題（奧理振）他如重罪犯尤其在教難中變爲軟弱（而失足）的罪犯與教會重新和好（西彼廉）。總而言之，離不開信徒生活的一些基本問題，以及如何在光芒四射的身爲「山上堅城」、「聖者聯合會」同時又爲罪人之托的慈母教會等各種身份間，求得一個綜合的概念，此外安堗基的依納修，羅馬克肋曼，西彼廉及其他教父，也討論了信徒對於教會權威所應持的態度。

此外，在道德的繩尺上，其地位僅次於爲主捐軀捨生成仁的乃是守童貞。它是信仰與熱愛的憑證，是獲救的新記元中新生活的特徵與標誌。對於童貞的專論時，至今日尙得一覩者，是出自下列作者的手筆：德都良、西彼廉、梅朱度、亞德納修、巴西留、尼撒的額俄略、盎博修、熱洛尼莫、奧斯定等等。至於論「祈禱」的篇什，那更屈指難數，在這一時期，神修方面的問題，顯而易見地多於狹義的倫理問題。

在今日部份地被視爲太大膽或被認爲只是「雄辯」的一些名言，比如「基督本身是我們的法律」，或「天賜基督，作我法律，萬古常新，永世不易」等，爲當時的許多教父們，眞可說是全部倫理神學的綱要。

若望與保羅的那種以「與基督同活及生活於基督」作爲道德底觀點的作風，我們在安堗基的依納修

（卒於公元一一〇年左右）的著作中，可以重新讀到。道德的衝力，來自聖寵、來自生活於基督、及生活於基督的奧體——教會之統一。聖人的渴望爲主捐軀，好能更肖似基督，眞是如火如荼，無以復加。他對他教區信友們的獲救，也日夜操心；他這心火，都導源於一個中心思想，一個自覺：基督徒是「上主的聖殿」、是「基督的懷抱者」，（致厄弗所書信九1）而且時時處處，都該顯示出他這崇高的身份。作爲基督徒，就是在熱愛上、在痛苦中、及在死亡裡追隨基督；基督生活底命脈與中心，就在於祭壇、在於公共的聖體聖事，聖人之所以在其著作中，處處反覆叮嚀着基督徒的「合一」與其「獲救的團體性」，也就是基於這層理由。

我們大約可以說是亞歷山大的葛來孟（卒於公元二一六年前）首先使倫理神學，在系統化的工作上，邁進了一大步！「教育人」（*Lógos paidagogós*）一書的要旨，就是討論如何在塵世中做個基督徒的問題。他以驚人的、又大方又謹嚴的態度，訓練眞正的基督信徒，使他們在大城市的最難的際遇中，也能够而且必然地追隨基督。他的「富人獲救的可能性」（拉丁語名爲：*Quis dives salvetur?*）專題論著，不但指出財富的危機與貧窮的可羨，而且也積極地指出獲救之道，在於善用財富。「花壇」（*Stromata*）是一本討論許多學術性的倫理神學與基督徒的神修生活之基本問題的草圖與底稿。

葛來孟的中心問題是：教外的哲學及道德觀之積極貢獻與超性的啓示及道德觀間的內在關係。眞正基督化的生活，就是在基督身上效法天主。說眞的，那裡有眞正的道德觀，那裡就有基督——人類的唯一導師——在工作。正因爲外教人所揀到的一些眞理就是聖言（Lógos）所撒出去的種子的一部份，故此親炙了降生爲人的聖言之教誨的我們，大可以心安理得地，把他們的生活與哲學系統中的眞理，據爲己有。在一些個別的事件上，葛來孟對斯朵亞與柏拉圖及希臘的道德理想，（比如關於無慾，「無情」

及其所强調的「眞知」等問題）或許太縱容了些，但他却處處指出眞正的基督徒精神與靈牧的趨勢，他用他們文化圈內所習用的哲學術語，給學者貢獻基督的道德訓練，使他們不致陷於「假知」。

面對仇視婚姻的「唯知派」（Gnostiker）他更滿腔熱情地討論了「結婚者底成聖之道」。然而他決不因此而走極端，以致輕視「爲天國而不婚」的價值。他要求結婚的人，相親相愛，邀上主的歡心，同心協力，「顧念到上主的事情」。（花壇第三卷第十二章）。

奧理震（約終於公元二五三年）繼葛來孟之後，在亞歷山大的要理學校執教。他在「元始論」（*Peri archôn*）一書的卷三內，給我們劃出了倫理神學的大綱：意志的自由、罪、一切事物歸原於天主。他比他的老師，較不「樂世」，但在許多事上，却更現實。「在默禱生活與工作生活中效法天主」，是奧理震的中心思想之一。在其他事上，一如他的老師，他特別地努力使外教人的智慧，爲我教神學所利用。

益博修（公元三三九——三九七）爲他教區的聖職人員寫了一部「論職務」；這本書大概可以說是「個案倫理學」（Kasuistische Moral）中第一部有系統的著作了。益氏對於外教的智慧，並不像亞力山大學派一般的樂觀，但他在「論職務」書中，却採用了許多斯多亞派——尤其是西塞羅的概念。當然，他始終處心積慮，使這些概念，披上基督精神。比如那已經奧理震收入基督倫理中的四樞德底劃分。益氏特別强調地指出基督倫理學之優越及其與外教哲學之基本上的異態。他對舊約的偏愛與對古族長們（Patriarchen）之道德的推崇備至，格外令人注目。這大概是因爲實際靈牧工作對具體的比喻特別感到興趣所致吧！

聖奧斯定（公元三五四—四三〇）爲一切後世的倫理神學是一位偉大的啓發人。雖然他不曾寫過一

部像聖多瑪斯神學集成第二册的下編那樣，更不曾留下像聖雅爾風索甚或近代倫理科學那樣有系統的倫理巨著，我們却可以認他爲最偉大的倫理學家之一，如果不能認他爲一切的倫理學家中之最偉大者的話。我們下這句斷語，並不只因爲他那些倫理神學或靈牧神學上的專題研究，比如：論比武基督徒，論結婚的好處，論聖善的貞潔，論守寡之益，論貞潔，論謊言，反對謊言論，論忍耐，談看戲，要理袖珍即論信望愛三德等等，却是基於他全部的神學著作：因爲在這些著作中，下列種種爲倫理神學具有奠基作用的信理神學問題，正佔了重要的篇幅：即聖寵與自由，信德與愛德，原罪（人的墮落）與人的復位問題，恩寵與法律，教外人的力行與由於信及愛所生的善功，天上的仁愛與其對手，本性的慾望，天國與救恩史及其反面即魔鬼之邦暨兩者在塵世之反映。就連在聖多瑪斯神學集成（第二册）中被視爲倫理神學之出發點的問題：即「享福者與天主的仁愛大聯盟之終極情況及基督徒道德之尚在途中」的問題，在奧斯定的論著中，也佔了重要的地位。

在引用聖經上，奧氏更足以爲人師表，唯其如此，他的倫理神學，才以信德與愛德爲中心，以聖寵爲原動力。至於以基督徒的眼光來探索最具有外教精神的文化遺產，他也同樣地傑出。一直到最後的一口氣，他始終呼吸着他從不老丁、柏拉圖與斯朵亞學派學到的好處，雖然他晚年時比較保守，尤其是比較純粹地以基督爲評騭一切的中心。

奧斯定更是偉大的倫理心理學家。他更描寫了道德生活之成長性與活動力。他又是公教哲學家。他指出道德的命令力是眞理、是存在與生命的象徵。他說明義務感與追求眞正幸福乃是人同此心、心同此理的普遍事實，但幸福的需求，只有在身後才能獲得滿足；他尤其特別强調意向與按照良心信仰及愛德之行爲底決定性價值。「不是外在的功行，而是內在的道德意向，才有決定性的重要性」。同時他也明

白昭示出迎合且實行上主誡命的眞正的愛的意向。

如同穆思巴赫在他「聖奧斯定的倫理學」一書內所說的：「但就他精通道德文章的各種體裁說，已够令人咋舌，他的著作中包括風俗習慣的素描，原則的精細討論，感人肺腑的抒情文筆，切合實際的道德宣講、勸諭與神修指導函等。再者公教倫理神學中各宗派所用的方法，包括士林學派，祕修派，苦修派以及個案派，也都可以公然地呼他爲宗師」。（第一册48頁）。

另一位倫理學家大葛來高（終於公元六〇四年），却與奧斯定大異其趣。他是一位名副其實的羅馬人，完全傾向於基督徒實際生活這一面。在聖經中，他也搜得了種種爲道德生活有用的譬喻與勸告。他的古典的代表作是「從約伯說起」的倫理書及其聖經宣講詞。他這樣直接了當地專心致志於道德宣講，可以說是前無古人。（他以前的大神學家如聖金口若望，巴西留，亞打乃修等，都沒他這般富有原始的氣息）

另外一個古典的大倫理神學家是耶露撒冷齊利祿（終於公元三八六年）：他的道德訓誨，以聖事與奧跡爲出發點。他這種以聖事與奧跡爲出發點的作風，在東方至少在教父時代，在西方則直至聖奧斯定以後，可以說是風行一時的標準說法。就大勢而論，當時道德訓誨是信理訓誨的重要附屬品。道德的命令力，就曾很清楚地被認爲是活於基督之生活底自然分泌。

肆、第七至第十二世紀的倫理神學

公元六〇〇至一三〇〇年間，爲倫理神學是一個清閒的階段。充其量，只不過把教父們所遺下的材料，按照實用的觀點，加以整理而已，（比如賽味蠟的依西道）。道理稿，教宗的、主教的及公會議那

些責斥壞風化、衞護道德崇高理想的文告，就是研究這一段時期倫理神學的全部資料的寶庫了！——自然爲別的時期，上開項目，也不失其爲研究資料的重要來源。

這一階段的新產物，爲後世倫理神學應該有大影響的，就要算「補贖金書」了！它們首先在愛爾蘭，然後在德國與法國相繼出現。內容是一些給接受懺悔司鐸的指南，告訴他如何衡量罪的輕重，罰以相稱的補贖。既然對接受懺悔的司鐸絲毫不能信賴，因此在本書中罪的類別與輕重，也就輗銖必較地判別得非常精細，比方補爾瞎作的補贖全書內就臚舉了二十種不同的謀殺罪，開了二十種不同的補贖。此外，自從卡洛林的復興時代開始，再也聽不到抱怨補贖全書及其運用之機械化的話了。從沒有人想到在這些「司鐸手册」中去尋找公教倫理神學的資料。可是，當時積極性的倫理神學之缺乏，造成這些小書的實際重要性，它們與近代個案倫理神學課本之分別，在於完全缺乏原則的說明而一味偏重於補贖那一面。

伍、中古世紀巔峯時代的倫理神學

中古世紀巔峯期，不但是一般神學的巔峯期，也是倫理神學的巔峯期。甲賴伏的伯爾納，味克多的雨果與李查，艾佳德，桃蕾，格而松，肯本的多瑪——這些人就是有剋修與秘修傾向的倫理神學底偉大代表者。

在聖多瑪斯以前的士林大學者，而尙不知道在他們的神學系統內給倫理神學劃出一塊新園地。他們只在創世論、原罪論、聖子降生論及聖事論等篇後，附論各種有關的倫理問題，從龍巴弟的伯鐸及其註釋家直至大雅而博（公元一一九三—一二八〇年），都是這種作風，雅而博雖然給亞理斯多德的「尼各

馬的倫理學」一書作了哲學註解，但却始終沒有考慮到，仿效亞氏這部倫理學，給神學開一門新的功課。作爲聖多瑪斯的老師的他，在這點上，可惜尚不脫方濟會派的大師亞爾的亞歷山大（終於一二四五年）與文都拉（一二二一—一二七四）的窠臼。在他們的眼中，整部神學是不可割分的：是關於天主及以天主的觀點來研究人的學問；就其一切眞理合而論之，同時也是「上智之學問」，意即在神學中，一切啓示的眞理，都該依照其本質來作研討，使之能啓發信仰與愛心，因而結出信與愛之碩果。神學並不只爲「供人存想默觀而已，却也是爲使我人改善；而且後者爲其首要之目的。」（見文都拉：「釋意見書緒言」第三問）。在這位賽拉芬式（熱情奔放）的大師眼中，基督道德觀，完全是信德與理的天然附屬品，爲此他壓根兒沒有想到仿效倫理哲學的學科分類法，分出一門倫理神學科來，就連把倫理神學插入信理神學的想法，爲他也是完全陌生的，這點可並不是說他缺乏科學的倫理神學。

亞奎那的聖多瑪斯（卒於一二七四年）從歷來神學的道統中，給我們提供了一個淵博瑰麗的綜合，同時也給科學的倫理神學，開了一個新紀元。基督徒的道德觀爲他還是唯一的、不可分割的、關於天主的學識底一部份。正如同天主在因創造而施的啓示中，在用語言所給的啓示中，尤其是在基督身上所呈露出的啓示中，是啓示的中心一般，同樣地，研討基督化的生活這一門科學，也不是以人、而是以天主爲他的中心。使他的倫理神學——其實這名稱，聖多瑪斯尚未用過，他的眼中，只有一門信理神學的科學——與他的整個神學系統連貫的線索，約計有三個：一是「創造與目標」的思想；二是「人爲造物之肖像」的思想；從這點上看人，除非從人的本源典型上論人外，也就沒有什麼重要的可說了，因此在討論這「肖像」時，口口聲聲始終離不開天主——人底創造者、人底塑造典型。第三個連貫的線索則是視「基督的人性爲我人走向天主的道路」。

多瑪斯曾親自將他這三根神學大廈支柱介紹過：在他的神學綱要的緒言中寫說：「這部聖學的基本宗旨，在傳播對於天主的智識；不但關於天主在其自身一方面的智識，也兼收關於天主爲萬物之創造者與目標、尤其是爲有理智的受造物之目標的智識，故此我們先論天主（神學綱要卷一），繼論爲理智所引導的受造物之行向天主（卷二），後論基督之就其人性而論爲我們步向天主的道路（卷三）。「因爲人是依照天主的肖像造的；因而在這肖像上，也就呈露出天主的精神性，天主意志之自由，及天主的自主；故此在我人研討了天主這個「本像」之後，其次就須討論祂神明的全能依照祂神明的意志所手創的受造物——祂的「肖像」——人！祂的自由意志使之成爲祂萬物之眞詮的人！」（神學綱要卷二緒言），「因爲主耶穌基督，從罪惡中救出了祂的子民，在自己的身上給我們指出眞理的道路，使我們通過它得能復活而獲到常生，故此在我人研討了人生的終極目的以及祂德行與惡習之後，就該研究我們的救主本身及祂給我們爭取來的救贖之宏恩」（卷三緒言）。

所以在神學綱要的第二卷，由於整個體系的連貫性，以天主之肖像觀點，詳論了人底道德行爲；可是天使博士的原意，並未把它當一門完整的倫理神學科，好像可以脫離全書而獨立一般。永福的問題，只引起卷二上編的問題，而並不是神學最後的、貫通一切的主要觀點：這主要觀點是論創造者及完成者的天主，論救世者及萬世師表者基督：因爲在基督身上，我們這個「天主之肖像」才能獲得超性的成份（譯者按：基督的聖寵，使我們超越我們天生的性能而更進一層地肖似天主。好比在原爲黑白而平面的像片上，加上立體的塑型，添上原來的面色一般），但這永福的問題，却也與其他兩個主要問題，同爲神學觀點的基礎問題之一。在聖多瑪斯眼中，這三個主題原是不可分地連在一塊，只有在勉强把它從其他兩部份分拆開來時，才含有在這篇倫理神學中、找不到天主與基督爲中心的錯覺。至於聖事聖寵使我

人與基督聯合因而產生追隨基督的思想，那是在本質上屬於聖多瑪斯的倫理學的，因爲他的倫理學，原是信理學與宣講的一部份。

多瑪斯在處理倫理神學上，曾受了亞里斯多德很大的啓發。聖人在對亞氏「尼各馬的倫理學」所下的註釋中，指出：人天生的理智爲道德生活是有積極的意義的，（按情形而論，大自然的天然啓示，也是如此。）這兒聖多瑪斯也就給亞歷山大的葛來孟與盎博修所曾討論過的問題，就是本性的道德觀與超性的道德觀之關係，以及在道德生活中理智與恩寵間的關係這一問題，一個完滿的結束。但無論在內容上或在意向上，聖多瑪斯的倫理學，受傳統的神學（奧斯定、亞洛巴吉的狄尼修）的影響，遠勝於其受亞里斯多德的影響。

聖多瑪斯的「幸福」底基本思想，與亞氏所論的「幸福」不啻有霄壤之別。在亞氏：是以人爲中心，而其幸福則不出乎這個世界。在多瑪斯：幸福指的是與天主爲伍，分享天主的眞知，在愛情中與天主結合的福樂。因多瑪斯對亞氏的所謂「德性」，也就不得不予以徹底的修正。故此德性的目標與重心，不再是以自我爲中心的自力更生與成全，而是愛，是給天主的愛的意願打開自己的心門，是讓恩寵與基督的言行牽着鼻子盲目的向前走。即使就形式而論，在亞氏的範疇很明顯地被引用之處，其與亞氏思想之迥別，亦復如此。

神學綱要卷二上編，大概地可以視爲一般性的倫理學。它討論下列各問題：論終極目的，論慾情與基本習性，總論德性，（其最後三題論聖神之恩賜與菓實。）——論罪。卷二上編全文向恩寵錨準。恩寵是「新（約）法」的核心：新約之法典中最傑出之物，且爲全法典效力之所在者，就是聖神的恩寵：這恩寵乃由於對基督之信仰。故此新的約法主要的就在於那賦與基督信徒的聖神底恩寵。可是新約法也包

括爲接受聖神恩寵所作之準備及善用此恩寵所應具之條件在內。」（見神學綱要卷二上編106問1題）

至於卷二下編可說是特殊性的倫理學，這下編分論道德生活之各種部門，而以三超德與四樞德爲總結，這四樞德雖然在許多小節上，大抵依據亞里斯多德這位「大哲」，但就其結構而論，却是取之於公教千餘年的道統及歷代學者之意見，彙集而成，就大體而論，亞氏並不佔首要地位。

多瑪斯直至今日，陸續有不少的大註釋家與承其衣鉢的人，尤其是尚爲士林哲學後期的十六世紀。另一方面，聖文篤及其學派之後繼者，亦代不乏人，其佼佼者，厥爲思高脫（卒於一三〇八年）。思高脫學派與多瑪斯學派倫理神學基本概念的大別，通常說是後者重理智（重知見），前者重意志，（重情愫）：這種說法，或許往往言過其實吧！因爲就是爲多瑪斯，具有最後的決定力的還是愛；而爲思高脫與文篤，人之情愫，也絕對地應該是有知見與合乎理智的呢！多瑪斯的「實用理智」，實已孕育着愛的因素。可是另一方面，兩大流派區別的起點，却也不能把它一筆勾消。兩派相輔相成的結合，才使神學擁有多采多姿的豐富。

陸、十四與十五世紀的倫理神學

一、唯名論

曾把倫理神學推進到了超前的完美境地的聖多瑪斯，迄今在這方面未曾遇到一個旗鼓相當的學生，因此多瑪斯撒手西歸之後，是奧肯的徒子徒孫們，佔據了倫理神學的壁壘。

十四世紀的倫理神學尚在搖籃期時，正遇到了維廉・奧肯（卒於一三四九年）的形上學鼎盛時期，

唯名論的要旨，端在個別與個體的意義，唯有個人個體存在。賦個人道德行爲以個性的，是在習慣（行爲基本決斷）上絕對地從新開始的自由，這樣繼多瑪斯的習慣（恒久性、基本遏抑等）而起的，是個別行動的倫理學。唯名論的另一特徵是對於善的觀念，一個行爲的善惡，單看它是否與意志翕合，由此，意志說與法律說打入了倫理的寶殿；由此，那種與新約大相逕庭的、一味依照法律的具文作法律之解釋的態度，也就應運而生了。主耶穌的話：「我稱你們爲朋友，因爲我把我從我父那兒所聽來的一切，都說給你們聽了。」（若十五15）在學術性的倫理著作中，似乎越來越消失了它的影響力。

這些理論方面，發生了極大的影響，倫理神學的研究工作，尤其是關於個別動作之唯一性及其主觀的與客觀的先決條件等等，向前邁進了一大步。

自列於唯名論旗幟之下的倫理學家，在法國有步理坦（Johannes Buridanus 卒於 1385），在德有撒遜的雅培（Albert von Sachsen 卒於 1390），長石的亨理（Heinrich von Langenstein 1340 至 1390），奧依大的亨理・多丁（Heinrich Totting von Oyta 1330—1397），亨凱斯哺的尼閣老（Nikolaus von Dinkelsbuehl 1360—1443）及耀漢・尼玳（Johannes Nider 1380 至 1438）。

令人注目的尤其是關於公道的著作的豐富。因爲在十五世紀末葉，經濟繁榮奇速，故此唯名論者，對那時當前的問題，也就特別操心。「論公道」一書中各問題的不厭其詳的編訂工作，比如長石的亨理，亨理・多丁，耀漢・尼玳，尤其是蘇孟哈德的恭拉（卒於一五〇二年）。恭氏之「契約論」也就是出於這個時代，該書對於經濟倫理曾發生了很大的影響。

雖然在純理論一方面，唯名論的結帳是債臺高築，但它在倫理學上的貢獻，却可算是積極的，這一班倫理學家，由於要對實際問題作深入的研究，竟收集了不可勝計的事實與觀察紀錄，這些資料，爲一

個較健全的神學系統所吸收與消化，很能使倫理神學獲得更活躍、更切實的姿態。只是唯名論却也促進了（十六世紀的）宗教革新家（誓反教）的反誡條情緒，這也可以說是它危險性的遺產之一吧！

二、懺悔提要的黃金時代

在十四、十五世紀，不特意見書釋義及厚大的專論書盛極一時，而且懺悔提要的一類小書，也不斷地大放異彩。以前在私人懺悔復興期間，愛爾蘭出的一些編列各等級補贖的懺悔叢書，大概就可算是這些懺悔提要先祖了。在神職界中，這些懺悔提要，遠在十三世紀，就已開始傳播。最早的幾本要算弗蘭斯佈理的羅伯（Robert von Flamesbury）的「提要」（*Summa*）與佛來堡的講師耀溪的關於重罪與懺悔的論著了。十四世紀主要的有比薩的巴多祿茂的「比薩提要」（*Summa Pisana*）與亞斯底的雅思對柴的「雅思對柴提要」（*Summa Astesana*）十五世紀則爲提要的巔峯時代，初有葛拉瓦擾的安琪之「安琪提要」，薩利的耀添之「羅才拉提要」。最重要的要首推安道寧聖人的懺悔提要了，這書給我們繪出了一幅詳盡的十五世紀的道德生活圖，而對於後世的懺悔提要，影響甚鉅。十六世紀初期，西而物斯德・浦里利亞出版了他的名爲「西而物斯德提要」的一書，浦里卒於一五二三年，而該書竟一連再版到十四次，版數之多，僅次於被視爲十六世紀最佳之作的賈賢頓樞機主教（Kardinal Cajetan）的「小提要」（*Summula*）。

當然，這些懺悔提要都包括一般性論著，不論它們像大部份的提要一般，只是按字母的次序編纂，或者像聖安道寧的神學提要一般，賦之以合理的結構，可是誰也不曾像十七世紀時代一般，擅自顏之曰倫理神學，或者像我們今日一樣，顏之曰倫理課本（*Institutiones Morales*），它們簡直祇以參考書或

「倫理神學字典」（*Lexika der Moraltheologie*）自命而已。在這些書中，你可以在具有線索作用的詞彙項目內，很快地查到爲一位忙於靈牧工作的司鐸所急需的神學智識，包括倫理、法律、禮儀、敷施聖事等靈牧工作的指示，你可以說它是隨身的「袖珍」（*vade mecum*），却不能說它是倫理神學手册；因爲當此之時，只有一部尚未分科的神學，道德倫理只是聖道的整體之一部份而已。

柒、十六世紀的倫理神學

一、多瑪斯學說的復興期

在十五世紀間，尤其在德國的大學內，多瑪斯學說復興運動，開始在萌芽，在科隆有高哥氏享利（Heinrich von Gorkum 卒於一四三一年）其人者，寫了第一部聖多瑪斯神學綱要的註解，但直至十六世紀初，亞奎那的神學綱要纔被採用作神學課本，取代了龍巴弟的沛途（Petrus Lombardus）的意見書，這復興運動，其後果之大，不可測計。

在龍巴弟的沛途的意見書內，你是找不到專論倫理神學的一編的，倫理神學的基本問題，在那兒可不曾獲得它系統性的應得的地位。就拿德行論來說吧，它是被附在聖子降孕論的後面，反之，在亞奎那的神學綱要給我們所提供的結構內，倫理神學竟獲到了頭等的地位。在他的神學綱要中，倫理神學大放其異彩。多瑪斯的復興期，也就是倫理神學的百花齊放時代。

事實上，綱要的二之二（專論倫理神學）獲得了許多人的共鳴，爲之作註者，實繁有徒。十六世紀初屬於多瑪斯學派的大倫理學家中，著作豐富的，最先要推德國的孔拉•郭琳「Konrad Koellin 卒於

一五三八）：氏亦曾首先給綱要的二卷一編下了註解，在意大利有維奧的多瑪索•賈賢頓樞機（Thomas de Vio, Kardinal Kajetan 卒於一五三四年），氏之綱要註解及其倫理神學的「小册」(opuscula)與上文提及的「小提要」，給我們提供了倫理神學的全貌，其影響之巨，尚難測計。在西班牙，無疑地當推維多利亞的方濟（Franz von Vitoria 一四八三—一五四六），爲多瑪斯復興運動之魁首。氏之最近才出版的註解巨著（撒拉孟甲一九三二及以後），其功力的雄偉，並不亞於其馳名遐邇的，使其因此而被譽爲士林學派民族法論的開山鼻祖的讀本（Relectiones）在撒拉孟甲（Salamanca）的學校中，直至十六世紀，在倫理神學上佔首席地位的學者代不乏人，氏則爲群雄之首，繼之而起者有：墨基奧•賈諾（Melchior Cano 卒於一五五〇年），道明•梭多（Dominicus Soto 卒於一五六〇年），梅弟納氏巴爾多祿茂（Bartholomaeus a Medina 卒於一五八一年）與道明•巴業司（Dominicus Bañez 卒於一六〇四年）。

撒拉孟甲學派使倫理神學登峯造極：她保留了聖多瑪斯的倫理學的結構，採納了唯名論的好的新發現，尤其是採納了該派切合實際的方法與迎合時代的需要。她底一些巨著是對多瑪斯著作的註解，她底獨特的貢獻是一些關於民族法與關於公道的論著。

二、現代倫理學課本的肇始

十六世紀中，基督倫理神學之多瑪斯復興期，曾是倫理神學史上一個均衡發展的時期，理論的要素與實用的要素，兩者情投意合，成爲一個和諧的綜合。可是好景不常，這種平衡不久就被破壞了。正當我們看到倫理神學在十六世紀的學海中，以一個錨準實際的獨立學科的身份崛起時，恰好她的理論的部

份，就被信理神學所接管了。倫理神學之所以受到這種肢解的處分，原因一不而足，茲請將其犖犖大者，略舉於后。特倫多大公會議關於施行懺悔聖事曾作下列決議：懺悔者對於大罪的次數與類別，以及使其變質的情況，皆須詳告，這樣一來，就促使倫理神學的問題，範圍日益狹窄；再者偏重於個人的神修方式，益使人集中精神於相稱的省察與領受懺悔聖事。此外反對宗教改革之革新運動逼迫作爲人靈之牧者，尤其在施行懺悔聖事時，設法給人靈一種深入的作用。爲此對於道德生活之指導學問，勢在必求，尤須精擅於實用的、積極性的靈牧工作的學問。這種努力也就在十六、十七世紀的耶穌會士身上，獲得了一個中心點。

可是耶穌會教育計劃中的教授，及對於教授的培養，却是分兩面的：一面是專門講解聖多瑪斯的神學綱要，包括倫理神學的原則。另一面則是專門討論「良心問題」的倫理學教授。這班倫理學教授們所著的書，其所以異於上述懺悔提要的地方，在於他們志在講論解決良心問題的原則：這樣就慢慢地產生了一種自給自足的倫理神學。因爲聖多瑪斯的中心思想（比如說：論終極鵠的等），被分配到士林（校內）（信理）神學，故此（校外）倫理學的基本問題，欲與這些中心思想相提並論而不可得，故此只好把剩下的一切，統而名之曰良心的判斷（論良心）。實際上所急待解決的問題是：「這位懺悔者眞的犯了罪嗎？有沒有罪？小罪抑或大罪？」，這樣一來，蓋然論學派的主張，在這種倫理學中，就獲得了首席地位，由於這種新的問題看法，發生了所謂「學者意見」或「個人意見」的問題，這種問題漸漸地演而至於與眞正的道德問題魚目混珠。逐漸而至於使全部倫理神學，都朝這方向演進，成爲一個新的整體，使你在書中可以找到各種必需的資料，以求解決各種不同的所可能遇到的良心問題，這也是教會法典之所以侵入倫理神學課本的原因之一。有些篇什，比如婚姻論與懺悔聖事論，幾乎徹頭徹尾地以教律

的觀點爲觀點。

可是在耶穌會士的作家中，大約可分爲四大類。

㈠ 聖多瑪斯神學綱要的講解者：他們在方法上與撒拉孟甲學派的註解家，無甚大異，其中佼佼者厥爲：多來道樞機（Kardinal Francisco de Toledo 1532—1596），瓦蘭車的葛來高理（Gregor von Valencia），後者曾在西德低林岩（Dillingen）與茵高城（Ingolstadt）執教。尙有兩位影響力很大的多瑪斯綱要的講習者：嘉被•瓦司蓋（Gabriel Vasquez）及芳濟•蘇亞蕾（Franz Suarez 1617），他倆的註解就方法而論自有其獨特處：一則援用了法律上推理法與證明法，二則其對聖多瑪斯原文所下的講解，亦頗能自成一家。如果你把聖多瑪斯的原文從中挖出，兩氏的神學，尙能自圓其說，不失其完整性。

㈡ 專題研究，尤其是法律倫理學的作者：魯特未•磨利乃（Ludwig Molina 1545—1600）在他「論公道與權利」（*De justia et jure*）一書中，討論了商業與財政行爲之發展，關於西班牙與葡萄牙方面，論之尤詳。列奧納•雷修（Leonard Lessius 1554—1623）則專攻經濟社會與政治，尤其是注目比國恩特惠本（Antwerpen）與西德之佛蘭克府（Frankfurt am Main）兩城。魯高樞機（Kardinal de Lugo 1583—1660）給我們遺下了兩部古典巨著：「論公道」（*De justitia*）與「論懺悔」（*De poenitentia*）。多瑪•桑棋（Thomas Sanchez 1550—1610）則給我提供了一部在特倫多大公會議的蔭影下所寫就的洋洋大著：「論婚姻聖事」（*De matrimonii Sacramento*），該書對神學的道統，包括婚姻法的傳統，悉詳註無遺。

㈢ 至於倫理學課本的作者，簡直可以車載斗量：其中首推儒望•雅曹（Johannes Azor 1536—

1603）的倫理課本（*Institutiones Morales*）。它是課本型的第一部倫理神學書，直至第二次梵帝崗大公會議，一直無出其右者。倫理神學的結構已被雅氏定了型，後世之倫理學家，幾乎無可改善之處：首論一般性的原則，繼論天主十誡，聖教四規，末論聖事，刑罰，大赦及各地位各職業應負之責任。雅氏倫理課本，初版於 1600 與 1611 年間。在同類型的書籍作者群中，除上述魯高樞機與多瑪・桑椹（後者曾著「十誡倫理學」（*Opus morale in praecepta Decalogi*）外，尚有斐榴契（Vincenzo Filliuci 1566—1622），雷門（Paul Layman 1575—1635），卡斯托伯老（Ferdinand von Castropalao 1581—1633）及蒲任保（Hermann Busenbaum 1600—1668）。

㈣ 最後還有聽告手册，尚須一提：它們只是十四與十五世紀懺悔提要的後繼者。多來道樞機的「司鐸手册」或稱爲「問題撮要」及賴孟鐸（Valerius Reginaldus +1623）的「聽告實習」，值得一提。

當然，尚有許多非耶穌會士，亦可被目爲新倫理神學的代表，正如別的潮流之集中於撒拉孟甲的學派一般。

捌、第十七、十八世紀的倫理神學

自從與信理神學分道揚鑣以來，倫理神學乃按着自己的步調，向前邁進，既然集中注意力於良心的判別，它也就特別關懷那著名的「蓋然性」的問題之解決；這問題甚至佔據了兩個世紀的學者的心田，以致兩百年間的倫理神學史，不外是蓋然性一問題之歷史而已。此外，這種特殊的看法，導致一種抽象的，與實際生活脫節的個案倫理神學（Kasuistik），倫理學竟自囿於這問題的圍牆之內，足足達一世紀

之久。

在許多始而獲得了「個案倫理學者之尤」的臭名，繼而忽轉向懈弛說的作者群中，計有：狄亞娜（Antonius Diana），狄氏在他的「倫理學題解」（*Resolutiones Morales*）一書中，解決了二萬餘條的良心問題；愛思考巴（Antonius Escobar）氏的大作「較近的全部倫理神學底統一性的意見」（*Universae theologiae moralis receptiores absque lite sententiae*）一書，出版於一六五二年，不久就馳名遐邇；此外尚有耶穌會士黨步理尼（Thomas Tamburini, S. J.）及被稱爲「懈弛派魁首」的賈拉末耳（Johannes Caramuel）。

那時對於懈弛派的誹難，却也非常尖銳；楊森派學者更不遺餘力地攻擊一切個案倫理神學。楊森派的倫理思想尤其在下列數書中，給我們遺留下來：安當・亞諾（Antoan Arnauld）的「耶穌會士的實踐倫理學」；被愛・尼高（Pierre Nicole）的「倫理論叢」及著名哲學家巴斯葛（Blaise Pascal）的「外省來鴻」（*Lettres Provinciales*）此外尚有其他或多或少地濡染了楊森派倫理思想的著作，比如：哈培忒（Ludwig Habert）的「信理與倫理神學」（一七〇九年初），與越寧（Caspar Juenin）的「倫理神學」，（一七四一年初版）。

此外也有未被這熱烈的筆戰所波及而遺世獨立的作家：撒拉孟甲的聖衣會士在出版了著名的「神學課本」之後，繼而在一六六五至一七二四年間出齊了一部「倫理神學課本」：它無疑地是十七世紀中倫理學的最重要的一部巨著。他如道明會士皮魯亞（Charles René Billuart O.P.）與耶穌會士敖當（Paul Gabriel Antoine）同是不參與論戰的獨立作家；前者致力於信理神學與倫理神學的合而爲一，後者曾於一七二六年出版了他的「神學大全」（*Theologia Universa*）。

關於蓋然說（Probabilismus）的爭論，近來就看出來，它在實際上沒有什麼好結果，反之，它頗使人不復看到基督倫理的固有特徵。是聖雅爾風索（Alfonsus von Liguori）在兩個極端之間，找到了不偏不倚的中庸之道，眞是功不可沒。聖雅爾風索所首創的較大或然性說，（Probabiliorismus）不久就由此較緩和的或然說所取代，終而更確切地被名爲「同等或然說」（Aequiprobabilismus）這個實際上就是這位偉大的靈牧，由於其超人的切實感（Wirklichkeitssinn）所發明的解答。在聖雅爾風索的全部倫理神學中常是以研究實際道德行爲的情況，克勝任何一種正確的——但却永遠是死的——公式之機械化的運用，另一方面，却也值得吾人注意：雅氏的倫理神學，可謂「吾道不孤」，它是應該被排入自十六世紀末已開始抬頭的倫理神學的行列中去的。它沾了這行列的光，也染受了這行列的影響。再者在論到基督道德觀時，祇提雅氏的「倫理神學」一書，而按下他的久傳遠播而且包羅萬象的關於基督徒之成全生活的著作不談，那是對不起這位聖人的，（不但對於聖雅爾風索是如此，實際上，對於這整個的屢受人批評的倫理神學時代，亦復如此：我人原不應該曲解，好像全部的基督道德觀都該從那些倫理神學課本中去找一般，事實上，與這些課本並駕齊驅的，尚有許多神修著作，闡明在追隨基督中找求成全的生活，並說明神修生活之級級向上長，獲得了廣大的讀者底好評。我們此處且順便給較著名的作者群來點一個名：耶穌會的山儒（Saint-Jure）與辣尼（Lallement）及十七世紀的裴厘爾（Bérulle），奧理愛（M. Olier），宮特郎（Condren）讓德（Jean Eudes）等人爲中心的法國學派：他們不斷地提高對於奧蹟與「寵愛之律」的警覺。）（譯者註：本括弧中語，譯自原文註解）。從聖雅爾風索許多著作中，且只說他的「對耶穌基督的愛底實踐」（*Pratica di amas Gesu Cristo*）一本小册子吧！全書依據聖保羅致格林多前書十三章，徹頭徹尾地從愛主的觀點，來研討基督徒的生活，全部可以說是一個

愛底倫理之綱要，同時指出一個「生活於耶穌基督之精神律」的綜合觀的方向。

雅氏較重要的「個案倫理」著作，計有下列四類：

甲、一七四八年出版的作爲滿任保（Hermann Busenbaum）的名著「倫理神學精萃」（*Medulla theologiae moralis*）之註解與補遺的「倫理神學」，在一七五三至一七五五年間，以獨立自成一書的身份先後出齊了，在聖人撒手西歸後，尚陸續再版到七十次之多。在一九〇五年至一九一二年出齊了四冊考證版，一九五三年反有新版問世）。

乙、「作爲使徒的人」（*Homo Apostolicus*）本書原先用意文出版，原名爲「聽告理論與實踐」（*Istruzione e pratica per un confessore*）：本書恐爲聖人最成熟的作品，再版至一百十八次。

丙、「聽告實施」（Praxis confessarii）與「鄉下人的聽告司鐸」（*Il confessore diretto per le confessioni della gente di campagna*）是兩本簡單的聽告手册。

丁、爲數不少的論說文，試行解決蓋然說（Probabilismus）的難題，使個人保存其自發自動的個性，既不受誡條的壓抑，又不受任性的羈絆。

至於要公允地評隱聖雅爾風索的倫理神學上的功績，就非從他當時代學術界的情形說起不可。幾乎上下一至地代表較寬容的處理與積極性法令條文較輕緩之解釋的耶穌會，始而被放逐，終而被解散之後，一種令人望之生畏的嚴峻主義，也就應運而興，使教民日漸遠離聖事，過份地强調人爲法律條文之既甚微細又甚可疑之末節，日久天長當然要使人心力交瘁，致使自發自動的創造精神及生發於愛心與山中聖訓之內在自由精神之勝任愉快的情調，斲喪殆盡。聖雅爾風索勇敢地挺身而出，力挽狂瀾，甘作中流砥柱。他一邊深得蓋然說原則之個中三昧，一邊清除它的誤解，就這樣搶救了蓋然說之宗旨，即治靈

之溫和態度與保護那在法律過重的負荷下呻吟的微弱的自由。道明會士賴步德神父（P. Labourdette O.P.）寫說：「蓋然說一開始就是教會憂慮的對象，當它尚未辯白其與僻弛派人士所作之越限事件無關之時，就已受了他們的連累，一直到聖雅爾風索的劃時代的倫理神學巨著，在以良心問題作出發點的倫理神學之氣氛中出版時爲止，在各種不同的——可能的、更可能的、比較地不可能的、無危險的、更無危險的，比較危險的、一些顯然地太嚴厲的、另一些又未免胸襟太寬大了的意見中，終於蒐集了一些比較可靠的、離兩邊的極端同樣地遠的、經過一位聖人的良心愼重地衡量過的學者的意見，在這事上，聖雅爾風索替教會做了一樁足以炳耀千古的偉業」。（見 Revue Thomiste 50 1950, p. 230）。

聖雅爾風索最大的長處，並不在於抽象思想的系統化；他尤其是一位偉大的靈醫與靈牧，他那些包羅萬象的著作，也毫不例外地證明了這一點，就靈牧學而論，在他身上已明白地顯示出了一個使個案倫理神學與基督成全論携手的新的綜合的傾向。在他「聽告實施」一書中，已典型地指出，牧靈的溫和態度隸屬於一個遠大的目標：就是領一切基督徒，拾級而登地踏上成聖的階梯，雅氏已很清楚地看到：由於他的努力而成爲反對楊森主義與嚴厲主義之城堵的個案倫理神學，只有以努力不懈的成聖志願來配合它的運用，方能達到它的使命，靈牧的溫和態度之論據與宗旨，在乎相信並信賴這一個事實：就是軟弱可憐的靈魂，也受召喚追隨基督，由於使個案倫理神學處於其應居的地位，並由於其對各種現實的、適合時代之迫切需要的任務之敏感，使這位被教會尊爲聽告者與倫理神學家之主保的教會聖師、「最熱忱的聖師」（Doctor zelosissimus）極堪爲我人之表率（參見庇護十二世告諭：AAS 42 (1950), p. 595）。

玖、十九、二十世紀的倫理神學

對於倫理神學的派系之爭，在聖雅爾風索去世後，仍繼續進行，但這方面最重要的問題，已經澄清了，因此無論緩和的蓋然說（gemässigter probabilismus）或者比較可能性說（probabiliorismus）與同等蓋然說（aequiprobabilismus）之間的差別，已屬無關宏旨。

贖世主會士鄔德（Wouter）郭寧（Konings）馬克、葛斯德孟（Marc-Gestermann）合著或愛脫泥斯、達曼（Aertnys-Damen）合著等書，除了適應教律之修改與在一定範圍內適應社會時代之變遷外，在本質上，還只是他們的會祖聖雅爾風索的倫理神學之縮影而已，在愛脫泥斯、達曼合著的倫理神學課本（羅馬一九五六至五八第十七版）內，許多倫理神學問題的信理神學基礎也被收入了，但其著作的總動向，還是以善施懺悔聖事爲其主要目標。

同屬於這一類以靈牧神學與教律爲依歸的，尚有下列爲莘莘學子所樂用的耶穌會士們著的課本。其作家群是斯嘉維尼（Scavini）顧禮（Gury），巴來禮儀、巴米愛禮（Ballerini-Palmieri），錢尼高（Génicot）廉古（Lehmkuhl），諾亭（Noldin），弗梅雪（Vermeersch），以及黨克來（Tanquerey），管灰忒（Gopfert），郁納（Jone）等等，只是他們通常採納蓋然說而已，至於所謂倫理神學的系統問題，實際上，已根本無足輕重。

其主張「比較可能說」的道明會士（如麥凱巴哈 Merkelbach 與滋魯墨 Prummer）著的課本，從聖多瑪斯的倫理神學編中，保留了更多的理論性的要素，可是它們也同樣地屬於以懺悔聖事爲目標的倫理神學課本的一類。

我人言此，並非蓄意誹謗。訓練好的聽告司鐸，指導教友辦好懺悔聖事，將永遠是個當務之急，而且這樣也很能幫助教友善度此生，祇是我們決不可認爲倫理神學眞正的使命，這樣就已經完滿地達到了。

開闢新途徑的有德國兩位學者：賽勒（Johann Michael Sailer）與希賢（Johann Baptist Hirscher）他們有鑑於個案倫理神學竟以立界限爲首務，而且太强調人爲的、隨時代而變遷的法律之擢髮難數的條文，反之，對於銘刻於基督徒生存之本身與其內心之基本永律，却未免太忽略了，因而深深地覺得，除個案倫理神學外，必須另起爐灶，出一部以闡明基督徒生活之完滿理想並指出達到此一理想之正途爲首務的倫理神學；他們需要一部基於福音的倫理神學，在用字遣詞上，更接近福音的口氣，在運用方法上，與法學廻然不同；這兩位大神學家，全是教會的良民，他們斷斷乎沒有規避教會之人爲法律的企圖。他們所孜孜努力的，決不是使人輕視教會的法律，而是在乎刻劃出眞正基督徒精神之所在，因爲唯有眞正基督徒的精神，才能善守教會的各種法律。他倆所創的倫理神學，我們今天最好或許稱之爲「宣道神學」（Verkündigungstheologie），在基督化日漸淡化之今日，他們所曾夢眛以求者，爲我們更是一種迫切的需要。

賽勒（一七五一至一八三二）在他的鼎盛時期寫下了一本「首爲來日之公教靈牧者，次爲每一位受過教育的基督徒而寫的基督倫理手册」，該書於一八一七年在蘭尼黑出版，其標題已强調地指出：它不僅是一本靈牧學上的司鐸聽告指南，而是、尤其是爲指導教友「度天主化的美善生活」。就其所懸的目標及其詞藻的華麗而論，賽勒是頗酷似他所敬慕的聖芳濟•撒肋的。後者在他的修會書內，曾熟練地給我們留下了日進於善的實際指導，然而賽勒却並不以此爲足，他要給基督化生活的道理建造一座完美的

大廈，給完滿的理想建立一個完整的體系，他不僅要給某一些特別的職位指出每一個實現其理想的方法或者描述進修過程中的每一階段，而且也不以此爲要務。他認爲視倫理神學爲祇能管罪惡的界線劃分問題，而把那依照山中聖訓而立的完美的基督徒生活的道理，視爲尉修學的專利品，眞是令人百思莫解。

歷來頗有人窃議賽勒氏之缺乏科學精神。這種誹議，只有部份屬實，泰半是誹議者自身不够科學，原來賽勒氏蓄意反對把那種唯理主義式的、以現代數學與自然科學爲主的科學理想，拍到倫理神學身上。他刀鋒凌厲地與理性主義枯乾無味的理念及其令人望而生畏的想法博鬪，故此他決意培養一種所謂「由衷的神學」(Herzenstheologie)。

我們應該從賽氏的時代背景來理解他。他屬於德國的浪漫主義時代，他的人格理想，也屬於這一時代：發展個人所有的上天的恩賜，以促成整個基督奧體之完美，賽氏是理性主義之敵人與偉大的征服者，雖然在他幼年時代，曾一度屈居於理性主義的蔭影之下。

氏之倫理神學著作，遠不及後起的「由衷神學」的復興者們所達到的高度，其著作雖然充滿熱情，可是尙很明顯地露出當時代的影響，這點在一些書名中已可看出：「就人之實況而寫的理性論」：(“*Vernunftlehre fur die Menschen, wie sie sind*”)，及「顧全基督教義，從理性的觀點，論人之終極幸福」。聖賀鮑爾 (Hl. Klemens Maria Hofbauer 1751—1820) 雖然與賽勒之精神，如出一轍，而且曾並肩作戰抵抗膚淺的、枯乾無味的理性主義，却有反對賽勒之强烈偏見，究其原因部份地就是因爲年青的賽勒，在思想演變過程中，曾一度傾向於理性主義。(譯者按：此句原文太含蓄，譯者只好補充明言：其實賽氏曾爲茵高城 (Ingolstadt)、低林岩 (Dillingen) 及峴左 (Landshut) 等地神學教授，一七九四至一七九九年間，却因爲涉了唯理性主義的嫌疑而被解職，少年時之錯，爲其日後之功，及其

偉大人格，並不爲害，譯者認爲不必諱言）。

十九世紀倫理神學的第二位開道先鋒是希賢（J. B. Hirscher 1788—1865）他寫的那部「基督倫理學——即論天國之實現於人間」（一八三五年開始陸續在土平岩出版與再版）單在書名上，已顯示出，他是貫徹始終地以聖經的中心思想——天主的王國——爲中心：他這一思想之深邃與廣博，產生了很大的效果。希賢特贊美賽勒神學修養的深沉，但希賢本人，在這方面，決不亞於賽勒。（希氏在一八一九年發表於土平岩神學季刊對於賽氏倫理神學的書評，迄今尚值得一讀），可是在心理觀察之精密上，在涉論之新穎與合乎時代上，尤其在結構的系統化與縝密上，可說是後來居上，只是他有時不及賽氏的富有秘修者的生氣蓬勃而已。

希賢氏的倫理神學，是一個具有遠景的，幸運的嘗試，雖然他免不了帶些創業者之在所不免的缺陷。一些初版本中信理神學的措詞欠當之處，日後是已經被他修正了，足以婉惜的却是：希氏對於士林學派的幾位倫理神學大師，知之過少；他反對新士林學派的論調，往往過甚其詞。然而他的功勳，畢竟是很大的，若要評論他，如同評論賽勒一樣，必須認清當時唯理神學以其冷冰冰的理性信仰及其與信理學識內在地廻然不同的科學理想，在德國猖獗的程度，方能評論得公允；希賢氏與賽勒，兩者都是理性主義底偉大的征服者與倫理神學史上的開路先鋒。二氏的影響，在其後世，還是很大，我們之所以擁有一連串特立獨行的學術嘗試，也得感謝二氏的提倡與鼓勵。

柏樂伯（Ferdinand Probst 1816—1899）在土平岩學派的土壤中，尋到了更密切地接近聖多瑪斯學說的機會，他一八四五至一八九九年出版的「公教倫理神學」，（如同他在卷一第一二五頁中所說的）要「將過去倫理神學著作之長處，及其嚴峻的神學態度，與道德生活之心理上有機性的演進並與現時代

之所長，治於一爐」。

柏氏所一再强調的「演進」思想或者說心理方面動的觀點，正是土平岩學派的特點。可以與柏氏相提並論的，還有穆勒(Johann Adam Möhler1 796—1838)：氏的信理神學所給予這方面的影響，未可輕視。可是賽勒也早已把生長與皈依的思想，作爲他倫理神學底模型性的原則。屬於同一方面的作者，尙有下列諸倫理學家：道丁岩 (Deutinger)、威納 (Werner)、富克思 (Fuchs)，育漢 (Jocham) 及林森曼 (Linsenmann)。他們的出發點是恩寵的生命；他們視之爲基督道德生活的眞正的根基，視之爲要求我們度基督徒聖善生活的呼聲。他們並不站在普通法律的觀點上，將道德生活視爲是靜止式的；却從那要求止於至善的、予我人以不斷地與罪惡的惡勢力奮鬪之能力的恩寵方面，視之爲動力的；同樣地，對於自由而言，他們視爲自由基本地只是上主底子女的自由，不是一種一成不變的事物，而是一樣不斷地重新頒賜的恩惠，一項不斷地重新分發下來的任務。

此外，在過去的一百年內在德國的倫理神學家中，我們當然也發現一群寧願視基督道德生活爲基督徒之規律與義務底靜止式的浮面。屬於這一類的作家，計有西馬 (Simar)、馬丁 (Martin)、柏魯男 (Pruner)、雪華內 (Schwane)、穆思巴赫 (Mausbach) 與薛琳 (Schilling)：他們的共同點是：大家都深受了聖多瑪斯的德性概念，故此頗能遠避「儘可能把法律範圍縮小」(Gesetzminimalismus) 的危險傾向。可是其中却也未免有太接近於一種以講論罪惡界限爲出發點的，被貶爲規誡與條文之學科的倫理神學。何以見得呢？只要看那些超乎法律之最低限度之事，多多少少地被視爲「額外負擔」，被打入冷宮，存於附篇或「外一章」內，就可想而知了；至於山中聖訓及規勸，在這些人的倫理神學中，那就根本找不到立錐之地！

育漢 (Magnus Jocham 1808—1893) 那本出版於一八五二年的「倫理神學——即論基督徒生活」，是頗有神學的深度的。只是可惜該書「生不逢辰」或者一半兒也由於太冗長累贅之故，並未收到決定性的效果。育漢氏的倫理神學，的確承受了希賢與賽勒的衣鉢，純是一種愛徒若望與萬邦宗徒聖保祿式的恩寵倫理。他底倫理神學原則是：（如同他在該書卷三、七頁所說的：）「顧及藉聖事而成聖的天主子女的現狀」；「天主子女的奧蹟」實是基督徒整個熱中於天主的生活底準繩。他如此有力地强調基督奧體之正爲基督徒生活之準則與塑力，就使他跑在他時代的前面。只是他對哲學底畸形發展與「理念底枯骨」的偏激，未免矯枉過正，但按當時的學術風氣來說却也情有可原。

富克思 (Bernhard Fuchs 1814—1854) 在他的出版於一八五一的「基督徒道德觀之系統」一書中，依士平岩學派的道統，特別强調教會的自覺，認爲生命乃是基督奧身之一份子；這點頗有些像育漢的作風。全書的主幹是：重生於天主，在恩寵內滋長，與天主結合的自由之發展。祇是在伸論到基督道德觀之新約神學的基礎時，很顯然地，未免受了德國唯心論 (idealismus) 的影響。

哲學家道丁岩 (Martin Deutinger 1789—1864) 是一位特立獨行的思想家，在他的「倫理哲學」（一八四八年初版），主張培養一種合乎基督徒信仰的愛底人格，他對於人之自由的看法，絕對地只從天主對人之愛及人之能愛天主那方面着眼，人底眞正的自由，是「他行爲的可能性，顯然地端在於他能愛慕至高之神，故此亦祇能在實際愛慕這至高之神上，獲得它底成全」（倫理哲學三三九頁）；人之最高的權力，顯然地，在於他的意志與那創造大自然並保持其存在且亭毒萬物的絕對自由的（神底）意志之合一（同書三三八頁）。「人類能够藉着意志存乎上主的愛中，因而與上主之對於衆受造之愛合一」（同書三四〇頁）。「使人與上主及宇宙結合的，不是理性的必然，而是自由；自由是它們的連繫；是

愛引人歸向神，是愛使人肖似神。我人之肖似上主，不是因爲我們是有知識的動物，而是因爲我們是能够愛的動物」（見 J. A. Endres, Martin Deutinger. München o. J., 34 所引原文）。道丁岩之對於恩寵、愛、及生於恩寵長於愛的基督徒生活之生長律的基本思想，尤其在他晚出的「若望宗徒對於天主國的看法」（一八六二年出版）一書中，描繪得淋漓盡緻，該書的第三卷在作者去世後方出版，其附屬標題云：「若望宗徒的基督倫理學」（一八六七年出版）。

威耐（Karl Werner 1821—1888）在他「基督倫理系統」（出版於一八五〇至一八五二年）中，是個直認不諱的反多瑪斯派，他多多少少地受了當代哲學思潮的影響（比如，聖德與雪蘭瑪黑（Günther, Scleiermacher 等），他底神學思想的胚胎，斷乎以基督爲中心，雖然免不了一些由於時代與環境所致的缺點，却很有深度，他給我們提供了一些基於愛、十字架、及基督化的宗教倫理。「如此爲基督的犧牲概念所滲透的愛底生活，就是一切倫理行爲的最高綜合」（基督倫理系統卷二、二二二頁）。「犧牲的概念，是最高的倫理概念」（同書二三二頁）。爲此謙遜之德，在氏之倫理學中，也相稱地佔着重要的地位，同樣地，基督化的人類學，及其導源於此學的生長底概念以及道德生活之需要努力不懈等思想，在氏之著作中，皆獲得了長足的進展。

賽勒與希賢兩氏近世最重要的後起之秀厥爲土平岩人林森曼（Franz Xaver Linsenmann 1835—1898）。他的「關於論法律與自由之研究」鴻文（見神學季刊一八七一至七二年，共計二一三頁），使你呼吸到道地的聖保羅精神，他在那使倫理法律化的潮流中，有力地，插進了一根以天主子女子自由爲基本概念的砥柱。「只有我人職責中的一小部份，爲法律的柵欄所包圍，擺在我人眼前的，是一幅廣袤的自由的道德行爲的園地。」（神學季刊一八七二年四五頁）。爲此林森曼認爲倫理神學的主要任務，

在乎指示出那一般地說祇用之於善的，不逆天意的自由，在演進過程中，日益自覺更清晰地，更迫切地爲天主所召喚。他的一八七八年出版的「倫理神學課本」，很成功地把理論的與實際的，針對當前問題的方法，以及靜的法律成文之學識與動的生長不息之思想洽於一爐。林曼森以令人一見傾心的風度，誠絕了反士林的偏見。雖然他一邊攻擊倫理神學的法律化，一邊却也承認個案倫理與研討法律條文都是重要的事。可惜的只是：林森曼的倫理神學，終氏之一生，未能及時見重於世。

柯赫（Anton Koch）之「倫理神學課本」，出版於一九〇五年，可說是林森曼著作之續篇，他秉有土平岩學派的精神，承受教父與士林學者的神學道統，且顯然地沾染了亞理斯多德的幸福論的色彩。

此外，馬丁（Martin），西馬（Simar），雪伐內（Schwane）柏魯男（Pruner），穆思巴赫（Mausbach），薛琳（Schilling）等，是一群重要的、獨立的作家，他們試行一邊保留多瑪斯派的基礎，一邊依據聖雅爾風索採用個案的方法，謀求一種迎合時代的革新。討論法律的長篇大論，也被這群學者擯諸倫理神學的門外。弗理托（Franz Friedhoff 1821—1878）原也是一位獨立的作家，但他却例外地在他「倫理神學」（出版於一八六〇—一八六五）中，長篇大論地討論教律的罰則（censurae）條文，這點與其他同具信理神學傾向的倫理神學家底作風，大異其趣。照弗理托說來，道德生活就是培養那由聖寵所種下的超性生命：「最妙的，最簡賅的公教倫理撮要是：保持領洗時所得的聖化恩寵，直至最後一口氣，在寵愛的途上不斷地邁進。」（倫理神學卷一、三五七頁）。「全部倫理神學，翻來覆去，始終逃不出這兩個概念：獲取聖化的恩寵，並努力保存它」（同書卷一、一〇頁）。在育漢著作中那佔有其所應佔有的高位的教會思想，在弗理托的筆下，不復是基於聖事的，活於基督奧體之團體中的生命，而祇是一面倒的服從教會聖制的行動；無怪乎他把教會對於罰則的規定，視爲倫理神學底主要部份

之一了，正如同在其他所謂傾向於多瑪斯學派的倫理神學家一般，在他也是「職責論」或可說責任倫理，取代了聖多瑪斯的德性論的地位。

馬丁（Konrad Martin 1812—1879）的「公教倫理學課本」，（一八五〇初版，一八六五第五版）以研究澈底、行文明暢、富有教會意識著稱，與其後之穆思巴赫一樣，他想把經過奧斯定，多瑪斯與雅爾風索等學者所提煉過的道統的精神遺產，冶於一爐。

在西馬（Theophil Hubert Simar 1835—1892）的著作中，大有異於前此所提到的神學家的地方：就是西馬全文中特別強調「必修之德與勸修之德的差別」（西馬：倫理神學課本，一八九三年第三版一九九頁）。

在同一途徑上，繼西馬而起的有雪伐內（Joseph Schwane 1824—1892）；他是一位多瑪斯學派的系統學的健者：在他的倫理神學一書（出版於一八七三—一八八五）中，再也觸摸不到土平岩學派的心理學的動力，就連多瑪斯本人對這方面的小小成就，在他身上也竟蕩然無存，雪伐內的主要目標，在於使本性的理性對基督的道德觀效勞，並使本性的倫理（哲學）在倫理神學的範圍內，獲得地位。

迄今所述的十九世紀的德國倫理神學代表人物，無一不以基督的核心道理，如恩寵、愛，以及（至少部份地）聖事等爲其學術性的倫理神學之塑形原則，祇是他們同時代的柏魯男（Johannes Evangelista Pruner 1827—1907）的「倫理神學課本」（一八七五年出版），幾乎完全建立在外在的權威上：立法者的意志取得了核心的地位。因此聖事貶值到祇是出自立法者的意志的責任論的一部份，這種倫理神學的另一特徵是：謙遜之德，幾乎完全被略過不提了。

與柏魯男頗有相同點的是一位名叫星得雷（Franz Schindler 1874—1922）的作家：他的「倫理

神學課本」（出版於一九〇七—一九一〇），從奧斯定，多瑪斯，及雅爾風索式的個案倫理學中，汲取了驚人的抽象思想的基本理論，祇是山中聖訓，却得不到太高的地位；勸諭及自發自動的善行，亦未被重視，在他，意向似乎已被降格爲祇是「一種履行法律行爲的內在的同意」。穆思巴赫與薛琳，兩位重要的作家，他們是深研系統倫理神學的開路先鋒，兩位均熟諳教父學與士林學派，且是與時俱進的精於此道的評論家，他們批評公教倫理神學中的各種流別，而熱心維護公教倫理神學的整體性。

穆思巴赫（Joseph Mausbach 1861—1931）著有「聖奧斯定的倫理學」（一九〇九）；公教倫理神學及其反對者」（一九〇一初版，一九二一五版），「公教倫理神學」（自一九一五—一九一八初版以來，不斷有改善與增訂版出現）。他强調「道德的最高法則」是天主的光榮，再以「存在底成全」思想作補充。他在討論特殊性的倫理時，遵從了十誡的次序。可是，他的倫理學，並不祇是誡命論，而是在生活的各種重要層次中所應遵行的德性論，他認爲在十誡中所列的論事的次序，是最好不過的了，尤其爲一個作爲靈牧的司鐸，更覺恰當。

在薛琳（Otto Schilling）的「倫理神學」（一九二二年初版，一九五二再版）中，土平岩學派的精神，幸慶後繼有人：謝氏的著作，絕非純爲集誡條的大成，而是眞正基督精神之發揚。它的內容，尤其歸宗於聖多瑪斯與聖雅爾風索二人。薛琳是一切土平岩學者群中，不，竟可以說在一切德國近代的倫理神學家中，最傑出的多瑪斯專家之一。他尤其本聖多瑪斯最後鵠的之思想，特別强調超性的愛德，作爲倫理神學之形式因。這樣看來，似乎薛琳有意認笛爾門所標榜的「追隨基督」之思想，與他自己所說的形式因，形成對立；雖然「追隨基督」之思想，爲他所提出的超性的愛德——正如同爲基督的愛底呼召，以及作爲基督弟子的愛底力量愛底反應一般——確是全部思想的要素與線索。我們覺得奇怪的是：

在個身於多瑪斯學派的薛琳之著作中，發現了責任三重圈的分法：對天、對己、對人。這點或許由於超性的愛德，首要地並不具有人格和動力的，或者說「對話式」的，而是首先地就它指向最後鵠的方向及其所包含的內容而論的，或許林森曼的榜樣，對他起了決定性的作用吧。實際上，這種三層分法，帶來了許多無可避免的重覆，在同一責任的範圍內，先是詳盡地討論對己的責任，然後在對人與對社會部份內，又須再行討論同一的問題。（這重覆的弊病，在笛爾門的著作中，已開其端，而且更是觸目），但薛琳的殊勳，在於强調倫理學的社會倫理這一面，及其討論當前各種社會問題的著作。

賽勒與希賢獨具慧眼地開闢了倫理神學的新途徑，終於在笛爾門（Fritz Tillmann）的、徹頭徹尾地基於聖經的倫理神學中，獲得了成熟的果實；氏之大作「公教倫理神學手册」卷三題爲：「追隨基督的概念」，卷四之上下篇又名爲：「追隨基督的實現」（一九五〇年第四版）。基督徒之愛底倫理，山中聖訓的精神，都被明明白白地視爲一切基督徒所共有的責任。在一般著作中屢見不鮮的「最低限度倫理」或「誡條倫理」與成全者的尅修倫理間之鴻溝，以福音與追隨基督爲標準，就完全被塡平了。

然而，就上文所提的育漢的倫理神學，尤其就今日像雨後春笋方興未艾的聖事的虔誠與生活方式來說，我們不得不驚奇笛氏對於透過聖事與基督結合這一節，不曾加以强調，也不曾視之爲追隨基督的要素之一，他甚至將聖事論，題爲「在宗教範圍內對己的責任」。另一方面，作爲一種課本，個案倫理未免稍嫌語焉而不詳，可是這點，笛氏是故意如此，好把在靈牧上應得的地位，留給個案倫理神學的課本，是以未可厚非。對於純理論的與心理的研討，笛氏也立意割愛，因爲他所出版的手册，卷一是薛丹步險的「哲學奠基」，卷二是滿革（Theodor Müncker）的公教倫理之「心理學基礎」，這二書已因此分別獲得了徹底的改編。（譯者註：「公教倫理手册」係薛丹步險，滿革與笛爾門三人合著；卷一：（

公教倫理神學之）「哲學奠基」爲薛丹步險所著；卷二：（公教倫理神學之）「心理學基礎」爲滿革所著；卷三、卷四方爲公教倫理神學之正論，即卷三：「追隨基督的概念」及卷四「追隨基督的實現」，則爲笛爾門所著）。

土平岩學派，要匡正倫理神學向法律行爲一面倒的惡習慣，終於在薛丹步險(Theodor Steinbüchel 1888—1949)的身上，獲得了一位有力的代言人。他豐富的著作，（一大部份爲遺著），常以在個別的情況中與聖寵的助力之下作道德上的決斷爲念。誰若讀完了他的全集，就斷斷乎不至於寃枉他主張那仇視法律的「情況倫理」。他認爲整個的道德生活，尤其那與法律分野而超乎法律之上的部份，是處於恩寵底召喚的籠罩之下。故此，至少就其最最核心的願望而論，它遠離那仇視法律的倫理的距離，眞是不可以道里計。對於在現時代的哲學中，獵取那尚待基督救恩的昇華的「善」，他是具有高度驚人的嗅覺的：他從存在主義與人格主義的哲學中，檢出了那些有利於公教神學之自由論、恩寵論與愛德論的思想，由於他對公教道統有深湛的學識，他總是安全無恙地回到萬世不易的公教道統的中庸之道。

梵諦岡第二屆大公會議培養司鐸法令第十六條的條文，無異是歷給來對於倫理神學革新所做的努力，加以桂冠。無疑地，它象徵着一個新紀元的開端：『神學這一科，應該與基督的奧蹟及救恩的史實取得更活躍的聯繫，以求學術的革新。尤其應該特別致力於倫理神學的精益求精，它的學術性的論述，更應該多多汲取於聖經；它應該將信友蒙主恩召的高貴性，呈露於讀者的眼前，並闡明舉凡信友、都有「行仁結佳實、以救普世人」的天責』。此處所鄭重提出的被召成聖之普遍性的道理，也將是此後倫理神學具有決定性的基本動力之一。(萬民之光第五章)。

第二章　倫理神學的中心思想

回答式（或稱對答式或對話式）的性質，是活的，經人們實踐的宗教之基本性質。祇有當人視神聖爲一種權能、一種施之於吾人的威力並且認爲可以與之對話之際，宗教才成其爲宗教。宗教與倫理，並不完全相同。當宗教的活力消逝時，倫理尚能或多或少地苟延殘喘。在宗教的倫理思想中，可分爲兩個不同的類型。第一類型是那些先天地、基本地屬於宗教的。它們是因宗教而「成形」的。另一類型是那些後天地屬於宗教的：它們是因宗教而「變形」的，是事後或多或少地獲得宗教的追認或欽定的倫理思想。

果眞回答式的性質是宗教的基本性質之一，那末按理循章，一種倫理也祇有在具備對答性質時，才成其爲宗教的倫理，而且其隸屬於宗教的程度，與之成正比。

純粹的宗教倫理類型，也該是對答式的，即視倫理行爲，爲對一位聖善的、絕對的人格之召喚底回答。反之，非宗教倫理之原始類型，也就是「獨白」式的：一切倫理行爲、規條與法律，都以人之自我及自我完成爲中心目標；捨此，即失其存在的意義。舉凡宗教倫理中尚具有此種「人本」性質的，都不能算是純粹的宗教倫理，充其量，至多祇是由宗教而「變形」（受宗教之薰陶）的倫理而已。定下了這個標準，就容易判別並鑑定目下甚囂塵上的各種宗教倫理的類別。下一步，我們就要試行以宗教之基本形態來衡量各種宗教倫理之基本形態。

壹、宗教乃有問有答的團體

爲一位基督信徒，宗教不僅是一種情愫、一種需求、一種經歷，也不僅是「救靈魂」或「升天堂」的問題；它是遠勝於上述種種的。宗教是什麼呢？宗教是「人與生活的天主所組成的大團體」。單有救靈熱忱與憂憤、單有自我陶醉的虔誠，甚或單有上主的榮耀與偉大，皆不能使宗教成立。祇有「天言焉人應焉」之時，宗教才得成其爲宗教。一言以蔽之：宗教的要素厥爲「天人合一」，即「天主與人類成爲一個團體」或者乾脆用聖奧斯定的話：「天主與人靈」（*Deus et anima*）。是以宗教有兩根不可或缺的柱子：有人格的天主與受祂創造的人。同樣地，宗教有兩個基本問題：一是上主之愛的光輝，二是人類之受其恩被。眞正的人與人之間的團結，雙方皆應出之以認眞的態度。上主對人的態度是眞摯的，是祂先開口向人說話。於是乎宗教的成立，已有其可能性了。至於上主對人態度的認眞，致使其唯一聖子血淋淋地在十字上犧牲了，那才是眞宗教的滿溢寶藏與不可得而解的奧秘。另一方面，人對至聖的上主，也該出之以眞誠；這也就是宗教向人所要求的第一件事。

故此宗教有兩極，其相去不知幾千萬里。如果兩極之區別模糊了，或者說其相去的無限距離被置諸度外，因而把上主的聖善拋在腦後，那就無異把宗教解體了。因爲接觸不到神聖，就不成其爲宗教。總之，兩極缺其一，即使是人的一極缺少了，宗教的脈搏也就停止。神人的聯盟與兩極之被重視與否，是存亡與共的。

人一旦眞正的接觸到上主，人就被籠罩在上主聖德的光輝中。他在上主的眼中，就有價值，一種內在地繫乎這天人合一的價值。面對聖善的上主，人會戰慄下跪叩拜，人會因爲看到上主的聖愛之光集於

自己身上而震驚。上主是整個人的救援；整個的人便是肉軀與靈魂。

「祂爲了我們人類，並爲了我們的得救，從天降下」。上主紆尊降貴，使我們分享祂的愛，祂因此給我們啓示了祂的聖善。我們的得救、我們的永福，乃在於對祂愛的啓示而作滿心喜悅的承諾！

「上主與人靈」，這令人一則以驚一則以喜的神人之間的密切交往，同時也是天主聖言的奧秘。我們原是由於聖言、依照聖言的肖像，受造於聖言之中的。惟有在基督——這位降生成人的聖言——身上，上主才來到我們中間，而我們才能回到祂的身邊。（其實人之爲天主的肖像，乃是倫理神學上意味深長的中心思想之一。）

上主用我們所能懂得的言語，向我們說話。我們與上主眞實的、四目相對的、密切的關係，原是建立在具有人格的天主聖言的身上。由於這端眞理，上主對我們所說的一切話——包括超性與本性的啓示中所說的話——都因此而獲得新的光輝與聞所未聞的莊嚴。上主對我們所說的一字一語，都是出於上主要與我們建立友好關係的意志。當然，溯本歸源，還是導源於祂三位一體的奧秘。另一方面，我們給上主的每一句答話，勢必涉及我們與祂的聯盟；也涉及我們之爲天主肖像的實現。由此可以窺見祈禱之基本性的重要，因爲祈禱是宗教本質的流露。祈禱無非是敬聆上主的綸音與期期艾艾地試行答話而已。祈禱是宗教的性命，因爲（拉丁文）宗教一詞（religio）原意爲「繫於上主」，故此若上主不言語或我們沒有回答上主的能力，宗教就無法成立。宗教導源於天主聖父之具有人格的聖言；也祇有在有問有答的話語交流中，才能得到活動與表現。一個虔敬的人，對於上主跟他說的話了解得越透徹、深入，他的生活越表顯得是對上主言語的回答，那末在他身上，與天主的連繫——宗教——也就越完滿；他肖似天主的程度，也就越高。

一個虔敬的人，如果他與上主的對話關係，深刻到站在上主愛的意志那方面來看自己與一己的永福問題、深刻到對於一己永福的操心祇成爲一個回答，一個爲愛天主之情所激發而作的對於天主所提出的我們承恩與獲救問題回答而已，這時，他的虔敬，才算到家。

公教人格主義的巔峯，不是自我崇拜，而是神聖的上主與獲其救恩並受其聖化之人間的對話關係。公教的人格主義，絕對不是以自我爲中心、祇兜着自己打圈子；公教的人格主義是敞開心門給愛的話語，是經常儲藏着以愛還愛底回語！一句話：祇有與上主的聯盟，才能產生正確的人格主義。人之具有人格，祇有從他是上主底肖像這方面來領悟。上主不斷的以言以愛道出祂一體三位的生命之美妙，人與上主對話的關係越是親密，他也就越酷肖上主，他底人格也越發完滿。

宗教是人與天主的聯合，也是人與人聯合的基礎。眞正的人與人之間的聯合，是基於、成於言語與愛心。言語與愛底能力，能感動對方一顆赤裸裸的心而使他引爲知己，並非易事，祇有當我們的心，爲上主的言語與愛心所激動而發出回語並以愛還愛時，才能充分實現。人與上主間的對話與互愛聯合，不但顯出、且完成我們的人格（我們之作爲上主底肖像），而且也顯出、且完成我們的社會性——我們原是本質的地合群的動物。是以宗教的生活，如果它具有健全的活力，必定號召我們參加人與人之間的言語與愛情的聯合！所謂「上主與靈魂」一語，不可誤解作個人主義的口號。齊克果及其許多儕輩將宗教生活從團體中游離出來，使每個靈魂孤零零地站在上主前面，那是何等的錯誤！當然，怦然心動於上主愛底言語，固然也包括：從群衆分離出來，從無名無姓的生命之洪流中分站出來。上主原是點名指姓地、個別地召喚了我們；然而在祂面前我們（在精神上）才回復到我們自身，同時也回到我們鄰人的身邊，回到眞正的社團裡。要到達上主台前，我們固然應該放棄與鄰人的閒言、空語，可是仔細研究上主

給我們說的話，我們也就找到走向人與人之間的言語與愛底關係。

天主聖父以聖言創造了萬有（若一3）。在降生爲人的聖言——基督身上，我們才與天主聖父訂了聯盟。生活於基督，當然也包括與一切生活於基督的人、與一切被基督召喚的人聯合。宗教建立團體，那是屬於宗教的本質；因爲宗教乃是一種生命，一種活於降生成人的天主聖言——基督——的生命。

追隨基督的召喚，是經過教會，並且在教會內傳達給我們的。「教會」一詞的意義，就是指被上主愛底呼聲從世界萬民中所召喚出來的（希臘文 Ekklesia 語出 Kalein 意即：呼喚，招請），與集合的號令（拉丁文 convocatio）。故此，我們越是遵從那向被救贖者底團體所發出的集合號令，我們越發理解上主在那同一集合號令中用以稱呼我們每個人的、不可言喻的名字。

貳、由集合號令中的團體與責任感來看倫理

我們的道德生活，應該完全以對於上主的虔敬爲養料。倫理之於宗教，不獨互爲表裡，它不僅是宗教的誡條，或被宗教所認可；倫理是屬於宗教的內在部份。祇有把倫理放在宗教的懷內，才能認清倫理的眞正價值。祇有在宗教的懷抱內，道德觀才能獲得公允的評論。道德觀越是符合宗教的內在組成法，受宗教本質形態的薰陶越深，她也就越是健全。故此，我們接着就要以這個觀點來評倫理道德最重要的幾個核心思想。

一、自我完成的道德觀與宗教的倫理

雖說倫理生活在本質上是以宗教爲基礎與立論的依據，可是事實上却也有一些並不以宗教的目標爲目標的倫理行爲與倫理學說；至少它們的目標並不在於個人與上主間的連繫。這些倫理學說有何特徵呢？這兒我人且不用提種種所謂「科學的倫理學」，及那些爲集體而犧牲個人或爲了其他什麼非個人的目標而草菅人命的實際行爲——因爲這種行爲，事實上是解散倫理道德，因爲它們無法證實倫理道德的尊嚴，所以祇有以人格價值爲出發點的某些倫理觀，尚有討論的餘地。這些倫理觀的共同主張是：人人都有完成自我的責任。不說旁的，且提一提亞里斯多德、斯朵亞、康德與雪來厄馬赫，他們無一不主張倫理道德之基礎與目標，就在於人的本身及其高貴。另一方面，雖然他們各方面並不否認一位有人格的天主存在，可是也不曾徹底地以天主爲人與倫理的出發點。這些學說認爲人是籠罩於一幅廣大的「意義、價值與法律」之網底下，而且主張人應該自由自在地自投於這層網中，因此總算多少尚保持着倫理的尊嚴。但是最終的意義與最高的標準，爲他們，終究還祇是人的本身與其發展而已：「君子須臾不忘自身之價值；萬物皆下品，君子人絕對不致於沉沒在事物的汪洋內」。所以爲一個君子人，他自己的靈魂與其人格之保存與發揚，是他寶藏中的至寶。在這一切的倫理學說中，「人」居於中心地位。人之倫理任務厥爲「完成自我」。

如果遇到某一宗教具有這一類的倫理看法，那末在該宗教內，靈魂的身價是被提高了。在宗教氣氛圍內，通常不單提「自我完成」；掛在嘴邊的，是「靈魂的獲救」。果然，印度教所說的「自我解脫」與斯朵亞哲學所主張的「自我完成」，其間相去，不啻有霄壤之別，但印度教及基本上與其同主張的各

派宗教，九九歸原，充其量也不過祇是將人本位的自我完成倫理哲學延伸到宗教的範圍裡去而已。人的思念，總得以「人」爲對象，即所謂「具人格的」。如果我人心目中的至高之神，不是「具人格的」，如果我們與祂的關係不够密切，或者我人將神的人格熔化，比如印度的汎神論，而尙欲緣之以求獲救的話，那麼某一具人格的「人物」，就會登上我們心殿的寶座。無論印度人將涅槃（Nirwana 作圓寂）認爲是繼續生活着的靈魂積極的幸福，或者視之爲幻滅，他們一切苦身克己與修行努力的目標，終究還祇是一個「人」字——人與人靈之獲救與對一切苦諦的解脫。

至於基督的所謂「靈魂獲救」，那完全是另一件事。它所指的，既不是一種幸福的「獨居」生活，也不祇是進入另一種人以外的美滿「境界」或「事物」（比如莊周之夢爲蝴蝶），而是與青春長駐的天地主宰共度愛情的生活。所以亞里斯多德或斯朵亞自我完成的倫理，無論如何延伸，也不能望基督倫理的項背。因爲在基督倫理中，人靈之獲救，其最后原因並不在於個人的自我完成。基督教——這與上主心心相印的生活社團——決不能容忍「人」這一動物竊據倫理大厦中的第一把交椅。

如果深一層地理解這具人格的動物，也祇有以宗教的眼光，從其與上主的密切交往上去認取。可是實際上，至少在人對於宗教發生覺悟的伊始，適得其反；尤其是本來依照自我完成的倫理生活的人，當他初初皈依宗教時，往往容易有以宗教爲自我完成之工具或羅致永遠幸福之途的傾向。可是人若一旦明目張膽固步自封於這種自私的心態，乃就無異作繭自縛，把自己關在一個小小的囚牢內，而且勢必隔斷他與上主的密切交往。他忽略了一件事：上主的聖德是宗教大厦的支柱，這一塊木料，是絕對不可拆下來拿去做跳板的。因此這種人也嚐不到眞正友愛的甜蜜；因爲眞正的友愛，祇有在「不爲什麼」的心理狀態下，即爲友愛而友愛時，才產生，才能結出甜美的果實。

或許有人會詰難：在與上主的「宗教性的」關係上，當然應以上主的光榮與對他低心俯首的虔誠爲中心點；然而至於「倫理的」種種努力，不是關於人及其獲救的事嗎？——對曰：不錯，這是人的問題，然而即使單就此點而論，究其實，還不是事關敬天、事天、天人合一與天國來臨的問題嗎？

如果一切宗教敬禮中，在一切與上主的交往中，以勢利的眼光來評它爲人類是否有益的話，那就要給眞正的宗教生活，帶來最大的危機。再者，即使這種危險在宗教生活的核心被克服了，可是還免不了那極不幸的「瓜分」：即認爲祈禱與祭獻，當以天人合一爲中心，而道德生活，則或多或少地，以獨立的姿態，各走各的路，祇以人及其永福作爲最後目標；這樣一來，不是使宗教生活與道德生活分道揚鑣，便是使那人本的道德生活，漸漸地影響了宗教生活，使之人本化；這就無異致宗教生活於死地。

不信宗教者對於修身所下的苦心努力，並非毫無價值；尤其是當其未否決宗教時，更具有眞實的價值。更有進者，如果它有積極的價值，那末一經洗禮，也就可以進入宗教的新方向。當然，事先它得改絃易轍；因爲欲朝至尊，面對聖顏，就得潔己以進，甘爲臣僕。

倫理與宗教，究其極，應該祇有一個軸心；天人合一是在爲主所寵召的永福大團體——教會——內完成的。這一大原則，無論爲宗教的倫理訓誨或學術的倫理著作都有效。可是，可惜得很，事實上，尤其是自從（十八世紀）啓蒙時代以來，無論倫理訓誨與倫理學說，往往失掉上主至上的福音精神，而成了亞里斯多德自我完成倫理之流亞。

在不勝枚舉的例證中，且舉一個例吧！安當•柯赫是盡人皆知的土平岩倫理神學家；在他一九一〇年三版的「倫理神學課本」頁三中，就有下列一段文字：「信理神學研討天主的性體、天主對外的工作、耶穌及其救贖工程；而倫理神學則以人爲其研究的對象，它給人指出上主給他預定了永福之途」。

同書十一頁又說「故倫理神學之目標，是永世的完成，及由此完成而產生的永福」。同書八頁又寫道：「按照公教的倫理神學來說，一切倫理道德生活所努力的目標，就是幸福」。——當然，就是這種論調，與亞里斯多德的倫理，尚有霄壤之別，因爲基督徒不能自行泡製自己的幸福，而是在與上主同住的社團內期待着上主的恩賜。可是，也正因爲「與上主同住」這一點，祇被附帶地、順便地、輕輕地提出——好像與上主同住的超性生活，祇是爲達到倫理生活之目標的手段——單這一點，也就可以很明顯地看出來：將「自我完成」或「永福與永生」作爲宗教倫理的基本觀念，是於理不當的。這種論調，追根究底，還是導源於獨白式的倫理；原來它經過宗教的琢磨與薰陶，才變成這種「半對話式」或「半對答式」的。「對答式的因素，在它既不作主，也不具陶鑄的作用，祇居於附庸的地位而已；而其不可避免的後果之一，厥爲基督倫理之社會性因而不得伸。

二、誡命、法律與對話性的倫理

誡命與法律，仍然是基督倫理的中心思想。誡命的宣講，就其內容而論，是以天主爲中心，同時也是回答式即對話式的；因爲「誡命」一詞，原原本本，是宗教的名詞。上主親自在西乃山上頒佈了十誡，給宗教揭櫫了雙重題材：上主爲王的榮耀與祂所顯示的慈愛：「我是主宰，是你的天主；我從埃及的奴隸營中把你救了出來」（出二十2）。上主的誡命，吐露祂對我們的愛：祂所有的誡命，如百川滙宗，都注入於那「愛」的大誡命之汪洋。好好地遵守著誡命，也即是以服從來作愛的回答——那是服從的愛！

無論是誡命的倫理或法律的倫理，本來都可以是宗教的、回答式的。雖然那意指「本性系統」的「

性律」一詞，取諸斯朵亞哲學，但基督教的倫理，尤是在聖奧斯定的筆下，已把它一切「無人格性」與「命運說」，滌除盡淨。爲奧斯定，法律是智慧的代名詞，是上主聖善意志的結晶。它是上主所親手勒於人心的、爲召叫每一個人所發出的檄文。至於基本法律，則是創立團體與確保團結之意志的流露，是榮辱與共的、有通財之義的社團底象徵。可是，實際上，唯名論哲學與唯理式的道德哲學對於誡命的看法，或多或少地也影響了基督教的倫理宣道。

唯名論既然認爲法律並不是基於上主的聖善體性，而祇是由於上主的統治者的意志而形成；那末，所謂誡命的內在根由與美妙，也就根本無從說起。這種論調，危險重重。這樣一來，誡命的內涵越是顯得沒有價值，服從之本質，反而越是優越。——這句斷語，爲某種個別的服從行爲來說，有時會是對的，但發號施令者，必須清清楚楚地擁有絕對的權威。亞巴郎的服從，即是一例。可是我人若把這種偶然的、例外的事件，當作常例，就會把許多（行爲的）價值，一筆抹煞了。在諸德的天空中，除了服從之德，再也看不到其他的星光了；而且服從之德，也將感到孤獨，奄奄一息地發出厭倦與疲乏的紅光啦。這種服從，果然也將使人面對天帝而立，但却使人冷冰冰地啞口無言，感覺不到友情的溫暖，與天主不發生友誼的聯盟關係，因爲眞正的友誼，是雙方面的；祇有在人以心體心地深入上主呼喚的情意中而予以圓滿的回答時，才能發生友情的共鳴。再者，由於上述唯名論的那句斷語，當發號施令者不是天主而祇是一個具有血肉之軀的凡人時，却依然我行我素地要求那種悠哉遊哉的、不管命令合乎情理與否的盲目服從，那確是必須加以考慮的了。

對於天主十誡作如是之要求，屢屢不意與主觀的——當然是不合法的——自我完成的倫理吻合：沒頭沒腦的服從，往往被認爲是自我完成的最快與最穩妥的捷徑；至於其行爲之客觀的善或惡，則在所不

計，因而處之泰然：「聽命既保險我們的得救，又卸去我們的責任，何樂而不爲！」——但我人在天主之國中所應負的責任與兄弟間的團體關係，又將奈何？可見即使對於誡命，這種盲目服從之說，與天人合一而四海一家——大家有問有答與投桃報李的愛情大聯盟——的團體精神，大相徑庭！

今日倫理學的特徵，與「法律倫理」比較來看，是强調主觀的「正心誠意」，更甚於外表地符合誡命的客觀要求。但：同時可也曾看清所謂心意的正與誠，正在誠心誠意地追求客觀的理？——正心倫理與誡命倫理，原是形影不可相離的雙胞姊妹，應該携手合作，並駕齊驅才行！惟有如此，才能保證雙方對話式的眞！不然的話，正心倫理將被誤解爲一種沉醉於自我的主觀倫理；其對倫理道德爲害之甚，不亞於自我完成說與那棄誡命之本意與內在美不顧的、因而甚少或毫不顧及個人的責任心的服從倫理說底聯手合攻！

康德式的理性主義，以另一種方式，挖走了法律倫理的對話性。

㈠ 所謂「天網恢恢，疏而不漏」，法律效力的普遍性，給人印象之深，使人忽視了法律向個人所作之特殊要求；法律變成了一張抽象的網，籠罩着整個大自然，因而使人忽略了個人特殊的稟賦、能力與環境。——究其實，天主在冥冥中，透過天賦與環境，同樣地給人透露祂的旨意，與祂定那些普遍性的法律，事出一人，並無二致。祇是我人却往往誤以爲天主的旨意，已在現有的條文式的法律中，和盤托出了！其實呢？理性的法則祇是一些抽象品，決無法定全表達氣象萬千而且各有千秋的個性！（譯者按：「天命之謂性」，則性者天命也，人類共有之人性爲天命，個人固有之個性，非亦天命而何？）——更何況連天主所積極提出的，有明文規定的法律（十誡），極大部份竟也祇是最低限度的要求呢！看他所用的消極性的詞彙（「毋」，「勿」），就可一目了然！關於祂給個人的特殊召喚，也祇提出了一種

「聽告指南」式的、消極性的、免人陷於召喚之誤解的浮標而已！再者，如果祇有一種普遍性的、抽象的法律倫理，那麼倫理道德，勢必貧乏不堪；不知不覺，將造成一種以最低要求爲滿足的風氣，使倫理道德，變成麻木不仁的僵屍，而使社會團體，陷於貧瘠，因爲個人天賦的多采多姿，就是社會國家的財富！

㈡　其次，在康德哲學影響之下，良心變爲一種邏輯方程式。原來，人們既然將道德生活，囿於法網之大一統底下，故此良心不是別的，祇是此「一統」的公共原則對於個別事件之邏輯的運用而已。當然，你可以從個別事件中，抽出其共通的法則的內涵來；可是這樣一來，個性底精神財富，就被掃蕩一空了。單就這一點來說，也已够慘了。人之道德生活越豐富，也就越容易認清個別天賦之要求，越會覺悟到恩賜所帶來的責任感。

在宗教的、重個性的道德觀中，人果然也面對公共的法則，可是，並不止於此。人尚須面聆上主透過祂所賜的特殊恩寵與祂冥冥中所安排的社會環境向個人所昭示的召諭。當然，公共的法律，有明確的條文，可以防範人對上主的個別召喚作漫無限制的、執拗的解釋。可是活的倫理道德，也要求一種駕乎法律條文之上的、善於當機立斷的、精細的良知——所謂明智之德是也。此種對於法律以外的特殊事件之判斷力，自然也是每個團體所必需的。

㈢　康德式的法律，以一種不具人格的威力底姿態，插入於上主與人底良心之間；一件可嘆的事實，與這種唯理主義的法律倫理，頗爲吻合：身負原罪的人類，總是喜歡顧影自憐地自彈自唱，以自我爲中心，不喜歡與上主唱和；但是，得救總是指的人回到天主的身邊，認識且愛慕天父的聖意啊！爲一個未獲救恩的人，天主祇是一個「陌生人」，祂的法律，也是陌生的、無生氣的死法律。他甚至目中無

天主，祇有滿眼陌生的、不具人格的法律條文，而這陌生的天主的法律，進而變成不具人格的死原則。他自身甘爲死法律的奴隸，無異置身於死地；本來尙且遠遠地指向上主的、雖然陌生的法律，一變而爲一味回顧人類本身的、自己一手制定的法律。那末沾救恩的人群，於是乎把全部獲救的希望，都寄託在這人爲的法律身上。——然而：眞正的人格主義與眞正的法律倫理，都是建立在人與造物者有說有笑的對話上。至於負着原罪的創傷的人格主義與法律，就無法衝出以自身爲對象的、自言自語的「獨白」的小圈子。是以法律不復引人歸向宗教意識中的生活的天主，却硬要把自己夾在上主與人靈的中間。康德式的法律倫理，祇有使這種產自原罪的危險，變本加厲。

三、倫理與責任感

綜上以觀，對於「獲救」、「誡命」與「法律」之眞義，我人並無意使其貶值。可是我們認爲此三者之任何一項，都不是倫理道德的中心思想。反之，我們認爲宗教上的「負責」(Verantwortung)一詞，倒比較值得推敲。(譯者按：德文「負責」Verantwortung 一詞，係 Ver-Antwort-ung 之拼合，詞中含 Antwort「回答」「答話」「回話」，其最最核心的字就是 Wort「字」、「詞」、「字句」、「語句」；故此德文「負責」一詞，本身帶着「人格」的色彩，明顯地指出它底「對話性」或「對答性」)這詞的本身，就字論字，已分明暗示出宗教之帶有人格色彩與宗教底對話性或對答性，以及宗教之爲「團體內的晤談」。依我們的看法，以「負責」這一詞，來說明上天與世人之間有問有答的與有呼有應的、四目相對的私人關係，是最恰當不過的了。加之它又直截了當地暗示出人之爲上主的肖像。此外，它還指出：我們給天主的回答，如果不包括親人與整個社會國家在內，終究缺而不全，不能

就算有效。

走筆至此，我們還得談一談人與上主間純宗教的關係與宗教倫理的關係之區別，好使「以負責看道德生活」所具的特徵，不致於被弄得模糊不清。

（一）宗教生活是對上主之言的回答

宗教產自問與答。上主在問語中俯身。基督是降生爲人的聖言，在基督身上，我人得與上主聯盟，成爲一個團體。所謂信望愛三德，也祇有在問與答的關係中去找答案；因爲此三德不僅使我們轉身向上主，也使我們專心聆聽上主給我們說的言語：眞理的言語，許諾的言語，愛的言語。既然天主給我們關於祂自己的啓示，並非親身面對面地給我們說話，而祇是借重於祂的聖言，故此我們給祂的回答，其方式也祇有與基督日益密切地結合，而透過這結合，日益與天主聯盟團結之一途。在本書中，我人尚有機會一述：與天主的結合，如何在諸信仰者、期望者、熱愛者的大聯盟中，獲得進展；以及，反之，與天主的有呼必諾的私人關係，同樣地促進我們與永生大聯盟中的每一成員間的情誼。

欽崇天主的虔敬之德，就是我們給天主在聖言身上所顯示的祂爲創造者與爲父底榮耀的回答；同時也是我們給那在基督、教會與聖事中所顯示的，令人投誠麾下的救贖底光輝的回答。虔敬之德與三超德的區別，在乎其牽涉到外在的行爲。虔敬之德，以三超德爲依歸：它原發自歸向天主的內心；它同時又指向倫理的德行，因爲它「負責」使我人生活的一部份——眞的，使我人公私生活的最重要的部份——成爲敬天之禮，作爲對天的「答」禮，且使這答禮合時、合地又合宜地舉行，俾一切皆顯而易見地，成爲光榮天主的行爲。

（二）倫理是負責

其他倫理諸德要比虔敬之德離超性三德遠得多了，它們——且不從本體的內質上說，而祇從現象學方面來看——就其意義而論，並非絕對必要；而且也不以天主作爲直接對象，並不是對天主的直接回答。它們祇與自然界秩序有關，即與受造之人格、事物及價值有關。因爲它們的直接目標是自然界秩序，故此嚴格地說，它們並不完全是「回答」與「負責」；因爲「回答」是以具有位格者爲對象；位格是「回答」的先決條件。它們要在透視到天主時，才能成爲「回答」與「負責」，且因而獲得其對話性。信仰者在自然界的秩序中，諦聽到創造者上主的呼聲。天主的孩子會從一切事物中，聽到他父親的話聲。是以回答式的負責，也就成爲孩兒的回答：這全得力於信望愛三超德之與上主間的密切來往。這樣我們才能清楚地看出：「負責」一詞，最足以表達倫理諸德受宗教陶冶及其宗教之區別。

扼要言之，其區別如下：

（子）倫理是以自然界秩序爲對象。倫理也就是誠懇待人，認眞做服務社會與入世的工作，對一切受造的位格與價值，唯敬唯謹，決不敢玩世不恭：倫理也就以此作爲其對上主——倫理直接對象之創造者——底回答。那是一種生活充實的日常生活底回答。

（丑）道德上之決斷，其核心即在於其對上主之服從底心情，即對其旨意之唯唯諾諾。可是決斷却不止於一個徒託空言的，輕輕的「唯」與「否」；它尙該費心尋思，如何相稱地對答上主，並且應該秉大無畏的精神，不怕那將尋覓到的答案，可能給自己找來多大的麻煩。是以道德上的決斷，先假定必須謙虛地俯首諦聽創造者父王聖旨的綸音，其完成則往往是勇勇敢敢地，或者戰戰慄慄地去冒一個從許多

許可的可能性中所作的決斷底危險——人就這樣在其特殊的環境中，以「對答」的心情，「負」起選擇之「責」。

（寅）人間的權威，無法使人解除這天賦的責任。其負責之方式或有不同，但無論其服從與否，皆須由他自己負責。當然，天主的聖意，有當權者、有團體與明智的顧問們來幫助我們去尋找，如果故意拒絕他們的幫助，那責任是誰也負不起的。可是討主意與聽從忠告，決不可作爲逃避一己責任的避難所；充其量，祇可作爲集思廣益的參考資料而已，從其中作一抉擇，還是責無旁貸。當然，在特殊情況之下，如果對合法權威有所反抗，就必須嚴格地反心自問其決斷之是否毫無私心？其對社會之後果又將如何？這樣才算負責。若對事情沒有明確的洞見，「不服從」是絕對無法負責的。

有關服從人爲的權威之另一特別重要理由，那就是對於團體的責任感底概念。誠如上述，在有理由的不服從行爲中，此一理由尤其突出。

（卯）每一宗道德行爲，不僅要對天主負責，及對該行爲價值之培養負責，作爲該行向爲我人招手呼號之回答，而且或多或少地，它要對我們近人，以及對我們所立足的，甚而至於對我人之道德行爲或整個道德生活底光芒照射所及的各個團體負責。基督奧體底奧秘，使我們對此一眞理，能有充份的覺悟；留在與天主、與基督的「言談交往聯盟」中，等於是說：在基督身體底一切肢體的團體中，「休戚相關，生死與共」地生活與行動。

（辰）在每一個道德的決定行爲中，尤其是當我人道德底完整性受到威脅時，我人就會覺察到：我人之生存與獲救，全繫乎此一回答式的決定。道德生活，斷乎沒有不須負責任之理；對於神聖的上主，原也不能不負責任地予以回答了事。在道德行爲中，人須對一己之人格負責任。世界末日的公審判，同

時也將是人在上主面前對自己實行了的此種負責成績底公開，此方面的負責，尤其在宗教行爲中，特別顯得奪目。在該宗教行爲中，人將更直接了當地覺悟到：人之獲救與否，端繫乎人之對聖善的天主底「話」，是否作了適切的「回話」（「回答」）。

倫理神學就包括宗教生活與宗教倫理的負責之全部內容。

四、責任感與一己之永福

縱令我們主張公教倫理之中心思想不在於自我完成與一己之獲救，而在於「負責」——回答式的負責——，却也不可忽略事情的另一面：即在某種觀點之下，我們所當「負」的第一重大「責」任，却在於救自己的靈魂：其重要性遠駕乎我們所當負責的人物以外的事物上。可是，它當然不比天主王國的整體或者他人的靈魂更重要。另一方面，我們對自己的永福却又更貼身，責任更重，非他人的得救與否可比。對一己所應負之責任，在某方面，總比爲他人所應共負之責任更爲優先，因爲只有我們自己的意志，直屬於我們自由權力的範圍。原來負責與意志之自由，形影相隨。我們有最大的支配權的事物，我們也對之負最大的責任。是以我們可以而且應該，直接了當地親自照料我們的永生大事，而且應該對準目標，採取各種行動：比如自律與苦修。我們經營暫世的財物時，也應顧慮到這一觀點，雖然它並非最高的觀點。可是另一方面，把我人對於近人與天國所應負的責任，安置在一己的修行之下，那也是錯誤之見。縱令它們的價值與我人得救的價值不一定息息相關，在修行上我們也不能卑視它們，而應該把它們放在與我人一己之得救的同等地位上（詳見本書論仁愛之章）：三者之共同中心，厥爲天主、與天主的愛的聯盟、以及對天主的負責。

我們在不知不覺之中，已給公教倫理排定了價值的等級。唯願大家看清楚：「救自己的靈魂」、「成全自己」等思想不再應該像過去宣道中所屢聞不鮮的，居於中心的位置。可是在新的中心的觀點之下，救靈魂的迫切之情，反而更深沉刻骨。最後，尚有一事仍須一提：倫理宗教上完人的完成，是循序漸進，恆長不息，而非一蹴即幾的！偉大的精神導師們，咸認爲神修生活增長之徵兆，恰好在於將自我之日益放回到它應得的固有的位置。導師的工作，一開始就應該使被領導者認清價值之絕對的等級，然而也不可忽略：神修指導現在何階段？何種力量與動機最是有效而且運用得上？對於初學甚或不信神的教外人講道理，如果不知道如何激起對永福憧憬與燃起合理的救自己靈魂的熱望，那眞是件不幸的事！走筆至此，切望讀者能徹底瞭解作者的意思：獲救的渴望與倫理道德，二者不可魚目混珠，但却也息息相關不得分離，得救的慾望，是倫理道德的良伴，它往往是——尤其當人身陷大罪無以自拔之際——道德生活的喚醒者，或者更恰當地說：是天主曾向我們要求服從與還愛的呼聲之最後回聲！

提及道德訓誨與修身的志願，一開始，就該張大兩眼，正視偉大的目標：整個人歸向天主，不斷地作最有效的努力。「救你的靈魂」底呼聲，並非叫你在修身上膠着於一己，以自我作中心，而是叫你向天主答話，對天主負責，敞開胸懷，關心別人求救的呼聲，叫你擁有道德涵養的「博厚高明」。當然，「登高必自卑，行遠必自邇」，我們當自知，尤其在修行的伊始，對於自己的合法操慮及靈魂在遠離天主時的焦慮，原是烏雲密佈的天空中一個「洩露天光」的裂縫。再者，我們身爲時代的過客，地球的旅者，竭盡畢生之精力，總也無法達到完滿的愛底境界，以致把與生俱來的自愛與尋求一己幸福的慾望，修削得一乾二淨；是以祇好使自愛的蓬蒿與仁愛的芎藭，互生並長了。靈魂的焦慮，固然還不是對天主的愛心，它却是像弓上之弦，雖非箭，却能把箭彈向目標。它而且還是天主親自注入人靈的一股力量：

它是「敬畏」與「聖望」的合流，上主用它來激發人靈以愛還愛。永福與自我完成，雖然不是倫理道德的最高目標，但却也不愧爲倫理道德底目標之一、對於一已永福合理的關心，也正像亞基米德（Archimedes（B. C. 287—212））槓桿定理中的支點，當人靈沈淪之後，可以支在這支點上，將之重新舉起，舉向萬有眞原與中心的天主。當然，它是「支點」，一開始就該看清楚，不要誤把它認作「終點」與「鵠的」。雄鷄之啼，祇爲喚醒沈睡的世人，不可强迫它作宣佈福音的「木鐸」。

叁、責任感與追隨基督

當然，倫理神學內容之鋪敍，尤其是倫理訓誨，與純哲理的關於「負責」一詞的推敲，並無關係；但與有關的厥爲：活生生的救恩史的豐富內容，及我們在基督身上與天主的愛底聯盟；自然，負責一詞正是這些內容的重要部份底反照。我們上文所提出的種種要求，在一個以「我人與基督之聯盟」爲中心的倫理神學中，已獲得充份的滿足；在一個宣佈「基督的王國與追隨基督乃是生活於基督及與基督生活在一起」的生活道德的訓誨中，我人已躊躇滿志別無奢望了。

「追隨基督」一詞，使我人首先聯想到的是以下兩點：宗教要素之特徵在於天人聯盟，而生活道德之特徵，在於負責。

(1) 追隨基督的基礎，在於幸而爲基督之弟子而且成爲基督與身的肢體。追隨基督的實現，在於以愛心與服從、在生存上採取與基督結合的行動。

回答式的、主張人之獲救具有社會性的公教倫理底組織，是完完全全地以基督爲其觀點：基督，就是天主的位格而論，是生自父的聖言，亦是歸向父的答言（若一1），祂與父一同噓發出「愛——聖

神」。基督就其爲降生成人的父之聖言而論，一身同時而爲父給人類說的無可挽回的、永遠有效的話與經過再造的人類之首腦給父的最完美、最有效的答話。基督充滿了聖神，使得祂的生命、死亡與復活，成爲天父對我們世人的慈愛底有力佐證，同時也證實了祂對父與對我們的愛。復活了的祂，又給我們從父那兒打發了天主聖神下來，使我們自己在基督身上，充滿了天主聖神的愛火，而一方面成爲天主創造與再造與愛底言語，另一方面——同樣地在基督身上——則又爲給天主的答語。

舊約神學的主旨厥在「盟約的概念」。其要旨不外乎是：天主以其絕對自由的、純爲恩賜的愛情，藉了盟約，給選民樹立了親密交談的基礎。法律無非是盟約的約法三章。盟約之民族，其民族之每一支派，甚至每一位以色列人，藉了這個盟約，都被視爲一個使整個生存起作用的回答。在舊約中所顯示的預像，在耶穌基督身上已實現了：

基督自己就是盟約與約法：致語與答語。在祂身上、藉了祂、我們與祂一起生活於與天主所訂的盟約中——即生活於與天主的交談中。

追隨基督就是束縛於基督之言：基督以其恩寵、以其愛底恩賜，將我們綑到祂身上；而我們以愛還愛，甘心情願自縛於基督——這降生爲人的聖言；我們由於服從，自縛於基督無言而動人的德表，以及祂聖口所道出的每一個字。可是爲弟子者，應該將師傅基督的話，自動地吸收，而在自己的時地環境中，自負其責地予以實行；他應自知：他的個人，是具有舉世無雙的獨特性，他本身就是天主托付給他，讓他去負責管理的：他正該以此寶貴之身、去身體力行追隨基督。

(2) 所謂「在基督身上」也就是加入祂的王國，也就是基於祂與祂的約民間的、妙不可言的連坐性的關係，參加所有肢體彼此永遠禍福相關的盟約，而其相關之程度，則按被救贖者羣爲彼此之救恩所自

願負之責任而定。加入盟約之選民，作爲基督奧體之肢體，每一位基督徒都應該爲基督的事業獻出整個的人格與全部的力量：所謂爲基督的事業，也就是爲祂的團體及團體中的人人。由其最最內在的因素觀之，追隨基督，如果不提被救贖者，因爲參加了愛的盟約，彼此共同負責及個別的「人人爲我、我爲人人」的責任感的話，那就根本不用談了。

是以：追隨基督同時是個人的事，又是彼此永遠禍福休戚相關的事。個人的價值也正因爲他是團體的一份子而相得益彰。

(3) 誡命與法律，在追隨基督的人生途中，分外顯得其對人生能起作用，也分化顯得艷麗動人。誡命與法律不復是沒有活人氣息的，强自擠入天主與人中間的事物。基督之律，這新的誡命，與基督對我們底愛情，打成一片：它就是基督給我們說的起死回生的情話：這話切切實實地，有效地教導我們，要由於愛祂而愛一切祂所愛的人。法律與誡命，臨到那些生活於基督的人們身上，就成爲恩寵。是以法律與誡命喚起他們去按照恩寵的宏量負起一己的與共同的責任，因而其寬洪大量慷慨行仁，遠超過西乃山所頒的十誡與本性誡命所要求的程度；既云「超過」，後者自然包括在前者之內。

基督本身，由於祂的恩寵，就是我們的法律。基督之聖神在我們身上生發愛情——作爲法律底完滿履行。

(4) 自我完成底自然價值與獲救之超性價值，在追隨基督中，不算是最核心的價值，然而却在此獲得最完滿的實現。基督之弟子，不再視追隨基督僅爲獲致一己永福的一種手段，但是，面對救主的熱愛，靈魂之營救較以前更形迫切。基督的弟子開始時與其說重視師父底偉大的愛情，倒不如說更重視師父給他的恩許，在追隨基督的過程中，慢慢地學習以愛師父之心來愛具有天父肖像的自己而連帶地愛上

對方。我們自愛的行爲，也就基於師父之愛我們、與我們之共同愛戴我們的師父。因此對於一己靈魂的營救行爲，也沾上了天主與天國之愛底光輝；而其營救之工程，也就在救人的熱忱中與在基督內並與基督結合的、永遠禍福休戚相關的團體內，獲得完成。

基督是人類的救星，祂從那要命的「人爲萬物中心說」把人解救出來。追隨基督、生活於基督，也就是實行起死回生的「以天主爲萬物之中心說」，也就是生而有幸與天主爲伍，與祂言來語去，有問有答，而對一切負責。在追隨基督途中，愛底服從就是徜徉於天主三位一體情話綿綿的生活中。

追隨基督爲我們並非不可能，因爲在身爲「聖言」的基督身上，我們的肖似天主，得以成立；經過原罪的「毀容」後，又藉了祂的救贖工程，得以恢復天主肖像底原形。我們逐步追隨基督，同時我們靈魂上的天主底肖像，也隨之而逐漸顯影。正如一提到「肖像」就使人聯想到「本相」一般，同樣，倫理神學也應該在談論基督徒的道德生活時，層次提到那「最原始的聖言」；因爲祇有在祂身上、祇有透過祂，作爲天主之肖像的人才能生活，才能給天主一個合情合理的「回答」。

第二編：倫理價值的主體——神學對人的看法

第三章　基督召喚人追隨祂

我人視倫理神學爲教人追隨基督、生活於基督、與基督生活在一起而且因基督而生活的學問。爲此它不可以人爲開端；這在倫理哲學中或許是行得通的。公教倫理神學的出發點是基督，是使人分享祂的生命而召人步祂的後塵的基督。我們的倫理神學故此要具有對話的性質。

既然與問題有關的會話，祇有由天主先開口，而且祇有在基督身上說出，那末基督底位格、言語、表率與恩寵，也就成爲倫理神學底轉捩點了。

倫理神學的令人屏息以待的題目，不是由人類學，而是由基督神學來規定的。恩寵與召喚，來自基督。「不是你們選擇了我，是我先挑選了你們」（若十五16）。我們研究倫理科學關於人的部份（人類學），完全以基督神學爲觀點：在我人的眼中，它好像是基督神學的一部份。被召步人後塵的人，也祇有從召喚祂者的方面去求理解。我們所關心的，始終是天主聖父在聖言中所創造的、在基督身上所再造的人。

本章中的人類學，是從基督的召喚方面，來討論整個的人，連帶他所是的一切、與他所有的一切。如此本章與下一大章保持着內容上的統一：因爲下一章正要從天主創造與救贖的恩愛方面，來討論基督弟子所應完成道德上的任務。受造於天主聖言、再造於基督的我們，在我們身上負荷着基督之律，基督

之律原早已在創造的自然啓示中給我們宣佈了，但在基督言行底超性啓示中，在教會的訓誨中、給我們宣佈得更清楚、更美妙。我們思想所盤旋的中心點，始終不外是召喚者的本身，祂的召喚，及其召喚我人的方式。踏上追隨基督之途的人，就其素質、才能與使命而言，雖然不太完美，但也未始不是基督的一幀倒影！

人之原素與目標

基督就人之原素的各方面，召喚整個的人。分而言之，就是：壹、具有靈魂與肉身整體的；貳、具有個別的、獨特的人格而同時爲團體之一分子的人；叁、具有歷史背景深度的人，肆、跪着祈禱、能作宗教敬禮的人。

壹、具有靈魂與肉身整體的人

人之所以成爲天主的肖像，其基礎在於其具有靈性。人祇有以其具有精神的位格，才有成爲天主的義子與經天父之旨意而被召喚的可能。可是，若以爲人之位格與其具有天主之肖像，祇限於人底精神部份，因而在神修上將整個道德生活的任務局限於精神修養之一隅，那未免失之毫釐差之千里了。其實呢？整個的人，依照天主聖父同性同體的「本相」(Abbild)（聖子）而成爲天主的「肖像」(Ebenbild)。而墮落了的、被救贖了的、以及被召喚去參加天主愛的聯盟的人，乃是整個的人，而不僅是他的精神部份。

如果視人之肉身部份爲罪惡之淵藪、誘惑的根由，而視人之精神部份爲衆善之端與救恩之得主，則

其謬誤之甚，實無以復加。事實上，天主降生爲人（若望一14）謂「道成人身」（吳譯）；「聖言成了血肉」：（思高聖經學會譯）與肉身將復活等信理，這方面已警告我們。再者七件聖事的要素，明明包括可見之禮儀，以表示其樂天的態度，採用可觸摸之事物，以表示其靈肉兼顧之不偏不倚的精神，這更是我們具有靈肉之整體的人，面對上主的聖顏，所負起倫理道德重任之一明證。

一、罪惡與靈肉之整體

聖奧斯定雖然視遠離天主——即不復爲天主的義子——爲淪落的人類是一大禍患，但他對於原罪的看法，還是側重於感覺上的貪婪與私慾（*concupiscentia*）。可惜，一般通俗的宣道者，往往把私慾說成原罪最壞的後果，且認爲是一切禍患的唯一根源。事實上，它確是大禍根之一，不過，尚有比它更壞、更危險的、就是直接破壞我人精神行動原則的「驕傲」。私慾與驕傲都足以震撼整個的人，也祇有竭盡全力，才能克勝它們。祇有精神上的自律，再加上不怕犧牲的對於五官的控制，才能使之低頭屈服。人如果想降伏盤據在他精神部份中的驕傲之毒龍，祇有表裏一致地，身心兩方面，對至尊天主，習練謙恭虔敬的態度，彎躬曲背，負重忍痛地走上十字架之途。

整個的人，靈魂與肉身，在行動上，是一致的。沒有一個守秩序的頭腦（精神），在這個靈肉具備的高級動物身上，是無法維持秩序的。如果頭腦（精神部份）秩序井然，則就人的整體意義而言，肉體不致於放蕩不羈。更有進者：如果是精神要說話，也非用肉體的說話器官比如唇舌——不可。「有的心理實驗證明：由於醫療之故，無論那種心靈的反應，比如說恐懼的情緒，可以從生理的表達上予以壓抑，而其結果是：該情緒之衝動再也無法獲得分寸的發展。由此可知：情緒的發生是要看能否在屬於自

體的生理上表達出來。這種心靈與肉體間彼此的連繫，其密切之程度，在此已表達無遺。」（1）。

今日雅士培（K. Jaspers 1883-1969）及其他許多人所主張的靈與肉「兩面說」（*Zweiseitentheorie*），我們與馬秋思有同見，認爲是不足取的。可是在靈肉的一致性中，却也不能忽略其迥異之處。兩者之間的對立關係，可說是「印象與表達之因果關係」（2）。尤其不可同爲兩者相結合之整體性而否認靈魂沒有肉身尙有繼續存在之可能，及其在某種範圍內尙有抵抗陷於惡習的內體之能力。心靈在其靈性的巔峯，在極度自由中，可以陶冶、統御肉體；當然，在動亂中它不可單鎗匹馬地獨自左衝右撞，它應該動員靈魂與肉身所有的力量才能應付。

二、慾力與精神

謝勒（Max Scheler）這句短小精悍的名言，原則上可說是一針見血：人底慾力（包括一切靈肉的衝力與動力）大體上沒有心靈就失去方向，但心靈沒有慾力，也就沒有權力與能力了（3）。「我們知道……人的一動一靜……無論是純愛或情慾，都繫乎慾力」（4）。慾力之發洩於罪行，一發而不可收拾，或者給高尙而純潔的愛作羽翼，皆須由心靈負全責，如果心靈神志清明而自由的話；可是在指揮與領導的行動本身上，在他寄居塵世期間，人的精神如果不動員靈肉共有的力量，還是英雄無用武之地。

人之靈肉因素對於倫理道德行爲之重要性，幾乎沒有人比聖多瑪斯講得更透澈。在他論一般性的倫理神學編中（神學綱要二之一編，22—48題），就有一長篇專論人之靈肉的衝力——即人慾（*passiones*）或慾力。聖多瑪斯以後之學者，幾全皆特別着眼於慾力對於道德自由意志力之危害。但聖多瑪斯本人則反是，他認爲慾力是實行道德行爲所不可或缺的助力。古代斯朵亞學派也認爲慾力本身無非是對於善的破

壞。聖多瑪斯則毅然擯棄此說。聖多瑪斯固然也强調道德之眞正根源在於精神，可是他接着就補充說：道德的行爲端賴於善用靈肉之機能與慾力，方能臻於至善。「道德之完善條件是，人不單應該在屬於精神方面的意志上傾向於善，而且須要連帶他靈肉共有的衝力——感覺上的慾力（*appetitus sensitivus*）來行善」（同書同論題24答3）

善行須由整個的人來進行，祇有這樣它才是完整的人底善行。

聖多瑪斯這種有奠基作用的識見，屢見不鮮地被靈修指導格言所掩蔽：即所謂原則上你該朝傾向的反方向走。*agere contra* 是也。好像所有的傾向都一無是處。這種謬見，與公教對於人的看法，完全相反。不要貿然輕信你的傾向，那是必要的警告；但千萬不可將這警告變本加厲成爲關於傾向與慾力的大原則，同樣地，認爲純精神應該或可以對人之肉體祇因爲它是肉體而懷敵意，那也是斷然不可的！

當然，由肉慾而起的紛亂，應該由精神的巔峯與倫理的自由發出反擊的行動（這才是眞正的「反擊 *agere contra*」）。可是，就是這種必要的反攻，也只有藉着眞正的人的行爲，才有意義、才能奏效；所謂眞正的人的行爲是在人的精神與靈肉一致行動，由於慾力之助力自由地發出的行爲。比如說邪惡的幻像，不是單靠意志的控制力就能克服，而必須運用好的，同時具有吸引力的幻像來擊退它！

同樣地，在攻擊某些傾向與私慾時，不可與傾向或慾力本身受到窒息或摧毀，而是應該使精神輔導情緒，使情緒步上精神在道德的坦道上所行的路線，因而參與精神的高尚地位。所以，不可使慾力解體，而是應該聽從實踐理智的指揮，對慾力予以適當的引導與管理。（參閱本譯三編，自修頁68—69）！錯誤的神修理論勢必使精神陷於貧乏與羸弱！

今舉幾個喜怒哀樂之例，闡明上文，對於痛悔與定改，情感並非其要素之一，可是實際上，決沒有

完全的、眞正屬於人性的悔心不將其精神上的痛心悔改之意，下溢到靈肉共有之機能略作愁苦之狀，使人一見而知其心懷悔情之理。易言之，痛悔如無靈肉界悲哀之情慾的表現，決不能算是作了完整的人的示意。同樣地，如果喜樂之慾情完全不動聲色，臉上也毫無表情，那也不能算是眞實的喜樂，也不能說是眞正的屬於人的喜樂。——爐火純青的愛主之情（*caritas Dei*），日久天長，其生發時，也不能不使那洋溢於靈肉之際的本性愛情（包括感覺的愛情 *amor sensitivus*），隨之活躍。當然，人究竟不是藉着那屬於感覺範圍的慾情衝動得與上主接觸，而純是藉着精神的行動與上主接觸的。可是這些接觸上主的愛的精神動作，如果在自然的愛慾的湖面，無論是由於心底的愛的波動所波及，或是作爲內心的愛的助動力講，壓根兒激不起一絲漣漪的話，那末這些精神動作，是否眞正的人的動作，的確可疑。

自然，我們這兒不談性愛，但是也要順便一提。性慾的愛，如果是眞正的人與人間的眞情的話，也必是完整的愛，即其必爲精神的愛的動向所左右的愛，（與禽獸的不顧對象、不辨是非的純性慾，必有其所以異的「幾希」在）。

既使由於恩寵所發的希望與敬畏的行爲，也需要在靈肉共有的熱望與怕懼之情慾界獲得表達或回響。喜樂、憂苦、怕懼、希望與愛情的精神行爲——依照心理學，人爲一整體之原則說——，如果將其在人身之表達部位强加抑制，即其慾力部份不但不使之發展，反而將之撲滅的話，則該精神行爲之本身即使在精神領域內亦無法繼續生存，簡直是「胎死」於精神腹中！在人生的許多險阻中，我們的精神意志，實在需要義憤塡膺的慾力，以克服重疊如山的阻難！當然，一種只知無謂地在暴燥中消毫自己的怒氣，於精神是毫無補益的。反之，精神若輕視慾力，不領導它歸於正途，那末它就會與精神爲敵，朝相反方向去鬧個痛快了。

在祈禱生活與修行進展的過程中，需要慾力之鼎助，其多寡將有所變動，但基本原則，將屹立不搖。想像力在默禱中所佔之地位，時有變動；但是完全沒有幻像，默禱也不能望其進步；就連在最高級的祈禱中，神視所提供的，還不是一種幻象嗎？至於感情，則甚至有特別名爲「感情祈禱」的祈禱等級；但是無論那一等級的祈禱，都不能沒有感情。人應該以其整體來行動，祇是，在人生的過程中，不是每一種能力，都同時或常常同樣地重要而已。

關於馬格（Alois Mager）的理論，此處不便評論。馬氏認爲心靈在秘修的某種過渡時期，其行動完全脫離靈肉共有之機能，爲重要的、不可不注意的事實，可是馬氏却也曾明白地指出：在整個心靈進展的過程中，秘修動作的發生，對靈肉共有界的關係，越來越密切。這樣說來：眞正的「精神化」，也就不期然而然地帶來門當戶對的「肉體化」了（譯注：大學釋誠意章云「德潤身，心廣體胖」，同一揆也）。

註：(1) H. Konrad-Martius, Seele und Leib, gr. *Hochland* 42 (1949), p. 67 ss.

(2) 同書，64頁。

(3) M. Scheler: "*Der Mensch im Kosmos*", Darmstadt, 1930.

(4) P. Siebeck: Wissen und Glauben in der Medizin, cfr. *Universitas* 5 (1950), p. 42

三、肉身不是靈魂的囚牢，而是她的共同行爲的伴侶

希臘唯知派認爲肉身是靈魂的囚牢的主張，或者印度以肉身爲靈魂充軍之所的輪廻說，與公教啓示

的精神，相去不可以道里計。在全部舊約中，總是以人之整體爲對象，沒有一言半語暗示肉身的價值低於靈魂的價值，或是與靈魂根本脫節，彼此毫不相關。希臘式的分靈魂與肉身爲二二添作五的二分法，在舊約中是根本見不到的。尤其是那爲我人甚爲費解的「死後 *Sheol*」，即人「死而爲影」之說，必須我們深知舊約中「人的靈肉合爲整體」是極自然的看法時，才能明瞭。同樣地，舊約中談論肉身之出言無忌，毫不知拘束，其將最精神性的宗教眞理，從靈肉界取譬，尤其是在雅歌中說來，栩栩欲生，可見我們並非語出無因。反之，舊約也說明罪惡給人類所帶來的靈肉間的不協調，其爲害亦波及肉身，我們都可以感覺到。「於是乎，他們眼界大開，發覺到自身原來是赤裸裸的」（創三7）。在耶穌基督的宣道詞中，當然是很明顯地道出了人之所以崇高，在乎其有精神一面，在乎其具有「靈心」，但是却沒有任何仇視肉身的跡象。

肉身就其本身而論，並非靈魂的囚牢，祇是因爲一個完整的人可以作繭自縛，以肉身爲牢獄。如果精神體的靈魂，甘自屈身爲奴，而且兼爲獄卒的話。從神學的觀點而言，其所以落於此，並不全是由於靈魂對肉身的放縱，而是由於靈魂誤認脫離所憑依之天主爲解脫所致。靈魂一旦夜郎自大，叛離眞主，勢必陷身魔窟，屬於衆奴之暴君權下，受私慾的支配；所謂慾壑無底洞，愈陷愈深，那就無以自拔了。人是整體的，不作天主之子女，就得作魔鬼的奴隸，兩者間之自由，其距離不能以道里計，但是，人不能脚踏兩隻船，當於二者中，作一決擇。自身不是你奴役的老伴，就是你自由服務的佳侶，甘苦與共，永不分離；說來說去，還不是爲了人乃是靈肉合一的東西。

多瑪斯學派關於所以有你我之分的個體問題之看法，更能使這件事實一目了然。依照他的學說：身體如果沒有其個別的靈魂，就不能說是這一個身體；同樣地，靈魂如果沒有其個別的身體，就不能是這

一個靈魂。

薛丹步險（Th. Steinbüchel）說：「人是由於許多層次互爲肢體而結合成的一個整體」。這個具有各肢體部份的合一，同時是一成不變的生存之理，却又是恒久常新的任務。也就是說：人應該依據已劃定的整體法則及其所指示的價值等級使其生命日益整體化；恰如古代希臘大詩人斌達（Pindar 522-443 B. C.）所說：人應該「變爲他所是的」人。

新近的「個性學」無異給我們的靈肉整體說在許多方面作了活生生的插圖，克萊基麥（E. Kretschmer）一八八年）著有「體型與個性」（一九五一第二十版）及「醫學心理學」（一九五〇年第十版），他以體形的特徵作爲研究病態的、健康的或正常的個性爲出發點，他所作的許多病理檢查，揭示出：內在的個性素描，正與外在的體型相稱，比如瘦長型（Leptosomen）或結實型（Pyknniker），即是一個明顯的對照。反之，內在的個性，亦影響到外在的體態。（參閱 Th. Müncker 著：公教倫理學底心理學基礎，Düsseldorf 第三版八十二頁等）。再者彫塑與描繪的藝術之所以能够成立的基本理由之一，就是因爲藝術家能够在物質上刻劃出精神物之故。

所謂「精神發生學」的科學研究，給我們的靈肉整體說帶來了另一個證明：一大串顯於自身的病態，探其病源，原來其病却在心靈上，這就是「Psycho-gen 心理發生的——即導源於心理的」一詞之本意。其中歇斯特理症就是個最好的例證。

今日傾向於人類學的醫學，基於上述的認識，下了下面的結論：單用化學成藥依照化學原理來醫病人，那是不够的，它所努力以赴的，是要治療整個的人——靈魂與肉身。反之，至於一位靈牧，他不但應該照料人的靈魂，却也有顧慮到人身體方面的責任。尤其患心理變態的人，是不能單以「倫理之道」

來「治療」的！

是以，一切倫理行爲的基本原則是：

使靈肉共有的與精神所能有的全部能力，都獲得均衡與和諧的發展，並在必要時，竭盡全力以赴，乃是人所義不容辭的責任。

就人的人格整體之秩序來看，無論是輕重倒置、疏忽或妄用人心身的一部份，都能構成罪惡。在某事情況中，（魚與熊掌不可得兼時），爲保全較高者，不得不犧牲較低者（參見瑪十六26）。（所謂「捨魚而取熊掌」也）。然而就犧牲之目的而言，犧牲的行爲，該是屬於整個人的。

四、個別的行爲是整個人格底表現

正如我們所將要說明的，整個的人格，現身說法地，表現在充份有效地屬於人的行爲上（「自由行爲」*actus humanus* 中）。就現象學方面來說，行爲應該分爲兩種：一種是，不是使人格在道德標準上上升就是使它墮落的行爲；一種是看起來像原則上已被克服的情形之餘波，或者竟爲顯著的墮落行爲，或者竟是該人格尚未全部受到其薰陶的步向較高總價值的新起點的行爲。可是，每個自由行爲，不管它是力爭上游或者甘自墮落，却總有把握整體而表達之的傾向。

就是所謂「幡然悔改」——人格最深底層核心的大轉變——也是非竭盡心身整體的全力所能辦得到的事。比如說，一個一向守身如玉，雙目射出純潔的光輝的人的純潔生活，同一個劣根未除，壞傾向極强的登徒子的初次戰勝惡習的潔德行爲，其間自然有霄壤之別。依照康德的說法，竟然後者的潔德行爲，才是道德上的善的原始型。我們却認爲一個生長在整個人格的枝頭上的，美如花、香也如花的，將

整個人淋漓盡緻地表露無遺的純潔行爲，才是較高的道德價值。問題的徵結在於道德之善的主體所在：是單獨在於意志（康德式），或更進一層地說，在於整個的人格上，

就行爲價值本身而論，當其利用意志的全部力量超越其原有的人格整體——則行爲之價值與功績也隨着提高。可是，有價值的行爲越是發自整個人格的完美性，則那使行爲倍增身價的行動者的人格，在該行爲中，也越顯得偉大。

至於個別的行爲，也應該是如此：越是基於整個的人格，而且其所自生發的道德根底越深，則其個別行爲之價值與功績，也就越高。

且回到潔德的例子上來吧：一個經過强烈的奮鬪才告捷的潔德行爲，果然在某種光景之下，能爲此時此地的戰勝者，實現了最大的道德行爲；但是，其行爲本身之純潔程度，決無法與一個終生守身如玉者——比如說卒世童貞聖母瑪利亞——的潔德行爲相比。再說，前者不致於有後者對於貞潔之德的認識之深，感受之切，因而也不會如前者的愛護之熱烈與矢志之堅決。單就此點而論，前者已不如後者遠甚。所以貞潔無瑕者的輕而易舉的純潔行爲，遠比那費了九牛二虎之力才奪回的純潔行動寶貴得多。當然，從人方面來說，努力奮鬪爭取德行，自然其志可嘉，其功不可沒。

但是，因此而認爲競競業業地經常逆己意行事（*agere contra*），即是道德的理想，即就此點而論，也是大錯特錯。艱苦奮鬪固然是身負原罪的人類，尤其爲一位初入修途者所必經的過程，但都不是用以衡量行爲價值的標準尺度。當我們尚在變化的過程中——尚在「步向永遠」的道路上（*in via*），當然，艱苦的奮鬪與力爭上游，爲克服那些永不屈服的那些偏情所下的苦工，或多或少地，將是我們人生的一份子。我們自當好好地利用我們精神上的自由與天主不斷賜下的新恩寵，使我們日漸前進。我們必定能

够做到這點，而且我們也非做到這點不可。當然，這並不是我們人性的一部份與其另一部份作對，而是互相提携，互相鼓勵；再者，也是行動與成就之間有利於滋長的壓力。

主張康德式的看法的人，如果引證耶穌的話說：「天國受到暴力」（瑪十一12；路十六16），則我們可以答說：這句聖經，註釋家有謂爲天國受敵人的暴力。（譯者按：聖經學者對此句說法有數種，但皆不能令人滿意，可參閱 *The Jerome Biblical Commentary* 新經之部八十二頁；但譯者覺得句中謂「自若翰始」，似乎着重於史實，而並無意作原則性的說明，故此無論如何，可說是，引證不够有力，未知國內專家有以教我否？）。耶穌的關於追隨祂必須棄絕自己（瑪十六24）的嚴厲的話，當然也包括對自身施用暴力，但却不是說，基督徒必須或者可以對自己的肉體或靈肉際的器官橫加暴力；其本意原是要人全意全力，整個的人，棄絕一切私慾偏情，尤須斬除精神上的傲根，在善途上向前邁進。基督徒只有克己苦身，向釘在苦架上的基督看齊，才能獲致其靈肉的統一與完整。但是，「將舊我釘於十字架上（羅六6；弗四22）」的目的，也決不是漫無止境地與本身作戰，而是在於與基督——這整個人的原始楷模——同化。

五、在追隨基督中完成靈肉的完整體

只要追隨基督，靈肉間的完整性就會獲得健全的發展，要來個心身全部能力的「總動員」，也是輕而易舉的了。基督就是一位站在我們面前的完整的人：祂充滿聖神，孝愛聖父，而又極富人情味：祂關懷祂人類的兄弟，與世人同憂同樂，不僅對祂天父的偉大崇拜到五體投地，而且也會對田野間的百合花嘖嘖驚奇。祂使我們身上的每一個細胞都感受到祂那具有魅力的號召。祂的話，使人覺得入情入理，大

快人心。聖教會乃是基督生命的延續，初無二致。教會同時是可見的又是不可見的；同時是超世的，却又是立足人間的。教會在聖事、準聖事與祭獻中的禮儀方面，亦復如此。於是，整個的人，甚而整個的宇宙，都被召喚前來，參與頌天的大典。

無論何種敬禮與秘修學說，凡是不知崇敬基督的人性，擯棄教會可見的敬禮，而欲直接與天主打交道的，都屬可疑。

要達到靈肉的整體性，沒有比與教會度共同的生活，爲追隨基督更妥善的途徑。自我反省，提高警覺與檢討是否已經全力以赴，僅屬次要。人內在的和諧，按照謝勒的說法，是生發於「行動的背面」的，就是說，當人妥善地履行了一切義務之後，和諧也就不召自來，接踵而至；它可以說是追隨基督的副產品。反之，如果施於外物的行爲，放蕩不羈，不以自制與自尅（修行）來勒住的話，則追隨基督之志行，亦必受其騷擾。開始好端端的，終因意志薄弱，無力自己管束，以致一敗塗地的事實，正在警告我們，必須運用一切天賜的才能，努力控制或培養比較低級的基本能力。

貳、個性、人格與團體，都是道德價值的擁有者

上文已說明，價值的擁有者，不僅是「善意」而已，而是具有靈肉整體的人，單從他內在的結構要素之統一去看，是不够的；實際上，人是處身於一個充滿着各種關係中汲取他生命的寶庫，也在各種關係中方得充份實現及發展其內在的優點。總之：人是不被視爲萊勃尼茲的「單子 monade」的；人只應該被視爲個體與團體中的一員。

一、個體底特性

人的個體是舉世無雙的，它是單獨一次的、不得重覆的、不可言宣的生命中的實有體。在多瑪斯的哲學中，果然一般性的概念，顯然地佔優勢；但是「個體」一詞，爲他却不唯不是「一般性」之簡要的敍述，而且就價值而論，尙駕乎後者之上。（參照 Thomas: *De Spiritualibus creaturis, a.* 8.）；產自唯理主義的（德國）理想主義哲學，却把一切個體都溶化於理念的一般性中。可是對於個體的關懷，才眞正是基督徒迫切的願望。無怪乎齊克果對個體的生存如此操心掛慮。

正如共同性與要素之不可分離，個體特性與存在也是一對互相關連的概念。單獨注意一般性而將個體性置諸腦後的學說，不是泛神論的支流，就是由一個只存在於思想中的天主所推論出來的結果。個體之爲物，乃是上主富有創造性的仁心的產物，因爲上主愛個體的事物，祂就依照原先設計的藍圖——概念——創造了它。每一個單獨的事物，可以說是天主每一個思想的成果：天主與人不同，祂不需要以一般性的理念來作思想的媒介。如果是這樣，則每一個個體都沾上了上主創造的愛底光輝，那末每一位人的個體，更當如此。在天主眼中，每一個人都有他自己的名字：因爲天主曾稱名道姓地呼喚了他。天主用以稱呼他的名字是他的兒名。天主懷着滿腔無可言宣的父愛稱呼他。對我們受造物來說，照我們有限的理智看來，眞是不折不扣的 *individuum ineffabile*；個別的人的奧秘，是永遠無法測量的。

這樣說來，每一個個人，身懷唯一的（個別的）存在的寶藏交於人的手中，也是要他好好地加以保護。每一個人，在道德行爲上的表現，必須與其「無從複制」與他不能交換的個性相稱。當上主叫出祂，用以稱呼他的特別名字時，他就該立刻答應。

個別的人，固然並非只是「一般性」之「特殊事件」，却也是一般性的要素之具體化；這一具體化，就帶來特殊的富藏。個人只能在其同類的行列中，具有共同的價值觀念與遵守共同守則時，才能發展其個性的固有才能。從個體與共同要素的關係中，我們得到這個結論：個人爲了善盡他的道德上的義務，需要團體的支持；祇要在團體中，才能徹悟到人之要素的一般守則與價值。

二、個性與人格

個性指的是一般性的具體化，同時特別標明其與一般性迥異的特性。人格則已假定個性的特性，但其所指，則不止此。個性已足以表示其所存在之富藏。至於人位，則應該採取積極的行動，使對一己之固有與特殊的存在及對其與一般性之關係，發生自覺，而自動地依之爲生。所謂具有人格的人，是能够與衆不同，在內心保持一己固有的「我之所以爲我」，在自己最核心的深處，認識其「心腹界」(Intimsphäre：謝勒 M. Scheler 所創用的名詞)。「人位」若要度「人位」的生活，就必須守住自己 (Bei sich selber sein)：譯者按：言外之意該是：不可「神不守舍」)。不然，就無法將自己帶進「知己」(Zum Du des andern) 的範圍內。但是，最耐人尋味的是：當人由於一己的大徹大悟與自動的行爲，大公無私地將自己獻與「知己」(dem Du) 的時候。再者，他祇有細心看守自己的與別人的「心腹範圍」，對「知己」敬重有加，且保持一定的距離——不把「知己」當做「事物」看待，或單視非我」之爲認識與貪婪的對象，才能找到「知己」。所謂精神生活很高的人，就是說他能一般地對他人、對「(Nicht-Ich)、對一切對方保持距離。面對「知己」保持距離，就是「敬重」。所謂其有人格，却也不僅指能够保持距離，而且同樣地應該以出奇的領悟力給自己以外的人打開心門。所謂「盡量依照他物變爲

他物」（*fieri aliud in quantum aliud*）。打開心門的動作，如果是給一位「知己」打開，而且是爲一位具有上文所說的「舉世無雙」的位格的人，再者，也不只以理智上（對於他的構造要素）的認識爲滿足，而是要具體化、切實地「了解」他的話，那才是一樁有意義的事。當然，所謂「了解」，其終極在於一連串的愛與奉獻的行爲。所以具有人格的人與人之間的微妙關係，始終在兩個極端——「保持距離」的敬與「互相傾心」的愛——之間搖擺着。

「自我」與「知己」可以彼此互道款曲、心心相印、以心體心，以充實自己，因爲每一個人格都身懷個體的寶藏，而又人人都有他固有的生存的「心腹界」。具有富藏的個體若能「誠」（以直養而無害），就會漸漸地獲得在「距離」與「傾心」中尋覓自己的力量。同樣地：祇有給「知己」獻出一己而對之敬重有加，個體才能充份地發展他自己的富藏。

這樣說來，個體、甚而人格，究其極致，並不指遺世獨立，而是必須在與知己結合的小團體中，充實自己；這種團體的最後成因，即在於三位一體的天主本身。

正因爲愛的天主稱名道姓地召喚了我們，又讓我們直呼祂的聖名，所以我們才有個性與人格，相互了解——找到對方。

三、人格與人物

人格指的是現成的精神整體，具有統馭自己以與知己結合的主要任務；人物呢？則是人格充份發展之極致：人物是曾給周遭的世界，曾給「知己」打開了自己的心門而又曾充份地充實了內心生活的富藏的人。

或問人格成爲人物的方法與原因何在？經驗告訴我們，而且依人格的構成要素來看，其成因不祇在於同爲人類的「知己」，而且必須作爲天主的「心腹」，在基督身上，與天主通有無、共甘苦；然後才——而且也必須在人的團體中：家庭、朋友、宗教、國家中——將人格發揚光大至人物的地步。下一步就要討論：團體是什麼？

四、團體與羣衆、組織、公社及公司之區別

在群衆——烏合之衆——中，個人既無特殊的價值，亦無特殊的職使。個人一落入群衆的勢力範圍內，孤零零無依無靠，一任群衆的狂流推來推去，他自己也成了這狂流的一份子，並無預定的目的，祇是興波助瀾，把人家也推來推去。群衆的領袖所需要的，並非會貢獻特殊要素與特殊才具的人格，而只要是力的點滴，好將之變爲一股力的洪流，攻向他所指的方向而已。推動羣衆的主要方法，是心理的傳染。「傳染的過程，並不需要動腦筋，但有標明立場的群衆傳染，却必須有精神動作作爲前題（註一）。群衆暗示，在內容上，往往並無眞正的精神立場。如果有的話，其內容也並未經群衆中的每一員所識別，其方法，並未使每人自發自覺的吸收領袖的立場，而純是由於外鑠的傳染作用。烏合之衆所缺少的是「每個靈魂都有的生命底泉源，有了這自發的泉源，由於他本人積極的態度，也就會使別人獲得清涼的飲料」（註二）。在烏合之衆，有的是呆板，不加思考，由於判別，而且五官經人煽動特別易於受由甲至乙的流行性傳染。

在組織內，人不復以其個性爲某項職員見稱。外在的組織則不復過問其人格的價值與其內心的立場，而祇問其是否稱職。純粹的「實效公司」，就是一本「組織」精神起家的。它之所以成立，並非基

於內在的原因，而只由於一個自由抉擇的目標，然由許多有志一同的個人自己組織起來，戮力以赴而已。在這種只求實效的公司內，每一個成員的價值，端在於其爲達到某項抉擇的目標所貢獻出實效之多寡。在公司的同僚中，沒有不可或缺的人。一旦他撒手歸天，對公司來說，等於不復存在。（或者至多由於法律上的責任，尙苟延殘喘）。在「團體」內，却截然不同：一個已去世的父親，在他家人的心目中，其重要性與切實感，將是永不能磨滅的，沒有「父親」，根本就不能有家的概念。

如果一個社團的目標是屬於精神的或文化方面的話，那末它的這種目標，不能以但求實效的精神，即不能以實業公司方式所固有的組織精神，來達到它，而祇有出之以「團體方式」之一途。國家是一種特殊的機構，在形式上，它不得不具備「公司」的組織方式，可是其立國的精神，却又只能是「團體性」的，不然，國將不國。若果國家眞的變成了一個只求實效的公司，那末它已變質了，徒擁有國家的外表而已。集體的國家，就是把團體方式變爲一種純粹的組織，一個赤裸裸的「實效公司」。再者，它產生效果的方式，不復是由於團體的精神（精誠團結），而是靠群衆的蠢動，靠心理的傳染。

眞正的團體，但靠任意高懸的目標，不能成立；也不是但靠組織，所能完成。團體原是人與生俱來的，是先於人的意志而存在的。人祇有在團體內，才能依照一己的個性與人格生活，才能發展而爲人物。團體當然比兩個單獨的人在「我倆口兒」的小組織中所包含的大。兩人之間排斥第三者的友誼，並非團體的雛形。團體概念之成立，其起點在於「我們」一詞：在這名詞中，人與人之間建立了團結與互愛的關係。然而這並不是說：團體生活之實現，在於個人與團體之整體間的抽象關係。祇有當個人在另一個人身上遇到了「你」（意即「第二個我」，或「知己」）而由於彼此間的感情，由「我」而進展到「我們」的階段，以及團體中的人人認爲團體中的每一成員都是（或至少可能是）他親愛的「你」時，

團體生活才富有意義。當然，對團體中的「你」，仍舊應該敬愛交加。但在「你」的背後，應該隱約地看到「你」「我」皆爲其成員之一的團體。每一個「我」應該在每一個「你」身上同時遇到使「你」「我」聯合在一起的團體。「你」「我」在「我們」中的相愛，也在「你」「我」中愛「我們」。人人爲團體賣力，人人對團體負責，人人自知受團體的愛護，人人自知有愛護團體的天職。個人的團體精誠就是團體的靈魂。「團體」對「群衆」與「集體」而言，有下列的特徵，以資區別：在團體中，「個人與個人之間是開誠佈公的，一個團員的立場，並不以反射的方式，彈到另一個團員的身上，而是像一顆有生命的種子，播在另一個團員的心田裏，讓它在那兒滋長茁壯……沒有這種團員間互爲因果的關係，團體就不能成立」（E. Stein）。可是上述個人的立場，祇有當個人不但對其他團員負責，而且也肯對那將所有團員縛成一束「我們」的團體束縛力負責時，才能充份發揮其促成團結的功效。「連鎖團結」（Solidarität），就是這個意思。

團體並不光是許多彼此互相負責的「個別自我」(Einzel-Ich)的乘積。團體有其獨特的本質之底蘊，固有的生活意義與生活方式。祇是缺乏自我知覺，因爲它並無固有的「自我中心」（Ich-Zentrum）。（下文我們將討論，基督之爲其奧體的「自我中心」，究竟到達何種程度）。團體祇有在團員身上與藉着團員才有自覺。

五、擁有倫理價值的人格與團體

團體沒有自己的「自我中心」，故此也不能有謝蕾（M. Scheler）所說的「集體人格」（Gesamt-person），但並不因此而不能擁有特殊價值，也並不因此而不能成爲其團員之倫理價值共同擁有者。「

客觀的精神」就是團體倫理價值之化身；所謂「客觀精神」，乃指藝術品、詩篇、哲學、風俗與法律等而言；然而受團體精神陶冶所影響的個人，更是團體倫理價值的化身。

不僅是未成熟的人，就是已到達了完滿境界的人物，在其倫理價值方面，大部份也還需要團體的鼎力相助，所謂英雄造時勢，時勢造英雄，可以說是彼此互相需要；「一方面團員中若沒有一位相當的大人物，團體固然無法發揮其固有的原則與力量，反過來說，這些大人物若沒有團體的支持，也是同樣地無能爲力」（Gerda Walther）。爲成熟的人物，已是如此，更不必說兒童與倫理方面尚未成熟的成年人了。許多兒童的、甚或大人的善行，並非由於本身對於倫理道德價值有所體味，而純由於團體道德力的支持。

如果在一個團體內有眞正的。具價值標準的生活（Wertleben），那麼社會性的共同行動，雖其本身並無對於道德價值的洞曉，也是有其價值，不與其四週所共同執行之無價值行爲，等量齊觀。尤其不可與那專靠大衆的低級頃向的心理傳染一視同仁。因爲兩者的區別，勝過毒水與清泉的區別。在純由於團體道德價值而發的善行——開始時行動者本人尚未有對於自己行爲價值之審斷——往往總有——即使是初步的——團體對於道德行爲價值的體驗，因而使其行爲，終於成爲經其同意的行爲。無論如何，善行的聯合實現，由個人方面而言，是對於道德行爲價值之發覺的機會與實施辦法。整個團體中有價值的一致行動，自然會在團員的心目中，燃起合情合理的行爲價值感，至於低價行爲之團體性的上行下效，固然能造成惡劣風氣，却不能導致正確的價值意識。

我們十分贊同柏格森（H. Bergson 1859-1941）的看法，他認爲倫理道德尚有一個社會性的源流。對於有價值的行爲之社會性的共同合作，已包含着對於某一價值看法之方向感，而且其價值感之本身，

往往也已在其中萌了芽；這點與大衆心理傳染，迥然不同。無論如何，這一點在意向上，是成立的；如果對於效行的主體尚未成立的話，那末至少就擁有價值的團體之影響方式而論，是絕對沒有問題。團體擁有價值，其所務之目標，是在於共同行動的團員，能够有志一同地在其倫理價值中心，受到團體的感化，而並不在於純屬於感官方面的感染，猶如群衆心理病態所表現的一般。

要知道道德價值的支持，能够到達何種程度，可以將一個興旺團體俱有進取心的團員與一個濒於沈淪團體的團員作個比較：在一個沈淪的團體中，團員的自發自動與發奮圖强，不能像在一個理想的團體中一般地獲得與道德價值多方接觸的機會——這裏我們且擱下天主對個人的努力，以及如何計功論賞的問題不談——；可是我們必須承認：雖然兩人所下的苦功相同，但一個好團體中的團員，與一個在惡劣環境中的人相比，前者是要勝人一籌的；至於道德價值上的進展——即標誌其進步的行爲——果然是其個人本身的勝利，但道德價值本身，則還是得力於團體者居多，（所謂「水漲船高」，還得看團體道德價值之「浮力」或「支撐力」而定）。

六、以善行的主權人看個人與基督奧身

至此爲止，所有事件之最高峯厥在於基督徒之成爲基督奧身的肢體。所謂團體有其超乎團員總體的基本性質，這一斷語，對於基督奧身的超性團體來說，才眞正是不折不扣的寫眞。基督奧身這一團體，在上主的眼中，眞是寵渥有加。它之所以特別蒙上主的青睞，果然也是爲着團體中的許多團員，但是也無可諱言地尤其是因爲基督本人的原故。充滿着神秘的基督奧身，不像其他的團體一般，祇有一個由其團員所充任的指揮部，而是基督本人一身兼爲天生的總指揮，又是團體與每一個團員內在的動力中心。

基督影響之及於其奧身之每一個肢體，首先由於其所持之立場的團結因素：祂的愛就是一股不可抗拒的號召力，祂的愛號召人人要行愛、要服從。祂則身於團體之中，而且還發揚了無可復加的團結精神：祂與一切的人同憂慮，共甘苦，祂爲大家奮鬪、爲大家受苦。祂在十字架上作了替大家贖罪的犧牲，其間所表現的團結精神，是無與倫比的，大到無法設想的地步。祂的肢體受到迫害或愛護，祂都視之爲加諸己身：祂對迫害教友的掃祿說：「掃祿，掃祿，你爲何迫害我？」（宗九4）他也曾親口說過：「你們怎樣對待我兄弟中的一個——縱令是最小的一個——也就等於這樣對待我！」（瑪貳伍40）。耶穌這種與弟兄一體的精神已遠駕乎一般團體一致的連帶性關係之上。祂所實行的是一種內在的一體性。其實，我們的善行究其極還不是受基督的支持，經過基督、與基督一起，才又完全地受祂整個奧身的支持嗎？作爲基督肢體的人們，在基督身上，俱有一個恩寵的源泉，俱有他們生活最內層的核心，他們的力量與尊嚴，同時那原來的人生價值之度量的標準，也就失而復得；因爲基督祂的言行，使我們睜開眼睛，看清善惡；祂是永恒的眞理，故此也是我們之所以能够認識行爲價值的最後原因。

基督之在我們身上生活與行動，不單單藉着祂與我們個人間的私人關係，而且同時總是離不開祂奧身四肢百體的團體關係：那是藉着教會的七件聖事、教會的誨導與管理、以及教會的善表等力量。我們藉着基督的力量而做的行爲，基督就寬宏的收受了，珍惜的好像就是祂自己的傑作一般，這樣，祂就把它歸到祂奧身的名下，使它在奧身內，再度造福人群。是以聖保祿宗徒能够理直氣壯地說：「這樣我可在我的肉身上，爲基督的奧身——祂的教會——補基督苦難之有所不足」（哥一24）。當然，基督的苦難，就其從奧身之首方面來說，爲教會是綽綽有餘，沒有「不足」的道理。但是奧身四肢百體的本身之「富裕」，尙有待四肢百體親嘗苦痛，方稱完滿無缺。基督不特願在團體中，由於我們的愛情而喚起

新的愛的回答，而且也願意藉着我們的行動，使教會內聖寵的寶藏——也可以說是祂自己的寶藏——日益富有。

可是，過猶不及，我們不能贊同謝雷（Scheler）以教會爲狹義的「集體人」之說。理由很簡單：縱使沒有教會，基督也保持其獨一無二的自我，而始終是一個完整的人。故此我人認爲要說教會是基督之自我的延伸，祇有很淡薄的類似意義；這其中當然也相對地包括着基督本人與其本身間的某種稱號上的互通，可是並不像基督本身上兩性——神性與人性——之合於一位般地不分彼此，因爲在上述的「合於一位」的結合中，人的位格，就不存在基督人性的一切，皆隸屬於祂神的位格——即天主第二聖子、亦即聖言的位格。

按照華德（Gerda Walther）的說法，人之所以成爲一位人是由於他有「一個固有的意志中心與一個具有自我控制力的自我中心」。那個人的意志中心，能做自我決定，其決定方式，非由外鑠，而是由內而外的。其他外人祂能以旁觀者的地位，從旁予以側面的影響：用表率、言語與愛心。既然說是側面的影響，就絕對不能說：甲的意志中心變成了乙的意志中心；縱令兩人心心相印，好惡不約而同，也不能說兩人實質上祇具有一個意志中心；因爲祇有由於兩人眞正的同其好感。基督施之於其奧身內的意志力，正是以有別於基督之意志中心爲對象。沐浴基督的洪恩，以行上邀主寵的行爲時，基督與身的四肢百體，對於基督本身來說，也是具有固有的位格的個人。基督固然是其奧身的動力中心，却絕然不是其奧身的意志中心，猶如在祂本人身上一般。當然，基督對祂奧身來說，比之一般的所謂指揮中心，其間相去眞不可道里計。在自然界中，是找不到類似的情形的。因爲基督影響其奧身四肢百體的方式，並不僅因爲祂曾經是教會的創辦人與領導人，好像現在祇高據首座，指揮若定，而且由於祂擁有豐富的恩

寵，而他之擁有豐富的恩寵，是與祂本人之生命與意志力有着內在的密切聯繫，故祂自身就有動力中心，再則由於祂同時也是奧身的頭，祂也成爲祂奧身四肢百體的動力中心，故此祂對於其肢體的作用方式，同時也是由內而外。原來基督既是奧身的頭又充滿恩寵，祂之對於其奧身，不僅透過其恩寵的血液，對之發生「同化」作用，而且也用其愛的意志，對人之意志，發出邀請，因而產生「感化」作用。基督恩寵的源流，不像江水一般，既不具人格，又缺乏人情味，只顧滔滔一瀉而去，却是完全聽命於作爲奧身之首腦的基督本人及其自由意志之合理的決定的。可是這恩寵的作用方式，又並不像祂本身的行爲一般，純由祂一己的控制力所操縱，正因爲其奧身之具有固有人格的四肢百體，可以自由採取合作與不合作的決定；雖然他之所以能够合作，還是由於其神秘地分享到基督的自由力之故。

基督本人，固然祇有一個位格，但在這位格之下，却並蒂生着兩個「意志中心」：即神的意志中心與人的意志中心；基督本人的實質上仍然祇有一個位格的「自我中心」；反之，在基督的意志與其奧身肢體的意志的類乎財團法人的結合（Moralische Einigung）中，却是各自保持着原有的「意志與自我中心」的。

當然，由於恩寵的提携，基督與基督的自我控制中心的結合已經達到存在性的——即偶然體之實質性的（physisch-akzidentell）——地步，因爲他已分享到基督的能力。可是他並不與基督的「自制力與自我中心」合而爲一。他固然可以說，基督生活在他身上；但他却也有自知之明，認爲說自己的「自我中心」與基督的位格之「自我中心」是一而二與二而一的話，乃是大逆不道的事。就連教會以其爲基督的奧身身份，也不可以說是純以基督之自我中心爲生，而應該明認：她除了那爲奧身之首的基督的自我中心外，尚有那些爲奧身之肢體的每一個信徒的自我中心在。

基督奧身的一切超性價值——包括全部肢體的一切善行——都由基督的位格會同支撐着；但肢體的善行，並非由基督的自我中心所實施；而祇是由基督的意志中心所激勵與鼓勵而已，至於實施一節，則是由於每一個肢體的「意志自我中心」(Willens-Ich-Zentrum) 與「自制力自我中心」(Selbstmacht-Ich-Zentrum)。爲此，在這事上，應該分清楚三件事物：一是價值之支撐，二是動力的源泉，三是實施行爲的「自我中心」。

爲奧身之首的基督與爲其奧身的教會，各以不同的方式，是作爲肢體的我們的善行與惡行的頂名者(Träger)。我們的惡行不是由於基督的「能力中心」(Macht-Zentrum)，更不是出於祂的「自我中心」；因爲惡行對於基督的基本態度來說，不是首肯，而是否認。可是惡行也是給基督的一種回答，而且是祂的奧身的肢體之所作所爲，故其對基督來說，並非截然無關：這些惡行不是出於與祂絕緣的人士；而是出於以祂爲首的肢體。祂（共同）背負——頂替——了我們的惡行」，並非說祂視同有罪，因爲罪惡祇歸咎於作罪行的「自我中心」，而是說祂擔當了我們的罪債，好像是祂自己的罪債一般。

教會是基督奧身在其各肢體身上出現於歷史的形態，故此教會按照其一肢體之罪咎由於其他肢體之疏忽或同謀的程度，與其各個肢體共同負其罪咎與罪債。基督不能以同等方式，與其肢體共同負荷罪咎，因爲基督本身是衆善之源，絕對不能是罪惡的原因。至於我們說教會按照其一個肢體所犯之罪惡所構成或助成的程度而共同負其罪咎，也不能因此說整個教會共同作了罪惡的行爲。恐有頭，債有主，罪惡永遠祇是個人的行爲。教會的某一犯罪的肢體，按照其責之所歸，是罪惡的魁首。可是一個團員的缺點與過失，必將使其肢體的道德價值貶損，故此同一肢體中可能有許許多多的人由於行惡或疏忽善行而對於該團員的罪惡，或者至少對於其無意的行善失靈，無所辭其咎。

在一個團體內，各團員的善行與惡行之彼此互相牽連與互惠及相害的糾葛，以及其牽連作用之遠、之廣，眞可以說是宇宙間最神秘的謎底之一，想到這一點，我們不得不深深地感激那促成我們善行的團體；尤其對於主耶蘇基督，不得不發出深度的謙虛與由衷的感激，但是，我們固然對於善行之無遠弗屆，「一則以喜」，對於惡行的射程之遠，也得「一則以懼」才對。惡行毒汁之猛烈，竟深入人類的骨髓，罪惡之惡報，竟報到了無罪的羔羊——基督頭上！對此，怎可不深自警惕呢。

七、集體的罪行與對社會環境的責任

在第二次世界大戰後，關於整個民族的集體罪咎問題，討論得很熱烈：這問題牽涉到很複雜的問題：每個人分擔其「時勢」與團體的罪咎至於何種程度呢？我們認爲首先應該分清下列諸點：㈠倫理道德上的罪咎：（a）天主的判斷如何？（b）人的判斷又如何？㈡在其特殊性質中所應該明瞭的，法律上的罪的概念是什麼？（a）如何利用該法律的罪的概念作爲刑罰的依據，（b）作爲討論責任的基礎。

上文已提到罪惡的交錯情形，罪惡以各種不同的姿態生根於團體中；在基督奧身內，整個團體分擔個人的罪咎，以致個人的惡報竟報到基督身上，使祂無辜地死在十字架上。此外尚須一提的，是那些個人在一般情況之下，或許無能爲力，但在上主的恩賜提拔之下必能完成而竟被無端的放棄了的英勇行爲！正是這種疏忽之罪，造成團體的道德價值之一大損失，殊可痛心！最近宗教社會學的檢討結果，很明白地告訴我們：一、二人之不負責任，使整個團體受到了何等深鉅的影響！在險惡的時勢中，個人與社會小團體，欲長保其不同流合污，惟有大家團結一致而積極採取行動之一途！誰若不參加天主之國的抗暴團體，無異自動委身於罪惡的集團！語云：「英雄造時勢」，故此對於建立一個健全的生活環境與

謀求社會人士的福利，那些拿了「五個元寶」的得天獨厚者，更是責無旁貸。原來天主之所以厚賜他們，不祇是爲了他們，也是爲了社會，是要他們將之造福社會；如果他們竟也擅自將上天賜與社會的元寶，埋諸地下，那豈不使社會蒙受到更大的損失？他們豈不比常人更是社會的大罪人嗎？

可是這種疏忽的罪咎，人類的法庭，是無法判斷的。教會固然能够「赦免」這種罪愆，可是至於「判斷定罪」一節，縱令在最隱秘的告解聖事內，亦不下定讞。實際上，這不在她的權限之內。祇有天主能向人索這筆疏忽的罪債；祇有祂會在審判庭內讓我們瞧瞧，由於我人的疏忽給社會招致的不良後果！

卷、具有歷史背境深度的人

上文已將人與其社會背境的相互間係，劃出了一個輪廓。現在且從歷史的背境來研究：「過去」與「未來」，在人之具有歷史性的「此刻」上凸出地顯現出來；不獨個人如此，社會與團體，亦莫不皆如此：在「開始」與「終結」的磁場內，在偉大的救讀時代底光芒中，人，正在度着他底考驗的時刻！

一、人所具有的歷史性

「所謂歷史也者，就是人在其實質之「存在」與「形成」間的張力」（A. Delp）。人，直到他達到其永遠的、不變的目的爲止，始終是留在歷史的範圍內的。人是藉着形成與生長的過程——不論他踏上向善的一端或是向惡的一端——向他的目的移近的。「人之基本約法底開宗明義的第一章，就是人之形成是有限度的：人老是邁向「完整的」，以自己爲目標，找求一個更偉大的存在底完整」（A. Delp）。人底成長決非純由於突如其來的、內在潛力底發展與培養，而是在歷史底時間與空間內逐漸長成的。人

在歷史的重要時機（kairós），完全由自己決定，却也同時爲歷史之整體底偉大的意義所左右。

要了解歷史之爲物，祇好站在「現在」底立場，以前瞻（未來的）「終末」及回顧（由來的）「元始」（聖經中）kairós（歷史的時機）一詞，指的是上天所賜的寵幸或磨鍊的時刻）。實則歷史的此時此刻；是伸展在由「過去」延向「未來」的弧線上。整個的「過去」一踏進了「現在」的時限，就變爲一成不變的「命運」。過去的遺產——不論是生理的、文化的、倫理的或宗教的——同時是既成的、又是待續成的材料，且其成材與否，端賴我人此刻之自由意志。蒲白（M. Buber）曾說：「就連那敬神爲天地大主宰、且以永生相許的「宗教」團體，若不在那事不由己而純由天意的、普普通通、平淡無奇的日常生活中事奉他們的上主，若不披荊斬棘、百折不撓地踏上那走向預許的征途，就不得稱爲團體」（*Pfade in Utopia*, Heidelberg 1950, S. 243）。那由「過去」所織成的命運，在每個「此刻」中，一邊給我人自由之伸展幅度以限制，一邊却也喚醒我人的自由意志決定對付的策略。自由的能力，也祇能運用「過去」之既成原料與歷史的遺產——命運——而已。自由意志，也祇能在團體的群策群力之下把握這個命運，在他個人的種種限度內，由自己來作個歷史性的決定！

在歷史底重要關頭下決定，也就是將「過去」底歷史遺產當作自己自由意志底新產生品、當作經過翻新的遺產，交付與「未來」。在歷史的現階段，人們應該將自己的「過去」與其祖先們的「過去」重新加工改製，並且對之負責。同時也就以此對「未來」負責。「過去」底遺產，對「此刻」底決定而言，本身就帶着可能性底原料。

就請以這個觀點來看悔改之德行吧！人，惟其是歷史的產物，不能隨隨便便地跨入「未來」：他應該將其「過去」加工改製。祇有除去「過去」道上底阻碍，才能自由自在地邁上「未來」底聖德的坦

途！當然：要充份地糾正「過去」底誤入歧途，必須朝着「未來」底正確方向邁進！痛悔與定改之不可分離，正是這個道理！

人之具有歷史性，要求人該有自知之明：應該知道他自己的力量與限度，俾能改造「過去」與「環境」底（即「時」與「地」底）限度，重新締造並控制「未來」。個人如此，團體亦莫不如此。

要了解歷史，必須先了解具有創造力的個體、稍縱即逝的天賜機會、歷史性的重要時刻、一般事物之常理以及「過去」與「未來」之在「此刻」中所顯示出來的相互關係等種種互相激盪的因素與互相激盪底情況。正如同「此刻」祇能在人底精神上與「過去」及「未來」發生關連之時，才能產生其效果；同樣地，具有創造力的個人，也祇在其加入團體並順其事物之常性之際，纔能對歷史有所影響，假若沒有具有創造力的個體與一去不再回的「此刻」，也就沒有所謂歷史；充其量，不過是事實之（周而復始的輾轉而已；反之，沒有那「過去」與「未來」底連綿不斷的時流，或者沒有事物之某些不變的因素，同樣地不能有歷史，至多不過是一些互不關連的、斷斷續續的片斷而已；所謂歷史也者，也就變成了一連串不相關的、首尾不接的、散漫的「頃刻」了。

二、歷史性與超越性

人，在他每一個行動中，都不由已地背向「過去」而面向未來，然而人却是超越乎時間底洪流的。人底一舉一動，都是對那召叫他的、永生的天主所作的回答：不是「唯」，便是「否」。上主透過歷史的情況，給人頒下祂的號召，召叫人採取歷史性的行動。所以人的回答底最後對象與歸宿，終究還是超越乎歷史、却又爲歷史之主人翁的天主。所以歷史本身，在它每一個此時此刻中，在它歷史性的時機

(kairós) 中，是與超越性遙遙相對、面面相覷的。歷史，就其整體而言，也祇有以超越性爲歸宿時，才能算得上是眞正的歷史。祇有當我們瞻顧到歷史的首與尾時，歷史才顯得眞實而富有人情味。我們設想：如果站在歷史的開端的是一個偶然發生的事件，或在歷史的中間並沒有一位胸有成竹的立法者、而祇是一種按照自然律而勢所必然的歷史演進，而且，在歷史的結尾，又是一個偶然發生的事件或在無法窺其全貌的輪轉，這樣一來，歷史豈不成了個「偶然的寵兒」或一個令人髮豎的演變了？爲什麼發生於人的事件與人本身的行動，就成爲歷史呢？這就是由於歷史的開端在於上主的一句話（聖言或道），而歷史的終點，又在於末日的公審判。（太初有道（聖言））

「一切皆由道造成，無道不成物」（若壹1續）。這點予歷史以威力。它是由上主底富於創造性的聖言所形成，同樣地也由上主的聖言交予人類，使人繼續形成它。是以在一切歷史的事件中，人應該聽從上主給他說的話，所以諦聽歷史的聲音，就是聽從上主的話語。

原是天主的話語推動了歷史。整個的歷史在天主的監視之下演進。也祇有天主能使歷史抵於完成。歷史在這方面的驚人的深度，還不算什麼，原來天主聖言（聖子本身），已進入了歷史的疆域：這 Incarnatio「進入肉身（界）」，比之上述的深度，不知又深了幾十萬倍，眞够令人發呆呢！「天主聖言（聖子），降生成爲血肉之軀，而且在我世人中間，度過了一生」（若壹14）。

三、耶穌基督底歷史性

上述事實，我人若僅依照字面來解說，是永遠無法蠡測其深重之意義。基督降生成人，是在一個歷史的時刻；這個時刻，一邊是由天主聖父所預先準備好了的，同時也是由人類自由意志之合作而形成

的：它是一種「時機」（kairós）。尤有進者，基督之成爲人，是在一個具有特殊歷史性的民族中：基督就帶着該民族底時間上的與空間上的種種限制。基督之進入世界歷史這一事實，不容漠視：一切歷史性的決定事件，再也無法擺脫這一事實。——如果今天果眞尙有人對這歷史的最偉大的事件毫無所知的話，那是由於別的許多人面對基督及其往訓萬民的命令作了錯誤的決定：那些人對基督的不知情，爲這些人眞是一個嚴重的控訴；然而往深一層看：包括那些不知情者在內，不承認基督是時代底主人翁，就其「存在」方面而言，對已降生的基督，不能不表示立場與態度。——每一個歷史的時刻，對這歷史底中心，不能不採取立場。就連故意要躲避這偉大的歷史事件的意願，已經是一個具有不堪設想的歷史性之後果的態度。

光榮地復活了的基督，對我們歷史的此時此刻，仍不斷發生作用。其方式有二：一則是由於祂的聖寵，即以超性的方式；二則是透過祂底歷史中的教會與每一個個人，亦即以純歷史性的方式。

基督將於末日，親自再度降來，審判萬民，給歷史作一個總結束。「祂於是乎將一切交還於父的手中」（參閱格前十五24）。基督既然進入了歷史，祂就常是歷史的主人翁，祂既是歷史底開端，又是歷史底終極與完成者。

元祖亞當的罪過，基督一人把它承當了過來：由此可見祂之進入歷史，是如何地誠心誠意。在基督降生以前，亞當底墮落，是一個帶有最嚴重後果的歷史事件；如今基督進入了亞當子孫底歷史，同時也就將自身陷於歷史的重壓之下。祂把這「於今爲烈」的「過去」底重荷，頂在自己的頭上，把它看作自己的命運。可是，正因爲祂的承擔，歷史被克服了，被改觀了，竟而煥然一新。由於基督對「過去」採取了甘心受苦的態度，「過去」之對「現在」之意義，就轉了一個一百八十度的彎。元祖亞當的罪行，

果然依舊在「未來」的時流上漂浮，可是其意義與從前比起來，恰是適得其反：它是在基督身上已被克服了的、而且誰也可以藉着基督的助力將之重新克服的命運。當然，亞當底歷史性的罪行，威力之大，而且其波及後代子孫底命運之深刻，決非亞當這一家族中之任何幾人所能克服，然而，基督畢竟馬到成功了，而且同樣地是歷史性的一大成功：在祂以後的歷史洪流中，亞當之罪行不是被取消了，而是更勝一籌地被變質了：成爲變了質的、具有新的意義的「命運」！

四、亞當的後代與基督的門徒

人在其整個暫時的生存中，在歷史時間的每一個時刻，在這個歷史的現在，要面對那悠長的過去與將來，尤其要面對兩件最基本的歷史事實：人類因亞當的罪而墮落，以及因基督而被救贖。在每一個歷史的時刻，人是亞當的後代，可是他更是被基督所救贖的子女，奉召要追隨祂的。基督是歷史上的人物也是歷史底主人翁。亞當的子孫與基督結合之後，就能够變化原祖給他遺留下來的不好的遺產。他把罪惡消滅在它最深的底淵，而將之克服。

在歷史上，第一個亞當和第二個亞當之間的衝突，造成了一個極大的緊張；這是可怕的，同時却也是有效果的：在這個戰鬪中獲勝，便是對歷史的主人表示特別的敬意。這是人類同他的首領——基督所必須完成的任務。每一個人，按照他自己個人不同的地位和才能，必須分擔這件工作。

五、歷史向着世末進行

人爲能控制歷史，必須回溯到那原始的時代。當時造物主籍着祂的聖言，奠定了歷史的基礎，並經

由創造的秩序，賦給了人類歷史的潛能，以及人類在歷史的過程中所應該擔任的工作。人不僅應該注意那些附帶在創造中的重大可能性，而且也應該注意，他們在過去的時候，經由亞當和基督，以及所有亞當的和基督的信徒們所塑造的形式和狀態。人必須了解現在的情形爲 *kairos*（天定的和有着天主恩寵的抉擇時刻），並在天主臺前，在這個時刻表明自己。這個考驗比較祇是維持創造的秩序，以及完全接受歷史的遺產，具有更重大的意義。它也使人有機會，藉着與基督作歷史和超歷史的結合，而與天主接觸。

即使是所謂世俗的歷史，也應該在這同樣的光線之下去看它，因爲這（救恩史）*Heilsgeschichte* 因着基督而進入世界的歷史之中。「救恩的路是在歷史的範圍之內，一直到最後死亡來呼喚以前，總不會離開它的。歷史眞是事實底一個範疇，而全部事實，即在於它必須與上主相遇」（註二一）「歷史並不是開始和結束之間的一個沒有意義的中段時間，那麼開始和結果，也就不能以嚴肅的態度去對待它們；我們的救主也就不會在它們中間出現了。」（註二二）歷史不僅是與開始和過去有關，也與將來，與天主之國的成長和發展相連繫着的；這天主之國一直要繼續到主的日子，事實上它要繼續到歷史的結束，到那Ecschata。在歷史結束的是候，所以也是這個現在結束的時候，基督將第二次降來；那時將舉行公審判，將有一個新的天地。我們在世界上所做的一切行動，祇有在向着這些「最後的事」，即世末（Eschata）才可以是善的。如果不是時常記起這最後世末的事，不是在主的光照之下去靜觀我們的時刻（Kairos），那麼要取這樣的方向，便成爲一件不可能的事。正如基督第一次的降來，祂的時刻（Kairós）被人認爲是時期已滿，祇有在祂第二次降來，即時間的完成，的光線之下才可以了解，同樣我們的歷史存在，也必須與這第一次和第二次的降來對照着。

正如我們的倫理行爲，從開始的時候，成爲歷史組織的一部分，經由創造世界的聖言而被織入在第一個和第二個亞當的遺產之中，同樣當前時刻的這個事實，也必須全部加以塑製和造型，不祇要看最近的將來，而且也要看那個結束，那個世末終日（Eschata）；它已在天際隱約可見，因爲救主正要來呢！

肆、跪着祈禱、能作宗教敬禮的人

一、人的崇拜使命

創造世界第一個意義和宗旨，就是天主的光榮。人處在純物質和純精神之間，爲一個小型的宇宙，應該把自己理性的頌讚，借與湧躍歡騰而無聲可言的受造之物，高聲欽崇感謝天主。天主居留在人中間，住在那個世界的樂園裡，好像是在祂的一座富麗堂皇的聖殿裡，直到人在那個地堂裡，擔任着司祭的職務。亞當的墮落，就是他不肯服從天主，同時他也拒絕且放棄了他的司祭的職務，以及崇拜天主的使命。人由於抗命，就變爲凡俗，因而不能給天主獻上祂所樂於接受的欽崇和感謝。於是這個世界，雖然全部還是天主的所有物，却被那失去了司祭使命的人所玷污了。它完全變爲替人的意向和目標服務，而不再像它本來應該做的那樣，助人崇拜天主的本分了。

二、人及世界因基督而重新敬主

人類因爲亞當所失去的，因爲基督而豐盛地復得了。整個受造界因着基督而膺受了至崇高的司祭的榮位。人類又被重新祝聖了（至少在基本上，以及在其使命方面）。基督降生成人既然是祂由聖神傅油

而被祝聖爲司祭，那麼祂自我犧牲而死，便是司祭至高的行爲，並準備祝聖整個教會的個人，叫他們同祂一起去進行司祭的工作。我們與這位至高的司祭——基督的結合，是在聖事中實現的；聖神就在聖事內，繼續進行祂已經開始的給默西亞傅油祝聖的工作。

基督是原始的聖事：因爲祂，並在祂內，我們便有天主恩寵最顯而可見的標誌。在基督內，人類被祝聖了，准他舉行崇拜和孝愛的敬主之禮，並確實知道自己的崇拜是爲天主所樂於接受的。七件聖事將我們與那至尊的聖事，與那位至高的司祭——基督結合。對個人和整個教會來說，聖事是人類在基督內唯一的祝聖的實現。尤其是那些留下印記的聖事（聖洗、堅振、神品），使領受在相似至高的司祭——基督，並賦予特殊的司祭的品位和權力；這是爲實行敬主之禮所必需的。正好經耶穌、在聖神內傅油而成爲至高的司祭（默西亞、基督），同樣一個基督信徒經過聖事在聖神內的傅油，而相似那位受過傅油的，那位至高的司祭—基督。結果領過聖事者的一切行動，即使他是在世俗上執行他自己的任務，也都帶有敬主的印記，而且是照着「敬主」一詞之最崇高的意義而說的。這些行動都參加他崇拜天主的敬禮。因爲接受聖神的傅油，最後祇有這個意義，就是分享天主自己內在的快樂；這是天主聖父與聖子在聖神內永遠享受的快樂（天主聖愛的歡樂）。

由於事物的本性在「凡俗的」與「神聖的」之間，以及在一切受造之物與非受造的天主之間，隔着一條很深的鴻溝。天主與整個受造界對比起來（雖然在本體上有類似之處），「是完全不同的」（Rudolph Otto）。在天主面前，一切的受造之物必須敬畏悚懼，縱然他們從其本體的至深處，是被吸引着去接近祂的。雖然聖事的祝聖絲毫沒有把造物主與受造物之間本質方面的區別消除，可是領受聖事的人不再是「凡俗的」了；他可以與天主親密相愛；他被天主聖神的傅油，竟能參與天主自己的內在的聖愛的

奧秘。

三、聖事的虔敬與「聖事的」道德

藉着聖事，我們可以分享天主的神聖性。這首先祇有一種聖禮的聖化（請注意在凡俗的與聖禮的二者之間的對立）。與聖禮的有所不同的是所謂倫理的聖善性（猶如舊約時代勒未的或法定的神聖性與道德的聖潔二者之間的區別）。藉着聖事的祝聖，一個基督信徒便可以加入天主最內在的聖善性及其敬禮的範圍之內；這不是祇靠着外面一些假設的工具和聲明，而是在基督的司祭職位上，在內部相似祂；並且藉聖化的恩寵，開始參與天主三位一體的生命。不過，這還不是與奧體之首和救主基督完全的結合。一個沒有天主恩寵的基督信徒，一定可以有效地被祝聖去舉行敬禮（*sacer, non sanctus*；神聖的，而非聖善的）；不過，祝聖本身對這樣的一個人變成一種指控，因爲他沒有適當地去領受它，或者因爲他犯了死罪，過着與祝聖相反的生活。從此可以清楚地看到，在聖事中所賦予的聖禮的神聖性，也要求有恩寵的神聖性；而這恩寵的神聖性，如果沒有倫理的或道德的某種程度的正直，是不可能有的。

倫理的正直，如果它不祇是個人奮鬪的勝利，如果它的目的不限於自己個人的修養，如果它藉着天主恩寵的效能，發自聖禮的祝聖，那麼它就是聖德（sanctitas）。

再者，一個生活在世俗中的人，他的全部倫理方面的本分，必須看作參加崇拜天主的敬禮。整個聖事敬禮的倫理建築，必須以聖事的虔敬爲基礎。聖事不可祇被當作基督信徒生活中一些插曲，或間接發生的事；它們却是一種酵母，使基督信徒在世界上的整個生命，能有一個眞正而完美的意義。這不是一個偶然的呼召，請基督信徒間或到至聖的聖殿裡去讚美天主。基督信徒被召去見基督，舉行崇拜天主的

敬禮，猶如去實行他自己的使命，奔往力量的永泉一般。從這個中心他聽到了呼召，也得到了力量，按着一個一天比一天更新的和更深的意義，把他自己，連同他所有的一切行動，以及委託給他處理的那個世界，都帶去爲天主服務，事實上就是都把它們帶到三位一體的天主的聖殿裡。

在這種光線之下去看，倫理的抗命不祇是不遵守法律，或者在受造的世界裡造成混亂。這是拒絕崇拜天主，玷汚這個本來應該光榮天主的世界，攻擊基督至高的司祭職位。不過這個抗命的叛徒，仍然與這個司祭職位維持着密切的連繫，雖然這不是出於意志自由的抉擇，而是由於他的整個本體。

由於人就是在他本體最內在的最深處，也是注定要舉行崇拜天主的敬禮的，由於整個世界的秩序，以及救恩的秩序，都是指向崇拜天主的，所以人在倫理上抗命，不僅是放棄眞正的敬禮，而且也常是舉行虛假的崇拜，開始一個與崇拜天主對抗的敬禮。在這個眞理的光線之下，也許我們可以清楚了解迷信初步的發動，以及罪人怎樣瘋狂地獻身於虛假的理想，崇拜邪神、金錢、勢力、榮譽。人或者經由聖神的傅油，而同基督成爲天主的司祭，或者在自己的罪惡中，淪爲那個已經墮落的天使的「司祭」。

四、基督的祭獻：崇拜的至高表現

敬禮至高的表示，就是基督在十字架上所舉行的祭獻。加爾瓦略山上的祭獻，是一個聖禮的行爲，對天主聖父表示完全的服從和敬愛。這是在天主光輝的聖殿裡，把人類和整個宇宙加以最完善的重整。我們在完盡崇拜天主的本分時，我們因着與基督在十字架架上的祭獻結合而得到營養。這個崇拜天主的本分，是在同基督一起背十字架，一起受苦的時候，才能盡好和完成的。基督信徒所受的辛勞和痛苦，必須蓋有聖體聖祭的印記，才有敬禮的（司祭的）行爲的地位和價值。

所有七件聖事都是基督聖死的祭獻的成果，都來自救主被刺開的胸旁。主耶穌用祂至高的司祭行爲救贖了世界，重行將它奉獻於天主的聖禮，並再次祝聖了人類，又將整個宇宙變爲一座崇拜天主的大殿。聖事將基督聖死的聖化力傳諸教會，以及教會個別的成員。爲此，所有的聖事都要求人背起自己的十字架，重新與基督恆久結合。聖事也給人力量這樣去做。如果一個基督信徒領受聖事，把它們看作一種呼聲，叫人仰法被釘在十字架上的基督，看作恩寵的泉源，爲能追隨基督，走上加爾瓦略山，以及看作光榮天主聖父的工具；祇有這樣，聖事才能表示它們全部的意義，以及在救主之事上，發揮它們的功能。藉着聖事的恩寵，以及藉着與基督的祭獻的結合，基督信徒每一個阻難和快樂，將分有基督在十字架上的祭獻的價值，參與基督至高司祭的祈禱，以及共享基督讚美天主聖父的歡樂。

五、人的崇拜使命包羅一切

在本書第二章裡，我們曾經說明了人性不同的各面；它們並非內部沒有連繫，它們互相連屬，形成一個總合體的系統。爲此，我們祇要把至今所討論的關於人的一切主要特徵，作一全面的觀察，就可以完全評定人的宗教性的深廣度。

聖事影響整個的人，在其本體的一切方面。整個的人都置身於敬拜天主的領域之內，而受到聖事效能的影響。聖事的印記祝聖宇宙中沒有生命的受造物，尤其祝聖人之屬於感覺界的可見的部分。聖事的印記所表示的無形的恩寵，影響整個的人。人在其本體的最深處，具有一種能力，能相似天主。這個潛能，在聖事恩寵的推動下，使人相似基督的聖死與復活。它將人最緊密地與基督結合；基督是天主聖父本質的肖像。

聖事不僅影響個人。由於其最內在的本質，聖事是屬於團體的，屬於耶穌基督的奧體的。人因着聖事而長爲教會的團體。尤其是那三種留下印記的聖事更是如此。聖洗和堅振使人成爲基督的信徒，教會的成員，做它的公民和士兵。神品聖事完全是爲基督奧體這個敬禮團體服務的。告解不僅使人與天主和好，也使人與教會和好。聖體是與基督結合同時也是 *agape* 即愛的聖筵，團體內愛的鎖鏈。婚配聖事在男女二人之間形成一條永久的鎖鏈，使他們極緊密地與基督及其奧體的團體結合。婚配是在教會內建立一個「小教會」（*ecclesiola* 或小型教會），在整個教會內的一個團體成員，這樣使教會自然地增長而擴展。病人傅油補充告解聖事，使人準備與勝利的教會結合，獲得永生的復活。

聖事將人團團包圍，在人的存在的一切方面，無論是歷史的或超歷史的。聖事包括人在世的全部生命。（註二三）每一件聖事使人與復活光榮的至高司祭結合，也與祂的聖死復活——這些歷史的事實和恩寵的泉源——結合。聖事也是未來之事的預象，含有一種世末的意義，指導基督信徒走向歷史的結束，以及那超越歷史的天國。聖事尤其把基督信徒帶進意義深遠的歷史深處；這是天主聖言的降生給我們帶來的啓示。聖事在我們身上完成對亞當的原罪那種歷史的和超歷史的勝利，又使我們接觸到一切歷史的中心，接觸到在基督的聖死及其第二次降來之間的圓滿的時間。

人的倫理決定常是由整個的人來作的：即依照人是個別的，又是團體的一份子，生活在歷史中，獻身於崇拜天主的團禮而作的。每一個倫理決定都具有這些方面，並在這一切方面影響人。以後在我們研究人的倫理決定對於人的自由及價值的認識所佔的地位時，應該記着這點。

第四章　倫理真正的基礎

在前面我們已經考察過倫理行爲的環境。我們也說明了那幅度極爲廣泛的背景；這種背景是由每次倫理的決定，以及個人道德的成長和發展所積成而且所應面對的。倫理的責任包括肉體和靈魂兩方面。它的根深入在社會的每一個角落；社會的每一個部分都能感受到它的效果。它的來源和效果，可以在過去，在歷史的深處，以及在歷史的 *Eschata*（末世性）中找到它的踪跡。「倫理責任」，「自始即爲至聖者天主座前的護法」，向天主屈膝致敬。

倫理責任直接而最近的根源，是人的自由的意志。祇有在人認識價值，在他自己內在的氣質和精神，以及他自己的良心光照之下，人的意志才可以被視爲在倫理方面是自由的，應該負責的。

壹、人的自由爲倫理的基礎

一、自由的本質

當我們認識價值，並感到倫理善行的要求時，我們就可以認出自由實在的本質。我們具有信心，能够抵抗罪惡的反叛，並加以控制；就是爲了這種反叛，我們往往可以深深地體驗到自己的自由。不是實際的必要（müssen），而是善行的「理當如此」，（sollen），不是罪惡的勝利，而是犯罪的誘惑，證明人有自由。自由祇在個人內心的至深之處；信念就是在這裡形成的，立場也是在這裡決定的，對天主

的呼聲，或者予以接受，或者予以拒絕。自由的本質是爲善的能力。行惡的能力並不是自由的本質。那裡有戰勝邪惡的能力，那裡才有自由。對善惡模稜兩可，不是自由原來的性質，祇是人類有限自由的徵象。然而爲善的能力是由於人相似天主，由於被造之人分享了創造者的自由。如果一個人因着恩寵特別的幫助，能够確然無失地不犯罪，他的自由並不因此而受到任何損失，反而得到更强大的自由能力；這種自由本來就超越人類有限本性的正常情形。

甲、人類自由爲天主自由的肖像

(1) 正如天主是宇宙的主宰，因爲祂創造了宇宙；同樣人類是宇宙的統治者，因爲天主照祂自己的肖像造了人類，並將人類放在萬物之上。「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人；造了一男一女。天主祝福他們說：『你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地，管理海中的魚，天空的飛鳥，以及各種在地上爬行的生物！』（創壹二七及其後各節）」。天主是宇宙的主宰及大造。祂却並沒有完全致力於創造和宰制宇宙這件事上，祂安享祂自己的永遠的安息日，那種世外的絕對的福樂。同樣人類的自由並不是專爲用來管理世界這件工作的。如果他不是用盡全力去幹這件世上的事務，如果他不是完全被這世界上的事物所攝住，而能不斷地舉目仰望天主的安息日的快樂，那麼他就可以保全自己的自由而不失。

(2) 天主自由的絕對範圍，祇限於祂自己的偉大光榮；因爲在祂以外，別無他物可以作爲祂的行爲的動機。人類爲天主依照祂自己的肖像而創造之物，除了他自己的自由以外，他也同樣不受任何其他事物的約束；因爲沒有一樣外在的東西，可以決定或强迫他的意志。

正如天主超越世界，却在世界內保存它，管理它，同樣人的自由的意志也超越那個肉體和靈魂的結合體（祇是類似地超越，因爲並不是完全的獨立），却統治整個靈魂肉體的結構，及其所有一切的精力，予以最密切的調節。至於在天主爲萬物的原因方面，也有類似的情形；正如天主爲第一原因，在祂以外，祂沒有另一個推動祂的原因；人也是如此，不過祇是在類似的和有限的程度上而已。人在其一切的行動上，雖然常繫屬於天主，却也是一種第一根源，一種「第一原因」。「人是他本身成就的原因：成爲穀粒，功有應得，成爲糠粃，咎由自取。」（註二四）

自由始終是新鮮的，常是一種創造的伊始。自由的行爲絕不是一成不變地預先被決定的，這一點是屬於自由行爲的本質的。自由行爲本身，對一個意志尚未決定的行動，却是第一決定性的原因，雖然這是在完全不同的程度上。這實在是一個新的開端，它眞正是「有創造性的」，祇要它是第一次由意志所完成的一個新的自由行爲。不過，它並不是盲目而不合理的。正如天主創造時按照思想的形式，同樣在自由行爲創造性的新開端，也是按照動機，按照那些領導的思想而作決定的。

乙、人類自由分享天主的自由

人的自由是採取自己的立場的能力，接受或拒絕天主對我們所發的呼聲；不過，這種能力祇是靠它分享天主的自由。人的自由行爲使自己實現，是它自己的原因（Causa sui），雖然它常居次要的地位，因爲它繫屬於第一原因。即使絕對地說起來，人在他自願的行爲上，是他自己罪行的原因，是他「失落恩寵的第一原因」，（註二五）不過，他之所以能夠這樣做，他是因爲他行善的自由，藉着那第一原因——天主所造的因果律，得以運用實行的緣故。罪惡既是自由的失敗，降低對天主自由的分享，因而對人類

自由的本身，也是一種損失。反之，對天主的自由最高的分享，是完全在天主恩寵的影響下去行動。

人的自由常是一件神秘的東西，是完全無法了解的，尤其是對科學；因爲科學祇憑自然的因果律的原則，而人的自由却根據天主自己的更加神秘的自由。在人的自由的這個神秘中，最令人難明的，是一方面它分有天主的自由，是一方面却又有它的不可侵犯性。它分沾天主的自由，却又爲天主自己所尊重；完全自主而不受外來的侵犯，人甚至於可以利用天主所賦給他的那個自由去拒絕天主。

人的自由，如果它完全順從天主恩寵的領導，因而懷着服從的孝愛，經由基督，並在基督內，能够對天主說一個是，這時它便最特出地表顯自己的偉大。可是，如果它作出反對基督的決定，驅逐天主之神，亦即杜塞自由本身愛的根源，這時自由高臨罪惡的深淵，在那頭暈眼花的高處，表顯出它那種可怖的，令人不解的力量。

二、自由的程度

自由的效力有許多等級，深廣很不同。人的自由，在其目的方面，受到我們生理上和精神上的遺產很多的限制。我們所處的環境，用種種理由或理想的吸引力，以及行爲途徑的建議等，也給人的自由加上許多限制。我們過去的行爲，以及以前自由的決定等等效果，也能在許多方面，給人的自由予以不少的限制。

自由的力量祇是在一種潛能的狀態下賦給了我們的這顆種子，在我們心內播下之後，必須從內部經由個人人格的發展逐漸長大起來。這種成長和發展，要靠完全運用向善的意志所附有的能力。在人內部的自由是一種力量；藉着這種力量，人便能在自己的行爲上超越自己，因爲——縱然是逐步漸近的——

達到一個新而更高的自由。但是如果對於眞正自由的運用不加注意（不用自由），或不知道盡量地運用，結果就會造成自由的衰退。如果祇知妄用自由，即犯罪，它就逐漸對行善缺乏能力，最後根本就不能運用眞正的自由了，關於這一點，必須提防一切的幻覺；它們是從慾情向惡的力量來的。如果不要讓自由變得孱弱無能，必須迫使慾情服從自由；這是對的。不過，人類自由能力的特點，是引領和指導慾情；自由最深的無能即在於把自身交與慾情，任其支配。縱使慾情最强烈的力量表現在惡的方面，自由本身能力之大小，仍然不過是在於它實際上把慾情的力量導向於善的能量。

一個人可能喪失自由到這樣的程度，以致他的精神完全變爲下流傾向的奴隸。他之所以要對這種奴役必須負責，祇因爲當他以前自動抉擇的時候，那擇善而行的能力還沒有受到損害。然而，我們仍然必須堅執這個信念，祇要我們一天是在這人世的旅途上，天主便一天不會不給人恩寵，使人能够重新歸向祂。給每一個理智和意志仍然正常的人，天主賜與恩寵的力量，使他朝着感化之途邁第一步。可是，如果罪人遲遲不願感化，每一次拒絕，都構成一個新的罪。

自由也可以達到這樣的程度，使人完全順從聖神的領導。「主就是神；主的神在那裡，那裡就有自由」（格後參十七）。沒有一種自由比天主的子女所享的自由更大的；他們自由自在地超升於「罪惡的無能」之上，粉碎了撒殫奴役的枷鎖，自情自願地遵守法律，負起基督的軛；他們擺脫自私自利的羈絆，並把自己從那可作爲自我規範的法律中解放出來，而完全獻身於天主之國的工作。一般的法律是倫理唯一的和最高的準繩。他們放下了這樣的法律，不受它的約束，而在天主願意他們所處的環境中，欣然負起這樣的責任，去追求那種環境之中一切最完善的美德。他們揚棄了任何反對聖神領導的慾望；這樣，他們服從天主，爲祂服務，登上了自由的極峯。

自由是天主賜與的一件禮物，也是天主所加的一樣任務；它又是恩賜，又是負擔。它好比活力充沛的蓓蕾，要開出道德的鮮花，結成善功的碩果。不過，它也好像蓓蕾，也會枯萎而不開花結果。這時道德的精力斲喪了，自由也變成無能了。自由使人對自己的行爲負責；它是信託給人的一樣寶物，同時也加給人一個驚人的責任。

三、自由與法律，自由與動機

天主的自由，在天主以外，再沒有別的法律和約束；不過，如果認爲天主的自由至少是有些反覆無常的，或隨意任性的，那就不對了。它是由天主本質的神聖不可侵犯的法律所管制的。天主的自由意志是在天主愛的至高法律之下。同樣人的自由，如果它是行動上眞正的自由，便不服屬於外力的强制，而是自我的完成，經由內心對善的熱愛，並符合天主聖善的典型。天主的聖善是永遠律（*lex aeterna*），反映在人的本性上，便是自然律（*lex naturalis*）。當然，天主的自由必定是與祂的聖善之律相合的；而人當他居留在世上的時候，却常有危險，可能必遵守法律崇高的地位上墮落下來，因而損害他自由的完整。不過，縱然他喪失了自由的完整和理想，他仍然是自由的，他可以自由地衝破自由的樊籬，即法律，而陷在放任的奴役之中。法律是衞護自由的警鐘。它給人自由，並給自由加上了一個任務：法律又是恩賜，又是責任。一個基督徒越是在天主子女的自由中成長起來，天主的法律也越是給他清楚顯示；它是愛的生活的衞護者。它是環繞愛的中心的樊籬。祇有那些享有天主子女的自由的人，才能够眞正認識法律實在的性質；法律究竟就是與天主作愛的對談。

天主在其行動方面，祂的創造的自由是與祂永遠的思想形式相符的。所以，人的行動越是由清楚而

明顯的理想來推動，依照天主的肖像而造成的人的自由也越廣泛。正如天主如果沒有了祂自己的熱愛的光，就不能對外有什麼行動；同樣人如果沒有了動機，也就不能運用他自己的自由。又如天主，在進行其自由創造的行動時，在祂永遠思想的無盡寶藏中進行選擇；同樣，人在某些限度之內，也（類似地）在各種不同的動機中進行選擇。他也可以在各種不同的美的動機中進行選擇，喜歡這一個，而不喜歡那一個。他可以在明顯的善與晦暗的慾情誘惑之間去抉擇；他也可以選擇快樂和利益等虛幻的享受，或在隨從那些在倫理方面善的動機的吸引；這些動機中悅天主，却往往被感官虛僞的快樂所掩蔽了。

關於自由這個問題，最重要爲一點並不是在於外面的行爲是不是自由地來自內在的根源（來自自發的行爲 *actus elicitus*），而是這內在的根源本身是不是爲自由意志本身所決定的，或在是爲某一樣別的東西所決定的。問題的關鍵是這個：自由是被那些强迫它的動機必然地決定的呢？還是它超越這些動機、而自由地進行選擇的呢（雖然它不能沒有動機而作什麼抉擇）？意志是不受勉强的。它自己決定自己，作出它自己最後的或最高的決定，不論它容許自己被帶往基本上善良高尚的事，或者放任自己去追求那虛幻的自我的光彩——自己的榮譽或自己的利益。一經作出了這最後的或最高的決定之後（即在對於人生未來最終的和決定性的目的自動抉擇之後），那些引導一個人去作特殊行動的動機，在它們自己的範圍之內，按照它們影響的目的，仍給自由留有餘地；所以意志不受它們的强迫，而是它自己在它們中間進行選擇，並按照最後的目的（當然，假定它是在心理定律所限定的範圍之內），去指導它們。

如果有一個動機，它這樣强烈地逼迫人的精神，以致造成一種不正常的心理緊張狀態，使自由的意志沒有任何其他選擇的可能，那麼這種心理强制就把自由的條件剝奪了。如果意志自由的力量並未分散，而由一個清楚而崇高的動機來推動的時候，情形就大不相同了。動機愈深，自由的力量也愈大。自

由最後的決定，是在於眞正理想的選擇和培養。

四、自由的教育

從我們以上所說過的話，可以清楚地看到，任何服從的訓練，如果祇知用命令來壓制，而不使人深入認識動機，就會破壞自由的意志，至多也不過是「使它屈服」，却不是眞正教育它。雖然自由一部分是（眞正自由的）練習和運用的問題，可是它大部分仍然更是用見識和愛去培養動機的問題。這就明顯出默想對於神修生活的重要性。服從的教育，如果是發自最深的自由根源的，必須更以動機，而不以命令爲基礎。縱然在起初的時候，理智不能立即深入認識善的內在本質，可是必須常有那具有崇高權威的良好動機，逐步說明內在的價值，以及更加認識命令的意義。

眞正服從的訓練，無疑也是法律（即善之固定的規則）的教育，可是它更是那種駕乎一般法律之上的自由之開端；那種自由，是由善的洞識，並由愛好一切凡是善的和更完美的那種愛所產生的。自由的這種要求，在「生活於基督的法律精神」（羅八2）中，到達了超乎意外的、最高的階段。在服從中，自由的能力，得到練習，日益顯示出來；不過，這必須是生氣蓬勃的服從。沒有獨立和自我控制的眞精神，那是不可能的。如果一個基督徒，即使沒有任何命令或告誡，也一樣行動，一樣有服從的準備和意志，那麼眞正自立的精神（自由的美德）就在統治着他的一切行動；原來服從的精神上，是蓋有自由的創新與自發自動地負起責任的印記的。

五、自由的限度和範圍

人的自由，在其活動的目的方面，範圍是相當狹小的；雖然這個目的，如同以上所解釋的，可以逐漸擴展到一個相當大的程度。可是，它同樣也可以，因着我們自己的過失，而減少和縮小的。自由的目的、印象、限制，一切都由個人自己的性格、歷史的遺產、環境的道德水準、以及四周的團體等所決定的。一個人的「定數」確定他自由的範圍，不過它也決定任務和本分，並擴大自由行動的目的。人必須以自由的心情，接受自己的命運，一邊忍耐它，一邊也設法控制它。

自由不僅是在直接決定的時候，或在現意向方面（*intentio actualis*），能够發揮它的作用。在每一倫理的行爲中，除了當前實際的自由決定以外，過去的決定，預先的計劃，以及所有的成見，多少都能發生一些影響的。潛意向（*intentio virtualis*）是以前決定的延長；它們仍在發生自己的影響力，直到它們完全被撤除，或者完全失去它們活動的能力爲止。歸化是揚棄或拒絕過去的行爲，收回意志過去的錯誤決定；即使在這種歸化中，它們可能如同虛假的態度或傾向，仍然起着可觀的影響作用（例如：由於思想上的蒙蔽，或者由於在這重要的問題上部分的盲目，而不很重視眞正的價值；對價值作積極的評判時，目光膚淺而不深入等）。我們祇有傾全力以赴而且持之以恆，才能把以前所作的決定，徹底根除，使之無能爲力。

這也是事實，即我們的意志以前所作的決定，屢次對後來一連串的行爲不起什麼影響，這或者是因爲它們的效力暫時中止了，縱然實際上並沒有把過去的決定作廢或揚棄，或者慣常地是因爲該項決定與我們目前的問題無關之故。無論如何，就是爲了這個緣故，一有了機會，它們還能死灰復燃，因爲那種

傾向和習性（*habitus*）仍然存在着。（註二六）以前的意向，或思想狀態，未經撤銷的，如果不影響後來的行爲，便是一種休息狀態中的意向，（即習性的意向：intentio habitualis）。不過，當它再度發生效力的時候，它便不再祇是一個習性的意向，而是一個潛在的意向了。

在那些可疑的情況下，我們也說，有一種假定的意向，或意志的準備狀態（*intentio interpretativa*）；這時我們並不清楚知道，實際上是否有過那種意向，不過有理由去假定有過的。從有關的個人所持的全部態度來看，我們有理由來作這樣的假定；即如果把問題放在他面前，而要他決定，或者他實在這樣做的話，他是會作出這樣的行爲的。一個假定的意向是眞實而有效的，祇要它是以這個基督徒的態度爲根據，並且在與它相稱的行爲上表現出來。

舉例說：一生善度基督徒的生活，而且曾虔誠地勤領聖體與告解聖事，雖在昏迷不醒時，我們可以入情入理地斷定：病人有妥領病人聖事的假定意向。一個以天主聖寵爲生而依照聖事所賦與的使命而活的生涯，實足以包括在事到臨頭之際要妥領病人聖事的意願。同樣地，也包括着要爲天主的光榮準備去世，即使病人關於此事，從未作過明白的表示。由此例證，可以看出：包涵在內的意願（Bereitschaft）與繼續在生效的意向（nachwirkende Absicht: *intentio virtualis*）是如何地接近。故此也可以稱它爲：一種包含在內（或：間接）的持續意向（或潛意向：*Intentio virtualis implicita*）。

六、自由決定的責任範圍

人對於自己的自由所作的全部決定，應直接負責，無論這個決定是經由積極的行爲，或者是由於不採取行動而形成的。事實上，不採取行動的後果，可能與積極行爲，即實際行動的效果一樣重要，二者

的影響也可能一樣深遠。人不僅對於自己直接選擇的或決定的事應該負責，就是對於其他的事，祇要它們間接或直接屬於他選擇的範圍之內的，也應該負責。它們是屬於他意向的目的範圍之內的。事實上，責任包括許多其他方面的事；它們不在他的特殊意向的範圍之內，作爲工具或目的（*voluntarium inse, voluntarium directum* 本身願意的，或直接願意的），却祇是被人預料爲一個有意的行爲的後果，非爲人直接所願意的或追求的（*voluntarium in causa, voluntarium indirectum* 原因願意的，或間接願意的）。

試舉例來說：一個愛喝酒的人，知道自己醉後所要做的事。他可能會縱情於荒唐的行爲，同人爭吵或打架，講污穢不潔的言語。雖然他在喝酒的時候，想法給自己保證說：「我祇不過想喝一兩杯而已」，但醉酒的後果，仍然是「原因願意」的，故此他對後來一切倫理行爲上所犯的過錯都要負責，就是因爲他故意種下了那些錯誤的原因，而且至少也約略地預料到後果。不過，他的罪行不是如同預謀的罪行那麼嚴重；這一點很重要，是不容忽視的。一個人明知故犯地追求一個罪惡的對象，他所犯的罪，這比原因意願的罪更爲重大；因爲他在決定去做壞事時，享有更多的意志的自由。

成人們必須清楚知道，自己的倫理行爲，無論對自己本人，或對整個團體，對當前的時日，或對未來的歲月，都有深遠的影響。如果他們對於這種關係，具有一般的知識，那麼在行善或作惡時，也要負起自己的行爲及其後果的責任。他們必須承擔與罪惡進行交易的指責；縱然他們痛恨自己的行爲所產生的不良後果，他們也必須負起這些後果的責任。然而，故意選擇罪惡，以及明知是罪惡而不得已予以接受，二者之間顯然有很大的區別。

後果或結果，爲人所預料却又因故而任其發生而非爲人所願意的，越是一定而直接，人們對它們應

負的責任也越重大。必然的原因（*causa per se*）之一定性，大於偶然原因（*causa per accidens*）之一定性。最近原因或直接原因（*causa proxima vel immediata*）的效果，也比那間接原因或遠原因（*causa mediata vel remota*）的效果，更爲直接。然而在一個故犯的行爲與一個雖明知而不過犯、却祇是以惋惜的心情、因故而任其後果發生的行爲之間，是有着顯著的區別的。

一個人無法完全阻止自己的善行、甚或應該做的行爲、偶然（*per accidens*）或遙然（*remote*）地產生許多不良的後果。這些不良的後果，有的是物質的，如痛苦和困難；有的是精神的，如煩惱和給別人立下惡表（有雙重效果的行爲）。然而，在良心上仍有本分阻止這樣不良的後果，祇要一個人可以這樣做，而不至於相反他所處的特殊環境裡一切正確的事，也不相反他所應該做的一切善的事。如果一個行爲本來立即（*per se et proxime*）會產生一種不爲人所願意的惡果，那麼祇有相對嚴重的理由（如履行一個義務，爭取一個更大的必要的善），人才可以不願惡果而採取行動。不過，必須認眞考慮全部的情況，而且如果惡果本身是絕對的惡事，以致不得作爲任何行爲之目的的話，則即使爲了要到一個美好的目的，亦不得利用它作爲工具；也不可在完成行爲的時候，願意或心許這樣的惡果。（註二七）

七、自由的削弱和毀滅

甲、侵犯自由的暴力

一種物質的、來自外在的主動者的干涉，可以破壞那完成外面行爲（*actus imperatus*）的自由，却不能破壞內在的決定之自由。暴力或强迫，無論在何種情況之下，尤其當它與目前那種極端殘酷的心

理迫害方法配合運用時，對一個人內在的自由，也能形成一種重大的誘惑，往往也嚴重地削弱人的自由。

例如：一個貞潔的女子，受到强暴的時候，可以藉着自己堅定的意志，在自己的心靈裡確保潔德，她可以避免一切故意相反潔德的說話和行動。她所遭受的羞辱行爲在她這方面，並不是一個眞正的人性的行爲（*actus humanus*），祇是被動的忍辱而已。爲此，不是出於她的自由意志，也不能歸罪於她（*actus imputabilis*），除非她意志內在的決定並不充分堅決，而且在特殊的情形下，外面的抵抗，亦未盡全力。

乙、恐懼削弱自由

完全來自外面的恐懼（*metus ab extrinseco*），祇有在它造成精神力量部分或全部癱瘓（*metus ab intrinseco*）的時候，才能減弱或破壞意志的自由。在某些情形之下，外來强大的暴力、或暴力的威脅，可能造成內心高度紊亂，使他不能再控制自己內在的行動，更不能約束他外面的行爲。

爲自由所克服的恐懼（*metus concomitans*），表示自由意志的力量。先於意志決定的恐懼（*metus antecedens*），本來並不減少自由或罪責。極度的恐懼當然可能暫時遏制自由和責任，却不能消除罪責，祇因爲在理智和意志還能抵抗威脅的時候，沒有把那剛開始的恐懼加以控制，因而犯了罪。

新的心理學對恐懼和憂懼加以區別：恐懼確實知道害怕的理由，而與造成恐懼的原因，不多不少，恰成正比。爲此，人更能立刻予以控制。至於憂懼，却是一種無形而陰鬱的怕懼；懷有憂懼的人，不知道自己害怕的是什麼，祇是害怕而已。（註二八）如果一個人爲恐懼所懾服，那麼恐懼便變爲憂慮；所以

憂慮的感覺（强烈的憂慮），與恐懼的原因完全不成比例。

誰由於怕受物質的損失或懲罰，而干犯一條良心上應該遵守的誡命，便負有罪責。即使有酷刑或慘死的威脅，也不能使一個本身是罪的行爲，例如背棄信仰，或否認信仰，變爲無罪。可是，如果由於憂慮而生的恐懼，全部或部分迷亂人的心志，那麼自由被破壞了，或被減弱了，因而就沒有或降低了罪責。

重大禍害或損失的恐懼，如果與法律的嚴重性完全不成比例時，人就可以不守任何積極的法律，因爲積極的法律，並沒有這樣嚴格的約束力，以至於要求人蒙受重大的損失，或遭到嚴重的困難，也非遵守不可。

凡是適用於恐懼的，也同樣適用於其他的情感——憂傷、愉快、忿怒。（註二九）然而，一種情感，如有自由的意志予以控制，並加以正確的疏導，就可以增强自由行爲的力量。

丙、慾情削弱自由

放肆無節的慾情，祇要它先於意志自由的決定（*concupiscentia antecedens*），就能減弱自由；可是，要完全確立自由和控制情慾，這是一種恆久的挑戰。如果情慾擾亂心志，（尤其是如果它利用想象）甚至於使人完全失去理智的運用，那麼它也完全破壞人的自由。然而，意志自由同意的情慾（*concupiscentia consequens*），藉着它組織的驅策力，就能增加行爲的故意程度。因爲在意志決定的當時，自由的多少是決定罪之輕重的最大因素。在情慾的迷惑和引誘之下，由於軟弱所犯下的罪，不像意志在經過冷靜而不動感情的估計之後，自由同意的惡意之罪那麼嚴重。我們必須在意志的力量本身（*voluntarium*

），以及自由決定的力量（*liberum*），二者之間加以區別；在上述那種不正常的情形之下，二者的關係是彼此相反的。再者，在辨別惡意的罪與軟弱的罪的時候，動機不同，具有很大的意義，因爲動機對於行爲的功過有着大部分的決定作用。

感情和慾情的衝動，如果先於意志自由的決定，就完全沒有倫理的罪責；不過，可能有某種程度的罪過，因爲在私慾偏情中的那種情慾，往往本身就是以前罪惡行爲的結果。同樣邪惡的衝動，屢次在其根源或原因方面是故意的。以學院的術語來說，未經理智和自由意志約束的衝動，叫做「無意的衝動」（*motus primo primi*）。漫無節制的衝動，不是完全故意的，因爲心神分散，或思想混亂，使人無法集中注意力，或在因爲沒有意志完全的同意（*motus secundo primi*），決不可能大於小罪。因爲每一個大罪是一個完全自由的行爲。祇有故意的惡性貪婪和放肆的慾情（*motus secundi*），在大事情上，爲自由意志所完全同意的，才是大罪。

丁、自由因無知而減弱或喪失

如果在理智方面，對法律或價值，缺乏有意識的注意，就沒有不守法律的問題。不過，缺乏注意或認識，屢次是自由意志的過失，祇要一個人稍稍覺得自己應該對於本分更加注意。所以，例如一位醫師，或一位司鐸，如果嚴重忽略繼續研究有關自己職務方面的問題，因而在執行自己的任務時誤了事，便不能由於無知而推卸責任。用法理的術語來說，忽視眞理，不作必要的努力，以求得有關的知識，這種有罪的嚴重疏忽，叫做愚昧的或疏忽的無知（*ignorantia crassa seu supina*）。由於一個人故意或直接不願意求得知識，叫做故意的無知（*ignorantia affectata*）。最後這種無知，尤其不能減輕罪責；相

反的，它更表示不負責的嚴重性。

戊、年久的習慣削弱自由

屢次重複倫理的善行，迅速而毫不遲疑，結果就會形成一種良好的習慣（habitus）；它能增强自由的力量。一個不好的習慣，就是許多故意的不良行爲的後果，背着以前那些自由抉擇的重擔，對於以後一切的後果和行動都要負責，直到那個習慣改去爲止。如果一個人，雖然原則上立下了相反惡習的善志，却仍然犯那不良行爲的罪過就不這樣重了；因爲不好的習慣削弱了個人的自由。

例如一個人習慣詛咒、或說褻聖的話，直到他眞心後悔自己侮辱天主的聖名，而決意改過自新爲人，他所有的褻聖行爲組成一個整體。它們好比一股流水，導源於他的妄用自由。實際上，由於這個人缺乏改正惡習的努力，自願採取一種永久的態度，使他所有一切褻聖的個別行爲，都玷上了這種態度的惡劣的特性。不過他後悔自己的罪，立志對它反抗，那麼個別褻聖的行爲，已經從故意作惡的根上拔除下來，不復玷有罪行；就是說，不再是故犯的罪了。不過，改正惡習所需要的奮鬪，因他不甚努力，可能犯了一些罪。

己、催眠術與麻醉品使人喪失自由

凡故意任人催眠的，將自己的自由聽由催眠者指使，直到催眠者保持這種控制的力量，而被催眠者失去自由的那種基本的條件，即失去分辯是非，抉擇善惡的能力爲止。自由減弱了，甚或被破滅了。對於在這種情形下完成的行爲，個人應負倫理的責任；因爲他自願失去自由，在原因方面應該負責。聽任

一個催眠者指使，這可能會被人利用，甚或幹出不道德的壞事。（註三十）

連續使用麻醉品，很快就會令人上癮，或養成毒癖。染有毒癖的人，自己剝奪自己的自由；直接這祇限於對毒品的那種不正常的嗜好。不過，由於這方面喪失了意志的能力，偶然也可能完全失去了自由，所以也會逐漸影響到整個自由抉擇的領域。如果他不理自己更正當的知識，也不顧自己尚餘的自由，拒絕接受治療，或其他戒癮的方法，他就罪上加罪；對於自己濫用毒品，日益喪失的能力，他是要負責的。所有一切不良的後果，凡是預料將由這樣受損害的意志自由所產生的，包括連帶的那些不良的態度和不正的行爲，根本上都是故意的，都是間接和原因故意的。

庚、煽惑使人喪失自由：羣衆的煽惑

拒絕引人爲惡的陰毒誘惑是一個嚴重的義務。無論積極地加以反抗，或者把它揭露公開，或者至少設法避開它。有一種人具有這種誘惑的魅力。意志比較微弱的人無法抵抗它，必然被它所征服。所以，如果這種誘惑力被作爲不正當的用途時，祇有逃避或萬分的謹愼，才能不爲所惑。如果沒有宗教信仰的男女，具有强大的誘惑力，而與那些意志薄弱，容易上當的人爲友，或結婚，結果後者必然會深重地喪失倫理的自由。

利用煽惑群衆或催眠群衆的宣傳，是當時對我們的自由最大的危機之一。它的效果不僅是强烈而重大，而且徧及廣大的群衆，眞好像一種傳染病一般。它可能影響集合在一起的民衆，工廠裡的工人，立法機構的人員，武裝的部隊，甚至整個的民族。它能有這樣的效果，以致意志薄弱的人，幾乎完全無法自衞，不得不受它的傳染，甚至於那些頗有修養的男女，也能受到相當的影響，不能自由自主地負起自

已倫理的責任。狂妄的國家主義毒害的爆發，對其他國家和種族的仇恨，瘋狂的迷信，反猶太主義，私刑的執法，必須在這種群衆心理催眠術的光線下去研究，並予以大部分的評價。

如究之徒無情地利用某些人的易於受騙，並以最陰毒的計謀，達到他們卑鄙的目的。雖然眞有這樣的情形，不過那些主事者及代言人，往往自己也是被人役使的奴隸。他們掉入心理的幻覺，難以抗拒的群衆運動，以及仇恨的宣傳羅網裡，變成了他們自己所利用和指使的力量的犧牲品。然而那些屈服在煽惑群衆的暴力之下的人們，並不比那些週期性被群衆的思想所欺騙和腐化的人們的情形更壞。他們的罪也都一樣大。眞正倫理自由的發展，祇不過就是把自己及人格逐漸從群衆的蒙騙和錯覺之中解放出來而已。

有些思想嚴正的人，他們的存在主義，在分析「面對自己」和「面對眞理」等問題時，眞是一針見血。他們把注意力集中在最主要的一點上，雖然對於團體與個人，以及團體的價值與個人的價值之間的矛盾，他們大部分沒有了解其眞正的意義。

被沒有理性的群衆所帶走，被騷動的暴民毫無依據的理想所吸引，這樣極度嚴重的危險，要求人們不斷地反身自問：我是否讓自己被「人家都這樣想」、「人家都這樣做」的思想所左右呢？那些倫理原則爲依據的呢？那些倫理原則是我們把它作爲自己最神聖的資產的。爲了收復我們的倫理自主權，我們必須逃避群衆，逃避大批文化的產物，及其像洪流一般地同時發表的新聞和報導、日報和週刊、傳單、雜誌、書籍、電影、廣播、電視等，逃避這些林林總總、慫恿人放縱、甚至犯罪的誘惑。倫理的自主權要求我們拋棄那個「無定格人」的奴役。沒有一個方法，比眞正的信仰和正確的道德觀念，堅決干預這個問題，更適宜於追求倫理自由的這種努力。沒有比不顧群衆的反對和冷漠，勇敢獻身於善，更好的辦

法。假如沒有善人們的眞正團體，信和愛的團體支持，即教會的支持，沒有自然團體的擁護，那麼群衆所加在我們的自由之上的枷鎖是無法擺脫的。現在自由是在一種非精神的思想的主張的危險氣氛之中。要最有效地擊退這種邪惡的氣氛，惟有善人的團結起來，連同他們反擊的力量，一致努力進行使徒的事業。在我們四周有着很明顯的實例，使人振奮鼓舞。譬如「年輕夫婦團」（circles of young families），——或聖化家庭運動（*Familienbewegungen*）就是其中的一個例子；其宗旨是爲互相鼓勵，在現代外教化的環境裡，保持基督徒對婚姻的理想。

辛、心理的缺點或病態減弱自由（註三十一）

有些心理的反常是永久性的；其形成的原因是由於腦部組織的缺陷，或心理機能不良的緣故。這些病態在胚胎或嬰孩時期已經可以發見；它們都可以歸於心理的缺點或精神錯亂這一類。（註三十二）它們輕重的程度不同：從輕微的精神衰弱，至癲狂和白癡。

癲狂是嚴重的精神病，病者對於自己的痛苦，很少或絕無感覺。由於這種病態，發生很錯亂的思想和舉動。癲狂（*psychosis*）這個名詞，經常是祇限於從心理方面來的嚴重的精神病（例如：精神分裂、抑鬱狂、偏執狂、鎖亂的憂思等）；不過有時它也包括那些由於腦部組織機能失常而引起的病症（例如：全身麻痺和酒精癲狂）。癲狂有侵入整個人格的趨勢，它往往表示與事實極少接觸。通常思想嚴重受阻或惡化，病人無論對他自己或者對社會，往往都是一個危險性的人物。這樣的精神病者，幾乎常常需要居留在醫院裡。

有一種人所表現的徵候和特點，可與精神分裂或抑鬱狂相似。這並不是說，有這種徵候和特點的

人，就有精神分裂或狂鬱的傾向。他們可能是，而且也往往是相當正常的人，並不遲具有這種或那種特殊的徵象而已。精神分裂類型的人，性畏怯，靜默寡言，不肯向外顯露自己的情緒，對於那些社會性的或團體性的活動，不感特殊的興趣。有的多疑善妒，對人取敵對的態度。有的木然無情，被動而毫無反應。至於那種擺線型的，却喧鬧饒舌，喜怒無常，態度變動不定，忽而興高采烈，忽而垂頭喪氣，對社會的事頗感興趣，態度往往是外向的。這樣的人慷慨好施，樂於助人；不過，他也願意，甚或要求別人也同樣報答酬謝他。

精神失常和癲狂等病，可能而且往往也實在使病者完全解除倫理上的責任。然而社會有責任盡量阻止這些不幸的人去做壞事。尤其應該愛護照料他們，努力供應他們以必須的科學治療，祇要他們還有痊癒的希望。如果病者的親戚，徒擁有大量的財產，却不肯供給這些病人以必要的醫藥費，祇要有相當大的希望能够治癒的話，他們便犯下相反愛德的重罪。

不可把神經衰弱與癲狂混爲一談。神經衰弱的精神病，對一個人的個性和人格，根本上並沒有損害。病人可以在社會裡生活，與實際的人物事務，保持相當良好的接觸。他通常能够感覺到，或者至少別人能够使他知道，他的想像和衝動，不合行爲正常的狀態。對於價值的認識，他仍然完全清楚；他也有充分的自由去進行他的奮鬪，去控制思想上的痛苦，或者能够至少以基督徒的耐德去忍受它。

有些權威人士認爲，所有一切的心理變態，都導源於個性的形成，或體質的結構。但是我們不認爲變態本身是先天的；我們認爲對於許多不同的畸型心理和情緒，其中任何一種的變態，祇有一種天生的傾向而已。研究心理治療和精神病科的學者們，越來越清楚地覺得，在這些問題上，決定性的因素並不祇是在乎生理的體形方面。在全部思想和情感的發展過程中，一切的環境，尤其是在早期的童年，具有

極大的重要性。遺傳、體質、健康或羸弱、社會背景和經濟狀況，與人的交接來往，教育情形和文化程度，最後而非最小的原因，即宗教道德的培養，及其對於個人的責任與自我的抉擇等方面的指導，在嚴重的神經病象或完全的精神錯亂的發展或預防上，都是決定性的因素。

成爲一個神經病者，遠比神經稍爲衰弱爲嚴重。神經病是一種極端不利的環境所造成的；這種環境對人的行爲能起逐漸破壞的作用。神經痛開始時的特徵，是一種不能應付現實的衰弱狀態，以及多少是無意識的逃避責任的企圖。這種情形往往由於一種下意識的願望，想以各種可能的反應（例如：憂鬱、歇斯的里、恐懼、縈念、强制、沮喪等），逃避一個困難的處境，而不肯運用理智和意志的力量去加以控制。這種神經系統的病態反應，（以前統稱爲神經病），往往是起源於心理方面的。

現在對於神經方面的研究，已經清楚地顯示出心理和生理之間的互相關係；同時現代的醫藥也特別强調那些以心理爲原因的病症，這些都告訴我們，除了其他方面的知識以外，也使我們知道，不僅健康，就是自由也與個人自己的精神態度，及其與別人交接來往，有着多麼密切的關係。這就指出我們倫理方面的責任，不僅對於自己的健康，要有合理的關切，不僅對於良心及其責任，也要採取思想和心靈的正確態度，以便防止或消除神經病症加在自由上的束縛。

那些負責照顧精神病者的人，以及那些在病者周圍，或與他們有關的人，應該負起自己的責任，對病人要溫存體貼，要有耐心和同情，要了解他們的需要，爲能幫助他們有益地明白自己的情況，能够運用自己的自由，而不受絲毫的限制；必要時，也要資助他們獲得醫藥的治療

神經病在肉體方面的反應，就是那些身體上不同的徵候（心臟血管的、腸胃的、泌尿及生殖的），其中有一種發展，干擾某些器官的機能；它適當地被人稱爲心理生理的徵候。在另一方面，其他神經病

的反應，例如縈念和强制或恐懼的反應，會在心理上引起痛苦的紛擾。根據縈念和强制的徵候所顯示的心理範圍，我們可以把縈念的想像與强制的衝動加以區別。根本上他們屬於同一類的反應，即它們都是非自願的、被迫的。關於恐懼，也以說有同樣的情形。由於它們控制着意識，縈念能使病者行動踟躕，遲疑莫決，而反抗强制的行動，都會導致嚴重的憂慮。結果就會產生那種所謂「意志消沈」(abulia)即缺乏意志力；不過，這不可與尋常的神經衰弱（週期性的衰弱）的「意志消沈」，那種一般性的猶豫互相混淆。縈念强制的患者，雖有想像和行動，可能不會立刻幹出什麼壞事來，然而他的憂鬱使他無法完成許多善行。

爲心理的催迫所苦的人，有些相似某種精神病者。不過，他並不像精神病者那樣，他實在感覺到自己的幻想、行動、約制，或憂鬱感等是不合理的，或不道德的；這種感受使他非常痛苦。有時很有學問和道德修養的人，患有這種心理催迫症。事實上，任何心理病態的特徵，絕非不能與高深的學問（尤其是藝術上的知識），或道德的造就連合在一起的。有時它們看來，祇好像是這些天賦的相對物，一枚珍貴的錢幣的反面。

强迫的思想或行動，不是祇在倫理的範圍內表現出來的。害怕任何想像得到的疾病，這種恐懼狂是多次發生的。這些强迫的思想可能是有關個人的清潔的，或者是有關數字問題的，或者是關永無止境的自我分析的。在宗教方面，特別喜愛那些幻想和衝動；它們是與虔敬的態度，以及道德的眞誠直接的相反的。有些人的頭腦裡，常有着那些瀆神的可憎的思想；而這些人所熱愛的事，沒有比恭敬天主更爲重要了。這就是强迫想像明顯的例子。

如同對付許多屬於心理方面的疾病，對付强迫的心理這樣的病例，也要鎭靜地觀察病情，把那些隱

而不顯的根由和原因揭發出來，以及安心順從天主的聖意；這些就是走向康復的第一步。激動地向那些病象進擊，對它們煩燥生氣，反而形成頑固的思想，祇使病情更加惡化。反之，明智得多的辦法，就是靜靜地專心於自己日常的工作，一邊散散心，對於一切無罪之事，盡量開懷歡笑，安閒幽默的態度，把一切煩惱拋到九霄雲外。相反基督倫理原則的衝動，決不可故意予以接受。不過，以應該避免相反的極端：用種種反對誘惑的保證來自衛，祇會導致第二種的衝動行爲，使一般的情形更爲惡劣。如果個人的行動在客觀方面是合法的話（簡單把拒絕犯罪、態度輕鬆愉快，鎮靜地立志決不向衝動屈服，一邊快樂地努力行善），幾乎不可能有犯罪的危險。

還有一種精神病是人所熟知的，就是歇斯的里。可是，這個名詞含義很廣；所以很難給它一個定義，關於轉變性的歇斯的里，心理上的困擾，「轉變」爲生理上的病態；這樣，生理方面的徵候取代情緒激動的思想，它們跟着內在的衝突而發生的。實際上，這樣的徵候可以發生在身體的任何一個器官或機能上。最常見的一類徵候是感覺能力的消失（麻木、失明、耳聾），運動機能的癱瘓（麻痺），以及自主系統的滋擾（心搏過速、呼吸急促、便閉、作嘔）。患有轉變性歇斯的里的病者，性格往往幼稚，喜歡別人注意。他多言饒舌，樂於交際，且有使自己戲劇化的傾向（這在他抱怨的特徵，可以看得出來的）。他肉體下的許多痛苦，時作時癒，或者變爲其他的形狀，却總沒有絲毫生理上的根據可以爲證。然而，他並不是假裝，也不是騙人，因爲他實在覺得有那些徵候，雖然他不知道那些徵候的根據和意義。他的徵候的確可以幫助他達到自己的目的：逃避某種難堪的或令人不快的局面，或者可以使他不做某一件事；這是他覺得自己不應該去做的，却有一種力量催促他去做。

其他歇斯的里的徵候（現在它們被人引爲分裂的徵候），爲健忘症，遁走狀態，多種個性，或其他

的昏迷狀態。這些都是機能方面的徵候，而不是器官方面的徵候。病人無意識地利用它們，爲的是想逃避一種無法忍受的處境或糾紛。

所有一切歇斯的里的類型，顯然都表示自由的喪失，不能有意識地控制個人自己的生活。一個歇斯的里的人，由於他是受着無意識的願望的影響，對於他自己的行爲幾乎是不能負責的。然而，不肯與幼稚的固執和自私去奮鬪，對於他的情形，他是難辭其咎的。

在各種神經錯亂的類別之中，最值得注意的，是所謂心理病態的個性。現在這種個性，在那些正式的團體裡，被引作社會病態的個性。那些有關相反社會或背離社會的行爲，越軌的倫理行爲（尤其是那些有關兩性方面的）毒癮或酒癖等事例，都包括在社會病態的個性這個名詞之內。患有這些心理病態的人，常重犯同樣不良的行爲，不斷地滋擾他們的家庭和社會，都很少或絕不滋擾他們自己。他們越軌行爲，往往是從幼年時代開始的，而現在被人信爲大部分甚或全部都是由於家庭和社會的因素；這些行爲妨害倫理充分的發展。屢次病者思想正常，談話時也合乎邏輯，且能循規推理；可是他們的行動却完全順着衝動，而且屢次是屬於侵襲那一種類型的。他們說話，不是按照他們的意思；如果是按照他們的意思，他們也立刻就忘記了。等到心理病態的行爲一生了根之後，就不是獎勵或懲罰所能糾正的了。毒癮或酒癖，情形最爲顯而易見；這是由於它們的强制性。不過，這大多數是由於長期妄用毒品或酒精的緣故。有時過度服食毒品或酒精，祇是一種屬於精神病類的錯亂較甚的徵候。今天我們有更大的希望，能够援助這些心理病態的患者（尤其是那些染有毒癮或酒癖的人），祇要設法使他們願意接受這種援助。患有心理病態的人，不是好像其他的神經病人，他們很少是願意接受別人的援助的，幾乎是完全不會聽從人家的勸告的。

如有嚴重的神經病和個性錯亂的情形，病人必須去見精神病科的專家。心理反常和精神錯亂，在有些情形下，重重地妨碍倫理的自由。治療這樣的病症，比祇顧身體的健康，其責任更要迫切得多。雖然人類大部分沒有嚴重的精神錯亂，然而很多人顯然有某些徵象或特點；它們可能發展爲神經病，或者嚴重地阻碍道德的履行。這對那些人來說，眞是一個嚴重的問題。他們成爲情感的奴隸，不肯努力去訓練自己意志的力量，或者不知道以信德的精神，去面對人生艱苦的考驗。每一個人都可以善於利用對自己的弱點的認識。眞正的謙德不僅使人洞察自己的缺點，而且也給他指出缺點的來源，到某種程度（譬如身體上的缺陷，或者在生活中重大的挫折或失意，對思想都會有一個相對的不良效果）。

任何缺點，任何精神方面的疾病，凡能妨碍倫理自由的，都是一個十字架。忍耐地負起這個十字架，使人相似受難的基督。不過，無論是病人，或是那些與他有關的人士，必須各盡所能，保衞被病症所危害的自由，並盡量設法使病人的倫理自由得以日益擴張。

八、教會對於人類自由的主張

亞當的子孫，就是在人類墮落之後，也仍然具有選擇的倫理自由；教會已經把這端道理定爲信條。（註三十四）這祇是說——不多也不少——一個正常的人，至少到了他倫理生活決定性的階段時，備有必要的意志自由的程度，能够認眞地，有效地決定服從天主或反對天主；由於天主自己的規定，永遠的禍福端視個人的自由抉擇。可是，關於每一個個別的行爲，屢次我們遲疑不決：它是否也有這種程度的自由呢？有許多人的思想極爲幼稚，或者患有精神病，或者頭腦遲鈍；對於他們倫理的成熟程度，要下一個明確的判斷，簡直是不可能的事。他們是否具有充分的自由，來作一個有意的決定，因而構成重大的

罪行呢？換句話來說，他們受着限制的自由意志，是否讓他們仍然能够作出一個故意的決定，而與天主作對呢？天主是否也將他們反對祂的決定當眞而予以嚴厲的審判，處以永遠的極刑呢？最後，祇有天主才能判斷一個人。我們在心理學方面所作的研究，以及所得的知識，可以而且應該教訓我們，在判斷他人時，要寬容而審愼。這應該使我們盡已所能，來了解和糾正我們自己和其他的人。我們必須盡最大的努力，把那些妨碍倫理自由的心理錯亂，加以控制、清除，以便擴大倫理自由的範圍。自由是倫理責任的先決條件；關於自由的性質與程度等基本問題，有權來作最後的定論的是教會而非實體心理學。

我們祇有經由天主的啓示，才能知道我們的自由有着超越物質世界的榮耀和奧秘：就是將我們的自由提升爲天主子女的超性自由，而與天主相以。它是基督自願服從至死於十字架上而獲得的神聖遺產，也是復活的基督的威力的啓示伊始。它也是追隨基督的力量：而追隨基督則仍在於孝順天父。因爲我們原是天主的子女，天主對我們所發的命令，無非是出之以愛的行動與愛的恩賜。

天主子女的自由，就是天主最厚的恩賜；所以它也是最神聖的愛的義務。

貳、認識天主爲價值的基礎

一、倫理的知識使我們肖似天主

人是依照「天主的肖像」而受造的；這不僅表示人的自由是依照天主的自由而形成，人的自由分有天主的自由，而且也表示人的知識相似天主的知識，並分有天主的知識的明亮。的確，天主的自由不是

盲目的，而是明察秋毫的人按着受到天主知識的照明程度，並按照他分有天主知識之光明程度，才能够因着分有天主的自由而相似天主。人與天主的相似，是在每一次認識眞理的時候，以及在每一個認識的行爲上，表現自己的；因爲人除了因着分有永遠的眞理，不可能有任何的眞理。一些偶然事件之純理論的，不指向任何行動的認識，在相似天主的等級上是最低的一級。接着是一種含有治理能力的眞理之知識「按照天主在創造人類時所下的命令：「你們統治萬物吧！」（創壹二六）。最後，對本質的認識，即眞正調察事物之最後原因和原理，並指出天主爲萬物眞原，說明萬物如何同歸於天主的知識，在肖似天主的塔中，當然是更上一層樓了！然而登高的力量，端賴於那與知識並行的愛以及那包含在認識中的催人行愛的動力。對於天主的認識，是深深地爲這種愛底性質所滋潤，所決定的。因爲天主就是愛！至聖天主聖三的第二位「不是任何一句說話，而是噓出熱愛的聖言。」（注三十五）關於天主聖言的本質，沒有比下面這句話說得更貼切的了：聖言在其永遠的，必然的生命的律動中，偕同聖父噓出愛的聖神。

所以，宗教的倫理知識，永遠的知識，亦即「救靈的學問」，達到相似天主和參有天主的特殊的深度。至於俗學方面，就是最高深的學識，除非這些學識本質上與天主的關係，照射並燃起對天主的愛火，則望塵莫及。事實上，一個身爲人母的沒有知識的鄉村婦女，如果她有着愛天主與行善的知識，在（相似天主的）教育方面，就要比一個無神論的「學究」高得多了。宗教的倫理知識，在相似天主的等級上提高一個人，是按照這知識所具有的愛的精神，以及它啓示我們去愛的程度高下而定的。在理論上最卓越的倫理知識，反不能與一個也許目不識丁的聖人所具有的簡單的知識相提並論。

二、認識善為倫理自由的基礎

聖言是天主第二位，聖愛是天主第三位。這就是說，稱為聖愛之位的聖神，發自聖父與聖子。在這件事上，我們有天主作典型；天主聖三彼此間的關係，告訴我們：自由的行為（倫理的服從與愛），其本質的根源必定在於知識。我們相似天主的意志的自由決定，是與我們相似天主的知識成正比的。我們肖似天主的步伐，是由相似天主的知識之光所引導的行動的步伐決不可能越過知識之者的照程。如果沒有了知識，就沒有自由，也就沒有責任。知識愈廣博而深厚，在天主面前的責在也愈重大。為此，主耶穌說：「假如我沒有來沒有教訓他們，他們就沒有罪；現在他們是無所辭其咎了」（若拾伍廿二及其後等節）。「你們假如是瞎子，就沒有罪了；你們却說：『我們看得見』，因此你們是罪有應得！」（若玖四一）

我們認識善到什麼程度，我們就必須照着它去生活。否則這個光可能因着我們的罪過而失去，而我們就不能再為善了：「你們應該趁着還有光的時候，趕快行路，免得黑暗在半路上籠罩了你們」（若拾貳三五）。對天主及善所有的一切知識，是一種號召，叫我們去選擇天主，以及祂的法律。一個清楚而實際的知識，把我們的決定放在一種光明之中，與那純為概念性的或純為學術性的知識，是廻然不同的。（對一個宣講或傳授天主之道的人來說，這一點是非常重要的。）但是那永生的能「噓出熱愛的聖父之言」，却超越這種實際與理論之間的區別。祂實在是永遠的概念，但也是擁有無窮知識的生活的天主第二位。既然我們都是在聖言中受造的，而且也是按照聖言而受造的，又有誰可以推諉說，他對於善祇不過具有一種理論上的認識呢？

沒有一種對於天主以及對於善的知識，是不含有某種程度的活動力的；它催促我們，要像天主那樣地去愛；因爲沒有一個正常的人，在他最深的內心相似天主之處，不感覺到他所認識的善的活動力，在催促着他，要他去行動。

使那種對於善的理論上的知識變爲枯痟而結不出一些果實，因而使那種知識失去功效，是一種罪過，它充滿着直接的後果，深深地把人身上的天主的肖像毀損了。然而，人縱然具有對於善的知識，仍然可能對於善或實行善，不作什麼決定。這種可能性，本身就很清楚地告訴我們，一個人固然有着一切相似天主之處，但仍然有他不肖似天主之處。

三、個人的善是初步倫理的真知

雖然在天主聖三之間，聖言是第二位，聖愛是第三位，可是在天主最內在的生活裡（perichoresis 互相結合的內在性），即在天主三位一體裡，愛絕非祇是一種界限，或一個結論，它也是那互相結合的內在性的根源和中心。在愛中，由於愛，對於愛，父說出與祂同體的聖言。爲此，在人方面，在倫理的知識與倫理的決定（態度）之間，也一定有著一個互相的關係。「意志和知識，祇可以在它們優充的互相關係上，而不可以在好像單線方向的關係上去了解的。」（註三十六）對於善的知識，對在受到了主體得自天賦的或自己得來的善的支持後，才能發出對於善的衝動，達到道德修養最高的成全境界。這種衝動，得到了天主賦與恩寵的助力之後，就會把主體不停地帶往已經達到的倫理成全的高度之上。從心理的觀點，我們可以說，倫理的知識並不是一把祇發光而不生熱的火炬。其實它必須先熾熱，然後才能正直而透徹地發出它的光。祇是光的射程比熱更大而已。

宗教倫理的態度和行爲，是宗教道德的知識和理解的基礎。這一點可以很清楚地在聖奧斯定與聖方濟各神學學派的主張裡看得出來；依照他們的主張，愛是超越乎知識之上的。然而多瑪斯，雖然他主張應以理智爲首——，却也絕不忽視二者之間的相互關係。關於這個問題，著名的多瑪斯派哲學家馬理旦（Maritain）說：「在這方面（即在倫理的知識，尤其是在明智的問題方面），聖多瑪斯認爲知識的正確性端賴於意志的正直性。這實在是由於倫理判斷的實際的存在意義，而不再是由於它的理論的存在意義。如果我的意志的活動，在此時此地的實際情況中是正確的，而且力求人生眞正的善的話，那麼實際的判斷才能是正確的。所以，這是顯然的，實際的智慧，亦即明智，是一種倫理的美德，同時必然也是一種理智的美德。」（註三十七）

在聖經裡，尤其是在聖若望的聖經裡，可以找到最清楚的證明，不僅倫理決定的基礎是在於知識，而且知識的基礎也是相對地在於愛。也許那些是最清楚而高深的章句；主耶穌在那些章句裡，稱預許的聖神爲「眞理之神」（若拾肆十七；拾伍二六）。門徒們祇有藉着這「眞理之神」，祇有在聖神內充滿了光明的時候，才能完全地認識眞理。「你們由祂所領受的傅油，常存在你們內，你們就不需要誰教訓你們，而是有祂的傅油教訓你們一切。這傅油是眞實的，決不虛假；所以這傅油怎樣教訓你們，你們就怎樣存留在祂內」。（一若貳二七）「你們已由聖者領受了傅油，你們已知道一切」（一若貳二十）。藉着聖神的傅油，也就是說，藉着愛，我們才被確定於眞理之內的。「那不愛的，也不認識天主，因爲天主是愛」（一若肆、參閱若八；玖四七；拾玖三七）。

愛在我們身上越長得大，天主也越給我們顯示祂自己，我們也就越能認識倫理的善。對天主的認識，是與對善的認識密切地連結在一起的。「誰愛我，我父也必愛他，我也要愛他，並將我自己顯示給

他」（若拾肆二一）。誰懷有愛，且在實際上把它付諸實行的，才能深入地眞正認識天主。誰經常忽視善行，而轉向惡事的將變爲一個卑鄙而邪惡的人。（誰說自己在光中，而懷恨自己的弟兄，他至今仍留在黑暗中。凡愛自己弟兄的，就是在留在光明中」（一若貳九及其後各節）。

認識價值，這種知識本身是一種具有倫理價值的寶藏。對那向我們照耀的眞理之光表示歡迎，在倫理方面當然是一個有價值的行爲，一個意義深遠的倫理決定。接受眞理，而不畏避它所要求的重任和艱苦，本身也是一件偉大的善行。

認識價值（這裏我們心中所想的不是純學術性的或純理論性的對於善的知識！）表示和顯出一個人的整個倫理的價值。我們的道德不祇表現在我們倫理的善行上（若拾肆二一）。就是對倫理有清楚的認識與深入的了解，也足以表示我們身上的善，也顯出我們對天主的愛。誰不遵守天主的誡命，就不愛天主。然而這也是事實：雖不遵守天主的誡命，也就不能聲稱自己「認識」天主。「雖說自己在光明中，却懷恨自己的弟兄，他至今仍是在黑暗中」（一若貳九）。（顯然「光」這個字的意義比純粹理智的光爲廣；它指的是那發自聖言內知識之光的恩寵的全部光輝。）雖實際上「認識」天主，而度着一個罪惡的生活，是不能設想的事，善也不能與這樣的「知識」同時並存的。「凡犯罪的，是沒有看見過祂，也沒有認識過祂」（一若叁六）。爲此，遵守天主的誡命，不僅是表示我們愛天主，而且也表示我們「認識」祂。「如果我們遵守祂的誡命，由此便知我們認識祂。那說『我認識祂』，而不遵守祂誡命的，是撒謊的人，在他內沒有眞理」（一若貳三及其後各節）

以上云云是否彼此矛盾呢？一方面我們說，我們不能愛我們所不認識的事物；我們也不能實行我們尚未認識的善。在另一方面，我們不能認識我們尚未愛的事物。這一定是事實；要行一善，我們必須對

它有一些認識，否則我們就會忽略去實行它，我們也就沒有罪了。可是要認識善，如同它應該被人認識的那樣，表示一個人已經是善的。「那認識天主的，必聽從我們」（一若肆六）。祇要研究一下倫理知識各種不同的程度，就可以把一切來自這些矛盾的說話的問題完全廓清。我們現在要把我們的注意力轉向這些問題。

四、倫理知識的種類

甲、法律的認識及價值的經驗

理論方面概念的清楚的知識，以及一個人所經驗到的具體而實際的對善的認識，二者之間有著一個深廣的區別。在倫理的知識方面，最基本的不同點是在純粹法律的認識，即知道一些應該實行或者應該避免的事，以及調察義務的基礎，即調察價值本身的知識，二者之間的。對法律的認識，給人提供一個嚴格的準則，並給一般的行動定出一個界限，或給個別的行動發出一個命令。認識法律的人，無論怎樣，在基本上，一定也知道那件「義務」是善的。否則根本就沒有什麼倫理的知識了。不過，這種與善的關係，首先祇是在背地裡。其次，這不是對於善一種清楚而明顯的直覺，也不是一種內在的經驗，而祇是一種外在的知識。在法律的認識方面，還有一個完全是本質上的區別。法律的命令性，首先可以從制裁（賞罰）的觀點去看的，或者也可以從承認立法者的權力是善的這種承認方面去看的。在這第二種的情形之下，這就近乎價值的認識了。

在價值的認識方面（它與法律的認識或法律的學識不同），也有不同的種類及不等的程度。有一種

簡單而基本的抽象的直覺，概念性的認識，以某一事物爲善，以及認出其內在的理由，爲什麼是善。不過，這種知識帶有一種冷漠的感覺。除非它與價值的直接的重視連結在一起，它是不會使人興奮的，它缺乏具體性，沒有色彩與熱情。此後就有對價值實際的認識：這時價值是在其清晰和光明之中被人看出來的，並在其具體的用處和對我們所提出的要求上被人認清的。接著我們所認識的，就是我們可以稱它爲價值感的（註三十八）：一個人如果體驗到某一種價值，不僅在它的美和崇高的全部光輝之中體驗到它，而且也對它感有一種忠誠的熱情。事實上，這種價值感，祇有在完全響應它愛的號召時，祇有在認識價值的人態度上盡量與善的本質的吸引相合時，才能達到成全的地步。因爲善的本質根本就在於愛的號召。最後，還有一種價值的認識；它是從一種善的同類性來的。在個別的情形中，一個人不僅具體地看出和體驗到價值，而且與價值有著一種超現實的連繫和接觸，一種實際的內在相似。這種對價值的卓越認識雖然無法以言辭來表達，却完全是聖賢之士們所能達到的。

正是最後兩種價值的經驗證實謝雷（Scheler）說的話：「那些以愛心去親近而了解天主的人，多於那些以概念去接近而認識祂的人。」（註三十九）但是，不應該把上面敍述的對價值的感覺和認識，解作與價值的概念性的理解或學識相反，也不應該把它說成爲與理性的理解或學識不能相容。給那些完美無缺的價值的概念提供基礎的，正是這種眞正的價值感覺和認識；因爲那些概念常須假定有成熟的推理能力，以及充分的抽象的思考能力。

抽象或形成概念的能力是有限止的，而對價值的具體的感覺和認識，却常可以按照個人所有的倫理價值不斷地加深。這不是一種祇限於那些享有特權的人；然而我們却的確應該這樣說：那些道德敗壞的人，連那些在倫理方面尚未成熟的人，缺乏倫理的天賦。其理由是：一個這樣的人，在此時此地，不再

能够，或尚未能够有什麼高尚的倫理行爲。

事實上，認識法律，甚至於略略知道一些價值，即使是一個在倫理方面很不成熟的人，也可以做得到的；至於對價值眞正具有那種生活的經驗，却需要一種更强大得多的倫理感。「完全的價值經驗所不可或缺的條件，是一種清楚的直覺天賦。可是這並不足以充分地保證一定能够保存它；還須加上本人自己內在的條件，才能使他有接受價值的可能。」（註四十）

在認識與重視之間，在具有對價值的知識與對這知識採取一種立場之間，我們必須作一分明的區別。認識價值而感到它的吸引和號召，是在理智方面的；至於響應這號召，則是在意志方面的；在這二者之間，我們也應該區別清楚。不過，依然我們運用「價值感」和「價值認識」等名詞的典型的意義，其特徵即在於已包含着以愛心來回答的意志。

聖若望使用「認識」這個字，是按照它宗教的涵義。在這「認識」之中，有愛的意志在支持着「知識」，因而意志一定會正確地響應天主的號召。「那認識天主的，必聽從我們」（一若肆六）。相反的，雖沒有愛，不是完全而徹底地獻身於善的，對此就不可能有什麼知識。「那不愛的人，也不認識天主」（一若肆八）。照這樣說來，這就證實了蘇格拉底的那句格言，祇要認識善，就是以去實行它。然而要得到這樣的知識，必須先有一些善的行爲；它們根據一種對善不甚深入的重視；這一點蘇格拉底似乎沒有注意到。

乙、基本的價值、類型的價值、個別的價值

一切個別的價值，以及一切類型的價值，是以基本的價值爲根據的；它們是立基於「善」上的（最

後的根據是天主；天主是一切善的圓滿）。然而，這並不是說，認識基本的價值，常能保證正確地認識一切類型的價值，以及一切個別的價值。對於「善」的基本價值，如果能有一個完全而包容一切的認識，這種認識顯然就會包括這個概念之中所含有的一切價值的充分的認識。但是，一個人可能對於善有普通的認識，對於善慈也得知道一清二楚，而且對於某些別具意義的類型的價值也稍有了解，然而對於某些德行的價值，却祇有一個粗淺的認識和重視。例如有許多人知道正義之德，對它也表示重視。他們也知道相反正義的罪惡，而且對它具有一種感覺。他們對於這種道德具有感覺；他們的內心也深信這種道德，他們急切地致力於促進正義。可是對於潔德，尤其是對於貞潔之德內在的崇高美，他們却完全不予注意。對他們來說，這是一種與他們毫不相干的美德。然而這並不表示他們不知道潔德的誡命，或者他們無法去實行它！

事實上，有許多德行的價值是更加難以獲致的，因爲它們是這麼高超。我們也可以說，它們的性質是更爲精細和更爲崇高的。例如：不求自利的義舉，純樸的謙遜和潔德。我們也應該記着，有不少的人，他們對於潔德的價值知道得很清楚；這不祇是因爲他們由於不得犯第六誡或第九誡的命令或警告而具有外在的知識。可是，在受到誘惑的壓力，慫恿和逗引時，他們就不再感到，現在爲他們，這個潔德的價值是在危險中。這就是誘惑蒙蔽、愚弄人的力量，尤其是如果他們不知祈禱，不肯毅然起來與它搏鬥。因爲人究竟也有抵抗誘惑的力量。雖然我們不能詳盡地說明誘惑在什麼條件和情形之下才能有這樣迷人的效果，可是它的根由是很明顯的：就是在個人性格更深之處，存有一種根本不良的倫理態度。

與這三種倫理知識的對象（基本的價值、類型的價值、個別的價值）相對的，有三種對價值的無知，即：對價值完全一無所知，對部分價值的無知，以及對價值的應用的無知。第一種無知，即對價值完全

無知，在不同的人身上，可以有不同程度的昏昧。有一種無能，它無法得到生命攸關的感覺或重視，清楚的直覺，無法對於那基本的價值，即對於善，得到正確的認識；甚或對於法律的義務，也無法作適當的接受。不過，祇要倫理的自由和責任還存在，這種不能認識善的命令的無能，總不會是絕對的。

對部分價值的無知，其對象是某一類型的價值，甚或是同一類型中某一組的價值。如果爲了達到善，而缺乏深入而不斷的努力，那麼較高類型的價值，最可能受到影響。然而，我們必須再度說明，縱然缺少這種生命攸關的努力，也並不是絕對缺乏對誡命最基本的知識，爲開始行善所必須有的知識。

至於第三種無知，是關於倫理原則之實際應用。一個人認識一般的倫理價值，却不知道把一般的倫理原則應用在個別的情形上。一個人如果畏避那些可能使他痛苦或憂傷的價值，或多或少是無意識的。如果不是與我們自己直接有關，對價值的無知，尤其是在應用原則方面，其危險性並不那麼大。在有關別人應盡的義務方面，人不是這樣容易犯錯的。昏昧更容易使人看不見他自己的責任，因爲個人利害的因素很可能破壞眞正的客觀性。

對價值的無知，往往採取兩種可能的方式之一，即仇視和冷感；它們是與其不同的來源相對的。仇視價值的人，是一個邪惡之徒，他爲自己所立下的一個最後的目標，是與善本身不相容的，不過尤其是與道德某種特殊的或個別的價值相反的。也許他這種認清價值，可是在他靈魂的深處，他却不用心去注意它們。它們指責他的虛僞的態度，它們責難他主動的自誇。這就是他實際上所看到的價值的一面，而價值眞正的可貴處本身對他是一件無關的事。一個驕傲的人實際上是仇視價值的。這種驕傲的極峯，就是魔鬼的惡毒。撒殫認識價值；可是牠却徹底地仇視它們。驕傲的人不會深入地認識價值本身，却祇看那相反自己的一面。這種仇視價值的態度，使一個人變得完全奸詐虛僞，因爲他對於那些使他不快的價

值，縱然他不能完全否定它們，也想施其伎倆盡量掩蔽、輕蔑它們。對善的仇恨，適足以表示人之不能完全逃避善的定讞。

一個對價值冷感的人，並不因此而一定以同等的程度或以同樣的方式去仇視它。對價值冷藏的一個普通的典型人物，就是那位縱慾行樂的「登徒子」(Don Juan)；他一味祇顧享受，並不企圖「傷害」什麼人；不過，祇要是有關享樂的事，他便玩忽一切的道德。這種冷感的根源，與其說是驕傲，毋寧說是自我放任和慾望。

如果無知祇是局部性的，那麼仇視或冷感的態度，不是直接反對善的本身，而祇是反對那部分的價值；因爲這些價值與他仍然强大的驕傲或慾望對立的。不過，這種態度並非與那初起的爲善的意志不相容的。

一切倫理的無知，其最後的根源是罪，不過不是每一個罪，在其惡的範圍裡，都必然導致倫理的無知。祇有那不曾懺悔的罪，才會有這種不良的後果；因爲它不僅控制人的行爲，而且也控制他的個性。我們在討論良心問題的時候，將更深入地探索許多關於這方面的問題，因爲良心是與認識和願意二者本體上統一的活動相連着的。如果意志的活動不是隨從理智的認識，意志就會對理智起相反的作用。這時本性所大聲要求的統一，就要被迫走上相反的方向；結果，由於意志的惡毒，理智必然要昏暗下去。

知識走在倫理實行的前面，乃是屢見不鮮的事。除非謙德把這個威脅統一的鴻溝塡滿，那欺人的驕傲就會對我們的能力取得控制，而把我們內心的和諧破壞無遺。爲此，對善的挑戰，缺乏服從將與缺乏謙德沆瀣一氣，形成倫理的無知。在心理方面，驕傲或放任使人昏昧無知的力量，其根源是在於那種本體的傾向，它是趨於認識與願意二者之統一的。如有服從的意志，就有良心的活動，及其向善的趨勢；

如有固執的不服從，就有罪惡使人昏昧無知的力量；二者都發自同一根源。祇有局部無知與應用無知，有它特殊的根源；這根源就是那既驕傲而縱情却又對倫理依戀不捨、企圖除掉倫理的衝突的「自我」。一方面，沒有那種輕浮的仇視或冷漠。對善的支持，或者至少對惡的恐懼的基本立場還是存在着的。另一方面，「沒有內在的決心或決定，去放棄一切喜愛的和悅人的事物，即使它們是與倫理的惡相連着的。」（註四十一）實際上，意志可能是偏於承認價值的，可是在一個更深的或多或少無意識的地方，仍然存着一層阻障，發生着一種偏差。這是因爲一個人眞正是在以一般的方式尋求着善，可是他不想付出任何犧牲的代價。

對價值的無知，祇有被一種深切而普遍的對於善的傾向取代之後，才會消失；這就是說，要誠心而完全地歸向天主。除非我們立刻否認，一個人應該而且能够歸正，那麼我們就必須承認，一個人關於這種對價值的無知是應該負責的，雖然那些使人昏昧無知的力量，是在人無意識的情況下進行其工作的。他知道有這些力量，因爲他可以發覺這些不良的傾向。至於個別的行爲，它們來自這種受着價值的無知所影響的態度的，在當前這個時候和地方，它們並不是一個人性的主動者所應該負責的行爲，而從某種情形方面來說，是以前所應該負責的自由決定的後果。

感化歸正不是立刻就會產生一種深入而完全的價值感覺，也不會對善完全地「認識」，好像聖若望的聖經裡所說的那樣。要做到這一點，必須先使愛發展，並在善事上付諸實行。爲獲致這樣的發展和實行，祇要認淸價值，或者把對誡命的認識，在自己所處的光景上應用出來就可以了。

有一意志，恐懼倫理的衝突，甚至不願意聽到這樣的衝突。由於這樣的意志而形成的對價值的無知，術語叫做 *ignorantia affectata* —— 故意的無知。這是故意不願意知道。然而這種無知，包括許

多等級很不相同的知識或無知，所以它也包括許多不同的責任。在某種情況下，它可能來自一種眞正的恐懼，怕與倫理的原則發生衝突，如果一個人不能鼓起自己的勇氣，遠離犯罪的機會，以及喪失靈魂的危險，或者放棄一些事物，他還希望那些事物在倫理上還是容許的（由於這樣的希望，他也相信那些事物在倫理上實在是容許的）。不過，這一類型的故意的無知，也可能是由一種預謀的意志形成的；這樣的意志，是想在以懲罰來制裁的立法者面前，尋求以無知作爲推諉的理由。雖然這兩種無知是很不相同的，而且其中也可能有許多的變化和差等。法學界人士，所慣於討論的祇是最後的一種。

五、價值知識的深度

關於倫理的知識，我們必須區別兩種不同的深度：第一種是關於個別的價值方面的；第二種則是關於在前一節裡已經討論過的、個人方面的。如同一個剛在初學致力於道德修養的人，沒有好像一位聖人那樣深固的意志，同樣在倫理的知識方面，他們也是不相等的。（顯然這個比喻是很不完善的。）在個人方面，這種深度主要是要看那「基本的方向」的根性如何而定。如果善不是來自一般的主意，即在一切的情形下常要爲善，就沒有主要的深度。這種深度的缺乏，是與那相對的知識的缺乏相連的，如果個別的價值及全部類型的價值，被排除於公認的基本價值之外。

從價值的觀點來說，一位聖人，如果他不是祇在個別的價值本身的高貴方面，也不是在它向人提出的要求而要人接受的倫理嚴重性方面，去觀察個別的價值，他却也在天主聖德的光輝中去認識一切的倫理價值，那麼他所達到的程度，遠比一個倫理個性堅强却不是聖人的人爲高。即使是一個沒有宗教信仰的人，也可以看得出和感覺到正義的價值，可是他看不出那正義價值所含有的內在的深度：這種的深度

基礎是在天主的正義及聖善的深度上的，它可以達到天主的屬性的高處。一個祇知道——固執而冷漠地——堅持信德的人，與一位其信德有愛的生命力的聖人，（聖人在任何倫理的價值裡，看到聖德的光輝——即那位萬善眞源的立法者的天主）：在這兩人之間，也有很大的差別。

然而，我們不可因此而作下面的結論：因此我們有理由忽視個別的價值了。正如各種價值，與不同方式的多采多姿在天主聖善的光輝中燦閃一般，爲了它們整體性的和諧，同樣地，人對價值的認識之正確性和深度，也祇有藉着對每一種個別的價值的深入的觀察與誠心的接受，才能安全無損。如果我們對那託付給我們的個別的價值，不用愛的精神及熱情予以重視，加以培養，我們將成爲多麼淺薄的人啊！或者如果我們祇在形式上使我們的行爲歸向天主的聖意，此外什麼也不做（譬如說：「對於這事，我本來是不置可否的；不過，既然這是天主的聖意……」）。一切的事物，一定不祇是集中在天主的聖意上，也集中在天主性的永遠的理智上。每一種個別的價值，都有與它相對的任務，用其受造的本性，表顯那唯一的、至聖的、無限單純的天主性。

祇有法律的知識，祇有法理的學識，顯然是膚淺的。可是，如果將神聖的立法者與祂的仁心放在祂的法律中來看，那麼法律的知識就會升到純爲法律價值的感覺以上，達到那不可估計的程度。保證它甚至於超出那種最內在的價值感之上，而將天主看作一切善的最後的根源。

六、倫理知識的來源

甲、客觀的來源

客觀的來源就是團體和天主的啓示。把倫理的理想，用理論、命令和榜樣，提供給在發展中的個

人，這是團體的一件重大的工作。具有特殊意義和重要性的，就是一個高級組織、團體、民族、學術機構，尤其是神聖的天主教會所做的工作。她用她的教誨和誡命，領導我們走向道德；她以她聖賢們的生活榜樣，給我們提示了她的教誨或誡命。這一切，對於個人的倫理指導，具有無法估計的價值。不過，這種工作的性質，隨着時代而不同；因爲有崇高的倫理成就的時期，其時有卓越的英雄和聖人；也有倫理衰敗低落的時期。一般地說來，倫理的人，其內在的善的教育，有待於他所生長的家庭。

天主在創世的秩序上，自然地把善啓示給我們。從這個秩序上，我們可以知道自然價值的等級，以及善的計劃。但是我們的理智由於原罪而昏昧了。我們不再看見那個「在黑暗中照耀」的光（若壹五）。於是天主因着祂的仁慈，給了法律和先知，最後把祂唯一的聖子也給了我們，作我們的導師。

天主在祂創世的秩序上，尤其是在祂與那選民的盟約上，所給與人類的，不僅是一些索然無味的法律知識，不祇是一些規條的死文字。祂以自己的愛的工作來教誨我們。祂與選民所締結的盟約，被用作法律的基礎和動機。那是一種愛的合約和聯盟。（的確，在價值界，動機可以把法律知識變爲價值知識。）經由基督，天主把這神聖的教誨和指導，更光榮地提高了。基督用了無限慈祥的言詞，用了充滿着感人的熱愛的字句，尤其是用了祂愛的行動，訓示自己的誡命。基督給了我們一條新的誡命，就是愛的誡命。祂把這條誡命提示了給我們，如同祂自己在生活裡所實行的那樣；這樣，祂使我們可以窺探它深遠的價值和意義。

基督是倫理知識和宗教知識的普世導師。「你們的導師祇有一位」（瑪貳叁十）。「我是道路、眞理和生命」（若拾肆六）。「我給你們立了榜樣，叫你們也照我給你們所做的去做」（若拾叁十五）。「你們應該懷有基督耶穌所懷有的心情」（斐貳五）。

這是我們的本分，要在這位導師的指教下，不停地學習。這種學習的基礎是默想；所以默想對每一個眞正的基督徒來說是必要的。不過，默想遠比得到一些抽象的或理論的知識爲高。祇有藉着我們內心的愛，即在愛的默想中，我們才能在基督的指導之下，實際的受教。正如基督這位大師用祂的愛來誨人行善，同樣我們祇有藉着「聖神的傅油」，以及「因着眞理之神」，就是藉著愛，才能向祂學習。

接受這位大師的指導，首先就是設法進入基督的思想和心靈之中。師法基督顯然不祇是在於仿效祂的行動；因爲這些行動屢次是唯一的，不能效法的；也不是祇是於機械地實行祂的說話和法律。祇有藉著愛，以及內心的謙下順服，與基督個人結合，我們才能成爲基督溫順的門徒，眞正地認識價值，並把這些價值正確地應用在我們自己身上。

我們的導師不祇是那個歷史上的基督，正如福音所描寫的基督，而是整個的基督，歷史的和奧秘的基督；祂繼續生活在教會內。祂透過教會，在每一個時代，把我們個人的任務告訴我們，並在那些大聖人的生活中，把祂自己的榜樣有圖有文地、繪聲繪影地展示，演出在我們眼前。

在這最後的分析中，如果我們想清楚地了解，團體、當局、法律，以及基督的榜樣，對於我們的發展所有的眞正重大的關係，那麼我們就應該再次細想一下認識的各個步驟或等級，從對法律的簡單的認識起，一直到我們剛才所討論過的對善之高深的精神的「認識」。在倫理生活上開始學步的人，或者被罪惡所蒙蔽的無知的心靈，如何才能找到一個通往善的入口呢？如果沒有一個弟兄去勸告他們，沒有一位長上去指導他們，沒有一個掌握權力的人去給他們的行動定出法則和規範，如何能把他們帶到光明的處所呢？如果沒有基督的言行美表，也沒有祂的聖人們給我們清楚明白地指破迷津，我們怎能登上善的堂奧呢？基督的聖訓適合於那道德的初學者，同樣也適合於那更進於德的人；因爲基督利用一切的動

機，一切教學的方式；所以，就是智力最遲鈍的人，也可以對它約略領會，而最聰明的有識之士，也未能盡窺其秘。基督不祇是許多老師中的一位。祂是以永遠眞理的資格來教誨我們的，而且不祇是在外表上。祂教誨我們，由於祂是「普照每一個人的眞光」（若壹九）。「祂喚醒我的耳朵，叫我如同好學生一般地靜聽」（依伍拾四）。祂給了我們「眞理之神」；祇有藉著這眞理之神，我們才能成爲永遠眞理的好學生。

乙、主觀的來源

我們對於價值的認識，本質上首先是以我們與善的密切關係爲基礎的。這種關係是一種第二天性（*connaturalitas* 天性相同）。在我們本體的深處，我們原是善的，是爲了善而被造的。正因爲「我們的眼睛是爲了光而被造的」，所以它們能够看到善的光明。正因爲我們是由永遠的愛、而且爲了愛而被造的，所以愛的力量才邀我們作善的競賽，才能給我們燃起愛火。我們這種與善的密切關係（最後也就是與天主的密切關係），可能被罪的惡習所破壞，因而在精神上，我們變爲局部無知的人。不過善的種子並沒有被滅絕；它仍然留在我們的本性裡。天主聖愛的溫暖，好比和煦的陽光，能够使它復甦起來。天上的神醫給人治療，使人可以藉著祂聖心的熱愛，從罪惡的昏昧無知中之中，開始復元。預防或治療倫理的無知，最好的精神的方法，就是謹防無底的慾望，並及時加以克制，勤修謙德和潔德；每次失足後，要立刻懺悔己罪；經過了犯罪生活的錯誤之後，要改惡遷善，厲行補贖。

我們倫理知識的推動力，就是那堅定不移的決心，它願意在一切的事情上，不惜任何代價，常要服從天主的命令。如果倫理的服從，能够把偶然的、相對的無恆革除，而達到自我控制的地步，如果它能

够停留在一種絕對善良的內在的氣質上，那麼眞正的法律知識就會發展起來。這時對基本的價值，就有一種有意識的經過正確指導的重視：它就是法律知識的根源，它要進入道德所有的一切範圍，達到最清楚又最確實的價值知識，亦即聖若望在論及認識天主的事物時所講過的眞正知識的巔峯。這種倫理知識的內在活動，可以用服從來加以發展的，祇要它是由愛賦與生命的；這種愛把那種在法律之下奴隸性的服從，變爲在天主權下之子女的自由服從。祇有做子女的，孝敬地聽從天主慈愛的聲音所發的每一個命令，這種天主子女的自由才能存在。愛的服從，服從的愛，在神聖導師的教誨之下，是以熱誠和謹愼來培養的；因爲這種熱誠和謹愼的力量，一個人不僅知道一般的善，而且在每一種個別的情況下，也接受善的直接對他所發出的邀請，即使是叫他去做艱苦的工作，他也會聽從的。

祇有實行善我們才能獲得那種與善有密切聯繫的天性相同的關係，因而我們能够眞正深入地了解它，「認識」它。「履行眞理的人，來就光明」（若叁三一）。這些話的意思，首先一定不是指明顯的光，而是指那個「來到了世界上」的光（若叁十九）。到永遠的眞理之「光」—基督那裡去，意思也是說，對於善得到一個深入的認識。

倫理知識的主要來源之一，我們在前面已經講過了，就是祈禱。默想的祈禱，也就是接受救世主的訓誨和指導。一個人必須用祈禱，不停地懇求天主賞賜「聖神的傅油」，賞賜「眞理之神」。沒有了「眞理之神」，我們決不能成爲基督溫順的弟子。

我們順便加上一句有關告解的實用的說明：雖然這是對的，就是告罪者祇須告明自己在犯罪的時候所認爲是有罪的事，然而我們也必須知道，那些基督徒的態度能有多麼大的好處；他們在改過歸正之後，他們的眼睛開了，他們對於自己以前的行爲，起了憎惡的反感，因而他們告明以前他們沒有想到是

罪而犯的錯誤。對於這些素質上的錯誤是一種壞樹的惡果，它們是在自由沈淪的情形中所種植而培養出來的，所以把這株壞樹連同它所有的一切惡果，在告解時一起顯露出來，對靈魂是很有益的。不過，祇告明一個人目前所有的罪惡的情形，以及實際上他應該負起罪責的那些良心上的惡果，本來一定已足够了。

叁、倫理的機構：良心

一、良心對效法基督的重要

良心是人的一種倫理機構。它有自由和知識，它是倫理的善主觀的來源。它是勸人行善的忠告者；它精細又靈敏，是倫理人的道德價值的溫度表。它會耳提面命地警告。如果人發生了慘重的墮落，它的指責是絕不會錯的。在人犯了罪之後，良心至少會告訴他，他所失去的價值，以及他還有取回，那價值的可能。良心在我們內，把基督導師叫我們去跟隨祂的呼聲反響出來。是它聽到這個呼聲，也是它隨從這個呼聲；不過，祇有靠着恩寵的幫助，才能做得到。在我們內心的深處，良心使我們深深地感覺到，我們內在的本身是與基督相連的，而且它也要藉着效法基督，才能得到光明和教育的。良心有它自己的聲音；可是沒有一句話是它自己的；這是基督的話（在創世時說過的，在聖言降生爲人時也說過的，此外還用恩寵的影響力來說的），是基督利用良心的聲音說的話。良心本身祇是一支沒有火光的蠟燭；可是基督是光，祂從良心那裡發出祂自己的光和熱。

甲、各民族意識中的良心

所有民族都深信這件事：人在自己的心裡有一個用以收聽神的聲音的器官良心不是人的善意；因爲在人的惡意熄滅了理智之光的時候，良心依然發出它警告的呼聲。它不祇是一個外來的勸人爲善的聲音。它是在人自己心裡的聲音，鼓勵他歸向天主；即使他正想逃避善行的時候，也把他與善連結在一起。所有的民族，無論是原始的，或者是文明的，都講良心或類似良心的東西。蘇格拉底曾經談論過那個勸他行善的義母年（*Daimonion*）。受過近代文化的洗禮的人，更傾向於熟思和反省，而不大傾向於客觀的事實；他們關於良心的解釋，是以心理學爲根據的。但是原始的民族，不像我們這樣以自我反省的態度去接受客觀的世界，他們不談主觀的良心的稟賦，而祇談在他們身內呼喚他們的神的聲音、勸告他們的神的聲音、報復之神的聲音；他們一日不賠補罪，報復之神就一日不讓他們安寧。

在古代先哲之間，斯多亞派的哲學家們曾對良心作心理和哲學的探討，給我們留下了具有特殊意義的研究結果。良心（*syneidesis, conscientia*）是一種對於人與善的關係的認論。克利西布斯（Chrysippus）說，良心是爲保存（*conservatio*）精神個人的衝動或本能；這種本能甚至於把理智（*hegemonikon*）也放在它的保護之下。良心把人與世界的秩序之神（nous）連結起來。渥維特（Ovid）說，良心是我們身內的神（*deus in nobis*）。按照大多數斯多亞派學者的主張，那個在良心裡表明自己的神，不是一個生活而有位格的神，而是一種無定的宇宙間計劃和秩序的力量，世界的神聖的「原理」，永遠的定律和協調（斯多亞學派的（*lex aeterna*）。良心就是這永遠定律的一部分。倫理決定的「至高的指導者」（艾皮克蒂特斯 Epictetus），就是良心，並不是世界上的城府（*polis*）。（註四十二）塞尼加（

Seneca）論及神的時候說！「神是在你身邊，神是與你同在，神是在你身內。」「在我們身內，住着一位聖善的神，祂是我們善行與惡行的觀察者。」良心基本的要求是：「按照本性去生活吧！」（註四十三）

乙、聖經裡的良心

智慧篇（拾柒十及其後各節）按着一個不良的意義，使用希臘文 *syneidesis* 的概念（强調一種惡的良心）。全部舊約，關於良心這端道理，縱然沒有說了許多話，至少在意義方面，仍然比斯多亞派的主張更爲廣泛而淵博得多。「精神」、「靈魂」、「那個內在之物」、「心」教訓人；向天主呼籲。天主「洞察肺腑」。犯罪嚴重地騷擾人的內心。「你們因心中憂苦而悲號，因精神頹喪而嘆息」（依陸伍十四）。心讚賞或指斥我們的行爲。「對於已往的生活，我問心無愧」（約貳柒六）。「達味統計人民以後，心中感到不安」（撒下貳肆十）。

在全部舊約裡，天主啓示的訓詞，與斯多亞學者的說話不同，它把良心看作一個有位格的天主對人所發出的呼聲。天主經由良心向人說話，如同在加音因犯罪而感到內疚那個特別的實例上爲明顯：「加音對上主說：『我的罪罰太重，無法承擔……我要逃避你的面，在地上成爲一個流離失所的人』」（創肆十三及其後各節）。

聖經是從天主全知的觀點，去看善的良心的見證，以及惡的良心的後悔。人自問良心，這是一件非常認眞的事，因爲這是在天主面前，在祂明察一切的視線之下來進行的。因爲人的良心告訴他說，他要被天主叫去，要站在天主的法庭裡受審。無論舊約或新約的作者們，都把良心繪成鐵面無私；不過，他們也承認有良心頑固的現象。罪人他在狂妄的深淵裡說：「沒有天主！」聖詠作者目睹罪人這種（外表

上）泰然自若的樣子，不禁深爲驚異。基督自己也急切地警告我們，要提防心腸硬化，良心昏昧的危機。「如果你身上的光明變成黑暗，那該是多麼黑暗！」（瑪陸二三；路拾壹三三及其後各節）。可是良心仍在罪人，沒有宗教信仰的人、異教人等心裡。它也告訴那些異教的人，什麼是善的，什麼是惡的。它「透過他們的本性」（試參照斯多亞學派的「按照本性去生活」那句話），把法律的要求告訴他們（羅貳十四及其後各節）。無論是異教人，或是猶太人，對於自己的罪行，良心都使他們難辭其咎（同上）。

新約聖經也採用斯多亞學派所用的那個 syneidesis 名詞（在新約中共計三十一次，祇聖保祿一人就用了十九次）。在異教人中，良心這個概念和名詞，屢見不鮮，它給從事宣講福音工作的傳教士，提供了一個接觸點，開闢了一條通道。然而良心更深的實況，現在都因著基督的思想之光而顯露出來。藉著良心，每人（也包括教外者在內）都可以聽到天主的呼聲，而在天主面前，對於順從罪惡，或拒絕罪惡，都要負起自己的責任。

良心並不爲信德所取消，而是被信德照得更明亮了。聖保祿承認，「良心在聖神內……作證」（羅玖一）。對一個基督徒來說，按照信德去做事，以及按照良心去做事，是一樣的（參閱羅拾肆二三以及全部的牧函）。「良心與信德，在二者的相互關係上，是很密切連繫的。」（註四十四）信德照明；「善的良心」衞護信德。信德的奧蹟被妥善地保存「在一個純潔的良心裡」（弟前叁九；參閱弟前壹十九）。在那些牧函裡，良心與信德的關係，最是能表達得清楚；至於致羅馬人書及致格林多人書，則更說明良心一般性的倫理作用；而把它提出來。不過，良心常被視爲與宗教有關，而以天主爲其根源的。它必須向神聖法官的命令低首。

聖保祿清楚地說過，良心的判斷約束人；即使這良心還沒有達到基督那樣明瞭的程度，也能够約束

人的。（格前捌及拾；羅拾肆二十—二三）可是，堅持個人的良心爲最高的裁判法庭，是與我們信德的理想相反的。按照良心做事，意思就是說，不僅要考慮事情本身是否合法，就是具體的情況，也是要考慮的，尤其要考慮我們的行爲，對人家的救靈大事，會有什麼效果。基督徒的良心，要看它是否遵守愛的法律（參閱格前拾二八及其後各節），才知道它是否合格。

總而言之：倫理的良心是異教人的指導者，因爲良心要他們遵守已在受造的世界裡顯示出來的天主的法律；如果他們做事不照自己的理性，良心便責備他們。那些不認識基督的異教人，良心也是基督聖言指導他們的主要點。接受了信德的光明之後，良心便清楚而確實。這時良心成爲一種內在的强大力量，它强制我們去接受基督的教誨，並把它純潔無瑕地保存起來。背棄基督的教誨，就表示「良心上已烙了火印」（弟前肆二）。完善的良心，是以信德來照明的，是由愛火來賦以生命的。

二、良心為靈魂的天賦

良心的現象，除了我們在前一節裡，關於價值的知識所敍述之外，還有些什麼新的表現呢？事實上，除了我們上面剛描寫的現象，此外在良心裡，究竟有些什麼東西呢？如果善被我們正確地認識了，不是它本身已經用它所有的力量，堅決不變地要求我們去實行倫理的善嗎？價值本來具有的倫理意義，就是給我們說明一個一般性的思想上的「應務」，並在具體的「情況」中，給我們說明了一個實際上的「應務」。這是屬於價值的眞正性的。價值的眞正知識祇有在承認這個要求的時候才產生。然而，良心在本質方面，却比實際上了解或緊握那告訴我們這種「應務」的價值，仍有更大的作用。它是靈魂的一種天賦，保證那個命令會得到一個必要的反應，良心在一個人自己內心裡，產生一種生命攸關的信念，

使人深信自己對於善所取的態度，關係著自己永遠的禍福。

甲、良心的天賦（synteresis）與判斷（conscientia）的區別

聖奧斯定當時已經對於 *synteresis* 作過深入的神學的研究。關於良心這個問題，他的主張是採納斯多亞派的學說，認爲良心參有永遠的法律，不過，他把良心提高到有位格的天主的與依照天主的肖像而受造並分享天主的法律上的人的明察與威嚴境界。天主的光射進人心最深處。人心像指南針，永遠不停地掙扎著要指向天主，因爲「渴望愛天主與行善行」就是人的最基本的要素！

士林神學主張，把 *synteresis* 與 *conscientia* 加以清楚的區別，即以良心爲一種永久性的天賦，或以良心爲個別判斷的行動。*synteresis* 這個言，有時亦寫作 *synderesis* 可能是由於抄寫的人在抄寫聖熱羅尼莫（Saint Jerome 的厄則克耳（Ezechiel）的注釋時，把 *syneidesis* 這字抄錯了才出現的。士林學理在解釋 synte esis 這字的時候，屢次把它與斯多亞學派的自我保存（*conservatio*）的意思連結起來。在這樣的情形下，良心被看作精神人所具有的天生的自我保存的衝動。一個人如果按照自己精神的本性（*secundum naturam, id est secundum rectam rationem*，按照本性，就是按照正確的理性）而行動，就可以保存自己爲一個精神人的本體。如果人對天主實行了他自己本性所要求的應務，其實這也就是他本體所有的一切本性的及超性的天賦所要求的應務。

良心所佔的位置，按照許多士林學生們的說法，尤其是按照那些偉大神秘修象的說法，是靈魂最內在的中心，或靈魂的火花（*scintilla animae*），它是最不受罪惡的汚染的。至於有關理性（實用的理智）或問善的意志所扮演的角色，各士林學派對這個問題的解釋，莫衷一是。

乙、有關良心的各種學說

（1）理智的學說（大雅博（Albert the Great）、多瑪斯亞奎那（Thomas Aquinas））

Synteresis 是最高倫理原則的永久寶藏（*habitus primorum principiorum* 第一原則的習性），它們不需要再被簡化爲更基本的原則（的確它是不能簡化的），它們是立即被實際的理解力所認識的。*Synteresis* 的最普遍的原則，就是「善是應該實行的」（*bonum est faciendum*）。（按照價值的倫理學來說，它的意思就是倫理價值的强制性，即來自倫理上有意義的「應務」，是直接看得出來的。）

良心的決定可以被看作一個三段論法的結論。在這個三段論法中（可能是自知或不自知），synteresis 所提出的問題是大前提。小前提則是由明智在某一個具體的情況下所作的工作的判斷。良心的判斷，按照良心的行動那個意義，就是實際下的結論。由於這個結論，這個最後的實際的判斷，已包括在那大前提裡（*synteresis*），它的命令性就從這裡來的。

「要了解這一點，我們必須記住，按照聖多瑪斯的意見，意志的自然傾向，常與實際的理智和知識相連結。這樣，就是由於它受造的本性，在意志裡有一種傾向，使它能够自己努力去求那理智所認識的善。」（註四十五）「爲了命令一個有倫理價值的行爲，意志究竟需要認識的正確判斷，因爲它由於自己的本性，是急切朝向理智所認識的善的（*bonum rationis*）。」（註四十六）再者，關於那種看法——受人這樣激烈批評的——良心的判斷是一個三段論法的結論，我們必須要注意，聖多瑪斯關於明智及聖神的特恩

所說的話；按照他的主張，這些都是爲一個成熟的良心的判斷所絕不可少的。我們所討論的有關良心在某種具體情況中的判斷（即「良心的行動」）那個學說，大部分在多瑪斯論明智的著作裡可以找到。

（二）意志的學說（哈爾斯的亞力山大 Alexander of Hales，聖文篤 Bonaventure，根特的享利 Henry of Ghent）

Synteresis 是意志的那種崇高的本性的性質；它把意志，在其內部的深處（按照許多人的意見，它就是 *scintilla animae*），與所認識的善不能分離地相連在一起。那個被認爲是正確的理性的（*recta ratio*），在每一種個別的情況中，要靠意志的倫理的力量（*synteresis*）要靠那表示靈魂愛的本性的意志，才能得到它的活動力。（註四十七）這樣，正確的理性就成爲良心的聲音（*conscientia*）。意志是被造束爲愛的；在它本性的最深處，有這種强令它去愛的衝動力（愛的小火花），因爲它受到了一切愛的根源——天主的感觸。天主在人靈的深處活動，愈把人心內的愛力向祂曳引，良心也就愈靈活。有關良心的這種主張，就在這裡顯示它的宗教的深度。

這個學說，關於思想方面是否存在，它不想與人爭辯；這是那些把多瑪斯關於良心的解釋提出來的人，在他們的說明所特別强調的；因爲意志並不是盲目的力量，而是一種被引往所認識的善的力量。正如多瑪斯，雖然他沒有明顯地把意志包括在他論良心的解釋裡，却絕不是忽視那急切向善的意志的眞正性質，同樣這些主張意志的學說的偉大代表人物，對於倫理知識的意義，也表示具有極深的認識。他們解釋這一點時，一部分是依照奧斯定那樣的講法，即解作永遠眞理的光輝。不過，良心實在的現象，

他們認爲用意志的本性，已經把它解釋得相當清楚了。

（三）「歷史進化論」的謬說

進化論者，持有生理的主張。他們認爲，良心祇不過是人類的生活適應環境而已。這種學說使理智貧乏空虛，正與斯多亞學派推崇理智的主張，以良心爲自我保存的精神上的衝動相反；因爲進化論者根本置精神及永遠法律於不顧，而將良心降至生理的地位。良心的概念與人的觀念相同。

至於社會學的主張，則視良心祇是人類適應社會的現象，在個人私利社會公益之間極爲必要的平衡。按照薛格蒙特、佛洛伊德（Sigmund Freud）的主張，社會立刻驅使個人的力量去服從社團競賽的規則；這種適應是經由那個「高級的我」（super ego）而完成的；「高級我」就是與父母權力的一種連繫。

評語：不論父母的表樣，以及適應社會的輿論，對於青年的良心的發展，能有什麼有利的或不利的影響，這些主張仍然絲毫不能解釋良心判斷所具的約束力；這種約束力是在個人內心的深處所感到的；而且良心的判斷往往使人覺得，實際上它是與環境的要求相反的。與父母的肖像那種絕對的連繫，甚或與個人的環境那種精神上的連繫，都無法解釋良心，却祇給良心以及整個的人，加上了一種病態的束縛。

（四）綜合性的良心學說

我們所採納並提供的良心總合性的概念，是根據雙重的基礎的，即基於那追求眞理的實際的理智，以及基於人類自然嚮往眞善的心和意志。多瑪斯的主張强調實際的理智，認爲它與天主相似，而奧斯定與方濟各的傳說主張，則更强調心和意志。良心總合性的學說把二者總合爲一；它不是把理智和意志兩個不同的本性孤立起來看，並以此來解釋良心的最後活動情形。我們是在理智和意志二者深以天主這類光線下去看它們；而天主在人心靈深處，是在整個本體的豐富而奇妙的和諧中進行活動的。

在天主內，那個知而愛者（父），祂的認識（聖言），以及祂的愛（聖神）互相結合於唯一的天主性，三位共一體，再看人的靈魂，其整體（即靈魂本身（Seelengrund 靈魂底層）及理智和意志：三者結合爲一）是天主聖三最深刻的肖像。縱然靈魂、理智和意志，在人內實在是有別而不同的，可是它們是無法彼此分離而能繁榮的。無論如何，理智和意志——這是有限的本性的記號——可以各自爲政，進行自己的工作；可是，這樣必然會在人的心靈深處，激起最深的痛苦，就在它們原是結合在一起的深處，造成一種分裂。這個心靈的創傷，要求治療。從這個傷口所發出沈痛的哀號，要求人去醫治這個創傷，重新恢復那個使人能够相似天主的統一的和諧，縫合那個意見相左的可怕的裂口，

由於理智和意志，在人的靈魂（實體）的深處，是彼此和諧協調的，所以如果意志爲了重大的不正當的理由，反抗理智，理智的力量定會在那最深的根本動搖起來。因此，意志就在拒絕理智清楚的認識，聽由自己被一個僅僅是善的幻象所迷惑欺矇的時候，也一定要戰慄震驚，悲痛至極的。就從靈魂的深處，呼出那最悽慘的哀號；因爲能力統一的根源，已因它們意見齟齬不合，而受到了直接的損傷。這

就是一個深刻的理由，它說明了良心最初的劇痛，那種不由人思索而自然流露的痛苦。在我們身內的天主聖三的肖像，受到了我們靈魂上的相似天主之處要被破壞的威脅，而震驚退避。

與良心有著重大關係的，不祇是這些精神能力內在的統一性和完整性。人的精神與那客觀的眞與客觀的善同時完全相合，這也是屬於倫理修養的事；這樣，如果一個人能與眞和善這兩個世界都相合的話，那麼在他自己的身內，才有一個眞正的整體。在人的心裡，無法聽到眞和善的命令，除非他的理智與眞和善二者保持着密切的連繫。假如意志不是實在爲了善而被造的，假如從人所認識的價值，以及從人意志的本性，不發出同樣的愛的訊號，那麼意志也就不會被引向所認識的善了。認識的理智不僅與眞有着姻親的關係，而且對眞正的善，也懷有一種天性的愛。至於在意志方面，它也不是祇被造來爲愛的，它也因着在人靈魂的同一個深處，與理智互相結合，爲愛眞正的價值而被造的。

爲此，我們必須把良心看作自我保存的一種精神的本能，它來自那爲求完全的統一與和諧的衝動。靈魂渴望在自己的內部能有這種內在的統一。祇有與眞和善的世界相合，才能有這種統一。

如果靈魂要有內在的眞正的統一及和諧，因而獲得健康的完整和健全，理智必須接受眞正的價值，並要爲它效忠，意志也必須接受所認識的善，並要爲它獻身。然而，這還不够。在一個人的最深處，靈魂必須被眞理與萬善的活泉所接觸：靈魂在其最深處，必須與生活的天主結合；因爲它是按照天主的肖像而被造的。藉着天主，靈魂才能被保存在眞和善之內、被保存在它本體的統一之內。

三、良心為倫理及宗教的現象

甲、良心與「我」及價值的關係

一個在倫理上受創的良心（即「壞的良心」），它第一個反應，就是一種哀號，一種重創的痛呼，而不是表達一個概念，或說一句話。不過，如果我們把發生的事，用言語來表達，那麼它可能是這樣的：「啊！我在危險之中呀！」或「多麼可怕呀！我覺得自己被拋在深淵裡！」我們逐漸會聽到良心的呼聲，要求治療它的疾病；它的呼聲也可以用這句話來表達的：「我希望能够重新獲得那種內在的和諧。」這種呼聲和哀號，發自靈魂的深處。在這哀號中，意志和理智首先連根也動搖起來了。意志震撼了靈魂的和諧。如果它讓自己被悲痛所淹沒，如果它不拒絕天主的恩寵，而避去那陰森的黑暗，那麼它就會重新開始愛，變成重視倫理價值的。如果它祇是縱容自己，去受那海市蜃樓所迷惑，那麼它就會拒絕理智的眞光。祇在它歡迎那已在靈魂的深處開始發光的理智的明燈時，它才能獲得良心清楚的認識，藉着渴望而與價值重新取得連繫。這種渴望在折磨它；祇有眞正的價值，才能使它滿足。倫理的覺悟也會明明地指控它：「那些價值，你本來是可以得到的，但是你却沒有得到！所以你是有罪的！」

良心第一個行動是關於自我的（它並不是「自私的」）。受創的我祇在哀號呼痛。可是，人一受到了良心初步疑懼的困擾，他就再度重視自己所輕棄的價值；這時從良心裡來的，不祇是裂開的創痛。人爲自己的墮落而震驚，聽到天主審判時天使吹的號聲。他接到一個新的勸告；這是從價值所附有的義務來的。指責並勸告悔改的忠告，混合在他受着劇烈痛苦的靈魂裡——即那個自我裡。因爲它抗命不肯服

從，尤其是因爲它背棄價值，它減弱了聽覺的能力，聽不到那個叫它愛的聲音。可是，經過它自己的創傷和痛苦，它能聽到那個愛的聲音了。

這時必須開始向善進行。我們不能設想，那被侵害的價值祇說話而不繼續工作的：「我就是補救的方法。你可以用它來恢復你倫理的健康。」在這些方面，那被侵害的價值，却給人許多這一類的提示：因着它的緣故，一個人可以在倫理方面患病或壯健；靈魂因倫理的抗命而破碎，因服從而保存倫理的健康。不過，罪惡加在意志上的那個痛苦的枷鎖一經折斷之後，或稍稍減輕之後，使我們可以再轉向光明和認識價值，這時善就發出它的呼聲。從它尊威的高處，它喚人說：「你必須履行」！或「權位在你之上，且有權力處置你！」顯然良心在它自己的痛苦中，深深地感受到善的必然的後果。這是生死攸關的問題，而由良心自己去抉擇；擇善則生，棄善則死。

倫理上善的良心所處的情形則迥然不同。正如一個身體健康的人，雖然精壯力强，往往也不大想到自己健康的狀況，同樣一個完全效忠倫理的價值的人，也沒有這樣的習慣，去反省自己精神上健全的良好效果。他在善中安樂自在，受着最深的愛的驅使，向善而行善。這就給他帶來一種明顯的效果，即精神方面極其旺盛的精力，也就是在它的靈魂上，有最深長的統一與和諧，而且由此傾瀉出豐富充盈的善。

以下的效果尤爲明顯：良心對個人，即對自我，能發生一種合理的作用；不過，這種作用，祇在導致對價值的作用時，才眞正的有意義。舉例來說：對個人的痛苦，即對自我的痛苦，具有那種內在的動力，能召集靈魂所有的一切趨向統一的力量，使它們再度轉向那個受到侵害和損傷的價值。如果侵害引起了靈魂的疾病，那麼祇要回到那曾被侵害的價值，就可以恢復精神的健康。良心的衝突越早得到解

決，那折磨着它的渴望，因着重新歸向那曾被侵害的價值，也越是滿足，那麼良心的初步折磨，也愈能完全地達到它的目的。價值愈是在新的愛中表達出來，而且愈是被意志包覆在懺悔的痛苦之中，那麼那以自我爲出發點的良心的傷痛，也愈是容易得到治療：那傷痛甚至可以在自覺中撤退。

個人內在的統一導致健康及和諧，承認價值使自我得到心理上的健全；它們的眞實性並不低於個人的破裂，或跟着罪惡而來的自我的紛擾。靈魂的統一與紛擾，都是不可避免的結果，一個是倫理的善的結果，而另一個則是倫理的惡的結果。然而，紛擾（靈魂的疾病）是比統一（靈魂的健康）更爲明顯，更易於被人認出，因而我們更容易發覺它。這是自然而正常的事。（註四十八）在善的良心與惡的良心之間，深刻地認出這種不同，不可使我們忽視了善的良心的眞實性。我們也不可因着善的良心與惡的良心的對照，而低估了善的良心；因爲善的良心是精神健康的活力，向着新的善奔馳。喀爾文主義的信徒（Calvinists）祇信有一個「惡的良心」；這是因爲他們關於人，抱有一種錯誤的概念，認爲在人靈魂的最深處，祇有情慾所留下的滿目瘡痍的廢墟，沒有給精神的健全，留下絲毫的餘地。（註四十九）

乙、良心面對一個原則或天主？

如果一個人，達到了人格最高的地步，覺得自己之應該擇善固執善盡價值所要求的本分，是一件生命攸關的大事，而不盡本分表示紛亂和極大的危機；那麼他必然會有這樣的問題：這個加在我身上的命令究竟有什麼性質呢？這個深入於我本性之內的生命力究竟有什麼性質呢？「這祇是一個原則。」這樣的答覆是不能使人的精神滿足的。人愈在他自己的個性深處生活，他的精神的直覺也愈切確而一定地告訴他：在支持着價值的種種要求的，並不是一種抽象的或絕對的原則，而是一個生活的位格。我們對於

人生的基本哲學和神學，都證明其正確無誤，甚至於認爲是自我明顯的。良心自己也給我們提供最深刻的經驗，使我們對善有愛慕的感覺，拒絕善時，則有冒險的感覺。它用清澈的呼聲，叫我們去尋求那個這樣强烈地吸引着我們的東西。

在我們這個時代，生活上有着實際的問題，必須把良心作爲一個倫理的現象來研究，祇因爲到處都可以發見它的踪跡。就是那些不感到良心具有宗教意義的人，也承認它的存在。在這方面，我們與那些毫無宗教觀念的人，也有一個接觸點。在良心裡，倫理意義的幅度愈廣，它的宗教基礎也顯得愈有意義。當倫理性加深而發展時，宗教性也必然愈爲明顯；因爲良心根本就是一個宗教現象；其最後的根源就在於人之相似天主。

一個人祇有超越了種種具有吸引力的價值，而諦聽那隱在它們背後的那位神聖的、發出呼召的、具有人格的價值本身，祇有在認出他自己靈魂的呼聲，原來祇是響應那位呼召者的呼聲的回音時，才能看見他自己良心的深處。

祇有把自己當作神的狂人，才會更喜歡一個無位格的價值、一個抽象的法律原則，而不喜歡對法律和原則二者都予以支持的那一位。不拘是誰，如果他的驕傲沒有破壞良心，及其所有的一切經驗，那麼在良心的判斷與警告之下他就會抱着絕大的信心，嚮往那位最後的呼召者與絕對的、永生的裁判者。

丙、良心是天主的呼聲

在良心的聲音後面，我們最後看見至聖的天主。可是，在良心的每一次個別的判斷上，認爲是天主直接干預的行動，就未免言之過甚了。天主給了我們倫理的能力。祂立定了自己的秩序。我們運用自己

自己的智力，就可以知道，這個秩序是有約束力的。的確，天主利用我們整個的本體，把我們與這個秩序連繫起來了。所以，良心自己的作用，就是藉着在我們四周的受造之物與我們自己的理智的本性，使我們參與天主永遠的法律。我們與自然的倫理法律的連繫，是對天主永遠的法律一種高貴的參與，而由我們的良心顯示出來的。我們良心的自然作用，就是顯示我們與天主的相似之處。

在基督內，超性的啓示，以及聖神的指導，給良心提供一個超性的任務和力量，超出我們剛才所敍述過的良心本身的倫理作用。在超性啓示的光照之下，良心集中自己的注意力在基督的教訓和榜樣上，並在聖神的影響之下，勸告我們順服祂的啓示。然而，如同在上面關於天主直接干預良心每一個判斷，我們已經受過警告，同樣在這裡，我們也必須强調，至少按照常例，聖神並不是以直接的啓示，給個別的靈魂說話的。祂却利用自己的恩賜，給良心一種精細的觀察，以及靈魂的機會。這樣，天主啓示的光照射一切的情況，而一個人在其所處的個別情況中，可以立刻看出天主的聖意。

天主經由第二原因以進行工作；這件事實並不減其工作的偉大，或削弱它們的約束力。縱然中世紀的神學家們以爲天主經由祂的天使們來推動天體，祂自己仍然是主動者。同樣的，今天我們雖然知道天主用以統治世界的自然律，我們並不因此而否認祂是內在於宇宙萬物的。這樣的知識，並不比我們對這些定律一無所知時，使天主離我們更遠。爲此，雖然我們不以爲在良心的決定之中，參有天主直接的聲音，可是我們仍然完全沒有越出眞理的範圍，也沒有違背健全的理智，因爲我們把良心說成天主的聲音。它是天主的聲音；不過是照這個意思，就是我們的良心在作決定時，如果這決定在天主眼中是正確的話，我們就必須提供一些我們自己的東西。在我們的決定中，可能犯有錯誤；不過，我們可以尋出錯誤的來源。良心的力量，强使我們按照自己理性的觀察與見識而行動；這常是天主的聲音。依某種意義來

說，它是不會錯的。然而，一旦它逸出正確的規則，違背理性，它就不再是天主的聲音，而是我們自己（敗壞）的產物了。

四、良心與權力

甲、良心與權力的相互關係

良心不是一個神諭的發言人，可以從它自己晦暗的深處提取眞理，甚或製造眞理。良心眞正的工作，是按照自己所認識的眞理，去推動意志，並在決定以前，先去尋求眞理。所以，良心與客觀的眞理，本質上是相連的；最後，良心與教導我們的天主的權力，也是相連的。良心由於自己的本性，尋求光照和指導。它在受造世界的自然秩序及和諧中，又在基督內那種極其奇妙的超性秩序中，以及經由基督及聖神，在那訓導的教會中，可以找到光照和指導。

然而，權力——它的性質是這樣的——在它自己方面，也需要良心。沒有了良心，它也就沒有倫理的權力特性，也就不能對人行使權力了。權力如果求助於良心，對人才有倫理的權力，可以指導和管理他們。對每一個人來說，自己的良心，是倫理行爲的準則。我們稱它爲最高的主觀準則；不過，它是從屬的，常須符合一個更高的準則，一個客觀的準則！它必須在客觀的眞理世界裡去尋求這準則，才能正確而有效。

天主是最高的準則，是每一個良心所必須遵從的眞理；祂可以自由地決定，用什麼方式，到什麼程度，教導人的良心。不過，祂常是按照良心的本性去教導它的：祂利用自然的秩序，去教導自然的良

心；利用超自然的啓示，去教導那賦有信德超性恩寵的良心。正如自然的良心，從受造界提取它所表現的自然啓示，又從那些與它有關的自然團體那裡學習，這並非與它有什麼不合；同樣的，對於一個具有信德，被恩寵所提拔，而虛懷若谷的良心來說，去聽取在教會裡給我們啓示的說話，也是「合乎本性的」，雖然那個「舊人」必然會逃避晦暗不明的考驗，拒絕信德向他所要求的服從。

乙、良心與教會的權力

祇有誰對於良心眞正的性質和功用，有着完全歪曲的概念，才會藉着良心的名義，去拒絕教會不能錯誤的訓導權（*magisterium*）。祇有一個這樣的良心，在它自己天然的權利中，享有創造的完全不能錯誤性，才能先驗地（*a priori*）把客觀權力的一切干預視爲矛盾，而加以拒絕。教會以及教宗不能錯誤的信條，絲毫沒有損害良心的完整；相反的，由於它最穩妥地引人走向眞理，它衞護良心在那些最後的決定性的問題上。因着不能錯誤性而分明地劃出了一個範圍；在這範圍內，良心受着一種絕對確定無誤的指導。這與另一個範圍不同；在這第二個範圍裡，在某些情況之下，可能在良心與合法的而非不能錯誤的教會權力之間，發生衝突。正因爲教會當局明知自己不能錯誤性的權限，它不會越過這些界線，向個人的良心要求一種同意，比在客觀上所要求的，接受道理本身的同意，更爲堅決的。這可能有相當多的不同的情形。（註五十）

在有關紀律的問題方面，在教會當局的態度或決定，與個人的良心之間，可能會很容易發生衝突。教會當局，在有些情形之下，可能沒有作最公正而明智的決定。屬下的良心的判斷，也絕非不能錯誤

的。不過，由於雙方都明白承認確定性的限度，所以這樣的衝突不應該流爲冷酷無情，或尖酸刻薄。然而，事實的推定是對權力方面有利的。祇要握有權力者是合法的在任者，且以倫理及宗教的負責精神，執行自己的任務，我們就推定教會當局正確而有理。祇有最令人信服的理由，才可以把這種有利於長上的假定推翻，而使人有理由去反對他的決定。可是，如果一個屬下，經過徹底的調查，以及自我的反省之後，作出一個這樣堅決的判斷，他就可以不服從那相反這種良心判斷，他就可以不服從那相反這種良心判斷的長上。但是，如果屬下對於權力的合法性，或者對於命令的倫理性，發生嚴重的疑問時，這樣的問題及其解決的辦法，是屬於那個意見紛歧的「倫理體系」方面的。在討論良心的危機或冒險的時候，以及在討論遲疑的良心判斷的時候，也要討論這個問題的。

丙、良心與政府的權力

在兩方面良心與這權力發生關係。第一是與政府。政府來自自然，並從自然律獲得它的權力；這種權力因天主的啓示而加强。第二是與團體；因爲在許多方面，良心有賴於團體和社會權力的幫助，才能形成自己正確的判斷。但是，如果好像今天往往發生的那種情形，俗世的權力，在有關一切權力的問題上，要求得到自己天然的和原有的權力，而在立法方面，却不承認任何先於自己的權利（法律的實證主義），那麼他的法律和命令，必定會引起許多的焦慮，而且往往應該由個人的良心，用一種很有批判能力的眼光去加以考查。祇有在當權者自己也承認良心的約束力時，屬下才可以在良心裡應許他享有假定的權利，如同我們剛才所說過的。法律和命令，祇在與倫理的原則相符合時，才具有約束力。一個人在

作倫理的決定時，他所投訴的最高法庭，不是政府的權力，而是符合倫理準則的良心。

丁、良心：服從與自由

良心並不使人擺脫法律的束縛。就是爲了這個簡單的理由，良心不可能有絕對的自由。相反的，實際上，祇有良心强迫人去遵守善的法律。每一個人，當然最後必須隨從自已的良心；這就是說，他必須照着自已所認爲對的事去做，抱着眞切的願望，努力去尋求並實行善的事。然而，有些倫理的原則，沒有一個人會不承認的。沒有一個人可以超越這些基本的原則，而訴諸良心的權利，爲自已的行動辯護的。在沒有過失的無知或錯誤的實例中，一個人有權利及義務隨從自已的良心，雖然有時社會必須干涉並過問某些行爲，以便防止不良的後果。在這樣的實例中可能立刻發生悲慘的衝突。

但是，如果良心的錯誤是有過失的，就不能引用自由良心的權利。在這樣的事件中，糾正錯誤，保護社會免受邪惡的原則的毒害，這是屬於高級當權者的權力範圍之內的事。現代最大的不幸之一，就是一般地承認在人民大衆之間，還存在着倫理原則的人，實在是太少了。所以，人們難免要完全放任錯誤的良心，有過而形成的寬縱的良心，或實際上奸詐的良心。舉一個例子來說：如果政府訴諸良心的自由，而容許且以法律去衞護那些污穢的刋物散佈和發售，避孕的工具，甚或墮胎等罪惡，這個政府就沒有維持一個正確的良心概念。政府負有職責，必須維護良好而健全的良心自由，而不是縱任敗壞而腐化的良心。如果一個政府不這樣去做，那麼祇有一個後果，就是惡的暴力不免要壓在善的上面了。

五、良心的形成和惡化

甲、培植良心的行爲

形成良心這個能力或力量，以及作出良心個別的決定或判斷，在這二者之間，必須分別清楚。良心於眞理，勤於尋求法律和價值的知識，都是爲了良心的任何培植工作所絕不可少的條件。爲培養倫理的知識，必須在每一個具體的情況中，要熱心和留神，以求獲得良心正確的判斷。再者，人既然實在是有限的，必須在他方面，有一種迅速接受教導和勸告的準備。更重要的是，對教會的教導及其管理的訓導權，要保持一種正確的態度；最後還要對聖神表示順服。

乙、良心習性的形成與保持

良心的激動好比一種挑戰：客觀方面有愛的能力，它向主觀方面愛的迅速行動挑戰。如果主觀方面經常不肯迅速地或樂意地去愛，結果客觀方面愛的能力就會逐漸衰落而減弱。那個「靈魂的火花」，必須常以持久的愛的意志，保持它熾燃不熄。至於理智，它也應該以意志中的愛火，不停地燃起自己新的價值知識。在理智及意志中的價值生活，從靈魂豐富的深處，吸收營養。然而理智及意志，由於它們自己的倫理活動，也必須在這靈魂的深處設法使這永久性的愛的能力得以充足、加强。經常不願意愛，會使心靈硬化，導致愛的無能。良心判斷錯誤，固然不好；可是，促使倫理的良心冥頑不靈，那就更要悲慘至無數倍。這是心靈硬化；它可能有各種不同的基本的類型。

第一種是懦弱類型的狀態：他在理論上，以及在抽象方面，對善也很羨慕，可是對於實行，他却裹足不前。不這樣的情形下，人格的統一及和諧，以及良心的活力，都受到很大的損害。理智及其價值的知識，好像都不能激發意志的火花，因而意志也就沒有熱情去爭取那些價值。眞正培養一個完整的良心，必須要包括學習誡命，甚至於對於善也要加以研究，不僅是要認識它們內在的價值，而且也要設法認識它們對我們所能發動的挑戰。關於這一點，我們必須對於培養合理的情感生活的重要性加以注意；因爲無論怎樣，如要激發理智的火花去推動意志，情感究竟是必要而不可或缺的。（神秘生活的動力，照例是用熱情的祈禱來引發的。）

第二種是意志雖然對於價值有着清楚的認識，却經常故意不願意接受它。雖然犯了許多罪過，却毫無悔意。這對良心來說，眞是一種極大的威脅。按照個性的不同，良心的反應也各異其趣。㈠在有些情況中，故意的驕傲和自私，竟使理智昏愚到這樣的地步，甚至以良心的判斷，連對價值最底限度的重視也沒有，雖然意志大致說來還是準備接受這樣的價值，完成它們所提示的善行的。性格頑强的人，往往有這樣的反應。根本上他們是健全的，雖然良心原有的活力，沒有以感化歸正來重建倫理的和諧及統一。這是在尋求統一及和諧的良心時，一種可怕的反應行動。顯然的，認識與願意之間，某種協調已經建立起來了；不過，這是一種陰森的、悲涼的連繫。在個人方面，缺口已不復存在；在理智與意志之間，也不再有什麼裂縫。從這方面來的滋擾，不再在靈魂的深處，使它感到不安。良心的震盪已經逐漸平靜下去。然而，在靈魂與價值的領域之間，以及靈魂與其汲取一切倫理財富的基本的資源之間，現在却裂開了一條鴻溝。統一已經建立起來了；不過，這是在靈魂上撒彈的統一；接踵而來的，就是撒彈的黑暗：魔鬼是謊言之父（參閱若翰四四）。謊言已變成積習。善已經不能再令人懷有戒心了。

(二) 至於性情較爲柔弱的人，良心的麻木，在靈魂上，結果造成一種「分裂」；理智與意志永遠彼此隔離；不過情形是這樣的：靈魂完全不覺得這樣一個裂口的創傷。在理智方面還有善的光明。但是善的認識不能激動意志，不能使它對善眞正表示重視，雖然意志是爲善而受造的。善的認識不能使靈魂在其深處熾熱起來，也不能使它充滿溫暖。靈魂的深處很狹小。這個深處原是靈魂和諧的基礎，它似乎缺乏生命力。就在這個深處，知識應該熾燃着愛火，而愛火則應由知識來照明！他已是一個病入膏盲的人。他的人格是「分裂的」。

丙、謙德：不可或缺的救藥

基督徒對超自然界的價值的知識，是以豐富的啓示爲根據的；至於他對自然的知識，則來自人會成長的本性。他的這兩種知識，在選擇那些同樣的價值時，幾乎常是遠較他的意志爲前進。如果我們的行動跟不上我們倫理的知識，我們自己應該負起一部分責任，雖然部份地也用於我們遺傳下來的薄弱意志力。這種知識與實踐或成就之間的差距，可能成爲危害或削弱良心機能的一種原因祇是可能如此而已，無法避免。但是，如果這種自然的差距，由於意志的懈怠，而造成一個很深的裂口，那麼其結果將是：或者理智和意志對這種分裂的情況熟視無睹，而任其發展，或者由於惡意，使理智昏暗，因而拉攏距離，塡滿這個裂口。(註五十一)

祇有謙德在治癒人格上的這個傷口時，才可以對付這個危險。也祇有謙德才能醫療這個創傷。懷有悔恨及立志改過的謙德，對人的良心來說，是天造地設的治療良心病的溫泉。然而，爲這深入靈魂深處的創傷，最後的救藥祇有天主的恩寵。天主的恩寵是光明，它射進那使我們與善的王國（天主）隔離的

幽谷。這個驅散陰雲的光明，這個治療我們創傷的最後的救藥，祇有天主能把它賜給我們，我們必須用謙卑的祈禱，去向天主乞求。給與回頭的罪人最大的恩寵奇蹟之一，就是他能够重新清楚地識別善與惡，尤其是一個已經死去的良心竟能復得生命的活力。*Cor mundum crea in me, Deus!*「天主啊！請給我再造一顆純潔的心罷！」（詠伍拾十三）

六、錯誤良心的約束力

良心的機能本身是不會錯誤的；它的判斷却會錯誤。良心爲生命的一種力量，它可能被麻木了，可是它是不能錯誤的。它抱着不能錯誤的確信，宣佈人的理智及意志在行動上必須一致，因爲二者共同主基於實體上。這個寫在靈魂上的命令，雖有一個倫理知識欠缺不全的背景，雖有一個完全錯誤的良心判斷的背景，仍然繼續保有不能錯誤的眞理。如果錯誤絕對不是由於自由意志的過失，那麼在良心自己這個能力內，就沒有什麼抗議的聲音，要反對執行良心錯誤的判斷。支持它的，有良心全部健全的活力。良心出於無過的一個錯誤的命令，如同一個正確的良心，一樣是具有約束力的。正如一個僕人，如果他留神地聽了主人說話，即使主人實際上給了他一個不同的命令，他也覺得自己應該照着他所知道的命令去做。他的主人實在對他說過了，可是這個僕人誤會了。在良心判斷錯誤的實例中，也有同樣的情形；支持它的，常是上主，我們最後覺得，是祂在良心裡發言。可是，祂的說話被人誤解了。爲此，牛曼樞機（Cardinal Newman）說的以下這句話是對的：「我常堅持說，服從，即使是服從一個錯誤的良心，也仍不失爲達到光明的捷徑……」（註五十二）

然而，關於這一切，我們所絕對假定的，是良心的錯誤是無過的。往往祇有一種由於人性有限而造

成的錯誤。原因屢次也在於以前所犯的罪。如果對於這些以前所犯的罪過，曾經眞心懺悔的罪，那麼由此而發生的良心錯誤的判斷，關於現在的行爲，可以推斷爲無過的。在另一方面，如果錯誤是由於理智的有意固執惡劣的態度，良心這個能力就會用某種方式去反對這種態度的。祇有從一個外表的而非基於對整個情形有所了解的觀點，一個人才可以深信，自己的良心實在命他去對這個來自混亂的根源的號令予以隨從。

錯誤而有過的良心的判斷，爲全部思想活動的一個因素，它是常與來自良心這能力或力量的一個忠告相連繫着的。這個忠告要求一個人立刻要把錯誤調查清楚，或者要把錯誤的敗壞的來源立刻杜塞。這表示要把思想錯誤的態度，全部加以糾正。

一個人如果服從良心的一個有過的錯誤的命令，便犯罪；如果他不照這個命令去做，他也犯罪。不過，如果他不照那個錯誤的良心去做，縱然他這樣實在做了一件客觀上正確的事，他的罪仍然是更直接而重大。因爲如果他認爲某一件事是應該做的——即使他錯了——却不肯去做，他的意志，至少在他方面，是想不守天主的誡命。雖然這種良心錯誤的判斷可以予以糾正，不過，祇要它還存在，它事實上仍然是有約束力的（註五十三）。然而，按照聖多瑪斯的意見，一個懷着有過的錯誤的良心的人必然犯罪，這種說法是不對的；因爲他不僅是可以自由抉擇，服從或不服從那個相反良心的錯誤的命令，而且他也可以正本清源，把錯誤的原因徹底去掉，以糾正自己良心的叛斷（註五十四）

聖多瑪斯引用一個例子來說明這些原則。這個例子，在某些辯論中是常被人提及的。有人問我們說，如果一個人的良心，或者更好說，他的錯誤的見解，要他脫離教會，或背棄基督，他是否應該這樣去做呢？（註五十五）多瑪斯絕對否認，任何一個人可以採取一個這樣錯誤的態度，而不陷於罪惡之中

的。中世紀完全是天主教的世紀。在那樣的氣氛中，這樣的事幾乎不可能成爲一個眞正的問題的！

其實這個問題是關於過失錯誤的良心。他的說話是一個標準的答覆；因爲一方面，它表示非常尊重良心，另一方面，它採取一種堅決的立場，反對過分强調良心實際而具體的判斷。這位天神聖師說得很明白；無論是誰，如果他相信基督或教會，雖然他形成了這樣的見解，以爲這樣做是不好的，他就犯了相反自己良心的罪。（註五十六）然而，我們不可以因此作結論，說多瑪斯的主張是，爲了不犯罪，必須背棄基督或教會。毋寧說，他必須平定自己困擾的良心，以便獲得良心眞正無瑕可指的判斷。如果他在形成自己的見解全部的過程中，常忠於自己的良心，祇有這樣，他才可以訴諸自己的良心。正確地看起來，過失錯誤的叛斷，絕不是一個眞正良心的叛斷。眞正的叛斷，不是一個誤入歧途者的膚淺而含糊的聲音，而是眞實的理性更爲深入的宣言。在這種情形之下，更好說，它是一個警告和勸言：「清潔你的良心罷！除去黑暗混亂的良心上的罪過罷！」

七、猶豫的良心

困惑的或猶豫的良心，是一種特殊的錯誤的良心；它來自一種暫時而强烈的困擾，使人無法下判斷。面臨應作決定的需要，却沒有一種抉擇顯然是沒有罪過的。在這種情形之下，如果可以把決定延後，那麼一個人必須把問題放在後來再解決，以便加以仔細地考慮。但是，如果不能遲延決定的話，良心精細的人就會選擇自己認爲「較輕的罪」，這樣表示他在倫理方面正確的態度。其實在這件事上，根本沒有犯罪的問題；因爲犯罪並非祇是理智判斷的事，也是意志自由的事；而這個問題上，却沒有意志的自由。

舉一個例子來說，如有人病得很重，以爲自已一定免不了要犯罪；或者不守教會的規定，或者違反天主的第五誡。事實上，他却並沒有犯什麼罪，如果他星期日，或休假與祭日，不去參與彌撒，因爲他不能去，或者他所具有的一般的常識，告訴他應該臥牀休息。可是，如果他的錯誤形成的良心對他說，縱然對於他的健康有嚴重的危險，他也應該去參與星期日的彌撒（請注意，在這個實例中，他的良心祇有一個犯罪的可能），而他却不這樣去做，以爲自已身體的狀況，並不剝奪他實際上運用自由的權利，他便實在犯了罪。

如有信徒，在這樣的情形之下，告明白自已在星期日，或休假與祭日，因病而沒有參與彌撒，很可能他沒有犯了罪，或者他是在一種猶豫不決的狀態中行動的。他這樣告明，可能祇不過是一種形式，重新告明自已的罪過而已，或者表示他有一種願望，想得到明白的保證，證明自已的行爲是正確的。

八、寬縱的良心

實縱的良心表示長期的倫理的麻木，良心的逐漸的硬化。它也暗示着一種已經成爲積習的輕浮，使人對於糾正自已過失錯誤的良心，漠然置之不理。寬縱的良心不肯面對自已嚴重的倫理的義務。這往往是奉事天主極不熱心的結果，如同在默示錄裡第三章十六至二十節所說的。同樣的章節也指出治療這種冷淡的辦法，即：痛悔改過，發奮學善，考察良心（「眼藥」），勤行善舉（「穿上白衣」）。天主親自用祂的譴責來補救（默參十九）。寬縱的良心的反面，就是「精細的良心」，「敏感的良心」。良心精細的人，清潔無瑕，辦善明而謹愼。

九、多疑的良心（註：本節有關多疑的文學，取自作者準備付印第六版本書時所寫的手稿。）

甲、多疑良心的現象

「人的最深的基礎是責任感。」（參閱 Frankl, Die Psychotherapie in der aerztlichen Praxis. 6 aufl. Wien 1947, 116.）如果我們把「負責」這個名詞，照它廣泛的意義來看，尤其是按照一種人格的意義來看，那麼它指的是良心裡的一種能力；因着這種能力，我們能够聽見，也能够答應。根據天主教倫理神學的主張，一個人首要的事，或第一步的工作，並不是要爲某一件事「負責」，或者是要爲某一件事「作答」，而是對那個叫他以愛相應的愛的呼聲，要常注意傾聽，而且還要一天比一天更加注意。所以有的最大的問題，就是他與天主以及與天主的子女之間，這個「呼聲相應」的關係。一切的一切，都在天主聖愛的神光中去觀察；祇有這樣，良心才能達到它眞正宗教的深處，獲得它本體方面的健全。我們應該從這方面去研究多疑的良心種種不同的情形。

心理治療專家所最注意的，是心理方面的反應。他要把那些心理的變態加以分析；它們都是在多疑之下的病根，或伴同多疑的症象。一位司鐸，或一位神師，決不可忽視這些心理上的事實，他也要研究它們，予以密切的注意。不過，他既是一個研究倫理神學的人，所以他的專門的工作，是研究多疑的各種情形，它們的成因不是由於心理上的病症，而是由於一種宗教——倫理的狀態。這完全是他分內的事，去研究宗教性的畸形狀態及其中的實況，就是那些連帶的心理變態的情形，他也應該研究（例如那些不正常的抑鬱狀態，或縈念和强制的傾向等）。他必須特別考察宗教的教育和指導，與多疑的現象之

間的因果關係，可是他也不可忽視心理狀態的一切效果。如果顯有精神病的情形，那眞正是精神病科的醫師，應該指示他採用宗教及倫理的處理方法。

（一）多疑病能是良心一時的恐懼感

精神病理學家或精神病科專家，往往思想上有這種傾向，他們認爲多疑完全是一種精神的疾病，其主要的成因是從心理方面來的，尤其是從心理及體質方面來的。然而，有一種多疑，主要甚或完全是宗教性的。由於它與宗教的態度有關，所以在宗教和倫理的個性發展方面，多少這是一種常見的現象，或者至少是一種相當普遍的現象。的確，它往往指出這種宗教成長過程之中的一個困難的階段。

我們現在所想到的，不是一種純然精細的良心；它與那種懈怠的良心，以及精神的麻木，是截然不同的。我們現在所討論的，是由於良心的震驚及恐懼，而造成的一種精神嚴重不平衡的狀態。吉森樞機（Cardinal Gerson），是君士當斯公會議（Council of Constance）的大神學家，當時已經明明地强調過多疑這種過渡階段可能有的精神價值。這樣的一種精神的考驗，在開始一個眞正宗教生活的時候，或者在修會生活起初的時候，可能發生特別的作用。從前的傳統觀念，因爲修會生活是一種延續不斷而日益前進的皈依宗教。一個人，如果對於良心的問題祇是一知半解，當恩寵催促他歸正時，可能因着對天主有了深切的體會而感到不安，結果他以前所具有的那種精神上膚淺而天眞的安全感——事實上是全部精神的安全感——暫時都失去了。

這種危機可能有着一些特徵，使人以爲它也是心理方面的錯亂，失去了精神上的平衡，所以首先需要請一位醫生，或一位精神病科專家來治療。其實這種暫時性的多疑（帶有憂鬱和不安的現象），祇是

發展過程中一個能有良好效果的階段，祇要正確了解它的性質，對天主的恩寵表示忠誠，就能够控制這種情勢。然而，假若宗教的教育和指導不合其道的話，那麼這種良心困擾的結果，就會發展爲各種頑固的和病態的多疑，尤其是在心理的狀態原已不好的時候，更能發生上述的情形。關於這一點，以後我們還要討論的。

一個神修粗淺的人，一從那種不健全的，膚淺而天眞的精神生活中覺醒過來之後，不免要對自己的救靈問題，感到恐懼不安。他對於自己在宗教和倫理方面深而且多的他的良心，因爲情感上的平衡受到强烈的震盪，而深受困擾。爲了指導靈魂，要應付這種新的良心的深處，這是一種職責，也是一種挑戰。首先它給神師加上一份特殊的工作，要他認淸良心受驚的這個時期的意義，並且要給一個對靈魂有益的良心深處鋪路。

從醫藥的觀點來說，對精神病最好的治療方法，就是查明精神的性質和原因，以及找出那個下意識的動機。我們在上面所說的話，與那種治療方法不謀而合。然而，這種多疑，與其他不論何種神經性的多疑，其不同處是很顯而易見的，因爲那潛在的原因，並不是由於掩飾一個人的願望，使它們不要在他有意識的經驗上顯露出來，因而把它們窒息了。恰好相反，這個受驚的良心完全可以留神地傾聽那來自天主的呼聲。不過，好像舊約聖經上所記載的撒慕耳（Samuel），他在聖殿裡聽到了上主的聲音，一個受驚的良心，是在一種迷惘的狀態中，無法淸楚地認出天主的呼聲。

（二）神經偏執的多疑病

病態的多疑，最常見的，是恐懼性的和强制性的那種神經病的多疑。這兩種精神病，往往一起併

發；不過，情形是這樣的；在第一種的病例中，以憂鬱爲主（尤其是如果恐懼是普遍性的，而不是祇限於某一個範圍或對象的）；在第二種的病例中，則以心理的强制爲主。雖然兩種病症混合在一起的情形並不是完全沒有，這種帶有憂鬱和强迫特徵的多疑，必須與歇斯的里截然分別清楚，原來後者甚至想在告明的時候，用無數的多疑的說話來引人注意。

祇知注意心理方面的不良狀態，或那種抑鬱的或神經病的傾向，是絕對不够的。我們必須也查明其根本理由和意義：爲什麼這種神經病會特別表現在這方面和這種情形呢？如果一個人，由於患有廣場恐怖，或者由計數强制或重複强制，而不適於實際的社會生活，以人道的意義來說，他的確是病得很重。他的病況遠比那個良心多疑者的困擾爲重；多疑者神經錯亂的力量和意義，完全來自那類恐懼，使他對於自己在天主面前的義務和責任，常感憂慮不安。神經質的多疑者，並沒有喪失自己的責任感。最後分析起來，他對於責任的眞正性質和觀點混淆不清，這或者是由於一種心理方面的缺點，或者是由於錯誤的指導，或者因爲在決定性的問題上，常猶豫而不作倫理的決定。

現在當我們正想把各種病態的多疑，依其不同的狀態，加以分類的時候，我們不可忽視了那些心理的因素。然而，我們同時也必須對宗教性的畸型狀態，予以適當的注意；這種宗教性的畸型狀態，是多疑的病根，或在多疑中顯露出來。

（a）憂鬱性神經病

1　普通的非局部的憂鬱性神經病

這是一種偏頗的「宗教性恐懼」的現象：天主對我們的要求，被看成一種威脅，以致影響我們對天

主實際上的反應；倫理方面的任何努力或承諾，都被看作對救靈魂是一種危險。怕天主的恐懼，以及怕萬一不能救得靈魂的過度憂慮，尤其集中告罪這一點上，因而在經常辦告解的時候，不斷地重辦總告解，或可笑地跨大其詞。

造成這種病態的原因（除了在心理方面，有着一種隱而不顯的對憂鬱情感的先期傾向之外），可能是一個過度嚴厲的暴君式的父親，或一個苛刻的母親或日夜進慮恐懼的母親，或一個責打的老師，或過分强調恐懼理由的訓話等！一個人處在這樣的宗教環境之中，在實際的生活上，要感受天主的愛，心靈裡實在是毫無準備的。對天主的望德，以及天眞的信賴，完全缺乏感情方面的基礎。在另一方面，即使是一篇輕重適中，有關永遠眞理的訓話或道理，或者父母稍稍的責備，對一個具有恐懼或抑鬱的氣質傾向的人，已經足以造成恐佈的心理，激發或加强這種憂鬱性神經病的傾向。

2 偏執的憂鬱性神經病

有一種病態的憂鬱，對注意力都集中在某一點上（例如：誠實或潔德）以求得某種程度的自我解脫；因爲無邊際的恐怖比具體可捉摸的恐怖，更令人心驚膽裂。不過，它也可能在一個心理正常的情形中發生。譬如過分强調一條誡命，或一種本分，或一種美德，都可能造成很壞的後果，以致偏頗的心理逐漸變成偏執的精神病態。爲此，有些多疑病的人，在告罪時，雖經他們的聽告司鐸給以相反的保證，仍然常告自己忽略了救人靈魂的本分，或者犯了相反潔德的罪。我們在想自己幫同別人犯了一切想像得到的罪，或者他們是受著一切可以設想的誘惑的折磨。他們認爲自己負有罪責，因爲自己沒有避免不潔的思想或感覺的機會（間接願意的），雖然他們所謂的那些機會，完全是屬於一個不同的範疇的，而與

潔德是毫無關係的。眞正的原因，是一種存在性的恐懼，即怕不能修成那他們所認爲是非常重要的或唯一重要的美德。過度强調一樣本分，或一種美德，會在情感上間接造成一種病態的效果，對未來引起一種憂鬱的預感，因而滋擾整個情感生活。在領聖事前，永不終止地自我反省，也祇能使情況更形惡化。顯然在這種弱點的深處，藏有一種對那有關的美德的愛；不過，這種愛當然不是一種適度的、使全部神修生活完整的愛。它可能附帶著一種局部性的盲目，使人看不見其他的價值。然而，我們不把它列在實際上需與補償的那一類多疑之中，因爲患有這種多疑的人，並沒有故意地或過失地忽視了什麼他所認的的主要的義務。

(b) 强制性神經病的多疑

1 憂懼是否守法的强制性神經病

在倫理界的那種創造和進取的精神，因著對於法律的規定，抱有偏執的態度而受阻，無論這些規定的意義是大是小，或毫無意義。它們竟被看成好像是一種禁忌的東西。患有這種多疑病的人，在處理實際生活的事務時，往往都很正常，可是對於有些精神方面的問題，他們却一無是處，令人發笑。祇舉一個例子來說罷。他們對於守聖體齋懷有一種很不正常的憂懼。關於一樣一條積極性的規定，這種多疑的人便會搞不清楚。這是屢見不鮮的事。他們不停地在自己的回憶中探索，想找出自己在告罪時所遺忘的一些細節，或所犯的一些缺點。結果他們把告解聖事，看得好像首先是一種守法主義的，巫術一般的儀式，能使罪人獲得一種免受天主嚴罰的保證。或者這些思想上受著折磨的人，至少在情感上抱有這種態度。他們甘願接受最痛苦的恥辱——因爲他們這樣的行動，眞是一種酷刑，除非它是與歇斯的里混在一

起的現象——他們的這種自動的行爲，在倫理方面是一種有功的努力；我們不要低估了它的價值；可是，我們也不可過分加以重視，因爲這樣的告罪者，是在一種强迫的壓力之下，受著恐懼所驅使的。

如果倫理和宗教的生活，雖有這種困擾，大致說來這不至於受到嚴重的損害——即使在個人方面，因著這種守法主義對努力所加的阻礙，精神的生活力常蒙受損失——那麼我們必須這樣結論說，錯處是在於精神修指導不良的緣故。毛病與其說是由於心理上的一種缺點，毋寧說是缺乏良好的指導，以及倫理和宗教的教育。所以改造環境，加强神修，那麼在這些方面，效果大概是可以改觀的。

2 百分之一百安全保證的强制性神經病

人生在世，其實際的生存狀態，是一種不斷的變化。這裡所缺少的，就是對這種生存狀態的存在性的承認。强要以人爲中心的道德修養觀念易於產生對人類的無能的神經病態的經驗，兩者是前呼後應的。一個健康情形良好的人（他不是好像剛才所說過的，神經質地把自己的注意力都集中在他本人身上），祇要有了心理的確實性，就感到滿意了（因爲良心自然本能的要求，祇不過如此而已）。至於這一類的多疑者，却要求一種絕對確實可靠的安全感。所以他們情願負起一種過度的守法主義及其繁瑣而無確實根據的法規的重擔，却不肯鼓起勇氣，去面對倫理的危險，以適應當前的情況。一種首先被恐怖所歪曲了的宗教，一種祇以自己個人爲中心的倫理道德的修養，一種法律觀念化的對天主的關係，對純人爲的法條視爲絕對的禁令，其壓力之大，甚至於使一個沒有患恐怖症或神經性强制性多疑病的人，也會被它捲入旋渦裡去的。

如果我們把各種倫理學說的歷史，以心理學的觀點去加以仔細的研究，就可以證實以下的假定是對

的。這個假定認爲，所有那些主張安全說，以及高度嚴格更可靠說的倫理學者們，他們尖刻地抨擊那種正確的「倫理學說」都是屬於集體神經錯亂一類的人。這至少是一個可以令人置信的假定，就是說，集體神經錯亂的徵候，與個人多疑的那些特徵，那是否守法的偏執心理，以及精神的安全保證的強制衝動等，是完全相同的。的確，在倫理神學方面，一切有關蓋然說的運用爭論，全部都可以把它作爲一種時代的強制性神經病來解釋的。這種倫理蓋然說的爭論，把注意力的範圍縮小在那些最微細的成文法規上，而這些法規，對基督教會，以及對生活在今天的我們，却幾乎都是一些無法使人了解的東西；唯一實在的解釋，也許是說，這樣的爭論是由於時代性的集體神經錯亂。當然，從未缺乏過眞正的關切，想給那些倫理上的問題，找出一個眞正學術性的答案。代表蓋然說和同等蓋然說的學者們，他們努力的決定因素之一，就是他們曾經對那種按照聖保祿精神的眞正基督徒的自由，予以關切的注意。然而，集中力量去衞護那些令人懷疑的法律，結果等於對守法患有一種多疑偏執的强制性神經病：這就意味著倫理和宗教方面更深一層的精力，都被這種守法主義的束縛所阻礙了。至於它的背景，就是把天主慈父的肖像，看成一位絕對專制而任性的暴君。對天主這樣的觀念，顯然對楊森派的嚴厲倫理主張 (Jansenistic rigorism) 所發生的影響，遠比楊森主義者所深惡痛絕的蓋然倫理說爲深。蓋然倫理說的學者們，在討論這問題時，一定也很注意這種守法主義的立場；不過，正因爲他們在這方面顯有緩和的態度，所以在他們的學說裡，還給對天主的信賴留下的餘地。（註：雷尼埃 J. Regnier 更爲前前進。他認爲「多疑的現象一經發見時，就可以找出它的歷史來源。它是在相當近的時代，從拉丁的倫學家那種法律的思想型態發展而來的。聖多瑪斯及東方教會，壓根兒不曾有這類概念。」*Der moderne Mensch und pie Suende* Wuerzburg, 1959, 31. 原來的書名爲：*Le sens du péché Paris* Lethielleux 1954, 33.）

這種「守法主義」式的多疑良心，一般地說來，與那些靈魂所表示的過度的恐懼，關於他們與別人所應共負的責任和本分，有很大的區別。一個對於守法受著强制的多疑良心的人（尤其是我們在下一節裡所要討論的那樣的人），並不直接聽到當前的呼聲。至於那個在責任方面（例如：規勸兄弟，從事傳教工作，援助別人物質的需要等）表示關切，而又感到困難，且受著神經强制的人，則完全明瞭自己目前所處的環境。後者的恐懼可能帶有這種特徵，就是對人性的缺點，有不正確的看法；而前者的情形，是他的努力糾纏在守法的羅網之中。他祇企圖得到法律上百分之一百的安全保證。

3 補償多疑的强制性神經病

這一種多疑良心是屢次會發生的。經過最後的分析，可以看出它的成因，是那些深具宗教天性的人，却在宗教和倫理的生活中，長期忽略了某些最基本的事項。一種受阻而有約束性的努力！企圖遵守法律最微末的細節，藉以掩飾對於基本的倫理問題的忽視和放棄，尤其是在愛人之德，與培養祈禱生活等方面。至於爲什麼這種潛藏隱伏不顯的疏忽，會導致這種守法的多疑良心，其理由不一而足：不僅是因爲缺少一種健全的謙德，而且也因爲缺少那種最高的自尊心；這種自尊心，爲另一些人，在類似的境遇中，就會引起價值，仇視，或對價值的遲鈍感甚或失落信仰。（再者，還有一種「無信仰」，也同樣隱蔽在正確的禮節或仁愛的義舉的掩護之下以拒絕，聽自己良心深處的呼聲，拒絕任何外來的勸他感化歸正忠告。）關於熱心工作的過分的憂慮，以及在告解時祇對遵守法律的規定方面的多疑，祇有用深入的心理學，才能使之冰釋。它們想逃避眞正的責任，逃避那些發自良心深處的無休止的控訴。

祇有把一個人的整個個性，在它所有的一切方面，以及它的精神背景，加以研究，祇有加以眞正同

情而能了解的研究，才能使一位神師正確的認識實際的情況，而斷定其實在的特性：這是不是如同我們剛才所講過的，那種補償性的多疑良心的實例呢？如要糾正補償性的多疑良心，其方法是必須要使心靈深深地感化歸正，眞正完全歸向天主。可是，如果對這種歸正的忠告，沒有清楚地了解它的性質，這樣的歸正是絕不可能的。當然成功一定是有希望的，祇要這種勸告悔改的呼聲，是從愛的深切的信念中發出來的，祇要這種呼聲不僅是針對一個由於扼殺了願望而失敗的罪人，而且也是針對一個病人的；他的自由受到了妨害；他在自己的下意識裡，正在爲了自己的無能而痛苦著。這種情形，在某種程度上，也是指導不當的後果；對於這樣的情形，其他的人也應該負起一部分責任的。

乙、牧靈的與醫藥的調理

我們已經說過了，責任感是在人的根性和中心那裡；我們也同樣說過了，如有良心多疑的情形，那麼這個中心受著危險的威脅。所以一切的努力，不論是指導或管理人靈也好，或者是醫藥學和心理的治療也好，必須幫助一個人重新獲得責任感，去答應天主叫他的呼聲。最重要的，是必須給良心多疑的人，指出一條通往那基本責任的道路，使他能够明白的認出並且深深地體驗到，與天主對答談話的關係，就是在個別的情形下，一切責任的基礎。

做一個有責任感的人，意思是說，首先要與天主及別人作愛的交談。良心多疑的主要原因之一，就是有些人從來沒有與對天主及對別人的愛發生過生活的接觸，或者已經把它失去了。他們却想象自己所面對的，是一們嚇人的天主（恐懼性的神經病），或是數以千計而無根據的法律細則（强制性的神經病）。

伏特・尼格（Walter Nigg）在他那本「大聖」（*Grosse Heilige*）的著作裡寫道：「戴爾斯代根（Tersteegen）深深地確信，自我觀察祇會使人生病；瞻仰天主則能恢復健康。無論如何，他走的路一定要比那些神師所走的更爲安全；因爲那些神師叫那些向他們告罪的人常祇顧自己。」當然應該幫助良心多疑的人，要這樣去正視自己，就是要「在當前這個時刻，設法找出天主及其聖意之所在。」（註：W. Nigg, *Grosse Heilige*, Zuerich 1949, 334. 這書已譯成英文，書名爲 *Great Saints*. 譯者爲William Stirlinm Stirling, Regnery, Hinsdale, Illinois, 1948 所引的這般文字，譯法稍有不同，在二一九頁。）然而，他首先必須擺脫恐懼或强制的桎梏；它們把他拘禁在他自己的監獄裡。即使是心理學深測法所能提示的自我分析，也必須有這個很清楚而確切的目的，就是病人要迅速聽從天主的呼聲，並用愛去響應它，對於天主之國，以及別人的需要表示關切。祇要我們能解開良心多疑的束縛，使他與別人開誠接觸，作友愛的交談，他就可以了解眞正的倫理責任，並予以重視。這樣的工作必須使病人，對天主及別人，能够抱有一種新的觀念和想法。這第一步的工作，也最重要的工作；把它完成之後，接著還有其他個別的工作：

㈠ 良心多疑者首先必須擺脫那種錯誤的責任感犯罪感。神師或者（如有更壞的情形）心理治療專家，如果使病人從一開始的時候，就清楚地看到眞正的目的，就會發生病人與他很合作，富有同情，反應也很好。神師或心理學家的唯一目的，就是想幫助病人得到一個眞正的責任感。這就是幫助他，對於那個眞正在他自己內心的呼聲，其實這也就是天主自己的聲音，能够更明瞭它的意義。即使他患有神經病，他仍然應該抱著一種更正確的責任感，去聽這個呼聲。

凡是有關法律的規定，必須清楚地勸告良心多疑的人，千萬不要故意去多想或分析過去的錯誤。至

少對於那些與他的强制性神經病有關的事，他可以祇告明自已確實知道的那些罪過，就是他毫不猶豫的，也不必經過較久的思考，就能誓言自已是有著意志內在的自由和抉擇而實在犯了的、從未告明過的罪過。他必須逐漸認清，自已所選擇的眞是一條最安全的道路，祇要他不理自已對於恩寵方面的處境如何所有的疑慮，而仍去領聖體。暫時應嚴格規定告解的次數；重告以前告過的罪，則必須要嚴予禁止。

在告解以外，坦白而信任地談論那些與良心多疑有關的各種問題，在某些情形之下，可能會强調這種談話的需要，祇因爲辦告解這個行動，能增加告罪者對於救已靈魂的憂懼，及其潛在的强制。

㈡　我們大家都應該更清楚地明白，不僅良心多疑的神經病者，他每一個行爲是一個責任的問題，而且他的多疑本身往往大部分也是由於別人所造成的。病人自已也應該一天比一天更清楚地明白，自已的多疑是他目前必須負起部分負責的一種考驗和一種任務。這個責任不是在於不停地回憶以往，分析過去的事，而是在於自已的病所給與他可能做的事。

我們所提示的有以下幾點。他應該忍受這些折磨和痛苦；它們潛伏在他的神經病裡，以及由此而來的悲痛失敗與能力不足之中。既然他良心多疑是由於他自已的過失（補償性的良心多疑），所以他必須信賴天主的仁慈，謙遜地負起良心多疑所加於他的痛苦的重擔。既然這種痛苦是由於別人的錯誤所造成的——往往大多數有這樣的情形——，他應該忍受自已的無能，及其一切的痛苦，以補贖別人所犯的罪過。最後，病人也應該一天比一天更安心忍受不能治的病症。

病人應該知道，自已的疾病可能成爲一種障礙，使他不能完全發展自已的倫理和宗教的生活，也不能全力爲天主的王國效勞。所以，如果他故意不肯接受良好的實際指導，這些指導爲使他心理和精神復原是必要的，那麼關於他對自已的行動還能負負責的那一部分，他對於自已以後不對的行爲是要負責

的。在這方面，我們不可不注意，每一種神經病例有它自己的背景；與這背景相連繫著的，對每一個病人，有一個不同的精神的呼聲。爲此，每一個病人，藉著一位明智的神師的幫助，應該設法了解對他所提出的要求，爲他本人所必要的改善。

㈢ 如同我們在前面已經說過的，良心多疑的原因，可能是身體的缺點（屬於抑鬱的、恐懼的或强制的組織），因而不可能把它去掉，或者至少不可能把它完全去掉。在這樣的情況之下，神師不僅應該幫助病人，對於無法治療的疾病，要安心順從天主的聖意，而且也應該扶助他從自己下降低的地位上站立起來，以便去過一個精神上富有意義的生活。神師必須給他指出，雖然他有病，他仍然能够做的倫理和宗教方面的工作。切不可准許他消磨時日於無謂的努力上。在某方面他仍然可以自由地控制著自己的行動。祇有他把自己的努力都集中在這方面，然後他才可以在他被自己的病症所支配的那方面，得到大部分新的責任。

㈣ 由於良心多疑與對天主的一種錯誤的觀念有連帶的關係，或者是以這樣的觀念爲根據的，所以必須使他不斷地記得天主的愛、容忍和長久的耐心。聖亞豐索（St. Alphonse）的以下這篇經文，給良心多疑的人一個愛的教訓：「我的天主啊！恐懼的靈魂看祢如同一個暴君；他除了要自己的屬下害怕和受到約束之外，別無其他的要求。所以他們爲了自己所說的每一句大意的話，爲了自己的頭腦中經過的每一個思想，而感到恐懼不安。他們以爲天主要因此大發義怒，預備把他們投入地獄裡去。不，不，不。天主從我們身上把恩寵拿去，祇因爲我們侮辱了祂，背棄了祂，明目張膽地，完全故意地順從了罪惡。」（註：聖亞豐索著「救靈及成聖之道」*The Way of Salvationand of Perfection.* 由 Rev. E. Grimm Brooklyn救世主會會士一九二六年出版，四八二頁。取自聖亞豐索神修著作全集。(Complete

Ascetical Works of St. Alphonsus de Liguori, 2.)然而，良心多疑的人，往往沒有那種心理上的傾向和準備；這爲體驗天主的愛是必要的。爲此，良心多疑的人有一個基本的需要：他們應該愛別人。他們首先需要別人顯有耐心而永不厭煩的愛，其次他們也要還愛別人，他們必須利用自己還可以用的力量，在友誼的小事上，努力給別人表示親善的愛。

㈤ 良心多疑的神經病者，需要在自己的教育方面，作一次倫理和宗教的革新。可是，如同在年幼而尚未成熟的孩子的那種情形中，這樣的革新首先需要服從。不過，服從祇有在它不是僅僅從外面來的，也不是用暴力强迫的，好像那種盲目的服從那樣，才能達到它的目的。更好說，它必須感覺到自己是被人所了解而信任的。縱然他不得重覆他的告解，也不可不給他充分時間來說明他自己的處境。這是明智之舉，在可能的範圍內，容許他洞察自己病症的根源、意義及其經過的情形。必須使他獲得自作決定的能力，並提起他對成功的希望。必須使他明白，雖然在他的個性方面有著許多的限制，他仍然有一個可能產生價值的個性。在許多的實例之中，我們確實可以把良心多疑的人，視爲一個高尚的人物。

神師的指導要常清楚而明確，決不可稍露矛盾的痕跡；因爲在勸告或發命時，祇要令人疑有含糊不清，自相矛盾的情形，就能使告罪者失去信任的心。在這些事上，成功全在於告罪者的信任心。譬如一個良心異常多疑的司鐸，絕對不可唸日課經。不過，同時應該鼓勵他培養祈禱的精神。神師必須勸導他，要常設法作內心的祈禱，要有一種眞正個人的虔敬精神。這才是明確的指導，而能避免一切的混淆。

㈥ 良心多疑的神經病者，必須作一種有規則的努力，設法避免憂慮和恐懼的情緒，退却思想中一切强制性的衝動；這是非常重要的。他必須有規律地訓練這種基本的叛斷力，要分得清，什麼是眞正良

心的判斷，什麼是良心的多疑，祇要他還有這樣的能力。設法把他多疑的對象遠拒於外，或者把它「客觀化」；這樣爲達到上述的目的，是有補助的：告罪者應該設法去看這樣的多疑，如同是一些外來的東西，一些身外的物體。爲做到這一點，鬆弛自己的思想情緒，養成一種幽默感，也是非常必要的。一個基督徒，對於一切無罪之事，當可付諸一笑的。設法使那良心多疑的神經病人，對自己的多疑開懷暢笑；如能做到這一點，那麼已經做了不少工作了。

十、良心問題的安危：審慎決定，力避危險

甲、問題

首要的倫理原則是立刻絕對明顯的。天主的啓示，尤其是基督的言行，在許多有關自然界和超自然界的倫理問題上，提供我們絕對的保證。此外教會也是一位不能錯誤的良師，她教導人類以眞理，並用她的訓示和法規，給我們解釋基督的聖訓和旨意，又把它們應用到當代的各種重大的問題上。所以，我們基督徒，遠比一個祇靠自己能力的「自然」人，具有更妥善的準備，去面對人生的種種倫理的危機。然而，在錯綜複雜的實際生活情形之中，一個基督徒也常會遭遇到一些難以確定的新奇事件，以及未曾預料的倫理危機。由於猶豫踟躕，遲疑未決而感到痛苦，這已表示一個人對於倫理問題具有相當的意識或警覺。因爲一個高傲自負的人，是不會立刻懷疑的；正如一個良心麻木的人，也不會對自己的倫理主張，認眞地考慮其可疑的。

（一）遲疑不能確定的原因

錯誤和遲疑不能確定的原因，尋常是對倫理和宗教的問題缺乏應有的知識的緣故。這種無知，多少是有過失的。再者，每一個不對的態度，或倫理錯誤的方向，多少能減弱倫理的叛斷力，因而也損害它的可靠性。倫理的操守和良心的努力，如果太沒有恆心，很快就會使他在對實際情況作倫理的評價時，以及作良心的判斷時，也會一無恆心；更不消說，它還會引起過度的恐懼和多疑。遲疑不決能影響一個人全部的倫理生活；其主要的和一般的原因之一，就是人對世界，所見有限的緣故。

某種程度的遲疑，也能來自倫理責任本身所有的性質。因爲倫理的義務，不僅是關係永遠而不能改變的眞理和原則，而且也關係在生活種種不同的具體情況中認識和評定它們。斷定一個行爲的正確性，當然不只是要注意一般性的倫理原則，也要在具體的和個別的生活情況中，看看是否對這些原則正確了解；因爲必須把這些原則實際應用在這些情況上。屢次在情況中，滲有無數的因素；而這些因素，從我們現在所處的這個昏沈墮落的狀態來看，可能是很晦暗難明的。祇有對人生有深刻的認識，以及具有很高的智慧，才能對這些情形，在其一切的變化之中，予以正確的評價，並斷定它們有關的重要性。要有一個穩實可靠的倫理判斷，我們先應該在偶然發生的事件上，認清那些清楚地反映着的永遠的價值，並按照它們有關的功效和需要，而予以一個公平的評價。

（二）確定與不確定的程度

關於確定的程度，我們往往有以下的區別。第一是信德的確定；這是關於已經啓示了的倫理的眞

理。這種確定是絕對的，不僅是在其本身方面，而且也是在主觀方面，即在我人方面；這是爲了信德的緣故。由於信德是一種超性的恩賜，沒有一個人對它能有什麼權利，或能提出什麼要求；所以，如果天主把它賜給了一個人，他對天主就負有知恩的義務。第二是形上的確定；它是以對必然的眞理清楚的認識爲根據的。第三是物理的確定；它所根據的是自然律的知識。這些自然律，一經確立後，是不會改變的；不過，我們必須承認，因着奇蹟的出現，它們可能例外地不發生效力，或中止其效力。最後，還有倫理的確定。依這個名詞的狹義來說，倫理的確定排除一切合理的懷疑。如果以其較廣的意義來說，那麼倫理的確定排除一切對任何後果的實際的懷疑。至於最廣義的倫理的確定，是一種很有根據的主張，它沒有一個積極的相反理由（*opinio probabilis, id est opinio, quae satis probari potest* 一個可靠的主張，即可以充分證明的主張）。最後的這種確定，已經足以使人的思想實際上同意，不過它並不排除一切審愼的或合理的對錯誤的疑慮。（註五十七）

至於遲疑或不作確定的判斷，則可有以下各種區別。如有積極性的懷疑時，對於某一種立場，就有正反雙方的嚴重的理由；因而無論是那一方觀點的理由，都不能稱心，而使人同意。正反雙方所持的理由，可能輕重不同，但是任何一方理由都不充足，無法令人完全心服。

如有消極的懷疑，那麼就沒有確實而有力的相反的理由，去反對一種具有積極理由的立場，雖然這些積極的理由並非完全是決定性的。（不過，反對那種立場的理由，雖然現在還不是確實的，可是它們可能常會發生的。）由於懷疑而引起的猶豫不決，在消極的懷疑的情形中，不是好像在積極的懷疑的情形中那樣深。因爲在這種情形中，沒有確實的相反的理由，就給積極的理由加重了不少分量，縱然這些積極的理由本身也不是確實的。爲此，如果經過了急切的研究，仍不顯出什麼嚴重的相反的理由，那麼

消極的懷疑就可以化爲實際的倫理的確定。（不過，這是廣義的倫理的確定。）然而，我們應該注意，有時我們給消極的懷疑所下的定義，是正反雙方都沒有什麼確鑿的證據。（註五十八）

此外，關於倫理的問題，還要在理論的懷疑與實際的懷疑之間，分別清楚。理論的懷疑是關於一個倫理或道德的學說或主張，在理論方面是否眞實；而實際的懷疑則是關於一個現在的行爲，關於當前的一個行動，實際上是否合法。

有關懷疑的基本原則：實際的懷疑等於良心的一個確定，禁止人採取行動，直到實際上把懷疑清除爲止。這條原則深徹眞理，爲教會內所有的學者們所主張和傳授的。聖保祿在他寫給羅馬人的那封信裡，解釋那些已經廢止的猶太人禁食的法令時，曾經特別强調說明了這條原則。「堅强的人」應該顧及「軟弱的人」；他們不可忽略那些以爲禁食某些食物的法令仍然有效的人，也不可不注意那些看到了「堅强的人」的表樣，而對自己的行動遲疑不決的人。但是，如果他們不顧這種遲疑的心理，以及實際的懷疑，不知某些食物是否合法，他們就違犯舊約的禁令，去分享禁食的食品。聖保祿宗徒說：「誰若懷疑著心（diakrinómenos 註五十九）吃了，便被判有罪，因爲這不是出於信心（出於良心）做的；凡不是出於良心做的，就是罪」（羅拾肆二三）。

一個人如果對於某一個行爲是否合法，不顧自己實際的懷疑狀態，就如同一個明知故犯的人，犯了同類而不同等的罪。我們說：「他犯了同類的罪」，因爲在兩種情況中，無論是明知故犯也好，或者祇是不顧一切，因而實際上可能觸犯法令也好，總之他所相反的常是同樣的美德。不過，我們也說：「不同等，」因爲至少在一般的情形下，誰做一件事，如果他的良心判斷一定是件壞事，顯然要比一個祇是冒險犯罪的人，有着更高的警覺，以及更大的惡意；因爲冒險犯罪的人，良心警告他，由於他懷疑，他

可能或者大概會相反某種美德。

一個人爲求得確定而應該做的努力，是以行爲本身的重要性，及其預料的後果確定的。無論在什麼時候，如有倫理的價值問題發生，就必須要有熱誠審愼的態度，這就是說，必須要積極努力，爲能得到必要的實際的確定，知道弟兄的行動正確無誤。我們必須尋求眞正的確知。然而，由於我們的智力有限，而我們倫理的義務廣泛而複雜，謹愼明智也不容許我們用過多的注意力，去研究細小的問題，因爲如果這樣做的話，便會使我們失去爲善的愉快精神，尤其是因爲這樣做，會造成很大的阻礙，使我們無法去完成其他更迫切的和更重要的責任。「一個生活有規則的人，具有這樣的特點，就是在每一種情況中，對於當前的事所能有的確定程度感到滿意。」（註六十）

我們可能得不到理論方面的確定，可是實際的確定是絕對必要的。無論採取行動，或不採取行動，我們的良心總要得到這實際的確定。雖有理論的懷疑，仍然可以得到這種實際的確定；這個問題由那些所謂「倫理學派」（moral systems）來討論。這些倫理學派就是關心這一點：怎樣一個人在理論的懷疑狀態中，解決這個疑問——不是盲目地冒險亂撞，而是利用一般的「反省原則」，——達到良心實際的確定呢？（註六十一）

（三）安危的範圍

懷疑也可能是關於某些倫理原則的。在啓示的眞理方面，有許多推論的或附屬的倫理原則，對我們來說，是有些不大清楚的。事實的確如此：如果我們多注意涵義，而少注意數字，那麼那些倫理原則，在信德的確定範圍之內的，或者至少在整個教友生活上佔着一個明確地位的，就顯得更有意義了。唯

一的導師（參閱若陸四五）門下順從聽教的弟子們，安居「在天主的家中」，就是說，他們是「永生天主的教會內，眞理的柱石和基礎」（弟前叁十五），不至於爲一個無神的世界的態度所迷惑了。這個無神的世界，認爲沒有一樣東西是確定的，或絕對的。這是「對一切表示懷疑」的態度；它也潛伏着「一切的危機。」

現代的存在主義哲學（「處境倫理學」situation ethics），關於不安全、無依靠（*Geworfenheit*），以及危險等主張，等於一個人的存在感，他迷失了那「眞理的家」，要靠他自己去想辦法。至此爲止，存在主義的分析，可能常含有一些眞理。可是，一個基督徒的「存在主義」的主張，以及一個基督徒的處境倫理學，必須採取一個本質上不同的態度。基督徒有着奧蹟，也有着信德的確定，他也明知有一個罪惡可佈的深淵；這一切是非基督的存在主義所完全不知道的。

要把那些基本的確實知識應用出來，並加以說明，這尤其需要積極努力，以求得確定。把這些確定的原則，應用在每一個時代當前的需要和情勢之上，這常是倫理神學的特殊任務。每一代的人類，必須在這些原則的光線下，去研究自己所有的重大問題。譬如在今天，技術、工業，以及現代醫藥驚人的進步，引起了無數新的問題（格外值得注意的是現代的戰爭、集體生產、勞工參加經營和產權、分享利潤、心理分析、心理治療等問題）。關於這一切方面，倫理神學祇可以打下基層的工作，或者祇可以準備道路，以便在各種不同情形的個別的具體環境裡，把那些基本的原則應用出來。不過，這是每一個人應做的明智的事，就是要靠着別人的幫助，也可以這樣說，要靠別人的善言忠告，去作實際的決定，而在特殊的情況中，去應用那些原則。

努力求得確定，可能發生嚴重的困難，在兩種（外表上）相反的義務之間形成一種衝突（一種責任

的衝突）。反對這事的意見，認爲根本就沒有這種眞正的責任的衝突；因爲在倫理之善的王國裡，一切井然有序，受着唯一的大主及立法者的統治，祂是不可能自相矛盾的。這個意見祇在客觀的法律方面有效，却不能消釋一個人的憂慮；他正爲了這樣的衝突，而在跟疑慮搏鬪着。這種衝突的基本原因，就是受造之物的有限性，尤其是這個罪惡世界的無可補救的混亂；它屢次使個別的決定根本無法達到完美的理想地步。正是責任的衝突這方面會發生這樣的情形，就是要作一個倫理的決定，便要冒一次險，也可以說是冒一次「謹愼的」險，祇要這個決定是經過了仔細考慮理由是否有效，並用祈禱仰賴「眞理之神」的指導，才作出的。不過，即使聖神的這種指導，在倫理神學上被視爲是最重要不過的（註六十二），問題也並不就此解決。倫理神學提供我們一般性的實際的準則；而這些準則使我們能有正確的判斷，並在作決定的危險之中，能使我們審愼從事。

如果在成文法律與自然律之間發生衝突，那麼自然律先應被尊重。所以，如果一個人眞正懷疑，在星期日上去參與彌撒，是否會有害於自己的健康，他就先應該注意自己的身體。不過，在這同一的情形中，還有一條原則也可以適用：在肉體的利益與救靈的利益發生衝突的候，就應該先重視救靈的事。爲此，爲了合理地關心自己的健康，本來是有理由不去參與彌撒的；不過，如果一個人有充足的理由，怕習以爲常地不去參與彌撒，也許會在倫理方面，導致嚴重的寬縱，那麼祇要實在無法二者兼顧，他就應該寧可冒傷害健康的危險，而不可冒喪失靈魂的危險。

猶豫遲疑，設法審愼地去作決定，在一個屬於成文法的行爲，與另一個超越法律限制的更好的行爲，二者之間作妥善的抉擇，這表示一個人懷有眞正基督徒的精神。在這樣的情形下，謹愼明智必須接受聽命之德，以及權宜辦法（epiky）的指導。如果有人要在好幾個合法的良好行爲之間選擇一個行爲，

而他遲疑不知適從的話，那麼謹愼明智應該接受那種在個別情形中善於辨別是非的常識的指導，斷定自己應該選擇那一個良好的行爲。一個在倫理上已經成熟的基督徒，不會自動去走平坦易行的道路的，也不會選擇最令人快慰的事情的。由於恩寵在他內心催促推動他，而外面「境遇的」事實慫恿吸引他，他會抱着一顆熱愛的心，選擇那條崎嶇難行的道路，勇敢地決意爲天主之國服務。

一個基督徒，如果面對着兩件事，一件在本質上顯然是更好的事，另一件爲他自己的處境，以及爲他自己個人，却是更好更適宜的事，必須在二者之中選擇其一，他往往會猶豫不定，遲疑莫決，甚至於有時也會深感痛苦。身爲基督的弟子，當然應該常常無條件地追求完善之德。然而，這並不是說，無論在什麼情形之下，他必須去做，甚或可以去做那本身絕對更爲完善的事。倒不如說，他萬分更加應該去做這樣的事；它在個別的情形中，是與他自己德行的造詣相等的，而且也與他的精神能力的發展，以及內心恩寵急切的要求相符的。如果一個人眞正願意達到純全的愛的境界，那麼他也應該採取必要的步驟和方法，去達到它。不過，就是關於這些方法，它們的範圍也是很廣的，它們眞正的可能性也實在是很不相同的。

有一種良心方面的責任，應該在一些可能的事情之間，選擇一件特別的事情，如果與這相反的事情（即不去做它，或者去做別的事情），對有關的個人來說，是有罪的。（註六十三）然而，按照我們的意見，如果有人清楚而審愼地這樣斷定，認爲某一種特殊的抉擇，或某一組特殊的行動，顯然爲他自己更好，而且以當前的情形來說，也是更明智更適宜的事，那麼他就應該採取這一組的行動，或選擇這一種特別的善行。他就不能選擇不同樣適宜的，或不同樣有價值的事，而不稍違背自己的良心；因爲他這樣做，就是故意做事不智。（註六十四）做事謹愼明智，等於做事按照良心。

那些所謂「倫理學說」（明智的規則），其對象主要是針對這種良心遲疑不決的態度。良心要是面對一件不屬於命令的善事，以及另一件可能屬於命令的事，就是一件具有某種程度的可能性是由某一條法令所命的事，而要在二者之間抉擇時，是會猶豫莫決，不知適從的。不知道是否負有法律上的義務，應該去做一件特別的事，這可能是一種對法律的懷疑，或者是一種對事實的懷疑。如果問題是關於法律是否存在，或者關於法律的範圍，或者是關於把法律實際應用在某些特殊的情形上，我們就有對法律的懷疑。對事實的懷疑，它是關於某些事實是否存在；從這些事實產生一種義務；這是因爲有一條確實而具有約束力的禁令或命令的緣故。讓我們舉一個實例來說罷。譬如懷疑是否犯了某一種大罪；一個人實在犯了某一種罪嗎？那個實在犯了的罪，眞是一個大罪嗎？一個人是否已經告明了自己所犯的一個大罪呢？由於對事實懷疑，因而引起一種疑心，不知道在這個具體的情形之下，是否有責任去告明一個這樣的罪，雖然對於與這事有關的法律本身（命人告明一切的大罪），却絕對沒有什麼懷疑。

正是這個問題，在倫理神學方面，曾經是一個極令人關心的問題，這原是不足爲奇的；因爲我們在這裡所討論的，是關於基督倫理的基本問題的正確了解；它們是與法律以及「天主子女的自由」二者之間那些密切而極有意義的關係緊密地連繫着的。

（四）「倫理學說」的理倫根據

在較近代的作者們之間，有人曾經指責以前的倫理學家們，過度忙於討論這個問題。按照他們的意見，認爲以前的那些神學家們，儘可省却所有那些沉悶單調的工作，應該專心一志地完全致力於無條件地師法基督的那條原則。這是的大的幻想啊！因爲問題正是這個：什麼與師法基督更爲相符呢？在每一

個個別的情況中，甚或在無比的辛苦和危險的重擔下，應該用可疑的法律的桎梏加在自己的身上呢？還是有了這樣的懷疑時，應該審愼地冒險去作出自己自由的決定，叫求爲善呢？而且還有一點也是不可忽視的，尤其是在師法基督方面，即傳授倫理學說的教師，以及每一個教友的良心，必須面對這個問題：我怎樣才能認眞地去看法律和服從，不致用許多可疑的法律和義務，過於加重人類自由的負擔，或者不適當地縮小個人創新的範圍？

蓋然說與同等蓋然說的那些熱心的擁護者，抱有這樣的見解，他們發覺，假如每一條法律可疑的規定，都要被人視爲在良心上具有約束力的話，那麼自由和創新的範圍，就會被縮得太狹小了；而這種自由和創新，爲使倫理生活的活動能够發展，却是必需的。這些很有學識的作家們，衞護了自由決定的良心，以對抗可疑的法律，後來他們却屢次很感人地忠告別人說，一個人總要自動地，絲毫不要有强迫的感覺，把可疑法令的義務負起來，祇要當時它顯得更好。

沒有一個嚴正的倫理學家，會認爲一個不守法紀的，或懈怠懶惰，祇求舒適享受的人，可以證明有理由去不理一個可疑的義務。大家都清楚而毫不含糊地主張，在遵守或是不遵守一條可疑的命令時，必須要有好的意向。在許多的實例中，這類正當的動機，就是在於願意保全自己的自由，及其活動的範圍，與眞正的創新精神；或在於設法使自己避免那一種無成果的恐懼心理的努力；尤其是在於那種對天主之國的負責精神，正如我們在每一個時刻中被天主的恩寵所召叫的。

有關「倫理學說」的爭論，就是說，關於眞正「可靠的」主張的範圍，以及那些審愼行事的規則（反省原則）的有效性，一部分是根據時代情勢所造成的理由，一部分則根據具有永久意義的理由。至於爲什麼這個學說問題，在當時的神學上，曾經有過那麼大的重要性，這是由於當時的倫理神學偏重於解

決疑難及其程序的緣故。決疑論的神學主張，首先注意聽告司鐸的責任；他在告解法座裡當法官，按照一般的倫理準則去「判決」。聽告司鐸是天主的法律和天主的意旨的衞護者。同時，以前也曾經有過一種普遍而清楚的見解，認爲人人都必須常尊重人的個性、他生命的眞實、他的範圍，以及他所特有的任務和本分。爲此，當時有着這樣的需要，不僅是爲了偶然的審愼的行動，而且也爲了要深入研究這個基本的問題，對告罪者個人要公正，對法律的權利要尊重，必須使雙方協調。寬恕的聖事要求，在確實的法律與可疑的法律之間，能有一個分明的區別；無論如何，這可疑的法律絕不可被用來作爲定罪的依據。

絕對應該努力，以求完全師法基督，以及應該設法最完善地遵守一切人爲的法律，可能時，甚至於遵守一切實在可疑的人爲的法律；在這兩種義務之間的區別，不常爲人所注意；尤其是那些主張嚴厲說和較妥善說的倫理學者們更不去注意它。然而，那時已經潛在着一種假定，它往往是隱含着的，或不說明的。按照這個假定，祇有經過法律普遍地制定的善，才能是善。它的意思是說，一切都必須經由法律盡量明確而嚴格地規定之後，才能確定什麼是善。結果，在神學下作爲實習的事例，即良心的案例（casus conscientiae），變成了一種類型；不久它就成爲一切倫理決定的最高典型和理想。

善意的必要性，或其重要性，雖然從來沒有被人否定過却並未常常獲得清楚的解釋。同時關於自由與法律之間的衝突，也沒有充分地去注意自由的理想；好像一個人祇在衞護自由，免受法律的約束，而不是在衞護那決定行善的自由。因此有時人們曾經更普遍地懷有這樣的印象，雖然那是一個錯誤的印象，就是以爲那些主張可靠說的倫理學家們，祇是在想法保護自由，盡量逃避那些命人行善的法律，這樣不僅妨礙可疑的法律，而且對於行善的熱忱，也是有害的。

有些人對這「自由派」表示反對的態度。這種態度有些過分誇大成文法律的重要性，以致對價值和個別的創新，不能獲得基本倫理的深入了解。曾經有一個時期，當人爲的成文法律的制定佔了優勢的時候——在專制時代，有許多這樣的法律，都是非常隨意制定的——當然是合理的事情，放寬這些自由的束縛和限制；如有顯然可疑的法律義務，就給那蒙受損失的負責的精神，予以更大的活動範圍。在另一方面，當那個傳統的秩序，顯然已在開始瓦解，而令人震驚的時候，人們自然不敢去輕視權力、法律和服從。由於屢次不能分別清楚審愼的規則（反省原則）之各種不同的應用方法：首先應用在交換的正義方面，與正義的法庭裡法律的程序方面；第二應用在人爲的積極法律方面；第三應用在純然積極的法律，與在素質上屬於神律等方面；所以對於這個問題，加强了研究，也使辯論白熱化。基本上，這個問題從來沒有被人放在一邊；因爲它是這樣產生的，是由於有人把法律和權利的這種天然原則，誤解爲倫理上公義的美德，最後甚至於把它歸在神律的範圍之內。祇有經過了長期的討論和爭辯之後，神學家們最後才能確定這個原則，並清楚地把它提示出來；從法律實施的經驗所得來的審愼的規則，祇有在那些有關法律義務的問題方面才能應用，而不是在有關天主之國，救已靈魂，以及聖事有效的施行等問題方面去應用。

乙、良心根據審愼的規則所作的明智的冒險

（一）審愼的規則（反省原則）及其應用法

（a）關於交換公義範圍內的權利的規則

羅馬法律，以及所有現代的憲法，在一切有關所有權的訴訟方面，尤其是關於時效權這一點上，都

承認事實推定權利的原則（*praesumptio*）。事實推定權和時效權，其主要點就是佔有人所要求的權利。直到提出相反的證明，我們可以合理地推定，一樣東西或其使用權的現在的佔有人，享有所有權（此乃所有權原則 *principium possessionis*）。如果對於現在的佔有人的所有權發生爭執，佔有人沒有自辯的責任，全部證明的負擔都落在原告身上。這條原則是合理的，實行起來也行得通，而且在大部分的事例上，也與事實相符合。制定法律時，大多數對於時效權加以限制，即佔有之行爲，必須「問心無愧」，或出於誠意（*bona fides*）。這在倫理學上，是無條件地被人們所承認的。事實上，誠意必須是延續不斷的；這就是說，佔有人必須在他佔有的全部時期內，至少在外表上，對於自己所要求的權利，有理由相信是公正的。

既然有疑問時，法律的推定有利於佔有人（*in dubio melior est conditio possidentis*），這條法律上的原則是合理的，而且也是公正的，所以個人的良心可以照着它去做。然而，如果關於要求的權利，正反兩方面都實在發見有嚴重的疑問時，那麼最適宜的，莫過於實施「折衷的辦法」，彼此妥協。

（b）將原則應用在人為的法律方面

1 懷疑法律時的推定及佔有

每一條純然成文的法律，爲了公共的利益，而給私人的權利加以限制。（關於那些把來自自然律的義務重新加以聲明，並予以更明確的規定的法律，前面的那句話顯然是不適用的。無論如何，這些法律絕對不可被人視爲加於自由的一種限制或約束。）每一個做屬下的，完全享有自己的自由的倫理權利，不受法律和立法者的干擾；不過，這並不是說，立法者在制定法律的時候，每一次都應該向自己的屬下

證明法律的必要。然而，立法者的良心却不可忽視，也不可缺少這種證明。

但是，一條法律一經公佈之後，事實推定的權利是支持法律的。不過，如果懷疑法律是否已經公佈，或者懷疑法律是否包括這個或那個問題，那麼屬下就有權利，可以自由地決定自己的倫理行爲。要用一個謹嚴的三段論法來證明這一點，也許是不容易的。對於這個問題，我們也不聲言，要有形上的了解。我們在這裡所討論的，是一個一般性的審愼的判斷，一條審愼的規則，要求討倫理的事實應該有一種機敏的感覺。有使人信服，也有令人滿意的理由，爲使一條這樣的規則留在倫理生活之中。在應用時，這條規則比那條與它相反的規則，更能給人提供一種明智而合乎人道的生活。假如一切有疑問的人爲的法律都與一切明確的法律同樣生效的活權力的壓力就未免過重，而個人的自由未免太狹小了。對教會法典來說，這條審愼的規則具有權利和法律的力量。「對法律有疑問時，法律就沒有約束力。」(*Leges in dubio juris non urgent.* C I C., can. 15.) 這條條文也適用於那些法律；必須遵守了那些法律，才能使一個行爲具有法律上的效力。

上述規定的反面，包含在「事實推定有利於佔有人的權利」內。教會法典第二十三條曾加以說明：「如有疑問時，不得推定一條現有的法律已被撤銷。」(*In dubio revocatio legis praeexistentis non praesumitur.*) 它的意思是說，如有一條法律，是眞實而公正地被判定了的，那麼它就具有約束力，直到我們有了倫理確定的（廣義的確定）證據，證明它已被取消，或已停止生效。這條原則也可以有效地應用在那些理由上；它們豁免一個人遵守一條現有確實的法律的義務。例如一個司鐸，如果他懷疑自己有否充足的理由可以不唸日課經，他仍然必須唸它。不過，當然他可以去申請豁免這個義務。在教會法典第二十三條裡所定下的這條原則，顯然直接祇是爲應用在教會法典與以前所制定的法律之間的關係

上。所以，一個人不管教會法典以前的那些法律的關係，今天他仍然可以持有簡單的可靠說所主張的相反的原則；這條原則總括地否認，好像這樣的可疑的法律具有約束力。我們希望要把這一點徹底地弄清楚，雖然我們自己却深信，我們自己所支持的同等可靠說的立場是正確的。

2 懷疑事實時推定的權利

第一條審愼的規則是，一件事實，一個行爲或行動，不得在法律上「推定」它存在或已經發生，而應該加以證實（*factum non praesumitur, sed probari debet*）。所以，在法律面前，被告有被開釋宣判的權利，直到依法證明他有罪，並判他犯法。在這初步的原則，產生三個結論。第一、如果對於一個附有遵守法律義務的行爲發生疑問時，應以自由爲重。例如一個人懷疑自己是否犯了一個大罪，就不必遵守那條成文的法律，即要人告明一切大罪的法律。第二、如果懷疑一件事實，而法律（以及遵守法律的義務）是否已經廢止，與這件事實有關，那麼必須承認義務仍然是存在的。例如一個司鐸，如果他懷疑自己是否已經唸過他所應該唸的一個時辰的日課經，就應該唸。不過，關於這一點，如有發生憂懼心理的危險，因而破壞愉快的祈禱精神，那麼他可以認爲，祇爲了合理的懷疑的緣故，自己就沒有那個義務。如果有人懷疑自己是否已經償清了一項確實負有的債務，他就有義務去償還它，或者設法能够免去償還，或者採取某種妥協的辦法。（註六十五）第三、如果懷疑兩條法律，或兩種權利，在事實上發生衝突，那麼就應該尊重更重大的法律。例如一個人對於守齋是否嚴重損害健康，懷有重大的疑問時，保護個人健康的權利（以及義務），應佔優先的地位。

第二條審愼的規則是，如果完成了一個行爲，那麼可以審愼地「推定」，那個行爲是正確的，有效

地完成的（*in dubio omne factum praesumitur recte factum*）。例如婚禮實在已經舉行過了，那麼在法律面前，就可以推定那個婚姻是有效的，除非可以證明相反的事實。如果一個人犯了法，直到證明他沒有責任，或證明不能歸罪於他（證明他無罪，或缺乏自由，或出於無知），那麼就應該推定他負有責任。

第三條審愼的規則是，如果一件事是照常或按例發生的，那麼在發生疑問的個別情形中，就應該推定它也發生了（*ex communibus contingentibus prudens fit praesumptio*）。例如教會的法律「推定」七歲的孩子已能運用自己的智力，所以他們應該遵守教會裡的某些法律。爲此，祇有在個別的情形下，如果一個孩子清楚地顯出他還沒有運用明智的能力，他就沒有遵守剛才所講過的教會裡的那些法律的義務；可是，如果發生疑問的話，那麼孩子仍有遵守法律的義務。

（C）將規則應用在一切的倫理問題上

如果證明審愼的規則（推定權、優先權），可以應用在交換的公義，以及人爲的法律（民法和教律）等問題上，那麼我們立刻就可以作類比的推論，如有類似的無法確定和發生疑問等情形的時候，把這些規則也應用在成文的法律上，最後也應用在自然律上，而這自然律就在受造的秩序的本質內；甚至於也可以把它們應用在救贖人類和天主恩寵的計劃上。

在每一種情形下，自由與法律對立。我們可以把它們作爲兩個爭論自己的權利的角色來看。首先如果我們把自由與法律相比，那麼自由是享有優先權的。它有「事實推定的權利。」這說明人類的自由，的確完全是與天主相連繫着的；它祇有順從天主的旨意，才有自己的意義，才能達到自己的目的，自身

才有保證。然而，至於人應該以什麼個別合法的方式去爲天主服務，即沒有預先規定出來，還給他留有自由選擇的餘地；祇有自然律和成文的神律，給自由建立了保護的「圍牆」，加以限制或「約束」。由此可見，人類的自由，與天主的法律，絕對不是對立的；因爲人類的自由一定是在善上繁榮滋長；而善却是總括在天主的旨意內。更好說，這樣的對立，實在是一種效果豐富的對立，我們却在人類的自由裡發見它；這個自由堅定地確立在一座普遍性的法律裡，並在救恩計劃的一個特殊的時間和空間（即Rairos，或當前的情況中），它能認清天主具體的旨意。無論在什麼實在的情形之下，天主的子女的自由，祇有以愛心去完全順從天主的旨意時，才能受到安全的保護；而天主的旨意，或者表現在一種普遍性的法律上，或者在一個幸運的特殊機會裡，表現在恩寵的廣賜上。

關於各種不同的「倫理學說」，也許按照它們對於天主的旨意所採取的立場，來說明它們的特點最爲確切；當然這祇是一個大概的說明。天主的旨意，或者表現在制定的法律上，或者表現在法律以外。「嚴厲說」和「較穩妥說」的倫理主張，都把天主所有的一切旨意，看作好像全部或大部分包括在啓示的普遍性的法律裡了。甚至以前的更可靠說」的倫理主張，以某種程度來說，也有那樣的看法。這種態度犯有這麼重大的偏差，以致抱有那些主張的人，認爲「很可靠」，或「更可靠」，「沒有約束力的法律」，好像在一切實在的情形中，給我們指示一條更純全的道路，一種更完善的方式，去奉行天主的旨意。祇要沒有任何其他的方法，用無論什麼法律的命令來確定，一個人應該怎樣去響應恩寵的呼召，那麼這種「[illegible]疑的」法律，比在恩寵的衝動下去尋求天主的旨意，更應受人尊重。這樣的恩寵，在天主安排的機會裡，當一個人有靈魂實際需要的時候，爲了這個需要，而賜給這個人的。

同等可靠說最著名的代表，就是聖亞豐索•利高理（St. Alphonsus Liguori）。按照同等可靠說

的主張，我們可以說，天主的子女，在自己的自由之中，認爲天主的旨意，無論它以法律的方式來表示的也好，或者它不以法律的方式來表示也好，都是同樣可愛的。這樣，無論在什麼實際的情形之下，凡是具有更好的理由的，他們便予以更大的重視。

按照可靠說（祇以可靠的理由爲依據），自由顯然是與完全順從天主的旨意相連繫着的。不過，它與法律的義務對立，而完全站在「優先」的地位。如果這可靠說的立立場前後一致的話，那麼它就應該把義務看作一件限制自由，「約束」自由的東西。結果，自由就會好像因着做了不爲法律所命的善，而受到更安全的保護。

最後，至於寬縱說的倫理主張，它對於某一種的人類自由表示關切，却不知道自由在本質上就是完全順從天主的旨意，並由這旨意來保護它的安全的。

當然，還有許多不同的「倫理學說」的代表人物；他們幾乎完全不知道潛在的最後理由，和他們的立場可能引發的後果。

然而，在教會裡所容許的一切「倫理學說」（同等可靠說，可靠說，更可靠說），都一致同意說，應用審愼的原則，是有一定限制的範圍的：不得把它擴大，超過法律義務的界限，以免危害任何爲救靈所必需的利益。在一切懷疑的情形下，如果除了良心的正直（honestas agentis 主動者的正直）以外，並不關涉其他的善，那麼可以應用審愼的原則。可是，如果在主動者正直以良心外，有一種善遭遇到危險，而它是我們必須衞護的善，或者如果有一種惡的威脅，而這惡是我們所必須避免的，那麼在一切懷疑的情形中，應該選取更爲安全的途徑。這個理由是很明顯的。倫理的行爲，不僅應該在其內在的正直的光線下去觀察，也應該注意它的後果，及其對於存在的秩序的影響。由於一個行爲的後果，很多次不

是完全要看主動者的信念是否眞誠，所以在許多情形中，即使相反的立場更爲可靠，也必須採納安全可靠的主張（Sententia tutior 更穩妥的主張，而非更確定的主張 sententia certior）。這對以下各種情形都能適用：有關有效地施行聖事；有關個人救靈的重大問題；如果採納一種祇是可靠的主張，結果可能會損害別人物質上的或精神上的利益；而這是我們所應該避免的。

1 有效地施行聖事

爲使聖洗聖事和神品聖事（他及其他所有的聖事）有效，必須要有最高的安全性，因爲聖事要是無效，就會造成很壞的後果。我們都知道，聖事有效與否，並不是要看施行聖事者的居心是否善良，信念是否眞誠，倫理生活是否良好。照基督的意思，聖事的有效來自意向和聖事的記號；它們叫做聖事的材料和形式。爲此，如果在某些環境裡，確實有效地施行聖事是絕對可能的話，那麼在施行聖事的時候，總不許採用那些無論怎樣可能使聖事無效的材料或形式（當然這裡弟題祇是關於眞正的懷疑）。

然而，必要時，與其眼看着一個人得不利一件爲救靈魂確實必缺的聖事，倒不如冒險施行聖事更好，雖然聖事有效與否，值得令人懷疑。因爲「聖事是爲人而建立的」；到了無法可想的時候，就應該試試最危險的辦法（*in extremis extrema tentanda sunt* 在最後的關頭，應該嘗試最後的辦法）。讓我們舉病人傅油的實例來說罷。如果給一個臨終的病人施行這件聖事的時候，我們來不及去找確實有效的材料，那麼我們就可以採用「效能可疑的」材料。同樣的，我們也可以給一個死活可疑的人就行這件聖事，祇要附加這個條件：「如果你能領聖事……」（Si es capasc）。

教會能够而且願意彌補缺點的事上，例如在關於告解聖事的權力發生疑問的情形時，就不妨害聖事

生效；所以一個人沒有義務，應該走「更安全的途徑」。雖有疑問，實際上我們仍然得到確定的有效；這是由於教會彌補所致（*suppletio ecclesiae*）。同樣的，在判斷領聖事者的準備，及其領聖事時應盡的積極義務的時候，例如告明一定犯過的罪，也不能嚴格要求人採用「絕對安全」的辦法。譬如有一個受着疑懼困擾的告罪者，已經聽過神師的勸告，關於那些罪，如果他懷疑它們是不是大罪時，他就不應該告明。在一個嚴重懷疑的情況中，他聽從神師的勸告，沒有告那條「可疑的罪」，不是由於懶惰疏忽，或置之不理，而是爲了服從神師的指導，也是爲了克服自己多疑的毛病；那麼，即使在天主眼中，那個罪事實上是一個重大的罪過，告罪者也不會因此而受到什麼損失的。如果他在其他方面有良好的準備，他領的聖事就有效、合法，且有成果。他的行動是對的。

2　喪失靈魂的危險

在救己靈魂這件重大事務上，沒有一個人祇圖採用一條審愼的原則，就可以滿足的。他是否在永遠救靈的正確道路上前行呢？他更應該盡己所能，保全恩寵的生命，生死都要安全地留在這聖善的地步。誰也不得放棄努力去追求眞理，以及救靈的方法。如有人還沒有得到信仰的眞理，就不可安於現狀，在這問題上，祇求利用可靠的規則，而不思作進一步的探索。（註六十六）一個人，除非迫於急切的需要，不得祇靠一個可能的假定，以爲自己不至於會被誘惑所戰勝，而甘冒大罪臨頭的危險。

舉一個實例來說，有許多關於第六誡的主張，在理論上它們也許是可靠的，可是把它們實行起來，對許多人來說，按照他們自己的經驗的證明，就成爲一個大罪臨頭的危機。所以，這樣的立場理論上也許是可靠的，可是，實際上却是有危險的；他們的行爲，就不得以這種立場爲依據。

3 嚴重損害別人或團體

我們應該盡力避免給人立惡表。然而，這並不是說，應該避免一切最微小的惡表，以致使自己蒙受嚴重的損失，或付出重大的代價。關於這個問題，往往應該遵守下面的這一條法律；「爲此，如果食物引壞我的兄弟，我就永遠不再吃肉了，以免我引壞我的兄弟」（格前捌十三；參閱羅拾肆）。要是沒有惡表的危險的話，這條法律可能（甚或一定）就沒有約束力了。

如果別人的生命可能因着我們的行動而會遇到危險的話，那麼我們就必須選擇最安全的行動路線，以免發生這種不良的後果。譬如一位醫師，必須盡量採用最安全的治療方法。他不得使用最安全病人有生命危險或其他損害的醫術或藥物。醫師不得這樣在病人身上去進行實驗，除非依據一切的估計，看來病情已完全是沒有希望，而唯有這樣嘗試的努力，才給人帶來一線希望。（註六十七）戰爭的後果很壞；所以絕對不可爲了一個不一定的權利而發動戰爭。

一個審判民事案子的法官，不得任意祇以可靠的意見，甚或祇以不大可靠的意見爲依據而下決斷（註六十八），如果這樣的決斷，對雙方之一眞的會有不公正的危險。他必須依據那些顯然更爲充足的理由去下決斷。那一方顯然具有更多的理由，他的判斷就應該支持那一方。如果雙方都有充足的理由，那麼他就應該設法調停，以他們所提出的理由，並以對每一方有利的可靠程度爲依據。（注意：我們在這裡所討論的，不是一個善意佔有者的案例；因爲他一定享有推定的權利。）

（二）使用原則應有的可靠程度

（a）何為可靠的意見

前面我們對於審慎的原則（反省原則）的用法和應用，從其對象的觀點，已經立定了某些主要的限制。然而，關於這種主張可靠的分量或程度，也必須定出重要的限制。因為要有我們所已經講過的那種「推定權」或「優先權」，並不是任何一種可靠性都是够的。這從依諾森十一世（Innocent XI）的決定，就可以明顯地看出來了。這位教宗認為以下的這個主張太過寬縱，而判定它為錯誤；「一般地說來，當我們對內在的或外在的可靠性抱着信心而採取行動時，無論這可靠性是多麼輕微，我們的行動常是審慎的，祇要我們不超越可靠的限度。」（註六十九）然而，從相反的方面來說，這一點却也是對的，即並不是每一個相反的立場，不管支持它的可靠性是多麼輕微，都可以破壞那種權利，使人不能去採用一個支持自由的眞正可靠的主張。這一點從以下這楊森主義者的主張，經亞歷山大八世（Alexander VIII）判定為錯誤這一件事，就可以知道了。楊森主義者說：「即使是可靠的主張中一個最可靠的主張，採納它也是不合法的。」（註七十）

主張更可靠說的學者們認為，任何一個支持法律的主張，無論它怎樣更為可靠，都可以使那相反的可靠的主張，在不論什麼情形之下都不合法。按照那個普通祇被稱為可靠說的主張，任何一個眞正可靠的主張，已足以構成且發見一條審慎的規則（*qui probabiliter agit, prudenter agit* 按照可靠的主張行動，就審慎地行動），雖然那個主張顯然不及那個相反的主張那樣可靠。（從此我們使用 *minus-probabilismus*「較不可靠說」這個名詞。）

聖亞豐索（同等可靠說）則主張，祇有在對立的雙方持有一種平衡的可靠性時，才能應用審愼的規則。如果一種立場實在具有相當更加重大的理由來支持它，那麼它的優勢就明顯了。在倫理的問題上，一些微不足道的差別，是不能確實地決定的。如果可靠性的優勢不是清楚而明顯的（certe 確實的），其可靠性就不值得重視，（*opinio longe probabilior* 一個更爲可靠得多的主張）。

按照這位偉大聖師的主張，審愼的規則所應該注意的實際的範圍，就是平衡主張之間的差別。這就是各種主張的範圍；它們在合理性方面是相等的，或差不多是相等的。他的主張的主要根據，就是以下這條規則或原則：我們必須盡量尋求最大的確實可靠（關於聖事的有效，關於救自己的靈魂，以及關於避免嚴重傷害他人的義務）；除了這個範圍以外，爲一個審愼的行爲，無論它是支持法律的也好，或者是支持自由的好，即使不用審愼的規則，有了一個理由明顯的優勢也已經足够了。所以，那個相反的主張，必須把它視爲不審愼的，且與眞理的愛好不合的。「如果支持法律的主張，確實毫無問題而更爲可靠的話，那麼……它就是倫理確定的主張，或者是幾乎確定的主張；至少不能再把它視爲眞正可疑的主張了。這時意志就不能再審愼地，無罪地採納比較不確定的看法（*parti minus tutae* 較爲不安全的一方）。」（註七十一）「爲使行動合法，在有疑問的事情上，我們必須尋求並接受眞理。如果無法找出清楚的眞理，那麼我們至少有義務，接受那最近乎眞理的主張。這一定是更可靠的。」（註七十二）（這些話的意思是說，那個主張顯然地，決然地更加可靠。）

最後的這句話，把我們這個問題的最重要的各點特能地顯示出來了。我們必須常注意眞理。對眞理的深切愛好，遠比我們用偏頗的精神，關於選擇的自由或法律，所採取的立場，更應使我們關心事。有關倫理的問題，屢次我們可以且應該以能有差不多一定的把握而感到滿意。常要尋求眞理本身；這是我

們分內的事。我們必須先直接解答我們的疑問，然後使用審愼的規則；這些規則正應該幫助我們盡量地接近眞理。

結論：(1)有一個倫理的範圍；在這個範圍內，一個人不得以有了一個可靠的意見，甚至於以有了一個更可靠的主張，而就感到滿足，必須選取那條安全而確實的路線：一個人必須採納這樣的主張；它使聖事的有效，靈魂的得救，以及他人權利的保全能有最大的保證，雖然這個更安全的主張，不及那個支持自由的立場那樣可靠：(2)至於有關其他所有的問題，有了那個最廣義的倫理的確定，也就已經足夠了。這包括有消極的疑問時祇有一個可靠的主張，最可靠的主張，以及顯然一定更爲可靠的主張。(3)如果互相衝突的主張，它們的可靠性相等，或差不多相等，那麼祇有利用反省原則，或審愼的規則，才能實際上作出一個安全可靠的抉斷。(4)不過，在使用審愼的一般性的原則之前，先應該留神，設法評估問題的嚴重性，直接窺探問題的內容，以便解答疑問；最得也可以求助於別人明智的意見和指導。

(5)如有一個主張，明明顯出（所以一看就知道）是一個比較不可靠的主張，那麼對一個更爲可靠的主張來說，它就不能被人視爲一個眞正可靠的主張。由於問題是有關一個主張對另一個主張相對的可靠性，所以不得使用審愼的規則，來支持一個顯然比較不可靠的主張。」（爲此，我個揚棄單純的可靠說，或「比較不可靠說。」(6)在告解法座裡，聽告司鐸千萬不可不給一個告罪者赦罪，因爲他所持有而採用的主張，是由那些明智而有學問的倫理神學家們所提供的，縱然聽告司鐸本人認爲，那是一個錯誤的主張。如果聽告司鐸覺得告罪者所取的態度，危害他的救靈的大事，那麼就應該指導他；不過，也不可用不給他赦罪來威脅他。如果有一種學說，以前被人承認是眞正可靠的，而現在已經不是可靠的了，那麼以前那些嚴正的倫理神學家們的承認，也就不再有什麼效力了。這樣的主張，一個人也不得再堅持

或採用。如果聽告司鐸認爲某一個主張是錯誤的，或者祇有一些輕微的可靠性，就決不可把它提示給別人。

(b) 區別真正可靠性的原則

(1)對於問題頗爲熟悉而且具備所必需明智的人，應該儘量努力抓住一個意見之可靠性的內在論據。一個意見之可靠與否，不在於作家，而在於其所提出的論據。聖亞豐索遵循了下列原則：權威之分量，決定於其所提出之理由之分量。「作者們一致主張：內在的理由若顯得明確而有力，則學者的權威，就無足輕重」（註七十三）。但是，如果著名的作家們堅持一個意見，則（法律上）事實之推定認爲他們有作爲是觀的充分的內在理由。如此，不事先研究作家們所持的理由，就實然拒絕他們的意見，是一件不智的、且不合理的事。

(2)一個人對於這個問題，沒有基本的知識（或者沒有時間去研究）無法自作主張，就應該去諮詢有權的作家們。對一般的信徒來說，他們既然沒有充分的準備，去檢討這個問題，所以有了一位虔誠熱心、謹小愼微、睿智明辨的司鐸來替他們解決，也就已經足够了，祇要他們沒有充足的理由，去懷疑這位司鐸所給的解答。

(3)「關於作家，不可看他們的人數，而要看他們的分量。」（註七十五）對於倫理問題方面，祇要有一位卓越出衆的教會聖師的權威（例如：聖多瑪斯，聖亞豐索），可以壓倒相當多的較作家們的權威。富有學識的作家，如果他們祇是偶而檢討一個問題，那麼在其他方面條件都相同時，他們就沒有那樣大的權威，如同一個這樣的作家，他曾經對於這個問題，作過特別的研究，而且是從各種不同的角度去觀

察這個問題的。如有一兩個比較後期的作家，主張某一種立場，而聖座沒有把它判爲錯誤，認爲不可靠，這件事實並不能使這個受人支持的主張，成爲一個眞正的主張。（註七十六）爲此，要支持一個我們所喜愛的主張，祇引證一個沒沒無聞的作家，因爲他也持有這個主張，那是不够的。如果我們祇能够引證一個非常寬大的作家，來支持某一個主張，我們就一定沒有充分的權威來支持這個主張。

(4)一位教會的作家，在他的著作裡所討論的環境和情形，如與某一個問題或案例的環境和情形完全不同，就不能引證他作爲權威，來解答這個問題或案例。所以不可機械地盲目引用古代的學者的意見，尤其是像聖亞豐索那些學者們，因爲他們的回答，是專爲那時那地的特殊環境而寫的

(5)關於權威這一點，在最近的好幾百年以來的倫理神學家們中間，聖亞豐索顯然佔著最高的地位。（註七十七）他被提升至教會聖師的地位，首先是因爲他在倫理神學方面的功績。不僅是因爲他對於某些特殊的問題曾有研究，或者因爲他對某些方面有他自己的學說，尤其是由於他的「倫理學說」，而得到了教會最高當局的認可；因爲「他在太寬和太嚴的兩種極端的神學主張之間，找出了一條安全的道路（tutam viam）。」（註七十八）同等可靠說是嚴厲和寬縱說之間的中庸之道，符合聖亞豐索的原則：「以比正確更寬大的主張，去解釋怎樣遵守天主的誡命，這是一種罪行。可是，把天主所給與的負擔，不必要地去加重它，同樣也是一件不好的事。過度嚴厲根本就能阻塞救靈的道路。」（註七十九）

然而，也不可把緩和的可靠說或更可靠說，視爲不是教會的主張，而予以揚棄。這些學說也有上等的神學家們；他們把這些學說提供出來的。事實上，在今天，這些學說之間的區別，並不顯得很大。

肆、行爲和行動是倫理價值的主體

一、行為與行動的區別

當我們說行爲是倫理價值的主體時，顯然我們不是指那些多多少少出於本能的行爲，因爲這樣的行爲絕對不是合乎人的思想和個性活動(actus hominis 人的行爲)那個特殊的標準的行爲；我們所指的是那些眞正屬人性的行爲；它們的根是在人的精神裡，是在人的瞭解力和自由裡（*actus humani* 人性的行爲）。如果我們照著我們應該做的去做，就是我們如果把許多神秘經驗的行爲都除去的話，那麼所有一切人性的行爲，都與那個靈肉相結合的「有機體」(神經、腦子、內在的感覺、心理的自動反應等)，多少都有些關係。

有些行爲是完全發生在人的內部，而轉向外面的，雖然完全沒有心理和生理方面的合作（*actus internus* 內在的行爲）。有些行動是發生在肉體的某些器官上的（例如：手、發音的器官、面容等），而影響及於外在的世界的。在上述二者之間，有著一種本質上的區別。在這第二種情形下所發生的，實在祇是我們所說的行動（外面的行爲）。在行爲（內在的）與行動之間，它們本質上的區別，並非由於器官活動的程度大或小的緣故。行動主要的特徵，是客觀事實的干預，對客觀世界的主觀的觀察和認識。然而，並不是每一個人性的行爲都帶有一個行動的，因爲不是每一個行爲都有發展爲行動的趨勢。換句話來說，對事實界的反映，或者在客觀實在的宇宙中，對事實界的影響，並不是人性的行爲或人類的自由唯一的活動範圍。在另一方面，客觀事實的全部領域，並非必然是自由的活動範圍。因爲一個行

動，祇有在外面的活動，由瞭解和自由一個這樣的內在行爲陪同和支持著的時候，才是一個人性的行動。祇有在這個時候，我們才可以正確地使用「人性的行動」這個名詞。

二、人性的行爲是倫理價值的主體

「行爲是人的思想的自我表現」(Steinbuechel 斯坦蒲歇耳)。一個人在他自己的行爲上，表現他個人所具有的或所缺少的全部倫理的價值。顯然很少有人能夠達到這樣高的程度，把自己內部對於價值所有的能力，完全都運用出來。能夠把自己的能力予以這樣利用，而使之提高身價的，在世人中間，是一件不常見的事。正如價值或無價值，都以人爲其經常的持有者或立體，同樣行爲自己也是一個人的倫理價值直接的和主動的主體。因爲行動不是一件與人化離的東西；它是一個正在行動中的人。然而，由於一個人不是僅僅在於他自己的行爲，他不是僅僅在一連串個別的行爲上，把自己所有的能力，完全都用盡了，所以行爲的價值，常與人的本身，以及人的整體，有所不同的。個別行爲的價值或無價值，加在一個人的價值之內，或增加，或減少他的價值，

在一個行爲中，那實際上直接支持價值的，是對價值的反應。說的更正確一些，是意志的決定。意志在眞正瞭解倫理價值的光線之下，或者至少對法律的價值，經常表示一種尊重，它響應價值，或者使價值實現。那些所謂實在的或客觀的價值（這是指物體本身的價值，那種附在情況中的價值），爲行爲直接所朝向的，它們本身並非立即就是倫理的價值。因而價值祇有在與人發生關係的時候，才能被稱爲倫理的價值，按照這個名詞狹義的解釋。然而，客觀的價值是富有倫理價值的意義的。它們是倫理的決定者。我們也可以稱之爲倫理價值「間接的持有者」；這是因而它們對於心理的實況，是一些決定性的

因素。這就是說，在一個客觀的物體裡，祇有那些爲意志的響應所接受的價值（或無價值）的各點，才能影響行動的倫理價值。（註八十）同樣這個思想，用以前學院的說法來表達，是這樣的：行爲是由客觀對象決定其種類的（*actus specificatur ab objecto*）；行爲價值的種類（價值的類別、高低、個別價值的決定因素），是由於客觀對象中所尋求的價值的種類來決定的；或者換句話來說，客觀的價值決定那個朝向它的行爲的價值。

有關意向的學說，理應不至於使人把學說的那句話稍稍誤解了。因爲，雖然客觀的價值實在可以決定修了或犯了什麼美德，可是注意力的强弱，及其集中的程度，還有行爲深淺的幅度等，也都可以影響並決定價值，而它們並非繫屬於客觀的價值。

三、行動

甲、在行動中實現的兩種價值

行動並非僅僅是一個內在的經由肉體的器官而延續的行爲，它首先也是這個內在的行爲，對思想以外的實體的投影和瞭解，改善或惡化其善的世界。正如每一個行爲，從某一個行動也是如此。不過，行動的目的不是一個現在實在的環境，而是一個尚待實現的環境。（譬如引起行動的，可能是人的靈魂驚人的價值；目的是救靈魂；它尚未實現，而是必須達到的）

一個「無意的」或非反省的」（意即非直接反應主動者自己的本身上的）行動，它的意向按例是朝向實現於思想以外的善的世界的。行動的效果是「在那個面對着我們的經驗範圍的世界上投影。」（

Hildebrand 希德勃蘭特）譬如製造供人玩賞的，有利可圖的，或有藝術性的價值，特別的安排或造成的事件，它們是爲了要促進別人和自己在倫理上的改善而計劃的。然而，即使意向不是經由反省，而朝向一個人自己的現實的善，可是實在的倫理價值，仍然「靠着行動」（Scheler謝雷），使那個完成行爲的本人，也能够享到一些成果；因爲好像這樣的倫理價值，也常是個人自己的價值。

爲此，倫理上善的行動，用兩種不同的價值，使世界更加富有；而不良的行動，也以兩種不同的價值，使世界更爲貧乏。更高貴的價，不是那個客觀的價值，而是個人方面的倫理價值，雖然一個健康正常，具有慧眼的頭腦，並不把自己的注意力集中在這一點上，以它作爲價值的首要目的。如果一個人不是爲了客觀的價值本身而接受它，却祇把它當作一種工具，去增加他自己本身的價值，那麼這客觀的價值就不再具有增加價值的效能。

然而，一個人在自己的行動中，總不可關心自己個人的價值，接受謝雷的這種主張，也是不對的。當然，一個人在做事的時候，自己個人的價值不應該覇佔他全部的思想，尤其是在完成最高價值的行爲或行動時，更不應該這樣。譬如在光榮和敬愛天主，或愛別人的時候，一個人不可一昧自私地祇顧自己的倫理價值，設法用這個活動去把它實現。可是，我們可以，而且也應該，在天主面前，抱着謙遜和感恩的心，爲了這些行爲所產生的次一級的效果而高興。一個人應該爲了善的工作能使自己的靈魂更爲富足，並在天主的眼中變得更爲高尚，而感到欣慰。一個人可以，而且也應該，對於他自己，在許多外面的活動方面，所能有的個人的價值，表示特別重視，以免在善事上全部完成眞正的價值時，危及自己個人的價值。最後，一個人有時也必須自我戒備，嚴格訓練意志，這樣未直接關心他自己本人，以及自己的行爲。

個人最崇高的價值，是天主恩賜所產生的豐碩成果，即以愛主愛人，報謝天主的恩賜，思念天主，而忘懷自我。基督的弟子所懷有的最崇高的意向，發自心靈深處，並以愛爲其動機，在一切的事情上，必須朝向天主聖愛的光輝，及其無上的尊榮。這是唯一的保證，我們所努力以求得的客觀的一值，以及我們個人的價值，是眞誠而熱切的愛的眞正對象，而且常是依照良好的秩序的。

乙、外面行爲的意義

眞正的倫理價值，完全是屬於個人自己的；這句話不可照着那種「純然內在性的」錯誤的道德觀念來解釋，好像它是在說，祇有一個人內在的氣質才有價值，一切其他的東西，連那包圍在我們四周的世界也包括在內，無論它們怎麼樣的，也都絲毫沒有什麼重要性。一個基督徒，明知自己的責任是從創造的秩序而來的，就是要在這個世界內，尋求一切事物的正確的秩序。他也知道，自己受有基督的任命，應該在天主之國內負責合作；這個任命不是完全「內在的」。

每一種寂靜主義，凡是憂懼內在的價值，因着在世界上從事工作，而會減少它的價值，汚染它的純潔者，都是與基督的精神不相合的。我們在一生中，常對世界負有一切責任。（註八十一）雖然內在的精神是倫理的中心和光明，可是倫理最清楚的證明，以及最有效的保障，就是行動。最後，這實在也是極爲重要的事，我們所建設的世界，應該反映天主永遠的法律，而非撒殫荒謬的陰謀。良好的榜樣，仁行義舉，努力爲天主之國效勞，都是積極的力量，它們都有一種價值，與那種祇是在我們心中的價值判然不同的。即使我們能够在我們以外，直接建立倫理的價值，我們仍然可以藉着自己的行動所具有的客觀的價值，在別人和我們自己的身上間接協助，創造一種倫理的氣質。

一個內在的心意，如果不時常重覆地見於外在的行動，那麼，不久他就一定會顯得不眞誠、不深刻，甚至那未經行動流露出來的心意，一開始就缺乏內在的眞誠和深度。再者，外在的行動直接深深地影響我內在行爲的深度。因着心與手（行動）的合作，內在行爲對價值的效忠，就顯得更醒目、更富自覺意識。忽視遭遇的機會，不去善用時機，使內在的行爲能把自己表現在外面的行動上，並用外面的工作來保衞自己，必然會導致精神的遲鈍。沒有了向外表現的行動，內在的善意註定是要死去的。當然，如果沒有機會向外表現內在的情感和習性，或者把內在的決定付諸實行，內在的行爲仍然可以完全是眞正而有深度的。然而，一般地說來，它就缺少一些意志方面的謹愼和坦誠；這是我們在一個表現於外面的善的行爲上所能找到的。我們也總不可忽視這個事實，行爲的效果，在人的身上，並不是與其內在的行爲分離着的。這些效果是與內在的行爲相連結着的。不論對這個行爲有到或者有害，它們都給它活力。它們使它不斷地使它能够重新更生。以某種意義來說，整個內在的生命，整於外面行動的表現方式。

丙、行動成功的意義

希德勃蘭特（Dietrich von Hildebrand）說：「客觀的實現本身並沒有什麼倫理的意義。」（註八十二）假如有一個人跳在河裡，去救出一個淹溺的人；無論他救人的企圖成功也好，失敗而不幸溺斃也好，他的行動同樣是崇高的。爲此，我們不同意種種極端實用主義的成功說。（加而文 John Calvin 主張外表的成功是預定救靈的一個記號。這種主張給那有毒的現世成功的道德論鋪了路。）就是剛才舉的那個實例，企圖拯救一個淹溺的人，這種自我犧牲的壯烈行行爲的外的外表上的失敗，對於個人倫理

價值，並不缺少什麼，因爲這種行爲的成功，完全是由一個外在的環境來決定的。然而，我們姑且不談其他不良的後果，假如那個淹溺的人，無論他被人救起，或者沒有被人救起，都是一樣而毫無分別的話，那麼表示一個這樣的行爲，就完全沒有什麼倫理的價值了。由於這件事失敗了，世界就因而喪失了一個人的生命而更貧乏；因爲人的生命是一種寶貴的價值，不是我們所能估計的。

成功或失敗，在嚴正的反省的光線之下去看，絕對不能決定一個行動的倫理價值。決定行動方向的動機和意向，爲求成功而積極的努力，爲到達目的實際上所有的意志，這一切對於一個正在行動中的人的倫理價值，都是必要的因素。對於整個善的世界漠然不理，因而對於自己的工作在外表上的成功也毫不關心，這樣的精神（不可把它與逆來順受相混）能使行動失去其價值中最主要的成分，更不消說，如果這樣的精神使我們對於正直的行動缺乏必要的力量，它還能妨碍我們努力爲善。對於善的工作外表的成功，這種漠然不理的態度，寂靜主義之一種，它缺乏爲天國之來臨而努力的熱誠。

四、行動的正確觀念；與倫理上無關善惡的行為問題

如果我們把行動祇看作一個實際而具體的世界中的活動，一種企圖在外表上實現的有意識的、自願的努力，我們就會遇到這樣的問題：要是倫理的知識不影響這個行動，或不是陪同着這個行動的話，這樣的活動是不是可能呢？換句話說：在這個實在而具體的事務秩序中，是否可能有倫理上善惡不分的行動呢？請注意，我們這裡所說的是行動。

（這個有關行動的問題，不可與另一個類似的問題相混。那個問題是：從客觀方面來說，是否可能

有這樣的思想和意願的狀態，就是無論是從行動的觀點去看它們，或者是從環境和有意義的意向方面去看它們，它們都是沒有什麼價值的？後文將更詳細地討論這個問題。）我們支持這樣的主張；它認爲有些人以他們自己的方式，生產有價值的事物，或者使世界在價值的財富方面變得更爲貧乏；他們對於意義還有一些瞭解，可是對於倫理，無論是在現在的實際方面，或者是在未來的假設方面（對價值的認識，對義務的意料），却沒有一些意識。不過，我們不想把這些沒有倫理意識的舉止（例如：純然是商業上「精明的」計算），也按着十足的字義，當作一些眞正的「人性的行動」。關於首要的責任這個問題，我們也想把他放下不談。這種倫理意識的缺乏，這種善惡不分的「行動」，如果它眞的是善惡不分的話，它的根源是否來自以前一個倫理的惡的決定呢？我們現在所關心的就是那些人——也許這樣的人很多——他們雖然對於思想和精神方面的問題，祇有一些非常幼稚的觀念，對於物質或經濟的事務，却頗具明智的見地。然而，有意義的倫理的舉止所要求的神方面的能力，的確比這種能力要高的多了。

現代的觀象家，提出一個行動所應具有的三種要素：第一，對事情本身及其對我之關係的意識，（問題是：一個人是否可以祇意識到事情之意義即倫理意義呢？）；第二，對這事情所採取的態度；第三，事情之實現。（註八十三）在任何一個實例上，一個行動是「倫理的」行動，就是說，它可以判定爲倫理上一個善的行動，惡的行動，祇要：㈠知道有倫理的價值，或者意識到有義務（即使祇是感覺到有責任，應該把事情查究一下）；㈡意志對價值或「應務」可以自由響應，換句話來說，有一種自願的決定；㈢藉着這兩個因素，完成客觀的實現

伍、精神與氣質

一、不以行動為限的倫理

祇要研究一下，人在創造方面，對整個現實的世界所負的責任，就會很清楚地看出，「行動」有多麼驚人的關係。救世主給宗徒們所授與的使命，也把這一點明白地表示出來了；祂的使命也指出我們對自己的同類所應該負起的責任。這一點就是在天主之國的存在這件事上，也就可以看得出來。反之那將是倫理道德，與天主國的重大的誤解。若把倫理的善祇限於在外面的行動，外在的「實現」，或者祇在於他所有的能力完全在我們四周的那個能實現實物的世界上。

信、望、愛的行爲實際上並不直接須藉着外面的行動之「實現」，才能繁榮的。它們是沒有行動而仍然存在的，且先於行動而存在的；當然它們祇有靠行動，才能表現自己。在永生的國度裡，這種靠行動來作客觀上的實現就要停止，可是內在的行爲，却仍在完美無缺的愛中完成的。再者，倫理活動的界限，善的領域，遠比外面行動的範圍爲廣。首先有內在的氣質和精神；它們是先於行動的，且與行動平行的。一個人的氣質和精神，必須支持他的行動，才能使行動有價值和有深度。然而，我們也應該知道，祇有誤解了什麼是倫理的，才會在人的內心，祇看見行動的根基，有些好像康德那樣的看法；他把氣質與「責任感」看成相同的東西了

如果我們把責任祇看作行動的義務，那麼對我們來說，倫理道德就遠遠超過責任的意識了。當然，一個人不能否認，責任的知識與內在的氣質，彼此有着極深的關係；因爲一個人應該培養善良的意向，

避免不好的態度和動機。可是，責任這個思想表示義務。它告訴人一個「應務」。這一點一定不是構成內在的氣質最重要的成分。它也不是倫理內在的意識的最主要的部分。最主要的是對於善所附有的價值，內心具有一種洞察力，或者，如果是一種不好的氣質，因缺乏價值而腐蝕敗壞。祇有責任的意識，僅僅知道「應該」與「不應該」這樣的義務，這正與內在的氣質，以及正直的意向相反的；因爲這樣的氣質和意向，是以眞正價值的意識爲根據的。一個崇高的責任感，是在倫理內在的精神上繁榮起來的。一種責任的意識，凡不是由於精神對價值有深深的注意，就祇不過是形式的而已。它對於自己的價值原則，却無所見；而這原則究竟是一切責任的基礎。

二、情緒的現象說 (Gesinnung)

甲、情緒與內在行爲

一個人內在的倫理氣質，並不是僅僅等於內在的自由行爲，以有別於外面的行動。不是每一個內在的行爲，與內在的倫理的行爲氣質本身相同。我們也應該把情緒的激動與深在內心的氣質加以區別。這種內在的氣質，祇有用自由的行爲，才能完成而表現出來的。情緒有些好像是從心理的潛力中發出來的，而是在人自己的心理的深處。情緒不是由於它强烈、明顯，或意識的程度，而是祇由於一個人所取的態度，才成爲眞正人性的行爲，而被判定爲倫理上的善或惡。是在人中心的那個我，使它們成爲這樣的。自由首先應該提高警覺，它必須在情感的範圍內維護自己的權利。它必須控制它們，約束它們，並指導它們，或在自動地順從它們（聽由它們不受約束，實際上就是這樣「順從」它們）；然後我們才有

人性的自由的情感，即一個內心有情緒的人所完成的有意而應負責的行爲。

情緒一有了機會，就有表現自己，以及「輕鬆」自己的傾向；這是很顯然的事。這樣的表現，雖然不是一定或必然能够使這個內在的人更有深度，更加富足，可是情形往往是這樣。然而，過分的或虛僞的情緒的表現，屢次所得到的結果，是使情緒本身消耗而空乏。無論無樣，我們不可不知道，情感或情緒的表現，不是屬於它的本質；向外表現，在一個人的情緒氣質的心理構造方面，也並不佔着一個主要的地位。最主要的是內在的行爲。

乙、情緒的心理狀態

心理的能力怎樣會受情緒的影響呢？情緒是在人的思想裡呢？或是在他意志的行爲裡呢？或是在情愛和情感裡呢？

情緒不是一個枯燥無味的，遠離現實的思想概念，雖然思想也從遠處和它來往，也認識它的主要特點和關係。即使是一個非常艱苦的思想，也不是我們這裡所說的情緒。可是，內在的情緒生活，絕不排除理智或思想的程序。更好說，它是一種心理的東西，一種「心理的思想」(*cogitationes cordis*)。正如抽象的思想實在不是情緒，同樣每一個眞正人性的和自由的情緒行爲，也實在是有着一個思想的核心爲基礎的；而這個基本的思想，相等於情緒的對象和特徵。這是情緒所具有的特徵；凡是在我們內心所發生的一切的思想和回憶，都充滿着「情緒的東西」和崇高的情意及感情，並且爲它們所包圍着。

那些我們可以稱之爲「情愛成分」的感情，它的根生長在人的靈和肉的結合體內，它好像會減退的。但是，如果那比較高貴的成分，那比較崇高的感情或情緒減退的話，一個人的全部內在的精神必然

要破裂而渙散，心就會離他而去。靈魂深深地參加在那些較爲崇高的情感裡，一直到它最深的深處；它在這些情感中表現自己。有些熱情是關於比較高尚的事物者的，或者是關於振作精神的；不可把它們與那些純屬外表的狀態，或那些與人的精神毫不相干的情緒混淆不分。人心及其內在的氣質，都是有動機的（「有意的」）；「精神的情緒」，以及那個作爲它們的特殊性的，並把它們表現出來的價值感，也一樣都是有動機的。這就是說，它們都是具有特性的；它們的性質是由它們有意識地所導向的對象來決定的。在這方面，它們是與單純的思想和願意的那種意向相符合的。情緒首要的特徵，就是特殊的密切關係，或心的傾向。對象立即被體驗到是價值或是無價值。

單純的認識和思想，尤其是單純的願意，首先專求努力或發生效果。爲了對這樣的思想和願意有所區別，關於每一種情緒，我們可以說，這是對價值或無價值的一種反應，而它集中的主體就是人靈的深處。情緒屢次是由追求和渴望相同着的，或者它們自己引起追求和渴望的衝動；這是很顯然的事。然而，追求和渴望並不是情緒的本質。「有時愛情、熱情和友情，完全是平靜的。它們完全得到滿足之後，便停止在自己的對象內，不再有什麼追求或渴望了。」（註八十四）當我們說在主體內有反應時，我們絕不是說，情緒有這樣的傾向，把自己關閉在人的心理的幽室裡。相反的，正因爲它們是反應，而不是直接作爲動機的，情緒由於它們自己的傾向，是與自己的對象相連結的。每一種情緒都有這樣的情形，即使是人的那些情緒或感情，它們沒有什麼熱願或渴望陪同着的，也都有這樣的情形。我們的氣質可以使我們與一個對象，與一個人發生更密切的關係，遠比最強烈的思想或願意所能發生的更爲密切。因爲在氣質方面，一個人所彈動的，是人內心最深的一條心弦。猶如當良心有了最深刻的經驗的時候，整個靈魂都與有分的。人心對價值的反應，在對象的本身內回響，而人靈所有的能力，也都受到一些影響的。

這種內在的朝向客觀的價值，是這樣徹底而完全，以致情緒和感情朝着自己的對象前進，好像是精神的流露或衝動。然而，我們並不是在想那些帶有抑制和騷動性的典型的氣質；它們逐漸妨碍人，阻止他朝向價值。它們日益減弱一個人的能力，使他不能再朝着那在他面前的價值世界走去。

有些人非常敏感，而易受刺激：別人情緒衝動的態度，也可以影響他們；甚至於不把情緒表示出來，外面沒有什麼表現的行動，也會影響他們的。

一個人的內在生活，它的心理和倫理等方面的種種情形，是以愛情、慇懃、謙遜、尊敬、公正，以及貞潔等，把它們積極地表現出來的。這一切都具有一種增加活力、淨化和充實的效能。關於這一點，我們有心理方面的能力；它們有些是先於任何決定、並能影響決定的。它們是對自己的對象，一種最深的同意，「無目的地」確認它們的價值。消極的氣質趨於鄙視和否定（好像要把憎恨、鄙視、嫉妒的對象的存在也都毀滅掉），棄絕，決裂。不過，這些氣質的客觀對象（也許是一個人），完全不受它們的影響；這也是可能的。而且它們也可能被拋在一邊，或者被克服的。無論如何，在每一種情形中，它們好像一種內在的壓力，對主體本身立即發生一種直接的影響。這種促進和增强活力的趨勢是常有的；如果效果很壞，那麼就有蔑視和隔離的趨勢。每一次發生這樣的情形，對主體本身的影響就越大；這也是事實。情緒的主體所受的影響，比它們的對象所受的一定更大。情緒形成一個人的心；無論善惡都由此產生。

丙、情緒的對象

情緒的對象尋常是一個有位格的主體：天主，我們的同類，一個團體的人，甚或一個人自己。物質

的或一個人所有的東西，樹木和動物，都不能好像有位格的主體那樣有深遠的意義，成爲情緒的對象；而且祇因爲它們與位格有一些連繫或關係，否則就根本不能成爲情緒的對象。

價值或非價值，不僅是情緒的直接的對象，而且也是激發情緒的工具。然而，我們必須把以下兩種不同的情緒分別清楚：一種情緒是首先對着價值或非價值的；另一種情緒則直接對着一個位格的；這個位格是價值或非價值的主體。如果它是對着位格，那麼比那以位格的美德爲焦點的情緒，要更直接更有活力得多。爲此，譬如對一個男人，或者對一個女人的愛，比純屬對他或她的一種高尚的特點，所有的愛或欽佩，要更有活力得多。一個人的缺點是「非價值」，所以應受蔑視（*odium personae* 恨人）。如果我們憎恨在一個我們所愛的人身上的罪惡，如果我們眞正愛那個人，而憎恨罪惡的話，那麼對罪惡的憎恨是多麼深刻而痛心！我們對它的嫌惡又是多麼眞切！

一個人，如果他堅心熱愛天主，在自己同類的身上，即使這個人犯了罪，也看見天主的肖像——這個常值得他去愛的肖像。他看這個人，眞正好像是基督內的兄弟，能够與天主的恩寵合作，而救他自己的靈魂。他震驚走避非價值，即罪惡，祇對這個人的實有的價值，還開着一條眞正而實在的愛的路。

在另一方面，如果一個人對自己個人的價值，根本就沒有很深入地認識清楚，很容易就會沉湎於膚淺的價值或非價值之中。他的情緒也會很快被那些輕微或細小的東西所束縛，無論這東西是不是價值。顯然，在他的內心裡，一些感情的深度也沒有。全神貫注於刺激的運動，或者醉心於動人的時裝，這表示一個人已完全被一個球場上的英雄，或一個電影明星所迷住了。至於那些個人的價值，它們本來能够激起最驚人的積極情緒的，却沒有顯露出來。

祇有精神上眞正自由的人，祇有眞正能够辨別價值的人，才不至於被個別的價值或非價值所制服。這種人有着精神上的自由，對其他的人，無論男女，他的心常有那些高尙的倫理情緒，如：同情、憐憫、尊敬等。他被最崇高的美德所吸引。在自己現世所有的個別價值的財物之間，他會加以審愼的選擇。

丁、情緒、意向、動機

心和意向，這兩個有關內在氣質的概念，必須把它們分辨清楚。當然，內在的氣質是意向和動機的基本的根源。意向或動機，把一樣工作，或一個行動，導向它的目標。可是，氣質並非生來是爲給一個人的行動，建立或形成其意向的（*finis operantis* 主動者的意向）。當然不應該把一組氣質都看作有動機的，企圖達成一個目標的，好像一個行動的意向或動機一樣。然而，意向的目標仍然可以表現或加强氣質的，而且它也可以控制一個人的行動和情緒。由此可見，在許多方面，一個人的氣質與他的意向和動機有着密切的連繫。

一個人的基本方向（這是指一個人所有的全部能力的方向，它是先於一切個別的決定的），是由他本人資質主要的本能情緒和衝動爲特性的。基本的意向是有意的「預先決定」（pre-decision）；它的根源是在乎自由的認識和深度。它與某一類的所有的價值相關；所以，祇要是與動機有關，凡是屬於那一類的行動，都已作了一個決定。以一個最廣泛的意義來說，一個基本的意向，就是擇善的意志所作的最後而根本無法挽回的決定。這個擇善的意志——「善的意向」——就是選擇最後的目的，最高的價值。一個向惡的基本意向，就是一個完全的決定，選擇任何一個爲色慾或驕傲有用的「價值」；由於它

的破壞作用，它與一個單獨的和個別的行爲是完全不同的。同樣「善的意向」，以其所有的意義來說，有使人上進，成爲高尚的能力。氣質和資質的內部構造，尤其是因着基本的意向來決定其本質的；然後氣質自己又決定行動的方式。善的基本意向，如果它眞正是包容一切的和普遍性的，就能影響資質所有的一切不良的個別衝動。它們事先已被消除了其內在的攻擊力量。雖然屢次無法防止它們，因爲它們是一種迫切的自動或連繫的後果，可是，在每一次作個別的決定之前，已對它們加以預防，因而它們爲惡的勢力已經受阻。

祇要預先自由的決定，亦卽善的意向，拔去了它們的毒牙，它們就失去了自己所有的一切倫理的意義。這個預先的意向，保持它的力量和效能，直到意志作出一個新的決定，把它完全取消，或者祇在某一件事上取消爲止。

一個基本的意向，如果整個內在的人，及其所有一切的本能的感情和情緒、衝動和行動，完全受它指使的話，那麼它就變爲一種基本的態度。如果這個意向控制這個人的整個生命，好像眞正是這生命的基本的動向，那麼它就是一種基本的態度和氣質，有着它所有的一切的深度和效能。

情緒比關於個別行動的特殊的動機（意向），具有更廣的範圍和更深的深度。然而，那種基本的意向，尤其是那種基本的態度，比任何一種孤立的情緒，或連同其對象的感情，更爲廣泛。影響基本意向的特性和深度的那些決定，及其變爲基本態度的那種變化，並不是在一種眞空裡，而是在主要的慾情活動的領域裡發生的。

教育把情緒生活加以適當的訓練和培養（包括性格和氣質這兩種價值的培養），在許多方面，顯然比緊張地單用盡意志的本身能力更有意義。當然，沒有了意志的活動力量，就不能有效地培養情緒生

活；因爲意志管理和控制善的衝動和傾向，把那些不正的衝動和傾向加以約束。不靠着在決定行動時的意向和決心，來利用那意志的活動力量，爲某一個確定的目的（intenpere 意圖），就不可能有眞正的情緒生活的教育。

「意向」和「動機」，是兩個差不多相等的概念。不過，意向所注意的，是目標或目的，及其所提供的利益；至於動機，却是有關爲什麼一個人採取行動的原因或理由。然而，最基本的動機，就是那被視爲目的或目標的善（不祇是被視爲用意）。

有意的決定和行動本身，二者的動機（意向及主動者的目的），可以留在內心，而對行動的對象來說，是陌生的（不爲所知的）。可是，眞實的感情或情緒的動機（嚴格地說起來，「有目的的情緒」這句話是有些名不符實的，因爲這句話的意思實在是說，缺乏眞正的基本情緒），並不是一樣附加在情緒之上的東西，而是情緒的核心意義。氣質或情緒的動機，不是什麼別的東西，就是它自己的作爲價值或非價值的對象。其理由是因爲情緒不能有動機、或預謀，好像意志在作決定時那樣。情緒不能像意志那樣，自己決定要做什麼；情緒在本質上祇是相應的。

戊、情緒的性質

一個情緒可能是或多或少地近乎中心位置，或是處於邊緣上的；這要看情形而定。情緒的衝動，爲一個人所順從，或被他所拒絕，有的並不進入意識生活的眞正核心。有些擠在意識的前部，佔着思想和舉動的一大部分。譬如一個敵視的情感，如果在一個人的心裡已經根深蒂固，就會造成更多破壞的效果，而在倫理上也會發生更大的決定性的作用，遠比它在精神生活上，祇佔一個很小的面積時的效果和

作用更多更大。由此可見，在思想上努力擯除那敵視的對象，是有意義的。所以，把愛主愛人的情感，盡量予以發揮，是非常重要的。

內在氣質的另一點，就是它的深度。從客觀的觀點來看，問題主要是在於有多麼高的價值，以及有多麼深的認識。那個被人認識和表現出來的，祇是價值實際的深度呢？還是連同價值最深遠的根源，亦卽天主，也被包括在內呢？「在天主內，並爲了天主」，而去愛自己的同類，這種超自然的氣質，本質上要比那種愛同類的純屬人性的愛爲深。那具有決定作用的，不祇是所認識的價值的崇高，就是靈魂對價值所認識的深度，也具有這種決定作用的。後者與瞭解價值的方式，有着最密切的連繫，就是說，問題是要看，這種對價值的認識，祇是一種冷情的和高高在上的理智方面的知識呢？還是一種具有活力的和富有熱情的價值感呢？還是一種深入的和成爲本性的認識呢？關於這一點，我們必須聲明，一個人品高尚的人，他那種純屬人性的愛，可能比一個思想膚淺的人，對自己的同類所表示的宗教上的愛，更爲熱情而有力量。

還有在眞實的情緒和虛假的情緒之間，他必須作一個十分重要的區別。我們說虛假的情緒，我們的意思並不是指那幻想的或假裝的情緒；這樣的情緒又不是眞，又不是不眞，祇是不存在而已。我們也不要把情緒的眞實性，與感情的力量或强烈混爲一談。甚至於還有一種假冒的感情或情緒，它誇大情感，遠遠超過那有意識的價值感。有時情緒被人虛僞地激動起來，以致越出了誠實和合理的範圍。（我們有一個事實的例子，就是有不少從事教育工作的人，他們看見有人違反了某些美德，就表示這是有傷「道德」的事；可是他們到了教室以外，在他們自己的生活上，却也違反同樣的美德，或者至少他們不是那麼認眞地去注意那些美德。）還有一種類似的假冒眞實的感情，就是有許多非專家的「愛好藝術的人

士」，他們對於藝術的價值，根本連一些眞正欣賞的能力也沒有，却對藝術大行激賞；他們這種矯揉做作的熱情，就是假冒感情的特徵。不過，關於這樣的問題，他們自己可能完全不知道，自己的情感不是眞實的。

不是每一次誇示情感，都會有害於情緒的眞實性。事實上，情緒如果沒有了熱情，就不能保持長久；因爲情緒大部分都在資質裡；是資質具有賦與活力的能力，它能够在我們的內心激發情感。在另一方面，如果有人縱然心中一無所感，却始終堅決保持虔敬的眞精神（關於這一點，那種有關精神的乏味dryness 或「神枯」aridity 的學說，特別具有意義），這可能是一個徵象，表示他內在的氣質，具有眞實的特性。意志的堅强不屈，當氣質和資質都萎靡不振的時候，應該支持我們。心理和生理方面的情感，大部分繫於身體的强弱狀態；爲此，總不可把它用作一種標準，去測量氣質或情緒眞正的深度，以及考查它們的眞實性。

己、積極的和消極的情緒

我們的情緒及氣質有兩種傾向：積極的與消極的。積極的情緒具有肯定和結合的特性，它們集中於愛。那最消極的傾向，是以恨來表現的。恨對自己的對象表示一種否定、疏遠的和分離的態度。然而，我們必須稍稍留神一下，須知這些思想是從純然心理學的觀點來研究。在倫理上，「積極的」和「消極的」分類，往往與這些思想很不相同。譬如仇恨，或其他類似的態度，在心理學上是消極的；可是，如果它表示一種對非價值或無價值的反應，而且是與價值眞正的標準符合的，那麼必須斷定它在倫理上是積極的。疾惡如仇，在倫理上，這是一件善事。反過來說，愛的態度，在心理學上，它是「積極的」；

可是，如果它違反價值正確的秩序（愛的秩序），譬如說，如果一個人愛天主不如愛受造之物，那麼這種愛的態度，在倫理上被判定的消極的。

沒有一種情緒或情感可以是完全消極的。消極常先假定有一個積極的基礎。試舉例來說，如果一個人恨另一個人，是爲了那個人的才能和道德，那麼它所表現的那種氣質，無論以心理學來說，或是以倫理學來說，一定都是消極的。可是，實際上這種不良的態度在人內心的根源，以心理學來說，是一種積極的氣質，即越軌的自愛心理（以倫理學來說，它應被判決爲消極的）。即使氣質在倫理上是積極的，因而是善的；可是，如果它們的動機，在心理學上，首先是消極的，那麼在精神方面，這也是不對的。譬如努力爲善的熱心，所採取的態度，是疾惡如仇，義憤塡膺，這就是一個好例子。如果一個人，爲了對付那種主要是消極的熱心，也採取同樣的態度，就會使他整個倫理的個性變得乖戾了。

三、慾情之首

我們可以從不同的方面或觀點，去研究首要的傾向（慾情、情緒、感情）。從心理學方面來看，譬如在仇恨或忿怒中，可能是一個消極的傾向，佔着首要的地位。或者佔着優勢的，也可能是一種不良的態度，就是那種傾向，它利用感情和情慾，違反價值的秩序。對研究情緒和氣質的心理學和倫理學來說，在人的情緒和感情之中，那個位居首要的，確定它究竟佔着什麼價值的範圍，這是很重要的。愛德華•史潑蘭格耳（Edward Spranger）研究這些主要的「價值類型」（*Lebensformen*），說每一種類型都有其首要的價值，以及與它相對的 *ethos*，即氣質的動向。他列出了以下各種類型：

一　經濟的：它的首要價值，是經濟方面的利益，贏利。它的積極的 *ethos* 是熱愛工作、熱愛自

己的使命和自己的職業。

二　藝術的：它的首要價值是在於美，以及對美的高雅的欣賞。它的積極的 ethos 是愛好文化的活動，專心培植那種和諧而均衡的個性。

三　政治的：它的首要價值是力量或能力，種族至上，英雄主義。它的積極的 ethos 是權力或統治，培養勇敢和自私的能力。

四　理論的：它的首要價值是科學。它的積極的 ethos 是熱心追求眞理、眞實、客觀。

五　社會的：它的首要價值是團體的福利。它的積極的 ethos 是爲他人及團體效忠，熱愛爲人服務的精神。

六　宗教的：它的首要價值是天主，與天主結合，拯救自己的靈魂。它的積極的 ethos 是熱愛天主，不戀世物。

很顯然的，每一種價值類型含有積極的情感和情緒，以及一個富價值的 ethos。不過，每一種價值類型，如果它放任次要價值的感情，就常有出賣更高的危險，甚至於在作最後的決定，以及擬定最後的目的時，也有這樣的危險。事實上，沒有一種價值類型是在純粹不雜的狀態中的，因爲它們祇不過是多多少少首要的傾向和趨勢而已，而且它們本身也並不是互相排斥的，這應該是明顯的事。例如認識宗教的價值，並承認它們爲最高的價值，至少在理論上，是可以與經濟的或藝術的價值類型合在一起的。最後，如果宗教的價值，在人們心中，不是佔着一個重要的地位，不是一種眞正中心的價值，那麼結果在作實際的決定時，也必然會在「首要的」與宗教的之間，發生尖銳的分裂，因而會建立一種錯誤的價值等級。

這些與氣質有傾向相關連的價值類型，它們不平衡的狀態所造成的最大的危機，就是把一切較高的價值，都導向那首要的價值。有一種趨勢，把那些最崇高的和最可貴的價值，祇看作方法和工具，爲那首要的價值所利用。在一個商人或一個政治頭目身上，我們可以找到一個清楚的例子：他上教堂，或者領聖事，是爲了「公共的關係」：商人是爲了想給自己的顧客們一個良好的印象，政治則是爲了想騙那些投票人。也有些實例，宗教曾被用作政治賭博的一張王牌。

在祁克果（Kierkegaard）的著作裡，可以看到「生命路上的四個階段」（four *stadia* of the way of life）；它們是與史潑蘭格爾的「價值類型」相似的。它們是性格或氣質的類型與首要價值的關係：㈠藝術的；㈡倫理的；㈢以人爲中心的宗教的；㈣以神爲中心的宗教的。祁克果不把這些類型視爲固定的或靜止的類型，却更把它們視爲一些發展的階段，不過具有一種走向定型的趨勢。經濟的價值類型，以其資本主義的那種極端的狀態出現時，它就傾向於破壞倫理的世界秩序；及其以馬克斯主義那種狀態出現時，則更有這種破壞的傾向。這樣的價值型不算爲「生命的階段」，因爲它不能作爲一個人的進步步的階段。更好說，它對一個人的價值，成爲一種最大的威脅；雖然它具有一種積極的 *ethos*，或者它具有一種積極的倫理的方向。

四、基督宗教的「心」的倫理觀

任何一種關於心的倫理主張，凡是祇是强調內在性的，天主教的倫理學說都一概不予贊同。基督宗教的倫理觀，不是一種祇講意向或精神的內在清潔的倫理觀，而排斥一切外面的行動，無論這個行動表現着正確的氣質，或者表現着對人世的現實一種眞正的責任感，或者表現着爲天主之國一種眞實的宗徒

的熱誠。然而，天主教在倫理學方面的主張，必須訴之於心，把心看作每一個善行的崇高的來源。它這樣不停地訴之於心，其根源是至聖的導師自己。除了樂意地爲天主服務以外，同時每一次努力也必須培養精神的內在氣質。教育和指導不可祇限於僅僅以實行服從爲理想。它們必須更要喚醒一種眞正的服從精神；這種精神是靠愛的洞察力來繁榮滋長的：要洞察正確秩序的意義；要洞察當權者的地位和價值，他所握有的命令權力，其最後的依據是天主；而且祇要能做得到，也要洞察規誡或命令的內在價值。

在這種心的教育工作上，最主要的一點，就是不可祇以實際的指導爲足，而且也要就在人的深處，燃起眞正的愛。我們可以用一句簡短的話，把心的倫理觀概括地說明其本質：偉大的誡命是愛的法律。愛是中心。愛是一切宗教和倫理的善的心臟。如果一個人懷有這種內在的愛的精神，他是眞正受着天主的愛所推動的；這種愛的精神，是他最高的原則；他的每一個道德的情感、決定和行動，都是按照這個原則的。當然，沒有人會否認，一個行動，雖然它沒有愛的衝動，可是在形式上，也可以具有一種倫理的正確性；然而，以宗教的意義來說，善的完美祇能實現在這樣的思想和行動裡，它們多少是由愛的神聖力量所支持而成爲高貴的。愛的精神越偉大，那支持和形成倫理行爲的愛的內在氣質越純潔，那麼這個倫理行爲的意義也越深，其功績也越大。

眞正的愛也應該用行動的考驗來證實自己；要忍耐而勇敢地背負十字架，並在實際上遵守天主的誡命。精神並不與法律相反。不過，沒有了正直的心，遵守法律也就沒有什麼倫理的價值了。內在的精神必須眞正是遵守法律的靈魂。然而，它不可就此固步自封。愛是有創造性的。它常發見新的途徑，通往特殊的善。不過，它也以同樣的熱心，去研究一般的法律，認識天主的旨意；它們在一切的事情上約束着我們（參閱詠壹壹捌）。實在的，愛能够幫助我們，去認清法律眞正的意義，去傾聽天主特別的呼聲；

也祇有愛才能這樣幫助我們。善的氣質使人能夠清楚地窺察天主的旨意，留神地諦聽天主的呼聲。聖奧斯定（Saint Augustine）曾經說出了這個高深的思想：*"Dilige, et quod vis fac."*（「愛罷！你就可以爲於欲爲！」（註八十五）就是這個意思。事實常證明這個思想是對的。它的意思絕對不是說，不論一個人所做的是什麼行動（我們也可以再加上一句，甚至於是邪惡不軌的行動），這都沒有什麼關係，祇要他愛就够了。我們更應該說，那句話的意思是這樣的：「你一定要使眞正的愛成爲你的倫理生活的基礎，因爲愛所能產生的，惟善而已。」眞正愛的精神，給一切的事物都神奇地賦與一種一定的正確性，不論這是怎樣的謙虛而不自負，它在一件事情的眞實和正確以外，還加上愛的光輝和價值。

然而，內在的情感，尤其是愛，勝於服從的內在的保證和安全；這一點是總不可忘記的。它也有它自己本質方面的價值。天主不僅要我們完成外面的行動。祂所最喜歡的，就是我們的心。「我的孩子！把你的心給我罷！」（*Praebe, fili mi, cor tuum mihi!* 箴，貳叁，二六）天主實在要求我們的愛，祂也接受我們的愛；這個事實是我們信仰最有益的眞理之一。我們可以偕同基督，並在基督內，眞正地、强烈而有實效地愛天主。如果我們藉着愛和恩寵，與基督結合在一起，那麼我們整個內心，由祂愛主愛人的愛所支持，並因這愛而富足；這比祇在外表上師法基督或相似基督，强過百倍。

五、聖經和道統中的「心」

在舊約裡，那些蒙受天主啓示的作者們，已經强調過這個事實，天主不大注意我們外面的行動，用口唇唸的經文，與祭祀。祂更看人們的「心」，愛、服從和懺悔的眞情。雅威責斥以色列人民的罪惡行動，沒有像責斥他們「冥頑的心」，他們姦淫邪惡的氣質那樣厲害（依陸九及其後一節；貳玖十三；參閱谷陸五二；

撒十七；拾陸十四；若拾貳三九及其後一節）。有關默西亞的重要預言，在預告天主許下要洗去祂的人民的罪惡，要給他們一個「新的心」，而且還要在他們的心裡，灌輸敬畏天主和愛慕天主的熱情（耶，參貳四十；參壹三三；依伍壹七；則參陸二六）時，這些預言就達到了最高峯。「我必賜給他們另一顆心，在他們的臟腑裡，放進另一種精神，拿走他們鐵石的心，給他們換上一顆血肉的心」（則拾壹十九）。天主不希望人撕裂自己的衣服，而要人心裡懺悔。「應撕裂的，是你們的心，不是你們的衣服」（岳貳十三）。

基督繼續舊約的教訓，並予以實行。祂積極反對法利塞人那種祇顧外表的守法主義，非常特別地强調內在氣質的重要，尤其是在祂那篇的山上聖訓裡（瑪伍及其後一章）。獲罪於天主的，並不是外面的行動佔着第一位，而是那些思想和願望，那些內在的情感和氣質。相反的，「心地潔淨的人是有福的」（瑪伍捌）。心是氣質之居所，尤其是愛的中心。不祇是我們的行動必須循規蹈矩，而且我們首先應該注意的是中心，那個愛的器官。必須「純潔」，就是說，它不可充滿虛僞的愛，或被邪惡的氣質所汚染。一顆純潔的心，由於它最深的本質，必將轉向它內在情感的眞正的對象。就在此生，它已用愛去注視天主；到了永生，它將面對面地享見天主。

當那些法利塞人强烈地指責外表上不遵守那些人爲的瑣碎法令時，主耶穌却責斥「不良的心」，卑鄙的氣質；一切的惡事都是從這裡產生的，好像來自一個汚染了的水源一般（瑪拾伍十八；谷柒二十及以後各節）。沒有好的氣質，我們每一個行動，就是祭祀和祈禱，在天主面前，也是毫無價值的。基督也如同依撒意亞先知那樣，責斥那種祇用口唇所行的敬禮，因爲它缺乏內在的氣質和善意（瑪拾伍八）。最嚴厲的責罵，是聖伯多祿指控西滿術士（Simon Magus）所說的話：「在天主前，你的心術（氣質）不正」（宗，捌，二一）。

斯德望（Stephen）責備猶太人，說他們「心裡未受割損」；這是指他們不肯相信，拒絕聖神而說的（宗柒五一）。感化歸正和接受信仰，先應該改變氣質（谷壹十五：「你們悔改，相信福音罷！」悔改這個字，希臘話用的是 *metanoiete*，意思是一種內在的思想的改變，一種內心完全的轉向）。聖保祿也如同聖斯德望那樣，不是要求外面的割損，而是要求「內心的割損」，要求懺悔的內在氣質，以及改變生活（羅貳五二九）。「純潔的良心」和純潔的氣質是，彼此分不開的，正如一枚硬幣的兩面一般（弟前壹五）。師法基督，最主要的是接受內在的精神，「你們應該懷有基督耶穌所懷有的心情」（斐貳五）。我們基督信徒之能有新的內在的精神，不是祇靠效法基督的榜樣，尤其要靠基督居留在我們內（羅捌十；肆十七—二四）。基督居留在我們內，就是力量的實際來源，使我們能夠在自己的內部，定成這種革新的工作。基督的恩寵使我們的心徹底革新。這是我們所不敢不理的一種挑戰。對於我們經過自己的整個內部完全的革新，「已經穿上了基督」（迦參二七），所以我們受到這樣的命令，要在每一個行動上，尤其要在我們內心的情感上，眞正有效地「穿上主耶穌基督」（羅拾叁十四；弗肆二四；哥參十）。聖若望宗徒的福音和書信的基本思想，就是我們的本體已經革新，我們是「在愛中」，所以我們必須注意，要「居留在愛中」（若拾伍九及其後一節；若一貳十七；肆十六）。那個已經賞給我們的愛的恩賜，應該日益深入我們的心中。

這種有關良好氣質的基本思想，也是教會裡一般的教父們和神學家們所清楚地常傳授的。聖奧斯定曾經這樣說過：「擔任決定性的角色的，不是外面的成就，而是倫理的氣質。」（註八十六）「改變你的氣質罷！那麼你的行動也就會跟着改變的。」（註八十七）「如果你的心裡懷有慈悲，天主將接受你的佈施，縱然你用自己的手並沒有給人什麼東西。」（註八十八）祇要一個貞女，在她內在的氣質方面，堅決保持貞潔，那麼外面的暴力不能奪去她貞潔的光艷。安心忍受更要增加她貞潔的榮光。（註八十九）是氣

質使人的意志成爲善，或變爲惡。「正直的意志是好的愛，邪惡的意志是壞的愛。」（註九十）

士林學派的神學特別强調把意向（*finis operantis*）解釋清楚。擔任着最重要的和決定性的角色的不是外面的行動，而是內在的意向。同樣這也是士林學派的主張：天賦的超性三德，比發動外在工作的行動更强。這些都是最內在的氣質，它們都是心的行動。中世紀的倫理神學，特別注意感覺的行動，以及情緒的或感覺的衝動；它們不是意志的有意的行動（*motus primo primi et secundo primi* 首先第一行動及首先第二行動）。一直到聖多瑪斯，當時最流行的主張認爲，這些突然的行動，應該把它們視爲有罪的，縱然它們不是有意，（或者這是因爲原罪的緣故，或者按照那個更普遍的主張，這是因爲一個人以前沒有好好地約束自己內在的氣質的緣故），這表示當時的倫理神學家們是多麼重視這些內在的氣質。自從聖多瑪斯以來，那個最佔優勢的主張認爲，祇要意志爲這些突然的衝動應該負責的話，那麼這樣的衝動是有罪的；這件事本身祇是以强調自由意志的重要性，對於有意培養好的情緒的衝動，以及全部情緒的結構。（註九十一）

中世紀神秘學的大師們，甚至於比其他的神學家們更加强調氣質和內在態度的意義；這種內在態度是對那純屬外面的行動來說的。這並不是寂靜主義，即使是事關艾克哈特（Meister Eckhart）的主張，也不能說它是寂靜主義。他們的主張是一種聖經的和奧斯定的樂觀主義。那顆「重新的心」，那株「良好的樹」，將用美好的果實，用行動方面的正當的努力，尤其是用堅强忍受艱難和困苦來表現自己。司各脫（Scotus）及其學派，則强調內心，以及凡是與內在的態度有關的一切，甚至於比聖多瑪斯更加强調。至於方濟各學派，正如在意料中的事，他們主張愛或意志優於理智，特別對於那種內在氣質及精神的學說予以强調。中世紀的神秘主義和士林學派，猶如近代的馬克斯。謝雷（Max Scheler），

當他們敍述眞正的愛是「與天主同願同愛」的時候，他們是想探索基督宗教的內在倫理觀的最深奧的問題。天主的子女之所以愛，不是祇因爲天主愛的緣故，也不是祇因爲天主愛某一樣東西，他是用天主的愛，用天主自己的愛，用天主賜與的愛的力量去愛。他居住在天主的心中。

士林學派的倫理神學，雖然對於內在的氣質曾經予以正確的估價，可是它的方向是朝着法律的（永遠律、福音律和自然律），以及理想的良好秩序；而現代的宗教熱誠（*devotio moderna*其主要的代表人物爲吉森 Gerson 和多瑪斯•甘比斯 Thomas a Kempis），則過分偏於倫理的氣質或內在的精神。然而，當時他們以基督爲自己的模範，並對基督的內在的氣質表示崇敬；這都有一個高深的神學根據的。這種倫理的主張產生了豐富的果實，無論是在那些從事實際工作的修會裡，或者在無數經過內心革新的隱修院裡。然而，這這樣的宗教熱誠方面，常有過分强調內在的氣質和內在的精神的危險。爲天主之國，以及爲世界上以天主的法律爲基礎的良好秩序而努力的那種熾烈的熱情，很容易會使注意力過於狹隘，致使一個人祇關心自己個人的正確態度，或者祇顧及救自己的靈魂。

六、路得（Luther）以及現代哲學有關倫理氣質的主張

中世紀的那種樂觀的精神，如果把它與路得的那種悲觀的主張相比的話，就可以看出，在二者之間有極尖銳的對立；中世紀的樂觀的精神，爲了要在宇宙之間實現一種神聖的秩序而進行崇高的努力；路得却否認有一個秩序井然的世界，並對人心採悲觀見解。路得主張逃避世界上的責任（逃避那些被宣稱爲「公平的工作」），退入精神的「純然的內部」；不能抗拒的恩寵就在此內部裡，統治那個已經「完全腐化的」人心。這就是路得在他與教會發生爭執時所持的態度。他認爲服從教會當局，尤其與眞正基督

徒的態度直接相反，好像眞正服從教會是與那最純潔的和最高尙的氣質互不相容似的，而且在其內在的精神方面，究竟也不是朝向天主的（參閱瑪拾捌十七及其後一節）。一切善的行爲必須由信仰來支持的，而且應該自由而愉快地完成的；這就是天主教自古相傳的道理，而路得却按照他自己的意思，重述這些話。

康德的倫理學，當然也是一種內在的倫理學，雖然他的價值感祇不過是一種枯萎而不能結果的良心的義務而已。不錯，我們與康德都同樣主張，倫理的決定是意志的一個自由而有意的行爲；可是，康德的倫理世界，對我們的口味來說，仍然是太陳腐了。它除了「單獨好的意志」以外，便一無價值可言。康德這種枯燥陰鬱的倫理學，首先來自他對天主所持的看法。在他看來，每一種對天主的態度，都是毫無意義的；因爲天主不能够從我們接受什麼東西。

黑格爾（Hegel）給內在的倫理學一個極嚴重的打擊。他把倫理的最高峯放在國家裡，因而他要求個人完全服屬於國家的倫理觀；這是最大的「內在的成就」。雖然這是事實，他並沒有在理論上反對人類的自由和個人的責任，可是經過最後的分析，這樣的自由完全被那包容在國家之內的世界精神（普遍的理由）所扼殺了。如果在德國事情弄到如此地步，以致個人在任何一個可以想象的生活問題上，樂意隨從國家的倫理決定，黑格爾究竟應該負起一部分責任的。國家以及服從國家的命令，取代了個人的倫理感。絕對的服從是唯一有價值的「內在的態度」。這是對國家的一種守法主義的順從；它與聖經裡那種具有個性的思想，沒有什麼相同。那爲個人所有的和眞正內在的東西，所存無幾了。

當代的哲學和社會學的著作（註九十二），也討論一種內在的倫理（Gesinnungs-ethik），可是它所賦與的意義，與那來自聖經有關「人心」的教訓的傳統思想，是很不同的。按照聖經的內在倫理觀，它强調愛的首要地位，把它看作對造物主和救世主的愛一種內在的默從；至於唯心論的內在倫理觀，則大部

分反映對實在的世物秩序一種錯誤的認識。這樣的一種倫理觀，大部分是由於忽視了社會的和心理的現實；這是一個有意識的負責的行爲所不能忽視或不理的。爲此，馬克斯•韋勃（Max Weber（註九十三）有理由去攻擊那種錯誤的內在的倫理觀；因爲它說：「基督徒祇求做事做得對，至於結果那祇有聽天主安排了」；這樣，對於那些「來自純屬氣質的行爲」的不良後果，它們的責任都被推在世界上，被推在別人的愚笨上，或者被推在創造了它們的天主的旨意上。人人都一定會清楚地看到，這樣的立場，與那眞正實在的基督宗教的內在倫理觀，是不相符的。基督宗教的心的倫理學，的確是極其反對那種沒有心的，甚或沒有原則的成功的倫理學；可是，它們絕對不是與一種責任的倫理觀互不相容的。這是最基本的氣質，就是愛，以及用愛去默從天主的所喜愛的一切天主要我們認眞地注意創造所安排的秩序，也要我們關心罪惡的勢力和基督的勝利，使它們表現在歷史上。基督宗教的內在倫理觀的歷史，尤其是如果我們把路得那種「完全的內在性」也包括在內，至少可以提醒我們，要防備它所含有的危險。正如責任的倫理觀，由於人心的狹小和有限，可能退化爲一種外表的成功的倫理在一樣，內在性在某方面也可能流爲逃避對天主之國的責任。

基督之律(卷一1)

中華民國六十三年九月初版
中華民國七十九年七月再版

◀版權所有・翻印必究▶

譯　者：**黃聖光・胡安德**
准印者：台北教區總主教狄剛
出版者：光啓出版社
地　址：台北市10718辛亥路一段24號
電　話：編輯部(02)3211750
　　發行部(02)3414922
　　門　市(02)3416024
　　傳　眞(02)3932050
郵政劃撥：0768999－1(光啓出版社戶)
登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號
發行者：王敬弘
承印者：永望文化事業有限公司
地　址：台北市師大路170號三樓之3
電　話：(02)3960350・3213627
定　價：120 元

10751a1



10751a1

胡安德
黃聖光 合譯

基督之律

卷一2

天主教神學著作編譯會
光啓出版社 聯合出版

胡安德
黃聖光 合譯

基督之律

卷一 2

天主教神學著作編譯會
光啓出版社聯合出版

THE LAW OF CHRIST

by
Bernard Häring C. SS. R.

translated by
Hu An-teh, P.M. Hwang

基督之律 卷一2

海霖原著 胡安德 黃聖光合譯

目錄

第三編 基督徒的倫理責任……二六一
第五章 準則和法律……二六三
壹、倫理的準則……二六三
一、準則與價值……二六三
二、準則哲學的和神學的出發點……二六四
三、哲學對釐定倫理準則的態度……二六七
四、神學的倫理準則……二七〇
五、一般的準則及特殊的準則……二七四
貳、法律……二七五
一、法律的概念……二七五
二、永遠的法律……二七六
三、自然的道德律與自然的權利……二七九
甲、道德律與權利的區別……二七九

乙、綜合的倫理史觀……二八〇
丙、聖經與自然道德律……二八六
丁、有關自然律的確實知識與錯誤……二八六
戊、自然律的不變性……二八七
己、豁免自然律是否可能？……二九一
四、天主制定的法律……二九四
甲、舊約的法律……二九四
乙、新約的法律：基督之律……二九六
㈠、基督之律與舊約法律之比較……二九六
（a）基督與法律……二九六
（b）保祿與法律……二九七
㈡、「新法」的精義……三〇二
㈢、外面的法律在誓反教倫理學中所佔的地位……三一〇
五、人爲的法律……三一四
甲、人爲的法律與隨從基督……三一四
乙、遵守人爲法律的義務……三一七
㈠、一切公正的法律約束良心……三一八
㈡、不能遵守的法律……三二〇

㈢、不正當的法律……三二〇
㈣、爲了大衆的利益而服從……三二一
㈤、服從惡劣的當權者……三二二
丙、義務的形式及程度……三二二
丁、人類立法的目的……三二五
戊、法律的主體……三二八
己、解釋法律……三二九
庚、免守法律……三三二
㈠、不受法律的約束……三三二
㈡、因有理由而免守法律……三三三
㈢、法律義務的廢除……三三四
㈣、特權……三三五
㈤、豁免……三三五
第六章　倫理對象在其本身及在環境內……三三七
壹、客觀的價值爲確定價值的基本……三三七
貳、一般的與個別的……三三九
叁、行動的環境爲倫理性的確定因素……三四〇

肆、本質倫理學、個案論、情況倫理學……三四六
伍、情況、良心、明智、聖神的神恩……三四九
陸、情況與計劃未來……三五一
柒、命令與勸告、命令與聖召……三五二
第七章　倫理的動機……三六三
壹、動機的意義對行爲的倫理價值……三六三
貳、動機的心理……三六五
叁、基本的動機和美德……三六九
肆、意志訓練與精神修養……三七一
伍、宗教倫理生活的基本動機……三七二
一、最高的與基本的動機—愛天主……三七二
二、賞罰：希望和恐懼的動機……三七四
三、社會性的動機……三七七
甲、習俗和輿論的力量……三七七
乙、榮譽的動機……三七八
丙、愛德的動機……三七九
第八章　論不善不惡的行為、對象、環境及動機的調節……三八〇

壹、問題的歷史經過……三八一
貳、問題內容的分析……三八一
叁、聖經的教訓……三八六
第四編　追隨基督的阻難……三八八
第九章　罪的本質與後果……三八八
壹、基督贖人於罪……三八八
貳、追隨基督與犯罪……三九〇
叁、聖經描述罪惡……三九二
一、罪使人失去天主……三九三
二、罪反對天主啓示的旨意……三九五
三、罪是最大的不義和惡行……三九七
肆、犯罪的誘惑……四〇〇
伍、大罪和小罪……四〇二
一、『重罪』和『死罪』……四〇二
二、死罪與小罪……四〇四
甲、死罪與小罪本質不同……四〇四
乙、教會的訓示……四〇七

丙、聖經的訓示……四〇八
丁、傳統……四〇九
戊、問題……四一〇

第十章：罪的區別……四二〇

壹、種類的和數目的區別……四二〇
甲、罪的種類的區別……四二一
乙、罪的數目的區別……四二四
貳、罪的輕重的區別……四二六
叁、失職的罪與實行的罪……四二八
肆、內心的罪與行爲的罪……四二九
伍、罪的根源：罪宗……四三一
一、虛榮（驕傲）……四三三
二、嫉妒……四三三
三、忿怒……四三四
四、慳吝……四三六
五、迷色……四三六
六、貪饕……四三七

甲、食無節制：貪食……四三七
乙、飲無節制：酗酒……四三八
丙、過度吸食煙草或其他麻醉品……四三九
七、精神的慵懶……四四〇

第三編　基督徒的倫理責任

本書第二編曾經討論了，一個身爲基督徒的人，所負有的使命。我們曾經研究了他的本質，他的主要的特性，尤其是他在倫理方面的能力（他的自由，他的認識善的能力，他的良心），以及這些能力的實現（內在的氣質和行動）。現在我們所還要討論的，是有關一個人的倫理的責任。這個責任是由人現有的本質和實體，以及所有與他的活動有關的一切來決定的。在這個現在的秩序中，天主賦與人類的恩寵，也屬於人類的本體所有。人的內在的態度，以及人的行動，有這樣的對象或目標：天主、他人、團體、自己，以及世界。

倫理的準則就是這些規畫或法則，它們來自主體或主動者與對象之間的連繫，並管理我們與事物之間的這種倫理的關係。這個基本的因素，確定了對我們所要求的一個義務的倫理意義；這就是說，任何一個行爲的確定倫理的因素，就是這個行爲的對象—當然，這個對象不是一個沒有什麼特性的對象。它是一個賦有價值的，並且被安置在那全部的價值秩序中的對象，與其四周的世界，尤其是與那完成行動的人本身（在其所處的特殊的情況之中），有着具體的關係的對象。然而，那個最高的確定因素，我們用它來評判一個行爲的倫理性質的，是附加着特殊的情況，以及那第三個因素的對象；這第三個因素就是主動者內在的干預，亦即他藉着自己意志的行動所作的干預。這就是意向或動機。一個人利用這種意向或動機，爲他自己，確定對象對於他自己的思想和行動所有的價值。爲此，對象、情況（外在的環境和主動者內在的易感性），和動機，形成倫理行爲的整個倫理的客觀對象。

我們首先要討論倫理的準則，以及各種個別的標準，不過是在它們作爲準則和法律的這種法理的方面去研究。其次我們要討論倫理決定的對象，在其本身方面，以及在其具體的情形方面。按着我們所要討論的，就是倫理的動機。最後，將前面所論的一切問題，加以綜合整理之後，再討論各種不同的行爲，並提供一個答案，來解答「善惡不分的行爲是否可能」的問題。

第五章　準則和法律

壹　倫理的準則

一　準則與價值

一條準則，其形成的方式可以是消極的（禁令：「你不得說謊！」），或者是積極的（命令：「你常要誠實！」）。任何一種形式所形成的準則，都與價值有關連，而且也能把它表達出來。價值本身，却比用文字表達的準則（尤其是用那種消極的方式所形成的準則），內容更要豐富得多。然而，價值最十足的實現，仍然不及準則；例如一位聖人，他的生活是在眞理所有的全部光明之中，他寧願死，也不肯稍損正直之德。價值提出準則。這是倫理行爲實際具有意義的對象。在客觀的對象裡所看到的價值本身，以及在它與那個被價值所吸引的人之間的關係上來看的價值，就是給人所定的規則，作爲他的行動的一種永不改變的標準（準則）。

一條倫理的準則，不是隨意給自由加上的一種約束，而是從那個有價值的對象所發出來的一種呼聲，叫人保衞並培養價值與自由。一條準則，如果它不是以一個價值爲根據的，不以與價值的關係而提出一樣責任的，就沒有約束意志的倫理的力量。同樣的，命令或誡命，如果不命人去做任何一件實質上是善的事情，或者不禁止人去做任何一件實質上是壞的事情（純屬積極的誡命），那麼它仍然必須與某一

個價值有關。如果沒有什麼能吸引意志的價值，沒有什麼需要保存或培養的價值，那麼就沒有什麼眞正的誡命或命令。例如：當天主禁止人類的原祖採食知善惡那棵樹的果子時，或者當祂命令亞巴郎祭獻他自己的兒子時，那個必須保存的價值，就是承認天主的至高權利，以及表示受造者的屬下地位。天主的統治權，以及受造者的隸屬，對那些應該服從的人來說，它們都是明顯的事，縱然所命的事，並沒有立即顯出它的意義，及其所含有的崇高的價值。

二　準則哲學的和神學的出發點

a哲學的探索，可能是以這個「應務」（倫理準則的內涵或對象）爲其出發點的。如果它再作進一步的深入的研究，那麼它可能提出關於這個「應務」（按照那條作爲責任或法律的準則）的最後根據的問題。然而，尚沒有一種哲學可以排除（至少不是在實際上）士林學派的這條定律：「應務根據本體」；「行動隨從本體」（*agere seguitur esse*）。至於在知識方面，這條原則是這樣的：「應務的知識相對於本體的知識。」這樣。每一種哲學都得到這一條普遍性的定律（倫理的準則）：一個人必須或應該按照自己的本體（本性）去行動。一切無靈之物，它們的活動是由其本體來決定的，這就是說，由它們自己的本性，以及它們與其四周的世界所有的關係來決定的。這是一種強制性的準則或規則。這也是事實，對人來說，本體是一種不得侵犯的合理而有效的（可用理智去認識的）準則；不過，這是一條有關人的自由的準則。人不是受着一種必要所強迫，去遵循他自己的本體的準則，好像那些無靈之物所受的那樣。人可以承認它，也可以「不理」它；他可以自由地遵守他所承認的準則，或者明知故犯。

祇要問題是關於倫理準則的內涵，人可以從他自己的本性，以及這個本性與其四周的一切事物的本

性所有的關係，去認識這個準則的內涵的。爲此，這個準則實際上就是人自己的本體的法律，而且從某方面來說，這個準則是獨立自主的。人是一種「爲他自己的法律」；這句話是以其實在的意義來說的。可是，如果事實眞是如此，也許有人立刻就會質問：「究竟是什麼阻止人任意喜歡別的東西—這本來也是人自己的本性可能做的事情—不許他越出自己本體的那條必要的準則呢？我們姑且這樣答覆這個疑問：人降低到他自己的本性的能力之下；由於他任意違犯自己本體的必要的準則，所以人便對他自己的本性表示不忠實。

然而，我們至此所談的，祇是爲證明倫理準則的功效和利益。祇有當它出自一位立法者，而這位立法者具有絕對約束人意志的權力時，它才能成爲一條具有約束力的法律。如果在倫理準則中，我們尋求義務的最後的根據，那麼人所有的一切自約的規則或獨立自主，都要一概廢止；這就是說，「它消失在天主的法律裡」（在神律裡）。同樣的，倫理準則的內涵，祇有在人與天主的關係那種光線之下去看它，才能看出它所具有的一切的深度和寬度。祇有完全認清了人與天主的關係，他的本性究竟是什麼，因而也認清了他的自由，在天主面前，所具有的本質上的能力，人才能了解倫理準則的眞正的偉大。

b在確定倫理的準則時，神學所取的態度，與哲學所取的根本不同。哲學祇承認理性（受理性指導的良心）爲主觀的最高準則，而理性自己的對象（也在確定倫理的準則時），祇是受造的物體，即使當它朝向天主的時候，也是如此。神學不僅以理性，而且以信德，以受着信仰照明的理性，作爲主觀的最高的倫理準則。不過，信仰的第一個對象不是人，也不是受造的秩序，而是天主。所以，最高的客觀的倫理規則，祇是天主的旨意。一個信徒，當他還不知道，在特殊的情形中，自己所應負的義務是什麼的時候，藉着他自己的信仰，却已經知道，義務的最高準則，爲他就是天主的旨意。

天主藉着基督，使我們知道祂的旨意。基督創立了天主教會，使它保管並解釋天主的啓示。爲此，倫理直接的或最近的準則，爲我們就是天主因基督而啓示的旨意。這個旨意，是由天主教會給我們提供出來的（客觀的準則），而由我們的理性，受着天主聖神內在的照明，聽從了天主超自然的啓示所認識的（主觀的準則）。

用信仰去接受教會的道理，這並不阻止身爲神學家的我們，去研討教會所持有的準則。同樣我們也可以恭敬地去研討那些準則；它們是一些倫理的誡命，是天主給我們人類所頒定的。不過，有一件事是我們必須盡量避免的，那就是千萬不可設想一條在天主以外的準則。同時我們也否認，天主的意志可以任意作出什麼決定。爲了這個理由，我們揚棄唯名主義（在倫理神學上的法理實證主義），及其錯誤的原則：「天主並不是因爲一件事是善的，才命人去做它；而是因爲天主命人去做一件事，這件事才是善的。」（註一）相反的，從我們的觀點來說，這樣的觀念一定是正確的，就是說，不祇是因爲我們按照一件事情內在的本性，認爲它是善的，它爲我們才是善的，而是因爲天主命人去做這件事情，祂的命令比我們自己的理性推崇這件事情所能提供的一切的理由，更爲可靠，更足以保證這件事情確實是一件善事。我們的信仰具有這樣的意義，它使我們有信心去接受天主一切的命令，深信天主所命的事，一定在本質上完全是善的，不祇是因爲天主任意地規定才是善的。

天主自己就是一切善的本質的基礎。祂的誡命，是天主的意志所加於我們的法令；可是，它們絕對不是天主任意的規定：它們都是明智的法令，發自天主至聖的本質，來自那種以天主的本質爲基礎的「永遠律」。「承認正義完全是由意志來決定的，等於主張天主的意志不是發自智慧的秩序。這是瀆神的話。」（註二）所以，我們不可把天主的誡命和法律，看作許多個別的誡命性質不同的綜合體。它們却

都是在天主至聖的本性和意志內，在祂的智慧內，在天主聖神內，一個完整體。爲此，這不是一件相反天主意志最高權力的事，而是表示我們相信天主無窮的智慧，如果我們從事研究天主的誡命，一面依靠天主恩寵的幫助，希望能够了解它們，並從利益這個唯一的中心點，以及在一個包羅一切的「準則」裡去看它們。

然而，我們必須小心防備那種錯誤的思想，以爲我們可以從一個概念（例如：師法基督），推論出一切個別的義務。如果祇在哲學的研究方面，孤立無助的理性所應該做的事，就是要常注意，並接受所有屬於眞實範圍以內的事物，而不是想從唯一個概念，推論出全部的眞理，那麼信仰以及信仰的學問，當然也應該謙虛地傾聽天主所有的全部啓示了。

認識祇在以信仰爲根據時，才能進行認識的任務（*fides quaerens intellectum* 尋求理智的信仰）。人類的理智，有了信仰的光，能有這樣的洞察力，可以對於天主的啓示內，所有一切個別啓示的眞理或誡命，尋求一個廣博而有系統的認識。

三　哲學對釐定倫理準則的態度

當代的價值哲學，從事勇敢的嘗試，想構擬一條包羅一切的倫理準則。然而，永久的哲學祇承認那種價值哲學，它把價值與本體關連起來，又把價值的秩序與本體的秩序關連起來。在本體的哲學裡，最高的客觀準則，可以用以下的這句話來表達：行動的秩序必須與本體的秩序相對。如果用價值哲學的文字來表達，那麼它可以寫成以下這樣的字句：一個遵照價值秩序的行動，才是一個善的行動。爲此，倫理的準則，就是正確愛好的準則。一個人，在每一種實在的情形中，必須更加愛好較高的價值，勝於較

低的價值。惡就是在內心的態度，以及外表的行動上，自私地定出一種「錯誤的愛好的準則」。

然而，正確的愛好不僅應該注意價值是否重大，也應該注意價值是否需要。由於低級的價值，在這個世界的秩序，以及實體的秩序上，也有它們的地位，所以在行動時，也必須顧到它們。不過，在實際生活上，培養和實現低級的價值，也許比培養高級的價值更爲急需而迫切；即使發生這樣的情形，一個人也常應該準備犧牲低級的價值，而不可危害高級的價值。

例如：在價值的等級上，祈禱比求學和謀生更爲高尚；可是後者往往更爲迫切。然而，在思想中評定價值時，祈禱常應佔更高的地位；爲此，一個人要準備着放棄求學或賺錢的機會，如果爲了求學或賺錢，必須付出這樣的代價，就是要減低對祈禱的重視（否定祈禱的本分，或不再願意祈禱）。低級的價值（有利可圖的，有關享受或文化方面的），應該按照它們對於倫理價值留下多少地方，是否提供一個基礎，才能決定怎樣去培植它們。（所以，如果一種教育方法，在倫理和宗教方面，能爲害青年學子的，總不可因爲在科學或文化方面，可以得到更大的成就，而承認它爲正確的教育方法。）

應該在世界上保持一切事物的秩序，這個義務從全部實體的秩序的本性，立刻就可以看出來。無論什麼時候，祇要有一個眞正的價值被侵犯了，一切其他的價值，在整個秩序中，都會提出某種抗議的。然而，價值秩序之全部的「法律特性」祇有當你在價值秩序之最高點甚或在它之上，看到了一切價值的生活之主，即天主神聖的「價值位格」時，才能一覽無遺。

關於倫理準則這個問題，哲學還作了一個有意義的嘗試。它不以倫理的行爲的對象（價值的對象）爲其出發點，如同剛才我們所討論過的價值的倫理性那樣，而是以主動的主體自己，即以人爲其出發點。它以這句話來表達：做事要像一個人！它的最高的標準，是在人所有的一切能力和資源之間，能有

一個平衡而和諧的活動和發展。把人自己作爲出發點，這並不一定是錯誤的。人生存在這個秩序之中，爲這個秩序所包圍，並對這個秩序負有自己的責任；祇有人不理自己對這個秩序所能有的倫理的經驗或者他使這個實體隸屬於人，好像它是居於次要地位似的，或者他對於人自己抱着一種錯誤的觀念，這樣的方法才會有害於眞正的倫理準則。

如以正確的愛好的規則爲準則，這樣的主張就以「價值表」爲其決定點。可是，什麼是正確的「價值表」呢？同樣，以人爲出發點的主張，也有它的基本問題：「什麼是人呢？」基督徒和馬克思主義者都贊成這句話：做人要像一個人。所以兩方面都「在形式方面」，承認一樣的倫理準則；可是，關於人的本性是什麼這個問題，他們的答覆却根本不同。祇有把人與全部實體的關係上所處的地位，加以深入的窺探，才能認清人是什麼。

我們必須把人認識清楚：認識他實在所有的本性，認識他在本質方面所有的關係，最主要的是認識他朝着天主的方向與對天主的臣服。祇要我們能够辨識而知道這一切，我們就會認清倫理準則的要求：由於人的最後的意義和重要性，並不是在於他自己的本身內，而是祇在他與天主的關係上，以及他在創造的秩序中，由天主給他所指定的地位上，才能了解的；所以人在自己的行動中，不可祇（而且不可首先）看他自己。他首先應該看的是天主，和他與其餘受造物的關係。

如以價值的倫理性爲依據的那種倫理準則，就以順從和服務而組成的一種本質的系統，且與現有的價值相符合的。如以主動的主體—人爲依據而形成的倫理準則，那麼大部分是在於正確地觀察人的理想的個性（自我發展的倫理觀）。然而，如果我們對於人的本性，具有一個正確的概念，那麼在形成這樣的倫理準則時，也要像以價值的倫理性爲依據時那樣，也是以服務爲標準的，而這標準是與正確的秩序

相符合的。不過，最好設法將兩種方法綜合起來；因爲祇有把主體與對象成功地結合在一起，才能對於倫理問題的全部，或者對於倫理準則這個特殊的問題，都能有充分的了解。倫理準則就可以包含在像以下這樣的一句話裡：在精神和行動上，人必須做到本體的完全正確程度！人並不是受着他自己的本體的約制，自然地已被確定或決定，行動必須遵循某一條路線；人却必須依靠自己的理智和自由的意志的協助，努力去正確地適應自己及自己的本性所面對的一切本體。

經由哲學所認識的倫理準則，並不爲信仰所拒絕，却更爲信仰所擴大和加深。尤其是它的涵義顯得更加清楚；在細節方面，也變得更加確定。

四　神學的倫理準則

正如我們在討論哲學對於倫理準則這個問題的態度時已經聲明過的，同樣，我們在作神學的研究時，我們也可以或者强調倫理活動的對象，或者强調倫理活動的主體。如果我們强調倫理活動的對象，那麼倫理準則就可以用以下的字句來說明：基督徒所有的一切倫理的工作，就是在於培養一切自然的和超自然的價值，並利用它們來崇敬天主。愛好之秩序的主要內容是顯而易見的。首先有天主和超自然界的價值，然後才有自然界的價值！重視和喜愛自然界的價值，勝於超自然界的價值，就是本質上的失敗；因爲「人縱然賺得了全世界，却賠上自己的靈魂，爲他有什麼益處？」（瑪，拾陸，二六）。

如果我們在研究倫理準則時，强調倫理的主體，那麼倫理的規則，就可以這樣說明：基督徒在精神和行動上，必須發展自己一切自然的和超自然的行善能力，並必須藉着善的力量，把在自己身內所有的一切邪惡能力的劣根，拔除盡淨！一個基督徒，在這樣的光線之下，既然他是倫理能力的主體，是一個

靈魂和肉軀的結合體，是一個個體和一個團體中的一份子，是基督妙身的肢體，是奉獻於崇拜天主的受造物，最後，他也是爲了光榮天主，因着愛而受造又被重新復原過的，他本身就是他自己的倫理準則。這樣，基督徒的人類學，對於人所形成的概念，含有且反映着基督徒的倫理準則，涵義豐富而效果衆多。

這樣解釋的倫理準則，是以人爲倫理的主體這個概念爲依據的。如果我們接受這樣的解釋，那麼就必須承認，人在本質上是朝向客觀價值的世界的（朝向天主之國的），也必須承認人在一個事物的秩序中所居的地位；他自己原是這個秩序中的一份子。人在培養和使用他自己的低級和高級的能力時，必須保持平衡及和諧；祇有人不以自我爲中心，而以天主爲中心時，這件事才可以做得到。天主慷慨的愛在邀請人，號召人去這樣做。換一句話來說，倫理準則的主觀的一方面，及其客觀的一方面，必須彼此相輔相成。

既然不是人，也不是一個受造之物，可以作爲人類行爲的最高的標準和絕對的準則，那末我們在沒有達到那絕對的標準之前，不可中途停止我們學術上的探索；這個絕對的標準，不是屬於任何其他的準則；這個規則不是屬於一個更高的規則（*regula non regulata* 不受規則約束的規則）。這就是天主。受造之物所有的整個本體，以及一切可以作爲行爲準則的正確性，完全得自天主。天主是萬物的最後典型，或模範原因。所有的受造之物，都以祂的本體爲典型，都蓋有天主的印記。人是按照祂的肖像而受造的，並因受洗而成爲祂的子女。受造的秩序，因着這個人所具有的像天主般的能力，而成爲自由的準則。人按照天主的肖像而受造，爲使他能够辨識和承認，一切的本體所含有的內在的意義。一切的本體，因爲帶有天主的肖像，給天主的享有自由的子女，作爲他們自由的準則，祇要他們用子女信仰的目

光去看它；這種信仰的目光，能够在一切的事物上，認出在天大父的旨意；並用子女的愛心去看它；這種愛心知道在每一次奉行天主的旨意時，就是人報答天主的愛。

爲此，那附屬的準則就是這個相似天主的人。最高的準則（不受度量限制的準則，或不受規則約束的準則）就是天主，祂是本體的最後的典型。天主以祂自己的本性作爲準則；天主的本性，就是本體的最後的典型及法律。祂是這樣完成這件事的：祂在自己本體的那個永遠的典型裡，在無量數的全部可能之間，自由地並創造地選擇了一種特殊的本體的秩序；這些本體都印有祂的肖像。祂在實行這件事時，必然規定了這些本體的本性，作爲管制它們活動的準則。

當我們談到在天主內那本體之最後的典型時（*causa exemplaris* 模範的原因），我們想的是與聖父同性的那個肖像，亦即聖言。聖言是聖父的無限眞實的肖像。在這個天主的「聖言」內，一切的事物得到了自己的典型而被創造了。既然一切事物的最後的典型和肖像是在聖父的聖言內，那麼神學在作最後的分析時，對這種倫理準則的解釋，就不能不提及天主第二位。讓我們在此聲明，這第二位不僅僅是在天主之內那個永遠的思想，那個道（Logos）或聖言，一切的本體和一切的創造，最後都是以祂爲典型的。這位聖言也成了人。在降生爲人這件無限屈尊就卑的事情上，聖言俯就而成爲超自然的倫理準則的首要來源和明顯的具體表現。

基督在自己的本身內，完成了新的創造；祂給了我們新的能力，因此祂也給了我們一個新的行動準則。基督在祂自己的本身內，給我們最完美地實行了並具體地表現了超自然的倫理準則。祂本人，祂的榜樣，祂的教訓，都是超自然的倫理最後的典型和模範。祂是我們的立法者，也是我們的法律；祂是我們的準則的制定者，也就是我們的準則。對這種倫理的準則作學術性的思考會領導我們走向基督！然

而，基督自己是我們的倫理生活具體而實際的標準。通往基督的路線，我們倫理生活的清楚的模範和準則，這條完善而暢通無阻的道路，就是以愛的信仰去師法基督；這條道路常在那個偉大的生活中，也就是在我們的模範裡，不斷地發掘出更新奇的和更珍貴的寶藏。

基督是我們的準則；這並不是說，祂是一個供人效顰的典型；因爲祂有許多行爲，絕不是別人所能效法的；至於基督其他的行爲，別人也不能不完善地和近似地效法而已。祇有在我們同基督結成一體，成爲祂妙身的生活的肢體時，我們才能效法祂，並在祂身上，發現一切善的寶藏。這樣效法基督，表示眞正成爲祂的弟子；而眞正成爲基督的弟子，必須要有聖化的恩寵，做天主的友人。這樣，一個人藉着天賦的美德，才能沐化在基督的心靈之中。成爲基督的弟子，意思就是說，要有聖神所開導的溫順聽教。這也表示要迅速地服從基督。基督常生活在教會內，並經由教會而施教。教會藉着聖神，把基督的聖訓傳授給人。聖神賜給我們溫順的精神，使我們信從天主的眞理。聖神是基督的精神。

這一點必須特別强調，以便說明，全部的恩寵和眞理，都確立在基督內，並在基督內顯示給人的。尤其是在基督內，以及在祂的教會內，藉着祂的聖神，我們才獲得我們超自然的本體，因爲我們是「在耶穌基督內」。當我們想到基督是我們的倫理準則時，就應該把這一切記在心裡。基督是聖父同性的肖像，也是所有蒙召爲天主子女的人最高的理想。祂把自己聖父的旨意有形地具體化了，並把它顯示給我們，使我們能够看得見，也能够聽得到這個旨意，作爲我們生活的模範和準則。基督又是眞理，又是生命。祂把倫理生活的準則，清楚地作了學術性的解釋，又把它完善地具體化了。人類所具有的天主肖像，以及效法基督的模倣，二者基本上祇不過是同一件事實的二面而已。在這個崇高的水準上，全部倫理神學，以及包羅一切的倫理準則，彼此不謀而合。

五　一般的準則及特殊的準則

正如全部的本體反映普遍的或一般的準則，並把它具體化，同樣，在較小的特殊範圍內的本體，它們也在自己的領域裡，表示特殊的準則，並把它們具體化。關於準則這個問題，必須提防這個重大的危險；就是這些準則，它們的目的是在於顯示和保全價值，它們都可能脫離價值的領域，而淪爲純然外面的形式，或一無效果的公式。例如：有一條誡命是這樣說的：「你不可作假見證（說謊）。」有人見有這樣的義務時，可能他祇求把說謊這件事的本質弄清楚，確定什麼絕不是說謊，自以爲這樣就可以心滿意足了，因而也照着這樣去決定自己的行動。他可能按照在形式上已經確定的典型去行動，却不直接辨識在準則內具體化了的眞理的價值。一個人，如果祇知注意準則的公式，對於那個作爲準則的基礎和來源的價值，却置之不理，就難免要墮入一種病態的守法主義的倫理觀中。他將會深信，祇要自己在形式上遵守了最一般性的準則（這些準則，由於他們的一般性，按例是用否定的字句來表達的），已經達到了道德律的成全地步。

事實上，反映在準則裡的價值，常比那最正確的和最完善的公式所能表達的，有着更高深而豐富的意義。必須在價值的各方面，形成各種準則。它們來自人的思想方式；而這思想方式是應用一般性的概念的，且與人的本性相應的。這些準則導向價值的領域，並把這領域最遙遠的界限也都揭示出來了。然而，一個人不可祇以純然的準則爲滿足。他必須辨識那些表明準則，並把準則具體化的價值。

準則是決不可違反的。一個人必須常遵循它們。不過，價值也是必須認識的。本體個別所有的財富，亦即價值，超越一般的或普遍的財富，它也是應予取得的；因爲本體不僅在其一般性方面，就是在

其單獨性和特殊性、以及在其具體的個別的價值方面，也同樣具有準則價值的狀態和形式。關於我們行動的一切準則，如果我們防止一種過度硬性的概念，就可以與事實作生活的接觸！最後分析起來，這也就是效法基督，與祂作生活的接觸！這實在是最後的目的！

貳 法律

一 法律的概念

法律的概念比準則的概念爲廣。法律包括準則，表示合法的當權者的干預。它由當權者制定，並由當權者頒佈，作爲具有約束力的法律。聖多瑪斯給法律作了以下的這個定義：「法律無他，祇是爲了公共的利益，理智所作的一種規定而已，它是由管理團體的負責人所頒佈的。」（註三）這個定義有好幾點是需要特別註釋的。

㈠「理智所作的規定」（"*rationis ordinatio*"）這句話，在聖多瑪斯的這個定義裡，指的是法律在價值方面的根據。它的意思是說，法律必須以理智對價值有深入的認識爲根據。它必須是符合理性的。

㈡它是一條規則，或一個命令，不祇是一個忠告。

㈢它的目標是一個有利於團體的價值，並加之於團體的。

㈣祇有那些規則，由有資格的或合法的當權者所制定的，才有法律的效力。照聖多瑪斯的主張，當權者指的是「管理團體的負責人」。

㈤法律必須經過公佈或頒佈。

法律與法令或個別的禁令不同，因爲它不是祇爲一個特殊的情況而規定的，它是具有一種普遍性的效力的。它不祇是關係一個個人，却關係整個團體。我們應該加上一句；不是每一個長上享有制定法律的權利，縱然他有下令的權利。

二　永遠的法律

按照聖多瑪斯的主張，永遠的法律「無他，祇是天主智慧的計劃（模範），指導一切的行動和運動」。（註四）天主永遠的法律，最後是以天主的本性，以聖言爲典型的；聖言就是天主的本質。它之被付諸實行，或成爲實際的永遠法律，是經過天主意志的自由決定，願意實行或實現一個完全已被決定的，或一個特殊的本體的秩序，連同它的活動，因而也連同那些能給自由的受造物以約束的義務。在天主方面，頒佈永遠的法律是一個永遠性的行爲，即使這個頒佈的被動的效果（在受造物方面的認識）是在時間中實現的。

永遠的法律是必要的，祇因爲本體的準則，必然需要且決定行動的準則之故。至於是否實際頒佈，這是自由的，正如創造一個特殊的世界或事物的秩序，這個行爲也是自由的一樣。無論什麼法律，都沒有法律的效力，除非因爲它反映或表達這永遠的法律，或者因爲它的制裁，它的義務的基礎是在這永遠的法律上，才能有法律的效力。

根據永遠的法律的「頒佈」，我們可以把法律分爲以下各類：㈠自然的物質的法律：這是由於事物的存在，它們的本體所有的必要的法律（不需要理智的接受和自由）。這裡所用的「法律」這個名詞，

應作廣義的解法，例如我們說自然的法則那樣。

㈡自然的倫理的法律；這是連同人的理智的本性一起賦給人的，作爲人類自由的法律；當然不是像天生的倫理的思想那樣，而是一種理智的能力，一種自由行爲的準則，可以由理智自己窺察了人的本性和這個世界而認識的。

㈢天主制定的法律，是由天主直接給人類啓示而頒定的。關於天主直接的啓示，我們再可以作以下的分類：

（甲）原始的法律：天主把它頒給了人類的原祖，當他們還在地堂裡的時候，以及在他們犯罪墮落之後；並經由人類的原祖，頒給了他們的子孫。

（乙）梅瑟的法律（這是舊約的法律，它往往被人稱爲舊律）：這是天主經由梅瑟和先知們所頒給的。

（丙）新約的法律，或基督的法律；這是天主經由基督所啓示的，並深印在基督徒的心裡，成爲「在基督耶穌內，賜與生命之神的法律。」（羅，捌，二）

（丁）人爲的法律。

至於天主所啓示的制定的法律，它是關於創造的自然秩序的，以及關於恩寵的超自然秩序的。自然秩序的法律是曾經經過頒佈的，不僅是由於法律本身實際的啓示，也由於受造的本體自己。同樣的，尤其是那些屬於恩寵秩序的法律，它們並非祇因爲經由天主直接的啓示，聲明它們爲法律，才被頒佈的。它們特別是藉着「聖神的恩寵」（註五），以及藉着那些已經啓示的眞理的報導，而被頒佈的。那些眞理，在超自然的事實方面，把義務的基礎（價值）具體表現出來了。所以，譬如基督眞在聖體內的這個眞理，

經過啓示之後，聖體應予崇敬的命令，同時也成爲充分地明顯，縱然這個命令，在啓示的根源裡，並沒有明明地被提及。

天主的法律實際的啓示：（甲）對於凡是與自然秩序有關的那方面來說，這是適宜的；因爲自從人類墮落之後，人的理智脆弱易誤，不甚可靠。（乙）對於恩寵秩序來說，這是必要的；因爲恩寵秩序本質上是超自然的，完全超出一個未經扶助的理智的能力以外。

（丙）實際上，天主賜給了人類這種啓示，爲能把那些在創造秩序和恩寵秩序等方面，未曾充分地確定的事，或未曾確切地說明的事，作更進一步的確定，或作更確切的詳述；關於那些事，天主沒有決定，聽讓人類自己去作自由的選擇。

至於人爲的法律，它也來自天主（由於是祂頒佈的）：（甲）因爲人爲的法律，把天主所啓示的法律，加以更確切的規定，或者因爲它認爲，遵守天主所啓示的法律，對於公共的利益是必要的，因而命人遵守。

（乙）因爲當權者（無論是教會的，或是政府的），因着自然的啓示，或積極的啓示，享有權力，可以把那些已經在創造秩序中的規則，或者那些已經在恩寵秩序中的規則，（雖然它們不很詳細，也不很確切），加以更詳細而確切的制定。

三　自然的道德律與自然的權利

甲　道德律與權利的區別

自然的權利是自然的道德律的一部分，或一方面。凡是善的（一般的道德），都被包括在道德律內。凡是公正的（正義），即人與人之間，團體與個人之間，以及團體與團體之間的法律秩序，都與自然的權利（權利的本身）有關。

倫理道德（善），不能用强力去使它產生的；因爲它在本質上，是基於人的內在的氣質的。精神不是服屬於强力的。可是，權利是可以使用强力去求其實現的。不過，在這種强制之下所完成的事，當然是不完善的，除非它是出自善意的精神的。例如子女，可以使他們去瞻養自己貧困的父母；因爲在困境中的父母，有權利在某些條件下强求這種物質的幫助；可是，子女對待父母眞正良好的精神態度（孝心），是不能强求的。

權利的對象是大衆的福利。然而，大衆的福利也包括一個非常廣大的範圍；它與衞護及照顧個人的福利有關。它首先要造成一個外在的倫理的氛圍，使個人和團體都能够達到倫理的宗教的理想。所以，權利不僅僅爲純然的正義服務，而且爲倫理的本身服務，雖然它的目光是常朝着正義的。

我們已經說過了，自然的權利是自然的道德律的一部分。這句話基於這樣的假定，即權利和倫理是彼此有連帶關係的。因爲義務與權利相對。沒有了義務，也就沒有眞正的權利。然而，義務（倫理道德）比權利爲廣；因爲，正如我們在前面已經說過的，權利祇是倫理的義務的一方面。

乙　綜合的倫理史觀

在所有的民族中，自然的道德律是一件經驗的事實，就是在原始的部落中也是如此。當然，他們沒有哲學的理論那種形式，來說明自然的權利或道德律。因爲差不多在世界各地，尤其是在那些原始的民族中間，這自然的道德律，與其說是根據人的本性，不如說是根據宗教的傳統。天主利用這種傳統（屢次是藉着「家長制度」，（註六）），使人認識祂的旨意。有時宗教的意識衰落或式微；祇在這樣的時期，才需要把道德律的涵義和權威，加以哲學的解釋（讓我們補充一句：藉着理智的本性）。在這裡我們自然絕不是想否定，理智的本性本身可以藉着創造的秩序，用倫理的基本要求的知識去照明一個人的。然而，在那些原始的民族中間，一切都是以人的水準立即放在宗教的光線下去觀察的。

關於自然的道德律的問題，尤其是關於自然的道德律對自然的權利的關係，在希臘人中間曾經引起了很多的爭論。毫無疑問，亞里斯多德（Aristotle）和柏拉圖（Plato），把國家制定法律的權力，與自然的權利相比時，過分强調國家的權力。這些思想家也沒有清楚地認識，這自然的權利祇是那包羅更廣的自然道德律的一部分。當然，他們也承認有善的律法和壞的法律。可是，他們却不承認人民有訴諸自然律，以反對成文法律的權利（如同古代的詭辯派那樣）。不過，他們清楚地主張，有一種自然的道德律，縱然沒有國家制定的憲法，它對人也有約束力。亞里斯多德在事物的本體裡（尤其是在人的本性裡），尋求善的準則。在他看來，善是符合本體的秩序的；可是善也是合乎理性的，因爲善可以藉着理智這個媒介物，聲言有效，而予人以約束的。柏拉圖却提出天生的倫理思想的學說，這是與他自己的認識的主張相符合的。基督教會內的那兩種主要的哲學思潮，甚至於在有關自然的道德律的觀念方面，如

同奧斯定和多瑪斯所主張的，大部分來自這兩位希臘的哲學家。

奧斯定—柏拉圖的觀念，更從理智方面去看自然的道德律；他們認爲自然的道德律，因着天主照明思想，爲天主的永遠的法律的一部分。至於多瑪斯以及全部亞里斯多德派的主張，則較爲成熟；他們更强調創造的秩序，及其在對我們的良心有所要求時的可認識性。在這兩種不同的希臘哲學思想裡，尤其是在基督教會內與那些哲學思想相對的兩種不同的思潮裡，清楚地認爲自然的道德律，不僅是藉着人的理智，而且也藉着人對於善的傾向，來表達自己的。

在古代的希臘哲學裡，自然的道德律和自然的權利等學說，因着個人應該完全服屬於國家這種思想而顯得貧乏；這種思想把國家看作一切有效法律的最後根源。他們認爲服從國家必然是好的。詭辯派反對這種思想；他們批評它，指出了國家的法律本身自相矛盾，改變無常。這樣的批評，也如同法律實際的情形，使人趨向於一種普世性的自然權利的觀念。斯多亞學派（Stoa）用一個超然的國家所具有的普世性的自然權利，代替每一個狹小的國家的權利。斯多亞學派發見在人性的尊嚴中（即使是奴隸的人性），有一樣因素，它是世界各地和各個民族所共有的。它把倫理義務的普遍的有效性和不變性，立基在世界的秩序（井然有序的宇宙）上，在有理性的世界之魂上，以及在人的有理性的本性上；人因着分有世界的理智，能認識世界秩序的法律。

在羅馬人中間，自然的權利這個概念，是將羅馬公民的權利（*jus civile*），與一切被征服的民族的權利（*jus gentium*），兩相比較之後所得的結論。各個民族所共有的權利之知識，是經過這種比較而得到的，並不斷地予以應用的。從這樣的知識，祇要再向前走一步，就可以發見，在人和民族的本性裡，有着一種現成的基礎，可以作爲實際的權利的基礎，亦即自然的權利（jus naturale）。自然的權

利這個學說，不僅在羅馬有關權利的哲學方面，就是在羅馬的法學方面，也扮演了一個重要的角色。遇有困難的案例，如果成文的法律不足應用，或者認爲不甚適合的時候，羅馬的法官就可以採用自然的權利所主張的那些原則。

自然的權利（先於任何公民的權利），以及自然的道德律（即使沒有天主任何實在的啓示，當然更不需要什麼人爲的法律），是基督教會內的傳統的一個很確實的部分。祇有到了唯名主義誕生之後，以及到了中世紀的晚期，當那些專制的君主任意爲政的時候，這個光明的傳統才開始稍稍晦暗起來。由於路得在哲學和神學方面，有着這種唯名主義的成見，所以他對於自然的法律，並沒有正確的觀念，雖然人們對他實在的立場，意見紛紜，莫衷一是。路得認爲人類自從墮落之後，完全敗壞腐化；他的這種學說，以及「理智這個妓女」的這種看法，不給啓示的觀念留下任何餘地，除非祇是一種純屬實證主義的思想而已。在這種路得主義的氛圍裡，信仰一經衰落之後，就不會有太多的障碍，可以阻止絕對的法學實證主義的誕生和流行了。

在現代時期初露曙光的時候，對啓示的倫理觀的信仰急遽而日益衰落；這時天主教徒和基督教徒（賈爾文派），立刻開始在自然的道德律和自然的權利中，急切地尋求一個公共的根據。在這時期的自由思想家們，也表示一種認眞的關切。有關自然的權利這方面，在那些最著名的學者之間，有格魯希烏斯（Grotius 一六四五年去世），以及普分道爾夫（Pufendorf 一六九四年去世），他們二人都曾經受過維多利亞（Vitoria）及蘇阿勒茲（Suarez）的影響。

在這個時期，自然的權利這個學說，爲那些唯理主義的信徒們所熱烈擁護；他們抱着懷疑的樂觀主義，祇靠人類的理智去求得一切凡是善的確實知識。這些唯理主義者，懷着眞正天眞的想法，從自然的

權利一般的原則推論，想從此推得那些最爲特殊的義務；結果在十八世紀後葉，每一位宣講自然權利這種主張的，都可以提出一部純然以自然權利的學說爲根據的完善的法典。由於不同時地的環境而發生的差異，是微不足道的。再者，這種自然權利的學說，如同在那些天主教以外學術圈內所解釋的，顯示着强烈的個人的傾向；這一直蔓延到本世紀的初期。國家所有的一切權利，也都被認爲來自個人的權利。沒有人再承認團體爲一個自主的或具有權利的主體。

浪漫主義，爲了反抗這種唯理主義的態度，尖銳地批評了唯理主義的這種一律論。批評唯理主義的這種虛弱無力的「自然權利」，及其對於各種民族在許多方面的不同點漠然不理的態度，這種批評，在那些非天主教的集團裡，屢次淪爲對自然的權利本身的一種攻擊。相反的，天主教的思想家們，却能够更深入探討人類行爲的學說，無論是從歷史的發展和背景這個觀點，或者從對本性的本身加以哲學的分析。

到了十九世紀的法學實證主義，便達到了最高潮；它認爲一切的權利都來自國家絕對的和全能的意志。「沒有一種權利，不是經由法律的制定而給與的。」這種立場的最後的結論，就是以下的這句話：「領袖的命令總是對的。」在有些實在的情況中，立法的實際的權利導致極大的不公平；在這樣的情況中，許多法學的實證主義者承認個人可以求助於自己的良心。可是，這樣的求助，又有什麼用處呢？事實上，實證主義者，關於權利和義務，沒有確定的準則，給每一個人的良心，予以一律而普遍的約束。信仰的保障一經喪失之後，就會發生路得的「理智的絕望」的效果。

在最近的三個世紀裡，就在事實本身的演變中，有一種內在的需要；這根本與路得對自然的權利不予重視完全無關的。一個「自由思想者」，當他離棄那相信基督的自己的祖家時，隨身携帶着一份豐富

的基督遺產，即宗教的和倫理的眞理。即使在信仰之光已經熄滅之後，他也仍然珍視着那些眞理的寶物；它們就是基督的遺產，雖然在他的理智驕傲自大之中，他會自誇，說這些寶物都是他自己的思想的所有物。即使他背棄了天主，或者說得更清楚些，即使他拒絕了那是證明天主實有的論證，那些從天主的存在所推得的倫理的基本原則，在他的思想中，也祇是逐漸晦暗下去的。及至過去相信基督的全部遺產揮霍盡淨之後，這時祇剩下兩條路可以選擇。或者這個蕩子必須回到自己的父親的家裡去，或者他必須以懷疑主義以及倫理的法學實證主義那些豆莢來充饑，力謀艱苦的生活。

從這樣的局勢，誓反教徒作出一部分的結論說，當我們與現代的思想交談的時候，我們不應該退往自然的權利和法律所共有的那種根據上—我們也可以在此聲明，這樣的作法，在他們的原則方面，有着一個很危險的根據—我們做基督徒的，却應該時時處處，聲言要毫無條件地服從信仰。我們天主教徒的確會作這樣的聲言，必須服從福音的信仰，並向全世界提出這個要求，不帶任何的條件，或模稜兩可的話。然而，凡是理智告訴我們的，關於每一個人的權利和義務，這些自然可知的權利和義務所共有的一個根據，爲我們以及許多非天主教的基督徒們所公認的；這一切，我們是否有什麼理由，可以事先把它們揚棄呢？如果不信任人類關於最基本的倫理的權利和義務自然能有的知識，那麼我們怎樣還可以給人們宣講教會的神聖的眞理呢？怎樣還可以期待他們，對於福音要表示信仰的服從呢？

當然，我們不可這樣樂觀，甚至於希望那些非基督徒，甚或那些無神主義者，也都知道而且承認所有自然可知的權利和義務。因爲背棄信仰基督，否認相信天主，本來就可以使那原已墮落的人，理智日益虧弱無能，對於那些義務和權利等倫理的問題，不易作自然的理解。

由於教會必須與一個有組織而沒有信仰的世人同處共存，生活在沒有信仰的國家之間，所以教會有

關自然的道德律以及自然的權利等主張，具有更重大的實際的意義。教宗良十三世，用他那些討論社會秩序和國家的通諭，有關自然的權利方面，眞是天主教會內一位最重要的導師。他的工作特別是由庇護十一世及庇護十二世這兩位教宗繼續下去。他們都清楚地知道，祇有把那些自然可知的道德律和權利的原則加以解釋，才能使那非基督的世界也聽信它們，因而能與一總懷有善意的人共同合作。而且，宣講那些有關自然權利的道理，這原是教會執行訓牧整個人類的任務，而且這也是來自教會對世界現實的秩序所負有的職責。教會的使命，一部分本來就在於宣佈自然的法律。這是教會向普世萬民報告福音的一部分極有意義的工作。教會完全明白，當它面對那些有關自然的宗教眞理方面的錯誤時，自己祇因有着天主的啓示和指導，才能在眞理的這個領域內，享有不能錯誤的確實知識。

現代有些國家，蔑視一切倫理的理想，傲然假定某些「權利」。他們的行動使人震驚。這事似乎對教會有關自然權利的主張有利。聯合國宣佈人類一般的權利，並予以制定，這一定是指着這個方向的，縱然很可能有許多簽署的列强的代表們，深信他們的決議，與其說是實行已經存在的權利，毋寧說是形成了一些新的權利。長期以來，那些聞名的政治理論家，抱着一種社會主義的和自由主義的成見。如果我祇舉父母教育子女的權利這一個例子，就可以知道，他們絲毫沒有顧到個人的權利；因爲他們對這問題的看法，毫不妥協地證明政府是有權顧問的。他們聲稱，凡是父母所有的這種權利的來源和基礎，就是國家所制定的法律。爲此，他們認爲這些權利也可以由政府當局任意加以限制的。不過，在今天，這種觀念已不大流行了。

丙　聖經與自然道德律

「我今天吩咐你的這條誡命，爲你並不太難，也不是做不到的：其實這話離你很近，就在你口裡，就在你心裡，使你可以遵行。」（申，卅拾，十一，十四）申命記上的這些話，可能表示這個意思，就是法律與理智相符，是自然可以知道的。無論如何，天主十誡的第二部分，並不超越自然律的範圍。在智慧書裡可以找到一些意義更深的說明，關於異教人方面也能有對於善的知識。當基督問：「你們爲什麼不能由自己來辨別正義的事呢？」，（路，拾貳，五七）祂指的是倫理的知識，以及判斷的能力。聖保祿（羅，貳，十四及其後一節；壹，三二）很清楚地宣講這端道理，即自然律是造物主的啓示；它是書寫在理性上的，就是在異教人的心裡也寫着的；它在人的良心裡，指控人的惡劣行爲，使他無言爲它自辯。聖保祿給基督徒們講道時常假定：在這個受造的世界裡，以及在人的有理性的本性裡，存有自然的啓示。然而，完善無缺的啓示的眞理和恩寵，却是基督。按照聖保祿的意思，這個圓滿的眞理和恩寵，就是法律實際的基礎和動機。

丁　有關自然律的確實知識與錯誤

每一個正常而有理性的人，都可以確實地知道自然律的基本原則。的確，這些原則本身就是明顯的。以下這一條就是自然律最普遍的原則：已知的善應予實行（*bonum est faciendum* 善是應行的：多瑪斯）；善是應受人去愛的（*de bono est complacendum* 應喜愛善：司各脫）。同樣，以下的這些原則，也是所有的民族都明白知道的，而且在實際上，也是爲所有的人所公認的：「已所不欲，勿施

於人！」（參閱多，肆，十六）「留給每一個人，或給與每一個人，他自己的東西！」人人都明白知道的自然律，至少也包括恭敬天主這條一般性的誡命，以及天主十誡第二部分的主要各點。

從這些自然律所推得的直接的結論和實際的應用，不能立刻推說不知道的。不知道這樣的事，幾乎不可能是沒有過錯的。從另一方面來說，一個人如果生活在不道德的環境裡，尤其是如果他沒有信德的照明和指導，那麼關於那些自然律較遠的結論，就可能會容易迷入歧途，雖然那些結論本來也完全是在一個無助的理智所能達到的範圍之內的。一般地說來，其原因一定是由於原罪造成的紊亂，不過更特殊的原因，是受了環境的影響，以及個人的天資不足和倫理的感覺遲鈍的緣故。

一個人不可能不知道那些直接來自他自己所選擇的生活的義務（例如結了婚的人，負有照顧和教育自己的子女的義務），或者那些來自一個人的職業的義務（例如一個身爲長上的人，由於他自己的職位，必須照顧自己的屬下），而不感覺罪過的重荷的。然而，一個人可能不清楚知道，完盡這些義務的方式和方法，或者也可能不清楚知道自己的生活或職業所負有的主要義務較遠的後果（例如在父母方面有義務，應該給自己的子女留下一份適當的遺產），因而不致有過。

戊　自然律的不變性

自然律本身是不會改變而常有效的。可是，它實際的應用，則按着環境的不同而能改變的。例如人人都有人性的尊嚴，以及發展自己個人的才能的權利；這是自然權利的一條不變的原則。這些權利也包括一個人對他自己的工作方面的權利。從應用了這條原則，我們還可以得到以下的結論：無論什麼時候，實際的奴隸制度是不合法的。聖保祿在他所命令的事情上，甚至於暗示人對待奴隸，要「好像一個

弟兄」（壹，十六）。然而，立刻解放奴隸，把社會的結構全部予以推翻，也許會使那些被解放的奴隸們的人性之尊嚴反而陷入更嚴重的危險之中。同樣的，從人性的尊嚴這個原則，我們可以推得某些結論，在封建制度中農奴或家臣，對封建主方面，仍有其某些不能放棄的權利，雖然我們絕不贊成他完全獨立；因爲完全獨立，會使封建主無法盡防衛和管理的責任。結果，連那個被解放的農奴也享受不到安居樂業的生活；對於這一切，他原是有權利的。

從人性尊嚴的權利這個同樣的名義，我們也可以爲那些目前在工廠裡工作的工人，推論出一種有條件的共同經營的權利；因爲在當今這個無產的大衆，以及在工廠裡集體生產的時代裡，這種共同經營的權利，可以提供給勞動階級唯一的保證，以維持工業方面的和平，保持工人人格的尊嚴和完整。不過，這個問題還沒有完全定型，它還需要更深的研究和更多的探討。無論如何，假定每一個工人都有共同經營的絕對的權利，這樣的假定是不能成立的，因爲這會使薪資的合約，實際上變成不道德了。假定共同經營的權利，是根據工作的自然權利的，且基於這樣的假設的，即人的本性原有這種本質上的要求，無論是在什麼時候，無論是在怎樣的環境裡，這要求總是有效的；這樣的假定也是完全不能成立的。我們一定可以設想社會可能發生的一次改革，它的範圍是這麼廣泛，以致勞動階級都能大量分有產業的所有權，因而使今天所提出的共同經營的一切理由都不生效。有關共同經營的權利所發生的辯論，已經很有幫助，使人現在更能清楚認識，把不變的原則應用在歷史的實況中是多麼重要。

今天我們可以清楚地看到，在自然權利中那些永遠有效的主張，也包括行動必須適應歷史的要求和情況這個義務。人必須在歷史的實況中正確地行動，雖然不能爲所有的時期，硬性地作出統計式的確定，什麼在歷史上是正確的和對的。祇有在自然的權利以及歷史的情形中，認識了那些不變而有效的主

要的法律，才能在每一件個別的事例中，作出一個判斷，什麼是「在歷史上對的」，因而也能以十足的意義來說，「按照自然是對的。」

在應用自然律時，不可能有眞正的權宜辦法，除非這種權宜辦法可以被解作有意義地遵守法律，或者不祇是在字面上應用法律。因爲自然的道德律和自然的權利，絕不是一種「字面的法律」，而是一種不成文的法律和權利，它是在常存的自然本身，以及變動的歷史環境之內，而且常要從自然本身，以及歷史環境去重讀的。當然，那些最普遍的成文的法律，在文字的形成方面，也常是正確的，雖然必須認識那些變動的環境。試舉一個實例來說；它是根據這個原則的：「各人應得其所有」；然有在認識了環境之後，一個人才能確定，對他個人來說，「其所有」指的是什麼。應用一條自然權利的普遍原則，需要有公平的（*aequitas*）美德，要有公正而明智的「情況的感覺」；對於一個在自然方面公正，在歷史方面正確的行動，以及對於一個特殊的結論，這是一個基礎，也是一個前提。

舊約裡有些事實，表面上看起來，好像與上述的原則相反；例如：以依撒格作爲祭品來行祭（創，貳貳，一及其後各節）；天主下令屠殺客納罕人（Canaanites 申，柒，二。註七）；以色列人逃亡時，擄掠了埃及人的財物（出，拾貳，三五及其後一節）。有人引用這些事實，以反對自然權利的不變性。關於以色列人擄掠埃及人的財物這件事，可以很容易解作合理的補償；因爲他們勞動工作，而沒有得到工資。其他兩件事並不違反天主第五誡（自然的權利）；這條誡命禁止人擅自僭權，殺害無辜。這條誡命的意思是說，祇有天主才是絕對掌有生死之權的大主，並不是人。所以，天主在行使祂獨有的權利時，祂也可以選用人來作爲行動的工具，如同祂可以利用自然的力量一樣。祂可以終止一個無罪者的生命；這更可能是一件極大的恩寵，而不是一樁禍害的事。天主本來也可以經由眞正的啓示，要求將依撒格當作犧牲品

來舉行祭祀的。事實上，依撒格並沒有被祭殺，而亞巴郎和依撒格奉命前往行祭，使他們成爲基督走上苦路，前往加爾瓦略去行祭的預象。這就是天主的計劃，也就是天主的恩寵。再說在客納罕的那些居民，由於他們犯的罪惡和崇拜多神，已經喪失了自己的國土的權利。他們敬拜邪神的行動，爲以色列人常是一種誘惑。

從解釋聖經的觀點來把這個問題作更深入的研究，就可以看到，天主與以色列人訂立合約，如同他們在歷史上實際的那樣情形，有着他們本國的優點和缺點，受着他們所處的環境的影響。祇有那些風俗、規則和缺點，凡是絕對不合於他們身爲曾與天主訂約的民族的，以及他們所負有的天主特殊的使命的，天主才必須予以消除。至於那些不完善的國家的機構，一直到了與天主訂立合約的時候，還是盛行着的；在訂立合約之後，它們才都變爲「宗教的」機構，就是說，成爲天主所制定的選民的機構。天主的教育方法就利用它們，把選民的那些不純的思想和行爲，逐漸予以清除。

至於以色列民族的立法問題，我們不可以爲所有一切的規定，都直接來自天主。以色列人的民法，關於它們的內容和實質，並不是直接由天主啓示給梅瑟的，而是因着合約的訂立，才被收入在啓示的範圍之內的。那些以色列人，因爲嚴重地違犯了他們本族的法律，脫離了那個民族（神權政治），而且也違背了那個合約。那些先祖們的惡劣行爲（說謊、欺詐、姦淫等），許多都是祇有記載而無說明的；所以它們絕對不是聖經的作者所贊成的。事實上，預定的恩寵，以及天主恩寵的統治，這種神秘莫測的奧蹟，如果把它投向一種往往是晦暗陰沉的背景，便能看得更爲清楚。

己　豁免自然律是否可能？

嚴格地說起來，並無所謂「自然道德律之豁免」，理論上也不可能有（註八）。不過，在應用的時候，屬於我們人類本性的一條法律或一項權利，可能由於本質上的改變，而失去它的約束力（所以，並非祇是由於外在環境的改變！）。我們從天主的啓示，就可以知道，原罪對於整個人類有着一種最壞的效果。在人類的歷史中，由於這個原罪及其不良的後果，人類的本性，如與其原始的義德的本性相比時，或者甚至於與那「純粹的本性」相比時，也已經變得更壞了。所以，這個墮落的人，有着他所能使用的力量，而沒有救贖的恩寵，無法遵守一切的誡命，達到那個崇高的倫理的標準；這個標準，是人在他原先完整無損的時候，本來能够達到的。這件事實可以稍加說明，爲什麼在舊約時代，容許多妻制以及離婚書，同時也可以約略解釋這樣的事；它看來好像是容許人去犯罪似的。然而，我們絕對不可以爲，那種毫無限制的多妻制，如同撒羅滿所實行的那樣（參閱申，拾柒，十七），或者那種無情的不公平的離婚書，爲那受着天主啓示的作者所記述，一若無罪的事，甚或是理想的事。

我們在研究討論舊約的法律和倫理等問題的時候，必須在法律的準則（法學方面的法律）與倫理的理想之間，分別清楚，而且要比我們尋常所作的區別更加清楚。在舊約的時代，離婚從來沒有被當作倫理的一件理想的事來准行的。祇有一種簡單的命令（申，貳肆，一及其後各節），休妻時不可不給離婚書，也不可在休棄了她，並重婚之後，再度同她過婚姻的生活。這顯然是給自由而容易的離婚，加上一種限制。離婚書是被用來作爲法律上的一種形式；可是，離婚本身，並非好像是一件在倫理上無可指摘而應予鼓勵的事。「梅瑟爲了你們的心硬，才准許你們休妻」（瑪，拾玖，八）。這就是說，立法者認爲自己的

屬下，在倫理方面尚未成熟，因而可能容許不少在倫理上本來是不完善的事，甚至於事實上也容許倫理的惡習，而用法律去限制他們，以免發生更嚴重的傷害倫理的罪行。聖多瑪斯抱有這樣的主張，梅瑟離婚書這種法律的規定，旨在救護許多妻子的生命；假如沒有這種法律的限制，她們可能會遇到很大的危險。關於舊約中有關離婚的法律這個問題，多瑪斯祇簡單地說了這句名言：「容許較小的壞事，以免發生更大的壞事。」（註九）

然而，我們也不可忽視像教宗依諾森三世（Innocent III）這樣大的權威及許多其他的神學作家；他們的主張是天主曾經有過一種直接的啓示，「准許那些先祖們可以有一個以上的妻子。」不過，關於這個啓示的形態和方式，這位教宗並沒有說什麼。他的主張也不是一種不會錯的道理方面的決定，甚或關於這一點，他的主張也不是可以作爲一種具有特殊權威的聲明。毋寧說是在一封討論外教人的婚姻和保祿特權的教宗的信件中，一種偶然的說明而已。

關於離婚和多妻這個問題，無論什麼答案，凡是基於假定天主准許這樣的事，作爲猶太人倫理方面實際的規範的，必須在自然律的首要原則和次要原則之間，格外分別清楚。自然律的那部分，可以被視爲次要的，是屬於天主豁免的範圍之內的，對於已經墮落而尚未獲得救恩的人類的本性，實在是最適合的；可是它本身不是顯然具有無條件的約束力的，也不是人力所能及的。因此，豁免這樣的自然律，爲了墮落的人類可憐的處境着想，並非應被視爲完全不可能的事。一種包含在內的或間接的許可，甚或直接准許這部分自然律所禁止的事，由於墮落的人類心地頑固的緣故，可能准予去實行的。然而，祇有天主，藉着祂的啓示，才可以給予這種直接的「准許」，或「容許」。

此外還有一種解決問題的答案，它祇是經由法律的形式，從法律的許可這個觀點來處理這個問題。

可是，這樣的解答，無論如何，也必須求助於天主的啓示；因爲以色列的法律體系是藉着啓示，而成爲「天主的法律」的。以上兩種嘗試，想解答這個難題，都必須提及天主所創造的原來的秩序，却被冥頑的人心所破壞了。人類這種墮落的處境，就是這個基本的原因，爲什麼要容許一種這樣的規則，它不像自然律所命的那樣崇高。

關於這一點，應該注意，研讀倫理學的學生，常會面臨容許惡事這個棘手的問題。准許倫理方面的惡習，是不是法律上的一種許可和「條例」呢？甚至於這比絕對的禁止，也許是更爲明智嗎？因爲絕對的禁止，由於許多人的心術不良，也許會發生更嚴重的惡果。爲此，自從聖奧斯定那個時代以來，許多有學識的神學家們主張，在某些情形之下，給「合法化」的公娼，予以法律的規定，因而也予以一種公開的「許可」，這是合乎法律的，祇要這並不是表示正式贊成這種卑鄙的惡習，造成無數的罪惡。同樣，身爲基督徒而從事政治和法律方面的工作的，可以與人合作，去制定離婚的法律上的條例。不過，祇是在下列的條件下，才可以這樣去做，就是情勢不至於使離婚的罪惡流行得更快；法律上的合作，顯然並不是表示在倫理上贊成這樣的罪惡；這就是那些政府的首長們認爲自己無法採取法律的行動，去阻止的罪惡。法律上的許可，或者說得更詳細一些，防範倫理方面的惡習，從其全面來看，必須有助於促進道德的。

四　天主制定的法律

甲　舊約的法律

舊約以三種不同的法律，構成一個一貫的整體，它們就是：㈠敬神律，㈡民事律，㈢道德律。舊約時代是神權統治的時代；其主要的特質是宗教（敬禮）、倫理和法律，三者極其密切地結合在一起。

敬神律，或宗教儀式的法律，它們把天主所規定的敬神之事，制定爲法律。舊約的敬禮，永遠在紀念着以色列民族的被選，而與天主訂立的合約，同時也最生動地預告，它將在基督內圓滿地實現。舊約所有的全部敬禮，其效力來自基督；祇因爲它與基督有關係，所以在天主的眼中才有價值；同樣，有許多很有意義的宗教儀式的規定，它們最崇高的作用，就是使人常不斷地渴望基督的來臨，提高對罪惡的敏感，增加對基督的救贖的需要。基督降生之後，有了祂的完善的敬禮，於是舊約的宗教儀式律就被廢止了。如有人再去實行它，反成爲一種能「致人於死的法律」，因爲按照這種法律最深的用意，表示救世主還沒有降來。（註十一）

民事律（民法）的宗旨，與敬神律的宗旨相同，就是團結天主的選民，並使他們與異教人隔離。由於那個合約表示天主對以色列民族享有至高的統治權，整個民族有着被天主特選的合約，所以如果違反這個合約的法律，由於它是違反者的力量所能及的，就表示使天主在訂立合約時的計劃不能實現，而且也表示背棄這個合約。

及至普世的教會建立之後，教會精神準則的法律取代了以色列民族的神權統治的一切民法，無論是

有關精神方面的，或者是有關物質方面的。假如這個被選的民族集體地完全加入了這個教會的話，它就必須把那些有關隔離的法律上的規定，全部予以廢止。然而，耶穌的使徒們，在起初的時候，給猶太人進行傳教的工作，他們表現了那樣的愛和傳教的熱忱，甚至於他們也遵守了那些民事律，包括那些關於食物的規定，以及法定的清潔的條件，以免自己過早與那些由他們自己所感化的人民脫離關係。

然而，當他們在異教人們中間傳教的時候，他們仍然不能遵守那些法律，因爲他們怕那些感化歸正的人離去他們（參閱迦，貳，十一，及其後各節）。爲了愛護猶太籍的基督徒，使徒們在會議中，按照聖雅各伯的意見，祇決定很少的幾件事，需要那些感化歸正的異教人遵行的；可是，這也祇限於猶太人和異邦人共居雜處的情形中所要求的事而已（宗，拾伍，十九及其後各節）。自從基督的時代起，這民事律已成爲一種「死去的法律」。（註十二）

舊約的道德律爲自然律清楚的說明；無疑的，它給自然律加以更詳細確切的規定；由於它是天主與其選民之間所訂立的愛的合約，它也享有一種更高的制裁力。舊約的倫理準則總括在天主十誡裡，以及在那條偉大的誡命裡。它們既是自然律，所以它們的約束力是基於人類的理性的。人類利用自然天賦的自己的理智，以及根據合約所啓示的天主的旨意，可以認識那些誡命的。它們所有的一切特殊的約束和制裁，以及它們更詳細的規定，都是從那合約的本身來的。

至於舊約的那些誡命的形成方式，大部分是採取否定式（禁令式）的；這樣使它們易於爲人所瞭解；因爲一條禁令是很容易明白的。雖然有一種自然的趨勢，就是給一般性的概念加以否定的界限來形成它們（因而凡是在界限之內的，仍有一種肯定的價值），在合約中的這種否定式却還有一個理由，一個特殊的理由。不是積極遵守誡命，而是天主自由的選擇，使以色列人能夠參預被選的合約。並不是以

色列人先要以功績去爭取合約，他却能因着罪惡而喪失它。顯然這種否定式的誡命，警戒人不可違犯它，因爲違犯合約中的誡命，就是背棄天主，就是喪失天主合約的重大恩賜。

至於舊約道德律的實質，它們在新約裡，仍然保持其約束力，一方面這是由於自然律的關係，另一方面也是因爲這自然律，經由舊約的啓示，得到實際的詳細規定的緣故。舊約的啓示，當然在新約中仍然保有它啓示的特性。然而，它的約束力，它的解釋和制裁，却不再來自舊約，而是來自新約。

乙　新約的法律：基督之律

㈠ 基督之律與舊約法律之比較

(a) 基督與法律

耶穌揚棄「人的命令」，以及「人爲的傳統」（谷，柒，七及其後一節）；這些命令和傳統，使那些經師變成法律一般。法律往往被那些經師們在會堂裡曲解了。耶穌却親自解釋了法律，成爲法律眞正的解釋人（山上聖訓！）。祂所抨擊最力的，就是那種虛僞的守法主義的精神；它祇照字面去解釋和遵守法律，而對於必須服從天主的聖意，却置之不理（瑪，貳叁，二三）。

耶穌並沒有把法律完全予以廢除，因爲法律是祂的聖父恩寵的啓示；祂却把法律帶到了完善的地步。祂實在是「聖父至高的聖言」，是祂永遠不變的意志之完善而最高的啓示和實踐（瑪，伍，十七）。耶穌使法律重新完善如初，具有自然律一切原始的威力（瑪，拾玖，五及其後各節）。

耶穌以中保的身份，取代了法律（梅瑟的法律，視同合約與機構）。耶穌本人是天主與所有被祂救贖的人之間的中保。不過，以祂中保的身份取代法律，絕不是廢止了法律所命令的事。赦罪的意思，以及寬赦的事實都很清楚地證明，法律的要求和法律的判斷都是正確的。「遵守誡命」仍然是獲得生命的必要條件。然而，祇有效法基督（參閱谷，拾，十七及其後各節；富少年），以及接受那超越法律的聖寵特殊的邀請，才能使服從法律的命令達到完成的地步。

違反法律者（蕩子、罪婦、善盜等）之得救，不是祇因爲他們改變了對法律的態度，而是由於基督恩寵的幫助。救世主赦罪的能力，超出法律的判決之上。不過，同罪的赦免連結在一起的，還有以後必須遵守法律這個要求（「你的罪給你赦了」〔瑪，玖，二〕，可是「不要再犯罪！」〔若，伍，十四；捌，十一〕）。基督並沒有把「法律所命令的事」減輕。更好說，基督所命令的事，比舊約所命令的更爲堅決而深刻（參閱瑪，伍，四三及其後各節）。

違反基督的法律（如無痛悔，又不恢復恩寵），就無救靈的可能。「犯法（*anomia*）」與罪惡是同樣的事（瑪，貳肆，十二）。法律鬆弛了，愛心便冷却。這對愛好無法紀者來說，情形眞是如此。不過，這句格言的第一個意思是說，如果法律受到普遍的蔑視，愛心就會普遍地冷却下去。

(b) 保祿與法律

聖保祿是從基督的十字架那方面去看基督的法律。聖保祿所最關切的，不祇是强調內在的氣質，以能有別於祇求在外表上遵守法律；因爲內在的氣質，無論是爲舊約時代的猶太人的宗教思想也好，或者是爲感化了的猶太籍的基督徒也好，都有一樣的意思。在聖祿看來，重大的矛盾是，一方面人限於他自

己的能力，而要服從法律，另一方面却又要隨從基督救世主，藉着基督在十字架上死亡的力量，而遵守基督完善的法律。爲聖保祿，最基本的不是遵守法律，而是與主的十字架結合。

聖保祿祇是從基督的十字架去否定法律，雖然這並不是揚棄法律的本身，而是揚棄把法律作爲救靈的方法；按照這個方法，要人完全祇信任法律。假如祇要有了法律，就可以使人得救的話，「那麼基督就白白地死去了」（迦，貳，二一）。

如果有人在基督死後，還想令異教人遵守舊約的法律，以及舊約所有的法律的條例和敬禮的規定，而這種法律本來所含有的最深的意義，就是它與那未來的基督有關連，這就表示這個人更加尊重這種法律的本身（與基督沒有密切的關係），而不尊重因基督的十字架而獲得的救贖。然而，必須注意，聖保祿不祇是在想着舊約的那些已經廢止的規定。他以最廣泛的意義，談論「法律」，一若有人想把它當作一種救靈的計劃，作爲一個實際的主人和救主。

十字架才眞正實行法律。法律的目的是要人完善地服從天主，完善地愛別人（羅，捌，三四；斐，貳，五及以後各節）；而這個目的因着基督甘心服從死在十字架上而達到了。因着這個行爲，給了天主聖父一切的光榮。因着這個行爲，弟子們（在聖神內）得到了完善地「遵守法律」的力量和榜樣。祇有靠着相信基督，及其十字架的力量，我們才能用愛的精神，做到新的服從（參照羅，陸，十一）。所以，如果一個人想達到法律的目的，而不信任救靈的恩寵，他便犯了違反法律的罪，更加犯了相反基督的十字架的罪。

基督的十字架承認法律的判斷（迦，貳，十九；叁，十三；格後，伍，二一）。法律對於罪惡的判決，得到十字架最明確不過的核定。法律的呪詛是在每一個違反者的身上。所有違反法律的人，法律的呪詛必然會

落在其身上。可是，這種呪詛根本已被基督的十字架除去了，因爲基督親自負起了判罪的定讞，甚至於也爲了救活一個犯法的人，祇要他懺悔而歸向救世主。

法律本身是善的（弟前，壹，八）。「法律本是聖的，誡命也是聖的，公正而善的」（羅，柒，十二，十四）。因爲法律究竟不是別的，祇是天主聖善的意志而已。經師們却强調人必須遵照法律的要求。聖保祿與舊約和新約聖經作者們，都首先注視天主生活的意志，在法律裡顯示祂的仁慈和恩寵。爲此，當聖保祿談到法律的時候，他的意思並不是祇指梅瑟五書；它們爲天主的選民眞是一部偉大的法典（書中許多章節含有這個意思），却首先指的是天主命令的意志本身。記載在聖經上的，書寫在異教人心坎裡的，因基督而完善地宣佈出來的，就是天主的意志與它的挑戰性及威力。

對聖保祿來說，法律（天主命令的意志）常與天主施恩的意志連結在一起的。如果對法律的見解正確，那麼法律就是天主的恩寵與聖愛的不同的表現。正是爲了這個緣故，聖保祿抨擊那種對法律的錯誤的見解，以及那種法律的「秩序」，它把人守法主義的成就，放在救靈的秩序（天主施恩的愛）之上。

法律是必須遵守和實行的。拒絕服從法律，就是「反對天主」（羅，捌，七）。顯然，這一點也適用於舊約的敬神律和民事律；不過，當然祇要這些法律仍然生效。法利塞人是一些自命爲「熟悉法律的人」。聖保祿却反對他們這種思想上的傲氣。他主張奉行天主在法律裡所顯示的旨意，具有決定的重要性，比較只顧抽象地研究聖經，或者祇在理論上承認法律，更爲重要（參閱羅，貳，十三）。然而，一個人雖然盡心遵行法律所命的事，却常須記住，救恩最後不是來自法律，也不是由於遵行法律，而是由於基督的十字架。

法律的目的，是以它的禁令防止罪惡（羅，柒，十二及其後各節）。同時法律也把罪惡的眞相，即反抗天

主所表示的旨意，揭露出來（羅，柒）。天主的意志爲一個愛的意志；如果把這意志清楚而實際地顯示出來，就可以把倫理的反抗所有的特殊驚人的可惡性，及其後來唯一的罪責，也都揭露無遺（羅，肆，十五；伍，十三及其後一節）。亞當的罪，和那些受着法律管制的人民所犯的罪應受的處分，在程度上與其他沒有天主實際顯示的旨意（雖然他們也有寫在他們心裡的法律），所犯之罪與應受的處分，完全不同。爲此，法律本來防止罪惡的，却因着人心險惡，反而加重了罪惡，增多了犯罪的數字（羅，伍，二十；柒，五及其後各節）。

這種罪惡的加重，並不是「好法律」本質上的後果。法律之脆弱無力，是由於人類處於有罪的和「有肉軀的」狀態中 *dia tes sarkos* 的緣故（羅，捌，三；參閱柒，五及其後一節；柒，二五）。這樣，法律給未受救贖的人帶來了死亡（格前，拾伍，五六）。沒有恩寵，法律就有致人於死的力量。（新的法律本身就是恩寵的一種表示，顯然它決不會是「致死的」。）

縱然犯法事件的增加，並不是法律內在的目標，可是天主却選擇了這種由於法律所造成的人類有罪的處境，使人因着在這種處境裡所遭遇的矛盾和難題，感覺到自己需要救贖。由於人性這麼軟弱，而容易犯罪，所以沒有一個人能够完整地遵守全部的法律；這種有益的效果，必然是普遍性的，而且影響所有的人的。聖保祿在基本上反對那些法利塞人；他看法律爲一個必然的整體。一個人不能因爲遵守了一條法令，抵消違犯另一條誡命的罪過。在遵守與違犯之間，並沒有什麼均衡；必須遵守全部的法律。即使祇犯了一條法令，犯法者在原則上違反了法律，亦即違反了天主命令的意志（迦，叁，十）。然而，這件事本身就不容許有靠法律去救靈魂的希望。所以，祇有法律，而沒有天主的恩寵（沒有基督的十字架），人人都會喪失自己的靈魂，就是爲了這個緣故，即一個人祇靠他們自己「肉軀的」能力，無法遵

守全部的法律。這個斷論，對一個面前有着十字架，却還要完全轉向法律的人來說，更是確鑿無訛的（迦，叁，十二）。

這樣，天主利用法律，「把一切的東西都禁錮在罪惡之下」（迦，叁，二二；羅，叁，九），使祇從十字架上，才能求得救靈的希望。既然人祇要一次違反法律，就成爲一個罪人——而且遵守所有其他一切的法律，也不能挽回這個定案——所以正是法律自己阻止罪人，祇從法律預期得救自己的靈魂。爲此，即使法律在揭露罪人及其所有的弱點，這種可怖的情況之下，也給人指示基督。「這樣，法律就成了我們的啓蒙師，領導我們歸向基督」（迦，叁，二四）。

既然在基督以前全部舊約的法律（包括敬神律、民事律、道德律，以及合約）之目的在於那未來的基督的恩寵（羅，拾，四），所以在基督降來之後，法律就應該完全從它與基督的關係上去觀察。必須在基督的光明之中去觀察它，並且用基督在十字架上的死亡去測量它。爲了這個理由，一個基督徒必須懷着感激之情，承認自己爲一個被救贖的人，不再屬於純然法律的統治之下，因爲他已在救恩和聖寵的計劃之內（羅，陸，十四）。基督的弟子，在基督的這種熱愛和恩寵的光明之中，必須辨識清楚，在舊約的已經廢止的那些法律裡，那一個部分仍然是要遵守的。如果對於一條已經「廢止的法律」（在這個實例中，就是敬神律和民事律），祇要不再懷有什麼錯誤的信心，那麼結果就會深深地認識基督恩寵的統治；而且在認識了這恩寵的統治時，他就會迅速地以聖保祿的精神，去負起法律的重荷（這是指的外面遵守那些來自法律的習俗），正是在那些實在的情形中，它們能給基督「贏得那些猶太人」（格前，玖，二十）。然而，唯一能給人這種義務的法律，就是基督愛的「法律」，那種「精神的法律」；祇要求我們用愛去「給天主結果實」（羅，柒，四）。

(二)「新法」的精義

倫理神學，就其整體來說，旨在說明新約的特徵和涵義。基督教會的某些特徵因素，已經在倫理準則那一章裡討論過了。這裡我們要提出那些最引人注意的特徵，正如它們在聖經的文字裡所記述的。這是「基督的法律」（迦，陸，二）。基督即使在降生以前，也已經是舊約的法律所朝向的中心（羅，拾，四；迦，叁，二四），正如祂既爲聖父自己的聖言，也是異教人自然律的導師。基督因着祂救世的苦難，因爲祂的復活，尤其是因著祂派遣聖神，確是新約眞正的立法者。基督用祂至高無上的權力，並藉着祂贖世的愛所完成的輝煌事蹟，也在外表上頒佈了祂的「新法」。祂的愛是新的和最高的標準，成爲祂的法律中的新東西（若，拾叁，十二及其後各節；拾伍，十二及其後各節）。祂准定了十誡所命的事（使其繼續生效，確定所禁止的事"prohibita"，立定越軌的限度，即「不得越過的界線」）。

基督特別是在祂的山中聖訓裡（瑪，伍，各節），在祂至高司祭的禱詞裡，以及在祂向自己的使徒們告別的訓話裡（若，拾叁，三一至拾柒，二六），用了那些充滿着祂天主的權力所能有的一切威嚴的話，說出了「精神的法律」所含有的强制性。這新的法律，其最內在的本質，遠遠勝於一種防止罪惡的樊籬，也勝於意志從外面所加的一種最低要求的規定。它更是扣人心扉的聖神所賜與的恩寵。這是邀請並號召人去追求全德的崇高目標（法律定出一個力求達成的目標；Zielgebot）。雖然祂的法律全在乎此，可是基督並不因此而不及梅瑟之爲一位立法者。事實上，祂是「立法者」的意義，遠比梅瑟更眞實。（註十三）在祂神—人的王國裡，祂同時是聖父施恩的意志的使者，又是愛我們的我們應該服從的對象。

我們與法律所有的一切關係，必須在基督的光明中去研究。對一個基督的弟子來說，最重要的是法

律的內在性。基督並不祇從外面，把祂的義務加在祂的弟子身上，如同一個尋常的立法者那樣，又如同梅瑟的法律那樣；因爲梅瑟的法律是一種「文字的」法律；基督是從裡面，尤其是從裡面與祂結成生活的一體，把義務加諸弟子的。這樣，一個基督徒，生活在恩寵之中，離「無法記」之地步最遠。他雖然不「屬於法律之下」（*hypo nomon*），却不是沒有法律的（*ánomos*）。他不是屬於梅瑟的那種古老的法律之下的，更不是屬於任何祇有外面力量的法律之下的。他是一個「生活在基督的法律之中」（*énnomos Xristoû*）的人；這就是說，他因與基督結成一體，從裡面有他自己的法律。在他看來，基督本人就是法律，因爲他藉着聖神，已被收容在基督之內了（格前，玖，二十及其後一節；參照羅，陸，十四）。

有一點必須最予以强調的。效法基督，其實質或重點，並不在於外表上與祂相似，一定更不是在於祇與基督有些外表上的關係（如「面對着」基督）。效法基督，首先是要生活在基督內，與基督有着最密切的結合，因而過着一種恩寵的生活。

法律是寫在「他們的思想裡，以及他們的心坎裡」（希，捌，十；耶，叁壹，三三）。在這個「新的法律」裡，最主要的是藉着聖神的恩寵，重新人的氣質，及人的內心。「舊約是灑血寫在一本書上的（希，玖）。爲此，舊約的法律是一種用文字訂立的合約。相反的，新約是一種因聖神而訂立的合約；愛經由聖神而傾注在我們的心裡（羅，伍）。這樣，祇因爲聖神在我們內產生（*facit*）愛，這就是遵守法律，就是新約。」（註十四）「新約在於聖神的傾注；祂從我們的內部教導我們…所以聖經上這樣說：『我要把我的法律放在他們的思想裡』（希，捌，十）。『法律』這個字，用的是多數，因爲有許多命令和勸告。祂也準備人心去行善事。所以聖經上說：『我要把它們寫（*superscribam*）在他們的心坎裡』（希，捌，十）；這就是說，在知識上我要寫上愛。『天主的愛藉着聖神已傾注在我們的心裡了』」（羅，伍，五）。（註十

五）

這種法律就是「在基督耶穌內生命之神的法律」（羅，捌，二）。聖多瑪斯是聖保祿書信忠實的註釋家；他說，「新的法律」關於那些「給基督徒所提出的事項，無論它是用言語表達的，或者是用文字書寫的；無論它是讓人信從的，或者是令人實行的。」「在新約的法律裡，那最爲特殊的，並把一切效力賦與它的，就是聖神的恩寵；這是因着信仰基督才賜與的。這樣，新的法律，在基本上（*principaliter*），就是聖神的恩寵。」此外，法律的言語和文字，是「屬於準備爲聖神的恩寵的，以及善用這種恩寵的。」（註十六）「天主的法律，由天主自己寫在我們的心上，除了是聖神的恩寵之外，還能是什麼呢？愛是法律的滿全；因有聖神在，愛就傾注在我們的心裡。」（註十七）

由於在基本上，聖神自己就是新的法律，所以這新的法律本質上就是一種「生命的法律」，一種賜與生命的法律。舊約的法律是死的，祇因爲它是用文字表達的，而且也是沒有聖神的力量的；在舊約時代，聖神不是這樣豐富地賜與的，而且除非與新的法律有關，根本就不賜與。因此它可能發展爲一種「殺人的法律」；這是由於罪惡（*hamartia, sarx*）有殺人的能力的緣故，並且是與法律那種偏於消極的特性（例如用死刑來表示恐嚇）相同的。反之，新法律，本質上是生命的法律，一種不斷發展着的新生命的內在衝動和銳氣。

這是「在基督耶穌內」的法律。因爲聖神，對我們來說，是在榮光中高升的基督之恩賜，並表示我們與耶穌基督活生生的結合成一體。「在基督耶穌內生命之神的法律，已使我（我們）脫離了罪惡與死亡的法律」（羅，捌，二）。因爲基督替我們接受了罪的定讞；因着祂救贖的死亡，外面的法律失去了它危險的特性，與它的無能，因爲我們已經領受了聖神，作爲救贖的成果。是祂在我們內，把我們向惡（*sárx*）

的這種內在的壞傾向消除了，使我們與基督結成一體（羅，捌，三及其後一節）。這樣，因爲賦給了我們聖神，我們不再在罪惡的統治之下，也不再在法律的權下，因爲法律是爲了人的罪惡才給人制定的；我們都是在恩寵寬仁的統治之下（羅，陸，十四）。我們已經從法律的統治，轉入了基督恩寵的統治；「祂從死者中復活了，使我們能給天主結果實」（羅，柒，四）。

然而，由於過去世世代代的罪惡，以及法律的統治等惡劣的影響，常不斷企圖奴役我們，我們總不是安全的。我們常有再度落在罪惡和法律的統治之下的危險。一個人，如果不以一顆童心，眞正聽從內在的聲音，便是沒有隨從聖神的光照和督導。誰祇如同一個奴隸那樣，在壓迫之下去遵守法律，誰就是「還在罪惡的權下，因而人的意志便開始選擇相反法律的事。藉着聖寵而把這種統治推翻；這樣，人遵守法律，是自由的，不再像還屬於法律的權下。『所以…我們不是奴婢的子女，而是自由婦人的子女…因爲基督已使我們獲得自由』（迦，肆，三一）。」（註十八）

因着新約聖事的恩寵，基督徒根本不再在罪惡的權下，也不再在那純屬外面的法律的權下；不過，肉體的人與精神的人，彼此常發生衝突（迦，伍，十七）。所以，福音宣佈天主的子女，已經從法律的權下，獲得了自由；它大聲疾呼，警告人們，必須遠避「肉慾」（*sarx*）的事。祇有「如果你們隨從聖神的引導，你們就不在法律的權下」（迦，伍，十八）。因爲「聖神的果實是：仁愛、喜樂、和平、忍耐、良善、溫和、忠信、謙虛、節制。並沒有什麼法律，反對這樣的事」（迦，伍，二二及其後一節）。肉慾統治着那個舊人，這個有肉軀的人；於是禁止的法律，對肉慾加以嚴重的威脅和禁令。然而，「聖神的果實」，是天主的子女眞正自由的表記；聖神的果實並不是由於嚮往普遍的禁律而獲得的，而是由於像兒童一般地順從聖神才產生的。

所以，一個基督徒，如果祇企圖「按照法律」去處理自己的倫理生活，便冒很大的危險。基督的倫理觀，原是「按照恩寵的法律」去生活。如果「按照法律」這句話的意思，是指外面一般性的禁止的法律，那麼祇求「按照法律」的方向去做，就會嚴重地危害基督的倫理觀。如果有人竟然要求「自由」，反對恩寵內在的領導，也就是說，如果他憑着自己沒有違反什麼一般性的法律爲理由，而企圖爲自己的立場辯護，那麼危險祇會更加重大。這樣的自辯，祇能根據這種「肉軀的原則」；它統治着那個「有罪的舊人」。按照「恩寵的法律」，豐富的生活並不違反什麼法律的禁令，因爲這種生活確是在法律的界限內。它高於法律最低的限制；不過，它比那種祇以外面的法律爲根據的枯萎凋謝而毫無成果的精神生活，更要偉大而豐富至無限倍。「祇知注意法律，那純然是守法主義，其結果會陷入最低主義之中…逐漸使一個人的宗教和人世的生活都法律化…把倫理的力量都集中在法律消極的防守界線上…然而，按照這樣的態度，良心實際的判斷，決不能接受愛的指導，去實行那種有意義的法律的「遵守」…最後的決定，必須『訴之於愛』！」（註十九）

這新的法律，是一種「恩寵的法律」；它不容許我們把首要的地位留給倫理，即留給我們應盡的義務，而把恩寵降至輔助的地位，作爲遵守法律時應用的工具。按照價值的等級，其先後的次序不是「法律和恩寵」，而是「恩寵和法律」。首先是藉着聖神，「在恩寵內集中於基督」。其次是恩寵的活動，對那個有關的超自然的善行。第三才是我們的義務，以及我們與恩寵自由的合作。恩寵勝於法律和號召。可是，基督徒的法律，就是恩寵的表示，也就是號召。凡是「在基督內的」人，在天主命令的意志裡，首先所看到的，是天主愛的動機，無論它是有着外面的法律的形式也好，或者它是恩寵內在的衝動也好。在「義務」上，他們常首先看到「恩賜」。

在一個眞正的基督徒身上，這一切必須有意識地表現出來，並在德行方面有不斷的進步。其後果不是減弱精神生活，而是逐漸浸入於喜樂的精神裡。如果天主的愛和恩寵，在基督徒的思想中，眞正佔着首要的地位，那麼內在恩寵的任務，及其用愛的言詞所作的外面的表示（外面的法律），將有更大的强制力。在進行的時候，倫理的統治將逐漸遠離那種最低要求的限制的樊籬，遠離那些藉著禁令所作的外面的約束。它將上升到山中聖訓的高處，到那些有動機的命令的高處，指導人走向理想的目標（*Zielgebote*）。基督教會倫理觀的眞正的宗旨，是在於形成基督在我們身上。「十誡防衞王國的外緣地區；基督就是在這王國裡，在我們身上形成的。」（註二十）

這新的法律是「自由的完善的法律」（雅，壹，二五；貳，十二）。這新的法律是「完善的法律」，因爲它是聖神的恩寵的法律，因爲這是聖父對我們所作的完善的啓示——基督所頒給的，也因爲它的實質和內容是這麼高超，沒有比這更完善的了。當然，一個人，在他逐步更完全地服從這「王法」（雅，貳，八）時，也祇能逐步認識這法律的完善。祇有在信仰方面，服從聖神的淨配——神聖教會的教導，才能更深入地認識和遵從這完善的法律。背離教會，就是與「信德的法律」（羅，叁，二七）分裂，與恩寵的泉源即信德分裂，也與愛德的連繫即信德的目標分裂。

如果「基督的法律」，如聖雅各伯宗徒所說過的，是「完善的法律」，那麼我們就必須邏輯地承認，這法律最微小的特徵，是一切人爲的法律最主要的因素之一，即其純屬外面的約束性。爲一切人爲的法律所必需的，就是清楚而確定的界限，指出最低的要求；這是人人所必須而且能够做到的；此外，所加的義務是從外面來的！新約的「完善的法律」，並不是沒有它普遍的最低的要求。顯然命令（十誡的禁令）定出了限制和界線。可是，它並不在於這些。它是一種全德的法律；這全德的本質裡，就包括

著「王法」的最高的理想，完善的愛的目標。這包羅一切的法律，對有些人含有一種指責；因爲他們故意不願達到這個目標（雅，貳，九）。它對外的宣佈，是經由基督自己的話，以及基督愛的行爲；關於這一點，是毫無疑問的。然而，它眞正固有的特徵，就是它是藉著聖神的恩寵而宣佈的。

基督的法律是一種「自由的法律」（雅，貳，十二），因爲它是「愛的法律」（參閱迦，陸，二），因爲它既是「信德的法律」，在本質上，它是天主愛的恩賜，以及愛的活動的化身（迦，伍，六）。可是，如果有人藉著愛的內在的力量，而以愛報愛的話，就有最高的內在的自由。在聖神內，恩寵與愛，將人的意志，與基督的意志，結合在一起。里修的聖女德蘭（Saint Thérèse of Lisieux）說明這種自由的法律所說的話，成爲它最標準的註語。她說道：「我常照我的意思去做。」這是因爲一個眞實的弟子，在這「自由的法律」裡，把他自己的意志完全與基督的意志相符。

在這新法律裡，即使是那些外面的指導規則，也不是一種限制，而是內在自由的一種樊籬和保障。祇從自然的觀點來看，以下有關道德律的這些話也是正確的：「法律最後的根據，及其必要性的來源，就是人自己的意志的自由；這是因爲在我們的意志和正確的理由之間，彼此必須保有協調和諧。所以說，人，因爲他是自由的，必須是沒有法律的；這樣的假定根本是荒謬的；因爲它的意思祇是說，自由必須是無理的。」（註二十一）爲此，信德和恩寵的內在的法律，也包括外面的指導規則，它具有一種禁令的形式，有着在山中聖訓裡發表的愛的「王法」（雅，貳，八）之最低的要求和最大的命令。

在實際上，天主子女的自由，其眞正的來源，就是聖神與聖神的恩寵和恩賜。要保存這自由，就要對我們唯一的導師和救主—基督，表示順從和適應。基督施教，同時從外面又從裡面；外面是用祂的話，用祂的榜樣，用祂的教會；裡面則用眞理之神。

除了對服從恩寵內在的指導這個義務，表示一種不安靜和無耐心之外，任何其他的態度，都與這自由的完善的法律不相容。這恩寵的法律，也是與以前那種奴隸般的服從的精神不相合的；因爲奴隸精神，祇求在外表上呆板地遵從命令的文字，與命令最低的要求，對恩寵內在的號召，及臨時的呼聲，却取孤立自衞的態度。

由此可見，新的法律之所以爲自由的法律，並不是因爲它把舊的法律裡無數特別的規則，在新約裡縮減爲較少的命令。不過，這當然也是事實；那些無用的普遍的法律和一般的命令，如其數量徒然增加，足以危害眞正自由的精神。這種精神，應該按着當前的需要，以本質上自由的努力，在完全遵守全部新法律上表現出來。那些偉大的聖賢們，抱着基督徒的自由精神，遵守一種嚴格的宗教規則，並把它最忠實地付諸實行；他們很小心提防，以免給人加上許多規則的束縛。(註二十二)這新的法律，如同聖多瑪斯在那段已經著名的文字裡所評論的，對個人所要求的修養，的確要比舊約所要求的，高超得多了。然而，爲能適當地利用和發展這種自由的精神，在每一種實際的情況中，它不僅尋求什麼是好的，而且尋求什麼是最好的。它對制定法律的人，在明智方面有一個要求。按照在節制上的智慧，他應該設法使自己所制定的法律，祇限於那些實在必要的法律，而且也是實在適合時代需要的法律。

假如所有的基督徒都能按照「自由的完善的法律」去生活的話，那麼法律上許多實際的限制和制裁，就會是多餘的了。大部分教會的和國家的法律，祇「爲了罪惡的緣故」，祇因爲那個「舊人」無法無天的緣故，才成爲必要的東西。不過，它並不給天主自由的子女加上桎梏；他們完全服從愛的法律。

祇有那些向「肉體的工作」全面宣戰的人，祇有那些實在準備「以精神」來生活的人，才能眞正談得上有天主子女的自由(參閱迦，伍，十三；伯前，貳，十六)。然而，這種自由，連同精神，是作爲一個新的

物體而賜與的。這自由的恩賜，包含着義務和責任。

(三) 外面的法律在誓反教倫理學中所佔的地位

自從宗教改革以來，在誓反教的神學團體裡，關於外面的法律的本質和功用，言論紛紜，莫衷一是。無論如何，在所有誓反教的思想裡，沒有一處可以找到，關於外面的法律，那種清楚而簡單的觀念；而天主教的神學却有這種觀念爲其特徵。按照這種觀念，法律首先是一種指導，使人能够正確地認識自由與愛的內在的法律。在那些宗教改革者的思想裡，法律首要的功用，就是擔任「控訴者」的工作。「法律常是控訴的」(*lex est semper accusans*)。在法律中，天主第一個目的，因而這也是法律本身的第一個目的（往往這叫做神學的用途），是使我們絕望，或者是使我們在信德中完全信任基督（信賴的信德）。爲此，法律的目的，對於人自己及其能力來說，是使人失敗，爲能使他完全依賴基督。誓反教裡大部分的神學家，不僅是把這種主張應用在舊約的法律和消極的命令上，而且也很特殊地應用在山中聖訓上。這山中聖訓控訴我們，比十誡更加無情。

如果我們記着，這些基督教徒很注意人類的罪惡和救贖的需要，就可以幫助我們了解他們的這種態度。他們深恐會發生外表的守法主義的危險，心中似乎在縈繞着那種因守法而成義的錯誤的思想，如同猶太人所相信的，而爲聖保祿所反對的。雖然天主教的神學家也有這樣的關切，也强調必須避免這種祇求外表的主張，也把法律看成一個控訴者（因此他承認法律具有一種神學的功用），可是在闡釋法律的本質，及其功用的時候；却採取一種完全不同的態度。

按照天主教神學家們一般的主張，法律首要的眞正功用，是指導我們正確了解天主愛的號召對我們

所表示的旨意。按照天主的第一個目的，外面的法律，就它與生命內在法律所有的本質上的關係來說，是爲指導人的。我們可以同意誓反教徒的看法，祇因爲人是「有肉慾的」，法律方控訴他，處判他；法律「出賣」他，使他懷有一種錯誤的安全感，以爲祇靠守法，可以成義，或者增加他犯罪的機會，把他的負罪的處境揭露出來。按照天主教的主張，祇因爲法律有這樣的趨勢，就是它能使人意識到自己的有罪性，以及對救贖的需要，它就有一種「神學的功用」。「法律之所以頒給，是使人尋求恩寵；而恩寵之所以賜與，是使人遵守法律。」（註二十三）對一個罪人來說，他不了解天主的仁愛，法律命令的威脅，首先是一種控訴、屈辱和羞恥。天主命令的意志，在法律裡追逐他。由於他無法逃避，他就不會離棄天主的恩寵，而對天主在基督內給他顯示的仁慈，他不至於關閉自己的心門。這樣，外面的法律，按照天主仁慈的用意，常是在基督內我們的啓蒙老師。

然而，由於不良的傾向，以及那個「舊人」的誘惑，即使在成義之後，也仍然留着不去，所以法律對於一個已經成義的人，也是一種不斷的呼聲，叫他謙虛自下。事實上，就是在山中聖訓裡所形成的那種完善的法律，也越來越清楚地告訴他，要完全遵守那種「自由的完善的法律」，在他面前還有着一段遙遠的路程。所以，法律不斷地叫他要謙遜地祈禱，求天主給他恩寵的幫助，使他能够恆心遵守恩寵與自由的法律。

誓反教徒對法律所採取的態度，强調對法律的憂慮，這與他强調人是一個罪人的主張是一貫的。關於這方面，我們也可以看到，在天主教的態度與誓反教的態度之間，有着顯著的不同。既然天主教的神學，本質上首先是在恩寵的工作那種光線之下去看一個受過聖洗的人，所以它不能看一個已經成義的人，仍然是一個罪人，如同誓反教那樣的看法，認爲他是「罪人同時又是義人」（*peccator simul et*

justus）。一個已經成義的人，與一個尚未重生的罪人，並不是站在同等的地位上。當然，這也是事實；就是那些偉大的聖者，聲言自己是罪人。每一個基督徒也必須知道，在自己身內，潛伏着罪惡的危險。可是，縱然我們樂意贊成這一點，就是我們也說，一個已經成義的人，仍然是一個「罪人」，不過，這個名詞，在天主教的思想裡，並沒有同樣深遠的意義，也不進入被恩寵感化的人這個物體的深處，好像以下這句簡單的話一樣：人以前是一個罪人，現在他的內部因着恩寵的賦與而眞正改變了；這恩寵使他的內部實在成爲天主的子女。

從以上這一切，可見對於外面的法律的功用，我們所應該研究的，對天主的子女來說，首先是指導的功用，就是指導他們以正確地使用內在的恩寵。（註二十四）按照天主教的主張—在天主教的思想與誓反教的思想家之間，有着明顯的差別—法律的功用，其先後的程序或秩序，是從內向外的。它一貫地從裡面，從天主仁愛的內在的法律。去看那外面的法律。這樣，我們的神學就沒有那樣的危險，把天主所啓示的法律，淪爲死板的守法主義，同時却又能給與法律一個更積極的方向，去達成基督徒所有的各種任務。

誓反教的主張，過分强調法律爲「控訴者」，以及人爲罪人。它又聲言天主的子女，在自己的自由中，內心必須徹底服屬於基督；這樣的聲言就被捲入自己所畏懼的錯誤的旋渦裡。誓反教的主張，一方面把基督徒完全放在那種內在的「完全自由的法律」之下，沒有任何啓示的外面命令的直接的指導；另外一方面，却把那些人爲的規章的義務加在人身上，還帶着一些苛刻的程度；這就等於最死板的守法主義。在這件事上，我們有了法律的政治的用途。誓反教的倫理學，很普遍地導向這種政治的用途（法律的第二功用）。

不僅對於自然律，缺乏清楚的觀念和評價，這可能對某些根據自然律的人爲的規章，會引起强有力的非難，而且那自然和恩寵的內在的法律，與法律因天主啓示的說話而向外的表現所有的連繫，也被破壞了。結果，一方面祇有天主內在的法律，而另一方面則有天主啓示的話，完全與法律隔離的「國家—政治的功用」。誓反教的神學，既無辦法把外面的天主啓示的法律內向化，使它成爲恩寵的內在的法律的直接表現，祇有接受法律的這種政治的用途。這樣，外面的天主啓示的法律，被國家—政治的力量改作比較更加强硬的，「守法主義的」和世俗化的用途。

在自然的和超自然的主要法律的光線之下，去解釋人爲的法律的眞正的意義是天主教倫理神學的一個重要的工作。祇有一條路：或者一切都在聖神內，由這新的法律，由這天主子女的內在的法律賦與生命力，或者倫理觀，因着一種對法律和權利的極端的偏向，而成爲「守法主義的」和形式主義的倫理觀。

關於因聖言而被啓示的法律，天主教與誓反教基本上觀念的不同，就在於這一點：天主教的道理認爲，天主啓示的法律，是自然的和超自然的本體秩序的表現，具有一種絕對一般的有效性，不可能有例外的；相反的，成文的法律，純屬實際的法律，則按照那不變的主要的法律，以及按照情勢的要求，而有很大的彈性和軟性。可是，誓反教的倫理學，原則上及對法律具有絕對一般的有效性，就是十誡也不例外。至於人的法律所定的實際的規章，則更是僵硬而不能屈曲的，從這裡不能向更高的法院提出法律上訴的。

五　人為的法律

甲　人爲的法律與隨從基督

聖雅各伯說：「祇有一位是立法者」（雅，肆，二五）。他說這話的時候，意思並不是說，人爲的法律是多餘的，應予揚棄的；相反的，他指出了它的最後的來源，一切權利和法律的來源，就是天主。同樣，我們的倫理生活，在權利的領域內，不應該變成人的服從和人的法律，却應該在它最內在的深處，常把一切集中在隨從基督這一點上。既然基督指導我們要走向教會，以及教會的法律，至於在俗務方面，則要走向國家的法律，所以服從它們，就是服從基督自己。不過，隨從基督也應該指示我們，服從人爲的法律應有的程度和限度。

基督在祂的生活中，親自給我們立下了榜樣，祂服從了祂自己的民族所制定的法律和敬神的規則，而且也完善地遵守了道德律。祂爲自己和伯多祿納稅；又在宗教禮儀所規定的時間，前往聖殿朝聖。祂守安息日（當然祂不是按照法利塞人那種毫無結果的守法主義的解釋）。祂生活在人類的家庭之間，自願實行服從。祂也服從政府的官員，甚至於毫不反抗，接受判處死刑，成爲人類有史以來，法律上最醜惡的謀殺的犧牲。不錯，關於這件極不公平的案子，祂曾經堅決地指明比拉多的罪名，尤其指明了議會的罪名。祂不止一次責斥法塞人在解釋聖經時那種狹窄的守法主義，甚或有罪的誤解。然而，祂並沒有對當權者的壓迫表示不服從，祇要這樣的服從並不相反祂在天聖父的旨意。

耶穌自己也「知道在人心裡有什麼」（若，貳，二五）。祂有着痛苦的經驗，清楚知道政府和宗教的當

權者的缺點，以及祂自己的那些使徒們的懦弱；可是，祂却仍然任命他們，以及他們的繼任者，管理祂的教會，享有立法的權力。「聽從你們，就是聽從我」（路，拾，十六）。「如同父派遣了我，我也派遣你們」（若，貳拾，二一；參照瑪，拾陸，十九；拾捌，十八）。

很多次政府的當權者惡貫滿盈，毫無宗教信仰。服從這樣的政府當局，甚或爲了那件事，要服從基督所立定的教會當局，不久就會痛苦地感覺到，那些握有權力的人是多麼脆弱，多麼缺乏修養。必須記在心裡，人所制定的法律，並不是好像天主的法律，對於絕對的善，那樣的清楚，也不是好像天主的法律那樣的確定。然而，由於人有着一個社會的本性，所以他需要人爲的法律。人爲了使自己能够在倫理方面發展，需要權力，以及權力所制定的法律。不過，尤其是團體，而更需要法律，爲能造成一種氛圍，使每一個人都可以在一個秩序的領域內活動，爲團體服務，給土壤施肥，使團體本身能够在倫理方面成長而發展。爲了原罪的緣故，法律處分的規定，更是加倍的需要。假如沒有法律的約制，去檢舉那些濫用自由的壞人，那麼壞人的煽惑和暴力，就會剝奪善人的自由，使他們無法照着道德去行事。（由此可見，西方民主對於「自由的觀念」，所犯的重大錯誤。）法律及所有的制裁，對於軟弱的人性來說，是一種不可或缺的教育工具，也是防止邪惡的人心，一種必要的屏障（羅，拾參，三及其後各節）。

人爲的法律是不完善的，因而往往沉重地壓在人們的肩頭上。這是我們應該同基督一起背的十字架。基督自己背的十字架，祂不能把它從祂的弟子的肩頭上卸掉。人類權力的問題和危機所能有的嚴重性和可怖處，在基督的十字架上，都顯露出來了。法律的兇手，假冒着公正無私，用法律的名義，判處基督死刑。基督安心接受了死刑，爲補償我們服從人爲的法律；這種人爲的法律，屢次加給我們的負擔，幾乎不是我們所能承擔得起的。人爲的法律，措施失當，弊端叢生；要負起這樣的重擔，絕非祇是

一個權宜的問題。在我們面前，展示着一條聖化了的道路，就是服從我們的大父天主的意志。這條道路已被基督的足印所聖化了；祂柔順地走上了這條道路，直至死在十字架上（斐；貳，八）。

然而，人爲的法律，不僅僅是一個十字架；就其內涵的意義來說，是通往正義的途徑，是軟弱的一種支持，是天主上智安排的一種實施，是藉着團體，並爲了團體的一種愛的工作。我們尤其應該知道的，就是即使是教會的法律，它們也穿上了那件世事不能盡善的外衣，因而它們也不免帶着一切人爲的東西所有的問題和危機。不過，在它們內部的深處，却有着上天的保證。教會藉着法律來指導世人，這種工作不是有着聖神的協助嗎？所以教會不可能命令什麼有罪的事；至少在主要的問題上，它不可能命令什麼錯誤的事。同樣，由於教會的關係，國家的法律這個問題的重擔，也減輕了很多；因爲關於倫理的問題，教會是其子女的不會錯誤的監護人，它可以警告他們，提防各種在倫理方面會有危險的和有罪的法律。

服從不完善的人爲的法律，這個長期的問題，不僅有着它消極的一面，也有它積極的一面。服從法律，它能使我們對那隱藏在法律的規定後面的東西，更加予以注意，就是注意善的實際的基本根源；雖然人爲的法律，對於這個根源，祇能給我們一點暗示。正因爲對於人爲的法律，其不完善處有過痛苦的經驗，所以基督徒必然會舉目看向那愛的完善的法律，服膺基督的精神。

這種制定法律的缺點，本身也有一種好處。它能使我們記得，法律以及遵守法律，祇是道德修養的一部分。「雖然沒有一個社會、一個家庭、一個國家，可以沒有法律而生活的，可是，它們却不是藉着法律，而是在法律內生活的。婚姻和家庭，是藉着愛而生活的。」（註二十五）這一點，對於基督的奧體，對於教會，以及對於我們與教會的關係來說，尤其是如此。它也生活在法律內；這就是說，它也有

一個法律的領域。這對它是必要而不可少的；可是，它却並不是藉着法律來生活的。法律不是它的生命的根源；因爲它的生活，是藉着基督的愛和聖神的恩寵，以及藉着它的那些富有愛和恩寵的成員們；當然也包括服從它的法律在內。立法是屬於牧管教會的事，是一種愛的工作。

服從人的立法權，可以幫助一個人培養謙遜的精神。服從常能使我們記得自己受造的本性。人不是神。在祈禱的時候，我們的確可以直接去接近天主，同祂談話。不過，我們祇有組成團體，盡我們的能力，服從這個團體的法律，祇有我們在法律的須域內，完成愛的工作，我們的服從，以及我們的愛，才能中悅天主。

必須不斷地用天主的永遠的法律，以及用那種藉着天主的恩寵而效法基督的法律，去評估人爲的法律；這絲毫也沒有降低對人表示服從的價值。事實上，服從的價值反而增加了，因爲服從比較以前更加穩定地確立在它永遠的價值的基礎上。法律實在的意義，由於一個人與基督有着生活的連繫，而給他完全顯露出來了。人爲的法律必然是不完善的，而且屢次還是完全不適當的；藉督權宜的辦法，他可以在人爲的法典的文字後面，看出那實在的意義。事實上，人爲的法律的不適當，本身就是有好處的，它能够防止基督徒祇顧墨守法律的文字，或者祇顧在外表上遵守法律，或者把自己所有的力量全都消耗在替人服務的工作上。

乙　遵守人爲法律的義務

在良心上有遵守教會法律的義務，這一點，從教會的權力是由基督所建立的，就可以看得清楚了。至於在良心上也有遵守國家法律的義務，則可以從人類社會的本性推論而証明的。聖經清楚地說明了，

人的權力來自天主的權力：「藉着我，君王執政，元首秉公行義」（箴，捌，十五）「你要提醒人們服從執政的官長，服從命令，準備去做各種善事」（鐸，叁，一）。「每一個人要服從上級掌有權力的人，因爲沒一種權力不是從天主來的，所有的當權的人，都是由天主任命的。所以誰反抗當權的人，就是反抗天主的安排：因爲他是天主的使臣，助你爲善：所以你必須服從，不祇是因爲怕受懲罰，却也是爲了良心的緣故：凡是人們應得的，你們就要給他們；該給誰完糧的，就完糧；該給誰納稅的，就納稅；該畏懼的，就畏懼；該尊敬的，就尊敬」（羅，拾叁，一—七）。「那麼，凱撒的，就應該還給凱撒」（瑪，貳貳，二一；參照伯前，貳，十三及其後各節）。

以上這些文字，清楚地證明這個原則；在良心上有服從人爲的法律的義務。然而，還有一個問題，是關於這個義務的幅度的。是否所有的法律都給人良心上的義務呢？這問題值得特別加以研究的。

(一) 一切公正的法律約束良心

公正的法律對良心有約束力，這是由於它們內部含有法律的正義；也就是說，它們符合天主的法律。同樣，誰故意而罪無可逭地違犯一條公正的法律，在良心上就應該接受公正的處分。如果一種處分，在法律對公益的關係方面，能符合法律的宗旨，以及法律的重要性，並盡量考慮到個人罪過的輕重，以及處分的令人改正的價值，那麼我們就承認它是一種公正的處分。

在這條原則的光線之下，我們想解答純然的刑法是否存在的問題。有一個爲大家所接受的主張，認爲許多法律本身是完全公正而適當的，却不强制人良心，去實行規定的工作（或者避免一個行動），祇要接受因犯法而應受的處分。

批評這樣的主張時，我們認爲，說一條法律本身不約束人的良心，這就等於說，它根本就沒有約束力。倫理的義務，良心的義務，「在良心上」，以及「有犯罪的懲罰」等意思都一樣。眞正的法律，含有「願意約束」的意思；此外還有立法者的指導和提示（*regulae directivae non praeceptivae* 指導性而非命令性的規則）。它們實際上並不是無條件地約束屬下的。可是，它們說明法律的目的；這是屬下所應該努力去達到的；或者依照法律的提示，或者使用其他符合法律宗旨的方法。在教會的禮儀內，有許多紅字禮規；關於這方面，還有其他屬於這一類的宗教的規章。如果有人毫不留神地忽視立法者的這些提示，或輕易地（也沒有什麼充分的理由或原因）把它們拋在一邊，那麼在倫理方面，他就不可能是完全沒有罪過的。不過，在這裡我們所要注意的，祇是那些眞正的法律。

有一種主張，認爲眞有這種純然的刑法。按照這個主張，受法律約束的人，可以作一次自由的抉擇。他可以或者實行法律所命的事，或者接受犯法的處分。他可以選擇二者之一，而不犯什麼罪。這種主張，我認爲是完全錯誤的，它根本就沒有對於一個眞正公正的處罰，事先有過什麼準備。因爲，如果沒有義務去完成一件工作，那麼拒絕完成它，就不可能有罪了；既然沒有罪，或罪過，那麼處罰就毫無意義，而且簡直是不公平的。至多可以把處罰當作一種「紀律」的辦法，爲了教育的目的，却不能嚴格地把它作爲違犯一條法律的懲罰。然而，我們可以質問，爲什麼要這樣竭力教育人們去做一件他們根本就不以爲是應該做的事呢？（修會的規則，命人實行謙遜和懺悔；這是完全不同的事。它們根本不是犯規的懲罰。）

再者，認爲立法者並沒有意思要影響人的良心，因爲他祇想用處罰去達到自己的目的，他不理個人的良心；這樣的主張是荒唐可笑的。法律的約束力，並非來自立法者的態度，或者他可能對良心所發出

的號召，而是來自法律本身與正義及權利的符合。最後，這是一個放諸四海而皆準的說明：當立法者給一條法律定出一種制裁的時候，他的用意是特別願意人們去遵守那條法律，而視違犯者爲應受處罰的。

(二) 不能遵守的法律

一條法律，如果由於在倫理上或物理上的不可能，而無法遵守時，就沒有約束力。不過，如果這條法律的任何一個主要的部分是公正的，在倫理上也是可能的，那麼必須遵守這一部分。例如：如果有人絕對不能繳納自己經已估定的稅款時，對於那一部分他所能繳納的公平的稅款，他就必須繳納。一個人如果在慶節日上，不能參與全台彌撒，他仍然應該參與那主要的部分，或者參與他所能參與的部分。可是，如果祇能遵守法律不主要的部分，就根本沒有遵守的義務。

(三) 不正當的法律

不正當的法律，本身就不能約束良心，因爲這樣的法律，不是眞正的法律；這是因爲它們缺乏內在的約束力的根源，即法律的公正性。無論什麼法律和法令，凡是規定一些本質上不道德的事的，決不可服從（參照宗，伍，二九）。尤其是如果法律越出了適當的程度，要求人們去做一些本質上有罪的或邪惡的事，那麼做屬下的就有消極反抗的義務，拒絕去做那樣的事。他不得遵守那樣的法律，他必須拒絕服從。不過，積極的反抗或起義，反對法律，或反對當局，那是不容許的。由此可見，並不是每一條相反道德律的法律，准許人去積極地反對立法者。祇有在當權者本人是不合法的，或者他的活動可能對道德律，對社會的倫理秩序，造成某種程度的損害的時候，積極的反抗才能適用；祇要這樣的反抗，不至於使不

好的情勢更形惡化，而且還有充分的理由，可以希望因此糾正各種弊端，重建良好秩序。

㈣ 爲了大衆的利益而服從

如果有一條法律，雖然不公正，却不命令什麼不道德的事，祇是命令的，在倫理方面是善的事，或者是本身不分善惡的事。這樣的法律，就其客觀方面來說，對良心並沒有約束力。然而，祇要爲了維持一般的秩序，爲了阻止傷風敗俗的惡表，或者爲了保持正當的自愛，爲了防止國內發生更大的騷動不安，或者爲了避免外面嚴重的懲罰，法律提出這樣的要求時，它便能約束良心。爲此，在某些情形之下，即使違犯了一條這樣的法律，它所提出的要求是不公平的（不是不道德的），也可能有重大的罪過，如果因爲不服從，而對大衆的利益，或者對無辜的第三者，造成嚴重的損害。可見，一個人也可能因爲服從了這樣的一條不公正的法律而犯罪，如果有這種情形，即服從法律錯誤的命令，就與對別人的義務不合。舉一個實例來說，繳納過度的不公平的稅款，可能使一個人的家庭受到重大的損失。

違犯了一條不公正的法律，祇有一個人在不守法律時犯了罪，那條法律所定的處分，才能約束他的良心，否則那種處分也是不公正的。然而，由於會發生這樣的事，即拒絕接受處分，比祇是靜悄悄地不理法律，更容易擾亂公共的秩序，引起人們的誹議，所以在許多實例中，基督徒可能在良心上應該接受處分，縱然他根本沒有罪過，或者祇有那種所謂「法學上的」，而不是「神學上的」罪過。依我看來，在倫理神學上，這是唯一的例子，可以接受「純然刑法」這個名詞。

(五) 服從惡劣的當權者

服從當權者，這個義務並不是來自立法者或長上的道德人品，而是來自發命者的合法權力，以及所命的事正確合理。教會曾經斷定下列威克利夫（Wyclif）及胡斯（Huss）的主張是錯誤的：沒有一個犯了大罪的人，可以享有政府的權力，或教會的權力。（註三十六）這是很明顯的事，關於那些惡聲遠聞的立法者，他們所制定的法律，人們對之當然不能毫無疑問地立即假定它們爲公正合理的法律。如有這樣的情形，做屬下的必須自己判斷，看看法律是否公正。如有必要時，他必須向負責而明智的人士請教和求助；他們熟悉這樣的問題，以及有關的倫理原則。相反的，如果長上或立法者實在是善良而公正的人，做屬下的就應該假定，他們所制定的法律，是公正而正確的。事實上，除非相反的假定，顯然更爲可靠，他必須假定法律是公正的。這就是我們的主張。

丙　義務的形式及程度

如果一條法律，由於它的宗旨和目的，或者由於特殊的情形，對於大衆的利益，或者對於衞護個人的利益，具有相當大的重要性，那麼就有重大的義務去遵守它。從法律原文所用的字句，或者從法律所附有的嚴厲的處分，就可以看出立法者的用意和目的。在現代的教會法裡，如果法律附有重罰的威脅，這就表示在良心上有重大的義務去遵守它。處罰本身並不是良心重大義務的根據；不過，它是重大義務的一個眞實的記號。

倫理學家們（差不多）一致主張，立法者不能用大罪的處分，禁止一件從各方面看來，都是輕微的

小事；因爲即使是天立的法律，在小事上，也祇給人輕微的義務。事實上，如果在小事上，要給人的良心加上一個嚴重的義務，那麼就會給人在救靈的路上，佈下了一個陷阱，所以是與他們眞正實在的福利相抵觸的。祇有人們眞正的福利，才是制定法律正當的理由。然而，我們不可忽視了這一點，即一件事，本身微不足道，由於一個特別重大的目的，或者由於一個完全特殊的情形，可能變成一件嚴重的大事，因而可能含有重大的義務。例如：關於靜默不言的義務，就有這樣的情形。有時說話稍不檢點，一句不智的話，可能使非常重要的計劃變成泡影，更不必說告解聖事所加的應該嚴守秘密的義務了。由於當權者往往能够更清楚地看到問題的全貌，所以我們在估量義務的輕重時　必須研究命令或法律所用的字句，以此爲依據來決定我們的判斷。

純屬人爲的法律，包括教會的法律（以有別於自然的道德律，藉着人爲的法律，所作的勸告或說明），照例是不給人以不適當的重大負擔的（cum damno relative gravi有相當重大的損失）；所以尋常不至於要人冒生命的危險，嚴重地損害一個人的榮譽和聲名，或者對人的生命或財產造成重大的損失。（顯然的，那些損失或負擔，它們與遵守法律本質上有着內在的關連的，決不能使人可以推卸守法的義務，即使損失或負擔很大，也不能使人可以不盡這義務的。）祇有損害與法律想獲得的利益相比，損害遠遠超過利益時，才能使人可以免去遵守法律的義務。

在特殊的情勢之下，公共的福利，他人的生命，或救靈的大事，可能瀕於危險（舉一個實例來說，士兵或司鐸，可能奉命去達成自己的任務；關於他們的工作，就有這樣的情形），或者違犯法律可能給人很壞的印象，或者不遵守法律比遵守法律，使犯法者受到更大的損害。如有這樣的情形，那麼即使有喪失健康，甚或喪失生命的危險，人爲的法律也一樣能有約束力的；因爲公共的福利，比私人的利益爲

重要。然而，這是很明顯的事，嚴格地說來，這樣的義務並不是來自人爲的法律本身，而是由於它牽涉到一種更高級的自然律或天主的法律的緣故。

法律的義務，凡是來自人爲的法律的，直接關係外面的行爲；對於內心守法的正確的態度，祇有間接的關係。但是，因此而說，法律祇是命人外面的實行，毫不顧問內心的態度那是不對的。因爲這就等於說法律與倫理道德完全脫離了關係。法律和權利是與倫理道德緊結相連着的，它不僅是與團體的外面的福利—當然這是佔着首先的地位—而且也與個人的倫理道德，有着密切的關係。縱然立法者實際上完全着重外面的實行，絲毫不理內心的態度，以上這話仍然是對的；因爲我們不僅是要考慮立法者的實際的用意，我們一定也應該考慮法律本身內含的最後的目的和意義。

對於教會的法律，認爲它們祇是要求人按照法律去盡好自己的本分，外面完成一件工作就算了；這樣的觀念更是錯誤的。如果法律一般的秩序，與倫理道德組成一個和諧的整體，那麼在「教會的法律」，與基督奧體內那個恩寵的團體，二者之間，更有着一種完美的和諧。教會的法典，有助於維持恩寵的秩序！人爲的法律所加的外在的義務，決不可與基督恩寵的法律分裂。基督的法律常要求人內心懷有眞情。

爲能更清楚地說明這一點，我們必須注意，即使完成外面的行爲時，內心沒有應有的誠意，也沒有再次完成那個行爲的義務，除非行爲的有效與否，完全要看一個人的居心如何來決定（在宣誓時，在訂立某些合約時，尤其是在訂立婚約時，確有這樣的情形）。在天主面前，一個人常有這樣的義務（立法的人，却沒有這樣的要求），後悔自己的疏忽，內心應有適當的誠意；這種誠意是完成那個行爲時所沒有的。然而，人爲的法律所加給人的義務，並不要求人，在遵守法律時，內在的居心要達到最完善的道

德的程度。即使是天主的法律，不要求這樣的內在的居心，甚至於要每一個行爲都必須發自道德修養極爲崇高的靈魂的深處，却祇是要求人不可傷害道德，並盡尋常一般的努力，去修完美的德行。

丁　人類立法的目的

法律的命令，其唯一的目的，就是一個行爲，它本身在倫理方面是善的，或者至少是無所謂善與惡的。法律的目的，不可超越倫理的可能性。遵守法律，必須是一件倫理可能的事，而不應該是一件非常困難的事。因爲法律對一般的人都生效；它加給屬下的義務，不可超過一般屬下的能力；所以，它不可要求人去做英雄的行爲。當然，這也是事實：在公衆遇有緊急的時候，譬如說，在戰爭時期，法律可能要求人民大衆去作極大的犧牲。經驗証明，在這樣的情形之下，就是最艱鉅的事，也是可以做得到的。然而，由於這些非常的行爲，祇在迫於特殊情形的時候，才能由一般的人去做，所以它們就失去了許多它們所有的英雄本色。英雄的行爲不是一般的大衆所能做到的事。

法律本身也可以禁止善的行爲，或善惡不分的行爲，祇因爲這樣的行爲，在某些情形下，或在某些環境裡，可能有害於公共的福利。反過來說，法律實際的禁令，不是把所有一切不良的行爲都定爲非法的，也不處罰那些犯了這種不良行爲的人。因爲法律的功用，並不完全相等於倫理道德的功用。國家的法律可以容許許多的壞事，以免發生更大的壞事（例如：清教徒的 Puritanical 警察制度，防止奴役人的良心）；可是它總不可聲明壞事是可以做的。事實上，就是外面表示贊成壞事，也必須要很留神地避免的。人心根本就是太過偏向於把法律上所容許的事，當作倫理上許可的事。

法律客觀的目的，首先就是公共的福利。一國的社會，負責經濟及文化方面的公共福利，尤其是社

會生活的秩序安寧，大家都能努力去獲得這些利益。然而，由於現世的財富，由於它們內在的目的，是屬於宗教和倫理道德之下的，所以國家制定法律，必須這樣經營它們，務使公共的秩序，在這些財富之中，能有助於每一個人救得自己的靈魂，或者至少不至於使救己靈魂這件事，變得更爲困難艱鉅。

政府當局負有倫理上的義務，用法律去禁止並打擊不道德的壞事，如果爲了保持全體道德的文化，維持內部的和平及安全，以及社會的正義，或個人不能放棄的權利，必須要有這樣的措施。政府所必須衞護的基本權利之一，祇舉一個例子來說，就是保護青少年，以免他們在道德方面，受到顯然不良的感染和誘惑（用法律去禁止黃色刊物的印製和散發）。爲此，無論在什麼時候，如果邪惡有成爲一種公開的勢力的威脅，妨害他人行善的自由時，政府就應該加以痛擊。

政府在行使其立法的權力時，並非祇是教會的一個僕人。政府却是天主的僕人，而且在它自己的領域內，應該這樣看待自己，如同教會在其領域內看待自己的那樣。政府完盡自己的任務必須有助於發展教會的使命，而非加以阻撓。

法律的對象必須是正當的；就是說，法律爲謀求全體最大的利益，必須是需要的，或者至少是有助益的。給人加上不必要的負擔，是不合理的，也不公平的！正義要求，首先應該把利與害，給大家公平分配。這就是說，軟弱而家貧如洗的人，應有得到特別保護的權利；而那些在社會上享有權勢的人，應該負起更重的義務；誰最有功績的，就應有更大的榮譽。這就是分配的正義（justitia distributiva）。再者，假如立法者越出了自己權力的範圍，法律便是不公正的。舉一個實例來說，政府若單方面給宗教的事務制定規則，那就不公正；即使實際上由教會所公佈的，也是一樣的規則。（同樣的，一個修會的長上所下的命令，如果越出會規之外，也不公正。）

世俗的立法者，沒有資格命令那些純屬內在的行爲。這樣的行爲並不在法律所要達到的目的範圍之內。一條法律，如果命令內在的行爲，就不能强制人遵守，也不能照着它去判決人。羅馬法律（它是與自然律相符的）有一句這樣的成語："*de internis non judicet praetor*"。（法官不得判決內在的事。）政府當局也沒有什麼權利，審問人心的情感。一個人，如果被人控訴，而受到審問有關這一類的問題時，儘可不答辯控訴的罪名。縱然爲了遵守法律，內心需要抱有正確的態度（請看上文），無論在什麼情形之下，做屬下的仍然沒有答覆政府官員的義務。

教會因有天主所託付給它的內在法庭（*forum internum*）享有命令那些純屬內在的行爲的權力。內在的法庭關係在內心方面，尤其是在告解聖事內管理和指導人靈；至於在告解聖事以外，則經由聖事外的內在法庭，在神修或內心方面去指導人靈。教會可以在告解的法庭裡，對精神方面的內在的問題，作某種程度的審問，甚至於也可以使用制裁；當然它祇能採取自己所能使用的精神上的方法。這是一個尚未解決的問題，教會是否可以用它自己的法律，直接命令那些純屬內在的行爲。事實上，立法的教會，並不命令任何純屬內在的行爲，除非祇在解釋或闡明天主的法律的時候。不過，如果它命令外面的工作，由於教會是救恩的媒介，不僅是要求外面的行動，而且它也要求內心的眞情，祇要這種內心的眞情，是屬於這個行爲的倫理和宗教的意義的。

這是在國家的立法，與教會的立法之間，必須加以區別的一點；政府首先所注意的，是外面要遵守法律；至於內在的行爲，則祇是在外面的行爲不能沒有它而應完成時，才會注意它的（爲此，有效的宣誓，是假定一個人實在有心呼求天主爲他作証的）。相反的，教會在立法的時候，它首先所注意的，是拯救人靈；所以它也要求外面的行動；不過，總是有關在天主之國裡，增加恩寵的事。關於教會的法

律，這倒也是事實，就是法律上的義務，其直接的對象是外面的行動；至於內在的態度，則祇是間接的對象。然而，如果爲使行爲生效，或者爲使行爲能有意義，而需要有內在的行爲時，教會的法律也可以直接命令它，而且可以立即命令它的，好像命令外在的行爲一樣（例如：命令教友在主日上，應有參與彌撒的意向；在規定的日子上，應有爲本堂的教友，奉獻彌撒的意向；復活節告解領聖體，內心應有良好的準備等）。在以上這些情形中，如果沒有內在的行爲，就沒有完成法律所規定的義務。可能時，必須完全重複那個行爲。

戊　法律的主體

立法者所有的屬下，凡是對於他們自己的自由行爲應該負起倫理上的責任的，都受人爲的法律的約束，祇要法律的目的與他們有關。照教會法，一般的假定是：所有的兒童，凡年齡已滿七歲的，都能使用自己的理智；所以他們應該遵守教會的法律，除非有相反的情形。至於那些屬於 *"latae sententiae"*（經已宣判；即由於違反法律的事件本身而即生效）的處分，教會則以那些到了春情期的人爲能够充分使用理智的人，因而應該對他們自己的行爲負責，所以應受這樣的處分。

不是所有的法律都具有普遍性。立法者可以縮小法律主體的範圍或種類。當然，這件事立法者是不得任意胡爲的。立法者本人（尤其是如果立法者是一個立法委員會，或其他立法的團體），也應該遵守自己制定的那些普遍性的法律；至於那些特殊的法律，那麼如果立法者自己也屬於受法律約束的那一種類的人，才有遵守的義務。一國的法律，首先約束全國所有的「公民」。（這個名詞也包括那些人，他們可能不是公民，或者沒有公民的權力。）在一國之內的組織，凡享有立法的權利的，祇可以爲自己的

會員訂立規章。別國的「僑民」，應該遵守其所在地的法律，祇要這些法律，是爲了公共的秩序和安全而公佈的，或者它們規定法律行爲應守的法律的形式。外僑在有關公民的權利和義務，以及在其所居地可能擁有的財產職業等事務上，應受其所居地或其本國的法律管制。

按照國際公法，國家的元首與大使，在國外享有治外法權。這表示他們不受當地的法律的約束，即使是關於「法定的禮節」，也不受其約束（除非發生這樣的情形，在一個合約中，對方可能受到這樣的約束）。以某種意義來說，他們好像隨身帶着自己正式的居住地，與該地的法律。

就權利本身的那方面來說，教會的法律約束所有領過聖洗的人，即使是裂教徒，異教徒，或被開除教籍者，也不例外，除非法律明文豁免他們遵守；因爲領洗這件事本身，就能使一個人在教會內，獲得公民的權利和義務。（註二十七）

聖職人員有權免守國家的那些不合他們的身分的法律。

己　解釋法律

即使是最高明的立法者，也很少能希望自己所制定的和調整的法律，都是這樣清楚，使人對於法律的涵義和實際的應用，不可能有猶豫莫決的情形發生。尤其是如果法律應該適用於許多很不同的實際情況時，更不能有這樣的希望了。因此就有解釋法律的必要。

消釋這種疑竇，最確實可靠的辦法，就是由立法者自己來解釋，或者由其合法的繼承人或代表來解釋。如果問題是有關一條實在可疑的法律，或者是有關一種法律的解釋。它把法律實際應用的範圍擴大

或縮小了；這樣的解釋，祇有經過正式公佈以後，才有約束的效力。一條法令或一項決定，祇是關於一件個別的案子的，本身不能無條件地成爲一條法律的眞正的解釋。不過，如果這是一件有代表性的案子，那麼我們就可以相當有把握去推測立法者的用意。

法律通常是由那些精於法理學的法律學者來解釋的。他們的解釋不是「官方的」，而是「學理的」。他們研究法律條文的語氣，及其上下文，法律內類似的條文，法律的目的或用意，立法的情形和動機，法律的性質（*ratio legis*）。（註二十八）學理的解釋，其價值是由其所提出的理由的分量，以及法律學者的權威來估定的。關於法律中某一點，如果解釋者的意見達到倫理的一致時，這就等於他們的見解是有倫理一定的正確性，或者具有法律的效力；這是因爲立法者，假如他自己不默認這種見解的話，不會對它默然無語，置之不理的。

在有些民主的國家裡，解釋和應用法律，完全是與立法權和司法權分開的。這些工作實在是在法院的權限之內的。不僅是法律，就是政府和聯邦的憲法，也都是由沒有立法權的法院去解釋的。

在一個秩序良好，法紀嚴明的團體裡，習俗就是法律的一個絕好的解釋者。習俗具有這樣大的力量，也能够提出新的法律，也能廢止現有的法律。爲使一種習俗能有法律的效力，提出新的法律，或改變現有的法律，這習俗必須是合理的，就是說，沒有一個充足的理由可以用來反對它的；它必須是爲了增進公共的利益的。它也必須流行一個相當長的時期。（教會法典，二十五及其後各條，規定各種期限，爲承認「按照法律的」、「越出法律的」、「相反法律的」習俗。）這樣的習俗可以不爲立法者所拒絕的。立法者的同意，其效果使習俗能產生法律的效力。立法者默認習俗，這就表示他實在准許改變或廢止現有的法律；這種說法是正確的。爲此，任何基於習俗的法律，在當局公佈相反的法律之後，祇

要這些法律與習俗相牴觸，便失去法律的效力。不過，一般地說，不能假定公佈了一條普遍性的法律，就足以使一種相反的、特殊的、具有法律優點的習俗，立即失效，祇要這一點在那條法律裡沒有清楚地聲明（註二十九）。

既然習俗，對於正確了解法律，並予以忠實遵守，是一種資源，所以屢屢改變法律，會造成很大的損害。從另一方面來說，如果時地變遷，情形廻殊，使法律非修改不可，那麼那種錯誤的保守主義，或者不適當地延遲修改法律，很可能使法律本身產生重大的不義。

權宜辦法（epiky），是在特殊的情形下，對法律的一種解釋；它不是按照法律的字面，而是按照法律的精神去解釋的。由於法律的這種精神，我們可以假定，依立法者的公正和智慧來說，他不會願意，把某些非常特殊的情形，也包括在一般性的法律之內的。照聖多瑪斯的意見，權宜辦法是一種美德，她是明智和公平的女兒。它是一樣美德，而不是一種自我豁免遵守法律的方法，或者輕易推卸法律的重擔，好像現在相當流行的對它錯誤的看法。按照正確的見解，權宜的辦法使人同樣迅速接受重擔和辛勞，超出法律的文字以外，如果法律的用意和目的，以及公共的福利有這樣的要求，好像在擺脫負擔時一樣，如果一個人可以完全公平地假定，立法者不會願意命令人，在那些完全特殊的情形之中，去負起這樣的一個重擔—或者至少不是如同法律的文字所命令的那種特殊的方式。所以，一個做屬下的採用權宜的辦法，假定立法者也有權宜辦法的美德。由此可見，權宜的辦法並不是逃避法律，而是比文字所命令的更近一步去遵行法律。它來自眞正自由的精神；這種精神使我們不至於成爲法律文字的奴隸，也不至於一味追求自己的安逸。

如果對於一條合理而又可以遵守的法律發生疑問時，當權者同意，可以採取權宜的辦法；尤其是如

果一個可立刻去見立法者，或者去見他的代表，請求解答自己的疑問時。可是，這絕不是說，時常爲了任何瑣碎的小事，立刻就去請見長上，是值得讚許的事。如果一個屬下應該誠實地承認，自己沒有深入觀察法律的用意和涵義，那麼採取權宜的辦法，顯然是無益而不合法的。權宜的辦法，既是明智的女兒，事先應有一個清楚的決定；它假定一個人，在這些特殊的環境裡，如果他不遵守法律，或者不是照着法律所命令的方法去做，會做得更好。如果他有疑問，就應該遵守法律；或者關於自己的責任，去向人請教；在某些情形下，可以請求豁免。

按照亞里斯多德和聖多瑪斯的見解（註三十），權宜辦法這樣美德，大部分與某些在所謂「倫理體系」裡所解釋的因素（實際應用明智的規則）相同。關於實際應用明智的規則，倫理神學曾經發生了不少的爭辯。如果我們在神學史上，把這些爭辯都看作聖多瑪斯關於權宜辦法的主張的演進，那麼我們也許就可以保存不少隱藏在這些爭辯裡的持久的價值。假如當初把這個出發點存在心裡，並付諸實行的話，那麼神學也就不至於犯下了許多錯誤的嘗試。

庚　免守法律

㈠ 不受法律約束

一個人如果脫離立法者的權力範圍，或者離去實施法律的地區，就可以免守法律。例如：一個人離去一個教區，在那裡定有應該守齋的日子，而前往另一個教區，在那裡沒有這樣的本分。不論他爲了什麼原因而離去，一切有關那條法律的規定，他都沒有遵守的義務。如果他的行動有着正當的動機，那麼

就倫理方面來說，他的行爲是無可指摘的。

如果法律所規定的守法的時期，爲法律的一個主要的部分，而這個時期現在已經過去，誰沒有按照法律規定的時期去實行的，無論他有罪有好，或無罪也好，都不再受這法律的約束（例如：無論在那一天，過了半夜以後，就沒有念那一天的日課經的義務）。可是，如果法律規定時期，祇是爲了催促人們去做某一件事，這事本身與這規定的時期是無關的（例如：每年告解一次），那麼時期雖然已經過去，義務却仍然是存在的。事實上，有着加倍急迫的義務。

(二) 因有理由而免守法律

如果在物質方面，或者在精神方面，無法遵守法律，良心上就沒有遵守法律的義務。不過，如果一個人延遲遵守法律，預料後來就無法遵守，他就應該早些遵行法律的規定，祇要他這時也受着這條法律的約束。例如：一位司鐸，如果他知道自己晚上太忙，將無法念日課經，就應該早些念。不過，他沒有在前夕提早念的義務，雖然他知道，第二天自己沒有時間去念。

不能破除的無知，使人可以免守法律，通常也使人免受法律附帶的處分。不過，如果祇有「法律的罪行」，有時也可以「處罰」。可是，祇是在公共的福利需要這樣的處分時，才可以採取這種措施。事實上，這樣的處分，並不是眞正的懲罰。從它的本質來看，更好說它是爲補救破壞的法紀，衞護公共的福利所需要的一種工作。通常這種祇爲了法律的罪行而所加的處分，祇有在法律假定或設想，對法律的無知，有着某種程度倫理的罪行時，才爲合理。我們可以很率直地提出質問，在現代的國家裡，由於法典所載的法律，多得令人難以置信，法律的這種假設，是否還有確實的根據。

可能克服的（有罪的）無知，不能替人辯解無罪；一般地說，也不能使人免受犯法的處分。然而，教會的法律，有許多處分，尤其是那些嚴重的處分，祇是在違犯者至少約略地知道法律的嚴重性，及其附帶的制裁時，才予以執行的。無論有什麼情形，故意的無知（*ignorantia affectata*），不能使違犯者脫免罪過，或免受懲罰。

法律規定某些法律的形式；如不遵循這些形式，有關的法律行爲，就要被判無效。這樣的法律（*leges irritantes* 使變爲無效的法律），按例不承認無過的無知爲辯解的理由。這樣的法律，其目的是爲能繼續適當地使用權力，有關這些行爲的法律的本質和後果。

(三) 法律義務的廢除

法律的失效，最清楚和最明顯的方式，就是由一位有資格的立法者，加以全部的或部分的廢除。後來制定的法律，廢除以前的法律，祇要以前的法律，與後來頒佈的法律，互不相容。在法律的某一部份經過完全重新制定之後，所有屬於這個範圍內的法律，就都不再有約束力。如有疑問時，不得假定以前的法律已被廢除。後來頒佈的法律，應該盡量按照與以前制定的法律相合的意義去解釋。

除了立法當局明白表示廢除法律之外，如果法律完全失去其意義和目的時，也可以自動終止其約束力。如果法律對於一個團體不復具有什麼意義，甚或對它有害，或立法者在制定這法律時所有的目的，現已絕無辦法達到，這時法律終止生效，或至少終止其約束力，直至情形好轉爲止。如果在法律的目的之中，還有一個目的有效，那麼與它有關的義務，也同樣存在。

如果一條法律，根據某一件普遍性的假定的事（例如：一種危險，威脅着公共的福利，或個人的福

利），即使這件事對某人沒有影響，他也受那條法律的約束。理由是假如每一個人，爲了自己的利益，可以斷定自己不受法律的約束的話，那麼就有危險，這樣的斷定很快就會變成普遍性了。許多其他的人，心裡想着自己的情形，很容易也會同樣地斷定；結果，法律所有的目的，不久就完全被破壞了。禁止閱讀某些書籍的法律，就是一個這樣的例子。

(四) 特權

特權是對法律的一種豁免。由於享有這種「優惠」，或者「特殊的權利」，人（也包括倫理的人）或地方可以免守一般的法律。（註三十一）特權，無論授與或使用，應以一般的福利爲目的。

(五) 豁免

在某些情形下，豁免可使人免受法律直接的約束。（註三十二）豁免與特權不同。豁免不是一種長期的絕對權利，或一種客觀的特殊權利。法律是爲全體的利益的。由於法律可能對某些人或某些情形不大合適，所以立法者有豁免的權利，有時甚或也有豁免的義務。然而，若任憑個人每次都自己作決定，是否可以免守重大的法律，那對法律是很不利的，即使有疑問時，也一樣。立法者絕對不能假定，人人都會妥善地運用權宜辦法；其實權宜辦法並不是關於眞有疑問的情形的。所以，關於豁免立出一定的規則，這是法律的一種需要。尤其是如果負擔沉重的法律（例如：禁止書刊的法律），如果免守法律的理由或權宜辦法沒有清楚的判斷時，除了向立法者或享有全權者申請豁免之外，別無他途可循。

地位低於立法者的長上，祇在獲得了全權之後，才能豁免。如無理由而豁免，豁免的長上便有罪；

如果他實際上不是立法者，而是立法者的屬下時，豁免就無效。如有疑問，豁免仍有效而合法。因着虛假的理由或原因而求得的豁免亦屬無效。如合法的豁免，其理由不復存在，豁免亦不復生效。如果權利已有了直接的基礎，權利亦即終止。

第六章　倫理對象在其本身及在環境內

壹　客觀的價值爲確定價值的基本

行動的客觀價值（*objectum materiale* 質料的對象），是在判斷行爲的倫理性時，首先應該考慮的。不過，關於一個行爲的倫理性質，如果要下一個概括的判斷，那麼就不應該祇看客觀價值的本身，而應該在那附有確定因素的環境裡，去看這客觀的價值。最後，確定行爲的倫理性的基本因素，不是在這現實世界裡的客觀價值，而是一個人因其內在的態度所認爲的價值。例如：捐贈的客觀的價值，是救濟我們貧苦的一個同類。它的本質的倫理性，即從此而得來。不過，捐款實際上是在一個具體的情形之下贈與的，是捐給一個特殊的完全具體的個人；而這個人是在他所有的一切具體的環境裡；至於在捐贈者方面，則有着一個完全特殊的動機的。假如這個捐贈者，對於自己的同類的要求，漠不關心，而他所注意的，也許祇是爲了自我誇耀的虛僞的目的，或者是用捐款去賄賂，那麼這個樂善好施的行爲所附帶的客觀的價值，就不是救濟別人的窮困了。

縱然事實上眞能發生救濟窮人的效果，這個行爲却也不是由這個對象來決定的，而是由那實際所願意達到的目的—例如：滿足一個人的虛榮心，或者以賄賂去圖利—來決定的。如果接受捐贈者是一個壞人，他利用別人的同情心，拿捐款去過遊手好閒的生活，甚或去幹卑鄙無耻的勾當，那麼捐贈者就不得以救濟窮人爲藉口，而不去理會這些情形。如果捐贈者明知有這樣的情形，那麼由於情形本身的本質，

接受救濟者的居心不良，足以破壞慷慨捐助的行爲。

客觀的「價值」，就其內在的本質來說，在倫理方面可能是善的，或惡的，或不分善惡的。一種價值，雖然原來是在倫理方面不分善惡的，也可以因着一條命令的法律，或者因着環境的關係，或者因着內在的態度（用意），而在倫理方面變成善的或惡的。一個在倫理上原是善的對象，在目前的時地環境裡，可能變成一個在倫理上被禁止的對象。請注意以下這個事例：敬拜天主一定是一個極有價值的行爲；可是，假如有一個母親，她的孩子病得很重，家裡沒有人照顧，她便不能不盡母親的責任，丟下孩子進堂去參加宗教儀式。

由於一切受造的價值，都離不開環境（這就是說，價值與變動的環境相關連，而且受環境的限制），所以價值與環境相同的行爲，並不是在無論什麼情形之下都是善的。祇有天主才是絕對的，不受環境限制的，不繫屬於任何環境的。爲此，向天主之德的行爲，祇因爲它們的對象是一個非受造的價值，所以它們在一切的環境裡，本身絕對是善的。當然，即使是向天主之德的行爲，也是人的行爲，是有時間性的，可能牽涉到其他因着環境的關係而成爲必要的行爲的。所以，即使是直接關於天主這絕對價值的行爲，也要繫屬於那個完成行爲的人所處的環境。

爲了培植適宜的或有益的價值，生命或文化也可以按照一個人對它們的看法，而被稱爲善的，或不分善惡的。它們無關善惡，因爲沒有普遍性的關於它們的命令。它們之所以變爲善的，是因爲它們是用內心正確的精神所培植的，並加以適宜的安排的。不過，說它們的培植，本身是善的，這樣更爲正確。它們的確是天主所造的價值，而託付給人的。所以，培植它們是善的，祇要無論是在內心的精神方面，或者是在外面的行動方面，假定都保持正確的價值秩序，以及對價值表示適度的重視。

由於沒有一件物質的東西在本質上是惡的，所以從物質的價值的觀點來看，沒有一個行動本質上是實在惡的行動。然而，物質的東西，由於它們自己的本質，祇可以有一種相對的價值。把它們作爲一樣絕對的東西、或者作爲最後的目的，在倫理方面都是惡的。一切相對的價值，都必須按照一個正確的價值等級，予以適當的安置與調度。顚倒這個秩序便是惡。

從一個行動的目的觀點來看，有些惡的行動，本身絕對是惡的。一個行動，如果它侵害一個永遠的價值，而這個永遠的價值，必須在一切的情形之下加以保存的，那麼一個這樣的行動，在本質上便是惡的。請看以下這些實例：說謊本質上侵害眞理的價值；姦淫則本質上侵害忠實的、公正的和神聖的婚約之善；二者常是惡的。殺人不是一個絕對惡的行爲；因爲一個人的肉體的生命，並不是必須在一切的情形之下都要予以保全的一種價值。祇有無理侵害別人的生命，才常是惡的。

貳　一般的與個別的

倫理性並非祇是從一般的和本質的確定因素來的，却也來自所有一般的和個別的價值的特點，而且屢次也來自那些與全部價值的關係；這些關係是價值的基礎；此外倫理性還來自對象在價值秩序中所處的地位。我們的行爲所培植的或實現的那些價值，常是個別的和具體的價值；當然它們不可能沒有一個一般性的確定價值的因素而存在的。這就是說，培植個別的價值，總不可不合乎那個絕對而普遍有效的價值標準。

所謂「祇具一般性的人」，祇抽象地存在在思想裡，實體界中並不存在。那在時間和空間內存在的，祇是一般的人性實現在具體的個別的富有一切特徵的個人。我們的行爲也有同樣的情形。我們不僅

應該培植人的一般的人性價值本身。個人的價值，也必須加以培植，並使它達到完善的地步。倫理神學的最一般性的原則，是從人的本質不變的性質，以及從他與整個本體所有的本質的關係推得的。這些一般性的原則，必須在一切的情形之下，常被視爲不會變動的。然而，祇有一個錯誤的見解，才會使我們相信，它們已給每一個行爲，完全而徹底地定出了規則和理想。當然，一般性的定義和本質性的原則，可以確定界限；可是，它們並不能把每一個個人所富有的一切唯一的特徵都完全詳述無遺的。正如天主喚每一個人用他自己的名字，同樣每一個個人，在他倫理的活動方面，對於那些唯一而不能傳授的使命、權利和義務，看自己又是持有者，又是對象。"*Agere sequitur esse.*"（行動依照本體）。我們用「本體」這個名詞，意思是指整個本體，一般的本質，及其已個體化的全部具體的結構。存在的本體在其本身內，以及在其環境內—這一切都是行爲的度量衡和標準。

叁　行動的環境爲倫理性的確定因素

改變行動的價值的，主要的環境都在以下這首傳統的詩句裡開列出來了："*quis, quid, ubi, quibus, auxiliis, cur, quomodo, quando.*"（誰，什麼，那裡，利用什麼，爲什麼，怎樣，什麼時候。」這表示行動的倫理價值，它的種類和程度，要看主動者（誰，*quis*）、對象（什麼，*quid*）、地方（那裡，*ubi*）、時候（何時，*quando*）、方法、手段、指導、合作者（利用什麼*quibus auxiliis*）等可能有的特別情形。價值的種類和程度，也要看來自內外的動機（爲什麼，*cur*），以及行動的形狀或方式（怎樣，*quomodo*）。這些可以變動的環境，每一種都是決定行動的倫理結構的因素。不僅每一種可以變動的環境本身是一個影響的因素，而且每一種環境與所有其他一切的環境，一起構成一個共同的特殊情

形，去改變行動的倫理結構。

環境可以增加行爲的倫理價值，或行爲的善，也可以減少行爲的價值，或加重行爲的惡；這都在同樣的水準上，因而並不改變行爲的本質。然而，它也可以是主要的因素，確定是否有價值，因而改變行爲的倫理的性質。它可以從內部改變行爲，或者它也可以祇是在旁增減行爲的價值。

那些環境，它們可以改變倫理行爲的種類的，特別重要；因爲按照特倫多大公會議（Council of Trent），一切的大罪，凡是一個人所知道的，應該連同那些改變倫理種類的環境一起告明。（註三十三）其理由是很明顯的：因爲凡能改變罪的種類的環境，事實上祇是另外再加上的罪而已（換句話來說，相反另一種美德）。祇舉一個很簡單的事例來說，如果一個人告明自己同別人犯了不潔的行爲，他祇告明相反潔德的罪（包括助人犯罪和立惡表），却沒有告明那包含在姦淫之內的相反正義和聖事的罪。

那些加重的環境，凡是可以改變罪的神學性的性質的，就是說，凡是可以使一個小罪變爲大罪的，最爲嚴重，（在告解聖事內，也應該告明的）。我們可以以偷竊或貪污的行爲作爲實例。偷一筆鉅款，即使是從一個很富有的人那裡偷的，或者從一個很窮苦的人那裡偷一個小小的數目的錢，都是大罪；相反的，如果從一個財主那裡，或者從一個中等富有的人那裡，祇偷了一些錢，就不能算是一個大罪。（有許多環境，可能稍稍改變罪過，而不改變倫理的或神學的種類。當然，它們在倫理神學上是重要的；可是，在辦告解時，沒有把它們告明的義務。）

以下讓我們簡略地解釋一下幾種最重要的環境：

Quis（誰）：不僅是主動者的個人重要（他的性格、脾氣、才能、性別），就是他的道德修養程度，他的職業和身份（是不是一位司鐸，一位醫生，一個家長？）也重要。

Quis quid（誰與什麼）：這表示主動在本人與其行動的對象之間的關係。

Quid（什麼）：其實這並不是指一種環境，而是指行動的對象。可是，由於在主動者與對象之間，首先有着一種很多變化的不同的關係，所以這個「什麼」，就某一方面來說，也可以列在環境之間的。這樣，如果一個人看那倫理的價值，爲行動的對象，而不祇以一個物質的，五官可以感覺到的物體爲對象，那麼這個物質的東西，也就可以列入其他的環境之間的。貞潔的行爲，或相反貞潔的行爲，其對象就是貞潔或不貞潔；這就是一個實例。不過，我們應該在對象以及環境與這對象的關係二者之間加以區別。同一個天眞無罪的孩子犯罪，或同一個已經溺於這種罪惡之中的人犯罪，雖然同是違反同樣的美德，二者的情形却不相同。

Ubi：行爲發生在什麼地方，對於行爲之有無價值，可能是一個重要的因素。交易的合約本身是善的；它可能是在教堂裡簽訂的，或者是在商場裡，或者是在一個善良正經的人不會插足的地方。謀殺如果是在教堂裡，或在一個神聖的地方發生的，就有褻聖的罪。

Quando（什麼時候）：行爲發生的時候，也可能是一個重要的因素。在主日或慶節日上，沒有正當的理由而勞動是有罪的。當別人需要我們幫助的時候，而我們却把時間用在祈禱上；與其說這是德行，不如說它是罪惡更對。

Quibus auxiliis（利用什麼幫助）：這是指完成行爲時所用的工具，或共同完成行爲的合作者。（這話不好的意思，是指那些主犯的幫兇；他們是不能逃避罪責的。）即使目的或動機是善的，也絕不能證明使用不好的方法爲正當（參閱羅，參，八）。在這種情形之下，不僅使用不好的方法有罪，而且企圖獲得的效果，也因使用的方法不好而變壞了。不僅方法的壞處不爲崇高的目的所減少，反而可能加重。譬

如有人想利用謊言和欺騙的手段來傳揚天主之國，就應該使他知道，用這種卑鄙的手段去傳教，比用同樣不好的方法去推進俗務，害處更大。不過，錯誤和冒失，可以減輕罪過；這一點也是應該記住的。

有人在不斷地指責「耶穌會的倫理觀」，說它含有錯誤的學說，主張祇要有好的目的，任何手段都是正當的；這樣的指責完全出於惡意的誣衊，或由於誤解事實。耶穌會士倫理學家蒲生巴翁（Busenbaum），在他的 *Medulla theologiae moralis*（倫理神學精義）一書中，的確曾經爲以下這句話辯護，"cum finis est licitus, etiam media sunt licita."（如果目的合法，方法也就合法。）但是這句話，照其上下文的意思，祇是說，如果目的好，那麼與目的相關的方法，自然也是好而正當的。這樣的主張是對的。如果永遠的得救是人應該達到的目的，那麼一切爲他永遠的得救所必需的方法，也一定是善的，命令應用的。同樣，如果一個人應該保全自己的健康，那麼爲保全健康的一切自然的方法，也都是合法的。

Cur（爲什麼）：關於外來的壓力（引誘、威脅、强迫），在評定責任時，必須注意。此外也應該注意行爲的形式或方式（*quomodo*，怎樣）。這是一個特別重要的環境，如果我們像有些作家那樣（請參閱 *La Loi du Christ, I.*「基督的法律」法譯本，卷一，四二二及其一頁），把一個行爲的後果，雖然它是在意料之中，或者它理應是在意料之中，却非用意所在的，也包括在這一類的環境裡。這叫做間接願意的。至於那些出於意料之外的行爲的後果，則並不增多善功，也不加重罪過，除非其不曾有這樣的預料，是由於故意的疏忽。不過，如果壞處來自行動本身，不是由於環境的一種不幸的連帶的關係，也不是由於別人的過錯，那麼這樣的後果，祇要它理應是在預料之中的，就不能算是不故意的、或無意的。理由是很顯然的。凡是願意那原因的，當然也願意那在本質上與原因連結在一起的後果。

一個壞的後果，屢次不是行爲本身的後果，雖然在某些情形之下，預料它實際上一定是會跟着發生的。關於這個問題，我們可以舉下面這個實例：一個婦人，知道自己的丈夫很容易會爲了她的宗教行爲而生氣。如果她去望彌撒，或參與其他的宗教儀式，他就會污言穢語，厲聲責罵。一個更有意思的例子，是物質的協助。一個人的行爲不是惡的，也沒有本質上惡的後果；不過，他知道，在某些實際的情形之下，他的朋友會妄用這個行爲，作爲一種手段，去達到他的壞目的。（相反的，正式的協助，對於一個必須避免的壞的後果，是一個人的行動本身，應被視爲一種影響，一種部分的原因。所以，它是惡的，雖然主動者自己可能也不贊成那個壞的後果。）

關於協助這個問題，以下的這些原則，給我們定出行爲的準則：

第一條原則：總不可直接地或間接地協助一個本身是惡的行爲，即使一個人預料，從這個行爲，將會有極大的好的後果。

第二條原則：沒有一般性的義務，必須避免一個善的行爲，或一個無分善惡的行爲，祇是爲了可能也會發生壞的後果的緣故，而這種後果是由於偶然的情形，或者由於別人的惡意，才會發生的。不過，要做這樣的行爲，必須有一個相對的理由（這是說，必須與那恐怕會發生的壞的後果相對）。如果沒有上述那樣的情形，那麼主動者就表示他並不是充分地厭惡壞的後果，因而他應該負責，好像他用意不善一樣。

第三條原則：如果與相對地更爲崇高的善（如救自己的靈魂，或者救別人的靈魂，對第三者應該保持的正義等）沒有關聯，那麼對別人尋常的愛，爲天主之國的熱心，以及正義本身也往往命我們避免那些行爲；它們不良的後果是可以預料的，而不是願意的。

第四條原則：如有以下各種情形，則更有義務，應該防止或避免那些並非所願的行爲的惡果：㈠後果更爲惡劣。㈡惡果更加直接地來自我們的行爲。㈢我們的身份或職務，使我們負有更重的責任，應該防止這樣不良的後果發生。

事例：一位醫師不負什麼罪責，如果他在盡其職務時，必須檢驗一個病婦的身體，雖然他明知自己將會感到性慾的衝動。當然必須假定，他不願意，也不同意這樣的感覺，而且他也採取必要的審愼的態度，以免順從它。同樣的，一位司鐸在聽告解時，沒有給一個告罪者赦罪，後來却給他送聖體，也沒有犯罪；因爲如果他拒絕送聖體給那個人，就會違反告解保密的嚴命。殺死一個瘋子，以保護自己的生命或別人的生命，也不是罪，祇要殺人直接的目的，不是把來犯的瘋子殺死，而是對自己的生命，或別人的生命，加以合理的保護的行動，沒有超過自衛的實際的需要。

由於駕車不愼，而傷害人命，是有罪的，如果駕車者理應預料可能肇禍，却仍然不知小心避免。然而，一個獵人，雖然他照常留神注意，仍誤以爲一個人是一隻動物，而把他打死了，却沒有罪；因爲他並沒有預料自己的行爲會有這樣的惡果。

一個孕婦，如果在病中，雖無死亡的危險，却採用某種治療方法，爲恢復健康，以致因此流產而害了嬰兒的生命就負有罪責（第三條原則）。如果她直接地造成流產，好使這個殘忍的母親沒有育兒的負擔，當然她的罪過加倍（第一原則）。

然而，不良的後果是可以容許的，如果母親的生命有極大的危險，給她一種醫療的方法，或者進行一種外科的手術，爲救她的性命，這種治法或手術，直接是爲治療病症，祇是間接地給嬰兒造成流產的危險（第二條原則）。相反的，即使母親的生命有着極大的危險，也不得直接地導致或企圖流產（第一

條原則）。

肆　本質倫理學，個案論，情況倫理學

現實主義哲學（註三十五），是存在主義的支派；它把永恆性的本質或實質，分解爲一連串個別的不相連屬的行爲，與任何本質的基層，沒有什麼連繫的。這種倫理學說，着重個人的個別行爲，尤其是個別情況所有的獨特性與不能相通性。就這個問題而論，有神論的倫理學，也必須强調這樣的獨特性，因爲有神論的倫理學認爲每一個人，都是至聖至善的天主談話的對手，而且被天主起了個別的名字。不過，這第二種的個別性，是與個人自己的行爲的連屬性不相矛盾，而且與它有分於全部的本體也是前後一貫的。它決不斷絕自己與一切其他的東西的關係，尤其是與那些具有同樣的性質的東西。

現代所有的一切哲學的潮流，對於當代的倫理學說，都發生一種深遠的影響，至少在說明的方法，以及强調的形式方面是這樣。一方面，現代的情況倫理學，事實上代表一種對那過分嚴峻的唯理主義的本質倫理學的反抗。這種本質倫理學，由於它認爲所有的義務，及其確定而永恆的約束力，都有着同樣的本質，所以它不能承認那些藏在背後的東西，就是說，在個別的物體和情況裡，那些不能替代也不能傳遞的東西。抱着這種偏見的主張，對於以研究本質爲基礎的優良的倫理學說（基本原則的倫理學），沒有什麼好處。由於這樣的偏見，穩定性和堅實性所付出的代價，就是貧乏、頑固，以及遠離事實。然而，一種一般的本質倫理學是不可少的。今天，就是在教會以外，這種倫理學也不是不受人尊重。它具有物質的價值倫理學的形式：確定的、時常急需的、實質的價值是有的；所以確定的和客觀的法律也是有的；因爲有永恆的和常然的本質。士林學派的本質倫理學，當代的價值倫理學，以及常然律的倫理

學，不管它們的出發點怎樣不同，却都殊途同歸，都在這普遍有效的中心裡相會。

天主教的倫理學說，在它全部的歷史中，從來沒有把研究的範圍，僅僅限於人類、財物、價值，以及對人類有權利作某種要求的法律。它也注意那些具有倫理意義的環境，因而明白地承認，個案論之重要。個案論具有下列特點：它所特別注意的，是研究一切的環境，環境的意義，互相的關係，及其對於正確評定倫理行爲時所具有的相對的重要性。當然，危險是有的：一方面個案論可能過分强調環境，因而把客觀的價值和原則忽略了，或者嚴重地輕視了。另一方面，個案論所用的方法，也許在有些人的心裡，留下了這樣的印象，以爲個案論所分析的各種環境，在個別的具體的情況裡，是最後和最高的確定因素。事實上，個案論是完全屬於本質倫理學的；它用許多偶然的事，不同而常不斷發生的，使本質倫理學擴張而發展。

個案論是本質倫理學的一部分；因爲雖然環境是偶然的東西，它們也像本質那樣被提出來，同樣地有本質的和一般的有效性。在許多特徵之中，個案論最注意的是那類型性的特徵；因爲即使在實習的時候，它也祇是對那些在個別情形之中類型性的東西，加以深入的研究。可是，在每一個個別的情形之中，背後藏着一樣不能歸屬於某一類的東西（所以不可以從一些別的東西類推去判斷它的）；在實際情形的特殊環境之中，所遇到的是一個唯一的個別的人。

天主教的倫理學說常清楚地觀察實際的倫理情況；這些情況是富有涵義的，常在要求人去分析和探索。關於這一點，在討論明智的美德時，已經把它表達出來了。如要眞正深入觀察，完全瞭解個別的情況，祇有藉着良心超自然的機智，以及在聖神賦與的恩寵的影響之下，才能做得到。不過，從學術的觀點來說，以原則及個案論爲基礎的倫理學，必須替明智舖路，使它在特殊的情況裡，可以作出一個判斷

來。這樣，對那永恆的和一般性的自然本身，以及對那類型性的並具有特徵的環境，加以研究，就可以給明智的判斷，構成一個優良可靠的基礎；這樣的判斷，總不可與那些一般地有效的原則衝突，也不可與那些實際上恆常的類型相背，而對那在背後正在發生中的事物，却仍要有些說明。

由誓反教徒艾倍哈特•格利斯巴哈（Eberhard Griesbach）所提出的，是一種極端的情況倫理學。他反對一切本性的常然性；可是他却不自覺地對於一種本質的關係，至少有着一些偏向；那就是「我」——「你」的關係；這種關係應該作爲那些所謂不能歸類的行爲的基礎的。這樣，他最後也確定了一種永久性的原則，它在一切情形之下都有效；那就是要與那個「你」交談，爲能反對那個奸惡的「我」；因爲那個「我」要發展他那些與法律相反的傾向而構成威脅。（註三十七）

卡爾•賴奈爾（Karl Rahner）抱着完全公正的態度，在天主教的思想體系之中，追尋類似的偏向。雖然他承認情況倫理學的主張是有依據的，可是他用正確的批判，反對這種倫理學的錯誤見解，以及它對本質倫理學所取的敵對態度：「由於這是事實，而且祇要有這種事實，即個人不僅僅是一般人性的一個實例（他固然也是這樣的一個實例），同時他也是一個唯一的和不能相通的個人，可以照着同樣的程度，他也負有一個任務和一種使命。既然這個任務和使命，不能完全像一般的規則和命令那樣委託給他，所以祇有經由個人良心的作用，才使他知道。我們每一個人，是以一個個人而具體地存在的；爲了這個簡單的理由，有一種單獨個人的倫理，以及與它相對的良心的作用。然而，因爲在每一個人內，那種單獨的和唯一的東西，並不把在人內的那種一般共同的東西去掉，反而集中在那普遍的人性裡，所以有一種個人的倫理，它祇是在普通準則的倫理體系之內的（這種普通準則的倫理，當然也是實在的；這一點往往被人忽視了）。

「這是一件正常的事；基督徒個人的良心，即使他是一個俗人，也能達到成熟的地步：這理應是這樣的…然而，基督徒的這種良心的成熟，並不在於一種解放。它並不把福音和教會所宣布的一般性的準則完全推卸無遺，而祇靠情況，以及個人自己的良心的權利。精神的成熟是一種自治的能力，把上述的那些準則，應用在一個人自己的具體的情況上…。它是一種能力；即使在艱苦的情形之下，也能認清一個人身爲基督徒的責任和工作。由於這些準則的本性是抽象的和一般性的，所以即使是那些在教會裡擔任牧靈職務的法律守護人，也會感到困難，甚或無法指出，在面臨具體的情形時，實際上應該怎樣去應用那些準則。精神的成熟應該使每一個基督徒自己也能應用這些一般性的準則，甚至於也會把它們應用在這樣令人躊躇難決的情況上。」（註三十八）

伍　情況、良心、明智、聖神的神恩

我們第二步所面臨的問題是：怎樣，用什麼能力，或者靠什麼神恩，一個基督徒可以認出獨特情況的要求呢？情況呈現在我們面前，這是因爲我們承認本體的本質需要，以及永恆有效的倫理原則。這樣，對基督教會的倫理學說的知識，清楚地給我們提供一個體制；情況就應該在這個體制中去研究的。任何深入的研討，凡是在根本上與基督的精神衝突的，都在被斥之列。

然而，深入觀察情況，並不限於單注意是否與基督的精神相悖；必須積極地深研，追求完全的事實，答覆當前的一切的要求和需要。祇有明智這一美德，才能適應情況的需要；因爲明智不是別的，就是深入而生活地應付具體的事實，及其對我們的要求。所以，明智的德行，必須對實在的生活，先有一種深刻而親切的認識。可是，如果對實體界的偉大法律，以及對它們的倫理要求，毫無印象的話，就不

可能作這種深入的觀察。不過，祇有誰與善有着一種親密的來往，而且自然地傾聽那發自自然實體心內的呼聲，才是一個眞正明智的人（對事實能應付裕如）。

一個精明的人，能够在他自己的計劃和目的的光線之下去觀察事實。一個明智的人，也一樣的靈敏；可是，他在世事的潮流裡，知道怎樣去安排一切，爲善服務，最後也爲天主服務。明智的德行，祇有靠聖神的神恩幫助，才能達到完善的地步。聖神使人對天主恩寵的激發，具有一種敏感，同時又使人小心注意那決定的時機的挑戰。祇有靠聖神的神恩，明智才能深入事實的中心：這時一個人的心靈，在一切事上，都聽到天主的聲音，並以兒童般的愛心去服務。祇有聖神的神恩，才能使我們的知識基督化。這樣，我們因與基督親密的交往，能够用基督的眼光，更爲深入地認識事實，與事實對我們的要求。

因着聖神神恩的力量，我們面對的事實，不像一些缺乏生命的東西。我們面對的是生活的天主；天主透過外面那些受造物，同時又藉着恩寵在我們內心，向我們說話。所以，聖神的神恩絕對不是使我們忽視事實的聲音（所以也不使我們忽視明智的聲音），好像我們不需要查驗事實，而直接在內心順從聖神的聲音似的。這可能是聖神的一種少見而特殊的工作方式。祂的神恩（尤其是上智和超見兩種神恩），尋常是按着連續前進的步驟，並以明智的德行爲基礎的。

聖神的神恩使明智臻於完善純全的境地，尤其對自己正確的認識，以及對「精神的考驗」；它們以深入的動作和衝動來影響我們。我們祇有柔順地接受聖神恩寵的指導，才能獲得完善的明智。藉着這樣的明智，我們就有遠大的眼光，在受到我們墮落的本性和惡神的種種敗壞的煽惑時，我們能够認出它們的眞相。

還有一個問題。關於情況，尤其是關於那令人躊躇難決的，而與救靈有着重大關係的非常的情況，良心能有什麼作用呢？在討論良心的時候，我們已經揚棄了那種見解，它以個人的良心當作一種神諭。現在我們知道，良心的聲音，如果它是正確的和完善的，事實上就是明智的判斷，或者按照實在的情形，也可能是聖神指導的一種效果。當然，不是每一個良心的判斷，都出於完善的明智（更不是出於聖神的神恩）。一個良心正直的人，應該使他知道，他自己的明智是有限的，並使他不可一味信任自己的判斷；如果在個別的情況中，他自己的明智缺乏不足，或者不能與他倫理方面的需要相符時，就不可固執己見，堅持不讓。一個眞正明智的人，不會對那更明智的和有資格的人的忠告表示輕視的。他不會完全依靠他自己本性的聰明，却更會去祈求聖神幫助；對於從各方面來的意見，不會置之不理的。

當然，即使一個人用盡了一切明智的方法，而良心主觀方面具有約束力的判斷，却仍然會無法適應事實的要求（因而也不與完善的明智相符）。所以，明智的聲音，常是良心的聲音（祇要是有關義務的問題）；可是，良心的聲音，不幸地並不常是明智的聲音。明智如果失去了它的效用時，也就沒有良心的判斷，所有的祇是幻覺和自欺而已。

陸　情況與計劃未來

既然人的本性是有理智的，而且有着一個確定的目的，所以他必須按照一個計劃去生活。祇要他把自己整個的生命，導向一個確定的目的（永遠的得救，愛的進步），他就必須估計可以利用的方法，心中一面想着自己的計劃，開始實行自己的工作，追求自己的目的（參閱路，拾肆，二八其後各節）。如果他不這樣去進行工作，他就不能算是一個明智的人，或有恆心的和可靠的人。可是，在每一個實際的情況中，

利用手頭可用的力量去計劃，常會有使人頑强固執和自負自信的危險。祇是在有關手段和方法方面，需要天主不時打擊我們所最喜愛的未來的計劃，爲的使我們知道，不要追求我們自己的意圖，而要得到那種道德的修養，就是迅速地接受天主的旨意。

一個人必須忠於自己，堅持原則，恆心不渝，同時對那變化莫測的當前的要求，也常要保持一種易於順受的態度。今天，個人的道德修養，以及天主之國的拓展，所要求於我們的，在各種不同的環境裡，可能成爲一種眞正的障碍，結果可能必須予以放棄（例如：許多神修方面的工作）。我們從現有的情況所採取到的，天主的旨意，應該實行；至於有關天主明天的旨意，必須事先計劃，並且在某些情形下，必須先有準備；不過常要樂於尋求天主新的措施和指示。任何其他未來的計劃，都與天主在情況中作爲當時的恩寵所給的指導不相合，祇能使人徒作幻想，虛僞自誇（參閱雅，肆，十三及其後各節）。我們在計劃未來的時候，常要注意情況變化不同的要求；這無非是對天主上智的安排，表示一種正確的態度，這無非是我們人類的計劃—在自然界和恩寵界—常與天主旨意的相合。

柒　命令與勸告、命令與聖召

人與情況都各各不同；因而不同的人和不同的情況，都各有自己獨特的責任和義務。這種個別性，不僅產生那些應予遵行的忠告，而且屢次也會構成嚴格的責任和義務；它們可能具有好像一般性的命令那樣的約束力。人類的社會，尤其是教會，具有這種本質的組織特性，必須依靠各人分配的工作。「就如身體祇是一個，却有許多肢體；身體所有的肢體雖多，仍是一個身體，基督也是這樣…如今天主却按自己的意思，把肢體個個都安排在身體上了。假如全都是一個肢體，那裡還算是一個身體呢？」（格前，

拾貳，十二及其參看）

一般性的命令或法律，就其本質而言是針對團體，或全體的，約束全人類的。若一個勸告約束整個團體或全體，可就不再是勸告了。「福音勸諭」，以及在天主的啓示裡所有的一切勸告，實際上不是正式的命令（或者按照一項嚴格的命令應予實行的事，或者應該把它當作一種方法，以達到我們所應該追求的目的），而是作爲一種向所有的基督徒提出來的忠告。

對於個人在每一個實際的情況裡，仍有這樣的問題：在他那樣具體的情況裡，對他來說，這一切實在是一些勸告嗎？的確，就他的能力，以及他在生活上所負有的特殊的責任來看，這勸告可能成爲一種障碍，而且在倫理方面可能是一個危險，因而絕對不是一個勸告。更好說，應該勸導人去採取一條相反的路線。譬如一個人，如果他對於獨身的生活，即修完全的貞潔，毫不適合的話，那麼在這樣的情形之下，自動約束自己，去過這種高潔的生活，不僅是一件不值得勸告的事，而且甚至於還是一件罪惡的事。另一方面，一個人可能清楚地看到，正是司鐸的或修會的聖召，或某種特殊的生活，可以給他好的機會，去爲天主之國，完成一種重要的工作或任務；而且他也覺得，天主這樣預備了他，正是爲從事這種工作。或者他可能明智地判斷，祇有隨從福音的勸告，才能避免救自己的靈魂的重大危險。如果天主的恩寵引導他，使他能有這種深入的認識，那麼似乎可以合理地斷定：這兒可以嚴格地應用上主的話：「誰能領悟的，就領悟罷！」（瑪，拾玖，十二）

「那些得了恩賜的人」（瑪，拾玖，十一），這句話是指那些蒙受天主特別恩寵的人；他們個人賦有獨特的天資，並且清楚地看利聖召。這樣的人必須忠誠而感激地與天主的恩寵合作。（我們並不無條件地斷定，不隨從聖召，常是一個大罪；這是不用說的。）

對維護選擇司鐸及修會生活的聖召的自由，教會表示很大的關切。可是，教會的意思絕對不是說，對於恩寵清楚的呼聲，也可以置之不理，好像它對人毫無約束力似的；祇是憑着這個理由，在這種問題上，一定「沒有什麼法律」，好像恩寵的引導和指示，對一個眞正的基督的弟子來說，並不是最實際的法律。正是在這一點上，純屬「法律的」倫理觀念，是與恩寵的倫理觀念，背道而馳的。

教宗庇護十一世，在他論天主教的司鐸職位那封通諭裡，曾經這樣寫道：「長期的痛若經驗告訴我們，一個被出賣的聖召（沒有人應該認爲這樣的話太刺耳！）是痛哭的原因。」（註三十九）首先我們必須聲明，使一個人拋棄自己清楚知道的聖召的，不可能是一個好的理由和措施。「無論是誰，凡是由於懶惰而不肯聽從天主的呼聲的，在審判的日子，不會是沒有罪的。」（註四十）聖伯爾納鐸（Saint Bernard）說明了那些通常的理由，爲什麼有人拒絕那清晰可聞的，來自天主的呼聲，然後寫道：「這是肉體的和魔鬼的聰明，是與救恩敵對的，扼殺生命的，孕育縱任的，激怒天主的。小心提防罷！提供給你的東西是偉大的。你應該更加高興地、更加急切地去接受才是。」（註四十一）

一個眞正的基督的弟子，處理自己的生活時，不祇是按照天主的誡命；這些誡命是不可侵犯的，它們約束他，如同約束任何一個其他的人一樣；此外，他也接受勸告的指導。所以，他很留神地聽取時間的呼聲。他對天主之國的需要，和對他同類的需要，都表示關懷。他內心與天主的恩寵親密交往，柔順地聽從它的指導，堅強地考驗自己爲善的能力，常選擇天主關於他所特別更加喜愛的事。是愛，正是愛，是個人與基督的關係，使他這樣小心傾聽天主的聲音。如果一個基督徒，經過嚴密地考察自己的能力和動機，並且謙遜地祈求上主指引之後，仍然無法清楚地看出，自己有什麼特殊的聖召，那麼無論怎樣，決不會有什麼義務的。

從教父時代以來，傳統的訓誨，關於福音勸諭生活，應該隨從一個清楚知道的「聖召」的義務問題的主張，（爲了同樣的理由）也適用於一切的勸告，個別的神恩，與各種義務。每一個人，應該按照自己的力量，去利用自己所有的一切神恩（參照瑪、貳伍、十四及其後各節）。他必須與每一個恩寵合作，走上自然以及情勢給他所預備下的道路。「每一個人面對着他自己應該成爲的圖像。他一天未能相似這幅圖像，就一天得不到完全的安寧」（斐特烈•魯克脫 Friedrich Rueckert）。一位聖人身上令人欽佩的事，並不見得就可以一般性地勸告每一個人照樣去做，如果他沒有同道聖召的話。

這種觀念如同我們在上面所闡述的，不僅與自由的精神毫無抵觸，而且實在符合天主子女的眞正自由的要求。愛的行爲，以及天主的恩寵經由祂上智的安排所給與的指導，實際上就是天主子女的法律。當然，尤其必須格外强調，全部勸告的領域，與個人行動的範圍，不應該被囿於法律的約束之內；相反的，它們排除一切外來的强制和判斷。

「分外的善工」這個名詞（*opera supererogatoria*），如果與一般性的命令所要求的事相比，並在產生這些善工、且給善行以「額外」功績的恩寵的光明中去觀察，仍然含有一種深長的意義。一個基督徒，如果完全忠貞地與天主的恩寵合作，並用出他所有的一切自然的和超自然的天賦，去爲天主服務，就會日益謙下地常自視爲「無用的僕人」。他決不會覺得自己給天主奉獻了什麼「分外的」東西，什麼超出自己所應該做的事以外的工作（參照路，拾柒，七—十）。

至於隨從「福音勸諭」，或者隨從一種特殊的聖召，這樣的義務並不是一般性的法律所命令的，而要求一總人去遵行的事。關於這個問題，爭執之點是，這種勸告或特殊的聖召，對某一個人來說，是否可能成爲一種良心上的義務。然而，這樣提出問題，本身就意味着用守法主義的方式，來提出倫理方面

的問題。一個祇有法理思想的人，根本就沒有把自己放在聖神的統治權下；這種勸告的義務問題，在他看來，祇是一種虛設的問題，未經正式提出，而已答覆了的。相反的，誰若把新約裡的實際的法律，眞正作爲一種內心的恩寵的法律，作爲他自己的法律，就絕對不會以任何守法主義的方式，去處理這個問題的。這個問題並不是祇在於這種守法主義所提出來的形式：是否不盡這個義務就有罪呢？

正如對於那些人，他們是在法律的强迫和威脅之下才行動的，我們不能說他們眞正享有天主子女的自由，同樣關於隨從勸告的義務這個問題，實際上祇是在眞正達到了神修生活的某一種程度之後，才會發生的問題。聖召是不能以他物替代的；而天主之國屢次喪失這樣的聖召，其原因往往不是由於一個人突然拒絕天主的呼聲，一個直接相反聖召的罪，而是由於一個人，在精神方面，長期連續不肯順從天主恩寵的一切鼓勵。

清楚認出聖召，尋常先要對天主恩寵的指導，表示一種孝順的態度。如果聖召的蓓蕾，始終沒有綻放，如果沒有清楚地聽到天主的呼聲，那麼義務這個問題，從來沒有在良心裡出現過。所以，也就沒有直接相反自己的「聖召」的罪過。錯處更好說是屬於比較一般的性質的。如果聖召是藉着特殊恩寵的行動而表示出來的話，那麼要認出這種聖召，先應該順從和適應這恩寵的指導。然而，這也說明在本質上，以這樣的觀念來看這個義務的問題，它是從天主子女的自由精神發生的，而不是從恐懼發生的。

不過，當聖召一經被認出和接受之後，關於隨從一個勸告，或者說得更詳細一些，關於隨從天主的聖召，這個義務的問題，可能是以一種引誘的方式提出來的。如果一個人已經用一種聖願或承諾束縛了自己，那麼聖召的問題，就從恪守法律，敬重天主這觀點提出來的。如果他並沒有什麼束縛，那麼仍有忠守善志的問題；這種善志是他以前在內心曾給恩寵答應過的。可是，如果一個人認出了天主的聖召，

而他的倫理生活却降到了純然法律的水準，以致他更是受着恐懼和法律的驅策，那麼從這樣的觀點，就不再有什麼理由去設想，還有一個眞正的聖召，或者還有隨從那祇是勸告的義務，否則就犯罪之事；不過可能還有下面的問題，即是否可以根據一個誓願，或者一個人所有的職務，或者一個人在救靈方面的嚴重危機，來確定一個法律上的義務。

姑且不談一切法律的義務；一個以前認爲是聖召的，後來却由於缺乏熱情，而變成一個重擔了；從這樣的聖召而來的命令，嚴格地說起來，並不是一種法律的義務，必須去遵行一件祇不過是勸告的事。更好說，其義務在於對天主應取下面的態度：將恩寵的指導，作爲神修生活的實際的法律。在天主子女的精神自由的高處，可以用愛去辨別恩寵特殊的呼聲和使命；肉慾的人的精神，却祇採取守法主義的態度。從那精神自由的高處，降至這種肉慾的精神的水準，這樣的墮落，除非由於對天主的恩寵表示不忠，是決不會發生的。不忠於天主的恩寵，這就包括犯罪在內。爲此，我們可以說失落聖召的經過就是連犯許多精神方面的錯誤，包括大大小小的違反一般性的命令的罪過；這些罪過是歷歷可數的。

應該注意特別的呼聲的義務，不可以放在那些純屬法律的命令那一類裡——這是很明顯的——也不應把這個問題當作一個孤立的問題來研究。對一個天主的子女來說，眞正的義務是，無論在什麼實際的情形之下，常要注意別人的特殊的需要，也要注意天主之國所有的重大的事情，尤其要順從內心恩寵的指導；這恩寵提醒我們，在一切內在的和外面的情況之中，常要完成天主對我們所懷的恩寵的計劃。如果抱有這種一般性的態度，就不會缺少清楚地辨別那特殊的呼聲的能力。這時，一個人也會透徹地明白看到許多的恩寵；它們好像一條長長的鍊子，領導我們達到這樣的境界，得到這樣的知識。一個眞正的天主的子女，對天主特別的愛護，是不會掉頭不顧，或置之不理的。

一個人也直接面對那勸告的事。如果他在那種對一般人的勸告裡，清楚地認出天主聖愛的上智，給他指定的路線，那麼他必須在二者之間，作出他最後的決定：他要完全信任地把自己託付於天主的指導呢？還是要採用一般的法律，去反抗特殊恩寵的呼聲呢？

「當一個人清楚地發覺天主叫他去負起一個特殊的使命時，無論這是一個怎樣的呼聲，它本身祇是一種勸告，現在爲他却成爲一種無可逃避的責任。」（註四十二）「在每一個具體的情況裡，就是說，在每一個實際的情形中，觀察了一切特殊的環境，沒有一個是純然的勸告。爲此，一個被特殊的呼聲所召喚的人，一個得到這種恩寵的邀請的人，可能有罪，不是由於他做了什麼合於法而相反勸告的事，而是由於他沒有接受勸告，因爲他曾經被召去接受它的，被邀去順從它的。不過，許多人却沒有罪；這是由於有特殊的情形和環境的緣故，就是說，假如他隨從了福音的勸告，他便沒有盡好其他的義務。」（註四十三）

然而，有些教會的作家却認爲，勸告無論是對於一般的人，或者是對於那受有恩寵的特殊的個人，都沒有什麼約束力：「沒有一個人有義務，應該遵行福音的勸告；不過，每一個人都必須對這些勸告表示敬愛。」（註四十四）但是，實際上，這些作家都强調這一點：「不過，在另外一方面，沒有一個勸告，在某些情形之下，對一個人，可以成爲一種責任的。譬如說，我覺得，如果我不是在一個修會裡，而是在世俗上，我就不能救自己的靈魂，我就必須去進一個修會。可是，即使是這樣的一個實例，其約束力也不是由於勸告本身。」（註四十五）

齊梅曼（O Zimmermann）解釋以下這種觀念的特性；它認爲，即使爲一個有特殊恩寵的人，勸告也不是一個應盡的義務，祇是「由於附帶的環境」，才成爲一種義務的。（註四十六）這位作家提供了許多很有理由的實例，來說明勸告之成爲應盡的義務，是由於特殊的環境的緣故；此外我們幾乎不能再

找到什麼其他的實例了。他首先所主張的是，一個有着特殊聖召的人，拒絕順從勸告，本身就是一個「缺點」。許多其他的作家也同意他的主張。「缺點是指沒有遵行勸告…往往這是一個人違背天主的勸告的行動。」（註四十七）「雖然缺點不是罪；可是它們相反天主眞正的旨意，也相反天主所喜愛的事…聖人們後悔這樣的事，好像罪一樣。爲了這樣的過失，天主曾經嚴厲地懲罰了聖人們。祂在同他們作神秘的談話時，厲聲責備他們。」（註四十八）

至於我們方面，我們稱這種不服從爲「小罪」就是這個意思。所有的不同點，大部分祇是屬於理論方面。剛才在前面所提出的意見，特別重視這一點，即罪過祇限於違反了某一條一般性的法律；而我們所主持的主張，則認爲罪過的實質，並不是僅僅在於違反了一般性的法律，首先是在於違反「耶穌基督的生活之神」（羅，捌，二）的新的法律，因爲它使內在的恩寵不生效而沒有結果。不過，這種見解也必須注意外面的環境，尤其要注意那受召的個人內心所有的能力和需要。因爲天主在人內心的指導，與祂在外面的安排，構成一個整體。在另外一方面，主張天主叫人去遵行一件祇是勸告的事，本身並不形成一種應盡的義務，即使持有這種主張的人，也承認天主的呼聲可能越出外在的情況和環境，天主也可能直接向一個人提出一個完全具有命令力的勸告。」（註四十九）

關於命令與勸告二者之間的關係這個問題，完全祇在選擇那更完善的事的問題上，才能全部清楚地顯露出來：一個基督徒是否常常應該選擇更完善的事呢？

每一個基督徒，不論他有什麼身份和地位，都有努力追求完善的義務。每一個基督徒，藉着他內心在基督內的生活，一天比一天更加深刻而徹底地效法主耶穌基督。在每一個基督徒看來，愛的偉大的誡命，是一項嚴格的義務，是必須努力去達成的理想和目標。愛的新法律，要求每一個人，對於一切相反

基督之愛的事，常要避免，對於任何一般性的誡命，都不可違犯。這種恩寵的新法律，用愛的命令方式，更進一步要求每一個人，不停地努力遵守，直到完善的地步。

雖然如此，在良心上却並沒有一個一般性的義務，必須在每一個個別的情況中，常常做那最完善的事。「在耶穌基督內，那生命之神的法律，」（羅，捌，二）是一種逐步前進的法律。一個才初學基督生活的人，如果沒有天主特殊地清楚表示的旨意，環境也沒有特殊地把天主的計劃顯示出來，就企圖常常做那最完善的事，簡直是一種奢望。因爲事實上，自古至今，祇有一個人，就是基督，祂從來沒有不把那最完善的事完全做到的。

然而，每一個基督徒，仰仗天主恩寵的幫助，認爲無論什麼事，凡是最適合自己的身份和能力的，就應該去做。如果一個人，藉着天主恩寵的幫助，得到這個明智的判斷，認爲某一個行爲，或某一種聖召，從所有的情形看來，是最適合他自己的，而他却仍然選擇那顯然對他不那麼適合的事，他就不是一個眞正明智的人，或眞正柔順服從內心的導師——聖神——的人。無論行爲的對象是更完善，或者不是那麼完善，以上的話總是對的。不過，問題屢次不是僅僅在於做某一個行爲，或作某一種選擇，而是實在有許多可以做的事，彼此都沒有多大的分別。如果對於它們不能清楚地加以區別，那麼祇有個人自己負責決定，不必害怕自己不服從天主的指引。

如果在每一個實際的情況中，常要選擇那更完善的事，這種終日不停的焦慮，對於一個人精神內在的自由構成一種危機時，他就應該明知故意地，暫時選擇那本身不是那麼完善的事（但決不是一些本身是壞的事），爲能衞護他自己的精神生活，以免產生過度的焦慮，或良心的多疑。在這樣的實際情況中，對這個人來說，那不大完善的事，却變成了最完善的事，祇要他的意志常堅定而毫不改變，努力追

求對天主完善的愛。

天主子女的自由精神，絕不是反覆無常的，却也不是焦慮憂思的。如果一個基督徒，祇培養一個慾望，就是在一切的事情上，祇求認識天主愛的計劃，並懷着幼兒一般的信任心，毫無一些懦弱的膽怯，努力去完成它，那麼這種精神就最能旺盛煥發。

一個人明知而故意地不努力實現基督徒的理想，自己明明知道那些事情對自己的精神狀態最爲適合，却明知故意地予以忽視，這樣的態度，與其說它祇是一種「缺點」，不如說它是「罪」，更爲恰當。(註五十)如果我們以這爲原則，就是立志不求完善地愛天主和愛他人，這對我們的救靈大事，構成一個極大的危機。在個別的實際的情況中，故意不去做一件具體的更完善的事，對那有關的人來說，這種態度本身原來祇是一個小罪。我們如果把這個問題一般地來看，事實固然是這樣；可是，如果這件事關連到一條能約束良心的一般性的誡命，或者特殊的環境，產生一個普通的義務，這時就有大罪。

至於純然的「缺點」這個問題，它還有一個很廣的範圍。(註五十一)純然的缺點是，在我們的措施和行動上，在我們方面沒有什麼故意的錯處，不過不努力去追求福音的理想。首先，有許多相反天主誡命的不良的行爲，都是缺點，祇因爲它們的毛病，不是由於什麼有罪的行爲，而是由於有缺點的一般的情勢所造成的。還有許多微小的越軌的第二動機，它們從旁潛入我們最優良的行爲之中，縱然我們對它們並沒有什麼意識，它們也是缺點，不過不是罪。它們至多在其根由方面是罪，祇因爲天主叫我們在內心方面要更深切地感化歸正，我們却忽視了天主的呼聲，或者沒有立刻聽從。

純然的缺點本身，天主並不予以懲罰；因爲處罰表示實際上有罪過。天主的仁愛，用十架和痛苦，淨化祂自己的子女的缺點。相反的，天主懲罰這些故意拒絕祂特殊恩寵的行動。祂的懲罰，九九歸原其

實也是一種恩寵，使天主所愛的靈魂潔淨美化。

雖然一個個別的行爲，從其本身方面來看，絕不是一個罪，而祇是一個缺點，可是仍然可以找出它與我們的罪過的關係。它的根或多或少是在我們以前實際所犯有罪的缺點或罪過裡；爲了這個緣故，它是天主所厭惡的。日後對這缺點的認識，就是天主叫人反省與自謙的呼聲。

第七章　倫理與動機

壹　動機的意義對行爲的倫理價值

我們已經解釋過了，首先決定一個行爲的倫理價值的是對象。這就是說，一個人的行爲，首先必須與事實相符合。行爲祇有與指定的價值或與認識的價值相合時，在倫理上，才完全是善的。如果它沒有與對象和諧的傾向，便是惡的。同樣我們也說明過了，決定行爲的價值的，不是對象僅僅在其本身方面客觀的價值或內容，而是因爲它這樣被人認識了，或者應該這樣被人認識。行爲在客觀方面的有無價值，祇有當它們在行爲內被認識了，並多少被當作行爲的目的來追求的時候，換句話說，祇有當動機與對象的客觀價值或其內容相對的時候，才能傳給人的行爲的。所以，對象是需要與它相對的動機的。

如果有人問，什麼對行爲的價值，具更大的影響？是對象呢？還是動機？我們就回答說，對象是物質，動機是形式、或賦物質以生命的靈魂。不過，不可忘記，行爲的對象本身(客觀的內容)，必須具有一種價值，或者在行爲之前，已經價值形式化了的。爲此，在對象本身之內的價值結構，能衞護動機，以免它與事實不相合，並保證它能有客觀的良好本質。從這意義來看，我們就應該說，對象爲先。可是，在行爲的價值背後，那具有最後決定性的，正是動機客觀的正確性。

意向和動機，這兩個相關的概念，彼此是連屬在一起的，雖然它們不是絕對相同的。意向是對着行爲的理由或目的時，它便成爲動機。意向比動機爲廣；因爲動機，就其概念而論，是完全對着行爲的，

而意志在使行爲進行，並使行爲「含有動機」時，意猶未盡。

我們的基督教會，關於意向方面的主張，認爲無論善惡，其根由並不是那些外面的物質的行爲，而是那個「心」，或意向。同樣這也是事實，動機給行爲的倫理價值以最後的形式；不過，我們當然也不應該忽視這個事實，就是動機客觀的正確性，是應該依照行爲的對象來評判的。

這個價值的世界，連同它勸人向善的勸告，在行爲尚未發生以前，已經存在。可是，那具有基本意義的，却是動機，而且在每一個實際情況之中，動機是導人向善的有效的動力，祇因爲它是自由地被人選爲行爲的動因的。既然我們的行爲，無論是外面的選擇，或者是內在的價值，都由動機來作最後的決定，所以小心注意我們的動機，這是我們倫理生活的基本工作。

當我們與那些在我們的四周的世界裡的價值相遇時，在我們的內心，就產生動機，雖然我們的願意和本能，也能發生一種影響。我們深藏的態度，以及隱密的意圖，都有意或無意地在這些發自我們內心的動機裡顯露出來了。由於努力和緊張所產生的新的動機，比那些從我們內心秘密的深處自動自發的力量爲小。尤其是否善和惡的兩種情感互相發生尖銳的衝突的時候，一個人必須不斷地留意提防自己的動機，時常加以檢驗、考察。如果一個人把那些永遠有效的價值標準放在自己的眼前，才能在這方面得到持久的成功。祇有在天主面前行走的，祇有常常站在信德的光明之中的，才能清楚地認識自己的動機與其倫理價值所含有的全部意義。不良的傾向，常會蒙蔽人心，使人自欺自愚，所以人人必須常用克己的精神，作爲最好細察自己動機的方法。

貳　動機的心理

在精神生活方面，能有一個主要的動機，對於加强一個人的意志，並使它正直不偏，的確能起決定性的作用。個別的動機，如果都與一個動機的主力連結起來，那麼它們大部分的力量便能獲得支持。這不僅是對於善惡，作出一個基本的和最後的決定。這也是有關一個人的理想採取某種特殊的形式的問題，是 *Leitmotif*（爲首的動機）的問題。關於這種理想的目的，聖人們的榜樣給我們提供許多豐富的資料：一位聖人常是在天主榮顯的光耀之中，去看一切的事情（他的理想的動機是：「一切都爲光榮天主。」）；另一位聖人所念念不忘的，祇是天主之國；還有一位聖人，他的生活祇是爲師法被釘於十字架上的基督，或者爲救人靈魂；有些聖人—由於他們有着那樣的性格，以及他們以前的生活經驗—注視那個可怖的深淵：地獄，心裡常想着，自己也可能失去天主的愛；還有一些聖人却安詳愉快地向前遠眺，期待着未來的天福；有的却一心想着奉獻自己，作爲犧牲，爲使罪人棄邪歸正，或者抱着很大的熱忱，去拓展天主的神國。

這個主要的理想，或生活的理想，調整一切個別的理想或動機，給它們蓋上它自己的特性的印，又給它們添上它自己特有的色彩、力量、深度和精神的旋律。注意這一點，不僅對於自己個人精神方面的教育，就是對於別人的精神生活教育，都有很大的意義。因爲祇有把動機放在生活更基本的理想之中，放在那「爲首的動機」之中，才能保證個別的動機，使之適合個別的美德，而發生作用。

然而，關於這一切，我們也必須注意，不可構成一種硬性的體系，把一切不能適合這體系的動機的力量，都排除於外。不過，一種體系，一個整體，把一切個別的動機，都在精神生活的一個偉大基本的

理想裡，加以一個有組織的調整編排，是一個絕對必須追求的目的。對於一個人的精神生活，動機所能產生的全部財富，是以動機與個人理想的相互協調來測量，並受它的支持；這個理想應該前後一致，按照正確的秩序，作爲一個人的目的。

精神生活的理想，或基本的動機，其唯一的形式，在本質上是與一個人的年齡、性別、脾氣、性格，以及生活的情形相對的。教育工作者祇要給自己的弟子提示一個理想；這個理想必須對他具有一種吸引力，而且按照他個人的特性，以及所處的特殊的環境來說，應該是與天主對他所發出的特別的呼聲相合的。出發點必須是弟子現有的爲善的能力，現在已經推動他的有效的動機，祇要它們能够使人的倫理方面上進。不過，必須注意，那最完善的動機，並不是在每一個情況和每一種境遇中，都是最有效的動機。

知道一個動機怎樣爲人所瞭解，是椿非常重要的事；因爲這樣才可以適當地把它放在一個人的面前。有些人很容易受到情感吸引的影響；其他的人却更爲思想的理由所左右。不過，對於情感的價值，在有關動機這個問題上，不可太低估了它們，尤其是當我們在路上遇到了重大阻碍的時候，更不可把它們低估了。祇有高度的熱情，才能使我們推動自己所有的一切力量，去爲善服務。可是，如果沒有把最主要的理由，動機的意義的內容，清楚地顯示出來，使人心對它有一個深刻的印象，並使人更易於接受提出的理由，那麼由情感與活潑的想象力所產生的熱情，就祇像一把稻草火，突然間把四周的黑暗照得通明，却又突然間完全熄滅了。

必須把動機活生生地深印在思想和記憶裡，如同一個概念，或者至少好像一個富有意義的想像。最爲安全可靠的，是把動機存留在記憶裡，以供實際的應用，祇要把它適當地包括在全部的動機裡，而且

盡可能要清楚地看到實際的把它在善事上應用出來的機會。這一點，在沉思或訓話時，最容易做到，祇要把一個人預料將來可能會有的機會提及一下就可以了。(註五十二)

在教育青年的時候，這是一個重大的錯誤，把許多次要的動機完全忽視了，無論是因爲我們祇注意那個基本的動機，或是爲了潔德崇高的理想，以及在精神生活倫理的統一性。

當然，那些在倫理方面較爲低劣的動機，必須從靈魂裡拔除盡淨；可是，那些比較次一等的，普通的動機，例如：尊敬、社會的重視、榮譽，以及正當的利益等，則不可排斥，祇要這樣的動機本身是良好的就够了。其實一個人不能眞正放棄它們，尤其是在精神生活的初期，而不至於嚴重地損害意志的精力。「克雷齊梅爾(E. Kretshmer)把一點指出來了。他說，在大多數精神的決定中，不祇是一個動機發生作用，而是整個一束動機一起參加行動的，縱然最高的倫理動機，在我們的意識裡，顯得最爲强大，可是在意識比較低下的地方，仍然存在着較爲自私的動機，它們利用自己的衝動所具有的內在的强大動力，去爲實現那倫理的理想而工作。結果，那些低級的本能的衝動，與那在道德上更爲高尚的動機，混合成爲一股巨大的衝動力。這種混合越是出於本能的，越容易獲得成功，雖然在動力方面，那些主要的力量祇是站在意識的邊緣上，而道德的驅策，反而被人視爲主要的動力，好像在一切眞正倫理的行爲上，它們應該是這樣的。說明了這一點，我們就必須把培養道德有意識的主要部份，視爲我們應盡的義務，同時却也不可忽視那些較爲低級的和本能的衝動。」(註五十三)

利用這些低級的「本能的力量」，這爲倫理的動機是非常重要的。沒有理由，爲什麼要怕那些最崇高的倫理的動機，因爲與低級的本能和動機混合在一起，而會受其汙染，祇要這些低級的本能和動機是眞正被控制着的，而且常是由崇高的動機來推動的。所以，最重要的是，應該給這些普通的低下的動

機，注入一種新的精神。當然，一個人必須時常戒備，以免它們擺脫羈勒，僭越稱霸。

那些最純潔和最高尚的動機越强大，那些低級的輔助力量也越減弱。事實上，它們不必完全消失的，可以讓它們由高級的動機來推動。各種不同的較爲高級的動機，它們的分量和影響力，必須與宗教—倫理的進步程度成正比的。在歸正的初期，合法的自愛和合理的自私等心理，尤其是害怕下地獄，或者憂懼自己的努力和犧牲毫無意義或盡成泡影，都可以是最有效的影響力。然而，不用說，動機高下的等級，必須絕對予以保持。爲此，雖然一個人可以生動有力地採用比較低級的動機，可是這些動機必須都隸屬於那個基本的主要的動機，即愛天主和愛人；這個理想是始終不得放棄的。

由於在歲月的流逝中，即使是那些堅强的動機，也必然會消失一些熱力，或因遇有阻力而遭到挫折，所以屢次重新這些動機是非常重要的。尤其是關於那基本的主要的動機，更是如此。這也叫做重新立定「好的主意」。然而，最重要的並不是在於有許多「好的主意」，而更是在於它們的內容、深度和誠意，以及它們對於我們所有的活動都能普遍地發生效力。正如好的主意，對於我們所有的一般的活動，必須常是新鮮而富有活力的，同樣特殊的動機或意向，對於一個特殊範圍之內的義務，也是如此。

以爲我們所有的一切活動，事實上都絕對來自我們以前完全明明知道而採用的，並不斷地重新的動機，這種想法是錯誤的。深度的心理學告訴我們，在我們的生活裡，有些動機完全或部分地是我們所意識不到的。把這些躲在黑暗中的，不隸屬於意志的動機，揭露在意識的清楚的視線之下，以便加强它們，或者迫使它們不能發生什麼作用，是很重要的。省察自己的良心時，如果祇看個別的美德的行爲，或者個別的錯誤，並不能像細察那些影響我們的動機和潛伏着的意向那樣深刻。

然而，有時也可能對動機思索過多。動機的能力，可能因爲不停地不合時宜地反身自省，而萎靡不

振。一個人完全服屬於某一個價值，這樣的態度並不是常用實際的自我反省所能估計的。有意識的動機，以及不斷地回想這個動機，二者並不一樣。每一件事都有其適當的時間；而且每一件事都應該保持其恰當的程度。誰在天主面前行走的，可以深信，那支動機的磁針，不會不常指着天主的愛那一極。愛常會提醒他。爲此，在倫理生活上，注視天主，比直接作自我觀察和反省，而不想天主，更能奏效。

叁　基本的動機和美德

採納一個主要的動機，不可把它誤解爲放棄其他許多動機。對天主的愛德，必須把其他一切的美德都統一起來，並加以調整，這是不容疑議的事。愛必須是最後的和最概括一切的動機。然而，這一切並不是說，我們可以輕視那些擺在我們面前的動機，放棄那些就在手頭的價值。愛和服從並不是唯一的美德。它們自己也祇有由一切其他的美德扈從着，才是完善的美德。

每一種美德要求它固有的動機。假如一個人修一種美德，祇是爲了一個與這美德無關的動機，而絲毫不是爲了這美德固有的動機，那麼他根本就沒有修這個美德。譬如說，如果一個人修潔德，祇是爲了避免疾病，他就實行節制，或愛護自己的健康；可是，他並沒有修了貞潔的美德，一個人祇因爲怕喪失靈魂，而潔身絕慾，他實在對地獄懷有一種有益的恐懼；可是，他並沒有貞潔這樣美德。祇有誰明知貞潔本身的價值及其美麗，而決意爲了它固有的這些價值本身而去修它的，才有貞潔這樣美德。

直接的動機，在每一個實際的情況中，是與美德行爲的對象（*finis operis* 行爲的目的）相合的。我們行爲的動機（*finis operantis* 主動者的目的）是善的，如果它與這個對象相合。不過，在主動者的動機，與行爲內在的本質的目的之間，並不是每一次不相合，因此就有罪；祇有在一個動機，與一個

在倫理上有意義的客觀價值，彼此發生衝突時，才有罪。所以，譬如說，如果一個人最強大的動機，是保持自己身體健康，或者是怕下地獄，他並沒有犯相反潔德的罪，祇要他不是積極地把潔德固有的價值排除於外。

由於每一個行爲有着許多的關連，所以可能有一系列良好的動機；可以把它們看作各自分開的，或者是按照一個已被承認的價值的等級，而組成一個體系的。舉一個實例來說，一個人可以爲教區建屋的計劃，捐助一筆款子，主要是因爲他願意這樣去提高教會上的聲望。他的動機是完全良好的，縱然他並沒有好像完善的理想所要求的那樣，就是同時也應該是因爲感於那些無家可歸的人，他們那種經濟和倫理方面貧困堪憐的狀況。他的行動，對於那些亟待收容和急需他慷慨捐助的人來說，並不是一種出於熱愛的行動。

由於，採納所有一切與我們的行爲相對的動機是一件幾乎不可能的事，因而能有一切的價值關係，所以一個人是自由的，他可以首先培養那些最能吸引他的動機，都些與他善生的理想相合的動機。例如：一個人盡可爲了愛那些不會死亡的靈魂，去做一切的善工；譬如說，把他自己所做的一切，都爲了罪人的回頭，而奉獻於天主。當然，這是已經假定的，即善工之被人完成，因爲這是一件善的事情（所以多少是爲了一個直接與這相合的動機）。一個人也可以再加上其他更高尚的動機。從某方面來說，可以把這一切的工作都奉獻給天主，作爲一種求恩，贖罪和感恩的祈禱。一個人的思想和行動，對於耶穌基督的奧體，永遠都能有影響；這樣的思想，可以是一個很有價值且有效力的動機。

肆　意志訓練與精神修養

林特伏斯基（Lindworsky 參閱註五十二），在他有關訓練意念的著作裡，指出一種危險，即過分着重純屬訓練意志力方面的技術。這樣的訓練，如果沒有更深的動機，便比純然的「練習」，好不了多少。縱然這位聞名的心理學家過甚其詞，他也使我們注意，必須更深地培養動機。人既是一個靈肉的結合體，絕對需要練習和操練的技術。如要控制頑劣背道的天性，操練是必要的；它使人外表上能有某種熟練。可是，它並沒有美德的價值，除非是由美德的動機來推動。我們必須承認，林特伏斯基在這一點上有道理，就是遇有精神的危機時，並不是外面的操練，或習慣重複的行動，可以使一個人的心靈堅定不移。祇有靠那在良心裡生下深根的動機，才能做得到，雖然因操練而熟習的行動，比生硬而未曾嘗試過的行動，更容易支持動機。

一個熱烈而生動地愛天主的行爲（就是一個有着深刻動機的行爲），比一千次設想天主臨在，更能引人在德行的道路上前進。由於內心愛人而犧牲克己，這樣一個崇高的行爲，比一千次愛德外面的練習或姿態，而對眞正爲人服務的價值，却缺乏活的認識和體驗，這是說，不認識這個應該受人服務的人的眞正價值，更能引人深入愛德的堂奧。

祇是一個行爲，平常是不會給人做開深入價值的門的。精密安排的計劃，以及不屈不撓的努力，才能使人一天比一天更深邃地進入倫理的動機裡。不是祇靠深思動機，而是經過深思的，又把它付諸實行的動機，才能領人進入德行的王國裡（因爲我們不是純粹的精神）。而且，正是表現在這種操練上的熱誠，往往證明一個人對美德表示高度的重視。它說明，我們已被美德的動機所攝住了。

林特伏斯基有一點見解，必須絕對被承認爲眞實的：在教育自己，或教育他人時，祇是着重實行外面的行動是不够的。必須常把動機記在心裡，而且必須把它所有的一切生活的意義都顯示出來。祇有這樣，我們才能眞正修成美德；不是祇靠操練或「練習」。也許世俗的立法者，可以完全心滿意足了，如果他們能够强人祇在外面或機械地遵守他們的法律。可是，教育工作者，必須把一切放在美德價值的光線之下，其實應該放在最高的愛的價值—天主的光線之下。至於修德方面，我們也必須時常小心提防，以免走上一條無用的道路，一條祇講機械式的修德行動的道路。祇有不斷地重新加强我們的動機的活力，才能遇到危機而加以克服。這也就是林特伏斯基所願意强調的一點。它也清楚地說明了，在精神生活上，沉思的重要性幾乎是不可能被人過分重視的。

伍　宗教倫理生活的基本動機

一　最高的和基本的動機—愛天主

我們所有的一切行動，如果是完善的，而且能有超自然的功績的，那麼在每一種個別的美德固有的動機之上，首先就必須有那愛的動機；它概括一切，包含所有其他的動機。然而，這絕不是說，這個動機必須明白表示干預每一個個別的行動，而祇是說，這個動機必須生動地發生作用。當然，愛天主的動機，必須相當頻仍地重覆，使它能發揮某種程度的效力，去影響和推動個別的行動。可是，我們絕對無法給那普遍的效力，定出一個最短的時期；過了這個時期，這個動機，如果不再明白地或暗含地加以重新的話，便會停止發生效力。然而，這一點是明顯的，就是祇要在一個人的心裡，仍然有着對天主的

愛，而他的動機仍然是合乎道德的，那麼這個動機多少還發生它的那種高尚的影響，不論這影響是多麼微弱。不過，一個基督徒的道德修養，顯然要求他必須注意，務使這個神聖的和基本的動機，不僅是微弱地，而且要顯有一切可能的力量，去促進並推動他所有的一切活動，還要深入活動的內部。

基督教會的倫理觀，其動機的中心就是愛，一種服從的愛。人對天主的關係，是一種孝愛的關係。人還有這個終向，就是將來永遠分享天主自己的愛。不過，當我們還在這個人世間，崎嶇難行的旅途中的時候，我們對天主的愛，不是平輩的愛；天主愛我們，也不是像愛一個與祂相同者一樣。我們對天主的愛，是一種應該經過考驗的愛，是一個受造之物對自己的造物主的愛。這愛必須表示在宗教的和道德的行動上：在宗教的行動上，愛常崇拜天主；至於在道德的行動上，則愛帶有服從的特徵，就是說，愛常服從天主的命令（參閱希，拾，五—九）。所以，我們也可以把愛的服從，看作一個基本動機。如果我們轉眼來看基本的客觀價值，以及服從的基本動機，我們便可以說，基本的動機，必須是天主愛人而又爲人所愛的旨意。

由於天主的愛及其慈父的旨意，已給我們顯示出來了，而且要我們在基督內去共同分享，所以這基本的動機，最後必須是在基督內，天主對我們所表示的愛的旨意。基督給我們帶來了天父的愛和福音。基督徒的基本動機，最後就完全消失在追隨基督的理想之中。對一個基督徒來說，那盞導航的明燈，那個基本的動機，那個生活的理想，必須可以依照某種方式，改爲愛和服從，如同天主藉着基督把它們傳授給我們了，並經由基督向我們要求的那樣；至於我們方面，我們在基督內、並藉着基督，把它們重新獻還給天主。

誓反教的倫理觀，自誇高於天主教的倫理觀，因爲誓反教的倫理觀，把賞罰完全清除無遺。與其說它更清高，不如說它空虛貧乏，歪曲事實，更爲恰當。不錯，賞罰這個動機，可能會有很大的缺點：㈠如果把它當作動機的中心和最後的動機；㈡如果它純然出於自私的目的，個人自己的利益。

二　賞罰：希望和恐懼的動機

賞罰的動機，不是基督徒的最高動機，也不應該是他的動機的中心。不過，我們却也不可以不知道，在感化歸向天主的初期（在感化歸正以前及當時），這往往是比較強的（較爲有力的）動機；它首先能激發人的愛。然而，在講道和進行神修指導的時候，必須提及這個動機，並加以運用，務使它祇被當作一種輔助的方法，補足那愛的服從的動機。

如果賞罰應該激起那些在倫理上高尚的動機，並不斷地影響道德修養的各個階段，那麼不可祇從人的主體這個觀點去看它們。這是事實，賞表示使一個人富足，而罰則表示威脅一個人，使一個人貧乏。可是，首先必須把賞看作來自公正而愛人的天主的慷慨好施。至於罰，也必須從那該受懲罰的邪惡那個角度去看，並從天主的聖善和正義那方面去看。天主決不能容許一個沉溺於惡的人，與祂的愛交接來往的。在這方面，賞罰的動機，是屬於愛的完善的動機的，且與它分不開的。這是天主的愛必然的光明的後果，就是它能使人眞正幸福。不過，這也是天主的愛一個必然的光明而可怕的後果，就是誰拒絕天主的愛，而對它說一個「不」字的，天主的愛也眞的接受這個「不」字，最後便遺棄這個人；這樣，他的拒絕爲他實在是最大的不幸。誰對天主的愛的這種後果，不知道認眞地加以注意，因而不讓它成爲自己的精神生活裡的一個動機，去影響自己，那就不但減弱愛的動機的力量，而且也把它曲解了。

賞罰這個動機，如果對它有一種正確的觀念，那麼它祇不過是對天主的望德而已，祇要它是推動我們向善的基本動力。恐懼和希望，在天上都要消失。可是，如今在這個世界上就想排除它們，這就等於不知道，我們還是正在旅途中的行人。即使在天上，也有一些東西相等於賞的動機：將來我們不僅是在天主之內，而且也在祂所賞賜那些愛祂的人的永福中，去愛這位仁愛而光榮的天主。

正如愛並不排斥社會生活中的正義，反而也包括正義，同樣，服從的愛的完善的動機，也必然包括着那個以天主的公義爲依據的賞罰的動機。如果把賞罰的動機，放在適度的界限之內，那麼它可能也包括世上的酬報與暫世的懲罰，祇要它們是天主所許下的賞，或祂所威脅的罰。

善行已在此生得到百倍的酬報，或者藉着痛苦和十字架，在天上預備一個更大的獎賞，這都由慷慨賜與的天主來決定的。一個基督徒，祇要他還是一個罪人，不是應該在現世恐懼天主的義怒，詛呪自己的罪惡嗎？罪惡本身一定孕育壞的工作，它必然產生惡果，因爲它使人離去一切快樂和眞福的根源。

天主在教導自己的子民的時候，表示這樣的智慧：祂在舊約時代，比在新約時代，更着重現世的賞罰的動機（賞罰的制裁），首先是對全部的選民，以後是對虔誠的個人。天主還沒有用基督的十字架，把愛的道路指示出來。然而，我們可以看到，祂怎樣藉着梅瑟和各位先知們，引導人類走向愛的動機。祂鼓勵他們，不要祇爲了要得賞報而奉事祂，也應該爲了天主與他們之間所訂立的愛的盟約。我們應該首先視賞罰爲天主對這個與祂訂立盟約的民族，一些愛的象徵，表示祂小心防衞他們，使他們忠守盟約，不致違犯。如果我們知道，在舊約時代，一些虔誠的猶太人們追求世上的福樂，更把世福看作天主護佑的明證，而不看作一種賞報，那麼我們就能了解，那些義人遭遇不幸時發的怨言。就是在舊約時代，人們對於罪惡，也不僅僅把它看作一種犯法的行爲，能有懲罰的後果。㈠對於天

主方面，罪實在是一個應受懲罰的惡行。它是一個反對聖善忠信的天主的罪行，不忠實遵守愛的盟約。㈡對於個人方面，罪不僅使他應受外面的處分；它更是一種內心的騷亂，精神的死亡（創，叁），脫離生命的根源。在舊約時代，有一條法律的原則；罪是應該按照這條原則來處罰的；人也應該完全承認這條原則的。當時在這條原則之上，天主已經約略顯示了祂的仁慈，指出了未來的救世主。爲此，恐懼的動機，不再令罪人憂急絕望，却叫他棄邪歸正。

在新約時代，基督十字架的榜樣，給我們指出了一條更光明的道路。基督徒是被釘於苦架者的弟子；在奉事天主的時候，他有力量去背起自己的十字架，忍受一切的痛苦，却不考慮現世的酬報。不過，即使是在今天，在教導人民走向基督的時候，顯然常有現世善惡的制裁的原則。就是在這個世界上，善已是可以產生和平以及秩序的好種子；惡則是可以產生破壞和毀滅的壞種子。所以，一個基督徒，如果在自己的倫理動機之中，也包含着上述這個眞理的影響力，並非錯誤。

主耶穌基督自己也曾經給祂的使徒們許下了，誰背着十字架，跟隨祂走上克己犧牲的道路的，現世將得百倍的賞報（谷，拾，二九及其後一節；參照眞福八端，瑪，伍，三及其後各節）。當然，這絕不是用世上鑄造的閃閃發光的錢幣，給一個僕人所付的工資，而是一種開端，一種證明祂令人永享天福的愛的寶貴錢幣。一個基督徒所急切期待的，不是一個僕人的工資，或現世酬報，而是永生。他所追求的，祇是安息於天主的懷中（聖奧斯定所謂的「享受」*frui*）；他所期待的一切其他的東西，祇是爲利用（*uti*）它們，以獲得愛的永福。

我們生活在這個世界上，生活上有着困難和考驗；我們的愛必須由希望陪同着，而希望則必須由有益的恐懼陪同着。恐懼的動機，脫離了基督徒應有的全部動機，就會成爲一種可怖的魔鬼的恐懼。可

是，有益的恐懼却給人帶來敬畏；而敬畏則是與眞愛相對的彼端。所以，「敬畏上主是智慧的肇始」（箴，玖，十），這話一些不錯。聖奧斯定用他那種尖刻的說法，屢次指出基督徒的愛的動機與恐懼的動機之間的關係：「用貞潔的恐懼去愛，又用貞潔的愛情去怕。」（註五十四）爲此，賞罰的動機，以基督徒的意義來說，不是使愛減弱，而是一條通往愛的道路，一種衞護適當的愛的干盾，是愛的一部分，是洋溢的愛。"*Pietas timore inchoatur, caritate perficitur.*"（虔敬由恐懼開始，而由愛完成。註五十五）

三　社會性的動機

甲　習俗和輿論的力量

一個在倫理方面尚未成熟的人，在他的行爲裡，動機的主力之一，就是對習俗的重視，以及對他四周的人的意見和反應的注意。「人家不做這樣的事！」「別人都是這樣做的！」柏格遜（Bergson）稱這種社會性的動機，爲倫理的兩個根源之一；第二個根源就是對價值的承認。不過，我們必須清楚知道，習俗這種東西，就其本身來說，並沒有什麼倫理性，更好說它爲倫理的一種準備；在動機裡，它更是先於倫理的，或低於倫理的。然而，如果把這種在倫理上正當的習俗和輿論的力量，放在價值實際的動機之內，那麼它就成爲一種有力的輔助動機，可以完全充滿着一種倫理的精神：它能使人眞正柔順服從，對別人表示愛護關懷的眞情。

即使是那些在倫理方面已經成熟而品性高尚的人，如果脫離了自己原來的環境和傳統，也會遇到可怕的危機，就是因爲他們失去了一種有力的支持，使他們能够形成自己的動機，並使動機發揮實際的效

能，如果那新的生活環境，有着它自己的價值的，沒有把那些出離本土的不幸者，容納在自己的環境之內。有着這樣不幸的命運的，就是那些服役的軍人，尤其是那些逃亡的難民。在外地從事傳教工作的人，必須認眞注意這個問題，這是非常重要的。如果那些新近歸正的人，在那新的環境裡，沒有得到別人的愛護和熱情的照料，那麼他們脫離了自己祖傳的倫理上的傳統，可能遭遇致命的傷害，尤其是當他們正在發展前進的時期中，對於那些新而崇高的基督徒的動機，還沒有把它們完全吸收，成爲自己的精神生活的一部分，更有這種危險。

有些基督徒，即使他們在倫理方面已經成熟，也必須保持自己所處的環境裡，那些倫理的作風和習俗，把它們當作自己「行動的規則」，這樣才不至於在生活中，失去自己所擔任的那份角色，以及自己在社會上的立場和影響力。他們一方面，對於那些習俗的缺點，必須具有一種銳利的批判的目光，同時也要懷有一種高度的責任感，堅定地遵守這些行動的規則；因爲他們所有的一切行爲，在其生活的團體裡，必然會普遍地引起善的或惡的倫理上的反應。結果，他們將提高，或者降低自己所處的環境的倫理水準。爲此，注意環境在其整個的倫理關係方面的倫理反應，這應該是行動的一種動機；因爲除此之外，我們沒有別的方法，可以對環境，在倫理方面，發生有效的影響。

乙　榮譽的動機

在許多人看來，最有效力的動機，是保護自己良好的名譽和聲望，關心自己個人的榮譽。這個動機也可以是先於倫理的，或低於倫理的；同時在倫理方面，它也可以是一個良好的和高尚的動機，這要看一個人，在追求它的時候，有着什麼理由，可能是：自己的光榮；或者對於榮譽本身所含有的內在的價

值，一種負責的關係。保護個人自己的榮譽，對於抗拒誘惑，是很重要的。爲能有效地爲社會的福利而工作，榮譽感尤其是一項重要的預先應具備的條件。對一個基督徒，尤其是對一個司鐸來說，榮譽的動機可以成爲一個眞正愛的動機，如果他在一切事上，看自己爲教會的一份子，而且是基督的使徒。不過，在追求榮譽時，應有一定的限度，那就是基督的十字架那些堅定不移的限度。

丙　愛德的動機

任何社會性的動機，必須以愛人爲其最後的根據。這種對人的愛，必須來自對天主的愛；並且藉着我們好的意向，是回報天主的愛。對人負責的精神，爲天主之國工作的熱誠，這些都應該是我們基本的動機，它們應該影響我們所有的行動；因爲我們的一切行動，對於別人，以及對於整個基督的奧體，的確可以發生一種反應的效果的。

第八章　論不善不惡的行為、對象、環境及動機的調節

人類外面的行爲，它們的倫理價值，是由對象，外面的情形，以及主動者的意向來決定的。不過，在有些實例中，不是對象，也不是無數的情形，確實地決定一個行動的意義，使一個人必須認爲，這個行爲本質上是善的、或本質上是惡的；因而可以懷着一個好的意向去做它，或者相反的，懷着一個壞的意向去做它。換句話來說：許多行爲是善是惡，是由它們的對象本身，或者是由某一種情形，來最後決定的；還有別的行爲，則祇由主動者的動機決定其善或惡。三個因素（對象、環境、動機）必須都是對的，才能使一個行爲在倫理方面是善的。士林學派有一句名言，把它這樣表達出來了：*bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu.* 就是說，倫理的善是由行爲的一個因素一起來決定的；惡則由任何一個因素的缺點來決定的。

當然，我們必須注意，那些偶然的情形或動機，如果它們祇是偶然偏頗不正，並不影響行動的本質，那麼它們不是在每一個實例中，都能破壞全部的行動。更好說，它們減少行動的價值，或者祇是在偶然的情形下，使行爲變成不完善的，或者變成惡的。事實上，一個行動可能是由好幾個行爲一起組成的。一些內在的行爲，可能與一個行動這樣合併在一起，使唯獨一個不完善的行爲，或者是有小罪的行爲，不至於完全破壞這個行動所有的全部倫理價值。

研究這些具有倫理意義的因素（對象、環境和動機），首先我們會提出以下這個問題：所有這一切的倫理因素都經過了考察之後，是不是有些行動在倫理上是不善不惡的呢？在善的領域和惡的領域之外，是否還有一些在倫理上「能力不足的」，在倫理上不善不惡的領域呢？我們要最特別提出來問的是：除了在倫理上善的動機　以及在倫理上惡的動機之外，是否還有一個「能力不足的」動機，或不善不惡的動機呢？（如果一個人，對於自己的行動，並不注意它的倫理意義，那麼他的動機，是否在倫理上，有時可能是「能力不足的」，或不善不惡的呢？）

壹　問題的歷史經過

古代的犬儒學派（Cynics）和斯多亞學派（Stoics），承認在善與惡之間，還有一個領域，那就是*adiaphoron*（中性），在倫理上中立不偏的，或不善不惡的領域。在教會裡，曾有許多位教父，以及方濟各學派，都主張這種三部的分法。可是，大部分的神學家，尤其是多瑪斯學派，却堅決反對這種主張；他們在原則上認爲不可能有純然中立，不善不惡的行爲。關於這個所謂「中性問題」（adiaphoristic）的爭論，在基督教的神學方面，曾經引起了緊張的情緒。

貳　問題內容的分析

沒有一個實體是無價值的，祇能有價值集中的，或價值相對的實體；依此類推，無價值便是無實體（privatio）。然而，不是所有的實體本身，有倫理的價值，或者有主要的倫理價值。當然，還有其他的價值，例如：可喜愛的、有用的、美麗的，以及高貴生活的價值。一個人儘可自由地把任何對象中的

善，在任何方面的價值（有用的，可喜愛的等），作爲自己的目的。我們是否應該作結論說，倫理方面的價值，可能爲了其他價值的緣故，而喪失呢？絕對不是的！倫理的觀點，並不是許多觀點之中的一個觀點，也不是僅僅把其他方面的價值，加以調整而已。倫理的觀點是常在着的，有着它基本上的優先權，無論一個人的意志，對於價值的對象，所採取的立場，是否與它協調。在每一個自由的行動裡，便關係着一個價值的得失；因爲假如沒有什麼價值的問題的話，那麼自由意志的一切干預，也就毫無意義了。不過，一個行動可能不僅僅與一個價值相合（這一點是有倫理的意義的；因爲每一個價值都是由天主所造的），而且也必須與它這樣協調，以免在進行行動時，違反更高級的價值。這裡我們就有行動的倫理的意義！

每一個倫理的行動，對價值先應有一種認識；因爲意志祇有在認識了一個價值時，才能轉向它的。既然在具體的事實上，每一個價值對於人都有一個倫理的意義，所以決定性的問題，就在於是否每一個行動，對於倫理的價值，應該先有一個認識。舉一個實例來說，一個商人，在進行交易的時候，一心祇求獲利，絲毫不知道也不關係其他價值的得失，例如：正義、仁愛、保護個人更高級的價值等；這是一件不能設想到的事嗎？知道個人的交易將會有利於自己，並不是絕對包括認識倫理的價值。

我們所面對的問題，首先是關於一件事實，然後是關於一個原則。

我認爲，可能有人，在他個人人格的很低級的發展方面，也許能够知道，在贏利或利益之中，甚或在一件東西的美麗之中，存在着這樣的價值，而對倫理的意義，却沒有達到知識的程度。然而，既然行動的倫理意義，不是在意識的前面，也不是在昏暗的背後，爲人清楚地知道，仍然可以提出這個問題：一個祇有動機，而不認識倫理價值的這樣的行動，是否還可以按照十足的字義，稱它爲一個人性的行動

呢？怎樣照着價值的標準去評定它呢？

一個有動機而無倫理意識的行動，從價值的觀點來看　常是一個不完善的行動，低於人性尊嚴的行動，不管我們假定那是一個發展不足的人格，或者是一個墮落腐化的人格。無論我們是從人的本性的觀點去看，或者是從倫理對象的本質的觀點去看，我們認爲，以上這個判斷都是正確的。

身爲一個具有精神本體的人，對其四周的世界，必須採取一種與自己較高級的精神本質相合的立場；這種精神的本質，管理和指導他所有的一切力量。如果他按照精神去行動，必須抱着一律的態度。他不可以把自己的一種能力（譬如說，使用的能力，或圖利的能力），這樣孤獨地從全部的能力之中分離出來，以致更高級的能力不能對它再有什麼干涉。他必然會引起它們爲表示一種「同情的」合作而努力。顯然，用處、利益、舒適和享受等類的價值，總不是孤立地存在的：對於用處和利益，常應予以這樣的管制和治理，務使它們成爲正當的用處，以及公道的利益，對整個的人實在有沒有益處。一個正常的成人，至少不是明明地，並從高處，有認清這種關係的能力，並照着去做。如果他不這樣做，他的行動不能僅僅被視爲在倫理上不夠資格，或不善不惡的，因爲它在倫理方面，還缺少一個本質上的優點。

下面這個理由，照作者的想法，似乎是極其重要的：爲使一個行動能有倫理的特性，主動者並不是要在每一個實際情況中，直接地明明表示知道行動的倫理意義，更不必對於行動的重要性，具有一個倫理的思想上的認識。祇要他間接暗示知道就够了；有時這種知識會明明地表示出來的。也許祇在發生紊亂的時候，而且使主動者也覺得有紊亂發生了，主動者才會明明地想到行動的倫理意義；這時，這樣的遭遇，會强使那種隱而不顯的對倫理價值的認識，成爲有意識的知識。當倫理的情感一經在人心內完全被激發之後，這種情感，如果不是明明地，那麼就暗暗地，在每一個明知而自由的行動背後，發揮他的

效能。請看天秤平衡的這個例子。完全的平衡，必須要有最精密的準確性。天秤的精確，把那失去了平衡的指明出來。縱使天秤不平衡，它仍然清楚地指出平衡和準確的需要。

假如有一位心理學家想證明，在某一種行動裡，倫理的情感絕不發生什麼效力，我就毫不遲疑地回答說，在這樣的實例中，並沒有一個在倫理上不善不惡的行動，却祇有一個缺少眞正人性行爲的本質優點的行動。不過，我也不想絕對地聲言，這種行爲是有錯處的，或是有罪過的（除非它的壞處是由於人故意作惡的結果）；可是，我認爲，在人性方面來說，這是一個有缺點的行爲。這樣的行爲，沒有達到人的理性成熟的程度，是幼童和精神病患者能做的；他們固然可以有「有目的的」行動，或「有理由的」行動，可是他們不能有眞正倫理的行動。也許這樣的行爲，在那些幾乎完全喪失了良心和倫理價值感的人之間，也可能發見；這種人的良心和倫理感，在許多實際的情況中，連在下意識方面的作用也失去了。相反的，那些有着正常的良心，以及精神正常的人，在每一個行爲中；持有這樣的主張，似乎是有道理的，對倫理價值的意識，達到眞正精神的或心理的活動和效能的程度。

關於這個不善不惡的行爲的問題，無論給以怎樣的解答，總之，絕對不可以合法合理地規劃出一個在倫理上「不够資格的」區域，或者在倫理上不善不惡的區域，使一個明知而自由的人，可以用一個法律的名義爲藉口，逃避有倫理意義的或倫理的領域。一個人在倫理上發展時，日益意識到這個領域。

關於那些外面的行爲，它們可能有一個善的動機，或者一個惡的動機，也許有人可以稱它們爲倫理上不善不惡的行爲。可是，在這樣的實例中，必須清楚地記在心裡，我們祇是一般地、抽象地討論行動；如果是一個具體的行動，我們就完全撇開那個本質的因素，就是動機；它最能決定內在的行爲，它也能間接地決定外面的行動。除此以外，對於那些外面的行動，它們可能有一個善的動機，或者一個惡

的動機的，我們決不可把它當作一個具有絕對不善不惡的特性的行動。事實上，這樣行動，本身並不是眞正不善不惡的；就是說，對於動機方面，它並不是不善不惡的；因爲按照事物的正確的秩序，行動由於它自己的特性，要求有一個正確的動機，而拒絕一個惡的動機。祇有善的動機，才是客觀地正確的，並適合於一個善的行動的。當然，它無法排除一個惡的動機；可是，它必須把所有的動機，除了那個善的動機之外，都斷定爲不適合的和違背正道的。如果外面的行爲本身，無論怎樣與事物的正確秩序有所不合的話，那麼它對於內在行爲的動機，當然更加不是不善不惡的了。這樣的外面的行爲，本身也要求應該把它放棄；這實在是爲了一個善而有價值的動機。它可能有一個善的動機，祇要主動者內心不知道，它是相反正確秩序的。

有一個理由，是以聖和善的普遍性爲根據的；它可以被用來反駁這個認爲可能有眞正人性的而不善不惡的行動的主張。誰相信天主，萬物的造物主的，不能假想這個按照天主的肖像而被造成的人，可以有一個明知而自由的行動的範圍，對於天主方面，它是沒有倫理的重要性的；爲了這樣的行動，人可以對天主不負責的。正如他幾乎不可以假想，自己能够有這樣的行動的動機，它們又不符合，又不違反天主的法律。唯一可能的領域，在那善的領域和惡的領域之間，作爲第三個領域的，又不善又不惡的，那就是一個沒有被倫理的良心所清楚深入認識的，或者受到它的影響的，不是完全以倫理負責的精神去從事的，不是完全屬於眞正倫理自由的看管之下的領域。可是，一個這樣的領域，並不是尋常所謂的那個不善不惡的，在倫理之善及倫理之惡二者之間的地帶。

以上這個解答，依我的愚見，大部分可以使那些在有關不善不惡的行動這個爭論中，持有兩種不同意見的人，都感到滿意。對於那些有關的原則，就是從價值的觀點，以及從要求價值的觀點來看，在善

與惡之間，並沒有一個中間地帶（多瑪斯學派的立場）；可是，在心理學方面，就是關於事實和實際的情況，可能有許多行爲，至少在那些倫理發育不足的，或尚未成熟的人方面，它們使人認爲，倫理的意識不是充分發展，好像心理的意識那樣。在這種倫理的落後的實際情況中，可能有許多故意的行爲，它們決不是屬於嚴格倫理的人性行爲（近似方濟各學派的主張）。

卷　聖經的教訓

聖經的教訓，清楚又明顯：天主並沒有把人類生活的任何一個部分，任何一個自由的行爲，不包括在愛天主，以天主爲中心的要求之內。「你們或吃，或喝，或無論做什麼，一切都要爲光榮天主而做。」（格前，拾，三一）「你們無論做什麼，在言語上，或在行爲上，一切都應該因主耶穌的名而做，藉着祂感謝天主聖父。」（哥，叁，十七）主耶穌基督自己也說過：「人所說的每一句廢話，在審判之日，都要交賬。」（瑪，拾貳，三六）

依照聖經，有些事情是許可的（不是命令的，也不是禁止的）。不過，無論一個人，對於這樣的事情，有什麼決定，他決定的動機必須是對天主的愛。聖保祿宗徒曾經在許多的地方寫明了，「這件事本身一定沒有什麼不好」這樣的話所表示的態度，不可能把它作爲一個基督徒決定行止的態度。有人可能反對說，「一切的事都是可行的」（意思是說，這些事情本身不是壞的）。聖保祿宗徒却提出警告說：「不是一切的事都是有建設性的。」（格前，拾，二三）有些事情本身是合法的；可是，如果一個人會被它們所「奴役」的話，他就不可以去做它們了。即使是肉體及其所有的一切需要，也都應該使它們爲天主服務（前引）。如果事關輕視或忽略別人眞正的福利，就不得以行動是不善不惡的爲託辭（格前，捌，九；

拾，二三及其後各節；羅，拾肆，十五及其後各節）。關於對舊約所定的法令應取怎樣的態度，聖保祿宗徒清楚地指出，有些事情本身原是不善不惡的（它們以前是法律所規定的），由於誤解而變爲相反基督教會內一條啓示的眞理（迦，貳，五），或者由於自私而要求別人去做這樣的事（迦，陸，十二）；這時它們便成爲惡事了。在另一方面，同樣這些不善不惡的行爲，如果爲了熱心救人靈魂，殷切關懷別人的軟弱，而去做這樣的事，它們就可以有最高的倫理價值（格前，玖，十九及其後各節）。

第四編　追隨基督的阻難

第九章　罪的本質與後果

壹　基督贖人於罪

基督降生成人，祂的生活、受難，以及祂的榮耀，如果都與罪無關，就無法了解（羅，捌，三；希，貳，十七）。降生是天主走的第一步，來與罪人修好。罪曾嚴重地冒瀆了祂。罪使人遠離天主。可是，雖然罪人遠離了天主，却因厄瑪奴耳（Emmanuel 即「天主與我們同在」）的降來，使他重歸天主：基督使我們重新獲得天主的愛。基督是一位神聖的英雄，祂以自己的生活和受難，與罪及以魔鬼爲首的惡勢力作殊死戰。雅威（yahweh）的忠僕，因服從而戰勝了驕傲（斐，貳，七及其後一節）。一切的罪都是從驕傲來的。基督在十字架上的死亡，是至高的服從與愛的行動，它補償了人類原祖背命的罪。基督的復活，表示祂戰勝了罪，以及罪的後果（痛苦和死亡）。

洗者若翰（John the Baptist）已經稱基督爲「消除世罪的天主的羔羊！」（若，壹，二九；參照依，伍叁，七）。耶穌對於罪，深深地完全了解其可怖的實況（請注意蕩子、不忠的僕人、葡萄園「惡魔出去」與「七個更壞的惡魔回來」等比喻。耶穌也屢次給人這樣的忠告：「不要再犯罪」）。祂表示示自己是

罪人的救主，是罪的戰勝者（「人子來是爲救那喪亡了的」瑪，拾捌，十一；路，拾伍；「我不是來叫義人，而是來叫罪人」瑪，玖十三；路，拾玖，十）。耶穌給我們帶來了無價的救恩，就是罪的赦免。在祂救世的工作裡，赦罪是祂最高的權力，也是祂最大的權利（「爲使你們知道，人子在地上有赦罪的權力：」瑪，玖，六；路，伍，二四；耶穌在法利塞人西滿的家裡與那個婦人，路，柒，四九）。耶穌說祂自己的死亡是一種祭祀，有助於赦罪（「這是我的血，新約的血，爲衆人傾流，以赦免罪過」瑪，貳陸，二八；祂立定聖洗「以赦免罪過」宗，貳，三八）。祂給自己的教會權力，能以祂的名義去給人赦罪（若，貳拾，二三）。

耶穌去世之後，宗徒們和那些弟子們，知道基督來到世上，不是爲了建立一個沒有痛苦的世間王國，而是爲了戰勝罪惡，給人類報告福音，開始救恩的時期（若一，壹，七；貳，二；叁，五；羅，陸；捌，三；格後，伍，二一）。

基督審判罪惡。基督是精神之生與死的重要關頭。在基督的法庭裡，罪被揭露了，它的一切醜態完全被顯示出來了。依照聖保祿宗徒的教訓，法律暴露罪的眞相，使人知道，罪與天主爲敵，悖逆天主，激怒天主（羅，伍，十三；柒；捌，七）；至於基督，也有同樣的情形，祇是意義不同，更要深刻得多。如果在天主親自說明祂的旨意這樣的情形之下去看罪，那麼它的那種瀆神性令人難以置信，就顯出一種特殊的面目，與那在理性和自然的光線之下去看它，有很大的不同。天主派遣了祂自己唯一的聖子，由基督親自向人類報告祂愛的旨意；如果在天主這樣愛人的光線之下去看罪，它就更顯得猖狂醜惡。「假如我沒有來，沒有教訓他們，他們就沒有罪；可是，現在他們對自己的罪，是無可推諉的。恨我的，也恨我的父。假如我在他們中間，沒有做過其他任何人都從未做過的事，他們就沒有罪；可是，現在他們看見了，却仍恨了我和我父。」（若，拾伍，二二—二四）基督很清楚地證明了天主的愛；罪在這樣的光線下，就

完全顯出它的眞面目：它恨天主愛的旨意。在葡萄園戶的比喻裡，基督清楚地說明了罪的等級，從不納租金起，一直到殺害先知，殺害天主的獨生子（瑪，貳壹，三三及其後各節）。

基督要人作一個抉擇。這個抉擇關係精神的生與死。基督是一塊基石，是那塊「矛盾」的石頭，或建設，或破壞。祂是「使許多人跌倒和復起」（路，貳，三四）。自從基督降世以後，人可以升到恩寵無比的高處。不過，他也可能墮落得更深。現在的深淵是無底的。在基督降世以前，人類雖然背棄天主，開始走入邪惡之途，却還不是那麼壞。現在基督因着聖神，不斷從善中把惡分離出去。祂指控世界的罪，因爲世界不相信祂。因着基督的說話，以及聖神的工作，世界已被判定了最重大的罪（若，拾陸，八），因爲它把自己藏匿在黑暗裡，却把光明拒之於外。

貳　追隨基督與犯罪

基督救贖人類，是全部歷史的重大的轉捩點。邪惡的勢力受到了致命的一擊。基督是戰勝罪惡和死亡的勝利者。現在該由每一個人自己去決定。他與基督結合在一起，藉着聖洗以及信德的服從，因着基督而分享戰勝罪惡的成果（羅，陸）。一切的聖事，連那些生者的聖事，也都顯示基督的十字架的能力，及其征服罪惡的勝利。對一個基督徒來說，它們也是一個清楚的命令，叫他要與罪惡奮鬪到底，毫不留情。基督徒必須攻擊罪惡，抵抗「到流血的地步」（希，拾貳，一—四）。他必須深深地相信，身爲一個基督徒，却依舊在罪惡中生活，這是徹底矛盾的事（若一，叁，六，九；羅，陸）。

基督徒應該一次而永遠死於罪惡（羅，陸，二；陸，十及其後各節）。他已脫離了罪惡。罪惡已不能再統治

他。這表示他不再是無能的，沒有力量的，祇有屬於法律之下的。現在他是在恩寵中，有着基督戰勝罪惡的力量（羅，陸，十四，十八，二二）。然而，他一刻也不可忘記，他之具有這種擊敗罪惡的力量，不是靠他自己，而是祇靠生活與基督最密切的結合。誰不緊靠基督，便要陷在罪惡裡，成爲罪惡的奴隸，完全爲罪惡的暴力所束縛（羅，柒；弗，貳，一）。反過來說，凡是被罪惡束縛的人，就表示他沒有眞正與基督結合，沒有眞正「認識」基督，沒有在生活的信德中追隨祂（若一，貳，四；叁，六）。爲此，凡是做基督徒的，祇有一個抉擇，或者緊靠基督，或者死在罪惡裡。

一個基督徒，雖然已經參加了上主的弟子的行列，也必須時常記住：與罪惡奮鬪是極其重要的。勝利的記號就是十字架。基督的弟子不能避免痛苦的奮鬪。他必須與魔鬼及肉慾奮鬪，也必須與在世界上的罪惡，以及在他自己心裡的惡的傾向奮鬪。雖然面臨這些邪惡的勢力，一個基督徒却連一秒鐘也不應該懷疑：他領洗是爲了背起基督的十字架，是爲了奮鬪，可是也是因着基督的復活，以及基督勝利的力量（羅，陸）。聖若望及聖保祿兩位使徒，關於基督的恩寵怎樣戰勝罪惡，曾經發出了這樣閃耀的光；可是，他們也明白知道，在基督徒的團體裡，仍然存在着那種尖銳的對立，就是一方面有着聖洗的聖德，另一方面却實際上還有着罪惡。的確，假如有基督徒認爲自己未曾犯過什麼罪，他們便是說謊者（若一，壹，八）。不過，他們不是「犯至於死的罪」（若一，伍，十六），因爲死罪會使他們與基督分裂，脫離他們生命的根源。

外表上承認相信基督，這件事本身並不保證我們實在生活在基督內。誰憎恨自己的弟兄的，就是在黑暗中，而且是在罪惡的勢力下（若一，貳，十一；叁，十一及其後各節）。基督是天父前我們的護衞者；對一個犯了罪的基督徒來說，基督是他唯一的慰藉（若一，貳，一及其後各節）。一個人，如果在接受信德之光以

後，而與基督分離，就把基督從他自己的心裡驅逐出去；雖然他認出基督在聖神內爲天主子，他的罪仍然是無可寬恕的（瑪，拾貳，三「及其後的一節；希，陸，陸，五及其後各節；拾，二六及其後各節；參閱若一，伍，十六及其後各節）。所以，最重大的罪是關閉自己的心，拒絕基督之神的感召，因着不信而使自己完全脫離基督（若，捌，二四；拾陸，九）。然而，這個罪並不是如同宗教改革者所假定的唯一種罪，它使人不得進入天主之國，失去在基督內的恩寵的生命。首先是那些相反愛人的罪（瑪，貳伍，四「及其後各節），相反正義、貞潔、眞理的罪（參閱「罪惡的名單」，迦，伍，二十及其後一節；弗，伍，三及其後各節；哥，叁，五；格前，陸，八及其後一節；羅，壹，二八及其後各節），使人不能與基督在恩寵上結合。（註一）不過，如果對基督仍然保持信仰和希望的話，那麼人的心門還沒有完全關閉，至少還讓聖神在心內工作，因而重歸基督的路尚未斷絕，仍有回頭改過的希望。

叁　聖經描述罪惡

罪的眞正本質，照它所有的一切惡毒，祇有在天主的聖德，祂的偉大的愛，祂的救贖人類的旨意等光線之下，祇有在人類救恩史的光線之下去觀察，才能明瞭。在新約和舊約裡，都有一些思想，顯示罪惡的可怖的特性。我們如果想依罪的一切特性和後果來了解罪的意義，就必須把這些思想整個地加以研究。聖若望在強調罪惡的三種首要特性的關係時（若一，叁，四；伍，十七），把那些主要的特點說出來了；每一個罪，或多或少，都有這些特點。罪第一是使人失去救恩，失去天主（*hamartia*）；第二相反天主在法律裡所表示的旨意（*anomia*）；第三侵犯天主應有的權利，即相反正義的罪過（*adikia*）。

一　罪使人失去天主（hamartia）

Hamartia 照聖經的意思，罪首先是一個惡的行爲，是犯規（按照這個名詞最普通的用法）。不過，這個名詞，很多次也指罪惡所造成的處境，因而也是產生更多罪惡的淵藪（註二）。罪不是一個無主的東西，一個無主的原由或力量，個人對它不負責的，一些使罪人可以推諉的，可以逃避罪責的，可以不受人指摘的東西。對罪的經驗，以及好像人類無法逃出罪的魔掌這種情形，引起了無數解釋和自拔的方法（有摩尼教 Manichaeism，占星術，以及種種心理方面的解釋，例如：心理分析），它們把罪純然當作一種打擊人類的病原。奧斯定痛苦的經驗，及其高深的智慧，使他能夠深入明瞭這種錯誤的見解；它簡直是躲避回頭。（註二）

罪的處境是犯罪行爲的一個必然的後果，同時也是來自這個行爲的處罰。在罪的背後所預先假定的，就是人類爲善的基本自由。然而，罪人却誇耀自己有作惡的自由。他毫無節制地自高自大，自動投身於惡，以證實自己的自由，故此喪失爲善的能力；這是因爲天主不願意這樣對待他，使他不至於墮落。這就是聖保祿的思想；他在致羅馬人的那封信裡寫道，天主聽由罪人重陷於罪，以懲罰他的罪（參閱羅，壹，十八—三二）。如果天主任憑罪人去定他罪惡的道路，他就必然淪爲罪惡的奴隸。「凡是犯罪的，就是罪惡的奴隸。」（若，捌，三四；玖，三一，若一，叁，八）

罪既然是故意背棄天主，所以它把人與天主分裂，使人脫離自由的根基，諸善的泉源，救恩的賜與者。結果，從罪惡的行爲裡，產生了喪亡的處境，使人失去救恩，失去天主。罪人追求自己，把自己當作一個神（創，叁），因此他使他自己變成他本人的仇敵。他因着罪而使自己反對自己，也反對天主所

造的世界（創，叁，十七及其後各節）。他走上他自己所選擇的道路，好像福音比喻裡所敍述的那個蕩子，離去自己父親的故家，前往遠地的異鄉。結果，祇有使他失掉救恩，因爲異邦就是天主的死敵撒殫的領土；罪惡已把他投在撒殫的魔掌裡（若，捌，三四；玖，三一；若一，叁，八）。

「在一方面，罪人對於他自己所犯的罪應該負責。因他自己的錯誤，他在黑暗中摸索。在另一方面，罪人一經墮落之後，他便迫於一種需要，而繼續犯罪，因爲他不得不這樣做，祇有在黑暗中遊蕩，在魔鬼的役使之下：然而，他仍然可以擺脫這種致人於死的奴役鎖鏈；不過，這祇有靠着相信天主因耶穌所作的啓示（若，捌，三一及其後各節）。」（註四）

犯罪是拒絕天主和祂所應得的光榮（羅，壹，二一），拒絕天主那個原屬於祂的崇拜，而去崇拜人，不崇拜天主（默，拾柒，四及其後各節）。爲此，罪惡必然包括喪失光榮與眞福。尊威的上主所作的一切啓示，都是指着這種光榮與眞福（參閱默，貳壹，二七；貳貳，十一，十五）。尤其是那些相反崇拜天主的罪，那些相反宗教的罪（默，拾叁，一，四，十五；拾肆，十一；拾陸，九；拾柒，三及其後各節；拾捌，七；貳壹，八），最尖刻而明顯地揭露罪惡的這個眞正的特性，就是冒犯天主的尊嚴和光榮，以及背棄無上尊威的天主那種能令人享受永遠眞福的光輝。

誰領洗而活於基督的生命的，在基本上已經擺脫了罪的奴役。他不再受撒殫的束縛，也不再受那未經救贖的*sarx*（肉慾的舊人）的羈絆。救恩的樂觀主義，本質上是屬於宗徒的喜訊的（註五）。這眞是一個好消息：罪惡被基督戰勝一切的力量所擊敗，基督徒分享凱旋的光榮。「基督徒是在兩種事實衝突的情況之中：在基本上他已擺脫了罪惡，已是一個被救贖的、與天主和好的、沒有罪過的人；可是，事實上，罪還在與他發生衝突，威脅他、攻擊他、壓迫他。必須鼓勵他 *hagiasmos*（修聖德。註六），去

度一種以聖德境界爲生的生活，聖化自己，光榮天主，始終如一，至死不渝。正因爲他已是聖化了的，而且生活在豐滿的救恩之中，所以他的罪惡的猙獰眞相才被揭露無遺。祇有在聖德的光線之下，大罪才完全露出它的眞面目，就是：永遠喪亡、失落靈魂、背棄救恩。

罪惡不僅使人永遠喪亡，失去自己的救恩，或冒失落靈魂的危險，而且也損害別人的救恩，減少基督奧體和天主之國美滿的救恩。罪惡在這方面，即在其反社會的方面，意義格外重大。別人所受的損失，是不容易賠償的。況且它還不斷地產生壞事。這樣的思想，當然一定會使每一個知道一些救恩奧蹟的人，畏避最微小的罪。

二　罪反對天主啓示的旨意（anomia）

按照聖奧斯定的見解，罪是「一個相反永遠律的思想、言語或行爲。」罪不僅在客觀方面，違反天主上智所定的永遠律，而且在主觀方面，也是一個故意越軌的不法行動。關於這個問題，確切地知道，天主採用什麼方式，怎樣在法律中清楚地顯示祂的聖意，是非常重要的。

那些外邦人沒有什麼法律。他們並沒有像猶太人那樣的教規。可是，他們並不因此就沒有自己的罪責；因爲「沒有法律的外邦人，順着本性去做法律所命的事，他們雖然沒有法律，但自己對自己就是法律。他們證明了法律的精華已刻在他們的心上。他們的良心也給他們作證」（羅，貳，十四及其後一節）。即使是外教人所犯的罪，也不是僅僅相反那種在世界內的法律。它們不僅是不合理的行爲，而且也相反造物主在受造的自然秩序中所顯示的旨意。爲了這個緣故，教宗亞力山大八世（Alexander Ⅷ）判決把罪分爲神學的和純然「哲學的」這種分法爲錯誤的。在許多低級的宗教裡，有以下這種思想，它們認爲

「罪」，主要在於，甚或完全在於宗教禮儀方面的過錯，決不在於違犯天主所造的秩序。這樣的思想，顯然背離了對造物的大主、一切秩序的創立者、以及一切公正的法律的制定者，那種生活的信仰。

更爲尖刻的說明，是把罪惡不僅看作相反一種規定，而且把它看作相反天主自己，相反祂藉着梅瑟和先知們仁慈地所作的法律上的啓示，天主與以色列人民所訂立的愛的盟約，使他們的罪成爲違反這個盟約的仁愛的法律，不忠實地遵守向天主許下的愛的信約（依，壹，二一四），姦淫不貞（耶，叁，二十）。這眞是一件悲痛的事實，人類竟把天主在其仁慈的法律裡，清楚地顯示的愛的旨意，作爲一種機會，增多非法的罪行（羅，伍，十三；柒，八，十三；迦，叁，十九），使自己的心在罪惡裡變得更爲頑劣。這樣的事實，把罪人眞正的處境揭露出來—這種處境，在未被揭露以前，已經存在—那就是「與天主爲敵」（羅，捌，七）。「這個敵對的思想，成爲聖保祿關於罪的概念，一個構成的因素」（註七。參閱羅，叁，九及其後各節；伍，十；哥，壹，二一；弗，貳，十四）。

罪面對着愛的盟約中所顯示的法律，表示一種高傲自負的態度，反對天主至高的統治權，拒絕祂對人類的愛護關切。如果在啓示的光線之下去看罪惡，那麼罪惡就是自欺（希，叁，十三）；謊言（雅，叁，十四；若，捌，四四及其後各節；羅，壹，二五）；畏懼光明的黑暗，與天主爲敵（參閱若，壹，五及其後各節）。然而，罪惡所有悖逆天主、與祂爲敵等醜惡眞相，在新約啓示的光明中，在基督無窮仁愛的强烈光線之下，完全顯露出來了（參閱若，拾伍，二二及其後各節）。

新約將天主在聖神內的恩寵和仁愛，啓示爲新法律的本質。爲此，最卑鄙和最惡毒的罪，就是相反聖神的罪（瑪，拾貳，三一；希，陸，四及其後各節）。尤其是背棄基督，可以被視爲相反聖神的罪（我們可以稱它爲最後和最大相反聖神的罪）；因爲聖神用從天上來的聲音，用基督所行的奇蹟，在祂神聖教會的

裡，以及在人的內心和良心裡，曾經爲基督作證過的。人的內心每一次反抗恩寵的新法律，拒絕聖神內在的指導，這樣的罪相似反對聖神的罪。在這裡有危險潛伏着：我們可能會墮落的，因爲我們已經朝着這種最後絕望的罪，邁了第一步。

正因我們是在「自由之律」（雅，壹，二五）的光明之中，所以每一個罪都帶有犯法的色彩；這不僅是說它在外面違犯法律的規定，而且也說它拒絕恩寵的邀請；這樣的邀請其實就是天主的子女應守的法律。人有着這樣多的缺點，他的行爲許多是這樣膚淺，所以與主爲敵這樣的罪惡，其毒性的發展，一定有許多不同的程度。

三　罪是最大的不義和惡行（adikia）

任何形式的不義，即使是拒絕別人公道的要求，尤其是侵犯天主的權利，都是罪（若一，伍，十七）。事實上，每一個罪所含有的眞正的惡毒，不是人與人之間的不義之行，而是拒絕服從天主，我們的天主和君王。由於天主是在顯示祂的愛的統治，在祂唯一聖子救世的愛，以及在仁愛之神的使命上，聲言祂對我們享有至高無上的權威，所以拒絕對天主表示子女的孝愛，是最侮辱天主的不義之事。爲此，基督降世，顯示了罪惡明明就是仇恨天主（若，拾伍，二二及其後各節）。罪表示更重視這個已在十字架上被定罪的「污濁的世界」，而不重視基督無窮的愛（伯前，貳，二十），不願意以子女的孝愛去奉事天主，却自願去做以前棄絕了的撒殫的奴隸。既然天主所要求的權利，不僅是祂在權力方面應得的權利，而且也是祂的愛的權利，所以一切對愛所表示的拒絕，一切違犯愛的偉大誡命的罪行，實際都是屬於（聖經上）不義的概念的。

不敬（*asebeia* 羅，壹，十八及其後各節）就是拒絕崇拜和光榮天主。不敬是不義的；因爲這是天主第一個權利，要祂所造的有理性的人把一切都歸於祂。如果一個已經成義的人犯罪，他的行爲就與他所接受的天主的義德相反；這是拒絕那種生命，它是藉着恩寵而以天上的義德爲基本的。一個基督徒所犯的重罪，如果按照它所含有的一切惡毒來看，就表示一個人「踐踏了天主聖子」，「把盟約的血當作了不潔之物」（希，拾，二六及其後各節），不顧聖神的默導，而膽敢詛呪基着（參閱瑪，拾貳，三一）。而且更有甚者，罪惡的不義，帶有忘恩的色彩。這是對無限無比的愛極大的忘恩。因爲得自天主的愛的生命，理應不斷地感謝（一種延續的「謝恩祭」*Eucharistia*）。不義不僅在行爲上表現出來，而且不義的悲慘情況，即救恩的喪失，負罪的處境，也都在行爲上暴露無遺（若一，壹，九）。

罪過就是不義的惡果，它與罪惡的行爲的重大不敬，和罪惡的處境相稱。罪人用自己的行爲，最嚴重地傷害他自己，使自己不再適宜於效法基督，不再適宜於在基督內活那種恩寵的生命。如果沒有恩寵再招呼他，他就再也不能追隨基督了。然而，這種恩寵的呼聲，罪人聽不懂，也不知隨從，除非他承認自己的罪，不僅是一種不義和過錯，祇有天主的仁慈和權力才能消除的！天主也要他懺悔和補贖，永遠記得自己的罪過，和天主的公義與仁慈。

我們看到了罪惡眞正的不敬之後，也許會提出這樣的問題；如果一個人犯了罪，繼續生活在罪惡之中，他是否實際知道這種可怕的情形，即救恩的喪失，自己不法的行爲和與天主爲敵的危險處境呢？有一種最惡毒的罪，往往被人稱做「舉手反對天主」的罪。這是魔鬼所犯的罪，「相反聖神的罪」；它的窮凶極毒明如觀火。此外還有其他的大罪；犯這種大罪的人，對於自己罪過的醜惡，日漸昏昧無知，自己愚弄自己，使自己看不見自己的罪過，好像沒有罪似的。最後還有小罪；小罪實際上沒有大罪所有的那

種惡毒，並不背棄天主；不過，背棄天主的傾向和可能，並非絕對沒有。

縱然一個罪人重重地得罪了天主，他的直接的目的，或者他的第一個明確的意向，往往並不是要直接地離開天主，或背棄天主（*aversio a Deo* 背離天主），而更是對一個受造之物的一種似是而非的愛，或一種虛僞的愛（*conversio ad creaturam* 歸向受造之物）；這種愛究竟就是一種錯誤的自愛：罪人被他自己的驕傲和肉慾的幻想所誘惑。不過，人的良心，在每一個大罪裡，有些知道，不正當地追求受造之物，是與和天主永遠的結合，並且與追隨基督冰炭不相容的。爲此，當一個人明知故意地反對天主，而歸向「塵世」世俗的時候，他的行爲暗示着他已放棄了追隨基督的初衷。

每一次在重大事情上的不服從，都暗示間接地背棄基督。如果把直接地背棄基督（例如：憎恨天主，以及正面的不信天主等罪），與間接地背棄基督相比，那麼前者在其意志和目的等內在的惡毒方面，祇是表示更加拒絕服從而已，雖然更爲嚴重得驚人。這樣拒絕服從，每一個大罪裡都有的。然而，在另一方面，在「惡毒的罪」，與「軟弱的大罪」之間，有極大的區別，雖然後者實在也使我們失去聖化的恩寵。前者的背棄基督却具有最後決定性的色彩；我們可以稱它是全面的背棄；至於純然由於人性軟弱而犯的大罪，固然也是嚴重地妄用一個人的自由，追求自己（自己的驕傲，自己的肉慾），實際上他放棄效法基督；不過一定不是直接的放棄，不是爲了決定性的和全部的目的。

如果一個罪人，由於人性的軟弱而墮落，仍然保持着信仰和希望的話，那麼就是那個罪裡，他也會看出他自己對自己所行的不義。他承認，基督是他合法的上主和君王；當然，他的這種承認並不是在行爲上，而是在他仍然保持着的信仰上。他同時又用自己的希望，承認基督爲他的救主。這樣，他還替自己保留着一塊救生的木板；藉着它，他還可以重新回到基督的懷抱裡。

肆　犯罪的誘惑

人之可能犯罪，是由於人的自由的缺點。罪惡來自自由的意志；而自由的意志却受着驕傲、肉慾、腐敗的世俗，以及魔鬼等的誘惑。魔鬼之一個「誘惑者」（得前，叁，五；瑪，肆，三）。無論怎樣，每一個危害我們救靈大事的誘惑，多少都與惡魔有關；牠不停地攻擊反對天主，尤其是設法引人犯罪（創，叁，「及其後各節；弗，陸，十二；格前，柒，五；瑪，肆，七；谷，壹，十三；路，肆，二）。所以，我們必須祈求天主，俾能脫免誘惑；因爲我們祇靠自己的力量，是無法抵抗魔鬼的（谷，拾肆，三八；瑪，陸，十三；貳陸，四一；路，貳貳，四十，四六）。自動去冒誘惑的危險，就表示自願將自己交於黑暗勢力的權下。

魔鬼不常親自來直接地誘惑我們，牠往往利用牠的爪牙，尤其是腐敗的世俗。這個世俗，好像活魔鬼似的，披上了光明的外衣，掩蔽着邪惡的目的，與敗壞的精神。祇有那些柔順地接受天主聖神的指導的，才能正確地批判世俗的欺騙的精神。至於那些追求肉慾享受的人，却看不清楚，什麼是天主聖神的工作，什麼是謊言之魔的陷阱（格前，貳，十五，及其後各節）。

無論魔鬼，或那欺人的腐敗的世俗，都不能强迫人犯罪。一個人受到外力的强迫和壓制，如果失去實際的自由，他被迫所做的事，就不成爲罪。實則他不過是忍受，或被動地忍受暴力而已。外來的誘惑當然是危險的，這是因爲它能刺激那個「舊人」的內心的驕傲，以及「肉體」的慾望。實際上那迷惑和「引誘」人的軟弱意志的，就是在人自身內的向惡的傾向；這種傾向，因着外面的誘惑，在某種程度下，「孕育」、「產生」罪惡（參閱雅，壹，十五）。所以，對一個人來說，實際上犯罪的誘惑是什麼，

他必須盡其所能，竭力避免的是什麼，主要的是要看他內心是否堅定，或者說得更清楚一些，要看他是否內心易於接受外來的誘惑。如果到現在，一種外面的特殊情況，成爲一個無法避免的危機，那麼第一件應該做的事，就是要小心防備「肉慾之人」的行動，並熱誠地向聖神求賜祂的恩寵。人祇有靠這種恩寵，才能時時攻破誘惑的魔力。

縱然一個人覺得自己的意志堅强，對於某一種特殊的外面的誘惑，具有信心，絲毫不會受到它的影響，他也不可用自己的行動，去助長別人的誘惑的勢力，而要盡己所能，以言以行，使人知道誘惑的本質，以免他自己也受誘惑（迦，陸，一）。

那些所謂來自天主的試探，是完全不同的。當天主試探我們的時候，是爲了考驗和探測我們的德行，使我們留神提防危險。祂決不會引我們去做惡事的。「天主不會誘惑人做惡事，祂自己誰也不誘惑」（雅，壹，十三）。世界和魔鬼却盡力引誘「有肉慾的」人去做壞事。天主也將祂的恩寵給有自由意志的人，爲的是在他們受苦時候，引導他們向善。人自己故意尋求的誘惑，或者因爲懶於祈禱，懈於戒備，而使一種境遇變爲一個救靈的危機，這些都不是從天主來的，雖然可能是天主所容許的。從天主來的是考驗，是天主上智所安排的困苦憂患；它們所取的形式，是外面的橫逆，以及內心充盈的恩寵（至少是祈禱豐富的恩寵）。聖雅各伯宗徒在寫以下的話時，心裡是在想着天主所安排的這種痛苦：「我的弟兄們！當你們掉在各種試探（*peirasmoi*）裡的時候，要認爲是一大樂事；因爲你們應該知道：你們的信德受過考驗，才能生出堅忍」（雅，壹，二及其後一節；參閱雅，壹，十二；伯前，肆，十二）。天主用痛苦來考驗人；假如沒有恩寵的愛的指導，這種痛苦眞的就會成爲一種誘惑了。天主這樣考驗人，目的是了要煉淨渣滓，而保留美德的純金（德，貳柒，六）。天主曾經這樣考驗了亞巴郎（Abraham），約伯（Job），以

及多俾亞（Tobias）。「因爲你是天主所喜歡的，所以你必須受試探來考驗你」（多，拾貳，十三）。「因爲上主你們的天主有意試探你們，願意知道你們是否全心全靈眞愛上主你們的天主」（申，拾叁，三）。

如果我們自己沒有去尋求誘惑，可是我們也許已經部分順從了它，祇要它不是出於我們的，而是來自天主的，那麼天主將會信守承諾，廣賜祂的恩寵（格前，拾，十三）；因爲天主不是要我們失節墮落，而是要我們在痛苦中堅持不屈；祂曾經給忠貞有恆的人許下了勝利的榮冠（默，叁，五）。

爲克服或避免誘惑，最有效的方法，就是領聖事，祈禱和默想。默想使我們能在十字架的智慧的光線下，洞察罪惡的誘惑。此外還要提防一切不正當的思想和情感，克己苦身，尤其是逃避一切故意的罪機。在受到誘惑的時候，我們唯一的辦法想必是堅守自己所立的善志，拒絕一切惑人的思想和想像，可能時，也要逃避外面的機會（地方和人物），把自己的思想轉向那些容易吸引我們注意的事物；最重要的是把我們的心，奉獻給天主。

伍　大罪和小罪

一　「重罪」和「死罪」

「重罪」這個名詞，是對較小的，較輕的罪而說的。在對象方面，從一種罪至另一種罪，其間的改變是連續不斷的；因此其間的區別祇是「逐漸的」。所以，譬如在侵佔別人的財物時，從錙銖之微，至萬貫之鉅，其間的過程是逐步漸進的、連續不斷的。不過，到了某一點時，罪惡顯然就成爲重大的了。

從主觀方面來說，在重罪（死罪）與較輕的罪（小罪）之間，有着本質上的區別。在二者之間，有着一種絕對性的不同。「死罪」這個名詞，用以表示它能使一個具有恩寵的靈魂，喪失其超性的精神生命而死亡。若在一個靈魂上原有這種生命，則死罪的本質就足以毀滅它。

從客觀方面看來是個重罪，在主觀方面並不因此一定就是一個死罪；不過，凡是在主觀方面是一個重罪的，在主觀方面也常是一個死罪。爲此，在同一方面（主觀的，或客觀的），在死罪與重罪之間的區別，不可這樣去推定，有的重罪，不一定同時也是死罪。

按照從前教會關於懺悔的規定，在 *"crimina"*（罪惡）之間，有些罪把犯者與教會的團體隔絕（如背教、姦淫、殺人等罪）；其他的罪則不把犯者這樣隔離，也不令他們接受公開懺悔的處分。然而，其他的重罪，並非因爲不需要接受這樣的懲罰，而就此證明，可以不必把它們視爲死罪了。

海曼·薛爾（Hermann Schell）主張，那些所謂軟弱的罪，是由於人性對世界和自己的貪戀和情慾才犯的；它們不是重罪，而是死罪。薛爾認爲，死罪祇是那些直接反對天主、侮辱天主，「舉手反抗天主」的罪。然而，我們可以從聖經上，引舉數以千計的章節，來駁斥薛爾的這種主張；尤其是在聖保祿所開列的那張罪惡的名單裡，那些主要的罪，就是軟弱的罪。關於這樣的罪，聖保祿評定說，誰犯它們的，「將來進不到天主之國。」這特別是關於那些犯相反潔德的罪的人；而這一類的罪，是軟弱的罪的代表。凡是犯這種罪的人，將來得不到天主之國（迦，伍，十九及其後各節）。

如果一個軟弱的罪，在主觀方面是一個重罪，而且在犯它的時候，明知違犯一條重大的法律，並有着那種犯重罪時必須有的自由，那麼無論在什麼情況之中，它也是一個死罪。

林生曼（Linsenmann）把罪分爲軟弱的罪和惡意的罪。（註八）他的這種分法，容易使人誤解。這

位著名的作者寫道：「有一種惡毒的意志；從它來的，就是死罪。還有軟弱的意志……從它來的，就是小罪；關於這樣的罪，眞說得對：『過錯是人之常情。』」祇有我們把軟弱這個名詞的意思，解作意志所附有的那種軟弱無能，使人不可能連一切最小的罪也都避免，林生曼的話才有道理。沒有天主非常特殊的助佑，要過一個這樣完善無過的生活，實際上的確是不可能的。

宗教改革者抱有這種錯誤的主張，他們認爲，祇有相反信仰的罪才是死罪。特倫多公會議(Council of Trent)，在判定這種謬說的時候，列出某些軟弱的罪（那是指格林多人前書第六章第九等節所列的罪惡的名單），它們「不僅是使那些沒有信仰的人，而且也使那些有信仰的人，不能進天主之國，」因爲藉着天主恩寵的幫助，是可以避免的。縱然這些罪並不使人失去信仰，可是使人與基督的恩寵分離。(註九)然而，沒有信仰的罪更加令人絕望，因爲它們破壞超自然生命的基礎。

軟弱的罪也有某種惡毒之處，那就是不願意服從和缺乏愛心；這是與每一個在主觀方面的重罪分不開的。

二　死罪與小罪

甲　死罪與小罪本質不同

死罪與小罪，二者之間，有着「神學上的」區別；這是有關它們全部的本質。死罪消滅靈魂上聖化恩寵的超自然的生命。至於小罪，它也多少相反恩寵的生命，並不這樣直接，以致把這生命毀滅掉。構成死罪的要素有三：第一，一個嚴格命令的，或嚴格禁止的對象，無論這對象是實際的，或者至少是

主動所估計的。這樣的對象，往往被稱爲「重大的或嚴重的事情」。第二，良心明白知道，有命令，以及嚴重的法律。這往往被稱爲完全知道。第三，意志的自由決定。它往往被稱爲意志完全順從。如果三個要素之中，任何一個完全或實質上缺少的話，就沒有大罪；至多祇有小罪。

關於第一點，假如有人把一個不重要的命令看成重要的和嚴重的命令，或者把一些沒有意義的或次要的事，當作實在有意義或重要的事，雖然他有着這樣的想法，却仍違反命令，或者忽略那件他認爲是重要的事，那麼他便犯一個死罪。在這樣的情形之下，這個人的罪之所以重大，並不是由於對象重要，而是由於意志所作的惡的決定，願意違反天主的一條重要的誡命（或者是關於一件嚴重的事的命令）。然而，如果一種過分焦慮的良心，在一個人的思想裡形成這樣的想法，以爲在一件很小的事情上，偶一不愼而犯的一個小罪（例如：在答覆一個問題時，稍不誠實），是一個死罪時，一般地說，這樣的過錯，絕對不會是一個死罪的。理由是因爲一個這樣的行爲，不會是完全自由的。如果是一種心理病態的焦慮，以爲每一個小小的錯處都是死罪，那麼可以確定，根本就沒有什麼重大的罪過。理由很簡單，就是我們沒有完全的自由，也沒有這樣的能力，可以避免一切這樣細小的行爲。患有這種病態的人，決不蔑視天主的法律的。此外也必須知道，對於良心這樣的判斷，它把這樣細小的行爲也當作死罪，事情過去之後我們便絲毫不加以重視。在行動以前，以及在行動的當時所作的倫理判斷，才是決定性的因素。

關於第二點：知識和意識必須達到這樣的程度（爲構成死罪所必需的），使一個人能够清楚地看到，自己的行爲是嚴重地有罪的，或者至少自己有嚴重的責任去查察，是否有這種嚴重性。

關於第三點：如果在本質上減低了對行爲的重大性的認識，或者對它的嚴重性，實際上減少了意識的程度，那麼這個行爲的自由也相對地減少了；因爲行爲的自由不會超過倫理知識的限度的。不過，有

時可能會發生這樣的情形：一個行爲可能不是一個完全的行爲，縱然在思想上有着清楚的認識和完全的注意。要絕對和一定地管制全部的自由，這是不可能的。可是，一個人自己的良心所作的明智的判斷，尋常是有效的，如果發生以下這樣的疑問：我的行爲是否有完全的自由呢？我是否用了我所有的自由意志的力量呢？然而，尋常我們應該把以下這條規則，當作一條明智審愼的規則：一個行爲，如果它是根據完全的認識和注意的，就眞正受着自由意志的管制的，因而也是一個完全應該負責的自由行爲。

小罪並不在本質上違反天主的法律。天主是我們應該朝着祂進行的最後的目標；小罪實際上並不相反我們朝着這個方向進行。爲此，小罪總不破壞愛的超自然的習性。

一個罪之爲小罪，或者由於它的本質或對象（*ex genere suo* 由於它的種類），因爲這個對象實際上是不重要的，或者假定它祇有小小的重要性（小事），或者由於行爲本身不完全（*ex imperfectione actus* 由於行爲的不完全），因爲缺少認識，或沒有注意，或缺乏自由。

在死罪和小罪之間，有着一種本質上的區別—我們也可以稱它爲一種無限的區別。事實上，「罪」這個名詞，如果把它應用在小罪上，是一種類似的用法（註十）；因爲照它完全的和眞正的意義，「罪」這個名詞，祇指死罪。同樣的，「不服從天主」這句話，照它完全的和眞正的意義，祇可以用在死罪上；至於小罪，與它相比起來，祇不過是一種不完全的不服從而已。在主觀方面，死罪是完全朝向受造之物，把它當作最後的目的：它相反超自然的愛，並把它毀滅掉。至於小罪，則由於它的本質的關係，可以與靈魂在基本上朝向天主並存的，實際上它也並不相反愛天主的習性，不過暫時不實行它。

關於這一點，雖然我們必須提防自欺的危險，可是我們也必須認識或知道，在重罪與小罪之間，有着這個無限的距離。一個人寧願隨從自己邪惡的主意，却不怕喪失天主的情誼；另一個人知道自己在小

事情上，不過迅速地，也不能完全地順從天主愛的指導，不過他抱有基本上良好的意志，恪遵必要的事；以上這兩個人的精神生活，當然是完全不同的。

乙 教會的訓示

由教宗佐西穆（Zosimus 四一八年）承認的迦太基公會議（Council of Carthage），清楚地訓示說，即使是義人和「聖者」，也必須這樣爲自己祈禱：「求祢寬恕我們的罪過！」如果一個人在恩寵的境界中犯罪，而仍然不失爲義人或聖者，那麼這樣的罪必是小罪無疑。所以，有些較輕的罪，它們給恩寵「加重負擔」，却並不毀滅它。（註十一）特倫多公會議明明地訓示說，有些罪不破壞恩寵的境界。（註十二）這個公會議又訓示說，沒有一種特殊的恩寵，即使是聖者，也無法避免每一個小罪（全部的小罪）。（註十三）不過，同樣的公會議也判定了下面的主張爲謬說：即使是一個聖者，也在他們每一個行動上犯罪，至少犯小罪。（註十四）教宗庇護五世（Pius V）判定巴依烏斯（Baius）的嚴刻的主張爲錯誤的；因爲巴依烏斯說，小罪由於它們自己的本質，應得永遠的處罰。（註十五）由此可見，小罪由於它有這樣的本質（或者更好說，由於人性的缺點和軟弱，如同以後我們還要說明的），才是小罪。絕對不能說，小罪是由於天主任意的安排而發生的。

小罪是可以用各種不同的方法予以消除的。（註十六）不過，懺悔告解常是最好的方法。（註十七）然而，小罪並不是由天主簡單地寬赦而消除的。一切的罪，無論是小罪，或是死罪，祇有靠着基督救贖之功，才能得到寬恕。而且除非一個人眞心離開小罪，小罪是不能被寬赦的。

丙　聖經的訓示

聖經裡雖然沒有「死罪」和「小罪」這些名詞，可是大小罪的概念與大小罪之區別，聖經的思想裡，却很清楚。聖經屢次談到與罪相連的「死亡」。聖保祿在他給哥羅森人的那封信裡寫道，基督徒在他們還沒有感化歸正之前，因着他們自己的罪過，「原是死的」。等到他們感化歸正之後，他們就獲得了生命（貳，十三）。在這一段文字裡，聖保祿談論物質的死亡，如同是罪惡的懲罰。這些話，不可祇看作單是指着死罪說的，因爲死罪的概念，首先是恩寵生命的喪失，（羅，陸，二三）而不是物質的死亡。聖若望在他所寫的第一封信裡，曾經談到一種「在死亡內」的罪：「誰不愛的，就留在死亡內」。（參，十四）在同一封信裡，他又談到「至於死的罪」（伍，十六）。這種說法，很可能不是祇指死罪本身，而是指那怙惡不悛的罪；因爲這樣的罪，必然致人於永遠的死。關於我們所要討論的問題來說，這些章節是很有意義的；它們所說的罪，能令人失去「天主的愛，」不能進入「天主之國」（參閱迦，五，十九及其後各節；格前，陸，九），得不到永福；那種罪是要受永遠的懲罰的。

在死罪與小罪之間的極大的區別，聖經上用小草和大樑的比喻來說明（瑪，柒，三）。主耶穌說「小草」的時候，顯然不是指那些使人不得進入天國的罪惡或過錯。祂教自己的使徒們這樣祈禱說：「求祢寬恕我們的罪過，」當時祂的意思也不是在暗示那些使他們不得參加祂的弟子們的行列的罪過。假定祂眞有這樣的意思的話，那麼這句話的意思，就是要他們每天祈求天父寬恕他們的大罪；這樣的假定顯然是荒謬的。聖若望的第一封信（壹，八），以及聖雅各伯的信（參，二），也證明同樣的事：他們的話很清楚地說明，有些罪，一個人如果犯了，並不因此就離開義人的行列。箴言第二十四章第十六節說：「一

個義人雖然七次跌倒，却仍要起來。」這些話是指外來的災禍；它們不能被引用，來證明小罪與死罪的區別。一個義人陷在禍患之中，藉着天主的幫助，仍然可以從他自己的不幸中站起來的。（須知這些話並不是說，義人每天墮落七次啊！）

丁　傳統

教會的教父們一致證明教會堅信的觀念，輕微的過錯並不令人喪失恩寵。按照斯多亞派（Stoic）的主張，一切罪的過錯都是同等的。對於斯多亞派這種嚴刻的立場所引起的爭辯，使早期的教會的作者們，有機會可以强調這條道理：用永遠的死亡來處罰每一個罪，甚至於最輕微的罪，是與天主的仁慈不相合的。關於在死罪與較輕的罪之間的那種本質上的區別，這端道理的確定和闡明，聖奧斯定曾有很大的貢獻。他認爲不可能在每一種實際情況中清楚地辨別死罪與小罪；不過，他也說，天主故意讓這些界限不甚分明，爲的是使我們要小心提防，不可對小罪採取一種輕浮和大意的態度。（註十九）知道聖人的這種見解，是很有意思的。可是，他並不否認，要作出一個正確的倫理的判斷，尋常是可以有所依據的，這樣使我們對這些問題，實際上可以確定無疑。

由於小罪這個問題，在理論上引起重大的困難，所以神學的研究，不能立刻給我們一個解答，這原是不足爲奇的。經過了一個相當長久的時期之後，理論的神學，才能對這個問題稍有把握。正如已在我們的意料之中，士林學派的神學家們，從來沒有否定死罪與小罪之間的區別；可是，他們在理論方面的解答，彼此却有很大的不同。祇有到了聖多瑪斯的學說，以及特倫多公會議的神學主張之後（反對路得 Luther 的謬論），這種爭辯才到達一個結論的階段；不過，這仍然是一個棘手的問題。

戊　問題

需要解答的基本的問題，是關於在死罪與小罪之間，爲何有着那種無限距離的理由。爲什麼它們在本質上完全不同呢？無論違犯的誡命是大是小，背命的邪惡在本質上不都是一樣的嗎？它不是主要在於不服從天主，反對和拒絕天主的旨意嗎？祇是在程度上的差別，多一度，或少一度，擾亂受造的秩序，既然在一種實際的情況中，不至於喪失恩寵，那麼我們不是可以很容易地假定，在另一種實際的情況中，也不把它視爲能使人喪失恩寵？這就是這個基本的問題。

德國的神學家阿瑟・蘭格拉弗（Arthur Landgraf 死於公元一九五八年）說，在聖伯爾納鐸（Saint Bernard）時期以後，「也許沒有一個士林派的學者，敢質問這個定理：相反天主命令的便重是罪。」（註二十）許多作者這樣結論說，「小罪不是天主所禁止的，所以不是相反祂的旨意的。」（註二十一）爲了這個同樣的理由，司各脫(Scotus) 認爲，小罪並不違反一條實際的命令，更好說它忽視一個忠告。（任何這樣的立場，是無法支持的。）一般地說，士林派學者，在討論小罪的時候，祇注意那些所謂情感的第一行動 *motus primi*，它們祇是不完全地受着我們的自由意志的管制（所以，他們祇是在討論那些狹義的不完全的行爲而已）。由此也可以看見，關於這方面的研究，仍然有着曖昧不清的情形。

偶而也有人企圖以天主自己所作的一項實在的規定的理由，藉以區別死罪與小罪，也爲說明爲何小罪能與恩寵的境況同處並存（稍後巴依烏斯也有同樣的看法）。這樣的見解，爲士林派的作者們所一致地强烈反對的。由於小罪自己所有的本性和實質，並破不壞恩寵的境界。所以，它本身並不能單純地反抗天主的旨意。它不是以 *contra legem*（相反法律）的意義去反對法律，更好說它是在法律以外的

(*praeter legem* 超越法律)。它並不表示根本轉移人的最後目的的方向，而祇是使人在經常朝着那最後目的前進時，緩慢了速度，或暫時停止不進。(註二十二)

威廉・奧克賽而 (William Auxerre) 當時已經提出一種解答的方法；後來聖多瑪斯再把它加以改善。小罪並不在我們內破壞天主的習性，不過它實際上是不受這愛的恆常方向的基本動力所推動的。它沒有這個意向，也沒有這種力量，去改變愛朝着天主進行的基本方向。可是，它的確可以阻滯愛的進行。我們必須知道，愛常朝向天主，這就與那條偉大的誡命相等。爲此，由於小罪本身的本性，及其全部的實質，它不是違犯法律，也不是企圖把法律去掉，或把它消除，它並不是單純地相反法律。可是，沒有一個人可以否認，小罪的確可以減弱人的熱情或熱心，降低愛的精力或氣勢，而且它也危險地毀壞保衛的堡壘。(註二十三)

按照聖多瑪斯後期的著作裡所發表的意見，如果一個人是在恩寵的處境內時，他每一個在倫理上善良而正確的行爲，多少受着愛德的影響。祇要一個人不犯死罪，那麼對這種愛德的影響來說，並非必要重新那種所謂善的意向。從這個觀點，聖多瑪斯視小罪爲越軌的行爲；它固然不改變愛的基本方向，可是由於它的缺點，它却不接受那種經常的愛的推動力。小罪係毫也沒有那種愛的精力。不過，同時它却也一些不相反那經常朝向天主的原則。我們也許可以這樣說，小罪既沒有力量，也沒有存心，既沒有能力，又沒有意思，去倒轉這個方向。(註二十四)

一般公認的主張，認爲那些純粹的神體，不可能犯小罪。原祖亞當在墮落以前，很可能也有同樣的情形。這樣的主張，對於我們這個問題，放射一線光明。在基本上，我們是這樣推論的：由於天使不像我們一樣，要用推論方式來推理的，而是把原則及其應用，目的和方法，二者都用一個直接的概念去認

識的，所以他們可以立刻清楚地看到，違犯誡命，即使是一條最小的誡命，實在也是相反天主的旨意，反對天主的旨意，因而是一個重罪。原祖亞當也有類似的情形：在他墮落以前，他的肢體內，並沒有什麼慾情的統治；他的精神力量一同合作，有着全部的精力，以及完全的協調。對他來說，即使是最輕微的違法行爲，或者關於最細小的對象，也都不可能沒有最清楚的認識和最完全的自由。他那未受損傷的理智，具有一種清明的洞察力，與他的已經墮落的子孫的理智很不相同，能够明察目的與方法的全部關係；它也不會不知道，怎樣連那最微小的事，也都受着天主的統治。所以，天使以及我們的原祖，祇有一個抉擇，或者完全服從，或者完全不服從。無論怎樣不完全的服從是不會有的，因爲無論什麼小罪也是沒有的。

如果我們把以上各點記在心裡，同時如果我們也不忽視這個事實，即士林學派在討論小罪時，完全或者至少主要是在意志無意的第一行動（*motus primi*）那方面去討論的，我們就會清楚地看出，士林學派把小罪視作一種不完全的行爲。他們認爲小罪的輕微性，其最後的原因（它與死罪在本質上的區別），不是在於誡命或所命的事，在基本上有着不同的嚴重程度，而是在於行爲的不完全。關於「行爲的不完全」這句話的用法，必須小心注意。我們一定不可以作這樣的結論（這也不是士林學派的看法），以種類而論，沒有小罪；沒有什麼「微小的」事情，使小罪在客觀方面成爲小罪（行爲本身在客觀方面所造成的紊亂）。我們却應該這樣說，即使是小罪，它們在客觀方面之所以爲小罪，多少也是因爲人在目前的狀態下所做的行爲是不完全的緣故。

在我看來，結論是：我們這個問題的正確的答案，在於墮落的人的不完善處；因爲他尋常對於一個微小的對象，不會作出一個最後的決定（一個不是「完全的行爲」）。對於一個價值微小的對象，當然

也可以有一個最後的決定；不過，這不是爲了這個對象自己本身的緣故。在墮落的人身上，我們沒有一個純粹的狀態，卽完全善的或完全惡的情況。一個人，雖然因着自己基本上的意向和主意，已經朝向天主，仍然沒有脫離其他基本的傾向。邪惡依然在他身內潛伏着。除了在基本上他明知的和完全有意的向善的動向之外，同時還有其他的傾向和趨勢；雖然在原則上它們已被清除，或者已被否定，可是它們仍然保存着一些它們自己的惡勢力。同樣的，在同一個投向罪惡的人身上，那些基本的，天主善良的傾向，仍然不斷地生長起來。顯然的，其中必有一個佔著優勢；因爲兩種力量相等的基本原則，兩種主要的動向，不能同時在同一個人身上存在的。一個完全清楚的和有意的決定，一經作出之後，不管它是善是惡，二者之一的基本動向就不再是一個最後的和自由的動向了。由此可知，小罪是屬於次要的動向的行爲。它們並不是完全轉變方向的行爲，好像把以前基本上朝着天主的方向放在一邊，棄之不顧似的。照這樣說起來，它們簡直就沒有達到人性行爲動向完全的程度。

由此就可以得到這個清楚的結論：一個在罪惡處境內的人所犯的小罪，以及一個在恩寵處境內的人所犯的小罪，它們的種類不同。前者是一個離棄自己最後目的的人；他基本上的那種罪惡的狀態，支持着他所犯的小罪；而且在基本上，那個小罪也分有着那種罪惡的狀態，不過還沒有完全陷在那個邪惡的深淵裡而已。後者所犯的小罪，從一個人的最後目的之光線下來看，祇是輕微地或不甚重大地離去主要的目的和方向。它不是出於個人所作的最主要的最後決定，而是來自敗壞的慾情的衝動；這些衝動，卽使在一個人歸向天主之後，也仍然留存在這個墮落的人身內；不過，它們可以說是外面的，或在邊緣上的。祇要一個人保持自己朝着天主的基本的動向，祇要他固守恩寵的處境，那麼這些衝動決不能迫使他去作個人眞正最後的決定。

在這種見解的結論之中，有一個結論是明顯的（關於這一點，倫理神學家們都一致同意）：無論是在什麼時候，祇要有一個清楚而基本的個人所作的決定，如同我們在前面所講過的那樣的決定，參預違犯一條不重要的誡命，雖然誡命的對象細小輕微（就是說，無論是在什麼時候，祇要個人完全參預反對天主旨意的這種行爲，即使是一件本身不重要的事），也是死罪。因爲這種完全參預的行動，這種個人基本的動向，實際上就等於蔑視立法者，表示一個人離棄他自己最後的目的，而以他自己的意志作爲他最後的目的。

齊梅曼（F. Zimmermann）作了以下的說明：「一個在客觀上的小罪，即使是完全明知故意地犯了的，仍然祇是一個小罪。」（註二十五）如果他的意思是說，故意的小罪是可能有的，那麼他的說話是可以採信的。這是事實：一半故意的罪，並不是唯一的小罪。沒有人否認這一點。可是，祇有在我們也承認了以下這一點之後，所有這一切才是正確的；就是說，人的意志，即使它完全明知一個不良行爲的輕微性（姑且不論基本上不良的動向，藐視法律等），尋常也不是把在人身內所有一切決定的力量，全部都用在壞事上。不然，這個行爲便是一個死罪了。爲此，一個人很可以質問以下這個單純的說明：「一個罪，如果由於它自己的種類或本質（*ex genere suo*），總不會因不完全的行爲（*ex perfectione actus*），而成爲一個死罪的。」（註二十六）可能也有一種行爲，我們可以正確地把它叫做「完全的」行爲，意思是說，確定的和最後的行爲，是關於一個人的全部內心深處的基本動向的，雖然它祇是有關一個沒有多大意義的對象，或者它是由一些本來很小的事所引起的。從認識價值的觀點來看，這就能使這個行爲，變成一個「完全的」行爲，而且能使它成爲一個死罪。在這裡關聯着最後的價值。

齊梅曼沒有理由，可以引用聖多瑪斯所著的「論眞理」（*De Veritate* 註二十七）裡的話，來證明他

的立場。請注意以下的這些話：「然而，一個人如果在作了任何一個決定之後，不管這個決定是多麼重大，順從一個小罪時，他並沒有輕蔑天主，除非他或許以爲那個罪相反一條天主的誡命。」

聖多瑪斯在談論那些實例的時候，所指的那種決定，並不是我們前面所說的那一類的決定。他思想裡並沒有深入地想到，倫理上不軌的行動在反對天主方面實在的本質。聖多瑪斯從來沒有否認過，有些罪在其種類或本質方面是小罪。不過，他所提出的小罪的例子，一般地來說（例如過度的大笑，無用的說話，取笑的謊言等。註二十八），都是沒有什麼重要性的；這樣我們更好把它們當作缺點來看。這類的缺點，如果有人明知它們不合正確的秩序，却仍然明知故意地去犯它們的話，便是小罪。我們在談及它們時，往往把它們視爲「過失」。如果一個人不是明知地和故意地犯它們的話，那麼它們祇不過是一些缺點而已。

一個罪，由於其對象的本質，祇是一個小罪，可是如果那個犯它的人清楚地看到，自己的犯罪的行爲，對別人的救靈大事成爲一個嚴重的危機，那麼他就不能把它再看作一個小罪了。如果他的這個行爲，引人犯的一個罪，在客觀方面嚴重地冒瀆天主，那麼他就有重大的責任，必須避免這個「小」罪。不然，就等於忽視別人救靈的危機，明顯在這件不重要的事情上，自己的意志，比別人失去他的目的——天主，更爲重要。

如果微小的事物能「積成」重大的事物時（關於這方面的實例，就是積少成多。譬如每次竊取一個小小的數目，祇是輕微的偷竊而已；可是，如果把這些小小的數目積聚起來，對別人可能就造成重大的損失。又如多次稍稍誹謗別人，日積月累，就能嚴重地損害別人的名譽），重犯許多次一個小罪，的確不會構成一個死罪的——本來這是不可能的——不過，當犯罪者準備讓自己這樣的行爲，積成一件嚴重

和重大的事時，就在這個時候，他已經犯了一個死罪。

以下這個問題曾經引起很多的爭辯：決意避免一切的死罪，不過祇是死罪，而不是小罪；這樣的主意本身是不是一個大罪呢？我們不可忽視了這個事實，照這個主意的字面來看，明明是把死罪除外了。爲此，有人可以這樣說，這個人的良心並不認爲，一個這樣的主意是有「大罪」的。可是，這樣的推論不能令人心服。我們必須把以下兩件不同的事，分別得更加清楚，卽：純然在理論和在「概念」方面把死罪除外，以及在實際上把它們除外。當然，以邏輯來說，這句把一切的死罪都除外的話，是一句普遍性的話。可是，在實際上，以及在具體的事實上，祇用一句抽象的話，把死罪除外，並不是在每一個實際的情況中，一定都把死罪除外。這種「概念的」想法可能是虛假的；因爲一個人的倫理感可能還覺得，有一些事是嚴重地不對的，覺得自己在實際上並沒有決意要避免一切的死罪。

我認爲，對於這個問題，不可能提供一個明確的答案。我們必須作更精確的分析。假如一個人祇決定在基本上和原則上根本不把小罪當作一回事，那麼他的這種態度，無疑是一種蔑視，等於對天主的法律的輕視；所有的作者都斷定是嚴重地有罪的。可是，如果一個人決定，在一切的情形之下，避免每一個死罪，雖然人性的軟弱減少他的勇氣，使他不能立定堅決的主意，去打擊自己習慣所犯的某些小罪，但是他對於天主的法律，一定沒有忽視或輕蔑的意思。在這樣的實際情況之中，他並沒有好像原則似地輕蔑或忽視天主的法律；他一定也沒有犯什麼重大的罪。

假如一個人明知故意地打定一個這樣的主意，有時犯這種或那種小罪（譬如對一個討厭的人，不願意稍稍容忍他的無禮的舉動和無情的嘲弄，但也不至於嚴重地去得罪他），這也並不是證明他在原則上，重重地藐視天主的法律。他不是完全決意要忽視一切的小罪，好像它們祇是一些不足介意的小事，

他祇不過是由於在倫理方面有着缺點，與軟弱無力，所以不想在較小的事情上，去抵抗那些不良的傾向。

每一個自由的和基本的決定，祇要它違反一條誡命，便是死罪。我們說自由的和基本的決定，意思是指一種完全明知的和自由的決定。人人對自己最後的和終極的事，必須自由負責；這個自由和基本的決定，就是從這種責任的最中心最重要的部分發出來的。當一個人的軟弱無力的意志，爲邪惡慾情的刺激和衝動所困擾，又受到私慾偏情的影響的時候，祇要這個自由而負責的人，在他本體的最深處，有着一種倫理的感覺，覺得自己的決定，能有最後的和終極的後果，那麼他的自由的決定，便附有死罪的凶惡。

我並不認爲，以下這種情形絕對不可能發生；就是當宗教—倫理的修養已經達到了很高超的境界時，在一件本來是微小的事情上，違犯一條誡命（譬如說一句平常的謊話，不過是完全故意的。註二十九），可能被人視爲這樣完全相反天主的法律，這樣强烈地違背審愼的良心，以致使人有理由相信，這樣的罪過嚴重地冒瀆天主。在這個實例中，我們儘可不必這樣解釋對小罪的那種嚴峻的態度，說它祇是從一種錯誤的良心來的。

如果關於死罪與小罪之間的區別，我們的見解有着良好的理由，事實上它也眞是這樣，以聖奧斯定和士林學派的作者們的主張爲根據，其最後唯一的基礎是在於行爲的不完全，那麼死罪與小罪之間，「在種類方面」的區別，並不是完全沒有伸縮性的。它是有些浮動不定的。所以，「有些事情，由於它們的本質，祇是小罪」這句話，不是一句形上的話，而是必須按照倫理的確實性去了解的。這就說明，自從人類墮落之後，一個實際的和具體的常人，在倫理方面的情況是這麼悲慘，有些命令，有些微小的

對象，尋常不是爲那種最後決定的，卽那種從自由的內心深處發出來的，或者深入到自由的內心深處的最後決定。所以，斷定某一件事，「在種類方面」，祇有一些輕微的罪過，這樣的判斷可以成爲尋常判斷的一種審愼的規則；可是，它不能給我們什麼保證，一個人可以利用這樣的理由，「這祇不過是一個小罪」，作爲藉詞，把任何一個本身不重要的命令，乾脆就放在一邊，而不致危害自己的救靈大事。不停地困擾着所有的神學家的，就是要注意這個理論方面的問題，並力求予以解答，如同我們在這幾頁裡所用力地强調的。在倫理神學上，每一個學派，或各種不同的主張，都非常注意它，而且它是神修神學的中心問題。

如果我們願意回顧自己過去的生活，想盡量確實地知道我們的行爲，什麼是死罪，什麼是小罪，我們就必須注意行爲及其對象的重要性；不過，我們更加應該注意那深藏在我們內心的態度和意向。如果一個人，在自己的心裡，決意要採取一條行動的途徑，它所包括的，祇是一些在客觀上微小的事，可是他決心要這樣做，不管行爲是死罪，或是小罪，這樣他就是抱着一種惡劣的態度去行動的。他的行動是出自一個不良的心的深處的；他也就犯一個重大的罪。

如果一個人，對於自己的靈魂的情況，想以外面的規則爲根據來判斷，那麼特別强調內心態度的重要性，爲他是很不合適的。然而，那麼關於領受聖事的特殊的本分，一些也不比那些用以決定在種類方面那些是小罪的規則更加繁重，或更加嚴刻。神學上各種理論的嘗試，必須以教會所定的道理，以及世界各地教會的實行，作爲準則，並作爲應用理論時的考查。爲此，祇要我們有疑問，不知道自己內在的態度和決定，是大罪呢，或者祇是小罪，我們就應該遵照一般地所提出的非常實用的明智的規則：如果行爲的對象是輕微的，那麼就可以推定，一個人並沒有犯了什麼重大的罪。這條規則，卽使是在領聖體

的時候，也可以完全安心地採用。

對於一個人自己過去所犯的罪的重大性，往往很不容易作出一個明確的判斷；因爲一個人很難避免自欺的陷阱。如果一個人，由於自愛的心理，越是傾向於減輕誡命的嚴重性，那麼上述的危險也越大。

還有一條實用的規則，應該把它記在心裡的：與其使自己的良心爲了過去所犯的罪而焦慮，倒不如使自己朝向天主，以天主爲自己最後的目的，更爲重要得多，而且藉着恩寵的幫助，也更爲容易得多。一味苦苦地搜求，想知道自己的罪，究竟是死罪呢，還是小罪，這是沒有什麼好處的。如果我們的意志，在一切的事上，遵守天主的誡命越誠切，那麼在客觀上，關於我們恩寵的處境，也就能更確定。祇要是有關過去所犯的罪，我們一定可以不必害怕，對自己的罪，悔恨的心會太强烈，或者補贖罪過的情感會太嚴厲，或者對天主的寬恕，表示感謝會太過分。聖人們悔恨自己的小罪，比別人悔恨自己的大罪，更爲熱切，他們並沒有因此犯了什麼過度無節的錯誤；因爲即使是一個小罪，雖然它的凶惡總不能與大罪的凶惡相比，却也是一個遠比任何世界上的禍患更大的禍患。的確，小罪也使人不能效法基督（註三十）。

第十章　罪的區別

壹　種類的和數目的區別

至今我們所解釋的罪的本質，祇是關於一切的罪都有的特性，就是冒瀆最神聖的天主。罪的根常在於同一種邪惡的態度，卽使人背離天主；可是它的惡毒和罪責，其程度可能有很大的差別。人當然一定不是犯罪直接去相反天主的，而是因爲他沉迷於受造的物質世界之中，因而相反天主在自然界和恩寵界所顯示的秩序。所以，罪不僅是在許多方面反對天主無限的價值，而且也反對許多受造的價值。爲此，如被侵犯的價值所屬的領域不同，就構成不同的罪，或卽罪的不同的種類。

人不是如同純粹的精神體。人不能用一個驚人的行爲，把自己所有的決定的力量，一次而永遠地完全使用出來。猶如人的理性是用推論法，同樣他的決定也是連續的和不一致的。他可能作出一個決定，後來他又重複這個決定，或者他後悔自己的決定。對於自己以前的行爲，他可能重複，以及再度加以認可，他也可能予以撤消的。如果一個人冒瀆天主，那麼這樣的重複，在數目方面就造成一系列不同的罪。無論是關於種類的區別，或者是關於數目的區別，必須盡量把它們解釋清楚，這是爲了那個非常重要的理由，就是按照特倫多公會議（Council of Trent）的規定，所有的死罪，必須也把它們的種類和數目都一起告明。（註三十一）

甲　罪的種類的區別

罪在種類方面的區別，就是罪的不同的種類，或卽罪的種類，可以從以下三點來決定的：㈠罪所侵犯的不同的價值；或者換句話來說，罪所相反的美德。㈡由一種價值所造成的，或由一種美德所加於人的必要的本分或義務。㈢罪的破壞的方式，就是罪因着過與不及，而破壞正確的平衡或美德的度量。

關於第一點，我們强調士林學派的那條定理：「行爲由其對象的本質來決定的」（*actus specificantur ab objecto*）。這條定理也適用於確定罪的種類。由於有各種不同的倫理價值，與各種不同的美德相對，所以我們祇要注意與美德的關係，就可以運用同樣的原則：一個罪的本質是按照它所相反的美德來確定其種類的。

例子：不信和懷疑應信的道理，是相反信德的罪。天主在其超自然的啓示中，使我們認識祂；而這些相反信德的罪侵犯天主啓示的誠實的價值。失望的罪相反望德。惱恨天主則相反愛天主之德，它直接侵犯天主之愛的價值。迷信是一種相反信仰的罪。它相反正義，卽侵犯天主對我們應該享有的絕對的最高統治權。惡表相反愛人之德，尤其是侵犯他救已靈魂這個永遠的價值。

很多次祇有一個行爲，却損害了好幾種美德。所以，如果一個人偷取爲一所教堂所有的一隻聖爵，他就同時違反正義，又違反宗教信仰。

至於第二點，它關於罪的種類的區別，是根據同一種美德所加於人的不同的本分或義務的（或者是根據同一種美德在不同方面的價值的）。以下的例子可以說明這一點。宗教信仰的美德要我敬拜天主，而且祇敬拜祂。不顧這種美德，而去崇拜邪神，便是偶像崇拜。同樣的美德也要求人們在敬拜天主

時，應該採用一種適合祂至高尊威的方式。違反這一點，就是迷信，或迷信的敬禮。同樣的美德禁止我們利用那些與天主敵對的力量，去揭露神秘的事物，或者去探求秘密的知識。關於這一點，占卜的罪便是相反宗教信仰。占星術一部分屬於占卜，一部分屬於偶像崇拜；因爲犯者不以天主的誡命，而以在天體的奧秘之中所求得的神秘的現象，作爲自己行動的準則。宗教信仰命人尊敬天主的聖名。相反這種尊敬的，就是種種不同形式的妄用天主的聖名，從污穢的談話，到瀆神的言詞。瀆神的言詞還要加上一種罪；因爲它不僅對天主的聖名不敬，而且也直接相反愛天主之德。

違犯一條實際的法律或命令，就是相反服從之德。違犯教會的法律，往往也包括相反法律所聲稱要維護的美德；因爲教會的法律之加於世人，常是爲了維護或促進某一種特殊的美德。如果一項實際的命令或訓示，祇與服從有關，而不要求人修其他的美德，那麼所命的事，祇要是關於罪的種類方面的，就沒有什麼區別了。除了不服從的罪之外，就沒有別類的罪了。爲此，一個人在告罪時，祇須說：「我沒有服從我的父母」，或其他類似的話，不必說明命令的性質。（可是，如果一個人違犯了一條教會的命令時，他就必須說明命令的性質，例如：「我在星期五吃了肉。」）不過，一個精細而審愼的良心，往往也注意到實際的法律或命令所要維護的價值；譬如說，有關交通和行車速度的法令，是爲維護生命的價值。一個虔誠的基督徒，不會看不到，不遵守這種實際的法律，就能犯傷害人的生命的罪，無論是傷害自己的生命，或者是傷害別人的生命。

關於我們在前面剛討論過的兩點，那愛人的愛德，或別人的價值，包括所有各種不同的價值，其中每一種價值都加給我們不同的義務。我們祇說那些最重要的，關於別人的福利，有永遠救靈的價值，有不會死的靈魂的價值，有心理健康，肉體生命、榮譽聲名、財產和獲得產權，以及受人尊重等價值。其

中有些價值，祇用一個同樣的犯罪行爲，就可以加以侵犯的。祇舉一個例子來說，如果一個人引誘別人犯相反潔德的罪（例如出版色情的讀物，或供應避孕的藥品，而且是專爲這些目的而這樣做的），除了他自己犯相反潔德的罪以外，還以各種不同的方式，犯相反愛德的罪，如：剝奪別人的恩寵（永遠救靈的價值），尤其是潔德的價值（可能也使人失去貞操的價值），在某些情況和某些環境之中，也能使人喪失自己的榮譽和聲名、健康、一個美滿的姻緣，或一種良好的職業。

至於第三點，有些美德是處於兩極之間的中庸之道，又不太多，又不太少。譬如一個人，可能過分重視財物，而犯吝嗇的罪；另一個人卻對財物太不注意，而犯浪費或揮霍的罪。兩個人所犯的，是種類不同的罪。同樣的，一個人也可能違反慷慨好施的美德。在這個實例中，情形剛好相反：揮霍無度的人施與過多，而吝嗇的守財奴則給得太少。

關於這些種類不同的罪，我們必須注意，不可認爲一個人在主觀方面有罪，除非他在犯罪的時候，至少大概地知道有這些價值或生命。再者，按照罪的種類和數目，告明自己的罪，這個義務祇有那些人才有，他們在主觀方面犯了這些種類不同的罪。

爲此，在聽告解的時候，不可强用博學的神學家所用的艱深的罪類分辨法，去測量告罪的告明，而應該按照他犯罪時自己個人辨別的能力，以及他自己的良心的判斷。如果他是一個沒有知識的人，或者不知道在客觀上有種類不同的罪，就是說，如果他沒有看到自己犯罪的行爲，還有別的嚴重的罪過，他便沒有義務，聽告司鐸也不得强迫他去作這種學術性的區別，以完成他的告明。然而，因此斷定這些區別本身就是毫無用處的，這樣的結論是絕非正確的。每一個人的良心應該逐步向前發展，知道有着許多不同的價值；而這些價值，反對那些侵犯它們的許多不同的罪。

乙　罪的數目的區別

如果單獨一個犯罪的行爲，相反許多種美德，我們從此就可以知道，在數目方面同樣一個罪，可能含有許多種惡毒的性質。雖然它們是許多種類不同的罪，可是我們尋常在談論它們的時候，不把它們當作數目方面許多不同的罪。不過，如果單獨一個犯罪的行爲，違反一種美德，或者不盡一項義務，而祇是犯一種罪的話，那麼我們就有罪的數目的區別，或增加罪的數目。譬如一個罪關聯許多個對象（人或事物，價值的許多個所有人），就有這樣的情形；這是作者們一般的主張。（註三二）

例子：如果一個人祇用一個行爲，破壞好幾個人的名譽，譬如說，七個人的名譽，他就犯了七個誹謗的罪，意思就是說，在數目上七個不同的罪。如果一個有妻室的男子，與一個有夫之婦犯姦淫的罪，他就在數目上犯了兩個不同的姦淫的罪，因爲他在正義方面，侵犯了兩個不同的婚約。顯然，誹謗一個人，與誹謗七個人，或者侵犯一個婚約，與侵犯兩個婚約，其間有着很大的區別。然而，我所不能苟同的，就是作者們認爲，同樣一個外面的行爲，可以在數目方面，包括許多個種類完全相同的罪。不過，這並不是要否認那很明顯的事實，就是說，單獨一個犯罪的行爲，可以含有種類不同的罪的惡毒性質。

好幾個外面的行動，在物質上彼此分開的，可以構成單獨一個整體（一個罪），祇要它們僅僅出自一個意志的決定，並按照倫理的意義，在外表上它們構成一個整體。這至少可以適用於告罪者告明自己的罪。我們可以舉以下這個例子：如果一個人懷有這樣卑鄙的主意，竟想誘惑一個善良的貞女，那麼他的陰謀，使所有個別的言語、行動、計劃，最後都綜合成爲一個無恥的行爲，一個邪惡的整體。我們可以把這一切叫做一個罪。可是，如果這個誘惑者所採用的手段，相反其他的美德（盜竊、暴力），由於

它們的性質，不是屬於他的陰謀的構成因素之內的，那麼他在種類和數目方面，又犯了其他的罪。不過，雖然外面的行動祇算作一個外面的罪，這個罪人每次故意重新打定邪惡的主意，並再度決意拒絕天主的恩寵，繼續實行無恥的陰謀，每次他就犯多一個內心的罪。

如果一個人打算去偷東西，而採用種種不正當的方法，去實行自己的主意，在數目上，他祇犯了一個罪。可是，如果他決意要犯許多偷竊的行爲，而這些行爲本身是不同的，那麼僅僅在一個內心的主意裡，他包括了許多不同的犯罪行動；在實行自己的主意時，在數目上，他也犯了好幾個不同的罪。這些行動，雖然祇有一個內心的邪惡的主意，可是，以倫理方面來說，並不構成一個整體。

在意志裡有多少次發生了有罪的決定行爲，在數目上便有多少個內心的罪；有多少個構成整體的行動，在數目上便有多少個外面的罪；這種說法是對的。內心不良的態度和情感，或不正當的意向，關於這種純屬內心的罪，內心長期保持不良的態度，實際上就是罪。誰內心抱有這種不良的態度的，多少次重新自己不良的態度，或者在自己的心裡故意贊成它，便在內心犯多少次罪。誰生活在仇恨之中，就有罪，首先因爲他堅持這種敵對的態度。不過，內心仇恨別人的次數，絕不是一件無足輕重的事。

告罪者對於自己所犯的罪的數目懷疑不決，如果他告的祇是內心不良的態度，那麼最好勸他說明，內心的仇恨這樣的行爲祇是偶而發生的呢，還是時常發生的。關於這種內心行爲的次數，如果告罪者自己不提及它們，聽告司鐸平常沒有詢問的責任。他不可使告罪者爲了純屬內心的行爲而感到困擾，如果告罪者內心長期堅持一種不良的態度；也不可查考罪的確實數目。確實的計算是不可能的；而且如果這是有關在告解聖事的法庭裡的宣判，往往也是毫無用處的。

關於不良的決定和意向方面，也應該計算罪的數目，它與內心故意的行爲的次數相等；這就是說，

在心裡重新決定了或贊成了多少次邪惡的計謀，就犯了多少個罪。我們必須知道，長期不斷地固執於惡，是一件更不好的事；所以在研究罪的時候，對它加以注意，比祇顧計算犯罪的次數，更爲重要。祇是强調個別行爲的計算和總數，可能會給人這個錯誤的印象，以爲誰不停地與罪惡和誘惑奮鬥的，雖然可能他屢次失敗，比那個祇知繼續走他的邪路，一些也不肯爲改過而努力的人，實際上犯了數目更多的罪，因而也是一個遠比他更大的罪人。相反的，後者靈魂的情況，要比前者的更加惡劣得多。他的救靈的危機，也遠較前者的爲大。

貳　罪的輕重的區別

我們已經討論過關於小罪與死罪之間的區別；不過，就是在大罪之間，也有輕重和大小的區別。罪所直接侵犯的價值越高，以及侵犯的深廣幅度越大，罪的凶惡也越重。不過，一個罪可能祇是相反一個較低的價值；可是，無論是從主觀方面，或者是從客觀方面來說，它却比另一個相反較高價值的罪更重大，祇因爲它關連到其他價值的緣故。這樣，舉一個例子來說，獨自犯的不潔的罪（自瀆），從某一個角度來看，比同別人犯的不潔的罪更爲嚴重；因爲自瀆是相反自然的。可是，如果把與別人同犯的罪從它所有的關係方面來看，那麼它就遠比自瀆爲壞；因爲與人同犯的罪，也阻碍別人救己靈魂，而且很容易也會牽涉到許多其他的價值。更有甚者，一個自由的主動者在犯這樣的罪的時候，他所定的主意，比一個人獨自犯罪時的主意，更爲積極。

最可憎惡的罪，是那些直接反對天主的罪；它們越是相反天主的愛和尊榮，罪也越是重大。最爲凶惡的罪，就是恨天主，說褻瀆天主的言語，以及不信天主。其次凶惡的就是相反基督人性的罪。接着有

相反那些聖事的罪；那些聖事會有基督的人性，或者與基督的人性有着密切的關係。最後的，我們認爲是那些相反純屬受造的價值的罪。（註三三）

引誘人犯罪，或立壞榜樣，它們所侵犯的價值（別人的救靈大事），本來比兇手所謀殺的別人肉體的生命更爲貴重。不過，由於引誘人犯罪，或立壞榜樣，都不能直接地破壞恩寵，或阻碍人救己靈魂，祇是間接地因着別人自由的合作，而謀殺却是毀滅肉體生命的整個的和所有的原因；所以，從這方面來看，謀殺是更爲凶惡的罪。（註三四）然而，殺害未生的嬰兒，含有一種完全特別的惡毒；因爲這樣的罪行，不僅是毀滅肉體的生命，而且使嬰兒無法領洗、剝奪他永遠的天福。

不過，罪的輕重，要看犯罪時意志自由的大小來定的。故意的惡毒加重罪過；意志的薄弱則減輕罪過。完全明知故意犯的罪，在客觀方面，比無知和不留意而犯的罪，更爲重大。一般而論，惡意的罪，比意志薄弱的罪，更爲凶惡。爲此，譬如冒領聖體，在主觀方面，不是好像謀殺那麼重大；因爲冒領聖體的罪固然重大，可是尋常往往是由於怕受人家的誹議，意志不强而犯的（不深加注意的罪過）。

對於罪的輕重，如果要有一個完全精確的估計，不僅需要觀察罪惡本身的重大性或嚴重性，且必須注意由罪而來的一切後果的重要性。這個重要的一點，在奧古斯都•亞當（August Adarm）的「愛爲至上」（*The Primacy of Love* 英譯本：Newman Press Westminster, Maryland 1958）那本著作裡，似乎被忽視了。

他以不潔的罪與其他的罪的關係，把不潔的罪歸屬於一個正確的罪的種類裡；在這方面他所作的努力，是值得令人稱讚的。不過，他沒有充分地注意到，這種罪，在整個宗教倫理生活的關係上，所能造成的不良的影響，尤其是屢次習慣犯的不潔之罪的惡果。私慾偏情的惡勢力非常可怕；所以不潔的罪很

容易把一個人所有的倫理自由，完全投在危險之中。他長期做了罪的奴隸，對於天主的事物，就完全失去了虔誠的心。

按照罪的輕重來分別罪的種類，可能犯上走極端的錯誤。我們不可過分重視罪的凶惡的程度。人是一個整體，一個完整的組合體，而人性的善也是分不開的。如果一個人不能使情慾和情緒服屬於精神，不能用精神去推動它們，把它們納入正確的軌道內，就不能說自己同天主有着良好的關係。往往最低級的東西，對高級的東西是很基本的（基礎）。一位神師或一位靈牧，因爲他注意把那非常急需的基礎加以整修，而被人指摘，說他忽視了建築神修上美觀的高塔；這樣的指摘是很不公正的。假如在他方面忽視更基本的神修工作，他就應受指責；因爲這種基本的神修工作是不應該遲延的，也不可能遲延而不至於危害全部的建築的。

我們再說一遍，惡意的罪，「精神方面的罪」，比那些意志薄弱的罪，更要嚴重得多；因爲前者的根生在驕傲上，而後者的根部生長在情慾上。這些意志薄弱的罪，不是預謀的結果；薄弱的意志所作的決定，也不是好像惡意的決定，那樣深深地影響整個的人格。爲了這個緣故，惡意的罪，更不容易用眞心懺悔去把它消除的。

叁　失職的罪與實行的罪

作惡所犯的罪，對於進入天主之國所構成的危機，也許並不是好像許多應做而疏忽不做的善事，那麼嚴重。疏忽自己的本分，很容易不爲人注意，或者祇要輕微的藉詞，就可以置之不理的。爲了這個緣故，我們不可一味注意自己應該做的事，以及自己應該避免的事；這是最最重要的。對於消極的那方

面，是不會加以充分地强調的。我們必須指出，一個人應該做的事，一個人藉着天主恩寵的幫助，可以做和應該做的事。對於積極方面，我們必須這樣强調。不過，就這件事而論，我們決不可忘記這個事實，失職的罪究竟也不是一種祇是消極的罪。失職的罪也是一種行動，因爲它們之所以實在有罪，祇因爲犯它的人，用一個自由的行爲，疏忽了一件善事，他知道這是他應該做的善事。

失職的外面的機會，可能是一件本身是善的事情，可能是一個容許做的行爲；因爲它與不盡一項本分有關，才成爲一個不良的行爲。在這樣的情況之中，行爲的邪惡與被疏忽的善事是分不開的。所以在告罪時，祇要告明失職的罪就够了。

失職的罪，就是在一個人實際上造成失職或疏忽的原因時犯的。例如：一個人可能有一些這樣的預料的，就是如果他在星期六晚上飲酒過度而喝醉的話，星期日就會不去參與彌撒聖祭。如果他雖然明知這樣的事，却仍然在星期六晚上醉酒，那麼他就犯了兩個罪：一個是醉酒的罪，另一個就是星期日不去參與彌撒聖祭這個失職的罪。這第二個失職的罪，是當這個犯罪的人明知故意地狂飲的時候犯的，或者當他決意這樣去做的時候犯的，而不是在星期日早晨犯的。的確，即使爲了一個意外的理由，彌撒實在沒有舉行，如同人們所預料的，他也犯了不參與彌撒的罪。又如一個已經領過大品的修士，無故把日課經延至晚間去念，雖然他自己知道，緊要和急迫的事務，使他後來無法在晚上念日課經；當他決意把應念的經文往後推宕時，他就犯了失職的罪。

肆　內心的罪與行爲的罪

每一個罪先是在人的「心」裡犯的。它來自一個人不良的居心和用意（無論它是一種習常的不良的

居心，或者是一個單獨的不良的行爲）。有些罪是完全屬於內心的。以下便是一些最主要的內心的罪：

㈠ 內心喜歡壞事，尤其是心裡贊成以前所犯的罪，或者後悔自己沒有犯了一個罪。

㈡ 心裡喜歡不良的想像，或邪惡的念頭和思想（*delectatio morosa* 留戀邪樂）。

㈢ 不正當的願意。意志所願意的壞事，不是一個人的能力所能及的，祇因爲那是一件不可能的事。這叫做「無結果的願意」作惡。

㈣ 不正當的企圖。實際願意或決意去做壞事。這叫做「有結果的願意」作惡。一個人祇要有不正當的意向，就有罪，縱然有某些外在環境的阻擾，使他的願望始終無法實現。

關於以上四種罪的類別，與它們有關的外面的行爲屬於同一類性質；可是，以外面的行爲而論，它們並不常有同等程度的惡毒性質（瑪，伍，二八）。所以告罪者在辦告解的時候，必須告明這些內在行爲所相反的美德。作者們認爲，那些在倫理方面尚未成熟的人，以及那些不正常的人，對於純屬「內在的行爲」（以上㈠㈡㈢所說的那些行爲），可能辨認不出它們的惡毒性質。可是，一個正常的人，如果他覺得自己打算去完成的行動是有罪的，一定不會看不出一個壞的主意或意圖所會有的惡毒性質。

關於上述的第一點：如果從一個壞的行動，發生了一個好的結果，那麼喜歡這個好的結果，在本質上並沒有什麼不對，祇要在喜歡結果時，並不同時喜歡那壞的行動。如果有一個未婚的母親，說自己喜歡她的孩子，或者說自己有了孩子而覺得高興，我們不能因此而結論，說她喜歡自己的罪。

關於上述的第二點：如果有人喜歡深入了解一個不良行爲的本性和實質，顯然這在倫理方面是無可厚非的。同樣的，思想不良的行動和罪惡，或談論它們，祇要審愼從事，而且是爲了一個正當的目的，也不是有罪的事。在思想罪惡的時候，如果一個人的意志喜歡並贊成在思想裡的一些抽象的東西，這時

才是不道德的事（*delectatio morosa* 留戀邪樂）。所以，不正當的快樂，是由於一個人不正當地喜歡和贊成那些邪惡的思想和概念，這是由於內心的那種不良的傾向。

如果一個人，對於一個犯罪的行動中，那些滑稽或巧妙的成分，或者對於有罪的言談之中，那些可笑的話，感到有趣而發笑，我們不能因此就判有罪，祇要他並不表示贊成罪惡的本身，也沒有立壞榜樣的危險。結了婚的男女，雖然思想自己的婚姻生活而感到樂趣，也沒有罪；因爲天主所安排的，當然他們是可以享受的。他們所感到快樂的，原是善的事。不過，在某些情形之下，這樣的思想，如果它們關連到倫理道德，可能是沒有用處的，甚或是有危險的。

伍　罪的根源：罪宗

所有的罪的唯一根源，就是原罪這個罪宗。原罪在我們的人性裡，造成了一種混亂；它就是一個惡根，從這惡根上，產生出種種不良的嗜好和傾向。在原罪裡，那個所謂形式的因素，來自人與天主之間那種友誼的破裂，來自人的精神對天主的反抗。至於在原罪裡，那個所謂物質的因素，是肉體反抗精神；這是精神反抗天主而應得的懲罰。即使在領洗之後，在人身內，仍然存在着那種不肯服從天主的傾向，以及肉體不肯接受精神領導的習性。這樣，這兩種最重大的混亂，深深地進入人的本性之內：前者是驕傲，反抗天主的統治；後者是肉體的慾情，擾亂精神的良好秩序。

聖若望把人身內這些危險的傾向，總分爲三大類：「世界上所有的一切，就是肉體的貪慾，眼目的貪慾，以及人生的驕奢」（若一，貳，十六）。「貪慾」這個名詞，意思是指不正當地貪求感官方面的快樂。用飲食以及食慾的滿足，保存個人自己的生命；這原是一種天然的本能，而且也是一種在本質上

善的本能。同樣的，藉着兩性的結合，以保存人類，也是一種天生的和良好的本能。「貪慾」却在這些本能裡掀起混亂。從此產生邪淫、飲食無節、過度享樂，以及懶惰疏慵。追求財物（財富、華麗的衣服、慷慨大度、外表的美觀等），也是人性的一種自然的需要；而「眼目的貪慾」就是在這自然的需要方面的混亂。從此產生吝嗇，或揮霍和浪費。眼目的貪慾和肉體的貪慾，是精神慵懶（*acedia*）的主要根源。這種精神的慵懶，可能有兩種不同的表現：或者表現在工作的狂熱方面，或者表現在追求舒適和享受方面。天主上智的措施，使人有這種精神的傾向，保存個人自己的榮譽和尊嚴；而「生活的驕奢」，却把天主這種上智的措施，加以顛倒破壞。人性自然嚮往那些高尚偉大而難以成功的事；「生活的驕奢」就是這種自然願望中的混亂。高傲、虛榮、嫉妒、忿怒等，都是從這根上長出來的。

聖若望祇提出三種罪宗，而歷代的神學（從大約公元四百年的艾瓦格利烏斯•彭迪古斯 Evagrius Ponticus 起），却列出了八種罪宗。其後又減爲七種罪宗（主要的罪，罪根），即：虛榮、嫉妒、忿怒、慳吝、迷色、貪饕、懶惰。

自從大葛利哥里（Gregory the Great）以來，驕傲不再算作罪宗之一。所以現在祇有七種罪宗。關於驕傲，我們也許可以更確切地說，有兩種驕傲：一種就是我們叫做虛榮或高傲的；我們已把它列爲七罪宗之首；還有一種驕傲，是一切的罪惡都深深地染有的特徵，也是一切的罪惡的根子。事實上，不僅是那些直接反對天主的罪，染有驕傲的特徵，就是那些所謂意志薄弱的罪，它們所含有的—雖然往往是隱而不顯的—那種惡毒的性質，也帶着這種驕傲的特徵。一切的罪之最後的和最基本的根子，祇是意志拒絕服從天主，企圖自主而已。

一　虛榮（驕傲）

人享有無比崇高的地位，尤其是在他經過領洗之後。如果他常記得天主所賜與的這個奇妙的大恩，就應該常謙恭地服從天主的旨意。他應該做一個行爲正直、心地忠厚的人，要以正當的驕傲，卑視一切凡能降低或貶抑自己地位的事。這是一種神聖的驕傲，因爲它始終常承認天主至高的偉大，對天主常懷着一種孩童般的謝忱。人所有的一切地位，都是從天主來的。可是，如果一個人過於關心他自己的地位，甚至於絲毫不顧天主或祇知在人面前，追求他自己的光榮地位，却不知在天主面前，設法提高自己眞正的價值，那麼他就犯了驕傲、虛榮、自高自大的罪。這種虛榮本來應該叫做虛幻，因爲它祇靠僞裝，祇靠那些卑鄙可笑的自誇。如果它眞有功績的話，它便祇知努力在人前追求自己不應得的榮譽，却忽視天主的子女們所享有的眞正高貴的榮譽。這的確是虛幻。

從驕傲這個惡根上，叢生出野心、貪圖光榮、誇張和自負。一個驕傲而虛榮心勝的人，在自我誇張的時候，炫示自己的長處，使所有的人都能看見。他自負不凡，而他所爭取的地位，以及從事的工作，遠非他實在的能力所能勝任。屢次從這種不合理的野心，以及熱衷於虛榮，也會產生嫉妒；它不能容忍別人比自己得到更高的榮譽。治療驕傲和虛榮的方法，有：默想天主無上的尊威；默想人而天主的基督，以最深的謙德所忍受的侮辱和痛苦；最後默想驕傲可怕的後果，與它招來的刑罰。

二　嫉妒

人有與人競勝的天然的本能。嫉妒却使這種本能走入邪路。嫉妒忌視別人所有的長處；因爲別人的

長處好像妨碍自己的優點和光采。所以它與仇恨不同：仇恨忌視別人所有的一切長處。不過，嫉妒和仇恨，二者往往互相結合在一起的。由嫉妒而來的、有：造謠、誹謗、誣衊、幸災樂禍、厭惡，最後還有憎恨。

嫉妒的對象即別人的善處越高尚，嫉妒的凶惡也越重大（這裡不論在主觀方面的明知和故意等因素）。可怕的是「相反聖神」的罪，就是嫉妒別人愛天主和所得天主的恩寵。看見別人在物質方面的成就，而感到難受，因爲這種成就，無論對那個人的靈魂或天主之國，都有很大的害處，這樣的難受當然沒有什麼罪，祇要難受的眞正的理由實在是這樣。如果一個人看到別人遭遇不幸而高興，祇要他之所以高興，是因爲看到天主的敵人已被打倒征服，或者因爲看到別人的痛苦，使那個人回歸於天主，也是沒有罪的。

要避免嫉妒的危機，最好是默想天主對一總人的仁愛大方，或者努力勤修謙德與愛人之德，並如孩童一般，服從天主全知的安排。

三　忿怒

忿怒的慾情，往往叫做脾氣，是人的一種本能，促人去消除和抗拒一切與他爲敵的東西。合乎情理的怒氣或義憤，是人所能使用的一種驚人的力量，與那妨碍善事的惡勢力奮鬥。它是一種武器，可以使我們在與道德的敵人決鬥時，或者爲那些崇高而難以達成的目標和理想奮鬥時，獲得最後的勝利。誰沒有這種義憤之氣的，在愛的時候，就不會有充沛的活力。因爲，如果我們用盡了自己肉體和精神方面所有的活力去愛善事，我們也就會用同等的活力去反對惡事。基督徒的理想，並不是面臨邪惡，祇圖苟且

偷安，含垢忍辱，而是用出自己所能用的力量，也包括忿怒在內，奮勇與邪惡搏鬥。聖經讚揚丕乃哈斯（Phineas）激烈的忿怒，對待那些侮辱天主的敵人（戶，貳伍）。主耶穌基督自己也給我們樹立了義怒的豪壯榜樣（瑪，拾貳，十二；貳叁，十三及其後各節）。

忿怒超過了審慎和有節的適當限度時，便成爲有罪的忿怒了。因別人的錯誤而大發雷霆，對自己同樣嚴重的錯誤却不這樣生氣，這就是有罪的忿怒的一個實例。另一個例子是，爲了細微的小事而大發脾氣（忿怒所有的目的，完全是在於把那些在行善和修德的道路上的困難和阻碍，加以克服）。如果一個人這樣大發忿怒，以致破壞了善用理智所必需的寧靜，也是有罪的。不正當的動機所激起的忿怒，當然也是有罪的。忿怒這種罪宗，首先是在於不正當地希望把一切不合我們自己意願的事物，悉數予以消滅；所以它是在於一個不正當的企圖，希望報復、損害、破壞。在忿怒中（也在任何其他的慾情之中），我們必須把在我們內心衝擊激動的情緒，不管它是多麼强烈，以及明知故意地順從這種情緒，二者之間的不同，辨別清楚。

一個人忿怒而超過了適當的限度，祇不過是小罪而已。不過，在沒有控制的忿怒之下，却有危機潛伏着。如果一個人事先知道，忿怒會使自己失去控制，完全無法自由地決定，那麼在這樣的情況之中，就有犯大罪的危險。無理地大發忿怒，在其本質上就是一種大罪；因爲它相反正義和愛德。

忿怒所產生的，有：失忍耐、憤恨、惡言辱罵、爭吵打架，以及詛呪等。治療忿怒的方法，有：默想基督的仁慈和溫良；三思而言，審慎行事，不可隨從怒氣一時的衝動；要養成一種良好的幽默感，使我們能够在自己或別人身上，都看出忿怒激動是一件怎樣可笑的事。

四　慳吝

慳吝是不正當地追求物質的價值。慳吝的人企圖獲得財富，並設法予以不斷的增加，瘋狂似地把它們緊握不放。最慳吝的人，把世上的財物視作自己生命的最後目的。這是做「守財奴」，恣意的留戀那些虛幻而易逝的東西（瑪，陸，二一及其後各節）。聖保祿稱慳吝爲「偶像崇拜」（弗，伍，五）。今日到處盛行的避孕的邪風，其主要的原因，除了追求舒適享受之外，其次就是慳吝了。人們認爲自己的生意興隆，財產增多，比生育子女，價值更高。擁有物質的財富，其樂趣比產生新的生命更大。

慳吝往往使人心腸硬化，對人缺乏同情心，貪求權力，多行不義，爲達到目的，不擇手段。對於任何有關精神的事，却絲毫不感興趣（精神慵懶）。治療慳吝的方法，有：細思世物的虛幻與永福的偉大，並且要忠心追隨肩負苦架的基督。

五　迷色

人們自然追求男女愛情的結合所激起的肉體上的快感；這原是一種爲傳生人類有效的力量。性的快樂也是一種肉體上的徵象，表示對別人的純正的愛情。造物主這樣計劃創造了我們的人性，爲了抵消人們對於生育子女的沉重負擔那種自然的反感，也是爲了使男女相吸引的愛情（eros）具有生命力。婚配聖事也把夫婦之間的自然關係完全聖化了；就是性的衝動和慾望，也受到這件聖事聖化效力的影響。如果性的本能是由精神的愛情來推動的，最後並由超自然的愛德賦以生命力的，那麼這種本能是善的，也是適宜於人的。不過，祇有在內心的情緒，以及對於性的問題所採取的內在的態度，完全遵循天主的法

律時，方能使性慾具有精神的生命力。

如果一味爲了性的快樂而去追求它，或者毫無節制地逞情縱慾，那麼這種性的快樂就會產生無數的痛苦和罪惡，褻瀆神聖的愛情和人生，喪失眞正的愛情，對自己的親人不公道，引誘別人犯罪，祇顧自私自利，不能享有那使人幸福的眞正的愛情，對精神的事不感興趣。如要治療迷色的罪，有以下的方法；努力自律和克己，喜愛精神的事，尤其是精神方面的事，熱愛天主。

六　貪饕

飲食和休憩的本能，是從天主來的。這樣的享受，祇要合乎情理，原是善的。可是，如果一個人喜歡飲食，超過喜歡更高尙的事物，或者專心致志於飲食和享受，也是越軌的、不合理的、有罪的行動。

甲　食無節制：貪食

貪食（*gula*）就是飲食沒有節制。貪食的人不正當地貪求口腹的享受，過分貪圖美味的食品。苛求飲食的人，輕視有益的普通食物。貪食和苛求飲食的罪，當然祇是小罪，除非它們引人去犯其他重大的罪（疏忽自己的本分，對飢餓的人坐視不理，嚴重地傷害自己的健康）。貪食的人，如果貪食到了這種程度，竟然可以說，「他們的神就是肚腹」（斐，叁，十九），那麼一定犯大罪；因爲他以飲食作爲自己人生可笑而卑下的最後目的。

貪食首先就與效法被釘在十字架上的基督矛盾不合。爲此，最有效的方法來克制它，就是默想十字苦架，記得自己有補贖和刻苦的本分。此外，常記住天主的懲罰，默想煉獄和地獄的痛苦，也是重要的

方法。

乙　飲無節制：酗酒

由於飲用含有酒精的飲料，一般地來說，爲保持身體的健康，並不是一樣必要的東西，所以妄用或濫用含有酒精的飲料，往往比貪享那些非麻醉性的精美飲食，罪惡更大。理由是因爲貪食必要的食物而不過度，不是像避免貪食不必要的東西那麼容易。這些話也適用於其他方面的享受、嗜好、以及過度的妄用，例如：菸草和嗎啡等。

無節制的暴飲，以至於酩酊大醉，使一個人不能運用自己的理智和倫理方面的自由，是一個重罪。「酗酒者」……將不能「享有天主之國」（格前，陸，十；參閱依，伍，十一）。醉酒之爲大罪，不是由於飲酒過度的本身；因爲暴飲，以其本質來說，本來祇是小罪；而是由於它降低和貶損人格的尊嚴。這個罪的重大，也是爲了過度妄用含有酒精的飲料所能發生的惡果。酗酒能傷害健康和道德，破壞親友間感情，甚至於也能損害子女的健康；因爲飲酒無度，能使一個家庭退化衰敗。

酗酒在本質上是大罪。不過，如果一個人，由於不知道人家給他喝的酒的强度，或者由於他對自己的酒量估計過高，因而喝醉了一兩次，我們不可因此而就說他犯了大罪。在上述這樣的情況之中，往往缺乏事先的預謀，以及完全的故意；因爲「明知」與「故犯」是構成大罪的必要因素。可是，如果一個人已經發見了自己的弱點，也知道了有喝酒過量的危險，却仍然酷愛杯中物而戀戀不捨，那麼他就不能推諉，說自己原來並沒有喝醉的意思。當然直接有意的酗酒，罪惡更加重大。酒館或酒吧的老闆們，因爲祇顧賺錢，給酒徒供應的酒這麼多，使他們故意喝醉，便犯相反愛人之德的罪（助人犯罪）。此外，他

們在用意方面，也犯了貪婪的罪。

丙　過度吸食菸草或其他麻醉品

有節制地吸煙，或以其他的方式使用菸草，在倫理方面可能是善的，無可厚非的，祇要是爲了正當的目的，例如：消遣、社交或其他合理的應酬，使工作時能有更大的興緻，爲了提神或其他正當的理由。然而，無可否認的是，那些意志薄弱的人，本來可以完全不吸食菸草的，却往往一經吸食就不知節制。使用過度，尤其是青年，可能嚴重地損害自己的意志力，妨碍工作，使人失去內心的自由。近數年來，這個問題曾經引起了不少的爭辯；不過，有一件事是沒有疑問的，就是在許多實際的情況中，吸煙對人身體的健康，有非常重大的危險。它也可能使人自私而放縱，甚或犯倫竊的罪。

遠比吸食菸草更爲危險的，是服用其他的麻醉毒品（如鴉片、嗎啡、海洛英等）。由於今日吸食毒品的惡俗到處甚爲流行，所以打倒吸毒、治療染有毒癮的人、嚴禁出產或銷售毒品、尤其嚴禁賣給青年，實是今日社會的一項刻不容緩的急務。那些「染有毒癮者」，負有倫理的義務，應該完全戒絕（這話也適用於那些耽於飲用含有酒精飲料的人）必須要求他們無條件地做到這一點。此外，尋常沒有別的辦法。

除了上述的那種義務之外，不能强令人完全戒絕菸酒，視之爲一種良心上的義務。然而，完全不近菸酒，這種良好的榜樣，對旁人可能是一種很大的愛德行動，尤其是如果戒絕菸酒的是一些在非基督徒中工作的司鐸和會士；因爲外教人，在關於這些事情方面，是很容易見怪的。完全不用菸酒，以補償吸食毒品的極大罪惡，是一種最高尚的克己和愛德。誰發見對菸酒的嗜好爲自己的進德修養是一大阻碍

時，就應該知道勵行克己，設法擺脫惡習的羈絆。（註三十五）最後，我們總不可忘記，基督徒對於享用世物的看法，與一個善良的外教人的看法，是很不同的。對一個基督徒來說，最高的智慧是基督，是被釘在十字架上的基督（參閱格前，貳，二；迦，十四）。

七　精神的慵懶（Acedia）

按照傳統的神學，那第七種叫做懶惰的罪宗，並不是不願意工作，或者不合理地貪圖安逸和享受（這種惡習叫做 *pigritia* 怠惰），而是對精神的事缺乏熱情。這是萎靡不自振作，沒有精神去抵抗世物強大的吸引和壓力，不知力圖上進，達到神聖的水準。這種精神的萎頓，往往對於外面的世務，却顯得過分的關切。由於這樣的慵懶，正與愛天主，樂於天主，喜愛一切有關天主的事物相反，所以一個慵懶的人，以必須跟隨基督爲苦，不願與天主爲友，因爲這樣的友誼附有嚴重的義務，必須棄絕自己，而作重大的精神上的努力。這樣的慵懶是大罪。對於精神的事慵懶的人，却會盡情享樂，放縱自己，甚或在物質的事務方面極爲活躍，這原是不足爲奇的。

由於在遵守誡命的時候，感有某種程度的厭煩，因而在奉事天主方面，稍有懈怠，或萎靡不力；如果祇是這樣的精神的慵懶，在其本質方面，祇是小罪。在這種情況之中，我們必須知道，這個慵懶的人仍然是遵守誡命的。事實上，我們必須說，這往往證明一個人的忠貞不貳，如果他能不顧自己感到精神完全的鬆懈，以及嚴重的誘惑，叫他在奉事天主時不必那麼努力，却仍然恪守一切的規誡。一個人處在這樣的環境之中，又沒有在遵守天主的誡命時尋常能有的那種快樂和安慰，而能够有意地盡好個人自己的重大責任，這可以作爲一種證明，表示他在基本上是熱愛和効忠天主的。

至於慵懶的後果，有：灰心和氣餒，疏忽艱苦的命令，例如：在慶節上參與彌撒聖祭，以及按照教會的規定，遵守各種的大齋和小齋；作事無恆，饒舌多言，懶散怠忽，或過分從事外面的活動，拒絕別人的忠告，甚至憎恨善事。

既然慵懶是由於心思過分關注現世的和肉體的事務，因而輕視天主的事，所以治療慵懶最好的方法，是刻苦的精神，以及屢屢存想天主的愛，以及天主所許下的諾言。那些感人心肺的有關人生「最後的大事」的道理，會使人從精神萎靡的狀態中振作起來。

基督之律（卷一2）

中華民國六十三年十一月初版
中華民國八十年八月再版

◀版權所有・翻印必究▶

譯　者：黃聖光・胡安德
准印者：台北總教區總主教狄剛
出版者：光啓出版社
地　址：台北市10718辛亥路一段24號
電　話：編輯部(02)3671750 門　市(02)3676024
　　發行部(02)3684922 傳　眞(02)3932050
郵政劃撥：0768999－1(光啓出版社戶)
登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號
發行者：王敬弘
承印者：永望文化事業有限公司
地　址：台北市師大路170號三樓之3
電　話：(02)3960350・3213627
定　價：110　元

10751 a_2
ISBN 957-546-026-X



10751a2
ISBN 957-546-026-X

基督之律

卷一 3

胡安德
黃聖光 合譯

天主教神學著作編譯會
光啓出版社 聯合出版

胡安德
黃聖光 合譯

基督之律

卷一

光啓出版社發行

THE LAW OF CHRIST

by

Bernard Häring C. SS. R.

translated by

Hu An-teh, P.M. Hwang

基督之律 卷一 3

海霖原著 胡安德 黃聖光合譯

目錄

第五編：歸正……四四三
第十一章：師法基督：號召與響應……四四三
壹、歸正的必要……四四三
貳、歸正的本質和特性……四四六
一、消極階段：拒絕犯罪……四四六
二、歸正的積極階段：歸向天主……四四九
三、歸正與天國……四五一
四、歸正與天主恩寵的效果……四五四
甲、歸正與實行的恩寵……四五六
乙、歸正與「成義」（賦給聖化的恩寵）……四五八
丙、在天主恩寵之光內重生的法律……四六一
五、聖事對歸正的關係……四六四
甲、歸正是與基督在聖事內相會……四六六

㈠、在信仰的聖事內與基督相會……四六六
㈡、藉着聖洗肖似基督……四六八
㈢、在懺悔聖事中與基督相遇……四七〇
乙、在天主之國聖事團體內的歸正……四七四
丙、歸正以敬主爲要旨與義務……四七九
第十二章：歸正者在歸正時應盡的本分……四八三
壹、痛悔……四八三
一、自謙認罪、痛悔的準備和效果……四八三
二、心理分析的迷人錯覺……四八六
三、純屬倫理的後悔與宗教性的痛悔……四八九
四、痛悔：自由決定的革命，與因恩寵而再生……四九二
五、痛悔的定義……四九四
甲、「靈魂的憂傷」……四九四
乙、憎恨所犯的罪……四九六
丙、決意改過：痛悔的因素與成果……四九七
㈠、改過的主意缺乏痛悔不會有結果……四九七
㈡、立志改過爲眞正痛悔之必要條件……五〇〇
㈢、改過的主意應有的特點……五〇一

六、完善的痛悔與不完善的痛悔（愛的痛悔與怕的痛悔）……五〇三
甲、完善的痛悔（上等痛悔）……五〇四
乙、不完善的痛悔（下等痛悔）……五〇五
七、痛悔的對象……五〇八
八、痛悔應爲持續的心理狀態……五一一
九、「哀傷的人是有福的，因爲他們將獲得安慰」（瑪，伍、四）……五一三
貳、明認己罪，明認天主的仁慈……五一四
一、認罪爲歸正的要素，亦爲「聖事的記號」……五一四
二、告罪：法律與理想……五一六
三、告罪在神學上與心理上的意義……五一七
四、完全告明的命令……五二二
五、毋須作物質的完全告明的理由……五二九
六、完全告明與跟隨基督……五三二
七、熱心的告解……五三四
八、重複告明及總告解……五三六
九、倫理神學指向基督徒的全部生活……五三七
叁、補償與贖罪……五三八
一、補贖（贖罪的行動）表明悔意……五三八

二、補贖表示對天主的敬意……五三九
三、補贖的救靈效能及歷史意義……五四〇
四、藉着聖事之同化力而師法基督……五四二
五、補贖的精神：困難……五四五
六、「與悔改相稱的果實」（瑪、叁、八；路、叁、八；宗、貳陸、二十）……五四六
七、補贖的精神、煉獄及大赦……五四八
八、補贖精神與賠償……五四九
第六編：追隨基督的進展與成功：基督徒的美德……五五〇
第十三章：德行概論……五五〇
一、德行的理想……五五〇
二、許多不同的德行……五五四
三、天賦的與修成的德行……五五八
甲、德行爲賦與的能力……五五八
乙、德行是修成的熟練……五六〇
丙、德行、努力修德、德行之美……五六二
第十四章：樞要的德行……五六六
壹、明智之德……五六八

一、關於智德的啓示的觀念……五六八
二、明智之德：哲學及神學的分析……五七一
甲、基督徒德行系統中的智德……五七一
乙、倫理良心與智德……五七六
丙、智德的潛能部份……五七七
丁、智德的形成……五七八
戊、智德的培養與修成……五八〇
己、超見改進智德……五八二
庚、相反智德的罪……五八三
貳、義德……五八五
一、視義德爲基本的態度……五八五
二、義德及個別的德行……五八七
三、義德的分類……五八八
甲、交換的義德……五八九
乙、一般性的義德或法律的義德……五八九
丙、分配的義德……五九〇
丁、社會的義德……五九一
戊、懲罰的義德……五九五

四、義德的特徵……五九五
五、義德與愛……五九七
六、人的義德與敬主之德……五九七
叁、勇德……五九九
一、勇德的本質與任務……五九九
二、勇德與其他德行的關係……六〇一
三、勇德爲聖神的德行和神恩……六〇三
肆、節德……六〇四
一、約束和節制的作用……六〇四
二、節德的重要性……六〇五
三、初步的和完善的節德……六〇七
四、節德的種類以及其相關的德行……六〇八
五、完善的節德，克己與克苦……六一〇
甲、約束與節制……六一〇
乙、刻苦爲獲致幸福之道……六一二
丙、內心的與外面的苦行……六一三
丁、自願實行的刻苦與天主所加的災難……六一四
戊、克己苦行與師法基督……六一四

己、實行肉體苦行的義務……六二〇
庚、有罪的苦行……六二一
伍、謙遜爲基督徒的基本態度……六二四
一、謙遜爲一種基督徒的德行……六二四
二、基督的謙遜……六二五
三、世人的謙遜與耶穌的謙遜之比較……六二七
四、謙遜的本質和條件……六二九
甲、知識及愛，應由謙遜賦以生命……六二九
乙、危險的錯誤觀念……六三〇
丙、「謙遜是眞理」……六三一
丁、謙遜爲行動的眞實無僞……六三三
戊、謙遜爲愛的表現……六三四
己、謙遜爲天主的恩賜……六三五
五、謙遜的效果……六三五
六、與謙遜對立的驕傲之等級……六三六

第五篇　歸　正

第十一章　師法基督：號召與響應

壹　歸正的必要

死罪使人墮入喪亡的深淵。罪人已經失去了救靈的大恩，與天主脫離了關係。在這絕望的情勢之中，人聽到了基督的恩寵所發出的急切而輕快的呼聲：「悔改罷！因爲天國臨近了」（瑪，肆，十七；谷，壹，十五）。來自基督的這個叫人悔改的呼聲，對一個罪人來說，就是快樂的喜訊；因爲如果他覺得自己犯罪的悲慘境況，並準備接受救靈的大恩，那麼這個恩寵的呼聲，爲他眞是一個救恩的「喜訊」。

正因爲叫人歸正的號召，是天主之國向犯罪的人類所傳報的喜訊，又因爲它是恩寵的一項重大無比的命令，所以它是緊要而急迫的。罪人可以有重歸天父之家的機會。天主所賜的救恩，是以祂獨生子的形狀顯示出來的。如有人拒絕脫離罪惡，不肯回歸父家，這表示他蔑視天主之國，侮辱天主的獨生子基督。

天國來臨的喜訊，傳報給人類的時候，普世的人類都有着罪犯的身份：整個的人類因犯罪而處於墮落的地位。「無論是猶太人，或是希臘人，都在罪惡的權勢之下」（羅，叁，九及其後各節）。聖經說過「：

一切的人都被禁錮在罪惡權下，好使恩許藉着對基督耶穌的信仰，歸於相信的人」（迦，叁，二二）。由於賜給信者的救恩，因基督而宣佈的天主之國，是與罪惡絕對相反的，所以這喜訊要形成一個急切的要求，叫人感化歸正，脫離一切的罪惡。

顯然，恩寵叫人歸正的命令，對猶太人，與對外教人是不同的，對那些「義人」的法利塞人，與對那些忽視宗教之事的一般大衆，以及道德低落的稅吏等人，也是不同的。然而，通往基督的途徑，爲大家都是一樣的，就是祇有藉着 metánoia（悔改），藉着從人心的最深之處的歸正。基督自己是這喜訊的傳報者。祂親自告訴我們，歸正是可能的；祂也叫人們脫離罪惡。

凡是留神細讀聖經的人，看見主耶穌聲明說，世人必須歸正，尤其是那些按照法律所謂的「義人」，更需要歸正，就會覺得吾主說的話多麼激烈，而感到驚異。然而，歸正的重點，並非祇在於人外面的工作，而是在於人的「內心」，在於內心歸向基督，歸向天主之國；這是與僅僅在人的思想和計劃裡的一些東西完全不同的，縱然這個人自以爲是一個義人。祇有那些內心謙虛，深深地知道自己的貧乏、悲慘而需要幫助的人（瑪，伍，三），祇有那些深入地意識到自己需要完全歸正，一種眞正「革命性的」歸正的人（請注意主耶穌向法利塞人及經師們所說的有關眞正的悔改和懲罰的話，尤其是在聖若望福音第七章及其後數章裡的話），對天主之國，才有良好的準備，而能予以接受。公認的罪人，比那些「義人」更加接近天主之國，因爲他們完全知道，自己需要在心裡深切地歸正；至於那些「義人」，却以爲自己對法律熱心愛護，嚴格遵守，他們不願意歸正，拒絕叫他們歸向天主之國的號召（參閱瑪，玖，十一及其後各節；貳壹，二八—三二；路，拾肆，十六—二四：盛宴的比喻；路，拾伍，十一—三二：蕩子的比喻）。

我們知道，聖保祿特別強調，普世都需要歸正。祇有謙遜地明認這種救贖的需要，明認自己需要這

位全人類的救贖主基督，才能得到救恩。按照聖保祿的意思，世人必須放棄那種祇靠法律字面的驕矜傲慢的自信，而轉向那種祇有在恩寵內並藉着恩寵才能得到的內心的義德（致羅馬人書及致迦拉達人書）。世人必須拋下現世精神的虛僞的智慧，而投向天主的智慧—十字架（致格林多人書）。他們必須擺脫一切的惡習；因爲生活在罪惡中的人，不能「進入天主之國」（請注意聖保祿所列舉的罪）。

使徒們給尚未領洗的外教人講道，勸他們悔改時說的話，以及給那些基督徒的團體講道時說的話，顯然是不同的。雖然天主之國的喜訊，首先是一篇勸人悔改，以及內心歸正的訓詞（這一點在使徒大事錄裡尤爲明顯），可是，領過聖洗的是一個已經重生的人，是一個在基本上已經歸正的人，他當然應該度一種不犯大罪的生活。這就是恩寵驚人的能力。（註一）

所以，如果一個基督徒生活散漫，而陷於罪惡，那麼恩寵叫他改過歸正的呼聲，顯得極爲嚴厲，甚或含有恐嚇的意味（參閱宗，貳一叁；格前，伍，一；伯後，貳，二十及其後各節；若一，叁，九及其後一節；伍，十六及其後一節；希，陸，四及其後各節）。犯罪墮落的基督徒，還記得自己第一次歸正時，天主在他身上所完成的救恩的奇妙工作；如果他所犯的罪使他「不能進入天主之國」，那麼這樣的回憶，是一種强大的呼聲，叫他懺悔改過：「你們中從前也有這樣的人，但是你們因着我們的主耶穌基督之名，並同我們天主的聖神，已經洗淨了，已經祝聖了，已經成了義人」（格前，陸，十一）。基督徒已經在領洗時重生了，在領聖體時體味過天主的恩賜，應該害怕自己的精神會完全喪亡，除非有出人意料的奇蹟發生，恐怕再也沒有歸正的機會了（希，陸，四及其後各節；若一，伍，十六及其後各節）。

一個基督徒虛擲了自己第一次歸正的恩寵，現在固然應該很急切地希望能够重新歸正，就是一個持之有恆，信守不渝的基督徒，也應該聽從叫他歸正的呼聲。雖然這種呼聲迥然不同，它仍然是一種勸他

歸正的忠告：在歸正時所開始的，必須達到一個新的深度，就是「第二次歸正」的深度。叫人要重作一次更內在而更深入的歸正，這樣的呼聲，是一項特別有力的「恩寵的命令」，是一種來自天主之國的音信；你們是光明之子；所以應該如同光明之子那樣去行走！你們已被送進了天主所鍾愛的聖子的王國裡；所以你們的行動應該與你們現在的地位相稱！你們已死於罪惡；所以應該使一切罪惡的工作，在你們內死去！你們是同基督一起復活的；所以應該同着復活的基督的力量去行走！（參閱羅，陸；拾貳，二；格前，伍，七及其後各節；弗，貳，一及其後各節；肆，二十及其後各節；伍，八；哥，壹，二一及其後各節；貳，二十及其後各節；叁，一及其後各節）這些叫人「歸正的呼聲」，是給每一個已經領過聖洗的人所發出的。每一個基督徒都必須聽從它們；因爲我們大家都需要不停地歸正。聖人們的榜樣應該使我們深信這件事；因爲沒有一個實在聽從這呼聲的人，會相信自己不再需要歸正的。

貳　歸正的本質和特性

一　消極階段：拒絕犯罪

甲　在宗教信仰方面的歸正，是離去「永遠喪亡和失去救恩的境界」、放棄「罪惡的境界」（*hamartia*）。（註二）聖經上的 *hamartia*，不僅是一個單獨的犯罪的行爲，也是罪行所導致的惡的情況，永遠喪亡的境界或情況，惡的居心和態度，即背棄天主。（註三）可怕的不僅是罪惡這一個行爲，而是這個有毒的根，這種內在的態度；以後所犯的每一個罪（當然這是由於意志自由的順從），都是從這

裡產生出來的。歸正表示征服那個做了罪惡的俘虜的舊人(這是肉體的生存，藉着肉體而生存，*sarx*)，爲能達到一種新的和精神的(*pneumatic*)生活方式；這種生活方式是天主的精神所造的，並由天主的精神來指導的。

歸正的人必須棄絕一切的罪惡，不僅要棄絕每一個犯罪的行爲，每一種習常所犯的罪惡的行動，而且最重要的必須完全改變自己的生活方式。他必須改變自己的心。他必須把自己的氣質以及內在的態度，加以徹底的改變。如果一個人祇靠自己的能力，當然他無法做到這樣的工作。一個人既與天主脫離了關係，遠遠地離開了天主，祇有天主自己用祂的恩寵來接近他，才能把他重新帶到天主那裡。爲此，如要跳出喪亡的絕境，如要把因犯罪而失去的天主和救恩重新找回來，就必須無條件地服屬於天主的統治權下。天主是在基督內，藉着聖神來統治世人的。

一個人對於他自己的歸正所能做的事，首先是承認自己不僅做了壞事，犯了罪過，而且自己本身就是壞的，承認自己需要救贖，必須完全改變自己的精神。所以，主耶穌在講論天主之國的時候(即歸正應做的工作)，對那些可憐的罪人所說的話，以及對那些驕傲自滿的「義人」所說的話，是完全不同的；因爲前者自認而且明言自己眞是罪人，後者却誇張自己遵守法律。這些的確是高傲的守法者；他們用這種守法主義的作風，掩飾他們邪惡的內心，使自己和旁人都看不見他們內心的腐敗！基督當然並不抨擊他們愛護法律的熱誠；可是祂的救世的愛心，催促祂去使那些「粉白的墳墓」(瑪，貳叁，二七)明白，如果他們的心不是眞誠地歸向天主，愛自己的同類，那麼祇講外表是毫無用處的。

乙　在宗教信仰方面的歸正，意思必然是拒絕一切違法的事。歸正者棄絕一切「不合法的事」(*anomia*)，完全遵守天主的法律。聖若望特別强調這個眞理：每一個違法的行爲，每一次拒絕守法

(*anomia*)，就是犯罪，喪失救恩，背離天主(*hamartia*)（若一，叁，四）。誰拒絕守法，就與天主爲敵；因爲法律明白地表示天主的愛，以及祂至高的權利。雖然一個人每一次犯法的時候，並不是一定表示他完全明知故意地反對立法的天主，可是常表示他是生活在一個遠離天主的境界中。

聖保祿告訴我們（尤其是在他致羅馬人書的第七章裡），天主在法律裡所顯示的愛的旨意，成爲罪人犯法的一個原因。如果「法律實在是聖的，誡命也是聖的，是公正和美善的」（羅，柒，十二），而違法犯罪的數字却增加了，反而使人去做死亡的事，那麼這很顯然地說明，犯罪的境界，以及內心的腐敗，是多麼令人失望的事（羅，柒，十三）。如要放棄這種反對法律的態度，必須完全改造自己的內心。

丙　每一個罪表示對天主「不義」(*adikia* 參閱若一，壹，九；伍，十七)。歸正就必須停止這種不義的行動。罪就是邪惡不義的行爲（若一，伍，十七），拒絕天主應得的光榮（參閱若，柒，十八），不願意孝愛服從天主。天主實在有無數的理由，應該受到人類的孝愛和服從的。爲此，我們再說一遍，歸正必須完全重新改造一個人的內心。它要求一種新的正義；這種正義，把一切都歸於天主，以一種愛祂的深情，把一切都獻給祂，爲光榮祂和服從祂。祇有這樣，在人心裡的那種內心的正義，以及在世界上的那種內在的正義，才能因着歸向天主而達成自己完全的價值。誰也不可妄想，以爲這種新的正義可以來自他自己。祇有天主寬赦一個人所犯的不義，使這個人能够重新與祂建立關係，這種新的正義才能做得到。爲此，基督對我們發出的呼聲，叫我們歸正，使我們獲得寬赦。眞是令人高興的喜訊，恩寵命令的呼聲。

丁　歸正是遠避謊言（謊言二字是按照聖若望的見解：若一，壹，六；貳，四，八；若，叁，二十及其後各節；默，貳貳，十五）。罪惡是與「在眞理內」，和「眞理的行爲」，完全相反的（若，叁，二一；若一，壹，

六；弗，肆，十五）。罪是謊言（羅，叁，七），與這世界的精神同流合汚（羅，拾貳，二），效法那「謊言之祖」（若，捌，四四）邪魔的欺詐精神。所以，歸正要求人完全改變自己的內心，攫取一種全「新的精神」、「眞理的精神」（參閱羅，拾貳，二）

由於天主的眞理判決罪人，宣佈他的罪狀，使他知道自己曾經自投於惡鬼的魔掌和陷阱裡，所以罪人祇有恆心地走這痛苦的道路，接受這控告他的眞理，才能歸正；祇有這樣，才能使他獲得自由。在歸正的過程中，每一個階段都要接受天主的這個眞理，不論它說我們什麼，或向我們要求什麼。

把我們的思想，加以這樣全面的革新，揚棄一切人性的虛僞的智慧，這是十字架的那種神聖的智慧（它在那個「舊人」，那個「肉體的」人看來簡直是「癡愚」），所絕對地要求人去實行的命令（參閱格前，壹，二及其後一節；弟，一及其後各節）。

二　歸正的積極階段：歸向天主

歸正實在的眞義，祇有看它最後的方向，才能眞正了解的。既然主耶穌給世人傳報喜訊的時候，向他們提出了歸正的號召，所以必須深察這個號召的中心思想是什麼；這是很重要的，不僅是爲了解歸正的精義，也爲正確明白效法基督的眞諦。

主耶穌叫人 *metánoia*（*metánoeite* 瑪，肆，十七）。如果我們把這句話「你們悔改罷！」首先祇當作是叫人去做悔罪的事，那麼我們就會完全把它誤解了。如果祇把這個名詞作語意上的分析，把它解作「改變你們的主意罷！」或「你們要作不同的想法！」我們也不會深入地得到它的眞義的。歸正固然也要人完全改變自己的思想，最後也要人抱有一種悔罪的精神（以及去做悔罪的事），可是這個

metánoite 的號召，純然是一個喜訊：「回家來罷！因爲天國已經來到你們這裡了！」在舊約希臘文七十人譯本裡（Greek Septnagint），已有 *metánoia* 這個字，用以翻譯猶太文的 *schub*；它首先表示從流放異地回歸祖國的承諾，往往與 *epistrephesthai* 這個字連在一起，或者被它所取代（回歸，回旋，回家；參閱宗，叁，十九；伍，三一；拾柒，三十；陸，二十；伯前，貳，二五）（註四）。所以，歸正這個號召，是充滿着渴望的，以及思鄉之情的；切願回到上主那所榮耀的聖殿裡，重新與天主建立完善的友誼，訂立愛的盟約。這個號召理應在那些虔誠的以色列人的心的最深處，激起共鳴。在新約裡，關於歸正這個問題，最主要的章節，就是蕩子的比喻。在這個偉大的比喻裡，也清晰地回響着以前先知們的呼號；他們催促人們回來，與天主重修愛的盟約，甚或與天主建立更密切的友誼（參閱耶，叁，十四）

所以，從各方面來看，歸正是最完全屬於個人自己的一種工作；它是重新建立個人與天主之間的親密連繫，再度獲得並重新接受那些最屬於個人的神聖權利，就是那些喪失至今的做子女的權利：「我要起身到我父親那裡去」（路，拾伍，十八）。新的思想和觀念，對人固能產生一種深刻的影響，可是在人的生活中，密切友誼的關係所產生的效果，比思想和觀念所產生的，更要深刻萬倍。歸正不僅是個人之間的友誼，而且是一個孩子與他在天大父之間獨一無二的友誼。這是把自己完全獻給天主、完全屬於天主。天主造了我們，是爲祂自己。天主是愛。祂有天主能完全佔有我們的心。祂是我們所有的福樂（參閱伯前，貳，二一—二五）。

聖經上用來表示歸正這個主要問題的那個字，相當於現行宗教心理現象學裡那種歸正的特徵：「歸正是危機中，建立或恢復個人與至高的實體之間的關係。」（註五）

那種所謂「純屬倫理的歸正」，遠不及我們所討論的宗教信仰方面的眞正的歸正。倫理的歸正，祇

是在於放棄某些非價值或無價值，爲對倫理的價值，能有一種新的關係。一個誠心歸向天主的罪人，可能是在一種最可憐的倫理狀態之下（關於他對價值的認識，以及他的意志所作的決定），可是他所有的水準，與那個力求思想合乎倫理的人所有的水準，是完全不同的；因爲後者雖然在倫理方面無瑕可指，可是他祇看他自己，而不看天主，他不屑承認天主的尊威，也不肯尊重天主對人類所享有的主人和父親的權利。至於這個在宗教信仰方面歸正的人，他很可能要治療自己的創傷，經過一個很長的時期；也很可能要終身常帶着他在倫理上失敗的傷痕；可是，他內心臣服於天主；這是對天主的至高權力，尤其是對天主的寬仁，一首讚美的歌詞。他在倫理方面所作的努力，既然是出於謙遜之心的，也與這讚美的歌聲發出共鳴。它在良好的泥土裡生根。「對於一個罪人悔改，在天上所有的歡樂，甚於對那九十九個無須悔改的義人」（路，拾伍，七）。這些義人，憑其修有良好的道德，而追求自己的利益，祇顧自己，却不知歸向天主。（註六）

三　歸正與天國

歸正這個問題，在舊約的先知書裡，已經與天主之國連在一起。歸正與重新承認天主至高的統治權（註七）、與天主恩寵以及愛的盟約，都有着密切的關係。至於在統治方面的連繫，是因着罪人歸向天主而產生的。在新約裡，有關悔改的道理，無論是聖若翰洗者所講的，或者是基督自己所講的，都以天國來臨爲講題：「你們悔改罷！因爲天國臨近了」（瑪，叁，二；肆，十七；谷，壹，十五）。這個號召，說明了歸正的理由，也把强迫罪人作出重大決定的高興而緊急的動機，都完全表達出來了。眞正的歸正，「首先要追求天主之國」（瑪，陸，三三），「進入天主之國」，以單純和謙虛的心去「接受天主之國」，好像一

個孩子接受父母給的禮物一般（瑪，拾捌，三；谷，拾，十五）。天國的意思，是以刀劍干盾，與這現世之國奮鬥交戰。爲此，誰向這個世界的精神屈膝求和的，沒有一個可以進入天主之國（即以爲自己已經歸正）（瑪，拾，三五）。天主之國是以力去爭取的（瑪，拾壹，十二；路，拾陸，十六）。

縱使它外面要遭遇困難痛苦，受到折磨迫害，裡面（即照它眞正的實質）却是一個「和平之國」，一個恩寵和正義之國；在這裡天主開始顯示祂仁愛的至高統治權。沒有一個人祇靠虛幻的保證，或空洞的公式，可以「進入天國」的；祇有靠堅定的意志，決心順從天父的旨意，才能「進入天國」（瑪，柒，二一）。「凡不潔的，行可恥的事及撒謊的，絕對不能進入…」天國（默，貳壹，二七；貳貳，十五）。「你們豈不知道，不義的人不得享有天主之國嗎？」（格前，陸，九及其後一節；弗，伍，五；迦，伍，二一；罪的名單）。誰在罪的重負之下呻吟嘆息的，天主之國特別予以急切的照顧（參閱格前，陸，十一）。罪人如果怙惡不悛，將無法進入天主之國；這是必須再三予以强調的；因爲罪的本質就與天國互不相容的。罪阻塞通往天國的途徑。罪惡把在我們內的天國，加以破壞、毀滅。

既然歸正相等於天主之國的來臨，所以誰沒有歸正的主意，或者雖然已經「歸正了」，却不願意更進一步歸正，就不能眞心這樣祈求我們的大父：「願祢的國來臨。」爲此，如果一個人眞心祈求我們的大父的，理應設法從事實在的歸正。爲了這個緣故，歸正從一開始就必然是一件使徒的工作；如果它是完全眞正的歸正，便帶有一種使徒的特色。一個新近歸正的人，從一開始就深信自己必須成爲在天主之國內一個生動活躍的份子；歸正的號召也是一個這樣的命令：「你們應該成爲活石，建成一座精神的殿宇，成爲一個神聖的司祭團」（伯前，貳，五）。他的這種信念越穩固，他的歸正也越堅定。

一切的歸正，一切的祈禱，以及一切的努力，爲促進天主之國的來臨，都要回顧它的第一次來臨，

並展望它的第二次來臨。天主之國的第一次來臨是贖世的。它以基督的降生開始，而以基督的苦難和復活完成的。至於它的第二次來臨，則是在主耶穌基督再度降來審判萬民時，天國榮耀的來臨。因着天國在降生贖世的工作上已經來臨了，又因着基督預許它將來第二次還要來臨，所以歸正才能做得到。由於天主之國的來臨，歸正的動機才有它的力量，它的吸引力，它的緊急性，它才能使我們快樂有福。

正因爲天主之國附有歸正的命令，所以悔改和歸向天主，也帶有末日審判的那種冷酷的嚴重性。歸正的命令是基於末世天國的緊要性的。天主在這天國之內的統治時期，就是世人緊要的決定時期。依照若翰洗者整個的預見，天主之國的來臨，包括救恩和審判兩方面：在審判之日，最後的得救，或最後的喪亡，要看每一個人對天國的來臨所取的態度，以及對它叫人歸正的號召所表示的反應來決定的。

基督勸人悔改的時候，不僅是指祂第一次帶着恩寵的降來，而且也指祂第二次的降來。祂再三說過，祂第二次來審判的時日是沒有一定的，祂也屢次提及最後的救恩和賞報（參閱瑪，拾壹，二十及其後各節；拾貳，四一及其後二節；貳陸，二四；路，拾叁，三及其後各節；拾玖，四十及其後各節；貳叁，二八及其後各節；若，拾伍，六；拾柒，十二）。誰不願意歸正的，由於他不顧天主之國直接來到我們中間這種無比的恩寵，所以他的懲罰將比索多瑪及哈摩辣所受的懲罰更可怕（路，拾，十二及其後各節）。

我們這個救恩的時期，是「最後的時期」（若一，貳，十八），是生死攸關的時期，是決定和分離的時期。在第一次來臨和第二次來臨之間的時期，是天主忍耐的恩寵時期；天主願意賜與人所需的全部的時間去歸正。爲了這個緣故，誰浪費這個恩寵的時期，將受更可怕的處分（參閱羅，貳，四及其後各節；伯後，貳，及其後一章）。「我們這些忽視這樣偉大救恩的人，怎能逃避懲罰呢？」（希，貳，三）。

由於聽到了喜訊，又領受了聖洗，「我們的救恩更臨近了。」既然這個最後的時期長短不定，所以

我們的責任就更爲重大。我們也必須「從睡夢中醒來：拋下黑暗的行爲」（羅，拾叁，十一及其後各節）。祇有誰把那些騙人的黑暗勢力揭露出來，並用「光明的武器」，在自己的心裡，以及在自己的環境裡，把它們打倒，才能抵抗它們（羅，拾叁，十二）。

由於 *metánoia*（歸正，回歸，回家）是一項恩賜和義務，是天主之國因着聖神而賞給的基督之恩賜和對我們所發的號召和命令（參閱宗，伍，三一），所以它的本質是在於一種發憤努力；不過，它也是一種欣慰的期待，希望榮耀的天國最後的顯示。講論悔改的道理時，有一種喜悅的聲音在回響着：它以勝利歡躍的言詞，敍述基督在恩寵內的來臨，以及祂的光榮的凱旋、死亡和復活。不過，它同時也向人們發出號召和警告，並報導基督最後要「帶着權力和威嚴」，來到「祂自己的國內」（瑪，拾陸，二八；貳肆，三十；貳陸，六四）。那些以死亡及個別審判爲理由去勸人歸正的忠告，也應該從這末世的觀點去研究（參閱宗，叁，十九及其後各節；拾柒，三十及其後一節；默，貳，五，十六；叁，三，十九及其後各節）。

四　歸正與天主恩寵的效果

對於基督徒的生活，如果我們祇從人類行爲的觀點去看，或者祇從有關人類行爲的那些一定的法規的觀點去看，那麼我們就不能正確地認識歸正和進步的深刻的特性。外在的法規，以及人類的思想，祇有藉着天主恩寵的行動，才能被提升到這樣的高度，成爲歸正和再歸正的溫柔而有力的命令。

在舊約時代，先知們呼籲人們悔改時，他們的勸告，常含有一種欣慰的期待，以及快樂的喜訊。天主自己要用審判來拯救祂的人民，那些「剩下的人」（參閱希，叁；歐，拾肆，一—六）。天主賞給了祂的人民豐富的恩賜；祂以審判去觀察他們；祂又以自己的法律去指導他們，策勵他們，控告他們的罪，爲了拯

救他們，使他們能日益眞誠而密切地與祂作愛的結合。祂給以色列人所指示的道路，就是內心眞切而懇摯的歸正。祇有歸正的人，才能得救（匝，壹，三及其後各節）。這裡顯然有着一種直接對人類的自由所發出的呼聲；這是我們不可不知道的；然而，從先知們講的道理，同樣也可以顯明地看出來，不僅觀察，就是使他們眞心歸正，也是天主恩寵的傑作。這是天主的工程。

就在歸正最初的時候，天主「要給達味家和耶路撒冷的居民，傾注憐憫和哀禱的精神」（匝，拾貳，十—十四）。因着這種精神的力量，他們將以懺悔的心，承認自己悲慘的境況。他們要看到「他們所刺透的那一位」（匝，拾貳，十）。罪人在悲痛地爲了歸正和重回父家而祈禱時，自知一切都由天主決定；不過他也實在知道，他自己必須同天主的恩寵合作。「上主！求祢叫我們歸向祢，我們必定回心轉意」（哀，伍，二一；耶，谷壹，十八；詠，柔玖，四，八，二十）。先知們的預言很清楚地說明了，默西亞叫人歸正的工作，並非祇是在於給天主奉獻新的和更好的工作，而是在於深深地刷新人的內心，重新這個愛的根源。這就是一個好消息：天主親自要用清潔的水，洗淨那汚穢的心（匝，拾叁，一；參閱詠，伍拾，九）。祂將傾注祂的精神，把人內的「石心」去掉，給他造一顆「新心」，一顆「肉做的心」（則，拾壹，十九；谷陸，二五—二九；谷玖，二九；依，肆，四及其後一節）。所以，在我們的耳朵裡震響的法律，將領導我們歸正。由此所得的結論是不能改變的，也是無可避免的：人必須重新自己的心；必須用一個新的心來生活（則，拾捌，三一）。

新約實現先知們的預言，它更清楚地宣佈救恩的命令，以及歸正的義務。這個救恩和歸正的命令，不斷地藉着聖神的影響力重新播送到每一個人的心裡；在恩寵的工作和創新方面，聖神的影響力是很有成效的。救恩的時期已屆，末世期的新法律也已經公佈，它們給我們每一個人發出了這個非常重大的悔改的命令。

甲　歸正與實行的恩寵

歸正的號召，不祇是福音和誡命給全人類所發出的呼聲。這種叫人歸正的邀請，是給每一個人的一種屬於個人的恩賜。歸正的恩賜是完全屬於個人的（參閱宗，卷，二六；伍，三一及其後一節；拾壹，十七及其後一節；若，陸，四四；默，三）。邁向歸正的第一步，以及其後在歸正的道路上所邁的步子，都是因爲先有恩寵在人心內呼喚的緣故；這是基督教會的一條基本的信理（註八）。天主用我們每一個人自己的名字來呼喚我們。祂一個一個地呼喚我們，不僅是藉着外面的福音，而且也用內在的恩寵。不過，這種呼喚並不是强迫的；如果沒有個人自由的同意和合作，歸正是不會成功的。

聖奧斯定把聖經上關於天主的恩寵在歸正這件事上所擔任的工作，很詳細地闡明了。他寫的「懺悔錄」（*Confessions*），遠勝於在天主台前謙遜地明認自己的罪過。這是對於天主在他全部歸正的過程中所給予的幫助，一種讚美和感謝的美妙的歌聲。聖人極口讚頌天主上智外面的安排，以及天主的恩寵在人心內的照明和推動，二者彼此奇妙地調和配合。「我的善事都是祢的安排和恩賜；至於在我身上的惡行，那是我的罪過，和祢對罪過的審判。」（註九）「是上主叫死人從墳墓裡出來　祂自己感動人的心……。」（註十）「你所承認的事，天主把它完成；在這件事上，天主大聲呼喚，就是說，天主用豐富的恩寵來呼喚。」（註十一）

倫理神學由此獲得一個很重要的結論。如果關於歸正這件事，即使我們是在天主上智全面安排方面把歸正看作一種「外面的恩寵」，也不可祇從外面的法律這個觀點去看它，而應該在天主上智的特殊安排，以及恩寵內在的照明和推動這樣的光線之下去看它，那麼就會產生遲延歸正這個問題了。比較後期

的倫理學家們所提出的這個傳統的問題是很恰切的：一個罪人推宕歸正到多少時候，而不至於多犯一個罪呢？你不能祇說以下這「原則」：「沒有一條法律，給歸正規定時間的限止」，就把這個問題推在一邊的。天主之國和歸正的偉大法律就是恩寵：「今天你如果聽到祂的聲音，不要硬心不理」（詠，玖肆，八）。

還有一個問題，就是關於完全告明所犯的罪的義務，同時也關於聽告司鐸應作的判斷，以及按照告罪者的罪過應定的補贖。然而，我們不可確定，告罪者應該告明他每一次拒絕叫他歸正的恩寵，除非告罪者明知這樣拒絕恩寵的實際的特殊情況。從他告罪時所顯示的一般的情形，以及遲延悔改有多久的時間，聽告司鐸已經可以知道許多實況了。至於完全告明，那我們便要討論一條普通應用的外面的原則；在這裡我們心裡所想的，却是關於恩寵的規則；它是管理一個人的生活的，不祇是命人完全告明的規定。

然而，要斷定一個罪人的情況，最清楚最明顯的方法之一，就是看他在犯罪之後，是否立即站起來？在他陷入任何一個罪中之後，是否立即，或者至少不久就順從恩寵的衝動呢？是否他心裡反覆思想並激發悔恨之情呢？或是拒絕大聲叫他歸正的恩寵呢？或者拒絕恩寵之惡習已根深蒂固，使他幾乎聽不到恩寵在扣他的心門呢？

延宕歸正有重大的危險，這是由於在歸正這件事上，恩寵所擔任的工作；因爲恩寵是天主賞賜的，而不是屬於個人自己的可以隨意處置的；所以罪人必須害怕，每次他拒絕恩寵，可能這是最後一次的恩寵。他也必須害怕，也許天主不再給他歸正的恩寵，或者會離棄他，不再這樣清楚地照明他，不再這樣清晰可聞地重敲他的心門。危險特別重大的，就是忽視恩寵重要的時機，即如舉行退省，或聽道理；遇

見一位極有聖德的人，或一位不尋常的聽告司鐸；遭到現世的困難，例如疾病；這一切都給他一個反省的機會。既然我們祇有靠聖寵，才能得到內心歸正所需要的自由，所以浪費恩寵的每一個小時，就表示一個喪失或減少自由的危機，使人拒絕天主愛的呼聲和計劃的壞傾向更加惡化。

乙　歸正與「成義」（賦給聖化的恩寵）

天主第一個推動人走向歸正。其後在到達完全歸正的路上，每向前走一步，也都是受着天主恩寵的影響。就是歸正本身最主要的中心點，歸正內在的實質，即對那歸正的人表示歡迎，也祇能是天主恩寵的工作，是天主的一種無比寬大的行動。從天主的恩寵這種唯一的工作，從天主的這種樂於寬恕，以及應許饒赦的事實，產生兩種基本的命令：第一種命令是叫人「與天主和好」（格後，伍，二十：*"katallágete tô theô"*：「好像是天主藉着我們來勸勉」：使我們「與天主和好」）。由於成年人的「成義」，需要他與先前的恩寵自由合作，所以恩寵的賦給，也包括恩寵的命令：我們必須走上懺悔痛苦的道路；這也是一條希望和快樂的道路。成義恩寵的第二種命令範圍更廣：「現在你們應該實在成爲自己所是的！」按照天主在你們內所完成的新的創造來生活。基於這個理由，基督教會的倫理神學，必須對於天主的恩寵在歸正這件事上所做的工作加以研究。

㈠　依據聖若望的說話，歸正最高的頂點，即其實在的本質，就是「由天主重生」。重歸父家，以及歡迎回來，並不是外面的行動，而是內心的事情，變化人的內部。它們實在是一種由天主的重生（若，壹，十一～十三），一種「屬於神的」（若，叁，五），從上來的誕生。爲此，歸正要比僅僅放棄罪惡勝過無數倍；它是由天主的種子而孕育和誕生的（若一，貳，二九；叁，九；肆，七；伍，一，四，十八）。不僅以前所犯

的罪，因天主的寬赦而被消除了，就是與罪惡的連繫，以及受世界的奴役，也都從人的內心完全破除了；「我們知道，凡由天主生的，就不犯罪過；而且由天主所生的那一位必保全他，那惡者不能侵犯他」（若一，伍，十八）。「因爲凡是由天主所生的，必得勝世界」（若一，伍，四）。由天主重生，這話的意思就是說，移植一顆「新心」。所以，它可以而且應該與天主作愛的結合，並與天主以及與所有由天主而生的人，保持一種完全新的愛的關係，這樣來表明自己，並保全自己（若，拾肆，十二及其後各節；拾伍，二，八及其後各節；若一，伍，一及其後一節）。

這種重生的恩寵，與一切的罪，尤其是大罪，有着這樣尖銳的矛盾，竟使聖若望採用最堅決的字句，爲能把這種恩寵的命令，深印在我們的心裡：「凡由天主生的，就不犯罪過；因爲天主的種子存留在他內，他不能犯罪，因爲他是由天主生的」（若一，叁，九）。聖若望很清楚地知道，新近重生的基督徒，在實際上可能再次犯罪，因而失去新生的恩賜。然而他認爲，這是根本沒有聽見過，根本不能設想的事；因爲大罪不僅相反天主外面的法律，而且也相反在人心內的天主生命的根源，及其所有的一切精神的生命力。一個基督徒必須厭惡大罪，好像一樣不能設想的東西。

㈡ 聖保祿也用同樣有力的思想和比喻，來說明天主的恩寵，對於一個罪人重歸父家，所做的工作：在天主方面，歸正是內心的重新，是一個「新的受造物」（*rainè ktjsis* 格後，五，十七），是一種可與創造世界媲美的工作，猶如天主造光一般：「有光罷！」（註十二）因着天主的工作，歸正者由於天主聖神成爲一個「新的受造物」。因着主基督的聖神，那個舊人，那個「肉慾的」人被毀滅了。「所以，誰若在基督內，他就是一個新的受造物，舊的東西都已成爲過去；看！都變成新的了」（格後，伍，十七；參閱格後，叁，十六及其後各節；弗，肆，二二及其後各節；迦，陸，八）。

㈢ 這個新的歸正者，現在已是一個新的受造物；他藉着主的聖神，接受了義子的精神，同時他也獲得了天主子女的新「自由」（參閱羅，捌，十～十七；格後，叁，十六及其後各節；弗，伍，八；迦，肆，四及其後一節）。現在他對於法律，也有一種新的完全不同的關係：他不再像一個奴隸，在法律的威脅之下，受着外來的驅使。他不再在這樣的法律統治之下：法律對他的有罪的情況已無能爲力；可是，法律仍然强烈地指控他的罪。現在是自由的法律，恩寵的法律，在他的內心裡，教他怎樣在外面的法律中去認清天父的聲音，那個愛的呼聲。對他來說，眞正的法律是愛的法律。在一個孩子與其天父之間的那種愛的連繫，現在完全支配着他。

㈣ 天主接受這個歸正的人，就是「用恩寵使他成義」。這種成義並不是根據一個人也許是依照外面的法律而完成的工作，祇在法律方面「宣佈」這個人爲義人（羅；迦）。天主也並沒有規定一種純然屬於人性的正義，一種人與人之間的公正的關係。它是一種無法理解的「天主的正義」；它是藉着恩寵來控制人的。所以，歸正的人應取的實在合乎正義的態度，不是在法律上自詡，也不是遵守了法律而自誇。它絲毫不像在做倫理的買賣，關於精神的事討價還價，或者祇求遵守最少的法律，盡好最輕易的本分。一個因着恩寵而成義的人，必須抱有深刻的信念，確信自己負有服從的義務，應該不停地服從，無限止地服從，同時也應該無限止地愛，要好像一個孩子那樣去服從和愛。因着服從和愛，他必須結出「正義眞正的果實」。

㈤ 天主聖神在一個靈魂上的工作，使歸正之事成爲一種從黑暗進入「主的光明」的過程（弗，伍，八），同時又使歸正的人「不要參與無益的黑暗作爲」（弗，伍，十一及其後各節），而要完全放棄它們，並要結出成熟的「光明的果實」（弗，伍，八及其後各節）

(六) 我們藉着聖洗歸向基督，是同基督一起死去，又同基督一起復活，是從死亡進入一個新的生命，是轉往天上的家鄉，在基督的永遠天國裡受到歡迎；這些都是有力的比喻和象徵的說明，也是無法理解的神秘事實（羅，陸；弗，貳，一及其後各節；哥，貳，十三，二十；參，一及其後各節；參閱若，伍，二四，二四）。

在聖保祿的思想裡，這種結論是完全明顯的：有一個强迫的命令，要我們按照巴斯卦奇妙的重新，並藉着這種重新的力量，放棄那些黑暗的屬於死亡的工作，放棄那個舊人的工作，那個「肉慾的」人（羅，陸），避免與這個世界及其一切的黑暗同流合污（羅，拾貳，二）。我們必須「把舊酵母除淨」（格前，伍，七及其後一節）。「生活在耶穌基督內」，具有「在基督內的生命之神」，這些都非常急切地要求我們的生活，效法基督的生活，而且完全順從聖神的領導。「誰說自己住在祂內，就應該照着那一位所行走的去行走」（若一，貳，六；參閱若一，壹，六；格前，叁，三；迦，伍，十六，二五；哥，貳，八；羅，捌，一；尤其是羅，陸）。

丙　在天主恩寵之光內重生的法律

基督化生活的標準，以及一切鼓勵人去度基督化生活的動力，都是天主的恩寵在我們身上和在我們心內工作的效果；這才是在聖神內，並藉着聖神而度的一種眞正基督化的生活！在一個基督徒歸正之後，恩寵要求他的言行基督化（這是持續的歸正 *conversio continua*，或者按照本篤會會規 Benedictine Rule 關於聖願所用的名詞，「交談」 *conversatio*）；恩寵的這個重大無比的命令，並沒有什麼像一株樹的生長力那樣自動的或自生自發的東西。它是一道發給人的自由意志的命令。以前那種自然的自由，當然已經被天主子女的這種新的自由所取代了。然而，直到我們還生活在這個時間之內，還在現世這個痛苦的激流中漂泊，我們必須面對這個責任，即在我們這個時常存在的常能自動拒絕恩寵的危機之中，

必須保全這種自由，並予以充實。

受天主啓示的作者，在他所寫的許多文字裡，鼓勵那個重生的人，在事實上和在基本上，因着天主的工作而是什麼，也應該在思想言行上完全是什麼。他必須成爲如同天主已經在他內心實在所完成的那樣，如同他在基本上所已經接受的那樣。然而，在聖經的這些思想裡，存有廣泛的信念的背景，相信這個世界仍然控制着這個人。即使在他歸正之後，世界仍然陰險地緊抓着他的那個殘餘僅存的肉慾的人。直到這個重生的基督徒完全由天主的精神來領導以前，歸正的工作就還沒有完成。

這個歸正的人，他的新生活給他所提出的有關倫理的警告（參閱聖保祿及聖若望所開列的罪的名單），很清楚地說明，在法律之中，那些消極的禁令（*prohibita*），爲他並不是毫無意義的。可是，他不再在這種法律之下，就是說，他不再被壓在這種法律的重擔之下，不再受法律的指控。當然，他必須注意有關違法的警告。由法律的禁令所劃出的可怕的死亡界線，他必須完全遠避。不過，他不可把它們當作自己新的倫理生活的整個計劃。它們的限制，爲他必須是一些當然的東西。可是，對於一個已經重生的基督徒，唯一適合的指導，不是那些成文的外面的法律，而是基督的精神。這是恩寵在人內心的指導。在這一切事上，這個「精神的」人，並非自信可與那些外面已經確定的法律，採取對立的態度；相反的，法律現在已寫在他的心裡。對這個新歸正的人來說，法律已經成爲深刻而與他關係密切的東西。現在他用孩子般的眼光，去看天主的法律；在這些法律裡，他祇看到在天大父上智的安排。按照這個意思來說，他不在舊的法律之下，但並非他沒有法律。他是 *ennomos Christû*（基督的法律：格前，玖，二一）；這表示在基督內的新的生存，在基督內的新生活，就成爲支配他的法律。現在這種天主的生命（zoé），本身就是他的實際生活的準則。他覺得自己的生活必須從內心「達到基督圓滿年齡的成熟程度」（參閱

這個在精神上因着歸正而重生的人，如果他明知天主的恩寵在內心的指導，也明知超自然生命的內在的法律之關於個人的命令，却自以爲祇要遵行法律的禁令所提出的最低要求，此外不必再去做其他的事，因而不隨從恩寵的激勵，那麼他眞是一個「違犯祂的法律的人」。內在的法律，決不會與天主用外面的法律所禁止的事相反的；可是，它的確相反以下這種奴隸式的藉詞推諉的態度：「既然沒有一條普遍的法律反對這樣的事，所以我可以隨意去走我自己所選擇的道路。我無須順從恩寵的指示，也不必接受恩寵的激勵而在恩寵上前進。」把自己的眼光祇限於法律最低的要求，藉以逃避恩寵的呼喚，不守恩寵的法律，這是自甘從「恩寵的法律」上墮落下來。

刻在那兩塊石板上的法律—天主十誡，其中那些消極的禁令，不能十足地把內心的法律完全表達出來；這種內心的法律，是因我們效法基督，而寫在我們的心裡的。這種法律却是由「山中聖訓」(Sermon on the Mount) 表達出來了；它是由基督公佈的天主之國的新法律，是不自私的以及無限制的愛的法律，是謙遜的法律，是愛十字架的法律。那些禁止式的法令（它們主要是在十誡內），定出最低的要求。它們所劃定的界限，人人都必須尊重（命令式的法令）。「山中聖訓」給我們定出了我們所應該悉力以赴的理想和目標（目的式的法令）。這些目的式的法令，不像外面的法律所定的命令；祇在一個人的內心對於這種新生活方面有進步的時候，它們才顯現出來，並很清楚地標明它們命令的界限。這種新的生存，這種在基督內的生活，構成一種嚴格的義務，令人朝着目標前進，去徹底實行基督的法律。朝着這個方向前進，以求完全達成這個目標，這就表示一個人內心方面的成長，以及聖神在內心的領導。

基督的弟子所必須絕對遵守的法律，就是精神方面的成長和進步，加深第一次的歸正，持續「再度

的歸正」。這不是像一株樹那樣自然而不自由地滋長。這是天主的肖像，在具有自由的天主的子女內的成長。爲此，這種再度的歸正，需要不斷的努力，需要用盡靈魂所有的能力去做很費力的事。有時祇要不加阻碍，聽其靜靜地長發，有時却也必須盡極大的努力來自衞。這都是特殊恩寵的時期，表示達到了新的深度和高度。

「再度歸正」時的倫理上的進展，在許多方面都可以比作登山者攀登高山。他不停地往上爬，眼睛常凝望着目的地。偶爾他也滑倒，後退一兩步；可是，他銳而不捨地努力，尤其是在遇有危險的時候，他有最大的決心去征服高峯，一直到他克服了無數的困難，終於登上了新的山巔。

在內心方面的進步，可能具有這種特徵，就是負擔沉重，步履維艱地祇求遵守誡命，逐漸變爲留神注意天主之神的指導；這種指導，或者是在我們的內心，或者是在外面的情形，提供給我們的，使我們一天比一天更清楚地知道重視那最主要的事，即愛天主，光榮天主，並爲拓展天主的神國而努力。

五　聖事對歸正的關係

按照天主救恩的計劃，歸正與聖事有着一種極密切的關係，尤其是與聖洗、告解和聖體這三件聖事。聖事對於救靈的工作，既然不祇是一些次要的可有可無的附加物，而是天主所啓示的救靈之道，所以每一次有人歸正，即使歸正的人事實上沒有領受什麼聖事，聖事也與這種救靈的歸正有着極密切的關係。按照神學傳統的說法，沒有一個非基督徒能够成義的，除非他至少抱有「領洗的願望」（*baptisma flaminis* 願洗）；或者如果他無法領受洗禮，那麼至少須受血洗。同樣的，一個已經領過聖洗後犯罪的罪人，不能從大罪的境界轉入恩寵的境界，除非他至少表示自己準備去辦告解。（註十三）聖多瑪斯

說，屬於悔罪之德的歸正行動，其所以能獲得聖化的恩寵者，祇「因爲這些行動與教會的赦罪權有關；由此可見赦罪是悔罪之德的事，更是告解聖事的事。」（註十四）的確，每一次有關救靈的歸正，都是「因着信仰，以及因着與教會赦罪權的關係，而朝向基督的苦難；所以，它以兩種方式（即以悔罪之德，以及告解聖事），因着基督的苦難而赦罪。」（註十五）

每一次救靈的歸正—不論一個人是否領受一件歸正的聖事—都從耶穌受難和復活的奧蹟之唯一的基本聖事裡獲得成功的效能；一切的聖事，也都以這件基本的聖事爲中心，並從它那裡汲取恩寵。反過來說，每一次善領一件聖事，尤其是有關歸正的聖事，即聖洗或告解聖事（註十六），都先以歸正的精神，*métanoia*，內心主動的歸正爲必要的條件。如果我們想把這個問題說得更確切一些，那麼就應該說，聖事因其特有的神聖效能，鼓勵我們努力歸正，重新回到天父的家裡。聖事能激發這種努力，促進它們，聖化它們。

歸正聖事的構成成分清楚說明歸正的本質因素。它們共分三個步驟或三個階段：㈠歸正是人藉着信仰與基督相會；這是以熱愛完全同化於基督的前奏。㈡準備領受教會的聖事，並因教會的聖事而回歸天主；這是與天主之國及其有形的外貌，即與天主的教會密切關係的基礎和根源。㈢罪人因實領聖事而重回教會的懷抱，參加教會的宗教敬禮，因着聖事而完盡敬主的神聖義務。

甲　歸正是與基督在聖事內相會

歸正聖事的構成成分，清楚說明歸正實際的重點和目的，就是個人與基督相會。歸正在本質上，就是以基督爲中心的。

(一) 在信仰的聖事內與基督相會

聖事既是信仰偉大的標記，教導我們在信仰中與基督結合爲一。施行聖事常是勸人歸正的一種有力的鼓勵，即使在給嬰兒付洗的時候，一切都是由教會自己負責完成，也是如此。「如果我們研究古時或現代人們歸正的原因，那使我們感到驚奇的，就是促成歸正的宗教的影響，首先來自神聖的崇拜。」（註十七）關於這一點，最近出版的「法國主教團對於靈牧施行聖事的指導」一書，格外具有意義。按照蓋理主教（Msgr. Guerry）的導言，該書所有的宗旨，也完全基於同樣的原則，因爲它的宗旨是在於發起「一個偉大的聖事傳教運動；它的方法是屬於聖事的，並來自聖事的。」（註十八）「傳教和聖事的生活，二者並不能被視爲矛盾的。」（註十九）由有聖德的司鐸施行聖事，由深有信仰的在俗教徒領受聖事，對於引人歸正的工作，無論是在有信仰的或無信仰的人中間，都是最重要的事。關於這一點，言語的運用，應加以相當的重視。必須盡一切的努力，務使信衆了解神聖的言詞和行動的意義（參閱格前拾肆，一—二四）。

懺悔和歸正的全部工作，可以而且應該從這個聖事的角度去看，並把它導向聖事，因爲聖事是最卓越的「信仰的標記」。在這些物質的有形可見的標記上，我們可以看到，也可以聽到，我們的信仰是有保證的，因爲我們的本性是由靈魂和肉體所組成的，而我們與基督相會的方式，是適合我們的本性的。

由於歸正是經由個人與基督的相會而完成的，所以它必須從誠心信仰基督着手。必須使罪人確實知道，天主在叫他悔改。他必須深信，天主在呼喚他的名字，爲救他免於永遠的喪亡。那些鼓勵罪人去領受的聖事，對個別的罪人來說，是天上來的保證，告訴他基督受難而死，並從死者中復活，不僅是一般

地爲了所有的人，而且特別地也是爲了他。所以，在罪人的心中，喚醒希望的信仰（註二十），是邁向歸正的第一步（參閱希，陸，一；拾壹，六及其後各節；宗，貳拾，二一；貳陸，十八）。的確基督本人就是我們的光。這光使罪人看到自己的情況怎樣嚴重，同時也給他指示一條希望的路；這條路就是基督，它也是在聖事內供所有在世途中的人們走的路。

但是，信仰而缺乏愛德的佳果，縱然信任基督救世之功，達到最眞摯誠切的高度（猶如路德所主張的那種信任的信仰），也不是完善的信仰。沒有愛的信仰，不是完全的眞正的歸正。基督願意藉着聖事，把人完全佔爲己有；他的心、他的理智、他的意志。如果一個人的信仰完全開出希望和熱愛的鮮花，基督這時才實在佔有了這個人。

在聖奧斯定所著的「懺悔錄」裡，對於歸正所應經歷的每一個階段，都作了一個清楚而深入的分析。這位偉大的學者，研究歸正在心裡方面的一切經過的階段，恩寵對於罪人所發動的一切驚人的衝擊，從照明思想的信仰起，到激發心神的希望，從信仰的第一步起，到藉着聖神的恩寵，把意志完全征服，並使意志打下堅決的主意。（註二十一）

要在聖事內與基督眞誠相見，需要信仰、希望、與一個柔順的意志。在罪人方面，必須有迅速服從的準備，而且至少要易於接受恩寵的指導。天主的愛就是藉着恩寵的活動而賦與人靈的。基督藉着歸正的聖事，或者至少由於這件聖事，親自將天主的愛賜於罪人（我們稱之爲領受聖事的願望 *votum sacramenti*；這願望可以是明白表示的，或不明白表示的）。

在聖事內，基督救靈的工作，以及我們自己與基督的相會（如果我們實在與恩寵合作的話），雙方共同完成一件信仰上奇妙的事：聖事既然是「信仰的標記」，我們藉着聖事而去接近基督，基督也藉着

聖事而帶着祂的恩寵來到我們這裡。歸正與歸正的聖事，二者結合而產生的佳果，是來自天上的一種神聖的保證，表示基督自己要來鼓勵我們歸正而重回到天父的家裡，聖化我們薄弱的努力，並促使它成功。這是基督在我們內的工作，「因爲祂永遠常存，具有一種不會消逝的司祭品位。爲此，凡經由祂而接近天主的人，祂都能拯救，因爲祂常活着，爲他們轉求」（希，柒，二四及其後一節；參閱若一，貳，一及其後一節）。

我們的歸正企望罪的赦免（參閱路，叁，三；貳肆，四七；宗，叁，十九），它的目標和希望也是罪的赦免。基督在聖事內（或經由聖事），赦免我們的罪；這是祂以自己的受難與復活，給我們賺來的恩寵。爲此，說歸正經由聖事而完成，原是對的。基督就在這信仰可見的標記那裡等待我們。我們接受了聖事的邀請，不再憂懼自己的無能，却謙遜地信賴在基督內天主的無限仁慈。尤其關於聖洗、告解和聖體三件聖事，情形確是如此。歸正與這三件聖事，有着一種非常特殊的顯而易見的關係；因爲在這三件聖事裡，歸正的人眞與基督相會，而且歸正的特性格外清楚而有力地在這三件聖事裡顯示出來了。

(二) 藉着聖洗肖似基督

聖洗是悔改和重歸天主最基本的聖事（參閱宗，貳，三八）。已經在洗者若翰講道的時候，悔改與悔改的洗禮是合而不分的。顯然若翰的洗禮是一個預像，象徵日後聖神的洗禮。是這聖神的洗禮實際上完成罪人的歸正（谷，壹，四；路，叁，三，十六；宗，拾叁，二四；拾玖，四及其後各節）。按照護教者儒斯定（Justin the Apologete）意義深長的話（註二十二），聖洗是「歸正的沐浴（*lutròn tès metanoías*）；聖洗祇能使那些自動歸正的人（那些回家的人 *metanoésantes*）清潔。」

罪的赦免，以及罪人愛天主而重歸天父的家裡，這一切都是在聖洗內「因耶穌的名」而完成的；換句話來說，這一切都是因着耶穌全部的權力和行動、因着祂臨在的效力、因着呼求祂的聖名、因着祂莫可名言的愛的連繫，在聖洗聖事內完成的。（註二十三）關於歸正的本質爲罪人與基督的相會，我們所已經說過的話，這一切都把它們很明白地顯示出來了。罪人與自己的主上相遇：罪人抱着信心，耶穌則具有受難和復活的神力，和帶着世末救恩的偉大承諾。

在聖洗內，基督親自等候罪人，歡迎他重回到天父的家裡，使他分享救世的碩果。歸正的人因有基督在旁給以大力的支持，所以他邁向聖洗的步履有力而穩定。因着聖洗聖事，罪人悔改而轉向基督；基督也轉向罪人，歡迎他，接待他。不過，歸正必須有準備，使基督在接受罪人的時候，不要遇到什麼由罪人所設置的障礙。聖洗既是有效的標記，所以它清楚地象徵歸正的目標，即肖似基督的受難及復活。這種相似已經含有最後在光榮的天國裡與基督永遠同在的種子和保證（參閱羅，陸；哥，叁，一及其後各節；伯前，貳，二一—二五）。

由於聖洗祇能領受一次—這件歸正的基本聖事具有這樣的本質—而且由於在領洗時，基督對領洗者所完成的佔有和委託具有最深遠而不能改變的效果，所以聖洗總是不停地要求罪人歸正和再歸正。聖洗因其最內在的本質，要我們日益加深我們第一次的歸正，並使之成熟，它要我們不停地歸向基督，不斷地 *metanoia*。即使領洗的是個嬰孩，也必須遵行這個命令。至於那些曾經陷於罪惡之中的人，這是一個永遠的警告，叫他們尋找悔改的道路，重新回到第一次的歸正。

(三) 在懺悔聖事中與基督相遇

告解聖事是第二件歸正的聖事。如果一個人，在蒙受了赦免罪惡和肖似基督的恩寵之後，再度背棄自己的救主和天父，那麼告解聖事使這個罪人重新前往求見仁慈的基督。這件聖事往往也被稱爲「罪犯遇溺之後的第二塊救生板。」（註二十四）它原是痛苦的救靈方法。一個基督徒，在領洗時已經蒙受了豐富的救恩，本來不應該需要這件聖事的（註二十五）。一個人在領洗的時候，把自己奉獻於基督，在領聖體時，又與基督密切結合（聖洗在本質上就是指向聖體的）；這些都是本來一成不變，無可挽回的事（若一，叁，九；伍，十八）。所以，如果有人在領了聖洗之後，又得到了其他聖事（堅振及聖體）的照明，却完全背叛基督，這也是無法補救的（參閱伯後，貳，二十及其後各節；希，陸，四及其後各節），除非天主的仁慈在倫理方面顯一個奇蹟。建立這件再度表示寬仁的聖事，並請罪人予以利用，這都明顯基督無上的忠信與寬仁（若一，壹，九）：基督既已開始了祂賜人恩寵的工作，便實行到底，信守不渝；就是那些無信不義之徒，祂也設法使他們重新爲天主效忠。（註二十六）

在古代的基督教會裡，那些偉大的教父們，曾經維護這端令人欣慰的道理，即犯罪墮落的基督徒，仍然可以與天主和好。那些教父們抱着基督徒的同情熱忱，力爲這端道理辯護，反對那些早期的嚴肅主義者苛刻無情的主張（註二十七）。當時發生了有關懺悔的爭論。慈母教會一再表示了她的慈愛和同情。她的態度和她的行動，都是爲維護基督偉大的忠忱，並感謝天主無限的仁慈。然而，這個同樣的古代的基督教會，一面對於眞正衞護並妥善施行這件告解聖事表示關切，同時却也制定了很明確堅定的有關告解的規章，這樣教導信徒們，使他們知道，在第一次歸正的聖事，以及第二次歸正的聖事，這件「艱苦的聖洗」之間，本質上是不同的。

聖洗是對那重歸天父家裡的罪人，表示唯一的歡迎。這樣的歡迎祇有一次。在領洗以後再犯大罪，

便是得罪基督無比的愛，同時也得罪基督的教會。人在犯罪後，如要獲得寬赦，就必須接受教會法庭的審問。他應該「流着苦淚，盡力懺悔」，前往基督賜恩的法庭教會面前，謙遜地接受她所定的悔罪的處分。教會利用上述這些方法，使罪人明白，第二次與天主和好，是天主無比的恩賜。悔罪者即使用盡了他一切的努力，也無法完全重獲領洗的清潔無罪；不過，在這個恩寵的法庭裡，他可以慶幸自己眞正回到了天父的家裡。就是悔罪的艱苦和慘痛，謙卑地告明自己的罪過，以及接受告解時司鐸所定的處罰等，一切爲他都是愛的表示，都表示基督苦難的救世神力（註二十九）。這一切也都在促使罪人要由衷地表示感謝，並重新立志爲主效忠。

在告解聖事內，也如同在聖洗聖事內，痛悔是爲歸正所不可缺少的。不過，告明罪過，以及實行補贖（或至少願意實行補贖），也是告解聖事必要的步驟。（註三十）由於在歸正的道路上，痛悔、告明和補贖（願意實行補贖）這些步驟，是「聖事記號」的一部分（「類似材料」quasi matter 註三十一），所以它們是屬於構成有效聖事的材料和形式的（註三十二），具有聖事所獨有的地位和價值，並顯示我們個人與基督在聖事內眞正親密的相會。基督藉着祂的聖神，親自來見罪人，使罪人與祂能日益密切地結合。

罪人在這第二次歸正的聖事裡，與基督的相會，必須在領洗歸正時相似基督的强光中去觀察。恩寵的生命因大罪而喪失之後，聖洗的印記却仍然留存着，不停地控訴領洗者的罪狀，直到他重新獲得恩寵爲止。可是，恩寵是按照悔罪者精神上的狀態而賜與的。悔罪者「藉着自己的補贖的痛苦，相似受難的基督。」（註三十三）在這第二次的歸正時，悔罪者必須接受一個法庭的審問。這是一個恩寵和寬仁的法庭。我們應該在最後審判的光線之下去觀察它。爲此，在告解聖事內與基督的相會，必須與基督再來審

判萬民時的相會連繫起來。在罪人看來，基督第二次降來審判萬民，意味着一種恐怖的威脅，一種可怕的警告，叫罪人悔罪補贖。現在他在告解聖事內，可以與慈母教會一起熱切地呼籲基督寬大仁慈的審判。在告解亭那種黯淡的光線中，已經可以看到基督降來審判生者與死者時榮耀的光輝。十字架和告解聖事共同審判罪惡。它們是基督未來審判萬民的預像，所以與天主之國的來臨有關；在這天主之國裡，罪惡及其惡勢力，最後都要被消滅。」（註三十四）從這一切，人人都能清楚知道，在第二次歸正的聖事內，我們應該抱着怎樣熱切的態度，去與基督相會，對最後的勝利應該懷有神聖的信心。

至於其他的聖事，由於它們是「生者的聖事」，所以不是「第一次歸正」的聖事；它們的目的是使靈魂已有的恩寵，以及與天主的友誼，日益成長增進。不過，由於所有的聖事，其主要目的是使第一次的歸正增長完成（每一件聖事按照它不同的方式），所以它們還有次要的（*per accidens*）效用，就是完成那第一次尚未完成的歸正。這是一般的神學家可靠的主張。領受這些聖事的人，如果他們是在大罪的境界裡，那麼祇要眞心後悔（至少應有不完善的痛悔，即所謂下等痛悔），內心眞誠地完全脫離大罪，並以善的良心（往往稱爲善的信心）去領受聖事，此外並無其他應守的條件了。

這樣，歸正的聖事，以及其他所有的聖事，都以這件至聖的聖體聖事爲指歸，與它有着最密切的關係。聖體是最卓越的愛的象徵和保證物。它將聖化的恩寵賜給每一個人，「縱使他有大罪，祇要他的良心並不指責他有這個罪，因爲他自己也不知道有這個罪，對那罪也一無留戀。」（註三十五）

「縱使他以前的痛悔，沒有達到愛的一定的程度或高度，祇要他虔誠地去領聖事，他仍能獲得天主聖愛的恩寵；天主的聖愛使他的痛悔變成完善的痛悔，並寬赦他的罪過。」（註三十六）

凡眞心痛悔自己的罪過的，雖然他的痛悔不完善，其實他已向着基督走去了。當他懷着善的信心去

領受一件生者的聖事時，他的意志願意接近基督。所以我們可以把基督在祂第一次講論祂的愛的聖事時所說的話應用於它：「凡到我這裡來的，我必不把他拋棄於外」（若，陸，三七）。這眞是一個令人欣慰的眞理，尤其是對於那些在精神上憂慮不安的靈魂。這個眞理不僅是適用於領受聖體聖事，而且也適用於領受任何其他的聖事（註三十七）；對於領受病人傅油的聖事，這個眞理更極具意義而且非常重要（註三十八）。

在聖體聖事和其他「生者的聖事」之間，在實際上有這重大的區別：爲領受其他的聖事，按照天主的法律，與教會的規定，祇要盡力激發完善的痛悔，立志在適當的時候去告明所犯的大罪就夠了；可是，爲領聖體而要獲得良好的效果，却必須把自知所有的一切大罪告明，除非沒有告罪的機會而有很緊急的該領聖體的理由（註三十九）。誰在前一次告罪時，沒有告明一條大罪而沒有嚴重的過失（例如：因爲他把那條大罪忘了），仍然可以去領聖體，或者去領受任何其他生者的聖事，不必事先告明那條忘了的大罪，祇要他有善的意志，在下一次告罪時（至少不要遲於下一次復活節的告解），告明那條大罪就够了。

乙　在天主之國聖事團體內的歸正

歸正與天主之國這個偉大的團體有着本質上的關係。爲能了解這種關係，我們必須詳細研究各件聖事；不僅是把它們作爲個人所應用的救靈方法來研究，而且也要觀察它們對教會團體方面的關係。（註四十）歸正和救靈的全部工作，不祇是有關個人與天主之間的關係的事，它也與一個團體有關係：這是一件有關天主之國的事。天主之國因着永遠生活在教會內的基督，有形地來到了我們中間。正是聖事

（以及教會的訓導和牧靈的工作）爲教會的基本因素，使教會成爲天主之國，這個有形且無形的實體。聖事爲進行救靈工作的記號，以其有形的構造，在紀念基督的降生、受難和復活、與聖神降臨等事蹟時，指出天主之國與這些事蹟的關係。聖事也預言永遠的天國，最後要榮耀地顯示出來。聖事的效能，「在乎天主的神力」（*ex opere operato* 由其本身產生效果）；因爲聖事是表示基督以恩寵來到我們中間直接進行工作的記號，也是表示聖神在人內心薰陶革新人靈的記號。所以聖事一方面表示自天降來的天主之國的本質，同時也表示天主在人心內永遠統治人靈的權力。聖事是天主恩寵的記號，它們「表示且使我們加入教會。由於聖事也是教會自己的記號，所以聖事是在這個（天主的）團體內，並關於這個團體而賜與的恩寵；它們的功用就是爲建設並增强這個團體。」（註四十一）

當我們把歸正與聖事之間的密切連繫加以分析的時候，我們就會發見，歸正根本就是一種恩賜；因爲聖事的形式，或聖事的字句，清楚地說明歸正是豐滿恩寵的效果，也是教會使徒精神的效果。所以歸正必然包括恩寵的賜與，使歸正者加入教會，並使他對教會應永遠表示感謝。按照歸正的本質，歸正是與教會團結一致的基礎，也是對教會的各種需要應該關心的這種義務的基礎。歸正既然使人成爲基督的肢體，所以它表示我們與所有屬於基督的人，以及與教會內一切的成員，形成一個身體。爲此，歸正是隸屬於一種生命的法律，一種定有制裁的生命的法律。這種生命的法律是這樣的：歸正是實在的、堅決的、富有深遠的內省和遠瞻的，且與歸正者爲能成爲天主之國教會內生活的一員而作的積極的努力成正比的（註四十二）；它使歸正者能有一種團結感，因而使他與教會內其他的份子積極地分工合作。如果有人不願意在教會內、同教會、爲教會而生活，對於教會所有的一切意義並無深刻的感受的，不是甘願爲教會而奮鬪受苦的，他便不是一個實在完全歸正的人，他還沒有完全進入「天主之國」。這生命的法律

眞是天主之國的一條命令。

所有的聖事固然都有這樣的一條命令；可是，這條命令尤其是歸正聖事的。一個人因着領洗而成爲基督奧體的一個肢體，也成爲「基督教會內的一個份子，有着一個基督徒所有的一切權利和義務。」（註四十三）爲此，聖洗要求一個新的基督徒，應有孩子對自己的父親那樣的精神，對教會則應有家庭的精神，要樂於參加教會內的一切敬禮，像參加家裡舉行的崇拜儀式一般。堅振完成天主藉着聖洗在靈魂上所進行的工作。堅振的效果也必須是不斷的歸正。（註四十四）堅振的本質就要求我們日益爲天主之國—教會努力，深切地知道自己所有的責任。

一切的聖事，尤其是兩件歸正的聖事，都以聖體爲指歸；而聖體則是有效力的記號，表示教會內的團結和基督的愛。由此可見，歸正由於其最內在的本質，也必須以與教會及其全體成員作愛的團結爲目的；這種愛應不停地日益增長加强。聖體表示由於犧牲的愛而完成的結合爲一。爲此，以聖體爲指歸的歸正，其本質就要求一種不斷增長的犧牲精神。它要求我們爲教會而自我犧牲。這種犧牲的精神必須不停地一天比一天變得更加熱烈。

最近在有關信理的歷史方面的研究，給告解聖事的教會性，及其對於救恩的社會關係，放出了相當重要的光明。（註四十五）中世紀的士林派學者，關於告解聖事在這方面的解釋，其中這一點最近被人提出來了，引起人們非常地驚異。那些士林派學者認爲，告解聖事最特有的和首先的效果(*res sacramenti* 聖事代表的實物)，如同聖體聖事一樣，就是教會的團結。（註四十六）不准罪人參加聖體聖宴，直到他懺悔補贖（領受告解聖事）爲止；這是因爲教會願意使罪人能够明白這件可怕的事實而得到益處，就是大罪在本質上就可以使一個基督徒不能完全參加教會內基督的及其兄弟們的愛的團體。

「我們不准某些人參加祭臺的團體，爲使他們藉着懺悔的聖事而歸正，重新與他們因犯罪而輕視的天主和好。」（註四十七）「誰犯一個大罪，就被天主的審判從團體中開除了（*excommunicatus* 絕罰）。」（註四十八）每一個眞正的基督徒，知道對一個基督的眞實弟子來說，聖體必然是保持信仰和生命的方法；所以不能參加聖筵，是一種可怕的使人「歸正和悔改的恩寵」，（註四十九）是一個勸人歸正的警告，命人應該以更大的熱誠，重新加入那個愛的團體—教會。

有時關於告解聖事所講的憂鬱而不適當的道理，在此把它略提一下，也許是有用的。我們勸人悔改和領受告解聖事，應該以告解與聖體的關係爲我們說話的依據。講論聖體的時候，祇是把領聖體說得好像是我們必須妥善完盡的「義務之一」，以及我們常可以利用的「恩寵的方法之一」，這樣的話是很偏頗不全，膚淺不實的。這樣的講道方式，完全不能說明告解和聖體這兩件聖事彼此深切的內在關係，也完全不能說明這兩件聖事與聖事的天主之國—教會的密切關係。

罪是社會的大害；歸正却是建設社會的；這一點在教會各種懺悔的儀式上，尤其是在告解聖事本身的禮儀上，清楚地表示出來了。痛悔的罪人，不僅是在教會這個神聖團體的根源和終向—天主臺前告罪，而且也在戰爭和凱旋的教會面前，尤其是在天主和教會有形的代表—司鐸面前告罪。因爲犯罪便是獲罪於教會，破壞她的和諧及統一，所以歸正必須把罪人重新帶到教會這個聖愛和生命的團體裡。依據教會所規定的儀式很清楚的意義，歸正並不是個人努力的結果，而是來自天主之國這個神聖團體的一種恩寵和賜與；罪人必須自動努力，與這神聖團體合作，以便重新加入這個團體。

告解聖事所定的補贖（在古代教會裡有關公行懺悔的規定裡，我們可以最清楚地看到這一點），清楚指出團體的權利，要求罪人補償自己所立的惡表，以及所引起的內部的混亂。不過，這種痛苦的補

贖，也表示這項命令、含有驚人的恩寵的力量：神聖的團體干預罪人與天主之間的和好。教會定出罪人應該實行的補贖，作爲他犯罪的處分。可是，由於這個神聖團體的干預，補贖就成爲一種恩賜，使罪人補贖的痛苦能與基督救世的痛苦結合；同時補贖也成爲整個基督奧體所採取的一種最有效的贖罪的方法，爲使罪人能與天主和好。這個重新歸正的人，再度能够參加神聖的行列，成爲基督奧體的一個光榮的活肢體。現在這個歸正的人，又能够分擔建設生活的聖殿，即天主之國的工作。

在古代教會公行懺悔的隆重儀式中，我們可以找到很清楚的證據，說明歸正含有社會性，以及歸正的最高潮就是與聖體聖筵連着舉行的聚餐（*agape*）；這種儀式現在仍然保留在羅馬主教禮典中（*Pontificale Romanum*，註五十）。教會公然開除罪人的儀式，使罪人知道自己的罪含有侵犯社會的破壞性；教會同時又用慈愛寬仁的手段，引導罪人走完懺悔補贖所有的各個階段，然後爲他們祈禱，使他們能與天主和好：「主啊！求祢再次把他們接納在祢教會的懷抱中罷！……求祢的聖子清潔他們所犯的一切罪過，容許他們參加至聖的筵席……主啊！求祢寬赦了他們的罪過之後，使他們可以重入祢的教會而不受害；他們因着自己的罪過，背離了教會不能分裂的團體……這樣，祢的教會不至於因自己一部分的肢體而憂傷，祢的羊群也不至於蒙受損害……使這些被救贖的肢體，能重與其他的肢體結合，成爲教會一個身體……這樣，他們再次穿上了婚筵的禮服，可以重新參加他們曾一度被禁止參加的國王的慶典」。（參閱格前，伍，四及其後一節，十一）。

這種儀式很有力地給我們說明，歸正是以兄弟的聖宴，以至聖的聖體爲指歸的。它也清楚地證明，歸向基督不能、也不應該與歸向聖者的集團即基督的新娘—教會分離的。如果在天主教會有形的範圍以外，眞有人作救靈的歸正，這是基督因看着祂的教會而賞給的恩賜。至於那應歸功於罪人的，祇不過是

因爲他願意尋求這個神聖的團體，並在他回歸在天大父的時候，他曾求助於這個團體。「那裡有仁愛，那裡就有基督」（*ubi caritas et amor, Christus ibi est*），這些禮儀中的文句，可以很適合地加以這樣的詮釋：當一個人回到基督的家中時，爲他就是那神聖的、互愛的團體之王國的開始！

必須對信徒們施以正確的教育，使他們知道在天主之國與歸正之間的關係。如果對於天主之國聖事的結構以及歸正彼此之間這種不能分裂的連繫有了正確的重視，那麼在每一個基督徒的思想裡，就會形成一個堅定的信念，知道告解聖事的意義，遠勝於一項「應痛悔告明己罪的命令」。更好說，告解聖事是由天主之國方面寬宏大量地提供天主的恩寵。告解聖事是基於這個仁愛的團體即教會的神聖權利之上的。罪人必須重新歸向教會。祇有在這個仁愛的團體裡，即基督的新娘—教會裡，罪人才能受到基督的歡迎。在這件聖事裡，悔罪者從他心靈的最深處，重新答應補贖自己的罪過：他抱着深切的情緒，再與天主之國的團體結合，以表示贖罪和感恩的精神。

在授課和講道的時候，如果關於恩寵和聖事，罪惡和歸正等道理，祇顧强調，甚或片面强調個人的得救，都可能在信徒歸向教會聖事的路上，造成一種心理上的阻碍。從這種教導的方法，所產生的錯誤的見解，可能阻塞歸正的道路，或者至少使歸正失去許多社會方面的基本效果。個人的得救，個人與基督的相會，每次都完全有賴於與天主之國的團體結合，每次都必須歸向基督的奧體這個教會的團體。個人與團體並不是對立的。他們形成一個不能分裂的整體。我們不可以把教會及其肢體與基督分裂，也不可以把基督與教會分裂。

丙　歸正以敬主爲要旨與義務

罪人拒絕天主應得的光榮，却以自己爲其生活的中心：他追求他自己的光榮（參閱若，伍，四四；柒，十八）。爲此，罪人歸正，必須改正自己整個生命的方向，以天主的光榮爲指歸。這種歸正的基本要旨，在歸正的效能及其重要性上，藉着歸正的聖事，也清楚地顯示出來了。就是在舊約時代，那些古教法律所制定的「聖事」，在本質上也是關於敬禮的，關於崇拜尊威的天主的。可是，新約的聖事所賦與的恩寵，迥非祇是一些外表上的或儀式方面的清潔。這些聖事能在人內心塑成那些氣質，使人在耶穌基督內完善地敬拜天主。

聖洗聖事是歸正的第一件基本的聖事，它利用一種特別的「祝聖」，把罪人從罪惡的奴役中解放出來。這件聖事的特性，是使領洗者內心深深地相似基奎司祭。聖洗的這種祝聖，以神妙難言的形式處置人靈，委派他舉行新約的敬禮，就是將他自己的心靈，以最深切而神聖的態度，完全獻給基督，而與基督司祭保持最密切的連繫。所以，天主教會的信理告訴我們，聖洗的特性既然是祝聖人靈，使他們去舉行敬主之禮，它就必須有愛主之德，以及聖化的恩寵。按照聖經，「祝聖」意指分有天主至高的權力，爲能光榮尊威的天主。

所有的聖事，尤其是聖洗、堅振和神品，這三件給人印記的聖事，是「敬禮的標記和敬禮的因素。」（註五十一）聖洗爲歸正的基本聖事；藉着這件聖事，歸正在本質上以一切敬禮的中心和極峯—聖體爲指歸。在領洗時所接受的祝聖，是基督的祭獻所結的美果；它給領受聖洗聖事的人，賦與全部的權力和

使命，使他參與基督及其教會的祭獻。歸正的根源，以及歸正的終向和目的，都包括在光榮天主的祭獻內。歸正是基督所舉行的祭獻的恩賜，在本質上使人奉行敬主之禮。「如果公山羊和牛犢的血，以及母牛的灰燼，灑在那些被玷汚的人身上，可以淨化他們得到肉體的清潔，何況基督的血呢？祂藉着永生之神，已把無瑕的自己奉獻於天主；祂的血豈不更能清潔我們的良心，消除死亡的行爲，以便事奉生活的天主！」（希，玖，十三及其後一節）「我們既然懷着信心，靠着耶穌的寶血，得以進入聖殿，……而且我們既然又有一位掌管天主家庭的偉大司祭，我們就應該在洗淨心靈、脫離邪僻的良心、並用淨水洗滌身體以後，懷着眞誠的心，以完備的信德去接近天主。」（希，拾，十九及其後各節）。

聖洗是回歸天父的聖事；所以藉着聖洗而回歸基督，以及進入祂的教會，意示用司祭的神聖敬禮，應使我們的生活完全以光榮天主爲指歸，並以實行禮儀，不斷地更新我們的生活；這是我們的光榮，也是我們的權利和義務。

聖洗和堅振，在我們的靈魂上蓋了不能磨滅的印記，使我們朝向司祭舉行的敬禮。這種印記，就是大罪也不能把它去掉；不過，大罪使罪人不適於讚美天主，使他的讚美不受天主歡迎（尤其是使罪人不能領聖體，不能完全參與聖體的聖祭，也不能度一個敬拜天主的完全有價值的生活）。重新歸正的聖事（告解），使這種聖事的印記所要求的地位和價值，得以再度建立起來。按照羅馬主教禮典中所載的有關懺悔儀式的文字，罪人與天主重歸於好的聖事，使罪人能够再度參與「神聖的祭臺」。

從以上這一切，我們可以很清楚地看到，告解聖事，以及因着告解聖事而完成的歸正，與聖體有着不能再密切的連繫。在講解聖事的時候，把這一點向信徒們解釋清楚，是一件實際上很重要的事。論及告解聖事的訓詞，以及由教會的司鐸施行告解聖事，都以基督的祭獻爲中心，並以基督爲光榮天主而舉

行的祭獻爲目標。必須使人們深刻認識這端眞理：如果一個基督徒喪失了經常的恩寵，就不能完全參與聖體的聖祭，也不能使自己的生活成爲一種「以精神和眞理的崇拜」。這個思想必須由講道者以及人靈的指導者，盡力設法使所有的信徒都能熟悉；這遠比討論例如可以缺少多大部分的主日彌撒，而不至於犯一個大罪的問題，更值得注意。

教會使罪人重與天主和好的這種司祭職的全權，在某種程度下，包含在她奉獻基督祭禮的司祭權之內。教會是耶穌基督大司祭的奧體，她既然負有使命，應該與她全部的信徒，共同舉行崇拜教會之首的敬禮，所以她也必須—我們可以說，這是必然的結論—具有消除罪惡的全權；因爲罪是最大的阻碍，使人不適於舉行至聖的聖體祭，度一個眞正敬主的生活。（註五十二）

因着基督及其教會的干預，罪人在精神上重歸父家所經過的路程，連他最初走的幾步，也含有一種敬禮的意義：謙遜懺悔，自認己罪，這就是讚頌天主的仁慈。在告解聖事內所定的補贖，以及全部歸正和贖罪的痛苦過程，具有眞正敬主的價值；當然這並不是由於它們自己本身，而是由於它們與基督的苦難結合在一起。（註五十三）歸正以及與天主和好最後所得的完美結果就是光榮（*dova*），就是我們將用以永遠瞻仰天主並光榮天主的永福之光。這就是永遠的敬禮。「恩寵和光榮有着同樣的本性；因爲在我們之內的恩寵，祇不過就是光榮的開端而已。」（註五十四）所以我們因着永福之光而完成的變化，以及我們對天主聖父和基督的尊威所貢獻的光榮，也祇不過是這基本的生命活力（entelechy）的完全實現而已；藉着聖事，即恩寵，我們已經接受了這種生命活力的胚芽。

因着告解聖事的聖事功效（valence），與它對敬禮的動向，同時也因着恩寵的本性，每一次誠心歸正的趨勢，及其必然的目的，都已經清楚地明顯出來了。所有在宗教方面眞正的歸正，其關鍵就祇在

乎此；人不再以他自己爲中心，爲其思言行爲的標準和目的，而開始把一切都導向至高至聖的天主。

在歸正之後（而且也在歸正的時候），一個人應該偕同耶穌基督大司祭，設法使自己的整個生活，在基本上以天主的光榮爲指歸；這是恩寵的一項有力而絕對的命令；因爲天主經由基督及其教會對罪人所採取的行動，就是以這爲目標的。就是歸正這件「令人膽戰心驚的救靈工作」，如果它是眞正而堅定的，也必須是司祭性的；它必須以光榮天主，以及拯救人靈爲指歸；因爲除非藉着大司祭基督，並偕同着基督，沒有一個人可以獲得救恩。在歸正的過程中，在基督化生活的成長時，這種「司祭性的目的」(entelechy)，必須日益清楚地顯露出來。（註五十五）

第十二章　歸正者在歸正時應盡的本分

按照特倫多大公會議（Council of Trent），痛悔，告明和補贖是告解聖事的主要部分，是告罪者應行之事。（註五十六）本章將它們與告解聖事的關係，以及它們爲眞正宗教性的歸正所特有的態度及行動來討論。

壹　痛悔

一　自謙認罪，痛悔的準備和效果

如果在罪人方面，沒有那種最基本的謙遜，謙虛地承認自己卑賤的處境，便不可能有痛悔。在另一方面，罪人祇有經由痛悔，才能有那種認識並改善自己所必須有的謙遜。在基本上，每一個罪，其最深的根就是驕傲，同時它又增加驕傲可怕的惡果。然而，由於罪對於我們的心靈能產生辛酸的後果，由於它能使我們覺得一種自卑感，所以罪也給我們提供一個補救和解毒的方法，就是激發自謙的心。祇要罪人不是完全被驕傲所奴役，罪立即使他覺得一種自卑感，內心感到一種困擾不安。他犯罪的傾向，對這自卑感的自然反應，就是把它壓抑下去，使驕傲更深固地控制他的靈魂。

在這衝突之中，痛悔是謙遜的强大反擊力。「痛悔排除人本性驕傲的自然壓力。在我們過去的生活中，驕傲祇讓那些姑息它，說它有理的事站立起來，痛悔却把驕傲的障碍完全清除。」（註五十七）

不可把痛悔與由於罪惡刺激靈魂而引起的自然痛苦的感覺相混，也不可把它誤認爲那種由於自然內疚而產生的慚愧和負罪的感覺。痛悔是一種自由的行動，一種反擊的力量，排除罪給靈魂所加的束縛，反抗罪的那種逐漸壓迫、迷惑、硬化的勢力。痛悔最先的第一步，就是謙遜的努力，祇要一個有罪的靈魂的健康部分，還能作這樣的努力。罪的惡果使人感到慚愧。謙遜受着這種影響的支持，所以謙遜的開端也就是痛悔的開端。這是出於自動地承認自己的罪，以及罪所帶來的慘況。罪人越深感痛悔，謙遜也越深入他墮落的罪惡深淵，使他對一切聖善之事，另有一種淨化的看法和評價。

聖奧斯定 (St. Augustine) 是教父中一位偉大的心理學家，他曾尖銳地說過，擺脫罪的奴役，走向眞理的第一步，就是「謙遜，第二步也是謙遜，第三步仍然是謙遜；不管你問我多少次，我總是給你同樣的答覆：謙遜」（註五十八）。這些話是奧斯定根據他自己歸正的經驗而說的。他知道，驕傲怎樣阻塞人的道路，反之，謙遜痛悔的祈禱也怎樣在天主台前給他帶來了光明和力量。

自從聖奧斯定那個時代以來，人們的經驗也證明了同樣的眞理。悲痛的經驗證實了這個信念，正是最大的罪人看不見自己墮落的深度，因而並不感到有向教會告解悔罪的需要。（註五十九）「罪惡最可嘆的惡果之一正是這個，就在它滋長的時候，它掩飾自己，使人不覺得它的存在。」（註六十）「驕傲的懲罰就是使人無法眞正歸正。」（註六十一）

士林學派爲痛悔所用的名詞 "*attritio, contritio*"（摩擦，研磨，咬齧），把謙遜這個痛悔的基本因素很動人地表達出來了。「天主！祢不輕視一個痛悔謙遜的心」（"*Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies*" 詠，伍拾，十九）。拉丁文的 *attritus*（磨成小塊），以及 *contritus*（磨成粉末），這兩個字表示痛悔有按照神學下級或上級不同的動機的區別。第一種的痛悔往往也被稱爲下等痛

悔，其動機是恐懼，略帶一些愛的成分。第二種的痛悔是完全出於眞正的愛。「神貧的人（*ptochoi tô pneimati*）是有福的」（瑪，伍，三）這句話，很可能應該這樣解釋，表示痛悔內的謙遜；凡是因天主之神而成爲謙遜的人（或精神上謙躬自下的人）是有福的，他們在天主面前承認，祇有天主能够幫助在貧苦中的他們（參閱依，陸壹，一；路，肆，十八）。瑪竇福音第五章第三節裡其餘的話「因爲天國是他們的」，强調「天主之國」與歸正之間的關係，這也提供一個證明，*ptochoi* 是那些謙遜自下的人，而不是那些貧無所有的窮人。當然，世間的貧窮與「天國」有着特殊的關係；因爲富有而貪婪的人，最容易缺乏謙遜和痛悔的心。

聖經上所載的歸正的典型實例，也給我們同樣的教訓，即謙遜對於眞正的悔改是很重要的。例如在路加福音第十八章第九及其後各節，我們看到那個自誇其德的驕傲的法利塞人，以及獲得寬赦的稅吏！二人之間的强烈對照。關於他們主耶穌曾說：「凡高擧自己的，必被貶抑；凡貶抑自己的，必被高擧。」同一位聖史（柒，三七及其後各節）還敍述了一個惡名昭彰的罪婦。她在一個法利塞人家裡，用眼淚給耶穌洗脚，這樣，公然接受人們的輕視和譏諷；她却得到了寬赦。最有代表性的例子，是那個因犯罪而一直墮落在深淵裡的蕩子。他用着與自己的罪孽同樣深重的謙遜，跪在已寬恕他的父親跟前說：「我再也當不起稱爲你的兒子」（路，拾伍，十一及其後各節）。

在誓反教的「復興運動」中（revivals），很謙遜地承認自己的罪，擔任一個重要的角色。這是對的！不過，就是謙遜承認自己的罪過，也祇是悔改的要素之一，而不是完全的歸正。特倫多大公會議判定以下這種主張是錯誤的，按照這個主張，歸正完全「在於憑着驚恐的良心，承認自己的罪，以及堅定而信任地相信，一個人藉着基督，已經獲得自己罪過的赦免。」（註六十二）

二　心理分析的迷人錯覺

眞正的痛悔，如果把它視作精神病態的一種治療方法，那麼與精神治療有一些相同之點；因爲精神治療的目的，也是在於治療病人思想的錯亂，精神的分裂，以及病態的犯罪感。痛悔是慘痛而謙遜地完全承認自己的罪過；這樣，在靈魂的至深之處，在靈魂與天主結合方面，尋求康復之道。這種精神健康的治療法，與那自然主義的心理分析，顯然有着霄壤之別。自然主義的心理分析，完全把罪惡，即故意犯的倫理罪行，違反精神的永遠價值的錯誤，以及辜負天主聖愛的不義等，這些精神病態最深的病由，置之不理，又把眞心痛悔裨益人靈的偉大方法棄之不顧。一個深染佛洛伊德（Freud）思想的心理分析家，雖然不能否認罪惡感與精神病二者同時並存的情形，可是在他看來，「宗教和罪惡感」是「古代殘餘的廢物」，「精神病的幻像，」（註六十三）「在他臨床的經驗中，他認爲，他所面對的這種自知有罪的意識，是一種障碍，使人不能平衡情緒和適應社會。」（註六十四）我們不必否認這些觀察所得的眞實性；可是，我們不能接受用以解釋這些事實的原則，以及把這些原則應用在精神治療上。

外表上，心理分析的治療過程，在許多方面與痛悔的階段相同；他所採用的方法，探入人靈最深密的隱匿部分，正如痛悔深入地探索罪行最後的根由和原因一樣。然而，心理分析家的目標，却與眞正痛悔的目標直接相反的。心理分析家一開始就假定，罪惡感和精神病的根，不可能是什麼罪行；他盡最大的努力，設法在病人的意識裡，也形成同樣的信念。他所看到的，不是實在的罪行，而是一種情結，一種初期的性慾經驗，一種與罪行毫不相干的壓抑。在他的思想裡，認爲對於精神病人的病態應該負責的，並不是眞正的罪惡，而祇是有關罪惡的一些「錯誤的」知識而已。

心理分析的治療法可能「成功」，使病人免去了他的精神病。現在可以使一個爲罪惡感和罪惡情緒所困擾的精神病者「看出」下意識所扮演的戲弄人的角色，以及「誇大罪惡的意識所造成的窒息」和壓制的影響。經過治療之後，病人可能得到一種「解放」的覺醒，使他擺脫自己的那種「錯誤和罪惡情結」，因而也把他的精神病除去了。可是，這個病人是否眞的治癒了呢？他是否眞的康復了呢？祇把他當作一個動物來看，可以想他是康復了。可是人不祇是一個動物。一個這樣的病人，在他精神的深處，並不是健康的，他並不眞正知道有自己的自由與自己的責任。他並沒有眞正清楚地聽到生活的天主叫他的呼聲。對於他可能喪失自己眞正的尊嚴這件事，他也沒有保持正確良好的態度。他祇是完全不理這個可怕的可能而已。自知是人，這個意識本來是他整個存在的焦點，也是他全部能力的中心和根源，現在却連同罪惡感都被「一掃而空」。在精神方面，他並沒有恢復健康。

佛洛伊德心理治療法錯誤的論據，不僅在於它過度强調性慾的作用，其最大的錯誤，是不承認個人的精神原動力；這種精神原動力也是眞正的客觀原動力。因此，它認不出心理本能的衝動所造成的現象，以及那些根本是精神的現象，二者之間的區別。結果，心理分析家也不分眞正的罪惡感和從此產生的倫理上「有罪的」沮喪，與那種虛假的罪惡感和根本在倫理上沒有罪的精神沮喪。前者在基本上是要負責的；而後者却祇是無意的心理上的情緒而已。其次，心理分析家，對於深入整個人靈的那種良心自然的精神困擾，以及造成困擾的眞正原因，即倫理上的錯誤或罪惡，也不加區別。第三，他也不分自然的後悔或罪惡感，以及靈魂上的慘痛，即發自精神方面最崇高的自由的（有着崇高動機的一種有意而自願的良心的慘痛）眞正痛悔（尤其是超自然的痛悔）。（註六十五）

當然，心理分析家，對於這種相反良心的行動，這種故意「壓抑良心」的罪，不能正確估計其實在

的本質。對於心理的反常和精神的病態，違背良心要負起大部分的責任。其實必須把心理分析當作一種神經病而予以判處的。正如神經病往往是一種屬於心理上的不正當的企圖，想採取避重就輕的方法（這方法是錯誤的），來解決一個困難的問題，或完盡一個重大的責任，同樣的，這種心理分析也是一種企圖，想好像一個神經病人那樣去尋求精神的健康，却接照一個錯誤而淺薄的標準，根據一個錯誤的基礎；因爲關於這個問題的眞正高深的基礎，已被忽視而揚棄了。

然而，仍有一些對於研究倫理神學和管理人靈的人有價值的東西，可以向心理分析家們學習的。首先他必須留神，不要也陷在他自己所批評的錯誤裡；就是片面地處理問題的錯誤。他必須戒避把什麼都歸於自由而應負責的精神原因，正如心理分析家，根據他自然主義的和唯物主義的偏見，而把什麼都歸於下意識一樣。認爲一切的罪惡感都是倫理的罪行或罪惡所造成的；是罪惡引起一種負罪的精神沮喪；祇有眞正的痛悔才能把這種精神沮喪消除的；這樣的想法也是不對的。還有一種誤以爲自己有罪的情結；深度的心理學已經把這一點證明了。它是無意的心理和生理的經驗、不良的環境、或錯誤的教育等所造成的。在這樣的實際情形中，强調痛悔爲唯一的補救辦法，祇能使病人的情況更加惡化。痛悔爲救靈的方法；由於痛悔具有這種本質，所以一定可以清楚地把那有犯罪意識的眞正罪惡，從其他一切虛假的罪惡感，嚴格區別出來。要糾正這種虛假的罪惡感，最好的辦法往往是採用眞正的心理治療。不過，完全廓清佛洛伊德學派的那些錯誤的假定，縱然它使用由佛洛伊德、阿德勒（Adler）及容格（Jung）等人所改進的方法，也是一件必須實行的事。

在純正的心理治療與痛悔的方法之間，有一些接觸之點。痛悔的補救法，在探索倫理罪行眞正的根由時，揭露人靈隱秘的深處。心理治療同樣也往往會遇到實在的倫理罪行；這種罪行一面使人背離天

主，同時在罪人的靈魂上，引起一種疾病；因爲罪人寧願在黑暗中找尋一條出路，却不肯走那裨益人靈的痛悔大道。應該設法使心理上有病的人，能够得到一切必要的醫療；這樣，明知自己有自由和責任的通往天主的道路，必要時，還有一條痛悔的路，不僅是沒有阻塞，而且還更容易走。

倫理神學和牧靈工作最宜注意的，是深度心理學上的一種經驗。這種經驗證明有許多神經病者，是因爲關於法律有人教給了他們一種錯誤而存有偏見的觀念，以致他們與道德律發生粗暴的接觸，而受到了傷害。不過，就此結論說，法律這種觀念是必須完全予以排斥的，應該代以衞生的規則；這樣的結論顯然是絕對不正確的。（註六十六）應該排斥的，祇是那些對於法律的錯誤的觀念，還有錯誤的罪惡的觀念。永遠有效的道德律，則必須常予保存，絲毫不可損害，因爲它表示天主的智慧和愛。

三　純屬倫理的後悔與宗教性的痛悔

關於痛悔的本質，最明顯的區別，是根據信仰的眞理。誰在自己的罪惡感中，祇體驗到一種後悔的感覺，同爲自己沒有遵守一些保護心理健康的衞生規則，他便沒有走上謙遜的苦路，也不能得到倫理上的健康。不拘是誰，如果他把罪惡祇看作對自己的道德修養的一種危機，或者祇看作與某種法律的規定（死的法律），或至多與一種非人格的價值的衝突，那麼他祇有「自言自語的」後悔；換句話來說，他在悔恨中投向他自己，祇靠他自己的能力。那指控他的原則，祇能定他的罪，却不能給他治癒罪惡的創傷。

由於違犯法律，沒有遵守立法者所制定的法規（法律中並不顯示天主的愛，以及恩寵的支持和保證），而感到後悔和難受，總不會達到眞正痛悔的程度。這種悔恨的結果，將祇是一種病態，尤其是一

種無能爲力的感覺；這種感覺很容易使人强暴地把一切相反法律的東西都壓抑下去，或者至多使人定許多主意。這一切，如果沒有眞正的痛悔，始終也不會改變一個罪人的。

眞正的痛悔，在本質上是屬於宗教性的。它的先決條件，是對那位叫人名字的仁愛的天主，懷有一種超自然的信仰。「對天主的感覺（*sens de Dieu*），以及對罪惡的感覺，二者之間有着一種本質上的密切關係。」（註六十七）痛悔是宗教信仰之德的中心行動；因爲天主是神聖的，而我們是罪人，又因爲宗教表示天主與人的個別會晤。悔恨罪過，是有罪的人對至善的天主的正確反應；因爲天主的神聖表示相反罪惡最深切的恨，却也表示對可憐的罪人最熱烈的愛。

在宗教性的痛悔中，罪人想到自己獲罪尊威的天主，眞是罪大惡極，不禁心驚膽戰地說：「主啊！離開我罷！因爲我是個罪人」（路，伍，八）。可是，他的罪惡的慘況，同時又使他投入無窮仁慈的天主的懷抱：「主啊！我們要往誰那裡去呢？祢有永生的話」（若，陸，六九）。宗教性的痛悔，使人痛徹肺腑，不僅是因爲罪惡反抗立法者的命令，而且也輕棄天父無比的恩寵和愛。人堅持着自己的悔恨，却爲悔恨所治癒，就是因爲他發見這位表示自己是愛的天主，祂的仁慈是多麼深不可測。

在相信基督這種信仰的光線下，痛悔己罪具有與基督「在聖事中相遇」的形式。正如一個基督徒看他自己的罪，是在基督親自在十字架上受着可怕的審判那種光線之下去看的，同樣他看自己的後悔和痛悔己罪，也是在基督救世的無窮仁愛的光線之下去看的。他知道，在痛悔剛開始的時候，基督的仁慈已在邀就他，並使他深深地有着基督的保證，告訴他，基督已準備寬赦他，使他與天主和好。他覺得，自己的痛悔預示他將與基督相遇，就是在聖事恩寵的法庭裡，即告解聖事裡，與基督相遇；這樣的相遇將產生一切良好的效果。

宗教性的痛悔是信德和望德的生命力的表現。這兩種德性，就是在犯大罪之後，也仍然是天主賦與的習性。誰犯了一個不是相反信仰的大罪，祇有藉着信仰的光，以及藉着天主的仁慈叫他痛悔的好消息，才能發見自己的罪所具有的那種駭人的特性。在一個身陷大罪的信徒的心靈裡，祇要他的罪不是相反信仰和希望，仍然保留着信仰對於他的罪所下的判斷，以及希望呼籲他悔改的呼聲。由於他仍保有信德的力量，就是在他的罪惡中，他也承認自己錯了，天主是對的。

他在犯罪的時候，並沒有走到了極端，甚至於完全拒絕天主的愛，即使他犯的是重罪，殺害了自己恩寵的生命，他的處境仍然要比一個眞正沒有宗教信仰的人好無數倍。一個沒有宗教信仰者的罪，簡直就是「一個至於死的罪」（若一，伍，十六）；因爲一個這樣的罪，把所有能使罪人作有益的痛悔的條件也都完全取消了。對一個沒有失去信德的罪人來說，在罪惡殺傷的行動之後，痛悔激發他的信仰和希望，並予以增强。在痛悔剛開始的時候，罪人仍然保存的信仰，就會發出它的光芒，使他看出罪惡所含有的這種相反天主聖善的駭人的本質。希望也仍然在支持着他，使他臨近永遠喪亡的可怖深淵時，不至於失望，而奔向天主無限的仁慈。

我們必須作這樣的結論：爲感化一個有信仰的罪人，一切的努力都必須首先對着他的信仰和希望。縱然他的信仰由於他的罪行而變成了「死的」信仰，它仍然是一條鎖鏈，把他與天主的話—這個超自然的眞實的物體—連結起來，同時它也是一個起點；一切朝着歸正的努力，必須是從這裡出發的。希望也在期待着寬赦，以及在精神上重歸父家的好消息。

四　痛悔：自由決定的革命，與因恩寵而再生

「痛悔是倫理界最具革命性的力量。」（註六十八）糾正生活方向的第一步工作，不是靠好的主意，而是靠痛悔來完成的。因着深切的痛悔，一個人的整個生活，就有一個新的方向。如果我們想了解，怎樣可能發生痛悔，想知道一些關於它最內部的情形，我們就一定應該研究那些精神能力；即使在人陷於大罪之後，它們仍留存在人的靈魂上。我們前面已經談過不爲大罪毀滅的信德和望德。可是，縱然有了這些天主所賦與的習性，如果沒有超自然恩寵的新的推動，痛悔也是根本不可能的；因爲痛悔是人靈魂內一種新的活動，一個新的開端，以一種新的自由爲其出發點。在痛悔時，尤其是在那種影響整個人的深刻而包括一切的痛悔裡，罪人糾正自己過去的罪惡生活，他不僅把過去的罪惡，而且也把他整個有罪的自己，都拋掉了。現在他重頭開始，有着一個新的自由。眞正深切的痛悔，直達人靈最深之處，在烙炙罪惡造成的傷口時，使靈魂感到劇痛。不過，痛悔也揭示新的寶藏，因爲它給精神自由開闢一個全新的地區。

傳統神學把痛悔視作一個倫理上的奇蹟，這不是毫無理由的。然而，痛悔已罪，從人類自由的觀點來看，並不是完全不能理解的。在人的自由與天使的自由之間，有着本質上的不同。人類使用自由的方式，尤其是關於已經墮落的人類，是與天使使用自由的方式完全不同的；爲一個墮落的天使，如果沒有一個奇蹟，痛悔是不可能的（在我們看來，按照天主經常所用的能力，及其上智經常的安排，這種奇蹟似乎是不可能的，雖然天主絕對的能力仍然能够做得到的）。天使是一個純粹的精神，沒有什麼物質—形式的組合，祇有純粹的形式。所以，他所有的全部自由，完全用在一個決定上，用在一個有罪

的行爲上。（註六十九）這就是說，祇要他一下把自己行善的自由毀滅之後，他的唯一改過遷善的門路，即痛悔的自由，也就完全關閉了。人却並不因着單獨一個行動，而完全拋棄了自由這件寶物（除非他犯的是「相反聖神」的罪，或「至於死」的罪（若一，伍，十六及其後一節；參閱希，陸，四及其後各節；拾，二六及其後一節），並非因爲僅僅做了一樁壞事，而完全揮霍了他的自由；而且就這件事來說，除非經過一連串許多的善行，他也不能完全發展自己爲善的自由。爲此，即使在犯大罪以後，仍然留存着一些爲善的自由；不過，以後每次他再做壞事時，這種自由當然也就減少了。在犯大罪後仍然留存的這「一些」善的東西，在痛悔中，受了天主恩寵的影響，便都集合起來，去向罪惡反擊。經過再三的出擊，可以收復眞正自由所已經失去的堡壘，而且在這聖戰中，還可以替精神的自由，攻取新闢的地區。

在天主恩寵的和煦陽光裡，自由的這種新的滋長，不是好像草木的滋長那樣。我們更喜歡運用軍事上的譬喻。這種新的自由和新的成長，就是對罪魁的反擊。這是在這場聖戰中，攻破敵人的防線。或者我們也可以稱它爲一種革命，把罪惡的暴君推翻。達成完善的痛悔這決定性的最後勝利（使罪人成義的痛悔），不應被視作在倫理上的成長，或被視作對惡勢力的革命進攻（反擊），更好把它視作一種新的誕生。從人類精神變化的深度方面來看，這是天主用自己的恩寵所造成的再生。在最崇高的境界，人力所能及的爲善的自由最可貴的聽從，與天主最豐富的恩寵結合起來。這種完善的痛悔，能使罪人的靈魂成義，修復天主超自然的肖像，並給罪人帶來新的自由，即「天主子女的自由」。這是天主的一種恩賜，它已在愛的痛悔這個行動中，發揮它的作用。當痛悔因着愛及天主的恩寵而加深時。「天主子女的自由」也同時變得更堅强而豐富，並强有力地不停發揮它的效能，反抗那種向惡的「自由」。它認爲這種向惡的自由，祇是一種對靈魂的威脅而已。這樣，痛悔產生這種光榮的自由；它不斷地追求與愛及服

從結合，以仰合天主的旨意，並響應天主恩寵的鼓勵。

五　痛悔的定義

按照特倫多大公會議所下的定義，痛悔是靈魂的憂傷，憎恨所犯的罪，同時厭惡以往的罪惡生活，並立志以後戒避罪惡。（註七十）

甲　「靈魂的憂傷」

憂傷是有益的痛悔中一個主要的成分，不僅僅是被動地忍受悔恨之痛（不是因犯罪而「良心惶恐不安」（註七十一）。它是一個自由的行爲。它有一個超自然的動機，主動而自願地接受良心的憂苦。在開始的時候，個人自己的損失，以及永遠喪失靈魂的危險，在心靈的憂傷中，佔着首要的地位。可是，當痛悔加深而淨化時，就變成因得罪了天地的主宰和人類的大父而感到憂傷。有益的心靈的憂傷，與基督的痛苦相似，且與救世主的苦難相結合的。罪人發見，基督爲了他的罪和他所受的損失，也爲了祂的天父所受到侮辱、慘痛和劇苦。人祇有靠痛苦，才能死於罪惡。可是，憂傷和痛苦之所以能給人生命，祇因爲它們是與基督的苦難、死亡和復活結合的緣故。

痛悔是心靈上的一種憂傷，是意志和內心的一種在精神方面的困惱，是由於與價值有了新的接觸而發生的。祇因爲這種精神的憂傷，是意志反應信仰的判斷而完成的一個自由行爲，「它必須超過任何其他的憂傷或悲痛」，（註七十二）因爲在信仰的光照下，罪惡是最大的壞事。

「其他的痛悔是在感覺方面，而由前一種的痛悔所引起的，或者由於自然的需要，因爲低級的能力

隨從高級能力的行動；或者由於自由的選擇，因爲悔罪者在他自己心裡激發這樣的（感覺的）痛悔，爲能對自己的罪，得到（更高級的和更純潔的）（心靈的）痛悔。這樣的痛悔並不因着這些方法而一定是最大的痛悔；因爲低級的能力受自己的對象的吸引，比受高級的能力充沛的影響更大：那種自願激發的痛悔，也並不大於任何其他的痛悔：因爲低級的慾望並不一定隨從高級的慾望：而且在有德性的行動上，情慾在某種程度下是被理智所利用的。」（註七十三）

由於人在精神方面具有統一性，所以純正的痛悔也含有感情的成分；這對人是很相稱的。它對人的整個態度都能發生一些影響，也可能反映在他的容貌上。不過，由我們的痛悔所引起的感情上的反應，其程度和情形，絕大多數是個人心理的氣質問題，甚或祇是一時的精神情況或狀態而已。誰在自己的生活裡，首先强調情感上的經驗的，我們必須給他們指出，在眞正的痛悔中，有一個決定性的因素，就是罪人的自由意志所激發的精神上的憂傷。然而，把一部分完全割裂出去，或把各部分彼此對立，都是根本錯誤的。追求單獨屬於意志的那種「沉悶」的憂傷，而把一切感覺或情感的衝動完全排除於外，這是妨碍心靈眞正痛悔的自然而正常的發展。思念基督在肉體和精神上的痛苦，先在我們的想像中生動地繪描出一幅臨終的救世主的圖像，以及想到基督第二次降來審判生人和死者，或沉思其他類似的奧蹟，目的特別是在對我們的罪在精神上激發一種「完整的」痛悔，因而也是一種更有效力的痛悔。

在早期的基督教會裡，東方的苦修士們，縱然在其他方面稍稍帶有一些希臘神秘主義的嫌疑，並不絕對輕視肉體對精神悔恨罪過所能發生的影響。事實上，他們謙遜地求主賞賜「流淚之恩」，甚至於用他們清貧、孤獨和苦身克己的生活，盡力加以培養，助其成長。（註七十四）不過，他們也沒有完全忘下多瑪斯很正確地所强調的明智的規則，就是看得見的憂傷不可超過明智所規定的適當限度，因爲過度憂

傷，很容易會導致神經緊張和心理的不平衡。（註七十五）

在聖經中，有關痛悔罪過的實例，說明心靈的憂傷影響整個的人：那個懺悔的婦人「開始用她的眼淚洗祂的脚」（路，柒，三八）；伯多祿「出去痛哭」（瑪，貳陸，七五）。保祿在他悲慘的情況中，「看不見，他不吃，也不喝」（宗，玖，九）。在舊約裡，有無數的章節說明痛悔的祈禱，同眼淚和其他憂傷的表現連在一起。

從以上的一切，我們必須作這樣的結論：表示眞正歸正的精神深切的憂傷，不祇是意志的一個毫無表情的行爲，而是人的愛之所在—「心」的一種憂苦或悲痛。不僅恐怖和憂慮能影響整個的人，最能影響個人的，却是愛的痛苦。

乙　憎恨所犯的罪

痛悔是判決每一個所犯的罪，以及整個的罪惡生活。罪人偕同基督，並藉着基督的恩寵，也贊成這樣的判決。悔罪者靠着恩寵的幫助，又由於自己自由的決定，把天父的判決作爲他自己的判決；基督已在十字架上親自負起了這個判決。痛悔是接受基督將在末日審判時向那些不知悔改者所宣判的可怕的定讞。這樣接受判決，是充滿着希望的。這是對十字架的寬大裁判表示感謝。告解的法庭就是設在十字架的蔭庇之下。在末日審判可怖的情況深深地震撼了心靈之後（如果對於青綠的樹木，他們還這樣做，對於枯槁的樹木，又將怎樣呢？」路，貳叁，三一）痛悔滿懷着希望，仰視寬大裁判的十字架。「因爲我們衆人都要出現在基督的審判臺前」（格後，伍，十），我們知道，「如果我們」用痛悔罪過來「審問自己」，那麼將來在基督降來審判的時候，「我們就不至於和這個世界一同被定罪了」（格前，拾壹，三二及

其後一節）。痛悔是一種有益的「對我們過去的生活方式的痛恨。」（註七十六）

憎恨罪惡是對個人自己以及對自己的罪定讞；這是在一個人所得罪的天主之國面前實行的，所以是在教會面前實行的。教會在告解的法庭裡（行使她的鑰匙權），命我們對末世應有一種眞正的熱誠。教會也將天主之國的救恩授給我們。基督徒的痛悔，無論在其原因、動機，或其主要的宗旨方面，都是屬於「聖事性的」。這就表示，它懷着希望，朝着仁慈聖事的法庭前進，並負有義務，應在告解聖事內接受基督及教會的審判。

丙　決意改過，痛悔的因素和成果

㈠ 改過的主意缺乏痛悔不會有結果

特倫多大公會議很强調地訓示說，痛悔並不在於僅僅「不再犯罪，決意度一個不同的生活」，（註七十七）而是本質上完全在於積極反對過去所犯的值得憎恨的罪。

這端眞理含有心理學的一面；馬克斯•謝雷（Max Scheler）曾經把這一點分析得非常精妙。（註七十八）謝雷說：「這些睿智的導師們告訴我們：不必難受；不過，立定善的主意罷！改變你未來的生活罷！這些和善的導師們却沒有對我們說明，我們用以立定好主意的力量，來自什麼地方，也沒有告訴我們，從什麼地方我們可以獲得那種更重要的能使好主意實行的力量，如果一個人事先沒有用痛悔從過去的掌握中把自己解救出來。」（註七十九）「你越是在生命的洪流中『逐漸』被帶着前進—普洛米休士（Prometheus），却總不是艾比米休士（Epimetheus）—你越將被過去的罪惡所抓緊而受其奴役。當

你想攀登生命的高峯時，你却祇在逃避你自己過去的罪惡。你所企圖的進取，祇是僞裝的潛逃而已。你愈閉目不見你所應該悔恨的事，那麼當你想移步前進時，那條拉你向下的鐵鍊愈是沉重不堪。」（註八十）「那條前往完全輕視自己的路，差不多常是舖着那些始終未予實行的，也不是眞實痛悔的成果的好主意。」（註八十一）「請注意，這是多麼矛盾的事：縱使痛悔唯一的價值眞的在於它能使意志和行動將行改善—可是這個假設並不是眞的—痛悔的行爲所含有的意義，也祇是有關過去的罪惡；至於關於將來以及日後的改善，痛悔却沒有什麼打算。」（註八十二）

痛悔在本質上並非祇是一種用以達到一個好主意的方法。由於它自己的重要性，以及一種內在的需要，它是對那被損害的價值一種新的反應，是從一顆負有罪債的心裡向那爲罪冒瀆的天主所發出的謙恭的禱聲。

在心理學和神學上，這是顯而易見的事：一個人如果沒有痛悔這種提煉的烈火，決不能祇要從罪惡的境界，走進另一種不同的生活方式，就可以開始一個新生活的。罪過已經成爲我們過去的生活的一部分，並非祇是一件過去的東西。由於罪過內在的傾向，在許多方面，它們不斷發生惡劣的影響。「一個罪惡行爲的禍根，就是它常會產生惡果」（席勒 Schiller）。

祇有一種曲解的看法，才會根據一些純屬外面的情形，來評定這種最初的基本經驗；因爲外面的情形，是非人力能改變或控制的世間罪惡所造成的。我們注意人本身以內的東西，比那些外面的情形和事件，更要注意得多。這端眞理，如果把它應用在未經痛悔清除的罪惡可怕的繁殖力上，就顯得更爲確實，而沒有一個例外。每一個罪，甚至於每一個在思想裡所犯的罪，都在人靈心理的結構上，留下自己的痕跡。每一個未經痛悔的罪，對於眞正的自由，都有一種蒙蔽的不良影響，以及一種妨碍的惡劣作

用。人越是不敢面對自己過去所犯的罪，罪便越是放肆，不停地在這個人身上，發生它的不良影響，而「不爲人所知」。它滲入這個人以後的一切行爲裡，好像一種沉重的阻力，使這些行爲失去價值。祇有「痛悔才能減少罪惡藉以不停地發生其不良影響的生命力。痛悔把動機和行動，以及行動的根，都從人生命的中心裡排除出去，因而一個新的生活方式，才能不受阻碍，自由自在地開始，好像一次嶄新的開始；因爲痛悔有使人在倫理上返老還童的效能。」（註八十三）

「一個基督徒知道，任何一個主意，如果它不是在悔恨罪過的痛苦中誕生的，都屬徒勞無功；因爲它不是發自最深的深處，尤其是它並非來自天主，不是在天主內孕育而成的。祇有痛悔才能軟化我們的硬心，並使我們的意志能有一個永遠朝着天主的「新方向」，而以最高者爲依歸。（註八十四）這些話說明這個重要的眞理：心理的基礎建立在神學的基礎上；每一個大罪都表示瀆犯天主，使人陷於有罪的境界，而與天主爲敵。所以，一個新的開始，一個由宗教性的決心和目的所支持的宗教性的開始，而所謂的目的也祇是爲了決意度天主的子女和友人的生活，如果沒有痛悔，那麼這樣的開始也祇是枉費心機而已。如果不重新希望天主的寬仁，恩赦我們的罪過，收我們爲祂的子女，那麼一個宗教性的開始就毫無意義，而且也不能實行。在另一方面，除非罪人內心痛悔自己的罪過，使自己與罪惡完全脫離關係，那麼罪的寬赦，也是不可能的。「我想重新開始我的生活，成爲天主的友人」，這樣的主意，如果沒有憂傷的痛悔和謙遜的祈禱，承認自己的罪過：「父親！我得罪了天，也得罪了你。我不配再稱作你的兒子」（路，拾伍，十八及其後一節），那麼對天主就變成一種駭人的侮辱，對自己也是一種可恥的自欺。祇有一個心理反常的人，才會抱着這樣的態度，去見自己的債主：「請放心！我不會再向你借錢！」他先應清償自己所欠的錢，或者哀求債主免除了他的債！

(二) 立志改過爲眞正痛悔之必要條件

正如決心改過的主意，其力量得自痛悔的憂傷，同樣在改過的主意上，顯出痛悔的眞摯和深切。(註八十五)「因爲沒有一個痛悔，不是從一開始的時候，就至少隱示着重得一個「新心」的基本的計劃。痛悔祇爲了要產生新的生命而進行殺傷的。它之要進行破壞，祇是爲了想實現建設而已。的確，當痛悔好像在進行毀滅的時候，它却正在暗中建設。」(註八十六)

爲使改過的主意穩固而堅强，痛悔就必須達到完全成熟的地步。在另一方面，罪人對於立志不再犯罪的主意，切不可忽視不理，以免改善自己生活的主意尚未確立以前，痛悔的熱情却已經減退了。心靈的憂傷不會長期留在罪人的心理的（工作、娛樂，或精神鬆懈，都可以使它煙消雲散的），除非及早打定主意，要度天主子女的生活。罪人一面希望自己，由於天主寬大仁愛的恩賜，再被天主收爲祂的子女，同時立定主意，並在心裡渴望，靠着天主恩寵的幫助，從此以後，常要好像天主的子女那樣生活。這樣，對天主的希望是促使人開始痛悔的最强大的推動力，同時它也加强意志的力量，決意度一個新的生活。意志必須及時作出這種決定，以便按照意志所期待的天主子女的自由精神，開始這種新的生活。

如果一位神師了解這種歸正的心理，他就會記住以下重要的兩點：他不可在痛悔的種子尚未發芽滋長以前，企圖立即收割善志的成果；也不可讓痛悔的憂傷，以及良心的悲痛熱得過度，却要把那在痛悔的熱度和希望的暖氣下成熟的善志及時收藏起來。

如果一個主意沒有成熟，那麼除了祈求天主助佑，深深進入痛悔的活泉裡，細思應該痛悔的理由，此外就沒有其他可用的辦法了。祇有痛悔這一種天上的「眼藥」(默，參，十八)，能使人目光清明，在看

到了天上的景物之後，才能促使改過的主意前進。

(三) 改過的主意應有的特點

善的決意必須完全來自痛悔，而且必須完全發揮它的效能。爲此，它也必須具有同樣的性質：它必須是普及一切和包羅一切的。因爲歸向天主，不僅要求我們在改善自己的生活方面，祇做到戒避某一個壞的行爲，或者祇完成某一個特殊的善的行爲。必須使在基督內的全部精神生活，能有一個新的方向和一個新的造型。改過的堅定主意，是意志徹底服從天主的旨意，是慷慨地遵行恩寵所命的一切有關罪的寬赦，以及在基督內革新的事。罪人在立志改正自己的生活時，必須藉着痛悔的活動，用出自己所有的力量。他必須盡力「嚮往最高的理想」。當他往高處攀登時，應揚棄自己的舊人。(註八十七)

破壞以及「重建最後物質的主意」，(註八十八)必須很明確地也包括特殊的和個別的決定。特殊的決定和主意，必須首先針對那些至今阻人歸正和誘人犯罪的對象和危機。改過的主意也必須認眞而堅決。它必須一直深達罪惡的根和心。讓我們舉一個實例來說：如果一個犯姦淫的人，立志不再犯姦淫的罪，却不準備在自己的內心和思想裡，斷絕對從犯者的思念與熱戀，那是不够的。如果一個習慣犯不潔之罪的人，決意避免一切嚴重不潔的事，但是他的決意却不包括願意戒避一切的調情和不端正的行動在內，那麼他的決定就缺乏誠意。(註八十九)當然，我並不是說，這樣的決定，由於它膚淺不實，幾乎不能深達罪根，因而在任何情形之下，都不足以在告解聖事內助人成義。痛悔和改過的主意，縱然不幸而淺薄不實，也可能是眞誠的。

如果痛悔未能深入人靈內部，照明其中最幽深的穢秘之處，把罪惡的渣滓及其餘孽盡予銷燬，那麼

以前所犯的罪，往往留下惡劣的影響，使人部分盲目，對一些價值視而不見。它也使人不能直接看出這個眞理：誠心決意戒避一個罪，這樣的主意必然無條件地要求那連帶的決心，把對那個罪的一切留戀，要盡予拔除。在歸正初期，倫理上的昏昧，在實行主意時，造成一種實際的遲鈍，使人看不到，實行或避免某一個特殊的行動，爲實現一個明確的決定是必要的。在我們明確決定的主意裡所包括着的，遠比我們清楚看到的爲多。我們後來才會突然發見自己立定的主意所有的全部內涵。不過，這種發見，祇在我們精神上有了進一步的發展和成熟之後，而且往往是由於身陷罪惡之中，深感悲痛震驚所引起的。這時我們才能清楚地看到一切。我們所做的事，許多都與我們所立定的和不斷地重新的改過的主意鑿枘。這就是恩寵的時辰了！可是，如果我們忽視這種恩寵，棄之不顧，那麼就會成爲陷於重罪的危機。不理會告，可能造成精神上的大禍！

這是明智的牧靈者的責任，選擇最適當的時刻，指導告罪者構擬更高的倫理計劃，這樣使他決定更徹底的主意。當然，在許多實際的情況中，最好立定更爲詳細而明確的主意。譬如祇立志避免大罪，一個這樣「籠統的主意」，聽告司鐸也許不會對它滿意的，如果他有理由假定，一個來向他告明許多大罪的告罪者，根本就沒有誠意，他的痛悔也完全不是純正而有效的。神師或聽告司鐸應該利用一切的機會，勸導告罪者要按照自己目前的精神需要，立下清楚、明確、詳盡的主意。

當一個新近歸正的告罪者剛開始悔改的時候，立刻就要求他立下無數特殊的主意和決定，尤其是如果他的背景、環境，以及過去的生活情形等，爲宗教信仰都不適合，當然這樣的要求是很不智的。要求告罪者立定那些對於歸正應走的第二步並非直接必要的主意，那就更加不智了。聽告司鐸格外應該留神避免上述之事，如果他清楚知道，告罪者目前精神還很軟弱，而且剛開始痛悔，根本肩負不起這樣的重

擔。

「漸進律」是生命的一條基本定理；即使是有關恩寵的生命，也有一條逐步歸正的定律。所以我們在牧靈工作上，這也是我們應該遵守的基本定律。

改過的主意必須是明智的。歸正本來也要求我們—請注意我們怎樣强調這一點—努力達到全德的極峯，度一個完全依照天主恩寵指導的生活。不過，這個要我們力求達成理想的命令，同時也要我們在每一個實際情況中，一步一步地朝着目標前進。假如恩寵催促我們飛躍前進的話，那麼無論立志或實行，我們都要慨然奮發，力爭上游，這也是明智之舉。

在歸正途上，每一個決定的主意，都必須是一個謙遜的主意。我們自己的經驗，尤其是靠天主恩寵指導的經驗，都提醒我們，要設法把我們每一個決定的主意都變成祈禱，因爲立志和實行，二者都是出有天主才能賜與我們的。謙遜要我們承認，我們一切的行動和決定，實在有些什麼本質：不僅是我們的行動，就是我們的決定，也都是不完善和不圓滿的。所以，我們必須祈禱，求天主賞賜我們更多的光明，更深切的痛悔的精神，以及更慷慨的改過的主意。決心今後要盡力廻避一切犯大罪的近機會，這種清楚明確的主意，必須是從我們的謙遜裡發出來的。

六　完善的痛悔與不完善的痛悔（愛的痛悔與怕的痛悔）

罪人歸向天主的歸正不僅有深度上和效能上的不同，就是關於動機，也各不相同。痛悔的等級高低不一。如果我們說，沒有最高理想的動機的痛悔無效，或者當一個人還在歸正最初的階段，立刻就要他有最完善的動機，那麼在心理學上都是不對的。這一定違反正確的「歸正心理學」（所謂歸正的心理

學，其實就是一種方法，研究天主上智引導世人救靈所用的一般的方式）。正如漸進律（註九十）一般地統治着整個的倫理生活，同樣它也規定痛悔的程序，而這種規定的程序，猶如我們已經不止一次所强調過的，也包括打倒罪惡的奴役之精神活動。

在救靈的歸正和痛悔裡，可能也有「心理」的動機。這就是說，按照天主上智的安排，歸正和痛悔可能是由物質和自然的原因所引起的，例如：在俗世的事務上，遭受了嚴重的挫折；因着罪惡自然的結果，而嘗到了苦澀的滋味；深深地體驗到罪惡的可賤又可恨的性質等。就其本身而論，由這些自然的原因所引起的憂傷，對於靈魂是沒有什麼救靈的價值的。不過，從天主以恩寵來指導罪人方面來看，這樣的憂傷，對於導致那使人成義的痛悔，可能擔任一個相當重要的角色。至於那種「奴才的」恐懼和後悔，也有同樣的情形：它沒有達到由於失去天主的友誼而憂傷的那種純正悲痛的程度，也沒有達到嫌惡罪惡實際的陰毒那種痛恨的水準，它祇不過是一種對物質的災害、或對地獄裡永遠的覺苦的恐怖而已。雖然這樣的動機本身對永生沒有什麼直接的價值，可是，如果它們可以舖好走向眞正痛悔的路，它們仍有無法估計的價值。

罪人能與天主重新和好，在天主面前再度成爲義人，這是他或者藉着那未領聖事而已生效的完善的痛悔，或者由於祇有不完善的痛悔（下等痛悔），而適當且有效地領受了告解聖事。

甲　完善的痛悔（上等痛悔）

關於完善的痛悔，如果我們把它看作天主及蒙受天主賜恩的罪人，二者之間所進行的愛的交談，我們才能了解它：天主的仁愛這樣感動罪人的心，使他以悔罪的愛報謝天主。天主對罪人的愛，以及祂把

天主子女的自由再度賜給罪人，能使罪人痛悔自己的罪，而以愛還愛。如果我們從人的觀點來看這件事，我們就會說，罪人悔恨自己的罪，這是天父的一個眞心後悔的孩子所應該做的，就是說，這是爲了愛。這樣，天主歡迎他再成爲自己的朋友，重新回到恩寵的境界。完善的痛悔等於回家。好像一個蕩子回到自己父親的家裡；那裡充滿着愛的溫暖：父親不僅表示歡迎，也保證一定樂於接納他的。天主的子女經常懷有這樣的痛悔，因爲他愛天主，甚至於在他回到家裡以後，也不斷地痛悔自己以前所犯的罪。

完善的痛悔，其動機的中心點不是人或人的決定，而是天主；因爲罪人所得罪的，是聖善仁愛的天主。然而，這絕不是說，完善的痛悔排除人心對於罪惡在人身上留下的惡果所有的一切反感。不過，觀察自己的罪所顯示的令人痛心疾首的罪惡本質，就可以知道，自己對至聖至善的天主，是多麼忘恩，多麼可憎，多麼頑强不肯服從。如果加入愛的動機，那麼其他由於恐懼或希望的動機，一個也不會被排除；而且它們還會被淨化、加强、提拔到那以愛爲動機的痛悔的地位。

由此可見，事實上（*materialiter*），不完善的痛悔隱藏在完善的痛悔裡。凡是恐懼和希望所含有的眞是「奴才的」東西，都被清除出去了（「圓滿的愛把恐懼驅逐於外，因爲恐懼內含有懲罰」（若一，肆，十八），爲使聖善、純潔和孩子般的恐懼和希望能够堅强起來，因爲沒有了它們，人的愛便不能與至聖的愛（驚人而又迷人的奧蹟 *Mysterium tremendum-fascinosum*）相應了。

乙　不完善的痛悔（下等痛悔）

不完善的痛悔，往往名爲下等痛悔，缺少愛天主的崇高動機。這種痛悔也有不同等級的動機。有一種超自然而有效力的眞痛悔；雖然它發自恐懼，不能達到愛的動機那樣的高度，可是它也能使人有領受

恩寵的「準備」。（註九十一）然而，這仍是一個尚待解決的問題：這種痛悔怎能使人有領受恩寵的準備呢？是立卽而直接的作用呢？還是遙遠而間接的作用呢？神學家們還在辯論有關作爲痛悔基礎的恐懼動機：這種作爲痛悔唯一動機的恐懼，雖然它能有效地阻人犯罪，是否能使告罪者有因聖事而成義的應有的準備呢？有一點是完全確定的；祇是消極地避免大罪—「假如沒有地獄永罰的話，我便不避免大罪了」——這樣的準備是不够格的。這種心理上的態度，與妥善地領受任何一件歸正的聖事所必須有的眞心痛悔，完全背道而馳的。（註九十二）

善領聖事不可少的痛悔，必須多少含有愛的要素或開端；這是目前神學家們主要的主張；它與聖多瑪斯的學說，以及特倫多大公會議中大部分神學家們的意見相合。（註九十三）不過，特倫多大公會議沒有解答這個問題。（註九十四）教宗亞歷山大七世（Alexander VII）禁止那些參加討論和爭辯這個問題的神學家們，指控對方的主張爲異端。（註九十五）那種極端的主張，認爲善領告解聖事，必須有完善的痛悔，雖然未經教會叛定其非，不過已不爲神學家所擁護。

在實際上，不僅聽告司鐸應該認眞注意教會的訓示，盡量指導告罪者激發完善的痛悔（註九十六），而且告罪者本人也應該認爲自己必須努力激發完善的痛悔。在他自己痛悔的動機裡，如果沒有一些愛天主的愛，他就不應該對它表示滿意。在一切有關永生的事上，常須選取「更安全的道路」。

如果那些重要的信仰眞理，如關於我們永生的眞福之愛，又如關於完全喪失天主友誼的地獄，都能按照眞理實在的本質，去向人解釋和宣講，那麼在心理上，幾乎不可能，那些懷有眞正「怕的痛悔」（怕下地獄），而去領告解聖事的人，不稍帶有一些愛的動機。他們由於恐懼而起的痛悔，不會缺少這種愛的「開端」的。我們有理由指摘宗教教育犯了嚴重的錯誤，如果有許多基督徒的痛悔的動機，祇是

因爲怕受地獄的刑罰　謂覺苦，以及怕魔鬼。不過，這種指摘當然決不是說，凡是有關喪失永生所要遭受的那些懲罰，在教育信徒時，這些有力的講解，一概應該揚棄。這種罪的懲罰思想，對於罪人的歸正，可能要擔任一個必要的角色，爲能利用有益的恐嚇，喚醒並振作罪人的良心。

至於歸正的主要本質（*metánoia* 歸向天父），很顯然的，不完善的痛悔，確實是一個開端；可是，它也祇不過是歸正的開端而已。如有這不完善的痛悔，那麼回歸父家的全部歸正，是要靠天主恩寵的工作來完成的。在聖事內，因着天主恩寵的效力，這不完善的痛悔能够被天主提升到完善的痛悔的程度——這是這種不完善的痛悔所含有的潛能。不完善的痛悔，在聖事內，變成完善的痛悔（按照士林學派的定理：*"ex attrito per justificationem fit contritus"* 由不完善的痛悔者，因成義而成爲完善的痛悔者）。如果天主賜與完善痛悔的習性（*habitus*），它就會叫悔罪的人靈激發以愛爲動機的痛悔。這時悔罪的罪人面對一個强迫性的命令，叫他完成一個完善的痛悔行爲，即以愛爲動機的痛悔行爲。既然聖事，甚至於歸正的聖事，在本質上，完全都是以愛爲其指歸的，所以向領受聖事者所提出的最低要求，必須是要他認眞地爲愛而努力，尤其是要爲了愛而痛悔自己的罪。即使悔罪者不能激起完善痛悔的情感，這樣的努力也已足够了。

神學和實際的經驗，都很清楚地證明，如果歸正不是穩定地立基在愛的基礎上，就不是完全的歸正，也不是持久的歸正。聖亞豐索（St. Alphonse）在給自己的修會規定向信徒宣講退省的方法時，把講道的第二部分「虔誠生活」（*vita devota*），定爲愛的訓練。（註九十七）如果一位本堂司鐸，或宣講退省的司鐸，在講了那些驚人的「永遠眞理」之後，立刻就結束宣講，照我的看法，這是違反歸正的神學原則，無可原恕的事。在信徒們聽了這樣驚人的道理，深受震撼之後，接着必須有一個建設的和收穫

的階段，一個感恩、歡樂、熱愛的「一週」（week）來結束退省才對。

七　痛悔的對象

我們必須把痛悔與一切虛僞的罪惡感，加以分明的區別。痛悔的對象，按照痛悔這個名詞的狹義來說，祇是個人自己的罪，而且祇限於個人應該負責的範圍。痛悔是指罪人痛恨自己所犯的一般的罪，每一個罪，以及按照自己對罪所能意識到的程度和範圍。痛悔所有的罪，一般地來說，這樣的痛悔本身是足够的。天主實際命我們痛悔和告明一切的大罪。然而，我們以前所犯的罪，還保留着一些心理上的勢力，潛伏在我們的下意識裡，不爲我們同化，也不受我們控制，却能使我們以後再陷於罪；我們必須把這些惡勢力悉數予以殲滅。所以，我們必須積極努力，痛悔每一個罪。不過，實際上，如果我們痛悔並告明所有的大罪，留神細察自己的良心，我們已經做到了這一點。

眞正深沉的痛悔，不僅是爲了個別的罪惡行爲，以及爲了這些行爲的動機，而心靈感到憂傷。對一個深沉痛悔的人來說，這些行爲和動機，指的是累積起來的罪過，以及罪過沉重的壓力，以致在他心裡，形成一種驚懼和謙卑的感覺。凡是眞心痛悔的，不僅明認不諱：「我犯了這個和這個罪！」他更在痛苦地哀號：「我眞該死！我這樣深深地掉在罪惡裡！」每一個罪（按照它的嚴重性），都顯示以前的罪所含有的可賤的繁殖力，尤其顯示以前的痛悔和補贖的不足。深及心靈深處的痛悔，徹底而毫無保留的痛悔，本來應該使罪惡的根子以及「無益工作」蔓生之地一概枯死。

「罪惡本身，在人的靈魂內，形成那些潛在的力量，爲培養個別邪惡的傾向。痛悔必須達到靈魂這個最幽深的部分，進入靈魂內罪惡隱匿的地方。在探入這些邪惡潛藏的深奧之處，一定會使罪人實在知

道，在自己的思想和心靈裡，有着這個黑暗而秘密的地方。」（註九十八）

從告明罪過和善領聖體的嚴格的義務方面來說，一個人爲了偶然犯了一個上述的罪過，可以很容易地推卸責任說，自己不知道，自己沒有決定的自由。可是，當告罪者考慮應該改正自己的生活之義務時，這件事的面貌就不同了。他由於痛悔的精神，負有爲改進自己而努力的義務。他想到這個義務時，就覺得自己必須全心承認：「這樣的罪過在我內心長大起來，都是因爲我缺少深切和純正的痛悔的緣故。我在自己的罪惡裡，竟這樣盲目昏昧；雖然我沒有清楚和明知的決心或意識，可是我這樣疏忽大意，甚至於我也可能會（譬如說）誣告別人，或引誘別人犯罪！」這樣，正是那些我也許有理由懷疑其嚴重性的罪過，向我高呼，叫我對於自己靈魂負罪的現狀，心靈中應有更深切的悔恨和憂傷。

雖然我們懷着最誠切的痛悔，棄絕了自己以前所犯的罪過和不良的習慣；雖然我們也確實而堅決地立志戒避未來的罪過，可是，當我們不留神提防時，就會重犯不良的習慣，一半故意的罪過也會再次爆發出來。當然不能因此就斷定我們負有嚴重的罪責。不過，屢次或不斷地重犯惡習，例如不良的準備、態度、一半故意的行爲等，對我們就應該是一種警告，提醒我們必須時常加强自己痛悔罪過的精神，全心地重新痛悔自己所犯的罪過，謙卑地承認自己爲罪人，向天主祈禱說：「天主啊！求祢垂憐我這個可憐的罪人罷！因爲我這一切的軟弱過錯，確實證明，我在天主面前，眞是一個罪人！」

我們不可忽略了人類不良的遺傳這重要的一面。有許多錯誤，不是由於個人現在或過去所犯的罪過，而是原罪，我們的先祖所犯的罪，以及不良的環境所產生的惡果。這樣的罪過不能使我們激發眞正嚴格的痛悔。（可是，我們不可不知道這個事實，就是我們自己也覺得，由於我們以前曾經輕視恩寵，因而我們對於那些人類遺傳而未曾痊癒的倫理創傷，也許起了不少助成的作用；至於我們應負一份多大

的責任，這就很不容易確定了。）爲此，縱然我們已經評定了自己應負的責任，我們也不能完全免去一切的指責。按照基督徒眞正團結的精神，我們更應該爲了天主所受的這許多侮辱，又爲了人靈所受的這麼嚴重的精神損失，而深深地感到憂傷悲痛。在我們心中的這種憂苦，是心靈上的一種「代人痛悔」或憂傷；其純正性是用樂於爲人補贖犧牲，以及在傳教救靈的工作上，那種捨己利人的精神來證明的。

當然，我們應該分別清楚，這種基於基督徒團結精神的「代人痛悔」（教父們稱它爲 *penthos*），以及眞正意義的痛悔；眞正意義的痛悔常是痛悔個人自己的罪過。代人痛悔是痛悔己罪（眞正意義的痛悔）一種自然的投影，也是痛悔眞誠和深切的可靠的徵兆。它表示痛悔是以天主和天主之國這個救恩團體爲其動機和主要中心的。不過，我們千萬不可忽視這件事，就是痛悔的特殊任務，常是「粉碎和軟化那頑强的」個人自己所處的罪惡境界；「按照這一點來說，就沒有爲別人的罪而痛悔的可能。」（註一〇〇）

當我們遇見別人的錯誤時，眞正痛悔的精神，不僅使我們不會輕率大意地判斷別人；它不僅會提出這樣的問題：假如我遭到同樣的誘惑的話，是否我會掉在更深的罪裡呢？眞正痛悔的精神，也會向身爲基督奧體的肢體的我們提出這個問題：我們自己忽視過恩寵，或者我們自己沒有完全與天主賜與的恩寵合作，對於別人的罪過，有多大不良的影響呢？假如我們自己爲了基督的神國而全心努力工作的話，有多少罪惡也許不會發生呢？我們今天這毒化的氣氛，對我們人類的自由和永生造成極大的威脅；我們尤其應該在這種光照下，去研究上述的那個問題。

這些痛悔的特點，在東方教會的那些聖者們的心靈憂傷中（*penthos*）特別顯著。他們不僅爲了明知地違犯了法律，爲了故意地犯了罪，尤其是爲了忽視了天主的恩寵，而精神憂傷。（註一〇一）那些天

主的忠僕們流淚悲傷，因爲他們自己和別人沒有達到天主給他們所計劃的修德程度，因爲忽視了天主所賜與的恩寵。總之，得罪了天主，在精神修養方面，也懈怠不力，沒有成就，因而引起了各種的罪惡，這就是他們心中不斷地 *penthos* 的原因。

八 痛悔應爲持續的心理狀態

聖經、神學的傳統，以及聖人們的言行，都在證明，痛悔不僅限於棄邪歸正這個主要的行爲。在心理上，必須保持一種持續的痛悔狀態。祇有一個痛悔的行爲，即使它是基於完善之愛的，也不能依照愛的痛悔徹底統治的要求，深入爲罪惡所凝結而硬化的心的深處。痛悔愈長，愛也愈深；愛火愈熾烈，痛悔也愈眞切。

由於我們並不祇以誡命的禁止，作爲基督徒實際生活的法律基礎，而是主要以天主恩寵的策勵，所以恩寵生活向我們的愛提出它的要求。既然恩寵的生活發自天主無比的仁慈，寬待那滿身罪債的蕩子，所以我們的愛不可表示一種冷漠無情的反應，而必須是全心謙遜痛悔，頌揚天主仁慈的愛。隱修士瑪爾谷（Mark Eremita），最能代表東方教會的聖德的理想；讓我們引用他的一句名言："*eucharistia metà syntetrimménes psychès*"（感恩使一切的心理狀態都改觀。註二〇二）

悔罪的心理狀態，除非奠基在感恩之愛上，就不能符合歡迎蕩子回歸父家的眞義（反而更與路德所說的 *peccator simul et justus* 罪人同時又爲義人的這種主張相合）。它更能使人懷有虛僞的痛悔，甚或使人絕望。一切愛的情緒，如果有深切痛悔的心陪同着，就很容易流爲高傲的自負，以及忘恩的自欺。

當我們悔罪之情不斷加深時，以前的罪惡所造成的創傷，也就逐漸痊癒。同時我們也得到一種預防舊創重開的靈丹。(註一〇三)悔罪者精神上變得很小心；他留神傾聽那爲改進所不可或缺的恩寵的聲音；因此，即使他對天主叫他行善的呼聲稍有輕忽，他也會爲此而感到憂傷。這種痛悔的深情，當一個人在聖德上前進時，就在他的心靈中不斷地成長。聖經上有不少章節，把這一點好像用圖表來說明了。聖詠作者在痛悔中哀號說：「我已因哭泣而感疲憊，每天夜裡，常以眼淚浸濕我的牀第，常以鼻涕流透我的被褥」（詠，陸，七）。先知的話也同樣地感人：「我內心憂痛，向祢重數我的一生歲月」（依，叁捌，十五）聖保祿雖然曾經辛勤工作，遭遇了許多危險，爲拓展基督的神國，曾經盡了最大的努力，他的成就也勝過了所有其他的使徒，可是他仍然誠切而謙遜地痛悔自己過去的罪，明認說：「我原是使徒中最小的一個，不配稱爲使徒，因爲我迫害過天主的教會」（格前，拾伍，九）。

悔罪者，如果懷有這種深沉而謙遜的痛悔，決不會以爲激發痛悔之情，祇是初學者應行之事。(註一〇四)然而，他們的痛悔遠非精神多疑的焦慮；因爲這樣的焦慮祇會迫使悔罪者煩擾地再三探索自己罪過的性質和數目，使他常擔憂着，也許有一個罪未經告明。眞正痛悔的心理狀態，使悔罪者能有良好的準備，去謙遜地告明自己的罪過，並鼓勵他在恩寵的特殊機會上，重新告明已經告過的罪過（辦總告解）；不過，這並不是由於他良心不停的困擾不安，而是爲了已經寬赦的罪過，對天主謙遜地表示感激之情。「由於天主寬恕了我們的罪過，赦免了我們的永罰，使我們經常痛悔自己的罪過，這樣與天主緊密地結合。」(註一〇五)這眞是一種感恩的結合。

九 「哀傷的人是有福的，因為他們要得到安慰」（瑪、伍、四）

「我們祇有走那黑暗悲涼的痛悔之路，才能支配自己的生命，這是一件可怕的事；可是，我們究竟可以有一條生命之路，祇要這個眞理，已是够光明的了。」（註一〇六）痛悔是參與基督的苦難悲痛；可是，在痛悔的面貌上，却已反映着一線復活的光芒。正如主耶穌並非頌揚不附條件的一切的痛苦，祂祇稱讚同着祂並爲了祂而忍受的痛苦，同樣祂也祇祝福同祂一起在那橄欖園裡忍受劇苦的悲痛，以及同祂被釘在十字架上受人唾棄而哀泣的憂傷。我們的痛苦憂傷，在意義與目的方面，必須與基督的痛苦憂傷結合。人生於世，一切的憂患痛苦，都應該把它們滙集在那唯一重大的憂苦裡，就是罪惡，得罪天主，喪失靈魂，危害永生。「因爲按照天主聖意而來的憂苦，能產生再不反悔的悔改，以至於得救；世間的憂苦却產生死亡」（格後，柒，十）。按照天主聖意的內心的憂苦，能使悔罪的罪人不至於被捲入世間無數憂苦的大漩渦裡。

凡在基督內因犯罪瀆犯天主而痛悔的（有一種隱修士，希臘人稱他爲 pentikos，本篤會則稱他爲 *conversus* 歸正者），能勇敢而歡欣地忍受人生的痛苦。他淨化自己的心，並使它遠避世間一切虛幻的事物，接受天主所賜與謙遜且已煉淨罪過的人的安慰。按照天主聖意的痛悔，已經含有主耶穌所應許的喜樂，就是祂給跟隨祂的人所許下的，並勸告他們要努力追求的聖神寶貴的恩賜。因爲痛悔最初的第一步，是懷着救靈的希望而開始的。按照天主聖意的痛悔，是一種出自感恩之心的態度，它本身就是一首不停歌頌天主仁慈的讚美詩。

這種令人心碎的精神的憂傷，接着却給我們帶來無數的幸福；它就是那種治療精神目疾的「眼藥」

（默，叁，十八）。它就是天上的自由的活力，使靈魂不至於麻木不仁，毫無生產能力。它是清潔良心的妙方，使良心擺脫困擾的痛苦。它也是有效能的力量，保證我們不再陷於罪惡。它又是感恩的愛，能壓抑我們的傲氣。它開啓我們的口唇，使我們明認自己的罪過，而獲得救恩。因着它，天主煉淨我們的心，使它產生悔罪歸正的佳果（參閱瑪，叁，八，及其後一節；若，拾伍，二）。它準備人心，去領赦罪的聖事；這種聖事能給虔誠的靈魂，帶來「良心的平安和寧靜，同時使精神深感安慰」（註一〇七）。它激起熱愛人靈的心火，使人常樂於爲拯救人靈而不惜犧牲。它決不會看見罪惡在世上橫行，而置之不理。「憂傷的人是有福的。」

貳　明認己罪，明認天主的仁慈

一　認罪為歸正的要素，亦為「聖事的記號」

每一次眞正的歸正，主要的行動之一就是認罪；「我是一個罪人，需要天主的仁慈。」這種一般性的認罪，是一項先決條件，爲能妥善地領受聖洗這件基本的歸正聖事。（在這裡我們不談嬰孩的聖洗。）關於若翰的洗禮，也有這樣的記載：「他們承認自己的罪過，並在約但河裡受他的洗」（瑪，叁，六）。基督教會的聖洗，既然是「爲了赦免罪惡」（宗，貳，三八；參閱路，貳肆，四七），所以就是自願領洗這件事本身已暗示着，領洗者需要罪過的赦免。然而，教會却並不要求領洗者告明自己所犯的每一個罪，因爲在告解法庭裡，給不屬於教會的人，寬赦他們的罪，這不是她的任務。

在這件教父們所謂「辛勞聖洗」的告解聖事中，（註一〇九），教會以天主積極定律的名義，命教徒

們告明領洗後所犯的一切大罪。按照特倫多大公會議的訓示（註一一〇），基督所授與教會的寬赦或保留罪過的全權（瑪，拾陸，十九；拾捌，十八；若，貳拾，二三），把那些來自神律本身的權利賜給教會，同時也加給教會一項義務，命令教徒把自己所能記得的大罪，一概應該告明。這是一條積極的法律，但它決不是任意制定的。這條法律，如同其他眞正的法律，是生命之律的表示：基督徒是教會的兒女；現在既然犯了罪，得罪了教會，由於自己所有的身份，自然必須也在代表天主仁慈的教會面前，明認自己的罪過。

「所以你們要彼此告罪」（雅，伍，十六；若一，壹，九），使徒的這種勸告，並不能證明它直接與聖事的告罪有關連。不過，它究竟也清楚地告訴我們，在教會前，當着我們弟兄們的面，明認自己的罪過，這種勇於改過的態度，表示在棄邪歸正的路上，向前邁了一步。在舊約裡（肋，伍，五；箴，貳捌，十二。註一一一）。甚至於在那些非基督的宗教裡，明認己罪，已經是改過遷善的一個要素。

罪人在天主台前，謙遜地承認自己的過錯，及其所有的一切罪行，這與棄邪歸正是不能分離的。在教會前明認己罪，也就是在天主台前誠實地自我控訴的必然結果；因爲，除非一個人因着痛悔而重新回到那個蒙受救恩者的團體裡，就不能歸向天主。不過，我們必須注意，在人前認罪，即使是在天主及其教會的代表面前，也不能具有如同在天主台前認罪那樣絕對而無條件的約束力。在這件事上，最低和最高的要求，是由天主的法律規定的，而由教會給我們解釋，並由明智之德，按照歸正內在的本質和發展，給我們指示的。

二　告罪：法律與理想

甘願告明自己的罪，除了遵循法律最低的規定之外，再做一些其他的事，這本來表示眞正悔罪的精神，就是這種精神所產生的效果。不過，追隨基督的倫理神學不得規避責任，必須分別清楚，什麼是遵守天主和教會的實定法的義務，什麼是由悔罪之德標立在我們面前的崇高理想；這個理想勉勵每一個人在明認己罪時所做的事，要遠比僅僅遵守法律爲多。這樣，每一個告罪者，受了天主恩寵的鼓勵，在各種實際情況中，應力求達成比僅僅遵行法律最低的要求更高的理想。

聽告司鐸，在告解法庭裡，擔任精神的法官；他在完成自己的任務時，也必須遵行法律所規定的這種最低的要求。他沒有權利（以拒絕赦罪，或以考查告罪者的態度是否誠實爲由，去威脅告罪者），提出要求高於法律所規定的最低要求。聽告司鐸既然是人靈的導師和醫生，當然可以用精神之父的慈愛，督促告罪者應有更深的謙遜精神。至於在告罪者方面，清楚知道法律最低的要求，也是很重要的。假如超過這種最低的要求是不智之舉，或者可能有害於其他更加重要的義務，或者可能妨碍歸正必要的步驟的話，那麼告罪者就是在認眞跟隨主耶穌時，也不可去做自己本分以外的事。

按照法律嚴峻的精神，命人嚴格遵行告罪的義務，對於人靈可能會有損害。如果聽告司鐸要求過多（例如兒童的告解；如果有人違反一切的正義；强要兒童完全告明自己所犯的小罪，否則就是冒辦告解），結果很可能會造成宗教信仰上一種嚴重的危機，阻碍或危害人靈的精神力量。顯然在這樣的情形下，往往會忽略了更重要的宗教和倫理方面的責任。我們承認希雪爾（Hirscher）以下的聲明，在原則上是正確的；他說：「凡掩飾自己的罪過，告罪時閃鑠其詞的，缺乏悔罪的眞心。他的告解不過是一

種祇求守法的虛僞行動而已；他所關心的，主要是想越容易了事越好。」（註一一二）抽象地就原理而論，他的這個聲明是對的；可是，在有些實際情況中，僅僅遵行法律最低的要求，是完全正確的（例如：爲了補救或預防良心多疑）。不過，在其他的情形下，遇見一般法律的要求很低，這就是一個充分的理由，去做那些超過法律以上的事，並按照眞正的自由以及孩子般服從的精神，隨從聖神內心的指導。

三　告罪在神學和心理上的意義

內心的痛悔，因告罪而在外面表現出來，並被提升爲表示聖事效力的標記。在這教會的法庭裡，先聽罪人告罪，繼則聽司鐸赦罪；天主仁慈的恩賜，因而與信仰的實踐彼此相遇。告解聖事的這個神聖標記（它所表示的，它也實行），含有這樣的意義：它勸勉悔罪者，應該盡其所能，誠實告罪，與基督寬赦其罪的鄭重保證的神聖威信相稱。他也應該盡力設法，使自己表現的深切痛悔，與基督渴欲救其靈魂，赦免其罪的熱情相等。他還應該設法，藉着告明自己的罪，以深摯而謙遜的虔誠，頌揚天主的仁慈，務使自己這種願意頌揚天主仁慈的渴望，與基督以及教會願意因着行使赦罪的神權而光榮在天大父的渴望相埒。

我們自認己罪，是有效力的聖事標記的一個要素，所以它也分有基督司祭的行爲的效力。爲此，我們告罪不可祇是敍述我們的罪過，即使是懷着痛悔而作這樣的敍述，也是不足爲訓的。我們必須使告罪成爲讚美天主的崇高敬禮，因我們的痛悔自訟而承認天主的至義，並頌揚天主的仁慈。所以我們在告解聖事內告罪，切忌過於自信，不可因初步的成就而自滿，不論我們的誠意是怎樣的明顯，也不論我們爲

改進自己所作的努力，怎樣清楚地表示出我們立志的堅決。我們必須以謙遜的態度，證明我們仰望天主，以其仁慈寬赦我們的罪過。祇有仰賴天主的仁慈，我們才可以希望獲得罪的赦免，以及懷着來自天主子女的自由的孝愛，開始一個新的生活。

告罪本質上既是一件可以感覺到的事（先有告明罪過，接着有可以聽到的赦罪的話），又是一種讚美天主仁慈的敬禮，所以可能時，應該是口述的。祇有爲了充足的理由，才可以採用其他某種表達罪過的方式，例如用書寫的方法來告罪。曾經有人提出利用電話來告罪和赦罪的問題。在必要的情形之下，一個悔罪者是否可以告明自己所犯的罪—祇作一般的告明—而得到有效的赦罪呢？這一個問題尚未完全解決。由於電話的連繫，在悔罪者及聽告司鐸之間，有一種交接來往的關係—先有可以聽到的自我控訴，接着又有可以聽到的赦罪的話，這些顯然都是這件聖事的標記中最能令人感覺到的因素—如果這樣告罪可能有效，那麼遇有必要時，例如悔罪者病勢危急，而不可能照尋常的方式去見聽告司鐸，在這樣的情形之下，就可以利用電話來告罪了。不過，由於實際上這樣的行爲是否有效尚未確定，所以祇能有條件地赦罪。

向司鐸痛悔地告罪，具有補償和贖罪的特殊功效和敬禮的價值；這是由於聖事與基督救世的苦難結合的緣故。告罪本身所含有的謙卑自下的犧牲，往往就是最痛苦而有價值的補贖。謙遜的自我控訴，在歸正的本質結構裡，有着無法估計的價值。

罪惡的本性就趨向於藏匿在黑暗之中，遠避光明，或者至少想僞裝成善的樣子。「凡作惡的，都憎惡光明，也不來就光明，怕自己的行爲顯露出來；反之履行眞理的，却來就光明，爲使他的行爲可以彰顯出來」（若，叁，二十及其後一節）。「祇要一個人固執於惡，不肯悔改，不願意在天主台前認罪，他便一

直在想使自己的罪遠離天主審判的光明—正如我們的原祖父母，在犯罪之後，廻避天主一樣。」（註二一三）在天主台前認罪，並向代表天主的人告明自己的罪，就可以消除這種怕光的心理，打倒罪惡黑暗的勢力；因爲告罪揭破罪惡騙人的假面具，把光明照進罪惡最隱秘的幽暗之處。祇有告罪才能使罪人完全清醒，明白黑夜的黑暗，爲天主，無異白晝的光明（詠，壹叁捌）。爲此，告罪是歸正重要的一步；因爲歸正是離去黑暗，走進眞理及愛的光明之中（參閱得前，伍，五；羅，拾叁，十一及其後一節）。「天主是光；在祂內沒有一點黑暗。如果我們說，我們與祂相通，却仍在黑暗中行走，那我們就說了謊，不履行眞理」（若一，壹，五及其後一節）。告罪就是揭露罪惡的黑暗；這樣，我們把自己的靈魂放在眞理與天主之愛的陽光下。「天主的愛通透一切。因着告罪，我們準備接受天主的愛這種自由而完善的晶瑩光明；不可接近的天主的光（弟前，陸，十六），因着恩寵而變得可以接近的了。」（註二一四）

我們在告罪的時候，承認善的工作是屬於天主的，不是屬於我們的；這樣謙遜的告罪，是一種必要的準備，使我們罪人能獲得無上的光榮，再次能够置身在天主榮耀的光明之中。「不要參加黑暗無益的工作，反要把它們揭露出來！……凡是被揭露的事，便由光顯示出來；因爲凡顯露出來的，就成了光明」（弗，伍，十一及其後各節）。把我們的心，連同它所有的一切隱秘的幽深之處，毫無保留地完全披露出來，以告明我們的罪，向天主的仁慈唱出一首讚美的歌，就能置身在天主的榮耀及愛的光明之中。正確地自我控訴，就是打開心門，去接受天主的愛。「愛是光，是親近；相反的，罪惡是自私、黑暗、幽閉、孤獨。」（註二一五）

「基督徒對『他所看不見的天主』的愛，是由對『他所看得見的弟兄』的愛來證明的（若一，肆，二十）。同樣的，天主也把一個人向他自己的弟兄，向教會的一位有形的代表，明認自己的罪過，視作一

種證明，表示他實在願意在天主台前認罪。」（註二一六）

人犯罪，不僅是在他的思想裡犯罪。就是他的肉體，對他的罪也有分。他的罪也有一點在外表上侵犯了天主應得的光榮。同樣的，在恩寵方面，也有與有形界關連的地方。人因恩寵而獲得保證，並接受將來有形可見的光榮的種子，日後他將光輝地同聖人們在一起。這一切都說明，一個人不時至少也在外面承認自己的罪過，以便表示自己與教會團結，一起光榮天主，是一件多麼合理的事。毛尼哀（Mounier）的見解精闢獨到，他說：「基督徒是一個自我控訴的人。」（註二一七）他是從自己整個靈肉的深處，及其社會性的個人深處，作這樣的自我控訴。

痛悔是一個深泉；從這裡湧流出那極有宗教價值的告罪。痛悔也是一種力量，爲「克服那也許在最後的一分鐘，可能封閉悔罪者的雙脣的害羞。」（註二一八）反過來說，在有形的教會前告罪，使痛悔在其最基本的謙遜和誠實這兩種構成因素方面，能有一個更深的幅度。就是在自我認識方面，也往往祇有承認己罪，才能達到一個這麼重要的成熟程度。我們用簡明的詞句，向別人清楚地陳述過的事，也就更清楚地深印在我們自己的意識裡。「祇在內心告明我們的罪，不能推倒罪惡之監獄的牆壁，使我們獲得自由。祇有用口頭明白陳述自己的罪，我們的自訟才有一個可見的形式，而當着我們的面，出現在明亮照眼的光明中。」（註二一九）

除了在聖事的法庭裡，明認己罪這件有價值的事以外，我們還應該加上一位善良的聽告神師所能給與悔罪者的幫助。聽告司鐸，依據誠實的告明，除了用赦罪經消除罪過，發揮超自然的效能之外，還可以給與悔罪者很大的幫助，使他更能認識自己，加深自己的痛悔。所以，如果有人放棄了告解聖事之後，却去尋求心理分析的「告明」來替補，這是不足爲奇的。當然，這決不是痛悔的告解，祇不過是把

自己的內心毫不害羞地向一位醫師吐露。「他們不去告解，却去找心理分析專家。」（註一二〇）

在天主面前，向一個人告罪，這猶如建造壁壘，以防禦僞善和自欺這兩種最容易來攻擊我們軟弱的人類的力量；因爲掩飾我們的罪過，可能在倫理方面是有理由的，甚或是必要的，爲了要防止惡表，以免喪失爲我們在社會上的職務和地位所不可缺少的名譽。然而，聖事的告明，是一種有效的方法，爲保持適當的態度，去接受我們的罪過應得的恥辱。自願告明我們的罪過，表示我們在倫理上具有必要的準備，去接受這種恥辱。不過，告罪的神聖性，以及不得洩露的告解秘密，給我們保證，別人不會受到惡表的害處，我們自己的名譽也不會受到絲毫損失。知道了這一切，我們就不難了解，爲什麼在基督教會之外，也有自我控訴；在天主教徒之間，就是在聖事的法庭以外，也有這種明認己罪的事例。這都是因爲告罪具有深遠的宗教意義和功效的緣故。

然而，祇有在聖事神聖的法庭裡，告罪才有眞正深遠的意義，對人靈也才有良好的功效。這是聖事的告罪，是在全能的、至仁慈而寬赦人罪的天主台前，並在蒙受救恩的團體—教會面前告罪。寬赦和恩寵，祇有在基督內，並在降生爲人的主基督跟前賜與的。這是「天主的話：生活的、有效力的，比各種雙鋒的劍還銳利，直穿入靈魂和精神、關節與骨髓的分離點，且能辨別心中的思念的意圖。沒有一個受造物，在天主面前不是明顯的；萬物在祂眼前都是袒露敞開的。我們必須向祂交賬」（希，肆，十二及其後一節）。祂也是「同情我們的弱點」的大司祭（希，肆，十五）。祇有在基督內，並在基督跟前，我們才能「堅持所信奉的眞道，…懷着依恃之心，走近恩寵的寶座，以獲得仁慈，找到恩寵，與及時的幫助」（希，肆，十四及其後各節）。

四　完全告明的命令

天主的實定律命令基督徒，凡是在領洗以後所犯的，尚未直接經由教會的鑰匙權赦免的大罪，都應該告明。告明大罪，必須按照大罪的數目、種類，以及一切改變罪的本質的情形，祇要告罪者，經過細察自己的良心以後，明知這些數目、種類和情形。（註一二二）關於天主的這條命令，教會還有一條詳細的規定：教徒如無重大理由，延遲告明大罪，不得超過一年（尤其不得超過下一年復活節必須告解的期限。（註一二三）

神學家將完全的告明，分爲物質的與形式的兩類：物質的全告，是按照罪的數目和種類，實際完全告明一切的大罪。形式的全告，是誠心願意作一次物質的全告，並按照個人自己的知識和能力，實際告明自己的罪，以表示自己的誠意。

爲使告解生效，妥善的準備，或良好的主意，必須由某一明顯的痛悔徵象表示出來。依據一種可靠的主張，至少可以有條件地給一個臨終的人赦罪，縱使他毫不表示痛悔的徵象，祇要我們可以合理地假定，如果他做得到的話，他是願意告罪的。關於這一點，我們遵循這個良好的原則：遇有非常的需要時，可以採取非常的辦法。

如果告罪者，由於嚴重的過失，不告一個大罪，這樣的告明，無論在物質或形式方面，都是不完全的。如果他故意不告明一個他認爲是大罪的罪，即使這罪祇是一個小罪，他的告明也是在形式方面不完全的。在上述兩種情形下，都是冒領告解聖事。即使告罪者，由於有一點大意或疏忽，忘了或忽略了告明一個大罪，告解仍是有效的，所領的告解聖事也是妥善的。如果有人雖然渴願完全告明自己的罪過，

却由於行動的自由受着嚴重的限制，譬如由於一種病態的過度怕羞，明知某一個罪是大罪，却把它隱瞞不告，告解也一樣有效。顯然的，關於這樣的問題，告罪者本人很難能够作出一個正確而不偏的判斷，使他能够覺得，自己實在不必重告以前告過的罪（辦總告解）。至於從未告過某一個大罪的告罪者，更加無法作出這樣的判斷，因而認爲自己可以根據上述的理由，不必完全告明。不過，我們更好記住，有這種可能，而且這樣的事並不少見；如有這樣的情形，隱瞞大罪並不使告解無效。這樣的解釋，給許多疑慮不安的靈魂，可以帶來不少的光明；這些靈魂，由於在告明時隱瞞了一個罪，而受着非常劇烈的痛苦，可是他們仍然度着虔誠而悔改的生活；祇在經過了長期的心靈憂苦之後，終於他們去告明了那個以前隱瞞了的罪。

告明大罪，必須按照它們的數目和種類（就是說，我們必須說明「一切改變罪的本質和種類的情況」），這條命令迫使一個具有神學知識的告罪者，在告明自己的罪時，要按照自己關於一個很困難的問題所具有的神學知識。什麼光景改變罪的本質或種類呢？什麼情況在數目上又多添了一個新的罪呢？

當然不能合理地希望或要求一個對於神學毫無深入研究的告罪者，要按照着這樣困難而精微的關於種類和數目的區別，去告明他的罪過。（關於這一點，當信徒們對於一切信仰以及眞正的基督徒生活等較爲重要的問題，已經得到了相當的認識之後，我們也必須教育他們有關這些區別罪的種類和數目等問題；這是很對的。）對於一般的信徒，應該採用以下這個清楚而簡單的規則：在告罪時，凡能構成一種完全不同的大罪的事，他們必須說明；他們也必須告明，在某一個實際情況中，那些能使本來祇是一個小罪，却變成了一定是一個大罪的情形。聽告司鐸負有責任，必須明智而審愼地幫助告罪者作一個「質料式的完全」告明。然而，聽告司鐸一定沒有本分，在每一個實例中，按照神學關於精密區別

種類和數目最徹底的研究，去向告罪者提出問題，而是按照在自己面前個別的告罪者所能區別的智力程度。

關於那些並不改變罪的種類的情況，即使它們大大加重大罪的嚴重性，惟仍然屬於同一種類之內，沒有按例無條件告明的本分。不過，如果聽告司鐸認爲有理由應該詢問告罪者時（可能是爲了必須提醒他，要遠避犯罪的近機會，或者是爲了應該告訴他一種爲眞正悔改所必需的精神方法，或者是因爲可能有償還不義之財的責任，或者可能教會另訂有某種處分），那麼他就必須誠實坦白地回答。如果在一件重大的事上，告明時故意說謊，就能使告解無效，而且是褻聖的冒告解；不過，如果說謊是爲了想逃避難堪的困窘，而且也不是在嚴重的事上，那麼告解就不算無效或褻聖。其實，即使謊言是有關一件嚴重的事，就謊言的本身而論，並非一定表示告罪者犯了重大的罪過，或者證明他沒有適當的準備，不能妥善地領受聖事。

大罪的數目，必須盡量正確地告明。如果告罪者完全不記得正確的數目，或者非盡很大的努力，不能記起來的話（有許多告罪者，不記得自己犯罪的確實次數，尤其是如果超過十次以上，或者自從上次告罪以來，已經有很久的時間，就更無法記得），那麼祇說一個大約的數目就够了（譬如說：「大約有一百次」，實在的數目可能是九十次，或一百十次，或差不多那麼多次）。這樣告明之後，大可不必再去努力計算更精確的次數了！一個基督徒，與其浪費光陰去引起良心的多疑，無謂的困擾，更應該好好地利用自己的時間。萬一後來他記得自己犯罪的確實次數，尤其是如果發見上次告明的次數一定太少，他也不必改正這個差距，除非差距實在太大，以致聽告司鐸如果知道更精確的數目的話，對告罪者良心的情況，就會有一個完全不同的判斷，因而處以更重的補贖。告明大罪的數目告得太多時，它們直接由

教會的鑰匙權赦免；因爲「大約」這詞，原已表示告罪者願意說出一個可能太大的數目；無論教會或聽告司鐸，都願意直接赦免它們。

「違反十誡最後二誡的秘密的罪（內心的罪）」，（註二四）必須告明其數目和種類；這當然也指那些相反第六誡的可恥的罪。關於這一點，我們認爲，按照一般的規則，這些罪是必須告明的。可是，必須注意一件事。如果在有關第六誡的問題上，不能作物質的完全告明，而不致引起不潔的想像，以及危險的誘惑（無論這種危險是關於告罪者，或者是關於聽告司鐸本人，這原是一件不大可能的事），那麼告罪者就沒有本分，作物質的完全告明。他不僅沒有這種告明的責任，而且那條命人遠避不必要的危險和誘惑的更嚴的誡命，禁止他在這樣的情形之下，企圖作完全的告明。（註二五）然而，告罪者仍有嚴重的本分，用謙遜而誠實的告明，把自己的精神狀況眞實地說明出來，使聽告司鐸在聖事的法庭裡，能够下一個正確的判斷。

這樣，譬如一個做過長期妓女的告罪者，不可回憶自己以前所犯的一切罪惡行爲，使自己重新記起以往的事。她祇要告明自己曾經有多長的時間操過賤業，已經很够了。其餘的一切—她所告明的罪，也包括無數極爲不同的思言行爲方面的罪過—也已經充分地告明了。如果聽告司鐸强要向她提出更詳細的問題，以便計算每一種罪，而得到物質的全告，是很不智的；因爲這樣的計算，簡直是不可能的事，完全是枉費心機，而且對一個身爲司鐸的聽告者來說，還可能損及他的名譽。在這樣的告解中，還有許多應盡的義務：信仰和信任，讚美天主的仁慈，尊重剛才被聖化的告罪者自己的靈魂，適當地立下改過自新的主意—這一切都必須在悔改的罪人心中激發的。這簡直是一件令人震驚的事，如果告罪者和聽告司鐸，把自己的精力都消耗在注意那根本不合時宜的，而且確實危險性很大的實際的全告上。遠比詳細

「計算」個別的罪（它們已經在無形中被告明了）更爲重要的，是應該很注意穩固的基本歸正；雖然爲能有效地達到這個目的，在聽告司鐸方面，當然可能必須提出許多問題。

形式的完全告明，比實際上物質的完整無缺要更加重要至無數倍。所以，聽告司鐸不得嚴刻地過分强調自我控訴時罪的數目和種類，以致危害告罪者，按照他自己的氣質和能力，懷着誠意所作的形式上完整無缺的告明。

用明智的方法去教育信徒，清楚地告訴他們，完全告明所要求的是什麼，它所不要求的是什麼，這樣可以防止許多不妥善的告解（這是經驗所證明的），或者至少可以大量減少精神上的困擾。不適宜的教育，可以使告罪者以爲自己必須去做一些不可能的或最不適宜的事；可是，在這樣的事上，他却由於良心相反的恐懼而受着限制。在這樣的實際情況中，說一句安慰他的話，告訴他，他的告解是妥善的，他不應該再去想這些事，不應該再把這些事作爲他反省或自訟的對象，這句話爲他眞是一大恩賜。這種忠告可以眞正把告罪者從憂懼的鎖鏈中解放出來，使他能發揮自己强大的精力—直到這時被那無理的恐懼抑制着—開始一個新的精神生活。

物質的全告這條法律的約束力，與告罪的人力，以及在歸正中其他的主要因素成正比。無論是什麼法律—即使是一條像我們現在所討論的這樣神聖的法律—如果在應用的時候，不顧其他的法律和情況，就會造成精神的危機。（註一二六）

爲使告解有效，在省察良心時應作的努力，應該按照告罪者於辦告解時的態度來評判。當他準備去領受告解聖事時，如果他做了他所認爲應做的事，否則就犯大罪，那麼他就不必重告，即使後來當他加深了自己的悔過之心以後，覺得自己以前省察良心的工作做得很不妥善，他也不必重告。以後的這種發

見，並不成爲一個必須重告的充足理由，祇要他以前的告解在各方面都有效。不過，如果告罪者確實知道，以前在辦告解的時候，自己忽視了或忘記了一個大罪，那麼在下一次告罪時，就必須告明。

凡願領受告解聖事者，即使他的良心並不指責他有什麼尚未告明的大罪，仍然可以而且應該告明一個已經告過的，並在聖事內已經赦免過的大罪，或者告明自己所犯的小罪。祇就告明的義務來說，作一次一般性的告明就够了。以下所舉的祇是一個例子：「自從我上次告解以來，我沒有犯過什麼大罪。我告明我自己所犯的一切小罪。」然而，並不是一定要用某一種告罪的公式。當然，應該勸導那些屢次辦告解的虔誠的靈魂，更詳細地告明他們的小罪，以便從這種所謂「熱心的告解」裡，能够獲致更大的效益。

嚴格地從法律的觀點來說，如果我們有相當的理由，懷疑自己是否實在犯了一個罪，或者所犯的是否實在是一個大罪，就沒有告明的義務。教會法典第九〇六條，完全重複特倫多大公會議（第十四次會議）所用的字句，祇提及以下這種告明的義務：「一個人在審愼地省察良心之後，知道（*conscientiam habet*）自己犯了大罪」，就有告明這個大罪的義務。可是，如果一個人在適當地省察自己的良心之後，仍有相當的理由，懷疑自己是否實在犯了一個罪，或者所犯的是否實在是一個大罪，我們就決不可說他知道自己犯了一個大罪。

按照實用的「審愼規則」，留神地省察自己的良心，屢次就能消釋我們的疑問，終於獲得實際的確知。譬如有一個基督徒，他的倫理生活，一般地說來，是嚴肅而虔誠的，就可以直截地作出有利於他自己的斷定，有理由相信自己沒有犯大罪，如果他在一個實際的情況中，懷疑自己是否有罪。相反的，一個「犯罪如吃家常便飯一般的」告罪者，如果他有類似的疑問，就不能審愼地作出有利於他自己的斷定。良心多疑的人，如果在自己憂懼的心中，至少對於告明「可疑的」罪的義務懷疑時，就必須消極地

斷定這件有疑問的事（認爲自己沒有犯大罪）。

一個告罪者，如果已經眞誠地設法辦一次妥善的告解，或者如果他認爲自己在告罪時，作了一次妥善的告明，就可以推定自己實在這樣做了，縱然後來他開始懷疑那次告解是否有效，或者懷疑是否實在告明了某一個大罪。如有這樣的情形，就沒有什麼法律或命令，給他另加一些義務的。我們可以適宜地採用以下這條簡單的審愼規則：「除非有相反的證明，以往一切的行爲，都應被假定爲有效地完成的行爲。」所以，一個人在告解聖事內應該告明的，祇是他倫理地確實知道，自己以前從未在一次有效的告解中告明過的那些罪過。

如果一個告罪者眞誠地告明一個罪爲「可疑的」大罪，後來才知道那個罪確實是一個大罪，他也不必因爲自有了這個新的認識，而重告自己的罪；因爲教會的鑰匙權，已經直接把那個罪按照它實在的本質赦免了，雖然告罪者祇把它當作一個「可疑的」大罪來告明的。因爲當初告罪者願意按照它的實質來告明它的，聽告司鐸也是願意按照它的實質來赦免的。

如果一個人不是懷疑罪的大小，而是懷疑自己是在最後一次告解之前，或在其後犯了一個罪，這時他就應該—至少按照同等可靠說的規則—告明那個罪。（告明的義務佔有優先權，勝於後起的對於是否已經履行告明義務的懷疑。）然而，按照可靠說的規則，每逢有理由懷疑是否有來自法律或命令的義務時，告罪者或聽告司鐸可以斷定沒有義務。

在以上整個討論之中，有一點很重要，頃刻也不可忘記的，就是我們這裡所討論的，是有關來自法律或命令的，在告解聖事內告明的義務。當然，沒有一個時候，我們不是受着天主恩寵的命令所管制的，尤其是如有死亡的危險時，更是受着它的管制；所以我們必須常在恩寵的境界裡，並且要留在其中。如

果對於我們是否在天主的愛和恩寵的這種境界裡，或者對於我們是否失去了恩寵，發生疑問的話，我們就必須選取更安全的途徑。

如果一個人所犯的可能是一個大罪，他就應該越快越好，接受天主恩寵的邀請，盡己所能，激發一次完善的痛悔。如果一個人懷疑自己能够激發完善的痛悔，也沒有領受告解聖事的機會，那麼就必須熱切地祈求天主賞賜他這個恩寵。誰有告解的機會，當然最好是領受這件聖事，以便聖化並成全自己悔罪的努力。即使一個人是在那些我們認爲他不必告解的情況之中，他也可以設法激發一次完善的痛悔，後來去領受一件生者的聖事（例如：聖體）。這樣，他本來對有無恩寵存有疑問，現在却確實知道自己已經復得了聖化的恩寵；不過，他必須眞正後悔自己的罪。在這樣的情形之下，至少不完善的痛悔（下等痛悔）是必要的。

可能有人懷疑自己是否在與天主友好的境界裡，因爲他們在犯了一個可能是大罪之後，怕自己不能爲了完善地愛天主，而悔恨自己的罪（完善的痛悔）。我們認爲，如果他們沒有領受告解聖事的機會，爲他們，也爲那些按照天主的法律（尤其是按照教會的法律）不必先領告解聖事的人，與其心裡常懷着虛僞的恐懼，而冒喪失自己靈魂的危險，倒不如抱着救己靈魂的熱願，去參加聖體的神筵更好。

五　毋須作物質的完全告明的理由

如有相反潔德的誘惑的危險，告罪者就可以不必作完全的告明，甚至完全告明成爲一個不法的行爲，如同我們在前面已經舉例說明過的。此外，如果告罪者眞有任何不能完全告明的理由，即可不必全告。這種不能全告的理由，或是物質的，或是倫理的。

一個垂死的人，祇要他用某種可以感覺的形式，表示自己內心的痛悔，因而也表示自己願意告解，如果他不能再做其他的事，那麼這種表示也就够了。一個重病的人，在不加劇自己的病勢的情形下，盡其所能地告罪，就是辦妥善的告解。無知和善忘，也可使告罪者不必全告，祇要他對於這種無知和善忘，沒有罪責，或者至少沒有重大的罪責。一般地來說，我們沒有寫摘要以備告罪的義務，即使有充分的理由，怕不寫這種摘要，告罪時會忘記許多罪過，也沒有寫摘要的義務。因爲這是一種不尋常的方法，而且往往會有洩露秘密，以及引起良心多疑的危險。不過，有些著名的倫理學家，要求採用這種方法，爲幫助告罪者記得自己的罪，如果在個別的實際情況中，沒有上述的危險，告罪者的記憶力又很差的話。

如果告罪者找不到一位會講他的語言的聽告司鐸，那麼他的告罪雖然祇限於表示痛悔和願意告解的一些記號和手勢，也可以要求並接受赦罪。關於聾啞的告罪者，如果沒有一位能用手勢講話的聽告司鐸，也可以應用同樣的原則。沒有一個告罪者必須用一位通譯員，以便把自己的罪作一次物質的全告；不過，如果沒有誘人犯罪的危險，同時採取一切必要的防範，務使用一位通譯員來告解是一個審愼的方法，不致發生任何弊端，就並不禁用這種方法。（註一二八）

告罪者如果沒有時間來詳細全告自己的罪，尤其是如果有死亡的危險，就沒有完全告明的義務。在前線受敵人攻擊的士兵，以及在戰地或危險地帶的平民（例如：在空襲轟炸的威脅之下），可以在戰爭時，得到集體的赦罪，祇要他們沒有時間循例詳細告明一切的大罪。不過，凡是願意領受告解聖事的，必須外面表示某種痛悔的徵象，並眞誠地準備在適當的時候，把自己所有的大罪，按照罪的數目和種類，完全置於教會的鑰匙權下。如果聽告司鐸的人數太少，不足以應付所有的信徒，假如每一個信徒都作完

全的告明，赦罪就會延遲太久，那麼在與上述的相同的條件下，也可以採用集體的赦罪法。（註一二九）

在信徒羣集的時候，往往有許多人急欲在很短的時間內辦告解；但這並不是一個充足的理由，可以中止或縮短告罪者的告明，以致阻碍物質的全告。（註一三〇）在上述的這種情形之下，這樣匆促的告解，當時已爲賽勒主教（Bishop J. M. Sailer）認爲是濫用聖事，應由教會當局加以干涉和糾正的。然而，在特殊的實際情況之中，如果聽告司鐸或告罪者迫於有限的時間，而告罪者，在某一段時期內，再沒有告罪的機會，或者如果他已經開始告罪，而沒有時間來告完，那麼可以合法地中止告明，即行赦罪。

如有洩露告解秘密的危險，告罪者也就可以不必遵守物質全告的規定。例如：在病人很多的病房裡辦告解，或在設有告解座的地方，附近有許多信徒擁擠着，等待辦告解。關於這一點，各位靈牧及神師，應該按實際的情形盡力設法，在距離告罪者，朝聖者，或其他信徒，相當遠的地方，設置一個可以「關閉的」告解室。這樣的設備，爲施行告解聖事這項偉大而裨益人靈的工作，對於告罪者和聽告司鐸，心理上都有幫助。

在某些情形之下，有理由懼怕聽告司鐸本人可能會遇到靈魂的重大危險，因爲他可能因着告罪者（例如：一個有着重要地位或職務的人）所告的罪，而受到誘惑。這樣的危險可能成爲一個理由，使告罪者在告罪時，可以不必遵照物質全告的法令。

我認爲，一種過分強烈的羞恥心，在有些實際的情況之中，幾乎是不能克服的，例如：告罪者每天都會遇見聽告司鐸；或者聽告司鐸與告罪者彼此有着很特殊的關係。在某些非常特殊的情形之下，告罪者可能有充分的理由，不必遵守物質全告的法律，如果沒有第二個聽告司鐸，或者如果去見另外一位司鐸，就會引起別人的驚奇和訾議。這樣的情形，尤其在與外界隔離的團體內更容易發生。關於這個問

題，許多神學家保持一種較嚴的主張；可是，似乎較寬大的主張所依據的一條顯然必要的條件，却被人忽略了；就是：告罪者必須有而且實在有誠實的主意和良好的準備，去告明那個使他這麼害羞的罪。如果他有機會，可以向任何一位別的聽告司鐸告罪的話，他是很願意告明那個罪的。

聽告司鐸從一個向他告明的罪，可能會推知共犯者的姓名；這種危險並不構成一個充分的理由，使告罪者可以不告明那個罪；不過，告罪者必須戒避一切可能顯露其他從犯者的措詞。

關於上述的各種情況，有兩條很好的基本原則，是總不可忘記的：㈠祇在非常難找到別的聽告司鐸時，或者告罪者必須等一個相當長的時期，才能告解，或者要冒着喪失自己靈魂的危險延遲告解，告罪者才有理由，可以不必完全告明自己的罪。對任何一個負有大罪重擔的人來說，覺得自己不能激發一個完善的痛悔，而要停留在這種可憐的境界裡，沒有在赦罪的聖事中所能獲得的天主的寬恕，眞是一件很嚴重的事。㈡由於重大的理由，而未曾物質全告的罪，到了不必全告的理由不再存在時，就必須把它們告明。凡不完整的，這時必須使它完整；那虧缺的，必須在下一次告解時彌補。這下一次告解，可能就是復活節的告解。可是，在這期間，如果從上一次獲得大罪有效的赦免（即使是如上述的集體的赦罪方式）以來，沒有再犯過什麼大罪，那麼告罪者儘可去領聖體，不必先領告解聖事。關於這一點，他可以消除心裡一切的疑懼，安心地去領聖體。

六　完全告明與跟隨基督

遵行法律最低的要求，因而可以不受法律的約束，這對於一個基督眞正的弟子來說，祇解答了他問題的一部分；「我要怎樣告明呢？我要告明些什麼呢？」沒有一個人可以忽視法律及其最低的要求，如

同我們已經解釋過的。關於嚴格的要求，我們向基督的弟子所提出的，祇是一些絕對最低的可以表明的事而已。可是，追隨基督的弟子，很清楚知道，主基督要他超越這些法律的最低限度，祂呼喚他的名字，又用恩寵鼓勵他去這樣做。對他來說，「法律的綱要」，就是天主的恩寵，指導他以痛悔的精神，一步一步地走向悔罪和淨化的深處，同時引領他沿着謙卑自訟的道路前進。當他的痛悔日益加深時，他的自訟的精神也達到更深的自謙的程度。

我們已經說明了，爲什麼在某種環境或情況之中，必須嚴格地遵行法律最低的要求，這是爲了需要並希望在更重要的事上，能有精神的進步。那些有良心多疑的傾向的告罪者，往往必須嚴格地遵循自己的聽告司鐸的決定，不可自動去告罪，超越法律所規定的限度。在關於潔德的問題上，詳細的告明也必須按照法律最低限度的規定，這是因爲有關聖事的尊嚴，但也不可妨碍告罪者自謙的行動，也不能以他尋求神師的忠告和指導。

告罪者如果切願加深自己的痛悔，往往對於祇告明自己的罪過，根本就不會感到滿意。他將考察自己隱密可恥的犯罪動機，（註一三一）以便把它揭露出來。他懷着對自己很不信任的精神，探測自己不完善的善行，以便知道從此會產生一些什麼不良的後果。如有特殊的理由，應使我們的告明祇限於法律最低的要求時（譬如說，聽告司鐸可能對於更詳細的告明已經覺得不耐煩），那麼省察良心也是一個良好的機會，使我們能更謙遜，更深入地自我反省。這種省察良心的工作，應該與聖事日益完善地結合起來，因爲它能使我們作良好的準備，去告明自己的罪而獲得寬赦。應該使省察良心與告解聖事有更密切的連繫，成爲有意識的自訟；這是在天主台前，在信仰的光照之下，依恃着天主的仁慈，抱着最完善的心靈的準備而作的自訟，這樣使人後來用最謙遜而有益的告明，去接受教會法庭的判決。

這種不是祇爲了遵守法律，而是以隨從恩寵指導的精神，樂於告罪的態度，尤其表現在「熱心的告解」以及總告解上。

七　熱心的告解

熱心的告解，是自願告明小罪，或已在告解聖事內告明和赦免過的大罪。告明這樣的大罪，叫做總告解，如果把一個相當長的時期之內所犯的一切的大罪，或者至少把所有屬於某一類的罪，再次在告解聖事內，置於教會的鑰匙權下。

赦免小罪，可有許多方式；甚至不領告解聖事，也可以獲得小罪的寬赦。最好而且有效的方式，是謙遜而虔誠地勤領祭台上的至聖聖事；因爲這件聖事，「是我們能用以消除每日所犯的罪過的良藥。」（註一三二）在這愛的聖事裡，與聖愛之主作愛的密談，可以從我們的靈魂上，把我們大部分小罪的根子—懈怠拔除。（註一三三）聖體聖事之被建立，首先是「作爲精神的食糧，爲能與基督及其奧體的各部肢體作愛的結合…由於這種結合是以愛來完成的，因爲愛的熱火不僅帶給我們罪的赦免，也帶給我們懲罰的消除，所以我們除了得到聖事主要的效果以外，附帶着也得到懲罰的消除…消除的多少，這要看我們虔誠熱心的程度。」（註一三四）

熱心需要痛悔的精神。如果缺乏痛悔，如果缺乏虔誠，如果一個人留戀自己的小罪，那麼不僅聖體清除小罪的效能將會降低，而且所有其他生者的聖事的效果也都減少了。（註一三五）由此我們可以看出，痛悔對於生者的聖事是多麼重要，聖體以及其他一切生者的聖事，都要求我們加深痛悔和補贖的精神，作爲領受聖事的準備。如果基督給與我們機會的話，我們就應該在祂跟前，努力在告解聖事內，加深我

們的痛悔。在這件聖事內，我們人性微弱的痛悔，將由主耶穌親自用聖事獨有的效力，予以加强，成全並聖化。

法國的天主教會，深切了解這個思想，因此制定了「法國主教團靈牧指導」（*Pastoral Directory of the French Episcopate*）的基本原則（第四十五）：「雖然在每一次領聖體前，不必告明小罪，可是屢次領聖體就提示並邀請我們，也要屢次領告解聖事；因爲告解聖事，爲使良心眞正清潔，具有特殊的價值。」

有人說，今天教會內這種熱心的告解，根據研究早期教會的歷史，是與早期教會的理想不合的；這樣的評論是完全荒謬的。（註一三六）早期的教會，爲了在信徒們中間，保持崇高的痛悔理想，以及生活的補贖精神，所實行的事，遠比今日我們所實行的爲多。而且我們也必須記住，不僅在理論方面，就是在實行和管理方面，信仰豐富的寶藏，也有不少的發展。這些最有意義的發展之一，正是關於聖事的實用的。

不是熱心的告解本身，而是祇求外表的和習以爲常的告解方式，妨碍我們在辦告解時應有的高度的熱忱。由於長期祇告小罪，而無眞心的痛悔，就很容易使告解變成好像祇是一件例行的常事。如果有人還照例這樣去告明小罪，他的告解不僅是機械式的和祇顧形式的，甚至對於精神生活也是有危險的。

關於這個熱心告解的問題，現在每一個虔誠的天主教徒，實際上都把它視作一件當然應做的事；其最低的標準，就是每年復活節的告解。雖然現在這幾乎已是教會內通行的公例，可是教會的法律，並不嚴格要求那些「自知沒有犯什麼大罪」的信徒這樣去實行。

熱心的告解固然有其重要性，但也不可這樣加以强調，以致掩蔽了眞正的道理，即全部的精神生

活，以及所有眞正的虔敬，不是以告解聖事，而是以至聖聖體爲中心。所以，必須這樣領受告解聖事，使它有助於更勤勉地更虔誠地領聖體，而且絲毫也不妨碍這個主要的理想。

八　重複告明及總告解

如果以前的告解無效，甚或是冒辦的告解，就必須重複告明，所有的大罪也必須重告。在這樣的情形下，必須把從最後一次妥善告解以來所犯的一切大罪都要告明，或重複告明。不過，如果告罪者向同樣的聽告司鐸告罪，他對這位聽告司鐸告過大部分自己的罪過，雖然以前的那些告解是無效的，但這位聽告司鐸至少還能記得他所告過的大部分罪過，那麼他就可以不必詳細告明罪的數目和種類，祇要他眞心痛悔，大略地告明一下就够了。有時一個人在無效的告解之後，可能一連好幾次妥善地領受了告解聖事，却沒有把那次不妥善的告解加以補救，因爲他對這件事沒有注意，或者已把它忘記了。如有這樣的情形，告罪者就不必重複他以善意所辦的告解，不過他必須告明自己冒辦了一次告解，並把那一次不妥善的告解中所告的大罪重複告明。

如果對於以前的告解是否有效有疑問時，那麼更好重辦以前所辦過的一次或數次的告解，或辦一次總告解。遇有特殊的機會（如舉行退省或避靜，或開始一種新的生活方式），天主使人靈更深切地悔恨自己的罪過；這時辦一次總告解是很有益處的。更加深切地悔恨自己的罪過，這能使人打開自己內心的隱秘之處，去接受告解聖事的良好影響；這樣，以前尚未痊癒的罪惡的創傷，可以得到告解聖事的治療。

聖多瑪斯說：「多次向幾位司鐸告罪，更能得到罪過應受之罰的赦免，因爲自動告罪是一種謙卑自

下的悔罪的行動，同時也因着鑰匙權的緣故。」（註一三七）

有些講道者說，屢次有人冒辦告解。他們想使信徒們重視辦總告解的重大益處。雖然他們的用意是值得稱讚的，可是他們這樣過甚其詞，我們必須竭力反對。

在實際上有一點十分重要，必須加以注意，就是有些告罪者，他們沒有必要而辦總告解，關於一切的大罪，可以不必按照數目和種類告明。物質的全告，不僅沒有這種必要，而且在許多情況中，也是不足爲訓的。祇要告罪者把某一時期內所犯過的比較重大而有代表性的罪過告明就够了。在有關潔德方面的問題，尤其是如果犯的罪多，情形又不同，就必須嚴格避免詳述一切的罪過。（註一三八）良心多疑，以及易於焦慮憂急的告罪者，除非由於以前的告解辦得不妥善，而顯然一定有重複告明的必要，不可勸他們辦總告解。

九　倫理神學指向基督徒的全部生活

我們很强調地說過，關於告解，指導基督徒的良心，不可祇按照法律嚴格的規定，而要順從恩寵內在的引導。我們必須作更進一步的區別，一種更要深入得多的區別；在說明倫理學說和倫理指導的任務時，這種區別是很重要的。以倫理學作爲一種「生活的實習」，其宗旨是依照基督的思想和心願，訓練一切的精神活動；或把倫理學幾乎完全偏重於告解聖事那方面，好像是一種「告解倫理學」，其主要目的是指導聽告司鐸，在告解聖事的法庭裡，正確地執行法官的職務，此外也指導告罪者，使他盡好全告的責任：在上述兩種倫理學之間，顯然有很大的區別。指導聽告司鐸和告罪者，固然也是倫理神學的重要工作；可是，我們必須記住，告解對於整個精神生活，擔任一份主要的角色，但它並不就是基督徒的

全部生活。然而，我們作上述這個聲明，目的並不是想貶抑倫理神學手册的價值。這種手册的宗旨，主要是在培養良好的聽告司鐸：它們的首要目的祇在於這點而已。

叁　補償和贖罪

一　補贖（贖罪的行動）表明悔意

贖罪的行動，表示並加深悔罪之心，或眞心悔改。眞正的痛悔，內心必然有願意補償的準備（votum atisfactionis 願意賠償），因爲痛悔本來就是承認自己得罪了天主。的確，由於痛悔是自願忍受罪過的憂苦和悲痛，從某種程度來看，痛悔是補贖的第一步。（註一三九）痛悔也是願意補贖的幼苗。這種意願的表現首先在於情願在天主台前和在教會面前告明己罪，其次在於安心順從天主的安排，謙遜地接受教會所加的補贖。悔罪的行動，是在痛悔和告明的時候開始的，而由補贖的實行，卽忍受贖罪的痛苦（satispassio），以及履行贖罪的作業（satisfactio）來全部完成的。（註一四〇）既然告明時謙卑自下，以及補贖時忍受痛苦，都是在痛悔中隱含着的必然的後果，所以痛悔因着告明和補贖而滋長而成熟；其實這就是眞心痛悔。

我們不可把努力補贖視作悔罪的主要部分。不過，誠心地接受痛悔的憂苦，謙遜地告明自己的罪過，以及履行補贖所定的作業，的確可以使與悔改「相稱的果實」成熟（路，叁，八；瑪，叁，八）。假如完全沒有這樣的果實，那麼祇有斷定，痛悔本身就不是眞的。先有了樹，然後才能有果。雖然基督曾經說過，「用苦衣及灰一來悔罪（瑪，拾壹，二一），可是這並不是說，贖罪的行動就被聲明爲救恩喜訊的

metánoia（悔改）的眞正本質，更好說是從痛悔產生的一種自然現象：痛悔越是深切而充沛，這種現象也越顯得自然。

早期的教會，雖然堅持嚴厲的補贖，却很明白，眞心的痛悔和內心的贖罪的準備，爲一個要回到仁愛的大父家中的罪人，是決不可缺少的條件，而且教會也知道，這已是足够的條件。爲此，在罪人臨終的時候，卽使他事先沒有完成補贖，教會也赦免他的罪，使他能與天主修好。（註一四一）在另一方面，教會嚴格執行補贖的規定，毫不寬容；這是爲了要補救大罪的惡表所造成的損害。然而，教會也看到，如果實行規定的補贖，結果就能够加深告罪者的痛悔，並且能够準備他的心去領受告解聖事，而獲得更大的效益。（註一四二）

二　補贖表示對天主的敬意

補贖是衷心承認天主的公義，同時又信賴地哀求天主的仁慈。實行補贖的罪人，在他痛悔的心裡，自訟得罪了天主，得罪了那位能懲罰又能拯救的全然超越一切的天主的公義。他惶恐悚慄地承認懲罰怙惡不悛者的天主神聖的公義，同時他也感激知恩地承認，以那些有懲戒和煉淨作用的苦難，加諸痛悔之心的天主救人的公義。罪人雖然悔恨罪過，却也完全明白，贖罪的行動無論怎樣重大，也不能使他獲得要求寬赦的權利。於是他謙卑地服從天主公義的處分，同時用補贖呼籲天主的仁慈。

基督徒決不是單獨實行補贖的；他的補贖是由基督的十字架陪同着的。基督用自己的血，奉獻了偉大的贖罪祭，平息天主的義怒，給天父獻上無上的讚頌，並呼籲祂哀憐罪人。我們對贖罪行動之所以具有信心，完全因爲我們祇信賴基督所完成的補償；祇有基督才能使補贖產生有價值的效果。（註一四三）

爲此，由司鐸在聖事的恩寵法庭裡所判處的補贖，絕不會使告解聖事成爲「發怒和處罰的法庭」，（註一四四）却在基督內，偕同基督，並藉着基督，讚頌天主救人的公義。

從上述的一切，我們可以清楚地看到，聖事的補贖，「與痛悔相稱的贖罪的果實」，是不能用法律上的名詞來解釋的。在這件事上，我們遠遠地越出了任何法律的範疇，縱然拉丁文的 satisfactio，以及英文的 satisfaction，都是來自羅馬法學詞彙的同義字。這個名詞固然與公義有關，可是它不是法律上那種瑣碎的或狹隘的交換公義，而是無盡的、救世的、超越一切的「天主公義」的奧蹟。

三　補贖的救靈效能及歷史意義

西方教會非常强調補贖的法律性，（註一四五）這並不是從事外表的法理主義，而是以天主爲宗教和倫理中心的這種神中心觀的表現。它以宗教信仰的美德爲最重要，而與倫理的改進相對。因爲一個人盡心竭力地重新歸向正義神聖的天主，在宗教信仰方面，這是改善最主要的事，也是歸正的眞正本質。一種切實而正確的倫理改進，必然就會跟着這種努力而來的。正因此故，特倫多大公會議（註一四六）非常關切，深恐補贖的法規過於寬大，不能使罪人對天主激發一種眞切的賠罪之情；假如罪人看不到自己罪過的極大的嚴重性，可能就會導致罪人的歸正祇是表面的，故此也不能持久。

然而，教會並不因此就不吩咐聽告司鐸，仍是注意補贖的挽救作用；因爲補贖不僅應該與所犯的罪的嚴重性相稱，也應該適合實際的需要，以及告罪者物質的和精神的能力。（註一四七）正如痛悔的心情祇是逐步日益加深的，同樣補贖也有這樣的情形。如果痛悔尚未達到很深的程度，我們就不可能尋求適當的準備，爲實行劇烈的或嚴厲的補贖。遺憾和賠罪，痛悔和補贖，二者必須並駕齊驅，同時發展。它

們彼此這樣密切相連，二者一起誕生，一起滋長，直到完全成熟爲止。

補贖除了能使人對無窮聖善、煉淨罪汚的天主，倍增崇敬之意之外，還有一種極其有益的猶如解毒的效用，來抵抗在人身上因犯罪而產生的那種邪惡力量。「一個人遠離一物的行動，是與他接近該物的行動相反的。……所以，意志必須放棄罪惡，行動要與那些傾向罪惡的行動取相反的方向。意志之傾向罪惡，是由於追求低級的事物，並以它們爲樂。爲此，它必須離開罪惡，利用某些補贖的方法；這樣，它爲了所犯的罪過，而忍受一些痛苦。因爲，正如意志受了快樂的吸引，而順從了罪惡，同樣它要藉着補贖而加深對罪惡的憎恨。」（註一四八）我們還要加上一句：不僅以低級事物爲樂，能引人犯罪，人也受自負的驕傲所牽引，而陷於罪惡。補贖的行動，不僅使感官受到痛苦，也能壓制我們自負的心理。所以，無論是由聽告司鐸所加的補贖，或是我們自願採取的補贖行動，應該盡量選擇那些可以用作直接對付罪惡的解毒劑，尤其是那些可以當作消除犯罪原因的補救方法。

爲能眞正了解補贖深遠的救靈效力，及其在宗教和倫理方面的全部重要性，我們必須在人類行爲「歷史」深度這種光線之下去研究它。（註一四九 恩寵的時辰，作倫理決定的時辰，要承擔起過去歲月的全部重荷。正確了解過去，對整個將來，才能產生無窮的效果。這種倫理宗教性的決定，對於過去越能完全掌握，並「加以利用」，便越能把以前關閉的自由的領域予以開放。每一個新的決定，不僅對某一個別的行爲，而且對整個的過去，給以新的意義，而這種新的意義能影響全部。如果我們不能主動地和積極地改變邪惡的過去（即沒有給它這種新的意義），那麼我們就祇有負擔它，被動地忍受它，好像一副沉重不堪的擔子，阻礙我們的自由，降低我們所有一切個別行動和舉止的價值。正如痛悔的情態，可以把過去不良的性情和舉動殺絕，同樣痛悔的精神，與使個別的行動具有救贖的意義，把過去解救出

來，也能使個別的行動含有要求寬恕的意義，並能使它們表示宗教信仰的美德，因獲得寬恕而感激地回顧過去的歲月。

我們的行動與其在我們的過去和現在的整個關係上的意義，與基督在救靈史中的行動所含有的歷史意義，彼此之間有着一個鮮明的對比。基督的行動是歷史的法則，也是我們補贖的模範。祂實在而有效力地進入了人類歷史的最中心處，以救贖人類的大業，肇始了救恩的新時代（新紀元）。正因爲，而且也祇因爲這是救贖一個舊時代，補償亞當及其後裔所犯的全部罪過。而完成的補贖工作，所以它給人類開創了救恩的新世紀。基督把過去歷代所有的重擔，及其一切的罪惡，完全放在祂自己身上，使祂的一切聖善的行動，都具有補贖的價值、贖罪祭的價值。爲此，凡是跟隨基督的人，除非謙遜地服從基督的這條補贖的法令，爲他的將來也還是找不到一條自由的途徑。我們必須感激地利用在基督內，並經由基督賜給了我們的這種贖罪的能力，使我們罪惡的過去能有一個新的意義。

四　藉着聖事之同化力而師法基督

我們以補贖去跟隨受難的基督。在聖事內，我們相似受難的基督，並背着祂的十字架，跟隨祂。補贖最後和最深的意義，在我們開始參與救贖奧蹟這件事上表現出來了。基督徒的補贖，不僅是把我們剩餘的罪罰，加以清除的方法，也不僅治療我們因犯罪而發生的軟弱—這一切固然也是很有意義的事。基督徒的補贖所具有的難以言喻的價值、地位和效力，都是從我們的內心藉着聖事而實在與基督相似而來的；而這種相似，生動而自然地在我們的補贖行動上表現出來了。我們藉着聖事而與基督相似；這種相似，因補贖的工作而不斷地增加並充實，使我們因師法基督而改進整個生活，並提高生活的價值。（註

「補贖是從基督及其苦難那裡獲得它的力量，並使我們肖似基督。」（註一五一）「基督受難的力量，經由那些使我們肖似受難的基督的聖事，帶給我們它的恩賜。」（註一五二）這樣，恩寵的要求補贖精神的命令，因着在我們內的聖事的相似，從受難的基督那裡呼召我們，在我們的內心邀請我們。「基督的苦難，要我們實行某些贖罪的苦行，使我們能相似祂。」（註一五三）

一個人如有贖罪的義務，這就表示他應該補贖一個罪過。准予贖罪，是來自基督苦難的一樣恩寵，一種恩寵的賜與，以及一種應該用聖事來完成的恩寵的工作。師法基督最崇高的方式之一，就是用克己和樂於同基督一起受苦來表現的這種愛的補贖。

凡是在領洗時「穿上了基督」的（迦，參，二七），凡是在領受聖洗、堅振及神品時，被蓋上參加基督司祭職的印記的，凡是在彌撒聖祭中，與行聖祭的司祭基督、並與爲作犧牲品的羔羊結合在一起的，必須按照眞正的補贖精神，「穿上主耶穌基督」（羅，拾參，十四）。他必須與基督結合，感激地奉獻歸正的補贖果實；他也必須在行動和舉止方面穿上基督，在基督內，並藉着基督，成爲司祭，以及當作祭品的羔羊。這一切，爲一個基督徒，都是痛苦難受的。一切的刻苦和克己，必須備有這種補贖的聖事性。它們必須是贖罪的祭獻，相似基督的苦難。我們應該格外勤奮地走上告解聖事的法庭所判定的痛悔、告明和補贖的苦路，因爲利用它們，相似基督的工作才能直接實行。

聽告司鐸在赦罪後，立即給告罪者所念的經文，說明與基督的連繫：*"Passio Domini nostri Jesu Christi, merita beatae Mariae Virginis et omnium sanctorum, quid quid boni feceris et mali sustinueris, sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiae, et praemium vitae aeternae."*

（願我們的主耶穌基督的苦難，榮福童貞瑪利亞和諸位聖人的功勞，你所做的一切善工，以及你所受的一切痛苦，都幫你獲致罪過之赦免，恩寵之增加，與永生的賞報。阿門）

這篇經文表示我們所有的行動和痛苦，在某種程度上，是與耶穌贖世的苦難，以及聖母瑪利亞和諸位聖人的痛苦及善工，結成一個「聖事的」個體。如果我們贖罪行動的價值，是從與基督結合而來的，並以與基督結合爲中心的，那麼我們必須以基督的心情，作爲我們自己的心情（參閱斐，貳，四及其後一節）。我們必須把我們的情感與諸位聖人的情感結合起來，滿懷感激地並誠心禱祝地奉獻我們補贖的祭禮，不僅爲我們自己，也爲全體的弟兄。

賈雅當福機（Cardinal Cajetan），（註一五四）解釋「教會寶庫」這端道理時，作了如下的聲明：一切的聖人都是基督奧體的生活的肢體。他們以自己所受的一切痛苦，所做的一切善工，與基督的結合起來；他們別無所行，唯有積德立功，並奉獻他們的補贖，不僅爲他們自己，也爲整個教會。古代教會補贖法規的公開性，還有一種公開舉行補贖的人，有許多虔誠的教徒也參加他們的行列，這些都生動地證明，在實行補贖的工作時，有着這種團體結合的救靈觀念。雖然公開補贖的這種嚴峻的法規，現在祇是一種歷史的陳蹟，可是在贖罪工作方面的團結性，也很明顯地表現在耶穌和聖母聖心的敬禮上。假如沒有這種高深的賠補的意義，這種敬禮就很容易會流爲一種感情用事的敬禮。對耶穌聖心、聖十字架，以及耶穌寶血等敬禮，主要都是補贖性的。

我們可以把補贖所有的一切崇高意義，用那位東正教神學家施弗洛夫（Svietlov）所講過的簡賅的話來綜合起來：「在我們自己身上，塑鑄神妙的基督，在奉獻贖罪的祭禮中，相似我們的救主。」（註一五五）

五　補贖的精神：困難

祇有痛悔的行動，爲我們是不够的；我們也必須有痛悔的精神。同樣，祇有補贖的行動也是不够的；我們也必須表示補贖的精神。補贖的行動，必須受智德的指導，應常保持在合理的範圍之內；不過，這種限制，並不是說，一個人可以沒有補贖的精神。人人都應該有這種補贖的精神，雖然不是人人都受有使命，必須效法許多的聖人們，去過嚴厲的補贖生活。樂於實行補贖的這種準備，應該與一個人所犯的罪過的深重程度相對。然而，事實上，這樣的準備是與痛悔發展的程度相對的；痛悔却又以對天主之愛爲準的。一個人祇在他對天主及對人的愛增長時，才會更樂意去實行補贖的。爲培養補贖的精神，沒有比感激地思念「我們罪人因着基督的苦難死亡而獲得赦罪之恩」，更好的方法。我們必須謙遜地對天主的這種恩賜表示感恩之意（參閱路，柒，四三）。抱着這樣的精神，我們應該用補贖，把基督的苦難死亡。因着聖化的恩寵。抵押在我們的靈魂上的贖回來。我們所有的一切行動，都必須充滿這種補贖的精神。報酬是非常重大的。

由於怕悔改會連帶也要遭受痛苦和恥辱，因而延宕或拒絕悔改，這是從不肯悔改的精神來的。這種不肯悔改的精神，正與補贖的精神相反。如果缺乏眞正的補贖精神，就會盡量逃避刻苦，竭力追求舒適，並自信沒有「再度歸正」的必要，甚或做出更壞的事。有許多人，並非怙惡不悛，可能缺乏補贖的精神，因爲他們沒有看到不斷歸正的需要，自以爲是已悔改的人。（註一五六）

六　「與悔改相稱的果實」（瑪、叁、八；路、叁、八；宗、貳陸、二十）

眞正補贖的果實，實在歸正的果實，就是跟隨基督而過的新生活。然而，特倫多大公會議正式判決了宗教改革者所作的以下的聲明：「最好的補贖唯有新的生活。」（註一五七）這是爲了各種理由：㈠因爲他們正面排斥補贖，明明地揚棄補贖的工作，無論是由教會加給告罪者的，或者是由告罪者自動加給自己的。（註一五八）㈡宗教改革者心目中的新生活，是信德必然的和「自動的」後果。眞正自由行動這個因素，是不存在的。宗教改革者也不承認，深切的痛悔是新生活的先決條件。沒有眞正的痛悔，沒有發自痛悔的樂行補贖的準備，不可能有自由的新生活。㈢那些宗教改革者又認爲，補贖的工作本身對基督完善的祭獻就是一種侮辱，完全沒有敬禮的價值（註一五九）。

不過，這種錯誤的主張，並不代表今天全部基督教所持的態度。舉一個實例來說，近來有一位著名的誓反教神學家；關於這一點，曾經說過以下的話：「上帝贖罪的工作，使人的贖罪工作變成多餘不必要，正如上帝的寬赦，使人的處罰失去用處一樣。同樣的，沒有贖罪的工作，一切倫理方面的改進，都是虛假不實的。祇有誰認爲公正的處罰是『必要的』，這就是說，『贖罪的行動是必要的』，才能看出自己的罪過，而使自己變爲一個更好的人。」（註一六〇）

我們對於師法基督的這種新生活，予以一種眞正贖罪的估價，這與剛才所講過的錯誤主張完全相反。這種新生活眞是天天負起十字架，確實是補贖的生活。與補贖的工作相對的，而且在許多方面勝過它們的，就是贖罪的受苦；這是以賠補的精神，迅速地甘心接受天主的懲罰。（註一六一）

特倫多大公會議遵照傳統，把自動補贖的各大類歸爲「守齋、施捨、祈禱，以及其他的熱心神工。」（註一六二）守齋包括一切自願受的痛苦、匱乏或苦行，其目的是以贖罪的精神，戰勝一切的懈怠，以及非禮的願望。施捨則克服一切的自私，以及貪財的心理；它也包括一切實際的仁愛工作；假如沒有這樣的工作，那麼一切其他的補贖方式，便都變成沒有價值、毫無意義的了（參閱依，伍捌，一～七）。祈禱首先包含着榮譽、幸運和救恩。照人類目前的情況來說，如果祈禱是堅定的、有意識的和相稱的，那麼它眞是一種補贖的工作。不過，假如我們給人這樣的印像，以爲祈禱是首要的補贖，或者以爲實際上祈禱是眞正補贖的唯一方式，那麼就會引人誤入歧途了。

關於在恩寵的法庭內所判處的聖事的補贖，我們必須記住，告罪者縱然還沒有準備去實行一個實在適當的補贖，可能具有爲接受赦罪所需要的準備。聽告司鐸屢次必須對不能缺少的最低條件感到滿意；不過，按照一般的規則來說，他不得遲延勸導告罪者，天主要他實行相稱的補贖，如果不是立刻去實行，那麼在以後某一個時期去實行。如果一個告罪者不願意接受相當輕微且適合其能力的補贖，就不配領受赦罪。輕微的補贖，而能適合告罪者的需要和能力的，正是最適當的方法，爲考驗他心靈的準備。如果對於一個習慣犯罪的或再次犯罪的罪人是否具有適當的準備，發生嚴重疑問時，最好給他一個切實而有益的補贖（事實上也就是「有糾正作用的補贖」），使他能有機會推翻那種對他不利的假定。這樣的補贖，要看告罪者本人是否盡力和有決心；無論把它作爲聖事的補贖（註一六三），或者作爲自願的補贖，都很有效。聽告司鐸可以作這樣提示：如果告罪者重犯以前所犯的罪，就應該立即再去領告解聖事；如果他再醉酒，那麼每次醉酒，就應該照他喝酒時用去的錢數去施捨；如果咀呪、發誓、或說粗言穢語，那麼每說一句這類可恥的話，就應該念一遍聖三光榮經；如果他誹謗別人，講論別人的是非，就

應該念一遍天主經…

我們現代的環境，與以前的完全不同；要重新回到從前那種嚴厲的補贖法規，是不可能的；可是，這並不能阻止，實際上它也並不阻止我們抱有補贖的精神。至少以下這一點，是向每一個人所要求的：以克己的精神，忍受我們日常生活中的痛苦和困難。如果我們不能愉快地忍受它們，至少我們應該忍耐地接受它們。

七　補贖的精神、煉獄及大赦

天主教關於煉獄以及大赦的道理和實行（註一六四），不斷地在提醒信徒們，要知道補贖道理中的某些要點。尤其具有意義的，是有關諸聖相通功，以及此生以補贖的工作來贖罪的需要等道理。利用現世的補贖工作，我們在自己的罪過已經消除之後，可以有效地補贖罪惡應得的剩下的暫罰。凡是在現世的生命結束之後而尚未補贖的，仍然保留着，直到靈魂在煉獄裡煉淨爲止。因着諸聖通功，我們的補贖和贖罪的工作，也能有助於煉獄裡的靈魂。不過，在煉獄裡受苦，却不能給那些煉獄裡的聖靈魂增加一些功勞；這一點是不可不注意的。

然而，把補贖的這端道理，太狹隘地甚或祇在「消除罪過應得的暫罰」這樣的光線之下去觀察，就會是一種太膚淺的看法。我們就會藐視一切的補贖工作在本質上與跟隨基督這件事所有的關係，更不必說它們對於促進歸正和新生活方面，或者對於光榮天主和拯救人靈方面所具有的重要性。爲此，這簡直是一件幼稚可笑的事，談論要在以下兩件事中作一抉擇：或在現世補贖暫罰，或等到在煉獄裡去受那嚴厲的重罰。關於大赦，也有類似的一點應該予以强調的。如果對大赦有正確的看法，那麼大赦絕對不是

使人不需要有力行補贖的準備。更好說，它們常在提醒我們，不可忽視補贖，並勸告我們，應該設法彌補自己的補贖工作之不足，相對地應該有更加高深的補贖精神，以及常與基督的奧體結合。

八　補贖精神與賠償

補贖的精神，首先發自告罪者的自覺：他發見並覺得，自己必須感謝天主，而以這種知恩的新精神，賠補自己相反公義和相反愛德所犯的罪行。爲此，眞正的補贖精神，必將促使他去實行一切必要的事，爲補償他對別人和對社會所做的壞事。這樣的任務，有時需要重大的犧牲。必須賠補相反愛德的罪行，引人犯罪的惡表，對別人的名譽，或者對別人的財產，所造成的損害。實在的歸正，決不可能與堅欲保留不義之財、或因犯罪而得到的任何利益的這種主意相容的。（參閱路，拾玖，八）

第六編　追隨基督的進展與成功

基督徒的美德

第十三章　德行概論

一　德行的理想

上一個世紀，中產階級的社會思潮佔着優勢，造成了一種譏嘲和輕視德行的精神。「在有些人看來，德行是一個脾氣暴躁、牙齒脫落、滿臉皺紋的老處女」；(註一)在另一些人看來，德行祇是大言不慚、虛張聲勢的玩意；還有許多人則以爲德行祇不過是一無成就、平平無奇的東西而已。相反的，按照傳統的希臘文化而言，德行是偉大精神在追求倫理之美到達極峯時的燦爛光輝。它是一個完全致力於善的高尚心靈中的完美的和諧，以及眞正的財富。然而，古代這種對於德行的看法，其中含有一個極大的缺點：它是以人爲中心的；它的一切都集中在人身上。在古人看來，德行並非在於敬神。

對一個基督徒來說，德行是唯一而無法模仿的；可是它却加給我們這個義務，要我們師法基督對人的那種「溫和仁厚」、謙遜而高尚的態度，以及祂無私的愛。基督告訴我們，德行是什麼，祂尤其以自

已包容一切的愛來教導我們。爲了光榮天主，以及拯救人類，祂用愛的祭祀把自己祭獻了。祂用這極大的愛，顯示了德行是什麼。在基督內，對立的雙方，不需要用暴力或强制，却能結合成最完善的統一。在基督內，德行與至大之善的無窮之美，保持着最完善而協調的平衡。

發自人心的德行，在於堅定而容易行善。"*Virtus est bona qualitas mentis, qua bene vivitur, qua nemo male utitur.*"（註二）（德行是一種我人藉以善生，而無人得以妄用的內心的優點。）一個天資很高的人，利用自己的天資可以去行善，也可以去作惡。德行却是靈魂的內在能力，祇能被用來善生，却不能被妄用的。它勝過高超的天賦和才能。它是精神方面一種持久的能力（*habitus, hexis* 習慣），保證行善的恆常性。這種行善的恆常性，使人在要作決定的各種機會中，以及在人生千變萬化的境遇中，能够對自己忠實。

德行遠比某一種果敢爲强。它與善結成最完美的和諧；凡是善的，它都與之保持最基本的協調。有德行的意思，比尋常一般地擇善而行的意思更廣；因爲一個有德行的人，在其人格的最深之處，已經完全爲善所佔有，甚至於他運用自己的自由，在外面作無論什麼行動時，也是如此。完善的德行，是一種這樣深入的基本正確的態度，以致它已成爲人的第二本性。從這個觀點來看，德行是單一的，而不是多種不同的。做一個貞潔的人，此外什麼都不是；做一個適中的人，此外什麼都不是；或者祇做一個公正的人；這些單純地做一個有德行而別無其他名目的人不同。做一個有德行的人，必須與善的深度和廣度等方面，完全結合無間。

古代希臘人視明智爲德行的總和及極峯。按照古代希臘的這種理智主義，成爲一個智者，就是表現最完備的德行。關於對德行的這種看法，可以作長篇的評論；因爲一個完全清楚知道善是什麼的人，對

於善他的確心裡有着一種深刻的感覺，在各種境遇和情況之中，可以正確地把善辨識出來。這種由於與善關係密切而來的判斷，也能保證它實現在行動上。相反的，如果一個人，在實際判斷的時候，不能深入善的中心，就不能保證他一定會把善和諧地付諸實行。在那些思想趨向於存有的古代希臘哲學家（如亞里斯多德 Aristotle、柏拉圖 Plato）看來，祇在主體方面有某些氣質，不足以構成眞正的德行，或證明他有德行。在這樣的哲學家看來，德行把那通往實體的門打開。德行易於接受客觀的實體，而且它實在能够發見實體。他認爲，德行的主要因素，就是明智在判斷和發命時，知道適應實體的要求。在評定明智爲最高的德行時，除了正確適應客觀實體以外，還有一些蘇格拉底（Socrates）的樂觀主義；按照這種主義，德行是可以傳授的。知道得好，就是做得好的保證。

這樣重視明智，竟把它看作概括一切的德行；假如這種看法，清楚地表示明智是以愛善的愛爲其中心的話，我們就不至於對這種看法，提出什麼責難了。如果把明智解作聖經上的「智慧」，解作一種優點：祇知「體味」（*sapere, sapientia*）善，而且比祇在理論的學理方面辨別善惡要强得多，並在善人的心中，用良心精細的感觸，把愛指示出來，就沒有什麼責難的問題了。

一個基督徒，並不自信他自己的力量，足以獲得那就是智慧的明智。智慧的根源是基督的聖訓和美表。這是祂的聖神的一種恩賜，把智慧及愛的聖神，嘘入我們的心中。以這種智慧來看，基督的十字架絕對不是癡愚。這種智慧，祇能是從上而來的一種恩寵（*agape*），是由於天主在基督內親自把自己仁愛地顯示出來。這種智慧的崇高理想，就是跟隨基督以遵行愛的偉大誡命。

它並不反對古代希臘哲學的理想所追求的那種完善的中庸之道（*mesotes*，確定精確的平衡與適當的比例，在一切事上採取中間路線，這是價值最高的明智），那種和諧而平衡的人性之善；可是智慧遠勝

過它。基督徒德行的理想，不是在於人的本身和人性的明智，也不是僅僅在於人類生活的平衡及和諧。

德行的泉源，德行的中心和程度，德行的目標是天主的愛。對一個基督徒來說，內涵最豐富的德行就是愛。成爲一個有德行的人，意思就是說，把自己完全交給天主的愛；天主已把祂的愛給了我們。成爲一個有德行的人，就是效法基督的愛，壯烈地奉獻自己，熱切地愛天主及愛人。這樣的愛，在外教人看來，固然是一種癡愚；可是在一個知道自己爲什麼要愛的基督的弟子看來，這樣的愛却是「智慧」，是眞正的明智。基督徒的明智之德的首要工作，是指示愛的道路。它按照信德的精神，藉着聖神恩寵的幫助，把門打開，讓愛進來。

聖奧斯定當時曾清楚地把基督徒德行的這條首要原則提供出來了。他認爲，古代希臘人的主要德行不再是最高峯，而是通往天主之愛的道路；它們是天主之愛的工具。按照德行最完全的意義來說，德行是一樣使精神生活能有秩序的東西；因爲生活的秩序良好，是愛的秩序良好的後果。正確地愛，就是有完善的德行；因爲愛的秩序是愛德的秩序（"*ordo amoris, ordo caritatis*"）。人有了天主的愛，以及有了其他跟着天主之愛而來的，並由天主之愛所推動的高尙的德行，然後才能在精神上保持秩序；這樣他才能正確地看出愛的一切等級的眞正價值，並適應它們。愛的每一種秩序，即每一種德行，目的在於使人自動朝向那至高的和至可愛的善—天主。所以，除了那位用自己的愛把自己賜與我們的天主以外，德行不可能有別的來源：德行所有的一切能力和力量，都是從祂來的。

在基督徒對於德行所有的這種正確的觀念，與把德行祇看作一些消極的、純然是爲抑制邪惡、或戒避邪惡的東西這種錯誤的看法之間，有着極大的差別。一個人如果內心已有準備，爲遵行那條偉大的愛的誡命，才是一個眞正有德行的人。如果他明知自己德行的來源，他才是一個有德行的人。他知道自己

接受了天主愛的恩賜故而他並不驕傲自滿，好像德行是由於他自己的努力而得來似的。

二　許多不同的德行

所有各種重要的倫理學說，都認爲許多不同的德行，包括在一個基本的或首要的德行，或精神的狀態之內。古代的希臘哲學家，認爲這是明智，或說得更清楚一些，這是智慧。斯多亞學派帶着傲慢的態度，認爲這是智者所具有的一種理性的內在秩序：一個智者決不會聽由任何情慾紛擾自己感情的平衡，以及精神的寧靜（*apátheia*）。康德的主張是，雖然有許多不同的德行的義務或責任，可是在實際上却祇有一種德行，即那種至高的和一般的責任感。在一個基督徒看來，這是把自己完全託付於天主的愛。天主把自己的愛給了我們，祂要求我們也要知恩地把自己的愛還報給祂。

正如各種倫理學派，在確定什麼是其他一切的德行的中心，並把它們結合在自己內的首要德行時，意見紛歧不一，同樣它們在區別和分類基本的德行所表現的各種不同的德行時，也沒有同樣的主張。有一種主張，以柏拉圖的學說爲依據，可以稱爲主觀派的主張；它把各種不同的德行，按照人的精神能力，加以分類及組合；人的精神能力，就是因這些不同的德行，而能保持秩序的。這樣，尤其是那四種主要的德行（四樞德），就是按照它們與精神的四種能力的關係，而被列出來的：智德相對於實用的理智力；義德使意志對已知的權利堅持不變；節德約束情感的嗜慾和願望；勇德控制情感的强烈和暴躁的衝動（侵害行動）。誰接受對於德行這種多類性的解釋，必須設法把所有其他個別的德行，都分別歸屬這四種主要的德行，作爲它們的潛力部分。

亞里斯多德認爲，德行是應按其對象來分類的。按照這個意思來看，他的主張是客觀的。從這方面

來觀察德行，每一種德行是由與它有關的不同的價值領域來確定的。基督教會關於德行的主張，朝着亞里斯多德的這個方向，走得很遠。將德行與價值相連（應用客觀的價值）的現代的學說，特別强調這一點；除了這個關係之外，它看不出別的方法可以解釋德行內在的本質。德行的單一性，是由於在天主內之善的單一性。德行的多類性，則完全與倫理價值的多類性有關。

聖多瑪斯把兩種不同的主張混合在一起：德行是按照精神的能力而分類的，祇因爲德行開動這些能力，並給每一種能力其所要求的善。德行本身，如同能力和德行的行動，最後也是由其對象來確定和分類的（*specificatio ab objecto* 由對象分類）。經過最後的分析，可見個別的德行，祇有當它在所有的德行的全部系統裡佔有自己的位置，並且根據這首要基本的德行如同所有的德行以首要的德行爲中心一般，它才是一種完善的德行。譬如說，如果一個人行爲公道，却不貞潔，明明他並沒有爲了愛善深切而實修義德。當然他沒有着重德行的這個最主要的一點。他不是把那命他追求全德的那個完整而不能分裂的善爲中心的；在這全德的後面，最後就有諸善之主的天主。在這個主張，以及古代斯多亞學派的學說之間，有着某種程度的相同點：按照這個主張，一個人或者在一切的德行方面都是一個善人，或者在任何一種德行方面都不是善人。有了一種德行，就有一切其他的德行。

個別的德行，祇在它與全部各級的價值協調時，才能顯示出它的光輝與高貴。每一種德行，祇有當它被放在一切德行的整個秩序裡時，才是一種眞正的德行，可以把它視作秩序與美。譬如以智德來說，我們必須强調這一點，每一種個別的德行，如果它是完善的話，事先應有完善的智德，作爲經常且正確的評價和判斷，無論是對於一般的事情，或者是對於個別的事情，都要以善爲一切德行的主要中心。這種與某一種德行有關的完善的智德，祇在它是意思最廣的智德、純然是智德本身時，才能是這樣的智

德。從基督徒的觀點來看，或者從以愛爲主的這種觀點來看，上述的原則可以用以下的字句來說明：凡是有完善之愛的人，必須把整個的愛，連同愛的一切必要的成分，以及在愛的一切範圍內，完全表現出來。

在學術的理論上，這種主張的確無懈可擊。可是，就在實際的生活方面，使神學家感到頭痛；因爲有許多棘手的問題，要他去解答，正如我們在格雷安·格林（Graham Green）所寫的那部精采的小說「力量與光榮」（*The Power and the Glory*）裡所看到的。在這部精采的小說裡，那位「嗜飲威士忌酒的司鐸」，顯有英豪的謙遜及妄我的精神，很有犧牲的熱忱，以及堅强不屈的信德和愛德的精神；可惜他是一個酒鬼。我們心中想着一個這樣的例子，就必須承認，假如人在心理方面是完善的話，那麼斯多亞學派的主張—一個人或者有一切的德行，或者什麼德行也沒有—就需要予以證實了。然而，這原是一件可以想像的事：一個人對於德行已有相當的造詣；可是，至少在外表上看起來，在某一種個別的德行方面，有一部分他却沒有做到，甚或全部都沒有做到。

這個謎的最後答案，就是人犯罪墮落，已經受了重傷。原是完全有責任心的人，在目前實際的情況中，却帶有一些心理上的缺點，使他在某些方面，受到嚴重的阻碍。那位好飲的司鐸，就他內在的精神來說，並不是一個酒徒。他厭惡自己的「惡癖」。可是，在他的情形中，他的自由的意志力，不足以克服他本性對完美的善那種强烈的反抗。不把一種個別的德行在外表上實行出來，並非常是因爲基本上缺乏對善的忠誠。一個人可能基本上在自己性格的深處是對善表示忠誠的，他也可能看出德行內在的美和高貴。可是，向他所要求的努力是很大的。來自他四周的社會狹隘偏見的壓力，往往剝奪了他很多的自由，或者與他自己心理上的缺陷結合，削弱他的意志。

無論如何，格林的小說中那位好飲的司鐸，是一種極不易確定的事例。我們不可把它看作一件正常的事，或習見的事；因爲有了這樣高度的謙遜，又能這樣樂於犧牲自己，愛護仇人，這一切對於加强內心的自由，治療人性心理方面的缺點，往往能發生這樣大的效力，以致根本不可能有這種非常矛盾的情形：一面光輝地顯耀着全部的德行，一面却又顯然地缺乏某一種個別的德行。「眞正的聖德，要求、助成、並且本身也就是最高度的精神健康。」（註三）

從愛好德行的觀點來看，也就是說，從在基本上固執於善的這個觀點來看，那位可憐的好飲的司鐸，爲節德而奮鬪的德行，比一個不飲酒，以便更放任地縱慾於生活其他方面的享受的美食主義者戒酒的德行更爲完善。當然，那位好飲的司鐸的「節德」（按照德行完善的效能，即能使人容易、愉快、恆常地把德行實行出來的這種條件來看），距離完善之德還很遠呢！

假如他飲酒無度，確實是他意志所犯的一個重大而故意的罪過，那麼這樣的事實就可以證明，無論在什麼情形之中，這個不幸的人，不僅對於節德，而且對於善的本身所含有的本質，也絲毫沒有一些眞正的愛好。這也就可以證明，就是他所具有的許多優點，根本也不是眞正來自那種深刻而純眞的善的態度的德行。這些優點可能祇是一些天生的習性，或養成的習性，祇像一座外表美觀而內部已朽腐的建築物的廢墟而已。因爲每一種德行，都有這個決定性的特徵，就是對一切的善都表示基本的愛好。在每一種德行中，凡是善的，人都要對它表示贊同。

三　天賦的與修成的德行

甲　德行爲賦與的能力

關於賦與的德行這端道理，基督教會對於德行的思想，以及斯多亞學派對於德行所有的高傲的觀念，二者之間有極大的不同，且成爲最尖銳的對立。這種德行的賦與，意思就是說，天主慷慨好施的愛，直接給一個人賦與特殊的精神能力，使他能度基督徒的德行生活。天主不是利用寵佑的協助，祇在德行各種不同的行爲上，給與超自然的特性和價值，而是因着賦與超自然的德行，聖化這些行爲的根源。

根據教會的明訓，信德、望德和愛德，一起同着聖化的恩寵，賦給人靈。（註四）爲此，藉此寵佑的幫助，那種完成信德、望德和愛德行爲的經常的能力，顯然有着天主愛的恩賜的特徵。

一般的神學家都有這樣的主張：除了對天主的德行之外，還有超自然的倫理德行；它們也是賦給人靈的，成爲精神的能力或氣質。這種普遍的主張，基於依諾森三世（Innocent III）的聲言（註五），與維也納公會議（Council of Vienne）的訓示。（註七）「一切高貴的德行，也都隨同聖洗的恩寵，一起進入靈魂內。」（註八）

並非祇因着倫理德行的賦與，人就可以不必費力，而能獲得倫理上的優點。按照許多神學家們的意見，賦與的德行本身並不使人容易修德行。它們祇是超自然地提高基本的能力，使它們具有特殊的形態和裝備，能修超自然的德行。基於這種理由，恩寵助人能有超自然的活動，因而在倫理生活方面獲得實

際的便利。

這端有關賦與的倫理德行的道理，清楚地告訴我們，什麼是基督徒德行的根源和基礎，及其終向和目的：基礎和根源就是聖神，以及那變化和重新人靈的恩寵；終向和目的就是基督和天父，藉着基督的聖神的力量，效法基督的精神。

基督徒意識中的德行生活，在本質上勝過那種基於法律或抽象思想的修德行爲。這種德行生活，就是同化於基督的精神，接受基督的愛和榜樣的支持，積極地效法基督的德行，並且利用那些使人與基督在恩寵的連繫中結合的超自然的力量，照着基督的德行來改造我們的生活。

彌蓋。賽勒（Michael Sailer）關於基督徒德行的超自然性所作的解釋，頗堪令人注意。「德行而稱爲基督徒的，因爲它們曾爲基督的門徒和弟子們所有。這是極堅強的決心，按照基督的教訓、美表和精神，並在祂的聖神的指導之下，遵行至高的聖德及正義的法律。」（註九）「無論是在內心，或者是在外表上，我都要與那永遠的神聖者相似，爲能光榮那永遠的神聖者：這就是形成德行的本質，目的和宗旨的最主要的思想。」（註十）按照賽勒的見解，基督徒的德行具有三種特徵：與那神聖者相似，首先是奉之爲法律，其次是奉之爲模範，最後是奉之爲崇高的終向和目標。（註十一）

基督徒的德行—這不僅指對天主的德行而言，也指倫理的德行而言—是天主給的能力，是基督的德行在我們的內心，佔有我們的實體。在這方面，基督徒的德行，與完全集中於人性微小的自我身上的那種修德的艱苦努力，有着極分明的差別。基督徒德行的根源是在基督內，它的崇高終向和目標是朝着基督進行。

基督徒的德行既然是由天主直接賦與的，所以它附帶着一種義務，就是要對一切德行能力的賜與者

—天主，以及對各種德行的模範，尤其是謙遜的模範—基督，表示最謙遜的服從。祇有藉着謙遜，德行才能達到最高尚的美的光輝；因爲謙遜不把任何東西歸功於自己，却以遠遠超越法律的要求的那種完善的忠誠，把一切都歸功於天主。沒有比自我欣賞的自滿更能使德行遜色，甚至使最「偉大的」德行也暗淡無光；因爲這種自滿自足的心理，把一個人在修德行方面所有的成就，一概都歸功於自己；相反的，其實這種成就的根源是天主。

乙　德行是修成的熟練 (Facility)

人即使沒有賦與的德行，也能達到倫理的完美。他的靈魂有着與天主自然相似之處。這種相似賦給他向善的傾向，與爲善的能力。然而，由於內心未經聖神的薰陶，他的一切努力祇能修成一些純屬倫理的德行而已。宗教倫理超自然的德行，超越一切這樣的努力。純屬倫理的德行之爲眞正的德行，祇因爲它至少在傾向方面，是朝向天主的，朝向宗教的。德行的宗教超自然的價值，就是說，它爲基督弟子的德行的這個特徵，祇在天主賦與一種新的能力時，才開始有的；這種能力使靈魂肖似基督。

祇要問題是關於外貌和外面的努力，以求得倫理的優點，我們就無法簡截地把賦與的倫理德行分列在這一邊，而把純屬自然的德行分列在另一邊。然而，如果這樣的德行，是由賦與的超自然的習慣所支持的，如果它是經神聖的大師教導出來的德行，如果它是由信德照明的，並由望德和愛德給與生命力的，且在它最深的力源方面是肖似基督的聖神的，那麼這樣的德行的整個方向，以及它的內在的形式，是與那純屬自然的倫理德行不同的。

士林學派對於德行的觀念，特別强調實行的恆心、熟練和完善等大部分需要習慣和重複的行動才能

得到的那些特性。然而，沒有比特別着重習慣和重複的行動更大的錯誤；尤其是如果祇偏重於純然機械的實行和物質的習慣，錯誤就更加重大了。「德行正是純然習慣的反面。」（註十二）習慣和實行總不能取代那時常新鮮而自由的，基於內在精神對善的親密情感而作出的爲善的決定。如果習慣已流爲一些純屬例行之事，或者已變爲一些不經思考的重複行動，因而取代了個人生活的意志行動，那麼德行已經死去了。關於這一點，康德說的以下的話是很對的：「德行是履行義務時的精神力量，決不可變成一種習慣，却常要從精神裡湧流出來，新鮮而富有創造力。」（註十三）「德行並不是斯多亞學派的冷漠無情（*apáthia*），也不是機械的習慣，而是能愉快地成功的精神力量。它也不是外表的藝術技巧。它是深入的決意的產兒；即使它是行善持久不變的傾向，也是如此。它的活力，常是由於對隱藏着的價值愉快地接受而來的。這種對價值的肯定，就是對價值的愛；所以，祇在眞正窺見價值，並熱愛價值的時候，才能有德行。」（註十四）德行最有決定作用的因素，就是德行所負有的價值，對我們所發生的深入的支配能力。德行與價值的這種關係，使德行比祇爲了恐怕受罰，或者希望受賞，而遵守法律，不知要高出多少倍。德行無論是由對於價值深刻的認識來培養的，或者是由爲善的强烈的喜愛所推動的，都能發榮滋長。

雖然如此，我們却也不可輕視德行的習慣和實行。尤其是在我們目前墮落的狀況之中，人類本性的軟弱是很大的，外面對行善的阻碍又是很多的。在這樣不利的情形之下，如果沒有藉着許多善行所產生的習慣的熟練和輕巧，爲善就很不容易了。然而，假如由於明察價值，以及喜愛價值而產生的自由的力量完全消失的話，習慣本身很快也就會冰消了。如果它受着自然的嗜好，或恆心的力量所支持，那麼它在最好的情況之下還能够提供一些暫時的防禦事工，以抵抗罪惡的多方攻擊。

丙　德行，努力修德，德行之美

這是馬克斯•謝雷（Max Scheler）所愛好的思想，就是眞正善的行動，並非由於追求快樂，却更是由於內心充滿着幸福的緣故；善人之愛德行，也不是爲了要增加善的富藏；他之愛德行，更是由於他自己的內心，有着善的富藏的緣故。其實兩方面都有一些眞理。我們必須時常行善，如果我們實在要成爲善人，要得到行善的熟練，要增强賦與的德行。的確，善的最高目的，並不是使一個人自己具有德行的性質，而是服從天主，愛慕天主。然而，要有善的行爲先應有善的實體；這也是事實。一個人如要行善，必須也是善的。如果內心沒有德行的富藏，或者連某種最低程度的內心的德行也沒有，就不能眞正實修德行。這一點，依據我們關於現恩，亦即關於「寵佑」的道理，尤其是依據我們關於賦與的倫理德行的道理，就顯而易見了。祇因爲我們內部具有爲善的能力（我們必須注意，這種能力給了我們，保存在我們內，常有因着我們的過錯而失去的危險），所以我們行善，加强行善的熟練。祇因爲我們行善，祇因爲我們利用已在我們內的這種德行的能力，我們才能獲得更高度的德能，並藉着天主的恩寵，也能獲得更高度的賦與的能力。（這並不是否認，有了恩寵的幫助，就是罪人也能完成超自然的善行。）

有德行的人，因着內心德行的富藏，而完成德行的行動；又因着這樣的行動，而內心就更富有德行。如果他越少想及在完成這樣的行動時，能使自己更富有德行，如果他越是由於內心與善相似而努力行善，那麼他就越能藉着恩寵的賜與而富有德行。

在我們自己方面，我們絕對無法用直接的行動來增加賦與的德行；祇因爲這些德行是天賦的。我們祇可以藉着天主的恩寵，用善行來增加這樣的德行。不過，我們可以不斷地習修德行，爲能直接增加自

己在修這些德行時的熟練。至少我們可以做到這樣的事，就是我們後來完成的德行行爲，超過德行現有的能力以及熟練的程度。可是，如果在修德行時不甚努力，善行也不及德行現有的這個程度，而且在一個相當長的時期內，常落在德行的內在能力現有的程度之後，這就常是德行的習慣的能力過分衰退的徵象，雖然這並不一定表示賦與的德行本身方面的減弱；因爲這種賦與的德行的升降消長，往往是與聖化恩寵的升降消長相對的；而聖化的恩寵，就是小罪，也不能使它降低的。

德行是內心的富藏和內在的美。它往往也反映在我們的外貌上，以及外面的工作上。有德行的人，越不去想自己的德行，這些寶物越顯得美麗可人。有德行的人，雖然擁有着德行的財富，却能深信自己尚須不斷努力修德，好像他還沒有得到它一般；他越是這樣深信，他的德行的光輝便越能得到天主和人的喜歡。因爲行善的能力愈大，看到德行所有的新的任務和工作範圍的眼界也愈廣。

有德行的人在行善時，心中並不是首先存想着他自己本人的改進。祇要他反觀自己的本身，他就看到行善的潛能，猶如尚須履行的義務，而不是他已經擁有的善。有德行的人，陶醉於德行的美，不是好像它已是一樣存在他內的東西，或者是一樣存在他行善的能力或熟練之內的東西。他看德行的尊貴崇高的價值，更如一種呼聲，在叫他登上更高的善。在他看來，德行像一位貴婦；她的「內在美首先加給他一種責任。」（註十五）

德行中最美的，就是有德行的人不知道自己有德行，因而表現的那種善的光輝。這是追求德行者，與德行價值驚人的美，在人性自由的洞房中合巹成婚。德行祇在人內時，才是眞正而生活的德行。它不是一種好像在我們的上空飛翔的德行，它至多好像是一種理想，在邀請和呼喚我們。當然，一個基督徒並不是以爲自己面臨一種抽象的價值或不切實際的理想。他是面對着無比完善的基督；因爲含義最深的

德行，就在基督內現身說法了。

在這個世界上，人類的德行總不能達到十全十美的地步。的確，在這現世的旅途中，德行很少有不遭到困難的。可是，即使受到攻擊，德行仍然能够强大起來；因爲它的力量的眞正根源，並不在於人，而是在於天主的恩寵。「我藉着加强我的力量的那一位，能够應付一切。」（斐，肆，十三）

勝利的新時代，已在基督徒的德行裡放出了曙光；無際的景色，已給萬物展開了最後的結局。基督徒的德行，因着基督苦難的力量，在奮鬪時是强有力的，而且它已開始顯示並實現基督的勝利。它在基督內，向着十全十美地顯示光榮的天主之國邁進。（註十六）

要德行把一切努力修德辛勞和痛苦完全消釋，又要把修德的一切外在的障碍清除，這並非屬於德行本質的事。不過，就是在遭到誘惑的進攻時，以及與罪惡作殊死戰時，基督徒的德行也發出獲得解放光芒，散發神聖喜樂的熱和激動。「祇有惡習，或缺乏德行，才能使爲善困難而辛苦；相反的，有了德行，便能使每一個善行都帶有一種甜蜜和光明。這就使人想起一隻可愛的小鳥在陽光中飛翔時的愉快和美麗。」（註十七）

德行之求得，事先應有一番血汗和辛勞的艱苦努力。可是，努力的痛苦和血汗，並不構成德行。它們根本不能產生德行；因爲德行不是別的，尤其是一種「恩寵的自由賜與」；爲了快樂地接受它，意志所作的一切努力和辛勞，祇不過是一種必要的準備而已。」（註十八）

基督徒的德行，來自被接受的愛的富藏，同時它又增加自己的根源的財富。它的來源和它的終向，就是「宗教」：人藉着天主而實現的與天主的連繫，人對天主所表示的敬禮，以及天主對人的恩賜。在它開始的時候，在它進展的時候，在它結束的時候，它就是幸福；因爲它是萬福天主的恩賜。它是藉着

恩寵快樂的財富而實現的，同時它又給最大的財富，準備永遠實現的道路。不過，在外表上看來，基督徒的德行這條路，是通往加爾瓦略山的，且必須在基督十字架的影下經過。

第十四章　樞要的德行

聖多瑪斯在他的第二編第二卷裡（*Secunda Secundae*），首先討論三種對天主的德行，其後才討論四種樞要的德行。這種編排的本身，尤其是文字的內容，使人看了就知道，基督徒德行生活實際的基礎，所謂的「樞紐」（*Cardines*），不是四種樞要的德行，而是那些對天主的德行。（本書的編排，並不相反聖多瑪斯的次序。（註十九）在這裡我們要討論這些樞要的德行，首先祇把它們作爲基本的態度來解釋。我們按照對天主的德行，來討論它們內在的功用。）不過，在實際討論這些倫理的德行時，仍然依照自從早期的教父們以來，斯多亞學派所作的，在亞里斯多德及柏拉圖的著作裡已經可以找到的，那種分爲四種基本德行的分類法。智慧篇用着旋律的美，曾談及這四種德行：「有什麼比創造一切的智慧更爲富足呢？…若有人愛正義，應知道：德行是智慧工作的效果；因爲她教訓人節制、明智、公義和勇敢；在此生沒有這些爲人更有裨益的」（智，捌，五～七）。

聖奧斯定關於這個傳統的問題，雖然在形式上依照斯多亞學派那種四樞德的分類法，可是在內容方面，在他看來，這些德行都是愛天主的方法和途徑，都是恩寵生活在倫理活動上所發出的主要光芒。給這些樞要的德行，予以基督徒的形式和面貌；這在聖奧斯定的著作裡，顯得格外清楚：「既然德行引導我們得到幸福的生活，所以我認爲，德行不是別的東西，就是對天主至高的愛。因爲據我所了解的，四種德行祇是同一個愛的不同的效果而已。爲此，那四種德行（願它們在人們心中，有着好像言語在衆人口中那樣的價值），我毫不遲疑地給它們以下的定義：節德是愛把自己毫不保留地完全給與所愛的對

象；勇德是愛爲所愛者甘心忍受一切；義德是愛祇爲所愛者服務，因而公正地治理其他的人物；智德是愛聰明地選擇那些能引導自己經過那些阻塞道路的障碍，抵達所愛者那裡的方法。然而，我們已經說明過了，所愛的對象並非僅僅是任何一個物體，而是那至高的善、至高的智慧、至高的和平—天主。我們可以把字句稍稍改變一下，給這些德行予以如下的定義：節德是完全而不稍虧損地奉事天主的愛；勇德是爲天主而樂意忍受一切痛苦的愛；義德是祇爲天主服務的愛，因而能合理而有條不紊地管理其他的一切；智德是前往天主的道路上，能够清楚地辨別出，何者有利，何者有害的愛。」（註二十）

在倫理德行的領域內，樞要的德行，無論被視作一般的態度，或者是被看作特殊的德行，都應該佔有首要的地位。作爲一般的態度來看，它們在每一種倫理的德行上，都能發生作用，最低限度它們是一些先決的條件。智德指出善的途徑，使實用的理智能有正確的秩序。義德使意志能有正確的方向；在客觀的公道和權利的問題上，能擺脫自私的羈勒。節德能在意圖的慾望（可貪圖的）上保持平衡，在沉悶和放縱之間，選取一條正確的中間路線。勇德能約束激烈（易怒）的慾情，在怯懦與强橫之間，保持適中的平衡。智德和義德，管理並調節靈魂的兩種精神力量，而節德和勇德，則管制感官的嗜慾和反抗；這樣，把心理和生理的主要能力，都保持得井井有條。

如果把它們視作特殊的德行，那麼智德就是正確勸告和指導的藝術；義德是履行給與別人嚴格應得之物的義務，達到公平的程度；勇德是奮力爲善，甚至不顧生命的危險；節德是管制性慾，尤其是靠着潔德的幫助。

壹　明智之德

在人的精神本性裡的道德良心，把人的精神力量導向於善，導向天主的旨意。在良心的指導中，人聽到他自己的精神本性的要求（天主的命令），叫他行善，選取當前的（*hic et nunc*）具體的價值。良心並不是祇輕輕地低聲說出這個命令，好像是從遠處傳來似的，而是用這樣强大的力量，清楚地把命令宣布出來，表示善的要求，同時也表示從人的精神本身最深處所發出來的要求。

人必須具有什麼，才能無論是在創造這件事實上，或者是在救贖這件事實，都能正確地辨認自己的責任呢？人怎樣才能在一切的情形之下，都知道自己應該做什麼呢？怎樣才能無論在什麼時候，在「天主恩寵的時機」，認出天主的旨意呢？人應該具備什麼，才能使自己所作的決定和努力，都能適合天主之國的需要呢？答案是，人首先必須具有智德。祇因爲這是基督徒的智德，所以經過最後的分析，才知道它必須是一種極深的服從：我們在基督徒的智德裡，看到服從天主的方式，要好像我們聽了天主的教訓之後，應該服從祂的啓示一樣。

一　關於智德的啓示的觀念

智德猶如其他一切的智慧，我們必須把它視作天主的一種恩賜：「上主賜與智慧；明智和知識都出自祂的口」（箴，貳，六）。永遠的智慧自己就是明智的教師（參閱智，捌，七—道節有關四樞德的著名的文字）。我們祇有因着在基督內蒙受了天主的恩賜，才能富於「一切的智慧和明智」；所以，這是我們祈禱的主要對象之一（弗，壹，八及其後各節）。永遠的智慧親自强調地說：「明智是我的」（箴，捌，十四；參閱捌，十一；

拾，二三）。這是一件這樣眞實的事，如果沒有永遠的智慧所賜與的這種智慧，根本就不可能有眞正的明智。反過來說，如果智慧沒有明智的協助來完成自己的工作，人就沒有完善的智慧的恩賜（參閱箴，拾肆，三三；拾柒，二四）。

聖經特別强調智德的工作：它能使我們不至於陷在邪僻陰毒的罪惡裡；它也能保護我們，不受騙人的誘惑者狡黠詭詐的暗算（箴，貳，十一及其後各節；柒，四及其後各節；捌，十四及其後各節）。沒有智德，而要逃避誘惑者殺人的陰謀，似乎是不可能的。明智之德使我們不受任何的汚辱（巴，叁，十一及其後各節）。祇有明智的人，才能知道，怎樣適當地說話，以及怎樣在適當的時候，緘默不言（箴，拾，十九；拾壹，十二；拾柒，二七；德，拾玖，二八）。人的進退步履，應受明智之德的領導（箴，拾伍，二一）。明智使我們對於富有者及其財富，能够予以正確的評價；它也使我們能够正確地辨別他人（箴，貳捌，十一；貳柒，十九）。正確的主意（申，叁貳，二八），以及戒備（伯前，肆，七），也是屬於智德的。智德使一個人小心留神。明智的人知道，天主之國的來臨，主的降來，不是繫於人的努力。這樣的知識，使我們常小心準備主的來臨，並策勵我們，要盡力爲天主之國効勞（瑪，貳伍，一及其後各節；貳肆，三六及其後各節）。尤其是那個「主人叫他管理自己家務的僕人」，必須「忠實而明智」（瑪，貳肆，四五及其後一節）。

明智的性質，必須適合現時代。既然主耶穌派遣自己的門徒，「如同羊入狼羣之中」，所以他們必須「明智如蛇。」可是，他們的智德，必須與這個世界的狐狸一般的狡猾迥然不同；因爲他們必須單純而「誠樸如鴿」（瑪，拾，十六及其後一節）。這種使我們「明智如蛇」，「誠樸如鴿」的智德，不是人祇靠自己的智力和聰明所能得到的東西。它是屬於那些完全服從天主聖神領導的人的東西（瑪，拾，二十）。精神的明智，相反肉體的明智（參閱羅，捌，六），相反「屬於這個世界的智慧」，相反「哈加爾（Agar）

的子孫」所尋求的明智（巴，叁，二三）。眞正的智德，表示「生命與和平」（羅，捌，六），而有獲得永福的希望（瑪，貳肆，四五及其後各節）；相反的，這個世界的明智，却常爲被釘在十字架上的主耶穌所唾棄（格前，壹，十九及其後各節）；它的報應祇有死亡（羅，捌，六）。

然而，主耶穌毫不猶豫，依然給自己的門徒們正好提出「這個世界之子的明智」，作爲他們的榜樣，勉勵他們要努力追求更高一籌的明智：如果這些世人們盡心竭力，千方百計，爲能達到他們卑賤可憐的目的，那麼「光明之子」更應怎樣利用自己現世的所有（尤其是他們的財富），利用自己一切本性的和超性的能力，爲天主之國服務呢（路，拾陸，八及其後各節）？

主耶穌以言以行，教訓我們追求眞正的明智。當祂還是一個十二歲的兒童，初露頭角時，就使「凡聽見祂的人，對於祂的知識和對答，都感到驚奇」（路，貳，四七）。當祂面對自己的仇人時，祂的行動和言語，常眞誠、率直，而又明智；所以「他們都不能與祂對抗」。在祂逐步準備自己的門徒們的心靈，爲能向他們宣佈祂行將臨頭的苦難和死亡，以及說明祂眞是天主子這個決定性的眞理這方面，尤其顯出祂的明智。祂在逐漸更能了解天主之事的時候，門徒們才能接受這樣重要的眞理。祂的作風，正與世界虛僞的明智相反；祂用言語，尤其是用祂自己生活中最崇高的行爲，即十字架的愚行（格前，壹，十九及其後各節），確定了上天明智的新路線：「誰爲了我而喪失自己的生命，必會找回他的生命」（瑪，拾，三九；拾壹，二五）

二　明智之德：哲學及神學的分析

甲　基督徒德行系統中的智德

聖經上「明智」這個名詞，就其內容最豐富的意義來看，實際上就等於「智慧」。明智和智慧，與「罪人的愚蠢」恰好相反。罪人盲目地給自己定出一個必將導致喪亡的目的，又決定爲達到這個目的應用的方法。智慧是天主極大的恩賜；它給人光明和力量，使人愛天主而救自己的靈魂，並祇在這樣的光和愛中，去看、去愛一切的東西。智慧按照聖經的意義，包括對天主的德行，以及與這些德行相關的聖神的恩賜。這種智慧既是聖神的光輝，却也是熱烈的愛火，實際上就是明智的根源。凡要做一個明智的人的，先應做一個智慧的人。

將人導向其超自然的目的，這並不是這個與智慧不同的明智的工作。這個工作應由對天主的德行（「智慧」）來負責的。明智所從事的，如同那位附從亞里斯多德的主張的聖多瑪斯所說的，是「有關適合目的的方法」。這就是說，明智必須注意愛的訓練和實行。

智慧使人在天主身上「找到滋味」，使人緊緊地依附於天主。倫理的德行，使人的意志，在奉事天主時，關於價值之各種個別的範圍，能保持正確的秩序。至於注意具體的倫理行爲，賦與靈感、加以指導、並作明智地判斷的，却是智德的份內之事。「倫理的德行，祇因爲它是基本的態度，對善自願表示贊成和接受，所以是智德的基礎和必要的條件。不過，明智本身同時却也是一個先決的條件，使當前這個善意的基本態度，能够完全地具體實現。祇有那同時熱愛善而又願意善的人，才能是一個眞正明智的

人；也祇有那已經是一個明智的人，才能行善。」（註二十一）

經過最後的分析，我們可以看到，明智是在有關宗教倫理的問題上，人的基本態度高貴的侍從。當然，它祇在由信德照明、並由愛德賦與活力時，才是天主賦與的基督徒的一種很有效的德行。雖然它祇是爲這種宗教倫理基本態度服務的一種德行，它却擔任着指導倫理德行的角色。在利用那些適合時代需要的具體而特殊的行爲，以實修德行的時候，智德就好像是一位顧問和指導員，給其他的德行立定標準。祇在客觀方面，實修德行應與具體的情形和諧協調，這是每一種德行自己的事；所有一切的德行，都要繫屬於智德。雖然一切的德行，因着他們自己的本性而行動，可是它們祇有藉着智德，才能發揮它們具體的效能。它們祇有藉着智德，才能在具體的，實際的秩序中，與天主之國的要求和諧協調。

向天主之德，不受智德直接的影響；因爲它們的活動直接朝向天主，對於智德所提供的度量與平衡，可以不必加以注意。然而，祇因爲這德行必須藉着宗教的德行，以及其他倫理的德行，來表現，所以它們也需要智德的指導。在另一方面，明智之德是那位最尊貴的婦女—智慧的高貴的女侍。這是智德的職責，在智慧的光線之下，爲智慧服務，辨識當前眞正的事實，在每一種情形之中，認清天主所賜與的恩寵的時辰（*kairos*），並在其中看出天主的報告和使命，又在實際方面，注意種種的方法，以便爲愛天主而積極地工作。

智德具有「兩面；一面朝着客觀的事實，一面則朝着應使它成爲事實的善。」（註二十二）智德負有雙重的任務；首先是正確地辨別客觀具體的事實，其次是認清並決定，在每一種實際的情況之中，事實所要求的行動。智德「朝向應予認識並接受的事實，也朝向應予指導的意志和行動。」（註二十四）這是智德的事，要認出天主上智所安排的和對於人靈有益的每一個時辰的意義。假如沒有智德的話，這都要

流動過去，而與那些毫無意義的事混合在一起，永遠混亂不分。基督的弟子、因着智德，並在信德的光照之下，用智慧的味覺所體味到的天主的法律，才能成爲當前的法律。

基督徒藉着自己在信德的光線之下，對道德律所有的知識，並靠着由信德照明的理性的幫助，才能了解一般的善。可是，生活實際的情形，往往複雜而暗暗，有時在外表上看來，好像沒有什麼多大的意義；祇有智德才能在這樣的情形中，認出什麼是眞正善的，在特殊的情形中，在那些包圍我們的一系列具體的環境中，認出什麼是與基督的精神協調的。

關於智德的傳統的主張，可能是對於這一點最好的證明。基督教會的這種倫理學說，很清楚地强調天主對於我所有的特殊的旨意，以及祂對於我，在每一個具體的情形中，所有的特殊關係（*kairós* 恩寵的時辰）。對一個有智德的人來說，而且也祇有對一個這樣的人來說，每一個時辰都是恩寵的時辰，是爲天主之國具有決定作用的時辰。在聖多瑪斯的學說中，我們同樣也注意到，他也特別强調，對這種恩寵的時刻，應予格外的重視。他認爲智德，或者說得更詳細一些，一種近似智德的特別德行，或者是智德的一個潛能的部分，負責一種特殊的任務或功用。在個別的實際情況之中，"*Gnóme*"（「情況感」）能够看到那些不能祇用一般的規則或標準去清楚了解、或判斷的許許多多的情形、或實際的情況。（註二十五）

有關聖神的恩賜的道理，更清楚地把上述的這個眞理提示出來了。在個別的實際情況的具體環境裡，智德是由一種對天主的旨意的感覺陪同着的（在主觀方面，這就是"*Gnóme*"）。天主的旨意不是先驗地可以知道的，也不是祇從德行的概要或大綱可以知道的。這種智德，完全順從聖神賦與的超見的神恩；它並非祇是應用一般的準則，而是直接地感到，天主仁愛的意志，在恩寵的時刻，直接地擁抱

它，並推動它。（當然這絕對不是表示違反或忽視一般的法律。）智德把實際的情況，甚或把那些最模糊不清的情況澄清了，以致可以清楚地從中看出天主聖意之所在。在實際的情況中，智德可以看到和聽到天主的旨意。

假如基督徒的倫理宗教的生活，祇是把一般的法律大略地或先驗地應用出來，那麼我們有關智德的主張，有關"*Gnóme*"的學說，甚或超見的神恩，都是多餘的了。

智德超越那純屬外在的或看得見的現實。它首先注意超自然的事實。智德而爲賦與的德行時，便成爲注視當前需要的信德的眼光。按照恩寵生活成長的程度，它逐漸更受聖神恩寵的指導。

基督徒的智德，既是修成的德行同時也是賦與的德行。這表示一個有智德的基督徒，基本上是傾向於信仰，以及謙遜地聆聽的（他具有一種有效的能力，能靜聽天主的眞理，在聖神的指導之下，能在信仰方面得到更多的光照），同時他又熱烈而專心地搜尋實況的報導。

再者，智德是在謙遜的田園裡滋生繁榮的；它謙遜而恭敬地承認現有的事實，以及有限的行善能力。智德的工作，並不是一味祇顧永遠的價值；因爲一個有智德的人，在每一件具體的事實上，設法找出天主的旨意，並把自己的行動朝向現實的世界。祇有那能俯首接受歷史時刻的需要的人，才眞是一個明智的人；因爲他目前所處的時刻，就是天主的上智爲他安排的時刻。就是這個時刻，給他展開並給他提供行善眞正的機會，一些有確定限度的機會。就在這歷史的時刻上，他必須蓋上天主之國的鈐印。祇有誰能謙遜地接受卑微的生活環境，並歡迎天主在每一個具體的實際情況中所給他的一切，縱然天主的使者是最不受人歡迎的，祇有這樣的人，才是一個明智的人。相反的，沒有智德的人，却沉迷在夢想中，他希望在一個更美好的世界裡去奉事天主，同時却忽視目前這個時刻的呼聲和要求。他計劃，他籌

謀，他頑固地遵照他自己理想的方式，同時却不理會事實的實在秩序。

智德關心事實，並不是好像一個不關痛癢的旁觀者。智德積極地致力於實在的事務。所以，任何形式的寂靜主義，以及任何祇顧內在的氣質，而毫不重視外面正確行動的錯誤的「內在論」，都是與智德無緣的。一個基督徒實行智德，如同是天主之國的一個活躍的公民和士兵。關於智德的本質，它是在於應付天主之國的燃眉的急需，我們所能說的，止此而已。聖多瑪斯告訴我們說，智德主要的作用，就是命人行動。（註二十六）

聖多瑪斯保持亞里斯多德對於智德所持的主張，認爲智德是一種主要有關政治和軍事方面的德行，並不是毫無理由的。（註二十七）如果我們把亞里斯多德的觀念，搬到基督徒的領域裡來，我們就不得不承認，基督徒的智德也討論這個世界的政治和兵法；不過，這祇因爲智德是一種使人主動地爲天主之國服務的德行。這是軍事上的服務；不過，是基督之和平的爲善而戰的服務。

聖多瑪斯明言揚棄以智德純然是爲自我修養的觀念。（註二十八）他並不認爲，智德最主要的工作，是注意行動者內心的德行或修養，（註二十九）而最不爲智德所注意的，是行動者外面正確的努力，或善的行動。由於指導愛的積極的活動，是智德的職責，所以它也必須像愛那樣，具有一種內在的動向，即「不求私益」（格前，拾參，五），而爲別人服務，尤其是爲「大衆的公益」服務。（註三十）

有時聖多瑪斯在討論智德的時候，採納亞里斯多德的詞彙，而不聲明揚棄它們的來源。可是，凡是眞正了解他的意思的人，很容易就可以看出，雖然詞彙相同，智德在聖多瑪斯的眼中，與在亞里斯多德的眼中却截然不同。爲聖多瑪斯，智德並不是一件被人用作個人自我修養的、促進世界幸福的、或現世生活的福利的東西。

人類最高的目的，啓示並管理人類的天主之愛的最高尚的任務，就是光榮天主，顯揚天主，在這個世界上，以言以行，讚美天主的聖名。既然指導那承認天主權力的愛的積極努力，是智德應該擔任的工作，所以我們可以說，基督徒重視智德，好像重視自己最崇高的責任；就是宣揚並增加天主的尊榮和光采。對天主的聖名表示失敬，對天主之國造成重大的損失，雖然往往是由於愛火低弱的緣故，可是主要的原因，還不是因爲忽視了智德的修練嗎？

外面的工作，如果表示一個人內心有着使他成爲天主光榮之國的子民的恩寵，以及愛的光輝，才眞正能够宣揚天主的尊榮和偉大。爲此，心須揚棄那種錯誤的觀念，把智德看作純然朝向外面的活動的德行，以致損害一個人的內心生活。事實恰好與這相反。智德的特殊任務之一，就是限制外面的活動，爲能滿足內心生活的要求，以便與天主密切地結合。所以，智德調節作息的時間，使人能從自己的內部滙集新的力量，追求最後的目的，就是把一個人的積極努力導向於善。

正如在天主之國裡，外面的行爲—無論所做的事是多麼重大—不是最高最後的行爲，同樣智德也不是最崇高的德行。向天主之德就高於智德。向天主之德是同天主一起生活，是出自天主的生活。它們使我們完全朝向天主。然而，由於它們最內在的本質，它們需要行動。有了行動，它們才能被顯示出來，並受到考驗。由於它們必須在這恩寵的時刻裡，在天主之國內，以行動表現出來，並受到考驗，所以它們也需要智德。

乙　倫理良心與智德

這是智德崇高的任務，使人藉着自己的良心，聽到天主在被人正確了解的事實裡說話的聲音。這是

屬於智德的工作，使催促自由意志去行動的良心的聲音，實在是在受到考驗時，對天主的要求作正確的答覆。如果良心的判斷，眞是良心實在而確定的聲音，它不折不扣就是智德的判斷。有罪的錯誤良心所發出的不正確的命令，並非來自智德，更好說它是由於缺乏智德，或者來自智德不完善的表現或效用。相反的，無罪的良心錯誤的命令，眞是智德的行爲，縱然它實在缺乏一些智德應有的完善或熟練。或者智德應有的裝備，在某種程度下，有些不大完善，缺乏實行的熟練。

良心由它的活動力，使智德的行爲，或者說得更詳細一些，使智德的潛能部分的行爲，爲它所充盈，這樣把智德的判斷，變成良心的判斷。換句話來說，良心保證人感覺到他自己明智判斷的命令的力量。可是，辨別當前的善，這並不是來自良心本身的力量，却是來自智德的活動。

我們姑且把那能够喚醒基於人類倫理情形的責任感內在的約束力放下不談，我們發見良心的判斷，完全與智德的判斷相符。由此可見，按照良心判斷的內容來說，良心的判斷來自智德的工作，雖然它的强制力，却來自良心。良心用它的活動力，支持並幫助一切。"*Synderesis movet prudentiam*"（良心推動智德）。（註三十一）如果良心受阻，或發育不全，智德的功效也就無法正確而無能爲力。一個健康、敏感而正直的良心，是最好的保證，使智德在決定和判斷時，能正確無誤。

丙　智德的潛能部份

依照聖多瑪斯的主張，智德三種主要的行爲，就是 *consilium*，即愼謀(考慮，權衡，勸告)，*judicium*，即判斷（判斷實際的情況），*praecipere*，即命令（敕令採取行動、下命令、決定實行的形式和方法）。第三種行爲，是前面兩種行爲的終向和目的，並以那兩種行爲的正確性爲先決條件。就這個意

義來說，它是最重要的；可是，從另一個觀點來看，考慮的行爲似乎理應是更基本的；誰會完全正確地考慮，必然也會爲他的行爲作出正確的決定。誰在開始考慮的時候，不願注視倫理之善的尊威及美，不能抵抗感官和驕傲的引誘的，已經缺乏明智的決定之正確性和力量。

完善的考慮（一個人同自己商量）；亞里斯多德稱它爲 *eubuila*（得到良好的指導）。對於祇從一般的準則來斷定解決個別問題的倫理優長，亞里斯多德用 *synesis*（符合法律的考察）這個名詞。一般的規則和法律都不清楚，不能解決問題；對於在這樣的情形之中的完善的判斷，則他用 *gnóme*（應付特殊情況的感覺）這個名詞。在亞里斯多德的學說中，關於考察特殊情況的這種德行的態度（*gnóme*），相等於 epiky（權宜辦法）。Epiky 是一個不受硬性的法律形式所束縛的立法者，對人生抱有一種同情的判斷或看法。這是智德的一部分，尤其是屬於 *gnóme* 的一部分，把立法者看作一位具有卓見，中庸適可，富有 epiky 的領導人物。基督徒有關愛的倫理主張，遠遠勝過那純屬守法主義的公正的準則。按照這種主張，對於特殊情況的感覺，當然比以正義（這裡的正義，遠比聖經上的正義爲嚴，却沒有好像聖經的正義的概念那樣含義豐富）爲倫理至高原則的亞里斯多德的主張，要擔任一個更加重要得多的角色。

丁　智德的形成

爲能完全而十足地運用智德的效能，幾乎靈魂所有的一切能力，都必須通力合作，以形成完善的智德，雖然正確地運用這些能力，必須先已修有智德。這就是說，一個人多少已經修有一切的德行，然後才能是一個眞正有智德的人；同時一切的德行也必須協助他，才能修成完善的、無往而不適的智德。

智德需要其幫助的主要的能力和德行，可以依照上面已經提及過的行動的三個階段，來邏輯地作各種的分類。

（子）爲能有完善的考慮和商討，必須有：㈠良好的記憶力（*memoria*），（註三十三）總不忘記基督徒一般的原則或誡命，尤其總不可忘記那些形成倫理智慧的過去累積的經驗；㈡深邃的悟力與洞察力（*intellectus*），（註三十四）以便深入問題眞正的中心，認識唯一實際情況的實在的意義；㈢清楚的理智（*ratio*），（註三十五）使人由於知識和經驗，藉着推理，很快就能得到新的知識；㈣柔順的服從（*docilitas*），（註三十六）以謙遜的精神，承認自己的不足，並常準備增加自己的知識，好好地利用別人的意見和經驗。

（丑）爲使考慮和商討眞能助人作出一個確切而無誤的決定，必須有㈤敏捷和精確的特性（*solertia*）。（註三十七）如果智德缺少這個特性，那麼雖然已有充分的認識和考慮，仍然可能會有遲疑不決的危險，因而深思熟慮總是無法達到決定的程度，結果就會遲延決定行動的本身；而決定行動原是智德的目的和宗旨。

判斷不能敏捷而精確，有時是因爲希望得到太大的確定性。有些人尋求的，比智德所需要的倫理的確定性還要多。在倫理的問題上，智德並不要求，我們也不必追尋形上的確定性。然而，還有一種恰好與這相反的極端，連眞正的確定性也都被破壞了：未經仔細考慮，就匆促草率地判斷；還沒有把問題加以周密的研究，就遽然決定行動。缺乏考慮，並不是實行時首先犯的錯誤—祇在實行時，它才明顯出來—而是依據匆促的決定，未曾充分考慮和判斷而去實行。

（寅）智德在形成行動正確的命令（*praecipere*）時，應有以下各種主要而非獨有的特性：㈥遠見

(*pro-videntia*, 明智 *prudence* 這個名詞，就是從此而來的；因爲在 prudentia 所有的各部分之間，它是最主要的。"*quia est principalior inter omnes partes prudentiae.*")（註三十八）。遠見能精確地估計，行動或不行動，對於將來所能發生的影響或後果，然後採取行動；(七)周詳考慮 (*circumspectio, quae respicit "omnia quae circumstant"*)，（註三十九）細察一切的環境。我們的活動所有的一切重要的情形或環境，都要仔細考察；(八)預防，（註四十）明智地預料我們的行動所能遭遇的阻碍，並準備加以克服。上述這八種智德的特性或優良，不僅僅是自然的特質或本能，而在爲智德服務時，成爲智德本身的部分。如果它們是完善的話，它們就能有助於智德的活力和效能。

戊　智德的培養與修成

賦與的智德（與超自然的目的相對的能力或力量），是以信德及望德爲基礎的。它是同愛德一起賦給靈魂的。然而，實行智德時的便易和效能，却是個人自己努力的結果。必須辛苦流汗，培植上述八種輔助的特性，以及實修一切與智德的存在和成長有關的倫理德行，才能得到這種熟練和效率。

爲能培植和修養智德，首先所需要的，就是藉着經驗和教育，應用決疑法來加强明智的判斷力，以求得不可或缺的倫理知識（要獲得這種知識，更需要沉思基督的言行，而不是僅僅在於作理論的或概念的研究，雖然明確的概念絕對不是多餘無用）。不過，必須注意，在應用決疑法時，研究一個實例，不可把它視作實際生活中一切可能的事例的一種不會錯誤的典型或準則。在另一方面，教育民衆時，也不可把這種利用實例示範的形式，以作生動的說明的方法輕棄不用。尤其應該教導基督徒，使他們對於認眞考慮和商討的重要性予以重視。

每一個人必須特別培植最與自己有關的智德的一面或一種特性。譬如說，一個良心多疑的人，必須更着意於訓練作迅速的判斷，而少致力於智德的沉思熟慮的那方面。自然給每一個人，並不是同樣慷慨地授與智德的恩賜。並非人人都有充分的智德；縱然盡了最大的努力，有着最好的主意，在聖德方面確實也有進步，可是仍不足以成爲精神生活的導師。不過，如同聖多瑪斯明白地所主張的，（註四十一）凡是在恩寵的境界內的，都有相當的智德，以獲得永遠的生命。「如果他們需要別人的指導，他們就能够明智地決定，至少達到這樣的程度，就是他們可以從別人那裡獲得良好的指導，能够把善的意見與惡的意見分別清楚。」（註四十二）從這位天使聖師所寫的這一段文字，我們可以看出，他多麼重視鑑別人靈或明辨的神恩。依照傳統的主張這就是基督徒的智德。

一個人越有智德，越不會拒絕別人的意見。「人生進步的秘訣，就是知道怎樣把別人的經驗加在自己的經驗上。」（註四十三）如果一個人這樣易於接受別人的指導，明辨的神恩必定會在他身上發展，至少到這樣的程度，使他能够知道，怎樣才可以把一個值得信任的指導者，與那不智的或惡劣的提議者，區別出來。

由於智德與良心有着密切的連繫，我們前面關於教育良心所說過的話，也可以應用在這裡。由於智德有些像「在實際情況中良心的機智」，所以，如果支持和推動智德的，是一個敏感而有力的倫理良心，這時它才能是周密而安全的智德。祇有在良心健全的田園裡，祇有在一個與天主和諧協調的個性裡，智德才能繁榮滋長。所以，良心最好的教育，同時也是智德最好的修養，就在於增加對天主的愛。除非智德是由愛來支配的，並由愛賦與生命力的，沒有一種智德是值得培植的。如果天主的愛充盈一個人的心，它就能把那些可能會矇蔽智德判斷力的邪惡傾向所有的不良影響完全消除。由於愛與善這樣密

切相連，所以祇有愛才能了解那顯示天主旨意的事實所用的愛的言語。

聖奧斯定說過的那句爲人所津津樂道，却又屢次被人誤解的話，可以在這種解釋的光照之下清楚地了解。那句語的眞正的意思是：「愛罷！實行愛所願意的事罷！」愛並不使智德及其特性變得多餘無用。不過，祇有愛才能正確地指導及利用智德。

己　超見改進智德

由於智德的根深深地長在天上的上智上，所以它從上智這個神恩得到强大的力量。上智的神恩，使生活在世上的人，却對天上的事感到有味道，並且還事先體味到將來在永遠要實現的眞福的愛。然而，直接與智德相對的，並在實際上高擧和提升智德的聖神的神恩，却是超見這個神恩。藉着超見，聖神親自這樣完善地指導智德的第一個行爲—考慮，保證以後的行爲都一定能有一個穩固的基礎，並且也保證它們一定正確。（註四十四）靈魂在超見神恩的啓示之下，樂於服從天主的安排和指示；因爲這些神恩都是天主的幫助，使靈魂順從聖神最微弱的行動。（註四十五）留神聽取天主的聲音，比「忠於自己」，或者堅持個人自己的生活計劃，更加重要得多。在智德每一個完善的活動裡，超見的神恩常在進行工作。它能使人柔順地聽從天主的旨意所發出的最輕微的聲音；它也使人能够緘默靜聽天主的語聲，無論是祂直接地，或是經由外在的情勢和天災，對人心講話。這就是一般所了解的超見這個神恩。

與基督徒的智德有關連的超見神恩，最清楚地顯示出，超自然的智德與古代希臘人對於德行的觀念，二者之間的極大的差別。後者的德行觀念，即使我們完全不理它有着一個不同的目的和宗旨這個事實，也是以人性的和個人的感受爲基礎的，以個人自己的明智的命令爲依據的；至於基督徒的德行，則

包含着謙遜。有智德的基督徒，就是在他服從聖神的安排和啓示的時候，也是主動的。他多麼清楚地知道，如果他完全獻身於基督，成爲祂的弟子和門徒，並徹底服從祂的聖神，他便能遵循主師的精神，做一個眞有智德的人！

許多倫理神學家，輕視了有關聖神的神恩的道理，結果非常悲慘！這樣的輕視，祇能表示基督徒已經喪失了樂觀；可是「他們都要受到天主的訓誨」（若，陸，四五），按照這種樂觀。如果一個人一些也不信基督徒能够認出天主愛的旨意，除非把法律一般的準則，應用在屬於法律之下的個別事例，那麼愛的偉大法律，就失去一切的約束力，除非有一條法律明明應用這個準則。不過，如果倫理神學，關於聖神神恩的道理，能和聖多瑪斯的主張相同，那麼這樣的倫理神學便是人格式的（personalistic）；這是照「人格式」這個名詞最好的意義來說的。在這樣的神學裡，基督徒並不是面對一種冷酷而無人格性的法律，而是「正在這個時候」，聽到那呼召他的天主恩寵的呼聲。一個眞正有智德的，並能順從內心的主師聖神的基督徒，將聽從天主的旨意，無論天主是用那約束基督徒的外面一般的法律，或者是用唯一實際情況的需要，以及天主恩寵特殊的呼聲，慈愛地呼喚他。

庚　相反智德的罪

聖多瑪斯關於相反智德的罪過所作的說明，眞是心理研究，以及批判分析的典型傑作。（註四十六）「不智」（*imprudence*）一詞，祇能消極地用來說明一種純然沒有智德的情形。就這樣的意義來說，不能直接地，至少不能在基本上，或者在原則上，利用不智以達到惡的目的。不過，一個祇是沒有智德的人，不會利用適合於正確目的或宗旨的方法，因爲他缺少一些自然的資質，或者因爲他沒有受過

充分的教育，或者因爲他的愛德神火不够熱烈。這樣的不智，多數是由於我們受了原罪的遺害的緣故。在許多的實例中，因爲我們自己以前行爲不檢，犯罪累累，後來沒有完全予以改正或補救。即使是一個眞心痛改前非的人，或者是一個在聖德方面已有相當造詣的人，也能由於人性的軟弱，而屢次犯下不智的罪。不過，這種軟弱必然也有謙遜的準備，能够從所犯的不智之罪中，獲得益處。

同樣，積極的不智，（註四十七）即不智的罪過，並不表示我們行動的目的或宗旨是惡的，却表示我們沒有努力尋求適合於目的（天主之國）的方法，因而責無旁貸。我們不知道選擇那些導向目的的方法。這種不智是由於有罪的無知，由於不用腦筋，不加小心，不思索，不決定等緣故。（註四十八）按照聖多瑪斯的意見，不智的主要來源，是放縱不潔的肉慾。（註四十九）沒有比做肉慾的奴隸，更能矇蔽一個人的判斷，或更能使一個人失去眼光，無法正確地評價感官的個別對象。

依照廣義的不智來看，每一個相反良心判斷的行爲，也是相反智德的有效決定，所以也可以稱爲不智。它是一個愚蠢的行爲。聖經稱罪爲「愚蠢」，就是這個意思。在這裡我們不是要討論一種智德的缺點，而是缺乏「智慧」，缺乏對善的愛。

放棄爲人的眞正目的，結果就完全失去智德，跟着而來的，便是不智的惡習。「血肉的聰明」，利用所得的經驗和知識，以達到惡的目的。對基督徒最强烈的批評，就是那些有着「這個世界的聰明」者的活動。基督徒們實在太容易爲自己「無所事事」的慵懶辯解，說是因爲自己缺乏天生的資質，沒有智慧或聰明（參閱路，拾陸，八）。相反的，那些具有血肉聰明的人，却在告訴我們，一個人祇要熱烈追求一個目的，自然就會盡心竭力地去發掘和利用種種方法，以達到目的。

血肉的聰明，是「與天主爲敵的」，而且是爲撒殫的覇權服務的。爲撒殫効勞的人，就成爲死亡的

犧牲品（羅，捌，六）。與這種血肉的聰明朋比爲奸的，還有爲暫時的和物質的事，以及爲將來的事過度操心；因爲這樣的操心，至少能够阻止人專心致志地爲天主之國，運用自己的聰明。

按照聖多瑪斯的見解，「貪婪」，即貪戀財物和權力，是血肉聰明的惡濁來源。雖然貪婪並不完全消滅理性的判斷力，如同肉慾的奴役那樣，可是它能有更壞的效果。它利用理性的判斷，爲不義服務。（註五十）此外，我們也應該知道，還有一種專務瑣屑之事，而不放棄人生最後目的的血肉的聰明。如果一個人這樣全神貫注地利用自己的聰明，祇犯小罪。

智德還有一個最後的敵人，就是狡猾（*astutia*）：「走彎曲的路線，以求達到目的。」（註五十一）詭計多端的人，沒有「鴿子的單純」，他不坦白，他不眞誠。狡獪詭詐，即使是爲了高尚的目的，也是有罪的。的確，它與我們應該効忠的「眞理的王國」這樣背道而馳，以致它所含有的陰毒，是一種完全它所獨有的。這種世俗的智謀所用的武器，就是僞裝、欺詐和謊言。與它相反的，是基督徒的單純誠實，不求私利，遠避一切欺騙的手段，甚至在行動上，在選擇一切方法上，也還是完全正直無僞的。

貳 義德

一 視義德為基本的態度

事實上，與智德一般，義德在基督徒的德行系統裡，比在那些非基督徒的德行系統裡，地位也更爲崇高。無論是關於它內部的結構，或者是關於它在德行的等級裡所佔的位置，它比基督教會以前的那些體制中的義德更爲高尚。作爲一種基督徒的德行來看，它完全是爲對天主的德行服務的，尤其是爲愛德

服務的；而且我們必須在愛德的光線之下去研究它。

我們對於古代西方世界的倫理學說，正是在它們關於義德的概念，以及義德在整個倫理系統內所佔的地位等方面，可以找出它們最大的缺點之一。古代希臘人有着高度的文化；至於羅馬人，還要更勝一籌；可是它們却都看不到，祇有愛才是意志內爲首的和基本的自然德行。相反的，孔子卓絕的倫理主張，以「仁」爲四種基本的德行之首。所謂「仁」，就是「愛」，是心靈對人，以及對社會的正確態度。「天所賜與聖人的，就是仁、義、禮、智四種德行。它們的根都是在人的心裡。它們表現在人面部的光輝，人的舉止及其全身。」（註五十二）以上這些話清楚地顯示這種倫理較爲接近聖經講究內心的那種倫理。基督徒的倫理主張，尤其是在遠東，理應能够與當地的倫理學說密切結合，比與亞里斯多德的學說結合而產生的效果更大。

希臘羅馬傳統的基本德行的等級，以義德爲絕對第一的德行，而把愛却放在純屬人性的情慾之間；這樣，使人類的倫理變成非人格的。因爲，正如一般人所了解的，義德首先實在直接管理與物體的關係、物質的使用，以及與別人的關係；不過，這種與別人的關係，祇是有關物質的秩序，以及物質的享有等問題，而不是有關一個人內心的愛。然而，是愛把實際的「我」向「你」展開，並在「你」內發見價值的活的泉源。然後才輪到那第二種德行—無疑的，它也是一種很重要的德行—即在「我」與「你」之間的，在「我」與「我們」這社會之間的義德。爲個人的和大衆的財物，確立一個正確的秩序的，才是義德。

不過，在基督教會以前，對於義德這個樞要德行的觀念，的確也含有一些愛的意義。我們可以這樣說，有些蹟象或現象，可能解作有指向愛的意義，或者至少容許有個人的愛。事實上，義德是一種一般

性的德行，或者是一種給與每個物體，或者說得更清楚一些，給與每個人或每個團體，屬其所有的東西的德行。這是客觀的義德，是照這個名詞最廣的意義來說的。在客觀方面，它符合並相等於客體眞正的價值，同時又能滿足主體對於價值的要求和希望。這樣來解釋的義德，是那種易於接受價值的態度，不理任何其他對倫理之人的意志的要求，却完全準備滿足一個追求價值者自己的、以及另一個要求價值者的一切價值的要求。爲此，義德就是符合以及滿足價值的需要：在「我」的方面，是尋求價值的；在「你」的方面，則是要求價值的（義德的整個對象都在要求它）。

正如智德是對價值完全正確的評價和認識，以及在個別的實際情況中對它的責任，同樣義德是意志的相對的德行。實際上，祇有意志使實用的理性能够在客觀方面判斷正確；這就表示有智德。所以，義德把客觀方面正確的決定，以及智德的命令，付諸實行，不許隨意的或不客觀的動機引領意志誤入歧途。這樣了解的義德，是倫理德行中最崇高的德行。它的力量是在於對價值以及對人的倫理的愛。智德繫屬於義德，勇德及節德也都是如此；因爲這些德行都必須繫屬於一種完全接受價值正確要求的意志的態度。作爲意志態度的義德，是在智德之前。不過，要使義德實現爲義德的行爲，當然先必須有由智德（良心的判斷）所定出的標準，以及對情慾的控制。節德及勇德，祇在受着義德及愛的倫理引導時，才能是眞正的德行；因爲管制情感生活本身，當然沒有多大意義。祇有引導勇德和節德去修練義德，勇德和節德才能獲得眞正的德行所有的特性。

二　義德及個別的德行

按照普通的或平常的意義，作爲一種樞要德行的義德，其範圍比剛才我們所闡述的義德的範圍爲

小：它並不包括對倫理價值以及對個人的愛。按照目前通行的由聖多瑪斯所給的定義，義德是「堅定持久的意志，給每一個人他所應得的東西。」（註五十三）這等於說，給每一個人他自己的東西，或給每一個人他自己的權利。權利的領域是與義德的領域相等的。（註五十四）聖多瑪斯所謂的權利，是指按照平等，其實就是按照比例的平等，嚴格屬於別人的東西。（註五十五）「給每一個人他自己的東西」，這決不是說，給人人都是絕對一樣的東西。這裡所謂的平等，更好說是比例的平等；這就是說，必須按照每一個人的地位和權力。祇有在一個人與另一個人完全相同的這種實際情況之中，才能有絕對平等的權利的要求。祇要一個人與另一個人不同，在權利以及對權利的要求等程度方面，也就有相對的不同。在人的整個倫理生活裡，有能力與本分、才幹與責任、權利與義務等的韻律。聖保祿用人體及其各部肢體和不同功用的比喻，動人地描述神恩與任務、權利與義務等相對的不同。

按照狹義的義德來看，在有絕對平等的那些實際情況之中，才有義德。這是在交換的義德的領域內：交換的義德，要求在所給的及應還的之間，價值恰好相等。每一種狹義的義德所共有的，就是與其說它調節或管理心靈的和諧（愛的工作），毋寧說它調度外面的實行，處理財物的所有權等事更爲恰當。然而，按照聖經上義德這個名詞的意義，義德是在天主慷慨地把祂自己賜給人類的這種慈悲爲懷的愛上繁榮起來的，它常用愛的標準來測量一切的事物，而且始終常是做着比向它所要求的更多的事。不過，這樣的義德就是愛。

三　義德的分類

義德是按照它所處理的權利的種類，按照權利的主體或擁有者，以及義務的履行者來分類的。

甲　交換的義德

交換的義德，特別是由合約的私有權利，按照授受相等的原則來實行的。權利的主體，以及履行義務的負責者，是個別的私人（或作爲一個法人的團體）；權利的客體，是私人的利益或利潤，個人私有的福利（物質的或精神的）。交換的義德，要求交換的價值彼此相等，禁止侵犯別人的權利，或對他的權利作任何的損害。主要違反交換義德的事，就是盜竊、欺詐、無理的損害。

乙　一般性的義德或法律的義德 (justitia generalis, legalis)

在這種義德中，權利的主體是一個團體。對象、目的或宗旨，是大衆的福利。履行或執行的負責人，是團體經由其正式的機關或代表，以及與團體有關係的個人。爲實行這種義德，握有權力者，或政府當局，通過以及修改那些對大衆的福利有利的法律。屬下或公民，則應忠實遵守這樣的法律，認識它們的重要性，以及它們與公共福利的關係，這樣來修行這種義德。

聖多瑪斯認爲，一般的或法律的義德，由於它使一切善的行動都是爲了整個團體的一般的利益，所以它便成爲意志的一種內容豐富的德行。（注五十六）尤其是爲了這個理由，這位天使聖師以義德爲倫理德行之首；因爲全體的利益，比私人的或個別的利益更爲優先。（注五十七）按照更廣的神學意義，我們應該說：最高的德行並不在於明明地爲了一個人自己的修養而努力，却是在於不求私利而爲公共的福利服務；也就是說，在於爲光榮天主，以及爲擴展天主之國而効勞。爲了這個緣故，倫理德行的最高峯不是勇德，也不是節德；因爲它們的對象，是靈魂內在的秩序。這個崇高的地位，祇有留給義德；因爲它

使一切都朝向別人最大的利益，或者說得更詳細一些，朝向整個團體的最大的利益，也使一切最後朝向天主。這是一件很明顯的事，一種德行越是明明是爲公共的利益，脫離有德者自己個人的本身，就越是高超。

不過，法律的義德，按照那更爲一般人所接受的意義，內容不是這樣豐富。它祇限於法律的（行政的，統治的），由當局所執行的行動，以及實施與公共福利有關係的法律。

丙　分配的義德(Justitia distributiva)

在這種義德中，權利的主體或擁有者，是與團體有關係的個人。這種權利的目的或對象，是團體之中每一個份子私人的或個別的利益。履行義務的負責者，是實行義德的團體經由其正式的機關及代表。分配的義德規定特權、補助、負擔或應付之款，以及團體各份子的個人的義務。每一個份子對團體有其基本的權利；這些權利，是團體必須爲他保存和保證的。每一個份子也應該實行這分配的義德，安然接受負擔和特權等公正的分配，不向團體提出無節制的或過度的要求。一個實行民主憲法的國家，准許每一個人堅持他自己的權利的要求，並幫助他評定應納的一份稅額。分配的義德，對一個公民來說（不僅是對握有權力的人），具有唯一的重要性。它必須管理政治的宣傳、投票的義務，以及投票權的行使。煽惑民衆的演說，相反公共的利益，瘋狂地擁護某一個人或階級，都是違反這種義德的罪惡。

法律的義德與分配的義德彼此相對；在某種程度下，必須互相調和。按照個人貢獻出多少他的精力和才能爲公共的福利，社會必須對於他個人的福利表示關切。誰爲社會工作越多，便應得到社會更多的尊重和利益。在另一方面，分享權益，就使社會中每一個份子，應盡更大的努力，應有更强的責任感，

把他自己，以及自己的才能，貢獻給社會。

然而，在應用上述的原則的時候，必須注意以下這一點：誰把國內大部分的財富和資源積聚在自己手中，不管他用的方法是否正當，就必須繳納更高的稅額，却並不因此就應該享有更高的榮譽和更多的特權。如果他所盡的努力，與他的財富相稱，如果他擁有國內極大部分的富源，事實上眞能比那些擁有較少物資的人所做的事要多得多，如果他實在把我們有權利期望於他的貢獻出來，祇有這樣，他才能享受上述的特權。相反的，如果他緊握着自己龐大的財產不放，使國內其他的人受害，無法獲享他們自己的權利，以及公共的利益，那麼從相對的平等的觀點來看，必須把它視作社會的一大威脅，除非他對社會有非常特殊的貢獻。如果那些享有特權的王子，自動放棄那些對社會有害的過度的特權和財產，他們便應受人欽佩和讚揚。可是，如果他們不肯承認公共福利的要求，那麼這是合理而公正的事，可以强迫他們這樣做的。

丁　社會的義德

自從關於重建社會秩序的通諭（*Quadragesimo Anno* 四十年）頒佈之後，這第四種義德就被採納入我們的倫理學說之中。社會的義德是關於公共利益的；它可以被稱爲「公共福利的義德」，或「團體的義德」。它的對象，更好說是由團體及其成員的自然權利所構成的，而不是由以法律爲根據的權利所構成的。

社會的義德，以交換的義德爲先決條件。舉一個實例來說，在研究薪資問題的時候，我們看到，工作報酬與薪資相等的這個原則，第一次被確立了。所以，社會的義德所注意的問題，遠遠超過交換義德

在這方面所注意的問題。它以雇主及受薪者爲不同社團的份子：勞動者按照他是一個負擔家庭生計者，或家庭的一份子，來領受薪金；估計薪資和利潤的時候，也必須要顧到企業以及全部經濟的利益。

社會的義德，並不是在以物質的平等爲基礎的交換義德那裡，也決不是在由那些處罰和强迫遵行交換義德的上級官長所制定的法律義德和分配義德那裡，可以找到辦法，去解決那些由資本與勞工的關係所提出的問題。社會的義德，爲了全體的利益，首先注意那些經濟和政治能力薄弱的人；雖然他們一無所給，可是他們仍有那些自然的權利，應受團體和富有者的尊重。

嬰兒享有不能放棄的生命、生活和教育的權利。每一個團體或社團，從家庭至國家，必須尊重這個權利，尤其必須衞護這個權利。父母必須供應子女在物質的和精神的發展方面所需的一切；這是基於社會的義德的，就是說，這是由於自然給與他們在團體內做父母者所具有的性質和地位。這種社會性的義務，是由於他們擁有物資，由於他們有工作的能力，以及由於他們有着身爲父母的特性。不過，同樣做子女的，由於身爲子女的特性，負有在家庭內合作的本分，應該盡其所能，分擔家庭的工作和事務，在父母年老的時候，以及需要幫助的時候，也要扶持他們，以報答父母教養愛護之恩。不過，這樣的合作，不可把它視作應該依照交換義德的尺度來補償的狹義的償還。我們更好說，它是那些做子女的，因身爲子女而欠他們的父母的。

同樣在政治界，政府（從一村一鎭最小的組織，一直到全國，以及聯合國）負有責任，應該保護團體內每一個份子的生命，維持他的生活，以及提供他工作的機會，祇要個人沒有因着自己的罪過，而喪失了這些權利。「社會的義德，命人負起扶助那些需要救濟的人的義務，祇要眞有這樣的必要，爲使那些人能够過一個合乎人道的生活。在社會的義德中，這種求人救濟的權利，來自那些需要救濟者方面生

活的自然權利，而且是以這種權利爲準的。不過，是否應該繼續救濟貧困的人，則要看貧困者本身的情況。貧困者一到了能自助的時候，繼續救濟的義務於此告終。」（註五十八）

在許多方面，社會的義德，與法律的義德，以及與分配的義德相等；當然，它用從下面組織成的「社會職業界」的思想，擴大法律的與分配的義德。不過，在它的要求方面，即使是個人，也必須救濟貧困的人，不必一定要有法律或命令，它就超過法律的義德，以及分配的義德，甚至於也超過交換的義德。富有者必須把自己剩餘的東西拿出來給別人；因爲需要救濟的人，對於這樣的救助，享有一種自然的權利，爲能過一個合乎人道的生活。在這方面，社會的義德，與最近數百年來的一般的觀念相反：它表示在義德之內，擴大了義務的範圍，與「純屬」慈善性的義務不同。

社會的義德，比其他三類的義德，更能把那些直接來自人的社會本性的，以及那些來自現世之物的社會用途的義德的義務，都放在正確的焦點之下。可是，祇要它的目的實際上不是在於協調團體內的人心，那麼它就與其他三類的義德相同。它的對象，也並不是關於因着內心充盈着愛，而施捨外面的財物，而是關於財物本身，關於物質的服務，以及關於物質的價值，以一種權利爲基礎。

聖多瑪斯對於社會的義德所持的主張，也如同對於一般的義德所持的主張一樣：它的最後的對象，就是公共的福利。不過，權利的基礎，事實上並不是服務或物資的交易，而是人的社會本性，即使問題是關於物質的服務和物資。

社會的義德，使富有者負有放棄權利和財產的義務；即使是正當地得來的權利和財產，也有放棄它們的義務，祇要整個社會的需要，或者社會內個別份子的需要提出這樣的要求。社會的義德，就是無辜的貧困者眞正權利的基礎，可以由別人多餘的物資，得到必要的救濟；這是因爲他們彼此團結，互相連

繫的緣故。

社會的義德，也超越法律的義德，祇因爲它藉着一種義德的命令，在各民族之間，成爲他們團結和並存的基礎，完全不管是否簽有合約或訂立同盟，也不管事實上已有聯合國存在。一個擁有多餘物資的國家，必須救助不甚富裕的鄰邦，並且利用自己盈餘的物資，使那些貧苦的民族，至少能够度一個道德健全、合乎人道的生活。（這類互助，例如使人口過密的民族，可以移民到人口稀少的地區去，這是今天特別有意義的事。）

如同「重建社會秩序」（四十年通諭）所提出的社會的義德這種概念，是屬於法律界的，並且是以自然律爲基礎的。就其本身來說，它並不是一個嚴格超自然的概念。可是，一種這樣的社會義德的思想，如果沒有關於天主及人的啓示的概念，在目前狀態之下的人，是決不會構想出來的。在這個概念裡，人類把自己所有的一切財產，都看作是由天主託付的東西，又把人類本身看作是在天主面前，同一個家庭之內的許多不同的份子。按照「重建社會秩序」的意思，社會的義德，遠遠超過個人與個人之間，以及團體與個人之間，那種"*do ut des*"（授受交易）的關係。祇有藉着對於那位一切世間的財物和權力的賜與者，全體人類的大父——天主的信仰這種透視法，才能把社會的義德辨認出來。這是天主子女的家庭的義德。

然而，它還不是天主子女的家庭之愛；因爲這樣的愛應做的任務，比處理工作和財產等這些物質的事務，要高尚得多了。不過，這種家庭的義德，「先應有雙方面的愛。第一，祇有愛，才能說服那些工業鉅子，那些經濟强人，使他們放棄自己的特權，與不公道的工業規章。第二，祇有愛，才能把社會階級以及財產等偏見所造成的狹窄的眼界放大，給人展示社會各種不同集團的美景，每一個集團都各有自

己的人權。這種雙方面的愛，是社會的義德的基礎，爲推動這種義德的動力，並在每一個特殊的實際情況之中，爲認識一切正義之事的觀察力。」（註五十九）

戊　懲罰的義德（justitia vindicativa）

懲罰的義德，是適度的意志，想利用與罪行相稱的處分，恢復受到破壞的正義。它首先是做上司的人的一種德行。一個做上司的，在執行處罰，以及評定處分的重輕時，除了想促進公共的福利（公衆的秩序和安全，大家尊重正義，信任政府當局等），可能時，罪犯的改正，心中不得再有其他的目的。這種義德，就是一個平民，或者一個做屬下的人，也可以有的，祇要他要求懲罰犯法的罪行，不是由於報復的精神，而是爲了眞正熱愛義德和公共的利益；如果這人自己是一名罪犯，那麼祇要他抱着補償的精神，接受自己應得的懲罰。

四　義德的特徵

三個特徵使義德與其他倫理的德行不同：

㈠　義務的精確性和可定性。來自愛德的義務，可有相當大的變通餘地，以適應個人的能力；至於義德的範圍，則至少在原則上，是可以客觀地規定的或限定的。傳統的「義德的中庸之道」，照它狹義的解釋，當然祇是指交換的義德。如果是交換的義德，那麼在欠債和清還，以及應做的工作和所做的工作，二者之間的相等，是由客體自己來決定的；至於勇德和節德這兩種樞要的德行，它們的「中庸之道」，祇有根據行動者，及其行動時所處的實際情況來決定的。

關於這一點，我們特別看出在社會的義德與交換的義德之間本質上的不同。義務的產生，是由於一個可以證明的權利而履行義務的本分，則必與權利相等。對交換的義德來說，產生義務的權利，常因一個人本身的成就或行爲而獲得的；至於社會的義德，則常是以自然權利爲義務的基礎，在別人或團體方面，產生一種相對的義務。（註六十）

㈡ 實在的實物：義德的對象，就是物質的財產，以及實在的物資。按照義德極廣泛的意義，我們可以說，人類一切的物資或財物，甚至於對眞理、忠誠和榮譽等權利，也都屬於義德的範圍之內；可是，按照狹義來說，義德的對象是對實物（物質的財物）的權利。

㈢ 强制的可能性：向有關的當局投訴，以求得個人的權利，這常被人視爲義德的一個特徵。它是由於這樣的事實：就是强令別人尊重的權利，是可以確切地規定出來的。就此來說，即使是社會的義德，也是義德，而且祇因爲它實在是義德，所以它至少在基本上以及在原則上，可以使用强制的（例如：在有普遍缺乏的情形時，就有放棄自己多餘的物資的義務）。不過，强制實行的範圍，則由實際明確的權利，以及公共福利嚴格的要求來規定的。這種公共福利的要求，可能模糊不清，而引起糾紛，不僅是因爲有人企圖强求可疑的權利，或者因爲有人不法地濫用權力，而且也因爲有人採用不適宜的手段，來辯護合法而確定的權利。

祇因爲義德是一種倫理的德行，所以它並不超越那在原則上，根據一種權利，所能强制的事。可是，它遠遠超過强力本身的限度。它既爲一種倫理的德行，它的動機並不僅僅在於恐懼法律及其處分，而是在於一個人自己所有的權利和義務的倫理觀念。屢次祇有一種實在警醒的倫理的責任感，才能在實際上正確地估計義德的幅度，及其所有各種不同的責任。法律不可能常詳細而精確地提出種種的要求。

一個基督徒，對於社會的義德的觀念，首先應該已經是一個在倫理方面成熟的人，而且是一個完全知道自己的責任的人。

五　義德與愛

修養福音的德行，先應實行義德嚴格的要求；不過…在許多方面，福音的德行却超越這種要求：㈠個人應該抱着一種愛的精神，去實行義德所要求的事，雖然這絕對不是說，他應該把自己的行爲視作一個非常崇高的愛的行爲，如果他祇是實行了義德所要求的事，縱然他是以愛的精神爲動機的。㈡愛並不是把自己的目光常注視着權利或法律所提出的最低的要求；相反的，它祇是想着別人的需要。它甚至於對那些因着自己的罪過而喪失了權利的人，也表示它的愛心，爲效法那位天上的大父；祂「使太陽上升，光照善人和惡人」（瑪，伍，四五）；即使我們由於自己的疏忽而浪費了祂的恩典，祂仍然賜給我們祂的恩寵。㈢愛常是準備着爲了別人而放棄自己的權利，因爲它常假定權利是這樣的東西，可以放棄而不致侵犯團體的利益，或危害自己的靈魂（參閱瑪，伍，三八～四二）。

六　人的義德與敬主之德

祇要不是把樞要的義德首先視作人與人之間的義德，祇是注意物質的財富和權利的秩序，那麼把敬主之德隸屬於樞要的義德之下，是有理由的。不過，把敬主之德祇視作人的義德的附屬品和附加物，這是與聖經的意思相反的。

啓示的義德的概念，來自天主的義德。天主無論是在定讞的盛怒之下，或者是在和善的仁慈之中，

無論處罰，或者寬恕，都表現祂的義德。最令人稱奇的天主義德的工作，就是罪人藉着恩寵而成義。舊約的先知們，已經宣講說，天主的審判使人免下地獄。天主義德最驚人而最有益的表現，就是基督爲救贖人罪而死在十字架上；祂的死，使不義的罪人可以希望天主的義德賜以救恩，祇要罪人全心接受它。

按照聖經上啓示的思想，天主的聖德和義德佔第一位；其次就有天主賜與人的義德（這又是恩賜，又是任務）；最後才有因人愛天主而實行的義德和愛。人有無數的理由，應該愛天主。祇有這樣，並經由此路，我們才有人的義德。祇有把人的這種義德歸於天主，祇有用愛去服從天主而實行的義德，才是按照聖經意思的眞正的義德。

在敬主之德中向天主所作的敬禮，完全履行義德的一切條件，並沒有什麼不及人的義德之處，縱然在天主給人的恩典，與人還報天主的獻禮之間，沒有如同在平等者之間的關係，也沒有嚴格的平等。可是，「義德」按照它最崇高的意義已經完成了；因爲在敬主之德中，有着最首要而最基本的獻禮和工作。這是最卓越的義德。這就是耶穌對洗者若翰所說的話的意思：「我們應該這樣做，以完成一切的義德」（瑪，叁，十五）。

天主的義德是充盈洋溢的義德。它賜與它的祝福，它分施義德。無論在什麼地方，祇要還有一些善的意志，縱然它看來好像完全消失在那祇該受罰的滔天罪惡之中，天主的義德仍然以恩寵使罪人成義。因爲它是天主的義德，給那些最貧困堪憐的受造物，賜與他們最沒有權利得到的恩典；祂所表現的慷慨，是他們對它連最小的名義或權利的要求也沒有的。然而，義德的天秤却實在保持了平衡；因爲在我們微弱的要求上，加上了基督無限的功績。天主的這種義德，表現降生爲人的天主，以一種不可思議的愛，死在十字架上的那幕神聖的悲劇裡。

受造物對造物主的敬禮，一個孩子對他的在天大父的敬禮，是按照最嚴格的義德應行之事。這是清償最絕對的債務。人也應該意識到這個債務，意識到自己完全無法達到那應該不斷地追求的那種程度的義德；因爲他決不能給天主祂實在應得的光榮。他決不能光榮天主，按照天主已經給自己的受造物顯示過的，而且祂在永遠還要完全顯示的那種極度的光榮。

基督徒應該提防那種錯誤的思想，把人的義德這個概念，按照同樣的意義，應用在天主上，以及他與天主的關係上。如果把義德這個概念應用在天主上，它的意義是類似的。人的義德這個概念有着它的嚴峻性，必須以天主的義德的思想來充實它。一個眞正的基督徒，對於天主方面，決不會尋求界限明確的權利，也不會怕天主不將公正地酬報他的善行和功績。天主的恩賜常超過人的一切努力。一個基督徒，想到自己將永遠給天主償還感恩的債而感到高興；這筆債，就是最熱烈的愛，最眞摯的感激，最熱切的敬主之情，也好像把它加重了千倍。抱有這種精神的基督徒，不會想自己做了「額外的工作」。我們越是愛天主和光榮天主，我們也越是深信，就是我們對天主所負的債的最小部分也沒有償還，而且我們也越是深深地陷在愛天主的這宗債務裡。至於犯罪，却是拒絕光榮、服從與愛慕天主；它十足表示負值，表示不義。世人之間所有的不義，祇是這種不義的一個投射的影子(不過，它的確是一個黯淡的陰影)。

叁 勇德

一 勇德的本質與任務

勇德給與我們力量，使我們準備爲了一件義德的事，爲了天主之國，或者爲了救自己的靈魂，去忍

受各種的痛苦，甚至於捨生致命。這種勇德所擔任的工作，就是抑制對痛苦和死亡的反抗情緒，管理和控制一切恐怖和畏懼等深切的情感，甚至於犧牲自己的生命，如果這些情感企圖干預我們勇於爲善的壯烈決心。在另一方面，勇德在行動時，如遇不義的威脅，就必須求助於忿怒的情慾（反抗邪惡）的活力。

勇德絕不要求，把對痛苦和死亡的恐懼和嫌惡的心理完全去掉。一個有勇德的人，仍然看痛苦和死亡爲一件人的本性必然恐懼而且有理由恐懼的壞事；不過，他的憂懼並不癱瘓他爲善的最後決定。一個有勇德的人，更怕喪失自己的靈魂，而不怕受苦和死亡。他更逃避罪惡和得罪天主的事，而不逃避人們的迫害。不拘是誰，假如他對於痛苦和迫害絕然無動於衷的，就根本不可能有勇德。一個絕望的人，看不見現世的生命還有什麼值得留戀的；如果他在一次危險的賭博中，甘冒生命的危險，他並沒有實行勇德。

勇德的行爲可分爲主動的，即積極的攻擊，以及被動的，即抵禦攻擊，堅抗邪惡。一個有勇德的人，攻擊天主的敵人，以及正義的敵人，爲能在天主之國內，促進善的勝利。他採用最適當的武器。必要時，他也不猶豫以暴力去抵抗暴力。然而，他不採取暴力的手段，爲能維護天主之國的精神利益，尤其是如果天主的敵人也沒有採取强暴的攻擊。

勇德在這種爲善而戰的奮鬪中，並非僅僅在於使用效力强大的武器。爲信仰作證時，往往採取防守更爲光榮，設法運用精神的武器，去抵抗邪惡的勢力。不義的敵方，屢次實施暴政，强加各種苛刻條件，奪去我們的資格，剝削我們的權利，甚或公開地使用暴力。

在這個世界上，天主之國的勇士，在攻擊不義時，往往沒有別的武器，祇有忍耐地抵抗(*Patientia,*

Perseverantia 忍耐，堅持到底）。他堅持不屈。由於這種堅持不屈、抵抗邪惡的態度，比攻擊敵人，更爲人的本性所嫌惡，所以聖多瑪斯很有理由，稱這種態度爲勇德的主要行爲。（註六十一）

精神眞正的偉大，以及對感情生活加以完全的控制，這都是需要恆心的事。理由是很明顯的：那些加强抵抗的忿怒情慾的輔助力量，往往因着長期不斷地抵禦邪惡而衰退，不停地忍受痛苦祇使人覺得痛苦重大。如果沒有聖神特別的扶助，對於神聖之事的直接感覺，由於受了那些起來反抗願意受苦的意志的情感所加的壓力，而變得非常薄弱無力。所以，如果沒有眞正偉大的精神，沒有完全控制情感，就不可能有眞正的恆心，去抵抗邪惡。在目前的情況之下，世界的情勢是這樣的「惡毒」，有勇德的戰士，爲天主之國應有的主要的德行，就是恆心；因爲直到世界末日，惡人將常以暴力的勝利而洋洋得意，而基督徒却偕同被釘在十字架上的自己的救主，憑着堅忍而保全自己的靈魂（參閱路，貳壹，十九），因着戰勝死亡，恆心反抗世界强大無比的暴力，而承繼天國。

勇德最崇高的行動，就是殉道致命，爲了基督，爲了信仰，或者爲了基督徒的德行而捐軀。兵士在戰爭中壯烈犧牲，猶如殉道致命，祇要他的動機是服從，或熱心追求正義的勝利，而不是求私利。準備捐軀犧牲，這是屬於完善的勇德的。因爲如果一個人祇願意受苦到某一個程度，或者到某一個地步，而不是把苦杯裡的最後一滴苦酒飲盡，不願意犧牲自己的生命，沒有爲善奮鬪受苦的決心，他便沒有爲善的最後的決定，他便不是一個勇者。

二　勇德與其他德行的關係

祇有愛更高尚的善，才使犧牲低級的財物爲合理。如果一個人準備受苦而死，他一定得知道，他犧

牲的是什麼，以及他爲什麼犧牲。祇有誰看自己的靈魂，比自己的肉體的生命更重要，祇有誰看來生的財富，比現世的財富更有價值，才能是一個眞正有勇德的人。爲愛天主而服務，勇敢才是一個完善的德行。「不義之勇是邪惡的工具。」（註六十二）這就說明愛德及義德高於勇德。愛德和義德，本身就是德行。勇德却祇在爲愛德和義德服務時，才是德行。

運動家的勇猛，兵士的鹵莽，他們所想的祇是得獎、受人歡迎、或晉陞官級而已；這都不是德行，而是惡習；因爲生命比受人歡呼、獲得榮譽，甚或比在軍中得獎更有價值。「接受死亡，本身並不值得讚揚；祇有爲善而接受死亡，才值得讚揚。」（註六十三）

勇德也必須是明智的：一個人即使是做一件正義和對的事，也不得無故冒生命的危險。如果一個人，用別的方法，可以更好或者同樣可以爲正義効勞，那麼即使是爲了義德，也不得冒生命的危險。一個人必須正確而明智地考察全部的情況，小心地估計自己所做的事的益處及其重要性，所需要的努力，以及所含有的危險。在另一方面，祇有勇德，一種習常的勇德，完全排斥左右偏倚極端的盲目力量，如：輕率大意、鹵莽冒失，或膽小怯懦，才能作出一個完全明智的決定。

勇德的良伴，就是在爲善而奮鬪中，自信能够完成偉業，然常依靠天主恩寵扶助的大度之德。至於鹵莽地跳進不必要的危險中的孟浪或冒失行動，恰好是眞正勇德的反面。純正的勇德，却把欣然面對人生的艱苦和困難的這種準備，與對於自己的力量和才能一種健全的顧慮，混合起來。殉道者雖已準備就義，却堅定地信任天主的恩寵，以戰勝死亡，如果天主要叫他們去捨生成仁。然而，他們仍往往不自動去冒殉道的危險，因爲他們對自己的軟弱不能信任。

這種勇德與智德混合的一個好例子，就是聖多瑪斯·摩爾（St. Thomas More）的行爲。他非常

留神地靜待着天主叫他去殉道的呼聲，除了盡好他自己的明認信仰眞理的責任以外，却連最小的催促它早日來到的行動也不曾作。他始終懷着愉快的信心，知道天主的呼聲將由殉道的恩寵和力量陪同着一起來到的。

三　勇德爲聖神的德行和神恩

勇德是由敬畏的神恩所支持的。眞正對天主的敬畏，是聖神所賜與的一種神恩，對於怕得罪天主的孝敬之情能有這樣重大的影響，以致一切對於從人類的「惡毒」而來的痛苦的憂懼，與它相比起來，都顯得微不足道（參閱瑪，拾，二八）。再者，敬畏這種神恩，使人更加不信任自己的能力，因而一個有勇德的人，完全信賴天主的能力。一個眞有勇德的人，也是一個謙遜祈禱的人。

剛毅的神恩改進勇德。「一個有勇德的人」，藉着剛毅神恩的力量，享有天主的保證，深信自己有了天主的恩寵，在努力行善時，將能克服一切的險阻，承受天主派來的一切困難和痛苦，甚至於犧牲自己的生命，也在所不惜。這種恩賜給他慷慨就義的愉快精神；因而他藉着天主的幫助，將毅然着手遠大而艱險的計劃，並予以完成。這種神恩給他勇氣，使他在爲天主之國的戰爭中，前往最易受到攻擊的地方，冒種種不能預料的危險，並使他遠遠超過一般的義務要求的水準，尤其是爲了補贖罪惡，自動負起最重的負擔和辛勞。剛毅的神恩，增强基督徒的勇氣，使他完全投身於天主熾熱的愛火中，神秘地忍受那種火的提煉。

勇德使人準備犧牲肉體的生命，以獲得救恩（參閱瑪、拾，三九）。勇德與剛毅的神恩，二者一起使人自動去從事艱鉅的工作，爲了拯救人靈，並爲了天主之國，肩起辛苦而沉重的擔子。藉着剛毅的神恩，

一個基督徒有勇氣放棄微小的自我，爲了天主，愉快而有信心地完全犧牲自己；他雖然也盡其在我地悉心關注一己的安全，可是他知道自己在天主手中，比在他本人手中，更爲安全。

肆　節德

一　約束和節制的作用

「智德注意一切存在的實物；義德則注意別人；有勇德的人，忘其自我，放棄自己的財物，甚至自己的生命。節德則以各人的本身爲目的…人有兩種自反的方式：一種是忘我的，一種是自私的，祇有前者才能使人自保；後者却祇能令人毀滅…節德是忘我的自保。縱慾是自私地妄用原爲自保而賦與的能力，以實行自我毀滅。」（註六十四）

飲食的本能，是以想保存個人肉體的生命的願望爲動機的；性的本能，是以想保存人種的願望爲動機的。這些本能必須如同方法一樣，附屬於它們自己的目的和宗旨。如果把它們作爲目的，而非方法，又不把它們附屬於天主所定的方式和計劃，那麼它們就成爲毀滅的力量。它們竟然會在個人的肉體生活上報復，造成極大的破壞，妨碍精神和理智的生活，危害靈魂的救恩。

節德的目的，就是節制人的保存自身和人種的這些本能，不僅是在其本身方面，而且也在其與人種整個目的的關係方面。就其較廣的意義來說，節德的作用，就是保持全部情感和精神生活的平衡。要做到這一點，不僅是要循規蹈矩，合乎種種不同的價值，而且也要直接控制精神的能力與其活動。這就等於說，要認識自己，並且要決意努力約束自己。

對一個受着原罪紛擾的人來說，節德是一種不可或缺的特殊的德行。「自從第一次犯罪之後，人不僅能愛自己勝於愛自己的造物主天主，而且能相反自己的本性，且有這樣做的傾向。」（註六十五）人竟然愛自己勝於天主，他以一種不正當的方式愛自己，因而使自己陷在混亂之中。所以，要獲得節德，第一個條件就是朝向天主。我們必須轉視天主，約束自己，一心以天主爲至高和至可愛的善。「除非一個人不自私地保存他內在的自我，是不可能以節德來自律的；如果一個人祇是關心他自己，是得不到節德的。」（註六十六）

墮落的人類，祇有藉着認識自己，征服自己，以及刻苦等熱誠，方能實行節德。然而，刻苦並非要把本能的本身（尋求飲食、自我保存、知識和權力、消遣和遊戲等自然的慾望，以及性慾的衝動本身）予以毀滅，祇是消滅那些越軌的和背叛的傾向，或者說得更詳細一些，拔除那些紛擾不寧的情緒的深根。斯多亞學派的無感覺和無慾望，相反有約束和有節制的節德，正如沒有約束和沒有節制一樣。

二　節德的重要性

絕對地說，雖然節德在樞要的德行之間名列最後，可是這並不是證明它是一種最不重要的德行。正因爲飲食的慾望，以及滿足性慾衝動的慾望，根深蒂固地生長在人性追求生存（自我保存）的本能裡，一旦墮落敗壞時，「其破壞力超過人所有的其他的力量。」（註六十七）放縱（縱慾和迷色），不僅損害靈肉之間內在和諧的美和幸福，而且也把人的精神部分直接捲入紛亂的漩渦之中。人而沒有節制，便是不智，因而也就是不義。除了仇恨和嫉妒之外，沒有一種惡習，像沒有節制那樣矇蔽迷亂人的明智判斷。

「心靈不潔，自我委棄於肉感的世界，能使一個人在倫理方面所有的原始力量完全癱瘓；不再能在靜寂中，傾聽現實的呼聲，也不能退隱在這靜寂中，爲具體的行動，作出一個適合具體情況的決定。」（註六十八）沒有約束地和沒有節制地放縱情慾，使人看不清精神的價值。及至原始的力量已被耗損而漫無目的時，自由意志的決定力就被破壞。

再者，放縱無節，阻塞愛的道路，破壞眞正愛的能力。愛能服勞，而不求報酬。愛具有敬重的疏遠作風。愛在本質上就有推崇和尊重所愛者的傾向。放任沒有節制，則使人祇知自私地滿足自己的慾望（正與服從和効忠相反）；虐待（與敬重相反），汚辱，以及引誘別人犯罪（與愛的使人變爲高尚正相反）。

節德的光輝，發自効忠、敬重及愛的精神。以上的話，無論是對於在婚配聖事中夫婦的貞潔所實行的節德，或者是對於獻身事主而爲基督淨配的貞操所修的節德，都一樣的眞實正確。作爲一種德行的節德，是常以愛爲食糧的，且常爲愛而生活的。飲食有節，適當培養好奇的求知慾，溫和善良，堅決地控制自己的脾氣和情緒，這一切祇有以愛爲動機，才能得到完善德行的高超的光輝。祇爲了身體的健康，而約束貪饕的食慾，不能與那以眞正的節德精神，感激地享用食物相比。懷着感謝天主，以及戰勝世物的心情，而進用飲食，比爲了健康的緣故而節食，要高尚得多。懷着上述的那種心情，一個人可以依照那對天主、對自己，以及對別人的愛的要求，而享用或戒絕飲食。我們享用飲食，休養我們的精神，是爲了愛天主，而不是自私地祇爲了享受。不過，我們首先應該爲了愛那賜與一切的天主，而踴躍歡騰。我們應該因飲食使我們再能奉事天主爲別人効勞而高興。

由於對天主的愛，非由節德陪同，是不可能的，所以節德這個德行，也有着愛德的急需性和必要

性。聖奧斯定具有特殊的卓見，他看到基督徒意義深遠的節德是有助於愛德的，他說：「節德許給我們那種純潔而不朽的愛，把我們與天主結合在一起。」（註六十九）「節德不是流水，而是涯涘、堤岸。因爲兩岸堅實，水流才能暢行無阻，有力而飛奔直下。」（註七十）

三　初步的和完善的節德

聖多瑪斯將節慾自制，與完善的節德（*temperantia*），加以區別。皮勃（Pieper）稱前者爲「嘗試的草案」，後者爲「完成的事實」。「前者不及後者完善；因爲理性的指導力，利用前者，祇能陶鑄有意識的意志，還不能約束性慾的衝動；利用後者，則意志和衝動，二者都被『理性的規則』所約束。」（註七十一）

雖然行爲的善功，在於管制情慾的自由意志的決定；可是，聖多瑪斯仍然認爲，節德的整個對象，不僅僅限於意志有效地反對情慾不正當的貪圖。相反的，他還深信，如果意志以最高超的方法，治療一切，管制一切，那麼意志的這種堅定持恆的態度，就能對情慾發生這樣的影響，使它們合乎正確的理性。就是情慾本身，在其慾望和衝動方面，也都變成合理的了。

關於善功這一點，由愛來推動的意志的行動，是唯一決定的因素。所以，愛越强，向決定的愛挑戰的阻難越多，善功也越大。然而，關於德行的美及完善等方面，最高的德行，不僅使意志在奮鬪時堅定不移，而且也調節情感的生活。那種能够控制，並能「訓練」，更强烈的，或者更活躍的衝動和本能的德行，高於那種祇能約束和管制，更弱的衝動和本能的德行。

正如節德反對沒有節制的惡習，同樣自制反對不能自制；不過，後者與其說它實際上完全是一種惡

習，更好說它是人的氣質方面的缺點和過失。對指導靈魂的神師來說，在辨別人靈的時候，以及在進行牧靈工作、指導各種不同的人的時候，把上述二者區別清楚，是非常重要的。有一種沒有節制的罪行，不僅是由於人性的軟弱，更好說是由於人性的惡毒。有人不僅不後悔自己的罪，還要以此而自鳴得意；這種人的基本態度，就是沒有節制的或縱慾的態度。他覺得自己還能犯罪而高興；因爲犯罪已經成爲他的第二本性。（註七十二）沒有節制的人，把縱慾作爲他以整個敗壞的心所嚮往的一種原則。可是，一個不能自制的人，至少還有約束自己的意願，縱然他屈服於自己越軌的情慾，而失敗在個別的實際情況中（對這樣的罪，他是要負責的。）不過，他的罪不是出於惡毒之心的，而是由於軟弱而犯的罪。然而，即使他的罪是由於軟弱而犯的，在某些情形，也可能是大罪。

視作一種倫理基本氣質的沒有節制，在一個不僅犯罪，而且以犯罪爲榮的人身上（參閱羅，壹，三二），顯得最爲暴戾。要獲得節德，或者完整無損地保存節德，對許多人來說，是一件特別困難的事；其主要的原因，是因爲他們生活在不利的輿情之中。人們不僅崇拜高度的物質生活，以及肉體的享受，他們還企圖使色慾和姦淫看來好像是正常而不相反道德的事。一個不能自制的人，可以採用的最有效的方法，以免沉淪在沒有節制的深淵裡，就是謙遜地告明自己的罪過，同時眞誠而正確地努力，在自己活動的社會生活圈子裡，造成一種更好的輿情與思潮。

四　節德的種類以及與其相關的德行

我們可以依據飲食的慾望，以及性慾的本能，來給節德分類。因此，我們討論有關飲食的節制，以及屬於潔德的節制。關於進食有節方面，有一種重要的節食行爲，就是守齋。至於在節飲方面特別有意

義的，是關於服用麻醉性的飲品。潔德受着害羞心理的保護。爲了潔德的利益，對這種天生的害羞心理，予以適當的培養，叫做端莊；它是潔德的潛能部分。潔德最高尚的表現，就是貞潔；它不可與一種純屬消極的獨身主義相混，也不可與那種厭惡異性，或者企圖逃避合法婚姻的負擔的嫉恨女人者之不願結婚相混。

節德也命人在生活水準，以及物質享受方面，應有節制。工廠大量生產生活的消費品，加上大規模的廣告宣傳，使那些沒有節制思想的人，完全被生活理想的物質享受所迷住。一個基督徒，面對着大家都能享用的現代技術和文化的成就，應該設法明智地使用它們，要好像是它們的主人，千萬不要成爲它們的奴隸（參閱格前，陸，十二）

與節德有關的德行，表示性格內在的和諧與平衡：寬厚或溫和是判斷、指導、管理時的中庸之道。暴燥易怒，或與其相反的鬆懈懶散，都是極端。在文化或知識的領域內，高尚的求知慾或勤學（*studiositas*），是智育方面，膚淺好奇，以及懶惰疏忽之間的中庸正道。至於合適的舉止和社交的儀態，則有適度的禮節，以及良好的態度，爲正確的中庸之道，一方面避免令人生厭的奢華（矯揉、虛僞）的極端；另一方面也避免粗魯（服裝不整，無禮不雅）的極端。幽默風趣的德行，是在粗俗的笑話或狂歡，以及沉悶的憂鬱二極之間的中庸之道。貪圖光榮和讚美的慾望，應受謙遜的約束；謙遜就是驕傲、貪求虛榮與自暴自棄兩極端之間的中庸之道。雖然聖多瑪斯（隨從亞里斯多德的主張）討論謙遜及溫良，把它們視作節德的表現及其潛能部分，可是我們更願意强調，它們在本質上是特別屬於基督徒的，因爲它們是基督徒每一種德行的基本態度。

五　完善的節德，克己與刻苦

甲　約束與節制

人類在其墮落的現狀之下，不用自知和自律（不用苦行），就不能獲致節德，也不能保存節德。人類的內心是這麼紛亂；所以，節德不僅需要實行一般的苦行，即依照規則的自律，而且還需要一種依照規則的克己，放棄那些與節德原本可以相容的感官的享受。這個墮落的人，既然有着趨於過度貪求感官享受的傾向，爲能達到眞正的節德，以及眞正自治的中庸之道，必須採取「相反的行動」（agere contra）。這就是說，他必須對邪惡進行反擊，自動放棄某些合法享受，尤其應該約制感官的快樂。這種有意的「相反的行動」，其目標並不是直接在於極端之間的中庸之道，而仍然是眞正的一種節德的行動；因爲它所有的對象，是與節德的對象相同的：對於合法的享受本身，用一種强大而相反的推動力，把鐘擺推回到中間。爲這種「相反的行動」的意志，最基本的是基督徒的決心：寧願在調節這種祇求中庸之道的行動時失之於過多，而不願冒喪失己靈的危險。一個基督徒常應該把救世主耶穌所說過的以下的話，謹記在心：「如果你的眼引誘你犯罪，剜出它來」（瑪，拾捌，九）。

在許多特殊的情形之下，克己和刻苦超越節德的範圍：克己是對肉體和靈魂、對精神界和感官界，二者都兼顧的。

基督徒明知以下這個深刻的事實，而高傲的斯多亞學者，却對它連絲毫懷疑也沒有：紛亂不僅潛伏在人的情慾裡，而且也潛伏在人的精神裡。也許尤其是在人的精神裡！爲此，克己必須從意志、理智、

記憶方面着手。意志必須知道放棄獨立自主的驕傲。最好的辦法，就是在精神的事上要服從。理智和記憶必須放棄自私地、單獨地追求快樂。它們必須以謙遜和眞正的克己，常應接受啓示奧蹟深秘的信仰之光。信德謙遜的服從，是獲得全部眞光的途徑。

下一步是抑制想像、感覺、情緒和感官；最後而非最不重要的，就是放棄外面的財物。克己在本質上就是放棄一切的事物，祇因爲它們無論怎樣妨碍我們完善地愛天主及愛人。一個知道克己的人，即使現在此時此地享受某些事物，對於愛天主，並不發生什麼妨碍，他也願意把它們犧牲掉。他的動機是自我約束，以備應付那些實在能危害他的德行的危機。具有約束和節制作用的自我控制，主要是屬於倫理道德方面的；至於刻苦、克己、苦修、喜愛十字架等，却都是宗教的觀念，具有宗教的價值。它們與節德不同。它們並不是首先注重內在的和諧，以及人的自我保存（雖然它們第二步也要做到這一點）。它們最近的直接目的，却是隸屬於天主之下，是在天主的台前，進行賠補和贖罪的工作；然後對自己和一切的受造之物，得到一種新的愛。這就是在天主內，並從天主內愛。

放棄世物，拔除虛假的愛，並不是由於沒有宗教信仰，輕視受造之物，而是想用提煉淨化的愛，去愛一切的受造之物。一個人祇有克己苦身，放棄世物，準備犧牲一切妨碍他、或可能妨碍他完全服從天主的東西，才能做得到這樣的事。祇有誰準備爲天主而放棄一切的東西，並且眞正能够實行這種犧牲的，才能正當地使用這些受造的東西。祇有誰爲了愛天主，時常用自己的一部分，以及受造的世界，完成痛苦的犧牲，才能在天主內，眞正地愛自己和世界。

由於事實上墮落的人不斷地趨向於愛自己和受造之物，不是爲了天主，而是爲了與天主毫無關係的，甚至於是反對天主的事，所以在精神生活上，無論到了什麼階段，一種自願的刻苦和克己是不可或

缺的。即使不管節德的要求，爲能追隨基督，克己也是一個不能缺少的因素。（註七十三）

乙　刻苦爲獲致幸福之道

人類痛苦最大的根由，就是他自己內心的紛亂，不知正當地愛自己和受造之物，祇知追求快樂。刻苦直接相反這種殫精竭慮的任情縱慾。實行外面的苦行和補贖，可能而且應該以高尚的快樂，以精神的快樂，以提起心神與主密談的快樂（即如四旬期的頌謝詞的 *mentem elevas* 提高心神），作爲崇高而有效的動機。自願放棄感官的滿足，縱然是合法的事，這就表示對精神的快樂予以高度的重視。自動接受痛苦，壓抑感官的覇力，使精神更能易於接受天上的快樂。一個基督徒，不像一個斯多亞學者，他對人生的痛苦悲傷的苦味，並沒有什麼幻覺。他並不企圖把感覺毀滅掉。他所渴望的，祇是想把感覺在一個肖似復活的基督那樣完善的人性構造之中，加以調節而已。

基督徒的克己苦行，絕不是厭惡自己，或者企圖毀滅自己。我們發見聖人們熱愛十字架。他們這種熱愛，不是以折磨自己爲樂的那種相反本性的虐待狂所發動的。在感受力量薄弱的世人看來，十字架常是沉重難當的東西（否則它根本就不是十字架了），刻苦也常是痛苦難受的事；可是，在靈魂的最深處，却湧出一種完全不同的快樂之泉。祇有這樣的快樂，才能給人力量，使人自願接受痛苦，忍受克己之苦。主耶穌曾經教訓我們，在守齋時，面上要顯出高興的樣子，要搽用喜樂的油膏（瑪，陸，十六及其後各節）；祂的話並非僅僅要我們隱藏自己所做的刻苦補贖的事，却含有更積極得多的深意。實行補贖時表現愉快喜樂，這與那能給人青春活力的愛完全相符；願意守齋的主意，就是從這愛來的，也是朝着這愛走的。因着守齋，以及放棄感官的享受，內心必然會感到這樣大的快樂，以致在一個人的面容上，也

日益流露出內心的快樂。

放棄世物，給人舖平道路，使人在受造之物上，能够享到一種深長而純潔的快樂，好像亞西西的聖方濟各 (St. Francis of Assisi) 所享受的快樂一樣，雖然放棄世物的第一個目標是那非受造的愛，即天主。這樣，守齋附帶有對精神事物的趣味。它同時也帶給人一種能力，使人以感謝天主的愉快的精神，對食物能有一種健全的享受；這是除了這樣的事實以外的，就是一個飲食有節的人，對於食物，比一個貪饕暴食的人，更能嘗到食物的美味；而且一般地說來，食物爲他也更有益。

丙　內心的與外面的苦行

內心的苦行或克己，以及約束反抗的意志，本來高於外面感官的苦行。不過，人性是一個這樣的一體，祇有同時對越軌不法的紛亂，予以全面的攻擊，才能眞正把它征服，而加以抑制。再者，精神方面的克己，也需要外面的苦行，作爲它自然的表現，並加增它的動力。正如不受控制的慾情能壓迫精神，同樣外面的苦行，也能加强精神的力量。它是從克己的精神，即意志來的，接着它又反過來加强意志的活力。不過，外面的苦行，如果同時沒有神聖的謙遜，不肯徹底隸屬於天主，或者連這樣的熱願也沒有的話，就能發生危險。

這是一件普遍發生的事實：每一種苦修和克己都是有危險性的，如果一個熱心敬主的人，沒有認清自己主要的敵人，並予以進擊。這主要的敵人，就是左右人心的驕傲。不過，這也是事實：爲使內心順服，苦修和克己是必要的。如果一個人，不用克己、苦行，以及遵守天主的誡命等方法，使自己的感官服從天主的命令，那麼精神就不可能眞正而謙遜地隸屬於天主權下。

丁　自願實行的刻苦與天主所加的災難

罪人祇有在天主上智安排的痛苦訓練中，才能深深地淨化自己。雖然自動選擇的苦行具有很大的重要性，可是天主所加的痛苦，却最有價值；因爲在這樣的痛苦中，絲毫沒有自己願意的可能，却有最好的機會可以實行服從天主最純正的聽命。

天主利用外面的痛苦，淨化人的感官（感官被動的淨化），同樣也淨化人的精神（精神被動的淨化）。祂的恩賜附帶着滌除和淨化的痛苦；而這樣的痛苦，却含有令人歸向天主的力量。然而，我們不是一定接受天主給的這種滌除性的痛苦，除非我們用自願的克己和苦行，自動淨化我們的感官和精神，這樣來訓練自己，準備服從天主的旨意。天主所加的災難，往往要求很大的犧牲。一個人祇有藉着自願的苦行，使自己遇有災難時，能受得起，才能達到安心忍受的高峯。

如果祇有自己選擇的補贖，而沒有天主派來的痛苦和困難，很容易會導致驕傲和自負。在另一方面，祇把克己苦行限於天主所加的困難和痛苦，而沒有那些自願接受的克己苦行，也很快就會減弱自由樂意接受痛苦的力量，甚或嚴重地危害到這樣的力量。

戊　克己苦行與師法基督

「祂又對衆人說：『誰若願意跟隨我，該棄絕他自己，天天背着他的十字架來跟隨我』」（路，九，二三）。基督走在我們前面，給我們指示克己、自動壓抑自己，以及自願接受最劇烈的痛苦的道路。不錯，主基督在祂出外傳教的時期，祂所實行的，一般地說來，不是非常嚴厲的苦行。關於這一點，我們

看到基督與其前驅若翰二人之間對照的不同之處（瑪，拾壹，十八及其後一節）。顯然這也是天主的旨意，要基督的前驅應是一個厲行補贖的人，清楚地負有一個補贖的使命。這樣，就在新約的大門上，已蓋有補贖的印記。

雖然基督對於自己的門徒，並沒有比祂自己也遵行的法定的守齋，提出更多的要求；可是，它使門徒們清楚地知道，在祂離去之後，他們要守齋（瑪，玖，十五）；守齋連同祈禱，是最強有力的武器，以抵抗地獄最卑鄙無恥的惡魔（瑪，拾柒，二十）。我們也應該記住，基督的本性是完全無罪的。肉體苦行的一個主要的理由，爲祂是完全不存在的：基督並非有着一個墮落的本性；祂根本不需要約束祂的意志，爲能忍耐地和順服地接受天父所願加於祂的一切痛苦。然而，祂却完全自動地選取了貧困、流離失所、迫害、工人辛勞的生活、最後周行巴勒斯坦最艱苦的傳教工作；祂把這一切作爲祂自己的命運。祂守了四十天嚴厲得驚人的大齋，使教會關於補贖的生活，能有一個理想和典型。最後—這是最主要的中心點，爲能完全了解基督的補贖—祂在最劇烈的痛苦之中，捐獻了祂自己的生命。

聖人們設法實行聖伯多祿的話：「基督也爲你們受了苦，給你們留下了榜樣，叫你們追隨祂的足跡」（伯前，貳，二一）。他們不僅耐心地忍受了痛苦和迫害，而且也自動實行了嚴厲的補贖。喜愛十字架和肉體的苦行，對聖人們來說，就是把苦難的奧秘表現在自己的生活中（在眞福亨利·蘇索 Blessed Henry Suso 的筆記裡，用深入內心的文筆，很生動地把這一點描繪出來了）。自從第十世紀以後，鞭打自己成爲流行的補贖，爲紀念救世主基督被縛在石柱上，受鞭笞的酷刑。卡爾·斐克士（Carl Fecks）說：「幾乎沒有一位被册封的聖人，不實行這種補贖的。」（註七十四）不過，每一個時代，有其不同的、適合時代環境和需要的肉體苦行。

基督徒負有補贖的使命。他奉召追隨那位自願爲我們受難而死的基督。基督爲了我們，自願實行克己和苦行。不過，基督徒的補贖，無論是在方式上，或在程度上，都有很大的變化；因爲每一個基督徒，並非一定要仿效其他追隨基督的人，實行同樣的補贖。可是，一般地說來，同基督一起實行克己和苦行的路線，已由聖事標明出來了。補贖的路線，就是聖事的路線。

聖保祿宗徒很動人地說明了，聖洗聖事是同基督一起死去。尤其是在他致羅馬人的那封信裡，他徹底闡述了這個顯著的比喻。我們跟隨基督，向着光榮前進，可是走的是痛苦的和死於自己的路（羅，陸，五；捌，十七）。凡是受過洗禮的，必須放棄「肉體行徑」（即墮落的人的行爲）（羅，捌，十三）。「凡屬於耶穌基督的人，已把肉體連同邪情和慾念一起釘在十字架上了」（迦，伍，二四）。聖保祿在談論他自己的時候，說：我們「身上常帶着主耶穌的死狀」（格後，肆，十）。「在我身上，我帶有耶穌的烙印」（迦，陸，十七）。「我痛擊我身，使它爲奴，以免我給別人宣講以後，自己反而落選」（格前，玖，二七）。我們既然是基督奧體的肢體，必須自動利用克己和苦行，在我們自己方面，並爲我們自己的一份，完成基督爲整個教會所做的工作。「我在自己身上，爲基督的身體—教會，補充基督的苦難所缺少的」（哥，壹，四）。

聖保祿的意思，並不是說，基督的苦難不够。它的確是非常充裕的。不過，這是基督奧體的一條定律：在藉着基督而應用救贖之功時，肢體必須要跟着自己的頭，走一樣的路。這就是自願受苦的路，爲他們自己受苦，也爲彼此受苦。我們的確是在一個身體內受洗的，是在基督的死亡內受洗的。可是，如果我們與基督結成一體，繼續同我們的頭—基督一起受苦和工作，祇有這樣，基督的死亡才能在我們內補足而完成。利用自願的苦行，我們就能在行動和精神上，神秘地參與祂的死亡。

堅振聖事的重大效果之一，就是加强基督徒的力量，使他能够勇敢地忍受痛苦，準備爲天主之國作殊死戰，直到他最後一口氣。聖保祿用一個運動員的比喻；他說，一個運動員，爲了在競賽時，達到一些可賤的目的，而「在一切事上都有節制」（格前，玖，二五）。今天我們也可以同樣適切地引用那些喜愛時髦的瘋子。我們可以看到，怎樣他們爲了適應可笑的虛榮心所擬定出來的漂亮的標準，準備去作極大的犧牲！一個基督徒却完全不同：他必須準備自己，堅決地奮鬪，在生命中冒一切的危險。勝利的力量，不是祇靠自己個人的努力可以得到的；不過，他所有的自然和超自然的天賦，必須時常加以運用。在聖人們看來，守齋以及其他種種苦行，是學習殉道的初步訓練。纖弱多病的懦夫，決不能對付今天基督徒所應面對的那些可怕的殉道方式。堅振的恩寵，要求基督徒迅速地準備，爲了基督而捐獻自己的生命；所以，堅振是一種恩寵的法令，命基督徒實行克己和苦行。

告解聖事，就其本質而論，需要實行補贖。在告解聖事的整個歷史中，無論是在施行方面，或者是在領受方面，都有這種補贖的意義。一個回頭改過的人，必須是一個喜行補贖的人。爲了對基督苦難贖罪的功效表示感謝，他必須自願實行補贖，準備分擔贖罪的工作。如果有人說，在那些領受告解聖事的人之中，沒有積極的歸正精神，沒有再次的歸正，也沒有深入地革新自己的生活，這是由於他們缺乏補贖的緣故，這並不是過甚其辭。告罪者絕大多數沒有高度的補贖精神。

爲了天生和別人，自願克己受苦的，其最大的表現，就是基督在十字架上的犧牲。「天主竟這樣愛了世界，甚至於賜下了自己的獨生子，使凡信祂的人能獲得永生而不至於喪亡（若，叁，十六）。正如人在基督面前，找不到比犧牲更能表現自己的服從，以及自己對天主的愛；同樣天主自己也選擇了犧牲的方法，而且的確是最大的犧牲，就是在最劇烈的痛苦中，捐獻了祂自己的聖子的生命，以表示祂對人類的

愛。「爲此，基督徒必須因着參與聖體的祭禮，知道將自己的生命作爲一種奉獻給天主的祭品。」（註七十五）這不是一件純屬偶然的事，教會自從最早的時期，已經命人實行重大的犧牲，爲舉行聖體的祭禮：他們要捐獻禮物；領聖體前要守聖體齋；尤其是在慶節前夕（vigils），以及在集合祈禱日（station days），要整日守聖體齋。

按照一九五三年一月六日公布的（*Christus Dominus* 主基督）宗座憲章（註七十六），關於聖體齋，有以下兩條基本的原則：㈠教會始終極其重視領聖體以前的守齋，爲能培養適合這件聖事的犧牲精神，並提高信徒們對聖體的敬意；㈡但重視聖體齋，不應使任何具有犧牲的必要準備的個人，無法多次、甚或每日領聖體，雖然他不能完全遵守聖體齋的嚴格規定。

一九五七年三月十九日，庇護十二世的自動手令，用以下簡明的規定，宣布了聖體齋的教律：不論在日夜什麼時候奉獻聖祭，或領聖體，彌撒的主祭者，必須在彌撒開始之前三個小時，領聖體的，則在領聖體前三個小時，避免服用一切固體的食物，以及一切酒類的飲料。在舉行彌撒前一個小時，主祭司鐸必須戒用一切其他的食物和飲料。預備領聖體的信徒，在領聖體前一個小時，亦應如是遵行。不過，從不禁止飲水；因爲水不再有碍於聖體齋。即使不是終日臥病在牀的病人，也可以服用流質的食品和飲料（不過不是屬於酒類的飲料），直到舉行彌撒的時候（爲舉行彌撒的司祭），或直到領聖體的時候（爲領聖體的人）。在同樣的條件下，他們也可以進用液體的或固體的藥物。關於這些問題，不必再徵求聽告司鐸的許可。然而，上述的手令，對於凡能遵守以前嚴格的聖體齋，而無損害者，仍勸告他們要自動遵守。

放寬聖體齋，按照上述那篇宗座憲章明白的聲明，目的是想使基督徒們集中自己所有的注意力，在

那些內心的深長準備上，爲能造成一種補辱的精神，一種犧牲的精神。在基督的一個至友的心靈中，聖體必然常會引起日益堅決的主意，參加基督自己所從事的補償祂天父所受的侮辱的工作，並自動進行克己苦身的苦行，爲拯救那些可憐的罪人。

神品聖事，給從事祭臺聖職的人員，加上一項非常的補贖任務　他負有一種神聖而急迫的責任，將自己全部的司鐸生活，作爲一種全燔祭，偕同司祭而又爲祭品的基督，把它獻於天主聖父。

婚配並非不如其他的聖事：它也是指向主耶穌的十字架。這件聖事的恩寵，及其所加的義務，必然是與十字架有關的。基督在十字架上，娶了祂的淨配—教會；直到祂第二次降來的那天，教會將背起祂的沉重十字架，紀念祂在十字架上所完成的凱旋、勝利的祭獻。爲此，基督徒的婚姻，在其恩寵奧蹟的深義中，具有象徵基督與其教會這種神秘奧蹟的地位；如果沒有犧牲和克己，就無法繼續生存。夫妻的愛情，是聖事所要求的，也是由聖事所聖化的，必須由男女雙方，用不自私的自我犧牲的精神來加以培育的。

病人聖事，或給病者傅油，是「臨終傅油」的聖事，能增强病人的神力，並加給他一項神聖的義務，要心甘情願地接受死亡，作爲一種死亡的祭獻，與基督死亡的祭獻結合在一起。爲領受這件聖事應有的必要的準備，就是用苦行來使一個人不斷地死於自己，一生在死亡的痛苦中克己苦身；這也是必要的準備，爲接受這件聖事所要求的痛苦和死亡。

聖洗本身就是一種臨終的傅油。在這第一件聖事中，基督徒已經接受了臨終的傅油。最後的傅油是病傅。中世紀時，病者在領受這件聖事之後，還有嚴格應行的事，這使病傅所含有的這個「臨終最後傅油」的意義，非常突出地顯露出來了。病人領受了聖事的傅油禮之後，（如果他病癒）必須永遠避免婚

姻生活，禁用許多種的食物；總之，他必須過一種嚴厲的補贖生活。誰領過了隆重的臨終傅油聖事，在這現世的生活中，除了基督的十字架以外，不應該再去追求什麼其他的東西。雖然這種習慣，對於病傅的補贖本質，及其使人準備死亡的補贖價值，給人一個意義深長的說明，可是這種嚴厲的規定，迫使很多人放棄這件聖事。於是這種習慣就被廢止了

己　實行肉體苦行的義務

依諾森十一世（Innocent XI），在判定莫理諾士（Molinos）的謬論時，清楚地說過，自願的苦行，對於精神是健康而有益的，所以是不應該廢棄的。（註七十七）伊西會議（Synod of Issy）作了以下的聲明，以判決紀咏太太（Mme. Guyon）：「苦行適合各種身份的人；所以刻苦的行爲往往是必要的。爲此，以虔誠爲藉詞，使信徒放棄苦行，這是反對聖保祿的，先已接受一種錯誤的邪說。」（註七十八）本篤十四世（Bendict XIV）（註七十九）論及補贖行爲的重要，爲能支持基督徒的修養精神。不過，他也區別一般的基督徒所需要的肉體苦行的程度，與某些負有特殊使命的聖人們所實行的非常嚴厲的苦行。

聖多瑪斯•亞奎那斯特別討論那種不是僅僅由教會的成文法律，而是由天主的誡命所規定的守齋。教會關於守齋的法律，不是僅僅把一件額外的事，而是把一件人人都應該實行的事，加以更明確的規定。（註八十）聖方濟各•撒肋爵（St. Francis of Sales）很有趣地稱苦行爲「使驢子快走的燕麥。」關於守齋，他又說：「惡魔如果知道我們準備守齋，就怕我們了。」（註八十一）耶穌會士莫理茲•梅希雷（Moritz Meschler S. J. 一九一二年去世）說：「一個人如果沒有相當的補贖行爲，就幾乎不可能是

一個眞正精神修養的人。忽視肉體的苦行，往往是由於懶惰、精神軟弱、受感官控制的緣故。…重視補贖，以及實行補贖，被人視爲天主教精神的特徵，而與宗教改革者所表示的嫌棄苦行相反；這樣的看法是對的。事實上，一個眞心悔過的人，幾乎本能地愛做補贖。他犯了罪；他願意補償自己所做的壞事；他就採取肉體苦行的方法。這樣的想法，自然地產生在他的腦海裡。這一切都是屬於神修生活最初級的概念。（註八十二）

應行的肉體苦行，尤其是守齋，在個別的實際情況之中，可有很不同的程度。大部分要看個人的性格、工作、身份、地位和職業。如果是一個生活非常艱苦，缺少許多東西的人，尤其是如果是一個身體軟弱或有病的人，至少照一般的情形來說，就可以不必實行任何外面的刻苦的行爲。的確，許多這樣的行爲，對他們來說，是不智的，甚或是不法的行爲。一個修會會士，由於自己的身份，必須努力修德，比一個俗人更應該實行補贖。凡是趨於肉慾偏向的人，比那受自天主一個平靜的性格，沒有多大慾情傾向的人，往往有實行更嚴重的苦行的責任。在一個人的生活中，還有一些機會或時期，更加需要厲行肉體的苦行和克己。

庚　有罪的苦行

如果補贖和克己超過了適當的限度，就不再是德行了；因爲補贖的行爲，必須常是節德的行爲。聖熱羅尼莫（St. Jerome）雖然自己厲行補贖，却說道：「我們不命人實行過度的和劇烈的守齋。軟弱的身體，因這樣的行爲而弄壞了。聖德的基礎還沒有打定，疾病却已經侵入了。」（註八十三）聖多瑪斯·亞奎那斯重述以下這些被人認爲是聖熱羅尼莫所說過的話：「無論你慢慢地經過一個很長的時期，或者

是在一個短暫的歲月中，導致你自己的死亡，並沒有什麼分別。誰因吃粗劣的食物，營養不足，睡眠太少，而過度折磨自己的，便是名爲祭獻，而其實是刼奪天主的東西。」（註八十四）過度的苦行，很容易嚴重地傷害自己的健康，因而導致倫理的危機。苦行必須以約束內在的意志爲其更高的目的。

聖保祿當時必須反對一種一般性守齋和克己的害人的主張。諾斯底士派（Gnostics），尤其是那些摩尼派的信徒們（Manichaeans），把這物質的世界，特別是某些種類的食物，視爲不潔的和瀆神的。同樣的，有許多歸正的基督教徒們，誤解了猶太教關於食物的規定。聖保祿宗徒激烈地糾正這種錯誤的態度：「在耶穌基督內，我知道，並深信：沒有什麼東西本身是不潔的」（羅，拾肆，十四）。「你們定下了規則：不可拿，不可嘗，不可摸……在這一切事上，你們拘泥於人的規定和教訓」（哥，貳，二十及其後各節）。「因爲天主所造的，一切都好；如以感恩之心接受的，便沒有一樣是可擯棄的；因爲一切都由天主的話和祈禱祝聖了的」（弟前，肆，四及其後一節）。

在印度，禁止屠宰動物，以及食用獸肉，主要的原因，是由於靈魂輪廻說的緣故；按照這種說法，人的靈魂住在動物的身體裡。近來曾有人想復興古代諾斯底士派和摩尼派的思想；這就說明，爲什麼有許多素食的人，戒食肉類的產品。他們把物質的東西，尤其是肉體，視爲罪惡的淵藪和根源。馬慈達教派（Mazdaism）禁食肉類，終年吃素，這是由於祆教（Zoroastrianism）二元論的偏見的緣故。按照祆教的教義，節德本身就是最主要的德行；一個人，藉着性慾的衞生、適當的飲食，以及正確的呼吸方法，才能救贖自己。對於愛的力量和價值，以及驕傲的危險，却不能正確了解，甚或完全置之不理。（註八十五）

關於某些飲食能影響慾情，這是一個完全不同的問題。按照聖多瑪斯的看法（註八十六），這種影響，

就是教會規定守齋的一種決定性的因素。有人認爲，動物肉類的食品（尤其是蛋類），對於性生活，本身就能發生一種不良的影響。當然，聖多瑪斯並沒有認爲吃肉本身就有罪，或者必然會使人犯相反第六誡的罪。他祇是說，吃太多的肉和蛋等食物，對於慾情能起不良的反應；所以，必須嚴格節用，有時也要完全禁食。最後，我們在這裡所注意的，固然是一個在科學上還不能立刻確定的事實問題。爲此，不可假定任何普通的食物或飲料，會直接刺激慾情；不過，對神經系統間接的影響，可能在倫理上，造成一些危機。一個明智的人靈導師，對於這個問題，常要勸人應有節制。

肉體的苦行，首先因着驕傲的人懷有邪惡的動機，而成爲有罪的行爲。爲了這個緣故，主耶穌責斥那些爲了要見悅於人，以及影響別人，而守齋的法利塞人；他們「苦喪着臉，是爲使人看出他們禁食」（瑪，陸，十六）。一個基督徒，如果視克己苦身，目的祇在本性的自我控制，就不能升到基督徒的德行的高度。如果他所追求的，祇是犧牲自己，光榮天主，補贖罪過，實行眞正的苦行，師法被釘在十字架上的基督，才是在肉體的苦行方面，眞正修基督徒的德行。

如果外面的刻苦行爲，使人忽視更高尚的事（例如：愛人、祈禱、盡好自己的身份或職業應盡的責任等），它們便是不適當的，甚或是有罪的。苦行必須常是一種方法，其目的則是使人的意志愛天主和愛人。

伍　謙遜爲基督徒的基本態度

一　謙遜為一種基督徒的德行

古代希臘和羅馬的思想裡，沒有謙遜這個觀念。譬如 *tapeinós* 以及 *humilis* 等詞，首先是微小、卑下、微賤的意思。在舊約裡，偶然可以找到一些勸人謙卑自下的章句，例如：德訓篇第三章第十九等節。有許多經文，特別是在聖詠裡，富有最美的對天主表示謙遜的情意。然而，祇有基督的言行，才顯示出最完善的理想的謙遜。

基督徒的謙德，有兩種趨向：一是對那在我們以上的上級的，一是對我們的平輩和下屬的。第一種趨向，是與每一種眞正的宗教信仰的態度分不開的。它唯一的先決條件，就是生活的信仰，以及與有位格的天主眞正交往。如果一個人，把自己視作天主的一部分，或者視作天主的一種現象，如同泛神論那樣的看法，那麼對於在我們之上有位格的天主那種謙遜的基礎，也就被破壞無餘了。謙遜是身爲受造之物者的德行，是受造物對造物主的一種反應，是承認並肯定自己完全隸屬於天主權下。謙遜的這一面，本身還不是典型基督徒的，或完全屬於基督徒的謙遜，而是一樣基督教會與各種敬神的宗教所共有的東西。不過，在基督教會裡，它却佔着一個單獨的地位，並且具有最純粹而高深的意義。

至於謙遜的第二種趨向，是基督徒的謙遜所特有的：這是上級對下級的謙遜，是發自富有恩寵的內心，一種紆尊降貴的態度。天主在基督身上，把謙遜給我們表現出來了。基督徒的謙遜，是「對天主在基督內偉大唯一的行動，精神內在的效法。天主在基督內，自動放棄了祂自己的尊威和崇高的地位，居

住在世人中間，一如他們之中的一個，自願成爲一個僕人，爲每一個人，以及一切的受造之物服務。」（註八十七）

古代的希臘人祇知道 *Eros*，即向上對神聖之物的愛。天主偉大的表現，就是從圓滿無缺的榮華之中，屈尊就卑，把自己賜與受造之物的 *Agape*（自上而下的恩賜）。天主賜給無功可居的受造之物，以超自然的恩寵。人的謙遜，就是人對天主的這種熱愛和自謙就下的反應，同時它也是人這個受造之物，參與天主爲了熱愛人類而謙虛下降的崇高服務。

這是眞正的事實：平常我們不把謙遜列在樞要的德行之間，作爲其中之一。然而，基督徒的思想和實行，常把它視作一種基本的德行，用作基督徒全部神修建築的基礎。謙遜並不是像那些被人往往列爲四樞德的四種德行：在德行的領域內，它沒有屬於它自己的一個限定的範圍；它並不負責糾正人靈的某一種能力。更好說，它負責調整人所有的全部最主要的關係。它管理人的最基本而特有的地位：對創造萬物和賜與恩寵的天主，表示應有的順服。天主子女的謙遜，就是他對造物主和救世主的愛，所表示的孝敬的反應，因而他用天主自己的名字去稱呼祂。就這種意義來說，謙遜實在是一種基本的態度，一種樞要的德行。

二　基督的謙遜

天主現身說法，教我們謙遜。「基督耶穌，雖然具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，爲一樣應予把持不捨的東西，却使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一如人」。（斐，貳，五乃其後各節）謙遜不是起自卑微的下方，却降自上面的高處，來自天主對人的慷慨賜與；這眞是一個令人驚奇

的新的啓示。它出自天主偉大無比，豐富而光明的愛。用聖奧斯定的話來說，是天主「因着祂愛的重量而自天下降」（*qui de coelo descendit pondere caritatis*）。（註八十八）天主並不害怕，因爲自己由於愛而俯就自己所造的世物，會受到什麼損失。祇有驕傲，才妄想向上爬升（*rapina* 把持不捨：斐，貳，六）把持權位堅執不放。「一切的驕傲，都是乞丐的驕傲。」（註八十九）眞正高尚偉大的人，英勇地走上愛護卑微弱小者的愛的道路。沒有比天主降生成人，以及叫罪人與祂密切來往、更大的愛。天主的光榮，就是愛的光榮。天主的愛，在祂這種對人類的屈尊就卑的行動上，表現了它的光榮，它所有的高度、深度和廣度。

基督自從誕生於白冷的山洞起，給我們樹立了謙遜生活的美表：祂自謙自下，祂受迫害而逃亡，祂隱居在納匝肋，度過了晦而不顯的生活，祂完全服從人的指使，祂對罪人和稅吏，表示了尊重及愛，祂給空無所有的人類，盡了服務的工作：「我在你們中間，好像是一個僕役」（路，貳，二七）。謙遜與服從是最能混合在一起的；因爲謙遜和服從的精神，是彼此相關的。爲此，聖保祿有理由，在基督的服從至於死在可恥的十字木架上，看出了祂最高的自謙自下，看出了祂的謙遜。

聖路加所記載的 *Magnificat*（聖母瑪利亞的讚主頌），是從聖母踴躍歡騰的心坎裡所流露出來的快樂異常的言詞，洋溢着令人起敬起畏的降生奧蹟內天主所表現的謙遜的思想。「祂垂顧了祂婢女的卑微，爲此世世代代都要稱我爲有福的人；……祂驅散了那些心高氣傲的人。祂從高座上推下了有權勢者，却舉揚了卑微貧困的人」（路，壹，四八及其後各節）。

三　世人的謙遜與耶穌的謙遜之比較

在前面剛討論過的謙遜的兩種趨向，即那種和愛地屈尊就卑的謙遜，以及那種深知上級超過自己的謙遜，在耶穌的謙遜內，混合調和得不能再好了。天主降生爲人，就是天主俯就人類的謙遜；耶穌的一切行動，都是天主的謙遜行動；不過，它們同時也是基督人性方面對天主所表示的謙遜的反應，受造物在造物主面前所表現的謙遜，孩子對父親所表示的謙遜：「父比我大」（若，拾肆，二八）。祂服從至於死在十字架上，表示基督人性的意志，隸屬於天父更高的意志之下。基督的謙遜，無論是關於俯就那些在祂以下的人，或者是關於服從祂的在天大父，比祂的門徒們的謙遜，都要更高更深至無數倍。可是，一個做門徒的，能以某種方式，並在某種程度下，與耶穌的謙遜的這兩種行動並行合作。一個基督的弟子，由於天主的恩寵，以及天主義子的身份，已被提舉到了參加天主本性的地步；藉着信德與愛德，他也可以略略知道，在他自己與造物的大父之間，有着無限的距離。他可以追隨基督謙遜的芳踪，以愛心去爲最小的受造物服務，以及服從天上的大父。天主利用最卑下的受造物，以祂上智的安排，而加於基督弟子的種種災難，都是爲使他們能有機會，一方面謙遜地爲別人服務，另一方面完善地服從天主。

在有一點上，基督的謙遜，實在是與純然世人的謙遜完全不同的：基督的謙遜又不是一個純然受造之物的謙遜，又不是一個罪人的謙遜。這樣，基督的謙遜，缺少我們的謙遜所能有的兩種最強而有力的動機。然而，它仍然是最高超的謙遜。

基督絕不像我們一樣，祇是純然的受造物。然而，謙遜必然是受造物最初的順服的行動，是受造物自認與造物主的關係所採取的最基本的態度。它必然是最恰切而合理地適合受造物身份的德行。基督整

個受造的人性，已被提高，而與非受造的天主聖言結合，成爲一位。顯然祂的人性，被這種受造物的德行—謙遜，最强而有力地推到謙遜自己的最深之處；因爲以基督的人性而論，在比祂更大的天父面前，應有這種謙遜。

基督是完全沒有罪過的。基督的弟子所應修謙遜的第二個理由，爲祂是根本不成立的。是我們的罪過，把我們與天主隔離的鴻溝加濶加深了無數倍。縱然—或者我們也許應該說，尤其是因爲—我們曾經從自己的罪惡的深淵裡，被提拔起來，與至聖的天主密切交往，由於以前所犯的罪，我們曾經耽於逸樂，而且由於我們怙惡不悛，仍然耽於逸樂，所以必須從我們這個卑賤不堪的深坑裡，升起感激知恩的反應。如果我們的反應，不是深入我們內心的最深之處的、而又使我滿心喜悅的謙遜的反應，那麼我們對於天主的屈尊就卑，以及我們的被提拔高舉—即使我們仍然是罪人—所表示的反應，就不可能是實在的眞正的愛的反應了。

由此可見，我們謙遜所有的兩種最强而有力的動機，就是我們身爲受造之物，以及我們所犯的罪過。可是，既然基督不是一個純然的受造物，也決沒有絲毫的罪汚，所以從基督的謙遜，我們就可以清楚地看出，祂的謙遜實際的推動力，即在祂的謙遜之中的「重力」（讓我們再引用聖奧斯定所說的 *pondus*，即愛德的力量那個思想），就是愛。

基督雖然明知自己沒有罪過，而且也完全不受罪的控制，却在橄欖山園裡血汗流地，又在加爾瓦略山上捨生致命；這種矛盾的行動，是爲教訓我們，罪人應該怎樣表現自己的謙遜。祂背起了不是祂自己的罪的重擔。祂甘心情願地負起了我們的罪，也接受了我們的罪所應得的處分。既然我們因着基督的謙遜，免受罪的恥辱，而且還被提升，登上天主之國王者的高位，所以我們就有雙重的修謙遜的責任。

主耶穌對祂的門徒們說：「你們向我學習罷！因爲我是良善而心謙的」（瑪，拾壹，二九）。祂的謙遜，是使我們受到提拔的原因；效法祂謙遜，是使我們成爲祂的門徒最基本的條件。我們祇有抱着謙遜的精神，才能向基督學習，才能稍稍當得起接受基督的教育。我們越是謙遜順命，聖神也越是仁愛地俯就我們，啓示我們。謙遜樂於接受基督的眞道和恩寵。祇要我們謙遜地給基督做開我們的心，我們就能分享祂的智慧和恩寵。

四　謙遜的本質和條件

甲　知識及愛應由謙遜賦以生命

知識的謙遜，使我們能在至聖的天主臺前，認淸我們自己眞正的身份，而且從這同樣的觀點，使我們也能看出，在對我們的同類的關係中，我們實在是什麼。所以，謙遜的第一個因素，是生活面對天主：我、受造物、罪人，在至聖的天主面前！這個思想，不僅會使一個受造物自謙自下，而且也會使他灰心沮喪，如果他看不見另一個重要的事實，即我，罪人，已被提高到天主那裡；天主因着不可思議的愛，紆尊降貴來俯就我！

這樣，在天主臺前，謙遜不看我們自己的卑汚罪過，却擧目欣慰地凝視尊威崇高的天主。我們祇有在謙遜中，才能正確地觀察我們自己的榮昇，知道這全是從天主的「謙遜」來的。正是這個思想，最能加深我們的謙遜。人在謙遜中，可以認出他眞正的地位，以及天主無限的尊威。這樣的認識，祇有在人喜歡完全服屬於天主，並光榮尊威的天主時，才能是完善的認識。如果我們仔細思考，天主怎樣慷慨好

施，毫不自私地使我們這些受造物能够分享祂偉大的光榮，我們就會受到這個思想最有效力的催促，要因着天主的光榮而踴躍歡騰—「我們感謝祢，爲了祢無上的光榮」。

乙　危險的錯誤觀念

錯誤地批評（實際上不相信）我們的同類，妨碍我們謙遜地認識自己，以及快樂地承認天主的偉大。每次我們把自己與別人相比，而把自己與天主的關係置之不顧，就會使我們錯誤地妄自尊大，而卑視別人。祇有我們在天主提拔人類的這種光線之下，去看我們的同類，祇有在我們自己的生活中，以及與我們的同類相處時，常知道我們自己在天主臺前是多麼卑賤，多麼罪污不堪，我們才能眞正把自己與別人相比。每次我們與別人比較，必須使天主也包括在內。我們必須在天主面前，與天主，並且與別人比較。否則我們就不能是眞正謙遜的人。一個謙遜的人常是這樣想，雖然他自己有罪，天主仍然愛他，仍然慈愛地尋找他；他就是用這種天主仁愛的思想，戰勝一切輕視別人的誘惑。

祇有謙遜的人，才能完全而正確地重視別人的優點和功績。一個驕傲的人，在他自高自大的光線之下，去看他自己的功績；而看別人的功績時，却是在他自己的利益和偏見的光線之下去看的。一個謙遜的人，看見了無論什麼善事，都能爲了諸善之源的天主，而不自私地感到高興。他在別人的優點上，看不到有什麼可以加害於他自己的事；因爲他是在它們能够光榮天主的這種快樂的光線之下，去看一切的事物的。

丙　「謙遜是眞理」

「謙遜」知道得很清楚，「驕傲」就是「做奴隸」。一個謙遜的人，在觀察和評估事物的時候，並不認爲，我們可以欣賞自己，以及我們的成就，而不致陷於驕傲的危險，一個謙遜的人，眞正認識自己，知道我們常受驕傲的攻擊；所以，他常留神提防，無故不去想別人的過失。他同時也避免細想他自己的優點。當然，正是謙遜的人，願意知道，而且感激高興地承認自己得自天主的恩賜。可是，他必須提防「過於」欣賞這些優點和恩賜。一個遜謙的人，祇是把自己的這些優長，視作一種恩賜（由天主所賜與的），以及一種任務（由於具備優良的天資和才能而產生的義務），才注意他自己；至於別人的優點，他却完全承認，並不嫉妒，也沒有一些偏見，並且爲了它們而感到高興。一個謙遜的人，欣喜地觀賞自己的蒙選，而被提舉到恩寵這樣高的地步；不過，這祇是爲驚嘆這件聞所未聞的事；天主對一個可憐不堪的罪人，竟然這樣屈就。知恩感激地承認天主賜與我們的崇高的地位，這原是根本屬於基督徒的謙遜的事。

基督徒必然知道他自己的才能。「然而，這些才能，與其說是他所具備的優長，更好說是他的任務和他應盡的本分。由於他負有責任，而且他也知道，『他是一個無用的僕人』，所以他不會盡情欣賞自己的才能。一個謙遜的人，決不會有一種這樣的錯誤的安全感，甚至於相信，他可以激賞他自己的優點，客觀地分析它們的價值，好像他是在激賞別人的天賦一樣，不至於有陷於驕傲之罪的危險。因爲這種錯誤的安全感，本身就是從驕傲來的。」（註九十）祇有到了永遠，我們的謙遜已經完善無缺了，那時才不必再作這樣的防範了；因爲那時我們將直接在天主內，並從天主內，看見一切，欣賞一切，即使對於

我們自己的優點，也是如此。

一個謙遜的人，並不這樣注意自己的成就。當然，他可以告訴你，他仰賴着天主的恩寵，已經有了進步。不過，他知道，把所有一切的善事，都歸功於天主，而不歸功於他自己，這是完全符合事實的。他却把一切的壞事，一切的失敗，在使用天主的恩賜時，一切的懈怠或疏忽，都歸罪於他自己一人。爲此，他好像那個「無用的僕人」，看見自己所做的善事，而感謝天主。可是，如果他沒有做善事，不努力修德，他就把它們都看作是他自己的錯處。一個人越在愛德上前進，他所追求的愛德的理想目標，越是高高地在他前面若隱若現，在他對天主的忠誠，以及天主對他的眞正的愛，二者之間的距離也越大。

當聖人們稱自己爲忘恩的罪人，甚或是最卑鄙的罪人時，以他們自己的謙遜來看，他們根本是誠實的。他們的意思並不是說，他們犯了最可惡的罪，實在比大罪人所犯的罪更大。然而，由於他們有着這樣的謙遜，所以他們深信，假如罪惡昭彰的罪人得到了同樣的恩寵，他們就會更有德行，對天主也會更感激。

謙遜是眞理；因爲一個謙遜的人，是用眞理和聖德本身，作爲評判他自己的標準。至於一個高傲自負的人，却祇使自己符合一種可鄙的變形的理想。「一個驕傲的人，永遠祇向低處張望，爲能「高擧自己」；結果他總是覺得自己高高在上。當他實在是往深處下沉的時候，他再往更深的地方張望，爲能充分補償自己的損失，因而他必然幻想自己實在升得更高了，雖然他是在不斷地下墜。他不知道，當他繼續這樣張望的時候，深淵所含有的那種殺人的魅力，正在把他逐步往下拉，而他在幻覺中，還在幻想着他自己正在日益上升。這樣，這位天使，受了自己驕傲眼光的欺騙，逐漸墮落在深淵裡。」（註九十一）

一個謙遜的人，擧目仰視天主的聖德，爲能不斷地貶抑自己。他越是自謙自下，天主便越把他提拔

高舉，聖奧斯定把這個思想很動人地表達出來了：「這是謙遜的主要作用，它使人心向上；可是驕傲自大的主要作用，却使人心下降。這眞是矛盾的事：驕傲朝向在我們以下的東西，謙遜却朝向在我們以上的東西。然而，虔誠的謙遜，却把那更高的東西位於自己之下。沒有比天主更高的東西了。所以，謙遜把我們高舉起來；因爲它連天主也使祂成爲下屬。」（註九十二）

丁　謙遜爲行動的眞實無僞

一個人，如果在天主面前，承認自己卑下低微，當不起天主的恩寵，同時却沒有堅決的主意，在自己一切的行動上隸屬於天主，迅速地順從天主的安排，就表示完全沒有眞實的誠意。在天主臺前，明認自己應受懲罰和羞辱，同時却又反抗別人對他任何輕蔑的表示，這是相反眞實誠意的精神的。縱然我們可能在某些個別的實際情況中，不應該受到別人對我們的攻訐和輕蔑，可是，謙遜和眞實仍然迫使我們承認，爲了更重大得多的理由，在其他不被人發覺而輕易放過的情況中，我們的確是應該受到這種攻訐和輕蔑的。當然，就是一個謙遜的人，也必然會對不義之事，無論它發生在什麼地方，不祇是在相反他自己的時候，覺得遺憾和痛心。他必然會爲了這樣的事而覺得痛心，尤其是爲了這個簡單的理由，因爲這種不義之事是得罪天主的。

這是謙遜的事：首先服從天主，其次也服從人，祇要人給我們表示天主願意利用他們來傳達的旨意。神聖的服從，自動而樂意地隸屬於一個做長上的人的意志之下；這是基督徒謙遜的一種表現，也是最有效的修謙遜的方法。謙遜就是願意服務的主意。「你們之中誰是最大的，應該成爲最小的；誰是做首領的，應該成爲服事人的」（路，貳貳，二六；瑪，貳拾，二五及其後各節）。一個謙遜的人，喜歡失去不應得

的榮譽。他樂意忍受責罵和羞辱，爲能追隨那被釘於十字架上的基督，祇要這樣的恥辱，對於爲能在天主之國內，有效地工作所需要的那種最低限度的榮譽並無損害。

戊　謙遜爲愛的表現

謙遜是愛的結果，也是愛的最完善的表現。「謙遜是一種愛，它的和暖明亮的光線，把驕傲所充塞我們空虛心胸的憂慮的冰雪完全溶化。」（註九十三）祇有愛，才使謙遜能够清楚地明察別人的優點。這樣，愛是爲謙遜服務的，而謙遜也反過來完全是爲愛服務的。祇有天主的愛，才能把天主自謙俯就所有的深度完全給我們顯示出來，又使我們能够看到，我們因着天主的恩寵，而被高舉的那種前所未見的光輝。祇有愛，才使謙遜能有順服的精神和力量。沒有了愛，謙遜至多祇是自暴自棄而已。相反的，有了愛，謙遜才準備聽從天主的呼召，去爲天主建立偉大的事業。如果一個人將自己的努力祇限於瑣屑的小事，那就是一種狡獪的驕傲，追求自己個人的光榮。謙遜等待天主的號令。如果天主命人去完成愛的偉大工作，如果祂請人去修超絕的聖德，一個謙遜的人就不會遲疑猶豫，也不會細問情由，却愉快地把自己完全交付於天主。「因爲全能者在我身上完成了大事，祂的名字是聖的」（路，壹，四九）。

的確，偉大的謙遜，祇能來自偉大的愛。愛的程度，與謙遜的程度相對。一個人內心的愛德越深，他的謙遜也越大。他的愛越能忘我，他心中的謙遜也越有功績，而且也越沒有任何的矯揉造作，或虛僞的約制。可是，直到愛還沒有用它的光熱溶化我們冰冷的驕傲，我們必須繼續艱苦的奮鬪，以修成謙遜的德行。

己　謙遜爲天主的恩賜

謙遜是自上天而來的一樣恩賜；它保證我們，在攻擊罪惡的戰爭中，獲得勝利。爲謙遜而奮鬪，對我們墮落的人來說，始終是很痛苦的。原罪以及其他的罪過，都是由於驕傲的緣故。「謙遜是一種內心繼續不斷地死於我們自己的行動，爲使基督能在我們內生活。」（註九十四）我們既然都是亞當驕傲的子孫，所以我們必須向天主懇求謙遜。死於我們自己的這種力量，是在聖洗聖事內所賦與的一種神恩。它是由天主的恩寵自動賜給我們的。然而，它不僅是一種力量；它也是一個責任。謙遜常是一種恩賜和一個任務。「祂應該興盛，我却應該式微」（若，參，三十）。

五　謙遜的效果

「凡貶抑自己的，必被高舉」（瑪，貳參，十二）。「天主拒絕驕傲的人，却將恩寵賞賜與謙遜的人」（伯前，伍，五）。雖然天主的恩寵，嚴格地說起來，並不是謙遜的果實或效果，而是天主的仁愛慷慨的恩賜，可是，祇有謙遜的人才有領受恩寵的準備。一個人，如果沒有某種程度的謙遜，是不會獲得信德的。祇有足以接受啓示和信仰對罪人所宣布的定讞的相當謙遜的心，才是眞正敞開着爲領受信德的恩寵的心。謙遜越深，信仰奧蹟的窺察力也越强。因爲一個謙遜的人，決不會妄想用他自己微小的標準，去估量天主啓示的眞理的。他對眞理本身，根本就是完全順服的。他樂意聽取教導。眞正的謙遜，使人窺見天主眞理的內在的美和價值；驕傲却把凡是爲他自己本人及他自己的光榮沒有用處的眞理，一概都排斥於外。「父啊！天地的主宰！我讚頌祢；因爲祢將這些事瞞住了智慧和明達的人，却給小孩子們啓示

了」（瑪，拾壹，二五）。

謙遜是爲眞正認識自己，以及爲眞正的痛悔和補贖的先決條件。祇有謙遜的人，才有勇氣，在天主臺前，堅定不移地始終承認他自己的罪過。謙遜也使人敞開自己的心門，讓愛進入其內，就是愛天主和愛別人的不自私的愛。「放棄自我的愛，爲能有助於更高的愛，這便是心的謙遜。」（註九十五）「沒有一樣東西比愛的途徑更高尚的了；可是，祇有謙遜的人才能走這途徑。」（註九十六）謙遜甚至於也能明淨罪人的視覺，使他能够看出，他自己所損害的價值；因爲謙遜是「眼睛的油膏。」爲一個倫理健康的良心，它是不可或缺的。（註九十七）如果不是謙遜把知與行，理想與實踐之間的鴻溝塡滿的話，那麼驕傲就會把我們所揚棄的知識的價值，加以歪曲的誤解。那條鴻溝將被塡滿；不過，是用錯誤的觀念來塡滿的。於是就產生歪曲變形的看法。「驕傲對我的記憶說：你不會做出這種事情的。這時記憶便讓步了；所以我沒有做過這事」（Nietzsche 尼采）。（註九十八）

謙遜保證愛德之能保持尊敬的距離。尊敬和謙遜，是彼此相輔相成的。因着尊敬，謙遜之宗教性的背景，最能明顯出來。正如謙遜最後是在於與天主接觸，同樣尊敬在一切物體的激動中，常感覺到天主的光榮。

六　與謙遜對立的驕傲之等級

如同謙遜有各種不同的等級，驕傲也有它自己的等級。無論驕傲，或是謙遜，其等級都是在於深度和强度的不同。在驕傲下，我們可以列出：虛榮心、自滿自足、自命不凡、奢望野心，以及狹義的驕傲。虛榮心是欣賞自己微小的優點，却忽視了更高的價值。它祇注意自己小小的長處，例如身體的優

美、衣履的裝飾、權貴的親族等，實際上都是一些胡塗可笑，不足輕重的事。可是，自尊自大却令人厭惡而能得罪別人的。一個自滿的人，他所自誇的善越高，得罪天主也越重；因爲我們所具有的優點越是高尚，也越負有天主的恩賜的特徵；所以我們的自誇也越能得罪那位賜與我們優點的天主。縱然一個自滿的人，並非否認他從天主那裡得到了他自己所有的優點，可是，他實際上以之自誇，好像他自己是那些優點的唯一來源和因由一般。（註九十九）自滿使人一味注意自己的優點，往往與自命不凡連在一起。自命不凡使人誇示自己實在有的或以爲有的長處，以希冀別人的讚賞。此後就有企圖在權位和勢力上勝過別人的野心。

在上述這一切的等級中，都有驕傲。不過，狹義的驕傲，使人對於自己本人，更加要注意得多；因爲它是以自己本人爲中心的。一個自滿的人，首先把優良視作自己的所有物和裝飾品。一個驕傲的人，却不再看見在他身上的善的美和價值；他所看見的，祇是那些對他有利的或有害的東西。他所最關心的，就是他的獨立自主。他無法容忍屬於別人之下，或者對別人負有感恩圖報的債。驕傲可能達到傲慢的極端，使人盲目地仇視一切的價值。一個傲慢的人，對一切的善，具有一副尖利的眼光；不過，他所感覺的，就是善在指責他，要把他從那個虛僞的寶座上推下來。他之看見善，是想最後把它消滅；在他仇恨敵視的心中，想對它捏造謊言。他看不見善在反映眞理的光明，他也感不到眞理的熱力。驕傲達到完全十足的程度時，就是撒彈的那種驕傲，不能再容忍自己隸屬於天主之下。最極端的驕傲是否認天主，聲言人絕對的自主。一個人，如果完全縱任於驕傲，就會責罵別人；不僅是罪人，就是虔誠敬主的人，也會受他責罵。他尤其責罵虔誠敬主的人；因爲他們隸屬於天主，按照人的地位，以服從天主的精神，佔着自己所應得的位置。

驕傲首先是與基督鬪爭；因爲基督自己是謙遜的，而且祂的整個本體和行動，都在鼓勵我們修謙遜。驕傲從遠處往往還能容忍天主；可是，當它與那位人而天主的基督面面相對時，它就祇能厭惡祂，拒絕祂令人効忠的要求。教會裡有許多位教父認爲，惡神魔鬼所犯的罪，就是反對聖言降生爲人這個奧蹟而犯的驕傲的罪。

必須用謙遜去抵抗各級的驕傲。謙遜以端莊爲其開端，一直到完全效法基督的謙遜那種完善的程度。端莊起自一種自然的精神方面的羞怯感，使人隱藏自己的優點，不給別人看見。不過，雖然端莊對於一個下級的地位感到滿足，可是祇在它有高深的動機時，才能算是謙遜。一個謙遜的人，樂於失去一切人世的榮譽；因爲他由於自己的感激，對於天主所賜給他的一切恩惠，滿心祇覺得驚奇。雖然他這樣卑賤不堪，天主却提拔他，使他榮獲這樣高的地位；這令他覺得詫異。眞正的謙遜，恰與驕傲相反：驕傲使人追求獨立，甚至於否認天主；謙遜却使人服從，常有甘居末位的精神。

世人所有一切謙遜的中心，就是基督的謙遜。在謙遜的靈魂看來，基督是最親切最可愛的模範。如果祇有忍受恥辱，喪失應有的榮譽，才能光榮天主，那麼謙遜使人陪同基督，並爲了基督，而能感到高興。如同基督曾經隸屬在人之下，一個謙遜的人，對國家與政府的法令，尤其是對教會與宗教的事務，應該自動隸屬在人的權下。在一切持有異端者之中，驕傲進行它的工作；他們自誇自己的謬說、直接來自天主，直接來自基督；這樣，他們就可以對教會的呼聲充耳不聞。

謙遜的等級，恰與愛的等級相稱，正如驕傲的等級，與自私的愛相對一樣。正如謙遜適應眞正的愛，同樣人心的驕傲，迎合自私虛假的愛。

基督之律　卷一$_3$

中華民國六十四年四月初版
中華民國七十一年三月再版
中華民國七十九年元月三版

◀版權所有・翻印必究▶

譯　者：黃聖光
　　胡安德
准印者：台北總教區總主教狄剛
出版者：光啓出版社
　　地址：台北市10718辛亥路一段24號
　　電話：(02)3414922・3211750
　　FAX: 3932050
　　門市電話：3416024
　　郵政劃撥：0768999-1
登記證：行政院新聞局版台業字第0084號
發行者：袁國慰
承印者：永望文化事業有限公司
　　地址：台北市師大路170號三樓之3
　　電話：(02)3960350・3213627
定　價：100 元

10751 a_3



10751a3

基督之律

卷二1

胡功澤
黃德蘭 合譯

天主教神學著作編譯會
光啓出版社 聯合出版

胡功德
黃德蘭 合譯

基督之律

卷二1

光啓出版社發行

THE LAW OF CHRIST

II a

by Bernard Häring C. SS. R.

translated by

Hu Kung-tseh & Huang Teh-lan

基督之律 卷二1

海霖原著 胡功澤 黃德蘭合譯

目錄

引言……一
壹、舊約中天主的聖言與人類的回答……三
一、天主的自我啓示……四
二、救恩奧秘的啓示……六
甲、天主的言語與行動……六
乙、以色列的回答……七
三、天主之自我啓示與其救恩計劃的一致性……八
貳、天主的話與人的答話皆在基督身上完成……一一
一、天主在基督身上的自我啓示……一二
二、被救人類的奧秘……一七
第一篇：與天主同住的生活……二一
上編：三種直接以天主爲對象的德性……二一

第一章：向天主之德概論……二一
一、向天主之德是道德生活的超性化基礎……二一
二、向天主之德是天主和人類神妙對話的基礎和內容……二四
三、向天主之德是師法基督的活力源泉……二五
四、向天主之德的聖事形態……二六
第二章：信德……三四
壹、信德的本質……三四
一、個人在基督內及在教會內與天主的相會……三五
二、信德是理智的光明……三七
三、信德和良心……三九
甲、信德需有道德上的先決條件……四一
乙、信德表示愛的開始……四二
丙、信德行爲的本身是一個道德的行爲……四三
四、信德的救恩觀……四五
五、信德和信德的聖事……四九
六、信德在聖神的恩賜中漸趨圓滿……五一
貳、直接與信德有關的義務……五一

一、認清信仰的義務……五二
二、勤發信德的義務……五三
三、公認信仰的義務……五四
四、傳播信仰的義務……五六
五、維護信仰的義務……五九
六、服從教會訓導的義務……六四
叁、違反信仰的罪……六八
一、不信……六八
二、異端……六九
三、懷疑信仰……七二
四、信仰的集體墮落和懷疑……七四
第三章：望德……七八
一、希望刺激摹倣……七八
二、希望是一種超性的德操……八一
三、希望的保證……八四
四、希望的社團性……八五
五、希望的道路……八七

六、聖神的神恩使希望成爲圓滿的希望……八八
七、違反望德的罪……八九
第四章：神愛的德操……九三
一、對天主的愛、是師法吾主的核心……九三
二、參與愛的盟約……九六
三、分享天主聖三的愛……九七
四、愛的特徵……一〇二
五、愛的效果……一〇四
六、愛與服從：愛與法律……一〇五
七、仁愛是全部德操的綜合與模式……一〇八
八、愛是誡命……一〇九
九、完善的仁愛……一一三
一〇、違反天主的愛的罪……一一四
第二篇：虔敬的德操……一一七
第五章：心靈與真實的崇拜……一一七
壹、聖經中論虔敬之德的對象與本質……一一七

一、舊約中的神聖榮耀……一一八
二、新約對天主的崇敬……一二〇
三、欽崇天主，尊敬聖人……一二四
貳、敬禮上主在宗教與倫理中的地位……一二五
一、宗教一詞的各種意義……一二五
二、宗教的德操，即虔敬之德與信望愛三德……一二七
三、宗教的德操與道德修養……一二八
四、基督教倫理道德的文化特徵……一三三
叁、內心的欽崇與外在的敬禮……一三五
一、虔誠與崇敬……一三五
二、外在虔敬的必要……一三七
三、外型敬禮的條件……一三九
第六章　崇敬天主的聖事……一四二
壹、聖事使基督的弟子爲天主的榮耀聖化……一四三
一、聖寵、聖化、崇敬……一四三
二、聖事的特徵：禮儀中的聖事……一四七
貳、聖事是得救的方法與途徑……一五三

叁、聖事是與基督晤面……一五七
一、與天主聖事式會晤的幅度……一五八
二、基督的聖事式語言……一六〇
三、聖事的有效實施……一六一
四、領聖事生效的條件……一六四
肆、聖事是教會團結的象徵……一七一
一、聖事是集體崇敬天主……一七一
二、聖事的社會性……一七三
三、教會成員與領聖事……一七六
四、取消資格……一八二
五、拒絕施聖事……一八二
六、執行聖事的義務……一八三
伍、聖事是聖寵的途徑：領聖事的責任……一八九
附篇　彷聖事……一九四
一　彷聖事象徵精神物……一九四
二、彷聖事是天主降生的綿延……一九五
三、彷聖事使人安居在聖化的世界裡……一九六
四、淨化本性：（驅魔）……一九九

引言

耶穌基督帶來了天國的喜訊，完成救贖人類的計劃。祂宣講的重點是一份令人喜悅而迫切的邀請：「你們悔改，信從福音吧！」（谷一15）。聖神降臨節那天，宗徒伯多祿對群衆宣講救贖福音的時候，也同樣强調：「你們所釘死的耶穌，天主却把他從死亡的痛苦中解救出來，復活了。他已將這位耶穌立爲主、立爲默西亞」（宗二24 36）。群衆問：「諸位兄弟們，那麼我們該做什麼呢？」伯多祿說：「你們悔改吧！你們每人要以耶穌基督的名字受洗，以便赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠」（宗二38）。

基督倫理的基本問題總是：「我們該怎樣報答天父的無限愛情？這就是他藉着降生成人的天主聖言—耶穌基督，不但告訴過我們，而且不斷提醒我們的愛情」。對於這個問題，主耶穌和伯多祿都沒有列舉出我們應盡的義務和應修的美德。基督徒最根本的生活態度該是：坦然接受福音，滿懷信德地把生命交給主耶穌；因爲耶穌基督本身就是天主的言語，天父在他身上並因他才把聖神當作禮物，當作他親自愛我們的保證而賜給了我們。

在我們普通倫理（第一册）一書中，即根據以上完全以個人爲本位的看法，認爲基督徒生活中的一切，都應以內心的悔改爲依歸，同時這個悔改也就是使周圍環境發生變化的酵母。基督徒的悔改—如我們所見—不僅是一種道義上的責任，或一種美德，更是親身對耶穌基督的徹底皈依，個人與基督的相會，正如我們在聖事中所確信的一樣；它使我們充滿着新的精神，負起生命的使命：「我該怎樣報謝上主

賜給我的一切恩佑？」（詠一一五12）。

宗徒大事錄第二章42—47節，敍述第一批信友們，經悔改與信仰耶穌基督後所結的果實：「他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚、擘餅、祈禱。……凡信了的人，常聚在一處。每天成群結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅。懷着歡樂和誠實的心一起進食。他們常讚頌天主，也獲得了全民衆的愛戴」。

這段栩栩如生的描寫，可以作爲發展特別倫理的藍圖，也可以看出這第二本書的結構。本書即依照上段描述中的兩個大方向分爲兩部分：

一、與天主同在的生活。

二、兄弟式的團體生活。

與上主同在（信、望、愛和尊敬天主），並非表示把人從人的團體中拉出來，只要他孤獨地個人與天主相會。其實該這麼說：脫離了毫無實質的群衆的人，正在與天主共同的生活中，體驗了救恩大家庭的幸福。兄弟式的團體生活奠基於：對福音有共同的信仰；熱愛一個父親與一個主子耶穌基督；在聖神及同一的期望之下，團結一致；並同聲讚頌三位一體的天主。這些根本的生活態度，很清楚地表現在剛剛引用的宗徒大事錄的經文中。在合乎科學精神的倫理神學裡，這種基督徒生活的根本態度，應佔有特別重要的位置。換句話說，愛的奧秘即最大的愛的誡命，是基督徒人格的基礎，同時亦是基督大家庭的精神。天主親自對我們的呼喚，以及我們親身對這呼喚的同意，建立起與天主同在的關係及人間兄弟式的團體。人類彼此之間，以及對世界眞正應負的責任，均起源於對上主救贖呼聲的回答，並始終以此回答爲歸宿。

聖經的基本和音—倫理神學的聖經依據（基礎）

在舊約裡常見到一些很典型的話，例如：「上主這麼說」、「天主的諭旨」、「天主說」等等。這些話是個示例，也是朕兆，預告天父的聖言將親自降生成人。在新約福音裡，最令人喜悅的正是：眞理之言，藉着人形在我們當中出現。天父即藉着他鍾愛的兒子，採取人的形態，把祂那永遠拯救苦難的愛語告訴了我們。而天父亦在基督的祭獻犧牲中，從人類獲得了圓滿而喜歡的答覆。基督從死者中復活，天父授與祂右位的寶座，都是爲了讓我們相信，基督忠實地完成了祂的任務：祂是天父對我們所發的愛語，同時也代表人類向父親作了孝愛欽崇的答覆（參看若十五10）

基督徒的倫理、從根本起就是信仰，並且是會談對話式的①，換句話說，天主向人發出救恩的話，人對這話的回答，就是基督徒倫理的開始；所以，全部倫理神學上的思考，都要從天主的聖言出發。天主向我們講什麼話？這話要求我們怎樣回答？這裡只能將解決特別問題的要點，以及聖經裡所要求的大方向指示出來。舊約的一瞥可令我們更清楚的了解，這段愛與欽崇的對話，如何地在新約中實現了。

壹、舊約中天主的聖言與人類的回答

天主給以色列民族的啓示，可從兩個同等重要並密切相關的方面看出：一、是解救以民計劃的啓示。這是一個創造以民歷史的盟約，此盟約即爲以民歷史主流的中心思想。二、是天主的自我啓示。或者

①參看第一册、第一章第二節。

按閃族的說法，是祂聖名的啓示②。天主對人類說話，就是爲了要把這兩件事—救恩奧秘與他自己天主性的奧秘—一同啓示給人；說得恰當點，是爲了讓人類愈來愈明白這兩者間的一致關係。對於這項雙重秘密的啓示，以民應該常常感恩與報答。

一、天主的自我啓示

天主把他驚人的奧秘（das mysterium tremendum）按部就班地啓示人們。這個啓示在聖經裡可分爲三個閃族的基本概念：天主的聖名（schem），神聖性（kadòsch）與光榮性（kabòd）。以民應當比所有的民族更體驗得到上主是多麼地不易明瞭與卓絕，而人類又該如何地絕對獻身於欽崇上主。

關於這方面，我們將在敬主美德一章中，有更詳細的解釋。這裡只想提出對整個倫理神學有決定性的基本方向。

1.天主聖名是無可言喻的偉大與驚奇。人類本身並沒有權利知道天主聖名。當雅各伯請求上主：「請你告訴我你的名字！」天主說：「爲什麼你要問我的名字？」（創三二30；參看民十三18）。在一個歷史上偉大的時刻，天主想以令人驚奇的方式替祂的民族有所作爲，這時就把自己的名字告訴了梅瑟：「雅威」，「我是自有者」（出三14—）。這個名字的宣佈，無疑地正式斷言了上主的崇高與超越；也正因爲天主是萬物之首，所以他能用絕對的統治與幫助來對以民證實，他是這樣的一位：「祂要恩待的，就恩待」（出三三19）。天主聖名是極尊嚴的：「你不可妄呼上主、你天主的名，因爲凡妄呼祂名的人，上主決不讓他們免受懲罰」（出二十7）。

②L. Bouyer, *La Bible et l'Euangile*, Paris 1951. Seite 28.

2.天主是絕對神聖，完全特殊的（kadósch）。祂總以動人心魄的姿態出現（mysterium tremendum）。罪人在神聖的天主面前站不住（列上六20）。除非天主恩賜奇跡，否則，凡看見上主的人都不能再活（副三二31—；出三三20；民十三22；依六3—6）。只有天主用神聖祭壇之火，親自將我們的肩（我們的思想、心靈與整個生命）潔淨之後，我們才能了解並傳播天主的聖言（依六6—）。

3.人不能親眼看見天主，這位不能接近的聖者；但是，天主却讓人見他那深藏榮耀的反射。天主曾在密雲與光亮的火柱中顯示祂的榮耀（出十三21）。密雲與火柱，對選民來說，是恩寵的象徵，對他的敵人來說，却是毀滅的記號（出十四19—25）。「上主的榮耀在以色列子民眼前，好像出現在山頂上的烈火」（出二四17）。當天主榮耀經過的時候，梅瑟看到他的背後（出三三23；三四6），榮耀的餘光留在梅瑟臉上，非常强烈，連「亞郎和以民都害怕接近他」（出三四30）。撒羅滿祝聖上主的聖殿時「上主的榮耀充滿着殿宇。撒羅滿便說：『上主曾決定住在幽暗中』」（列上八11—）。先知厄則克耳曾見到上主的光榮如何離開聖殿，並從城中升起，又停在城東的山上（則十18—；十一22—23）。天主將榮耀顯示給充軍的以民，只爲了要他們尊敬他。他將在自己決定的時刻，重新蒞臨耶路撒冷聖殿，以及**他願意蒞臨的任何地方**，顯示他的榮耀（則四三1—）。

天主自我啓示的意義，並不祇是敍述天主的偉大，它把隱藏的奧秘生動地顯示出來，而這個奧秘的顯示，使以民充滿神聖的敬畏，並完全屈服。上主曾頒佈以下的規誡：「你要敬畏上主你的天主，只事奉他！不可追隨別的神；因爲在你們中間的上主你的天主，是忌邪的天主（申六14—；參看：瑪四10）。西乃約書的第一塊約板與舊約中所有祭祀規則，都得以天主的自我啓示作爲背景。

我們生命首要的基礎，是藉着天主自我啓示的光照，尊敬崇拜上主：「爲了我你們該成爲一個司祭的國家，一個聖潔的民族」（出十九6）。

二、救恩奧秘的啓示

甲　天主的言語與行動

救恩奧秘的啓示，是隨着天主的自我啓示平行發展的。上主把祂滿懷慈悲的愛意啓示給以民。以民的得救與否，全看他們是否感恩地同意天主的救恩計劃。

1.在一個自原祖父母犯罪後，充滿着不幸、苦難與仇恨的世界裡，上主爲自己選了一個民族，作爲教會的典範。天主在謙讓忍耐之下，先將祂的救恩教育，附合以民那種濃厚塵世色彩的想法。祂一再以救星的身份出現，拯救以民脫離世俗的災難：領以民出埃及，不再當奴隸，過紅海，到達流蜜的地方。祂這些作爲，只是預告着一個更令人喜悅的解救，和更大的許諾。

2.所有惡事中最壞的莫過於得罪天主。也就是從這個罪惡之中，上主要把祂的民族解救出來。祂解救罪惡的工程，即以對以民頒布法律爲開端。關於這些法律，保祿曾有一次說過：「愛近人就是法律的滿全」（羅十三10）。梅瑟法律的第二塊約版規定，人際關係要充滿愛的精神。西乃約書在表面上雖是消極的禁令，但內容及其決定性的大前提，却完全是積極的，它寫的是：凡因認識上主愛的盟約而合一的人們，彼此交往的規範。在法律及先知們中，愛比權勢重要的觀念，也愈來愈明顯；就是用這個愛，上主要把我們從罪惡中解救出來。

3.不久，出現了有關末世情形的更大的許諾：默西亞神國、普世永久的和平—當然，這個許諾常會被國家的概念縮減了它眞正的意義—死亡將再也不能統治人類。「其實天主造了人，原是不死不滅的。使他成爲自己本性的肖像」（智二23）。上主將用獨特的方法，來完成祂原來就定好的計劃：「他忠實的奴僕將受苦又被高擧；當他犧牲了自己的性命，作了贖過祭時，他要看見他的後代延年益壽。上主的旨意也藉他的手得以實現。我正義的奴僕要使多人成義，因爲他承擔了他們的罪過」（依五三10—）。

乙 以色列的回答

凡善良正直的以民，都靠着信德接受了上主救恩的啓示（希十一1）。信德在一方面是接受，在另一面也是回答，毫無保留地把自己交託在上主的慈愛中。

1.以民靠着信仰的力量，放心地隨着上主救恩的步伐前進；並且傳授：不該把命運操縱在自己的手裡。「他們藉着信德征服列國，得到恩許，堵住獅子的口，熄滅烈火的威力，轉弱爲强，成爲戰爭中的英雄」（希十一33—）。簡言之，靠着信德，他們肉體上的災難得以解除。

2.藉着信德，「他們執行了正義」（希十一33）。如達味所說，他們「遵守了誡命，全心隨從了上主，並只行祂視爲正義的事」（列上十四8）堅定的信仰就是戰勝罪惡的開始。

3.信德提醒「他們渴念一個更美麗的家鄉，即天上的家鄉」（希十一16）。他們中有許多人「讓自己受酷刑拷打，不願接受釋放，爲了一個更大的希望，獲得復活」（希十一35）。

舊約中正直守法的人，都藉着與天主救恩計劃啓示相符合的信德，把天主的旨意立作自己的志向，

信賴天主的恩許，並且完全同意天主啓示的關於人生及倫常的道德理想。

在啓示的光照中，我們又認識了生命的次要基礎：道德生活的狹義解釋，就是信從天主的規律。祂是創造者，也是解救者。祂在盟約中宣布了救恩計劃與許諾。即使在起初有再大的缺陷，也總有一天，默西亞的和平會帶着一切進入圓滿的境界：「正義在上主面前行走，和平將隨着他的脚步」（詠八五14）。

三、天主之自我啓示與其救恩計劃的一致性

舊約裡的宗教生活與道德生活並非彼此無關。正如我們所見，在以色列，道德的要求是宗教生活的延續。這種一致的關係，值得我們更進一步去探究。天主爲了解救我們，才親自安排了自我啓示，即祂的聖名、神聖性的光榮性的啓示。

1.雖然上主在啓示祂的聖名時，曾强調他的崇高，但綜合觀之，另一個意思即更明顯：祂將聖名啓示給我們，原來要我們知道，他就是救恩史進行的負責人。這一點可從下面的事實證明：以民可以而且應該向天主的聖名呼求。「上主對梅瑟說：你要這樣對以色列子民說：雅威，你們祖先的天主、亞巴郎的天主，依撒格的天主與雅各伯的天主，打發我到你們這裡來，這是我的名字，直到永遠：這是我的名號，直到萬世」（出三15）。雅威的名之所以出現在以民面前，並不是關於這位「自有者」的一種（合理）推想，而是對上主偉大作爲的記念，這位上主總是站在以民身旁，願意幫助他們。「雅威，你的天主，祂領你離開埃及」（出二十2；肋十一45；申五6與其他多處）。如此一出於上主的謙卑一祂崇高而超越的聖名，變成了我們救恩的主要旋律。上主將聖名啓示給以色列，除了愛之外，沒有別的理由：

「以色列是我的長子」（出四22）。「當以色列尚在童年時，我就愛了他，並從埃及召回了他」（歐十一1）。

2.依撒意亞先知書中，字裡行間充滿着當他受召時「色辣芬」高呼三聲「聖」的深刻印象。上主無疑地是「以色列的聖者」。但是這個崇高奧秘（mysterium tremendum）的名號，同時就包含了吸引我們的救恩奧秘（mysterium fascinosum）。「你的救主是以色列的聖者」（依四一14），「因你的夫君是你的造主，祂的名字是『萬軍的天主』，你的救主是以色列的聖者，祂將稱爲『全世界的天主』」（依五四5）。上主至聖者，啓示了祂的神聖性，並藉此祝聖了一個民族，讓人欽崇祂，也爲了解救我們。「我是你們的上主，你們該是聖的，因爲我是聖的」（肋十一44—）。上主祝聖了這個卑賤的民族，是出於他慷慨的愛：「你是屬於上主你天主的聖民，祂由地面上所有的民族中、揀選了你作他自己特屬的人民。上主揀選你們，並不是因爲你們比其餘的民族强，而是由於上主對你們的愛」（申七6—）。

3.上主光榮的啓示是令人驚喜的。上主帶着自己的榮耀住在以民當中，爲了庇佑並傾聽他們，並且最後讓他們見到祂全部的榮耀（依六六11—）。在舊約內不是常常讓人有個印象，好像上主的榮耀總是配合着救恩計劃嗎？上主正是藉着救恩工程來顯揚自己。正因此，他要人明白，惟獨尊敬崇拜上主，人類才得解救。對於上主賞賜我們的解救，我們只能這樣去完成它：認識並熱愛天主的聖名，崇拜至聖者，並將全部生活從事頌揚上主，作爲對天主賜我們見祂榮耀的報答。

所有舊約內上主的自我啓示，都願意教我們一個喜悅的知識：天主是愛。祂的莊嚴就是充滿着慈愛的莊嚴。祂顯揚自己的方法，是用愛的力量將我們吸引到祂身旁。由此我們可以預料，未來圓滿的愛的

盟約，將是一個關於天主神聖性的更大啓示。我們神聖的敬畏將不會減少，但一定會更純淨（希十二18—29）。

面對着上主自我啓示與救恩計劃的美妙配合，只有孝愛欽崇的愛，才是人們最適當的答覆。這個愛，是人類整個宗教與倫理生活的精髓。上主以愛對待人，他對人們期待的第一件事，就是滿懷愛的欽崇。這個欽崇，必須要在所有的道德生活中，以樂意遵守上主的誡命證實出來，對此，C. Spicq 曾這麼寫道：

「敬主與虔誠的德行，與愛（der agápe）之間有密切的關係，是非常明顯的。愛主之情須從頌揚與工作中表現出來；愛主之情教我們崇拜上主，服侍上主，把自己交給上主，並將上主的旨意作爲日常生活及所有德行的原動力，以民的愛上主（agápan），是一個崇拜敬仰的愛，對上主超然崇高的讚頌，而且是終身服務上主的奉獻。還有，對申命記六4—7那段衆所周知的話：「以色列，你聽：雅威是我們的天主，只有他是天主！你當全心、全靈、全力、愛上主你的天主。我今天吩咐你的這些話，你應牢記在心，並傳給你的子女。不論你住在家裡，或在路上行走，或臥或立，常應講論這些話」。他這樣注釋：「依這段話的意思，敬愛上主是最重要的事；人不必想其他的事，只需談論敬愛上主。它是我們一生中惟一的任務，它之所以如此重要，因爲愛包括了信仰，敬主與道德」③

因爲上主對祂子民的愛，是至聖上主賜下來的愛，是上主榮耀的顯示，所以人類的回答，應該從根

③ C,SPICQ O.P., *Agapè prolégomènes à une étude néo-tetamentaire.* Paris 1955, P. 94f; 比較二〇五頁：「由上可知，有一個在整個教會史上，還未曾了解的愛的倫理：道德生活是愛天主的發展結果」。

本起就是完全崇拜敬仰的愛。而眞正的愛及崇拜，要用遵守上主誡命與勉力修身來證實。「以色列！現今上主你的天主向你要求什麼？只要求你敬畏上主—敬畏上主即是對祂光榮奧秘的報恩—履行祂的一切道路，愛祂，全心全靈事奉上主你的天主，遵守我今天吩咐你的誡命，好使你能獲得幸福。……你應愛上主，天天遵守祂的訓令、法律和規則」（申十12—；十一1）。

對上主賜下的愛，以民並沒有一直坦然接受，也沒有完全相信，更沒有把自己無條件地交給上主。因此，他們也沒有全部公正地對待基督。以民並沒有完全達到出自信仰的正義。「以色列人追求使人成義的法律，却沒有得到這種法律，這是爲什麼呢？是因爲他們不憑信仰，只憑外在的行爲追求」（羅九31—）。以民需要在心版上銘刻一條新法律，需要一個新精神與一個嶄新的心靈（耶三一33；則三六26）。雖然依照上主的旨意，在舊約內的救恩安排實在是正義又神聖的（羅七12）—這個救恩計劃乃出於上主慷慨的賞賜，爲喚醒我們對祂的愛—但是，舊約畢竟只是一個預言的時期，它預言着一個藉着基督對永生之言的完滿啓示。

貳　天主的話與人的答話皆在基督身上完成

「在末期」（希一1），有關我們拯救的奧秘和天主自我啓示的奧秘，在一個體系內—基督耶穌體內—已顯露出來。父親在他身上將自己的面貌、光榮和愛都顯示給我們。因此，人類才當得起並且令天主滿意地頌揚天主。我們因着他得救了：「那有子的，就有生命；那沒有天主子的，就沒有生命」（若一，五12）。耶穌基督是天主跟我們講的具有決定性的話，而且是最後的一次。只有經過他，我們才能作一個完滿的回答。

「爲了拯救我們，天主的獨生子從天降下」，他承擔了我們的罪過，並爲我們奉獻了自己。天主愛的榮耀，表現在他身上，「正符合天父獨生子的光榮，滿溢恩寵和眞理」（若一14）。天主藉着救贖的工程，彰顯了他的神聖性和光榮性。由此也完全證明了：天主是無窮的愛，天主的光榮就是愛的光榮。我們對天父及對人類的愛，該像耶穌所實行的一樣，是一份不可分割的愛情。假如我們願意眞正的愛人，就必須完全接受天主藉着基督賜給我們的愛。

一、天主在基督身上的自我啓示

當初，天主對以色列啓示自己所用的主題—聖名、神聖性和光榮性，現在以一種全新的形態，出現在耶穌的宣講中；我們甚至還可以從他身上，看到這些主題。在他身上，這些主題就是**至聖三位一體奧秘的啓示**。由此我們可知：天主是愛，乃因他自無窮世以來，就是愛的三位一體（參照：若一、四8 16）。我們的宗教生活，即在信、望、愛德和尊敬上主中，對天主的啓示所作的回答，現在因着與耶穌內三位一體天主的結合而變得明顯了。我們的信仰、希望和愛德，也藉着基督，偕同他並在他內，成爲對天主聖名、神聖性和光榮性相稱的讚美。

1.耶穌宣佈了天主的父親之名。這位「被鍾愛獨生子的父親」，現在也是「我們的父親」；因爲父打發子來作世界的救主（若一、四14）。假若天主這麼愛我們，「甚至不憐惜自己的獨生子，豈也不把一切—包括孩子的名份在內，與他一同賜給了我們嗎？」（羅八32；若一、三1續）「凡對他懷着這希望的，必聖潔自己，就如那一位是聖潔的一樣」（若一、三3）。爲了能把父親的名，宣告給那些已知道耶穌的一切均來自天主的人，耶穌滿心歡樂讚美天主（若十七6；瑪十一25續）

父親賜與降生成人的兒子，「一個超越其他所有名字的名字」（斐二9），以一個難以形容的名字（宗五41；若十七11）。藉着耶穌，父親的愛在我們四周，也在我們心裡；因爲，他是我們的兄弟，也是我們的主人。因此我們也才可以「因着主人的名字」，也就是「因着主耶穌的名」做事，以便「藉着他感謝天主聖父」（哥三17）。

這事要靠愛的聖神來完成。因爲，「我們因着主耶穌基督之名，藉着天主聖神，洗淨、祝聖並變成了義人」（格前六11）。基督從父親那兒分給我們的聖神，在我們內心呼喚着：「阿爸，父啊！」（羅八15）於是我們的生命—即使目前仍然隱藏着—便被收納在三位一體天主的奧秘之中。我們生命中極重大的天職乃是—洗禮告訴我們—因父及子及聖神之名而生活。

2.「聖父啊！」（若十七11）在大司祭的祈禱中，耶穌這麼呼叫着。出於愛心，他把自己當作祭品呈獻出來，「聖化自己」，爲叫信他的人也因眞理而被聖化（若十七19）。父親顯示自己的神聖、完美及善良時，都充滿着愛意，並且藉着救贖的工程（瑪五48）；這位**至聖者就是至愛者**。

耶穌本身是「天主的聖者」（谷一24；若六69）。正如先知以撒意亞在三重神聖天主的寶座前，被驚駭攝住一般，伯多祿也因見到耶穌大能的作爲，充滿着神聖的驚恐：「主，請你離開我！因爲我是個罪人」（路五8）。但是，這位伯多祿同時也被耶穌那迷人的愛的奧秘所吸引：「主，我們去投奔誰呢？」（若六68）神聖的敬畏與愛，具有相同的份量。

再度令人注意的是：神聖性奧秘的啓示，指引着至聖三位一體的奧秘，也就是那招喚我們加入的**愛的奧秘**。耶穌在聖神之內祝聖和奉獻了自己，這位聖神，「神聖性的精神體」，也送給了我們，爲了讓我們好照着同樣的方式，在眞理內，獻身于愛與祭獻的生活（若十七19）。我們是「因着聖神而受洗」

（瑪三11；宗一5）。聖神在所有的聖事內（在有效的、祝聖的救贖記號之下）工作着，爲了把我們造成像基督的樣子。出於這位聖神恩寵的影響，乃有這充滿恩惠的命令：「你們不要叫天主的聖神憂鬱，因爲你們是在他內受了印證，以待得救的日子。…你們應該在愛德中生活，就如基督愛了我們，且爲我們把自己交出，獻于天主作爲馨香的供物和祭品」（弗四30；五2）。

3.**新約中光榮性**（**dóxa, gloria**）這項主題，也始終指向所有奧秘的核心—至聖的三位一體性。因爲父親是「光榮之父」，他把自己愛的榮耀從無始之始，就分給了他的獨生子，所以他是「天主光榮的反映」（希一3；參照若一18；格後四4）。

化成血肉的聖言是座新的聖殿，是至尊者蒞臨與下塌的居所，是**Schekinah**（希伯來文，意謂：上主住在我們當中），裡面住着天主的榮耀（參照：若一14）。這份榮耀，隨着復活的奧跡照射在耶穌的肉身上：他是**Kyrios**（希臘文，意謂：主子）。

永生之言爲我們降低了自己的身份。化爲血肉的聖言，特別以極謙遜的方式獲得光榮，爲的是讓我們藉着聖神，「光榮之神」（伯前四14）的派遣，被接納于頌揚的工程之中，並引領我們到達永遠光榮的境地（若七39；十七22）；但在另一面，我們也必須先準備好，跟隨耶穌受苦，「一切事都爲光榮天主而做」（格前十31）。化爲血肉的聖言，終其一生，直到死在十字架上，服從頌揚天主；因此父親藉着復活，甚至連他的肉身也光榮了；而光榮之神也因了他的派遣來到人間。從基督身上，我們看清了人生最後的任務：「願天主在教會內並在基督耶穌內，獲享光榮，至於萬世萬代」（弗三21；羅十一36）。

以上有關聖經論題所宣講的，至聖三位一體的超然奧秘，現在藉着極美妙的方式，蒞臨人間：藉着

聖子成人與救贖的奧秘，藉着耶穌基督。假若舊約裡對偉大名號雅威，可找到下面一句話來說明：「你的天主，拯救你出埃及的那位」，那麼，現在上主的名字就是「耶穌」兩個字，它的意思是：解救者、救星。爲了知恩報答天主的愛，我們可以在耶穌神聖的光輝燦爛裡，在對他衷心的頌揚中，把我們的存在奉獻給這個聖名。我們得以崇敬的愛情奧秘，是一項永久愛情的奧秘：天主三位的一體性與他們之間愛的團結。這種奇妙的團結一致—這就是我們和耶穌之間愛情的起源—替天主收養了許多新兒女。我們就是藉着這種不可思議又美妙的方式，被收納在三位一體天主的生命和愛當中。天主聖神、愛之神，親自在我們內呼喚着：「阿爸，父啊！聖神親自和我們一同作證：我們是天主的子女」（羅八16）。所以，我們的宗教生活，是天主的生命與力量在我們生命中的表現（神學美德）。在一體三位的天主和我們之間，有着內在的，不可言喻的愛的對話；我們按照天主肖像所創造的人性，在這愛的「我—你」對話之中，尋找到它最後的歸宿。

這樣一個慷慨賜與我們的愛的晤談，不但沒有取消我們崇敬天主的義務，反而更迫切而又欣悅地將我們的生命獻于崇敬天主；這個道理是非常明顯的。我們整個的生活是一個崇敬，一個充滿着愛的崇敬，也是一個充滿欽崇的愛。教我們祈禱「阿爸！父啊」的那位聖神，使我們明白：「天上的父親」，至聖者，不但願意作我們的父親，而且還要我們帶着孩童似的景仰之情，參與他的榮耀。就是他的獨生子，創世之前在他身邊所擁有的榮耀；也就是在復活節，藉死而復活的奧跡，宣告世人的那份榮耀。因此，新約上的誡命：「你應愛上主，你的天主」，對我們來說應是：我們該像孩童似地仰慕欽崇天主，該有像赤子般純然愛慕的虔誠；或者照神學術語的說法：「一個敬主與愛合一的美德」④。

④C. Spicq l. c. p. 207

我們特殊倫理神學的第一部分—「與天主同在的生活」—正符合上面所提聖經中的主要意思。依上所述，天主在我們內以愛爲頂點的諸美德，均表現在尊敬上主之中；尊敬上主的核心，是我們在犧牲與聖事中，所頌揚的救贖奧秘—基督的降生成人、死亡、復活與升天。聖事的教義該佔有中心的位置：在諸聖事中，天主—就是此時此地藉着解救我們而光榮了自己的天主—自我啓示的奧秘，實實在在地，在教會團體內，顯露在我們每個人面前。

特殊倫理神學第一部分的內容，相當于主要誡命的第一部分，和西奈法律第一塊約版上敍述的義務。但並不是只對西奈盟約作說明，而是關于新而永久盟約內容的表達；也是一項使命：凡領洗、領堅振和受祝聖的，神父與在俗使徒，守貞者與結婚的，在聖事中奉獻于頌揚三位一體天主時，「藉着基督，同他並在他內」，領受到的一份使命。其核心與光榮的結局是基督與教會的犧牲。

本書的第二部份—兄弟式的團體生活—和第一部份之間的內在聯繫，無論如何强調都不爲過。因爲，仁愛在各種生活情況中實踐，不僅從敬主及愛主當中得到最大的動機，而且還奠定了實實在在的基礎：假如我們不在基督內，並同基督在聖神的作用之下，愛近人，我們就不可能「在基督耶穌內」生活，不可能眞正地讚美共同在天之父的聖名，更不可能在聖神內愛天主。基督就是爲了近人的救贖，爲將一切讚美歸于天主，慷慨地獻出了自己的生命。所以，狹義說來，基督徒的道德生活與宗教信仰，有着不可分的一致性。

爲了證明我們註釋聖經的正確性，特再引用 C. Spicq 的話，下面是他對保祿神學的解釋：「由上所述，面對着這份送給人類，又要求人類回答的天主的愛，我們該怎麼回答呢？宗徒保祿懷着崇拜敬仰的感恩之情，作了這樣的答覆：將自己的身體，當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品獻出來。這就是刷新

後的心靈，向你們所要求對天主的敬禮。…「你們要辨別，什麼是天主的旨意，什麼是善事，什麼是悅樂天主的事」（羅十二1續）。由此而列舉出來的道德，皆可視爲感恩與讚美的祭品。…對保祿來說，這份精神上對天主的敬禮，是所有道德生活的根本意義」⑤。

二、被救人類的奧秘

天主運用他救贖的主權，將我們接回他的愛裡。這個三位一體天主的奧秘，可以由一位人類之外的天使，來傳報給我們；而不必經過基督。他同時是眞天主，又是眞人。他是由天父聖言變成的血肉，聖父在他內，道出了所有的愛與榮耀。不過，他也是新生人類的領袖，代表人類對聖父所作孝愛欽崇的完滿回答。他是「新造天地間」的長子。藉着復活節耶穌死亡與復活的奧跡，人類開始有形而公開地參與天主的生命：在降生成人的聖子身上，我們分享了聖父賜下的愛—這位聖子抱着同樣多的愛將自己送還天主，聖父也藉着死而復生，證明了他聖子的身份。

從復活節的奧跡裡，我們明白：被解救的人類，藉着愛變成了一體，大家全靠着天父賜的愛而生活，而且能將自己全部地獻回給天父。藉着聖體聖事，耶穌不但把我們包容在他對聖父的祭獻和崇拜之中，他還要我們參與他對兄弟的愛。他對天父崇拜的愛，同時也是爲弟兄犧牲的愛：「人若爲朋友捨掉性命，再沒有比這個更大的愛情了」（若十五13）。因爲復活的基督把我們收容在他這種愛裡，所以我們…被救了的人們，可用下面的方式來表示對天父最大的頌揚：用基督愛過我們的那種愛，互相親愛：「

⑤ C. Spicq O. P., La morale de l'agapè selon le Nouveau Testament, in: Lumière et Vie n. 21 (1955) p. 103-122 (vgl. Die Katholische Glaubenswelt II, S. 30-48)

正如父愛了我，同樣我也愛了你們；你們應存在我的愛內。這是我的命令：你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣」（若十五4續）。

天主對以色列許下的諾言，現在藉着奇妙的方式—參與基督死而復活的奧秘—應驗了。這項奧秘的參入，保證一切許諾，最後都將完全應驗。

1.藉着耶穌基督，是否我們脫離了肉身的苦難？答案是肯定，也是否定。假若我們願意模仿被釘死的基督，塑造自己；效法他，充滿着愛情，隨時準備爲近人犧牲，我們就脫離了無意義、無效果的苦難。耶穌曾拯救病人，餵飽飢餓的人，對窮困者，特別愛護。對肉體的災難，他是那位好心的撒瑪利亞人。他說過，我們的得救與正義與否，要視我們對待憂困苦難者的態度而定。假若基督的苦難能够强而有力地感動我們，那麼世上許多傷心苦難都會消失；而肉身苦難的那根最刻毒的刺，也隨着消失。

上主沒有跟他的門徒許下世上的樂園。他要求他們負起每天的十字架。但對那些擁抱十字架的人，十字架就失掉了呪咀的意義，反而攜帶着救贖。若能渡完一個充滿世俗苦難的人生。「爲基督的身體—教會，補充基督的苦難所欠缺的」（哥一24），對基督徒來說，這是得到豐富的救贖與最高榮譽的表示。

2.基督把我們從世上相互仇敵的大災難中解救出來。這項解救，早在救以民出埃及，脫離奴隸的境地時預示了。在基督內，我們大家是一個身體。「我們彼此是一個身體上的肢體」（弗四25）假若我們願遵守這項大誡命：「你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣」，那麼，因爲利己主義，輕視或仇恨，建築在個人與個人，或團體與團體之間的籓籬，就自動地冰消瓦解了。靠着基督的愛，我們甚至可以戰勝敵人的仇恨。假如我們知道；對近人該關心大家共同的得救，並且，以善勝惡，即等於將炭火堆在敵人頭上（羅十二20續），那麼，敵人的仇恨絕不會激怒或刺傷我們的心。

3.基督把我們從魔鬼和罪惡的奴役中，解救了出來。「天主子所以顯現出來，是爲消滅魔鬼的作爲」（若一、三8）。「那麼，他毀滅了那握有死亡的權勢者—魔鬼，並解救了那些因死亡的恐佈，一生當奴隸的人」（希二14）。「我們在他內得到了救贖，獲得了罪赦」（哥一14）。我們不但付清了以往罪過所欠的債，而且「在基督耶穌內生命的精神法律，使你獲得自由，脫離了罪惡（不得救贖的鎖鍊）和死亡的法律」（羅八2）。假若我們完全遵守天主恩寵的法律，効忠救贖的大團結，敗壞的環境對我們將毫無所爲。那個我們在心版上刻了愛的大誡命的「精神法律」，也將我們從死亡中解放出來：假若我們一心一意遵守這個法律，在死亡的法庭之前，我們再也不用畏懼，刑罰絕對不會臨到我們身上。我們脫離了可怕的死亡，進入基督得救的死亡，並期待着未來的復活。

基督爲我們打開復活之路，曾用下面的方法：謙愛服從父親，與兄弟們團結在救贖的目標之下，「直到死在十字架上」。所以，我們也應該藉着這種方式：遵守基督的法律，遵守聖神在我們心中寫的愛的法律，得享天主子女的眞正自由；並且充滿信心期待天主榮耀及天主子女自由的完全實現。這個解脫，這個期待，是復活的基督所具有的力量。這個力量能否在我們身上發生作用，要看我們是否準備着，日復一日地付出愛的代價，獻出自己，在所有的犧牲中，和耶穌一同完成既神奇又眞實的死亡；這些犧牲要求我們兄弟和睦，抱着患難與共的精神，關心彼此的救贖。

以上描述的，是確保新而永久生命者的典型。這永生的創造者及這永生的高超理想，經過死而復活的基督，照耀着我們的信仰。我們在本書第二部份，講到兄弟愛的團體生活時，始終要把基督放在眼前。因爲，對這位受尊敬者的信仰和希望，幫助基督徒在這冷酷的物質世界上，實行愛德。在這世界上，得了救贖和尚未得救贖的世代，不斷發生衝突，效法基督而作的犧牲，也因此始終不可或缺。

總而言之，我們的生活，是對至高天主的自我啓示和救贖啓示的回答。它也就是這第二册書的兩大部分：與天主同在的生活，和在兄弟愛的團體中的生活。這兩種生活方式，均相似地具有更進一步的性質：天主給我們的美德，我們必須在尊敬天主中表現出來；愛近人，也必須藉着實踐道德，在各種生活環境中，在一生的生活方式上表現出來，作爲對愛的主人—天主—的肯定答覆。

第一篇　與天主同住的生活

上編　三種直接以天主爲對象的德性

（譯者註：「直接以天主爲對象的德行」以下簡稱爲「向天主之德」）

第一章　向天主之德概論

一、向天主之德是道德生活的超性化基礎

爲了讓道德生活有救贖的涵義和價值，必須以恩寵聖化基督徒的一般生活和心靈。基督徒的道德生活，就是具有天主子女高貴身分和力量的生活。

聖化恩寵不是**死的資金**，而是用來創造一個肖似天主的**生活，加入天主的生命**的資本（伯後一4），並因此得以加入聖父聖子在聖神內互相認識及親愛的關係。這些事情乃表現在追隨恩寵的高貴生活及向天主德性當中；恩寵使心靈藉着向天主的德性，表現出相稱于天主子女的生活行爲。

藉着**信德**，理智纔能愼重地接受**天主的圓滿眞理**；藉着望德，追求幸福的**願望**纔能繼承天主子女的遺產—**天主的幸福**；藉着**愛德**，人類仁意的傾向纔能在天主絕對的愛中，在與天主**愛的結合**裡，得到以

善爲樂的憩息。

聖化恩寵與向天主德性並非彼此無關的兩件事，在骨子裡它們原是一個**生命體**。若缺了三種向天主德性，雖然聖化恩寵本來的意思是**生命**，但是它眞正的生命行爲却無法表現出來；若缺了聖化恩寵，雖然三種向天主的德行仍具有超自然**生命行爲**的能力，但却失去了基本的**生命根源**。如果沒有常恩，愛，這個最能代表天主子女的行爲，根本就不可想像。若缺少賜與生命的恩寵，又沒有經常的愛德時，雖然信德和望德還可以存在靈魂裡，甚至—縱使並不完善—表現在行動上，但這只說明，它們有追求超自然生命和找尋還欠缺眞正生命形式的本能。它們只是**對尙缺少的德性形式的呼喚**(Virtutes informes，拉丁文：缺少形式的德性)。假若信德不邁向它眞正的生命根源，嚴格說來，它是個無生命的信德(fides mortua)。對于具有超自然能力的望德說來也是一樣，倘若它不爲爭取幸福（也就是愛）而奮鬪，它就是個無生命的望德。

底下的事實極爲明顯：一個沒有恩寵及愛德的生命所擁有的信德和望德，與那被愛德所充滿並照明的信德和望德比較起來，前者是多麼地殘缺不全。在神學中解釋信德和望德的實質時，首先指的是受天主的愛所照射的信德和望德，並非還在向愛招喚的無生命的信德和望德。雖然我們把向天主的德性分開來討論，但最後仍歸于愛德，因爲愛德教我們信，教我們希望。信和望要經過愛纔算得上是完整的德性①。然而，在皈依天主的道路上，信德和望德仍有其重大的意義。

這是三種極卓越的德性。它們代表一項最基本的配備；缺少了它們，有些行爲就絕不可能成功。在皈依天主的道路上，某些個別，暫時而超自然的行爲，自然也可以由現恩而發生。

① 比較 Summa theologiae II II q23a7 和 q4a5;q18a8,

這些是天主的德性，因爲(1)**只有天主自己纔能贈送它們**；人類除了準備接受之外，對德性的成就不能有任何正面的幫助。(2)天主的德性允許我們分享**只有天主才有的特性**：分享由自然方式所不能認識的圓滿的眞理，以及天主獨有的幸福和天主三位之間愛的團體。(3)天主是這些德性的**目標和動機**。天主是**目標**（實質對象）：只要天主打開內心奧秘的寶藏，這位認識祂自己而又眞實的天主，就是信德的目標；望德也伸向這位無窮幸福的賜與者；愛德更憩息于天主絕對的愛中。天主自己也是德性的**動機**（形式對象）：天主的眞實性是信德的動機；祂的全善、全能和遵守諾言（換言之，祂許下的愛的寶藏）是望德的動機；祂絕對的慈愛則是愛德的動機。

三樣向天主的德行共融于聖化恩寵中，是至聖三位一體，即一個實體而有三個位格的象徵。三種向天主的德行與人類三種最基本的精神力量（精神的認識，奮進和仁愛）相對稱。

保祿曾强調這三種聖行：「現今存在的，有信望愛這三樣」（格前十三13）。他的意思是：這三種德性是「基督徒生存不可或缺的基本條件」②。基督徒生活的一切表現都必須絲毫不爽的以這三個德性做準繩，並要在它們內奠下基礎。在其他許多地方，這三樣向天主德性也常被一同提到：希十22—42；羅五1—5；迦五5；哥一4；得前一3；五8（這裡它們被當作天主衛士的全副武裝）。奧斯定把這三樣向天主德行，視爲基督徒所有德行的綜合（Enchiridon sive de fide spe et caritate）。

雖然我們只提出三樣向天主德性，但並沒有判定，虔敬之德屬于向天主德性或倫理德性。不過無論如何，撒拉滿卡（Salamanca）學派和許多神學家，都强烈反對將虔敬之德視爲屬于倫理德性的正義的一部分。虔敬之德很可以被視爲向天主德性的一項最基本的表現。

② Th. Soiron Glaube Hoffnung und Liebe, Regensburg 1934, Seite 18.

二、向天主之德是天主和人類神妙對話的基礎和內容

向天主德性的首要目的，並不是幫助人類完成一項世界上的使命。自然，世界上的使命，可從向天主德性獲得決定性的衝力，和意料不到的高貴價值。它的首要目的是，開啓天主和人類之間的對話；這個對話將在永遠的幸福裡圓滿完成。

向天主德行，不能首先看成人類的功績，而應視爲仁慈的天主，爲了讓人類實踐基督徒生活，而賜與人類的基本能力。這個基本能力的實踐，並不是爲了改善世界，也不是爲了追求人類自己的十全十美，而是爲了歸向天主，參與天主的圓滿生命。

一個人向天主作信仰的肯定之前，天主已經肯定要讓他以超自然方式，進入替愛的富藏及幸福作證的眞理（藉着天主的啓示和信仰恩寵或信德的注入）。當一個人向天主超自然的幸福伸展他的希望時，天主已先向他伸出父親的手（天主賜下許諾，並把向天主的望德注入人靈）。當一人憩息在天主絕對的愛以前，天主已經把他當作自己的孩子，擁抱着他，並將自己的愛及生命分給他，和他結合在一起。這個對話，總是由天主開始，藉着賜與重生的恩寵，深入人類，同時也幫助人類作回答。

成人皈依天主時，與天主的對話先得經過信德和望德的暫時現恩。兒童領洗，開始時就已注入了常恩和向天主德性，可是一直要等到長大，纔能藉着天主賜與的回答能力，將這些德性的行爲表現出來，回答天主的話與愛。

最美的是，人先領悟到天主向他講話，並且回答天主，然後在愛德中皈依天主。如果我們不藉着信德和望德回答天主賜的許諾和愛的啓示，那麼對天主的愛的行爲也決不會成功。爲了讓人類能够作相稱

於天主子女的行爲，天主親自帶着祂獨有的愛進入人間；因爲這項恩賜必有它的主人。只要人對天主的愛的行爲一有動靜，天主馬上回答他：一方面天主保持他的愛行，並注入愛德與聖化恩寵—這兩者可謂早已是天主對他的愛行的回答；另一方面天主與他結合在新的、永久的愛情當中。從此，他所做所想的一切善行，均出于天主所賜的新能力，也就是說，是他對具有再造能力的天主底愛語的回答。

向天主德性主要在思想和言語，不是外在的行爲。因爲它們主要是完全朝向天主的；也可以說，它們的首要任務在於表示天主直接對人類的愛，和人類對這個愛的回答；亦即表現天主和人類之間的生命與愛的活動。

可是，由于向天主德性把基督徒置于朝聖的情況中，他的一切外在行爲及世上的任務（亦即他的整個道德），因此亦屬于對天主的回答，要對天主負責。這表示：受恩者的所有倫理德性，均被向天主德性影響，塑造而置于和天主的對話當中。雖然我們所談的，都是眼見手觸的世俗之物，是道德上的責任與德性（假如把時、空與團體都宗教化，使之充滿宗教的精神，那麼，虔敬的行爲就也染上了塵世的色彩），但是，向天主德性的生命活力却能穿透世俗行爲的空間，使得基督的臉在事實上仍然朝向着天主。

一旦一個人開始靠着向天主德性的力量生活，他過的就不僅是道德生活，而是宗教的道德生活；藉着愛德的恩寵，負起天主賜與他在世上的使命。

三、向天主之德是師法基督的活力源泉

我們藉着向天主德性與天主對談，但是必須在基督內，而且要經過祂。在信德中，聖父的永生之言

及天主對人類講的話—基徒，是**我們的眞理和導師**。我們信德的注意力都集中在我們的導師身上，因爲祂啓開了天主的眞理之源。

在望德中，**基督是我們通往幸福的道路**。我們之所以能够希望，乃因基督在施行效贖時，把自己當作道路指示給我們、奉獻給我們；並且還在復活中，讓我們看到了祂救贖愛的力量。我們望德的力量，因此完全奠基在基督身上—祂是我們的道路及希望

在注入的愛德中，基督是我們的生命（參照：若十四6）。聖父在基督身上展示了祂的愛；基督也把愛的聖神送給我們，讓我們的靈魂充滿着愛（羅五5）。只有成爲基督肢體的一部份，我們纔能加入基督對聖父和聖父對基督的愛。

向天主德性在我們和基督—我們的**導師、救星和朋友**—之間，建立了一個**內在**的聯繫。它們是我們追隨基督的內在力量，也是天主希望我們追隨基督的邀請與委託；因爲基督是我們過這種肖似天主的生活的唯一原因。一個出于向天主德性的力量的生活，就是跟隨、傾聽和期望基督，並以崇拜及服從的心情愛慕基督的生活。

四、向天主之德的聖事形態

天主與我們信望愛的對話，絕不侷限于心底無話語、無記號的默禱世界。天主用祂的聖言創造萬物，可見的創造物正反射出看不見的天主的本性，祂願意我們從創造物中傾聽祂，然後回答祂。最不可思議的是，聖父的聖言化成血肉，讓我們聽得到、看得見。「于是聖言成了血肉，我們見了祂的光榮」（若一14）。「我們却曾瞻仰過，並且作證：父打發了子來作世界的救主」（若一、四14）。「我們傳報

給你們的是，那從起初就有的生命的聖言，就是我們親眼看見過、瞻仰過，以及親手摸過的生命的聖言」（若一、一—4）。

基督是**元始的聖事**，是**記號**，從這個記號裡，我們纔知道了生命之言、聖父的許諾和愛；同時，我們也纔能給天主一個適當的答覆。

可以見到的聖父之愛的證人—基督，願意世界在祂升天之後，仍能藉着教會的奧秘，看見並且感覺到祂的眞理、祂的救世意志以及祂的愛—祂願意將衆人結合在祂對聖父所作的愛的回答中，救回一切人。教會是基督的愛續存在世上的**可見記號**。就好像降生成人的聖子，藉着可見的犧牲與復活成爲元始的聖事，成爲聖父之愛的救世記號一樣，在愛中與基督結合的教會，也藉着可見性和感覺性，成爲基督之愛的救世記號；教會乃生活在基督救世的話語中，同時完全替代基督—元始的聖事，回答聖父。

天主不但暗暗地愛着人，而且更用救贖工程顯示了愛的榮耀。**在舉行聖事當中，以及在一個遵守由聖事所賦與的使命的恩寵生活中，應該把在基督及教會內所啓示的天主的愛，和得救者懷着忠信敬愛的心情所作的回答，表現出來，讓人感覺得到。**

下面的事對于人們相信救贖奧秘有重大的作用：在舉行聖事中，尤其在聖體聖事內，讓人實際地感覺到並看見基督和教會之間的愛的盟約；並且以一個依靠聖事的恩寵生活，作爲這個愛的盟約的佐證。至于具有決定性的救贖奧秘就是：聖父賜給祂的獨生子一個可見的肉身，作爲我們的救世者，並藉復活的奧秘爲祂作證。

由得救者所組成的信仰和崇拜的團體，以及由此而產生救贖和愛德的團體，需要看得見並且經驗得到。藉着聖事的記號和言語，天主願意我們看到、聽見並且明白，祂是如何地愛我們，爲我們預備了多

麼豐盛的救贖。天主稱我們爲親愛的兒女，藉此曉示我們祂的使人幸福的驚人的眞理。我們該從有形的聖事記號中得知這些事，這是救贖計劃中的一項具體步驟。

只有透過這些看得見的信仰經驗和愛的對話，我們才能望見救贖的完全實現。誠然，比起將出現一片「新天地」的基督的日子來，我們這可見的愛德團體和聖事將如聖經所說：「我們將來如何，還沒有顯明；可是我們知道：一顯明了，我們必要相似祂，因爲我們要看見祂實在怎樣」（若一、三1—3）。不過，總是那些已經開始顯現的天主的國—聖子的降生、復活、教會和聖事—引起並維持着我們對將要完全照耀的愛之榮耀的期望。

整段救贖史的目標，亦即向天主德性的終點，是基督的重臨。那時，天主和祂底傅油者的愛之榮耀，以及我們所分得的榮耀，都將展露無遺。既然我們是由肉體和靈魂結合的生物，我們等待的，不只是一個看不見的幸福。在基督徒的觀念裡，幹福在於接受天主愛之榮耀的完全光照，在於一個圓滿的愛的對話。如此，在我們的肉身上，以及在可見的、具有肉身的團體內反映天主的榮耀，絕不是一件次要的事。我們由諸聖事中得到的恩寵生活，以及表現在這生活中的信望愛的對話，是天主榮耀的開端。恩寵及信望愛三種向天主的基本力量，迫使我們在世時把接受的眞理與愛的表現在世界上，然後永遠幸福地表現在與天主結合的愛的團體中。因此，向天主德性在教會內的表現與向天主德性對末日的關係，實屬聖事的原則。在聖事中，我們認眞地使用可見的記號和可聞的語言，宣達天主底眞理、許諾及愛，並同教會一起共作答覆：在基督及祂的新娘—教會的榮耀內，我們從目前可見與感覺得到的聖事，正努力邁向將要全部顯現的天主的愛與眞理；這個愛與眞理與我們有切身的關係，並等待我們的回答。「凡對祂懷着這希望的，必聖潔自己，就如那一位聖潔的一樣」（若一、三3）。

我們在信仰和愛的教會團體，以及諸聖事中，强調天主的眞理與愛的可見性和可感覺性，乃因這是判別各種精神的重要關鍵：「要考驗那些神是否出于天主，你們憑此可認出天主的神：凡明認耶穌爲默西亞，且在肉身內降世的神，便是出于天主」（若一、四1—3）。在彌撒禮儀的革新中，這一點也分辨各種精神的趨向。

若把向天主德性的行爲偏重在無話語、無記號的默禱裡，並用這種方式寂靜地來慶祝救贖奧秘，這是在神學上不允許的③。

③ 令人驚異的是，像瑪理旦（J. Maritain）這麼德高望重的人，因爲氣憤一些在禮儀中過分形式化的小節，並且受反對革新禮儀份子的影響，爲了保持向天主德性的聖潔和力量，竟主張不應過分注重禮儀。他的錯誤，不僅是因爲他依照亞里斯多德的理論，認爲虔敬祇是次等的德性，應屈居從屬地位，而且他還全然忽略了，神聖化的慶祝既是向天主的德性，又是虔敬的行爲。因爲在根本上瑪理旦就認爲，向天主德性祇在于無話語、無記號的默禱，而且禮儀的外在的共同形式，阻撓個人專心默禱，所以他主張「默禱第一」，默禱比禮儀重要（Liturgy and Contemplation, in: Spiritual Life 1959, P. 120）。他覺得「對默禱說來，參加禮儀既非唯一，又非必要的道路」；而且共同慶祝救贖奧秘，也「不如單人默禱來得重要」（同上131頁）。波義爾（L. Bouyer）曾評論瑪理旦夫婦的禮儀與默禱（Liturgie et contemplation）一書說：「不知他們是怎麼想的，竟把默禱的生活看成和眞實的禮儀生活毫無關係的事？可是，禮儀內却有默禱的眞正核心啊！今日的當急之務是讓人明白：一般情況下，在對教義作玄想式的默禱之前，必須先對基督的救贖奧秘—這個奧秘就是禮儀的靈魂—有深刻的了解；這個默禱絕不會有一點排除禮儀生活的意圖。這種對禮儀愈來愈深刻而有力量的認識，只能在信德內發生，而信德也要在愛德內才能結出果實」（Vie Spirituelle 1960, P. 409）. Vgl. B. Häring, Liturgische Frömmigkeit und christliche Vollendung, in: Die gegenwärtige Heilsstunde. Freiburg

1964, S. 343-354.

在具體的救贖秩序中，聖事和信仰—這裡指的主要是充滿望德與愛德的信仰—是不可分的。對這層密不可分的關係，多瑪斯・亞奎那（Thomas von Aquin）說過一句具有代表性的話：「我們人類的得救，乃出于對基督—即曾爲我們降生及受難的基督的信仰；而聖事就是宣佈這個使人成義的信仰，並替它作證的記號」④。

近幾十年來，聖經詮釋學用科學的方法，愼重研究新約中的兩個方向：一個强調藉着信德得救，另一個强調在聖事內接受救贖，其結果指出，這兩個方向並非無關，或互相矛盾，相反地，它們是一個極奇妙的整體。在信德的聖事（見下文）中，天主跟我們保證祂的救贖意旨，這個救贖意旨也就是我們當時的救贖事件。在信德裡—即以誠切的心情舉行聖事，並過一種由聖事而得到的恩寵生活，遵守聖事給與我們的富于恩寵的使命—我們靠着恩寵的力量，接受因着救贖言語降到我們身上的恩寵⑤。

若望神學也有兩個重點：一是恩寵（即天主的恩賜的意志），二是人類感恩地接受這份恩寵，並忠誠地把自己交給天主的意志。天主的愛意表現在一切按照天主意志的工程中—這些工程在聖神的賜與下達到頂點—尤其在聖子降生救贖的奧妙工程內；當我們參預聖事時，這個奧秘就把它的一切富藏賜給我們。無疑地，面對這份厚重的禮物，我們的首要使命就是，坦率地相信這位恩人，忠誠地把自己完全交在天主的手裡。

④ Summa theologiae IIIq 61a4

⑤ 比較 J. Gaillard O. S. B., Les sacrements de la foi, in: Revue Thomiste 59 (1959) P. 5-31; 270-309) mit Bibliographie)。

我們的母親教會舉行聖事時—特別是在傳統中有「信德的聖事」底美稱的聖洗和聖體聖事—宣告對救贖奧秘的信仰，並點燃我們的信德之光。在聖事中，教會—基督的新娘，以信德接受愛的盟約，並帶着感恩與信賴的心情，將自己交付給神聖的新郎。具有堅強而喜悅的信仰底教會，所作的關于信仰的證言，對個人的信德生活有重大的影響。

教會在舉行洗禮時問領洗者，他向教會要求什麼，他回答：信仰。教會不但把含有無窮寶藏的信仰眞理告訴他，並且還在聖洗的救贖行爲中，藉着信仰的話語允許他得救。救贖的信德告訴每一位信友，他被祝聖，並被選爲天主的子女，每當信友們共同舉行信德的聖事時，這些話歷久彌新地出現在他們的心上。在此我們可以說：信友團體的信德力量對個人的信德之力量和喜悅，有決定性的影響。參預信德的聖事時，基督徒的信德，要比個人單獨默禱時來得實在的多。參預聖事和領受聖體，乃表示對信仰話語的公開承認，並且和天主的民族結合，同作感恩和信德的回答「redonatio fidei」。

「信仰是出于報導，報導來自基督的話」（羅十17）。教會在舉行諸聖事中所宣告的，正是所有信仰宣講（kerygma fidei）的核心—救贖奧秘。因此在實質上，禮儀表達信仰、宣告、回答以及感恩地把自己交付給救贖話語。由此看來，舉行聖事的形式，自有其不可忽略的深意。各種形式主義和禮儀保守主義，都違背「信德聖事」的精神，不該存在於天主子民爲了喚醒並宣揚信仰而舉行的典禮中。

梵蒂岡第二次大公會議禮儀憲章，闡述信德的聖事和信德之間的關係：「主主在禮儀中對祂的人民說話；基督在禮儀中仍然宣講着福音。人民則用歌唱或祈禱回答。」（第33條）。禮儀「祝禱着，希望信友們在生活保持從信仰得來的東西」（第10條）。

信仰的話語同時也是承諾。在聖事中我們得到救贖者確定的保證：「我是民族的救贖、是你的救贖

」。對于被基督拯救了的我們說來，在世上的生命好像是一段朝聖的旅途，我們始終朝着目的地前進。因此，我們該用提醒並增强希望的記號，以及參與聖事，一心一意地期待末世完成的來臨—這是我們基督徒的希望。「當我們在世上參與禮儀時，我們就已預先參加了那台將在天上的耶路撒冷舉行的禮儀。在那兒，基督—聖殿與眞正帳幕的忠臣，將坐在天主的右邊，我們正帶着朝聖的心情往那兒前進。在禮儀中我們記念聖人，並且希望成爲他們團體中的一員。在禮儀中我們也等待救贖者、我們的主人耶穌基督，一直等到祂的出現，而我們也同祂一起出現在光榮中」⑥。

當信友誠心誠意地參預禮儀時，他知道，他的得救和兩件事有關：一是天主愛之榮耀的啓示，二是自己對頌揚天主要有適當的準備。若只舉行一個「純粹的宗教儀式」，而不顧靈魂的救贖，即置望德于一旁，這是不合人性，也不合基督徒精神的。若想以全然看不見的默禱，作爲表達望德的主要方式，不以聖事作基礎，也是同樣地錯誤。

舉行聖事和感恩祭獻，也是表達愛德的最主要方式。我們誠信地參預聖事時，就愈來愈進入基督和教會之間愛的盟約。聖事乃表示結合衆分離者的基督之愛，同時也是這個愛的推動力；因爲當基督讓我們分享祂的愛時，也就要求了我們的愛的回報，和我們彼此之間的和睦相處。在最後晚餐的餐廳內，基督宣佈了一條與聖體聖事有最密切關係的新誡命：「你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣」（若十三34；十五12）。「禮儀激勵信友們，滿懷復活的奧秘，共同生活在一個愛中」。⑥a

表現向天主德性的聖事的組織—它以對話形式、組織團體和迫使看得見爲基本要素—絕不表示一個

⑥ 禮儀憲章第八條。

⑥a 禮儀憲章第十條。

與生活無關的「聖事主義」或禮儀主義，它表示向天主德性生活中的恩寵和使命。無論是聖事的恩寵與使命，或向天主德性，它們都富有活力地表現在生活的一切行爲中。

Augustinus Enchiridon iiber den Glauben, die Hoffnung und die Liebe. übersetzwng und Kommentar von J. Barbel. Düsseldorf 1959.

E. Walter, Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament. Freiburg i. Br. 1940.

N. Krautwig Jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, in: Wiss. u. Weisheit 11 (1944) Seite 1—10

J. Leclercq, Begegnung mit Gott. Das göttliche Leben in uns. Luzern 1956.

M. Pflïegler, Glaube, Hoffnung und Liebe als Lebens-und Geschichtsmächte, in: Der Seelsorger 22 (1951) Seite 476-489

Th. Soiron, Glaube, Hoffnung und Liebe. Pegensburg 1934.

Ph. Delhaye Rencontre de Dieu et de l'homme, I. Vertus théologales en général. Tournai 1957.

第二章　信　德

基督徒是一個信仰者。天主進入人間和人類建立了一個團體，在天主那方面，是祂打開了內心的奧秘；在人類這方面，則是在信仰中接受了天主。信德是人類和天主互相愛及共同生活的基礎。信友們爲了敬拜天主所組織的團體，以及因爲共同的得救而產生的團結，都奠基于有共同信仰的教會。信仰爲我們揭去舊的惡勢力，展露了一個新世界；得救者的團體該爲這個新世界効勞。基督徒的整個生活，不但要從愛德，也該從信德來觀察。

我們首先要了解，信德的本質是對天主底啓示的正確回答㈠；然後我們就會明白，直接來自信德的義務㈡；最後，我們要看一看會直接破壞信德的罪惡㈢。

壹、信德的本質

我們相信天主在基督內所作的啓示，以及祂藉着神聖的公教會教導我們的信仰。但信德的奧秘，最重要的並不僅是承認某些信條。以人的一切生命與活動爲對象的倫理神學，對信德主要的了解是：**個人與光明聖父的結合**；這位聖父藉着聖子，讓我們享有使人幸福的眞理寶藏。「信任乃表示同意別人的話，所以在信任的行爲中，那位被信任者的本身是重點，也可以說是目的；至于我們對他所信任的事物，似乎是次要的事了」⑦。

⑦ S. th II IIqlial.

因此，表達信德奧秘的正確語言是，透過聖經直接與天主的對話。**信德是個人在基督內與天主的相會**(1)。解釋有關信德的現象，不能從人的觀點出發，而要從天主的觀點；因爲祂在基督及聖神內，**光照向祂開放的理解力**(2)。藉着信德的話語和光照並感動人的恩寵，可以喚起人的**良心**(3)。只有把信德看作**救贖的信德時**，我們才能完全了解到，在信德中與天主相會和共同生活是如何地美妙(4)。信德是接受和報答的行爲，我們乃抱着這種態度舉行信德的聖事；不過，信德也靠着信德的聖事而生活(5)。信德要藉着**聖神的恩賜**圓滿完成(6)。

一、個人在基督內及在教會內與天主的相會

信德起源于天主仁慈的啓示，即祂自動對人所作的自我開放。沒有一個人可以藉證據，或邏輯的推論得到信德。位格只能在互相開誠佈公的路上相會。

信德不只是認識天主。信德是人與天主眞正的相會。天主早在創造物中展示了自己；因爲創造物不是別的，正是天主向外所講的話。藉着天主的幫助，與祂賜的能力，人纔可以正確地了解這些天主對人說的話（在對天主的話的正確了解上，邏輯的推論能有部分幫助）。

超自然的信德，是天主所作的一種完全特別的自我啓示：**三位一體的天主開啓了祂內心的奧秘**，打開了祂絕無僅有的眞理；這個眞理絲毫不包含在創造物的話語中，也不能從創造物中認出來。天主啓示的是祂自己；藉着信仰恩寵——或者說，信德——祂打開了人的理解力和心靈，讓人正確地接受祂的這個啓示。

可是，人一定要主動地接受這項理解力與心靈的開啓，並且合作完成它。這就是說，當人作信德的

回答時，要持有開放的態度。信德是人與天主的對話：天主在人的心靈內說祂的啓示，祂也給人類耳朵，讓人在信德中傾聽祂的話而回答祂。

天主的自我啓示是在基督身上完成的。天主用祂全能的話（天主第二位），在創造物中告訴人，祂是主人與生命的賜與者；祂又用降生成人的永生之言，像父親那般仁慈地，告訴我們祂自身的奧秘。信仰恩寵和信德是來自基督的力量，是復活者與祂派遣來的聖神的禮物。

我們在信德內作的回答和服從，是在基督內作的。我們不但在祂內接受了祂爲父作的證言，而且祂也藉着聖神，把我們收納在祂對父所作的完全肯定的回答中。這個充滿愛的信德，讓我們加入了聖父和聖子在聖神內所作的愛的對話；我們的人格乃因此得到預料不到的開展。信德是追隨基督的開始與先決條件。

基督是在祂的奧體——教會內一面對我們說話，一面將我們在信德內作的回答轉呈天主；因此，我們的信德和教會是息息相關的。我們必須感謝而且承認教會是中間人。教會並不是一堵阻擋在我們和基督之間的牆壁；相反，它幫助我們達到個人與天主相會的目的。在聖神的力量之下，教會給我們一個富裕的環境，她又好像一塊被悉心照料的田畝，在這裡，基督藉着信德和聖事，尤其是洗禮聖事，喚醒我們的信仰和恩寵生活，我們接受救贖的信仰時，也就承認了教會負有中間人的任務。其實，從信德中我們已經可以看出來：個人與天主的結合，同時也表示有一個信德的團體，在這團體中人與人在聖神內互相往來，這也是一個良心解放後的團體。

透過教會認識耶穌，再經過耶穌認識三位一體的天主：生命的發展並不全按照這個邏輯的順序。「有些人首先對聖父燃起信仰的烈火；可能他還不知道，只有經過基督才能得到聖父。對于他來說，信德

就是生活在聖父的保護下。他的信德從這裡發展，漸漸地開始見到天主其他的面目。另一種人首先遇到在歷史上的基督，信了聖經上的話，透過基督纔認識了聖父與聖神。還有些人首先抓住聖神的工程，被偉大的聖人和教會的聲音吸引，從這些事情裡他開始了悟聖父與聖子」⑧。

二、信德是理智的光明

「那普照衆人的眞光，來到了世界」（若一9）。信德不是我們理解力本身能達到的成就，而是我們的認識能力參與天主的認識能力之後，也就是說，經過天主的啓示之後，變得更亮、更深、更廣的果實。在信德內，理解力感謝欽崇地，臣服在賜予啓示的天主的權威之下。因此，信德是對權威的信仰。可是這並不表示，理解力可用本身的力量，正確地明白救贖的眞理。「血和肉」（瑪十六17），渺小人類本身所具有的理解力和智慧，絕不可能了解超自然的啓示（參照：瑪十一25；格前二5）。假若我們能得到信仰，並且信德得以增進，這顯示了天主的能力。天主自己在我們心中給我們信德，因此，超自然的信德是對權威的信仰。爲了讓我們按照救贖的眞理來信仰，天主必須「親自用祂的光照亮我們的心。好讓在基督身上的天主的知識，發出光芒」（格後四6；參照：弗一17以次）。關于信仰的恩寵，耶穌親自說過：「先知書上記載：『衆人都要蒙天主的訓悔』。凡聽天主的教訓並讓祂領導的，必到我這裡來」（若六45）。「誰能信仰聖子的」，不要歸功于自己的理解力。縱然在信德內，我們的理解力需要非常地開放並且合作，但最後仍舊是：「他在自己內就懷有這個證據」（若一，五10），「聖神要作證：聖神就是眞理」（若一，五6）。沒有人能够拿出關于信仰的實在的證據：「除非受聖神感動，沒

⑧ R. Guardini, Vom Leben des Glaubens. 3, Auflage. Mainz 1949, Seite 38f

有一個人能說：『耶穌是主』」（格前十二3）。

被信德光照的理解力，也必聽從天主所建立的教會訓導權的判斷（所以稱爲「天主教的信仰」）；因爲照亮每一位信友心靈的聖神，就是使教會活潑而正確地傳揚眞理的那一位。

雖然光照與恩賜是由上面來的，但信德也合于理智；能够判斷信德的價值與義務，是信德的先決條件⑨。對教會來說，信德絕不是盲目地一步跳進黑暗之中（neqnaquam matus animi caecus⑩）。「信德並不反對理智，信仰者也不會拒絕他的理智；說得更正確一點，當信德把自己交給眞理之源時，它就超越了單純的理智（eam tramscendit），因信德的世界雖然超越（supra）理智，却不反對它（non contra）⑪」信德的行爲並不表示理智的投降，相反，理智平白地得到預料不到的美妙光照和充實⑫。

被信德光照的理智對天主的話所抱的基本態度是：謙遜、感恩和主動地開放。理智應當盡量努力說明信仰的理由，並謙遜地鑽研信德的奧秘。自然，信德中極深奧的道理將是一道界限。在這道界限前面，我們只得欽佩地承認，天主大於我們的理解力和精神。愈是理解力所不能了解的奧秘，理解力就愈需要開放自己，接受奧秘的光照。聖伯多祿曾要求基督徒：「你們要時時準備，以便有人詢問你們心中所懷希望的理由時，好答覆他們」（伯前三15）。第一屆梵蒂岡大公會議曾解釋：「一個被信德照射的理智

⑨ S. th. II II q4a1.

⑩ 第一屆梵蒂岡大公會議，鄧 1791，參照：鄧 1790,1794,1171,1634 ff,1812

⑪ III Sent. dis. 24, 1, sol. 2, ab 2; De Ver. 14, 10a 9.

⑫ 多瑪斯也說：「Mens creata reputatur informis, nisi Primae Veritati inhaereat」(S. th. Iq106 alad3)，也參照：Nikolaus von Kues: Der verborgene Gott. 3, Auflag. Freilurg i. B. 1952,

，對于信德奧秘的認識，固然有一定限度，不過可以達到非常豐富的境地」，尤其在默想「諸信德奧秘之間的協調，以及信德奧秘和人生最後目的的關係」時⑬。在救贖奧秘的光照下，所有的事物均映上了一層新的光澤。信友對他自己的生命及整個人類史的意義—在這段人類史裡，天主啓示了祂的愛，並執行了救贖人類的工程—將獲得一份深刻的了解。在天主內心奧秘的照明下，生命對我們再也不是一團痛苦的謎。當我們帶着欽崇的心情深思信德的奧秘時，我們就能見到永生的曙光。將來有一天，我們要極幸福地看見天主，這事已射出了它的第一道光芒。在被祝福的時刻，我們陶然沉思于至聖三位一體的奧秘，以及在耶穌基督身上所啓示的無限愛情中。假如我們鼓不起勇氣去探究奧秘的最後底蘊，甚至有時被光照得昏眩，這並不表示我們缺少光，而是因爲我們得到了太多的天上的光明。

三、信德和良心

信德承認天主的啓示是眞的。因此，啓示總是對着找尋眞理的理解力而發。但是信德不是由理解力勸說成功的（自然，值得信仰的理由已多于理解力所需要的）。信德是**光照及感動的恩寵的結果**。「祂用自己的光榮和德能召叫了我們」（伯後一3）。天主不但用外在的證據讓我們相信，同時也用內在的德能和光榮的恩寵；這個恩寵抓住了人的理解力和意志，但並沒有擘開**人類的自由**，反而**喚醒了它**，並提高了它的價值。假如我們的信德建立在一個極明顯，讓人非信不可的信仰內容上，那麼，我們就沒有拒絕的自由。不過，信仰的內容仍然是一個**隱蔽着的光明**。

對明顯的值得信仰的理由，**意志**一來可以避而不顧（例如堅持地追求世界上的事物），二來可以不

⑬ 鄧 1796

誠實而固執地尋求反對它的理由，例如：唆使理解力總在信仰內容的深奧難題上打轉，不去觀察天主在啓示的事實上所作的光榮證明而讓理解力得到平安。

信德的眞理是存在的眞理：這個眞理要求人類心靈的接納。從我們同意信仰這件事上可看出來，信德對我們的要求一直達到生命的深處。聖奧古斯丁說的好：「只有願意的人，才能信」⑭，聖多瑪斯也說：「只有由意志所命令時，信德才會在理智中」⑮。梵蒂岡第一次大公會議解釋說：「假若有人主張：人不能自由地同意信仰，却可以被理智的論據强迫同意信仰，該被開除教籍」⑯。

信德深植于良心。只要心中出現天主啓示的機會，良心會馬上嚴肅地詢問和找尋。假若這位誠實的尋找者對事實或眞理尙有一點懷疑，良心就不許他作確定的同意。在信仰之前，良心必須判斷說：我們可以信，而且必須信⑰。

「信德沒落」之前，良心必先受到傷害（參照：弟前1 19）。誠實的良心是信德奧秘的保障（弟前三9）；在追求信仰和保持信德上面，它像個誨人不倦的訓導員。

從這裡可以看出，信德是如何地把握了人的全部生命。認識和良心、理解力和自由意志、求知精神和負責的決斷力都參與了承認天主啓示的行爲。信德不僅面對着理解力和純粹的意志，而且還面對着

⑭ Augustinus, In joannis Evangelium tr. XXVI. 3PL 35. 1608:「誰若違反自己的意志而信，不是眞的信」。

⑮ Thomas. De veritate q14 a3 ad. 10.

⑯「Si q. d.… argumentis rationis humanae necessario produci, a. s.」鄧 1814.

⑰ 參照：鄧1171, 1273, 1623ff., 1634ff., 1639, 1715, 1790, 1812, 2106f, 1154.

「心」（情緒和良心的總稱）。「Corde creditur ad justitiam」，「心抓住使人成義的信德」（羅十10）

於是，眞實的天主和被光照的人，在信德中進行宗教上的會晤；但是，信德也是出于愛的力量用自由意志所作的道德行爲。因此，信德需有道德上的先決條件；而且信德本身就是一個道德的決定，不過在根本上，它仍是一個宗教的決定。

甲、信德需有道德上的先決條件

信德不是人類道德修養的結果。從人類本身和他的道德修養中，不能築起一道橋，通往不可接近的天主的眞理寶藏。信德完全來自天主的啓示，以及祂仁慈地賜予人類的能力，讓人類領受並且回答祂的啓示。假若人和人只有在自我開放的路上才能相逢，那麼，與天主相逢這件事，絕大部分該歸功于天主自我開放的啓示。但在信德中，人也必須對天主開放（讓自己被開放），而且要開放到讓所有的道德的自由都蘇醒過來的程度。

信德不是一個單純的眞理的啓示，而是一個有要求的眞理的啓示；這個眞理就是人心中的善。人對啓示所採取的態度，主要決定於他內心深處對善的看法。個別的。甚至可能令人很傷心的，在道德上暫時的缺點，它對信德的阻礙，不如一個不肯悔改，頑强固執的不正確的想法。信德最大的阻礙是驕傲（參照：瑪十一25以次）；因爲對天主開放自己，表示把自己交給天主，受祂的支配。此外，另一個信德的主要障礙是，人作感性的奴隸，整個人全受感性的左右。因爲，將思想交給天主的眞理和完全受感性的支配，這兩件事是不相容。

乙、信德表示愛的開始

信德主要的前題是：人要有被愛感動的適當準備；因爲啓示出自天主的愛，並以喚醒愛爲目的；啓示本身就完全是一個從愛到愛的活動。啓示發生在天主的話中，這話「並非隨意的一句話，而是完完全全在愛的氣息中，發光發熱的話」⑱。雖然信德還不是愛—信德甚至可以和愛德眞正地分開，不分過開之後，信德將有可怕的危險，意義也將變得殘缺不全—信德完全以愛德爲目標。所以，**假如內心沒有愛的感動，也不（對天主的愛）發出愛的活動，是不可能接受信仰的**。爲了接受信仰，並不一定要已經有了完全獻身的愛情，但一定要有愛的開始；至少，我們要能帶着愛德去接受天主向我們個人講的話。在基本上，接受信仰需要一個意志上的恩寵；這個恩寵不就是受了天主的愛的氣息感動的結果嗎？這個愛的感動必須藉着意志照亮理解力，只有這樣，理解力才能眞正看得清楚。「只有愛的目光才能透視本質」⑲。「只有愛可以讓人看清別人的眞面目」⑳。「愛的態度可以開啓信德的視界—信德的視界每增强一分，愛德也跟着得到一分更廣的空間和更明的亮度。我們說：信德出于愛德；或說：愛德出于信德；這兩種說法都正確。因爲在最後的意義上，兩者是一體」㉑。

根據聖若望的話：「天主是愛」，我們同意馬克斯•謝勒（Max Scheler）的主張：「認識和意志

⑱ Thomas, S. th. Iq 43a5.
⑲ R. Guardini, Vom Leben des Glaubens. Seite 80.
⑳ l. c. Seite 82.
㉑ l. c. Seite 88.

都奠基于愛，愛是精神上更基本的行爲」㉒只是我們必須分辨三件事：一是携帶恩寵的愛之氣息；一是接受這個氣息的愛之準備，這個準備要比單獨的意願和認識先存在；最後一個是有意識的愛之回答和愛之行爲，這些行爲是在清清楚楚的認識能力之下產生的。在認識和愛之間，存在着一個很奧妙的相互交融的關係，此關係可略比作一體三位間之愛的活動，也可比作慈父所發出的話和愛的氣息(Perichorese)之間的關係。「聖多瑪斯以爲信德的本質是，朝向天主的認識和愛之間、光和感動之間、及自我贈送和傾流之間的相互交融，這些相互交融是聖神的工程，是天主賜的恩寵」㉓。

丙、信德行爲的本身是一個道德的行爲

信德的行爲是對天主所作的宗教上的答覆，它是合于道德的；因爲它出于自由意志而且同意天主的決定。不過它也包含了一個狹義的道德上的決定，即承認在世上的一切行爲中，都有服從天主的義務；因爲啓示不只開啓了聖父底幸福的眞理，而且它也是天地主宰賦與我們必須遵守的任務，這個任務的完成需要我們的全部生命。

雖然信德的行爲還不一定是在一切事上絕對作到信德的要求，但要緊的是它承認，信德賦與我們的任務是合理的。換句話說，它承認在一切行爲中，我們都有絕對服從天主的義務。

對一個有信德的罪人來說，他的信德行爲仍然是個道德的行爲：他承認信德對他的要求及判決，譴責自己和自己所犯的錯誤。一個罪人，只要而且只有當他還顧慮到信德時，他就仍然是決定聽從天主並

㉒ M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen. Seite 484, 491, 639, 685.

㉓ H. M. Christmann, Geist und Glaube, in: Die neue Ordnung 4 (1950) S. 102

反對自己的犯罪傾向。自然，一個重大的衝突，可以劃透帶有信德的罪人的靈魂；因爲他不把信德行爲的決定和信德的想法變成行動。信友犯罪，可能要比尚未進入信德之光的人的犯罪，來得惡劣。因爲他當着天主的面犯罪，而且違背被信德光照的良心。但是和一位已經傲慢地拒絕了信德的人的犯罪比起來，他的罪就輕多了。因爲那不信的人，竟敢有意而澈底地拒絕天主的主宰權，他在每一項罪行中，都完全地否認天主的權力。一個有信德的罪人，在他犯的意識中，已經藏着痛悔和改過的幼苗—這棵幼苗的大小，全看在他心中仍然生活着的信德的程度而定；因爲他在信德中，已經承認了自己的錯，而且在基本上，他至少承認服從的義務；同時，他堅信天主的主宰權，也表示他還有善意的種子。

「假若人沒有感到下決定的需要，內心對于要決定的事，也沒有親切感」㉔，那麼，一個持久的信德是不可能的。那只是一個完全荒蕪、孤立的「空洞信德」，一個純粹出于習慣的信德。

和信德的實踐一致，信德才是眞實的；若想深入研究信德，更非這樣不可。耶穌自己說過：「誰若承行我父的旨意，他就會認出，我的教訓乃出于天主（若七17）。誰若不顧一切地只求自己的願望和光榮，他就把自己鎖在天主爲聖言所作的證據之外：「你們查考經典……正是這些經典爲我作證，但你們不願意到我這裡來，爲獲得生命」（若五39以次）。天主用了許多事物和記號，爲我們的信德作準備；只有相信這些事物和記號的內在價值，並接受其所賦與的世界使命的人，才能了解這些事物和記號的意義。

一個人雖然認識善，不過一直等到他實行善時，這個善才眞正屬於他；而且他可能還不清楚，自己已經實行了天主的救贖旨意；因爲這個救贖旨意就是人性中的善。這樣他才作了最好的準備，正確地傾

㉔ Soiron, Glaube, Hoffnung, Liebe Seite 76.

聽並了解天主的招喚，接受信仰並完成信德的要求。只有注重道德的人，才能把信德看得和生命一般重要；不過，生命的價值本來是包含在信德內的。

在天主內，祂的話是永遠豐收的；因此，進入世界的啓示的語言，也將眞正地結出成果。因爲這個啓示，乃出于聖父對我們獨有的愛。只要我們有實行聖父的愛意的準備，信德就會按照我們準備的多寡，讓我們活潑地經驗到天主的愛。

四、信德的救恩觀

信德和我們的得救有極密切的關係。特倫多大公會議解釋說：「信德是人類得救的開端，是人類成義的根源和基礎」㉕。同樣，對保祿來說，福音是「天主的德能，爲使信仰者獲得救恩」（羅一17）。「義人靠信德而生活」（迦三11；希十38；哈二4）。保祿不但說，義人按照信德而生活，而且說，義人**靠着**信德才有**生命**（zoé, soteria）。若想了解保祿神學中這句重要的話，我們必須記得，在聖經裡，信德絕非理解力的「承認事實」所可比的：我們對賜與生命的天主的言語開放之後。信德就把我們整個的存在交給了至眞實、至善的天主。信德是把自己交付給基督—我們的救贖。信德是我們按照基督的意思，改變我們的存在方式—因爲基督願意更新我們，潔淨我們，以迎接復活之日；而現在祂也已經藉我們的信德，作了許多善工，以重建一個完整的道德。

人類的得救表示從災難中得到解救：脫離毀滅肉體和道德被毀滅的危險。信友能够逃避這些災難，並克服威脅生存的死亡和否定人生的力量，這些都是聖神的工程。不過，天主把聖神賜給人類，是爲了

㉕ Denzinger 801.

信德，並不是爲報答人作的善工。「我們應藉着信德領受所應許的聖神」（迦三14）。按照這個意義，我們必須承認，「人的成義是藉信德，而不在于遵行法律」（羅三28）。因此，沒有一個人可以再誇耀自己的功勞。「救贖並不是從我們來的，而是天主的禮物」㉖。但正是我們這些藉着恩寵得了救的人，「在耶穌基督內重新受造」，可以，而且必須「在善工中度日，好實行天主所預備的各種善工」（弗二8—10）。由此看來，只有當人把交付給基督的信德，表現在生活及愛的行爲中，他才能從信德得到確定而且發生效力的救贖（迦五6；瑪七21；雅二14—24）。

信德在起初就已經是救贖的信德。天主把自己啓示給我們，不只爲了讓我們曉得祂，而且要我們加入祂光榮的眞理，以得幸福。天主在信仰的啓示中，不但談祂自己和祂的榮耀，而且也談我們和我們的幸福。「我信生活的、三位一體的天主：不過，我自己和我的基督徒生活，也屬于整個信德。身爲被信仰召喚，並在信德中回答的基督徒，他是信經中的一部分；他作信德的回答，因爲他清楚，信經中的基督的眞理乃針對他而發」㉗。

信德是「對神聖的眞理的意識；這個意識告訴我們，我們的生活來自這個眞理，而且也以它爲歸宿」㉘。我們說：「我信天主」，我們想表示的，不只而且最重要的也不是我們願相信那些天主所啓示的各個眞理，而是，我們相信自己的整個生活繫在天主—救贖眞理的啓示者—的身上。我們在信德中最多

㉖ M.-E. Boismard, La foi selon saint Paul, in: Lumière et Vie Nr. 22 (Juli 1955) pp. 65-89, besonders Seite 85.

㉗ Guardini, Vom Leben des Glaubens Seite 66.

㉘ l. c. Seite 72.

的經驗是，天主講話的對象是我們本人，而我們也是對天主本身—我們的救贖作信德的行爲。在信德內，我們也接受每個單獨的眞理，因爲它們是天主啓示的；而且在這些單獨的眞理中，我們也總會察覺到它們和我們的救贖—天主之間的關係。天主的眞理始終在召喚我們，賜與我們生命，而且有一天將使我們得到幸福。這層道理在梵蒂岡第二屆大公會議眼中很重要；而「天主啓示的教義憲章」可說對它作了最美的闡述。

「信德是對得救的信仰」，這句話不但表示，信德把救贖帶給靠信德生活的人，而且也表示，對有意逃避信德的要求的人，信德就定了他們的罪。「若有人說自己有信德，却沒有行爲，有什麼益處？難道這信德能救他嗎？…信德若沒有行爲，自身便是死的…你信有一個天主嗎？你信得對，連魔鬼也信，且怕得打顫」（雅二14 17 19）。

假若信德失去了一切行動的能力，無力抓住救贖，那麼，它是死了，再也沒有一點德性的意義。「多瑪斯認爲這樣的信德找不到恩寵…不在人身上扎下實根的「無愛德的信德」，不是一個德性；它不是一個有用之材，更甭談它來作基督徒生活的基石了」㉙。

信德不會被每一個大罪破壞。相反地，帶有信德的罪人每每改過自新，這表示：信德的力量可讓罪人重新緊抓救贖—縱然不在罪人犯錯時，但至少在他犯錯之後。因此，「無愛德的信德」可分兩種：**第**

㉙ Christmann, Geist und Glaube, in: Die neue Ordnung 4 (1950) Seite 108 參照 Deutsche Thomas-ausgabe Band 15 Seite 395; 然而在396頁上：「很顯然地，多瑪斯並不願否認，無愛德的信德有行善的可能；因此他不願說，無愛德的信德失去了一切德性的意義。」事實上，對這個問題的了解，要看個人對「變形的信德」作何解釋。一個走向自新的無愛德的信德，自然不能和一個毫無希望的「空洞的信德」相同看待。

一種是至少還保留着通往救贖的歸路的，在這種情況下，它還可稱爲救贖的信德；第二種則是個完全「空洞的信德」，它只是一個形式主義和習慣，或者是純粹的理論，它是死的，因此也不再是一個德性。不過，**一個完整的救贖的信德，必由愛塑造成功，而且在愛德中行事**（迦五6；參照：格前13）。

救贖的信德表示一個我們和基督之間的內在聯繫。基督帶來了我們的信仰，而且也完成了它，他就是**我們的救贖**。因此，救贖的信德也可說是基督對我們所發生的活潑的影響。基督藉着信德住在我們心中（弗三17）。「相信聖子的，他就有永生」（若三36）。「誰相信我，就進入我內。誰進入我內，就佔有我。佔有我即表示獲得了永生」㉚。

很明顯地，救贖的信德不只是用理解力「承認眞理」，而且是活潑地與基督、眞理以及救贖結合在一起。在保祿書信裡，其實在整部啓示當中，通常所指的信德是「心的信德」也就是說，**用理解力和心一同信**。「Corde creditur ad justitiam」（羅十10）。只有這種心的信德—與基督、眞理和生命的活潑結合—才是完整的救贖的信德。

當我們抱着救贖的目的忍受苦難時，最能顯示出救贖的信德所具有的常勝的力量。「戰勝世界的武器，就是我們的信德」（若一，五4以次）。在活潑的救贖的信德面前，蠱惑人的世界失去了它的光彩和吸引力。尤其是，藉着救贖的信德，苦難獲得了一個新的意義，並且從基督的苦難中得到救贖的力量。到這一步，救贖的信德實在已進入了基督徒之望德的範圍（參照：希十一1）。因爲使我們從基督身上，看見並且抓住救贖的，就是望德。望德並不是從外面加到信德上之事物；而是因爲信德本身就想成爲救贖的信德，因此自動地發出望德來。我們的信德既奠基于基督內所啓示的天主的愛，所以，一個完

㉚ Augustinus, In Joannem 6, 47 PL35, 1610.

整的救贖的信德，必是一個實踐愛的信德㉛。

五、信德和信德的聖事

在信德內與基督結合，藉着洗禮成爲基督身上活的一部份，這兩件事原是一件；因此洗禮也特別被稱作信德的聖事㉜。「信而受洗的必要得救」（谷十六16）。基督藉着洗禮把我們接入祂的奧體，將我們看作母親教會的孩子，把在教會內啓示的眞理寶藏分賜給我們；同時，祂也把恩寵和愛德賜給我們，讓我們作聽話的好孩子。倘若缺了這個兒女的身份，就不可能達到信德的最高境界。

成人領洗之前，必先有信德的行爲。因爲只有在信德中—即當心，意志力及理解力接受救贖的眞理時—信德聖事的果實才能完全成長。對尚無理解能力的孩童來說，教會的信德先替他們代理，然後，教會和孩童的監護人一起負責，把授洗時跟他說的救贖的言語，在適當的時候，按步就班地解釋給他聽。孩童領洗後的信德教育，必須從一個令人喜悅的事實作出發點：那就是天主既已藉着恩賜他們爲自己的子女，也就在他們心靈中植下了赤子的信德種籽。家人和堂區的信友們，通常說來都該共同參與洗禮聖事；他們應讓孩童對信德的知識和瞭解，在一個信德的氣氛中發育成長。洗禮使我們生活在一個神聖的眞理的空間，從母親教會那裡，聽取聖父在基督內賜下的話。藉着洗禮，我們成爲在天主教內澈底而且聰明好學的基督的門徒。

洗禮時，我們不但從教會認識了信仰，而且還領受了針對我們個人而發的准許我們進入超性生命的

㉛ 參閱創 800.

㉜ 參閱上文二六頁及以下「向天主之德的聖事形態」

言語。這些言語符合我們的信仰，因爲我們正相信天主召喚我們進入超性的境界。按照仁愛的天主的旨意，這個信仰該在每次參預洗禮時，但主要還是從領受其餘的聖事當中，變得愈來愈深刻、活潑。舉行一個富于信德、活潑並且動人的聖事，對信德的發展有極大的影響；信友們參預聖事時的積極態度，與信德的發展也有重大關係。强化和光照信友，是禮儀革新的主要目標之一[33]；因爲徒具形式毫無生氣的禮儀，適足以扼殺許多信友的信德。

在必要的情況下，可用血洗和願洗代替水洗；但是，信仰却不能用任何東西代替。一個已經能够運用理智的人，非有信德不能得救。「那不信的已受了審判」（若三18）「沒有信德，中悅天主是不可能的」（希十一6）。不過，救贖的信德和「信德的聖事」是不可分的。因爲在聖事中，我們所參預和呈獻給衆人的，是救贖的奧秘；沒有這個奧秘，就沒有救贖的信德。即使對聖事沒有實在的認識，却有救贖信德的人，這項救贖信德和信德聖事之間的內在連繫還是存在的。

根據比較可靠而且普遍的意見，在今天只有一個信仰是絕對不可取代的：天主的存在及祂的救贖旨意（亦即：相信天主是仁慈的酬報者和公正的懲罰者）。這個信仰是通往永生的唯一而且「必需的工具」，所以它是必要的；而對基督的信仰則不一樣，我們相信祂是降生成人的永生之父的聖子，爲我們死而復活，並派遣了聖神到我們中間；這個信仰，只對已經確實知道基督的人的得救，是必要的，但是，只要是通往救贖的信德的行爲，不論我們對它含意的了解是多麼貧乏，它總是一個與基督的內在聯繫；因爲只有祂是我們全人類的救贖。我們在心的最深處，坦然地接受基督所賜的恩寵和使命，這就是救贖的信德；在一般情況下，基督的恩寵和使命，是在聖事中有力而且具有權威地被宣達給我們。

[33] Konstitution iiber die heilige Liturgie, Art. 33-36.

六、信德在聖神的恩賜中漸趨圓滿

一個人不但要有超自然的信德，而且，這個信德的發動者—聖仰，也必須親自住在他的心中，他才能有一個眞正活潑的信德精神。一如明智的恩賜（天主的完滿的愛），它使信德的美，開展到最大限度。此外，**聰敏和超見**—聖神所賜的兩個特恩，和**信德知識**的廣度及深度都有密切的關係。藉着理解力的賜與，人可以燭見信德的動機，並因此感到興奮，原來自己的信仰是這麼地確定和清楚。幸福愉快地生活在信德的光榮中，是這個賜與的果實。若缺了這項賜與，精神就會變得盲目、遲頓，對信德也沒有愉快的感覺。

藉着超見的聖神恩賜，信德可以明確的判斷，什麼事是屬于信德的，什麼事不是。明智賜給我們愛的眼光，去看天主自己；超見恩主要是賜給我們信德的眼光，去看受造物；它讓我們帶着信賴的態度，看出天主在各種生命的安排中的旨意。

缺乏超見光照的信德，表現出來的是：輕易相信、盲目接受沒有根據的宗教意見，以及貪求個人的啓示。

貳、直接與信德有關的義務

信德的根本要求是實行。據聖經所載，基督信徒的生活就是在愛德中實行所信眞理的生活（若三21；弗四15；若一，一6）。正如整個兒的宗教與道德生活和救贖息息相關，同樣地，一切得救的行爲也

㉞ Tridentinum, Deuzinger 801; Vaticanum I, Denzinger 1789.1793

都以信德爲出發點。信德是得救行爲的原動力㉞。不過在基督信徒的生活中，並非所有義務都直接來自信德本身。在此，我們只談直接與信德有關的義務：

一、認清信仰的義務

人得以認識分享天主的眞理寶藏，這就是信仰。因此，人有嚴肅的責任去接受令人喜悅的救贖眞理；換句話說，人應該儘可能地認識自己的信仰。這個責任的大小，依個人的天資和終身職業而異，同時也決定于環境對信仰的迫害程度。在從前大多數的人還不會讀和寫的時候，那時剛剛够用的對信仰的認識，在今天就不够了。

至于我們有多大的義務去背誦信理的固定條文（例如十誡和信經），這很難說。如果非這麼做不能得到眞實的信仰，那麼它就是必須的。例如，背誦信經和天主經在從前是成人領洗的必備條件。然而，比背誦更要緊的，是研究信仰的意義。因爲信仰原是天主眞理之光的照耀。「我是世界的光：跟隨我的，決不在黑暗中行走，必有生命的光」（若八12）。

信仰要實實在在與我們心神結合，它才能光照生命。所以，**不斷地深究信仰**是基督徒的首要義務之一。至于深究的方法，用心參預禮儀和默禱，要比只靠讀書更有效果。

教會帶着基督的光，繼續領導我們走上信仰的道路。因此，信仰表示我們和教會密切結合，並完全服從祂的訓導權威。基督徒要同教會一起生活和感受（Sentire cum Ecclesia），他的心靈和理智就沐浴在基督的光照之中；只有這樣，才能保證一個對信仰正確又深刻的認識。

教會把快樂的信仰傳給我們的主要方法，是「信德的聖事」—尤其是洗禮和聖體聖事。所以舉行和

參與禮儀—信德的奧蹟—的時候，司祭和信友都負有一項基本任務：要讓禮儀的舉行及其方式，不斷地堅强信德，增加信仰的喜樂並增進對信仰的認識。

下列的信友一定犯了大罪，因爲他們沒有盡到深入認識信仰的義務：㈠對信仰毫無認識或僅具備極粗淺的認識的人；㈡經常忽略主日道理，而又不用其他方法增進信德，並保持一個清楚的信仰的人；㈢知識滿腹而對信仰的認識却非常淺薄的學者。若由于忽略這個義務立刻遭到喪失信仰的危險，這時所犯的罪就特別嚴重了。父母、老師，尤其是牧靈者，應該有效地把信仰教給受監護者。

爲了讓聖事成爲得救而且結果實的聖事，司鐸在施予聖事時，應特別注意領受者對基本道理是否了解。自己的過失不上宗教課的孩童，和不設法與以糾正的家長，司鐸應耐心地諄諄告誡。

二、勤發信德的義務

當人首次發現啓示的可信而信仰時，發信德是特別緊要的義務。領過洗的兒童，在聽道理時就有發信德的必要；對成人來說，格外在領洗時應發信德[35]。而當不可錯誤的教會訓導權威確定一條信理時，凡是以前對這個眞理半信半疑的人，必須作同意的決定（Akt der Zustimmung）。信仰眞正受到騷擾時，除了發信德之外，很難維持一個堅定的信仰。

好的基督信徒，每天要用隱含的方式（einschluβweise）發無數次信德；例如：每次積極地參與禮儀、每個祈禱、作十字聖號，以及每次爲天主的緣故克服誘惑等等；這些都是信德的行動，同時也是隱含地或明顯地（ausdrücklich）發信德。此外還要懇切地警告信友：即使在其他時間或場合，也要經常

[35] 參閱Tnrid sess. 6 cap. 5, 鄧 797.

明顯地發信德，好讓內心常存信德的力量，克服隨時可能遇到的每一個誘惑。

修養和實踐信德的最佳方法是祈禱。活潑的信德端賴祈禱，正如有信德才能祈禱一樣。兩者的中心則都在於以活潑方式參預「信德聖事」。

三、公認信仰的義務

當天主的榮譽和他人靈魂的得救要求時，我們就該以言行表示信仰；在任何情形之下不得否認信仰。這是神聖而嚴格的義務。

沒有任何理由—即使是面臨死亡或酷刑而產生的恐懼，也不是一個否認信仰的足够理由，即使祇佯作否認也不可以。否認信仰是最嚴重的罪之一。如果有人心裡想堅持信仰，却向外否認了信仰，也同樣是犯了罪。「凡在人前承認我的，我在我天上的父前也必承認他；但若誰在人前否認我，我在我天上的父前也必否認他」（瑪十32—33；參閱：谷八38；路九26；弟後二12；羅十10）。

如果有人想：信奉任何宗教都是一樣，並因此積極地參加了其他信仰集團的禮拜，這樣做，實際上是否認了信仰。如此的想法和作法也完全違背合一運動（ökumenismus）的眞正精神，爲了表達愛德及信仰的熱忱，我們很可以跟其他教派的信徒共同祈禱，特別是爲信仰的合一而祈禱。在「唯一至聖教會」（Una—Sancta）合一運動中所作的努力，本來也建立在一個清清楚楚的前題上：大家共同探求深一層的信仰眞理，並激發教會內的信德精神，而在信仰的問題上，絕不作馬虎的妥協。

有時候，在重大的理由之下可以暫時隱藏信仰；但在這麼做時，心裡自然已經準備好，在適當的時刻，即使冒着生命的危險，也要公開承認信仰。假如這種不承認甚或隱藏信仰，在事實上幾乎等于否認

信仰，那就不可如此做了。因此，在官方的詢問中，我們該清楚地承認信仰；而對不代表官方的私人詢問，若有正當的理由，可避開他們的問題。

一般而論，無信仰者或異教徒皈依天主教之後，應當也立刻向他人表明。但在某些嚴重的情況之下（例如：爲避免婚姻的破裂；或者藉聰明的靜待以緩和大衆對教會的敵意等），可暫時不作公開的承認。在等待的時候，却不得做出不信天主教或贊同異說的舉動。例如一位新教徒的信友，當他認淸聖體聖事的道理時，他就面臨着一個重大的良心上的問題：他該不該繼續參加非正式祝聖的牧師所舉行的晚餐禮呢？有些團體的晚餐禮與聖體的道理根本相異，即使在合一運動的新精神之下，我們也不可能與他們共舉聖體聖事。東正教會和我們的關係却非如此：從信理的觀點來看，我們可與他們共舉聖體聖事（包括領聖體），同時也可讓東正教徒參加我們的彌撒和領聖體。因爲我們之間對聖體聖事的信仰相同，所以共舉聖事在此並不涉及信理上的問題，它只是一種合一與相愛的表示。

若有人在臨終時皈依天主教，而不願因此驚擾家屬，天主教的司鐸可以給他行聖事並准他入教會。至于是否需要證人，則要看這事對基督信友合一的助益以及證人的身份而定。

教難時，信友可以躲藏；但若因躲藏而危及他人的信仰，或傷害到信仰的本身，則不得隱藏信仰。因此在信德薄弱的教友面前，絕不可露出絲毫猶豫不決，甚至否認信仰的表示。

對牧靈人員（主教及本堂神父）來說，只要當時的情況還允許他們進行必要的牧靈工作，他們就不可拋棄托付給他們的信友而逃走。「善牧爲羊捨掉自己的性命。傭工則…棄羊逃跑」（若十11以次）。但若他們的逃亡對牧靈有助益—至少以長遠的眼光來看—則可遵行基督的話：「若人們在這城迫害你們，就逃往另一城去」（瑪十23）。

假若政府規定的某些祭典意義欠明：從道德的觀點看，它們是無可指摘的尊敬古人的典禮；但在另一方面，它們可被教會視爲一種不正當的宗教崇拜。這時，天主教徒可在重大的原因之下參加典禮；不過，他得用言行舉止表示，或藉一個嚴正的聲明讓人知道，他參加的是尊敬古人的典禮，而非宗教崇拜，不久之前，教會曾根據這個原則，對在中國、日本及越南等地所舉行的孔子遺像，祖宗牌位和神龕等的崇敬禮節，採取了很寬容的態度。爲了表明我們參加的僅是一個民間懷古的敬禮，而非宗教的崇拜，也可請政府有關當局爲我們作聲明㊱。

四、傳播信仰的義務

往普天下宣揚信仰，是天主賦給聖教會的使命和權利（瑪二八19；谷十六15）。眞正的信仰帶給人類幸福，凡珍視這份幸福的人，都會自然地充滿熱情爭相宣揚這份無價的恩寵。誰若熱愛天主以及祂的教會，只要想到還有這麼多的人不知尊敬天主，不識基督或被隔絕在眞正的教會之外，他就免不了感到痛苦。

有些人提倡「各個宗教和平共存」，因此放棄了傳教的努力，不再設法引導無信仰者或異教徒認識信仰的眞理；站在「眞理和恩寵之國（Reiuh der Wahrheit und gnade）」的立場來看，這種想法是不正確的。而且也只有出于極大的誤會，或者有罪的無可無不可主義，才會把一份積極傳教的熱情，一

㊱ 參照 AAS31(1939)p.406;32(1940)p.24, p.379. 再參照 P. CHARLES S. J., De participatione fidelium iu honoribbus Confucio exhilitis. Responsio S.C. Prop Fide 28.5.1935, Adnotationes, in: periodica Mor. Can. 26(1937)p.87-108.

份爲了讓人家從內心相信眞理而花的工夫，稱爲「强勸別人更改宗教（Proselytenmacherei）」。

勸人改信天主教，若只重改教者的外在表現，不看他的良心和信心，自然是不對的。眞正的傳教熱情，不屑利用政治的權力，也厭惡卑鄙的手段。

有人以爲，凡是沒有明顯信奉天主教的人，都不能得救，因此熱心地對他們傳教；這種動機是錯誤的，而且常常還侮辱了別人。眞正的熱情着重在表現愛德，並讓人知道：救贖的眞理和天主的愛賜給人類的無限救恩。那些在教會之外，尚未完全接受眞理的人，可能已經走上得救的道路，可是畢竟還缺少許多恩寵和眞理。

眞心愛主的基督信徒都免不了受苦；想到基督身受的流血苦難，想到成千成萬和眞教會或教會中的聖事相隔離的基督信徒，他都會感到痛苦。每位信友在他的祈禱和宗徒事業中，絕不會忘了爲所有基督信徒重新合一祈禱，團結在唯一由基督創立的教會之內。**爲求彼此瞭解，必須要找尋他人的優點和承認自己的缺點；這種謙遜而關切的情愛，以及一份謹愼的熱情，是達到合一的最佳心理建設。**

目前已經有一個獨立的秘書處，專門處理基督信徒重新合一的事務。這個秘書處的成立，連同教會的信理憲章（die dogmatische Konstitution über die Kirche）和有關合一（Ökumenismus）的規定，這三樣因素已把合一運動帶入新的階段。梵蒂岡第二屆大公會議懷着感謝欽崇天主的心情，承認在與羅馬分開的教會裡，天主也培養並激發着「好的精神」（das Gute）㊲；因爲只有「好的精神」才能明白天主拯救人類的旨意和祂的緊急呼喚，即建立完全合一的基督教會的呼喚。教宗若望二十三世本身曾極其自然又實在地代表了合一精神；合一的基本原則是：首先找尋團結大家的共同點，以福音的法律和

㊲ Konstitution. Lumen gentium, Art.13-15; Dekret. über den ökumenismus' Art13-24.

恩寵澈底檢討自己，依賴聖神的領導改進宗教生活；因爲聖神正用着不同的恩賜邀請大家進入唯一的愛和眞理。

有關信仰的討論，不能作粗陋的妥協。但如果我們完全遵照天主啓示的眞理來討論合一，就可避免無謂的爭論；我們甚至可以跨過不同思想及說話方式的籓籬，走到各種文化背景的前面，看清楚別人眞正關心的事情；同時我們會發現，每套神學系統—即使是自己的—都有不可避免的缺點㊳。以一種文化爲基礎，使神學及信仰方式一律化的嘗試，已經顯露出其阻礙教會合一的罪行。

今天，基督信友合一的問題已不是個人改信宗教（Ein zelkonversionen）的問題；每個人及每個團體要捫心自問，此時此地如何對合一盡最大的貢獻。

大公會議規定的**教會傳教行動**（über die Missionstätigkeit der Kirche）曾使信友明白，宣揚基督及教會傳下來的救贖眞道，是天主子民大家的使命。所以，每位信友都該在自己的崗位上反覆省察：祈禱、奉獻及言行當中，有沒有盡了一己之力，有沒有幫助培養傳教人員或用物資支援傳教。若有人從來不用一點多餘的財物支援傳教，這是大罪；因爲他不但沒有感謝信仰的恩賜，而且對那些有權利分享福音的人，他也沒有表示絲毫的仁心。

個人有沒有前往傳教區傳教的義務？這個問題仍在討論中。按理說，照顧教外人靈魂上的急難，本是整個教會，而非個人的任務。但是，教會必須藉著富有犧牲精神的個人才能達成任務。有一件事是可以確定的，天主一定在一批數目龐大而且足够的心靈裡召喚着，培養着他們的傳教能力。多方面阻擋聖召，一定會爲這個偉大的工程帶來嚴重的妨礙。若人確信自己有傳教的聖召，依我個人的淺見，既然他

㊳ Dekret über den Ökumenismus Art.4:9-11.

覺得自己被召喚，就應該跟隨聖召—這原是「恩寵的原則（Gesetz der Gnade）」。加入修會的會士，本來許願過一個圓滿的基督信徒生活，因此對于長上要他們傳教的命令，應該毫不猶豫地接受。也許有人會說，當初發願並不包括傳教的義務。這個理由，頂多適合于不適於傳教的人。

若有人出于不正當的動機阻止別人實踐傳教的聖召，他將難免大罪之責。教會內的長上應該知道，小團體的自私主義和個人的自私主義一樣，是違背信仰團體的團結精神的。主教們應在他們的教區內，主動並親自協助傳教的聖召。有些父母疼愛子女，執拗地阻止他們完成聖召；雖然有時主觀方面情有可愿，但絕非正當行爲。

五、維護信仰的義務

信仰是我們得救的不二法門。這個信仰是裝在易碎的容器裡。我們必須熱切祈求天主，助我們保護這份信仰；同時我們也得盡力，不讓信仰接近不必要的危機，並設法護衛在險境中的信仰。今天，同無信仰者或其他宗教信徒的來往，既繁多又密切，有些信仰危機是不能完全避免的。這時，熱切的信心、好人互相團結、祈禱、保持警覺以及廣增信仰知識等，是使我們遠離危機的好方法。有些嚴重的信仰危機，只要能避免它們就該避免，縱然付出最大的犧牲亦不應吝惜

1、事實證明，不合信仰的生活帶給信德很大的危機：特別是常犯不改的罪過和完全違背信仰的生活原則。

2、冷淡的信德也是信仰的危機。因爲按照信德的本質，信德原就是一個想有力地證實自己的東西，它總想在愛德中表現自己，同樣危險的是模糊的信仰：它既難駁倒外界對信仰的攻擊，又抵不住心裡

因艱深的信仰奧秘所產生的疑惑。對驕傲及傾向世界的人，這些艱深的信仰奧秘，最易構成嚴重的危機。

3、無信仰的**電影和戲劇，不良的書籍和報章雜誌**，曾毀掉了無數人的信德。我們應拿出所有的力量淨化這些傳播中樞，並輸入基督信徒的積極精神。電親和無線電方面也是如此。

看電影不加選擇，也不先打聽影片的價值或參考教會的電影評介，毫無疑問是大罪。

只有在最緊急的情況下，出于經濟或者辯護的理由，才可購閱反對信仰的報紙；而且讀報者必需有堅定的信仰，不會因此立刻發生信仰的危機。同樣要絕對避免的，是**不加判斷收聽或收看所有的廣播及電視**。有些電臺常播放反對信仰的言論，若成人不加留意，在孩子面前扭開這些電臺，往往就犯了大罪；因爲，反對信仰的言論對孩童的影響極大，而家長却常常忽略了這一點。假如某個電臺的節目不規則，有時好，有時壞，那我們就該不斷地參看節目預告；在道德上講，這樣才是使用器具的正確方法。若不參考預告就打開廣播，結果讓反對信仰或道德的思想直侵心靈，這是不對的[39]。

協助教友家庭選擇電影、電視、廣播、報章雜誌和文學作品，以及設立好的圖書館，這些都是緊要的牧靈項目。

自然，不必等到教會採取行動之後，才停閱壞的書籍；心中常存天主的法律的人，只要覺得某些書籍對他有害，就會停止閱讀。

不可否認，一直到今天還有一個不成比例的現象：一方面對于著作有極嚴厲的明文規定，另一方面對廣播、電視及電影的指示，則抱着寬容的態度。不過目前教會的工作方針，是在法律的處理上採取較寬大的態度，好讓成熟並具備充分常識的良心，負起更多道德上的責任。如果我們明白了這一點，就不

[39] 參照Dekret "Inter mirifica" über die publizistischen Mittel, Art.4,9,10,16

會發生錯誤了。

4、幾乎在所有的國家裡，**培養教會學校**都成爲對抗信仰危機的重大關鍵。國家獨攬教育大權是很大的錯誤，不但對不住天主和教會，即使對父母和兒童也是不公平的。每位天主教的兒童都有權利接受一套**完整的天主教教育**，這是天經地義的事。因此我們必須要求國家(1)不阻止天主教學校（宗教學校）的設立；(2)不能讓天主教的家長，一面爲無信仰或信仰混合的學校納稅，另一面單獨負擔天主教學校的費用。

家長們要求的學校，只要是合法的，國家應該全部支持，或者都不支持。而對良心或良心的自由作正面攻擊的學校，雖無家長們的要求，國家也應禁止。假如家長們合理地反對某些學校，國家却强迫他們送子弟入學，並爲這些學校納稅，這種行爲嚴重地褻瀆了法律。

只要情況許可，家長應送兒女到天主教學校就讀，即使付出相當大的代價也不應吝惜；因爲這是家長的責任。不過，一位在非天主教學校讀書的學生，只要他還有接受信仰教育的機會，我們就不能要求他非去上一所偏僻的或落伍的天主教學校不可。在這種情況下，家長必須多費精神於兒女的信仰教育。假如國家强令兒童進入一間直接攻擊信仰的學校，家長的責任就更大了，他們至少要使兒女脫離無信仰或騎牆主義的險境。

使信仰發生危機的學校可分兩種：第一種學校只是不把信仰看作教學的中心，但也不反對信仰；這種學校具有「**消極的危險性**」。第二種學校有「**積極的危險性**」，這種學校裡，可能是教科書，或者是教學計劃，或是教師，甚至這三者聯合起來，推動**反對信仰**的思想。在這後一種的危險裡，若家長找不到一個抗衡的力量，來疏遠可能發生的信仰危機，他們就毫無理由自動送兒女入學。這時，假如國家想

施行强迫教育，它理應從信仰基督的家長中間，感到一股團結一致的消極抵抗力。

若家長出于自己的**罪過**，使兒女受到信仰的直接危機，而屢經勸告仍不補救，他暫時能不得到赦罪。

選舉時，自然不得選一個要取消天主教學校的政黨，否則無疑是大罪；除非別有政黨也同樣有害，或甚至爲害尤烈。

許多政黨之所以激烈地反對教會學校，是因爲他們有一個很錯誤的觀念：他們認爲「宗教是私人的事」。若想製造一個沒有宗教的社會生活，尤其是想把宗教從教育中剔除，這就等于說，天主不存在於這些範圍內㊵。

由此看來，青年的宗教教育不可能單靠學校。爲信友的下一代培養富于基督精神的教師和教科書，是社會牧靈工作的主要任務之一。

若不同教派**基督信友的共同學校**不再帶有任何騎牆主義，即不再有意或無意的表示，屬于任何宗派都是一樣，却一意遵行大公會議所提出的合一精神：一方面善意地尋求大家的共同點，另一方面由于對信仰及良心的尊重，也考慮到不同教派的特殊點。這時，從前反對共同學校的意見就不適合了。在實際上，必須對個別情況有所認識才能下定論。

5、**家長還應特別注意子女在教書或工作的職位上，可能遭遇的信仰危機。**選擇職業時，若把待遇看得比保護信仰重要，就顯示了輕視信仰的罪過。

與異教徒或無信仰者在公務上來往，天主教信友必須**事前**取得保證——如情況許可，用契約的方式——

㊵ 參閱大公會議對「基督徒教育 (Christliche Erziehung)」的說明及 C J C, can 1372-1383。

保證他們在從事信仰的活動時不受干擾，並在可能範圍內，嚴守主日的義務。

6、爲了讚美共同在天上的父親，並共同爲基督作見證，梵二，尤其是論現世教會牧職憲章—鼓勵各個教派在文化及社會生活方面，多作勇敢的合作。今天這個多元的社會特別需要這種見證；不過在信仰問題上，却不能帶絲毫騎牆主義的色彩。同時，這個新情況要求一個更澈底的宗教素養。對于這新情況，大公會議曾作過權威性的說明。由許多教派組成的團體在有關信仰的爭執問題上，必須嚴格地保持中立，並尊重每一位參預者的良心。

7、成熟、精通教義並且信仰已經生根的天主教教友，爲表示對基督的愛，技巧地拯救他人的靈魂，可與其他教派的信徒，甚至無信仰者結交朋友；這是好的，也不會發生危險。但如非天主教一面想搖動教友的信仰，這份友誼就不能繼續下去。

假若某些教派的信徒對天主教仍抱着敵意，並不接受新的合一精神，與之建立友誼幾乎是不可能的。不過，信仰仍然要求我們以基督的愛對待他們。

認識信仰不够而且信仰尚未生根的兒童與少年，要絕對避免與非教友發生親密的友誼，假若他們對我們的信仰沒有一份足够的尊敬，家長應隨時注意兒女與非教友之間的良好關係—他們之間應有良好的關係，但不應變成危險的友誼。

8、**不加選擇的混合婚姻**曾使許多人的信仰發生危機。雖然教會爲了適應合一的新情況和多元的社會，訂了一些有關的法令㊶，但這些法令同時也向個人要求更多的責任感。如果一個婚姻可能傷害對方眞正的信念，或者危及自己的信仰，主基徒應犧牲這門婚事。在兒女的宗教教育方面—除了教律上已經

㊶ 參閱 CJC. can 1060 ff

規定的以外—至少有兩點不可放棄：一是在未來的兒女面前，爲自己的信仰作愉快的見證的充分自由；二是讓兒女替自己的宗教信仰負責，尊重他們的自由。舉辦團體活動，讓天主教男女青年彼此認識，或許可以減少許多不負責任的混合婚姻。此外，爲已成立的混合婚姻，我曾提出建設性的牧靈工作㊷。

9、一般說來，若其他教派沒有絕對清楚的表示，他們是爲了懇求合一而與我們共同祈禱，我們要避免參加他們的崇拜禮儀。這樣做，正是爲了合一的緣故。因爲合一運動不能被騎牆主義的陰影遮蓋。

爲了對朋友表示尊重，可在適當的理由下參加其他基督教派的禮儀（如領洗、婚葬禮儀等）。在禮儀中遇到所有基督信徒共同的祈禱和歌唱，也可積極參與。但若參加他們的禮儀，只是出于好奇，那是既有失自己信仰的尊嚴，又不尊重別人的信念。

六、服從教會訓導的義務

「你們去教訓萬民…」（瑪二八19）。「聽你們的就是聽我」（路十16）。「信仰是出于報道，而報道是出于基督的命令」（羅十17）。信仰教我們服從教會的訓導職權；因爲基督把眞理託付教會，同時也給了她眞理之神。

正如通往救贖的信仰，非但沒有取消善行的價值，反而要我們行善（弗二9以下），同樣，在信仰裡得到的天主子女的自由，也絕不是爲了誇耀個人的自由，而是爲了善悅地服從天主（參閱：羅三28 31），並按照天主聖意服從教會的訓導職權。

㊷ 關于混合婚姻的社會學和牧靈學我曾在下列拙著中詳細討論過：Ehe in dieser Zeit, 3. Auflage. Salzburg 1964, Seite 225-293。

又好像恩寵摧促我們行善一般，「服從信仰」（羅一5）**也願與我們的自由結爲姐妹。完全服從信仰纔有完全的自由**。然而，我們總是傷心的發覺，在這人生的旅途中，每一個善行都要經過一番艱苦的奮鬪；相似地，對信仰的服從也常常會要求我們重新否定自己。這是因爲我們的恩寵太少，而自由也未達極限的緣故。天主願意我們在必要的事情上服從教會，藉着這個信仰的團體及我們的服從，祂使我們完全自由，讓「我們舊的自己完全死去，重新生活在聖神內，好迎接基督的第二次來臨」㊸。教會向我們要求的對信仰的服從，絕非奴隸式的服從。教會領導我們進入信仰的堂奧，給我們安全，並防止自由變質爲任性，或者尋求自我光榮。潛心研究教會的訓誨，必將獲得更多的自由。

服從教會當局的決定，並非信仰以外的義務，它屬于信仰的本質。**我們信仰的內容與教會的訓誨互相呼應**。「信仰來自聽講」。誠然，使我們在信德內有能力接受啓示的，是天主自己，沒有經過中間人是教會的靈魂—聖神在心中教導我們。從這方面講，我們不需要任何人來教導我們（參閱：若一、二27）。在基督內領受的傅油讓我們明白，天主在基督內說話，並把這話托付了教會。但是，**天主所說過的話，我們必須學習。啓示的內容是藉着中間人傳給我們的**。所以一方面接受聖神內在的教導，另一方面必須從外面接受教會傳下來的道理；內心的聖神同時就是教會的聖神，也就是幫助教會傳揚眞理之神（參閱：若一、二24；弟後一13以下）。教會是共同信仰者的團體，藉着大家一致的信仰，她把天主的眞理寶藏傳達給我們。她用不可錯誤的信理告訴我們該信的事情。教宗及他的主教們是宣揚眞理的決定性機構。教會的訓導職權—教宗及主教們爲其化身—是爲了保持正確的信仰而賜給我們的，所以我們應該

㊸ F. Durrwell C. SS. R, Sainteté chrétienne, sainteté d'obéissance, in: La Vie Spirituelle 95 (1956) P.269.

對它心悅誠服。

服從教會訓導職權要明智。我們知道，享有特恩的不誤性是有界限的：教會訓導權僅要我們在啓示的眞理上絕對同意。教宗及主教們在其他事情上作的決定，我們以心悅誠服的態度對之即可，不必每次都發信德同意它們。信理神學把各種信理按其**正確性**分成等級，自有其用意。

普世大公會議（allgemeine Konzilien）以及教宗以最高導師的身份（ex cathedra）所作的特別而鄭重的決定，我們應發信德接受之。同樣，凡是全世界主教一致通過決定的啓示眞理，也要求我們在信德內絕對同意。眞理之神也絕不會離棄平時教會的普世訓導職權（das ordentliche allgemeine Lehramt），否則教會也再不是「眞理的基礎」了（弟前三15）。

雖然主教並非絕對不能錯，但他是天主在教區內設置的導師。凡是他教我們信仰的事情，我們應帶着信心接受，除非我們有充份理由懷疑，他的教導與教會的一般信仰有所抵觸。

若大公會議和教宗所作的最後決定，不是啓示的眞理，而是與與啓示眞理有密切關係的事情，我們應以絕對**服從的精神**待之；它們並不要求我們視它們爲從天主來的信仰。

羅馬教廷各部的決定（Dekrete der Römischen Kongregationen）其本身絕不會錯誤的。一般說來，它不需要我們**發信德**同意，甚至也不要求我們作絕對不可更改的同意。它要求什麼呢？它要我們按照它的正確性（Sicherheit）作一個實在的同意（eine wirkliche Zustimmung）。對于教宗發布的並非不會錯誤的訓示—**只要不是已經被視爲普世教會不可更改的訓示**—我們也採取類似的態度。在此，或許有進一步說明的需要：

1. 若拿前面所提到的各種決定，和一位學者的單獨意見作比較，自然前者比較客觀與正確。教會可

以相信，即使在非絕對不可錯誤的決定裡，聖神仍然比較照顧教會的決策機構，超過對某學者單獨意見的照顧。這種謙遜的信念，也是每一位在相同情況中的信友該有的。

2.另一方面我們也得承認，在宗座委員會（Päpstliche Kommissionen）作的決定當中，有少數已被證明是錯誤的，或者至少是不完整的。可是我們應該注意，有些決定在初看時，好像是規定信理，其實它們只想維持風氣和紀律。例如 tuto doceri non potest 這句話，它本來只是說：根據充分的理由看來，此時此地不宜講述這項意見；至少這項意見不能當作學說或者確定的意見來講授，而應當作一個假設，而且絕不能超過假設的範圍。假如以後這個假設比較配合信理的整套系統，換言之，假設的不妥當部分已經被清除了，特別是它不再反對啓示的信理，或者至少不再違背教會的學說，這時，宗座委員會可能不再有理由堅持以前的決定。

有些本身可能正確的意見，宣揚之後却引起不良的後果，讓人覺得，這些意見反對教會的學說。此時，教會有充分的理由禁止它。一直到保證不再發生任何錯誤我危險的後果時，才可開放禁令。

3.宗座及教廷各部不希望我們對他們的決定，作過分的、超過其正確性的同意。假如公布的是有關紀律的規定，我們就應該尊重服從教會的權威，並謹愼研讀公布的說明事項。又若公布的是禁止某項學說的規定，那麼心中對教會訓導權威的本身所作的任何一個反抗，都是有罪的。因爲我們至少應當想，教會當局一定經過了深思熟慮，才會公布這項他們認爲對的決定，除非明顯的理由例外地證明其反面。

假如一位教會內的學者，相信自己有充分的理由反對宗座委員會的決定，那麼，他應該首先檢討他的講述方式，不要混淆別人對信仰的了解，或危及信仰不堅的人。如果想爲被駁斥的意見作公開的辯護，他必須先考慮：這麼做是否使別人對信仰的了解、保護信仰及尊敬天主有其重要性。辯護的時候，他

應該表示清楚，對他來說，服從教會的訓導權威始終是一件當然的事，而且，他也無意用任何一句話侮辱宗座的權威。有時，他必須用新的方式重新陳述意見，表顯出某些宗座可能不知道的新觀點，或者澄清至今與他的意見相混淆的錯誤見解。否則他沒有理由再度提出問題。不過，即使他有理由再度發表意見，一個傾向教會的學者也不會一味爲自己辯護，他會帶着適度的謙遜，把自己的意見當作一個可以討論的問題提出來。

叁、違反信仰的罪

（廣義地說）凡是傷害信仰的義務的，都是破壞信仰的罪。首先我們只談直接破壞信仰的罪，它們可以消滅信仰的精神，並破壞注入我們心中的信仰禀賦（**habitus fidei**）。這些罪是**不信、異說、叛教**和**懷疑**信仰。

一、不　信

「不信」可以清楚劃分以下三種情形：(1)**無辜的不信**：這種人尚未遇到決定信仰或不信的時機，他們沒有遇到接受信仰的時機，並非出於自己的過錯（這種「不信」—更正確的說法是—這種尚未信仰，不是他本人的罪過，可能是許多別人犯罪的後果）；(2)**由于疏懶造成的對信仰的認識的缺乏**：這種人明知教友有研究信仰的義務而不去研究，或者，研究的不够（犯罪的程度視疏懶的原因和多少而定）(3)**故意反對信仰**：有意疏忽信仰已經是大罪，但眞正構成不信的罪行的，是有意反對已經認識的信仰，不論

(44) 參照 S. th. II II q10a5

是反對整個信仰或一條信理㊹。

不信是最不幸的罪，因爲所有通往得救的橋樑都被撤除了。「但不信的必被判罪」（谷十六16）。「那不信的，已受了審判」（若三18）。這些話特別指對最後一種不信的形式。

用不信的罪與基督的啓示比較，才能看出這個罪惡眞正可怕的地方。這個罪就是世界不願意相信基督—眞理的化身的罪（參照：若十六9）。這個罪也就是那些在聖神內看清了耶穌，知道他是天主派遣來的，却還反對他，甚至咒罵他的人所犯的罪（因爲信仰擾亂了他們的生活圈子）。這是「反對聖神的罪」、「死罪」（瑪十二31；谷三29；參照：若一、五16；希六4—6；十26）

二、異　端

異說的罪不是無意中觸犯了信理(質料異說materielle Häresie)㊺；異說的罪（Formelle Häresie）是基督信徒**惡意拒絕一條或多條確定的信理**。若基督徒背叛了基督信仰的全部，就成了**背教**㊻，異說和背教都屬於最大的罪，而背教尤其嚴重㊼。

異說是一種不信的罪。異說敢對基本的信仰，對天主在啓示當中的絕對正確性，發生懷疑；憑着有限的理智，自我聰明的「選擇」可信或不可信的信理。

假若有人因爲**疏于研究**教理，接受了違反信仰的意見或學說，他的疏懶固然不對，但只要在基本的

㊺ 參照 Konst Lumen gentium' Art.15' 以及 Dekret über den Ökumenismus, Art, 13-24.

㊻ Schisma 是在表面的形式上，與教會分離，却不否認任何一條信理。因此，它主要是違背了愛的誡命。

㊼ 參照 S.th. II II q10a6.

態度上，他仍願堅信每一條由天主啓示的眞理，他就不能算是異說者。

但若對信理的無知，不僅來自疏懶，而且出于**剛愎自用態度**（ignorantia affectata），即在任何情況下，也不願意對有關的眞理低頭，這就構成了異說的罪。

然而，常常有些人爲了害怕放棄自己的意見或「信仰」，因而「不願知道」眞理—這種不願知道的態度，經常表示出一種惡劣的靈魂狀況—不過在原則上，他們仍願接受每一個啓示眞理。這種懶惰的無知當然是非常錯誤，但還不是眞正的異說；因爲這種態度尚未直接破壞信德。

有些人雖然對一般意見及神學確定意見頑强地爭論，但心裡却有準備，當教會把這些意見宣佈爲正式的信理時，他願接受它們，那麼，他們還不是異說者。不過，他們對這些信仰有關的事物，所表現的不尊重與傲慢的態度，容易使他們犯了大罪。

有些人向別人否認信仰或某條信理，內心却堅持着信仰。這種行爲嚴重的違背了承認信仰的義務，教會也有權把他們當作異說者看待，雖然他們還不是眞正的異說者。殘留在他們心中的「死信仰」，會責備他們，並仍是急難時通往悔過的小徑。

假若天主教教友否認教會的信仰，他能在主觀方面保持無罪嗎？梵一曾經處理這個問題。

從教會官方接受信仰的天主教教友，絕無任何正當理由改變或懷疑信仰㊽。

除了這項廣泛的規定以外，梵一還進一步規定：教友的情況，不能和未接受信仰的非教友相比，因此，從教會官方接受信仰的教友，絕無正當理由懷疑教會的信仰㊾。

㊽ Conc Vatic. I, sess. III cap 3, Denzinger 1794.

㊾ Denzinger 1815.

梵一規定教友沒有理由懷疑信仰，它的出發點很可能不單是客觀方面的。因爲從客觀方面看，即使無信仰者和異教徒，也缺乏理由懷疑信仰，這是很明顯的。這裡規定的是主觀方面的罪過。因爲大公會議曾强調：㈠教會及眞正認識教會的人，他們清楚地表現了信仰的可信性；㈡假若**人不先離棄聖寵，聖寵不會離開他**，此點特別重要⑩非天主教徒，因着天主的聖寵決定改信天主教，與天主教教友作背教的決定，這兩種情況是不能相提並論的。因爲**一顆對天主完全忠誠的良心，絕不會引導天主教教友改變信仰**。只有犯了重罪，背棄了天主的昏暗心靈，才會驟使一個熟識天主教信仰的教友改變信仰。

對信仰有充分了解的天主教教友，他的背棄信仰或懷疑信仰，通常是其他罪行的惡果；然而，他的背棄信仰不一定構成**直接**摧毀信德的罪—在某些情況中，信德**還**得以保存—這個假設，應該與梵一的決定，沒有衝突的地方。何況，梵一對下面的問題，還未下定論：一個對信仰的事物認識不够充分(rudis)的教友，懷疑天主教的信仰，甚至因此進入錯誤的教派，而他本人可能在信德上沒有犯眞正的罪，甚至也沒有犯重大的錯誤⑪

⑩ Denzinger 1794; 參照 804,1170.

⑪ Adnotatio 20 Mansi L col. 95. 參照：H. LANGE, Alois von Schmid und die vatikanische Lehre vom Glaubensabfall, in: Scholastik2 (1957) Seite 342 ff; ders., Scholastik 6 (1931) Seite 628 f (H. Langes Kritik gegen die Schriff von ANSELM STOLZ: Was definiert das vantikanische Konzil über den Glaubenszweifel?, in: Theol Quart.111 (1930) Seite 519-560); G'PüNTERER, Das vatikanische Konzil und die Verantwortlichkeit des Glaubensabfalls eines Katholiken, in: Divus Thomas Jahrbuch für Phil. Ⅲ7 (1929) Seite 414—445.

無論如何有一件事必須注意：一般說來，已經認識信仰的天主教教友，失去他的信仰，是件非常糟糕的事。當然，我們不能對他本人下最後的判斷。因爲我們不知道他對信仰是否有足够的認識；如果他的認識不够，我們也不知道他對他的無知應負多少責任。在許多情況中，我們甚至連別人是否應負道德責任也不能判斷。不過，我們總不要忘記一件事：異教徒出于眞誠而純潔的良心改信天主教，與天主教教友懷疑或背棄信仰不能完全相提並論。基督曾多次指出人們不信的原因（若三19；五44；八37 47）。

我們確信，一個能負責任而且熟識信理的天主教教友，到達背教的地步，一定是犯了大罪。但是我們不能說—至少我們不能從梵一有關的規定中下此結論—若他不在死亡之前返回教會，就必受地獄的永罰。我們可以想像—而且在神學上也可這麼解釋：一個犯了大錯而背棄信仰的人，在他信仰異說時，漸漸會心安理得（bona fides），也找回了對天主的愛情，此時，他若眞正發現自己誤入歧途，他會願意悔改的。至于何時何地眞正發生了這種情況，這自然不是我們能够判斷的了。

三、懷疑信仰

懷疑信仰一詞[52]，在日常用語中，有許多意義：

[52] F.MITZKA Die Glaubenskrise im Seelenleben. Innsbruck 1928.—A.STÖCKLE, Zur psychologie des Glaubenszweifels, 2. Aufl., Mergentheim1922—G. WUNDERLE, Glaube und Glaudenszweifel moderner Jugend Düsseldorf 1932.—D. FEULING, Glaubensgewi ßheit und Glaubenszweifel. Beuron 1927.

①污濁的心靈，以藝瀆的態度，懷疑信仰或某條信理；這種懷疑是有罪的。不論在思想上，或在擢毀信德的效果上，這種行爲等于不信與異說。他們不承認啓示的眞理有信仰的必要性，或內在的可能性，因此不願意堅決地同意天主。他們寧願相信自己的見解，不願意承認眞實的天主所作的證明；這種態度與行爲和不信者一般。

②內心不能下決心的狀態，但有繼續追尋眞理的意願；這種態度與上述褻瀆的懷疑，有基本上的不同。

從道德方面看，這種誠實的追尋是正確的。（當然我們要注意，按照梵一的規定，凡聽過道理的天主教教友，不可能執拗地懷疑教會不可錯誤的訓導權所頒布的信理，否則犯罪。）我們在此所談的懷疑信仰，是一個誠實的良心從不信仰進入信仰所經的路程。若一個人始終按着良心追尋眞理，最後將藉着天主的聖寵獲得清楚而堅定的信德。在錯誤教派裡長大的基督徒，對于此教派的教義，將會發生「懷疑信仰」的情形，但不會喪失信德，也就是說，他將堅決服從天主所設的訓導權威。而且這種懷疑可能正是他對自己的信仰誠實而虔敬的結果。在絕對承認天主教的眞理之前，爲了判斷信仰的正確性，需要經過完全誠實而往往是艱苦的奮鬪。

③假若有人不清楚某事是否信理，而他的無知及沒有興趣並非來自有罪的疏懶，這種懷疑並無過失。

④在聽道理的時候，教友有時不能同意神父過分强調的地方；例如一位未受光照的神父，在熱情激昂之餘說，凡不愛唸玫瑰經的人都要受絕罰。教友會懷疑這種强調是否眞正屬于教會的信理。這時候，單純的教友往往責怪自己「懷疑信仰」；實際上，他們的懷疑有充分的理由。

⑤有時候，所謂的懷疑信仰只是不能了解信理而發生的困難。例如六日的創世工程，巴貝的城樓建築等等。許多思考的人，即使以最虔誠的態度也不能按照字面相信這些事情，而又苦於找不到一個合理的解釋。他們面臨着一個錯誤的決定：他們以爲必須按字面解釋並且認爲否則就是不信。這時候，聽告解神父應和善地問清楚問題，並視情況給予開導。

解決信仰的懷疑及誘惑，必須對症下藥：

對于來自精神緊張的搔擾，除了分散精神及休養以外，別無良方。治療思想過度的最好方法，是看清楚病因，並和氣地警告病人，對于這種信仰的困擾，最好把自己完全交托天主，不要花力氣作反抗。

對于聖經科學或自然科學的問題，聽告解神父要給予一個合理的解釋，或者坦白地承認自己也不知道答案，不過深信，專家們對此問題一定作過深入的研究，並有妥當的答覆。

如果信仰的困難來自對信仰的無知，那麼，唯一的辦法就是努力認識信仰；神父應對他强調這項義務。

在許多情況中，神父要這樣嚴厲地警告受信仰困撓的人：實際生活經常違反信德，會增加信仰的困難；若僅僅內心發信德，却毫不後悔地違反信德行事，日子久了，必傷害心靈的健康。

四、信仰的集體墮落和懷疑

天主交給我們的信仰，是交給團體的；整個團體都有護存這份珍寶的責任。每個分子都與整個教會，以及自己在其中生活的部份教會（以親身體驗的方式）分享信仰的內在精神與喜悅。保祿的話在此也適用：「若是一個肢體受苦，所有的肢體都一同受苦；若是一個肢體蒙受尊榮，所有的肢體都一同歡樂

。」（格前十二26）。假若教會及其各部份，都眞誠而活潑地舉行聖事，講道者都具深刻的信仰，也是信仰的證人，假若信仰在社會的各階層及各行業中有固定的地位，那麼，個人不難渡過信仰的危機。相反的，在一個堂口甚或整個教區裡，禮儀通常都缺乏精神，不清楚又形式化，而天主設在講臺上的人，也只是冷淡口頭上表示信仰，這時候，許多人的信仰—尤其是信仰軟弱以及尚未獨立的人—將受到最危險的打擊。單單抽象式的講道是不够的。

有人正確地指出，在今日的許多國家裡，整個團體及社會階層的信仰危機，早已成了一種集體現象，甚至在某種程度上，已經機械化了㊸。這種危機並不一定是否認自由和責任的宿命論（Determinismus）。現代社會學，尤其是以經驗的社會宗教學，研究出一個很清楚的結果：社會生活中的許多結構，是以非基督徒的人生觀做出發點，它們給群衆帶來極可怕的信仰危機；例如整個社會的組織的看法、政治、文化、經濟、消遣、輿論和傳播消息的雄厚力量等。假如基督徒再不積極的組織起來力阻狂瀾，假如人們還不能分辨這些大結構的影響，其惡果是不堪設想的㊹。思想上特別傑出的人—他們由造物者

㊸ 參照 P. SCHMITT—EGLIN, Le mécanisme de la déchristianisation. paris 1952. 我在這裡僅短短地談了這個對基督徒的道德非常重要的題目，因爲我曾寫了一本書，詳細地討論了這個題目：macht und Ohnmacht der Religion,2. Auflage. Salzburg 1957. 另外參考 V. SCHURR, Seelsorge in einer neuen welt.3. Auflage ,Salzburg 1959.

㊹ 參照 Konst. Gaudium et spes, Art. 19—21.
J.LIENER, Psychologie des Unglaubens. Innsbruck 1935.
P.BOLKOVAC, Glaube und Unglaube in der Krise. Hamburg 1948.

J.GAMBERONI, Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern. Brixen 1952.
ST.PFUERTNER, Glaubensschwierigkeiten der heutigen Menschen: in: Anima 13(1958)Seite 23-29(vergleiche das ganze Heft 1,1958).
W.SCHAMONI, Glaubensbewusstsein und Kirchenentfremdung. Paderborn 1958.
J.LACROIX, Le sens de l'athéisme moderne. Tournai-Paris 1958.
Unglaube im Christen. Lebendige Seelsorge 13(1962) Heft 4(Beiträge von Kardinal DOEPFNER, K. J. HAHN, V.SCHURR, B.HÄRING, W.BUSENBENDER).
B.HÄRING, Die gegenwärtige Heilsstunde. Freiburg 1964, Seite 247-275.
F.HILLIG, Haben sich die Freimaurer gewandelt?, in: Stimmen der Zeit 175(1964)Seite 97-106
A.MELLOR, Unsere getrennten Brüder, die Freimaurer. Graz-wien-Köln 1964.
G.GIRARDI, Pour une définition de l'athéisme, in: Salesianum 25(1963) Seite 47-74.
C.GEFFRE, Der Atheismus als Frage an den Christlichen Glauben heute, in: Gott-Mensch-Universum. Köln 1964, Seite 37-50.
W.F.KASCH, Atheistischer Humanismus und christliche Existenz in der Gegewart. Tübingen 1964.
G.SIEGMUND. Der Ursprung des modernen Atheismus im Idealismus, in: wissenschaft und weisheit 27(1964) Seite 129-135.
D.SCHLUETER, Der Atheisnus der Gegenwart, in :Dieneue Ordnung 19(1965)Seite161-179.
G.MORAL, Versuch über den modernen Atheismus, in: Dokumente 21 (1965) Seite 17-28.
R.CONSEGLIA (Hrsg.), L'ateismo contemporaneo. Napoli 1965.

J.B.METZ, Der Unglaube als theologisches Problem, in: Concilium 1(1965)S.484-492
E.FEIFEL, Die Glaubensunterweisung und der abwesende Gott. Frankfurt 1965.
H.PFEIL, Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung. Ein Dialog mit den Nichtglaubenden. Donauwörth 1966.

及救主那兒領了五個塔通—應該在教會及普世內發揚信仰及團結的精神；如果由于他們沒有盡力，群衆在不知不覺中漸漸脫離了基督的思想，他們要負主要的責任。如果我們仔細從社會學及社會心理學的認識來考慮這個問題，就會發現懷疑信仰及許多人對教會的不在乎，絕不單單是他們的錯誤；相反的，我們會爲他們感到深深的痛苦，並在我們自己身上尋找罪因。檢討我們的疏忽及錯誤，要勝過責備信仰薄弱的人。假若我們還不能正確地判斷自己的過錯，對待他人時，我們該多麼注意：「不要判斷人，免得你們受判斷，（瑪七1）。不過，努力克制自己不作隨便而不仁的判斷，正是情況轉好的開始。

第三章　望　德

一、希望刺激摹倣

我人希望之能力的整個基礎，建立在耶穌基督的救贖上。祂是我們唯一的希望（弟茂德前書，一1），沒有了祂，我們會絕望地深陷於罪孽中。既然只有祂從罪的奴役，罪的無盡羈絆中救贖了我們，甚督徒除了基督再也不該有別的指望（參閱：宗徒大事錄四12），依賴天主之母的轉禱，仍然是寄望於基督，祂以祂的死亡，殷切號召我們，去依賴這位慈母般的仁愛。我們對聖人們的懇求，以及我們互相的代禱，都徵示我們在基督內的團結一致。

當我們說：「基督是我們的希望」，客觀的意思是指我們向基督負有義務；我們從天主獲取的一切超性價值，以及我們全體—包括義人與罪人—都可能、可以、並且必須寄望於祂，祂會援救我們全體，領導我們赴向永遠的幸福（參閱：弟茂德前書二5）。對好的基督徒，「基督是我們的希望」這句話，保證基督在我們內，作爲我們光榮的希望（參閱：哥羅森書一27）

「基督是我們的希望」，不僅指基督願意我們得救，因爲祂要一切人都得救，並得以認識眞理」（弟茂德前書二4）。這句話也指我們走向基督的行動意即：我們伸出手去，掌握基督提給我們的希望，無論在今世與來世，除了基督給我們的希望與允諾之外我們什麼也不要。我們的希望—基督，不只是因爲基督身爲普世的救主以其仁愛爲懷，而人人的希望，而且也是特殊的期望，因基督願意親自個別對我

好，使我得救。這也指我已堅決地棄絕妄念，一心信賴基督—祂才是我眞實而唯一的期望。

基督的許諾不是別的，即祂愛的呼籲，溫順而懇切的邀請，**最有效的召喚人跟隨祂進入永恒幸福的「預許的樂園」**Promised Land。對一個陷入罪網，糾纏於塵世趣味的人，上主就不能即刻暢開祂愛心中的溫暖光芒。因爲那罪人的程度還不够了解愛的最純淨、最高貴的語言。但祂的慷慨却會說愛的另一種語言，這是一種極感人的語言，罪人縱使處在邪惡的境界，也能瞭解：這是許諾與凶兆的語言，其實二者本質上是一種，因爲基督的警告是要人通過恐懼的震驚，引領人達致神聖的期望，由此而愛。當罪人目睹仁愛的救主伸手醜贈祂的豪富厚禮，上主已經感動了他的心弦，打開他心靈的眼睛。對於吾主救援的愛，已經有宗徒爲効仿導師而產生的第一步反應。

當罪人受祂許諾的吸引，就轉向對基督的希冀，他首先看到在他眼前的神恩，是吾主聖心最密切的寶庫。由於不斷追隨基督，與繼續不懈地傾注祂的富源，基督的弟子將從希望被引導到摯愛。基督的恩惠繼續向他展露祂的愛心。如此，希望經常刺激我們去愛，經常揭開基督的愛—它昭示本身，在希望的光輝贈送給我們。所以，希望的神恩，在它最深奧層，必須被視爲是聖愛的第一步，刺激人去効法基督。希望刺激我們去愛，順從追慕基督。

在塵世的旅程，聖愛是愛的經常激勵的因素，以保障愛的嫩苗。友愛聯合弟子和導師，不因希望的愛而消失。它却被點燃、保護、加强起來。希望的愛是對得救的愛，導致與天主的友愛。但當友愛建立之後它却並不停止存在，希望常保恃作爲愛的高貴頒杲的伴侶。我們對基督的愛愈純淨、愈崇高、祂所許諾的仁愛也愈彰著，受祂忠實的保障，在我們內燃起愛火；我們會越來越珍視祂的富裕，而且更重視做祂的弟子的幸運。

所以，希望本身不單是一種愛的方式，而愛也是永遠加强希望：使希望更純善的一種方式。「請你們體驗，請你們觀看，上主是何等的和藹慈善！」（聖詠三十三9）這句話對那些在宗徒使命中歷經考驗者，比新皈依者更具眞實感，只有偉大的愛才能在某種方式上掌握，在某種程度上體驗吾主許諾的豐富涵蘊，因爲依據最後的分析，一切對基督的希望，溯源於友愛。在此塵世，這友愛包括榮耀基督，追隨基督的足迹，直到另一世界，就是在基督內，和基督在一起，在天主永恒之愛內與基督團聚。

所以，望德不僅是追慕基督的第一衝動，而且是經常重振的衝動。希望是滲入宗徒使命的要素；在基督的學院裏做弟子，意即走向「預許的樂園」的朝聖旅程；接受考驗；眞實地掌握希望。

愛底純全性並不因希望而減底，有了希望，愛却變爲更純全。所謂「純愛」或「無私的愛」，沒有希望的素質的愛，並不比追求得救的友愛更純全。事實上，一幅極盡諷刺之能事的走向得救的朝聖旅程之畫面，只有全部誤解我們是不停地依賴着基督。唯有在永生，我們的希望才能兌換爲歡樂。我們的愛，將整個兒素質上成爲領受而感激型的愛，不再渴望滿足，而在這塵世旅途上，却是感受型的愛，仍然期待着光榮的實現。

「基督是我們的希望」，這句話爲基督的弟子，是指我們所憑藉的信念，以及對基督愛的仰賴，只是限於我們和基督生活在一起，並且以愛來實踐基督的誡命。如果基督就是我們的希望，那麼寄望於基督，意即滲入基督，生活在基督內，只有我們始終效忠於基督的愛的誡命，才有可能。遵守天主的誡命，引導我們更深入基督的愛，也繼續更深切期望於祂。我們愈順從基督，對祂的愛也愈熾烈，我們的期望也愈堅定地繫於愛，因爲愛濕潤服從，加强希望。「全能的天主，允賜我們在信、望、愛上前進！使我們能值得獲取你所許諾的，允賜我們愛祢所吩咐的！」（聖神降臨後第十三主日）。

所以這是希望在宗教上的涵義，它使我們完全，澈底準依基督，它號召我們集合在祂愛的團體內。這才是希望在宗教與道德上的涵義，它激勵我們全部道義的力量，準向崇高的目標，在服從中，赴向基督，和祂一起任勞任怨，恪守祂的法律。基督化的希望，呈現在我們眼前，是無限的崇高理想，它也激發人潛在的最強烈的道義力量。它能解放超越人本性的動力，因爲希望是一種超性的德行，一種崇高而神聖的動力，是天主子民的基本天賦，屬神恩中最精選的一種。無論如何，如果希望給我們展示的許諾，能切實激發我們活躍而有効地向前，我們必須受聖神的恩惠所感動，因爲它們帶給我們希望與熱愛。唯有這些神恩，能使我們在神聖超然的世界裡，有一種如回故鄉的，得其所哉的感覺。

二、希望是一種超性的德操

希望是宗教性的德操：㈠天主自己是這德操的對象質料對象。「我是……你得的報酬必很豐厚」（創世紀十五1）；參閱：若望默示錄二十二12）。我們向天主希望的，不是僕人的薪酬，而是天主的賞報，是我們可愛的天父給祂兒女的。這是被准參加天主本身摯愛的幸福的核心。「你們領受了被收養作義子的一種精神，因此我們呼號「阿爸，父呀！」聖神親自給我們的心神作證：我們是天主的子女，我們既是子女，便是承繼者，是天主承繼者，是基督的共同繼承者」參閱：（羅馬書八15）。

希望的對象，不但包括最終目標即天主自己，也包括一切達致這目標的必要方法：最重要的，是堅持到底的精神。既然，方法從目標汲取價值，希望的完整對象是天主，也是我們抵達天主的途徑。誰若侍奉天主，只是爲了暫世的酬報，就不是生活在望德內。他並不掌握眞實的希望，因爲他看永生只是在天國幸福中偶然性的酬報。

㈡希望的動機（Motive）形式的對象（formal object）是肖似天主（God- like）：希望並不憑藉人性的成就（人的合作，只是希望的一個條件），而完全只在天主的許諾上。在這許諾之下，我們邂逅天主的力量，愛、仁慈，與忠實。我們對天主的期望，是按照我們對天主的性能，與對那包括着天主的啓示之信仰而增長的（參閱：希伯來書十一1）

人藉希望而伸展向天主，信任地期待着，祂會在永愛中將祂自己給我們。天主親自用祂的聖寵，促成我們對祂的信賴，强制我們信賴祂。超性的希望，包含期待天主，由天主的許諾而期待，祂是全善、全能、完全忠實的。

只要我們還是塵世的朝望者：還有另一因素伴隨着我們希望，憂慮我們會喪失永生的酬報（這決不削弱神聖動機的絕對堅定性）。這憂慮蘊釀在我們所瞭解的神聖德操的內涵裡，只是屬於外在的意義，基於我們的脆弱，無恒，罪孽深重；我們向天主期待一切，至於我們自己，什麼都怕。然而，如果我們更深一層推究，甚至可以察見恐懼的動機也是包羅在神聖動機內。當然我們深恐喪失天主，我們的最終目標，因我們是，倔强的脆弱的，能故意拒絕侍奉祂，但最後我們的憂怯會被神愛逐出，因爲天主的愛，是神聖的懇摯的，況且天主的正義又是無限的。總之，我們得說，希望是無條件的信託於天主的無限力量，良善與可靠。我們信任祂會給我們實現祂愛的光榮許諾。但「希望」，同時也是對天主的公義作堅決的肯定，（希望也是堅決的肯定天主是正義的），在祂的正義中，祂會無誤地執行祂所警告的；如果我們不堅忍到底的愛祂，不根絕死罪的話。

接下來是望德具有緊張的因素（element of tension），對照的調和（the "harmony of contrast"），羅道夫・奧多（Rudolph Otto）主張宗教的基本特徵：受天主的純美的愛的吸引（the mysterium

fascinosum），同時因天主的正義愛的威嚴而戰慄（the mysterium tremendum），懷着童心的歡躍，慶幸天主的愛；又似嬰孩驚惶失措，因爲得罪了天主的愛。但這二種因素，並非絕對互斥；或互相中和，而是合併成爲更高級的綜合；融洽成敬愛，有約制的希望[55]

超性的希望，征服本性希望的一切活力（dynamism）。由於這活力的全部效果，我們必須再三注視超性希望在生動活躍的畫面上的雄偉與莊麗。由此看來，在默思、講解、勸說時，生動地描述出超性希望與恐懼的對象，不惟有益，而且有此必要。自然的反應將是刺激與警惕。如果將這種反應或任何塵世的意象視作我們希望的實際對象，那可大錯特錯了。經常必須透澈瞭解：希望的對象遠遠超凌沈世的幻想。

超性希望必須包含，融化整個塵世的希望範疇。我們以希望的本性能量，循本性的方式，所作的一切努力，我們所搜覓的本性物質，最後都必須包羅在超性希望內。我們必須搜覓這些事物，通過希望的超性德操，整頓它們到它們的超性目標。

我們可能追求、希冀的是：健康、財富、成功、榮華，—如果我們殷切要完全生活在望德中，這些對我們獲致永生有幫助的話，才是值得追求，或至少不阻礙我們努力去獲致最終的目標。我們憂懼疾病、貧窮、厄運、痛苦、恥辱，祇是因爲鑑於我們自身的脆弱，會障礙我們去愛基督。

超性希望淘汰一切純屬塵世的勢力—一切有害於人生最終目標的勢力。但是希望並不隔閡我們生活上的實際工作與責任。唯有引人遠離天主的世俗感情及態度，才須在超性希望下消失。人間受本性支配

註55 參閱聖奧斯丁著的In Joannis evangelium,四十三、八Enarratio in Psalmum; 一一八、一六三及天主之城De civitate Dei 十四、九

的一切錯綜複雜，都屬於超性希望的範疇與動機，這才是對天國的嚴正態度。我們在時間與空間的任務，正是希望的考驗。希望產生考驗，猶如考驗產生希望（參閱：羅馬書五3）

三、希望的保證

天主因基督的許諾，是我們希望的保證（參閱眞福八端）。所謂希望的保證，也包括天主已經由祂的愛而顯示給我們了，因天主以愛開始，也始終不渝地在祂內純全完成。我們希望的最高保證是吾救主的苦難。它顯示我們天主的無限仁慈，以及對罪惡的正義。我們希望的最動人的保證，是基督的復活，這是天主全能的最佳證明，對那些信而仰望者，是天主定會實現祂的許諾的最確切的保證。天主在基督內開始而完成的，也將在我們內完成，如果我們生活在基督內，死在基督內。

全部聖事都紀念基督的苦難，永生的前奏。通過聖事，天主已經從黑暗的權勢下救出了我們，並將我們移置在他愛子的國內，我們已在他內得到了救贖，獲得了罪赦」（哥羅森書一13）。在聖事內，我們領受有形的保證，基督是在我們內，是我們「光榮的希望」（哥羅森書一27）。通過聖事，「天主使我們同基督一起生活……且使我們同他一起復活，在基督耶穌內，使我們和他一同坐在天上」（厄弗所書二5，哥羅森書二12，三1）。當我們舉行聖體聖祭時，我們領悟到與「天上的耶路撒冷聯合起來，參加了千萬天使的盛會，和那些已被登錄在天上的首生者的集會」（希伯來書十二22）。在聖事中，尤其是聖體聖事，我們「宣告主的死亡，直到主再來」（格林多前書十一26），我們以信與望體驗「我們的家鄉原是在天上，我們等待主耶穌基督」（斐理伯書三20）。他必要改變我們卑賤的身體，使之相似他光榮的身體」（斐理伯書三21）。

天主聖三是我們最可靠的希望。天主聖父（偕聖子、聖神）以最可欽慕的方式，創造我們肖似天主，註定我們與祂團聚於愛，並奇妙地重振墮落的人性（參閱：弥撒奉獻經）。天主聖子從罪惡的失望中拯救了我們，邀請我們分享祂復活的光榮，通過祂的聖事，與天國的成員契合。天主聖神，是聖三的生命中，聖父及聖子的神恩，祂是我們希望的保障。即使在此生，祂將祂的愛懇切地賜給我們，以祂天上的慰藉，激引我們去追求神聖的事物，祂又將我們從虛幻的現世的歡樂之羈絆中救了出來。

罪人在心靈內驅逐了聖神與神愛，主觀上不能如蒙受聖神寵愛者一般享有希望的洋溢熱情。如果他還有一點超性的希望，恐懼的因素一定是强烈的，因爲他們變成了天主義憤的兒女，而不復是愛的兒女。事實上，唯有通過恐懼的動機，他才能皈依聖寵，然後轉移到希望，那是建立在愛，更甚於恐懼上。因此，罪人能够希望而且也必須希望。他的罪並不摧毀望德，除非他犯的是直接違反望德或信德本身的罪。萬一他已經完全喪失了望德，藉着懇切的祈禱，與默思天主的仁慈，信德是皈依的基礎，天主常準備好救援給誠摯仰望祂的人，賜他眞心懺悔的聖寵。罪人的超性希望，具有更大的恐懼性動機，與具有聖寵者孝愛性動機不同，因爲前者素質上對天主的傾向比較脆弱。罪人將現世短暫的美好比希望的神聖美好看作更重要，需要一種澈底新的聖寵的協助，來引導他以赤子之心嚮往天主。罪人重新以全心全靈歸向天主的許諾，是一件重新創造的偉大工作。天主親自捍衛的敬畏與希望，是不同凡響的。在解釋補贖時，强調希望的動機，是由恐懼所奠的基，是多麼的重要！

四、希望的社團性（hope of solidarity）

基督是我們希望的督礎，祂親自宣佈祂與我們一體，祂是我們的首領，爲我們受苦而死亡。如果我

們活在基督內，而基督在我們內，那就是我們「光榮的希望」（哥羅森書一27），我們藉希望與努力的團結一致，證明我們與祂的結合超越一切。原祖墮落後，我們被牽絆沉淪，負擔舊亞當式，肉軀的一種存在的窒息，甚至有毒素的氣氛，這氣氛是由黑暗的世俗統治階層，與宇宙間邪惡的鬼神所製造的（厄弗所書六12），過去我們是這樣的，但現在通過「同一的聖洗」，我們同被稱爲「一個身體和一個聖神：一個希望」（厄弗所書四4）。這共同的希望，包羅着整個個體的得救。「因爲我們都因一個聖神受了洗，成爲一個身體」（格林多前書十二13）。我們的得救是建立在愛上，它的核心就是得救的互相關連。這是在團結的希望下，互相協調的關懷。「你們應彼此協助背負重擔，這樣你們就滿全了基督的法律」（迦拉達書六2）。我們不得從共同沉淪中拯救我們自己，除非有意識的團結一致，共同協作，以準備隨時犧牲的精神，將我們個人的天賦才華，爲全體服務（參閱：哥林多前書十二），甘願與其他一切合作將我們生活的領域，基督化起來。

在這觀點之下，現代社會心理學的識見，以及牧靈社會學 Pastoral sociology[56]，在更高階層上，假定一種新的重要性，值得特殊的考慮。這簡直是不可避免的，個人主義者只關心他自己的心靈—我們不如稱他爲得救的自私主義者 a salvation egoist—永遠是他週圍危險的集團主義與邪惡的易捕獵物。他的希望是要獲得。只有當希望在愛中採取積極的行動，成爲一個團體性，以七件聖事作爲記號時，我們希望的効果標記，才算是穩定的，有效的希望。我們以天主的人民底資格希望獲救。

註56　參閱作者研究宗教及牧民社會學：Macht und Ohnmacht der Religion (2 aufl, Salzburg 1957), 及 Ehe in dieser Zeit (Salzburg, 1960), 尤其是第47—73頁。

五、希望的道路

希望的道路，從畏懼永遠的懲罰，隔絕天主的愛開始，對天主所許諾的超性美善，具有崇高的敬意。接下來，必須解散勾引我們奴役於短暫歡樂與美好的束縛，逐漸滋長於天主的良善與聖寵。通過這一切，人就處在神聖希望的路上，那是往歡樂之路，也是歡樂的方式。但不可避免的常走坎坷之路，偕基督任勞任怨：「基督不是必須受這些苦難，才進入他的光榮嗎？」（路加二十四26；前伯多祿四1；五10；參閱・智慧篇三4），基督在艱苦中屹立服從的考驗（希伯來書五18），爲我們也是一樣，耐心地接受天主所給的痛苦，是服從，信託祂的最大考驗。我們確實是天主的兒女。『我們既是子女，便是承繼者，是天主的承繼者，是基督的共同承繼者；只要我們與基督一同受苦，也必要與他一同受光榮』（羅馬書八17）。我們對希望的進步愈大，它的意味對我們愈寶貴（因爲上主是希望的對象），我們就愈甘願在背十字架的路上跟隨祂。和聖保祿在一起，我們可以說：「我實在以爲現時的苦楚，與將來在我們身上要顯示的光榮，是不能較量的」（羅馬書八18）。希望的路線在乎完成天主的法律，總結在一條愛的偉大誡命內。「如果你願意進入生命，就該遵守誡命」（瑪竇十九17）。如果基督徒忠貞不渝，遵守誡命，將獲得實現他希望的賞報。

所謂希望的道路，它最豐沛的意義是基督。祂是在我們內，是聖寵的新法律。我們在祂的誡命下居住，滿懷希望遵循祂的精神健步前行。祂本身確實是我們希望的賞報（參閱：宗徒二十二12；依四十10），這賞報的最深浩處是祂的寵恩，惟有堅恒的祈禱才能獲得。希望的道路也就是經常祈禱的道路。與基督契合，以愛心而順從祂的法律，就是恒心至死的祈禱，而這恒心至死乃是無上的恩寵，只賞給不斷

懇求的人。

我們的希望，由於我們的冷淡，常浮起疑懼，對神聖工作的驚惕不安，它也能製造沮喪與焦急的心情。這祇有祈禱才能克服。如果我們被信賴而堅恒的祈禱熾燃起來，我們的罪孽與懦弱就不再顯得如此可怕，因爲祈禱提供我們神援的極大保障。神聖的許諾與我們謙誠的祈禱密切有關，因爲謙誠的祈禱是信任地順從天主。祈禱是希望之聲，是希望的活力，是希望能兌現的保證。

六、聖神的神恩使希望成為圓滿的希望

由於聖神的天賦神恩，我們幾乎本能地勝任遵守誡命，對神聖的許諾，懷有充份摯愛的信賴。對神聖的旨意，我們摯愛地服從，因爲我們明確無誤地期望永生的光榮。智慧的賦恩，分享愛的芬芳甘飴，那是神聖友誼的眞實風味，以及與天主契合的超性美善，然後，智慧加强，並使希望的渴念昇華，並使對天主美善的信任更形活躍；誰若知道且實際體驗到天主的愛，就不會隨便疑惑這事。

聖多默斯認爲，敬畏上主，是準對希望的特殊恩惠。它掃除一切精神的騷擾焦慮，加深敬畏使它變成孝愛，而孝愛所關懷的重點不在罪孽所招致的懲罰，在乎犯罪的惡意與罪過的罪孽，因爲它擔心得罪天主，甚於怕祂的懲罰。但，我們必須謹愼，所謂「敬畏天主」是確確實實的畏懼，而不只是尊敬或敬畏而已[57]。並且不止於智慧的開始，更伴隨基督化生活及修德成全的各階段（箴言一7；九10；十五33；一14；一20：「敬畏上主是智慧的頂點」。(The Fulness of wisdom)

聖人對罪惡的禍害，有最透澈的識見。他洞察最深切。他最珍視天主的友誼。所以，他對得罪天主

註57 參閱J. Pieper, Ueber die Hoffnung (4 aufl, Muenchen,-1949)

，喪失天主的畏懼，也是最實際的。那敬畏是聖神的恩惠，當然不是一種，惟惶惟恐廻避天主聖容的恐懼，而是一種愈怕危險愈投奔到天主的懷抱中的敬畏之情。這是一種神聖的敬畏，完完全全融溶在天主的慈愛與正義裡，它不但不削弱我們的希望，而且加强希望之掙扎的韻律，與信賴的堅强。沒有比祈禱更强有力地保障我們的希望，「敬畏天主」的主要效果就是恒心祈禱。

七、違反望德的罪

從基督化的希望，產生的義務分積極與消極的。積極的義務，要求基督徒生活在希望裡，使他內在一天一天的增加這望德。消極的義務，禁止某種違反望德的罪。既然希望的保存，是靠心目中的動機，積極的義務是將希望與敬畏的動機表現出來，到相當的程度，爲了使宗教與道德生活，免陷於危機。

違反望德的二種破壞性的罪：失望與妄望。

甲　失望（Despair）

失望有二種。彼此判然不同，惟或多或少互相隱含。(1)**對於天上美善沒有眞實的願望**。對天上事物的缺乏歡樂或感覺淡漠，因爲熱中於物質及暫世的，更甚於精神的。這種淡漠來自對天主愛的缺失，尤其由於過份熱愛塵世的喜樂（食色之慾）這型失望，本質上是厭棄精神事物，不關心救主的許諾，即「精神懈怠」（acedia）。這厭棄是由於缺少對精神事物的欣賞，沉迷於塵世的美好，或爲了怕追慕基督所需付出的努力與犧牲。對犧牲與努力的憂懼，更甚於對目標的願望—幸福的愛的團體。這低級型的恐懼感，可能被眞實的「敬畏上主」所震盪，因爲對上主的敬畏心理是附屬於我們的希望。它不會完全改觀

，除非通過基督化，使希望昇華在神愛的輝煌燦爛中。

精神懈怠，尤其是我們所講的失望，具有許多不同程度。它並非都來自對天主仁慈的不信任，而由於凡俗的心靈態度，有時候只是小罪的心態。唯寧願要塵世，而不要神聖，總是嚴重的罪過。直率的要物質，更甚於精神，那總是難免重罪。

(2)**第二種失望是天主的無限美好缺乏信心**。與信德的教義對照之下，有人說他的罪過尚且受天主仁慈極度的憎厭。它們簡直似畸形怪獸，天主不能也不會寬赦的，或那人的罪孽深重，天主不能也不願賞他悔過的聖寵，賜他美好的生活，尤其是善終。在此，違反望德的罪包含着反信德的罪。

違反望德的明知故犯的罪惡，使心靈完全窒息，徹底阻止聖神的有效行動。所以，失望被公認爲違反聖神的罪。它是最不幸的罪，因爲它預先扼殺得救的任何嘗試。

乙　妄望（Presumption）

妄望不是直接相反我們心靈去嚮往天主，信託祂的許諾，但與望德所包含的健全敬畏因素有所抵觸。「失望」是預先假定不能實踐的條件，妄望則妄斷實現希望的條件[58]。妄望的人不單直接違反天主的正義，滿以爲天主會賞他永遠的幸福，即使他不全心順從祂，並且違反望德的超性特徵，妄望的人，妄認爲單憑他本性的能力或德操的成就，就能獲得永遠的幸福。

妄望是違反剛毅之恩的，因爲妄望的人，自以爲已經獲得此恩，或按照嚴格的正義，在未來就能領受到它。疏忽祈求善終，就是冒險地臨近妄望的罪。

註58　仝上49、67。

妄望的根源是驕傲。往往是異端邪說的驕傲，（比如主張高舉人的自然能力，背拉基益（Pelagianism）學說，或如那認爲個人的命運是註定要得救的改革派的教義）。故意拖延自己的皈正，倔强地信任天主不會在他實際皈正之前讓他死去，雖這不是明知過犯的妄望之罪，總是違反望德的重罪（在這罪裡，缺少對神聖正義的眞誠敬畏—純正的望德，所不可缺少的一部份）。天主沒有保證一直會等待到罪人下定決心以懺悔的心情傾向祂。（雖然他繼續拒絕聖寵的召喚）。事實上，天主却以懲罰驚惕他。通常拖延皈正，尙不致於是妄望的罪，而是得救的故意冒險，源自對神聖事物的缺乏欣賞。這是一種很肖似失望的罪。無論如何，它嚴重地與希望抵觸，相反純正的自愛。

多犯罪過，藉口說天主會寬赦嚴重而繁重的罪過，猶似輕微或初犯的過失那般容易，這是妄望的重罪。希望的動機，被巔倒引入多犯罪過的侮辱的動機。更進一步，這是違反眞理的說法，說天主寬赦重罪，猶似小罪一般，或說祂赦免叢罪，如同寥寥幾個罪過一般。當然，越是久沉於罪過，所犯的罪也愈多，愈陷愈深，皈正愈難也愈靠不住。當然沒有人能否認，天主會寬赦那最可憎的重罪。如果人眞心懺悔，即使是最大的罪人，天主也會寬赦他，這個希望與公教眞理所教導的天主無限仁慈完全符合。但問題的癥結是，拖延的皈正，會不會隨着罪過的累積，而懇摯悔改，還是反使罪人的心腸越發僵硬。天主不曾保證；祂會隨時賞賜皈正的特殊聖寵，甚至給那些再三不理睬祂的叫他悔改的呼聲的人！

偶而犯罪的習性，雖主因是强烈的激情，與重重的誘惑，但一部份原因，是對壞習性的漫不經心，隨便的態度。有些人幻想，反正他一定要認罪，認一個罪或認一百個罪，又有什麼差別呢。雖然，這樣的態度，從嚴格的意義上來說，並不使人陷入妄望的謬誤，但它影射神聖希望的缺陷（不適宜的畏懼上主），基本上對天主的宏量以及告解聖事的仁慈並無感激的心態。

治療由於心靈麻痺，或妄望而失望的特效藥是默思人生四末。那些與失望困戰的人，應舉目仰望「仁慈之母，這時最美麗的禱詞是：「吁至慈之母」Memorare 經此外一般的神師們也指導我們重發對救恩之社團—教會—的信心，以及積極參加本堂口的傳教工作。

第四章　神愛的德操

一、對天主的愛，是師法吾主的核心

通過信仰，我們受教於基督；通過希望，我們傾向基督，祂是我們的調解者和救主；唯有在愛中我們才變成祂的使徒，祂的友人。誰信而不愛，就不是基督的友人或使徒；事實上，他還不够做一個好學生，因爲只有以愛的眼光來觀察，才能看出信仰的美妙。總之，是基督本身，開放信仰的奧秘；因爲祂的愛，只有在互愛中的贈與才是最慷慨。「基督本身的心最深處，只向一個人披示：祂的使徒」[59]，自然基督的本性，思想，行爲，都在於它們最淵深的愛，那末，我們並憑藉愛的神聖德操，也惟有在愛中才能分享祂的生活，思想，物質。愛是基督降生，救贖的崇高動機。所以，人對天主崇高的愛的唯一反應是以愛還愛。

是那無限的愛奉獻自身的愛，不計犧牲的愛，促使天主聖子成爲我們的兄弟、友人、導師。同樣我們得也唯有藉着眞摯的，以基督爲先的而不是以自身的獲救爲先的純愛，才能成爲祂的友人、宗徒；「誰若不愛、他的信仰是空的，他的希望也是空的，除非他的信仰與希望的目的，是在於要獲致愛德。因爲，雖然希望不可能完全沒有愛，然而可能發生的情形是：一個人並不喜愛那爲護致希望所必須的事物

註59　同情的性質 The Nature of Sympathy—貝海斯P. Heath著，版本(New Haven: Yale U. press 1954)

—例如，他希望永生……但不愛那爲獲得永生所必須」正義⑥。話說回來，不是爲了愛基督所許諾的美好，而只是爲了愛基督本身，才使我們做成祂的宗徒，才使我們的信與望，施展出它們全部的超性的永生的力量。

聖多默斯視爲神愛的德操，爲人靈與天主間的友誼⑥①。神秘學派，以聖經作品，尤其是雅歌爲觀點，將愛德聯繫到求愛與婚姻的語彙。當我們用「師法」imitation 一詞，以及「師徒」間的關係時，我們也有類似的思緒在心坎。耶穌親自用「友誼」friendship 一詞，傑出地表達心志的合一與互愛。神秘學作者的神聖求愛與姻緣，涵蓄配偶之間的摯密情意，以及不可分離的結合（至少理想是這樣）。「仿效，進隨基督」，是直接取自聖經的語彙，明晰指出宗徒仿效或追隨神師，含蓄深愛的關係，然後同時透露其中的不平等性質 inequality，「依賴」與「領導」的親切關係。「友誼」、「愛人」、「仿效」，在這些溫順的概念中，愛就是核心。就是本質！它就是基督集團的核心。愛的神聖德操，是在基督內，通過基督的愛。

所謂友人，愛人，師徒之間的關係，已假定親密的靈性關係。基督以祂的愛，給人靈分享祂的神性，儘量屬受造物所能領受的；因爲每當救主有效地賞賜祂愛的神恩，祂同時給心靈聖寵的生命。隨着聖寵，同時灌輸愛的德操，這樣我們眞正地變成像天主似的，滲入基督，祂承認我們如同祂的兄弟，屬同

註60　聖奧斯丁著：信、望、愛（第31章）Westminster, Md.: Newman, 1947）他認爲信德與望德必須具有愛德的成份。

註61　R. Egenter, Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystick des 12. und 13 Jahrhunderts (Augsburg, 1928).

一個天父的子女。

在友人、愛人，甚至師生的關係之間，一定有美好的集合。導師確實和祂的宗徒在愛中分享祂眞理的隱秘寶藏，因爲唯有愛，我們才能面臨信仰的偉大啓示中的眞摯，密切的寶藏。上主親自說的：「我稱你們爲朋友，因爲凡由我父聽來的一切，我都顯示給你們了」（若望十五15）

聖父與聖子之間，最淵深的傳授，是在聖神內永愛的對談。這最親切的眞理。只有愛徒完全服膺了之後才掌握的。信與望是預設的，同時也是屬與天主友好中所有的集團美善部份。但，只有通過宗徒關係（只有通過神愛），信與望才變成永遠光榮的活生生的宣報，和寶藏的二部份，所以說：我們已經分享救主豪富的種籽。由於這部資產，我們能認識祂，如同祂認識聖父，聖父認識祂一般；我們有權利繼承祂的美善，如同祂在聖神內擁有它一樣。祂既然已經將祂的豪富完全傳遞給我們，祂也分配給我們祂的死亡與復活，保證由於身體與靈魂的分享，也將獲永遠的榮華。

做宗徒的也給導師類似的友愛。我們將我們自己，整個兒的存在，以及我們一切的行動，都給上主。在給的時候，我們什麼也不願保留，什麼也沒有。「宗徒愛」Disciple-love 是獻出自我，那是領受天主聖寵後的效果。我們獻給天主祂自己所給我們的禮物。

友愛是友人與友人之間的意志合一。眞正的愛人也是這樣。宗徒不單對導師有這愛的情操，意志上也要跟他配合。基督的宗徒不單對祂有摯愛的友誼，而且堅決甘願讓上主按照祂的意志完全改造，教化他。他已決心完全自我奉獻，不加保留地獻給基督及祂的神國。所以，傾慕與祭犧，包涵奉行誡命：「你們如果實行我所命令你們的，你們就是我的朋」（若望十五14）。「這是我的命令：你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣」（若望十五12）只有互相愛護，才可表示我們是溫順的。

友人互相作伴，愛人喜歡在一起。宗徒愛伴隨導師。以上這一切關係存在在我們與基督的篤愛關係中。天主聖子降生成人，居住在我們中間。親臨人間，是通過降生，由聖體聖事繼續下去，以及基督奧體內全部的活動。聖子也與聖父、聖神一起藉聖寵而居住在人靈內。使徒常去朝拜聖體，是爲了與上主相處，尤其是常領聖體。他以經常的祈禱，在天主面前行走，他的腦海裡，思念着上主的話。「信仰是深信；望與愛是祈求。但，沒有信仰，其他二者不能存在，所以，信仰也是祈禱」㊷，希望以懇求的方式祈禱，愛則是感激，讚頌天主。愛在祈禱中保持與天主純正、親密的友愛。宗徒的這些特權不是由他自身的努力所獲得，而是神所選擇的賜與。「不是你們揀選了我，而是我揀選了你們」（若望十五16）。它們是基督無可倫比的友愛的碩果：「人若爲自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了。（若望十五13）。如果基督選擇了宗徒，宗徒也以摯篤的友愛選擇基督。基督爲我們而死，即以最崇高的友誼邀請我們。在反應上，宗徒應感激地選擇祂，作爲誠篤的知己，爲了祂，甚至準備甘心死亡，他愛的是祂本人，其他一切只是爲了祂的緣故。

二、參與愛的盟約

愛的神聖德操，在得救的實際步驟上，是指參與基督與教會之間的愛的盟約。是那愛的參與，促使天主聖子成人，爲我們傾流聖血，以祂肋旁之水，苦難的洗禮，並以禱詞—聖事—塑造、淨化、聖化祂的淨配—教會（參閱：厄弗所書五25）。身爲天主的人民的成員，我們實在是「天主所愛的」，組成與

註62　聖奧斯丁著：「Enchiridion sive de fide, spe et caritate」參閱：第60註釋

教會神妙而實在的一統，在教會內，和教會在一起，我們能以基督對教會的愛來愛基督。自從我們由聖洗而進入這新的愛的誓盟，我們慶祝這盟約，並在其他聖事中，慶祝聖洗的聯盟，尤其是在聖體聖事中，那是「愛的盟約」love-covenant 之偉大的，具有神效的標記。

聖事的舉行帶來不容誤解的訊息：唯有我們向基督和教會之間愛的盟約說出：「是」，並且也向聯貫天主人民全體的盟愛說出：「是」。我們才能留在神愛內進展，天主聖三愛的奧妙，在人間公開揭露的是通過基督的死亡與復活，以及這偉大奧蹟的果實—聖神降臨。在復活的史實裡，存在着，天主聖愛的奧妙，愛的神聖德操分配我們，猶似在教會內精確地通過愛的盟約，而分享聖三的愛一般。因此，死亡、復活、升天、聖神降臨的奧蹟，爲我們都變成現實拯救的事實。復活的奧蹟。永遠留在教會的聖事內，尤其是聖體聖事內。

三、分享天主聖三的愛

和教會一起在基督內，在祂的盟愛內，就是與天主聖三的生命聯合。唯有在基督內，我們才能分享聖三的生命與愛的奧妙。「超性的愛」supernatural love 是神聖德操的崇高涵義。因爲它是由天主親自所發動的。天主是它的根源目標與動機。

在愛的神聖德操裡，我們愛天主是因爲祂親自給我們一份愛，就是祂對自己的愛。

天主自己，在祂的聖三內就是愛，曾在我們最深的存在中塑造了祂自己的肖像 an image of Himself：我們分享愛的豐滿，那就是聖父愛聖子，聖子愛聖父，融在聖神的愛內。天主親自透露給我們，在祂獨子降生中，愛到底是什麼，在愛中，聖子在十架上光榮聖父，藉着愛，聖父將祂的一切榮

耀，傳授給耶穌復活時的人性，在聖體聖事內，遣送聖神。祂親自送給我們神聖的力量，如祂的兒女般愛祂。祂這摯愛的天主，事實上就如此居住在我們的心靈內。

每一型式的愛，是根據一種價值的觀念，嚮往一些美善。慾望的愛 Love of desire 看重利益或侍奉，當作是在所愛的對象中發現的價值。至於傲慢，只是利用對方，而毫不關心他的實際價值，那就根本沒有愛。至於慾望，則糾纏於自私，只注意對方對自我的利益，那可能是激情 passion，決不是愛。準確的所謂「愛」，實際是從悅樂的情操在心坎浮起，認知對方的價值。一個人被攝引到對方的價值，或至少感觸到它的存在，覺得義不容辭的傾向它。所謂「慾望的愛」Love of concupiscence 是眞摯的愛，如果是準對被愛的對象「爲我的價值」Value-for-me，那人至少隱晦地辨認「價值的本身」value-in-itself 而獲得其中的樂趣。只要人理會到唯有天主能使他幸福，他是註定完全澈底爲天主的，油然而開始犧牲一切，因爲那證明他是追覓在天主內幸福的障礙，於是他才有了眞愛，即使如情慾之愛似的衝動。惟愛的最純善型式是友愛 friendship，懷有這一型愛的人，是爲了對方價值的本身而高興，爲他慶祝，儘願表示他的愛，爲他估計，並且各方面向他表示敬愛。

在超性階層，慾望的愛猶如望德，友愛肖似愛德。「超性的希望」Supernatural hope 是希臘式（柏拉圖）的愛就其最高理想而言的實現，它是一種最崇高的渴念，昇華到神聖的高處而不止的渴念。但，超性的希望，素質上與希臘式的愛截然不同，因爲它不是從人本身產生，而是由於天主慈祥的賜予，是祂喚醒，邀請人去超脫一切被造的慾望。它不可能是人本身的遁脫，無論他的嚮往多麼高遠。甚至，基督徒的希望，預定天主的概念與意象，與希臘哲學完全不同。希臘人認爲天主是目標，理想，祂推動一切事物作爲目標與愛的對象，但祂本身並沒有愛。爲我們基督徒來說，天主推動一切固然不錯。但

祂引發出天主性即神性的希望與愛，如同那最高的愛（無上的愛）Sovereign Love. ，天主聖子的愛，是愛到「自我拒絕」self-renunciation，愛到死在十字架上，無異荒謬，尤其是跟希臘人的「神」對比之下，他們的神不曾愛過，只是激發人性去渴望它爲一種目標。基督化的愛的概念，在基督與基督徒反應上表現的爲人類說起來是全新的。這型的愛是不可抹殺的事實，超出全部人性的能力所能感受的。

超性的希望，尤其是超愛，我們稱之爲仁愛 charity，源自天主的愛，親自屈尊降臨我們。這是愛的聚餐 Agape。「愛的眞諦就在於此，不是我們愛了天主，而是祂先愛了我們」（若望一書四10）。「不是你們揀選了我，而是我揀選了你們」（若望五16）。

天主自由地給我們一種愛，能够變成我們自己對祂的愛，這是通過的寬宏，在我們方面並無任何功績，我人的本性對它毫無要求或權利。這來自祂的愛，變成對祂的愛，是一種完全額外的分享祂本性本體的永愛：「正如父愛了我，同樣我也愛了你們」（若望十五9）我們能够，也應該安居在救主的愛內，如同祂安居在聖父的愛內一般。仁愛就其爲向天主之德來說，是分享聖三本體內，密切的生命與愛的運動。猶如聖父由於永遠的自知給聖子以完整的存在，該完整的存在也就是愛，又如聖父與聖子之間互相以聖神交流，於是通過聖寵，由聖父給聖子，又由聖子、聖父給我們以聖神（當然，按照受造物所能接受的程度）。現在，我們也能將自己完全獻於天主，憑着那與祂的恩寵（參閱：羅馬書五5）同時賜與我人的聖神的熾愛。既然天主的愛是慷慨的，洋溢的，獻出自我的，所以，藉寵愛而滲入我們心靈的愛，使我們的愛得成爲感激的愛，充沛地流入一切人們的心坎：「這是我的命令，你們該彼此相愛，正如我愛了你們一樣。」（若望十五12）

愛的德操，也是以天主爲對象。我們有愛天主的特權。白魯男 Emil Brunner 顯然犯了嚴重的錯悞

。事實上，他抨擊的是最基層的基督化精神，按照他的見解；天主不接受我們的愛，因爲祂不需要我們的愛，而祂讓祂自己只「在我們的鄰人身上」被愛[63]。不錯，天主並不需要我們的愛，但祂要求我們愛祂，首先，因爲祂自己確實誠摯地愛着我們，友愛的眞諦，要求愛的反應。它確實是不可抹殺的奧妙，天主祂自己是無限的幸福，却眞實地透靈對我們愛的種種關心，而我們得享有特權，親切地以摯愛的「你」來稱呼祂。在本性上，我們是能够深深地因感激而愛天主超出一切，以祂爲最崇高的價值而愛祂，但却不能够愛祂像親密的朋友。然而在基督的啓示之下，我們對天主的愛是直接的，無隔閡的，愛我們的父親和知己一般，因爲祂的愛是直接對我們的。它是完全地，澈底地爲我們的。它到處尋覓我們，懷抱我們。

超性的，對天主的愛底最後動機，就是天主本身：天主的絕對的愛，心與天主的可愛性，祂本體的無限價值，與祂的縈繞着我們的友情。愛不僅注視天主的絕對美善。它必須被祂對我們的良善所燃熾，爲了祂對我們的神奇慈愛而燃起感激的火燄，我們正是由此而滲入祂愛的至聖聖所。但是那核心，愛天主的動機，不是因爲思想上認知天主的愛對我們是慷慨的，美化我們，而是它證明天主的崇高良善。

如果感激的愛，主要是回顧我們自己的福利，那末它應該隸屬於希望的類屬。如果，它在另一方面，首先看到天主的良善，施給人類的幸福，是我們所體驗到的，那它就屬於愛的德操了。它應該常是以上二種德操的表記與成果。

超性愛的根源是神聖的，就是天主；再則，它使我們參與天主本身的愛的生命，它是神聖的，也因爲天主是它的對象與動機。最後，它是神聖的，因爲它引領我們及鄰人趨向天主：愛主的德操乃是我們

註63　E. Brunner, The Divine Imperative. (London: Lutterworth, 1937)

唯一趨赴天主的通道，超性愛爲得救在方法上是必要的。它是我們目標的最終決定性因素，它引領我們趨赴天主聖三永愛的懷抱，在這一生已經開始了與愛結合的眞實要素。更進一步，眞愛或仁愛 caritas，領導我人的一切事物都趨向於天主。既然向天主之德是植根於天主，以之作爲它唯一愛的中心 love-center，它不只是愛天主的情愫，它更參與愛的行動和與天主結合的同意，那結合包括愛天主所愛的，要天主所要的一切。在天主內塑成的愛，盡其全部在我們心內的能力，引導一切受造物嚮往天主。於是乎神愛使我們充滿神力能將一切受造之物，組成一隊頌揚天主的愛的樂團。

尤其是，我們對天主的愛，使我們帶領那些和我們一起的人，走向天主，因爲這神愛給我們愛人的力量。我們能够，也必須愛我們的鄰人，如同天主他一般，再者我們之所以愛他，因爲天主愛他。在某一種意義上，我們能够，也必須以天主自己的愛來愛人，於是，由於這種愛，催促他回心愛慕天主。要證明我們對人的愛，是眞實的似天主 God-like，在天主內塑造，那須視愛的果實。如果它素質上領導他更接近天主，攝引他進入神愛的聖所，然後我們得說它實在是天主塑造的。它領人爲向天主，因爲在天主內塑成的愛「不求利己」 Self-seeking（格林多前書十三5）。它不是縱慾的意旨，也不是權力慾以支配別人。它只是爲天主可愛的光榮甘願奉獻無我的服務於最高的價值，拯救他人這一切將增加天主更大的光榮和祂的愛。

四、愛的特徵 Characteristics of Love

甲　愛必須是至上的

我們應該愛天主在萬有之上。我們的愛必須是無上的愛，因爲愛天主不超過我們愛受造物，或愛祂比受造物更少，就不是確實的愛祂，只是一種無聲的凌辱。這是對最尊貴者最嚴重的誤解與藐視（參閱：瑪竇十37；路加十四26）。天主必然是「妒忌的天主」。祂的「神聖性」Sanctity不可能准許與被造的價值有任何平等可言，更不容被置受造物之下。

我們愛天主的度量是愛祂愛到無限量。既然我們對天主所懷的愛是不可限量的，以無限爲目標（那是專爲天主的），用什麼來測量或限制我們的愛呢？尤其是我們牢記在心，在我們這方面，不是一種感激的愛，而是我們對天主的責任。天主的愛，超凌一切愛着我們（厄弗所書三19）。天主的偉大，沒有邊際（聖詠一四四3），祂的大智大慧無可測量（聖詠一百四十六5），祂的平安超凌一切理解（斐理伯四7），愛着我們[64]。我們對這愛的反應難道要加上一個限量嗎？天主以祂整個存在 ex se toto 愛着我們；整個聖三 Trinity 愛着我們[65]。我們崇高的愛並不需要在情緒的溫度與柔性上勝過其他型的愛，例如：母親對嬰兒的愛。也不需要在情緒方面是最高的 affective summus；但，如此的理想是值得追求的。藉着聖神的恩助，至少我們有時候能夠獲致這崇高的理想的，所以我們愛天主的體驗，在情

註64　聖伯爾納多St. Bernard, 著 De diligendo Deo.
註65　仝上

感上比任何其他型的愛更誠摯，柔婉。總之，我們對天主的愛在評價上應是最高的。它必須是高超的欣賞 appret iative summus。我們必須尊重天主超出一切，在我們的決擇中堅定，鞏固，沒有任何其他的愛能放在我們對祂的愛之上。我們愛的堅毅、恒心，一如它的確實高超級性，這通常在神枯時是最好的證明，即當心靈感覺淡漠、枯寂的時候。所以，愛的主要行動，不是掀起熱忱，而是順從天主，基於對純正價值的最深刻的崇敬。惟情緒或感應的階段也不可忽視。

乙　愛是內在的、有實效的

對天主的愛，必須是內在的、有實效的。愛，像死亡一般强烈，如地獄一般鐵面無私：它的光芒似火炬的燃燒。對天主的愛不可只止於外表的情操與幸福的感受，雖然我們已經注意到，情緒的生活與我們愛的情操的表達，不容忽視。只要它不是浮雲式的感情，或膚淺的感情流露，而是純眞的反省，響應，內心的肯定與順從，或是一種心神嚮往天主的衝動，愛的情緒是具有極大的價值的。

愛的每一絲感受的內涵動力，以及行爲上的每一種表達方式，必須是順從的心神。按照心靈的根源與發展，愛的內涵心態，是愛的敬意、順從、敏感性、與行爲的表達（愛的三個要素），它有自己發展的路線，愛的各階段又有力地互相影響。如果在這三個要素之中、缺少了任何一個（愛的外在熱忱當然會衰退），愛就變成枯燥荒蕪，或淪爲贋品），尤其是內涵情操的贋品，產生不出愛的行爲來。在另一方面，不論爲天主，爲人所幹的事績多麼偉大，沒有內涵的愛心，它們就根本不是愛的行爲。「孩子們，我們愛，不可只用言語，也不可只用口舌，而要用行動和事實」參閱（若望一書三18；瑪竇七21；格林多前書十三4），如果永遠只是愛的行爲，才能使我們明辨心靈的純潔、和愛的內在心態，那麼愛的

內在心態，它的純正內涵與溫度，才是愛的行爲的唯一核心。

丙　愛必須深入人性

對天主的愛，必須深植於人性。這意思是指人實際存在着，會行動，而必須完全受天主的超性愛，來支配人的全部本性的能力。換一句話說，超性愛不可能只是與本性的愛及熱情的力量並行相輔。超性不只是架在本性的上層。本性愛，有它的高貴與毅力，委婉與堅決，它最深奧的潛勢，能點燃起身心的情愛，唯它必須受超性愛滲透、深染，而進化。讓神愛深深也滲透入人性的最深層，攝取它、昇華它。

五、愛的效果

「愛」給我們帶來罪的赦免，它恢復靈魂內的聖寵：「她的那許多罪得了赦免，因爲她愛的多」（路加七47），仁愛掩護多種罪孽。它帶來了神的友愛與父子般的關係：「誰愛我，我父也必愛他，我也要愛他，並將我自己顯示給他」（若望十四21）。它給我們在天主愛內所做的一切工作，帶來價值，我們一切痛苦、喜樂，若以愛從天主的手中領受，就具不滅的價值：天主使一切協助那些愛祂的人，就是那些按祂的旨意蒙召的人獲得益處。（羅馬書八28）

愛使我們洞識信仰的美妙與深奧（參閱：厄弗所書三16）。如果信仰是愛的眼睛，那麼愛就是日光，沒有了它，眼睛就看不見。愛德（charity）的效果是蒙受上主寵愛者身上的愛（love）底果實：在聖神內喜樂、頌揚、幸福、平安、熱中於天主的事業，與救人靈魂的心火、慈悲、忍耐苦痛與愛慕十字架（參閱：迦拉達書五22）

六、愛與服從：愛與法律

如果我們以倫理神學爲効法基督的綱領，在每一章裡，愛與服從列作基督徒的基本態度。我們享有基督眞切的友愛；並在基督內享有聖父的眞切友愛。我們以不可言說的愛的約束，與祂聯合。但是，唯有遜謙才能證明愛的誠摯與眞心，謙遜却要求我們常常牢記我們的愛與天主的愛之間的無限鴻溝，謙遜要求我們時刻惦念：我們基本上是依賴純愛的天主爲生的。我們對基督的愛是純正的，唯有（根據基督教義的要素而言）當它具有欽崇與恭敬，以及（以按照基督教道德的要素而言）服從的愛。基督證實祂對聖父、及我們的愛，是藉降尊就卑，親自服從地死在十字架上。祂藉服從的愛，重建那曾一度由於原罪而中斷了的天主與人的愛的共融的關係。我們對愛的超性能力，來自對人類新元首的服從行爲。對於個體，就如同對整個人類一般，每一個基督徒必須藉服從以證實，並維護他的愛。他必須在世上，以愛的服從，來爭取與天主愛的交流。我們的生命，在愛內，才有它崇高的目標與深刻的意義。它最高的任務是在服從的考驗中，證實我們的愛。在最崇高的層次，愛與服從原是一體的。

我們與基督之間的友愛，永遠是基督的宗徒的愛。宗徒殷切好學；他只求做到服從而名符其實的宗徒，永遠以服從來證明他對導師的權威的悅服。很明顯的，宗徒服從的完善性，只是在他的愛中才得發現。我們服從基督的證據，使世人明辨我們對基督的愛，如同基督由祂的服從證實祂對聖父的愛。「但爲叫世界知道我愛父，並且知道父怎樣命令了我，我就照樣去實行」（若望十四31）

愛既包含服從，也就包含法律，愛與法律，素質上也是可以互相替換的。愛的服從，當然是更完整，勝過法律的服從，那是服從的最低級。徒守法的服從，尚不能享有愛底完滿的親密。外在的法律與守

宙的秩序無異，只是最基本的要求。宇宙的規則，事實上並不能形容最崇高及最善的，因爲最善的不是普遍的，也不能普遍地向人們要求。相反的，愛的本質追求最崇高與最善的，在行爲上尋覓它理想的最佳的證明。

一個連法律的基本要求都不能實踐的人，怎能進入更高一層，更佳的境界呢？既然基本的條件，是實踐愛的法律，愛決不破壞或輕蔑法律。同時，誰純正地愛，就不會停留在服從的低層，而只滿足於最低程度的法令了。

爲了在這重要性質上避免混淆，我們必須澄清「法律」Law一詞的用意。如果我們所指的法律，是限於最少的要求（規定的法律 Pres criptive laws），那麼，在實踐法律上、對愛的要求——決不以遵守法律爲滿足，勢必繼續不斷的尋求，如何超越法律。如果由於法律（以它整體的意義來說），我們瞭解永遠不息準對更崇高的巔峯（法律是爲了引向目標與理想，不是只爲立法規定或限制行動），那麼愛，唯有愛才能完整地滿全法律。「愛不加害於人，所以愛就是法律的滿全」（羅馬書十三10）。「因爲全部法律總括在這句話內：『愛人如己』（迦拉達五14）。「這訓令的目的就是愛」（弟茂德前書一5）。

新法包含一切，是基督的愛（參閱：若望十三34；瑪竇廿二36）。每一條法律或命令，每一種詮釋，是用來表達，指示，或應用到愛的偉大誡命。個人惟有藉愛的精神去順從它們，才能實踐各條法律的最深的意義，因爲只有愛能聖化，並執行每一條法律的最深遠的目標。

愛的德操，與法律密切相關，猶似愛的精神，與法學的銳利眼光，截然互相對峙。愛純然是個人的。它注視立法者的人格，它透視他的思路、目標與立法的動機。那擁有這「個人愛」的人，感覺親自被

立法者號召，被要求在一切情況下全力以赴。那受敏銳法學所推動的人，面對的是鐵面無私的法律（雖然不僅是法律的表面文字），他只問：法律的最低要求是什麼？好讓他避免觸犯法律？

如果愛只要求這些：必須做到什麼或躲避什麼，以免喪失聖寵，失落聖愛，那末，這樣的愛是不純全的。如果實踐法律，仍然是通過這樣的努力，來避免完喪失愛，如此不算是敏銳法學的特徵。雖然這樣的愛，距離全德很遠，但却也不無價值，並且它也確實地滿全法律。

對導師的純正的、慷慨的愛，是不滿足於法律的最低要求，作爲最高標準，却要瞭望最高的理想，作爲終極目標。當然，我們必須明智從事！明智的謙虛的愛必須捫心自問：在我這情況下，依我目前的（也許微弱的）能力，什麼最愜上主聖意的事爲我最適合呢？

謙虛的愛，永不致認爲他可以免守普遍的法律的，只要他繼續接觸它最嚴厲的限制。外在的法律，是辨別心靈的要素。一個人的愛與懼混合，將不會完全免於憂慮他是否會堅定不移地去做好的（雖然沒有比愛德更强有力地保證去做好的，依據聖奧斯丁的思想：「愛吧，隨您的願望去做好了」Ama et fac quod vis）謙虛會保障這堅定不移的做好，在導師的愛徒心靈內，製造嚮往天主的一種不滅的天性；因爲謙虛的愛，證明它在善的方面的穩定性，並維護宗徒在善的方面，精確地不斷地接觸天主的法律，尤其是藉基督的活的典型。愛的明確路線，是以謙虛的眼光洞察天主的法律，導師的模範，不是只爲了怎樣避免犯罪，而是要找出應怎樣隨時準備進展到更高層的愛。

死板的法令主義使精神枯寂、愚昧，使人格低落。相反的，愛不停地尋覓超性的志趣，唯求天主聖意最完善的實踐。它透射昭明個人的規範或天主的訓示，在每一種實際情況內，傾聽上主的號召。愛將每一條法令看作是愛的邀請，而以服從的愛作爲反應。

七、仁愛是全部德操的綜合與模式

聖保祿將基督徒具有的德操，比擬整套服裝，而愛是腰帶，「全德的聯繫」（哥羅森書三14）。藉着仁愛，德操的衣服顯得款式畢挺可觀，猶似腰帶束裝，整齊雅緻。所以聖多瑪斯 St. Thomas 忠於聖經的概念，追隨彼得。龍鮑 Peter Lombard 的分析超性愛，稱它爲德操的標準。[67]但，這不是說其他一切德操的素質與特徵都源自仁愛，或是說仁愛是塑造出德操的唯一型式。但，天主的愛賦給他們穩健的程序，對準超性的目標，永遠與天主結合。愛是內在强烈的核心，它給德操的整個生命以堅定，內蘊的溫暖，以及在天主面前永生的價值。換一句話說，愛是我們所做的一切善事的超性資質的根由或關鍵。基本上通過仁愛，而其他德操才能朝向永生的超性目標，使我們愈來愈中悅天主。

愛不是單單與其他德操並行，或附屬於他們。它却是包涵其他一切德操、促進、領導它們。我們說，它以光輝與溫暖啓示一切其他德操。「由於愛，每一種德操變成强烈的核心，它使人生歸向天主，使天主成爲她的財產」[68]，這對友愛來說，也是眞的。它變成眞正的超性德操，眞正的友愛，在天主內而愛，只有靠愛的神聖德操才能促進，鑄造它。

愛施行這崇高的任務，唯有當型式與動機多少具有活力與實效的時候。並不需要新穎而特出的愛的行動（善意），來激發每種德操的行動。

愛如一切德操的模式，將宗教與道德聯合貫通成爲不可超越的一致性，因爲愛以宗教的精神促進天

註67　聖多默斯 St. Thomas 著 Qaestio disp. de caritate, a. 3; II-II. q. 23, a/8.

註68　68. Soiron, Glaube, Hoffnung, Liebe, 158.

主兒女的一切道德活動。於是道德接受宗教的模式，以最密切的約束繫於天主。由於對天主的愛，在天主內，我們變成天主的夥伴，在祂獨有的靈驗的愛內，爲祂自己也爲祂所創造的一切。我們愛天主，因爲祂本身永遠值得我們去愛；我們愛受造物，因爲他們是神愛光輝的反映。通過仁愛 Caritas，我們是以他們自身的價值而愛，更進一步的說，那無限的價值，反映神聖的光榮與永愛。在這仁愛的神學德操內，我們愛的活力，它的最終動機。(objectum formale quo)，與我們對天主的愛是一致的，爲我們自己，鄰人（其中包括基督徒對自己、對別人整體的道德與宗教態度），雖然現實（物質）的目標在二者之中，是不同的（猶似造物者與受造的廻異）。

八、愛是誡命

康德 Kant 與雪勒 Scheler，雖然他們從根本不同的論點出發，却有同樣的結論—愛不可能是訓令的對象。康德認爲愛屬於「病理學」Pathological order，那是說，它是一種可感性的慾望趨勢，所以不是道德性的，而是低於道德 infra-moral。雪勒的說法相反，他認爲一個人不是有愛，就是沒有愛；所以是順理成章可訓令規定的。人不能形容它，也無此必要。愛，最高超的心靈實況，是由人與價值接觸而意識到它的一瞬那時產生的。

這愛的概念確實是對普遍價值 Value-in-general 的志趣，是不能形容的。理由是在乎我們心靈嚮往的特性本身，那是去找，去愛，每當美善傾向它，邀請它就被美善攝引。如果一個人失去了識辨這愛的召喚的價值，那麼他決不能有任何道德的，或宗教的行爲了。

然後，普遍的愛，尤其是神愛，能够是訓令的目標。天主已經跟我們分享一切，所以我們應該能够

愛。祂使我們能識辨他愛的召喚，去體驗祂愛的神奇，燦爛，憑着祂的寵恩，人能適當地反應。如果沒有這超性能力去認識天主是尊貴的善，崇高的價值，而在愛中產生反應，那麼任何愛天主的訓令，會是無用的。

天主在基督內以愛向我們啓示祂自己。基督以降生，在世上一輩子，向我們表白聖父的愛，以及祂對聖父的愛。祂通過聖神，愛的能量滲入我們內。所以，愛是可以仿照基督而形容的。

如以上所描述，愛天主包涵幾種意義：

(1)**爲罪人，意思是指除去障礙，朝向超性的愛**；具體的說，對受造價值的不規則繫情。所以，爲在死罪情況中的人，愛天主的誡命包括最嚴格的責任，儘他一切的能力，去獲得天主的愛。他必須拋棄一直到目前所崇敬的僞神；他必須爲更深浩的意義，而努力去愛天主。當他能够的時氛，必須受愛的啓發而即刻勉力懺悔他必須準備去接受恢復聖寵的境界（愛的煥然一新）。然而去除障礙，讓神愛的德操重新輸入心靈內。

愛的偉大誡命要求我們，首先不是要我們做出愛的行動來，而是要我們保留在愛的境界中。「存在我的愛內」（若望十五10）。當然保留愛的境界也必需遵守誡命，並且有愛的行動（參閱：若望十五10）

(2)**既然只有被賞識的愛才能引起愛的反應**，那末愛的訓令，一般而論也給我們加上默存天主對我們的愛的義務。我們必須默念天主的宏偉，全美全善，完全可愛，如同在基督內所啓示給我們的；這一點我們必須在心坎深處做到，因爲唯有愛的眼光。神愛的權能也就是天賦的仁愛之德，才能欣賞價值祇要我們默存天主對我們的愛的奇妙，它就會發展它的效能。**我們可以放心，如果我們經常思念愛的動機，**

天主對我們的愛，以及對祂以愛還愛的幸福，我們將不致於完全失掉天主的愛。如果經常忽略思念天主的愛，我們會全部喪失天主的愛。那是悲哀的事實，個人能因絕對相反的觀點，窒息思想優美的心靈。個人這樣離棄天主確實是可悲的。

默思神工也應該培養情緒 Sentiments，情感 Passions，與情懷 affection，它們都是愛的表達，或是激發愛的心情（例如：歡樂、哀傷、等）。因此個人必須屢次採取愛的行動當然重要性不在於這些行動的次數多少，而是對基督人格與模範的深刻與誠摯的默想。這樣我們愛的熱忱，會從內心燃燒起來。

(3)**愛的誡命要求意志的自由順從**。個人確實不能驅使愛的衝動（在此愛的價值是聖善的快樂：滿意 Complacentia），每當個人展開接受高級價值的可愛光輝，而且意識到它。唯天主既是「至善」Supreme Good 不可能因任何一種聖善的快樂而滿足。祂規定所要的一種善的快樂是超越一切的。如果我們直接認識祂的本質，如同在天堂上聖人們神視中所享見的天主，那麼我們在祂內的聖善的快樂一定是至高無上的了。但是祂在現世是黯淡地被信仰所認識，所以人不一定完全爲祂所攫取。故此，一個善意的純愛（love of good will: amor complacentiae）是超凌一切的愛，在現世，唯有當自由的意志主動屏除了對受造的價值，一切不合理的快樂之後才能發生。最後—這一點很重要—那善意的純愛仍然距離完善的愛的行動甚遠，尤其是對具有人格的對象的愛）。這型愛的素質是甘心情願地將愛底能力交給被愛者；此亦即意志的降服（這才是 dilectio 心愛）。

實際上，聖與善的價值（屬於道德與宗教的領域）根本上與美的價值（屬審美的領域）不同，尤其是在要求的條件方面：前者不只要求善意的純愛，而且要求愛者的自我贈與。這是比善意的純愛更勝一

籌。這是一種自由選擇的行動，它常需要極大的努力與奮鬪。

(4)**愛的訓令要求愛的行動，愛的工作。**事實上，愛作爲純正的、善的快樂，以及意志的正當順從，並不能在一個個體內繼續存在，衰落或發展，如果沒有愛的工作，在道德行動上表現出來的話。因爲我們都是逗留塵世的朝聖者，不能就安憩在我們的愛內。我們必須繼續不懈從安息到行動，再從行動到安憩。在我們心坎內的愛，必須激勵我們去行動，愛的行動必須繼續不斷地加深並加强心內的愛底情愫與情感。

在此，愛與服從的本質上的連絡（以及宗教與道德的連絡），又顯現在我們的眼前了。愛的偉大誡命，如同它在聖經中曾被古典式地描述過，將愛底完整性質，表露無遺。它要求心靈的全部：純精神的與靈肉合一的，甚至純屬外在的一切力量。天主向我們索取整個的存在，全部的努力：精神心思與雙手：我們精細的心思，鋼鐵的意志，以及外在的工作，都應該爲爭取更深的認識而努力！

(5)**愛的訓令在它的要求上繼續不止。**它是絕對的。我們必須時常堅拒任何可能摧毀愛或逐漸熄滅它的一切。但它也積極要求我們的愛以天主及鄰人爲目標或理想（規定的目標 the precepted end）作出更高度的努力。

愛要求我們向這目標努力，不是當作一種義務—必須即刻並時常做到（規定方法 the precepted means），不照顧到我們目前所具有的仁愛程度。這意思是，我們義不容辭爲完善地基督化而努力，那是包括在實踐這偉大的誡命內的。但那不是說，我們必須永遠是完善的，甚至在神修生活的初期，也不是指我們必須在一切情形之下，永遠是做那最好的（指客觀方面，及本身是最好的）。

九、完善的仁愛

最崇高、完善的愛將在天國時屬於我們。基本上、素質上、天國是安寧，不會消逝的，與天主完善的愛的交流。在這塵世，完善的愛是具有基督化的完善 Christian Perfection（跟「完善的境界」的區別，所謂境界只是因爲它特別對準完善的愛）。天賦的智慧，在這人生貢獻最多的是仁愛的豐滿，智慧給我們神愛的美味，對天主的愛有親切感。它協助我們深入天主慈祥的父愛，深摯地體味神愛，讓我們整個兒的存在，陶醉在祂的聖愛裡。

上智的恩典，大部份與內心的祈禱配合，尤其是默觀。這是聖神恩惠中最重要的。它不但使愛德更完善，也使其他一切超性之德更完整、充沛。尤其是，它使信德及理智的智德結出碩果。本質上，它屬於理智方面乃而屬於實踐方面却更多。聖神賦給默觀與上智的恩澤，主要並不是爲了加强人心的知識，而是爲增進他的愛火。默觀實在是一種識見，但却更是聖若望式的識見，那是最高級的識見：生於愛，導向愛。

神秘學，雖不排斥私人的啓示，素質上却也不在乎這些恩澤，但是對於增進靈魂上的愛德與如何使愛德更完滿，却非常的在乎。內心的祈禱，沒有上智的恩澤，就不能進展，神秘生活的各個階段，也就是愛的各階段。

在上智的恩寵中，顯得彼此息息相關的是：在「價值的認識與價值的愛」，「活潑的信心與愛」，享見天主，愛慕天主與幸福。與這上智的恩寵彷彿的，尚有炎炎的救靈熱忱：它不斷燃起對天主的愛而且它無論由於人靈的困乏或人靈的進步，他的神愛之火，總是愈燃愈熾！

十、違反天主的愛的罪

死罪 mortal sin 與神愛，冰炭不相容。二者不能共存在同一個主體內。至於小罪 venial sin，那只是暫時的與愛德的熱情（fervor caritatis）有所抵觸。抵觸積習成性就是所謂「冷淡」：這對愛德將構成嚴重的威脅。相反愛德本質的最大罪惡，是憎恨天主。當一個人對天主有確切的認識，知道唯有祂是諸善之源，衆望之歸時，就不可能犯這種罪。可是我們超性的信仰，提供給我們的對天主的認識，祇像鏡中看月，霧中看花（哥羅森書十三12）。雖然如此，自始終令人大惑不解的是：那按照神聖的肖像而受造，完全依賴天主而生存的人，怎麼能憎恨起天主來呢？在此我們正面對着那所謂「神秘的罪孽」（得撒洛尼後書二7），如墮入五里霧的中心點了！

憎恨天主之罪直接揭露了一件極端可怕的事：與天主爲敵。間接地或多或少的隱藏在所有死罪中的。一個人犯了死罪，在他破壞的誡命中，看到他私意的障礙（即天主的神聖與正義）。祂的邪惡的抉擇，表明他寧願一逞私意，而違反天主的正當要求。由於人性脆弱的罪過，與大膽抗拒天主，誓言宣佈仇視天主，二者之間，在心理與道德上，有極大的差別，前者只是瞬刻間的厭恨障礙，因爲它看到天主的誡命與現實的僞善。

通常的死罪，只是反抗天主的命令或指示（odium abominationis），而那直接的憎恨天主是仇視天主的本身（odium personae）。上主曾提到（若望十五）世人這駭驚的憎恨聖父，憎恨聖父使者的祂，及其門徒。此處所謂憎恨，不可能解釋只是對天主的錯悞概念，或某種程度誤解[71]。當然，也有一種

註71 費廸明 F. Tillmann, 著 Die katholische Sittenlehre, IV/1, 182 f.

「憎恨天主」，實際上並不是準對眞天主而發，而祇是相反不相稱的天主的偶像；究其實，只是强烈反對被誤解或被宣傳錯誤的宗教，或宗教徒的敗類而已，究其源，却可能是出於潛伏性的對眞天主的愛心）。但是，話說回來，按照上主的話，及聖教史的記載，一種眞正的對天主的憎恨，是的的確確查有實據。它不是由於對天主的錯悞觀念所引起，反而是對天主眞正的肖像故意曲解的緣故，因爲憎恨能使人盲目。

基督解釋這憎恨天主的原由：「世俗的精神」感覺天主是它的仇敵（參閱：若望十五18）。黑暗憎恨光明。甚至反宗教人士的仇恨，大部份是準對基督的宗教及其使徒，往往不是因爲他們聲譽的敗壞，而是根源於潛伏在他們心底對天主的仇恨。（當然不是說對我們自己的行爲的後果，不必加以注意，而應自我審察任何罪過，可能成爲侮蔑宗教的機緣）。「如果世俗憎恨你們，要知道，他們在你們之前已經憎恨了我。如果你們屬於世俗世俗是會愛那屬於它的事物」（參閱：若望十五18）

神聖的啓示愈是剖示明確，與天主的仇敵針鋒相對，他們憎恨的火燄愈是熾烈，因爲它們本能地感覺到神聖的啓示與他們的邪惡精神爲敵。我們在聖人們的生活裡看得很清楚，他們被迫去分擔上主的命運。他不只是註定要站起來，也要跌倒，有許多跌得更深。

認定教會的罪過，必須完全對她的仇敵負責，那是整個兒錯誤的。將反宗教，反基督和反教會的勢力，歸罪於教會本身、現在，及過去的脆弱（教會的人性方面），尤其是司鐸，及修士修女的缺點，這是最不公平的。注重眞理的人，不會否認他們應承擔許多譴責。唯今日在某些地區，有一種特出的趨勢幾乎是病態的狂熾，向教會與師問罪，包括一切反天主的訊評在內。這些嘲諷應念基督既然是最神聖，最智慧，最慈愛的，降來生活在我們中間；天主的神聖，和祂對人的友愛，都滙集在祂內，可是祂却成

了天主的仇敵，最可怖的憎恨目標。理由是他們已經在心底充滿憎恨，反抗天父（參閱：若望十五23）。

至於基督的來臨，是罪惡爆發的時機（參閱：若望十五22），聖神，愛神的來臨，也是這般，通過聖人的證明，暴露罪惡的最醜陋一面（仇恨天主，否定天主）。「祂將判決世俗的罪」（參閱：若望十六8）。憎恨天主是罪惡中最惡毒的。這是魔魂的罪，最直接觸犯聖神的。

第二篇　虔敬的德操

第五章　心靈與眞實的崇拜

壹、聖經中論虔敬之德的對象與本質

宇宙的造化與人類的救贖，它們的初衷與最高目標，是天主的外在榮耀。在祂外表的工程，已顯示給人類，天主本身的神聖，雄偉與聖威。基督是至聖天主，居住在我們中間。因此，祂要求對祂神聖性的敬愛。在基督內，宇宙領受了它的大司祭，並分享對天主聖三最高的崇敬與榮耀。基督徒被聖神聖化後，與基督的司祭身份結合，必須將天主的榮耀看作他們的尊貴與使命。基督爲了祂聖父的榮耀，消磨了祂的一生。祂來是爲尋求「派遣他來者的光榮」（若望七18；八50）。爲了對天主聖殿的熱忱，爲了建功立業以榮耀天主，使祂精疲力竭，甚至在十字架上犧牲了生命。宗徒藉導師的祭獻，分享神聖生命的榮耀，那末，光榮天主，也就成了他們一生最高的，如饑似渴的熱望。

基督帶給我們天主聖名的充份啓示。和祂在一起，通過祂，我們得稱天主爲我等父。這份光榮，對我們來說，是一種在衆弟兄的大聯盟中對天父崇拜與存愛的責任。虔敬之德操的大前題，對象與內涵，

主要關鍵的概念有三：天主的聖德 Sanctity，天主的名號 the Name，天主的榮耀 the Glory

以下數頁，我們將研討聖經上的這些概念。我們將一切置於天主的聖德之光下①，祂的神聖，令人曲膝朝拜，也令人幸福滿懷。祂却同時又是將祂的聖名（The Name of God ②）親切地啓示給我們的天主。這些基本概念，彼此相得益彰，能幫助我們更了解祂。

一、舊約中的神聖榮耀

「耶威的榮耀」Kabód Yahweh 一詞，在舊約的希臘文譯本中，解釋作天主顯示祂本身的尊嚴與榮華。「神聖的榮耀」顯示天主的本性，以及祂瀰滿宇宙的偉大化工③。每當天主主動顯示祂的本體，祂的榮耀 Kabód 反映的是祂的神奇，它即指定要求承認」recognition 。當天主的神聖與愛顯示出來的那偉大的一日，梅瑟與民衆看到天主的尊嚴、榮華，猶似「烈火炎炎」。民衆只覺得光芒萬丈，不敢正視，同時恐怖的雲霧，掩蔽着天主的神聖（出谷紀二十四16）。梅瑟獲准步入雲層裡去，直接恭聽天主的話。他被允許聽到天主的聖名，接受寵召：「你是我的心腹知己」（出谷紀三十三17）、梅瑟不勝雀躍竟請求道：「讓我看看祢的榮耀吧」，上主回答他說：「我將使我的一切美好在你面前顯現，並當

註1. 「神聖」或「聖化」之類的詞彙，在本著作裡屢見不鮮。討論宗教德操的目標與內容時也經常聯繫到這些詞彙。

註2. 天主啓示的聖名，成爲崇敬天主的對象（以實習宗教的德操），在下列篇幅中，在祂的聖名裡，特別榮耀天主。

註3. Kittel in Th W, II, 247

你的面說出我的聖名，但是我的聖容你不能看到，因爲誰見了，就不能活」（出谷紀三十三18），天主親自將祂的手覆在梅瑟的頭上保護他，並在顯示祂的榮耀與威嚴時遮住他的雙目。

這段文字和記載依撒意亞展開先知任務的那一幕，同樣明白地指出天主的尊嚴與榮耀，尤其是天主的神聖之啓示，是一種令人一則以懼一則以喜的奧秘mystery,(mysteriumtremendum et fasclnosum)。它帶來眞正的幸福，却又令人不得不起敬起畏，叩首膜拜。

「耶威的榮耀」Kabód Yahweh 不只是一種眞理的啓示，也是一種準對整個人的啓示，因爲這對他來說，是生死關頭。天主的榮耀與威嚴，是使看不見的天主成爲看得見的，這種啓示使人激動得欣喜欲狂或戰戰惶惶（出谷紀十六10）。當天主顯示了祂的榮耀與威嚴，祂必要人反應：「將光榮歸於我名下」。將光榮獻給天主，並不一定要奉獻一些新的東西。而是發出應該屬於天主的響應，一種虔敬地體認天主神聖威嚴的響應：對待榮耀的天主 God of Kabód 必須以榮耀 Kabód（即崇敬，讚頌）來響應祂。

天主的威嚴與榮華，當祂跟人發生接觸時，祂就移駕到我們的心裡：例如，在聖龕、聖殿或約櫃上面，人們必須向祂致敬。祂的威嚴懾服人心他們曲膝敬禮、讚頌。宇宙造化的森偉，狂風暴雨的壯觀，凡自然界的一切雄偉，都啓示出天主的榮耀，並且是直接號召人們去崇敬天主的無限神聖。這一點，我們在聖詠中常注意到許多動人的詩篇。耶威親臨的聖殿，或不論何處，祂啓示祂的榮耀，並要求應該向祂表示的虔敬，這是一種絕對不例外的要求，因爲天主是一位「妬嫉」的天主 a"jealous" God。第一條誡命極端强調向天主的虔敬：「我是上主，你的天主，我是一位妬嫉的天主。崇拜偶像，在有形的受造物身上，分享天主的威嚴的榮耀，惹引「妬嫉」，這是天主的義憤。「我是主宰，這是我的名；我的榮

華（那意思是指，祂的榮耀 Kabód，和對祂的承認不給別的」，沒有人得在祂的正殿旁邊建築偏殿。

天主判決祂的人民，必允許某些人得免懲罰，這是出諸祂的熱中於祂自己的光榮。天主的義憤，像烈火般燃燒。由於不向天主致合理的敬意，祂的妬火會熾烈地燃燒起來。天主對於祂自己人民的神聖關懷是無微不至的。「我因西奈 Sion 而强烈地妬嫉起來，爲了她，燃起了妬火」。因爲天主尊嚴的光榮，是反映在祂的人民身上。被選的人民，就是祂的榮耀，祂的讚頌。熱切關懷被選的民族，是天主對祂的教會的一種領導—教會是祂可敬的威嚴的更偉大的顯示，教會就是那群爲了祂的榮耀而被聖化的社團。

二、新約對天主的崇敬

聖父的榮耀、榮譽，和威嚴在基督身上顯現出來：「我們看到了祂的榮耀—聖父唯一聖子的榮耀」基督在大博山的顯聖容，就是聖父與基督啓示給宗徒們的榮耀 dóxa。那是耶穌基督在復活與末日降來時的榮耀的預兆。「他們親眼看見了祂的榮耀（路九32）。天主的榮耀（即神聖的光榮，威能透示出神聖的萬丈光芒）與基督的榮耀在舊約裡本質上，是不可思議地聯在一起的。天主不只因耶穌釘死在十字架上而獲得光榮（若十三31），並且讓降世爲人的基督分享祂，眞正的、永遠性的榮耀，祂如此藉榮耀基督來榮耀自己。

無可置疑的，基督在世時，合法地具有天主的榮耀（聖父啊，以祢自己來光榮我吧；以那在宇宙沒有存在之前，我已和祢所共有的光榮來顯耀我吧！若十七5），然後祂仍懇求聖父在祂身上光榮聖父，顯示天主的榮耀（若十七1 5）。天主的光榮在基督內的稱法，恰好是祂與聖父從永遠就具有的榮耀，以及在現世通過救贖工程（祂死於十字架上），而光榮聖父所委任祂完成的：「我在世上光榮了祢；我

已完成了你交我做的（若十七4）。若望福音十七5上的一句話：「我和祢有光榮」，正好給聖經上「榮耀」的概念作個注脚。在整部聖經中也許沒有比這句話顯示祂天主性的莊嚴，反映聖三的無形榮耀。不只是在這句話，而是在全部舊約與新約中，都特別強調那光榮的外在顯示。

在瑪竇、瑪爾谷福音中，只提到基督末日君臨世界的榮耀（被高舉、崇揚的基督）。在路加福音也曾提及榮耀與基督聖誕（聖父，和新生聖嬰的榮耀，由於在天空出現的天使，顯出天主燦爛耀目的光輝），其次是在大博山顯耀的記錄中。聖父與基督的榮耀是在祂的奇蹟，和向信仰祂的人們所揭露的尊嚴偉大中顯示出來的。（若一、十二14；二11；十一4；十一40）。基督的光榮，以特殊型式以苦難爲序幕，光榮天主最崇高的司祭之職，是從基督的永生、豐滿，有形的顯耀開始（若十七）。羔羊和那居於寶座上的，享有同等的榮耀。「被祭犧的羔羊，應受權威、神聖、智慧、毅力、光榮與祝福……向位居極尊的祂，和羔羊，奉獻祝福與光榮，顯耀，主宰一切，永生永世（宗五12）。天主的榮耀，在基督的復活中，獲得完滿的顯示。（瑪十三26）

聖經對天主榮耀的教訓，從追慕基督，可獲得以下結論：基督不僅僅是宗徒對天主聖父光榮的態度的典範。祂是我們的最高司祭，我們要光榮天父祇有通過祂，跟祂一起。基督與聖父，和聖神合一，分享神聖的榮耀（包括屬於神性的光榮人性），祂是我們欽崇的對象。我們向永生光榮的基督整體，致最崇高的敬禮（Latria）。我們在彌撒正祭中祈禱：「通過祂，與祂一起，在祂內—全能的天主聖父，願一切讚頌和榮耀歸於你，及與祢同體的聖神」。

再者，舊約中只用於描述至聖天主光榮的文字（希十三21；前伯四11；宗五12：前格二8；二1；弟二13），在新約裡却拍到基督身上這些文字，不僅對基督學（Christology），就是對我們在整個敬

禮中對基督的態度也具有莫大的意義。我們敬禮中的基督，是有權能、有光榮的主宰。這點沒有比彌撒聖祭表達更完善的，彌撒是最圓滿的敬禮，是在於基督通過基督而欽崇天主父。因爲在彌撒中，是基督將祂自己親自奉獻給聖父，完全是基督獻給天主父的榮耀的獻禮。同時，基督的謙德與順從，跟祂的宗徒們，都融洽在神聖的光輝榮耀中一齊奉獻了。這是被啓示的光榮，也是被奉還的光榮。在獻禮膜拜的基督，如今滿被天主的光輝，這是由於祂的苦難、聖死在彌撒中重現而加給祂的榮耀。彌撒的光輝，照耀着一條由謙遜與服從，引向與基督一起被高舉的光榮的坦途，使基督的弟子們也得分享這上天的奧蹟。聖寵的富藏多麼神奇地指向永生的光榮。（彌撒意味着末世）

由此說來，虔敬之德的對象是神聖、崇高、神奇、天主的光榮④，在宇宙萬物中所反映出來的，尤其是通過基督，在基督內，在祂的神奇靈蹟中所揭示的天主的聖善。基督是我們崇敬天主的道路，因爲我們是通過聖子降生成人而趨赴天父的。我們跟基督，最高司祭一起崇敬，參與祂內在司祭的情操，隨着祂的祈禱，祂的工作；祂的苦難，尤其是祂的服從。要親密地跟祂的聖善服從、聯合，這樣才是以導師的子弟身份奉獻光榮於天主臺前。

基督徒的希望，是期望着在永生享見天主和羔羊的榮耀（依三十五2；六十18；宗十四1；十五2；十九6）。更有進者：他將憑基督，在他自己身上分享天主的光榮，使他將來永遠神化 transfigure，他將分享基督的高舉，永遠活在祂的幸福中。天主啓示的話說：「我不將我的光榮給別人」（依四十二8；四十八11），意思是說，沒有人得享那最後不屬於天主的光榮。所以，誰若在一切事上，將光榮歸於天主，將親自體驗到同樣光榮的顯現。「正義的人，將發光、照耀如太陽」（瑪十三43）。上主欣

註④：參閱第二篇第二。

喜顯赫的日子來臨，在天上直到永遠，是他們當初獻給天主光榮的反映，是他們一生遭正義考驗的酬報：他們在一切事物上尋覓天主的光榮⑤。「我們卑微的身軀」，在復活時將由基督重新塑造，以配合祂光榮的奧體」doxa（菲三21）

天主愛選民的光輝與溫暖，將在基督第二次光榮來臨時充份顯露出來（羅八18 21）。天主聖神藉聖寵而將神聖，莊嚴的靈性，輸入我們內，所以天主的榮耀已經在我們內活動（前伯四14）建立「內在人格」"inner man"（三16）。聖神是我們積極參與天主榮耀的保證。「那時候，我們全體揭開眞相，如同明鏡一樣，反映出上主的榮光，正好像透過上主的聖神我們將由光榮到更光榮，漸次化爲基督的肖像。」（後格三18）。

聖保祿致格林多後書的著名一段中，非常清楚的表明，我們必然參與上主滿腔熱愛的威嚴，充份參與的期望，將是我們神聖的任務。我們的希望「主要是賴聖職 diakania（服務）或是基督神國內，爲光榮天主的神聖服務。天主的光榮，既然反映在梅瑟的容光煥發中，那末新約中祂親自祝聖的僕人，所將反映出來的天主的光輝，更將如何地燦爛奪目呢！在今世不很明顯，也不瞬息實現，但已經存在而且在某些方面，也表現出來了。甚至在今世，那些懷着聖寵者的容貌上，已經在未來天主的榮耀中，透射出人性的光輝。

保祿是在往達瑪斯 Damascus 的路上，因「榮耀的上主」的顯現而皈正的。從此開始了他的宗徒使命。他的宗徒事業，煜耀出天主的神奇光輝與復活後基督的榮耀。他的洗禮神學，以及聖神居住人身

註5. 由此我們洞察聖經上正義的概念，那是崇敬天主的一種狀態。在這觀點下，我們得依從聖師及宗教德操的理想號召。若以亞里斯多德的觀點，將宗教放在正義的重大德操下，至少可說是製造了一個問題。

的道理，告訴每一位基督徒，尤其是具有使徒精神的基督徒，天主的光榮，怎樣照亮了、征服了他整個的生命。

三、欽崇天主，尊敬聖人

狹義的欽崇，是只屬於天主的。只有祂是聖的，只有祂是上主，只有祂是至高的（見彌撒經）。最大的榮耀，也只屬於祂。聖經上，禮儀中讚美天主偉大的言詞，並不說將光榮獻給天主，使天主享有它，而是說祂已具有這光榮，我們全體受造物必須在祂的偉大中頌揚祂。我們應該認承祂的偉大，歌頌讚美祂。

欽崇是我們對天主偉大啓示的反應。既然天主的崇高，是一種崇高的愛，通過造化與聖化的愛，啓示給了我們，所以我們的反應，必須是虔敬的愛。這愛的敬禮，和虔敬的愛都必須貫澈到我們全部行動上去。故此，我們對鄰人，以及宇宙間一切受造，所移發的愛，都必須常是虔敬的愛的化身。

耶穌神聖的人性，應該受到虔敬的光榮，因爲在光榮的復活中，通過超然的結合，祂充滿天主的威嚴。復活後的基督，榮耀了天上主宰的偉大，基督的苦難，是天主崇高愛的最傑出證明，基督的復活與升天，反映出聖父的無比權能。所以由於祂的苦難、死亡，我們欠祂一切虔敬的愛。這爲我們—如同爲祂—是赴向高舉，天國光榮的路線。祂不但指示我們怎樣崇敬聖父。祂讓我們跟祂聯合起來，眞實地虔敬天主的榮耀與可欽可愛的偉大。

「虔敬之德」的直接對象，不是天主內在的，隱密的光榮，而是祂的 Kabód（榮耀），祂的 dóxa（顯榮），那是說，反映出祂內在的神聖的榮耀。那就是天主神聖的親臨，在宇宙造化與人靈聖化天主

的聖善與仁愛的威嚴的工作中所顯示出來的。天主也應該在祂所選擇的份子中受到尊敬，祂所聖化的份子，既然已經完全自我奉獻給祂，在他們內透射出不會消逝的光輝。這些份子就是聖人。我們可以將這句話應用到他們：「他的內殿所敬畏的是天主，以色列的天主」。（聖詠六十七36）

根據這眞理之光，我們更可以圓滿地讚美聖母升天這一端道理的眞諦。天主之母，和她的聖子一齊享有天上的榮耀。她的肉身與靈魂同受光榮。按照聖經上「基督的光榮」這一概念的詮釋，包括肉身的光榮；聖體的燦爛，從神聖的偉大中反映到肉身。所以，天主之母的完整光榮，包括她的肉身，是根據此理，在某種意義上，也是應該屬於她的特有尊貴的先決條件：應屬於她的神聖榮耀必須互相配合。天國聖人愈從他們的聖德反映出天主的仁愛威嚴，就愈有效地協助我們準向神聖的榮耀。我們愈是按照他們的功德敬愛他們，我們愈能以適當的行動、儀式、禱詞讚美「天主與羔羊」的偉大。

天主在世上，用祝聖典禮而保存專爲光榮天主的一切，應具有神聖的尊嚴：這包括聖地、聖物；尤其是神職人士，例如：司鐸，（或修士、修女們誓志自我奉獻給天主，爲天主的光榮，天主的愛而服務）。這包括那些一輩充份澈悟聖洗、堅振、神品聖事賦予他們的神聖祭獻。這些都是聖的（sancti）。每一位基督徒，通過聖洗聖事已經奉獻給天主 sacer Deo，也都是某種程度的敬重或尊敬的對象。

貳、敬禮上主在宗教與倫理中的地位

一、宗教一詞的各種意義

「宗教」（Religion）一詞源自拉丁文 religio。我們用來表達崇敬或敬禮，將光榮歸於天主；宗

教的行爲與德操（虔敬），在以上幾頁已經說明了。但是這名詞屢常引起悞會或錯悞的觀念。所以，有人將宗教的要素，只當作是專門爲神聖的虔敬而已，唯有聖多瑪斯 St. Thomas，及最現代的道德神學家，將宗教的這種特徵，和道德列入同一範疇。如果我們對「宗教」塑造一個虛僞的印象，並且將它完全壓縮到道德的範疇，我們怎能繼續將宗教看作是崇敬或敬禮的德操？

「宗教」religio 一詞的解釋：

(1)**和天主合一或聯合在一起**。和天主這般聯合，是由於天主降尊愛我們，在我們內激起要求與愛的反應。這型結合，遠遠超出言詞與愛意。它由聖化的寵愛，而凝聚成超性的生命。人與天主會合的對白，在信、望、愛三大德操裡基本地完成了。所以，宗教的本質唯有在這些德操中才能發現。宗教是一種連繫（ligare, relegere），使我們通過聖寵的神化生命，以及藉信、望、愛三德的行爲，與天主作個人接觸，而和天主結合。

(2)**宗教的比較嚴格而技術性的釋義**，是指對天主的崇敬，不論公開或私人的方式。與上述的定義對照之下，我們可以說，崇敬天主或神聖的祈禱儀式，並非宗教的眞正本質，而是導源於宗教的。宗教的本質是與天主結合的生活，它要求崇敬，作爲直接的表達。所以，我們可以說，宗教的虔敬，是宗教的首要任務，那就是與天主結合的生命。這二個概念，組成宗教的綜合或更內向的概念。所以，宗教的完整定義，是孝愛天主，用虔敬表達出來，將光榮與榮耀獻給祂。

(3)**我們還可以加上第三個概念**，就是「團體」Community 宗教在這一概念的意義是指具有共同信仰與虔敬的人們的團體。我們可以問：您信奉什麼宗教？總結一下，我們可以綜合上述的定義：宗教是與天主的結合，並與一切的在共同信仰與敬禮中和天主結合的人團結一致，並且彼此承認各人和天主的

結合以及各人彼此的結合。沒有比集體虔敬天主更完善地顯示這種團結。基督的奧體，在天主的生活中，集合成一個團體，這是宗教的本質，將祭犧與其他聖事的完善敬禮，一齊獻給天主。

(4)**教會法典引用拉丁文「宗教」** religio 一詞，來稱呼宗教團體或社團。英文也同樣襲用「宗教」Religion 一詞，通常我們說「參加宗教」，是指加入宗教組織。在此我們也指參加宗教生活，神職、修士、修女們 religious menand women 的生活方式及活動。「神職人員」religious 是基督徒，以公開虔敬方式，誓志獻身給天主，尤其爲天主的光榮而服務。

(5)**「宗教」一詞的最充實而完整的意義**，是和天主的個人親密結合，並且和一切同樣地與祂契合的份子，互相團結一致。

二、宗教的德操，即虔敬之德與信、望、愛三德

依據以上的說明，信、望、愛三德是宗教德操的基礎與源流。宗教是神聖德操的特徵或本質條件。信德是不可缺少的先決條件，愛德是宗教德操的核心與內涵。「仁愛是人自我獻給天主的捷徑，藉着某種精神的默契，繫念於天主。人對天主的虔敬工作，是直接屬於宗教的，展延到仁愛，那是宗教的原則」⑥。「信、望、愛三德的眞正對象是天主本身，由於它們的支配力，產生宗教的行爲，在天主的範疇裡，製造出某種效果」⑦。「宗教是信、望、愛的某種辯證，通過它們，人基本上準對天主」⑧。

註6. 參閱第二篇第(二)

註7. 仝上

註8. 仝上

外在宗教的核心，是內在的獻身精神 devotio（熱心），（或稱內在的虔敬）。內在的虔敬精神，所謂「全心全靈、切切實實地虔敬天主」，唯有神愛的果實才能實現。沒有由衷而生的內在精神及虔誠的心情，那只有崇敬的外型，却缺掉了宗教德操的實在價值與崇敬的有效行爲。

說眞的，失去了聖寵的基督徒，照樣能按照天主的法律及教會的規定，而實行外型的虔敬。狹義的說法，他遵行了法律。但是，他的行爲不出諸宗教的德操，它們只有外在法律的價值，是在一種很不完善，有缺陷的服從條件下施行的。它們遠離了天主所要求的宗教行爲，因爲天主要的光榮是來自內在的德操。祂要的是全心全靈，眞實的崇敬（若四24）。在施行聖事時，若身懷大罪而祝聖聖體（雖然由於神品之神印祝聖仍然有效），但是由於內心缺乏祝聖的精神，對那眞正實施祝聖工作的天主聖神，無異一大諷刺，罪莫大焉。

如果要切實中悅無限尊嚴與神聖的天主，我們外在的宗教行爲必須與對天主的奉獻精神表裡一致（例如通過聖洗、堅振、神品等聖事，都是天主及教會所祝福的）。另一方面，必須引發，信、望、愛三德，導出內心的敬愛與虔誠。

三、宗教的德操與道德修養

信、望、愛三德的本質，並不要求塵世的外在行動，而更寧願與天主聖父、聖子、聖神款密會談。可是，在人方面，是對價值的直接反應，歸向天主，需要在塵世的行動，這是跟天主會談的副作用。唯因這副作用的支配，才影响到人間去推動適當的活動。根據「道德神學」moral theology 的說法，由信、望、愛三德隨時間與空間，所要求的任務，乃是倫理道德的場所（der Ort der moralischen

Tugenden)。因爲虔敬之德，在此已不再直接與天主隱藏的聖德發生關係，因爲它此處直接的對象，無寧是天主向外顯示的聖善，尤其因爲這些任務的內涵直接地，必然地包括在時間、空間內生活的肉身，而且生活於團體中的個人：故此將之歸於倫理道德，是具有深意的。

這說法：將崇敬編入倫理道德的隊伍內視之，似不無道理，細思之，其實不然。因爲這樣說來，甚至是信、望、愛三德本身，也不能完全脫離這限於時間與空間的世界內的有形經驗。信仰是同意接受天主在人身上的有形顯示，在教會的組織，及信德的聖事中連綿不絕。基督徒的希望是準對「看不見的事實」invisible realities，却仍然由於降生奧蹟的有形保證。爲我們這些寄旅塵世的朝聖者，神愛寄托在基督與教會的有形愛盟。而且原則上是不能從這神聖的基礎上脫離的。由此可見，信、望、愛展延到宗教的德操，建立它們的基礎，滲入時間與空間。這種擴展的範疇就因虔敬的德操而積極展開，並且加强。但，不可否認的，虔敬的德操，和倫理道德一般緊密地和信、望、愛聯繫着。

倫理神學 Moral theology，本着它傳統的原則，從來沒有將虔敬的德操狹義地包括在倫理範疇內。倫理道德與宗教的分裂（人文主義 humanism）是由所謂道德自主領域（康德 Kant）强調的，直到現代的倫理道德，將宗教壓制；企圖完全將宗教驅逐出純道德的範疇。不幸，這種不準確的態度，廣泛地滲透到今日的公教圈子裡。

按照公教教義，道德是與宗教分不開的。不可說道德的特徵與動向，只是準對人性而準對天主。辯證的來說，眞正的道德，接受一切人世間的情況，完全是根據它們跟天主的關係。如果「宗教的」religious 的狹義解釋，是直接對天主的反應，那麼，道德是對天主的反應能力 responseability。因爲，爲一位宗教人，道德是直接面對天主的號召。它號召在人世間採取行動。它不單是天主吩咐的工作，

而且是必須完全爲了天主的光榮。

由此可見，宗教的德操，遠遠地駕凌任何其他道德的德操，它主要而直接地將我們的行動歸向天主。宗教的德操，完全透澈地由內在的悅服與虔誠流露出來，奉獻光榮給天主。當然天主的光榮所要求的，不僅是要我們以內在敬愛的心態，反應出天主的偉大莊嚴來，也要求敬禮在宗教的行爲中獲得實施，這些行爲的表現，當然是在時間內完成的。既然宇宙充滿天主的偉大，準對這神奇事實的德操，必須在外型上顯露出來，承認天主的神聖光榮。人應引吭高歌、讚頌、崇敬天主。優美的語言，燦爛的光輝，流露出心坎裡的思緒，奉獻讚美於天主。這是宗教德操的眞正意義。因爲，人與世界—在天主方面來說—存在在神聖的光輝中，但，從人的方面來說，因爲所有的人都犯了罪，所以都失掉了天主的光榮（羅三23），因此我們必須面對天主給我們定下的勞工：「聖化吧！」在主內聖化自己，也在主內聖化人世。

所謂宗教（虔敬）是一種道德素養，它所包括的宗教行爲必須滲入我們生活的氣氛中—這一端教義，我們不能絕對辯證。宗教行爲必須編織我們整個兒生活的內容，包括人間的集團生活（這樣才能聖化團體）。它的後果是使我們完成宗教德操所强調的道德的任務。換句話說，我們面對來自宗教德操的道德責任。這個假設，依據下列原則，只可以產生一種意義：我們在人世的全部活動，必須有宗教的基礎，我們一切行爲必須爲了天主的可愛與偉大。那意思是說，我們一切的道德行爲，同時就是宗教行爲。

眞實的宗教人，深深地跟道德的任務密切連貫，但那人仍然必須在他的一切行動中遵守普遍的法律。

宗教與道德的區分，從狹義上來說，已經很明顯的受道德自主論 autonomous morality 與無神人文主義的影響，將宗教的領域，完全與道德的領域分裂，並且完全襲用道德學本身的原則來詮釋與發展

。參照現代思想家的主張，我們歡迎某些公教作家在這範疇內的澄清與剖析，已經下了一番功夫，建立內在道德世界與實際宗教範疇的界限。尤其是適用於道德與宗教二者的名詞語彙，列出分野線，並說明雙方互相的關係。

魯道夫・奧多 Rudolph Otto 的分法，恰巧與聖經上法律的二種範疇符合。這位作者區別「聖的倫理」sacral ethos 與法定「倫理」ethos of sanction。「聖的倫理」兼涵二方面：一、直接準向天主的反應（即信、望、愛三德，及內在虔敬天主的意識形態）二、祈禱的敬禮，源自上述的意識形態，公開承認天主的偉大，祈臨在時間與空間，在個人，也在團體。

倫理律包括共同的人性範疇，那是說遵守自然的法則，服從爲受造物而製定的秩序。從內容 materialiter 的觀點說，即使不論它的基礎與目標 formaliter，法定倫理可以不牽涉到宗教—因爲精確地說，崇敬是超凌法定倫理的範疇的。（我們是說：倫理可以跟宗教分開來理解）。但是當宗教特殊地滲入這倫理道德的範疇，宗教就加上法紀 sanction 宗教給道德的領域立下基本原則。它使這些原則賦有充沛的活力，並且準向着天主爲軸心。雖然在內在文化的素質上，似乎看不出宗教的支配（至少不是直接的，關於內容方面的支配），但是宗教確實使道德的領域聖化。

用這樣的名詞語彙來區分宗教與道德的範疇，已成了現代的方法。今日人類的整個道德，是建立在非宗教性 non-religious 的基礎上。道德已不帶着宗教的鑑印。今日人們趨向宗教，是以一種澈底褻瀆（與神聖相反）的道德觀念，這種道德觀念最多不過是非宗教性的或先宗教的 pre-religious，甚至是

註9. 馬克斯主義 Marxism 的倫理學，跟赫德曼 Nicolai Hartmann 的倫理學是相似的，（雖然二者的基本是廻異的），都顯然抵觸一切宗教信仰。

無宗教的 irreligious。如果一個人想進入宗教的領域，他的識見可能很眞摯，大部份與自然的法則符合，但仍需宗教的活力與祝聖 consecration（準向天主的方向）。雖然有很多信友深深地受宗教與道德嚴律的影響，可是他們的道德生活通常受宗教精神的影響還是非常膚淺。

聖多瑪斯將處理崇敬天主的聖的倫理（包括個人與團，時間與空間的敬禮），列入倫理道德內，但這仍然與「純倫理論」moralism（以道德來壓制宗教活動）相差很遠，更好說是他給整個道德的範疇，加上最清晰、尖銳的宗教準則。否則將道德的責任與義務跟神聖的崇敬揉合，那是不可思議的。按照基督化的倫理，不僅是崇敬的德操，而且包括全部道德的德操，都是以天主本體爲對象。道德行爲的直接對象，只是人世間的（暫時的、現實的），它是由天主欽定，應該準向天主的。所以依據跟天主更密切的關係，崇敬天主的德操，與其他倫理的德操，廻然不同。但我們勿忘；倫理神學是以超性的觀點，討論一切倫理的德操的，好像它們也是超性的德操一般。

因此，我不同意利查・哀根頓 Richard Egenter ⑩的觀點：他將虔敬的本性德操，跟「神學的德操」一齊隸屬於崇敬天主的德操。依我的意見，並無此必要，因爲，今日人們的宗教態度，實際上就是藉信、望、愛三德和準確、適當的崇敬天主，而生活在天主內的德操（「即按：「德行」Tugend）亦有存在的秩序「中用」「行」（Tauglich）之意）。只要有天主聖寵的援助，這是可能的。當然我們同意利查哀根頓的論點：虔敬的態度，必須在崇敬的行爲上表現出來，也須保留在信、望、愛三德中，因爲缺少了本性的尊嚴，人根本就不能有宗教，所以我們認爲宗教的尊嚴，不須再另列本性的德操來闡

註10 R. Egenter 著，"Das Wesen der Religion und ihre Stellung im Tugendsystem nach dem hl. Thomas„ Der Mensch vor Gott; Steinbuechel Festschrift (Duesseldorf, 1948) 55-65.

解。

四、基督教倫理道德文化特徵

按照聖多瑪斯的主張，倫理之德，像個歌詠團，它的指揮就是虔敬之德。虔敬不僅是最傑出的倫理之德，它還居於領導的地位，彷彿愛德的地位。虔敬憑着向天主之德，完其是對天主愛，使一切德操都披上虔敬之德的色彩⑪。「每一件善工，都屬於虔敬，換句話說，都是欽崇天主 latria，遵循準確的方式，朝向神聖的敬禮 reverentia，這才是崇敬的正確目標引導其他德行，向目的前進的任務，屬於引導的德行，不屬於被引導的德行。所以，引導任何德行使之爲天主而服務的行動，都成了眞正的虔敬的行爲」⑫。

宗教的這種活力，不單加强文化的活動，也使基督教義的整個道德力活躍起來，引導人的整個生活，朝向神聖的榮耀。唯一的宗旨與目標，是愈顯主威愈頌主榮。

但勿誤下結論，以爲實際的崇敬就變爲多餘的了。其實，基督徒必須重視宗教的行動，超出其他德行的一切行動，才能使內內在虔敬的精神，發揮毅力，引領一切，光榮天主。事實上，崇敬的行爲本身是出於人性的要求，尤其是由於天主的榮耀尊嚴。天主的榮耀、尊嚴要求虔敬的行爲更甚於任何其他的道德行爲。

註11　參閱第二篇第(2)：「宗教的德行指揮一切其他的德行」。

註12　仝上

註13　見基督之律第一卷第三章：人與崇敬

虔敬的德操優越於一切倫理的德操，那是符合人爲萬物之靈的地位，它同時顯示出人是受造物，却又貴爲天主的子女⑬。各項聖事，尤其是由聖神，光榮之神，給我們敷油的，使我們成爲祭獻給基督的大司祭，參加祂的重大使命，離棄庸俗，在基督內分享虔敬天主的盛典。（我們宣稱，人受聖事的標誌，不僅表示人外表上已中選，而且尤其已內在地接受了使命）一位基督徒是「聖化入主內」，他已出世脫俗了。他跟那些遠離天主的游離份子隔絕了，他與那些在黑暗中的份子分道揚鑣了。

所以，基督徒的首要使命是以虔誠的敬禮來聖化自己，換句話說，他必須自我接受神聖的目標，（通過向天主的虔誠與順從）奉獻他的一切活動，來爲主天効勞。進一步說，他在人世間接受了司鐸的任務。那意思是說，他將虔敬的素質，不分天涯海角，隨着季候，不辭辛勞奔波分施到人間。藉諸聖事，尤其是彌撒聖祭，優美的言語，大地的碩果，都將以最隆重的禮儀，滙集到神聖的祭臺上。通過這些行爲，基督徒直截了當地實踐他的使命與任務。

在實踐司鐸的任務時，就是將一切事物祭獻給天主，不僅是虔敬的外型，而是一切人性的行爲，都隸屬於這聖善的倫理法律。人的全部道德，必須印上祭獻的印鈐，予以「聖化」。「你們應是聖的，因爲我是聖的」（前伯一15）。

這不但要求敬禮的神聖，也要求道德的完善，以貫徹虔敬的精神。於是，倫理道德的完善，化爲虔敬的德行或聖善，意即，倫理的正直受了天主之愛的支持，爲光榮天主而祭獻了。

人的聖化，通過敬禮，受最尊欽愛的天主的寵絡，這就是宗教的德操，準對人的道德尊嚴的要求。基督徒應將他的道德力量獻給天主或使之隸屬於虔敬的行爲。準確的說法，宗教人的整個兒道德上的努力，以及道德上的成全，都源自他的聖化，顯示他的神聖性。

基督徒作道德上的努力，主要的原因並非只是爲自我的成全 self-perfection 。神職人的主要動機，必須是爲了光榮天主（一切爲愈顯主榮）。基督徒的整個兒道德生活，應該滲透聖伯多祿的箴言：「你們是特選的種族，王家的司祭，聖潔的國民，屬於主的民族，爲叫你們宣揚那由黑暗中召叫你們，進入他奇妙之光者的榮耀」（前伯二9）。天主子民的聖化與尊嚴，要求每一位基督徒成爲眞實的司祭性人格。「你們是天主精選的活石，建成一座屬神的殿宇，成爲一班聖潔的司祭，奉獻因耶穌基督而中悅天主的屬神的祭品」（前伯二5）。甚至基督徒的身體，或更好說，尤其是基督徒的身體，也分享司祭的尊嚴與義務。「你們是用高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主」（前格六20）。不單是虔敬的動作與行爲，而是我們全部的行動，整個兒對身體的態度，必須是「光榮歸於天主」的表現。

每一個基督徒的德操，必須懷着虔敬的標誌，尤其是已陞鐸品者，他接受了讚美、光榮天主的特殊任務 diakonia（後格三7）。基督徒的一切行爲，必須充滿虔敬與讚美的心情⑭。但這必須讓宗教的德操，在他的道德生活中，居有適當的地位。凡屬德操的事物，必須在基督徒生活裡居首要的地位，這樣，人的全部道德上的努力，都眞實地向光榮天主的目標描準。意即各種德行必須好好地加以培養，而崇敬的行爲應該佔首要的地位。

叁、內心的欽崇與外在的敬禮

一、虔誠與崇敬 (Piety, Devotion and Worship)

註14 在聖詠等詩篇中歌頌天主

聖多瑪斯認爲虔誠(devotion)即虔敬的精神(the spirit of religion)，不是只跟虔敬(religion)有關的德操，而是虔敬最基本、最核心的行爲，可以說是宗教的心臟⑮。「虔誠(devotion)不是別的，就是甘心情願獻出自我，竭誠爲天主服務」⑯虔心(piety)屬於虔誠(devotion)⑰聖多瑪斯認爲虔心是聖神的恩澤，是準向天主的一種內在心情，一種孝愛天主的情愫⑱。它是向天父表示內心的祈禱，傾吐信、望、愛的眞摯。既然，虔心是祈禱的內心與外型，我們同意聖多瑪斯的看法，稱它爲虔敬之德的行動(an act of the virtue of religion)，一種屬於宗教性德操的行動種類⑲。但反過來說，宗教的德操都是從虔心的情愫中汲取營養的。

由於聖神的功能，我們向偉大的造物主的虔誠敬禮，顯示天父與摯愛的兒女間的關係⑳。虔心的情愫，是豐富的內心祈禱生活，滋養着愛心—虔心的主要源流㉑。

註15　第二篇第(二)
註16　仝上
註17　英文「虔敬」peity 跟拉丁文 peitas 一詞並不完全一樣。按照多默斯的觀念，「虔敬」作爲本性的德行，只是指個人方面的，及國家方面的，並非指跟天主的關係。多默斯認爲「超性的虔敬」不是一種德操，主要是聖神的一種恩惠。唯有在信、望、愛三大德的超性範疇內，憑聖神的光照，才能掌握它的素質。
註18　第二篇第(二)
註19　第二篇第(二)
註20　第二篇第(二)
註21　第二篇第(二)

只有眞摯虔心者的心田，受聖神的耕耘而豐收，永遠催他唱出神聖的雅頌，採取宗教的行動。外型的崇敬，源自內心的孝愛情愫，才是全心全靈，眞實地榮耀天主。虔心若不能樂此不疲地崇敬天主，終於要涸竭的。只是外型的虔敬，而內心宗教的意識形態，在天主眼裡是可憎的，就像僞善的法利塞人一樣，徒有其表而已。

二、外在虔敬的必要

外型的敬禮，是出諸人的本性。因爲人性包括身體與心靈，人對天主的崇敬，必須屬於整個的人。所以他侍奉天主必須身心兼顧[22]。內在敬愛的情愫，必須流露出來。否則不久就會枯寂。

今日我們的思緒，都傾向機械與物質，太易於低估生命的徵兆之重要。我們對禮儀的象徵情之鑑賞，和心靈感應太過淺薄，所以需要作有意識的努力來發展此感應力。一種不要形式主義却具有蓬勃朝氣的崇敬形式，會强有力地培養這種潛能。

宗教的外型表現是必要的另一理由：心坎裡的虔敬，必須用言語、姿態，在時間、空間內，以團體的方式，向準確的對象—即天主的榮耀與尊嚴 Kabod. dōxa ，表現出來。天主的榮耀，在十字架的奧蹟，在基督的聖血，在祂徹底的自我祭獻，與在復活後榮耀地升天的救主身上，特別顯赫。所以，當一個基督徒，甘願與主同舟共濟，分享祂的苦難，（作爲光榮天主，在永生中獲得個體復活的捷徑），並且通過神聖的祈禱儀式，藉可覺察的動作，顯示出天主的偉大，洋溢於人的心靈，這樣他就是在他的存在本體中，奉獻出宗教的素質。正如宗徒說的：「你們原是高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天

註22 見基督之律卷㈠的第三章論述人是身靈的綜合，以倣效基督。

主」（前格六20）

在此，我們闡析了神學的主流之一，即公教祈禱禮儀的榮耀燦爛。整個人的祝聖奉獻，包括他的身體，意味着與基督大司祭的同生死共榮辱，也隨同他一同光榮復活與升天。這種關係，在聖事禮儀中表露無遺。從今天直到永生禮儀的開始的大日子，我們的祈禱儀式，經常重新坦露天主聖父藉基督而顯示的榮耀，與聖父的榮耀聖子，以及我們藉寵恩而分享聖父與聖子的雙重榮耀行爲。

最後，宗教的本質要求外型的崇敬。而宗教又具社會性，所以必須集體聯合起來，共同光榮天主。人類必須循照整個的本性，包括生理的與精神的，來光榮天主。不論個人或社會，都必須向生命的根源，奉獻並讚頌，因爲，不僅是個體，就連社團，也是由天主爲祂自己的光榮而創造出來的。二者均暴露在天主尊嚴的陽光普照之下，義不容辭，應該體認祂，崇敬祂。不僅是外型的崇敬，集體的崇敬，合群的崇敬，也都本於人性的。

外型的崇敬，使我們的心弦緊緊被天主的神聖與偉大所扣住，却不會使我們茫然若失。它並不是陌生的，也不是跟我們內在的存在有什麼矛盾。也根本不騷擾我們整體完全的和諧，與敬愛天主自動自發性。它是天主的尊榮對我們生命繼維的要求。它準是配合神聖榮耀經常所要求的生活風度。反之錯誤的敬禮是不能中悅天主的。

舊約中的先知痛斥沒有內心向主的虔心與孝愛，只重外表的儀式；以及將敬禮的施行與明哲的德操分裂的作風。天主責斥虛假的，心裡缺乏仁愛的敬禮（瑪七7）。「服從比祭獻更好；服從勝過綿羊的肥油脂」（上撒十五22），上主說：「你們爲什麼向我奉獻那麼多的犧牲？我已飽饜了公羊的燔祭和肥犢的脂膏；牛犢、羔羊和山羊的血我已不喜歡……不要再奉獻無謂的祭品！……因爲你們的手染滿了血

！你們應該洗滌，應該自潔，從我眼前革除你們的惡行」（依一11；歐六6；亞五21；瑪一6）。

先知們的批判並非反對外表的崇敬，而是指責空洞、虛僞的形式主義。基督也並不拒絕對天主的外在虔敬。事實上，祂經常參加聖殿的敬禮（路二22；四16）。祂只是批判向天父舉行純形式化的崇敬。祂極端强調宗教的內在精神。祂對眞正虔敬者的要求是：「以心神，以眞理朝拜天父」（若四23）。天主在舊約中指定梅瑟怎樣做外型的敬禮，基督更親自建立了彌撒聖祭，並委任聖教會施行外型敬禮的職權（前格十一17；十四23）。

三、外型敬禮的條件

祈禱與默思的精神，必須加以培養，對儀式的誠摯關懷需有充份的心理準備。每一位參加的人，尤其是司祭，必須努力揣摹祈禱儀式的深沉意義。基督教義的明晰解釋，我們應汲取整個兒儀式以及各階段的神聖意味。參加敬禮賦予特殊的權益，按照個人的要求與智力程度，待準確而豐富地參晤至聖奧蹟。

虔敬的型式，必須表達，並配合參與人的理解力，猶如各件聖事，神妙的表達各種聖事的徵象。當然，我們必須牢記；聖事禮儀不僅表顯天主的親臨，跟我們在一塊兒，也宣佈至聖天主的無限超越 infintre transcendence of His holiness。雖然我們並不掩飾所要領受的禱詞的意義，寄寓於天主的愛，但是奧蹟的神秘性自有它特定的地位。東正教的儀式iconostasis，以及西方教會運用的拉丁文都是由於歷史及社會的發展。它們並不根源於外型虔敬的必要因素。所以，我們完全不能同意革朗熱 Dom

Gué ranger 的看法（他對祈禱儀式的觀念完全是貴族式的），他甚至批判運用彌撒的譯文，因爲他認爲，教會應在禮儀中用拉丁，以保持神秘的氣氛㉓。教會雖用於拉丁文作爲掩護，但工人們仍然能分解個中眞諦。根據現代我們對新約中「崇敬天主」的概念：即「全心全靈，以眞理虔敬天主」，「集體的參與祭獻」的澄清悟解，他的觀點與態度，已完全不適合時代了。

卓越馳名的心理學家容恩 C. G. Jung 非常鑑賞宗教標誌的意義。根據他多年鑽研的心得，證明全人類的共通性，今日的人，仍然在下意識的領域裡，與許多標誌心領神會，但是在有意識的精神生活裡，已有一部份喪失了。如果壓制它們，還不如將它們恢復到意識的生活裡爲妙。準確的解釋宗教標誌與神秘慶典的意義與優美，應儘量利用人人能懂的文字，使潛藏着的重新流露出來。

崇敬的儀式，包括整個基督團體，教會與個人都應該集合在一起，由教會組織領導大衆。用個人的眼光來批判儀式，不如合作，汲取儀式給我們帶來的神益。個體在群體禮儀進行中，沒有私人喜歡與不喜歡的選擇，尤其是與聖祭密切攸關的段落。

如果要在神聖的禮儀中，求取個人的自我完善，那是違反祈禱禮儀的精神的。因爲汲汲於利用禮儀來聖化自己，疏忽了神聖的敬禮的主旨，共同侍奉天主的光榮，和祂的淨配教會。身爲基督大家庭的一份子，每一位基督徒應互助合作，共同慶祝神聖的奧蹟。除了增加天主的光榮外，然會惠及個人的得救，個人宜首先關懷整個教會團體，更甚於私人的利益及個體的經驗。

每個人的內在宗教體驗，有程度上的差異，（這是完全合理的），所以我們在這些事物上，應對鄰人表示容忍。教會素來允許個人，在宗教禮儀行動上，尤其是聖事及大衆化的宗教習俗中，具有相當的

註23 Dom P. Gueranger, 著 Institutions Liturgiques (Paris 1841) II, 58.

自由。

脫利膝會議 Council of Trent 通過：尊敬聖人，和他（她）們的聖像和遺物是有益的㉔，但並不强制個人的一定尊敬形式。唯爲了團體生活，必須規定某些標準。凡不在教會規定之列，在團體意識領導之下，普遍有如何施行的自由。教會當局認爲不需要嚴格限制之處，個人得享有完全的自由。

初期教會的祈禱儀式，早已配合各民族的需求與特徵，來傳達福音。教會的全球使命，決不會忽視各種族與各文化的特徵。教會深深地關懷人們內心的感受。但是她不能篡改禮儀慶典到只求迎合規定時代個人主義的作風。經牧靈禮儀的廣泛而深入的研究結果，發現個人主義（不幸地同時也是另一種形式主義）色彩的崇敬禮儀，終究會崩潰、淘汰的。團體愈活躍地參加祈禱儀式，參加的信友愈多，聖歌，禱詞的意味愈濃厚、雋永；愈多二十到五十歲間的男女參加，宗教活力愈熾烈，足以挽救今日時代危機的狂潮。這種集體的祈禱，證實是防禦時代精神威脅的最佳方法。這是最近研討所發現的。

我們一致同意並强調：唯有集體圍住祭臺以祭臺爲中心，全心全靈，以眞理崇敬天主，基督徒才能在他們的生活中證實團結的精神。以言語與行動來給信仰作見證，爲人類謀得救，使週圍的世界基督化起來，而獻給天主，愈顯主榮。

註24 參閱前格三16：「你們是天主的宮殿，天主聖神住在你們內」。前格六19「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己的了嗎？」。又參閱聖詠一三四15：「異民的偶像，無非金銀只是人手中製品……敬畏上主的人，讚頌上主！」

第六章　崇敬天主的聖事

聖事是倫理神學與師法基督的要素。沒有比聖事更能提醒我們吾主親口所說的話的：「不是你們揀選了我，而是我揀選了你們」（若十五16）。這明晰地指出師法基督與使徒工作，是天主的恩寵。而且祇有內心跟基督同化才能成功。師法基督不在於外表的依樣畫葫蘆，師法基督是生活在基督內，爲基督而生活，一輩子順從祂。

我們在世上最高貴的使命，是崇敬天主，將我們整個兒一生，謀求天主更大的榮耀。天主的一切榮耀的巔峯與核心，是我們的大司祭耶穌基督的祭獻—給天主聖三無限的讚頌與榮耀，替人類帶來恩寵與得救。通過各項聖事，我們準向聖體，再通過聖體而趨達十字架上的祭獻，那是一切恩寵與聖化的泉源。

聖事給我們上的第一課，是耶穌基督所給的喜訊福音，我們這位大司祭，以祂十字架上的死亡，替我們與天主和解。我們已經是屬於基督的了，祂的生命已充實我們。我們已經分享祂司祭的身份。這就是聖事的首要的，基本的意義。

(1)**大司祭基督**，已藉聖事聖化了我們；聖化了我們的心坎深處，我們已將最重要的任務，祭獻給基督一個司祭的生涯，爲的是讚頌，榮耀天主。這就是我們在諸聖事中所領受的聖召。

(2)**通過這些聖事**，我們的生命已捲入人類的救恩史中，我們已經肩負起拯救人靈的職責。我們的精神已經富有，

(3)**聖事是與基督會晤**，這是最親切，最私人的會晤。在這樣神聖的會晤中，聖寵的泉源爲我而流，

却要求我們的整個兒生命響應這位唯一導師的號召。

(4)**聖事是基督贈送給祂的淨配教會的嫁奩**。它們是我們歸屬教會，效忠天主的保證。聖事在我們生命中銘刻神聖的期待，要求我們爲祂的神國教會服務。

(5)**聖事是我們獲取恩寵與聖化的必要途徑**。

倫理神學闡釋聖事，包括聖寵的各項標記，以及施行聖事的綜合規則，首先，勿將聖事看作是加在其他道德工作上的聖職。我們必先將聖事當作基本規範的動力，聖寵與救贖的工具。聖事是推動我們整個人一生的無比動力，基督徒的整個兒生命，必須是一個聖事化的生命，否則就無所謂基督化生活㉕。

壹、聖事使基督的弟子爲天主的榮耀聖化

一、聖寵、聖化、崇敬

基督是受聖父祝聖的唯一聖者，祂的受祝聖，是爲了祂救主的使命，尤其是祂死在十字架上的最高祭獻（若十九19；路一35；希七26）。基督是因祂聖子的身份而祝聖的，那意思是說，由祂至聖的人性與聖言的神性結合 hypostatic union。祂是聖神與德能所敷油祝聖的默西亞，基督（宗十38；依十六1；十二2）。祂是上主祝聖的辛勞的僕人（依四十二1）祂所做的一切，所忍受的痛苦，都縈繞在天

註25 倫理神學中聖事的意義，並未跟許多個人的接觸而產生最高的效率。也許可說；倫理神學的最聖事化型式不應該具有特殊的聖事職責，而該帶有基督徒文化背景的聖事化型式。至於法律方面的正規條例，必須依教會法典、禮儀等的研討而評論。

主莊嚴的照陽裡，爲了聖化人類而崇敬地祭獻給天主的光榮。（依五十二13—五十三12）。

宗徒與上主，肢體與首腦的同化作用，是在聖事中進行的，並非由領受者的自我努力所致。聖事使人分享聖子的神性，同時也參與基督神聖的任務。通常聖經上强調基督徒取名的重要性。它們都採用聖人或聖化的名字 hāgioć。

一如基督因祂人性與神性的結合，基督徒得由諸聖事，而銘刻下與基督同化後司祭的印號。通過聖洗、堅振、神品聖事，人得分享基督神職的尊嚴，升到天主偉大而神聖的臺前。這是我們的榮幸，也是我們的義務。

人受天主所賜的每一寵恩，與天主的光榮產生一種內在的聯繫作用。聖寵的功能是透射天主的神聖光輝，按照寵愛的程度，徵募入爲天主效勞的隊伍中。每一種才華，將有一天（除非那受天賦的人，自暴自棄），放射異彩，反映永生天主的雄偉燦爛。

這確確實實是聖事的效果，導致寵恩的源流，使基督徒的腦海裡，充份意識到天主聖寵的功能。一切神聖是天主無限美好的反映。只因爲它來自天主，歸向天主，才眞實地符合萬物之靈的人類。一切對受洗、領堅振、領聖體的人們的要求，都是聖寵的要求。它們都是源自天主的愛，爲使我們融入愛天主的洪流，它們從偉大的天主傾瀉下來引領我們共同榮耀天主。不是我們發動光榮天主，而是天主以祂自身的榮華投資在我們身上。不是我們自我聖化；是天主在聖化我們。對於聖化了的個體，有高度的要求，那是基督化生活，實踐宗徒使命的肯切要求。這高度要求就是聖寵之律（Law of Grace）

聖經上一切關於神聖的概念，例如：神聖（hāgios）聖化（hagiazein）在神聖中塑造（hagiosyne）祝聖（hagiasmōs），聖德（sanctity），在基督思想界裡有各種型式的强調。有時候的語彙强調天

主聖化人的行動，另外一些時候，强調人對宗教、道德的響應。但，最基本、準確的特徵，是天主以聖事爲明顯的表達主體，以天主的榮耀爲宗旨，而聖化全民。

聖神在耶穌剛開始滲入民間時的有形顯示，證明祂祝聖爲大司祭，是天主的僕人。同樣的，基督使聖神降臨我們，是具聖化功能的聖神，祂祝聖我們擔任聖職，在奧蹟中與基督的生死結合。唯有通過聖神的祝聖，我們才能蒙天主接納（羅十五16）

由於基督在十字架上的祭獻，聖神已經親臨我們。祂是那祭獻的豐收，光榮復活後基督的厚禮。聖若望宗徒特別强調基督的榮耀顯揚（祂在光榮中被高擧起來），是聖神發揮功能的先決條件。（若七39；十六7）。我們領受了聖神，與聖寵默契，分享天主的神聖尊嚴，致使我們整個兒生活成爲祭獻—這一切都是由十字架上基督的光榮祭獻所帶來的。死亡的整個兒意義與價值，只有在復活的光芒下才透露出來。

基督歷經苦難，祂劇烈的創傷在永遠的光榮中相映益彰，祂的尊嚴，永生大司祭的身份，是奠基於十字架上的祭獻。基督是被宰的羔羊，祭獻的禮品。現在那羔羊在永遠光榮的寶座，爲榮耀天主聖三，而在天擧行奉獻。祂當初在十字架上爲罪惡而作的祭獻，已在永生的天國，備受歌頌，不絕於耳（希十二22）。基督徒藉祭獻的祝聖典禮，領受了聖神，與光榮的基督契合，不只是參與虔誠敬禮的一份子，而是實際的與基督及祂的祭獻密切同化。它在我們存在的本體上，銘刻祭獻生涯的義務與重任。與基督司祭的結合，首先是通過神品聖事而生效。唯每一件聖事本身也使我們與基督聯合在一起，致使我們的祈禱、痛苦、整個的生活，都煥然一新，更適合於在基督內祭獻服務的使命。

基督在十字架上的祭獻，創立了虔敬的集團，即祂的奧妙神體，教會是基督的最後晚餐，也是祂受

難，祭獻的反映。按照教會聖父們的解釋，「聖事」的詞源，是指十字架的光復，致使我們整個精神生活，與十字架的祭獻，結合生效㉖。其次，聖體聖事是諸聖事的核心，焦點與目標，通過聖體，基督的權能與愛傾注入我們的心坎。各項聖事確實是聖寵的泉源，通過聖事，十字架的效果，源源不絕，輸送給我們的心靈。但，我們的得救端賴接受並反映神性的光榮在基督內虔誠的心情，施行聖事浸潤聖事的滋養，是絕對的㉗。

聖事的生命泉源是榮耀的基督，祂已經克勝十字架上的死亡，而永享復活後的光榮。所以基督的聖寵，是人領聖事的維生素，領聖事的人變成基督和祂祭獻的分享者。通過聖事的結合，我們不但分享教會實施聖事的效用，並且也滲入我們的道德行爲，甚至整個的生涯。

由此，試舉一個例子，聖經對獨身的看法，不僅是人性的純善，因爲光榮都歸屬天主，在這一層意義上，基督徒的整個生涯，應該是一個祭獻（成爲可悅納的祭品 a prosphorá 羅十五16），身體是祭獻給天主的禮品（thysia 羅十二1）。聖經上常用：「無瑕」、「無辜」、「純潔」（āmemptos. ámomos, katharós）等詞彙，原先單指倫理方面的純潔，却不由得暗射祭品的特徵了。舊約裡的牲牛必須毫無瑕疵，所以基督徒應該沒有污穢及錯失。受聖事祝聖過的犧牲者及司祭，才配與基督結合，以身作則，舉行祭獻，這尤其符合基督徒偉大使命的條件。一切使徒的精神與行動，一切基督化的熱忱工作，都是分享基督的救贖工程。都具祭獻的特徵。

聖事有三重意義：㈠敬禮中的祝聖，㈡敬禮的行爲，此爲個人的救恩方面，個別靈魂獲得救恩；㈢

註26　參閱第三篇。

註27　教宗庇護十二通牒：Mediator Dei

救恩的社團性。這三重意義不可分離，確實是祭禮神職行爲的三合土。它們涵有神聖眞理最豐富的教誨，也是宣道與善領聖事的基本觀點。

當然，聖事的核心，焦點是聖體 Holy Eucharist，它使我們的心意，完完全全地滲入基督之大司祭的祭獻精神。這正是我們被祝聖的理由，也就是我們在祭獻中與聖事裡所不斷慶祝的：我們整個的生涯，祇爲求天主的光榮。既然聖事切實地在我們心靈上銘刻了司祭的印號，而決定我們的一生，那麼我們所做的一切；不論是爲他人服務或謀自己的得救，都昇華爲對天主的崇拜—愛心的崇拜。

二、聖事的特徵：禮儀中的聖事

我們所信的教義中，有一條指出聖洗、堅振、神品在人靈上刻下永不磨滅的鈐記㉘。在受啓示的著作中，列舉人必須爲祭獻而恒久聖化，俾由基督而光榮天主。聖神在福音裡述及不滅的鈐記 sphragis（若六27；厄一13；四30；後格一21）又在其他方面表達基督徒永遠與基督大司祭同化的結合（羅六）。

著名的古典著作中（Abericus Inscription）建議早期的基督化意識裡，都重視做基督徒是一輩子貢獻給聖職。最古老的墓誌銘上仍然刻着羅馬的基督教民係：「具有不磨滅記號的人民」㉙。

根據教父們：聖事的符號或特徵是聖神賦與的永恒祝聖的標記；它正好配合基督由聖神的行使也親

註28　參閱教條 D. 852.

註29　參閱：G. Rauschen, Patrologie (Freiburg im B: Herder, 1931), 18.

自受敷油：「聖神在靈魂上加上印號……從此，我們已由聖神傅油，得接近天主」㉚。「既然你們精神上領受了基督的模型，你們就成了基督所傅油的人」Christs anointed ones ……你們是基督的肖像。聖神在約但河降臨在受洗後的耶穌身上……你們也是從聖洗聖事中起來，「基督」Christoi 受傅者領受了標記（那是按照祂的肖像，祂的實體）……傅聖油後，你們成爲（Anointed One）的一份子㉛，「我們已經刻上了聖神的符號。我們將死在基督內，再在祂內重生，所以我們被聖神密封起來，才能服膺基督的光榮聖顏，及祂的寵恩。這是一種精神標記……是聖神將天國的模型，銘刻在我們心靈上㉜。

聖多瑪斯綜合傳統的學說，成爲今日教會正統的教義。這位教父辨識復活後基督的特徵，聖事的聖寵就是引領我們歸向祂。聖事的三重意義，尤其使我們分享基督的司祭性。「很明顯的，聖事特別具有基督的標記，信友藉聖事而與祂的司祭性同化（Configurantur），這是一種源自基督本身的逐漸滲透的歷程」㉝。

「近代神學家評析聖事的印記有四種意義：(1)區別，(2)調整，(3)使相似同化，(4)加義務，對於義務方面，印記提醒領聖事的人身居給上主奉獻教禮之職㉞。聖事印記的這四種意義，與祭獻及敬禮有密切

註30 St. Cyril of Jrrusalem, Mystagogicae (Gatecheses), 3.3f.
註31 仝上
註32 聖盎博羅削 St. Ambrose, 著 De Spiritus Sancto, 1. 79 (PL 16, 725)
註33 參閱第三篇
註34 B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik (7 aufl: Freiburg im B:: Herder, 1929), II 222.

的關係。

㈠（聖洗）聖事的敬禮印記區別出「一種上主特選的民族，王者的司祭」（伯前貳五、九），那是說，受了洗的，已與非基督徒的世界有所區別，並且從此終生有司祭的義務。堅振聖事的禮儀印記，又從一般教友中，區別出那些成人的基督徒即基督的戰士。神品聖事則又從天主的子孫嫡系中，區別出聖統制的司祭來。

㈡精神的印記分配給受聖事的人，享有奧蹟，並藉此為欽崇天主而調整他的整個兒生活，故此這印記呼籲寵愛 sanctifying grace 與寵佑 actual graces。在這一層意義上，印記的道理，也就變為祭禮中個人獲得救恩的道理了：「聖事的印記是調整心境以邀主寵，它直接準備靈魂去奉行敬禮。這祇有有寵愛的人，才能辦到，按照聖若望所說的：「俾崇拜天主的人，應該以心靈，以眞理去崇拜祂」（若四23）再者，天主又將聖寵給領有印記的人，使他們能妥善完成委托給他們的任務」㉟。

要妥善地完成那聖事的印記所指示的欽崇的職責，我們不但時時刻刻需要聖寵的助佑。我們首先必須在心靈上反映出上主與基督的榮耀—即天主寵愛的生命。

聖化的恩寵，助佑的恩寵及聖事的印記，三者並非毫無相關。却是各種滲入天主神聖榮耀的燦爛之不同方式。這三者：寵愛、寵佑，聖事的印記，綜合起來，賦給我們在基督內妥善地光榮天主的能力與職責。

㈢聖事的印記是跟基督同化肖似基督。基督是我們的首腦，我們是祂奧體的組成份子，祂在奧體內

註35　參閱第三篇

，發揮祂司祭的職任，我們因此而分享祂的司祭性㊱。祂藉聖事，實踐祂永生的任務到圓滿的程度。我們的心靈與基督祭獻的心靈同化後，聖事的特性保證給我們神力，於是我們一天比一天更純善地浸融於基督的祭獻精神。

㈣在基督奧體內的每一種任務，都是崇敬天主的工作。理由很明顯：基督是奧體的首腦，我們是肢體，祂是最高司祭，祂的原動力是聖神。聖神既然是聖教會的原動力，所以，祂的精神必然是特選的司祭的精神。通過聖神，我們跟唯一受傅者基督：Christ，= (the Anointed One) 聯合，並由祂藉諸聖事的印記接受任務。聖洗、堅振、神品聖事的特恩與職責，只能從基督的司祭性及祂的聖教會的觀點來分析，才能悟解。天主賦給塵世朝聖者的才華，是迫切的要求 imperatiues。所以，聖事的能力與聖寵，附帶神聖的義務。聖事的印記，是專奉獻於聖職的；這是最密切參與基督的司祭活動，司祭的精神，以及聖教會的使命。

這關於聖事的傳統教義，透示我們倫理神學的基本理想與目標。通過聖洗、堅振、神品聖事，整個兒基督化生活與基督的司祭性同化，按照與基督同化的程度，這神聖的同化作用滲透了天主的光榮。它以最高度的要求去爲天主的光榮及基督的聖教會而服務。

不僅這三件賦有不滅的印記的聖事，當作如是觀，就是其他聖事或多或少地，也應作如是觀，因爲它們都是奠基在聖洗上，而且它們的目標，正指向基督與教會的祭獻。聖事的目標，都是指向聖化與敬禮的㊲。新約的聖事，其目標有二：提供罪惡的救藥，及加强靈魂的能力，使她在生活基督化的崇敬

註36　聖奧斯丁 St. Augustine 著天主之城 De civitate Dei, 20,10 (PL 41,676)

註37　參閱第三篇

儀式中，能妥善地舉行欽崇的禮儀㊳。聖事裡的禱詞按照公教道理，具有聖化與祝聖能力㊴。巴斯卦 Paschasius Radbertus 言簡意賅說：聖事是爲了祝聖而聖化 Sacramenta…a consecratione sanctitatis ㊵，以狹義來說，唯有三件聖事具有不滅的印記，分施一種新的崇敬的權能，它們是經過了祝聖禮的永遠印號，直接準對神聖的虔敬而施行的。至於其他的聖事，至少是簡接地指向崇敬天主；它們將領聖事的人，置於「爲光榮天主而効勞」的旄下。

至於告解聖事也是如此，得稱爲第二洗禮。這件聖事使人恢復以前心靈受寵時的崇敬的能力，得重新參加崇敬天主。告解者所做的補贖，跟基督的無玷祭獻，以特殊的方式連結在一起，因而產生特殊的崇敬價值㊷。

敬禮的極緻，亦即聖洗、堅振、神品三大聖事的最高目標，乃是聖體的祭獻，與領受聖體。雖然聖體不銘刻不滅的印號，但是祂具有豐滿的祭獻作用；因爲聖體就是基督親自的神秘祭獻—祂是司祭，也

註38 參閱：第三篇

註39 Bartmann, op. cit., II, 214

註40 Paschasius Radbertus, De Corpore et sanguine Domini 3,1(PL 120, 1275).

註41 參閱第三篇

註42 F. Taymans,著 "Les sacrements et la vie du chretien," NRTh, 69 (1949),1027-1035；基督之律卷一第十一章5.皈依公教的聖事作用。

註43 如果因終傅聖事而恢復了健康，那麼產生一種新的崇敬的義務。領受這恩惠的人，必須重新通過聖事而響應天主，爲天主的光榮而接收生與死。

是祭品。聖體是最神妙聖寵的泉源，一個充沛的司祭生產所必需的原動力。

終傅聖事，不僅是告辭聖事的「補遺與完成」，也是死亡的特殊祝聖，那是說，將一切的病痛，尤其是臨終之苦與死亡跟基督的苦難、聖死結合。每一個基督徒，由於一般性的司祭使命或者由於聖統制的神品印記，原來已有這個責任，但藉着終傅聖事，基督徒受到了特殊的恩寵，故此有特殊的能力去做，也就有特殊的寵召去做得妥善。

婚配聖事，重振聖洗與堅振的特殊寵恩，並聖化夫妻情愛與家庭生活。不是婚姻本身的盟約產生崇敬天主，而是婚配聖事的祭獻，它象徵基督與教會的結合，聖體是結合的焦點㊹。由此，婚姻成了基督大司祭的負荷，隸屬祂的影響力，婚姻生活得在復活後的基督及慈母聖教會的溫煦下溶融和合。夫妻情愛的盟約，因崇敬天主而更堅固，因爲婚配聖事將男女基督徒聯合在基督的救贖之愛，及基督奧體的祭獻生活裡。婚姻的美滿是因基督的後裔，通過聖洗而成爲基督，聖教會的成員（厄五22）。

婚配聖事禮儀的隆重，在神聖的榮耀下反映光芒；基督徒的婚配仍然不能駕凌基督化的童貞，因爲那是反映基督和祂的淨配、聖教會的永恒結合。受過聖洗者的童貞，源自對基督與教會不可分裂的愛，即使沒有任何特定的聖事，却藉其他諸聖事之聖寵效果，而表達這永愛（一般地由於聖洗、堅振、聖體㊺，而司鐸的獨身制，則更由於神品聖事）。童貞只由於矢志終身的貞男貞女藉聖事來祝聖自己，才成爲自我祭獻的祝聖與獻禮。

婚配與獨身都是爲天主而選擇，按照天主的聖意而生活的，兩者都是特選的寵召，都是由於聖事生

註44　婚配是不自私的愛約，由造物主規定以發揮崇敬的意義。

註45　參閱 Haering, "Eucharistic und Jungfraeulichkeit," GeistLeben, 25 (1952), 355-364.

活之豐盈而方得實施的對上主的愛的崇拜。這概念本身表達宗教倫理的基本態度，遠勝於細述那些由此而產生的種種特殊義務。基督徒祇有從這令人鼓舞的宗教觀點上，才能提起精神，抵抗邪惡世界的種種惡劣的圍攻。

貳、聖事是得救的方法與途徑

聖事是天主拯救人世的計劃。通過聖事，基督徒的整個存在滲入了救世計劃與人類的救恩史㊻。基督徒跟基督的同化，在聖經上論述聖洗及聖體時卓著明顯（羅六1，格十一23—主述聖體聖事的建立）基督徒是與救主及榮耀的基督結合，是那位曾降生救贖人類，而且在末世還會重新光榮地從天上降來的基督㊼。

基督的痛苦，藉諸聖事，而在我們內起作用㊽。就是帶領我們與基督一統地結合，這樣我們爲祂而忍受的一切，挿枝於祂的苦難、聖死上，繼續生長。於是，「我們藉着同他相似的死亡，已與他結合，也要藉着同他相似的復活與他結合」（羅六5）。如此，聖事給我們的痛苦與死亡，帶來救世的價值，

註46 R. Schnackenburg, Das Heilsgescjehen der heiligen Taufr nach dem hl. Paulus (Muenchen, 1950), 158.

註47 J. Danielou, S. J. The Lord of History, trans. Nigel Ambercrombie (Chicago: H. Regnery, 1958). H. Bouesse, Le sauveur du monde: l 'economiesacra, emtaore (Doctrina sacra, 4; Chambery, 1951).

註48 參閱第三篇

與救史的使命。

一切聖事都與榮耀的基督同化。曾經屬於我們的聖事化性格、聖寵，天上榮耀的反映，眞福的種籽，現在藉聖事而滲入我們心靈內—這一切都是復活後的救主的厚禮，也是祂任命我們和祂榮耀的天國的法律和諧一致。

不管我們在基督內重生了，對罪惡的戰鬥依然是不可停火的。我們必須繼續全心全靈，以絕對眞誠，奉基督的死亡與埋葬爲典範。我們與罪惡的戰鬥，跟基督的勝利戰鬥是一致的，也是人類救贖史的一頁。這是我們基督徒的希望與信心的根據，這迫切的義務在致羅書的第六章裡發揮得淋漓盡緻。聖體的慶典是圍繞着復活後基督的聚會，祂坐在聖父之右的寶座，與聖父最親切的會合，紀念祂的死亡直到祂重新降臨。基督在聖事中的標誌，將我們帶到得救的路上。聖事將我們捲入救恩史的浪潮中，滲透我們的生活，並讓我們合夥分享。聖事掌握着整個人使之朝向基督與祂的神國，並充份期待祂第二次的降臨[49]。

即使今日新教的思想圈裡[50]也認爲早期基督徒對世界末日的態度（eschatological attitude），並非只是狂熱地期待第二次的降臨，却是基督徒基本上準確的態度。欣喜而堅定地期待世界末日，因聖事而經常甦醒，引領我們向永生的光榮與第二次的降來。聖事賦給救贖史實的時間範疇、造型與意義，「那是復活與基督第二次降來的橋樑」[51]。

註49　H. Preisker, Das Ethos der Urchristentums (Guetersloh, 1959).

註50　O. Cullmann, Christ and Time' The Primitive Christian Conception of Time and History, trans. F. V. Filson (2nd ed; Philadelphia: Westminister 1950.

註51　J' Danielou, "Histoire marxiste et histoire sacramentaire", Dieu Vivant, 13 (1949). 105.

通過聖事，基督徒基本上屬於新的時代，到了所謂「最末的時期」（若一・二18）。事實上，通過聖洗，他們已經坐列在天國了（厄二6），將要來臨的生命，已曾迫近那古老的生命……聖寵的富源，只有在未來才會揭露無遺[52]（哥三6）聖事使默西亞時代的偉大現實與力量，生發宗徒事業的理想，由聖神攝住我們的生命，並使之豐富到圓滿的地步。聖事象徵的苦難、死亡、埋葬，復活影響着我們的一生。這些象徵聖寵的效果，準備我們期待基督的第二次來臨與永生的榮耀。

聖事的虔敬與道德，素質上都是爲了第二次的來臨，因爲聖神所派遣的是復活後光榮的基督的厚禮，灌注給我們的聖寵是準對着天主的光榮，在親臨中顯彰出來。人生四末（譯按：死亡、審判、天堂、地獄），對內心已服膺爲天主的光榮而服務者，已非陌生。聖寵是在他內眞正的原動力，也是期待未來的曙光。我們在人間存在的苦惱，連綿不絕，聖事使我們踏入新世界的門檻。我們苦惱的「現在」，却是重要的，因爲通過聖事的放射作用，發揮出意味來，使一個全新而最終的階段，在我們面前展開。聖事將我們從塵世間拖出來（通過基督的死亡與安葬），全力把我們整個兒人擲入未來，擲入天主的榮耀圈裡。但是這出奇的動作，也加重我們的負擔，必須面對現實世界渴求救贖的一切挑戰。聖事要求我們：摔掉腐化、罪惡的世俗，同時接受聖化人世的艱鉅任務。

基督徒受聖事的滋潤，畢生致力於聖事賦於他們的任務，替已經掌握他們的將來作證。基督式的替人生四末作證，就是一個由基督苦難、死亡與復活中汲取神力的生涯。

聖事使我們這苦惱的塵世生活，變成人類得救史的大揷曲，介在十字架與復活的決定性克勝死亡，與第二次的凱旋重來之間。聖事引導我們的整個兒精神生活，趨向這目標。我們因聖事而死於罪惡，拒

註52 Schnakenburg. op. cit 193.

絕誘惑，忍受一切考驗與勝利，而與基督結合。所以，我們的生活是雙重地爲基督作證：第一，向比辣多及今日世界，不惜任何代價，爲眞理作證；第二，給已經開始實現的默示錄上所記載的，即以耶穌復活的光榮爲根據，相信耶穌必將帶着無比的威嚴與萬丈的光芒重新降來，審判生者死者的信仰而作證。

由此可見，我們的宗教道德生活確實是聖事化了，不應該再依亞里斯多德的意見，認爲它祇是自我成全 self-perfection 而已。我們的宗教道德生活，人類救贖史的見證；是在凱旋的基督之王國中作戰與勝利；是司祭的使徒事業，是對天主的不斷崇敬。聖事的號令是：「你們成全吧！成聖吧！(téleios)（瑪五48；十九21；斐三12）。我們整個兒生命是準對這目標（télos），讚美天主無限的神聖。這目標充滿着恩寵，指導我們的生活，要求我們果斷的抉擇！

我們基督教義的道德，大部份受人生四末的現實性所滲透，而融化入時間之流，這一層意義確實是默示性的 apocalyptic。

一種最後的勝利感，使人展望神聖的許諾，而滿懷信心。從過去的奴役、罪惡的死牢中解放出來，嚮往、期待救贖的世界。這整個兒源自天主的偉大，直向天主的榮耀，並欣喜地期待榮耀終將揭示給我們，終究天主在一切內。根據我們所接受的，隨即掀起我們的響應：喜悅，傾心地說出一聲：向考驗與艱難好啊，甚至受苦到死。

聖事的虔誠，準則，本質上繫於復活及第二次降來的大插曲，却是從偉大的默示，汲取它的最後目標，絕對性，內心的期待與必勝感。聖事在基督徒的生活中，它的意義比「個人職責的循環」更重要。它們不會只是我們道德體系的流星。這一端事實的意義，由復活節的新禮儀表達無異。望復活夜晚的新禮儀中，隆重地重申聖洗誓言，將我們帶入靈性生活的核心。在此，我們明白，聖事最主要的是更密切

地攝引我們，到深摯的慶祝人類得救的偉大史實。

教會法典要求信友至少每年領聖體一次，也要求犯大罪者懺悔告解，（譯按：每年是指教曆的一年 ecclesiastical year ，慶祝人類得救的歷史），在復活節期間[53]也證明道德生活與得救的史實之間的關係。聖事的儀式化慶典的主要根據是聖洗，以聖體爲中心，無限地超出僅是紀念史蹟而已：它是主的死亡、復活、升天，第二次降來的重現。它是一種紀念的行爲—「爲紀念我而這樣做吧」—是現今切實滲透到得救的一種行動—。通過它，基督化的生活被促而產生意義，以及人類得救史實偉大功效。聖事使整個兒基督化生活順從拯救的任務，聖事的標記，使基督化生活產生客觀的價值與意義，它們是分享救主死亡、復活功勳的有效工具。

道德行爲的完整動機，跟道德價值的審愼判斷一般，必須更透澈受造程序的自然現實性（審察自然的權利與自然法則）。救贖工程的實際性，也必須同樣地加以考慮。我們才會依據人生四末得救現實性的觀點，深沉地澈悟救贖聖事 soteriological-sacramental 的法則。

叁、聖事是與基督晤面

聖事是與天主最親切的會晤。我們憑着信德的語言，深知天主對我們無微不至的關懷。一個有信德的人，每一種主觀上的不安全感，在聖事中得淘汰；這兒確實是神聖的好地方！天主在這兒非常靈驗！唯一至聖的緊緊掌握着我，祂醫治、拯救、聖化我！我們無時不强調，宗教就是個人親自與天主會晤。純眞而靈驗的宗教，經常是天主跟人活生生的對白。即使其他宗教也透示這概念的痕迹。但是，聖事式

註53 在復活節期間有效地領聖體，即實踐教規，在復活節前告解也可。

的會晤，深遠地爲凌只是對聖職法令的一種理解。在各項聖事中，基督徒體驗到一切客觀而親切的保證。

我們不應該將聖事看作一系列精神治藥；也不是從神聖的泉源，濾取聖寵的方法，雖然聖寵的確是使聖事產生效果的因素。因爲在每一件聖事中，有着天主的親臨，用可感觸的標記而行動，在此向我們保證祂的治療與聖化的活動㊹。教會對聖事「事畢」opus operatum 的定義，是以領聖事人的工作爲大前題，然後引領出天主的親臨，與祂聖寵的首要性。在聖事中與天主的會晤與效果，不是根據我們，而是根據天主。但，神聖的作用是準對着我們的，它向我們呼籲，終不失敗地聖化、治療我們，只要我們向祂開誠佈公。

一、與天主聖事式會晤的幅度

跟基督的會聚，並非因領完聖事而截止。因愛的語言餘音繞樑，猶在人心，對我們所發的心永遠掌握了我們，要求我們永恒的順從與愛。天主要完成祂在我們內所發動的，使我們充塞祂的愛，保證將對祂的諾言忠實。祂邀請我們繼續聖事式的對白，並且日益滋長，豐盛起來。天主的榮耀以神聖的權能藉聖事而觸發我們，（哥一11）。至聖神性要求我們的反應。天主的恩惠也要求我們度道德的生活；並獻身於神聖的工作。

我們已經注意到，聖事化的道德觀念，是滲透宗教意識的，素質上也是對神聖寵恩的銘感而產生的

註54 Mediator Dei, AAS 39(1947) 528.

愛的反應。

聖保祿以最明晰的詞彙，暢論聖事的基本事實就是天主在我們內的實際行動[55]。這些事實就是基督的死亡、埋葬、復活、升天，我們因參加聖的禮儀，而與祂結合。聖保祿毫不疑惑，在基督內我們獲得重整、聖化與新的存在，惟同樣可確定的是：它們在我們的自由意志上加上了强調性的要求。這型思緒縈繞在聖保祿腦際，他常用重覆的言詞透露出來。它就是强調要求我們渡聖化的生活，重振正義的旗鼓，跟基督一起死亡，共同生活在天上。（羅一—22；八9—17；前格六8—十一；後格五17—六2；迦一9—14）。顯然的，這種道德生活的體系對異教人的神秘崇敬來說是徹底陌生的，一切清靜主義或淡泊作風的人們也是英明其妙的。

聖事不僅宣佈得救，也不是只用精緻的辭藻來喚醒信心與愛。跟新教對聖事的看法迥異，他們認爲聖事是觸發信仰的標記，而人藉此得獲重振，因爲這些聖的標記發揮意義，產生寵恩的效果。它們不只是一些要求反應的詞藻而是豐富，具創造性、救贖作用的言詞，它們產生所代表的聖寵。客觀上，它們潛移默化，激發人內心的解脫，直到個體的煥然一新。

公教教義的廣瀚，與新教狹義的聖事概念迥異甚遠，他們主張聖事是聖言刺激信仰。如果只强調天主工程（the opus operatum）的客觀效能而忽略領聖事人在當時聖寵的迫切要求下所產生的行爲，那是完全虛幻而不恰當的，雙方必須兼施並重：天主的創造性、聖化、治療工作，和個人在聖寵的衝動下產生的反應與責任感。公教概念强調個人，不比新教的概念。就因爲我們將神性行動的豐富創造作用列爲首要，由此而引出人的道德上反應的努力，我們的聖事意識是活躍得無與倫比的，在字裡行間你和我

註55 Schnackenburg, op cit., 163f.

的親切意味，聖事不但是宗教性與道德性的，也是個體性的。

二、基督的聖事式語言

聖事是跟基督的對白，也似實際在基督內，通過基督而分享。教會的行政，與聖事的標記（象徵，禱詞、實質、外型）都只是基督的工具，是祂使它們有效。它們是祂的標誌，發揮意義與聖寵的靈驗的用具。在一切聖事中，最能發現基督的是聖體聖事，不僅是祂權能的實效，也切實而永恒地—只要聖事的細節存留着。祂在一切聖事中「因祂的德能而親臨」virtute praesens；尤其是集中在聖體裡，光芒四射，有基督在其中，通過它們一切而主動[56]。

基督自己是最崇高的聖事。基督最神聖的人性，以某種方式來說是救贖的工具，是一切聖寵的原因。藉此原因，聖事具有它們的全部權能，因爲它們「從基督的至聖人性受到豐沛神力的傾流[57]。聖事的聖寵就是基督的聖寵，與基督的聯盟，是在基督內奠基的生命之源。聖事經常號召我們注意那頗具意味的事實，即我們只有在基督內才與天主會合，基督是「道路，也是生命」。

基督確實治愈盲人，用祂的唾沫做祂的神奇力量的工具，祂確實通過聖事的標記而工作。祂實實在在以救贖的心腸關懷我們，將我們跟祂聯在一起。聖事的標記是象徵與語言（本質與形式）的合一，是在個人的容量之內的。它是基督準對我們個人的講話及召喚。

事實上，大部份新教徒堅持錯誤的觀念：認爲聖事的標記，與儀式，只是空洞的話，並不削弱聖事

註56 Mediator Dei, AAS 39 (1947) 528.

註57 J. Barbel, Quellen des Heils (Luxemburg, 1947), 20.

中禱詞的眞實力量，以及宗教的儀式，即個人與天主聖神的直接會晤，我們辯護（這是我們應該做的），聖事的標記是有效的因素，滲透我們實際存在的內心。不幸，這些禱詞與禮儀的重要意義，以它們的全力，激勵人心，有時被分心走意的行動所掩塞了。

三、聖事的有效實施

基督用人間可聽可懂的言語，與有意義的動作，製定聖事的施行，來保證基督創立的聖事標記。那是說，執行聖事的人格不能改變聖事的本質 matter（象徵性的動作及元素）或形式 form（象徵性詞句）。他對本質的有效性，不准有絲毫的疑惑，即使客觀上合理的疑惑，也在所不許。他也不准改變聖事的外型。聖事的歷史指出，聖教會不必拘泥於固定的言詞，更無所謂古典的辭藻。聖事的儀式隨着時代及不同的禮儀而演變，可是禱詞的意義不能變。施行聖事的神職人員，必須嚴格遵守正式手册中規定的細節。他不能自作主張，改變教會當局的規定。將聖事的本質與形式擅自修改，不然就犯罪[58]。

由於人性的脆弱或無關宏旨的變更，出諸一時之需，並不威脅聖事的有效施行，也不會致神職人於罪過。惟對本質或詞義的纂改，却絕對不准。

有效地實施聖事並不足够，作爲聖寵工具的神聖標記，也必須以配合它的尊嚴的方式執行。施行人必須遵照禮儀手册上的標準，俾有效地執行分施聖寵的方法。聖事不僅是宣佈救贖（不宣稱或規勸），

註58 許多神學家主張教會有權決定，及更改某些聖事的形式，因爲基督並未指定聖事標記的細節。所以執行聖事者應遵照教會的規定。

註59 R. Bellarmine, De sacramentis, l. 19.

却是使救贖與祝聖生效[59]，基督選擇了祝聖的最適宜方法，所以施行人必須賦予適當而有意義的表達方式。如果禮儀部尙不准用方言的話，那麼施行聖事或牧靈的神職或人員，應向信友解釋禮儀各節的豐富涵義[60]。

基督願意用聖事的標記，及客觀上有效的言詞，使人心在聖神的聖化，並直接、親自跟他說話。但是，向聖事的上主開誠佈公，不僅須要理解動作與言詞的意義，並且須以純眞的信心，傾聽基督藉教會而對我們說話。這是向基督的內在呼籲作出眞摯的坦白。標記與言詞都是反映永生聖言 Eternal Word 的光輝，它親自給了我們，也要求我們以我們的愛歸還給它。教會以祈禱儀式，包圍聖事，向我們解釋聖事的無盡富源與純美。更重要的是這些儀式，是聖教會的祈禱與言語，也是一種聖事作用。聖事的施行方式愈完善表達愈明白，口氣愈委婉眞摯，也就愈中悅天主，對領聖事的人效果也愈大，因爲聖事是從教會的行動與祈禱中汲取力量的。教會的工作藉執行聖事者的祈禱言詞得美滿地實施出來，或是表現得很簡陋。所以，教會的行動，在執行聖事者身上，可能獲得裨益也可能因敷衍了事的作風而受到損害。當然，教會的功勳可能在某種程度上補償個別施行聖事者的失職。但施行聖事者的本身不應該逃避責任。尤其值得注意的是過於匆忙或馬虎地執行神聖的禮儀，剝奪了它們的精神與印象作用，也就是爲什麼許多基督徒不能够體驗、欣賞，聖事是個人與基督親自會晤的特徵。

以上的解釋，說明舉行聖事的一些實際問題。聖事的本質（象徵性的動作或動作和元素）與形式（即禱詞或言語），在表達上必須密切一致，組成一體。那是說：明白人不必費心研究或着人解釋得一望而知，二者是彼此相關相屬，共同指同一之事，至於元素，是藉着言詞而才能表達意義的—元素與言詞

註60 can 9

合在一起，才組成有意義、有效果的聖事記號。

元素或象徵性的物質是遠因（materia remota）。這遠因之運用於聖事，被稱爲近因 proximate matter，此即聖事中象徵性的動作（例如：聖洗用的水是遠因，付洗時倒水的動作是近因）。在某些聖事中，不用物質元素，所以沒有遠因，只有本質（例如：神品聖事中，覆手的動作就是本質）。

爲了審查我們行聖事的有效性，須知十九世紀倫理神學家們的可欽關懷，認爲生效性的最大而可能的決定性是累積不斷的肅穆。也許太重視某種拘謹與嚴肅了。今日的我們不妨以較輕鬆的態度來看，尤其是依據神學史的研究心得。

在一般的情形之下，每一位有責任感的司鐸，會受到教會的指示與輔導。但是在特殊情形或極端需求之下，我們怎麼說呢？（例如：奴役或難民營，或在世界各地被放逐份子？）在這類情況之下，必須遵守原則；聖事遠因的生效性與適宜性，不是受科學化的方式所決定的，而是按照一個純樸而平凡的人的直接悟解所決定。一般人所看到的葡萄酒與麵包，却是聖體祭獻的生效本質。在這情形之下的運用也生效。

讓我們注意，舉行彌撒聖祭，是決不准許運用任何不妥當的物質的，但並不限制其他聖事的舉行，因爲可能是爲救贖所必須的。在緊急需求下，可以用客觀上可置疑的物質（除非沒有其他可用的），來施行聖事。這是指終敷，及聖洗聖事。惟在此情形之下，執行聖事人應避免提出條件，致使聖事失效（例如：如果這眞是水，我洗你，等）。

更進一步的說，聖事用的物質，應是最精選的大地的果實，清潔的水，最佳的橄欖油，精細的小麥麵餅，醇酒。醋不是酒，所以不能用彌撒聖祭的有效物質。發酸得變醋的酒，如果還是酒的話，仍是有

效，但非合法的物質。如果確實有客觀的理由考慮它是否還是酒的話，那麼就不用它，即使是在緊急需求之下。

四、領聖事生効的條件

以領聖事人的觀點來說，我們必須分析：他在基督內跟天主的關係，他藉基督在聖神內的力量，禱詞的形式，他和神聖會晤的効果。至於領聖事人的條件，必須：1.純正的意向：2.信德；3.尋求永生的希望；4.順從天主寬洪賜恩的聖意；5.具有愛德與寵愛，或至少（爲臨終聖事）移去一切爲獲得聖寵生命的嚴重障礙；6.有參加崇敬天主的禮儀的誠實；7.願意實踐聖事的一切特定義務。

甲、純正的意向 The Intention

很明顯的，沒有意向，就沒有聖事型的會晤，無意在聖事中接近天主，就沒有跟天主個別的會晤，因爲在聖事中，是個人向基督自我坦誠。當然，我們必須準確地熟思到個人接觸的獨特性質，否則我們會產生謬誤的結論—在集體祈禱與反應中的個人主義 personalism 。嬰兒不能有這心願，因爲他還沒有生長到理性的年歲，但也不會阻礙基督的行動，因爲祂能以祂的創造及救贖工作的神効來撫愛他。教會在聖洗中，將基督的聖事功用送給孩童，作爲免費的禮物。

成人具有理智，所以必須按照理智與自由意志來表達，那就是他主動的要領聖事。這意志上的同意，必須對聖事的意義，具有某種程度的知識，並心領神會。如果有人不想在禮儀的外型上覓取什麼，或不想跟基督作個人式的會晤，也不想因聖事而向基督的教會接受任何義務，那麼他就是沒有有効地領聖

事的必要條件—純正的意向。

心願必須在心坎內油然滋生，或在執行禮儀時的一瞬那間重現。心願一產生，就保持有效。至於那些奠基於特定生活方式的聖事，賦有嚴格的職責（神品、婚配），必須具有明確領該聖事的心願，而永不動搖。聖洗並不需要這般明確的心願，惟領聖洗的心願，必須比領終敷聖事更明確，因爲聖洗是整個兒基督化生活的基礎。所以，成人領洗的聖事，如要生效，至少必須具有切實的願望或意志（這可以包括在一般性的心願裡），所以，正式決定，甘願做天主所要求的一切，並接受天主要在我們內實施的，這是包羅一切的受洗的心願，也可能是以使受洗生效，即使沒有做出跟聖洗聖事有關的表示。

告罪者的行動，成爲告解聖事的本質的一部份，領告解聖事的人必須有某種具體的心願。當然在這事例中，仍然有神學上關於聖事性質的歧見，因爲某些作者主張此聖事的整個要素 essence，是在於赦罪，而通常一般人却認爲只是聖事的 form 形式而已。

要有效地領終傅聖事，具有基督化的意識也許就够了：這包括願意做基督徒到死，並接受臨終聖事。由於死亡前與基督會晤端賴個別的情形，所以在健康的日子裡，應警惕要善領臨終聖事的願望。事實上，優秀的基督徒慣常如此，他跟教會一齊祈禱，求免意外的死亡；祝禱善終。基督徒的理想，完全跟意外與猝死相反的。只有非教徒才能說：「突猝」或「未預期的死亡」、「死得不壞啊」！基督徒面對死亡，應說猶似踏進永生光榮的門！

乙、信　德

個人對聖事的首要基礎是信德。莫怪古代教會多麼隆重地宣佈信仰。信仰是經認眞的教育，而愼重

地接受的，這才是領洗最基本的職任[61]。在禮儀的核心歷程，在彌撒聖祭的最隆重氣氛中，司祭說出：「信德的奧秘」mysterium fidei。於是，聖事的整個兒經緯，滲入了信仰的奧秘。那兒有聖事，就是與基督會晤，以證明我們的信仰。聖多瑪斯稱聖事爲使人成義「信德的標記」Signa protestantia fidem, gua justificatur homo[62]。他認爲聖洗是「信德的聖事」[63]，領聖事爲他是對信仰的最高度體驗[64]。

沒有信德，就不可能成義；故沒有信仰，也不可能有効地領受聖事。固然不完全的信仰，却足以使人有效地領受一些聖事，但却不足以使人成義。所以，爲聖洗、聖振、神品諸聖事的神印，以及婚配聖事的約束力固然是有效。可是在此光景之下，領聖事的人依然必須發信德，俾能得救；而且這些聖事也在呼籲他，務須發出救生的信德。然後，這些聖事才能「復甦」，即一旦聖寵的阻碍除掉了，聖事就恢復它的賦與聖寵的能力。所謂障礙，是指心靈上沒有正確的準備（dirpositosn）而這準備的基本條件就是活潑的信德。

對聖事本質的膚淺看法，可能產生下列的結論：嬰孩的洗禮，是完全不屬於信德的聖洗，因爲嬰孩不能有理智的行爲。但，慈母聖教會代替嬰兒維持信仰，也替他發信德。更進一步，要求一個條件：如

註61　J. Doelger, "Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufritus", Antikeund Christentum 4(1934),138-146.

註62　參閱第三篇

註63　參閱第三篇

註64　"In quibus maxime operatur fides". (IV Sent, d.4,q.1,a.2.)

欲准嬰兒領聖洗必須有日後使嬰兒受信仰的教育的保證。是以，嬰兒的洗禮也是一種信仰的洗禮：基督將給嬰兒天賦的信德，使之有能力相信。祂給的信仰是一種常存的禮物，對這孩子的一生，要求他度信仰的生活，這是教會的隆重儀式，代表他許下了的。教會與嬰兒的父母，承擔了聖洗聖事所帶來的責任，隨着年歲的增長，要漸漸使瞭解他在領聖洗聖事時所領受的恩寵與答應下來的責任。這樣說來，領洗者的信仰仍不能說是無意識的啊！

丙、期　望

期望領聖事，嚮往基督的必須心態。聖事是天主爲救贖我們而採取的干涉；聖事是禱恩、資源、豐收。尤其是獲致永生救援的保證。天主的寬宏，藉聖事而跟我們會合，向我們要求沌一的信任與期望。領聖事的效果就是產生期望的意願。唯希望的德操，端賴天主在聖事中活躍的慈愛，使我們感染活力，而積極參加。誰若疑惑天主的慈愛，就不能獲取聖事的效果。更糟的是，他的疑惑，對天主及聖事來說，是不公允的，因爲聖事是表示天主慈愛的保證。

丁、順從天主的聖意

有效地領聖事的必要心態是基本上願意順從天主的聖意。我們可以稱它爲：「堅決願意侍奉天主」，因爲不順從祂的聖意，就無從滲入基督的生命。要有效地領聖事的必要條件是出於愛的甘心順從，按照愛的律令而生活：這樣的順從是最適合神聖標記的。如此才能使天主的浩瀚聖意成爲我們生活的標準。如果聖事的本質要求這型的愛作爲聖事生效的先決條件，如果愛是順從精神的核心與至寶，那麼，我

們稱聖事是一種「活人的聖事」。但，如果聖事的目標是奠定順從的結實基礎，以愛的超性生命流入心靈，那麼我們舉行的是一種「死人的聖事」。

戊、愛的燦爛

有效地領「養生」（舊式謂「活人的」）聖事的必要條件，是在我們心坎內煥發神愛的燦爛，這樣才配跟天上淨配會晤[65]。終傅聖洗，告解是「再生」（舊式謂死人的聖事）聖事；恢復生命；其他聖事，是「養生」聖事，假定已有了生命。所以，犯了重罪的基督徒，必須先歸正，才能領「養生」聖事。爲領聖體聖事，歸正的路線是告解聖事[66]。

只是爲了很嚴重的理由（例：必須即刻做彌撒，或不上去領聖體，會招致個人名譽的重大損毀等類的理由），才准不事先告解，獲罪赦，而先領聖體。（當然，必須是因爲當時無法辦告解）。那麼，在這種情形之下，絕對必須誠意地發上等痛悔 an act of perfect contrition。

在這種情況下做彌撒的司祭，必須[67]儘量在下一次舉行彌撒聖祭之前，辦妥告解，越快越好。那些主張最多三天爲告解限期的作者，一致聲明必須在下一次舉行彌撒之前妥辦告解，唯有他不該在中間的

註65　D 880: "Si non decet ad sacras ullas functiones quempiam accedere nisi sancte, centre, q uo magis sanctitas et divinitas coelestis huius sacramenti viro christiano comperta est, eo diligentius cavere ille debet, ne absque magna reverntia et sanctitate ad id percipiendum accedat".

註66　D. 880; D 893

註67　D880,893 canon 807

時間再做彌撒，才准他在告解前等候三天的限期。

以上所述，嚴格地說，只是指領聖體或舉行彌撒。至於要領其他的「養生」聖事，如果在上次妥當告解後，曾犯死罪，那麼必須竭誠地在領聖事之前發上等痛悔就够了。總之，當人一犯了死罪，就應從速去告解，尤其是當他要去領養生聖事之前。

誰若具有健全的信仰，眞摯的順從天主的精神，即使心靈可能是處在沒有聖寵的情況下，他能因領聖事而獲得「寵愛」Sanctifying grace。於是，按照一般神學家的可靠評論，「養生」聖事的功用猶似「再生」聖事。它們的作用偶而 Per accideno 也似告解聖事，惟領聖事的人却不甚意識到它的作用。

己、崇敬天主的心靈 dispositon

領聖事的順從，謙冲的精神，首先必須包涵妥善的準備與恰當的虔敬天主的心態。聖事的進行爲陶冶這種精神是很重要的，尤其在領受一種賦與神印的聖事時，因爲聖事本身的效率與任務，是引導我們光榮天主。神品聖事賦與神印，是司祭性的聖事。它引人們跟基督的司祭性同化，按其素質，促人們崇敬天主。最深切的參加崇敬天主是彌撒聖祭與恭領聖體。

庚、感激 Gratitude

所謂領聖事的心態，必須充分準備好，願意接受天主的感召力，衷心悅服聖愛的諄諄教誨。聖寵的神效，就是按照領聖事人的心態而異。但主要的是天主的感召力本身，和聖事裡攝引人心的言語，使我

們與基督亦步亦趨的對話交流，我們這方面的言行却在其次。這些言詞的懾服力，在我們的心坎裡要求滋生感激，不僅是膚淺的形式上的感激，而是以實際行動表現出來。聖事化的感激，是源淵於所接受的聖寵的生命之流，那是聖事作用的圓滿，是在聖事中與基督直接會晤時的氣氛下塑成的。

辛、聖事效率的復甦

尤其令人欣慰的是神學教義上强調聖事效率的再生或復甦，那是由於所領的聖事雖然生效而效率不够，原因是缺少適當的領聖事的心態。按照這端教理，聖事的效率恢復了，聖寵也因除去障礙而傾流。聖事效率的復甦，必須只限於三件聖事(聖洗、堅振、神品)，因爲這三件聖事產生不滅的印號an indelible mark，而又不能重複地領。還有其他二件聖事，(終傅、婚配)，在一定的期限內是不得再領的(終傅聖事是爲嚴重的病人施行的，婚配是直到配偶死亡，不准再舉行的)。

重振聖事效率的這端教義更結實而引人的理由是聖事的功能具有神聖的與敬禮的意義。當人有效而雖非圓滿地領受了聖事，聖事就將崇敬的任務加在他身上。每當天主要求某人做特定的任務，祂必供應一切所需的寵恩來使它實現，即使領聖事的人當聖事進行時，不曾完全準備好接受這些協助，却有着天主的仁慈，只要祂確實要實現那工作，祂是準備好將所需的寵恩給那不值得領受的人，但是他必須將有效地領聖事的障礙除去，而眞誠皈正。

如果這些聖事不僅領得不生效果—由於對必需心態的愚昧無知—而且褻瀆、失敬，那麼我們有理由疑慮恩寵的復甦程度會比以純正信心而效率差些的領聖事人所獲的少(指寵愛的程度，或寵佑的豐沛力量)，我們有理由相信，天主會慷慨地對待那些雖不甚恰當，但至少不負重罪，也不懷惡意的人，另一

方面，我們不應該淡忘天主的無比慈愛，歡迎眞誠的悔改，按照懺悔的程度，賜給他神愛的富源。

至於聖體，或許因聖事效率的某型蘇甦得以辯證。但我們規定領聖事的人必須恢復準確的心態（至少發下等痛悔），因爲在聖事進行中，聖體內的主，依照通過聖事而親臨[68]，但是我們沒有理由主張告解聖事也得蘇甦聖事效率，因爲告解聖事是可以常辦的。

肆、聖事是教會團結的象徵

聖事是屬於教會的本質；是基督給祂所塑型的淨配的禮物。猶如天國新郎的聘禮，也是爲給後裔的。聖事聯系基督奧體中各份子，共同崇敬天主，這就是教會建立的宗旨。聖事是教會超性生命與力量的來源。在這層意義上，聖事永遠是教會的、基督的，也是基督奧體的。所以，教會是聖事的執行人，聖事是完全依賴教會的。教會不單有職權保衛基督所建立的聖事的全部實質；她也有全部權威來按排聖事的用法，使教會的禮儀內容更豐富，監督執行聖事的神職人士，甚至訂立聖事的生效條件，沒有教會正式的規定，聖事就不可能生效。

一、聖事是集體崇敬天主

教會是由基督在十字架上的血祭產生的。聖多瑪斯說：「基督的教會是因懸在十字架上的基督，通

註68 K. Rahner, Sendung und Cnade: Beitraege zur Pastoral-theologie (Innsbruck: Tyrolia, 1959), 201-218. 這位著名神學家反對現行的概念—認爲當領聖體者消化了聖體餅，基督聖事化地蒞臨在他內。

註69 參閱第三篇

過聖事而建立的」[69]。於是，中悅天主的唯一崇敬天主的集團，從十字架的祭獻獲取無盡的資源與支持。上主給祂的淨配最高貴的嫁奩是聖體聖事的祭獻 Eucharistic sacrament-sacrifice [70]，以及此爲中心而編織成榮冠的其他聖事。唯有通過聖事，教會才是聖的。她跟天主結合聖化人類唯有通過聖事，教會是神聖崇敬的集團，教會在祈禱禮儀中，通過基督，朝朝暮暮光榮天主。教會以聖事成爲天主的聖殿（厄二21；後格六16；前格三16），她是崇敬天主的結實中心，她是聖的集團。因天主的召集，教會跟全體聖化者團結一致，與基督共同歌頌天主聖父。

教會的最崇高目標，是跟基督同化，榮耀天主聖三：「天主是一切內的一切」（前格十五28），教會以她的神聖禮儀聖化她的成員，他們和教會，在教會內光榮天主，確實因此而昇入神聖的榮耀。教會以從天降臨的神聖，尊嚴，以及天主所賦的恩寵，替全人類唱出歡躍的聖歌，爲已被救贖的人類的新命運而慶幸。教會的聖事，素質上是司祭性的，專爲奉獻虔敬天主的。通過教會之門的聖洗聖事，人們得滲入基督的「大司祭的地位」 royal priesthood （伯前二9；出十九6；宗一6）。救贖只是她的。

根據教會是唯一得救的眞理，我們終不能下結論說，在公教的有形範圍外，就沒有天主所給的聖寵。只有最悞解神恩的概念，才能導致這樣的結論。一切聖寵確實聯貫到基督和祂淨配教會的愛—它們的資源，聯系性—就如同一切聖寵來自基督歸向基督。同時我們必須强調準對神聖敬禮的祝聖與聖化的方法，只有在教會內出現。我們只能在這時間與空間的程序上，讚頌，光榮天主，才合適、準確。天主在教會外所受到的一切光榮，在祂眼裡的價值只是聯系到基督和教會—它實在是祂的奧體，祂的整體，在

註70　參閱（希七24、27），（前格十一23、24，聖詠一〇九4。雅歌一，二）

一切內圓滿成全（厄一23）。凡是在有形的公教之外，有效地領受聖事，配合聖寵的途徑，度善良而聖化的生活，也得分享這眞教會的崇高司祭之作用，即作那些不是教會的成員，不曾用聖寵的外型標記，至少由於他們誠意參加集體一致的聖咏崇敬，也得領受合宜的恩寵。

二、聖事的社會性

設想沒有聖事的教會，比沒有教會的聖事更可能。除了管轄、教育、保存那啓示的眞理之外，這些神聖的標記，奠定聖化的社會秩序。我們只能悟解它們是救贖集團的恩惠，我們唯有在聖事的光芒下悟解這集團。它們是團結與聖化的鎖鍊。所以，個人主義的靈修人只凝神於他一己靈魂的得救，獨步在聖化，純善的小徑上，甚至離異集體式的崇敬天主，藐視聖事的客觀功用，及其我們心靈的深厚潛力。

聖事奠定我們整個兒道德、宗教生活的社會性基礎，因爲聖事素質上是一種社會性的現實。它們客觀上使教會的全體成員結結實實地團結在一個奧體內。所以，它們的神聖使命是團結，以精神與事實分擔責任，使心與手和諧一致。經保祿特別以聖洗（厄四5）及聖體（前格十16）的教義，淋漓盡緻的發揮這論題。

教會是奠基於救主與群體的神秘救贖的聯結關係上。聖事使我們滲入基督的救贖工作，號召我們參加聖人的集團，吩咐我們分享救贖的團結，個人不只再爲一己而生活，而是過着人人爲我，我爲人人的團體生活。

公教團體的組織與精神源自聖事，從此而產生精神感召與使命，首先是崇敬的一致性，然而分擔救贖的職任。天主在集體的聖事中，將祂的恩寵賦給個人，那個人必須理會他所領受的恩寵，若用在愛群

體上，尤其是群體中的最懦弱份子，那麼他自身的得救，將更有保障。

既然聖事是刺激，感化我們整個生活的酵素，也能在社會秩序中起發酵作用，不但影響我們的精神態度，甚至我們的具體存在。誰分享了聖愛的團體裡的超性食糧 Super-supstantial bread，誰飲用了慈母聖教會舉祭中神聖淨配的聖血，不能再滿足於物質的浮華，鑑於神聖集體中的其他份子在受苦，他寧願放棄强烈的物質慾，而響應有價值的呼籲，而慷慨輸將。

一切聖事都是客觀上表示緊緊團結神聖集團中的成員。聖洗是盟約的標記。受洗的人獲得天主，及聖教會兒女的全權，尤其是分享聖餐的慶典，和領聖事。但，它也制定職責：對慈母聖教會，要做個孝愛、尊敬、順從的好兒女。「我們同心同德不論猶太人或異邦人，不論奴隸或自由人；我們都因同一的聖神受了洗，成爲一個身體，又都由同一個聖神暢飲了」（前格十二31）。在基督內受同一洗禮的觀點下，一切本性的紛歧都無關重要（迦三27；厄四4）。

堅振以聖神的恩寵賦給天主的兒女及教會的子弟，是祂使我們加入神聖的集團，聯合在一起。堅振加强宣揚信仰的使徒熱忱，「因爲領堅振者，獲得正式公開誓言信仰基督的能力」[71]猶似成人公民、軍士，我們爲了天主的神國，以諧愛的精神，誓志効勞大衆。同一位聖神以多彩多姿的才華，建設教會的整體（前格十四4）。聖神的法律，和在基督內的生活規律，從罪惡的定讞中將我們解脫，所謂罪惡的定讞就是集體的死亡的威脅 hamartia。而我們的獲釋，也正是藉了在聖教會內的得救的社團的力量。

我們必須視神品聖事，與司祭的聖德也無非是爲了祭臺上的奉獻之職，以及給整個信友團體服務之

註71　參閱第三篇

職責。司祭地位的光榮，不是爲他個人。也不該止於自身，而應該完完全全用之於救人與服務弟兄的使命上。基督大司祭的巔峯祈禱，是祈望宗徒及後繼人們的共策共力精誠合一。引導全世界都皈依祂，相信祂是天主聖父的使者（若十七6～19）。司鐸們就是一切由於他們的宣講而信從的信徒們的團結及其得救之社團的柱石。（若十七20～24）。

我們通過司祭的任務，與救主融愛地慶祝得救的團聚，在愛的祭臺上分麵餅，使我們在救主的聖血內，成爲一家人。（救主的聖血，是自我祭獻與基督不可分裂的結合標記）。基督在最後晚餐諄諄教誨我們要互愛，猶似祂愛了我們（若十五12）。祂又祝禱祂的繼承人們團結和諧。「我們分的麵餅」組成基督的奧體。「因爲麵餅是一個，我們，雖然衆多，都是一體，我們全體分享的是一個麵餅」（前格十16）

告解聖事解將教會（的一份子）從罪惡的羈絆中，解放出來，使之重歸得救者的社團，滿懷感激，甘做補贖。受洗後的罪人不僅因犯罪而觸犯了天主，也違反了虔敬及被救贖者的社團—教會。所以，在這聖事裡，他獲得教會赦他罪的慰藉，以及應做的補贖。終傅聖事完成補贖的工作。在替重病人敷聖油時，教會表現慈母對彌留時的子女的關懷，但是傅聖油也是將我們的痛苦滲入基督。我們順從地向死亡與痛苦說聲：「是」，跟大司祭基督的苦難，聖死，復活融會合一。

婚配聖事不僅使二個人的高貴的愛，以神聖而不可分解的盟約，結合起來。它組成新的團體單位，栽植在教會枝葉扶疏的碩樹上。它又以聖洗邀請。並祝福人間的美滿，所以聖洗是精神重生，增加教會新會員的噴泉。藉婚配聖事的結合，配偶接受了它的嚴重責任。雙方互相完全承擔一切，所以雙方共同願意承擔對教會的職責。

如果我們忠於聖事賦給我們的使命，將聖事的力量在我們的生活上發揮出來，那麼，聖教會確實是我們團體團聚的幸福之家，同聲讚頌上主，大家同舟共濟，互愛互助。

我們整個兒社團生活的組織，與努力，必須超過一般自然法與權利，必須從聖事的超性能力方面，重新估價。當然，當我們跟非公教徒生活在一起時，包括社群生活的多方面努力，我們當然可以引用較易的自然法則，作爲共同努力的基礎，準向全體同意的福利目標。至於我們自身的行爲，以及我們生活的基本原則，必須嚴格遵循聖事化生命的紀律，猶似自然律一般。事實上，除非我們以整個兒超性體系爲觀點，就不能明確掌握這準則而實踐出來。所以，尤其是賦有不滅印號的聖事，不僅給我們神聖的規範或嚴肅的宗教性，並且也輔導我們的社交生活，分享聖教聖化萬民的使命。

而聖事—尤其是聖體的聖事，都是團結的象徵，愛的盟約與和諧的表現[72]，所以在舉行聖事前應該準備得週全妥當。而且，聖事的舉行，言詞與舉動，處處都應以盡美盡善地表達出聖事的社團結合力與團隊所賦與的精神[73]。

三、教會成員與領聖事

聖事是專爲教會成員神聖團結的標記。凡已領洗，沒有異端、邪說之類紀錄的人都有權利與責任去領聖事。

甲、聖洗是教會的入門聖事

註72　D882
註73　Mediator Dei, AAS 39 (1947), 566.

誰有懇切的願望做教會的成員，就有受洗的權利。即使爲嬰孩，他（她）們還沒有獲得理智的能力，教會規定必須事先保證某些基本的公教教育。所以，除非是在死亡的危機下，至少必須有一位家長或監護人應負起教育他的責任，才能受洗[74]。然而這條原則不必太拘泥。要求絕對保證那嬰孩將來受公教教育，作爲付洗的條件，可能導致許多嬰兒領不到聖洗就已經去世了。再者在某些情形下，受公教教育的機會，也可能減少[75]。

依據教會一條穩定的原則，不應該違反父母或監護人的意志，而給嬰孩付洗。但當他們會用理智，即使未屆成年，他們完全有自主權接受洗禮，只要他們眞切願意，不管父母或監護人的反對，仍然得領聖事[76]。當然更好是徵求父母的同意，如果他們不同意，司鐸沒有理由拒絕兒童的要求，這樣拒絕他領洗，是嚴重地不公平的。

任何人受了洗禮，不論是由誰付的洗，都因這聖事而成爲教會的合法成員。聖洗是與基督的淨配—教會永結盟好的標記。嬰孩從異教徒手裡有效地受了洗，即使他們的父母不是公教徒，只要他（她）們不自暴自棄，斷絕跟教會的關係，他們並不絕對須要以歸化的方式參加教會。按照教會的法典：「直到十四歲，甚至在外型的裁判上，他們不被當作非公教徒，所以得參加教會的團體，毋須正式宣誓放棄異

註74 C/C, can 750, 751.

註75 參閱牧靈手册 Directoire pour la pastorale des sacrements a l 'usage des dioceses de France (Coutances: Editions Notre Dame, 1951).

註76 參閱第三篇

註77 Vermeersch, PRM, 18 (1929), 143; Theologiae moralis principia . . .(3d ed.; Romae: P. U. G. 1945), II, n 37.

端或赦免懲罰」⑰（Censures）。

這條原則在下列情況之下，證明很切實際：非公教徒的子女，可能不准正式登記爲公教的一份子，因爲由於他（她）父母的反對，或某些法律上的限制，但是他參加公教的生活及崇敬，被看待爲教會的眞實兒女，並寄望他保持忠誠。爲了官僚份子的仇視，而向這樣的孩子拒絕聖事，並且不准他正式登記爲公教徒，那是對待教會的一位眞實兒女莫大的寃屈。在這種事態上，端憑司鐸的牧靈精神與明智。神師唯有在對種種事實作週全的研討後，才能作出明智的決定。

乙、給非公教徒施行聖事

每一件聖事在客觀上是實際與教會結合的標幟，誰若公開宣佈參加異端教或裂教，就被褫奪領聖事的權利。雖然每一位受了洗的人，由於聖洗聖事的不滅印號，永遠保持着對公教的嚮往，惟教會基於聖事的性質，原則上必須拒絕施行聖事給任何異教人，或分裂派教會的份子。當他們一參加或宣言加入異教團體，教會必須拒絕他們參與聖事，直到他們重新向教會和解，棄絕謬悞爲止⑱。然而，如果已受洗的非公教徒，不是由於他們自身的錯失而陷入謬悞，教會明察他們的內心，而將他們看作是自己的眞實兒女。所以，教會以牧靈的慈愛心腸，將深入體諒，直到使異端或裂教學說的現象消失。因此，在緊急施行終傅聖事，如果對有關人的情形不能再作任何要求時，那麼只要他間接地表示（implicit）放棄謬

註78　C/C, can 731,2.

註79　Vermeersch PRM, 18 (1929),123-148. J. Danagher, "Admini-stration of the Sacraments to Heretics and Schismatics", The Jurist 13 (1953), 357-381.

聖職部 Holy Office 于一九一六年五月十七日的決議，刊載於 Denzinger 2181a.

悞，並間接地宣佈信仰，慈母教會也就滿意了[79]。

至於給非公教徒施行聖事，我們在一般情形之下，得制定某些規則，以及典型的個案。祇是我們不能訂立一成不變的程序，刻板地實施到全部細節。事實上，每一個別情形，必須同情地加以研討，並以該個人或團體的精神福利觀點，愼重地抉擇。但總須保全對眞教會眞誠的愛與肯爲眞信仰作見證的誠心。

1. 病人有死亡的危險時

如果必要的話，可以給失去知覺的非公教徒施行有條件的洗禮，甚至有條件的告解與終傅聖事，祇要聖事有使他們獲救的希望。通常可以明智的解釋來避免大衆的誹議(Scandal)特別我們可以假定病人願領聖事的誠意，他個人的信心，與慈母教會的仁慈爲懷。按照耶穌會士費默雪 Arthur Vermeersch S.J. 的意見，認爲願意領聖體，必然包涵澈底的眞心悔過。那意思是說，對天主的聖意及寵恩完全坦白接受的心理，那也就够了[80]。

至於那些仍然在有知覺狀態下的病人，(雖然有死亡的危險)既然能表達他們的情意，那麼我們必須識辨他們是否切實理會到他們與公教會離異的事實：「那些並不理會他們與教會離異，得給他們施行聖事，那是他們所願望的」[81]，上述情形，同樣必須躲避觀禮者的誹議(Scandal)。至於那些意識到跟教會的離異，應委婉，友愛地向他解釋，公教司鐸是不准給他實施聖事的，除非他們按當時的情形公

註80 PRM, 18 (1929), 127 ff.

註81 仝上 147.

開地宣佈他歸屬教會。如果司鐸深愛他的解釋與婉拒，會使病人的信心損毀而失去永生的救恩，按照費默雪 Vermeersch [82]以及神學權威人士的主張，應提供更溫和的抉擇。這位偉大的耶穌會道德學家說，在這種條件之下，他不會去判罰那位執行聖事的司鐸，包括他送聖體給非公教的病人。

2.在死亡的危險之外

那些明知他們自己離異了教會，雖然他們是忠誠而懷有純正的信仰，却不准領受聖事，因爲聖事之共融，即是教會；除非他們明確地放棄異端或裂教。另一方面來說，那些完全不知道自己跟公教斷絕關係的信友，却自以爲是純眞，樸實的好基督徒，就事論事，依照神律並非必要系統性地跟他們說明他們的教派與眞教分離，但是一則由於怕他們因此犯罪的危險 (Scan dol)，一則怕漠不關心的風氣愈來愈熾，根據慣例，應該提醒他們有皈依眞教會的責任。……有時候，在沒有天主堂的地區，更好不要提醒他，讓教徒在他自己的團體內，做個眞誠的裂教徒。因爲一旦他們更正了錯悞，正式皈依了公教，那就困難可大了，不是沒有度宗教生活的可能，就是去參加裂教敬禮而犯罪[83]。

費默雪透露的這些話，深具牧靈工作的睿智與同情的灼見，跟作者在蘇聯四年生活的動人經驗不謀而合。當裂教徒帶着他們的子女，滿懷信任地要求司鐸給他們付洗，這位司鐸該怎樣做呢？他們自己不會施行聖洗的儀式。做父母的自身缺乏聖事的慰藉已經很少了，而今以謙誠的態度苦苦哀求司鐸給他們行聖事，他將如何是好呢？他們甚至不管禮儀上的不同，要求司鐸在他們中間住下來，做他們的牧者呢

註82　loc. cit.

註83　仝上 145.

！在這種情況之下，司鐸不但應考慮到因戰爭及病貧導致的或近或遠的死亡危機；他也必須顧及如果拒絕他們這樣渴切的要求會產生什麼嚴重的後果。也許數代的歲月，也冲淡不了蘇聯人民心坎裡對公教司鐸的怨恨啦！

我們可以確實地說，這些人的態度，是眞公教精神的表現。將聖職部 Holy office 的法令，刻板而錯誤地應用到完全不同的情況，這是不公正的，尤其違反慈母聖教會關懷普世人靈的精神。費默雪和其他的作者一般主張，教庭法令應明確准許例外情況與特殊個案。當然，所謂例外情況與特殊個案，必須事實上證明至一、至眞、至聖、至公的聖會。如果可能的話，外在與教會脫離的基督徒，必須先正式棄絕裂教，然後才重歸公教的懷抱。

在庇護十二世的著名通牒，我們摯愛的蘇聯人民 Carissimis Russiae Populis ㉞中稱：我們可以發現許多東正教民的虔誠與純正的信仰（尤其是公教並不普及的地區），聖教會對他們有着深切的關懷。總而言之，教會的聖事是她的信仰，以及崇敬天主的集體統一的標記，這條純一而不變的眞理，是一切情況的標準，無論是那一種情況都包括在內。當教會協助誠懇的非公教徒，他們犯了錯，不是由於他們自身的過失—只要他們對宗教信仰不是絕對的缺乏—尤其是當他們處在特殊緊急的情況下，聖事明確地表現它們的確實意義—是屬於一個信仰、愛德，團結一致虔敬的團體。在這些聖事裡，信、愛、虔敬的社團，歡迎一切開誠佈公，接受團體神聖敬禮的標記與效果的人們。

註84 AAS 44 (1952), 507-511.

四、取消資格

教會對成員們最嚴重的懲罰是驅逐出領聖事的團體：逐出教會excommunication。這是教會對她的成員的紀律，但教會不强制實施這嚴厲的懲罰，除非爲了矯正性的懲罰 Poena medicinalis 當罪人表示歸正的眞心，並儘量補償過失，教會就免除這懲罰。例如：家長給兒女受非公教教育的惡果。

五、拒絕施聖事

在某些情形之下，甚至對那些要求領聖事的人，教會拒絕施行聖事。按照教會的法律，誰若以公開犯罪的行爲，或違反公共法紀的作風，損毀教會的聲譽，如果他不肯補償他犯罪所導致的駭人新聞，那麼將遭排斥，不准他領聖事。在許多情況下，補贖領聖事包括教會對貽害補償的最低要求。至於歸正的罪人，若他們公開，正式的參加領聖事，可能影響教會或教會成員的聲譽（例如：允准一位不合法婚姻的人領聖事），在那無人知曉的地方，讓他領聖事，可能保障團體的精神福利。

如果一位重罪人，私底下要求司鐸給他送聖體，即使司鐸明知他不曾去告解或不能獲赦，司鐸得愼重地拒絕他的要求，因爲這樣的拒絕並不破壞那個人的名譽。如果司鐸是在告解中獲知的，情形就不同了。司鐸不得公開拒絕任何人領聖事，因爲必須尊重那人的聲譽；除非是被逐出教會的，或公開的罪人，（當他們還沒有眞誠地棄絕罪惡之前）[85]。

註85　C/C, canon 855.

六、執行聖事的義務

隆重主持聖事的人，獨特地代表教會，是教會的專員，所以向他的要求是：①跟基督奧體及祂的聖寵有形的聯系；②他跟基督和教會結合的意願，是聖事的主因，也是附屬性的，工具性的因素；③正當的職權；④忠實地遵行禮儀。

甲、教會的成員

要適當地執行聖事，主持人必須是基督奧體的活的成員，也是有形教會的一份子。若以聖洗爲例，即使執行人是異教徒或裂教份子，甚至是未受過洗的人，也是有效的。只要施行人以某種方式，切實按照基督的意願，和教會的規定去做。每一位經有效祝聖的司鐸，只要他遵行基督與教會制定的條件，即使他離異了教會，仍能有效地奉獻彌撒，舉行聖事。

但是，教友絕對不准從非公教的司鐸手裡領受聖事，即使在一段漫長的時期裡，不能找到一位公教司鐸。理由很明顯：有意識地參加非公教的神聖禮儀，並從異教或裂教的執行人手裡領聖事，通常被認爲反對眞教會團體一統的證據。常牽涉到叛離眞實信仰的危險。如果是沒有公教司鐸在場，臨終的教友從一位非公教的司鐸手裡領聖事，那情形又當別論。教會法典[86]允許全體司鐸有職權給臨終人赦罪，這

註86 C? C, canon 882.

並未（至少不明顯表示）將非公教司鐸除外，在這事例上，教會法典似乎傾向較溫和的詮釋[87]。

當我們詢問領聖事的東正教徒的主觀態度，也許因爲經歷了悠久的時間，沒有這些聖寵的途徑，從裂教的司鐸手裡領聖事的情形，使我們面對不同的問題。我們可以假定，在許多情況，他們具有純正的信仰，最佳的願望，即使他們沒有死亡的危險。這些個人，如同裂教團體，都是在政治、社會的壓力下，要他們歸向至一眞教會是非常困難的。

除非有死亡的危險，不准從教會法庭所開除的司鐸手裡領受聖事。同樣的，一個渡犯罪生活的司鐸，醜聞駭人，他的執行任務也免不了有罪。他就不是一位正當執行聖事的人；向這樣的人要求領聖事，（除非是在緊急情況下），既不配合聖事的尊嚴，也不附合教會的水準，簡直是跟犯罪的行爲合作。然而，爲了相當認眞的理由，這型的合作是被允許的。在這一點上，我們應該引用這條原則：每一個人被假定是善的，直到他被證明出是歹的。在這事例上，若採取太嚴厲的態度，可能導致對我們的同行人產生苛求，及不公正的批判。同時，使教會當局處於矛盾，因爲他既度犯罪的生活，且不努力恢復聖寵的境界，怎樣配合執行他的神聖任務呢？

註87　由此引起蘇聯人萬廸沙洛夫 Vladimir Szylkarski 從蘇聯東正教的一位司祭領受終傅聖事的問題。這行爲是否表示他不接受公教，抑或只是因爲他在彌留時刻，領受了被判爲合法的聖事？當然有許多東正教團體與聖職部分離，是由於政治或其他理由，他們並沒有裂教的意思。如果一個教會只通過這般嚴格的支流，那麼，我認爲，在這型團體裡的祈禱禮儀及聖事，並非表示反抗一個眞的教會。

乙、主持人的意向 Intention

聖事的主持人是教會及基督的理性工具。他必須有意這樣做才能有效地主持聖事。這根據主因的工具稱爲意向 intention 或目標，實踐基督及教會所要的，或更簡明地說，按照教會的觀點與看法而實施。

主持人內在的意向，應該跟他的外在行動配合。他說出來的言詞（例：我洗你…等），表示教會的意向，那足以使聖事生效，（除非主持人或領聖事人表示相反的）[88]。因此主持聖事的人不應該，爲了在舉行神聖禮儀時的分心走意，而作任何表示涉及聖事的有效性 validity，除非他的行動，很明顯的只是例行公事或演習而已（猶如修生們的演習），或者他明顯地無意執行該聖事。

當然，一個人的意向或目標，該主動與聖事的施行符合，換句話說，一個主動的意向是很確當的了，但爲了行動的有效性，一個例行的意向，跟聖事外型的準確實施符合就够了[89]。這樣我們得保證聖事的效率 Virtualitatem intentionis。執行聖事者本身的謬誤或不忠，並不影響聖事的有效性，如果執行聖事者有意實踐基督的教會所要的；因爲執行聖事者親自代表整個教會—她的信德補充執行聖事者可能缺乏的[90]。所以，毋須爲這事而炭炭不安，當然虔誠的司鐸體驗到自身是神聖奧蹟的執行人，他應該全心獻身於聖事的動作，他身爲基督及教會的工具，應屢常重申他的意向。

註88 參閱第三篇

註89 仝上。

註90 參閱第三篇

丙、教會的職權

世上每一個人都能有效地施行聖洗聖事。在必需的情況下（如嬰孩或望教人的生命處在危險中，而在幾星期的時間內，又沒有司鐸在場），那麼，每一位公教徒有教會賦予的全權，替有關的個人，施行聖洗，以應那人的精神需要。他應該看作是宗教的嚴格責任，不讓死亡剝奪這重要的洗禮，只要有理由相信臨終的人（成人），能够接受聖事的寵恩。

公教新郎與新娘互相施行婚配聖事。他（她）們倆人是婚配聖事的執行人，也是婚配聖事的領受者。他們能够這樣做，只要他們按照教會的職權行事，這一點在教會的立法上很明確指出。教會立下雙方同意的必要條件（有一位被教會當局委任的司鐸在場，教會的二位證人，以及沒有婚姻的障礙 diriment impediments）。（否認限制）[91]

正式委任的六品，有適當的理由時，得施行隆重的洗禮和送聖體[92]。至於有效地執行告解聖事，必須由教會當局正式批准的司鐸聽告解[93]，因爲悔罪的性質，包括與天主及聖教會和解。教會在運用這職

註91 Collectanea S. C. P. F., I,n. 593 and Gasparri, Fontes I. C., VII, n. 4618 (Jan 21, 1788); Collectanea S. C. P. F., I,n 939 and Gasparri Fontes I. C., VII, n. 4795 (Sept 11, 1841).

註92 C/C, can. 741 and can. 845, n.2

註93 D 903: "...In eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolovere possunt".

權時，表現她慈母般的關懷：她保證讓告解人有最大的自由選擇聽告解的司鐸；她給每一位司鐸所有死亡危險者的告解的權柄[94]；關於聽告解必須具備的統治權，通常誤認爲有或疑惑其有統治權時，依照法典規定，教會一律「補足」其統治權[95]。神品與堅振聖事必須由主教執行[96]，根據教宗的特准，不論是教庭的特許或是教會法典的通例，任何一位司鐸得合法而有效地執行堅振聖事。最新的立法，允許教區司鐸，當主教不在時，得替在死亡的危機下的教友施行堅振聖事。在傳教地區，教區的司鐸具有更廣的特權[97]。如果沒有教庭這些特殊的委任，普通一位司鐸企圖主持這聖事是無效的。

綜合上述，我們獲知基督賦給祂的教會，有關諸聖事的精確規定及職權。

丁、遵守禮儀規則

聖事的執行人，良知上必須遵循教會所規定的儀式。他不准依他個人的想法，作任何修改或增添，因爲一切修正都專屬教會的職權。崇敬天主的全部公開的禮儀包括舉行聖事，都由基督委托給教會[98]。

註94 C/C canons 882, 884, 2252.

註95 C/C canon 207‘ 209.-

註96 D 873: “ Si quis dixerit, santae confirmationis ordinarum ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem: A.S,”

註97 AAS 38 (1946), 349;40 (1948), 422. CF C/C canon 239,n. 23（樞機主教有權主持堅振聖事）cf anon 782. AAS 40 (1948),41.

註98 D 856; canon 818.

個別司祭的行動，唯有完全遵行基督及教會的規定才能中悅天主。如果他有任何循私的行爲，是違反與基督一致的精神，這也包括禮儀的具體實施方面的規定。執行人隨意變動聖事的本質與形式，是犯了褻瀆基督與教會的職權之罪。教會當局確實有職權，在聖事本質的範疇內作某些修正。這一點我們已經在上面論述了。

神聖禮儀有效性既已獲得保證，執行人的下一步驟；必須注意的是隆重端莊地舉行，以激引教友們的虔敬。他的一言一詞，一舉一動，都必須滲透與基督，在基督內，通過基督而宣佈並舉行神聖的奧蹟。他的每一個動作，應表示對教友們的關注，他唱出聖詠他是教友們的精神領袖，對神聖奧蹟缺乏尊敬的精神，不關心牧育教友，比偶而在禮儀上的分心走意更糟。

修士們應自勉，熟悉掌握禮儀的規則，甚至晉陞鐸品之後，也經常重溫司祭職責的重要部份。唯禮儀規則的細節，不必過份拘泥。因爲過份拘泥，會導致心理上的苦惱、焦慮；擠迫司鐸重要的牧民工作。道德學家、教會法典專家們提出的警告，在某些情況下，相當嚴厲，勸勉我們切勿敷衍塞責，尤其勿自作主張，疏怠行事，以致引起教友們的驚奇詫異。一位明智的司祭，必然對禮儀的生效條件審愼行事。他尤其注意最具象徵意義的禱詞及動作。（例：在唸奉獻詞時，將幾滴水滲入酒內。）

按照道德學家的一般主張，有些禮儀的規程是强制性的，有些規程是禮儀的莊嚴氣氛所必須的。禮儀法規必須以一般法典的原則詮釋：古典的法規往往隨時代的發展與實施而作廢。禮儀復興的發展，占教會生命的高度重要性，却受極端保守派嚴重的限制，這實在是可嘆的事實！他們儘量引經據典，阻止教區禮儀活動的生氣蓬勃。禮儀部過去的某些決定與有的出於一世紀或更久以前答覆，那時的情況與條件跟我們現代的截然不同。我們應經常避免拘泥於法典的死條文，因爲它們反映很陳舊的歷史背境，對

我們今日朝氣勃勃，向前展望的教會人士看來，有許多是無法了解的。司鐸的新日課經 breviary 及彌撒的新規程，自從一九六〇年七月廿五日由教宗若望第二十三世頒定的章程Motu Proprio 替禮儀帶來久已渴望的簡化，並澄清了許多爭辯的課題[99]。在這整個兒神聖的敬禮範疇內，眞正的基督信友當然應遵教會當局的決定。反之爲此事而不服從，實在有失身份。但是服從的精神並不是我們將精力消耗在禮儀詮釋的爭辯上，而是要我們將此精力，好好地用在牧靈之禮儀欣欣向榮的新發展工作上，因爲禮儀運動的進展已給牧靈工作，準備了一塊大有可爲的牧野。

伍、聖事是聖寵的途徑：領聖事的責任

聖事的宗旨與目標是聖化我們的生活。聖事引導我們進入神聖莊嚴的光芒中，使我們在天主的[illegible]裡獲得救贖的捷徑；聖事使我們的生活跟基督及祂救贖的行爲聯繫起來，並且使我們提高驚惕；得救必須、也惟有通過基督才能實現；聖事將我們跟教會，崇敬天主的集團聯在一起，並且給我們的生活賦下虔誠的基礎與任務。聖事就有這樣的聖化作用。救贖的途徑並不完全憑我們自己的資能，聖事防禦我們局限於小我得救的狹隘觀念。聖事將我們的得救工作表彰爲天主在基督、及教會內的光榮。所謂「聖寵的途徑」應帶給我們對天主光榮的更深概念。它也提示給我們天主的慷慨，並使我們對自己的脆弱提高驚惕，而經常勉勵我們尋求治藥。聖事不僅是聖寵及得救的途徑，也是治療心靈懦弱的良藥。

所以總勿將聖事看作是嚴厲的命令，却應當作是聖寵的要求。天主的聖意及聖寵，藉聖事而邀請我們實踐聖化的計劃。領聖事的責任是根據天主要聖化我們整個生命的聖意。祂用聖事實踐祂要通過我們

註99 AAS 52 (1960), 593-740.

而聖化全人類的計劃，因爲聖事提供我們拯救人類的任務與方法。聖事也是我們陷入懦弱時的毅力，心靈瘡傷的治療。

聖洗爲聖化、治療我們是絕對必須的，因爲它是滲入基督及聖教會的第一入門聖事。由於它的必要，使我們感到神的意志要我們領它。（所謂「必要」，是指方法和理念方面）。如果需要的話，必須準備作出最大的犧牲，才能領洗。我們也有義務將這得救的方法貢獻給別人。每一位等待生產的媽媽，必須準備冒生命的危險，如果必要遲延急需的手術，爲了避免剝奪胎兒受洗的機會，在墮胎的情況下，如果胎兒有可能仍然是活的，那麼必須給胎兒付洗。

聖洗聖事帶給我們的聖化及治療，使我們對全部未領洗者有了義務：我們應肩負起向未受洗者表示使徒的熱忱。

堅振是第二入門聖事。雖然神學家們並不同意有嚴格的義務必須領堅振，但他們主張在某些特殊情況下，可能產生嚴重的責任。當然聖事是不准輕蔑的，在近代對聖事的聖寵有更精闢的見解，產生對聖寵的偉大價值，有新穎的體味，它是公教進行，教友傳教活動，及聖化社會大衆的基礎。根據這觀點，不領堅振爲死罪的意見，愈來愈有力。密切研討教會法典的條文[100]，可見個人的得救不僅是關懷而已，却是有更深的聯帶關係。當然我們不能堅持堅振聖事是得救所必須的 necessitate medii，但是這個已的關心，不是唯一需考慮的問題，也不能成爲不領堅振的理由。若有重要原因，是可免的。雖然我們的意見認爲：客觀上是有嚴重的責任應領堅振，但並不是說，我們必須强調它的重要性，就爲了要勉勵大家領這件聖事。相反地，我們首先應解釋，並以隆重的儀式舉行，俾產生體驗，意識到堅振聖事帶來聖

註100 C/C, canon 787.

寵的偉大作用。至於那些根本沒有聖寵的概念，也不明白聖事的職責，就不必愼重其事了。

正式做基督信友，包括領聖洗、堅振及聖體。參加成爲基督是聖教會的成員，是從聖洗開始，然後素質上準對與聖體契合，才算圓滿。

教會的法律規定：教友每年必須在復活節期至少領聖體一次。通常這條令制定違者觸犯死罪[101]。但是虔誠的基督徒會義不容辭地響應內在聖寵的號召，邀請他跟基督一起生活在愛的社團裡；他會意識到個已特殊的需求，不會僅滿足於法典條文的最低規定。他會屢常去尋求告解及聖體聖事，尤其當他明知只要有寵愛，正當的意向，誠懇的準備並感恩，每週，或每日領聖體都是允許的。

我們必須重複：基督徒最好勿專以職責的觀點去看聖事，尤其是聖愛的偉大聖事。他必須將聖事看作愛的邀請與禮物，而以愛的態度去接近它們，表現感激的響應。每主日，或如果可能每天領聖體，將是每位基督徒的崇高理想。但不應以法律的任何最低要求的觀點來論。基督徒熱忱理想只迎合那些聖寵的新法律來計劃他們的生活（羅六14），朝向天主的愛。

如果基督徒的義務，只能以天主的慷慨觀點來悟解，那麼尤其是救主最大的恩惠—出諸祂慈愛所贈的聖事。我們對祭臺上至聖聖事的首要義務是儘量悟解救主的愛心，要在這聖事中將祂自己給我們，滋養我們。

所以神師或青年精神生活的導師，必須負起神聖的使命及責任，準備他們的心靈，愈快愈好領受救主愛的聖事。只要他們的心靈向此聖愛傾訴，他們就能按照各自的年齡程度，掌握聖事的雋永意味，他

註101 關於領告解聖事的責任，見卷一。

註102 Cf. C/C, canon 853, 854, 860.

們有領聖體的嚴格權利。不論家長或本堂司鐸，都不能剝奪他們的權利，否則就犯嚴重的錯誤[102]。至於決定兒童什麼時候初領聖體，教會法典上强調父母有權利，也有義務，準備兒童去領聖體[103]。父母首先必須關心兒女的精神輔導。當然本堂司鐸在這方面有視察督導的權利。兒童到了有識別能力的年歲，他必須協助他們作充份的準備，好給他領此神糧愈早愈好[104]。他應照顧他們，積極地作進一步的準備，並跟家長們聯絡。如果那位本堂司鐸拒絕給那些已經準備好的兒童領聖體，並拖延相當的時間，那麼他犯了嚴重的罪過，破壞教會法典及神律所賦予兒童的權利，也暴露他的無知，因爲那是司鐸工作的核心。

基督徒的整個兒生活集中在聖體，不僅是兒童生長到會用理智的時候，即須準向這聖事而受教育，甚至心靈的全部教育的培養，也都須準對這重心。

在某些情形之下，聽告解的司鐸得指導教友多領聖體（例如：每一個月），辦告解，作爲補贖。這樣獲取聖寵的方法，可用作克服罪惡的良藥，或表示感恩，只要聽告解的司鐸認爲對心靈的澈底革新是有效或是必要的。但更重要的是告解人本身對這神聖的信仰有眞實的悟解與體驗。他必須理會領聖事並非是嚴厲的紀律，所謂「隨意的處分 arbitrary penance，其實是救主的愛的禮物，領受人必須以愛還愛。

重病而在死亡邊緣的人，有義務應領終傅聖事—神學家辯論它的重要性

註103 C/C, canons 854, canon 860. Haering, "Erstkommunionvorbereitung durch die Familie, "Theologie der Gegenwart in Auswahl, 3 (1960), 49-56.

註104 C/C, canon 854.

的，但在某些情況下，疏忽這聖事可能被當作死罪論：那是指如果有人輕蔑或藐視聖寵的神聖途徑；如果有人不去提出這要求可能導致駭人的新聞；如果有人頑强地拒絕面對死亡的危機，並可能因此愚昧而喪失靈魂；如果有人因迷信及胆怯，以爲領終傅聖事就是指死亡已經不可避免了。

神學家們提出嚴重的理由，反對强調領聖事的義務。贊成或反對雙方不同意見的著名神學家都有。那些認爲沒有領終傅聖事必要者，對這問題的看法幾乎只限於聖事，憑着它的聖寵，是個人得救所必須的。其他神學家們是從聖化病人，包括將我們的痛苦，死亡與十字架上的基督迎合。後者的意見，遠非反對聖事個人得救的聖寵的偉大價值，却肯定領聖事的義務是嚴重的。鼓勵領聖事是比較合理的主張。

神學家們對有死亡危機的病人應領終傅聖事並無歧見。並且强調這一點。

在死亡邊緣病人的親戚，若不及時，撫愛柔順地勸他領終傅聖事，可能有重罪。如果由於我們的疏忽，危及有關個人的永生得救，當然這是違反愛德的死罪。不單是至親，也包括最接近的友人及相識者，看到失去知覺而面臨死亡，不能告解，及領聖體，應有神聖的義務，給他領終傅聖事。

宗教的德操，和愛鄰人，都要求最親切的人或其他當場最接近的人，替臨終的人安排終傅聖事，即使病人尚有知覺，神志清明。因爲事實上這些聖事具有最大的慰藉，爲臨終的人是聖寵的富源，對崇敬天主來說也是深具意義的行爲。

一般上，並不規定人人必須領神品或婚配聖事。這二件聖事只是爲受天主感召者，參加這二型神聖的境界來侍奉天主。誰若明知天主對其中之一的號召，就有義務隨從、響應。他的義務感跟理性一般堅定，認清來自天主的召喚，沒有一絲猶豫，是根深蒂固的事。

附篇　彷聖事 The Sacramentals

一、彷聖事象徵精神物

人是由軀體與靈性結合的。人在天主面前是具軀體及靈性的。由於他的靈性，人能領受聖寵，並與天主最密切的契合。但是人整個兒的本性來自天主，並爲歸向天主；升赴天國，他在塵世專爲頌揚天主。如果，人要以他的整個兒本性，他的全部存在—例如他的職務—來光榮天主，那麼，軀體必須成爲聖詠的合湊部分。如果，人的整個兒存在，完全依賴天主，他的整體需要祂的支助，那麼，人的軀體必須在上主面前先捲入塵埃，然後舉手向祂求助。如果人的整個兒存在是個罪人，罪人祈求寵恩，那麼他的軀體也必須分擔他心靈與意志的瘡痕。

在天主面前，全部人性在基督及聖教會內形成一致性。基督親自在人間有形地出現，創立有形的社團，即是教會，那是爲了救贖人類。所以，必須在教會內，通過基督而做有形的虔敬，可感觸地祈求恩寵、活躍的慶祝，以感激神恩。教會感人心腑的讚頌，彌撒聖祭，本質上是可見的行爲。祭獻的行爲猶似象徵的符號，可感觸地表達出最內在的宗教情愫。

教會有聖化一切事物的使命：物質、時間、空間、人。她必須將一切包羅在她供奉天主，歌頌天主的祭獻裡。所以，她號召一切參加反祭獻的頌詞，那就是彌撒聖祭：人的語言流露出禱詞與聖歌；人的

軀體表達有意義的姿態與動作；有理性的受造物在聖祭中奉獻神聖的標記，意象，與物質[105]。彷聖事就是繼續擴展這神聖的計劃。

基督藉有形的標記，傾注聖寵給靈性與軀體結合的人，以及有形的教會；聖事、以及經祝聖的物質，二者都是表達性 Indicative 與生效性 Causative 的符號。基督愛天父造化的宏美與榮耀，祂也愛象徵。祂以人世的象徵、形象，眞體的事實，宣佈祂的神國的來臨。「天國好像一個人在自己的田裏撒了好種籽……」。「天國又好像撒在海裏的網，網羅各種魚」。瑪十三24—47）。祂責罵無花果樹即無花菓凋謝（瑪二十一18）。祂用語言及標記，作爲顯奇蹟的工具。祂將唾沫與泥土揉合，抹在盲人的眼裡，作爲治愈盲人的藥物（九6）。

二、彷聖事是天主降生的綿延

基督自己是永生天主父的聖言，取了人性，因此祝福，高舉了整個的宇宙界。聖言所取的人性，猶如來自天主的語言，是爲了光榮天主，現在已經恢復，而獲新生，回歸創造它的全能，眞理的聖言 Word of Truth。從原始以來，人就用語言來表達宇宙天地間的迴響。他須大聲喊叫出本性沉默的舌音。但是由於原罪使人性墮落。她不復能引吭高歌讚頌天主，因爲人已失落了相稱的頌詞。現在，聖言使世界煥然一新，因爲「聖言降生成人」（若一14）。聖言取了人性，成爲血肉之軀 Incarnate One，即天主降生爲人 God-made-man。基督的人性，今已高舉到天主可欽崇的尊貴；那人性傾吐了崇敬，讚美天主的話，確實是能被天主接納的。

註[105] Thomas Ohm, O.S.B., Die Gebetsgebaerden der Voelker und das Christentum (Leiden, 1948).

教會是基督的奧體，必須繼續說出她首腦的話。她必須用大自然的語言，說出天主的高貴與偉大，以及天主的慈愛與謙和而頌揚祂。教會必須提供解釋與譯述，天主聖言所創造、聖化一切，必須參加虔敬的讚美，謙誠的祈求赦免和幸福。讚美天主的口才，因犯罪而喪失了，而今恢復過來；教會的份子在敬禮中得嘹亮地朗誦，因爲基督自己是永生的聖言，也用人的聲音說話。在此，也適用於神聖的言語：可奇的革新 mirabilius reformasti（稱神妙地刷新了大自然）。在彌撒聖祭，其他聖事及聖事化儀式中，有各種生活負擔的份子，都得唱出聖詠般的詩歌。

在解釋聖事儀式時，最重要的是我們應指出自然界的一切怎樣已經因基督而被攝入嶄新的造化，它被基督刷新後應如何大集合地齊唱救贖的頌歌。

三、彷聖事使人安居在聖化的世界裡

上述使我們悟解十六世紀的教會，怎樣以聖事、儀式，堅韌地抵禦改革派份子。因爲馬丁路得Martin Luther，甚至賈爾文Calvin，認定世俗或肉身的支配已使人離棄天主，不可能被救贖的了，也不能列入宗教階層，參加虔敬的歌頌，及獲得聖寵。馬丁路得認爲中世紀的公教會是荒謬絕倫的，就因爲她是這般堅定地築防於人世間。教會非但不呪逐一切非靈性的，却滙集一切在救贖的萬丈燦爛中，不但不將宗教人與人間的文化隔離，反而以祝福與禮儀使大地的一切存在昇華起來。

教會經常意識到雪米特、保利Elizabeth von Schmidt pauli 欣喜地所說的：天主的兒女攀登幸福天國時，並不拋棄大地[106]。教會向上攀登讚美天主時，也無意摔掉塵土，却努力攝引泥土的氣息跟她一

註106 Elizabeth von Schmidt-pauli, Elemente und Naturalien in der Kirche (paderborn, 1937) 10.

齊蒸蒸日上。中世紀哥德式的尖頂建築，矗入雲霄，象徵頌揚天主的光榮，又巴洛克式 baroque 多彩多姿的藝術，是準對極端嚴峻的革新派而興起的，持以各種形式，重疊複繁表現對天主的讚美。教會的聖事一直證明她的灼見：大自然是可以加以聖化的，並且可以用以光榮天主及使人類得救。所以教會祝福一切。她將一切包羅在神聖的敬禮中。她去天涯海角傳播神聖的標記與祝聖。她甚至以隆重的行列，恭迎聖體，穿過城市、街道，邁步赴向天主的大自然。教宗庇護十一世及十二世，於一九二五年及一九五二年頒佈羅馬禮儀 Roman Ritual 推薦新頒的儀式祝福科學技術會議，其實這對教會歷年來的理想與實施，並不陌生。她這般以傳統的原則應用到現代的生活上：自然界的一切，應該加以聖化，並使它演變到爲天主而服務。

宗教人不應該放棄人世，却應安居人間，忍受一切，歸向教會。他的整個一生，從搖籃到墳墓，足證一切事物得爲天主的光榮而効勞，並受宗教的祝福。信仰必須明顯地在他的家裡（小聖水缸，牆上的十字架）以及他一切的行爲上表顯出來。十字聖號是一天工作的開端符號，晚禱是感激天主，一天的結果，猶似慈母輕撫小孩前額，祝福她，催她入眠。於是，人的一輩子得生活在教會內，享有她的祝聖，心安理得。家室、田園、農耕、工業，一切人世間的事物，都被教會包羅了，放在教會慈母心腸的暖煦與祝福下。凡是好的，或有用的都逃不了她的祝聖。凡是不能够搬進教堂的，教會就以祈禱、聖歌或聖體中的主親自去祝福。

無家可歸的人，至少能在聖堂，在神聖的禮儀氣氛下，如坐春風，心會神悟，這樣即使他不幸離棄了慈母教會的家，對教會的溫暖招待永不忘懷。

教會的彷聖事禮儀，與人們的宗教活動之間，有着深具涵義的聯繫。彷聖事塑造宗教的風俗，而聖

化習俗。彷聖事領導教友們聖事以外的活動，在彷聖事中，依然保留珍貴的基督宗教以前的習俗遺風。那些虔誠的異教徒在大自然中仍能感覺到天主的臨近，而是，即使滲雜了不少的錯悞，而仍然在他們的生活習慣中表達出來，教會却加以淨化與聖化。

野人土風舞及悼亡哀號被教會的隆重隊仗所替代。迷信巫術的人曲解山泉之聲爲神話，取而代之的是聖母及諸聖人的祭壇，成爲朝聖的勝地，激起基督徒們如潮的虔誠，靈蹟不絕。

教會藉宗教的習俗與活動，將啓示的寶藏傳授給大衆，將神聖的眞理，深入淺出地，表現得合乎人們悟解力的水準。一般的大衆不甚熟悉宗教的語言；他們對宗教的語言與思想體味並不到家。但是他們知道欣賞宗教習俗。這是他們所懂的語言，也不易淡忘。它是從父母傳到子女，一代又一代，成爲公教家庭的傳家之寶。這些風俗習慣的語言，却是公教信仰的禦衛，它的核心是教會的聖事。它們是宗教習俗的基層組織，和最鞏固的基礎。我們只要想一想這些神聖習俗的影響力，在東正教的地區，幾百年來發揮了莫大的作用，在人們的心坎深處保存了信德。

信仰的仇敵劇烈抨擊風行的宗教習俗，例如：街坊間的十字架，田野裡，公共場所，建立着聖母及諸聖神的祭壇，座像，在我們公教的土地上，散播聖化的氣氛。因爲他們深知信德的這些標誌的意義，他們瘋狂地反對教堂內外，這些宗教物品的陳列。雖然我們並不否認其中有好些膚淺或機械的因素，甚至是愚昧、曲解，或迷信，但確實也有從信友們心坎深處流露出來的宗教情愫。我們必須堅決保衛這些虔敬實施的眞實而深刻的宗教精神，並儘量努力培植它們，預防它們的衰退或損壞。

仇教份子大聲竭呼：「把宗教關入教堂裡去！」，這口號也是彷聖事的一種抨擊，因爲彷聖事是要聖化人的整個兒生活。宗教並非只是私人的事。它必須在文化的範疇裡維持根基，然後聖化文化的各階

層。基督的淨配有責任去聖化一切事物，跟全民分享熔解在救贖聖血裡的寶藏。所以，她不能將她的活動限制在教堂與更衣室內，但必須獻身給整個人生的各階層，不論公衆與個人，都享有教會的祝福與聖化。公教也關懷，降福我們生活中的一切事物。教會在她的祝聖行爲上，叫我們注意到我們這方面的責任；我們必須在基督內重整我們生活的各方面，重新刷新它們，以配合全世界重新基督化的大運動 Grand rechristianization ot the whole world。

四、淨化本性：（驅魔）Exorcism

雖然教會包羅一切共同讚揚天主，她也祝福基督救贖的工程裡的全民，「一切是您們的，您們是基督的，基督是天主的」（前格三23），但是，教會的彷聖事並不向世俗表示任何虛浮的樂觀主義。她並不忽視得救的嚴明法紀：雖然一切事物，客觀上，原則上，已經被救贖性的聖死救贖了，那是魔鬼的致命傷，但，個人仍然必須掙扎，以獲取主觀的救贖。人與本性仍然會捲土重來，一個個，一點一滴新陳代謝地昇華到聖寵的神國，亦步亦趨地追隨救主。

魔鬼雖已喪失了對他所摧殘的（desecrated）人性的主權，但是教會在有靈的與無靈的自然界中，仍然看到「現世的統馭者」的陰影，尤其因爲這許多罪人，仍然不斷地將他們的身心，供魔鬼驅使。所以，教會在動用每一件事物之前必先加以祝福。尤其凡直接用之於敬禮的人與物，教會必先以特殊隆重的儀式，予以祝聖或祝福，使之不再屬於魔鬼及世俗的範圍[107]。

教會傾聽造化的呻吟，識辨那切待分享那天主兒女的自由的渴望（羅八21）。所以，教會祝福一切

註107 108. C/C, canon 1151.

，煉淨被罪惡玷汚的一切。因此緣故，驅魔 exorcism 是教會彷聖事中較爲顯著的一件，驅魔是教會祝福，聖化整個世界的消極的一面，她的首要任務是從魔鬼手裡奪回人世範疇的每一角落。使受造物恢復到天主子女的自由。魔鬼妄用受造物（蛇）的造型，以海市蜃樓的幻境來愚弄亞當與厄娃，自然物於是乎已遭受到罪惡的詛呪：由於魔鬼與人在犯罪時受用造物的呪詛，以及由於世物有引人犯罪的魅力的呪詛。

教會運用她的權能誓言棄絕無朝氣的本性，那只是爲了補償由人惹來的禍患。教會呼籲天主控制邪惡，勿炫暈人類的視線，以塵世的虛幻浮華，使他們變節墮落。教會殷切祈望人類運用自然來爲天主服務，終不被拖入泥坑，自暴自棄。

誓言是祈求天主驅魔，賞祂的僕人寵恩，忠實地善用受造物，爲天主服務，勿妄用它們而作孽。因爲當天主的兒女準確地掌握造化的意義，整個自然本性都得分享天主兒女的自由，堅拒魔鬼的詭計，於是一切受造物都變成神聖的歌頌。

教會在驅魔時，也直截了當動用她鎭服魔鬼的權威。她命令魔鬼放棄向天主的受造物的施虐，不再羈絆人的心靈與軀體。她哀禱天主及祂的聖僕（尤其是天使們）將魔鬼驅回地獄，使天主的兒女重獲自由。

教會永不忘懷首任教宗的話：「你們的仇敵魔鬼，如同咆哮的獅子在巡遊，尋找可吞食的人」（前伯五8）。教會從她一開始存在就全面估計魔鬼的黑勢力而展開她堅拒的權能。上古時期教會所用驅魔的方式已充份發展到似今日的禮儀。事實上，在早期時驅魔比今日更具深厚的意義。教會不僅熟知惡魔的敵手，並且充份意識到她鎭魔的得天獨厚：「你是磐石，在這磐石上，我要建立我的教會，地獄的門

決不能戰勝她」（瑪十六18）。「我已經授予你們權柄，使你們踐踏蛇蠍，制伏仇敵的一切勢力」（路十19）。

教會分享基督驅魔的權威：

1.每一個正義的人分享基督鎮邪的權威。他成了基督的一份子，魔鬼不能對他施虐。更進一步，領了聖洗及堅振的公教徒參與基督大司祭的職責，以此身份，和他與基督在信德與愛德上的默契，他不僅從魔鬼的奴役中解脫出來；而且已成了基督神國裡全副武裝的軍士，懷着特效的精神武器，例如：十字架、聖水，尤其是呼求耶穌，瑪利亞的聖名。因此他獲保證得分享基督克勝魔鬼與世俗的權力。

2.天主的特殊庇護，使教會和她的每一份子都受到關注，因爲基督不會遺棄祂自己的人，與惡魔戰鬪的有力武器是祈求基督，及諸聖人，尤其是天神們。如果教會竭誠祈禱，天主不會置之不理，也不准魔鬼威脅她。

3.教會理直氣壯地親自執行克服惡魔的行動。她在祝聖鐸職的禮儀中，頒施這驅魔的權能。但這並非絕對性的，因爲教會只能在基督的職權下採取行動。祂的權威是無限的，永不錯誤的；教會的權能是有原則和道德性的。它的生効只限於天主的聖意，以控制魔鬼的邪惡勢力的蔓延。事實上，天主也能允許，利用魔鬼的惡行，以達成最後的豐收。教會的權能，進一步受到天主正義懲罰的規定。祂可能允許魔鬼使一個人在今世感受折磨，爲了拯救他的來世。總之，教會驅魔的唯一原則是：「爲了救靈魂是必要的或是有益的。最後，一切將全面滙入救贖的偉大洪流，但，教會的首要的無條件的任務是拯救不滅的靈魂。教會能絕對，無條件地限制魔鬼只是當魔鬼過份虐待犧牲者，或百般誘惑，以致危及心靈的得

救時。在若伯與魔鬼搏鬪中，那惡魔損毀了他的資產，甚至他的健康，但不曾打擊他的精神。

教會的權能只是道德上的。驅魔並不具有機械或巫術的作用，猶似巫師及醫學工作者所聲稱的。驅魔也不產生生理或聖事的效用。它不是聖事的神靈行動，也非聖職的靈語。在中世紀時，似乎有流傳甚廣的說法，稱驅魔對一切疾病有治療的功用，這一種謬見，無異認爲驅魔具有自動或機械的效能。

教會反邪惡的道德毅力源自她與基督的神秘結合。但是教會本身的神聖性，教會份子與基督的聯盟，神職輩的聖德是屬於一方面，而聖事的效能却屬於另一方面。所以這種權能的效率，須視她實際聖德的程度而異，按照教會全部成員與基督首腦之間，實際生效的聖寵聯合而定，尤其是驅魔者自身的聖德程度。

我們解釋基督與教會的要求。基督對祂的宗徒們說，這類魔鬼非用祈禱和禁食是不能趕出去的，（瑪十七20）。在此指明的是祈禱與補贖。教會也表示類似的要求。她嚴格規定唯有信德堅强，足證有聖德者才能以隆重的禮儀去對抗魔鬼[108]。教會的僕人愈能以堅定的信心代表教會及基督，那麼行動的效果也愈大。他不敢妄自尊大，以爲那克勝惡魔的權能是他自己所有的。

教會的態度不是她一方面的嚐試與錯誤。基督曾以宗徒的哀傷經驗教誨我們。雖然祂給宗徒們克服邪惡的權能，他們却不曾成功，耶穌指出他們的缺點（瑪十七16）。在宗徒大事錄中紀載着驅魔不成的故事（宗十九13）。由此可見教會的規定確實合理：驅魔的司鐸應具有聖德。那執行此權能的人本身不應該是魔鬼的奴隸。他必須以活的信仰與謙德，和補贖的精神來領導缺乏信心、傲慢及虛僞者。

至於彷聖事的效率，我們得舉出下列通則：彷聖事的充份效率與活潑的信德非常有關，不僅是領聖

註108 C/C, canon 1151

事的人，也包括施行彷聖事者。彷聖事並非是在天主爲主因的影響下，成爲工具性的因素They do not act ex opere operato 。彷聖事的效果是源自教會的祈禱工夫 ex opere operantis ecclesiae 。彷聖事完全受教會客觀上道義與聖德的支持與維護；既然教會允許神職人來主持彷聖事，那位首當其衝的神職人員是教會的代表，所以他的信德與聖德也是有決擇作用的。

補充說明：凡對事物人的一切祝福及奉獻性的祝福（All Consecrations and all dedica tory blessings）完全與神職人員的本身無關。唯祝福效果的豐沛程度，雖然不是首要的因素，但却與施行的人連帶地多少也有點關連。

當然施行彷聖事的神職人員，必須具有聖寵，如果施行人是帶着死罪行事，通常只是犯小罪。應須補充的一點是：舉行聖事時，必須以準確的言詞，隆重地舉行神聖的禮儀，以符合彷聖事的神聖本質。

總結一下：彷聖事在宗教與禮儀範疇裡，就眞本質而論，固然只是邊緣問題，但在心理上，却是佔了首要的地位[109]。按照人性的分析，必須從外型進入到內在，可是常人往往只逗留在外型上，不再求深入。所以必須將彷聖事是公教教義的核心的重要心理價值，尤其是救贖及聖教會內具有豐富救恩的要理，植根在人思想裡，司鐸應珍惜委托給他的豐沛祝福，不落熱心教友之後，慷慨分施給大衆。

註109 A. Veit, "Der Heimht und Brauchtumgedanke in den Benediktionen Kirche als befruchtendes Element des neuen kirchlichen Lebens," Gestaltkraefte lebensnaher Seelsorge (Freiburg, 1939), II, 266.

基督之律　卷二1

中華民國六十六年一月初版
中華民國七十九年元月再版

◀版權所有・翻印必究▶

著　者：海　霖
譯　者：胡功澤
　　黃德蘭
准印者：台北總教區總主教狄剛
出版者：光啓出版社
　　地址：台北市10718辛亥路一段24號
　　電話：(02)3414922・3211750
　　FAX: 3932050
　　門市電話：3416024
　　郵政劃撥：0768999-1
登記證：行政院新聞局版台業字第0084號
發行者：袁國慰
承印者：永望文化事業有限公司
　　地址：台北市師大路170號三樓之3
　　電話：(02)3960350・3213627
定　價：100元

10751-b1



10751b

黃德蘭譯

基督之律

卷一二

天主教神學著作編譯會
光啓出版社
聯合出版

黃德蘭　譯

基督之律

卷二2

天主教神學著作編譯會
光啓出版社聯合出版

THE LAW OF CHRIST

II*b*

by Bernard Häring C. SS. R.

translated by

Theresa Huang

Dedicace

To: Rev. Mother & Sisters
St. John's Convent
Willowdale, Toronto
Canada.

by Translator
Theresa Huang
Jan 1976.

基督之律 卷二2

海霖原著　黃德蘭譯

目錄

第七章：違反崇敬本質的罪……二〇五
壹、大不敬（Irreligion）：直接觸犯天主的尊榮……二〇五
一、咒神……二〇五
二、試探天主……二〇八
三、褻聖(Sacrilegy)：受祝聖者的「退聖」(Desecration of the sacred)……二一〇
甲、褻瀆受祝聖之人……二一一
乙、褻瀆聖地……二一二
丙、褻瀆聖物……二一四
丁、竊聖之罪：以聖物或聖職作買賣……二一五
貳、虛偽的敬禮……二一八
一、對眞神（天主）的假崇敬……二一八

二、崇拜邪神……二二一
三、迷信的虛僞崇拜……二二四
甲、占卜……二二六
(1) 與亡者通靈……二二八
(2) 星相術……二三〇
(3) 紙牌占卜術……二三三
(4) 掌紋術……二三三
(5) 卜棒、卜擺……二三四
(6) 解夢……二三五
(7) 流行的幾種迷信方式……二三六
乙、魔術（妖術）……二三七
第八章　崇敬天主的特殊方式……二四二
壹、祈禱……二四二
一、祈禱在師法基督中的地位……二四二
二、祈禱的要素……二四四
三、祈禱與向天主之德與倫理之德的關係……二四七
四、祈禱的類型……二四九

甲、禮儀的、使徒的（先知的）、神秘的祈禱……二四九
乙、主動的與被動的祈禱……二五〇
丙、心禱與口禱……二五一
丁、公祈禱與私祈禱……二五一
戊、即席祈禱、朗誦祈禱、祈禱的經文……二五二
己、讚頌、感恩、求恩祈禱……二五五
五、祈禱——「法律規定的善工」……二五八
六、好祈禱的性質……二六〇
七、違反祈禱的罪……二六五
貳、尊敬天主聖名……二七〇
一、天主聖名的宗教意義……二七〇
二、尊敬聖名的幾種特殊方式……二七五
甲、呼求聖名……二七五
乙、誓言……二七六
三、妄用聖名……二七七
叁、發善願以崇敬天主……二八三
一、善願的意義……二八三
二、發願之有效條件與合法條件……二八六

三、善願的宗教與道德價值……二八九
四、還願……二九一
五、善願的解除……二九二
甲、善願的宣佈無效……二九三
乙、善願的寬免……二九六
肆、主日……二九九
一、主日的來源與意義……三〇一
二、以基督與教會的聖祭來聖化主日……三〇五
甲、十字架的聖祭與基督徒生活的祭獻……三〇五
乙、在彌撒聖祭與師法基督中重行加爾瓦略山的祭獻……三〇九
丙、主日——分領神糧的友誼日……三一三
丁、主日彌撒的特殊義務……三一七
三、爲敬禮所聖化的工作與神聖的休憩……三二四
甲、主乎？奴乎？……三二五
乙、工作——是苦工呢？還是基督的甘飴之軛？……三二九
丙、工作——是罪的惡果？或是有豐酬的追隨背十字架的基督？……三三二
丁、神律與教會法對敬禮日休息的界定……三三六
(1) 今日教會法法定慶節……三三八

(2) 主日與慶日禁止工作的範圍……三三八
(3) 不在被禁之列的體力工作……三四〇

第七章　違反崇敬本質的罪

在此補充解釋崇敬的本質與必要的條件，讓我們先研討與此宗教德操相反的罪的定義。崇敬有本身特殊的活動方式 modes of activity（祈禱、呼籲聖名、許願、安魂，以及慶祝神聖的奧蹟），有些罪是違反這些特殊活動的。在我們研討這些活動之後，再來討論：那些違反崇敬本質，與其基本要求的罪。

壹、大不敬（Irreligion）直接觸犯天主的尊榮

一、咒神（Blasphemy）

咒神是以言語或標記來觸犯天主。最嚴重的方式是故意侮辱，咒罵神聖的尊嚴與聖德。例：（惡魔似的詛咒diabolical blasphemy）。咒神是直接觸犯天主，或祂的受造物，尤其是天主的友人，以及與天主有關的一切。含有詛咒意味的語句，表情，行動都是屬這一類的罪，只要犯者明知其中侮辱的意義而故意採取行動，即使他並沒有存心要詛咒。咒神通常是在言語，或某些動作姿態上。舉例說明：緊握拳頭向天或聖像做出咒罵的語態，或以其他方式侮辱聖物。咒神也可能純然是內在的。

咒神也可能爲了跟聖愛的奧蹟（十字架，聖事，基督寶血）的關係而採取咒別人遭厄運的方式。例如：有人呼求正義的天主，施行不公正的懲罰，或求至聖的奧蹟克勝魔鬼等，這些都是褻瀆的咒詛

。咒神也可能是異端邪說（例如：人說一些觸犯天主本性，或違反某些信德道理的話等。）常有人咒說：那些傢伙註定是要下地獄的；天主沒有給所有的人同樣的聖寵；如果上天有眼，無辜的孩子們就不會受罪等。

尤其是關於那內心的詛咒，神師必須以最高度的警惕來處理。有時候只是一種誘惑，或想像力的騷擾或甚至是思緒的衝動。一個度虔誠生活的人不會輕易犯此罪。衝動的思想與想像不必强烈地加以壓制，更好是鎮靜地淡然處之，間或做純樸的心禱，讚美天主。

咒神的整個兒本質 ex toto genere suo 是可怖的死罪。不論當時的動機，是出於惱怒，發脾氣，或憤恨天主。經常的咒神是地獄的語言，反叛的標記[110]。

生活的沉重負擔，使精神沮喪，人被壓得透不過氣來的時候，會用咒罵來發洩。但是，我們不應該隨便指責人犯這重罪。因爲那人當時情緒激動，冲昏了他的頭腦，他自己不清楚在說什麼。在這種情形之下，咒神的惡劣情緒，與神志是否清明，都值得懷疑。（例如：「那兒還有天主呢？」「不要跟我談天主的正義！」「天主怎麼能這樣殘忍呢？」）

神師應該以比較輕鬆的解釋，來處理表面上是咒語的個案。犯錯的人，應該遵循更安全、穩當的意見，儘量避免這樣的語態[111]。那麼他在別人面前，客觀上冒侮辱天主、觸犯神聖尊嚴的危險。

情緒激動時，用神聖的語彙來發洩氣憤，這本身不是咒神。唯因動用這種語言涉及重罪的邊緣，

註 110　參閱第二篇第二。

註 111　實施審愼的原則，比個人良知的權利更重要。我們必須注意到天主的榮耀。

如果激情的爆發，是直接反叛天主，那邪惡的意願就是咒神。這種激怒的爆發就犯咒神之罪。

在言談間，隨便濫用聖名，通常是被視爲侮辱天主。將神聖的語彙當作通俗的來用，這種態度裡含着咒褻的心理與意願。未有良好教養的人，可能並不理會其中的涵義。聽告解的神師雖然不應該指責他每次都犯了咒神的罪，但應指正他，跟他解釋這類粗話與基督徒是非常不配的。神師應諄諄教誨，糾正這種錯誤。

如上所述，直接侮辱天主的友人，諸聖人，尤其是天主之母，當然是咒神。身爲天主的友人，生活在跟天主密切的關係下，他們反映天主的尊榮，對他們失敬與侮辱，就是間接不尊重天主。咒罵天主的其他自由的受造物，咒他們厄運（不單是這麼說，而是實際的願望），那也是嚴重的罪過！違反對鄰人的愛德、不符祈禱的精神、以及應爲鄰人祈禱的義務。在這一層意義上，是違反虔敬的德操的，也可能成爲間接的褻瀆天主，如果那凌辱是跟天主或某些聖職有關的話。

酗酒後說出的咒語是犯罪的行爲，除非那人在他正常狀態時明知在醉酒後會用這樣的語言，而他仍不努力去避免酗酒。如果他明知飲酒的後果，却沒有誠意去節制、或至少加以控制，以避免發生咒神的罪行，這樣證明他確實沒有誠意棄絕酗酒時所犯的罪[112]。

在舊約裡，按照梅瑟的法律，以死刑懲罰咒神的罪：那不避諱「雅威」之名的，應處死刑，全體會應用石頭砸死他；不論外方人或本地人，若不避諱「雅威」的名，應處死刑。（LV 24：16）耶穌驅魔被法利塞人當作仗賴魔王貝耳則步 Beelzebub 的魔力，耶穌就明說那是咒詛聖神的罪，今世及

註 112 St. Alphonse Ligouri, Homo Apostolicus, tr 8, n.8.

永世都不可赦免的。（瑪十二24）。

上古的異教人民都規定不可咒神而且閃避咒神，儒斯定 Justinian 在他的法典裡規定這罪的懲罰是死刑[113]。

二、試探天主

試探天主的罪近似咒神或直接觸犯天主。試探天主的人是呼求天主顯奇跡，或傑出地顯耀祂的權能，那是超出上主一般的許諾或安排的。誰故意不敬地試探天主，呼求天主來干涉。理由可能是不信或疑惑神性（異端的試探天主），而他想藉試驗來證明。或者他過份事先假定要天主解決他的困難，或以某種特殊的標記顯示祂的聖意。試探天主是對虔敬的一種諷刺。它是對至尊天主的傲慢挑戰。

基督責斥惡魔，批判試探天主的罪。撒旦 Satan 誘惑祂走上歧途，想煽動祂呼籲天主展示無比的威力來保護祂，勸祂從高峰上跳下去，以資證明。耶穌答說：「你不應該試探上主，你的天主」（瑪四7）。

公開試探天主在整個本質上是個重罪 ex toto genere suo。隱伏在言語，動態中的試探天主，如果事態是嚴重的話，也是個重罪。在某種情形下，只是小罪。實際上不是爲了試探天主，而是爲了一些其他的事物，惟其中或多或少含有試探天主的意味。舉個例子：一個司鐸不准備他的講道，滿以

註 113 埃司・紐門 Edwin S. Newman: 著 The Law of Civil Rights and Civil Liberties, Legal Almanac Series no. 13.Oceana Publications, N.Y. 1949. 論述在某些宗教範疇內，具有言論自由的某些限制。

爲天主會臨時給他靈感啓發他的思想與措辭。他想：「如果天主眞切關心祂的神國的發展」。（這通常不是試探天主，只是懈怠與自滿的托辭）。

向天主要求特殊的恩惠，不一定是試探天主。全心謙誠，在急需或特殊的需求下，爲了天主的尊榮，及人靈的得救，而向天主要求特殊的標記，這絕對不是試探天主。却是對天主的寬洪，慈愛，表示高度的信心。在另外一方面，拒絕醫療，而求重病的奇效痊癒，那可說是試探天主。最後，疏忽通常，簡易的工作——那是促進天主神國所要求我們實踐的——却滿懷希望等待上主採取特殊的協助，那種想法是沒有根據的，祇或憑私人的啓示，這倒不是什麼試探天主，乃是疏怠失職。

中世紀所謂的「天主的審判」Judgments of God（嚴刑 ordeals），就是試探天主，雖然當時的人們並未意識到此。那是他們以爲天主在任何情況下會神妙地庇護他們，只要人們去尋求它。受控的人須經酷刑的考驗；或叫他用手去拿燒紅的鐵棍，或赤脚在燒紅的煤炭上走；或迫他將手伸入鼎沸的燙水。如果那人證驗無辜，就算赴湯蹈火而凱旋。

在這些艱苦的考驗中，天主的慈愛可能來援救這些無辜的犧牲者。但決不是由於判官的無恥。即使我們或會諒解這種嚴刑考驗，那是因爲當時人們心目中流行的謬誤觀念，但客觀地說，這種嚴刑考驗，終究是試探天主的罪。猶如控訴某人犯重罪，其實沒有一點證據，這已是觸犯不公正的重罪，如果再要求他們冒生命的危險去證明他們的無辜，豈不是加倍的不公正嗎？當然，那些寃枉無辜的人，不能說那是因爲當時流傳的錯誤觀念所造成，而脫逃罪咎。

教會只能艱難地、慢慢地取消這些觸犯虔敬與人間公義的野蠻現象。教宗尼古拉 Pope Nicholas 一世，禁止酷刑決鬥法 judiciary duel；斯德望五世禁止沸水的酷刑。依諾森第三世嚴格禁止神職人

員出席與協助這些所謂天主的審判。[114]

三、褻聖（Sacrilege）受祝聖者的「退聖」（Desecration of the sacred）

咒神是抨擊至聖的上主本身；褻聖是損毀天主的尊榮、或受天主祝聖過的。褻聖及瀆聖（simony）都是觸犯神聖的罪；它們都是褻瀆神聖的。（神聖一詞，在這兒不是指倫理學上的意義，而是指受天主祝聖過的，特別獻給天主的）。瀆聖是褻聖的一種特殊型式；它是將神聖與世物作交易。

唯有天主在實質上是神聖的 substantial holiness（「只有祢是至聖的！」）。祂的光榮普照祂所創造的一切，大自然反映祂的神聖。但是我們不說每一個存在都同樣地分享天主的神聖性，神聖本身並不是超越的 transcendental。神聖是準對絕對的異己性 absolute otherness；是超出一切受造物，而屬於天主。天主神聖的榮光，促迫受造物曲膝下跪，喜躍地承認唯有天主是值得尊敬的。凡天主爲恭敬祂自己所直接選擇的，那是說，教會以祂神聖使命，所選擇出來的，事物與處所，就特別地沾受到天主神聖光輝。所以，依照它們受祝聖的程度，應受特殊的尊敬。

註 114　違反宗教的罪，除了出言褻瀆，試探天主外，也包括違反誓言，尤其是所許的誓約，及發的願。以上屬特別的宗教行爲，容後論析。

人，地，事物都得受祝聖而獻給天主，成爲神聖的。（時代，季節，也可以稱爲聖的，那是按照詞義的演繹說法，是指特別保留供特殊敬禮用的）。瀆聖分三種：①褻瀆受祝聖之人 sacrilegium personale；②褻瀆聖地 sacrilegium locale；③褻瀆聖物 sacrilegium reale.

以下，我們將更詳盡的析論褻聖的日期，及季節。以今日的道德學家的觀點，這些褻瀆通常不把它們看作是褻聖的。誰拒絕在某些特定日子奉獻敬禮或騷擾神聖的禮儀，是觸犯聖的季節或日子的規則。古老傳統的道德學主張觸犯特別祝聖的日子，這行爲本身是有罪的，更甚於觸犯安息日的誡命。[115]今日，純樸的教友們有類似的反應，尤其是關於在救贖的大瞻禮日所犯的重罪。

依嚴格的批判來說，我們補充、强調，上述三種褻聖罪本身都是死罪，但並非就其整個本質而論是死罪 ex toto genere suo。在輕微的事物上，褻聖可能只是小罪而已。

甲、褻瀆受祝聖之人 Personal Sacrilege

人受祝聖之方式有數種：受聖事祝聖或受教會祝福或由於公開許願。由教會所主持或經教會公認的祝聖，有下列數個等級：①經神品聖事所祝聖的；②一般神職界；③修會的成員。以上這些人士都是與教會的其他信友分開的，祇要他們被教會賦與神品聖事或被允許進入神職界，甚或祇要教會接受他們公開的誓願 public vows，這樣他們就被分開來專爲天主的光榮而服務。外在的祝聖大禮，本質上是由教會施行的，都尚須經個人一己的獻身行爲而內在化，才堪稱完美。最適當的獻身行爲就是許

註 115 參閱第二篇第[1]。

願 a vow。會士們的公開許願，或大品(五品)的公開許願，都由教會來主持（其儀式又分爲隆重的與非隆重的兩種）。教會藉此堅強獻身者的虔敬行爲，使他們專爲神聖的光榮與弟兄的服務而生活。至於私人的許願 private vow，不是按照這名詞的同樣充份意義而獻給天主。因此，有些神學家認爲，觸犯私人的貞潔願，雖然是一種違反宗教德操的罪，但嚴格地說並不算「褻聖的罪」sacrilege。這項意見可認爲有蓋然性。

褻瀆被祝聖者的罪如下：1.聖職人自己觸犯貞操的願 vow of chastity，或觸犯聖職的人，甚至包括思想上的罪；2.向獻身給天主的人，施行軀體上的抨擊，折磨 physical violence（這是觸犯「神職特免權」 privilegium immunitatis，所謂神職特免權是讓神職人特免一切或多或少不適合神職的服役與受僱）。從教會法典的觀點來說，觸犯「法庭的特免權」privilegium fori 是一種褻聖罪（例如：在普通法庭上，控訴一位神職人）。但這只是從教會的法典觀點來說才是褻聖的罪，事實上，很明顯的，教會並不太注意此特免權，也並不到處堅持這一點。

基督徒們也受過祝聖（聖洗，堅振），素質上也屬於崇敬天主的，每一個違反基督徒尊嚴的罪，尤其是褻瀆他的軀體，引誘，破壞鄰人，爲非作歹，廣義的來說，都確實是褻聖罪。雖然這方面的差別，爲告解沒有什麼實際的重要性，但總應該從一般宗教道德的觀點，來認眞地衡量基督徒的罪。因爲身爲基督徒，他的整個兒道德生活必須完全投入崇敬天主的服務，在這層意義上，他是神聖的。由於犯罪，他是在拒絕圓美的虔敬；這拒絕到了某種程度，就變成褻聖了。

乙、褻瀆聖地 Local Sacrilege

按照教會的法典，某些地點經禮儀祝聖過了的，是專爲虔敬天主或安葬已亡教友用的。[116]直接或明顯地違反這些地點的神聖用途，必然是褻聖的。下列行爲是褻聖的：(1)觸犯這些地點的神聖特性，客觀上都是嚴重的罪：尤其是兇殺、自殺、毆打流血，外在觸犯貞潔的罪。(2)利用教堂作褻瀆活動或目的，那是明顯違反這地點的神聖特性的。當然，將神聖的場所，用作純世俗的娛樂，例如：舞會、宴席，或商業用途，諸如：買賣，拍賣，或在神聖場所吵架等。耶穌嚴厲責斥聖殿裡做賣買活動，（瑪十一15）足證至聖天主因此而激怒了。

在特殊緊急的需求下，例如：自然界的天災，將神聖的地方供作難民營等，並不算褻瀆聖地。却是動用現成的地方，做基督的善事。(3)按照教會法典，用暴力侵佔教堂是觸犯聖所的權利，褻瀆祝聖給天主的地方。[117]

將聖堂作不虔敬的用途：凶殺，流血，埋葬反教者，或埋葬被教庭判爲驅逐出教者，等都不僅屬褻聖罪，而且違反教會法典中保障聖所的條令。[118]這些觸犯法典的行爲，震駭視聽，所以必須先對聖地的失敬舉行補償的禮儀，才能恢復神聖的用途。[119]如果褻聖的行爲是醜惡不堪的，發生在教堂或聖所內，那麼補償是必須的。

註 116 C/C, canon 1154

註 117 C/C, canon 1179.

註 118 C/C, canon 1173.

註 119 C/C, canon 1173.

丙、褻瀆聖物

專供崇敬天主的物件是聖物：也包括聖事在內，因爲聖事的內容與聖事的外型：往往是實際的事物（雖然有時候只是一種動作），此外也包括聖人的紀念品（聖髑）；與聖經上的話。這一切本質上都是聖物。其他的東西，經過祝聖後，專供崇敬天主用的，也變成聖物。首先，我們要提的是：聖杯，祭衣，祭台。一件東西愈是主要地爲崇敬天主用的，則愈神聖。褻瀆了它，則褻聖罪愈重。

褻聖的最嚴重罪狀是不適當地舉行聖事，尤其是彌撒聖祭及聖體聖事。「爲此，無論誰，若不相稱地吃主的餅，或喝主的杯，就是干犯主體和主血的罪人。」（格前十一27）。將神聖與俗物，不加區別，混爲一談，就是褻聖之罪的因素；我們有着「最最神聖的」Holy par excellence，因爲麵酒的外形，就是基督最聖的人性親臨的標誌。

褻聖的行爲雖然是嚴重的，我們並不說它是絕對最重大的罪。直接反叛天主的罪——相反信、望、愛的罪，比褻聖的罪更直接相反天主，僅是主觀上，他們通常已犯反叛天主的決意。除了人性的偏差，幾乎到低能的程度，所謂「不妥當領聖體」unworthy communions 的主因，在許多情況下，只是信仰的脆弱與膚淺而已。

褻聖最糟的是故意糟塌聖物，其中含有反宗教的毒素，蔑視基督在祂篤愛的聖事中。犯這種罪的人，將遭驅逐出教的處分，唯有教廷 Holy See (specialissimo modo) 能頒佈特赦。[120]

註 120　C/C, canon 2320.

不敬聖像、聖物的行爲多少屬於褻聖，對具有神聖色彩的藝術作品，以及聖經上的話，表示蔑視或輕率的態度，也屬褻聖。採取的方式諸如：嘲諷、譏評聖經的語句，爲了誇耀自己的學識。或甚至引用來諛媚、侮辱、誹謗，及迷信的活動。[121]在此也包括對教堂、祭品、祭衣等物的褻瀆。[122]僅是對聖物不表示尊敬，不算褻瀆，雖然是出於同一根源，即對神聖與俗物不表示區別。

從神學觀點（教會法典的分類法不在此例）來說，用不正當的方法取得教會普通的資產不算褻聖，只是嚴重的不正當行動。它損毀教會的隆重虔敬，或牧靈的服務範疇。這條罪名將因此受教會當局的嚴厲處分。[123]

丁、褻聖之罪：以聖物或聖職作買賣

販賣聖物 Simony [124]是一種特殊嚴重的褻聖罪。源自宗徒大事錄上紀載的故事〔參閱八18〕。一名西滿術士用罪犯行爲販賣聖物（一件純粹宗教性的物件，例如：祝聖權、或一件平常的東西，它的價值只是因爲具有宗教意味、或職權）。將這類東西出售以賺錢。其中的罪名是：不但在頭腦裡，內心的願望，甚至牽聯到自私的營利。換句話說，以暫世的利益與神聖之物作交易。販賣聖物之徒利

註 121 特利滕第四屆會議頒佈聖書的出版條例。

註 122 C/C, canon 1150.

註 123 C/C, canon 2345, 2346.

註 124 T. McDonell, "Stipends and Simony", IER, 53 (June 1939), 593-612; 54 (July Aug, 1939), 35-57, 159-175.

用人們對神聖的尊敬心理，謀取利潤。最糟的手段是用賄賂纂取神職。

跟這類罪近似的是偏袒親戚關係 nepotism 而推薦、錄用不適當的人，以充任神職。如果我們引用所謂「傳統的偏親作風 Classical nepotism，就是偏袒親屬，將他們按捧在名利雙收的職位。或爲了家族的虛榮，不顧精神的實益。爭取神權，只是爲了物質的利益。諸如此類的罪，使教會史蒙受嚴重的玷汚，印下悲劇的一頁，其間有許多名不符實的人被列入高級的神職，不限於主教，甚至一些教宗，這一類的罪往往破壞神聖的意味，且影響及宗教本身。

按照教會法紀，明確申明教會對這類罪的處分是必須的。我們得明辯清楚，什麼是絕對的販賣聖物罪，什麼不是。我們按照教會的法典，將什麼是販賣聖物罪劃分清楚，並說明教會禁止這些企圖。這些條例必須弄清楚並牢記在心。(125)

我們的道德神學 moral theology，是追隨基督的教義，專門研討分析販賣聖物罪的心理背景與態度，以及控制的方法：至於爲了教會職務的需要，教會決不讓精神的，神聖的被世俗所利用。神職人員應適得其反，必須將他自身的生計，及宗徒事業，完全遵從教廷的指示，爲天主的神國而効勞。

誰若是以世俗的想法而進修會（司鐸或任何牧靈的職位）或爲了世俗的原因而接受神職，可能自視清白，不染販聖物的罪行，但是他將常受自私動機的激勵，這基本上與販聖物罪是一致的。因爲他常會將教會的利益，崇敬天主，拯救靈魂放在他個人的得失，或野心之下。將靈性的放在暫世的之下

註 125 C/C, canon 727

，這種意識形態是有罪的。

誰爲了要獲利或因世俗的意識形態而嚮往一種神職，那他已越出了不辨神聖與褻聖的界疇了。雅威 Yahweh 對梅瑟的話適用於任何要參加鐸職或接受其他神職的人：「你所站的是個聖地」（出三5）。沒有比牧靈的神職人，獻醜去追尋名利，更令教友們正義地詫異。

觸犯教會法典的販聖物罪，在各種情況和條件下 ex toto genere suo 都是死罪。不僅是實際販售聖物行爲是嚴重的罪過，每一次想要獲取暫世的價值，每一個公開或潛伏的企圖要去販售、或纂謀神職或特權（職權、機能等）都是有罪的。教會法典的目標，要絕對排黜任何涉嫌販聖物罪的危機，都是深深地銘刻在良知上的。違反這條法令的 ex genere suo 一般地是死罪。痛苦的經驗透露這些法典是多麼必要，不論過去現在，都是如此。

自願的或依照捐獻的規定捐贈這些禮物不犯販聖物的罪。捐獻的目的是爲了支持神職，或教堂牧靈與慈善工作的經費。爲了某些神工而捐獻或接受，當然不算販售聖物。唯即使沒有一點販聖物罪的嫌疑，錯誤的見解與表現仍是應該加以避免的。無論如何，不可容忍下列的問法：「一台彌撒值多少錢？」反之，我們應堅持這樣的問法：「通常一台彌撒的獻儀是多少？」或者說：「需要多少獻金（Stipend）？」。

關於彌撒獻儀 stipends，施聖事獻儀（Stolae）及其他規費（Taxae）教區的規定完全無涉於販聖物的罪。教會在對她神職輩生活經費的關懷，此外的特殊目的，是儘量避免任何販售聖物的嫌疑。教會不准個人在這事態上作抉擇，深恐作抉擇的私人懷有卑劣的私心。管理聖殿的神職人，如果太膠着於暫世的物資，雖然他在外表行動上可能沒有錯，而且絕對遵守教會的規定，但是他很容易沾染到

販聖物的罪汚。如果我們從外在的情況和條件來判斷行爲的話，拒絕教會或習俗所規定的獻金，或不理會崇敬天主的儀式及牧靈工作物質上的需要，那麼不是犯褻聖罪。惟其內涵的吝嗇通常是。褻聖之罪同根連生的。換句話說，兩者皆由於缺乏對宗教的重要性及其價值的認識。

貳、虛僞的敬禮

違反宗教的德操，在虔敬全能天主的實施上可能有下列罪狀：1.襲用敬禮的外型，虛假地崇拜眞神，那是觸犯眞神（天主）的；2.反宗教的敬禮；專獻給邪神妖魔、或其他受造物的僞禮。3.對不具人格的能力或權力，以卜筮、迷信及巫術等方式而舉行的類似宗教的崇拜。

一、對真神（天主）的假崇敬

虔敬天主必須符合祂絕對的超越與神聖，所以必須具有純基督徒信仰的徽號，必須反映祂親自啓示的無可倫比的燦爛。如果降低這崇高的水準，就難免陷於人性的懦弱。有些崇敬天主的禮儀，簡直是不合理的[126]，事實上是直接違反宗教的本質與意義的。被迷信沾汚的虔敬措施有下列幾種現象：1.偏畸祈禱禮儀的形式與次數，作爲靈驗的標記，不是因爲信賴天主的慈愛，而是因爲拘泥於人事的規定，基於類似魔術式的敬禮。舉個實例：「連環式祈禱」"chain prayers"，常用此語威脅那些不照它做的人，還有其他古古怪怪的流傳。什麼「額我略彌撒」Gregorian Mass（規定要替死者一連三〇天

註 126 R. Egenter, Kitsch ind Christentum (Ettal, 1950)

獻彌撒，據說是聖額我略的許諾），這可能帶有迷信的說法，所以並不加以鼓勵。

特利騰大公會議敬戒主教團注意教友們勿沾染迷信的色彩，那是違反眞誠的虔敬的。特利騰會議規定完全取消一定的日子和蠟燭的數目，因爲那幾乎是迷信的創作，不是眞實的崇奉天主。(127)

公教科學家提倡的「信心治療法」Faith-healing 已經發展成靈驗的敬禮。這並非只限於愛迪夫人的子弟。它是一種簡樸的重複禱詞。有些細節十分特別，例如：必須重複唸許多遍，才能靈驗治好一些病症（止流血，治瘡痛，消毒蛇咬傷等）。這種方法並要求保持祕密，作爲一般靈驗的條件。

這種祈禱的方式，是直截受上主批判的：「當你祈禱時，要進入你的內室，關上門，向你在暗中之父祈禱；你的父在暗中看見，必要報答你」（瑪六6）。至於祈禱治病 prayer-healing，每一種情況必須加以嚴格審查，治病的神恩來自方法本身呢？還是由於眞實的治病奇恩呢？a real charism (gratia curationum 格前十二28）。

虔誠遵守禮儀，跟迷信式的運用祈禱方式是廻然不同的，在遵行禮儀時，並非將禱詞、動作當作一種魅力，只是本着服從教會，以及跟教會其他成員精誠團結，共同舉行崇敬禮儀而已。司鐸若只關注禮儀的外表，而疏怠傳達這些祈禱禮儀的意義給教友們，而致形成許多非公教的謬誤觀念。他們是應該負起職任的。如果教外人經常對公教的敬禮表示懷疑，把它看作魔術之類，那麼司鐸就應對此負責。

這型迷信式的規定，拘泥於形式，純然將宗教物件當作機械用途（諸如：掛聖像，佩帶聖物，用聖物祝福教友等），我們批判這些是不妥當的，因爲重點不是對聖物的尊敬，而是完全憑藉物件本身

註 127 H.J. Schoeder, Canons and Decrees of the Council of Trent (St. Louis: B. Herder, 1941) 423.

的價值，甚至完全疏忽了內心對天主的虔敬。祈禱的靈驗端賴物質、機械的觀念，跟此觀念近似的是那些吞食小件聖物（畫像、布、線等），這種現象在某些國家裡流傳相當廣。如果我們將這種現象截然當作迷信，也不免過份——因爲其中不是沒有虔敬聖人的情愫——任何諸如此類的措施，在形式上是不適宜的。不僅有陷入迷信的危險，而且不免招致許多誤解，導致對教會敬禮的嚴厲批評。所以這類措施不應加以鼓勵。

由衷的虔敬聖物，並滿懷對祝聖它的教會祈禱的信任，這樣運用聖物，就不是迷信。不合適而值得反對的敬禮，不是因爲它的外型不配，就是因爲個人內在的迷信態度：無端的將彷聖事與聖事相比，祇因爲聖事含有、並滋生寵恩。這就認爲那些隨便由人擬定的彷聖事的儀式、經文與物件，同樣地孕育着必然的効力，這種想法，無異以人的作爲來强迫天主施恩。

無疑的，迷信的虔敬對眞正的虔敬是有害的。它是不合邏輯的，魚目混珠的，而且導致一連串引人犯罪的機緣，在一般情形之下 ex genere suo mortale 它定是重罪。誰若明知迷信的虔敬對缺乏信德與虔誠的人，帶來可駭的後果，而仍然去推行，那必然是嚴重的罪過。但是在許多情形之下，當事人並不理會到此罪的性質，由於他的無知，至少不算犯死罪。

賢明的神師，不會只是以消極的態度處理它，因爲他洞察即使是迷信，也在人心坎裡涵有某種深度的宗教及精神意味。神師應竭智啓發那些羈絆於錯誤方式的人，使他們的心靈開放到正大光明的宗教活動，擺脫流行的、膚淺的迷信型式；明智的神師將理會到：與其摧毀一切表面上無甚意義的宗教活動的盤根錯節，不如只揚棄不屬於眞宗教的因素而重整、昇華那些尙可修正的，至於那些等於是虛僞的禮儀形式，或甚至是拜邪神，無神論的作風，當然必須澈底根除。

二、崇拜邪神

一切迷信都是違反眞正的崇敬。迷信是假的崇敬。最極端的假崇敬（絕對違反神聖崇敬的）是以神聖的崇敬去膜拜受造物，偶像，邪神，甚或天主的仇敵，魔鬼。我們當注意吾主第三次受誘這一幕的深厚意義。魔鬼對耶穌說：「你若是朝拜我，這一切都是你的」（路四7）。

要詳盡闡析這主題，可將崇拜邪神之罪分爲五種：(1)拜邪神，可能源自故意違背天主的異端，它是或多或少屬於魔鬼的奴役，魔鬼也是有他的膜拜儀式的。一切宗教的本能與傾向可以歸到給魔鬼及罪的奴役上。請看聖經的訓言（申卅二17；格前十20），以及教會中教父們的指示：邪神都是指魔鬼而言。

(2)拜邪神可能毫無崇敬的對象。崇拜虛無 nothing，顯然地也屬魔鬼的圈套，那外型的動作，只是爲了人事上的尊敬，和一些物質上的利益，並沒有實際上對迷信信與不信的態度。但是無論如何，「拜邪神」一詞的狹義，是確實否認眞信仰，尤其是內心堅持要將眞正的敬禮獻給那些偶像，其罪更重。

聖經再三強調，巫神都是虛無的，拜邪神而沒有眞實的對象，膜拜的還不是虛無嗎？[128]理性使人覺察，一般地人們不得不承認巫神並不實際存在；所以，拜邪神本身是否認眞天主。邪神的奴僕往往却也不肯委曲自己親自去膜拜天主的仇敵——魔鬼的。

註 128 DTC VII, 603.

(3)拜邪神可能基於世俗的二元論 dualistic concept：除了善神——天主 good god 爲一切美善的根源以外，還有一個惡神 an evil spirit，跟天主相反，是一種獨立的黑勢力。這種二元論與信仰的教訓，並不符合，一邊歸光榮於天主，一邊却又討好惡神，企圖獲取利益(129)。研究比較宗教學的人們發現，在初民的部落裡，文化水準不高，膜拜專事邪惡的妒神。那善神，就因爲他是純善的，却被疏忽，不獻給他什麼祭品，或任何祝禱；而那歹神却受到豐富的供奉，因爲畏懼他們的邪惡。這種現象使我們了解以色列的假崇敬。在天主的選民中，流傳着對邪神的崇拜：可是，在相當程度上，他們仍然信奉盟約中的天主 God of the Covenant——雅威 Yahweh，然而在地方性的部落團體中，仍舊保留一些危害他們的黑勢力的巫神。

以上這一切對邪神的膜拜，都是觸犯至尊的天主（出二十2）。在先知們的見解中，認爲拜邪神好比淫亂不貞 adultery，因爲以色列是上主所選的淨配與上主訂過愛與崇敬的盟約，她竟遺棄了上主，而去崇敬可怖的巫神。凡屬膜拜邪神之類的一切迷信，使那個人經常跟神祕的魔力混戰格鬥，將天主擱在一邊（到了今天，索性將天主置之不理了）。這種黑勢力，的確令人憂慮；甚至在今日許多的文明國家裡，這種恐懼深深地印在迷信人的腦海裡。即使是基督徒，也常畏懼着魔鬼，眼看黑勢力蔓延，不禁對魔鬼懷着深深的恐懼感，好像魔鬼不再受天主的控制下似的。雖然我們決不可低估魔鬼的邪惡勢力，但我們可不必怕他或把他看作完全不受天主的控制似的。

(4)另外有一種膜拜，或者可以說歷史上曾經有這種膜拜，其實很可以稱之爲出自純潔的內心與精

註 129　如果是爲了制服邪魔，不是崇拜他，那情形就不同了。

神，渴望着眞神。聖保祿在雅典民族 Athenians 發現這種跡象，他們特別建立一座祭壇供奉「不知名的神」To the Unknown God（宗十七23）。眞實虔誠的外教人，尤其他們實際上不是多神論者，只是崇敬一位至尊的存在 one supreme being（henotheists），他們對一些神的看法，只是名字，象徵而已，從這些名字，象徵，他們意識到眞天主的良善與偉大，即使這位眞天主是隱形，緘默的。(130)

客觀地說，每一種膜拜邪神都是死罪。（ex toto genere suo）。但是，上述第(4)種，主觀上並非有罪，雖然一般的說，是由於人類犯罪的後果所致。

(5)依廣義來說，聖經視膜拜邪神爲膠着或附屬於受造物權下，而奉之爲最高與最終之善的惡行。聖保祿稱犯邪淫的，行不潔的，或貪婪的即「崇拜偶像的」idolaters（厄五5）。犯驕傲罪的人，是自命不凡，侮辱他自己。「因爲其背命無異行卜，其頑抗猶如敬拜偶像。」（撒上十五23）。每一型在重罪裡過的生活，都是叛離活天主的異端，建立一座偶像，供人狂熱膜拜，是暗示一種宗教態度——或者，我們說得更準確些，一種僞宗教的意識形態 a pseudo-religious attitude of mind & heart.

當宗教腐化時，迷信與邪教盛行。人們的宗教性衝動拼命在膜拜邪神式的活動中去尋找發洩，諸如：運動大會，對電影明星、歌星的狂熱崇拜等。甚至於對人的愛也首要地濃縮在生理的需求上。崇拜的程度也以物質的繁榮享受爲標準。正統的資本主義作風，就是無限制的攫取財富，將一切「苦修」

註 130 Thomas Ohm, O. S. B.: Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen (Krailling vor Muenchen, 1950).

精神，全部用之於賺錢上。狂熱的大量生產，剝取勞工階層高度的犧牲，僱主們則浪費精力。雖然表面上看來似乎不明顯，其實西方世界的文明，已經在崇拜財富爲偶像的形態下，走在降低基督化 de-christianized 的下坡。當人完全沉浸在物質與軀體的慾流裡，他就離棄宗教的虔敬，背叛良善的目標。有這樣的說法：人是絕對不可避免宗教的。宗教性這樣根深蒂固在人心內，即使他否認天主的偉大，拼命反抗崇敬天主，也仍然不能掩飾人性內宗教的傾向。

在我們今日世界工業發展的潮流中，「更高的生活水準」成了危險的偶像，甚至最崇高的價值，也都歸到這目標之下。

三、迷信的虛僞崇拜

廣義的來說，迷信也包括非理性化的崇敬天主，並對私人的啓示與神視 private revelations and visions 過份關心。崇拜偶像與巫術也都是根據迷信（邪教或僞信仰），以及愚蠢的觀念而來的，其實它們基本上是反宗教的，骨子裡，反崇敬天主，更甚於迷信。「迷信」一詞的狹義解釋，是對幻想的及不具人格的威力的一種，混淆的、不合理的態度，這種態度處在宗教邊緣，却反對宗教。

迷信的根源是人性內在的衝動，要想悟透生命的奧秘，潛思將來，企圖掌握大自然的神祕力量，以解決人的生存問題。一部份是由於受迷信文藝的影響，它的目標是感染藝術化的迷信（跟純樸的老百姓的迷信不同源）。我們不可疏忽魔鬼在其中的作用。總而言之，迷信的主因是眞宗教的衰落與腐化，留下心靈的眞空狀態，釀成了迷信的溫牀。作爲宗教的代替品 an Ersatz for religion（也可說是科學的代替品，迷信阿諛人們，使人誤信掌握了神祕的知識，甚至祕密的威能，得控制人類的命運

、健康、愛情、和人際關係），所以，迷信是人性內不可磨滅的宗教傾向的不正常發展。因此，我們將迷信列入謬誤或不正確的崇拜。

人類必須應付許多埋伏着的陷阱。迷信危害人的健康，破壞心靈的和諧、損毀道德與信仰。不顧醫學與事實，而妄用巫術，企圖挽轉事實或影響，結果往往疏忽了正當的醫學治療。就似那些迷信不正當治療法的人。某些團體裡的人，對健康懷着不關心的錯誤觀念，曲解聖經的意義，連自己的兒女也不給他們必要的醫治與照顧。

依賴迷信，使人處在很不現實的世界裡；何必辛辛苦苦爲未來而工作，因爲未來既然已有定論，或者既然可以用迷信的方法獲得所要的，何必化費那麼大的精力呢？迷信者往往作某些固執的觀念的犧牲品，他不能面對生活的現實。他的抉擇是根據完全錯誤的觀念，即使很明確的事理步驟，也會因各式各樣迷信的恐懼而癱瘓。故此迷信會嚴重地威脅基督徒的樂觀精神——望德。

道德生命也因迷信而損毀：危及自由及責任感。輕信迷信的星相術 horoscopes，可能導致不道德的行爲。許多報章刊載煽惑性的文字：「下一星期，出生於白羊星座 Aries 的，適宜做愛與熱情浪漫活動……」。「凡在冬至 Capriccrn 出生的婦女，邂逅於天秤星座 Libra 出生的男子，她的婚姻會破裂」。「愛情會成功，事業則失敗」。等等。

迷信經常削弱信仰。尤其是所謂精靈崇拜 Spiritism，及其他型式的崇拜，聲稱與另一世界互通靈訊。如果，故意將迷信當作僞宗教（例如：精靈崇拜 spritism，招魂學 theosophy）等，那麼對全能的天主，對祂的無微不至的照顧，對人的自由，對聖事與祈禱的効能，以及對來世的情況等種種信念都會弱化或甚至毀滅。有些公教徒受迷信組織的引誘，脫離了教會，參加異端集團，惡魔的勢力

非常重大。聖經的警句，依然有效：「若你們中出現了一位先知或作夢的人，給你提供一種神蹟或奇事你們不要聽從他」（申十三2）。

我們可根據知識與行動，來劃分迷信：ⓐ卜卦 divination，那是知識的範疇，ⓑ巫術 magic 是關於行動的。

甲、占卜（Divination）

卜卦是用某些符號，推測未來，預告尚未發生的，甚至全由人意志自由決定的事情。如果向邪神求助，那是崇拜偶像與敬拜魔鬼的行爲，不祇是單純的迷信。時至今日，通常占卜是不呼求魔鬼的。但這並不能肯定說惡魔與之並無深切的關係，或者對之並不感興趣；話雖如此說，一種跟撒旦有約在先的占卜與一種純是普通的迷信的占卜，素質上，是根本不同的。後者不一定包括對魔鬼的信從，甚至可以與魔鬼截然無關。

已往的倫理學家，以簡單的邏輯，證明卜卦是來自與魔鬼聯繫的後果，而普通的迷信基本上也一樣與魔力有關，所以兩者同樣是有罪的，他們不曾考慮到迷信是不合乎邏輯的 "illogicality"。他們的論據是：本性不能解釋關於未來的啓示，那麼此種解釋，若不是來自天主，就是來自魔力。（這論據適用於任何特殊的效果）。無論如何，在眞實的卜知情況下，沒有辦法作本性的解釋，也不可是由於天主的干涉（因爲天主不會採取特殊方式，來協助任何用邪惡的手段，來達到他貪婪的目的的人，再者這也可能引他犯重罪）。所以，只有魔鬼在活躍，不論人曾否求他。這推理本身是合乎邏輯的，它也證明占卜的客觀性的罪惡。但是，明目張膽地與魔鬼聯繫的活動跟在世俗中受隱秘智識的扇惑而

採取的占卜行爲，其間在心理上有着極大的差異。這一點，我們必須牢記在心頭，因爲今日有許多迷信的人們，只要一聽到有任何魔鬼的影響，就會大吃一驚。在他們迷信的範疇裡，天主與魔鬼，爲他們是同樣的陌生。

根據純自然的理由，推測未來，不應該截然當作迷信論。試舉一個例子：細察人的掌紋，不難偶而言中一個人的性格，和他發展的方向。同樣的，高度敏感者的性情、脾氣，體魄，可能受月球的地位，和大氣的影響。環境的條件可能使人心曠神怡或憂鬱不樂。

若要預測某一件明確的事實，我們可以循着下列路線，調查事實的眞相：是不是神聖啓示的眞實預言？如果情況是反宗教的，或預言人是貪婪的，那就無此可能了。是不是由於先見之明 clair voyance 呢？關於此點，預測必須限於近在眼前的事項，即發生在週圍的地點，並且在不久的將來。如果超出了本性的範疇，我們可以問：有沒有明確的跡象證明其是由於魔鬼的影響所致？不管魔鬼的本性是多麼狡黠，對人類自由的抉擇，魔鬼只能對未來作出機智的臆測，或者，整個兒事件是揑造的，那是一般對未來預測的最簡單的解答（算命 for-tune telling）。迷信的人，是巧妙地被騙了。當然，算命先生本人有時也可能執迷不悟的。

求卜問卦是不易掃除的。它違反宗教的精神，但卻又說是眞正預言的贋品，也可以說是信仰眞理的歪曲報導；就如同魔術與巫術是眞正的奇跡的彷造與聖事實效的走樣一般。明知故犯的求卜是個反虔誠的重罪。它是澈頭澈尾，不拘任何程度與式樣的死罪（ex toto genere suo）不但行卜者犯罪，就是其他有關人等，包括求卜者、以及那命運被人卜卦的人，同樣犯罪。縱令卜者祇是意圖撞騙，使人迷信其爲眞，而絕不向黑暗勢力求助，却也已犯下了迷信與違反兄弟友愛之罪。

聖經以同樣嚴厲的態度批判求卜，與巫術（申十八9—14；出二十二17；肋十九31；撒上二十八3；依二6；四十四25；耶廿七9；匝十2；瑪三5；宗八9；十九19；迦五20；宗廿一8），教會從一開始就堅持糾察並禁止求卜及巫術，[131]。君士坦丁王 Emperor Constantine 甚至以死刑懲罰他們。

往往因主觀上的理由，諸如：愚昧無知，缺乏反省，可使罪過減輕。表演占卜及巫術，目的爲了娛樂大衆，只要不駭人視聽，誤以爲表演人有什麼魅力，就沒有罪。事實上，替人占卜、算命的人自己有着不可告人的厄運。

占卜最流行的有：(1)與亡者通靈 necromancy；(2)星相術 astrology；(3)算命；(4)掌紋；(5)看相，算運氣；(6)解夢 interpretation of dreams，將下列個別情況加以討論之後，再分析流行的迷信。

(1)與亡者通靈 (Necromancy)

通靈就是用魔術招致亡者的靈魂，以詢知未來的秘密，或其他隱密的事。梅瑟的法律 Mosaic aw 以死刑禁戒以色列人民不可招喚亡者的靈魂，這事在當時以色列的鄰族們中頗爲流行（肋十九31；廿6；申十八11）。撒烏耳王請求女巫 witch of Endor 招請撒慕耳的靈魂這一插曲（撒上廿八）成爲詮釋家的一大難題。唯可確定的是撒烏耳王明知他自己的行動不合法，竟敢冒犯天主的聖意，因

註 131 C/C, canon 2325.

為上主當時曾拒絕他想知道戰爭結果的合法要求。是撒慕耳應天主的命令，向撒烏耳王宣佈他應得的懲罰呢？或者是機智的女巫要借機會威嚇撒烏耳王，因為他曾嚴禁占卜而且處死了那些占卜者呢？關於這一點，聖經的記載，並不明確，詮釋家的意見，也不一致。經文上並沒有表示，當時撒烏耳王有否看到撒慕耳的靈魂（撒上廿八13）。

今日我們舉行的靈魂學家協會spiritualistic seances，就是將上古與亡者通靈的方式現代化。靈魂學家認為通過某些具特殊天賦的人士的媒介（即今日對上古女神 pythonesses or sybils 的現身說法）可以跟已亡人的靈魂接觸，發掘隱秘的事實，包括未來的情形。相信正統靈魂學家的解說，幽魂的顯現是實際上由有關的亡人親臨所致，那是迷信。以天主全知的亭毒萬物，決不致允許亡者的靈魂，受這種一般地聲譽欠佳的巫師的呼喚而被迫出現在我們面前。這些媒介人往往是走江湖者中之敗類，再者他們對這種深具重要性的事的施行的手法也是為眞神所難於應允的，所以，企圖用這種方法跟亡者聯絡乃是輕浮的不智之舉。

就其對信仰與道德的損害來看認為整個的靈魂學，與魔鬼不無關係的說法，那可並非迷信，更好說，魔鬼脫不了關係。唯大部份的現象可解釋為詭計多端者的玩弄戲法。其次，零星片段的現象，有待準心理學（parapsychology）往往是偽科學（pseudo-science）的發掘研究。（按準心理學以傳心術、千里眼與超自然現象為研究對象。）

教庭聖職部 Holy office 不准積極參加靈魂學家協會的活動[132]因為參加這型活動，會對信仰，

註 132 Decree of April 1, 1898, ASS 30 (1897-98), 701; of April 27, 1917, AAS. 9 (1917), 268

造成道德、健康等的影響。但是對這些現象作科學性的研究，由明智的公教學人去愼重進行，當然是不在禁止之列。

如果認爲亡者的靈魂，得因天主的准許，而出現在人間，或托活人代爲祈禱，那倒毫無迷信的色彩。但是對亡者出現的傳說，却不該輕易置信。

(2)星相術 (Astrology)

星相術是一種迷信，它以觀察星相來推測世事的演變及人的命運。那是一種很古老的迷信，流傳在許多民族之間，根深蒂固了，甚至在今日高度文明的國家裡還保留着。或者可以說，大地上發生的事物與星球的移動之間可能有着二種關係。一種是因果關係：星球的移轉人類的命運可能發生一種因果關係，這種關係顯然地直接否認人類意志的自由。而引伸出一種嚴格的宿命論 (Determinism)。另一種可能的關係是和諧、平行的關係：天體星球的運行，對人的生命與命運不是因果關係而是一種互相象徵或描摹的關係，（某種程度的「事先奠定的和諧」）。

第二種說法的根據，源出於「天動宇宙」論 Ptolemaean cosmology，它認爲一切星球環繞地球，最後環繞着人類運轉。照理說，這種學說，應該隨着舊式的天文學說被淘汰了才對。至於星相術的「互相描摹」學說，其星球與星座之分類，終不能符合完整的個人之個性及其千變萬化的人生歷程。我們必須注意：人的命運，抉擇的關鍵是在乎人類自由的原則，不可能跟星球的移動一模一樣，（不論是因果說或描摹說）。因爲今日的科學絕對主張星球是受必然的法則 law of necessity 所控制

的。[133]

不論星相術或崇拜占卜者（他們都按照出生或婚姻的日期，依照星座的位置而占卜算命，從不仔細地思考一下：星座位置與人的命運，是如何地連結在一塊呢?!他們祇是不加思索的「迷信星宿」而已。雖然算卜未來的占星家，也可能是個騙子，不過一切迷信，都不需要任何「理由」作爲信仰的基礎。迷信的人追隨的祇是「非理性」irrational 而已。

星相術是僞科學 pseudo-science 與宗教情愫的混合，繼承一部份天文學，與失效的祭祀，由於它否定人性的自由與天主的慈愛照顧，對崇拜者的一生爲害很大。因爲它根本是邪惡的，並製造有毒素的氣氛，很容易摧殘基督徒的信仰與道德生活。所以，星相術的各種實施，例如：替人占算星座、跟占星者商談，尤其是宣傳它的無稽祭祀，都是重罪。如果只是把它當作消遣的玩意兒，那就無關重要，只要不製造駭人的新聞。這型光怪陸離的標牌，帶着天體運轉的色彩，提供不可勝數的謬誤觀念，實在不值得稱之爲星相術，應該用另一種名稱才對。

今日的天文學絕對放棄流行的星相術，它被認爲是洩氣的僞科學。好在我們已經注意到，邏輯跟迷信是格格不入的。

科學不認承七座星球 seven planets，與十二座星球 Zodiac 的體系，那是占星術士們運用已久了的。一則除了古老的七星座外，我們已發現了其他的許多星座，再則所謂十二星座的星球也並非天體的單位，也根本不是眞實的有效單位。從天文學的觀點看，它們只是相距極遠的星簇。同樣地，

註 133 見第二篇

十二座星球的位置，是按照古老天文學的觀察所得的，其實它們是與季候的變化關係，經常在演變。在公元一五〇年期間，十二星座的位置跟一年十二月份配合得相當好。但是，隨着悠久的年代，沿至今天，相差不可以道里計，舉例說：所謂在白羊宮星座 Ram 出生者，事實上是南魚星座 pisces，已經不是白羊宮星座了。但是，按照占星術士的計算法，還是以白羊宮星座爲標準呢！[134]

我們反對占星術的迷信，却並不否認星球對人的健康，心理生活及活動有某些影響。但這種影響，猶似氣候，與氣象的條件，並非是絕對性的，也不註定人意志的抉擇。聖多瑪斯 St. Thomas 雖然對一切占星術預測人類的自由行動加以極端的批判，却承認占星術士可能做出一些高度驚人的預言 in multis vera prenuntiant，不純藉魔力，也可能是用大自然的方法。他所說的預測，在今日我們可以稱之爲統計 in communibus eventibus qui dependent ex multitudaine。這型預測是準確的，因爲一般人通常不運用他們的自由，却讓他們的衝動與情慾，隨波逐流，結果是爲宇宙天體的影響力 cosmic influences 所左右。[135]這是這位天神博士 Angelic Doctor 的卓見。

即使我們承認宇宙天體的影響力，可以波及人類的心靈生活，占星術仍然需要解答的關鍵問題是：怎樣計算千萬星球經常變動的距離呢？更進一步的疑問是：占星術士憑什麼標準來說某種星座對整個人生的歷程有某種決定性的影響？

祇是月亮，對某些高度敏感的人或患月夜徬徨症的人（moonstruck）產生很明顯的影響，但

註 134　P. Schmidt, Daemon Aberglaube (Saarbruecken, 1938), 27.

註 135　見第二篇

是今日的占星術士堅持星座不强制、却影響人的活動到細節的程度，當然，這些細節活動都由人的自由意志所決定，如果我們假定他們的說法有時正確，則一般正常的人都將變爲「星球夢遊症」的病患者了，那可完全違反人性的尊嚴。任何正常的人，看到當代占星術士繪描他的命運，都會氣憤激怒，這種占星算命的概念，認爲人的行爲，都是自由的，却又同時在星象上註定了的，豈不是違背人的理智、觸犯人性的尊嚴嗎？

(3)紙牌占卜術 (Cartomancy)

紙牌卜卦術就是用紙牌卜卦[136]（這種卜術流傳入歐洲，只是近代的事）。那是一種最通俗的占卜術。往往是由一個婦女來表演，她們祇傳播一些幼稚的迷信，並不眞相信有什麼神秘的力量。占星術與卜卦術士對於顧客們的身世、背景及性格有相當的認識，往往掌有它們的資料。他們猶如各行專家，會猜測出一個人生命的各種遭遇，用神秘隱晦的語彙來描述，活像曖昧之神 Delphic oracles 的預言。

(4)掌紋術 Palm Reading (Chiromancy)

手相術 Chiromancy 是一種古老的「藝術」。人的本質是軀體與靈性的揉合，人的生理動作，

註 136 D. Feuling, "Das Kartenlesen psychologisch, philosophisch und theologisch Benediktine Monastsschrift 17 (1935) 389-397.

透示內在的自我，尤其是他的手和臉。名畫家杜雷 Dürer 的傑作：祈禱的雙手 Praying Hands 引人遐思。所以，看人的掌紋，以推測性格並非是迷信，但應具有相當的知識。掌紋與字體對於性格學 characterology 具有密切的關係。但是，這二者反映人的性格，更甚於推測他的未來。一個人的性格特徵會限制他未來發展的可能性。但並無絕對性的決定作用，因爲人的性格具有自由的餘地。何況，尚有其他主要因素會影響人未來的抉擇。除了性格外，還有環境的影響力，直接、間接影響着我們的一切作爲。

(5)卜棒 (Divine Rod)，卜擺 (Magic Pendulum)

用卜棒去探測水源或礦脈，或寶藏，或隱秘的事（例如：失蹤的人是否還活着？在那裡？），或試探藥方的靈效等，不能貿然當作迷信論。（唯這種行爲是可質疑的，它的可靠性也值得置疑[137]）。用科學或本性的方法來解釋這些現象（因爲這種東西有磁性作用，或是某些個人在心靈感應上很敏銳如遠覺 (telepathy) 與透視 (clairvoyance) 等，可能有別於迷信。但是，想推測亡者靈魂的情況，或某個人的品性道德，尤其是未知的將來，那端賴人的自由抉擇，如果不是直截的迷信，至少難免涉及迷信之嫌。

聖職部爲了保障宗教的尊嚴與純正的虔敬，[138]訓令教會各階層神長們禁止神職人員運用 radiaesthesia 測量儀器（包括動用或不動用卜棒或卜擺之類的用具），去卜測私人隱秘及未來的事實眞相

註 137 Schmidt, op. cit 66. ff.

註 138 AAS 34 (1942), 148; Cf. ORM, 31 (1942), 279-285.

ad personarum circumstantias et eventus divinandos。但，教會無意批判測量儀器在科學上的功效。無論如何，明確的法律或規則，清晰的理智和對上主照顧的信仰，都禁止我們認爲用這種方法，可以卜測人類未來的自由抉擇。

(6)解夢 Interpre tation of Dreams

聖經上屢次紀載天主用夢境跟我們說話。如果夢境來自天主，那麼它的涵義與實現對有關的人是很明顯的。有些夢是從神志清明的下意識，以所謂「第二視覺」second-sight或透視力 clairvoyance準對最近的未來而產生的。尤其是那些具有天賦健康而堅實的本能的人們，夢境可能是一種眞實的預感與合情合理的恐懼或希望的表現。也許這就是下意識的正常作用。

在中古時期，虔誠的基督徒，甚至聖人，都尋求解夢的標準，將夢境區別爲無意義的與有意義的，再加以解析。事實上，按照今日的深度心理學（參閱卡・容恩 Carl Jung 的著作），解夢是一種認眞的科學性研究，只要不冒昧地用夢來解釋未來，而僅用以尋查心理的創傷，憂鬱，及治療法。至於精神分析學家是否太偏重於解夢，那是另一個問題。

對今日高度文明的人來說，他們的下意識已經受到離奇的騷擾，他們許許多多的夢，並沒有鑑別未來的價值。所以，明智教導我們，對未來的徵兆不要太信任。舊約的作者已經警告我們要愼防「作夢的人」dreamers 和「解夢的人」dream interpreters。這種型式的迷信，如同其他企圖達到對未來的推測型式，通常都是謊言與謬誤的混合品，致使他們原來具有的些微眞理，也變爲無法爲宗教所接受。「所以你們不要聽從你們的先知、占卦師、卜夢者、巫士或術士的話：因爲他們給你們預言

的，祇是謊言」（耶廿七9並參閱耶廿三25—32）。

(7)流行的幾種迷信方式

在世界的許多地區，迷信及迷信的活動，幾乎是民衆生活裡的第二本性。（往往是外教人流傳下來的古老習俗）。用最簡單的方法去識辨未來。首先，廣泛流傳在古羅馬民族之間的是所謂「第一次接觸」first contact 的迷信。（以首先接觸到的東西作爲預兆）。例如：清晨或工作開始時，如果沒有遇見恰好的動物或人，就會把大事弄糟。史學家達西多士 Tacitus 告訴我們，古代的德意志民族，非常注意凶兆或吉兆。旅行或重要工作開始之前，都特別關注這一點。有趣的是，在一個地區的凶兆，在另一地區却可能變成了吉兆（例如：一隻黑貓、一種預感、烏鴉、喜鵲、狼等）。有的迷信竟把遇見老婦人當作一種惡兆，我們覺得尤其可恥。在許多地區，鄉間老百姓將聖誕節與三王來朝之間的十二個聖的夜晚，當作是翌年整年吉凶與氣候好壞的徵兆。又某些瞻禮日的天氣被視爲接着幾個星期下雨、結冰或下雪的預兆。

非常通俗的是對數目迷信的恐懼，例如：十三。也有歧視星期五的迷信觀念。對「十三」的禁忌非常廣泛，有些旅館不用「十三」這號碼，免得那號碼的房間沒人肯要而常空着。許多人認爲十三與星期五的湊合尤其不吉利。

顯而易見的，這些偏見或多或少有損及神聖信仰的尊嚴。這些恐懼症狀及活動在許多虔誠的基督徒中也屢見不鮮，一般地說，並非重罪。比較準確的說，通常是由於不合理智的畏怯感，無法克服已經盛行的愚昧活動，這更好說是一種懦弱的「隨俗」心所致。人們往往信疑參半，在虔誠人的眼中，

某些徵兆被認爲是來自天主或存於自然界的「記號」。有些氣候的預告，也屬於這一類的，儘管許多人有純樸、穩健的信仰，這些型式的迷信依然流行，實令人驚駭。眞信仰的重振於此尤覺需要。更有甚者：爲了迷信的徵兆而疏忽嚴重的責任，或爲遵守空洞的迷信習慣，而忽視天主的誡命與聖事，那就不能再認爲祇是小罪而已了。

乙、魔術 Magic（妖術 sorcery）

占卜是用天主所不准的方法去求知，魔術是用天主所禁止的方法去攫取權力 power，古代有「黑魔術」與「白魔術」的區分。「白魔術」是企圖用神秘而古怪的方法獲得不能解釋的效果。「白魔術」最典型的例子是煉金術 alchemy。「黑魔術」或「黑藝術」是企圖造成損害（損害魔術），或者由魔鬼的幫助爲自己爭取利益、榮耀與財富。女巫常被人控以賣弄「黑魔術」。黑魔術是很嚴重的罪，舊約與羅馬法律都判以死刑。（古代這嚴峻的懲罰，導致後期對女巫們的酷刑。）

此罪的嚴重性完全是因爲它乞助魔鬼施展魔法，即使魔鬼未曾親臨作法，惡性並不因此減輕。

實際上比黑魔術更廣佈的是對它的效果的輕信的或迷信的畏懼，甚至動搖了對全能天主照顧週到的信心。教會本身的驅魔禮儀，一面充份意識到惡魔與他爪牙狼狽爲奸的畏力，一面也顯示她對天主的愛心與全能的信賴之情。

爲此，沒有天主的准許，惡魔是絕對不能害人的，如果將咒語、咒符、妖術當作百發百中的法寶，認爲其本身有能力害人（參閱箴廿六2）也是迷信。只有人將自己交給魔鬼，魔鬼才能施展力量。惟有天主的許可，（爲了考驗那個人的德操，在那種情形之下，必然供應特殊拒絕誘惑的聖寵，除非

是已經積惡成習），魔鬼才能滲透。神師應警惕教友們勿妄忌「黑魔術」與「黑藝術」，就如同不必過份恐懼惡魔的力量一般。明顯的是當仇恨、敵意、不平、勾引、咒罵、褻瀆的現象氾濫時。敬畏天主，與警惕魔鬼應二者兼施；誰呼吸污穢的罪惡氣氛，就是魔鬼的奴隸。

從中古後期到十八世紀，爲了畏懼女巫的勾引，法律對女巫的酷刑，是基督教歷史的最可恥紀錄。無可置疑的，在受烤刑或其他死刑的女巫中，的確曾有騷擾和平，派系主義者，罪犯，或用妖術以邪惡的手段爲非作歹者。但是，迷信的狂熱想像，製造了最悲慘的刑罰世界，爲的是替殘暴的仇教運動作正義的報復。（當時有魔女宴會、魔女遊行、化裝獸形、跟魔鬼作性的商業買賣，等），最可怖的是執行嚴刑，將無辜的人（他們的最大罪名是離奇怪癖 eccentricity，例：年老的男女、外型古怪或相貌奇特），綁在火柱上燒。如果那些涉嫌黑魔術的人，不受到極刑的處分，至少也會受到令人毛骨悚然的酷刑。這一切只有火上加油，徒增對妖術的敵意與恐懼感。於是，禁忌迷信與妖術的立法本身演變成最可恥的迷信。

基督教從早期（尤其是希臘神話）就對來自東方的妖術恐懼感採取防禦的態度。到了中世紀的末期，迷信的狂潮勢如破竹，甚至主教及教宗們也受狂飆的冲擊。它最糟的後果是在審訊時批准用酷刑追招——那是公元一二五二年教宗依諾森 Innocent 第四的時期——雖然首先這不是準對女巫而施行的，到了依諾森第八，頒佈禁絕妖術的勅令（公元一四八四年的最高訓諭 Summis Desiderantes）那是出於二位審訊官英斯多 Institoris 與司龐祺 Sprenger 的堅持要求。仇教運動首先在瑞士，法國南部掀起。在德國，由於神職與教友們的堅拒，總算有一段時期控制了凶險的高潮。但是馬丁路德的一部論著（魔鬼論 Daemonologie）產生極大的貢獻，消除了這些隔閡，以及迷信的疫病在德國的

狂熱現象。事實上，近代倒向誓反教主義的一些國家，對女巫的集體折磨已經到了瘋狂的狀態。在公教國家裡，也盛行類似的活動，直到教會當局嚴厲的加以阻止。教宗額我畧第十五世由一位德國耶穌會士法特里・雪貝 Friedrich Spee 呼籲而頒佈的勅令，和羅馬審訊法 Roman Inguisition（公元一六五四），終於止息了虐待與酷刑的巨浪。

在宗教史上，白魔術也表演了相當的角色：圖騰制度 totemism，各種禁忌 taboos，以後許多複式的禮儀支配着整個部落的社交生活（諸如：大洋洲中部島民 Melanesians 的崇拜瑪拿 manacult，某些北美洲印第安人的神魔 Orendo 與 manitou）。許多原始民族迷信的偶像，護身符，咒符，製成巫魔、妖術的複性迷藥酒，組成部落民族生活的重要因素，一直流傳迄今。富於幻想的傳奇、神話裡，充滿着魔術家的照妖鏡、魔杖之類的法寶。這一切並不招惹魔鬼來干涉，但是魔鬼的勢力，尤其是他的玩意兒是不能完全除去的，因爲白魔術表演人性的荒唐太多了，對宗教造成重大的損失。

有些作者從魔術及其他迷信活動中追溯宗教的起源。但，宗教史指示出魔術是宗教的變態產物，仇視純正的宗教。在上古初民的部落裡，存在着根深蒂固的宗教觀念，却並沒有魔術的證據。而是到了後來，在父系社會的獵人們（尤其是圖騰制度裡），和母系社會的農夫們中間廣泛地流行着。

白魔術主要是用完全不恰當的方法或工具（例如：禮儀式的模仿，一定的數字包含繁複的公式，等），設法影響自然的力量，和歷史的潮流。信服神秘的、非人性的權威與動力，引人去信服其他相反性的權威與動力；同樣的神秘、隱伏，那是人或至少某些人才能够加以控制及利用的。往往只有極端的愚昧，或對它們這些力量的怯懼，才會引起最天眞的想法，企圖輕易地去控制它們。唯有當人想壓制天主的權能，或是當這些控制的方法表現出是天主的敵手（魔鬼）時，魔術的惡作劇才變得明

顯。

倫理神學對現行的魔術的批判可以總結如下：一切虛幻的方法（迷魂、符咒、護身符、或任何魔術藥方製法）都嚴厲禁止，即使不必當作太認眞，或至少不是爲了眞正反抗天主，也在被禁之例。但如上述，我們不能完全同意某些作者，基於邏輯上的進退維谷 Logical dilemma 而主張嚴峻的批判：如果所用的方法或效果是自然的，那麼就不算是魔術或迷信，所以客觀上不犯罪，否則就是魔力的作用，當判作重罪。二者沒有中間路線，非此即彼。按照這種推理法，所謂白魔術與黑魔術，二者之間並無區別（都是與魔鬼聯繫的。）二者被列入同等的邪惡。當然我們指導教友的時候，可以依據這條嚴明的邏輯。除了完全沒有本性的方法，鑑於技巧的方式也不可能有神力的影響，那麼唯有魔力得逞。所以，不僅是爲了宗教的德操，也爲了正當的理由，諱忌邪惡，而禁止這一切迷信活動。（參閱上述以邏輯觀點論占卦的迷信）

在這種活動上，它的道德罪過，不很在乎跟魔鬼的聯繫，通常並不這麼批判它。倒是這些活動的反理性及愚蠢，明晰地暴露了在宗教思想與生活上的弱點。錯在人不全心傾向天主，依賴祂的照顧，却企圖（即使只是信疑參半的態度）以愚蠢的方法去追求財富。理性及具有宗教素養的人是駕凌一般人及荒謬者之上的。

教會勸戒我們信賴天主，加强祈禱，以克服迷信。她督促我們運用她所祝聖過的物件，以發揮她的祈禱與祝福的力量。教會懇請我們向特定的主保聖人祈求。當我們有需求與憂患時，應趨向教會指示給我們的神聖途徑。雖然任何物質或標記，即使是最神聖的，也會衰退到機械化與徒具形式，我們終不可爲了要壓制一個機構的妄施濫用，而企圖去消滅它。因爲後果可能變成更糟的迷信方式。但是

，我們不可採取適得其反的態度：對這一切迷信的魅力與愚頑，當作是人性的脆弱與愚昧，而付以同情的微笑，因爲這些活動確實會替代眞的宗教。它們跟眞宗教爭相佔領人心及影響人生。迷信的每一種型式都是反宗教的。不是它所崇拜的權能與天主爲敵，就是——至少也是——拒絕切實地侍奉天主。

誓反教派抨擊公教的聖事敬禮，爲一種迷信的型式，與巫術相似，那是因爲他們不明巫術某種範圍的實際本質，或是明顯地暴露他們對聖事及其眞實意義的誤解。我們上面已經很透澈地討論過了，魔術是潛用自然，甚或妄用魔力，企圖影響天主的亭毒萬物，甚至或想做到輕易而獨裁地控制世界，或者竟敢直接與天主對抗。聖事則完全相反。聖事是由天主而人 God-man 的耶穌基督所親自建立的豐富而有意義的象徵，給有信德、謙順，向天主坦誠的人帶來祂的恩寵。天主通過聖事在我們內工作。在教會的聖事中，我們謙誠地祈求天主的庇護，將我們自己忠誠地與聖教會的祈禱聯合在一起，俾我們在塵世的生活各方面享有天主的福佑。

聖事與聖事的禮儀都是宗教及聖寵的德操的具體標記，也是最謙順的孝愛天主，欽崇天主的標記。魔術恰恰相反，它厭棄親切的天主，而轉向非人性的力量，甚或自甘婢顏奴膝地隸屬於魔鬼——天主的仇敵權下：所以，它是僞敬禮，反敬禮的 false cult, and counter-cult。

第八章　崇敬天主的特殊方式

壹、祈禱

一、祈禱在師法基督中的地位

基督以愛的祈禱，踏進人世：「看，我已來到！……天主，我來爲承行祢的旨意」（希十7）。四十天的長禱，是祂公開生活的序幕。福音告訴我們，祂一生全部重要的事項，都以祈禱來作爲準備。祂的受難，最後，爲救贖人世而祭獻祂的生命，猶似祈禱儀式一般的展開，在大客廳舉行最後晚餐時，是以大司祭的祈禱開始，到了山園，更有淚水與血汗俱下的哀禱，直到在十字架上斷氣時的祈求：「父啊！我把我的靈魂交托在祢手中」（路廿三46）。祂在獨處的寂靜中祈禱，也在跟祂的宗徒們在一塊兒時祈禱。令人喜悅的禱詞從祂的心坎深處溢出，這是人世間從來沒有聽聞過的。但是祂並不鄙棄祂自己子民祝聖的祈禱模式。祂如任何一個熱忱的以色列人一般襲用它們，並因此而引伸出純善的涵義。

與衆不同的是基督教導、示範給我們怎樣祈禱；因爲祂是至尊神師與祈禱的典範。祂的門徒們傾慕祂祈禱的內在深度的崇高，有一天他們哀求祂道：「主，請教我們祈禱（路十一1）。祂不但教了我們最優美的祈禱，這祈禱包羅了天國與心靈一切志趣與需求；祂更教導我們如何接近天主的準確態

度；通過祂的話和示範而跟天主眞摯地親近起來。祂教我們天主經，是心靈相對的祈禱，是人與天主傾慕的對白，由聖神親自供給語彙。

沒有比祈禱更是祂所要諄諄教誨祂的門徒的。沒有比祈禱更是祂要他們注意而關懷的：堅毅有恒、謙順、懇切，滲透了感激與喜悅的精神。祂的偉大宗徒們：伯多祿、保祿、若望、雅各伯在他們書信中追效祂而運用祈禱，並且殷切地强調祈禱。接下來，偉大的聖人們也教誨同樣的課題。事實上，在教會的評價與心目中，要成聖，等於要成爲祈禱的偉人：堅持有恒，篤志做個祈禱人。在基督教世界裡，沒有比祈禱擔任更重要的角色。聖金口若望 Chrysostom 的話是教會思想與堅定信念的典型說法：「沒有比祈禱更有力量，它是無可倫比的」。(139)

人能跟天主說話，那是他肖似天主的最高貴證據，在聖寵的程序上，是最可敬的奧蹟。基督徒的祈禱不僅是外型上慕傚救主的祈禱。而且是內心愛慕基督，經常煥然更新，連綿不斷深深地滲入心靈內。祈禱實在是天主聖言和聖父在聖神內的永恒聚談。在我們心坎裡，還不是聖神親自以無可言喻的歎息，代我們轉求嗎？（羅馬書八26）。

身爲基督徒，我們只能通過心靈內的基督的聖神，或至少藉聖神所賜的聖寵而好好祈禱。我們的祈禱，應該具信心地參與祂的祈禱和功德；不然，就不能產生眞實的價值與尊嚴，也沒有充份轉求的力量。這就是所謂「因耶穌的名」而祈禱（若十五16）。

註 139 St. John Chrysostom, Contra Anomoes Vii (PG 48, 766)

這般模仿基督，是以聖寵、愛心、順從，來眷戀基督。也是指操習祂的各般德行來篤愛祂。同樣地，基督徒的祈禱必須不僅放射他對基督本身的愛與信託，同時也參與基督自己對天父的祈禱。按照基督的教訓與示範，我們不僅向基督祈禱，也跟基督一起向天父祈禱。

我們整個兒對基督的模仿，端賴我們在祈禱中跟祂的結合。與基督永恒的合一（在愛中堅毅永恒的保持聖寵），這只有通過祈禱才能獲致。（尤其是聖亞爾豐斯 St. Alphonse 所不斷强調的眞理）。成年人終不能獲致永存的幸福，除非是恒心不斷的祈禱。事實上，這已經是享見天主的開端與準備，在天國，享見天主的前奏。

二、祈禱的要素

祈禱使人曲膝下跪，是最深厚敬意的姿態。祈禱時，在無限偉大，神聖的天主面前，人意識到他自身的渺小。但，同時，祈禱也將人高舉起來，超凌於整個受造的物質界，而將他們與此無限神性面面相對。祈禱時，人跟天主說話。那是他所能做的最偉大的行爲。聖達瑪斯谷的若望 St. John Damascene 說：「祈禱是使人心舉向天主」[140]，他確實申訴了偉大的事實，但不是整個兒事實。關於祈禱最偉大的、最屬於自己的現實，不是單單沉思天主，也不是一個人的心靈思緒完全擺脫一切受造物，更不是在神志的孤燈獨照下思念受造者，關於祈禱最神奇的事實是：祈禱，是跟天主懇摯的會談，不僅是我們的思想跟天主在一起，而是我們自己切實與祂相對，因爲天主眞切地蒞臨，祂跟我們交談

註 140 St. John Damascene, De fide orthodoxa 3, 24 (PG 94, 1089).

，答覆我們的問話。祈禱最佳的定義是聖奧斯丁所說的：「你祈禱是你在跟天主說話，閱讀聖書，是天主向你說話；祈禱時，是你向天主說話」[141]。

祈禱不是一種單程交通，而是雙程的：有天主的話及人的話。這是天主與人，有問有答的對話；問話充滿了愛，答話也充滿了愛；是在天主聖寵的激勵與人的合作之下的約會。祈禱是傾訴、是交談。

所以，思考天主並不是眞正的祈禱，除非我們所思念的神聖眞理，引我們體味出天主對我們說了的一些話。凝思天主，必須使我們澈悟到神聖的眞理已經披露給我們了，而我們不單應該將思緒傾向天主，也應全心全意地，動員整個的自我歸向祂（表現出順從、傾慕、懇求、悔過與感激）。

研究神學，閱讀聖書，恭聽聖言，默觀大自然的美；宛若天主親臨其間，這一切都成了祈禱。當這一切，藉聖神而具活力地向我們說話，而我們讓自己傾聽，而感動到嚮往天主，那麼這一切就成了祈禱。閱讀聖書，講（或聽）道理，研讀神學，只有在祈禱的氣氛中才能恰當地進行。

揭開祈禱的會話的不是人，而是天主。除非天主先親自降尊就卑，以愛的語氣囑人響應天主，人怎能擅自作主接近天主呢？他怎會向祂伸出雙手呢？這在彌撒的天主經前：「由神聖的教訓所指導，我們才敢放膽說：在天吾等父者，等」。這一點是值得我們注意的。如果那個祈禱的人，並不全心誠服天主會聆聽他的祈禱，而他準備好去響應祂（意思是指樂於接納他的崇敬，感恩，和哀禱），那麼就不能專心向天主傾訴或對談。祈禱是植根於天主的聖言，從天主的聖言汲取生命，在它的生長與發

註 141 St. Augustine, Enarratio in Psalmum 85 (PL 37, 1086).

展過程中，經常朝向天主的聖言。

在聖事中，基督徒的祈禱會話，猶似鮮花盛開，一塵不染。在信德裡我們迅速體驗到天主的話和愛降臨入我們。我們的祈禱是對天主在聖事中所給我們的無比偉大禮物的反應。但這種反應是聖事本身，通過賜給我們的神能，才能產生的。不僅是一切愛都在基督內表達給世界了，而且因現行賦給我們的諸聖事中，那最基本、最原始的唯一聖事，也通過這些神聖的符號，將我們放入基督自身的反應體系：敬愛、感激、崇拜、贖罪，那是祂作爲人類的首領在十字架上獻給天父了的。我們的祈禱，通過聖神，聖事化的祝聖，被攝入神秘而眞實的結合 mystico-real union，參與聖三 Trinity 內在的、永愛的對話。

祈禱的對話特徵，在所謂被動或神秘祈禱 passive or mystical prayer 中最充沛地體味出來，其間神聖的動力是在意識的前線，神聖的愛使心靈起感應，天主的可愛尊嚴在潛思中透露逞現。雖然稱這種祈禱爲被動的，人在其中，却不是純然消極的。相反的，當天主以神秘祈禱的聖寵激動人時，他再也沒有比這更澈底積極了。但是在這神秘體驗中，主角將是會話的神聖分享者「divine partner in the dialog」，而不是人性的反應。在神秘祈禱中，心靈體驗聖寵裡的生命，並由聖寵而帶來神愛的恩惠。這是信仰的最高深的體驗。

在主動的祈禱中，我們的自我更明顯，我們個人參加的對話達致最尖銳焦點；唯聖寵的衝動力尚未直接被體驗到。但它的本質已精確地如神秘祈禱般在心靈內甦醒了。它如神秘祈禱般，依賴着神聖的動力，和號召，以及神聖反應的保證。我們對跟我們講的聖言愈敏感，愈確定神聖的反應，那麼我們的祈禱便愈佳，愈純。那是說，若祈禱愈純善，那麼我們的信德也愈活躍，是信德將我們放在天主

面前，向祂祈禱。當我們的言語，思想，滙聚在自我的獨白與個人的興趣（無論怎樣靈性化）上，而不是專注於天主，那麼就不再是祈禱了。

祈禱的先決條件——或者我們應該說，祈禱的主要因素——首先是對天主的信仰，信賴一位神聖的祢；第二，信祂的親臨，祂跟我們的親近。這遠勝於天主無所不在的臨在。這是因祂的愛意，信仰祂的親在，信仰祂是我們的雅威 Yahweh 自有的天主，我們的天主。這意思是說，祂惠然肯來，親臨在我們的祈禱中。最後的因素是跟天主暢敘，天主因此和人結合，人也得和天主結合。[142]

三、祈禱與向天主之德與倫理之德的關係

祈禱是宗教德操的優越行爲。事實上，祈禱在宗教德操中，其特出與重要的地位，僅次於犧牲；再者，祈禱與犧牲聯合一起，我們才能恰當地崇敬天主。沒有祈禱，宗教就無法生存，因爲沒有了祈禱，一切敬禮將變成無意義的、空洞的姿態。一切祈禱是敬禮或神聖的崇敬，尤其是讚頌、崇拜、感恩、求宥或求恩的祈禱。我們可以說，崇敬、讚美、頌揚的祈禱，直接集中於天主的光榮，作爲永生圓滿的祈禱。所以，它本身比求恩，補償更純善，即使在塵世旅程中，也必須加以操習，因爲我們在此渴念，奮勉，就爲了最後的大功告成。我們必須思慕最純善的頌揚祈禱。然而，我們仍是朝聖者，還沒有達到至善的目標，在人世間最適合我們的是求恩與求宥的祈禱。

求恩祈禱的價值，須視我們所祈求的是什麼。目的是爲了激發望德。只要我們專注對天主的絕對

註 142 F. Heiler, Das Gebet, (4 aufl; Muenchem, 1922) 489.

需要，完全依靠祂，求恩祈禱是宗教不可或缺的因素，跟我們此生在人間的現實有聯帶關係。爲了我們的需要而作的祈禱，可能比讚頌的祈禱更懇切。爲聖愛，爲天國來臨而祈求，是準對崇高目標的祈禱，猶勝歌頌天主對我們物質上的慷慨。在這般情形之下，求恩的祈禱比歌頌的祈禱往往做得更好。

單以宗教德操的觀點研討祈禱，會限制它完整的意義與重要性。祈禱是宗教全面、最豐富、最圓滿意義的表達。祈禱是神修人明確地自我高舉朝向天主，在祂眼前的自我表達。它是在神聖的親臨下有效地操練一切宗教德操。它們在天主面前由祈禱而完全揭露出來。[143]這些宗教德操尤其是指信、望、愛這三種向天主之德。[144]

祈禱從信、望、愛三德汲取生命，而這三大德是憑祈禱而維持的。沒有祈禱，信德最多不過是概念或哲思上的信仰。祈禱而沒有信德，就變爲虛幻、空洞。望德而沒有祈禱會變成空幻的臆測，祈禱而沒有望德，無異是嘲諷。愛德沒有祈禱，就無從表達，因爲喪失了一切原動力，或動機，以及跟天主的一切親切感或對祂的順從。愛德而沒有祈禱，就根本不是愛德。祈禱給信、望、愛三大德行表達的方法，而它們因祈禱而成爲崇敬天主，或操練宗教的德行：它們崇敬天主的無限眞理，祂的忠實許諾，和祂的慈愛。它們承認人對天主的依賴，在正義而慈悲的天主面前惡貫滿盈。最後，祈禱是宗教的活動，猶似教會及宗教團體的祈禱一般。宗教確實是神聖的社團，基督的一家人，它在崇敬、讚頌，爲全人類的需求而共同祈禱中，團結一致。在祈禱與祭獻中，信衆以最密切的聯合，表達它對上主

註 143 J.B. Hirscher, Die christliche Moral (Tuebingen, 1835) III, 85 f.

註 144 St. Augustine, Enchiridion sive de fide, spe et caritate 1,7 (PL 40,234.)

的信、望、愛與虔敬之情。

祈禱同時還表達其他的德行。罪人在懺悔祈禱時，想起天主的親在，又轉向他犯罪所破壞的道德價值。在懇求祈禱時，他奮力爭取純善的愛，那是爲了順從天主的愛意而實踐天主的誡命。[146]也爲了順從鍛練一切德操的聖寵。祈禱的價值，是決心或至少是竭願在各方面實踐天主的意志。那個人做祈禱，而同時在重要事物上有意觸犯天主的誡命，表面上似乎是在轉向天主，其實只是巧言令色而已，他的心願却違離天主。所以，爲那仍然受死罪羈絆的人，最逼切而唯一恰當的祈禱是：「主啊，請祢的聖容轉向我吧！主，賜我的臉朝向祢！主啊，救我解脫我的罪吧！」。

四、祈禱的類型

甲、禮儀的、使徒的（先知的）、神秘的祈禱

禮儀的祈禱所特別注重的是天主的光榮。它的職志在崇揚天主的神聖。天主經中「願爾名受頌揚」是它的基本和音，故此它是崇敬之德的表式，同時也是一切祈禱的基礎。

至於使徒的，即先知的祈禱，是發自對上主的光榮，尤其是對它王國在人世間之擴展的熱忱：「願祢的國降臨！」。爲了「願你的國來臨」是它的口號，他同時吶喊着要使天主的聖意在人世間風行無阻：「願你的旨意奉行在人間，如同在天上！」。

神秘的祈禱 Mystical prayer（此處「神秘的」，我們採用比較廣的涵義：指沉浸於天主的祈禱

註 145 "Fac nos amare quod praecipis" (Oration, 13th Sunday after Pentecost).

self-absorption in god）是憩息於天主的愛裡，是因天主的親近而神魂顛倒，是面對祂的聖德而起敬起畏、誠惶誠恐。其與「我們的父」（父字流露出神愛的密切），和「在天大父」（「在天」透露出天主的神聖與超越性）二詞所表達的敬愛之情，相去並不太遠。

很明顯的，虔敬的祈禱（禮儀中所用的整套祈禱）包羅一切事物，一切需要，一切志趣，唯基本上是以天主的光榮爲大前提。宗徒的（預言式的）祈禱也是這樣，它的最強烈特徵是對天主神國的熱忱。神秘祈禱，按照它純眞的程度，一如禮儀的祈禱與宗徒的祈禱，包羅一切事物，但是它集中的焦點是天主對心靈的親密接觸（Deus et anima, 上主與人靈）單獨相晤。在這神秘祈禱中，心靈深切體驗到天主救贖世人的愛心。他深深地體驗出救贖是在天主內，通過天主。心靈在祂面前敬畏顫抖，哀求救贖。但是，心靈既已被神愛觸動了，爲了證明他的誠摯，寧願丟下自我小圈子的需求，甚至精神的需求於不顧，而以成熟的愛，與寬大的心胸來祈待天主與祂神國的需求與志趣。

乙、主動的與被動的祈禱 Active and passive prayer

「神秘祈禱」一詞的準確意義跟主動的祈禱不同，（主動的祈禱果然也能有我們上述三種祈禱的數種特徵），神秘祈禱實際上是被動的祈禱或默觀祈禱 prayer of contemplation，它才眞正是宗教德操的實習。它確實是心靈悅服天主的凱歌，對天主的光榮最深刻的體驗。人這般體驗天主的愛漸移漸近，是他作夢也想不到的，因此熾燃起榮耀天主，傳播祂的神國的熱忱。主動的內心祈禱，稱爲默想（meditatio）、包括推理的祈禱（discursive prayer）和感情的祈禱（prayer of affection）。至於被動的祈禱則稱爲默觀 contemplatio。

丙、心禱與口禱 (Interior prayer and Vocal prayer)

從表達方式的觀點，我們在此討論內心的祈禱與外在的祈禱。內在的祈禱是祇在心靈的精神部份體驗到與天主的會聚。當然，如果這朝向天主的行爲眞正是人性的，它必須循某種方式跟思想語彙與意象有聯繫。外在的祈禱是用動作與言語表達出來的祈禱，因此也稱爲口禱。如果口禱是純正的，必須有內心祈禱的支持，或至少有激發內在祈禱的願望。

有時，內在的祈禱比外在的祈禱更優秀：如果外在的祈禱徒具形式，而沒有內心的虔誠，或心口不完全合一的話。但是，按照整個兒人的本性來說，最完善的並非純內在的祈禱，而是發自內心的祈禱，却也不時地、多多少少地，誠於中形於外地發爲口禱的祈禱：這樣的口禱，也會使心禱受到新的激發而更熱忱。

藉口說內在祈禱比較深刻、崇高，因而主張放棄外在的祈禱，這是對人性的誤解。「口禱是內在虔敬的自然表現，它也激發內心的虔誠」。(145)聖奧斯丁說：「祈禱的言語會使祈禱的心靈，更加燃熾起來」。(147)

丁、公祈禱與私祈禱 Common prayer and private prayer

註 146 J. Zahn, Einfuehrung in die christliche Mystik (Paderborn, 1908), 188. cf. II-II. q. 83, a. 12.

註 147 St. Augustine, Epistola 129,9) PL 33, 501).

在聖事中，我們有最親切的個人的經驗，就是當你的名字被呼喚時（Klethoi）。但是這個別的稱呼，是基督對聖教會集體的愛的呼喚，也是親自向個別的召喚。唯有在基督及祂的教會內，我們才能在天主面前具有個性 individuality 和人權。後果是個性與友愛互不分離，猶似互相吸引的二極，存在於我們和天主之間的祈禱生命中：公共祈禱，和私自祈禱必須互相補充，相輔相成。就如同一方面個人不能爲加入團體而完全消失他的個性，另一方面，人又不能離開團體，而孤立。這必須在他心坎深處及寢室中舉行（意思是說，這必須配合個人的特性、需要、志趣，係完全私自的祈禱）。並經常獲得那些祈禱人的團體的支持。這思想在救主的話裡表達無遺：「當你祈禱時，要進入你的內室，關上門，向你在暗中之父祈禱，你的父在暗中看見，必要報答你」（瑪六6），又「那裡有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間」（瑪十八20）。如果共同祈禱沒有私自祈禱的充實、富裕，它會很快就機械化、形式化，甚至枯寂，沒有生氣。沒有公共祈禱的支持，個人的祈禱會變成狹隘、自私與例行公式，循至完全脫離祈禱的準確規範。是以我們必須時常參加教會的集體祈禱來重振私人祈禱的精神。

戊、即席祈禱 Informal praver，朗誦祈禱 Formal praycr，祈禱的經文 prayer Formulas

即席祈禱或稱自由祈禱（freies Gebet），是像即席演說，又像臨時想到什麼就說什麼。這與自

由的、不拘形式的祈禱，應該早在兒童時期，就作爲祈禱教育的目標與理想。[148]當然，在神枯的時候，我們須時時乞助成文的禱詞。再則，成文的禱詞，可以作我們禱詞的模範，振刷我們的祈禱精神，但是成文禱詞切不可完全取替或取消自由祈禱，而是應該激勵、指導自由祈禱。

在教會的早期，我們注意到有心靈自發而自由的向天主傾吐祈禱，甚至在集體祈禱時，也佔顯著的地位。在教會的初期，主持集會的人，有權自由、自發地領導祈禱，不受禱詞的限制，得按照當時的情形，和他自己的靈感而做。這種自由的祈禱，在今日仍然表演有意義的角色，尤其是在動人的講道中，必須經常升達靈感祈禱的巔峯。更進一步說，既然教會法典並不反對在某些情況下自發的祈禱，當司鐸領導祈禱時是絕對應推薦的。我們不應該低估這種自由式祈禱的重要性，尤其是當訓練，教育信友們的祈禱精神時，它是在心靈中燃起愛天主之火的最直捷有效的方法。所以，也是專爲激勵我們對拜苦路，玫瑰經，尤其是默想的興趣。但是，由於神聖禮儀的尊嚴以及規定範本的必要，所以教會不得不在正式禮儀中，運用她審愼編制的經文，而不採取主持人——司鐸或主教的即席祈禱。公共的祈禱，必須有某些定型的祈禱，否則就難維持它持久的尊嚴。

成文祈禱，即用定型的表達方式，不僅爲光榮天主的祈禱集會是必要的，爲個人虔誠的練習也是必要的。基督在人世間的生命最高潮的時候，也用祂選民的傳統而隆重的祈禱型式。在最後晚餐，及其他儀式中，基督也親自朗誦以色列的儀式禱文。祂在十字架上的話，一部份即源自聖詠。

註 148 J.P. Haas, "Gebetsformel und formelfreies Beten in der seelischen Entwicklung Jugendlicher", ZAM 9 (1934), 363-367.

基督雖然親自教祂的宗徒及我們唸天主經，但禱詞並非是爲了替祈禱訂下一個型式。它遠勝呆板的型式。它是理想祈禱的典型與模範，是教我們準確祈禱的方法。它教基督的子弟怎樣祈禱，以及掌握祈禱的主題。現在，基督的子弟，應知道祈禱的類型，祈禱的方式，祈禱的目標，怎樣配合做效上主。如果祂教的天主經只是祈禱的一種型式，那麼瑪竇（六9～13）怎會留下給我們比聖路加（十一2～4）更不同而詳盡的天主經譯文呢？

教會特別保留欽定祈禱經文的權利[149]，但是心不在焉的朗誦，即使是準確的經文，却也嚴重地違反新約的精神（瑪六5）。

梵二大公會議在日課經與彌撒禮儀經文中，給本國語言大開方便之門，固然將「朗誦不懂的經文」的危險，幾乎一掃而盡；但是，這種外來的危機，並非唯一的危機。不可忽視的是：朗誦本國語言的經文，同樣地會淪到徒具形式的地步。比如說：男女修會把規定的經文，往往易於被過度地重視，也就易於徒具形式，使人難於口誦心維地朗誦着祈禱，因爲它們是傳自一個與現代人的想法格格不入的時代背景，不易打動現代人的心。他如：强迫亞洲或非洲人的修會團體朗誦歐洲式的成文禱詞——祇爲了其所誤解的，實則祇是外表的統一而已。另外，各修會會裡所遺下的禱詞，固然當視爲神聖，但却不可不顧時過境遷而讓它成爲眞正祈禱的阻碍。

至於日課經文，不論個人私禱或公共朗誦，雖然用的是本國語言，仍然須注意勿使它成爲徒具形式或有口無心的誦詞。務必人人自勉，使日課之朗誦形式與時間，都有妥善的安排，好使它爲修會團

註 149　D 1235. D 1564.

體與個人，都成爲「虔誠之泉源與個人祈禱之養料」[150]。修會團體有能力，且有責任向在俗教友大力推行日課經之朗誦，使之在他們百忙生活中，也佔一席之地[151]。故此，如果修會團體本身該朗誦日課經都漫不經心，那豈不是給盡力振作、革新日課經祈禱的教會，當頭澆了一盆冷水嗎？再則，對那些有志進會的男女青年們，我人必須再三警告他們：當你們選擇修會的時候，首先務必看看那團體的祈禱情形；因爲：團體的祈禱情形如何，團體亦如何！[152]

但是，最可怕的莫過於使基督教會祈禱的核心——聖體與聖祭之慶祝大典——淪爲一連串有口無心的、毫無意義的誦禱。請千萬不要說：彌撒聖祭用本國語言，已無此種危險！司鐸們在研究究或訓導教友時，尤其在舉行禮儀時，切切要注意及此才好！

己、讚頌、感恩、求恩祈禱

按照祈禱的內容，我們將祈禱分：讚頌、或崇敬祈禱，感恩祈禱與求恩祈禱[153]。讚頌的祈禱是一個人被天主的神奇、慈善所攝住，而透露出來的驚奇、欽佩。跟讚頌聯在一起的是崇敬，那是用言語

註 150 L. Ruland, Foundations of Moralitym adapted into English by T.A. Rattler,ed. N. Thompson (Pastoral Theology, V. II; St. Louis: B. Herder, 1936), 192. 203.

註 151 D. 956.（特利滕會議：彌撒祭獻）

註 152 D 946.

註 153 K. Rahner, Happiness Through Prayer, trans. J. Henning and M. Carroll (Westminister, Md: Newman, 1958.)

及符號宣稱我們是完全依賴天主的，並承認祂的絕對神聖與可愛的偉大。

聖多瑪斯 St. Thomas 用「崇拜」adoration 一詞的精確意義，是指尊敬天主的偉大，而用外型動作或姿態，例如：曲膝或鞠躬，來表示。現代對這一詞的流行用法，具有更廣泛的意義。

純正的虔誠是感恩祈禱的特徵。一切求恩基本上缺乏虔誠與孝愛的精神，也可能沒有對所獲的恩惠，聖寵呈現感激的奉獻。

聖多瑪斯的評語是完全準確的，我們不應該將讚頌祈禱、感恩祈禱、求恩祈禱看作只是祈禱的分門別類[154]，而應該當作一個純善祈禱的不同角度或組成份子。唯有將這一切因素滙聚融合才是純善健全的祈禱。如果缺少了感激，那麼讚頌也是虛假的、矯揉造作的，因爲言不由衷的祈禱，是將天主視同一個陌生人。例如悔罪的人不爲了獲赦而感激雀躍，那懺悔、贖罪的祈禱算得了什麼？如果違抗天主的誡命，不肯以謙遜懇求的祈禱承認自己對天主的崇高慈善的依賴性，那麼感恩與讚頌的祈禱有什麼益處呢？

求恩祈禱的意義與重要性，在論聖寵的篇章中有較詳盡的解釋。既然現行救贖的程序，是一種聖寵的程序，它也如同求恩祈禱的程序，只有通過豐沛的聖寵神恩才有可能[155]。每一個成人是接受聖寵而祈禱。如果他要遵守誡命，尤其是爲獲得恒毅的厚恩，這種祈禱爲他是絕對必要的[156]。既然教會一

註 154　II-II, q. 83, a. 17.

註 155　D 176.

註 156　D 183. D 472. D 806

方面清楚指出恒毅的寵恩，是不能因功而獲得的[157]，另外一方面，天主要人類全體都得救，那末，恒毅的聖寵，主要是憑藉祈禱而獲的。這是公教教義與實踐的堅定信念。聖亞爾方斯 St. Alphonse 的名著論祈禱爲聖寵的捷徑中有條神修原則：誰祈禱，必然得救；誰不祈禱，必然滅亡[158]。

如果祈求是獲致永生得救的必要方法，那麼很明顯的，應勤於運用這方法而祈求。我們的救主孜孜不倦的教誨這一點：「誰不恒心、信託、堅定、謙順地祈禱，不覺得自己有特殊的道德上的需求，無意朝向天主，嚮往神聖，也不想跟天主聖寵合作，不把自己在人世間的存在，一切美善，一切希望交託在他創造者的手裡，誰就不是天主的子女[159]。

我們的祈求必須包括吾主所教導我們全體的：求祢寬恕我們的罪過，如同我們寬恕別人一樣」。然而，悔罪的祈禱，求赦罪與求免罪罰的祈禱必須伴着求恩的祈禱[160]；任何輕視悔罪的祈禱，不然，我們整個的祈禱，都將顯得不够謙虛與違背眞理！

我們求恩祈禱，必須包括望德的一切對象；首先是永生的福利，然後爲永生有用的現世的福利[161]，自己本身的永福及鄰人的永福，團體的祈求，與團體中各成員的彼此代禱，是我們希望之團體性的

註 157 D 183.

註 158 參閱st. Alphonse 論祈禱。第一篇，第一章。

註 159 Hirscher, Die christliche Moral III. 94.

註 160 K. Rahner, "Das Gebet der Schuld," in GeistLeben, 22 (1949), 90-100.

註 161

表現。

諸聖相通功的道理，認爲團體中的個別成員能够互相爲他人祈求。愛的偉大誡命，將這可能性演化成一種義務。在天的聖人們能够爲我們塵世的朝聖者轉禱（當然，若我們忽於請他們轉求，則其轉求的一切程度與效率都不無問題）。另一方面，我們自己也能爲塵世全體朝聖者，及在煉獄的靈魂們祈禱。假如有人完全不爲那極需援助甚或在死罪狀態下的親人或最近亡故的至親祈求，就違犯缺少愛德與不孝的罪。

五、祈禱「法律規定的善工」

唯理派 Rationalists 與自然神教的信徒們 deists 都罷黜祈禱，認爲是浪費時間，疏怠責任，而僞神秘主義 false mysticism（無爲主義 Quietism），甚至有許多誓反教徒對任何規定祈禱的建議表示氣憤。他們猛烈抗擊制定祈禱爲必要任務的觀念，尤其是將祈禱作爲聖事式的補贖，或視祈禱爲有功之善工的論調。

教會確實教導祈禱是有功的，並且主張它更有贖罪的價值[162]，但這端教義的目的或重點，不是以獲大赦爲個人祈禱的主要或甚至唯一目標。若說：我們在祈禱時，要將功勳在我們的腦海裡列爲首要，而以天主爲次要，那也與教會的意思相左。教會所要諄諄教誨的，首先，簡樸的事實是祈禱爲眼前，也爲永生，具有最崇高的價值，第二，祈禱常是艱鉅的，須要勉力跟脆弱的人性博鬥。結論是它有

註 162 D 923

主要主賞罰，二三是最這合奉獻作失職的賠償，並減輕我們罪過的暫世懲罰 temporal punishment。最後，如果祈禱確實是在喜悅中作的，一點兒不覺得艱苦——這是很令人欣羨的，但却非我們能力之所能及——祈禱的功績並不因此而遜色，它的贖罪價值反而有增無減。

至於必須用法令來規定祈禱，那是由於墮落的人性之慘狀。唯祈禱本身這般崇高，尤其適合天主的兒女，因此使規定祈禱的條令合理而適合墮落了的人類。規定一種特殊而至少程度的祈禱，並不違反祈禱的性質或人性的尊嚴。更進一步的說，既然司鐸及修士修女的生活方式都是自願選擇的祈禱生活方式，那麼對司鐸、修士、修女，要求比一般教友水準更好的祈禱，不能算是違反祈禱的尊嚴和基督徒的眞正自由（例如：法令要求每天按教會規定的時間唸經）。但，原則上視祈禱純爲例行公事，或只以祈禱的功用與贖罪的價值來看祈禱，那就更糟了。

祈禱應該是兒女對天父天眞爛漫、摯愛的言談，亦似心腹子弟與導師，寄旅塵世的教會份子跟他們已經享受榮耀的兄弟們，尤其是在天聖母之間的敍談。祈禱不應該出自祈禱的次要目標或需要，應是出於愛的精神。

同樣地，將祈禱看作情緒作用，而必須等待到適當的心情或靈感時才祈禱，那是一種謬悞，令人遺憾。祈禱的精神不必是情操與情緒的奴才。基督徒決不可因他的心情不恰當而離棄祈禱。如果必要的話，他甚至必須念及教會法律的壓力即他務須注意到責任感及懲罰的可怖而祈禱，而且以祈禱來克服因原罪的創傷而起的脆弱。

六、好祈禱的性質

（甲）虔誠：教會建議我們應隆重、專注、虔敬，digne, attente ac devote 地祈禱。一般簡明的條件是我們必須虔誠地祈禱（with devotion）。虔誠是意志準對天主，願意敏捷而欣然地爲天主效勞[163]。「虔誠」的英文的詞義，跟單純專注不同，那當然是祈禱的要素，也跟拉丁文的 devotio 並不絕對相等。依據一般通常的用法，這詞的意思是由默想神聖的眞理而掀起心坎的熱忱。然而根據嚴格的神學上的釋義，虔誠不必要包括或要求感覺性的因素或虔誠的感情 feelings of devotion。祈禱是內在地奉獻意志本身。所以，虔誠被看作是一種神修態度，對神枯有調劑作用。然而，人的本性內在的心態和意志的奉獻，有以情緒的强度來表現的傾向；相反的，眞摯的感情或情愛。慣常的反應是加深奉獻的精神，尤其當情愫的奉獻已經持續了一段相當長的時期之後。

（乙）專心：「集中注意力」包括將心靈的活動即刻朝向天主神聖的親臨或一些特殊的神聖眞理，或禱詞中的語言。在朗誦或口禱時，不必使一字一句都攝住注意力。只要我們的注意力一般地凝聚在天主本身就是了。口禱而不注意詞句的意義，無關宏旨，並非完全空洞，因爲它常刺激內心可能衰退的祈禱。口禱也可能用來鼓勵別人，尤其是加强崇敬的隆重氣氛，及團結的精神。

這一切引起嚴重的質疑：完全分心走意的祈禱，值得稱爲祈禱嗎？關於這一點希賢 Hirscher [164]

註 163

註 164 Hirscher, Die christliche Moral, III 88.

說：「每一個祈禱若純屬外表，就不值得稱爲祈禱！天主是神，朝拜祂的人，應當以心神以眞理去朝拜祂。（若四24；瑪十五8）。當一個人完全不注意祈禱時，顯然對任何懂得祈禱本質的人明知那時的心禱已經不存在了，然而，僅僅外表的祈禱，口舌的祈禱，沒有內心祈禱的精神，就不是眞實的祈禱。誰若既不虔誠，又不專注於祈禱，就根本不在祈禱；最多是有口無心的朗誦禱詞而已。下面的話正指着他：「祈禱時，不要嘮嘮叨叨，如同外邦人一樣，因爲他們以爲只要多言，便可獲得垂允。」（瑪六7）。不是那禱詞製成祈禱，而是心思舉向天主。一句至誠的禱語，猶勝幾小時心猿意馬的祈禱。我們是指故意的分心走意。因爲非故意的分心，並不就破壞祈禱的價值。誰不是故意的分歧注意力，仍然保持他恭敬天主的意志：那就並非完全沒有虔誠。

下列是虔誠、專注祈禱的效果：[165](1)通過跟天主實際的對話，心靈上產生活躍的後果；心曠神怡。分心走意的祈禱絕對沒有這種心靈的神效，因爲分心的祈禱對天主心不在焉。誰分心走意地祈禱，就根本不在天主跟前。(2)求恩的祈禱具有被聆聽的效用。當然，天主還是能聽取在分心走意時所獻的祈禱，只要求恩的人持有懇切的意願。雖然故意的分心走意確實冲淡眞摯的心情，但天主仍然會惠顧這樣的善意。(3)在天主眼中，祈禱本身的價值是一種有功的善工，它補贖罪過，光榮天主。在分心走意的祈禱中，也可發現這第(3)種價值，或多或少，則全憑善意及渴願做好祈禱的誠意。

祈禱時，注意力與虔誠不能完全與每一種工作配合。做純機械的工作時，是可以口禱的。但不能唸職責的祈禱（例如：日課經 breviary，因爲在做一件工作時，是要求我們大部份的精神貫注的。

註 165 Deneffe, "Die dreifache Wirkung des Bittgebetes", in StimmenZeit, 102(1921/22) 179. ff.

另一方面，我們必須儘力使我們的一切工作變爲祈禱，在工作歷程中，心思常嚮往天主。原則上，沒有一樣工作（祇要它不違反道義）不能跟我們祈禱的心思聯合。所以不需要限制，人常能在工作時同時祈禱。但若沒有紀律就不能說一邊工作一邊祈禱（具體的說，就是指當祈禱的本份正在進行時）。

（丙）**信賴**：純正的祈禱，不可缺少對天主的慈善和祂忠於諾言的信賴，因爲求恩的祈禱確實是望德的一種行動。誰以不信任的心祈禱，就是觸犯天主，休想受到惠顧（雅一6）。當我們祈禱時，我們應「因耶穌的聖名」而祈禱，將我們的希望，寄託在耶穌的救贖愛，以及祂功德的權能中。在禮儀的禱文中，表達了這種信任，即在一切禱文的結束用「因我們的主基督」一語。我們個人的祈禱也應該受這種啓示，經常傾愛耶穌而煥然刷新，當我們受啓迪而祈求說：請祢因基督的緣故，因祢最摯愛的聖子」，這樣我們得感動天父的心腸，隆重地求祂聆聽我們。信任耶穌，實際上就是我們內在的一種力量，只要我們藉祂摯愛的聖寵而在基督內，因爲惟有當我們活在恩寵的境界，賦有神愛的活力時，我們才能眞實無愧地「因耶穌的聖名」而祈禱。

（丁）**交出自己**：對於這信賴，我們必須將自我絕對棄絕，託付於那愛我們的祂的照顧，我們不應該以我們的祈禱來堅持天主必須先優待我們。由於我們依賴天主，完全託付於祂慈愛的照顧，所以，我們自己必須將自我變得能够接受祂的愛和恩賜。所以，我們求恩的祈禱，必須包括表示願意順從天主的聖意。

假如我們祈求的恩是爲得救所必需的，爲了最卓越的聖寵，恒心的恩寵，我們知道只要信賴天主，祂是會答允我們的要求的。所以我們的祈禱是不停的努力，自我揚棄，交托給天主慈愛的聖意。這是向天主的一種呼籲，哀求祂清除在我們內的障礙，使一切配合祂聖意的設計。

假如我們求的是物質，我們可以懷着期待的信心去祈求，如果實在對我們得救是有益的，天主必然惠允。信賴天主的照顧，不求跟天主的光榮與我們得救沒有關係的一切。

在祈禱中，自我揚棄交托給天主，順從祂的聖意，這是我們虔敬獻給天主的必要條件。這是虔敬之德的唯一核心。

（戊）**敬畏**：祈禱需要敬畏，猶如虔敬之德本身需要敬畏一樣。敬畏要求我們罪人內心滋生謙遜與懺悔之情（注意福音裡的稅吏）。一個可憐的罪人，怎能趨近超然神聖的天主而不驚惶於自己的滿身罪污呢？一顆懺悔、謙虛的心是天主所喜悅的（詠五十19）。

祈禱也要求一種外在敬畏的態度。就連在人際的交往上，在一般人的眼中，發而皆中節的敬畏之心的表情，是一種賞心悅目的美！

（己）**聖善的心情**：祈禱是和天主對話，最眞摯的懇求天主最大的厚禮——恒久的愛，特別要求我們聖化內在的心情，消除一切憎恨與缺少愛心的遺毒（谷十一25；瑪五23）。這不是說罪人就不能祈禱，不必唸教會法令制定的禱文。而是說：他能够，也必須實踐關於祈禱的這些義務。但是他的祈禱必須表示他奮勉皈正、痛改前非，才有完整的價值。純正的祈禱是天主友人的祈禱，或悔罪者尋求跟天主言歸於好。誰想隱匿重罪，就是轉移他的視線，使他心靈深處的核心離棄天主。他又怎能同時凝神祈禱，一心對向天主呢？「誰若罔聞於天主的誡命，天主也將厭惡他的祈禱」（箴廿八9；六3；十12）。

（庚）**恒心**：祈禱必須有恒心。「你們必須常常祈禱，不可間斷」（路十八1；十一5；廿一36）。「一個正義人的不停祈禱，是有極大的功效的」（若五16）。這恒心的祈禱不應跟僅是冗長的祈禱

混淆。恒心祈禱也不是指長篇的口禱，或化在祈禱上的時間。常作簡短而懇摯的祈禱，更勝於有口無心的冗長祈禱。聖多瑪斯定下祈禱的規則，應持久到必要或有益的程度，俾燃起內心祈禱的熱忱[166]。

上主說我們必須時常祈禱，這不是說一會兒也不間斷，那意思是首先我們終勿以爲不需要再祈禱，已經做够了。似乎我們的得救已有了保障[167]，一直到死亡的最後一刻，也不准鬆懈我們恒心的愛的祈禱。如果得不到我們的需要或志趣，我們也不可喪失信心，而疏怠於祈禱。最後，經常祈禱，依聖奧斯丁優美的詞藻是：「我們時常以繼續不斷、眞實的堅毅的願望，在信、望、愛中祈禱。在特殊的時節，也用天主的言語祈求，這樣我得因這些具體的標記而警惕自我，而加强內在的願望，掀起更大的虔誠」[168]。

西拉克 Sirach 的警告說：「在你的祈禱中，不要言詞重複」（智 Sir 七15），吾主也忠告我們不要嘮叨不休（瑪六7；廿三14）。可見陳腔濫調，嚕囌繁複的言詞及禱文是要不得的。他們並非禁絕，殷切的懇求，必須用再三迫切的禱語來表達。事實上，聖經裡的祈禱常似聖詠一三五篇係一系列重疊的韻詞、組成優美的禱文，歌頌天主。

（申）大公的胸懷：我們的祈禱必須是大公的（catholic），它應包括天主神國的普遍需求，並且是天主的大家庭之家庭生活之表現，它應包括在天的諸聖在內。我們毋須如誓反教徒般疑懼，跟聖

註 166　見第二篇第二

註 167　D 825. 特利滕會議論正義

註 168　St. Augustine, Epistola ad Prodam (PL 33, 501)

人們對談會剝奪天主的權利[169]。我們的祈禱必須以大聖大公的教會爲準則；我們的禱詞，應與教會的祈禱禮儀符合，也與諸偉大聖人的華麗禱詞相配！

七、違反祈禱的罪

與我們上述好祈禱的性質相反的，就是祈禱的缺失或違反祈禱的罪。此外，我們必須補述一種展覽式的祈禱 exhibitionist 是吾主嚴厲批判的一種僞裝祈禱的特殊型式：「當你祈禱時，不要如同假善人一樣，愛在會堂及十字街頭站着祈禱，爲做給人們看」（瑪六5）。跟這僞裝祈禱相對的是關在房裡隱藏起來祈禱或深居向「你在暗中的天父」祈禱（瑪六6）。這實在是出自純樸心田的祈禱，隨處可行，是直接對準天主的祈禱。這才是吾主向我們所要求的祈禱。它根本不含一絲反對團體祈禱的意味，也不降低它的價值。跟僞裝祈禱緊密相聯的是機械化的祈禱，那是有口無心的朗誦，我們已再三說過：這也是一樣反祈禱的罪。

一般地說：不虔敬的祈禱（das unandächtige Gebet），通常稱爲「祈禱分心」，祇是小罪，因爲很少有人出於故意要得罪天主的惡意而行祈禱。祇是經常作不虔敬的祈禱，不無變爲原則性的輕視祈禱，甚或對天主完全漠不關心，因而顯示出一種罪惡深重的態度之可能。

一種有缺憾的祈禱是純形式化的祈禱，純然「有口無心」的朗誦經文。這首要地不是有罪與無罪的問題，而是祈禱教育施行不當的問題，應以虔誠的心默思奧蹟、認眞研讀聖經來糾正。跟純外型的

註 169 跟直接崇敬天主比較起來，跟聖人們的祈禱會話，只是廻光返照而已。

祈禱相似的，是對一切規定的祈禱，取「奉命行事」的態度。這種態度，暴露出祈禱精神的缺憾。例如：一位司鐸之所以唸大日課經，純然是爲了不犯不唸日課經的罪，絲毫不努力從中汲取神益：他如此却已違反祈禱的基本法則。這種違反祈禱本意的誦讀大日課經，其危險所及，是不將日課經的部份按照一日的時辰有意義的予以妥善的分配，或者由於誤解法律而發生恐懼，以爲絕對不會有可以不唸日課的正當理由。其實，就是唸日課，我們首先所應該注意的不是罪的問題，而是祈禱的快樂與做好祈禱。

大日課經全部，無疑的，不唸是有大罪的。但若疏忽一個大日課經的鐘點，也作一個大罪論，那可未免過甚其詞。鑑於人性的能力有限，執法過嚴，也會招致不幸的後果：不是一個人的心力全部受到機械式的唸經的阻碍，折損祈禱的樂趣與內心的對天主聖寵召叫的開放性；就是漸漸地由於神經太緊張，反而因此對此任務索性置之不理，束諸高閣了。

當然，在原則上，任何時候，司鐸有祈禱，尤其是誦讀日課經的祈禱之嚴重責任，在他每天的時間表上應列爲首要。全體作者都堅決主張，司鐸得因故免唸日課經的某些部份。但他總是有無條件的責任作自我檢討他對祈禱的整個兒態度：他是否經常作必要的努力，虔敬而有毅性地去實踐唸日課經的神聖任務？

堅持要教區神職動口誦讀日課禱詞及日課經文目前已不合適，因爲慈母教會已寬免了發大願的會士們必須動唇誦讀日課經的規定。至於公共詠唱或朗誦日課，固然要求隆重動聽，但私自默念日課經的要點，却祇在於專心、熱心的祈禱。在有教友參與的公共彌撒禮儀中，如果司鐸在他們身邊劍拔弩張地唸他的日課，諒必會給教友們留下不良的印象。如果他再也找不到別的時間來唸日課，倒不如虔

誠地、欣然地參與聖祭禮儀，反正他外表上已在參與了呢！在此光景大可以以禮儀代替日課：反正兩者都是對天主的敬禮。

如果一位司鐸在主日必須做兩臺彌撒甚或做三臺彌撒，他需要安靜反省的時間，才能好好地執行崇貴的禮儀，唸出聖體祭獻的金玉之言。鑑於我們有限的精力，在許多情形之下，司鐸最好不要勉強於唸全部日課。因爲我們沒有理由觸犯福音的指示：「祈禱時，不要嘮嘮叨叨，如同外邦人一樣」（瑪六7）。如果硬認爲教會規定唸日課的積極法律，應解釋爲反對「當以心靈與眞理祈禱」的大原則，那豈非曲解教會立法的本意？是故，我們所應首先專心致志的，是須常努力做好有意義的祈禱。教會並不要機械化的、沒頭沒腦的服從，而是要一種像子女似的，充滿信任的順從，那種深體立法者的深意的服從[170]。

基督徒的完善與完善的祈禱，戚戚相關，故此基督徒既然有義務力求己身的完善，也就有義務力求完善的祈禱。

何者爲祈禱份量的最低限度，低於此即有罪，實不易斷言。聖亞爾方斯 St. Alphonse 和許多作者主張，完全疏怠祈禱達一個月，甚至二個月之久，則必爲大罪。不說別的特殊的理由，單從疏忽虔敬之德，或從疏忽三個向天主之德方面看，已足够構成大罪[171]。在許多情況中，即使一較短時期的疏

註 170 Haering, "Ehrfuerchtige Auslegung Roemischer Erlasse", Klerusblatt, (Munich) 38 (1958), 402-404; "Tugend der Epikie", Klerusblatt, 39 (1959), 406-408.

註 171 Alphonse Liguori, Instit. catech., part one. cap. one & 聖亞爾方斯，要理詮解第一篇第一章第四節

怠祈禱，也可能使人惹來重罪，簡明的理由是疏怠祈禱，缺少祈禱的力量，容易導致無法對嚴重的道德責任盡忠的危險。

祈禱的最低要求，依據法令特殊的規定，對一般教友，是在主日及罷工瞻禮日虔誠地參與彌撒，否則就犯大罪，對於司鐸是每天定時唸日課。司鐸此外尚有其他大大小小的祈禱職責[172]。

基督徒的道德精神已經在教友們中間建立了祈禱的習俗，例如：早課經、晚課經、飯前經、飯後經等祈禱。雖非明文規定，這些禱詞密切編織着基督徒的生活概念，和天主子女對在天大父的自然態度，這是基督徒認爲理所當然，不言可喻的。若經歷一段相當的時期完全疏怠或漠視祈禱，難免會催殘內心生活，而陷於罪的下場[173]。

既然這些祈禱並無明文規定，那末不唸就無罪了？不，這是錯誤的想法；因爲它的義務不是來自任何特定的法令，而是由於做天主子女跟天父的關係。雖然沒有命令要這樣做，一個好兒女會充份了解，接連着數天或甚至數星期不跟自己的父母說話，不感謝他們什麼，也不理睬他們，那是很不像話的。同樣的，虔誠的基督徒不需要明文規定的法令，使他信服，他不該拒絕晨昏向天主致敬，感謝祂日常的恩賜，否則得罪天主，難免自疚。

關於這一點，希賢 Hirscher 的話一針見血：「疏怠祈禱不僅是有失虔敬的職責，也顯出多多少少有厭棄天主的心理，心靈墮落於罪或已經成了罪的犧牲品的一種徵兆[174]。偶而的遺忘所致的衰退不

註 172 C/C canons 125, 126.

註 173 F. Tillmann, Die katholische Sittenlehre IV,1, 215.

註 174 Hirscher, Die christliche Moral, III 102.

是罪過，但是誰若不再唸晨禱或晚禱，不論是內心與天主的對談，或藉某些記憶的經文，那是走上很險惡的歧途。經驗證明，這型人是在心靈衰敗的狀態。他的熱忱正在迅速的消逝，因爲內心生活的最基本要素也沒有了。當靈性生活不再在祈禱上表達出來，它已完全喪失了它的活力。同樣的，如果一個家庭失去了吃飯時共同祈禱的聯繫，或一切共同祈禱的形式，一家人團聚的精神，將逐漸愈來愈遠離天主，愈來愈俗不可耐。

虔敬之德要求基督徒，盡力聖化他整個兒的生活，及他所參加的社團，他生命的開始與終結。然而，並沒有規定這些祈禱的長度，或必須用什麼禱詞。至於每天的祈禱工作，不容易規定一定的時間或長度。我們所採取的是天主兒女的新法律，聖寵與愛的法律。結論是個人按照他自己的時間與地點，每天祈禱與天主會談，這不是有罪無罪的問題。假如一個人的日常生活，不甚允許他調整晨昏的祈禱，或通常沒有清靜的場合，個人得取出一部份時間或找到一個適合他特殊需求的地方，但通常或例常的一點，必須在特定的時間舉行祈禱，因爲沒有這樣的計劃，人很快就會完全淡忘祈禱。

聖詠的作者（詠一一八164）說一天祈禱七次。早期的宗徒著作如達 Didache 記載遠在宗徒的日子，要求基督徒一天裡至少獻給天主三次祈禱[175]。虔誠的甘地 Mahatma Gandhi，雖身爲外教，却說得甚好：祈禱必須是清晨的鎖鑰，與夜晚的門閂」。

註 175 Didache 8, 2f. as found in Ancient Christian Writers (Westminster, Md: Newman, 1948)V. VI, 19.

貳、尊敬天主聖名

一、天主聖名的宗教意義

(a)名字是素質的表達，或較注目的特徵的表達。上古的人民，尤其是以色列族，敏銳地感觸到名字不應該是反覆無常的，而是表達一些核心思想。荷馬 Homer 看到人性的有限，賦有的名字並不充份表達個性。所以，在群神中比人間有更多不同的名字。柏拉圖指出：唯有群神自己知道他們的正確名字，因爲只有他們自己才知道他們的本質。「群神的眞名，是群神自己所命名的。我們人類既然無法知道這些眞名，就應該滿足於使用在祈禱中所呼求的」[176]。當天主降尊，親自將祂的名字給人類知道，祂啓示給我們的是祂的眞名，那是祂本質，品性的特徵。[177]

聖名——雅威 Yahweh 的啓示，是救贖史上最莊嚴的一幕（出三13）。通過這名字，「你們祖先的天主……」，天主將自己啓示給梅瑟，祂是無與倫比的，確實是神聖歷史的主宰，時代的主宰。以此崇高的名字——雅威，天主啓示祂本身是「大能的支援者」Mighty-Helper。默西亞先知的名字（厄瑪奴耳 Emmanuel 依七14，瑪一23；「神奇的謀士」Wonder, Counsellor，「强有力的天主」God-Hero，「永遠之父」Father-Forever，「和平之王」Prince of Peace 閱依九5；耶穌（閱瑪

註 176 Plato, Kratilos 400 d.

註 177 Bietenhard, "onoma, "in Thw, 5, 242-283.

一21）集中注意力在基督最獨特的素質與活動，即「受敷油的一位」Anointed One 呼求主的名字，就似向親臨的祂打招呼。

(b)起名字奠定一種新的關係：附屬與保護按照創二19，亞當給在他面前出現的各種野獸起名。這意思是：首先他準確地區別東西的性質；再則，表示他是爲天主所委任的「萬物之靈」，的人。將土地或城市改用新名字，往往表示他們征服或接受保護它（撒下十二28）。在災難的時期，每個婦女都拚命找一個丈夫，哀求着要屬於他，接受他的姓名（依四1）。

雅威稱呼以色列的名字，用以奠定他對她的權利：他應以愛心與忠誠對待祂（依四十三1）。雅威的名字在以色列民族之間被稱呼着，表示這民族屬於祂且受祂的保護（依六十三19；二箴七14）。雅威的聖名被連用到聖殿上（耶七10）盟約之櫃上（撒下六2），並傳遍耶路撒冷（耶廿五29；達九18）[178]。他們因此變成「聖物」，奉獻給上主之物，屬於上主之物。呼求聖名是信天主特別保佑的資源（耶十四9：「我們呼求祢的聖名」；nomen sanctum tuum invocatum est super nos「你的聖名被呼求到我們身上」這是教會晚禱的歌詞）。「無論誰呼求上主的名」，那是說，無論誰將自己置於天主的權下與庇佑之下，「將要得救」（宗二21；羅十13）。

由於新的造化，勝利者將接受一個「新的名字」，「他們將看到祂的聖容，祂的名字將印在他們的額上」（宗三12；十四1；廿二4）。這是指一種新的世界程序的開始。向天主接受一個新名字包括整個兒新的隸屬關係、神聖的庇佑和內在的同化。這就是在領洗，及宗教誓願時之所以取一個新名

註 178 全上

字的理由，作爲表達新的聯盟的效忠。但是，領洗的聖名在宗教許誓大禮時並不放棄，因爲宗教所實踐的福音聖訓，是一種特殊的方式，俾更充份地實踐在聖洗時與基督建立了的關係。

(c)天主啓示祂的名字，顯示祂對我們的愛，以及祂願和我們聯合起來。

舊約裡的全部聖名，都指出天主對人類的照顧與愛。聖名的啓示達到高潮，是在稱呼天主爲聖父，那是由基督帶給我們的：「聖父……我給祢所引領脫離世俗的人們顯示了祢的名」（若十七1～6）。事實上，天主親自給我們啓示了祂的聖名，邀請我們呼求它；如此，給我們的祈禱一個絕對可靠的保證。

知道一個人的名，並且用名字叫他，那是信任與熟悉的標記。善牧耶穌以名字叫祂的羊群（若十3）。同樣的，這是我們與天主親密的標記，通過聖寵，我們得用「名字」稱呼祂。祂的名字是聖父，其中含蘊着無限的信賴：我們得獲准參與三位一體的天主神聖的生活內蘊。

(d)舊約裡，天主聖名經常代表天主的本性，或天主本身。祂的名字是祂親臨和祂支援的保證。「看，我在你面前派遣我的使者，爲在路上保護你，……在他身上有我的名號」（出廿三20）。

(e)天主的聖名表示天主的尊榮，「我的名（意思是尊榮）在諸民族之間是偉大的（拉一11）。天主經上的話也有此意：「願爾名見聖」。這兒，「名」字特別準對尊榮，但含義更深，最重要是天主的愛意。瑪拉基亞 Malachias 的話：「到處有人爲我的名焚香獻祭，並奉獻潔淨的祭品」。明白地揭示了天主的名字和神聖敬禮之間的聯繫。這是符合「天主的尊榮」與「崇敬天主」二個概念之間的密切聯繫。

德謨克里脫（Democritus 譯註：希臘哲學家）懷疑論者將諸神的名詞列爲「會說話的敬禮偶像

一（Redende Kultbilder）[179]。天主親自啓示的聖名，確是一種具有其鋒不可當的力量與雄辯的敬禮的對象。聖名是天主所啓示關於祂的本質與活動的縮影，也是歌頌天主慈善、親臨、權能與尊嚴的聖詩。所以，聖名的準確用法，是讚美、崇敬天主的重要的一環。

「因天主的名」beshem Yahweh 這一詞通常用在隆重的祈求行爲上，尤其是呼求天主的名，表示這行爲是爲光榮天主，奉天主的命及受天主庇佑的。因某某人的名而做的行動，表示代表那個人的身份。宗徒們「因天主的名」，「和因基督的名」而傳佈聖道，治療病人，是那位派遣他們者的代表或專使，握有那位派遣者的權柄。

天主的名，素質上跟天主對全民的愛，天主聖意邀請全民參加祂的團體是聯帶在一起的，而且也指出天主的榮耀 dóxa，這在若望福音裡特別明顯[180]。「父啊，光榮祢的名罷！」，「我已光榮了我的名，我還要光榮」doxāzein（若十二28）。天父通過祂在基督內的愛，尤其是基督的苦難與復活，最能光榮祂的聖名。祂溫順和藹地透露祂的光榮，證明祂眞是我們的父。所以，準確地運用天主的名，包含對天主尊嚴的敬服。如果天主聖名的啓示，就是爲了昭示天主是我們的父，那麼，每一次恰當地說出，並眞實地光榮這聖名，也必須內在具有對天父適當的敬意。在天主的每一個名字上，我們必須尊敬祂是我們的天父：那意思是說，敬愛地呼叫祂的聖名。我們每次提起聖名時，包括天主尊榮的其他名字（尤其如「十字架」、「聖事」），應該懷着敬愛之意。

註 179　仝上

註 180　仝上

天主的聖名、天主的尊榮與崇敬天主之間的密切關係，在受啓示的文字裡，講到天主聖名在聖殿裡時栩栩如生：「我的聖名將會在那邊出現」（加下八16），當天主在天享有不可言喻的榮耀、莊敬，祂仍允許祂的聖名居留在聖殿，表示聖殿爲敬禮的中心。這意思是指祂確實親臨着，祇是爲了配合崇敬天主的光榮，其方式跟祂在天親臨的方式迥異而已。天主藉祂的聖寵而親臨在這裡，是爲了受崇敬，受讚頌與讓人們來求恩。在此，祂親切地垂聽人們的懇求。天主聖名居住在聖殿，藉着聖祭，以及祭台上所供的聖體，實踐得最完滿。

我們因耶穌的名而祈禱，因爲聖父在降生的聖子內顯示祂全部的愛的寶庫（Liebesherrlichkeit）。通過跟耶穌的聯合，祂賦給我們配合祂愛的反應力量。我們惟有居留在耶穌的愛內，深信祂來自聖父，是天父的聖言，摯愛地跟我們說話。如果我們要因耶穌的名而祈禱，將我們的祈禱跟耶穌的祈禱聯合，我們必須相信聖父定會垂聽我們的祈禱，祂愛着我們，如同祂愛祂自己的聖子一般（若十六23）。以耶穌的名祈禱，就是被耶穌的光榮所攝住。這就是復活奧蹟的榮耀，耶穌由此而給天父以榮耀，即祂由天父所接受的榮耀，而使祂被高舉到凌駕於一切受造物之上。最後，是指分享天主聖三的愛與榮耀，在天主懷裡享有永愛的無限行列。我們由此而參與永愛的敬禮，因爲天主的聖名已永不磨滅地銘刻在我們心內了。

二、尊敬聖名的幾種特殊方式

甲、呼求聖名

在解析聖名的意義時，已指出一些尊敬它的方式。我們應該爲了委托給我們的任務，而呼求天主的聖名。我們應宣誓効忠天主的聖名，懷着忠誠的標誌，公開在大衆面前宣佈。我們被稱爲基督徒，就是帶着基督的名字。我們接受聖名，就是承認神聖對我們的支配及愛。最重要的，我們必須在祈禱中呼求天主，因爲這是天主啓示聖名最主要的原因，祂允許我們呼求它。在眞實的崇敬天主聖名中，應該特別强調心靈的祈禱，因爲聖名的啓示，制定了我們應以與日俱增的敬愛，傾慕天主的責任。這種敬愛的基礎是天主跟人「祢對你」 thou-to-thou 的關係。每一種接近天主的方式，每一次摯愛地提到祂的聖名，就是最完美的敬禮。

尤須特別强調的，是隆重的呼求儀式：「許誓」adjuration。我們以祂的聖名發誓，是因祂聖名的緣故。因爲天主的聖名顯示祂的偉大，祂願援助我們，隆重的許誓儀式，稱天主爲父（或以任何其他名義表示祂的愛來呼求祂）是一種最有效的祈禱。因耶穌的名而祈禱，是一種滲入在天慈父心腸的誓言，以祂聖名裡的愛的力量來求祂。

最溫順，信任的方式祈求天主，同時又是隆重而崇高的，是用聖名，呼求天主降福。如此呼天主聖名而許誓，跟妖魔的符咒是截然不同的，因爲那祝福最强烈地表達個人與天主的關係。這是對聖名滿腔敬愛的正當用法。直接違反呼天主聖名以祝福的是咒罵天主仇敵的咒語，那是教會，藉天主的愛與權威用以驅魔的。

乙、誓言 The Oath

天主以祂的聖名保證祂的諾言與祂的警告。（依四十七4；五十一15；五十四5；耶四十六18；四十八15）。同樣地，在某種意義上來說，天主聖名是天主的話的簽名，是個隆重的「阿們」，故此人在處理重要事件時，也可以隆重地呼喚天主的聖名以加強他的話或許諾的效力。當人誓言時，是以天主的誠實與忠信，來保證他自己的話的誠意，這樣的誓言，對天主的誠實與忠信，是一種敬禮。

說明性的宣誓（declaratory oath）是要求天主來證明我們的誠意，說出實話來（我宣誓說出實話，說出整個事實，等）。許諾誓言（promissory oath），是請求天主做所許的諾言的保證人（例：我發誓要還債等），在上述情形裡，天主的聖名附帶着眞理與忠實的特徵，並實際上受到呼籲；否則，不是發眞誓。某些法律性文件裡的正式宣言，採取誓言的方式，那是個明確的證據，具有相當的重要性，但它不算誓言，因爲它並無意成爲一個崇敬天主的行爲。

誓言的眞實意義，已如上述，它是宗教性的優越行爲，所以，它顯然是一種很嚴肅的舉動，決不可將它當作家常便飯，動不動就發誓。只有在確實知道事情的眞相，對實況下了審愼的判斷後，才可發誓（如果是一種許誓的性質，對實踐的可能性具備誠實與愼重的判斷）。『你要發誓，務必誠實、明智、公正』（耶四2）。

一個誓言祇能爲了團體的公益或者個人的必需，或較大的利益。如果是這樣，才可以當作宗教性的一種行爲，以光榮天主。但誓言本身的意味並不好（vom übel），好像基督徒的話，本身尙不足以採信。照說基督徒的言語，應審愼地權衡輕重，按照天主眞理及忠實的標準，若果如此，誓言並非必

要。從某一種意義上來說，基督徒的話應該是可接受而又可靠的，不遜於誓言才是。（瑪五33）。

聖經上提示天主誓言的隆重保證，並將它們跟普通人的誓言作比較（路一73；宗二30）。致希伯來人的書信裡（希六13～18），將人的誓言跟天主的誓言比較。「人都是指着比自己更偉大的起誓，以起誓作擔保了結一切爭端。」（希六16）。這證明發誓是宗教性行爲，也是一種社會性行爲。耶穌以最隆重的誓言，證明祂天主聖子的身份，那是在大司祭審問祂是否是天主的眞聖子時，耶穌才親自肯定的（瑪廿六63）。

假的宣誓（發虛誓 perjury），以及無誠意實踐的誓言，都是違反崇敬之德的嚴重罪過。在一切形式及程度上，都是重罪（ex toto genere suo）。疏忽或無用的誓言，通常只是小罪。就以褻瀆聖名。誓言的內容並非虛假，而是用作犯罪的工具（例如：爲了證明誹謗），則是重罪。發誓許諾一些罪惡的事物，也是嚴重的罪過，但這種誓言無效。如果，事態嚴重，發誓而不實行，則是重罪。如果，只是小事情，那末只是小罪，並且不可損害到天主的尊嚴。只要所許的誓言不是壞的即使不誠懇，不鄭重地發誓，也必須加以實踐，因爲此事有關天主聖名的光榮。如果一個誓言是出自明顯的謊話，不正當的詭計，或在强迫之下而發的，則通常不必遵守。

三、妄用聖名

除了對敬愛天主聖名在程度上的不足外，還有不敬天主聖名的不同階段與程度；從褻聖的言語（無故引用聖名），到惡魔式的咀咒。

當人談論天主及祂的聖名，像談論世俗事務一般也是違逆敬愛天主聖名的。輕易用「他」或「它

」來指天主，是不尊敬的。有時候，我們注意到以「那神」the deity 一詞來稱呼，似乎天主只是一件渺茫的東西。我們不僅應在祈禱中向天主說話，但也應該談論天主時，即一提到祂的聖名時，就該是一種光榮天主的行爲。我們的言談必須洋溢着敬愛。每次稱天主爲「祢」Thou 時，必須具有聖善的喜悅，謙和，尊敬的親密與愛心。

在這情況裡，神學家本身必須面對一種危機。由於神學家對這些已經很熟悉，他可能運用聖名，討論神聖奧蹟時，如同哲人或研究工作者討論他們本行的現象似的，習以爲常。神學家應保存內心向天主的親密會話，才能家常便飯似的講解這門神聖的學科。因爲人只能在崇敬的氣氛裡，懷着深摯孝愛天主的態度，才能適當地提到天主的聖名。雖然神學家以「祂」來稱呼天主，但總須具有尊稱敬愛的語氣。

如果漫不經心，冷漠地動用聖名，是觸犯天主的神聖與莊嚴，那麼發脾氣或洩氣時，濫用聖名，更是應該禁絕。聖名往往被用來强調或感嘆，表達驚奇、恐懼、憤怒等情緒，這事本身是無辜的，跟天主的任何尊嚴，並無直接的關係。嚴格的說，這般動用聖名是浪費的，那是第二誡所禁止的（當然比這更糟的情形，也在禁止之列）。即使動用天主聖名，是在正義、合理的憤怒上，也須認爲是浪費的用法，因爲帶着激怒的語氣，就表示對聖名的用法不够尊敬。

妄用天主聖名，通常被稱爲褻瀆的語言，在一般情形之下，是犯小罪 ex genere suo veniale。神學家們鑑於人性的脆弱，所以對這類妄用聖名之褻瀆，採取寬容的態度，但這並不是說不必克服這種惡劣的習性。內心眞摯的虔敬天主，以心靈，以眞誠完善地崇敬天主，與妄用天主聖名是絕對勢不兩立的。

妄用天主聖名來表達混亂的情緒，例如：煩惱、不耐煩，發脾氣等，却更糟。但，我們必須區別

：將有罪色彩的情緒，不加思索，或習慣地破口罵出來，這是一種情況。另一種情況是故意爲了發洩卑鄙的情緒，或給卑鄙的情感套上僞善或神聖的面具。

在個別的情形裡，激情勃發，衝口而說出聖名的一霎那，只是犯小罪而已。一般地說，在激動犯罪時，故意呼出聖名，只要不是用聖名直接表達犯罪的思想則又當別論。注意聖亞爾方斯 St. Alphonse 的判斷吧：這是特殊嚴重的小罪 inter venialia grave [181]。但，他又補充說：「由於這有陷入褻瀆罪的危險，常引起人們的驚駭，聽聞的人覺得天主及神聖的事物受到侮辱，所以很少有理由作這樣的表達」。從上述可見他認爲很少得免重罪的。最後，他建議：「信友應警惕勿犯這種罪過，要提高警惕畏避它」。尤其值得注意的危機是，家長們不應該在子女面前濫發脾氣，脫口說出褻瀆的語言，或以其他方式妄用聖名[182]。

客觀上，在有罪的激怒中，經常妄用聖名，深重地觸犯天主的光榮，是應歸於重罪的，但是在許多情形之下，應以寬大的眼光來批判個別的行爲，因爲其中可能缺少完全故意的因素。著名的倫理神學家安東柯嚇Anton Koch說，這種過失是「以傲慢的口氣，說出天主或其他的聖名，來發洩激怒。既是犯憤怒的罪，同時那不尊敬的本身是個嚴重的過失」[183]。安東柯嚇的結論是不應予以駁斥的。他說每個人必須儘量努力抑制這種習慣的產生。林森曼 Franz Xavier Linsenmann 的見解跟柯嚇的

註 181 St. Alphonse Liguori, Theologia Moralis, lib. III, cap.1,n. 128.

註 182 O. Schilling, Lehrbuch der Moraltheologie (Muenchen, 1927), II. 234.

註 183 A. Koch, A Handbook of Moral Theology adapted and ed. by A. Preuss, V. IV (2nd rev ed. St. Louis B. Herder, 1921), 187.

相差無幾：「妄用天主的聖名，往往是出於無心，不假思索的感嘆，是習慣性的，沒有特殊壞的用意。在這種情形之下，它的罪過當然是減輕了。但，至少這種行爲透露出內心的粗魯。罪過也不能因出於習性而予原諒，因爲這習性的開始與生長，必須當作是一個嚴重的罪」[184]。

當一個人由激怒，煩惱而沾染了妄用聖名的惡習，表示他同意這惡劣的行爲，故意未加以更正，並經常舊病重發（即使他明知駭人視聽），這樣個別的行爲，已不得再算爲非故意的習慣。它們乃屬於預謀性的觸犯天主的罪過。那個人也不得聲稱他的行動不是出於自主的，因爲在這種情況裡，犯大罪必須具備的自由條件，基本上存在在這「原因」"in cause"裡，所以他對惡習的開端與繼續是責無旁貸的。事實上，不奮勉克服一個有意識的惡習，徵示「疏忽之惡習」的存在與蔓延，並缺失對神聖事物的尊敬。這種態度指出嚴重有罪的情態，在一般情況裡，那惡習本身，跟克服惡習的責任，都足以昭示個人的良知。如果那人積極憎惡這習性，至少有某種程度的奮勉去克服它，如此我們就不該假定那些個別行爲是重罪。

有些善意的基督徒，深自惋惜，時常用聖名來發洩怒氣，與煩惱。不是由於他們玷染了不幸的習慣，或是由於他們週圍的環境，瀰漫着妄用聖名或聖人的名字的氣氛，所以他們也隨波逐流地脫口而出。爲這些基督徒的健全神修法，是勿避免屢常的領聖體，即使他們事先未去告解，常應假定他們的壞脾氣或激情本身並非重罪。在這種情況下，妄用聖名，雖令人遺憾，但却不可當作重罪論。

如果人妄用聖名，是爲了故意要這樣來發洩他的有罪的激情，那麼這行爲的惡性更大。它距離褻

註 184 F.X. Linsemann, Lehrbuch der Moraltheologie (1878) 324.

瀆的罪僅一步之差。如果有罪的激情，抓緊了聖名來抨擊神聖；那是說，抨擊天主本身那是褻瀆的罪，經常妄用天主的聖名，製造出一種氣氛，很容易陷人於褻瀆，不僅是客觀上那言語是褻瀆，並且在思想，意願上也是如此。所以，誰經常妄用聖名，會變成了褻瀆者。衝動的、急性的褻語，都是更嚴重罪過的時機，所以事實肯定我們的理論，必須負起愼重的職責，去克服怒氣冲冲妄用天主聖名的惡習。

神學對咒罵 cursing，咀咒 swearing 的準確批判（一切妄用聖名），必須先明瞭它們的心理基礎，那是十分重要的。往往人用這些名字，是出於要肯定、强調他的見解，而不是爲了要侮辱或褻瀆神聖。對於青年，可能是由於狂妄自大，基於自卑感，或不能高攀感 sense of inequality。「這習性的基本上，存着褻瀆的一種因素，或至少是與神性有關的一種觀念，那是異端，冒瀆天主的。我們發覺文化較低級的異端民族，他們不僅膜拜他們的神祇 gods，也祈求他們的援助，但如果他們的祈求不獲允准，他們就詆誹，抨擊這些神祇。在這型低級的頭腦裡，潛伏着一種本能，只要他們的工作或願望受到了阻擾就以聖名來發洩他們的憤怒……一旦妄用聖名成了習性，那個人的咒詛就變成完全不受抑制的，事實上，幾乎是無意識的行爲 unconscious 但是，這習慣本身是有罪的，它的產生、形成，是有罪的，對這習慣的整個存在，採取容忍的冷漠態度，也是有罪的」[185]。

在這些複雜的事態裡，要鑑別罪名，使許多作者初步很難達致協議。唯進一步的審察透示出，有許多作者批判在怒氣激動時妄用聖名，只不過是小罪而已，這一點的批判，其實比神學家的愼密鑑定

註 185 Ruland, Foundations of Morality, 224f.

更嚴厲。有許多溫和派的作者將妄用聖名看作是實際上的褻瀆 actual blasphemy，是直接準對天主的一種侮辱。但是，我們必須認承，故意用聖名來表達凡俗的情緒，雖然它跟神聖的事物毫無關係，這樣在心理方面却做開了褻瀆之路。人性是脆弱的，多瑕疵的，很易激怒。妄用聖名往往出於衝動，偶而也會導致可怖的極端，竟敢藐視，侮辱天主本身。

利用聖名來發洩對別人的憎恨，這是最違反聖名的原意的。呼求天主聖名或其他聖名，來咒罵某人，以發洩憎恨、希望那人遭受一些暫世或永遠的苦難，這樣說起來，就是呼籲天主來實踐我們的壞意；要全聖的天主，變成人性仇恨的工具。所以，用天主聖名或天主的仇敵——惡魔，來咒罵別人，是違反愛鄰人及崇敬天主的一個重罪。要求全聖的天主向某人施行不義的懲罰，這種要求，本身是犯褻瀆的罪。咒罵是極端相反求恩的祈禱。即使咒罵天主無理性的受造物 irrational creatures，如果用意惡毒，本身也是重罪。但，嚴格的批判，也多少應予斟酌，由於並非故意或惡毒的意願，所以偶然有這些行爲，人的良心得免重罪的責難。但必須認眞更正這壞習慣，故意疏忽不改，是有嚴重的罪過的。

「在某些地區，一種似乎幼稚的宗教觀念，對祈禱效率的看法，形成一種思想態度；將咒罵（至少在實踐上），跟求恩祈禱，列爲同等價值……在這種思想態度的底層，有一種假定 assumption 認爲天主必會垂聽咒詛，一如祂傾聽祈禱一般，因爲他們認爲受重重壓迫，無助的犧牲者，就有咒詛的權利，作爲反抗壓迫的武器[186]」。這種簡陋的想法，顯然是違反天主的全善，因爲我們不能說：天主

註 186　仝上

會垂聽咒詛，或實踐所咒詛的事，一如祂垂聽求恩或實踐所祈求的善事。唯受殘暴壓迫的犧牲者的哀號、如做父母的目睹兒女挨受不義的煎熬，而發出的悲鳴，總不會不蒙天聽的。當他們在祈禱中，向天主哀訴，呼籲正義時，罪人會戰慄，因爲他們的罪惡本身會向上天呼求報復。

任何型式的咒罵，都違反基督徒的仁愛精神。即使出自友愛的心腸，最崇高的道德動機，希望別人遭受一些暫世的（不是永遠的）厄運，也不准做到咒罵的地步。只有邪惡本身、人性內的邪惡，及永遠註定邪惡的魔鬼，才能被咒詛。至於可憐的罪人却千萬不可詛咒。

叁、發善願（Vow）以崇敬天主

一、善願的意義

甲、不僅在舊約 Old Testament，而且在各宗教的全部歷史中，我們發現誓願往往是求恩與感恩最有力的祈禱。求恩時，嚴格保證要奉獻或祭獻的諾言，會加强求恩的力量，也會使感恩的心情更結實，穩固。雅各伯 Jacob（創廿八20），和亞納 Anna（撒上一10）的誓願都是恰當的例子。祈禱本身是一種崇敬行爲，它宣佈我們完全仰賴天主。祈禱的宗教特性，在發誓願時更明顯。誰許一個誓願，就是以特別方式感激天主垂聽他的祈求；換言之，他答應獻給天主祭獻的禮物或感恩。聖詠作者也講起許誓，並獻出歌頌的聖詩。總之，這些誓願加上求恩的祈禱，是向天主許諾一切歌頌與感恩，一切榮耀，以期報答祂的慈愛，並保證實踐諾言，歌頌，感激天主。

「誓願」附帶求恩的祈禱，稱爲有條件的誓願 conditional vow，如果所要求的不獲滿意的答覆

，就無實踐的義務。但這並非暗示，人以他不純善的心態，得與天主討價還價。相反的，求恩者對天主充滿着信心，在沒有實現之前，他已感激到誓願去做善工。但，那應諾仍然是有條件的，因爲它是根據特殊的恩惠才產生的。

誓願而不附帶條件，就跟求恩的祈禱不發生關係，或至少不依賴祈禱的應驗。它的意義是宗教的一種自發性的形式，源自承受了天主厚恩而滋生的深沉感激，或由於內心的願望，要奉獻自我，及個人的才華給天主。唯有無條件的誓願 unconditional vow 揭露基督化誓願的眞切與美，因爲它才是植根於完全無條件的敬愛天主。

乙、人用誓願來表達他個體最深切的存在，是將天主給他的恩惠或他的自我，祭獻給天主的光榮。在這一層意義上，誓願分享祭獻的意味，也只有從祭獻的觀點，才能瞭解它最深厚的意義。誓願跟祭獻一般，必須象徵自我奉獻，爲天主効勞。它必須代表個人自我奉獻給天主，保證他向天主的許諾，並且一般地從事神聖的服務工作。

自願的神貧、貞潔、服從、三大誓願，將人的最深切，最屬於自己的禮物，獻給天主，這三大誓願超凌一切其他誓願，因爲普通的誓願只奉獻一種特別的禮物，並不奉獻自我，此三大誓願是整個自我奉獻給天主的象徵。

單從法學的觀點來批判誓願，是膚淺的，只不過是自我約制實踐某些義務，或奉獻某種才華給天主。這種觀點完全忽視司祭的尊嚴，基督徒的祝聖，以及他對崇敬的聖召。在這崇敬聖召的基本上，具有基督徒藉他的誓願光榮天主的可能性。所以，在一切誓願的巔峯是領洗的誓願。當人新領洗，敷上信仰與祭獻的聖油。他的隆重的聖洗誓願就產生一種新的深刻的意義：這些誓願是被敷油者爲了神

聖的崇敬而獻的許諾。基督徒，這名詞本身，使我們意識到我們是基督、那位被敷聖油者 the Anointed One 的追慕人，必須實踐聖洗時的諾言，以及大司祭基督委任的宇宙性司祭的任務。因此，經常強調聖洗誓願和其他誓願的合一，必然更引起我們對天主所許諾的實際體味。每一種誓願，在深度、廣度上，都是重新接受聖洗的許諾，重整聖洗聖事的特質——完善地崇敬天主。

聖洗聖事的祭獻祝聖，以及內心自願的棄絕，是建立在人性的三大權益上（處理個人物質的自由權，建立家庭的權利，與個人的自由權），這三大權益通過個人的三大誓願：神貧、貞潔、服從，成爲眞實的祭獻，敬獻給天主。它們是自願的附加在領洗後的一般責任上的。也是完成聖洗誓願的最準確、最穩健的捷徑。這三大誓願的制訂，是精確地本着祭獻的宗旨，將榮耀歸於天主，滿懷着信心，藉聖洗的聖油表達出這願望，冀天主樂於接納此祝聖的禮物。我們從基督的司祭性，汲取這般偉大的信心，並藉聖洗與堅振而加强鞏固，還有比這些更龐大的資源嗎？就是靠這司祭的身份，使我們一切的禮物，眞實地變成基督的禮物，具有不可衡量的崇敬價值，俾蒙天主欣然哂納。

以司祭性的觀點看獨身制在神品中的含義，它的伸展與豐富作用，遠遠超凌領洗的許諾之上。貞潔聖願跟神品配合，滲入個人最深切的自我奉獻，作爲與基督大司祭密切聯合的崇高祭獻的準備。這誓願清楚指出：司祭不僅主持祭獻，也奉獻了他自己、他最內在的人性；他一身兼作二者：他是司祭，也是祭品。誰若服膺此神聖的境界，必須服從聖寵的召喚，恒心地做到守身如玉的祭獻。然後，因他跟十字架上的祭獻聯合起來，經常鞏固更深切的聯合，展開祭獻的歌頌，配合天國的禮儀。

雖然私人發願，跟公開的許願不同，但無論如何是一種超凌個人的行爲，升達司祭的階層。至於公開的許願，它的外型及法規，是全憑教會制定的。由她（教會）委任、接納、承認那公開的許願。

崇敬的意義，不僅是從許願人憑他受洗後的權益產生，也由教會，作爲正式的崇敬機構而認可。教會的許可，使誓願在神聖敬禮上的効果產生影響力。

發願的概念，並不只强調自願接受的義務，也重視發願人的司祭品質（也强調獻給天主的禮物或人的祝聖 consecration。這概念對現行神學家們的一般實際主張有相當的啓廸，即發願的目標，不是僅限於分外的事物 supererogatory。按照這一端教義，本來已經規定的責任，由於發了誓願，得成爲附加的責任[187]。從新的觀點，及跟光榮天主的整個關係來看，他得獨特地更充份體驗那德操。根據他受洗，及崇敬天主的名義，他得自我祝聖去實踐這些義務，並具有更大的虔誠與體驗。

在婚姻的誓願 marriage vows 裡，含蓄着豐富的意義，按照古老的基督徒習俗，必須在祭台前，由婚姻男女互相許諾。這種許諾遠勝一件簡單的契約。這是交代在教會手裡的神聖盟誓，是一種宗教性的行爲，雙方互相順從天主制定的婚配聖事，爲基督及祂的教會而効勞。配偶志願負起責任來，向他（她）們自己及週圍的人們作證；證明信仰眞理、生命，與愛的天主。

二、發願之有效條件與合法條件

甲、發願人方面：他的行動必須出於自由，明知故意的，因爲天主不歡迎受造物出自勉强而獻出來的禮物。許願必須是最自由的禮物，任何誓願受外在强力的引誘而發的，不能生効；但這並非指因內心畏罪，怕天主懲罰而發的誓願。

註 187　見第二篇第(二)

許願必須經過深思熟慮而後作的決定（箴二十25）。誰若缺乏明智，應尋求明智、審慎的指導。一般的規則，沒有神師的指示，不該許願。一個顯然是不審慎的誓願（例如：許願要做一些顯然是超出個人能力的事，或要做一些阻礙更高級的善事，或甚至損毀別人），都是無效的。對這種事態起疑時，最好是解除誓願，或減輕到更審慎的程度，並獲正式的批准（通常是神師）。

許願的要素是堅定的抉擇。沒有不經抉擇的誓願；因爲誓願跟普通的抉擇不同，抉擇有程度上的差異，在良心上不產生約束作用，而誓願包括對天主誓志許諾，在良心上有約束作用。既然自由是發願的必要條件，所以等到發了願後，就有絕對約束的義務。「你一向天主許願，就不可拖延償還，因爲祂不喜歡人家怠慢；你許了願，就應速還；許而不還不如不許的好」。（訓五3）。「幾時你向上主、你的天主許願，不要遲延還願，因爲上主你的天主必向你追討，你就不免有罪了。如果你不許願，你就沒有罪。凡你口中說出來的，你應遵守；凡你親口說出向上主你的天主所許的願，你就應執行」（申廿三22）

如果有人確實懷疑他所許的是否是誓願，還是一個普通的決心，那麼，他是自由的；因爲自由在他手裡。如果確實疑惑誓願的生效性，因爲在發願時可能沒有絕對的自由，在這種情形，當然可尋求解除責任。蓋然論者 probabilists 認爲這樣根本就沒有責任。至於公開的許願，當以教會的判決爲定論。

至於誓願的責任後果：既然誓願出自個人自願地約束自己，違犯後的嚴重性須視他許願時的意向 intention；如果他當初有意承擔一種嚴重的責任或義務，那誓願是以死罪爲條件的。一般來說，一件小事，不可能配上死罪的條件。

乙、對象方面：所許的物質，必須是可能的及比反面更好的[188]。這意思是說，它本身必須是好的，跟完善的法律在理論上，或一般協議上沒有抵觸。在實際情況裡，必須確實是促進基督化的成全。如果一個人預見他大概不能做到，或自知經常有觸犯誓願的危機，那麼嚴格的說，那誓願是不合法的not legitimate。只要當所許的願在天主眼中顯得那人不如不許願更好，那所許的願就截止生效了。無論如何，凡是要公開發願，必須聽憑教會的職權來作最後的決定。

丙、教會的任務：既然教會是神聖崇敬的團體，基督徒們參與司祭的尊嚴，及基督的活動，所以每一個誓願必須與教會的本質與意志協調。誓願就是參與教會的使命，換句話說，教會在某些方面，參與誓願的兌現。她甚至也經常在主持的聖祭中擔任私人的誓願見證。公開的誓願必須正式交托在她手裡，由她接納、批准。因此，教會完全有權制定參與及合作的必要條件。於是，誓願在教會法令中的效果，是完全憑教會的意志（而不是靠仲裁）。唯有她才有權決定那些誓願得被承認爲公開的誓願，以及它們在法律上的效果。（注意簡單誓願 simple vows 與隆重誓願 solemn vows 的區別。這區別主要是在它們的效果上。後者使婚姻失效，前者只是使婚姻不合法；後者撤消財產權，前者使某些所有權或運用權不合法）。

對許願的人（司鐸、修士、修女），在有關許願的問題上，教會享有考驗、調整、裁判的權力。由於她的牧靈的職權，教會應明智、審愼地輔導許願，以及它們的實踐與完成。根據教會司祭的職權，許的願在某層意義上是屬教會的，如此許願人得從教會（最初源自基督）獲取誓願的價值與功勳。

註 188 C/C canon 1307.

教會因天主聖名的委託，有職權詮釋、約束及解除誓願。她有權解除人受誓願的約束，或在個案的情況下，强制人遵行誓願。

三、善願的宗教與道德價值

誓願的價值首要地是宗教性的。許願，與還願，都是崇敬天主的特殊行爲。「發願是將那些事物許誓給神的敬禮。所以，許願確是崇敬天主的行爲」（Latria）[189]。因爲發願是出於自願不是出於法律的約束，所以它有自願祭獻的特殊價值，唯有響應天主賦給我們的愛，才會產生這樣的意願。

在許願的情況下，所實踐的善工，價值更大。當然人也可以按照福音的勸告，不發願而實修貞潔、神貧與服從之德。但是，將誓願加在人性的努力上，使德行在特殊崇敬天主方面更增加其價值，這樣他的行爲也就成爲崇敬天主的特殊行爲。建立在誓願上的虔敬之德，分沾祭獻天主的禮物的馨香，它自身也成了祭獻的禮物。

聖多瑪斯 Thomas 極端强調以隆重典禮所發的獨身大願（consecratio）即使教宗也不能解除。[190]他認爲教宗所能解除的獨身願，只是指領大品時所發的貞潔願，因爲那隆重的祝聖大典直接是爲了大品的神品聖事，間接才是爲了獨身制，故此在領大品時所發的貞潔願，本身並不隆重，祇是被神品典禮隆重化（solemnizatum）而已，因而可以讓教會自由處理。今日，我們承認教會也得解除隆重

註 189　第二篇第(二)

註 190　仝上

大典所許的獨身大願。但這並不削弱聖多瑪斯對公開大願的祭獻（consecration）的定義。以此公開許願的行爲，將整個自我永久奉獻，爲天主効勞，是掌握了誓願的本質。任何人的一生，通過宗教性的公開行爲，經教會當局批准、委任而祭獻獨身生活（絕色），那麼他是充份發揮了「獨身」一詞的意義：「受祝聖而祭獻給天主了」（consecrated to God: ein Gottgeweihter）。

誓願的宗教及道德價值，就是從這對天主的堅貞許諾而產生的。這種堅貞性是治療不穩定的人性的消毒劑，尤其是關於不屬於任何自然法律的抉擇。誓願是爲了防禦整個法律的觀點，因爲它不樂意承認或接納任何超出自然律之外的標準。誓願不太牽涉到一般法律，它只注重中悅天主的聖意。

因爲誓願有罪的約束，所以由此產生怕觸犯天主的畏懼，以警惕我們的意志、保衞我們，勿疏怠、拋棄神聖的任務。聖奧斯定 St. Augustine 已經發揮過這一點：「所以不要後悔你所許的願，却該慶幸，因爲那可能傷害你的自由，已無能爲力了。英勇地前進吧，以行動來實踐諾言：接受你誓願的上主會援助你的！會督促你往高處爬的：這實在是一種幸福呀」。[191]準確地許願，而又圓滿地實現，那是要靠聖寵的。聖寵給許願者很大的信心。「所以，不要怕許願，因爲不是憑你自己的力量來實踐所許的願！」[192]。「邀請你許願的祂，會給你實踐的恩寵」[193]。

聖多瑪斯强調誓願特殊價值的三大資源。第一，每一個實踐誓願的行爲，成爲宗教性的行爲。第

註 191 St. Augustine, Epistula 127 (PL 33, 489).
註 192 St. Augustine, In Psalmum 75 (PL 36, 997).
註 193 St. Augustine, In Psalmum 131 (PL 37, 1717).

二，誓願堅定意志，去實踐它。[194]第三，由於所許的願，不僅是個別的行爲，甚至是機能，「不單是果實，而是整棵樹及它的果實」都奉獻給天主。（第三點並不包括每一個願，而是指大會的三大願）。

這大會的三大願，正好連根拔除聖德的三大障礙：神貧願克服視覺的貪慾，貞潔願克服肉體的淫慾，服從願克服生活的傲慢。

聖熱羅尼莫 St. Jerome 聖伯爾納多 St. Bernard 聖多瑪斯 St. Thomas 等，稱發聖願是「第二聖洗」second baptism，消除以往一切的懲罰與罪過。[195]這個觀點是從發聖願的本質產生的。發聖願的一天，是恩寵的偉大機緣，許願人很容易昇華到對天主「鞠躬盡粹」（vollkommene Hingabe）的巔峯。聖願的誓言本身，就是將整個自我直接獻給天主的表示。在這機緣裏，聖洗的恩寵與誓願，都因此而重整，煥然一新。可以說，在那神聖的氛圍中，發聖願的人完全清除了一切的罪與罰。

誓願，尤其是大會的大願，對教會有很大的價值。他們給教會帶來基本性的穩定，以及會士們服務的忠心與隨時聽候差遣的勤快（Einsatzbereitschaft）！

四、還願

所發的願必須按發願時所訂下的時間與方式加以實踐。不准延期，以免危害實踐或降低價值。例

註 194 第二篇第(二)

註 195 F. Vandenbroucke, Le moine dans l'Eglise du Christ, Louvain 1947.

如，故意延緩入修會的年限，可能嚴重地違反當初要入會的誓願，除非入修會的時間是出自個人自由的選擇。

眞實的誓願，或許諾給天主的實物，跟許願人的所有權是聯在一起的。如果個人本身在此生不能償願，那麼他資產方面的償願的責任將傳到他的後裔[196]。但首先應顧慮正義之德與孝順的義務。救主尖銳地指責猶太教的領袖逃避供養父母的責任，因爲他們將供養父母的錢財作了獻儀。（瑪爾谷七11）。我們是按照法律的規則與標準，（那是明智的準則）來批判誓願所產生的責任，因爲誓願是發願者經教會的准許，給自己定的義務的「法規」。[197]

五、善願的解除

如果實際的情況有了改變，所許的工作成爲不可能或不再是「較好」的工作，那麼許了的願就不再有約束性。例如在某些情況裡，實踐誓願明確地有礙成全，那麼實際上就應被禁止。

在公開的誓願的情況下（大會的大願，或五品的貞潔願），由不得個人，只有教會才有判決權。因爲這種誓願不僅與個人的裨益有關，其影響及於教會。進一步說，我們無權假定天主會拒絕垂聽謙誠者的呼求而不賜給他以還願所必需的聖寵。只要他遵循神師的輔導、獲神長及教會當局的允准、而虔誠地抉擇了這條道路，天主當然會協助他繼續在眞福路上前進。但是，即使經教會抉擇，確仍有嚴重地不正常的情況，那就得要求解除誓願。

註 196　C/C canon 13 10.

註 197　J. Aertnys and C. Damen, Theologia Moralis (18th ed; Romae: Marietti, 1951 I. n. 486.

誰若沉淪到這般地步，他已不復能實踐他許的願，或正當地完成它（例如：疏怠所許諾的工作），那麼，根據誓願本身的責任，必須爲他的罪過做補贖。這是聖多瑪斯發表的教訓：「如果人故意使所許的願成爲不可能，那麼，他有特殊的責任、替他所犯的罪做補贖。舉例：如果一個女子發了終身守貞的願，後來她犯罪、違反了此願，她不僅須繼續保持她仍能保持的，即繼續度獨身的生活，並須爲她所犯的罪而做補贖」[198]。這條原則爲解除誓願仍然有效——即爲了已違犯誓願的罪先做補贖，然後獲得解除的理由。[199]

不單是由於情況的改變方面，誓願得獲解除，由於運用合法的職權，誓願也能被解除，意即：合法的職權能撤消（宣佈發的願無效）寬免（不必再還願）或改變願的內容變換許誓的善工。

甲、善願的宣佈無效（Irritatio）

「誰若合法地執行支配的權力，使許願人的意志順從〔猶似父母支配兒女，神長在職權範疇內主使屬下發願〕，這樣的許願可作有效論，但爲了正當的理由，神長也得撤消屬下的誓願，使責任永不恢復」[200]。當然這權力不得超出神長支配屬下意志的合法範疇。這條法規的有效性是超出任何教會成文法之外的。這是被公認的，父母有權指導七歲以下的兒女（甚至直到兒女的成年年齡爲止），當引

註 198 第二篇第二

註 199 C/C canons 1307-1315.

註 200 C/C canon 1312.

起許願的問題時，對於宗教性與道德性的抉擇，父母可以作主。在這些事態上，他們有權指導他們的兒女，他們的輔導有效。

根據上述的教會法典（第一三一二條），並不是說神長賦有支配的神權，得直接宣佈屬下神職員的誓願無效。做丈夫的對妻子沒有這項權利，做父母對已長成的子女也無此權。至少根據他們的地位那種權利不是屬於他們的。

在神學家中，對這課題具有最明確的立場者是聖多瑪斯[201]。他主張神長得廢除屬下所許的願，是根據下列原則——許願不得超出許願人的能力之外，並須在有能力者的職權內。[202]「人到了成年……對屬於他個人的事物，有權支配他自己的行動；例如，他得自我決定：以大會的聖願抑或以婚約來約束自己？。但是他無權處理家務（quantum ad dispositionem domesticam）。所以他不得對這些事作最後的決定，除非他獲得父親的允准[203]。「屬員無權選擇屬於別人的事物，他須遵循所屬者的意志。所以，未獲他的神長的同意，他不能絕對以許願約束自我來處理那些事物，因爲他的身份只是個屬員」。[204]

聖多瑪斯的明確指示，瓦解了「丈夫得廢除妻子在結婚時所許的誓願」之說的基礎。[205]其說並非

註 201　第二篇第二
註 202　仝上
註 203　仝上
註 204　仝上
註 205　Aertnys Damen, Theologia moralis I n. 492.

建立在神學原則上，而是源自古代家長對子女婚姻專制的概念，這概念已經不適合時代了。妻子有內在的主權，跟丈夫的權力是完全分開的。只有在一般性婚姻生活上，配偶有權廢除婚約，因爲對方阻礙了他（或她）的權利。父母對心智已成熟的子女也是這樣。所以，十八歲的青年，他志願入修會，向天主保證，發終生的獨身願，並不需要父母的同意或允准，是完全有效的，如果要解除，也不在父母的能力範疇內，必須向教廷 Holy See 申請。[206]所以，父母或監護人要廢除已屆成年的下一代的誓願，是完全無法辯護的，尤其是他們的誓願根本不干擾家族的生活。[207]

當然戶籍紀（三十2～17），不足以證明：丈夫或父母得廢除妻子或兒女純然以內心的行爲爲對象的誓願。再者這段記載部份是特別爲以色列民族而訂的積極法律。但聖經明白地否定父親及丈夫有權廢除妻子或兒女曾爲其所默認或明准的誓願。根據這段紀載的觀點很難看出：何以在新約裡，修會的長上或家長有合法的權力，來廢除其本人曾經依照法律而核定的誓約。因爲這兒明文指出，長上若採取這樣的行動，就應負屬下的罪債」（戶卅16）。

如果任何神長採取這樣的行動，我們不承認他的行爲發生効力 "validly"。因爲他實際上並無此

註 206 C/ C canon 1309.

註 207 我們覺察到，今日有些教會法律專家主張現行的教會法典，父母得解脫兒女的誓約。我們不願意拒絕他們的意見。其中有它的可能性，因爲做父母的最能評斷他們的兒女所許的願是否生效，抑或是否有能力去實踐所許的誓言，或是當初缺乏準確的瞭解。當然我們假定做父母的瞭解誓約，以及兒女的權利與義務。參閱：A. Vermeersch and J. Creusen, Epitome Iuris Canonici II 6th ed; Mechliniae; Dessain, 1940), n. 643.

權力。但是，屬下在家務範疇內服從是合理的。誓約的效力、若受不正當的阻擾，可能被截止，但誓約本身並不停止存在。雖然，天主並不希冀因實踐誓約而騷擾內部的和諧，但如果丈夫或父親或修會會長採取仲裁的行動，去干涉他所批准而仍生效的誓約的執行，那麼他必須負起全部責任來。如果、丈夫、父親或會長的干涉是出於明智的抉擇，證明那誓約對所許的人，對他的家族或別人有危害，那麼情形顯然大不相同了。在此種情形之下，誓願的處境既已改變，它雖仍然有效，但已不再是「較好的」即「較爲更中悅天主的」了。

乙、善願的寬免 Dispensation From Vows

無可置疑的，教會有權寬免誓願。但是，她不是以教會本身的名義而執行的。她在這事態上的司法權是受委任的，即天主親自接納的誓願，唯有天主才是立法者 Lawgiver，所以教會只能以天主的名義而行寬免。如果誓願的每一個寬免、未曾根據充份的理由，則其寬免不僅不合法，而且無效，即使是由教宗親自批准也是如此。

寬免的正當理由：爲了許願人的心靈安全與進步。（例如：要解脫焦慮或多疑病（scrupulosity），由於生理及道德的脆弱，常有違犯誓願的危機）；誓願時的思慮未周以及爲了教會的利益。

至於會士的誓願 religious profession，從許願人個人的方面看來，有時會缺乏特免的正當理由。但教會當局方面，却別有充足的理由來寬免他，因爲教會須愼重顧及教會及修會團體的利益。那位求寬免的許願人，可能失去了靈修生活的志趣；他牢騷滿腹，鬱鬱不樂，並屢次騷擾其他會士及世人。這些對那位神職人來說，爲求寬免是不成爲理由，因爲他本該悔改、祈禱、做補贖，以求恢復初衷

。但如果他的動機不良，相反地要求天主及教會寬免當初隆重地在祭台上所獻的誓願，那麼他確實已破戒干犯了誓願。但教會神長，爲了維護修會團體的紀律及榮譽，得頒佈特免。再者，如果那位不幸的神職已無改正的希望，教會神長就不得不頒佈特免了。

毋庸贅述，神長必須儘量設法挽救，確實不行，才准特免。如果一切改善的希望消失了，他必須認定天主已不再欣賞這種誓願，因爲誓願的最佳遵守是在具體的意義上，在經常督察之下，作道德上的約束。[208]

那獲特免的人，確實是解脫了宗教誓願的約束，他從此卸却神職——那是誓願的目標與動機。[209]但是，那爲了教會、及修會的利益而被解除者，不得豁免不忠的罪，以及特殊的補贖，因爲他收回了當初獻給天主的祭品。現在，他不必再遵守誓約，但他必須爲他所許下而不再清償的誓願，做補贖，做長期的補贖，他的補贖，應該與他的誓願相稱——兩者皆爲終生的。[210]

這補贖代替了那從祭台上奪回去的誓願，它是專爲犯過出會而仍要繼續盡司鐸（舉祭、施聖事、講道理）之職的會士司鐸而定的。如果他不願行贖罪的神工，那他不如索性放棄神職。這樣爲他與教會都更好。至於那因正當的理由，而申請特免者，自然當作別論。

至於一些不被保留的許願，若有良好而正當的理由，教區的首長得特免他的屬員；不屬於教區的

註 208 Aertnys-Damen, Theologia moralis, I. n. 493.

註 209 對已經向修會發了大願的人，通常不是豁免，而是當他悔改後重新入會。由於那發願的力量，使他有義務努力改進而重獲准許。

註 210 參閱 S. th. II-II. 88 a3 ad 2.

(exempt clericol religions) 神職修會會長得解除他屬下（指廣義的解(ius lue) 釋）的神職㉑。但，不得妨礙第三者的權益。㉒教區的首長他們也有豁免誓願 (beschworene Geliibde)。㉓與許誓 (versprechenseide) 的特權。大修會的聽告會士神父享有與主教同等的寬免許願的特權：他可在聖事形式的內外寬免任何信友的許願。

在修會終身大願之前所發的願，得根據教會法令按照許願人在修會內生活的期限而加以停止。它的理由是基於所許的願，以及其他的職任，對許願人的壓力太重，或影響到他的修會生活。

通常是由教廷所委定的或修會的最高級神長，才得頒佈豁免會士的終身大願，如果有已滿十八歲，許願要進一個發隆重大願的修會（通常稱爲「大會」），或私自無條件地許下了終身貞潔願，那麼要豁免這些誓願、必須由教廷批准。㉔如果對法令中規定的條件，有適當理由的質疑，或是這些條件未經確定，那許願就不被認爲成立。

在私願中所許的善工，得由許願人以更好或相等的善工來代替。唯具有特免誓願權者，才得將善工減輕，㉕因爲這樣的減輕，就等於誓願的部份特免。如果有相當的理由對誓願作部份而非全部的豁免，但不得因而就豁免誓願，應將所許諾的善工、更換爲另一些善工。在任何更改善工的情況下，必須審愼地爲當事人作最大的神益的打算！

註 211　Canon 514.
註 212　C/C canon 1313.
註 213　C/C, canon 1320.
註 214　C/C, canon 1309; canon 81
註 215　C/C canon 1413.

向神師的實際建議是：勿准有疑心病者許任何誓願。至於入修會的動議，神師應非常謹慎，採取保守的態度，除非有理由相信，這型個性的弱點可以治愈。告罪者如果常有要許願的衝動，不論他實際上許了願沒有，或只有企圖許願的心思，都必須明確地告訴他們，他們的所謂願原本是烏有、不生效。除非有明確屬天主聖意的徵兆，勿准年青人發終生或長時期的獨身願，必須經歷長期、嚴厲的考驗才可。在這點上，如果家長提出反對理由，神師不可不注意及之。

肆、主日 The Lord's Day

我們的整個兒生活：工作、休憩、私生活、社交生活，凡屬人性的活動，都應該像身爲司祭的公開生活一樣，都化成爲服事天主與崇敬天主的禮拜。這任務將永遠不盡止。唯有在未來的純善境界、才能圓滿實現。我們在此時此地所建立的新耶路撒冷 New Jerusalem，只有在天國才能圓滿地完工而成爲所謂「聖城」 "the holy city"，那時候，不再需要聖殿了；因爲「全能的上主與羔羊就是聖殿」。「那個城不需要日月的光照，因爲天主的羔羊就是他們的照明」（默廿一2、22）。這是到了圓滿、完善的境界，一切成了永生聖殿的典禮，成了典雅得體的聖詩，成了愛的純潔晶瑩的反映。「在那裡、再也沒有黑夜」（默廿一26；廿二4）。再也沒有說謊的人，沒有作奸犯科的人，再也見不到任何可咒罵的事」（默廿一27；廿二3）。

在這世俗的時代潮流裡，存在着卑鄙與罪惡。基督徒也將難免淪於塵俗（即不隸屬於敬禮或不關於崇敬之德的言行）而漸陷於罪惡的深淵，如果他不將聖時與聖瞻禮日編入他生活的韻律的話。基督

徒的一切活動與工作，都應該是崇敬天主的舉動。如果他不遵守神聖時期，慶祝瞻禮日，恪守爲崇敬而定的安息日，就很容易背棄這崇高的理想。環目四顧，今日世界，根本尚未聖化。也未全部專注於天主的光榮（這本來是造化的最終目標）。首先、必須受「聖地」holy places、教堂（houses of God）的吸引而去參與神聖的敬禮，那不僅是「避靜、隱退的場所」，而是中心，在某一種意義上來說，是爲天主的光榮，分道揚鑣去征服世俗的起點。鄉村、市鎮、城市，若沒有教堂作中心，又不組織成堂區，就形成沒有一個神聖的核心，很快會陷作鄙俗的犧牲品。聳入雲霄的教堂鐘樓，猶如高翔的飛鳥，率領它翼下的屋宇，歌頌天主的偉大 sursum corda。

這世界的整個時間表，是由神聖開始的，因爲天主親自使它產生了；自從基督出現後，世界就成爲歷史的神聖核心。它必須向前看，直到時代的盡頭，因爲基督吸引現世的一切皈依祂。影響時間巨流的樞紐是主日及教曆的禮儀週年 the Church year。在此，我們特別稱主的日子似巴斯卦奧蹟的延續、紀念吾主的苦難、死亡與復活。只要每一個主日，爲我們是這奧蹟的重演，我們在塵世的整個兒存在就變成充滿着喜樂的期待：期待着基督的第二次降來。

核心地點是加爾瓦略山巔的十字架，祭台經常重演十字架的史實。崇敬天主的高潮是聖化全球，即十字架的祭獻，並由聖體聖事而繼續不斷的煥然刷新。由此：每一個時刻與每一個團體，都須聖化，都須衆口一詞地同聲歌頌天主。教會的聖事，及禮儀，（禮儀藉虔誠的習俗而擴展聖事的影響力）都放射出十字架祭獻（彌撒）的光輝：它聖化每一個人、每一個社團，甚至每一個受造之物。通過主日及彌撒聖祭，基督徒的一切考驗與奮勉，都浸融入基督的痛苦與死亡之中。主日是休止一切工作，以慶祝復活，我們分享它，有一天，按照我們的工作與辛勞，復活也會在我們身上實現！

一、主日的來源與意義

「主日」本質上跟猶太教的安息日 Sabbath 是不同的，主日具有基督教的特徵，同時亦是安息日的圓滿兌現。主日上我們得免做一切勞力的工作，但它首要的目的不僅是爲了要休憩一天，其實它比古代的安息日涵意更深長。主日使我們從罪惡、世俗的魔爪中解放出來，讓我們以更穩健的信心，展望將來得永遠分享吾主的幸福，安慰於榮耀。使星期日成爲主日的是耶穌聖體 the Eucharist，是復活後的救主。祂親自跟我們在一起。紀念祂的死亡。主日從此因基督的復活而聖化了（谷十六9；瑪廿八1）。

從宗徒的時代開始，基督徒在一星期的第一天聚會在一起，分麵包吃（宗廿7），在愛的集團，與愛的宴席上，共同慶祝這一天（格前十六2）。早期的基督徒集團，確實是在主日——「上主的日子」以聖餐的慶典紀念主的死亡；因爲以聖體慶祝祂的聖死，復活後的基督就在我們中間。「只要你吃這餅，飲這杯爵，你宣佈上主的死，直到祂再來」（格前十一26）。聖體是主的晚餐 Lord's Supper（格前十一20）。注意保祿每提及上主，他總是想起那榮耀復活的、坐在聖父之右的一位。

宗徒們惦念曾經跟從死亡中復活起來的祂，一起吃、一起喝（宗十41；一4；谷十六14；路廿四42）。宗徒們對主的晚餐，與復活後的主的顯現，都深感激動，他們在一週的第一天紀念祂的奧蹟和復活。那福音作者若望特別强調耶穌在復活的同一天——「一週的第一天、顯現給宗徒們」（若廿19）。「八天之後」（若廿26），在同一天祂又顯現給他們，這一天有多默 Thomas 在小組裡。這一切似乎顯示出：是耶穌親自抉擇了主日的韻律，來慶祝祂的復活，或至少是祂使這日子變爲這般親

切。

聖神也是在主日被派遣的。我們是否該說聖瞻禮五（晚餐中）Maundy Thursday 的許諾，是在聖神降臨日實現的：「我不會離棄你們做孤兒：我會再來。但，過一會兒，世人將不再見到我，然而你們却見到我了……但那倡導的聖神 Holy Spirit，祂是聖父因我名而派遣的，祂會教你們一切」（若十四18～26）。在聖神降臨日 Pentecost，宗徒們「茅塞頓開」地，領悟了上主復活在世界史中的涵義，祂如何在復活與第二次降來的遼濶期間親臨在我們中間。現在，他們回憶起上主在聖餐時所說的話：「如果你們看到人子昇到他先前所在的地方去，又將怎樣呢？眞正賦與生命的是神，肉體一無所用」（若六63）。

當聖若望寫默示錄 Apocalypse 時，「主日」的概念已經成立。他寫道：「在一個主日上，我在神魂超拔中」（默一10）。復活後的上主，在祂榮耀的照射下，顯現給他說：「我曾死過，看吧，我永遠的活下去」（默一18）。復活的榮耀顯現，使宗徒們選擇了主日：我們將永遠在那一天慶祝基督的死亡祭獻、與復活的勝利。我們以最深切的渴望呼籲：「一直到祂的重來：主耶穌來吧！」（默廿二20；格前十六22）

在早期的基督教會，主日的特徵是復活，那是很明顯的。德多良 Tertulian 索性稱這一天爲「復活的主日」dies dominica resurrectionis [216]。希臘教父們也以類似的名詞稱復活節及週年的每一個主日，爲「復活日」anastasimos。熱羅尼莫 Jerome 以尖銳的語氣說明連緜不斷的宗徒傳統道：

註 216 Tertullian, De oratione 23 (PL 1. 1191).

「上主創造了一切日子，其他的日子，可能屬於猶太族，異端派，甚至教外人。但，主日，復活的日子却是我們的。它稱爲主日，因爲在這一天吾主凱旋地回到祂的天父那裡去」[217]。聖奧斯定的思想也頗類似：「主日並沒有宣示給猶太人，而是通過基督的復活，宣佈給基督徒。所以，我們慶祝這一天」[218]

自從主日本質上是慶祝基督的復活，我們因聖洗而參加這根本上是一個欣喜的節日。「我們歡樂地來到吾主從死亡中復活的第八天」[219]。「誰若在這一天憂鬱，是有罪的」[220]。早期的教會，爲了强調主日的喜慶，不准在這一天跪着祈禱。「我們慶祝這主的日子，爲歡樂的日子，因爲基督在這一天從死亡中復活過來；所以，我們按照傳統而不下跪」[221]

。希臘教父們對星期日的一般名稱規定是「復活日」或「主日」，拉丁教父們則只有「主日」。（這名稱在拉丁語系裡仍舊普遍流行着）。唯教父們也曾運用教外人習用的名稱——太陽日（Day of the Sun Sunday），爲的是跟復活節的意義聯繫起來。猶如馬克西磨士 Maximus of Turin 說的：「主的日子是值得尊敬的，因爲在這一天吾主起升，如旭日普照，驅逐了地獄的黑暗，在榮耀絢爛中復活起來。所以，世界的子民，稱這一天爲太陽日，因爲復活起來的救主，基督，正義的太陽，

註 217 St. Jerome, De die dominica Paschae (Analecta Maredsaus, III, 418).

註 218 St. Augustine, Epistola ad Januarium (PL 33, 215).

註 219 Epistola Barnabae, 15, 9 (PG 2, 771).

註 220 Didascalia 21.

註 221 Peter of Alexandria, Epistola canonica (PG 18, 508).

照照了這一天」[222]。從教父時代開始，這傳統的詮釋由聖多瑪斯總結如下：「教會選擇這日子，爲了要我們切記基督的復活，以肯定我們的生活」[223]。所以，他已强調這一天紀念吾主的復活。

基督徒聖化地度主日，不僅是爲了紀念救贖史上過去的史實，也是爲重演聖死，復活的永生奧蹟。藉基督奧體 the Mystical Body 的團結一致，復活後的基督確實親臨，爲我們而祭獻。基督的奧體跟祂一起奉獻，共同趨達天上耶路撒冷的光榮大會合。這一天團結一致的表現特別光榮祂。在宗徒大事錄上（廿7）記載基督徒們在一星期的第一天集合在一起分食麵包。從若望宗徒的門徒依納爵 Ignatius 開始，教父們經常勸勉基督徒們保持這團結與聚餐的習慣。廸達該Didache說：「在主日集合，等你們先告罪，俾使你們的祭獻是純潔的，然後分食麵包，謝恩」。[224]廸達斯卡里亞 Didascalia 作同樣的强調：「命令並勸勉大家忠實地集合起來，這樣沒有人削弱教會的團結，也沒有人缺席，致使基督奧體缺少一個肢體」。[225]

棄絕罪惡，共同紀念基督的死亡，我們欣喜地參加復活後的基督，在信德中等待：「我信」者的復活，我信常生」（信經 Credo）。

除了集體慶祝復活、團結與愛的奧蹟之外，主日的傳統也總是以人生四末爲軸心。聖奧斯定的古

註 222 Maximus of Turin, Homilia prima Pentecost (PL 57, 371.)

註 223 St. Thomas III Sent., d 37. q. 1, a. 5. sol. 3 and 3.

註 224 Didache 14, I.R. de Journel, Enchiridion Patristicum, n. 8. Ancient Christian Writers (Westminster, Md: Newman 1948), V.VI. 23.

註 225 Didascalia 13.

典文藝的筆下透露出優美的思想：「在那第七天，天主休憩了，我們跟祂一齊休憩，因爲我們就是那第七天……這第七天是我們的安息日 Sabbath。它的結束不是黃昏而是主日，那永生的一週，被基督的復活聖化了，永遠的安息不僅是心靈的，也是軀體的。那時我們將獲得自由而看得清清楚楚；我們看清楚了，就愛；我們愛了，就歌頌。我們的歌頌永無盡止；我們沒有其他的目標，只是永生的神國」。(226)

二、以基督與教會的聖祭來聖化主日

甲、十字架的聖祭與基督徒生活的祭獻

祭獻是崇敬之德的最完善的表達。我們沒有比承認祂是我們的主宰更好的了。誰若意識到他奉獻的行動，就是發現了他生命的最終意義。猶似閃電的光芒照耀了他，以他所有的一切，所做的一切，他所是的一切，心悅誠服地崇敬天主，因爲是祂賜給他一切。可感覺的祭獻物的意義與價值，在於它象徵內心的祭獻精神，整個自我的眞誠奉獻。在全部原始人民的團體中，都是將初菓（菓實或頭胎等）最美好的動物奉獻給天主，用以表示其他一切都來自天主，所以，一切必須由祂的受造物奉還給祂，不論是以祭品或感恩或實用的方式來表示。

在各民族中間，尤其是以色列民族的祭獻形式具有贖罪、和解的意義：人在罪債的呻吟下，意識

註 226 St. Augustine, De civitate Dei 22, 30, 5 (PL 41, 804).

到全燔之祭，整個祭品被消耗了，尤其是那流血的祭犧（在有些異教人集團中，在某些情況下，甚至祭獻一條人命），由於人犯的罪，他活該死亡。但天主慈祥地接納他祭獻中的認罪與弱點，作爲天人和解、寬赦的條件。

超凌人性概念之上的是古代人們的一切祭獻，在十字架的基督聖祭中圓滿完成。在此加爾瓦略山巔，最高貴，最純善的人類之花，作了祭獻。那豐富的聖餐 divine agape 使人性對祭獻給天主最深切的需求與渴望得圓滿完成。天主最高貴的愛的禮物（被愛的聖子）奉獻給天父作爲祭品。基督代表人類自我祭獻給天父，作爲感恩，歌頌，也爲全人類贖罪。祂自我奉獻，並用以懇求一切神恩，使祂的造物主與在天大父，終於爲全人類的得救聽到一聲悅耳的讚頌！

十字架上的祭獻，賦給我們對天父及鄰人無比的愛心，天主給我們愛的厚禮，要求我們對天主及衆人甚至罪人也以愛還愛！基督在十字架上的祭獻，顯示愛的新誡命，那完全是出於天主的偉大，也是人類對天父的反應。「愛的新誡命」New law of love 是以無限的寬大，將人性的有限性，跟神聖的正義分開來。這新誡命的完成是愛與服從的大融合。十字架上的聖祭，是基督大司祭爲愛的祭品的頂點，並爲了天父的榮耀及全人類的得救而服從。

十字架上的聖祭，使最深切而圓滿地追慕基督成爲可能。它將人類從魔鬼的奴役中解放出來，而獲得救贖之恩，並以天主兒女的尊嚴跟天父和解。十字架是上主吸引全體心靈，歸向祂的愛底能力的最高表現。祂以愛吸引每一顆心，祂也以激動的語氣跟人們談祂的一生，那是導師對全體門徒的典範。加爾瓦略山是追隨基督力量與價值的泉源。通過十字架的祭獻，整個師法上主的生活，成爲歌頌天父的詩篇。

十字架的祭獻教導我們什麼是師法基督的精神與標準：基督徒的生活是對「被釘者」的仿效；在考驗、艱苦、謙順中追踪祂的典範。「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背着自己的十字架來跟隨我」（瑪十六24；十38）。基督徒的倫理學是以誓死的忠誠，跟那位被釘者合作，站立在十字架下。由於基督徒的生活根源是加爾瓦略山的祭獻，它也反映司祭性的燦爛與尊嚴。跟那位被釘者結合，是指跟祂的司祭性聯合一致，在十字架上作出最崇高的祭獻行爲。在背十字架的路上，追效基督，完成祂的祭獻，跟祂密切合作，我們必須通過聖洗而銘刻祂的祭獻權能與尊嚴。領了洗禮的基督徒，謙冲，忠實地接受每天的十字架，自然而然地將他的情操，與耶穌基督大司祭的奉獻情操融合。尤其是通過聖洗，堅振，神品聖事，跟加爾瓦略山上的大司祭結合，來實踐司祭的任務，那是源淵於跟祂的同化而來的。

參加基督十字架上的聖祭，是指絕對的棄絕罪惡。既然基督爲罪惡而死亡，一勞永逸，所以領了聖洗的人們，滲入基督的偉大現實裡，自由地生長，也必須棄絕罪惡，誓死忠誠，與罪惡決裂（羅六）。基督甘願承擔了我們的累贅，引領我們跟天主的愛相依爲命。身爲祂的眞實徒弟，得分享基督的生命，破除自私的鎖鍊，與滅亡的桎梏（羅八1）。他們共同聯合一致，從內心，到週圍向罪惡決鬥。

以加爾瓦略山的觀點來看，跟隨基督就是準備好天天去忍受十字架，爲自己及弟兄們的罪惡做補贖（格前一24）。十字架使宗徒們認清罪惡的嚴重性，及世俗的黑勢力，唯有跟基督的死亡與復活聯合起來，才能克服。只要人跟上主的司祭作用聯合，受神愛的提拔，他就會毅然決然悔罪，浸沐在神聖正義的淨水中，在愛裡滋長、結菓。

我們所跟從的導師，是大司祭，祂以無限的慈愛在十字架上作了自我祭獻。祂是「被釘的愛的化身」Love crucified。所以，仿效的是基督的司祭性 priesthood；司祭的路線，即十字架的苦路，全愛的型式。這是說，我們與基督的聯繫，是崇敬天父的聯繫。這包括參加奉獻，跟大司祭，耶穌基督，除免世罪的羔羊一起奉獻。它要求我們準備好作自我奉獻，也願意被奉獻，一如基督作了自我奉獻，也願意被奉獻一般，向祂的弟兄們表達天主的偉大與可愛。

加爾瓦略山的聖祭是基督生命的高潮，也是仿效基督的聖寵泉源。因此，基督徒的整個生命，必須從加爾瓦略山巔的觀點來看，並汲取豐富的恩寵。基督是以十字架上的聖祭開始祂的生涯：「基督一進入世界便說：『犧牲與素祭，已非你所要，却給我預備了一個身體』」（希十5）。祂的一生，直到祂在加爾瓦略山上奄奄一息，都懷着祭獻的誠意。所以祂的子弟們也必須依導師爲標準，經常甘願作自我奉獻，完全爲天主及弟兄們而生活。

基督倫理學的根基是加爾瓦略山，以及源自它的寵恩，它不是求自我成全 self-perfection，而是自我奉獻，崇敬天主，跟弟兄們團結一致。聖祭的象徵，根本不允許私人的利益。在祭獻的禮儀中，一切的啓廸都歸向天主，完全專注於祂，在祂面前崇敬着、快樂地下跪。甚至在聖祭中的呼求，是一種對神聖生命的渴望，跟復活後的基督結合，爲神聖的光榮而生活。

爲了光榮天父而祭獻生命以至於死，也給基督本身帶來了榮耀。所以基督徒除自我否定與順從外，別無其他希望之途，雙目注視基督的死亡，却滿腔懷着堅定的希望，因爲這希望正是建在基督的死亡與復活。

乙、在彌撒聖祭與師法基督中重行加爾瓦略山的祭獻

十字架聖祭不僅是基督徒的典範，也是追隨上主源源不絕的恩寵之源流。在彌撒、聖事中，加爾瓦略山的聖寵，湧入人們的心靈。它們是基督聖化整個兒倫理學的焦點，並號召世人參加神聖而光榮的服務。彌撒是跟基督同化的無盡噴泉。唯有通過聖體聖事——一切聖事的核心，以及參與偉大的劇情（奉獻生命的氣氛），基督徒們才能滲入基督最內在的生命、死亡與復活。

慶祝主日，紀念基督祭獻的愛與復活的奧蹟。經常自我奉獻，代表我們——塵世的朝聖者，克奏凱旋。我們的注視，從復活擴展到第二次降來，但是，我們永勿淡忘對死亡的紀念。我們的敬禮包括受難節 Good Friday 的祭獻與復活節的喜悅。我們從這敬禮中，汲取祭獻的自動性，以及對任務的信心；那就是聖化生命的一切範疇，共同集合起來，歌頌天主。我們在基督的勝利中建立起來，如同我們滲入祂的死亡，浸融新約的聖血，向我們所註定的祭獻，虔誠地說：「是」。

我們都是在基督的死亡、復活歡躍地期待主的再來中受了洗禮。但是，我們距離幸福的安息還是杳然。基督的復活，我們的洗禮，主日的慶祝，爲我們還只是一個開端與保證：一個又一個主日，我們宣佈上主的死亡（格前十一26），憑着祂死亡與復活的力量，我們每天死於舊我，宣揚天主及羔羊爲宇宙的主宰。

聖體是聖事化虔誠的活泉。它是培養聖事化人、及整個精神實體的核心，因爲其他聖事及超性效率都依此爲軸心。我們在其中會找到救贖奧蹟的無盡寶藏，那是在敎曆一週年期間的慶典中向我們展示的。通過基督而紀念我們得救的聖瞻禮日，都是慶祝基督的祭獻，引導我們到最後的復活及上主第

二次的降來。聖體的祭獻，本身就具有一切瞻禮日（哀傷或喜樂）的豐富意義。一切瞻禮日的奧蹟，都源淵於基督的大司祭的忠誠，那是發軔於降生的奧蹟：「看，我已來到，爲承行你的旨意」（希十9），然後滙集一切事物，最後交付天父手裡，天主成爲一切的一切（格前十五28）。

舊約裡的安息日 Sabbath 透露這一點：它展示人類歷史的浩瀚，從造化的原始，緜延到幸福地安息在主內。如果舊約裡的安息日是對這神聖休息的一種保證，那麼，一個又一個主日，非常奧妙而又實際地滲入基督及教會的神聖救贖工程，並帶領我們赴向天主的一切啓示及奉獻。

應該以主日的觀點來看整個一週的意義。甚至一週中的工作日，也應該加以聖化成爲聖的日子 feria。基督徒的生活方式是藉望彌撒，領聖體而聖化工作日，如同主日一般。整個一週須以主日的精神來聖化。如果不可能的話，至少主日上的聖祭供應整個一週工作的潛力。總之，整個一星期，必須受主日聖化。

我們在上面已再三强調在基督內生活的新律 New Law，聖寵及聖事的恩澤與條件都是由加爾瓦略山及彌撒而來的。現在，我們必須總結：整個兒靈性生活是由聖事跟聖體的關係而培養起來的。

主日的慶典，反映受洗人的復活性喜悅，以基督凱旋的希望，期待着世界末日，一切事物的終局。它也是通過這救贖的奧蹟，表示天主委派的使命，以及對基督教文化的認同。聖體是羔羊的愛The agápe 的禮物及宴慶，爲我們而傾流的寶血，也是我們密切參與基督自我奉獻的情愛。這意思是指我們自動而密切地跟基督的死亡聯合，並不停地自我奉獻給受基督的感化，於是聖體的偉大力量實現了：「我生活已不是我生活，而是基督活在我內」（迦二20）[227]。

註 227 C. Feckes, Christliches Volkommenheitsstreben (2 aufl; Fre. 1953) 228.

基督創立彌撒祭獻，祂的祭獻成了我們及全體教會的祭獻。彌撒是我們的聖餐（我們的歌頌，祈求，感恩，贖罪），因爲祂生活在我們內。祂以聖洗，使我們分享祂的生命，也銘刻祂的司祭性；堅振是加强聖洗、更富裕、增强司祭的印號，並賦予宗徒的使命。聖餐的祭獻，滋養我的超性生命，並分配基督本身的祭獻精神。聖體的寵恩使我們最深摯而活躍地跟基督的祭獻生活契合，其間我們一方面是祭品，另一方面又是奉獻祭品的司祭。

雖然只有司祭才能以基督的名義主持祭獻，將禮物（人們奉獻的）祝聖爲聖體聖血 transubstantiation，這樣人們得眞實地參與。基督徒的整個司祭性，所謂「你們也就成了活石，成爲一班聖潔的司祭，以奉獻中悅天主的祭品（伯前二5、9），不僅實際上奉獻禮物，並也共同奉獻天主的羔羊，這樣使一切其他的事物，都如同精神的祭獻，因耶穌基督而蒙天主接納（伯前二5）。唯因受了洗禮，尤其是堅振，才使他們能眞實地奉獻新約之血的聖爵，同時他們的一切善工也成了「精神的祭獻」spiritual sacrifice [228]。使「受洗人」跟「奉獻聖血」的聯貫作用，也使他們的一切工作成爲可祭獻的。

唯有當彌撒實際上成爲基督徒生活的中心時[229]，聖洗、堅振、神品才能功德圓滿；聖體才獲適當的尊敬，結出豐滿的菓實來；而我們得從低級的本性中昇華起來。唯有以彌撒聖祭爲心靈的核心，我們的一生才能超越小我，隨教會的祭獻及禱頌而提升爲在教會中爲教會（兄弟）而奉獻的讚頌與犧牲

註 228 Mediator Dei

註 229 J. Eger, C.SS.R. Messe als Mitte (2 aufl; Stuttgart 1953).

之祭。

受聖神的敷油，病痛，死亡都可化成基督的力量與光榮；因爲終傅聖事使病痛、死亡全部反映基督的苦難、死亡，及復活的榮耀。

不僅是「祝聖性的」聖事 consecratory 具有崇敬與祭獻的效用。誰若不以彌撒、十字架的觀點去看「補贖」penance，就不能掌握它深厚的意味及崇敬的幸福。補贖是聖血的和解功能，使善意領受的人，跟基督一般徹底向罪惡說：「不」。它使受赦的罪人，從一切「反神聖的」unholy 解救出來，自由地滲入聖的祭獻，將整個一生朝向天主。

婚姻與家庭（最小型而最重要的社會）受特定的婚配聖事所祝聖，因此而成爲基督及教會內的神聖小組（家庭是教會的縮型）。婚姻的力量與神聖源自加爾瓦略山的祭獻，所以家庭應以聖體爲中心，培養婚姻生活，爲教會而服務，通過基督而光榮天主。

慶祝聖體是聯繫教會與基督的愛。婚配聖事是奠基於這同樣的盟愛，家庭也是一個救贖集團，受聖體的滋養。家庭對後裔供給聖體的教育 Eucharistic education，那是準備初領聖體的前奏。兒童領聖體時，應有父母在一起，共同分享聖餐 Sacred Banquet。

彌撒使基督徒的生活染上「十字架神學」theology of the Cross 的色彩[230]，堅定不移地跟罪惡格鬥。它衝破時間的隔閡帶給我們永生禮儀的詩歌，加爾瓦略山的祭獻，是一切祭獻的原動力，綿延不斷的策勵我們向前，將我們帶領到天壇。

註 230　J. Pascher, Theologie des Kreuzes (Muenster 1948).

丙、主日——分領神糧的友誼日

以「彌撒爲中心」Mass as center 意思是說跟教會一起生活，因爲教會活躍的中心是聖體的祭獻 Eucharistic Sacrifice：這是基督跟祂的淨配——教會的整個兒祭獻。跟教會抱同樣的感覺與意見 sentire cum ecclesia。

參加聖體的慶典，跟領聖事，永遠不是只爲私人的聖化（當然不只是單純的「自我聖化作用」self-sanctification）。事實上，它永遠是藉天主，爲天主，爲教會的成員，爲在俗的使徒 Lay-apostle，爲主持禮儀的神職人的聖化。彌撒是教會的祭獻，聖事是教會的職責，專爲人群的得救與幸福而服務。

慶祝吾主的祭獻，象徵教友們的生命與團結。基督在十字架上自我奉獻，爲了集合天主漂泊在異鄉的子女（若十一52）。祂是爲了贖罪而奉獻，因爲祂是爲了我們的罪的解救而被捕。祂的復活是爲了補償我們的罪愆（羅四25）。祂的祭獻，是爲了使我們跟天父和解，在一個大家庭內團結一致，「廢除了由規條命令所組成的法律，爲把雙方在自己身上造成一個新人，而成就和平」（厄二15）。這團結的精神是由復活後的救主藉聖神而在我們內塑成的（厄二18、22）；它的素質是復活後救主的聖體。所以說，主日是大家團結的日子，共同分享神糧的日子（宗二42；廿7）。

教會是一個社團，其基本象徵是彌撒及聖餐。「彌撒是基督徒集團的特徵，它發軔、完成，並繼續促進基督所指望的團結」[231]「我們所分開的餅，不就是上主的身體嗎？因爲餅只是一個，我們雖

註 231 Directoire pour la pastorale de la Messe a l'usage des dioceses de France (2 me ed. Coutances: Editions Notre Dame, 1960.)n.20.

多，只是一個身體」（格前十16）。既然舊約是建立在聖血的祭獻上（希九18），那麼「新約」及「聖的集團」的聯盟是寶血及聖餐，即聖體 the Eucharist。

教父們及神學家們，終不倦於强調聖體慶典的恩寵及任務。所以領聖體有「契合」Communion 的意味（那就是團結，「結合」）。信仰的經驗，在禮儀中透露出來，猶如聖奧斯定 Augustine 說的：「虔敬的神秘性啊！團結的象徵！愛的盟約！」㉜。聖多瑪斯深沉的語氣更不平淡：「聖事直接的象徵及效果，是奧體 Mystical Body 的團結……就是愛」㉝。

聖事象徵它的功效，功效就是實踐聖事的象徵。聖體聖事的首要目標是基督奧體的團結一致。聖事的象徵也是這樣，或採用某些作家的話，它是天主子民，信友們團結的表示。所以彌撒在後果上應該獲致這目標，將這恩澤帶給天主的子民，實踐使命到圓滿的地步。誰若想確實做到基督的愛與團結的精神，必須滲透、掌握彌撒的意義，才能參加宗徒的集體努力，抵制邪惡的狂瀾，深入體驗聖寵的潛力。他應對主日彌撒貢獻一切的能力與才華，作爲集體虔敬天主的表示，並且共同慶祝分享神糧㉞。

註 232　St. Augustine, Tractatus in Joannem 26,13 (PL 35, 612f).

註 233

註 234　B. Haering, "Die gemeinschaftiftende Kraft der Liturgie. Liturgieso-ziologische Beobacjtungen und Probleme", Liturgisches Jahrbuch 7.(1957), 205-214 and "Religion als Gemeinschaft und als gemeinschaft-sstiftemde ¡Macht", Macht und Ohnamachs der Relition (Salzburg 1956)31-50.

如果主日望彌撒只是爲了遵守教規，那是神修生活最大的悲劇。要避免使聖體的慶典成爲呆板的形式。它不是專爲個人主義，或私人欣賞拉丁文歌咏。主日應該是集體分享神糧與喜悅的經驗。

無可置疑的，每一台彌撒，即使只有司祭一個人，依然具有集體的素質與特徵。它是基督跟教友與教友跟教友的大集合。聖體的本質是「教會團結一致，偉大的、活生生的標記」，教友們在求恩與祈禱聲中跟司祭與在場教友，大家聯合在一塊。[235]

梵二廣泛地准許拉丁教會的神父們共祭，在共祭中，更顯出鐸品的一統性。一群以愛德與團體性聯在一起的司鐸，更易於吸引教友在基督內，合而爲一，而使大家共同來慶祝彌撒聖祭。當然，在司鐸方面，共祭一事，已假定共祭者有團結的精神與努力使聖祭成爲合一與團結的象徵。[236]

在慶祝聖餐時，教會向人們發出基督的邀請：「你們拿去吃吧」（瑪廿六26），「爲紀念我而這樣做吧」（格前十一24）。所以，特利滕公會議 Council of Trent 竭誠呼籲教友們參加彌撒時，不僅要神領聖體，更好是實際去領聖體[237]。

跟隨教宗本篤第十四世與教宗庇護第十二世之後，梵二建議：『教友們在參與的彌撒中在神父領聖體之後，從同一的祭禮中也領聖體』[238]。雖然，『若沒有相當的理由須在彌撒外分送聖體，千萬勿輕視這在彌撒中大家同領聖體的禮儀，使奧體的活生生的團結在祭台上更明確地表現出來。因爲，教

註 235 Pius XII, Mysticci. Corporis AAS 35(1943), 233.

註 236 Pius XII Mediator Dei AAS 39 (1947),594. D 944.

註 237 Pius XII. loc. cit.

註 238 Pius XII idid, 566.

友們的這個行動，最清楚地宣佈「奧體」的一致性』[238]。

我們既已强調了教會的職權，必須重申基督徒集團的神聖權利，明文規定，慶祝聖餐時，不但要將大麵餅分爲兩半，並且分送給教友們。主日上，如果本堂司鐸或負責牧靈的司祭，嫌麻煩不肯送聖體，那麼怎麼辦呢？如果教友們不明瞭他們是有權利如此要求，那麼牽涉到另一個權利問題，就是他們有權利獲取友善而耐性的解釋。

不僅是聖體麵形，連聖言的神糧[239]，也應該分送給主日上聚會的教友們（宗廿7）。天主第二位，天父的聖言，將二種糧食都給了我們。祂說的，人靠聖體的麵餅（若六51）而生活，也靠天主口中的每一句話而生活（瑪四4）。集體接受天主的話，產生集體的精神。這是參加聖祭的準確準備，那是集體誓志信仰的最有力表現，所以必須參加禮儀的本質與外型[239]。信德是整個靈修生活的基礎，除非經常受天主聖言的滋養：因爲信仰是在乎聽，否則會衰枯」（羅十17）。聖體是「信仰的奧蹟」mysterium fidei 意思是說，天主的聖言是傳給我們的，而信仰的反應是由信奉的團體表示的。「因爲心裡相信，可使人成義；口裡承認，可使人獲得救恩」（羅十10）。

主日的一整天，應具有共同分神糧的氣氛，使這一天成爲友愛的日子。聖保祿 Paul 勸格林多 Corinth 的教友們，在「一週的第一天」，放下一些禮物，送給需要的人們，所謂一週的第一天，就是指集體慶祝聖體的日子(格前十六2)。在早期的教會，分食麵餅的日子，即聖餐日 day of agápe

註 238 梵二：禮儀憲章55節
註 238a 梵二：禮儀憲章51節
註 239 A. Troidl, Mess-und Feiergestaltung (Augsburg, 1958).

是愛的節日，窮人與富人得共享友愛。在基督化友愛的日子，寂寞孤苦與貧病者，受到基督徒們的撫慰。

丁、主日彌撒的特殊義務

已如上述，教會的法律不僅是規定星期日必須休假。主日須望彌撒也不只是根據教會的法典 ecclesiastical law。它是比自然法更高的要求——規定某時間必須從事崇敬天主。在此，我們所關心的是基督化生活的核心，必須與我們的大司祭耶穌基督及教會團結起來，這團結必須經常加强、鞏固，並向全人類宣佈。主日彌撒是一種邀請——當然沒有比這更崇高的邀請了。我們被要求參加天上的敬禮。「誰若屬於天主，會聽天主的話」（若八47；若一、四6），也會接受愛的語言。只拘守教會法律的基本要求，那是有些「不願意聽」。

這種消極的態度，引起司鐸嚴重的責任感。有些司鐸一方面竭力强調主日望彌撒是重要的職責，另一方面却很少加强送聖體的服務。事實上，他們公開抵制別人在這方面的努力。這類司鐸更惹致冷淡教友根本不接受主日須望彌撒的規定——或嫌去教堂的麻煩！他們反問爲什麼天主會要他們參加他們所聽不懂的彌撒，而且本堂神父對他們又並不熱忱。他們獲得的印象是眼看司鐸在做彌撒，就像例行公事一般。無論如何，教友不准忽視教會這條法令。在此，我們必須澄清主日必須參加彌撒的基本條件：

(1) 每一個滿七歲以上的教友，都必須在主日及「罷工瞻禮日」，參加全台彌撒[240]。

註 240 C/C canons 12 49, 1248. canon 12.

這規定是嚴重的 ex generre suo gravis。誰若故意無故不參加彌撒，或缺失彌撒的主要部份，當作犯大罪論。所謂彌撒的主要部份，是指大部份時間（尤其是彌撒的第三階段），或是跟聖祭的主要部份有關的（「祝聖聖體」或準備領聖體前的禱文）。至於缺少彌撒開始的部份——從讀聖經到唸完信經，它的罪過的嚴重程度有紛歧的意見。這顯然是觸犯失敬之罪。但是遲到若出於疏忽或懈怠，當然比故意的罪過輕，不可輕易地認爲是犯了大罪。

教友應參加彌撒的全部，不准以片段湊合算一台彌撒。但如果他參加了「成聖體」及「領聖體」，而以另一台彌撒來補充，那麼他的良心不必感到不安，尤其當這情形不是故意造成時。

主持彌撒的個別司祭並不影響彌撒的作用。每位教友得參加任何一間東方教會的禮儀，並領聖體及聖血[241]。

一位本堂司鐸若拒絕給滿七歲的兒童領聖體，而同時又堅持不望主日彌撒有大罪，那麼這位司鐸本身有犯大罪的危機。教會法令規定滿七歲的兒童必須在主日及大瞻禮日望彌撒，同時也規定兒童在適當的時間應初領聖體 First Holy Communion。在這些事態上產生紛歧的意見，是由於有許多基督徒從早期對望彌撒看作是一種教會法規，是一種負擔。再者，如果小孩未滿七歲已開明悟，可以有意義地參與彌撒聖祭，也就應該讓他提早初領聖體。不可將望彌撒與領聖體無故地分開。再者，若神父不盡其在我地使教友能望彌撒，比如，添一台晚間彌撒，又如何能使教友相信主日不望彌撒有大罪呢？

註 241　C/C canons 1249, 866.

(2) 參加彌撒是指人在場。以收音機或電視參與彌撒，在某種程度上可算作是代替不能實際參加彌撒的「聊勝於無」的安慰。但不能當作履行參加在祭台前有形群體聚會的職任。主日的講道，從收音機及電視，也許可聽的更清晰，比心不在焉地坐在教堂裡更佳。雖然教會法典並未明文規定主日彌撒中必須講道，但是主日的慶典包括集體參加禮儀及宣講聖言。

有些教友，當彌撒在教堂內舉行時，滯留在教堂門口，公開談笑或竊竊私語，這樣心不在焉，不但不能算是望彌撒，而且犯失敬的罪。如果因教堂滿座而沒有位置，祇好虔誠地站在門外，則又當別論；他們可說是身心都參加了。

彌撒是天主子民集體崇敬天主，應該是司祭、教民們與大司祭耶穌基督最高度的表示一致性。諸如祈禱，歌唱，對答經文，站與坐的舉止。更基本的是虔誠的情愫，洋溢整個教堂與參加者。「您們應該同心協力，口唱聖歌，因耶穌基督而頌揚天主聖父」[242]。

被教會驅逐出教者 Excommunicates，沒有權利參加慶祝偉大的愛的奧蹟[243]，只能聽召喚他們做補贖的天主聖言。但除絕罰當避者 vitandi 以外，尤其是並未受教會法庭正式判決的由於行爲自動被驅逐出教者，其參與彌撒聖祭，實際上都是被容忍的。根據這條法令，絕罰者雖沒有參加神聖奧蹟的權利，但並非說，他們就沒有參加彌撒的職責。相反地，由崇敬之德而產生的職責尤其迫切，換句話說，他們應儘速努力挽回絕罰的處分，俾能重新有效地參加。

註 242 St. Ignatius of Antioch, Ad Ephesios 4 (PG 5, 735).

註 243 C/C canon 2259.

(3) 主日必須參加彌撒的規定，是根據教會法典而產生的，以及身爲受過洗禮的基督徒，如果不眞摯地努力參加彌撒，就不能實踐崇敬的理想。作家們一致同意，誰若不努力表示專心參加彌撒（例如：避免任何使注意力紛歧的外型活動；讀書、看小說、聊天、瞌睡），就不能履行參加彌撒的正式規定。

神學家們認爲純屬外表的注意，已足够實踐教會法典的條文，但他們並非說只是身體在，而心不在，就算是「以心神，以眞理去朝拜祂」（若四24），那是聖洗及天國的訓言。精確詮釋教會法典的條例，目的是澄清倫理神學更基本的職責。教會的牧靈立場，以心靈與眞理來崇敬列爲基本的職責。「不是在法律權下，而是在恩寵權下」（羅六14）而生活的基督徒，意識到陷入罪惡的危機，因爲生硬的法律條例，威脅人只求外表遵從教會的牧靈規則。憑聖寵生活的人，體認教會要貫澈神律的決心，猶似愛的呼聲，因爲他內心明辨這是聖神的呼聲，是「新律」New law。他至少應以這種精神去掌握教會法典的涵義，虔誠地去求實踐，即使功效小，或完全無功，也不計較。

在彌撒進行時，故意的分心，原則上是小罪 ex genere suo veniale。（除非整台彌撒或主要部份都故意分心）。誰若參加彌撒猶似觀光的旅客，只爲欣賞音樂或藝術，無心祈禱，就不能算實踐「受過洗禮的司祭的任務」。也不算如教會所定的響應上主崇敬的邀請。

分擔彌撒隆重禮儀的某一部份，並不違反參加彌撒的職責，例如：擔任教堂音樂組的工作；奏風琴，唱聖歌，打鐘，收集獻金，等，都得當作遵守主日彌撒的職責，雖然這些任務，會影響收斂心神，但依然算實踐了本份。在彌撒中，辦告解聖事，是不合理想的。若是對彌撒的主要部份加以注意，那麼在彌撒的開始悔罪經後，去辦告解，表示歌頌天主的仁慈與正義，都是適宜的，尤其是爲那些平

時不能或不便告解的教友。唯本堂司鐸爲了便民應提供其他時機。

(4) 「以心神、以眞理」崇敬天主，爲世俗的罪惡做祭獻，那是只有處在聖寵境界的人才能做到。罪人若欲眞正實踐他的職責，必須在彌撒前、或在彌撒中，與天主重新和好。

眞心而有效地參加彌撒，不僅是集中注意力唸彌撒經文，更重要的是滲入大司祭，無玷羔羊耶穌基督的精神，祂在祭台上奉獻及自我奉獻。通過加爾瓦略山的聖祭，我們跟聖體的奉獻融合在一起。積極參加集體敬禮，並領聖體，就是響應愛的誡命。是吾主最後晚餐宣佈的愛與和諧的偉大誡命。

(5) 至於望彌撒的地點，已經不再限定在所屬的堂口。雖然更好是參加工作及寓所附近的教堂，但在其他教堂也無不可。理由很明顯：我們的聖化源自祭台，我們環繞着它而共同崇敬。由本堂司鐸舉行的堂口彌撒，應有優先權。

現行的教會法典，規定我們必須在主日、大瞻禮日，參加彌撒，不限地點，任何一間公開或半公開的聖堂[244]，或墳場的聖堂，至於私人的小聖堂，若有教會當局的特准也可以[245]。教會的主旨是主日的慶典，應表現天主的聖民的大團結。若有足够的理由，可以合法，有效地在一間私人聖堂參加彌撒。

(6) 個人得免主日彌撒：

甲、跟現行的其他條例一般，如果參加彌撒有重大的困難或不利。所謂「重大的困難」是指不平

註 244 C/C, canon 1188.

註 245 C/C canon 1249.

常的困難。由於偶而的情形，得免主日彌撒，並非說得常常或幾乎習慣性的不參加。理由是：教會的條例，具有聖訓及崇敬的職責。我們心坎裏必須保持與聖祭堅強的聯繫，不惜付出重大的代價來參加彌撒。

患病不能參加彌撒，是允許的。如果有疑問；自然法要我們照顧自己的健康，應比教會條例更有優先權。如果不參加彌撒，會使信仰陷於險境，或至少威脅到我人與教會的關係，那麼應避免更大的患害：健康事小，信仰事大。

誰若住在離教堂相當遠的地方，得免經常參加主日彌撒，但不是完全不必參加。按倫理神學家的意見，超過一小時路程的（大約一小時十五分鐘），得作爲充足理由，有時可免望彌撒。但仍考慮一些因素，諸如：年齡，健康，體力，氣候，交通工具，甚至衣服蔽體的問題。有時候，因爲沒有交通工具，即使短距離也感困難重重呢！

現代的交通條件，使住得很遠的教友要望彌撒，也並不困難，所以不能以今日的距離計算法，去衡量過去的標準。但，今日的窮人，當然不必每主日有車費的負擔。他們不必例常地參加彌撒。有時候，他必須出門不得延期，或需探訪患病的親戚。在某種情形下，甚至因缺乏端正或適當的服裝，也得免望彌撒。

乙、爲了迫切的理由——照顧鄰友，也得免望主日彌撒。例如：照顧病人，有緊急需要，爲了阻止駭人視聽的罪惡行爲及騷擾虔敬氣氛的擾亂現象。其他情形也得獲准的理由：屢常或延時的咳嗽，哮喘，體臭難聞，凡類似的理由，都得被寬免。但不可因此認爲可以經常不望彌撒。

丙、如果工作與參加彌撒的時間發生衝突，得免望彌撒。例如：辦公或上班時間，如醫生。或工

作的性質不允許延期的，例如，輪到主日值班或其他方面的工作；因職工或家務，有時被僱主委派不能去望彌撒，則良心上不必過慮，殊當寬免。如果，這衝突的情形經常產生，那麼，僱員應利用適當的機會，另找工作。農夫因不可預見的災殃，必須留在家裡，可免望彌撒。

若有幾台彌撒的時間表，工作人員可免疏忽工作，也不必缺望彌撒。父母及負責人應妥當按排，使僱員或屬下得去參加彌撒，而不影響任何嚴重的責任。

丁、即使不參加彌撒的理由不够充足，但因爲是當地的習俗，也得獲寬免。例如：某些地區的婦女，在生產前後雖能出門，却通常是留在家裡的。

戊、上述的理由，我們認爲都得免望彌撒 excusatio，如果理由不足，可向神長要求寬免。要求寬免的條件，跟主日休息的條例一般。舉例：倦於擁擠的都市生活，偶而想去郊外渡假。只要不是屢常的，得申請寬免。那些具責任感的教友，通常不缺彌撒，覺得有理由參加偶然性的郊遊，却不獲允准，在這種情形下，我們不應該作太嚴厲的批判。但勿忘記，偶而一次二次可算作是相當的理由，但並非得屢常不參加神聖的奧蹟。更好是，獲寬免者，在平日去望彌撒以補償主日所缺失的部份。

己、今日教會已不再以刑罰附於主日休息的規定，早期是十分嚴格的條例。厄爾未拉會議 The Council of Elvira（約在公元三〇五年），警告任何人若一連三星期缺掉主日彌撒，將予暫時驅逐出教的處分 temporary excommunicat。

聽告解的司鐸對告罪人經再三警告，仍然繼續違犯此規，會對告罪人的誠意感到可疑。在這一類比較嚴重的個案裡，不如暫緩赦罪，一直等到告罪人在改過的決心上有更堅定的表現爲止。但，神師延緩赦免，必須經過深思熟慮，不應該機械化行事，應對告罪人的心靈情況，深切瞭解，有理由相信

，延緩赦免、會使他改善時，才可這樣做。

三、為敬禮所聖化的工作與神聖的休憩

大部份基督徒的生活，都給辛勤的工作給塡滿了。所以對工作的概念，必須由宗教與倫理道德準確地提出。基督徒瞭解工作的最佳方法，是以主日神聖的休憩的觀點（這一天是造物主建定的，作爲崇敬與休憩的日子），以及在主日彌撒中慶祝基督的苦難、死亡與復活的觀點來研討。如果沒有這些宗教性的基本事實，就不可能以基督的觀點對工作下評。

從這些事實的觀點來看，可以判別出兩者有黑夜與白晝的不同：一邊是爲崇敬天主而休息的禮儀精神與觀點所聖化了的工作，另一邊却是世俗的工作，不經禮儀精神聖化，也不是爲服事天主而做的工作，而是表裡一致地完完全全地沉浸於現世的工作！我們在下文將簡要地說明主日怎樣是聖化工作的決定性因素：有了它，工作的價值可以提高；沒有了它，工作的身價就一落千丈，而且還要拖人跌落於深淵。我們這樣解釋主日的意義時，包括一切使那一天聖化的東西，意思是說：使工作聖化的一切，正如聖本篤的格言所說的：「祈禱！工作！」：舉行彌撒聖祭，敬禮所規定的休憩（cultal repore）拉丁文稱爲：（vacare Deo），禮儀週年，節慶日，聖事與彷聖事等一切使我們的生活有宗教性的軸心與動機。當我們提到「主日」兩字，就意指以主日爲中心的這一切。

我們的星期日，決定：(1)我們是自己工作的主人，以崇拜參加天主造化的偉大呢？還是拒絕崇敬天主而貶爲工作與技術的奴隸呢？(2)平日的工作是像奴役之軛般壓着我們呢？還是像基督的甘飴之軛變爲輕而易舉呢？sweet burden of Christ。(3)工作是成了罪惡的懲罰，毫無酬勞的永久的苦刑呢

？還是幸福地追效辛勤工作與被釘的基督呢。

甲、主乎？奴乎？

天主造人爲萬物之靈要人侍奉天主。人以工作支配世界，表示他肖似天主：「天主說：『讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚，天空的飛鳥，牲畜，各種野獸，在地上爬行的各種爬蟲。』」創一26「上主天主將人安置在伊甸的樂園內，叫他耕種，看守樂園。」（創二15）。這些記載清楚地指出，在人未墮落之前，已經是個工人。栽培樂園，意思是克服及控制大地，特別是人肖似天主的表現。

天主，宇宙的最高主宰，在所造的人世間透露祂的絕對主權。祂說了話，世界就產生了。雖然人跟天主比較起來有無限的差距，但人也該這樣；積極地建設世界。人性的精神力量，人工作的創造性，都繼續反映天主在人間的作用。

工作是「自主地做有目的的活動」[246]人不但以工作維持生活；也以工作發展他身心的智能。若不有條有理地工作，人永遠不會成爲「自我的主人」master of himself。人通過勞心與勞力，才能激發自我，使他自己的存在更肖似神性。誰用物質勞動的（農、工、技、藝），就是表示人性支配物質。人的精神支配一切物質，就是按照他的造物主的典型。

工作是獲取資產最原始，最高貴的方法。合理的所有權，是我們肖似天主的另一徵兆。唯有將工

註：246 E. Welty, Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit (Heidelberg 1946) 28

作有意識地貢獻給天主，最尊貴的上主，才能表現出在我們內的天主的眞正原像。所以，必須要有「工作」與「祈禱」的神聖韻律；因爲這些是支配現實事物的連貫的力量。工作跟聖化的休憩配合，才能崇敬，頌揚天主的支配權。

人的精力也需要工作與休憩的調劑，一星期輪流到主日才休憩。這般的韻律是聖化的，只要休憩日是聖化地安憩了（聖化地過一天），結果，整個生活的韻律也聖化了。人在這安憩日的虔敬，跟一星期的工作日一般，那麼生活也成了神聖的任務。在安憩日，人崇敬天主，這樣他不僅將他的工作奉獻給唯一最崇高，統治一切的造物主；而且也獲得天主的新肖像，那是遠遠超凌普通工作本身的神聖性。他分享天主幸福的安憩。

天主最偉大的不是祂在世上的創造行動，而是祂自己絕對的超越一切。天主具有完全是屬祂自己的超越存在，祂是完全幸福的，即使沒有造化，也是一樣。祂是純粹的行動 actus purus，祂在幸福的安憩裡有着最完善的「生命」Life。因爲天主沒有限制性，或潛伏性，永遠不必從「可能性」possible 發展到現實性，因爲祂不是在追尋更强烈的生命，祂只是無限的活着，無限的「有」，無限的享有一切完善的生命，祂的永生生命的洪流，就是祂的永遠無限的安樂。即使沒有造化，天主從永遠到永遠，慶祝祂自己在神聖內的「愛底現實」Love-reality。造化只是天主自由行動的後果與回聲，這回聲永遠神往於安憩在圓滿的生命與愛裡，其圓滿無以復加，永不衰退。

聖經的作者，雖將主日休假的規定，與人必須工作的誡命（創一2）列在一起，但是他認爲人的休假日的來源是天主的休假日，即以天主造化的觀點來看人類的工作。我們注意到聖經作者怎樣强調造化的六天工程，每次幾乎用同樣的語氣：「過了晚上，過了早晨，這是第六天」（創一31）（或第

一，第二天等），但是到了第七天，記載着：「到了第七天，天主造物的工程已完成，就在第七天休息」，（創二2）指出天主的工作，是按照「黃昏又清晨」的時間表進行的。但是祂的安憩是無始、無終的，所謂沒有晨、昏的日子。[247]這樣聖經的作者提供了天主的概念，完全跟圍繞人類的神祕造化是隔閡的。根據巴比倫的神話說法，世界與人類的產生，是經歷群神們的互相混戰，厮殺而產生的，那意思是說，它們是人世間的一部份；緊張、折磨與騷擾不安。它們沒有晨昏的安憩日，完全浮沉在造化裡。它們是大自然的群神，當我們將它們跟創世紀裡的天主比較起來，我們不禁感嘆：「人就像他的神一般！」

爲崇敬而休憩，本來應該跟工作的日子聯合起來，將人從工作的負擔中解脫出來，但是失去了這種意識的人，就完全沉淪入世俗的濁浪中。他完全被現世與俗世所佔領。他承繼的不是創世紀的天主的意象——在幸福的安息裡創造，而是巴比倫的邪神，地瑪脫 Thiamat 啦，瑪杜克 Marduk 啦！誰遵守主日，就是接受天主賜給他在世工作的幸福。誰在崇敬中找到超脫工作的安息，肅穆地升起來，超脫於世俗的勞苦和操心。他確實尚未滲入天主般的安息——永遠的主日。但是，只要他本質上已經踏上正路，他分享神聖的安憩已經開始。「誰這樣做是幸福的……他使安憩日（主日）免於褻瀆（依五十六2）

安憩日，尤其是基督徒的主日，象徵人生四末 eschatological。如果主日不是在現世預期人生最後的判決，至少引人嚮往最後的目標：工作本身不是最終目標（終站）；它只是考驗（過站）。要維

註 247 J. Schildenberger, Vom Ge heimnis des Gottesw ortes (Heidelberg, 1950) 112ff. 138ff. 240f.

持人的尊嚴，必須指望超脫塵世，去參與主日永遠的喜樂，活在復活後基督的榮耀裡，祂在人間已完成了祂的工作，進入永生安憩的圓滿中。

只要人意識到支配受造物的權利，是向天主借來的，只要他敬獻在天主足下，他就是更神妙地分享天主的偉大力量。參加祈禱瞻禮，工作的人就駕凌於物質的受造之上。任他忽視這使他的工作超凡入聖的「第七天」吧，它會向他報復的；像那巴比倫神話中的神般一敗塗地，受盡世俗痛苦的折磨。沒有聖化的安憩與虔敬，人就變成工作的奴隸了。

我們這一個電腦時代，認爲祈禱與禮儀慶祝日是不可容忍的迷信，在發展文化與統治世界的歷程中算作是浪費時間。人全部專注於技術，發掘了元素的潛力。發掘大自然的資源，不再使人向造物主下跪膜拜。然後，今日的人們都是滿腹牢騷，就因爲無止無休的工作，封鎖了他更肖似天主的捷徑。他將工作當偶像似地崇拜，埋沒了他內在的神性。在崇拜偶像的骨子裡，人將自己塑造成「技術的肖像」image of technique 變成沒有靈魂的機械。人，像起他的機械神來了。

集體奴役的高潮，把人從寓所，農莊驅逐出來，共同建設勞工階層的樂園，使人群沒有一個主日，即使工作的鐘點減少，工作的條件改善，却變成沒有休憩的一群。面對這樣的情況，我們或許要問：「這比工作的心靈有什麼更大的差異呢？它可以成爲參加天主的安憩日的途徑。在今世已開始預期體味天主永遠安寧的幸福。但是在另一方面，也可以說是大規模奴役的工具，企圖支配世界，而否定那爲崇敬天主所聖化的安憩。

乙、工作——是苦工呢？還是基督的甘飴之軛？

即使在人類墮落以後，以虔敬的精神而做的工作，仍然具有神性的特徵。但因天主曾對原祖說：「因爲你聽了你妻子的話，吃了我禁止你吃的果子，爲了你的緣故，大地成爲可咒罵的」（創三17）。在我們現實的情況裡，必須爲每天的吃飯問題而耕耘大地。許許多多的人必須精疲力竭地工作，才能養活一家人。人人都須遵守工作的律令。必須用雙手來操作，那是整個人類的命運，勞工法律是準對每一個男女的。除非因疾病或年老，這一條律令是全體所必須遵從的。[248]

有些人可能沒有必要爲養活自己及家人而工作。但從德操，贖罪的觀點，人也有工作的義務。「誰若不願意工作，就不應當吃飯」（得後三10）。這條普遍性的工作義務，不論是用手或用腦，是對全民規定的，即使是會士或修女，也不例外。這不僅是根據自然律 law of nature（創二15；三17），也是爲了贖罪的責任（創三17）。更進一步的說，工作能避免墮落，提拔我們的心靈到更崇高的事物。工作能使我們互助友愛在本性及超性階層跟天主的計劃合作。[249]

工作是墮落了的人性的苛刻督工。沒有工作的紀律，墮落了的人不能維持生活的規律與尊嚴，這頹廢的現象從失業人群裡很易觀察到。失業的人必須明智地運用閒暇來渡過這考驗的階段。擁有大量

註 248 F. Tillmann, Handbuch der katholischen Sittenlehre, IV, 2, 153.

註 249 Pius XII, Constitutio Sponsa Christi, AAS 43 (1953), 13. 工作從崇敬天主中獲得聖化，即使爲潛修生活者也是必要的。

財富者，應提供工作機會給廣泛的失業者。尤其是執政當局不應該漠視這惡劣的情況。

雖然工作是神律規定的操作，但天主的聖意並非要用勞役來壓迫人。亞當 Adam 的兒女繼承了罪惡的重荷，在勞役的壓迫下呻吟，主日的另一作用，是使工作的負擔變得可忍的。教會法律規定主日休憩，成爲天主對社會的法律，以減輕勞工的工作及辛勞。天主願意，一星期中至少有一天，釋除人肩頭上的重荷。供人喘一口氣，舉目瞻望雲霄。當體力在休息中施行恢復時，精神應通過崇敬的禮儀向天主汲取活力，準備重新挑起工作的重荷。

舊約對勞工的態度，跟希臘的觀念完全不同——注意古代這句話：「不要憎恨勞苦的工作，也不要厭惡農耕，這些是至尊天主所規定的」（參照智七16）。但其中深深地意味着工作的艱苦性，而人必須屈服。其實是天主親自規定這有益的負擔，這不單是一種負擔，天主也同時賞賜承擔的力量。這對於社會勞苦階層尤其恰當。記得，要保持主日的聖化。您工作了六天，做完您的全部工作，第七天是您的天主，上主的安憩日，「第七天是爲恭敬上主你的天主當守的安息日；你自己，連你的兒女，你的僕婢，你的牲口，以及在你中間居住的外方人，都不可作任何工作」。（出廿8～10）

這兒特別强調，安憩日的社會法律的觀點：「六天內你應工作，第七天要停止，使你的牛驢休息，使你婢女的兒子和外僑，都獲喘息」。（出廿三12）。這一段紀載，精巧地重複了，「第七天是上主你天主的安息日，你和你的子女，僕婢，牛驢，你所有的牲畜，以及住在你城內的外方人，都不應做任何工作，好使你的僕婢和你一樣獲得安息」（申五14）。主日安憩的社會意義，是紀念從埃及的奴役統治中釋放出來。教會禁止在這一天做勞役，是有它的歷史意義。工作本身不應該是對任何人的壓力。尤其不應該阻礙任何人歡樂地慶祝「上主的節日」（肋廿三2）。

誰讓上主在一星期中解除一天的工作負擔，就表示他從天主那兒接受下一個星期的工作。每一個星期，他重溫祭台上的祭獻，作爲分享基督的任務，那是輕鬆而甜蜜的（瑪十一29）。人以愛基督的心，靠着祂的寵恩，承擔起上主的任務，那是由於祂的苦難，死亡而聖化了艱苦的工作。

在我們今日的時代裡，聖化安息與相反的後果，其社會性都很顯著。人將他的安息日，都用在情慾的氾濫，或爭取財富的貪婪上。瘋狂似的增加生產，及可怖武器的競爭，將人及他的神聖時間變成犧牲品。（特別顯著的是主日加班的二倍薪酬）。

在神聖的社會法下，「工作」與「聖化的休息」具有同等的義務。社會史指出工作製造了階級鬥爭，而不是人跟人的團結。作爲基督化的任務，人們應將工作看作是神聖的委託，以集體友愛的精神，共策互勉。希望將工作成爲基督的任務，人間的團結，那麼人們必須學習承擔自身及鄰人的工作，並誠意尋求減輕大衆工作的壓力。掌有權勢的人，應停止將工作的壓力推在社會地位較低的人。有工作能力的人，必須承擔工作的一部份（作爲基督的軛），以支持不能工作的人[250]。唯有這樣，人才能因他的工作，實踐他支配世界的使命，而不致淪亡或惹出大禍來。唯有實踐這些理想，工作才能使人團結一致。[251]

在舊約裡，觸犯安息日的法令，會惹上咀咒天主。這咒咀必然是輪到那壓迫弱小者，在他們生活

註 250　在今日的社會現實裡，有許多婦女們不甚願意對子女表現犧牲的精神。大家庭制度的崩潰，小家庭制在社會上較受重視。隨着時代的潮流，顯示年老退休的一代，跟忙碌工作的青年，距離愈來愈遠。

註 251　Didache 4, 6ff; 12, 3ff; Letter of Barnabas 10,4 (PG 2,753 ff).

裡，甚至連主日的安慰也沒有，那一天我們是應該全體共同慶祝基督的聖祭。

基督教義對工作與休息的社會觀，必須以天主爲最後的目標，安慰日的敬禮是用來聖化工作的日子的，這樣才能結出美好的菓實來。

丙、工作——是罪惡的惡果？或是有豐酬的追隨背十字架的基督？

由於人性的墮落，工作成了艱苦，委屈的負擔；加上人類不肯祈禱，工作也成了咀咒。對工作的憤懣依然存在：「爲了你的緣故，地成了可咒罵的；你一生日日勞苦才能得到食物（創三17）。無疑的，基督從祂的辛勤，祂的苦難、死亡，將咒詛從大地與工作中解除了。但，個人與國家依然面對抉擇：聖化工作呢？抑或在詛咒之下工作呢？跟基督一起忍受十字架的痛苦，工作會成爲神聖的，永生的菓實。應該咒罵的是自私的工作，只圖一己的利益或自我擴展 self-abandonment，將工作的壓力橫蠻地堆在別人頭上。

勞役，苦工，沒有星期日的休假，是該咒罵的，因爲那是暗無天日，只有自私自利。唯有有意義的遵守主日，才能使人從小我中解脫出來，徹頭徹尾工作的人常有一種危機：因爲自私使人對週圍的人冷酷，心靈枯瘠。在主日上參加彌撒的工人，用手帶着他辛勞工作得來的麵餅與酒，他獻給天主的禮物，不含任何自私的企圖。（從工作得來的利潤，作爲崇敬天主的祭品）。誰不肯將他工作的第一果實，一星期的第一天，獻給天主，將不可避免地成爲鄙俗，咒罵的犧牲品，惹致異端，人間的衝突

，將工作本身變成酷刑。

最糟的工作的咒罵，使人隔離天主。誰若疏忽主日的安憩，迅速變成工作的奴才，沒有聖化的安息，甚至沒有嚮往在天主內安息的機會。雖然有些必須長時間的做笨重的奴役，但是他們的呻吟，還不如今日受資本主義奴役的犧牲來得沉重。以貪婪爲動機的信條——所謂「進步」progress，只是無節制的爭取財富，崇拜科技，使人淪爲愚頑，蔑視了神聖敬禮與工人的人性價值。教宗庇護十一世，以慈父的心腸悲悼這邪惡的時潮說：「天父規定人必須雙手操勞，這是有益於人的身心的，事實恰得其反：死的物質離開工廠時被塑造成可觀的出品，可是人們却腐化而墮落了」[252]

「人對他的工作，祇有兩種選擇性：他可以爲天主而工作，或者只是爲了物質 Matter 的利益而工作。如果工作只是爲了物質，那麼人是被排斥的。如果是爲了天主，那麼包括人在內。工作完全以物質爲中心（這是資本主義的工作定義），那麼工作的素質是非宗教性 non-religious 非社會性的 non-social ……如果人只是追求物質，工作的魔力也會以同樣的程度佔領他[253]。

在本世紀裡，發生了一連串像默示錄所預見的世界末日的可怕事件：這些事件，顯示出，人類的工作，不但徒勞無功，而且招來詛咒，因爲人不再以崇敬與其所規定的安息於主爲其生活與工作的中心。破壞與毀滅的動力，已經催殘了人們不經禮儀聖化的工作：通貨膨脹，大批的失業，瘋狂的破壞戰爭，嚴重的經濟危機等等不一而足。但是，最嚴重的，却是人們心田的荒蕪，因爲人們不去崇拜眞

註 252 Pius XI, quadragesimo Anno, AAS 23 (1931), 221f.

註 253 J. Dreissen, "Die christliche Wertung der Arbeit", Die Kirche in der Welt 2 (1949), 27.

神以珍重其貴爲萬物之靈與天主義子的身份。「虛而又虛」「萬事到頭皆成空」，這話對不守安息日的工作來說，眞是再正確也沒有了。

將全部工作的重任，化在自私自利的目標上(工作成了他的神)，只有在死亡的陰霾裡才暴露出來。上主在富農的比喻裡曾透露(路十二15)。「人縱然賺得了全世界，却賠上了自己的靈魂爲他有什麼益處」(瑪十六26)。吾主抨擊那些貪婪財富及沉迷於工作的人，結果弄得祈禱與聖化的安慰都沒有時間了。

基督徒在今日的世界裡，深深地受到嚴重的折磨，在工作的重擔下呻吟叫苦。但是他知道，在人世間的失敗之後，尚有永生的保證。基督徒在艱苦中，經常跟「被釘者」the Crucified 契合，重溫基督的保證，主日上參加彌撒聖祭將咒罵消除，把工作放在十字架的祝福下。工作是爲贖罪，這樣他一天天演變成基督的肖像。「紀律」discipline 與「訓導」instruction 一點兒不使他受工作的羈絆。

唯有崇敬式的安息，所謂「天主的假日」vacare Deo (專務上主之事)，使我們得自由嚮往天主，主日對我們的工作才有價值。純然是放縱的懶散(把虔敬當作枯燥乏味，干擾個人自由)，並不能消除對工作的詛咒，也不能減輕工作的負擔，只是導致另一種方式的奴役。有一位醫生剖析「星期日的神經病 Sunday-neurosis」是一種逃避天主及自我的方式，鑽到自我放縱的繭裡。這樣的星期日，可能恢復體力，但無助於維持心靈的平衡與健康。(254)

準確地慶祝主日，使工作在宗教的意味上，成爲一種聖召 vocation：我們會晤天主本身，從祂

註 254 F. Decurtins, "Medizinische Aspekte der Sonntagsheilung und-entheiligung Anima, 4 (1949), 343 ff.

那兒接受工作，表示追慕被釘的基督，光榮在天大父。於是我們的工作滲入救贖的奧蹟。換言之，工作被聖化了，成爲天國的菓實，以拯救心靈。猶似基督不只是爲祂自己而接受艱苦，也爲了弟兄們，所以「工作」是一種（追效基督）「聖召」，必須有它的社會觀。這一切涵義都含蓄在「聖召」一詞裡。每一種純正的職業（munus, officium, office, charge 職任）都是根據神聖使命的委託，對團體大衆的服務。[255]

否定超級聖召 superior vocation 的神學，始自馬丁路得 Martin Luther 。賈爾文主義 Calvinism 對這一點推動重大的演變，在資本主義經濟史上產生深鉅的影響。[256]公教的思想是重視每一種型式的工作，俾服務社會，光榮天主。事實上，對高級聖召的更大重視，並不能使世俗職業準確化地調整它的地位。響應福音的號召，是因爲意識到人生的四末，爲了得救，必須强調將今日世界的技術，臣服於上主之事及神國的聖愛：這才是主日的宗旨。（格前七30）

因爲基督徒的工作，是一種聖召，不是普通的操作。它是天主委任的使命，跟每一個人有關係，因爲它可能表現在我們內的天主的肖像，也表示我們師法基督，爲我們受苦而死的偉大工人。基督徒把工作看作是一種聖召，因爲透過社會的需求與天賦的才華，受了天主的委託。

慶祝一週的第七天，主要是爲紀念天主給勞苦大衆，在星期的週末，及人生的黃昏，分享永遠的安憩與天堂上的崇敬大典。在另一方面，將星期日作爲一週的第一天來慶祝，是强調崇敬天主，比任

註 255 第二篇第一

註 256 M. Weber, Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Tuebingen, 1934).

何工作更重要。因爲那第一天是上主的復活日。從這觀點，使我們嚮往自身的光榮復活。由於彌撒聖祭中以先而紀念耶穌苦難、聖死，繼而慶祝耶穌復活，升天，所以工作的艱鉅性也是跟主日的欣喜分不開的。主日舉行彌撒聖祭，是表示跟基督一起，接納生活的勞苦，共同跋涉到永生的榮耀。

把主日當作是第八天"eighth day"以結束一個星期，準備迎接第二次降來的曙光。同時，又是第一天，宣佈基督克服罪惡、死亡、痛苦的偉大凱旋。這樣，基督徒整個的「星期週」：主日及週日，甚至一輩子，都與基督結合了。基督徒通過聖洗聖事，銘刻了死亡與復活的印號。所以，領了洗的，必須經常作證與基督聯合，繼續不斷的加强聯繫。否則，世俗的濁浪，會把我們捲走，使我們沉浮於權勢與自私的慾海中。基督徒通過主日的慶典，經常蒙受上主的苦難與復活的恩寵，使厭煩的工作，變成愛的服務，如幸福的朝聖者，目光瞻仰着天上的盛典。

丁、神律與教會法對敬禮日休息的界定

由於人的本性，以及他跟天主的超性關係，必須按排一段時間，專爲神聖的安憩及崇敬天主。舊約根據具體的觀點，特別選定了第七天。初期的基督徒團體遵守這第七天爲安息日。但是遠在宗徒時代已在一週的第一天舉行崇敬的慶典，爲紀念基督的死亡與復活，這是「主的日子」Lord's day（宗一10），選作「擘餅分食」與宣道的日子，（宗廿7）。保祿稱安憩日的法令已不再約束基督徒的良知（哥二16）。至於在一星期的第一天舉行敬禮，我們確定是由宗徒，甚至是天主命定的。宗徒們制訂規則，是跟基督聯合，順從祂而成爲啓示的工具。㉕當然尚待澄清的是，我們要問，宗徒們制訂的

註 257　P. Morant, "Der Tag des Herrn in der Heiligen Schrift," Anima, 4(1949), 297

條令，可當作是永久性的神律之意義何在。但不應該認爲如果假定爲八天一週的第一天，是會跟宗徒的律令有所衝突。(etwa einer achtta egigen Woche)

制訂大瞻禮的節日，崇敬的禮儀細節，及安憩，是根據教會法典，及神律的廣泛原則而產生的。解釋這些教會法規，必須以維護神律的積極價值爲原則，決不可歧視神律，及崇敬的價值。我們必須從主日觀念的整個範疇，加以詮釋，使良知從教會法典的約束下解放出來。至於施行「特免」dispensation 的普遍原則，是唯有源自天主的崇敬法典的本質不受到影響時，才得實踐。神律對於神聖的安憩與崇敬，具有更詳明的條件，所以特免的理由，必須比普通放寬教會法規的理由更嚴重，更迫切。雖然，特免有時候並不直接跟神律發生關係，所以施行特免的理由，不必像那些需要相當時間的規定那般嚴重。

主日的規定，在早期的教會，不如今日這般明確。初期受折磨的一個小教會團體，沒有權力，也沒有機會，向她的教友們强制規定這條基本上跟社會、經濟條件有密切關係的條令。安憩的主要需求是從工作撥出時間來，專爲參加祈禱禮儀。既然主日上舉行崇敬的禮儀，所以必須停止工作，於是星期日休假的措施就或多或少自動地發展開來。從君士坦丁 Constantine 時代起，主日已經是全國性的休假日。[258]

教會在她的發展史中，已建定了一些瞻禮節日。它的規律跟主日一般：必須參加彌撒，不做勞力

註 258 J. Barbel, "Der christliche Sonntag in der Verkuendigung," TrThZ, 60 (1951) 17-30. (Extensive bidliography.)

的工作。今日的瞻禮節日跟過去的比較起來，已有相當多的更改，所存的已屬寥寥無幾。

神聖安憩的規定，本質上是嚴重的（ex genere suo gravis）根據可靠的專家的說法；做勞力的工作，不超過一小時（或可能是二小時），不過是一個小罪，只要不干擾公衆的神聖安憩，及崇敬的禮儀，而所做的工作不致於駭人視聽的話。但是用定時鐘來計算，却不是滋味，工作的繁重輕易，比工作時間之長短更爲重要。

(1)今日法典對法定休憩節日之規定

主日以外的休憩慶日，共計九個：五個主的慶日：耶穌聖誕，耶穌受割損，主顯節（即三王來朝）耶穌升天，耶穌聖體瞻禮，兩個聖母瞻禮，聖母無染原罪（十二月八日），聖母榮召升天（八月十五日），三個聖人瞻禮：大聖若瑟聖母淨配，聖伯鐸與聖保祿（六月廿九日）以及諸聖瞻禮（十一月一日）。聖教法典一二四七條第三節，並未改變一九一八年前的特定法，故法國源自拿破崙時代的關於休憩日的規定，比現規定的節日少得頗多，在西德的某些地區生效，另一方面，在德國却又添了別的三個休憩節日：即復活副瞻禮，聖神降臨副瞻禮及聖斯德望瞻禮（即耶穌聖誕副瞻禮）。

(2)主日與慶日禁止工作的範圍

教會法典禁止在主日及罷工瞻禮日做任何勞力的工作，法庭不准開審，及做各種買賣，包括市場

註 259 C/C canon 1248.

、商店、貿易、拍賣、等。某些地區的習俗允准某些買賣活動。[25]

教會的成文法只禁止勞役的工作，而非文藝活動。但是從法律的觀點，很難確定什麼是勞役的工作 servile work。這事態必須在下列觀點加以研討：1.從歷史，社會觀點來看，這型工作古時候都是由奴僕們幹的。所謂勞役的工作，主要是雙手操勞的工作。2.工資的觀點，我們得問，哪工作是爲了工資呢？還是生計？這一點必須加以考慮，但它本身不是決定性的因素。3.從立法的目標的觀點看，是否影響崇敬天主或發生衝突。這一點尤其重要而有決定性。哪種工作干擾公衆聖化的安憩嗎？阻礙公開的敬禮？發生衝突嗎？凡工作或活動干擾崇敬天主，或神聖奧蹟的慶典，都遭主日安息法令所禁止。

教會成文法不禁止的文藝活動，包括一切智力活動，它主要的目標是促進智能，培植精神文化，而不是爲了製造物質的價值。藝術工作，只要不需雙手努力操作，或劇烈運動等活動，它的主要目標是休暇康樂，那是不受禁止的。雖然智能及藝術、康樂，一般體育活動不在禁止之例，但不得阻礙主日安憩的目標——使人得有閒暇安憩在天主內 vacare Deo，及崇敬天主。因此，雖然教會法典沒有明文表示禁止，但若展開運動，或其他型式的康樂活動，掀起人潮洶湧，直接影響到正在舉行的聖祭，那是違反立法的宗旨與精神的，尤其是引誘青年們疏遠崇敬的禮儀，阻撓他們去參加彌撒。

解釋禁止操勞工作的條令，必須避免任何嚴酷的作風。上主的話是我們的座右銘：「安息日是爲人立的，並不是人爲了安息日」（谷二27）。立法的目標不止於此，而是要保障，並輔導人跟神聖敬禮的基本關係。因此，教會自身接受當地習俗，教友們以良知，來詮釋教會的明文條例。所以並非說一成不變的解答可以適用於任何地點及情況。基督本身對主日的態度，以及法利塞人矯枉過正的解釋

，使我們警惕，任何關於安息日的詭辯是不適宜的。這樣的態度只會導致良心上的不安與紛歧。

例如有些倫理神學的作者，認爲刺繡是藝術的一種，是被允許的工作，而對簡便的編織却視作勞役。這樣的區別，並不影響習俗的有效性。一些良善的婦女，在主日或瞻禮日，往往會乘聚合在一起聊天時，拿出絨線來織，並不覺得觸犯教會法規。事實上，普通的教友對於某些作者的區別法感到大惑不解。必須牢記的要點是這條教會法規的基本目的與最終的意義。準確地掌握主日安息的意義，用以對正我們心靈的態度，會幫助我們不致於混淆許多法令文字表面雖未禁止的事物。

(3)不在被禁之列的勞力工作

① 凡屬家務或所屬團體的必要工作，是准做的。這包括：馬棚、穀倉、車房、煮飯、洗衣、補衣、縫紉工作，如果在平時不便做，在主日也准做。寓所裡的雜務都是准許的。整個星期出外工作，在主日上得整理他小小的園子。但在主日早晨割草，堆積草秣，或餵養，幾乎不能當作是一種合法的習俗，而不受法令的限制。

② 在緊急情況下，有嚴重損失的威脅時，當然可以免守安息。窮人爲了養活一家人，不得不在主日上工作，那是法規應予原諒的。同樣地，企業或工廠等不能在主日停工，否則損失重大（例如：鐵路、高溫爐，等）農人等得爲了應付氣候不測的風暴，進行保護農作物的工作。或在暴風雨來臨前就採取行動，甚至運用大型機器。如果損失輕微，只是偶然的情形，那就在所不准了。但是正當敬禮在進行時，應絕對避免動用吵鬧的機械。

③ 不僅是個人的需求或重大損失，得獲免守主日安息的條例。如果別人在主日上急需我們的幫

助，也得獲准；事實上，有時候甚或有義務去幫他們工作。醫生，護士，或配藥者，在主日須照常提供必要的務服。挽救在危急中的人，甚至是動物，也是義不容辭的，法利塞人强詞奪理，矯枉過正（瑪十二11）。爲了必須的旅行或在旅途上，修理機械或車輛，或應衣著的急需而做準備工作，爲個人自己或爲別人都是普遍合法的。但廠方或店主不可故意接收過多的訂單，使其迫不得已祇好在主日上加班！

④合法的習俗使市場或公開買賣活動變爲合法。但是這型活動不應該將宗教活動的時間擠掉。我們有責任保留聖善的安憩與崇敬的時間。任何工作不得侵佔事奉天主的自由時間 vacare Deo。

如果有人疑慮主日或節日是否准許做某種工作，或獲准的理由是否有效，那麼他最好是申請寬免。但應注意：若明知是跟教會法規抵觸然而合法的習俗，或者有做那工作的必要，或者否則會發生嚴重的損失，那就不必申請寬免了。如果疑惑免守的理由是否充足，那麼教會當局得予批准。這一點均適用於主日安息及參加彌撒的責任。但須注意，愈是常常申請豁免，申請的理由應該愈重要。人不該對教規取冒險的態度。

當地神長或本堂司鐸有權批准所屬教友，個人或家庭的申請，即使在地區職權範疇之外的，也得施行。[260]修會神長跟本堂司鐸一般對屬下有同等的職權。[261]但上述的任何人無權豁免整個團體，堂區或教區。

註 260 C/C canon 1245.

註 261 C/C canon 1 4e.

如果影響及整個堂區的緊急情況，那麼對教規的豁免是自動的。在這般情況下，無需教會當局的豁免，只是簡明的向教友們宣佈免守這條教規就是了。宣佈的目標就是解除教友們良心上的混淆與不安。當然，如果豁免這條教規的情況是明確的，本堂司鐸就不該以豁免爲出於他個人的決定。他也沒有權利召集堂區每一位成員，到他面前聽他宣佈豁免。成年基督徒的良知，爲個己在特殊情況裡，得下抉擇，尤其關於個人自己的日常問題。農人對氣候的變化，田莊裡的需要，當然比本堂司鐸更熟悉。所以本堂司鐸應跟明智的人們作事先的商討，然後決擇宣佈豁免與否的因素。

基督之律 卷二2

中華民國六十六年九月初版
中華民國七十九年二月再版

◀版權所有・翻印必究▶

著　者：海　霖
譯　者：黃德蘭
准印者：台北總教區總主教狄剛
出版者：光啓出版社
地址：台北市10718辛亥路一段24號
電話：(02)3414922・3211750
FAX: 3932050
門市電話：3416024
郵政劃撥：0768999-1
登記證：行政院新聞局版台業字第0084號
發行者：袁國慰
承印者：永望文化事業有限公司
地址：台北市師大路170號三樓之3
電話：(02)3960350・3213627
定　價：80 元

10751b2



10751 b2

基督之律

卷二—3

胡功澤
黃德蘭 合譯

天主教神學著作編譯會
光啓出版社 聯合出版

胡功澤
黃流蘭 合譯

基督之律

卷二 3

天主教神學著作編譯會
光啓出版社聯合出版

THE LAW OF CHRIST

II c

by Bernard Häring C. SS. R.
translated by
Hu Kung-tseh & Huang Teh-Lan

基督之律 卷二3

海森原著 胡功澤 黃德蘭 合譯

目錄

第二篇：人際關係的友愛……三四三
概論……三四三
第九章 愛鄰人的積極涵義……三四五
壹、愛主、愛己、愛人的統一……三四五
一、愛之「三合一」的奧秘……三四五
二、超性的愛主之愛與愛己愛人之愛的相同點與相異點……三四七
三、本性自愛與愛人和超性自愛與愛人的融洽……三四九
貳、愛鄰人的誡命……三五〇
一、動機與責任（「你應該」）……三五〇
二、我們的鄰人……三五四
甲、我們該愛誰？……三五四
乙、愛的秩序……三五六
丙、仇敵也是鄰人……三五七

丁、朋友是鄰人……三六三
三、愛鄰人的本質、特徵及效果—愛……三六五
四、愛的標準：和你愛自己一樣……三六八
甲、基督的愛：新的標準……三六八
乙、愛的分寸與責任……三七〇
丙、負責與共同負責標準相互關係的基本原則……三七二

第十章　愛鄰人的二大主要表達方式……三七六

壹、身體上需求的服務……三七六
一、慈善工作在效法基督內的意義……三七六
二、普遍的義務……三七八
三、私人的及有組織的愛行……三八一
四、正義與純粹的愛的義務之分別……三八五
五、愛與救濟的實際方式與界限……三八九
六、基督徒式的救濟……三九一
貳、積極關懷鄰人的得救……三九二
一、普遍的義務……三九二
二、積極服務人靈的普遍方式……三九九

甲、祈禱的宗徒事業……三九九
乙、補贖的宗徒事業……四〇〇
丙、好榜樣的宗徒事業……四〇二
丁、弟兄般的互相糾正……四〇七
㈠ 互助糾正的意義及責任……四〇八
㈡ 互相糾正的適當步驟……四一〇
㈢ 友善的報告……四一二
戊、宗徒的精神與容忍……四一四
己、教友們的入世性任務……四二二
三、教會官方的傳教事業……四二三
甲、職　權……四二三
乙、官方傳教事業的基本型式……四二七
㈠ 教會聖統制中的司祭職……四二七
㈡ 完善的地位（States of perfection）……四三一
㈢ 教友傳教事業及公教進行（Catholic Action）……四三三
a. 教友在傳教事業中一般而基本的任務……四三四
b. 婚姻與家庭生活中傳教事業的權力和任務……四三五
c. 教友參與教會官方的牧靈工作……四三六

d. 公教進行的組織化傳教事業……四三七
e. 公教進行組織的原則……四四〇
f. 公教進行與政治活動……四四二
g. 普遍及特殊的聖召……四四三

第十一章　違反愛鄰人的罪……四四五

壹、引誘……四四六
貳、惡表……四四七
一、一般概念……四四七
二、「惡表」一詞在聖經裡的用法……四四八
三、心態與惡表的剖析……四五一
甲、惡行及心靈冷漠的惡表……四五二
乙、弱小者受的惡表……四五四
丙、面對惡意的惡表……四五八
四、受惡表……四六〇
甲、有罪的受惡表……四六〇
乙、危險但無罪的受惡表……四六一
丙、有益的「受惡表」……四六一

五、幾種流行的惡表……四六二
甲、時裝（Fashions）……四六二
乙、墮落的藝術……四六四
丙、猥褻的刊物……四六五
六、惡表的賠償……四六六
叁、協助他人犯罪……四六七
一、協助的基本原則……四六七
甲、正式的合作（Formal cooperation）……四六八
乙、物質的合作（Material cooperation）……四六九
二、合法與不合法合作的例子……四七三
甲、僱工及職員的合作……四七三
乙、醫生、護士、醫療人員們的合作……四七六
丙、酒店、經商及營業上的合作……四七八
丁、法官及律師的合作……四八〇
戊、跟猥褻作品的合作……四八二
己、政治上的合作……四八四
庚、與不合法禮儀的合作……四八六

第二篇　人際關係的友愛

概論

基督的道德訓勉我們以基督爲生命的根源，超凌一切。我們藉信、望、愛跟天主聯合，超性生命的韻律活在我們心內。我們通過宗教的德操、崇敬天主、聖化我們整個的生命。這就是西乃山聖律的第一條，愛天主的偉大誡命。接下來是普遍的道德範疇，即偉大誡命的第二部份：愛鄰人及一切現世生活各方面的道德任務（moral tasks 取這名詞的狹義）。

生命的二大循環是：我們在天主內的生命，及在現世的責任，二者不只是互相銜接而且有內在的聯貫。無論我們以什麼觀點來區分，二者屬於最高型式的「統一」(unity)。我們過基督化的生活愈純善，愈能體驗這統一的理想。摧殘這「統一」，或者使這二重生命的循環淪爲貌合神離，則我們的道德及宗教生活勢必衰退。

基督的使徒，在現實世界中實踐道義的目標與動機應該以宗教爲基礎，但得同時配合道德所特有的表達方式及客觀的事實。

對天主的愛和對鄰人的愛都建立在信德的基礎上，在望德的動力中，在司祭的謙虛裡，以及具有敬主的尊嚴。基督徒愛鄰人的基本標準與活力是基督祭獻性的死亡，及聖體的祭禮。

所以，愛鄰人不但位居全部道德操行的最高潮以及鞏固宗教與道德生活之間的聯繫。更進一步的

，基督徒的所有的道德使命（服從、家屬與集團的意識，保存生命、維持生命的動機，公道而合理的動用資產，栽培眞理、忠誠與榮譽）必須以愛德爲前題並以愛德爲動力。

第九章　愛鄰人的積極涵義

壹　愛主、愛己、愛人的統一

一　愛之「三合一」的奧秘

所謂「我」，即「人格性」，無非是精神上意識到自我之存在。只有用語言與愛，才能表達出一個具有精神的，及人格的個體，只有當一個「你」(Thou)，跟「我」相對時，才會產生有意義的語言。而且只有在「愛」的態度中，才能表達出最深摯的語言。因此，一個具體而獨立的精神對方——你，只有在語言和愛中才能發現。在每一種有着愛的缺陷的態度裡，（例：只圖私利，狂熱），我們就看不出對方「你」的眞實的存在。（「憎恨」確實把對方看的很認眞，但完全不把他當作一個「你」來看待。且根本上有排斥他的念頭。）

以愛來發現一個對方「你」是必要的。否則，我們不能發現眞正的自我。因爲自我只有在語言與愛裡才能披露出來。「人」，作爲客觀性的精神實體，與生命的人格一般，一方面是獨立的、自主的，另一方面，它需要與一個「你」有互相認識與給與的關係。

所謂「自我意識」及「自我保護」之類的「利己主義」(egoism)，和「利他主義」(Altruismus)一樣並不屬於眞正的人格。唯有從「我」到「你」的愛的活動，把「你」看得和「我」一樣認眞，二者各有牢固的基礎。如果不是從「你」汲取愛的溫暖，而單靠圖利的私心或險惡的慾火，去利用別

人，那麼這個「我」就不像一個有生命的人格那樣紮實有基礎，却成爲未開發的荒原或經火災的廢墟了。

根據存在的事實，身爲受造物的我們是以天主爲中心的。假若我們的言語中反映出天主，假若我們放棄自我，去愛天主。我們才具有眞正的人格，當我們面對天主的「祢」時，我們才是眞正的「我」，充份的自己。唯有我們在這邊的堤岸，建基於博愛，那愛天主的橋樑，才能悠遠地伸展到永生的堤岸。

我們唯有以言語與愛心跟我們的鄰人來往，才能在塵世的旅程上體驗出跟天主的「祢」——「我」關係。如果一個孩童的宗教生活，不曾學習去愛，不會掌握愛的會話，因爲他從來沒有愛的經驗，那麼他的宗教生活將是極端荒蕪的。自然的愛確實是如此，超性的愛更是如此，除非我們愛人，我們就不能愛天主：「假使有人說：我愛天主，但他却惱恨自己的弟兄，便是撒謊；因爲那不愛他所看見的弟兄的，就不能愛他所看不見的天主。」（若一、四20）

如果我們的言語及愛心是源自天主，並且以歸向祂作爲最終的動機，那麼我們對鄰人的言語與愛心顯然會加强而深厚起來。它們的美好、動人都是從祂而來的。因爲唯有參與天主的位格式的存在——他們是三個位格，但以永言與永愛的「你」——「我」方式合一地存在着——人類才能具有「你」——「我」的存在方式。

人與人之間的語言與愛，從人的「我」到人的「你」，也是「三合一」的，因爲當兩人以眞人相見、相知遇，就有天主在他們中間（註一）。如果人不能在旁人身上以愛來發現「你」，那人就不會眞實的愛。假若「愛己」與「愛人」不以天主爲根源與核心，它們不能達到保持長久及圓滿的境地。唯

有以天主之名而愛的，才愛的恰當。所以，人若要眞實地相愛，就必須愛天主（註二）。

出乎本性的自愛，及自我保存（self-preservation）不是別的，就是人性和創造及保養我們的天主愛一起工作。自我奉獻與自動跟鄰人來往，也就是天主愛自我相送的最明確反映。只有當我們對鄰人及無法解釋的「你」——「我」關係開始驚訝，只有當我們具有這種愛心時，才能發現「言」與「愛」都是從天主來的，同時也以天主爲它們的目標。

本性的自愛與愛人，出自於人性本身的價值以及人自然地肖似天主。超性的愛己及愛人，則比任何普通的愛更高超，因爲那是由於我們超性的肖似天主。它的基礎是藉超性的聖寵而參加了天主的性體以及天主對全人類的號召（伯後一4）。在超性的愛裡，我們不僅以祂爲我們的造物主的身份而愛祂，而且以祂本身所特有的愛情，把祂當作父親來愛祂，就如同祂對祂自己的認識以及對祂自己的愛情。天主對我們的愛，超越了造物主對受造物的愛，滲入祂自有的無限愛裡，在三位一體的親密生活內，永遠交融共享（self-communication）。所以，基督徒愛己、愛人的活動（Caritas），就是參與天主對我們不可思議的愛。

基督化的愛，是我們把自己、旁人，認爲是爲「天主所愛之人」而在聖愛的氣氛裡相愛。基督爲我們祈禱說：「我已經將你的名宣示給他們了，我還要宣示，好使你愛我的愛，在他們內，我也在他們內。」（若十七26；若十三34；十五9）

二　超性的愛主之愛與愛己愛人之愛的相同點與相異點

根據聖多瑪斯的理論，愛天主及愛鄰人是同一個德行，「因爲愛（caritas）的目標只是一個，即

天主的聖善（divinè goodness）。在永遠的幸福裡，只有一種合作或交融（communicatio），友愛就是建立在這基礎上」（註三）。多瑪斯學派的人明白，愛神的具體目標，跟愛人（包括自愛）的具體目標有南北極的差距；猶似神 God 跟受造物（creation）的不同。但是，愛的質料對象（Material Object），以及愛的目的和動機，也就是說，人類參與天主的幸福（beatitudo）的號召，却是相同的。我們在天主內愛祂的愛，亦即令祂自己及我們幸福的愛，而我們因參與天主美化的友愛，愛在我們及鄰人內極高貴的對向。

將愛天主與愛人的質料對象（Material Object），加以區別，並非是無關宏旨的，如果疏忽了它的區別，會導致泛神論，並完全將宗教與道德之間的不同性抹殺了。但是，質料目標的相同，尤其是愛天主及愛人的超性動機賦與愛人及愛己超性的宗教價值，並保障超性宗教生活，與道德生活在天主內的一致。

我們在聖愛的德馨裡愛着天主，並與祂一起愛我們自己，以及旁人作爲聖愛的參與者，分享祂身爲天父愛子民的撫慰，我們用同樣的聖愛來愛自己及鄰人。「愛天主」及「愛人」的合一不是普通的合一，因爲我們的愛，已經滲入聖愛的源流裡，那是永生永世，從聖父、及聖子，在聖神內傾流的。這種出于同一源流的愛天主及愛人是不可言喻，但能透過一切言行讓人感覺到的耶穌聖心的奧秘。

聖經一方面强調超性的愛天主，及愛人的一致性，另一方面把它們分成兩條誡命來强調不同點。聖經强調兩者一致性的地方。特別是在致格林多的第一封書信，第十三章以及把它們兩者並列爲主要的誡命。正如聖多瑪斯指出的，愛鄰人的誡命，已經是包含在第一條誡命裡（註四），它用分開的條文列明，那是由於我們人性的有限智能。爲了使我們清楚瞭解，聖經才特別列了第二條誡命（瑪二十二

39）。

誰將重點放在質料對象（即被愛者）的相異點上，就比較强調愛的誡命的不同點。誰若要像多瑪斯一樣，强調愛的「客觀事實」，即天主的愛中只有一種友誼團體，把這一點當作超自然愛的唯一原動力，誰若强調這個形式對象（Formalobjekt），他就必須把重點放在兩種愛的一致性上（註五）。「我們以純一的愛，愛天主及鄰人；愛天主是爲了天主本身，愛己、愛人是爲了天主。」（註六）

三　本性自愛與愛人和超性自愛與愛人的融合

超性的自愛與愛人，在價值的動機上，遠遠地超出本性或人性的愛。但是它必須透過本性愛的力量與動機，才能發出具體的力量並且結出果實。若要達到這種效果，自然愛必須受到適當的調整。通常是從一個充滿了超性愛的小範圍開始，漸漸擴大。在擴大的過程中，不斷發生「有秩序的愛」和自私或錯誤的愛情之間的衝突。這猶似精神與體內動力的關係：若超性愛（caritas）不能借用本性愛，就不能發出力量。

一切罪都源自不正當的自我追尋，這種自我追尋是不讓愛德支配的（註七），正如一切超性，永存的價值，都是由愛德推動的一樣。「二種不同的愛可以產生二種國度：一個是人間的，由私愛造成的，演變到極端，竟蔑視天主；另一個是天主的國度，它由聖愛滋生，發展到爲天主而棄絕自我（註八）。錯誤的自愛，是愛天主、基督徒自愛及愛人的大敵，因此「追隨基督的基本條件是自我否定」（註九）。基督徒的自愛，跟本性的自愛完全迥異，因爲基督徒愛的是那位被釘者，愛犧牲自己，爲基督及爲弟兄們而生活。自我否定（跟愛天主是並行的）的目標，就是在天主內更佳的純摯自愛。「誰爲

我的緣故，喪失了自己的性命，必要獲得性命。」（瑪十39，十六24；路十七33；若十二25）

超性的愛人，必須革新每一種我們對人所具有的自然的（本性的）喜愛：例如，愛友人、愛孩子、愛父母，未婚夫妻的愛，婚姻的愛。配偶之間，不僅彼此之間精神上的相愛，即使性慾愛，也都須有天上愛（celestial love）的精神。在這範疇裡，愛德兼有二個方面：一會兒是自我否定，在痛苦中棄絕自己；一會兒是奉獻自己陶醉在純眞的愛裡。判斷「情愛」（eros）與「性愛」（靈慾的傾向，生理的結合）的標準在於它們與超性愛的融和。低級的愛必須涵育在高級的愛裡，否者低級愛必須爲高級愛而犧牲，凡不能與超性愛，即追慕被釘者的愛相融和的就是錯誤的；凡是與超性愛可以融和的，就無限的昇華了。

貳　愛鄰人的誡命

（你應當愛近人，如你自己。瑪廿二39）

一　動機與責任（「你應該」）

基督徒愛己、愛人的動力，不只是一個命令。在「自愛」當中，存在着强烈的保護自我的本能。事實上，如果人是純善的上了軌道，自愛並不需要任何命令。每一個人必然會愛自己。但是由於原罪，人經常會錯愛自己。所以，愛己的第一步工作是消滅不正當的慾念。但等到超性的秩序建立了，如果人還只是以自然的方式愛自己，沒有把自己看成天主的兒子，基督內的新人來愛自己，那麼愛他的

仍然是一種錯誤的愛。因此，自愛的第二個工作是：把自己看成是在天主內和基督一同生活的基督徒來愛自己。

在天生的「利他」慾望內（如尋求一個對方或尋求一個團體的慾望）也已經包含了愛鄰人的自然動力。雖然人們只有在愛中爲人服務時，才能完全意識到自我，而且這種服務之心可以變成正確而且强烈的對人的愛心，但若我們要眞正地以虔誠之心去愛人時，甚至這種服務之心也得消滅，否則隱藏着的自私之心，仍然會在暗地裡作怪。

基督徒的愛的原動力是天主對我們及鄰人的愛。從超性的秩序的觀點來看，如果我們的愛包括了鄰人在內，因爲他們是跟我們在一起，受「神的肖像」並「追慕基督」的號召的，我們就會更愛自己。在這裡，愛我們自己，跟愛他人的動機，是絕對分不開的。最動人而逼切的愛人的邀請，來自基督的示範，來自祂對我們及全體弟兄們的愛。天主把愛情這樣東西送給了我們，並在我們沒有愛祂以前先愛了我們，然後祂命令我們去愛。

天主愛祂自己及我們的特有的愛，是我們超性愛己及愛人的眞正動機。「天主是愛」（若一、四8）。所以，在天主內，通過天主而愛，這種能力，是最崇貴的禮物；被允許去愛，又義不容辭的去愛，那是主要的誡命。天主的愛藉聖神而湧入我們的心田（羅五5），使我們團結一致，催迫我們彼此相愛（格後五14）。基督爲我們每一個人所作的無比的愛行，以及祂復活之後送給我們的祂私人的禮物（聖神），使我們成爲兄弟姊妹團結在一起，並促使我們彼此相愛。基督藉着聖事，在我們心坎裡銘刻了這個愛律。

我們因聖洗聖事，而成爲基督奧體的一份子，從此休戚相關，跟這奧體的其他成員互相聯結（厄

四1～25）。通過堅振聖事，我們領受聖神的火燄。以宗徒的熱忱，互相鼓勵。神品聖事賦與領受者神聖的權能，好爲人靈的裨益而熱切服務。在永世的邊緣，終傳聖事將我們的疾病，補贖及痛苦浸融在救世主的祭獻、苦難、死亡中，我們得以眞實司祭的精神奉獻我們的生命，爲我們的鄰人作愛的祭獻。在婚配聖事中，雙方的本性愛，及兒女愛，融化於救世主的無私的愛中。他們可以向世人證明基督對教會的愛情。告解時的赦罪之詞，是來自基督及祂的教會的厚愛，並讓我們重新參加祭獻集團的可愛隊伍。救主愛我們大家的最高標記是「聖體」——因此在聖體中我們團結的最緊密。

我們生命屬於基督（聖事是有效的表達），是超性愛人思想及行動的先決條件及動力。同時也包含了正確的自愛。聖事有力地使我們朝向共同的願望，即在天主聖神內永愛的神國。聖保祿總結愛人的超性動機說：「我……懇求你們，行動務要與你們所受的寵召相稱，凡事要謙遜、溫和、忍耐，在愛德中彼此擔待，盡力以和平連繫，保持心神的合一，因爲只有一個身體和一個聖神，如同你們蒙召，同有一個希望一樣。只有一個主，一個信德，一個洗禮，只有一個天主和衆人之父。」（厄四1）

教會在復活節領聖體後的禱詞中綜合基督徒們友愛的基本動機：「主啊，請將祢的愛的聖神，傾注我們心中吧。使我們受到祢復活聖事的滋養，心靈團結一致。」

基督的愛，不是從外來的動機。它是一種內在的强有力的愛的力量（格後五14）。正如同保祿宗徒，他想到天主在基督身上所展示的偉大愛情，以及祂賜給我們的最珍貴的愛的禮物（聖神）時，勝利而高興的喊出來：「誰能使我們與基督的愛隔絕？」（羅八35）基督徒通過聖事，領受了勝利復活後基督的愛，也應以同樣的精神，感到互愛的催迫，堅定不移；因爲他們團結在天國的愛當中。但罪人並不例外，雖然他已被褫奪了寵愛，但我們通過所領受的聖神而跟他聯繫。聖事的愛催促我們愛罪

人，因爲由於聖事，我們同基督的贖罪的愛已經不可分了。

基督徒愛人的主要動機，不是單單一個誡命。它的動機更不是爲了害怕將來的處罰。其實，基督徒愛人的動機是天主本身的愛，以及祂贈送我們的神奇禮物——愛，這個愛把我們聯結在一起。基督徒愈是在愛中長大，就愈意識到在天主愛內生活的歡樂與感激，他愈能效法基督，發揮基督在他內啓發的愛人及愛己的動力。

天主以許多不同的方式宣佈祂愛的誡命：祂曾藉琴音、鐘聲、喇叭聲，也曾用令人抖慄的判刑的號角，按照愛的成長階段，交互使用着。所有這些方式合起來，應該完整的表達出基督徒愛的動機。天主把「愛」這份禮物送給我們的時候，同時就清楚的告訴了我們最神聖，也是最迫切的愛的誡命。舊約與新約裡有許多地方清楚的記載着，愛人是給人類黃金般貴重的厚禮。但在另一些地方也清楚的寫着，爲那些不愛的人。有永遠被排斥在聖愛集團之外的危險。

最清楚的命令是：「愛人如己」（路十九17；瑪五43，廿二39；羅十三8）。這條法律的內容曾多次被闡析了（申廿二；肋十七12），尤其是在「黃金律」中：「你厭惡的事，不可對別人做」（多四15）。雖然多俾亞上的這句愛人的話，是從消極的方面說的，但它仍然是要我們積極地愛人，如同在新約裡所說的：「所以，凡你們願意人給你們做的，你們也要照樣給人做：法律和先知即在於此」（瑪七12；路六31；羅十三8）。

愛近人的誡命，是主要的誡命。跟愛天主的誡命一樣，它是最逼切、最偉大的誡命（谷十二31；路十27）。愛近人——當然是在被提昇到全新的境界之後——是「新的誡命」（若十三34，十五12）。它是「經書」上的法律；「的確，如果你們按照經書所說『你應當愛你的近人如你自己』的話，滿

了最高的法律，你們便作的對了」（雅二8）。宗徒們的道德勸誨再三集中在這條偉大的誡命上（迦五6；哥三14；希十24，十三1；伯前一22，二17，四8；伯後一7）。

這條誡命表達的，透示了基督宗教道德的聖寵。格前書第十三章，以及整個若望的書信，都是歌頌愛的詩篇，以及愛人的命令：「我們從他蒙受了這命令，那愛天主的，也該愛自己的弟兄。」（若一、四21），耶穌對最後審判的描述，透露出這誡命嚴厲的令人害怕，但也令人幸福（瑪廿五31）。在這條愛的誡命宣佈之後，接下來就是審判。全部法典都包含在愛裡，而愛涵蓄一切上主的祝福。

二　「我們的鄰人」

甲、我們該愛誰？

吾主曾借用一個故事答覆了：「誰是我們的鄰人？」這個問題（路十29）。我們的鄰人是隨時隨地任何需要我們的愛和援助的人。上主所形容的那個被掠刼的犧牲者，顯然是個猶太人。因爲他從耶路撒冷來。那撒馬利亞人很可以說：「他是個陌生人啊；我根本就不認識他」，或者說：「他是個猶太人，我們跟他沒有關係」。可是撒馬利亞人却「看着他，衷心憐憫他並走上前去」。他不僅在危急的當兒照顧他，並且照顧他直到脫離危機。

在「良善的撒馬利亞人」的比喻裡，那被掠奪，受傷的猶太人就是鄰人。但這比喻並不否認人跟人的關係有親疏遠近的差別。事實上，那個可憐猶太人首先向司祭，然後又向他的同族人求救。那異鄉人最後却成了受傷者的「鄰人」，因爲跟他有種族及宗教關係的人沒有來幫助他。因此，我們平常

說父母是兒女的近人，兒女是父母的近人，夫妻是近人，鄰居是近人，換句話說關係密切的人，就是近人，而且在我們需要幫助時首先呼喚與我們有最密切關係的人。這個想法與耶穌所舉的撒馬利亞人的例子沒有衝突的地方。但是在原則上，不應該有親戚、朋友、種族、國籍關係的限制，任何人，在任何實際的情況下，都得成爲我們的「鄰人」，如果天主在這個人的窮途末路中引他到我們這兒來，打開了我們對他的同情心，並給了我們幫助他的必要方法。

誰想如同那撒馬利亞人一般救援患難中的陌生人，必須以愛心對待每一個人。這種接受每一個人的心態，不能只是一種出於人道心的尊重別人而已，也不只是一種沒有分別的大家一視同仁的感情。它源自一種信仰，深深地意識到我們與鄰人內在的最密切關係，出於愛心，並且準備以行動來表示的。

基督徒的愛人，包括一切與天主保持着友誼的受造物，或者至少對天主的友誼還能起感應的人。所以我們的近人是，一切享有天上幸福的聖人、天神，全部在煉獄中的靈魂，以及世上的全民。在天國的友人，只要求我們有愛的情操以及藉着禮儀的表達。煉靈，而尤其是世上的人們——依然在考驗中——都是我們隨時要用具體行動來表達愛的鄰人。

被永遠隔絕在聖愛集團之外的永罰者，不能再成爲基督徒愛人的對象。他們已完全不是我們的鄰人了，因爲他們跟天主決裂了。

我們因爲天主的關係讚嘆並愛護動物及一切無理性的造化現象，但是這些東西不得成爲基督徒愛人的對象。因爲無理性的東西不可能跟天主有「幸福的友愛」，而這一點正是基督徒互愛的聯繫。

在天國的幸福者，及人間的聖賢，因爲他們具有神聖的友愛，亦即超性愛的正規動機，他們應該

比大罪人接近我們。但正因爲地上的罪人有遠離主愛的危機，以及基督有尋找罪人的特愛，罪人要比聖人更接近我們。在我們內，有着聖愛，使我們像天主，主動地傾向罪人，努力爭取他們回歸救主。在某種意義上說，此時此地我們所能援助的陷於罪淵的人，是我們的鄰人，更甚於不需要我們援助的聖人。這一點，我們只能在聖愛（agāpe）的光輝中才能瞭解，因爲聖愛不是根據人的功勞所給的報酬，而是送給謙誠的人的禮物。因此，在塵世的朝聖旅途上，願意接近最憂苦罪人的熱心人，把罪人感化成天主的兒女，是參與「聖愛」（agāpe）的最佳方式。

在天國的榮耀裡，當一切事物圓滿實現之後，愛不再看到窮苦或患難，而是在每一個聖人心裡歡享天主的光榮。但在我們這塵世朝聖途上，最具意義，最逼切的愛的動機，是向我們呼求的憂苦。最令我們動心的，是我們最密切的親人的患難。但是，全人類都是天主的兒女或都是天主所召喚的，跟我們都有內在的關聯。因此，當我們遇到人有困難的，甚至只有我們能援助他，或者只有我們能最佳地援助他時，他的困難就是對我們的呼喚。

乙、愛的秩序

在實際情況裡，時常會出現一個問題：「誰是我的鄰人？」「假若二、三個人，或一群人都需要我的幫助，那一個更是我的近人呢？」一如上主在撒馬利亞人的比喻裡指出，事先不容易識辨誰是我的鄰人，要看發生的情形而定。更不可能預測的是在許多人中，誰最需要我的愛。但是我們還是能提供一些一般性的原則：

(1) 在內心方面，聖人比罪人更接近我們的愛。

(2) 在愛的行爲上，我們所面對的困難的大小是決定的因素。首先應關切精神或道德上有需要的人，然後是肉身上有需要的人。

(3) 如果我們面對二種同等的需求，或二種同等的不幸，那麼，我們應該援助在本性關係上比較接近的人（血緣關係，友好），或我們受委託照顧的人。在下面的情況中，很不容易決定誰有受幫助的優先權：自己的父母，自己的兒女，或是配偶。很可能是配偶。但是在另一方面，我們不能忽略對父母的愛以及養育的義務。在分擔義務的責任上，直系血親的親友有優先權，勝過任何友誼關係。

愛的秩序是要遵守的，如不遵守，則有罪的責任。在某種情形裡，違反這原則，可能是一種重罪。例如去援助那需求些微的人，而拒絕那迫切需要援助的人，或者一個人幫助近人的困難却不幫助自己的父母或兄弟姊妹。

在情感以及具體的愛的行動上，我們要對親友比對在恩寵中相近的人，表現得更爲積極。聖波拿文土拉（St. Bonaventure）對這優先性提供卓越的解釋：天上的愛，不僅跟自然的愛縈迴不絕，並且必須滲入自然的愛。所以，我們應該先接近本性觀點下的近人（註一〇）。

丙、仇人也是鄰人

愛仇是愛人這條神聖法律的主要部份。愛仇可以考驗我們待人的態度是否確實源自聖愛，符合聖愛。天主對我們的愛，不單是一種友愛（「我稱你們爲朋友」若十五15），而且也是眞正的對敵人的愛。「基督在我們還是罪人的時候，就爲我們死了，這證明天主怎樣愛我們……我們還在爲仇敵的時候，因着祂聖子的死得與天主和好了……」（羅五8）。天主的愛，首先是準對仇敵（更先於罪人）

。天主愛仇敵的目標，是滅絕仇恨。天主要化仇敵爲友誼，所付出的代價是祂聖子的死。

同樣的，基督徒的愛仇，不是因爲仇人本身的緣故，而是因爲天主的愛召喚他們同我們作朋友。愛仇的最後根據，是我們希望敵人得到最美好事物的好意：在同一個天主內的友誼，亦即最偉大的友誼。我們對仇敵採取的的態度，應該是儘量攝引他更趨近基督徒愛仇的這個偉大目標。

吾主說以另一面頰轉向給打我們巴掌的人（路六27），需要內心的克制與忍耐。只有對我們的仇敵的感化有必要或有益時，我們才把這高度的要求表示出來。但如果我們這麼作，反而加深對方的傲慢及不和睦時，我們不必，同時也不許這麼做。吾主自己對大司祭僕人的態度，是祂的話的最好印證。而祂爲仇敵贖罪的死亡，是祂對最高要求的實踐。

邀請我們的仇敵參加聖愛友誼的第一個行動是祈禱。「我却對你們說：你們當愛你們的仇人，當爲迫害你們的人祈禱」（瑪五44）。這樣子做，我們不僅寬恕了而且放棄了報復，而且表達了出於天主，並在天主內的積極的愛。上主對我們愛仇的要求，超出對別人的寬赦。對仇恨你們的人做好事（瑪五44），這樣的擺脫自私，忘却自我的愛，使基督徒的愛，跟異教人的愛不同，他們只愛那些愛他們的人。唯有這種愛使我們成爲天主的兒女，並且證明我們是天主的兒女，因爲只有祂的榜樣可以是我們實踐這種愛的原因（瑪五45）。

聖保祿說，愛仇敵的行動，必須以鄰人的得救爲目標。這位宗徒引用箴言廿五章廿一段的話說：「若人餓了，你要給他吃，若是他渴了，應給他水喝。這是將火炭堆在他頭上。你不可爲惡所勝，反應以善勝惡。」（羅十二20）

如果謝勒（Max Scheler）（註一）不曾忽視聖保祿的這封書信裡的話：「以善勝惡」，他不會

鑄下大錯；他認爲保祿的態度是發洩他內在的沮喪，潛伏着的反感，因爲他不可能報復。所以採取愛仇的態度來抵制。保祿的警戒，並不表示一種暗藏着的幸災樂禍的心理，而是對仇敵的一個高貴的羞辱，爲了感化他，以完全無私的愛，將仇敵從憎恨的情況中拯救出來。

聖保祿的勸告：「你不可爲惡所勝」，引導我們注意到愛仇行動中另外一個重要的地方。仇人的憎恨，是有傳染力的，只有用最積極的、行動的愛才能避免。仇恨來的時候，容易滋生摧毀對方的情緒，我們要保持一方面保護自己，另一方面消解對方敵意的心情，以及用愛的行爲來克服這危機。「祝福危害我們的人，並以善行對待他」（羅十二14，得五15）。甚至在日落之前，基督徒應消除仇敵在他心裡點燃的憤火（這憤火有如傳染的病菌）（厄四26）。

我們既然都受天主召喚以繼承恩寵，所以，我們必須以恩寵祝福鄰人，甚至我們的仇敵（伯前三9）。既然我們每天需要天主寬恕我們的罪，所以，我們必須不斷地寬赦得罪我們的人（戶廿八1；瑪六14，五24；谷十一25）。

面對敵人，若只是想抑制自己心中憎恨與報仇之情，是不够的；我們必須眞正關心對方。吾主說：「你若在祭壇前，要獻你的禮物時，在那裏想起你的弟兄有什麼怨你的事，就把你的禮物留在那裏，留在祭壇前。先去和你的弟兄和好，然後再來獻你的禮物」（瑪五23）。假若一個人對他的兄弟——即使是個仇人——毫不關心，他不能以愛的禮品去接近天主。他必須殷切努力去消除他弟兄心坎裡的仇恨，即使他是無辜的，也應該這樣做。上主沒有說：「如果你認爲你的弟兄有什麼不對」，而是說：「如果你的弟兄對你有什麼反感」（註一二）。

只要我們的愛可以把仇敵從憎恨的憂苦中解脫出來，我們的仇人就是等待着我們用行動去愛他的

鄰人。仇情愈深，疏離也愈趨極端，同時也愈是催促我們慷慨的去愛他，因爲我們的愛最能幫助他解開仇情。我們得罪了天主，除了祂之外，沒有人可以寬免我們，我們犯罪之後，只有仰賴天主的仁慈。同樣的，誰若掉落在仇恨的網裡，只有等待他所觸犯的人的寬赦。

一句含有敵意的話，憎恨的一瞥，或一個反對我們的動作，都是正對着我們而發的一句話——縱然是一句錯誤的話。我們不能避免作答，因爲我們是生活在跟我們的鄰人有一種語言對答的關係中：一言一語都要求回答。我們只能用適當的愛的語言，去化解仇恨的語言。仇恨的語言嚙啃我你關係的根本——因爲我你關係是由愛和語言所構成的。我們必須用愛的回答來喚醒愛的潛能，重新修好我你關係。否則我、你雙方都遭受嚴重的危機。

我們有責任愛我們的仇敵。舊約再三的强調這項誡命（肋十九17；雅卅一29；箴廿五21；戶廿八1）。最令人激賞的榜樣，是流亡埃及的若瑟，對當初出賣他的兄弟們的柔腸；以及達味對掃羅（Saul）的寬大表現。舊約不曾說：「你該恨你的仇敵」（瑪五43），但是，在舊約裡的愛仇誡命，被猶太經師解釋作只是一種勸諭，結果變成；「你該愛你的鄰人，恨你的仇人」。相反的，耶穌不但擴展了舊約裡愛仇的概念，並明確地指出，愛仇是一種責任。愛仇是我們成爲天主的兒女的條件：「愛你的仇人，好好對待憎恨你的人們……這樣你得成爲天父的兒女，是祂使陽光普照好人，也照惡人」（瑪五44）。

愛仇誡命交給我們的責任，主要有下面幾種：

(1) 我們要常常從心裡寬恕別人，即使對方無意要求寬恕，我們也要這麼做。這是天主在寬恕我們的罪之前定下的條件（瑪六12）。報復的心理，跟基督徒的理想是不相容的。誠摯地原諒仇人，並

不抹煞回想到所受的羞辱時所引起的痛苦；但若繫念不釋，可能危及寬恕的精神，抵禦這危機的最好方法是爲仇方祈禱。我們常常聽到：「我可以原諒，但永不會忘掉！」如果說這句話的意思是牢牢記住別人的錯誤，那就缺乏寬恕的眞精神了。

(2) 對於榮譽、名聲及財產的損失，我們可以要求賠償或道歉，但得愼防怨恨和報仇的思想。當我們無法克制報仇的心理時，必須暫時放棄賠償的要求，等到內心能够平衡時再說。在要求法律制裁時，動機必須是出於愛好正義（爲大衆的裨益），以及爲觸犯人的眞正福利着想。「愛好正義，很容易變成報復的僞裝外衣」（註一三）。如果大衆的裨益或個人不可讓與的權利要求正義時，藉着祈禱與善意一定可以找到一個兩全其美的方法，既能顧到愛又能適當地申張正義與處罰。

(3) 我們應情願地承認觸犯我們者所具有的長處，並誠心地祝福他們，尤其祝他們獲得永生。幸災樂禍是愛人的蛀蟲，早在舊約裡，已警告我們這種意識形態（箴廿四17）。約伯享有良心的特殊平安，因爲他從來不因敵人遭殃而高興（約卅一29）。若是爲了仇人的悔改，希望他遭遇不幸或遭受天主的處罰，在根本上，這並不跟我們的愛仇抵觸，但可能有自欺的危機。更進一步的說，我們也不能規定天主如何運用祂的聖寵。

(4) 對仇敵應表示禮貌。以及與一般人來往時應有的愛的表示。對有特殊關係的人（如親戚、鄰居），要保持適合他們身份的禮貌。所謂一般的禮貌指的是回答別人的問候，以及將對方包容在祈禱之內。特殊的禮貌則不僅是回答別人的召呼，也須先召呼別人，並且保持最低限度的社交禮儀。在例外的情形之下（出于教育的原因），正義與愛允許我們暫時不表示特殊的或普通的禮貌的標記。例如配偶的一方得如此拒絕配偶另一方的誘惑者。父母也得這樣應付危害他們子女的人，直等到誘惑者改

過爲止。這不是仇恨，而是謹愼的自衛。父母也得對子女在一段時間內採取這樣的態度，目的是爲了矯正及改良他們。並且在這樣做時，要讓子女感覺到他們的愛心。

對那些曾深深地受到打擊的人，我們不應該提出過份的要求。宗徒曾規勸我們不要讓落日沾染我們的怒火（厄四26），這段話間接地指出一個心理的事實，按人性情的不同，內心的激動與最深刻的創痛，是需要一段時間來平息的。在許多情形下，只要受害者心理上願意作克服敵意的頭一步或頭二步工作，神師或教導者就可以滿意了。例如受害者願意爲侮辱他的人祈禱，或者祈求寬恕的力量，或者同意不再說敵人的壞話。如果經幾次力求和解不成，或者敵人頑强地拒絕我們誠意的招呼，在這種情況裡，我們保持願意和解的誠意等待適當的時機。

當近親與近鄰之間，存在着入骨的仇恨。我們通常要求雙方下決心採取和解步驟，尤其是當雙方經年累月的領聖事，却不進行和解的時候。和解最好的機緣，是在堂區避靜或集會的時氛。只有在面臨死亡邊緣時，良知可能從痲痺中蘇醒過來。修會團體，或教會組織機構的神長，應審愼地調查屬員之間的怨恨，勿在愛天主，愛人的氣氛中，說穿實際上歷時已久的仇情。

(5) 當敵人在急難中時，受侮辱者無論如何要有救助他的心（如上主親自在舊約裡所做的一般：出廿三4）。如果爲了對方靈魂的得救是必須的，受侮辱者該對敵人表示特別的友愛。在特殊需要的情況下，肯援助那得罪他的人，這足以證明他可以獲告解聖事的赦恩，即使受侮辱者在他激奮的情緒裡仍然會說，他永不能完全原諒他的敵人。因爲他說這話，只表示他現在或者以後也不能忘記他受辱時的痛苦感覺。

(6) 從正義的立場來看，犯錯誤的人，應首先採取和解的步驟。而受害者，出于正義及愛的理由

，作適當的和解就够了，但按照愛仇的誡命，受害者也應該主動地在適當的時機進行和解。

如果無辜者力求和解，只加强了對方的不義與冷酷，或者犯錯者無禮地拒絕受害者的求和，那麼明智起見，應放緩進行和解，以等待更恰當的時候。如果錯誤不再加深——包括精神上的傷害——我們就不必向那個跟我們已經分開而沒有任何聯繫的人去尋求和解。

最後，在上述的責任之外還有勸告及滿溢之愛的恩寵，那是以最高度的犧牲愛，特別關心仇人暫世，以及永生的福利。天主根據祂所賜恩寵的程度，也要求我們在這些方面結出果實。

丁、朋友是鄰人

建立在互相尊重的基礎上，內心發出的忠貞不變的愛，叫做友情。在本性的水平上，友情是本性愛最崇高的表現（註一四），因此必須以特別的方式包含在基督徒的愛內。舊約提供給我們許多動人的友愛及忠信的例子（達味和約納堂，史米和達味；厄里亞和厄里叟）。智慧書尤其不斷頌揚眞實友愛的價值：「……一個忠實的友人，是一座鞏固的庇護所；誰若找到這樣一個朋友，如同獲得一個珍寶。敬畏天主的人，對友誼忠實，因爲他的朋友也和他一樣。一個忠實的友人，是救命的良藥（戶六14）。

救主親自跟拉匝祿一家人培植親密的友誼，而祂對自己的宗徒有更親切的厚愛，其中他特別重視伯多祿、雅各伯和若望。若望愛主之細膩，使他佔有獨特的地位。基督自己稱門徒是祂的「友人」（若十五14；路十二4）。洗者若望大膽地自稱是「新郎的友人」（若三29）。

亞里斯多德已經提出眞實的友誼，奠基於德操及對德操的共同追求。其他的，只是利益結合或者

鬆泛的好感而已。在惡人中間友愛是不可能的（註一五）。基督曾說，與祂作朋友的先決條件是意志上符合：「如果你做到我所吩咐的，你就是我的友人」。而共同具有眞理，即分享天父愛心的奧蹟，是與基督友愛的標記。友愛最崇貴的標記是爲友人而犧牲自己的生命（若十五13）。

基督徒之間的眞誠友愛奠基在共同參與天主的友誼，並且以保存及發揚天主的友誼爲目的。假若不是這樣，就不會有純正的友愛。因爲基督徒一切崇高的本性愛都要由聖愛（caritas）化育，如果沒有聖愛，本性愛將難以保持自然的秩序。所以，一切父母的愛，子女的愛、夫妻的愛、朋友的愛，都必須滲入超性的愛。基督徒的愛不是漂浮在本性之上的東西，它必須變化並加强一切溫順、高貴、堅强的本性愛，並與心靈和諧共鳴才能發出效用。本性愛的任何一個範疇，如果不讓聖愛化育，就必然會墮落爲虛榮、考慮利益或放任而危險的慾望。

基督化友愛的必然標記之一是不排外，不關閉。相反的，基督化的友愛愈深刻，愈會向每一個需要愛的人開放。（唯有未婚夫妻的愛及婚姻愛是排外的，但也並不拒絕眞實的友誼。）友愛若封閉在小圈子裡，不再對團體中所有的份子開放，它就不再來自超性的愛，而是出自狹窄的自私心。

在一個家庭或者宗教團體內，也可能產生特殊親密的友誼，但是這種友誼要成爲愛力的泉源，使家的精神及眞正關心每一份子的愛更爲增强。

未婚夫妻及配偶之間的關係也必須同時具有基督徒友愛的精神。未婚夫妻之間，以及受祝聖過的配偶，必須具有彼此牽往永生的默契，以及彼此在愛心內奔向天主的競爭。阻碍天主的愛，或者不關心對方與天主的友情必會損傷配偶間的關係。

男女之間除了未婚夫妻或者婚姻關係外，也可能有跟情愛無關的友誼，在家屬圈之內或之外這都

是可能的。即使在一般的友誼中，我們就應當注意用尊敬的態度，來保持適當的距離和恰當的親切，在男女的關係上，這一點更爲重要。往往由於情愛或性愛的誘惑，或者惡表的影響，男女之間不該有密切的友誼，在這種情況裡，聖保祿給我們很好的示範：「倘若食物使我的弟兄跌倒，我就永遠不吃肉，免得叫我的弟兄跌倒。」（格前八13）假若男女雙方在婚姻關係之外共同找尋友誼，却不是爲了增進與天主之間的友誼，也不顧及弱者的靈魂（因爲弱者可能認爲這種友誼是正當的），那麼，這裡隱藏着基督徒愛人的危機。

三　愛鄰人的本質、特徵及效果——愛

愛，是每一個行爲動機之前就有的想法。它是對被愛者的欽慕與承認被愛者的價值的回答（註一六）。愛可以有感情與肉體上的反應，但這不是必要的。當然，如果沒有感情與肉體的表示，內心的愛會減少許多生命的活力。愛一個人，必須奠基在嚴肅的承認以及尊重被愛者所特有的、不變的價值上。眞正的對別人人格的敬愛，是在兩種情緒中求得一個平衡：一是在精神上覺得被對方吸引，一是帶着尊重與害羞的態度保持距離。如果其中一種情緒超過了另一種，愛的本質就消失了。任何一方面的偏向會威脅眞實的愛。

感到吸引，而沒有矜持或尊敬，會導致混淆（恰巧與人格團體的精神相反），這樣子會使對方精神貧乏，或放縱自我。莊嚴而不互相吸引力，會導致疏遠及逃避。最崇高的愛，即跟天主的友愛，揉合最深切的互相吸引及不可言喻的尊敬。即使在基督徒愛人的最密切的形式中，在婚姻生活中，上述的兩種情緒的平衡，也是必須保持的。其實，在愛人及愛己雙方面，若要加以保障，鞏固，或昇華——

—如果眞的要維持基督徒的愛的話，必須順着互相吸引及互相結合的程度，加强彼此之間神聖的敬畏。

基督徒的愛是一種心態。這跟本性中崇高的愛相似，根深蒂固的在人心內，並賦給本性愛更崇高而新穎的方向。超性的愛，跟本性的相似，有想要用行動表現出來的傾向。唯基督徒愛的動力，是從另一世界來的。它的高貴性，無限優越於人性的愛，因爲鄰人的最深價值，被召喚參與超性的友愛，在人性愛中，只能潛伏着，不能彰顯出來。愛仇表示出，基督徒的愛人是根據天主的賜與並有超性的動機，因爲即使沒有了本性的和諧與同情心的地方基督徒也能愛。基督徒的愛，不是受本性愛的滋養，但它能喚醒本性愛，並使它們向純正的目標演進。

愛不僅是看重對方的價值，尊敬，傾慕對方，同時也包含着爲對方的益處着想。承認對方價值的愛，它在人心內，發出一種希望能表現在行動上的願望，它使我們不但傾向愛的對象，並希望他一切順利。愛不但希望我們所愛的人幸運，並願爲被愛者做一切可能的善工。愛的情愫常是朝向積極性的。

基督徒的愛不但包含善意及善行的意願，同時還有出于團結精神而產生的助人的義務感。因爲神愛使我們和鄰人結合成一個生活、互愛及共同命運的團體。在汲取超性生命的愛的國度裡，我們不但要保存並增强自己的愛心，同時也要保存並增强神國大家庭每一份子的愛心。我們明知在基督奧體內最密切的團結，使我們對鄰人的痛苦的同情心變成眞正的共同受苦。內心油然願爲他代勞。「若是一個肢體受苦，所有的肢體都一同受苦；若是一個肢體蒙受尊榮，所有的肢體都一同歡樂」（格前十二26）。正如保祿所講的，甘願補償來自甘願一同受苦：「我可在我的肉身上，爲基督的身體——教會

，補充基督的苦難所欠缺的」（哥一24）。

基督徒愈是以純正的愛對待鄰人，他就不會覺得他的滿溢的愛，樂於助人以及爲人受苦贖罪，是什麼超凡的行動。因爲這愛心是從生命的深處滋生出來的，對鄰人油然而生的責任感，正如下面這句話：「難道我是看守我弟弟的人？」是憎恨、仇情的根源，基督徒的團結意識，是樂于助人，並關心鄰人好處及救贖的基礎。我們內心的愛愈濃愈深，那最貧苦，最脆弱的弟兄，最扣我們的心絃，愛是慈悲的。

仁慈是天主的愛中特別的一種。它的特徵是，人的憂苦愈重，愈是覺得得罪了天主，天主的慈愛贈送的愈多。最特出——雖非唯一的——的慈愛表現是愛仇，仇人愈是因爲他的敵意難過，我們更應該照顧他的憂苦。

格前十三章所說的愛的特徵與菓實，好比金冠上鑲的珠寶一樣閃耀發光：「愛是含忍的，愛是慈祥的，愛不嫉妒，不誇張，不自大……凡事包含，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐」（格前十三4）。

愛是正義的，豐富地實現正義的一切要求。愛能以敏捷，清澈的眼光，識別正義要求。在實踐正義上愛的要求是極嚴格的，但是帶着忍耐與仁慈。任何人受超性愛的動機的影響，覺得受弟兄折磨而仍予寬赦是正當的，因爲天主寬赦了更大的罪過。

愛確實是明智的。如果明智是「良心的尺度」，那麼一切對待鄰人的正確尺度，就是愛的菓實。沒有純全的愛，就沒有純全的明智。因爲唯有愛，才能引領我們進入善的核心。聖奧斯定說：「愛吧，然後做你想做的」。這是說，去做愛所願望的。因爲是愛能保證你的願望的正確性。

愛是有魄力，英勇的。「愛忍受一切」（格前十三7）。愛有內在的堅韌，來忍受鄰人的脆弱，爲

他接受辛勞與痛苦。同時愛也給我們毅力，使我們從來不對鄰人氣餒，爲好像已經失落的罪人希望一切、嚐試一切。愛是有耐心的，但眞愛的忍耐，跟內心沒有主見者的軟弱迥異。

愛是有節制，有紀律的。它支配、駕馭我們內在的情緒和願望，而鍛鍊出節制有分寸的德性。「愛做起事不會笨拙」。愛是有分寸的（這和明智相似），閃避狂熱、獷野無紀律的作風。基督徒的愛跟肉慾的迷戀不同，它使人提高警惕，勿使誠摯的愛而陷入狂慾的危機。愛應掌握自我的毅力來自眞摯的愛。

愛是謙沖的。趨向被愛者的行動，包括了順從對方內在具有的品質。本來愛就是分享天主謙卑自己、靠近受造物的愛行。眞正的謙德是建立在敬畏之上的。

愛是溫良的。「它不會變得兇躁」。溫良是愛心集結發出的力量，溫良也凝結愛的力量。「溫良者是有福的，因爲他們佔有土地」（瑪五5）

四　愛的標準：和你愛自己一樣

甲、基督的愛—新的標準

舊約將愛鄰人的標準稱爲黃金律（Golden Rule）：「你厭惡的事，不可對別人做」（多四15）雖然這是用反面的說法，但是它的意思正如接下去的一句勸人爲善的話所表達的，和瑪竇福音第七章第十二節的話一樣積極！

「凡你們願意人給你們做的，你們也要照樣給人做，法律和先知即在於此」（瑪七12）。這條金言玉律的正反面概念都在下面一句話裡說明了：「你應當愛近人，如你自己」（瑪廿二39；羅十三9）。愛鄰人的誡命在基督親口說的話裡透露了它的最後標準：「我給你們一條新命令，你們該彼此相愛；如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛」（若十三34；十五12；若一、三11、16）。

聖經上這些紀載，對於「和你愛自己一樣」這句話作了何種指示？思想高尚的人，應將愛近人看得重要而且自然，猶如人性中高尚的自愛。但是基督徒愛近人的衡量標準，並非狂熱或天賦高貴的自愛，應該是在天主內的虔敬自愛，由於基督的榜樣及救贖的死亡，所以這是可能的，這種自愛是參加基督親自對我們的愛。基督徒愛近人的最終目標，不是我們的自愛，而是以基督愛我們的標準，來愛人及愛己。超性化愛己、愛人的動機及動力，是基督親自對我們及鄰人的摯愛。因此我們愛己及愛人的動機和目標，都必須完全相同。在基督內我們找不到愛自己勝過愛別人的理由。

我們所謂愛天主，那是指愛慕天主，更超出愛己及其他一切受造物。同樣的，愛近人的訓諭：至少在重視別人，接受別人及對別人的善意方面，我們必須以愛自己同樣的程度去愛他人。我們甚至可以說，謙愛樂於賞識他人的優點更甚於自己的（註一七）。至於論到超性愛的首要動機，換句話說，即天主友愛的召喚時，我們不分你我的對象，因為我們愛的對象是天主，是愛的價值的泉源。

愛的法律，並不要求愛己及愛人，不論任何時間，不論任何的情況，要在情感上表現絕對相等，這為有原罪的人是很難做到的。但我們仍應向此目標努力。愛近人應該不僅是以抽象的思想，而且在感受及願望上，也應與近人相同，好像是自己的事一樣。這崇高的理想是可能的，聖人們無私的模範足資證明。這是聖神所賜恩惠的一種果實。

「和愛你自己一樣」並不是說，必先愛自己，然後輪到愛近人。基督徒的愛己和愛人只能同時、互相以及一併的增長。的確，除非人在聖愛內正確地自愛，他也不能正確地愛人。但同樣地，除非人愛鄰人，及自己如同被基督救贖了的天主的兒女一般，就不能以純正的基督化方式愛自己。

有些作家不加分別地否認愛人與愛己應絕對相等，這是一種對「和愛你自己一樣」的過份牽強的解釋。他們認爲根據這條誡命，人是不准愛人如己的（註一八），他們辯證我們不能完全跟愛自己一般去愛我們的鄰人。我們只能用類似我們愛自己的方式去愛人。從這個觀點來說，救主立下的榜樣，英烈地爲他人而犧牲自我，跟愛的誡命是衝突的。但是，這種愛的行爲既能增强德操，首先得益的是自我，由此可見，最後分析下來，人實在愛自己更甚於近人，合於愛的正當秩序。

我們認承，上述的解釋，具有某些眞理的因素。但是，這種想法出自自我成全(self-perfection)的倫理觀，而非出自自我贈送（agape）的理想。另外有一個爭辯：人不准爲了幫助鄰人而犯任何細微的罪，這種論調，並沒有證明什麼。因爲人也不准爲自己犯任何罪過。罪直接違反天主，不是我們。所以，它是違反愛鄰，也違反愛己的。「如果你不能保持愛人及愛己之間的同等性，而表現出區別的話，那麼你的愛就沒有條理，而且也不在正確的次序上。」（註一九）「你不該憎恨任何人，有些人你應贏取他們皈依眞理；另外一些人，你應爲他們祈禱；更進一步，你應愛他們，比愛你自己的心靈更多。」（註二〇）

乙、愛的分寸與責任

上述問題所產生的疑難，可用辨明「愛」與「責任」的方法來解答：基督徒必須在思想與犧牲精

神上愛人如己。雖然這條誡命並不是在每一個情況中都要我們實踐，但它是每一個人必須努力的理想，尤其爲靈修有造詣者應該比初學者更臻完善的地步。在比較容易實踐的責任上，有些地方爲自己負責，要比替鄰人負責有更多優先性。

得救團體的團結精神，須靠愛的聖事來滋養，它使我們團結在基督奧體內。這種團結的精神，要求我們關心近人的得救，猶如自己的得救。誰若受聖體神糧的滋養，跟近人結合在一起，必須在言行上心甘情願地參加近人的得救工作，猶如爲自己一般。

但是，在實際的可能性及直接的義務上，我們本身的得救比旁人的得救更端賴我們自己負責的行爲。身爲自由而負責的人，我們從天主那兒只獲得直接支配自己的精神及身體的自由。對別人，我們確實是可以給與相當的影響，尤其是在超性救贖的範疇內。但是，要支配別人的自由意志是不屬於此的。唯有當一個人對某物具有自由支配權的時候，他才能隨意處理，並負起對此事物的直接責任。由此引起的責任是，我們對直接在我們控制下的事物，要比由別人直接支配並負責的事物，負起更大的責任。

結論是明顯的，愛人如己，並不表示我們必須對每一個鄰人的健康、生命、身心的美好負起責任，完全如我們爲自己的價值及身心負責一般。如果我們對委托給我們的事物比對鄰人更關心的話，並不表示我們看重自己更甚於別人。這也不是說，我們在情感上愛自己更濃於愛他人。有一句俗語說得有點道理——人人是他自己的鄰人：我們的得救，更有賴於我們的責任，鄰人的得救須視他自己的抉擇。如果我們注意到鄰人眼裡的木屑，而忽略自己眼中的大樑，不設法除去它，這樣的態度是錯誤的。

當鄰人的事物，在某個特別情況中，完全由我們負責照顧時，那意思是說：當別人眞正成了「我們的鄰人」時（例如：慈善的撒瑪利亞人比喻裡的流浪人），那麼，我們必須以接受及愛我們自己一般來接受他。

我們必須經常努力，使對鄰人的敬愛及善意，如同對自己一般。積極而負責地處理我們鄰人的事務，只是在特殊的情況下才需要，例如我們在天主的聖意內，能够應付鄰人的需求，猶如對自己一般時，或者在某種情況下，我們的近人無計可施時，我們可以幫助他，更勝過他自己。

如果我們將自己的價值，看的比別人更重要，或者不肯爲了別人有價值的事物而放棄價值較低的利益時，才算是違背了愛人如己的誡命。當我們自己的利益，跟近人的利益衝突時，我們基督徒的愛及團結精神就顯示出來了。如果一個人不擇手段求取他自己的利益，而不顧別人相同的，甚至更大的利益時，那可看出他不惜犯罪，愛自己更甚於鄰人；他太狂熱地愛自己，太缺乏天主的愛了。

丙、負責與共同負責之間的相互關係與基本原則

(1) 對於同等的價值的事物（同樣次序、同等需求等），我們對自己的利益，享有實際上的優先權，而對別人利益的責任放在其次。一個人的正當的精神價值，是不會跟旁人的精神需求發生衝突的。得救全靠愛。我們決不能忽略自己的心靈得救，而同時想促進別人的精神利益。事實上，損傷自己的得救，對旁人的心靈也有損失。「任何一種道德的行動，甚至是最些微的道義上的表示，也都會引起無限的廻響；猶如一塊小石掉入水裡，水波展開又展開。」（註二一）

任何人想拯救別人，而自己却有因此犯罪的嚴重威脅時，就必須先考顧他自身的脆弱。他必須先

努力修德。否則，他爲鄰人的精神服務不會奏效。一味服務，却疏忽了自己靈魂上弱點的神師，猶如聖經比喻中的司祭與肋未人。他們看到那個被擊傷的犧牲者，犧牲者向他們求救，但是他們都不理睬他而走了（路十30）。在這種情形裡，那位神師自己處在更大的神修危機中，他是他自己的近人，有極端的困苦及需求。他應首先照顧他自己的需要，以免變成基督奧體裡的死的肢體或腐化精神的病源。

那些只顧自己精神利益，眼光狹小的人，是不會懂得別人的心靈需求的。誰若確實愛人，信託天主的照顧，爲了別人迫切的需求，肯放棄錯誤的神修進步（例如：默想、祈禱），那麼，他必然會獲得自己的靈魂（瑪十六25）。他將在天主面前獲得精神上的財富。但是對那沒有迫切的理由，爲了愛鄰人自己有犯罪危機的事情，而自己又沒有盡一切力量堅固自己的時候，就不能照上面所說的去做了。

(2) 在精神與現實價值的衝突中，我們的現實或物質利益，應該列在鄰人的精神利益之後。理由是很明顯的：基督徒愛的首要對象是精神實惠，他人的得救，和天主的光榮。

（a）在極端精神需要時（例如：永罰的危機），應該準備去救援旁人，甚至肯冒生命的危險。但是，除非確知那在危機中的靈魂有獲救的希望，不應冒死亡的危機。有時候，爲了大衆的利益，或其他迫切的責任，我們不能做這樣的英勇犧牲。在司祭缺乏的時代，可能禁止司祭去冒生命的危險去爲一位嬰兒付洗，因爲他假使這麼做時，會剝奪許多靈魂受洗及其他一切精神福利的機會。

（b）如果鄰人有迫切的需要（例：飢餓、死亡或喪失理智的危機），他的鄰人應該去救援他，即使須付出相當的物質代價。唯付出相當的物質代價，必須是爲了正義或孝順的責任（孝順的責任往

往是指援助近親或恩人），在某種情形之下，慷慨的愛心，不惜付出重大的代價，更甚於責任感所要求的。

（c）當我們的鄰人瀕臨重大的精神危機時（例如：失去信德、或到失落寵愛的地步）。我們應儘量去幫助他們。但是，人不必冒生命或重大物質損失的危機，除非在特殊情況下，爲了大衆的益處，或者在一般情況中因個人的職責，地位（父母對子女、子女對父母，神師對他所照顧的人）才這樣做。

司鐸由於他領受的神品，尤其是在他接受了照顧靈魂的職責時，他應特別負起照顧人靈的迫切義務。猶似一個好牧人，他照顧他的羊群，並隨時尋找迷失的羊。這項任務是應該擔當起來而加以實踐的，即使需要重大的犧牲，也在所不惜。如果發生利益或價值衝突，司鐸應該儘可能犧牲他自身的暫世或物質利益，以拯救委託給他的靈魂。他可能會因此犧牲許多聖事的費用，或其他經濟利益，爲了避免引起反感或能找到一條勸化罪人的生路。有時候，只有英勇的司祭精神，才能打開一個頑固的心靈。只要有靈魂得救的需要，司祭必須冒傳染病的危險，去施行聖事給垂危的病人。但是，神師或本堂神父應顧到整體的福利，他不該爲了一個或少數人而疏忽群體，去作自我犧牲。但也不是死板的要按人數來計算：善牧寧願放棄九十九隻羊，去找回迷失的一頭羊。

司鐸救靈的任務來自神品、及牧靈的職責（事實上，他也是從這職位獲取收入），即使須付出暫世或物質的代價，也該實踐此牧靈的任務。但是熱忱服務人靈的工作，不只限於司鐸，每一個基督徒因聖洗，堅振成爲基督奧體積極的一份子，實踐愛人如己的誡命，也都有服務人靈的責任。鄰人的得救，應受到基督徒認眞地關懷，甚至比暫時的利益更重要。如果他在原則上不肯爲了鄰人的靈魂，犧

牲一點物質的利益，那麼他的所謂愛人，還沒有上軌道。基督徒應準備好忍受暫時的麻煩，去援助鄰人的精神福利（例如：他可能需要放棄一個能讓他獲利，但惹人抱怨的控訴；他可能須執行社會正義與群體友愛，以減少窮人的苦難）。富有的公教徒不應該對窮人的苦難，教會的需要冷漠不關心。

（d）在鄰人有需要的時候，應該去幫助他，即使須付出相當的物質犧牲，但不必去做極端或嚴重的犧牲。對近親的重大需求，應該予以慷慨的幫助。這當然是指父母、子女，以及叔姑和兄弟姊妹輩。恩人也應包括在感恩的對象內。

（e）基督徒不得犧牲自身的（也就是得救團體的）重要精神價值，去替（並非急需的）鄰人獲取現實的利益。做子女的不得只因爲不使父母喪失天倫之樂而疏怠做司鐸或入修會的聖召（在此，我們假定父母並不竭需他的幫助）。但如果是爲了執行人世間一件重要的宗徒使命，則可以不顧一個表面上的修會或司鐸的聖召（例如拯救某個完全依賴我們的罪人的靈魂）。司鐸不必放棄拯救那些在永罰危機中的人，只要那誘惑不具太嚴重的危機，而且他得運用必要的心理防禦，及聖寵的方法，以獲保障。如果他有重大的理由，憂慮自己會精神崩潰，那麼他應該放棄這項牧靈的職務。

第十章　愛鄰人的二項主要表達方式

我們的生活，無疑的不可能沒有愛：我們的整個生活，應該是愛近人的表達。從這個角度來看，特別倫理神學寫的是人生各範疇內對近人的愛的表達與實踐方式。在這一章裡，我們特別關注對鄰人的積極愛以及它對我們鄰人及社群的體格及心靈需要的關係。

壹　對於身體上需求的服務

一　慈善工作在效法基督內的意義

傳佈福音的人，特別是強調基督宗教社會觀的人，若對別人實際的需要視而不見，那是對福音不忠實。眞實的愛心要求我們仿效基督的方式，祂不忍心遣散祂的聽衆——渴望傾聽福音的聽衆——祂分食物給他們吃，免得他們餓得暈倒在路上（谷八3）（註二二）。

我們知道基督不是來建立世上的國度，或促進物質的福利。但是祂對人們的病痛決非冷漠，貧病、殘疾者獲得祂深切的同情，甚至祂行了許多奇蹟來治愈他們。基督不僅是靈魂的救主，而是整個人的救主（註二三）。

靈魂的得救（包括跟天主友愛，在天主內的關係）是基督徒愛的主要目標和對象。但是，對鄰人身體上的缺乏，也不應該沒有同情心與行動表現。我們應愛的是人，不只是精神；人是有心靈和身體

的。他身體上的需求是實際的，跟他的靈性生命甚至超性生命是分不開而編織在一起的。若周圍的環境只圖享受生活，對一切人性苦難冷漠無視，在這種氣氛中自己患病無援，沒有別的情況會更令人心痛難過的了。假若我們貪圖舒服及物質享受，對鄰人的需求不加理會，是把自己的心靈封閉起來，結果是使心靈枯痟，對聖愛愈來愈不能感應。

對窮人，及最窮苦人的基督徒的愛行，是天主照顧人以及出自天主恩寵的有形標記。對於那些還不知道救贖愛的標記——聖事的人，基督徒的愛就是一項「天主慈愛的聖事」。這思想是從奧斯定來的，他用戲劇化的語言說：「聖洗、聖體、聖事都是隱藏在教會內的，它們不是宣傳式的。但是我們的善工甚至對異教徒都是昭彰的，聖事却是對他們隱密着的。其實他們所看不見的，却是他們所能見的現象的根本：這好像十字架的木根，埋在人看不見的泥土裡，它所支持的，却是衆目所睹的十字架。」（註二四）

在另外一方面，貧苦的人對於能幫助他的人來說，是一件「愛的聖事」。基督藉人間苦難的標記蒞臨我們，祂要攝引全人類融化在祂的聖愛裡。窮人的病苦，把我們從不正當的舒適中喚醒起來，並產生不自私的愛。這樣，我們對被釘者的愛有更實際、更切身的感受，比只有教會的聖事，而沒有窮人或憐憫的存在要更佳。跟聖事的標記一般，對勞苦者的援助，就是愛心及愛語的化身。透過對窮人的慈愛，愛的內在精神和語言、表情，都會獲保障並加深。聖事是親自跟基督會晤，要求我們對救主最眞摯的愛。同樣的，跟受難者身上的基督會晤，要用最尊敬最溫暖的基督愛。這樣的會晤才會給雙方的永生帶來極大的益處。

在初世紀時，拉克單丟（Lactantius）列舉六項對別人身體的服務，即公審判時的供狀（瑪廿五

35）：餵養飢餓的人，給口渴的人水喝，善待無家可歸的人，給赤身露體的人衣服穿，探望患病的人，安慰坐監的人（或釋放囚犯、奴隸）。他從多俾亞的第一章十八節加上第七項服務：埋葬屍體（註二五）。以上幾項服務是對準福音時代的社會背景及肉身上的需求。愛心必須常注意到時代的需要並尋找補救的方法（註二六）。

我們將因愛心而給窮人物質上的援助總稱「救濟」（almsgiving）。這一語詞的廣泛意義，包括了所有對鄰人的福利行爲。以辛苦血汗賺來的錢比將多餘的東西施捨給窮人更有功勞。救濟也包括崇敬天主，及關懷心靈所贈的禮品，因此救濟是物質兼精神雙方面的慈愛工作。我們在這兒對「救濟」做了最廣義的解釋，任何以愛心而給需要者的物質援助，都稱「救濟」，在這樣的解釋之下，「救濟」是普遍性的義務（universal obligation）。在討論這普遍性的義務之後，我們要討論一些特殊的義務以及它們的標準及限制性。

二　普遍的義務

聖經及傳統都再三强調救濟的功德與責任。吾主敍述的公審判的場面給我們的印象最深刻，在那時每人各按救濟的行爲得到褒貶。最後審判中所敍述的對人肉身的幫助，將是判斷上主眞實子弟的標準。我們都須接受的考驗是：我們是否確實在鄰人身上看到基督而關心祂。給飢餓的人吃，給窮人衣服穿，收留窮人，這些話的意思是：餵基督、替基督穿衣並收留基督。不照顧人的需求，麻木不仁，那等於冷待基督（就是在我們的情愫、態度上否定歷史中的基督，在事實上我們冷待了「神秘」的基督（瑪廿五35）。那些對基督沒有明確信仰的人，由於他們堅定不移的愛他們的近人，就等於跟基督

有着救贖性的聯繫。

眞正的愛心跟同情別人的需求是分不開的。「誰若有今世的財物，看見自己的弟兄有急難，却無動於衷，天主的愛怎能存在他內呢？（若一、三17）「因爲對不行憐憫的人，審判時也沒有憐憫；但憐憫必得勝審判……假設有弟兄或姐妹赤身露體，且缺少日常糧，即使你們中有人給他們說：『你們平安去罷！穿得暖暖的，吃得飽飽的！』却不給他們身體所必需的，有什麼益處呢？」（雅二13）

舊約的先知再三抨擊缺乏祭獻精神的物質援助。他們經常指明有行爲的愛心是崇敬天主的眞實準備：「因爲我喜歡仁愛勝過祭獻，喜歡人認識天主勝過全燔祭」（歐六6）。禁食而沒有愛心，是沒有價值的，這樣禁食者的祈求是徒然的；不會被俯聽的：「我所中意的齋戒，豈不是要人解除不義的鎖鏈，廢除軛上的繩索，使受壓迫者獲得自由，折斷所有軛嗎？豈不是要人將食糧分給飢餓的人，將無地容身的貧窮人領到自己的屋裡，見到赤身露體的人給他衣穿，不要避開你的骨肉嗎？……那時你如呼喊，上主必要俯允。」（依五十八6）「誰對窮人的哀求，充耳不聞，他呼求時，也不會得到應允。」（箴廿一13）肋未族的智者，以天主的義憤，來警戒硬心腸的人。受盡壓迫，歧視的窮人，將蒙天主的垂聽（肋四1）。在整部舊約裡，讚揚救濟最多的訓諭是多俾亞傳（多二1，四7，十二8，十四11）。全篇故事都是洋溢着濟助的美德。年邁的多俾亞對他的兒子說：「你當用你的財產，救濟一切行義的人。施捨時，你的眼不可睥視；對一切窮人不要轉面不顧，這樣天主也總不會不顧你。」（多四7）

初期的基督徒團體，非常重視救濟。耶路撒冷的富人，將他們的多餘的資產分贈給窮人，起初經由宗徒們，後來由六品執事負責施捨的工作（宗二44，四32）。宗徒們組織了一個團體，專門照顧有

需求者（宗六）。各地的教會團體聽從保祿的建議捐助耶路撒冷的團體（格後八—九，可算是闡揚愛行（Caritas）的最古老的講道）。

教父們繼續竭誠發揚聖經上的這點思想。聖居普良（st. Cyprian）曾特撰文 De Opere et Eleemosynis 論述救濟的價值。他認爲適當地動用財富，就是供養基督，亦即餵養窮人，這樣做是在天主那兒繳納優厚的股息（註二七）。亞歷山大的克來孟(Clement of Alexandria)在他的小册子裡：「那個富人會得救呢？」(Quis Dives Salvetur?) 談到救濟的問題。他並不認爲財富本身是邪惡的，雖然財富會被用來做不義的事。但是財富也可以協助救靈工作，如果它追隨正義的路線，爲窮人服務；或者富人將他所協助的窮人，組織成一支和平的隊伍，湧向天國（註二八）。熱羅尼莫(Jerome)毫不猶豫地說，將財富用在窮人身上，比建築，修飾教堂更重要（註二九）。奧斯定不忍心眼看着一個基督徒揮霍金錢，而別人生活在貧民窟裡。他呼籲富豪至少捐出一部份資產給貧民以減輕富人自己的累贅（註三〇）。

教父們認爲救濟的義務是源自聖體的奧蹟。他們欣然指出，一切對鄰人的愛心，都源自救主聖餐的愛心。若望屈梭多模(John Chrysostom)的話很動人：「我們領這「神糧」，怎麼還能沉溺在罪惡裡；我們豈非吃的是「羔羊」，却變成了「狼」？」這聖事不但禁止掠奪，並煉淨一切自私的慾望。這奧蹟是和平的奧蹟，它不准人醉心於財富。如果天主沒有吝嗇祂的聖子，那麼如果我們抓住財富，忽略靈魂，懲罰將是多麼嚴重。一切善事的總和及中心就在這裡：天主沒有吝嗇自己的聖子，爲了拯救有罪的奴隸。茹達斯•西滿，都不可以接近聖餐桌，因爲他們二人都因貪婪而失足……你想榮耀基督的聖體嗎？當你看到祂在街上襤褸窘態，不要蔑視祂、不理睬祂。如果你看到祂在街上流浪挨餓

的慘狀，沒有一絲同情心，那就不必以鈽衣在教堂裡榮耀天主！因爲說：「這是我的身體」的祂（瑪廿六26），也說了：「我餓了，你們沒有給我吃的……凡你們沒有給這些最小中的一個做的，便是沒有給我做」（瑪廿五42）。所以，讓我們學習以愛心掌握眞理，照祂的意思榮耀祂：將你的財物給窮人（註三一）。

在教會的整個歷史過程中，教會從來沒有在這使命上違反上主的委托，她建立了燦麗的聖殿光榮天主。但是她花在濟助貧窮及有需要的人身上的錢財及關心，不會更少。在許多世紀中，照顧貧病幾乎成了她的專務（註三二）。在過去以及今天的傳教地區，教會領先展開爲貧病、殘廢、孤苦的服務工作。她讓人類瞭解慈悲和照顧窮人的新意義。她減輕了不是由她引起的困苦，甚至是由霸橫的折磨或輕視教會的領袖所引起的災難。教會進行濟助的工作，並未獲得當局的巨額經費支持。在今日有許許多多的公教慈善機構，就是在實踐基督的理想。在美國的「國家福利委員會」（National Catholic Welfare Conference）就是一個例子，他們救助只要能發現的災難。羅馬教廷在我們這時代也在各地展開基督愛心的服務與濟助。教會踏着基督的脚步，到處行善，在關懷人靈的得救之外，終不忽略人類的實際需求。

三　私人的及有組織的愛行

私人的援助，及大衆組織化的援助應相輔合作。因爲私人的濟助，得由直接行動生效，援助人與接受援助的人容易產生友情，對兩者都有益處。對窮人道德的影響，不是基金會或者委員會的工作，而是來自人的愛心。誰若打好算盤捐款給社區，然後對貧困現象，甚至別人的感謝視而不見，是做的

不對。眞正的救濟可以使行善者本身更崇高、更純正、更眞摯，雖然這並不是基督徒愛人的動機（註三三）。

基督徒愛人的援助，不只是爲解救生活上的需求與病苦。它有更崇高目標，即啓廸愛心的泉源，使心靈向聖愛暢開，使給的人像天主。它的崇高目標是在給與受的二者之間建立並鞏固超性的友誼。誰若不能明白這種心靈與心靈之間的友愛交流，就不能眞正瞭解基督徒的慈愛。他永不會悟解，一個修女怎能畢生爲最貧困的人服務：年老的、殘疾的、痲瘋病、智能遲鈍的，甚至精神失常的人。他也從來不懂愛仇的效果，不會看到遲鈍兒童怎樣重獲人間的溫暖。愛德是將更大的財富，即天國的財富散佈開去，施惠者的酬報要比任何最有效的投資更豐富。

私人的愛德，從一個人手裡到另一個人，更符合基督徒的愛及神愛（agápe），而且這種愛往往是不可省略的。它的特效是消除仇情。唯有私人的愛才能接觸到貧窮，但因害羞，或因驕傲而不肯向公開的機構求援的人。

雖然私人的愛行比有組織的慈善機構有明顯的優越作用，但不能應付世界上所有的身心需求。對付廣泛的災難，我們必須作有組織的救濟工作。事實上，某些慈善工作只能由機構去推行。許多殘疾、智力遲鈍、低能、暴行的青年等等，都需要適當的機構去協助他們。機構能保障這些工作的穩定性。所以，教會除了做私人方式的愛行之外，很早就組織並奠定了各方面的慈善機構。例如：公教醫院、救濟所以及各種類型慈善機構，並由特別組成的愛的團體負起責任。因此產生了組織龐大的修會及慈善團體，專事慈善服務。

各種有組織的慈善工作，要比私人的愛行更普及，不必完全依賴個人，使濟助的計劃有更堅定廣

大的基礎，並可以用專業化的服務人員，這樣不但是個別的急需，甚至社會的迫切需求，也得到照顧。而且在慈善機構中私人的愛行非但沒有被限制，反而得到補充、支持以及有更多的機會。一個很好的例子是在醫院服務的修女團體，只有天主知道她們的服務儀牲。特別有意義的是，給病人解除精神和心靈上的痛苦。這些溫順照顧鄰人的愛行，將是對天主的愛情的永遠讚美。

司鐸及神師們有義務鼓勵有關教會慈善工作的募捐。更重要的是，應關心服務事業的聖召，並儘量培養這種聖召。

今日有許多社會福利工作，是由普通社會人士管理的。一般上，他們沒有基督宗教的超性愛觀念，只是爲了人道主義或促進社會福利。通常基督徒應支持教會所辦的機構（例如：孤兒院、醫院等），更甚於普通的機構。在今天這個大部份已不屬基督，甚至反對基督的社會裡，我們不是强調對抗這些世俗或社會組織。大規模救濟工作似乎淵源於人道主義及慷慨精神的許多救濟工作，大部份有基督徒理想的根源。它們從基督本身的示範及我們文化史中的基督宗教的影響，攝取可觀的力量。我們不能同意僅顧現實的救濟方法與態度，我們仍然堅持天主的眞愛是一切慈善工作的基本動機，我們不贊成任何替代基督教會慈善工作的企圖。但是，天主教應感到羞恥，如果非基督徒，或非天主教徒的慈善活動，超出教會在慈善工作上的犧牲、努力與成果。聊以自慰的是我們的動機具有優越性。但是這個安慰沒有用處。因爲崇高的動機，應該產生樂於犧牲的表現。但是我們不應該擱置崇高的理想不顧，而去與人作救濟的競爭，忽略崇敬天主，以及牧靈的工作。

在龐大的救濟工作上，公教常會跟非教會的各型福利機構合作。審愼的合作，即使是屬組織上的，是可以的，只要不違背宗旨就可。

教會與政府主辦的福利工作，二者之間的關係需要更詳明的商討。在最近的世紀裡，政府的福利工作跟教會的超性福利工作之間，產生不幸的緊張局面。理論上說起來，雙方並不抵觸，反而該是相輔相成的。政府應儘量消除社會上的不平等，關懷社會地位弱小及無助者。但是一切負責的領袖們應明白，在政府儘了他們一切能力之後，尚有一項廣大的需求，這項需求唯有透過私人及社團的愛行才能得到滿足。教會絕非抨擊現代政府對社會病苦現象所作的任何純正關切。相反的，沒有人比教會更清楚，高水平的社會正義，是讓救濟工作發生效果的最佳準備。基督徒的愛永遠不能，也不會免除正義或不顧正義。教會的第一目標，並不是見到不義，就去搶救（不幸地，她必須經常這樣做）。教會寧願超出正義用愛心去治療人心的創傷，打開心扉，使他們獲得溫煦。

不信宗教的人士，企圖排斥基督徒慈善工作的努力，甚至要加以控制或接管，那是由於他們在基本的概念上，沒有把法律與愛分開。要把愛的活動製成法律，那是瘋狂的企圖。福利工作有它法律上的理由，但也是一種慈善工作，而且慈善工作的意義並不低於法律方面的意義。屬於法律及正義範疇的，政府可以而且應該制定條例。雖然通過法律的壓力，政府得暫時接管教會的一部份慈善活動，這種干涉行爲會去掉慈善活動中最好的因素——愛心的自由活動。如果志願服務的精神衰微下來，那麼這個社會裡最低程度的愛心也會消失。那麼，認識及實踐社會法律責任的先決條件——愛心也不再發生作用。沒有宗教信仰的國家領袖常犯這種錯誤。（政府很少體會到去保障未出生胎兒的權利，也不甚明瞭某些方式的節育的患害，政府不曾充份掌握教育的責任，去避免壟斷教育，公平地撥公款教育全體兒童。）

政府設法接管教會團體主辦的慈善機構，即使表面上讓政府管理，而工作由教會去做，事實上這

是一個荒謬的矛盾；因爲社團的內在活力遭受嚴厲的拘束。更有甚者，有些政府强權控制一切的活動，這是最催殘人權及自由的。教會愈是從慈善工作的範疇衰退出來，愈被迫放棄眞正屬於愛德機構的工作，那麼，不講人情的純法律觀念，甚至只圖利益實用的動機愈滲入本來屬於愛德的範疇。最後，政府不但不能促進公義，却破壞愛德，最後導致最嚴重的社會上不義的現象。

政府不但應避免一切對教會的不公道的干涉；更當歡迎慈善機構的愛德服務，並列入當局大規模的福利計劃內。這包括允許教會愛德工作的絕對自由，不阻礙募捐活動。因爲教會的經費不應全部從公款取得，教會由她愛德活動所獲的獻儀，遠勝稅收的金錢——那是很少人把它看作是愛德的禮物的。

除了在學校裡實際排斥基督文明之外，沒有比瓦解教會的慈善工作更破壞照顧心靈的工作了，尤其是將修女們逐出醫院及照顧貧病者的機構。數不盡的心靈，在痛苦中接觸到基督的愛的溫暖，而對天主的愛開放自己的心，因此聖寵感化罪人度基督徒的生活，或至少準備了他的善終。

四　正義與純粹的愛的義務之分別

救濟的義務，必須在物質的社會運用這項大義務之內來談，才有意義。而且救濟和物質的社會運用有所分別。

若一項慈善工作沒有正義感，就不是眞誠的愛，也不會奏效，甚至可能非常有害。這並非否定愛是德行階梯上最高的女王，而是表明愛奠基在正義之上。正義是愛的正當次序的主要支柱（註三四）。

第一個原則：根據交換的原則，正義要求同等的價值與同等的價值相交換。僱主若不遵照這條原

則付給工資，而以救濟方式給他所欠的工資，那是不能算修正他的錯失的。他必須償還那筆工資，作爲對工作本身的酬勞，而不是救濟或任何方式的援金（註三五）。

第二個原則：政府爲了大衆福利而訂的合理的納稅，我們應該遵守。只有在嚴重的情況中，而政府不能或不願援助時，我們可以直接救濟某人，代替課稅或其他應繳的款項。

第三個原則：社會正義（這意思是說，社會運用天主所創造的物資的原則，尤其指的是基督爲全民作了自我祭獻之後，救贖工程的治序），要求對一切物資的運用須根據社會責任感。豐富的物資應該用在社會公益及福利上。這等於說應用在爲鄰人的裨益上。

唯有澈底瞭解社會及經濟的情況，才能在個別情況下，最妥當地運用多餘的資源。興建住屋，普及工作機會，免息貸款，低息購屋計劃等，要比不加分別，大量分配撫卹金更佳。對社會及道德有益的一般原則是，建立健全的社會，正常的經濟秩序讓人人有工作，節儉勤勞，養育家人及自己。

第四個原則：在個別具體的情況裡，要決定那些物資是多餘的，按照狹義的社會正義，不如按照慷慨的友愛更具彈性。我們得舉出一個相對標準：一方面，大量財富在少數人手裡，遠遠超出他們個人及家庭的需求；另一方面，全球上無數人民處在非常的苦難中，在這二項事實之間，我們應作誠懇的批判：我所有的物資，那些爲我是不必要的，可以充作救濟之用？

若考慮身份地位的觀點，必須面對許多困難。因爲這個觀點很易牽涉到錯綜複雜的情況而且容易被誤用。在今日充滿着痛苦、自私及貪婪的世界裡，基督徒很難找到一個適當的標準，尤其當他跟比較富裕的階層來往時。事實上，經驗證明，富豪們的良知很少因鑑於人性的一般需求而有動於衷的，他們只關注自身的社會地位及生活習慣。假若某個社會階層，爲了配合他們的身份及地位過着富裕奢

侈的生活，而廣大的人民還沒有維持健康的基本條件，這是違反社會正義的。按照身份地位來制定生活水準，是不符合倫理神學的原則的。眞實的基督徒生活，不應該以特權或身份地位，而應以基督的教訓及示範來作標準。但是，「身份、地位」（station in life）一詞也有正確的意義（註三六），例如：一個人的職位，或社會地位，對於子女的教育有所影響。一個人的地位得決定教育及訓練的型式。一個人的家庭生活，文化活動，一切文藝進步都跟他的社會地位有極大的關係。

第五個原則：愛德（不必說社會正義）並不要求人將他全部的剩餘物資充作救濟品。在社會上妥當而有效地運用物資，常常比分發救濟品對我們的鄰人更有裨益。許多教父們鋒利的措辭，宣佈愛德或正義，要求我們將個人過剩的物資，充作救濟品，這意思是說，將全部過剩物資濟助鄰人的福利，是一個眞正的義務，而救濟的方式在此佔有首要的位置。益博羅削（Ambrose）對富裕的施捨人說：「你把本來屬於窮人的一些東西還給他吧！」（註三七）如果這個窮人是在急難的情況中，上述的說法是合乎全體神學家們的意見的。至於其他的情況，益博羅削僅認爲大地的物資，有它絕對不移的目的，就是全民的福利，因此也包括那些不是由於自己的錯誤而生活於困境中的人。奧斯定再三强調富人的一切過剩財富的存在，應爲貧苦的人們服務（註三八），他更清楚的說：「誰佔有過剩的物資，就是佔有別人的資產」（Res alienae possidentur, cum superflua possidentur），「富人過剩的，是窮人必需的，所以緊緊抓住過多的財富，就是佔據別人的資產」（註三九）。奧斯定的大膽評語絕非一句誇張的話。聖多瑪斯也說，當我們的近人有嚴重的需要時，而拒絕將個人過剩的物資作救濟，是違反法律正義的（legal justice）（註四〇）。

在衡量教父們這些話時，我們必須牢記當時的經濟體系，奧斯定所指的是無生產性的，累積下來

的遺產。奧斯定及教父們在當時不曾想到除了用賑濟的方式動用資產，以解救貧苦之外，尚有其他的方式。他們當時心中只知道兩種選擇：不是施捨物質，減輕民間疾苦；就是抓緊累積的財富不放，不發生一點社會價值或僅有極微小的價值而已。無論如何，奧斯定的立場很明確，他認爲不肯以過剩物資，去濟助在極端需要中的近人，就是沒有合理運用物資。唯不容易辨析的是，不知教父的意思，是指違反法律（或更具體地說，違反社會正義，或是違反愛）。但可確定的是，他不只是論述我們愛近人的義務。而是指客觀的物資價值，以及物資跟我們的關係。依據聖奧斯定的這個思想，我們可以肯定的說，現世的財物都免不了社會正義的要求。每一件現世的財物都逃不掉這種要求。基督徒的所有物在社會秩序裡更具有另一種要求。基督親自賦給他們救贖之恩：祂對一切資產本具有所有權，但祂以聖血的代價救贖了一切，祂什麼也沒有保留，甚至祂的衣服也被剝奪了，而被釘死在十字架上。

聖額我畧（St. Gregory the Great）指着聖經裡富人的比喻說：「沒有人可以自告安慰地說：『我不曾偷誰的什麼東西，至於屬於我的東西，我合法地動用。』因爲那富人，用財富作豪華的享受，不肯援助窮苦的人們，而因此掉入了地獄。」（註四一）

我們研討了上述的理論之後——教父們曾經說過許多其他類似的主張——至少我們不可避免的結論是：過剩物資，應用來爲社會上的窮人服務。但是，教父們極端强調物資的救濟，也是由於他們當時的社會因素，這一點是應該明瞭的。

第六個原則：根據上面所說的，如果我們有過剩的物資，應充作社會的用途，而且其中一部份應用作救濟。它的數量須視需求的程度，及個人的財富而定。

在舊約裡規定十分之一爲崇敬天主，十分之一濟助窮人。每七年一次，窮人准收穫土地的出產。

每年可以收穫田邊剩下的穗子（出廿三11；肋十九9，廿三22）。此外，更强調免息貸款，及經濟支助（申十五7）。

雖然政府大量撥款，並有計劃地從事各種福利工作，爲全民服務，但牧靈及崇敬天主的各型愛德工作，仍有極大的需求，等待我們的濟助。不論我們在那兒，總是有人來求助，不知有多少人期待着寬宏慷慨的人士「你們常有窮人和你們在一起」（若十二8），若果有人拒絕一切的求援，他必是有罪的。

五　愛與救濟的實際方式與界限

第一個原則：自然及積極的神律（The natural and positive divine precept）規定須以個人過剩物資作濟助，否則一般上作大罪論（ex genere suo）。上面所引用的聖經，教父的教訓，世上物資跟我們的本質關係，以及物資在救贖工程中的地位，都證明這個說法。

第二個原則：儘這義務的程度，須視個人的財富或收入，以及需求和困苦的情況來決定。在嚴重或普遍的災荒時期，這條規定比生活繁榮的時期更迫切；但這個義務總不會停止，因爲我們常有窮人跟我們在一起。教宗依諾森第十一世（註四二）否定下面的說法：「若按照一個人的身份、地位來看，沒有一個人會確實有過剩的資源。」不幸的是，如果愛心已死，那麼很少有人會洞察他自己的過多資產。沒有愛心的人，不會理會到，比起窮苦的人來自己確實擁有過剩的物資而該捐獻出來。聖經裡有一句警語，指出爲基督的眞實宗徒，什麼才是眞正過剩的物資：「有兩件內衣的，要分給那沒有的；有食物的，也應照樣作。」（路三11）一個人衣不蔽體，跟有二套衣服的人比較起來，後者就算是富

裕了，而事實上，很少有這樣窘迫的貧窮。

第三個原則：在近人有極端需要的時候（例如：在死亡或患病很嚴重的時際），我們不但應動用我們過剩的物資，甚至也應動用似乎是維持我們生活的必須物資的一部份。但是，我們沒有嚴格的責任，去做救急以外的事。通常在這類情況下，不必過份愼重其事，或化費過多。舉個例子：除非有特別的理由，我們不須付昂貴的藥費、門診或住院。（所謂特別的理由，即如要救一條人命或者一個人的健康，因爲他（她）須單獨負擔一個大家庭的生活）。慷慨的（Magnanimous love）友愛是廣泛而活躍的，毋須任何普遍的誡命。

第四個原則：在極度需要的情況下，我們有動用過剩物資去解救近人的重大責任。如果可以用貸款方式解救近人的需要（在有些情況下，應該是免息或低息），就不必用濟助或施捨的方式。提供工作機會也是一個解救困境的方法。事實上，貸款或工作是較好的方法，因爲這樣得加强那個人的人格。

第五個原則：如果近人處在嚴重的道德危機壓力下，唯有具體的物質援助才能挽救，那麼，我們有幫助他的重大責任。我們當然必須動用一些過剩的物資，在我們的生活必需品當中，也至少應該撥出一些來幫助他。

第六個原則：我們沒有義務，將維持我們自己生活的絕對必需品，充作救濟。理由是每一個人有責任及權利維持他自己及他的屬員的生命及健康。

第七個原則：聖經及傳統給我們提供了一個最崇高的理想，這不是一個普遍的規定，而是一個勸告：「你若願意是成全的，去！變賣你所有的（把所得的給與窮人）。」（瑪十九21）誰響應這崇高

的理想，將他所有的一切送給窮人，這樣他可以完全靠自己雙手的工作來生活，然後將他所賺到的分一些給需要的人（厄四28；德後三8）。方濟各修會幾百年來的傳統精神是：出賣全部所有，爲他人服務不求酬勞，全靠濟助來生活。即使一個人沒有什麼資產，只是靠工作所得而維持生活，他仍然有義務幫助比他更窮的，或捐助教會的慈善事業。衆人的點滴捐獻，是慈善工作的主要資源。

六　基督徒的救濟

ⓐ　基督徒救濟的動機的正當是頂重要的。若沒有超性的態度，愛的禮物對贈送的人無甚裨益。「我若把我所有的財產全施捨了，……但我沒有愛，爲我毫無益處。」（格前十三3）藉着正當的動機，我們滲入基督的愛，我們在祂的愛內團結一致，分享它的豐收：「誰若只給這些小子中的一個，一杯凉水喝，因他是門徒，他決失不了他的賞報。」（瑪十42，谷九40；瑪廿五35）基督將酬勞那在窮人身上看到祂，對祂友善，表示愛心的人們。

自私與僞善的動機，不得滲入濟助的行爲。「善待他們；借出，不要希望有所回報；如此，你們的賞報必定豐厚，且要成爲至高者的子女。」（路六35）「當你們救濟時，不要讓左手知道右手所作的。」（瑪六3）但在我們救濟時，我們得審愼考慮濟助的對象，給誰？什麼用途？只是上主的訓諭告訴我們，我們的動機在天主眼中應該是純潔的。人性的虛榮會破壞眞摯愛心的純正動機。

ⓑ　不單是贈送人的想法及精神應該正當，而且施捨的方式也該恰當。對窮人的愛護，措辭溫和、委婉以及有分寸，比傲慢的態度給與大量的施捨，更能使痛苦中的人心接受天主的愛。富人應切記基督曾爲最貧苦的人服務，所以不應用以上待下的態度對待窮人，財富是他爲基督內兄弟服務的義務

。以吝嗇、暴躁的態度對待窮人，好像他們不配獲得救濟一般，這樣會損毀最慷慨的慈善工作：「天主愛樂意捐助的人」（格後九7；羅十二8）。「給每一個禮物時應和顏悅色」（申三五17）。「若你多有，就該多施捨；若你少有，也不要怕少施捨」（多四9）。

ⓒ 物資濟助時特別要注意明智的原則。吾主的教訓極妙地指出濟助應有的審慎態度：「讓你的救濟品在你手裡出汗，直到你明瞭應該給誰。」申命紀裡導師的訓話，在當時已是明智的，警惕我們勿讓濟助被邪惡勢力利用。他說「拒絕罪人」，「勿給驕傲的人任何東西」，這不是指完全拒絕惡人，不給他們濟助，而是要避免加强他們的惡行。基督化的愛德，不該只限於良善，虔誠者的小圈子裡。只要我們的善行，不是具體的支持異端或惡行，不應該歧視其他信仰或無信仰者。明智要求我們作多方面的考慮：年齡、工作能力、地位、動機，以及接受濟助者是屬無辜或有罪的（註四三）。那些懶惰不肯做工的人，不應該領受什麼或只領受很少的濟助。「誰若不願意工作，就不應當吃飯」（得後三10）。不過，他的家人不該因他而受苦，當以明智的態度去援助他們。

貳　積極關懷鄰人的得救

一　普遍的義務

教會裡有一個受了特別祝聖的專門照顧靈魂的部門，凡是受了這個祝聖的人，他的心神精力完全放在爲不朽的靈魂，及天國服務上面。做一位司鐸，是「奉派爲人行關於天主的事」（希五1）。司祭站在祭臺前，不只代表他自己，更是代表全民。他領受牧靈的職任，不是爲自己的益處（則卅四8

），而是爲他的兄弟姊妹們服務，宣揚教義，執行聖事，以言行照顧並鼓勵弟兄的靈魂。在他晉鐸品及接受牧靈之職時，必須將善牧的話，作爲他個人的理想：「失落的，我要尋找；迷路的，我要領回；受傷的，我要包紮；病弱的，我要療養；肥胖和强壯的，我要看守，我要按正義牧放他們。」（則卅四16）

有些神師讓他鐸品的貴重禮品荒蕪不用，他雖然靠祭臺生活，却不用全部的愛心，也不發揮他的職能，去爲救靈工作，這眞是很糟的現象。身爲聖愛的大使，他這麼做，既觸犯了愛的法律，並違反了正義的誡命。

父母及教育工作者，必須照顧兒童身心的發展；但是，更應關心兒童的永生得救。事實上，父母在婚配聖事中，就已負起了這重大的責任；他們在祭臺前接受了成爲一個「小型教會」的任務，尤其是指互相照顧彼此的靈魂，以及天主賜給他們的子女的靈魂。

任何公共機構的設立，對大衆都會產生一種影響。新聞工作者、公務員、政治家以及國家的領袖，雖然不是專門爲天國服務，但是他們工作的成績也須按照跟天國的關係來評判，而且這評判不是次要的事：他們的所作所爲是否對擴展神國有益，抑或對救靈工作是有患害的？公僕對大衆的影響愈大，就愈該發展那影響力，用在救靈的事業上。

但如果有人想，救靈事業只是某一特殊機構的事，這種想法是非常危險而且不合乎基督精神的。每一個基督徒應憑他的資能，去促成近人靈魂的得救。他應該隨時隨地儘量推動救靈的工作。

(1) 首先，基督的愛在我們內催促我們（格後五14），要在天主內積極地去愛近人。這也就是說，我們必須協助他去愛天主，使天主能接納他到永愛的境界。在許多情況中，只有透過某一個人熱心

，親切又眞摯的態度，才能够使另一個人的心扉向天主敞開。在這種情況中的熱心人，就是天主爲了某一項特定的愛的任務而特別召喚的。

我們深知司鐸的使命是以特殊的方式尋求救靈及聖化靈魂的途徑。而修會是要努力實踐福音的勸告（evangelical counsels）。但是每一位生活在世俗或修院的基督徒都有實踐愛的使命。這包括實際參加救靈的工作，因爲除非在救靈上有實際的行動，否則在成全的路上不會有進展。

將自我奉獻給宗徒事業是什麼意思？響應天主的愛，完成它在我們內發動的使命，將福音帶給人們，幫助他們發現基督的愛，並在神愛裡止於至善（註四四）。

(2) 在基督奧體內我們所具有的天主的愛，號召我們跟其他成員互策共勉，生活在一個奧體，一個愛內（註四五）。就好像我們自然的身體一樣，基督奧體的全體成員，是休戚相關的（格前十二25）。

實踐救靈的宏業，在人間建立神國，單憑教會的神職輩及教會的領導權威是不够的。在許多事情上，全體人的合作，似比教廷主持的牧靈活動更重要。「眼不能對手說：『我不需要你』，同樣，頭也不能對脚說：『我不需要你們』。不但如此，那些似乎是身體上比較軟弱的肢體，却更重要。」（格前十二21）

基督的首腦地位是如此顯赫，我們勿以爲祂不需祂肢體的協助。保祿說的人體，也適用於基督的奧體。當然信衆需要贖世主的援助……但也須注意——這似乎是很奇妙的——基督需要祂的肢體……吾主並不有形地直接統治教會，所以在展開救贖的工程時，祂選擇了肢體成員們的協助。這不是因爲祂羸弱與無助，而是祂寧願這樣，俾更光榮祂的無玷淨配……這確實是一個浩瀚的奧秘，令人遐思不已：許多人的得救，須賴基督奧體的其他成員的祈禱與克苦的奉獻，又靠神師及教友，尤其是父母們

的幫助（註四六）。對我們來說，我們是協助基督作救靈事業，「由一位，通過他而得救，並自己展開救靈工作！」（註四七）

鑑於迫切的理由，當代偉大的教宗們，使我們意識到基督奧體的全部成員都有宗徒事業的義務。今日世界中有一大部份已經跟教會及教會的權威脫離了。跟教會的接觸，也常常只限於與教友個人來往而已。所以今日的教友必須非常瞭解他有宗徒的恩寵及責任。事實上，他有一種非司鐸所能做到的特殊任務：聖化整個世界，將基督精神滲入影響力的中心。

當然，服從教會的權威，是身爲奧體成員所必須有的德操。但若在宗徒事業的努力及創意上，只消極地等待教會的指示，那是無益的。「奧體的成員，不自以爲是教會行動的對象，專屬於聖統制度的。他該把自己看作積極參與教會活動的一份子……忠實的教友效勞教會，猶似潛修聖德一般努力。這樣，我們可以說他是跟教會生活在一起，也爲她而生活。」（註四八）

奧體的每一位成員，從聖神獲取特別爲他準備的恩寵，以共同建設整個奧體（格前十二）。每一個恩寵也是一項責任，一項唯有他在教會及他的近人身上可以實踐的責任（註四九）。作爲天主所創造的個人，我們唯有爲祂生活並與人合作，才能在進步的路上安然前進（註五〇）。這條「靠聯合才能進步」的規律，不僅爲個人是必須的，爲整個基督奧體尤其奏效：我們愈緊密團結，愈是守望相助，就愈跟天主跟基督相結合。另外一方面，我們愈愛天主，愈跟奧體的首腦聯合在一起，就愈跟其他成員在愛中團結一致（羅十二5；格前十二25）（註五一）。

奧體的每一成員，必須按照他的身份、才能及個性在他內心塑造一個基督的肖像。在這麼做的時候，我們勿忘了，基督，我們的首腦，尤其是「奧體的救主」，祂愛了教會，並爲她交出了自己（厄

五23）。同樣的，奧體的每一成員亦應懷着首腦的精神，使基督的愛，活在人間。他的宗徒事業的祈禱、工作、艱苦，都必須成爲基督愛人靈的具體表現及繼續。

(3) 最後，聖事——即聖號的意義——告訴我們，聖事的聖寵與其聖化作用，在基本上包涵了宗徒的使命。聖體聖事是動力的來源，它持續不斷地（註五二）提醒我們愛近人，及關心他們靈魂的得救。參與彌撒聖祭時，有司祭恩寵的人（領過洗禮及堅振的人）體驗到宗徒事業在天主偉大的愛中的重要性，跟救主的祭獻聖意融合在一起，對救主來說聖父的榮耀，及人靈的得救是一個整體的大奧秘。在聖體聖事中，基督徒不但領受救主無限的愛的果實，並且也得以參與救主的祭獻與救贖的想法。「由司鐸親手舉行的奉獻，無玷羔羊因他的言詞而降臨祭臺，信友們一心一意祈禱，將祂奉獻給天父——這是最蒙天父接納的祭品，也是符合教會全面的需求的。」（註五三）

積極參加教會的祭獻，就是響應人生的使命及宗徒事業：因爲我們參與教會拯救人靈的關懷。誰分享聖體的神糧——即基督爲救世而奉獻的聖體，必也會燃燬起救靈的熱火。基督在十字架上犧牲時所關懷的事——爲光榮天主救人靈——也必成爲參與祭獻的人所關懷的對象。任何人通過聖洗，以及以更完美更高貴的方式通過聖體，成爲基督奧體的一份子，必須在他一生當中，眞正體驗到跟全體被救贖者的團結一致。這種團結必須在最高貴神聖的救靈事業的實踐中，被體驗出來。

聖洗及堅振聖事（註五四）在基督徒的靈魂上刻下不朽的印號，讓我們分享基督大司祭救贖人類、榮耀天主的使命。從聖洗到祝聖鐸品，教友一步一步地靠近基督大司祭的任務。在此任務內，榮耀天主與拯救人靈是不可分的。因此，領了洗的教友，尤其是受過堅振聖事的人和晉陞鐸品的司祭，必須領悟到，天主通過聖事，正式委任他們在天主的愛內，並通過天主的愛，拯救人靈的使命。

聖多瑪斯簡單扼要地說明了堅振聖事的特性。通過堅振，得領受參加基督救贖工作的熱忱：「這聖事的特徵是讓教友藉着聖事得到基督司祭的一個標記，得參與基督本身的司祭職責。」（註五五）「領了堅振的人獲得力量，可以公開正式地宣揚他對基督的信仰（註五六）。多瑪斯所論述的堅振的任務，可以總結如下：「堅振賦給教友實踐司祭行動的全部權力，而且司祭的行動是顧到整個教會的。」（註五七）「聖洗賦給我們救護個人靈魂的力量……堅振賦給我們跟信德的仇敵作精神鬪爭的力量。」（註五八）

我們受聖洗的目標是具有司祭的意識形態。受了洗的人應該具有司祭的思想，首先在基督內增長超性生命，關懷他自己的得救以光榮天主，然後以司祭的態度榮耀天主，並關懷整個教會的得救。在另一方面，堅振表示愛的新生命的進展。我們從聖洗當中獲得的司祭參與，得以經過堅振而擴大，這是超性生命生長的基本路線。基督徒個人的得救只是偉大天主愛所射出的光芒中的一條光線，也是整個教會得救的一部份，基督徒在基督內及祂的愛的國度內的成長，端看他對這件事的瞭解程度而定。

隨着內心的清楚和堅定，我們必須實行神國的第一條法規：即爲榮耀天主，拯救近人而獻出司祭般的熱忱的召喚。如果受洗人靠新的神糧而汲取營養，那麼他們會爲天主的榮耀而生活並增進天國的救靈工程。一俟他們藉着堅振的聖神熱火生長成熟時，那完全支配他們的有意識動力必須是拯救鄰人，擴展天主的神國，宣示天主偉大的愛。

堅振時，聖神的愛火在我們心靈上銘刻了恩寵以及爲天國任務。我們關切自己的得救，不得疏忽我們必須分擔整個神國以及爲鄰人服務的責任。堅振的聖寵賦給我們一項新的感覺，亦即成熟的基督徒的眞知灼見，他看出，自己的永生得救，在於爲鄰人的得救而努力並行動。

「跟聖洗的印號對照起來，堅振的新顯特徵是：領了堅振者，已有資格及責任，以教會的成員身份去行動。他得以獨立，負責的抉擇，去分擔基督的司祭性及崇高的行動，他得公開分擔神國的建設，克服神國發展的阻礙與艱難。」（註五九）

在宗徒時代，堅振和聖神賜的特能（charism）常常奇妙地結合在一起。這些特能並非爲了他們本身的得救或完美才賦給的，而是爲了建設天國而給與的一種委託。所以，聖神七恩的目標，是給領堅振的人穿上精神武裝爲爭取天國而奮鬪。由於聖神降臨時可以激發人本性中的能力，因此領堅振的人具有雙重責任：他不僅要運用超性能力，而且也要運用本性能力以及天賦特長，爲天主的神國效勞。

領了堅振的人，是天主神國及近人得救的戰士。「基督跟邪惡鬪爭的現象，重現在領了堅振的人身上。基督以愛心順從到死，因此祂征服了罪惡。同樣的，領受了聖神的印號的人就會像基督。而聖神的印號就是愛的印號。」（註六〇）由此可見，領了堅振的人，配備好了聖神的愛，願爲愛兄弟、姊妹的靈魂而奮鬪，竭盡他本性及超性的才能，爲神愛的天國而效勞。他的奮鬪，就是基督的奮鬪，跟罪惡勢不兩立直到死亡。而這一切都是以愛的精神去完成的。

在俗宗徒事業最高貴的訓練所是經過聖事聖化的家庭。身爲婚配聖事的施與者與接受者，配偶雙方應互相照顧對方的心靈信仰。他們結合在基督的救贖愛內，永不分解。他們也有教育兒女心靈的主要責任。婚姻是基督跟祂的教會似的互相結合，但並不排斥婚姻關係之外的服務人靈工作。進一步說，他們賦有另一種新的職任與動機，跟基督及教會一起展開救靈的工作。

發願奉獻給基督顯然不是一件聖事。但是公開的發願使一個人比聖事化的婚姻更靠近基督與教會

之間的救贖關係。所以，他賦有更迫切的職任去證明愛心。奉獻給基督的人對救靈工作愈是純潔與熱心，對於婚姻生活的影響也愈大。因爲他們會體會到，彼此之間的愛，以及向周圍的人表現愛心，須以基督爲中心，而基督願意教會：「在自己面前是一個榮耀的教會，沒有瑕疵、沒有皺紋，或其他類似的缺陷。」（厄五27）

修會的誓願或獨身願跟教會團體的崇敬天主的本質密切配合的。透過這型的宗教行動，確實能虔敬天主。發願的人，放棄對世物的所有權，對自身的支配，以及意志的順從。公開的誓願在本質上確實是教會性的，因爲他們在已經被救贖了的團體裡，榮耀天主，給祂最高的光榮。

帶着聖神賜給的愛心以及堅振聖事的勇德，個人可以有兩種方式參與宗徒事業：第一是個人藉他自己的地位以及按照聖寵的時間行動；第二是參加有組織的公教活動（在俗的司祭化活動 the lay-priesthood）。並在教會當局的領導下進行。我們不必假定參加這種公教活動是普遍性的義務。

二　積極服務人靈的普遍方式

全體基督徒都有關心鄰人得救的一般責任，實行的方式包括：祈禱、贖罪的意願：好的榜樣，傳授基督思想，勉勵，糾正。以上是關懷救靈的積極型式，至於消極方面，要避免一切對別人靈魂有不良影響的事。這包括避免沾染上別人的惡表，並避免與人共謀作惡。

甲、祈禱的宗徒事業

基督徒的祈禱必須是宗徒化的。這意思是說，我們的祈禱必須是關心近人得救的一種表示。同時

，祭必須是以基督精神做的祈禱。「當他還在血肉之身時，以大聲哀號和眼淚，向那能救他脫離死亡的天主，獻上了祈禱和懇求，就因他的虔敬而獲得了俯允。」（希五7）如今，祂仍然在天國及祭臺上不停地爲我們祈禱，作天父跟我們之間的調解人。

宗徒們的祈禱完全是被基督這種關懷他人得救的愛心所推動的。我們的祈禱也該這樣：「首先，我勸導衆人，要爲一切人祈禱，轉求和謝恩……這樣做是好的，並在我們的救主天主面前，是蒙受悅納的，因爲他願意所有的人都得救，並得以認識眞理（弟前一2）。

通常我們該確定我們祈禱的目標，並且特別爲在我們周圍爲我們所摯愛的人祈禱。聖莫尼加不停的爲她的兒子奧斯定的歸正而祈求，這是爲自己人懇求的典型。我們也該爲有特殊需要或特別靠近我們的人祈禱。但是，公教（Catholic）的祈禱——彌撒（Mass）是我們的模範——永遠也是最廣義的傳教祈禱：爲「全球的教會」，教宗，全體主教，全部基督徒的團結，以及罪人的歸正。求恩的祈禱，本質上跟宗徒的使命是連在一起的，宗徒的使命是求恩的動機以及不斷的動力。但祈禱也爲宗徒的使命作準備，並陪伴宗徒使命，而且它本身就是一項宗徒使命的活動（註六一）。

並非基督的祈禱不敷全球人類心靈的要求；可是天主在製訂救贖計劃時，預計了我們的加入。透過基督十全十美的祈禱，我們的祈禱可以爲他人獲致特殊的恩寵。所以，我們深信宗徒之后瑪利亞，在她世上及天上的祈禱中，不斷的垂愛着我們：她的祈禱已完全滲入了救主的祈禱中。

乙、補贖的宗徒事業

不僅是我們的祈禱，而且我們在此生中對痛苦麻煩的克己、忍受也都該納入基督救贖我們的祈禱

及痛苦之中。「我們只能以天主首先在基督內對我們的愛，去愛天主，所以我們與天主一起的生活，每次的進入天主與增長，就是更滲入基督補贖的愛，跟祂流血及補贖的聖心更結合一致。」（註六二）滲入基督救贖的愛，尤其是基督的祭獻，不但重振補贖的精神，而且要體驗到基督奧體的一切苦難，都是爲了愛人類——甚至是最大的罪人——而忍受的。如果沒有補贖的精神，禮儀復興及重新强調的救贖的團結，都不會得到眞實長久的結果。基督奧體的整個體系是救贖的體系：首先由首腦爲肢體作了代替性的贖罪，然後成員們在首腦內互相做補贖（註六三）。

對救世主寶血，及耶穌，瑪利亞聖心的敬禮，特別能表達補贖的精神。敬愛耶穌寶血和耶穌瑪利亞聖心的人和瑪利亞一起，當救主傾流聖血時，站在十字架的下面（註六四）。而且他不僅看着流血與水的耶穌聖心，同時也用愛憐的眼光注視着那些基督爲他們留血的人。帶着鮮血淋淋，甘願忍受苦難的心，他望着那些基督爲他們犧牲，並委託給痛苦聖母及——在較小的程度上——我們的人（註六五）。

聖保祿以他特具的宗徒熱忱，透露這犧牲贖罪的心情：「如今我在爲你們受苦，反覺高興，因爲這樣我可在我的肉身上，爲基督的身體——教會，補充基督的苦難所欠缺的。」（哥一24）「爲此，我爲蒙選的人忍受一切，爲使他們也獲得那在基督耶穌內的救恩和永遠的光榮。」（弟後二10；格前四9）聖依納爵主教（St Ignatius of Antioch）在他的書信，及英勇殉教的表現上，表達了救贖團結的信仰（註六六）。

凡基督徒必須有補贖的意識。必須準備好接受每日的憂愁苦難，爲罪惡作補贖。除了這種普遍性的義務之外，某些基督徒尚有更崇高的號召，爲基督而犧牲。爲了罪人的得救，他們將自己奉獻爲犧牲品。熱中救靈魂以及肯受苦，是他們整個一生的基本動機。

祈禱與贖罪都是直接朝向天主的，並且唯有透過基督奧體救贖的一致團結性，才能在天主及人前產生效果。但是，好榜樣以及兄弟般的互相勉勵指正，在心理上更直接影響我們的鄰人。對鄰人最有效而持久的直接影響是好榜樣，它能發揮出模範人格的力量。

丙、好榜樣的宗徒事業

(1)「模範」一詞在基督道德論裡的意義：

ⓐ 天主照自己的肖像造了人（創一27）。基督是「天主完美的肖像」（格後四4；哥一15）。只有透過基督，我們才能瞭解我們如何是天主的肖像。我們看不見的天父，在基督內變成看得見了。「誰看見了我，就是看見了父」（若十四9，十二45）。既然基督是聖父完善的肖像，也是我們肖似天主的典型，而且我們在世的任務，是要充份使我們的本性及超性肖似天主，因此除了追隨仿效基督，沒有其他的途徑。「跟隨基督」，「肖似基督」，「變成新人」，這些話的意思是說，在我們內塑成祂的肖像，因爲祂創造了新人（哥三9）（註六七）。只要我們成爲基督活的肖像，那麼我們就是在基督內表現天主的榮耀，但這榮耀在來生才能全部顯現出來（格後三18）。天主給我們一切寵恩的目的，是爲了使我們肖似祂的聖子（羅八29）。

基督爲了達致教導我們的目標，祂也給了我們一些一般法規及準則。但是，祂自己的人格是祂的教義的最高模範。基督的道德，不是只涉及抽象的法律範疇（註六八）。它最注重的是跟天主，基督的適當關係。所以，基督人格所提供的模範，比一切個別法律、規則更扼要，更基本。

基督徒的極崇高理想是如同天父一般完善（瑪五48）。既然基督代表天父，唯有祂才能領導我們

走往天父：「誰看到我，就是看到天父」（若十四9）。所以，基督得用同等的强調語氣指出祂自己的榜樣及天父的工作：「我給你們立了榜樣，叫你們也照我給你們所做的去做」（若十三15）。「住在我內的父，作祂自己的事業」（若十四10）。

天父，最尊崇的典範，是由基督帶給我們的。在基督——降生的聖子內，宗徒們及歷代億萬心靈得以體認聖父。從此，人類在超性上肖似天主的特徵啓露出來了。同樣的，偉大的聖人在他們的時代背景裡反映出基督，引導人朝向祂。雖然跟基督比較起來，這些反映是微淡的，但是對那些在聖人中看到基督的人們來說，基督的形像是比較清晰，有活力的。這是教會特別虔敬聖人的理由之一（尚有其他理由）。既然基督的道德是表現在具體的榜樣，勝過抽象的理論，因此聖人們以身作則的示範是最有力的勸勉。聖人們反映基督的光輝，祂是唯一至善的理想及示範。基督藉每一位聖人反映出來的光輝，猶如三稜鏡的反射陽光似的（每一位聖人，各具才華、德操，和不同的時代背景）。聖保祿明察寵恩的禮物，他勸勉他的子弟道：「所以我求你們，你們要效法我！如我效法基督一樣！」（格前四16，十一1；斐三17）他以慈父心腸，寫給得撒洛尼的教會：「你們成了效法我們和效法主的人」（得前一6；二14）。聖保祿體驗到宗徒的使命賦有聖寵的力量及責任，不僅以言語去宣揚基督，而且也以榜樣生活出來（格後十～十二）。他在訓勉二個得意門生，弟茂德及弟鐸（Timothy and Titus）時指出，他們應該在言語，行爲上做活的模範（弟前四12）。這樣，基督的教訓才能生效（弟二7）。

福音至今尚未進入所有人的心靈，宣講不够只是一部份理由，更大的原因是由於福音尚未被充份實行。初期的基督徒，在當時獲得空前的勝利，主要是由於他們的好榜樣。甚至異教徒也詫異地說：

「看，他們多麼互相愛護啊！」殉教者的血，是基督徒的種籽（註六九）。聖伯多祿教導基督徒應用良好的品行，使那些誣告他們的人，感到羞愧（伯前三16）。他勸勉基督徒的妻子們，以無言的品行而感化他們的丈夫（伯前三1）。

ⓑ 現代心理學家充份瞭解到榜樣（說的更正確是，立榜樣的人）在救贖秩序上的意義。當然模範的價值，首先在於具體，在生活中的表現。榜樣可以啓發想像力，使人瞭解到所表現出來的價值；而那口頭的話只能給人一種概念。實行好榜樣的機會在適當的聖寵的時刻，是非常多的。抽象的概念，不能直接發出愛的力量，只能傳達單純的理解力。一般的說，對一個價值的瞭解，尤其是對價值的熱忱欣賞，只有藉我們親眼看到的才能發生具體模範（註七〇）。

福音的記載，帶給我們基督無可比擬的理想。在福音（及聖保祿書信）裡，我們得因聖寵而瞻望祂是我們終生的眞實典範。在某一方面來說，基督的肖像在祂的奧體裡更明顯：我們在虔敬的集會中，在天主的子民身上，在聖人身上看到祂，每一位聖人以他獨特的方式反映天主崇貴的法典及模範。

跟道德上傑出的聖人接觸，可以充實對於價值的認識（也是增强法律的知識）。吸引我們神往的模範，尤其能刺激，並加强我們的宗教及道德生活。大的生命力量不是寄寓在教義，而是藏在具體的榜樣之中（註七一）。「對宗教生活的熱愛是由人燃燃起來的，更甚於書本。」（註七二）宗教生活的增長並非端賴書本或聽道，而是靠跟有宗教信仰的人的密切來往。滿懷純潔理想及慷慨熱忱的青年，當他們瞭解並喜歡有信仰的人時，尤其易受影響（註七三）。謝勒（Max Sheler）在下面說的話並非誇張過度：「在一個人身上表現出來的行爲模式的原則，是一切道德感化過程的主要動力。」（註七四）

(2) 對於模範的有意識態度：從以上所說的，我們作一個簡明的結論：每一個人必須堅持效法聖

德的模範。我們應該充份地意識到模範的價值，並向好榜樣暢開我們的心，第一個模範是基督，然後是聖人，但也千萬不要忘記自己親身體驗過的好榜樣。每一個人在有意或無意間，都有他自己最愛慕的英雄和理想。年青人盲目衝動式的崇拜，可能導致禍患。有些英雄或典型只是年青人的幻想而已，沒有眞實的價值。有時候青年也會有一個反面的理想，例如下面不幸的事，是可能發生的：一個青年從一位導師身上，有意或無意地塑造了一個反面的理想：「我決不要做效這個傢伙！」在這種情形下，道德努力的方向走偏了。這位青年只是故意或非故意地意氣用事，走反抗的路。另一方面來說，明智而出于愛心的選擇理想，可以讓人從群衆的想法，以及從他周圍環境有意或無意的理想中解放出來。

回應基督對我們的慈愛，並熱忱傾慕祂的某一位聖人，或一位成功的宗教人物，這樣可以使我們免陷於時代及周圍的邪惡勢力。訓練青年們發現眞實的理想或模範，決不是一件小事情！我們可以指點出來他們所崇拜的英雄偶像。往往偏差不在於直接反叛什麼，而在於狂熱追求一個受不良友伴所影響的錯誤理想。要解救他們擺脫錯誤的理想或有毒素的氣氛，最好的方法，是由高尚的導師或教育工作者，在健康的環境裡領導他們。

(3) 立好榜樣的責任：既然好榜樣能發出這麼大的力量，我們救靈魂的責任感催迫我們立好榜樣。這個責任的主要意思，不是要我們作這個或那個立榜樣的單個行爲，它的眞正意思是要我們建立一個能吸引及鼓勵別人的人格。

爲了鄰人的得救，可以而且也應該是我們立好榜樣的動機。以基督徒個人的立場來說，有許多事情是好而且合法的，但是若考慮到對別人可能產生的影響，就不能去做了（註七五）。同樣的，有許多

行爲本來不是必須的，但是爲了它們能對別人產生影響，爲了別人的好處或者爲了成就一件好事，我們應該去做。但如果這類行爲經久重複，只是爲了立榜樣，沒有注意到行爲本身的價值，結果會使那個人顯得虛僞，所謂的「好榜樣」也不會有結果。所以立好榜樣的行動，通常只是出于一種附屬的動機，爲了幫助我們克服內在反抗爲善的力量。假若我們關懷別人（較「軟弱」的兄弟）的得救而立好榜樣時，這個行爲的價值就更爲提高了。

好榜樣的實際效用，不在於個別行爲的本身——雖然有時候是很必要的——而是在於那個人人格的攝引力。所以，具有宗徒思想的基督徒——不僅是司鐸——建設人格的動機，必須是爲了吸引心靈歸向天主。「我一定要成聖，爲了替天主贏得許多心靈」。

神職人員或修會會員，有立好榜樣的特殊義務（註七六）。但是每一個負有教育及神修輔導責任的人，不論他的身份、地位，都免不了這種義務。家長及那些在社會上一舉一動受人注意的人們，都應該立好榜樣。下面一句基督的話，對於他們有特別的意思：「照樣，你們的光也當在人前照耀，好使他們看見你們的善行，光榮你們在天之父。」（瑪五16）但是立好榜樣、培養好的人格的動機，不是爲了在人們眼裡出風頭，而是爲了光榮天父及拯救人靈。

權威與榜樣的力量結合在一起時，可以對他人產生莫大的影響力，同時也給與他們內在的解放。父母的好榜樣，是兒女早期道德教育的基礎。也許一個小孩不能體會父母教訓的價值，但是在他小小的心靈裡可以萌發一種道義上的信任感：那些給指示的人是良善的。「父母的話是對的，因爲他們確實是好人」。這純樸、摯愛的信任使兒童的行爲具有道德價值，而且使對道德的服從更容易而且美好。

(4) 好榜樣的必要特徵：好榜樣要發生效力，必須跟仁愛結合（格前十三4）；它必須眞摯，沒有清教徒的矜恃，也沒有法利塞人的僞裝造作（瑪六16）（註七七）。有些人用抱怨或者令人厭煩的態度去立榜樣，甚至爲了要讓別人知道自己道德的優越，這種行爲絕不會有效果，甚至令人起反感。

眞正的模範或好榜樣必須是愛的行爲。所以，一個模範人格必須是受人敬愛的人（註七八）。因此，誰若想以人格達成宗徒的使命，就首先得珍惜他人對他的信任。催殘他們的愛，就是催殘自己的影響力。父母及神師確實應竭盡心智贏取他們屬員的敬愛。只要動機是爲了贏取近人歸向天主，不是要出風頭。這樣子做，其動機就不會是自私的。唯有眞正仁慈完全沒有僞裝的人格，具有使人心歸向天主的攝引力。當救主在那偉大的一晚，要祂的門徒注意祂的榜樣時（替門徒們洗脚之後），祂明確地指出，祂的子弟們體驗了祂的愛護，也應該讓他人經驗到同樣的愛。他們應使人們體驗到他們自我犧牲的慈愛，凡是基督的隨從者都該如此。這是救主在最後晚餐中所給的偉大教訓。

誰獲得了同伴的愛，就該加倍的立好榜樣。一個得到回響的愛行，使好榜樣更有效力，而壞榜樣則因回應而更危險。高貴的友愛——尤其是婚姻的愛——必須努力使自己的人格趨於完善——他的同伴的人格也會因此更高貴。

丁、弟兄般的互相糾正

弟兄般的互相糾正，在傳統的仁愛工作中佔據特殊重要的地位。（仁愛的工作是：教育無知的人，啓廸迷惑，安慰憂苦，糾正錯誤，寬恕傷害我的人，忍耐別人的過失，爲生者死者祈禱。）

(一) 互相糾正的意義及責任

弟兄般的互相檢討（Fraternal correction）（這名詞源於弟後三15），意思是因愛而向我們的近人發出任何直接的影響，目的是輔導他在修德的路上前進，避免邪惡。這種作法包括教導、勸告、勉勵、批評和警告。在這方面的繼續努力（如果糾正無效），須賴他人的合作，特別要向神長的報告。

在此，我們主要討論弟兄般的糾正與報告，跟教會嚴格的或教律的糾正與報告不同。兄弟般糾正的主要目標，是爲那犯錯或有罪者個人的得救，教會的糾正是爲了大衆的裨益着想。後者所關心的，是調整被混淆了的正當秩序，改進犯罪人跟群體福利的關係。

在聖經上，糾正錯失，是愛心的偉大工作；事實上，聖經予以特別的强調。「誰若使一個罪人歸化，從死亡中拯救出那人的靈魂，可以遮蓋許多罪過」（雅五20；伯前四8）。「弟兄們，我們還勸勉你們：要勸戒閑蕩的，寬慰怯懦的，扶持軟弱的，容忍一切人！」（得前五14）箴言篇尤其强調糾正鄰人錯誤的責任：「如果你的近人不曾說，就警惕他，如果他做了，使他不再犯錯。儆戒你的朋友，不要誹謗，勿聽信每一個故事」（戶十九13）。

弟兄般的糾正錯誤，它的目標不僅是爲阻止犯重大的罪過，也是爲了在可能的範圍內促進他人在行善上的進步。但是在執行糾正錯誤的嚴格責任之前，必須先考慮下列三個情況：①那個人的靈魂陷在嚴重的危機當中；②我們有理由相信，勸告或指正會產生效果；③經過審愼的判斷，認爲勸告是唯一糾正邪惡的方法。

至於第一點，不是那已經犯了的錯失要求我們糾正別人，而是所存在的危機。我們不是他人過錯

的裁判人。在適當的時機協助近人事先預防，要勝過眼看他犯罪。因此，看到鄰人迫近犯罪的危機時，就該採取行動，即使有時當事人並不自覺。但是，只有父母及神師才有義務去調查受他們照管者的精神危機。實際上，對於別人行爲的不信任或懷疑，很容易帶有成見，甚至可能使人信心動搖，以致勸導無效。但是如果你確實享有當事人的充份信任，而眼看他陷入精神危機，就不必遲緩行動。對一個我們本來可以在適當時機幫助的人，如果我們含蓄或猶豫不決，等到危機昭然時，可能已經殃及心靈了。在這種情況下，最明智的態度是乘危機可能實現時，就坦然地採取行動。假若一個精神危機眞正存在，誠懇地去詢問眞相，也可算是一種有效的勸告。

至於第二點：只有在有成功的希望時，我們才有糾正別人的義務。即使無甚希望，爲了避免由於我們的冷漠或疏忽，而導致駭人視聽的錯誤，我們也應該指正錯誤，我們的干涉行動，則是爲了第三者的裨益，以及天主的光榮。如果我們不干涉，不會招徠混淆視聽的危機，而且除了犯錯者的得救問題之外，也不會有什麼損失，再加上我們沒有成功的把握，就不必採取行動。如果糾正他人的錯誤之後，反會因此惹來更多害處，那就沒有義務這樣做了。另外一方面，如果不致產生麻煩，而有奏效的希望，那麼我們不該逃避糾正的工作。

有些人的職責是糾正別人的錯誤，可是由於過去的經驗，他知道由於人的關係不會奏效。理由可能是因爲他個人的言態的方式不適當，或者，他是一個不受歡迎的人（a persona non grata），他的糾正只會引起反感。通常在這種情形之下，那個人就不適合擔任糾正他人錯誤的工作。而他應該建議一位合適而又願意擔任這項任務的人，最好是一位犯錯人的友好。父母、長上、神長都有勸導他們所照顧的人的特殊責任。這項責任不只是根據賦與他們的職權而來的，而且也因爲他們的職權及愛的

聯繫，使他們的努力更易成功。因此，父母、神長有特殊的義務，勸導受他們管教的人，糾正他們的錯誤。

第三點：對別人的錯誤不斷地追究是毫無理由，而且違反愛的。一俟我們犯錯的弟兄看清楚並改正了他所犯的錯失之後，我們就不必再繼續追究。除非爲了明智的精神輔導，才提出過去的錯誤來檢討，策勵將來。眞心改過的人，必定牢記過去的脆弱，警惕未來——以謙遜而感激的心情！

如果他人所遭逢的精神危機並不嚴重，而且進行糾正奏效的機會不大，那麼就不必去糾正，免得損傷自己。在極端危險的情況裡，又當別論。如果一個臨終的人，有喪失靈魂的高度危險，任何人都有義務幫助他，只要我們的行動，可能獲得救靈的效果，即使須付出相當的代價也不必計較。父母、教育工作者、神師們，必須以勸告，指正，來協助在他們照顧下的心靈，當這些心靈陷入嚴重的精神危機時。即使因此遭受到相當大的物質損失，也應在所不惜。

一般的原則是，過份嚴謹的人，不宜承擔糾正工作的義務。經驗指出，這型人的心靈苦惱，大部份正是爲了這種敏感的事情。爲了正確地執行糾正他人錯誤的義務，使他們常感到煩惱，並使他們對人間關係產生不健全的判斷。因此，他們往往在不適當的時機，以最不好的方式糾正別人，結果受糾正者得不到益處，反而使勸導人處在很尷尬的地位。因此神師應清楚向過份謹愼的悔罪人解釋，除非他們在這些事情上是很正常的，否則他們完全沒有糾正別人的義務。

(二)　互相糾正的適當步驟

除非榮耀天主，拯救靈魂，我們沒有合法的動機去糾正別人。由於自己的發怒或怨恨而去儆戒別

人，這是一定不對的。如果我們懷着憤懣，或憎惡的情緒，即使是些微的，而去糾正別人，這樣不會有奏效的冀望。我們勸導或檢討的態度，措詞和方式都必須和善而眞摯。只有在極特殊的情形下，才能用疾言厲色的態度。例如對待那些對於道德觀念麻木不仁的人，或者那些不能被溫和的勸誨感動的人。但即使對待這種人，我們仍然該記住聖保祿的話：「如果見一個人陷於某種過犯，你們既是屬神的人，就該以柔和的心神矯正他。」（迦六1）因爲只有「溫良的人，將得承受大地」（瑪五4），意思是說，才能讓善良獲得勝利。聖保祿給他的門徒弟茂德極明智的指示說：「不要嚴責老年人，但要勸他如勸父親，勸青年人如勸弟兄；勸老婦如勸母親，以完全純潔的心，勸青年女子如勸姊妹」（弟前五1）。只有對公開的犯罪行爲，才在衆人前加以斥責，「爲叫其餘的人有所警惕」（弟前五20）。

矯正的時機也是很重要的。在不損害大衆的利益之下，有的時候要耐心等待適當的時機，即使新的毛病會添在老毛病上，也宜耐心等候。我們要避免不明智與不合時宜的糾正，否則再好的心意也不會被接納，糾正不會有成功的希望。不可否認的是，在正常的情況下，矯正錯失應及時，免得鑄成固疾，修正不易。勿對你所照顧的人吹毛求疵。呶呶不休的挑剔，這是一種毛病，會使對方萌生反感。吾主親自教導我們友善地矯正的方法：「如果你的弟兄得罪了你，去，要在你和他獨處的時候，規勸他，如果他聽從了你，你便賺得了你的兄弟；但他如果不聽，你就另帶上一個或二個人，……若是他仍不聽從，你要告訴教會；如果他連教會也不聽從，你就將他看作外教人或稅吏。」（瑪十八15）

瑪竇福音的拉丁文本及英文譯本的十八章十五節紀載：「如果你的弟兄得罪了你……」在最佳的希臘文本，及相同意義的路加福音第十七章第三節中，沒有「得罪了你」這幾個字。聖路加只說：「

如果你的兄弟犯了罪，你得規勸他」。如果我們必須摘引這幾個字：「得罪了你」，也不該從個人利益的觀點來看這事態。有關的人應記住，對方的罪過正是對方最需要他援助之點。聖瑪竇的話準對上述的情形：「如果他肯聽從你，你贏得了你的弟兄……」，清楚指出其中沒有私人的利益問題，只是爲了拯救對方的靈魂。顯然的，聖瑪竇的這句話是針對同伴犯了危及靈魂的嚴重錯誤而說的。如果情形並非這麼嚴重，那就不該要求公開悔過。

教導愚昧無知，跟友善的矯正是同樣的重要，尤其是啓廸那犯錯的人。如果那錯誤損害天主的榮耀、犯錯人自身、或他人，教導的責任，屬義不容辭。這情況在聖保祿的人格上特別顯著。保祿——非常堅持地——認爲他有責任要聖伯多祿注意遵守舊約法規的後果。雖然伯多祿的立場沒有惡意，但是這位宗徒首領的行爲在異教徒中間引起歧見是個不爭的事實（迦二11）。

倫理神學家們根據保祿上述的主張，一致認爲：如果有需要的話，矯正錯誤，對神長們比其他的人更屬愛德的義務（註七九）。無論如何，矯正錯誤或勸戒決不能作爲矯正時的態度不當與步驟不够愼重的藉口（弟五1）。公開的矯正，只有用在公開所犯的大錯上，或者非這樣不足以挽回心靈墮落的時候。

(三) 友善的報告

友愛的矯正的邏輯後果，是將罪人的有關情況，如同報告給他的父親般告訴神長。爲了他靈魂的得救，或至少是爲了他心靈的更大裨益，向神長提供報告是准許的，也是應該的。這必須是根據相當的理由，不應該爲了細故或者出於幸災樂禍的心理。

神長從這類報告所獲知的，那是爲了當事人的神益，他絕不該藉此懲罰或歧視被告。除非爲了團體的裨益，或者——在很罕有的情況下——爲了那個人的得救的需要，可以而且必須提出警告，請神長在他的能力範疇內，作一個判斷。神長對於這類報告，得採取法紀行動。如果神長起初以父親的身份，收到一份須要以法紀行動干涉的報告時，有時候，他必須要求另外一份報告，好讓他以長上的身份來判斷錯誤。

但我們必須注意例外。如果報告人因爲報告一件對公衆有害的事，自身反而受到更大的災禍時，他沒有作這個報告的義務。在這時，我們必須記住，凡是衆所週知的錯失，不該向神長隱瞞，（即使他可能是最後一個才知悉）。對無名氏的控告，不必加以理睬，因爲接受這樣的控告，等於不給被告辯白的機會。唯需對有關人的身份嚴加保密，以免報復行動，這樣才能漸漸消除匿名報告的事件。

在每一個團體裡，尤其是訓練年輕一代的機構裡，一切細故的報告必須嚴格規定。另外一方面，團體內每一位必須明白，他們有責任把搗亂份子或故意破壞修會、團體的優良健全的精神的人，呈報給合法的負責人，假若搗亂份子不聽勸告的話。每位會員應熟知這些責任，因爲許多人有錯誤的觀念，認爲這樣的報告是陰險，醜惡的，即使是爲了防止重大的邪惡，也難免給人壞的印象。

神長必須謹愼衡量那呈報人的性格及報告的內容。他必須明辨那報告是根據明確的證據或者只是猜疑，往往最無辜的行動，被敏感的人當作嚴重的錯失而去呈報。如果可能的話，神長必須允許被告有辯白的機會。按照處理機密的標準，他不該洩漏報密人的姓名。對於隱密的過錯或罪狀，不該作爲公開懲罰的根據，否則會使犯過人當衆受辱。但爲了嚴重的理由，他得跟一二位有關的顧問商量。在檢討以後，神長必須——以不明顯的方式——注意犯過人是否有重蹈覆轍的危機。但是如果那錯誤被

適正後，他不該再向更高的上級神長報告。

戊、宗徒的精神與容忍

公教徒面對非教徒的謬誤良心，應該採取怎樣的態度？下面一系列原則爲我們這時代應付這類事態是非常重要的：

第一個原則：我們不能在原則性的問題上容忍錯誤。這一類的容忍，我們稱爲「信理的容忍」（dogmatic tolerance）是不對的。我們必須保持對錯誤不姑息的原則，因爲我們不容忍的態度是針對錯誤本身，是原則性的。「全面打倒錯誤」（errores interficite）（註八〇）公教徒決不該將信仰上的錯誤跟公教的眞理放在同一水平上，或甚至將被教會批判了的信仰上的錯誤，當作自由討論的題材。當然我們並非否定，在每一謬誤內都含有一些眞理的種籽。當我們與非教徒討論時，我們要承認這一點，討論才會有結果。而且我們不但要承認，在錯誤的底層有着眞理，並且對那陷入錯誤的人，也該有眞摯的關懷。犯錯可能是爲了要保障對眞善最純摯，渴切的關心。

但是，每一個有純正信仰的人，對錯誤的本身是不耐煩的，不辨正誤的容忍包括冷漠、懷疑、全無信心、否認信德。但純眞的不容忍態度，要求謙遜、誠實地檢討自我的信仰。有關的事物是否確屬信仰的事理？我們表達時是不是謹愼明智？如果固執地把某一神學學派的意見當作信理來爭論，會使眞正的「信理的不容忍」態度受到不良影響。

第二個原則：個人或社會容忍別人的錯誤，是一種基督徒的德操。「愛護那犯錯的人」（Errantes digilite）（註八一）。在宗教的問題上，不該批判非教徒的誠意，及他主觀上的信念，這是完全超出我

們批判的權力。在此我們應隨從吾主的指示：「你們不要判斷人，免得你們受判斷」（瑪七1）。

即使客觀上他可能犯錯，我們仍須尊重每一個人的誠懇信念，並將我們的重視表現出來。我們尊重非公教徒良心的誠實，猶似天主重視每一個正直的良心。直到非教徒清楚地表現出他的不誠實爲止。因爲，誰能預知天主的判斷呢？我們對待異端教徒（Apostate Catholic）的態度，形成十分微妙的問題。如果他曾經接受過正確的教導，而頭腦完全正常的話，那麼他的處境確實可悲。但在個別的情況中，我們不可能作絕對的判斷。我們必須在最後的分析上，對他心靈的實際情況，加以闕疑的態度。

基督徒容忍的德操，是一種愛心的力量（love-force）。在此愛內我們全心希望他能享有公教信仰不可估計的幸福。根據這愛的能力，我們信任那些跟我們不同的人的向善的信念和誠懇的向善的意志力。即使我們努力要爭取他們，我們眞誠地避免損傷他們認爲神聖的任何宗教信念。

面對着正誤的矛盾時，我們有愛心而產生容忍，尊重個人的良心和人格，避免對人身作任何不友善的攻擊。矛盾是準對着錯誤。具有眞實寬容心的基督徒，誠懇地關懷拯救靈魂，不是爲了自己的光榮，以雄辯作武器，與別人展開學問或精神方面的爭論。舉個例子：馬丁路德是歷代來讓人爭辯最劇烈的人物；但是到了我們的今天，討論路德，及誓反教變得更客觀而自然。如果只提出馬丁路德壞的一面，而忽略他的優點及令人贊同的地方，那有什麼益處呢？也許能贏取一場辯論，但因此喪失了互相瞭解的一切可能性。

我們愈是客觀，誠誠懇懇地客觀，趨向眞理，避免極端，那麼我們愈能獲取他人的尊敬。至於歷史性的紛爭，我們愈肯認承個人的過錯，以及人性的脆弱不是完全屬單方面的，那麼我們愈容易認承

非公教徒的長處，他們也愈願意向我們訴衷腸。即使我們不能爭取他們接受公教信仰，至少也能製造出雙方互相敬愛，以及不同團體之間的友愛和和平。

當然，我們教授並且相信公教是唯一得救的教會。但是——跟這基本眞理完全符合的——我們呼籲其他信仰的人士，跟這唯一得救的教會聯合起來，只要他們善意地努力於眞理，並按照他們的良心而生活。即使他們不是天主教會的成員，他們被包括在教會的救贖職責之內，以獲致永遠的生命。在我們的信仰基礎上，我們把基督的一切宗徒，都看待成是屬於我們的。

基督徒容忍的德操，反對任何錯誤的「皈依慾」(false proselytism)，因爲這樣做，不是爲了其他信仰的弟兄們的得救，而是有意於增加教友的人數和教會外表上的權勢。教會的法典明確要求「不得用威脅使任何人違背他自己的意志而奉教」(註八二)。鐵定的原則是，任何人不得被誤導去在表面上接受在實際上違反他良心的信仰。這會破壞良心的自由，抵觸聖保祿的教訓：「凡不出於信心做的，就是罪。」(羅十四23)

上述的教訓引起了一個重大的問題：在混合婚姻中，我們該怎樣對待非公教徒呢？我們規定非公教徒的一方必須讓全體兒女接受公教教育，不管此舉會跟他主觀的信念發生衝突與否。唯一的辦法是：我們必須向他證明，我們所要求的行動，客觀上是合理而準確的，所以不是有罪的；否則我們必須勸導公教徒的一方放棄這婚姻。如果非公教徒的一方依然不贊同，那麼公教徒的一方必須瞭解到他不該參加那個婚姻的契約，因爲後果必然會使某一方面觸犯他的良心：不是他所誠心敬愛的非教徒的良心，就是他自己的良心。

如果我們誠懇的勸導非公教徒接受公教信仰，百般的努力都告失敗，只有使對方發怒不愉快，那

麼愛心（這是眞正寬容之德）會阻止這種無效的努力。爲了謹愼起見，不如將熱忱化在祈禱與好榜樣上。

第三個原則：在適當的範圍內，公開（政府、法律）的容忍（Civil tolerance）是必須的。歷代以來，國家及法律容忍宗教的問題，是一部極曲折的歷史。唯有在現代多元化的社會裡，教會與政府的關係不再是敵對的，各宗教團體平等地享有宗教信仰及活動的完全自由。古代異教政府是公開不容忍教會的。從宗徒時代到君士坦丁，教會罕有最低程度的自由，以宣揚福音給全民，在和平氣氛中擧行彌撒。曾有幾段時期，教會享有相當的自由，但也有苦澀、冗長而陰險的仇教運動，尤其是在第三世紀的中葉之後。在君士坦丁統治下的寬容法令(Edict of Toleration) 替教會帶來了自由。於是，教會藉自由及增添的特權，奠定了教會的角色。接下來，又是一系列苛待宗教的民法條例，寫下了冷酷的史實紀載。

中古時期，民事及法律對教會的不容忍，使今日的我們震撼心弦，因爲它幾乎是今日寬容的尖銳對照。要研討這複雜的事態，我們必須追究有關的因素，以及當時的文化及法律的背景，才能達致公正的判斷。幾個世紀以來，歐洲國家都一致地承認公教信仰。統治者及人民，將天主教看作是理所當然的，唯有叛亂者的良心才會反抗它。這種態度跟當時的環境是一致的。可是，我們現今生活的社會，却有各種不同的宗教與極端反宗教的勢力以及各派懷疑論和無神論。

無論如何，我們鑑評史實時，不致這般天眞，以爲天主教在歷史上所受到的待遇，是中古時代她對異端殘酷的理由。教會的團結，也並不如所想像的那般完整。高度騷擾性的異端，源自中世紀，而大部份是由於教會自身的荒謬情況。異端的恐怖性也是由於當時的頑固風氣，以及難以置信的反社會

的教條而引起的（有些教條是社會鬪爭性的，在本質上它們是破壞、叛離所寄托的文化環境）。殘暴的强制手段，是源自羅馬法典，它也是該譴責的。

縱使我們滙集全部社會及歷史因素，仍然不能完全判定——我們也不想去判定——以前幾世紀宗教不被容忍的情形。調查庭（Inquisition）企圖用殘暴的方法來折磨犧牲者心坎最深處的信念，並利用政府的法律程序作爲逼害的手段，這些事情——從反方面來看迫害宗教之事——可說是一種「宗教的無能」（Impotence of religion）。當時環境的威力，比宗教所啓示的愛能（love-power）更頑强。

在宗教改革（Reformation）與反改革（Counter reformation）時期，逼害宗教是整個社會組織所發展出來的駭人殘酷事態。不同的基督宗教團體，互相鬪爭，以火刑焚燒異己份子。執政當局强迫人民信奉統治者的宗教，或驅逐出境，剝奪他們的財物，對於其他教派的份子確是非常不公道的。今日歷史悠久的各教派，都該因下面這句古語而羞愧：「飽經憂苦的地區，是宗教的發源地」（Cuius regio, ejus et religio）。

今日的情況，已截然迥異。許多國家的憲章都規定，一切宗教團體在法律之前都享有寬容。保證不干涉任何宗教的自由行動。不僅宗教活動享有完全的自由，而且也有不受任何宗教活動干擾的自由，以及不履行宗教行動的自由。政府即使認承並支持一個已經建定的教會，通常不干涉其他團體的自由。國際法律正在逐漸地制定當中，並已修正到相當的地步，它們的目標，也是在宗教問題上作合法的寬容。

在宗教問題上，公教徒除了要考慮歷史及社會的背景外，還可以依據二條原則，作爲公開容忍的

性質及程度的判斷：一條是拒絕謬誤，另一條是尊重犯錯者的良心，以及全體公民在信仰問題上，所愿望的良心自由。但是，將錯誤的主張與眞理作爲平等看待是荒謬的；這樣，「謬說」不得跟眞理一般當作是權利的根據，也不得要求保障，除非有些人認爲眞理是超出人掌握的能力之外的。

一九五三年十二月六日，教宗庇護十二世向意大利全國法學家第五屆大會致辭中，澄清了這個困難問題中的許多地方。教宗指出當局干涉謬說的權利或者責任時說：「雖然天主很可以制止「謬說」及「道德出軌的事情」，然而祂會不會在某些情況下，採取不干涉態度，而仍然不違反祂的至善呢？祂會不會在某些情況下，不運用權利去遏制謬說？就事實看來，我們的答案是肯定的。事實上，謬誤廣泛地流傳在這個世界上，天主判斷它們不對，但允許它們存在着。所以，上述肯定的答案，並非絕對、無條件的有效，宗教與道德上的謬誤，在可能的範圍內，必須加以遏制，因爲容忍謬說，本身就是不道德的。更進一步的說，在信仰與道德問題上，天主並未給人這般絕對性，以及普遍性的管轄權。這般的管轄權是不屬於公道的範圍，也不屬於基督徒的良知範疇，啓示的資料，以及教會的措施。我們可以引聖經上的紀載，證明這論點，基督給了一個比喻說：「苗長起來，莠子也顯出來了……兩樣一起長到收割的時候。」（瑪十三24）遏制道德及宗教的謬誤，不能作爲行動的最後標準。它必須隸屬於更高級而更普遍的標準，在某些情況下，寬容謬誤是一個較佳的方法，因此是允許的，甚至是該鼓勵的，爲了促進更大的裨益。

教宗向法學家、政治家，及公教國家，頒佈二條關於寬容宗教及道德的基本原則：第一、客觀上跟眞理或道德標準不符的，就沒有權利存在，擴展或活動。第二、若不採取法律行動及遏制措施，也得爲更高尚，更廣泛的裨益而加以防止這樣的害處（註八三）。

不論什麼時代，尤其今日我們的多元社會，社會對宗教在合理的範圍內的容忍，是一種實際的必要。其次，寬容態度是公開而不受阻碍的信仰的先決條件，信奉宗教的社團得免於世俗的錯誤影響。社會對宗教的在某種程度上，寬容讓許多人得更有效地實踐以及表示信仰。向當局要求遏制謬說，那是由於我們所傳佈的眞理，不夠說服的力量，以獲得信任，或至少在許多現代人的頭腦裡認爲我們的眞理是無能的。

社會的宗教寬容的最後意義是對信奉基督教的政治人物表示寬容，對愛的天國表示熱忱的嚮往，並重視他人的信念。但是，社會的宗教寬容並不直接關切永生得救的問題，而是在一個有許多宗教存在的社會裡，或多元社會內的和平共處方式。

公教徒生活在有許多基督教派（以及非基督教派）的國家裡，只要在法律上跟其他團體具有平等的地位就可以了。這種法律上的平等，並不一定會製造對不同宗教信仰的分別，毫不關心的態度。現代的國家對客觀的眞理，甚至不予批判，它只注重國內的泰平，並保障全國有絕對的個人良心的自由，不准有任何不合法的干擾宗教信仰的活動。這結論對公教徒不無裨益。因爲信友將會爲了眞理本身，而不是爲了外在的特權而信仰。即使在某些國家，天主教確享有特權，但教會的生長及效率必須靠愛的眞理的表現，而不是她所具的特權。

最有助眞理的是正直而持久的寬容政策。但謬說的本性會產生不容忍的態度，因爲它仇視眞理，煽動人對眞理勢不兩立。又須牢記，在一個對任何宗教團體或派系之間，沒有立法及程序上的區別的多元社會裡，寬容政策經常是處在崩潰的邊緣。其理由是明顯的：沒有一個絕對信仰的自由人士雖誇耀自由，唯本質上是不容忍的，儘量剝奪教會宣揚絕對眞理及原則的不可出讓的權利。同時還有其他

勢力，儘量顛覆寬容政策的公認原則，倒向他們理論的專制。我們有明顯的例子，可以證明在一些共產主義尚未執政的國家裡，唯物辯證論正有計劃地在發展着。

沒有人該這般幼稚，想像今日世界關切各公民團體的治安的目標，永遠不會達到干涉，甚至壓制的地步，會有一天，意識型態的宣傳會跟政治利益發生衝突，而整個社會秩序的動盪是不可避免的。政府要禁止那些以個人自由的名義從事危害整個社會的存在及安全的宣傳。那些利用平安相處的機會做宣傳，而其最後目的是壓制信仰的自由的人，也不能以他們的良心爲理由，來辯護他們的行爲。政府必須遏制他們的顛覆活動，猶如禁止兇殺似的。

批判某些公教國家公開宣稱不容許其他宗教的政策，我們要持冷靜的態度，必先研討全部事實，並審愼地考察許許多多歷史，社會因素。教會在有些國家裡，跟人民經歷一千多年的共同努力，建立起國家文化與福利。要這麼一個公教國家突然向某些教派讓步，（往往這些教派是從敵對國家輸入的，而他們自己在本國內也並不受歡迎。）而將該教派與教會列入同等的地位，實在是過份了。除此之外，我們不要忘記，他們輕視教會的同時，即蔑視國家的文化。另外一方面，保存教會的權利——那是教會應有的，也是她努力的結果——絕非要限制良心的自由，以及其他教派的敬禮。

不論情況如何特殊，以立法來威脅依附宗教團體者的良心，是不應該的。政府也不得强制個人接受任何宗教信仰。在今日這時代，國際關係這麼接近，世界通訊也這般密切，所以公教政治人物的義務也跟着增加。若他在自己國土內貫澈寬容宗教的政策，必須考慮到他的這個行爲對非公教國家內的少數公教徒可能產生的影響。他在自己國土內推行的寬容政策應該是天主教的原則的一種示範，即禁止任何人違反自己的意志而奉教。不讓一個非公教國家或政治人物，在歧視教友時，拿公教政治人物

或公教國家對待異教徒的態度作爲藉口。

己、教友們的入世性任務

在拯救近人的宗徒事業上，有許多間接的步法跟直接的傳教工作一般重要。我們尤其須記住，基督徒在他們生活環境的文化與經濟方面，每天作着他們的貢獻，使社會人道化及基督化起來。我們感激現代的宗教社會學，協助我們瞭解社會的結構及環境，對大衆的信仰精神與道德的影響。當我們知道四周圍的生活會對個人及群體發出直接及間接影響力之後，即抱着極大的期望研究屬於教友入世性任務的「環境牧靈工作」（註八四）。

父母維持一家人豐衣足食，健康育樂的幸福生活，也就是間接地促進兒女們的永生得救。工人、管理員、僱主、僱員共同放棄物質利益的衝突，及階層之間的偏差，竭誠建設社會的和平及正義，這一切也都是直接地在促進他們的入世性任務。他們也間接地爲天主救贖愛的神國而服務。政治人物、作者、新聞工作者、教師、司法工作人員、醫生、護士、藝術家、廣播電臺、電視節目主持人等即使他們自己並不意識到他們的正當行爲在社會上的宗教影響，而事實上他們的行爲對廣大民衆心靈上的影響是不可估計的。

如果這一切的事是對人的超性愛的表示，那就眞正成了宗徒的事業。唯動機必須是救靈的愛心。在執行職務時應考慮我們做事的方式，是否朝向這個目標。這一點對於職業、文化及政治的團體特別重要。在我們的多元社會裡，他們促進大衆福利的功效，往往要勝過公教機構或團體。教友參加社會團體以促進道德與宗教，並不代表正式的教會，也不是從教會聖統制獲得世界性傳教的任務。但是他

的天主子民的身份，基本上要求他爲神國及拯救人類而服務。「他是世間的教會」（註八五）。

身爲活潑的天主子民，公教徒必須對教會的教條及精神有深刻的瞭解，才能在今日已廣泛屬非基督教文化的世界裡，正確地推動這項重要任務。教友不得懶散地坐待教會當局對每一件事情作具體指示。他應自己負起責任來將聖經的精神正確地滲入專業及文化生活中。他應自動地以成熟的判斷，在他生活的圈內發揮基督的精神。我們期望他成爲眞正的幹練的領袖。在這事情上對一個眞正成熟的公教徒的考驗是，他能否跟全體的善男善女合作，並且不失去事物的全盤制序。

三　教會官方的傳教事業

我們上面所討論的傳教活動的普遍方式；是根據基督徒存在的本質而來的。這些方式並不需要官方的機構或委任。下面這一章專門講官方的傳教工作，包括它的性質、任務、職權的範圍，以及教會內的各個階層如何貫澈這個任務。

甲、官方傳教事業的權力和任務

教會有傳教的職務。執行這份職務的，是從上主那兒經過派遣及祝聖而接受了傳教全權的人以及被這些人任命來分享這份職權的人。

教會是塵世中朝聖的天主選民。教會是救靈事業的集團與救贖的仲裁人，由她的神聖淨配賦給充足的統豁權，領導人類。這神權的主持人是教宗及主教。他們組成教會的統治制度。狹義的說法，就是管轄權的體系（hierarchy of jurisdiction）（註八六）。教會是由上主創立的，職務性地爲基督徒

於得救服務，並負責向全民宣揚福音。唯有這聖統的體系賦有充份的職權統治天主的教會。所有的教會的公開活動都受此統轄權的管理。所以，除非獲得教會的讚許與任命，或至少是教會的默許，就不能算是職務性的傳教活動。

教會當局具有充份的職權，亦有培植傳教事業的義務。她應儘量維護、鼓勵並促進自動自發的傳教熱忱，並協助它，鞏固它，以保障它的成效。領導一個團體的意思是，滙集這個團體的一切力量，集體地朝向基本目標推進。教會在基本上有宗徒使命，有傳佈使命。她是天主的選民，聖人的集團，不斷地發展擴大，她源自基督，由宗徒們傳下來，直到吾主第二次降來的那一天爲止。我們稱教會是從宗徒傳下來的公教會，這意思不只是指出她的來源和現行的制度。同時也宣佈了她的活躍性，以及她的任務和宗旨。這些都是從教會最內在的本質流露出來的，通過她大公的，包括一切人的救贖和愛的團體的宗徒活動，她不斷地擴展顯示自己。教會奠基於宗徒們，並且繼續宗徒們的任務，因此，只要還有許多基督徒跟教會分裂着，只要全球各地還有人群尚未聽聞福音，教會就不能停止她的工作。

說到教會的職權（聖統制度的管轄權），我們必須牢記教會的領導權與其聖事性、司祭性之間的關聯。教會植根於救贖的奧蹟之內是一樁聖事；在基督聖血內受選的教會必須將救贖者的救靈的愛心，讓各時代的人民感受、體驗。教會因着跟基督不可分裂的愛盟而與基督合一，她以基督新娘爲主服務的身份賦有全權教導人民，使他們成爲門徒。首先負有這最高管轄權的是伯多祿，宗徒團體以及他們的繼承者。基督對他們說：「天上地下的一切權柄都交給了我，所以你們要去使萬民成爲門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切。看！我同你們天天在一起，直到今世的終結。」（瑪廿八18）

從聖經上的這段及其他幾段文字看來，教會的職責及全權是來自她的司祭職任。教會分享基督的司祭性，在天主聖三的愛裡救贖、聖化一切（註八七）。權威性的宣揚福音就是對準這宗旨的實踐。所有的教會的權威及頒佈道德通諭也都奠基於此。

教會聖統制的管轄權是參與聖父派遣基督的恩寵：「就如父派遣了我，我也同樣派遣你們」（若二十21）。這是由愛的神權及愛的最高原則而來的。目標是什麼？以閃耀着愛的信仰爲見證，去傳揚愛的訊息。在聖神——愛的化身——的權能下，傳載愛的福音。聖統制的管轄權是分享基督在復活奧蹟內給祂的教會，及全世界的愛的見證。因此基督把祂的聖神賦給祂的教會：「當聖神降臨於你們身上時，你們將充滿聖神的德能……直到地極，爲我作證人。」（宗一8）

教會有統治的權力和職務，是爲了大家在信仰與愛德內的團結一致（註八八）。這兒產生了一個決定性的問題：信仰怎樣滲入心靈，而且根深蒂固起來？教會以中間人的身份給我們三大力量：(1)藉天主的話，它的權能與效率在禮儀中達致高潮；(2)藉天上的記號，它配合並證明天主的話；(3)藉天主的聖寵，開啓人的心扉。唯有藉上述三種原則，才能在具信德及愛心的團體（即教會）裡，純正地表達信仰，以及眞誠而有效地傳揚福音。

教會的基本任務，是由基督所賦給的充份權能而執行的。這是委托給祂所建立的權威。這個權威不但由教會統治階層執行，同時也由全部奧體實踐出來——按照他們參與基督的大司祭、先知、首領三重職份的程度而定。唯在教會內有兩種方式參與上述基督的三重職份的：第一種方式是身爲基督徒的一般性、普通性的參與；第二種方式是，由教會當局的委任或特別指示的參與。

因着聖寵的生命，我們的整個存在是與基督密契在一起的，祂是得救了的新人類的首腦，以及祂

所創立的教會的首長。藉着祂的首領的寵恩，以及由寵恩傾注而產生的德行，我們的一切才幹、機能，都配合得救的計劃。通過有形的聖事性（聖事的有形標記，及天主選民的外形身份），基督徒的尊嚴得在外型的崇敬以及愛的具體作證上表現出來。聖事的記號首先——雖然這不是唯一的方式——能够分辨參與基督三重職份的程度。通過神品聖事，司祭正式從領洗、堅振，天主選民的一份子，晉陞到專事聖化工作，替聖言及聖事服務。賦給聖伯多祿和全體宗徒以及他們的繼承者（即教宗及主教們）的管轄權（至少是按照東正教會流傳的概念），是和司祭身份密切配合的，雖然在職權等級和統治權上他們有所區分。即使是教宗，首先他的身份是一位主教，居伯多祿的職位，在主教團裡具有相當獨特的地位。

教會內統治的職權，包括教宗及所屬的主教們，代表基督的三重職份。這職權是特殊的，全權的，同時是絕對獻身的。全體領了聖洗及堅振聖事者，以一般的、非專職性的方式參與此職權。但基督的三重職份通過教會內的各階段，具體地表現出來：教會組織體系中宣揚聖言和舉行聖事的司祭職份——以聖體祭獻的聖事爲中心；完善的地位（the states of perfection）——表現基督先知的職任，爲末世時滿全的寵恩預先作證，實際上，我們應儘可能地在此預期並摹倣天國生活（註八九）；最後，教友在生活各方面，效勞於基督君王的神國，藉有組織的宗徒工作或公教行動而服務。所以，司祭的聖化功能以及福音勸諭（evangelical counsels）末世時期的見證實現在人間。於是，救主基督——新天新地的主宰受到眞實的欽敬。

上述三重職任的和諧進行，須賴教會的管轄體系（jurisdictional hierarchy），這三大功能的圓滿成功亦即實踐了關切全民的愛及得救的使命。茲在下面數章詳述這三個基本職責的特殊使命。

乙、官方傳教事業的基本型式

(一) 教會聖統制中的司祭職

教會的傳教事業首先是由神職輩主持的，這包括經過神職訓練的屬員。神職輩職任的範疇包括教區（episcopacy）、堂口（presbyterate）以及六品副祭（diaconate），這都是有聖事性的天主的機構，都是有聖事的作用的。教會聖統制也包括副祭（subdiaconate）及其他次要的神職。按照現行的慣例，教會規定四級副祭作爲司祭神品的準備。在早期的教會，這些組織並非源自天主，而是給不準備陞司祭的人員，在教會的祝福及主持下，擔任一些工作。如果今日我們使教友傳道員（catechist）堂口裡的熱心男女教友，或活躍於公教進行（Catholic Action）的青年都參加教會所祝福的類似職務，那是符合早期教會的精神的。

司祭的全權，舉行聖事及傳揚福音的無限制服務，專屬於教會的主教們。他們是教會體制中的高級司鐸，經他們選擇後，產生教會體制中第二級神職的司鐸，這些第二級司鐸不能賦與別人鐸品，因此他們沒有主要的司法權。他們的權力必須由主教根據教會法令，以某種方式，授權給他們。通常來說，主持堅振是主教的特權，普通的司鐸若有當局特別委任才得主持這聖事。

按照宗徒大事錄（第六章）上明確的紀載，六品在教會內有卓越的職務（在東正教會內依然如此），不僅僅是爲晉陞鐸品的準備（拉丁教會是這樣的）。當時宗徒們遴選六品，以祈禱及覆手禮，正式委任他們來輔助整個教會團體（宗六6）。他們的職責是爲窮人服務，並宣揚天主的聖言（宗六8，八5）。上述的雙重任務在參與聖體慶典中可以最動人地表達出來。

今日在西方教會廣泛地流行着恢復六品制的要求。讓六品在教會內有一個獨立固定的位置負有一個完全的職責。這趨勢在傳教地區尤其盛行。這是一個在目前很有前途的運動，因爲它可成爲晉陞鐸品的準備，唯需經歷較長時期的鍛鍊，以適應教會在不同時地的靈修工作。這六品制也可能賦給具有特殊資格而已婚的人，但他們不能領取更進一步的鐸品。

我的意見是，已婚人士的六品制可能促進宗徒事業。更進一步的說，唯有眞實聖召者，才該選擇獨身生活，俾使司鐸的獨身制在教會內表現更强烈的證據。有許多明確的個別情形指出，有許多人有獻身服務於教會的聖召，却無獨身的聖召。有些身爲一家之長的父親們，可以成爲教友生活及傳教生活的模範，如果委任他們六品的品位。一定可以將特殊的影響力帶入他們實際生活的各方面。這對教會的牧靈工作大有裨益（註九〇）。

必須經常强調的是，鐸品神職的本身，包含了專職的宗徒事業。鐸品是「屬神的職務」(diakonia of the spirit)（格後三8），藉着豐沛的恩寵想法去表達出基督身體的愛的合一。司鐸的職責是「成義的職務」（格後三9）。光榮天主偉大的愛。聖體的祭獻是司鐸職責的核心，專爲拯救心靈及全人類。所以，司鐸必須完全契合信德與愛德將光榮歸於天主，才會導致純正的虔敬。司鐸傳教活動的熱忱與純正，必須有聖體及默想的滋養。而且司鐸的日課以及一整天的祈禱與工作，應該是聖體祭獻的繼續。如果在崇敬天主及傳教活動之間發生隔閡，那是令人嘆惜的。自我檢討時也該注重這一點：爲天主而效勞的外在型式，應與神聖奧蹟的慶祝配合。

聖體徵示司祭的合一性，猶似「聖統制的鐸品」這一句話表達了整個聖統的合一。現行在這方面的研究，充份闡揚公教司鐸的團結特質（Collegiate）（註九一）。司鐸不是一個一個孤立的戰士，或

宗徒，他們是活躍而團結的宗徒團體組織，團結在愛心以及對主教團和教宗的眞誠服從之下。上主不是將祂的教會委託給個別宗徒，而是給整個的宗徒集團（Apostolic College）。上主親自以大司祭的身份替宗徒們祈禱說：「聖父啊，求祢因祢的名，保全那些你所賜給我的人，使他們合而爲一，正如我們一樣。」（若十七11）

基督以司祭的身份慶祝復活奧蹟時，宣佈祂跟聖父絕對合一的愛：「我的一切都是你的，你的一切都是我的」（若十七1）。同樣地，他也希望藉着宗徒們，藉着司祭的系統，因他們團結一致的愛與宗徒活動而受到光榮。司祭們的團結一致，是教友們在信仰內合一的必要條件。這也是教會展開一切宗徒活動的先決條件：「我將你賜給我的光榮賜給了他們，爲叫他們合而爲一；……爲叫世界知道是你派遣了我，並且你愛了他們，如愛了我一樣。」（若十七22）

作者有幸曾許多年獻身於牧靈社會學，並領導各教區，各地域神職輩的牧靈神修活動。根據這個經驗可以證實（跟許多有識之士的見解一致），今日的神職輩對精神傳教事業具有高度的熱忱（當然有少數的例外），但在許多地方缺少大規模的聯繫和策劃；與主教及他的助理也缺乏很好的合作。有許多本性及超性的才華不曾實踐到圓滿的地步，因爲有些地方還缺乏宗徒事業團結一致及共同追求聖化的意識。集體自我中心主義（group egoism）的隱憂還未被普遍的意識到。

東方祈禱禮儀中，仍然採用的共同舉行聖體慶典，實在是信仰奧蹟中司祭大團結的表示。我們建議用同樣的禮儀型式來表示司祭的合一：在適當場合中司祭共祭，可以明顯地表達司祭們在宗徒事業中的同心協力。例如在教區神職輩大避靜時，主教跟司鐸們一齊祝聖聖體，全體可以參加同一臺彌撒聖祭。按照今日拉丁教會（Latin Church）的立法，狹義的共祭一詞是不存在的。唯主教和全體司

舉一齊舉行的彌撒應給神職輩深刻的印象。這愛的團結的奧妙經驗可以加强司鐸們在牧靈工作上的合一（註九二）。

如果團結的中心不是聖體慶典，不是出於生活出來的愛，而端憑行政措施，那麼會產生許多悲慘的後果。往往是吹毛求疵，惹致最大的破壞。或遵從主教的指示，只是例行公事似的；當然司鐸們確實須遵從具體的規則及行政命令，但合一必須首先來自聖體奧蹟的愛，而且是聖神賜給我們內心的禮物。

此外，司祭特別需要有謙德、聖事化的洗脚禮，本是爲全體信友所制定的，但它特別是爲主教及司鐸而設的。聖餐的慶典、宗徒的活動愈虔誠，司鐸愈能體驗到，參與基督奧蹟的豐沛聖寵全視他們甘願執行洗脚禮象徵的謙虛服務而定。基督雖然知道父把一切已交在他手中，也知道自己是從天主來的，但祂以自我犧牲的精神執行司祭的職務，並親自動手服務他人，祂說：「我在你們中間却像是服事人的（路廿二27）。可見有成效的司祭的作證職責是從謙虛以及絕對無我地爲他人服務當中取得力量。如果沒有謙虛及自我否定，和諧就會消失！沒有愛德與服務的和諧，信德就不會作有效的見證（若十七）。

面對着目前流行的與褻瀆口號：「宗教是私人的事……」，確實有牧靈的逼切需求，以宣揚天主是一切的主宰。福音與牧靈工作對今日的人心來說依然是難於接納的，因爲他們沒有在司鐸身上看到謙虛與不自私，棄絕榮譽與地位。今日的司鐸尤其應認眞對待教友，愼防任何不合司鐸身份的行動。唯有這樣，才能爭取成熟的教友，來參加有價值的傳教活動。也唯有這樣，司鐸才能爲教友樹立好榜樣，因爲他們在世上建立天主的權威也須以謙虛與無我爲基礎。

既然司鐸的工作是全面而超凡的宗徒事業，向天主及教會作完全的許諾，服膺司鐸的聖召，那是基督徒一般傳教使命發展的最高峯，或至少也是一個極佳的發揮。正如在基督教盛行的時代，社區常負責教區司鐸的聖召，今日的教友也有責任供應度靈性生活的眞實聖召。父母們尤其承負起這重大的責任；公教家庭是培養聖召的花房，它替我們的修士奠下基礎。司鐸的聖召最能在宗徒精神活躍的氣氛裡生長成熟。任何故意對這聖召的阻壓，是對預定被這聖召照顧的心靈的不公平與殘酷。所以全體基督徒應按照上主的訓諭而祈禱：「你們應當求莊稼的主人派遣工人，來收他的莊稼。」（瑪九38；路十2）

(二) 完善的地位

宗教團體、修會、及「在俗傳教機構」都須經教會正式批准，並按照教會法典而建立、受管轄。唯上述一切團體的基本法規是以集體的努力，實踐福音的勸誨修完善之德。如果我們不重視宗教組織的意義，對教會的宗徒事業也就不會有準確的認識。教宗庇護十二世明確的聲明這一點說：「教會是基督的神配，如果她的成員不能反映出福音的光輝燦爛，尤其是以他們的生活榜樣，更甚於他們的話；那麼世人就不會以「集合萬民的標記」（依十一12）來看待教會，教會不算充份具備了基督神配的心靈（註九三）。凡是屬於以上所述的宗教團體的成員，都是眞正的宗徒，因爲他們都具有教會賦予的正式、並公開的使命。雖然他們在司鐸階層之下（除非那是司鐸的組織），但是他們以公教進行（Catholic Action）教員的身份賦有嚴肅的使命（註九四）。

研討「完善的地位」在教會宗徒事業範疇內的特殊功能，最好是從他們的基本開始。「完善的地

位」在教會內證實了什麼？那些不計犧牲，力求成聖，獻身於福音而度宗教生活者，證明每一個基督徒——縱然不屬於修會誓願的方式——發信仰的誓願，就表示棄絕一切塵世的所有權以及處理資產、婚姻、子女的自由權，並且完全放棄個人的意願。絕財、絕色、絕意三願，不僅加强宗教人本身的力量，並也幫助所有的人們，對抗縱慾、聲色之淫以及生命的傲氣。服從與集體生活表示在宗徒事業上的團結精神，我們所要付出的代價是：自我否定（self-denial）。

從數不清的修會的聖召，以及合一的基督徒在婚姻生活上和世界上的作證，最能表達出實踐福音勸諭（evangelical counsels）的宗徒事業精神。修會人士作的見證强調末世的觀點之一：「這世界的局面正在逝去」（格前七31）。修會人士所作的見證，必要和結了婚，在世上工作的，過着澈底的基督徒生活的見證合起來看才有意義。因爲這樣才能表達全體受造物得救的信仰，以及全體受造物參與天主兒女自由的渴望（註九五）。

「完善的地位」要爲那決定了人命運的信仰的眞理作證，見證要以行動來表示，但比行動更重要的，是他們充實的生活本身。這種證明是極端的充實而多彩多姿的。隱修院的生活緘默但强有力地教導我們，祈禱與犧牲是教會傳教事業的重要部份。默觀是祭獻給上主的最親切的表式，但這種整個兒獻身給天主的精神，也包括了拯救心靈的關懷。教會既然批准這種型式的宗教生活，並隆重地接納他們給天主的奉獻，所以默觀的隱修生活是宗徒事業的正式型式之一。這一類型靈修的神效，我們可以在聖女小德蘭身上看到：她雖是聖衣院的一名隱修女，却被正式地選爲異鄉的傳教主保。

隱修院的宗徒性及作證的價值，與活動的修會相輔相成，並藉着活動的修會免受誤解。注重行動的修會團體，關切特別的需求，並且有各種對外的宗徒事業的聖召，唯他（她）們首先須要以隱修會

的精神作爲宗徒活動的基礎及結果實的泉源。隱居修院的宗教生活（clausura）是具體的表現棄絕世俗的浮華；這是每一型宗徒事業必須有的絕俗精神。除了上述的宗教團體外，近來有在俗的團體，他們的生活方式是跟世俗打成一片，以證明在世俗中也可以有堅定的心志作內在的隱修（clausura of the heart）。在俗團體的成員以實際生活表示他們也能充份實踐福音的勸諭。這是在世間工作的教友以及度婚姻生活者的示範；因爲在俗的教友及已婚的人都應該在內心裡響應福音的精神，澈底的在內心絕俗，完全誓志於「上主的事物」（格前七29）。

除了許許多多修會誓志於宗徒事業外，尚有數不盡的在俗機構，從事慈善工作，及文化活動，這現象證實教會深切關懷世界上的事，並且知道，這些事跟救靈事業有密切的關係。服務性的宗教組織，使基督及祂的教會的神聖性及愛情，得以具體行動表現出來。

如果這樣的宗教團體不繼續存在，或失去了他們的效率，那麼信仰影響人類的力量會受到極大的損失（註九六）。

隱居並度着謙遜生活的納匝肋的耶穌，是教友在世的模範和理想。生活在世界上，內心裡燃燒着基督徒的精神，這種生活具有深刻的宗徒事業的價值，也是在基督內替信仰作證。例如達福小兄弟姊妹會（Little Brothers and Sisters of Father De Foucauld）追慕基督在納匝肋聖家的謙遜生活（註九七）。在上述的情況中，賦與他們實踐基督工程的全權，佔有了他們全部的精力，好讓他們能自由自在地去完成許多任務（註九八）。獻身給天主，和教會的傳教服務形成了完整的合一。

(三) 教友傳教事業及公教進行

我們現代的神學以及實際牧靈工作的研究文章中（註九九），清晰地反映出對教友傳教活動經驗的大大興趣。雖然從教會初期以來，教友傳教就擔任重要的任務，但是自從教宗庇護十一世起，教友傳教的重要性愈來愈被强調了。我們的目標不是討論教友在教會內的行爲規範，因爲這題材的範疇太廣泛，無法包羅在一本想要探討全部倫理神學的書當中。在此我們只能對這繁複的問題作扼要的分析，不超出已經確定或至少是已經普遍接受的原則。

a　教友在傳教事業中一般而基本的任務

教友通常進行宗徒工作，由於他是基督徒。沒有任何特殊的委任或組織型式，僅因爲他們是基督徒的事實（藉聖洗、堅振以及婚配聖事所賦與的能力和「使命」），他們實踐宗徒工作。教友在他們職位上，以言行爲基督工作。因爲聖事賦給教友救贖的寵恩，他得在基督內，跟基督合作，推行救世的工程（註一〇〇）。在這方面並無特殊的法令規定。身爲基督奧體的一個成員的事實，就訂下了這義務。基督法律的核心，對主及對人的愛，督促基督徒做一位宗徒（註一〇一）。宗徒工作的環境與情況須視他所處的實際情況而定。

接下來我們可以說，自發性的宗徒活動及實踐個人在世間的責任是最主要的教友傳教任務。我們要强調的是在俗教友（lay）一詞的涵義。它並非消極地指「非神職者」，我們應從積極方面看，它是指天主選民中的活躍份子（希臘文是 laos）（註一〇二），基督徒主要的宗徒任務，是以祈禱、補贖、好榜樣、勸勉等各種方法來「建設基督的奧體」。在俗教友的特點在於他們在世間的地位與身份，以及配合這種身份的傳教方式。從此看來，他們的傳教活動是機會性的，而且大部份是間接的。整個

家庭生活、社會、經濟、政治都應以基督宗教的精神爲原則……聖化人世（consecratio mundi）主要是靠在俗教友，他們參與經濟、勞工或社會的生活，他們也參加政府及立法的會議，他們具有最大的滲透作用（註一〇三）。

根據狹義的解釋，教宗庇護十二世，並不認爲以上所述的教友的基本宗徒化活動，就是教友的傳教工作（註一〇四），這兒所强調的不是「教友」，而是「傳教」一詞，它意味着特殊的任務，具體的傳教工作的委任（註一〇五）。

教友以他的專才以及信仰的精神和力量，做好他的職業，藉此發揚他所信奉的福音。他協助改造他的生活圈，以促進救靈工作並榮耀天主。「天主的法律藉着教友的良心銘刻在世界中」（註一〇六），在適當的時機隨着特殊的需求，教友可以明白並具體地傳達福音——這也是教友的直接任務之一——在這種情況他在用語言向世人證明他的信仰。他不是直接由神長委任，而是通過聖事的功效：「領堅振的人，賦有權能，幾乎正統地（quasi ex officio）在基督內誓言信仰。」（註一〇七）

剛肯神父（Fr. Congar）正確地提到，神學家們對教友在世間的地位及方式的瞭解，已達到一致的意見。他們已同意教友宗徒工作的範疇，並能够嚴格確定教友的特殊工作。教友是公教徒，他們在救靈工作以及傳播天主神國上的參與，是通過他們滲入世間的組織，到達塵世的各角落（註一〇八）。

b 婚姻與家庭生活中傳教事業的權力和任務

婚配聖事「在本質上是使徒性的」（註一〇九）。婚姻中的雙方是婚配聖事當中相互施與天主生命的執行人。他（她）們應一輩子互相證實天主的愛，同時也是他（她）們兒女的神師，因爲聖事賦與了

他們在家庭裡的全權。他（她）們必須完全符合教會的教導及權威，配偶之間以及父母對兒女所說的牧靈的話語，其所具有的權威性，猶似主教對他的教區所講的話一般。他（她）們在家庭中的使徒工作的正統性是極高貴的，而且不需要特殊的委任狀。結婚的雙方，通過婚姻聖事的本身而獲得充份的職權。

c 教友參與教會官方的牧靈工作

千萬的男女教友以專業或副業的方式正式地從事服務心靈的事業。其中有聖堂的管理員（Sacristans）、聖樂的隊員、樂師指揮（註一一〇），教堂的理家，而尤其是傳道員（Catechists）。他們都是正式被教會當局委任而從事一項指定的工作。經常性並有規則地講解宗教的人員，必須獲得教會當局的委任（missio canonica），這種傳揚道理的委任必須和管轄道理的機構清楚地分開，因爲管轄道理的權力是由天主所賦與並且嚴格地專屬教宗及主教團。司鐸及教友們都不能有任何正式的教職，除非獲得合法當局的批准（註一一一）。指定的合格宗教性教職，按照一項訓令，司鐸及教友，可以教授限定的或經過審核的宗教性事物，這項訓令的本身對司鐸及教友是同樣有效，而他們的區別是：一是司鐸的宗徒工作；另一是教友的宗徒工作，至於宗徒工作的價值及效果，則視個人的能力以及自然和超性的才華而定（註一一二）。

一位對信德有澈底的良好教養而幹練的教友，在某些情況下的工作成果，很可能超越許多司鐸的工作。但是他們仍然是教友的身份，何況他們所受的任務以及教會對他們的委任，以及他們爲教會服務的熱忱可能是有期限的。而且他們的宗徒工作，在這情況下，也不是典型的教友傳教工作。但是從

內在的關係來看，這樣的工作對教友來說，並非陌生的，因爲他們也曾藉堅振聖事而領受聖神的豐沛寵恩（弟三5）。

事實上，教友可以接受許多仍然由神職人員執行的任務。庇護十二世明確地說：「教會當局在此也得實施有效的分層負責制，和相輔協成的原則：某些工作得委託教友做，他們可以跟司鐸做得一般好，也許比司鐸做的更好（註一一三）。這位教宗又提出這問題：「這些願爲教會制度服務的在俗教友，從教會獲得訓令得以承擔定期或不定期的工作，嚴格的說起來，他們這樣是否仍屬於公教進行（Catholic Action）的隊伍呢？」（註一一四）

d 公教進行的組織化——傳教事業

我們在上面已述及，教會聖統的宗徒事業，必須與最高峯的教廷組織——教宗，維持兄弟般的團結一致。這個原本存在於超性愛內的團結要求我們在生活上及傳播福音時保持合一。它也屬於教友傳教的要素，以便綜合滙集能力，如有必要，亦可利用組織的形式與方法。因此在我們的時代，猶似以往，往往產生新的組織，新的運動，促進教友傳教工作。如果這些組織沒有獲得教會當局的承認，或委任，他們的活動應仍然被當作是教友們自發的、雛形的宗徒活動。等到教會批准後，甚至受到具體的委任，這型宗徒工作才能算是正式的。

長久以來，虔誠的團體，兄弟修會，瑪利亞的組織及各型的第三修會，在教會體系裡佔有了正式的地位。經歷史千錘百練的考驗，證明了這些宗教團體熱切地爲聖德，爲榮耀天主，及爲救靈而工作（註一一五）。這些虔誠的團體，確實是正統的，但它們不是——至少不是主要的——對外宗徒事業的

正式機構。無論如何，他們不能達致他們培養純善的基督徒的主要目標，除非他們回到教友本身的傳教工作，並且當機緣出現時，準備好分擔宗徒事業的組織化行動。

庇護十一世領導的公教進行會(Catholic Action)跟這些虔誠的組織比較起來，是一種比較組織嚴格的，專爲使徒行動的團體。庇護十一世在主曆一九二二年十二月廿三日的通諭(Ubi Arcano)中，第一次用公教進行(Actio Catholica)這一名詞。他於一九二八年十一月十三日寫信給樞機員鮑勞(Cardinal Bertram of Bresiau)(註一一六)重複强調這組織參加了教會正統的宗徒事業。他的繼承人教宗庇護十二世常以「合作」(cooperatio)一詞來代替「參與」(participatio)。他又區別以公教進行會爲具體任務的「教友傳教」(apostolate of the laity)。跟「教會聖統的宗徒事業」(the hierarchial apostolate)之間的不同。前者是「教友的傳教活動」，雖然他們是根據特殊的訓令而組成的，而後者則是「聖統制的傳教活動」(註一一七)。最近羅馬主教團的會議上，公教進行會的定義下得非常明確：「公教進行會是教友的團體，他們按照他們的會規，將他們的服務置於教會聖統的領導下，他們是在特別的方式下，直接由教會輔導，在人心、家庭、社團中建立起天主的神國。」(註一一八)

公教進行主要是「教會的行動」，跟「教友的活動」對照之下，後者的傳教行動是教友本人的行動。公教進行既然是教會組織的行動，若沒有教會的領導、委任與監督，他們就沒有教會的正式傳教工作。但並不是說教友個人的傳教活動澈底受到限制，教友只處在被動及工具性的地位。他們不應該只是執行從上下來的指示而已。教友在公進會的組織裡，應發展最高度的自發性，並且變爲眞正成熟的基督徒。公進會的定義明確的表達並指出，眞實的順從與對宗徒事業的獨立貢獻，其二者之間的契

合：「公教進行會是教友的組織，有它自己負責的活動範疇，在必要的事上服從教會當局的輔導，但是教友們自己據有領袖的地位。因此，當選的教友領袖應能發揮宗徒精神，啓導其他支團，使這些團體的力量能够充份發展出來。」（註一一九）

「除此之外，賦與任務的訓令，特別是講解教義的職務，並未委任給公進會的全體，但依據教會的自由抉擇，得委託給特殊組織的會員。」（註一二〇）公進會是多彩多姿的組織，具有多方面的工作及主持機構。它的重要任務之一是領導會員達致充份的成熟，更深刻地認識信仰，發展出更佳的傳教工作的方法，尤其是共同合作去影響環境的藝術。當然，教友、司鐸以及修士修女們應和諧地合作。大家各儘所能。司鐸只是各單位的神修輔導，而非領袖。

教會領導層將公進會的教友不但看作是有效的助手，也不僅冀望教友只是執行教會提供的藍圖。教會對他懷着更多的期望：在上主的田園裡，成爲熟練的、「專任」的合作者。但爲了保障全面的合作，以及多彩多姿的恩寵的諧調，他們必須遵從教會領導層的指示，大家必須負責地遵行教會當局訂下的行動方針。

主教賦與公進會任務並且訂下公進會不應違反的抉擇性的行動路線。但是教友們比神職界接觸到更多的現實，他們對實際的情況瞭解更深切。所以，教會在處理現世實際問題上，教友們不只是教會，領導層的執行者，同時也是顧問。教會鼓勵教區的司鐸，應放心地採取公進會的意見及服務（尤其是堂區的教友協會）。堂區司鐸不必憂懼這樣會影響他們的信譽與職權。

有些人想要在目前主要是以神父爲基礎的神學之外，研究一套專爲教友的神學，我們認爲這是一種錯誤，並且容易引起誤解（註一二一）。但是我們非常歡迎教友們在神學方面努力，跟司鐸們密切合

作，研討神學中與現代世界有關的問題（註一二二）。教友，與神職一般，須將他們的神學研究心得呈交教會當局審核。（他們也不得豁免教廷有關參閱或收藏禁書的法令。）相反的，司鐸神學家也應以平等的身份與教友接觸，獲取他們的建議與批評。

e 公教進行組織的原則

公進會組織的型式在世界各地並非完全劃一的，却有相當的差異。在某方面來說，這當然是必須的，因爲公教進行需促進教會與現代世界各方面的接觸（註一二三）。庇護十二世在第二屆全球會議上指出公進會組織發展的大趨勢：「所有的單位都屬於公教進行並保持他們自己的名稱與獨立性；但公進會是聯合大家的一個整體」（註一二四），所以公教進行形成教友各種團體的聯絡網。這些活動應在教會的領導之下，透過教會設立的公教進行的機構，才能結出果實。

這些聯絡網的組織，跟教會體系的組織是配合的：按照堂區、教區（在堂區和教區之間，還可以有區域性的小組））、以及國家而劃分。它們也可以按照教區會議（episcopal conferences）或其他被認可的方式而組織（註一二五）。

按照庇護十一世的創始概念，公教進行是按照人生的四個自然身份而構成：即男女、青年男生、青年女生。這也是公進會總部份子。但是這種組織原則並非和以環境爲標準的組織原則相對立。以這四種自然身份構成的公進會來組織繁多的天主教活動現在已證明是失敗的。

公教進行會已按照特殊的傳教需求趨向個人或特別小組的專業化。決定這種情況的原則是環境（milieu）以及生活的不同範疇。理由是明顯的，因爲環境是教友負責照顧心靈的主要範疇（註一二六）。

鄰居關係也是傳教活動的範疇（註一二七），那是從我們居住環境的社會意義所產生的，就如同在今日工業化的環境裡，傳教活動得從工商業中心及工作的場所開始一樣。在這方面，由克農葛（Canon Cardijn）所創辦的公教青年職工會（Young Christian Workers）是一個模範。他的原則（觀察、抉擇、行動）包括對環境做詳明的瞭解，共同努力對目前的任務做適當的判斷，按照共同擬訂的計劃立即行動。這方針給傳教活動提供了穩健的基礎。這團體對牧靈社會學的重大貢獻證明了這組織的功效（註一二八）。庇護十一世在公青會（YCW）于布魯塞爾（Brussels）召開大會時向萬勞曼樞機（Cardinal Van Roey of Mechlin）致辭稱這個組織是純正的公教進行（註一二九）。基督徒職業聯合（Christian trade unions）以及爲勞工階層服務和促進公教教育的其他的公教勞工組織，都仿照這型式工作。爲獲得眞實的效果，活動的團體必須從環境中發展出來，然後朝向環境公教化而工作。不是爲了傳教目的結合成的勞工組織，或者不跟既存的傳教力量發生關係的，符合已往教宗們所稱的公教進行以及教友傳教的理想與要求。

在許多地區，尤其是在法國，小家庭的聚會非常有成效。一九四七年美國的公教家庭運動（Christian Family Movement 簡稱 C.F.M.）在芝加哥成立。它的宗旨是重使家庭生活歸向基督，並製造過基督徒生活的氛圍。在經常性的集會當中，他們討論家庭與社區跟基督徒生活的關係。這運動特別運用公進會的技巧和方法。少數夫婦們在神師司鐸的輔導下成爲堂區的組織，在教區或地區中組成較大的單元。這運動有會員五萬對夫婦，遍及美國、加拿大，及世界各地。公教家庭運動對公教進行理想的推行也有極大的貢獻。

在許多國家，包括美國在內，有許多滲入社會各階層的組織，它們之中有許多在公教進行正式成

立以前就存在了，它們可以立刻併入公教進行的聯合組織裏。若按照今日社會學的路線，廣泛地重組它們，確實是值得嘗試的。重新組織這些團體，包括按照今日生活的潮流，重振內在的方針，以及改革管轄這些組織的機構及章程。但最重要的是穩固彼此的團結一致（註一三〇）。

有許多公教團體拒絕正式參加公教進行的組織，這也不可厚非。在某些條件下，可能有正當的理由，他們帶着公教信仰的充沛精神，去參加文化活動，甚至帶政治色彩的活動，但完全由在俗教友負責。雖然他們在行動上不願牽連教會當局，可能出於誠實的善意，但跟被正式承認的進行的組織取得雙方的互助合作，應該是沒有問題的。

庇護十二世曾極明確地做過下列的申明，爲了反對某些企圖，尤其是在意大利：「公教進行本身不得聲稱它包辦了教友傳教事業」。他說，在許多場合，因限制運用「公教進行」的名詞，而惹致惡劣的氣氛。由於這種狹隘的觀念，結果使得凡不屬公教進行範疇內的組織，顯得不那麼可靠或者低一級似的，好像他們在教會領導層的心目中，享有較少的青睞，變成了教友傳教活動的外圍組織而已……這種態度竟蔓延到極端，凡不屬公教進行會的組織在某些教區內遭到排斥（註一三一）。

除了配合環境發展出來的公教進行的特殊組織外，我們也應當承認在其他環境和階層中產生的傳教活動的組織。它們跟公教進行聯合起來，共同表現並且保證滲入社會各部份的教會各型傳教工作的合一。在這方面，比如說，聖母軍（Legion of Mary）就佔有傑出的地位（註一三二）。

f　公教進行與政治活動

公教進行跟政治組織，有明確不同的路線。但公教進行決沒有放棄把公教原則運用在政治生活中

的權利，唯按照羅馬教廷的指示，公教進行必須完全超出政黨而獨立（註一三三）。因爲根據政黨的本質，它不是向教會當局接受指示的，它在政治的層面上，承擔自己的責任。在現代的社會裡，政黨完全不是從教會延伸出來的機構。它是在俗人士在世界上從事的典型的工作之一。所以，凡有政治才幹、智德具備的教友，應該在被召喚時參加這重要的活動範疇。在某些情況中他們執行的工作，要比公教進行的服務更重要。但須注意其中的區別：政治活動是以他們自己的名義而行的，並非用教會當局的名義。

「公教進行的負責人，必須儘一切力量使公教進行與政黨分開。所以，公教進行的高級領袖，不得擔任任何政黨的職位。他們也不得接受任何其他要他們負起政治或行政責任的職位。」（註一三四）

g 普遍及特殊的聖召

以上所述，只是教友傳教組織的概論。限於篇幅，我們不能詳盡說明各種複雜的組織。唯面對這繁複的現象，每一位公教徒心目中必會產生一個疑問：「我是否也被召喚去參加某種特別的傳教工作？去投效一種運動？或者向某種運動獻出我的熱忱及支持？」

無論如何，我們每個人必須充份意識到身爲公教徒，就有做宗徒的責任，爲包括一切人的神愛的天國作証，至少要實踐一般性的宗徒事業。關心鄰人，以及他的得救是這種超性愛的先決條件。雖然這是第一個而且是最重要的條件，但是我們也不能疏怠第二個條件。我們必須援助鄰人在現世的需求。雖然這種關懷並不如第一種的愛那麼高超，但是，在實際情況裡，關切鄰人的物質需求往往是更基本而且迫切的。

上主親自給了我們天主神國降臨之前的標記：「瞎子看見，瘸子行走，癩病人潔淨，聾子聽見，死人復活，貧窮人聽到喜訊。」（路七22）與未被救贖者的冷酷相比較，公教的慈善工作，就是繼承了上主的治療和愛的奇蹟。這種活躍的仁愛，也是向窮苦人宣佈的福音的一部份。我們怎麼可以向他們宣揚神國的慈愛，而不在可能範圍內支援他們在塵世的需求。既然神愛的天國是包括一切事物的，基督徒愛人的每一種表現，至少也是一種間接的救靈工作。

每人都有他自己的任務。那是在號召的時間，由恩寵的召喚（the call of kairós）而賦給的。「我們各人所領受的恩寵，是按照基督賜恩的尺度」（弗四7）。既然統治宇宙，以及帶着豐沛的寵恩降來人間的是同一個天主，我們必須在鄰人及天主之間體認出二者的聯貫性。「我該如何在此時此地幫助鄰人的需要，我要怎樣報答上主所賜給我的一切？」

第十一章　違反愛鄰人的罪

大部份違反愛人的罪是沒有盡愛的積極責任。但是最違反「王法」（royal Law）的，是憎恨自己與憎恨別人的想法與行爲，以及直接傷害自我及他人的福利的態度。這種罪的主要類型是：對某人人身的仇恨（這和仇恨他犯的罪不同，這種仇恨在基本上是對的）；魔鬼的憎恨，這種憎恨故意反對別人的精神福利、得救以及他人跟天主的友愛；嫉妒他人的幸福，這種嫉妒會變成魔鬼的嫉妒，假如我們嫉妒別人有聖愛的幸福。爭吵與不和睦，不義的衝突與戰鬪都是由仇恨及妒忌而來的。在仇恨與嫉妒之下，和平，這個愛的根源與花朵，因此而遭淹埋。無甚惡意的、一時的大發脾氣，只要肯立刻言歸於好，就證明了這不是從仇情來的。在不義的戰爭中，許多人缺乏了愛，容易集結成邪惡的仇恨。戰爭最可怕的附帶作用是，一國有計劃並廣泛地撒佈仇恨另一國及其人民的種籽。

不關心別人的現象可以在許許多多的事上看出來：缺乏愛的行爲，常可以在那些完全不考慮自己行爲後果的人身上看到。一個不用頭腦的人，很少會領悟到他怎樣深深地損傷了別人。在今日最典型的是市區裡吵雜刺耳的騷擾聲，叫囂、汽車喇叭聲、震撼聽覺的電唱機聲等等。更糟的是不顧交通規則及不看重人命的魯莽駕駛。高速公路上的致命車禍，不能僅僅以「沒有想到」作藉口，他們漫不關心的程度已到了犯罪的地步。

愛別人是表現在實踐愛的許多美德之中，因此，傷害這些美德，也就間接傷害了對別人的愛。在基督之律的卷三裡我們將在特別倫理神學的範圍內詳盡闡述此專門課題。在下列幾段，我們只說明直

妄違反基督徒愛德的基本原則的罪名，也就是違反我們關懷別人得救的愛的罪：引誘、惡表、與人同謀作惡。

壹 引誘

引誘（scandalum directum）是指有計劃地引人犯罪。引誘者佈下一個陷阱或者陰謀，專爲導引某人跌入羅網。引誘的方式不只是煽惑、花言巧語，或威脅，它也包括巧計安排，動搖他人的意志，使他人內心產生做邪惡的行動的心態。

陰險、詭詐的引誘，使犧牲者並不覺察到誘惑者的惡意。主使者不願暴露出來，免得被人指爲邪惡或者看成邪惡的奴隸。這種陰謀的方式並不比明目張膽的作惡在犯罪的程度上來得輕微，二者有同樣的贖罪的義務。

按照引誘的本質，它是大罪（ex genere suo），事實上，它是雙重的罪，一是觸犯愛德，另一是誘導對方犯某種罪。在告解時應說出二種罪，一種是引誘的罪，另一種是誘惑對方所犯的罪。引誘者的目的達成與否，並不能免掉犯誘惑的罪。但在贖罪時，必須補償所造成的世上的或永生的嚴重損失。

引誘別人犯小罪，在某些情況下是嚴重的罪：例如當別人正處於應特別避免犯小罪的情況時，或者引誘者明知他引誘人犯的小罪將導致對方犯大罪，或者那行動是憎恨的表示以及故意漠視別人的得救。

通常引誘別人，是出自犯罪性的自私自利，或是在心態及行爲上尋求伴侶。但若故意使某人在靈

魂上誤入歧途，破壞他跟天主的關係，那就犯了魔鬼的引誘（若八44：魔鬼從起初，就是殺人的兇手」）。這種罪一概是重罪（ex genere toto suo）。

這種罪使上主震怒。猶如一頭母獅被襲擊似的，祂憤怒地向引誘者說：「無論誰，使這些信我的小子中的一個跌倒，倒不如拿一塊驢拉的磨石，繫在他的頸上，沉在海的深處更好。」（瑪十八6）那意思是說：「他不如死在最慘痛的方式之下，也不該犯這樣重大的罪惡。」（註一三五）

貳 惡 表

一 一般概念

在聖經及傳統裡，引誘是包括在惡表的概念之內的，因爲惡表概括了許多事情（註一三六）。廣義的來說，惡表是令人犯罪的機會，是讓人撞跌的阻礙或陷阱，引誘是惡意安排的陷阱，狹義的來說，惡表無此直接的意圖（scandalum indirectum），雖然惡表會給與作惡的機會。引誘與惡表之間的不同，猶似蓄意兇殺，與意外殺人，所以在正義上屬於不同的範疇。只是惡表與引誘指的是精神上的損失或傷害而已。

惡表是在他人得救的道路上故意製造危險或陷阱的機會。我們可以分立惡表（scandalum activum）和受惡表（scandalum passivum）。受惡表可能是由陰謀安排的惡表所致（scandalum datum et acceptum），但也可能來自別人的好行爲或至少主觀上認爲是做得對的行爲（scandalum mere acceptum）。

我們必須區別「惡表」與「震驚」或「激憤」。跟眞正的惡表比較起來，震驚是不嚴重的。當然，它也可能附帶了眞的惡表行爲，使對方震驚、激憤的行動可能導致憤怒或反愛德的罪。

英語「惡表」（scandal）一詞，並不能完全表達出精神福利受到威脅的神學意義。通常它只是指惡表對別人情緒所引起的震撼。罪行的公開往往惹起許多不公正，缺乏愛心的讒言。藐視教會的惡表的危機是經常存在的。

二　在聖經裡惡表一詞的用法

「惡表」（skádalon）一詞，在聖經裡跟在倫理神學（moral theology）裡的用法不同。它在聖經裡不僅指行爲上對他人的得救無責任感以及在他得救的行徑上設下犯罪的機會。有靈感的作者常用這一詞來指任何一個能讓別人犯罪的機會。這種機會正是要人作向善的昇華或跌倒犯罪的抉擇。按照西默益的預言，基督他自己是一件大的「惡表」：「這孩子已被立定，爲使以色列中許多人跌倒和復起，並成爲反對的記號，祂是引人互相對立的機會，好讓許多人心中的思念（不但是好人的，同時也是壞人的），顯露出來。」（路二34）祂是「一塊使人絆跌的磐石；相信他的人，不至蒙羞」（羅九33；依八14，廿八16；伯前二6；瑪廿一44）。

基督的本性及任務，對於沉淪在罪惡中的世界和僞善的法利塞人，以及渴望着救世主的民心，都是一件「惡表」。由祂開始以及由聖神所完成的工作，明確指出犯罪是叛離天主，不僅僅是擾亂秩序或犯錯（若十六8）。上主顯然無意遁避衝突，那時宗徒前來告訴耶穌說：「你知道法利塞人聽了這話，起了反感嗎？」耶穌答說：「任何植物，凡不是我天父所種植的，必要連根拔除。由他們罷！他

們是瞎子，且是瞎子的領路人；但若瞎子領瞎子，兩人必要掉在坑裏。」（瑪十五12）法利塞人仇恨基督，因爲他們都瞎了。不論後果是更惡劣或歸正，基督依然要他們重見光明。基督的「惡表」的目標是要他們歸正。

在聖餐的許諾之後，基督甚至不顧祂的宗徒有受惡表的危險，祂也不想緩和祂要說的眞理之言。祂也不願意讓祂的門徒免掉十字架的「惡表」。祂不是以百般的愛心和忍耐爲他們做了準備嗎？雖然苦難的預言是在祂公開生活的後期所講的，但也够及時準備宗徒面對受難日的考驗，以免他們喪失信心。聽了將要來臨的苦難之後，伯多祿甚至提出抗議，一個精神上的絆脚石。他自己反而變成了上主的引誘者和「惡表」（瑪十六22）。

基督將祂的思想，人格以及十字架的「惡表」展示出來，不是爲了使人們失敗，而是警惕人可恥的腐敗。並使人覺悟到某些思想的謬誤，而在意識和態度上完全皈依天主。我們因此得詮釋基督的話：「誰若不因我而絆倒的是有福的」。這句話的意思是說：誰若讓自己受到我的教義，出身以及苦難的震撼，而放棄他們的謬誤的想法，向得救的眞理啓開心扉，那是幸福的。

最轟動的是基督在大司祭前宣稱自己的神性。祂的答話如此明確，蓋法（Caiphas）聽來似乎祂在故意向死刑挑戰。基督極清楚鮮明地做了這震撼心弦的回答，讓公議會以及世世代代，不得閃避一個抉擇，也讓歷代的信仰，奠基在祂這個震駭的答覆上。

按照上主的先例，宗徒們一點也沒有減弱福音，尤其是十字架震撼性，這種態度正好與諾斯士派人士（Gnosis）相反（宗二三七）。保祿將十字架的教訓作爲核心，這對猶太人來說確實是個絆脚石，在外方人眼中是愚蠢。他明知被釘的基督，爲那些受天主感召的人，是「天主的德能，天主的智慧」

（格前一23，二2）。保祿佈道的要點是天主聖子死在十字架上，所以他絲毫不加妥協地將這「絆脚石」宣揚給衆人，要衆人面對這事作一個決定。

保祿在這關鍵問題上，極度審愼地，循序漸進地展開他的訓誨。他讓猶太人及外方人有適當的成熟時期，俾進一步滲入更艱深之點。同樣，他讓新皈依者有適應的時間。這位從舊約法律下解放出來的偉人，要他的徒弟弟茂德受割損禮，以便猶太人接受福音，否則他們可能頑强拒絕他。而他個人的內在生活，成爲一切人的一切。「對猶太人，我就成爲猶太人，爲贏得猶太人；對於在法律下之人……爲贏得那在法律下的人……對軟弱的人，我就成爲軟弱的，爲贏得那軟弱的人，爲一切人，我就成爲一切，爲的是救衆人。」（格前九20）

他勸告羅馬的基督徒勿驚駭那些皈依者，因爲他們的信心依然薄弱，不必拘泥於舊約裡規定的食物（羅十四、十五）。他將自己列入强人之列，不認爲食物有什麼不潔的（羅四14）。他認爲要點不在知識及見解，而在弱者，及鄰人的得救。不可只求自己的喜悅，每人都該求近人的喜悅（羅十五1）。人應願意放棄舊約規定的食物及禮儀，即使這些條件已不再實施了，也不要因此惹弟兄犯罪。「我們不可再彼此判斷了，反之，你們應拿定主意，總不可使弟兄失足或跌倒。」（羅十四13）

保祿又勸告格林多人不要批判虛僞的偶像來騷擾無知的人們，甚至惹他們到犯罪的地步。偶像是不實在的。所以人可以感謝眞天主後，合法地吃那曾祭獻給偶像的肉，然後賣給市場。但是作這一切事必須遵從最高的原則：不要讓他的行爲，成爲鄰人犯罪的導火線。下面的一段話清楚反映了保祿的心情：「倘若食物使我的弟兄跌倒，我就永遠不吃肉，免得叫我的弟兄跌倒。」（格前八13）

所以，基督徒必須準備好自我約束，免得一個本身是好的行爲，導致他人精神上的損毀。事實上

，沒有一個行動完全是無誤的，我們必須考慮到自己的行爲可能對別人的影響。「人不要只求自己的利益，但也該求別人的利益。」（格前十24）

在安提約基雅的事件中，聖保祿跟聖伯多祿爲舊約禮法的革新問題而意見對峙。可見保祿不再認爲那禮法有約束性，雖然不重視它會導致猶太教人的驚駭（迦二11）。伯多祿遵從了他行爲的路線，爲的是避免引起猶太族基督徒的詫異，因此，他不再跟外邦的基督徒一起吃飯——他這麼做並非是怕別人說話，更不是因爲錯誤的基本態度。但不能否認的是，伯多祿對他行爲的後果不曾評估準確，致使猶太教徒認定這是不可更改的條例。這樣做的結果會使福音向外方傳佈時遭受最嚴重的危機。所以保祿要求伯多祿不顧猶太族基督徒的震驚，冒險採取「惡表」性的措施，觸犯梅瑟的法律，爲了避免全體基督徒在基督宗教信仰的重要問題上，鑄成大錯（註一三八）。

三　心態與惡表的剖析

惡表的罪源在於漠不關心別人的得救。最糟的惡表是立惡表的人根本不理睬自己的行爲對旁人的影響，因爲他對鄰人毫無超性的愛。有些人雖愛他的近人，但仍會疏忽他的行動可能招惹的反應。或者別人錯誤地判斷了他的行動，也是可能的。這些情況不算犯了惡表的罪。如若犯者是有意的，那麼他的每一個行動都須按照他的惡毒用意而論罪。通常很少會有人封閉在自我的狹小圈內，毫不關心自己的行爲對別人的影響。若有這種事情發生，則是出於自私的動機，只想到自己要有無限制的行動自由，或因貪求一時的舒適而忽略了別人的權益。

能預見自己的行爲對近人得救的影響，是極重要的。因爲一個行爲可以出於不同的原因產生壞的

·或至少是危險的影響。有些破壞性的行爲，可能源自行爲本身附有的惡意，有些行爲容易被誤解爲惡表；另一方面，破壞性常常由於對方本身的軟弱或惡劣的心態。

甲、惡行及心靈冷漠的惡表

最駭人視聽的惡表是那些本身就是邪惡的行爲，即所謂的壞表樣，尤其是發生在所敬愛的人或是負有權威的人身上的時候。這些現象的發生，由於它們在環境中的影響力，會造成腐化道德的惡勢力。那跟惡表有聯帶關係的，增强了惡勢力，也算是立惡表。那些在社團中據有地位者，他們的惡表特別傳染壞的影響力，因此他們的罪也特別大。雖然惡表只是指外在的行動，但會影響別人的看法或觀念。即使罪行是內在的，它也削弱了奧體的精神力量。因此它也滋生腐蝕別人的後果，導致實際的、表現在外面的惡表。

唯有引起特殊危險的惡表，才須在告解聖事中特別說明。一般罪狀引起的惡表則在告明該罪時已經包含了，一個注重法律的道德容易發現看得見的惡表，不容易發現許多基督徒及整個基督徒團體所立的更大的惡表，假如他們把光藏在斗笠之下，過一種不冷不熱的教友生活，爲聖經做了假見證。借鏡福音來反省自己的忠實教徒，面對這種自己一方面接受，另一方面又給別人的惡表，會察覺這些惡表的形式。

首先是，大家滿足於做到法律上的規定就好，甚至對待愛主愛人的主要誡命也是如此。結果忽略了聖經裡寫得非常清楚的信仰生活，而把注意力集中在虔誠的祈禱方式，靈修書籍以及虔誠的物件或圖片上。結果變得渴望私人的啓示或預言，近乎迷信式的運用聖事，在聖事中過份注重外表的瑣細儀

式。

這些現象，是禮儀形式化之後立的大惡表，普通教友不易接近這樣的禮儀，因爲它固定了虔敬的構式以及精神的發展。任何加强牧靈工作的新方法，都會遭致這些人猜忌的眼光以及譏評。這些人士只顧自己的靈魂、自己的天國，沒有想到天主的國度及榮耀。我們對這些「虔誠」人士的唯我得救的觀念，該說些什麼呢？我們是否往往因太畏怯，不敢反對這些現象，於是扼塞了許多皈正者重獲信心的救藥，在他們心坎裡塑造陳腐的狹隘觀念，結果使無信仰，及屬其他信仰的人們蔑視教會，理直氣壯地反抗教會？

庇護十二世强調說：「我們最大的阻礙大概不是那些宣稱反對天主及永生不滅的靈魂的人，而是那些自稱是基督徒，並自認爲過着信仰生活的公教徒們，他們漠不關心，而具有優越感。我們的任務是使他們打開眼睛悟解到他們造成的重大災禍，並激發他們的責任心。」（註一三九）

當我們面對這些駭異的現象時，我們應注意下面的態度：勿冷漠地批判教會，似乎自己跟教會毫無關係似的。這般態度猶如僞裝的法利塞人。我們應該用事實來證明；天主及祂的教會毋需詭辯。但眞理必須從我們自身做起。我們在檢討惡表時，勿忘記教會潛在的及可睹的聖德。舉例來說：我們不否認工作的大衆離棄沒有力量的，平民化的以及枯燥乏味的祈禱禮儀和堂區活動。但這不是工作大衆疏遠教堂的完全理由，好像他們及我們對這種情況沒有一點責任似的。教會裡經常有熱心社會活動的教友，也常有比較迎合工作人們的祈禱儀式，也不乏眞摯有力的虔敬示範。我們不該讓謠言困惑，覺得失去了希望，成爲這些惡表的犧牲品。教會有她的領導方針，有她的勸誨以及她的聖人，可以有效地面對這些惡表。（註一四〇）

乙、弱小者受的惡表

在某種情況下，嚴重的惡表也可能由於本來是好的或無所謂好壞的行爲引起。本來是好的或無所謂好壞的行爲，因爲在某些特殊情況裡容易製造邪惡的印象，這樣可能騷擾脆弱人的良知。或是使不甚堅定的人藉口依樣畫葫蘆，使本身不是醜惡的行爲，變成危險的行爲。在這種情形裡，受惡表的外在因素是鄰人道德上的軟弱及不穩定的個性。所以我們稱爲：弱小者受的惡表（scandalum pusillorum），但對旁人的道德脆弱性不予關顧，不能正確判斷別的情況，這也是不對的。聖保祿在格林多書信的第八、第九章裡以及羅馬書的第十四、十五章曾評論這些情況。

對方的弱點，我們有責任要考慮到只要是這種考慮出於正當的理由，並對對方的靈魂有益處，但我們不能因爲考慮對方的弱點而導致更嚴重的危機（迦二）。也不應爲了關心對方的脆弱而危及自己嚮往天國的決定與欣喜。通常關心別人，並不冒個人重大損失的危險，除非明知對方在水深火熱中，那又當別論。

有些人主張，當脆弱的弟兄被清楚地解釋事態並糾正之後，就盡了義務了。如果他繼續冒犯，那麼是他自己的錯，該由他自己負責。因弱小者受的惡表變成了法利塞人式的惡表（scandalum pharisaicum）。他的惡表是故意的，所以不必再關注他。當然跟聖保祿的方法比較起來，這樣解決似乎太簡易。它沒有看到有限價值觀的心理學，並過份估計言語對實際情況尤其是個人或社會的偏見可能產生的影響。但在每一種情況下，這方法總是合適的：如果出於嚴重的理由，不得不做那可能使脆弱者犯罪的行動時，通常至少應給那精神上陷入危機的人一個明確的解釋和理由。

看來，我們要依上述的原則解決下列一些特殊的問題與個案。上述的原則是指一般的情形，我們要讀者注意勿遽下簡捷的結論。每一種新的情況，我們要抱着開放的態度，面對具體的事實，並從聖經的精神裡取得特別爲解決這個情況的方法。（註一四一）

沒有重大的理由，不應該要求對方做一種行動本身是無辜，但對方却主觀上認爲是有罪的行動，因爲他的良知有誤或者道德上脆弱。所以，通常不應該要求一個我們知道他會作假見證的人許願。一個很可能會褻瀆聖事的人，不准要求一位司鐸向他施行聖事。

讓已犯大罪者犯另一個罪，以及讓有寵愛者喪失寵愛，二種情況之間有本質上的區別。如果因爲沒有移開犯罪的機會讓犯罪的行動發生，嚴格的來說，不算主動的立惡表（而且這個人對犯罪的機會並非主要的負責人）。如犯罪的機會最難移除，犯罪是情有可原的。如果讓對方犯一個單獨的罪行，可以讓他脫離罪惡的情況，在這種時候也可以採取不干涉的態度。猶如父母將錢在常犯偷竊的孩子面前放在家裡。然後將事態呈報師長，以便澈底矯正這孩子。對一個尚未被發現的偷竊者我們也可以做同樣的事，爲了暴露他，以保障自己的財物。但我們不應該製造機會或設下羅網，故意引人犯竊，那等於是直接煽動或引誘。這樣的做法可能成爲陷害無辜的陰謀，更糟的是，引誘一個無辜者犯新的罪。

用手段引他人犯罪是不准許的，即使爲了牽制別人犯更大的罪也不能引他人犯比較輕微的罪。但爲了避免更大的罪行，可以允許他人犯較輕的罪。事實上，我們甚至認爲可以公開允許這種行爲，唯其目的是爲了防止更大的罪，而且這是唯一可以阻止那更糟的罪行的方法。從這個觀點來看，我們理解到爲什麼某些作者建議用較輕的罪來防止更大的罪行，是這樣作法的眞正目標，不是爲了那較輕的

罪本身——因爲在任何情況下我們不可勸人犯罪——而是至少對避免更大的罪做强烈的警告。

事實上，應經常避免具體地指定別人的行動，因爲須顧到對方道德的脆弱和對宗教事務的敏感。但是不干涉別人的程度也不能趨向極端，到達似乎懷疑教會的權威或脫離了基本信仰的地步；因爲這些事才是最大的惡表。如果僅僅是勸導工作，我們認爲遲一點進行可以避免別人難堪，則應延緩進行。爲了避免重大的惡表，對那些心靈脆弱者，可以延緩他們參加修會或升鐸品。幾乎不可能發生的是，拒絕聖召爲唯一防止一個人立惡表並同時引他得救的方法。因此只在極少的情況中，可以爲了上述的原故允許（在更少的情況中可能要求）一個人放棄爲天主的神國非常重要的聖召。

代表教會的人士，應放棄一些現世的利益，而不讓人歧視教會及信仰。教士們應寧願損失酬金或應得的資金，而不要給人貪婪的印象，推斥了神修脆弱的人。教會當局也該寧願放棄大量的物資（在可能的範圍內），而勿讓人們集體離棄教會。當然須明知嚴重的惡表會確實地被淘汰，才這樣放棄現世的權利。

一個婦女必須願意放棄娛樂活動，華麗的裝飾，甚至偶而不去教堂，爲了避免惹別人陷入誘惑的危機。如果一個女子，沒有正當的理由而去找男伴，她明知自己在場，會給對方惹起嚴重的誘惑，如此，她對惡表是有罪的。即使她自辯常是服裝端正，行爲檢點，不容許有罪的放肆；但因她而惹起的內心犯罪，已破壞了對方的聖寵境界，並導致對方的精神崩潰。

下面的例子告訴我們，幾乎不可能有一般性的原則，幫助我們在具體的情況中，決定一件事是不是惡表。

有一對姐妹同時在一個教堂舉行婚禮。按照這個教區的風俗，新娘將她手裡的一束百合鮮花獻在

聖母座像下。由於姐妹當中的一位曾有私生子，本堂神父不准她去獻花。而要她携那束花到教堂外邊去。但是有些人知道，而本堂神父不知道，姐妹當中的另一位，曾打過胎。本堂神父的意思無疑的是要提倡婚前的貞操，但是，他成功了沒有？完全沒有。那倒霉的母親新娘，不但被在世俗事上聰明的姐妹譏笑太笨，並遭本堂神父在公衆面前蒙辱。問題是：這般的恥辱是否表示不准犯罪，抑或是叫人避免被發現所犯的罪？換言之，這女子的已是公開的秘聞的罪，眞的是惡表嗎？如果是，這般的懲罰是否眞有矯正的作用，還是擴大惡表？

如果在一百年前，這種措施可能生效，因爲那時很少人會打胎，對未婚的媽媽的處罰可以用信仰的精神及懺悔來接受，對其他的少女可能產生儆告的效力，防止她們婚前的放肆。但生活情況改變了，我們一些本來是對的事情的效果也隨着改變了。必須對這些問題經常審愼地再評價，以便決定什麼是惡表，什麼不是。

另舉一個關於離婚問題的例子。在有些地區，法律不准分居，或不保障分居者的權益。在有些不幸的婚姻中，分居對無辜的一方通常不是最佳的辦法。唯一實際的解決辦法是辦法律上的正式離婚。

問題是：是否那在民法上離了婚的配偶，不論他有罪無罪，都不准領聖事，除非他獲教區神長正式批准分居？如果教會這樣做可能會給大衆一種印象，以爲教會對兩種人一同看待，一種人是雖然在民法上離了婚，但因相信婚姻的不可解除性不再婚的人，另一種人是不顧天主的法律，想要在他的第一位配偶仍在人間時，另外再結婚的人。這樣的做法在無意中鼓動了在民法上離了婚的人再婚，或者令許多人對教會滋生惡劣的反感。有人或許會抗議離婚的人須謙卑地服從主教的決定並誠心地要求重領聖事的准許。這種抗議疏忽了立惡表的因素：許多教友因爲不能明辨這事態在神學上的意義，而會

受惡表的影響，結果心靈陷入危機甚而精神崩潰，造成這種惡表的原因是，面對着已經造成的，司鐸顯然不曾找出牧靈的妙法，去阻止已經有效地結了婚的人分居，更要特別阻止他們重婚。

有許多地區，使用了一種不同的方法，似乎產生良好的效果。教會當局要求那些出於嚴重理由，想採取法律步驟進行離婚的人或被其對方要求離婚的人，應先向教區的權威請示。假如作了清楚的請示並按照教會的指示去做，而教會也適當地處理了這事，請示的人會瞭解到這麼做的理由。他們也會瞭解到，假如他們在離婚之前，故意地沒有請來教會的意見，在事後，他必須謙卑地要求寬恕。這種過程儘可能地阻止衝動的行爲，不合理的分居，並阻止重婚。應知今日的重婚的危機，尤其使我們關切；因爲這已成了流行的嚴重現象。

跟以上的牧靈上的惡表屬於同類的是，不分辨習慣性的罪行和偶而的犯罪。有些結了婚的人，眞正按照天主眼中的原則生活，負起做父母的責任，雖然他們偶而由於人生的脆弱，犯「阿南姦」（marital onanism）。但是也有人幾乎原則上經常誤用他們的婚姻。若毫不加分別，將上述二種情形給與相同的判斷，則是一種牧靈上的惡表。結果是許多人遠離了告解聖事，他們力求自主的毅力削弱了。須知在某些地區，妄用婚姻之類的情形極少，像這樣的行爲幾乎不是惡表。

在這些事例中所用的「惡表」一詞，並非是指牧靈工作的負責人有任何主觀上的錯失。因爲沒有人得在他人主觀犯罪問題上下判斷。

丙、面對惡意的惡表

關心天主的榮耀及救靈工作的人，應儘量避免給人犯罪的機會。他們甚至避免做不是一定須做的

好的行爲，以免給壞人帶來犯新罪的機會。這種態度是合理的。因爲邪惡往往煽起人性的脆弱而犯罪。但基督徒必須理會，一個眞實的基督徒生活對敵視天主的世俗來說是個絆脚石。耶穌基督由於祂本身的神聖，最透澈地使人的邪惡暴露出來。反對基督的人犯了極深重的罪，若基督沒有來到世上，他們永不會瞭解到這個罪的深重。「假使我沒有來，沒有教訓他們，他們就沒有罪。」（若十五22）耶穌的子弟們，爲同樣的命運受苦。惡魔的勢力每遇耶穌的子弟們的聖德及善行挑戰時，即怒吼狂怒。基督徒必須堅定地面對這樣的惡表，永不畏縮（智二10）。

强有力的福音以及包含在得救的喜訊中愛的法律，使面對它的光明而閉目不視的人，遭受更嚴重的判決。但福音對那些尚未做決定過着飄搖不定的膚淺生活的人們則是有益的「惡表」：福音邀請他們，傳給他們幸福的訊息，在福音的判斷下，催迫他們對良善作抉擇。正如聖經中有關「惡表」的教誨所說的，這種挑戰在救贖人類的計劃中擔任極其重要的任務。基督自己，在這觀點下是最驚天動地的「惡表」，跟祂相同的是宗徒們的言行。人類的病症必要經過危機才得治癒。

由此我們獲得了整個牧靈工作以及宣揚天主的眞理的基本原則：凡負責照顧心靈者，以及在俗傳佈福音者，不能忽視了最後必定要下的決定；沒有一個宗徒能够減弱天主救贖人類的計劃與人世智慧的重大對照——天主所愛的聖子死在十字架上與「人世的智慧」是互相對立的。宣講福音以及每一型的宗徒工作到最後都必須催迫人表明一個清楚的決定「是」或「不是」。若爲了使人容易接受福音，將福音裡的刺語刪掉，這樣做只是剝奪福音的力量而已。

應記住，我們在宣揚福音以及努力於救靈工作時，要避免不必要的阻礙。我們勿在不適當的時刻或在偶然的情況下，要求他人做抉擇。如此不謹愼的措施，若使對方跌倒，我們是應該負責的。由於

我們的熱忱誤用了福音的「惡表」，使救靈工作碰到危險的絆脚石。更重要的是，不能把一些特別的召叫看得比福音本身重要。福音中的許多呼吁，不是弱者所能響應的，必須先等他們掌握了更成熟的識見才可（若十六12）。但無論如何，不得更改眞理，結論必須與聖經不可動搖的基本眞理，與聖寵之律的核心完全一致。

也許在人世間最危險的惡表是基督徒作證的不够。我們沒有給世界一個清楚明確的，對世界有益的聖德的「惡表」，以及沒有對聖寵的法律做完全的順從。身爲天主選民的我們必須證實天主的愛，並成爲仇視天主的世界的審判標準。

四 受惡表

甲、有罪的受惡表

受惡表在倫理神學中嚴格的定義是故意利用別人的行爲，成爲自己犯罪的機會。不論別人的行爲是好或壞，他人的行爲只是供犯罪的機緣而已。他人的行爲，即使是有罪的也不超出「機會」或「吸引」的程度。受惡表的主要原因還是那個人的自由意志。所以受惡表的人不得藉口說他只是學別人做，甚至說，因爲每一個人都做，所以他也做。

最流行的例子是一些教友夫婦對用避孕藥的態度，與教會明確的道德指示不符。公衆的意見有很大的影響力。（例如：工作及娛樂場所的談話，被電影、電視中的明星理想化了，在各型大衆刊物，上特別提出來做辨護，甚至有些宗教性刊物也不例外。）一般人們似乎喪失了價值的觀念。這種影響

實在是太大了，我們甚至不敢說，每一位受過教會清楚訓導的人，如果他不能抵抗這個大衆的惡表，就是犯了大罪（註一四二）。

最糟的受惡表是仇視天主，因爲它直接的憎恨良善本身。

乙、危險但無罪的受惡表

人們（尤其是兒童）往往把人家錯誤的行爲，當作是可取而值得模倣的，因爲他們相信他們所敬佩的人的善良。他們的這種信任使他們作出無辜的模仿。但是，這樣的受惡表即使是無罪的，却製造了極端危險的精神狀態。它可能挫折一個人的道德宗教的健康發展。但錯誤的責任完全在於那立惡表的人。

有時候很難辨別惡表的本質。往往眞正有罪的受惡表跟僅僅是危險性的受惡表很難分別，所犯的罪屬於那一個更大的錯失只有天主才知道。但未來的審判者——基督的警告響澈我們的耳邊：「世界因了惡表是有禍的」（瑪十八7）。

丙、有益的受惡表

對他人罪行的反應，從健康的痛苦，至憤怒塡胸，在道義上都是正當的，唯應與罪行的程度成正比例。在道義上正當的憤怒它是準對罪行，不是罪人會激起跟邪惡鬪爭的更堅決意志。

對付眞正的惡表，以及有挑戰性的惡表都可以用這種有益的，能結出來果實的「受惡表」的方式來回答。我們必須瞭解，受惡表有兩種意思：天主的聖意允許惡表產生——「惡表固然免不了要來」

（瑪十八7）。願藉考驗、證明好人，藉着挑戰喚出他堅毅抗拒罪惡的意志。受惡表的另一個目標是騷擾人的意志，暴露僞裝與怠惰。

五　幾種流行的惡表

下面幾段我們分析通俗的惡表，爲的是要符合倫理神學傳統的處理方法。無疑的，我們應該特別注意這些方面，但我們也絕不能忽視在今日工業，社交關係上具有的危險性的惡表。後者的惡表，對人靈的患害，可能和我們在下面將討論的惡表，對人靈的患害要同樣重大。它們的不同點在於：下面幾段所描述的惡表，多少是故意的，往往企圖影響對方，雖然不必是直接的引誘。

甲、時　裝

①　時裝的適宜與過份——在基本的原則上，我們並不反對婦女們適度尋求美觀的文化。天主創造異性相吸取悅。婦女們尤其俱有注重儀表的正當慾望。但道義要求我們避免一切過度的行爲。一個不整潔的婦女，可以成爲異性的惡表。婦女得按照她們的身份、傳統而美化自身，唯應避免奢侈。例如：按照習俗她們可以用人工的裝飾品（脂粉、唇膏、染髮等）。當然有人要問：自然美是不是比人造美更清新呢？

除了服飾要適當之外，特別重要的是婦女化裝的動機：是爲了討好她的丈夫呢？還是爲了吸引別的異性？抑或是虛榮心理作祟？她是否專心於美化她的婚姻呢，或是有非分之想？

我們注意到在這一方面的每一種不檢點，以及奇異或窮侈極慾的現象，常常立刻替自己及他人製

造出的誘惑的惡表。至於它是重罪或輕微的過失，則須視動機與惡表而定。須知全新及異常的花樣，尤其是有誘惑性。如果不是猥褻下流，僅是不端莊或驚人的，在不很清楚的情況下，不該當作重罪論。

② 服裝不端正的重罪，是因爲它所製造出來的惡表。在這一點的判斷上我們不該忽視那使她自身的羞恥感沉淪的危機，並導致道德危機的滋長。但也須記住，判斷一個人輕微或嚴重的不檢點，我們沒有一個不分時地劃一的數學標準。最新的款式，由於它們與衆不同，很易引起別人激動，那些流行已久的，似乎不甚惹人注意，但是它們也可以同樣地觸犯端正的原則。太短、太暴露，透明的服裝，更不必說在海灘極暴露的游泳裝，它們都立下大的惡表並誘生許多內在及外在罪行。在判斷時，一方面應愼重審察，勿太寬大，另一方面，除非有充份的證據勿冒失指責重罪，須按個別情形而定。

如果衣飾本身並非是不道德的，或至少不是嚴重的邪惡，那可能是內心的意向及動機造成重大的危機。所以，聽告解的神師不應該只由於她的服裝款式而即刻拒絕赦罪。但是涉及服裝不端正的罪，可以給與嚴厲的批判，因爲服裝的款式可以成爲邪惡的根由。我們尤其必須堅持的，是從事神聖工作的婦女，在領聖事時，或在教友們的集會中，應立服裝適宜的好榜樣。在施行聖事時，司鐸不應該責罵那些看起來服裝不適的人們，更勿拒絕他們領聖事，除非是太顯著而駭人的情形。唯有服裝最荒唐的婦女，才得在她參加了主日彌撒後請她出教堂。講道者當然必須偶而對不雅觀的服裝說幾句，但他必須措辭委婉。因爲很不容易精確地說出怎樣才是不端正的，或怎樣才是大罪。總之，司鐸必須避免粗魯明顯的指責，因爲這樣的指責也很容易傷害到羞恥感。

兒童的服裝也要端正，以培養他們的羞恥感。在這方面家長應負責任，否則在子女天眞無知的心

臺中很容易產生虛榮心理，使他們成爲肉慾及引誘的犧牲品。

乙、墮落的藝術

沉淪的藝術，給與罪惡一個美麗燦爛的外觀，要增加了它的引誘力。純眞的藝術也可以展示裸體的優美，而不致引誘一個正常的人到犯罪的地步。惡表在於陳列或遮蓋裸體的方式及樣子。用色彩描繪親密的愛，是故意煽動情慾，消除敬意。純眞的藝術家也感覺很難描繪這類主題而不惹觀畫者滋生誘惑。所以，我們必須對這方面的罪：大罪或小罪，包括繪製，展覽，出售該類作品具有判斷力。

藝術的展覽是一個具體而特別的情況，在展覽中往往有藝術及道德價值不一的作品。往往有極高貴、精緻的藝術品，跟令人奇怪的裸體像，以及眞正的色情畫混合展出，更不要說褻瀆宗教主題的低級作品了。去參觀這類畫展，通常被認爲是犯罪的近因。在這種場合出現往往成爲別人的惡表。所以應該避免到這種地方去。如果有去的正當的理由（例如：藝術工作者們，或學藝者），那麼他必須運用方法遠離犯罪的近因：如祈禱，加强意志，謹愼地對待這些作品。

在今日的電影中，墮落的藝術尤其駭人。它既然成了公開的惡表，那麼也應該竭力以公開的方式跟它戰鬪。如果要奏效，必須强調好的一面，尤其應鼓勵具優良素質的影片，光顧佳片的放映，至少要能供應好的片子。必須以健康娛樂來代替低級趣味的影片。假如我們考慮到，電影的影響不只在色情方面，而且在許多方面都有影響。有些影片根本不是爲兒童或未成年者拍的，我們就會瞭解，家長及監護人控制兒女看電影的錢是有必要的。如果有負責的基督徒從製片到放映參加這影響深遠的教育及娛樂工作，將對社會有極大的貢獻。同時基督徒應增加他們對製片，宣傳及放映電影的影響力，以

抵制不良的影片。例如當新的劇院成立或易手管理之際，促使有正確社會意識的人士接管，以便達到上述的影響力（註一四三）。

丙、猥褻的刊物

今日的成人，青年們可以看到色情書畫、雜誌、報紙的氾濫。猥褻的刊物不只是對弱者的惡表，而且是有計畫的商業行爲，引誘任何願意上當的人走入歧途。他們冷酷地利用人類對於色情的好奇弱點。色情刊物固然賺大錢，但是對靈魂的影響，尤其對年輕一代的患害是無可估計的。每一個人必須儘他的力量抵禦邪惡的浪潮。政府當局有責任保衛年輕的一代，以立法措施來加以干涉。我們承認問題並不簡單，因爲禁止不良刊物必須面對正當刊物的出版自由問題，尤其必須找出阻止污穢刊物的秘密源流。

教會跟普通的個人一般，若不用有組織的方法去反抗色情氾濫，將是徒勞無功。所以我們希望公教進行會能承擔這重要的任務：經常抵制發行人，販賣人，要有明確的方針，並教育大衆，（例如：如何有效地抗議編者、董事、出版人、推銷處、報導的機構等等。）推動立法的措施，尤其是鼓勵優良刊物；至於後者，應不限於純宗教性的刊物，也應考慮到吸引不熱心於宗教者。我們不但需要報章、雜誌；同時也需要最美麗最高貴的畫報刊物（漫畫也包括在內），書店以及公益的圖書館；動用一切現代的方法來促進健康文藝，是項刻不容緩的任務。

書舖不得售不道德的文藝刊物。這類行動須由法律措施來禁止，這種書只能賣給那些按照我們的判斷有正當理由來買的顧客。客觀上來說，借來的壞書不該還給物主，他可能用它來作不正當的用途

，除非有嚴重及正當的理由要求我們歸還。這並非破壞物資的主權，因爲在天主眼中，無人得據有這種東西。

六　惡表的賠償

第一原則：誰若有罪的立惡表，必須儘他的能力來彌補他所造成的災害。他應撤消它的惡表並補償他造成的心靈上的傷害。

第二原則：若立惡表的人，不但違反了愛德，同時也來實踐他生活上的某些職責，甚或違反了正義，他應在他所犯的錯誤上作賠償。特別是父母，教師及神師要彌補他們所立的惡表，這個義務來自他們所負的職責。誰若以恐嚇、威脅、詭計引人犯罪，在道義上應賠償所造成的損失。

第三原則：誰若公開立惡表，那麼應儘可能公開補償。

第四原則：如果全部的補償是不可能的，更應以好榜樣，並爲受惡表或受誘惑者所犯的罪祈禱及做善工來贖罪。

引誘者必須對誤導的人，灌輸好的影響來矯正他。但這方法並非總是有效，因爲可能舊罪復發，對被誤者有更糟的影響。在這種時候殷切的祈禱，特殊的補贖是絕對必要的，有時候也可以介紹另一位有宗徒熱忱的人給那被誤導的人。

作者、政治家、藝術工作者、演員、劇院主人及類似身份的人，立惡表之後，應在他們每人重大而廣泛的影響範圍內做彌補，重整他們所給的壞影響。除非他本身立志悔過，否則很難有廣泛的效果。他必須首先改正自我，才能實踐補償的義務。在歸正後，慷慨承擔宗徒的工作，往往是賠償的最佳

方式。

叁　協助他人犯罪

天主創造我們，在祂的神國裡成爲合作的一份子以及成爲祂的工具，用兄友弟愛來替祂的愛作證。我們怎能做邪惡的工具，做黑暗霸主的共謀呢（厄六12）？但令人毛骨悚然的是，我們有時會發現，我們最高尚的動機以及全副的努力，却被邪惡的陰謀利用！

天主教的倫理神學，對於這種公教徒的善行有時變成黑暗勢力的工具的現象做什麼樣的結論呢？難道叫基督徒撤離世俗，疏遠工業、社會、文化的活動，成爲遺世孤立的一群，以免沾染大衆的罪惡？那麼怎樣向全民證實天主的仁愛，又如何在全人類之中建立起友誼的關係？怎樣配合上主的話呢？「讓兩樣一起長到收割的時候好了；在收割時，我要對收割的人說：你們先收集莠子，把莠子捆成捆，好燃燒，把麥子却收入我的倉裏。」（瑪十三30）還有，宗徒們對他的隨從們說：「不可與淫蕩的人交結，這話並不是泛指這世上所有淫蕩的人，或貪婪的人，或勒索人的人，或拜偶像的人；若是這樣，你們就非出離這世界不可。」（格前五9）下列幾頁，我們將論述不同類型的合作的概念與其道德的品質，然後運用這些基本概念分析一些實際的問題。

一　協助的基本原則

一般說來，所謂協助他人犯罪，就是在具體或精神上支助他們犯罪的行動。因此，凡發命令或給指示、煽動別人參加，以及實際推行活動的，都算是協助的一份子。雖然罪名的程度各異，總屬同類

的犯罪。個人所犯的罪不得因串通合作的人數衆多而減輕，反而更會加重。理由是很顯著的，共謀協作的人，互相鼓勵做壞事，已經傷害了互相的愛，或至少促成了他人邪惡的行動。下列幾頁，我們只討論協助犯罪中的一種特殊情形，協助完成一項罪行，即協助一位已經計劃好去犯罪的主犯，完成這個罪行。

「共謀」與「惡表」的主要區別是惡表替別人帶來犯罪的機會，合作犯罪是使既訂的犯罪行動實現出來。自然，協助犯罪也包含了惡表之罪，因爲由於別人的協助，自己更相信罪惡的計劃，由於別人的協助，更決定實踐罪惡的行動。更不用說，這種合作犯罪，會使第三者受到惡表。如果沒有發生立惡表的罪，這種合作對他人靈魂的傷害比較少，它的罪要小於引人跌倒的惡表。我們應知立惡表的人，並非眞正協助犯罪者，因爲他沒有參加實際的犯罪行動以及其後果。因此，有罪的合作首先是違反了基督徒對自己的愛。正如上面已經强調過的，這種問題很複雜，不能以單純的個人問題，或個人道德問題視之。

判斷協助犯罪的最高原則是，每一個公教徒應積極協助天主神國在人世間實現，並克服一切違反天主光榮及阻礙人靈得救的困難。

甲、正式的合作

我們把合作在基本上區別爲正式的合作，與物質上的合作。正式的合作是在他人罪行的內在目標(finis operis)。或故意心向(finis operantis)上的合作。所以正式的合作者直接參加了邪惡的活動。他可能是在心中讚同別人的罪行，或藉行動協助他人進行他心中讚成的罪行。

正式的合作總是有罪的。我們判斷他的罪名按照罪行惡劣的程度，按照他所協助罪行的程度，以及他人因他的協助而犯罪的程度。如果沒有合作人，壞事根本不會發生，在這種情況之下，那個合作人的責任是特別重大的。

正式協助他人犯罪是違反愛德的，同時也犯了那個特別罪行的罪。在不正義的罪行中，正式的合作者須與主使人負責賠償（按照合作的程度）。那意思是說，如果主使人不賠償，那共謀人應負全部賠償之責；否則他只須按照他共謀的程度而補償。

乙、物質的合作

物質上的合作，是對好的事情，或至少不是惡事而說的。這種行動的本身以及合作者的動機，都不是助人犯罪的，而是這行動被他人妄用了，捲入了罪行的活動中。那合作的人應預見，或至少可以料到他的物質上的合作會被誤用。如果事先未能料知，那麼就不受道德上的判斷；因爲他不能預見會產生的惡劣後果，而他這種合作不是爲了任何邪惡的目標。（如果他的合作是對準壞的目標，那麼這種合作就是正式的了。）

從事情的特殊情況，從自己過去失敗的經驗中、從他人，甚至那做壞事的人本身的話之中可以預知或者猜測到，自己的行爲會不會被他人利用。事情的特殊情況是個複雜的問題。有時候的情況是替邪惡舖路，並促使行動的產生，直接導致他人犯罪。下面的情況就是這種情形：如果一個特殊的情況並未受到第三者惡意的影響使一個行爲變爲不合法。

要愼防的一點是我們必須在這種事態上，避免任何極端的態度。如果每一種情況，即使只是一瞥

，都會產生內在壞的行動，那麼物質上的合作及正式合作之間的區別就沒有必要了。

各種情況之間有極大的差別。預見偶發性的邪惡現象，總不如整個專爲激起行動的情況那麼密切地與行動相聯。茲舉十八世紀倫理神學描述的一個故事：一個主人要他的僕人幫他爬入情婦的閨房，甚或偷入一個人家，以作歹事。這個主人的邪念是很明顯的。這也可以從情況中看出來。現在將這段故事加以分析，有些說：在某種情況下，幫人打開門窗，是一種愛德的行爲（例如：火警時搶救嬰孩……），這種在另外一種情況裡也可能是一種英勇助人的行爲，在我們上述的例子中被誤用了。那行爲本身不是壞的，那僕人所做的只是物質上的合作。要允許這樣的行爲，當然需有重要的理由，正如在這例子裡的理由，非常嚴重的。

但是，在這事態裡的行爲，由於它的地點及時間，尤其是缺乏任何道德上良好的動機，這行爲促成他人的犯罪，所以只能當作是正式的合作。重要的不是因爲那打破門窗的行爲，而爲發生那行爲的時間和地點。在一定的時地打破門窗而進入房間這個行爲一定要看成是好的或至少是不壞的行爲，這樣，我們才能在這個行爲被誤用時稱它爲物質的合作。

我們認爲，如果一種行動純屬物質上的合作，應該讓一個頭腦清晰的人，在這行動發生的情況中，能够說下面的話：「我現在的作爲本身是好的。我是出於誠意，及有價值的動機。我的行動被顛倒是非，那完全是由於他人的惡意。」

但是他可能會有這樣的結論：「我並沒有什麼其他的理由要這麼幹。我只是被要求去跟別人的罪行合作。其實，我實在想不出什麼好的目標一定該去幹這勾當。」在這種情形下，他就不能再說：「我的好行爲被別人誤用。」他必須承認：「我的行爲毫無價值，只是促成他人的罪行。這是正式的

合作。」

讓我們强調一點：行動的本身須是有意義而正當的，這是物質合作的重要或先決條件。在認清這立場時，我們不考慮對方是否會加以妄用：我們主張行爲本身必須具有正當的理由。

一個行爲具體促成壞的後果，也就是說有人歪曲了我們，使我們的行爲爲罪惡而服務，這在我們的良心上是一件嚴重的事。更糟的是，如果我們的行爲爲他人邪惡的目的而服務，不僅是間接的，而是直接的。假若那行爲成了邪惡陰謀實踐的主要條件，那就最糟糕了。

第一原則：出於愛己愛人（爲人間的天主神國負起責任來），以及美德的原則，我們應儘量防止我們的行動被歪曲地用到邪惡的途徑。

第二原則：允許我們做物質合作的正當理由，必須隨着以下的情況愈來愈明顯重大：當我們的行動被妄用的機會愈大的時候，當我們合作愈接近罪行的時候，我們越能確定我們的行動眞的會被妄用的時候，如果我們拒絕合作，可以防止罪行的可能性愈大的時候，最後，當我們立惡表的機會愈大的時候。下列比較具體的標準：

(1) 純物質的合作是合法的，只要能保證它產生更佳效果，並防阻更大的邪惡。但按照雙重效果的原則（principle of the double effect）（註一四四），不得用壞的手段來促進好的目的，因爲好的目的不能使壞的手段變爲正確。

(2) 我們須知，引用事物來證明什麼是「更好的」或「更壞的」的時候，私人的得失或損益，不能超過團體（尤其是教會或國家）的利益。理由很明顯：危害社團，總是比危害個人的損毀更大。

(3) 只要出於正當的理由，和歹行沒有任何直接關係的間接合作是許可的。唯應注意，正式的合

作是絕對不可以的。

(4) 只是爲了阻止對他人或自我發生更重大的損失，那麼可以做使他人受到不義的傷害的物質合作。在此，我們當然假定合作人本來有權利做那件使他人蒙受損失的行動。

第三原則：物質上的合作，它的動機不應是爲了物質上的收穫，或憂懼物質上的損失。主要的動機應是爲了防止自我及他人的精神損失，以及在人世間可能產生的影響。

一位已經從世俗中引退出來，只關心他自己靈魂的得救的人，當然很容易嚴厲地譴責物質上的合作。但是甘願在人間爲天主的神國，爲拯救精神處在水深火熱危機中的心靈而工作的人，對此事則有另外的看法。他面臨着一個嚴肅的問題。對於物質合作過份嚴厲的態度——可以由初期教會特土良（Tertullian）的冷酷道德作風代表——簡直使教友傳教活動完全不可能。誰堅持不准自己的任何行動被人歪曲，那必須完全脫離政治。他必須脫離許多有意義的宗徒活動而保持孤立。

身爲基督徒，我們有聖化本身並非邪惡的世界的使命。不僅是宗徒，而是全體基督徒——尤其是在俗的教友們——都已繼承了基督的話：「就是你派遣我到世界上來，照樣我也派遣他們到世界上去。」（若十七18）「我不求你將他們從世界上撤去，只求你保護他們脫免邪惡。」（若十七15）我們必須竭誠注意；終不貶降到世俗的水平，也不受邪惡的感染；我們決不爲了保存在世上的位置而做或幫助世俗的邪惡。「保護他們脫免邪惡。他們不屬於世界，就如我不屬於世界一樣，求你以眞理祝聖他們。」（若十七15）

基督徒存在於世上而不屬於世俗的意思是：我們必須絕對避免一切罪行的正式合作。這是絕無疑問。但我們也須審愼地閃避物質上的合作。雖然我們的善工往往免不了被歪曲到邪惡的用途。但這不

該使我們沮喪而撤離我們在世的任務。所以我們必須「純樸如同鴿子」，「機警如同蛇」（瑪十16）。

二、合法與不合法合作的例子

每一條誡命帶來無數合作的問題（註一四五）。我們只能引述幾個我們認爲最典型的例子。我們促請讀者注意上述對惡表的辯論。我們並不想給一種最後的答案。事實上，如果我們考慮問題的各方面，我們不可能對每一種情況提供綜合式的解答。我們首要的任務是描述一般有效的原則。我們對個別情況所提供的結論，在不同的實際情況裡，必須考慮新的原則（註一四六）。

甲、僱工及職員的合作

一個廚司可以在星期五或其他守齋日煮肉，假若他的僱主要他這麼做，雖然他明知或猜測得到公教徒的僱主沒有充分理由不遵守此教規。如果那僱主不是教友，那他不受教規的約束，他可以安心地在這種日子吃肉。但廚司有義務勸告那奉教的僱主，假如他認爲他的勸告會被採納。無論如何，這型合作只是物質上的，間接的。他的私人僕役（例如：司機）得首先假定這個友誼是好的。假如主人有可疑的友誼，即使這關係是不正當的，僕人也可以做例常的職任，例如：駕車出遊，替有問題的客人開車門，招呼客人，送茶或飲食，準備客人的臥房等。但他應以某種方式表示不滿這犯罪的勾當。但若是他只做一個僕人通常做的事，他可以說，這些工作本身是好的，但被主人誤用作邪惡的用途。但如果要僕人直接促進犯罪的關係：例如叫他把風，在半夜傳遞機密，送誘惑的書信，或口頭傳達犯罪的訊息。那必須絕對禁止。單是傳遞條紙，即使傳遞人合法的認爲那是有關犯罪的事，那行爲本身不

是對他人罪行的正式合作。因爲這行爲的本身不能讓僕人認爲是與另一個人的罪行合作。但他不該繼續幹這種非常令人懷疑的行爲，除非他有極嚴重的理由，因爲這樣傳遞訊息可能直接使罪行成立。如果他明知這行爲的惡劣後果，還繼續擔任郵差的角色，就不得無罪的說：他的行爲本是完全合法的，只是被他的僱主歪曲利用；因爲他的參與活動製造一種二人在罪行上充份合作的印象。

根據上述的解釋，我們的結論是：除非爲了極重要的理由，不應該接受一種常會被誤用的職位。同樣的，爲公衆服務的出租汽車，不該告訴搭客犯罪的地點，因爲這種服務導致罪行的成立。但出租汽車的駕駛員得取酬金將搭客駕往特定的地點，雖然他知道，或至少可猜測往目的地的邪惡目的。如果駕駛員被要求參加邪惡活動，那麼他應該（如果可能的話）放棄賺這錢的機會，不載客往該處，或至少可說：「我可載你到那地方去，我只是載客，不幹別的。」他不能僅僅表示「隨便你」的態度，他必須規避參加歹行。最好是駕駛員能拒絕這差使以防止歹行。不得僅僅爲了車費而允許這型促成罪行的直接的物質合作。

下列幾點，適用於男女店員：如果出售的東西，可以有好的用途，但有時也被用來做壞事，則出售這種東西的行爲本身是物質合作。關於這一點，我們根據上面的解釋是可以瞭解的。如果賣出的物件是專爲犯罪用的（例如：各種避孕藥、打胎的藥丸等）則是跟購買人正式的合作犯罪。

我們要區別被僱者或推銷員，跟經理或店主之間地位上的不同。如果店主、經理，或自己經營的推銷員，那無疑是不合法的。神學家一致同意這結論。但爲那只是執行僱主吩咐的小店員，他應怎麼辦？據我所知，唯有阿貝西（Albert Schmitt）及頓達門（Aertnys Damen）對這情形表示懷疑，而允許在某種情況下的合作。但是他們對這意見採取非常保留的態度。他們認爲這型合作雖被看作是

物資的，不是正式的，但危機這麼嚴重，所以不能看作是合法的。頓達門（阿貝西似乎跟他意見一致），認爲店員只是擔任受雇或半機械式的角色。在這種情形下，物質上的合作只是將物件轉給購買人，並無任何私人的作用或參加其間的過程。也許有人根據這觀點認爲這種行爲是情有可原的。雷路（L. Ruland）也以類似的觀點辯證說：僱員完全按照經理或僱主的指示行事，所以對處理的文件，帳目及登記等不負任何獨立或個人的責任。如果僱員有權獨立處理（例如：一個部門的主任、銷售代表、秘書等）他參與的責任也就相對增加（註一四七）。雷路又澄清說：「去參加販賣有違道德的東西，當然是不合法的（註一四八）。薛林（Schilling）也主張：「出售用來做邪惡用途的東西，是犯法的。」（註一四九）他不分業主及僱員，一律認定有罪。

我認爲：任何藥店的職員，跟主顧做賣藥的活動，他明知所出售的藥是不道德的東西——而他對於藥物的常識是他從事這門行業的基本條件——這樣，他是犯正式合作的罪。他不得推託說是不得已的活動。他聲稱這樣做只是僱主的吩咐，那是沒有什麼意思的話。有些最驚人的罪也都用這類藉口來辯護。一個遵奉神律的良知，會避開這樣的歹行，也不會利用這樣的藉口。當然，僱主或經理比一名僱員應被判更重大的罪名。

我想澄清一下，收銀員或包裝職員在這方面的合作罪名應予減輕。我們不該批判那些在貨物已經成交之後，負責包裝及登記售貨的人應負正式合作的職責。任何誠實的人會說那收銀員及包裝人的活動本身是無關的，雖然他們的行爲被誤用來做歹事。但是那些特爲顧客找有罪的藥品的藥房助理或賣藥員，他們的行爲就沒有那麼單純，因爲他們的行爲決定了罪行。收銀員及包裝員不懂藥物也可以把他們的工作做好，因此他們不是一定與罪行有關。無論如何，我們不能武斷地說他們犯了正式的合

作。

職業化的藥劑師或專門的推銷員的正式合作總是非法的。在某些情況下，神師或本堂司鐸對這行爲的客觀罪名得保持緘默。當然那有關的個人一定是出於無知而幹的。神師或本堂司鐸的緘默，並非對罪行表示默許，緘默必須有重要的理由，譬如說爲防止更大的邪惡。身居上述地位的人，可能使許多人免於犯罪，或者，如果換一個人替代他的職位，情形可能更糟。無論如何，如果神師被訊及該行爲的合法問題，他必須應明確表白那合作是不准的。對一個名譽良好的人，他在這種行業上可能犯的罪行，是很難加以鑑定的，尤其當神師或本堂司鐸對事態表示緘默的時候，所以在這方面的精神輔導工作，應予以最高度的審愼。

收銀員只能在嚴重的理由之下，並不產生惡表時，得繼續在「物質上的合作」方式下做這種工作。

至於故意大量販賣毒品，我們認爲這也是應該嚴禁的。即使對方苦苦哀求，也不該被惹起假慈悲，因爲這罪惡的交易是不正當的。

乙、醫生、護士、醫療人員們的合作

醫生若協助非法的手術，往往是正式的合作，因爲按照規則，他必須跟主任醫生或外科醫生密切合作。在必要時，他必須代替主任醫生繼續下去。初步的，在診判階段或準備手術時的被動的協助，只是物質上的合作，尤其是如果他能保持避開非法手術的態度。

手術室裡的實習醫生、護士、技術人員、醫院的工作人員，具有特殊的職任，諸如：替用具消毒

，準備藥劑，麻醉劑的使用，動手術時傳遞用具等。如果非法的手術（也許是墮胎）僅「偶而」發生。他們的這些工作只是物質上的合作。醫院工作人員，負責管理手術室的，甚至是護士（通常她們只做間接的醫務），尤其如果他們是屬男或屬女的宗教團體，必須儘量防止他（她）們的工作用在壞的目標上。並儘量阻止非法的活動；如果教會人士跟醫生的有罪手術合作，將造成駭人的惡表。一間由公教管理的醫院，應儘量禁絕一切這類的手術。通常醫院的工作人員應跟醫院的行政當局協議，不參加教會判作不道德的治療手術。這類協議的保證，可免去在個別醫療情況裡產生疑慮的心理，尤其是偶而會發生的模陵兩可的個案中。但即使在這種情況中，他們也需要神師審慎的輔導。

在這裡有一個問題：在醫院或診療所服務的修女，她們的貢獻是否要顧慮到他們有時以間接的物質合作的方法參加非法的手術。通常，這種合作可當作是合理的，唯必須放棄對罪行的正式合作，在有些情況下，若物質上的合作被看作是對不道德手續的允准，那麼也該加以放棄。

如果明知某些工具是爲了不道德的目標，那麼協助醫生，猶如給他作惡的工具，尤其當醫生清楚的以這樣的話表明他的目的：「把我們用的工具拿給我，以便墮胎」。但如果那些工具也是充作其他用途的——助產或幫助早產——那麼我們不得假定，將用具拿給醫生就是正式的合作。如果物質上的合作，會嚴重地損害孕婦及胎兒的靈魂得救，那提供物質上的合作也是不允許的。

從道德的觀點來看，任何從事社會福利工作者（救濟、失業、婚姻指導、照顧殘疾等）不准提供節育的方法。在此產生的問題是，節育可能略勝墮胎。但我們認爲積極地向無知者提供有罪的方法，是不應該的。因爲這很易使對方受到引誘。

任何機構（包括軍隊）不該傳佈節育的方法。即使有命令也不該這樣做。因爲這樣的行動直接促

進罪行。但供應藥品不是與罪行正式合作。用藥的目的是在犯罪行爲產生後殺死細菌。在基本上這跟治性病一般。但須注意：不准以治療的藥品，作爲故意引誘犯罪的工具。

將避孕袋給服役的人們，作爲假期中的「衛生用品」，這問題發生在分配這些避孕袋及接受的人們。當然那些負責這措施的人都是罪行的正式合作人。至於遞送這些東西的人，和機械地接受它們的人，他們二者都是物質上的合作人。因爲他們的行爲有極嚴重的理由，雖然交付與接受紙袋只是他們出營房必須經過的過程，這些物質上的合作人走出營房，並不用紙袋去幹犯罪的勾當。

向這種措施提出抗議是需要勇氣的——道德的勇氣——但是一定有人會有足够的勇氣，不顧責難地提出異議。爲了防禦疾病，僞善的稱爲「衛生用品」，而完全不顧罪的惡劣性，那是由於文化與道德的錯誤觀念。

丙、酒店、經商及營業上的合作

如果酒店的人，見顧主已飲够了還向他勸飲，那麼他們犯引誘他們醉酒的罪。他們是犯正式合作的罪。同樣的，在私宅中這樣勸飲，也犯同罪。酒店的侍應生不論顧主飲醉與否，一律侍應，那很讓人懷疑他在特質上予以合作。除非他有充份的理由，否則他的合作是犯重罪：因爲這樣可能造成暴行、粗言、仇殺等騷亂的場面。有些做父親的，本應將錢用在家人的生活必須品上，結果酒店職員還是賣酒給他，這時，他不只犯醉酒的合作罪，而且對醉酒者家屬犯了不公正的重罪，他應向這貧乏的家人，按不正當收入的程度而賠償。

如果酒店或夜總會，餐館之類的主持人，供應猥褻的娛樂，或低級的色情歌舞表演，他既然明知

會發生的罪行，所以他是罪行的正式合作人。他惹引他人犯罪。如果在一個正當場所因少數惡作劇份子發生偶而的罪行，老板犯的罪不會超過物質上的合作，並且因以當地的習俗爲標準。當時的情形得決定是否有罪，以及犯罪的程度。凡經營娛樂場所（公園、舞廳等）的人士，應負責防止酒類的被誤用。

一般說來，只要商品不是禁物，商人並不負責他們已經售出的商品，如果售貨人預知那貨品會被妄用，那麼上述物質合作的條例，適用於此。假如所售之貨屬於禁物，情況就不一樣了。販售不端正服裝者應負引誘，即正式合作的罪名。特別應注意厨窗及廣告上的女人的服飾。用不潔的圖片吸引顧客（比如在理髮店）是絕對禁止的。顯然的，出售不潔的圖片給顧客也同樣犯罪。在這種店裡服務的店員，其行爲可比照我們上述在藥店裡的店員。

租借猥褻影片的電影院老板，犯引誘以及正式合作的罪。即使老板本人不負責租借也不檢查影片，他也犯了物質的合作，除非他有重大的理由放映該片。電影院的職工，只做技術性的工作人員，只犯物質上合作的罪，特別是電影院不是經常放映不道德的影片，他們的罪更受到諒解。他們跟上述店員出售不正當的貨物，是處在同樣的情形之下。

出租房間或公寓，以作犯罪的勾當（賣娼、通姦、共產黨的基地、反教會宣傳等）都是有罪的。這也包括合法登記的娼妓活動（從前的倫理神學家對這一點的判斷較爲緩和）。客觀的來說，出租房屋，只是物質上的合作；但上述的行爲是嚴重的惡表。有時候屋主出租房屋時，不知道它會被誤用，在這種情況下，他有權提出抗議，尤其當屋主共同住在一間屋子內，他有責任消除任何惡表。至於更進一步的問題，須視屋主與租屋人在法律上的關係而定。若屋主的干涉，會違反民法或刑法時，他可

以僅對違反道德法紀的行爲表示不滿。

交通運輸或航行業的主持人（船、火車、飛機、郵政等）以及受僱人員接受任何法律所不禁止的物件，或售票給一切乘客，都不被當作與罪人或罪物犯正式的合作。運輸有毒素的報紙，猥褻性刊物以及有罪的物品等，若只考慮物品的運送，通常只是犯物質的合作。因爲物件只是機械式的被運輸，那活動並不影響或促進該物件的內在邪惡目的。往往運輸工人們並不知道內容。如果我們對工人在這方面的行動，當作是正式的合作，那麼我們勢必要全體基督徒離棄今日的大衆運輸工作。

在此我們應注意經理或自己經營的工人。在某些情況下，運輸工人的任務被僱主歪曲用在邪途上。上面我們已經分析了這型合作。但也有獨立的業主或僱主，將他們的運輸工具，用在邪惡的業務上。在這樣的情況裡，這些人的態度及精神，完全與正式合作犯罪作同等論。

丁、法官及律師的合作

一位法官（註一五〇）可能常須根據一條不公正的法律而判斷某件事情爲「合理的」、「公道的」。如果他能按照某些條件被允許退出這種案件，或者可以透過某些方法不作出一個決定，結果他還是判決了那案件，在這種情況下他不得免掉正式合作的罪名，如果他儘了力也不可能退出那案件，他只能宣判，某某事件符合某某法律，而他的判決只是物質上的合作。

更困難的是，法律不單不公正，並在實際上要求人幹出一些罪行。譬如說有些國家的法令規定絕育。更糟的是，有些國家的法令要求否認信仰。法官不應該實施或運用這種立法——尤其是有些法律要求某種人絕育，那種人並未犯什麼罪行，只因爲由於遺傳或低能被認爲不適合結婚、做父母。對於

這種法庭必須判決某些人「不適合」結婚的事，我們可以說什麼呢？有些作者主張，如果做法官的，在儘力逃避運用這種法令之後，仍不得不根據法律的條例而作這種決定，那麼，他不一定是有罪的。我認爲那些負責實際行動的人：譬如醫生或其他主要職員，他們寫下證書，稱這無辜的人「只適合做個後裔」，他們須負正式合作的罪行。這樣的法律，沒有抗辯性，因爲它要求的是不對的事，是無人可以做的事。顯然的，那些實際上執行法令及完成手術的人，才是主犯。

在我們的時代，面對着許多的離婚案件，法官往往處在進退維谷的地位，如果法官在下判決的時候，心目中完全同意非基督宗教的立法，承認離婚與重婚完全合法，那麼他的合作是正式的。但是，我們也可以把民法中的離婚法令，看成只是重新調整婚姻在民法上的效果。宣佈婚姻在民法上的一些效果已不再生效。（例如：資產共有權，妻子用丈夫的名）這是在今日的某些情況中，道德上允許的。雖然這種宣佈會被人用來作爲重婚的機會與藉口。

一位公教法官在民事法庭處理一件在天主臺前生效的婚姻，他該怎麼說呢？在這種情形裡，他應該儘力避免離婚或分居贍養的判決（註一五二），如果他儘了全力之後仍不能阻止他們，那麼他批准離婚的行爲是物質上的合作，是出於不得已的，因爲丟掉職位確實是需愼重考慮的。

律師替一件不公道的案件辯護，更是處在微妙的情況裡。大原則是，他不准爲一件直接危及第三者、社會或教會的案子辯護。他也不得替一件直接違反神律的案子辯護。但他可以替犯法的人辯護以減輕罪名，假如他相信這樣做不會傷及公衆的利益。在相似的情形下，他也可以爲減輕預期的判決而工作。

我們所討論的是涉及原則的問題。原則上，我們主張律師是不准替離婚案辯護的。但我們沒有談

及律師接待顧客及處理案件的手法。有些律師憤怒又不加解釋地予以拒絕。這樣，這位顧客會更堅決地不再請教別人而進行離婚。或者，顧主索性去找一位不可靠的律師，而他們知道，幫助別人和好絕不能靠發脾氣。

經驗證明一位精明的公教律師，應遵從完全不同的程序，使講和更易做到。有同情心而且懂得變通的公教律師挽救了許許多多的婚姻。

讓我們考慮下面的情況：一位顧主來找公教律師，神情狼狽，因爲跟妻子發生了激烈的爭吵。他要離婚。律師不出一聲只是靜聽。然後他鎭靜地向他解釋離婚法，並請已經平靜一點的這位先生將離婚所需的證據在隔一二星期之後帶上法庭。在一般情況下，這位先生就會這樣停止他的訴訟。經驗告訴我們五分之四的顧主再也不回來訴訟了。簡明的理由是，當脾氣平息下來時，夫婦又不想離婚了。但有些夫婦仍然帶證據來要求呈上法庭，這時，我們明智的公教律師仍然是有辦法的，尤其是當那對夫婦有兒女，而他們的爭吵只限於夫婦之間，這樣的婚姻大部份是可以挽救的。律師也可以勸夫婦去見一位他（她）們所敬愛的神師。

若公務員（法官、市長等）可以拒絕而自身不蒙受重大的損失，他們不得自動主持婚姻，因爲這種婚姻是無效而嚴重錯誤的，爲了避免在表面上有正式合作的樣子，他們應明確表示他們的參加不是爲了婚約，他的立場只是爲了這樣的行動在民法上具有的意義。

戊、跟猥褻作品的合作

出版商、編輯、經理、董事以及他們的顧問，都負正式合作的罪，因爲他們促進猥褻刊物的傳播

。如果這篇不良作品只是一份健康刊物中偶然發生的一次，而反對的人（比如董事會中的一員），並沒有投票讚成這份刊物，在這種情況之下，他沒有犯任何合作的罪。他們不必因此而放棄職位，只要他們的地位不至於製造嚴重的惡表。如果提出辭職的威脅，可能阻止不健康文藝的出版，那麼在嚴重的情況下，應採取這樣的行動。

具有道德的水準（或不違反道德）的文章，參加不道德的刊物或雜誌，最多只是物質上合作的罪名，這在道義上是允許的，只要不是這篇作品支持了那份不良刊物就可以了。當然這麼做應避免立惡表並要有相當的理由，比如爲了在一份原本惡劣的刊物內注入一些健康的文藝。無論如何，有立惡表的危機時，離開與罪行的合作就不會太遠了。尤其是如果一位作者以他的名字公開發表仇視教會或道德的作品。

在名譽惡劣的報章雜誌上刊登廣告，也是物質上合作的罪行，因爲刊登廣告就是經濟上支持該刊物。事實上，有許多刊物是靠廣告維持的。提供新聞與體育活動的訊息，也是嚴重的合作；因爲不論這些消息是由通訊社、個人或某一組織提供，它們都是支持不道德刊物的因素。合作的正當理由，是希望以健康的影響力跟邪惡的來對峙。但是一個審愼的判斷要根據實際的個別情況。

通常排印的工人，印刷局等（不包括出版人），他們是物質上的合作，因爲他們的工作跟內容、素質、意義無關。但是工廠的主人、經理，或主管就不免犯重罪，如果他們主動地便利猥褻刊物的出版。但如果一份刊物中偶而有一次有不道德之文章，而且印刷商不能阻止這本刊物的發行時，我們不能要求印刷商拒絕印刷。僱員只牽涉到全部工作的技術方面，無從知悉刊物的全部計劃以及它在道德上的正確性。但是，他們不得參加專爲猥褻刊物的工作，即使這樣做會遭受相當的損失，也不應計

較。

公民不得選舉反道德或反基督宗教的政黨或候選人。因爲這樣的投票，就表示支持他們，是犯正式合作的罪名。共產黨完全反對基督的教義和倫理，因此聖座宣佈（註一五二），凡投共黨的票或支持、散佈共產主義的人，是犯大罪。這種人必須放棄和共黨的關係以及對他們的信仰，並停止支持他們才能够獲赦免並接受聖事。只宣佈不贊成共黨的道德原則和主義是不够的，因爲對待一個危害大衆的共黨，不僅內在的接受，就是外在的支持也是與大罪合作。

己、政治上的合作

私會黨（Masonic）及社會主義政黨，原則上都反對公教學校，否定未出生胎兒的權利，所以不該支持他們。投他們的票表示支持一個罪惡的根源，是犯大罪。雖然說英語國家的政治情況和別的國家有很大的不同，但是不支持反對基督倫理政黨的基本立場是到處一樣的。

政治生命中更令人沮喪的是在政黨之間沒有選擇的餘地。有時候選民只好在兩個不好的候選人之中選一個比較好的。如果所有的候選人都反對基督徒的原則，基督徒應聯合起來不投票，假如這麼做不會發生大災難的話，否則，他們應該選擇犯錯較小的政黨。基督徒應選的政黨或個別候選人是對宗教信仰及道德有好感的，或至少是不强調仇視的。顯然的，在這種情況裡並非選民贊助或支持不道德或邪惡的活動，而只是避免選那更壞的。

誰若替反宗教信仰或反道德的政黨工作，不得避免正式合作的罪名。如果那位黨員在黨內及議會中得抗議任何策略，那麼替該黨工作不算正式合作。所以一個基督徒可以允許他的姓名列在政黨的標

犧下，而並不犯罪，只要他的行動，不會立下惡表，並以整體的觀點來說，不在協助罪惡却是阻拒惡劣的根由。

立法委員投票贊成反宗教信仰，反道德的立法，是正式合作的罪人。如果他是出於不得已，他必須視情形而選擇惡劣程度較少的，以避免更壞的情況發生，並且他得聲明原因，或者當時的情況必須清楚地表現出來，他並非是爲了贊成該條例，而是爲了選擇惡劣程度較少的情況。在民主立法的組織裡，一切立法的程序都經過激烈的辯論。任何立法議員有充份的機會表達他誠實的意見。

警察執行不義的法令而逮捕無辜的人，他們不一定是沒有罪的，但我們可以想像，他們這樣做是物質上的合作，因爲他們只是機械地執行命令，而且在某些情形下，警員在這種事態裡無甚抉擇權。但如果他們掌有某種程度的獨立審察權，在他們執行任務時，沒有上級的特別指示，追捕、驅逐、監禁無辜者，他們的良知正式地犯了罪，他們附從不義的法令，折磨無辜。

軍人執行命令殺害無辜，或參加集體殺害（在第二次世界大戰時，不乏此例，或故意轟炸居民區）。這樣他們犯殺人正式合作罪。雖然他的罪名通常不如發命令的上級軍官那般嚴重。

下面，我們要解釋一種情況，來說明在天主教的判決中，一個行動的情況可以給與這個行動一個全新的意義。例如在匈牙利教難時期，有許多典型的良知受折磨的情形。根據 Várna 的 A. Kelemen 的報導，共產政府設法用壓力取得教友的簽名，好除去當地的宗座代表。「當人心的掙扎超過了一切人性的極限時。明正提樞機 (Cardinal Mindszenty) 允許他的教友簽名要求他撤職，簽名的教友良心得保持平安，因爲他們是受高壓政策的影響，他們簽的名是無效的。他也如此跟政府首長說明他如此做的動機。」（註一五三）他這樣的行動是合法嗎？教友們簽名要求將主教撤職，是否有正式合作的

罪？理論上來說是的。但在實際的情況中，這樣的簽名失去一切意義。上述樞機所給的允許是充份的明證。在這麼重要的事上，明正提樞機不會是跟隨「情況倫理」行事的人，他更不會允許本身是惡劣的行動。他不會把一件——從整體看來——本身錯誤的事，說成合法或准許別人去做。

庚、與不合法禮儀的合作

一個公教護士，替患病的誓反教徒去請牧師，幫他整理病房，以備接待，那不該看作與錯誤敬禮的合作。尤其在今日我們有充份理由相信我們分離了的弟兄們具有的誠意。通常非公教的神職（牧師），他們的幫助主要是一般性的祈禱及勸告。他的目的是要喚醒病人有活的信仰，信托天主的照顧與仁慈，以及悔罪。通常病人的要求也只是牧師的安慰、勸免。這位護士的行動，只是仁愛的表現並非鼓勵異端的禮儀。從她的態度上不應該表示出同意或支持異端教義或禮儀。

如果公教徒在與誓反教徒混合的公開場合中，獻金建造教堂，讓誓反教崇敬天主，並認爲共同聚合祈禱，求悅天主，要好過冷漠主義及無信仰，那麼我們沒有異議。唯我們必須假定不致立下惡表。（通常在流行英語的國家裡，許多不同信仰的人生活在一起，很少有惡表發生。）在有些地區，公教的主教們出於同樣的動機，以及同樣的條件，將教堂的地方供誓反教友舉行祈禱儀式。這是互相關切，以及友愛的表示。

一個公教徒不得在非公教的牧師（或者在一位公務員）面前，替混合婚姻做伴娘或伴郎（即作正式的證人）。如果公教徒這樣作，他就在外表上承認並贊成了在這不幸婚姻當中的那位天主教友所犯的大罪，在許多教區裡，當地的神長定下參加誓反教禮儀、婚配、埋葬的條例。從這些規定裡，教友

得知道行動到什麼程度才是惡表。他們也清楚在什麼程度之下的物質合作是允許的。

基督之律(卷二3)

中華民國六十九年九月初版
中華民國七十九年七月再版

◀版權所有・翻印必究▶

譯　者：胡功澤・黃德蘭
准印者：台北教區總主教狄剛
出版者：光啓出版社
地　址：台北市10718辛亥路一段24號
電　話：編輯部(02)3211750
　　發行部(02)3414922
　　門　市(02)3416024
　　傳　眞(02)3932050
郵政劃撥：0768999－1(光啓出版社戶)
登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號
發行者：王敬弘
承印者：永望文化事業有限公司
地　址：台北市師大路170號三樓之3
電　話：(02)3960350・3213627
定　價：90　元

10751b3



10751b3

孫振青譯

基督之律

卷二1

天主教神學著作編譯會
光啓出版社 聯合出版

孫振青 譯

基督之津

卷三 1

天主教神學著作編譯會
光啓出版社聯合出版

THE LAW OF CHRIST

III 1

by

Bernard Häring C. SS. R.

translated by

Sun Chen-ch'ing

基督之律卷三1

孫振青譯

目錄

作者及譯者合序……一
導言……三
第二編　對天主及隣人之愛在現世生活中之實現……五
導論……五
第一章：在團體中實現基督徒的愛……一七
第一節　家庭……一八
一、家庭對於在世上實現天主之國的重大意義……一八
二、夫婦雙方的義務……二三
三、父母對子女之義務……二六
(1) 孩子出生之前，父母應盡的義務……二六
(2) 養育嬰兒的義務……二七
(3) 照顧子女物質的福利……二八

(4) 輔導子女就業……二九
(5) 對於私生子女的義務……二九
(6) 心靈與性格之教育……三一
(7) 家庭、教會、國家必須共同負起作育下一代的責任……三四
四、子女對父母的義務……四〇
(1) 孝　敬……四一
(2) 服　從……四三
(a) 服從的意義……四三
(b) 服從與批判：明辨……四五
(c) 服從義務的範圍……四六
(3) 愛慕和感恩……四八
五、家庭與僕人……五一
六、師生關係……五三
第二節　國　家……五四
一、國家的性質和界限……五四
二、國家權力的起源和掌權人……五六
三、國家的任務……五八
(1) 法　治……五九

(2) 公共福祉……六〇
(3) 國家與文化……六一
四、國家的權力……六二
(1) 國家處人死刑的權利……六二
(2) 和平的維持與戰爭的道德性……六五
五、國家的聯合……七九
(1) 殖民時代的結束……七九
(2) 協助貧窮的國家發展……八一
(3) 國際組織及世界性的權力……八四
六、公民的義務……八七
(1) 服從與尊敬……八七
(2) 愛　國……八八
(3) 共同負責……八九
七、公民的權利……九一
(1) 人的基本權利……九一
(2) 公民之抵抗的權利……九三
(3) 合法「革命」所需的條件……九五
(4) 誅殺暴君……九六

第三節　教　會……九七
一、與基督會晤的徵表（聖事）……九八
(1) 言與答……九九
(2) 聯合敬禮中的祈禱與服從……一〇一
(3) 服從眞理和法律的教師……一〇三
二、愛的徵表……一〇五
(1) 立約的人民……一〇六
(2) 牧靈的職務：愛的顯露……一〇九
三、教會是天主王國的徵表……一一〇
(1) 教會在其傳道工作上是天主的女僕……一一一
(2) 教會的社會理論……一一三
(3) 教會與國家，教會與政治……一一四
第二章：天主聖愛統治下的生活與健康……一三三
第一節　身體及身體的生命……一三四
一、基督徒及其身體……一三四
二、基督徒及身體的生命……一三九
第二節　接受生命和死亡……一四一
一、基督徒之死……一四二

二、攻擊身體生命的罪行……一四八
(1) 自　殺……一四八
(2) 謀　殺……一四九
(3) 殺害不合法的攻擊者……一五〇
(4) 法庭謀殺（法庭所作不公正之死刑判決）……一五三
(5) 殺　嬰……一五四
(6) 墮　胎……一五四
(a) 墮胎的概念和歷史……一五四
(b) 所謂指標……一五六
(c) 合法的手術……一六一
(7) 安死術……一六四
(8) 置生命於危境……一六五
第三節　基督徒與健康……一六七
一、健康、疾病、和聖德……一六八
(1) 健康之概念……一六八
(2) 健康與修德……一六九
(3) 疾病和罪惡……一七一
(4) 精神的失敗與神經病……一七二

(5) 醫生及神修導師對精神病之治療……一七四
(6) 接受痛苦爲永生之路……一七六
二、衛護健康的責任……一七八
(1) 保健的問題……一七八
(2) 關心健康的復原……一八六
(a) 天主教醫生的職業道德……一八七
(b) 治療手術……一八八
(3) 麻醉的合法使用及其限度……一八九
(4) 無痛分娩……一九一
(5) 死而復甦的問題……一九二
(6) 整容手册……一九四
(7) 器官的移植……一九五
(8) 拿人體作實驗……一九七
(9) 閹割與結紮手術……一九八
(10) 心理治療：心理分析及麻醉分析……二〇二
(11) 心理手術……二〇四
三、在專門技術時代醫生與病人之關係……二〇五
(1) 醫學之不可限量的前途……二〇五

(2) 專門化和技術化……二〇六
(3) 組織：是福還是禍？……二〇八
(4) 醫學道德：在重新形成還是在消失？……二一〇九

作者及譯者合序

這是「基督之律」的第三卷。我們推出這卷書時，第二屆梵帝岡大會剛剛結束。作者和譯者，曾根據德文本第七版加以修正，以期符合大會的文獻。我們完全了解時代的徵兆。因此我們一直努力，按照教宗若望廿三世，及教宗保祿六世的思想，保持忠於革新以及對世界開放的精神。作者乘此機會，問凱賽神父 (Father Kaiser) 致由衷的謝意。他在神學方面早已有了極大的貢獻。按照常情而論，他已到達了退休的年齡。但是他仍不怕艱苦，負起了翻譯這本書的任務，作者和譯者都深深地感激那無數的讀者，因爲他們曾以各種方式表示他們欣賞「基督之律」的第一卷，和第二卷。我們覺得，唯有他們的合作，才能使我們用當代人所能理解的語言，將新約中有關道德的佳音，帶給今天的人類。譯者特別感謝俄亥俄州卡達基那，聖查理修道院的洪乃飛神父 (Father Fred Hunnefeld, C. PP.S., of St. Charles Seminary, Carthagena, Ohio)，他是一位具有卓見的傑出倫理神學家，他曾仔細地校對了本書的全部手稿。感謝 Father Joseph Lazur, C. PP. S., 他曾幫忙整理書目。感謝 Father Raymond Cera, C. PP. S., 及 Thomas Herzing 先生和夫人，他們辛苦地修正了校樣。感謝 Father Joseph Smolar, C. PP. S., 他們提供了許多寶貴的意見。

Rev. Bernard Haering, C. SS. R.
Rev. Edwin G. Kaiser, C. PP. S.

St. Joseph's College
Rensselaer, Indiana
May 1, 1966, Feast of St. Joseph
the Worker.

導言

我們基督徒的宗教和道德生活，在其最深的本質方面，是接受天主的統治，和祂愛的王國——天主在基督內來到我們中間。這種接受或同意，使我們成爲眞正的自由人，因爲這種接受行爲，是因天主的愛和聖寵，而成爲可能的。這種行爲是以愛心接受天主愛的統治。天主一方面慷慨地把一切事物賜與我們，另一方面也要求我們在一切事上對祂表示完全的、徹底的服從。當我們對天主的統治說「是」的時候，我們就認出了、並且承認了，我們是基督的兄弟或姐妹，而基督是我們的長兄。在我們懷着兄弟之愛作基督的伙伴時，我們就從一切具有分離作用和奴役作用的利己主義中，被解放出來。這種含有信、望和崇拜的愛的同意，提供我們最廣泛的機會，使我們解放靈魂的一切能力，並藉着天主之國的實現，而在生命的所有領域中獲得自由的發展。它能改變我們的存在以及這存在所涉及的全部領域，使得我們成爲新律的見證人和主的見證人，祂曾來到世上救贖我們，並且將會再來審判生者和死者。

直到今天，倫理神學家們仍在爭論一個重要的問題：天主教的倫理神學的主要任務，是在於（必須）討論德行呢？還是討論行爲準則並清楚地把義務和誡命規定出來呢？雙方都有論證。這兩種意見，我們都沒有隨從。我們企圖作一種比較廣泛的綜合研究：在第一卷裏，我們討論在基督內、並偕同基督的生活，在第二卷裏，我們討論與天主及隣人的愛的交談。在這愛的交談中，天主賦予人類豐盛的恩寵，同時人類對天主作了完全的承諾。在第三卷裏，一方面討論這種交談，如何繼續實現在天

主聖愛之廣大的統治之內，另一方面則討論，此愛的統治如何實現在我們所有的精神、心理、和肉體的能力和潛能之中，亦即生活的一切領域之內。

關於使天主之國在我們心內完全實現的這種承諾，乃是在我們周圍的世界裏實現此承諾的預許和條件。基本上，它是在基督內、並偕同基督生活的一部分。它繼續、形成、並塑造我們與天主及隣人的愛的交談。

我們不單單被稱爲天主的兒女，或基督內的兄弟和姐妹；我們眞的是天主的兒女。祇是我們作天主兒女的光榮，尚在顯示的途中。罪惡的分化力量，仍舊威脅着我們；它仍舊統治着人類的一部分。可是天主之國已經顯示出來。它已經上了路。它應逐漸成爲我們的經驗之有形的、實在的對象：出現在我們的精神態度和行爲上，也出現在我們人類的共同關係之各種形式及架構上。由基督徒的愛的力量中所流出的生活，乃是一種決定性的證言，證明我們實在是天主的兒女。但是，僅僅如果這證言是發自我們整個的心、整個的靈魂、整個的內在精神、以及我們所有的能力，它才有效。所以在下面我們要討論倫理的德行，把它們視爲對天主的信、望、愛三德在人心中的延續和進程；我們首先說明那些倫理德行本身，然後再討論人生的各種特殊領域。

第二編　對天主及隣人之愛在現世生活中之實現

導論

天主本着純粹的慷慨好施之心，把祂的聖寵賜予我們，並藉着祂的聖寵，賜給我們一個新的精神及心靈，而將我們納入祂鍾愛的聖子王國中。此種與天主及隣人之新的關係，改變了我們的一切能力，包括精神的，與肉體的能力。天主所賜的聖寵，革新了我們的精神，使我們能够在現世的生活上，顯出我們對天主及隣人之愛，使這愛來主宰我們的心靈。

我們在各種不同的領域中，跟別人一起生活，一起工作。在這些領域中，我們要忠誠地服從基督聖愛的統治和意願，以證明我們是祂的門徒。在這兒，我們必須面對下列的考驗：爲信仰作證，爲我們對基督第二次來臨的共同希望作證，爲我們服務基督的共同決定作證，爲我們對天主之愛作證。我們必須用眞正的明智、正義、勇敢、節制，和謙遜精神，堅決地證實我們的兄弟之愛。有了倫理德行，那些向天主之德或天主賦予的德行（包括超性的愛人之德），才能有效地在我們現世生活上發揮作用，才能促進社會正義，和社會之愛。藉着這些向天主之德，我們才能光榮天主，並從事我們和別人的得救工作。

一般的分類原則，是以十誡的第二碑爲基礎。本書的分類原則——這大半是在許多可能性中，作一個選擇的問題——即是受了上述分類法的提示。這種分類法又有什麼依據呢？

有一個外在的理由。當然這個理由並非絕對有效。這即是要符合過去三個世紀以來大多數的倫理神學教本和教理問答的分類法，如此作法，有一種實用的價值。因爲這樣，我們至少在某種程度上，保留了我們倫理神學的新動向與前一期神學之間的連貫性。因此，這種以聖經、禮儀、教父，及士林學派爲基礎的倫理神學之新方法，與過去的講法，實際上是有關聯的。

此外，一些有力的——雖然不具强迫性——內在理由，支持我們這種分法：前面我們討論倫理德行時，明白地顯示出來，一種以愛爲基礎的倫理神學——基督徒的倫理學基本上就是這樣的——並不反對站在正義的觀點去研究人類社會生活。但我們決不可忽視這一事實，就是基督徒的正義之德，就其被內在的力量所推動與指導而言，超越了純粹人類正義的狹窄界限，因爲它是從天主的正義的觀點，去觀看一切，而天主的正義已把我們改變了。不過，天主的正義，不但絲毫不廢除人的正義——只要我們正確地了解它的意義——反而使一切，在救贖及復活的領域內，完成起來。沒有一個倫理德行，其本身含蘊着對天主及隣人之愛的全部內容。但是它們受了超性之愛的推動之後，可以成爲愛的工具；就一種意義言，它們是愛的表現和語言。在這個混亂的世界上，它們使人認清愛的任務，並幫助人有效地實踐那些義務。正義之德，首先把這樣一個秩序呈現在我們眼前：這個秩序，在此邪惡的世界上，相稱於人，並且能够光榮天主。這乃是聖多瑪斯的思想。他說：「十誡中所含的命令，都隸屬於愛，以愛爲它們的目標……但是就其爲正義的行爲而言，它們直接屬於正義的範圍。」①

賽帝朗日（Sertillanges）忠實地繼承了聖多瑪斯的思想。他寫說：

正義乃人類社會秩序的根本要件。它不僅應被視爲十誡的主要對象，而且應被視爲獨一無二的對象。既然十誡的目標是管理生活，作爲生活的準則，因此它掌握着那首要的、明顯的、能够贏得理性之直接同意的東西。每一條法律，都是義務的表現。但是那以狹義的權利，亦即正義，爲對象的法律，是最沒有疑問的了……因此，十誡的前三條，屬於敬主之德，而敬主之德乃是最高的正義。十誡的第四條，是關於孝親的，它佔第二位。其他六條，則按照普通的意義，明白宣布了正義的命令，這即是，管理着同等的人們之間的關係。②

十誡的第二表所列的七條誡命，統統是管理人與人之間的正義的。但是從救世史的觀點去看，它們一律導向愛。它們是爲愛的誓約服務的。它們是那偉大誡命的最低條件和要求——這些條件和要求具有直接的、清楚的界限。我們曾經指出，聖保祿認爲，十誡的功用是爲了使我們實踐愛人的法律，或者說的更確切一點，我們在愛人的行爲中，就實踐了十誡的命令（羅十三8～10；迦五14）。從舊約的性質上，我們看得很清楚，唯有本着愛的精神，我們才能實踐這些誡命。從基督愛的誓約中，這一點顯示得更是明白。遵守十誡，乃是一種少不了的證據，證明我們確有愛心。主所說的「如果你們遵守我的命令，便存在我的愛內」（若十五10），這句話並不直接涉及十誡，這是眞的。不過，有關「兄弟之愛」的命令，乃是考驗我們對耶穌基督的信仰。這條命令，以及聖父給予祂聖子的命令——「我也遵守了我父的命令」（若十五10）——是爲了顯示天主愛人的整個範疇。（參看若前三，23以及下面數節）。但是，一切命令都是從人類的兄弟之愛中必然地演生出來，而且我們應本着愛的精神去遵守它們，就這方面言，我們上面引證的基督的那些話，實在（間接地）涉及天主的一切誡命。

如果我們按照全部神學的上下文，對十誡加以研究，我們即可知道，單單人類正義的要求，其本

身不全是天主的正義。它們只是愛的工具。愛利用它們，主動地發揮自己的作用。

當然誰也不否認，十誡以一種非常有限的方式，顯示了正義的基本要求。不過，我們應當注意，聖多瑪斯論及第四誡時，對於這個問題作過如下的說明：

> 既然十誡是法律的基本命令，因此人應當按照這些命令的指示（這兒是第四誡的指示），關懷父母超過其關懷國家或其他親友。不過，這個命令所要求的對父母的尊敬，也包含了我們對別的上司（比如：對國家所應盡的義務。理由是，次要的或引申的原理，包括在主要的或基本的原理之內。③

對於其他誡命，他也說過同樣的話：「無論我們以什麼方式傷害了別人，這種行爲都可納入那些誡命所（明白）禁止的更普遍、更基本的（罪惡）之中。④

十誡的命令，在我們心目中，有這樣一個不可否認的好處，就是，它們是「天主的話」。在舊約裏，它們是天主的啓示。這一點在新約中由耶穌自己的話，明白地證實了（瑪十九17：「你們要遵守誡命」）。聖保祿宗徒是講解聖神的法律的偉大教師，他也證實了這一點（參看迦五14及以下數節；羅十三8～10）。聖若望宗徒也說明了這層意思，他是一位最崇高的先知，特別强調愛人的道理（若前五3；若十五14）。

我們知道，如果說十誡的第二表中所有的命令，含蘊並闡明了正義所要求的義務，那麼這同樣的命令，在其整個上下文中，警告我們，它們的目標，不是要我們因了人的完美而自豪，而是要我們忠於愛的誓約，以及忠誠地崇拜誓約之主。既然耶穌自己清楚地爲我們指明了這些誡命，則這些誡命就給我們一種保證，就是我們能够在愛人的工作上，實踐我們的義務，遵守這些誡命；只是爲了做到這

一點，我們必須在天主面前具有責任感。

無疑地，基督徒的道德神學，不僅是把新約中有關道德的佳音，當作十誡的註釋，偶而從福音中摘取一些資料來點綴點綴而已，它的任務，比這個大的多。若是單單以那種方式來講解道德神學，那是不够的。天主跟以色列人建立了愛的盟約，從而加給他們一種約束，叫他們主動地以愛還愛。我們必須從這種愛的觀點，才能正確地了解十誡的道德要求。同樣，我們必須從「在基督耶穌內賜與生命之神的法律」（羅八2）的觀點，去看正義對基督徒的要求。然而十誡只是一個綱要，它要求我們以具體的、實際的形式，針對我們日常的環境，把基督的命令表達出來。天主曾用聖子，亦即「父的聖言」，啓示了祂的愛；如果我們根據這種完美的啓示，去研究舊約中的那「十句話」，這有什麼值得大驚小怪的呢？

本着這層意思，如果我們堅持把聖事作爲討論的中心，而不單單把它置於道德神學的尾端，也不作爲一種附論，這樣做是不應有什麼困難的。更好說，我們必須建立這樣一個體系：使有關聖事的理論出現在整個體系之內，並將基督與教會之間的愛，當作中心議題。聖事的符號，就提示了我們這個思想。根據這個思想，我們不僅應當研究法律的最低要求，而且也要研究革新以後的正義之崇高理想及目標——此正義的革新是從天主來的。

也許有人提出疑難，反對十誡的消極構造。基督徒的道德學，本應像耶穌山中聖訓一樣地積極和豐富，因爲山中聖訓爲每一個基督徒昭示了最崇高的理想。因此這種批評給我們這科學性的道德神學，製造了一個嚴重的困難，這是不得不予重視的。爲這個原故，我們要提出幾點來加以討論，以便對這個問題，稍作說明。

十誡的要求，乃是爲那些加入盟約並分享榮譽——這些榮譽本是他們所不應得的——的選民所規定的條件，而這些條件，大體上是消極的。當天主爲聖寵的盟約設立這些條件時，祂也提示了我們在道德神學上所應採取的步驟，以便實踐法律的要求。它的任務之一，就其涉及狹義的道德生活而言，是規定最低限度的要求，這即是說，如果一個人要存在於聖寵之內，如果他希望忠於聖寵的誓約——這誓約首先賜給他領聖體的特權及權利——他就必須至少做到這樣的要求。藉着這樣的方法，我們便在道德領域中，將注意力集中於信友的最高權利上面了。在參與愛的合約時——此參與超越了任何有關人類事件的判斷——其最後與最具決定性的因素，是恒心愛天主及愛隣人。聖寵的盟約之最後的光榮，尚未顯示出來。但是此盟約曾經在天主的選民身上，在戰鬥的教會中，並在教會的聖事裏，顯示了它的形象。因此比照舊約和舊的法律，在新的法律中，也有一些可以明白辨認的要素，這即是信守盟約的最低要求。由此盟約的力量中所流出的生活，當然不只是堅守法律的最低要求，更好說——我們不可忽視這一點——它是一條走向最崇高、最完美的德行之大道。它的動力和內在的法律，就是愛，是與日俱增的愛。

近幾個世紀的道德神學，企圖找到一個解決這個難題的方案，其所採用的方法，即是「道德神學教本」（Institutiones theologiae moralis）的方法。這些文字是按照以十誡爲基礎的分類法而構成的。不僅如此，其關於義務及責任的討論，也可以說是「從底下」開始，其目標是爲那些沒有先行告解而領受聖體的人，劃定一些條件。同時，關於透過愛的進步而修練成德的理論，則留於神修學（包括行修與秘修）去討論。一直到最近，幾乎所有的道德學論著，至少那些在士林學派及牧靈的實踐方面，具有最大影響力的道德學論著，都採納了這種方法。

這種方法含有許多缺點。但我們只能提出幾個來加以檢討：談到神修的領域，有人以爲，人應當按照他們生活的情形，去努力修德。可是在外面的世界裏實現天主之國，以及與團體及現世秩序的關係，就落在純粹守法主義的自然正義範圍之內了。並且這一切，都是從最低要求的觀點去討論的。再者，在道德神學及神修學的這種分類中，對道德神學的統一性及綜合性，有着一種危險，並且由於那種分類法，以及强調外在的自然正義，而有危險使道德學的論著隸屬於純粹守法主義的思想。我們還必須提出一件事實，就是有時候它給人們一種錯誤的印象，以爲上述那些教本，給基督徒的生活，提供了一個實際而完善的指導。但是，丟開這一切不說，其最顯著的缺點，是它不够强調基督徒的道德學之含有動力的特性，以及愛情之王的含蘊一切的統治權，而這種統治權，乃是那專門研究在基督內，並偕同基督一起生活的道德神學所十分重視的。

關於這個問題，我們自己的方法也不無困難。我們選擇的題材和設立的目標，給我們產生了一個相當嚴重的問題，使我們對下面的幾章，無法予以充分的說明。我們決不可將近幾個世紀以來神學研究的成果，置之不理。這兒有一個明顯的區分，我們不可忽視：一方面是少數的最低要求，這些要求，都是不可違反的法則，任何人都必須遵守，萬一有人故意不守，則可以拒絕赦免他的罪，並且不准他領聖體；另一方面則是聖神的法律之力量和事實。這是一種內在的法律，它溫柔地，但有力地，引領天主的兒女去自動地實踐愛的工作。⑤

無論如何，有一事實，總是不容易清晰而完全地說個明白：一方面有命令（它清楚地劃定了義務），另一方面有規定目標的誡命（精神的法律），此二者，雖有着一切必要的區分，而仍能形成一個整體，這是如何做到的。這一點由下面的事實可以看得出來：一切含有强制性的誡命，不是在文字

上獲得調協，而是在藉着耶穌基督賦與生命的聖神的法律中，獲得調協；同時它們是從這樣的調協中，取得了它們最後的意義和主要動力。上述的困難，來自各種不同的源頭，然而特別是來自基督徒及一切受造物在末世論中，亦即在期待基督第二次來臨時，所佔的地位；來自基督帶來的全部救恩及令人喪亡的舊勢力之反抗，二者之間的緊張情勢——這種緊張情勢已到達了奧跡的深處；來自造物者和救世主有效的訓令及罪人的集體抗命，二者之間的緊張情勢。再者，基督立教，已接近兩千年；然而我們西方的語言，仍舊沒有受到救世歷史的改變，因而不能充份表達救世歷史的範疇。一方面，我們擁有希臘及羅馬的靜態思想方法——至少以此爲主流，另一方面，在應用現代存在主義的成語時，我們必須非常小心；因爲存在主義强調存在行爲和變易過程。

我們在道德學中，規定了最低的要求，以避免重大的罪惡。我們特別想從人類墮落的處境，以及人類之軟弱的觀點，詳細闡明，構成大罪的因素是什麼。我們知道，而且記得人的平庸，人的道德方面及心理方面的弱點，及其所處環境的壓力。但在說明這一切細節時，我們清楚知道，加入愛的合約這回事，不是這種最低要求的結果。不過，我們也十分了解，懷着感激之心加入愛的合約——領聖體即是其外在的表現——之後，至少要實踐這些最低限度的要求，而以此表達自己的誠意。所以，我們關心的，不是叫人爭取那愛的合約，而是叫人小心，避免失掉這寶藏的重大危險。到最後，我們必須在新約的觀點之下，去了解這些最低限度的要求，因爲新約引領我們完成一切的任務。因此我們不得不指出，一個基督徒，必須不斷地努力把握住一切的偉大寶藏，這寶藏原是天主曾經許給他的。

我們已經說過，歸根究底，十誡是由以色列人民平白地被選，而加入愛的盟約這一事實，取得它的意義。我們看到，它在最後的兩條誡命中，强調內心的貞潔和公正的態度，而且它叫人注意，先知

們曾經講論心靈的革新，而這種心靈的革新正是新約上最大的特性。因此，新約的道德學顯然比十誡和舊約，更要强調內心的態度。所以，雖然我們在分類時，跟隨了十誡的次序，但我們認爲，決不可把强調內心的準備和態度這一點，當作一個結尾，或者當作一種偶然的、附加的東西。那樣的作法，將把我們的道德神學置於上述的範疇之內：把內修的和神秘的神學，亦即心靈神學（theologia cordis），當作道德神學的附論，而這種道德神學，乃是以純粹外在的順序或編排爲基礎。造物者和救世者，在我們生活裏建立了一種秩序，和法則，此法則乃是心靈革新的表現，及對天主及隣人之愛的結晶；我們以爲，我們的神學，從頭到尾，即是這偉大法則的實現。

所以，我們這兒討論的順序，是從第四誡到第八誡，分爲五章。

基督徒對自己和隣人之愛，就其爲愛天主的表現，以及不斷地增加愛天主的方法而言，首先實現在團體之中（在家庭、國家、和教會之內）。在服從，謙遜，以及與相連的上級所負的責任中所表現的愛，就是確定地承認天主的王權（第一部分，第一章）。

愛使我們肖似天主；它保護我們肉體的生命，並因此承認了天主的王權，因爲天主是生命和死亡的主宰。凡是以健康和生命，從事愛的工作，並準備着，在必要時，犧牲這些財富的人，他就會獲得眞的生命（第二部分，第二章）。

基於天主的愛，能够使生命的泉水，保持清潔，不受汚染。這種愛使人的心靈容易保存婚姻的或獨身的貞操。它反映出貞操的最終意義，及其在生活的各種情況中實現的種種方式，並賦與人保持潔淨的能力。把基督與教會結合在一起的愛，乃是夫婦之愛的典型和力量；上述的愛，能够將男人和女人之間自然的愛，提升到這種典型和力量的最高境界。從這樣的愛中，演生出那放棄婚姻的守貞生

活，俾能在天主聖愛的王國內，爲守貞的基督作證；祂要在第二次來臨時，與祂的新娘相會（第三部分，第三章）。

從這天上之愛的觀點來看，則天主所賜的現世的財務，乃是天主加給人的一種愛的責任，叫人本着兒女的心情，利用這些財務，互相合作，並因此光榮天主。愛是正義的眼睛。反過來，正義願意接受愛的法則，讓它來管理那被自私威脅的現世的領域（第四部分，第四章）。

只有在愛的光輝之中，眞、美、忠誠和榮譽，⑥才能顯示出，它們是人類社會的最寶貴的東西。只有這樣，它們才能將個人與社會跟天主結合在一起，因爲祂是最眞實，最忠信的，是光榮之主，及愛的化身。也是因了這個原故，於是個人在人際關係中，成爲天主自由的兒女（第五部分，第五章）。

第二編導言註

1. II-II, q. 122, a. 1, ad 4.
2. A. D. Sertillanges, *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, *p.* 335 *f.* 雖然我們是從不同的觀點有系統地闡述這項眞理，但是我們與這位知名的道明會作家，本質上意見相同。
3. II-II, q. 122, a. 5, ad 2.
4. II-II, q. 122, a. 6, ad 2.
5. 由於天主教神學家，及新教神學的代表人，一致提出了重大的責難，因此我們必須再一次强調這種區分。有些天主教道德神學教科書上所講的道德神學，過分注重法律的條文。若干天主教作家，對於這種道德神學，非常反感，這是可以了解的。他們偶而提出的批評，即是由此而發。依我看來，這種態度足以說明，爲什麼他們對於規定性的誡命之清晰的講解，表示不大同情。有些善意的新教神學家，覺得又易了解，如何調解一方面强調自由律，而另一方面又强調詳細的規定。於是就發生了一些困難。基於此，所以這種區分顯得特別重要。他們問——在講解了自由之律和愛的交談之後——我們如何能够浪費那麼多的時間和精力，去討論那些具有普遍約束力的法令以及與其相對的決疑論呢？我們確是關心人對造物者之法令的尊重。天主的外在誡命有助於善惡的分辨，對於這些，我們非常關注。但是除這一切之外，我們也決心衛護天主兒女的眞正自由：對於清晰的規定性的誡命說「是」，乃是升向高處的先決條件。我們渴望對於這些規定性的誡命，絲毫不增添什麼。這樣就給我們留下了餘地，使我們勇敢地從事創造性的工作，並愉快地接受聖寵的邀請。參閱拙文：Ist die Moraltheologie des heiligen Alfons aktuell? ("Is the Moral Theology of Saint Alphonsus Practical?") in **ZMWRW**, 1961, S 31~45.

6. 我們決定將這一部分跟「天主之愛的王權在人的外在世界之實現」放在一起，並從這個觀點去討論它，而不將它放在社會道德裏面去討論，乃是因爲這兒的題目主要是討論社會關係。雖然這兒也涉及其他問題，然而那是次要的。它們所關懷的是人與人互相對待的關係，及公共（政治）生活。在我的另一本書上，我採用了不同的次序。那本書是：*Christian Renewal in a Changing World* (New York: Desclée 1965).

第一章　在團體中實現基督徒的愛

對別人和對自己之愛的中心場地，是人類社會；因爲這種愛是在人類社會中被引發起來，而獲得滋養，並且也是在那兒得以表現。作團體的一份子，生活在團體之中，其意義是具有愛的能力，接受愛的束縛。人首先是在他愛的能力上，在他跟團體的合作上，顯示出他肖似天主。團體生活，應當在我們身上揭露出天主的肖像。

既然天主使我們參與祂的愛，我們就能以更高的超性之愛，去參加社會生活。這種愛即是基督徒的愛。爲了促進，考驗這種基督徒的愛，並爲了保持它的活力，最主要的中心場地，就是家庭、教會，及國家這些有組織的社團。所以我們的目標，不僅是在個人的生活裏，實現基督徒的愛——雖然這確是十分重要的——而且要實現天主之國本身。團體，就其爲團體而言，必須宣佈天主之國的存在。它們必須不斷地期待並報告它的來臨。眞實的正義和眞實的愛，必須在社團中，在社會秩序裏，取得具體而實際的形式。天主教會是唯一的超自然社團；它必須以理論的和實際的社會傳教工作，宣佈社會正義及慈善事業的眞實意義。

現代社會學，尤其是討論家庭及宗教生活的社會學，具體而清晰地說明了一項非常重要的眞理。這項眞理，基督徒的道德學早就討論過，而且一直在討論着。這即是，大多數人的道德生活和宗教生活，大半繫乎他們所屬的社會結構。所以，爲能在個人的道德領域裏實現基督徒的愛，我們必須加强努力，使社會生活的形式基督徒化。在本編裏，我們必須闡明，基督徒的個人道德及社會道德，這兩

者是不應分家的。最後的目標常常是愛，是表現愛的王國，而這愛的王國，應當在這個現實的世界上，反映出天主偉大的愛。愛要求秩序，要求人以恭敬和高尚的態度去服從，也要求人以公正合理的態度去立法和發號施令。

首先，我們要研究人類社會最原始的結構和組織：家庭（第一節）。家庭是要靠愛的力量來維繫的，並且它能本着愛的精神，以最完美的方式，使一切的一切具有活力。然後我們討論國家。各種結構和形式的人類社團，必須在國家裏面找到秩序與安全的最後保障（第二節）。最後，當我們研究如何在社團中實現愛的時候，我們首先想到那幫助人得救的團體，這即是教會，亦即「天主的家庭」。在教會中，基督的愛是團結的基礎和根源，是祂傳教工作的最大見證：在教會中，一切被救贖的人，都應達到愛的圓滿境界（第三節）。

第一節　家庭

一、家庭對於在世上實現天主之國的重大意義

即在本性界，家庭不祇是人類新生命的泉源。唯有在家庭裏，人類才能獲得肉體及心靈雙方面的正常發展。它首先是一個火爐，在這裏，父母的溫暖的愛喚醒了兒女的道德生活及宗教生活。在這兒，孩子們愛的能力獲得滋養，因爲子女的愛，是藉着父母的愛，而得到教養與活力。

家庭是一個中心。無論是寶貴的或不幸的傳統，都是在這兒流傳下來。若要重建整個人類社會，常是從革新家庭開始。家庭是最堅強的水壩，足以防止集體主義的破壞性的洪流。它也是最有效的解毒劑，足以對抗個人主義之分化團體及削弱團體的影響力。我們可以了解，爲什麼資本家的個人主義和馬克斯的集體主義，這兩種極端的學說，都敵視家庭這個自然的社團。

由於耶穌的原故，家庭已被祝聖，成爲一個聖所，成爲天主的聖所——教會——的聖龕。祂曾親自降生爲人，生長在家庭的懷抱裏，獲得了童貞女瑪利亞純潔的母愛，和他養父的保護。這位養父是童貞瑪利亞的丈夫，他對耶穌照顧得無微不至。耶穌是天主，又是人。祂願意讓祂的愛火，在家庭的懷抱裏被點起來，而發揚光大。祂以服從和孝愛，給青少年基督徒樹立了一個獨一無二的範表。最後，祂服從了聖父的命令，被釘在十字架上，爲愛人類，而捐獻了生命，並以這種行爲，娶了基督徒的大家庭——教會——作爲新娘。於此，婚姻已被提升到聖事的地位。婚姻聖事，不僅使夫婦在基督內結合起來，而且祝聖了他們的整個生活，使家庭與孩子結合在一起，並使他們成爲一個「小型的教會」。①

家庭不僅是「人的肉體之不可取代的胚種細胞」；②而且也是天主的人民，亦即那永遠發展、永遠年輕的教會的原始細胞。宗教生活、教會生活，以及國家和社團的，都是以家庭爲本。

家庭首先是實踐愛的偉大命令之理想中心，因爲家庭只有在相互的愛中，才能發榮滋長。如果說超性之愛的宗旨是聖化並加深本性之愛，那麼此種愛的變質，在任何地方都不如在家庭裏進行的成功。在這兒，那天性自身不斷地引發最堅強、最溫柔的愛，並保持它的活力。

基於上述，我們可以抽出下面兩個結論：

(1) 教會照顧靈魂的工作，必須以家庭爲中心。關於家庭及家庭責任的神修輔導，應列爲教會最重要的工作之一。輔導人準備結婚的課程（不僅討論第六誡，而且討論全部婚姻生活），應當是一種必修課程，如同預備人初領聖體的課程一樣。

一切牧靈工作，必須集中在家庭上面：家庭將嬰兒帶到聖洗池，因而提出了保證，並且負責使孩子接受基督徒的教育。接照教會法典的規定③——關於這點，它反映了天主的法律——做父母的有份決定孩子初領聖體的時間。父母把孩子領到基督那兒。他們是第一個——雖然不是唯一的——負有照顧孩子靈魂的責任之精神導師。家庭可以說是小規模的教會，在家庭裏，父母應當是最初的宣道員，把他們的信仰，講給孩子聽。(Dogmatic Constitution on the Church, art. 11, N. C. W. C. translation.)

關於聖召和生活狀況的輔導工作，這雖是不可缺少的，却不可破壞了家庭。它應當强化家庭精神才是。堂區，在其整個結構和組織上，應反映出家庭的模樣。它應是一個「堂區家庭」。爲能達到這個目標，堂區裏必須保持基督徒家庭的眞相和理想；必須有這樣一種深刻的認識，就是基督徒的家庭，乃是一切團體生活的基本支柱與模範。在堂區的講道中，必須不斷地强調這層意思。④

對於這個重要問題，我們還要加上一句話。教會一直努力保護並聲明婚姻的神聖性及不可分性，而反對現代國家以及各時代的錯誤。她常常設法保衛家庭之經濟、社會、道德及宗教各方面的權利。每一個基督徒，應當在這方面，在自己的崗位上，利用一切可能的方法，包括明智的投票和政治的討論，來支持教會的立場。

最重要的是清楚地了解家庭在世界的地位。在家庭與社會、家庭與國家、家庭與經濟、家庭與聖

召、家庭與住宅之間，有着一種相依爲命的因果關係。顯然地，此種家庭與其環境的互爲因果關係，提示我們，我們應當有系統地努力爲家庭創造更健全的環境，和社會情境。⑤現時代流行着一種集體主義的精神，對社會頗具影響力。面對這種影響力，家庭必須加强團結，並且要從眞正而堅定的團體精神，汲取對抗此種邪惡的力量。有些年輕的家庭已經聯合起來。其力量越來越大。這些年輕的社團，互相鼓勵，互相幫助，互相合作，以便在這非基督徒的環境中，實現基督徒家庭的理想。

(2) 國家必須尊重家庭，承認家庭比國家更重要。當然，家庭並不是一個「完全的社團」，這即是說，家庭本身，只靠自己的力量，並沒有到達目的的一切方法。就社會之狹義的意義而言，只有國家與教會才是完全的社團，然而家庭，在歷史方面和形而上學方面，都「先於國家，而且比國家更爲原始。」基於此，國家必須意識到家庭的基本權利，及其在社會秩序中之基本結構。它不可强佔家庭所能够作而願意作的任何事。凡是家庭所能够作而願意作的，應當讓家庭去作。國家必須提供家庭一切援助和支持，以便使它完成它的任務，實現它的責任。在家庭與較大的社團之間，尤其在家庭與國家之間的關係中，必須保持這種協助原理，不可違反。

國家對家庭所持的態度，乃是一切社會運動及政治運動的試金石。這一點，從自由主義及曼徹斯特主義的失敗中，顯示得清清楚楚：它們以個人爲中心，而分化了社會，破壞了家庭。十九世紀這種社會的分化，再加上它對家庭的敵視，乃爲馬克斯的集體主義鋪了路，使它走向共產黨所謂「無階級的社會」。

在一九四五年的「法國社會週」中，有人把國家對家庭的義務，作了一個極好的提要：

國家必須防止一切破壞家庭的事項。家庭有權得到自己的收穫，國家則有義務推展道德，作

爲那種收穫的先決條件，並用以保護母權。家庭有權利度一個團結和諧的生活，國家則有義務提供保障，使做父親的得到足够的薪金，而讓做母親的可以留在家中，管理家務。家庭有讓子女接受教育的權利，學校則有義務繼續家庭的教育……與家庭合作……賦稅及公共義務，補助金及養老金，關稅，一切制度的設計和建立，都要以家庭爲目標，而不可單單以個人爲目標。……國家對家庭的貢獻，不是一種單純的施捨行爲，而是實踐嚴格的義務。⑥

現代的教宗，一致非常熱心地，藉着社會的、經濟的立法，推動家庭文化，及富有活力的家庭生活。比約十二世，在一九四二年的演講詞中（建立新和平秩序之偉大計劃），這樣說：

凡有意使和平之星永遠照亮社會的人……必須保衛婚姻的不可分性；家庭是不可取代的社會細胞；他必須給與家庭必要的空間、光亮，和空氣，使它能本着與其宗教信仰相符的精神，去完成它延續新生命與教育子女的任務；他必須盡心竭力、保存、維護、或恢復家庭之經濟的，精神的，道德的以及法律的統一，他必須提供保障，使家人能够分享家庭之物質的和精神的種種利益：使每一個家庭都有住處，俾使其保持身體和道德的健康生活，以及它的活力和尊嚴；他必須保證，住家與工作地點，不可彼此相距太遠，免得使一家之主，孩子的教育者，幾乎變成家裏的陌生人；他尤其要保證，使學校與家庭之間的信任及互助，得以恢復。⑦

有兩種實際的需要，特別向今天的政府提出要求：一是經由法律程序，爲工人及公教人員確定合理的家庭收入；二是本着社會正義，擬定國民住宅計劃。這種計劃的目標之一應當是，幫助新的家庭得到一棟房子，以便適合一個健康家庭的發展，而能遵守本性界及超性界的一切法令。⑧（按：我中

華民國的國民政府，數年以來，正在努力實現這兩點理想）。

二、夫婦雙方的義務

家庭建基於婚姻。如果婚姻是健全而聖善的，基督徒的家庭才能够發榮滋長。雙方對於未來家庭的義務，在訂婚之前就開始了。未來的丈夫和父親，未來的妻子和母親，必須首先在他們自己個人的家庭裏，修養基本的家庭道德。正如婚前的貞操是夫婦之貞操的學校，同樣，基督徒的良好家庭生活，乃是夫妻共同生活，修養德性的初學院：例如勤於經營家庭事業，節儉，對家庭的關懷，尊重別人，甘願犧牲等。再者，從兩人決定建立家庭的那一刻起，他們就彼此負起了更大的個人、道德、及宗教的責任。這種相互的責任，應當實際表現於祈禱（甚至共同祈禱），善表，及互相鼓勵修德前進的種種行爲上面。

婚姻本身，不僅是不可侵犯的忠實義務之基礎，而且是最廣泛的結合之基礎，包括精神的結合，肉體的結合，超自然得救的結合，以及自然幸福的結合。夫婦的任何一方，不能只求自己的幸福與得救，而置對方於不顧。他應關心對方，如同他自己一樣。由於婚姻聖事的力量，夫婦應當關懷彼此的得救。它的基礎，即是愛。含有尊敬，忠實，和主動的愛，乃是婚姻的道德基礎。

在婚姻中，丈夫的特殊義務，是提供家庭生活費用，管理全家的經濟，對外代表家庭。男人是一家之主（厄五23）。因此，一切涉及經濟和家務的問題，如果大家猶疑不決，或辯論不休，丈夫有最後的決定權，除非是妻子對某一特殊問題，更有資格。不過，丈夫不可以專制的態度堅持他的權利，

而應先跟妻子互相研究，互相討論，因爲妻子是他的伴侶，而不是他的奴婢。但是，萬一丈夫不盡責任，不肯養家，或遊手好閒，那麼妻子就可以、而且必須負起責任。在這種情形下，她不僅有義務，而且也取得了與義務相對的權利。

妻子和母親的特殊義務，是對丈夫表示關懷，照顧，愛情，和適當的尊敬，而且還要有合理的服從。雖然妻子有與丈夫互相討論，其作決定的權利，但是到頭來，她必須準備在一切合法的事件上，服從她的丈夫。一個妻子，應當避免那種專制的、不適合女性的潑婦脚色，只有這樣，她才能對丈夫發揮那由不自私的愛所生的無敵力量，這種力量，可以爲家庭帶來無盡的幸福。

男人和女人，各自從造物者那兒，接受了不同的恩惠。⑨恩惠之不同，清楚地顯示了天主的計劃。基於此，我們必須揚棄那些提倡女權者（大半受了社會主義的啓示）的主張，他們要求婦女解放，以及影響遠大的男女平等，而置女性的本質於不顧。但是，在人的尊嚴，以及由這尊嚴而產生的權利方面，婦女絲毫不低於男人，無論是在家庭裏，或是在公開生活中，都是一樣。婦女對家庭，以及家庭以外的教會及國家，所作的貢獻，在價值和重要性上，決不次於男人。然而那應當是典型的婦女之貢獻。

希望婦女們以直接行動，對公開生活有所影響。尤其在民主制度裏，婦女的影響力，乃是對抗急進主義的保壘。當然，假使做妻子的，專門從事於公開生活的活動，而疏忽了她做妻子和母親的責任，那就罪有應得了。

夫婦在互相對待上所犯的重大罪惡如下：(1)仇恨，嚴重的虐待和辱罵，厲害的、尤其是長久的吵架和爭執；(2)過分的嫉妒，毫無根據地疑心對方的忠實；(3)毆打對方（丈夫無權體罰妻子。最多也只

有在極度原始而未開化的民族中，丈夫才取得如此苛刻的『權利』。這只能被視爲一種極端的管理和訓練方法，只有這樣，才可以被容忍）；(4)誘騙或故意阻礙對方在宗教生活和道德生活上的進步；(5)浪費家裏的財務和收入；夫婦之一方，任意佔有或使用家庭的財務和收入，以致損害對方，或相反對方合理的異議；(6)破壞家庭的階級秩序，以致妻子控制了丈夫，使丈夫完全附屬於她，而失掉丈夫的地位。只有在丈夫嚴重地疏忽職守時，妻子才取得控制家務和家庭經濟的大權。另一方面，如果丈夫對待妻子，像對待女傭及孩子一樣，而不把她當作同事和伴侶，跟她互相合作，共同努力，他也就犯了嚴重的罪惡。在某些社會生活圈裏，夫妻共處的理想，已經建立起來，而成了家庭生活的典型。在此情形下，如果丈夫在重大事件上，只顧發號施令，而不徵求妻子的意見，則妻子必會深深感到受了侮辱。因爲他本應不僅把她視爲一個服從的妻子，而且把她當作對他十分了解的伴侶。在某種程度上，我們必須考慮到逐漸改變的社會態度及社會意識。

「實際的指導」：在丈夫發怒，或犯了其他過錯時，妻子的力量在於溫柔和忍耐，擔待與沉默。她必須本着敏銳的慈母心腸，去接近丈夫，跟他交談時，使用恰當的字眼。「溫和的回答，平息忿怒；激昂的言語，使人動怒」（箴十五1）。做神師的，尤其是聽告解的，不可輕易地贊同夫妻之一方對一方的怨言（尤其是妻子的怨言）。他最好是不要支持或反對任何一方，只勸他保持溫柔的態度，並設法讓步。尤其是當一個妻子嘮叨不休地抱怨她的丈夫時，你應勸她盡一切可能，使丈夫在家裏感到快樂與舒適。

三、父母對子女之義務

(1) 孩子出生之前，父母應盡的義務

做父母的，爲能盡好他們對子女的崇高義務，非在身體和精神方面，訓練自己，準備自己不可。要做一位好父親或好母親，就必須把子女當作偉大的恩賜，必須給予他們基本的愛情和尊敬。他應視孩子爲天主的肖像，救贖的對象，聖神的宮殿，和天國的繼承人（受洗之後）。無論誰，如果他染上了我們這個時代的毒症，害怕子女和家庭生活的負擔，並且在回答是否應當生兒育女這個問題時，只顧到物質的利益（例如『我們在生活上對他們能有什麼實際的貢獻』？）這樣的人，不能辨認出一個孩子的無限價值。他已經違背了這種不可測量的價值。

對於未出生的子女的崇高責任，首先在生殖行爲上具體地表現出來。那必須是一個最莊敬的時刻，不要被醉酒一般的昏迷，野獸一般的情慾，或是對性的卑鄙態度所掩蔽。

我們常說胎教，這話是有道理的。這首先是對母親說的，但同樣適用於父親。孕婦的整個精神和情緒，必然會影響到孩子的性格教育，這種教育不只是靠以後的訓話和紀律可以成功的。丈夫也分享胎教的責任，因爲他對妻子的行爲，會影響到她心靈方面和情緒方面的態度。

一個孕婦，在懷孕期間，必須躲避一切可能危害嬰兒的生命和健康的事物：包括過度勞苦的工作（可是有節制的活動，對孩子和孕婦，都有好處），一切激烈的用力的行爲，任何突發的恐懼和震

驚，擾亂情緒的印象。食用藥物，或任何可能有害於嬰兒的產品，應當按照醫生的指示。激烈的性交，對母體中軟弱的小生命，也有危險。長途旅行，尤其是艱苦的旅行，應當避免。⑩妻子懷孕時，如果丈夫以嚴厲和鹵莽的態度對待她，他就犯了重罪，因爲他的過失是永遠無法補償的。

生產以前這段時間，必須是夫妻二人期待孩子的神聖時間，是祈禱和彼此相親相愛，彼此照顧的時間。他們必須懷着溫柔的、不怕犧牲的愛，等待天主託付給他們的新生命，並愉快地歡迎它進入這個家庭。

(2) 養育嬰兒的義務

爲了各種醫學上和心理學上的理由，做母親的可以使用合乎科學的牛奶，或其他代替品，而不必用母乳哺養嬰兒，或補充牛奶之不足。不過，用母乳哺養嬰兒，尤其在最初幾個月裏，確有許多益處。這些益處，不僅是屬於身體和經濟層面的，而且屬於心理的範圍（嬰兒所吸收的，不僅是物質的營養）。許多現代母親，爲了虛假的端莊，個人的方便，或社會的壓力，而對這個問題決定取捨，眞是可惜。

有些道德神學家主張，母親哺養嬰兒的義務，本身是重大的，只是若有正當的理由，她就可以不親自哺乳。但是有很多人不同意這種看法。其根據是，以前的人曾雇用乳母，今天以科學方法所製的奶粉，跟母乳一樣好，甚至比母乳更好。⑪以母乳哺養嬰兒的心理方面的價值，有其重要性，但並非絕對的。至少在母親抱着孩子，手裏拿着奶瓶喂哺時，其心理效果，跟用母乳喂哺，沒有什麼不同。

不過，俗語說，從遠處看，自然的方式是最好的方式，這話有點道理。只要母親身體健康，並且

大自然賦給她母乳，這話即可適用。所以醫學家仍舊贊成，如果可能，最好是用母乳。一個健康而信仰基督的母親，不可爲了自私自利的理由，用奶粉來取代天主賞賜她的母乳。再者，我們有理由相信，哺乳往往（雖然並非常常）使母親在數月之內，無法排卵，因此自然而然地使得生產期限不至太密，這爲母親及孩子，都有益處。

母親必須尋求有關照顧嬰兒的重要知識。尤其在第一個孩子之前，她有責任事先尋求這方面的基本知識和幫助。

(3) 照顧子女物質的福利

在可能範圍內，父母有嚴格的義務親自照顧子女的飲食。萬一因了迫切的需要，而無法作到這一點，他們必須揚棄一切虛僞的驕傲心和榮譽心，以爲自己有權利請人幫忙。他們應當在孩子受到不可補償的損失之前，設法補救。

應當讓孩子們盡早參與家庭的工作，叫他們藉着跟家人合作的機會，學習勤勞及團結的精神。就連那些有錢人家的子女，也必須發展這種家庭團結精神，並在家庭工作上學習合作。但是做父母的，決不可利用子女的工作和善意，以求達到自私自利的目標，結果阻礙了子女的健全發展和職業訓練。做父母的，應當本着同樣的團結精神，勤勞工作，以便給子女留下相當的遺產，使他們能夠維持生活的需要和地位。然而遠比財富更重要的是，透過職業訓練和紀律，使子女獲得負擔生活的能力，能夠面對生活上的困難。

如果父母擁有大量的財產，他們沒有義務把全部財產留給子女。尤其是，如果這大量的遺產會帶

來很大的道德危險，或者子女不能好好經營或使用它時，更是沒有這種必要了。縱然父母不是很有錢的人，可是如果他們清楚地看出來，子女們比較小氣，不大喜歡施捨，則他們就有權利，在生前，或用遺囑，將財產慷慨地施捨給窮人，或捐獻給有益的事業。

(4) 輔導子女就業

做父母的，有責任輔導子女選擇職業。不過，他們不可無理地限制子女的自由決定權。如果孩子願意從事某種他以爲適合自己的職業，只要他的選擇不加給父母太重的負擔，或妨害其他子女，則父母即無權干涉。另一方面，父母也不可施展壓力，强迫子女接受某種職業，因爲那樣的話，他們將永遠不會快樂。縱然是要繼承父母的生意，或父親的專業，也不可加以强迫。

尤其在選擇修會或司鐸聖召時，父母或監護人，都不可加以干涉或阻止，除非是他們顯然沒有聖召，或不適合那樣的生活狀況。另一方面，一切虔誠的基督徒必須認爲，兒子或女兒蒙天主寵召，爲天主服務，這對他們是一種極高的榮譽；雖然如此，他們不可强迫子女接受鐸品或度修會生活。所以家庭的若干崇高理想之一，是鼓勵，培養子女的聖召，並因子女的蒙召而歡欣踴躍。

父母在輔導子女就業時，應當大公無私，並且以子女的永遠得救爲前提。不過，他們必須知道，他們那樣作，並不是在施展權威，或發揮權力，而是在提供愛和虔誠的崇高服務。

(5) 對於私生子女的義務

未婚的父親，有義務按照自己的經濟狀況和未婚母親的需要，提供物質的援助，幫助她把孩子養

大。縱然沒有法律强迫他提供進一步的援助，也沒有法律强迫他照顧孩子的衣食，但他仍有自然的道德義務，應當照顧他的私生子，使他有機會學習一種正當的職業。但是，如果他有合法子女，如果他的各項義務之間有了衝突，他應當先盡他對合法子女的義務。

未婚的父親，在家庭之外製造生命的行爲，乃是一種不負責的行爲。藉着這種行爲，他已喪失了一切教育孩子，並特別愛護孩子的權利。事實上，如果他跟孩子的正常聯繫，有害於孩子或母親的和樂生活或給他們製造道德危險，他就有義務遠離他們。當然，如果他是獨身，能够而且願意跟那位母親結婚，在此情形下，他的權利和義務就另當別論了。如果雙方都是獨身，都可以結婚，並且他們的結合很可能是幸福的，那麼依照常規，他們二人有義務結婚，這樣可以在家庭裏照顧孩子和母親。可是，如果母親不結婚的話，則應准許嬰兒留在母親家裏，接受溫柔的照顧。孩子是無辜的。他至少具有這樣的權利，就是別人不可迫使他替他的父母贖罪。所以，如果未婚的小姐懷了孕，別人應當本着基督徒的關懷和愛德對待她，以免傷害到孩子。

牧靈者指導人靈的方法，以及熱心人士對未婚母親的態度，在世界許多地區，必須徹底修正。理由很明顯。社會的及其他方面的情境，已經改變了。有些婦女，爲了一次悲慘的失足，而勇敢地負起了一切道德責任和恥辱。以前人們採用的那些措施，辦法，和態度，是爲了保護家庭及男女婚前的貞操。今天，那些辦法是不用了，然而人們却有意無意地，對那樣的婦女加以殘忍的輕視。

未婚的父親應當注意，不要讓懷孕的母親，爲了避免進一步的困難而打胎。如果未婚的母親和她的家庭，過於疏忽，不好好照顧孩子，則父親就有責任，選擇一個良好的環境，把孩子養大，無論是在一個社會機構裏，或是在一個良好家庭裏，都可以。事實上，往往因了環境的要求，他應當把孩子

放在他自己家庭裏，受他父母的照顧。只有爲了極其嚴重的理由，才可以把孩子託付給陌生人，或養母，例如經濟十分困難，或有危險遭受不可忍受的羞辱。但是，如果有正當理由，就可以把孩子放在一個由教會主辦的孤兒院中，或是放在一個不相識的家庭裏——只要這個家庭願意而且有能力好好照顧孩子。事實上，這個辦法往往更好。

在某種情況下，國家有權永久地或暫時地，把孩子從父母手裏要過來，而把它們交給一個監護人或一個社會機構。如果孩子的父母完全疏忽了他們養育孩子的職守，或者完全沒有辦法給它們適當的教育，則國家就可以實行這種極端的權利。

(6) 心靈與性格之教育

父母是子女的自然教師。事實上，就因爲他們是爲人父母的，他們首先有責任照顧子女精神的需要。他們必須照顧子女的靈魂。在精神方面教育子女的基本動機，是他們對子女之眞正的基督徒的愛，以及對子女的尊嚴之基督徒的深刻尊敬。當然，這種愛在本性方面必須是眞實的，在超性方面必須是被提升的。

對於某一個孩子的任何偏愛，都違反基督徒的愛。如果一個孩子由於遲鈍，而遭到父母的輕視或歧視，那尤其令人厭惡。做父母的必須極力設法獲取並保存子女的愛和信任，因爲不然的話，任何教育都不能眞正有效。所以，夫妻二人必須注意，不要使任何一方受到輕視；使每一個人都受到孩子同樣的愛和信任。如果父親或母親直接把孩子引入歧途，或使它遭遇道德的或身體的危險，另一方就可以，而且應當反抗他，如果必要的話，也可以警告子女，叫子女反抗他。但是除了這種行爲之外，常

要鼓勵子女，叫他們憐憫並愛護那不幸的父親或母親，同時也要爲他祈禱。

對子女的教育，必須是和諧的，坦誠的，並且以崇高的目標爲動機。在教育子女時，沒有比混亂和前後不一致，更能損害子女的信心，並破壞輔導之目標的了。若是父母之一方，經常而堅決地，反對另一方的勸告和指示，則這種情形，最能破壞一切教育的努力了。如果父母之一方，發號施令時，混亂而前後不一致，也會造成同樣的結果。

勸告或發佈命令時，固然應當堅決，但不可在盛怒之下去作，也不可惹得孩子發怒：「你們作父母的，不要惹你們的子女發怒；但要用主的規範和訓誡，教養他們」（弗六4）。規範是教導、訓誡，和處罰的要目之一；但是規範應受慈愛和自制的引導。懷着忿怒責罵和處罰子女，只能引起反抗和憤恨，並製造反抗權威的精神。至論處罰，雖然那是教養孩子的一部分，但那並非唯一的，也非最先的矯正孩子的教育方法。我們必先使用別的方法。假使別的方法都失敗了，到最後才使用處罰，作爲一種緊急措施。[13]寧肯在忿怒中用別的方式懲罰孩子，也不要實施體罰。然而最重要的是，不要加給孩子不公平的處罰。

獎賞或報酬，也不是正常的或唯一的教育方法，而只是一種附屬的動機。兒童應當學習着，作好事不僅是爲了獎賞或畏懼處罰。他應當單純地服從，並溫順地信任父母，並應知道，父母在勸告或命令他作什麼時，只因爲那是一件好事。只知道不分青紅皂白地使用獎賞或處罰，對兒童的道德動機和宗教動機，甚有危險。但是對於那些傾向於懈怠和沮喪的兒童，讚美以及承認他們的優點，却大有幫助。

一切教育，必須引導人修養良心，叫人贊成由內在的精神自由所流出的善。其理想的目標，乃是

成熟的基督徒。所以，當孩子逐漸長大時，必須使他按照其心靈和性格成熟的限度，而接受逐漸開展的自由，以便讓他自己從事創造性的活動。否則的話，孩子從父母的權威下突然解放的那一天，極可能就是他受到道德創傷的機會。⑭

做父母的，必須監督子女在外面的活動，並且盡量保護他們，使其遠離犯罪的機會。在有關貞操的教育中（除了鍛鍊孩子的意志，並勸其躲避不良朋友之外），最重要的是以誠敬的態度，給孩子解釋性的奧祕。性是生命的神秘泉源。關於性的教育，必須小心謹愼，設法符合兒童開始求知的好奇心及其需要受教的階段。此種教育，不應是故意事先安排的，而應是完全自然的，「明顯的」，對生命之奧祕的說明。

教育獨生子女，可以說是最艱巨的任務，尤其是，如果做父母的缺乏犧牲精神，而有意躲避大家庭的責任，那就更困難了。理由很明顯：大概而論，他們將在獨生子女身上，單單尋找他們自己的射影。那孤獨的子女，很容易覺得自己非常重要，把自己看作父母之思想與關切的中心，而且必然把自己看作中心，事實上，他把自己看成一切存在的中心。結果是造成一種可憐的自我中心主義。在這樣一種精神氣氛裏，歇斯的里的態度能够隨便滋生，因爲父母給予子女太多的關懷。但是縱然沒有限制家庭的錯誤牽涉在內，獨生子女的父母也必須小心，不要溺愛子女，而滿足他們一切無理的要求。（如果有第二個孩子來分享父母的關懷和施予，困難就會減少許多，但決不能全部除掉。）他們不可在孩子心靈中製造些微的印象，叫他認爲他必須獨自佔據舞台的中心，而且是父母之一切興趣和關注的對象。

家庭教育——假定孩子生在一個良好家庭裏——若無適當的理由，不應由其他社會機構所取代。

可是不幸，有些家庭的狀況，要求社會機構照顧孩子，作爲一種必然的代替者。我們也必須承認，如果讓孩子在社會機構中受幾年教育，假期中住在家裏，這種辦法能够使得家庭教育更爲豐富，也更爲有效。不過，健全的社會機構教育，大體上，必須蓋有眞正家庭教育的印章。（一個例子是那些小型的孤兒院，在那兒，若干兒童住在一間房子裏，每間房子裏，有一位母親照顧他們。）

心智和精神教育，應當很早開始，因爲這種教育，在兒童生活的那段易受影響的時期，具有決定性的影響。做父母的必須有時間專心照顧他們的孩子。他們必須能滿足孩子的好奇心，用有意義的話答覆他們的問題，而且要設法適合他們的心智，爲他們解說語言和對象的關係。做父母的必須設身處地，進入孩子的想像裏，鼓勵他們愛玩的天性，因爲這對孩子的教育與發展，是十分重要的。當然，在這一切情形中，都不可走極端。發展的過程，是不該强迫的。應當給孩子大量的時間去學習，行動，與成長。

兒童在精神覺醒期，極其容易接受信仰。這時兒童的心靈，已是犁過而尙未播種的田地。如果在名利的莠草尙未出生和蔓延之前，不將天主聖愛的喜訊在適當的時機宣布給那易於接受的心靈，如果不把福音的種子撒在這犁過的田地之中，則兒童所受的損失，將是無窮的。如果做父母的，本着愛心，在子女生命的初期，將福音播種在他們幼小的心田裏，則宗教眞理的種子就找到了最肥沃的土地，並將結出最豐盛的果實。不過，美麗的言語，必須常常用善表來加以充實。

(7) 家庭、教會、國家必須共同負起作育下一代的責任

父母具有天主賜與的自然權利，可以教育他們的子女。在宗教領域中，他們與教會負有共同任

務，在文化領域內，尤其在國家和政治問題上，他們與國家負有共同任務。教宗比約第十一世說：

教育涉及整個的人。無論是就個人而言，或是就社會而言，無論是在本性界，或是在聖寵界，它都屬於這三個社團，而且要按照天主上智的安排和適當的比例，與那三個社團的目的互相配合。[15]

所以教育是家庭，教會，以及國家三者的工作，不僅是某一個人，或某一社團的任務，也不僅是國家或教會的特權。一個最基本的原則是：教育乃是家庭，教會，及國家三個有資格的教育社團之共同任務。

父母教育子女的權利和義務，先於國家的權利和義務。不過，這種家庭的權利，既非絕對的，亦非任意的。它的這種權利必須符合天主的法律標準。父母的權利是天主賦與的。父母實施這種權利時，教會，並且在某種限度內，國家也有監督權。

所以家庭從造物者手裏接受了任務和權利，可以並且應當教育子女[16]。這種權利是不可轉讓的，因爲它跟嚴格的義務結合在一起，不可分離。這種權利先於人民團體和國家的任何權利，所以世上的任何權力，都不得侵犯它。[17]

教會法典第一一一三條規定：

父母具有十分嚴重的義務，應當盡心竭力提供子女受教育的機會，包括宗教的，道德的，以及體格和公民各方面的教育。他們也有同樣的義務照顧子女現世的福利。[18]

教宗比約第十一世的言論，特別具有重要性：

關於這點，人類的見解是完全一致的。就是，如果有人膽敢主張，兒童首先屬於國家，然後

屬於家庭，而且國家對兒童的教育擁有絕對的權利，則這些人顯然違背了全人類的共同見解。他們提出的理由是不能成立的，即是人生下來就是公民，因此首先屬於國家；他們忘記了，一個人在做公民之前，必先存在；而存在並非來自國家，却是來自父母……父親的權力含有這樣一種性質，就是它不可能被國家所毀滅或同化；因爲它與人的生命本身具有同一的來源……。在各時代，都有一些國家，在制定法律時，關懷並尊重自然律。它們都承認了家庭的這種不容爭辯的權利。舉一個最近的例子吧。美國最高法院，在解決一項重要的爭論時，曾經聲明，政府沒有資格規定教育的統一標準，它不能强迫兒童單單在公立學校接受教育。⑳

教會方面，一向尊重並衛護家庭教育子女的自然權利，認爲這種權利是不可侵犯的。㉑

教會是「基督的大家庭」㉒。一個家庭必須與教會合作，才能實踐其宗教的和道德的教育責任。而且教會，如同國家一樣，擁有教育青年的天賦權利。「教會與家庭，可以說共同形成一個教育基督徒的學校。」㉓教會的教育權，並非一種轉生的權利，更非由國家的施捨而來，而是一種根本的，原始的權利。它建基於教會的「超性母權」，建基於她卓越的地位，她之具有這種地位，是因了天主賦與她的使命。㉔她與家庭一起實施這項權利。在宗教教育和道德教育方面，教會具有監督權，這項權利包括家庭教育及學校教育，無論它是私立的或公立的，是由國家控制的，或不是由國家控制的，都不例外。

教會擁有不可讓與的權利和不可缺少的義務，去監督教會子女的全盤教育，無論公立教育機構，或是私立教育機構，都不例外。其監督的範圍，不僅包括宗教教育，而且包括與宗教和

道德有關的一切部門和一切規定。[25]

教會決不否認，在有關教育的問題上，國家可以合作，而且具有監督的權利。不過在這方面，國家的權利有其基礎和限度：

國家有權推展公共福利，因爲這正是它存在的目的。因此教育之隸屬於政府的方式，與其隸屬於教會及家庭的方式，是不可能相同的。國家有其自己特殊的目標和宗旨。教育之屬於國家，必須符合它的目標和宗旨。[26]

國家具有重要的權利和義務，它可以而且應當保障家庭及教會的權利：

在有關教育的問題上，國家有權利——或者說的更正確一點，它有義務——在立法方面，保護上面所說的家庭本着基督徒的原則教育子女的權利，而且因此也應尊重教會在基督徒教育領域內的超自然權利。[27]

我們現在討論的，是按照天主的法律，不僅父母有教育子女的權利，而且子女也有接受教育之不可讓與的權利。所以，特別在兒童本身無法提出他們的要求時，國家就有義務保護他們的權利：

如果做父母的，由於疏怠責任，無能，或行爲不正，[28]因而在身體或精神方面，不能教育子女，則國家即應保護兒童的權利，因爲……父母教育子女的權利，不是絕對的或專有的，而是屬於自然和天主之法律的，所以它也屬於教會的權威和管轄。同時，爲了公衆的利益，它也屬於國家之監督和行政的照顧之下。[29]

尤其是，國家能夠要求，並設法保障，一切公民具有關於公民義務及政治義務的必要知識，以及在身體，心智，和道德方面某種程度的文化。這些知識及文化，就本時代的情況而言，

爲公共福利，實在是必要的。[30]

然而，爲了達到這一目標，國家就獨佔教育的地盤，控制一切教育過程，這是毫無必要的。它也不可侵犯家庭和教會之天賦的以及傳統的權利，尤其是，如果學校的性質，不僅侵犯到選擇學校的自由，而且侵犯到父母及兒童的信仰及良心時，那是最不可容許的了。另一方面，國家應當在技術或專業學校，或高度專門的研究中心這些方面（例如軍事學校，原子科學中心，太空探測中心，等等），具備獨有的，或至少傑出的資格。當然，國家有權設立學校，或其他中心，以便推展公民的職責和權利，並傳播作公民所需要的有關政府及政治方面的知識。但是在這一切活動中，不可侵犯家庭及教會的權利。

學校（不是指專門學校）基本上「家庭的助手」，[31]在基督教會盛行的西方，是教會首先創辦了學校，爲家庭服務，其時國家連想也沒想到創辦學校這回事。教會與國家，都有權利在天主的法律規定的限度之內，創辦學校，只是它們必須互相尊重彼此的權利，並保存父母選擇學校的自由。國家也同樣有義務尊重父母「參與決定」的權利，絲毫不能例外。由家長組成的顧問團，不應被視爲無知之輩。教師應當自認，首先是受了家長的委託，其次才是受了國家或教育部的指派，縱然他們是在公立學校教學，也是一樣。

教會永遠不能贊同所謂思想上的中立學校，因爲對天主及教會信仰保持中立，就等於拒絕天主的統治權。這乃是減少眞理的豐富遺產，而這遺產對公共福利是十分重要的。因此這種行爲不可容忍。如果在一座學校裏，一個人必須置身於分辨天主教徒與無神論者的一切眞理之外，則這座學校必然不會產生什麼結果，而且對認識眞理以及對人生，都有危險。只在宗教課上講授天主教教義，在其他部

門則講授「中立」說，這種辦法，決不能補償缺乏完全配合好的基督徒教育之損失。

同樣，所謂的基督徒各派聯合學校（如在西德所建立者），也距理想甚遠。在這些學校裏，所講授的教材，大體上是各較大的基督徒團體（各大教派），共同信仰的眞理。不過，教師的信仰，可能與學生的信仰不同。縱然大家盡量强調共同點，而避免分歧點，但是在傳授所謂的共同信仰時，仍難避免那些分歧的因素和傾向。事實上，在這合一的努力中，常有一個危險，就是許多眞正而根本上屬於基督教會的道理，將被忽略掉。首先，在這缺乏那種唯一的，完整的連貫性，而這種聯貫性乃是有效的教育之基本條件。而且，更糟的是，給中立主義，打開了一條通路——不幸這往往正是此種學校的代表人或發起人所想望的。

不過，非屬某一教派的學校，如同上面所說的，比着在思想上中立的學校，還要好。爲了實際的理由，在特殊情形下，可以接受這種制度，以避免更大的惡運。就某種意義言，這是在兩種惡之間，作一選擇的問題，而我們選擇了較小的惡。因爲從嚴格的原則和理想基礎方面說，我們不能接受那非屬某一教派的學校。不過，宗教合一精神能够賦予這個名詞一種新的意義。所以我們的消極判斷，不能說在任何時代，或任何環境下，都是正確的。

信仰天主教的父母有義務，而且是一種嚴重的義務，盡可能將子女送進天主教學校，而不可送進其他學校。爲了實踐這項義務，他們必須甘願作物質方面的重大犧牲。必須使他們了解，子女個人的得救，以及教會在當地的進展，大半擊乎天主教學校。

若是國家——雖然它准許私立學校及教會學校存在，因爲它有義務這樣作——不加區別地迫使天主教家長爲公立學校納稅，而又不將這些基金撥出一部分來，幫助其子女所上的學校，這是不公平

的。不過，根據明智的判斷，如果天主教學校犧牲了國家的一切經濟援助之後，確能完全而合理地保持知識方面和精神方面的自由，他們也無妨這樣作。

天主教信友，必須無條件地遵從主教的指示。只有經過當地主教准許，或者因了嚴重而明顯的理由，教友家長才可以將子女送進非天主教學校。只有爲了充分的理由，而且具有充分的保障，使青年人不致遭受精神方面的危險，才可給予這樣的許可，或者家長才可以採取這樣的決定。

另一方面，天主教教師，普通不禁止在非天主教學校任教，以便在那兒發揮一些影響力。當然他們小心，不可在有罪的行爲上，與學校正面合作。教宗比約第十二世，在接見法國非天主教學校的天主教教師時，曾經明白地鼓勵他們在那些學校中好好工作。

四、子女對父母的義務

基於天性，父母對子女之愛，比子女對父母之愛，更爲持久。當然，這兩種愛及其所建立的生活聯繫，都是基於天性。事實上，子女愛父母，比父母愛子女的理由，更强大也更自然。但是青年人具有嚮往自由的强烈衝動，這些衝動在許多方面都是很重要的；加上他們希望成長，趕快走出家庭的大門，進入自己的新生活圈，因此就閃避父母的控制。當他們跟父母的結漸漸鬆弛，而找到了新的朋友之後，他們對父母的愛往往就減少了。這時父母必須使出他們全部的道德力量，和超性之愛的淨化力量，爲叫他們的愛不要退化；同時子女也必須注意，使他們的愛不要變冷。爲此天主以許諾和威脅，重申了這條嚴格的命令：

應孝敬你的父親和你的母親，好使你在上主你的天主賜給你的地方，延年益壽。（出廿12）。孝敬父親的人，必能補贖罪過；且能戒避罪惡，在祈禱之日，必蒙應允。孝敬母親的人，就如積蓄珍寶的人。孝敬父親的人，必在子女身上獲得喜樂；當他祈禱時，必蒙應允。……父親的祝福，鞏固子女的家庭；反之，母親的詛咒，拔除家庭的基礎。……激怒母親的，已爲上主所詛咒。（德三3及以下數節）

天主對第四誡的欽命，不只是由外面附上去的。它乃是生於第四誡及其對象的內在本質。父母跟子女是如此密切地結合在一起，以至如果子女對父母漠不關心，或表現粗野，則人無法獲得眞正的發展。既然父母的權威來自天主，因此若子女輕視父母，反抗父母，對父母不孝，就等於輕視，反抗一切權威。民族的穩定，以及個人現世的幸福，與這種權威密切相關。尤其是，青年人的內在價值，及其內在的喜樂和幸福，都要靠他遵守第四誡。如果子女不斷地努力使父母快樂，不斷地努力跟父母和好相處，他就能在自己心中創造一個內在價值和快樂的泉源。他找到了主宰生活的鑰匙。

家庭的本質要求子女對父母具有某些基本態度。這即是孝敬、服從、孝愛、和感恩心。

(1) 孝　敬

尊敬是孝的一個基本因素，它使人抱着愛慕及愉快的心情，承認父母的地位及優越性。它使子女對父母表示服從。尊敬指向對方，「你」，的價值，而且是構成愛的重要因素。對父母之孝敬，直接導源於「生命之奧祕」；這奧祕使父母分享天主的榮耀，因爲他們是天主的合作者，幫助天主從事偉大的創造行爲。

對別人，尤其對父母的尊敬，其最後的基礎在於對天主的崇敬，在於宗教。[33]由天主的尊嚴中發出的光芒，射到了人的身上，使人成爲天主的肖像。權威，尤其是天主之代表——父母——的權威，直接指向造物者天主的尊嚴。所以，如果一個人承認階級組織，承認創造中顯示出神聖秩序，只有他才能尊敬指向天主的權威。創造是一種井井有條的結構，它一步一步地通向天主那兒。在每一個團體中，其首領反映那神聖秩序中的最高實有——至聖的天主。

馬克斯主義者認爲，人類社會純粹是一種唯物的、一元論的架構，他可以談及尊重別人，但他却完全不認識敬的概念。

做上司的，必須以身作則，尊敬至上的天主，因爲天主曾在別人面前賜給他尊榮；只有這樣的上司，才能在盡職時尊敬屬下之不可讓予的價值，也只有這樣的上司，才有資格要求別人尊重他的地位。如果父母不能將其尊嚴和權威，植根於對天主之恭敬與崇拜，他們就會喪失在階級組織中之地位，以及其對子女那不可缺少的愛護及尊敬。從而，子女也將不再尊敬父母之地位，而這地位，乃是他們整個道德態度的基礎。互相尊敬，可以保護權威的力量，一方面不使掌權者陷於冷酷的斤斤計較，另一方面也不使屬下輕視權威，或帶着諷刺和計較的態度，去服從上司的命令。

尊敬的內在精神，必須以外在的符號，表示出來。子女必須在行爲的每一個階段中，表示出他不敢把自己放在與父母同等的地位。他必須知道，父母是他生命的來源，和天主的代表。

有些子女，不僅尊重父母的階級和地位，而且尊重他們的內在價值，因爲他們曾以良好的言行，將自己的內在價值在生活上表示出來。這樣的子女實在是幸運的。可是萬一做父母的不能作到這一點，做子女的至少還要尊重他們的職位。最重要的是，年老力衰，永遠不可作爲子女對父母輕視或責

罵的藉口：

我兒，你父親年老了，你當扶助；在他有生之日，不要他憂傷。若他的智力衰弱了，你要對他有耐心；不要因你年富力强，就藐視他（德三14及以下數節）。

子女違反孝敬，或者說得更具體一點，不給父母應得的尊敬之重罪，有下列幾條：(1)以父母的貧窮，或卑下的社會地位爲恥，以至寧願在公衆面前，不認他們（如果子女以父母的嚴重而可恥的罪過爲恥，又當別論）；(2)辱罵父母，蔑視他們，毆打他們。

如果父母精神不大平衡，子女適度地加以管制和看守，這種情形，就像管制一個不講理的孩子一樣，這是無罪的。在必要的情況下，如果父親對母親使用暴力，年長的子女可以使用武力去阻止父親。

(2) 服從

(a) 服從的意義

服從之德，不單單指向所命的事。基本上，它是以服從本身的價值爲目標。服從是接受創造之階級和秩序，到頭來，是接受天主的權利，承認天主爲主宰，因爲天主就是這樣安排了世界和人類在社會中的存在，不讓所有的人絕對地處在同一個階層，而讓他們在愛和敬方面，又平等，又要一個人服從另一個人。天主建立了存在的神聖秩序。服從即是對這個秩序說「是」。

應當服從而不服從，乃是走向混亂（最後走向地獄），是走向一種愚蠢的，毫無價值的同一和一

致。如果受造物脫離了天主，使自己與天主建立的階級組織分了家，結果只能生出混亂。眞正的服從，一方面不諂媚上司，視上司爲神，另一方面也不違規或反抗。這種服從的根據和永久支柱，乃是它與天主的權威，以及天主給予人類的尊嚴之關係。

對天主服從，再加上愛及愛的實際表現，這乃是基督徒道德生活的核心。爲能實踐這種服從，必須把它放在天主對存在所頒發的法令之中，把它排列在天主建立的秩序之內。在此秩序中，一般而言，天主不向個人直接發號施令，而是透過創造和救贖，去顯示祂的法令。我們決不能否認，如果承認並且溫順地接受天主在萬物中顯示的聖意，適合於受造物，那麼透過代表天主的人而聽從天主，也必適合於人，不過，很顯然地，人的權威，以及存在界的法令，必須眞正反映天主的權威和法令。

在人有能力理解並詮釋受造界的秩序之前，他能够而且必須透過人接受這種秩序的意義，和要求。他必須透過人的權威接受它。良心命令我們去實踐已知的善，然而它必須透過細心人的指導，去發展它的知識內容。

一切教育都必須是針對良心的。根據教育與良心的關係，才可以分辨出，眞正的人類教育與洗腦之不同，洗腦只涉及外表的服從。因此，服從的人必須具備接受的精神，必須承認權威的內在權利及要求，並要在自己良心的深處，贊成人的權威。只有這樣，他才能藉着服從，發展他對於善的責任感。因此，當兒童開始運用理性之時，至少應當概括地知道服從是善的，只有這樣，他們的服從才具有道德的基本特性。他們覺得服從是一件好事，因爲父母發號施令，是出於好意：父親和母親清楚知道，生活是怎麼一回事。服從即是以這種信任心爲基礎。

(b) 服從與批判：明辨

人應當本着無限的愛心，信任天主無限的美善和明智的命令。對天主的服從，即是靠這種信任心，而得以滋生長大。但是，對人的命令之信任，却是有限度的。不幸，在這罪惡的世界上，孩子對權威之深刻而堅强的信心，往往在很早的時期，就殘酷地被破壞了。結果，急於知道爲什麼父母命他作這件事，而不命他作另外一件事的那種衝動——此衝動本身，在道德價值方面具有極深的意義——可能轉變爲嚴厲的不信任，以至危害到服從的精神。無論如何，兒童終有一天會變得批判，而達到明辨是非的階段。顯然地，父母或師長必須喚醒兒童的分辨能力，並將其批判精神導向正途。這應是他們的一項重要任務。所以父母必須利用特殊的具體實例，給孩子指出服從的價值，和命令的理由。這一點作得越早越好。如果父母不重視兒童求知的衝動，如果他們隨隨便便地，甚至以獨裁的作風去發號施令，則兒童的批判反應，很容易變成消極的。如果兒童面對的上司缺乏道德熱誠，那麼只有藉着一種批判的，明辨的態度，兒童的良心才能保持警覺。如果這種批判性的明辨，被導向極端，以至揚棄一切權威，這對兒童決非一種好的預兆。兒童的批判精神，在道德上是健全的，如能順利發展，必會創造幸福；不過，它必須植根於對天主及天主規定的權威之尊敬。吹毛求疵，基本上是消極的，其目標，分析到最後，是誇耀自己，違反秩序。這種態度常是缺乏尊敬。

建基於道德價值的批評，永遠不須面對服從或不服從的選擇，它只須面對服從天主之代表——父母或上司——的決定，或服從天主明顯的聖旨，而抗拒父母不正當的意願之決定。「聽天主的命應勝過聽人的命」（宗五29）。如果父母，至少在一般的方針上，使子女認識這項原則，那眞是值得讚美

的。這樣的話，即使子女違反了父母的一兩條錯誤的命令，他們仍舊是追求善。如果父母肯承認自己的錯誤，甚至加以解釋和道歉，則子女就更容易辨認出其中的重要區別。

有些具有品德的人，往往與家庭（祖父母、親戚、朋友、老師，及其他的人）聯合起來，爲兒童建立一種眞正的批判標準。他們用言語和善表領導兒童走向眞實的、合理的服從，服從的範圍，基本上只包括善的與合法的。天主教兒童具有教會之不可侵犯的權威及其永恆的標準，以便保護他，使他不陷於破壞性的批評，並使他養成一種眞正的批判精神，以應付疏忽職責的父母和錯誤的命令。這乃是針對一切權威之道地的批判精神，然而這種批判，常是本着服從的精神去實踐的。

（C）服從義務的範圍

只要子女生活在父母的權威之下，他們就必須在一切善的及合法的事件上，服從父母。這種服從的對象，包括他們在父母手下的全部教育和訓練。子女結婚以後，或者到達了法定年齡之時，他們就享有完全的行動自由。不過，父母仍舊保有多方面的權利和義務，去勸勉他們向善。爲此，子女仍有義務順從父母的勸告。但是如果他們以爲父母的勸告不好，或不明智，而眞誠地不能同意，至少他們要對這問題鄭重地加以思考，並予以尊重。如果按照法律規定已經成年的子女，仍舊居住在父母家裏，他們就必須接受家中一切合理的約束和安排。在一切與家務有關的事上，他們應當服從父母。

在受教育或成長期間，子女相反服從的重罪如下：(1)直接反抗父母的權威或其公正的命令，以苛刻的言語反駁父母的勸告和命令，蠻不講理地拒絕在指定的工作上與家人合作，提早離家出走，以逃避父母的權威並自由地追求個人自私的利益。不過這最後一點是有條件的。若有下面的情形，子女就

可以離家出走：若留在家裏，則面臨嚴重的道德危險，或是在財務或經濟方面，受到父母的重大剝削，以至於除了離家之外，便沒有其他出路，亦即在生活中永遠無法找到自己的位子，或從事一種職業。(2)在受教育或職業訓練時，嚴重地怠惰或疏忽，以至使父母大爲焦慮，或使父母遭受財務上的重大困難。(3)在重大的道德問題上，違反父母清楚的命令：如濫交朋友，看危害道德的影片、戲劇，參加不良的娛樂節目，或是違反父母的明命，而不遵守家中的秩序。後者特別包括逗留在外面，回家太晚，而又沒有正當的理由。如果是公然違抗父母的命令，或在外面有邪惡的交往，則對父母權威的輕視就顯得特別强烈了。

在有關選擇聖召或職業的問題上，子女至少要請示父母的意見。他們必須知道，這不只是因爲他們需要幫助，以便實行他們的計劃。他們應當向父母請教，因爲父母是子女自然的顧問。唯有當子女必須假定，父母的勸告必然與天主的法律互相衝突，只有在這時候，他們才可以不跟父母商量。但他們不可因此完全輕視父母。如果可能的話，他們必須假裝請示意見，而設法徵求父母的同意。如果子女深信，天主在召喚他們去做司鐸，或進修會，那麼儘管父母反對，他們也不可放棄那種聖召。關於一般的職業，如果子女認爲，父母的指導和決定不合實際，無法實現，或者實行起來十分困難，他們就沒有絕對的義務隨從父母的決定。我們應當常常牢記在心，選擇職業或聖召，乃是終身的事，不只是爲受父母保護的那段時期。這種決定常是每一個人自己內在的行爲。

至論選擇配偶的事，一個有責任感的子女，應當及時請示父母，請求他們的同意和祝福。但是他們只須在天主面前，衡量父母提出的反證和理由，除此之外，他們沒有更多的義務了。如果發現父母的意見不大高明，甚至違背天主的法律，他們在這件事上就沒有服從的義務了。若是父母的勸告建基

於正確的道德原理，子女就不可輕易地違背他們好心的勸告，因爲父母具有較爲實際的生活經驗。如果在這重要的問題上發生了疑問，子女至少應當請示另外一位明智而細心的人（如神修導師，或聽告解的司鐸），然後才可以放棄父母的勸告或決定。他們在作最後的決定之前，應當愼思熟慮，並祈禱天主。

(3) 愛慕和感恩

沒有人比父母更接近子女，因爲父母是子女之生命和教育的泉源。基於此，子女對父母的愛，必須是最深沉，最熱烈，最堅強的。如果父母以純粹基督徒的愛去愛子女，這樣的子女眞是幸福的。在此種情形下，子女比較容易以愛還愛。倘使子女對父母沒什麼情感，或者嚴重地缺失了愛護子女的職責，則子女就不容易還愛父母了。不過，即使是在這樣的情況下，子女仍須加强本性及超性的動機，努力喚起並保持對父母的堅强的愛。縱然子女受到父母極不公平的待遇，子女仍應因天主去愛他們。子女應盡一切努力，利用自己的愛，去點燃父母的愛。他們應當用自己的愛，使父母記起他們愛子女的義務。

孝敬之愛，首先必須是感恩之愛。既然生命是最高的自然恩惠，則對賦予生命者的感恩義務，在任何情況下，都不可侵犯。感恩的義務，應當跟一生中所接受的許許多多的恩惠，與日俱增。子女應當本着感恩的心情去反省，從懷孕時起，父母忍受了多少痛苦，對他是如何的關懷，一直到他誕生，兒童期，少年期，父母都是如此。這種思想應當在孩子的心裏，喚起並加强他們對父母知恩報愛的欲望和實踐。如果父母提供子女眞正基督徒的教育，他們即應獲得子女最深的感激。基督徒之愛的核

心，是關懷鄰人的得救。所以應當盡其所能，幫助父母走向天主。

子女必須用言語和外在的標誌，表示出他們對父母的愛情和感恩。有很多特別的機會，他們可以作這樣的表示：例如在接受恩惠時，在家人慶祝節日或紀念日時，在特殊場合與別人同甘共苦時，尤其是要天天利用各種各類的優良行爲，去作這樣的表示。知恩報愛的鐵證，乃是實際的行爲：子女必須甘心情願地，在家庭的活動上與家人合作，勤勞工作，在一切緊急狀況中，尤其在父母年老時，幫助父母。

子女相反知恩報愛的重罪，有下列幾條：

① 心懷憎惡，甚至仇恨父母的情感，希望他們遭到惡運，尤其是盼望他們早死（由於愛慕和憐憫的動機，而希望他們早日脫離苦境，或是擺脫長久而不可治愈的疾病，那又另當別論）。

② 拒絕跟父母講話，或問候他們，從不看看他們，很少或者從來不給他們寫信，同時他們清楚知道，這樣的行爲令他們十分痛苦。最可恨的是直接責罵父母。（凡是相反孝敬和服從的罪，都是相反愛的罪。）

③ 父母因年老或貧困時，拒絕幫助他們，佔有他們的養老金，社會安全福利金，或其他維持生活的來源。

④ 父母病重垂危時，不請司鐸來幫助他們，欺騙他們，當他們面臨死亡的危險時，說他們沒有危險，因此使父母對死亡沒有準備，去世時沒有領受臨終聖事。這項罪惡是最嚴重的。

⑤ 父母死亡之後，關於遺囑上面的規定引起爭論和仇恨，不給父母安排適當的葬禮，也不好好照顧他們的坟墓，不爲他們靈魂的安息祈禱。（忽略照顧坟墓是小罪還是大罪，大半要看時代和地區

的情況及人們的感覺。）

由對父母之愛，應生出對整個家庭之愛，首先是對兄弟姐妹，其次是對祖父母及其他近親，尤其對那些生活家庭圈裏，積極支持父母及其他家人的人。親戚，按照遠近，有權要求愛和尊敬，並且在需要幫助時，要求幫助和支持。

尤其重要的是，關懷並愛護整個家庭。家庭中每一份子，應當培養團隊的精神，爲全家的福利合作，創造家庭的影像，保障家庭的名聲和榮譽，包括守護家庭秘密。不思不想地，沒有分寸的，把父母，兄弟，姐妹，所犯的過錯——這本是外人不知道的——告訴陌生人，乃是一項醜陋的錯誤。有時候子女對祖父母，或對自己特別信任的人，抱怨父母缺少愛，或有過擾亂家庭生活之不厚道的行爲，這是可以了解的。不過，假使聽話的人不具極大的分辨能力，不能嚴格保守秘密，則也不可把家庭的秘密向他傾訴。（顯然地，衆所周知的過錯或缺點，而且不招致羞辱或不名譽的，不在此限。）例如，子女不可告訴外人，父親發火的時候，苛刻地責罵或毆打了母親。不過，必要時，子女可以請祖父母來加以勸告，或矯正寃情。

我們上面關於家庭的討論，也可以相對地適用於以家庭爲典範的一切其他團體，尤其是修女院及其他修會團體。會士乃是家庭的一份子。一切會士必須具有合一的精神，在生活和友愛上互相團結，在團體中互相服務，互相照顧，並且每一個人要對全體及其中的每一個個體負責。在這些大家庭中，也有一些秘密，這些秘密，如果沒有正當的理由，不可向外人道。

五、家庭與僕人

在古代，人們以爲，在可能範圍內，僕人被視爲家庭的成員，乃是理所當然的事。這即是當時的家庭精神。在初期的基督徒時代，奴隸問題，並沒有用解放令，或釋放行爲，或呼籲奴隸們拋掉鐵鍊，而得以解決。這是眞的。當時的教會只宣稱，信仰基督的主人，應視奴隸爲基督內的兄弟姐妹，並應本着這種精神去對待他們。這樣，至少在原則上，這個問題得到了答案（參看費15及以下數節）。

擁有奴隸的教外人歸化爲基督徒之後，乃成爲子女和僕人的全家之父。奴隸們如今懷着更深的服從與尊重之責任感，轉而以基督內弟兄的身分，去愛他們的主人。（弟前六2）。這兒對於這個社會問題，我們至少有了一個基本的解決方案。目前的時代又一度非常尖銳地把這個問題投入我們的意識之中。今天的雇主們，把僕人及職員，尤其是工廠的工人大衆，視爲賺薪水的人，而非家庭的成員或兄弟。當然，許多緊張局面，至少部分地，應歸咎於大廠主和大企業家的專制政策，他們分不清家務與現代龐大企業的區別。

家庭與僕人之間，有許多相互的義務：

① 爲了保持和愛的家庭式的關係，其基本的先決條件，是雙方都要實踐正義。主人或雇主，必須付出公正的薪資。契約規定的薪資，並非常常是公正的薪資，尤其是如果工人的需要受到剝削，或是在契約建立之後，生活費高漲了，薪資更是不公正。工人必須忠實地實行契約的規定，他的工作績效必須配得上他所獲得的薪資。工人和雇主，雙方都要遵守契約的規定，並忠實地予以實踐，如有完

全新的情境發生，他們當然可以重估他們的協議。他們也必須遵守契約所規定的工作時間和限期。

② 如果可能的話，應使僕人或雇員進入家庭的圈子，使他分享家庭精神。當然，必須假定那僕人不對子女構成道德危險，不好奇地探測家庭的隱秘，並有分寸地保持緘默，不將家庭的私事到處宣揚。

③ 在有關教育和訓練的問題上，尤其在糾正年輕僕人的時候，通常主人或雇主被視爲父母的代表。基於此，他們必須設法取得這些僕人的信任和愛。反過來，僕人必須欣然接受主人嚴肅而善意的忠告。他們也必須服從和尊敬。

④ 家庭必須小心謹愼，不要雇用可能危害子女或其他僕人得救的僕人。父母必須除掉因了僕人的存在及行爲，而能引起犯罪的近機會。他們有義務防止一切褻瀆、咒罵、發誓，和污穢不潔的語言，無論是在家裏，或是在工作場地，都不例外。他們也必須嚴格注意，不可讓僕人投入犯罪的危險。

若是主人或他兒子利用他的職權，誘使女傭或其他雇員犯罪，就犯了雙重的重罪。爲了保持基督徒的潔德，主人或主婦應設法使每一個僕人有自己的床位，不要讓異性的僕人居住在同一個寢室裏。主人不可容忍僕人之間彼此調情，或輕浮相戀，如果沒有別的辦法去阻止他們，他就必須把那種機會除掉（給他們找新的工作，解雇其中一人，等等。）

⑤ 雖然患病及年老的僕人，有公家的援助來照應（如養老金，社會安全福利金，等等），但是雇主的家庭，或家庭的主人，仍須親自表示關懷，給予他們同情，和精神的照顧。

⑥ 在現代的工業世界裏，雇主和工人互相應盡的義務——儘管他們的關係有所不同——跟家主

和僕人彼此應盡的義務，是相同的：保持正義，無論是交換的或社會的，彼此相愛，且以善意相待，注意良好的工作環境，設法使其有助於身體健康和道德修養。

六、師生關係

教師是父母的合作人及代表，因而也分享了父母的權威與責任。有人以爲，教師只是傳播科學知識或學術的工具，是「學問的導管」，沒有責任訓練整個人的道德氣質。這種思想乃是建基於對知識與訓練的錯誤觀念。它忽視了教育的一個重要因素。一切眞正的知識必須與得救的知識（關於信仰及道德的理論）相關。每一滴知識都是對靈魂的教育。在數學和純粹科學方面，我們可以不涉及，至少絕大部分不涉及宗教問題。但是就算在這些方面，其基本的、最後的設定，也無法完全擺脫宗教的意涵。教師應當指出，這些眞理如何反映天主的智慧和力量。人文科學及社會科學（歷史，藝術，文學，一般文化），根本不能脫離宗教的和道德的思想與生活，因爲宗教和道德乃是這些科學的中心。若排斥宗教和道德，就打擊了它們的核心。教師一定不能滿足於只爲學生提供一些知識的渣滓。他必須講出知識的全貌和整個體系，整個基督徒的信仰，及其對實在的了解。

在教育理智時，教師也必須利用健全的紀律（堅定，和藹），訓練學生的氣質，激發他們嚮往眞，善，美的熱情。對知識的愛好是高貴的，它禁止教師拿處罰當作主要的方法，去教育或訓練學生。教師實施處罰的時候，首先必須公正。如果教師處罰一個資質較差的學生，只因爲他成績欠佳，而不够學術水準，那眞是可悲的，因爲處罰必然假定被處罰的人犯了罪過。

學生應當尊敬，愛慕，服從師長，如同對父母一樣。

師長是辛苦的，學生對師長的感恩，莫過於主動而熱心地與師長合作。無論是在學校之內，或在學校之外，都要培養坦誠，正直，和良好的態度。成年人應懷着感恩的心情，紀念師長，並且至少有時候要表達出感恩的心情。

第二節　國家

一、國家的性質和界限

自從黑格耳及柴士克（Treitschke）那個時代以來，在普魯士及其他各地盛行的國家哲學，如同古代希臘哲學一樣，視國家爲人類發展的目標。馬克斯將這項錯誤納入了他社會主義的社會之中，與基督徒對人的觀念成了一個鮮明的對比。列寧和史大林追隨了馬克斯的後塵，建立共產國家，取代了黑格耳普魯士國家的理想，不過，這只是邁向人類最後目標，無階級社會，的踏脚石而已。

基督徒的哲學，跟上述關於國家及社會的這些概念，極爲相反。它不視國家爲人類及社會的最後目標，而視它爲一個非常重要的僕人（diákonos，羅十三4及以下數節），可以幫助人獲得物質的公共福利，而這福利又只是人類達到最後目的的工具而已。國家不是它自己的目的。人，從其整體方面看，不是爲國家而生的，相反，國家是爲人而存在的。理由很明顯：第一，個人具有一種永恒的、屬

於自己的命運，它超越現世的一切，所以也超越國家及其目的；第二，家庭先於國家[24]；第三，個人與家庭擁有不可讓予的自然權利，國家的力量不得侵害這些權利。這些基本權利也確實受到了大半現代國家機構的保障，只是往往有些缺陷，而且不够充分，然而這些權利決不是導源於制定法或憲法；第四，人天生具有社會性，他有權利組織社團，而以宗教，道德，文化，或經濟爲其宗旨和目標。這些社團並非國家的社團，而是獨立的。國家不等於社團。

國家有義務保護家庭（家庭先於國家）及一切有組織的和自由的社會架構，如同它保護那些附屬於國家的機構和地方法人組織一樣。它不得侵害它們的權利和機能，而必須保障並衛護它們。

當然，國家具有一種超越其他自然社團的傑出地位，理由很簡單：因爲它擁有最高主權。這即是說，國家不隸屬於任何現世的權力，而一切其他的自然社團，皆在某種方式下隸屬於國家。

國家應站在輔導的立場，使那些附屬的社團得以實現。它必須督導它們權利的行使和義務的實踐，俾使它們符合正確的標準。但國家不是它們的監護人，而是它們的助手，管理員，和評審人。

人性受造於天主（參看羅十三1）；國家乃是因了人性並且透過人性，由天主而生。人類，無論是在過去或在未來，都沒有資格組成一個國家，或者按照契約論的說法，停留在無國籍的狀態之下。因爲國家，基於自然的需要，非存在不可。它是一個自然的、必然的、有組織的結構，若沒有國家，則人類無法共同生活在和平，秩序，正義，和公共幸福之中。人類的狀況，至少在墮落之後，確是如此。

教會必須將其注意力，集中在國家權力的界限上，强調個人，婚姻，家庭，教會之神聖的，自然的，超性的，尤其是基本的權利，以對抗權力强大的國家。教會必須要求我們提高警覺，去正視那多

多少少無神主義的國家。然而這樣做，決不是企圖削弱國家的權力。教會所想的，並非一個軟弱無能的國家，因爲這樣的國家只能導致獨裁的專制主義。若想阻止各種各類的不義，若要推展公共福利，則國家必須有强大的權力。[35]

二、國家權力的起源和掌權人

無論是國家本身或國家的權力，都不是人類隨意發明的。而是造物者建立在人性中的一種需要。基督對比拉多所說的話「若不是由上賜給你，你對我什麼權柄也沒有」（若十九11），這是指的天主上智的安排。若沒有天主的安排，誰也不能獲得管理別人的權力。但是聖保祿却清楚地指出，國家的權力來自天主：「沒有權柄不是從天主來的，所有的權柄都是由天主規定的」（羅十三1）。

如果否認，國家的權力最後是由天主而來，而主張，「一切權力是由人民而來」，這顯然是異端邪說。不過，這樣的解釋，既非必要，亦不普遍。事實上，大家所爭論的這句話「一切權力是由人民而來」，不應認爲它是指國家權力之最後來源的問題，它只是指政府的形式，或實際掌權的人。這樣我們就可以正確地主張，權力是由人民而來。當權的人和政黨（甚至憲法的結構），是由人民取得了他們的權力，無論是藉直接的同意，或是至少藉沉默的認可，都是一樣。若是假定，個人是由天主直接選擇而賦予權力的（帝王的神權），完全相反人類經驗，以及天主在世上利用第二因工作的方式。

什麼是這些第二因呢？它們的權力和資格是什麼呢？他們如何詳細確定，這種形式的政府應當實

行，這些個人應當掌握並使用權力呢？是不是以前天主曾經藉着啓示把權力賜給了某些個人，然後他們把這權力遺傳下來，或者是天主把這權力附在祂所創造的自然之中了呢？它是不是被身世或出生所注定的？是否受長子身份或性別的限制？

若有人主張，在作選擇時，最基本而最決定性的因素，就是人民，則這種主張一點也不算輕率。他們的風俗習慣，他們的傳統，他們對權力的態度，在某種方式下，批准了政府的形式，並同意了由某些個人、家庭、或皇族，使用權力。他們至少藉着與當權者在某種形式上的合作，而默認了。一旦國家長大起來，甚至超越了最發達的族長統治下的家庭——只有在這時候，國家，就其最完全的意義言，才實際成形——才有必要以憲法或法律規定政府的形式或結構，確定應如何行使政權，什麼人應負權力的責任，等等。

如果有人根據天主的啓示，而主張，人民既是遲鈍的群衆，純粹被動的集合體，因而就必須接受實際在職的，掌握政權的人，彷彿這就是大自然的法則一般，則這種主張就未免太輕率了。若有人主張，在選擇國家的掌權人時，人民具有主動的任務，並且對這件事具有實際決定性的任務，這種主張決不侵犯天主的最高主權。[36]但這並不是說，我們可以引用自然律來支持下面的主張：一切國民都具有同等的權利，用民主和普遍的投票方式，去完成這項任務。唯有眞正負責的公民才能實地要求這種權利。

教會曾經一再聲明，就神權方面言，歷史上任何形式的政府（君主政體、貴族政體、民主政體），其本身都是可以接受的。教宗良第十三世曾說：

只要不違反正義，人民可以自由建立一種最適合他們理智與精神特質的，或者最適合他們傳

統的結構與風俗的政府。[57]

顯然地，我們必須除掉暴政（或其最現代的形式，極權主義國家），視它爲完全不可接受的，因爲它不承認它的專制權具有任何界限。不過，我們有理由懷疑，如果一個政府，收回了人民自決的民主權，因爲他們的領袖敗壞，而有極大且明顯地濫用職權的危險，這種政府是否應包括在典型的極權政府之內。我們的意思是指，有時候人民因了某些政客的煽動——按照人所能預測的——將使用他們的權利去從事悲慘的自我破壞活動，因而政府將他們這些權利暫時取消。在每一種形式的政府之內，必有一種決定性的因素，藉此我們可以判斷其對政權的權利。此決定性的因素，乃是它承認某些基本的權利和義務。政府當局，必須按照天主聖意，承認自己的權利和義務。它必須盡其所能，實行國家應盡的任務。如果人民有理由要求統治者或政治領袖辭職，那麼他若是一位正直的統治者或政治領袖，他即應當辭職，把權位讓給別的領袖，或甚至另一個不同形式的政府。

人民在社會和政治方面越是成熟，他們就越有權利參加政府的工作，指揮政府的政策，組織政黨，選擇自己的領袖，對於公共生活的一切事項表示警戒性和批判性的關懷。不過，公民和公共社團的權利，也帶有公共的責任。實際上，權利不可超越負擔責任的能力，而且，決定權力的行使和掌權人的憲法形式及結構，除非是爲了推展公共福利，則不可改變。只有在政治上已經成熟而且願意負起責任的國家，才能夠享受純粹民主的幸福。

三、國家的任務

國家不純是一個看家人或公斷人，只在極端自由主義的意義下，看管和保護一群互不相屬的民衆。國家是一個法律結構，必須關懷公共福利，和人民的文化。它應當爲公共福利服務。

(1) 法治

爲了衛護正義，國家必須透過法律的建立與實施，甚至在必要時利用處罰，維持並保護一切公民，甚至連最卑微的個人的權利，並維持（或恢復）公共秩序和治安。不過，這種立法權不是導源於國家本身。到頭來，法律和權利都是建基於自然律的基本原則。國家應當根據自然律，並在自然律的整個體系中，去決定，發表，和實施制定法。基於此，國家的立法權，顯然是有限度的：凡是跟自然律和自然權利，以及天主的啓示相衝突的，皆不能透過國家的制定而成爲法律或權利。（基督徒哲學和神學的這種鮮明立場，與法律上的實證主義是互相對立的。）

國家有義務對本性的和超性的啓示，採取一種明白的立場。教會曾一再地被迫譴責「自由主義」國家的原則，因爲按照這些國家的原則，任何意見，任何學說，不分眞假，也不分好壞，都有同等的權利去公開發表，並以自由言論和自由報紙去加以衛護。[58]這些所謂「自由主義」的原則，拋開其對天主的侮辱不論，到頭來必將國家導向毀滅。別說進步了，就是爲了它自己的生存，它也必須對眞假和善惡，擁有最低限度的確定不移的原則。唯有無條件地把握這樣的原則，國家才能避免下面的兩難：一個是無政府狀態，什麼都不禁止，另一個是專制的立法，抱着純粹法律上的實證主義，安全任意地制定法律。

不過，有些較大的團體在其自己的範圍之內代表了人生的基本態度；而且他們普遍地接受某些眞

理；國家，爲了避免國內人民的嚴重分裂，有時可以不去保護這些眞理。而且，站在一種純然實際的立場，它可以更進一步，賦予一切學說同樣的自由。然而這種情形是非常不理想的。

國家不可亦不能，藉着强迫和處罰的行動，干涉國民的每一個行爲。如果它那樣作的話，那就等於人民的全部生活，統統受到了監護，這是令人無法忍受的。基本上和原則上，它當然可以用它的法令和指導，接受並批准天主所命的一切事項。但是在其實行督導和運用處罰的時候，它的干預不可超過公共福利，秩序和安寧，以及爲保護個人、家庭、和教會的基本權利所要求的。這樣，它的干預乃是受了道德秩序的限制。然而它確有保護弱者的特殊義務，以對抗强者的獨斷行爲。在今天，它最應關心和保護的，是那些最不能保護自己的胎兒，以對抗那些惡毒的成年人的謀殺行爲。

(2) 公共福祉

國家必須有效地維持公民的權利，並建立有關社會及工業的開明法律，以推展公共福利：藉着公共福利的推展，並在公共福利的範圍之內，去促進公民和屬下個人的利益。它必須特別督導並保障財產的社會功能。在非常緊急的情況下，按照公共福利的要求，國家可以挺身而出，公平地調整公民的財產關係，以便協助那些收入過低，無法維持生活的人。[39]國家應當本着正義，將負擔，義務，和權利分配給公民，顧及那些在社會及經濟方面能力較差的人們。如果政府支持强者，壓迫弱者，那就嚴重地違反了上述的義務。[40]

現代國家所關心的一項重要公共福利，是防止疾病。尤其在對抗傳染性的疾病方面，現代醫學與政府力量合作的最爲成功。

(3) 國家與文化

就算是在自然的階層裏，人類也不只靠麵包生活。公共福利不僅在於盡力聚積大量的物質財富，而更在於按照天主所建立的價值體系，培養一切的財富和價值。精神與知識的文化財富（尤其是大衆的基本教育，藝術與科學的培植，促進善良的風俗），即使是就其與今世的公共福利之關係而言，也比純粹的物質財富，佔有較高的地位。但是，嚴格的精神財富，亦即道德的和宗教的財富，必須放在其他一切價值之上。如果國家不設法衛護並保障這些價值，它就是沒有盡到保護文化的責任。

促進現世的公共福利，乃是國家之最嚴格最適當的職責。然而現世的幸福，與永生的得救，有着本質上的內在關係。所以國家必須建立起一般福利及文化的氣氛，就是它不但不危害永遠的得救，而且能幫助人達到這個目標。如果現世的福利和文化，忽略了人類的超性目的，則它們就失掉了它們的宗旨，而根本上變成了虛假和卑下的。教會的建立，主要就是要把我們領向這一目標。國家，爲了它本身的利益，尤其是爲了服從國家及教會的共同創立者和主宰，必須不斷地考慮這個問題。

國家並不是獨一無二的文化推展者。在文化領域中，它不可遏止，或過分地限制個人，家庭，尤其是教會或附屬於國家之社團的創造力。特別在文化的領域裏，教會和國家的職責，往往重疊，因此它們之間的互相協調，通力合作，是十分需要。事實上，我們可以說，這樣的合作是符合天主聖意的。最低限度，雙方的任務及其活動的領域與條件，必須作一個友好的劃分。

四、國家的權力

自從孟德斯鳩（Montesquieu）時候起，國家的權力普通分爲三種：立法權、行政權、司法權。權力的實際分類是可能的，而且多多少少是需要的。在民主政體中，國會或國民大會，擁有立法權，政府則擁有行政權（顯然地，若要它不白白地擁有這種權力，它也必須擁有建議立法的權利）。司法院擁有司法權，它是獨立的，不受國會和現任政府的干涉，但是它必須與國會或政府的法律或規定相符合。司法權必須包括刑事權（參看羅十三3及以下數節），而且爲了實行這種權柄，需要警察。反過來，爲了維持秩序，並保護人民不受內部敵人的侵害，警察必須隸屬於行政權下。軍事力量，主要是爲對抗外在的敵人，以保持和平，衛護國家，以及國家之不可讓予的權利。

國家在處罰罪惡和作戰時，不但干涉到公民的權利，甚至干涉到他們肉體的存在，觸及他們生活的核心。基於此，一向有人懷疑，國家是否具有那種權力。大概極少有人主張，國家沒有處罰罪惡的權利，不過很多人否認，國家有權處人死刑，和從事殘酷的戰爭。縱然在某些地方，人們不懷疑國家的權利，但在權利的使用方面，使得那些嚴肅的人良心不安，因而受到他們嚴厲的批評。是以我們非深入地加以討論不可。

(1) 國家處人死刑的權利

近幾年來，死刑在若干國家被取消了。這種行動的基本動機，是原則上反對死刑：死刑被認爲不人道，或者否認國家對人民的生死具有任何權力。

①有一點是眞的，就是國家對人民的生命沒有獨斷的權力。但是另外一點也同樣是眞的，就是國家必須具備有效的方法，俾能保護人民，使其不受罪惡的侵害和不義的對待。國家必須擁有有效的處罰權利，俾能保障人民的權利，自由，和生命。所以，至少在基本原則上，國家確有權利，以死刑處分某些嚴重的罪惡，只要它認爲，爲了公共利益這是必要的。聖經上分明將這種權利賦予了國家：

凡流人血的，他的血也要爲人所流，因爲人是照天主的肖像造的（創九6）。

聖經上根據人崇高的尊嚴性，說明了以死亡的重刑處罰殺人的罪惡是合理的。死刑的建立，是爲叫我們尊重人的生命。

人若用鐵器打人，將人打死，他就是兇手，兇手應處死刑。人若用手中可砸死人的石頭打人，將人砸死，他就是兇手，兇手應處死刑。或者人若用手中可打死人的木器打人，將人打死，他就是兇手，兇手應處死刑。報血仇的，可將兇手殺死；幾時遇見他，可將他殺死。（戶三十五16，及以下數節）。

對於被判死刑的殺人犯，你們不可取命金，因爲他應該死。……你們不可玷污你們所居之地，因爲血能玷污地。在那裏流了血，除非流那殺人者的血，爲那地沒有其他取潔的方法。（戶三十五31，及以下數節）。

關於上面引證的這些文字，有一項應加注意：單單舊約上這些文字本身，最多只能證明，死刑是可以辯護的，而且在人類接受完全的救贖之前，是必要的。不過，在目前的救恩和聖寵的地步上，應用這些激烈的法令，必須加以限制；若是毫無限制地應用這些法令，則與那獨一無二的圓滿救恩及其慈愛精神，全不相合。

在新約裏，沒有一段文字規定死刑的處罰。不過，至少有一段文字，假定處罰的權力是存在的，甚至必要時，可以處以死刑。聖保祿曾論及權力說：「因爲他不是無故帶劍，他既是天主的僕役，就負責懲罰作惡的人」（羅十三4）。我們必須由聖經的教訓和整個基督徒的傳統，獲取結論，知道國家有權利處人以死刑。在基本原則上，我們不可否認這種權利。

② 雖然國家擁有這種權利，但在使用這種權利時，它必須本着極大的正義和明智——以及一切可能的寬大態度。最重要的是，除非明顯而毫無疑問地，一個人眞正犯了法律所規定的死罪，則不可將他判處死刑。戶籍紀上曾提出堅强的論證，支持死刑。不過，即使是戶籍紀，也明顯地要求犯罪的證據：

凡殺人的案件，應依據幾個證人的口供，才可處決殺人犯；惟獨一人作證，不足以將人宣判死刑（戶三十五30）。

基督徒的傳統，從未否認過，國家有權利——在明智的界限之內——赦免犯人，或者緩刑，或者減刑。顯然地，這兒蘊含的意思是說，國家不必須處決每一個犯有重罪的犯人。事實上，按照拙見，無論是從聖經上或是從聖傳上，都無法證明，國家必須無條件的、而且在無論什麼時候，使用處人死刑的權利。天主教國家一直保持了赦免權。那麼，爲什麼對某些個案，它必須限制它赦免犯人的精神呢？爲了某些充分的理由，而且在某種特殊的情況下，難道它不能在一段相當長的時期內，並且在一切案件中，暫時停止或廢除這種苛刻的刑罰嗎？

如果能够證明，在一個國家，取消了死刑，並不會使人民的正義感變得遲鈍，而且也不會導致犯罪增加，則支持死刑的主要理由和論證之一，就崩潰了。因爲死刑的最後依據，是它能够爲公共利益

服務。若說公平的報償是必要的，這個論證不能絕對地令人心服。最後與絕對的公平報償，應保留給天主的判斷。其他的處罰，也可以幫助人保持贖罪的意識和精神。在我們這個時代，國家將自己變成了殺害大衆的兇手；在許多國家，當權者對人的生命，漠不關心。所以我們更歡迎全世界的政權，甚至對犯人，也表示一種人道主義的態度。在我們所處的這樣的時代，如果一個國家決定限制其行使處人死刑的權力，我們不可因此激動，而訴諸聖經的證據，來支持死刑。當然，我們假定可以找到其他約束犯罪的有效方法。

最後，我們必須提醒人們小心，對於犯人的處罰，不可過於溫和。對於犯罪人的溫和，即是對於無辜者的殘酷，因爲由於正義的崩潰，這些人即無以自衛，而且一旦正義崩潰，則犯罪往往會普遍地增加。舉一個實例來說，那些對於墮胎實際上不予處罰的政府當局，即等於殘酷地讓無辜的胎兒在母親的腹中被謀殺。

(2) 和平的維持與戰爭的道德性

近代戰爭的恐怖，使我們空前地將注意力集中於戰爭的道德性上。現在人們懷着批判的自覺，提出了這個問題：根本上國家有沒有作戰的權利呢？有沒有任何一個戰爭是合理的？假定有些戰爭是合理的，那麼使用現代武器，而能在物質和精神方面產生可怕後果的戰爭，是不是有所依據，而可以辯護的呢？

① 戰爭必須常是政治界所採用的最後手段，和最後的極端措施（*ultima ratio regis*）。爲了解決紛爭，必先嘗試其他人力可能的與可以忍受的不流血的方法。只有在這些方法盡歸失敗之後，國

家才可以作戰。此種除非作爲最後的極端辦法，否則就必須避免戰爭的義務，不僅涉及正義，而且涉及愛德：就算是在國際關係中，國家本身，不僅受着自然律，亦即嚴格正義之義務的約束，而且也受着基督徒的愛德精神與和解精神的約束。

② 國家擁有一種基本的、建基於原則的作戰權利，不過這只能作爲一種反侵略的極端措施——公正地、必要地保衛自身的存在，並爲國民爭取正當生活的權利，俾能符合他們人性的尊嚴。「只要戰爭的危險仍舊存在，並且在國際階層裏沒有具備資格而又力量够大的權威（按：像理想的聯合國之類的組織），那麼，在用盡了一切和解的辦法而未能收效之後，政府即有合法的自衛權利。」(Constitution on the Church in the Modern World, art. 79, N.C.W.C. translation)

不過，若能明白地看出來，戰爭的惡果，比着不用武力對抗敵人的力量時，人民所要遭受的痛若更大，那麼就算自衛的戰爭本身是公正的，但在道德上也不合理。特別是當我們討論涉及現代武器的戰爭時，這一點必須牢記在心。教宗比約第十二說：

所以，若說爲了自衛，就必須反抗任何的不義，並用這個理由來說明採用戰爭的激烈手段是合法的，這樣作是不够的。如果戰爭所造成的損失，比「容忍不義」所受的損失更大，則一個人可能有義務「忍受不義」。[41]

如果敵方的要求是合理的，而以武力爲威脅，或使用武力去達成它要求的目標，這時候，就算是抵抗敵方的自衛仗，也不可以打。因爲，假使敵方的要求本身合理，那麼即使它以「侵略者」的姿態，憑仗武力來實現它的要求爲不合理，另一方也不可爲了自衛，而以武力對抗。不過，這並非絕對的反戰主義：還差得遠呢。基本的和絕對的反戰主義，原則上主張完全的退縮，而不反抗任何敵對的

力量。這樣的主張，在國際舞臺上，可能鼓勵邪惡的敵人使用武力去從事破壞，然而這是反戰主義所譴責的。[42]

> 無條件地排斥以武力保護權利的主張，不是別的，乃是准許强權不受懲罰地壓倒權利。這等於說，必須把人類丟棄在以暴力互相掠奪的混亂之中——這比使用武力保衛權利糟糕得多。[43]

不過，可能有一種非常合理的反戰主義，就是抱着一種全新的態度去評估戰爭。「我們必須本着革新的態度，採用新的方策……以恢復眞正的和平，而從極度的焦慮中把世界解放……天主的上智要求我們，從那古老的戰爭奴役之下，把自己解救出來。」(The Church in the Modern World, art. 81, N.C.W.C. translation)。

③ 一切狹義的侵略戰爭，都應視爲不合法及不道德的。不過，假使敵人已經決定進攻，並已準備妥善，且組織完畢，那麼先發制人地進攻不義的敵人，並不算是侵略戰，因爲借用預防的而且明顯的自衛行動，才能够阻撓敵人的目的和計劃。有人曾經主張，爲了獲得重要的權利，侵略戰是合法的。這種主張在過去也許有些道理，然而在今天，現代戰爭的恐怖，已使得這種觀點完全不能爲人所接受了。對於經常所謂的「警察行動」，我們不可有同樣的主張。當然，這些警察行動，必須建基於法律，並且是導源於合法的國際權威（如聯合國），而且它的目標是對抗這樣的權力組織：它不斷地濫用權力，殘暴地侵犯被壓迫者的基本權利，企圖將它的暴政擴張到其他民族或地區。在這兒，下面的原則是正確的：許多人死亡，比着整個國家全部遭受奴役和破壞，强得多。當然，我們這兒討論的，只是關於權利和自由的問題，而不只是指拿一種專制政府替換另一種專制政府的問題，譬如以法

西斯主義取代共產主義，或以共產主義取代納粹主義。總之，我們必須眞誠地期望：軍事干預的惡果，不要比它所企圖補救的惡更糟糕。

爲了報復，或補償國家榮譽的自衛戰，在任何時候，都應被視爲不道德的。榮譽可以用更適當的方法來保持或恢復，而不必用流血的戰爭。如果說不可以用決鬥來補償榮譽或報復侮辱，那麼更不可用流血的戰爭去恢復國家之間的榮譽。

對於市場，地盤，或其他物質的利益，甚至對於最高主權的紛爭，不可使用像現代核子戰爭這種毀滅性的武力，來打擊人民生存的資源。有時候，能够有一種原因，這種原因爲了保護公共利益，是如此重要，以致勝過由軍事衝突所能產生的可怕後果。只有這種情形，才能使戰爭成爲合理的。並且這項原因，必須是確實公正的。

④ 只有根據法律建立的權力，才有權宣戰。在一個國家內，參謀人員，或其他具有影響力的團體，不可主動發起軍事宣傳，或製造推動戰爭的計劃。如果有人與武器工業的陰謀聯合起來，企圖製造戰爭，這些人特別應受譴責。

⑤ 作戰的權利，乃是基於國家自衛的需要。決不可單單爲了要全部消滅敵人而作戰。永遠不可爲了報復的緣故而作戰。報復性的戰爭，根本就不合基督徒的精神，而且是不道德的。

在戰爭中，作戰的雙方，必須常常準備以和平的方式去解決彼此的歧見。如果敵方已準備和談，而另一方却要求「無條件的投降」，這是對自己軍人的一種重大侮辱，因爲他們在那沒有必要而繼續作戰的情況下，必然會作重大的犧牲。攻擊那些喪失了一切權利的敵人，也是一種令人震驚的不義。若是沒有天主的直接命令，任何國家都沒有權利消滅另一個國家。關於處罰的問題，多少有些不

同：一個國家，或一個國際聯盟組織，是否有權利——爲了迫切的理由——處罰另一個國家呢？縱然我們承認這種權利存在，也不可拿戰爭作爲處罰的工具。爲了處罰另外一個國家，而發動戰爭，或讓已經開始的戰爭延續下去，這簡直是不可思議的。

⑥ 爲了保持正義，任何戰爭，在其基本原因，動機，和使用的方法各方面，都必須是公正的。縱然使用別的辦法，都不可能獲得勝利，也不得使用本身邪惡的方法，去達到這個目的。如果不得已非作戰不可，那麼在軍事行動上，也必須具有某種的節制。一切暴力行爲（監禁俘擄，毀滅生命，破壞財產，等等），若是爲了達到戰爭的公正目的和宗旨不是必需的，都是邪惡的。嚴格地說，那些在各方面負責作戰的人，不可命令人使用邪惡的方法。人民或軍事方面的下級人員，也不可服從使用邪惡武器的命令。不過，在有疑問的情況下，屬下常常可以服從，因爲（就他而言）他必須假定當局有權，而且爲自己的國家及人民有利。

一般人都主張，在戰爭中，爲欺騙敵人所採取的措施，不在禁止之列，因爲那並非狹義的謊言。但是破壞敵方的財產（非軍事的），必須直接有助於獲取公正的勝利，否則的話，即是不許可的。轟炸市區，尤其住宅區，和教堂，乃是相反人道的罪惡。有人主張，有計劃的轟炸，可以消滅抵抗的意志，並可激起敵方的人民，使其起而暴動；其實這種主張是站不住脚的。使用屠殺行爲，以驅使另一個國家的人民，在忿怒之下，起而反抗自己合法的政權，這是非常不道德的。即使政權不是合法的，而殺害無力自衛的、無辜的民衆，也是一種應當譴責的辦法，而且任何善良的目的或宗旨，都不能使它成爲合理的。

關於這點，第二屆梵蒂岡會議，說得十分清楚：「任何戰爭行爲，若是不分青紅皂白地，意圖毀

[illegible]城市，或住有人民的廣大區域，即是反抗天主和人類自己的罪惡。它理應受到一致的、毫無猶疑的譴責。」(The Church in the Modern World, art. 80, N.C.W.C. translation)。

破壞敵方各種軍事設施，以及那些直接或間接加强戰鬥力量的工業潛力，能够是合法的，不過，那些無辜的，沒有參加戰鬥的人的生命損失，在比例上不能太高。顯然地，永遠不可計劃或意圖毀滅無辜的人民，這種情形，只可作爲直接攻擊軍事目標的公正行爲的後果。

如果被佔領的敵國人民發生暴動，因而佔領者殺害人質，作爲對暴民的處罰與補償，乃是一種極野蠻的暴行。那只能加重並加深雙方已有的仇恨，而永遠不可能是合理的。

以和平方式投降的戰俘，事實上已放棄了進一步的戰爭活動。將他們屠殺或餓死，乃是一種極其邪惡的殺人行爲。可是，如果他們祕密地繼續參與戰爭，從事顛覆活動，就可以公正地懲罰他們，但是如果他們企圖逃亡，而未曾使用暴力，則不得懲罰他們。因爲按照一般人所公認的國際法所規定的標準，戰俘有權利企圖逃亡。當然，加强守衛，並給予他們更多的限制，並不違反正義。

在敵軍佔領區裏，游擊份子從事地下戰鬥，如果他們戰鬥的原因是公正的，就不能算是相反自然律。不過我們必須牢記，他們所能成就的微乎其微，並且一般而論，他們的行爲只能增加被佔領區人民的痛苦，和戰爭的激烈性。如果游擊份子，自由鬥士，和其他地下組織，不帶任何可以識別的軍人徽章，則與平民他們就無法分辨。因爲所有的平民都會受到處罰和報復。基於這項理由，當代盛行的國際法，禁止一切不能被人清楚辨別是否爲軍人的人，從事軍人的行爲與工作。只要這種國際標準仍舊普遍地被人接受，就可以處罰那些穿著便裝，而從事戰鬥與破壞行動的游擊份子。但我們必須常常假定，那些處罰人的人們，其本身必須具有正當的原因，他們的戰爭符合道德律，並且他們自己必須在

良心上深信其原因是公正的。假使老百姓提供游擊份子裝備，照顧並窩藏他們，因此佔領軍强迫老百姓用財產來賠償，或限制他們的自由，這不能算是戰爭罪惡。然而若只因爲懷疑婦女及兒童與游擊份子合作，而將他們處決，這乃是一項重大的戰爭罪惡。

⑦ 掌握政權的統治者或領袖，若是懷疑戰爭的原因是否公正，以及實際上有否自衛的必要，則決不可發動戰爭。因戰爭而生的惡果十分嚴重，因此從事戰爭的人必須具有清楚明確的理由。他們必須毫無疑惑地，知道打仗的原因是公正的。

屬下或公民，如果是被徵入伍，他們可以服從，但他們不可志願地去從軍[49]。不過，我認爲，縱然他們懷疑自己國家的戰爭是否公正，或者退一步說，他們深信戰爭是公正的，但他們覺得在原則上，一切戰爭都是錯誤的，即使在這樣的情形下，如果他們受命去作戰，他們也沒有拒絕服役的客觀道德權利[50]。但是國家可以考慮那些認眞的反戰者的誠意，並且只要准許他們不參戰，對國家的存在沒有危險的話，就可以解除他們主動參與軍事行動的義務。

「如果法律爲那些隨着良心的指示拒絕服役的人作一些合乎人道的規定，這似乎是合理的，不過，這些人必須同意，以別的方式爲人類團體服務。」(The Church in the Modern World, art. 79, N.C.W.C. translation)。

無論何人，如果他在眞誠而愼重地考慮之後，認爲某項戰爭是不公正的，他就不可上陣作戰。面臨這種情境的公民，必須不顧任何後果，拒絕服役。或者，如果這樣作，對他有極大的危險，他至少應當避免在戰場上殺害任何敵方的兵士，及一切使他負有殺人責任的行爲。

⑧ 發動原子彈的攻擊，或進行原子戰爭，必須被視爲一種嚴重的罪惡。傳統武器的破壞力，已

經非常驚人。但在目前來講，原子武器的破壞力，不僅在量的方面，而且在質的方面，遠遠超過了傳統武器，而使得今天的情形，與過去大爲不同。用教宗比約第十二的話說：

人們以恐怖的眼光所注視的這種景象，乃是使用（原子炸彈）的結果；整個的城市，甚至連那些最偉大，以及在藝術和歷史方面最具代表性的城市，都被掃滅了；死亡的陰影籠罩着破粹的廢墟，覆蓋着無數的犧牲品，有的四肢被燒傷，有的被扭曲，或分散開來，別的人則在死亡的痛苦中呻吟着。同時放射性的雲霧之幽靈阻止生存的人給予他們任何幫助，並且殘酷地向前邁進，以圖消滅一切剩餘的生命。沒有勝利的歌聲，只有人類那無法安慰的哭泣；他們痛苦地凝視着由於他們的愚蠢而帶來的災害。(46)

傳統神學提出了許多論證，說明戰爭在某些情況下，是合理的。依我看來，他們的這些論證，完全排除了一切公正的原子戰爭的可能性。我認爲，具有如此可怕的破壞性的原子戰爭，永遠不可能是合理的。

雖然對於核子戰爭的道德性，教會尚未作不可錯誤的決定，但是教宗比約第十二，於一九五四年九月三十日，給第八屆世界醫學會大會作了一次訓話；在此次的訓話中，他作了一項非常重要而頗具權威的聲明。他鄭重地警告人類——他以前屢次這樣作過——應盡一切努力避免原子，細菌，和化學戰爭（即所謂ＡＢＣ武器）的惡果。他建議這些可怕的武器，應當經由國際協定，禁止使用。同時他也討論到現代世界大戰，尤其ＡＢＣ戰爭的道德性：

毫無疑惑，尤其是站在現代戰爭所造成的恐怖及極大痛苦的立場來看，若沒有公正的原因而發動全面戰爭（這即是說，如果不是由於明顯的、極端嚴重的、否則即無法避免的不義，而

這樣作），即構成一種罪惡，應當受到國家和國際間最嚴厲的處罰。

一個人連在原則上也不能提出有關原子，細菌，及化學戰爭之合法性的問題，除非是在上面指出的情況之下，爲了自保，而無法避免。即使是在那種情況之下，也必須透過國際間的了解，盡可能避免那種戰爭，或者在使用方面加上一些限制，清楚而嚴格地規定出來，它的效果不得超過自衛的嚴格要求。「再者，如果使用這種方法將會引起如此廣大的惡果，以至於令人完全無法控制，則它的使用必是不道德的，應當棄而不用。」這兒已不再是一種對抗不義的「自衛」問題，也不再是必須「保障」合法財產的問題，而純粹是在其使用的範圍之內毀滅所有的人類生命。無論爲了什麼理由，這都是不許可的。[47]

在教宗的言論中，有兩點非常清楚：[a]人類應當竭盡一切努力，透過具有約束力的國際協定，禁用ABC武器，就連在自衛戰爭中，也不例外。因此這種協定要加給一切國家一種義務，强迫它們，即使是在合理自衛的情況下，也不要使用那些可怕的武器。[b]如果經由有關專家的判斷，已經確知，發動原子戰爭將會造成如此巨大的惡果，以至交戰國將完全無法控制，那麼使用原子武器——或者用別的名詞說，發動原子戰爭——必須被認爲是不道德的。即使沒有積極的國際條約，以明顯的字句，禁止這種自衛，它依然是不道德的。[48]

按照專家們的意見，幾乎沒有合理的疑惑，原子戰爭所帶來的惡果，完全超越了一切人類的控制力。其結果是掃滅整個國家。這是十分駭人的。隨着時間的轉動，我們越來越看的清楚，比約第十二世那些可怕的言論，說得還是太輕了：已不再是一個對抗不義的「自衛」問題，也不是必須「保障」合法財產的問題，而是在使用的範圍之內，毀滅一切人類生命的問題。隨後，教宗馬上譴責這種戰爭

說：「無論爲了什麼理由，這都是不許可的。」[49]

第二屆梵蒂岡會議，也說過同樣的話：「戰爭的恐怖與邪惡，因了科學武器的增加，而無限地擴大了。因爲戰爭的行爲，若使用這樣的武器，將會大量地、不分青紅皂白地將人們毀滅，這樣它就遠遠超越了合法自衛的界限。」（The Church in the Modern World, art. 80, N.C.W.C. translation）。

有人提出一項疑難：謂將來的技術研究，可以找出辦法，控制原子武器，及其毀滅性的一切效果。對於這個疑難，我們怎麼說呢？其結果應當是，原子戰爭能够局限在直接的軍事目標之內，一如使用傳統武器的情形一樣。對於這個疑難，我們只能回答說，一旦開始了核子戰爭，則對戰爭之精神病態的衝動，必會迫使人絕對而無限制地去使用這種武器，去發動全面戰爭。

我們剛才所表示的觀點，基本上只是應用了傳統上關於「正義戰」的理論，不過我們是從現代局勢的觀點，去加以研究，而且注意到它與過去的不同點。但是，從我們對核子戰爭的態度中，我們可以抽得那些主要的結論呢？我們要簡短地加以討論。

我們必須全心全意，利用一切愛的力量，社會正義，並且準備犧牲我們可以犧牲的一切事物，去衛護人類最崇高的價值。眞心衛護基督徒的信仰，而反抗共產主義的意思是說，要藉着熱烈而深沉的信仰精神，藉着愛，藉着無所不包的團結，自動援助不幸的人並徹底根除一切錯誤的國家主義，而爲信仰作證。如果在這世界歷史的關鍵時期，基督徒缺少了這種積極的、建設性的保衛信仰的熱火，則許多人將會以最兇惡的眼光去注視他們，以爲他們犯了社會的錯誤：如果我們不能通過這種歷史性的考驗，那麼連基督徒都會相信，「基督徒的文化」，只能因原子彈來加以衛護；而原子彈足以把千千

萬萬無辜的人民，也許把全人類，統統消滅。教宗通牒 *Pacem in terris*，不只强調躲避戰爭的需要，它所作的比這多得多。因此在這方面，它提供了極大的貢獻。偉大教宗若望第廿三世，不僅勸告世人保持並珍惜和平，而且制定了一個建設性的具體計劃，作爲世界永久和平與秩序的基礎。如果一個人不肯促進或推展這些獲致和平的實際方法，則他不可能是和平的眞正友人。（參看：The Church in the Modern World, art. 83-90）。

有些政治家，當他們無情地計算軍備的費用時，可能獲得這樣的結論，就是一個幾乎全靠核子武器的防衛計劃，比着縮減軍備，使用傳統武器，更適合國家的預算。但是這樣的計算，跟我們對核子戰爭的整個態度及經驗，互相衝突，因爲根據我們的經驗，一想到如果有一天我們必須使用原子武器來保衛基督徒的文化和自由，我們就感到極深的恐懼。不過，對於這些問題，必須採取一種合乎實際的方法。在這個邪惡的世界上，處於目前的情況下，我們希望武裝起來，以便維持世界和平，而對抗世界上愛好侵略的政治制度；這是很實際的。我們只需想一想中國共產黨的可怕論調：爲了擴張共產主義，戰爭是必要而不可避免的。我們企圖武裝起來，這是合乎實際的，因爲不然的話，如果由於我們防備不够，而誘使他們採取軍事侵略行動，我們就得分擔他們的罪過。不過，即使使用傳統武器的攻擊是不公正的，也不可拿原子武器去反擊。依照我的看法，那是不道德的。如果我們要避免這種危險的局面，如果我們要想衛護和平，對抗以傳統武器全副武裝的侵略者，我們也就必須以同樣的傳統武器充分地武裝起來，至少等到適當監督的而且互相控制的裁軍計劃生效的時候爲止。

但是「人類必須深信，許多國家所從事的武器競賽，並非衛護永久和平的安全方法，而且由這種競賽中所產生的所謂的平衡，也不是確定的、道地的和平。……所以我們顯然負有責任，應當盡心竭

力，務使一切戰爭完全受到國際協定的禁止。」(The Church in the Modern World, art. 81, 82; N.C.W.C. translation)。

進一步言，我們面對着一個不易解決的問題。有些武器，它們可怕的效果是絕對不幸的，而且無法控制。現在，由比約十二世反對使用這種武器的立場——我們認爲他的立場是絕對無法動搖的——是否可以結論論說，製造和運用這樣的武器，也在被禁之列呢？換言之，自由世界的人民，可不可以製造核子武器，儲備原子炸彈，以便應付極端的緊急情況，並保持備戰的狀態，萬一敵人發動原子戰爭時，可以自衛？或者，儲備原子武器，並準備以原子武器自衛，即是不道德的？

爲了答覆這個複雜的問題，我們首先應當注意，大家都主張，在某些情況下，除非具有以核子武器反擊的妥善準備，則無法避免戰爭（事實上指核子戰爭）。現在，如果這實實在在是儲備核子武器的唯一宗旨和目標——從整個局勢的觀點來看，並且經過徹底和適當的評估之後——實實在在是保障和平的唯一方法，我們就不反對製造並儲備核子武器。不過，必須找到安全的保障才行，而且必須將控制保障的權柄，放在最負責的人的手裏，同時，必須盡最大努力，維持和平。最重要的是，必須努力推展普遍的裁軍，並且在世界各國創造一種對人類尊嚴和正義的自覺，以作爲和平的基礎。這即是教宗若望廿三世的思想：

> 所以，正義、天理、和人性，一致迫切地要求，武器競賽必須停止；目前各國所儲備的武器，必須同等而且同時地減少；核子武器應當禁用；國際間必須早晚達成一項逐漸裁軍的普遍協議，並應找到控制裁軍的有效方法。[50]

更困難，也更令人傷腦筋的，是關於以核子武器反擊的問題。假定一個國家，或若干國家團結在

一起，發動了原子攻勢，是否那些受到不合理攻擊的國家，必須無條件地投降，或是可以反擊？爲了保護最高的價值和財物，他們可否以類似的，甚至以更具破壞性的原子武器，反擊侵略者呢？當然，假定分析到最後，的確有希望爲全人類作更好的服務。

對於這個問題，教會方面沒有作任何權威性的決定。不過第二屆梵蒂岡會議，提出警告說：「如果目前的許多大國所儲存的這種武器，全部使用出來，那麼交戰國雙方，都將全部，至少幾乎全部，遭到毀滅，至於這種武器的使用在世界各地所造成的嚴重破壞，和致命的後果，那就不用說了。」(The Church in the Modern World, art. 80; N.C.W.C. translation)。

如果從各種不同的角度去看這一可怕的決定，也許有所爭論。無論如何，有一點是確定的，大家必須承認：如果使用原子武器，或其他類似武器，對敵人加以反擊，而其目標是「毀滅整個城市，或是有人居住的廣大區域」（上面已引證的地方）。那麼，就算它是反擊，也是不道德的。全面性的戰爭，在一切情況下，都是不道德的。但是首先發動全面戰爭的侵略者，比着使用同樣武器反擊的一方，負的責任更大。

當一個人想到這樣一種重大決定時，他必會感到震驚。此決定的恐怖性，不僅影響到那幾個負責作決定的人。該問題的嚴重性，應當迫使每一個人，每一個社團，特別努力加强世人愛和正義的力量。能够嚴肅地提出這個問題的這一事實，即是呼籲全人類，尤其是基督徒，振作起來，補贖自己的罪過。

⑨ 愛的偉大誡命，超越一切「戰爭的權利」；愛包括所有的人，甚至連外國或敵國的公民也包括在內。沒有一個好戰國家的屬下或公民，可以從他的愛中排除敵國的人民，就連在交戰時，也是一

機。國家本身以及它們的政府，在其彼此的關係中，不僅應受嚴格正義原理的指導，而且應受愛的指導。教宗本篤第十五世說：

> 福音上約束個人的愛的法令，跟約束國家及民族的愛的法令，兩者之間是沒有區別的，因爲國家及民族，是由個人組成的，並因個人而存在。[51]

仇視其他國家的人民是有罪的。自己心裏懷恨，並作宣傳，以便叫別人也懷恨其他國家的人民，乃是相反愛，以及相反在人與人之間推展和平之義務的罪惡。發表仇恨及策動戰爭的言論，是非常重大的罪惡。

⑩ 國際政治必須加倍努力，建立一個和平組織，並盡可能使其成爲一個永久而有效的組織。它的使務應當是：保護缺乏經濟力量和軍事力量的弱小國家，除掉被征服的國家內權利和正義的不平衡狀態，創造眞正的國際法庭，或其他調停機構，建立具有約束力的國際協定，以限制軍備，並禁絕某些特別殘酷的戰爭及可怕的武器，像原子彈或氫氣彈等。爲了實踐這些典型的計劃，必須是世界各國通力合作。這些計劃已包含在教宗若望廿三世的通諭 *Pacem in terris* 之中。

從歷史方面看，我們應注意，在上一世紀，透過國際協定，已經有了許多成就。最顯著的有日內瓦國際會議（一八六四），及海牙會議（一八九九及一九〇七），它所涉及的事項有：戰爭期間醫療服務的中立化和衛護，以人道精神對待戰俘，保障外國公民的私有財產，防止毀滅田地，鄉鎮和都市，以及禁用某種武器。

基督徒必須與一切具有善意的人士，團結合作，促進個人及國家之間的相互了解。他們必須合作推展眞正的兄弟之情，和基督徒的愛德精神。

五、國家的聯合

在我們這個時代，傳播工具的發展，技術的交換，以世界性的工業，已使得各國、各民族互相接近，而且空前地互相依存。在世界輿論方面，也有了極大的轉變，最顯著的是今天對殖民主義，對援助經濟落後的國家的問題，以及對於在國際事務上建立超國家權力的問題，人們的態度已有改變。在這些問題上，我們也必須應用天主教社會學的基本原理。

「首先有一種迫切的需要，必須重新教育人們的態度，並給予公共輿論以新的靈感。那些獻身於教育工作的人，尤其是青年教育，或者那些塑造公共輿論的人，必須把新鮮的和平意識，灌輸給所有的人，並將這項工作當作最重大的任務。我們所有的人，都需要以一種革新的精神，去正視全世界，以及爲改善人類我們能够與別人携手合作的那些任務。」（The Church in the Modern World; art. 82; N.C.W.C. translation）。

(1) 殖民時代的結束

十九世紀和廿世紀的國家主義與殖民主義，都是些悲痛的事實，證明了那時期歐洲民族的意識，不是按照基督徒信仰的典型而塑造的。不僅如此，它甚至多半不能符合自然界的合理秩序。大自然的秩序是由造物者安排的。這種自然秩序的敗壞情形，不僅顯示在對於鄰國的態度上，而且顯示在對待本國境內所謂外國少數民族的行爲上。還有一種情形與這不尊重鄰國和外國少數民族之權利的情形，

在邏輯上相似，而且是它的延續，這即是：殖民地的開拓，和對遠方不同種族與不同文化的人民之壓迫。不過，在這偏向一方的開拓之外，還有一種眞正的文化援助，而這種援助事實上成了一股眞正的文明力量，一種較好意義的殖民。

在歐洲人的心目中，殖民主義的基礎和部分的理由，乃是那些新發現和被佔領的地區，具有尚未開發的資源和工業潛力。這些地區的土人未曾或者不能開發那廣大的自然資源，而且他們本身是比較落後的。這一事實使得人們產生了一種半眞半假的思想，就是管理殖民地，乃是白人的責任，而且當地土人必須準備接受西方的文明。當然，在這種思想中，還包括一點，非常令人吃驚，就是由於西方人誤解了不同民族的合法文化，因而他們就對當地文化加以蔑視。因了「白人至上」這種種族觀念的作祟，於是當地人民往往遭受辱罵，被稱之爲野蠻人民，或「原始人民」。

關於殖民主義的問題，是非常複雜的。對於這個問題，最好是這樣去看：一切人民和種族，都具有天賦的權利，可以自由地交換文化、知識、精神，和經濟各方面的財富，俾能有助於促進天下人的福利。如果一個民族的既存政府，承認這項權利，而且大致上能够提出保障，使這項權利得以實現，那麼斷然沒有合理的動機將殖民者的統治權或保護制度引進這個國家，也沒有理由在這個國家裏保持着那種統治權或保護制度。（我們這兒使用的「殖民地的」一詞不必須具有因對罪惡歷史的聯想而加於它的那種不良意義。）

建基於强權政治或貪圖在外國土地及民族中開拓工業的殖民制度，無論在什麼情況下，都必須受到譴責，必須被視爲重大的不義，而有害於國家的團結。如果「殖民地的人民」，或是一個少數民族，失掉權利，不能健全地發展其自己的文化遺產和語言，良心和信仰宗教的自由，那就是更大的不

義了。

每一個自然團體，尤其是如果它形成了一個獨立的國家，它就有自治權，這即是說，它有權建立一個國家，站在平等的地位，與其他國家打交道。[52]不過在許多情況下，如果跟其他民族結合起來，組成一個聯邦，同時每一個國家保留其自己獨一無二的、個別的身分，這也許最能滿足公共福利的需要。

有些民族，至今仍生活在殖民主義者的保護之下。我們應盡一切努力，使他們獲得解放。應當幫助他們健全地發展，並在可能的時機，一步一步地引領他們到達完全獨立的境地。教會不僅譴責共產黨殖民主義之新花樣。而且她承認，並清清楚楚地主張，一切民族，連那些若干世紀以來生活在殖民主義奴役之下的新興國家，都有爭取獨立的權利。教宗比約第十二世說：「誰也不可否定那些人民的公平而日漸進步的政治自由，也不可阻止他們追求這種自由。」[53]顯然地，在可能範圍內，這種歷史性的發展，不應是激烈的或突然的，而應是逐漸的和有組織的。

(2) 協助貧窮的國家發展

在過去，有些研究自然律的權威學者，根據某些基本原理，推演出一種學說，認爲如果有些民族無法達到最低限度的社會秩序與文明，則那些具有高度文化，而且自覺負有責任的民族，有權利在那落後的民族中間建立殖民地保護制度。今天，我們在不同的情況下，研究了那些同樣的原理之後，也可以結論說：富有的國家，有義務在可能範圍內協助那些落後而貧窮的民族和國家。顯然地，大家必須非常注意，不可藉着幫助的名義，偷偷地從事殖民的勾當。這兒確實有一個危險，就是給予弱小

民族物質援助的那些國家，可能利用他們，把他們當作自私政策的工具，而使他們屈服於自己的目的。

這項義務的主要道德基礎，乃是人類大家庭的合一性，以及與之相呼應的社會正義。世間的財務，是造物者天主爲全體人類創造的。因此，若是某些民族獲得了較爲豐富的天然資源，和才能，可以度文明的生活，他們不可自私自利地排除一切別的人，不讓他們分享。有些國家連生活的基本要素都沒有，無法度一個相稱於人類尊嚴的生活。那些富有國家有義務援助他們，不可聽讓他們自生自滅，彷彿別的國家，連那些弱小貧窮的國家，跟自己全不相干一樣。

比約第十二世說：

社會問題的基本要點是，天主爲全人類創造的財務，應當在正義的指導和愛德的協助之下，由全人類來享用。[59]

如果說這項原則在其最基本的應用上有效——在一個國家與其各社會階層的關係中——那麼若將這原則應用在民族與民族之間的國際關係上，也必須有效。人類是一個大家庭。支持社會正義的原理對全體應當有效，如同其在每一個部分中有效一樣，當然我們承認部分與全體有其不同之處。這一點十分明顯，凡是信仰天主是我們的共同造物者的人，都不能否認。

世界各國，對人類團結及社會正義的最後目標，逐漸有了自覺；這表示人類在道德了解方面，有了長足的進步。無疑地，促成這種逐漸自覺的一個因素，乃是下面的事實，就是在我們這工業國際化的時代，如果那些大國不承認人類合一的關係，不跟世界上所有的民族有效地團結在一起，他們也會遭受一切民族的共同命運。在落後地區，那些動亂不安的群衆，以及那嚴重的社會危機和經濟危機，

將會强烈地反映到整個國際政治和工業裏去。

教宗比約第十二世，生動地描述了這種情勢：

> 你們對土地的研究，使人注意到各地區物理上的合一性，無論是平原或山脈都互相依屬。如果一個人希望保障自己土地的肥沃，他必須留心在他邊界以外的遙遠地區所發生的一切事件。我們以爲，在這兒這項眞理取得了一種象徵意義。因爲，如果那些天然資源豐富，或是文明進步的民族，不肯下點功夫，爲那比較不幸的國家提供方法，使他們按照人性的尊嚴去生活，並使他們爲了自身的利益去發展，那麼有一天，他們可能被猛烈地喚醒起來。讓很多的個人及國家，進一步認識這種集體的責任感，尤其是使他們本着明見和慷慨的心情去施以援手，這乃是一項偉大而高尚的任務。在這猜疑，分化，及反抗的時代，此種結果的道德意含，遠遠超過了它的物質方面的後果。[60]

偶然的施捨財務，以救濟較爲迫切的需要，根本沒有碰到問題的核心。更重要的是，幫助那些尚在經濟發展之最初階段的國家，自助自立。這兒也是一個一切基督徒團體共同行動的領域——超越政治活動的領域。第二屆梵蒂岡會議聲明說：「我們非常希望，天主教信友，爲能適當地完成他們在國際團體中應盡的職責，設法主動而積極地，與那些信仰愛德之福音的分離的弟兄們，以及所有渴望眞正和平的人，全力合作，以達成上述的目標。」（The Church in the Modern World, art. 90; N.C.W.C. translation）。

對於所有國家的合作問題，大會也作了下面的指示：

(a) 發展中國家，應當努力表明並保證，使其國民實踐在人類團體中應盡的職責，並以此爲

其進步的目標。他們必須牢記，進步主要是由國家本身的勞力和才能中滋生而繁榮的，因爲它不應當單靠外國的援助，而特別要靠自己資源的充分利用，和自己文化與傳統的發展。那些對別人具有最大影響的人，應當在這方面特別傑出。

(b) 另一方面，先進國家具有非常重大的義務，應當協助發展中國家，使其盡好上述的責任……。

(c) 國際團體有責任調和並推動發展……同樣，國際團體，有義務，一方面適當地尊重輔助原則，另一方面管理全世界的經濟關係，使它們按照正義的標準去實現。（上面引證的出處，art. 86）。[57]

(3) 國際組織及世界性的權力

在殖民地區的人民爭取獨立的鬥爭，以及各國命運之相互依存性和團體性之間，並無內在的衝突。團結須以人人平等爲基礎。若不團結，則各民族的自由是無法保存的。一個國家具有許多附屬而互相協調的團體，社會階級，和有組織的社團；它受着兩個基本原則的支配：一是團結，一是輔助。國家即是國際關係的典型。無論是國家組織或國際組織，都應以家庭組織爲規範。

如今世界正處於新生的痛苦之中。如果基督徒關心世界基本架構的形成——一種眞正導源於基督徒精神的形成——他們就必須在這巨大的工作上表示合作。他們必須在這國際合作的範圍之內，努力使自己具備專門或專家的才學，使自己具備必要的資格。請法意比約第十二世的話：

一個基督徒……不能對國際發展無動於衷。當他看到，由於各種事件的壓力，而產生了越來

越嚴密的世界團體時，他知道，這種團結是符合天主聖意的，而且它應在獨一的信仰和愛中，促成人類心靈的合一。他不但可以，而且必須努力促成這種日漸增長的團體，因爲他手上握有不可比擬的光明和力量，亦即主耶穌的榜樣和命令。所有的人，都是祂的兄弟，這不只是因爲他們同出一源，並分受了同一的人性，而且，在一種更令人驚奇的方式下，因爲他們分享了超性生命的共同聖召。[58]

我們日漸自覺的集體命運，以適當的比例和分配幫助急速成長的落後民族之需要，以及現代戰爭的恐怖危險，這三種因素，絕對地要求建立國際組織，並且到最後，要求一個眞正世界性的權力。當然，這些組織必須適合時代的需要和希望。在中世紀，教會掌握着一種精神權力，可以在發生極大危機的時刻，保持平衡。這種時代已成爲過去。如今我們生活在一個多元的社會裏。但是，無論在什麼時代，教會常常能够靠着福音的精神，以及對自然秩序（自然法則）的正確解釋，而喚醒個別基督徒和各民族的良知。反過來，世界各國，也應依仗它們老練的政治，和領袖們涵養有素的良知，努力促進團結。不過，在世界歷史的現階段，若沒有一個超越一切國家而聯合一切國家的權力，則這種團結即不可能。我們不能再無視於世界權力的問題了：必須有一個超越一切國家的法庭，每一個國家必須將自己的最高主權，讓給它一部分。

爲了不使人誤解我們的立場，我們趕緊加上一句話：最初建立的國家聯盟，以及目前的聯合國，皆不符合我們心目中那種無黨派、超國家的世界權力的典型。有人批評說，聯合國，分析到最後，只不過是一種權力的遊戲，一種少數國家的聯盟，它屈服於政治霸權，和工業專利權，並且專門壓迫那些弱小的、人口過多的國家。對於這種批評，聯合國無論是在其成立和組織上，或是在其權力的實際

運用上，都提不出任何理由來加以駁辯。聯合國的性質，本應代表一切民族，並爲一切民族的友誼作證，但它却誹謗其他國家，並且從它的組織中排除了許多民族。此種行徑，有害於一個國際組織的尊嚴和權力。

一個眞正超國家的權力，通常把公斷作爲解決國際糾紛的最容易的方法。不過，如果公斷不能生效，而且其他友善的解決方案也無濟於事，最後它可以採取一種警察行動，使用武力，出面干涉。此種行動乃是保衛和平與正義的行動；它是有節制、有限度的。它並不遵循在過去由强權國家所建立的軍事干涉的模式。因爲那種模式通常完全是建基於强權政治，並且往往擴大爲毫無限制的流血戰爭。[59]

今天世界各國對和平與安全頗感興趣，而且渴望避免及克服國際工業的嚴重危機。這種情形可以幫助創造一種有利於建立超國家權力的氣氛。但是建立此種國際權力的工作包括着我們難以置信的困難。最糟糕的，還不是說國家必須讓出它的絕對主權，而這種主權，直到今天，一直被認爲是一個國家的基本特性。另外一種情形比這個危險得多，就是可能產生一個吞沒一切的世界性國家，一個需要犧牲許多人命的「火神」。假使一個包含一切的世界性國家產生出來，同時帶有今天那種讓國家溶化人類全部生活的傾向，則全人類將受制於「默示錄的巨獸」，而陷於無助和絕望的境地。國家的權力必須合理而明智地加以運用，而且國際聯盟要加以適當地組織，並要建基於輔助原則上面；唯有如此，它才能作爲眞正世界秩序的基石。唯有這樣的一個聯盟，才能構成一個堅固的基礎，而使我們建立一個我們所希望的超國家權力的適當結構。

爲了準備建立國際性的團結和權力，透過超國家的協定而發展國際法，是十分重要的事。這些協

定必須包括人民的基本權利，尤其要保障個人，家庭，弱小國家及少數種族的基本權利。自由信仰宗教的權利，也必須包括在內。

對於國家之義務

六、公民的義務

(1) 服從與尊敬

公民的義務，導源於國家的性質和工作。公民及屬下應當服從並尊敬國家。[60]服從政府權利本身，而不要單單服從且滿足我們一切合理的願望的個人，這乃良心的根本義務，也是聖經上明白教誨的：

> 你們要爲主的緣故，服從人立的一切制度：或是服從帝王爲最高的元首，或是服從帝王派遣來懲罰作惡者，獎賞行善者的總督。因爲這原是天主的旨意：要你們行善，使那些愚蒙無知的人，閉口無言（伯前二13～15）。
>
> 誰反抗權柄，就是反抗天主的規定，而反抗的人就是自取處罰……所以必須服從，不祇是爲怕懲罰，而也是爲了良心（羅十三2～5）。

聖保祿提到良心的義務時，特別論及納稅的問題（羅十三6及以下數節）。有人以爲一切賦稅法都只是刑法。照我的看法，這是相反聖保祿的教訓的。不過，我認爲只有公正的稅法才能約束人的良心。對於那些超過正義限度的稅額，除非若是不繳納，則危害到政府的權力，或公衆的安寧，或者若不繳納，則製造惡表，或使不納稅者面臨政府嚴厲的處罰，只有在這樣的情況下，才必須繳納。[61]

聖保祿勸勉信友們爲「國王及一切高級長官」祈禱（弟前二②）。由於在最初的時候，信友們都隨從了他的諭令，因此爲國家祈禱，以及爲領袖或統治者祈禱，乃成了公共宗教儀式的一部分：

主啊，您曾藉着您超越的、不可言說的最高主權，而賜予了他們帝王的權力，爲的是叫我們承認您所賜予他們的榮譽和光榮，服從他們，絲毫不違抗您的聖意。主啊，求您賜給他們健康、和平、協調、與堅定，俾使他們毫無阻碍地運用您賜與他們的至高領導權。[62]

(2) 愛國

愛國的責任植根於自然的法則。這是一項嚴格的義務，在某些情況下，可以要求人犧牲生命。[63]祖國是我們以共同的習俗、文化、和（通常）語言，而結合在一起的人民團體。有關祖國之概念，可以縮小，專指一個人的祖先或民族（種族）的家鄉，或者擴大，包括一個沒落的廣大高度文化。

雖說那比較狹義的家的觀念，能够喚起人更强烈的熱情，但對祖國之愛應當擴展到全國人民。凡生活在一個國家合法統治之下的人民，都應包括在內。不過，若是一個民族被外國强行佔據了，而那個國家仇視或甚至破壞其眞正的利益，誰也不能要求這個民族把那樣的國家視爲祖國，並以愛國之情去愛它。一個憑着不公正的手段而被征服的民族，可以拒絕服役，並拒絕政府强行加給的權力，不

過，這樣作，在實際上不可與正確了解的公共福利，正當的秩序，和平，及正義有所衝突。

既然愛國不單單以土地和種族爲其道德基礎，而是以天主規定的國家和政權之需要爲基礎，那麼愛國行爲，基本上必須指向國家，指向一個人按照法律所屬的國家。那是一種表現於尊敬，服從精神及犧牲精神的愛。正像廣義的對全國人民之愛，與一個人對家鄉之愛——這種愛也許更熱烈，更深厚——彼此一點沒有衝突，同樣它也不可減少，一定不可排除，世界性的、包括一切民族的基督徒之愛。

如果愛國妨碍人對所有民族的愛和正義，那它就不算是基督徒的德行了。狹隘的國家主義和種族主義，並非眞正地愛國。任何滋生狂熱和對其他民族不義的愛國行爲，都是退化的行爲。那是一種黨派行爲，而非眞正基督徒的愛國主義，因爲基督徒的愛國主義，即非狹隘的國家主義，亦非世界主義。基督徒的愛國避免以上兩個極端：一端是狂熱地愛國，醜陋地仇恨其他國家，另一端是矯揉造作的、糢糊不清的世界主義，狂烈地熱愛全人類，傲慢地輕蔑自己的國家及人民。

眞正愛國，或愛國主義，的嚴酷考驗，是在公正的戰爭中，具有英雄式的勇氣，並在緊急的時刻樂意繳納重稅。眞正的愛國主義，也在對別的國家之愛德精神和正義精神中，表現出來，特別在對昨日的敵國之愛和正義中，表露無遺。它表現於衛護正義和愛德的堅定個性之中，並且它在國家和國際生活的所有領域之中，推展公正福利。

(3) 共同負責

在民主制度中，國家向人民要求的，不只是服從，而比服從更廣泛。他應當追求的理想，是盡其個人之所能，透過其與政府之共同負責和共同決定，而實現完全的服從。在此層面中，他應與政府合

作，共同按照天主的法律，去塑造並指揮公共生活。在這共同負責的重要領域之中，其首要的任務是盡好投票的責任。

(a) 國民，在可能範圍內，具有投票的義務，爲能藉着選票去影響公共福利、道德、和宗教。不過，如果競選的一切黨派或個人，都同樣壞，或同樣好，以致投票人沒有眞正「選擇的餘地」了，那麼「至少一般而論，就談不上投票的道德義務了。但是問題不能就此停止。如果沒有一個現存的黨派值得支持，則那些具才幹的人仍有義務設法組織一個負責而能幹的政黨。雖然沒有一個政黨完全獻身於基督徒的原則，但是，只要有一個政黨，實質上比另外一個政黨好，或者不像另一個政黨那麼有害，則投票的義務，依然存在。

依照比約十二世和各國主教團的一再聲明，投票的義務，就其性質而言（*ex genere suo*），是嚴重的。若是一個公民，雖然選舉是要決定，一個良好政權或是一個敵視天主和宗教的政權，將要當政的時候，他仍不去投票，而又沒有正當的理由，他就犯了重罪。他鑄成的過錯是無法補償的。

(b) 公民有義務投票投得正確無誤。一九四九年七月一日的宗座通諭，說得十分明確，投共產黨的票，即是大罪，因爲共產主義和共產黨，基本上是唯物的，而且反對基督。但是從這一點，我們不能結論說，我們可以隨便選擇一個非共產主義的，或反共的政黨，而不犯大罪。只要是各種社會主義的，及自由主義的政黨，繼續主張反聖職人員，和反宗教的原則，只要是它們主張，宗教最多是一個私人問題，國家只能大量地容忍它而已——這即是說，實際上天主被摒棄在公共生活之外了——只要是它們保護那些犯有墮胎及其他危害公共福利之重大罪惡的人，而不處罰他們，只要如此，則凡是投它們票的基督徒，必有大罪，當然我們假定，選擇一個較好的政黨是可能的。單憑一個黨派的名字，

當然不能決定它的好壞。重要的是，要看一個政黨的政策如何，以及它的領導人是否誠實和正直。

有些選民說，他們投票時，只注意政黨的經濟政策，並非贊成他們所選的政黨之邪惡的反宗教計劃和陰謀。然而這種說法，只是一種毫無意義的遁詞。因爲選擇一個政黨，實際上就是與其根本的犯罪目標合作。[64]

(c) 比選民的義務更嚴重的，是被選人的義務（鄉鎮和市議會的議員，國會議員，參議員，衆議員，國民大會代表，等等）。他們必須盡心竭力，防止邪惡的立法，推展善良的法律。當宗教和教會的利益瀕於危險時，基督徒代表不可互相對抗。在民主國家裏，若是各種宗教混在一起，而且教外人的腐蝕影響極其廣泛，則天主教代表，必須與非天主教的基督徒代表或官員合作，共同爭取基督徒的權利。這是不可避免的。當選的公職人員，必須遵守他們在競選時所作的許諾。他們在競選時所作的許諾，不得與公共利益及天主的誡命相衝突。他們也必須具備必要的專業知識，以及宗教的和道德的知識，俾能善盡他們的職守。

七、公民的權利

(1) 人的基本權利

人永遠不可被視爲社會或國家的工具，或被貶抑爲一個純粹的客體，人自己也不可過分自貶身價。人不是物體，他具有人性的尊嚴。[65]人，就其爲人而言，具有天主賜予的不可侵犯的權利。任何

國家或社會，都不可否認人的這些權利，也不可抑制它們，或輕視它們。教宗比約第十二世說：

社會生活的起源和主要範圍，是保存，發展，和完成人，幫助人準確地實現造物者爲全人類所規定的宗教及文化之要求和價值，無論是人類整體而言，或是就其自然的支派而言，都是如此。[66]

人具有一些基本權利，這些權利是絕對不可讓予的：

人有保持並發展身體，知識，和道德生活的權利，尤其有接受宗教訓練和教育的權利；有私下或公開敬禮天主，並從事宗教的慈善工作的權利；有結婚及追求婚姻生活之目標的權利；有組織夫婦及家庭社團的權利；有工作的權利，因爲工作是維持家庭生活之不可或缺的方法；有自由選擇生活狀態的權利，因而也有選擇錄品和修會生活的權利；有按照他的職務和社會限制使用物質財物的權利。[67]

此外我們還要加上：作爲一個公民，他有參與政治的基本權利，保護生命和自由的權利，有獲取關於自己生活的一切問題之正確資料的權利，有和平集會與參加社團的權利。

既然毫無疑問地，人確實擁有這些基本權利，那麼他也必須具備保障這些權利的方法。如果他被人不公平地剝奪了這些權利，他必須能夠自衛，而對抗不義。當然，他的第一個自衛的方法，是要有堅定的責任感，要跟別人合作，在一切有關團體的事事物物上推展秩序和正義。在現代國家中，大衆傳播的適當運用，爲這種合作提供了許多方便，而且也爲一般公民提供了許多保衛公民權利的路線。然而有一個問題發生了：一個公民，使用了一切合法的方法之後，是否可以用武力抵抗剝奪了他的權力的邪惡政權？

(2) 公民之抵抗的權利

反抗「合法的」政府，是不許可的。[68]「合法的」這個詞語，就包含着，基本上政府有權利要求服從。縱然政府頒布了一兩條不公平而具壓迫性的命令，或者通過了一兩條不公平而具壓迫性的「法律」，它並不因此就成爲「不合法的」。還有，立法者的罪惡，也不能改變政府的合法性。不過，公民（及別的人）擁有自衛的基本權利，在必要時，他可以反抗任何官員或政府親信對他個人之不公平的攻擊。此種自衛的權利，在某些極端情況下，譬如有生命危險時，允許人將不公平的攻擊者致於死地。

不合法的統治者或官員，沒有權利——除非有特殊的理由，可以例外——要求公民或屬下服從。這兒的基本論點是：我們拿什麼標準來判斷一個政府是不是合法呢？說明如下：

(1) 我們可以根據一個政府獲取權力時所使用的方法和手段，判斷它是不是合法的。反抗合法政府的革命黨徒，雖然實際上掌握了國家的一部分，並在這一部分實施了統治權，他們也不能取得合法政權的名義。

每一個公民，都有義務協助其合法政府，擊退叛徒，而且在必要時，他也可以在自衛的戰鬪中，將叛徒殺死。此種行動，乃是執行合法政權的旨意，或者更確切一點說，是戰爭的合法行爲。這並非以私人的權力，取別人的性命。那樣作即不合法了。

一旦革命黨實際上奪得了國家控制權，並已站穩了脚，則先前的合法政權即不得使用暴力去奪回權力了，除非是他們確有成功的希望，而確能促進公共福利。單單以個人或祖先的名義，要求恢復政

權的行爲，到頭來，應當爲了全體人民的福利而讓步。公共利益——就其最廣義而言——也應是人民用以判斷是否要接受新政權的決定因素和標準。

(2) 一個合法政權，能够由於妄用職權，相反公共福利，而喪失掉其合理的權力：由於禁止宗教和道德，壓制正義和權利，總而言之，由於顚倒權力的目的和意義。一旦確知，一個政權，由於嚴重地濫用職權，而喪失了它的管理權，人民就有權利去尋找方法保護自己的利益，反抗政府的不義。然而問題是：用什麼方法？

「消極抵抗」（非暴力的，持續的拒絕服從法律），是最有力的方法之一，可以用來對抗不公正的政權。不過，如果合法政府頒布不公平的法律，並要求人民實踐邪惡的行爲，則人民也可以使用上述的方法來對抗它。如果一個政府本質上是邪惡的，那就更可用消極抵抗的方法來對付它。

假定一個政權「公開與人民爲敵，並且長期侵害公共利益，其所使用的方法也是最粗鄙的，」這時我們面臨的問題，就更令人頭痛了。人民有沒有權利以「積極抵抗」來對付這樣的政府呢？過去有人主張，人民具有這種權利。最近普利比拉（Max Pribilla）又提出了若干重要論證，並引述了一些聖經和聖傳的言論，來保護這種主張。[69]近來拉羅斯（Matthias Laros）也曾支持這一觀點。[70]

這兒我們只能將這一派的論證，簡單地作一個提要。

秩序是天主規定的，而且是以自然法則爲基礎。爲了保護這種秩序，個人或人民，應當具備公正的，合理的方法，以抗拒不公平的政權。不然的話，如果政府使用權力時，侵犯了人民的權利，就沒有合理的辦法來制止它了。但是，若在任何環境下，都不得積極抵抗，那麼在最需要的時刻，就是當人民的權利被政府催毀的時候，人民却沒有權利使用有效的方法來加

以對抗了。[71]

依照中世紀的憲法思想和實踐，如果統治者嚴重侵害了公共利益或宗教的權利，教宗有權解除屬下服從政府的義務。一般人都承認，如果立憲政體的統治者，或者更確切一點，民選的政府，違背了它們當初所作的誓言，則人民有權利罷免或廢除他們。關於這點，普利比拉贊同梅伊爾（Theodore Meyer）[72]和毛斯巴黑（Mausbach）[73]的意見。並且他根據這一思想而結論說：

如果統治者違反了他們依照憲法所作的誓言，國會團體或人民即有權利反抗暴君，或違反憲法的人；果眞如此，則自然法更應賦予人民同樣的抵抗權了。既然成文憲法或制定法賦予人民衛護正義的權利，則天主建立的自然法應當給予人民更多的權利，以便保護他們，反抗暴政。無論如何，若是毫無疑惑地承認個人在必要的情況下，有權利自衛，而否認全體人民具有這種權利，那好像是很愚蠢的。因爲這等於是，否認人民具有唯一有效而合法的措施，以排除一項非常重大的危險，就是暴虐政權的壓力。[74]

(3) 合法「革命」所需的條件

普利比拉規定了下列的條件，作爲積極抵抗政府的道德依據。(a)只有在政府嚴重地濫用職權的情況下，才能夠積極抵抗。例如：壓抑最根本的自由，完全以强權代替正義和權利，一切經濟政策都是爲了黨或某些團體着想，而不是爲公共利益着想。(b)運用了一切和平的辦法而無效之後，才可以積極抵抗。(c)積極抵抗必須確有成功的希望，並且因了這種抵抗，情況會變得更好，而不會變得更糟。(d)所用的武力，不可超過除惡所需的限度。對於這點，普利比拉警告說：「爲妥當起見，所用的武力

更好多於需要，而不要少於需要。」[75]

關於決定積極抵抗及其實行是否合乎正義的問題，不可操縱在任何及每一個公民的手裏。只有具備充分資格及明智判斷的人，才能作這樣的決定，因爲只有他們能够針對一切現象，實現抵抗運動。這些具備資格的人，不但可以，而且在人民極度需要的情況下，必須作此決定，即使個人冒着極大的危險，也是一樣。

那些主張人民有權利積極抵抗暴虐政權的作家，可以安全地引用教宗比約第十一世的權威：他在一九三七年三月廿八日頒布的「最堅定的恒心」（*Firmissimam constantiam*）那封通諭中，提到了積極抵抗的權利問題。雖然他小心翼翼，並强調必要的限制，但他批准了這種權利。[76]一九三六年西班牙主教團所表示的態度，以及他們於一九三七年七月一日所發表的牧靈函，都毫無疑問地衛護了積極抵抗的權利。不過，儘管在理論上我們具有這種道德依據，然而在實際上，由於必須遵守一切必要條件和限制，因此可能應用這種權利的機會是極其稀少的。

爲這個原故，我們勸告一切基督徒，多多關心政治。這兒下面的原則仍是有效的：*principiis obsta, sero medicina paratur*（一開頭就要防範，以後再想救藥，就太遲了）。基督徒應當使用一切合法的手段，在一開始的時候，抵抗暴政，並認眞地推展社會正義和社會愛德。不過，他們反抗暴政的唯一武器，往往只有忍耐和祈禱。

(4) 誅殺暴君

關於積極反抗暴君之權利的問題，跟誅殺暴君的問題，是有區別的。

上面說過，人民具有積極反抗暴政，亦即革命的權利。當他們絕對沒有其他希望的時候，他們就可以使用這種權利。他們也可以從事軍事鬪爭，作爲積極抵抗的一部分。一個暴虐的統治者（國王，獨裁者，等等）可能在那積極抵抗或軍事鬪爭中遭到誅殺。可是，任何公民個人，都沒有誅殺暴君的權利，不管他是如何深信，這個政權在開始時是不合法的，或者由於濫用職權而喪失了享有政權的權利，他也不許可那樣作。原則很清楚：任何個人，都沒有權利將別人判處死刑。除了必須自衛的時候之外，他沒有權利取任何人的性命。

以私人名義誅殺暴君是不公正亦不合法的（沒有準備建立良好政權，以取代暴政）；謀殺令人討厭的政敵，更不合法。即使一個人最眞誠地也非常合理地相信，政權是不公正的，而且預示人民將遭受災難，他也不得謀殺那些當權的人。

第三節　教會

在一本討論全部道德神學的著作中，不可能盡情地描繪教會的光輝，也不可能建立一切涉及教會的有關論題。這是令人遺憾的。此種任務更好說是屬於教理神學。可是沒有一條關於教會的眞理，不涉及我們的道德生活與宗教生活。教會將她的一切寶藏，當作聖寵的高貴恩惠，賜給了我們，反過來，當她在慷慨地施予我們這些恩惠時，她也要求我們的忠誠和奉獻，一部教會的道德神學，本質上是要討論教會各方面的奧跡。我們不打算重複，甚至也不想暗示，我們關於教會所說過的一切事項。我們只想提綱挈領地就教會與整個道德神學的關係方面，說一說她的架構。我們希望達到的結果，是

說明我們對教會的基本關係，我們在教會內以及對教會的種種義務。「教會在基督之內，像是人類與天主密切結合以及全人類互相團結的徵表，或符號，和工具。」（Constitution on the Church. art, I, N.C.W.C. translation）。

教會是基督恩寵和救贖的有形表徵，她以一種社會形式，亦即一種標誌，表現出來……教會不僅是一個得救的方法。她是基督的救恩，是有形地實現在世上的救恩。因此，在某種同一的意義下，她就是主的身體。(77)

教會是完全獻身於基督的，而且她不斷分施基督的愛。在這些行爲中，她乃是「原始的聖事」（-Primal Sacrament）她是救恩的標誌，無所不包，在這標誌中，一切救恩都給了我們，而且向我們宣布了新的法律和恩寵。

在本書第一册，我們說，基督徒的生活是與基督會晤。會晤是有問有答的；教會是與基督會晤的徵表。第二册的基本主題，是在愛中，並透過愛，跟天主及隣人一起生活；教會是愛的徵表。第三册是討論天主無所不包的王權；教會是天主愛的王權的聖事（徵表）。

由上面的提要中，清楚地顯示出，教會是徵表（Sacrament聖事），人是藉着教會與基督結合在一起。而天主教的道德學，就其爲研究教會的道德學而言，在全部討論過程中，並在其本質上，保存了徵表及個人與基督之關係的基本架構。

一、與基督會晤的徵表（聖事）

基督所作的一切，及其所受的一切痛苦，都與祂的教會息息相關。教會是祂的新娘，祂用珍寶裝飾了教會；教會也是祂的恩寵和眞理的傳播工具。祂把祂所有的寶藏和財富，都交給了她；也把祂聖愛的無限力量賜予了她。在教會中，我們眞正地，親自與祂相會。我們聽從教會時，就是聽從基督。我們跟教會一起，步武基督的後塵，以便用這種效法基督的方式，而在信仰，信任，愛情，及服從中，答應基督的號召。

既然基督所作的一切，都是爲了祂的教會，我們也應該爲教會作一切、忍受一切。因爲我們知道，爲教會所作的一切，就是爲基督作的。教會是從基督那兒領受了一切。她不爲自己的光榮保留任何東西，而將一切所有都歸於基督。就像瑪利亞一樣，她在本質上是讚美天主的一首詩歌，稱揚天主的大能，及天主爲她所作的一切大事（參閱路一49）。

正如基督是與天主會晤的徵表（聖事），同樣，教會是與基督會晤的徵表（聖事）。正如基督爲祂的教會完成了祂一生的工作，以便實踐聖父的意旨，並光榮聖父，同樣，如果我們爲教會工作並忍受一切，我們就是在尋找基督和聖父。因爲教會以童貞的新娘的身分——一心一意取悅她的淨配基督，並將我們帶到基督和聖父的面前。

(1) 言　與　答

在英語語法裏，教會一詞（來自希臘文 Kyriakè，屬於主者），首先是指教會完全獻身於基督。在一切拉丁語系的語言中，表示「教會」的詞，來自聖經上常用的 Ekklesia（從 Kalein，召喚），表示教會性質之更基本的一面：教會被主召喚。祂的召喚是教會生活的基礎，因爲主的聲音，從四面

八方將她召集了來。

降生成人的聖言，產生了她。她靠主的話發榮滋長。她是降生的聖言——天上的基督——的身體，以及用血肉作成的標誌（聖事）。在教會中，並透過教會，我們從世界各地被召喚了來。她「不屬於世界」，却是在世界之內，作爲基督向世界發表的言語，這言語永恒不變，直到世界末日。凡聽從她和注意她的人，必將因了天主救人的呼喚，而深受感動。他不再是「屬於世界」的人了。

教會必須以愛，服從，和崇敬，回答主的呼喚。只有藉着這種眞誠的回答，她才眞眞實實地是她自己。在基督的這種呼喚，以及她對這呼喚的回答之外，她沒有自己的存在。基督對她說的話，具有大能而恆久不變，因爲「陰間的門決不能戰勝她」（瑪十六19）——驕傲之神，路濟弗爾，對天主這賦予生命的言語，封閉了他的理智和意志。他是黑暗，因爲選擇了返回自己，視自己爲自己存在的中心。——教會永不會喪失生命之言。但是，只要她活在今世的旅程中，她就必須常加小心，並本着日益增加的謙遜，注意那預定的呼喚。教會必須全心全意，在其所有的和每一個成員中，並在其有組織的團體中，留心主的呼喚，且越來越完美地將其當初接受聖言的行爲納入她的回答之中。

我們的首要義務，是接受信仰之言，並在教會之內提出答覆。她擔保眞理，擔保我們從她接受來的信仰眞理，使我們自由的眞理。我們用信仰的話「回答」她，[78]而且天主喜歡接受我們的話，把它當作教會的回答。

正像教會在其呼喚人們接受恩寵時，以及在人肯定地回答時，存在於基督之內，並靠基督而存在，同樣，我們基督徒的存在，在每一方面，皆繫屬於對教會之服從，信仰，和愛，並繫屬於我們跟她的聯合答覆。跟她聯合在一起，我們才能得到完全服從信道的謙遜。

天主之言，爲我們存在於教會之內，使我們有形可見。有人企圖把教會分爲兩面：一是寵寵的團體，無形可見，一是法律社團，有形有象。對於天主教徒而言，這種分法是不可能的。教會，教會的表現，聖事，辦事處，外在的組織，法律的結構，這一切都是有形的，永久的標誌。就其整體而言，她是天主之降生成人的聖言的表徵。她也是我們回答天主聖言的表徵：我們全心，全靈，全意的回答，我們的整個存在，肉體及靈魂，個人及含有社會性向之存在的回答。

教會裏有三種職務。她的奧跡在這三種職務中，明白地顯示出來。在教會的本質上，它們是合一的。並不是說，教會像一位老師，站在我們面前，給我們提出若干信道，我們應當接受，又給我們說明一些生活的規範，我們應當遵守，然後把聖事提供給我們，以聖體聖事——聖體的祭獻——爲中心。並不是這樣。在教會裏，司鐸，教師，和牧人的職務，是一個，包含了我們整個的基督徒生活。教會藉着司鐸的職務，首先賦予我們聖事。聖事以其言語和行動，賦予我們生命。聖事的中心是聖體，它同時是聖事，又是祭獻。教會在聖事中，透過聖事，並與聖事聯合在一起，教導我們應當信什麼，希望什麼，愛什麼，以及爲了得救應當作什麼，這樣，司鐸的職務跟教誨的職務，聯合起來，賦予我們生命之言。牧靈的職務之目標，是集合教會的一切努力，以達到完美的境界。每一種職務，都在某種方式下，教誨，聖化，管理和指導。

(2) 聯合敬禮中的祈禱與服從

在教會裏，司鐸職務的性質是這樣的，只有我們投向教會，只有對在教會裏轉向我們的基督說「是」，我們才能分享基督的恩寵和光榮，才能分享祂的生命和死亡。教會將賦予生命的道理，分施

給所有的人，並藉着她司鐸的職務，向衆人宣佈天主的偉大作爲。所以唯有在教會中，並與教會聯合在一起，我們才能用我們的讚美取悅天主，並參與基督用來讚美天主的祈禱。事實上，若要使我們的孝敬中悅天主，它必須與教會聯合在一起。它必須是「司鐸的」孝敬，必須在教會聖寵的交流中，在以聖體和聖事對天主的讚美中，納入基督的祭獻之內。

天主可以用內在的光亮和祂上智之奇妙的，外在的安排，非常有效地使我們認識祂的愛，而不用聖體的獻禮和領受聖事的經驗。這決非不可能。然而，表面看來像聖事以外的東西，事實上却根本地與教會——原始的徵表（聖事）——聯合在一起。只有我們跟教會的敬禮聯合在一起，常準備着聽從並回答天主的話，我們才能眞正了解天主在祂的安排中，以及在我們內心裏，所發出的愛的呼聲。我們必須恒心而有規律地參與教會的敬禮，這樣才能保持我們的平衡，而且最重要的是，能够使我們不要自負地妄想直接與天主結合。天主以不可言說的、親密的、個別的柔情，在基督和教會之內，跟我們會晤。我們這方面，也必須謙遜地接受天主聖愛的標誌和佳音：我們必須向那愛的標誌和言語，說一聲「是」。

儘管這一切是眞實而確定的，但我們並不否認，在天主教會這有形的團體之外，還有基督的眞實弟子，和謙遜的崇拜天主聖三的人。不過，無論在那兒，只要有人在心靈和眞理中崇拜天主，那麼他必然是藉着天主的恩寵以及人的接受，而與眞教會中「天主的司祭及人民」具有一種神秘的聯繫。無論在那兒，只要有敷油之神在，就有大司祭基督的王國，及其唯一的新娘——教會。無論何人，一旦他認出了教會，他一定願意在教會中，並跟教會一起，接受生命之言，並對生命之言提出答覆。

教會是一位偉大的母親。她利用她的信道和禮儀，將天主的奧跡傳授給我們。我們應當讚美

她；她產生了宗教生活的中心，並且保護和養育它們；她向我們展示了內在的宇宙，並在探測這個宇宙時，她伸出手來指導我們；她支持我們的企求和希望，她揭穿並驅散了欺騙我們的那些幻覺，並藉此淨化了我們對天主的敬禮。爲了這一切，我們應當讚美她。[179]

(3) 服從眞理和法律的教師

基督是「道路，眞理，和生命」（若十四6）。祂本身就是賦予生命的聖言，Logos。祂藉着教會，藉着聖事的言詞，把祂的生命和眞理傳給我們。教會在講道時，不斷地把我們領向聖事中所含的「生命之言」。教會的講道，即是解釋那生命之言，是教導我們，使我們的生活一天比一天更充實，而且更完美地答覆用聖事的符號向我們發表的生命之言。

我們只有從教會的權威中，才能獲得純粹而未受汚染的信仰眞理，以及符合聖寵之新律的生活指南。就連聖經，也不是與教會分了家的眞理之源。天主是透過教會，並在教會之內，將聖經交給我們。聖經是委託在教會的手裏了。天主將可靠地解釋聖經的權柄，交給了她。

就算是從教會分離出去的基督徒，他們所珍惜的信道的寶藏，不應歸功於書本，而應歸功於教會。在教會裏，聖經永遠是一個生活的泉源。如果說有時候，應當喚醒非天主教的基督徒，使其特別愛慕基督的話，則教會必能將光明帶給所有教會以外的人。光明和眞理的力量，是以這種奇妙的方式，委託給教會了。此種力量超越了外在的區分。De Lubac 寫說：

是她每天教導我們基督的法律，將祂的福音賜予我們，幫助我們了解福音的意義。如果不是偉大的天主教會將福音加以整理保存，和註釋，——這本是不可能的事——則很難想像得

出，福音變成了什麼樣子，或者在何種狀態下來到我們手裏——很難想像得出，它在文字和註釋方面，會遭受到如何的破壞和毀傷。……但是到頭來，我們不必求助於這些假設；歷史即是有力的證據。無數的叛離正道者，自稱以福音爲基礎，還有無數的人，步其後塵，倒向「無神的，不敬的學說，或愚蠢可笑的信條。」奧利震（Origen）已經注意到這一層。這位偉大的聖經學家，毫不猶疑地提出警告，如果我們不在教會裏面閱讀聖經，則「在閱讀聖經時，必有一種潛在的誘惑。」除了過去的教訓之外，我們的時代又增添了一些教訓。「教會是一個社團。她掌握着啓示的奧跡。付諸文字的奧跡之意義，只能由她來解釋」；雖然我們可以跟撒勒斯的聖方濟各（St Francis de Sales）一起說，在某種意義下，「聖經完全足够教導我們一切的事情」，但我們必須像他一樣加上一句說，「不足的地方是在我們身上，因爲若沒有聖傳和教會的權威，我們即無法確知聖經應有的意義。」因此，當我們請示聖傳並聽從教會的權威時，那並不是我們喜歡教會，而不喜歡聖經，却是我們喜歡整個教會給予聖經的解釋，勝於喜歡我們自己的解釋。我們相信，天主的話，是「對教會說的」，這正是我們必須在教會裏聽取並閱讀聖經的理由。[80]

只有在生活而有形的教會之內——藉着服從並信仰她的教誨，謙遜地參與她神聖的奧跡，師法她的聖人們——我們才能確知，我們效法基督的路線是正確的。

道德神學，以及一般的神學，只有在教會的領導和監督之下，才能滿足我們的需要，提供確實的眞理。教父們，聖師們，以及教會的教授們，都是在教會的監督之下，跟教會聯合在一起，從教會的眞理中吸取生命，發掘她理論方面和道德方面的豐富寶藏。在每一個時代，這些教師們都是在教會

中，爲他們自己的時代，考察並揭示了這些高貴的眞理，將它們宣佈給大衆，或者將它們加以系統地研究和發展。

爲能深一層了解眞正充滿了教會精神的道德神學，我們必須一再地返回聖經和聖傳。只有在教會批准的，並在教會的領導之下，所講授的道德神學中，我們才能遇到與教會的整個生活深深結合在一起的生活傳統。如果輕視此時此地展示在我們面前的教會傳統，揚棄教會的一般道德科學，而單單依賴聖經上所描繪的基督徒生活之概念，這就大錯而特錯了。那等於是打空拳。那樣的基督教義，將是一個空中樓閣，而沒有脚踏實地。眞正的基督教義，必須是在教會中，並屬於教會的，基督徒生活；只有如此，則與坦誠的基督徒精神結合在一起的基督教義以及道地的基督徒生活，才是可能的。

如果一位司鐸不理，甚或輕視一切教會的道德神學，而單單根據聖經自行建立一套道德科學，那必然是出於無知和驕傲。單單根據聖經，而又全憑一個人自己的批判態度，他如何能够找到眞實可靠的標準，以判斷我們複雜的道德生活呢？難道說他敢於妄想，獲得了聖神的直接啓示或指導嗎？

道德神學家，對於道德學上的某些問題，或有見仁見智的不同，這是無可避免的。然而他們的區別，只能在教會准許的限度之內。最重要的團結一致——越一致越大量，就越好——這即說，道德神學家必須跟以前許多世紀的神學結合在一起，本着服從並信仰教會的精神，接受她的教誨權。只有這種帶有服從精神的團結，才能忠實地常常針對着現實，去闡發教會的道德學。

二、愛的徵表

只有論及天主時，我們才能說祂就是愛：「天主就是愛」(若前四14)。祂的愛在祂降生成人的聖子身上顯露的明明白白。簡單地說，基督是天主愛人的「基本徵表」(原始聖事：*Primal Sacrament*)。基督曾經在降生成人和復活的奧跡中，顯示了祂的愛「是怎樣的廣、寬、高、深」(弗三18)。如今祂已處在光榮之中，但祂却繼續將祂的愛顯示在教會裏。教會是一個愛的團體。基督的愛，應當在教會裏，在祂的聖事和職務中，尤其是在她牧靈的職務中，使人有效地體驗出來，亦即顯示出來。所謂「教會是愛的徵表（聖事）」就是這個意思。

(1) 立約的人民

教會是從愛的盟約中吸取了她的生命，而且生活在愛的盟約之中。她的任務是叫人參加這個盟約。恩寵的呼喚——含有預定作用的呼喚——產生了教會，並使她組成一個團體。每一個基督徒，都親自受到恩寵的邀請，都被召去效法基督，參以愛的交談，分享天主聖三的生活。但是對個人的邀請，含蘊在邀請人參加團體的行動之內。因爲基督曾經邀請祂的教會組成一個神聖的集團，一個愛的團體。如果在團體中，並透過團體，在各方面都清清楚楚地昭示出來，天主邀請人民集合在一起，並使一切被邀請的人彼此和諧，互相團結，則教會即是愛的徵表。

默西亞的人民，是以基督爲首，祂「曾爲了我們的過犯被交付，又爲了使我們成義而復活」(羅四25)……這些人民具有天主兒女的尊嚴和自由，聖神居住在他們心裏，以他們的心爲自己的聖殿。他們的法律是愛的新律，命令人像基督愛我們一樣地去愛人（參閱若十三34）。(Constitution on the Church, art. 9, N.C.W.C. translation)。

基督受難前夕，曾祈禱說，希望祂的門徒密切團結，並希望「因了他們的話而相信基督的人」也越來越團結。從這大司祭的高貴的祈禱中，顯示的很清楚，就是因了這種日漸完美的愛的合一，教會才一直是天主聖三之愛的有效徵表——這種愛已經在基督身上表現出來：

> 我將你賜給我的光榮，賜給了他們，爲叫他們合而爲一，就如我們原爲一體一樣。我在他們內，你在我內，使他們完全合而爲一，爲叫世界知道，是你派遣了我，並且你愛了他們，如愛了我一樣（若十七22及以下數節）。

基督在其與全人類之不可言說的「團結」中，把自己顯示給我們，作爲愛的有效徵表：祂以人類之首的身分，爲我們捐出了生命，流盡了最後一滴血。教會是跟祂結盟的人民。她應將這種團結，推展到時間的盡頭，使它有形可見，使它在人類經驗所及的範圍之內，在愛的團體中，達到眞正合一的境界。教會即是這有形的愛的標誌。「我爲他們祝聖我自己，爲叫他們也因眞理而被祝聖」（若十七19）。所以，教會及其救世工作的神聖性，首先在於立約的人民之團結。它是在基督內，並透過基督而工作。

天主在基督身上啓示了祂的愛和威嚴，並將盟約賜給了教會；其首要且最崇高的目標，是使基督徒像弟兄一般地團結起來。就其爲弟兄的團結而言，它在此時此地作證，證明天主愛我們。因了這種團結，教會以外的人可以分辨出，天主愛他們，並邀請他們加入教會。

教會的這種徵表功能——有形有效的標誌，聖寵的象徵——特別表現於七件聖事中。我們曾不斷提到它們的社會性質和救世性質。[31]這七件聖事，乃是教會之社會任務及救世任務的七種表現，是有效的見證和愛的原始徵表在各方面的重要顯示。

這一切，在基督徒的道德神學及傳道神學上，非常重要。我們要特別指出下面幾點：莊嚴地施行聖事，加上關於聖事的教理講授，顯示得十分清楚，就是這些神聖的符號把我們與基督非常密切地結合在一起，並將聖寵付予我們。團體及其每一個成員，藉着聖禮參與聖事的情形，越完美越好；他們也必須越來越體驗出，越來越承認，聖事爲盟約及團結的符號。因爲越是這樣，聖事就把我們與基督結合的越密切，而且賜予我們更多的聖寵，使我們進一步分享天主聖三的愛。我們必須本着手足的情誼，接受立約的人民，以便分享基督與教會相許的愛的力量。然而有一事實，我們不可忽略，就是聖事的符號語言，意含着聖寵及致力於合一與團結。由此可知，它們之社會的、救世的特性，顯然不僅限於禮儀的實施和聖寵的直接效果。教會及其每一個成員的全部生活，都必須帶有聖事的烙印，因爲教會，就其整體而言，應當宣揚聖寵和愛的誓約，並爲它們作證。

整個教會——就其爲因愛的盟約而組成的人民而言——必須表明基督之愛，以便成爲拯救全人類的標誌。在這兒也可以正確地說：

> 聖寵的這種可見性，界定了整個教會，不僅包括教會的體系，而且包括信友的集團。整個教會，整個被司祭體制所領導的天主的子民，即是「在萬民中間樹立起來的標誌」。[82]因此，無論是信友的活動，或是他們領袖的活動，都是教會的活動。這等於說，不僅教會的聖秩，而且連信友在內，基本上都屬於原始的徵表，亦即這種實在之現世的表現。正像作爲徵表的基督一樣，教會也以一種神秘的方式，是頭，也是肢體。[83]

我們應將最大的團結，最深的善意，以及相互的愛，呈獻給基督和教會——以拯救人類。教會與信友之間的關係，首先必須是這種愛的表現。每一個人心中，必須存有這廣大的、相互的愛。只有這種

愛，才能使聖父的家庭——教會——顯得如此舒適與可愛，以至一切善意的人，看到教會之後，勢必本能地體驗到基督在教會愛着他們，並感覺出，基督本着愛心，邀請他們返回家園。

教會成員在救靈方面的一切個人主義，自我主義，一切殘酷行爲及分裂行爲，一切邪惡的、自私的工作——「仇恨，競爭，嫉妒，忿怒，爭吵，不睦，分黨，妬恨」（迦五20）——都會遮蓋並減少教會的光輝和效能——基督之愛的原始徵表之光輝和效能。

(2) 牧靈的職務：愛的顯露

教會的牧靈之職，是由基督任命的。它的職責是表現基督的牧靈之愛。基督將保護其牧靈之愛及對人靈之關懷的權柄和特恩，交給了教會，並透過教會交給了所有的人。（參閱若十11；伯前二25；五2以及以下數節）。教會的統治權和管理權，是從基督說的下面這句話開始：「若望的兒子西滿，你愛我嗎？……」（若廿一15及以下數節）。這句話是具有決定性的。這項權力將延續到世界末日。教會的主教和司鐸，必須深深地愛慕天主。因爲只有這樣，他們才能以眞誠的愛，去愛教會裏每一個人。

凡是主動參與教會的牧靈職務的人，以及教會的每一個成員，必須從管理天主之國的規則方面，去看她的法律和命令——無論頒布法律，或是服從法律——所謂管理天主之國的規則，乃是基督對教會之愛，和教會對基督及一切被救贖的人的愛。教會的一切法令，例如，有關禮儀的規定，有關節日的立法，關於大小齋的規定，對於審查和禁止出版物的法令，關於看電影的管理規則，甚至教會的審判法，這一切都是愛的表現，都是由熱愛教會之主的光榮和救人靈魂的心火中，湧流出來。

所以，教會的兒女必須首先具備愛及服從的精神。如果有人冒失地違犯她的法令，或者武斷地頒布和執行她的命令，或者以殘酷的方式去發號施令，或者帶着抱怨去服從，或者虛心假意地逢迎上司，這些人即是侮辱了教會。無論是上司或是屬下，都必須注意 Epiky 這個德行，因爲若是盲目地拘泥於形式，必會給人一種印象，就是教會推崇法律的條文，勝過推崇愛，或者她是藉着管制別人，而企圖自高自大。[84]

如果基督的門徒看到許多信友和牧人的行爲，不能增加教會的榮譽，他應當非常難過，而更加熱愛教會。許多人不能建設教會，也不能爲世人立善表。但是教會中人性的弱點，不應減少我們對教會之愛，而應不斷地點燃我們新的愛火，爲教會的事業而努力。教會曾將許多在俗的有德之士，高舉到祭壇上面，敬禮他們。他們中有男的也有女的。他們以眞實和謙遜的愛——然而却是勇敢的、達到了英雄境地的愛——成了主教和教宗們的嚴厲而坦率的顧問。

每一個基督徒，都蒙召推展天主之國，都有責任積極促進天主之國的來臨。但是他必須懷着赤子之心去愛慕教會，必須本着服從的精神，承認教會牧靈的職權。只有這樣，他才能够收穫豐富的果實。

三、教會是天主王國的徵表

新約時代默西亞的人民所追求的目標，是「天主之國，這是由天主親自在世間創立的，並且祂要繼續將它加以推展，使它在世界末日達到完美的境界，那時我們的生命（哥三4）基督將要出現。」

(Constitution on the Church, art. 9, N.C.W.C. translation)。

(1) 教會在其傳道工作上是天主的女僕

教會蒙召爲基督的徵表。基督懷着愛心服從聖父——救贖人類的服從。教會蒙召作爲基督之服從的有形而有效的標誌。教會平白地得到了基督的愛，受着基督的愛的滋養，並且藉着完全的服從和獻身於她的創立人及新郎的意旨，而蒙召爲徵表和標誌。

按照聖經上 basileía toû theoû 這一詞的全部意義而言，說教會是天主之國，這話是有限制的。[57]另一方面，她並非本着自高自大的精神，去統治人。她的最大特徵，是她爲人服務的意願和義務。她自知有義務聽從基督的任命和效法瑪利亞——她是教會的原始型態——上主的謙遜女僕。當我們說，教會是天主之國的徵表時，我們最主要最基本的意思是說，教會，就其爲標誌和象徵（及典型）而言，她完完全全地、懷着愛人，服從天主的統治。她具體而有形地表現出對天主的服從和獻身，並將這服從和獻身帶到我們可經驗的範圍之內。

教會整體及其所有成員，越能完美地具體表現並實踐對天主統治權之服從，她就越能有效地宣布天主的權利。一切追求權力和虛名的欲望，反抗教會的合法權柄——或者教會職員獨斷地濫用這種權柄——都能遮蓋教會的任務，使其無法顯示出她是天主之國及天主之最高主權的徵表。

教會永遠是天主無上神權的有效標誌，因爲靠着聖神不斷的助佑，她將在教理，敬禮，和管理之一切重要原則上，忠實地隨從天主聖意。並且教會裏永遠不會缺乏聖人。他們將以自己的生活，具體表現出其對天主的最高主權之愛慕與服從，而作爲基督徒生活的英勇楷模。因此她將不停地應驗這個

預言：

我願在那些時日後，與以色列家訂立的盟約——上主的斷語——就是：我要將我的法律放在他們的肺腑裏，寫在他們的心頭上；我要作他們的天主，他們要作我的人民。（耶卅一33；參閱希八10）。

就像每一件聖事都是天上事物之不完美的標誌，同樣，教會——儘管她具有末世論的偉大氣度——只是未來天上領域的一個影像和典型。我們必須在教會中，並偕同教會一起繼續祈禱：「願你的旨意承行於地，如在天上一樣」（瑪六10）。天主之愛的王權，將在天上達到至善的境界。不過，聖神是愛神。藉着聖神，這同樣的愛，在今世，已經在教會和被救贖的人們中間開始工作了。那是同樣的愛。雖然教會仍是上主的女僕，雖然在她本身的階級中——在伯多祿的魚網中——仍有不斷的鬥爭，時常出現惡意地固執己見，虛僞的服從，或卑鄙的附屬，仍舊是同樣的愛。

由於我們仍舊旅居在世上，所以我們每日爲善去惡的努力，恒心的祈求，以及天天認罪，這些行爲，有效地跟教會一起成了「原始的」徵表。教會的每一個成員，尤其是她的司鐸們，都要謙遜地承認自己的罪過。所有天主的人民都要天天承認自己的罪：「所以你們要彼此告罪，彼此祈禱」（雅五16）。

教會是徵表，她全心全意地致力於作天主之國的有形標誌，使天主之國得以彰顯。凡是誹謗教會或其成員的人，就是阻礙教會的努力。不過，如果有人以不光榮的手段保護自己，以及用虛假不實的言語爲教會辯護，也對教會有害。教會不需要我們的謊言。如果有人，雖然明知事實的眞相，却故意否認教會成員，甚至那些具有最高權位者在過去和現在所犯的過失，或者企圖爲他們可悲的世俗精神

而辯護，必會減少教會作爲天主之國的徵表的效能，並且對其作爲上主僕人的謙遜服務，有所損害。教會是上主的女僕。她謙遜地認罪是必要的，而且是非常寶貴的。

(2) 教會的社會理論

教會蒙召作天主之國的徵表。其意義包含着——原則上——她存在於世界各地。這種存在（團體中每一個眞正基督徒，使教會存在於他自己的「環境」之中）的意義，是透過她的聖賢們的善表，以及她所宣講的社會理論，在具體的、實際的情況中，照亮所有人類的生活。

此種社會理論，是不可忽視的，因爲有關社會道德的理論，跟有關個人的道德學是同樣的重要。事實上，它們兩者是分不開的。如果基督徒不肯誠心努力，使公共活動在各階段中與造物者和救世者的安排互相配合——則教會裏大半成員之個人道德水準和品格，就面臨很大的危險。事實上，如果一個人不用他的言行，在公共生活上，爲天主的光榮採取立場，則其個人的道德價值中就缺少了一個重要的因素。

基督是造物者兼救世者。教會有義務服從基督。她受着創造和救贖的偉大計劃之約束。我們生活在實際的世界上，這實際的世界，充滿了迫切的問題。教會有義務針對這些問題，以實際而具體的方式，宣揚上述的計劃。她必須完全自覺地存在於世界各地，宣揚並闡釋與公共生活的每一方面有關的社會道德神學。

我們必須一再强調：教會的各階層及所有成員，必須實踐他們各自分內的職責。只有如此，教會才能無所不在，處處作天主王權的有效證人。教會當局的代表，清楚地知道，他們沒有必要的專業知

識，也不知道詳細的作法，因而無法在每一種特殊領域，提供具體而實際的指導。他們不可能具備這種普遍的資格，尤其是屬於科技方面的資格。所以在俗的知識份子，接受了教會的指示之後，有責任以一種實際的、專業的方式，實踐教會社會學的偉大指示。[86]

教會負有講道的聖召；但不僅是蒙召而已。因爲，如果在道理之外，再加上標誌，這即是，再加上她的見證，那麼她在講道之時，她就是一個百分之百的「徵表」（聖事）。因此，若只是每一位信友，並且在教會跟別人聯合在一起，以身作則，樹立善表，這根本是不够的。教會本身，在其內部的生活裏，必須典型地表現出每一個社會階層的根本原則，尤其是團結和互助的原則。

(3) 教會與國家，教會與政治

教會是徵表——爲天主王權服務的工具——這一事實，也必須顯示在她與國家和政治的關係中。她的任務，不是以她自己的名義去統治。相反，她必須擺脫一切現世的權力慾，爲的是能够毫無阻碍地，而且施展出她精神權威的一切力量，去宣揚天主的愛和最高主權。

有一點非常重要，尤其是在多元社會佔優勢的地方，更是重要，這即是，對於政治團體和教會之間的關係，我們必須具有一個正確的觀念；而且我們必須分辨清楚，有些工作是基督徒，以其個人或社團的名義所做的，他們是站在公民的立場，按照一個基督徒的良心的指示，自行對那些工作負責；另有一些活動，則是他們跟他們的牧人聯合在一起，以教會的名義所做的，這兩種活動是有區別的。……」

「教會與政治團體，在其各自的領域中，是自治的，而且是彼此獨立的。」（The Church in

the Modern World, art. 76, N.C.W.C. translation.)。

上主指定了兩種權力，來負責管理人類，一是教會，一是政府。教會負責管理天主的事，政府負責管理人的事，每一種權力，在其自己的範圍內，都是至高無上。每一種都有其固定的界限，這些界限是被它們的性質，以及它們管轄的特殊對象所決定的。基於此，我們可以說，有一條畫出的軌道，它們各自靠着自己天賦的權力，在其軌道之內，進行活動。[37]

由此可以結論說，如果有人以現世的權勢和權威來壓制她，或者拉她下水，使她從事純粹世俗的政治活動，就是違反教會之獨特的基本性質。不過，我們並非說，目前梵蒂岡（就其爲一教會國而言）的存在和管理，即是我們所說的政治集團和政治活動。顯然地，這個微小的國家，並不眞是一個權力結構，一點也不是，它只是一個政治上的自治結構，或獨立結構，保護教宗，使其不受任何政權的控制。同樣，教宗爲了和解與和平，出面調停國際間的糾紛時，他的努力完全是無黨派和超黨派的；並且與教會和宗座的精神本質，並不衝突。

國家及教會的功能和權力，儘管在理論上分別得清清楚楚，然而在實際生活上，它們的相互關係與合作情形，却充滿了緊張的氣氛，這種緊張氣氛，有時候頗有益處，有時却有危險。教會之存在，及其忠實地宣講天主至上神權之事實，對於極權國家的企圖即是一種阻礙。她常是衛護衛護人類自由，反抗極權國家的偉大堡壘。

「教會是人之超越特質的標誌和保障……她宣講福音的眞理；她將信道之光及基督的見證人，帶到人類生活的一切領域之中；藉此，她尊重並且促進了政治的自由和公民的責任。」（The Church in the Modern World, art. 76, N.C.W.C. translation.）。

教會自認是一個「完全的社團」；就某種意義言，她在政府的社團之外，又加出一個政府。因此她就約束了政府的權限——至少企圖這樣作。雙方之間，互相敵對，並且多多少少不斷互相鬥爭，每一方都抱怨另一方侵犯了自己的權利。「沒有比它們之間的平衡更不穩，更危險的了。」有時候雙方打算協調，然而極少能夠獲致完全的協議。一有衝突，就很難解決。它們之間的衝突，有時隱約，有時激烈，有時瑣屑，有時却很悲慘。[88]

雖然教會與國家之間的緊張對立情勢，可能導致慘痛的衝突，但我們不可忽視它的有利的後果：它是一項有力的防衛，使人民的良心不爲國家權力所奴役。因爲教會教導她的信徒，本着良心服從國家，一方面承認國家的權利，服從國家的命令，應當付給國家的就付給國家，另一方面也知道國家權力的界限，當國家企圖要求「屬於天主的那些事物」（瑪廿二21；參閱羅十三7）的時候，他們即會堅持自己的權利。

教會與國家，不停地互爭地盤。下面我們提出幾條最重要的基本原則，以闡明教會與國家互相協調及合作的有效方式：

「第一條原則」：對於俗事，教會沒有任何權力，無論是直接的，或是間接的。這即是說，雖然教會擁有完整的教誨權，但她對於政治領域，沒有管轄權。

縱然基督站在比拉多面前莊嚴地聲明，「我的國不屬於這世界」（若十八36），但這句話並不能證實我們的論點。因爲基督確實擁有一切權力，而且圓滿無缺：「一切都是藉着祂，並且是爲了祂而受造的。祂在萬有之先就有，萬有都賴祂而存在」（哥一16～17）。不過，基督並不以今世之掌權者行使權力的方式，去行使祂的權力，而是藉着服從和愛，以及在十字架上的犧牲，在世上建立了天主

的王權。因此祂的鄭重聲明，間接指向我們的論題：如果教會裏的牧人，直接或間接地，在今世的政權中間，行使今世的權力，他們就很容易走向錯誤的統治路線。他們將追隨那古老的、在追求虛名和光榮的世界裏流行的，統治形式。教會不可直接捲入世俗的活動中，這樣她即能更正確地宣揚天主的王權，並且不靠世俗的方法，去擴展她的精神地盤。

「宗徒們，他的繼任人，以及跟他們合作的人，奉命向人類宣揚救世者耶穌基督。他們的傳教工作，是以天主的權力爲基礎。祂時常利用見證人的軟弱無能，顯示出福音的力量。凡是獻身於宣傳天主聖道的工作者，必須使用適合福音的方法。福音的方法，在許多方面，都與世俗的方法，大有出入。」(The Church in the Modern World, art. 76, N.C.W.C. translation.)

今天，沒有一個天主教知識份子主張，教會對國家具有直接的權力。但是自從伯拉民那個時候起，大家都接受了這項原則：對於現世的問題，教會具有間接的權力(*potestas indirecta in temporalia*)。這項原則的含意是正確的，這點沒有疑問：基督沒有現世的管轄權，可是却具有一種超自然的，圓滿無缺的教誨權。她有權對天地萬有宣布天主的最高主權。我們不可將那條原則加以曲解，認爲教會間接地擁有現世的管理權。伯拉民的 *potestas indirecta*，極易被人誤解，這是事實。關於教會的權力問題，更好採用一個比較清晰的說法，來取代它。

孔嘉(Yves Congar)寫說：

> 現世的權力並非教會的本質屬性，只不過她擁有一種以福音的自由爲基礎的權利，可以保留最低限度的財產，因爲這樣的財產，爲了存在，是必須的。她對於現世的事物，沒有管轄權。如果說在古代她行使這樣的權力，那是由於在一種特殊的基督教會的環境下，歷史加給

了她一種任務，使她跟國家一起，並在國王的同意之下，共同形成了一個獨一的 *respublica Christiana*（基督徒聯邦）。……教會只有權管轄信友，而這種管轄權，本質上是屬於精神的。[89]

不過，我們必須指出，認眞行使這種精神權力的時候，可能對現世的領域具有相當的影響。例如有時候，基於環境的性質，精神權力和現世權力，糾纏在一起，難解難分。然而教會的整個權力，就其本身而論，單單涉及精神方面。

「第二條原則」：國家沒有任何精神方面的權力。若是國家在教會裏掌握權力，或者企圖以政治手段控制她，奴役她，或者迫使她參加政治活動，爲國家服務，或者限制她的宗教權利，那都是無謂地侵犯教會的神聖領土。那會傷害到天主安排的分權制度。有時候，國家或政黨，主動干涉宗教方面的事項。如果教會拒絕它們的企圖，決非干預政治。教會的這種行爲，只是在衛護其精神權力之自治與獨立——以及良心之自由。

第二屆梵蒂岡會議，莊嚴地發表了「關於宗教自由之聲明」。在聲明中，教會不僅衛護她本身的自由，並且爲國家的權力劃定了界限，以便保護每一個人正直的良心。

「第三條原則」：教會根據她精神方面的職務，擁有絕對的教誨權，這即是，她具有絕對的權利和義務，可以而且應當講解有關的道理：例如道德法則，以及管理人民生活、政治生活、和社會之其他方面的規定等等。雖然政治手腕，貪求政權，與教會根本不相干，但教會可以用現代的方式向各國及各國政治領袖，宣揚並闡釋天主的道，而且這樣作，與其精神任務是完全相符的。政治不是，而且不可以是一塊封閉的土地，將天主之國的佳音排拒於外，因爲這佳音可以將天主的祝福，大量地帶給人

類。

如果有的教士超出了自己的界限，而侵犯到政治領域，則信仰基督的攝政者或其他政治領袖，當然可以提出抗議——並且拒絕一切不合法的企圖——不過，他們本人必須了解，政治領域不是絕對獨立的。他們必須清楚知道，天主是政治領域，公民生活，以及教會的主宰。他們顯然有義務承認這一事實：天主是這一切的主。無論在什麼地方，若是政治直接或間接涉及良心、道德，和宗教的問題，就必須接受啓示的標準；這標準是天主在創造萬物和救贖人類的計劃中所規定的，它的合法先鋒與傳授人，就是教會。若是國家承認這項責任，那並非說它屈服於教會權下。而是說，它承認：教會和國家統統屬於天主權下。[90]

如果天主教公民以個人的名義，對當前的政治問題，採取了一種立場，他們只不過是使用他們的公民權而已；我們應當按照他們的政治地位和遠見的程度，對他們的觀點加以重視，如同對待任何其他公民一樣。不過，就算是他們在教會裏極有權威，他們也無權要求別人贊成他們的政治觀點或態度，這是極明顯的事。可是，當他們以牧人的身分實行他們的義務時，當他們宣講天主之不可舛錯的聖道時，當他們保衛教會之不可讓予的權利，或是勸告信友彼此團結，共同衛護宗教的權利時，情況就全然不同了。在這些情況下，就連政界的人士，也必須聽他們的。

教會具有權利和義務，對我們社會上的邪惡，表示關懷和重視。如果有人企圖從公共生活中排除天主，或者在政壇上公開違反道德律，而教會對他們加以譴責和批評，任何人不得指控教會干預政治。她只不過是照亮公民的良心，使其明白現世實在的眞正意義，和精神內涵而已。她並未搶奪國家的任何權利。

「無論什麼時候，無論在什麼地方，教會須有宣講信道，講解其社會理論，在人群中實踐她的任務，並且在個人的基本權利或救人靈魂的要求之下，對涉及公共秩序的問題，施以道德判斷的眞正自由，這是理所當然……在這方面，她必須使用一切符合福音，而且按照時代及環境的變化符合大衆利益的方法——但是她只可使用這些方法。」（The Church in the Modern World, art. 76, N.C.W.C. translation.）

「第四條原則」：有些地區稱爲混合地區。它們同時涉及教會的精神利益，又涉及公民或政治的問題。在這些地區中，雙方應當本着互相信任的精神，竭誠合作，並各自保持其特別的權限。

既然同一個人必須同時生活在教會團體之內，和公民的政治領域之中，既然整個的人，就其爲個人及社會的一份子而言，注定有一個超性的目標，那麼那些與人有關的重要領域，必然涉及精神和物質兩方面的問題，這是無可避免的。在某些方面，他們隸屬於教會的精神權力之下；在另方面，他們隸屬於國家的權力之下。舉幾個明顯的例子吧：如教育及學校，國家對教會學校及文化機構之援助，受國家資助的教會職位（按：指隨營司鐸，公立學校之指導司鐸等是），教會機構之設立（如醫院，研究中心，等等），以及國家對宗教的假日，與其他神聖事件的維護（按：指聖體遊行等）。

在發生衝突的情況下，理想的解決方法，是接受教會的主張，或者在作決定時，讓教會優先選擇。理由在於精神價值優於現時的價值：它們有衝突時，較高的價值具有優先權，必須保留。分析到最後，這樣的解決方案，乃是現世公共福祉的最佳保障。不過，歷史的慘痛教訓和人類理想的限制，一致警告我們，應作具體而實際的妥協。

教會具有宣講福音的任務。她必須從這一觀點，而且單單從這一觀點，去判斷這些問題：「的

確，在現世的事務，與超越人類現世情境之因素中間，存有密切的聯繫。教會，按照其任務的需要，使用現時的東西。教會，就其本身方面說，並不依賴於政府所提供的特權。她甚至放棄使用某些以合法的方式獲得的權利。只要是，她若使用那些權利，會使人懷疑她的見證是否眞誠，或者新的生活方式要求新的方法時，她就準備那樣去作。」(The Church in the Modern World, art. 76, N.C.W.C. translation.) 這些言論是對未來的整個計劃，但也暗示出，她謙遜地坦白了過去的弱點。

「第五條原則」：國家與教會，不可能各管各的，互相不理。不過，支配着它們之相互關係的形式，可能因了歷史的或存在的情境，而大有出入。但這並不是說，一切先前已存的形式都同樣地好。最低限度，國家必須給予教會完全而有效的自由，使其能夠盡好她的職責。但是在這最低限度之外，它們之間可有種種差異和各種程度的團結。實際上國家可能隸屬於教會，可能互相保持友好的中立，局部的協議（如在法國），應付它們一切可能的危險的協定，甚至也可能是正式的天主教國家。在此領域中，歷史上各種各類的形式，都實現過。其他可能的形式或安排，一定還有，一定沒有發掘到盡頭。[91]

教會與國家的完全分離，不可被視爲理想的境界。[92]教會和政府，「都是在不同的名義下，獻身於同一人類之個人的和社會的福利。它們之間越能隨着時地的環境，促進良好的合作關係，它們就越能有效地爲人類造福。」(The Church in the Modern World, art. 76, N.C.W.C. translation.) 不過，在某些情況下，教會與國家分立，比常起摩擦，或現代非基督徒國家企圖統治教會的情形，倒要好一點。

第 I 章 註

1. Chrysostom, *In Ep. ad Epnesios* V homilia XX. PG 62, 143.
2. Pius XII, Address, December 24, 1942, AAS 35 (1943), 19. Address of Pius XII, November 26, 1951, AAS 43, (1951), 856.
3. CJC, Can. 854, ss. 4.
4. G. Ermecke, *Der Familiarismus als Ordnungsideal des sozial Leben* (Paderborn, 1947). 我們强調家庭的理想，這一點固然非常重要。然而我們不可因此忽略家庭及社會之不同的恩賜「不同點」和構成原理。
5. Cf. Haering, *Ehe in dieser Zeit* (Salzburg: Otto Mueller Verlag, 1960). 請特別注意：III *Die Familie in ihrer Umwelt*. 英譯本：*Marriage in the Modern World* (Westminster, Md.: Newman, 1966), pp. 363 ff.
這本書特別關涉家庭在這日新月異的社會結構中所含的社會學問題，和牧靈問題。這個領域過於廣大，在任何這麼神學的廣泛綱要中，都無法作詳盡的討論。
6. In *NO*. 1 (1946/47), 190.
7. AAS 35 (1943) 19 f. 參閱英譯本 *The Rights of Man*, Catholic Truth Society, London, p. 14.
8. 對家庭生活的傳道工作，特別注意 Nikolaus Ehlen 及其著作。Cf. *Das familiengerechte Heim*, Recklinghausen, 1950.

9. Cf A. Scherer, *Die Frau*, in *WP* published by O. Nell-Breuning and H. Sacher, Heft VI. Cf. also Haering, *Ehe in dieser Zeit*, the chapter "Autoritaet und Liebe in der Familie," p. 102 ff. 英譯本‥ pp. 88 ff.

10 Cf. Ruland, *Handbuch der praktischen Seelsorge* IV, S 314 ff.

11 有些强調義務本身是重大的 W. Grosam, *Die Stillpflich der Mutter in moral-theologischer Beleuchtung*, p. 57 (Duesseldorf, 1924); H. Noldin, *Summa Theologiae Moralis*, 27th ed. vol. 2, n. 293 (Oeniponte, F. Rauch, 1941).
有些則認爲，如果給以適當的注意和小心，則義務即不是重大的‥ A Liguori, *Theologia Moralis*, Bk. 3, n 336; A. Vermeersch, *Theologiae Moralis Principia--Responsa--Consilia*, 3d ed., vol. 2, n. 276 (Roma, Pont. Univ. Greg. 1945) ; A. Peinador, *Cursus Brevior Theologiae Moralis*, T. M. Specialis, Tomus 3 n. 276 (Madrid, Coculsa, n. d.). T. A. Iorio, *Theologia Moralis*, 4th ed., vol. 2, n. 143 (Neapoli, M. D'Auria, 1954); H. Davis, *Moral and Pastoral Theology*, 7th ed., vol. 2, p. 76 (London and New York, Sheed and Ward, 1958).

12 Cf. O. Banassai, I *diritti dei figli naturali verso il loro padre*. Firenze, 1950.

13 Cf. J. Terschuessen, "Die Pflicht der Liebe und das Recht der Strafe," *Wiss-Weish*, 16 (1953), 90～100.

14 Cf. B. Haering, *Der Christ und die Obrigkeit*. Augsburg, 1956.

15 *Divini illius Magistri*, AAS 22 (1930) 53. "Christian Education of Youth," *Seven Great Encyclicals*, Paulist Press, Glen Rock, N.J. p. 40.

16 這兒教宗是從「父母之義務」推得「父母之權利」。

17 L. c., p. 59. 英譯本：l. c., p. 45.

18 Cf. CJC, Can 1372, ss. 2.

19 *Divini illius Magistri*, AAS 22 (1930), 59 s. *Seven Great Encyclicals*, p. 46.

20 L. c., p. 47. 教宗指的是 Pierce 反對「姊妹會」的案子。在該案中，法院判決，奧利根州的法律，要求一切兒童都上公立學校，是不合憲法的。「美國各州政府，皆以自由的基本理論爲基礎。按照這種理論，各州沒有權力將所有兒童化一，迫使他們單單接受公立學校教育。兒童不只是國家的產物；那些養育他，負責指導他的命運的人，有權利，而且也有義務，去辨認，並準備他接受另外的義務。」(*National Catholic Almanac for* 1965, p. 535.)

21 *Divini illius Magistri*, AAS 22 (1930), 61. *Seven Great Encyclicals*, p. 47.

22 AAS 22 (1930), 75. *Seven Great Encyclicals*, p. 59.

23 AAS 22 (1930), 76; *Seven Great Encyclicals*, p. 59.

24 AAS 22 (1930), 53. *Seven Great Encyclicals*, p.41.

25 AAS 22 (1930), 56. *Seven Great Encyclicals*, p. 43. cf. C JC Can. 1381 f.

26 AAS 22 (1930), 62. *Seven Great Encyclicals*, p. 48.

27 AAS 22 (1930), 63. *Seven Great Encyclicals*, p. 48.

28 這兒教宗應用了輔助原理。

29 AAS 22 (1930), 63. *Seven Great Encyclicals*, p. 49.

30 AAS 22 (1930), 63 f. *Seven Great Encyclicals*, p. 49.

31 *Lthk* 1 ed. III, 947.

32 一九五一年三月二十六日，在羅馬給 "Union des Catholiques de l'Enseignement Public". AAS 43 A, (1951), 209 ff. 之代表團演講詞。原文法文。

33 Cf. II-II q. 121, a. 1, ad 2 and 3. Cf. also *Law of Christ*, II, 129.) 在十誡中，對父母之孝敬，是隨着對天主之孝敬而來的。)

34 *Rerum Novarum*, No. 10. *Seven Great Encyclicals*, p. 6.

35 關於國家之權利，參閱 "Pius XI "Christian Education of Youth," *Seven Great Encyclicals*, p. 48 ff.

36 Leo XIII, *Diuturnum illud* (June 29, 1881). Cf. D 1855. 此通諭包含在：Husslein, *Social Wellsprings* (Milwaukee: Bruce, 1943): "Civil Government," p. 49 ff. 引證的地方在五十一頁。

37 *Ibid*.

38 Cf. Leo XIII, "Human Liberty," June 20, 1888, in *Social Wellsprings*, p. 113 ff; Pius IX, *Quanta Cura*, December 12, 1864, 及下面被譴責的命題：Catholicis viris probari potest ea iuventutis instituendae ratio, quae sit a Catholica fide et ab Ecclesiae potestate seiuncta, quaeque rerum dumtaxat naturalium scientiam ac terrenae socialis vitae fines tantummodo vel saltem primario spectet. D 1748.

Enimvero falsum est, civilem cuiusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam. D 1779.

39 *Quadragesimo Anno* (社會秩序之重建) in *Seven Great Encyclicals*, no, 49, p. 138 f.

40 Cf. *Rerum Novarum*, no. 25~30, in *Seven Great Encyclicals*, p. 15ff. *Quadragesimo Anno*, no. 56, 57, 58, in *Seven Great Encyclicals*, p. 141 f. *Mater et Magistra*, III, in *Seven Great Encyclicals*, p. 245 ff.

41 Address to the International Office of Documentation for Military Medicine, October 19, 1953. AAS 45 (1953), 748 f. *Catholic Mind* 52, (1954), 49.

42 參閱教宗比約第十二世，一九四八年聖誕節廣播演講詞 AAS 41 (1949), 5 ff., note p. 12 ff. cf. also: *The Pope Speaks on Peace*, 1944~1948, published by the Catholic Association for International Peace (Washington, 1949), p. 38 ff.

43 Cf. *Code de morale internationale* (Paris, 1937), no. 141.

44 Alphonsus, *Theologia moralis* lib. III, n. 408.

45 Cf. F. Stratmann, O. P. "Die Kriegsfrage vor dem christlichen Gewissen," *Die Kirche in der Welt* 4 (1951), 107~118. 同一作者：*Krieg und Christentum heute*. Trier, 1950. 英譯：*War and Christianity Today*. (London: Blackfriars, 1956).

46 一九五五年聖誕節演講詞。AAS 48 (1956), 38. Cf. NCWC pamphlet: *The Message of Bethlehem and Problems of the Day*, no. 44, p. 14 f.

47 AAS 46 (1954), 589. 上面引證的文字（從法文原文）是從 *Catholic Mind* 53 (1955), 243 f.

48 請注意 G. Gundlach in *Stimm Zeit* 164 (1958/59), 4. 的意見。他是比約十二世的顧問，非常受人尊重。他將教宗的文件中最重要的一段誤譯了，結果對原子戰爭的譴責，只限於對原子武器本身失去控制的情形，(*la mise en oeuvre*)，而並非因爲它所造成的災害 (*du mal*)。（這使我們想起它的論證：

控制炸彈的權柄，操在誰的手裏？）。不過 Gundlach 並沒有誤解教宗這篇聲明的重要性。因爲他在同一篇文字中說：「教宗是以教會之最高教師的身分，以普遍教誡之權負責人的資格，而發言……在這歷史的重要關頭，我們基督徒確有責任讓我們自己以及其他信仰基督的人們，認識教會及教宗訓導人類的任務。我們有責任獲取這方面的正確知識。」（上面所引，6）。

49 我們已經引證過教宗在聖誕節講詞中，所發表的關於原子彈之可怕的毀滅性的言論（參閱上面註解第四十六號）。教宗晚年，由於對原子武器及其可怕的後果，有了進一步的認識，因此他對原子戰爭之是否合法的問題，就顯示的十分明白了。若望廿三世的言論，也是一樣：「如果新的戰爭爆發，（但願天主免除我們這種災數），則現代戰爭的破壞力量，將給人類帶來不可計算的毀滅和完全的破壞，無論是勝利者或失敗者，都將遭到同樣的命運。」（*Ad Petri Cathedram*, 英譯文：*Truth-Unity-Peace* (New York: Paulist Press, 1959, p. 13.)

50 *Pacem in terris*: 英譯文：*Peace on Earth* (America Press, 1963), No. 112, p. 35.

51 Benedict XV, *pacem Dei*, AAS 12 (1920), 215.

52 J. Folliet, *Le droit de colonisation* (Paris, 1930). -- *La montée des peuples dans la communauté humaine.* Semaines sociale 1959 (Lyon-Paris 1960). -- In his encyclical *Pacem in terris* (cf. note 50 above), nos, 94~97, p. 30f., John XIII deals with the rights and duties of minority groups.

53 教宗比約第十二世一九五五年聖誕節講詞。引自 *Major Addresses of Pius XII*, II, 210, ed. by Vincent A. Yzermans (St. Paul: North Central Publishing Co., 1961).

54 *Ad Petri cathedram* (cf. note 49), p. 12.

55 *Sertum laetitiae* AAS 31 (1939), 642. *To the Church in the United States* (NCWC, 1939),

p. 17.

56 聯合國食物及農業組織，於一九五五年十一月十日召開大會。這是教宗對參加該大會第八次會議的代表團之演講詞。參閱 AAS 48 (1956), 56f. 英文譯文："Combating the World's Hunger," *Catholic Mind*, 54 (1956), 353. 若望廿三世，在其 *Mater et Magistra* 通諭的第三部分，更是特別注意，主張富有的民族，有義務協助那些貧窮和飢餓的民族發展。他認爲，今天「最迫切的問題」，乃是關於「經濟方面先進的」國家，與「發展中的國家」之相互關係。」(*Seven Great Encyclicals*, no. 157, p. 252.) Cf. also *Pacem in terris* (*ibid*. nos 121, 122, p. 314.)

57 Cf. *Major Addresses of Pope Pius XII*, II, 36 f.

58 關於基督徒及世界團體之講詞。特別論及天主教知識份子在發展中的國際內應負之責任。這篇演講是於一九五七年四月廿七日在羅馬發表的。其對象爲參加第十一屆 *pax Romana* 全體大會的代表。我們引證的文字 *Major Addresses or Pope Pius XII*, I, 404 f. Cf. AAS 49A (1957), 296 ff.

59 比約十二世知道得很清楚，「任何人不可期待或要求不可能的事，即使是從聯合國，也不可以。」但他主張，這個組織應具備強大的權力："這個組織，應具備權利和力量，俾能阻止一個國家對另一個國家的一切軍事干預……也應具備權利和力量，以充足的警力，去保障被威脅的國家之秩序。」(一九五六年聖誕節講詞)。這段文字引自：*Major Addresses of Pope Pius XII*, II, 226

60 我們在第一册，普通道德學，關於人類的法律部分，第二六七頁（及以下各頁），較詳盡地討論了服從法律的義務。

61 關於作者對刑法的立場，參閱第一册，二七〇頁。

62 *First Epistle to the Corinthians*, 61, 1, Ancient Christan Writers, no. 1. (The Newman Press: Westminster, Md., 1946), p. 47.

63 Leo XIII, *Sapientiae christianae*, D 1936a.

64 Cf. vol. II, p. 494 ff.

65 參閱比約十二世一九五〇年聖誕節演講詞：AAS 43 (1951), 55. *Major Addresses of Pope Pius XII*, vol. II, Hope for the Future, p. 144. Cf. 43 (1951), 49 ff.

66 一九四二年聖誕節講詞。全上 The Internal Order of States and Peoples, p. 54.

67 *L. c.*, p. 60 f.

68 Cf. 63rd proposition of the Syllabus of Pius IX. D 1763.

69 M. Pribilla, S. J. "An den Grenzen der Staatsgewalt," *StimmZeit* 141 (1948), 410～427; "Schlange und Taube," *ibid.*, 148 (1951), 161～172.

70 M. Laros, *Seid Klug wie die Schlangen und einfaeltig wie die Tauben* (Frankfurt, 1951.)

71 M. Pribilla, *StimmZeit* 141 (1948), 420.

72 Th. Meyer, *Institutiones juris naturalis*, II (Freiburg, 1900).

73 *Staatslexikon* (Freiburg, 1927), Bd. II, 402 ff.

74 *StimmZeit* 141 (1948), 421.

75 *L.c.*, 422.

76 AAS 29 (1937), 196ss.

77 E. H. Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of Encounter with God*, p. 56 (London and New York: Sheed and Ward, 1963.)

78 在古代教會的洗禮中，*redonatio fidei*, 或 *redditio symboli* 非常生動地表達了這種基本態度。

79 H. De Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 2me ed. (Paris, 1933), p. 237 f. 英譯：*The*

Splendour of the Church, p. 205 (New York: Sheed and Ward, 1956).

80 *L.c.*, p. 236 f. and p. 203 f.

81 Cf. *Law of Christ*, vol. II, pp. 166～183.

82 Cf. Vatican Council I: Quo fit, ut ipsa (ecclesia) velut *signum levatum in nationes* (Is. 11:12) et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. D. 1794.

83 E. H. Schillebeeckx, o.c., p. 56 f.

84 Cf. *Law of Christ*, I. 267～285, 教會法、藉口、Epiky、寬免。

85 Cf. R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, tr. John Murray (New York: Herder and Herder, 1963).

86 若望廿三世、在 *Mater et Magistra* 通諭的第四部分、對此問題作了清晰詳細的討論。Cf. *Seven Great Encyclicals*, nos. 233～235, p. 267 f.

87 Leo XIII, *Immortale Dei*, in *Social Wellsprings*, ed. by Joseph Husslein (Milwaukee: Bruce, 1943), p. 71.

88 H. De Lubac, *Splendour of the Church*, p. 114.

89 Y Congar, "Eglise et Etat," in *Catholicisme* III, col. 1435.

90 我們多次討論過、在「個多元社會裏、應用這「普遍性的原理時、所牽涉的困難。特別參閱拙著：*Ehe in dieser Zeit*, pp. 315～321; 465～488.

英譯本：pp. 275～281, 406～426.

91. Y. Congar, *l.c.*, III, col 1439 f. 國家在政治方面屈從教會，這雖是由於特殊的歷史情境所致，但終究使教會陷入了極大的危險之中。關於此點，參閱拙編：*Macht und Ohnmacht der Religion*, (2 aufl., Salzburg, 1957), pp. 68～81, 200～222. "Kirche und Staat" in *Christliche Religion*, Fischer-Lexikon Bd. 3, S 176～181.

92. Pius IX. D 1755.

第二章　天主聖愛統治下的生活與健康

我們之服從天主的統治——愛的統治——必須表現在團體之中，必須實現在天主之家的結構中，並在天主之家庭裏取得其實際的、協調的形式。人是按照天主的肖像受造的。人類社會是在語言和愛情裏，得以實現。可是，我們不是純精神體，我們是生存在肉體之內：

在今世不可能有精神與精神的直接交往。我們是以整個的人互相交流。因爲肉體徹底爲靈魂所滲透，並且因爲它反映，並表現了靈魂的性質，所以它是一個媒介，藉着它，靈魂才能互相打照面。這種交流，不只是透過觀念，或意願，或自覺的姿態，而是透過整個有血有肉的人。爲此，人的交往是深入的，而同時又是神秘的。①

Logos，父的聖言，是在肉體中——並且是藉着犧牲祂那爲我們而拾取的肉體生命——將聖父從永恒對我們懷有的愛，顯示給我們。祂的愛是含蘊在肉體中的。祂愛情的勝利，是在祂的肉體上顯露出來，祂勝利的標誌，是隨着祂光榮的身體而誕生。我們必須將天主的愛，具體顯示給我們的隣人，必須深切地關懷他們肉體的生命，並幫助他們肉體的需要。只有這樣，天主的愛才能住在我們心裏。

我們關於身體和身體之生命的道德理論，乃是基督徒道德學中的一個基本部分（第一節）。而且它必須是以愛爲中心：基督以這愛，在肉體中愛了我們，並且藉着這樣的愛，祂使我們能够按照祂的方式，本着祂的精神，去愛。如果我們承認人的身體是愛的工具，我們也就承認了天主聖愛的統治權——它曾具體顯示在基督身上——它從自私主義，和把我們與邪惡連結在一起的枷鎖中，解放了我

們的愛及我們的身體。我們對天主及隣人之愛，必須以最後和決定性的奉獻，將自己獻於生命和死亡，並以此而達到完美的境界（第二節）。這種愛，必須彰顯在我們的日常活動、我們對生命和健康的關懷中，這種活動及關懷，——從基督徒的觀點來看——只有當它們是爲愛服務時，它們才有意義（第三節）。

第一節　身體及身體的生命

一、基督徒及其身體

基督徒的身體，經過聖神的敷油之後，反映着基督救世的光輝。它已有了準備，可以幫助人欽崇天主，使人不斷分享基督的犧牲，俾使天主的愛，明顯地受到光榮。人的身體及身體的生命，具有極高的價值，超越一切現世的財富。如果一個人要表明他對天主及隣人之愛，沒有比犧牲性命更高尚的辦法了。這使我們多少知道，對於基督的愛，以及對這愛的成長，和完美程度之正確認識，是如何繫乎一個人對身體所採取的態度。

對於人的身體，向來有幾種極端的態度：一是唯靈論和二元論的敵對態度，一是崇拜唯物論和生機論的態度，一是天眞的樂觀主義，自鳴得意地忽視了原罪，一是黑暗的悲觀主義，它一點看不見，在身體內蘊含着創造和救贖的光輝。而基督徒對於身體的態度，乃是處於這些極端態度的中間，而保

持了中庸之道。

我們的身體，不是外來品，我們的身體和靈魂，構成一個整體。②身體及靈魂合起來，這個整體，是按照天主的肖像作成的（參閱創一27）。效法基督，不僅是在靈魂上實現天主的肖像，而且也要努力在身體上相似天主，努力使身體預示它在最後復活的日子將具有的全部光輝。

人的身體，即使是在原罪的墮落之後，仍不失爲創造的傑作。我們不能說，人的身體是原罪的所在地——就像靈魂保持得井井有條似的——因爲墮落之後，身體和靈魂，都同樣失去了它們相似天主的性質。我們不可將聖保祿所說的 sárx（肉體），誤認爲未被救贖的原理，跟天主處於敵對的地位，而靈魂本身却保持了正當的秩序。其實，原罪和救贖，肉體和精神，都同樣掌握，並滲透了身體和靈魂。精神，參與聖神之生活的行爲，必須將靈魂及身體一起加以革新和改造。雖然寵愛不是落座於身體而是落座於靈魂，但却不是落座於「游魂」而是落座於一個擁有身體的靈魂。

再說罪惡的主要根源——驕傲——也落座於人的精神。不過聖保祿在講論「肉身」（sárx）時，表達出一種非常痛苦的人生經驗：我們時常經驗到，背叛精神和反抗天主之法律的行爲，乃導源於「肉身」，而且抗拒罪惡的力量，往往因了肉體的誘惑，而遭到破壞。耶穌曾說：「心神固然切願，但肉體却軟弱」（瑪廿六41）。聖保祿響應耶穌的教訓，而引申說：「我痛擊我身，使它爲奴」（格前九27）。爲此，聖保祿作了一項普遍的結論：我們必須在我們身體內，帶着「基督的刻苦」，帶着耶穌的苦難和死亡，然而不只是在身體內。混亂的意志，也應受到十字架的管制——「爲使耶穌的生活也彰顯在我們身上」（格後四10）。

身體固然是罪惡的陷阱，不過這只是聖經上、尤其聖保祿所講的身體的一方面，或一階段而已。

另一方面——基本的一面——是不可忽視的：身體，從基督徒的觀點去看，尤其從天主聖子降生爲人的觀點去看，是有其偉大性的；而且我們也可以從聖事的觀點去看它，因爲聖事聖化靈魂，也聖化身體；並且祝聖了它們，以準備來日的復活；天主聖神居住在人心裏，並且叫人用身體來光榮天主。

幻影論者（Docetist，主張耶穌沒有肉體）輕視一切身體的東西。聖保祿反對這種學說，而强調下面的偉大眞理：「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若一14）。他所寫的都是他聽過，看過，瞻仰過，和摸過的（若壹一1及以下數節）。若望明白指出，人的身體，在其整個實在中，已經與基督的位格，合而爲一。我們的身體，多多少少反映着基督之身體的光輝。我們的身體，乃是「基督的肢體」（格前六15）。主在降生爲人時，取了人的身體和人的靈魂，然後在加爾瓦略山上的祭獻中，把祂的身體爲我們犧牲了。透過主的降生和救贖，不僅我們的靈魂被贖回來，我們的身體也被贖回來了。聖保祿的結論，值得我們鄭重地加以思考：

人的身體不是爲淫亂，而是爲主，主也是爲身體。天主既使主復活了，祂也要以自己的能力使我們復活。（格前六13及以下數節）難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，而聖神住在你們內嗎？（格前六19）。

最重要的還是他最後的實際結論：

你們原是用高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主。（格前六20）。

身體如何參與光榮天主的工作呢？聖保祿首先要求貞潔。對於那些特別蒙召的人而言，貞潔之最崇高的實現，即是童貞（格前六18；七1～40）。身體是作一切善行的工具。

所以不要讓罪惡在你們必死的身體上爲王，致令你們順從它的情慾。也不要把你們的肢體交

與罪惡，作不義的武器；但該將你們自己獻於天主，有如從死者中復活的人，將你們的肢體獻於天主，當作正義的武器：罪惡不應再統治你們，因爲你們已不在法律權下，而是在恩寵權下。（羅六12～14）。

基督用祂的死亡與復活，爲我們製造了一些東西。聖洗聖事將這東西放在我們必死的身體裏面了：使我們分享基督的死亡與光榮（羅六）。所以，我們不能像唯靈論的自由主義一樣，對我們的身體及身體的行動，保持冷漠的態度。我們必須在身體裏面，並藉着身體，實踐我們今世的任務，以光榮天主。我們的身體，在從事現世的任務時，參與了光榮天主和基督的工作。

基督奉獻出祂的身體，而完成了祂大司祭的犧牲：

犧牲與素祭，已非你所要，却於我預備了一個身體；全燔祭與贖罪祭，已非你所喜，於是我說：看，我已來到……天主，我來爲承行你的旨意」（希十5～7）。

所以聖保祿促使我們跟基督聯合在一起，在身體裏面，並藉着身體，完成我們的司鐸職務：

所以弟兄們，我以天主的仁慈請求你們，獻上你們的身體，當作生活、聖潔、和悅樂天主的祭品（羅十二1）。

我們的身體，藉着參與彌撒和奉獻的行爲，尤其是藉着領受聖事的行爲，而與基督和教會祭獻發生了美好而密切的關係。特別是敷油聖事以及跟基督聖體聖血的接觸，將我們的身體帶入了這愛的結合。

我們可用不同的方式，將我們身體方面的犧牲和服務呈獻給天主：效法被釘十字架的基督；本着犧牲精神忍受痛苦，疾病，和死亡；努力實行愛的工作；利用我們的體力，從事一切善行，以光榮

天主。身體在聖事生活裏受天主恩寵的影響，越來越大；這寵愛就是它來日要與基督一起復活的保證。

從我們對身體的這種基本態度看來，我們對現代「保養肉體」的立場應當非常清楚了。對肉體合理的照顧與保養。

原是發源於對天主的作品的敬意。基督徒之珍攝身體是實行敬愛天主的職責。③

如果我們可以欣賞偉大的藝術品，則我們更可以欣賞活生生的、透露着靈性與精神的人體的美：人體原是靈魂之內在美的表現，是造物者智慧的傑作。

人的美和完善，並不在於脫離肉體的精神，而在於爲精神所滲透的身體，和精神的表現。不過，在這方面，必須保持價值的合理等級，這是十分重要的。身體永遠不可要求完全的自主，彷彿與靈魂和精神不相干。也不可爲了保養身體的美，而犧牲靈魂的內在光輝。事實上，如果我們正確地去觀察，這樣的注重美，只是身體的保養，或保健法而已。其所成就的只是皮膚的表層罷了。

墮落的人類，永遠不可將自己全盤交給自己的身體——完全而天眞地——即使他擁有寵愛，而且他的生活是以恭敬天主爲中心，也不可那樣作。

今天人類不再知道，身體不僅是靈魂的工具和工場，不僅是靈魂的外表和居所，而且在身體內同時蘊藏着一種邪惡的力量，威脅着人，並將人置於邪惡的肉慾和貪婪的奴役與鐵蹄之下。④

基督徒必須從復活的觀點去看身體的保養，關懷，及愛美之心。他必須將這些常常置於基督之十字架的陰影之下。它們必須跟基督的苦難與死亡，以及祂光榮的人性聯合在一起。我們不僅要從墮落的

觀點，去觀看身體的保養，也必須從救贖的觀點去看它。一旦我們忘記了這雙重觀點，一旦這兩種極端的看法遭到破壞，則基督徒對身體的眞正理想，勢將面臨嚴重的危機。

二、基督徒及身體的生命

身體的生命，爲基督徒是一宗偌大的財富。身體活着的時期，是試探時期，是爲永恒工作的時期。人必須「在白天」工作（若九4）。我們必須工作，「爲使各人藉他肉身所行的，或善或惡，領取相當的報酬」（格後五10）。

長壽是天主的恩惠，是一種祝福：「孝敬你的父親和你的母親，好使你在上主你的天主賜給你的地方，延年益壽」（出廿12；六2及下節）。「我必要使他得享長壽」（詠九十16）。「敬畏上主，將延年益壽；惡人的歲月，必要短縮」（箴十27）。當然，分析到最後，單單今世的延年益壽，並非決定性的因素，爲了永恒而善用時間，才是最大的關鍵。爲此，在短期內而臻於完善境地的人，是應受讚美的（智四13）。

生命祇是租借給我們的。它不屬於我們，而屬於那給予我們生命的人。「我們中沒有一人是爲自己而活的，……我們活，是爲主而活」（羅十四7～8）。我們的生命完全操在天主手裏。祂能够隨時要我們死。所以我們必須常常準備聽從天主的召喚。

人在其罪惡本性的重壓之下，呻吟嘆息，他悲悼現世生命的脆弱。

凡有血肉的都似草，他的美麗似田野的花，上主的風吹來，草必枯萎，花必凋謝（依四十

6～7；伯前一24～25）。

我們脆弱的存在和我們現世生命的短暫，對我們是一項警告：不要延誤。要把握你的時間。因爲這短暫的現世生命，可以觸及永恒——並決定我們永恒的命運。

因爲我們這現時輕微的苦難，正分外無比地給我們造就永遠的光榮厚報……那看得見的，原是暫時的，那看不見的才是永遠的（格後四17～18；參閱格前七29）。

我們身體之現世的生命，並非最大的財富。人必須利用身體的生命，爲天主及隣人服務，必須爲了爭取永生而獻出身體，事奉天主。只有這樣，它才具有眞正的價值。「誰若願救自己的性命，必要喪失性命」（谷八35；路九24；十七32；若十二25）。凡是重視現世的生命而超過一切的，凡是單單爲了自己的生存而奔波忙碌的，必將喪失現世價值的眞正意義。他不會了解世上事物的眞正價值，因而也不會了解眞實的生命——在基督內的生命。基督徒決不可單單打算活下去就了事。他應實在關心的是，如何好好地活。他必須付出現世的生命，以爭取永遠的生命。惟有天上的愛賦與永遠的生命，也惟有它是眞正的生命，故現世的生命，應該徹頭徹尾的爲超性的愛而生活。基督曾親口警告我們，不要把現世的生命當作最高的價值，而對它依依不捨。請看救世者的要求，何其鄭重：

如果誰來就我，而不惱恨自己的父親，母親，妻子，兒女，兄弟，姊妹，甚至自己的性命，不能作我的門徒（路十四26）。

如果執着現世的生命——因爲應受譴責的不是生命本身——成爲效法基督的阻礙，我們就必須「惱恨生命」，這活的眞正意思是，我們必須賦予生命一個目標。引導它，並用它來從事愛的工作。基督爲我們犧牲了祂現世的生命。「善牧爲羊捨掉自己的性命」（若十11）。同樣，我們的愛必

須接受考驗。如果我們甘願爲基督和弟兄們犧牲我們現世的生命，我們的愛就被證實了。

我們所以認識了愛，因爲他爲我們捨棄了自己的生命，我們也應當爲弟兄們捨棄生命（若壹三16）。

交出自己的生命，是愛的最高表現。「人若爲自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了」（若十五13）。每一個人都應爲了愛獻出他的生命；有的人是在一偉大的時刻，以一種非常的行爲，犧牲生命，別的人則應經過多年的長久努力，鞠躬盡瘁，慢慢地獻出自己的生命。

現世生命的崇高價值及其迷人的可能性，已表現於若望的「生命」（zoe）概念之中。它指的是天主自己的光榮存在，及我們參與天主生命的情形。我們身體的存在確實可以反映天上的生命。它是到達眞生命之路，是永生的代價。

第二節　接受生命和死亡

每一個人都必須正視死亡。到頭來，每一個人都必須了解，天主是生命和死亡的主宰。不過，基督徒對聖保祿所提供的喜訊，覺得歡欣踴躍：

因爲在基督耶穌內賜與生命精神的法律，已使我獲得自由，脫離了罪惡與死亡的法律。（羅八2）。

基督徒，藉着效法基督，藉着在聖神內以無限信心所接受的愛的法律，開始了解基督戰勝死亡的意義。基督取了跟我們一樣的人性，跟我們一樣的血和肉，爲的是能够替我們死。基督徒至少可以

事先感覺到基督結合的深沉意義。他必須追隨基督，效法基督，本着愛心接受基督的法律。這樣他就可以了解，基督犧牲了自己。

爲能藉着死亡，毀滅那握有死亡的權勢者——魔鬼，並解救那些因死亡的恐怖，一生當奴隸的人（希二14～15）。

另一方面，我們最後一次的臥病及死亡的痛苦，乃是對我們的忠誠之最大考驗。它向我們心靈的深處挑戰，叫我們說一聲我們對愛的法律曾經說過的「是」「好！」。這聲「是」是不是眞誠的？是否建基於我們對天主的愛心？㈠基督徒對死亡及生命的態度，是以信仰爲基礎，並且靠着聖神的恩寵，是我們能够作到的。從基督之死亡與復活的觀點來看，並根據引領我們與基督共死的聖事之明白啓示，基督徒的這種立場，到最後必須決定我們對別人之生命的整個態度。它給我說明了，生命之主向我們要求多大的尊敬：對我們自己的以及別人的生命之深刻的尊敬。㈡

一、基督徒之死

關於身體生命之最後的，一針見血的問題，是由死亡提出來的，同時它也揭示出現世生活的實在價值。唯有從基督之生命與死亡的觀點，我們才能正確地評估基督徒的死亡及生命。

死亡結束現世的存在。它終止現世的生命，而爲現世生命的巔峯，是決定現世生命之永恒價值和命運的時刻。它能够强烈地結束一個不負責任的，邪惡的存在。它應當是一個豐富而負責的，成熟的生活之收穫期。如果一個人在那最後的一刻，還要反抗天主的命令，或者甚至在絕望的情形下以自殺

的方式，將生命拋棄，則他的死亡即顯示出他的惡意和執拗。在基督徒的生活中，死亡應當表現出他甘心服從的態度，也即是，他應本着基督的精神，將生命作爲犧牲，獻給天主。因此，我們若爽快而甘心地接受死亡，我們就是效法基督，我們的行爲即是愛心、信心、和服從的崇高行爲。生命之主藉着死亡召喚我們到祂那兒去。如果我們甘心接受死亡，我們就是對祂說「是」。

因了亞當的罪，人的死亡充滿了痛苦。藉着原罪，死亡闖入了世界，因爲「罪惡的薪俸是死亡」（羅六23）。基督本人，不僅接受了死亡，並且喝乾了苦杯裏的渣滓。不過，祂的痛苦和死亡產生了結果，就是基督徒的死亡充滿了天上的希望。聖保祿一再闡述這死亡的兩面。想到死亡，就覺得痛苦，因爲他「不願脫去衣服」（格後五4）可是他現世的生活，是遠離上主，流放在外，所以死亡是回歸上主的家。死亡是向希望的實現，邁進一大步。從苦難的觀點來看，死亡確是因亞當所受的呪詛而來。但是如果人本着服從，希望，和愛的精神接受死亡的話，則死亡即完全屬於基督恩寵的範圍，完全屬於爲人帶來幸福的十字架的蔭影之下了。

基督徒，必須冒生命之險。他必須接受生命，而又準備放棄生命，從基督之死亡的觀點，去看自己的死亡。他一旦學會從這種觀點去看死亡的話，則他每一個放棄財物和克己的行爲，都分享着基督的死亡，並且成爲跟祂一起復活的標誌。我們在事奉天主及服務隣人的日子裏默默無聞地所付出的長久而令人疲憊的努力——也將分享基督之勞苦及其死亡與復活的尊榮。

天主處罰原罪時，就把人判與死亡了。但是基督徒由於分享了基督的司祭印號，他的死亡因而就被祝聖了。在「聖洗聖事」中，基督徒，因基督之死，而受了洗禮，而且這洗禮永遠有效。因此他常常「跟基督一起死」，而且甘心接受自己的死亡，以便參與基督的犧牲和死亡。「堅振聖事」，「神

品聖事」，參與彌撒的祭禮和領聖體，這一切，與其說是祝聖死亡的行爲，不如說是爲生命儲備力量，俾使我們準備並實習生命之最緊要的關頭——好好地死。基督徒，就其爲亞當的子孫而言，必須「忍受」死亡的痛苦。就其爲基督的肢體而言，他能够而且可以把死亡「接收」過來，而「實現」它，將它視爲一種服從的行爲。依照這種看法，基督徒的全部生活，就是準備並實習那最後而最具決定性的行爲——接受死亡；無論天主何時，並如何將死亡送來，那都無關緊要。我們祈禱時，最要關心的即是祈求恒心到底的恩寵——快樂的死亡。我們應隨着時間的流動，在每一個重要時刻裏，常常準備這件事。

疾病與死亡，都是對天主的敬禮，它們具有崇高的價值。此種價值首先彰顯在「爲病人敷油」的聖事中。因爲藉着敷油聖事，我們被敷上香膏，並受了祝聖，而與基督的痛苦結合在一起。而且藉着這敷油聖事，我們也有分參與基督之死亡的勝利。人由於五官的軟弱，而犯了許多罪過。在敷油時，赦免這些罪過的儀式，乃是初步的祝聖。這一點，在東正教的聖事禮儀中，表現得非常美好。

啊，基督呀，求你用你仁慈的堅固印號，印在你僕人的感官上面……請你由上方，用你印號的神聖圖像，以不可言說的方式，聖化我們的靈魂和身體。

此最後的敷油儀式，乃是「快樂的敷油，聖化的敷油，力量的裝備，心靈的喜悅。」

基督徒的司祭印號，應當藉着這件聖事表現出來，而完全實現。敷油聖事跟死亡有關，也即是說，跟我們最相似基督死在十字架上的犧牲行爲有關。就此關係而言，敷油聖事，使司祭印號達到了圓熟的境界，而這印號是透過聖洗（和堅振）聖事，印在我們靈魂上的。

七件聖事，都密切地互相關聯。敷油聖事，涉及前面的聖洗聖事和告解聖事，因爲這兩件聖事，

以一種象徵的方式，重復着我們跟基督一起被埋葬起來，以及我們死於罪惡的情形。當我們身患重病，面臨死亡之時，這一切應在敷油聖事中，獲得最圓滿的實現。正像一個領過堅振的基督徒，並非孤單單地一個人去敬禮天主——他必須參加基督肢體的行列，跟整個教會團結一起，共同奮戰——同樣一個身患重病的基督徒，領受敷油聖事之時，應當跟基督一起，並爲所有的弟兄，接受死亡。有些熱心的靈魂——我們認爲有很多這樣的靈魂——在臨死的時刻，爲他們的親戚，並爲使罪人回頭改過，而奉獻了他們的痛苦和死亡。這些靈魂是值得讚美的。

特利藤會議聲明說，敷油聖事：

> 按照教父們的意見，不僅是告解聖事的完成，而且是全部基督徒生活的完成，因爲基督徒的生活必須是天天與基督同死與日益鮮明的贖罪的標誌。⑤

然而跟基督同死，含蘊着一切生命及一切光榮。因此聖文都臘說得對，聖神在敷油聖事中所賦予的恩寵，完成了對基督徒血統關係的祝聖行爲。這樣，他被敷油之後，即可憑着王權進入他自己的天鄉。⑥聖多瑪斯的言論，跟上述的意見很相似：

> 但是，一個人不管是由於疏忽，或是由於生活上職業的變動，或是由於時間短促，或是由於其他類似的原故，他總是無法單靠自己完全醫治上述的軟弱。因此準備了這件聖事來幫助他：完成上述的治療手續，並且赦免他的罪過及暫時的處分；結果，當靈魂離開身體時，就沒有東西阻止他的靈魂去瞻仰光榮了。⑦

實施敷油聖事的方式，在教會裏有許多不同之處。有的在領聖體以前實施，有的在領聖體以後實施。因爲，給臨終的人敷油，一方面是完成人與耶穌聖體的結合，另一方面則是頂備人領受聖體，以

紀念並完成基督的犧牲和愛，並且作爲在光榮中與上主結合的保證。不過，在領聖體以前實施敷油聖事，更有意義。領聖體可被視爲基督之犧牲與死亡的果實。而且用敷油聖事赦免了病人的罪過，將病人祝聖之後，領聖體又可被視爲未來光榮的保證。因此這樣的作法，最能表現出基督死亡的深刻意義及其不可思議的效果。

一般地說，領受敷油聖事的基督徒，不曉得敷油禮是爲治療他身體的疾病（參閱雅五15）或是爲祝聖他的身體，準備他將來復活。不過它常常表示一種眞正的敷油，表示天主治病的力量，表示天主召喚人作克苦，效法基督的死亡，不管他事後死亡，或繼續生病，或是痊愈，都是一樣。它常是爲病患者的敷油禮，常是表示天主安慰病人的聖事。如果一個人善領這件聖事，他就會獲得治療，有時是叫他繼續生活在世上，跟基督一起受苦，有時是叫他獲得永生。有效地領受敷油聖事，可以赦免人的罪過和罪罰，可以使人不致危險地執着現世的生活。按照天主的計劃，敷油聖事有時候可以使人痊癒——通常是因爲病人願意完全順從天主聖意，而這種順從乃是這件聖事的主要效果。既然如此，我們就可以結論說，任何患有重病的人，即使沒有馬上死亡的危險，都應當領受敷油聖事。

敷油聖事本是活人的聖事，這即是說，領受者必須擁有寵愛，俾能相稱地領受這件聖事。爲此，如果病人帶有重罪，至少他若兼領聖體，必須先行告解。（如果他不領聖體，至少他必須發上等痛悔——作一個完美的悔罪行爲）。敷油聖事只能用來代替「死人的聖事，以便使他復生」，這即是說，如果病人無法告解，但却作了悔罪的行爲（至少不完全的悔罪行爲），懺悔了自己的一切重罪。同樣，如果他善意地領受了敷油聖事，自以爲擁有寵愛，然而事實上他的靈魂裏還存有被遺忘的重罪，可是他眞心懺悔了一切重罪，在此情況下，上述的代替原理也可適用。這兒我們所說的是眞正的不完

全懺悔（下等痛悔），因爲完全的懺悔（上等痛悔），可以赦免他的一切重罪。

如果帶有重罪的病人被敷油時還是清醒的，則他必先懺悔（至少不完全的懺悔）自從上次告解以來所犯的重罪，敷油聖事才能生效。當然，他也必須具有一般性的意向，就是不論生死，都要像一個基督徒，其中含蘊着領受最後聖事的願望。基於上述，我們可以了解，每天懺悔是如何重要。

當我們領受聖事時，我們準備得越好，越跟天主聖寵合作，聖事的效果便越豐盛。爲此病人自己，及其親人，或其他在這方面負有責任的人，應當在適當的時刻延請司鐸。⑧敷油聖事具有爲病人送終的特性。這種特性要求病人完全自覺地與基督——犧牲，祭品——結合在一起。病人應當跟臨終的基督結合在一起，獻出自己的生命，以超性的精神，接受天主頒下來的死亡。從根本上說，我們的一生，處處都應如此服從天主聖意。如果我們的生活是這樣的，我們就準備好接受這最後的聖事了——它將使我們的死亡成爲一個獻給天主的偉大祭禮。⑨

現代醫學揭示出許多可能性。這是以前的人做夢也想不到的。今天，如果一個人由於心臟停止跳動而失去知覺，且被認定死亡時，在某些情況下，還可以使他復生。現代科學的這種成就，提供了一項料想不到的證明，證實了我們的作法是對的：就是當一個人表面看來已經斷氣之後，我們還可以有條件地爲他實施敷油聖事（條件是，「如果你還活着」，或者用最普遍的條件句，「如果你還能够領受」）。因爲靈魂很可能，尚未離開身體。近來有人復生的情形，可以證實這點，或者說得更確切一點，有人心臟停止跳動之後，又恢復了跳動，這種實例足以證實我們的作法是對的。

醫學尚不能給死亡下一個清晰明確的定義，也未能確定死亡的時刻。既然如此，那麼在有疑問的時候，至少就實施敷油聖事而言，我們必須堅持這個一般性的假定，就是如果不能清楚證明人已死了，

他就還活着。因爲我們是在討論一個人從造物者手裏所得的一項基本權利，這項權利，他只有在死定之後才喪失。⑲

二、攻擊身體生命的罪行

相反身體生命之最嚴重的罪惡，是「自殺」，「謀殺」，以及危害自己及別人的生命。自殺是擅自將自己致於死地。謀殺是任意毀滅別人的生命。謀殺與自殺都是非常重大的罪惡。由於疏忽而危害生命，其罪惡的輕重要視其疏忽的程度而定。

(1) 自殺

即使是按照本性來說，自殺也是一種可怕的錯誤。這種行爲違反本性之最深的本能，違反自我保存的本能。從宗教的觀點而言，自殺乃是最極端、最獨斷的自我肯定，輕蔑，以及絕望之表現。杜斯多也夫斯基（Dostojewski）在其「惡魔」這部小說裏，描繪一個自殺的人說，他幻想自己是神人，企圖以最動人的方法表現自己的榮耀，結果毀滅了自己。他要作生命和死亡的主宰。天主掌握着我們的生命。自殺的罪惡，直接違反天主的尊嚴和最高主權。（參閱申卅二39：我使人死，也使人活。）自殺的人是不肯遵照天主的旨意去服務和忍受痛苦。因此他以輕蔑天主的態度，拋棄自己的生命。

自殺的直接動機，普通是絕望。自殺者看不出生命的意義，尤其看不出痛苦的意義。最後他就以不知悔悟的死亡，印證了他的絕望。他最多是一個懦弱的逃兵，企圖逃避生活的艱難。

無論在客觀方面自殺的罪惡如何嚴重，我們不能，亦不可，判斷自殺者主觀的罪過。在許多情況下，他患有嚴重的精神失常。事實上，那些公認的有德之士，在憂鬱的衝激之下，或者受了某種程度的强迫，而尋了短見，大概都屬於這種情形。

若是一個人，按照人的誠實判斷，自覺而故意地取了自己的性命，則教會不能給他基督徒的葬禮。[11]不過，若是對於自殺行爲的道德責任有所懷疑，則不能不給他基督徒的葬禮。在這些情況下，應當從寬去判斷他；從人道和基督徒的觀點來看，這不僅是比較公平的，大概也是比較客觀與正確的。

自殺者數字的大量增加，乃是時代的病徵。對許多人而言，生活空虛，沒有意義。許多人對現世和永恒都感到絕望。今天，很多人缺乏對死亡之尊敬，以及對其眞實意義之了解。他們不大了解痛苦的意義，更不肯跟基督一起忍受它。許多人遇到試探和痛苦就反叛天主。這種反叛精神，影響了許多的基督徒。我們這個時代的人，不知道什麼是永恒。

有人提出一個問題：一個人可不可以被判定作他自己的劊子手？這樣作是否合理？我們指的是，在若干情形下，一個人執行國家的法律，像蘇格拉底一樣。關於這點，大家意見紛紜。依我看來，執行這種由合法政權所下的判決——當然我們認爲是殘酷與野蠻的——是許可的，當然我們假設沒有人妄想自己對生命具有權力。在個別情況下，對於行爲之合法性的判斷，繫於下面一點：這是自殺，或者是執行死刑？

(2) 謀殺

因仇恨，報復的慾念，邪惡的貪婪，而殺人，乃是駭人地攻擊天主的最高權利。這是一項違反正義及對隣人之愛的重大罪惡，因爲當它剝奪了人的生命之後，同時也剝奪了他一切現世的財富，不僅如此，它也剝奪了他一切在愛主之途上進步的機會，還有，當一個人以魯莽而暴烈的行爲謀殺別人時，如果被害人帶有大罪，他可能被投入永久的地獄。教會一直將謀殺視爲嚴重的罪惡。這種罪惡，唯有藉着嚴厲補贖，才能獲得寬恕。國家理應以最嚴重的刑罰，處分預謀殺人的罪惡（如有必要，可用死刑），以便保衛國民的生命。

我們必須將預謀殺人跟非預謀的殺人，加以區分。我們特別是指由於情感的突然而幾乎無法控制的衝動，而失手殺人的情形。既然這種行爲不是基於惡意的預謀，因此它的罪惡在主觀方面是較輕的。所以它的處罰也不應那麼嚴厲。

(3) 殺害不合法的攻擊者

當一個人遭到不合法的攻擊時，無辜的一方在道德上具有優先權。他可以使用一切適當的、必要的、相稱的方法，保衛自己（以及那些依賴他保護的人），並避免一切重大損失。不過，即使是不合法的攻擊者，也有他的權利。無辜的一方，在抵抗對方的攻擊時，必須遵守合法的自衛限度。自衛決不可發展成報復行爲，或造成不合理的損失。如果一個人不殺死攻擊者即能保護自己的生命和維持生活的必要財產，他決不可取對方的性命。顯然地，如果眞有疑惑，是否殺死攻擊者是唯一的自衛方法，則其解決的方式應當有利於無辜的一方。因此，在這類的疑惑中，無辜的一方沒有義務將自己置於重大的危險之中。無論如何，如果他可以逃走，或暫時隱藏起來，或使用拳掌，或使用不致人於死

的攻擊辦法，來保護自己的生命，他就不可以殺害對方。顯然地，在這種情形下，殺害對方已非必要的自衛方法。

我們不僅有權利保衛自己的生命，而且有權利保衛我們個人的自由，身體的完整（貞操），以及對生活十分重要的財產。如果有人企圖不公正地剝奪我們那些東西，我們也可以爲了保護那些東西，而將他致於死地。不過，取人性命，必須作爲最後的手段，也就是在沒有其他可能的衛護方法時，才可以使用這個方法。

一個人固然可以保衛自己的財產——雖然這些財產對他的生計並不十分重要——然而保護財產的行爲，不可包括殺人。理由很明顯：在可能的損失與避免損失的極端手段之間，不成比例。非必要的財產比不上生命的損失。關於所謂保護榮譽，也是一樣，決不可爲了保護榮譽而殺人，因爲眞正的榮譽，不可能用這種暴力的方法來保存或恢復。⑫

如果隣人遭到不合法的攻擊，我們也可以保衛隣人的生命，自由，和對生命十分重要的財產。在此情況下，如有必要，可以殺死攻擊者，以衛護無辜者。

我們這兒討論的是保護隣人的「權利」問題。不過這兒發生了一個問題：我們是否有「義務」保護他，而對抗不合法的攻擊者呢？如果保護隣人（並且在我們自己受到攻擊時，保護自己），必須流人的血，或取人性命，那麼我們負有多少義務去保護他（和我們自己）呢？我們的生命是天主賜給我們，要我們保管的。所以任何人不可用無所謂的態度，或因了膽小怯懦，而容許殺人者掠奪他的生命。不過，一個深深受着基督徒的愛人之德所推動的人，可以約束自己，不取對方的性命，以便拯救他的靈魂，使他不致陷於遭受永罰的重大危險。或者一個人可能被那幾近無法克服的流血的恐怖及其

後果所控制。在這些情況下，他就可以犧牲自己的性命，當然必須假定，沒有對家人或團體的重大義務阻止他這樣作。譬如他若是家庭或某特殊團體的唯一支柱或保護人，他對家庭或團體就有嚴重的義務了。再者，我們應當愛人。如果有人遭到不公正的攻擊或威脅，我們應當盡力幫助他。但是一般而論，除非是自己的妻子，兒女，父母，或那些特別託付給我們，受我們保護的人，遭到生命的危險時，則愛人的義務不至於要求我們取人性命，或直接插手，或冒自己生命的危險。所謂特託的人，包括那些受契約束縛，或受公職束縛，有責任保護別人的人（警察，守衛，便衣警衛，看家人，等等）。

爲了頂防別人攻擊，而首先攻擊未來可能的攻擊者，是不許可的，因爲這種預防性的攻擊，不是必要的。不過，如果一個人已經確知，對方必然會攻擊他或他自己的人，則他可以作預防性的自衛，事先下手。在此情形下，敵方已經在明顯而確定的預備工作中，開始了攻擊。

即使是一個瘋子，或是一個醉漢，對我們發動致命的攻擊，我們也可以自衛，因爲支持我們作必要的自衛甚至取對方之命的理由，不是攻擊者主觀的罪過，而是攻擊本身的客觀方法。不過，關於所謂醉漢攻擊者的問題，作家們提出了一項注意：如果無辜的一方合理地確知他本人具有寵愛，而極怕攻擊者沒有寵愛，很可能會帶着大罪而死，則他即不可爲了避免受攻擊，而將攻擊者殺死。在此情形下，按照基督徒愛德的要求，無辜的一方應準備犧牲自己有死的生命，而不可讓攻擊者永遠受罰。[13]

決鬥是兩個人約好，按照既定的規則，以致命的武器，互相殘殺。這種爭鬥決不可列爲必要的自衛。那只是一種預謀的殺人企圖，其目標是一種報復。實際上決鬥往往是建基於榮譽和恢復榮譽的錯

誤概念，而非建基於殘酷的報復慾念。它一定是出於驕傲，過分地注重面子，好勝心，以及輕視人類生命的深刻價值。

人們提出了一些理由爲決鬥辯護，有的說，在任何情形下，決鬥都是合法的，有的說在某些環境下是合法的。而教會却一再譴責了這些人的主張。教會不但禁止決鬥，而且還規定了開除教籍的處分。處分的對象不僅是主動參與決鬥的人，而且包括那些合作的共犯。這開除教籍的處罰，是給宗座保留了的：祇有他有權赦免此重罰。此外還有其他教會方面的嚴重處罰。[14]由學生組織或派系所實行的學生的決鬥，顯示這些學生贊成決鬥，他們的行爲乃是準備個人決鬥的操練，對身體的安全很有危險。爲這個原故，只要這些條律存在，它即應受教會的制裁。無論如何，學生的決鬥總是不道德的。[15]

(4) 法庭謀殺（法庭所作不公正之死刑判決）

有一種特別邪惡的殺人形式，叫作「法庭謀殺」。其意義是，雖有明顯清晰的誣據，證明被告大概無辜，然而却判定並執行了他的死刑。

法庭謀殺的罪惡，比起一般的謀殺更爲可憎，因爲它頂着正義的名字，而且實行判決的那些人，負有義務、並曾發誓保護正義及權利。主持審判的法官，執行他的判決的人，證人，原告，訴訟人，都可能犯了法庭謀殺的罪過。他們罪過的輕重，要看他們在審判，控訴，和作證時，知道事實的多少而定。有些專制政府也有同樣的情形。它們打着某種法律形式或所謂審判的旗號，憑着捏造的控訴，將無辜的人判處死刑。

如果跟此類案件有關的人，在行動上粗心大意，而不直接反對自己的良知，則他們就沒有犯狹義的法庭謀殺罪，只是在審判過程中，犯了疏忽的殺人罪。不用說，執行不公平的判決——假定負責執行的人知道判決是不公平的——即是法庭謀殺的共犯，即使他們是受了强迫，也是一樣。那些執行不公平的判決的人，都是與法庭謀殺合作，都有罪過。

(5) 殺嬰

跟法庭謀殺類似的，是母親殺害嬰兒，這種罪惡也是謀殺的一種加重的形式。事實上，母親謀殺嬰兒——兒女謀殺父母的情形也是一樣——在客觀方面，相反血統的自然關係。一般的人都有這種感覺。不過，情感的强烈混亂，以及「由生產所帶來的精神失常」[19]似乎能够阻碍一個人的思考和自由決定，使得母親對她不願生的孩子產生一種壓抑的、不自覺的反感；尤其是如果這孩子是私生子，更是如此。在這情況下，母親的罪惡多少是可以理解的。此種心理學的解釋，可以使我們多少了解德國刑法的規定。按照這種規定，對於未婚母親，在生產之際，或生產後不久，犯的殺嬰罪，所加的處罰，不像一個人所預料的那麼嚴厲。

(6) 墮胎

(a) 墮胎的概念和歷史

墮胎這種罪惡，幾乎沒有其他罪惡，像它那樣鮮明地標示出現代世界道德的墮落程度。墮胎是故意將不能離母體而生活的胎兒，從母體中取出，或是在母胎裏將它殺死。

如果由於自由意志無法控制的原因而使懷孕中斷，我們即稱爲「流產」。它假定終止懷孕的行爲不是有意的，即使是由母親或別人之不適當的行爲所致，也是一樣。（可能有某種程度的罪過在）。當然，今天經常有人使用「流產」一詞，然而它所指的實際上乃是有意的墮胎。如果胎兒可以活了，却不完全成熟，大約是在廿八個星期之後，我們稱它爲「早產」。懷孕三個月之內，稱爲「胚胎」。三個月以後，稱爲「胎兒」。[17]

亞力斯多德主張，男性胚胎，在懷孕四十天之後，接受靈魂（精神），女性胚胎則在懷孕八十天之後，接受靈魂。大半的士林哲學家不加批判地接受了這古老的意見。今天的醫生們，尤們是神學家，普遍地主張，靈魂是在懷孕的剎那立刻注入的。人的身體是精神的機構。它在母胎中以完全固定的方式，而且向着一定的目標發展着。這種現象，除非是靈魂從一開始就存在於身體之內，作爲身體的元形，否則，即使是從哲學的觀點，也無法解釋。

沒有一個經院學派的人，從亞力斯多德的意見中，抽得結論說，在懷孕四十天（或八十天）之前，墮胎不是一種罪惡。不過，這種意見曾經一度影響了教會的刑法，使其較爲緩和。事實上，如果我們能假定亞力斯多德的意見是確定的，那麼在靈魂注入身體之前，我們就不能說墮胎是謀殺人命的罪惡。然而無論如何，胚胎是一種小生命，是天主打算注入靈魂的先決條件；而墮胎就是不自然地干預這小生命。因此在任何情形下，墮胎都是嚴重的罪惡。亞力斯多德的意見已經落伍，最多只有一點點可能性而已。依筆者的看法，它完全不能成立，至少在實際的道德領域裏是如此。基於這種理論，我們必須視每一個墮胎行爲，爲狹義的謀殺。因爲，如果一個生命那怕只有一點可能性是人的生命，則對這生命之致命的攻擊，即顯示出謀殺者的心思和意圖。在今天，這種思想有其特殊的重要性，因爲

今天發明了一項新的避孕法，就是「腹內裝製」，此種避孕法，至少按照一種科學理論，並不阻止受孕，而是將受孕的卵子，在其進入子宮之前，排出體外。如果經驗科學能夠證明，在腹內裝製的影響之下，不能受孕，因而也沒有排除受孕的卵子，這種方法才能被視爲一種純粹的避孕行爲。在目前的情況下，從道德的觀點言，它應被視爲一種墮胎行爲。

(b) 所謂指標

有些現代作家接受了某些道德理論，反對家庭與孩子的部分權利。他們企圖證明，即使終止懷孕的行爲包含着毀滅胎兒的生命，也是合理的，因爲有些理由「指出」這種行爲是正當的。其「指標」如下：

(1)「優生學指標」，其意義是，如果我們能夠預料，胎兒必然會繼承疾病或弱點，就可以將軟弱的胎兒除掉。這兒的指示是，必須在母腹中將孩子的生命毀滅。這種態度，跟那些提倡「安死術」的人們所持的態度完全一樣。依照後者的主張，原則上，凡是按照種族，經濟，或政治各方面的理論，不適合生存的生命，一律應當除掉。拋開這些人對人生眞正價值的無知不談，他們這種態度，必然導致慘無人道而毫無限制的集體謀殺。

(2) 依照所謂「倫理指標說」，凡是由姦淫或强暴所懷孕的孩子，應當悄悄地、儘快地，用墮胎的方法將孩子除掉，而且他們主張，這樣作是合理的。這些孩子是應除掉的，爲的是他們的父母不要因了一個不想有的孩子以及跟孩子的存在相聯的社會恥辱，而精神崩潰。孩子應當除掉，爲的是婚姻不要破裂，或者爲使父母不要喪失其公民的尊嚴和地位。主張這種公民「倫理」的人，不想一想，

孩子不受歡迎，那決非孩子的責任，一個人可能因了謀殺一個無辜的孩子而崩潰，或心靈受到極大的創傷。對於這些他們想也不想。因爲保護這種態度的人，心靈中早就喪失了人類存在的道德意義。

(3) 按照「社會指標說」，如果家裏添一個孩子（或多添了一個孩子），對於家庭，或對於母親，將是一個太大的社會負擔，或者更確切點說，將是一個太大的經濟負擔，就可以墮胎。保護這種社會指標的人，劃出了相當寬大的界限，不過，很明顯，這些界限完全是他們任意而爲的。如果孩子的出生與母親的社會型態或生活水準不能配合，則母親就可以在胎裏把它殺掉。只要有了上述的「徵兆」，就非下毒手不可。

甚至有些「醫生」也無恥地贊成了這種觀點。因爲他們主張，若要使人接受「醫學的指標說」，若要使這學說成功，必先使人接受「社會的指標說」：以爲後者是前者的先決條件。顧德梅爾(W.Kuietemeyer)[18]明白指出，關於指標的理論，應當擴大，使其成爲有依據、有計劃的犧牲。

如果沒有心理的及社會的指標說，我們就永遠無法根據「醫學的和生機主義的」指標說，去解釋懷孕的問題[19]……第二一八節的觀念是正確的。它將使指標說成爲醫學理論的代表部分，亦即涉及毀滅生命之權利的理論部分。[20]

這位自命爲「人道主義者」的作家，勸我們說，「我們不可忽視，犧牲的態度乃是生存的條件。」[21]這種思想，跟基督徒對犧牲的宗教觀念，恰好相反：它准許人「有計劃地犧牲」別人的生命，實際上就是自己孩子的生命，以便保存自己的生命，或爲得到一個更具社會地位、更舒適的生活。相反，基督的教會要求我們犧牲自己，以便爲別人的生活服務。

我們提出一項警告：如果我們對社會上的邪惡，以及與其相應的經濟困難，漠不關心，則我們就

沒有資格跟別人一起嚴厲地譴責那由於經濟困難或社會性的不足，而產生的墮胎行爲。如果我們不着手減輕現存的經濟壓力，以消除，至少減少墮胎的誘惑力，而只是袖手旁觀，則我們無法心安理得地譴責這種重大的罪惡。

當然，這種社會「謀殺」理論的最後原因，並非經濟的缺乏或財務的壓力，而是當代社會道德的低落。事實已經證明，墮胎在富有的人們中，比在窮人中更爲普遍，只是極度的貧窮，確能使本來危險的情境更趨惡化。

(4) 依照「醫學的指標」，殺死胎兒，或更確切地說，終止懷孕的指標，有下列幾種情形：如果母親的生命具有直接和最近的重大危險（生命的指標）；如果母親的生命在將來容易遭受重大危險（預防或治療的指標）。

每一位嚴肅的醫生，都必須摒棄那「治療的指標」，這是很明顯的。因爲一個醫生如何能够只是爲了預防對母親的生命可能發生的危險，而殺害一個無助且無辜的孩子呢？可是有些醫學界人士，對教會之摒棄「生命的指標」，提出了責難。[29]但是如果我們腳踏實地去評論一下，我們可以看出，教會的態度給醫學提供了項有益的警告，使它進一步發展了醫術，以至於今天，即使是在最危險的情況下，也可以保障母親和嬰兒的生命。只有少數的例外。按照所謂「生命的指標」，只有用碎胎術，(embryotomy 將胎兒在母胎內割成碎塊取出) 只有藉着手術破開胎兒的腦袋 (craniotomy: 將胎兒頭腦切碎取出)，只有用割除胎兒內臟的種種方法 (evisceration)——通常是因爲母親的骨盆太狹窄——才能挽救母親的生命。今天，這樣的說法，對於一個忠實的醫生而言，是無法成立的。如果一個認眞的，具有足够知識的醫生，從醫學的觀點去研究這個問題，他必會排除這兒所說的「生命的

指標」因爲有許多別的方法，尤其是剖（母）腹（Caesarean section）的方法，來保障母親及孩子的生命。而且剖腹的方法，已不再被視爲危險的方法了。

不管醫學的最後斷語如何，教會絕對堅持一項原則，就是，無論在什麼環境之下，永遠不能許可人以直接的行動，毀滅無辜胎兒的生命。[49]理由如下：

(1) 唯有天主是生命和死亡的主宰。任何醫生不得宣判及執行一個無辜者的死刑。但他必須盡一切力量挽救母親及孩子的生命。如果他盡了一切努力，使用了他一切良好的訓練和經驗，仍不能成功，那就是天主自己作了決定，並對一個人的生命作了宣判。

(2) 如果大家公認了有關母性的道德原則，就是在母親具有生命的危險時，就可以「犧牲」孩子的生命，以拯救她自己的生命，則母性的意義，即不再是絕對獻身於每一個孩子了。按照母愛的本質和母親犧牲精神的要求，做母親的，應當甘願喪失自己的性命，而不願干預孩子的性命。她應當情願犧牲自己的性命，而不可請一位醫生殺害她的胎兒，以求自己脫離危險。

(3) 最後——從純粹醫學的觀點而言——按照有經驗的、負責的婦科醫生的判斷，那些按照醫學的「指示」，實行墮胎之後，而喪生或喪失健康的母親，其數字比着那些拒絕了醫學的指示，不肯墮胎，因而導致死亡的母親的數字，還要大。[50]由醫生，或者——更糟糕的是——由庸醫所作的墮胎行爲，使得無數的母親喪失了生命。一大部份動過此種手術的母親，雖然逃過了死亡的關卡，却因此而抱病終生或終生不能懷孕。

對母親而言，最糟糕的，還是她母性所受到的道德創傷。從醫學的觀點而言，有時候我們有理由相信，一位精通醫術的醫生，能够幫助身體的生命，而不必實行墮胎的手術。在這樣的情形下，若是

將孩子的生命及母親的精神健康，母性本能，置於純粹身體的安全之下，便是一項錯誤。

教會決然揚棄這一切所謂的「指標」。她主張，依照天主的法律，不僅有一種「指標」，而且還有一種無條件地約束人的義務——並且在這方面沒有一個人除外——叫人絕對避免直接殺害任何無辜和無助的人。甚至我們必須更進一步：我們必須自覺地將每一個人的生命置於我們愛的保護之下。這句話特別是對母親和醫生說的，因爲天主將她的孩子的生命交給了母親，而醫生的責任就是保衛生命。

國家之最神聖、最迫切的義務之一，是用法律保護最軟弱最無辜的人，就是未出生的孩子。有些國家忽略了保護兒童的職責。教宗比約十一世，以預言的精神，使這些國家注意一件事實，就是天主要爲無辜的血報仇，因爲他們（流血的人）從地上向主呼號。（參閱創四10）。[23]

這樣的罪惡是非常可怕的，而且它們破壞公共福利。可是在大多數的國家裏，尤其是在德國，[20]其現行的刑法，對這種罪惡所規定的處罰，過於溫和。再加上人們給予法律的解釋，以及在應用法律時，非常寬鬆，因而使得那些原來溫和的處罰，簡直沒有效力了。在許多國家中（譬如在瑞典），政府的法律甚至准許優生的和社會的指標說，暢行無阻，而實際上不加什麼限制。差不多在所有的國家中，因爲有生命的指標，甚至治療的指標，在醫生的准許之下，即可實行墮胎，而不受法律的制裁。假定上述的特殊情形，只限於「生命的指標」，而且加上更嚴格的保障，使人不致濫用，而且不要擴大其應用的範圍，那麼在目前的情況之下，我們也許不太反對其免受法律的制裁，當然，我們常是假定，「免受制裁」，並不等於權利及合法。因爲國家不能將天主的法律所禁止的事項，弄成合法的。不過，在某些特別重大的情況下，尤其是「科學」的態度和觀念是如此混淆不清——不幸今天正是這

樣——的時候，國家可以不加處罰。

教會常常視墮胎爲一種特別可怕的謀殺行爲。最初的基督徒曾以極其恐怖的心情，討論這項眞正屬於教外人的罪惡。[37]最初的會議，像三〇六年的厄爾未拉（Elvira）會議，三一四年的安其拉（Ancyra）會議，六九二年的楚羅（Trullo）會議，皆以開除教籍的處分，處罰這樣的罪犯，對於悔改的人，則加給他們極其嚴厲的教會的補贖，這些補贖，往往延續若干年。按照當前的教會法，一切犯有這種罪惡者，以及一切共犯——包括母親在內——都被判以開除教籍的處罰，其赦免權保留在主教手裏。[38]

（C）合法的手術

有時嬰兒不能以自然的方式出生（生產過於痛苦，或是母親的骨盆太狹窄）。現代外科證明了各種各類的手術，以挽救嬰兒的生命。一位婦女可以接受這種手術，兩次甚至三次，也沒什麼危險，而且可以生下十分健康的孩子。在別的情形下——這種情形比較稀少——狹窄的骨盆可以用開刀的辦法，加以救治。不過這樣的手術，現在不常用了。

如果沒有別的辦法挽救孩子的生命，尤其是如果沒有別的辦法給嬰兒施洗，母親就該接受這樣的手術。萬一嬰兒確有死亡的危險，醫生可以給母親開刀，而不必徵求她的同意，以便在「必要的」時刻，拯救孩子，在某種情況下，母親死後，還能够馬上開刀，救活嬰兒的性命。母親剛剛死去之後，若是給母親開刀，有希望救活嬰兒，至少有希望給它施洗，就應開刀。當然，只是有子宮外懷孕的情形，則必須動手術，以挽救孩子的生命。

上述的手術，主要是涉及拯救嬰兒的生命的，而且對於母親有着某種的危險。除此之外，還有別的手術，其直接目標是拯救母親。然而這些手術危及孩子的生命。

如果期待生產的母親陷於緊急的、危險的處境，而爲了挽救她們，需要開刀，那麼醫生就可以按照規定的程序，爲她們實行一切醫學上認可的手術。即使醫療的過程對孩子的生命具有可能的、甚至確定的危險——此種後果是間接的，而且不是人們所希望的——上述的原則仍舊有效，而且可以在實際上應用。不過，我們常是假定，爲了拯救母親及胎兒兩者的生命，已經沒有別的辦法。爲使手術合法，這乃是一個明顯的先決條件。例如，應當鄭重考慮，是否可能將手術延至懷孕後的第廿八週，爲使早產的胎兒能够生活。無論在什麼情況下，都不可以直接將嬰兒殺死。嬰兒的死亡必須是醫療過程中不希望得到的效果，而且那醫療過程本身應當是許可的和必要的。因此人們是接受嬰兒的死亡，而不是希望或尋求它，也不是直接造成的。最後，應盡一切力量，務使嬰兒能够接受洗禮。

上項原則的應用

一位婦產科醫生，帶着一點惡作劇的諷刺，引述了一個典型的例子，說明一個人如何純然機械式地應用了「直接」與「間接」這種區分的原則，這個例子可以作爲天主教人的借鏡：

一位懷孕四個月的婦人，請我去爲她開刀，拿掉子宮裏的一個腫瘤（stielgedrehten adnex tumor）。在子宮上面，有很多腫脹的靜脈，很薄，容易破裂。這些靜脈流血很多。本想把它們縫合起來，結果反而流血更多了。爲了防止孕婦流血過多而喪生，我於是打開子宮，將

胎兒拿掉。然後子宮收縮起來，流血停止了，婦人的生命也保住了。我對我的成就感到驕傲，自以爲作得很對，因爲那個婦人還沒有孩子，如今她保留了子宮，因而仍有能力懷孕和生產。但是後來一位知名的道德神學家告訴我說，我所作的固然是出於善意，不過「在客觀方面」，我作錯了。我可以將流血的子宮連同胎兒一起拿掉，却不可終止懷孕，而保留子宮。爲了拯救母親而終止懷孕，是不許可的，而將子宮連同胎兒一起拿掉，却是許可的，因爲在此情形下，「第一個意向」是拿掉子宮，非而終止懷孕，就像懷孕的子宮患了癌症的情形一樣。保存母親的生殖力，以及因此在某種情況下，挽救婚姻，使其不致破裂，這些思想沒有扮演任何決定性的角色。[29]

關於這段報導，我們只能說，應用道德神學之原則，不可跟機械式地使用計算尺混爲一談。我們必須從整體的觀點去觀看一個行動。

如果嚴格遵守了上述的有關條款，則可施行下面的手術：孕婦子宮患了癌症時，可以將子宮割除；孕婦在子宮外懷了孕，而子宮外面生了瘤，在瘤中(或與瘤相連處)可能有活的胎兒，而且這瘤是有危險的，在此情形下，可以將瘤割掉。這個瘤可能是在輸卵管中，也可能在卵巢中，或腹腔中。[30]另一方面，永遠不可以單單因爲在子宮外面懷了孕，而直接將胎兒拿掉。只有在母親的機能顯然有了毛病，而且其本身迫切地要求治療時(即使這病況，如傳染病、腫瘤，等等，是由懷孕本身所引起的)，才可以實施醫學的治療。不過，治療的過程，必須針對疾病本身，決不反過來變成直接殺害胎兒的行爲。有許多明顯的例子，子宮外所懷的胎兒，被救活了。無論在什麼情形下，醫生必須不停地照顧孕婦，以圖達到這個目標。

顯然地，若有迹象顯示，胎兒一定死掉了，那就可以動手術，直接將胎兒取出。

出血是最重要的徵兆……每次有大量的、不停的出血現象，即可確知胎兒已經死了。[31]

(7) 安死術

最初安死術是指一種善良的、榮譽的死亡。在現代，安死的意思是「藉醫生的幫助，使得死亡舒適而沒有痛苦」。[32]直到廿世紀才完全改變了這個可愛的詞語的意義，使其表示「助人死亡」，這即是說，在病人自己的要求之下，直接殺死無法救治的病人。自從班丁（Karl Binding），荷奇（Alfred Hoche）[33]，以及國家社會主義的時代起，「安死術」一詞指的是，在官方的設計和指導之下，將精神病患者和殘廢的人，加以毀滅。目前，差不多在所有的國家裏，都有人保護這種「助人死亡」的辦法，其花樣很多，而且相當普遍。

只要不是以縮短生命爲直接的目標，我們就不反對部分或完全沒有痛苦的死亡；當然，在這種情形下，可能偶然地、間接地稍微加速了病人的死亡。在這件事上，我們必須提出一項條件，就是一個基督徒，在原則上，不可不顧任何代價地逃避痛苦。他應當使用適當的、合理的方法，設法減輕那危害健康，或他無法承擔的劇烈痛苦。有一點經常被人忽略，就是一個病人，爲了準備死亡，應當具有完全的自覺；善良的基督徒，不應以祛除痛苦的藥丸，剝奪了病人準備死亡的能力。

減輕人的痛苦，基本上是愛德的工作。但那並非醫術的首要任務。醫生的首要任務，乃是治癒病人，衛護生命。站在臨死的病人面前，醫生應當盡心竭力，毫無保留地，爲病人服務，設法給痛苦的死亡以眞正基督徒的意義。如果他故意以直接行動，縮短病人的生命，那不僅是一項可憐的錯誤，簡

直是謀殺。其罪惡的可憎，並不因爲病人央求他使他脫離苦海，而減輕，因爲那樣作，也是幫助他自殺。

最後，有些國家，殘無人道，竟以官方的名義，毀滅那些「不適合生存」的人們的無辜生命，而且以純粹生物學的或功利主義的標準，去評估人的生命。而且它們妄想這樣作是對的。其實沒有比這種思想更荒誕的了。在這權力的統治之下，生命和健康只有一個價值，就是爲國家服務，以達成任何可能的目標和宗旨。[32]

天主是一切生命的主宰。只要天主願意，則每一個人都適合生存。一個最可憐的白癡的生命，可以說是最令人痛惜的了。不過，只要他的可憐相能够喚醒別人的愛心，則他的生命也就有了崇高的意義。而且，如果人們因此知道，這種病狀往往是由某種罪惡所造成的，並因此加以防範，則他的一生也不算虛度了。

所以，若是國家命令人毀滅無辜的男女，每一個人都應反抗那種命令。每一個人必須盡其所能，拯救這些最可憐的人類，使其免於死亡——並且拯救他的隣人，使其不犯殺人的罪過。

(8) 置生命於危境

人身體的生命是在基督徒的愛德保護之下的。所以若是沒有適當的理由，我們不可將自己的生命或別人的生命，置於危險之中。人的身體有權要求愛的保護。每一個人，以及社會整體，必須尊重人們的這種要求。國家應當藉着適當的立法和規定，照顧國民身體的安全。在我們這個機動化了的社會裏，國家具有特殊的義務，應當盡其所能，減少因交通擁擠而造成的傷亡。同樣，個人（司機和行

人），應當避免一切魯莽的行動，小心翼翼地遵守有關車速及其他方面的交通規則，[35]以預防意外事件的發生。爲了避免工業方面的意外事件，工廠的經理，應當設置並使用各種安全措施，以保護工廠的工人。

最重要的是，國家不可採取一種戰爭策略，致使參戰國的公民陷於生命和喪失財產的極大危險。不過，只要有絕對的需要，國家可以使其軍人冒生命的危險，參加合理的戰爭。國家或個人，可以從事對公共福利必要而十分有益的工作，那使這些工作對工作人具有某種程度的危險，也是一樣。但是有些爭取權利的計劃，牽涉着千萬人的生命。一個國家絕對不可爲了經濟或政治的理由，從事那樣的計劃。這樣殘酷的計劃，以及對千萬人的生死漠不關心的那種態度，絕對不能是合理的。

就個人而言，我們不僅應當每天將我們生命的力量，用爲愛的服務，而且在某種情況下，應當不怕冒生命危險。事實上，我們的職責和愛的義務，可能有時候迫使我們這樣作。[36]

運動和表演（踩繩特技、馬戲團的鞦韆、比賽、等等）其目的是使觀衆得到娛樂和刺激；在這些娛樂節目方面，一個人不得冒生命及重傷的危險。過於危險的爬山活動，也不可輕易嘗試，尤其是那些沒有經驗，沒受過訓練的人，更不可「挺而走險」。

據統計，職業性的拳擊比賽，經常使人受傷或死亡，這種危險的娛樂，應受道德的譴責。至論這種「職業」和觀衆的殘酷，那更不用說了。觀衆經常以熱烈的掌聲和吶喊，激勵鬥士們去殺人或傷人。他們當然也應受譴責。這種拳擊的本質，就是要傷害對方，將對方擊昏，至少是要令對方失去抵抗力。至於業餘拳擊，沒有重傷和生命的危險。這種比賽則不應受到那樣嚴厲的判斷。

如果有人在沒有必要的情況下，將自己或別人的生命，置於危險之中，即犯了罪，這種罪惡本質

上（*ex natura sua*）是重大的。如果由於疏忽而導致別人死亡，我們稱之爲「過失殺人」。但我們必須注意，意外事件所產生的後果，並不加重道德罪過，而只是引起人對於罪過的自覺（往往有一種誇大的罪惡感）。

跟過失殺人，亦即跟謀殺，相聯的，是仇恨。一個人往往因了仇恨或自私自利的野心，而渴望別人死亡。更糟的是使別人，尤其使對方年老的父母難過，他們會由於傷心過度，而慢慢死去。韋撒克（Victor von Weizsaecker）及其他許多醫學界人士，曾經指出，失戀或其他令人痛苦的經驗，往往使人陷於重病和死亡。由此可見，我們藉着卑鄙的行爲和愛心的缺乏，也能傷及別人的健康和生命，而犯下重罪。

假定有人陷於嚴重的飢餓，或死亡的危險，或重病，而我們具有多餘的物資和能力，可以幫助他，却不肯幫助他，任讓他自生自滅，我們就犯了重罪。也嚴重地違反了第五誡。

第三節　基督徒與健康

對於一個膚淺的觀察者來說，健康和疾病跟道德與聖德，沒有甚大的關係；然而事實上，它們之間的關係相當重大。爲能眞正了解這種關係，我們必須把健康和疾病的概念，搞個清楚，使其與基督徒的人類學彼此呼應，同時還要從各種不同的層面，去研究疾病，罪過，和補償之間的關係（I）。然後我們必須說明，基督徒之愛，被明智照亮之後，並在正義感的陪同之下，如何負起對自己以及對隣人之健康的責任（II）。

一、健康、疾病、和聖德

(1) 健康之概念

首先我們必須答覆一個問題：健康是什麼？如果我們說，健康只是具有工作的能力，或者說：健康是「一個人具有達成某種目標或從事某種任務的能力，不管這任務是什麼，」[37]則我們的概念就太狹窄了。同樣，純粹生機說的，生物學的健康概念，也太狹窄，而且事實上很有危險：沒有痛苦，洋溢着活力的充沛力量。這種狹義的健康，事實上可能成爲較圓滿、較豐富的健康之阻礙。人是一個含有肉身和靈魂的精神實體。如果把那種的健康當作整個人的眞正健康，則這種概念是頗有問題的。若單單研究人的肉體，則我們無法知道什麼是健康。我們必須正視整個的人。我們也不可忽視人的目的，因爲只有這些目的能够說明人的意義。唯有先將整個的人及其目標研究清楚，——包括最後的目的——我們才能闡明人和健康的意義。

我們可以把人的健康當作他一切力量彼此間最大的和諧，當作肉體的最高精神化，當作精神之最具體的化身。我們也可以從它的目標去了解它：眞正的健康，是肉體和靈魂，在走向永恆命運的路上，能够爲精神作最大的服務。

據此，我們可以清楚地看出，如果一個洋溢着活力的肉體壓迫精神，這乃是一種病態，它還不如一個順從精神、眞正爲精神理想服務、引領人走向天主的軟弱的肉體。不過，這種價值的平衡並非產

生於對人之活力、體力、或是對健康身體的快樂生活之敵視。我們所譴責的，是單單將肉體的活力視爲絕對，而不重視眞正的、含蘊精神的活力。不表現精神的肉體！精力充沛、强健、表現精神並作爲精神之工具的肉體，乃是具有崇高價值的。

我們必須珍惜我們的健康。它是天主託付給我們的一種善（資源）。肉體的完整，以及肉體官能的良好功用，構成眞正的價值。不過，我們不可將健康捧上天——尤其是純粹生物的或動物的健康——而視它爲至高無上的、絕對的價值。我們必須按照天主的聖意，接受健康和疾病，這即是說，只要它們有助於基督徒之愛，並幫助我們修德成聖，我們就應接受。

有些健康方面的危險，同時也澈底地打擊聖德。也有些健康方面的高潮和低潮，可以幫助人修德前進。精神的和心理的健康，精神能力的健全運用，比着單純的身體健康更爲重要；當然，心理的力量部分地繫於肉體官能的完整和健全。

(2) 健康與修德

有一句陳腐而非常普遍的成語，直到現在仍被人們不加思索地傳誦着，這即是：「健康的靈魂，存在於健康的身體上」。這個成語，就其本身而論，是一種祈禱。不過，若是我們以純粹生物學的健康標準，來評判精神的和心理的健康的話，這個成語就失掉效用了。「多少健康的靈魂存在於患病和軟弱的身體上，多少病弱的靈魂存在於健康的身體上。」[38]本哈特（J. Bernhart）引述了淘肋（Tauler）評論聖希德嘉（Saint Hildegard）的一段話：

天主不願住在一個健康的身體上，或者如同聖保祿說的：德行在病弱中達到了完美的境界。

不過，這種病弱不是由外在苦行所造成的，而是天主充溢人靈的結果，天主的鴻恩如此有力地衝蕩着被選的靈魂，以致使那可憐的肉體無法承擔。[39]

追求得救的奮鬥，修德成聖的努力，跟隨基督的不屈精神，使得肉體「搖擺不定，震動不安」。然而深沉和完美的健康，導源於它，這也是一項事實。[40]神秘家的經驗，不斷地證實了聖經上的眞理：「沒有人看見天主還能活下去」。聖十字若望主張，對於天主之崇高的神秘經驗，如果突然間淹沒一個尚未淨化的人，對他可能是一個致命的打擊。天主經常使用神秘的淨化法，慢慢預備一個靈魂接受祂的來臨，而且使這靈魂在一種漸進的過程中，習慣與天主交談；雖然如此，這種過程常是十分痛苦的。神秘經驗，除了給人「極度的快樂」之外，也會使人痛苦，並破壞人的健康。可是從那與天主逐漸親密的結合及內在的和諧中——這是跟天主結合的後果——湧流出「更佳的健康」。

如果一個人不準備冒喪失健康的危險——當然必須是在法律和理性的限度之內——效法基督的芳表，他就不能成聖。不過，如果一個人妄用他的健康（這即是說，不是用來爲眞正的愛德服務，並使人在愛德上進步），譬如說，實行錯誤的苦修，作不合情理的反省和祈禱，這對他的聖德與得救，都有危險。就此方面言，走向聖德之路，也同樣是眞正屬於人性的事：關心健康，並甘願接受疾病。因爲疾病也是人類之主要的、充滿價值的情境。如果疾病是由天主來的，並且被人適當地接受下來，它就不再是一種阻礙，而是朝向其永恆命運的一個重要步驟。

「患病是做人方式的一種。」[41]人是「傾向死亡的存有」。他必須透過疾病和死亡，走向永恆的目標。人的疾病顯示出這現世存在的脆弱。它給我們宣布，我們現時的生命是有限的。它擦亮我們的眼睛，使我們看見另外一個不能滅亡的生命，從而迫使我們嚴肅而深刻地反省永恆的眞理。因此我們

有義務「在患病期間，覺悟到人生的危險，並再一次認定那走向我們永恆家鄉的道路。」[42]在效法基督的行爲上，疾病扮演着重要的角色，因爲藉着疾病，我們得以跟隨受苦的救主，順着十字架的路線，走向加爾瓦畧山的最後掙扎和死亡。

(3) 疾病和罪惡

疾病指出罪過，雖然不常常指的是個人的罪過。當我們生病時，我們背負着我們原祖父母以及其他祖先們的罪過。不幸許多患病者忍受着罪惡的後果，而這些罪惡是他們的父母在懷孕和養育他們的時候所犯下的。別的人忍受疾病的痛苦，是由於環境的罪過，是環境剝奪了他們物質和精神的必要條件，使得他們無法維持健康。有不少的疾病是個人的罪惡之後果和表現。不節制和淫亂的後果，往往迅速地報復到自己頭上，使自己受到公衆的羞辱。只提到這些是不够的。每一條罪惡都是對健康的打擊。因爲如果一個人在其與天主的關係中失了足，他也無法跟自己和諧相處（參閱德卅八15；箴十七22）。罪惡的擔子，重重地壓在人的靈魂上。它並且影響到靈與肉的關係；如果他不趕快用懺悔的藥方把精神治好，其後果會更糟糕。[43]

現代作家中，韋撒克（Victor von Weizsaecker）特別注重這一點。他不斷地提醒醫學界人士，單單用自然主義的觀點去解釋疾病，根本不够：

> 疾病是人類生活和人類社會的評論家，它强制性地來到我們身上。我們必須面對它，考慮它。我們必須視它爲人類行爲和態度的試金石。[44]

就我們目前所知，有些傳染病的爆發和蔓延這一事實——只舉一個例子——跟一個人的道德

情境關係甚大，然而實際上跟他的文化活動，毫無牽連。關於其他許多疾病也是一樣。從它們的週期和新陳代謝的現象中，我們清楚地看出來，一個人一生中各種事件的轉變，跟其色情的或道德的危機，有着密切的聯繫，這些危機也能够是慢性的。[45]

我們時常觀察到，肺病從開始到危機期，反映着在愛情，家庭悲劇，或其他悲慘經驗中的嚴重絕望。後者包括了道德方面的墮落，無論是自己的，或是別人的。

(4) 精神的失敗與神經病

最明顯也最常見的一個事實，是在精神方面的失敗和神經病之間，存有一種相似性。「神經病即是企圖克服生活上的一個困難而沒有成功。」「所以神經病是不能將經驗加以適當的調整，所導致的後果。」[46]「神經病，分析到最後，乃是一個找不到意義的靈魂，所患的病症。」[47]神經病跟良心很接近，對良心的傷害，即是一個人最深邃的病症，當一個人的良心受苦之後，他靈魂與肉體的關係就會失常。神經病往往只是這種關係的反映。（當然，我們不可將這種解釋加以普遍化。）

有愧咎的良心所患的病症，不僅將它的標誌留在那一大群神經病患者的身上——他們是我們這個時代的典型——它就是現代文明的「病徵」。[48]

如果一個人不能調整自己，並且好好利用他的損失，失敗，生活的考驗及悲劇，如果一個人不能征服他的困難，或是把它忍受下來，他就要「患病」。當然，我們承認，神經病大半也是環境的產物，理由很簡單，我們的全部生活，我們的失敗，決不能發展在眞空裏面。

神經病最重要的特徵之一，就是它從潛意識裏發展並長大起來。沒有一種神經病是在完全自

覺的情況下發生和開展的。[49]

神經病——以及跟它相連的許多其他受心理條件決定的病症——是產生於一種「壓抑」。有些來自自覺世界和自由世界的東西（*Inhalt*），被擱置在潛意識裏，而未獲解決。

當一個人處於無法解除的矛盾狀態之中，而且不自覺地被迫改變思想型態時，他就會患神經病，在這種情形下看來，患神經病比着被擊敗並且像無法控制的力量所推動的玩物一樣，愚蠢地東碰西撞，來得強。當然，神經病患者解決一個心理問題時，其所處的層面低於那個問題所佔的層面。……就這方面言，我們必須知道，疾病在人身上的全部起源，乃是人之存在的一種形態，人不僅受疾病的影響，而且是他自己造成了疾病，疾病跟他的眞理，他的存在，息息相關。疾病是從過去的生活流生出來的，這一點非常清楚。[50]

司鐸們經常患神經病，這不足爲奇。這種情形並不是因爲聖職人員失敗的次數比較多，根本不是；而是因了他們的聖召和工作的性質。因了聖召的關係，司鐸們被置於某種程度的宗教理想之中，這種理想提出相當嚴格的要求，然而他們在生活裏，並不能常常保持那樣崇高的道德水準。除此之外，一位司鐸必須分擔許多靈魂的擔子。此種任務亦有其情感方面和心理方面的影響。那些良心沒有發展、在道德方面比較遲鈍的人，不容易得神經病，因爲這樣的人四肢發達，體格粗壯，沒有壓抑的需要。如果說神經病是由暗地的逃避而轉爲疾病，則它確是在重大事件上嚴重失敗的標記，然而在某種程度上它也是高貴情操和遠大前途的象徵。

雍格（C. G. Jung）說：

依我看來，神經病例顯然增加了，跟宗教生活的退化似成正比。[51]

雍格在試圖說明神經病的問題時，一再提到人類深邃的宗教氣質，以爲如果一個人忽略了這一點，必會發生問題。神經病與一個人在宗教生活上的失敗有關。其所以如此，乃是因爲人類，在其內心的最深處，具有信仰宗教的聖召，因此他的失敗乃傷害到他存在的核心。當然，一個接近白癡，或十分遲鈍的人，比較不易患神經病。不過這種人的健康比着動物的活力，不多什麼。

我們能够證明，在某些情況下，「健康」隱藏了靈魂中深邃的未實現的一面，因而在根本上它不是眞正的健康。[52]

神經病以及一切其他心理病症，雖然含蘊着許多危險，然而仍有它們的價值。雖然多多少少他們是由逃避事實，而陷於崩潰，但它們却在潛意識裏含蘊着一種責任感。透過疾病，此種責任可能出現在自覺的層面，使人看得更加清楚。所以這些疾病，如果認知的正確，能够揭發眞理，並邀請人度眞實的生活。

(5) 醫生及神修導師對精神病之治療

如果那些從事心理分析和心理治療的人，本着榮譽心和尊敬的態度，揭發神經病的心理起源，使潛意識中被壓抑的因素，恢復到自由的境地——以同情的了解和說明將自由地盤加以擴大——指導病人重作決定，則他們實在應該得到至高的尊敬。當然，即使是按照雍格的意思來說，也有一種危險潛伏在心理分析的作業中：第一，每一事件都用潛意識加以說明，而對自覺和自由的心理領域，不予重視；第二，道德上的失敗和罪過一律按照純粹心理的意義來解釋，把它當作一種情意結。到頭來阻礙了病患，使其無法從疾病中獲得眞正的解放，而這種解放乃是他走向人類命運的大路。因此勒佛

(Gertrude von Le Fort) 以其慣用的諷刺語調，提出了「心理分析家的赦免」：

爲一位心理學家，沒有一種罪不能獲赦，因爲人沒有違背天主的自由。於是我們就達到了：

那種可怕的和平，今天千萬人都生活在這種和平中，他們的病症不是別的，就是輕蔑天主的和平。[53]

另一方面，在嚴重的神經病中，指導靈魂的人不可妄想單單憑着道德的動機和要求，即可解決他的困難。在這些情況下，「靈魂的醫生」（心理治療者），在恢復他的自由之前，必先解開他潛意識的結，並將他的心靈予以解放。在這些個案中，司鐸和心理治療家，必須合作。今天的司鐸，必須對這一切有所認識，並承認他自己的限度。

解罪應特別向心理治療家學習，是在病人的實際情況中，客觀而正確地接近他。神修導師的作法，不僅應當在道德和宗教的觀點上是正確的，而且也要在心理方面適合病人的需要。最後，我們不可忽略一項事實，就是一個經常犯罪的人，首先多多少少是一個精神「病人」。純粹命令式的道德指引，無法治療他的靈魂。它可能關閉了他走向自由和道德價值的出路。

在一切疾病中——就連在那些導源於心靈和道德的疾病中——韋撒克 (Victor von Weizsaecker) 警告人們，不可優先採用過分簡單的醫療方法。若要完全治療一個人的病症，必須同時治療他整個的人。唯有如此，其治療方法才算正確，也才有成功的希望。

疾病不僅是道德自由和聖德的障礙；而且也幫助人實踐並接近天主子女之自由。基於此，我們必須一開始就把它當作道德和宗教的事實來對付它。我們必須用精神的官能去研究它，控制它，利用

它。否則的話，我們將注定失敗，而疾病將成爲一種道德危險。

(6) 接受痛苦爲永生之路

對於疾病之特殊任務，與其意義以及導致疾病的原因相呼應。病人自己往往毫不了解疾病的特殊意義。在這件事上，最具決定性的因素是他的善意，是他眞誠地願意實踐天主在疾病中加於他的任務，最重要的是眞誠地願意本着基督徒的勇敢精神，接受痛苦。如果疾病是罪過的後果和顯露，那麼我們就必須本着懺悔和贖罪的精神去忍受它。罪人必須下定決心，一方面接受痛苦，另一方面排除痛苦的原因，罪惡。當然，這決不是說，我們沒有義務採用適當的藥方，治療疾病。然而「單單治標」，而不深自檢討，可能成爲「反抗天主的治療」。[54]

即使疾病不是導源於個人的缺失，我們仍可以（而且應當）本着贖罪的精神，耐心地忍受，因爲沒有一個人是完全清白的。最重要的是，我們應當本着補償別人之罪惡的精神，忍受病痛，因爲一切疾病多多少少導源於人類的罪過，而我們因了原罪的關係，與全人類結爲一體。所以我們每一個人必須跟無罪的羔羊結合起來，補贖人類的罪過；祂曾以自我犧牲之愛，承擔了我們衆人的罪過，並爲我們所有的人作了贖罪的工作。

我們不應把疾病單單放在罪過的層系中來看。藉着基督的復活和大能，它也跟天主的光榮發生了美妙的關係。一切病症，無論它是導源於自己的罪過，或是產生於別人的罪過，或者根本與罪惡無關，只要我們忍受它，把它當作淨化罪惡的火焰，它就可以增進天主的光榮。這原是救主的思想。祂論及拉匝祿的疾病時，曾說：

這病不至於死，只是爲彰顯天主的光榮，並爲叫天主子因此受到光榮。（若十一4）

疾病能够創造一種具有高深意義的道德情境（韋撒克甚至使用了創造行爲這個詞語）。基於此，照顧病人的神修生活，在精神領域裏，必須佔有重要的地位。這種精神的照顧，不僅能適當地準備臨終的人度過其死亡的莊嚴時刻。這確實是一個偉大的恩惠。而且在病人遭受艱難，心靈軟弱之時，提供他精神的照顧，懷着愛心幫助他們——引導他們使疾病成爲深自反省，皈依，以及與受苦和勝利的基督密切結合的道路，從而幫助他們（從疾病中發展出眞正的轉變」——這一切都是十分重要的。

在這種態度裏，沒有什麼不正常的現象。我們並不是勸告病人執着疾病，逃避生活上艱苦的決定。基督徒接受疾病的行爲，乃是背定他的耐力，是永久地接受隱藏在每種疾病中的，或至少被它所提示的治療以外的東西。但是它也包含了願意認眞地使用適當的藥方，願意使用醫學的和心靈的方法，以治好疾病。一個接受疾病的基督徒，也打心底裏接受死亡。同時他也接受了生命。最重要的是，他愉快地盼望永生，而疾病，藉着基督之死亡和復活的力量，常能够幫助他走向這個目標。

可能有人跟「師主篇」的作者一樣，對這個疾病的概念提出反對的意見。那位作者說：很少有人因了疾病而變得更好。然而這種普遍的陳述，是站不住脚的。這是一個事實。除此之外，作者的話似乎在批評牧靈的行爲，認爲牧靈者沒有看清，也不够强調「蘊含在疾病中之救恩的潛力」。就此方面言，我們也必須注意護士修會的偉大任務。我們有責任鼓勵並支持它們，並且應當鼓勵青年人加入那些修會。

二、衛護健康的責任

肉體的健康並不是最高的人生價值。所以一個基督徒不可漫無節制地關懷肉體的幸福，也不可過分地焦慮自己的健康。但是，健康究竟是一種高度的善（資源），一種迫切需要的基本價值，因爲一個基督徒應當衛護自己的和別人的健康。合理地愛護並照顧健康，乃是一種道德責任。我們剛剛解釋的健康與聖德的相互關係，清楚地說明了這一點。一切罪過，無論是過分地關懷健康（有時退化爲憂鬱症或病態的焦慮），或是太不注意健康，都是道德的罪過。一個人在照顧自己健康的時候，若想避免過與不及，或者要保持平衡與節制，大半繫於他關懷別人健康的多寡而定；這的確是一種矛盾現象。一個人越是關懷別人的健康和幸福，他就越能對自己的健康保持節制和平衡的態度。

一個人的首要任務，是健全而合理地生活，以衛護並增進自己的健康。必要時，他應當設法醫治，並利用護士和醫生的服務。

(1) 保健的問題

① 根據上述有關健康與道德之關係的理論，我們現在必須提出幾項維護健康和保養身體的實際原則。

我們首先應視健康爲天主所賜的偉大恩惠。對於這個恩惠，我們應當永銘於心。因此我們應當不停地祈求天主，賞賜我們那種爲我們，爲在天主之國裏服務，爲進修聖德最恰當的健康。關於這點，

我們也可以看看教會，她在正式的祈禱文中，往往祈求肉體和靈魂的健康。同時我們也應使我們聖善的願望，成爲一種祈禱、爲別人祈求健康。我們應當以促進別人的健康，爲我們的神聖職責，我們對隣人的全部行爲，應當盡力促進其身體的、心靈的、以及精神的健康。

健康是個人的善（財富），也是社會的善（財富）。每人所擁有的健康，就是他個人的責任。健康是一種善，他必須利用這種善增進他對天主及隣人之愛。每個個人的責任，因了人對人的社會責任，以及個人對社會的責任，而被擴大了。一個人的隣人的健康，在千千萬萬不同的方式下，繫於他對隣人的關係。在這方面，我們確定地看出，唯有藉着大家的團結，藉着個人與團體的合作，才能有效地照顧到人人的健康。今天最危險的傳染病、瘟疫病，已被排除，至少受到了控制。這種情形，不僅歸功於醫學和治療，而且有賴於現代健康組織的預防措施，醫療保險，多方面的社會服務，還有現代國家的立法和資助。

在這些問題上，國家對基本社會秩序的立法，具有嚴格的約束良心的力量；其約束力的程度，跟其爲人民的健康所規定的實在而重要的服務之大小，成正比。我們可以舉幾項這種服務的例子：各種病症的預防針，食物清潔和藥品的管制，預防傳染病的衛生措施，衛生署大量利用能源，以保衛公衆的健康，等等。

在此公共服務的廣大而重要的領域中，有着各種不同層面的責任，這些責任必須遵照輔助原理和團結精神，加以分配和調整。任何人不得將自己的責任推卸給社會組織。相反，個人的自助和負責精神，以及一些人的自動幫忙，應當跟機關聯合起來，共同努力，擴大社會的成就。他們互相合作的目標，不僅是爲產生外在的最大成功，而且要加强個人的意志，使其力求進步，並使個人與個人之間，

互相負責。在這涉及健康，以輔助原則爲基礎的社會架構中，我們應該特別重視家庭的地位。洵然，今天的家庭，已不像往昔一樣，單獨負責照顧家人的健康和家中的老人。相反，今天在我們這區分極大（高度專業化）的社會中，家庭的部分原始任務，應當轉讓給各種不同的社會機構、國家、以及國際健康組織。不過，這一切社會性的共同努力，必須考慮到家庭的責任，並予以强化。[56]

家庭、工廠、社會、及國家，都有責任——只舉這樣一個實際的例子——保護青年，尤其是少年，使其免陷於工業化的危險，而不致在未成年時，尤其在沒有適當保障的情況下，被迫進入工廠，參加勞動。在現代工業中，青年工人都有被傷害的危險。我們具有社會義務，保護他們，使他們的肉體及靈魂，不受傷害。

我們的健康不純是生物學上的東西。它也是屬於心靈和精神方面的東西。所以我們的整個生活方式，必須符合生物的，心靈的，以及精神的要求。我們必須建立價值的層級，使其包含並保障這些要求。但是在當前的社會裏，即使是最高貴的人士，也不容易維持這種生活方式和這種崇高的價值層級。在有些環境中，人們的生活方式和態度不僅有害於眞正的健康，而且事實上往往是不人道和無神的。即使是最優秀的人士，也難免對環境的壓力及誘惑讓步。有人提出一項問題，就是一個基督徒可以適應環境到什麼限度。爲能在社會中好好工作，我們必須適應。一個基督徒是否可以適應到社會所要求的那種程度，俾能貢獻力量，逐漸改變社會秩序呢？如果他這樣作的話，基督徒對他的身體和健康的評價，仍須決定他的生活態度和方式。當然，對於這件事的責任，是屬於個人的，也是屬於社會的。

一個有效的保障健康的方法，是節制之德。它能賦予肉體及靈魂以力量。它節制人，使人不浪

費，也不濫用他肉體及靈魂的精力。它保護個人，使他不致像奴隸似地與群衆同流合污，度一個腐敗的生活，否則的話，那樣的生活將永久地剝削他的自由，使他無法過一種負責的生活。

② 我們要提綱挈領地指出，如何將這些原理應用到衛護健康之最重要的條件上面。

(a) 關於飲食，基督教會跟猶太教或其他不信仰基督的宗教不同，不用法律限制人們的自由，對於飲食並沒有規定。關於一個人應當吃什麼，或可以吃什麼的決定，完全是以愛德，節制，以及健康和衛生的具體要求，爲基礎。聖保祿非常强調這種基督徒的自由：

爲此，不要讓任何人在飲食上對你們有所規定（哥二16）。因爲天主所造的樣樣都好，如以感恩的心領受，沒有一樣是該摒棄的（弟前四4）。

不過基督徒的這種自由，必須經過雙重的考驗：一個基督徒在內心裏也不可作飲食的奴隸。如果在愛心的驅使之下想到隣人或社會的需要，他就必須準備本着眞正的自由之心，放棄某種食物或營養品——尤其是，如果他食用某種食物會造成惡表，因而危害到別人的得救，他更應當自動加以節制。

黑夜深了，白日已近，所以我們該脫去黑暗的行爲，佩戴光明的武器；行動要端莊，好像在白天一樣，不可狂宴豪飲，不可淫亂放蕩（羅十三12……）。

基督徒不可以飲食的習慣，互相批評：

有人以爲什麼都可吃，但那軟弱的人只吃蔬菜。那吃的，不要輕視不吃的；不吃的，也不要判斷吃的，因爲天主接納了他（羅十四2……）。

如果有一天一個基督徒知道了，他在飲食上稍微得罪了那些敏感的弟兄，那麼他就應本着愛心，決定取捨。如果有些事情可能傷害別人的靈魂，他就應當在那些事上，自動加以節制。

如果你因着食物使你的兄弟心亂，你便不是按照愛德行事。基督爲他死了，你不可因着你的食物使他喪亡。所以你們不可使你們的優點受到誹謗。其實，天主的國並不在於吃喝，而在於義德，平安……不可爲了食物的原故，而摧毀天主的工程。一切固然都是淨潔的，但若有人吃了，能使他人失足，這爲他便是惡事了。更好是不吃肉，不喝酒，也不作其他任何能使你的弟兄跌倒的事（羅十四15……）。

「守齋」顯然具有一種更深刻更直接的宗教意義。[59]如果是在明智的限度之內，無疑地它可以增進肉體及心靈的健康。[58]

戒酒運動乃是一項嚴厲和必要的警告，反對人們過量飲酒。這種運動是非常值得讚美的。有些人本着犧牲的動機，完全戒酒，以便爲那些飲酒過度的癮君子贖罪，並爲那些軟弱的弟兄們樹立榜樣，以資鼓勵。這些人特別值得稱讚。不過，即使我們明知有很多人飲酒過度，但不可因此譴責那些明智而有節制地飲酒的人。所以那些提倡完全戒酒的人，不可模仿古代摩尼教徒的精神，反對一切飲酒的行爲。聖經上的確譴責漫無節制的狂飲，而讚美自動戒酒的人。然而聖經也稱酒爲天主的恩惠（訓九7，參閱十19；箴卅一6……）。如果戒酒者珍惜自由的精神，而同情弟兄們的軟弱，他就應當受到聖保祿的嘉許，因爲聖保祿說，如果食肉飲酒能够使弟兄失足，更好是不食肉，也不飲酒（羅十四21；參閱格前八13）。

這兒我們必須注意，對絕大多數的酒鬼而言，只有一個藥方，就是完全戒酒。

素食主義即完全放棄肉食，原是毫無問題的。事實上，有些修會的會規中——已被教會批准——規定不食肉爲其修會生活的一部分。然而目前的素食主義，大半是屬於宗教和思想性質的。它成了眞

宗教的代替品，特別含有諾斯替教，摩尼教，和佛教的味道。其宗旨是單單透過正確的呼吸和營養，使人獲救。有些吃素者，對於少量的食肉，也提出抗議。這種態度與基督徒的自由精神，是互相水火的。

最適當的菜單，乃是混合菜單。不過，今天在許多地區，無疑地太過强調肉食了。這不僅在許多方面有害於健康，而且對道德生活添了嚴重的負荷。我們可以將食素主義當作對這種過度的抗議。可是對許多患病的人而言，尤其是患癆癘的人，純粹的素食，可能是他們的救命單方；爲他們，吃素就成了一種義務。

ⓑ 人的住處應當與人相稱。住宅應當幫助個人及家庭在身體，心靈，和精神各方面得以發展，提供健全的生活環境，使人獲得積極的教育影響。[59]我們不可將那可憐的茅舍或租金低廉的陋室，當作解決住宅問題的合理答案。一個家庭應當盡可能擁有自己的住宅，最好是一兩個家庭擁有一座獨立的宅院，還有草地及花園。當然，由於社會情境的關係，也許應當尋找其他的解決方案。只要住宅適合家庭生活的健康，就可以接受。當人們普遍地缺乏住宅，整個民族生活在極度貧困中的時候，住奢侈的房屋，用高級的家具，確實是一種壞榜樣。那樣享受的生活，乃是爲國家的衰落舖路，而且會激怒並離間那些貧苦階層的人。

ⓒ 衣著：人們穿著的方式，跟人的居住相似，雖然部分地受了許多文化，氣候，工業，以及社會習俗的決定，但是我們不可忽略一項事實，就是穿著在許多方面也造成了一個道德問題。一個人的衣著，加上他的住處，乃是一個人內在的表現。人的衣著中含有一種强大的教育力量，人的身體，心靈，和精神之健康的發展，與此有關。

雖然「時尚」可以從更遠大的角度加以研究，然而一位道德學家，不可忽視它與健康的關係。事實上，時尚對婦女具有一種暴力（有意識或無意識地），這種暴力對於健康往往非常有害。依照有經驗的醫生的判斷，許多疾病可以追溯到愚昧地符合時尚。在這整個問題上，其廣大的責任不只是屬於個人的。社會上一切具有辨識力和影響力的團體，也都有份，因爲只有社會團體共同努力，加上每一個基督徒的道德獨立精神，才能對抗我們這個以新教外精神爲主的時髦世界。特別重要的是，必須保持端莊——尤其是青年人——以及眞正的美感。這些也是屬於精神健康的。

在各種方式下所表現的裸體運動，跟基督徒的理想是無法協調的。所以，即使一個人能夠否認它對人類健康的邪惡影響，一個基督徒道德學家，對它也只能加以嚴厲的責備。自從人類墮落（並喪失原始的正義和純潔）以來，裸體即不能全無危險了（參閱創二25）。現代人在時裝，藝術，消遣，運動，電影，和舞蹈各方面之展示裸體的行爲，決不能說全無惡意。那是一種誘惑，也是一種對肉體的崇拜，同時也是肉體的一種退化，它剝奪了人性的羞恥感，以及發自精神的眞正的美。

另一方面，我們也要小心，不要假裝正經。一個精神正常的人，應當能夠簡單而自然地照顧自己的身體及身體的需要，而不必顯得心慌意亂。我們並不反對日光浴，或其類似的活動，只要保持了禮數而不失體統，就可以了。在這一切行爲中，一個基本的先決條件是當事人應提高內心的警覺，注意危險，並小心翼翼地顧到別人的感覺。至於說在個別的情況下，要判斷什麼是合法的，適當的，大體而言，須看各時代各地區的風俗習慣，和具體環境而定。

ⓓ 基督徒的道德學對於遊戲和運動的態度，完全是積極的。但是在這方面也必須遵守中庸之道。不可將運動本身作爲目的。所以，有人對於把運動作爲終生職業這件事有些焦慮，這是有理由

的。在古代和現代藝術上所描繪的運動家，表現出一個令人心亂的圖像。它顯示出，過分地强調運動，能够使我們產生對人的錯誤印象：它將運動員們的「肌肉體格」(Muskelmeunh) 加以偶像化，而缺乏精神的光輝。

教宗比約十二世，多次顯示他對運動具有濃厚的興趣。有一點他很强調：

運動員應當修養一些本性的和基督徒的德行，若沒有這些德行，運動即無法適當地發展。相反，它將會退化爲一種關閉的唯物論——以自身爲目的；……基督徒的原則和標準，若是應用到運動方面，將爲它開啓更崇高的眼界，並以神秘的光芒照亮它們。

教會如何重視運動，如何將其限制在適當的範圍之內，從這位教宗在同一演講中所說的話，可以看得清清楚楚：

如果你們眞正相信，運動能以調劑並强化身體，能够教育精神並訓練精神使其追求更高的勝利，你們就不能容許很多青年團體，因了貧窮，而得不到運動的益處。

但是教宗也警告人們，不可過度：

有一項錯誤，令人感到遺憾，這即是，有人對使用身體的權利不加限制，因而使它去冒明顯的危險，去作有害的鍛鍊，或者使人去追求他的體力所無法勝任的目標，使用危險而有害的藥物，譬如强烈的興奮劑；這些藥物不但會損害機能——也許無法補救——而且專家們認爲那是一種欺騙的手段。

許多人提倡返回純正的運動，對於這點，教宗比約十二世表示高興：

近來從各方面有人呼籲，叫運動員返回「純正的」運動，這即是，使其返回到運動的純正目

的和方法，而跟「商業精神」以及對所謂「明星」的誇大的崇拜不相干。因爲，爲了這種商業精神和過分的崇拜，往往犧牲了高尚的理想，正義，運動員的健康，以及那派遣代表參加比賽的國家之榮譽。[60]

(2) 關心健康的復原

請注意聖經上這段話；

我兒，你患病時，不要失望，但要祈求上主，他要賜你病愈，你應遠離過犯，管治你的雙手，洗淨你心中的一切罪惡；你應奉獻馨香和上等麵粉的紀念祭品，照你能備辦的，應奉獻肥美的祭品。但是也要請醫生來診治，因爲他是上主造的，不要讓他離開你，因爲你需要他。有時他們妙手回春；故此他們也應該祈求上主，爲使他們能給人安樂與健康（德卅八9～14）。

在患病時，人們會想到天主。病人將極深的熱誠，思念生和死的主宰。但是病人要依賴別人的愛護和專門性的照料；因此他們也應注意別人。顯然地，對於病人，健康，和生命的關注，只有在眞正甘願犧牲的前提下，方能實踐。

這兒我們計劃討論醫生之職業道德（*ethos*）。我們的目的不單單討論醫生，而且要建立一個楷模，以便適用於一切從事照顧病人之類似職業者，或偶而照顧病人者(a)。站在這種道德的觀點，我們還要研究有關醫療法的主要問題，[61]也即是有關用爲恢復健康之治療手術問題(b)。

(a) 天主教醫生的職業道德

基督徒關於健康及疾病的思想，乃是我們討論醫生之基督道德觀的基礎。天主教醫生對這問題寫過極佳的論述。他們是神醫基督的門徒。他們利用醫學知識，尤其是關於疾病之精神背景的知識，幫助人恢復健康，爭取永生。韋撒克曾經代表醫生們說過這話：

我們知道，醫療的目的，不僅是治癒病人而已。醫學的治療所提供的，必須比着給人治病的藥方，多得多。我們必須幫助人走向最終的目標；醫學的治療必須被置於這種服務的層系之中。在此層系之中，疾病只是這旅程中的一個方法，一種機會。[62]

天主教醫生，必須抱着偉大的工作熱誠，吸收與其職業有關的純粹科學知識。他必須恰當地評估科學價值，然而他更須關心病人的靈魂、能力、以及其與天主的密切關係。當然，醫生沒有責任直接從事牧靈和司鐸的工作，但是如果他好好行醫，那麼即使是從神修的觀點來看，他對患者也有極大的幫助，因爲他可以同時在床邊履行他教友傳教的任務。當病人看來沒有什麼希望的時候，醫生可以設法將天主聖意告訴他，引導他悔改，並作補贖。。在司鐸無法接近病人的情況下，他還可以想辦法。

完整的醫學觀點，必須包括疾病之心理的一面。從醫學的觀點來看，一位負責的醫生，必不願意說「醫學的謊言」。疾病邀請人注意他存在的本質。邀請人完全做他自己。天主教醫生必然曉得，只有在愛中並由愛發出的眞理，才是眞正的、完全的眞理。所以他應了解，他不可冒失地揭示眞理，而應在適當的時刻，並且要針對客觀的情境。理想的作法是說出眞理來要對人有益，而不要以瘋狂地熱

愛眞理的態度，「爲眞理而說眞理」。然而一位醫生。

也有義務使其病人從迷夢中覺醒。他必須關懷地，和藹地，但却有效地驅除病人的幻想。……並使他了解人類能力之有限。[63]

顯然地，如果一位醫生要在這種工作上作得成功，他必須取得病人的信任，而且他們雙方都要深信，醫生的責任，是爲在基督內的弟兄，提供愛的服務。醫生和病人的關係是如此密切，我們可以視醫生爲病人的朋友和父親（參閱德三十八1～15）。從純粹醫學的觀點而言，他的坦白，在治療疾病時，比任何不實在的、不具人格的裝腔作勢，尤其比直接用謊言欺騙病人，更爲有效。特別重要的是向敏感的病人，以慈愛的心情，揭示眞相。揭發隱藏的、壓抑的眞理，清楚而正確地將眞理顯示出來，乃是眞正心理治療的核心。

最重要的是，在病情危急時，醫生有責任把病情的嚴重性告訴病人。在有死亡的危險時，他應當設法，叫病人的親人或司鐸在適當的時候通知病人，俾使他能够，或者更容易接受天主最後的召喚。如果醫生自己完全贏得了病人的信任，他就可以明智地、慈祥地，親自將眞相告訴他。

(b) 治療手術

在治病時，醫生往往必須使用最嚴重和最危險的醫療方法。凡是開刀，或其他手術，必須在醫學上顯示出有其必要。這即是說，大體而論，恢復的希望必須跟病人所冒的危險相等。總之，對健康有利（以及對人的全部活動有利）的希望，必須大於傷害或喪失生命的危險。

健康之最正確的意義，是它能幫助人趨向並追求人生的眞實目標。除非一個手術對整個身體有

利，除非是爲了健康的緣故，則不得動手術。如果是普通手術，而且爲保存健康和生命是必要的，則必須動手術。如果一種手術令人十分痛苦，而且復原的希望不大，則不得要求人接受手術，以前的道德神學家，曾經主張，任何人都沒有義務接受重大的手術，譬如像切掉一個肢體。這個主張在當時的情況下，完全正確。因爲當時醫學上還沒有完善的麻醉藥，和止痛藥，因而這樣的手術實是一種可怕的刑罰。在那時代，消毒和抗菌的過程，都不完善，因此接受手術的病人，復原的希望甚微。

有些治療過程含有重大的道德意義，應當各別討論：即(1)麻醉劑；(2)無痛分娩；(3)死而復甦的問題；(4)整容手術；(5)器官移植；(6)拿人體作實驗；(7)閹割與結紮手術；(8)心理治療；(9)心理手術。

(3) 麻醉的合法使用及其限度

我們這兒所說的麻醉，是指用人爲的方法，使人全部或部分失去知覺，以便消除或減輕痛苦。麻醉普通分爲兩種，一是全部麻醉，使人完全失去知覺，一是局部麻醉，使人在某一部位不感覺疼痛，但他並不失去知覺。還有許多藥物，可以減輕痛苦，這種藥物至少使人失去一部分知覺。使用「麻醉」的方法，是爲了動手術時減輕或消除痛苦。「止痛」是指在開刀以前或以後，減輕痛苦而言。

就道德的觀點而言，至少在原則上，沒有人能够反對麻醉劑的使用，尤其不能反對局部麻醉，或其他無害的減輕痛苦的方法。當然，使用麻醉劑，必須在醫療上有所需要，實際上這等於說，必須有明智醫生的指示。如果只需要局部麻醉，則醫生不可指定全部麻醉。不過，指定或使用足以造成習慣的藥物，應當特別小心，因爲這樣的藥物蘊含着道德及身體的嚴重危險。（參閱第一册，三八〇頁「藥物」，一一一頁「麻醉劑」；第二册，五〇五頁「助人推銷藥品」）。

關於這點，我們必須注意教宗比約十二世的權威言論。他對「第九屆意大利麻醉學會議」的各位代表，作了一次演講。演講中答覆了下面的問題：一個基督徒必須乾脆忍受肉體的痛苦嗎？對醫學上有關止痛的發展，可否提出反對意見？

麻醉學是一種科學，也是一種藝術。其基本原理和目的，是沒有問題的。有些力量，在許多方面製造有害的效果，並妨礙更大的善；麻醉學正是要抵抗這種力量。

接受這種方法的醫生，跟自然的道德法則和特殊的基督徒理想，都沒有衝突。他是在按照造物者的安排（參閱創一28）企圖控制人類的痛苦。爲了達到這個目標，他利用科學的進步和技術。他的作法正好符合我們規定的原則，而且這些原則也可以在特殊情況下指導他的決定。

如果病人願意躲避或解除痛苦，他可以放心地使用科學所發現的這些方法，這些方法本身，並非不道德的。特殊的情況可能迫使人改變作法，然而基督徒之克己和淨化內心的義務，並不妨礙人使用麻醉劑，因爲那種義務能夠以另外的方式去完成。[34]

爲減輕臨終者的痛苦，而使用藥物，含蘊着一個極其複雜的問題。問題在於剝奪人的知覺：每一個天主教醫生都具有一種神聖的任務，就是他不可剝奪病人完全清醒着準備死亡的可能性。不過，若是病人已經在清醒的狀態領受了最後聖事，料理了生活上的重要事項，而且已準備了那具有決定性的時刻，那麼在原則上——就人所能判斷的——我們不能反對醫學上認爲需要的麻醉，而讓他暫時失去知覺。但是不可單單爲了免除病人對死亡的焦慮，而剝奪了他的知覺。教宗說：

既然主耶穌願意完全清醒地接受死亡，一個基督徒也願意在這方面效法祂……因此教會希望

人們了解，如果沒有重大的理由，不應剝奪病人的知覺。如果這種狀態是由自然的原因所引起的，人們就必須接受它。但是除非有嚴重的理由，誰也不可主動那樣作。[65]

使用減輕痛苦或剝奪病人知覺的藥物，爲的是縮短他的生命和痛苦，無論在什麼情況下，都是不許可的。[66]不過，若有足够的客觀理由和醫學上的內在依據，在上述的種種條件之下，即可使用那樣的藥物，即使間接地（非直接願意的）多多少少地縮短生命，仍舊可以。

(4) 無痛分娩

最近的研究已經證明，有些婦女在分娩時，即使沒有使用止痛劑或麻醉劑，也不感覺任何痛苦。它並且證明了，生產的痛苦，在原始民族中，比在開化的民族中，較爲輕微。雖然在許多情況下，這種痛苦不大，但是大多數的婦女都感到非常痛苦，而且在不少的情況下，其痛苦的程度，簡直無法忍受。[67]

現代醫學首先企圖爲那些實在感到極大痛苦的婦女，免除生產之苦。其方法是使用各種的麻醉劑。但是人們注意到，這種辦法使母親對嬰兒的情感較爲冷漠，因爲她沒有分享生產的經驗。今天接生的醫生們喜歡使用的方法是：

從始至終讓分娩的母親完全清醒，而且讓她完全使用她的心理能力（理智，意志，情感）；它只是消除，或者如同別人說的，減少痛苦。[68]

這種心理預防法，在許多情況下，看來非常成功。從道德的觀點來看，是毫無困難的。而且它也不相反聖經。聖經上天主對女人說：「你要在痛苦中生孩子」（創三16）。因爲天主在宣布罪惡之處

罰的時候，

不願意禁止，而且也沒有禁止人追求並使用天地間的財富；在文化方面逐漸進步；使現世的生活更舒適，更美好；減輕工作，勞累，痛苦，疾病，和死亡的負擔（創一28）。[69]

可是教宗比約十二世叫我們小心，「如果一位天主教的婦產科醫生只在純粹自然的層面幫助產婦——只提供心理預防的服務——那眞是遺憾。」沒有一位產婦必須使用這種無痛生產的方法。在某些情況下，如果一位產婦甘心忍受痛苦——在她能够忍受的限度之內——欣然地信任天主，跟基督的痛苦結合在一起——祂爲我們掙得了永生——這是有崇高的價值的。關於那些抱着知恩的心情使用這方法的產婦，教宗說：

在半成功或半失敗的情況下，她要知道，如果她偕同天主，並且遵照天主聖意，忍受痛苦，則痛苦能够成爲一種善的泉源。[70]

(5) 死而復甦的問題

教宗比約十二世於一九五七年十一月廿四日作了一次非常重要的演講，討論了許多有關醫學責任的問題。教宗的言論提供了我們一個典型，可以應用於其他許多道德問題上面。

今天的醫學，在對付完全失去知覺的病人的時候，發明了一些技巧和方法，這是以前的人從未想望過的。有些失去知覺，昏迷不醒的病人，以前被認爲已經接近死亡或者已經死亡了；而現在的醫生，利用上述的辦法，能够使這樣的病人復甦。只要是使用這些方法，確有救人一命的希望，則這種方法，如果說不是必須使用的，至少可以說是值得推荐的。可是有些特殊的情況，十分複雜，以致無

法將這條規則加以普遍而有效的應用。

在有些沒有希望的情況下，就發生了一個重要的道德問題：如果病人的情況，按照醫學上最可靠的判斷，完全沒有希望，那麼我們是否有義務使用這些十分昂貴的方法，只是爲了把病人的生命延長一小段時間呢？我們的答覆是，按照道德行爲的普遍法則，在此情況下，高度的倫理確定性就足够了。這即是說，如果實際上絲毫沒有成功的希望，那麼醫生以及病人的家屬（或者任何負責決定的人），沒有義務採用這些不尋常的辦法，也沒義務作這種不尋常的花費。

教宗比約十二世說：

自然理性和基督徒的道德學一致認爲，一個人（以及一切負責照顧別人的人），在患有重病時，有權利也有義務，接受必要的醫療，以保存生命和健康。一個人對自己，對天主，對團體，而且在大多數的情況下對某些特定的個人，之義務，乃是導源於合乎中庸的愛德，導源於對造物者的服從，導源於社會正義，甚至嚴格的正義，而且也導源於對家庭的熱誠。但是在普通情況下，一個人只須使用普通的方法——按照個人，地區，時代，和文化的環境——這即是說，他所使用的方法不至加給自己或別人任何重大的負擔。如果要求的更多，則爲大半的人將成爲過重的負擔，而且將使人更難獲得更高尚，更重要的善。生命，健康，一切現時的活動，事實上都附屬於精神方面的目的。另一方面，只要一個人盡到了他更嚴重的義務，他就可以採用超過一般人認爲必要的方法，以保全生命和健康。[21]

所以，如果使一個沒什麼希望的病人復甦的企圖

事實上爲家庭構成如此重大的負擔，致使一個人不能心安理得地要求家人那樣作，那麼家人

就可以合法地要求醫生停止那樣的嘗試，[72]

除非是醫生本人願意負擔費用。

如果一個嚴重的病人——按照最大的倫理確定性來判斷——將永遠不能再運用理性，這在醫生的良心上就發生了一個特別複雜的問題。這種情況，就必須小心地應用那些在使用「安死術」時所違反的原理。而且上面所引證的教宗比約十二世的話，對於這個問題頗有幫助。醫生必須使用正常的醫療方法，並對不治的病人表示個人的關懷。不管病人將來對現世的生活有沒有用處，醫生必須盡這份力量，挽救病人的生命。不過，如果我們要求一位道德神學家說明，什麼是「正常的或普通的醫療措施」，他將會陷於窘境。他一定很難定出一條規則，應用於一切情況，也許他根本就不能提供任何解釋。醫生自己能夠作個決定。他清楚知道醫學界當前的態度（和進步的情形），以及病人和其家人一般要求。許多方法在十年以前認爲是不尋常的，然而在今天被認爲是正常的和普通的。無論如何，我們若認爲有一種普遍的義務，要求醫生盡最大的努力，並使用非常的方法，以便將病人的生命延長幾天或幾小時，這乃是非常荒唐的。

(6) 整容手術

純粹屬於化粧性的開刀或其他醫學的治療，應當從目的和動機方面來加以評估。身體上的瑕疵，表面看來可能只是容貌上的缺點。除掉這些令人厭惡的缺點，在道德上能夠是一種義務。事實上，道德心理學給我們說明了，這樣的缺點能夠深深妨害性格的整個精神發展。再者，有些關於美的缺點可能對婚姻是一個嚴重的障礙，因而可能影響他結婚的聖召。假使他沒有這個缺點的話，他本來打算結

婚的，爲這個緣故，在某些情況下，父母可能具有重大的義務，在適當的時刻，藉着無害的手術，除掉子女的肉瘤，胎痣，或類似的容貌上的缺點。這樣的手術應當在早年施行，以便獲得完全的成功。另一方面，一位正派的醫生，不可輕易施行手術，以求滿足尋求虛榮或比虛榮更糟的動機。

(7) 器官的移植

將動物的組織移植到人體之內，只要不改變人的性格，就可以作。舉一個例來說，移植動物的性腺，是不道德的，應受排斥。[73]可是我們不反對「細胞醫療法」，或說將動物組織的活細胞移植到人的器官上，使其繼續發揮作用。此種治療越來越見成功。還有一種治療已經用過千萬次，也很成功，就是將剛剛死亡的人的眼角膜，移植到盲者的眼睛上。

顯然地，即使一個人確已死亡，醫生也不可任意處理死者的器官。不過每一個人，應當自願地授予醫生（或別人）使用他身體器官的權利，以幫助他的隣人，這樣他就能够將他的愛德工作，延續到他死亡之後。家人或親戚也應具備同樣的態度。

將一個活人的器官移植到另一個人身上的基本問題，含蘊着許多困難。若是一個人作這樣的犧牲，或者別人建議他作這樣的犧牲，這在道德上是許可的嗎？或者是可讚美的嗎？我們可以說，這兒我們遇到了一個嚴厲的考驗，藉着這個考驗，我們即可評估我們的主要概念「健康與生命是用來從事愛德工作的」這句話之廣度及深度。正如比約十二世所强調者，[74]若將我們的答案建基於人類和人之身體的相似性上，這乃是一項錯誤。好像是人類能够要求，一個健康的人必須爲另一個人犧牲他的某一器官，正像一個人的健康或生存能够要求割除一個有病的器官或肢體一樣。任何人都沒權利傷害另一個

人身體的完整。若說一個人在愛德的觀點上確有具體而實際的義務，應當爲受苦的弟兄作這樣的犧牲，這種判斷也是冒失的。

按照我的看法，在必要時，而且爲了重大的理由，甘心爲別人犧牲自已的一個器官，乃是對別人深度尊敬的標誌。在某些情況下，我們認爲這樣的犧牲，在道德和客觀方面，是正確的。有些人提出疑難說，從一個活人的身體上移植器官，必然包含着自我毀傷，因爲常常損害正當的秩序。可是這個疑難乃是建基於一種非常狹隘的觀點。按照他的邏輯，他也應當反對捐血和血庫，然而捐血和血庫已經普遍地被人承認而且受到讚美；同樣他也應當反對爲了保存性命而割除肢體和器官，然而這樣的行爲是醫學上認爲需要的，且已普遍地被人接受。

我們必須從整體的觀點，去看這種犧牲。我們看這種犧牲，應當如同看基督本着完全自由奉獻的精神所作的犧牲一樣。如果一個人自殺，他的行爲是屬於個人的——在道德上永遠不能許可，那是一個關閉的行爲，它只能外在地，或者藉着行爲的動機，跟別人的需要或得救，發生關聯。唯有藉着錯誤的動機，方能如此。但是在移植器官時，其器官沒有被毀掉，而是活着移植在別人的身體上，以便克除生命的危險，或精神上的危險。

對那些譴責將活人的器官移植到別人身上的神學家，我們讓一步，而情願承認，將一個活人的完好的腎加以移植，在當前醫學的狀況之下，是沒有充分理由的，因爲醫學尚未證明換腎的可行性。實際上沒有成功的希望。另一方面，健康的眼角膜移植，在許多情況下，提供了完全成功的保障。不過，既然移植死者的眼角膜幾乎同樣有效，因此通常而論，沒有理由移植活人的。這樣的犧牲沒有意義，也沒有足够的動機。然而不能因此結論說，原則上移植是錯誤的。我們不可妨礙醫學在此重要領

域中的前進之路。[75]

(8) 拿人體作實驗

我們絕對不贊成拿人體作實驗的辦法。所謂拿人體作實驗，就是將新的藥物或醫術，使用於病人或健康人的身上，使他們冒着相當大的危險，而並未徵求他們明顯的同意；其目的不是爲了他們自己的健康，而是爲了可能的和以後的更廣泛的應用。對於戰俘或所謂「外國民族」之强迫性的實驗，被列爲相反人道的罪惡，這是應該的。無論什麼權威，都沒有權利侵害個人之身體的或心理的完整。

我們不否認，醫學應當進步，若要進步，就必須作某種限度的實驗。它必須將未經嘗試的和未經證明的方法和藥物，試驗在活人的身體上。然而這些試驗，即使獲得了病人的同意，也不可任意地加以擴張或延伸。當然，假定一個病人病得十分嚴重，按照人類最佳的判斷，一般的醫療方法，沒有一個能够挽救他的生命，或使他恢復健康，在此情形下，醫生就可以對他使用至今未曾嘗試過的藥物或醫療方法。在作此種嘗試以前，醫生必先獲得患者之明的或暗的同意，並且他應知道，使用這新的方法，確有某種程度的希望。一切對生命及健康沒有重大危險的合理實驗，也都可以使用。

相反，有關實驗的一個重要問題，尚未解決：醫生可否對自己，或對其他自由同意的人，使用危險的醫療方法，俾能促進醫學爲受苦的人類，從事極其重要的發現？當他用盡了一切無害的方法之後，他可否使用對健康或生命有危險的方法？我們知道，教宗比約十二世，雖然承認這種推展科學工作的意向很是高貴，但却反對使用這種方法。不過，他的言論是非常籠統的。雖然他認爲這種實驗在客觀上是不許可的，然而他的批評主要是針對團體，聲明它不可妄自以爲有權利要求，或推展，或授權別

人，去作這樣的實驗。[76]我們堅決强調，國家沒有這樣的權利。我們對於近來妄用權利的悲慘經驗，記憶猶新。

在何種程度上，一個人可以冒健康及生命之險，以幫助其他陷於重大危險或極度危險的人呢？這個問題牽涉着基督徒的犧牲精神，愛德，明智，以及謙遜地承認天主對我們的生命具有最高主權，種種的問題。無論在什麼情況下，凡是有人隨隨便便地作實驗，以致對人的健康構成重大的危險，我們就必須認爲它是不道德的，而予以排斥。同樣我們也必須揚棄那單單關心自己的健康的自我中心主義。在這個複雜的問題上，我們必須尋出一條中庸之道。

對動物作實驗的時候，應該避免不必要的殘酷行爲，不過，那些企圖禁止一切對動物的實驗的社團，乃是受了反人道的溫情主義所驅使。他們的立場，在道德上是站不住脚的。

(9) 閹割與結紮手術

閹割與結紮手術，具有深遠的後果。切除男性或女性的性器官（閹割或切除卵巢），以及以避孕爲目的的結紮手術，爲能合法，必須在「醫學上確有需要」。（任何手術都是如此。）這即是說，如果爲保持或治療整個機能；這種手術確是必要的，它們在道德上才算是合理的。這些手術對人之身體的、精神的、和社會的發展，具有深遠的後果。其所根據的理由，必須與那些後果成比例。

在早年接受閹割，會使人喪失無法代替的荷爾蒙，因而也會嚴重地影響其精神的發展。無論是閹割或是結紮，因了性器官的重要含意以及它們所要求的尊敬，必須被認爲是一種嚴重傷害肢體的行爲。所以這種手術，除非醫學上認爲是必要的，那麼不管用什麼方式去實施，都是重大的罪惡。[77]

爲了保存參加歌唱團的男孩的美好聲音而將他們閹割，乃是嚴重地侵害人性，並且違反青年人的權利。那種手術剝奪了男孩們身心的正常發展，並使得他們喪失了婚姻的功用。他們的同意也不能減輕罪行，因爲說服他們同意開刀的行爲，等於是誘騙。有人渴望藉着此種罪惡的行爲在宗教敬禮中光榮天主。這種想法應受嚴重的譴責。

有人把閹割當作一種手段，用以逃避正常人控制性慾的道德努力。這種作法是大錯特錯的。因爲這種控制是天主加給人在生活上應作的任務。更糟的是，爲了逃避放縱情慾的後果，或者爲了滿足利慾，而切除卵巢或剝奪了生產能力。

如果動手術的直接目標是爲治病，而不是爲了除掉生產能力，其生產能力的喪失只是被允許而已，那麼，即使這手術直接或間接地產生不孕的效果，它們仍是合法的。我們舉一個重要的例子：爲控制溢血，使用放射性治療婦女的卵巢，雖然這種治療法可能導致不孕，甚至一定導致不孕，它仍是合法的。

如果一個男子由於性腺的過度活動，而患了精神病，那麼爲了治病而用X光治療他的睪丸，只要有痊癒的希望，大概在道德上是許可的。使性腺的活動恢復正常的治療法，雖有危險——不過分——導致不孕，在道德上也是合法的。但是，由於醫學最近發現了其他減少性活動的方法，而且這些方法顯然更爲實用，[178]因此關於危害健康的那些方法之合法性的問題，已成爲純學術性的了。現在的道德神學，尤其是牧靈神學，必須考慮醫學在這方面最新的成就，並應尊重醫學的發現。

內在的理由和教會的權威言論，都要求我們嚴格地遵守一項原則，就是直接剝奪生育能力，亦即其唯一目的是避免進一步的受孕的行爲，在道德上是不許可的。不過關於這項原理在個別情況下的具

體應用，醫生往往很難決定。按照德國法律，如果一個婦人已經開過三次刀——生產手術——她就可以除掉生育能力。這種法律，無論是在醫學上，或是在道德上，都沒有根據，至少不可作爲一條普遍的法則。假定醫生不徵求病人的同意，甚至相反病人的意願，而以其多次的開刀爲由，剝奪了她的生育能力，他即犯了嚴重的不義之罪。事實上，按照有經驗的婦科醫生的判斷，如果沒有特別複雜的情況發生，即使是從醫學的觀點來看，剝奪生育能力的手術也不再有合理的依據了。克拉門(H. Kramann)說：

> 今天剖腹取孩子這種手術的危險已經減到了最低限度。再者，如果生孩子對母親有危險，可以將夫妻行爲限制在所謂的安全期，以避免進一步的懷孕。[79]

當然，有些不確定的個案，在這些個案中，連那些最負責的醫生，也深信必須作相反的決定。我們舉一個實際的例子：一個婦人爲了生產已經開了五次刀，而且第五次相當危險。現在她面臨第六次需要開刀的生產。她的丈夫既缺乏責任感，又沒有自制能力。醫生確信，除非在下次實施生產手術時剝奪了她的生育能力，則實際上無法挽救母親的生命——除非是要求她停止一切夫妻行爲。關於這個案件，一位著名的婦產科醫生，——他同時也是一位嚴格的天主教徒——，給我寫了下面的一封信：

> 根據我與若干道德神學家們討論的結果，我們清楚看出，我們所面對的情況，完全是一種病態，因此可以動手術，除掉這種病態。

在這種微妙而不確定的情形下，我不敢冒然地譴責那些認眞的婦產科醫生的態度。因爲如果有的夫婦爲了避免進一步的懷孕，要求除掉生產能力，却不肯作任何道德的努力，則那些醫生必會拒絕他們的要求。醫生慣於研究整個兒情境。他把外在的生活環境，不屬病人自由選擇的環境，當作整個醫

學研究對象的一部分。爲這個原故，婦產科醫生結論說，在上述不確定的情況下，拒絕爲病人除掉生育能力，實際上就等於宣判她的死刑。

優生學上的理由，根本無法使除掉生育能力爲合法的。有些人深信，他們的遺傳因子將會傳給他們的子女，對此他們不能負責。既是如此，他們就該有勇氣採取完全節慾的路線。

在這微妙的領域中，關於國家之權力的問題，是非常重要的：根據優生學的理由，國家有沒有權利命令人閹割或除掉生育能力？國家有沒有權利確保生物學的健康遺傳，而防止在生物學上不理想的子女？它是否可以藉着法律之强制性的措施，推展强壯和健康的種族？

有些國家自以爲具有這種權利。教會曾清楚明確地提出反對意見。她挺身而出，以圖衛護人的自由和尊嚴。教宗比約十一世，在其通函 *Casti Connubii* 中[80]，以及宗座在各種通諭中，[81]申明了教會的立場。國家無權干涉個人對其自己身體的完整，以及對婚姻之天生的、基本的權利；它的干涉將帶來深遠的後果。有的手術——譬如擾亂性腺——蘊含着性格的改變，和在社會上受人羞辱的效果。這樣的手術，國家更是無權要求人家接受了。關於這個問題，國家的極權措施乃是建基於優生「原理」，而這些原理根本不够清楚，而且尚有辯論的餘地。

原則上，國家之優生學的理想和努力，只要不侵害個人及家庭的不可讓予的權利，就是值得贊許的。就道德觀點而言，如果有的人有危險將自己的先天缺點遺傳給他們的子女，我們必須嚴肅地促請他們不要結婚。尤其是，如果計劃結婚的男女雙方都具有這種可能遺傳的缺陷，更不應結婚了。在最惡劣的情況下，其婚姻應當被認爲在道德上是不可以的。國家有權阻止那些喪失理性及責任感的人作性的結合；他們由於喪失了理性，已沒有結婚的資格（例如將他安置在機構中）。在推展優生理想之

義務方面，國家可以採取措施——制定法律，頒布命令——抵抗淫亂，性病，過度的飲酒和吸烟，吸食毒品，等。國家能够，而且應當採取積極的辦法，以防止疾病，推展公共衛生，保障青年的安全，和健康的遺傳。

(10) 心理治療、心理分析及麻醉分析

心理分析，就其爲現代心理治療法而言，乃是一種精神手術。目前的醫療過程，使心理醫師能够滲入病人的精神生活？其後果是十分深遠的。心理分析法的原理，是由弗洛伊德（Sigmund Freud）建立的，後來亞德肋（Alfred Adler）及雍格（Carl Gustave Jung）又將它們加以發揮和澄清。在一位負責而有經驗的醫生手裏，心理分析法確能產生許多有益的效果。另一方面，一個江湖郎中或庸醫，可能製造無法補償的損害。其方法本身，導源於汎性論的唯物主義，在贊同弗洛伊德之思想的分析醫生手裏，這種醫療法含蘊着道德和宗教的重大危險。

羅馬會議說得很對：

> 任何人皆不可毫無保留地，或不加辨別地，將自己託付給那些運用心理分析法的人。[23]

這條規則的措詞很明智。它清楚地表示出，心理治療本身，一點沒有遭受譴責，而且我們也不可懷着疑懼的心理去看它。

有的心理醫生不信仰基督。請這樣的醫生治療，常是有危險的。如果他甚至不肯承認道德自由以及人應負的責任，這種情形就更糟糕。

每次作心理分析，事實上每次解釋一個精神現象，必將同時影響到後來的精神發展。如果一位心

理醫生企圖使人能夠實現其生命的意義，則他不可枉顧人生的最終意義。因此，如果一位心理醫生完全拋棄了宗教，則他的治療可以說必然地與人類永恒的目標背道而馳。它使病人單單注意現世的生活；這幾乎是無法避免的。理由很明顯，因爲在他治病時，他將自己的決定能力幾乎完全放在心理醫生的手裏了。

如果爲了分析病人的潛意識，而使用催眠術，那就更危險了。雖然今天不像以前一樣，常常把完全的催眠作爲心理分析的基礎了，然而在大多數的情況下，在醫療時，病人跟醫生的關係，多多少少是一種探測潛意識的催眠法。因了這些陷井，錯誤的解釋愈來愈多，結果會敗壞了人的心靈。

最近發現了一種輔助方法，稱爲「麻醉分析」（*narcoanalysis*）。在這樣的醫療中，醫生使用非常適量的麻醉劑（例如 narconumal, evipal），使病人陷入半昏睡狀態。這樣他就無法控制他的思想和行動了，因爲他綜合的意志力被擾亂了。當病人面對由自我的潛意識裏升起的各種圖像時，他的批判力減弱了，心理醫生之提示的可能性已高升到那種程度，可以說病人陷入了催眠狀態。「眞理血漿」（*truth serum*）一語，事實上是一個錯誤名詞。病人的思想，在藥物影響之下，受着恐懼和焦慮的擺布。當然，某種程度的抑制和隱藏，仍是可能的。如果說心理分析本身，由於醫生有意無意地對病人思想之影響，以及他對病人思想之隨隨便便的解釋——這不是罕見的——而具有許多陷阱，那麼在麻醉分析的方法中，其陷阱就更大了。爲這個原故，那些自信必須使用麻醉分析的醫生，比着那些原則上拒絕使用任何麻醉分析的醫生，在道德，宗教，和專業方面，應當具備更大的資格。我們認爲，只有極其負責、明智、和富有經驗的心理醫生，才可以使用麻醉分析法，不然的話，即使單單把麻醉分析當作一種醫療方法，我們也必須抱着最大的疑懼來看它。至論「眞理血漿」，那就更

不待言了，如果把它當作一種醫療方法，在法庭上或在警察審訊時，來使用它，我們必會覺得十分不安。因爲在那樣的情況下，它過度地侵害人的自由，而成爲一種用刑的方法，而這種方法比起那逼人招供，不問眞假的拷問臺，更爲惡劣。最後，如果將「眞理藥丸」（*truth drugs*，吃了以後，會說實話）跟其他方法配合起來，以圖擾亂人的性格，則現代國家就達到了不人道的最低層面。[84]

(11) 心理手術

心理手術（腦葉切除手術，白色體切除手術），是心理治療中的一種新手術。這種手術乃是建基於一種假說，就是一個人的心理反應，可能在腦子裏有一定的位置——這個假說尚未普遍地被人接受。所以有人認爲，有些心理疾病，可以用切除視丘前道的方法（thalamocortical section）來治療。自從一九三六年以來，首先實施這種手術的是馬太爾（De Martel）及葡萄牙外科醫生毛尼茲（Moniz），以後又作了數千次，其成功的程度不等。

關於閹割及心理分析對性格造成的變化，我們已經提出意見。那兒的論述，更應當用於心理手術。因爲在實行這種手術之前，必須先作深入的心理分析。腦葉切除手術的積極效果，能够使精神病人過一個更實際，更愉快的社會生活。但是消極的效果，則是「限制性格」，亦即減少主動能力，與合作能力。

這種手術，在下面的條件下，是可以作的：外科醫生必須具備這種精微手術所要求之特別專業資格。其手術不可擾亂病人的性格，也不得妨害它的發展。只有在病人不能自己作決定，也不能負道德責任的情況下，才可以行這種手術。實際上，它只是將精神的毛病轉移到危險較小的領域而已。

在目前心理治療進展的階段下，從道德的觀點來看，不可單單爲了解除極大的病苦，而實施心理手術。假定病人還能作道德決定，那麼減少他的道德決定能力——這個問題非常重要——其惡果比着最難忍受的病苦大得多，何況他的痛苦可以用許多別的方法來減輕。在這方面的研究，已有了驚人的進步。心理手術應當愈來愈少了。

三、在專門技術時代醫生與病人之關係

(1) 醫學之不可限量的前途

科學的進步，已經從許多「必然」和「不可能」的情境中，將今天的醫生解放出來。他今天所能使用的工具，方法，治療，和藥物，是以前的人作夢也想不到的。不可能的，已變爲可能的了，還有許許多多以前不可能的事，都逐漸進入了可能的領域。一位當代最有名的醫學史家，論及醫學的這種演變時，說了一段令人吃驚的話：

廿世紀的醫生，在其態度上，明的或暗的，受着下面三項原則的指導，這三項原則都是極其富有前途的：①原則上沒有「致人於死的疾病」。今天的醫術不能拯救患癌症的病人——已經病入膏肓者——使其免於死亡，這是事實；但這並不證明，將來醫學不能治療這種疾病。②原則上沒有一種「必然」發生的疾病。在廿世紀初葉，大家相信，構造上的遺傳疾病，是自然而不可避免的……只不過在一九二九年，大家都說，「罪惡是命運注定的」。但是今天

藉着改變胚質的實驗所開展的希望，已經推翻了那句名言。③原則上沒有不治之症。今天看來是不可治的疾病，遲早有一天會成爲可治的。這一切明白地顯示出，在過去幾個世紀，尤其是在目前這個世紀，醫生所形成的關於自己的圖像，已經徹底改頭換面了。[85]

此種新的處境，能够誘騙醫生，使他生出傲慢之心，並使他多多少少自覺地假定，科學與技術，就其爲改善人類處境，促進人類進步的方法而言，佔有首要的位子。但是一位眞正信仰基督的醫生，把醫學上這些進步的階段，以及醫學研究的不斷勝利，看作造物者加給人類的任務之實現：「你們要充滿大地，治理大地」（創一28）。他每天跟人類之病苦的接觸——雖有醫藥的奇跡，病人仍舊多得令人吃驚——死亡的恐怖事實，他對病人的愛心和尊敬，他對造物者——祂曾賜予人類自然的醫療能力——的感恩之心，應當使他不致陷於「　　」（hubris）。懊慨的努力，加上基督徒的謙遜，即是他的崇高理想。當技術的成就可能違反任何個人的權利和尊嚴時，他對病人人格尊嚴之尊敬，必能使他免於技術的誘惑。

天主教醫生的眞正偉大之處，不是別的，乃是在技術進步的成就上，並能在危機四伏的環境中，免於道德的羞辱。[86]

(2) 專門化和技術化

現代醫學的驚人進步，大半繫於專門化的不停加速，而這種專門化，在我們目前的生活裏，當然是無法避免的。「綜合醫生，亦即精通一切可能的醫術，無病不治的醫生，其時代已成過去，而且永遠不會復返。」[87]此種醫學專業和實踐的演進所涵攝的危險，在於「失中」。我們好像是面對兩個極

端：一端是總括，無法顧到專家的發現和方法，另一端是專門化，在許多非常狹隘的領域裏鑽研。此專門化越是狹隘，越是不以合乎人道的、及一般性的醫學訓練爲基礎，上述的情形就越嚴重。如果說醫生必須忠於其職業的偉大傳統的話，他必須全神貫注於最廣義的人類學。尤其應當研究心理學，以對抗專門化。

在現代醫院或診所中，一位專家擁有大批的設備和助手，可以隨意利用。今天的病人，在需要徹底檢查和治療時，普通都被送往醫院或診所，檢查一項又一項，見一位技師又一位技師，每一位都有其高度的專門設備。不幸的是，在我們看來，好像是設備控制了專家，而不是專家控制了設備。此外，還有那極其複雜的官僚氣的組織，及一大群的職員，他們在觀察病人的過程中，勤勞不倦地觀察，並詳詳細細地將一切資料記錄在病人的病歷上同時還極度準確地控制病人的一切反應。（事實上，只有龐大的現代醫院，才買得起大批的最新設備，而又能在各種專門化的領域裏吸收必需的醫學人才。）

現代住院治療的組織情形，使得天主教醫生不易實踐歷來受人尊敬的「博愛」（*philanthropia*）理想（一種眞誠的、友善的，如慈父一般的，建基於互相信賴的，與病人之關係）。此外，病人必須在那一大群專家，一大堆專門設備，以及一切觀察和檢查的奧妙過程中，忍受煎熬。除非有人對他表示關懷，譬如他個人的醫生（家庭醫生），或一位護士，眞眞實實地同情他，照顧他的一切需要，他一定會覺得寂寞，無聊，甚至可能覺得完全被遺棄了。基於上述，我們可以清楚地看出，醫療工作以整個現代世界爲典型，它含蘊着一項危險：就是技術獨立，與人全不相干。對抗這一危險的唯一保障，是醫生的理想。

(3) 組織：是福還是禍？

醫學的專業，像其他一切職業一樣，被織進了一個錯綜複雜的組織之中，這個組織隨着時間的進展，一天比一天複雜起來。組織的種類很多，可能是國家組織，專業組織，或工業組織。另外還有許多其他組織。[88]

國家在衛護人民的健康時，很可能會超越一切界限，而且它建立的專利權一天比一天强大——其擴展的傾向，可以說，是邪惡的——愈來愈將醫學的領域置於其立法和指揮的範圍之內。一位富有經驗的醫生說得很對：

> 今天，就連我們作醫生的，也被置於來自我們職業以外的壓力之下，而且這些壓力正在日漸增加。他們企圖迫使我們爲了他們自己的目標服務，而他們的目標大半是自私自利的。我們跟從事其他職業及活動的人們一樣，也有被迫接受群衆教育和被集體化的危險。其實，不僅是有危險，我們已經直接被投入了集體化的危險之中，並且部分地成了它的犧牲品。[89]

投資在經濟上的大量基金（養老金，保險金，等等），對社會上窮苦的人民，是一種有益的建樹。但是在某些領域裏，這種爲了醫護業務而建立的結構，反而逐漸影響到醫學職業本身。它不僅以直接而自覺的努力，並且用大量的結構及其社會的與經濟的力量，來塑造人們的心靈和態度。既然這些基金是經濟結構的一部分，因此它們牽涉到損益法規。它們必須在經濟上具有生產力。結果病人（尤其是年老的病人），很容易成爲工業計算和辯論的對象——在國家退休金制度下，乃成爲政治宣傳的對象。特別是那些受聘而不直接對病人負責的醫生，可能因了失掉其專業的高尚理想，而感到痛苦。[90]

如果有一位醫生是那官樣制度的一份子，靠病人的保險費來維持生活——這些保險費是很微薄的——他就必須每天治療許多病人。事實他應治療的病人是如此之多，以至單單辦公室的工作就佔去他大半的時間，或精力，使他無法盡其嚴格的專業職務，無法站在眞正個人的及專業的層面去對待病人；而這種對待病人的方式，通常是病人非常需要的。

在現代健康計劃的組織裏，其職務（和利益）的壓力是如此之大，以至醫生越來越不容易站在個人的層面去對待病人；他只能站在整體的層面去對待他們。因此病人的態度和期待，以及——在他們的壓力之下——醫學的診斷和治療，將會多多少少不可避免地受到程序，設備，工具，組織，以及大企業方法的影響。

每一位公司或醫務職員，都藉着痛苦的經驗得知，保險制度的存在，往往誘使病人求見醫生，其目的與其說是爲了治病，不如說是爲了獲取一些物質的、經濟的利益。保險公司深知被保險人希望保險公司賠償，因此發展並設計了特殊的心理方法，用以自衛，使得被保險人無法使用詭計要求賠償。如果是因了意外受傷而要求賠償，上述的辦法就加倍需要。一個顯著的結果是常有一種危險，就是病人與醫生互相不信任，因此他們之間的關係被破壞了。[91]醫生和病人之不愉快的經驗，成了街頭閒談的對象，而且往往使人對所有的醫生和病人提出極度嚴厲的指責。

(4) 醫學道德：在重新形成還是在消失？

無疑地，現代技術和組織在許多方面改變了醫生進行工作的情境，尤其改變了醫生與病人的關係。此種新技術和新組織的結果，不僅是醫學的驚人成就——這是我們衷心歡迎的——而且是對此行

之傳統理想的一種威脅。不過，依我的看法，若謂醫學道德已被破壞，這話是錯誤的，只不過這已經改變了的情境，確實要求人們對病人和醫生的責任作深一層的反省。它要求人自覺地努力把握——按照在道德上沒有困難的方式——此情境在實際上所提供的積極價值與可能性，並且要抗拒危險。

過去的一個世紀——事實上是過去的十個世紀——幾乎所有關於醫學道德的描述，統統是以醫生和病人的關係爲基礎，而那種關係完全是屬於個人對個人的。由於生出了富有高度道德意義的特殊要求，例如個人的依賴和信任，完全獻身於職守，以及職業秘密。如果我們不只把到如今呈現在我們眼前的這一切當作永久有效的道德理想之歷史表現，而且認爲它們是絕對屬於醫學及道德的東西，則我們必然產生一種印象，就是在今天，唯有家庭醫生才能夠實現醫生的理想。

一位受過高度訓練的醫生，唯有在醫院或診所裏，跟其他專家聯合一起，才能施展他的專長。他不可能像以前的醫生，或家庭醫生一樣，跟病人保持那樣的信任關係。因爲在許多情況下，即使病人是屬於「他的」，他也必須跟其他專家共同進行診斷和治療的工作。事實上，若向他要求那麼多，則無論是從人道的，心理的，或道德的觀點來看，都會超過一切合理的界限。

跟往日個人主義的對待辦法比較起來，今天醫學職業的團結及其社會功能，更爲明顯，也令我們認識得更清楚。所以這種職業，以及它的社會功能，必須蓋有這種團結的印號。它跟以前流行的有關醫生之職業的崇高概念的接觸點，盡管有其不同之處，也很容易辨認出來：就連以前的家庭醫生，也不只照顧一個病人，而是照顧全家及其每一個成員。如有必要，他也幫助病人從家庭之需要的觀點，考慮自己的狀況，並協助他負責地接受自己的狀況。在緊急情況下，他也不忘記提醒家人，叫他們知道對病人的應盡義務。我們對現代情況還有一個要求，就是它要自覺地關懷病人的家庭，因爲家庭乃

是個人與大社會之間的鎖鍊。必要時，醫生也必須保護病人和家庭，使其不受公家力量或社會組織的無理干涉。

我們要注意，在社會服務中，愛德和個人決定的倫理法則，基本上是相同的，只是當社會情境改變時。它必須適應，再適應具體而實際的社會形式而已。當然，醫生必須敏銳地認識新情境中所蘊藏的危險。我們必須警告他，他可能不知不覺地向環境投降，跟社會同流合汚，而無法堅守道德的本位，控制具體的情境。他必須事先提高警覺，防備這種危險。

就其爲個人而言，他會感到很難保持其職業的崇高理想。不僅整個社會使得人們日趨墮落，而且今天這龐大社會的結構提供了如此複雜的設備，如此複雜的組織，如此混淆和不可察覺的輿論，以至於單憑自己的力量，他已無法保持他的理想。有些別的醫生跟他志同道合，具有同樣的理想。只有跟他們聯合在一起，他才具有實現這些職業理想的主要力量。醫學社團，像聖路加協會，以及其他天主教醫師協會，應當特別努力促進這樣的合作。

在這方面，我們可以看出，那些獻身於服侍病人的修會，所作的偉大貢獻。它們以基督徒的身分，爲人類健康服務。我們決不可忽視他們這種榜樣。它們的榜樣實在是團結合作的典型，很適合時代的情境。他們的職業理想，導源於信仰，就是我們應當尊重病人，愛護病人，視他們爲基督內的弟兄。整個的人，身體及靈魂，都是在走向永恒家鄉的旅途中。他的靈魂在忍受着精神饑餓的痛苦。他的靈魂往往比他的身體更需要治療。我們不能讓這些病人去碰運氣，等着萬一有一位醫生或一位護士，在心血來潮時，去實現其崇高的職業理想，提供病人應得的和需要的照顧。對於窮人更是如此。爲這個原故，在教會的整個歷史上，都產生了大大小小的修會團體，專門以服侍病人爲宗旨。

所以爲了整個社會秩序，並爲了社會中最小成員的關係，我們很容易看出，爲什麼社會對醫生職業如此尊重：尊重其職業本身，以及一切照顧病人的醫生、護士，和技師。社會的整個態度及行爲，必須符合社會正義。

第二章 註

1. Mouroux, *The Meaning of Man*, translated by A.H.G. Downes (New York:Doubleday, Image Books, 1961), p. 59.
2. 參閱第一册，六三頁及以下各頁，人之整體，身體及靈魂。此段可以補充現在這一節。
3. F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre*, IV, 2, 35.
4. *L.c.*, 23.
5. Visum est autem sanctae Synodo, praecedenti doctrinae de poenitentia adiungere ea, quae sequuntur de sacramento extremae unctionis, quod non modo poenitentiae, sed et totius christianae vitae, quae perpetua poenitentia esse debet, consummativum existimatum est a Patribus. D 907.
6. Bonaventura, In 4 sent. dist. 23, a. 1, q. 2 (Opeta Omnia IV, 511).
7. *On the Truth of the Catholic Faith*, Book Four, chapter 73 p. 283. Translation of the *Summa Contra Gentiles* (New York: Hanover House).
8. 參閱第二册，一八六頁，關於領受這件聖事的義務。
9. C. Feckes, *Die Lehre vom christlichen Volkommenheitsstreben*, S 216 ff.
10. *The Prolongation of Life*, in "*The Pope Speaks*" 3~4 (1956~58), 393 ff. 這是比約十二世國際麻醉學家會議之演講詞。
11. CJC, canon 1240, no. 3.
12. 有人主張，如果有人辱罵一個有地位的人，而這有地位的人沒有其他自衛的辦法，在此情形下，他就可以

將辱罵者致於死地。教宗伊諾增爵十一世譴責了這種主張。其文如下：Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam inferre, si aliter haec ignominia vitari nequit. D 1180.

13 Aertnys-Damen, *Theologia moralis*, I, n. 572.

14 Benedict XIV, D 1491～1495; Alexander VII, D 1102. CJC Can. 2351, 1240, ss. 1, no. 4.

15 G. Ermecke, "Ueber Recht und Ethik der Mensur," *Der Christ in der Welt* 10 (1958～59), 329～338.

16 A. Niedermeyer, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin* IV, 49～61.

17 "The unborn offspring of any viviparous animal; the child in the womb after the end of the third month: before that time it is called the embryo." *The American Illustrated Medical Dictionary*, under term *fetus*.

18 W. Kuetemeyer, in *Psyche* 1 (1948), 543～559. 作者這兒是在討論德國法律。ss. 218, St. GB.

19 全上，五五八頁。

20 全上，五五一頁。

21 全上，五五三頁。

22 參閱聖座在一八八四年至一八九一年間提出答覆，D 1889～1890 c. 並參閱比約十一世，*Casti connubii*, D 2243 f 比約十二世，AAS 43 (1951), 784 f. ；對世界教友傳教會議演講詞，一九五一年十月十四日，見 *The Lay Apostolate-Its Need Today*, NCWC 小册。

23 參閱比約十二世，於一九五一年十月中九日，給意大利助產士聯合會演講詞，刊於 AAS 43 (1951), 838 ff. cf. *Moral Questions Affecting Married Life*, d 5 ff., NCWC pamphlet.

24 K. Fecht, *Das Recht der Ungeborenen* (Muenster, 1949), S 218.

25 *Casti connubii*, D 2244.

26 St GB, ss 218.

27 Cf. *Teaching of the Twelve Apostles* (*Didache*), 2:2, and *The Epistle of Barnabas*, 19:5 and 20:2, in *Ancient Christian Writers* (Newman:Westminster, Md.)

28 CJC, can. 2350, No. 1.

29 H. Kramann, "Umstrittene Heilmethoden in der Gynaekologie," in *Arzt und Christ* 5 (1959), 202 f.

30 Cf. Niedermeyer, *Pastoralmedizin* IV, 131 ff. 關於上面所說之手術的合法性問題，雖然在理論上還有爭論的餘地，然而無疑地，在實際上很可能是合法的。

31 Niedermeyer, *Compendium of Pastoral Medicine* (New York:Wagner, 1960), p. 229 f. (這些言論，比着海林從 Niedermeyer's *Pastoralmedizin* III 306 引證的那一段，多少緩和一點。)

32 G. Zillig, On "Euthanasie" in *HO* 42 1949~50), 339.

33 K. Binding and A. Hoche, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (Leipzig, 1920).

34 Cf. V. Von Weizsaecker, *Diesseits und Jenseits der Medizin*, S 196.

35 一九六三年在美國車禍死亡人數是二萬八千九百人。旅行路程是一，二四〇，〇〇〇，〇〇〇，〇〇〇哩。同一時期，所有機動交通意外事件中死亡人數的總和是四三，六〇〇人。(*Information Please Almanac Atlas and Yearbook, 1965*, 一八二頁……)。一九六三年美國交通意外事件死亡率，以每十億哩來計算，其情形如下：私家車二點三；公共汽車零點二三；火車零點零七；國內班機零點一一 (仝上一八二頁)。

36 Cf. II, 362 ff. on *The Order of Love*, and p. 379 ff. on *Measure of Love and Responsibility*.
37 V. Von Weizsaecker, *Diesseits und Jenseits der Medizin* (Stuttgart, 1950), S 196.
38 W. Leibbrand, *Gespraeche ueber die Gesundheit*, S 17.
39 J. Bernhart, "Heiligkeit und Krankheit," *Geist Leben*, 23 (1950), 177.
40 *L.c.*, 185.
41 V. Von Weizsaecker, *Diesseits und Jenseits der Medizin*. S. 199.
42 *L.c.*, S 199.
43 參閱第一册關於良心及徵候之討論。一一三五·四一一頁……。
44 *Diesseits und Jenseits der Medizin*, S 104.
45 *L.c.*, S 107. Cf. H. Huebschmann, *Psyche und Tuberkulose* (Stuttgart, 1952).
46 H. Thurn, "Psychohygiene," *StimmZeit* 148 (1951), 278.
47 C. G. Jung, cited in *Anima* 5 (1950), 23.
48 I. A. Caruso, "Die Krankheit des boesen Gewissens. Zur Psychotherapie der Gegenwart," *WW* 5 (1950), 254.
49 E. Speer, *Vom Wesen der Neurose* (Stuttgart, 1949), S 23.
50 V. Von Weizsaecker, *l.c.*, S 65.
51 Cf. *Anima* 5 (1950), 25.
52 V. Von Gebsattel, *Christentum und Humanismus*, S, 53.
53 *Das Schweisstuch der Veronika* (Muenchen, 1935), S 349.
54 G. Trapp. "Krankheit und Schuld," *StimmZeit* 143 (1948), 119.

55 *L.c.*, 112.

56 Cf. Haering, *Ehe in dieser Zeit*. S 96 f. (English translation pp. 84 f.)

57 參閱本册，我們關於克苦及守齋的討論。其小標題爲 *Imitation of Christ.*

58 Cf. O. Buchinger, *Das Heilfasten und seine, Hilfsmethoden* (9 aufl. Stuttgart, 1958).

59 Cf. Haering, *Ehe in dieser Zeit*, S 543～560. Eng. trans., pp. 472～487.

60 一九五五年十月九日，致意大利運動協會演講詞。C. M. 54 (1956):Sports in Christian Life. 引證的文字在四一〇，四一二，四一四，四一六各頁。

61 關於對生命有危險的醫療方法，參閱原著二三一，及以下數頁。

62 上面引過的著作，S 一二四。

63 上面引過的著作，同一節，S 一三三……。

64 止痛的道德性，見 *Major Addresses of Pope Pius XII*, 1, 336 ff. 所引證的文字在三九三頁。

65 上面引過的著作，三九九……。

66 參閱我們上面關於麻醉之討論，一一三頁……。
L. Deimel, "Der Schmerz und die Droge in Theologischer Sicht," *Arzt und Christ* 6 (1960), 215～226.

67 比約十二世於一九五六年一月八日，關於無痛生產之演講詞。C. M. 54 (1956), 281.

68 全上，一八〇頁……。

69 全上，一八九頁。

70 全上，一九〇頁。

71 *TPS* Vol. 4, No. 4, Spring 1958, 395f.

72 全上，三九七頁。

73 教宗比約十二世，於一九五六年五月十四日，給一群眼科專家之講詞，題目爲：論眼角膜之移植。C. M. 54 (1956), 580.

74 全上，五八一頁。

75 L. Bender 主張，一切移植器官的行爲，都是自我毀傷，因而根本上是不道德的，應受譴責。這種意見最近遭到作家們强烈的評擊。今天贊成這種手術的意見實際上已成爲一致的。舉幾個例子，譬如：L. M. Simeone, *De mutilatione quaedam*, in *Mis Fran* 31 (1955), 59~87: L. Van Peteghen, *De moraliteit der Biologische Overplantingen*, in *Col Gand* 4 (1954), 351~365: J. F. Groner, O. P., "Die Organverpflanzung beim Menschen in moralischer Sicht," in *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung*. Duesseldorf, 1958, S 194~200. 一九五五年在波士頓實施的赫里克雙生子，理查及勞諾 (The Herrick twins, Richard and Ronald)，完全成功。) (見 H. Sarre 之報告，*DMW* 82, 1957, S 454). 新的方法預示可能有更廣泛的成就。

76 一九五四年九月三十日，在 Castelgandolfo 給第八屆世界醫學協會會議的與會人員之講詞。AAS 46 (1954), 587 ff. (上面引證的文字在五九三頁及以下數頁)；*TPS* 1954, no. 4, "The Doctor's Role in War and Peace," p. 347 ff. 與本問題有關的文字，見三五一，三五二頁。) 原文是法文。其英文譯文應當仔細跟原文對照。

77 比約十二世，於一九五一年十月廿九日，給意大利天主教助產士聯合會講詞。AAS 43 (1951), 835 ff. 特別參閱八四三，八四四頁。英文譯文見 C.*M*. 50 (1952): 助產士之傳教活動，四九及以下數頁。特別注意五五，五六頁。

78 A. Niedermeyer, "Zur Therapie hypersexueller Triebstoerungen," *Anima* 8 (1953), 371 ff.

79 "Umstrittene Heilmethoden in der Gynaekologie," *Arzt und Christ* 5 (1959), 200 f.

80 Cf. *Seven Great Encyclicals* (Paulist Press), p. 96 f., nos. 68, 69, 70.

81 AAS 23 (1931).118s; AAS 32 (1940), 73. Cf. also D 2283.

82 參閱比約十二世，於一九五三年四月十三日，給第五屆心理治療及醫療心理學國際會議之演講詞。（論心理治療與宗教）。NCWC 小册。特別注意七，八頁。

83 一九六〇年「第一屆羅馬會議」，第二三九號，參閱一九六一年七月十五日，聖座的訓詁，見 *Arzt und Christ* 7 (1961), 246 f.

84 Cf. P. Dal Bianco, "Ich-Plastik" durch politsche Medizin; I. A. Caruso, Entmenschlichung durch "Tiefenpsychologie?" in *WW* 5(1950), 450～456; G. Trapp, "Das Wahrheitsserum" in *StimmZeit* 147 (1950), 289～295.

85 P. Lain Entralgo, "Das Christentum und die medizinische Technik," *Arzt und Christ* 6 (1960), 137.

86 ***L.c.***, 139.

87 P. Mueller, "Die Gefaehrdung der aerztlichen Freiheit durch die Entwicklung der Technik," in *Arzt und Christ* 6 (1960), 143.

88 ***L.c.***, 144.

89 ***L.c.***, 144 f.

90 "By and large our insurance associations have become institutions with self-centered, if not capitalistic, goals and interests" (l.c., 147.)

91 在第二次世界大戰期間，作者參加醫療服務五年之久。因此有機會認識了這種危險的嚴重性。雖然那種情

境跟和平時期的情形大有出入，然而作者乘着那個有利的機會，能够對病人及醫生彼此之間的關係，作一個清楚而平衡的判斷。我曾有一次最沉痛的經驗：有一位軍醫，從來沒有顯示絲毫苛刻或不近人情的態度。有一次，他當着「病人」的面，報告長官說：「他逃避責任。這一切徵兆都是虛僞的、騙人的。」廿分鐘以後，病人死掉了。

基督之律 卷三1

中華民國六十七年五月初版
中華民國七十九年二月再版

◀版權所有・翻印必究▶

譯　者：孫振青
准印者：台北總教區總主教狄剛
出版者：光啓出版社
地址：台北市10718辛亥路一段24號
電話：(02)3414922・3211750
FAX: 3932050
門市電話：3416024
郵政劃撥：0768999-1
登記證：行政院新聞局版台業字第0084號
發行者：袁國慰
承印者：永望文化事業有限公司
地址：台北市師大路170號三樓之3
電話：(02)3960350・3213627
定　價：120 元

10751c1



10751c1

孫振青譯

基督之律

卷二2

天主教神學著作編譯會
光啓出版社 聯合出版

孫振青 譯

基督之律

卷三 2

天主教神學著作編譯會
光啓出版社聯合出版

THE LAW OF CHRIST

III 2

by

Bernard Häring C. SS. R.

translated by

Sun chen-Ching

基督之律 卷三2

孫振青譯

目錄

第三章　在婚姻與童貞生活中服從天主之愛的統治……二二一
第一節　在性中明白顯示出對天主及鄰人之愛……二二二
一、性在跟基督共同生活中的意義……二二二
(1)、性是自然的事實，也具有道德的任務……二二二
(2)、在救世歷史的觀點之下來看性的意義……二二四
(3)、男人和女人都是天主的肖像……二二六
(4)、性愛的意義……二二七
(5)、性的本能、性愛、仁愛……二二九
(6)、愛德與性……二三五
(7)、由男女性別之不同而產生的道德義務……二三六
(8)、基督徒世界對婦女之尊敬……二四一
二、貞潔之德……二四二
(1)、基督徒貞德之要素……二四三

(2)、羞恥和知恥是貞潔的堡壘……二四五
三、相反貞潔的罪惡……二四六
(1)、不潔的性質……二四六
(2)、不潔之罪的嚴重性……二四八
(3)、相反貞潔的內在罪行……二五四
(4)、不潔的行爲……二五七
(a)、通姦……二五七
(b)、和姦……二五八
(c)、强姦……二五八
(d)、亂倫……二五九
(e)、褻聖的淫罪……二五九
(f)、自慰……二六〇
(g)、性的怪僻（性慾失常）……二六三
(5)、不端正之罪……二六五
(a)、注視……二六七
(b)、撫摸……二六八
(c)、交談……二六九
(d)、閱讀……二七〇

(6)在有關潔淨的問題上省察和告罪的守則……一七一
第二節　婚姻與基督徒……一七二
一、婚姻的目的和計劃……一七三
(1)、在天主神聖計劃中的（夫婦）創造服務（Schbpfungsdienst）……一七三
(a)、生育子女之意願……一七四
(b)、婚姻的單一性（一夫一妻制）……一七六
(c)、婚姻的永固性……一七七
(d)、分居……一八〇
(e)、夫婦有別……一八一
(2)、婚姻聖事……一八二
(a)、聖事的記號……一八二
(b)、彼此應給予精神照顧……一八四
(c)、教會的聖事……一八五
(d)、異教通婚與教會……一八八
(e)、永久的聖事……一八九
(3)、婚姻之愛的服務……一九一
(a)、對救恩與生命之愛的服務……一九一
(b)、夫婦之愛和傾慕……一九四

(c)、自然的吸引力與忠信……一九五
(d)、不幸福的婚姻中之愛情……一九六
(e)、治療情慾和節制情慾……一九七
二、負責的擇偶……一九九
(1)、對子女之責任……一九九
(2)、救恩社團的利益……二〇一
(3)、對愛情和忠信的責任……二〇二
三、婚姻內的貞操……二〇四
(1)、婚姻內的貞操在於懷着敬意，決心爲生命服務……二〇五
(a)、性無能及不孕者的性交……二〇八
(b)、故意除掉生育能力之後的性交……二〇八
(c)、懷孕期間的性交……二〇九
(d)、所謂「安全期」和「週期節育」……二一一
(e)、控制生育與濫用婚姻……二一五
(f)、與使用非法方法之配偶合作的問題……二一二
(g)、比較不易懷孕的性交方式……二一五
(2)、夫妻的操守乃表現夫妻之强烈和溫柔的愛……二一五
(a)、做愛的形式……二一六

(b)、親密行爲……三二六
(c)、床戲……三二七
(d)、愛的技巧……三二八
(e)、房事的義務，要求與實踐……三二九
(f)、在愛中受孕與人工受孕……三三二
(3)、夫妻在其爲聖事的關係中應有的貞操……三三三
(4)、夫妻的貞操爲有動力的控制情慾……三三五
(a)、在管制情慾時應當躲避的錯誤方法……三三六
(b)、因了環境而暫時自動節慾……三三六
(c)、只爲快樂而作房事……三三七
(d)、性之不可輕視……三三八
(e)、古代東方人的控制性慾方法（保留的性交）……三三九
(f)、夫妻的共同努力和任務……三四〇
(g)、思想和想像的精神保健法……三四一
(5)、未婚夫妻的貞操……三四二
(6)、寡婦的貞操……三四四
第三節　基督徒的童貞……三四五
一、童貞的奧跡……三四六

(1)、童貞的性質……三四六
(2)、婚姻、未婚、及童貞……三四八
(3)、童貞是追隨基督的捷徑……三五〇
(4)、童貞與教會……三五一
(5)、童貞是不分割的愛……三五二
(6)、童貞是犧牲和獻身服務……三五四
(7)、專心服務……三五六
(8)、童貞：末世時期的見證……三五七
二、童貞聖召……三五九
(1)、回答童貞聖召的恩寵時，人有完全的自由……三五九
(2)、聖召的標誌……三六一
三、獨身……三六六
第四章　天主在世間財務的領域中之愛的統治……三八三
第一節　基督徒對世間財物之評估……三八四
一、由於愛也爲了愛……三八四
(1)、愛的恩惠……三八四
(2)、愛情之富有犧牲意義的恩惠，自願的貧窮……三八七
(3)、現世財物是愛的工具……三九一

二、被正義和權利所保障的財產……三九三
(1)、民法和正義之德……三九三
(2)、正義與愛德……三九六
第二節　物質財富之正當處理……四〇二
一、擁有和使用權之獲得……四〇三
(1)、佔有無主的財產……四〇三
(2)、工作……四〇五
(a)、工作的義務……四〇六
(b)、工作的權利……四〇七
(c)、享用工作成果的權利……四〇八
(3)、繁殖……四〇九
(4)、繼承……四〇九
(5)、時效及成文法的期限……四一三
(6)、契約……四一五
(a)、一般原理……四一五
①契約之道德的及法律的假定……四一五
②同意及同意的表示……四一八
③由契約而生的義務……四二〇

(b)、契約的種類……四二二
①許諾……四二二
②贈與……四二三
③保管……四二四
④使用借貸……四二五
⑤交換借貸：利息……四二五
利息問題……四二六
⑥交易契約和買賣契約……四二九
ⓐ公平價格……四三〇
ⓑ商業……四三三
⑦租和押……四三四
⑧服務或工作契約……四三五
ⓐ服務關係：服務的性質……四三六
ⓑ合理的工資……四三六
(1)、交換正義及合理工資……四三七
(2)、社會正義與合理工資……四三九
⑨生產契約……四四二
⑩年金……四四三

⑪涉及安全的契約……四四四
ⓐ保險契約……四四四
ⓑ擔保契約……四四五
ⓒ典當和抵押……四四五
⑫合夥契約和公司契約……四四六
⑬僥倖契約……四四六
(7)、在急用時佔有財物，暗地補償……四四八
(a)、急用佔有……四四八
(b)、暗地補償……四四九

第三章　在婚姻與童貞生活中服從天主之愛的統治

按照天主的計劃——在天主的愛中孕育而成的計劃——我們應當反映祂的愛。然而這種反映，不單單應在我們身體上，以及跟身體或身體健康相關的事務上，甚至與別人之生命相關的事件上，顯示出來（第二章）。我們的身體，當它被天上之愛淨化並聖化之後，應當是來自天主並導向天主之愛的媒介。人之具有兩性，就使人成爲天主的肖像——天主原是愛，默西亞救恩之豐盈與天主之愛的統治，必須在基督徒克制肉慾的勝利生活及其對性生活之積極方面成爲救恩之一部分的可能性——之認識中展示出來。（第一節）在救世事實的觀點下，婚姻聖事代表重建的創造秩序，及創造的最後目標。基督繼續生活在教會之內，夫妻之愛原是靠着聖德的力量而繁榮滋長，並要朝着聖德的目標邁進；它是基督之愛的統治的見證（第二節）。不過，基督徒婚姻生活之見證，只有在與童貞生活之見證相對的兩極性中才能相得益彰。「爲天國而不結婚的生活」向所有基督徒宣佈：天主愛的王國已經來臨，它具有如此的光榮和力量，以致基督的門徒，在最密切的夫妻之愛中，仍舊能夠專心一致地獻身於基督。（格前七29）。一個基督徒並不以家庭及婚姻爲最後的目標，或唯一重要的東西。他知道救恩的時間是短暫的。因此他全心專注於天主愛的統治之完全的顯露（第三節）。

同樣本章也是要叫人了解，如果不服從天主愛的統治，則創造的秩序不可能眞正實現。而且，除

非我們接受創造的秩序，則我們也無法服從救主之救世的統治，有效地接受創造，要求人服從天主之愛的管理，接受救贖的秩序，也要求人接受造物者的意圖。創造與救贖，兩者都是天主愛人的表現。它們是愛的一個整個秩序。而且我們將要設法說明，愛天主和愛人是分不開的。婚姻生活及童貞生活，各有其自己獨特的愛，並且在其各自的方式下，都是與天主之愛分不開的。

第一節　在性中明白顯示出對天主及鄰人之愛

既然天主是愛，既然天主想到人時，專是爲了愛人，因此人之整體，包括性，是天主愛的對象。從這一觀點來看，性，除了愛之外，沒有別的目的，也沒有別的意義，我們必須按照天主的旨意以及天主愛的計劃，將性導向愛的勝利，既然性在其最後的兩個可能性之間，或是選擇不自私地愛慕基督，或是選擇自私自利地愛慕自己，不惜使自己受罪惡的奴役，因此眞正的勝利只能屬於被釘在十字架上的愛，而且是跟復活的主耶穌結合在一起的。站在這種觀點，我們現在討論性在跟基督一起生活中的意義（一），以及貞潔之德的一般要求（二）。

一、性在跟基督共同生活中的意義

(1) 性是自然的事實，也具有道德的任務

人之性的型態，似乎與動物的性行爲有關，而且就人的肉體方面言，與動物非常相似。可是正好

在這兒我們發現了最大的差距。動物被包圍在它的本性之內，本能地而且必然地實行交配和生育的功能。可是人所接受的性的自然恩惠，乃是一種道德任務和委託，對於這個任務和委託，他應當負責。所以在人身上，不僅是性的背景不同，而且它的性質也完全不同。

如果說性在人身上不純是本能的活動，而且屬於自由的決定，受着人之最中央部位——精神之愛——的控制，那麼我們明顯地看出來，它在人之整體中所佔的位子，應是附屬於精神的，而非人之唯一的，最後的決定因素。所以人不只是一個具有性的東西。我們不可把人身上的性，單單當作一種動物學上的東西來研究和討論，好像它與人的精神全不相干似的。

人之建基於性的行爲，遠遠超過性的單純領域，和對性本能的控制，正因爲性是人整個結構中的一部分，而且與整個結構是互相配合的。我們決不可把它視爲人之靈魂生活的根源（像弗洛伊德的汎性主義所主張者）。若果如此的話，則我們永遠不能有主宰性的道德任務——導源於精神和愛的任務。性，在其眞正的背景裏面，遠遠超過其純粹肉體的功能，因爲它是人整個組織中的一部分。它的意義及整個目標，不在於類似動物的交配和生育，而在於夫妻的共同生活，以及負責地生產和教育子女。其與天主之本性和超性的相似性，應當反映在生兒育女的行爲上。

性是整個人的一部分，因此在人的一切行爲，以及性能和性的控制之間，常常存有一種相互的反應——關於反應的方式，容後討論。人的行爲受着性能和性的控制之影響。同樣，對於性的控制，也要靠一個人的整個結構和態度。

人是天主的肖像。性的領域向人提出了一項挑戰。他的崇高任務是使情慾隸屬於精神之下，而又不敢視肉體及屬於肉體的東西。對於一個接受這種挑戰的人而言，性、透過婚姻的聖召，有助於生

命，而且有助於基督奧體之建立。它是一座愛的學校。教導人如何奉獻自己，爲人服務。最後，它是一座十字架、堅苦奮鬪，和自我克制的學校，教導我們不可自私自利，而要服務他人，並且我們將因此獲得源源不息的快樂，及愛情。

(2) 在救世歷史的觀點之下來看性的意義

性在人身上——就道德神學所研究者——佔有許多層面。它是屬於肉體，心理，和精神三方面的。如果我們打算爲這許多層面及其所含蘊的困難尋找一個基礎的話，我們首先要注意，性是天主當初造人的一個基本因素，也是天主之計劃的一個重要因素，這個計劃仍舊存留在人的結構之內，永遠是人之結構中的一個事實。但是人類的墮落破壞了天主在人身上預定的和諧，正如基督救贖了整個的人——包括性——把人提升了，而且恢復了人的和諧。他豈不是被童貞女的童貞兒子，眞正的完人，耶穌基督，完全贖回來了嗎？

在天主創造天地的初期，我們的始祖完全控制了他們的性能，勝利地保持了靈魂和肉身的完整，能够實踐造物者加給他們的職責：「你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地」（創一28）。他們懷着單純的尊敬和服務的快樂，懷着生於精神的愛心——這愛心滲透了他們整個的存在——他們互相接受了對方，以及他們自己的生殖能力：「男女二人，都赤身露體，並不害羞」（創二25）。是天主將女人交給他，作他的妻子，滿足了他深切的期望：「她才眞是我的親骨肉」（創二23）。

因了抗命之罪，他們不僅喪失了跟天主親密交談的機會，而且也失掉了對於性之單純的、極其自然的態度。精神的統治權，本是毫無問題的，現在却消失了。精神背離天主的情形，已經反映在情慾

反抗精神的態度之中：

「亞當和他的妻子就躲藏起來，怕見上主天主的面……我害怕起來，因爲我赤身露體，遂躲藏了」（創三8及以下數節）。

根據聖經上對於第一個罪惡的後果之敍述，我們不能結論說，第一個罪是淫亂之罪（創三8及以下數節）。但是它確實以簡潔的碑文體裁，刻劃出直接影響了性的平衡與控制的嚴重墮落。如今男女之間的關係，受到了罪惡的威脅和詛咒。①在人類墮落的狀態中，羞恥的困窘，邪惡的情慾，專制的本能，以及生產的痛苦，都成了男女關係的特點（創三8及以下數節；三16）。自此以後，唯有決心奮鬪，反抗墮落的本性，才能使性的本能受精神的指揮。然而造物者加給人的職責，仍舊有效，而且基本上性是善的。在性中還反映出透過「女人的種子」（基督）而被救贖的希望的光芒（創三15）。

藉着基督的救贖，人的身體——包括性——被提升到最高的頂峯，它已跟光榮的基督結合在一起，並且將來它要復活，因此它如今反映着天主的偉大光輝。

人的身體不是爲淫亂，而是爲主，主也是爲身體……務要用你們的身體光榮天主（格前六1320）。

人的身體，連同身體的性，都被祝聖了，並且由於它是「聖神的宮殿」（格前六19），因此它反映出天主的光榮。它也分擔了敬禮天主的義務。所以貞潔是「被祝聖」以及敬禮天主的先決條件（德前四3）。

受洗以後留下來的肉慾，不是罪惡，只是罪惡帶來的後果，而且如今在一種新的觀點之下，它已成了勇敢奮鬪的競技場。它是考驗我們是否忠於基督的場地，是一個警告，叫我們在奮鬪和犧牲中，

光榮天主，同時也使人完全了解，一切的善皆導源於祂的聖寵。②

除非從創造及天主爲人類設計的生活的觀點，從墮落及其可怕後果的觀點，從救贖及其恢復人類地位的觀點，去看性，我們就不能對性採取適當的態度。如果我們强調上述的因素之一，而忽略其他兩種因素，我們必將遭到失敗。讚嘆並尊敬天主創造萬物的偉大奧跡，或是單單因救贖而產生的高度樂觀主義，或者退一步講單對本性不信任，逃避，戰鬪，這一切都不能保證我們會獲得勝利。在這極其複雜的性的領域中，唯有懷着神聖的敬意跟基督結合在一起，不懈的奮鬪，祈禱和依賴基督，才能獲勝，才能實踐天主加給基督徒的任務。

(3) 男人和女人都是天主的肖像

天主照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女。（創一27）

人固然有性，但他遠遠超越了性。男人和女人不純是屬於性的實在，只多了理性而已，因爲人是按照天主的肖像受造的。他是天主的受造物，他會祈禱，他只有在天主那兒才能實現自我，他能够跟天主交談，用最親密的言語對天主談話。此種地位在福音有關守貞的勸誡中，顯示的非常清楚：守貞是更幸福更完美的跟隨基督之路。

我們可以完全從天主聖三之奧跡的觀點，來解釋「照天主的肖像造了他們」這句話。在深一層的反思中，我們可以進一步了解這句話的含義：天主一體三位，三位相愛而結合爲一個團體。同樣，人性是同一的，位格各不相同，在人與人的關係中，他相似天主。天主聖三之愛的結合，反映在人與人的團結，人與人相愛的關係之中。這種情形，沒有比在婚姻聖事的男女關係中，描繪的更爲生動了。

夫妻的結合行爲，「認識」，乃是男女關係的頂峯。天主聖三的奧跡即顯示在那結合的行爲之中：造物者天主，在祂們的結合中，呼喚着祂們的果實——祂們的產兒——的名字。然後，男人和妻子，父親和母親，連同天主賞賜他們的孩子，在一種新的觀點之下，成爲天主聖三之親密生活的肖像。

男人和女人在精神方面是天主的肖像。男女雙方各有各的精神性，並且因了性別的不同，各自爲對方公開。基於此，或許我們可以說，每一方分別是天主的肖像：

男人，即是天主的思想，是由天主的知識力量中而生的；女人的意義是被愛，是由天主愛的力量中形成的。③

基督是完美的人，是降生成人的「聖言」。瑪利亞是聖神的淨配，完美的女人，是天主顯示出來的愛和仁慈。

男人之主要心理特徵，是屬於理智界的：思想及悟性之開放與清晰；靠着意志之決斷力追求清楚的目標。女人則表現生活的一貫性。她敏感，慷慨，而富於受納性。她保存着過去的富藏。她用直觀去把握整個的情境。在生活裏，她透過感覺和愛的力量，她對現實擁有一種同情感。他們彼此相輔相成，雙方合在一起，比着分開來，更能豐富而圓滿地作天主的肖像。

(4) 性愛的意義

上主天主說：「人單獨不好，我要給他造個與他相稱的助手」（創二18）。

爲此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體。（創二24）。

一個人，從他存在的深處，趨向「你」，而且到最後是趨向天主。基本上他也趨向他的同類的

「你」。當然，性的結合決非人與人相處的唯一方式。那種結合——尤其是如果對天主之愛不能給他以決定性的影響——可能損害到人與人相處的理想。然而就其在婚姻的互愛中表現完全的互相依屬而言，這種結合在本質上是最顯著，最生動，最有力，最迫切之實現互相團結的形式。在這種結合中，一方趨向另一方，爲另一方而存在。夫妻的團結，在肉體的互相依屬方面，達到了某種目標和重心，但是尚有未盡之處。在自然界沒有比夫妻的團結更能保障人，使其實現一個人的社會生活了。

聖經上——其用詞是如此尊敬——稱夫妻的結合行爲是男人「認識」女人。這話清楚地表示出，在這種神聖的行爲中，一種具體的、精神相遇的力量，能够將自己展示出來。夫妻本是一體。在夫妻結合的行爲中，他們將自己內心深處表白出來。所以這結合行爲，即是他們互相表達自我的親密語言。在那包括身體及靈魂的情愛中，他們就更圓滿更深刻地了解那種親密語言的意義。的確，那是由一種特別的愛中流露出來的特別內在「認知」。④

婚姻，不但對夫婦，而且對每一個人，都有無比的重要性，都是愛情，依屬，和關懷的生活典型。夫妻的共同生活是以夫妻之愛爲基礎，並且憑着這種愛而存在。每一個兒童，從父母的共同生活中獲取了偉大，明顯——甚至不可或缺的——教訓，而認識了生活和愛的重要課題。在婚姻生活裏含蘊着性愛的典型。在這典型裏顯示出力量和生動的教訓。如果沒有這些力量和教訓，那麼人與人相愛的生活是否能够達到完全成熟的境地呢？至少這一點是可以辯論的。（對於童貞之愛，也可以這樣說。其確定的意義，以後討論。）

在婚姻中，二人成爲一體。這種情形乃是「我們」，人的團體，尤其包括子女的家庭社團之最廣泛的顯露。

婚姻中的性愛，領導着整個社會生活，每一個人，就連過獨身生活的人——他們藉着一種較高的愛的力量，而放棄了婚姻之愛——也不知不覺地分享着性愛的道德成果。童貞之愛則超越於「性」，它愛全體人類，視全人類爲弟兄。在童貞之愛中，升華了性愛之教育力量，世代相傳，萬古留芳。

夫妻之愛可以用來比喻天主與其人民，以及天主與每一個靈魂之崇高的愛的關係。在聖經上，最顯著地是在「雅歌」中，我們可以看到天主愛其新娘——被選的人民——的比喻。如果沒有夫妻之愛和父母之愛，則基督與教會，以及基督與有寵愛的靈魂之間的愛的聯繫，不會顯得如此强烈。由此可見（參看創二18），夫妻之愛不僅有助於人類的傳續，而且是全人類最高的道德目標，在一切目標中最重要的是幫助人實現對天主及鄰人之愛。

(5) 性的本能、性愛、仁愛

性裏含有天主的計劃。教會一向反對輕視天主這種計劃的人。⑤性是善的，因爲它是天主之創造典型的一部分。人在生活和行動上接受並贊成性，在道德方面是善的，同樣夫妻之愛的深邃快樂——影響着靈魂和身體的——也是善的，當然需要假定，它不違反管理人在愛情生活中的秩序，假定它在整個目標上遵守這個秩序，並顯示在婚姻的神聖法令之中。

肉體上性的結構（我們稱它爲性），在人身上跟在純粹的動物身上，決不混爲一談——因爲靈魂是人的元形（愛的基礎）。唯有從人之整體的觀點，我們才能對人之性的結構加以評估和透視。爲能了解我們爲什麼須從人之整體的觀點去評估此一問題，我們只需研究由慾念的「自主」（完全的自主或獨立當然不可能）所產生的惡果。因了這樣的自主，精神遭受奴役，精神之愛被判死刑，植根於人

靈魂上的愛，變得越來越卑鄙和邪惡。

性要求性愛。而性愛，在救世的計劃中，要求仁愛。性愛的領域比着純粹性的領域更廣大，更崇高。仁愛超越性和性愛無限倍，然而必須考慮到它們的價值，指導並提升它們。

在純潔的青年時期，隨着性的特徵的發展而來的，是性的互相吸引，但這吸引不是屬於性慾方面的，而是屬於情感方面的。它是屬於精神和色情之間的愛，在一種精神與情感混合的方式下影響着身體，刺激着男孩和女孩，吸引他們相會，然而不是以嚴格的性慾的方式。只有在性愛成熟之後（以及跟它相聯的雙方的精神結合逐漸强化之後），方才漸漸產生一種慾望——由性愛的心理構成力中——急於在性的領域中表達出性愛的合法形式，這種形式，唯有在婚姻的結合中方爲可能。

純粹性慾的滿足——在最粗野的情況下，它只是尋求代價的肉慾，絲毫沒有愛或性愛的成分——或是非法的性交關係，跟夫妻眞正的愛的結合，實有天地之別。在意義及結構上，其差別之大簡直不可思議。前一種情形，乃是無法控制的、歪曲的、走向邪路的性的表現，或是其中有着一種精神因素，一種性愛，但是缺少了責任感和眞正的高貴性。這一切跟眞正的夫妻之愛，是非常不同的。夫妻之愛是在負責的愛中，並透過負責之愛之成熟的性愛之表現。其基礎是被性愛所引發的感性領域。但是這個性愛被眞實情感和精神之愛所提升而使其變得高貴了。

正當的性愛，並不是一種變相的自私自利，而是對別人感到身體的和心理的滿足，在愛的相遇中感到快樂。正當的性愛，主要不是傾向於一個人自己的感官之樂。它是一種透過同情的吸引力。性的本能，在受了性愛的鑄造，並從性愛接受了活力之後，使自己屈服於愛的慾望之下，並渴望在愛中互相依屬。伴隨性愛和性之表現的心理愉快和感官快樂，通常不是性愛的第一個目標，而是愛的相遇之

自然結果。其次他們才多少是充實本能的動力，這種動力必須常常隸屬於性愛。

在人類墮落的狀態中，不僅是性和性的本能，而且連那塑造性並賦予性以活力的性愛，也常冒着不平衡的危險。它將會永遠徘徊在眞正的自我奉獻和不惜貶抑別人的自私自利的滿足之間——除非是我們將它置於精神之愛、生於天主之愛的推動之下！這種愛本質上是給予，依從，並關懷別人的幸福與得救。此種較高之愛，爲了愛人的幸福和得救，可以放棄性的及性愛的表現。此種較高的愛，The Agape，乃是基督因愛而自我奉獻的果實。無論在那兒，只要有了這種愛，基督的犧牲工作，便會有效。無論那兒，如果在亞當的子孫中，其性愛是純潔而幸運的，就必須放棄舊的亞當，而以較高的愛去愛新的亞當。

在這性的領域中，人類面臨一些重大而高貴的任務，效法基督的任務：首先是無條件地控制並壓抑那純粹性的物質力量。此種控制和「壓抑」，只有藉着較高之愛對性愛之領導並使之精神化，方爲可能。天主之愛能够賦予活力，並且具有領導的力量。在神聖而純潔的婚姻裏，此天主之愛，The agape，提升了性及性愛之心理的和物質的力量，及其對整個社會生活及社會傳教之含意。精神的力量也可因此得以發揮，以基督爲範表而從事各種各類的工作。此種性愛已經升華爲最高尚的神聖之愛，它甚至本着犧牲的精神超越了合法的性生活。

我們必須將性加以控制，亦即不單單壓抑它，而要眞眞實實地主宰它，就像在厭惡女人和厭惡男人的情況下一樣，又像在過分拘泥，和摩尼教的「唯靈論」及其輕視肉體的情形中一樣。在不正常的方法下被壓抑的性能力，會以最奇怪的方式，從潛意識裏施以報復。它會起而反抗這種錯誤的神修方法。它將證實巴斯加的名言：

人本身既非天使，亦非野獸。然而它的惡運是這樣的，就是如果一個人企圖使他變爲天使，必將使他成爲野獸。⑥

我們可以用一種合法的辦法來管制性的本能，使其不致越軌。每一個人能够，而且必須按照自己的生活地位管束性的衝動。那些蒙召守貞或常常保持貞操的人，必須管制性的衝動，禁絕一切色情。蒙召結婚的人，必須將性的活動限制在婚姻生活的神聖區域之內。在婚姻生活裏，他有權利實現性的本能，作爲愛的眞實表現，並從事創造性的工作。

適中地管制性慾的越軌，嚴格而警覺地限制性的衝動，跟上述嚴重威脅道德生活的性的壓抑，是兩回事，不可混爲一談。有人誤解了性的本質，對於性的問題絲毫不知明辨；別的人則懷着尊敬之心自覺地接受性的事實，完全了解它在創造計劃中的地位，使性受到精神的控制，以便爲人生服務；這兩種情形是根本不同的。「壓抑」是意志的工作，意志的力量也許很强，然而却不明智。眞正對性慾之適當的管制，則是導源於以愛爲基礎的生活理想。

我們對於愛之創造性的奧跡，必須加以了解和尊敬。愛具有淨化和提升的力量(無論是童貞之愛，或是已被聖化的夫妻之愛)。如果上述兩者結合在一起，那麼在貞操的約束方面，就沒有心理上的危險了。無論是婚前的約束或是夫妻的操守，是未婚者的長期禁慾，或是寡婦的完全守節，或是童貞者長久的貞潔，在這一切情形中，都沒有精神方面的危險。不過，如果性的本能沒有受到檢視和約束，或是只是被壓抑着，而沒有受到管理和控制，那就實在有危險了。在前一種情形，精神自覺的力量將逐漸被吞沒，而變爲邪惡的用意；在後一種情形下，由於性的本能只是被壓抑在潛意識的深處，而未被馴伏，因而將施以殘酷的報復。

根據這一觀點，我們可以用下面的語句描述基督徒的貞潔之德：藉着神聖的，具有造型力的愛，完全控制性和性愛（心理及生理的）；這愛是由於尊敬創造及救贖的事實而產生的，它要求人努力戰鬪和自制。如此說來，愛是貞操的基礎。關於較高之愛，甚至可以說最高之愛，爲貞操的根本這事實，保祿宗徒說得很清楚：「而聖神的效果是：仁愛，……柔和，節制」（迦五22）。

具有這種含意的貞操——關於這點我們已經說得很清楚——無論是在夫妻的性生活中，或是在未婚生活中，甚至在長久的童貞生活中，都能保存。

在精神之愛的推動和影響之下——純淨的精神之愛，在現存的救恩秩序中，乃是天主賦予的超性之恩——性愛超越了性的本能，而且，即使它抑制了一切性的活動，它也不會萎縮。只要是性能力的根源沒有被放蕩的性慾所破壞，則性愛——與性慾根本分不開的——即可將那本能之心理的和生理的力量導向人類生活的一切領域。它將會影響到人類的文化，尤其是藝術，倫理，甚至宗教，只要我們想一想那些神秘神學家，以及「雅歌」上所表現的生動圖像，即知我們所言不虛。

具有影響力和指導力的愛，在聖善而潔淨的夫妻生活中，提拔了性和性愛之心理的、生理的力量；同樣，有力的，健全的節制，也將它們升華了。然而我們所說的升華，並非指的質變，就像是一個非精神的實有變成了一個精神實有。那只是指的將其心理的和物理的力量釋放出來，使其爲純淨的健全的精神生活服務。錯誤的性慾阻碍人的精神力量。一旦這種性慾的障碍被貞操摧毀了，則全部的人類生活，都會得到極大的裨益。

弗洛伊德及其學派的汎性主義，認爲性不僅含有本能的力量，能够指揮人的較高生活，而且——最重要的——它在潛意識或下意識裏指導着人的全部心理生活。弗洛伊德要我們相信，性是人的整個

心理基礎，而且人根本就是處在一種嚴重的心理病態之中。我們前面說過。性愛跟性慾，基本上是相聯的。性愛具有着心理和物理的動力。我們對性愛之動力這種崇高的思想，與弗洛伊德的思想正好相反。我們可以用下面的話，明白地表示出它們之間的區別：性慾必須接受 Eros（性愛），人性之愛，的合法指揮，同時我們又須將人性之愛導向 Agape（仁愛），天上之愛。

我們也必須指出，今天主張新的心理治療法和深度心理學的人，一致承認，在人身上性的本能決不是唯一基本的或最高的心理及物理本能。除了性的本能之外，還有求生的本能，攻擊的本能，或追求權力的本能。而且在性的衝力之上者，還有許多心理的力量。最重要的是，按照基督徒的觀點，人是一個精神實體，他有自由，有愛天主，歸向天主的能力，他能超越性慾，管制性慾，能够將最崇高的地位賦予一個人與其鄰人的關係上面。

在弗洛伊德學派裏，他們將不正常的人，患有精神病的人，作爲研究一切人的正常典型。精神病學家看到，而且他看得很正確，在嚴重的精神病人身上，其性慾——不具備精神的活力，也未受到精神的控制，或者也許只是被壓抑，而沒有被馴伏——多多少少在不知不覺中，統治着那徬徨無主的心靈。弗洛伊德及其學派，毫無根據地假定，這種心理的病態是人類的正常情境。因此他們結論說，這種情境也是一切健康的、不同性慾的人之根本心理構造。

弗洛伊德對人的看法，也許根本上是錯誤的，而且貶抑了人的身價。不過他使我們清楚地注意到，如果性的本能沒有被控制好，沒有接受愛情和責任心的指導，它能造成極大的禍害。弗洛伊德的概念昭示出，它（性的本能）如何敗壞了性愛（人之愛）——或是藉着公開的暴行，或是透過潛意識之陰險的控制——並腐蝕了天上之愛的根苗。

性所含蘊的危險，非常之大。在性的領域中，唯有基督徒知道，它的邪惡的力量潛伏在背後，威脅着整個的道德生活。唯有基督徒辨認得出，天主的力量能够幫助人拒抗黑暗的勢力。除非整個的人接受洗禮，跟基督一起死亡，爲的是「他也可以在新生活中度日」（羅六3～4），則性和性愛不能進入天主之國。⑦唯有對基督之愛，爲基督犧牲的力量及榜樣——對天主之愛——能够塑造新人，使其「不以自我爲中心，而以其他的東西爲中心」。⑧——這新人能够完全獻出自己，而不失掉自己，無論是度童貞的生活，超越一切性愛，或是結婚，從事愛的工作，都是一樣。

(6) 愛德與性

超性之愛（Agape）決不是導源於性慾；也不是來自性愛。它是天主所賜的恩惠，是由天主聖三之愛的生活中湧流出來的。它能佔有人到這種程度，以致於在童貞者跟基督之愛的結合中，他可以放棄一切性生活的滿足，而毫不損害他的精神及它的富藏和溫暖。人之能够接受天上之愛（Agape），這即是最明顯的證據，證明了人超越純粹「性的實有」無限倍。可是另一方面，天上之愛的光榮和力量，藉着它改造並提升性愛的行爲，而得以顯露。在一個蒙召結婚的人身上，天上之愛也會徹底改造他的性愛而使其品種變爲高貴。

此種性的崇高理想，給人展示出最高尚的可能成就。有關基督徒婚姻聖事的道理，闡明了性生活的意義。這樣的性生活中，含蘊着不可思議的偉大性。不過，在一切對天主及鄰人的超性之愛中，甚至在超越一切性慾的滿足的童貞之愛中，人的經驗以及由性愛的心理領域解放出來的力量，可以產生新的、美妙的效果。

人對天主之愛本質上是屬於天上的。它是一項精神事實。可是由於它帶有一切人性的標誌，因此它與無形的精神之愛，必然不同。同樣女人的信仰行爲跟男人的信仰行爲，也有區別。一個從淫亂生活中回頭改過的人對天主之愛，跟童貞者及貞潔的配偶對天主之愛，也有出入。這並非說，人對天主之愛導源於人身體方面的天賦。不過，除非是整個的人，連同他一切心理的物理的經驗，去愛天主，則他的愛永遠不會活潑而强大。此種愛廣大而有力，只有惡不包含在它的領域之內。

(7) 由男女性別之不同而產生的道德義務

由於男女身體上性的結構非常不同——因而在心理上也不同——因此他們在性方面的道德義務也不盡相同。但這並不是說，我們爲男女兩性樹立了一個「雙重標準」。道德責任之份量及其特殊的形式，跟不同性別的獨特意義互相呼應。它是導源於男女的性結構與對性的感受之不同，以及因此而生的對性滿足或失望的感受之不同。女人對性的感受通常要比男人敏感。從心理方面說，女人的本性對性的經驗方式，比較直接傾向於作母親的職責，以及在孩子身上實現她的責任。比較起來，這是女性所追求的目標，因爲在心理和身體上，母性的職責對女人的要求，比着父性的職責對男人的要求，要强烈得多。在性及懷胎的整個組織中，男人不像女人那樣牽涉在內。而且性慾和情慾對男人的影響——塑造他整個的實有——也不像對女人的影響那樣的深刻及持久。當然，據此我們不能結論說，我們判斷他在性方面的過與不及，跟判斷女人的有所不同。但我們不可忽略一項事實，就是失戀的痛苦和羞辱給予女人的傷害，比着給予男人的更爲深刻。對於一個女人來說，一次的失足往往使他在心理上感到極大的摧殘與毀滅。「如果一個女人失足而變壞的話，她就會變得徹底的壞。」⑨

根據我們對女性的了解所獲得的道德教訓，對男人比對女人更爲重要。在他對待女人的整個態度上，他必須記住，基督徒道德學的重心，不單單在於自保和自我的成全，而更在於愛人及共同的責任感。無論是誰，如果他明知自己的行爲將會帶來毀滅性的後果，而仍舊欺騙或强暴一個女人，就昭示了他的德性是如何的卑下。

男女之間，比生理上性的差異更重要的，是心理的差異。

女性之最深邃的意義是「母性」。所謂母性不一定是指生產肉體的生命而言，但常常是指「精神的母性」而言……。女人心靈的全部性格，統統顯示在她愛情的方式上。女人將其整個的靈魂及存在，都奉獻給她所愛的人。爲這個緣故，如果她在愛情上受了嚴重的欺騙，她就易於崩潰……。在一個女人的心裏，從欲望及愛的密切結合中，而產生出一種力量，使她忍受生活的負荷，其負荷之重往往超過了人的力量。⑩

男人比較關心客觀世界及其事業，與職業。他的思想是有目的的，他能够抽象，並從事有條理的思考。他的意志爲他的行動樹立目標，而又決心追求那個目標。這一切使得他有資格作好丈夫和盡好父親的天然職責，負起家庭的經濟責任。可是他之擁有這樣的天賦，並沒有剝奪他精神的深度，以及他周詳地了解事物之整體的能力。

男人和女人在婚姻生活中的角色，本質上是獨特的，相輔相成的，永遠不能交換的。同樣，性別的本質要求男人的心理特質富有男性，女人的心理特質富有女性，絲毫不可混淆，這兩種特質的混淆，是不自然的。就連在道德義務和行爲的問題上，也有某種的區別，不過這兒應當遵守中庸之道。一個性別不應當不自然地模倣另一個性別，一個人不應當從事完全不符合自己性別的任務及行爲。同樣，

一個人也不可因爲有些任務表面看來不大適合自己的性別，而本着狹隘的見解，逃避合理的任務。當着家庭或孩子的利益要求一個人去履行某種義務時，他很容易以這義務不是屬於「男人」的或不是屬於「女人」的爲藉口，而加以拒絕。

我們已經說過，男女兩性是相輔相成的。不僅是男女之性都在婚姻裏尋找實現，而且（特別是按照雅格的深度心理學），拋開性的交往不提，男性還需要女性之溫柔和絕對的特質去充實自己。⑪男性和女性互相追求：男人之敏銳的智力和堅定的意志，期望跟女人的人生觀，愛情，和溫柔配合在一起，同時又保持他典型的男性。反過來，女人也有同樣的情形。

此種內在的「統合」（Intergrierung 互相補足）必然是受了夫妻之愛的支持。但是夫妻之安全而有效的相處，也大半假定了這種統合。此種統合帶有眞正男性和眞正女性的印號；它保證雙方的誠實及安全而且它也保護雙方，使他們不陷於將潛意識的自我互相投擲的錯誤和危險：男人希望對方變成理想的、根本不存在的女性，女人則希望對方變成不實在的，絕對完美的男性。

沒有統合的個體，無論是男方或是女方，完全無法抵抗受誘惑的危險——假定有危險圍攻他或她的話。事實上，這種迷惑的犧牲者，所面對的不見得是另一個（男孩或女孩），而是他自己靈魂的沒有統合的幻想或幻相。因此當他接觸到酷苛的、比較客觀的現實的時候，他的幻想就被驅散了。就這層意思來說，那些蒙召過童貞生活的人，必須作到心理的或精神的統合。由於他們對貞操的最高理想作了承諾，因此他們有義務實現精神的統合。但我們決不可依據這些心理學的發現和學說而結論說，單單憑着夫妻之愛，或者單單憑着輕浮的戀愛或示愛的行爲——這機會更小了——男人即能成爲百分之百的男人，女人成爲百分之百的女人——其最後的意義是，他們能夠實現眞正的人性。

男女兩性的心理統合，必須成長而至成熟。在預備其成熟的教育階段裏，自由而堅定地追求純潔高貴的理想，是十分重要的。除了這種廣泛的努力之外，最能幫助青年人發展，使其達到心理的圓熟境地的，是男孩對母親和姐妹的正確態度，以及女孩對父親和兄弟的正確態度。在這方面的疏忽，雖不直接涉及性，却能影響到性慾，而且幾乎是不可能用夫妻之愛來校正的，因爲夫妻之愛是在青年人成熟之後，才發展的。

愛本是基督徒道德生活的核心。它首先要求我們按照每一個人的個性去對待每一個人。因此我們必須顧及男人和女人的心理特徵。如果我們在心理和身體方面要求女人像要求於一個男人的一樣，那可能是一項重大的不義行爲，使她心理上感到極大的痛苦。特別應當注意的是，女人在月經期間，尤其在懷孕期間，有權要求人們對她特別注意及關懷。然而在這方面，她也必須知道她自己應盡的道德義務。

女人之生理的和心理的性質是很特殊的，她不適合一切的專業。她的位子主要是在家裏，她的任務是照顧孩子，她所關心的應是治理家務，促進全家的良好生活。特別適合女人的職業，是那些在性質和起源上類似其家庭和母親工作的職業：譬如教育，在家庭管教孩子，慈善工作，各種現代的社會服務，特別是作護士，助產士，和小兒科醫生，照顧病人。

因了若干理由，在當前的社會裏，婦女的經濟地位和工業地位，已有了徹底的改變。學校、社會服務，及工業取代了家庭主婦的許多傳統負擔和工作，讓她有時間和機會從事其他的活動。再者，在許多國家裏，由於大量的男丁死在戰場，因而女人的數量遠遠超過男人，丈夫的收入往往不能滿足家庭的需要和願望。再加上婦女希望經濟獨立，生活富裕，我們就很容易了解，爲什麼大半的婦女從事

家庭以外的工作。

雖然要想扭轉婦女上班的這種趨勢，將會徒勞無功，但我們決不可將理想拋在腦後：照顧孩子，管理家務，乃是婦女最重要的職責和最崇高的榮譽。

有些女孩子提前到家庭外面工作，因而獲得獨立的收入，但這種情勢對於女性本能的發展構成了一項嚴重的威脅。若是沒有堅實的基督徒教育的力量與之對抗，那麼在這樣的氣氛裏，母性及家庭生活的精神是不容易成熟的。

並非所有的職業都適合婦女的本性。忽視男女的差別——此差別是深邃而基本的，而且必然如此——把他們放在平等的地位，使他們負起同樣的擔子，乃是最明顯的不平和不義。有的思想體系完全不了解人類的差別所含的豐富價值。只有從這種思想體系的觀點，才能明白並解釋上述的矛盾。那樣的思想體系視人類爲一群體，並且設法把人類形成一個群體，而不顧他們的個體性和差異。共黨政權就表現了這種醜態。它大言不慚地宣稱，女人當礦工和火車司機的最大成就，乃是一種進步的標誌，乃是向解放與平等邁進了一步，是值得讚美的。用物質生產的標準來測量婦女在經濟和社會層面的地位和價值，乃顯示出他們對女人的本性，事實上是對人性本身，最大的誤解。

如果婦女跟男人作同樣的工作，她們就有權要求同樣的薪金待遇。這種權利乃是建基於同樣的工作效能。但是，由於許多職業婦女是家庭的支柱，因而在社會正義方面，她們有權要求家庭工資。對於同工同酬的規則，我們容許一個例外：如果在某些職業或工作上，婦女的流入對社會有害，因此應當加以限制，在這樣的情況下，爲了社會和教育的理由，可以爲那些跟男人作同樣工作的女工規定較低的薪金。⑫

男女的差別，也是天主之國裏不同任務的基礎。婦女當然不准接受正式的鐸品，不准參加教會的聖秩。不過，婦女的重要以及其對天主之國的成長和內在的充實，所作的貢獻，不次於男人對其外在的擴張和組織所有的貢獻。在教育子女方面，在她對家人的宗教影響方面，在慈善工作方面，在教友傳教的無數特別任務方面，婦女扮演着極爲重要的角色，這種角色實際上超越了男人的能力。事實上，在整個的社會秩序裏，她心靈的恩惠之重要性，亦不次於男人精打細算的智力，及其勇敢的、富有統治力的意志。

往往有人抨擊哲學的人類學和基督徒的道德神學，說它們傾向於過度地强調男性。對於這種抨擊，也許我們應當加以比較嚴肅的考慮。人的完整圖像，連同一切豐富的官能，道德的恩惠，義務和社會行爲，以及對天主的崇敬，必須反映出男女兩性。如果我們不同樣考慮到男人和女人，則我們不可能描繪出人的眞實圖像。

(8) 基督徒世界對婦女之尊敬

沒有一個宗教或思想體系像基督教會給予婦女如此大的尊重。這種尊重及崇敬，特別彰顯在天主教有關聖母瑪利亞的教義及其對瑪利亞之敬禮上面，瑪利亞這位女性乃是天主之子親自選定，特別加以崇敬的。天主不能以更奇特的方式顯示其對女性和母性之尊敬了。對於男女平等的問題，聖保祿的言論是非常令人吃驚的：

因爲你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督……不再分男人或女人。因爲你們衆人在基督耶穌內已成了一個（迦三27～28）。

聖經上已明白指出，在天主面前，男女的地位和價值是平等的。基督不僅邀請了男人作祂的信徒和密友，而且也邀請了女人。女人的忠誠經常使得祂的許多使徒感到羞愧。

聖保祿建立了男人和妻子的階級關係。它是以天主聖父、基督，以及教會的關係爲典範（格前十一3及以下數節；弗五22及以下數節）。可是聖保祿所建立的關係，不是以價值的等級爲基礎，而是以愛的服務，照顧，以及合作的適應性之社會架構爲基礎。保祿勸勉主教尊敬老婦像尊敬自己的母親，尊敬少婦像自己的姐妹（弟前五2）。一個男人不可首先從性的觀點去想一個女人，他不可第一想到她可能作他的太太。如果他是正常而健康的，他應當根據他與自己的母親和姐妹的基本經驗，去看女人。從信仰的觀點而言，他應當視女人爲瑪利亞的肖像，基督內的姊妹，應當「尊敬她們，……有如共享生命恩寵的繼承人」（伯前三7）。

如果在天主教思想家裏頭，還有人偶而反對女性，或輕視女人，他們的源頭決不是天主的啓示。那大約是由於他們膚淺地接受了他們社會環境的架構和思想，而輕率地作了總括，或是受了某些教外思想的影響（譬如亞里斯多德的思想），或者也能是由於他們對於異性的成見，甚至也許是因爲他們在評估價值上具有着那典型的男性自負。

二、貞潔之德

唯有從婚姻聖事和童貞之奧跡的觀點，才能够完全了解基督徒的貞潔之德，甚至婚姻生活以外的

貞潔之德。⑬一位青年，只要他的純潔已經奠定了基礎，那麼無論是他選擇獨身的守貞生活，或是選擇純潔而高貴的婚姻生活，他都能盡善盡美地實現他對性的態度。

(1) 基督徒貞德之要素

要認識由於放縱情慾而產生的危險，相當容易。但是要了解基督徒貞德的要素，却不簡單。貞潔之德遠遠超越了控制性慾的行爲。我們必須從貞德所追求和保障的價值之觀點，去研究貞德的要素。根據這種觀點而言，貞潔基本上落實在價值或愛的層次之中，是對愛的一種積極答覆。

婚姻是一項神聖的實在，天主本着婚姻的觀點，創造了男人和女人；童貞是一個奧跡，它懷着犧牲的精神超越並提升了性慾；貞潔即是尊敬婚姻和童貞的態度。所以貞潔乃是一種尊敬的態度，雖然它十分重視婚姻生活，但它認爲，爲了愛主愛人而過獨身的生活，更爲高貴。基督徒的貞德對性的態度是公正的。它既不輕視性慾，也不認爲性慾具有絕對的價值，尊敬屬於貞德的本質，它一方面尊敬性的深邃奧跡，另一方面又不把它視爲最終的、絕對的價值。

這種尊敬，本質上是含有宗教性的。

一個純潔的人，對性慾具有深切的了解，他清楚知道，性在一種特殊的方式下屬於天主。只有按照天主准許的方式，他才能使用它。⑭

在創造生命的奧跡中，性的生殖力是分享造物者的力量。造物者建立了婚姻。基督將婚姻提升到聖事的地位。婚姻聖事是教會之愛及其精神效能的神聖標誌。從婚姻的觀點來看，我們可以了解，貞潔和性的正當使用，在敬禮天主的行爲中，是彼此交織在一起的。因爲貞潔含有一種神聖的性愛，一種敬禮

天主的因素，因爲婚姻，就其爲聖事而言，乃是教會之神聖敬禮的一部分。再者，按照聖經的啓示，貞潔是敬禮天主的要件。就此意義言，人必須是聖善的（Hagios）。其目標是爲了聖化（Hagiasmos）人（參看羅六19；格後七1；弗五3；德前四3及以下數節）。這聖化即是生命。此生命在於並且導源於天主所賜的聖德。聖化的宗旨，是爲叫人藉此光榮天主。因此貞潔的目標是聖潔的敬禮。「嚴格地說，純潔（黑九13）乃是敬禮的適當條件，有點相似被選定作祭品用的乾淨動物。」⑮我們必須從婚姻聖事的觀點——及其在教會中的意義——並從祝聖人過童貞生活之禮儀的尊嚴方面，才能適當地評估貞潔所含的敬禮性質，和不潔之可怕的性質。

貞潔的第二個要素，可以說是實現貞潔的方法，這即是節制和自律的力量。精神必須用這種力量統治情慾。精神尊敬並追求一些價值。自律一方面是這尊敬和追求的結果，另一方面也是它們的條件。嚴格的自律，節制和修養，能使人的心靈易於懷着愛心去接受貞潔的價值。

指導貞潔，並賦予貞潔以活力的最强大的力量，是對天主之愛，如果沒有這種愛，則虔誠的尊敬態度是不可能的，而且若沒有這種愛，則情慾之控制必將失掉它的形式和精神。Regnat carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas。其意義是：「如果一個人不愛天主，就會受肉慾的統治。」⑯

據此觀點，我們可以看出，貞潔教育的根本原則應是怎樣的：貞潔，就其爲一種德行而言，並不是「聖善的無知」。事實上，這樣的無知，對貞潔十分危險，貞潔是一種尊敬的態度，因而是自覺地接受屬於人的價值。所以貞潔教育，最重要的是叫人認識並尊敬婚姻和童貞。它的目的，不是「性學導論」，這即是說，不是詳細地說明性的構造及生理反應，而是——這是最重要的——逐漸使人了解性的特殊價值。關於性的說明，必須適合受教育的心靈。還有一點也同樣重要，就是這種教育應當使人

更加尊敬性在人類生活裏的意義，而不可破壞這種尊敬之心。根據實際的例子而詳細地講解相反貞潔的罪惡，對於貞潔教育，毫不重要。但是溫柔而細心地使人認知貞潔的價值，却是十分必要的。要求人自律和犧牲的，就是這些價值。最重要的是，父母或教師必須明白，凡是缺乏眞愛的貞潔教育，只能導致僞裝和不正常的約束，無論是誰，如果他知道愛人，並因此知道自愛，他就不會輕易地聽讓自己受情慾的蒙蔽和腐化。

在性教育中，其他一切都要看個別的情況，要看每一個情況所含蘊的具體危險，這些危險在每一個情況下都是不同的，還要看受教育者對身體和心理的反應所產生的合法的好奇心。最重要的是，父母和教師要喚起兒童的信任，使兒童在這些問題上，無論什麼時候，都不怕接近他們，向他們求教。

(2) 羞恥和知恥是貞潔的堡壘

「顯然地，貞潔是屬於感覺界的，『衛護』此中的神祕性，即是貞潔的靈魂」。⑰此衛護的工作，有了這天生的羞恥感，就變爲容易多了。此羞恥感就是「生活的這一感覺部分的自然監護人」。⑱

羞恥感乃是童貞的特別監護人。就羞恥感之衛護反應的性質而言，它只能對夫妻之忠誠誓約讓步。⑲

反過來，羞恥感又成了夫妻之忠誠和愛情的保護人，成了夫妻之愛的良知。

自然的羞恥感和知恥之心，只不過是一種傾向或態度而已。它跟良心相似，就某種意義言，它是良心的一部分，用以保護人的貞潔。若要它成爲一股足以保護貞潔的力量，這羞怯的本能必須藉着尊敬、自律，以及忠實地服從它們的吩咐，而發展爲羞恥之德。

羞恥之心可以跟良心相比，它跟良心息息相關，因爲兩者都傾向於保護自我的道德，⑳而且使自我達到最終的目標，就是天主。羞恥之德，使人明察貞潔的危險。一個具有羞恥之德的人，敏銳而準確地知道，在其對思想，想像，以及外在行爲的態度上，可能有什麼會危害其潔德的完整。

誘惑常是從四面八方攻擊一個沒有羞恥感的人。而一個具有精確的羞恥感的人，事先就防止了大半的誘惑；其理由很簡單，羞恥感具有一種選擇力，一般而言，只要一有危險出現，它就馬上加以摒棄。羞恥感不容許邪念或邪惡的想像產生。它不讓外來的誘惑有機可趁，或是爲它開啓門戶。不過，由於我們是亞當的子孫，因此爲了保持羞恥和貞潔，我們必須不斷地奮鬪。

上述的一切清楚地顯示出，貞潔教育要求人保護並培養羞恥感和知恥之心，不過常常要從眞正自愛和愛人的觀點着手。

如果一個回頭改過的人要保持貞潔，他必須特別努力，堅苦奮鬪，因爲他那自然的羞恥之心大部分被過去的罪惡所破壞了。羞恥之德要求他更尖銳地覺察出，需要戰鬪。他必須常常提高警覺，躲避一切犯罪的機會；許多機會對於一個具有敏銳而未被傷害的羞恥感的基督徒，根本就沒有什麼危險的。

三、相反貞潔的罪惡

(1) 不潔的性質

不潔之罪在於濫用性的機能，這即是說，違反着它們的意義和目的，去使用它們。性的滿足或慾念，其本身並非不潔的。但是性的濫用便是邪惡的了，像在婚姻以外的使用，即是如此。性機能的使

用，含蘊着精神和感官的快樂。在婚姻裏，這是天主願意的，因而是善的。如果有人故意濫用性的機能，則其快樂即成爲「惡的」了，因爲其整個行爲都亂了秩序。在不潔之罪中，其內在的混亂通常是在一個人不惜任何代價地爲快樂而求快樂的情形下，彰顯出來。所以，有人說不潔之罪即是在道德方面不正當的性的快樂，㉑這句話雖然在理論上有欠精確，然而在實際上是正確的。不過，如果一個人濫用了性的機能，即使得不到性的快樂，他也犯了不潔之罪。因爲除了快樂之外，還可能有其他動機，譬如貪圖利益，好奇，在所謂的愛情上軟弱，在這些情形下，可能沒有慾念。

我們必須按照不潔行爲背後的基本態度，對它去下判斷。這一點是最重要的。犯罪者可能只是缺乏自制力（incontnentia）。所以一個人的失足，可能很明顯地是一種「軟弱之罪」——可能是大罪——就是一個人犯了罪，但是就其一般的態度而言，他是一位有德之士。如果一個人失足之後，立刻爬了起來，而且心裏十分懊悔，那麼我們即可看出，他的罪是由軟弱來的。或者，一個人所犯的可能是狹義的不潔之罪（intemperantia）。犯這種罪的人，其整個心性和態度都傾向於不潔。有的人是漫不經心地投向了肉慾，並不清楚了解其所包含的損失，和被破壞的價值。有的人則有一種「邪惡的」慾念，他惡意地，而且原則性地放縱情慾，完全了解他所拋棄的價值是什麼。

不潔在其一切階段中的共同特徵是：不尊重有關性的神聖法令；輕視婚姻之愛和傳生人類的奧跡；對造物者，對配偶和子女，或者說得更確切點，對於後代，沒有責任心；人性尊嚴的喪失，不潔之罪中所含攝的自暴自棄，已經使他看不見人性的尊嚴了；最後是頑强的自私和完全不顧愛德，無恥地自貶身價，而褻瀆他人。

不潔的後果是，混亂了基本價值，對於神聖的事物麻木不仁，甚至厭惡，心靈閉塞，使眞正的愛

情無法進入。

使人投向淫慾之最深的根源——除了缺乏自主之外——有二：一是在事奉天主和服務人群時，得不到內在的喜樂，一是在宗教方面不完整（或不成熟）。

(2) 不潔之罪的嚴重性

甲、聖經上十分明確地指出，一般而言，一切不潔之罪，都是重罪：

你們不要自欺：無論是淫蕩的，或拜偶像的，犯姦淫的，作變童的、好男色的……都不能承繼天主的國。（格前六9～10；參看弗五5；迦五19；哥三5）。

不潔之罪是「血肉的作爲」——雖然不只這一類的罪——與「精神」對立（迦五18～19），與基督徒的新存在（新生活）對立，因爲他曾跟基督一起被釘死，被埋葬，又一起復活（哥三1及以下數節）雙方是無法協調的。透過洗禮，我們是基督身體的一部分（格前六15～16）；不潔之罪乃是侵犯基督對身體之權利（格前六13），是得罪基督的身體。不潔是褻瀆聖神的堂殿，是拒絕我們的身體應當給予天主的愛的欽崇（格前六19～20；羅六19）。

乙、研究在不潔之罪中，何者爲聖經上所譴責的大罪，乃是倫理神學的任務：

（一）今天大多數的作家都主張，㉒不僅「完全的」性慾的滿足是重罪，而且在合法的夫婦之愛以外的一切性慾的快樂——只要是直接願意的——都是重罪。所以在任何完全故意放縱的情慾的問題上，沒有「小事」（parvitas materiae）。當然，如果行爲本身不是完全故意的，則不可能是重罪。同樣，在性快樂較低的情況下，良心更容易結論說（post factum）其行爲不是完全故意的。至於在

性慾完全滿足的情況下，良心的判斷當然不同。在前一種情況下，即使是直接尋找性的快樂，也是一樣，也不算重罪。我們這兒所提出的命題，儘管表面上非常嚴格，但那只是說，一切在目的和意義上含攝着在性生活中之基本自私自利的行爲——不管其快樂是完全的或不完全的——皆是嚴重地破壞秩序，而且是故意危害人的道德完整。這樣的行爲都是重罪。

雖然神學思想的進一步發展，可能找到更清晰的區分，使我們更加了解小罪的最後基礎，但若在目前道德神學的狀況之下，懷疑我們上面提出的命題，那就太過火了。亞力山大七世譴責了下面的命題：

有一個意見可能是眞的，就是爲了肉慾和感官的快樂而接吻，只要沒有進一步同意和遺精的危險，便只是小罪。㉓

有人反對說，這樣嚴格的道理，簡直是把第六誡置於愛的偉大誡命之前，㉔這樣作是站不住脚的。但是如果我們接受傳統的主張，認爲小罪的最後基礎在於行爲的不完整，則上述的反駁就無法成立了。在本書第一册中，㉕我們曾說明並鄭重地强調此一觀點。當然，倫理神學家們承認在其他同樣神聖的誡命中，有些是小事（parvitas materiae），只是在直接相反貞德的罪惡上，不承認有小事。這是事實。但是按照我們的看法，這只是由我們對人靈魂的經驗及了解，而產生的謹愼判斷而已。這即是說，直接又完全故意地使用性能，以獲取較低程度的性的快樂，含攝着非常强烈的意志行爲。所以十分根本也十分重要的是，能够保持完全合乎人的自由決定，並使這種決定作爲我們對性的整個態度之典型。然而在這一切討論之中，關於事實的問題，是完全開放的，這即是：在這直接享受少量的肉慾之樂時，其決定究竟有多少次是完全自覺與完全自由的，可以稱爲基本的選擇？

在道德神學家中間，仍有一種共通的信念，就是在婚姻之外的，直接與完全故意享受性快樂的行

爲中，沒有小事 (parvitas materiae)。但這並不是說，唯有第六誡才有這種性質。我們的判斷是有相當基礎的，這即是，追根究底，小罪之爲小罪，決不是因爲行爲本身比較不重要。分析到最後，小罪乃是建基於行爲的不完整。（行爲的「不完整」這個詞語的意思不是指非故意或半故意的行爲，而是說，在我們目前的狀況下，它不使我們完全背叛我們的最終目標，因爲它沒有達到基本選擇的深邃處。參看上面第廿五註）。

道德神學其他領域中的一個問題，對於現在的討論可能有些幫助：就是我們永遠無法確知，我們是否能够懷着完全的自由與自覺，違犯天主的法令到某種程度，而不犯大罪。我們只能說：假定我們一般的態度是正確的，那麼在對行爲的嚴重性所懷疑的情況下，我們可以從對我們自身有利的一面，去解決疑惑。如果我們自問，在一件小事上違犯了一條誡命，是否即是背叛了我們的最後目標——天主，我們可以放心地說，不是。這種立場，對於第六誡來說，也是有效的。

直接與自覺地妄用性能，尋求肉慾的快樂，具有一種統一性和不可分性。我們必須知道，特別在這一領域中，如果一個人明知故意地，或輕浮而不尊敬地違犯了，他即會完全被誘入陷阱。因爲較低程度的性的快樂，如果是直接而又完全故意尋找的，則在其內在的動力方面——不必須是在其直接的主觀意向方面——將會導致完全的性的滿足。

無論什麼，只要它在客觀方面或主觀方面，導向完全而且有罪的性行爲，其本身即是一項重罪。㉖

直接而有自覺地放縱於較低程度的性的刺激，將逐漸使人成爲肉慾的奴隸。它至少遲早會——如果不是在每一件行爲中——使人同意完全的性慾的滿足。如果一個人放縱於較低程度的性快樂，則他

是不尊重性的神聖性，他的態度是輕浮的，狂妄的，而且在完全故意妄用性能力的情況下，可以說是輕蔑的。拋開這種態度不論，上述的一切都是事實。

到現在我們所討論的，都是屬於理論和客觀層面的。但是，有一事實相當明顯，就是從實際的觀點來說，許多道德意識愚鈍或不成熟的人，只要他們躲避自覺的和完全的性滿足，他們就不覺有錯——至少不覺有大錯。一般而論，我們可以定下一條明智的規則：我們必須假定，凡是努力克服誘惑，躲避完全的性的滿足的人，沒有犯直接和完全故意同意較低程度之性刺激的罪。這條規則首先適用於那些慣常小心謹愼的人，尤其適用於那些在神修方面傾向於焦慮的人。

(二) 如果一個人只同意一種肉慾的快感，而並非眞正尋找或希望性的快樂，對於這種情形，我們怎麼說呢？在這樣的情況下，我們不可以結論說，其行爲是有罪的，至少沒有重罪；尤其是如果沒有危險引起性慾的衝動時，更是如此。但是，這種感性的快樂跟性的快樂很接近；如果這感性的快樂是透過撫摸異性（接吻，擁抱），故意找尋的，則我們對它的判斷應當更爲嚴厲，在此種情況下，可能有相反端莊的小罪。事實上，我們應當小心，滿足性慾的渴望可能就是背後的動機。㉗

(三) 如果性慾的衝動，不是由相反貞德或端莊的行爲所引起的，而是由自然的原因所引起的，則其在道德上是中立的，除非它是故意希求並且被意志批准的。理由很明顯：這樣的行爲不受意志的控制，也不導向邪惡的目的。

性器官的不完全衝動，即使是在白天，也有時會自然地發生，而且往往沒有任何快感。在生理和心理方面完全健康的人，只有在夜裏（夢遺）才獲得性的鬆弛（遺精，極度興奮），其發生的時間具有間隔性，其間隔的大小因人而異（從一個星期到四個星期）。如果一個人在夢遺時驚醒了，他也不

能任意停止那種自然的過程，因此他不必在那方面作任何努力。

如果因了異性完全不相干的行爲，而往往且不正常地產生性的快樂，則這種情形必須被視爲病症或異例（導源於心理或器官的反常）。如果這種病態無法醫好或不能校正，則必須忍耐。跟無意的性的衝動聯在一起的自然快感，不得由意志的自由行爲予以贊同，即使不能透過意志的決定將快感與衝動分開，也是一樣。最明智的態度是，對整個事件注意的越少越好。

故意贊同性的快樂，即使那快樂是無意中生起的，也是大罪，因爲實際上那等於直接尋求性慾的快樂。

（四）如果對性的衝動沒有給予直接同意，但那衝動是由不端正的行爲故意引起的，則此衝動在其性質上屬於大罪。意思是說：它是小罪或是大罪，要看它侵犯端莊的情形是否嚴重，以及這種侵害與性的衝動之關係如何而定。

如果我們要了解這項原則，我們必須將狹義的不潔之罪與單純的不端行爲，加以區分。不潔是故意濫用性器官。不端正之罪則包括不正的行爲和思想，這些行爲和思想的性質，是爲了破壞保護貞潔的樊籬，激起性的快樂，而置貞潔於危險之境。

「就其性質說是重罪」這個片語，是指從人類處境的觀點去看他所犯的罪。如果我們就人類一般的構造情形去看人，我們就有權先天地假定，相反端莊的罪過；只要不過火，即不含攝着關係最後目標的完全決定。換句話說，它們不含攝完全的道德自由，因而不是大罪。關於端莊行爲的這項結論，跟前面關於直接同意性快樂的判斷，兩者之間的區別如下：在直接同意的情況下，顧名思義，假定了其犯罪行爲是懷着完全自覺和完全自由加以選擇的。因此在直接同意性快樂的情況下，假定行爲人完

全使用了道德自由；另一方面，在輕微的不端行爲中，只能假定行爲人的道德決定是不完整的。顯然地，當道德自由，理解、自覺的程度有高下不同的時候，或者其決定其本身，就其顯示或不顯示基本態度而言，而清楚地表現出來時，則上述的「假定」可以斟酌改變；在上述兩種情況下，都是一樣。我們這兒討論的，既非形而上的區分，亦非數學的區分，而是關於明智的道德規則，這一點是十分重要的。

心想，注視，言語，撫摸，煽動人的閱讀，都可能是不正的。同樣，圖畫，影片，書刊，時裝，也能是不正的，因爲它們能引起不正的思想。它們能够是可恥的，或者製造有害於端莊的危險。

如果心思，觀看，言語，撫摸，含攝着對不潔之罪的自由同意，則它們必須被認爲不只是不正，而且是不潔。同樣，如果某些影片，戲劇，觀看，不僅爲端莊裝造危險。而且宣傳，誇耀跟貞潔對立的原則，則它們不僅是不正的原因，而且，如果一個人贊同那些不道德的原則的話，它們就是不潔的。

上面第（四）號所講的，只直接涉及不端正，這是就其爲間接地引人贊同性的衝動而言，而非就其爲故意感受性的快樂而言。

基於上述，嚴重的不端行爲——通常會引起重大的情慾，或者一個人可以預知它會激起重大的情慾——按照其對象來判斷，應是大罪。在普通情況下，只輕微地激起情慾的不端行爲——按照其對象來判——是小罪。

形成道德判斷的關鍵，是對後果的知識，以及行爲本身不正當的程度如何，而不是那可預見的結果之有無或大小。正確和適當的行爲，又是爲了正當的理由而發的，不可因爲發生了性的衝動——由於過分的敏感——而被認爲是不端行爲，即使情慾的衝動可以預知，也是一樣。在這樣的情形下，只

要有正當的理由，即可作那種行爲。當然，性的衝動不可故意尋求，也不可贊同。關於個別違反端正的行爲，容後詳論。

(3) 相反貞潔的內在罪行

有不端正和不貞潔的兩種思想。不端正的思想是那些無益的思想和幻想，它們本身並不含攝對不潔的同意，然而實際上却會引起性的衝動，並構成相反貞潔之罪的誘惑。不端思想的過失之大小，要看它所含蘊的對貞潔之危險如何，以及行爲人對人身體的奧跡缺乏尊敬和嚴肅到什麼程度。在不端和不潔的思想之間，在不端的想像和不潔行爲的淫蕩幻想 (delectatio morosa) 之間，其界線往往不够分明。

如果一個人嚴肅而尊敬地對性加以反思，同時懷着一種由於了解天主賦予它的價值而產生的精神快樂，而加以研究，這樣作顯然既非不潔，亦非不端。這一層顯而易見，無需重複。然而在這方面，我們必須警告那些將行結婚的人，有些事情在夫妻的性生活裏是許可的，對於這些事情，他們必須練習着控制他們的思想和慾念。他們應控制想像和意志，而不要作得過分。他們應小心提防，以免輕易地陷於罪惡。

任何故意贊同自己或別人之不潔行爲的態度，都是不潔的。所以，一切思想，幻想，圖像，和慾念，如果它們表示這樣的同意，它們便是不潔的。

不潔的內在罪行，可以分爲下面四類：

(1)故意縱慾享受存在於想像中的不潔之罪 (delectatio morosa)，然而還不到渴望作不潔行爲的

程度。但是想像中那具挑逗性的享受，顯示主體積極地損害尊敬並缺乏對罪惡的恐懼。其罪過，不只是因爲他有陷於較深罪惡的危險，藉着自由地同意情慾的激動，而批准錯誤的態度，其本身即是一種罪惡。

(2)對過去的不潔之罪故意表示高興，或者懊悔沒有把握犯罪的機會，乃是一種可怕的無節制的標誌，一種不肯悔過的象徵。這種情形，比着 Delectatio morosa，可憎得多。

(3)「未遂的願望」，乃是如果沒有阻礙從中干預的話，即願意作不潔的行爲。例如：由於怕羞恥，或怕染上性病，而避免不潔的行爲，對於其內含的惡性，他却毫不憎惡。跟這種態度相近，而且頗有危險的是，一個人只爲了怕地獄之火而不犯不潔之罪，而對於喪失不潔之罪中所含蘊的價值，却毫不畏懼。基於上述，我們清楚地看出，他的「性教育」，以及他只顧躲避外在罪行的態度，乃是導源於一種膚淺的功利倫理學，忽視了最重要的因素：德行，與「愛的層面」。

(4)「有效的願望」是實際上意志決定去作一項不潔的行爲，只是爲了某些理由，可能沒有成功。

以上四種不潔的行爲，如果其對象嚴重地損害道德秩序，都是大罪。在種類方面，雖然不必須在嚴重性方面，它們與外在的不潔之罪相呼應，因爲它們內在地贊同外在的罪行。

例如：如果一個人懊悔沒有把握犯姦淫的機會，則他在精神和態度上即是犯姦淫者。如果一個人懷有通姦的思想和想像，則他在精神上即是一個通姦者。另一方面，如果一個尚未結婚的人，對夫妻的貞潔行爲加以反思，則他顯然並未犯不潔之罪。不過，他不但要戒絕一切性的快樂，而且要躲避一切不端之罪。如果他預知，他心中的那些影像，會引起不潔的思想或行爲，則他必須摒棄它們，因爲它們相反端正。

「有效的願望」特別嚴重。但是，明知故意地在不潔的事物上享受快樂（Delectatio morosa），也是嚴重的罪過，因爲這種行爲，在精神和態度上贊成不潔之罪，即使行爲人沒有決定去作外在行爲，也是一樣。在這件事上，內心的想法，最爲重要。爲此聖多瑪斯主張，有些人的意見對得救是有危險的，就是：「一般而論，Delectatio morosa 不是大罪。」㉘

有一事實不可忽視，就是單單思想方面的罪過。比起外在的罪過來，通常其意志的決定不那麼強烈，所以其惡性也不那麼重大。爲這個緣故，在可疑的情況下，我們可以結論說它們只是小罪，因爲其內在的同意不够完整。

那些無知的，或在道德方面愚笨的人，也許覺察不出不潔的思想和想像（Delectatio morosa）以及未遂的願望，含有什麼罪過。但是對於有效的願望之惡性，却不能毫無所知。無論如何，不能覺察內在罪過的惡性，乃顯示其神修生活之低落。

想像中塞滿了邪淫的圖像，往往表示心靈的敗壞。雖然如此，那也可能是由心理失常所造成的結果，或者是由神經緊張，或一種被壓抑的結所引起的病態。關係人的一般行徑，應是對這件事作判斷的基礎。對付具有强制性的不潔思想，應當如同對付其他具有强烈性的情意結一樣：應當忍耐，應當了解心理疾病的性質，避免無謂地跟疾病戰鬪的努力，利用分心法，鎮定地保持善意。

在反抗不潔的想像和思想的鬪爭中，一般而言，分心法是上上之策。專心致力於一種特別有興趣的領域，最爲有效。在治療的過程中，最後的步驟，乃是積極向善。

(4) 不潔的行爲

(a) 通姦

潔與不潔，應當從婚姻的觀點來加以判斷。所以當十誡禁止並譴責通姦（Adultery）的時候，在根本上一切不潔之罪都被禁止和譴責了。一切生殖能力的濫用，一切不端正的行爲，都相反造物者和救世者的目的，都相反婚姻的忠誠和完美無疵的愛。一切性器官的濫用，以及一切不端正的行爲，再加上心靈的不潔和道德氣氛的敗壞，幾乎不可避免地導致姦淫或姦淫的思想及態度。

不僅已婚男女，而且連未婚男女，也能在思想，願望，或行爲上，犯姦淫罪。十誡不單單譴責了姦淫的行爲。而且譴責了姦淫的願望。

不可姦淫（出二十14）。

不可貪婪你近人的妻子（出廿17）。

基督更是一再强調，一個人不可在心裏違反忠誠（瑪十五19），也不可有淫亂的注視和態度：

我却對你們說，凡注視婦女，有意貪戀她的，他已在心裏姦淫了她（瑪五28）。

姦淫乃是一種非常可憎的相反貞潔，忠認，正義，和愛德的罪行。它是對婚姻聖事的無理攻擊。而婚姻聖事以宗教方面的特殊名義，也要求人忠實。如果是兩個已婚的人彼此通姦，他們就違反了他們自己的和對方的婚姻，因此他們的罪過更加複雜。有時因了通姦的罪惡，而破壞了一方或雙方的婚姻，並冷落了他們滿懷信任的配偶和無辜的孩子；這樣的罪惡尤其可怖。

(b) 和姦

和姦是兩個未婚男女所犯的姦淫罪。除了相反貞潔之外，它主要是樹立惡表，或至少一方是從犯，有時候，也含攝着一種誘騙罪。

姘居是在婚姻以外，作性的結合，而不打算結婚。所謂「無效的婚姻」，是指男女雙方有意結婚，而且在他們同居期間，這種意願仍繼續存在着；這種情形不得稱爲姘居。此種所謂的婚姻之爲無效，可能是由於阻礙，也可能是缺乏必要的形式(一位天主教信友結了婚，而沒有有權的司鐸在場)。

最可恥與最惡劣的姦淫形式是賣淫，或作應召女郎。此種邪惡職業的可恥和罪過，不僅涉及賣淫者，而且涉及那些嫖客，尤其是負責管理妓院的人，因爲這些人從事邪惡的勾當，以便從別人的道德墮落中，獲取利潤。跟這種罪惡極其相近的，是作淫媒和窩娼，不管是採取什麼形式，是永久的或暫時的。藉作淫媒而迎合別人的情慾，如果再加上腐化和誘騙的行爲，則其惡性尤其重大。

(c) 強姦

強姦，除了違反貞潔之外，也是違反正義和婦女榮譽的重罪。

受害人必須使用一切適當的方法來自衛，在某些情況下，可以取攻擊者的性命。但是，如果積極的自衛，或呼救，通通無效，而且含有生命的危險時，依我的看法，被害的婦女可以被動地容許強暴，只是不可有同意或贊成那種行爲的危險(參看申二十二23～27)。在任何情況下，完全而且絕對不可有積極的合作。

跟强姦罪相似的，是誘拐（以暴力奪取）或强留一個人——無論男女——以便從事不潔的勾當；這是相反正義的重罪。即使這種强迫行爲不是對抗被誘拐的男人或女人，而只是爲了對抗他們的監護人，通常也是重罪。就此方面言，我們必須注意另外一種罪惡，這種罪惡在不知羞恥方面跟强姦類似。那即是强暴或妄用精神失常的人，以及利用作上司的地位，迫使屬下順從他淫亂的行爲。幾乎一切文明國家的刑法，都認爲這種行爲相反道德，並規定了嚴厲的處分。誘騙十六歲以下的純潔少女，也是同樣的情形（法定强姦）。

（d）亂倫

按照教會法的規定，凡是在被禁止通婚的血親等級之內的人，以及在使婚姻無效的姻親範圍之內的人，他們之間所犯的一切不潔之罪，都稱爲亂倫。在道德神學上，亂倫之罪被認爲是相反孝德或相反對家庭關係之自然尊敬。所以亂倫乃是具有直系血親關係的人（父親或母親與兒子或女兒，等等），以及第一等旁系親屬（兄弟與姊妹），彼此之間所犯的不潔之罪。大概第二等的旁系親屬（叔叔或嬸嬸與侄子或姪女，堂兄弟姊妹之間），也包括在內。亂倫之罪，違反貞潔和孝德。

（e）褻聖的淫罪

凡是爲天主之國發了守貞聖願，或是接受了獨身生活的人，他們所犯的一切不潔之罪，都屬褻瀆神聖的罪。即便是一個人發了願，或接受了獨身生活，也是一樣，犯罪的雙方都算褻聖——假定一方知道另一方的特殊身分。在被祝聖的地點犯外在的不潔之罪，爲了不潔的目的妄用神聖的事物，或是爲了這樣的目的而濫用聖職（譬如利用告解聖事而誘人通姦），都是褻聖的罪過。總之，特別獻身於

天主的人所犯的一切不潔之罪。（無論是單獨或跟別人一起），都是褻聖之罪。

（f）自慰

自慰（或稱手淫）是一種不自然地誤用性的本能，並渴望性的滿足和快樂。這種行爲，跟性的自然目的衝動相反。它本是朝向異性的。一個人只能在兩性相愛的規範之內，尋求性的滿足。Ipsation 一詞，意指狹窄的自私主義（這個字導源於拉丁文 ipse）。用這個詞來表示自慰的罪，最恰當不過了。當這種自私主義定了形，發展到極點之後，一個人的心靈即逐漸排除了「你」，別的人，而且事實上排除了所有的人。它特別排除了婚姻中眞愛的相遇。這種罪惡，顯然地是一種病態，其傷害性及其與婚姻自然性間之背道而馳，昭然若揭。

習慣性的自慰對一個人的影響非常之大，甚至能够好像使人着魔，或顚狂，破壞人的健康，尤其是破壞人的神經系統。比損害健康更糟的是，如果一個青年人對這種毛病讓步，而不肯奮鬪，則他的性格教育會受到傷害（參看德二十三17）。如果這種惡習尚未深深把人掌握的話，也許不至毀損健康，但却常有危險，我們必須鄭重的警告青年人，愼防這種危險：

心思散漫，無法集中，缺乏衝勁及恒心，反覆無常，三心兩意，作白日夢，喪失正當的興趣，麻木不仁，乃是慣於手淫的青年人常有的特徵。㉙

根深蒂固的手淫，只能藉着最廣泛的精神照顧，才能治好。主要的治療方法是：本着眞正的愛，根本地由小我轉向天主及鄰人，勇敢地面對現實，以眞正的快樂和大公無私的服務重新計劃信仰生活。必須用勤勞艱苦的工作，和系統地訓練意志，來對抗意志的軟弱及猶疑不決的態度。必須管束想

像和眼睛。必須建立道德尊嚴和榮譽感，以及合理的自立自强觀念，以對抗那狹窄的性的自我關注，因爲慣性的手淫，往往含蘊着某種程度的自暴自棄，和自貶身價，不管那是自覺的，或不自覺的。無論跌倒的次數是如何多，犯罪者必須再度站起來，重新打起精神，面對鬪爭，深信自己終將獲得最後的勝利。當一個人處於痛苦中時，他需要了解，尤其是需要溫和。事實上，一個人之狹窄的、自私的生活之基礎，往往就是缺少愛：他可能從未體驗過眞愛的解放力量。

向根深蒂固的毛病進行鬪爭的誠意，必須昭示在每次犯錯以後的迅速悔過，和重定善志的行爲上。而且如果可能的話，也應顯示在自動規定和忠實奉行的補贖行爲中。因此，每次犯罪之後，即作一項捨棄（犧牲）行爲，一項愛人的特殊行爲，一項敬禮（熱心神工），這是最有幫助的。

當一個人跟惡習激戰的時候，他永遠不可忘記聖事恩寵的醫療力和提升力，在告解聖事中，基督寬恕罪人，並加强他的力量，使他以後不再跌倒。罪人必會體驗到基督的愛。雖然他軟弱無能，但是基督借用聖體聖事和彌撒的聖祭，使他堅强，使他沐浴在基督的愛中。如果罪人肯與這些聖事的恩寵，及其他許多恩寵合作的話，他即能够擺脫犯「孤獨罪」者持有的沮喪，愚蠢，及心靈的狹窄。

每一個自由而故意的手淫行爲，都是大罪。但是，如果一個慣犯已經開始嚴肅地抵抗誘惑，則解罪司鐸可以支撐他消沉的精神——當他適當地證明了他確有悔過的誠意之後——告訴他，在他的情況下，不一定每次重犯都是大罪。因爲由於惡習的力量，和歪曲的性本能所含的「自動性」，決定的自由可能大爲減少，或部分地減弱。

有些人主張，手淫——由於它相反本性——比和姦（fornication）之罪名更爲可憎。這樣的主張不僅有損於客觀眞理，而且有危險使那些已經灰心的人更加灰心。首先，孤獨之罪的自由決定，不如

和姦之罪的自由決定來得强。因爲在和姦的情況下，羞恥和尊嚴的防衛，通常都已拋在腦後。還有，在跟別人共同犯罪的情況下，完全蔑視了別人的幸福與得救。

在許多情形下，手淫的毛病導源於邪惡的榜樣和誘騙。有些年輕人對自己的身體作些多餘的、不當的行爲。手淫的習慣即由此開始。而監督和指導的鬆懈，對這種習慣的開始，也應負責。在這樣的情況下，當受害者覺察出手淫的惡性之前，他已染上了手淫的惡習。在別的情況下，尤其是如果手淫從很早的兒童期已經開始，並繼續到成年期，而積成了習慣，這顯示犯者的行爲乃是一種心理病態，後天的惡習可以引發或加重這種病態。

成年人應在適當的時期，將有關夜間遺精的事告知年幼的男孩（夢遺現象通常在十二歲至十四歲之間開始）。應當教導他坦白地正視這些事實，不必焦慮或擔心，應把他們視爲自然的現象。特別應當告訴他，如果他在夢遺發生的時刻驚醒了，不可着慌。同樣，在遺精的現象中，也許有夢伴隨。但是，除非它們是反映着故意的不潔想像，則不應注意它們。這種教育對青年人十分重要，因爲藉着這種教育，使他們能以分辨清楚，什麼是故意的、有罪的手淫，什麼是自然的或無意的遺精。如果把兩者加以混淆，則可能使人認爲保持貞潔的奮鬪毫無希望，從而罷手，就像是戰爭尚未開始，他已敗北了。再者，有一事實，我們不可忽視，就是人身上的性機能，在相當早的年齡就成熟了，而且今天的世界對性特別敏感，人們以無數的大衆傳播工具，使現代青年陷於性的誘惑之中。結果我們的青年，完全無辜地。在這脆弱的領域中，碰到了許多特殊的困難，在這樣的情況之下，神修指導者應當鎭靜並小心謹愼，對於一個痛苦的、心慌意亂的青年，所犯的罪過不要判斷得太快。如果一位這樣的青年證明了他的眞誠和善意，神修指導人的首要任務，是鼓勵他，使他生起一種合理而健全的自覺。

今天從道德教育的觀點而言，如何向青年說明這個問題，需要深深地重新考慮。這並不是說要放棄或改變原則，而是說在目前的情況下，需要用較好的方式來表達。大半的男孩和許多許多的女孩，由於性的早熟和性格的晚熟，而面對一段極端緊張的時期，與其告訴一個十二歲的男孩說：「手淫是大罪」，不如告訴他應當切實努力，克服目前不成熟的情境，而且這對他十分重要。對於一個特別軟弱的青年，如果他盡其所能，作了眞實的努力——主要是開放自己，懷着眞愛去對待天主及鄰人——而且我們有相當的理由，可以懷疑他是否已具備完全的自由，則我們決不可說他犯了大罪。所以，凡是心懷善意，在各方面眞實努力成長的青年，如果我們能够懷疑，他們的行爲是出於軟弱，而不是出於完全的自由，那麼就應當准許他領聖體，而不必要求他先去告罪，心理學和牧靈方面的經驗，都已證明，使用此種動的方法——將古老的原理應用於不自然的緊張情境上，而不用靜的方法——更能幫助青年人擺脫其錯誤的態度。

(g) 性的怪僻（性慾失常）

既然性深深地含蘊在人的全部組織之內，因此人的病態也會顯示在性的領域中，這是不足爲奇的。事實上，性的本能是如此深植於人的本性之中，以至於我們可以預料，在這方面將會發生最驚人的心理病態現象。關於名詞的使用，變態（Deviation）泛指性的失常，而敗壞（Pervertion）則指有過的變態。

「異常」（Paradoxy）是一種性的變態，就是性的衝動出現在很早的兒童期，一直延續到老年。「麻木」（Anaesthesia）是對性的冷感。「性過敏」（Hyperaesthesia）是指對性過分敏感。最嚴

重的性變態，乃是各類的「錯覺」（Paraesthesia）。具有這種毛病的人，其性的衝動單單，或至少主要是被與性全不相干的東西所引發或加强（患性虐待狂者，是藉對他人的殘酷行爲；患受虐待狂者，是藉忍受虐待和羞辱；患戀物癖者，是單單藉一些不在人身上的衣服、鞋子、頭髮等。）㉚

最常見的一種性變態是「同性戀」。聖保祿稱它是一種刑罰，揭發出那些不肯崇拜眞天主的人的邪惡：

> 因此，天主任憑他們隨從心中的情慾，陷於不潔，以致彼此玷辱自己的身體。因爲他們將虛妄變作天主的眞理。……因此天主任憑他們陷於可恥的情慾中，以致他們的女人，把順性之用變爲逆性之用；男人也是如此，放棄了與女人的順性之用，彼此慾火中燒，男人與男人行了醜事，就在各人身上受到了他們顚倒是非所應得的報應（羅一24～27）。

同性戀往往是誘騙和完全失去性的控制所造成的結果。但是它也可能是導源於一種心理疾病。同性戀的行爲，稱爲「鷄姦」（Sodomy）。女人與女人的同性戀行爲，也稱爲「同性愛」（Lesbian或Sapphic love）。包括青年人在內的同性戀，往往稱爲「男色」（Pederasty）。更加不可相信的一種病態，稱爲「獸姦」（bestiality），就是一個人跟動物作性的行爲，尋求性的滿足。在舊約裏，對於這種罪惡的處分是死刑（男色：肋廿13，獸姦：肋廿15～16及出廿二18）

這些性變態狂，往往因了錯誤的，毫無紀律的生活，或是在道德自由和道德責任方面的心理缺陷，而更加軟弱，但是他們的心理狀況本身，並不能完全免除他們的責任，正像自然的情慾不能完全免除和姦者的責任一樣。他們所負責任的大小，是按照他們所具自由之多寡而定，爲這個緣故，我們必須堅決反對由同性戀者的圈子裏所發生的宣傳，因爲他們主張同性戀者不負道德責任，尤其因爲他

們宣稱，這種毛病是自然的，並以此作爲他們的立場之基礎，有許多犯性罪的情況，根本不能證明犯罪人具有邪惡的先天傾向，因而也不能說，他們的責任本質上有否減少。

當然，爲性惡行規定處分的立法者，以及對犯淫罪者判刑的法官，如果他們願意保持正義，並爲公共利益服務的話，則應考慮到這方面的許多因素。公開而明顯的同性戀，一定要受到嚴厲的處分。然而今天，在大多數的國家裏，由於環境的關係，可以允許青年人偶而犯錯，並且允許成年人純粹私底下的犯罪行爲，不受處分，只要青年人不致變壞，就行了。這樣，在許多情況下，個人的名譽不受玷汚，將來他們正可以開始一個新的道德生活。敲詐和勒索的機會被排除了，偵察和窺探風化區域的誘惑，也大大減少了。如果政府一方面搜出秘密的罪犯，而予以處分，另一方面却准許人們公開讚揚並炫耀性的罪惡，絲毫不予責罰，這豈非自相矛盾。最後，如果犯性罪者受到監禁，則政府具有嚴格的義務，去保護其他犯人，使其免於誘惑和敗壞。

(5) 不端正之罪

一切不端正行爲，如果其斷然的目標是尋求性的快樂，則其在意向上，都是不潔的，所以都是大罪。

如果沒有不潔的意向，那麼關於不端正的行爲——相反羞恥感的行爲——之道德判斷，是以下列三項爲基礎：第一，是依照性衝動之危險，第二，是依照故意贊同性衝動之危險，第三，是依照可能發生的惡表。

這些危險之大小，視下列情況之不同而有所差異：個人被激動的程度，該行爲與性經驗接近的

程度，按照那個時代常有的一般態度和習慣。因此，作家們在某一時代或地區認爲某些行爲是嚴重地不端正，而加以譴責者，在別的時代或地區，可能只算是輕微地不端行爲。反過來也是一樣。既然如此，當我們評估早期道德學家，例如聖亞爾豐索的道德判斷時，我們必須記取上述的原則。他的主張，對於他的時代及人民而言，是明智而恰當的。

本身不正當的行爲，或者按照團體的標準來判斷屬於不正當的行爲，而且行爲人明知它們會引起很大的性的衝動，且有同意性快樂的危險——如果沒有足够的理由支持他們去作那些行爲——通常都是大罪。事實上，我們大可假定，追根究底，其眞正的動機，乃是淫慾。同樣，樹立嚴重惡表的不端行爲，也是大罪（參看卷二，四七三頁，及以下數頁）。

本身正當，而且按照時代和地區的標準屬於正當的行爲——且有合理的動機——不是大罪。事實上，這樣的行爲根本不是罪，即使它們偶然引起性的衝動，和無意的性的滿足，也沒有罪。這兒我們指出，其行爲是正當的，它們所引起的性的衝動是「偶然的」。即使行爲人根據過去的經驗，知道這種「偶然的」結果將會發生，也是一樣，也沒有罪。但是，假定有直接同意性快樂的危險，而且並沒有作那些行爲的必要，那麼即使那些行爲本身是正當的，合理的，也應當避免，但若那些行爲非作不可，則行爲人能够而且必須以適當的道德防衛，尤其以熱切的祈禱，克服同意罪惡的危險。

這些原則，對於各方面的不端行爲，皆可適用：思想，觀看，交談，撫摸（擁抱，接吻，愛撫，握手，跳舞），講演，及閱讀。

下面我們對於觀看，撫摸，閱讀（演講）這些行爲之端正與不端正的討論，讀者必須常常從上述保留的觀點，去加以了解。我們主要的目標，是按照二十世紀一般中歐人士（西方人士）的看法，提

供一些指導性的審愼準則。所以這些論斷並非沒有條件，或絕對的。

爲了說明這一點，我們舉一個富有代表性的例子。研究人種學者指出，在許多道德水準頗高的原始民族中，婦女們完全赤裸裸地走來走去。但有一點值得注意，當她們在本族的男人面前獨處時，她們並不覺得有違端莊，然而她們一旦發覺有道德水準較低的陌生人，色迷迷地對她們睨視時，她們即馬上隱蔽起來，或穿上衣服。所以，在那種高度的道德水準之下，女人在本族的男人面前裸體，根本不是違反端正。事實上，高度發展的羞恥感使得這些人民知道，別的環境有其不同的準則，而且對於婦女的端莊亦有其不同的要求。

下面我們要提出一些審愼的準則（假設性的準則）。雖然如此，一個人常有義務考察自己的動機，考慮對自己和別人可能有的危險，反省自己對於端莊的細膩感覺。而決不是說，有了這些準則，並且按照這些準則去作，就可以擺脫上述的責任了。

（a）注視

坦誠而自然的瞻視，不管其對象爲何，永遠不會是不潔的或不端正的。但是聽讓眼睛任意東張西望，不顧誘惑的危險，即是不端正了。一切不必要的、故意的注視，如果一個人根據經驗知道那是犯罪的機會，或是有激動性慾和受誘惑的危險，都是不端正的。懷着好奇的心情，良久注視異性的裸體，或過分裸露的身體，即是嚴重的不端正。但若這樣的注視沒有邪惡的意向，也不造成犯罪的機會或引起性的衝動，或感受誘惑——經驗證明了這一切——我們即不能假定它們是大罪，只是那人在好奇心方面缺乏某種節制而已。如果是有合理的、正當的動機，則根本就談不到罪的問題。例如醫學上

的檢查，根本就不能說是好奇。至論淫慾，那更談不到了。

注視異性的面容或體型——本身是無辜的——可能因了注視的方式（具有挑逗性的，色迷迷的），和動機（病態的好奇心，挑逗對方，妄想對方會接受他的色情提示），而成爲不端正而有危險的。因此整個的方式和態度，可能是無恥而不端正的。一個同性戀者凝視同性，往往能够是危險而不端正的。

(b) 撫摸

一個正常的人，在沐浴，穿衣以及類似的活動中接觸自己的身體，應當是完全不受什麼影響的。不必要地玩弄自己的性器官，是不端正而有過的，其罪過的大小，視所含攝的危險之大小而定。

至於別人的身體，尤其是異性的身體，爲了尊敬和端正，我們應當極其小心，而嚴加節制。但若基督徒的愛德和助人的精神，有時要求身體的接觸（如照顧病人），那麼根據經驗，對一個正常的人而言，沒有什麼可怕的。當然，一個地區慣用的尊敬和情感的表示，也是許可的。一個正常的人對自己的家人表示感情和柔情，也不能說是邪惡的。

反之，調情，即使其動機不是和姦或其他不潔的勾當，也有傷害道德的危險，現代交通工具上的擁擠，譬如地下火車上，電車上，公共汽車上，也都是素不相識的人調情的機會。群衆無意的擁擠，其本身與道德無關。雖然如此，我們必須承認一項事實，就是有些感覺特別敏銳的男人，利用這些接觸發洩情感，而且有時候懷着邪惡的意向，企圖乘機滿足自己的肉慾。基於此，一個善良的基督徒，應當小心而明智，既不可乘機犯罪，亦不可提供別人犯罪的機會；同時也不要過分地疑心每一個人，

或每次都覺得惴惴不安。

有些舞蹈，其整個性質與環境——兩性的接觸與運動，音樂的伴奏，時間與地點的一般氣氛，跳舞者的態度——就是設計來激發情慾的；這樣舞蹈是不端正的，所以任何人都在被禁之列。有些舞蹈，本身是沒有問題的。但若有人根據經驗知道，這樣的跳舞對他們是性的激動和誘惑的根源，則他們也應避免。再者，按照上述的一般原則而論，如果一個人跳舞的動機，不只是感官的快樂，而是直接享受性的快樂，他即有大罪，這一點是很明顯的。即使當時沒有污穢的行爲，或那種行爲的危險，也是如此。假使一個人因了跳舞，一再陷入大罪，而他們仍舊繼續跳舞，不知採取預防犯罪的有效措施，這顯示他對罪惡缺乏必要的恐懼。

（C）交談

不潔的言談，如果其目的是誘騙對方，至少是明白地顯示贊成不潔的罪惡，便是重罪。如果一種交談含蘊着不潔之罪的危險，或能樹立惡表（違反尊敬，誘人犯罪），即使它本身不表示贊成不潔之罪，也是「不端正的」。它是小罪或大罪，要看它所含的危險或惡表之大小的程度而定。

至於邪淫，一切不潔和貪婪之事，在你們中間，連提也不要提：如此才合乎聖徒的身分（弗五3）。

一個基督徒，不可容許別人當着他的面談論不潔之事，也不可容許他的屬下互相談論。凡是對生命的奧跡、夫妻之愛、和童貞起敬的人，一旦聽到有人污損它們，他不可能保持中立，無動於衷。同樣，關於性方面之粗鄙下流的言談，本質上相反尊敬貞德的正當態度。如果一個人不能尊敬地、細心

地談論這些題目，他至少應當能够懷着尊敬之心保持緘默，因而讓無恥之徒感到羞愧，任何人不可在人群中，尤其在男女混雜的團體中，談論這樣的問題。

(d) 閱讀

不端正和不潔淨的閱讀，如果動機是激發情慾，便是重罪。一個眞正潔淨而富有端正意識的人，一旦理會到，他懷着善意開始閱讀的書，違反他的端正感，而且引誘他不潔，即應停止閱讀。或者，如果他有繼續閱讀的充分理由，他就必須使用神修的方法（特別的祈禱，等），加以自衛，以便使自己免於危險。

討論夫妻之愛中合法的親密關係之書籍或小册，只要不違反莊敬之德，一般而論，已婚的人可以閱讀，而不算違反端正，也沒有犯罪的危險。但是，同樣的書籍，對於未婚的人，尤其對於自覺有度童貞生活聖召的人，可能不太合適，甚至可能有危險。詳細而沒有敬意地描述夫妻之親密關係的讀物，不僅對未婚的人有危險，對已婚的人也有危險。無論是已婚的或是未婚的，都應提防這種危險。(31)

在這方面，我們應當如何注意和小心，從慈母教會處心積慮，禁止壞書的事實上，顯示得非常明白。(32)

電影，戲劇，廣播，和電視中不分善惡的娛樂節目，乃是今天對於端正的主要危險之一。凡是到經常往放映不道德影片的電影院去的人，即犯了不端正之罪，除非是他事先調查了他要看的那部電影的道德性。雖然情況有很大的不同，對於廣播和電視播出的節目，也應小心，尤其是在小孩子們跟大

人共同收看電視或廣播的家庭裏，更應如此。

有節制而負責地使用這些強大的精神力量來教育基督徒，是今天最重要的任務之一。雖然保持個人不犯端正之罪是重要的，但上述的任務關係更爲重大。我們也必須努力，使這些強大的影響力量基督化，一個眞正的基督徒，固然應當設法自衛，使自己不致受到工作地點，家庭，鄰居或其他地點之不端語言的玷汚。但他更須設法將這些地點基督化，在其環境使用的語言中建立基督徒的婚姻、貞潔，和端正之理想，並設法使電影、廣播、電視、報紙、和政治，成爲使社會風氣基督化的工具！

(6) 在有關潔淨的問題上省察和告罪的守則

省察不潔之罪的時候，犯罪人必須絕對避免以對那些罪惡獲得清晰的判斷爲藉口，而表現出那些罪惡的具體形式和圖像。其唯一的結果將是心靈的再度紛擾和新的誘惑之產生。迅速悔罪，勇敢回頭，徹底摒除罪惡，比着斤斤計較自己過失的輕重，更爲重要的多，而且更能中悅天主。

關於不必事先告罪即可領聖體的問題，下面的規則即够了：一個良心細膩素行虔誠的信友，如果在一般的情況下，常常避免有罪的不潔行爲，那麼，當他對內在的誘惑發生疑問的時候，他可以放心地認定他沒有犯大罪。對於不潔的行爲有疑問時，也是一樣：例如，對於非直接引起的遺精曾同意否？在這樣的情況下，他應設法發一個上等痛悔，然後安心地去領聖體。

至於那些冷冷淡淡，經常不認眞抵抗誘惑的人，就不應該作如此觀了。即使他們確知自己沒犯大罪，但却具有重大的、積極的疑惑，爲了謹愼起見，他們應當自認有罪。所以他們在領聖體之前，應當先去告罪。這樣作似乎更爲合理，也更爲客觀。

具有心窄（多疑）病，或在良心上過於容易焦慮的人，應當注意，對於可疑的不潔事項，不要作詳細的告明。如果你是他們固定的聽告司鐸，那麼你就應當勸告他，叫他只說：他要告明的罪過，跟上次告明的差不多（實際上這等於說，比上次好一點或壞一點），就行了。

明智的聽告司鐸，在不潔的問題上，決不可要求人，按照教科書上關於罪惡的神學區分，告明不潔之罪的全部情況，對於這點，下面一般性的原則特別有效：一個人應當按照他普通所認識和了解的情形，告明罪過的數量和類別。因爲他犯罪的輕重，是按照他的知識和同意的情形而定，再者，如果說講論這些事情的語言要簡潔，那麼關於不潔之罪的告明，以及聽告司鐸的查問和勸告，更必須簡潔。這兒最重要的是節制。[33]如果告明罪過的全部情形，特別使人受到新的誘惑，或是使人深感焦慮，以致危及虔誠和道德生活，則聽告司鐸決不可堅持要人告明罪過的全部內容——有人主張有此必要，但這種主張顯然錯誤。聽告司鐸，如果看到告罪人具有受誘和焦慮的危險，即應明智地對他加以限制和約束，叫他不要喋喋不休地敍述罪惡的區分和不必要的細節。但是如果有一點可能是一個人在其他領域犯罪的基礎，或者他在貞潔的問題上特別軟弱，對於這些，告罪人應當切實地加以考慮。他應當設法找出，他現在所犯的罪過以及他違反愛天主和愛人的偉大誡命時所表現的疏忽，是不是他犯罪和他軟弱的成因，其程度又如何。也許他在貞潔方面的軟弱，正是因爲他根本缺少愛德。

第二節　婚姻與基督徒

天主對性的領域之主權，在婚姻中到達了其正常的完美境界。正如我們在上一節裏說明的，天主

要求未婚的人對婚姻的奧跡表示尊敬，並且因了對這奧跡的尊敬，而避免浪費和敗壞天主所賦予的席和性愛的力量。未婚的人——以及那些爲了天國的緣故而放棄婚姻的人——尤其是已婚的人，必須設法了解，對婚姻而言，天主的恩寵和愛的計劃是什麼，婚姻的聖召有什麼意義，對於那些蒙召結婚的人，它假定什麼，要求什麼。因此我們必須首先從創造和救贖的事實及力量之觀點，研究婚姻之目的及秩序（一）。根據這項研究，我們再建立那些最重要的原則，用以指導人在選擇婚姻對象時作明智的、負責的決擇（二），並且說明夫妻的貞潔所要求的事項（三）。

一、婚姻的目的和計劃

一個基督徒，是在一個被救贖了的世界裏，觀看婚姻制度。創造和救贖這兩個層面，決非互相矛盾，而是構成了一個美妙的整體。在救恩的現存秩序中，就婚姻爲造物者的神聖計劃而言(1)，唯有當男女二人對天主的恩寵開放，對聖化人的婚姻聖事，以及他們自己的崇高任務，說「願意」的時候，我們才能够完全認識它，並正確地實現它(2)。婚姻之創造和救恩的服務，其固有的形式與最崇高的目標乃是天上的愛（himmlische liebe）。這種愛使人類全部的愛底力量，更具活力，更形高貴(3)。

(1) 在天主神聖計劃中的(夫婦)創造服務（Schöpfungsdienst）

婚姻是造物者天主所建立和設計的。在婚姻之內，兩個人結合在一起而不能分離。他倆彼此互助，使自己在愛中不斷成長，並作爲天主神秘地創造人類的下一代的活生生的工具與寵幸的助手。基

督徒的婚姻是由救世者所建立和設計的，它原是創造的服務，却因此而被提升爲在基督的奧體中的恩寵的服務。天主就是按照這種神聖的計劃，將父母的服務放在自然的秩序之中。爲此，在婚姻之外創造生命，或是不按照性的目的和宗旨使用性的生命力，或是單單爲了放縱情慾而浪費生命力，都是違反婚姻的神聖計劃。

既然婚姻是由天主的聖意和命令所建立的，是自然的機構，也是聖寵的機構，因此管理婚姻的法則是獨立的，不受結婚的人左右。凡是有意結婚的人，必須對男女雙方不可解除的誓盟，說一聲「願意」，必須同意愛的結合，這結合也就成爲負責地製造基督奧體新生命的精神基地。

（a）生育子女之意願

被救贖的人互相團結的最高目的和宗旨，是愛。由天主流出而又朝向天主的愛，乃是其含攝一切的目標和宗旨。團結的一切意義，是由愛所賦予。愛將它完全改造，並且賦予它活力。這是一切在救世者基督內互相團結的目標。但是夫婦之團結或婚姻的特別目的及宗旨，乃是透過男女雙方之不可解除的愛的結合，而傳衍人類。

當我們將注意力集中於愛，視愛爲基督內團結之核心時，我們清楚地表示出，婚姻的目的，決不只是透過外在的束縛，將若干不同的目的結合在一起。這些目的在基督徒的愛中，原是一體。按照整個神學傳統，愛必須賦予基督的一切態度以活力，因爲它是基督徒一切德行的形式因。不過，既然果實是婚姻的「特殊目的」（本着愛心生育子女），因此，如果一個人不能在根本上接受並贊同婚姻的特殊目的及宗旨，則婚姻之愛——眞正基督徒的夫妻之愛——即無法實現。除非夫妻二人全心全意按

照天主賦予的恩惠，獻身爲生命服務，則婚姻的目的無法實現。㉞

凡是積極地排除婚姻之特殊目標及宗旨的人，他們即不在天主規定的神聖領域之內。無論是他們明白地定下一種相反那目標的條件，或是在心裏懷有相反那目標的態度，那麼，即使他們舉行了結婚的一切外在合法形式，其婚姻仍屬無效。另一方面，有些人承認婚姻之生育子女的目的，因而至少不否認或排除這種義務的存在，但他們事先計劃着拒絕——任意地而且擅自作主——符合生產計劃的夫妻結合，拒絕那顯示對天主及配偶之愛——以生育爲目的的——結合。他們當然是進入了創造和救贖的秩序之中。然而他們的態度是不正確的。他們的態度不是在救恩的層面。（他們有效地領受了婚姻聖事，但他們的態度却不相稱）。

夫妻雙方，可以爲了正當的、合理的動機，透過彼此的同意，合法地放棄使用婚姻的權利。這種放棄權利的行爲，無論是暫時的，或是永久的，絲毫不違反婚姻的生產秩序，而是與這秩序完全吻合，在有些婚姻中，夫妻雙方實際上彼此給予男女結合的一切權利，但却決定永不要求夫妻行爲。這樣的婚姻往往稱爲童貞婚姻，或「若瑟式的」結合。㉟它們必須被認爲是非常特殊的情形。

夫妻生活，在其全部結構中，必須無間地同意天主的計劃：

天主親口說過，「人單獨不好」（創二18），而且祂「從起初就造了他們一男一女」（瑪十九4）。祂希望使人以一種特殊的方式，參與祂創造的工程。因此祂祝福那一男一女說：「你們要生育繁殖」（創一28）。因此，在不輕視婚姻之其他目的的條件下，直正夫妻生活的實踐，以及家庭生活的全部意義，以此爲其宗旨：夫妻雙方，抱着堅强的心志，準備與造物者和救世者的愛合作，因爲造物者願意藉着他們逐日擴展並充實祂的大家庭。㊱

天主賜與了夫婦若干實在的可能性。夫妻二人應當從這些實在可能性的觀點，去解釋造物者和救世者之愛的計劃。一對負責的父母，按照 Pastoral Constitution on the Church in the Modern World (Art 50 and 51) 應當實踐這個計劃。

在創造和救贖的神聖規範裏，婚姻首先指向子女，這些子女將成爲天主的子女，和基督奧體的肢體。因此基督徒的婚姻是指向子女之生育，以及透過洗禮指向子女之重生的。[37]所以結婚——連同爲得救所需要的一切適當準備——在意義上遠遠超越了彼此授權，可以作能够產生子女的結合行爲。除了這基本要素之外，它還包含着夫妻雙方彼此有義務過一個聖善的、互愛的團體生活，俾使他們的子女成爲基督妙身健全肢體。

(b) 婚姻的單一性（一夫一妻制）

造物者在樂園裏建立了婚姻，把它視爲一男一女之間愛情的合約（一夫一妻）。天主所創造的這個秩序，事實上從未廢止過。如果說天主在聖祖時代，以及後來透過梅瑟在以色列人中，准許了一夫多妻的多妻制，我們不可因此以爲，藉此明顯地批准了一夫多妻的制度，或是免除了一夫一妻的限制。更好說是，天主容忍了，或者更確切一點說，天主藉着法律限制了一種弊端，而這種弊端在當時的環境下，不易完全消除。事實上，就婚姻爲愛情的結合及教育子女的適當中心而言，它是如此强烈地要求一夫一妻制，以至其他任何婚約的形式，都被排除於自然法則之外了。顯然地，一妻多夫制，完全相反自然律，一夫多妻制，也相反自然律所規定的原始形式。就連在人類墮落的狀態之下，一夫多妻制也絕不相稱於人的尊嚴。舊約的文字已明白指出，唯有一夫一妻制符合造物者的計劃。[38]在聖

經的最初幾頁裏，我們可以看到天主有關婚姻的啓示。那兒記載，夏娃生於亞當的身體（肋骨），並且二人「成了一體」（創二21～24）。

基督把婚姻提升到聖事的地位，賦予它確定的、絕對的單一性。使它成爲帶有聖寵的符號，表示祂對唯一無二的教會之愛。於是婚姻恢復了原始的單一性。[39]不過，寡婦或鰥夫，可以再婚，而且某種特殊的情況下，更好再婚，因爲死亡切斷了婚姻的束縛（羅七2～3）。

（C）婚姻的永固性

天主在樂園裏建立的婚姻，乃是一種永久不變的結合。唯有建基於愛的絕對忠信，婚姻才能將二人鎔爲一體，使夫婦間的結合比子女與父母之間的聯繫，更爲牢固。因爲夫妻彼此的結合，比他們跟父母的結合，更加密切。

爲此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體（創二24）。

梅瑟規定了法律的形式和條件，准許人寫休妻書和再婚，這是事實。但我們不得因此結論說，這件事本身是善的，或者天主絕對地批准了離婚的行爲。正像在一夫多妻制的情況下，法律的規定，只是爲了限制一時無法廢除的枉法行爲。因此建立了容忍的法律，來疏導破壞婚姻的力量，以避免其到達全無控制的地步。由於在這種宗教發展的階段，人民心地堅硬，才准許了離婚（瑪十九8～9；申二十四4）。先知瑪拉基亞對婚姻具有極其崇高的思想：

你們還行了這件事：你們向上主的祭壇洒盡了眼淚，哭泣呻吟，因爲上主不再垂顧你們的祭祀，不再悅納你們手中的祭品，而你們還問：「這是爲什麼？」是因爲上主是你與你青年時

所娶的妻子之間的證人。她雖是你們的伴侶，是你結盟的髮妻，你竟對她不守信義。上主不是造了他們成爲一體，一個肉身，一個性命嗎？爲什麼要結爲一體？是爲求得天主的子女。所以應關心你們的性命，對你青年結髮的妻子，不要背信。上主以色列的天主說：我們憎恨休妻（拉二13～16）。

婚姻（凡受過洗的人的有效婚姻，都是聖事），在男女雙方有效地表示了同意之後，或是說在男女雙方互相許下永遠忠實（有效的婚姻），並藉着夫妻的結合行爲而完成之後（有效而又完成的婚姻），是絕對不可拆散的。基督徒之間的有效婚約，如果尚未完成，能够由宗座解除。由教會最高當局所發出的這種行爲，是爲了相當重大的理由而給予赦免的行爲。由於這種行爲不是最高權力以自己的名義實施的，只是一種權力的代用，因此爲解除婚約所要求的嚴重理由，不只是爲了合法，而且是爲使赦免有效。同樣，有效而未完成的婚姻，也可以藉着配偶之一誓發修會大願，而被解約。此種解除婚約的基礎，也是教會最高當局，一如在教會法典中所記載的。㊵只要離婚行爲不含攝不義，則另一方配偶的同意是不必要的。

既然有效及完成的婚姻是絕對不能拆散的，因此就連教會也不能解除婚姻聖事的盟約。

凡天主所結合的，人不可拆散（瑪十九6）。

國家或配偶，都沒有權柄拆散基督徒的有效婚姻，無論是已完成的，或未完成的，都是一樣。

教會認爲，兩個非基督徒（兩個未受洗禮的人）的自然婚約，本身是不可拆散的。不過，夫婦二人受洗之後，他們的結合即成爲聖事了（有效的婚姻），而且在完成之後（有效及完成的婚姻），

便成爲絕對不可拆散的。但是在新約時期的救世計劃中，非基督徒的婚姻不是聖事，不符合天主建立的婚姻典型，因而不是完全的婚姻。事實上，藉着天主的規定——我們稱之爲「保祿特恩」（格前七12及以下數節）——如果配偶之一皈依了信仰，受了洗，而跟別人結了婚，還有，如果未受洗的配偶不願受洗，也不願與前夫和平相處，也「不給造物者帶來恥辱」，那麼他們原來的婚約即可解除。

瑪竇五32記載，耶穌說「除了姦淫外」，不可休妻（參看瑪十九9）。這話的意思並不是准許在配偶犯了姦淫時，可以離婚和再婚，而是說姘居可以拆散㊶，或是說在合法的婚姻中，夫妻可以「分居」（參看格前七10～11；羅七2～3；谷十11～12；路十六18）。㊷宗徒們了解，耶穌之要求婚姻不可拆散，含有許多後果。他們知道祂所要求的是什麼，而感到恐懼。因此他們就說，如果婚姻不可拆散，則獨身更好，對於這種思想，耶穌回答說：

這話不是人人所能領悟的，只有那些得了恩賜的人，才能領悟（瑪十九11）

當然，如果沒有基督的教導和恩寵，無論是守童貞或是理想的婚姻，都不可能。爲此，一旦人們離開了基督，則他們即無法了解婚姻的不可拆散性，以及絕對忠實的力量。基督徒的婚姻聖事，規定了極高的標準，這種標準，一個墮落的人，只靠自己的力量，是不可能達到的，不過此外，它也賦予人必要的恩寵，使人能夠實現那些崇高的要求。聖事賦予基督徒實現它所表示的內容的力量，因爲聖事是符號，表示它們所產生的東西。婚姻，就其爲基督愛教會的符號和象徵而言，給予夫妻二人不可動搖的，相似基督的愛和忠實。

現代人由於遠離了基督，而揚棄了婚姻的不可拆散性，認爲那對一般的婚姻生活，是一種不可容

忍的負擔。㊸他們提出了許多方法來取代婚姻聖事，諸如「試婚」，「友愛結婚」，「暫時婚姻」等。但人們已經發現，這些方法只加深了離婚和家庭破裂的社會罪惡。這樣的結合既無忠實的誠意，也沒有彼此眞正相愛的責任感。它跟天主所建立的眞正婚姻顯然是背道而馳。一位現代作家諷刺地說：「試婚跟藉長久的昏睡試死，其意義相同。」㊹

在天主建立的婚姻之外，沒有婚姻。凡是企圖結婚，而根本上不接受婚姻的不可拆散性或單一性的人，實際上沒有領受婚姻聖事。排除婚姻的這種要素，跟有意排除一切自然生育的婚姻，結果一樣，都屬無效。

(d) 分居

瑪五32及瑪十九9的話，並未排除夫妻分離的一切權利，在某種情況下，他們有暫時或永久分居的權利，只要不打算重婚就可以。耶穌的話，顯然准許人爲了某些理由，可以分開，然而是否爲了一次不忠（姦淫）的行爲，就可以分開呢？這一點却不明顯。十之八九，分居的理由應當是連續犯罪或卑下的道德行爲。教會法典列舉了一連串其他的理由㊺——除了姦淫之外——它們都使得婚姻生活無法忍受，或是危害靈魂的得救，因而使得分居成爲合理的——自己決定，或是由主教決定。

但我們必須注意，法典，就其法律書而言，㊻它所表達的是法律的觀點。這決不是說，它打算藉着編纂法律或規定權利，而決定性地整編了基督徒的態度或行爲——愛德。它也不是企圖排除愛德。犯姦淫的一方，也許沒有資格或權利要求恢復夫妻生活。但是受害的一方，可以清楚地看出來，自己具有愛的義務，應當寬恕悔過的配偶，給他（或她）及子女保持自尊，重新做人的機會，並使得大家

携手合作，共同從事救靈的工作。在許多情況下，「無辜的一方」不可能擺脫所有的責任。說來說去，他不見得完全無辜。姦淫之罪可以警告「無辜的一方」，叫他具有更多的了解和更多的愛，熱切地關懷對方的得救。

(e) 夫婦有別

婚姻是一件聖事，它不僅建基於男女的平等——妻子是丈夫的伙伴和助手，而不是奴僕，更不是工具——然而也建基於男女的區別。丈夫和妻子不僅是在夫妻結合的行爲上，有着根本的差異，而且在他們共同相處的整個結構及組織中，也完全不同，不過他們之間的差異決不毀滅他們的平等。因爲秩序的性質，要求一些人服從另一些人的指導和權威。然而婚姻乃是一種愛和生命的結合，因此在婚姻裏不能有奴隸式的服從，也不能有酷苛的統治，而只能有一種愛的秩序，[47]一面是領導的愛，另一面是追隨的愛。[48]

妻子，在一切正當合理的事情上，應當本着愛心服從丈夫，丈夫則應懷着愛心指導和關懷妻子（弗五）。不過，這種關係並非單純的二分法，好像是丈夫可以在一切領域中無條件地發號施令，妻子則無條件地唯命是從。在一個良好的家庭裏，應該是男主外，女主內。她的領域，是屬於情意的。當她懷着愛心和完全自由的精神服從丈夫時，她對丈夫的內心具有極大的影響力，凡是向外面發展的婦女，就是放棄了她對丈夫那種較深的影響力。只有在非常的情況下，如果丈夫顯然無能恪盡職守，妻子才可接掌外務。

一位聰明的丈夫，必會給予妻子在家事領域內完全的行動自由，在她較爲內行(mehr kompetent)

的事上，他就應該聽她的。在教育子女的問題上，父母的意見必須一致，方能獲得成功。總而言之，關於從屬的問題，不要每次追問誰對誰錯，而要以眞正的在基督內的夫妻之愛爲基礎。

只有在基督內的和諧，才能使人有權力而不驕傲，肯服從而不降格，因爲一切的一切都是爲了愛，這愛無論在接受什麼時，都要先將自己完全付出。㊾

如果我們正確了解了結伴的理想（我們的工業社會受着這種思想的統治），則它跟夫妻之間眞正的「神聖秩序」，並無衝突。

(2) 婚姻聖事

(a) 聖事的記號

聖事中含有材料與形式。材料與形式，就其爲聖事的記號而言，賦予聖事的恩寵。它們的象徵力量，表現在婚姻的基本特性之中（單一性，不可拆散性，生育子女的目標，愛的秩序）。透過婚約，夫妻二人應當證明（並且透過忠於婚約的生活，應當宣揚）基督對教會之多產的，不可拆散的愛——對祂唯一鍾愛的神聖配偶教會之富有指導性和照顧性的愛——以及慈母教會對基督之多產的、回報的愛。因此婚姻被納入了救贖之愛的偉大的奧跡中，並且因此獲得了比任何自然的結合更爲深切的多產性，堅定性，和神聖性。

第二屆梵帝岡會議，表明這件聖事的實在性說：

主基督以大量的恩寵祝福了這多面的愛——它由天主聖愛的泉源中湧流出來，它的組織以基

督與教會的結合爲典型。因爲，正像古時候，天主透過愛及忠實的盟約，將自己顯示給祂的人民，同樣現在人類的救主及教會的配偶，藉着婚姻聖事，來到已婚基督徒的生活之中。然後祂就跟他們住在一起，爲的是，正像祂愛了教會，並且爲了教會將自己交付給別人一樣，夫妻雙方也要這樣互相授予，本着完全的忠誠，彼此相愛。(The Church in the Modern World, Art, 48; N. C. W. C. translation)。[50]

基督徒夫妻本人，在有效的形式下，藉着給予並接受同意及忠誠的誓約，給彼此施行聖事。藉着互相給予的同意，他們就進入了天主建立的婚姻制度之內，同時也擁有了婚姻的一切基本特徵。他們結合在一起，他們的結合是一對一的，不可拆散的，其目的是生養和教育子女，爲人生服務。如果藉着一種意志行爲，他們積極地排除（如果只有一方這樣做，也是一樣）這些基本特徵中的任何一個，他們的結合即屬無效，也沒有領受婚姻聖事。

現在就發生了一個問題，就是他們二人可否毫不費力地就此分手，或者相反地，他們必須使婚姻有效呢？若要回答這個問題，單單研究他們的法律立場是不够的。還必須徹底考慮該情境的每一方面。必須根據他們過去的行爲，考慮他們每一階段對彼此所負的責任。假如有子女的話，也必須考慮在內——尤其應當考慮的是，他們的婚姻可能是有效的。

假使男女雙方認爲婚姻及其所含的基本特性，是一項無可避免的事實，因而同意了，並接受了它，而不打算實踐由婚約產生的基本義務，在此情況，他們有效地領受了聖事，但他們却犯了罪。帶着大罪領受婚姻聖事，如果當事人明知自己有罪，即是褻瀆的大罪，然而有一事實足以安慰人心，就是按照權威神學家們的意見，如果當事人恢復了恩寵的地位，聖事即可「復活」。而且可以恢復聖事

的恩寵，並產生聖事的效果。

(b) 彼此應給予精神照顧

夫妻二人相互施行聖事這一事實，生動地說明了，他們創造了一種「司鐸式的」相互關係，一種相互照顧靈魂的責任。藉着聖事的力量，基督的精神滲入了他們的心。因此他們的人格逐漸完美，互相聖化，而且共同增加天主的光榮。[51]

因此基督徒夫婦的聖召，是爲在他們自身內，以及在彼此身上那類似基督的生命服務，並藉此不停地爲基督服務。[52]

基督徒父母的職責，是生育子女。但是藉着聖事的「祝聖」，他們的責任超越了生育子女的職責。萬一天主賜給他們子女的話，他們應當對子女盡司鐸的職責。因此按照聖多瑪斯的看法，基督徒做父母的職責，跟司鐸的職責，是相似的。[53]

他非常强調，夫妻彼此有責任，拯救彼此的靈魂。他們應當實踐夫妻的義務，以便治療（肉慾）。[54]

在領受聖事時交換同意，乃是一種契約。但是婚姻，就其爲聖事及個人的結合而言，在意義上，比起任何契約或交換正義，要豐富千萬倍。它是一種實在的、客觀的束縛，一種在基督和教會之內，並對基督和教會的誓願及盟約。不忠和拒絕誓許的愛，即是不忠於基督和教會，即是一種無情的背信。聖事的語言，亦即表示同意的諾言，類似修會聖願，類似天主之母的承諾。[55]「基督徒的婚姻，乃是對天主的一種奉獻，跟修會中的聖願相似。」[56]「婚約是放在基督手裏了。發展它及它的理想形式……

像保護聖殿一樣去保護它，使其不受褻瀆，乃是爲天主服務。」[57]關於基督徒婚姻的重要通諭——比約十一世的 Casti connubii ——一再提到，基督徒的婚姻是一種奉獻，是夫妻二人奉獻自己，爲天主，爲彼此的得救，以及爲子女服務。[58]

爲這個緣故，有人提議使用「父母祝聖」（Elterrn weihe）（奉獻）一詞，來表示婚姻聖事，並使人更清楚地注意其宗教敬禮的意義，夫妻之獻身爲基督奧體服務，不是聖事的點綴，而是聖事本身。於此，基督徒（藉着聖洗的印號，他們獲得了「司鐸的」特性）結婚之具有教會的性質，已經顯示得清清楚楚。

（C）教會的聖事

婚姻，就其爲聖事而言，基本上是教會贈與人的禮品，以及人拿自己當作禮品回報教會的行爲。聖事的符號中所含蘊並揭示的意義，要求我們注意那得救和成聖的唯一源泉——基督與教會間之愛的結合。

婚姻聖事的有效性繫乎規定的形式。從這兒也顯示出婚姻的教會意義——在一種補充的方式下：天主教夫婦，必須在教會當局（當地的堂區司鐸，當地主教，合法的代表司鐸）及兩位證人面前，表示同意。在有死亡的危險時，若沒有適當的司鐸，而且明知在一個月之內，也不會有司鐸出現，則教會准許，只要有兩位證人，即可有效地結婚。[59]在此情形下，婚姻聖事仍是基督藉着教會賜予人的一項禮物。那些非天主教的基督徒的婚姻，只要他們互許忠信，表示眞正結婚的同意，雖然沒有教會的形式，也同樣有效。教會雖然免除了他們的婚姻形式，然而由於他們具有眞正結婚的決定，乃提供他

們豐富的聖事恩寵。

婚姻，就其爲聖事而言，除了教會法之外，不受制於任何法律。只有教會能够爲婚姻設立禁止性的以及使婚姻自動失效的障碍。只有她能够規定使婚姻合法或有效的必要形式。只有教會能够對婚姻聖事發表權威性的文告。只有教會是婚姻聖事的報信者和保護人。所以基督徒夫妻必須在一切有關婚姻的問題上，聽從教會的道理，接受教會的指示。

關於非基督徒的婚姻，國家有立法的權利，但我們應當注意，這種權力不得超越自然秩序的領域。對於基督徒的婚姻，國家的權利只限於有關公民的事項（姓名，繼承權，家庭的財產權，對家庭的法律保障，等等）。當然國家對一切公民的婚姻狀況（婚姻事實），也有權利獲得清楚而確實的資料。

有些國家的法律，要求基督徒在舉行教會的婚禮之前，先舉行政府規定的婚禮。這種要求違反正義。天主教徒在法律的强制之下，可以服從這樣的法律，但他在實行政府的規定時，不得企圖有效地締結婚姻。

國家應當使其立法，尤其是關於婚姻的立法，促進家庭的福利，以及保存自然婚姻，特別是基督徒婚姻的純潔和穩定。有些現代國家，不僅製造了上千的離婚藉口，（事實上這些藉口並不能切斷婚約），而且建立了有關夫妻權利的法律，以及其他關於婚後之獨斷的處理辦法，因而增加了婚姻的脆弱性。這些國家都是專權自大，自掘坟坑。

如有非常嚴重的理由，就可以——甚至天主教徒也可以——向政府提出訴訟，要求「離婚」。普通且明顯的理由是，如果婚姻在天主面前無效，或是教會解除了現存的婚約，或是教會准許重新結婚

那麼當事人必須求得法律的和社會的調整。如果婚姻是有效的，在非常特殊的情形下，也可以向政府申請離婚，其理由如下：從教會當局合法地獲得分居的許可之後，唯有向政府申請的離婚，才能保護當事人，使其不受重大損失，或者唯有政府才能保障當事人的權利（例如損失財產或收入，妻子或子女喪失謀生的方法，有危險受法律處分，等等）。子女的監護，以及他們的基督徒教育和訓練，會瀕於險境。在這些情形中，我們必須常常牢記：政府婚姻法庭的判決，沒有影響婚約的力量。婚姻仍舊存在。只有民事效果受法律的約束，並且受到離婚法律判決的保障。

婚姻不只是一種自然的契約，跟聖事可以分開，好像聖事是它的附屬物一樣。因爲基督徒在結婚時所表示的同意，就是聖事，就是賦予聖寵的標誌，和愛之偉大奧跡的象徵，它顯示救世者爲了教會，將自己「交付給人」，死在十字架上，「俾能聖化她」，使她成爲自己的眞實新娘（參看弗五）。所以對天主的教徒而言，純粹的公正結婚，而不遵守教會規定的必要形式，根本就不是婚姻，它只是獲得了政府法律的批准之後，互相同居而已。不過，若是男女雙方確有結婚的堅定意志，我們就應稱它爲「無效的婚姻」，而不應稱它爲姘居。

聖事是有意義的符號。如果一個天主教徒打算在一位非天主教的牧師面前結婚，教會即拒絕承認其婚約的有效性；而教會的這種作法，正好符合聖事的性質。因此如果一個天主教徒，承認他的教會是基督的唯一眞教會，但他却決定不在眞教會面前結婚，而寧願在跟眞教會分離的教會或教派面前結婚，那麼事實上——就其能力所及而言——他並不將其婚姻或生活視爲基督與其眞教會相愛的標誌或見證。如果是非天主教徒在他們自己宗教的牧師面前結了婚，則這種態度與教會的立場，毫無衝突。教會認爲有些婚姻是有效的，因爲教會明白地免除了他們遵行教會之婚禮形式的義務。這些非天主教

夫婦，通常願意在基督及其眞教會面前結婚。

(d) 異教通婚與教會

我們要從同樣的觀點評估教會對異教通婚的態度。在一段時期裏，教會的立法表示出，她視婚姻爲一種得救之路，以及基督與教會之間所立盟約的影像。在各教派互相敵對的時期，教會的立法應當比今天這提倡合一運動的新時代，更爲嚴厲。然而就連在今天，當我們作道德判斷時，我們也必須分辨清楚，有些是一個天主教徒跟一個按照合一精神生活的非天主教基督徒的婚姻，另有些婚姻，其不信天主教的一方所屬的教會，對天主教仍舊保持敵對的態度。按照目前的法律，一個天主教徒跟一個不信天主教的基督徒通婚（異教通婚，屬於禁止性的障碍），及一個天主教徒跟一個未受洗的人通婚（不同信仰通婚，屬於使婚姻失效的障碍），兩者之間也有着基本的區別。

在今天開放的社會裏，混合的婚姻是無法完全避免的；因此我們必須有深刻的明辨精神。無論在什麼情況下，都有一個絕對的條件，就是不得阻碍或妨害天主教徒的信仰。天主教徒必須盡力爭取保障，務請他們的子女接受洗禮，和天主教的教育。一般而言，如果他不能獲得至少非正式的眞誠許諾，他就不應當答應結婚。在極其特殊的情況下——譬如他可能會被迫完全放棄這門親事——如果天主教徒至少可以對子女表明他的信仰，尊重他們的宗教自由，待他們能夠選擇的時候，讓他們自由選擇，這樣就够了。[60]這樣條件必須常常遵守，若不能滿足這些條件，則教會無法給予寬免。教會法律的其他各點，可被視爲制定法，是可給予特赦的。每一個人都有結婚的基本權利，尤其是如果他沒有獨身的聖召，或者至少他滿足了絕對的道德條件時，即不可剝奪他的權利。

在現時代，法律經常改變。因此人們應當具有更強與更深的責任感。在一個天主教徒申請特赦之前，他應當切實考察他的動機，他對這樣困難的任務所作的準備，以及他的決定爲自己爲別人所能產生的後果。

有時一個天主教徒，在天主及自己的良心面前，沒有資格申請特赦。但是在某種特殊的情況下，爲了避免更大的惡，教會能够給他特赦。在普通的情況下，提出申請的天主教徒，「主觀地」相信，他具有實在的、足够的基礎。

一個天主教徒，除非對下列數點有了確定的把握，則不得跟異教人結婚：第一，上述三個條件一定能够作到；第二，按照婚姻的承諾，他要明智而熱切地關懷非天主教配偶的得救。只決心保存自己的信仰是不够的，理由很簡單，如果不愛護並關懷與自己最密切最親近的鄰人，自己的丈夫或妻子的得救——這種愛護與關懷，跟不容忍全不相干——則上述的決心是辦不到的。事實上，如果非天主教徒虛情假意地答允教會的要求，則按照眞正的容忍之德來說，天主教徒不應當跟他結婚。

我們上面關於異教通婚的言論，對於一個天主教徒跟一個公開的馬克斯主義者之間的婚姻，更是有效，即使這馬克斯主義者在表面上沒有與教會決裂，也是一樣。[61]

(e) 永久的聖事

基督徒的婚姻，特別在其不可分性上，是基督愛教會的標誌與象徵，這不僅在領受聖事（給予同意並接受同意）的當時是如此，而且在聖事有效的整個時期，都是如此。爲這個緣故我們可以說，就某種意義言，婚姻是一件「永久的聖事」。關於婚姻之通諭（Casti Connubii）的言論，最切題了：

只要結婚的雙方還活着，他們的結合就是基督和教會的聖事。[62]

依照傳統的說法，全部的婚姻生活都受了聖事恩寵的聖化。聖事的恩寵，貫穿了夫妻的整個生活，尤其是貫穿了聖事承諾的實現，夫妻的結合。但這種學說，跟新近的學說有所不同。按照這新的學說，聖事的恩寵，不僅是在當事人領受聖事時，按照聖事的方式（譬如 Ex opere operato），給了他們一次，而且在每一次性結合的行爲中（有人主張也在每一個放棄性行爲的愛情中），都賦給他們。這兒我們要注意，此新的學說跟傳統的學說特別不同的是，傳統學說否認每一次性的結合直接產生（Ex opere operato）聖事的恩寵——賦予寵佑，並增進寵愛。

依我看來，此新的學說是站不住脚的，理由如下：(1)在傳統上沒有根據。(2)聖事之敬禮的和類似奉獻的效果，只給一次。主張聖事恩寵的增加必須不停地重新賦予，這是沒有可靠的依據的。(3)現代的學說含蘊着一種危險，就是使人在夫妻生活中，將注意力集中於性的關係，這種看法過分狹隘。夫妻爲教育子女，互相幫助，互相忍耐，共同祈禱，共同領受聖事，也同樣需要聖寵。我們很難了解，爲什麼夫妻的結合獨有不斷賦予新的聖事恩寵的特權，而婚姻生活的其他方面則不應在類似的方式下增進聖事的恩寵。(4)那些對婚姻抱持偏見，以性爲夫妻生活之中心的人，必須面對下面的兩難：或是認爲，合理地放棄性結合的行爲，常是來自「賦予恩寵」的聖事力量——這種主張，跟另外一則道理，就是賦予恩寵的聖事的符號必須是有形可見的，互相矛盾——或是認爲，放棄性的快樂所表現的愛，不及夫妻行爲本身，其結果是鼓勵人超越基督徒節慾應有的限度，因爲按照這種學說，一切非義務性的節慾行爲，皆表示夫妻失掉了增加寵愛的機會。(5)相反地，依照這種理論，我們必須結論說，每次帶着大罪作性的行爲，都是相反宗教的重罪，是正式的褻瀆之罪——這在所有基督徒的傳統上，是從

未聽說過的。[63]帶着大罪要求並實踐夫妻的義務之後果，那一定是非常嚴重了。（當然，如果夫妻帶着大罪履行夫妻的義務，顯然有辱聖事的尊嚴，然而那並不是褻瀆。）(6)按照教會的道理，守貞是比較崇高的修德之路。如果說守貞剝奪了那麼多、那麼重要的增加寵愛的方法，則這種學說實際上如何跟教會的道理互相協調呢？(7)既然教宗比約十二世在他的通諭 Sacra Virginitas（AAS「1954」,176）中明白地反對這種學說，因此我們必須完全揚棄它。

(3) 婚姻之愛的服務

(a) 對救恩與生命之愛的服務

如果說子女是「婚姻的目標」，或婚姻的特殊目的與宗旨，那麼夫妻的愛和忠信則賦予婚姻以精神的結構和活力。[64]唯有藉着這樣的愛和忠信，夫妻才能以一種相稱於人性尊嚴的高貴方式，實現其對生命的義務，所以我們可以使用聖多瑪斯的話，稱夫妻之愛爲婚姻之結構格式與型式（這兒所說的形式，不可與另外一種形式相混，那是指在適當的證人面前結婚的意思。），因爲它是聖事之最明顯的記號，我們應當把這忠信的愛放在眼前，作爲聖事的標誌。但是就其爲夫妻之愛而言，按照它整個的目的和宗旨，它應當爲人生服務。就其爲聖事所要求的愛而言，它是一種在基督之內的愛，它在一切事件上，甚至在夫妻的結合中，愛護對方，並設法使對方得救，或者說得更正確一點，設法使他們二人共同得救，而且他們也要本着愛心實現天主對子女的美妙計劃。[65]

此完整的、全面的、含蘊一切的、在耶穌之內的愛，必須要改造最親密的夫妻關係——事實上特

別是這種關係應受改造——以便使其在生命方面，爲人類並爲基督徒提供眞正的服務。在他們追求完美及幸福結合的道德努力中，必須盡力——按照夫妻所了解的程度——以這種服務爲首要的目標。當然我們知道，愛是一切德行的形式和靈魂。但是若將夫妻之間狹義的性愛作爲婚姻的第一目標，作爲婚姻專有的特殊意義(Ehesinn)，並使對新生命的服務屈居在這狹義的愛情之下，那就是本末倒置，捨本逐末了。唯有就愛之最完美、最廣泛的意義言，我們才能說它是最高貴、最美好的。

生育子女，爲生命服務，是婚姻之個別的目標和宗旨。就其爲婚姻的專有特徵而言，它使得夫妻的社團跟其他任何社團有所不同。夫妻之愛，是從這一目的獲得了它的形式和意義。因此，失去了在生命中服務的根本目標的夫妻之愛，不是眞愛。同樣，沒有夫妻之愛而產生新的生命，是一種褻瀆。

婚姻及其基本的內在目的和宗旨——子女不是投擲在外的目標——建基於一種秩序；愛賦予婚姻以生活的精神；我們不可將這秩序與愛分家。我們不可視它們爲兩個外在的東西，只是並排放在一起而已。若將它們分了家，留下的，可能只是一個空洞的架子，一個毫無生命實質的外殼而已。

有些新式的教外人，揚棄並忽視子女與婚姻的關係。爲了抵制這種趨勢，我們應當小心，特別注意婚姻之創造的一面，確認這是婚姻之專有的、特殊的目的和宗旨：我們說子女是婚姻的目標，就是這個意思。夫妻必須高高興興地創造生命，參與天主的創造活動，並以子女爲婚姻之最寶貴的果實。只有在這樣的情況下，夫妻之愛才能達到貞潔的顚峯。

有些學說顚倒了婚姻的合理秩序，這即是那有意或無意的僞基督徒或反基督徒的至善論。其首要的目標，是使整個道德生活，按照一個人之靈肉及精神的結構，朝着以「我」爲中心的人格而發展。這種態度跟主耶穌的言論，正好相反：「倘若你的眼使你跌倒，剜出它來，從你身上扔掉」（瑪十八

9）。基督徒的婚姻，不是指這種的人格發展，而是指「天主的肖像在我們的身上發展」。[66]若單單以自己爲首要的目標而反顧自己，則上述的發展是不可能的。唯有使自己朝向造物者和祂聖善的命令，並朝向鄰人的得救，那種發展方爲可能。凡是在天主創造的秩序中使婚姻的創造工作附屬於自己人格發展的人，他即是在婚姻中首先建立夫妻二人的人格價值。他以這些價值比着人之最深邃的目標和意義，更爲重要。他重視這些價值勝於在天主之愛及其對生命的安排中甘心服務。這兒潛伏着一種世俗的，以我爲中心的人本主義，對於它，我們應當懷着極大的疑慮，我們必須在一種廣大的綜合意義下，去看夫妻的相愛以及父母對子女之愛。

依照第二屆梵帝岡會議所顯示的統一觀點，眞正的夫妻之愛，是父母對子女之愛的最佳保障，並且爲了這個理由以及其他理由，我們不能說夫妻之愛是「次要的」；它是絕對根本的，但它也說：「婚姻及夫妻之愛，本質上以生育子女爲目的。子女實爲婚姻的最佳禮物，對於父母的幸福具有卓越的貢獻。……我們決不輕視婚姻的其他目的，不過我們認爲，實踐夫妻之愛，以及由此而產生的家庭生活的全部意義，以此爲目的：夫妻二人應當準備勇敢地與造物者和救世者的愛合作，祂要藉着他們的幫助逐日擴大並充實祂自己的大家庭。」[67]因此大會也清楚地强調夫妻相愛之內在的和基本的價值：「就婚姻爲兩人之間不可拆散的盟約而言，它的本質及子女的福利，皆要求夫妻之愛表現在合理的方式中，以便長大和成熟。所以當他們沒有子女的時候——雖然他們往往熱切地期待子女——其婚姻仍是一種生命的交流，仍舊保持它的價值和不可拆散性。」[68]

還有一層我們也不可忽視，就是教宗比約十二世，比其他任何教宗都更注意於夫妻結合的特殊價值。在天主的計劃裏，夫妻行爲含蘊着肉體的及精神的快樂；對於這一層，教宗也曾給予適當的考

慮。不用說，這一切應當配合並附屬於婚姻的偉大計劃，以及造物者和救世者爲婚姻建立的偉大目的及宗旨。[69]

(b) 夫妻之愛和傾慕

一個膚淺的人，在夫妻之「愛」中，只喜歡輕率地玩弄情慾。所以我們必須一再强調奧古斯丁的言論：「夫妻的關係，不是建基於慾情 (Libido)，而是建基於夫妻的愛情 (Caritas Conjugalis)。」[70]眞正的婚姻，不能單單建基於感官的引力；它只能建基於夫妻之間的眞愛和信任。但是造物者給男女兩性安排了自然的傾慕，叫他們互相親愛，彼此吸引，「作爲整合並統一婚姻的要素。」[71]比約十一世也說，婚姻對象的選擇，應是互相吸引的結果。[72]其主要因素是在天主內的愛，是忠信的堅固契約所證實的愛，但它必須具有堅實的基礎，必須取代一切自然之愛和感性的吸引力，並賦予它們以活力。如果說其他任何密切的友誼關係（朋友，父母之愛，子女之愛），沒有自然的吸引力和眞誠的情感，不易保存，那麼夫妻之愛也不能例外。夫妻之愛必須顯示在「一體」的結合行爲中。此種愛，若沒有精神的契合及某種感官的吸引力，可以說是無法保持的。然而身體的吸引力，永遠無法產生完整的愛。在天主內相敬相愛，常能在夫妻心中喚醒並滋養其彼此的吸引力，當然，如果他們之間已經發生了强烈的厭惡，其婚姻已經遭受毒害，那就又當別論了。

並非所有的婚姻，都像是愛的競賽，都浸潤在熱情之中。但是若沒有身體和精神的吸引力作基礎，而冒然結婚，那是十分危險的，如果一樁婚姻以任何野心或物質利益爲基礎，再加上對外表的厭惡，則這種婚姻在道德上是應受譴責的。

若沒有精神之愛和吸引力，則婚姻生活根本不可能獲得人性的尊嚴；而且精神之愛和吸引力也能改變感官的領域，並賦予它以活力。天主用美妙的愛創造嬰兒的靈魂，所以祂也願意嬰兒在父母的愛中，並透過父母之愛，而誕生。如果沒有夫妻之愛和吸引力，則夫妻的結合行爲，即使是爲生命服務，也多多少少另有動機，而且是冷冷淡淡，無所謂的。再者，在沒有愛的夫妻結合中，常常含有一種危險，即性的自律。性的本能——毫無控制的，沒有精神化的——將成爲完全獨立與卑下的。天主用愛創造了宇宙。因此，祂不僅願意夫妻在祂的創造計劃上與祂合作，而且在祂創造性的愛上與祂合作。

身體的自然吸引力，心理的情愛，迷戀，這一切本質上都是不確定不長久的。建基於天主且奉獻於共同創造工作的愛，懷着虔誠的敬意投向配偶的愛，在價值上是忠實而恒久的。事實上，它通常能够阻止愛情的弱化，或至少能够阻止其走上邪路。可是，萬一愛情變得冷淡下來，生自天主的愛，永不滅亡。聖保祿的話，對基督徒的夫妻之愛，最有效了：在格前第十三章，有一篇詩歌，其主題是含有基督精神的愛。

（C）自然的吸引力與忠信

眞正的夫妻之愛，必須含蘊着誠心誠意絕對不變心的忠信誓願，而且這是最重要的。若沒有這永不變心的山誓海盟，則一切性的吸引都將失去力量，而且一切性方面的親密表現都不合理，因爲它缺了眞愛的嚴肅性。當然，在任何領域中，尤其在基督徒婚姻的領域中，愛情都要求產生忠信。然而一旦作了忠信的承諾之後，就不應隨着身體之吸引力的變遷而搖擺不定了。眞實的信賴及愛情，必須超越純粹情慾的層面，並且，雖然需要這種身體之吸引力的存在，但必須常加控制與塑造。

離婚和再婚之可能性——加上政府法律給予的合法性——足以敗壞意志，使其對愛情不忠信。有些人接受了現代非基督徒的法律對於離婚的態度，並以此作爲其行動的基礎。對這些人而言，離婚的可能性從一開始就擊中了忠信的基礎。因此，凡是贊同非基督徒的態度，認爲婚姻可以拆散的人，無異是懷疑其忠於愛情的神聖誓約：在他們心靈的深處潛伏着長久的懷疑。只要任何一方打算離婚，他就有放棄愛情及忠信的可能性。就婚姻而言，若沒有信守愛盟的絕對意志，則一切愛情的山盟海誓，都不過是隱藏的謊言而已。「愛盟」與「悔盟」，以及「信譽」與「背誓」原是水火不相容，如今說「可以翻悔的愛盟」與「可以背棄的信誓」不也是自相矛盾嗎？在這愛情的苗圃裏，它們就是外表漂亮的害蟲！離婚以後再婚，並使用那句極其嚴肅的話「直到死亡使我們分離」（有些非天主教的婚禮中使用的），乃是睜着雙眼說謊話，故意曲解忠信和愛情的嚴肅的深義。我們必須加以正視，認它爲對忠信的天主之反抗和挑戰。

(d) 不幸福的婚姻中之愛情

若要夫妻之愛達到圓滿境界，並在一切事情上證明自己的眞實，它必須是一種被釘在十字架上的愛。基督徒的夫妻之愛，乃是以被釘十字架的救主爲模範。婚姻聖事象徵基督與教會之愛的盟約，這盟約，祂曾用自己在十字架上所流的血，蓋了印。它是在救主臨死的痛苦中完成的，當時他的心靈因了朋友和敵人的忘恩負義而破碎了。

唯有從加爾瓦略山和耶穌復活之大能的觀點，我們才能找到基督徒婚姻的實在意義。[73]

只有從基督在十字架上的犧牲中流出的力量，能使基督徒每天背負婚姻的十字架，亦使婚姻開花

結果，若是從信仰的觀點來看，再加上祈禱和領聖體的支助，則「幸福」婚姻的犧牲，甚至「不幸福」婚姻的重大痛苦，都不再是一種禍源，而是一種效法基督的事件，是基督忠實愛情的反映，因爲祂在痛苦中獲得了勝利。

情人初戀時，常常懷着過於崇高的理想和期望，幾乎沒有一樁婚姻不含有一些幻滅和夢醒的感受。這種情形，以及婚姻的許多其他十字架，尤其是忍受對方的過失和弱點的耐力，可以抵抗把人類之愛絕對理想化的危險——這對於夫妻之愛是最大最深的威脅。新約上對於結了婚的夫妻，作了一種驚人的要求：爲能在愛天主上不受阻碍，在他們彼此相愛之情中，應當像沒有結過婚，好像不受任何人類之愛的分心與約束一般（格前七29）已婚夫妻每天應背負的十字架，幫助他們採取一種眞正末世論的態度。唯有這種態度才適合於「末日」。正像夫妻之愛的實踐一樣，如果它被淨化，它可以教導人如何去愛，特別是可以教導人如何愛天主。

一切心理健全的夫妻都會感到十分沉重的十字架之一，是沒有兒女，或因了特殊環境的要求，必須長久節慾。可是，就連這種情形，也能成爲愛的學校，以及爲天主之國開花結果的源頭。基督十字架的力量是十分强大的。從它那兒發出的恩寵，可以使人藉着一切犧牲創造果實。

（e）治療情慾和節制情慾

除了爲生命及愛情服務之外，婚姻的另一個目的，是在堅固的愛的聯盟中綏靖性慾的騷擾。性慾的衝動，本身是一件好事，因爲它是愛情的一種表現，可以促成性的結合。但是因了原罪，以及帶有罪惡的遺傳，因而性的本能往往在婚前或婚後對放蕩的情慾讓步。爲此，婚姻聖事有一個次要的目的

或功能（Finis secundarius）：治療情慾的騷擾（Remedium Concupiscentiae）。因此我們不要以爲：婚姻是一種合法的滿足情慾的方法，好像情慾是無法控制，而只爲讓它滿足似的。我們並非無條件地主張，婚姻的目的之一，是滿足性的本能。我們是說，婚姻的目的是爲生命服務，並在性的領域之內表現愛。這個目標，只有在性的本能於婚前受到控制的情形之下，才能相稱地達到。當然，這種奮鬪可能很久，而且爲一個墮落的人，也可能很艱苦。許多人，如果在婚前奮鬪的時期過久，可能會感到手足無措。

性的本能，藏着其自然的實現，藉着在婚姻中爲生命提供的服務，而被置於婚姻的層系之中。它跟夫妻二人的情愛有所關聯。如此它才能在婚姻的界限之外保持定力，而不受烈情的左右，因爲烈情是不穩定的、盲目的。

夫妻在婚前不得有性交關係，也不得帶着婚前的行爲不檢與放蕩不羈的傾向進入婚姻的聖地。惟有如此，婚姻的這項目的——治療情慾——才能完全實現。一個在性方面成熟的人，其第一次的性交，會產生一種强烈的傾慕——在女人身上比在男人身上更爲强烈——使他對配偶發生慾情的依附。因此我們可以了解，婚前所犯的罪過，使人不能利用那堅定的誓約而阻止烈情的妄動（治療情慾）。根據這一事實，我們也可以了解由第二次結婚所產生的某些困難了。

再者，對性慾的有效節制，假定夫妻已經事先決定，決不單單滿足性的本能。相反，他們應當決定，無論是在夫妻的結合行爲中，或是在放棄結合行爲時，都要爲天主和彼此的愛情服務。他們也要決定對另一方性的需要和誘惑，表示關懷，如此就超越了純粹的「滿足」，而進入了彼此相愛，互相照顧的境地。唯有眞正的夫妻之愛，才有這種醫治肉慾的能力。

二、負責的擇偶

現代家庭社會學喜歡討論的一個題目，是在這許多破裂的婚姻和家庭中間，如何使婚姻成功的問題。用美國社會學家慣用的名詞來說即是，關於「成功的婚姻」之問題。他們憑經驗所作的研究，決不是浪費時間，而是對婚姻指導，具有特殊的價值。我們的青年應當考慮到這些實際的研究結果，也要考慮，選擇怎樣的配偶會有失敗的極大危險，那一種的結合有危險使婚姻成爲一項不負責任的冒險。不過，天主本着愛心設計並建立了婚姻的秩序，要負責地選擇配偶，首先應當考慮婚姻在這秩序中所含的目的及意義。

(1) 對子女之責任

選擇婚姻對象時，必須注意到將要出生的兒女之本性的與超性的利益。若是一個人甘心情願爲造物者和救世者服務，即他的選擇應當有助於建立家庭，並形成天主之國的成員。他們最關切的，應是兒女的利益 (Bonum prolis)。

「優生學」已逐漸發展爲一門實用科學。它關切選擇對象對未來兒女的影響。它要找到，什麼樣的選擇能以一種自然的方式幫助人達到婚姻的目的——子女的幸福 (Bonum prolis)。如果男女雙方在同一部位具有遺傳的不良傾向，則他們極有危險將這種遺傳過給他們的子女。在這樣的情形下，遺傳不良影響的危險性，比着只有一方具有那種不良的遺傳時，要大的多。或者雙方都有，而不太嚴重，而

且是在不同的部位，則其遺傳的危險，也不會那麼大。一個人在選擇婚姻對象時，如果看出來，若跟某人結婚，將會生下殘廢的，甚至白癡的或無理性的子女，則他完全沒有選擇那人的權利。輕微的不良遺傳，即使帶有疾病及身體的軟弱，只要子女在精神及心理上正常（例如血友症，近視，眼瞎或耳聾），即在原則上可以結婚。[74]但是如果不良遺傳的情形比較嚴重，則我們應當切實勸告當事人，不要結婚。

一位精通優生學的天主教專家，根據可靠的理由主張，由有不良遺傳的男女所結合的婚姻，在道德上不能說沒有過錯。[75]但這決不是說，國家可以用立法或警察的力量干涉人類的這項基本自由，尤其是優生學的研究，今天尚處於實驗階段。有些國家主張，兒童的出生完全是爲了國家的利益。如果對國家無益，則沒有出生的權利。拋開其對人類基本權利的限制不談，我們也應反對這種實用主義的標準。我們主張，國家無權用法律和警察干涉那些帶有不良遺傳的人結婚。它們沒有從天主之國和事奉天主的觀點，去考慮婚姻和兒童的問題。

我們應將能够影響婚姻和未來子女的健康問題，詳細地告知準備結婚的男女。因此，除非根據其他資料明知男女雙方的健康狀況（包括遺傳的傾向）有利於幸福的婚姻，則他們應在訂婚以前交換健康證明。證明當事人沒有傳染疾病或遺傳疾病的文件，應當由一位在心理學及優生學上的專門醫生所提供。無論在什麼情況下，青年男女在深入結婚的希望和計劃之前，必須知道他們自己有沒有遺傳的疾病。

教會法律禁止近親通婚（目前的法律禁止到旁系血親的第三等親，跟以前的法律有所不同）。這項禁令正好實現了一項優生學的功能。當然教會也想到了道德方面的危險（禁止某種姻親之間通婚的

法律，也是一樣。）她希望我們不要想像或疑心具有血統關係的人們之間彼此有性的關係。在某些時代，和大家庭集中的地區，教會法律不斷鼓勵人們建立新的社會關係，擴大家庭的範圍，不要局限於家庭或種族的狹小圈子之內。

在超性的層面裏，子女的福利（Bonum prolis）所含攝的，比孩子的出生多得多。孩子再生於教會之中，更爲重要，所以考慮男女雙方對子女之受洗和基督徒教育的態度，比着單單考慮優生問題，重要得多。男女雙方對這種超性利益的保證，乃是子女福利中最重要的一部分。

(2) 救恩社團的利益

選擇配偶時，必須首先注意聖事的利益（Bonum sacramenti）。結婚者必須關懷對方靈魂的得救問題，這是他的重大義務。這種義務產生於禮儀中所含蘊的奉獻。藉着聖事，他們曾獻身於這項義務。他們應當懷着愛心去實踐這項義務。只有一個完全獻身的基督徒，懷着宗徒的熱火，而且又決心在婚姻中拯救他的配偶的，才可以負責地跟一個信仰或道德氣質薄弱而有危險的人結成終身伴侶。

婚姻聖事，就其爲有效的符號，及象徵基督與教會之結合而言，不只要求肉體的合一，而且要求——這是最重要的——愛情的合一，要求夫妻二人關心得救的問題。我們要特別强調。要使混合的婚姻成功——無論是一個天主教徒跟一個受過洗的非天主教徒的婚姻，或是一個天主教徒跟一個教外人的婚姻，假定他們獲得了適當的特赦，免去了（與異教徒結婚）Mixed religion或（與教外人結婚）Disparity of cult的障碍——則天主教的一方必須具有堅定的信仰，信賴基督恩寵，並且對未來的配偶具有宗徒熱火。唯有在這樣的情況下，信天主教的一方才可冒這個險。

(3) 對愛情和忠信的責任

爲能了解忠於愛情的利益，我們必須仔細研究彼此相愛的性質。一個人對自己的和對方的道德力量，不能過於自信。每一方都要探究彼此的愛情，問一問——按照人類智力最佳的判斷——他們之間的愛情是否成熟，老練，堅定，是否足以抗拒不忠的誘惑，或內在的疏遠。

所以，財富，高貴門第，社會地位，體力，魅力及美麗，就其本身而言，永遠不能作爲選擇對象的決定因素。外表的吸引力和個性的磁力，若是由愛情賦予了活力，並受了愛情的控制，再加上拯救對方靈魂的責任感，則具有相當的價值；然而單單這些，是完全不够的。

另一方面，爲能眞正忠於愛情，互相尊敬是不可或缺的。我們應決心忠於愛情，同時也要了解人性的軟弱；這可以幫助我們選擇一個最適當的終身伴侶，使得彼此能够眞正心靈契合，並以此作爲彼此相愛的基礎。

一般而論，在婚姻中，能够相輔相成的個性，因爲彼此不同，才能互相吸引。因此我們看到暴燥的，跟脾氣緩和的，節儉的和奢侈的，等等。但是爲能在這種差異中獲得美滿的結合，而不增加消滅個性的危險，那麼在彼此能够互相補充的領域中，需要某種程度之性格的完整及統一。[76]還有一點更爲重要，就是性格之差異有兩種，一種是可以互相補充的差異，另一種是互相水火、無法共存的差異，例如一個稟賦極高而又受過高等教育的男人或女人，跟一個天生愚笨，又沒受過教育的人，很難相處，尤其是如果後者在實際工作上也很拙笨，那兩人就更合不來了。假使他們的子女又很愚笨，他們必會感到更爲絕望。

同樣，雖然雙方開始時互相具有身體方面的吸引力，但是如果兩人的社會背景和家庭背景差距太大，缺乏良好的經濟基礎，無法維持生計，沒有工作能力或缺乏專業訓練，都可能使人無法忠於愛情。

今天，夫妻的忠誠比過去任何時代，都不穩定。現代人根本不重視夫婦之道。因此，今天要選擇配偶，必須仔細研究忠誠的具體保障：是否夫妻彼此的忠誠——建基於信任和愛情，貞潔感，甘心情願地服從（女方），指導能力，樂於幫助，關懷，和謙虛（男方）的——受到天主恩寵的充足保障？男女雙方作了眞誠的決定之後，就必須將他們的未來託付在天主手裏，因爲婚姻常是一種冒險。但他們應當祈禱和反省，俾使他們不要魯莽地，糊里糊塗地去冒險。

而且我們必須從忠誠的觀點，去看夫妻之性的結合，過分的縱慾，以及冷感，甚至討厭性愛的配偶，必有危險妨害夫妻的忠誠。爲這個緣故，男性的體質對女人的吸引力，以及女性對男人的魅力，在選擇配偶時，扮演了重要的角色。既然按照天主造人的計劃，女人的美麗會使男人容易忠於愛情，那麼若是一個男人打算跟一個醜陋的女人結婚，他應當愼重考慮。在這樁婚姻裏，他有沒有令人不忠的危險呢？（參看德三十六21～22）

男人和女人在婚前都要面對選擇配偶的問題。一旦兩個人結了婚，則男人和妻子必須接受他們自己選擇的事實，而不可再提出疑問，並且要對他們的選擇負完全的責任。若是他們再對失去的機會或未實現的可能性胡思亂想，那不僅是白費心思，而且完全相反夫妻的忠誠和眞正的責任感。

一位經體豐富的婚姻顧問，提出了下面的勸告：

婚姻初期的安全感，往往被懷疑所擾亂：我們當眞是天作之合嗎？我們確實應當十分强調對

於配偶之適當的選擇，而且警告人們不可亂點鴛鴦，也不可抱着錯誤的態度。但若以爲未來婚姻的全部成功都決定於這一次的選擇，那就大錯特錯了。有時候人們藉着一種病態或無理的決定選擇了配偶——而且後來的婚姻是美滿的，成功的。有些決定是合理的，而且按照一切心理學的標準都是沒有問題的，可是他們的婚姻却非常糟糕。當我們選擇婚姻伴侶時，我們選擇了我們的命運。接受不接受這個命運，全在我們自己，婚姻的力量就在這兒，一旦結了婚，我們就得無條件地依附着它，不管發生什麼變故，都是一樣。(77)

三、婚姻內的貞操

婚姻內貞操的砥柱與判斷房事中個別行爲的標準，有下列四條基本原則：

(1)懷着尊敬之心，願意爲生命服務：夫妻的結合行爲必須符合造物者的命令「你們要生育繁殖」，必須本着基督徒的責任心，符合生兒育女的任務。

(2)對另一半懷着忠實之愛：夫妻的結合行爲必須表達並促進夫妻之間的愛情及忠誠。

(3)按照聖事的性質，朝向基督：必須視夫妻之專一的、忍耐的、犧牲的愛，爲實現聖事之任務與誓約的行爲。

(4)由愛而生的約束力和節制力：在夫妻生活中，必須藉着溫柔，努力和捨棄（犧牲）的行爲接受天主的聖意。

我們的結論是，在婚姻中，一切性行爲，只要不違反夫妻貞操的四項要點，並且至少努力要達到

其中之一，則就是善的。這四項要點就是：子女的福利，促進並强化夫妻的愛情和忠誠，關懷彼此靈魂的得救，綏靖情慾。

(1) 婚姻內的貞操在於懷敬意，決心爲生命服務

我們應當懷着尊敬之心，準備「跟造物者及救世者的愛合作，因爲祂願意藉着夫妻擴大並充實祂的大家庭」[78]並以此合作來支持夫妻的結合。然而我們所講的，跟傳統上所說的，意義不同。傳統上對這問題的看法，導源於斯多哥派的倫理學，並且獲得了聖奧古斯丁和聖多瑪斯的支持：他們認爲，生兒育女的現行意向，對夫妻的結合行爲，是基本的，自從聖亞爾豐索以來，大家的意見漸趨一致，而且現在第二屆梵帝岡會議也明白主張，夫妻的結合行爲，就其表現夫妻之愛而言，其本身即是一種善。即使夫妻爲了適當的理由希望他們的結合行爲不導致懷孕，上面的話也可以適用。[79] Casti connubii通諭，是從個別行爲的觀點去考慮這個問題——這種夫妻行爲，在現代生物學的影響之下，神學家們認爲其本身即含有生育的力量，只是偶而由於不利的外在情境，才不能生育——而第二屆梵帝岡會議，首先討論了有關「負責的父母」之基本道理。並不是每一次的夫妻行爲能够或必須生孩子：整個婚姻，必須按照天主賜予他們的恩惠，生兒育女，夫妻必須保持開放的態度，並與造物者的愛合作。他們必須設法用祈禱和警覺解釋祂的聖意。他們的判斷應當以知恩，慷慨，大量爲指針。如果這種態度能够保持和增長，則全部的婚姻生活，包括那些不打算生育的夫妻行爲在內，都會藉着實現造物者的意向，而被提升。

夫妻的每次結合行爲，必須常常包含着接受子女的意志（Intentio habitualis），並因此取得活

力。父母必須在子女身上獲得眞正的快樂，並應懷着尊敬之心渴望服從造物者的聖意，且甘心爲祂服務，並以這種態度來支持他們的夫妻行爲。若是沒有這種態度，則在夫妻行爲中就會有一種外來的根本態度，取而代之。如果生養孩子的勞苦使得夫妻二人把子女視爲婚姻的惡果，應當逃避，而不視之爲天主的祝福，表示歡迎，那麼夫妻貞潔的根子就枯萎而喪亡了。當夫妻在心裏將夫妻的結合行爲跟婚姻之生孩子的目標分了家的時候，他們就是將夫妻行爲的領域從包含並支持它的秩序中，割了下來：他們發現，在他們心裏，通往婚姻之其他目標的路，也被阻隔了，因爲對這些目標之了解，要求人同意它們所依賴的秩序。喪失了對生兒育女之正確態度之後，其必然的結果是反自然的避孕或剝奪生產能力。現在的輿論認爲避孕是應當的，因而提供了許多方法，叫人作起來十分容易，於是那些不願生孩子的夫妻，就更有路可尋了。

可是，縱然一對夫妻非常喜歡孩子，也許有些重大的理由，使他們可以希望沒有孩子。希望沒有孩子的道德有效基礎，有下列幾條：需要保障母親的健康，母親有病，使得下次懷孕有生命危險，房屋過小及極端貧窮，嚴重的教育方面的困難，未來的子女可能染上嚴重的遺傳疾病。有計劃，有間隔的生育之基本動機是，希望在較優的情況下將孩子帶大，如果生產過密，則無法具有那樣良好的情況。

「夫妻應當仔細考慮到他們自己的，以及現有和未來的子女之福利。爲作到這一點，他們必須察看時代之物質的和精神的狀況，以及他們的生活地位。最後他們還應當想到家庭，國家，和教會的利害關係。」(80)

大會強調，只有夫妻有資格作最後的決定。它不但警告解罪司鐸，不可替別人決定，而且也警告

政府當局不要剝奪父母的自由。

在某些情況下，夫妻一直是喜歡有孩子，只不過爲了重大的理由，暫時還不願意生。在這樣的情況下，夫妻結合行爲的動機，不是直接導源於喜歡子女。但是婚姻之其他方面的目的（促進彼此相愛，實踐愛的義務，答應對方的要求，治療情慾的衝動）能够使得他們的結合行爲成爲合法的，甚至成爲義務的。理由很清楚：他們一直有着接受子女的態度，這種態度足以保障使這些目的受制於婚姻的主要目的。因此他們的結合行爲仍舊附屬於爲生命服務的整個秩序。

爲此不必在每一次的夫妻行爲中都有生兒育女的意向。只要夫妻慣性地具有接受子女的態度，他們就可以做愛。不過，這並不是說，願意生兒育女是每次做愛的唯一動機，或主要動機，因爲那等於要求，在每次做愛的行爲中必須有生兒育女的現行意向；但我們已經說過，這是沒有必要的。

目前在整個教會裏有人在爭論，用什麼方法調和夫妻之愛的需要與傳遞生命的責任。對於這項爭論，大會沒有提出解決方案。但是有人主張，如果父母的基本決定是善的，一切調節生育的方法皆可使用。對於這些人的意見，大會也沒有批准。「任何一種方法的道德性，不僅在於眞誠的意向或動機，而必須由客觀標準來決定。這些標準是以人性及其行爲作基礎，它們保存了夫妻互相給予，以及在眞正相愛的領域中傳生兒女的全部意義。」[81]因此我們可以明顯地看出來，我們不可因爲一種方法能够有效地調節生育，而去譴責它。然而如果它毀滅夫妻之愛的尊嚴，及夫妻做愛的意義，就是不道德的。如果一種方法能够殺死或傷害胎兒，則這種方法顯然是不道德的。

在應用這些普遍的原理時，必須解決下面的問題：無能和不孕者的性交；懷孕期間的性交；有過失的除掉生育能力之後；利用週期節慾；排卵的調節；以濫用婚姻的行爲節育。

(a) 性無能及不孕者的性交

性無能是指不能以正常的外在方式完成夫妻行爲。無能與不生育不同。不生育是說，即使做愛的外在形式是正常的，也不能懷孕或生孩子，而且其本身並不表示懷孕之不可能。無能可分爲絕對的與相對的。絕對的無能是對任何配偶都是一樣，相對的無能是指對某一個特定的配偶而言。

絕對的無能使人完全失掉結婚的資格。相對的無能使人沒有資格跟某一個特定的對象結合。如果無能存在於婚姻之前，而且是永久性的 (Permanent and antecedent)，則婚姻無效，而且任何夫妻的行爲都是不合法的。但是如果無能是不確定的。則夫妻行爲可以一再地嚐試，因爲可以假定正式的結婚儀式是有效的。[82]這種主張不僅是根據教會的制定法，而且也是根據事情的性質。如無能發生在有效的結婚儀式之後，則夫妻的一切親密行爲，都是合法的，只要它們直接的目標不是爲獲得性的滿足 (pollution)，而且也不構成遺精的重大危險，偶有的性快樂，如果不是有意尋求的，則不會減少表現夫妻之溫柔和相愛的道德價值。

不生育者 (不生育並不妨害做愛的一般過程) 的婚姻，是有效的，這是一端普遍的道理，而且這道理實際上是確定的。因此不生育的夫妻本着上述的目標 (促進夫妻之愛，實踐夫妻之義務，緩靖性慾) 做愛，是合法的。

(b) 故意除掉生育能力之後的性交

如果有意地除掉生育能力，以便自由做愛，而不必顧慮懷孕的問題，則其情況就完全不同了。除

掉生育能力的行爲本身，由於那是故意損害身體的完整，是有罪的。其後的一切性行爲，就其企圖享受除掉生育能力之果實，而沒有犧牲而言，在動機和態度上，都是不潔的，因爲他們拒絕爲生命服務，而且只渴望恣情縱慾。

無論如何，如果無辜的一方要求做愛，則另一方應當履行夫妻之義務。我們還可以說，如果有罪的一方悔過自新，掙脫了罪惡的鎖鍊，則可恢復夫妻的性交。爲了任何一個良好的動機，雙方都可以要求，也都可以答應，依我的看法，對生命的態度最爲重要。有罪的一方必須以眞誠的懺悔，重建內心的正確態度，並且隨着這種願意爲生命服務的精神，也可以恢復正當的性交。

如果按照良心的判斷，新的懷孕，無論是現在或是將來，可能違反夫妻的責任，則沒有恢復避孕手術的道德義務。理由如下：自然律——正好 Constitution on the Modern World 在第五十一節所說的——即是「人性及其行爲」。因此，如果生育違反理性，則恢復避孕手術毫無意義。但是，如果一個人本着責任心的判斷，能够而且應當生育，則其情況就完全不同了，我們必須把一個有責任感的人的生育跟一個動物的生育，清楚地加以區分。

（C）懷孕期間的性交

按照目前神學家們一致的意見，夫妻在懷孕期間的性交，只要對胎兒的性命沒有危險，就是合法的。在古代，甚至在今天，道德神學在這方面的判斷，大都比較嚴格。這種態度乃是下面前提的一個邏輯結論，就是夫妻的結合行爲必須以生育子女的現行意向或實際意向爲動機。[83]譬如，請看益博羅削的驚人言論：「天主在母腹的秘龕中從事創造工作，而你竟敢用情慾去褻瀆它——你或是模仿野獸，

或是敬畏天主。」[84]

我們必須注意，懷孕期夫妻性交，跟所謂在「安全」期性交，或不孕夫妻的性交，有所不同，因而判斷的標準也應有區別。男人應當尊敬在母腹中發生的偉大奧跡，並應體貼懷孕的妻子，因此當他要求做愛時，應當特別溫柔。如果在這期間丈夫有所要求，他的要求應當符合妻子的願望，以及她對溫柔和愛情的需要。如果他覺察出，雖然妻子不渴望那種行爲，然而至少她也不致討厭，則他就可以——按照我的意見——提出要求，以避免違反夫妻忠誠和貞潔的重大誘惑。

我們還須注意，益博羅削及其他教父，以動物之確定而正確的本能，作爲人類行爲的標準。但他們這個論證，並不十分有力。因爲夫妻的結合行爲跟其他動物的性交過程，根本不能相提並論。在動物界，只有生育和本能的滿足。在人身上，夫妻的結合行爲，有其獨特的豐富意義；除了生育之外，它更表現彼此的愛情，增進彼此的情感。

另一方面，如果妻子具有某種流產的傾向，則丈夫在這方面自應特別注意，尤其在懷孕的前幾個月，更要加倍小心。按照權威醫生的判斷，在這種情況下，屬次作激烈的性交，直接危及胎兒的生命，因而是應受譴責的。再者，在生產以前的最後幾個月，性交行爲往往使妻子在精神和情感方面受到傷害。

明智的醫生迫切的警告說，在接近生產的最後幾個月裏，夫妻的義務越來越重大。因此他們應當以愛情和節慾，代替性的結合。不然的話，胎兒可能受到傷害，事實上也有生命的危險。[85]

(d) 所謂「安全期」和「週期節育」

日本的 Ogino 和奧國的 Knaus 是兩位傑出的醫學家。根據他們研究的結果，讓我們能相當準確地計算出健康婦女懷孕的日期，大約在下次月經的十五天（十二至十六）之前，一個成熟的卵子從婦女的卵巢中分裂出來，然後經過輸卵管，游到子宮。這種情形，我們稱爲排卵。由於卵子的生命只有數小時，而男人的精子只在性交以後大約兩天之內有效，因此受孕的可能時期，限於下次月經開始以前的第十七天至第十二天之間（爲謹愼起見，可以說在第十九天至第十一天之間），其他醫學家曾經考察並發展了 Ogino 及 Knaus 的發現。所以今天的婦產科醫生可以準確地給婦女們指出她們的受孕和不孕期。當然，爲能作到這一點，必先經過一段時間觀察經期的時期和變化。同時也須附帶地研究溫度的升降（以觀察排卵期）。經期正常的健康婦女（不包括生產以後的前幾個月），能够憑着幾條簡單的規則，而且不必請教醫生，即能確知最易受孕的日子和不孕的日子。

利用測量身體溫度（測量基礎溫度）確定排卵期的方法，已大有進步，因此擴大了使用「安全期」做愛的可能性。[86]各國科學家，正在這方面尋找較容易的方法（簡單的反應測驗），而且頗有成效，相信有一天，任何婦女都可以毫無困難地，確知排卵期是否已經開始。

近來綜合助孕素(Enovid, Primolut N. Anovlar, norlutin, ortho-novum, 等)越來越重要了。一方面它們可以十分有效地治療不孕症和流產的傾向，另一方面，也可以使不規則的月經正常化。[87]另外的研究則企圖確定一個月的排卵期。因此我們可以希望，在不久的將來，那些由於月經期不規則而不能使用「安全期」的婦女——這樣的婦女還是相當多——將可大量減少。

了解這種自然的週期，對那些渴望子女的夫婦，十分重要，他們可以盡力選擇最易懷孕的日子做愛。婦女這種生物學的本性，對於那些不願意生育子女的夫妻，也很有用。(88)他們可以選擇不孕的日子做愛。教宗比約十一世在 Casti connubii 通諭中已說明這一點。他將夫妻生活分爲首要的和次要的，並且憑着這個區分，而證明那樣作是合法的。

有些夫妻以適當的方式，使用婚姻的權利，做性的結合，但是因了時間或某種缺陷等自然理由，而不能生育。他們這樣作，也不算違反本性。因爲在婚姻中，以及在使用夫妻的權利上，也有次要的目的？……只要他們不違反首要的目的，而且保持了行爲的內在性質，他們就可以考慮次要的目的。(89)

在許多情況下，以堅定的決心保持週期節育，可以給夫妻帶來更多的子女，而不致損害母親的健康，或過分增添家庭的負擔。另一方面，若不使用週期節育，在婚後最初幾年，迅速而連續地懷孕生產，必會使母親搞得精疲力竭。

對於選擇不孕期做愛的夫婦做道德判斷時，其決定因素是他們的動機。夫婦的動機可能是基於不願爲造物者服務。他們可能是不肯爲基督的奧體獻身，怕作犧牲，不重視子女，對生命的較深意義和天主的計劃缺乏信心。如果動機不够，則對「安全期」的計算，容易變得越來越可怕，結果未來的子女——從這種卑下的觀點來看——在心理上漸漸成爲最可怕的惡果。

這可能是我們這時代最具特徵的群衆病態。

有人挖盡心思，專門將性生活系統化，結果使得人靈不走向實現愛的路線，反而去追求情慾的滿足。(90)

在這種氣氛裏，以及自然的方法避孕的誘惑，勢必更爲强烈，結果，無論是在「安全期」或是在「不安全期」，人們都使用或濫用婚姻來縱情恣慾，而毫不考慮道德的限制。

反之，如果避孕的動機是建基於對造物者的責任心，則情況就完全不同了。如果動機不是情慾之樂，而是在某些時期放棄性愛（按照 Ogino-Knaus 的「方法」），甘願犧牲的精神（爲這個緣故我們使用「週期節育」這個名詞），那麼夫妻的結合行爲，基本上是顯示並促進愛的行爲。這樣的愛，只能存在於創造的合理秩序之中。在這些條件之下，選擇時間做愛，乃是順性的行爲，在精神方面沒有危險，在道德方面亦屬合理。其正確的道德態度，足以保證，他們那樣作不是出於軟弱，因而不致使他們厭惡子女或濫用婚姻。其結果正好相反：願意以夫妻之愛爲生命服務。

根據上述，我們可以引申出若干的具體結論：

(1)年輕夫妻，除非環境特殊，確有需要，不得一結婚即實行週期節育，以圖延緩生育，並建立家庭。只有在完全的自覺中獻身爲生命服務，才能使他們的夫妻行爲具有幸福和美妙的意義。只有這樣的獻身，才能對夫妻行爲產生尊敬，並使他們避免濫用。只有子女或對子女之渴望，才能使他們結合的更爲堅强。

(2)如果避孕的理由不够清楚，不够强烈，則夫妻就不可小心翼翼地計算不孕的日子。萬一有了孩子，他們應當歡迎，以表示他們願意爲生命服務——在能够接受孩子的一切情形中都是如此。若是「正常的標準」偶而失效，或者在計算上發生了錯誤，結果又懷孕，則這些情況更能顯示他們甘心爲生命服務的精神。

(3)如果新的懷孕對母親的生命具有直接而嚴重的危險，則可毫不猶疑地使用安全期避孕，[91]在這

種情況下，需要醫學專家的指導。所以，至少在一切較大的城市裏，應設立負責的基督徒醫師診所，俾使那些認眞的夫妻，面臨這些問題時，可以向他們請教。

(4)如果一對夫妻沒有避孕的充足理由，而選擇「安全期」做愛，那麼就這一個別行爲而言，我們不能說他們違反了夫妻的貞操。其特殊行爲本身，並不違反自然秩序。但是，如果他們繼續使用這種方法，則顯示他們缺乏愛好子女的精神，而這種精神對夫妻貞操的尊嚴和穩定，是非常基本的。

所以，一方面接受婚姻生活，不斷使用本身合法的夫妻權利，另一方面，常常故意地，也沒有重大理由，逃避婚姻的首要義務，乃是一種相反夫妻生活之意義的罪惡。[92]

假定有些夫妻主觀上深信——雖然他們的信念是錯誤的——他們有避孕的充足理由，因而選擇不避的時期做愛；對於這些人我們怎麼說呢？在這樣的情況下，我們必須承認，當他們選擇不孕期時，至少他們願意使他們的性行爲符合天主創造的自然秩序。由於常常存在着一種不確定性，因此他們並沒有斷然拒絕可能的子女。所以按照我的看法，我們不可以斷定那樣的夫妻犯了重罪，或者具有犯重罪的傾向。不過，往往隱藏在這種不願懷孕的錯誤假定背後的理由，是時代精神的感染，而這樣的感染是有危險的。

無論在那個家庭裏，如果孩子明顯地不受歡迎，如果規定了「一個或兩個孩子」作爲家庭的理想，則「Ogino-Knaus 的方法」一定不是萬靈藥。這兒缺少了保持夫妻貞操之不可或缺的基礎：懷着尊敬之心爲造物者服務。縱然人們是使用「自然的方法」，並以此作掩飾，但這種態度仍是不對的，因爲事實上這種方法顯示了他們不願增加孩子的意圖。如果直接的動機是自私自利，或缺乏對子女之愛，則任何「方法」，甚至連完全節育，也是不正當和有危險的。

(e) 控制生育與濫用婚姻

教會排斥一切相反人性的節育行爲。教會接受家庭和子女的態度，是建基於創造與救世的奧跡。但這種態度並不要求「夫妻，只要有孩子，就接受下來」。「在這方面，不可由情慾的衝動，而應由那被信仰照亮和富有自治力的理性來決定」。[93]

「身爲基督徒的父母們，應該知道自己同時是造物主的愛的合作人，又是祂的解釋人（通譯）。故此他們當以爲人的與基督徒的負責態度，完滿他們的任務，同時以敬聆上主聖意的忠誠，彼此推心置腹，共謀合計，公正地下個決定。這決定畢竟要夫婦倆自己下，不容他人代庖」。[94]

教宗比約十二世，早在一九五一年曾經對父母之控制生育的責任，加以說明：「我們曾經强調控制生育之合法性及其頗爲寬宏的限度」。[95]

比約十二同時也同意了週期性的節育，即儘量利用不生育的週期以履行房事，以期盡可能地避免不願要的生育，此言一出，關於控制生育之方法，（就其對創造之秩序的意義與限度方面而言），問題也就層出不窮，迄無寧日。但是，如果有人認爲教宗此次之所言，皆不無問題，則實爲一大錯誤。實際上，其中有許多是至理名言，有責任心的神學家或有信仰的公教徒皆無容置喙。沒有人會疑惑，有責任感的控制生育，「不誠心修行婚姻內的貞潔之德，是不可能獲致的」。[96]這條原則，包括着：對創造之秩序的基本服從態度以及爲了救恩的奧蹟而自願犧牲與克己的態度。

教會尤其有責任維護母性的意義與尊嚴，及保護遠自懷孕伊始的人的性命。「應該以極度的謹愼，保護剛剛被孕育的生命。打胎與殺嬰，是令人髮指的可憎的罪行」。[97]

同樣，拒絕以任意的不育方法作爲控制生育的方式，也是妥善地正確無誤的看法。此處我所謂不育，是除掉一個從自然律上看來本有生殖能力的人的生殖力：此人在其有生之年，現在或將來，原本能够負責地產生一個小孩。那些直接地另有目標而間接地招致不孕育的外科手術，則理應按照倫理學上的一般原理（即雙重效果原理）去推斷。[98]

如果生育計劃的意向與心思不良，則一切方法也隨之不良。從自然律的觀點而言，即使全部的或週期性的節制生育，也因此而不合乎自然律，如果其目標與動機不純正的話。婚姻內的貞潔之德——與單純的節育有別——豈不作爲自私或厭惡孩子的藉口。

反之，亦不可因此認爲：有責任心地控制生育的正直意向，就可以合法地使用一切方法。梵二對此曾經聲明：「爲協調夫妻之恩愛行爲與生育行爲的職責，其行爲之道德，不可單單從正直的意向與動機之是否純正上去判斷，而應該從各客觀的準繩，即由各人的品性，體質與行爲之性質方面去判斷。這些準繩，保證夫妻互相恩愛與其在恩愛的氣氛中孕育後代的完整意義」[99]。寥寥數語，正確地表達了大公會議對自然律之人格的看法。在自然律中，此處指的是，具有理性而又能愛的人格，有認識其個人之使命與職責及其行爲之意義之可能。由此可以洞識到：個人、個人之行動及涉及團體的行動，——比如面對生理的變化，——應採取什麼態度？個人、就其爲個人而言，爲一已整體的好處或家庭的利益，對他本身的生理與生化機能，有足以令他負責的左右力嗎？或者反過來說，是否有些生理過程，即使其主體之個人或團體的利益被牽涉在內，也絲毫不可能受到阻礙嗎？對這些牽涉甚廣的問題

之解答，必須注意到：何者大公會議實在已經說過了，何者却是它所故意不肯說的：——

就個人以及個人行爲之意義而言，關於控制生育方面，自然律的首要原則是：「夫妻恩愛之完整意義」。故此房事的行爲，不可被誤認爲：行房事不是爲求生育即是爲求自私的、沒有包袱的行樂（Lust ohne die Last）。這種說法，在 Casti Connubii（貞潔的婚姻）通諭中尚頗有蛛絲馬跡可尋，但比約十二世，實際上，已將它摒除於公教道理之外。因爲週期性的節育，連同經期計算、體溫測量、試驗紙以及醫生的診斷等等技術，已經被許可，也就足以使夫妻負責地控制生育，行房事，儘量可靠地不以生育爲目標，而只求表達夫妻間的恩愛。由於 Ogino 與 Knaus 二人的發現，已顯然可以看出：造物主並不期望每一件房事，悉以生育爲目的。然而，每一件房事，都必須是夫婦眞心恩愛的眞誠流露。

順便一提：比如說，男人在行房事時，不拘用什麼方法，在性上，極盡剝削女人之能事，也永遠是不道德的。故此，連那些不承認中途停止房事無論如何是否道德的倫理神學家們，也毫不猶豫地聲明：丈夫有計劃地只求一己的快樂與滿足，而絲毫不想對他太太表示愛意與顧慮，則無異是婚姻之罪人，因爲婚姻行爲的眞諦，是「互相恩愛」。至於中途輟止房事，若夫婦倆原本只想彼此互相表示柔情與密意，而「出其不意地」彼此因一時抵抗不住相互間的吸引力而結合，故而一旦發覺，若任房事繼續下去，將有悖婚姻之職責時，立即中止：如是，則又當作別論。這種辨別，並非自近代才開始。無論如何，此種辨別已在聖雅豐索（Alfons von Liguori）的著作中，早已出現：「如果有中止房事的正當理由，比如說：若繼續下去，有疾病或受到敵人殺害或有第三者衝入的危險，則可以中輟房事，縱令由於自然的衝動而以致到達性快感的最高峯，也沒有關係……。」[100]

有關大公會議之對房事行爲之道德問題的客觀判斷標準，我人認爲，不可因此輕易地作以下的論斷：因爲它遏阻房事內在的孕育之可能性，故該生育計劃的方法，就不道德；因爲此結論不適合以下的情況：即當懷孕違背基督徒的責任時。因爲吾人究竟不能推論說：如果此時此地孕育後代是不道德的，那末就因損害到後代的利益而犯罪。反之，若生兒育女却是由於眞正的，具有高尙情操的責任心所驅使，那麼，任何控制生育的方法，都是反對夫妻恩愛的眞正需求與眞正的作父母的責任心了！

上文所引用的大公會議的正文，並不視夫妻恩愛的眞正需求爲唯一無二的客觀道德標準，而曾特別强調，必須調製房事的氣氛，使下一代的孕育環境，合乎人性的尊嚴。此標準的實施，當然，要求多方面的對人的認識。在某種光景之下，有什麼比那愛的氣氛爲教育已出世的孩子與培養繼續生兒育女的意願，影響更大、更深刻呢？大公會議警告我們，不可認爲只要絕對禁育，一切問題，就簡單地迎刃而解了：「如果夫妻放棄婚姻的恩愛生活，只怕夫妻間的信誓與孩子們的心靈，不久就要受到損傷了；因爲這樣一來，孩子的教育以及繼續生育的意願，都將蒙受危害」。[101]爲一些沒有蒙受特恩的父母，完全的、長久的節育或那使他痙攣與憂心忡忡的週期性的節育，不但能引起危險重重的緊張，實則等於已患上了「心理的不孕症」。

尤其是：當夫妻倆戰戰兢兢地實施絕對節育，遵照那些倫理學家的嚴格的意見時；其意見是：一切會直接或間接地刺激性激動甚或性高亢的柔情行爲，都是不端莊的行爲（Actus in honesti），都在嚴禁之列。實則那被傳說爲酷愛端莊之德竟不敢於注視他親生母親的容貌的聖類思公撒格，爲度婚姻生活的人，決不是一位合適的主保聖人。

視一切可能引起性激動或在有引起性激動甚或性亢進的「危險」之事，以及性激動本身，皆爲應

該躲避的「犯罪的機會」——這種看法，並不符合傳統的倫理學：只須一提騎馬的個案，眞僞立即分曉；較古的倫理學家一般地都認爲：只要有合理的動機，就可以騎馬，縱令騎者預料到，由於馬上跳躍，將不時地激發性的亢進。然而無人敢於否認：夫妻間培養親密的婚姻生活，其重要遠勝於騎馬。

另一方面，顯然地，也必須提出警告：不可怕犧牲，也不可自私地在性的享受上，極盡其剝削對方之能事。沒有辦法可以使夫妻不必爲了顧慮對方而放棄房事。在無論什麼光景中，夫妻雙方都必須注意到：在房事中，雙方應該互相恩愛，千萬不可使房事淪爲自私的洩慾的機會。

關於房事之進行，普通生理方面是否保持無損無傷，則要看其控制生育之方法，以及心理與人格各方面之兼籌並顧。基督徒的倫理學是以「人」爲重的。照理說，不致太過於强調生理本身方面之有無損傷，使之成爲唯一的判斷標準，而置更重要的心理方面，甚或直接涉及於人格方面的完整於不顧。決定性的問題却在於：爲阻止精子與卵結合而動的手術——當再度懷孕被判斷爲不負責任的時候——有否傷害到房事的心理過程、尤其是房事之「人格行爲之完整意義」？或者傷害到何種程度？

假定在生理方面動手術，本身並非不道德——這假定尙在爭論中——則吾人可以立一個較普遍性的原則，[102]如果這手術爲人格、爲婚姻的信誓、爲婚姻生活之持續、爲夫婦的和諧、爲保持其往後於適當時機再生育子女的意願有益且必需的話，則「於害當擇其微」，即：在各種可能的手術中，應當選擇那在整體上對人體最具敬意的、對夫妻恩愛的完整性最無損傷的一種。

比如說：假定爲一般人，或者爲某種文化或某種區域的人，經試驗結果，計算排卵時期、測量體溫、試驗紙等等以實行週期節慾的方法，對『夫妻恩愛的完整意義』及對生育與教養子女所需要的夫婦間的眞誠相愛氣氛，比起別的控制生育方法來反而爲害更大的話，那末，單單稱揚週期節慾爲「公

教的節育方法」，也就變爲不合理了！

在節育上運用輔助品或利用技術的進步，本身並不算壞；祇是如此有違於「人的本性與人格行爲的意義」。是以，如果它能保持夫妻恩愛行爲的完整意義而且對爲父母者所應具的責任心以及對夫婦倆的身心與婚姻都有利的話，那末，以人爲的干涉使婦女卵巢的生產機能暫停作用，亦未可視之爲不道德。

故此，應該謹愼地研判：在林林總總的節育方法中，那幾種方法毫不損及夫妻最親密的恩愛行爲之整個過程；那幾種方法，反之，擾亂甚或破壞夫妻的親密行爲。

照這樣說來，效法索多瑪人所犯之男色而與妻子鷄姦，那是對妻子之人格的一大侮辱！

今日甚或在教友中間大行其道的節育方法之一，是有計劃地、按部就班地中輟房事：這事太不合理！這不僅表示他有罪地怕養孩子，而且往往祇是『尋找淫樂』，緊張地注意着洩慾的時刻，完全罔顧於對方的心境，casti connubii 對它譴責得非常嚴厲，半點不寬枉。祇是有些夫婦在實行時，並未想得這麼多，他們有時祇是彼此表示柔情密意時一時過了分寸，或者認爲是一時間懷着不得已的苦衷的「權宜之計」，故而在實施時，也儘量着意顧慮到對方而且謙心忡忡地努力控制自己。

對於節育這一重大問題，也應該參照道統的持續性與一致性，尤其不可「以辭害意」，而須研探其深一層的含義。其間要點，不外乎維護與保存同樣的道德價值，雖然，由於新智識或新的職責的需要，其間增添了一些辨別細節的方法。教會由來所要維護的道德價值尤其是：生育之善，房事的尊嚴，新生命的神聖不可侵犯。至於如何維護這些價值，因爲教會是降生成人的聖子（聖言）的教會，是以在某種程度上，不得不因各時代所能求到的與不能求到的智識程度而異。

目下現成的例是：（臺灣衛生所通常用的）「彈簧避孕器」（intra uterine spirale），一些科學家們的假設是：此種避孕器的節育方式是使精子無法與卵子結合；可是另一些科學家們的假設：迄今同樣地無人能辯駁——說是：其節育方式，或者是將已受精的卵子排出體外，或者是將已在母胎中成型的而且正在發育長大中的初期胚胎（Embryos）打掉。不但自然科學家們學說紛紜，迄無定論，而且哲學界的意見，也人言言殊，莫衷一是：我們對這方面的認識，並不絕對確定無疑；卵子受精是否指已懷孕呢？而所謂懷孕，乃指已具有不死不滅的靈魂。這個問題若未能解決，則「彈簧避孕器」就脫不掉「打胎」的嫌疑！而教會的倫理神學，非堅決地否決不可，我人若對歷史的過程細加研究，就不難了解教會的指示何以隨時代而異，而在此「異」中，了解其意義上的「同」，因而探求出其客觀的據點，俾能解決日後的「明辨」工作與新的「重點之所在」。

在這各方面進步神速與整個文化、社會組織、以及生物、心理等科學日新月異的現時代，必須針對實際生活設定新的準繩（Normen）（常規），乃是極平常（etwas Normales）的事。爲求了解在新舊混合的現時代中的個人的職責，大公會議曾警告說：『教會的兒女，對於節育方面，不可徑自遵循教會依據天主的誡命所明文禁止的途徑』[103]。欲正確地了解本條文，必須注意註文的註釋：在註釋中，大公會議一面引用比約十一世 casti connubii 通諭中一般地被認爲最嚴厲的詞句，另一方面又引用比約十二世的講詞，後者首次公開地立定了有責任心的父母應守的原則，最後復引用教宗保祿六世的演說詞，希望對這極其複雜的問題，作徹底的研究。所謂「依據天主的誡命」一語，必須喚起我人的注意，此處誰也不許否認教會的權力。如果教會的各個學派大家都言之鑿鑿有據，且與教會的一些主教們有同見，而對於教會之指示的意義、效果、指示之詮解以及應用或者對於指示依據上主誡命

的程度等等，各派意見分歧的話，則我們服從的意願，固然不容置疑，但是誰也沒有聽從較嚴厲的學派的責任，祇要他在良心上，確認依照較鬆懈的學派的解釋，的確也能維護婚姻之基本的道德價值。其基本態度始終應該是肯負責的、眞正屬於基督徒所應有的服從精神，而且一旦教會有所要求隨時願意收回已見。

(f) 與使用非法方法之配偶合作的問題

有些熱心的基督徒，告明自己濫用婚姻。對於這些人，解罪司鐸應當牢記下面的忠告：在許多情況下，認罪者根本沒有合作犯罪，只是答應做愛，結果導致了無意而未曾預料的性慾的滿足。在實際上發生了中斷性交的情況下，也可能沒有合夥犯罪的問題，因爲妻子無法預知她的丈夫——他在一切事情上都懷着善意——事實上將會中斷性交的行爲。

有時候，一方配偶知道對方有意使用不道德的方法而濫用婚姻。只有在這樣的情形下，才發生合作犯罪的道德問題。我們必須清楚地將各種不同的情境，加以區分：

(1)一方配偶跟另一方合作鷄姦，在任何情況下，都應被視爲合作犯罪，並且永遠是不許可的，因爲那樣的行爲，從頭到尾都不道德，並且配偶的合作行爲也同樣是反自然的。

(2)如果一方配偶藉着中斷性交或其他歪曲、破壞夫妻行爲之完整性的方法，而尋求性慾的快樂，那麼，在夫妻應當盼望有孩子的情況下，合作的問題是非常嚴重的。無辜的配偶必須盡最大努力，勸勉對方，使其了解並接受父母的責任。這樣的努力，乃是夫妻之愛中十分重要的一部分。當然，如果溫和而堅定地拒絕合作，十之八九能使對方免於犯罪，則這樣的拒絕是絕對需要的。

(3)假定無辜的配偶不能改變對方的心意，尤其是如果新的懷孕相反良心的判斷，我以爲我們應當採取聖亞爾豐索對於下面的問題所提供的答案。問題是：「如果丈夫企圖在開始性交之後將精子射在妻子體外，妻子可否答應丈夫做愛的要求，或者要求丈夫做愛？」他首先列舉了對於這個問題之緩和的及嚴格的種種意見。然後堅決地表示了他自己的意見：「Sed probabilius videtur uxor non solum posse, sed etiam teneri」——妻子不僅能够，而且應當那樣做：這個意見似乎更爲可靠。理由是，雖然要求做愛的人有過錯，可是他有要求的權利，如果對方拒絕他的要求，那就違反了正義。還有一點也很清楚，妻子同意丈夫做愛的要求，即使在實質上也沒有合夥犯罪，因爲她並未參與在她體外射精的行爲，她只是同意開始做愛，而這行爲本身，對他們雙方都是合法的。[104]

如果無辜的一方，爲了正當而重大的理由，在實質上與另一方共同犯罪，則他可以在自然的性交中希圖性的滿足，只不過這種合作應當在意向和外在的行爲上，都符合自然。此外還有一個理由。如果激動的性慾得不到滿足，則它可能引起誘惑，並且遲早會有危險打擊神經系統。

(4)在上述的環境下，聖亞爾豐索也給予妻子要求做愛的權利。他之如此主張，不僅是因爲她有不能節慾的危險，而且因爲這件事直接涉及他們彼此的授予，而他認爲這種授予是 finis intrinsecus substantialis（婚姻之內在的重要目標）。他說：「如果她一再地被剝奪了要求做愛的權利，那麼在這種場合裏，她會常常想，節育對她是一項極其嚴重的困擾。」

(5)如果妻子使用避孕套（Diaphragma），我想按照聖亞爾豐索的意見，丈夫也可以合作，因爲它至少不破壞夫妻行爲實質上的完整性，並且十之八九比中斷性交還要自然一點。顯然地，如果丈夫不知道有那回事，則他在道德上與此全不相干。

(6)假定丈夫使用安全套這類的避孕工具，比較嚴格的意見認爲，妻子應當像一位婦女抵抗被强姦一樣，加以抵抗，只有爲了重大的理由，她才可以允許（容忍）丈夫採取行動，但不可同意做愛的快樂。[105]他們主張，妻子應當像被强姦的婦人一樣，如有必要，甚至可以呼救[106]。同時他們認爲，允許這樣的性交，其本身，並在一切情況下，都是明顯地參與犯罪行爲，因爲那樣的行爲從一開始即完全是反自然的。

然而抱持這種觀點的神學家們——我們認爲這種觀點過於嚴厲——必須正視牧靈的問題：在今天的狀況下，這項原理什麼時候可以應用，並且如何應用。

但是另外有些道德神學家則認爲，無辜的一方，在本質上並沒有正式參與犯罪的行爲。他們指出，這種參與自然的正當性交，沒有區別。他們說，所謂正式參與（formal cooperation：形式上的合作），是指或是參與的人，明見他的行爲本身，或是他的態度，內在地朝向共同犯罪的勾當。關於教會的權威，我們必須注意，無論是比約十一世，或是比約十二世——他們的言論多不勝數——從來沒有將使用工具的交媾中斷跟不使用工具的交媾中斷，加以區分。依我的看法，這兒的合作基本上只是實質方面的。依我看來，人們所引述的那個論證，就是「如果談到實質上的合作問題，則『共同的』夫妻行爲必須是自然的」忽略了一項事實，就是實質上的合作已經假定另一方的行爲是錯誤的。但若合作的行爲是正確的，則即沒有共犯的問題了，無論是在實質上，或是在形式上，都沒有。即使我們可以假定，一方參與另一方的犯罪行爲，本身是正確合理的，因此「只」是實質上的合作，然而這樣的參與，除非爲了重大的理由，也是不許可的。那些認爲使用安全套這類的工具，不比中斷交媾更不合自然的人，只不過是將聖亞爾豐索的答案，應用於這樣的情況而已。

(g) 比較不易懷孕的性交方式

有的性交方式，雖非不可能懷孕，然而却使人不易懷孕。使用這樣的方式，本身沒有罪過，至少沒有重大的罪過，只要他們的行爲不含攝着不良的環境或附加的條件，就可以。事實上，如果夫妻的動機是正當的，而且有着適當的理由支配他們的行爲，則我們可以說他們的行爲完全合法。

現代醫學的最新發現已經證實，男人的精子之進入子宮，不是由於它本身的重力，而是由於一種類似磁性的吸引力。所以單單就正常的性交本身而言，女人不必須採取某種特定的姿勢。然而必須考慮到夫妻行爲的尊嚴，因爲它表示夫妻的合一與愛情。關於這點，容後詳論。

房事以後，女人冲洗陰道，當然不是墮胎，因爲懷孕不發生在陰道中。然而這樣的冲洗可以令房事無法產生自然的效果，因此按照教會的傳統理論，是有重大過失的。但是，如果婦女被外人强姦了，以及（按照許多神學家的意見）被喝醉了的丈夫「强姦」了，她就可以冲洗陰道。在這樣的情況下，冲洗陰道被認爲是繼續抵抗强暴。相反，婦女被强暴之後，永遠不可墮胎，因爲墮胎常是殺害無辜的生命。

(2) 夫妻的操守乃表現夫妻之强烈和溫柔的愛

夫妻的操守，一方面是夫妻相愛的結果，另一方面是按照天主賜予的恩惠，渴望喚起新的生命。爲使夫妻身體的結合及有規律的節慾完全貞潔，他們必須以溫柔和有力的愛加强他們的關係。這種愛必須是整個夫妻生活的靈魂。因爲，即使在正當的夫妻行爲中，除非有眞正的夫妻之愛支持着婚姻生

活，並將其提升到人的層面，也含有情慾的成分，或者至少另有企圖。

夫妻的結合行爲，就其爲二人在愛情中互相給予及相遇而言，加給了他們一連串的任務，俾使他們保持操守：做愛的形式；態度及姿勢；偶而伴隨的親密行爲，愛情的嬉戲；做愛的技巧；要求對方作房事的正當方式；爲憐惜對方而應有的節制；以及夫妻的節慾。

（a）做愛的形式

夫妻做愛的形式，在可能範圍內，應當牽涉整個的人在內，而不應只是一種肉體的結合。夫妻雙方必須懷着尊敬和愛心了解，在做愛的行爲中，他們可以按照男人和女人獨有的特徵，互相授予。如果他們知道，在夫妻行爲中，他們可以說出愛的語言，並可得到愛的回答，那麼他們愛情的表現，即是適當的表現。在這問題上，詳細的評論，和以自我爲中心的焦慮煩燥，都是不必要的。

（b）親密行為

親密和溫柔屬於整個婚姻生活，不只是屬於房事。愛情不僅要指導夫妻的房事，而且應在其表達方式——溫柔——中，完全圍裹着它。

溫柔是由被照亮的精神所提供的要素，它祛除夫妻行爲中所含有的一切陰暗。在純潔的靈魂裏，溫柔在某種程度上超越性慾。溫柔的親密行爲必須滲入並貫穿夫妻的關係。事實上，夫妻必須體驗出，這種關係乃是溫柔親密的顯峯。[108]

純粹的肉慾，只能激發性的烈情，而溫柔却能表現尊敬和愛，並使愛情保持活潑。它並不毀滅感

官上的覺知，而只是控制它，並使它變得高貴。眞正互相體貼，互相親愛的夫妻，在有需要的時候，很容易放棄完成的結合行爲以及與些相連的情慾，因爲粗俗的和無羈絆的情慾不能征服他們。

丈夫必須小心，不要把妻子表現熱情的一切行爲，以及妻子對熱情的渴望，單單解釋爲對房事的渴望。可以給予也可以接受的夫妻之愛及溫情。

不應單單由一方配偶的情感來決定，而應大半由夫妻雙方的感覺來決定，應當決定於彼此在個性上之同情的了解。[109]

表現於愛撫上的柔情，以及吸引性愛的行爲，都是合法的，只不過他們做那些行爲的當時，不可存有做愛之心。萬一有時候違反着夫妻的意願和期待，在性慾上得到了完全的滿足，那些愛撫行爲也並不因此變成非法的。（但是單單由情慾產生的撫摸，擁抱，和注視，而非發自眞正的夫妻之愛者，乃顯示出很大的缺陷，因此往往不能免於小罪。如果夫妻企圖獲得完全的性慾的滿足，而並不願意做愛，那應按照上一世紀道德學家的判斷，這些表現柔情的行爲便是大罪。）

（C）床戲

當夫妻傳遞愛的磁波時，他們的親密行爲經常變得愈來愈溫柔。這些行爲必須將夫妻的結合行爲盤繞並包圍起來，使它成爲最溫柔的愛情之獨一無二的表現。如此形成的結合，便超越了純粹性快樂的層面，並超越了那冷冰冰的對生命之義務，也就是人們常說的夫妻之義務。溫柔的行爲，乃是性交及精神合一的必要前奏。並且爲控制性慾的感受，並爲漸漸喚起性的機能，它們都是必要的。特別是在這方面，丈夫具有一項非常重要的道德任務：他在表現愛情的時候，應當自治，並且要顧及他的妻

子。他必須牢記，一般而論，性的感覺與高潮在女人身上比在男人身上來得遲緩。沒有前奏而唐突地要求做愛，以及不顧女人在情感方面的差異而突然終止做愛的行爲，在許多情況下，會破壞了妻子的情感與快樂。她往往感到失望，因爲她被剝奪了合法的性的滿足。因此她可能把做愛視爲一種負擔，和粗野行爲，並且覺得無法以深沉和溫柔的愛情，響應丈夫的要求。這種要求在她看來，純是一種肉慾，而且對她是一種冒犯。

(d) 愛的技巧

技巧是指關懷丈夫和妻子之美的和有吸引力的一面。是指有節制地表現夫妻及其全部愛情生活中的親密行爲，是溫柔而同情地了解對方的一切個性及特徵。是夫妻故意採用的一種方式，以便鍛鍊自己，使自己超越本能和情慾的層面，以便經驗到一種在肉體及精神方面把自己完全放進去的溫柔之愛。愛的技巧，在這種崇高的意義下，對於健全的婚姻，具有不可估計的價值。事實上，如果人們使用了這種技巧，則許多婚姻會健全得多。

就我們所解釋的意義而言，愛的技巧顯然不是導源於修習的法術和方法，而是導源於尊敬和有節制的愛，並且更重要的是導源於夫妻共同對天主的嚮往。就這層意思而言，有一對夫妻很愛天主，並願接受天主聖意。而且時常共同向天主祈禱。一位基督教的醫生，論及他們的祈禱時說：「在愛的藝術之一切奧跡中，沒有比這個更有價值的了。」[110]

相反，有人將愛的技巧，用一些難聽的話，描述爲做愛的方法，而且描述得詳詳細細。夫妻可以按照這些描述，互相引逗，以達到情慾的高峯。它的目的可能是教人以最淫蕩的形式，來滿足肉慾。[111]事實上，對身體的烈情這種催眠式的屈服，就是愛情的死亡。

有些夫妻，藉着最精密的做愛技巧，能够激發最大的情慾，並享受最大的快樂；他們的婚姻不是最健康和最安全的。唯有被眞正的愛情所統治，而且精神力量能够强化肉體的因素並將卑下的事物提升到精神層面的那種婚姻，才是最健康和最安全的。在這樣的婚姻裏，夫妻的親密行爲不只是一種愛的技巧，而更是人性之愛和基督徒之愛的表示，並且能够增進人性的和基督徒的愛情。[112]

有些書籍以指導婚姻，說明「人的價值」爲藉口，而詳細地闡述做愛的技巧。教宗比約十二世，於一九五一年十月二十九日，對意大利的助產士作了一篇演講。在這篇講詞中，他對那些書籍的傳播，提出了强烈的抗議。[113]基於上面的討論，我們很容易了解，他如此作是有道理的。

夫妻相愛的眞正藝術，不是人爲的或由外面學來的，而是愛情的崇高表現，以及在天主面前的互相尊敬。

(e) 房事的義務，要求與實踐

聖保祿在寫給格林多人的第一封信中說：

可是爲了避免淫亂，男人當各有自己的妻子，女人當各有自己的丈夫。[114]丈夫對妻子該盡他應盡的義務，妻子對丈夫也是如此。妻子對自己的身體，沒有主權，而是丈夫有；同樣，丈夫對自己的身體也沒有主權，而是妻子有。你們切不要彼此虧負，除非兩廂情願，暫時分房，爲專務祈禱。但事後仍要歸到一處，免得撒殫因你們不能節制，而誘惑你們。我說這話，原是出於寬容，並不是出於命令。（格前七2～6）

既然婚姻使二人成了「一體」，則夫妻二人不可毫無理由地長久拒絕這種最親密的夫妻相愛的表示，至於完全拒絕，那一定不可。這樣作，即是侵害彼此的權利，甚至違反了他們彼此虧欠的愛情義務。但是夫妻，在雙方同意之下，爲了更高的善（例如爲了增進祈禱的精神），有權實行節慾。不過，如果一方或雙方有了違反貞潔之德和忠實的危險，這種自動實行的節慾，就得停止。

雖然我們必須視聖保祿之强調不能節慾的危險，是針對荒唐淫亂的格林多港口之背景而發，但他的勸告是絕對基本的。因了這種情境，保祿特別注意於丈夫和妻子的平等權利。因了這種平等，一方必須注意到另一方。他們對彼此的權利是嚴格地平等的。但是他所注意的，主要不是要求的個別權利，而是在愛情中彼此相屬的義務。

無疑地，履行周公之禮的義務，是一項重要的問題。所以在相當長久的時間內拒絕房事，甚至在某種情況下單單拒絕一次，而沒有正當的動機，也不本着愛心考慮到對方，就是一個大罪，當然，對方的要求必須誠懇而恰當。

對於要求對方行房事，雖然沒有普遍的命令要求夫妻那樣作，但是，如果爲了保障夫妻之愛情和忠誠，或是爲了增進他們的愛情和忠誠，或是爲了保障另一方不受嚴重的誘惑，看來有所需要，那麼在某些情境下，實踐夫妻之義務可能是必須的。說到最後，這兒牽涉着愛的命令，爲了愛，一個人必須同時考慮到別人和自己。

有一點很明顯，要求房事的一方，必須考慮到對方身體和精神雙方面的情況，並且他必須製造適當的氣氛，俾使對方能够同意。與其說要求房事，不如說夫妻有權要求對方甘心情願作愛的結合。如果一個人這樣本着愛情去接近對方，那麼，只要對方在身體和精神上有這個力量，他當然在正義和愛

情上，都有義務答應另一方的要求。

在這領域中，所涉及的問題，不是冷漠地計算權利的得失，而是愛情的統治[115]，既然如此，夫妻之一方不可單單等待另一方正式提出要求，好像跟自己不相干似地。他應當懷着同樣的心情，準備讓對方接近。尤其一位怕羞的、端莊的妻子，更是如此，對她而言，一旦顯示出房事的準備，實際上就等於房事的要求，因爲在這樣的事情上，她的態度常是溫和的。[116]

夫妻任何一方，都不可作不合理的要求。如果任何一方踰越了這些界限，以侵害到另一方的人格權，則其行爲「不再是要求義務，而是不公平的壓榨」，另一方不必順從這種行爲，並且在某些情況下，不許可順從這種行爲。[117]

夫妻相愛的一項重要任務，是本着慈愛和同情的心情訓練自己，使自己合於中庸之道。一般而論，每天做愛一次，已經够了，沒有足够的理由要求更多。所以如果要求得更多，則不必答應。事實上，性交往往不能平息情慾的衝動，反而會刺激它。其結果可能是，萬一有節慾的必要時，那就非常困難了。更重要的一點是，這種以神聖的尊敬之心所體驗到的最親密的愛，可能減少，甚至可能變得庸俗和汚穢。

在婚姻中，細膩的愛情，在下列情形中，顯然不得要求房事：(1)女人月經期間，(2)懷孕的最後幾週（四至六週），及分娩以後的前幾週（四至六週），(3)一方患有疾病，使得房事在身體或心理方面成爲痛苦和討厭的，甚至可能對某一方引起嚴重的傷害。在這些情況下，被要求的一方，通常可以熱情而溫柔地請求對方克制自己，暫時忍耐。事實上，如果答允對方的要求含蘊着嚴重的危險，則他即有嚴格的義務拒絕對方的要求，理由很簡單，在此情況下，其要求本身是罪惡的，實踐房事也不能無

過。可是，如果一方病得很久，那麼在對方熱切地請求下，他就可以同意房事，即使病方對房事的行爲感覺厭煩，和輕微的痛苦，那也無妨。

如果夫妻之一方患有傳染性疾病，（譬如淋病、梅毒，等），而這種疾病是會藉房事傳染的，那麼他要求房事，或同意房事，都是大罪。

如果夫妻之一方犯了姦淫的罪，他即喪失了要求房事的權利。[108]當然，被傷害的一方，雖然沒有過錯，可能因了基督徒的愛德，並爲了另一方的得救，而有義務，這義務是以婚姻聖事爲基礎。這一事實，以及對全家利益的關懷，可能在某些環境下，要求無辜的一方答允對方對恢復房事的要求，或自動提出要求。犯姦者，雖然已經悔過，也無權要求恢復房事，他只能請求恢復。因爲我們不可把要求基督徒的愛的憐憫，當作一種嚴格的權利，即使天主聖寵邀請對方有這種愛，也是一樣。我們只能請求，在基督徒的婚姻中，也是如此。

眞正的夫妻之愛，必須表現於巧妙的要求與實踐，以及細心的節制之中，必須指向夫妻二人的得救和福利，以及促進互相忠實的關係。

（f）在愛中受孕與人工受孕

按照天主的聖意，每一個孩子的生命皆應產生於父母的誓約，結合，愛情及服從。天主本着無限的愛情創造這個別的小生命時，不要人使用科學的工具，只要用父母有效的愛情，亦即人格的及完成的愛的行爲。現代人以反自然的方法傷害了夫妻關係，剝奪了它的有效性，使其陷於可怕的境況，如今他們又發現了一種最冷酷、最相反自然的邪惡方法。他們開始用科技「製造」人，藉着實驗管生產

孩子，而不經過愛的程序。

人工受孕，乃是一種愚蠢、冷漠的不潔之罪，沒有愛情，沒有莊敬，沒有快樂。這種方法飛快地散佈開來，多少受到政府的批准；這是本性敗壞的徵兆，它畏懼愛情的牽連和屈從，而完全被科技迷住了。在這核子時代，科學家製造了一種原子武器，能够用外在的力量將人類毀滅。人工受孕，使人類的內心變爲赤貧。

教宗比約十二世，在其一九四九年九月二十九日，關於醫學道德的演講中，以堅定的語氣譴責了人工受孕。[119]人工受孕，無論施主是丈夫或是第三者，都是嚴重的罪惡，不過在後一種情況下，其相反婚姻的神聖性和相反遭受人工受孕之危險的嬰兒之罪惡，更爲重大。談到以丈夫的精子實施人工受孕時，其問題特別集中於丈夫無能的情形。我們在別處已經說過，如果無能是永久的，並且存在於結婚之前，那麼雖然有人工受孕的可能，其婚姻仍屬無效。因爲婚姻是一種愛情的結合，而不只是功利主義的搭當，只顧生兒育女，不管使用什麼方法或技術。至論在房事中使用科學方法，以便有助於達到基本上正常的效果，教宗這樣說：

我們不必禁止人使用某種人工方法，幫助自然行爲，或使得自然行爲在正常的方式下，達到它的目的。[120]

(3) 夫妻在其與聖事的關係中應有的貞操

婚姻，就其爲建基於教會的敬禮之聖事而言，是夫妻應有的敬禮態度之基礎。藉着婚姻聖事，他們奉獻自己，爲基督和教會服務。因爲，除了本着愛的精神爲生命服務之外，還有第三種的婚姻要

素：以獻身於基督和教會爲本的基督徒夫妻之貞操。聖保祿要求夫妻的貞操，就像是「在聖德和榮譽中」擁有我們的身體一樣（德前四4）。夫妻的房事應當如此，就是夫妻二人在敬禮天主的精神方面，不失掉任何東西，反而獲得長進，他們在光榮天主的基本方向上——在這方面受到了婚姻聖事的支持——獲得進步。夫妻的房事不僅必須是榮譽的，而且必須是神聖的。夫妻應當奉獻房事，爲光榮基督對教會之愛。他們的婚姻是那不可言說之愛的標誌。他們的婚姻生活必須以服務實現這種愛，其方式，或是因了愛而捨棄什麼，或是因了愛而給予自己。在結合以及在放棄中的夫妻之愛，是聖事的約束藉着聖事聖寵之實現。所以夫妻之愛是對基督和教會的一種特別奉獻及服務。

對基督徒夫妻之貞操的最大危險，來自於神聖感的喪失，及教外人對婚姻的思想氣氛。夫妻貞操之最堅强的堡壘，是宗教的尊敬，此尊敬的最深基礎在於天主教對婚姻聖事的道理，其力量的唯一源頭在於聖事的聖寵。基督徒夫妻的貞操，因了聖事的奧跡，在根本上比起純粹自然的夫妻之貞操，更偉大，也更崇高，不管這自然的貞潔如何完美，都是一樣。

事實上，當夫妻之一方要求房事時，則另一方同意的義務，比着他在婚前所許的貞潔愿更爲優先。假使一個人許過這樣的愿，後來又覺得應當結婚，則他必須在結婚以前，請求解愿。萬一他在獲得准許以前結了婚，他必須獲得了准許，才可要求房事。獲得了准許之後，他不僅可以答應房事，而且也可以要求。婚姻的聖約以及彼此要求房事的權利，禁止夫妻任何一方隨隨便便地，不徵求對方同意，即擅自誓發貞潔愿。理由很明顯：要求於夫妻的首要義，是他們互相親愛，並爲生命服務。可是夫妻雙方，在完全自覺地互相同意之下，可以暫時或永久節慾，只是他們要繼續生活在一起，並且常常牢記，他們應當互相幫助，以免遭受撒殫的誘惑（格前七5）。（我們在別處說過，經過合法的程

序，在修會中誓發的貞潔大愿，可以解除已經建立，而尚未完成的婚約。）[121]

假定對於婚姻聖事的有效性發生了合理的懷疑，則必須設法解決。在這期間，有疑的一方不得要求房事，可是普通而論，如果無疑的一方提出要求，而另一方又不便把他的懷疑講明，他就可以答應。假使他盡了力量，認眞地尋求答案，而他的懷疑仍不能解，婚姻是否有效仍屬可疑，則夫妻二人可以繼續使用婚姻的權利，直到他確知婚姻無效爲止。

另一種情形是，兩個人結了婚，然後關於一方以前婚姻的配偶之死亡，產生了疑惑，對於這種情形，有些作家提出跟上面一樣的解決方案（其他傑出的神學家具有不同的意見）。在此情形下，他們是懷着善意結了婚，然後才產生了疑惑。[122]

如果對於婚姻的有效性發生了嚴重的疑問，因爲當事人可能是直系親屬，則他們絕不可作房事，因爲有親姦的危險。

如果正式並正確地舉行了婚禮，然後發現婚姻確定無效，毫無疑問，那麼，假使他們沒有別的辦法避免惡表和最近的犯罪機會，他們即必須分開。

(4) 夫妻的貞操爲有動力的控制情慾

不怕任何犧牲的控制情慾，固非貞操之最崇高的一面，然而却是貞操之絕對不可缺少的基礎。爲了達到完全控制情慾的境地，一個人必須從青年時代就練習自我控制。一個人必須以這種自制作爲婚姻的主要嫁妝。但是無論在什麼情況下，夫妻的結合必須幫助人不斷地革新並堅定對性慾的控制和定力。爲這個原故，我們要從這一方面討論房事的個別問題。

不可用機械式的力量來管制性的本能。

(a) 在管制情慾時應當躲避的錯誤方法

性高潮是如此强烈，如此瘋狂，如此震撼，以至於它本質上傾向於把精神勝過並壓倒。所以在危險的時刻，若沒有與性的衝動之暴力對抗的另外一種力量更有力地支持着精神，則精神即有危險在道德上被它控制。[123]

唯有當愛情常常警覺，作爲一切行爲的中心時……它才能作爲人之精神的最主要、最後、以及最警惕的實現者。在夫妻結合的行爲中，唯有愛情能够達到實現肉體的巔峯。即使是在這樣的時刻，愛情也能支持精神對肉體的最高主權。[124]

假使有人企圖單單用神修法則的力量，或意志的能力，控制性的本能，而不藉助於强大的理想和動機，他的奮鬪必定徒勞無功。但是，如果一個人完全被愛情佔有，如果一個人準備懷着尊敬之心爲造物者服務，如果一個人完全浸潤於聖事的奧跡之中，並受了聖事恩寵的感動，則他的勝利必會更大，且更穩定。其鬪爭不會把他壓倒。事實上，這戰鬪本身即是祝福和尊嚴的泉源。

(b) 因了環境而暫時自動節慾

在婚姻中控制性慾的鬪爭，必須明智地進行，這樣可以使得夫妻二人爲必須節慾的時期作準備，事實上，可能有些機會，必須作暫時的或長久的節慾，因此夫妻二人必須準備這種緊急狀況，俾使適當的節慾有其可能。所以我們極力推荐，要自動地在一段一段的時間裏實行節慾。事實上，有時環境

使人非節慾不可，甚至往往要求更大的犧牲。在過去，有人極力推荐在守齋期間，以及領受聖事之前，完全節慾，甚至有時加以强迫。不過沒有普遍的法律要求在這些時期節慾。事實上連普遍地、毫無保留地勸人作這樣的節制，也不可以。

尊敬和愛確爲貞操之最高尚的基礎。但是它們絕對需要神修紀律——墮落的人練習自制——的防護。如果一個人在別的領域中學會了自制與克己，則在性方面的這種自制，就容易些了。

（C）只為快樂而作房事

教宗依諾增爵十一世，譴責了下面的命題：

單單爲了快樂而行房事，沒有任何罪過，連小罪也沒有。[126]

不過，如果夫妻的性行爲仍保持了爲生命服務的基本特性，雖然它的意向「只是爲了快樂」，也只不過是小罪而已，因爲其過失，到頭來只是動機不够完整，就這一件行爲而言，不是大罪。但是，如果涉及的是一種一般態度的問題，而不只涉及個別的、孤立的行爲，則我們的判斷就嚴厲多了。如果一種思想態度只受肉慾之樂的管轄，以這種快樂爲夫妻房事的唯一動機，則它就將純然性的本能跟眞正的夫妻之愛以及爲生命服務的虔誠精神分了家。對於夫妻關係的這種態度，是淫惡之最危險的根源之一。它徹頭徹尾都是不潔的。聖經上天使說的話，用在這兒很適當：

有些人，魔鬼能够擊敗他們，我要告訴你他們是誰。他們就是那些以這種方式結婚，以至於把天主從自己身上，從他們心中，關在門外，而像沒有理性的馬和騾子一樣，將自己交給肉慾的人；對這些人，魔鬼可以施展力量。（多六16～17）

多俾亞的精神和態度，必須管理全部的夫妻行爲——雖然不必直接影響到每一個別行爲。

現在，主啊，你知道，我娶我的妹妹爲妻，不是爲滿足肉慾，而是爲了傳宗接代，俾使你的聖名永受讚揚。（多八9）。

房事中含有性的快樂。如果將對這種快樂的慾望之暫時衝動，納入身體和心理的舒暢之整體中，而不把它視爲房事的最後動機，或根本態度，則這行爲即可免於罪過。因爲這兒並沒有破壞秩序。在這樣的情形中，嚴格說來，貪求快樂只是一個機會，而不是行爲的最後動機。[126]所以房事的行爲，就其具有正當的動機而言，是好的。它不是「單單爲快樂」而有的行爲。事實上，其所强調的要點，也不止於肉體階段。

(d) 性之不可輕視

在房事中，單單、或主要尋求肉慾的快樂，當然是罪惡。但是若以爲房事單單是爲生命服務，和表達夫妻之愛，而視肉體的快樂爲可疑，甚至爲卑下的後果，必須予以淘汰，至少應當盡力壓抑，這也是不對的。精神的喜悅是以生命和愛的服務爲中心。伴隨這種喜悅的肉體的滿足，完全符合造物者的聖意。所以就此觀點而言，夫妻懷着感激之心接受性的快樂，完全合法，只是不可把它當作首要或最後的目標。

我們應特別注意妻子在房事中所具的任務，這可以說是將上述的道理，加以實際的運用：如果要她把性的快樂當作一種缺陷，在房事中加以約束，這是反乎自然的。所以，這樣的一種態度，如果持續良久，勢將對夫妻之愛及其純潔，構成嚴重的危險。結果很容易導致冷感及對房事之厭惡，甚至可

能導致神經病，破壞了神經系統。由房事中產生的心理的喜悅，是一個整體，若將其加以分割，必定會有危險。

(e) 古代東方人的控制性慾方法（保留的性交）

一般而論，保留的性交（Amplexus Reservatus, Copula Sicca），一定不能解決現代的婚姻問題。所謂保留的性交，是指一種完全的、快樂的房事，而故意躲避性的完全滿足，換句話說，沒有高潮。

在這個問題上，其積極方面是：堅決的意志：練得對肉慾絕對的控制力，絲毫不享受性的滿足，却給對方以完滿的愛的表示。這兒涉及的道德問題是：這種以完全的房事爲典型，而沒有自然的完全滿足之結合，其本身是否無可譴責，並且在正常的情況下，是否沒有嚴重的危險。即使對於由房事及其爲生命服務的性質中所生的疑慮拋開不談，我們却不可忽視其對正常的性關係及神經系統所造成的危險。强烈而確定的緊張，在激動的慾念之下，有時候能够危害正常的房事，並毀壞了神經系統。無論如何，「保留的房事」不能要求普遍的批准，至於推荐，那更談不到了。按照聖座的警告，[127]一位司鐸，如果在解罪時，問及這個問題，他不可告訴人，從基督徒道德法則的觀點，毫無疑慮，至論在神修指導中，那更不必說了。

聖座方面顯然不願意嚴格地譴責這種夫妻行爲，作爲一種普遍的禁令，不容有任何例外。從問題的現狀來看，我們也不能結論說，那樣的禁令在道德神學上具有充份的理論基礎。我們常常可以想像，有些相親相愛的夫妻在這類的行爲上，能够相當穩妥地控制自己。如果他們具有這樣的把握，對

造物者和彼此的尊敬也不至減少，並且爲了有效的道德理由，不能冒受孕及懷孕的危險，則我們即不可輕易地譴責他們使用這種「保留房事」的方法。

在上述的這些條件之下，我們至少可以說，保留的房事有沒有罪，至少有沒有大罪，這問題不確定，也不明顯。關於聖座那種普遍的警告，我們必須牢記現代西方人的特殊氣質，這樣才算公平。他們在控制情慾方面，遠不如東方人，因此無法使用東方人的那種「保留的房事」。

(f) 夫妻的共同努力和任務

夫妻二人都有責任自我控制，這乃是夫妻貞操的主要特徵。這不是一個人努力的問題，而是兩個人本着團結精神，互相合作的任務。夫妻之愛，尤其是婚姻聖事，乃是這神聖義務的泉源。眞正的愛要顧到別人。在婚姻中，被祝聖的夫妻之愛，更應顧及彼此實現並控制性的本能之共同任務。那些只以「色情之愛爲動機，只顧自己，而不顧別人」的人，[128]其「態度是邪惡的」，他們會遭受誘惑，並且到最後，夫妻的愛情和忠誠必將消逝。如果夫妻之一方，自私自利，只顧控制自己的情慾，而不管自己對另一方應盡的義務，這也是危險的：最重要的是，丈夫和妻子都有義務維護彼此的愛情，並且藉着彼此相愛的表現，而減輕控制情慾的重負。

爲了幫助夫妻二人共同努力，透過愛情、組織彼此的夫妻生活，恆心地控制並平息性的本能，使其成爲情慾的安定劑，夫婦在行房事時必須培養柔情，並本着克己的精神互相忍耐。互相依戀和堅定地練習節慾，這兩件事絕對不能分家。

如果房事是使配偶免於誘惑的唯一方法，則要求房事即成了一種愛的義務。

良心細膩的夫妻，可能對情愛的表現，過分拘泥，特別是如果雙方都過於關懷自己控制情慾的責任，則其情形更是如此。此種節慾的努力，很容易剝奪他們相親相愛的快樂，並減低其平息性慾衝動的效果。爲了促進並鞏固夫妻之愛，爲了安慰陷入低潮或痛苦的一方，有時需要夫妻互相示愛的合法行爲。現在，這種互相示愛的結果，可能引發未曾預料的高潮，尤其當肉體上的緊張達到顚峯，而非故意的高潮和緊張的鬆弛有危險馬上來臨之時，更是如此。事實上，當一方或雙方熱烈地尋求這種示愛的時候，其高潮就更難避免了。丈夫和妻子都要技巧而關心地注意對方的渴望，並努力予以滿足，有時應當疏遠，有時應當熱烈地表示愛情。如果我們明智地衡量這個問題，我們必須說，個人不故意遺精的危險，其惡性小於喪失愛情的危險。

要使夫妻的愛情恆久不變，它必須從一開始就超越純粹的性的領域。夫妻二人必須在每一方面吸引對方，使對方覺得自己可求可愛。其結果只能使得主動控制貞操的鬪爭，更加容易。靠着天主聖寵的助佑，萬一環境要求的話，夫妻也將能够從事長期的節慾。

(g) 思想和想像的精神保健法

要想從墮落的本性中奪取對性慾之完全的控制，最重要的是要有一種精神的「想像保健法」。[129]想像中的一切狎遊，都應戒絕。愛情上的大膽妄爲或愛情故事，更要嚴格地排除於想像和白日夢之外。明知故意地贊同邪惡的性行爲(Delectatio Morosa，這樣的行爲跟有異於合法而純潔的房事行爲之思想)，不僅對單身而言是罪惡的，對已婚的夫妻，也同樣是罪惡的。事實上，夫妻還多了一層，相反夫妻之貞操和忠實的罪過，因爲他們也必須在想像和思想中，保持貞操和忠實。

對於淫穢的行爲作「白日夢」（Delectatio Morosa），其本身包含着「渴望」跟別人犯罪的種子。事實上，這兩種罪行，根蒂相聯，幾幾乎無法分開。兩者本身——假定是明知故意的——都是重罪。但是可能有的人良心感覺遲鈍，對於性的淫穢的純粹想像和無效的慾念，毫不在乎，至少認爲它們不是重罪。

爲能避免這樣的重罪，已婚夫妻決不可想像另外的男人或女人能够作一個更適當的丈夫或妻子，比現在的配偶更好。一切這類虛幻的比較，必須本着一種忠實感和羞恥感，一概揚棄。

思想和想像的保健法，尙需在眼目和言語上的謹愼，與其配合。主耶穌特別以淫視爲一種特殊的罪惡。祂以淫視爲企圖犯姦的機會和表現（瑪五28）。

關於夫妻之間的愛撫行爲和房事的想像，對已婚夫妻而言，不是罪惡，理由很簡單，那些想像，以及伴隨想像的性的快感，所指攝者本身是善的，並且他們有權獲得這樣的善。然而，即使是在這些合法的問題上，墮落的人類仍有控制性慾的重大義務，因此必須加以節制。如果這樣的思想和想像，在房事以外，構成滿足性慾（遺精）的危險，就應絕對禁止。

(5) 未婚夫妻的貞操

未婚夫妻的貞操，對夫妻的貞操而言，正像愛情的花園裏含苞待放的花蕾對盛開的玫瑰一樣。再進一步比較一下，如果未婚夫妻的貞操受到污損，就等於是傷害了花蕾的寒霜已經打擊到花和果實。未婚夫妻的愛情十分强烈，他們的危險，是逾越適當的界限，而無法爲愛情的偉大婚約及天主准許的完成行爲保持貞操。

有些愛情的表示，對於一般的男女朋友，是不適當的，然而已訂過婚的人，可以採取那樣的行動。然而他們沒有權利作正常夫妻所作的結合及其專有的愛撫行爲。未婚夫妻的愛撫行爲和愛情的表示（接吻、擁抱），是好的，只不過，這些行爲不得違反社會的習俗，也不得引起（預見或有意的）性慾和性的滿足。有些基於愛情的表示而產生的非故意的性衝動，對未婚夫妻是完全無過且適當的。這樣的激動，除非是他們故意贊同和批准，或是有意地進一步表示情愛，則沒有罪惡。

未婚夫妻的愛撫行爲或愛的表示，牽涉到肉體的接觸。就此方面言，他們感受到某種程度的快樂，當然這不一定是性的快樂。不過，由於它跟性的快樂相當接近，因此很容易導致性慾的激動。所以未婚夫妻必須認清其中所含的危險。他們應當避免長時間單獨在一起。最重要的是，他們那逐漸成熟的訂婚之愛，必須固定在對天主的愛情上面。在這時刻，他們已必須開始歸向天主，互相代禱，溫柔地考慮到彼此的端莊，並且互相關懷，以便克服誘惑。訂過婚的基督徒，必須清楚了解，他們雙方都絕對需要堅定的意志，以便在彼此的關係中，愛惜並衛護身體的奧跡，直到在婚姻聖事中，天主授權他們作愛情的結合爲止。可是萬一失了足，他們就必須憑着熱切、道地、常住的基督徒之愛，互相鼓勵，幫助悔過，並且在將來更加小心。

必須讓訂過婚的人認清荷有原罪的人是如何軟弱。對這些年輕人來說，太長久的單獨相處，或漫長相伴的假期旅行，對他們是一種超載的道德負荷。在我們當前的開放社會裏，父母按照古代封閉社會的典型，加以督導，可以說已不復可能。這是眞的，然而就連在今天，也必須按照目前的需要，制定一些有意義的行爲法則。對於這一切的問題，基督徒必須認清，在我們目前的社會上流行的社會態度和作風，皆產生於與基督教會無法協調的思想體系。

(6) 寡婦的貞操

聖保祿已經表示過，按照教會的看法，寡婦的貞操，應受到特別的尊敬（第前五3）。她是以夫妻之愛和忠實的形式，懷着犧牲的精神，忘掉自己，依附十字架。寡婦的貞操，反映出基督在十字架上的柔順和愛德。當然，沒有法律禁止再婚。丈夫或妻子死亡以後，其原配偶可能有充分的理由再度結婚。可是，爲了夫妻的愛情和忠實，而只結婚一次，以保持其完整性，這乃是一種崇高的理想，並且基督徒的婚姻反映着基督與其淨配教會的獨一結合；這一事實可以說明，爲什麼教會重視寡婦的貞操，勝於再婚。(130)

有的丈夫或妻子，離婚以後，仍舊遵行基督徒的原則，度貞操的生活，而絕對不肯再行結婚。他們的生活，給婚姻的不可拆散性，作有力的見證；對於這樣的人，我們應當給以類似的讚美。顯然地，若要他們的作證有效，他們本身必須無辜，至少他們要眞心懺悔，並且承認他們的過錯。再者，他們應當切實努力，重修舊好，準備着，一旦機會來到，便再度與合法的配偶破鏡重圓。

有的基督徒團體，排斥離婚的夫妻像排斥麻瘋病人一樣。在此情況下，如果離婚者企圖透過新的婚約而不法地逃避孤獨，則該團體即是他的共犯。當離婚者按照國家的法律再婚之後，即使後來他們有意解除這樣的「婚」約，也可能困難重重。那麼，如果他們以最大的努力，控制住自己的情慾，並盡一切能力補償惡表，倒也不愧爲天主聖寵的力量之見證人，令人刮目相看。

第三節　基督徒與童貞

以聖寵爲根，並且被視爲對基督奧跡的誓約而過的婚姻生活，是得救與成聖之一途。性以愛情的力建立了家庭的社團。它是由天主那兒流出，又返回天主那兒的這兩種愛的媒介。藉着婚姻聖事而參與基督的奧跡，有其不可言說的價值，但是童貞的奧跡表示對基督之未分割的愛。在童貞的奧跡中，基督的奧跡顯得更是燦爛輝煌。基督徒的童貞，反映並表現基督自己對教會之不可分的愛，這乃是童貞之主對其童貞配偶的愛，它在童貞瑪利亞身上具體表現出來，並且洋溢着聖寵的光輝，準備新郎第二次的光臨。

神聖的童貞和獻身爲天主服務的完美貞操，無疑地，是教會的創立者給教會留下來的最珍貴的遺產之一。……自從宗徒時代以來，這個德行就在教會的園地裏繁生滋長……從教會之初，直到現在，不知有多少人爲天主奉獻了貞操。有的一直保存了完整的童貞；有的，在他們的配偶死去之後，便把他們的餘生奉獻給天主，不再結婚；更有的，懺悔了他們的罪過之後，就選擇了一種完美的貞操生活。(133)

童貞的奧跡是基督徒信仰和基督徒道德學的一個基本因素。它所提供的消息和意義，對一切人都是根本的。它以特別有力的光，照亮了婚姻聖事的偉大奧跡，這聖事，就其爲救靈的結合並在基督內作愛的見證而言，它與童貞的接近程度，比着接近任何教外人的婚姻的程度，要密切到無限倍。如果一個人本着榮譽心檢查自己的良心——「上主是否要我在童貞的狀況下，或是在婚姻的狀況下，獻身

爲祂服務」——到最後他渴望知道並願意追隨上主的召喚，對於這樣的人，婚姻確是一個聖召。它也是天主對一個基督徒的召喚。(132)

天主之國和天主的統治，都帶有童貞的印號。童貞的記號滲入了它們之存在的內部。童貞乃是天主聖愛的統治之見證，以及那些蒙召進入天主之國的人們完全信賴與服從的見證。童貞是童貞教會——基督之淨配——有形標誌。基督徒的童貞，就其爲天主聖愛的統治之見證，以及蒙召進入愛情之國的人服從的見證，並且就其爲童貞教會的有形印號而言，它比婚姻更爲優越——它的功用，在整個奧妙身體中，也不亞於婚姻。

在本節裏，我們首先要從各種不同的觀點，研究基督徒童貞的奧跡，設法就其爲跟隨基督的一種特別方式而言，把握它的意義㈠。然後我們提出義務的問題。如果一個人清楚地認出他有一種聖召，他是否有義務跟隨？什麼是眞正聖召的特徵㈡？在結論中，我們要研究教會之獨身生活的特別方式㈢。

一、童貞的奧跡

(1) 童貞的性質

關於童貞，聖奧斯定曾說：

童貞是節慾的一種特殊形式，在此形式中，身體的奧跡，完全被密封、奉獻、和保留下來，並且交還給身體和靈魂的創造者。(133)

所以童貞乃是婚姻以外的守貞形式。事實上，無論是在對象的範圍或時限方面，或是在動機及深邃的內心的指向方面，它都是一種最崇高的貞操形式。

在各方面都完美無缺的童貞，從過去就帶着絕對未受侵犯的身體的奧跡，並且抱着決心，不僅爲了貞潔的婚姻，而是要永遠守身如玉。這種完整性，若不經過自由意志的合作，任何外在事件，都不能加害。此完整性，以及保存它的決心，乃是基督徒童貞的「質料因素」。其形式的和決定性的因素，是將這封閉的身體之奧跡奉獻給基督，許給基督。「分析到最後，童貞的意義，不僅指未受侵犯的童貞肉體，而是指的一顆童貞的心。」(134)

最重要的一點是人們賦予身體奧跡的意義：「沒有分割的愛」，「專一的服務」，本着奉獻精神所獻出的犧牲，聆聽上主的聲音，期待着基督的特別召喚，接受聖寵的特別恩惠。

下面，我們不僅要討論在所有因素方面均屬完美的童貞，並且要討論一切守童貞的方法。人們的態度，出入極大，這點我們必須注意：有些完全純潔的人，根本不全了解他們長期節慾的豐富含義，還有一些完全清白的人，他們堅守童貞，只是爲準備後來結婚。在這種情況下，雖然他們的童貞是眞實的德行，但它缺少了完美童貞的特性，堅定恆久的意志，願意將未受侵犯的身體之奧跡，永久許給基督。比較接近完美童貞的一個守貞階段是，保持童身，準備聽取天主的召喚，或是終生守貞，爲基督而奉獻，或是結婚。實際上，這種不間斷的準備，這種期待上主召喚的警覺，使得他們在一種最深的意義下，成爲童貞，即是主的召喚是要他接受基督的婚姻，也是一樣。還有些人，他們的童貞被相反貞操的內在罪惡汚染了，但是藉着懺悔和告解，心靈又恢復了潔淨，這些人也是童貞的。他們悔改之後，全心全意地專務純潔，下定決心，終生保持身體及靈魂的完整，懷着犧牲的精神，將自己奉獻

給基督。最後，還有一種精神上的「童貞」，就是有些人，雖然犯了外在的罪過，甚至可能犯過相反貞操的重罪，但是他們却歸向了基督，打定主意，在未來保持純潔。在一種眞實基督徒的意義下，如果有童貞之形式的及決定的因素在，那麼，雖然應作某些保留，我們確可作這樣的一種分類：爲了基督的原故保持清白，並且願意保持身心的完整。這即是「在精神上已恢復的童貞」。顯然地，這是指未婚的人士因罪惡而喪失，其後又恢復了的貞操，它本身蘊含着懺悔的成份。

一個基督徒寡婦，自動爲了天國的原故，放棄再婚，也屬於這個範疇。這即是童貞之深邃的內在意義和方向（參看格前七40）。一個寡婦，藉着對基督之專一的愛，在某種意義下，已返回到童貞的地位。

在下面，當我們從道德神學的觀點討論基督徒童貞的結構和意義時，我們的出發點顯然是完美的童貞。雖然在我們心目中，這層意義最爲重要，但是與其他一切態度常有關聯，因爲它們實現了未婚狀況之基督徒理想，爲了天國的原故，永久放棄婚姻生活，至少依賴天主聖寵的幫助，熱切地努力保持清白。

(2) 婚姻、未婚、及童貞

有的獨身生活，其動機不是爲了獻身於天主，有的單身生活，是基於外在的無法避免的需要，還有的——這一種壞多了——是由於一種卑下的動機；基督徒的婚姻狀況，比着上述的獨身狀況，要崇高無限倍。婚姻聖事，給予基督一種特殊榮耀，並表示對奧妙身體之高度意義的服務。另一方面，爲了過度貪求自由，或怕犧牲，或因對此缺乏興趣。而選擇的獨身生活，雖然我們不能說它犯了什麼

罪——因爲沒有法律强迫人結婚——但它却含蘊着一種道德缺陷。由外在的情境强行加給人的獨身生活，與其說是一種價值，不如說是一項嚴厲的考驗。如果一個人因了艱苦的奮鬪，因了服從天主聖意，而通過了考驗，他在天主之國中必將佔有崇高的地位。他跟另外一個人處在同一個層面，這人雖然强烈地渴望結婚，却放棄了婚姻，而不肯用犯罪的方法去討老婆。這兩種人都接近童貞。然而實際上，這還不是基督徒童貞的形成方式。在這些類似的情況中，沒有顯示出童貞的眞實的、完美的特質。基督自己對於童貞和其他形式的獨身生活，作了一個清楚的劃分：

有些閹人，從母胎生來就是這樣；有些閹人是被人閹的；有些閹人，却是爲了天國，而自閹的。（瑪十九12）。

因此我們必須注意，使童貞超越純粹獨身生活，甚至超越抱着犧牲精神勇敢地過着未婚生活者——甚至超越婚姻聖事者——是自願的放棄婚姻和守貞的動機。在基督身上天國可以說有血有肉地下臨了人間，而童貞正是爲了天國、爲了基督的原故，而自願捨棄婚姻。

教會明白地告訴我們，「爲天國的原故」而守童貞，即使是跟基督徒的婚姻比較起來，也是一種「更好的道路」。[135]但這並不是說，每一個過着童貞生活的人，在道德上比每一個結婚的人更好。脫利騰會議，在評論童貞時，絲毫沒有輕視婚姻和結婚的人，而只是讚美童貞。事實上，只有當我們從聖事的整個計劃去觀看婚姻時，我們才能够將童貞放在適當的焦點，並看出它眞實的偉大及光輝。

如果一個人蒙受了童貞的聖召，他必須視這聖召爲一種不尋常的恩寵。他應當視它爲天主對他特別鍾愛的記號，迫使他產生一種特別的、謙遜的愛，以還報天主對他所表示的愛。他必須認爲自己有責任爲天主之國服務。教會認爲，童貞是「更好也更幸運的道路」。在教會有關童貞的道理中，其中

心不是個人的成就，也不是辛苦的努力，而是那特恩，是基督叫人特別親密地追隨祂的寵召。

(3) 童貞是追隨基督的捷徑

每一個眞正的基督徒，不管他的生活狀況如何，都蒙受了基督聖寵的召喚，要他跟隨基督。這必須是他神修生活和力量的源頭。凡是蒙召結婚，並且眞正打算爲基督和祂的王國服務的人，對他而言，基督徒的婚姻就是在基督內生活的正路。不過，誓守童貞的人，他們「爲了天國的原故」，放棄了婚姻之愛，以便懷着不分割的心（格前七32及以下數節），全心全意地取悅上主，並關懷上主的事務，這些人的狀況比其他任何聖召，更能特別表現出生活之唯一有效的意義，就是一心一意地效法基督。童貞，本質上將注意力集中於生活的意義，以爲生活是全力以赴地跟隨基督。

童貞瑪利亞的童貞子，基督，曾經以言以行推荐童貞——「爲了天國的原故」自動選擇的長久、清白、未婚的狀況——認爲童貞具有崇高的價值。從一開始，祂就召收了一些童貞的人跟隨祂（祂母親，若望，以及後來的保祿）。保祿本人，曾經推荐「福音的勸諭」，教人看他自己的榜樣，且說他是聽從了主的聖神的話（格前七40）。他以華麗的言詞重複了主的道理（格前七8；七25～40）。在教會的聖人當中，很多很多都是童貞的。

對基督徒個人而言，童貞是他藉着基督的聖召，跟隨基督的特別方式，這聖召是基督連同聖寵一起給予他的（格前七7～17，特別參看 Pontificale Romanum 通諭中祝聖童貞的序言，這兒生動地說明了聖寵和天主特別鍾愛的性質）。

(4) 童貞與教會

教會是基督的淨配。根本上，教會是藉着她與基督的童貞關係而形成的。她是在童貞的愛中與基督結合的淨配。除了完全獻身於基督之外，她沒有其他思想（格後十一2）。她提着火光熊熊的燈盞，期待新郎的來臨（瑪二十五1～13）。

婚姻聖事，是基督與教會間純貞而堅强的愛情之表記和象徵。但童貞却不只是聖事的符號。它也是這種純貞結合——直接經驗——以及參與其間的直接表現。所以不需要祝聖童貞的各別聖事。因爲基督徒的童貞，透過聖洗，堅振，和聖體聖事，直接並完全地被安置在教會的生活之內。

教會需要童貞的身份，以表現其所有生命力的眞實性質，此性質即是完全指向基督及其永恆的配偶。對於教會裏的婚姻而言——特指基督徒的婚姻——童貞的狀況是必要的，因爲教會自覺爲基督的童貞淨配，而婚姻是靠這種自覺而滋長。因此婚姻，就其爲聖事並帶有聖寵的符號而言，能够在基督徒的生活經驗中，反映這種神聖的夫婦關係。如果我們從根本上，在其末世論的觀點下，去觀看基督徒的婚姻，如果我們認清「時間已經不多」，這即是說，已經充滿了最後時刻的豐富精力，如果基督徒夫妻想按照基督徒的高尚理想去生活，則他們必須參與童貞生活的態度及精神（參看格前七29）。

童貞跟婚姻一樣，對全人類都是不可缺少的服務。對整個兒的基督奧體而言，它是一項重要的社會服務。[136]爲天主之國而守貞，乃是建基於對基督徒婚姻之尊重。第二屆梵帝岡會議勸告那些選擇獨身狀況的人說：「他們應當承認基督徒婚姻的義務和尊嚴，它原是基督與教會之間愛情的標誌。但他們要知道奉獻於基督的童貞更爲優越，因爲，當他們經過了深思熟慮，而慷慨地選擇了童貞時，他們

即是將自己的身體及靈魂奉獻給主。」(Decree on Priestly Training, art. 10, N. C. W. C. translation.)

(5) 童貞是不分割的愛

童貞，就其最深邃的意義言，既不在於捨棄本身，也不在於服務或其他目標，而在於一種特殊的愛心，當然這愛建基於捨棄，並在爲天主之國服務時顯示出它的實效。基督簡單扼要地，用「爲了天國的原故」這句話，道出了童貞的基礎。但這並非說，單單或主要地爲了外在的傳教活動而服務，而是指對天國之熱愛，而這天國是在基督身上呈現在我們面前，基督是天國的具體表現。童貞是對厄瑪奴爾，亦即因了基督「天主與我們同在」之親密的、熱烈的愛。基督徒的童貞，是被基督之愛所點燃的，而基督之愛，近在咫尺，可摸可見。聖體聖事中的救主，爲我們而親臨，並將自己給予我們，爲愛我們而徹底犧牲。童貞即從這愛中吸收營養。童貞是對這愛的答覆。

童貞，就其爲對基督之不分割的愛而言，沒有比婚姻中夫妻之愛，更能表達其含意的了。童貞之愛，不只是在某種方式下，關懷主的事務。童貞的愛不單單思念「屬於主的那些事情」，而是在性質上像夫婦之愛一般的專一、親密、强靱，一如：

「已出嫁的，一心祇想念着丈夫的事，想着如何取悅於她的丈夫」（格前七34）。

受天主聖寵所滋養的童貞之愛，是對基督——天上的新郎——之愛的以愛還愛。祂用自己的血和肉養育我們，使我們跟祂成爲一體，正像已婚的男人「滋養和愛惜」他的妻子，把妻子當作自己的血和肉（參看弗五29）。

童貞，在其完全成熟的階段，並不是一種代替品。它不是代用的夫婦之愛。如果一個人被迫放棄夫妻之愛，則他會有一個痛苦的缺口。童貞之愛，不是由於需要塡補這種缺口而產生，而是導源於對基督之完整的愛。當一個人對基督存有這樣的愛時，他就欣然放棄人性之愛，高興地繼續犧牲。將愛情奉獻給天上的君王，不認爲放棄純粹人性之愛是一項損失。可是童貞生活常是一種實在的放棄，因爲童貞的人非常尊重婚姻，雖然他捨棄了婚姻，但他能够了解，婚姻之愛是人類生活中溫暖和力量的大本源。單單捨棄塵世間的婚姻之愛，單單缺少了這樣的溫情，而不以自由之身去愛基督，那將是一種矛盾，因爲是基督構成了童貞生活，並使得支持童貞的天主聖愛，達到圓熟的境界。

就此觀點而言，筆者認爲：雖然帶有基督之封印的身體的完整，能够是愛天主的象徵——這一點是十分重要的——，然而不應當單單强調在過去所保留的身體的完整。我們可以稱它爲一面鏡子，清楚地反射着天主聖愛之光。最具決定性的因素，是現在對基督之愛，是「爲了天主之國」而守獨身。爲這個原故，那些曾經犯罪而被懺悔和天上愛情之火淨化了的人，在一種眞實的意義下，比那些保持了身體的完整，而其心靈尚未全心全意愛慕基督的人，更可稱爲童貞。我們不應從童貞的觀念裏排除完整貞操的標誌，這是眞的。因爲童貞涉及一種可能的對基督之愛，未分割的愛，極其純淨，溫暖，有活力，滲透整個人的愛。它直接涉及在這種特殊意義下的愛，就是無論是縱慾，或是虛僞的愛，或是性愛——不管它如何高貴——都不得減損這種直接的、毫無保留的、對基督的奉獻。

不過，對基督徒的童貞之重大的威脅，不只是邪淫——這顯然是最直接最切近的一種威脅——而且也是對基督之偉大愛火的息滅，以及作爲它的原因或結果的「低級的補償」作用。[137]

如果夫妻之愛所能在人心佔有的位子，不再被對基督之不分割的愛所佔有，而是被一些無害的愛

情幻想，或危險的輕浮戀愛所佔有，那麼基督徒童貞生活的意義，就喪失了。

當一個童貞的人，被其對另一個人的夫妻之愛所佔有時，他便走入歧途了；不僅如此，當他不給對天主之愛保留位子，也不盡最大努力單單爲那種愛保留自己的心時，他也走入了歧途。(138)

第二屆梵帝岡會議，發表了三道通諭，說明爲天主之國而守獨身的崇高價值。這三道通諭爲：On Priestly Training, On the Life and Ministry of Priests, On the Adaptation and Renewal of Religious Life. 這些通諭都清楚地肯定，對基督和鄰人之愛，是獨身生活的果實與支柱。

「他們爲了天國的原故而捨棄了婚姻的伴侶之後，就以適合新約的不分割的愛去愛基督……並且獲得了最適當的助力，以繼續實踐那完美的愛德，因了這樣的愛德，他們能够爲一切的人變成一切。」(On Priestly Training, art. 10, N. C. W. C. translation.)

「所有的人，特別是做上司的，應當記得，當眞實的兄弟之愛在團體的共同生活中興旺時，貞操即會受到更安全的保障。」(On the Adaptation and Renewal of Religious Life, art. 12, N. C. W. C. transtation.)

(6) 童貞是犧牲和獻身服務

童貞是一種自動的捨棄行爲，不是受任何法律的要求，而只是爲了響應基督之特殊的愛情邀請。此捨棄並非直接涉及不潔之罪和不潔之愛，因爲它們根本不代表任何眞正的善，並且早已嚴格地受到道德法則的禁止。在童貞生活中所捨棄的，是純潔的夫妻之愛，事實上，如果一個人發現夫妻之愛對

他沒有魅力，或者可鄙，或者認爲那是痛苦而難以忍受的，那麼他的童貞便喪失了大半的光輝。

應當本着完全自由的精神作這犧牲，清楚知道，他獻出了人生最基本的價值。[139]

因此我們可以想到捨棄的重大和痛苦，但不可忘記我們所獲得的更大的好處：與基督的愛情關係。其次，我們可以想一想，在人類的墮落狀態下，婚姻所帶來的麻煩，以及忠實的童貞生活在今世所帶來的百倍賞報（參看格前七28；瑪十九29）。這種種的看法都是合理的，因爲這樣，我們可以不將擔子看得太重，把犧牲看得太大。

「爲了天國的原故」捨棄現世的愛情，乃是參與基督之愛情的犧牲。是完整地把身體之奧跡璧還給基督，放在基督的手中，這是一項奉獻的行爲，是本着愛的精神奉獻的純潔祭品。

童貞不需要正式許願，但是只有許願方能完美地表現出，童貞的基本性質是犧牲和奉獻，是一種敬禮天主的行爲。童貞的中心思想，是一個人將自己獻給基督。

我們讚美他們，並非因爲他們是童貞，而是因爲他們用神聖的節慾奉獻給天主的童貞。[140]

聖洗聖事和堅振聖事，使人奉獻自己，爲天主服務。奉獻於天主的童貞生活，跟這兩件聖事，有着極爲密切的關係。說到最後，它跟聖體聖事——基督的祭獻——的關係最爲密切，因爲一切心靈方面之犧牲性的服務，都是由聖體聖事那兒取得它的價值。童貞的人，在基督內，並同基督一起，奉獻自己——因爲基督在聖體聖事中，將其十字架上的祭獻帶給我們，以便把我們包含在祂的祭獻之內。所以童貞必須同時劃分在貞操和宗教敬禮兩個項目之下。這原是聖多瑪斯的思想，他說，堅守童貞的決心，傾向於受到誓願的强化，而誓願顯然屬於一種宗教行爲。[141]但是決定性的因素，不是正式的誓願，而是奉獻的精神，是將自己獻給基督的犧牲，是一心嚮往於光榮天主的心意。

童貞生活的價值不能由捨棄自己所含攝的磨練與苦難來加以測量。它的價值乃是在於犧牲之愛的大小，因了這種愛，童貞的人視自己的犧牲微不足道，因他知道，特別獻身效法基督的人，其收穫和榮譽更爲偉大。事實上，如果那捨棄自己的行爲——這有時候可能令人難過——在童貞生活的過程中變得令人煩惱，如果守貞的負擔開始成爲一種非常令人厭惡的習慣，那他就應提高警覺了。這樣的情況乃是一項警告，要他知道，童貞的新鮮泉源，快活的犧牲精神，是不應枯乾的。

(7) 專心服務

童貞，就其爲貞操，愛情，和宗教敬禮的一種形式而言，具有一種默觀的因素，一種在基督聖心內的休憩。正因爲童貞朝着這在基督內的休憩而展現，因此它對基督之國發揮出無限的精力。一切跟基督的眞實聯結，必然製造出一種同樣有力的跟其王國的聯結。對基督的童貞之愛越是密切和專一，則越是企圖中悅基督，越是「關懷主的事務」（格前七32）。「專一的愛」位居第一，它是「專心服務」的直接源頭。此種服務可能集中於神秘祈禱和贖罪的領域，也可能按照個人的聖召集中於外在的傳道工作。

如果「童貞生活」，使得一個人自私自利，完全以個人的得救爲中心，使其對天國事業的看法變得狹隘，則這種生活即是不够格，不圓滿，甚至虛僞的。

主變成了人類的傭人。自從主的女傭開始守童貞以來，童貞一直是女傭。(142)

童貞是一種有效的、創造性的愛，因爲它是實現在服務中的愛。

童貞含有一種脫俗的因素。守童貞的人遠離夫妻之愛，也躲避世俗的危險，因爲他們心懷若谷，

知道人性的軟弱。然而事實上，他們逃避世俗的運動，乃是在基督和其王國的基礎上重新建立其與世界之關係的第一步。眞正童貞的人，能够最道地、最有效地愛這世界，因爲他們是在耶穌之內來愛它。一個完全屬於基督的人，也必完全屬於他的鄰人。

(8) 童貞：末世時期的見證

基督徒的全部存在，是基督之復活及期待其第二次來臨作證。無論最後審判是如何遙遠，如何不定，我們現在都是生活在於「最後的時刻」。聖經上警告我們說：「時間不多了」，「這世界的局面正在逝去。」（格前七29及以下數節）。

有鑑於此，誰還要溫暖而舒適地定居下來，建立房屋和家庭，好像這些東西是十分重要以及唯一永垂不朽的實在呢！……時間的迫切和基督徒的奧秘，使得童貞生活像是這「最後的時刻」之Kairos（愛）的命令一般。[143]

「最後的時刻」甚至要求結了婚的人，在其短暫的存在期間，像是沒有結婚的一樣（格前七29）。對於世界將會消滅這一事實的了解，以及擺脫物質世界的努力，在一種最深刻的意義下，是對主的第二次來臨之妥善的、有信心的期待（參看瑪二十五1～13）。這種期待屬於教會的本質。主曾用童貞女提燈的比喻描述這種期待的情形。教會裏的童貞生活，不斷地提醒人主的第二次來臨。獻身的童貞生活狀況，最明顯地表示出教會在基督第一次和第二次來臨之間的妥善準備。它向每一個基督徒提出警告，要他準備迎接主的來臨，準備迎接天上的新郎。這使得他們敏銳地意識到當前的機會，和鄰人的需要。

童貞生活，就其爲對於最强烈的生命力之完全的勝利而言，宣佈了基督之末世論的勝利。守童貞的人，在其與誘惑之戰鬪以及不斷地準備這種戰鬪時，它四面八方被進退維谷的現實及其一切誘惑力所包圍。基督的勝利已經在望，但這勝利尚未決定性地顯示出來。這要等待祂的來臨。因此守童貞的人，雖然高興地信賴勝利者基督，並且毫不疑惑，他能够完全克服肉慾而獲得最後的勝利，但他仍要提高警覺，準備戰鬪。他常常注意聖神的內在呼喚。

童貞生活是精神的勝利，但這精神不是輕視或壓抑性慾的精神。守童貞的人合法地控制了「感官的領域」之後，方能集中力量於精神的領域。一切精神力量原本可能被放縱的肉慾所「阻碍」，而如今却爲了更高的目標發揮出來。可是分析到最後，這兒所指涉的不僅是自然的精神。童貞是聖神的工作，聖神的效果，是光榮的基督之神的恩惠。

使生活的是神，肉一無所能（若六63）。

被肉慾所束縛的人，對於童貞的奧跡和聖體的奧跡，同樣不能理解，理由很簡單，它們都是屬於絕對超越界的實在。唯有藉着基督之神的力量（參看谷十二24），一個人才能將其一切的注意力和一切的希望導向基督的第二次來臨，並且就在今世，多多少少參與復活的基督之生命。關於他們，耶穌曾說：

他們從死者中復活後，也不娶，也不嫁，就像天上的天使一樣（谷十二25）。

實在，守童貞的人具有豐富的恩寵，以準備迎接基督第二次來臨和萬物的終局。於是他們擺脫了世俗的溫情，而懷着專一的心靈，轉向永恆。這樣他們就能「盡可能效法未來的生活」。(144)

童貞生活是預赴天上的婚宴。它使我們注意天上的配偶和婚宴。凡接受主的邀請的人，都是「新

郎的兒女」（參看「通俗本」瑪九15），基督及其童貞的佳人，教會，結婚喜宴上的貴賓。這是童貞的人擺在我們眼前的理想典型。這些被選者的特殊任務，就是領我們走向那典型，並且明白地告訴我們如何達到那種理想。婚姻在現世構成基督與教會間愛情之美妙結合的圖像和譬喻，童貞則宣佈永恆的婚宴，這是一項末世論的偉大事實，在今世已經開始，將來在天上完成。

在童貞狀況下，跟基督的婚配達到了圓滿的眞理和實在……童貞不是一件聖事，因爲在光榮中的基督已不再是聖事了。(145)

教會宣佈童貞爲一崇高的理想，並且本着愛護和關懷之情極力稱讚童貞的身份。因此她設法躲避俗化的危險，免得使人執着於現世的成就，把它視爲最後的實在。教會中有無數的人蒙受了童貞生活的聖召。他們給教會蓋上了末世的印號，並爲此印號作證。基督徒的童貞，尤其是法定的童貞，顯示出，天主之國的末世力量已經衝破了時間的屏障。這種力量已經存在，並且正朝着羔羊的婚宴邁進。童貞聖召使我們注意這天上的喜宴。在這喜宴上，童貞教會，跟她所有的眞實兒女（其中有——而且並非少數——結婚的人，但他們一心一意地愛慕基督，像是沒有結婚的一樣，格前七29）一起唱童貞女的「新歌」，原來這些童貞「無論羔羊到那裏去，他們都隨着羔羊」（默十四1及以下數節）。

二、童貞聖召

(1) 回答童貞聖召的恩寵時，人有完全的自由

童貞超越法律，普遍規定的得救方式，所以只有在蒙受童貞聖召的情況下，才能冒險去過童貞生

活。任何强迫人守童貞的法律，皆與福音之「勸諭」的本質，背道而馳。教會不得使用法令或對個人的詔令，强迫任何人放棄結婚的權利。爲這個原故，她熱切地注意着，免得有人被迫守貞（在修會團體中），或者在選擇聖召時受到不公平的影響。並且如果有人領受了聖品之後，能够證明，他們是受了嚴重怕懼的影響，因此並未自由地接受和同意所加於他的義務，在這時候，教會即本着一貫的作風，解除他們的束縛。在這樣的情況下，教會不僅免除領受人司鐸的職務，而且也免除他守獨身的責任。（對於每一級聖品，都是一樣。）(146)完全的自由，不受外力和法律的强迫，屬於這種效法基督的狹窄方法之本質。這種方式，唯有爲愛基督和天國而自動捨棄自己的人，方能作到。

任何普遍的法律或特殊的規定，都不能强迫人接受童貞生活。不過，還有一個更深更難的問題沒有解決：如果一個基督徒蒙受了天主的特愛，如果一個人具有守童貞的聖召，他能否揚棄這聖召而不獲罪於天主呢？不管怎樣，他不受任何法律或法理的約束，所以不能在人類法庭面前控訴他，或懲罰他。如果嚴格地說，普遍的法律是義務之唯一的眞正的源頭，以同樣的力量約束着所有的人，那麼我們這個問題的答案只有一個，就是任何人都沒有守童貞的義務，連基督用特殊的愛情與恩寵召喚的人，也不例外，除此，絕對沒有第二個答案。但是，對一個基督徒而言，如果義務的眞正源頭不是普遍的法律——這種法律顯然約束所有的人——而是天賦的恩寵，是天主聖寵在我們內心的推動，是天賦的才能，是特恩，那麼我們必須結論說，一個眞實的基督徒，不可輕易地忽視基督的特別聖召，而單單在表面的行爲上服從成文的法律。凡是單單以死板的法律作爲生活的準則，而不注視基督和愛的法律者，他的內心還是沒有革新。聖保祿在其反駁法律主義之虛僞道德的論辯中所非常關懷的，正是這種對立關係。

「能領悟的，就領悟吧！」（瑪十九12）。如果基督召叫一個基督徒，賦予他非常特殊的恩寵，那麼凡是具有眞實而熱烈的愛情者，必不能拒絕基督的召喚。假使他拒絕的話，他必會自覺忘恩負義，自知是爲了一些不榮譽的動機。基督召叫人時，決然不用法律的制裁加以威脅。祂是以心中的全部愛情來邀請被召的人。每一個基督的門徒都知道，到最後愛情就是法律。

顯然地，只有當聖召確定時，才有義務可言，並且義務之大小，應視聖召之確定程度。一個「可疑的」聖召，只能作爲進一步反省、考察、和祈禱的基礎，直到問題清楚明確爲止。

我們之具有眞正的基督徒精神，是在於我們期待天主的召喚，而非在於我們嚴格遵守普遍法則的最低要求。法律當然約束我們，因爲它顯示天主之愛。然而推到最後，就我們爲基督的門徒而言，直接影響我們個人的，却是祂的恩寵，祂的愛，祂賦予我們每一個人的特別任務。祂透過這些以一種最特殊的方式邀請我們，約束我們。

我們是基督奧體的肢體，每一個人必須按照基督給他指定的職位盡其義務。基督及其天國與每一個人有着清楚而具體的關係。唯有在這一觀點下，守貞的聖召才能清楚地顯示出來。凡是懷着這種態度全心歸向基督，期待祂召喚的人，必能眞確地分辨出自己的聖召。然而這樣的一種態度，只與那偉大的命令，那跟隨基督的命令，完全吻合。

(2) 聖召的標誌

童貞是一項特恩，一種聖寵，我們可以藉着祈禱追求它，但決不能靠自己的力量獲得它。只有蒙召的人，「能够領悟的人」，才能保守童貞。但一個基督徒，應當懷着純潔虔敬之心，平心靜氣地等

待天主的安排，看天主是召他守童貞，或是召他結婚。雖說童貞地位較爲優越，但是當一個人考慮了他的性格，氣質，及一切客觀環境之後，覺得天主召他走那條路時，那條路爲他就更好，也更正確。至論童貞聖召的特徵，下列幾點可視爲有效：

①熱愛基督，喜歡祈禱，內在的宗教精神。

②願意爲天主之國從事傳道事業，眞眞實實地具有愛鄰人的性向。

③爲作慷慨犧牲所必需的力量，有恆和堅定的意志，特別是基督徒的喜樂，因爲在主內的喜樂是我們的力量。

有的青年，可能抱着犧牲和孝愛的精神，放棄婚姻，以照顧父母的需要。有的可能是爲了兄弟之愛而自我犧牲。還有的本來很希望結婚，但因爲他們堅決拒絕順從一切不端和羞恥的行爲，而永不結婚。上述的這些人可以確信，在這樣高貴的自我捨棄中，天主必會賦予他們特殊的恩寵，使其在守貞的精神上具有眞正的意義。對於童貞聖召的這種態度，可能受到基督之十字架的特別聖化。

④經過困苦考驗的神修紀律。如果犯了相反貞潔的罪，經過悔改和持久的補贖之後，即不妨害人爲了天主之國的原故，而選擇獨身。但若一個人的思想主要地，或者大部分，被性方面的事物所佔有，或是一個人對於異性有着幾乎不可抗拒的吸引力，則他們很難有童貞聖召。

因了自然的狀況或非常的環境而無法結婚，這事實上並不是童貞聖召。然而這種情況可能爲童貞聖召舖路。它邀請人祈求聖寵，支持並指導他本着守童貞的精神作這被迫的捨棄行爲。

如果一個人懷着純潔的心靈和完全的自由過這種捨棄生活，這兒也有一種聖召。它是在痛苦中產生的。它沒有一個從未墮落的人的聖召那種青春的朝氣。但它仍是天主的眞實召喚，並

且可能深一層了解新生命，在十字架的陰影下之生命的奧跡。(147)

唯有以童貞之愛愛慕基督的人，才能自由地守貞。唯有透過這樣的愛，一個人才能到達長久自我控制的境地——躲避有害於心靈的危險——並使童貞生活成爲效法基督的一種特別方式。

基督的門徒決不可單單視獨身爲一種惡，或一種純粹的克苦行爲。在基督徒中，除了下面兩種情形之外，不可守獨身：一種是因了完全自由之愛而選擇的，另一種是抱着勇敢的犧牲精神和愛情，按照天主上智的安排，接受自己的命運——第二次的選擇。本着愛心和偉大的犧牲精神「在事後」所給予的這種同意，必須具有神修的基礎和準備。若是一個年輕的基督徒一天到晚只想着未來的婚姻，而毫不考慮是否可能有童貞的聖召，這對他不無道德危險。這種排他的態度，使得他很難爲基督保留純潔的童貞之心，然而這却是那些最後時刻的末世性質所要求的（參看格前七29）。萬一天主藉着預定的事件强迫他守獨身，作爲他生活中的命運時，他將不會有所準備。當然，萬一有這樣的情形發生的話，則被迫守獨身的人能够並且應當努力奮鬪，本着守童身的精神，依靠天主聖寵的助佑，約束和控制自己。但是，只有當我們開始深入了解童貞的恩寵和意義時，我們才能實現童貞的生活：

啊，幸運的損失，它爲我掙得了更偉大的愛情寶藏，使我深一層了解基督之愛。

三、獨身

「獨身」一詞，一般是指拉丁教會中司鐸們不得結婚的狀況。它跟完全自動地接受大品聯在一起。但這並不排除下面的事實，就是在西方教會裏，已婚的人也能晉陞六品，而不必守獨身。然而那

些在獨身狀況下領受六品的人，則獨身法仍舊有效。(Constitution on the Church, art. 29)。獨身的意義和重要，實際上跟童貞一樣，[148]只是獨身與獻祭有着特別的關係。自我奉獻的獨身生活對司鐸們具有特殊的意義，並且特別適當。[149]

在聖體聖事中奉獻和被奉獻的司鐸，應當在其整個生活中反映出大司祭兼祭品羔羊基督。他跟聖體中救主的交往應當反射在「天上的」生活方式中。他所有的愛應當屬於他所照顧的那些靈魂。他必須與基督一齊，並在基督內，愛護他們。他應當一心一意地關懷信衆，做他們的父親，不拒絕任何人。他沒有家庭分割他對大家的關注，或轉移他對大衆的熱火。如果說童貞狀況對教會十分重要，一如我們上面說過的，那麼它在至聖者的僕人中間應當顯示的最清楚，否則的話，那就可怪了。

還有一些牧靈方面的實際理由支持聖職人員的獨身生活：天主教司鐸在牧靈方面，尤其在解罪方面，受到特別的尊敬，獨身生活有助於創造並保存這種尊敬。獨身也是一種防衛，使人不陷於偏袒親戚，或種族及家庭精神。它使得聖職人員以及整個教會，在面對世俗權力的壓力時，具有較大的獨立和自由。

雖然法定的獨身生活不是源於天主，而是源於教會，但它在天主規定的秩序中，有着堅實的基礎。它是以福音中對童貞的勸誡爲基礎，爲這個原故，在教會裏一直實行着獨身制度。根據福音上勸人止於至善的觀點，在最初幾個世紀，有人自動採取了獨身制，如果說不是普遍的，至少許多主教及司鐸這樣作。許多教父，在其生活和言論中，都可證明初期教會對童貞及獨身之重視。[150]

關於教會中獨身制的法律結構，其最初的基礎是聖保祿的勸告，就是主教，司鐸和六品，只能由那些單單結過一次婚的人們中間去選擇（弟前三2～12；鐸一6「只結過一次婚」，或忠於一個妻

子）。如果說按照宗徒的指示，結過兩次婚的人不得任司鐸之職務，則我們必須結論說，第一個妻子死了之後，就不得再婚。

今天在整個東方教會裏盛行着再婚的阻碍，和禁止司鐸結婚的法令。雖然公元六九二年的特廬倫會議（The Trullan Synod）批准並確認了東方教會的作法，就是如果司鐸們在領受大品以前已經結婚，則准許他們繼續婚姻生活（主教則不可），但在西方教會裏，六品必須過獨身生活。厄爾未拉會議（The Synod of Elvira，在三〇〇至三〇六年之間），以及其他各種會議和第四世紀的教宗通諭，規定，凡是在領受聖品以前結了婚的聖職人員，從六品開始，都不可接近妻子。[151]西方教會的偉大教父們，如奧斯定，盎博羅削，耶羅尼莫，都是獨身生活的護衛者。[152]當時領受大品的候選人，從未婚的階層裏選拔的數量，比以前更多。

在第十世紀，紀律普遍地鬆弛，道德也普遍地墮落。當時的拉丁教會經過多方面的長期努力之後，才完全恢復了獨身制度。特別值得注意的是額我略七世和加里克斯都二世的工作。在一連串的地方會議之後，拉特朗第二屆大會（一一三九）終於聲明了，在整個拉丁教會中，凡是領過大品的（包括五品）聖職人員，其婚姻無效（大品爲使婚姻失效的阻碍）。

這項規定符合現行的法律。按照現行的法律，凡是自動領受了大品的人，不能締結有效的婚姻。[153]具有大品的聖職人員，如果他們試圖結婚，他們與其配偶都要受到教會法律的嚴厲制裁。對於東方教會的天主教徒，其標準實際上跟古代東方教會的作法一般無二。主教選自獨身的司鐸中，通常選自修會會士的階層，其他具有大品的聖職人員——雖然不准結婚——可以維持領受大品以前所締結的婚姻。至論其他方面，東方教會跟西方教會同樣重視童貞生活。

由獨身狀況中所產生的貞操義務，決非單單藉着不結婚就算完成了。其獨身生活必須是純潔和神聖的，任何內在和外在的不潔之罪都是褻聖之罪。(154)獨身生活是建基於最高的理想，而非建基於卑下自私的動機，這樣的獨身乃是對天主之奉獻。它是爲了天國的原故而奉獻的獨身生活。

在自動接受大品時所選擇的獨身生活，引起了所謂獨身愿的問題。在拉丁禮儀中，自動接受五品的行爲是否含攝着貞潔愿？單單按照法律的形式接受獨身生活，而沒有內在的奉獻精神和犧牲精神，無論在道德方面或宗教方面，都是站不住脚的，並且與基督徒童貞制的性質根本不符——基督徒的童貞是爲天國。(155)但是，雖然它要求的比單單按照法律的形式接受獨身生活更多，我却認爲不需要正式發愿，而是需要符合誓愿意義的奉獻精神，以及堅守這種立場的强大意志。自從第五世紀，教會的各種會議一致要求大品候選人正式發愿。(156)然而這種作法沒有普及。

如今現行的法律，要求領受五品的人，宣誓保證，他知道獨身生活的一切後果，並且自由而甘心地接受，實踐其所含蘊的一切職責。(157)雖然我們不可稱這種行爲是一個愿，但它確是一件宗教行爲，表示他自動接受了一種眞正屬於宗教性質的義務，一種公開表明且有證件爲憑的義務。

教會歷史明白地顯示出，教會不能不重視獨身生活，司鐸之職務也不能缺少對於受法律保護和支持的獨身制之熱烈的奉獻行爲。顯然地，慈母教會可以明智地使其法律的限制適應時代的需要。單單舉一個例來說吧，教會可以——如果她認爲有助於信仰的合一——將很久以來盛行於東方教會的習慣，推展到西方禮儀之中，就是不僅准許已婚的善良人士領受六品，並且准許他們領受鐸品，同時也可以繼續過婚姻生活。但是關於司鐸的貞操，教會決不會制定一條法律去掩蔽這項眞理，就是獨身生活，就其本身而言，最適合於司鐸的職務。筆者認爲：如果已受祝聖的司鐸，在受祝聖時自由自主地

選擇了童貞地位，然後又喪失了專一的熱火，不忠信地要從祭壇上取回他們的祭品，則教會更不能准許他們再登上祭壇。[158]

關於獨身生活之法定的標準和規範，不應使人得到一項錯誤的結論，就是它單單含攝着一種制定法所賦予的義務，因此一個人爲了任何嚴重的理由，即可擺脫法律的束縛。法律的束縛第一是爲保障人自由選擇童貞的地位，第二是爲使人忠於他以最完全的自由所發的誓愿。此種許諾本質上迫使守獨身的人過一種貞潔的生活，這種生活乃是每一個未婚的男女因了天主造物的秩序必須過的。

第二屆梵帝岡會議清楚地警告說，我們決不可視獨身生活純是外在地服從一條制定法而已。它的含義比這個多得多：「他們要深切了解，應當如何感激地接受獨身的地位，不要只把它當作教會法律的規定，而要把它當作天主的宏恩，爲了獲得這種恩惠，他們應當謙遜地祈禱。他們要憑着聖神的靈感和幫助，自由而慷慨地趕緊響應這個恩惠。」(On Priestly Training, art. 10, N. C. W. C. translation.)

對於獨身生活之高度的重視以及對於自由接受的獨身義務之忠實，不應當——我們不能不提醒人小心——誘使人對那些獨身生活觸礁的不幸個體，採取一種不友善的嚴格態度，或法利塞式的鄙視態度。分析到最後，唯有天主知道，事實上他們是否蒙受了獨身的聖召。唯有天主知道，是不是某種不幸的情境，再加上一連串不利的外在環境，使得他們完全不可能實踐他們所承擔下來的義務。無論如何，他們像其他任何受着精神痛苦煎熬的人一樣，需要別人耐心的敬愛。如果一個人在其困境中盡了最大努力，那麼任何一位他所拜訪的神修指導都應該幫助他，俾使教會當局再准許他領受聖事。

第三章註

① 這並非說，慾望是原罪的質料因素，更不是原罪的形式因素。

② 參看脫利騰會議有關原罪之訓令，D 792.

③ Fr. Zimmermann, *Die beiden Geschlecter in der Absicht Gottes* (Wiesbaden, 1936-),S 51.

④ Cf. E. Baumann, "Jada' und seine Derivate," ZAW 28 (1908), 31 f.

⑤ 注意下面的譴責言論：

Si quis dixerit vel crediderit, coniugia hominum, quae secundum legem divinam licita habentur, execrabilia esse. A. S. D 36. Si quis coniugia humana damnat et procreationem cascentium perhorrescit, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, A.S. D 241. Cf. also D 424.

⑥ Pascal, Br 358.

⑦ Cf. Karrer, in Hornstein-Faller, *Gesundes Geschlechtsleben*, S 163.
English translation: *Sex-Love-Marriage* (New York: Herder and Herder, 1964), p. 4.

⑧ L.c. p. 4.

⑨ Hornstein-Faller, *Gesundes Geschlechtsleben*, S 316.

⑩ Hornstein-Faller, Gesundes Geschlechtsleben, S 314 ff. (Ef Cf. note 9 nine above).

⑪ Cf. Th. Bovet, *Die Ehe* (Tuebingen, 1946), S 98 ff. (English translation: *Love, Skill, and Mystery*. New York: Doubleday); J. Goldbrunner, *Individuation*. 2 aufl. Freiburg im Breisgau, 1957. (English; *Individuation*. A study of the depth psychology of Carl Jung

(Notre Dame, 1965).)

⑫ 參看拙著：*Ehe in dieser Zeit*, S 511—542. English translation, pp. 444—471.

⑬ 這兒我們討論一般性的貞操及修殊的夫妻貞操所需的條件。在下一節裏，我們先要徹底說明婚姻和童貞的意義，然後繼續討論夫妻的貞操和童貞，只是在目前的討論中，我們必須把上述的部分理論視爲理所當然的。把這些問題完全孤立起來去觀察和討論，那簡直是不可能的。事實上我們常在本身清晰的領域中，討論那些近似的問題。

⑭ D. Von Hildebrand, *Reinheit und Jungfraeulichkeit* S 59. Englich translation: *In Defense of Purity*, p. 61 (New York: Sheed and Ward, 1935), has a slightly different version.

⑮ Kittel, Thw I S 46.

⑯ Augustine, *Enchiridion* cap. 117. PS 40, 287. (The Fathers of the Church, St. Augustine, p. 468, no. 117, The Writings of Saint Augustine, vol. IV, CIMA, N.Y. 1947, has the following version: "For carnal desire is supreme where there is not the charity of God.")

⑰ D. Von Hildebrand, *Reinheit und Jungfraeulichkeit*, S 69. Cf. English translation: *In Defense of Purity*, p. 69, for a somewhat different version.

⑱ F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre* IV, 2. S 108.

⑲ E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, S 334. English: *The Divine Imperative*; a study in Christian Ethics, trans. O. Wyon, (London: Lutterworth Press, 1937), p. 349.

⑳ Cf. M. Scheler, Ueber Scham und Schamgefuehl, in *Nachgelassene Schriften*, I (Berlin, 1934,) S 53—148.

㉑ Mausbach, *Katholische Moraltheologie* III, 93.

㉒ 不可引證 Sanchez 來支持相反的意見，因爲雖然他曾一度支持那意見，但他的意見後來改變了。在現代的作家中，A, Adam 的立場，模稜兩可。他認爲：關於卑下行爲之嚴重性的問題，整個的研究方法都不切題。他聲稱：「聖多瑪斯的立場，百分之百相反後來決疑論者的立場。」(*Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung ueber die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz* (Koeln and Krefeld, 1948), S 163). 當他排斥這種研究問題的方法時，下面一句話特別模糊不清：「關於『小事』的命題，它的意思只是說，一切故意引起的婚姻以外的『滿足』，都是大罪。」(L. C. S 157)。如果 A. Adam 所說的「滿足」是指每一次性的滿足，則他的意見跟我們相符。但是如果這樣的話，他就沒有理由說研究這問題的方法不切題了。他也沒有理由因爲多瑪斯將無貞操和無節制加以區分，而說這分法徒勞無益。J. Stelzenberger 引述 Adam 支持他的論題：「按照傳統的學說，關於『小事情』的說法是可能的，也是正確的。」(Moraltheologie 〔Paderborn 1953〕, p. 237)。不過那只是就某種意義言，即，不包括直接和故意尋求的肉慾。美國著名道德學家 J. J. Lynch, S. J. 關於這場爭辯曾說：「婚姻之外，在直接故意違反貞潔的行爲方面，沒有小事情，這一點也是沒有疑問的。雖然我們無法引證出任何確定的教會文獻，用這麼多話說出這個命題，然而教會的意思明顯相反任何較寬和的意見，以爲那樣的道理，至少在實際的層面，非常危險。」(關於由傳統而得的集合證據，參看 Zalba, Theologiae Moralis Summa 2 (1958 ed.) ss. 311). Thst 21 (1960), 225.

㉓ Est probabilis opinio, quae dicit, esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis. D 1140. 一九二九年聖座要求禁奢 P.A. Larakkers的作品，因爲它保護這個學說，即故意而不完全的性快樂不是大罪。(參看 Regatillo-Zalba, O.C. P. 341, note 44.) 不過我們必須清楚了

解，大罪常常假定，相對完全的思考和自由。

㉔ Cf. A Adam, O.C., p. 107 ff.

㉕ 參看關於小罪之可能性的最後理由的基本說明，I, 350. ff.

㉖ J. Fuchs. S.J. Sexualethik des heiligen Thomas, S 247.

㉗ 不過請注意管理已婚和訂婚人士的原理，pp. 361 ff., 370 ff., 376 ff.

㉘ De Veritate q. 15, a. 4.

㉙ F. Decurtins, in; Hornstein-Faller, *Gesundes Geschlechtsleben,* S 137. Cf. the English translation for a slightly different version, p. 347. (Cf. note 7 above.)

㉚ 有些人在討論某些不自然，不正常，和稀有的性罪惡時，試圖將若干相反貞操的罪惡描述爲自然的和正常的。此種「拜物教」的反常現象，使得蘇俄作家 Soloviev 對他們提出了諷刺的批判，不過這些批判倒很切題。他說：「如果在原則上那些性關係——以偏當全者——是不正常的，則我們只能抽得下面的結論：那些爲了滿足肉慾，而以這種方式購買女人的身體，並因此使靈魂與肉體分家的人，也必須被認爲在性方面不正常了。我們必須認爲他們有神經病，像變愛中的拜物教徒一樣，或者甚至像愛屍體主義者一樣。」
(Vladimir Soloviev, Der Sinn der Gesch-lechtsliebe, German Collective Worrs, [Freiburg im B. 1953], VII,242).

㉛ 請注意教宗比約十二世發出的警告，AAS 43 (1951), p. 851 ff. 致意大利天主教助產婦聯盟會議的演講詞，該會議是於一九五一年十月二十九日在羅馬召開。參看 CM 50 (1952) 49 ff. for the English translation. 這兒提到的教宗的警告在六十二，六十三頁。

㉜ 參看 CJC, Can. 1395 —1404.

㉝ 一九四三年五月十六日，聖座提出忠告，強調聽告司鐸在聽人告明相反貞潔的罪惡時，應保持極大的明智和

小心。參看第一卷，四五六，四五七頁，及五七九頁，註一一五，關於告解之形式的和實質的完整。並參看教會法典第八八八條，第二節。

㊴ 關於「目標和宗旨」此一詞語的意義，及傳統理論的正確說法，參看拙著Ehe in dieser Zeit, pp. 349 ff. 英譯本爲：Marriaga in the Modern World (Westminster, Md.: Newman, 1966), p. 306 ff.

㊵ 參看 III, q. 29, a. 2.

㊶ Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, art. 50.

㊷ 參看聖奧斯定："Proles, non ut nascatur tantum, verum etiam ut renascatur." 子女的利益不僅在於出生，而且在於再生。De nuptiis, cap. 17, PL 44, 424. 參看 Thomas, Suppl, q. 41, a.4; q. 49, a.5, ad 1.

㊸ 參看拙著：Ehe in dieser Zeit, S 294 ff. 英譯本第二五八頁及以下數頁。

㊹ 脫利騰會議有以下的決議：Si quis dixerit, licere Christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum A.S. Si quis dixerit, propter haeresim, aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a coniuge dissolvi posse matrimonii vinculum. A.S. (D 972 and 975).

㊺ CJC, can. 1119. Cf. CJC, can. 84.

㊻ 近來許多人對於「除非爲了不貞」這句話的起源，大加爭論。對於這場爭論，我們可以置之不理。這個片語本來是主說的呢，還是後來基督徒團體加進去的呢？這段話大約不是指眞實的婚姻（在原文裏，那些字能够是妻子，或只是「女人」），而是要求解散一種「姦淫」或姘居關係，根本不是指的婚姻。有些東方教會，在牧靈方面，容忍被遺棄的一方再婚，以爲那是較小的惡，並且是在盡了全力勸告失敗之後。他們的這種作法，不可被視爲異端。如果說，雖然教會提供了一切幫助和勸告，而離婚的夫妻再婚了，他們則應當盡可能

去作，並且對於他們還作不到的事，應當祈求天主，以便完全實踐天主的計劃。

㊷ D 977 f. 東方教會對於離了婚的夫妻之無辜的一方，在牧靈方面採取不同的辦法。脫利騰會議小心翼翼地不願得罪它們。

㊸ 參看拙著：*Ehe in dieser Zeit*, 304 ff.

㊹ Th. Bovet, *Die Ehe*, S 74. English: *Love, Skill, and Mystery* (New York: Doubleday).

㊺ CJC, Can. 1128 ff.

㊻ Cf. Can. 1130.

㊼ *Casti connubii*, n. 26—29. See *Seven Great Encyclicals*, p. 84 f. (Paulist Press).

㊽ Hofmann, in Gesegneter Ehebund. Passau, 1949, S 53.

㊾ H. Volk, *Die Ehe*. 1952, S 50.

㊿ *Past. Const. on the Church in the Modern World*, Art. 48. 當委員會準備有關婚姻的條文時，有些主教，由於強調「契約」，或「契約的同意」，而要求使用「不可收回的個人同意之婚約」一語。大家知道，委員會拒了他們的要求。（第四十八條）。以前的「婚約」往往是兩個家庭對於次要的事物及權利的契約。對現代人而言，「契約」是一種不涉及個人的東西。而且現代人所了解的「契約」一詞，是他能確定契約的內容。

(51) *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, art. 48. 這兒所說的只是一個提要，在我論婚姻的書上，討論得比較詳細。我們也討論了社會學方面及牧靈方面。參看 *Ehe als Heilsgemeinschaft*. 第一五六頁及以下數頁。

(52) H. Kuhaupt, *Die Hochzeit zu Kana*, S 108.

(53) SCG lib. IV, cap. 58. *On the Truth of the Catholic Faith*, Book Four, chapter 58, no. 6.

p. 250. (Honover House, N.Y.). Cf. also J. Fuchs, *Sexualethik des heiligen Thomas*, S 34.

⑭ J. Fuchs, *L.c.*, S 203.

⑮ Philipon, *Les sacrements dans la vie chréienme*, Paris, 1947, p. 263; English translation: *The Sacraments in the Christian life* (Westminster, Md.: Newman, 1954), p. 228.

⑯ D.V. Hildebrand, *Die Ehe*, S 32. English Translation, *Marriage* (New York: Longmans, Green, 1942), p. 41.

⑰ *L. C.*

⑱ Casti connubii, n. 42 f and 115. See *Seven Great Encyclicals*, p. 89 and 112 f. Cf. *The Church in the Modern World*, art. 48.

⑲ CJC, can. 1098.

⑳ 關於這點，參看拙著 Ehe in dieser Zeit 上面的詳細說明。上面是借助於牧靈神學和道德神學的光，從社會學的觀點，討論混合的婚姻。第二二四頁及以下數頁，英譯本一九五頁及以下數頁。

㉑ 參看 AAS 41 (1949) 427 f.; 跟馬克斯主義者結婚，連在法律上最教通婚（一個天主教徒跟一個受過洗的，屬於某一個基督教會或教派的人）。

㉒ AAS 22 (1930), 583. *Seven Great Encyclicals*, p. 111.

㉓ 這個論證當然不能說完全確定。H. Doms 在其名著：*Dieses Geheimnis ist gross. Eine Studie* ueber theologische und biologische Sinnzusammenhaenge (Koeln, 1960), 97 中提出了下面的意見，而且他有很好的理由：「按照我的看法，我們決不可假定，在大罪的狀態下作愛，事實上即是一條大罪。不過我們一定可以問，這樣的性交行爲在基督面前是否適當。」我們不可忽視婚姻及夫妻貞操之敬禮的一面。

⑥⑤ III, q. 29, a. 2.

⑥⑤ 婚姻的各種目標和宗旨，在聖事中，具有一種內在的統一性。在基督對教會之愛的無限多產性中，有一種內在的統一。聖事是基督對教會之愛的標誌和象徵。它不僅象徵基督與教會之愛的結合，並使夫妻藉着聖寵分享那種結合。H, Doms 以最有效的方式說明了這個意思：*Dieses Geheimnis ist gross. Eine Studie ueber theologische und biologische Sinnzusammenhaenge* (Koeln, 1960).

⑥⑥ Th. Bovet, *Die Ehe*, S 70.

⑥⑦ *Past. Const. On the Church in the Modern World*, Art. 50. 但請抱着不同的展望參考教會較早的文獻：CJC, can 1013; AAS 36 (1944) 103; AAS 43 (1951) 848 ff. (最後一篇是引教宗比約十二世於一九五一年十月二十九日對意大利天主教助產婦聯盟的演講詞：CM 50 (1952), 59 ff.

⑥⑧ *Past. Const. On the Church in the Modern World*, Art. 50. 我們可以注意，關於因了身體的缺陷或其他理由，而不能生孩子的婚姻之研討，在以前討論婚姻之不同目的的文字裏，已經可以找到。最大膽的言論，好像是聖亞豐索那段話：「婚姻可能有三個目的：內在的本質目的，內在的附屬目的，和外在的附屬目的。「內在的本質目的」有二：一是夫妻互相授與，再加上償還婚姻之債的義務，另一個是婚姻之不可分的聯繫。「內在的附屬目的」也有二：一是生兒育女，一是治療情慾。「外在的目的」可能很多，譬如像重建和平。」(Theol-Moralis lib. VI. Cap. 11, dubium 1., no. 882, ed. Gaude', Vol. IV, p. 61) 聖亞豐索並不否認，從另外的角度看，子女應當稱爲首要的目標。他常常稱它爲「內在的」目的，然而它並非對一切婚姻，或每一次的性交行爲都是本質的目的。他明白地主張，這不僅對於婚姻（契約）的同意是有利的，而且對於「婚姻的使用」（夫妻的貞操）也是有利的。(L.C., No 927, ed. Gaudé, vol. IV, p. 109.)

⑥⑨ AAS 43 (1951), 850 ff. Cf.CM 50 (1952), 60 ff.

⑦⓪ Augustine, *Sermo* 51 n.21. PL 38, 344.

⑦① E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen* (Tuebingen, 1932), S 341. English translation, *The Divine Imperative* p. 356. (Cf. note 19 above.)

⑦② *Casti connubii* n. 115. Cf. Seven Great Encyclicals, p. 113. *The Constitution on the Church in the Modern World*, arts. 49—51, 這兒對於溫柔之愛作了最圓滿的詮釋。

⑦③ Hornstein-Faller, *Gesundes Geschlechtsleben*, S 363. (Cf. note 9 above.)

⑦④ Cf. *Casti connubii*, n. 69. *Seven Great Encyclicals*, p. 96.

⑦⑤ H. Muckermann, *Der Sinn der Ehe* (Bonn, 1949,) S 120 ff.

⑦⑥ 關於男性「心靈」和女性「心靈」的特點兩極之間內在的整合情形，參看上述的有關學說。

⑦⑦ Th. Bovet, *Die Liebe ist in unserer Mitte* (Tuebingen, 1959), S 129.

⑦⑧ *Constitution on the Church in the Modern World*, art. 50. Pius XII, Address to the Italian Catholic Union of Midwives, October 29, 1951, AAS 43 (1951), 846; CM 50 (1952), 57 ff. Pius XI, *Casti connubii*, n. 53—55; *Seven Great Encyclicals*, p. 92.

⑦⑨ As to Saint Augustine, see bibliography; as to Saitnt Thomas, cf. J. Fuchs, *Die Sexualethik des heiligen Thomas*, S. 81. As to Saint Alphonsus see D, Lindner, *Der Usus matrimonii* (Muenchen, 1929), SS. 115 ff, 165 ff. 聖誕豐榮明白主張，即使夫婦——爲了良好的理由——明明希望不要懷孕，他們的結合仍是好的 (Theol. Moralis lib. VI, tr. VI, n. 927) 。第二屆梵帝岡會議，比大會以前的所有這種學家說得更清楚，更明白：「在婚姻生活內夫妻之密切而眞摯的結合行爲，是高貴和有價值的。如果這些行爲是以合乎人性的方式表達出來，則它們必能促進夫妻的互相投予，使他們以愉快的和甘心情願的心境，互相充實。（上面引證的出處，第四九首。）

㉙ *Past. Const. On the Church in the Modern World*, Art. 50.

㉚ *Past. Const. On the Church in the Modern World*, art. 51.

㉛ CJC, Can. 1014.

㉜ Cf. Lindner, *Der Usus matrimonii*, S 52 ff.

㉝ Ambrose, *Expositio Evangelii secundum Lucam lib.* I, PL 15, 1552.

㉞ H. Muckermann, *Der Sinn der Ehe* (Bonn, 1949), S. 108.

㉟ 只舉「個例」關於這個問題的可靠資料，可在下面「書中找到：Claire Souvenance, *Die Freude in der Ehe* (Salzburg, 1960).

㊱ 這個問題在拙文中有較詳細的討論："Verantwortete Elternschaft-aber wie?" *Theologischer Digest* 2 (1959), 153 ff. Cf. my article, "Responsible Parenthood," *Commonweal*, June 5, 1964.

㊲ Pius XII, Address to the Italian Catholic Union of Midwives, October 29, 1951, AAS 43 (1951), 845 f. CM 50 (1952), 56 f.

㊳ *Casti connubii*, n. 59. *Seven Great Encyclicals*, p. 93 f.

㊴ H. Muckermann, *Der Sinn der Ehe*, S 111.

㊵ Pius XII, Address to the Italian Catholic Union of Midwives, October 29, (1951), AAS 43 (1951), 846. CM 50 (1952), 57 f.

㊶ CM 50 (1952), 57. (Cf. note 91 above).

㊷ L.J. Suenens, *Amour et maitrise de soi* (Bruges, 1959), p. 113. English: *Love and Control* (Westminster, Md.: Newman, 1964), p. 100.

㊸ *Konst Gaudium et Spes*, Art. 50.

⑮ Address of Pius XII to the National Congress of the "Family Front" and the Association of Large Families, Nov. 26, 1951. The citation is from page 859, AAS 43 (1951). The translation is found in CM 50 (1952), 311.

⑯ *Konst Gaudium et Spes*, Art. 51.

⑰ *Gaudium et Spes*, art. 51.

⑱ 參閱基督之律三，197 及 200 頁。

⑲ *Gaudium et Spes*, Art. 51.

⑳ St. Alphonsus, *Theologia moralis*, liber VI, n. 954.

㉑ *Gaudium et Spes*, Art. 51.

㉒ 此處作者決無意傷害或取替教會的訓誡權：教會若有新的不同的宣佈，本人自當收回己見。

㉓ *Konst. Gaudium et Spes*, Art. 51.

㉔ Alfons von Liguori, Thologie Moralis Liber VI, n. 947.

㉕ 這個答案是建基於教會教判部一九一六年六月三日的答覆。問題集中於該部在答覆中給予下面詞語的正確說明：“Passive se habeat”（保持被動的態度）。再者，我們必須注意，當這邪惡的行爲發生時，絕對需要一項嚴格的牧靈措施。今天鑑於離婚的惡果——這是更可怕的——在牧靈方面常常需要極大的明智。

㉖ Cf. Aertnys-Damen, *Theol. moralis* II n. 896, *quaeritur* 3.

㉗ J. Fuchs, Greg, 1962, 819.

㉘ D. Von Hildebrand, *Reinheit und Jungfraeulichkeit* (Muenchen, 1928), S 120.

㉙ Hornstein-Faller, *Gesundes Geschlechtsleben*, S 205. (Cf. note 9 above).

㉚ Bovet, *Die Ehe*, S 114.

⑪ Cf. Van der Vede, *Die vollkommene Ehe*, and Chanson, *Art d'aimer*.

⑫ Hornstein-Faller, *Gesundes Geschlechtsleben*, S 375. (Cf. note 9 above).

⑬ AAS 43 (1951), 848. CM (1952), 59.

⑭ 聖保祿這些言論並非讚賞童貞聖召，這點可從致格林多人第一書同一章中看得清楚（七25及以下數節）。他對已婚夫妻的指示（七7）把這一點說得十分明白，因爲保祿指出他個人的童貞聖召。

⑮ Cf. *Casti connubii, Seven Great Encyclicals*, no, 25, p. 84.

⑯ Cf. *Suppl.* q. 64, a. 2.

⑰ Cf. *Supp.* q. 64, a. 1, ad 2.

⑱ CJC, can. 1129.

⑲ AAS 41 (1949), 557 ff. CM 48 (1950), 250 ff.

⑳ Pius XII, AAS 41 (1941), 560. CM 48 (1950), 253.

㉑ Cf. CJC, can. 1119.

㉒ Cf. Aertnys-Damen, *Theologia moralis* II n. 907.

㉓ D. von Hildebrand, *Reinheit und Jungfraeulichkeit*, S 90 f. Cf. *In Defense of Purity*, p. 90.

㉔ D. von Hildebrand, Reinheit und Jungfraeulichkeit, S 102. Cf. *In Defense of Purity*, p. 100.

㉕ 被譴責的命題如下：“Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret cuopa ac defectu veniali. D 1159.”

㉖ Cf. Salmanticenses tr. 9 cap. 15, n. 57: Cf. also D. Lindner, *Der Usus matrimonii* S 191.

㉗ AAS 44 (1952), 526.

㉘ Th. Bovet, *Die Ehe*, S 182.

㉙ Hornstein-Faller, *Gesundes Geschlechtsleben*, S 141. (Cf. note 9 above.)

㉚ Cf. CJC, can. 1142.

㉛ Pius XII, *Sacra virginitas*, AAS 46 (1954), 161 f. *On Holy Virginity*, March 25, 1954, NCWC pamphlet, p. 1 f.

㉜ 在基督教陣營裏我們也可以找到這項眞理的見證，這是令人快慰的。Karl Barth 說：「當我們提到男人和女人時，我們必須無條件地，首先接受這一點：有一種眞正基督徒的服從，它不是將人領向婚姻，而是超越婚姻，這即是，只有在一個人眞正選擇時，面臨婚姻的基督徒的眞正服從方能存在。在這以前，他先是接受了能力和義務，能够本着自由和精神的自制去走這一步，而別的人則能本着同樣的自由和精神自制不走這一步，並且他把這能力和義務當作他特殊的恩惠和聖召。」(*Kirchliche Dogmatik* III/4. S 164.)

㉝ Augustine, *De sancta virginitate*, 8, PL 40. 400.

㉞ H. Kuhaupt, *Die Hochzeit zu Kana*, S 229.

㉟ Trent: Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius, manere in virginitate aut coelibatu, quam jungi matrimonio. A.S. D 980.

㊱ II—II, q. 152, a. 2, ad 1.

㊲ D. von Hildebrand, *Reinheit und Jungfraeulichkeit*. S 182. English: *In Defense of Purity*, p. 175.

㊳ H. Kuhaupt, *Hochzeit zu Kana*, S 235.

㊴ R. Guardini, *Ehe und Jungfraeulichkeit* (Mainz, 1926), S 16.

⑩ Augustine, *De sancta virinitate* c. 11, PL 40, 401.

⑪ II —II, q. 152, a. 3, ad 4.

⑫ J. Dillersberger, *Wer es fassen kann* (Salzburg, 1933), S 54.

⑬ E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen.* S 367. English: The *Divine Imperative,* p. 382. Cf. Note 19 above.

⑭ Theodoret, *Interpretatio Epistulae* 1 Cor 7:32; PL 82, 283.

⑮ J. Dillersberger, Wer es fassen kann. S 136.

⑯ CJC, can. 214.

⑰ R. Guardini, *Ehe und Jungfraeulichkeit.* S 69.

⑱ Suhard 樞機主教在其牧靈函 Le Prêtre dans la Cité 1949, p. 34 以美麗的文筆闡明了獨身的深刻意義。它是在不分割的愛中之完全的奉獻。「貞操是愛及愛的記號」 (La Chasteté est Amour et Signe d'Amour)

⑲ 教宗比約十二世在其關於天主教鐸品的壯麗通諭中 (AAS 28, [1936], 24 ff.) 清楚地强調眞正的獨身與被迫的獨身之不同。

⑳ Cf. E. Vacandard, "Celibat," in DTC C. II, 2068 ff.

㉑ Placuet in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus, vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a conjugibus suis et non generate filios; quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur. D 52c. Cf. also D 89.

㉒ Augustine, *De conjugiis adulterinis* II cap. 20 PL 40, 486; Ambrose, *De officiis ministrorum* I. cap. 50, PL 16, 97 ss.; Jerome, *Sdv. Jovinianum* I, 34, PL 23, 256 ff.

㊽ CJC, can. 132; 1072.

㊾ CJC, can. 132 ss. 1.

㊿ Cf. W. Bertrams S.J. "De fontibus obligationis caelibatus clericorum in sacris, W PRM 41 (1952), 107 ff.

(51) Cf. A.Scharnagl, "Zoelibat," in LThK, X, c.1089.

(52) AAS 23 (1931), 127; 24 (1932), 74 ss.

(53) Trent: D 979.

第四章　天主在世間財物的領域中之愛的統治

天主如此創造了人類，無論就其爲個人或社會的成員，在在都需要世上的財物以維護其存在與謀求發展。造物者慷慨而豐裕地將這些財物賜給了人類大家庭，可是並沒有免除他常常工作之需要。如果說天主願意憑着祂賜與人類的財物而發揚祂愛的統治，則人即應當同意天主在造物界所顯示的明智計劃。他有責任懷着知恩報愛的心情，把天主所賜的恩惠當作愛的方法和工具，在世界上努力工作，以證明他是天主的肖像。

一個基督徒也知道世間的財物具有誘惑性。人類因了自己的驕傲和自大，而把財物當作虛榮和敗德的奴隸。財物的性質並不是這樣。它們之所以變成這樣，只是因爲它們跟人發生了關係，而不能符合天主最後的計劃（參看羅八20及21）。世上的財物具有物質性和黑暗性。在這些財物中，我們能够看出自私的和野心的人類之反映。他絲毫沒有超然的精神，他想把握世界上一切使他快樂的東西，而不顧天主計劃的眞實意義。

基督藉着自我奉獻——以服從和極度的貧窮——使得祂的門徒對世上財物有了一種新關係的可能。由於人被救贖了，並且只因爲他被救贖了，所以他同意了天主愛情的統治。天地萬物也意識到天主的子女開始有了自由。唯有藉着救贖的事實，人方能再次辨認出萬物的眞正秩序及其對救恩的渴

望。天地萬物像人一樣，都被救贖了，它們有了希望，渴望自由，渴望天主子女之光榮的自由：

凡受造之物都熱切地等待天主子女的顯揚，因爲受造之物被屈伏在敗壞的狀態之下，並不是出於自願，而是出於使它屈伏的那位的決意；但受造之物仍懷有希望，脫離敗壞的控制，得享天主子女的光榮自由。因爲我們知道，直到如今，一切受造之物都一同歎息，同受產痛。（羅八19及以下數節）。

根據以上啓示的道理，我們將討論下面的題目：基督徒對世上財物的評估（第一節）；財物的合理使用（第二節）；從創造和救贖的觀點提出一個關於健全經濟秩序的基本大綱（第三節）。

第一節　基督徒對世間財物之評估

一、由於愛也為了愛

(1) 愛的恩惠

現世財物之最珍貴的地方，不是它們對任何目標的實用價值。現世財物中最根本也最令人感到欣慰的，是這個：它們是天主愛的恩惠。天主分施這些恩惠的慷慨行爲，顯示了祂對我們的父愛與關懷。從這種愛情及慷慨的觀點來看，一個人對現世的財物煩燥焦慮，是不合理的（瑪六25及以下數節）。事實上物質的恩惠爲人提供肉體的需要和福利，使人生活得更美好；而這些恩惠乃是另一種恩

惠的象徵和證據——這即是天主本着父愛賜予人類精神生活的恩惠，這些恩惠比物質恩惠要大的多。靈魂比食物和衣服要珍貴無限倍（瑪六25）。物質的恩惠是一種珍貴的標記，它象徵着天主之國的價值無窮的恩惠。

你們先該尋求天主的國和它的義德，這一切自會加給你們（瑪六33；路十二31）。

天主之國及其恩惠——遠遠超越現世的恩惠——對我們而言，比着世間任何東西都要珍貴得多。可是天主的王國及統治也要求我們不斷地承認，物質的財富是天主的恩惠，我們必須利用它們來服務天主，讚美祂的愛情及最高主權。既然現世的財物到最後是指向天主之國，我們必須以如此的方式使用它們，就是，不但不因了現世的財物而失掉永恆的財物，反而更加重視永恆的財物（參看教會在聖神降臨後第三主日所作的禱詞）。

天主賜給了人統治現世財物的權柄。他對萬物的主權（創一28及以下數節）顯示他相似天主，故此，世上的財物是天主爲愛的統治的恩賜，對我們是一種光榮的事（Ehrende Gaben）。所以當人使用其對世界的權柄時，他應當完成自己，顯示自己爲天主的肖像，藉以反映並宣揚天主之愛的統治。人必須特別在統治世界的行爲上顯示他相似天主，因爲他比其他受造物更爲優越，他必須把它們當作愛情的恩惠，爲自己並爲隣人使用它們，並藉此承認天主的最高主權。

我們對現世財物的基本態度，必須是感激這一切恩惠的賦予者。人在世物上所遇到的一切危險，其根源都在於缺乏知恩。如果一個人忘記了它們是天主聖愛的恩惠，他就不能再按照他應當享受它們的方式去享受了。他將只看到它們的實用價值，並且極易陷入純粹的功利主義。純粹實用主義的動機不能使人團結，因爲物質本身含有分離性。反映在現世財物中的天主統治的光輝，令人着迷，並且，

如果人不以感恩和崇拜的心情把它們導向天主，則那光輝就誘使人拿它們當作偶像。

由此可知，貪吝，就其爲缺乏知恩之最明顯的後果而言，含有一種偶像崇拜的因素（哥三5；弗五5）。貪吝的人不能進入天主之國（弗五5），因爲他把這世上的財物當作他最終的目的。他的心靈——愛情之最根本的源頭——完全陷入了俗務之中，以至於天主聖言無法在他心裏紮根，不久必被窒息而死（瑪十三22）。爲財神服務的貪吝是如此佔有一個人，以至使他完全不願爲天主服務（瑪六24）。當貪吝的人被邀請在永恆之愛的婚筵上作貴賓時，他竟以欺瞞和鹵莽的恐怖態度予以拒絕。他對現世財物的迷戀佔有了他所有的時間（路十四18及以下數節）。貪吝，如同肉慾一樣，顯示出一種缺乏喜樂的，遠離天主的心靈（弗四19）。

因爲貪愛錢財乃萬惡的根源；有些人曾因貪求錢財而背棄了信德，使自己受了許多刺心的痛苦。（弟前六10）。

特別是在聖所服務的聖職人員決不可貪戀世上的財物（弟前三3；六10～11）。主曾勸告我們說：

> 你們要謹愼，躲避一切貪婪，因爲一個人縱然富裕，他的生命並不在於他的資產（路十二15）。

救主耶穌之警告人不可貪戀世上的財物，並非貶抑它們的眞正價值。正相反，貶抑產生於對世俗事物之邪惡的迷戀，產生於瘋狂地追求財產，救主耶穌在富農的比喻中，就是要使我們注意到這一點（路十二16及以下數節），他的糧倉一直在不停地擴大，以滿足他貪財的慾念。如果現世的財物僞裝成人的最後目的，以至於誘使人遺棄天主，那麼我們即必須「仇恨」它們，「輕視」它們。但是如

果我們從它們的眞實性質去觀看它們，把它們當作天主愛情的禮物，則我們可以，並且必須，懷着感恩的心情，按照它們的眞正價值，接受它們。對於世俗事物的眞正超脫，引領我們以純淨而令人幸福的愛，去愛這一切恩惠的賦予者。

(2) 愛情之富有犧牲意義的恩惠，自願的貧窮

人可以將世上的恩惠獻給天主，當作還報，當作祭品。宗教歷史顯示，人類在敬禮中將森林，田地，羊群中的第一批收穫獻給天主，其意義是如何重大。原始民族之奉獻第一批的收穫，是一項最佳的證據，證明了這些純樸的百姓對於世間財物之基本特質具有非常清晰而直接的認識。他們完全了解，這些財物是天父愛的禮物。爲了發揚敬禮，並爲了教會的偉大傳教工作，所作的獻儀，（教會所征收的稅及一切自願的奉獻）尤其是拿天主最珍貴的禮物對天主所作的奉獻——這也是我們工作的成果——就是將這禮物變成（在聖體聖事內的變質）天主聖愛的最高禮品及世界給天主的最佳祭品——這一切比什麼都能顯示世間財物之最深奧的意義和最崇高的潛能。它們是天主聖愛的表現和反映，因此它們的目的是爲顯揚天主聖愛。

關於現世財物之意義的這種最後的表現和實踐，也可以在自願的貧窮，尤其在貧窮聖愿中看得出來。這兒我們看到對世間財物之最崇高的超脫，以及爲了天國之最高貴的使用。一位有錢的青年對法律充滿了熱忱，並希望超越法律。於是主耶穌給他指出了貧窮的完美境界：

你若願意是成全的，去，變賣你所有的，施捨給窮人，你必有寶藏在天上；然後來跟隨我。

少年人一聽這話，就憂悶地走了，因爲他擁有許多產業。於是耶穌對門徒說：「我實在告訴

你們：富人難進天國。我再告訴你們：駱駝穿過針孔，比富人進天國還容易。」（瑪十九21～24）。

救主說：「如果你願意是成全的」。這樣祂指出了跟恩寵的時刻相符的特別動機，因爲救主是在邀請他以獨特的超然態度，就是拋棄一切世上的財物，來跟隨祂。適合這最後時刻的成全，是完全擺脫一切跟聖寵時刻之莊嚴及迫切相衝突的事物。已婚人士也必須毫無牽掛地接受教會的天上新郎，就像是沒有結婚的一樣。

購買的，要像一無所得的；享用這世界的，要像不享用的（格前七30～31）。

救主是在邀請我們剛才說過的那個富有的青年時，說到這種成全。末世論中的人將有他的「寶藏在天上」（瑪十九21），上主要來出席這快樂與愛情的永恆婚禮，對於蒙召跟隨耶穌的人而言，在心靈中捨棄財富，內心裏超脫一切世上的財物，是絕對必須的。藉着自願的貧窮，外在地捨棄財物，假定一種特殊的聖召。自願貧窮的狀態應當宣揚基督徒對世上財物之基本態度，正如童貞狀態是所有基督門徒之精神的完美表現，連已婚的人也不例外。自願貧窮的狀態是對天主聖愛之永恆富藏的永恆見證，這永恆的富藏在今世已經實現，並已開始指向最後的，永恆的實現。

基督並不譴責財富或富人本身，而只是譴責貪吝，譴責對世上財物的眷戀。就連窮人，乞丐，無產階級的人，如果他們拼命追求財產，全心全意地貪戀財物——實在的或想像的——則他們也能因了妬忌富人而墮入貪財的陷井。不過，最易於完全受金錢的享受所欺騙者，經常是那些擁有財產的人。

財富，尤其是龐大的財富，對於墮落的人而言，是三大危險的根源：在獲得及使用財產上自尊自大；貪吝，它不加節制地積聚財富，並且對今世未來的安全，比着對跟天主的永恆友誼，更爲關心；

奢侈，亦即在使用物質物方面漫無節制。

自願的貧窮聖愿就是要在根本上克服這些危險。在貧窮聖愿中，基督的門徒捨棄一切在獲取和擁有財產方面的自尊自大。事實上，他放棄了個人在使用現世財物方面的一切獨立，以便跟基督一起——祂雖擁有一切財富（格後八9），却爲了我們衆人，變得赤貧——爲所有驕傲的，濫用天主之恩惠的人，補贖罪過。他爲了窮人，或爲了聖善的事業，而放棄一切繼承的或積聚的財富。這樣他藉着一種最慷慨的決定，證明了天主的恩惠——愛情的方法——之崇高價值，證明了可以用這些恩惠爲天主之國服務。他放棄了用自己的方法照顧自己的未來的自由，把這樣的關懷託付給團體生活，爲能全心全意地關心一件大事，就是「天主之國的來臨」。

團體生活的實踐，通常跟貧窮聖愿聯在一起。它證明了現世財物的首要意義，就是把我們跟那些同我們一起從天主手裏接受財物的人結合在一起，跟那些在天主創造的宇宙裏與我共同使用財物的人聯合在一起。再者，「團體生活」的選擇，即是公開承認，在使用現世財物方面，要跟所有貧窮的弟兄們一起加以節制，爲的是在基督內的窮人不享有其他貧窮的弟兄所沒有的東西。「團體生活」的理想，決不强調權利，而願意比別人所擁有的更少爲滿足。

爲團體生活負責的上司必須首先保持節制的精神，以及對同夥的修士與團體之愛的關懷。每一個成員不僅在要求方面遵守節制——在一種眞實的意義下，他一無所有——而且他也必須關懷他的同伴與整個團體。上司們應當深切注意，使修士們常常牢記貧窮的理想，不受世上財產的束縛，以及天主之國的任務。

個人：藉着貧窮的願愿，連擁有財產的資格都捨棄了。他只能爲團體獲得財產。藉着「簡單」聖

願，嚴格地說，他沒有捨棄擁有財產的資格，而是許下不爲自己的好處使用任何財產，並放棄了在獲得及使用現世財物方面的獨立與自主。在這些要點上，簡愿跟顯愿是同樣的「徹底」。「不擁有財產」的精神，亦即不對世上財物作特別的要求，和本着大公無私的態度爲團體服務，乃是基督徒貧窮的本質。

爲許多人，「貧窮」祇是一項勸諭，一種特殊的聖召。別的人則把貧窮當作强行加諸於他們的十字架。但是每一個基督徒，無論是富是窮，無論是在修道院中或是在俗，都應當努力獲得福音的精神，亦即從內心捨棄財物，並且超然地使用天主聖愛的禮物，爲天主服務。凡是不得已受窮，甚至缺乏生活必需品的人，必須憑着天主聖寵，本着福音的精神，使他在今世的貧窮成爲末世論的標記。他的貧窮應當證明他信賴天父之愛的關懷，證明他效法被釘十字架的，完全忘我的基督。如此，强迫加諸於基督徒的貧窮，將會藉着與聖寵的合作——天主常會將聖寵賜與祂的忠僕——一變而爲愛情的邀請，此邀請決不低於邀請富人爲了天國而放棄一切所有的召喚。自動捨棄財物的榜樣，對於那些不得已而受窮，並掙扎着了解及實踐貧窮之較深意義的人，應是一則教訓。那些自動捨棄財富的人，可以幫助那些無物可捨的人了解其聖召的意義。

按照聖方濟各的貧窮理想——許多乞食修會都跟隨了他們——不只一個個「貧窮」的修士必須捨棄一切私產，一切產業的獨立使用，及一切剩餘物資——而且團體本身也必須是貧窮的。團體必須實現貧窮的理想，並且不可用永久性的財產權來保障未來的安定，並利用這種方法宣揚貧窮的理想。他們眞像乞丐一樣，甘願靠基督徒的施捨過活，以便全心全意地爲天主之國及窮人服務。他們在這完全的奉獻中，工作而不求報酬，因此沒有給貧窮的團體賺到一分錢。他們像基德紅的一小隊無畏的戰士

一樣（民七1及以下數節），形成了一批很有紀律的軍隊，隨時準備爲福音效力。

按照本篤會的理想，修士個人應當像方濟各會士一樣，實踐完美的貧窮。但是他們的會院可以擁有相當的財產，以安定修士的生活，使他們對於現世的財物毫無牽掛。

顯然地，這兩種理想，在實踐目標上，各有長短。無論在什麼情況下，這窮人的團體，修會社團，必須在獲取並使用現世財物方面，以身作則。它們必須首先在節約和愛德的服務上樹立範表，一心一意地注視天主之國。如果他們保持了眞正貧窮的精神，則隱修士對照顧靈魂，慈善工作，和推展基督徒文化各方面的貢獻，必然十分偉大。

第二屆梵帝岡大會强調，個人與團體都須有貧窮的精神。「修會團體應當按照當地的情境，甘心情願爲貧窮作類似集體性的見證，並爲了教會的需要和幫助窮人而使用它們的財物。……」(On the Adaptation and Renewal of Religious Life, art. 13, N.C.W.C. translation.) 對它們而言，財產決不可是權勢的象徵。

(3) 現世財物是愛的工具

按照天主上智的計劃，物質財富不僅迫使我們感謝天主，而且使我們與別人在今世生活中團結在一起。共同努力獲取財物，共同擁有並使用天主的禮物，可以把人類大家庭中的每一個成員聯合在一起，並鼓勵他們常常互愛互助。由於個人的局限，他們必須互相交換財物。此種情形應當使我們知道，在社會秩序裏，我們根本上互相需要，並應教導我們應當共同負責，共同努力，並互相關懷。天主賜與我們的財物是十分重要的愛情的工具。它使人能够互相授與，彼此分享。我們可以藉着這些方

法顯示大公無私的互愛，可以幫助別人的需要，解救別人的痛苦。

物質財富在表示愛情方面非常重要。關於這點，主耶穌說得很明白。祂要按照我們使用財物的尺度來判斷我們（瑪二十五34及以下數節）。①凡是不把現世財物視爲愛情的工具者，必會使它們成爲「邪惡之財神」。但是，凡是用它們來顯示並喚醒友愛之精神的人，必將因此進入愛情的「永久居處」（路十六9）。「世俗之子」技巧地使用他們以不法的手段獲得的財富，財神，以圖達到他們的目的（參看路十六8）。在這使用現世財物的藝術上，「光明之子」不可讓世俗之子佔先。

所以一個基督徒必須非常重視我們生活中的社會秩序與經濟秩序(生產，獲取，擁有，與使用)。他應當爲了天主之國的基本法律，而深切關懷那些秩序。儘管這些財物屬於較低的層面，因爲它們是暫時的，而沒有超越的價值，可是一個基督徒必須比着資本主義者或馬克斯主義者，更重視它們。因爲資本主義者和馬克斯主義者這兩個極端份子，皆在自己的方式下，把這些財物看作他們的最終目的，因而無法看出天主在祂的恩惠中所反射出的愛。然而一個基督徒任何時候都不可忘記，天主的這些恩物要求他對天主的所有子女，表示知恩報愛，不可忘記，他對待「這些愛情工具」的方式，決定他能否永遠得救，能否獲得愛情的永恆團體之獨一無二的財富。

因此很明顯地，對於天國的首要關懷，並不阻止一個信徒在世界上從事人的活動：

凡是聽從基督，首先尋求天主之國的人，他必會懷着更堅強更純潔的愛情，幫助所有的弟兄，並在愛德的感動之下，完成正義的工作。(On the Church in the Modern World, art. 72, N.C.W.C. translation)。

人被基督救贖了，並因聖神變成了新的受造物。因此他能愛天主所創造的萬物本身，並且他應當這樣作。他能夠從天主那兒接受它們，尊重它們，並恭敬它們，把它們看作不停地從天主手中湧流出來的恩惠。他爲了萬物而感謝恩主，他本着一種超然和自由的精神享用它們，因此他能進一步地眞正擁有它們，他像是一無所有，可是他却擁有一切。「一切都屬於你們，你們屬於基督，基督屬於天主」（格前二十二23）。(On the Church in the Modern World, art. 37, N.C.W.C. translation.)

二、被正義和權利所保障的財產

根據事情的性質，擁有財產和經濟事業，需要法律的準則和正義的秩序。此種權利和正義的秩序，應當避免兩個極端：不可過寬，也不可過嚴。唯有在這種方式下，才能避免對廣泛的準則和規定予以任意的解釋和應用，同時也保存了活動的自由和創造的精神。一大堆法律的約束和規定，再加上繁瑣的限制，使人的生活無法忍受並阻礙經濟的發展。法律所制定的秩序不能、也不可取代社會秩序，正義，和愛德之最有效的力量。社會整體，在其所有不同的方面，必須受制於各種形式的正義之德，並應受愛德的支配，以及從愛德接受活力。整個人類的秩序必須本着愛德爲正義服務。

(1) 民法和正義之德

財產必須受正義及其公共防衛的保護，此公共的防衛即是法律和權利的制度。國家當局必須設

法，不讓任何國民侵犯別人的財產權，並使每一個人實現其對社會的義務——這些義務本來含蘊在財產權中。但是正義延伸得更遠：正義是每一個人良心的道德法庭。良心的法庭，國家的法律和監督無法侵入。在這良心的法庭裏，有一種力量催迫並推動個人，使其不要違反他人的自然權利和制定的權利（這兒主要涉及交換正義），並實踐其對隣人及社會的義務——自然而然地從他的財產和財產權而生的義務（主要爲社會正義）。

在所有權的法律準則方面，國家應當以自然權利爲基礎，保護它們，並且具體而詳細地加以規範與實施。即使那超越自然法之明顯準則的財產權，也受制於民法。這樣的法律，只要它們眞是公正的，這即是說，只要涉及團體的眞實利益，並且不違反他人的權利，它們即有約束良心的力量。許多自然法未加規定，或規定不清楚的事項，必須由國家的制定法律來管理。自然法太不確定，無法保障秩序之永久清晰與完美。因此我們可以說，眞正有助於社會的制定法，是以自然法的力量約束人心，因爲自然法要求人對權利和義務予以更確定，更具體的規劃。

天主教道德學主張，我們在宗教上與道德上有義務服從國家的法律，例如財產法，物價結構法，以及經濟生活的各種法令。它並且主張，即使是在法律之客觀合法性有疑問的情況下，我們也至少暫時應當假定它們具有約束人心的力量。②

國家應當保護財產的安全與秩序，因此它有資格管理財產權。首先它必須小心監督財產的社會功用。以前的道德神學，曾經使用高級管理權（dominium altum）這個詞語，以表示國家對私有財產的較高權利。

國家的公正法律，是按照法律本身的含意和目的，約束人心。

不過許多法律（特別是涉及契約之有效性的法定形式），如果我們對它們正確的了解，則它們就不會無條件地强迫人遵守這些法律形式。到最後，它們只不過是規定，如果一個人不遵守這些形式，他就失去了爲了保障權利和利益而訴諸法律的權利。可是缺乏法律的保障，其本身並不取消由契約而產生的相互的道德義務（例如，有的契約按照自然法來說有效，但不符合民法所規定的標準，這些契約的條件，是應當遵守的）。另一方面，如果一個人不肯實踐這樣的契約，而訴諸國家法律的規定，以尋求法律的保護，一般而言，不可用隱暗的方法叫他們賠償。如果個人私底下執行法律，則很有損傷法律所提供的公共安全的危險。

國家有權利，事實上往往也有義務，規定一些精確的法律形式，以保障契約的有效性。但它不必使這些形式具有約束良心的力量。同樣，有的契約沒有遵守法律的形式，在此情況之下，國家也不必使不遵守這種契約的行爲具有約束良心的力量。當然，國家沒有義務監督人是否遵守這些契約。如果法律的保障跟法律形式的奉行結合在一起，則法律的目的就往往達到了。這些法律的目的，主要是控制並限制有關權利的訴訟，而不在於約束良心，使人非遵守某些特殊的契約形式不可。這樣的法律也許可以說是一種「刑法」。可是，既然國家對於不遵守法律的行爲，不直接規定任何處罰，則這些法又不可被視爲狹義的刑法。

如果國家對契約的有效性或義務作了宣判，則我們必須遵行這宣判，因爲法庭的決定具有約束良心的力量。再者，明智的目的是保護自己和別人，使大家免於爭論和損失，在許多情況下，此種明智要求人遵守法律的形式，以便受到法律的保護。

但是正義之德禁止我們傷害——不遵守具有自然法之約束力的契約——一個不認識制定法之規定

的立約伙伴，也不可傷害一個雖然明知法律的程序，却完全信任我們的誓言的人。在某些特殊的情況下，國家爲了簡化對法律和權利的註釋和應用，而拒絕給予我的立約伙伴以法律的保護，並且在訴訟案中作了對我有利的宣判。但是，如果那契約按照自然的法則是有效的，並在立約時大家都有善意和互相信任，則上述的宣判不能免除我們遵守契約的義務。

例如，國家完全有權單單按照最新的「遺囑」，去判定對誰有利，而這遺囑完全符合規定的形式。可是一個人不可藉口這遺囑不符合法律形式——雖然它是公正的，眞實的——而爭取遺囑上規定的利益，以至損害到它所指定的繼承人。③如果一個人具有倫理的繼承權，而遺囑——它在法律上是可以爭辯的——的受益人却沒有倫理的繼承權，或者最多他的權利是可疑的，則此情況就不同了。

我們必須將由事情的性質產生的正義之道德要求，跟由公正的制定法而生的倫理權利及義務，分辨清楚，最後我們也必須分清道德義務與因了法庭的宣判而產生的單純的法律保障。正義之道德義務超越國家法律的保障。當政府爲了簡化法律及權利，或者爲了其他的動機，而有效地給予法律的保護，其道德問題仍舊存在：一個人可否利用這條法律而向別人提出要求呢？說得更確切一點，我們可不可以，只因爲國家沒有給與他法律的保障，而拒絕給他一些東西，或者向他要求一些東西呢？

(2) 正義與愛德

我們可以藉着研究正義的對象，而確知正義的義務，因爲它們是以事實及客觀的財物爲基礎。所以我們可以藉着研究事實而確定正義的責任，並用法律的形式來界定它們。可是，每一項正義的義務，同時也是愛德的義務。因爲事物的秩序決不是純粹客觀的(秩序之完全的「客觀化」即是混亂)；

一切客觀秩序都是屬於人的秩序，都是被最具個性的力量，愛，所形成的。如果在正義方面的約束人心的義務被視爲純粹物質的或純粹客觀的成就，並以這種精神去實踐的話，則物質的財產和經濟必將分化和離間人心，而不能將他們結合在一起。④理由很明顯。所謂「客觀化的」態度，在其深邃處，實爲「不客觀的」，因爲每一個人都不會把注意力集中於自己的義務——從自己的財產和工作所生的義務——而更注意別人對自己應有的義務。

還有一個更爲迫切的理由：凡是以狹隘的態度關心「客觀」正義的人，他必將忽視別人身上最具個性的，最精神化的能力。事實上，如果我們遇到一個人，只注意他客觀的成就，而不向高處看，不本着愛德的精神思考、衡量、觀察他的人，以及他的尊嚴，價值，和需要，那根本是錯誤的。

天主把世上的財物賜與我們，一方面是按照我們本性的正當需要，另一方面是按照天主無限的愛情。既然天主把財物賜給了所有的人，則天主有權要求我們本着愛德的精神，彼此在天父的面前，團結在一起。事實上，唯有我們利用這些財物爲愛德服務時，它們才眞正對我們有用（愛己與愛人是一統的）。當我們以愛心使用世上的財物，並將它們分施與他人時，只有在這時候它們才眞正屬於我們。（當然我們必須符合明智和正義的標準）。

事實上，那些在內心最不執着於財產的人，是最擁有財產的人（這即是說，他們之關心世上的財物，只是爲了眞正的愛德，因此內心保持着超然的態度）。沒有人比貧窮的聖人在世界上生活得更自在，或更感覺到世界是屬於他的，所謂自在，就是在事物中找到內在的，個人的財富，和眞正的快樂，然後又將這些與別人共享，藉以減輕他們焦慮的擔子。⑤

一個人努力積聚物質的財富，以爲將作準備，這是很自然的事。但是，如果我們缺乏道德力量，

而不能使用我們的財物去解救隣人的需要和焦慮，甚至當我們有餘力這樣作的時候，也不肯去作，則那本來應該是「愛的工具」的財產豈不變成了目的了？因而生出許多令人痛苦的焦慮。如果我們盡己之所能，幫助別人，解救他們的需要，分享他們的掛慮，則我們個人的掛慮將被提升，並且它所含蘊的不安和自私將被滌除淨盡——此不安和自私能够毒害以自我爲中心的存在。對自己關心和負責，首先是屬於我們自己自由決定的問題。但是我們永遠不能單獨地負起全部重擔。我們必須與別人分享這些掛慮與責任。分擔別人的焦慮與責任，能够賦予我們所有的關懷一種更崇高的性質和一種更理想的目標。

我們上面說過，我們可以藉着研究正義的對象，而探知並界定正義的義務。但是愛德的義務，不可能「客觀地」，用普遍的詞語，加以界定。我們必須根據個人及人際關係，去了解它們。⑥

愛德的義務附在每一項財產上面，並且是來自天主，但是它們特別建基於我們對天主及隣人的愛心。它們顯示給我們多少，並向我們提出多少要求，那要看我們在愛德上進步的程度。反過來，我們的愛德進步多寡，要看我們實踐愛德的義務到什麼地步。這即是實踐愛德義務的最高制裁——比起政府法律的任何處罰都要嚴格。洞察的進步與能力，以及在緊急義務的情況下，天主聖愛在我們內心的產生及存在，都繫乎我們是否按照聖寵的法則及愛德的要求與進步，實踐我們所知悉的義務。

愛德的義務和正義的義務兩者之間的區分，並不含蘊着兩者互相衝突。愛德與正義不是對立的。如果說有一種對立的話，那只能是「客觀化的」，被剝奪了愛的正義，與充滿了愛並由愛接受了活力的眞實正義，兩者之間的對立。

愛德不只是正義的嚮導和形式，而且也是正義的光，在這光中，我們可以清晰地分辨出正義。縱

然正義的要求基本上導源於對象，但是唯有愛使人全力注意正義的要求。特別是社會正義的要求，我們只能在嬰兒的及家庭的愛德觀點之下，才能分辨得清楚。

雖然愛德的義務跟正義的義務不同，並且愛德的要求往往超越嚴格正義的要求，但是一切正義的要求都是愛德之最低限度的假定。因爲，沒有正義，不可能有愛德。正義以及法律秩序——正義的表現——之目標，是愛德。愛德，如果它要繁榮滋長的話，需要正義的保護。唯有假定了正義，愛德才能超越正義。

正義的尺度不常符合愛德的尺度，因爲愛德有其自己獨一無二的準則。但是正義永遠不可相反愛德。任何跟愛德衝突的要求，不可能是正義的要求。⑦

權利的秩序，只有在愛德的秩序中，才能實現，正如別人的權利必是在愛德內找到其堅實的保障和完美的實現。⑧

天主把祂的愛傳給我們，藉此我們可以分享天主的義德，而這種分享完全不是我們掙得的。唯有在天主聖愛的觀點之下，我們方能了解基督徒的義德——它對愛的王國常是很熟習的。眞正的基督徒的正義概念，是建基於天主使罪人復義的正義上面。在眞正義德的觀點下，一個人永遠自知他是天主及隣人的債務人。此種正義，在公正的天主之無限愛德的觀點下，必不會定出嚴格的、吝嗇的授受標準。眞正具有義德的人，常常記得天主聖愛。他以謙遜的心情，知道按照一切正義的標準來說他還拖欠得太多太多，知道他所能給與的一切，若跟天主聖愛的富藏相比——祂使我們罪人在祂面前成爲公正和聖善的——眞是一文不值。眞正基督徒的義德，決不會滿足於斤斤計較的交換正義，它常是受着

天主子女的家庭正義（社會正義）所啓發。從復義的恩寵中湧流出來的這種「較高尚的義德」，不僅寬恕他的鄰人，而且，如果鄰人之現世的或永恆的福利有所需要時，他也會赦免鄰人之物質的債務。

愛德既不貶抑交換正義——以相等的尺度互相對待——，也不輕視正義及權利的外在秩序。也不會使得它們成爲多餘的。只要人類還沒有在愛德上達到完美的境地，這即是說，只要世界繼續存在，交換正義及其外在的秩序就必須存在。但是當愛德增長之後，它就不再沿着嚴格計算的正義邊緣進行了。相反，它成了一種法則，支配正義的法則。因爲它生命的泉源是基督，而基督是我們的法律，祂爲我們犧牲了自己，作了完全的奉獻。植根於基督的愛德，不斷地，在愈來愈豐富的尺寸下，發現新的「更高尚的正義」，這正義的極限，我們永遠無法達到。

人，爲了遵守神律所規定的這種正義，在兩種方式下受到推動：一是從內裏，一是從外面。從內裏，人一定會自願遵守神律的規定。事實上，這點可以透過人對天主及鄰人的愛德而完成，因爲，如果他愛一個人，他必會自動而愉快地將他應得的東西給予他，並且他還要慷慨地多給他一點。所以，法律之完全的實踐，繫乎愛德，正如保祿宗徒所說：「所以愛就是法律的完成」（羅十三10）……但是由於有些人心裏沒有這樣的準備，不肯自動遵守法律的規定，因此他們必須從而被迫實踐法律的正義。當然，既然這只是因了害怕受罰而作的，因此他們不是以自由的態度實踐法律，而是以奴隸的態度……所以第一種人，「對自己就是法律」（羅二14），因爲他們有愛德代替法律來推動他們，並使他們以慷慨的心情去行動。所以頒布外在的法令，爲他們是不必要的，但是爲那些不傾向於善的人們，才是必要的。爲此在弟前一9上說：「法律不是爲義人立的，而是爲不義的人立的。」這並非說，義人不必遵

守法律，如同有些人就這樣懂錯了，而是說，即使沒有法律，這些人也會自動作他們應當作的事。⑨

萬一法律和正義的要求跟正義之德的最低道德要求，互相混淆了，或是萬一正義和權利的全部領域跟愛德的層面被認同了，其後果也只能是道德的緩進和停滯，或對初學者和道德軟弱者要求過多的嚴格主義。如果純粹的正義，甚至成文法，被提升到道德之最後標準的層面，它就變成了緩進主義。如果將愛德的工作——由於不了解內心態度的意義——以同等的嚴格態度，按照外在法律的模式，強行加諸於所有的人，好像是法律的義務一樣，它就成了令人灰心喪志的嚴格主義。結果不是正義的秩序變得勉勉强强，有失自然，便是愛德及道德的領域變成純然的重法主義，因而骨子裏變得軟弱與虛僞。

正義及權利的秩序是一種客觀的實在秩序，它在道德價值的層級中永遠佔着最低的位子。當然，它仍舊企圖具有活力，並成爲個人的。權利本身，不只是人的權利，而且連對實物及財產的權利，到頭來都是爲了幫助人及團體，亦即幫助愛德的秩序。當然，這直接地，以及本質上，是人的秩序，它一直在追求道德價值的頂峯。它是靠「聖寵及愛德的法律」而獲取營養，在這法律中，更大的恩惠要求更高的愛德。

耶路撒冷「原始教會的共產主義」是一種愛德的自動表現。「隱修院的共產主義」也是一樣。無論什麼地方，如果愛德變得衰弱無力，則這種秩序即無法支持。無論在那兒，如果這秩序是由外在的壓力所强迫的，則愛德必陷於極嚴重的危險之中。在初期基督徒之「愛德的共產主義」中，有人企圖找到一種基礎和理由，以建立一種獨裁的共產主義國家。這乃是由於他們完全誤解了法律的秩序與

愛德的精神之間的區別，以及正義的最低要求，和富有聖寵的愛德之最高境界的要求，兩者之間的不同。

「牧靈方面的指導」：在聽告解時，如果是有關給予或拒絕赦免的問題（司法行爲），我們不可超越正義的最低要求。不過，當我們盡教師和神修指導的義務時，我們就必須給告罪者或接受指導的人指明，在他們的環境下，他們應走的，可能實行的愛德之路。就支配我們自己生活的神修態度而言，我們必須常常記起最低的界限，和最高的目標。並且我們也要考慮，爲達到目的，應採取的方法和步驟。當我們給信友講解福音及其精神的全部富藏時，也要記得這一層。我們應當常常記得這一事實，就是，只有在愛德眞正接受正義的最低目標時，這目標才算是基督徒愛德的實際路線。同樣，只要我們或別人不在沒有必要的情形下去冒躊躇和錯誤的危險，則愛德的崇高目標，就其爲一具體命令而言，即算是正當的。

第二節　物質財富之正當處理

下面我們要討論在目前的經濟秩序中，特別在西方，歐洲，和大西洋文化地區所發生的有關正義之眞體問題。我們首先闡明關於正當地獲取財物及權利——以金錢的標準可以測量的——之基本原則（一），然後討論違反別人的所有權或財產權的罪惡（二），以及償還的義務（三）。

一、擁有和使用權之獲得

在本書上面最後幾頁，以及許多別的地方，我們都討論到按照天主聖意正當地使用現世財物的問題。這一節主要涉及獲取財物的正確道德方法。不是，雖然我們特別注意正義的一面，但我們也必須注意到正義原是愛的最低極限與愛的一種方式。

獲得財物，賦予人所有權之基本的和原始的方法如下：

(1)「佔有」，或「擁有」先前未被人佔有的財物。

(2)「工作」，這是最卓越的獲得財物的名義。

(3)「成果」。

由上述三項引申出來的附屬名義如下：

(4)繼承（最爲重要）。

(5)實際的擁有及時效。

(6)契約。

(7)極度的需要和暗地補償。這個敗壞的世界充滿了各種各類的需要。在這一條裏，我們所想的，是在這樣一個世界上保存正義。

(1) 佔有無主的財產

無主的東西，任何人都可以佔有，因爲「無主」的意思，就是沒有人對那東西具有任何主權。再

者，人類佔有地球時，就是這樣佔有了它的土地和地下的寶藏，而合法地獲得了它。近代無主的地區和富藏，也有同樣的情形。但是佔有土地和未開發的資源，其目標是開發並使用它們，除此之外，沒有別的目標或道德理由。因此，若有人漫無節制地積聚領土，土地和其他資源，只是爲了迫使那些沒有土地的人民作他們的奴隸，這是不合理的。那是違反人類分享天父之共同產業的天賦權利。在佔有和控制土地時所顯示的此種奪取特權的行爲——不是基於個人的精神或肉體的工作，也不是基於個人的需要——在構成財產之意義和理由方面缺乏健全而有效的基礎。

如果有人在自己的產地上發現了被遺棄已久的寶藏，則他就成了這寶藏的直接主人。國家法律規定，如果一個人在別人的產地上發現了財寶，則發現人跟地主應當平分。(註)中華民國民法八〇八條還有的法律規定，國家爲了全民的利益，有權要求文化或科學的發現。這些法律，只要它們不是明顯地、或十之八九爲不公正，則它們即具有約束良心的力量。

發現遺失的物品，也能是合法佔有的基礎。當然，在最初，發現人只是這物品的看守人。所檢到的物品的價值以及當時的環境，可以決定是否有義務爲了愛人的原故而負責照管財物，並可決定應當費多大的心思去尋找物主。當然，如果那物品沒有多少內在的價值，大概物主不很重視，或者毫無重要性，則沒有義務費心費力地去尋找他。萬一發現人在尋找他的期間費了事並花了錢，則他有權獲得報酬。再者，公正，並且在許多情況下國家法律，都賦予他要求適當報酬的權利。

按照制定法，在工作地點，在辦公室，商店，車站，公共服務中心等地方拾到的物品，必須交到有關當局指定的地點（通常在失物招領窗口），等待物主去報告和認領。如果知道，物主大概會以這種方式去認領他的財物，則這些法律即一定有約束良心的力量。

在古代，到野外狩獵時，獵物沒有物主，因此任何人得以捕殺野獸——只要政府沒有爲了公共福利的原故而以公正的法律禁止即可以。我們很容易了解，特別是生活在山區的人民，自由狩獵，不加限制，對他們有着無窮的實際價值，如果法律突然間限制他們，剝奪他們狩獵的權利，而不給予他們任何報償，則他們一定不肯接受這法律具有約束良心的力量。可是今天的情形已經不同，一般而言，我們不能再視獵物爲無主的東西了。按照 Ruland 的意見，⑪我們應當說：「在保護區狩獵」，爲了保護這些區域，需要相當多的公家基金。並且除了公家的費用之外，還有獵人爲了獲得狩獵的權利，必須提出相當高的入場費（及其他類似的費用）。

保護區內的動物必須像私產一樣地受到保護，凡是未得許可而狩獵，或偷偷狩獵的人，都應被視爲相反交換正義。⑫

更爲嚴重的一個問題是，偷偷狩獵的人，有受到法律制裁，或喪失生命的危險。這樣的膽大妄爲，比着嚴重地違反正義，更是凶惡。但是保護田地和莊稼，不能跟偷偷狩獵相提並論。田莊的主人，若是看到動物嚴重地損害他的財產，而又沒有其他方法可以保護，他就有權捕捉或射殺那些動物。

聽告解的司鐸或靈修指導，在偷獵的個案中，要求偷獵者賠償時，更好採取緩和的態度。捕捉或射殺的個別動物，不是一項固定的財產，而只是尋得的一項收穫。

(2) 工作

獲取財產之最卓越的方法，是工作。在某種方式下，一切獲得財產的名義皆導源於工作。天主在創造人類時，賜給了我們十分豐富的禮物，以符合我們的需要（食物、衣服、住所、在文明及文化方

面進步的方法）。但是自然界中大部分的禮物，皆處於一種「未完成的狀態」之中，等待人努力去創造。按照天主聖意，我們應當藉着我們的勞力，完成祂所賜的禮物，使之成爲我們的。

「人類在生產，買賣貨物，或在有關經濟的事業上，所花的勞力，比着經濟生活上其他因素更爲優越，因爲後者只是一些工具而已。」（On the Church in the Modern World, art. 67, N.C. W.C. translation；並參看 art. 34.）

（a）工作的義務

工作是滿足我們需要之正常的、普通的方式。因此每一個有能力工作的人，必須盡力工作，以獲得生活的必需品。但是我們不可只從滿足個人生活需要的觀點去考慮工作的義務。工作對於人格的發展，愛德的服務，以及實踐人生的社會職責，是如此重要，如此不可缺少，以至每一個能够工作的人都有工作的義務。這個道理，教宗比約十二世說得十分明白：

所有的人——那些獻身於默觀生活的男女也決不例外——都有工作的義務，不管是「勞力」或「勞心」都一樣好。此義務不只建基於自然律（創二15；三19；雅五7；得後三10），而且建基於補贖及贖罪的義務（創三19）。再者，工作是一項普遍的方法，可以保護心神免於危險，並使心神注意更高尚的事物。⑬

工作不僅是艱苦和補贖，也是快樂及社會地位的泉源。一切對社會有益的工作，無論是精神的或肉體的，都值得讚美。每一個人都必須作對社會有意義、有用處的工作。我們決不可將工作變成對任何人都無益處的遊戲活動。經過思考和計劃的工作，要求嚴格的紀律和對目標的了解，其原則如下：

第一是必要的，第二是有用的，第三是令人愉快的。

原則上，對於工廠工人每工作週工作四十個小時的制度，沒有人能够提出任何有效的反對意見，因爲工人——只要有可能的話——應當有一點閒暇在自己家裏或花園裏作一些事情。並且他也應當有時間從事一些文化方面的工作，並注意自己和家人的文化發展。在他每日的工作表上，他也不可把祈禱和反省放在最後。原則上要求最長的工作週，當然是一項極大的錯誤。同樣，在決定合法的最多工作時數時，若忽略了人民及工人的一般福利，也是極其嚴重的錯誤。

現代的集體排隊，再加上機械式的，單調的重複作業，很容易剝奪了工作的快樂，並使工作變爲艱難、殘酷。爲此，我們今日主要的任務，是恢復責任感和工作的樂趣，擴大工人的視野，使其了解工作在社會秩序中的整體意義——並喚起他社會一體的意識。爲了達成此種有價值的目標，有人提出的一個方法是正確的共同決定。工作是一項普遍的義務。這一事實，迫使我們必須加以防範，不要使工作退化爲純然的盡責任，而毫無熱情與精神可言。

(b) 工作的權利

工作之普遍的道德義務，乃是工作權利之基礎。如果說一切有能力工作的人都不能免於這項義務，則我們馬上可以結論說，一切的人都有權利去實踐這項基本義務——並且是以一種相稱於人類尊嚴的方式。他們有權從事相稱於人並有益於社會的工作。爲這個原故，每一個團體都有義務支持它的成員，爲他們尋找適當的工作。但我們必須注意，如果一個人沒有機會作他的專業，則他無權堅持非作專業不可。他必須滿足於某種其他的工作。

每一個人都有愛德的和社會正義的義務，盡力避免干預別人尋找適當工作的機會。不僅如此，在必要的時候，他還須提供這樣的機會，幫助別人找到工作。假定他自己是雇主——一切雇主都有同樣的情形——則他必須常常牢記——他的鄰人有權要求相稱於人性尊嚴的工作，對他肉體的或精神的福利，不得有嚴重的危險。⑭

無論是個人，或是團體，輔助失業者找到工作，讓他們自食其力，比着以施捨，或發放救濟金的形式等直接救濟，要好得多。所以製造工作機會，特別是在失業時期，是一項卓越的社會貢獻，最早的基督徒時代已經承認它的價值。最早的基督徒作品，勸勉基督徒團體，爲那些新皈依的基督徒提供工作機會。⑮聖多瑪斯認爲，大量地提供工作機會，乃是慷慨的美德。⑯防止和補救失業，譬如說用疏散和在工廠裏分工的方法——以防禦在供需勞力方面的動盪不安——乃是工業和國家最具挑戰性的任務之一。事實上，我們必須保護整個經濟——靠着工業方面民衆所需要的疏散及分工——無論在工業方面，或在農業方面，使其免於繁榮和不景氣的波動。從國家經濟的觀點來看，明智地鼓勵並支持工業，推展並保持就業機會，提高人民的生活水準，比着動用大量的基金，直接救濟失業者，强得多。

(C) 享用工作成果的權利

一個人用血汗和勞力掙來的果實，被別的人去享用，難道這是公平的嗎？效果應當隨着原因。同樣，勞力的結果應當屬於勞力的人，這樣才是公正的。⑰

工作應是每一個人獲得相當財產的正常和普通方法。每一個人有權享用其工作的成果。但是他必

須了解，他自己努力的這些具體結果，假定了別人許多許多富有社會性的工作。他必須知道，他自己這份賺錢的工作，大半繫乎各種社會團體的努力。所以我們應當將一切工作，以及它的收穫，放在社會服務及社會意義的上下文中。此種社會意義及上下文的基礎，即是工作本身以及人之爲工人的社會性質。

同樣，思想家、科學家（發現人、發明人、研究員）、藝術家（匠人、技師），或作家的理智工作及精神工作，因了它的社會指向，即是其自然的專利權，以及由這專利權所增加的物質成果之基礎。凡是承認人權的現代國家，實際上都建立了專賣法和版權法，以保護這種權利。通常違反了這種權利，必須賠償。

(3) 繁殖

藉着田產，或其他自然程序，以及個人的工作，所增加的財物，屬於原來的所有人。古人有一句法律格言，說明人有要求財產果實之權利：res fructificat domino, accessorium sequitur principale，意謂「一件東西的果實，屬於東西的主人」，「附加的東西隨着主要的東西」。萬一這種成長或增加是另一個人工作的結果，而這另一個人並非產物的主人，或是這增加損害到別人的利益，那麼關於所有權或賠償的問題，應當由某種公平的形式，或公平的合同，或法庭來決定。

(4) 繼承

繼承權，⑱至少在某種限度內，根據自然律和事情的本質，屬於私有財產制度。⑲家庭是財產之

正常所有人，並且它賦與人的財產以原則和意義。丈夫和父親是一家之長。既然如此，則丈夫和父親去世之後，這個家庭沒有理由喪失它的財產。既然家庭應當不斷作爲新家庭的細胞，事情的性質要求年輕的家庭從父母那兒接受必要的財物，一部分是父母去世以前，一部分是在父母去世之後。後一種情況，即是嚴格的繼承。狹義的繼承權，在這「小家庭」時代，比着往昔，扮演着更爲重要的角色。

父母具有一種自然的願望，和一項道德義務，就是將他們對子女的關懷延伸到他們死亡以後，尤其是如果子女沒有積蓄，或具有非常特殊的需要，則更是如此。他們首先可以留給他們一項遺產，在可能的範圍之內。作爲子女的教育費和生活基金。

完全取消繼承權，必將損害到私有財產制度。它將會剝奪了這制度的重要社會功能——並且不久就把它全部淘汰了。因爲實際上，一切財產將落入社會之手，或者說的更確切一點，將落入國家之手。所有人將會陷於奢侈，而對其子女失去責任感。

不過，國家有權利和義務去管理，去詳細地規定，以及去監督繼承權及遺囑的自由。政府能够藉着對遺產的累進稅，迫使那些沒有功勞而繼承了相當龐大的遺產的人，對社會作更大的奉獻。政府必須藉着立法，使國家的經濟和人民的道德不要因了實施繼承權而受害。雖然立遺囑的人可以自由處理他大部分的財產，但是應當保障每一個孩子得到其應得的部分。立遺囑的人也必須有自由將其一部分遺產贈給慈善事業。

按照法律形式，可以分爲「遺囑」（自由及單方面對於財產的處理，在立遺囑人死亡後生效，因此在他死亡以前，無論何時他都可以修正）；「遺囑契約」（關於遺產的繼承，分配，以及可能的管理及使用之雙方面的合同）；donatio mortis causa（贈與，如果受益人還活着的話，則贈與人死後

即生效；此贈與賦予人對東西的權利——當贈與人及受益人都活着的時候——但若後者先死，則贈與人保有其財產權）；最後是「法定繼承」（如果財產所有人死亡時，未立最後遺囑，則按照制定法辦理）。

法定繼承的次序，不是別的，乃是具體確定財產所有人之「假設的遺囑」：最先的受益人是活着的配偶和子女；其次是父母，兄弟，姐妹；再次是伯伯叔叔，伯母，嬸嬸，堂兄弟姐妹。

政府法律規定遺囑須有清楚的法定形式，這是頗有道理的。一般而論，要使書面遺囑生效，需要立遺囑人及兩位證人簽章（簽章時，大家都在場，在簽章之前，立遺囑人說明這是他的遺囑），並清楚記明地點和日期。非正式的遺囑，就是缺少法定形式的遺囑，並不是完全無效。然而若在法庭上起了爭訟，則應爲了公衆秩序的原故，而服從法庭的判決。⑳按照教會法第一五一三條，教會提示信友注意，若是有的遺囑，雖然缺了法定的形式，而對慈善事業有利，則他們即具有一種道德義務，不可爭辯。教會勸告信友，只要沒有重大的、積極的理由，去懷疑那遺囑是眞的，合理的，就應當去實踐。

利用遺囑處理自己的財產，具有深遠的道德後果。在這方面，任何的不公，甚至任何不公的影子，都可能成爲家人之間互相仇恨的根源。因此必須在適當的時機去寫遺囑，並應經過成熟的思考。靈修指導有責任使人注意有關遺囑的義務，但他不可參與有關繼承的爭論。在一切重大的案件中，他更好將這問題（或當事人）委託給一位負責的律師，或其他有關當局。

如果法律上關於繼承人的規定不够公平，或極易引起爭吵，則父母必須留下遺囑，不偏袒任何子女。若沒有重大的理由，不應忽視任何子女。可是，有的地方法或傳統，將長子或幼子於在有利的地

位，有的則要求將財產讓所有子女平分。這些法律和傳統，若是沒有理由，也不應放棄。除非有的子女嚴重地得罪了父母，則不可剝奪他繼承的權利。

利用遺囑處理財產的方式，在某種限度內，必須適合當代社會學的情境。只舉一個例來說吧，在今天的情況下，若是將全部農產遺留給長子，沒有必要的調整，是行不通的。如果父母要獨自控制並管理財產，一直到死，則作長子的，不是要晚婚，就是要完全附屬於父母的家庭。可是在我們今天的社會裏，那些從事其他技術或專業的人，結婚相當早，並且不依附於父母。在此種情況下，有時使幼子作繼承人，倒可能實際一點。或者也許可以作一種更實際的安排，就是使未來繼承人的家庭跟父母的家庭合夥經營。由未來的繼承人逐漸轉變爲主人的一種類似的制度，在其他的家庭事業上，也實行的很好。

擁有巨大財富的父母，絲毫沒有義務將全部財產留給子女，特別是如果很明顯地財富將帶給子女害多於利，那就更沒有必要了。㉑那些曾經獲得不義之財，而有義務賠償的人，在有些情形下，可以遺贈給慈善事業，以滿全他們的義務。另外有些在生活中忽略了愛德工作或施捨的人，可能覺得有責任以這種方式，賠補他們的疏忽。不過贈與人生前所給的禮物，比着給與慈善事業的遺贈，安全得多。後者可能永遠達不到受益人。再者，在有些情形下，遺產稅是如此之高，以至於留遺囑的人生前贈送的禮物，比遺贈更爲實惠。

聖職人員具有嚴格的義務，應將他們從教會薪俸所得的剩餘收入——從教會職務所得的收入，等於聖職俸——奉獻給慈善事業。既然這些收入是「天主的財產」，則聖職人員必須將其剩餘，在生前，當作禮物，在死後藉着遺囑，捐贈給慈善事業。除非親戚很窮，則從這些來源所得的財物，不可

捐贈給親友。㉒

一般而言，人們在道德上或法律上，都沒有義務接受遺產。如果遺產中包含着過多的債務，則受益人可以拒絕接受。或者他可以請求一份官方的財產目錄，爲的是在法律上他所付出的款項，不必超過遺產的價值，也就是不必須還清一切的債務。有些時候，無條件地接受遺產及其債務，更符合孝順之德。

如果法定執行人或管理人沒有實踐遺囑的條件，則繼承人在良心上有義務去實踐。關於遺產，遺贈，信託物，等等，他必須隨着遺囑的按排去作。即使有人頗有理由覺得自己被忽視了，但是對父母的孝順之德，禁止他們對遺囑發生爭論。唯有在明明損害到一個人的權利時——例如一個孩子沒有得到他應得的一份，因而生活的基礎發生了危險——他才可以要求公平和正義，如有需要，訴諸法庭。但是，無論在什麼情況下，都不可違反愛德。

如果有人錯誤地得到了遺產（藉着邪惡的諂媚，誹謗，欺騙），使得那在倫理或法律上有權獲得遺產的人，反而不能得到，則他必須償還。如果沒有損害眞正的權利，而只是損害到公正，和有基礎的希望，則那貪婪的受益人，在交換正義方面，沒有償還的義務。但是，在天主的正義面前，只要他仍舊保有並享受着那罪惡的果實，則我們就很難假定，他已作了眞誠的懺悔。

(5) 時效及成文法的期限

時效是一種獲得或使用財產的名目，其方式是在法律規定的時期內，有效而無人爭取地擁有或使用這項財產，並因此合法地獲得了這項財產（獲得時效）。跟時效類似的一個名目是，由於成文法忘

限定的時間已過，而要求財產的權利消滅了，結果這財產即歸所佔有人或使用人。這種情形可稱爲「解放的時效」。

國家有權立法，確定時效這種獲得財產的名目的標準，以及要求財產的權利之消滅的標準。此種權利是建基於經濟的和社會的基礎上面。它的目的是減少並簡化法庭上的民事訴訟和爭辯。這種權利，如果不能說是自然律所要求的，至少可以說是自然律所支持，甚至所提示的。顯然地，如果財產所有人，經過長久的時間，善意地擁有着某些財產，而突然有人來爭取這項財產權，或者某些債務或服務，人們早就把它忘記了，突然間有人要求還債，並爲了這件事無休止地打官司，而政府又不得不處理，這類的情況必然會造成社會的混亂。不過，在這方面，政府法律的規定十分廣泛與籠統，以至於若不加以調整和限定，則無法使人安心遵從。

主動的和被動的義務，在成文法限定的時日過去之後，即因解放的時效而消滅。成文法的限定，在各國有着極大的差距。按照我國民法的七六九條的規定，對於不動產，其時限爲二十年。對於動產，時限較短。法律要求佔有人，在一開始，並且在整個佔有期間，應是善意的，這種作法非常合理。但是，如果佔有人是惡意的，或者十分疏忽，絲毫沒有設法澄清他對佔有名義的重大疑慮，而國家法律仍舊允許了時效的獲得，則道德神學家不能贊同那佔有人毫無條件地求助於國家的法律。教會法嚴格規定，任何時效，除非建基於善意，則屬無效，此善意不只要存在於佔有之初，並且應存在於法律限定的整個時期之中。㉔在某種方式下，其善意必須從一種「佔有名義」上顯示得明明白白。

顯然地，如果成文法的限定完全忽視了善意的因素，並且爲消滅要求權建立了相當短的時期，則沒有善意的債務人不得享用法律的利益。國家的法律不是要建立一種無條件的拒絕還債的權利——這

已超越了國家的能力——而只是要限制提出訴訟，要求還債的權利。嚴格地說，這是立法的直接目標。它既沒有資格，也沒有意願，走得更遠。債權人爲了保護自己，不受損失，可以在法律規定的時期消滅之前，提出要求。但是，如果一個善意的人，突然間遇到有人要求他償還一筆古老的欠債，並且他若還債，將會使他面臨極大的困難，他就可以毫不顧慮，而且良心平安地請求法律的保護。

無論在什麼情況下，我們必須緊緊地把握住一項道德原理，就是懷着惡意佔有一件東西或一種權利的人（說的更確切一點，就是債務人），不得爲了自己的利益引用有關時效或限定的法律。他也不得利用法庭的判決，以達到同樣的目標。㉕

(6) 契約

(a) 一般原理

契約是雙方面的交易，互相將權利授與對方，其目的是建立或改變權利關係。契約的意義十分重大，特別在財產領域中，更是十分重要。它强烈地顯示出，個人如何繫屬於他的隣人。因此我們應當從道德的觀點去評估契約的價值，應視它爲一個人對另一個人，或一個團體對另一個團體互相服務的關係，以及對公共福利的服務。通常而論，契約在雙方同意互換的事物上，應含有嚴格的公平，不過一方可以自由地爲另一方提供服務，或將權利讓與另一方，而不要求另一方還報。

① 契約之道德的及法律的假定

在道德及法律方面，契約所假定的條件如下：第一、雙方立約人具有立約的能力；第二、能够轉

讓的事物或權利；第三、交換權利（法律行爲）之道德的正確性或合法性。

(1) 按照自然律，每一個能够對行爲負責的人（這含蘊着能够運用理性及自由），都能够立約。在我國「未成年的人」（二十一歲以下的人），有足够理由也可以撤消他們所立的一切契約。對於這種保護權的主要例外，是購買生活必需品，及大多數的買賣契約（假定後者是公平合理的）。因了法律給與未成年人及其撤消權的保護，大半涉及龐大數目或長期付款的買賣契約，要求未成年人的父母或監護人出面保證，這樣，如果未成年人不履行契約，則保證人必須負起責任。已婚的婦女，一般而言，可以自由立約，只不過在有些事情上，須有丈夫明顯的同意。在心智上沒有資格自主的人及喝醉了的人，都不能立約。

在這一切情形中，有一點非常明顯，就是從道德的觀點而言，未成年人不可藉着詭計或欺騙的手段，利用對他們有利的法律，損害他人。但是，如果他因了缺乏經驗，而陷於對他有害的困境——無論另一方是善意的，或是惡意的——他都可以撤消契約。他有權利要回他的財產或金錢。另一方有權利收回他的財產，以及由於未成年人使用他的產物，或對他的產物所造成的損害，所應償付的一切合理費用。

(2) 一件東西或權利（任何服務），如果它的價值可能在某種方式下，用經濟上的詞語加以評估或衡量，並且可能按照契約規定去轉讓，它就可以交換（可以作爲契約的對象）。不可能的事物不可作爲契約的對象。如果有人因了惡意或疏忽，而立下契約去作一件不可能的事，或者有人，立了契約之後，故意動了手脚，使得不可能實踐契約的規定，則他有義務賠償他所造成的損害。賠償的多寡，要看他過失的大小，以及如何使雙方都獲得了公道而定。如果當事人無法完全實踐契約，而只能履行

某些基本規定，則必須實踐這些規定——至少在對方提出要求的時候。

(3) 如果一個契約所規定的行爲在道德上是被禁止的，則這契約根本無效。按照我認爲比其他意見都要可靠的一種意見，以不道德行爲而實踐邪惡的契約，這種情形不能作爲要求人遵守契約規定的基礎。不過，假定後者已經實踐了邪惡的契約，則不得因此要求退還財物或要求賠償。這是不可以要求的。接受的人，也不必須爲了他的惡行，而退還他所接受的東西。所以國家的法律可以拒絕一切有關付或償的要求，而且這完全是合乎正義的。

但這決不是說，其中一方可以心安理得地享有他以罪惡的行爲所得的財物。雙方都喪失了因他們邪惡的行爲所得的財物的權利——如果不是純粹按照人們的交換正義，就是按照天主的正義。爲了滿足正義的要求，他們必須放棄以邪惡行爲所獲得的收穫，這即是，奉獻給慈善事業。至少這是教會裁判所於一八二二年四月二十三日回答問題時所提出的勸告：「如果一位有罪的婦人悔過，則必須『勸告』她，叫她將用罪惡得來的財物，捐贈給慈善事業。」

聽告解司鐸或靈修指導，遇到這樣的情況時，必須牢記，我們所涉及的不是將特定的數量賠償給特定的個人，亦即不是關於交換正義，我們這兒所涉及的賠償，直接建基於宗教的動機，和補贖的精神。所以靈修指導，爲了牧靈方面的明智，不要輕易指出這樣的義務。如果告罪人很窮，或者以罪行而得的財物沒有巨大的、永久的物質價值，更宜採取謹愼的態度。

爲了誘惑的動機而奉獻的禮物，如果其動機很明顯，則不可接受，或者如果接受的話，則必須遵守一個條件，就是將這禮物給與別人，用爲有價值的事業。如果有人懷着邪惡的意圖，接受了這樣的禮物，則通常而言，他們不應將禮物歸還給贈與人或誘騙者，而應用來幫助有價值的目標。

② 同意及同意的表示

爲使契約有效，須有下列條件：第一、雙方的同意；第二、以清楚的符號或言語將同意表示明白，在某些契約中，必須遵照制定法規定的形式。

內在的同意（內心同意契約的規定，願意受契約的束縛），對任何有效的契約，都是絕對不可或缺的。但是政府的法律可以——通常而論必須——排除一切自稱當時內心不同意的要求，並按照外在的表示强制執行契約的規定，將契約的符號或條款，根據當時的情境去加以解釋。至論良心上的責任，我們的道德神學主張，故意保留同意的立約人，必須或是履行契約，或是賠償另一方所受的損失。

要使一個契約完全有效，則對契約的規定之同意，必須完全自由自主。爲此，精神錯亂的人所立的契約，本質上都是無效的。同樣，在性質上含有錯誤的契約也是無效的。如果一方藉着詭計和欺騙誘使對方同意，則契約更是無效。但是如果本質上的錯誤是由一方的重大疏忽所引起的，則他必須賠償另一方所遭受的損失——即使契約無效，也是一樣。所以，如果他要從契約中退出，他應當賠償因了他的疏忽而爲對方帶來的全部損失。

由於一個人自己的錯誤而立的契約，即使這錯誤是屬於本質的，仍舊有效，在法律上且可以被强迫履行。如果一個人受了別人的欺騙，隱瞞，或只是因了別人的錯誤，而立了約，他就可以取消契約，至少可以設法在法庭上使契約歸於無效。如果一個契約在本質上有了錯誤，並且若沒有這錯誤的話，則犯錯的一方必定不會立下這個契約，那麼這契約本身即屬無效。雖然如此，若是國家法律允許

這契約成立，我們不得譴責那法律不公。其所依據的原理是，每一個人必須對自己的行爲負責，並接受行爲的後果。法庭不能允許一個人將責任推給沒有犯錯的一方。這是既正當而又公平的，至少在法庭判決以後，是如此。

如果一個人受了不公平的威脅，而感到重大的恐懼，則建基於這種恐懼的契約——即使先天地有效——那受了不公平的威脅的人，可以在法庭上提出訴訟。相反，契約的另一方，在對方提出要求時，必須履行契約的條款，因爲他不可藉着自己的不義行爲，而從中獲利。

教會法明白規定，某些具有重大社會意義的行爲（立婚約，進初學院，發愿，發修士願愿，在教會選舉時投票，放棄聖職及聖俸），如果是由別人以嚴重而不公正的手段所造成的恐懼而生的，即屬無效。若要有效地保護婚約的自由，則教會對婚姻的這種徹底的態度，確屬必要，因爲教會祝聖的婚姻（有效地結合並完成的），以後不可提出訴訟，也不可拆散。

契約，在性質上，必須用清晰的符號表現出來。通常一方提供的契約，必須由另一方用外在的符號「接受」下來。至論表現同意的形式，我們分爲兩種，一是非正式的，一是正式的。對於後者，法律規定了表示同意的精確格式。對於前者，法律不要求這樣的格式。在某些情況下，大家都不遵守規定的格式，這樣的契約，稱爲「非正式的」，或缺乏格式的。如果法律聲明此後者無效，則一般而言，我們必須認爲，法律的意思是允許人在法庭上提出訴訟，並且法庭可以宣判契約無效。因此法律本身並不自動取消契約或自然律所加的義務，除非是公共福利要求，沒有遵守規定之格式的契約，必須被認爲無效，並且不約束良心。㉖

③ 由契約而生的義務

由契約產生的道德義務，本質上，在正義及愛德方面，加給人重大的約束。賠償的義務也是一樣。如果一個人明知故意地造成了損害，而且他多多少少可以預見，那麼他就必須賠償。

如果在契約上面再加上一個誓言，那麼除了正義的義務之外，也有宗教的義務。如果契約無效，或是被法庭的判決所取消，則誓言即無約束力，除非是一個人在宣誓時，已經知道這一事實。如果實踐契約的義務變成有罪的，或者在倫理上不可能，則誓言也沒有約束力。

雙方立約人應當按照契約的宗旨和計劃，以及風俗及環境的解釋，去履行契約。

如果因了一方之道德方面的過錯，而毀壞了契約的對象，則他必須對損失負責。

如果一個人延履行契約的時間，不實踐契約的義務，因此損害到另一方，則他必須賠償他所造成的損失。如果契約中規定了履行契約的時間，以及不履行契約應受的處罰，則負責的一方必須遵守那些條款。否則的話，他若拖延時間，或不履行契約，他即應受罰款或其他處分，只不過這些處罰不可太大。但是在要求人實踐契約規定的義務時，不可單單拘泥於法律的文字和嚴格的交換正義。必須本着愛德爲對方着想，並考慮到對方履行契約條款的能力。

假使政府頒佈命令，宣佈國幣貶值，則不可拖延到貶值的日期以後再行付款，那等於違反契約。必須以新價格或新貨幣償付全部價值。但是，如果償付日期落在貶值以後，則立約人通常可以隨着政府的規定。無論如何，就是按照道德神學的原則，我們也不能要求人用新的，較便易的貨幣償付合約對象或服務的全值。如果在這件事上，我們只考慮金錢與實物的關係，則那些擁有實物的人——實物

本身不受通貨膨脹或貨幣貶值的影響——不得要求相當於實物的全值，或是爲國幣貶值以前售出的財產要求更爲穩定的貨幣。那樣作是不公平的。但是反過來也是一樣，用高度膨脹的貨幣抵償穩定的價值，也是不公平的。顯然地，全部的重任，不可統統由那些擁有貨幣（或存款，政府公債，等等），或與貨幣一起動盪的價值，以及那些從貶值的措施得不到任何利益，而只能蒙受其害的人，來承擔。從道德神學的觀點而言，爲解決這個困難的問題，最公平的辦法是找到一種妥協的形式，使雙方都得到補償。

在涉及付款或賠償的契約中，雙方有義務保持交易物的良好狀況，或以適當的方式實行規定的工作或服務（品質優良，以適當的方式付款，等等）。這也包含着第三者不能有權利要求契約對象。

雖然契約通常是無條件的，但在某些情境下，可以是臨時的，亦即附有一些條件。如果條件是「暫停性的」，則只有實現了條件之後，合同方才生效。如果契約所依賴生效的條件沒有實現，則契約即歸無效。不可能及不道德的條件，使得契約在道德及法律上皆歸無效。

契約可分爲附有條件的契約，和帶有負擔的契約。在後一種契約裏，一方必須對一第三者提供某種服務（或支付一種款項，等等），而不給與第三者要求款項或服務的權利。契約規定（負擔）的實踐，對另一方立約人具有正義上的約束力；但是，除非這「負擔」成了一項嚴格的條件，並且明白指定是一個條件，則契約本身的有效性不繫於它的實踐。

(b) 契約的種類

① 許諾

許諾可作如下的區分：單純的「定主意」，內心的意向，決定一件事，但並未將這自由交付給別人，簡單的「許諾」，如果對方接受了這許諾，即奠定其必須守信的基礎；「許諾的契約」，尤其是當許諾是雙方面的，並且涉及一項客觀的服務或實物，並且筆之於書之時，則更成了一事關正義的義務；所以其履行信諾不祇是忠實的義務，而是正義的義務。在存疑的情況之下，我們可以假定沒有正義的義務。同樣，如果一個人懷疑他是作了嚴格的許諾，或者只是定了個主意，則我們可以假定沒有守信的義務。

如果不實踐諾言，會使別人蒙受損失，則必須實踐諾言。假定有這樣的後果，則我們必須堅持，許諾的人有義務賠償蒙受損失的人，不但爲了沒有實踐許諾的契約，是如此，而且爲了不能履行別人已接受的諾言，也是如此。如果契約已經期滿，作許諾的一方通常必須通知許諾的受益人，他已收回諾言，以防止由於他錯誤地期待對方履行諾言，而造成的損失。

如果許諾的實現變成非法的，如果另一方故意忽略他所作的許諾，或是他放棄了要求的權利，則實踐諾言的義務就停止了。如果作許諾時的情境有了本質的變化，尤其是如果作許諾的人將蒙受重大的損失，而這損失他在作許諾的時候未能預先看到，則這許諾也即停止。有關捐助個人的簡單諾言，在任何一方死亡時，即行停止。不過，對於客觀服務的契約許諾，含有正義的義務，其繼承人必須實

踐。例如有一僕人，他的主人由於未曾付他薪水而許下留給他一筆遺產，當作薪水來報答他。在此種情形下，主人死後，僕人有權暗地裏索取賠償。顯然地，爲要使這種手段合法，他必須遵守所需要的一般道德條件。

② 贈與

贈與是一個人將自己的一部分財物給與另一個人，同時雙方同意，此種給與不要報酬。除非另有協議，則贈與行爲在法律上有效，並且東西本身以及對東西的權利都轉移給了對方。

違反正義的義務之贈與是不合法的，不可接受。

一個心智失常，不能對行爲負責的人的贈與，我們永遠不可接受。如果一個人部分地不能處理自己的事務，則除非我們有了他的合法監護人的許可，也不得接受他的贈與。從一個破產者，或是負有債務的人手裏接受貴重禮物，致使他的債權人因此遭受損失，是相反正義的罪過，接受人必須賠償。

家庭主婦，並且在某種限度內家中的子女，都可以把家庭共有的財務適量地贈給他人，最低限度當這家庭具有施捨的道德義務，而家長由於吝嗇忽略了這項義務時。僕人，如果沒有一般的，或假定的許可，不可將主人的財物施給別人，除非是，若不給人的話，那些東西就浪費了。主婦，若沒有丈夫的同意，不可將嫁妝或共用財產，大量地贈給別人，尤其是拿丈夫的財產(如果財產權分立的話)，更不許可。但是她可以將他們共同的儲蓄，拿一部分施捨給人。㉗最後，父母不可漫無節制地分施禮物，以至危害到子女的遺產。他們不可把財物用光，以至於按照法律他們應當留給子女的財產，子女不能如數得到。有些國家的法律規定，父母應當留給子女一定比例的財產。有人主張這樣的法律，甚

至在法庭的判決之前，就具有約束良心的力量，我認爲這種主張較爲可靠。

按理說，把東西贈給別人之後，即不可收回了。雖然如此，政府法律可以規定，在某些情況下，可以要求歸還。這類的情形，通常可以按照良心去作。被認爲無條件的贈與，在法律上是不可反悔的。但是，被認爲有條件的贈與（譬如因死亡或將來的婚姻而贈的禮物），是可以收回的。

③ 保管

「保管」是一種眞實的契約，按照這種契約，保管人必須保存並適當地照顧託給他的物品（如有疏忽，他應負責），託管人則必須——除非有其他規定——補償他遭受的麻煩和用費。萬一物品失落或遭毀掉，而不是由於保管人的過錯，則託管人必須承擔其損失。

除非有物主（託管人）的特別許可，則保管人自己不得使用託管的物品。如果保管的是金錢，或一些能够生產的財物，而保管人在未得允准的情況下使用了，則保管人至少必須賠償利息，或付使用費給物主。

如果保管的是偷來的物品，則必須將它交還合法的失主，而不交還給託管人。同樣，如果歸還物品對於物主或他人會造成重大的損害，則保管人不可歸還，即使託管人提出要求，也不可以。例如拿一本壞書來說：按照道德原則，如果保管人知道書主會把這書作爲邪惡的用途，則他即不可將這壞書歸還書主。但是如果保管人害怕因此遭受重大的傷害，則他可以將書交還。

將貴重物品放在旅社，請其保管，通常被視爲合法的託管，託管的客人可以將旅社當作保管人，要他負責。既然管理此種存儲的法律沒有不公，因而失掉物品的客人可以提出訴訟，要求賠償。

「假扣押」是一種的存儲。這是將雙方爭辯的物品放在一個第三者的手中，直到雙方的爭論解決爲止。或是藉着雙方的協定，或是藉着法庭的安排（通常都是這種情形），將物品存放在第三人處，直到清楚地確定了所有人是誰爲止。假扣押的一種普通形式，是賭注時的保管賭金。

④ 使用借貸

在借約中，出借人將一物品借與另一個人（借用人），讓他在特定時間內使用，不要報酬。這種情形稱爲使用借貸。借用人必須支付保養物品的一般費用，在借用牲口時，則包含喂養。他使用這物品時，必須按照契約的條款。假定物品失落了，消滅了，或遭毀掉了，只有因他犯了錯而應當對這損失負責時，他才負責。偶然的損傷或毀壞，其損失由物主負擔。使用借貸不同於租借，因爲前者不要報酬。

⑤ 交換借貸：利息

在使用借貸中，物品本身於合約期滿時歸還原主。但是在交換借貸時，一個人所借的是金錢或其他可以交換的物品，其條件是，他將以在種類、性質，和分量各方面相等的物品歸還原主。在交換借貸中，不像使用借貸一樣，交換的財物成爲借用人的財產，因此他必須獨自對於其所冒的全部危險負責。在我們的傳統道德神學上，交換借貸被認爲是一種無利潤的契約。在此分類的背後，有一個基本假定，就是交換借貸不賦與報酬的名義，也不賦與利息的名義。爲這個原故，我們現在要討論一下有關利息之古典的道德問題。

利息問題

舊約禁止選民向同胞，尤其向窮人，征收利息，但不禁止向教外人征收利息（出二十二24；申二十三20～21；則十八8～13）。教會直到近代維持了舊約有關利息的禁令。㉘

教會這種禁止利息的害處之一——有許多益處——是讓非基督徒自由地享受特權，放高利貸給基督徒。第二屆拉特郎大公會議（一一三九）聲明，凡是借錢給人而收利息的基督徒，即應被認爲犯了無恥大罪，除非他悔過，則不得採用基督徒的葬禮。㉙

即使在今日，仍有許多道德神學家主張，除非基於「外在的」名義，則在道德上沒有理由收取利息（Lucrum Cessans, Damnum Emergens：損失利潤，如果資本拿去投資，這利潤是會增加的；萬一借債人不能償還，則有遭受損失的危險，貨幣貶值：這些都是外在的名義）。傳統上引證的聖路加的話，其理由不大充足：

> 你們若借給那些有希望償還的，爲你們還算什麼功德？……借出，不要再有所希望（路六34～35）。

這段話的意義，一方面多於單純的禁止收取利息，另一方面又少於這樣的禁止：實際上耶穌邀請我們偏偏借給那些最爲需要的人，因而危險也最大，並且償還的希望根本談不到，根本不要考慮。在這上下文裏，借出乃是對那些受苦的人的一種慷慨的愛德工作。它已接近施捨。所以路加福音上這段話，以及舊約上有關利息的禁令，不能作爲普遍禁止利息的根據，不可應用於我們的時代及當前的經濟結構。但是基督的要求可以普遍地應用：我們應當幫助窮人，受苦的人，如果不是用施捨的方法，

那麼——這樣更相稱於人的尊嚴——就借給人，而不怕冒巨大的危險，顯然地，要按照天主對我們慷慨的程度去作。

但是今天，借錢的事不只限於經濟力薄弱的人。就是在經濟力强大的，工業主管，及財政領袖們中間，也是很普遍的。貸款可以說是企業家作業中的一個極爲重要的一環。資本的使用是以在我們國家經濟中扮演領導角色的人物所付的利息爲基礎。我們也不可根據主的話而認爲，我們必須把錢貸給他們——他們在估計生產費用時，一定可以償付相當多的利息——如果借給窮人，而不收利息一樣。

以往的經濟環境跟今天的經濟環境成尖銳的對比；今天企業家可以利用借來的資本去從事生產。以前所借的，主要是生活必需品（借錢是爲了購買生活必需品）。今天所借貸的，是積聚的資本，通常用以變成生產的工具。因爲金錢是如此容易變成生產工具及產品，所以它可以參與生產工具所製造的成果。當然，龐大的現代生產工具必須與人的勞力結合，才能生產。所以工作，因了它的尊嚴，尤其因了工人自己迫切的社會需要，有權要求分享成果之最先和最重要的部分。可是，既然資本和勞力在工作及產品方面協力合作了，那麼資本也有權分享成果。事實上資本是勞力成果的累積。因此它之有權利要求報酬，不僅是根據外在的名義，而且是因爲它的節省而應得到酬勞，以及它在國家經濟中偉大重要性及有效性。這即是收取利息的權利。

根據上述，很明顯地，教會在傳統上禁止收取利息的立場，是無懈可擊的。即使在今天，一個良心細緻的基督徒也必須準備幫助窮人，借給他們錢而不收利息。但是古代的經濟狀況和支撐傳統禁令的假定，已經從現代經濟中消失了。現代的資本貸款，乃是一種投資。經濟及工業方面的主要假定——狀況與環境——已經改變，而最後的道德原則並未改變。

可是拋開這一切不談，在現代的經濟制度中，資本本身取得了主要的地位，靠資本而生的利潤（無論是以利息的形式，或以分紅的形式），連一份家庭工資也不分給工人。這豈能算是一種良好制度，因此，今天不公平的地方，不是從有能力付利息的借債人手中收取利息。不公正的是——我們客氣地說——現代的經濟制度，資本和勞力之間的距離太大，結果利息所扮演的角色大得不成比例，並且從社會方面言，幾乎不可容忍。

我們可以製訂下面的原則：

(1)我們有義務幫助有需要的人，如果不可能用其他方式幫助他們，即將我們多餘的財物借給他們，而不收利息。無論在什麼情況下，剝削貧苦人，向他們榨取沒有外在名義支持的利息，即是嚴重的罪惡。但是，既然在目前的經濟秩序中，出借人普通都收取法定的利率，因此他也可以——至少就正義而言——向貧窮的借債人收取利息，只不過在許多情況下，愛德可能禁止他那樣作。在目前的情況下，我們的確可以說，把錢借給窮人而收取法定的利息，是一項正常的收入。如果他把錢借出去而不要利息，他會遭受損失(Lucrum cessans)。因此我們這兒具有一種收取利息的外在名義。因此在今天，如果有人向貧窮的借債人收取合法的利息，我們不可再要求他們賠償——以違反交換正義爲根據。但是因了特殊的環境，我們可以强迫人賠償，以補贖他違反基督徒之愛人誡命的罪過。至少在靈修指導時可以迫切地勸勉人作這樣的賠償。

(2)一般而論，今天我們可以要求法定的利息，除非是利息過高，或者愛德要求我們放棄。只有外在的名義（例如不尋常的危險），才能允許出借人要求高於法定利率的利息。

政府有義務本着下面的原則規定合法的利率，就是一方面鼓勵節約，另一方面不要加給工人太大

的負擔，而讓那些擁有資本並因放債而獲利的人佔到太大的便宜。

(3)今天把儲蓄存入銀行或其他機構，以收取利息，不能再視爲非法的。

(4)高利貸，或是不顧國家經濟和窮人的需要，而隨便收取利息，就其性質而言，是一項重罪。

(5)當一個基督徒放款時，不可只着眼於最小的冒險，和最高的利潤。他必須首先顧及由社會正義及社會愛德所生的道德義務：盡力利用放款解救窮人，推展良好的企業，幫助窮苦的家庭提高生活水準。[30]關於這方面嚴格義務的限度，很不易定下一個普遍的規則。[31]假使一個人收入不多，應當照顧自己的家庭，那麼當他把儲蓄借給別人時，他當然比起一個富有的人，必須更加小心，不要冒太大的危險。

⑥ 交易契約和買賣契約

交易是一種附有義務的契約，是拿一個物品或權利，去交換另一個物品或權利。買賣是一種特殊的交易，是將一件物品或權利，爲了價錢而轉讓給別人。目前的商業生活，大半建基於買賣或交易契約。

違反買賣契約的可能方式很多——不可勝數——我們只能簡略地指出一二：蓄意欺騙，隱瞞缺點，在估價和廣告上不顧事實，由於故意疏忽而造成的欺騙，最後還有不顧道德地剝削沒有經驗的顧客。這兒我們只要重述一項確定的道德原則就够了：

買賣契約必須是一種眞正的互相服務，以及對公共福利的社會服務。

一般而論，法律必須保護顧客，使其不受欺騙——這欺騙是法庭上可以證實的，必須保護賣主，

免得顧客不能按照契約付款。在以上兩種情形中，如果訴訟超越了法律規定的時限，則法庭不受理。但是在這一切事件上，一個基督徒在決定使用法律的程序要求補償之前，必先尋求和平的解決方案。

買賣家畜，由於它往往涉及欺騙，因而成了製造很多敵意的機會。法律提供了「保證時期」，以保護人不受欺騙，在這期間，如果發現了在法律上可以證明的缺點，即可控告賣主：可以宣告契約無效，或予以廢止，或是買主可以要求賠償損失。反過來，賣主也能利用契約的安排，以防止人們妄用這些「保證時期」的危險，並藉以自衛。從道德的觀點而言，此種契約的特別安排，對他們很有幫助，因爲這些安排往往保護家庭，使其不受損害，不起爭端。

(a) 公平價格

在買賣契約中，最重要的問題是公平價格的問題。作爲交換之基礎的最普遍的道德要求，是相等原理：交換正義及社會正義都要求所與及所受之間的實際平等。在購買及交換貨物時，很明顯地，任何一方都不是在施與。雙方皆打算，至少應當打算，交換實際上等值的物品，同時各自希望獲得對他自己更需要，或者更適用的東西。

經濟學家單單從由供求所決定的實際價格結構方面去研究價格問題。道德神學家並不否認，供與求在價格結構中的重要性。但是他不可單單考慮實際價格及價格結構。他必須探討道德問題，並以之爲其首要任務。道德神學家必須面對下面的問題：現存的實際價格（市場價格或法定價格）是否公平？無疑地，價格結構不只是供與求的社會學法則及經濟學法則之單純反映。往往有若干不道德的力量，影響了供與求，及其經濟關係（不公平的競爭，不誠實的廣告，製造需要，人爲的不景氣及市價

的膨脹，獨佔的無情剝削）。個人，各種社會集團，及國家都要對價格結構負責（參看 Mater et Magistra, part 111 N. 137-140）。

決定公平價格必須有兩個要素：一是建基於生產成本（購買原料，借貸資本，一切參與生產的人之工作的社會價值）；另一個是產品在供應和滿足需要上的用途。以上兩方面都必須考慮到。這種必要顯示出社會服務在買賣契約中的相互性質：一方面是生產人所雇用的勞力，這勞力，就其爲合理的，亦是朝向滿足另一方的眞實需要而言，有權要求相對的重視。另一方面是買主的需要。他傾向於按照產品所提供的服務去評量它的價值，並酬勞生產人的辛苦及工作。所以我們有建基於生產成本的最低價格，以及買主按照產品對他所具的特殊價值而甘願付出的最高價格。

在正常時期，此價格的變化——從道德觀點言，是有相當理由的——相當準確地顯示在最低和最高的市價上。因而我們不可以超越這最低價和最高價的界限。

在正常的繁榮時期，任何人都不會在低於成本的價格之情況下，去勞力生產。這即是說，他必將停止生產已經供應太多的貨物，轉而生產更爲需要的貨物。買主也不甘願付出比貨品所保證的服務價值更高的價格。如果需求增加，則生產也會隨之增加。但是此種自由市場經濟制的自動調整，在危機時期和不隱定時期，尤其在國家緊急時期，是不够的（例如在戰爭期，和戰後期）。如果在這些時期政府不能制定並强制施行公平的價格，則人們很容易傾向於剝削買主或賣主的需要。（後者比較不易受到剝削）。因此在緊急時期，政府有義務抵抗「自由市場經濟制」的要求，並依照社會的需要，爲生活必需品規定官方價格。法定價格，只要它並非明顯地不公，或被大多數人所遺棄，即有約束良心的力量。在正常時期，我們可以遵守市價（在最高及最低市價之間）。但是在緊急時期，我們就必須

特別注意社會正義。在合乎正義的範圍之內，我們可以把「生產成本」定爲最低市價，並將正常時期最高市價之超出最低市價的部分，加在生產成本上，作爲最高市價。當然還有別的問題也應當考慮，例如，假使一般的價格大幅提高，則工業能否生存。

對奢侈品要求過高的價格，不像對食品及其他生活必需品要求過高的價格，罪過那麼大。即使前者可能不公平（尤其是可能違反交換正義），但它比較不那麼危害公共福利。

有的物品，其價格顯然不能以成本來計算，並且對實際的需要無所幫助，譬如古董，或藝術珍品。這些物品的價值須靠購買者的願望，或專家的估計來確定。然而即使在這方面，我們也不可利用賣主或買主的無知而剝削他們。

如果所要的價錢明顯地超過公平價格太多，即是違反正義，必須賠償。

如果所要的價格超出太多，而可以證明，則法律往往允許人取消買賣契約。一般而言，這樣的法律，以及建基於法律的判決，具有道德的約束力。

公開拍賣物品，無論是自願的，或是強制的（法院公佈的拍賣），應由特別的準則來管理。如果沒有欺騙或勾結，則最高的出價，即是公平的價格。在強制拍賣的情況下，出價最高者，即獲得了契約的權利。在自動拍賣的情況下，如果最後出的價錢不够高，則通常物主可以拒售。

討價還價，以便達到一般人所接受的比較公道的價格，不可被視爲不合理。所以在自願的拍賣時，如果我們從正義的觀點去看，我們並不譴責設定代理人僞裝出價的作法，只要他們不超過公平價格的界限就行。同樣，善意的出價人，可以事先商議妥當，出價不要超過某種最高限度。可是這樣的手段往常有一種欺詐的目標和動機：出價過低，或是過高。

政府或私人企業，在實際上或法律上，對市場所實施的專賣權，對於公平的價格結構，形成一種特別的危險。政府的專賣權是政府收入的來源，只要它沒有吸取太多的利益，或者把生活必須品的價格定得太高，我們即不能破例。私人企業的專賣權，往往導致不公平的價格及不當的政權影響。所以，政府最好將之取消，或加以嚴格的控制。

(b) 商業

商業是將買賣當作一種專門職業。（所以賣掉自己的農產品或工業產品，不是「商業」。）從道德觀點言，如果把商業視爲一項服務，如果用誠實和正當的方法尋求利潤，作爲其應得的工作報酬，或者更確定一點說，作爲其冒險的酬勞（危險保險），則經商是完全值得尊敬的。因此，經商的利潤，必須按照對社會服務的價值及所含的危險而加以衡量。

教父們和士林哲學家們在原則上亦未絕對地譴責商業或貿易。但是因爲商業中含有貪婪，欺詐，和說謊的危險，因而對商業表示了嚴重的不信任。有些商人並非爲鄰人及社會福利服務，所以他們譴責商人是有道理的。聖多瑪斯對這問題的意見，非常堅定。思高脫對傳統的意見，作了如下的提要：

> 凡是不生產，也不存儲，也不給出售的貨物加工——不能爲沒有經驗的買主提供品質的保證——而只是買過來——不能滿足這些條件中的任何一個——以便以較高的價錢賣出——這樣的人必須從社會中根除，並從團體中趕出去。㉜

聖職人員不得從事尋求利潤的商業或貿易（最近在法律上附加了較嚴重的處罰）。加添這些限制的理由，是那許許多多的誘惑，危險，以及跟商業相關的世俗的掛慮（參看第後二4）。然而教會主

要關懷的，是保護聖職人員，免於圖利的貪婪，和最輕微的貪婪現象。㉝

在股票、證券、或公債交易所裏，有一種特別的危險。既然證券交易的目的是爲國家經濟積聚資本的重大來源，因此在現代工業的和經濟的生活上，是一項不可缺少的制度。購買證券，以便將儲蓄投資於有組織的企業，以及證券交易所所提供的服務，在道德上是沒有問題的。相反，純粹的投機，純粹的買賣股票，或玩弄市場，其唯一的目的是藉着經濟生活的波動而獲利——往往是使市場波動惡化的決定因素——乃是一種經濟的操縱，它不能提供重要的服務，因而在道德上是令人懷疑的。馬克斯並非第一個指責這種「剩餘價值」爲可憎的人。早在馬克斯之前，士林哲學的學者們已經譴責過它。

這種交易可以幫助我們經濟的金融交流，減少付款和資本周轉的困難及危險。爲這個原故，經紀人以及其他從事這一行業的人，應當得到他們的報酬或「佣金」。但是，沒有經驗的人必須小心，不可從事這種買賣，除非是他們在這危險的行業中受了專家指導。

⑦ 租和押

在租賃契約中，所有人將一種非消費品的使用權，交給另一個人，而收取租金。租借人（持有使用權的人）必須好好保持租到的物品，並支付一般的保養費用。租借人只可按照契約的規定，使用租來的物品。他還必須好好照顧租借的物品，以免濫用或變壞。終止契約時，應當通知對方，關於這點，雙方都應遵守法定的標準。任何一方，不得藉着濫用法律，而佔另一方的便宜。租借人（持有使用權者）不可忽視財產權。

租用房屋的人，可以在所有人的同意之下，並在現行法律的範圍之內，將一部分轉租給別人。但是，他若向後者收取不當的利潤——往往利潤過多——那就不合理了。但是我們不可否認，轉租的人，因了他的辛勞，確有權利得到公平的報酬，因爲他對屋主應當負責。再者，將住宅或公寓轉租出去——包括一切限制及義務——是一項重要的社會服務，在住宅短少時期，尤其如此。因此在轉租房間時要求高於原租金的利率，作爲服務的報酬，是合理的。

我們到現在所說的，關係着任何形式的租賃，包括產物抵押在內。但是，抵押是租賃的一種較爲廣泛的形式。抵押所賦予的權利，多於對財產的使用權。它也賦予享有果實的權利，或者對押來的產物作有組織的工業用途。不只產物本身，而且連對名義，對服務的權利（按照法律的意義，例如享受使用財產的某些利益），皆可抵押（例如釣魚、打獵的權利，等等）。通常而言，承租人（押借他人產物者）必須負擔一般保養和改進的費用。在道德上，他在管理抵押的產物時，也必須遵循良好的管理法則，以免產物的價值遭受損失。租約的條款，應當准許承租人獲得勞力的適當報酬。按照公道的要求，承租田地的人，在荒年，可以少付一些租金，不然的話，規定的租金將會使他陷於困境，而這荒年又不是他自己的錯。

⑧ 服務或工作契約

(a) 服務關係：服務的性質

在服務契約中，一方必須按照契約的規定提供認眞的服務，另一方則應付出互相議定的公道報

酬。如果契約規定的酬勞不公，則只靠契約本身，沒有增加酬勞的義務，但正義之德却要求付方按照比例增加報酬。

服務契約或工作契約——比單純的買賣契約包含的意義多得多——建立一種人與人的關係。因此雙方的道德義務更爲廣泛，也更爲深遠：雇主必須保障工人工作地點的安全，使其免於生命、健康，及道德的危險。如果把工人安置在家裏，或使其幫助家庭事業，則房主必須特別照顧他現世的及永恆的福利。同時，僕人或工人必須表現特別的尊敬、忠實，和愛德。Otto Schilling 說的很對，就是主僕的關係，不可按照僵硬的交換正義去衡量，而要按照「家庭正義」去衡量，這即說，應當按照家庭的愛德精神，及相互的服務關係，去加以衡量。[34]假使主人不肯給與僕人必要的時間和機會，使他無法盡宗教上的義務（在星期日及聖節日參與彌撒），則僕人可以廢除契約，而不必照常通知對方，也不必顧及主人的物質損害，因爲他在這個嚴重的問題上，有失公道。

僕人，雇員，或工人，不得損害雇主的財產和利益。如果因了他自己的過錯，他作的工不能跟他獲得的酬勞相等，則他必須賠償。雇主不可强迫工人作超越他能力的工作，也不可勉强他去作不適合他的性別及家庭責任的工作。最重要的，他必須付給公道的薪水。

(b) 合理的工資

教宗比約十一世明白說過，工資契約並非內在地不公平。[35]比約十二世强調這個理論，而反對那些有關眞正基礎的錯誤思想，因爲那些思想含蘊着共同決定權的延伸，而這延伸是有危險的。[36]工資契約，在某種形式下，一直存在着。一切臨時的工作不能給與工人分享利潤，和共同管理業務的權

利。然而有一件事也很明顯，就是在純粹的工資關係中，在純粹的工資契約中，自立的經濟資本多少是依照買賣的方式，酬勞工作。這種關係和契約，至少一般而論，不能代表理想的勞資關係。[37]不管怎樣，即使建立了分享利潤和共同決定權的制度（這已接近合夥契約），我們仍舊需要研究工作的合理工資。既然工資問題涉及社會產品的公平分配，因此它直接把我們領到分享利潤的問題。[38]

(1) 交換正義及合理工資

如果我們只從一個觀點去看工資，我們就無法了解工資問題。[39]就連交換正義的清晰原理（工作和報酬的相等）也不足以使我們對合理工資作實際的決定。工作永遠無法與個人完全分離，因此不可以一種單一的測量商品價值的標準，去測量工作。若要單單用酬勞價值的標準，去測量並酬勞所作的工作，即使是完滿的酬報，也等於是把經濟過程約約爲非自然的簡化。那等於否定工作及財產的社會功能，事實上是使工作完全成爲一種商品。當然，這一切跟我們今天最重要的社會傾向背道而馳。在我們的經濟制度中，推展共同決定的努力（以合夥契約取代工資契約的努力），正是要反對以工資契約爲一種商品契約的思想。

不過，在這些傾向和努力中，基本原理是不變的：交換正義，及其均等的要求，相等的報酬，必須干涉到爲工資而工作的領域。雇主必須起碼準備着給與工人相等於工作的報酬。所以他不可從別人的工作本身尋求利益。他的收穫必須全部來自他自己的貢獻，或者說的確切一點，必須是他自己節約的果實（明智而公正地決定的，資本租金，包括對於所含危險的報償）。

但這決不是說，工人有權獨佔全部的生產額。[40]因爲勞力的全部生產額是由許多原因造成的。除

了勞力之外，還有資本，管理，和企業精神。另外還有公共生活的機能和媒介。這一切——並且只有將這一切結合在一起——才能構成成功的先決條件。

賺取工資的人——像其他一切人一樣——只可爲了他給與整個社會產品的貢獻，而要求工作的等值。然而這牽涉着無數力量之複雜的交互作用，因此不僅關係着交換正義。所以我們不能單單以建基於交換正義的標準之嚴格計算，來衡量他的貢獻，而必須同時考慮交換正義和社會正義。

不過，强調交換正義在工資領域中扮演的正當角色，這一點很重要。既然它是一切工資契約的基礎，因此一切違反契約的不義行爲，都有賠償的義務。即使一個工人，在環境的壓力之下，接受了不公平的工資契約，也是一樣。契約規定的工資，可能「明顯地不公平」。[41]

最低工資或工資比例是由法律規定的這一事實，並不意味着它在一切環境下都是合理的。假使一個工人明顯地比着常常注視鐘錶的平庸工人作得工作多，則一個有良心的雇主不能單單給他最低工資。交換正義要求一種眞正能够補償其工作的工資。當工作有進步時，工資也必須提高。工作越是優良，薪水就必須增加得越多。當然，這兒我們要面對許多難題：我們如何統一地，一致地，測量工作，並確定工作實際應得的報酬？這是經濟學和企業學的主要任務之一。也是管理企業的重要義務。[42]

如果我們給薪的標準是以所作的工作，或所提供的服務爲基礎，那麼單單爲了性別的不同，而給與婦女的工資少於給與男人的工資，就不合理。至少我們應當認眞地比較兩者的實際成果。在目前使用的估價分析法中，我們可以，並且應當考慮下列各點：對工作的知識及實際經驗，較長時間的準備和教育相當於已作的工作；技術；對生產工具，原料，以及共同工作程序所負的責任；使用的精力，

我們不可忘記，精神的緊張和純然肉體的勞力是不同的。㊸在不適合女性的職業或工作上，我們也許可以給與婦女較低的薪水。在這樣的情況下，所謂歧視，到頭來，可能成爲一項保護婦女的措施。

(2) 社會正義與合理工資

交換正義能夠相當精確地決定同一範疇，或近似範疇中的個別工人所作工作的相對價值。然而單靠交換正義我們無法確切估計資本所有人，企業家，勞心的工作者，以及勞工各自對產品應得的份子，也無法確定最高的合理工資。我們必須承認，交換正義是絕對不够的，我們必須求助於社會正義，唯有社會正義才能勝任。在社會正義中，我們必須按照資本的貢獻，將產品分配給資本（這即說，分給誠實的對力量的節約，它藉着生產工具的增加，對一般經濟的繁榮，確有重要的貢獻）。但是在勞資雙方的要求發生衝突時，則勞工的要求先於資本的要求，因爲勞工直接參與作業；並且應當優先考慮他維持生活的工資。無論在什麼情況下，死板的資本不得對產品要求如此大的分配量，以至剝奪了工人所需要的收穫，使他無法過一個適當而合乎人性尊嚴的生活。工人及其家庭的生活需要先於一切股息的要求。

下面的原理具有普遍的效用：當其他參加社會生產的團體或「階級」，還沒有得到爲了過一個相稱於人的生活所必需的分配額時，而其中一個團體獨得產品的最大部分，這一定是不公平的。（這兒所謂最大部分，是指按照生活地位，超過了家庭的權利和需要。）這項原理對整個經濟秩序有效，並且對於個別的工業也同樣有效。它必須管理着國家經濟，以及每一個企業家，商人，或資本所有人，對於勞工及坐辦公桌的人的關係。

教宗比約十一世說，家庭工資是一個普通有工作效率的工人所應分得的社會產品。平均的酬勞性的工資應是家庭工資。他說：

所以我們應盡一切力量，使得家庭的父親領受足够的工資，以便支付日常的家中開銷。如果在目前的社會狀況下這點無法常常作到，那麼社會正義要求我們，應當儘快改革，俾能保證每一個成年的工人，獲得這樣的工資。(44)

下面的問題仍是開放的：提供家庭所需，是否就確定地、理想地解決了家庭工資的問題？擁有許多子女的家庭，在其發展的初期，需要特別的幫助，這是一定的。家庭有權獲得這樣的經濟援助，我們應當承認其對社會秩序及經濟秩序具有非常重要的貢獻。不管怎樣，在一個組織完善的工業秩序裏，一個家長的工資必須到達這樣的層面，就是一個家庭的福禍，不繫屬於政府的善意。如果子女衆多的家庭需要特別援助的話，這些援助決不能算是一種施捨。在可能範圍內，這些援助應當導源於工業，像是社會福利的延伸。基本上，每一個勤勞工作的工人——尤其是家庭的父親——有權領受爲支持家庭所必要的工資。

任何一個經濟團體，如果它以平庸的表現，而佔有成果的極大部分，因而迫使別人的收入低於合理的最低家庭工資，它就是違反社會正義。再者，在這一點上，既然社會正義只不過建立了交換正義的最低要求而已，因而雇主也違反了交換正義，所以他必須賠償。

基於上述，我們可以說，如果雇主只有藉着扣留工人維持家庭所必需的正常工資，才能積聚大量的資本，則他絕對有義務賠償。此種義務過渡給資本的繼承人，因爲財產本身含蘊着此種義務。

某一工廠或商業，甚至整個國家經濟，可能面臨嚴重的危機——我們必須再度强調這一點——致

使它不可能付給每一個工人完全的「家庭工資」。[45]在這樣的情況下，假使工人們堅持領取家庭工資，致使工廠本身，或整個經濟的有利發展，或其他合夥人的最低生活費用，瀕臨危境，那就是不合理的，並且相反他們自己的眞正福利。

我們說家庭工資，意思不只是說，只够使一個普遍家庭存在，甚至使一個被迫限制人口的家庭存在的報酬。相反，一個優良工人的眞正合理工資必須足够使家庭生活在道德及文化上正常發展。[46]

教宗們所頒發的那些偉大的社會通諭都曾一致要求，工人分受社會產品的標準，必須能够允許一個節儉的工人儲蓄一些基金。[47]此種要求完全符合眞正的家庭工資。因爲，如果家庭工資普及化了，成爲整個工資制度的基礎，那麼年輕人就可在結婚以前小有儲蓄。這些儲蓄能够在結婚前幾年有所增益，因爲那時人口還少。

我們還必須牢記，家庭工資本身，乃是工作的合理報酬之最低層面。在工業較爲繁榮的時期，此最低工資必須提高，不只對少數特選的傑出工人是如此，對於所謂一般的優良工人，亦應如此。

如果社會產品的公平分配受到損害，即違反了社會正義。如果一個經濟團體過着奢華的生活，且能在短時間內累積大量的資本，而別的人，譬如說工人，只能領到勉强維持家庭生活的薪金而已，那麼社會收益的分配即不公平。假使受過教育的文化階級，連必需維持生存的家庭收入也無法得到，那一定非常有害於公共福利。

社會正義及交換正義，兩者都要求，一個勤勞而工作效率甚高的工人，他的工資應當高於一個懶惰而工作效率低的工人的工資。付與合理的家庭工資之義務所依據的原理，以及按照工作成效來酬勞工作的原理，是兩項基本準則，它們在性質上彼此相關，並且相輔相成。

教宗通諭及其他文獻討論工資問題的方式，至少指出一條原理，我們可以本着這條原理解決分享利潤的問題。通諭中要求，至少在將來，新生產的豐富貨物，應當大量地分配給受薪者，[48]事實上這等於是要求，每一個人應當按照他所作的工，分享社會產品。這項要求根本上剝奪了資本及管理剝削工人利潤的任何權利。然而這項要求尚未解決公平分配產品的問題。我們如何決定，或建立一種分配制度，一方面承認工作應得的分配額，另一方面也承認應當給與管理及廠主因了投資的冒險和聰明的作業所應得的分配額呢？

下面是關於合理工資之理論的一個提要：正義即是正當而堅定地決意給與所有參與工業過程的人他們合理的份子。雖然每一個人應當按照他努力的多寡而分享成果，然而報酬也是建基於每一個人以其所得維持家庭的普遍權利。他不僅有權利以其工作成果支持家庭，而且也有權利以其勤奮和節儉，爲他和他家人的未來，儲蓄足够的基金。

儘管對於合理工資問題的這些答案，非常重要，並且意義深遠，但是面對我們這工作世界的具有決定性的問題，仍是開放的：是否可能還有一個更廣泛、更根本的解決方案呢？我們是否應當設法實現一種新的工業制度和經濟制度，賦予工人共同決定權，和共同擁有生產工具的權利呢？我們是不是應當希望逐漸實現此種理想，以這理想更符合完滿的正義和愛德呢？

⑨ 生產契約

依照這種契約，企業家（生產人，承造者，匠人，藝術家，等等）必須按照一般人接受的標準，或雙方的協議，製造出某種式樣和性質的物品：製造的物品或提供的服務所歸屬的一方應當付給規定

的報酬。交貨與付款，都要符合時限。如果價錢沒有事先定好，則可假定官方的評價，或當時的市價，即是他們同意的價格。

企業家（承造人）應當負擔規定的交貨時間以前所冒的危險。假使對方延遲接受貨品的時間，則他應當負責。如果作品（產品）符合契約的規定，則定做的一方必須接受。如果他接受有毛病的產品，在法律上他可以要求賠償損失，不過他必須在合理的時限以內，提出訴訟。如果承造的一方知道產品的毛病，而故意隱瞞，則他負有道德責任。即使對方後來才提出怨言，並要求改正或賠償，他在道德和法律上也有義務改正毛病，或賠償損失。如果契約是以先前的估價爲基礎，則定貨的一方沒有義務償付比這數目更多的價錢，除非是費用的增加導源於無可避免的，非常的困難，而且無法事先預料。不過，即使他沒有正義的義務，在某些情況下，愛德可以使他負擔一部分增加的費用。最後，在這一論題下，我們必須首先强調，我們具有嚴重的義務，儘快地償付我們欠工人（修理東西的人，工匠）及小商人的款項。

⑩ 年金

按照年金契約，有一方終生按照定期接受酬報（通常是一筆相當大的款項）。此種契約的一種形式是，當父母將財產交給子女時，保留一部分農莊，作爲自己的養老金。這種保留權是純粹屬於個人的，父母死亡時即歸消滅。如果子女不尊重年老父母的這項權利，不只是損害正義（並有賠償的義務），而且是相反第四誡的重大罪惡。

一種非常普通的年金形式是，有人將資本轉讓給一個修會團體，而這修會團體則有義務償付贈與

人一定的利息，直到贈與人死亡爲止。這些年金形式都具有保險契約的性質。

⑪ 涉及安全的契約

（a）保險契約

在我們這個時代，各種各類的保險制度，越來越重要。在這方面，我們可以稱它爲一種保險狂熱，它是由於缺乏勇氣和對自己能力的信心而產生的。從社會倫理的觀點而言，我們特別感到悲痛的是，由於保險制度的過分繁殖，而消弱了家庭的團結。

不過，保險制度，基本上是人類社會性及人類團結的表現。人們保險的項目有自然災害保險（暴風雨，洪水，火災），竊盜保險，市場波動保險，因疾病，意外，無能而遭受的經濟損失之保險。爲家庭的，有人壽保險。在現代社會中特別重要的是國家爲辦公人員及工人所建立的保險制度（意外保險，疾病保險，殘廢保險，失業保險）。

保險公司在正義上有義務實踐契約的條款。在保險費及保險條件與所冒的危險之間，必須建立公平的關係。當然，如果在公司承擔的危險與提供給要保人的實際金額之間有着合理的比例，則收取少量的利潤及保險費，以抵償風險，並非不合理。如果利潤經常太大，則可證明保險費過高。雖然在此種情況下，按照正義及權利的普遍原理來說。保險公司必須賠償，但是被保險人無權「剝削」保險人。可是，如果被保險的一方必須再補償公司，則公司本身的不義，應當計算在內。

雙方都受着榮譽法則的約束。利用虛假的聲明，或被保險人自己製造的偶發事件（例如縱火），

以獲取保險金，乃是違反交換正義，必須賠償。同樣，若代理人提供虛假的報告，而公司不合理地拒絕賠償保險金，也是違反正義，必須賠償。

（b）擔保契約

擔保契約是一種合法的保險，就是由第三者保證債權人獲得償款（在支票上背書，付給證券，公佈股票，交納保證金，等等），他對主要債務人的義務負責（他爲次要債務人）。唯有已經確知第一債務人無能履行義務時，第二債務人才必須賠償。萬一後者賠了款，則第一債務人必須在經濟情況好轉時，儘快補償。

雖然負擔他人的債務或義務，本身是一項高貴的行爲和愛德的服務，但他很容易鼓勵那些自私而不智的受助人隨便花錢，並給他自己的家庭造成極大的損害。

善人爲自己的近人作保，而失去廉恥的人，却棄而不顧……你當按你的力量扶助近人，但要謹愼，不要因此跌倒（德二十九19～27）。

教會法第一三七條，禁止聖職人員作保，即使他們使用自己的基金，若沒有請示當地主教，也不可以。法律的意思，不是阻止聖職人員實行愛德工作，而只是爲保護他免於不智的行爲。

（c）典當和抵押

在典當契約中，債務人給與債權人一種動產（抵押品，或保證物），如果債務人延遲付款，超過了規定的時限，他即可以扣留這項物品（在某種情況下，他甚至可以拍賣），而不受法律制裁。在抵

押的情況下，債務人不將物品授與債權人（通常是一項不動產），而只是給他一種保證，他的要求將會獲得承認和滿足。被抵押的產物負有滿足他的要求的義務。

按照滿足要求之權利的先後，我們分爲第一胎抵押，和第二胎抵押，抵押品可以是土地，也可以是其他可以抵押的物產。

持有典當品或抵押品的人，不可因了貪婪，而逼迫對方出售（由地方法院出售或拍賣）那些物品，或强制取消抵押品贖取權。若是在對抵押人最不利的時間，强制出售抵押品，尤其不合理。

⑫ 合夥契約和公司契約

在我們目前的經濟生活和工業生活裏，合夥契約及公司契約扮演着重要的角色。其形式和宗旨很多，並且種類不同：生產合作社，消費合作社，貿易公司，連鎖商店，以及各種股份公司。公司契約或合夥契約的內容及宗旨，是由法律規定或自由訂立的。很明顯地，國家沒有權利——我們是從社會的和道德的觀點去看這個問題——使社團、工會、公司無法進行，不過它却有立法並對這些社團形式加以監督的重大義務。公司或社團的每一個成員，應當按照他參與的程度，在公司的業務上表現榮譽的行爲，並建立合乎道德的目標。

⑬ 僥倖契約

打賭及投機的遊戲，涉及金錢或值錢的東西的賭注，在下面的條件下是合法的：第一、賭注的金額，不得超過一個人當時爲了健全的娛樂可以使用的數量；第二、其主要動機不可是爲貪財，而只是

爲了娛樂，並且這娛樂應是健全而良好的；第三、不可欺騙或用計。如果一方爲了賺錢，佔人的便宜，賭一件確定的事，或是使用秘密的消息，以圖大獲勝利，而不肯將消息提供對方，這也算是欺騙。

賭徒之有罪過，不僅是由於他賭得太大，以致無法賠償損失，而且因爲他動用他在正義上必須用爲其他目標的金錢及資源。如果按照政府法令，賭博契約和打賭契約沒有約束力，並且打賭和賭博的債務一旦付清，即不能再憑法律收回，那麼依照法律的字面來說，此種立法的意義，只不過是禁止任何法律的訴訟而已。從道德法則的觀點而言，一個人絕對應當償付在合法的賭注中所欠的債務，並且若是因了明顯的違反正義的行爲使另一方輸了錢，則必須賠償。

摸彩（包括各種的賭博式的遊戲），應當盡量加以限制。此種形式的遊戲鼓勵人貪財，並且極容易使人自私和浮躁。但是輕微的打賭，並非不合法。事實上，爲了慈善事業而參加摸彩，加上善良的動機，乃是一項善舉。

迎合有錢人的牌賭——加上瘋狂的貪婪，巨大的冒險，一夜之間能够輸光全部財產——對窮人是一種惡表，並且是許多罪惡的根源。賭輸了，往往會導致人絕望與自殺。設立這樣的中心，加上由此而生的社會罪惡，即是在可預料的罪惡上合作，即是相反公共道德。有人主張，此種公共賭場可以適當地控制投機遊戲的情慾——人們往往引用這種理由，說明此種設施在道德上是合理的——其實這樣的意見是非常不可靠的。相反，公共彩券及公開賭博，只能刺激一切賭博形式的胃口並滋長其情慾。事實上，如果政府本身贊成公共的投機遊戲，而從中取利，則對漫無節制而毫無控制的賭博之禁令，不會令人心悅誠服，也不會那麼有效。

(7) 在急用時佔有財物；暗地補償

(a) 急用佔有

在必需的時刻佔用他人的財物，及暗地補償，具有一共同點：可能調和權利的肯定與在權利上的節制。[49]

在需要時，佔用他人的財物，即是剝奪他的物質財富，以便在極端危險的時刻，維持自己的生命。既然如此佔用他人的財物，肯定自己的權力，是一種侵害行爲，因此並非在一切情形下都可以這樣作，只有在極其危險的時刻，才可以。有時候，如果一個人乞討財物，會有生命或健康的危險（例如一個在敵區逃脫的戰犯），或者會遭受巨大的恥辱；只有在這類的情況下，才可以偷佔他人的財物。此種偷佔行爲，應當盡可能地針對那些富有的人——相對地說——就是那些不會因了財物的損失而遭受重大傷害的人。不管在什麼情況下，決不可因了這樣的偷佔行爲，使得受損失的物主陷於同樣的困境。

在極度需要的情況下，即使這需要不是最近的，而是較遠的，一個人也可以偷佔他人的財物，其佔有的數量可以符合所有人爲了愛德應當施捨的數量。

此種佔有他人財物的行爲之爲合法，其理由是，在極度需要時，財產的共有先於財產的私有——雖然在正常情況下，私有財產制是必要的。再者，一切物質物的所有人必須承認，同胞的生命及身體的安全，比着對生命不必要的物質財富，更有價值。所以，如果有人在極度需要時偷取他的財物，維

持生命，他即不得干涉，否則的話，即是不公。如果他加以干涉，致使那人自己以及他的家人，受到物質的損害，那麼物主不僅犯了相反愛德的罪，而且犯了嚴重的不義之罪——假定他預知那人的後果。

此種偷佔他人財產的權利，只限於極度緊急的情況。若將這個理論延伸到所謂「一貧如洗」的情況，包括所謂嚴重的需要，那是靠不住的。[50]

但我們常可以說，在這樣的情況下，如果有需要的人向一個小財主請求一些東西，而遭他拒絕了，則那人即可偷取他的一些東西，據爲己用；因爲物主沒有足够的理由拒絕他。[51]

無論如何，少量地偷取他人的財物，只爲解救窮人的迫切需要，並且也不會傷害物主，對於這樣的人，我們應給以緩和的判斷。無論在主觀方面或客觀方面，我們都不可認爲這樣的行爲應受重大的責備。在大半這類的情況下，沒有要求賠償的必要。

(b) 暗地補償

暗地補償是暗中佔有「債務人」的財產，以滿足法律的要求。一個人擅自執行法律，其本身是受「法律正義」所禁止的，[52]因爲政府就是爲了推展正義而存在的。政府的主要義務之一，是幫助弱者獲得正義，衛護他們的權利，對抗强者，防止不義，和擅用權術。不過，如果按照法律提出要求十分困難（失掉職位的危險，仇恨和報復的危險），或者因了普遍的不義現象，實際上沒有成功的機會，在這樣的情況下，即可暗地補償，但要遵守下面的條件：第一、必須有嚴格而確定的權利；第二、當事人對於他要取用的東西，必須具有實在的，迫切的需要；第三、不可讓別人遭受可以預見的，過分

重大的傷害（猜疑，到家裏調查和搜索，等等）；第四、預估的益處應當大於可能的害處（喪失內心的平安，和外在的信心，等等）。

可以暗地補償的情況：不付給工人在工作契約上規定的薪水；向工人要求過度的勞力，而不付給他足够的薪金，因而大量地剝削貧窮的工人。在道德神學上應當指出這些可能性，但在講道時，似可不必拿它當作題目。惟有發生了賠償問題時，或者在一個基督徒請求解罪司鐸或神修導師指導時，才可以爲他們說明。

基督之律 卷三2

中華民國六十七年十一月初版
中華民國七十九年四月再版

◀版權所有●翻版必究▶

譯　者：孫振青
准印者：台北總教區總主教狄剛
出版者：光啓出版社
地　址：台北市10718辛亥路一段24號
電　話：編輯部(02)3211750
　　發行部(02)3414922
　　門　市(02)3416024
　　傳　眞(02)3932050
郵政劃撥：0768999-1（光啓出版社戶）
登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號
發行者：袁國慰
承印者：永望文化事業有限公司
地　址：台北市師大路170號三樓之3
電　話：(02)3960350・3213627
定　價：130 元

10751 C_2



10751c2

孫振青譯

基督之律

卷三之三

天主教神學著作編譯會
光啓出版社
聯合出版

孫振青 譯

基督之津

卷三

3

天主教神學著作編譯會
光啓出版社聯合出版

THE LAW OF CHRIST

III 3

by

Bernard Häring C. SS. R.

translated by

Sun chen-Ching

基督之律 卷三3

孫振青譯

目錄

二、違反他人財產權的罪過……四五一
1 缺乏共同負責心……四五一
2 欺詐……四五一
3 放高利貸及囤積居奇……四五三
4 不公平的損害……四五三
5 偷竊及搶劫……四五五
三、賠償……四六〇
1 賠償之道德的及宗教的基礎……四六〇
2 賠償義務的重大……四六二
3 賠償義務的基礎……四六二
4 賠償義務的範圍……四六二
5 將佔有物歸還原主……四六三
6 賠償不公正的損害……四六五
7 賠償因有過的合作而造成的損失……四六六

8 賠償別人的身體、生命、貞操所受的損害……四七〇
9 賠償逃稅……四七二
10 賠償的方式及情況……四七三
11 接受賠償者……四七四
12 實踐賠償的義務……四七六
第三節 合理的經濟秩序之基礎……四七八
一、私有權及公有權……四七八
1 家庭財產……四七九
2 所有權……四八二
a 教會的道理……四八二
b 私有財產在自然律及神學上的基礎……四八五
c 具體財產制度中之所有權……四八七
d 社會化……四九〇
e 土地改革……四九一
二、經濟制度……四九六
1 資本主義與自由主義……四九六
2 社會主義……四九八
a 馬克斯主義……四九八

b 現代社會主義……五〇二
3 基督徒制度的典型……五〇三
三、勞工階級之社會結合……五〇六
1 透過共同決定和工人參與而取消無產階級……五〇八
2 工人參與所有權及無產階級之消除……五一四
3 罷工與停工……五一七
第五章 從愛德的觀點看眞理、忠信與榮譽……五三〇
第一節 眞理、誠實、及忠信……五三一
一、天主眞理的生命週期……五三一
1 在天主內的真理之原始奧蹟……五三二
2 天主給真理作證……五三三
3 從「真理之神」流出的生命……五三三
4 團體的聯繫……五三四
5 在真理中聖化……五三六
二、眞理的具體要求……五三七
1 存在真實……五三八
2 思想真實……五三九
3 行為真實……五四一

4 言語真實……五四三
a 誠實及其附屬的德行……五四三
b 謊言……五四六
c 謊言：是大罪或是小罪……五四九
d 兒童的謊言……五五二
e 病態的謊言……五五二
5 秘密……五五三
a 秘密的基礎與理由……五五三
b 秘密的種類……五五五
c 關於秘密之主要義務……五五六
d 隱語（內心的保留）……五六〇
三、從愛德的角度去看忠實……五六五
1 忠信的性質與先決條件……五六五
2 聖事的約束……五六八
3 許諾與決心……五七一
4 忠信與信賴……五七三
5 守信之義務的輕重……五七三
第二節　美與榮譽……五七四

一、美是天主的表現……五七四
1 具有約束力的奧蹟……五七四
2 美的道德意義與心理意義……五八〇
3 以祈禱和朝拜的心情欣賞天主的傑作……五八一
二、基督徒與藝術……五八五
1 藝術之性質與道德……五八六
2 藝術之人事條件與道德……五八九
3 宗教藝術……五九五
三、從愛的觀點看人的尊榮……五九九
1 基督徒的自尊與尊敬他人……五九九
2 尊榮即是對應得的尊敬之佐證……六〇二
3 基督徒思想中的榮譽結構及法則……六〇五
a 尊榮之眞實基礎……六〇五
b 在十字架之陰影下的尊榮……六〇七
4 關於榮譽之主要義務……六〇九
a 保持自己的榮譽……六一〇
b 尊敬他人……六一二
c 保存及衛護鄰人的榮譽……六一四

(1) 誹謗與讒言……六一四
(2) 搬弄是非……六一九
(3) 不負責任地參與讒言：允許、聽……六二〇
(4) 補償因讒言與搬弄是非所造成的傷害……六二一
第三節　大衆傳播工具……六二三
一、報紙、電影、電視：意義和功用……六二七
1 報紙……六二七
a 印刷品的意義……六二七
b 多元社會中的天主教報紙……六三〇
2 電影……六三二
a 電影的重要與功用……六三二
b 電影的理想功能……六三五
c 不同的功能……六三七
d 爲眞、善、美服務……六三八
3 廣播與電視……六四〇
a 爲家庭服務……六四一
b 提供消息……六四二
c 爲文化及民衆教育服務……六四三

d 提供娛樂節目……六四四
e 爲宗教服務……六四四
f 爲大衆服務……六四五
二、個人與社會對大衆傳播工具所應負的責任……六四六
1 大衆教育工具與輿論……六四七
a 輿論的功能與重要性……六四七
b 教育與輿論……六五一
c 塑造輿論的方法……六五六
d 大衆教育工具之科學運用……六五八
2 利用大衆傳播工具為信仰及道德服務……六五九
3 它們的使命：在人間傳播真、善、美……六六一
4 大衆傳播工具，閒暇的安排、消費節制……六六二
5 大衆傳播媒介之控制……六六九
a 自治與政府的監督……六七〇
b 透過專門分配之管理和輿論……六七二
c 教會的指示……六七四
6 由大衆媒介所創造的新意識背景的研究……六七五
結論 最後時刻的命令……六八八

二、違反他人財產權的罪過

在討論現世財物領域中的積極義務時，我們曾經指出各種不同的犯罪方式：貪吝與揮霍，貪婪財物及（在某些情況下）忽略自己的需要，濫用及不顧社會需要地使用物質財富。這兒我們單單討論相反他人財物的罪過。

1 缺乏共同負責心

許多疏忽的罪過，都是由於缺乏共同負責心，對他人的財物漠不關心。當我們能夠輕而易舉地防止他人的財產遭受損失時，我們豈不是憑着愛德的義務，應當那樣作嗎？如果我們因了職任或契約，負有管理或看守他人財物的義務，那麼對這些財產的疏忽與不負責任，不只是有損於愛德，而且也是違反忠信，在許多情況下，也是違反正義的了。

2 詐欺

所謂詐欺，是假借正義及權利的名義，通常是以契約的形式，不公平地佔有他人的財物，或損害他人的財產。在本質上，詐欺是不義與欺騙。詐欺者必須賠償他所造成的損失——他能夠並且應當預

知的。從客觀方面言，詐欺的惡性不次於偷竊。事實上，因了它所含蘊的欺騙，它比偷竊更壞。但是主觀方面的罪過，可能沒那麼大，因爲人們不那麼尖銳地意識到它的惡性。原來欺騙的機會比偷竊的機會多得多，且其行爲本身不太受社會的限制和公共道德輿論的批評。

我們上面討論契約時，曾經提到各種的詐欺行爲。除此之外，我們應特別注意下列幾種：僞造，不公平的競爭，盜用（貪污），違反誓言（濫用別人對他的信賴）。在大多數的情況下，這些罪惡涉及濫用職權或秘密關係，因而加重不義的嚴重罪惡。聖經上在一個實例中嚴厲地譴責使用假度量衡的行爲：

> 在你袋子裏不可有兩樣法碼：一大一小；在你家內也不可有兩樣升斗：一大一小。你應有準確公正的法碼，應有準確公正的升斗，好使你在上主你的天主賜給你的地上，得享長壽；因爲凡做這些事的，凡做事不公平的，對於上主你的天主都是可憎惡的。（申二十五13～16）

按照聖經上這些話的意思，各地人民的生活與幸福也依賴於其行爲的誠實與公正。在這方面，我們要特別注意虛僞的招牌和廣告，尤其是關於食品及藥品的廣告。最不可饒恕的是作僞藥，以及用品質較差的食物取代品質優良的食物。

詐欺的一個特殊機會是宣佈破產，破產往往是因了揮霍的生活而造成的。這樣的情形是不公平的。有時候人們明明故意製造破產，以避免償付公正的債務，同時把某些財產搶救出來，置於法律無法觸及的地方，無可避免的破產，往往有不義的行爲伴隨着：隱瞞或藏匿一些物品或財產，在宣佈破產之前，給予某些債權人特別的優待。

在無過失的和不可避免的破產時，公平地對待了所有債權人之後，破產者對他們不再有義務了，

至少在正義上是如此。即使後來他的經濟狀況有所改進，他也沒有義務賠償債權人所受的損失。依我的看法，在任何無過失破產的情況下，都可以這麼說，尤其是如果不是債權人冷酷地催繳債務，則可不致於破產，在這樣的情況下，更是如此。不過，在有過失的破產的情況下，雖然法律消滅了他還債的一切義務，他也不可憑仗法律，而推卸還債的責任。

如果一個人逃稅，而這稅金在交換正義上具有約束力，則他也犯了詐欺之罪。同樣，凡是用虛僞的手段獲得了養老金、援助金，或政府救濟金的，也是犯了詐欺之罪。

3 放高利貸及囤積居奇

放高利者，乘普通人或生意人週轉不靈告貸無門的時機，尤其一般性的經濟不景氣的時期，剝削個人或社會，要求過高的利率，或對貨物要求過高的價格。囤積居奇者將生活必須品大量貯藏起來，直到價格升到不正常的高度時，再行出售。放高利貸及囤積居奇都是一種貪吝，這些罪惡，就其爲利用剝削他人而使個人致富的手段而言——拋開它們的不義之罪不談——都是特別無恥的違反愛德之罪。在不景氣時期，許多人利用不公正的手段去發財。一個基督徒不應羨慕放高利貸及囤積居奇的不義之財。

4 不公平的損害

不公的損害，就其狹義而言，是加害於、或毀壞他人的財產（工具、器材、植物、莊稼、建築、公共設施等等），違反正義及權利，而無意從中圖利。在這不公的損害項目之下，也包含着以不公正

的手段阻止他人獲得一項財物，或一種利益。

此種罪惡的動機，最爲重要。如果損害是由於疏忽造成的，那麼只有當損害很重大，（註五四）並且行爲人自覺他嚴重地疏忽時，才是大罪。但是如果損害是純粹胡鬧，或仇恨及敵意的表現，則本來微小的損害，可能顯示一種嚴重的，相反愛德的心境。然而，即使在這樣的情況下，不義之罪的大小，也要視可以預知的損害程度而定。

有些情形，只有法律上的罪過，這即是說，有些時候，在道德上（在主觀方面），行爲不是重罪，可是在外表上，以及按照法律的原則，被判爲疏忽並應對他人財產的損失負責。在這樣的情況下，很難斷定是否一個人在良心上有賠償的義務。有的作者主張，除了法律的規定及法庭的判決之外，在道德正義的基礎上，沒有賠償的義務。這種主張是普遍的。按照這種主張，上面的問題就容易解決了。但是，如果被損害，或被毀壞的財產的主人，很難忍受他的損失，並且造成損害的人能夠輕而易舉地補償損失，那麼公理要求他，或更好說迫使他，至少作部分的賠償。另一方面，遭受損害的一方，一般而言，不應起訴，要求完全的賠償，而應按照雙方的能力，設法達到一種友善的、公道的協議。

但是，如果疏忽在客觀方面確是重大的，只是關於主觀方面罪過的大小，尚有疑問，在這樣的情況下，我們應當怎麼說呢？他的罪過（在主觀方面）是大罪還是小罪呢？在此情況下——拙見如此——應當按照下面的原則來決定，這即是：Omne Factum Praesumitur 'Recte' Factum（應用於我們現在的狀況上，意謂：在客觀方面重大的犯罪行爲，則較大的可能性爲，在主觀方面也犯了重大的罪過，直到其反面獲得證實爲止。）所以不利於造成損害的人。至少關於賠償的義務，應當如此決定

（即使關於告明罪過的義務，若不加條件，其決定可能不盡相同）。第二條公正及明智的法則加强了第一條明智法則，如果對於誰應當對損害負責的問題發生了懷疑時，應當衛護無辜的一方（亦即沒有造成損害的一方），而不衛護造成損害的一方；因爲 In Dubio Melior Est Conditio Innocentis Quam Nocentis.

有時造成的損失雖大，而主觀的過失不大。關於這種情況的賠償問題，也可以應用類似的解決方案（意見極爲紛歧）。大多數的作家們主張，行爲人有賠償的義務，但若不賠償，也只有小罪。對於此一決定，我要附加一項條件：在某些情況下，造成損害的一方很容易補償，而另一方却甚難忍受；對於這樣的情況，不得應用上述的原理。按我的看法，如果造成損害的一方，稍微重視小罪以及自己行爲的責任，他就具有重大的義務，負責賠償大半的損失；但這不是就嚴格的正義而言——我認爲這有很大的可能性——而是就公道和愛德而言。

5 偷竊及搶劫

偷竊（註五五）（通常而論）是秘密地佔有他人的財物，而沒有任何名目，甚至連僞裝的名目也沒有。如果佔有行爲加上了威脅或暴力，則那行爲已不再是偷竊，而是搶奪。是搶奪，因爲侵害到受害人。威脅生命或損害健康，是特別重大的罪惡。搶奪及夜盜，偷取聖物，貪污或侵吞公物，敲詐或勒索，都是加重的偷竊。就某方面言，這些罪惡跟搶奪是一類：詐用工人的合理薪津，以高利貸剝削寡婦及孤兒，這一切罪惡都「呼籲上天，請求報復」（參看雅五4；拉三5）。

偷竊在性質上是大罪。聖保祿明白地把盜賊列入那些不得「享有天國的」人們中間（格前六

10）。罪惡性之重大，不但是因爲它違反交換正義——這樣的標準過分狹隘——而且是違反社會正義，亦即相反公共福利：損害信心及安全；因了偷竊（及類似的罪惡），政府必須動用大量基金，執行法律，懲罰罪惡，以衛護公民的財產；無盡無休的仇恨及爭吵，深切的猜疑及不信任，痛苦和自殺，這些罪惡往往都是導源於侵犯他人的財產。多瑪斯說：違反他人財產的不義之罪是大罪，因爲它違反愛德。（註五六）他這句話即表現了天主教傳統的意思。

解罪司鐸在分辨大罪和小罪時，就碰到了一個難題：微小的偷竊行爲如此之多，如何分別它們是大罪或小罪呢？

如果個人或社會——懷着公正而合理的意願——認爲那罪行是一種重大的困擾和傷害，應當絕對地予以譴責和揚棄，我們即可假定這是一項重大事件，因而在客觀方面是一個大罪。如果情形不是這樣，如果人們站在公正及合理的立場，不認爲那是一項重大事件，因而不應予以嚴重地，絕對地譴責，那麼那即是一件小事，亦即在客觀方面是小罪。（註五七）

個案學者們，根據這條普遍爲人接受的傳統原理，爲解罪司鐸提供了一些可以直接應用的明智準則。這些準則可以幫助他解決這個重要的問題：什麼時候他應當用拒絕赦罪的處罰要求告解人賠償？什麼時候他可以不用拒絕赦罪的處罰要求賠償？在我們的講道中，却不可將偷竊及其他違反財產權之輕重的明顯劃分——指出確定的數量——宣佈給信友，作爲他們行爲的準則。如此講道可能產生反效果，就是一個有心的竊賊可能冷靜地去計算他靈魂的得救問題說：我可以走到某一點，某種數量，而不犯大罪。如果我偷不到那個數量，只差一塊錢，並且停止三個月以後再偷，我就只犯了一個小罪。我爲什麼要多偷一塊錢，達到絕對的數量，而冒犯大罪的危險呢？此種存心從違犯天主的誡命之行爲

中而取得最大利益的詐欺態度，其本身即是一個記號，表示那樣人的不是在聖寵及愛德的狀態中。眞正的個案學，決不致給這種狡猾手段大開方便之門。

我們應當憶起我們以前關於只犯小罪之可能性所說過的話。我們應特別牢記的是，（在犯罪行爲上）事情的大小，不是導源於天主對其誡命的漠然態度，彷彿是，在達到某種確定的程度之前，祂就全不在乎似的。事情的大小是由於我們心理的不完整，再加上原罪的影響。因此在輕微事件上，人的完全決定通常達不到完全的目標。一般而言，輕微事件引不起整個人的行爲，徹底的決定，不能完全表現我們與天主的關係。人之心理的及道德的完美，有着非常不同的等級。在這些等級中，的確可能（尤其在第七誡的領域中）建立一條普遍的明智規則，以判斷客觀的行爲，但是無法形成一個普遍有效的公式，而完全不顧各種不同的環境，去劃分行爲本身的界線。

再者，我們不可忽視一項事實，就是當我們用數量的名詞來劃分小罪與大罪時，我們只是在嚴格的賠償義務之觀點下，討論不義之罪。但是此外——在判斷相反財產權的罪過之輕重時——我們必須同時考慮到其他許多方面：(1)對近人的損害是大是小，(2)可以預知的苦惱（這兒不僅涉及對象之相對的或絕對的價值，而且涉及——這是最重要的——情感及心理方面的判斷），(3)可以預知的後果（對心靈的擾亂，不信任、誹謗、仇恨等等），(4)對公共福利的損害，（在擁有權利上的不安全，破壞公共的信任，給維護法律及秩序的警察和官員增加必要的麻煩，對於家庭及個人的調查和搜尋等等。）(5)尤其是動機（貪婪，疏怠、閑蕩、妬嫉、仇恨）。

明白了這些起碼的重要提示之後，我們就可以發表明智的標準，劃定大事小事的界線，而不致造成誤會了。

相對的嚴重事件與絕對的嚴重事件之間的區分，是非常重要的。如果偷竊的東西，即使物主絲毫不致因了這項損失受到傷害，也被認爲是大罪，那麼這個數量即是絕對重大的事件。按照學者的判斷，若以金額計算的話，十到二十五美元即是絕對的重大事件。（註五八）（德文本作一〇〇到四〇〇馬克，約爲二、〇〇〇到八、〇〇〇臺幣。）

相對的重大事件是由被害人的實際經濟狀況來確定。如果東西的損失給被害人造成困難，則其價值即被認爲是相對的重大事件。學者們估計這樣的數量是一天的收入，或者說的更確切一點，爲支持被害人的家庭一天所需的數量。偷竊幾塊美元，對於一個十分貧窮的人，可能是一項嚴重的損失。若是一個家庭靠着一個工人每週的收入而生活，則它損失六、七個美元，就可能尖銳地感覺到日子不好過。若是一個家庭收入微薄，儲蓄有限，那麼當他被偷走十個美元時，就會覺得十分難過，另一方面，若是一個工人的收入每年可達到四、五千美元，則相對嚴重的數量就要高一點。

在討論家人的偷竊案時（太太，兒女等等），有些神學家對於相對的和絕對的重大事件，估計得數量比較高——不加任何限制。他們如此作，決不是有意否認，這樣的偷竊，同時考慮到它的一切環境，往往比偷竊外人，更爲嚴重，更值得譴責。理由很明顯。這樣的偷竊毒害信賴的精神，而這種精神對家庭生活十分重要，並且導致各種各類的緊張與混亂。對於這些學者的思想，我們無法爭論。因爲他們所說的正義問題，只涉及違反交換正義，及賠償的義務。但是由於家庭的財產多多少少是大家所共有的，因此損害交換正義的程度，跟偷竊他人的情形，不完全相同。

在家人偷竊的情狀下，我們必須分別：孩子或父母的行爲，其本身是否直接有罪，或者只是在行爲的方式上有罪？其佔有財物的方式，是放任，還是不公？它是否含有放蕩的意味，家人必須予以譴

責？

如果一個家庭中丈夫或父親對家裏的費用控制得太緊，即使他准許家人吃得很好，並可享有其他許多東西，那麼若是太太偷用一些錢，我們就不可判斷太嚴。如果她偷偷地，自作主張，使用一些必要的經費，我們不可認爲那是偷竊。她這樣作，固是違背丈夫的意願，但並不是違背合理的，平衡的意願。

如果年幼的子女把他們自己賺的錢偷偷留下一部分（本來他們應將這些錢交給父母），這種情形，雖然我們不能馬上表示贊同，但在下面的情況下，我們不能認爲這是偷竊：他們違背着父母的意願留下一些錢，只是爲了正當的娛樂，並且是善良風俗、習慣、以及家庭的經濟狀況所允許的。如果父母過分地節儉，那麼子女將自己賺來的錢保留一小部分，似乎不應被視爲偷竊。

當我們討論重複的小量偷竊的問題時，我們只能提供一些一般性的明智準則，用以確定這些微小的數量如何積成重大事件，（註五九）以及這些細小的行爲如何變成大罪。儘管如此，在我看來，這個問題並不十分重要，因爲無論如何，一個明智的靈修導師或解罪司鐸，必須堅持，那些一再侵害他人權利的人，必須賠償，即使他們偷的數量很小，也是一樣。（這兒不涉及在極度貧困和極度需要時佔有他人的財物。）

小量的偷竊，在下列的情況下，即積聚成重大的偷竊：竊賊事先計劃一點一點地偷到一個相當大的數量。或者在偷竊的過程中，他已發覺，在預知的未來，他的偷竊將會達到一個重大的數額，而無意改過。或者一夥人共謀偷竊一項可觀的數量（或造成一項重大損失），只是每人應作的那一部分都達不到「重大事件」的層面。

三、賠償

1 賠償之道德的及宗教的基礎

藉着有過的不義行爲，違反財產權，在財產制度上造成一種持久的不義狀態。罪人之故意延續此種不義狀態，意味着對不義之主觀的執着。所以那是罪惡的延續。因此不義之罪的延續要求正義之恢復。

天主教道德學必須要求違反正義者恢復他所擾亂的權利秩序及財產秩序。但他所應作的，不只這一件——甚至不是主要的一件。他首先必須在天主面前回頭改過。這即是說，他要承認自己的罪過——宗教的和道德的——再加上完全賠補罪過的決心。（註六〇）只有透過在天主面前的內在的回頭，外在的賠償才能成爲宗教和道德的改過行爲，同樣，如果回頭和補贖不含蘊外在的賠償，則它們也不是眞實的。

聖多瑪斯關於賠償的思想，是以聖奧斯定的道理爲基礎。聖多瑪斯說：外在的賠償，只是走向在天主面前賠償的第一步。它是走向在天主面前贖罪的第一步，但它是不可缺少的第一步——至少就意志及態度而言。（註六一）

偷竊之所以成爲罪過，是因爲所偷的是屬於別人的東西。如果能够賠償而不肯賠償，那麼犯罪者則是沒有眞正懺悔，而只是假裝懺悔而已。假定他事實上懺悔了，那麼，若是他能將得

來的不義之財歸還失主，而不肯歸還，他的罪仍不得赦。（註六二）

請注意聖經上的話：

幾時我向惡人說，你父喪亡；但他由罪惡中悔改，且遵行法律和正義，清償抵押，歸還掠物，遵行生命的誡命，再不作惡，他必生存，不致死亡。（則三十三14～15；參看出二十二1～2；雅五4）

保祿勸勉窃賊，努力爲窮人勞作，以補贖自己的罪過（弗四28）。悔改的稅司匝該，許下以四倍償還他用騙人的手段所獲得的財物，（在出谷記第二十二及二十三章，法律要求，在許多情況下要加倍償還，在有些情況下，要以四倍或五倍償還），此外他還許下將自己財產的一半施捨給窮人。（路十九8）

大亞爾伯對於賠償四倍的解釋，具有深刻的道德意義：第一，匝該願意補償他以不正的手段加於他人的痛苦；第二，他希望賠補由於他償還太遲所造成的損害；第三，他希望賠補他的受害人所受的困擾；第四，他希望爲他所犯的罪過，在天主面前懺悔。（註六三）依據這種解釋，我們可以了解爲什麼早期的補償法所要求的，比着單單賠償以不正手段獲得的財物，多得多。

我們下面，主要是從交換正義之嚴格要求的觀點，討論賠償的問題。不過我們不可忘記，除了正義之外，還有其他因素。事實上，我們往往無法在人類正義——人對待人——及愛德之間，劃出一條嚴格的分界。愛德及補贖精神的要求，亦即由於給近人增加困擾和痛苦而應贖罪的要求，也是同樣地重大。

賠償的義務——並且在可能的範圍內，不要拖延——在性質上是重大的。因此拒絕賠償，以及無理地拖延，在解罪法庭上是赦罪的阻碍。

3　賠償義務之基礎

賠償義務之基礎有二，(1)事實上財物是屬於別人的(Res Clamat Domino)；(2)因了偷竊者以不正的手段加於別人的損害，他不停地侵犯他人的財產權。在人對人互相賠償的情況下，竊方所獲得的物質利益之因素，是次要的。但是在宗教的悔改方面，却非常重要：一個人故意地繼續享受其不義行爲的果實，跟宗教的眞正悔改，無法並存。

4　賠償義務之範圍

每次直接地，或是在其他不義行爲的過程中附帶地，違反了交換近義，就有賠償的義務。但是關於違反分配正義及法律正義的情形，學者們意見紛歧。在我看來，R. Egenter 的話，頗有道理。他說：有些學者主張違反了這樣的正義，沒有賠償的義務，而他們的論證無效。同樣，他們之引用聖多瑪斯的權威，(註六四)也是無效的。多瑪斯只是說，賠償本身是屬於交換正義的行爲，這即是說，不公平的損害與賠償必須互等。(註六五)

眞正的權利，包括外在的，可以確定的人類在團體中生活的秩序在內，也存在於團體及社會

成員互相對待的情況中，因爲他們在權利方面是合夥人。因此違反了這種秩序也必須賠償。關於是否有賠償的義務之決定，跟環境不相干。當我們研究賠償的多寡時，才考慮到環境。在決定雙方的權利是否能夠完全分開，或者只能部分地分開，因而是否全部或部分地屬於違反及賠償的領域，在作這樣的決定時，才有環境的份。（註六六）

反面的意見，因了保護它的學者們的權威，也有它的「蓋然性」。不過，我們必須注意，就連那些持有緩和意見的學者們，在大多數違反法律正義的情況下，並在一切損害分配正義的情況下，要求賠償——如果有實在的，客觀的權利存在。因爲他們主張，在這些情況下，多多少少違反了交換正義。

賠償的義務決不能超過個人的道德能力。正如在生活的一切領域一樣，我們必須拿公正來平衡嚴格的交換正義。賠償，可能使某些人感到非困難，若跟他們的主觀罪過比較起來，也許過分地困難。另一方面，損失，對於受害的一方，可能微不足道。在這樣的情況下，有罪的一方，當然表示他的善意，但是因了環境的關係，他不必負起全部損害的擔子。（註六七）

5 將佔有物歸還原主

(a)即使一個人善意地佔有了他人的財物，一旦他發現那財物不屬於他自己時，就必須歸還原主。如果在他佔有期間，法律的時效發生了作用，並且若按照公正的標準將財物歸還物主對他過於困難，只有在這樣的情況下，他才可以將財物保留下來，當作自己的。若是眞正的物主，或其合法繼承人（或所有權繼承人）找不到，佔有人也同樣可以將財物保留。

如果可能的話，善意地擁有他人財物者，不可被迫在歸還財物時自己受到損失。但是他不可要求任何利益，而損害到物主。因此他應當將物品及其一切自然的果實及增加的利潤，統統歸還物主，不過，他可以保留因他自己的技術和勤勞所產生的果實及增加的利潤，並且他可以保留爲了維護該物品所支出的費用。但是如果他故意拖延，因而使物主受到損失，他就應當負責。

假使對於東西的所有權發生了無法克服的懷疑，則應站在對善意的擁有人有利的一面去作決定。如果善意的擁有人是從竊賊，或從某一個惡意的擁有人手裏購買了物品，顯然地，他有權利（在法律上）要求後者賠償他的損失。不過，按照我的意見，他不可爲了取回他所付出的價款，而將物品退還，除非是他將物品當着物主的面，作了適當安排，以便能夠重新討回他的財產。原則很清楚：Res clamat Domino。

(b)惡意的佔有人之賠償義務，比着上述的義務要寬。不誠實的，或惡意的佔有人，是指下列幾種情形：(1)他藉着一項不正當的行爲，而佔有一項財物（例如偷竊，或故意向盜賊購買），(2)他知道了他擁有這財物是不義的之後，仍舊保留它，(3)或者他對財物的所有權發生了重大的疑問，却不作足夠的努力去解決疑問，而仍舊保留財物，不肯放手。這兒我們要附帶地說明，即使是由毀滅中搶救出來的財物（例如從死亡的危險中救活的動物），也是屬於它的主人。拯救財物，如果能夠歸還物主的話，即不能使人有名義佔有它。

惡意佔有人應當歸還物品及其一切自然的果實（今天應包括少量的利息）。他也必須補償物主因了他的不義行爲所遭受的一切損害——只要這些結果是可以預知的。不過，即使他保留了他知道不屬於自己的東西，他也可以把保養物品的必要費用，扣留下來，作爲補償。

如果物主找不到，則惡意的佔有人（跟善意的佔有人正好相反）沒有權利保留那物品。他應當按照下面的原理賠償給窮人：任何人不得藉着自己的不義行爲而增加自己的財富。縱然我們無法藉用基於交換正義之概念的論證來證明這點，但一定可以由宗教的及道德的正義概念而抽得這樣的結論。這確實爲神學家們普遍的學說。但是，如果惡意的佔有人非常窮困，他可以拖延賠償的時間。

如果有人對物品提出要求，然而他是否對物品有要求的權利，無法確定，則物品的佔有人應將自己的權利加以澄清，如果他故意不予澄清，則他即不可說自己對那物品具有所有權。因爲由於這種疏忽，他已使自己變成了惡意的佔有人，因而應當跟另一個要求者達成一項公平的協議。但是，他若只以懷疑爲基礎，而拿走了別人的財產，他即違反了正義。這兒我們可以應用下面的原則，就是在懷疑的情況下，應當衛護實際佔有人的權益，Melior Est Conditio Possidentis。由於這種佔有違反正義，因此他應當全部賠償，除非是另一方同意了一種公平的協議。

6 賠償不公正的損害

以不正當手段加人以損害，不僅應賠償直接造成的損害，而且應賠償因此而產生的進一步的傷害（利潤的損失，失掉工作機會等等），不過必須有下列三項條件：第一，其損害在客觀上是不公平的；第二，在主觀方面行爲人知道並願意那不義行爲，或是由於惡意，或是由於疏忽；第三，其有過的行爲確是有效的原因，而不只是機會、如果那有過的或無過的行爲只是造成損害的機會（其眞正原因是另外一個人，或另外一件東西），則行爲人沒有賠償的義務，除非是他因了疏忽而沒有防止那損害，可是在當時的情況下，他能夠防止，並且有嚴格的義務防止。一個人對於自己行爲之可以預知的

後果如此疏忽而不負責任，即使得他成爲損害之不公正的原因。這即使得他有賠償的義務。

此賠償的義務在社會秩序方面也是有效的。它不僅涉及私人，而且涉及政府的官員。如果上述三個條件落實了，則有罪的官員不僅須賠償政府，而且須賠償受害的個別公民。例如一位法官，他以不公平的判決造成了損害，則他有義務賠償他的決定所造成的可以預知的全部損失。

如果一個人懷着惡意傷害了他不打算傷害的人——對人發生了錯誤——他仍有義務賠償他所造成的損失。他的錯誤不是最重要的，因而不能免除他賠償的義務。（註六八）

喝醉了酒的人對他們造成的損害，應負責任，至少就他們可以大概預知損害將要發生而言。患有精神病者及七歲以下的兒童，決不能對他們所造成的損害負責。按照政府法律，對自己行爲不能完全負責的人，以及一般在七歲至十八歲之間的兒童，只能按照他們認識責任的程度，對自己的行爲負責。那些有義務監督他們的行爲的人，應當負責，因爲對義務疏忽應當對損害負責。（註六九）關於這幾點，國家法律和道德義務是完全一致的。

如果不義的行爲造成了絕對無法預知的損害，則行爲人只有義務賠償通常可以預知的損害。然而公理、悔過，和愛德，所要求的，多於此嚴格的正義標準所要求的。它們要求的多寡，要看情境本身及有罪者賠償的能力而定。

如果在某些環境下所犯的罪行，使一個無辜的人承受了一切嫌疑，那麼只要犯罪人積極打算，至少清楚地預知這種情形將會發生，他就應賠償無辜的人。（註七〇）

7　賠償因有過的合作而造成的損失

如果一夥子人共同作一件損害人的行爲，那麼凡是有效地，不公正地，參與其事，造成可以預知的損害的人，都應當賠償。無論其合作是積極的行爲，或是沒有盡到應盡的義務（例如負責監督他人行爲者），都可應用上述的原理。他們應當按照次序，及參與的程度去賠償。（註七一）

因此，在偷竊的情況下，不但是擁有贓物者應將贓物歸還，賠償損失，並且因了偷竊者所造成的進一步的損害，凡是參予偷竊罪行者，都應當按照各人過失的大小，負責賠償。

在積極共謀的情況下，過失最大的是那發號施令，主使人去作邪惡行爲的人。所以他應當負責賠償全部損害，他的責任甚至比行爲人更大。（註七二）如果他以濫用職權，或强迫性的手段，命令別人去作，則他也必須賠償那行爲人所遭受的一切損害。如果行爲人作那邪惡行爲時是自由的，他也應當賠償，不過他只是以附屬於主使人的身分去賠償而已。

如果主使人在適當的時間撤回了他的命令，並且明白地向行爲人表示了他已改變心意，他就沒有賠償損害的責任了。假使後者不肯罷手，那麼他應當對自己的行爲負責，且應賠償全部損害。可是發號施令者，在這樣的情況下，也有愛德的重大義務。

假定行爲人超越了主使人的邪惡命令，造成了比原來所命令的更大的損害，或是由於偶然而造成了更大的損害，則發號施令的人不一定具有嚴格的義務，賠償附加的損害。不過，若是法律規定——如果需要的話——他應賠償受害人所受的一切損失，這也沒什麼不公之處。

若是一個人勸別人作一件有害的行爲，那麼就其勸告爲一有效的原因而言，他應對那人所造成的損失負責，並且他對自己之勸告的邪惡性負有道德責任。如果出主意者擁有指導人的職位，而在這次的勸告中濫用了他的職權，或者在誘使行爲人造成損害時，欺騙了他，對他說謊，他也應當對接受勸

告的行爲人所遭受的損害負責——如同發號施令者所犯的罪過一樣。

我們關於出餿主意者所說的話，對於那些利用諂媚，奉承，哀求，而誘使人造成損害，或使人不願賠償所造成的損害的人，也同樣有效。同樣，同意別人的勸告，可能是參與別人的罪行，而成爲賠償義務的根源。如果上司贊成屬下的不義之罪，尤其是如果後者是無知的，則他的贊成可能是引起損害，及不歸還贓物的有效原因，而且也是賠償義務之基礎。

如果損害是由一個團體的共同決定而造成的，則所有投贊成票的人，必須對不正當的損害共同負責。那些棄權的人，如果他們的棄權行爲使得那不義的決定能夠實現，則他們也有同樣的責任。

買賣贓物者，等於有效地同意他人的不義行爲，或同意他不予賠償，因此他與行爲人皆有賠償的責任，如果沒有他的合作，那犯罪行爲不可能發生，那麼他跟行爲人必須共同負責。如果他之收買贓物只不過是鼓勵別人的罪行，或不歸還贓物，那麼他的責任便是次要的。

積極的合作，亦即正式的共謀，使得所有合作人，都應按照罪過的程度及行爲的秩序，對損害負責（通常是共同負責）。純然實質的合作，在某種情況下是合法的；這樣的合作，沒有賠償的義務。

消極的合作是，雖然一個人因了職務或其他正義的束縛，有責任阻止人對他人造成損害，但他却故意不阻止。凡是消極合作的人，皆有賠償損害的義務。不過，他們的義務次於積極合作者的義務。因此，只有在後者不能賠償時，前者才須賠償。

那些只因爲缺乏愛德，而沒有阻止人造成損害者，在正義上沒有賠償的責任。但是由於他違反了愛德，他也具有某種「賠償」的義務。當然，這大半要視當時的情況而定。

家僕及公職人員，在他們執行職務時，應當負起責任。因此，接受賄賂，而不實報的職員，必須賠償。同樣，不盡職守，或拖延上班的時間——違反職務——也要賠償（法官或其他職員）人家遭受的損失。

解罪司鐸也可能積極地參與罪行，對第三者造成損害，因此在某些環境下，他也應當賠償。例如，加果在重大的事件上，告罪人實有賠償的義務，而解罪司鐸明知故意地宣佈他沒有賠償的義務，則他即犯了重大的不義之罪。如果解罪司鐸，藉着自己的態度，在告罪人的心裏製這樣的印象，也是同樣的情形。不過，若是解罪司鐸善意地作了錯誤的判決，他沒有賠償的義務，可是在可能範圍內，他應改正自己的錯誤，並適當地通知告罪人。（註七三）

在不義行爲及罪過上各類合作人應負責任的次序程度，可以大概地加以分類如下：負責任最大的是邪惡行爲的實際發啓人（發號施令者，及跟他同等的人），他應對全部損失負擔主要的責任。如果無法使他賠償，則行爲人應當負責（受命執行的人），其次是別的合作人，在這別的合作人中，首先是積極的，然後是消極的。假定有許多發啓人或行爲人，以同等的身分參與罪行，則他們應當共同負責。這即是說，如果別的人無法賠償他們所應賠償的部分，則其中任何一個人應當對全部損失負責。不過在這樣的情況下，賠償的人，在正義（及法律上）有權要求其他合作人補償他的損失。

按照聖亞爾豐索的勸告，在某些若干人具有共同賠償義務的情況下，解罪司鐸通常可以對賠償的義務，作一種一般性的陳述。有些告罪人無法了解，爲什麼他們必須代替別人去賠償，上述的原則特別適用於這樣的人。在這樣的情況下，解罪司鐸更好避免規定特殊的，或確定的義務。（註七四）不然的話，告罪人可能將一切責任置諸度外。（註七五）

8 賠償別人的身體、生命、貞操所受的損害

(a)以不正當手段侵犯了別人的身體及生命，則受害人可以在嚴格的正義下要求賠償，受傷者，或被害人的家屬具有嚴格的權利，可以要求賠償因那不義行爲所產生的一切物質損害。

按照法律，受害人有權要公正的金額，以補償不直接屬於物質的損害。但是我們姑且拋開法律上的權利，以及由法律標準可以確定的物質損害不談。有時候不義行爲會引起困擾和精神的痛苦，這些困擾及痛苦雖不要求物質的補償，但却要求某種適當的賠償和補贖，這乃是基督徒愛德所應提供的。對於這樣的補償，我們應當說些什麼呢？

工廠或商業地區的主人，若是他們的場地使得工人的健康及生命遭受危險，而不肯提供必要的安全措施，以衛護工人的健康與生命，則他們有責任賠償一切損失。否則的話，拋開法律上比較慷慨的規定不談，單單公理即提示，甚或要求賠償那些因職務而遭受危險的人。

如果受害人（受傷者或被害死亡者）對於自己的不幸負有部分的責任，則賠償物質損失的比例，只能由公理來決定。在決鬪時死亡的情況下，生存的一方不能說完全沒有義務賠償死者家屬所受的損失，即使被殺者先向他挑戰，也是一樣。

(b)侵犯貞操，只有在一方犯了眞正的不義罪行，並且產生了確定的物質損失時，犯罪人才有狹義的賠償義務。如果是兩個未婚的人自由同意這樣的罪行，則沒有賠償的義務。但是如果一方利用計謀、欺騙、花言巧語，婚姻的許諾，及其他類似的欺詐手段，引誘一個女孩兒順從了他邪惡的慾望（尤其是如果她懷了孕），則他確有賠償的理由。當然，賠償的基礎不是那可恥的，無效的許諾。但

是有一種生於欺詐，及嚴重違反愛德的義務，這即是他應恢復她的榮譽地位。他可以向她求婚，或者若是環境顯示，婚姻並不能解決問題，則可給予她適當的賠償，使她容易找到一個合意的丈夫。

關於私生子女，實際上一切國家的法律都規定，父親應對其撫養及教育負責，其方式，或是付款，或是以其他雙方同意的方式，這一切，與其說是賠償，不如說是盡爲人父的自然義務。不過，法律及法庭向父親要求的，可能根本無法滿足正義的要求。

如果有人以婚姻的許諾鼓勵一個女孩兒，可是讓她等待了許多年（拒絕了其他可能的追求者），然後在沒有適當理由的情況下，把她拋棄，使她陷於困境，他就犯了嚴重的不義之罪。他應當在天主面前悔過，爲受害人祈禱和犧牲，並且如果可能的話，還應謙遜地道歉，以賠補自己的罪過。並且在可能的範圍內，他也應當無條件地補償一切可以確定的物質損害，除非是受害人自願放棄任何物質賠償的要求。

被侵害的婦人有權利要求賠償她所受的一切可確定的物質損失。她也可以要求金錢，以補償她所受的痛苦及精神的煩惱，尤其是如果法律允許她作這樣的要求，更是如此。

無論在什麼情況下，通姦都是嚴重地違反正義。如果由此罪惡的結合中生下了子女，那也是對另一方配偶及其合法的子女之實質的不義。但是婚姻之較高的價值，婚姻生活及家庭寧靜之安定性，不可因了不明智地實踐賠償的義務，而遭受危險。如果別人不知道婚外的父親是誰，則通姦的父親應當用給家庭送禮或遺贈的辦法，實踐其賠償的義務。母親（假定她已結婚，且有一個家庭）應當在家裏更加節儉與勤勞，以盡其部分的責任。

9 賠償逃稅

這個問題，就連在理論上也引起了極大的困難，在實際上更不用說了。不公平的稅在良心上沒有約束力，這是一定的。還有，繳納稅金——毫無疑問地必要而公正的稅——在良心上是一項義務，這也是一定的（瑪二十二21；羅十三6～7）。（註七六）關於稅法及關稅法是否只是屬於刑事方面的問題，有些學者們沒有提出確定的意見。但是所有學者們都同意，如果有些公民逃避合理的稅，使得別人遭遇困難，並使他們繳納更多的稅金，則逃稅者一定具有賠償損害的義務。至少因爲他們對隣人違反了交換正義，而有賠償的義務，因爲由於他們逃稅，使隣人受到不當的壓力。同樣，我認爲商人（或別的人）徵收了貨物稅（例如交易稅）有義務將稅金繳給政府，這也是確定的。如果他們不繳納，他們即有嚴格的義務，應當將錢交與政府、都市、或國家。有時候關於某些稅是否合理的問題——稅額本身，或征收的稅率——特別是新征的稅，學者們各持己見，無法獲致同意。逃避這種「不一定合理的」稅，是不是違反正義，而有賠償的義務呢？照我個人的看法，較爲可靠的觀點是，政府擁有所有權，所以遇到無法解決的疑問時，我們必須認爲稅征合理（當然，那些喪盡天良，沒有資格擁有這種權利的無恥政府，不在此限）。可是我也不敢冒然斷定，相反的意見沒有蓋然性，至少當他們在逃避「不一定合理的」稅之情況下，不要求賠償時，是如此。當然在這樣的情況下，及在其他一切涉及賠償的情況下，解罪司鐸必須考慮到告罪人的經濟狀況。

相反，在納稅時使用欺詐手段（賄賂稅官、關稅職員、估稅員等等），一定是對政府不義，而應當賠償，除非是一個人企圖逃避顯然不合理的要求。如果稅官故意（或許因爲他們受了賄賂）不征收

合理的賦稅及關稅，則他們必須賠償（他們的義務是屬於第二義的，這即是說，如果逃稅人自己不賠償的話）。

在確定納稅時使用欺詐手段之重大過失，我們可以定出一個從賠償的觀點被認爲嚴重的限額。這即是我們認爲絕對嚴重的數額（大約四百塊馬克，時價約合二〇〇美金）。（註七七）

若是一個人所逃的稅，其本身是合理的，但是爲了特殊的理由，對某一個納稅人負擔過重，並且他逃稅的動機是爲了挽救他的企業，及維持家庭的需要，則可以絲毫不必賠償。如果政府在這樣的情況下堅持要他賠償，那對政府也沒有什麼好處。

關於應賠償的數量，往往無法確計。尤其是，如果逃稅人能夠指出，在別的情況下他已納稅太多，並且他必須負擔其他重大的社會責任，則更是如此。

政府製訂納稅的方式，應當使人易盡納稅的義務，而不可使人陷於逃稅的危險。

10 賠償的方式及情況

如果可能的話，擁有屬於他人的物品的人，除非是他已經把物品用壞了，他即應把原物歸還原主，爲了避免惡表，或對自己重大的損害（例如引起人們的疑心），他可以贈送紅包，或留下遺贈。

賠償的義務應由繼承人繼承。因此，如果他們知道，他們的遺產大部分是用不正當的手段所積聚的，或者大部分是欠了別人而未還的，他們就應當估計數量，並盡可能地予以賠償。

如果賠償的義務導源於自然律，而制定法跟自然律的需求不盡相同，則應遵守下面的規則：如果自然律包括的更多，這更多的義務具有約束良心的力量。如果制定法包括的較廣，它也有約束力，至

少在法庭判決以後是如此。但是，如果制定法所規定的賠償超過自然律之規定，而將使一個窮人遭受太大的犧牲，則富人不可訴諸法庭，强迫他賠償。

11 接受賠償者

基本上，賠償必須是給予對物品具有優先權的人，因此應給予物主，或其合法繼承人（在某些情況下，交予其債權人）。如果有若干人一起要求賠償，而無法使所有的人獲得滿足，則應遵守下面的次序：窮人先於富人，傭人及工匠的薪水先於所謂「特別債務」（法庭費用、喪葬費用、醫院及藥品賬、抵押），最後賠償因犯罪而造成的損失。當然我們假定，如果債務人爲自己作不必要的花費，會拖延賠償的義務，甚至有不能賠償的危險，則不可作那樣的花費。

一個人不可以隨隨便便地選擇賠償物主，或賠償窮人。只有在找不到物主，或者若賠償物主則牽涉着許多困難或太大的花費時，才可將賠償捐給「慈善事業」，也即是窮人，或教會的及牧靈的事業。因爲我們可以假定，合作的債權人不會要求人在賠償時作如此重大的犧牲。愛德會阻止他那樣作。在有些微小的投機取巧的情況下，也可以賠償給窮人。例如店員欺騙了顧客，而又不能賠償他們，至少不能沒有極大的困難或危險，他就可以賠給窮人。首先應當以施捨的方式，賠給鄰近的窮人。

依我個人的看法，如果有權獲得賠償者是有錢的人，而他對窮人的社會行爲有名地缺乏社會正義及愛德，在這樣的情況下，也可以賠給窮人。在此方式下，一個人可以多多少少補償他的不義，和愛德的缺乏。神學家們也公認，如果物主欠別人的債，而其債權人又不能以其他任何方法獲得合理的解

決，則可將物品（或金錢）賠給他的債權人。不過，拋開這些特殊的例子不談——這樣的情況必須小心而嚴格地加以考察——應當將物品賠給物主，或遭受損害者，即使他很富有，也是一樣。無論誰都沒有權利把自己賠償的義務視爲一種機會，認爲若不賠償的話，就可以有助於在財產的分配上達到一種公正的社會平衡。

賠償法人的情形，跟賠償私人的情形相同。必須賠償給法人本身。可是現代保險公司製造出一項特別的問題。在較大的公司裏，其保險和再保險的情形是如此複雜，以至於很難確定，事實上誰是受害人。

鑑於目前在財產關係上這些複雜的問題，我們可以合理地主張，賠償政府，公家企業，或其他龐大社團的義務，可以藉施捨窮人，或捐贈對社會有價值的事業，而得以滿足，至少大部分得以滿足。當然，嚴格地說，如果政府遭受了損害，本來應當賠償給政府才對，不過，既然窮人及大半的文化機構和教育機構，在今天都需要政府的特別關懷與照顧，那麼若不直接賠償給國庫，而直接賠償給窮人及那些組織與機構，一定是相當合理的，因爲它們根據社會正義或法律正義，理應得到政府的關懷。

我們可以舉一個實際的例子來說。在有些國家裏，教會學校沒有受到政府的援助——可是基督徒納稅人，不但支持基督徒學校，而且跟別人一樣地支持政府的教育制度——在這樣的情況下，一個人可以賠償給這些學校。它們可以被視爲政府的債權人，因爲政府沒有將他們所應得的，給予它們。又我們也可以藉着購買政府公債和郵票，而後撕毀它們的辦法，來賠償政府。

無論在什麼情況下，解罪司鐸要求告罪人賠償政府的方式，決不可使告罪人受到法律的控訴——

儘管他是善意的。因爲這種作法必會使得告解聖事令人厭恨。另一方面，解罪神父的行爲不可給人一種印象，就是不必把對於政府的正義，看得太認眞。

在可以用捐助窮人的辦法作賠償的情況下，如果有賠償義務的人自己很窮，則他可以把自己當作窮人之一。或更好說，只要他自己很窮，他就沒有賠償的義務。（註七八）可是，如果他的貧窮是由於懶惰或浪費造成的，則他就不能說，他永遠沒有賠償的義務了。但是他賠償損害的義務，應當成爲一項附加的動機，使他更加勤勞和節儉。

12 實踐賠償的義務

如果實踐賠償的義務對自己有極大的害處（喪失榮譽，喪失生活水準或職業地位，重大的惡表，長期的壓力及痛苦），則可取消或拖延賠償的義務。但是，如果取消賠償，或拖延賠償，會使物主陷於類似的，或更大的困境，則不可應用上述的原則。我們的結論所根據的原理是：無辜者的情境，應當常常比有罪者的情境，受到優先的考慮。

即使賠償並非不可能，但若依據若干理由可以看出，在可預知的未來，實踐賠償的義務將會容易得多，或者有利的多，則可延緩賠償。如果臨時性的困難使人無法賠償，或允許他延緩賠償的義務，但這決不是說永遠消滅了他的義務。應當賠償的人，必須按照義務的大小，作相對的努力，以使自己有實踐義務的能力。

假定應當賠償的人，按照義務的輕重，作了眞誠的努力之後，仍舊找不到物主或有權要求物品的人，那麼對一個善意的佔有人而言，他就沒有賠償的義務了。但是在同樣的情況下，如果他是一個惡

意的佔有者，他即應賠償給窮人，或慈善事業。

假使物主或有權要求物品者放棄了他的權利，或是債權人和債務人達成了某項榮譽的協議，或者有權要求物品者接受了一項代替品，而獲得了報酬，則其賠償的義務就停止了。

如果一個僕人應得的薪水被降低了，其被降低的數額正好等於他應賠償的數額，則他就不必賠償他的主人了。事實上，特別勤勞及認眞的專心工作，其本身即是實踐賠償雇主之義務的實際辦法。

如果賠償的義務是確定的，可是事實上是否已經賠償却無法確定，那麼按照同等蓋然性的標準而言，必須賠償。如果合法的債權人要求賠償，則更是如此。他之堅持他的要求這一事實，在大多數的情況下，可以決定對他有利。如果沒有人這樣要求，那些跟隨單純蓋然性之標準的人，必要主張，沒有賠償的義務，因爲那債務大概已經賠償了。解罪司鐸不可無條件地要求告罪人賠償，就此方面言，上述的意見是正確的。最適當的辦法是雙方達成一項友善的協議，或者，如果必須保密的話，至少作部分的賠償。

如果是教會的財產握在私人的手裏，教會可以免除他賠償的義務。教會也可以將他賠償的義務轉移到慈善事業上去。這兒我們可以說，她之放棄權利，是因了所牽涉的特殊困難。不過，這種免除不能影響到第三者的權利。對於這些，她沒有權利。

有時候環境可以迫使解罪司鐸，叫他强迫告罪人賠償——如果問題非常嚴重——除非他全部或部分地賠償了，即不給他赦罪。不過，如果沒有適當的理由去懷疑告罪人具有賠償的誠意與決心，則他可以而且應當在實際賠償之前，赦免他的罪過。

第三節　合理的經濟秩序之基礎

天主創造的秩序，是叫人在擁有並使用現世財物時，獲得眞正的救恩，這種秩序是以財產權爲中心。教會對於此種秩序的關懷，以及其對現世財物的態度，可以追溯到早期的教父(一)；我們今天的任務是發揮基督徒經濟生活結構的獨特性質，以對抗自由論的資本主義及各種形式的社會主義(二)；並將此種秩序的原理和理想應用於資本與勞力之關係上面，亦即將現代工作及工人完全納入這種社會秩序之中(三)。

一、私有權及公有權

天主爲所有的人創造了世上的財物。所以——教父們特別强調這一點——世上的財物是「人類大家庭的公有財物，亦即人類共同天父的財產」。(註七九)此原始的性質不可讓予地附着在世上財務上面。因此，任何一個合理的財產制度，都不可使一部分的人類淪爲流浪者的地位——剝奪他們的工作機會，以及生爲人類所需要的財物——使他們得不到爲了維持生活所必需的物質財物——使他們在天主的大家庭裏，作奴僕，而不能作天主的兒女。

這即是世上財物之最主要及不可讓予的功能在自然法中的基礎。基本上它們是含有社會性的，而且它們最基本的功用也是具有社會性的。當它們被分配給個人，作爲私有財產時，它們的社會性也未

喪失。它們是一位天父所賜予的公共恩惠。即使個人合法地擁有了它們，作爲私有財產，它們仍保留着它們的社會功能。

天主打算把大地跟它所含蘊的一切賜給全人類去使用。因此，在正義和愛德的領導之下，受造的財物應當在一種公正的方式之下，足够全人類所使用，而且綽綽有餘。擁有財產的形式，自應適合各民族的合法制度，並應隨着不同的，日新月異的環境而有所改變。但是無論它採取什麼形式，我們必須常常注意現世財物的這種普遍的宗旨。所以在使用它們的時候，人類應當把他們所擁有的外界事物，不但看成他們自己的，而且要看成公共的，這即是說，他們要用那些財物來，不但造福自己，而且造福他人。另一方面，每一個人都有權利分受一部分財物，足够爲他本人及他的家庭使用的。(On the Church in the modern world, Art. 69. N.C.W.C. translation.)

1 家庭財產

人類大家庭的公有財產之最原始且最需要的分劃爲私有財產，最初是以家庭爲基礎。當初世上的財富，不是分配給孤單的個人，而是分配給密切結合的家庭單位。(註八〇) 家庭，就其爲愛情及生活的原始單位而言，按照大自然的安排，有其存在的權利，也即是享有世上物質財物的權利，因爲這些財物對它的安定及道德發展，是十分重要的。(註八一)

這兒「家庭」一語，不可解得過於狹窄。不可單單把它應用於狹義的由父親、母親、子女組成的家庭。家庭單位可能指族長時代的「大家族」。(一位族長，下面有若干彼此密切相關的小家庭單

位。）

父母有義務照顧孩子們的衣、食、和教育。若是叫別人來取代這些義務，便是反乎本性，至少在原則上是如此。所以父母必須有權獲得並擁有一切必要的物資，以實踐爲人父母的職責。事實上，他們的關懷，不只限於現世的生活。尤其是如果我們想着「大家庭」的話，父母的關懷和照顧應當延伸到入土以後。此種對家庭成員的照顧，乃是繼承權以及繼續保持家庭財產的基礎。

個人主義對財產的看法，連同它所提出的辯護理由，之所以遭到挫折，大半因爲它的關懷是以個人爲中心，最基本的擁有財產權的人，是個人，亦即他對自身及自己之需要的關懷。單單關懷自身的個人，在某種程度上，是一個「財產偶像」。因爲他們忽視了屬於天主至高主權的權利領域，以及人類大家庭的共同所有權。他們不再將人與人之間的聯繫，置於財產的眞正概念之中，它現在只不過是一種經濟交易關係而已。因此經濟交易是至高無上的。在此既定的制度中，唯一的道德力量是交換正義。政府建立的財產保護法，首先是涉及個人，而非涉及家庭。個人是獨立的。

基於個人與家庭的關係——就其爲家庭的一份子，尤其是就其具有建立家庭的潛能而言——他也有私產權。

毫無疑問地，最廣大的所有權應爲家人所共有。在道德上這一定是理想的情境。不過按照事情的性質，有些使用的東西，特別是衣服，應當分別出來，讓個別的子女單獨使用。

若干世紀以來，人們都實現了一種高尚的理想，就是原始家庭，藉着大家的關懷和努力，提出萌芽的新家庭一切必要的經費，讓他們過自己的家庭生活，他們可以帶着自己的財產留在「大家庭」的經濟制度之中，也可以過一種經濟獨立的生活。

在社會及經濟的紛亂，及家庭統一及家庭團結的毀滅之中——今天是如此的普遍和廣泛——無可避免地，個人，就其具有財產權而言，他們應扮演的角色，比已往的時代更重要，也更爲深遠。但是法律和權利的一切演進——它進一步減弱了家庭在財產權上所扮演的角色——必會在其他方式下有害於家庭及社會。無論在什麼情況下，就連個人也應將其所得及財產交給自己的家庭，並在某種方式下，交給天主的大家庭，也即是人類。

節儉，在家庭的觀點下，並在其與家庭的關係中，具有一種崇高的道德意義。每一個在一種合理的，且有意義的方式下實行節約的人，即是爲社會服務，因爲他不僅沒有用光他勞力的成果，反而增加了社會的財富。他提高了生活水準，並擴展了生產及工作的可能性。如果他正當地拿儲蓄去投資，他就是作了這一切。但是節約之最基本的社會功能，與一個人自己的家庭相關，或者說得更確切一點，與將來要建立的新家庭相關。如果一個青年，懷着結婚的念頭，在很早的時期，就開始負責地管理他的儲蓄——因爲在當前的財產制度和所有權制度下這是可能的——他就是藉着節儉，把自己放在「父母」的層面了。他已開始嚴肅地負起了將來撫養並教育家庭的任務。

年輕人在獲得金錢方面的自由和獨立，通常會鼓勵他們奢侈和浪費，並且——更糟的是——幫助他們貪圖逸樂的生活，這一切對其未來不是良好的預兆，因爲年輕人將來應對家庭負責。很明顯地，早期的獨立，對於建全的家庭生活及對子女之愛，不是良好的基礎，除非那是嚴格的社會訓練使年輕人對這較早的自由有了準備。過度的奢侈是一種反社會的態度，它嚴重地冒犯且刺激較窮的階級。對於逐漸成長的，子女衆多的家庭，它尤其是一種惡表，在窮人中間更是如此。

2 所有權

a 教會的道理

教宗良十三世及比約十一世，清楚地說明了教會對於私產的道理。良十三世說：

擁有私產的權利，導源於本性，而非導源於人；政府單單有權爲了公衆的福利去管理它的使用，然而決無權利完全把它取消。（註八三）

比約十一世響應良十三世的話說：

人類擁有和遺贈財產的自然權利，不可受到一點損傷，政府不可從人的手中奪去，「因爲人在先，國在後。」。再者，「家庭，在邏輯及事實上，都先於國家團體。」（註八四）

神學傳統認爲私產權是導源於，並補充自然的權利及法律。（註八五）按照自然律的原始要求，在使用現世財物時——本來是天主子女的公有財產——應當有一種和平的，公正的管理，特別應有一個財產所有權的秩序或制度。基於此，乃產生了個人私有財產之「次要的和補充的自然權利」。私產制度對於在無罪狀態的人類是不是必要的，或者只是非常「適合」而已，關於這點，在神學上尚有辯論的餘地。（註八六）

聖經上假定，私產制度在道德上是一件好事。這是絕對明顯的事實。在十誡上，所有權（私人的或集體的）得到了保護，而排斥了一切不合理的攻擊。「不可偷盜」（出二十15）。事實上，連不合理地貪戀他人的私產，也有罪過。

不可貪戀你近人的房舍……不可貪戀你近人的僕人、婢女、牛驢、及你近人的一切。（出二十17）

聖經上財產的概念，是以天主的無上主權爲焦點。

土地不可出賣而無收回權，因爲地是我的，你們爲我只是旅客或住客。（肋二十五23）土地是人民繼承的產業。每一個民族皆有繼承的產業，作爲其不可讓予的配額（參看蘇十三～十九）。每一個家庭社團（「大家族」）有其應得的一部份遺產。

耶穌的勸告，假定其在基本上承認私產制度。祂提醒人當心財富的惡果，勸勉人不可貪圖富貴，叫那些蒙受特別召喚的人自動放棄一切財富。祂勸人拿自己的財產來作施捨（瑪六2及以下數節；路十一41；十二33）。祂再一次肯定了舊約上保護所有權的誡命：「不可偷盜」（谷十19）。

近代神學特別强調教父們對私產的態度及現代神學對私產的態度兩者之間的區別。不過，他們之間的區別，並非互相對立，或互相矛盾，而是觀點和强調方面的不同。

教父們，基本上是從基督徒愛德的觀點去研究產權及財產的使用，可是許多道德神學課本，自從十六世紀及十七世紀以來，差不多都是從正義的觀點（特別是從交換正義的觀點）去討論這個問題。但是教父們並未否定交換正義，同時，現代學者也沒有揚棄愛德的義務。

當時的教外世界，完全受着現世財物的奴役。在那樣的情況下，教父們是本着基督徒熱烈的信仰說話。他們首先關懷的，是宣揚天主的最高主權，因爲祂擁有一切，且是全體人類的大父。基於這樣的最高主權，他們就將注意力集中於一切現世財物所含蘊的社會義務了。他們懷着初期教會的熱火，專心注意着耶路撒冷的早期團體，他們相信一種愛德的自動的共產主義，一種基督徒彼此分享一切財

產的理想，階級鬪爭的思想，一個獨裁政治的共產主義，同時否定或取消財產權者，（註八七）這是教父們作夢也想不到的，因此他們認爲沒有必要用許多語言保護私產的根本權利。再者，他們的許多陳述，我們今天看起來，像是很極端，然而那只是一種浮誇的言語而已。

所有權之理想根本地指向愛德的服務；財富，如果它缺乏了愛德的服務，即是一種重大的不幸；這些思想乃是教父們理論的中心。教父學說中的這項眞理，曾經傳遞給教會，永遠不可丟棄。

雖然個人主義時代已反映在許多道德神學家的論述中（特別在一面倒地強調個人的財產權，及把施捨視爲分外的功勞的言論中），可是教會的傳統仍舊忠於教父的思想。教宗良十三世及比約十一世的偉大社會通諭，特別强調社會義務（所有財產的社會功用（註八八））。「社會正義」，或共有財物的正義，這個詞語，自從比約十一世以後，在神學思想上很快被大家接受了。其意義是，財產的社會功用是如此重要，以至於不僅國家法律應當保障它的存在及應用，而且個人良心也應當直接關懷到它。此種朝向社會正義及愛德的努力，乃是教父和教宗有關財產之理論的中心思想。

目前我們的道德神學所關注的，跟教父們所關注的頗爲相似。他們所面對的——如同我們今天一樣——是一種完全非基督徒的產權思想。在羅馬人的法律中——如同在我們個人主義的時代一樣，不過這時代已漸趨沒落——私產本身被視爲一種目的。若謂財產的意義及根據是幫助人格之道德發展，指向人與人的團結合作，因而爲家庭服務，同時也爲團體服務，這種思想幾乎完全喪失了。

羅馬人把私產權界定爲「使用及消費的權利」（Jus Utendi Et Abutendi，經常被一般人誤解爲「使用及濫用的權利」）。這樣的定義，在教父神學中引不起人們的興趣。教父們不會想要提出一個批判，因爲他們的神學觀點，跟羅馬法律之純粹法學的觀點，根本不同。羅馬人給予所有權的定

義，是法律的定義，並且他們的意向也純粹是法律的：從權利和法律的觀點來看，這即是說，從法律保障的觀點來看，每一個所有人皆應受到這樣的保障（被政府，無論是羅馬人的，或現代的），就是他可以隨意用他的財產去作什麼，誰也不可以阻止他，只要他不侵害他人的權利（在法律上有明文規定）。同樣，單純的交換正義，就其本身而言，只涉及避免違犯他人的權利，而他人的權利可以按照交換正義的標準，嚴格地加以設定。但是基督徒道德學所要求的，比這個多得多。

基督徒在道德及宗教的層面上對財產的看法——這正是教父們所關懷的——要深刻得多：財產是天主給予個人（或家庭）的恩惠，叫他懷着對祂的知恩之心，爲他自己、他的近人，以及社會團體，去使用。的確，他要使用財產，去達到其自然的及超自然的命運。財產權——就其道德意義言——是把現世財物當作愛德的工具，而分享這些財物的權利。

b 私有財產在自然律及神學上的基礎

(1)人具備擁有財產的自然欲望，（註八九）俾能發展人格，保存獨立，贍養家庭，和幫助近人。人的決定，在性質上，超越現在。他將過去及未來結合在一起，在歷史上將它們形成一個系列。他關心並顧及自己的以及那些附屬他的人的未來幸福。

(2)特別是家庭，就其爲愛情、生活、教育、經濟、及事業的基本單位而言，有權擁有某種最低限度的私產，以獲得精神的及物質的幸福。

(3)私產權制度之建立，是爲使人們保持和平與安全，在這方面，它比任何其他方法都有效。

(4)私有財產使人對自己和家庭發生關懷，因此它實現了一項社會功用。此種對他們所屬的特別關

懷，可以保障團體的財物受到最有利的使用，以造福大家。（註九〇）

(5)私有財產有助於物質的交換，和自由的合作，因了這樣的合作，人們才能在我們的工業社會裏團結起來。

(6)私有財產制度也能幫助自由社會具有很多自然的不同形式。它使得社會機構千變萬化。而公有財產制度只能建立一個單調的，不自由的集體典型——一群民衆，幾乎稱不起是一個社會。

私有財產之健全的分配，能夠產生權力的平衡，足以對抗偉大集權的危險傾向。尤其在今天，有一種極大的危險，就是萬能的政府把個人吞掉，爲這個原故，爲了在萬能的政府面前保持社會自由和個人的自律，私產制度是最爲重要的。

既然財產，以及其他各種各類的財物私有權，有助於表現人格，既然它提供人一種機會，使他在社會及經濟上實踐他的功能，因此我們應當鼓勵個人及團體擁有一些財物，這是極爲重要的。

私有財產，或某種外界財物的所有權，能夠賦予人爲了保持個人及家庭的自律所必需的東西，並且我們應當視它爲人類自由的一種延伸。最後，既然它能幫助人實踐他的功能和義務，因此它構成國民自由的條件之一。

今天這種財產權的形式非常之多，並且越來變化越大。雖然社會提供了各種社會基金，權利，及服務，但這各類的財產權仍不失爲一項衛護安全的原因，是不可低估的。不僅物質財產是如此，而且非物質的東西，如職業能力，亦是如此。（On the Church of the Modern World, Art. 71. N.C.W.C. translation）。

C 具體財產制度中之所有權

基督徒的所有權之基礎——還有基督徒的財產概念——不繫乎當前具體的財產制度。相反，我們應當說，在基督徒理想的觀點之下，目前的財產制度需要徹底改革。我們必須藉用法律的手段，改進目前的秩序，使其符合基督徒的理想：一切勤勞，眞誠，且富有進取心的人，應當能夠分享私有財產制度的利益。每一個人都應當可以獲得私產（尤其是家庭財產），並本着一種道德的責任感去使用它。

私產權的形式有許多種：

歷史證明，所有權，如同其他社會生活的因素一樣，並非是絕對嚴格的，這層理論，我們以前曾經說過，其文如下：「產權形式之變化是如何之多？首先有無知和落後的民族所使用的原始形式，此種形式即使在今天仍存在於某些地區；其次是族長時代的形式；後來又有各種暴政的形式（我們採用這個字的古典意義）；最後是從封建制度和專制政體一直到較爲近代的各種形式。」（註九）

歷史上公私產權的形式，眞是變化萬千。在中世紀有公家擁有的牧場，開放給擁有部分場地的人去放牛。有大家共享的 Allmende——公共財產，任何人不得要求，也不得繼承——在這公有財產的旁邊，接着就是私人擁有的產業，可以買賣，讓予，和繼承。還有封建政體，在這種體制中，侯爵對土地具有最高主權，其屬下擁有使用權。相反地，還有現代人所獨具的共同參加的所有權，就是在龐大的工業和商業上購買股份和債券。

個人不可隨隨便便地管理或處置他的財產。他應當「常常記得一切財產的社會指向。」（註九二）

假定人們遵守了自然律和天主的法律，則政府爲了公共福利，可以更爲精確地規定，擁有財產者，在使用他們的財產時，什麼許可，什麼不許可。（註九三）

對於財產的濫用或疏忽，其本身並不廢除所有權，彷彿是被濫用或不使用的財產就沒主了似地。但是正當地使用自己的財產，不在這種正義的範圍之內，而是屬於其他德行，所以「這種義務不是靠法庭來强迫執行的。」因此，若謂所有權及其正當的使用應受同樣的約束，那是不對的；若謂財產權的濫用或不用毀滅權利本身，那就更加離譜了。（註九四）

但是，如果有人濫用財產，以至損害到公共福利，政府即有權處罰他，「政府有權阻止人濫用自己的財產，以免損害公共福利。」（On the Chureh in the Modern World, Art. 71）。

今天財產的分配，在其本身以及在其來源上，大半都不合理，因此必須改革，並使其符合公共福利的要求。教宗比約十二世，在第二次世界大戰爆發第五週年發表談話說：

一方面我們看到無限的財富，控制着社會及私人生活，甚至往往控制着政府；另一方面，有無數的人，被剝奪了生活上一切直接或間接的安全，對於眞實及較高的精神價值不再發生興趣，放棄了對於眞正自由的希望，把自己投在任何政黨的脚下，而成爲許諾他們麵包和安全者的奴隸；經驗告訴我們，就連在我們這個時代，人性在這樣的情況下能够忍受怎樣的暴政。（註九五）

如果一種社會秩序，在原則或實際上否定人類對消費物資或生產工具之自然產權，則基督徒即不能承認它是合理的。（註九六）

教宗比約十一世，在要求較好地分配私有財產時，說的十分確定，

每一個階級皆應獲得他應得的份子，財物的分配必須符合公衆利益及社會正義的要求。因爲每一個誠實的觀察者都知道，在擁有過多財富的少數和生活貧困的多數之間的巨大差異，在現代社會上構成了一項重大的罪惡。（註九七）

教會決不衛護現狀：

教會在衛護私有財產的原則時……乃是在追求倫理的及社會的高尚目標。她無意絕對地，單純地衛護現狀，彷彿她認爲這是天主聖意的表現，她原則上也不衛護富人及財閥，而反對貧窮的人。決非如此。（註九八）

教會贊成建基於私產制度的產權及責任之間的平衡。教會根本無意削弱或取消私產權；她的目標是保存每一個人分享私產的制度。在可能範圍內，所有的人都應當分享私產權，至少要有機會如此作。其目的不是創造一個無產階級，而是將現存的無產階級提升。

眞正的社會改革不只涉及經濟的收入或利潤。最根本，也最具決定性的，是人們在健全家庭生活中之文化的，道德的，及宗教的發展，是建立社會和平及對社會正義之信心，以及主要自由的保障。

改善社會秩序的第一步，是社會產品之更合理、更公平的分配。這樣的分配，在產權及財產的使用上，是鼓勵勤勞和節儉的重要因素。在某些情境下，當財產的積聚超過了限度，迫切的理由要求政府採取沒收財產的措施時，政府即可使用它的這項權利。不過，被沒收財產的人，有權接受合理的報酬。在這一切情形之中，其嚴肅的目標應當是經濟負擔的平衡。像對戰爭損失的賠償，及援助社會上

貧困的團體，即是這樣的例子。無論在什麼情況下，對於沒收私產的補償，在具體的環境中，必須對所有的有關人士，都應合理與公平。（註九九）但是當我們作此判斷時，我們必須反思：過分地積聚財產這回事，是不是大半要歸咎於不公平的立法？是不是有人利用法律的手段來剝削窮人？

d 社會化

依照教宗的言論，某些財產不應握在私人手裏：

有人主張，有些財產必須由國家所公有，因爲控制這些財產的機會過於龐大，若落在私人手上，難免損害到團體。這種主張是有道理的。此種合理的要求和欲望絲毫不違反基督徒的眞理，並且在任何意義下，也不專屬於社會主義。（註一〇〇）

此種意義的社會化，唯有在下面的情況下，才可以接受：

只有在對公共福利眞正需要的情況下，才可以如此作；換句話說，當只有用這種方法才能挽救不義，或者避免浪費國家的生產力，並保障生產力的配合運用，以幫助國家的經濟生活時，才可以這樣作。因爲這樣，則國家經濟生活之正常的，和平的發展，才能爲所有的人開啓物質繁榮之門，且此繁榮可能成爲發展文化生活及宗教生活的健全基礎。（註一〇一）

即使公共利益可以要求某些生產工具的社會化，但我們不可認爲國有化或政府公有是必須採用的唯一方法。在較小的，「可以控制的」企業上，常應優先採用其他的形式，而不必採用政府公有，或國有化的形式。如果極爲衆多的個人，以合作人的身分，共同擁有產權，則在這些較小的，「可以控制的」組織中，集體主義——一切健全的社會財產制度之最大敵人——的危險可謂最小的了。這樣的

所有權，對於企業裏的工人，及在某種方式下與企業密切相關的人，是最恰當不過了。國家控制財產，是最不理想的。

在現代經濟的龐大企業中，無論是在嚴格的私產制度裏，或是在政府的資本主義裏，都不能找到社會問題的解決方案，因爲在私產制度中，唯一的所有權操握在一個人，或一個小團體的手裏，而政府的資本主義則使人民成爲無產階級。工人都變成政府的雇員。解決方案在於家庭及公共所有權的結合。我們應當發展一種建基於大家共有的工業架構，將不知姓名的股票持有人予以淘汰。

可是我們不可禁止團體和政府給予這些企業及生產中心以決定性的影響，因爲這些企業與中心關係着他們的福利與安全。然而很明顯地，國有化應當是最後的一個辦法。因爲今天對建全的社會秩序之巨大危險，是過度的社會化，以及與社會化相應的集體化及非個人化的危險。

e 土地改革

在國家經濟裏，「土地」一詞，是指自然界的生產因素。它包括農業，礦業，燃料，及能源工業。

它（土地）屬於最高層面的物資，就是那些本身尚未生產的物資。（註一〇二）

自然界的資源是跟人類的智力及勞力分不開的。人類先前的努力跟其現在的工作聯在一起，便形成一個所謂的龐大資本：完全開發的土地（藉着人的勞力），及生產工具。土地的自然能力，減去過去和現在的勞力，稱爲地租。在一種特殊的意義下，我們說土地的出產是「地租」，不過它包括由公共作業和因素所增添的價值。例如——只舉少數幾個例子——交通和運輸的改善、公共設施、灌溉、

燈光、燃料、水、能源等設備。

對於土地性質之研究，提示了兩項道德問題：一個人，不費一點力氣，從自然的生產資源再加上他人之社會性的工作所造成的價值中，獲取利益，是不是合理的？政府是否可以——或者是否應當——阻止人們往來，從這些收入中獲取暴利，而將這些收入爲自己保留？

(1)如果一個人用自己的勞力開發自然的資源（耕地、開礦等等），那麼他的勞力在他人以前的社會作業中形成一種統一，因而對整個的收入具有直接的權利，但是對於他人社會性工作之剩餘價值，却沒有權利——至少不能沒有一些條件。可是，如果法律允許他接受全部剩餘價值，他也不必感到不安。

健全的社會法律，不可容許土地及其資源成爲投機者及圖暴利者的玩物。

按照舊約的法律，土地，就其爲上主的領地而言，是選民，每一族和每一家的不可讓予的財產。分享族人擁有的土地（肋未人得到果實的十分之一），即是證明，他們是屬於天主的人民。在這樣的情況下，將土地永久出讓或轉手是不可能的。因債務而出售或割讓的土地，應當歸還給它原屬的家庭，至少每隔五十年作一次（助二十五10；二十五23～28）。在土地方面投機或圖暴利，是反對天主人民的最大罪惡之一。

禍哉，你們這些使房屋毗連房屋，田地接連田地，而只讓你們自己單獨住在那地域內的人。（依五8；參看厄下五8～12）

建基於廣大地產，及貧窮的無產階級之農業經濟制度，常常表示健全社會控制的惡化，並預示社會的不幸。普利尼（Pliny）的名言是大家所熟知的：「大地主領地是意大利及各省份的毀滅。」在

中世紀，農奴制度的意義，首先不是指農民的奴隸地位，而是指土地之不可讓予，亦即土地與遺產之聯繫。

我們並不主張，任何人不得買賣土地。在目前的社會制度中，土地及田產可以出售，尤其是如果在土地上投下了資本，則更是如此。因此價格應由在土地上投入的工作來確定，而不該由供應的缺乏或迫切的需要來確定。

我們也知道，在目前的社會政體下，法律允許人購買土地——由於國家經濟的進步，尤其因了貿易及運輸方面的科技進步，土地的價格會大幅上升——並以更高的價格出售。根據交換正義，並從當前法律的觀點而言（例如在西德，美國，及其他許多西方國家），我們並不譴責如此購買土地是不道德的，因爲它含蘊着對於升值的估計及在某種程度下賠錢的危險。可是我們堅決反對在土地方面的投機和圖暴利，例如——只舉一個例——大量購買沒有利用的土地，囤積起來，等到供應缺乏，需要大增，引起市價大幅度高漲時，再行出售。此種圖暴利的一個可怕的後果是——還有許多別的——建築用地的價格過高，尤其在社會特別需要住宅的地區，這種情形更是嚴重。租金也因此上漲。工人無法擁有自己的住宅，因爲房屋的價格遠非他的經濟能力所及。在土地上投機的人，盡可能地連指頭都不動一下，就往往可以將他囤積的土地售出——他之囤積土地，正是爲了這個目的——而獲利百倍。他靠地租，靠他人的社會性工作之成果，而獲取暴利。

(2)此種社會經濟罪惡，幾乎在每個國家皆可看到。爲了免除此種罪惡，就開始了所謂「土地改革」運動。它的主要目標，是盡一切可能不讓少數人把持龐大地產，推廣健全的農業政策，使那些世世代代種田的家庭，成爲田地的主人。那些四肢不勤，不耕不耘的人，無權收取地租。依照此種基本

理想和目標，這項運動的推廣人作了另個基本計劃，就是在工業中心地區建立社會問題解決計劃，將工業與農業結合在一起。當然，條件之一是排除，或嚴格限制人在土地上圖暴利。由社會性的工作所產生的地租，不應給予不動產經紀人，或不動產公司，而應給予團體，尤其是貧苦的農人。

自從 Von Ketteler 主教時代以來，基督徒的社會改革一直在追求將「農業及工業結合在一起」的目標，也即是將店舖或工廠的工作與農場或園藝的生活結合在一起。

因此家庭生活的聯繫加强了，婦女及孩子可以依附自己的家庭，工業危機時期的失業多少獲得了救藥。（註一〇三）在所有能够作爲私產的財物之中，按照 Rerum Novarum 的訓示，沒有比土地更適合人性的了，因爲它是家庭生存的地方，並且從它的出產裏獲得全部或一部分的生活費用。我們可以本着 Rerum Novarum 的精神這樣說，一般而言，唯有植根於自己土地上的安定性，才能使家庭成爲有活力的，最完美的，且能生殖的社會細胞，也唯有這樣的家庭，才能以一種美妙的方式，在其逐漸進步的團結中，將現在的一代和未來的一代聯合在一起。如果說今天生活空間的構想和創造是社會與政治的中心目標，那麼我們豈不應首先想到家庭的生活空間，並從那使人連想也不敢想建立自己的家園的環境之桎梏中解救它嗎？（註一〇四）

爲了多方面的理由，政府必須藉着立法及其他適當的方法努力創造有利的情境，俾能實現眞正的土地改革。這樣的改革，對國家和人民的經濟都是有利的。並且它也有助於人民之道德和身體的健康。它應當有效地約束在土地方面圖暴利的人，並且檢查建築用地及小資本農場的漲價。如果政府爲了這項目標，征收自然增值稅，這沒有什麼不公。

在整個經濟革命或工業革命的過程中，農業之迅速的機動化，對於農民階級提出了若干嶄新的問題。土地所有權的合理分配，即是家庭維持生活的企業。只有在家庭中，並在整個農民團體中，加强並加深了他們職業上的團結，其土地所有權的合理分配才能克勝完全集體化的傾向。更有效地實現自動聯盟，也能給較小的，或中產階級的農家帶來科技的便利，以及其他許多對企業不可缺少的現代利益。有一點越來越明顯，就是對於土地問題之純粹個人主義的解決方法，必然會導致完全的集體主義。社會及政府的責任是不要使農業成爲我們工業社會中的孤兒。（註一〇五）

第二屆梵帝岡會議，在許多發展中國家的主教之特別催迫之下，提出了一項土地改革的全面計劃：

在許多未開發地區，有着廣大的土地，或是只稍微開墾，或是完全空閒着，爲的是將來圖利。同時大半的人民，或是沒有土地，或是只有極小的土地。另一方面，增加土地生產確有迫切的需要。那些受雇爲地主作工者，或當佃農者，所獲得的薪水或收入，不足以使他們過一個相稱人的生活，沒有適當的住屋，且受到中間人的剝削。……所以必須按照各種不同的情形，從事改革：增加收入，改善工作環境，增加就業的安全感，幫助人自動自發地工作。未經完全開發的土地，應當分配給那些有效利用那些土地的人；在此種情況下，應當供應他們必要的東西和方法，尤其是教育援助及幫助他們組織起來，互相合作的各種便利。（On the Church in the Modern World, art. 71, N.C.W.C. translation）。

二、經濟制度

1 資本主義與自由主義

「資本主義」一詞，(註一〇六) 其直接意義，是指經濟上的工業制度，及贊成這種制度的思想或態度。此種經濟制度之被稱爲資本主義，一部分是由科技的進步及相對的昂貴生產工具之引進所造成的結果。當然，建基於鈔票和存款的經濟制，很容易使財物集中在少數人的手中。現代科技使得貿易有了極大的轉變，且造成了巨大的工廠，讓它那昂貴的機器生產利潤。一個幾乎無法避免的結果是，資本（生產工具及購買生產工具的金錢）與勞力的分家。

不過，此尖銳的分裂——一方面是一群卑鄙的極爲富有的資本主義者，另一方面是除了工作能力之外，一無所有的大批勞工——連同在最近一百五十年的過程中所發展出來的困難事，並非絕對必然地導源於龐大的資本主義自身（亦即導源於金錢，或信用經濟制，龐大的科技企業之性質）。在資本主義的經濟制度中，社會對立及經濟對立的加劇，應歸咎於支持企業的精神。事實上，此種自由主義及資本主義的思想態度，首應對現代資本主義的罪惡負責。同樣，對於物資財富的宗教態度之演變，在完全世俗化的工業與經濟制度之發展中，尤其在資本主義精神之發展中，是一個基本因素。(註一〇七) 自然神論及啓蒙時代的樂觀主義，再加上它對自然律，對人類理性與進步之信賴，也應負相當的責任。

自由主義，在其經濟哲學及工業哲學中，提出了一種幾乎完全自律的經濟制度，主張企業自由，尤其是貿易和買賣的自由。它排斥一切較高的經濟權威，工業權威，或政府之具有遠見的計劃。事實上，它甚至揚棄一切不變的道德標準之約束。自由主義的資本主義精神之特徵，是不肯承認社會問題爲道德問題。

自由主義衛護國際間的貿易自由，而毫不保護任何特殊國家的經濟。整個經濟都要開放，讓世界上所有的人自由競爭。Laissez faire, laissez passer（一切任其自生自滅）。

這句自由主義的標語之意義是：顯示在供求法則中的經濟之內在標準，會自然而然地給財物的分配及生產創造出理想的秩序。這條法則，根據其內在的性質，只靠着最低限度的經濟計劃和道德干預，即可發揮最有效的作用。同樣，如果我們容許供求的法則去控制經濟，則資本與勞力，雇主與雇工之間的關係，即可自動地自我管理，並可完善地達成他們的目標。

根據這些錯誤的假定，甚至在拉撒耳（Ferdinand Lasalle）（+1864）及馬克斯（Karl Marx）（+1883）之前，已出現了一位自由主義的典型代表人物，李嘉獨（David Ricardo）（+1823），他提出了「鐵薪律」，或薪水論。他主張，薪水永遠不能超越最低限度的生活層面，因爲如果超過了這樣的層面，那麼勞力的過分供應必然會馬上降低薪水。就連未來工人的出生，也要受供求律的管理。（註一〇八）

不幸，拉撒耳（Lasalle）和馬克斯都沒有了解，李嘉獨（Ricardo）的主張只對受自由主義精神所支撐的經濟有效，而非對每一種私人資本主義企業有效。

自由主義的資本主義認爲，冷酷的競賽中所含攝的經濟鬥爭，是經濟生活的健全表現，其目的在

於達到均衡的經濟目標。因爲它根本排除了倫理因素，或者——如果承認倫理因素的話——也是在「久遠的成功倫理」之實用主義的意義下去解釋它們。

我們不可以說資本主義經濟制度本質上是邪惡的。（註一〇九）（它也沒有在一切領域中控制着現代企業。許多小型的，中等企業，如小農場及小商店，並非狹義的屬於「資本主義」。在這問題上，我們的判斷必須由支撐它的精神來決定。實在，受資本主義精神所控制的自由主義的經濟制度——它對財產的積聚不加任何限制，且不承認任何道德的約束——是應受譴責的。我們永遠不能贊同人們貪得無厭地一直積聚資本（馬克斯稱之爲剩餘價值），而毫不關懷經濟的社會性，不關懷公益及社會正義。

那麼很明顯地，該制度本身不應受譴責。實在，從性質上說，它是沒有毛病的。但是當資本家雇用勞動階級或薪水階級時，他拿事業和經濟活動全部用來滿足自己的欲望，追尋自己的利益，毫不顧到工人的尊嚴，經濟生活的社會性，社會正義，及公共福利，如果這樣的話，它就違反了合理的秩序。（註一一〇）

2 社會主義

a 馬克斯主義

馬克斯的社會主義，在「理論」方面，大半是導源於十九世紀自由主義的公設（被馬克斯不加批判地接受下來，據爲己有），以及對資本主義的經濟思想態度之深入的考察與分析。但是他錯誤地認

爲這種思想態度是私有財產之構成原理的不可避免的要素。社會主義及資本主義所共有的是，對於經濟制度的人的局部觀點（視人爲 homo faber, homo oeconomicus，工作人或生產人），對於「進步」之虛假的宗教狂熱，對於自然科學之偶像崇拜。「進步」的信條之在馬克斯的思想裏取得了先知的，默西亞的重要地位，大概是因了他的猶太背景：對於不合理的剝削工人之先知似的憤怒，以及對於人間樂園之末世論的期待，希望「無階級社會」，在新人之無罪的新時代，享受永久和平。這一切都建基於歷史概念，把黑格耳辯證唯心論的模式，倒轉過來，使其成爲辯證唯心論。

馬克斯主義首先是一種唯物論的社會學：作爲一種「經濟唯物論」，它使物質財物，並因此使得經濟制度，成爲人以及整個社會秩序之基本決定模式。依照馬克斯主義的論調，我們只能在人的經濟觀點下去了解每一階層的人。經濟決定人之社會的一面，所以也決定人之全部社會生活。

社會建基於有生產力的個人，這即是說，建基於在社會方面被決定的生產。（註一一一）我所獲致的，並且在我接受之後指導我的研究的普遍結論，可以扼要地說明如下：人類在其存在的社會生產中，進入了生產的特殊關係——這些關係是必然的，不隸屬於他們的意願。它們是生產關係，與特定的發展層面相對應，而這發展層面是由生產的物質力量決定的。這些生產關係的總和構成社會的經濟「結構」。這結構即是一具體的基礎，法律及政治的「超結構」即是在這上面建立起來，並且特定的社會自覺形式與之相應。物資生活之生產形式決定社會的、政治的、以及一般理智生活的過程。不是人類意識決定他們的存在，正相反，是社會的存在決定他們的意識。（註一一二）

這段重要文字，清楚地顯示出，「經濟唯物論」也是「經濟決定論」。道德自由是不存在的。基

於宗教思想及道德觀念和訓令的行爲，都是幻覺：追根究底，那百分之百是被經濟情況所決定的。他主張經濟生活中，以及一般性的生活中，沒有道德自由和道德秩序。這番思想也表現在「科學的社會主義」這個詞語之中，馬克斯曾用這個詞語與「烏托邦社會主義」一語對立。馬克斯認爲，烏托邦，即等於是由道德理想而來的。科學的，在一種獨特的意義下，亦即按照十九世紀思想之狹窄的，膚淺的科學理想，是指以自然科學之因果模式爲典型者。凡是不能用這模式來說明的，尤其是權利、道德、及宗教，按照馬克斯的見解，都必然是詭計和幻覺，可以追溯到其必然的動因。此動因只能在生產關係的領域中去找。這兒他明白地指出了道德及權利的相對性。一方面馬克斯深信，他已揭穿了先前接受下來的一切理想，以爲那是僞裝的團體及階級利益。另一方面他想，他已藉着科學的反思發現了「道德」命令，實際上這命令是健全的：按照自然的與必然的進代典型或意義去行動，即是善的、合理的、自由的，也即是說，是以有關世界近代之科學的，實驗的知識爲基礎的。

依照馬克斯的論調，歷史過程是由經濟的和社會的進化之辯證（三級運動：正、反、合）所決定的。爲此他的系統稱爲「歷史的」或「辯證的」唯物論。因此馬克斯認爲，經濟及世界之不變的法則是鬥爭，唯有鬥爭能够產生進步，最後導致無階級社會與永久的和平。決定，亦即透過對無產階級與資本主義者及其財產權之關係的「科學的洞見」知道應作的行爲，產生了最大的矛盾，階級鬥爭。一切減輕或消除矛盾的努力，最後註定會失敗，因爲那是企圖阻止進步的行程。

馬克斯根據世界辯證的法則，預言在不久的將來，資本越來越積聚在更少數人的手中，同時工人越來越窮。這兩者都會引起動亂，到最後必將引起無產階級革命。資本的集中將促成無產階級的專政，並將資本改變爲集體財產。貧窮化的過程是必要的，爲的是藉着勞動階級的痛苦，激起他們的狂

怒，並使辯證的動亂參與工人的革命。

因此，馬克斯的行動計劃是這樣的：使矛盾尖銳化，宣傳無限的階級仇恨，（註一二）聯合抵制一切可能改善矛盾關係的社會措施。馬克斯主義只能參與推動這些有助於革命的法則及措施。爲這個原故，思想一致的馬克斯主義者，歡迎極端自由主義的絕對民主與自由——不管其結果是好是壞。本着同樣的原則，馬克斯的社會主義，勢必排斥一切保護勞工的法律及規定，並反對使經濟進步，以圖改善勞工階級的企圖。

典型的馬克斯社會主義不僅攻擊私產制度，而且攻擊一切經濟倫理和社會倫理。它尖銳地反對基督徒道德學，因爲基督徒道德學以「天主是愛」（若壹四8）這條眞理爲中心。相反，馬克斯主義以仇恨爲公理，倡導「仇恨即世界法則」，命令人「引發階級鬥爭」。

顯然地，今天的馬克斯主義者，極少在他在世的時候期待樂園及永久和平的。他不期待這種樂境直接導源於唯物辯證法及其對立統一，或導源於階級仇恨的煽動。現在馬克斯的許諾和預言指向遙遠的未來。在一種最壞的意義下，勞工階級被未來樂園的許諾欺騙了，許多人在有生之日決定看不到它，並且它完全超越了一切「在經驗上可以確定的」，馬克斯主義的世界法則及原理。馬克斯主義者相信，永久和平將導源於仇恨及階級鬥爭——亦即揚棄一切權力的無階級社會將產生於無產階級專政——他們相信，藉着取消私產而獲得的最豐富的消費物資，將可產生滿足的，更好的人，事實上會產生絕對的好人，以至於一切國家組織和强制力，都要成爲多餘的。這種論調，根本是先知預言，那裡還有一絲絲科學的影兒呢！

馬克斯主義——儘管我們對它加以嚴厲的批判——確定引起了基督徒的響應，使他們以同等的熱

火，事實上以更大的熱火，去討論社會問題。但這熱火是在基督徒的思想中，一切仇恨都被清除了。馬克斯主義的根本公設，爲社會科學提供了機會與挑戰，使它更徹底地去探究經濟、社會、宗教、及道德生活的種種現象，以及它們的相互影響。「歷史唯物論」（經濟決定論）之論題：即謂生產關係創造社會生活及秩序——的其他表現，例如權利、道德、宗教，基本上是錯誤的，但是無論它如何錯誤，它使我們越來越自覺，某些社會的及經濟的形式，對於人的精神生活有了强大的、不良的影響。因此今天社會學和社會倫理的主要任務之一，是探究社會制度及經濟制度與精神秩序及道德秩序之關係。什麼樣的社會情境的改革必須跟精神改革聯在一起呢？什麼樣社會的及工業的形式或制度必須淘汰，或推展，俾能有助於道德生活及宗教生活的健全發展呢？

b 現代社會主義

除了馬克斯（死於一八八三年）、列寧（死於一九二四年）、及史太林（死於一九五三年）之徹底的共產主義之外，還有各種緩和的社會主義，其形式之多，不勝枚舉。跟馬克斯主義不同的是，它們在反對私產權方面，以及對階級鬪爭的態度方面，基本上都比較溫和。（註二一四）被稱爲社會主義的傾向和運動，在細節上彼此大有出入。（註二一五）我們不可單單憑着名稱去判斷它們，而要憑着它們的計劃和動向。只有當社會主義一語指攝着馬克斯主義的特徵時，教宗比約十一世的話才能無條件地應用在它們身上：

無論社會主義被視爲一種理論，或一個歷史事實，或一種「運動」，只要它實在是社會主義，它就無法與天主教的信道取得和諧，即使它在我們所提到的各點上對眞理和正義讓步

了，也是一樣。理由是，它心目中的人類社會，跟基督徒的眞理完全背道而馳。（註一一六）

爲這個原故，更好不要稱呼基督徒的社會運動爲「基督徒的社會主義」，或「受基督徒的責任感所啓發的社會主義」，縱然這樣的名稱更吸引人，更好還是不要使用。因爲它們很容易引人誤入歧途，並使人把基督徒的社會思想跟事實上的社會主義——它們對社會讓步太多，而對個人及家庭讓步太少——加以混淆。但是我們再說一次，當我們評判一個智識的，精神的運動，或一個黨派時，名詞不是最重要的。因此有人曾經一再指出，教會對社會主義之譴責，不涉及（社會主義的）英國勞工黨。在最近期間，若干社會民主黨派，將其社會改革計劃跟馬克斯思想分了家。

如果有人企圖將馬克斯社會主義的中心思想與基督教會的倫理要求，加以調和，那是一件很荒謬的事。社會主義領袖們曾經聲明，基督教義與社會主義互相衝突，有如水火（Bebel），這表示他們對於那些事實，有了清晰的認識。馬克斯主義是根深蒂固的無神主義：「無神論是其整個系統。甚至其經濟制度的基礎。」（註一一七）

我們可以憑着一些特徵來確定一個運動，或一個黨派，眞正揚棄了社會主義的假神。這些特徵是：衛護生命的神聖性，包括未出生的嬰兒在內，絲毫不考慮經濟問題；重視人的尊嚴；保衛家庭及家庭所有權；承認父母的權利，包括他們爲子女選擇他們自己教派的學校之權利；最後，明白地揚棄馬克斯主義的褻瀆語：「宗教是人民的鴉片」。（註一一八）「宗教是私人的事」。

3 基督徒制度的典型

基督徒的經濟制度，是建基於對經濟人之具有絕對約束力的道德目標之信仰，建基於對每一個人

的尊嚴與不朽以及對愛德及正義的眞正團體的可能性之信仰。一個基督徒應當本着下面的方式去組織經濟生活，就是它要促進人的永恆命運，而不要妨害它。

對於一般社會，特別對於經濟方面，基督徒制度的偉大原理，是團結原理和輔助原理。團結原理是藉着所有人的負責與合作，以及他們克服一切分裂的勝利，而發揮效能。輔助原理，（註一一九）是憑着由下而上的組織結構，而得以實現。

依照此輔助的社會理想，上級必須給予下級其能力所及的一切權利、義務、及職務，但在超越他們能力的必要事件，必須給予援助。輔助原理決不排除有力的權威，但它却排除取代屬下的一切權利和能力的萬能政府。因爲取消或蔑視家庭與政府之間自然的社會層面（例如較大的家庭關係、地方團體、縣或州、其他地區的劃分、自由社團等等），即是違反這項原理。此外，輔助不是毀滅，而是要求並平衡眞正的社會團結。社會團結決不取消各種各類的社團形式，及其有益的競爭關係。在此自然對立的兩極之間，它單單揚棄那受自私自利及階級鬪爭精神所支持的解決方案。

尤其在我們這個時代，我們才明白，團結和輔助這兩項原理超越個別的政府或國家。在我們的政治秩序和社會秩序中，團結及輔助的結構原理，不僅涉及政府（或個別國家）的權利，而且涉及國際團體。

當所有社會階層深信，他們都是一個家庭的成員，和同一天父的子女時，並且進一步深信，他們在基督內是一體，「彼此互爲肢體」（羅十二5），以至於「若是一個肢體受苦，所有的肢體都一同受苦」（格前十二26）時，只有在這時候，才能使大家精誠團結，一致推展公共福利。（註一二〇）

我們必須在國家，國際、世界陣線上强化基督徒的家庭精神。正如一個家庭不只是若干成員聚集在一個屋頂之下，同樣，社會也可只是構成社會的許多家庭之總和。它必須依靠家庭精神而繁榮滋長，以出生及目標的合一爲基礎。如果基於生活的環境，在同一家庭的各成員間，有不平等的現象，他們應彼此互助。在國家大家庭的隣居之間，也應如此。這確是一個崇高的理想……當我們從這一觀點研究國家經濟及世界經濟的難題時，它也具有良好的效果，它使我們清楚地注意到那些問題的重要性。（註一二一）

基督徒之社會與經濟制度的兩大原理，對於職業團體的制度之構成，也十分重要。（註一二二）這決不是要求特殊形式的政治結構或組織，而是要求社會與經濟建立在成員之有組織的不同與階層上面，特別注意到職業團體及會社之自然的統一。在同一個職業團體中，不要把社會以反自然的方法分爲敵對的階級，而應發揚他們的團結意識（屬於同夥，同路人）。但此種職業組織，決不能排除工人組織的工會，特別在目前的情況下，更是如此。（註一二三）但它要求工人本着與僱主友善的合作精神，謀求公共利益。這一切的基礎，應當是各職業團體，本着正義及愛德，互相團結，而不是工人與僱主之間的對立。個別的職業團體應當按照團結和互助的原理，維持上下的區分。政府及政黨不可直接控制經濟。經濟必須有獨立的組職——各分子由下而上，作激進的區分——亦幫助政府促進公共利益。當然，政府有資格採取必要的措施，對抗團體或私人的利益，衛護國家的公共福利。在這種方式下，它可以支持並幫助職業團體的結構。但我們必須小心：政府決不可爲了政治的動機，利用官方的勢力，併吞那多采多姿的會社與職業團體。

基督徒的經濟典型，假定了它對正義力量及愛德力量之堅定不移的信心。但是教會之社會的及經

濟的倫理，是非常實際的：若非本着正義改革社會環境，若是沒有政府不斷的監視，而只靠個人的正義感及愛德感（革新人類精神）那是不够的。（註二四）政府計劃的取消一切個人自由的經濟制，以及毫無限制的企業自由及交易自由，都相反基督徒的社會倫理，每一個人的良知，經濟生活的多種機構，以及政府本身——在輔助原理所規定的限度之內——必須通力合作，推展一切經濟領域中的合作，及國家市場和國際市場的眞正社會組織。在這方面，政府有義務——一如 Mater et Magistra 及 Pacem in Terris 兩通諭所強調者——衛護個別工業團體之間的合理平衡。如果將具有較大社會意義的職業團體放在不利的地位，而將社會貢獻較小的放在較爲有利的地位，即是違反社會正義。

有人一再抱怨說，天主教的社會理論，「不够具體」。這樣的話，完全是由於誤解了教會理論的目標和宗旨。教會的任務不是爲具體的經濟問題提供技術方面的解決方案。一個政黨可以本着天主教社會理論的精神，設法提出一個關於經濟制度及社會改革的具體方案。但是要作出這樣一個方案，必須對現存的社會資料——關係、情境、潛能——加以深入的分析，並且對於天主教的理論加以徹底的了解，原則上，是在俗的基督徒，應當設法具體地，配合着時間和地區的情境，根據基督徒的社會典型和精神，研究出一個社會秩序實施方案。

三、勞工階級之社會結合

工業革命，在現代工業和社會制度中給工人指定了一項非常重要的角色——工廠中的工人，小僱員的僱主，及白領階級的工人。無疑地，自從主張自由活動的曼徹斯特主義之全盛時期以來，人們作

了許多努力，改善工人及受薪階級的環境，給予他們一部分社會產品，以求更符合社會正義及交換正義，並承認了他們在社會組織中之特殊地位與卓越貢獻。演變仍在全力前進，有些重要的問題尚待解決。

我們之特別强調工業工人——以及與其相關的農業工人和短工——的社會問題，這並非說，在其他社會層面，沒有難題了。我們只需提出獨立的小農人，和白領階級的工人。我們曾經根據我們對歷史發展的了解，去了解一般勞工運動的社會演進，並設法提供解決方案；如今我們應當本着同樣的精神與了解，漸漸爲小農人和白領階級的工人之問題，提出解決方案。在許多未開發地區，工業工人的處境非常悲慘。這樣的情境，更具有挑戰性。西方自由世界，爲了補救此緊急的情況而擬定的計劃，應當本着更大的信心去付諸實踐。

大半的經濟活動含蘊着人類的聯合工作。因此關於此種活動之任何組織及領導，如果損害到男女工人，即是錯誤和不人道的，然而有一種現象經常發生，就連在今天也是一樣，就是工人被降級爲工作的奴隸。這是所謂的經濟法則所無法辯護的。所以生產工作的整個過程必須適合個人及其生活方式之需要，尤其應當適合其家庭生活之需要，在這方面又當特別注意到家庭主婦，常常注意到他們的性別及年齡。(On the Church in the Modern World, art. 67, N.C.W.C. Translation.)

1 透過共同決定和工人參與而取消無產階級

工作契約，就其爲簡單工資契約而言，本身是一種自然的東西，在道德上沒有什麼不是。在某種

形式下，它出現在每一個經濟的或工業的制度。不過，大量的工人，社會階級中之最大多數，幾乎只在純粹工資契約的形式下參與經濟生活及工業生活，這就是不自然的了。所以比約十一世曾經尋找一種可能的方式，以消除工人之無產狀態，這是他社會倫理的主要目標。教宗說：

不過，在人類社會目前的情況下，我們以爲，在可能範圍內，工資契約應當多多少少用合夥契約來加以修正。有人已經在各種方式下作過嚐試，對於工人和僱主，都有很大的利益。因爲這樣，工人和職員可以參與產權和經營，或在某種方式下分享利潤。（註二五）

教宗若望二十三世在其偉大社會通諭 Mater et Magistra 及 Pacem in Terris 中，以及第二屆梵蒂岡會議根據這些理論所說的話，較比約十一世更爲明朗。梵二 Pastoral Constitution on the Church in the Modern World 綜合最後幾位教宗的意見：

在經濟事業中，結合在一起的是人，這即是說，是自由獨立的人類，他們是按照天主的肖像而受造的。所以一方面固然要考慮到雙方——物主或僱主，管理或勞工——的特權，不要傷害到管理的必要統一性，另一方面應當設法使所有的人主動參與這些事業的行政和利潤。不過，關於經濟情況和社會情況的決定——它們關係着工人及其子女的未來命運——往往不是在事業中完成，而是在高階層的機構中完成的，因此工人應當參與決定這些情況的行爲——親自出席，或是透過自由選出的代表。（Art. 68, N.C.W.C. translation）

我們不必認爲共同決定是一種「自然律的權利」，是工資契約所要求的。它並非每一個工人，以工人的身分，都有資格要求的權利。而是由於現在的情境把全部勞工階級從生產工具的所有權中排除了，因此社會秩序本身要求改善或緩和這種不自然的情境。共同決定是邁向改善情境的第一步。在目

前的情況下，這是一個適當的方法，可以滿足自然律的要求。它不是最後的目標，而只是一種手段，只要完全取消無產狀態之更廣大的目標尚未實現，工人即有權要求這種手段。這樣的情形包含下列各點：創造生產工具之所有權的新而適當的形式，創造超越合理工資的私人所有權，以及土地改革（工人擁有自己的家園及田地）。

共同決定的首要目的是改善勞工階級——被打入無產階級者——的精神情境，並減少其附帶的危險。

顯然地，共同決定，只有藉着豐富的變化，才能實現。其中包括認識企業狀況的權利，建議及討論的權利（還有管理權），對於個人的、社會的、及工業的各種問題之決定權（共同決定權），因爲這些問題可能影響到，並且在某些環境下，可能危害到全體工人。共同決定首先應當幫助工人克服其依附、不受尊重、以及被剝削的感覺，還有因了經濟上的不公平而產生的不義。此種病態的、含有暴炸性的狀況，許多世紀以來，被「自由活動」的不義搞得更糟，而共同決定應當可以補救這種狀況。

雖然今天的工作契約，比着自由主義的資本主義全盛時期之工資契約，已經公平得多，但是仍必須使工人相信，他們不應作被人剝削的犧牲品。工人不是動產。

共同決定特別有助於增加工人的責任感和負責的快樂。

如果我們對共同決定有了正確的認識，則它即是輔助原理的應用，而輔助原理「乃是一條社會哲學的基本原理，是固定不變的。」（註一二六）它也可以有效地幫助大工廠建立人事結構。每一個人，無論他在整個社會秩序及經濟中的職位及功能是什麼，應當負起自己的責任，並參與共同決定——按照其對整個社會秩序及其有機架構，尤其對其同夥工人及社會本身的責任精神之發展，所需要和有益

的程度而定。

凡是努力爭取共同決定權的工人，必須清楚了解，共同決定的意義是共同負責。如果他獲得了某種程度的共同決定權，相對地他也就接受了在決定上可能犯錯的責任。

顯然地，無論在什麼情況下，不可過分地要求工人負責：關於錯誤的決定，和企業的不利發展，如果不是工人的錯誤，則不得要他負責。若是剝奪他微薄的收入，拿來補償他人的錯誤，即是違反正義。還有一項事實，我們也不可忽略，就是在依照資本主義組織之法律形式所進行的企業中，投資者和管理者只負有限度的法律責任，而此種責任比道德責任狹窄得多。就資本主義者典型的經濟思想態度而言，管理者都是覺得只應對投下的資本負責，根本不會想到他們對工人的安全所應負的更重大的責任，可是他們在管理上的大多數決定，也都會影響到工人。

喚起並加强負責任的快樂，是經濟共同決定之形式中所含蘊的一個重要目標。但是很明顯地，在不知投資者是何人的資本主義公司裏，對工人福利之負責的關懷事，不能視爲理所當然。這兒的共同決定，應當比着在更屬個人的企業中，更進一步，因爲在更屬個人的企業中，業主，以其經理人的身分，直接跟勞工打交道，並且表示親自對工人負責。

勞工組織本身越是少侵佔工人自身的責任，則對集體主義之勝利越容易實現，而且工人越容易感覺到接受責任的快樂。這兒所謂「少」的意思是，商業公會，要在工業階層，少剝奪工人在共同決定中的責任。當然，共同利益可能要求，在對國家或國際間舉足輕重的公司中，工人和政府都派代表出席，並且跟商業公會的代表們共同參與決定。

共同決定應當如此計劃，就是它必須給予每一個工人必要的活動自由，使他能够發展他自己的人

格。

現在有些反對工人共同決定的人士，提出了一個難題。他們說，工人根本不渴望共同決定，只要有飯吃，他們就滿足了，而不在乎有沒有所有權。這種說法是顛倒了基督徒的社會倫理，甚爲可恥。相反，我們所有的人，包括工人在內，必須注意，不可使人們在他們的職業工作上變成木頭人，或者像機器一樣去履行職業上的任務。必須使工人有機會發展他們的人格，以及他們精神和道德的一切才幹。職業佔據一個人生活的主要部分，在發展人格方面，它是一個相當重要的領域。（註一二七）首先應當接受某些特殊活動領域的責任——那怕它是很小的——並且在可能範圍內，應當爲涉及個人本身的整個企業，負一部分責任。

在工作中心的精神成就，因了機械化，和集體路線，越是低落，越是應當尋找其他發展人格的方法。若要作到這一點，一個極好的辦法是，使工人對整個秩序，對更大、更廣的社會制度與經濟制度，發生興趣，俾能使他爲這制度分擔一部分責任。拋開其他改進的可能性不談，管理及工人的聯合會議，即可爲能力較强的工人提供一個有利的活動場地！會議可以藉着傳播消息，發佈決定，而吸引大家的注意，並喚醒一般人的責任感。工人在超工業層面的一般經濟政策上參與共同決定，擴大工人的視野。這樣能够使他看到經濟的整體，及其各部分的內在關係。其宗旨是發展他與整個組織並與其他階層及職業的團結精神。這對人格的發展及道德自覺，是十分重要的。

對於一個基督徒而言，這些問題更具挑戰性，因爲他知道，宗教生活本身依靠於人格的一般發展。極端的糊塗、愚蠢，無責任感，完全排除了宗教的能力。精神視野的擴大，責任感之道德力量，跟整個秩序相互團結的自覺，對於成熟的宗教生活及道德生活，是非常基本，也非常重要的。

共同決定權的主要目標之一，是祛除階級仇恨，以及利用階級鬪爭的宣傳對勞工之剝削。爭取共同決定權的鬪爭，很容易退化爲階級鬪爭。它可能轉變爲階級及權力的鬪爭，鬪爭者會企圖清算舊帳，而集體主義者則試圖把階級鬪爭置於公共福利之前。結果將是管理活動的癱瘓，和投資者之信心的毀滅，而這兩樣，對於經濟都是十分重要的。無論在什麼情況下，如果要使爭取共同決定權的鬪爭成爲取消精神的無產狀態並淘汰階級鬪爭的正當方法，則必須避免這種事件的發生。

「合作」與「共同決定」這兩個詞，根本就是相輔相成的：它們走的是和平的合作的路。爲了實現這種理想，管理者與投資者應當說服工人，叫工人相信，他們視工人爲工作的伙伴，他們爲了大家的利益尋求關心且負責的合作，本着互相信賴的精神，成爲眞正的夥伴。（註一二八）雇主們，如果眞心希望工人作些有價值的貢獻，以消除階級仇恨，他們即應當促進工人主動的合作。

另一方面，工人必須清楚表示，他們無意濫用工業階層或較高階層的共同決定權，作爲社會主義化，或其他剝奪形式的手段，來反對合法的企業所有人。所以共同決定，應當清楚地跟企業的公有化分開。共同決定不可走向無產階級獨裁，或政府資本主義獨裁。它必須確定地走向消除勞工團體之物資的及精神的無產狀態。

爲了共同決定的有利發展，一個重要的條件，是符合輔助原理之有機架構，此架構必須由下而上，由工業層面走向超工業層面。按照輔助原理的要求，在工業中有些共同決定的功能，其他層面的工人團體無法作得好，工會的最高指揮階層只須接管這些功能。

工人有超工業的活動領域，這即是超工業階層。一旦共同決定完全實現了，有了良好的架構與條理，則工會可以透過內部的推動逐漸向職業狀況之秩序發展，同時將一切階級鬥爭的傾向予以淘汰。

合理的共同決定之起碼的後果，是雇主聯合會、商會、以及爲雇主階級建立的工業組織之逐漸轉變。如果工人協會及雇主協會，在眞正的合作中，正直而勇敢地實踐它們新的義務，則它們即都不必害怕變成多餘的了。

要克服階級之對立——工人合作的主要目標之一（就合作之最佳意義言）——乃是走向職業團體之秩序的，無條件的第一步。在這樣的秩序中，工會先前的成就可以達到圓熟的境界。

教宗比約十二世，在一九五〇年六月三日的重要演講中，特別强調這一點，（註一二九）奇怪的他的話不幸被人誤會了。批評家們，大半屬於新自由主義陣營的，以爲教宗的言論是放棄使工人負責地參與工業本身的努力。事實上這位具有社會思想的偉大教宗，只是提出一項警告，叫人不要採用錯誤的方法去對付這個問題，叫人在提倡工人參與工業工作時不要使用虛假的論證，叫人不要使用不健全的手段去達成這項目標。教宗一再强調消除無產狀態的安全而健康的辦法。他在一九四九年五月七日的演講中所表示的態度，即是一個良好的例子，（註一三〇）在一九五一年三月十一日給西班牙工人的廣播中，又表示了同樣的態度，特別在答覆某些錯誤的意見時，他說：

在環境許可的情況下，教會贊成，並鼓勵一切企圖將社會契約的因素導入工作契約的人。凡是能够改善工人的一般情境者，她都贊成。（註一三一）

在工業層面的共同決定之意義不是別的，乃是指資本與勞力之間絕對新的關係。那是在團結精神中和平的合作。因此實踐共同決定的方式與辦法，應當常常受這目標和宗旨的領導。

共同決定不能直接淘汰把工人排除於所有權，或者更確切地說，把工人排除於共有生產工具的情形，這可能是眞的。但是它能用團結精神，及互相負責，互相依賴的精神，取代階級鬥爭。在工

廠裏，唯有雙方本着這種方式友善合作，我們才有希望淘汰生產工具的所有人與新所有人之間的對立。

2　工人參與所有權及無產階級之消除

單單共同決定，雖然能够使革除無產階級的工作減少毒素，並且祛除許多危險，但它根本不能完全革除無產階級之狀況。如果有人希望單單藉這一個方法，而解決如此困難的一個社會問題，那就大錯特錯了。事實上，我們不能——也根本沒有——提出共同決定的辦法，來干預現存的私產關係。這兒即是無產階級問題的核心。工人團體，爲了一切實際的目標，被排除於生產工具的所有權之外，這乃是無產階級的悲慘處境。

爲了完全由無產階級的處境中獲得解放，單單讓極多的工人多少分享物資的所有權，可以使用或消費，是不够的。必須使工人逐漸共有企業的大批設備，尤其是實際的生產工具。

消除無產階級的問題，是資本與勞力之間的合理關係問題。此關係，基本上可分四類：

「第一種基本形式」：資本控制勞力，讓勞力爲它服務。此種形式，就其爲一臨時的關係而言，可以容忍。這即是說，只要資本在這期間不單單尋求自己的利益，(註一三二) 只要工人在經濟上的位子——是一「主體」(而不僅是一客體)，這乃是他本有的權利——不是徒有虛名，(註一三三) 則那單純的工資契約，其本身在道德上是無可指責的。此種形式，就其爲一經濟的基本概念而言，是資本主義的自由主義制度，它從生產工具的所有權中，完全把工人排除了，並使他完全依賴於雇主及投資者的善意。

「第二種基本形式」：資本與勞力之關係，在權利及影響方面，互相平等，保持着權力的均衡或對等。因了工會及勞工法所給予的保護，資本已不再是企業中獨一的力量。工會具有同等的强迫力。在雙方的關係中，和平的合作，或利益的衝突，都可能佔優勢：如果雙方利益之團體取得了首要地位，則合作佔了優勢；如果競爭十分激烈，則衝突佔了優勢。只要工資交易是他們會談的唯一基礎，或主要基礎，則衝突必將佔優勢。合作及共同決定的良好組織，能夠使雙方本着共同利益及共同責任的基礎，增加會商的次數，並能準備他們本着和平的精神，在權利平等的情況下，進行合作。

「第三種基本形式」：勞工——所有勞工團體——使資本爲它服務。

這兒，在個別工廠中，以及在整個經濟中，工人都是董事和領袖，如果不單單是工人，至少他們是主要分子。大致上，工人團體，利用租借合同，或其他類似的契約方式的安排，取代了業主或經理的位子。那些提供資本的人，只有權利參與合作及共同決定，此種權利即是給予他們因了節儉而服務社會的報復，並且也是爲了報答他們在企業上主動的合作，以及他們對企業之健全進行的合法關懷。這種情形假定投資者與勞工領袖之間的信任關係。

此一基本形式，是一種理想形式，就其爲一「純粹的」結構而言，實際上幾乎不可能。因爲這假定工人要對投下的，及使用的資本負責，但這種情形假定他們對資本多多少少具有所有權。因此，這種形式根本上要求轉入第四種制度。

「第四種基本形式」：工人至少在大半的資本上是投資人。此種制度淘汰了無產階級狀態，因爲它將無產者納入了健全的社會秩序和經濟秩序中。

正像第一種基本形式（資本主義的形式）從未有效地完全實現，同樣其他的形式也不易百分之百

地保持原樣。爲了一切實際的目標，如果各種不同的形式，在一種對工人有利的方式下，混合起來，互相補充，我們就可以滿足了。

達到這項目標的方式含有許多困難。貿易協會及業主協會應當如何合作？政府具有多少權利和義務加以干預，俾能漸漸地，或者藉着激烈的直接行動，推展勞資之間團結及所有權的新關係。

如果我們承認，資本主義的企業活動（或者更確切一點說，在企業活動的過程中，沒有支付合理的工資）對工人犯了一項歷史錯誤，則我們即應面對一項重大的道德問題。這是一個涉及個人良心，同時也涉及社會及政治之立法者的問題：佔有龐大資本利潤的人，應當賠償工人的義務，究竟多大？能否加給他們一項道德的，甚至法律的義務，要求他們賠償勞工階級，或者更確切地說，賠償他們的雇工？能否强迫他們，按照企業的大小和重要程度，給予工人若干所有權？這些問題，在我們道德神學上，以及在我們實際生活中，都期待進一步的說明。

邁向淘汰無產階級之罪惡的第一步，是更公平地調整工人的收入，鼓勵他們節約，並明智地拿儲蓄來投資。爲了達成此一目標，並爲了促進工人的合作（共同決定），明智的法律措施，對於獲得合理工資的工人，必然是一項刺激，逐漸增加他們負責的能力。結果工人能夠輕而易舉地，一步一步成爲生產工具的部分所有人。一般而言，此種逐漸的演變勝於突然轉變。爲達到此一目標的一個實際方法，是藉着合作社，及購買股票。明智的法律措施，應當爲工人製造有利的氣氛，幫助他們獲得並佔有這樣的股份。

在某種限度之內，應當讓工人分享他自己在工作中所使用的那些工作，機器，及其他生產工具。前一世紀的天主教社會改革家非常關心這些目標。Ritter von Buss, Vogelsang，特別是

Ketteler（註一三四）對於雇工分享所有權的合作社，具有極大的信心。Ketteler 單單在一個要點上跟 Lassale 不同：他預料改革不是經由政府的行動而開始，而是經由基督徒的社會正義及愛德。他在這一點上所表現的樂觀主義，是眞正的基督徒所應修練的，但他那一世紀的基督教會却沒有如此偉大的樂觀主義。

人們會一再努力，幫助工人把他儲蓄的工資，或者更確切地說，把他分享的利潤，投資在他工作的公司裏。此種工人在企業中擁有股票的辦法，並未將工人共有的地位提高多少。（註一三五）至少到現在爲止，這樣的努力沒有持久性的成功。對於這種情形，不利於工人的勞工法也要負一部分責任。雖然人們的嚐試頗有希望，但在這方面仍需要很多的考驗和大量的經驗，俾能找出工人參與所有權的適當形式，這種形式不僅要適合當前的需要，且要適合工人本身的願望。在這方面，具有影響力的道德神學家們認爲，以各種方式分享整個經濟的所有權（例如把儲蓄投資），比着一個分享自己的公司的所有權，要强得多。要想獲得最大的成功，最好的辦法是將各種形式結合在一起。

3 罷工與停工

自由主義和資本主義的後果之一是工會和雇主協會的强大組織。勞工在工人團體中、在貿易公會中，之結合，是他們的自然權利，如果工廠和政府法律不能充分保護他們的權利，則他們就必須團結起來。Rerum novarum 通諭明白指出，工人有權形成或參加工會。（註一三六）

雇主協會及工會的宗旨，不應是壓倒對方，或取得政權。他們唯一合理的目標，是爭取他們應有的權利。這乃是他們應當設法建立與衛護的。

罷工（拒絕工作），就其爲工人在鬥爭中所用的主要武器而言，是聯合的，以及（今天）有秩序有組織的停工，以迫使雇主接受工人的要求。

只有在下列條件下罷工方爲合理：(1)目標必須合法：獲得合理工資，改善工作環境（精神的和物質的），等等。(2)不可使用邪惡的手段：暴力，不合理的威脅，損害雇主的財產，傷害第三者。(3)罷工之前，必須先作和平商談，或嚐試其他合理的手段，以求得公平的解決。在這一切努力失敗之後，才可以罷工。由於罷工之後，常有許多惡果隨之產生，所以按照明智和社會正義的要求，只有當預料中的善及合法的目標超過可以預知的惡果時，才可以罷工。

「如果發生了社會的和經濟的爭執，必須努力達成一項和平協議。首先雙方必須進行眞誠的和談，雖然如此，即使在今天的環境下，罷工仍是一個必要的，但最後的方法，俾能衛護工人的權利，並實現他們合理的願望。不過應當儘快恢復和談，以求和解。」（On the Church in the Modern World, art. 68, N.C.W.C. translation）。

政治性的罷工，一般而論不是別的，乃是濫用經濟武器，以達成相反罷工性質的目的。政治性的全面罷工，只能用來作爲一種絕對極端的措施，以阻止政變，或是消極抵抗非法的政權，只有在這樣的情況下，它才是合理的。

在一個健全的工業和社會制度中，政治罷工及工業罷工，都是不可思議的。因此教宗良十三世不認爲禁止工業罷工爲解決勞資歧見的良策。他認爲，單單避免過火和暴力，亦非解決之道。他勸人進攻罪惡的根源。必須透過基本的社會改革，而淘汰罷工的原因。（註一三七）

任何工人或職員不得自動參加不合理的罷工。當然，在激烈的停工情事或重大威脅之下，他可以

參加罷工，以免遭受重大損失或傷害。

停工（大量解雇工人）是有組織的雇主對抗有組織的勞工之最激烈的武器。停工是將某些勞工團體整批地排除於工作之外，俾使他們順從雇主的要求。唯有在工人的要求顯然不合理，並且也沒有比較緩和的辦法來對抗這不合理的要求時，停工在道德上才是許可的。

如果有的工人煽動他人，破壞工作，或者違反善良風俗，則雇主可以將他們解雇。除此之外，一切經濟上的重大困難，都可以是解雇的理由。在通知解雇時，工人及雇主都應當遵守勞工契約的規定，及法律的標準。

第四章　註

1. Cf. Volume II, P. 391 ff.
2. Fr. Tillmann, *Die Katholische Sittenlehre* IV, 2 S 366.
3. 這兒我們應當注意，學者們的意見非常紛歧。
4. Cf. *Quadragesimo Anno*, n. 137. See *Seven Great Encyclicals*, p. 164.
5. A. Brunner, "Besitz," *Stimm Zeit* 146 (1950), 98.
6. Cf. Volume II, p. 347 ff., Volume II, p. 391 ff.
7. J. Giers, *Gerechtigkeit und Liebe. Abhandlungen aus Ethik und Moral*, Band 16, s 66.
8. F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre* IV, 2 S 325.
9. SCG lib. III cap. 128. English translation: *On the Truth of the Catholic Faith*, book 3, part 2,

chap. 128, n. 8 and 9; p. 161 f. (New York: Hanover House, 1956).

10. 在美國，如果在某地發現了有價值的東西，則地主即是物品的主人。
11. L. Ruland, *Handbuch der praktischen Seelsorge* V. S 38 f. English: *Morality and the Social Order* (St. Louis: B. Herder, 1942), 192 f.
12. *L. c.* S 39.
13. Pius XII, Constitution, *Sponsa Christi*, AAS 43 (1951), 13.
14. 參看上面。
15. *Didache* 12.
16. II-II, q. 134. *Quadragesimo Anno*, n. 51. *Seven Great Encyclicals*, p. 139.
17. *Rerum Novarum*, n. 8. *Seven Great Encyclicals*, p. 5. Cf. *Quadragesimo Anno* n. 55 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 141.
18. Cf. P. Chretien, "Testament," DTC 15, 171-182.
19. *Quadragesimo Anno*, n. 49. *Seven Great Encyclicals*, p. 138f.
20. 關於此意見的基礎，參看上面。
21. Cf. E. Bruck, *Kirchenvaeter und soziale Erbrecht* (Berlin-Goettingen-Heidelberg. 1956).
22. Trent: sessio 25, De reformatione, Cap. 1. Cf. CJC can, 1423, 1429.
23. 在美國，將財產分給繼承人之前，遺囑執行人必須先償還一切債務。他也可以在繼承人與債權人之間安排一項有關債務的協議。
24. Cf. H. Jone, *Moral Theology* (Westminster, Md.: Newman, 1949) n. 276, p. 191. Cf. also n. 278,

p. 193.

25. CJC, an can. 1512.
26. Cf. *Corpus Juris Canonici*, c. 20 X, 2. 26.
27. Cf. O. Schilling, *Lehrbuch der Moraltheologie* II, 430.
28. 按照目前的態度，或更好說，按照當前的社會結構，丈夫在作大量的施捨之前，也要跟太太商量。（當然是指動用家庭公有財產）。
29. Cf. CJC, canon 1543.
30. D 365.
31. Cf. Benedict XIV, Encyclical, *Vix pervenit*, Nov. 1, 1745. D 1475.
32. Cf Vol II, The Order of Love, p. 362 ff. 399 ff.
33. In 4 dist. 15 q. 2, n. 23, cited by Nell-Breuning, *Boersenmoral*, S 130 *f*.
34. Cf. Ph. Hofmeister, "Das Handelsverbot fuer geistliche Personen," MThZ 2 (1951), 24-25. Cf also canon 142.
35. O. Schilling. *Lehrbuch der Moraltheologie*, II, 474.
36. *Quadragesimo Anno*, n. 64. *Seven Great Encyclicals*, p. 143 f.
37. Address, June 3, 1950, AAS 42 (1950), 485 ff.
38. *Quadragesimo Anno*, n. 65. *Seven Great Encyclicals*, p. 144.
39. *Quadragesimo Anno*, n. 66 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 144.
40. *Ibid*.

41. *Quadragesimo Anno*, n. 55, 68. *Seven Geat Encyclicals*, pp. 141, 144.
42. *Rerum Novarum*, n. 34. *Seven Great Encyclicals*, p. 21 f.
43. Cf. G. Aigner, "Der Leistungslohn, " FH 3 (1948), 736-746.
44. Cf. L. Kroeber-Keneth, Frauen unter Maennern (2 aufl. Duesseldorf, 1955), S 208 f.
45. *Quadragesimo Anno*, n. 71. *Seven Great Encyclicals*, p. 144 f.
46. *Quadragesimo Anno*, n. 72. *Seven Great Encyclicals*, p. 145.
47. *Quadragesimo Anno*, n. 75. *Seven Great Encyclicals*, p. 146.
48. *Quadragesimo Anno*, n. 61, 63. *Seven Great Encyclicals*, p. 143.
49. *Quadragesimo Anno*, n. 61. *Seven Great Encyclicals*, p. 143.
50. Cf. J. B. Umberg, S. J., "*irrationabiliter invito domino*, " ZKahTh 69 (1947), 445-489.
51. 教宗依諾增爵十一世（一六七六—一六八九）譴責了下面的命題：“Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi. ” D 1186.
52. O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie* III, 214.
53. Cf. II-II, q. 66, a. 5, ad 3.
54. 關於在違反交換正義的情況下之相對和絕對的重大事件，參看我們在別處所說的，關於美國作家的態度，參看下面註58。
55. O. Von Nell-Breuning, "Wo Diebstahl salonfaehig wird," NO 16 (1962), 98 ff. Th. Larranaga, *De materia gravi in furto apud theologos saeculorum* XVI et XVII (*Studia Antoniana* 14), (Romae, 1960).

56. II-II, q. 59, a. 4; q. 66, a. 4.
57. J. Mausbach, *Kath. Moraltheologie*, 10 aufl. III, 535. Cf. II-II, q. 59 a. 4 ad 2; q. 66, a. 6, ad 3.
58. 英譯者的註釋。
59. M. Zalba, S. J. "La coalescencia de robos pequeños, Una opinión singular del p. Arregui, " *MiscCom* 16 (1951), 5-30.
60. F. Tillman, *Die katholische Sittenlehre* IV, 2 S 378.
61. Cf. K. Weinzierl, *Die Restitutionslehre der Hochscholastik* (Muenchen, 1939), S 222.
62. Augustine *Epistula ad Maced.* 6, 20 PL 33, 662.
63. Weinzierl, *l.c.*, S 30.
64. R. Egenter, "Die Frage der Restitutionspflicht bei ungerechter Schaedigung, " in *Festschrift zum 70. Geburtstage fuer E. Eichmann* S 529-549.
65. Cf. II-II, q. 62, ad 1.
66. R, Egenter, 1. C., S 542.
67. Cf. Thomas, in Sent. 4 Dist. 15, q. 1, a. 5 quaestiuncula 2; K. Weinzierl, *l. c.*, S 168 f.
68. 關於這場爭論的背景及歷史，參看 E. Hamel, "L'erreur sur la personne dans la damnification, " ScEccle 8 (1956), 335 ff.
69. 在美國，七歲以下的兒童不能被指控犯罪。在七歲至十四歲之間的兒童，在法律上不負犯罪責任。十四歲以上者，對犯罪行爲負責，然而實際上也考慮到他的年齡。

70. 相反的意見是由於忽視了一項不容置疑的原則，就是一個人應當對自己罪惡行爲之一切可預知的後果負責。其次，開釋有罪的一方，而犧牲無辜的一方，這是不適當的。
71. Cf. CJC, can. 2209 ff.
72. Cf. C 1189; cf. also CJC, can. 2209 ss 3.
73. O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie* III, 250.
74. O. Schilling, *l. c.*, III, 252.
75. S. Alphonsus, *Theologia moralis*, lib. III, tr. 5, n. 579.
76. 顯然地，納稅的義務，包括向官方將收入誠實申報的義務。不合理的稅，可以逃避。
77. 關於美國道德學家的態度，參看上面註58。
78. Cf. Mausbach-Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Band IiI, (10 aufl.; Muenster 1961), S 565.
79. Cf. Thomas of Aquinas, "Secundum jus naturale omnia sunt communia."(II-II, q. 66, a. 2.
80. 我們這兒對於家庭所說的，對於一切類似家庭的社團，如較大的教會社團及一般社團，都有效，因爲這些社團在道德上是善的，並且它們的道德目標，若沒有現世財產的保障，無法達到。
81. 這兒明白討論的重點，不是狹義的私產。我們的討論直接而概括地涉及財產之秩序，且是以家庭爲目的。多瑪斯也是一樣，他在 II-II, Q. 66, a. 1 所論述的，直接涉及財產及財產秩序的一般意義，後來由這兒導入第二節。他作了這番準備工作之後，才討論特殊的私產問題。請參看拙著：*Ehe in dieser Zeit*, S 476 ff, 489 ff. English translation: *Marriage in the Modern world* (Westminster, Md.: Newman, 1966), p. 415 ff, 426 ff.
82. Cf. Nell-Breuning, "Das Ethos des Sparens in der Keynesschen Kritik, " No. 7 (1953), 18-30;

Wirtschaft und Gesellschaft heute II, S 193-208.

83. Leo XIII, *Rerum Novarum*, n. 35. *Seven Great Encycals*, p. 23.
84. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, n. 49. *Seven Great Encyclicals*, p. 138 f.
85. J. Messner, *Das Naturrecht* (Innsbruck-Wien, 1950), S 716. Cf. *Social Ethics: Natural Law in the Modern World* (St. Louis: B. Herder, 1949, p. 786, also p. 170, note 28.) Cf. I-II, q. 94,a. 5, ad 3.
86. Cf. L. Sousberghe, S. J. "Propriété 'de droit naturel.' Thèse néoscolastique et tradition scolastique, " NRTh 72 (1950), 580 ff.
87. 有意地將教父的神學解釋爲「宗教的社會主義」的典型的例子，見於下面的著作中：K. Farner's *Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin* (Bern, 1947)
88. Cf. Quadragesimo Anno, n. 45 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 137 ff.
89. Cf. Thomas, *In librum 9 Ethicorum* lectio 4a.
90. Cf. Messner, *Das Naturrecht*, S 718. (English: Social Ethics, p. 788).
91. *Quadragesimo Anno*, n. 49. *Seven Great Encyclicals*, p. 138.
92. Pius XII, address, December 24, 1942, AAS 35 (1943), 19. Cf. *Mater et Magistra*, n. 104 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 240 ff. E. Welty, O. P. "Die Sozialgebundenheit des Eigentums," in *Akademikertagung* (Bonn, 1946). S 83 ff. E. A. Ryan *The Right of Private Ownership is Limited* (Dublin, 1946).
93. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, n. 49. *Seven Great Encyclicals*, P. 138.

94. *Ibid.*, *l.c.*, n. 47, p. 138. Cf. *Rerum Novarum*, n. 19, p. 11.
95. Radio Address, September 1, 1944, AAS 36 (1944), 253. For English translation, see CM 42 (1944), 581.
96. *L.c.*, p. 252. (English translation, *l.c.*, p. 580).
97. *Quadragesimo Anno*, n. 58. *Seven Great Encyclicals*, p. 142.
98. Pius XII, Radio Address, AAS 36 (1944), 253. CM 42 (1944), 581.
99. Pius XII: Address to Italian Christian Workers, March 11, 1945. AAS 37 (1945), 71. For English translation, cf. CM 45 (1947), 710.
100. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, n. 114 f. *Seven Great Encyclicals*, p. 156.
101. Pius XII: Address to Italian Christian Workers, March 11, 1945, AAS 37 (1945), 71. For English translation. cf. CM 45 (1947), 710.
102. Heinrich V. Stackelberg, *Grundlagen der theoretischen Volkswirtschaftslehre* (2 aufl.: Bern-Tuebingen, 1951). S 5.
103. Wilhelm Emmanuel Von Ketteler, *Schriften*, published by J. Mumbauer (*Muenchen*, 1911), III, 160.
104. Pius XII, on the fiftieth anniversary of *Rerum Novarum*, June 1, 1941, AAS 33 (1941), 202. Citation above is from: *Major Addresses of Pope Pius XII*, ed. Vincent A. Yzermans (St. Paul, 1961). I, 34. (Cf. *Mater et Magistra*, n. 141, *Seven Great Encyclicals*, p. 249.)
105. Cf. *Mater et Magistra* n. 123 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 245 ff.

106. Cf. *Quadragesimo Anno*, n. 100-110. *Seven Great Encyclicals*, p. 152 ff.
107. Cf. Max Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*, particularly the theme: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Tuebingen, 1922/23). English: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London, 1948).
108. Cf. *Quadragesimo Anno*, n. 54. *Seven Great Encyclicals*, p. 140 f.
109. Cf. *Quadragesimo Anno*, n. 101. *Seven Great Encyclicals*, p. 152.
110. *L.c.*
111. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (Stuttgart, 1921), Kapital Wirtschaft und Gesellschaft, S XIII.
112. *L.c.*, S LV.
113. "The history of all hitherto existing society is the history of class struggles." (*The Communist Manifesto*, by Karl Marx and Friedrich Engels, edited and annotated by Friedrich Engels (International Publishers, N.Y.), p. 9).
114. Cf. *Quadragesimo anno*, n. 113. *Seven Great Encyclicals*, p. 155 f.
115. Cf. W. Sombart, *Deutscher Sozialismus* (Berlin, 1934), S 56 ff, 120 ff. *Sozialismus und Soziale Bewegung* (9 aufl. Jena, 1920). Th. Brauer, *Der moderne Sozialismus* (Freiburg, 1929).
116. *Quadragesimo anno*, n. 117. *Seven Great Encyclicals*, p. 157.
117. E. Brunner, *Die Kirche Zwischen Ost und West* (Stuttgart, 1949), S 35.
118. Karl Marx und Fridrich Engels, *Religion ist das Opium des Volkes* (Zuerich, 1934). S 17. Cf.

K. Steger, *Im Banne des Kommunismus* (Luzern, 1952).

119. *Quadragesimo Anno* n. 78 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 147 f. Cf. *Mater et Magistra* n. 51 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 230 f. Cf. A. F. Utz, *Das Subsidaritaetsprinzip* (Heidelberg, 1953).
120. *Quadragesimo Anno*, n. 137. *Seven Great Encyclicals*, p. 164.
121 Pius XII, September 20, 1949. AAS 41 (1949), 554. Cf. *Mater et Magistra* n. 155 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 252 ff.
122. *Quadragesimo Anno*, n 81 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 148 f.
123. Cf. *Rerum Novarum*, n. 38 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 24 ff. Cf. *Quadragesimo Anno* n. 29 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 132 ff.
124. Cf. *Rerum Novarum* n. 23 ff., *Quadragesimo Anno*, n. 77; *Mater et Magistra* n. 51 ff, n. 226. *Seven Great Encyclicals*, p. 14 ff., p. 147., p. 230 f, 266.
125. *Quadragesimo Anno*, n. 65. *Seven Great Encyclicals*, p. 144.
126. *Quadgagesimo anno*, n. 79. *Seven Great Encyclicals*, p. 147.
127. Nell-Breuning, *Mitbestimmung* (Landshut, 1950), S 18 f.
128. Cf. *Verantwortung und Mitverantwortung in der Wirtschaft*, edited by Cardinal Frings (Cologne, 1949), 83 ff.
129. AAS 42 (1950), 487. Address prepared for the delegates to the Catholic International Congresses for Social Study (Fribourg Union) and Social Action (Saint Gall Union) held at Rome, June

3, 1950. Cf. CM 48 (1950), 507 ff.

130. AAS 41 (1949), 283 ss.

131. AAS 43 (1951), 215. cf. also *Mater et Magistra* n. 91 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 238 f.

132. Cf. *Quadragesimo Anno*, n. 101. *Seven Great Encyclicals*, p. 152.

133. Pius XII, address, June 3, 1950, AAS 42 (1950), 487.

134. W. E. Von Ketteler, *Arbeiterfrage und Christentum. Gesammelte Schriften* edited by J. Mumbauer, III, 124 ff.

135. Cf. *Seven Great Encyclicals*, p. 235, 238.

136. *Rerum Novarum* n. 36 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 23 f.

137. *Rerum Novarum* n. 16 and 31. *Seven Great Encyclicals*, p. 9 and p. 19.

第五章　從愛德的觀點看真理、忠信與榮譽

天主對待我們不是像對待奴隸一樣。天主給予我們的法律，不只是一種外在的束縛。正相反，祂跟我們建立了最親密的友誼關係，把祂的眞理及三位一體的生活奧跡啓示給我們，賦予我們兒女的精神，使我們能以了解祂所顯示於我們的。凡是相信天主對他啓示的眞理的人，就是落入了天主的愛中。不管天主的眞理是安慰人，或使人謙卑，或指責人的毛病，如果不接受祂的眞理，就不是愛天主。

降生成人的天主聖言是在世上眞理的見證。祂所建立的愛德領域之特徵，是眞理與愛德之合一。所以在天主的子女中間，唯有在眞理內，才有眞正的愛德。反過來也是一樣，唯有在愛德裏，才有眞正的了悟和快慰人心的忠實，唯有從愛中流出，在愛中照耀，並且在愛中服務的眞理，才能使朋友有力地結合在一起。因了愛而具有約束力的不變的誠實，稱爲忠信（第一節：眞理，誠實，與忠信）。

基督徒愛美，因爲它是眞與善的反射。天主顯示了聖三之愛情的莊嚴性。祂把我們的生命置於祂的美，和莊嚴性的光輝之中，正因爲此，他迫使我給予祂一切光榮，並在我們自己中間保持尊嚴和榮譽。透過美與尊嚴及榮譽之結合，基督徒與美之關係即完全擺脫了不持久的美感主義（第二節：美與榮譽）。

在交通、宣傳、報紙、電影、無線電、電視裏所應用的現代技術，空前地擴展了人類語言（說出的和印刷的）的力量。在附有圖片的雜誌、畫報、電影和電視節目中，語言與圖像之結合產生了極大

的效果。但我們可以問說，那是不是眞與美的結合？是不是善的反映，友愛的結合？對於道德神學，這都是嚴重的問題（第三節：傳播工具之技術）。

第一節　眞理、誠實、及忠信

一、天主眞理的生命週期

就連自然倫理學也指出，與眞理之關係，對於整個道德界，是非常基本的。唯有在眞理中，道德價值之光方能照耀。吸引我們，但却逃避眞理之光的善，沒有「眞」價值。因此它不能要求人的良心對它採取積極的道德態度。這是很明顯的，因爲實有和價值，唯有在眞理中，方能照亮人的精神。善，就其爲道德需要及人類德行而言，乃是眞理之光的表現。

唯有透過作爲眞理及愛德之誓約的語言，才能由「你」走向「我」，並由「我」走向「你」及「我們」。除此之外，沒有別的路子。除非經由眞理，則愛德無法照明心智或溫暖心靈，也無法使人彼此了解或同意。若要尋找與人合一的聯繫或橋樑，則必須使用一些符號或象徵，而語言是最傑出的一種。但是一切符號，如果是用它來結合，而不是用它來分裂的話，它就必須傳達眞理。

啓示把一切眞理及與眞理之關係放在天主之聖德所反射的光輝之下。我們下面的討論即是根據這一觀點。

1　在天主內的眞理之原始奧蹟

首先，在創造及救贖方面的眞理是天主之眞理的原始奧跡：

在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。（若一1）

父用祂眞理的聖言，用與祂同體的子，說出了祂心靈的奧秘，祂的聖德，祂的光榮，祂的本質。好像是父在說出自己時，產生了在所有方面跟祂平等的聖言；因爲，如果在祂的聖言內，有什麼多於在祂或少於在祂內的，祂就是沒有完美地把自己說出來。這兒就是下面這句話之最眞實的意義，「是就說是，不是就說不是」。所以這聖言是實實在在眞理，因爲凡是存在於那知識——它是由這知識中生出來的——中的，也存在於它自身，凡不存在於那知識中的，也不存在於聖言之內。這聖言決不能有任何虛假的東西，因爲它是不能改變的，是從它自身而有的。（註一）

但是父的聖言即是子。

可是子即聖言，但非任何一種的言，而是發出愛情的聖言。（註二）

一切眞理之原始典型曾把天主聖三內心的奧跡揭發出來，並藉此使我們認識了有關我們與眞理之關係的最重要的事件，而我們與眞理的關係是建基於我們的相似天主：天主的眞理，在其有效性方面，超越一切了解方式。天主的眞理是愛的語言。它是從愛的光輝中湧流出來，它的目標是愛情的歡躍。它是以愛爲依據，並且只有在愛中（在聖神內）才能光芒四射。天主的眞理是有傳播性的，這即是說，它傳播愛。它是慷慨地愛情的付出與還報：它是愛情的財富。

世間一切眞理都充滿了天主聖三的親密生活之眞理與聖德，因爲萬物是藉着他而造成的，凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的。（若一3）所以世界歷史中最重大的事實，是眞理及光明與每一條罪惡中所含藏的錯誤（謊言）及黑暗之對立。光明之子獲得了眞理（基督），因眞理而生活，說眞理，並實踐眞理。聖言反映在世界上，並在世界上取了肉體，可是黑暗却不承認它，因爲黑暗不屬於眞理（參看若一5；三20；十八37）。不屬於眞理的即是罪惡，即是謊言，即是毀滅，即反抗天主的內在眞理。

2 天主給眞理作證

基督來到世上，是爲把全部眞理帶給人類，是爲給眞理作證（若一14；八40；十八37）。祂是最卓越的見證，是爲眞理而「殉道」者，因爲祂是眞理的化身。眞理之主要奧跡集中在祂身上，因此祂最神聖的人性，根本就是爲眞理作證的。祂之以一種獨一無二的方式獻身於眞理，不僅是爲使自己爲眞理作證，而且爲了「用眞理聖化祂的門徒」。祂曾在比拉多面前，在十字架上，爲眞理作證。藉着這眞理的宣言，祂聖化了祂的門徒。祂曾祈求父，叫父聖化他們，並且命令他去爲祂的眞理作證。因爲祂——永恆的聖言——生於父，所以一切眞理的傳播，一切給眞理作證的光榮任務，皆導源於父（若十七17及以下數節）。

3 從「眞理之神」流出的生命

天主的眞理，愛情的眞理，約束着我們整個的實有，因爲我們是藉着父的聖言，而受造的（若一

3）。我們與眞理的聯繫，萬分密切，因爲我們領受了永恆的聖言之賦予生命的教言，並因着祂我們徹頭徹尾都被聖化了。我們的恩寵生命是參與天主聖三之眞理與愛情的內在生活。我們生命的最後目標，是在永恆的光榮中分享天主之眞理的豐盛幸福——在愛情之中。但是這最後目標的實現之光輝，如今已在走向目標的路上反射出來（參看格後三18）。（註三）

我們不只是在某種方式下與眞理聯在一起，我們是跟「吹出愛的眞理」聯在一起，因爲基督藉着祂吹出來的愛，藉着「眞理之神」（若十四17；十五26；十六13），引領我們到達眞理，這眞理是祂的，也是父的。

與眞理合一的這種動力，在 Shepherd of Hermas 在曾經提到，只不過用的話不同而已：

他又對我說，「你要愛眞理，你的嘴裏，除了眞理之外，什麼都不要說，俾使上主投在你肉體內的精神，在衆人面前誠實無欺。住在你內的上主必將受到光榮，因爲上主的每一句話都是誠實的，在祂之內，沒有虛假。」（註四）

從一切眞理的源頭之奧跡中，我們得知，如果我們不住在愛中，我們即不能存在並居住於眞理之內，如果我們不依附於眞理，我們也就不能住在愛中。愛「與眞理同樂」（格前十三6）。一切罪惡都是減少愛。一切大罪都是愛的喪失。喪失愛的可怕後果，危害我們對眞理的認識，使我們看不清任何屬於天主的事物。愛情的熱火常是天主聖神的恩惠。爲能透視得救的眞理，我們必須先有愛火。反過來也是一樣，爲能常常具備熱烈的愛，我們必須先有熱烈而純正的信仰。（註五）

4 團體的聯繫

眞理，愛的聖言，是天主聖三內親密生活的聯繫。所以人與天主在聖三內的合一，必須透過參與天主的眞理，參與天主生活的內在聯繫，方得實現。正如，若沒有天主的眞理，則不能與天主合一，同樣，人與人彼此的團結——按照天主的肖像——也必須建基於具有約束力的眞理之言。

我們是基督奧體的肢體，因此我們與基督和教會合而爲一，並且與基督及其教會的每一個成員（現實的及可能的）也合而爲一。此種關係是建基於天主聖三的眞理生活，因此也是建基於對眞理及忠實的義務。如果我們憶起舊約上第八誡的話，「不可作假見證，害你的近人」（出二十16），我們看得出，這條誡命將注意力集中於人類在眞理方面的社會關係。在新約上，這種關係，透過在基督和教會內之超自然的合一，被加深並充實了無限倍。

天主的眞理之完滿啓示，已由基督藉着聖神，並在聖神之內，寄託於教會之內了。我們祇有在教會裏，才能確定而安全地認識得救的眞理。所以，由於我們是教會的成員，我們在一種特殊的方式下，跟眞理及誠實發生了關係。如果教會的每一個成員，本着宗徒的熱忱，協助傳播信仰，幫助教外人——藉着爲眞愛作見證，爲在愛中顯示的眞理作見證——認識眞理，如果大家同心協力，常常對眞理作深一層的探討，只有在這種情況下，信德的團體才能達到天主所期望於吾人的完滿境界。

我們在自然及超自然方面，都肖似天主。在此情況下，沒有比作爲基督奧體之肢體這一事實，更能迫使我們爲眞理服務，使近人了解眞理了。祂是父的聖言，及啓示的聖言，祂是「眞理及生命」。（若十四6）

爲此，你們應該戒絕謊言，彼此應該說實話，因爲我們彼此都是一身的肢體。（弗四25；參看伯前二1）

對眞理之正當態度，是跟正義有關的一種德行，並且像正義一樣，是一條社會德行。(註六)就此意義言，它不僅涉及個人，彷彿一個人只要，至少主要地，對自己眞實，就夠了。有人單單從心理學觀點討論眞實（心口如一），有人以爲道德只涉及個人的成全。當然，按照這些學說，一個人對自己誠實就夠了。的確，一個人也「應對自己誠實」，理由很簡單，任何對眞理之虛假態度，都具有破壞性。但是在神學觀點下的眞理，乃是誠實並爲眞理作證的基礎。我們應當首先對天主誠實，其次對團體誠實，再次對所有的近人誠實，毫無例外。即使我們的近人無權利。我們不可用謊言以阻塞團體的精神流通。我們對團體（尤其教會）應當誠實，因爲它引領我們進入了眞實的生命，使我們彼此合作，共同探求並傳播眞理，它引領我們跟善意的人們聯合起來，建立認識眞理及傳播眞理的基礎。這眞理即是信賴，忠實，與信仰。

與永恆眞理的內在聯繫之實踐，應當迫使基督奧體的肢體，把誠實的持久性（可靠性，暴力不能屈，富貴不能移），也帶入自然團體中（家庭，社團，國家，經濟）。基督徒應該在一切現世的情境中，尤其是藉着這種誠實不欺與令人信賴的美德，爲建基於眞理的超性生命作證。

5 在眞理中聖化

最深切地迫使我們，在內心與外表，完全獻身於眞理，及誠實者，乃是我們在眞理中，並爲眞理，而獲得聖化的事實（參看若十七17）。被天主的眞理所佔有，以及在我們全部生活中爲這眞理作證，是敬禮天主的先決條件，和完善準備：

上主，誰能在你的帳幕裏居住？

上主，誰能在你的聖山上安處？
只有那行爲正直，作事公平，
從自己心裏說誠實話的人，
他不信口誹議，危害兄弟。（詠十四—2～3）

在敬禮中公開承認信仰，即是宣佈我們跟天主是朋友，並在世人面前爲信仰的眞理作證。此種行爲跟我們的誠實有着密切的關係。因爲在天主面前，並爲天主作證的人，在日常生活中，決不可說謊而自欺欺人（參看依六）。

二、眞理的具體要求

塞勒（J. M. Sailer），以一位眞正道德神學家的身分，認爲人的誠實是「追隨天主，效法基督」。他主張，天主的誠實有三個主要形式：「對每一個眞正崇拜天主的人來說，天主在「存有」方面是最後的眞理；祂是眞實的。祂在知見方面是最後的眞理：祂知道自己是眞實的。祂在啓示方面是眞實的：祂顯示出自己是存有和全知的。」（註七）

祂按照這種典型，要求基督的門徒：(1)存在眞實，因爲這是管理意志之一切行爲的法則。(2)思想眞實，因爲這是管理一切思想的法則。(3)行爲眞實，因爲這是管理一切外在生活的法則。(4)言語眞實，這是一切言談的法則。（存在眞實，思想眞實，行爲眞實，言談眞實。）（註八）

1. 存在眞實

天主對我們具有愛的計劃。按照這計劃，我們應當是，並應變成一定的模樣。我們眞實的程度，跟我們是我們應是的模樣之程度成比例。天主個別地召叫了我們每一個人，說明祂愛我們，以及我們蒙受了崇高的、獨一無二的聖召。但是除了天主召叫我們時所用的名字之外，我們在世上還有一個「名字」，它總括並顯示出我們實際的態度，以及我們全部的實有。眞實存有及個人價值的程度，或這程度的缺乏，即由這兩個名字之間的差距表現了出來。只有當我們實踐天主爲我們定下的計劃，使用我們的本領，聽從天主的特別召喚——這召喚是藉我們的情境與時間來到我們這兒——並本着愛心回答天主的召喚時，我們才是眞誠的。祂呼喚我們的名字，像父親呼喚兒女一樣。我們應當懷着兒女之愛，心悅誠服地遵行祂的命令。

有些人的生活留於純粹植物的或動物的層面，有些人的生活只是響應群衆的本能及壓力。這種生活的形式都沒有尊嚴，不眞實，爲人所不齒。同樣，僞裝藉着普遍的標準被消溶在生活之純粹法律主義的規範之內，也是不眞實；因爲純粹法律主義的奉行紀律，根本不是眞正服從天主。它很容易墮入一種逃避——逃避莊嚴的責任，或者當天主指名召喚他時，逃避他應作的回答，逃進空洞的普遍性中，迷失在群衆裏面。不過，更糟的是那些無法無天的人所處的情況，他們妄想着該認爲掉落在眞正尊嚴的下面，貶低眞正的本性，即是肯定自我。

眞理是沒有矯飾的存在。天主是眞理，在表面上也是眞理，因爲祂的作爲的光輝，常是祂本質的反映。當天父指名召喚我們時，如果我們聽從祂的召喚，我們也就是天主的眞實肖像，並且因此可以

發揚祂的光榮。這樣的話，我們就裏裏外外地反映了天主的光輝。

2 思想眞實

存在眞實乃是我們宗教及道德的努力之無所不包的、最後的決定因素。思想的眞實，雖然也是根本的，却是比較特定的任務。它要求我們對一切眞理保持開放態度，要求我們謙虛地尋求眞理，尤其是天主的眞理，並且如果它要求我們對眞理堅定有恆的話，我們即應答應它的要求。

一切已知的眞理，皆分享已知的存在，因此，在某種方式下，分享天主的財富。所以一個基督徒應當盡一切力量，用一切正當的方法，追求知識。

有些知識或學問的繁殖，不以宗教眞理及道德眞理爲中心，反而視它們爲附屬品。這樣的繁殖，乃是最大的不當。越是引領我們接近天主的眞理，它們就越分享天主的財富。自然層面的宗教眞理及道德眞理，只要我們對其有深刻的了解與愛心，比一切自然科學知識的總和，更爲崇高。思想眞實的頂峯，應當是接受天主啓示給我們的超性眞理。

神學上對於啓示眞理的研究，如果是受了信德精神的指導，並謙虛地服從教會的權威，則常爲教會所重視。但是人與教會本身之最後目標，不只純是理智的思辨神學。不僅是思考的神學，而且是心靈的神學，是本着愛心探討得救的眞理，這樣的探討，不僅博學的神學家能夠作到，就連簡單的基督徒，也能作到。如果神學的研究點燃我們的愛火，使我們愛慕天主啓示的眞和善，那即足以證明，我們研究神學的方法是正確的。

一項簡單的宗教眞理，如果我們徹底了解了它，並本着愛心予以實踐，則它比着世上其他一切和

識——如果它們缺少了天上之愛——使我們更相似於天主的原始眞理，更相似於「呼出愛情的眞理之聖言」。因此，任何一個普通人（譬如一個家庭主婦），如果她對眞理的認識足夠點燃她對天主的愛火，如果她按照天主的聖意安排她的生活，那麼她參與眞理世界的程度，比那些沒有把學問提升到眞理的源頭，也沒有點燃了其對天主之愛的第一流學者，參與眞理世界的程度，更爲密切。不過，我們決不輕視學問。我們應當常常牢記，對於眞理的任何知識，都能夠，並且應當，多多少少結出精神的果實。否則的話，就等於說有些眞理與知識，不是導源於天主——因爲，天主是一切眞理的最後典型，是祂按照眞理的肖像創造了整個宇宙，是祂在祂的一切作爲中宣佈了祂的眞理。

由思想眞實而產生的一項宗教及道德任務，是在自己心裏面對眞理。

思想中完全的眞實，只能生於謙遜的、開放的愛。顯然地，一個人很容易欺騙別人。但是自欺也決非完全不可能。一個人能夠蒙蔽自己的思想，予以曲解，使自己看不見較高的價值，而將自己的注意力集中於較低的價值，好像這即是他最崇高的理想。這樣的自欺，比着欺人，更深入人心。它進攻一個人存在的根底。事實上，如果一個人明知故意地切斷其與眞價值的直接聯繫，而逃入純現象的虛假世界，他即會變成一個完全虛僞的人。漸漸地，自欺的過程將會到達一種極端的程度，以至於說謊幾乎成了他的第二天性。這種狀況——離開內在的眞誠十分遙遠——他只能模模糊糊地加以辨認。

思想虛僞，主要是沒有悔改的罪惡，驕傲，和固執不肯悔悟的後果。驕傲之魔，魔鬼，之被稱爲「謊言之父」，不是沒有理由的（若八44）。唯有謙虛的人，才肯接受眞理的控訴：我們都是罪人。唯有甘心服從的人才能持久而清晰地辨認出天主聖意及其召喚的廣度和深度。

內心不眞誠的最後結果是不忠（參看羅一25）。束縛着不信者的鎖鍊，不是論證，而是罪惡，是

罪惡蒙蔽了他們的理智和心靈：因了驕傲，他們不肯承認他們的罪惡。

3 行爲眞實（實踐眞理）

我們最重要的外在「語言」，不只是嘴裏說出的話，而是我們的行動。藉着行動，我們表露出自己，並且與近人作客觀的接觸。所最重要的，我們的行動必須眞誠，這即是說，它們必須是出於內心對眞理的執着。它們必須爲我們內心的眞理作證。人們憑着我們的行動認識我們，如同憑着果實認識樹一樣（參看瑪七16）。如果我們願作眞人，則我們的思想，言語，及行動，必須如出一轍。

我們必須承認，一個陷於錯誤的人，如果他按照自己的信念去行動，則他至少是相對的眞人。如果他的信念，在客觀上是錯誤的，而在主觀上是眞誠的，則他在意志和意向方面就是眞實的。相反，如果他的行爲不是出自內在的信念，那麼，即使他的行爲在外表上正當，他也不是眞誠的。一個有過的不信者的行爲，由於他獲得了錯誤的良心，往往符合他現存的信念，雖然如此，他的行爲仍不眞實。他整個的存在，內心和外表，都陷入了虛僞和謊言之中。

聖經上以簡明的語言，要求我們實踐眞理，因爲

> 履行眞理的，却來就光明，爲顯示出他的行爲是在天主內完成（若三21；若壹一16）。

這話的意思一定不是說，照理性主義啓蒙運動的「狂熱」，「一個人要本着自己的信念去行動」。這兒是指「符合啓示的行爲」（註九），亦即符合啓示眞理的行爲，這眞理將使我們獲得自由，（若八32）我們不僅要聽，而且要實踐。

正如作惡使人成爲罪惡的奴隸（若八34），同樣，眞理使人成爲自由人。基督已從罪惡中解救了

我們（若八36）。我們已經藉着基督投向了眞理，並且我們與基督的關係繫於我們對眞理的依戀——一種心和手的聯繫——因此，眞理應是我們思想，言語，及行動的堅實基礎，這一點是絕對重要的（參看若貳1及以下數節，若叁1及以下數節）。只有當我們「懷着愛心實踐眞理」時，我們在啓示的眞理上才是堅定的，有恆的。（弗四15；若貳1及以下數節）。

如果我們透過愛德，去實踐眞理——這是天主藉着愛傳給我們的——我們就會更深一層地被領向眞理。

履行眞理的，來就光明（若三21）。鳥獸與同類相聚，眞理也必歸於實行眞理的人（德二十七10）。

在天主聖三內的聖言，基本是因了愛，因了聖神，而產生效果。但是天主聖三也以創造性的言語把自己表現出來。祂用宣佈愛的語言，尤其用基督之愛的偉大行爲，把自己啓示給人類。我們也能夠按照天主的這種典型，「存在」於眞理，並爲眞理作證，不過，爲能作到這一點，我們必須「在愛中實踐眞理」（弗四15）。天主啓示給我們的聖言，必須結出愛的果實，唯有如此，它才顯得出是天主的眞理。然而，我們越是本着愛心按照眞理去生活，天上的眞理越能深入我們的心靈。正如我們對眞理及愛德的知識，會長大成熟，同樣，我們對眞理及愛德的實踐，也會長大成熟。知識與實踐是並駕齊驅的。

「實踐眞理」的反面，是「僞善」，所謂僞善是一種僞裝的作爲，不是由於愛眞理，而祇是由於愛眞理之光輝而僞裝爲實踐眞理，再者，與「實踐眞理」成對立的是種種沒有效果的信德與愛德的工作，而其中最尖銳的對立，莫過於那反對信德的信念與明知故犯地反對天主聖意的行爲。

4 言語眞實（狹義的誠實）

a 誠實及其附屬的德行

人的誠實必須反映、效法天主的聖言。人的言語必須從兩方面來看，一是從我們內心的起源方面，一是從它的目標和宗旨方面。前者是心思中的言語（知識），後者是到達愛德之路，是愛情的交流。

對聖奧斯定而言，內在的、知識的言語，使我們心靈之最深處相似天主聖言：

說出的言語是內心言語的符號；此後者更有權要求被稱爲言語。（註一〇）

如同永生的聖言取用了人的肉身，同樣，有聲的言語也應當在某種程度上成爲內在言語的化身：

所以，如果心口如一，即是眞話，即是眞理，即是我們期待於人者；也即是，知道是的，就說是，知道不是的，就說不是，這即是「是就說是，非就說非」這句話的意義（瑪五37）。如此，則製成的肖像就極其接近天生的肖像了。就天生的肖像言，子在實體的任何方面都相似父。（註一一）

實在，我們無法用外在的言語把我們內心的言語百分之百地表達出來（就此方面言，我們內在的知識，也決無法百分之百地把握實在界的全部意義），並且往往不允許我們那樣作。不過，我們應當在心裏完整地保持我們跟天主的相似性，我們外在的言語決不可不符於內心的言語或知識。

天主聖父……在某種方式下，已經透過祂同樣永恆的聖言，將祂本體內所有的一切，吐露出

來；祂眞眞實實地生了聖言，毫無虛假。在本體方面，天主聖言自己所有的，跟父一樣，一點不多，也一點不少。（註一二）

天主聖父，只有在聖言內，在祂的子內，完全地表達了自己；在創造和啓示時，祂只讓我們在不同的程度上分享祂的眞理。

天主聖言，天主之子，不能說謊。

聖言永遠不可能有任何虛假，因爲祂是不可變的，如同生育祂的父一樣。因爲「子本身什麼都不能作，祂看到父作什麼，祂才能作什麼。」（註一三）

然而，基督是絕對誠實的，只不過祂逐漸地宣佈祂聖心的奧跡，並且不宣佈給所有的人，只不過祂不將「珍珠投給猪」（瑪七6）。基督誠實不欺。父是一切眞理的源頭。基督讚美父，因爲父將祂啓示給孩子及卑微者的奧跡，瞞住了智慧和明達的人（瑪十一25）。因此，一切實話的源頭和典型，爲我們定下了誠實的標準：嘴裏所說的，不可相反心裏所想的。但是我們不必須，甚至不可以，將我們心裏所想的（所知的），統統表達出來。

爲能保持「說實話」之完善的道德標準，我們必須超越純粹心理學之誠實的概念（心口合一），而牢記天主的原始典型及人類語言之目標與宗旨。語言的目的，是在我們自身，在近人，在團體中，建立愛德。言語（包括一切記號及行動，只要它們向別人「表達」一些什麼，即包括在內），必須塑造團體，維持團體。理智的（精神的）和道德的團結，只能存在於言語及愛德的和諧之中。如果言語不是出自對於美善和近人之愛，它就成爲矛盾，因爲它不能作爲團結的基礎，只有在世界上增進善和愛的言語，才相似於天主的眞實，並實現天主誠實的理想。

天主之誠實的典型——眞理之最後的標準和指南——禁止我們妄用眞理，傷害我們的近人。但這並不是說，我們不應當全力對抗邪惡。眞正誠實的人，決不玩弄眞理。他不能以一種無情的、計算的方式對付眞理，而應當全心全靈地與眞理打交道。每一句話都要受明智的引導，我們應當明辨，一句實話，此時此地說出來是否對別人有益，它是否能夠溝通歧見，消除隔閡，醫治創傷，把基督奧體的肢體團結起來，並爲眞理作證；或者相反，它是否會破壞眞理，分裂眞理，把眞理關閉在人們的心靈之外。唯有愛具備這樣的明見，它常常在愛的光輝中，在爲愛德服務的觀點下，去察看眞理。

對眞理及愛德的依戀，用正直、樸實的方式，把自己表現出來。藉着正直和樸實，我們可以實行耶穌的訓誨：「你們要機警如同蛇，純樸如同鴿子。」（瑪十16）性格的正直坦誠，表現於一個人的言語及整個風度上。其反面是僞裝，心口不一，措詞曖昧與詭計多端。

直率或直言不諱，不是將眞誠當作釣名沽譽的手段。相反，直率的人甘願犧牲一己的利益，勇於捍衛眞理，爲公益服務。

與正直相聯的，尚有坦誠即知無不言的「坦白鞠誠」這種人心裡頭是一句話也隱藏不住。但是，就連一個坦誠正直的人，也應當爲了近人而隱瞞許多事情。所以坦率必須跟沉默結合在一起，這即是，在可能的範圍之內，不要觸犯別人的敏感，不要讓那些自私，奸詐，和惡意的人們抓到機會，利用我們不智的言論，破壞別人的好事。

沉默是正確而有效地使用言語的泉源。如果一個人不知保持緘默，不知掩護支持我們存在的眞理和問題，則他也必不能藉自己的言語爲天主的眞理作眞實的證人。言語是由深沉的緘默，而具有其最深奧的意義。饒舌剝奪了言語的莊嚴的深度。它往往使人對眞理漠不關心，而顚倒是非，以至傷害別

人。失去沉默的「本領」，眞理就失去愛德的光輝與作證的能力。

b 謊言

奉行眞理之積極的（肯定的）命令（這跟對於謊言的消極禁令比起來，更重要、更廣泛），在一切適當的時間，並按照主體之能力與環境的限度，具有其約束力。消極的禁令，「不可作假見證危害你的近人」（出二十16），在一切情況下，都具有約束力：說謊是一種內在的惡，所以永遠不許可。聖經上斷然地，毫無保留地，譴責說謊：

不可說謊（出二十三7，普及本）。

不要欺詐，不要彼此哄騙（肋十九11）。

令虛僞和欺詐遠離我（箴三十8）。

任何謊話都不要說，因爲慣於說謊，不會有好結果（德七14）。

譴責傷害別人的謊言之文字，特別衆多，也特別鋒利。（出二十16；箴六16及以下數節；德四25）

在新約上，基督把說謊跟魔鬼聯在一起，謂魔鬼是「謊言之父」（若八44及以下數節）。祂要求門徒們說話要樸實、正直（瑪五34及以下數節）。聖保祿以爲，說謊跟我們心中之恩愛的根本性質以及我們作爲基督奧體之肢體的情形，互不相容，這即是他譴責謊言——未獲重生的舊人的殘餘——及其惡性的依據（哥三9～10；弗四24～25）。聖保祿以爲，說謊是反抗天主聖神。阿納尼雅及撒斐辣的處罰之極其嚴厲，不是因爲他們扣留了賣地的價款，而是因爲他們說了謊（宗五1及以下數節）。

這段話很重要，因爲事實上這兒不涉及「害人的」謊言，而根據當時的處罰和伯多祿宗徒的語氣，我們可以認爲那是一項重大的罪過。顯然地，由於那對夫婦企圖欺騙教會當局，因此他們說謊的罪惡更加嚴重。默示祿上說，「說謊者」必將進入火池（默二十一8）。謊言阻止人們進入天上的耶路撒冷（默二十一27；二十二15）。保祿也將謊言列入重罪的目錄中（弟前一10）。

「傳統」。（註一四）關於說謊之最古老的希臘基督徒傳統，導源於希臘哲學及聖經中的某些文字。在希臘哲學中（除去亞里斯多德及蘇佛克來斯不算），幾乎沒有一位名人視說謊爲絕對不合法的。聖經上跟這背景有關的若干文字，記述聖祖們說了一些謊話，而沒有明白地譴責他們。因了希臘和聖經的這種背景，最初的希臘基督教會，對於說謊的道德問題，有點猶豫不決，奧利震和聖基所說的特別含糊，希拉留和迦先是從他們獲得了靈感，因此也同樣含糊不清。這些教父，依據聖祖們的榜樣，企圖說明，至少非正式的謊言——在某些環境下——如果對近人有利，便是合法的。聖奧斯定的道理，跟這種立場正好相反。他主張，任何謊言都是絕對不許可的。他的道理決定了後來的一切傳統。在他早期的作品，「論說謊」一書中，他清楚地揚棄了說謊爲合法的主張，只不過他以後的反思，使人誤會了他說話的方式。他覺得，關於那部作品的理論基礎，說得不夠清楚。他特別關心有意欺騙的問題。欺騙的意圖是否屬於說謊的本質呢？「顯然地，虛話加上欺騙的意圖，是一個謊言。」（註一五）但是這兒顯然是他後來的主張，就是，構成謊言的，不只是騙人的明顯意圖，而是明知故意的虛話，它暗含着騙人的意圖。

因此，若是一個人心裡想的是一回事，嘴裏說的，或用其他方法表示的，是另一回事，他就是說謊。（註一六）

然而，凡是主張有些謊言不是罪過的，就是自欺欺人——雖然他自以爲是誠實的。（註一七）聖奧斯定在其較晚的作品，「駁謊言」（Contra Mendacium）中，更尖銳地保衛了他的立場。這兒他盡一切力量，去解答由聖經中，以及由實際生活及其多方面的衝突中，所產生的困難。聖熱羅尼莫在註解迦拉達書時，曾經主張，在嚴重的情況下，非正式的謊言是合法的。他跟聖奧斯定發生了一場有名的辯論。可是在這場辯論中，他似乎接受了聖奧斯定的觀點。以後的神學，一直遵從聖奧斯定的道理：它清楚地聲明，一切明知故犯的虛話，都不合法。一切謊言都是罪惡。

路得判離了教會之後，第一個膽敢脫離了此一傳統，維護所有的謊言：

爲了善，爲了基督徒的教會，而說的善意的謊言，在必要的情況下說的謊言，有用的謊言，助人的謊言，都不是反抗天主。（註一八）

雖然他的話說得很大膽，而 H. Grisar 說他建立了一整套「說謊的神學」，這樣的指控却太過火了。（註一九）大半的路得教徒，都贊成路得的主張，可是加爾文及「革新的教會」仍舊忠於古老的基督徒傳統，主張一切謊言都是邪惡的。

自從 Hugo Grotius 及 Samuel Puffendorf 時代以來，在基督教的圈子裏，很多人接受了一項區分，一方面是謊言，亦即保留別人有權知道的眞相，另一面是虛話，亦即在別人無權知道眞相的情形下，明知故意地說假話。後者被認爲在道德上是中立的。實際上，十七世紀有些天主教神學家所衛護的內心的保留，跟這兒的「虛話」沒有區別。難怪它遭受了教會的譴責。（註二〇）

不幸在晚近時期，有一些天主教道德神學家，他們在其他方面對神學頗有貢獻，但是它們企圖把在道德上合法的虛話，跟謊言劃分開來。他們主張，這樣的虛話，是自衛的必要行爲。持有這種意見

的有 Tanquerey（註二二）（他堅持——雖然不正確——他的思想，在客觀方面，跟「可以覺查的內心的保留」沒有區別），Vermeersch（註二三），Lindworsky（註二四），Laros（註二五）。Laros 說：

詢問者之明明違反對眞理的權利，應加入謊言的定義之中。（註二六）

我們完全了解，所有這些道德學家，願意把虛話的合理使用，限制在一種絕對的最低限度。雖然如此，他們的意見本身，我們不能接受。誠實的義務，乃是導源於某一特殊個體對於我的言語之個別的權利，而是導源於天主——眞理的本源，導源於一個人自身正直的價值，並且導源於團體對言語之絕對可靠性的權利。實在，放棄一切自覺的虛話，有時可能要求極大的犧牲。但是一個基督徒——也許只有基督徒——能夠發現這犧牲富有意義，且是必須的，因爲他是在天主之聖德和愛德的光輝下，去看眞理。

C 謊言：是大罪或是小罪

毫無疑問地，對眞理的義務，就其本身而言，是重大的。神學家們也一致同意，惡意的謊言（包括在這一類中的，不僅是它在物質界造成的損害，而且——甚至尤其是——它對信仰，及道德價值與原理之知識，所造成的損害），本質上是嚴重的。

至於說，一個謊言，就其損害眞理而言（絲毫不涉及愛德問題），在性質上是大罪還是小罪，對於這個問題，神學家們具有不同的意見。近代大多數的神學家們一致主張，一個謊言，就其不眞實而言，只是小罪。當然，一個小罪，可能因了動機，或環境，或其他理由，譬如惡表，而成爲重大的過

失。

整個傳統都贊成此一主張，他們的意思至少是說，開玩笑的謊言，及所謂有益的謊言，一般而言，被視爲小罪。(註二七) 但是所有神學家們一致承認，一個謊言，若是它涉及對眞理的確定立場，就是重大的罪過。既然如此，我們對 Mausbach 所說的話，就不必大驚小怪了，他說：「謊言，如同偷竊，誹謗或讒言，以及類似的罪過一樣，在性質上是重罪。」(註二八) 因爲這個意見，只是比着另一觀點表達的更爲恰當，就是對眞理的義務，就其本身而言，非常嚴重。所以一方面我們不可輕視這項基本原則，另一方面，我們對於一個具體謊言的實際判斷，不必須比那較爲緩和的觀點更加嚴厲：謊言，除了惡意的或有害的謊言之外，其本身只是小罪。聖經上（特別參看智一11；箴十二22；德二十23及以下數節；詠五7）提到一般的謊言時，其詞語的含意能夠是說，它仍是重大的罪過。可是根據其他的文字，我們清楚地看出，所謂必要的謊言，以及聖祖們，埃及的助產士，及其他人之有益的謊言，不是大罪，而只是小罪而已。換句話說，聖經上不認爲這些謊言在主觀方面是重大的過失。

實在，從天主方面說，對於一切謊言的禁令，當然應被視爲嚴格的。所以我們不能跟 Kern (註二九) 一同主張，一般而論，謊言不是相反愛德的秩序，而是在愛德的秩序之外 (Non Contra Sed Praeter ordinem Caritatis)。我們應當更正確地說，分析到最後，普通的小謊言——非常概括地說——之爲小罪，乃是由於人類的軟弱和缺陷。奧古斯丁跟多瑪斯，以及整個古老的傳統，都表達了這種經驗。(註三〇) 但我們必須作一項區分：我們可以承認，在反映人類經驗之道德的、牧靈的情況中，普通的謊言是小罪，而不違反愛德的秩序。但是，這跟定出一項基本抽象原則，有所不同：即謂謊言本身實際上跟愛德的秩序不相衝突。此原則的基礎不是放縱主義或嚴謹主義的反論，而是關於小

罪本身之性質的根本問題。追根究底，小罪是否產生於不完全的行爲——一般而論，在小事情上，我們應當假定行爲是不完全的——或是由於某些有罪的事件不直接反對天主的命令，而只是多多少少使人離開正路。（註三一）謊言本身百分之百相反天主聖意，因爲天主是眞理的化身。因此一個基督徒，應當徹底地，並且在原則上，採取堅定的立場，反對謊言。在原則上揚棄眞理，跟偶然的失足，跟因了激動，因了個人的困難或需要，因了對於別人過度的同情心，而說的謊言，是完全不同的，因爲這樣的謊言，都不是「根本的」謊言。

一個明智的標準是，我們必須嚴格地主張，關於小事情的普通謊言，實際上應被視爲小罪。這條規則不是減輕對抗謊言的嚴肅性，它的成立主要是爲使人能夠領受聖事。

開玩笑的謊言引起了一項特殊問題，如果一個人眞的有意使人陷於錯誤，那麼開玩笑的謊言，就眞的有罪。如果我們的近人因此受了損害，受了屈辱，或丟了面子，那麼開玩笑的謊言，在某些情況下，可能成爲邪惡的，或害人的謊言。相反，開玩笑的謊言本身，往往只是爲了逗人喜歡，使人開心，並且，如果根據整個的上下文，眞相十分明顯，則我認爲那根本就不算是謊言。因爲我們不可斷章取義，而必須考慮全部交談的意義。所以大多數開玩笑的謊言，事實上根本不應被視爲謊言，但這並不是說，我們贊成這樣的機智。

非正式的謊言，如果是爲了解救別人的困難或痛苦而說的，同時也沒有傷害到任何人，則往往「在主觀方面」沒有罪。雖說在客觀上一切謊言都是有罪的，然而在某些情況下，一個人不認爲，或無意損害眞理，而只是給別人幫忙。無論如何，我們應當常常牢記，好事不需要我們的謊言（雅十三7）。

假造消息是一項特別重大的謊言，而且含蘊着重大的後果。沒有比這種濫用傳播工具更能減少，或毀滅人們的互相信賴的了。

我們在討論交換正義時已經說過，因了明知故意的謊言所造成之物質的及精神的傷害，有罪的一方必須補償，因爲他違反了眞理和正義。

d　兒童的謊言

兒童——譬如在五歲以下者——之奇奇怪怪的故事，一般而論，不應視爲謊言，因爲他們還不能分辨想像的活動與客觀的知識。在兒童生活的此一階段，訓練他們誠實的方法，主要是溫和地引導他們考察「不眞實的」語言。在往後的數年中——一部分在很早的幾年中——兒童之說謊，主要是由於焦慮，由於模彷成年人說謊的習慣，由於先前人們不信任他們的經驗，所造成的。所以，那些負責在這方面輔導兒童的人，必須首先注意自己，考察自己的行爲。誠實教育應當建基於父母或老師之誠實的典範，應當建基於信任，及溫和而有節制的糾正與處罰。唯有如此，誠實教育方能有效。有些時候，當孩子認錯時，應當完全不加責罰，即使應當責罰，也要放棄，以表示承認孩子的正直與誠實。

e　病態的謊言

有人主張，一個患有精神病者，無論他說了什麼謊言，他不負任何道德責任。這種主張是不正確的。然而一個患有神經病的，尤其患有神經病的人，顯示有一種强烈的說謊的傾向，這倒是眞的。在某種程度上，他們不能夠——至少不常常能夠——分辨那是眞話，那是謊言。拋開他們所擁有的許多

幻覺不談，許多謊言，他們都不會意識到在道德上是可譴責的。只不過，他們可能自覺得出，他們的言論有點不對勁兒。事實上，道德規範及心理上對抗謊言的抑制力——它們在心理健全的人們身上，是正常的標準——在精神病患者身上幾乎完全崩潰了。結果他們眞像是着了說謊和欺人的魔一樣，企圖用謊言來提高自己的身價（自大狂，甚至有自己成爲偉人的幻覺）。自私自利的說謊的烈情，幻想和自大的狂熱，能夠變得如此混亂，以致那痛苦的、患精神病的「說謊者」無法再分辨清楚眞理、幻想，與自覺的謊言之界限。對他們而言，眞理，想像，及謊言的界限，已經混淆不清。因此，道德責任之減輕，跟他們精神病況的程度成比例。關於他們的糾正及治療的問題，首先應當使他們注意誠實。我們應當以溫柔和了解對待他們，如同對待兒童一樣。但必須一步一步地引導他們覺察謊言的道德惡性。

5 秘密

a 秘密的基礎與理由

誠實的天主並沒有在歷史的每一階段，把祂的奧跡揭示給每一個人。

父啊！天地的主宰，我稱謝你，因爲你將這些事瞞住了智慧和明達的人，而啓示給小孩子。（瑪十一25）

耶穌對祂特選的朋友們說：

我本來還有許多事要告訴你們，然而你們現在尙不能擔負（了解）。（若十六12）

救主把啓示的眞理託付給了門徒，並給他們定下了下面的標準：

你們不要把聖物給狗，也不要把你們的珠寶投在猪前。（瑪七6）

眞理來自天主。對眞理的尊敬，應使我們小心，如果對方沒有接受眞理的良好準備，如果對方一定不會提出正當的回答，如果我們實際上無法爲它作證，則我們即不可無緣無故地把眞理吐露出來。在眞理的交流中，接受及響應十分重要。許多微妙的問題，能夠跟一個成熟而謙虛的人去討論，因爲如果討論的不太激烈或白熱化，則他即能了解公正而誠懇的批評之價值。在這樣的氣氛中，惡習與寃情，也能一本正經地加以討論，但是這同樣的問題，若在公共場合公開討論，結果可能很慘。

在某些事情上保密的另一個理由，是尊敬靈魂的神秘領域——自己的和別人的。的確，如果說我們所行的善，應當避開別人好奇的眼光——在可能範圍內——那麼向大家宣揚我們對於善行之最隱密的衝動，即是僞裝或作假，因爲我們的衝動十之八九還沒有超越衝動的階段，十之八九我們尚未全心全意地批准它們，或者在試探及誘惑中堅持它們。

人有權利保持外表的鎭靜與自主。如果一個靈魂把它內在的自我完全揭露出來，讓大家注目，而隨隨便便地談論它內心的思想，它必無法結出豐富的精神果實。（註三三）靈魂只應對天主完全開放（當然這也包括告解聖事中的告明）。我們還要注意，如果我們把我們內心的深處（誘惑，希望）不分皂白地揭露給每一個人，一定會時常令人跌倒，摧殘初放的花蕾，並使我們純潔的動機陷於危險之中。

更要緊的是，基於尊敬和愛德，我們不可窺探別人生活的隱私，並將別人託付給我們的秘密，到處傳揚。

守密的需要，主要是導源於刻薄的、邪惡的事實。我們應當常常考慮到我們自己的軟弱，以及對我們近人的影響。尤其是我們應考慮到，在我們心內和我們周圍的善惡之間的鬪爭。我們決不可因了我們的不智，而將戰爭的武器授予敵人。就連在世俗的事情上，缺乏了明辨，也會給我們自己，我們的近人，整個家庭和整個團體，造成嚴重的損害。我們的道德學應當非常重視人類的惡性和軟弱。爲這個原故，道德法則一大半是「存在於邪惡的世界上之生活規範」。

不過，既然關於人類劣根性與軟弱之知識是秘密的基礎——而且是相當重要的基礎——那麼此種知識應當常常從愛德與了解中吸取活力，必須常常保持開放與同情，因爲在我們本性的及超性的生活中，我們曾經許下相愛、了解及團結。我們不能孤立。我們需要能夠信賴的人，以便在需要的時刻，能夠依靠他們。如果這一點作不到，我們必將在許多方面失敗。我們將無法承擔我們的掛慮，困苦，和鬪爭。不過，在我們生活中之最隱秘、最嚴肅的問題上，我們只能信賴那些明智與沉默的人。因此，很明顯地，沉默以及對別人託付給我們的秘密之神聖的警覺——不是退化爲封閉的、冷峻的沉默——而是對於可信賴的人常常保持開放與同情。

b 秘密的種類

(1)自然的秘密，包括一切隱藏的眞理與事實，若把它們揭露出來，由於情況的性質，當下即會違反正義與愛德。

(2)許下的秘密，包括一切一個人在合法的情況下許下不予揭發的隱密眞理和事實。除了許諾之外，可能沒有守密的義務。許諾隨着對象的性質：如果秘密毫無意義，甚或與較高的善相衝突，則許

諾的義務即告終止。

(3)誓約的秘密，包括一個人在秘密之明的和暗的條件下所獲得的一切知識。這一類中最重要的一種是職業秘密（醫生，助產士，律師、公證人等等）。最嚴格、最神聖的職業秘密，是告解聖事中的職業秘密，其次是託付給神修指導司鐸的秘密。完全守秘，是有效神修指導的先決條件，是照顧靈魂的人所不可或缺的。

C 關於秘密之主要義務

(1)不可窺探他人的秘密，(2)不可妄用他人的秘密，(3)不可出賣，或公佈他人的秘密。

(1)若是沒有正當的理由，而窺探別人的秘密，以圖在違反正義及愛德的情況下，使用那些資料，便是重罪。如果動機只是好奇，而並不希望利用所得的知識，則所犯的過失不可輕易被視爲大罪。

未經許可而竊聽或偵察他人，是重大的無禮。在他人毫無戒心地交談時，若是沒有說話人的明覺及同意，而將其不太有分寸的言語錄下音來，以圖陷害他，或揭發他，便是重大的罪過。當然，如果採取這樣的行爲，只是爲了自衛或保護他人，期使免於重大而不公正的損害，那就又當別論了。

爲了足夠的，公正的，相稱的理由，（例如爲了神益，或爲避免對我們自身，我們的近人，或團體等的威脅，可以，甚至有時候需要，探測別人的秘密。不過，我們應當常常牢記，我們的方法必須是高尚的。（顯然地，若是這樣的行爲，擾亂了，或者破壞了彼此的信賴關係，則我們可以懷疑，它所產生的惡，是不是比着一個人所希望獲得的利益更大。）

未得許可而閱讀他人的信件，一般而言，是違反正義的行爲，並且在這方面，大家非常敏感。可

是，政府有權限制此種通訊的特權和秘密形式，以避免重大的危險（例如在戰爭期間）。如果私人信件的審查制度已經建立起來，則政府當局，除非是因了公共福利的要求，不得使用以這種方式探得的消息。不用說，關於受過審查的信件的內容，政府的有關官員必須保守職業秘密。

父母和老師，如果他們具有重大的理由，害怕有人妄用了私權，則他們就可以控制屬下的信件。事實上父母具有很大的權利，可以控制年幼子女的信件。

至論夫妻在這方面的態度，如果丈夫和妻子，在他們私人的信件中排除一切秘密，那一定是再理想不過了。然而某種明智的保留，常是許可的。把每一封信擺在夫妻二人面前，讓對方審查，這一定不需要。爲這個原故，若沒有對方的同意，則夫妻任何一方，不得閱讀對方的信件。但是，如果一方具有客觀的理由，懷疑對方面臨某種危險（例如夫妻一方連絡通姦），則可閱讀可能含有此種聯絡的信件。事實上，在某種情況下，甚至可以把這種信件中途截取。不過，這樣的行爲顯然應當受到愛德與明智的引導，怕的是希望避免的惡不但沒有避免，反而變本加厲。

如果法規或習慣，賦予修會長上閱讀所屬修士之信件的權利，那麼很明顯地，對於信件的內容，長上必須保密。如果在讀信的時候，萬一遇到良心問題，或家庭的秘密，而這些問題和秘密跟他的職責不相干，他應當終止閱讀。

(2)我們只能使用從別人手中獲得的秘密資料，而且這是正義和愛德所允許，或要求的。因此，很明顯地，我們可以使用秘密資料，保護這秘密所涉及的個人，使其免於身體的或精神的傷害。當然，在告解聖事中獲得的資料，絲毫不可使用，因爲那樣作乃是違反聖事的秘密。在一切職務的秘密上，我們必須盡心竭力，避免減少人們對於職業秘密，或對於職業本身的信賴。

在某些環境下，我們也可以使用關於別人之事務的秘密資料，以便保護自己及近人不受傷害，只不過，不可因此減少或濫用人們的信賴心。以不正當的手段獲得的秘密資料，如果使用的話，則依據當時的情境，等於是延續當初獲取資料時所犯的罪過，則不得使用。

(3)沒有許可，而揭發或公佈他人的自然秘密，在性質上是重罪。以這樣的方式違反職業秘密，在性質上更是重罪了。

如果在有些情況下，事情本身不是自然的或職業的秘密，而只是許諾的秘密，那麼揭發這樣的秘密，最多不過是小罪而已，也可能根本沒有罪。

因了違反職業秘密而造成的損害，按照正義，常應賠償。其他違反一般秘密的情形，「只」按照愛德應當賠償，除非是因了使用不正當的方法而同時也違反了正義。

建基於愛德的秘密，也在愛德方面有其界限。在下列情況下，保密的義務即告終止：(a)如果當事人，照理來說，會許可揭發，或有義務許可揭發，(b)如果因了別人的揭發，事情已非秘密，(c)如果揭發秘密會產生比秘密本身更大的好處。

如果一個人有義務對某主管，或對法庭，說明某一事件的眞相，則不能因爲他作了保密的許諾，而就擺脫了義務。

純粹許諾的秘密，如果不涉及更高的善，則不能强迫作許諾的人，在沒有重大理由的情況下，冒嚴重的危險，甚至冒生命的危險。我們還可進一步說，遵守這樣的諾言，不但沒有義務，甚至往往不合理。（這些意見跟許多古代作家的意見有所不同。）

如果在某些方面保密，會嚴重地傷害團體，或無辜的人，則應當將秘密揭露出來，即使在許諾的

時候發過誓，也是一樣。不過我們應當常常牢記，特別是職業秘密，它在公共福利中是一項重要因素，比着其他許多較爲低級的利益更爲重要。

跟一個負責而愼言的人討論一件秘密，以便對於某一重大問題向他請教，或爲解脫心理上重大的焦慮與痛苦，通常是許可的。不過無論如何，不可讓秘密本身遭受暴露的危險。

醫生們遇到墮胎或其他犯罪情事的時候，就要面對一個令人困擾的職業秘密問題。這些罪惡本來應當預防的。假定一個良心粗糙的人，給病人施行了墮胎手術，並且可以猜想他還作了進一步不道德的行爲。另一位醫生願意自動提供服務（因此不是由於病人的信託），則這醫生沒有保密的義務。如果醫生之知道罪惡的事實，只是透過醫生與病人的秘密關係，問題就更複雜了。我認爲，在這樣的情況下。他一定不可以出賣病人對他的信託，把事情宣揚出去。但他可以——同時要盡最大努力保障告密的病人的安全——那麼將威脅公共福利的罪犯加以告發，叫有關當局拿他去審問。按照我的意見，偵破這種案件的醫生，甚至可以對病人稍加壓力，使其允許法庭上的偵訊。

然而無論在什麼情況下，醫生不可把自己當作政府，調查局，或警察機關的代表。他的服務及職業秘密，主要是針對病人的。他是爲生命服務。可是我們不能期待他以沉默來報答病人對他的「信任」，而違反他的責任心。

例如，假若政府法律規定，醫生應當把一切流產及墮胎的情形，提出報告，按照我的看法，在某種限度內，他具有服從的義務。不過，若是病人在接受了這樣的手術之後，前來見他，請他保密，他就沒有報告的義務了。因爲若是在這樣的情況下，也要揭露病人的秘密，那將會使得病人不可能去請教一位認眞的醫生，結果反而鼓勵了那些沒有良心的郎中。

d 隱語（內心的保留）

保密應當在言語和行爲上都不洩露。通常而論，對於一個輕率的查問者，根本就不應回答什麼，當然也可以用反問的方法，來拒絕他，或轉移他的注意力。不過，在許多情況下，沉默——它吸引人特別注意——及拒絕，等於出賣了應當保守的秘密。並且，爲了保護最重要的秘密，也不可說謊。因此往往沒有別的辦法，只有使用一種說話的方式，祂雖然不是假的，然而它所隱瞞的，比它所揭露的還要多。甚至可能爲了掩飾，爲了隱瞞，而使用言語。當然這不是語言之原始的，或主要的意義與目的。爲此，在基督的眞實門徒中間，不可常常使用誓言及隱語。他們的言語應當，是就說是，非就說非（參看瑪五34及以下數節）。然而隱語，如同它所保護的秘密一樣，有時候是必要的，是生活在邪惡的世界上必需的方法，是爲了顧及自己與他人的軟弱。

基督自己曾經使用過一些言詞，它們在某些方面，類似我們所說的「內心的保留」。在許多情形下，當祂對猶太人講話時，祂只用比喻，而這比喻的全部含意，祂只啓示給祂的門徒（參看瑪十三10及以下數節）。然而就連對他們，祂的言語也往往是隱諱的。我們可以看一看，關於末日的問題，耶穌給予門徒的回答，這是一個典型的例子，人們常常引證：

至於那日子和那時刻，除了父以外，誰也不知道，連天上的天使和子都不知道。（谷十三32）

這句話在這兒的意思是說，「人子，就其爲天主奧跡的啓示者而言」，沒有「可傳揚的」知識。那些提出問題的人，若是記得救主這句話的全部上下文，當時的場合與環境，尤其是耶穌的任務，則他們

會馬上明白祂說話的意思。可是因爲他們早被低下的好奇心所佔有了，所以很容易錯過那句話之較深的意義（參看若二19及以下數節）。因了這樣的思想態度，他們可能認爲這話只是表示無知，其實這話的意思，等於是反駁他們的好奇心，指導他們關心更大的得救奧跡。

隱語，或「含蘊較深意義的回答」（Hintergruendige Antwort），若要在道德上站得住脚，必須常具有相稱的理由，以及可以辨認的較深的意義。其理由必須是在某些方面的愛德。所要求的較深意義之背景，在傳統道德神學上，稱爲「可見的內心保留」（Restrictio non Pure Mentalis）。即使是隱語，也應當是眞的，這是說，背後的思想——這正是使用這些詞語的機會——應當在某種方式下，以及在某些方面，跟外面的語言相呼應，俾使內在的和外在的言語，互相吻合。

隱語的目標，乃是不揭露全部思想，而故意隱藏其中的一部分，因爲這一部分曾經被別人（通常是詢問者）妄用了，或者它可能加給別人不必要的痛苦或損害。然而所隱瞞的，乃是談話的一部分，談話本身是眞的，只不過它沒有表達詢問者——由於他沒有事先防備——所願意知曉的。可是，如果他正確地把握情境，尤其是作爲一個不智的詢問者的立場，他就能夠了解。

誠實在於思想及表達思想的言語之間的吻合。（註三四）如果在我們談話中，沒有內在的思想（內在的語言）跟外在的語言相應，則我們的談話即是謊言。如果內在的言語只保留在心中，絲毫沒有含蘊在外面的言語中，則我們的談話即是所謂「純粹內心的保留」。這跟謊言簡直是半斤八兩，難怪受到了教會的譴責。（註三五）

眞實而隱諱的談話，或說可見的（廣義的）「內心的保留」，所使用的談話方式，能夠具有若干意義。這些意義，或是含蘊在當時言語的意義之內，或是含蘊在詢問者或發言人的特殊情境之中（例

如在說話的方式，姿態，或其他記號之中）。在這些意義中，有一個符合我眞實的思想，可是它並沒有出賣應當對詢問者隱瞞的秘密。我的思想跟這層意思相關（這即是內心的背景）。隱語中內在思想與適當意義的這種聯繫——雖然這意義不是明顯的或字面的——不是別的，正是可見的（廣義的）內心的保留。

由此可見，一個內心的保留——它包含着思想與外在的言詞或記號之眞實意義互相吻合——如果在當時的情況下沒有適當的意義，如果一個客觀的聽話人聽不出其多層的意思，或語言的籠統情形，那它就不能成立，而荒誕不經。

隱語的目的，其本身不是欺騙。與其說它是爲把別人引入歧途，不如說是爲保護眞理，因爲若當下把這眞理說穿，會違反愛人之德。讓別人懂錯意思（假定這別人是不智的詢問者），如果在當時的情境下這是較小的惡，如果欺騙不是這隱語之必然的、無可避免的結果，仍是許可的。

多義的談話，就其爲隱語而言，應當常是一種例外——基督的門徒只能在不得已的情況下接受或容忍它，把它當作邪惡的世界上之可悲的必要措施。他不可爲了任何微不足道的理由，尤其不可爲了自私的、貪財的動機，而使用隱語。如果審愼地使用，則它顯示一個人對眞理之愛。如果使用得不當，則它會使人陷於說謊。如果當一個人使用隱語時，一方面不洩露秘密，另一方面也不踐踏眞理，則它是基督徒之明智而有意義的行爲，跟主的訓告彼此相符：「你們要機警如同蛇，誠樸如同鴿子」（瑪十6）。

在必須保密的緊要情況下，一個基督徒可能感到極爲困難和混亂，以致於在搜索隱語時，遇到一些言詞，這些言語事實上很像純粹的內心保留，而且在客觀上等於謊言（M. Laros 及其他具有同樣

思想態度的人，稱這樣的語言爲許可的假話）。假定一個人，在緊急的情況下，爲了保護不可侵犯的秘密，除了說瞎話之外，無法逃避兩難（洩露秘密，或說假話），則我們不能判定他是說謊。因了他對眞理的態度，所謂的假話，應被視爲隱語，或廣義的內心的保留。不過，這種緩和的判斷，只能應用於令人困惑的實際情況上面，而不可斷章取義，把它曲解爲一項原理，而用來說明極其輕微的謊言是合法的。一個明智的基督徒，即使在最緊急的情況下，也能找出一種辦法，避免說謊的嫌疑。他應依賴聖神的指導（瑪十20）。

雖然隱語沒有正式離開眞話的標準，但是在下列情形中，不得使用：(1)當一個人應當坦白眞實信仰時，(2)當一個人因了愛德，或因了職務及職責，而應當告知或指導別人，避免犯錯，或遇到危險如何應付時，(3)在法庭上，或在告解聖事裏，接受合法的詢問時（在法官或解罪司鐸有資格訊問的事件上），(4)訂立雙邊條約時。

發誓作內心保留的問題，給道德神學家帶來了非常嚴重的困難：一個人是否可以爲了相稱的重大理由發誓作內心的保留（作模稜兩可的回答）？很多道德學家主張可以，只不過，內心的保留應是「可見的」，並且不含有惡表。不過，有一點應當注意。神學家們這種意見，是由於在某些國家，以及在某些歷史時代，極端地——我們可以說它是幾乎不人道地——强調法律，所造成的。人們有時候使用刑罰逼迫被告人，使他招出一切可能想像的消息。在文明國家裏，被告人在一切合法及合理的事件上，有權利不予回答，因此那樣的問題就根本不會再發生。

若是沒有正當的理由，而發誓說模稜兩可的話，並且當事人可以預知，他的意思別人一定會懂錯，在我看來，嚴格地說，這是重罪。不過，許多道德學家主張，這樣的行爲只不過是小罪而已。

在個別的、具體的情況下，很難確定，是否一種語言的特殊形式跟眞理的道德要求，互相抵觸。這即是說，一旦脫離開具體的情境，則對於是否可以說某種隱語的問題，不容易，甚至往往不可能，下一個先天的判斷。理由很明顯：通常只有這具體的情境，才能賦予語言特定的意義，模稜兩可的意義，或多方面的意義。

下面的例子可以幫助我們澄清我們的主張：

(1)若是一個人不當地，或未經授權，探詢一項職業秘密，一般而論，被詢問的人可以答說：「關於這件事，我一無所知。」（內心的保留是「沒有可告人的」）；或者更清楚地拒絕不智的詢問者說：「關於這件事，我絕對一無所知。」

(2)在法庭上，對於不合理的要求，我們可以答說：「你問的太多了。」或者：「我善意地告訴你，關於這件事，我不能說什麼。」或者在極爲緊要的情況下，可以說：「關於這件事，無可奉告。」內心的保留是，「關於這件事，你可以在合理的情況下詢問我」，這種保留，在當時的情況下，是「可見的」，因爲當時的訊問顯然不合法。

(3)一個不忠實的配偶，若是被對方一直嘮叨地問，「你是不是曾跟別人通姦？」使其無法忍受，則被問人可以使用內心的保留，以挽救他們的婚姻：「你怎麼能夠問我這樣的問題呢？」或者，「我反對你這樣疑神疑鬼。」或者（辦了妥善的告解之後），我良心清白，毫無這樣的罪惡。或更好說，「我們省點氣力，不要再這樣無謂的發問，好不好！」

(4)按照普通的禮貌，雖然菜燒的不好，我們仍可以說好，因爲在某種方式下，它是「好菜」。我們也可以用類似的方式鼓勵病人。

三、從愛德的角度去看忠實

1 忠信的性質與先決條件

忠信是愛德的一種基本特性。(註三六) 愛德的性質導向團結。人與人的團結只能建基於忠信的意志，也只能靠這意志來維持。人類的團結必須是建基於對互愛及忠信之信賴，建基於堅定不移的忠信：忠信不怕任何考驗，不計任何犧牲。

正如誠實之德使我們的語言符合我們的信念，並使我們的信念符合永恆的眞理，同樣，忠信使我們的行爲符合我們的言語以及我們整個的實有。所以在忠信上表現出誠實，因爲(1)當我們許下諾言時，我們眞眞實實地願意實踐我們的諾言，(2)按照我們的諾言，我們用行動來證實我們的諾言是「眞的」。從這一觀點來看，忠信的主要特性是有恆，是持之以恆的實踐諾言的堅定意志。

一切人間忠信的原始典範與基礎，是絕對忠信的天主。聖詠上一直讚美天主的忠信，以爲天主的忠誠是我們的希望的基礎：

上主，你的恩愛高達青天，
你的忠信上徹雲間。(詠三十五6；五十六11；參看詠三十二4)

天主跟以色列的聯盟，即是天主之忠信的條約(申七9；歐二20及以下數節；詠八十八)。天主的忠信顯示在祂的慈愛及祂對以色列的判斷中，尤其顯示在這一事實中：祂常給人開放着回頭之路，常使人能够重新開始愛天主，對天主忠信。祂在許諾及威脅方面，都是忠信的。

我指着我自己起誓，眞理一出我口，那話決不返回。（依四十五3）默示祿上說，勝利者基督之莊嚴的聖名是「忠信的」（默十九11）。我們對恆心到底的恩寵之希望，我們對天主的忠信，我們的忠信至死，皆導源於天主之不可言說的忠信（參看格前十13；得前五24；得後三3）。

當我們論及忠信的時候，我們的意思，主要不只是指「忠於自己」——雖然此一因素也很根本，也含蘊在忠信之圓滿的概念之內。但忠信的首要意義，是指我對「你」，對團體之關係。所以忠信，一方面是愛德之不可分離的特徵，另一方面也是誠實與恆心的表現。

人際關係越是密切，就越應當忠信，朋友的忠信，夫妻的忠信，父母與子女之間的忠信。我們不但要忠於自己和自己的誓言。忠信，如同愛德一樣，轉向別人，轉向「你」。

天主爲了愛人，把自己賜予我們，作爲我們的新生命。雖然我們需要天主的這種愛，但是憑我們自己的力量，我們無法獲得，也無法提出一些條件，請天主賜予我們。但是，若沒有我們的合作，天主之愛不會忠信地留在我們心內。我們必須以愛還愛。在愛德之內的恆心及忠信，唯有在愛的相互關係中，方爲可能。在友誼方面，如果我的夥伴不願作我的朋友，則沒有忠信與友誼。在新娘與新郎之間，如果有一方被愛，而不肯以愛還報另一方——雖然他們開始時相愛——則亦不能有忠信。在一切深刻愛情的開始，至少須有忠信的意願，愛德不單單希望開始去愛。它希望一直愛下去，否則的話，根本就不算是愛。年輕人求愛的行爲，如果它不是從一開始就懷有責任感及持久性——願意忠信——則它即是一個謊言。事實上，這樣的求愛態度，對他們追求的女孩來說，是一種欺詐。因爲這類的愛情，在性質上，應是持久的，不然，根本就不是愛情。任何友誼之愛，如果是打算隨時收回的，

必是膚淺而虛假的。

忠信（或更好說忠信的意願）固然是愛情的特性，但忠信之特殊義務並非導源於單方面的愛情。忠信，像誠實一樣，特別在其相互關係方面，類似於正義，但在深度上超越了正義——除非是正義也產生於忠信的關係，並保持在這關係之中，因而也達到了同樣的深度。

忠信之義務產生於許諾（一方面給予，一方面接受），亦即產生於用言語或相等的記號或行爲所表明的誓約。因此一個年輕人——即使他未作堅定的誓約或許諾，亦未訂立正式的婚約——應當了解，他的一切言行，如果在意義上引起女孩對婚姻的希望，就應當信實可靠，當然啦，在這初步的義務與由正式法定婚約中產生的義務之間，有着顯著的不同。

在婚姻聖事中，夫妻互相許下的忠信，是無條件的，不可挽回的。其他的許諾及行爲——忠信的基礎——在性質上多多少少是有條件的。它們或是明明地依附着某些條件，或是——通常都是如此——它們只在人們所接受的一般假定之下，保障忠信。例如求愛時期的青年以言以行表現出愛情和忠信，但是常常假定了下面的條件，就是女方也將以愛情及忠信來還報他，並且女孩子也要表示出有資格接受他的愛情與忠信。

忠信保障我們對朋友眞誠。但是我們的諾言和一切類似的誓約，却要求我們在行爲上前後一致，貫徹始終。事實上，在某種限度內，我們在行爲方面的堅定不移，應歸功於我們的諾言和決定，因爲它往往導源於這些諾言和決定。但是比諾言和誓約更爲基本的，是我們的本性與實有——按照天主的肖像受造的——以及對我們顯示的一切忠信及愛情的標記。因此天主持久的慈愛，最有力地吸引着我們的忠信。我們整個的實有——天主的恩惠——召喚我們對造物者忠信。從基督之救世的愛中湧流出

的恩寵，有力地呼籲我們，本着知恩報愛的心情，實地效法基督。事實上，我們所領受的一切——我們的整個實有——都是愛的禮物。我們所接受的愛浸入了我們生命的深處，於是我們的生命即變成了一條誓約，要求我們以愛還愛。因此我們從天主慷慨的愛中所領受的一切——我們整個的自我——約束我們常常爲我們的主，我們的父，忠信地服務。

2 聖事的約束

特別是從這一觀點，聖事在基督與基督徒之間建立了忠信的聯繫——一種根本的，最深切的忠信關係，同時這也是基督徒與教會之間的聯繫。聖事（如果好好地領受了）乃是基督藉教會的口向我們說出的富有創造性的言語——它在我們心內形成新的生命，形成一種眞正的忠信誓約。在教會中，它們即是我們眞實的回答，許下對基督及其奧體忠信。我們所發的誓言不只是轉瞬即逝，說過之後馬上忘掉的，而是因着我們內心之新生命，受了它的束縛——新的生命揭示出我們與基督的聯繫。

莊嚴的聖洗聖願，清楚地表明了基督與受洗者之間的忠信條約，表明了建基於聖洗聖事的聯繫，在基督之內的新生命。聖洗的印號及聖洗的恩寵，向我們發出有力的呼聲，勸告我們永遠忠信地爲基督及教會服務。領受堅振聖事，是加深並擴大這忠信的聯繫，剛剛領過堅振聖事的人，應當保持這種聯繫，不斷地、主動地，使自己成爲天主之國的成員。

被祝聖的司鐸許下服從基督及教會，並爲基督及教會服務。但是這言語的許諾，只是那較深的、實在的忠信誓約之迴聲——那是客觀事實，存在於司鐸印號本身，司鐸在鐸品聖事中自由地接受了它。這司鐸的印號，要求他爲大司祭耶穌基督，以及祂的司祭淨配教會服務。

嚴重地違反聖洗聖願，或對司鐸聖職不忠，不僅是破壞契約，而且跟一個人的眞實存在，跟天主在他靈魂內的事實，互相矛盾。那是一個叛逆者出賣旗幟的行爲，但是他的額上却印了不可磨滅的記號，表示他具有永久忠信的義務。

就一個對天主許下永遠忠信的人而言，並非他的每一件行爲都表示他遭到天主最後的棄絕。這一點，從祂超越一切人類想像力的忠信，可以看得清清楚楚。實在，天主並不換悔祂對我們的慈愛。相反，從祂持久的愛中湧流出來的無限恩寵，召喚我們回頭改過，重新忠信地爲祂服務。尤其告解聖事，乃是天主表現「忠信」的聖事，天主這樣的忠信，不是我們憑力氣掙得的，在告解聖事中，天主表示祂救人之意願的常存不替，向背叛祂的，不忠的僕人仍一而再，再而三地賜他得救的恩寵並重申忠信之愛的聯繫。如此，告解聖事全然是天主忠信的恩賜——我們方面完全沒有要求的資格——是天主重申祂在基督內的忠信。告解聖事中之「堅定的悔意」，即是重申那被罪惡所毀棄的對基督的誓約並呼籲我們回心轉意重申忠信，爲了感激天主那不爲我們不忠信所搖撼的屹立不動的忠信，而加倍忠信地事奉天主。

我們每次領的**聖體**，都是「未來的光榮之保證」。（註二七）保證忠信的天主將要實踐他的誓約，這誓約祂在我們領聖洗聖事時，早已開始建立，並在這愛情的聖事中使之發揚光大。爲此，我們應將愛情與忠信之最熱烈的誓約集中在聖體聖事上面，我們要在這上天的筵席上，莊嚴地「重申我們的領洗聖願」。忠信地參與聖體聖事的禮儀，以及以聖事之力來培養我們的精神生活：這爲維繫，鞏固我們聖洗聖事的忠信誓約，是非常重要的。

病人傅油聖事之目的，是決定性地結束基督徒在世上的忠信，是賦予他在痛苦和死亡之際，恆心

到底的恩寵。基督徒是因主的死亡而受了洗禮。他希望藉着傳油聖事的力量完全而永久地被納入基督之犧牲性的死亡之中。既然一切聖事皆以基督之犧牲性的死亡爲其根源，並且它們的目標是用禮儀宣揚祂的死亡，用記號表明祂死亡的意義，因此一切聖事都是畢生忠信的基礎。一切領受聖事的人，都應當具有誓死的忠信。

忠於婚姻的義務（這義務是普遍的，然而特別約束着一切基督徒），不可單單停留在正義的層面。在這方面的忠信，不只是正義的問題。它比正義更爲深入，因爲它所涉及的，不只是客觀的、還報的行爲，不只是純粹的授受。這兒的關係是「我」對「你」的，不可撤消的聯繫。婚姻聖事中男女雙方所說的「願意」，不純是一種契約形式。它是莊嚴的婚姻誓約，是對天主之光輝的，崇高的敬禮。男女雙方在基督和教會面前所立的婚約，是聖事契約之有效的記號與迴聲，是被基督所認可的，它約束雙方，使其忠於基督及教會。因此夫妻的不忠，不僅是不義——它當然也是不義，且是一種可憎的不義——而且是違反對基督的忠信，因爲基督曾經忠信地把這種結合整編在祂跟祂的淨配，教會的結合中了。（參看弗五21及以下數節）

對天主許下的童貞愿，是一種忠於基督的基礎。這樣的忠信甚至超越了婚姻。我們不可把司鐸的獨身當作是純然實現法律的要求。（事實上，童貞，就其爲福音的勸諭而言，根本不適合法律的强迫或要求，法律的實現或行爲，這些範疇。）我們必須視之爲基督與其司鐸之間的一項特殊的忠信關係，是司鐸本着自由和愛心所接受下來的。如果一個人實踐了眞正的宗教性的童貞，天主必然會不斷地賜予他聖召的恩寵。假定蒙召的人願意跟這些恩寵合作，他即要響應天主的聖召：忠信地接受聖召。因此對忠信之義務，不只建基於表達誓願的言語，而且建基於天主所賜予的聖召恩寵之整個來龍

去脈，以及蒙召者與這恩寵及聖召之配合過程。天主及其教會所認定的誓愿，是天主追求祂所愛的靈魂的結論。它們是一項忠信關係的基礎，在這關係中，神的成分遠遠超過人的成分。爲這個原故，我們必須從加於發愿者的重大義務之觀點，去看他對天主的忠信。

人的一切忠信應當反映人類對天主的忠信。天主與受洗者之間忠信合約的光輝（基督與其教會之間的忠信合約的光輝）已經反映在婚姻聖事及童貞生活之中，因此，人際間的一切忠信關係，應被視爲對天主的基本忠信之反映與投射。一切忠信都應當在不同的程度上反映此一基礎：子女對父母以及父母對子女的忠信，夫妻及朋友彼此之間的忠信，徒弟對師傅及屬下對領袖的忠信，對契約和諾言的忠信。人類的一切忠信都讚美天主的忠信。

在中世紀，忠信——對謊言的忠信——乃是封建制度的根本。貴族與奴僕之間，師傅與學徒之間的相互關係之見證，都是忠信的天主。當時的關係是屬於人道的關係，遠遠超越了現代雇主與勞工之間的勞資契約關係。純粹爲了工資服務，而沒有眞愛，以及一種冷酷的金錢報酬，貶低了雇主及工人的身價。但是，如果雇主及工人本着互相信賴的精神去實踐他們的職責，並且懷着深切的個人及社會的責任感去從事工作，則他們的相互關係即能變得相稱於人的尊嚴。其責任感必須是相互的，必須是共同努力，彼此合作的基礎。工資本身不應被視爲一件純粹的東西，一個正義的報酬。它應當被納入忠信與信賴的人際關係之中。

3 許諾與決心

比較狹義的忠信要求人兌現他所作的諾言。單純的決心或決定，不致建立對他人之忠信義務——

雖然他人可能因了那人的決定而獲益，最多它含攝着「對自己的義務」（忠於自己），這即是說，如果一個人沒有正當的理由而改變決定，即是自相矛盾。單純的許諾並不賦予受約者在正義上的頭銜和權利，使其可以要求對方實踐諾言（除非是受約者因了希望的幻滅而遭到損害）。但是，一個人既然對別人作了諾言，他就應當言而有信，實踐自己的諾言。

我們認爲，除非在言語或伴隨諾言的環境中，表示出法律上的義務，則諾言不會產生那樣的義務。（在契約中常是如此，在特別的互相許諾中，通常也是如此。並且，即使有正義方面的義務，而忠信方面的義務也不消滅。相反，它仍是支持正義的保障。

諾言之約束的意義與範圍，是按照接受諾言時的意義與範圍而定的。被拒的諾言，不產生任何忠信的義務。如果實踐諾言成爲荒謬的，無意義的，甚至不道德的，因爲它跟較高的義務有所衝突，則諾言即歸無效。

如果忠信之義務是建基於許諾和忠信關係，而非建基於自然的事實或聖事，那麼當受益的一方違反了一項重要條件時，那義務即歸消滅。然而即使兒女對父母不忠信，父母的愛情和忠信，仍不消滅。事實上父母應當效法天主的榜樣，因爲，即使我們犯了罪，天主仍舊對我們忠信。祂繼續把祂的恩寵賜予那些不忠信的人。同樣，爲人父母者，應當本着愛心，設法恢復與犯了錯的子女之忠信關係。嚴格地說，一個不忠信的人，顯然喪失了要求對方忠信的「權利」。然而我們必須指出，如果夫妻一方不忠，另一方的忠信義務，仍不消滅，即使前者已無權要求被納入婚姻的親密關係之中，也是一樣。在這件事上，眞正的愛情，不管嚴格正義的要求。相反，無論何時何地，只要不忠的一方之得救，及家庭的福利，有所需要時，則忠信的一方即應設法克服另一方的不忠。即使在不忠的極端情況

下——按照一切外在的跡象，糾正或回頭改過是不可能的——忠信的一方必須了解，因了聖事的約束，他跟對方仍舊聯結在一起，應當關懷他，爲他祈禱，使他的靈魂獲得救恩。

4 忠信與信賴

忠信創造並要求彼此信賴，眞理及眞誠引發「信心」。那兒有忠信，我們即應對它信任。天主對其許諾的忠信，要求我們對天主懷有希望和信心。但人的忠信只能是人的信賴之基礎，而這基礎常是脆弱的、有問題的。不信任別人的言語或忠信（對人起疑）是違反誠實，忠信及愛德，這樣作是動搖一切信任關係的根本。可是另一方面，若是不揣情理，隨便信任一個不值得信任的人，却是不智之擧。唯有眞實與忠信的人，才能在盲信與不信之間，作得恰到好處。往往信任的表示即能重新喚起對方的誠實與忠信感。

5 守信之義務的輕重

信守諾言的義務是否嚴重的問題，跟上面所討論的誠實的義務是否嚴重的問題，完全是平行的。忠信是一項非常崇高的價值，一般而言，違反了忠信，即是大罪。可是，如果信守諾言，（尤其是單方面的諾言），不涉及太大的好處，尤其不涉及愛德，我們即不能說其義務是重大的。一般而論，在單方面的許諾中，無論是許諾人的意向，或是受約人的期待，都不是重大義務的基礎。（註三八）

在特殊的情況下，不實踐諾言可能嚴重地動搖另一方的信任，例如孩子對父母或師長的信任。事實上可能摧毀了對他的道德生活所必需的信賴。在這樣的情況下，愛德嚴重地要求作許諾的人實踐諾

言，即使當初他沒有想到如此嚴重的、無條件的義務，也是一樣。

第二節　美與榮譽

過去兩個世紀的道德神學家深信，道德神學上不能討論美的問題。他們之所以有這樣的看法，乃是因了他們作品的範圍和目標。他們是爲解罪司鐸準備實際指導人的資料。可是，如果我們擴大道德神學的範圍，並以聖經，禮儀，教父及諸聖先賢爲基礎，則我們必須討論美。這即是我們給予下面問題的答案：美是否屬於道德神學的範圍？

我們不可以爲美對一般人是多餘的而把它刪除掉。在基督徒的社會裏，更是不應取消。它對我們是一項不可或缺的價值。（註三九）

一個基督徒應當了解，他是藉着奧跡而認識眞理，並接受了眞理的義務。這奧跡將他跟美聯在一起：透過父的聖言，並在光榮的聖神之內。所以他懷着驚異，祈禱，和崇拜的心情站在創世的奧跡和天主救世的行爲面前（一）。他在人類的藝術和技術中發現靈感的多寡，要看他參與這些奧跡的程度之深淺（二）。對人——天主的肖像——，對一切合法的權威，對一切反映天主之光榮及尊嚴的榮譽團體，對這一切，基督徒皆應表示尊敬，表示眞誠的，正當的愛（三）。

一、美是天主的表現

1　具有約束力的奧跡

輕視美即是出賣精神，因爲美是眞和善的光輝。（註四〇）眞和善的內在統一，及其創造幸福的力量，是在美裏頭顯示出來。我們認識眞。我們愛慕善。認識美即是愛美。美不會把自己顯示給理性之冷靜的計算。它只顯示給含有愛情的默觀。它的光芒使我們充滿快樂，提升我們的心靈。它是聖神的反映。在這反映中，人類的心靈可以找到安息。這安息不含有任何目的。它反映出在眞和善，在天主之美中的安息。

我們對於美的認知，不是直觀，不像天使們一樣。人是一整體。如果實物之光觸及整個人的精神和意義，則它就顯得十分生動與活潑。生動的，可察覺的物體之美，特別適合人性。人類的藝術作品也帶有這些特徵。它們用聲音，色彩，形像來表達眞和善。它們的光輝向人的心靈說話，令人神往。然而美，就其本身而言，其範圍跟實有一樣廣大。一切實有都是美的，越是圓滿的實有，就越美。

眞和善——實有——是美的，這即是說，它是精神的快樂與幸福。（註四一）

美，也像眞和善一樣，是精神團結之基礎。眞理，加上對天主之愛，再加上沐浴在天主之美中的福樂，即是天堂。世界上人類的團體，就其走在愛情的眞福團體之路上而言，必須借助於美及其溫柔的力量，來團結人類的精神，使其成爲一個眞正的，愛的團體。

對於基督徒團體而言，美的意義，比着對於那些不認識天主啓示的人，深遠的多。基督徒認識至美的名字。「美是天主的名號之一。」（註四二）天主是完滿無缺的美，是賜予眞福的光，是清澈的光輝。

天主是光，在他內沒有一點黑暗。（若壹一5）

天主是

光明之父，在他內沒有變化或轉動的陰影。（雅一17）

受造物是美的，因爲它們是天主的顯現。天主自身是至美的。祂是「光榮之父」（弗一17），天主的光榮，除了在受造物中一切外在的顯現之外，乃是天主聖三之生活及愛情的光輝與反映。父從永恆即將祂的光榮傳給了子。子，就其爲「天主光榮的反映，天主本體的眞像」而言，被稱爲美的（希一3）。這名號對子極爲「適當」，因爲祂最適當的名字是「眞像」，而這眞像是至美的。聖多瑪斯跟聖奧斯定具有相同的意見。關於父的眞像，永恒的聖言，他寫說：

美類似於子所專有者……因爲祂是父的眞像……因爲祂是聖言，是悟性之光……這即是聖奧斯定所强調的，他說：「祂是完美的聖言，毫無缺點。在某種方式下，祂是全能天主的藝術作品。」（註四三）

聖父的獨子是「出自光明的光明」。爲此祂能夠說，祂的光榮，祂的美，是由父而來：

「父啊！現在，在你面前光榮我罷！賜給我在世界未有以前，我在你前所有的光榮罷！」（若十七5）

根據天主內在的光榮奧跡，凡是因聖言而受造的，都是這光榮的反射。它是天主尊嚴的痕跡。聖言是父的眞像，一切的美都模彷祂。

天上地下一切美和一切榮耀的主要根源，是天主永恆的尊嚴，這尊嚴含蘊在天主的親密生活之中。父在其永恆的、光榮的聖言之內，將祂的一切光榮傳給了子。祂將祂的全部本質，表現在子身上。因此祂那無限的美及尊嚴，統統在子身上反射出來。可是反過來，子以同等的愛，在聖神之愛的光輝中，把自己全部傳給父。聖神是愛情的禮物與回答，是「愛情之神」。從永恆，在塞拉芬詠唱

「聖，聖，聖」之前，天主即在其聖三的內在生命與愛情中，將子給予祂的光榮之回答傳給自己：父光榮子——祂光輝的反射——子在聖神內光榮父，父及子光榮愛情之神。天主聖三之愛是圓滿的實有與美的化身。那兒有相愛的生命，那兒就有相互的光榮，美，及愛情之光輝。美及榮耀乃是愛之寶貴的光芒。

聖奧斯定默觀了天主永恆的美，不覺神往地呼喊說：「我認識你太遲了，你是萬古常新的美。」（註四四）這一切，已經用人的形像把自己顯示給我們。「我們曾看見他的光榮」（若一14）。他不只是在模糊的反映中看見祂的光榮，像舊約人民在西奈山上，在籠罩約櫃的彩雲中，以及在聖殿中，所看到的那樣。我們眞眞實實地看見了「他的光榮——父之獨生子的光榮」，因爲祂取了人性。永恆的美化自成人。

論到那從起初就有的生命的聖言，就是我們聽見過，我們親眼看見過，瞻仰過，以及我們親手模過的生命的聖言。（若壹一1）

這道理，聖保祿有一段典型的記載：

你們該懷有基督耶穌所懷有的心情：他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，爲應當把持不捨的，却使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人。（斐二5～7）

雖然基督在其人性方面，自從其受孕的瞬息開始，即有權享受天主之美及尊嚴的一切光輝，有權享受天主的一切尊榮，祂却寧願在人類的一切卑微方面與人相似。原來人類因了罪惡的後果，已經沒有權利享受天主原先賜予他們的尊榮。祂本是父的光榮的反映，但祂却貶抑自己，忍受了十字架的侮辱。

他沒有俊美，也沒有華麗，可使我們瞩仰：他沒有儀容，可使我們戀慕。他受盡了侮辱，被人遺棄；他眞是個苦人，熟悉病苦；他好像一個人們掩面不顧的人；他受盡了侮辱，因而我們都以他不算什麼。（依五十三2～3）

祂選擇了受辱的路線，以便將至高無上的光榮歸之於父，以補償亞當的自大，以拯救世人使其免於因了虛假的光榮和自大所應受的懲罰。父的回答，是在耶穌的復活，升天，及其帶着偉大的權力及光榮再來時，光榮祂的子。「他是無形天主的肖像」（哥一15），「世界之光」（若八12），「曉明之星」（默二十二16），「在天主聖父的光榮之中」（斐二11）。

現在人子受到了光榮，天主也在人子身上受到了光榮。（若十三31）

此光榮的工作在救世史中非常重要。它是因聖神，並藉着聖神——愛情之神——而生效。現在對於所有在基督耶穌內的人，所有在謙遜之路上跟隨祂的人而言，祂是光榮之神。（參看伯前四13～14）從在光榮中復活的基督身上發放的光芒，乃是使復活以後的義人發光的先決條件、起點和基礎。基督徒不僅期待靈魂的福樂。他也盼望着他的身體在光榮中復活，盼望着分享基督之美所反射的光輝。

直到基督第二次光榮來臨的那一日，祂是藉着眞理之神，愛情之神，光榮之神，在我們內心活動，以使我們分享祂的美。如此，祂在祂的肢體身上，在教會裏，產生了效果：

好使她在自己面前呈現爲一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成爲聖潔和沒有污點的。（弗五27）

在基督再來的那一日，她要比着「裝飾好迎接自己丈夫的新娘」（默二十一2）更爲美麗。實現

的教會，天上的耶路撒冷，

從天上，由天主那裏降下。這聖城具有天主的光榮。城的光輝，好似極貴重的寶石，像水晶那麼明亮的蒼玉……那城也不需要太陽和月亮光照，因爲有天主的光榮照耀她；羔羊就是她的明燈。（默二十一10及以下數節）

「義人要像太陽一樣發光」（瑪十三43），因爲他們在世界上放棄了一切虛假現象，和一切自大的言行，而跟基督一起受苦，並在光榮中跟祂一起享福。

我們全能的天主，上主，爲王了！讓我們歡樂鼓舞，將光榮歸於他罷！因爲羔羊的婚期近了，他的新娘也準備好了！天主又賞賜她穿上了華麗而潔白的細麻衣：這細麻衣就是聖徒們的義行。（默十九6～8）

信德所揭示的善即是那內在的光榮和外在的美在今世之初步的表現——那內在的光榮和外在的美，已經顯示在「披着太陽的女人」身上（默十二1），在我們的慈母教會身上，在一切婦女中最美的瑪利亞身上。

我們問說，一個基督徒可以愛美嗎？既然美是他的家鄉，他的希望，他如何能夠不愛美呢？基督徒的生命是朝向「在基督的面貌上所閃耀的天主的光榮」（格後四6），直到被接入祂永恆的光榮中爲止。到那時候，祂的大司祭一般的祈禱，將會實現：

使他們享見你所賜給我的光榮，因爲你在創世之前就愛了我。（若十七24）

天主的美乃是我們的歡樂，我們的愛，以及我們與衆人互相團結的根源。（註四五）它將是我們永恆的福樂，天主之愛的反射，以及我們完全溶化在愛主之情中的反映。

2 美的道德意義與心理意義

美的經驗，以一種極其獨特的方式，領我們走向價值自身，走向善之爲善。在美的正當經驗中，我們根本想不到利益或用途。並且在價值之外，也沒有「應當」的問題。除非我們能夠跟完整的實有，跟直接呈現在我們眼前的眞和善，互相交流，則我們無法眞正接觸到美。凡是在一切精微之處感覺到美的人，他必會充滿了感激與快樂。跟美相接觸時，我們必須完全開放，讓價值呈現在我們面前。唯有當我們對價值具有完全的共鳴時，我們的開放才算徹底。

或有人提出疑難說：

美的經驗即是善的經驗，或說是以善的經驗爲其特徵。它要求人主動地、自由地投入，而不要出於義務。然而重要的「道德」價值，含蘊着命令式的「應當」。美的價值則涉及喜悅及快樂。

對於這項疑難，我們答說：這些話背後的態度，完全是受了康德的影響。其所反映的哲學，一方面剝奪了美之崇高的尊嚴，另一方面則剝削了善之令人快樂的吸引力。對康德而言，道德之善，乃是藉着純粹聽命於道德法則，亦即那命令式的「應當」，而獲得最完美的實現，完全排除了喜樂或幸福的因素，亦即價值之令人快樂的經驗，而這種經驗乃包攝在那命令式的「應當」之中。一切建基於道德命令的體系，都含有這類的精神。

對於美的眞正了悟，更爲深入。它是屬於個人的，而且含蘊着愛，它跟生命聯結在一起：在美中，表現了完滿的實有。這圓滿無缺的實有，眞正使人快樂，帶着愛的熱情把自己給予我們，提示我

們給以回答，它趨向於一個人。如果這個人對美的言語保持完全開放的話，則他多多少少會經驗到，在美之中，是祂在發言，而祂即是圓滿無缺的實有，即是眞和善的化身，即是天主。若是從這種觀點去看的話，則美的經驗決不可被認爲絲毫不含有義務。一個人看到一棵小小紫羅蘭的美，看到它那活潑的顏色，聞到它那甜密的香味，他一定會覺得感激，一定會充滿了驚訝。他跟價值成爲一體，跟實在合而爲一。他會想到朝拜和祈禱。

跟美的關係是不受約制的。它是賜予我們的一項禮物。可是這種關係，也必須自覺地加以培養。它必須在人的時空秩序之內，以及他的全部生活之中，呈現出來。它不僅是一個附屬品，一個跟別的東西並列的東西，而是使一切存在自我顯示的動力。

如果美的價值，如果對於美的價值之正當的響應，被忽視了，那麼眞與善也就失掉了它們的光輝。最後則是蕩然無存，剩下的只有暴君的道德律，或叫賣販的道德律，只有匠人之圖利的算盤，他像一隻負重的獸，一個材料生產人，沒有眞正的藝術，也沒有眞正的喜樂。許多基督徒跟美分了家。此種情形，使得聖經上的道德規範，及其感恩之心與喜樂之情，成爲對於無法理解的命令之可怖的焦慮，成爲使人戰慄的「應當」，或是計算來生之報酬的小人行爲。不關心美的道德，絲毫不懂住在神中的福樂，那善即是無限幸福的天主之呼聲。

3 以祈禱和朝拜的心情欣賞天主的傑作

a 遠離了天主的人，懼怕大自然的力量。他覺得迷失在廣大的宇宙之中，並感受到其大力的壓迫。他可能在那廣大實在之震耳欲聾的吼聲中，被一種無人格的汎神論所吞沒，他也可能抱着摩尼教

之不信任的敵對態度，反抗物質世界的光輝。他可能認爲這物質世界只是一種魔力，但它却假扮光明的天使，以圖誘人。

基督徒懷着感恩，尊敬，和驚訝的心情，站在宇宙面前。他體驗出這是在天大父的手筆，是天主親自對他說出的言語——祂慷慨的言語。聖經上最初的幾頁告訴我們，天主所創造的一切，都是很好的，很美的。世界是爲了人而受造的，爲的叫人聆聽它的消息，替它發出朝拜與感激的聲音。可是人類却違反了宇宙之內在的意義，而犯了罪。因了人類的罪過，

凡受造之物都熱切地期待天主子女的顯揚，因爲受造之物被屈伏在敗類的狀態之下，並不是出於自願，而是出於使它屈伏的那位的決意；但受造之物仍懷着希望，脫離敗壞的控制，得享天主子女的光榮自由。因爲我們知道，直到如今，一切受造之物，都一同歎息，同受產痛。（羅八19～23）

對於一個被拯救了的人，由於他領受了天主子女的自由，世界可能再度以其原始的美呈現出來。（註四六）不信的人被宇宙的沉默壓迫着，（註四七）而信的人，當他懷着信德與愛德聽到聖詠上的話時，則歡欣踴躍：

高天陳述天主的光榮，
穹蒼宣揚他手的化工；
日與日侃侃而談，
夜與夜知識相傳。
不是語，也不是言，

是聽不到的語言。

它們的聲音傳遍普世，

它們的言語達於地極。（詠十八1～5）

大自然之書，含蘊着非凡的美，和不可思議的莊嚴。它强有力地命令我們，讚美天主的智慧。只有愚夫聽不懂它的聲音。（參看約三十八～四十二）

一個基督徒，是藉着天主的言語，領受了天主的啓示。他因了天主內在生命的奧跡，而歡欣，並因了祂藉着祂的獨子創造天地的奧跡，而踴躍。萬物是藉着降生成人的聖言，而受造的。當一個基督徒想到聖言的話時，他就聽到了子讚美父的化工的回聲：

你們仰視天空的飛鳥……

你們觀察一下田間的百合花怎樣生長。（瑪六26～28）

他也歌唱以色列子民的快樂歌曲，宣揚宇宙的光榮，但他帶着更大的歡樂，和更深的了解。萬物之美，在禮儀中也佔有一席位子。此亦理所當然，因爲禮儀乃是藉着父的聖言而創造的，並且它指向基督。

因爲在天上和在地上的一切，可見的與不可見的：都是在他內受造的：一切都是藉着他，並且是爲了他而受造的。（哥一16）

爲此在教會裏，萬物必須被納入祂對天父的敬禮之中。聖詠是敬拜造物者的經文，其中充溢着愛和驚異。自從最早的時代以來，聖詠即構成了教會之晨禱，「讚美經」，的基礎。它們在聖體聖事中繼續發出回音，藉着變化的力量，世間的珍貴禮物，餅和酒，水與油，都被納入了敬拜天主的禮儀之中。

如果一個人看到宇宙的偉大，而覺察不出天主在萬物中表現的莊嚴，而不能因了萬物之美而快樂地讚揚天主，則他必是缺少了完美的準備，而不適合參與聖體聖事的禮儀。

b　聖經上，在創世史和救世史中，都表顯了——帶着讚賞及踴躍的心情——天主的大能、智慧與威嚴。虔誠的以色列人特別感激天主在歷史上所作的豐功偉業（奇妙工作）。聖詠中有的頌揚天主的創世的奇妙化工。有的（Hallel 聖詠）却特別以驚訝的心情，歌頌雅威對聖祖及天主的選民所作的奇妙事情。遠自最古老的時代，這些聖詠即形成了教會的「晚禱」之基礎。基督徒應回想天主在救世史上及在他本人身上所作的種種奇妙安排。

救世史以耶穌基督、世界的救主爲中心，並在祂身上達到了圓滿的境地。祂的顯現，祂在救世工作中放射的光輝，對基督徒而言，完美地綜合了對天主的讚頌——一方面建基於創世的威嚴，另一方面建基於救世的工程。在天上的禮儀中，天主的光榮和美麗，天使及諸聖之快樂的銷魂，在這塵世上只透露給有信德的人。我們可以問說，既然如此，它是不是單單給信徒透露呢？對於重視感官的人類而言，此超感官的美豈不是太高超，太遙遠嗎？我們只用教宗良一世的話答覆說：Quod Redemptoris nostri conspicuum fuit in sacramenta transivit.（註四八）基督的奧跡，祂爲了救人所作的光榮行爲，以及祂末日來臨的光榮，在禮儀中統統呈現在我們眼前，成爲具有救世意義的事實。聖禮把天主救世的種種事件擺在我們面前，天主透過這些事件，在有形的記號之下，完成了救人的工作。這些記號跟語言結合在一起，即成爲「聖事」，亦即可經驗到的神聖事件。唯有具備謙遜，敬拜，和愛德的人，能夠臆測出，天主如何屈尊就卑地，在那神聖的記號中，下降到我們的層面，祂如何無不可思議、不可言說的方式，將自己隱藏起來，尤其隱藏在這卑微的記號之中。然而謙遜之愛也是開啓

這奧跡之美的鑰匙——這美接近我們的經驗。懷有謙遜和愛德的人，在神往的境界中，可以跟主一起歌唱說：

就在那時刻，耶穌因聖神而歡欣說：「父啊！天地的主宰，我稱謝你，因爲你將這些事瞞住了智慧及明達的人，而啓示給了小孩子。」（路十21）

禮儀的目的，是使救世的奧跡重現在我們面前，在這奧跡中，人們能夠看見，並體驗到天主的愛。它藉着言語和記號的美妙結合，把奧跡擺在我們的感官面前。這樣它使我們憶起，這其中有人的藝術的份兒。天主的作品之美，透過人的技巧，如月光之映入水中，變爲平易近人可親可掬。天主造物的光輝在人的作品之美中，不斷地取得新的形式。

二、基督徒與藝術

天主創造了我們，不只爲叫我欣賞祂的作品，窺探它們的秘密，驚訝它們的偉大。祂是按照自己的肖像創造了我們，使我們相似祂，使我們能夠「安排」宇宙的秩序。這即是說，祂賜予了我們一個創造的本性。人在本質上是藝術家和技工。他必須合作，賦予大自然以人性，這即是說，他應當把實有之光明的尊嚴，把萬物的眞和善，把宣揚天主之偉大與光榮的光輝，展示在人眼前。

耶穌基督自己曾選擇作木工，並爲一切時代聖化了人類的勞動。當然這種工藝是很普通的，不過我們不能不想，耶穌的工作是美麗而具有吸引力的。在工藝和藝術之間，沒有鴻溝。

將藝術分爲美術（美的創造）與工藝或實用藝術的這種分法，雖然在其他方面有其重要性，

但不是邏輯學家所謂的「本質的」區分。其實這種區分是建基於業者所追求的目標。同一件作品可以是爲了它的實用價值，也是爲了它的美而作。尤其建築，更是如此。（註四九）

聖經在雅威的聖龕上，以及後來在耶路撒冷聖殿上，提供了驚人的例子。在這些敬禮天主的中心，廣大地展示了各種類的藝術和技術。雅威賜予了藝術家聰明才智，以歌頌祂自己的光榮。看，從猶大支派，我已召叫了胡爾的孫子，烏黎的兒子貝匝肋耳來，以天主的神充滿了他，叫他有智慧，技能和知識，能製造各種工程，能設計圖案，能用金、銀、銅製造器物，能雕刻寶石，鑲嵌，雕刻木頭，製造各種工程。（出三十一2～5；參看三十五30及以下數節）

但是，不僅柏拉圖及盧梭，而且還有像路得那樣具有宗教熱誠的人，甚至連聖伯納多這樣的聖賢——他們從大自然獲得的知識，比從書本上獲得的更多——都曾激烈地批評藝術和技藝，關於這一層，我們如何解釋呢？豈不是有許多嚴格的道德學家，贊成紀德的主張嗎？他說：「一切藝術作品，都曾事先跟魔鬼合作」。（註五〇）

在這方面，爲能了解重要基督徒作家們之互相衝突的，或表面上互相衝突的言論，首先我們必須探討，藝術與道德之內在的和本質的關係（1），其次我們必須考察藝術家所處的外在情境，及其對他與主題之關係，與公衆之關係，甚至與其思想態度之關係（2）。宗教藝術更爲重要，值得我們特別研究（3）。

1　藝術之性質與道德

我們必須强烈地揚棄紀德的論調。

跟紀得一起主張，在一切藝術作品中，都有魔鬼合作，這乃是摩尼教的褻瀆話。這種話荒謬絕倫，因爲邪惡是沒有創造力的。（註五一）

教宗比約十二世，於一九五二年四月八日，在羅馬對意大利藝術家發表了一篇演說，他清楚而肯定地回答了一切誹謗藝術者所提出的荒謬的指控：

有一點本來無需對各位說明——因爲各位在內心感覺得出，並且往往覺得它是一種高貴刑罰——就是藝術的主要特徵之一，是它跟宗教有着內在的「接近性」，在某種方式下，它使得藝術家成爲天主之無限美善的註釋人，尤其是天主所造的萬物之美與和諧的註釋人。事實上一切藝術的功用，在於突破有限物之狹窄而歪曲的藩籬——人生活在世時，即被局限其中——並爲他那飢渴的靈魂在無限者上面打開一面窗戶。（註五二）

在此上下文中，對於我們討論的問題，教宗又加上一句話，這句話具有決定性：

被藝術所昇華，被藝術準備好的靈魂，更容易接受宗教眞理和耶穌基督的恩寵。（註五三）

沒有比這些言論更能有效地闡明藝術的尊嚴及其宗教的、道德的意義了。

馬利旦也表示過同樣的意見：

我們可以說，藝術在本性生活中所扮演的角色，跟「可感覺的恩寵」在神修生活中所扮演的角色，是相同的。在某種方式下，即使這方式是遙遠而不自覺的，它準備人類去作默觀。（註五四）

根據上述的討論，我們顯然可以清楚明確地主張，藝術有其獨特的價值，並享有一種自律。依據這層信念，我們問說，我們是否接受「爲藝術而藝術」這項衆人皆知的觀點呢？

對於藝術作品，我們的第一個問題不能是也不應是：它值多少錢？我可以從它獲得什麼利潤？藝術有其本身的價值，亦即美的價值，基本上它比用途或利潤的價值更爲崇高。我們應當爲藝術而愛藝術。如果一個人單單視它爲達成目的的方法，或單單在藝術中尋求享受，則他對於人，以及存在本身的概念，都是狹窄而錯誤的。若是一個人接受那樣的理論，他即有迷失自己的危險，甚至連宗教價值也會喪失，因爲這種理論，到頭來，會退化爲一種實用的功利主義。（註五五）關於「爲藝術而藝術」這個標語，至少我們可以說，沒有相當的條件，我們無法接受。就一般人所了解的意義而言，其意義是指，生活的領域跟價值的領域，應絕對分家。這表示「遠離了中庸之道」，其前途是可悲的。（註五六）

我們一切基本的反省及說明，都指向一個宗旨：我們願意指出，美本身之具有尊嚴，光輝，及可愛之處，因爲它是實有，眞，和善在其圓滿的合一中之表現。如果拿藝術來爲美服務，以致忽視了其他的價值，則它決不能實現它在人類心靈及人類團體中建立統一性的崇高任務。爲了提高藝術的獨立，而違反道德秩序及眞理，乃是一種可憎的驕傲。美的創造性，不能作爲冒道德危險的理由或藉口。同樣，宗教的或道德的動機，爲別人樹立善表的欲望，不能取代藝術的靈感，也不算是眞正獻身於美。

一件作品成爲美的藝術品，不是因爲它給人樹立善表，也不是因爲它無恥……在樹立善表的文學中以及在色情文學中，都含蘊着一種矯揉造作的庸俗文筆。（註五七）

一位藝術家，只有在他接近美本身的時候，他才能創造眞正的藝術作品。在美中——特別在美中——他才接觸到眞和善。因爲眞正的藝術，乃是人類眞正接近善的方式。所以我們必須堅持，眞正的

基督徒藝術，不是經由自覺地努力講道說教（雖然這很高尚）而產生的。這種不正的有所企圖的方法，足以致藝術的努力於危險的境地。基督徒藝術，也像其他一切藝術一樣，要求自由的創造精神，不受任何企圖的約束，而完全獻身於美。

如果你使你的美術作品成爲一條信道，你就破壞了你的信仰。如果你使你的信仰成爲藝術的法則，使你樹立善表的意向成爲藝術的創作過程，你必將毀掉你的藝術。（註五八）就此意義言，爲藝術而藝術的原理，具有某種的理由。其含意是，藝術有其自己的獨立與尊嚴。可是一個藝術家，特別從其對整體的獨特感覺來看，必須在眞、善，美之間，並且多多少少在「美的」及「有用的」間，尋出一種綜合——與事物之本質相符的綜合。一個基督徒藝術家，應以整個人的立場去從事工作。所以也應以一個基督徒的立場去從事工作。他對基督徒眞理之深入的了解，引領他走向美的領域，而一個沒有信仰的人却無法到達這種領域。藝術作品有其自己的自律。事實上我們可以說——如果我們正確地把握了問題——它之擁有自己的規範，正因爲它受了善的包圍。美，就其爲一股解放力而言，只有當它反射出善的光輝，才發出它那使人自由的解放力。

2 藝術之人事條件與道德

如果我們從藝術家之媒介的觀點去研究藝術家本身，則藝術與善之基本的、客觀的關係，將給我們開拓新的眼界。我們必須在他跟別人，跟評論家，讀者，觀衆的辯證中，去看藝術家。我們必須在人的實際情境中去衡量他們。

a 一般的原則：藝術家應當在他的藝術中，以人及基督徒的立場，保持其對於最終目標的一般

方向。人的一切活動，包括藝術家的工作，必須朝向這最終的目標邁進。如果一個藝術家把他的藝術活動，或藝術作品，當作他一生最後的，絕對的目標，那即是典型的偶像崇拜。身爲一個人，一個基督徒和一個藝術家，他知道，他及他的作品，祇有在宣揚天主的榮耀時，才達到了巔峯。天主比藝術天才及他的藝術作品，更美，更可愛無限倍。這項原則也同樣應用於人們對藝術，及藝術家的尊敬：對藝術天才或藝術本領之毫無節制的阿諛，如同在我們對明星的崇拜所顯示的那樣，是不許可的。

在回答人們反對絕對自律的藝術所提出的疑難時，有人主張，美及善都屬於超越的東西，彷彿美是「一切超越物結合在一起的光輝」。其實這樣的主張根本不切題。此形而上的機敏的反駁是無效的，理由很簡單，美，就其爲絕對的而言，跟人之有限的藝術作品，顯然有所不同。

各種的美，只有在天主內，才眞正是一體。在天主內，眞即是美，即是善，而其統一，就是祂自己。反之，在現世的事物中，眞，美，善各是實有的一面，它們按照各自的形式，是彼此不同的。……因此，美，眞，善（道德之善）建基於人類不同的活動領域。所以若是僞稱超越的東西互相結合在一起而彼此不可分離，並以此爲根據而先天地排除在人類生活中之衝突的可能性，那是一註定是要失敗的。（註五九）

一個人、一個藝術家之眞正的解放，唯有藉着完全的獻身和犧牲的精神，方爲可能。他必須獻身於來自天主之愛的力量，而至少暫時地——甘願犧牲——次要的價值，將它們置於最高的和最終的價值之下。

根據這條無往而不適的基本原理，我們顯然可以結論說，藝術活動及藝術的欣賞，在某些條件下，在某些時候，或在某些場合，是不合宜的。無論是藝術家或藝術欣賞者，應當常常尊重價值的等

級。他們應當遵守這種秩序，也應當對於不斷向他們挑戰的，更爲迫切，更具約束力的價值，具有明見。

一個在道德觀點，並在人之利益的觀點下判斷一切事情的智者，就此方面而言，在一切有關藝術的問題上，是完全沒有資格的。當然，他應當在藝術涉及道德問題時，提出批評。不過就其爲藝術作品而論，他沒有權利評論它的好壞。（註六〇）

人類藝術與道德秩序之客觀關係，不僅涉及主題或對象，而且涉及宗旨和目標。

此種普遍的道德論斷，並不損害藝術之眞正自律。這一點，可以由藝術家從事工作的情形而加以類推。藝術家常常尊重管理他所使用的材料的法則，以及其作爲表達藝術之媒介的潛能。他尊重質料及所涉及的工作過程之頑固的事實。木刻與金屬雕刻，要求不同的工作程序。其形式及表達藝術的潛能，二者之間，大有出入。同樣，從事大理石工作的藝術家所遵循的程序，跟石匠所遵循的程序，完全不同。他一直是本着藝術家之批判的眼光，去研究他的材料，並以藝術家的立場去處理它。但他一刻也不忘記，他是在處理大理石。他常是一位藝術家。他決不以「道德學家」的身分去接近藝術，可是他對道德價值具有完全的自覺。正如一個雕刻家雕刻大理石的時候（處理媒介的時候），他所具的關懷，比起石匠來要大無限倍，同樣他和每一個眞正的藝術家，即使以藝術家的身分而言，也都具有一種道德意識。身爲一個藝術家——以一種特殊的方式——清晰地看出，道德價值在他的領域中所面臨的危機。

在眞正藝術家及藝術愛好者的心目中，一件藝術作品，「越是不道德，就越不美。」（註六一）但我們必須注意，這並不是說，藝術家可以把善視爲純粹的美。我們應當說，一個藝術家——他同時是

眞正的藝術家，又具有高尚的人品——對於違反道德價值的感受，比着非藝術家更爲尖銳。理由很明顯。他是以雙重的身分，受到尖銳的痛苦：他是一個好人，他的道德感受到傷害；他也是一個藝術家，他的美感也受到損害。由於違反道德價值而損害了美，使他感到特別痛苦。一個藝術家，在其與善和眞的內在和諧中，即是「天主的藝術作品」；他追求一切價值的和諧。

一位觸犯天主的藝術作品，也觸犯了基督徒。既然它不再令人喜愛，不再產生快感，它也就喪失了美感。（註六二）

基督徒藝術不能單單因了道德命令而產生——如果我們可以原諒這種說法。Theodore Haecker關於一般文化所說的話，對藝術來說，尤覺恰當：

任何倫理主義——即使它趨向於基督教義——就其自身而言，皆不足以創造眞正的基督教文化。即使是嚴肅的基督教倫理，也不能達成任務，因爲沒有一種命令能夠創造文化。文化的源頭不是義務的枯井，而是山上洋溢的流泉。（註六三）

上面我們曾經指出，在各方面與美之不健全的關係，能夠對於道德生活及宗教生活，具有可怕的效果。其反面也很明顯，一切在基督徒道德之獨特性質——恩寵的道德，從內心的精神富藏中流出的生命——上的偏差，必然會破壞基督徒藝術。眞正基督徒藝術的先決條件，是它具有一種「相當健全和健康的自然秉賦，亦即對實有之開放」，正如在信德方面的眞實喜樂，具有「信德精神之力量」一樣。（註六四）純然命令式的道德，必將激怒一切眞正的藝術家。如果這樣的體制佔了優勢，如果它變成了人的中心，進入了人的血肉，則藝術的努力，一開始即會遭到窒息，或者走入歧途。不過，基督教道德之基礎，是完滿的價值，其目標是教育基督徒，使其充滿喜樂。它構成整體的、有組織的藝術

之基礎。實在，懷着喜悅的心情愛主愛人，其本身不能直接產生文化，但它却是藝術靈感之最高的源頭之一。

b　應用：我們的道德神學，應當對藝術採取立場，並應在下述兩個觀點下，去討論藝術：(1)動機；(2)主題，就其與藝術家及公衆的關係，兩方面來探討。

(1)動機。就動機而言，藝術家必須保持其活動的源頭，純潔不染：這即是他的心。如果他的心不純潔，動機不正當，則某種的混亂，總會不停地顯示在邪惡的性向之中——多多少少是不明顯地。他的善意將停留在膚淺的層面，在心靈深處，却動盪不安。結果是，他的藝術將會喪失掉許多的美。在更嚴重的情況下，美之本身退化爲虛假的、騙人的，可怖的。

我們這兒所指的，還不是指惡意的藝術家。只不過有些作品之不潔，是故意的、自覺的，有的作品是污穢的、僞造的。在這樣的情況下，雖然作者稱其作品爲藝術，但我們必須說，它們不是眞正的藝術。它們沒有資格要求那樣高尚的稱呼。

我們不願談論不道德的藝術，因爲那樣的藝術專門壓抑人們的精神力量，使人們淪爲情慾的奴隸。分析到最後，不道德的藝術，乃是兩個互相矛盾的言詞的結合。(註六五)

公衆也像藝術家一樣，也能受到邪惡目標的推動。事實上，有些以愛好藝術及文化爲藉口而參觀藝術陳列館的人，多少是自覺地受了邪惡好奇心的驅使。當然，藝術家無法防止這種情形，因爲不正的動機甚至可以將聖經的言語變爲輕褻的。公衆首先需要一種道德警覺：淨化心靈，俾能有資格接近藝術。

公衆之此種邪惡動機，對許多藝術家造成了極大的危險，因爲許多藝術家，必須天天生產作品，

以維持生活。

不幸有些人受了不潔的藝術作品的吸引，不斷地要求更爲無恥的展示，這乃是一個不可否認的事實。

可是藝術家也不能完全推掉責任，因爲很明顯地，眞正而健全的藝術作品，在今天，大概比在過去，更爲人們所歡迎。不但知識分子，而且一般誠樸的百姓，也都歡迎這樣的作品。（註六六）

對這一切之清楚的了解、指出，我們對藝術具有兩種的傳道工作：一是針對藝術家，包括在信徒中培養眞正的藝術聖召；一是針對大衆，應使他們了解，他們在這方面具有特別的義務。（註六七）我們應努力提高藝術創作和人們欣賞藝術的水準。

(2) **主題**。關於正當意向的必要，任何資深的藝術家，都不會跟道德神學家發生爭論。但是，若要從藝術的觀點，使他信服，主題的選擇也應當受制於道德標準，這就比較困難了。如果藝術家選擇罪惡爲其藝術的對象，則他不可衛護它，或讚揚它。他應在自己的方式下效法天主，祂之允許罪惡出現在世界上，是爲引導善人獲得最後的、完全的勝利——恩寵的勝利。如果藝術家的動機是純潔的，並且他的努力是出自淨潔的心靈，則他在每一個主題中，都會想到眞與善之光榮的勝利。例如，在使用裸體像時，他的目的可以是表現精神之美，及肉體之醜陋。但是藝術必須面對實行他心裏所孕育的計劃的問題。在具體的情況下，他實行的能力，跟得上他的善意嗎？

驅除道德之惡，需要崇高的藝術，但是並非所有的藝術家都敢說自己達到了如此的境地。事實上，就連偉大的藝術家們也不能常常作得到。（註六八）

如果一個人認識自己的道德缺陷和藝術弱點，如果他具備謙遜的精神和眞正的客觀意識，則他會自然而然地排除許多主題。傳說米開郎基羅曾經打碎了一座以神話爲主題的雕像，因爲，儘管他具備了極大的天才，他的作品無法表現他所要表現的理想。

藝術家不單單關心美之爲美，而且他是在跟衆人交談。既然如此，他必須考慮到群衆的道德力量。許多閱讀文學的人，欣賞藝術及電影的人，喜看話劇或愛聽音樂的人，都不能自然而然地洞見精神之美，可是這精神之美，對於眞正了解藝術，却十分重要。他們對藝術作品的欣賞，停留在感覺對象及感性知見的階層。若要使一個特殊的主題，以及一種特別的表達方式，受到正確的評鑑——就其道德的觀點而言——藝術家以及那些委託他的人，不僅要想到眞正的藝術愛好者，而且也要想到一般民衆之可能的反應。此項注意，特別適用於那些在民間流傳甚廣的藝術作品。

這兒我們應當提出一項警告，就是在這些微妙的問題上，不可冒昧地遽下斷言。只有當一個人對於一切心理的及社會的事實有了完全的認識之後，他才有資格下判斷，並且才能對教育藝術家的良心一節，提供具體的建議。任某一國及某一特定民衆階層可以接受者，在其他地方，若沒有限制的話，可能根本不容許。藝術家，以及在藝術的對話中接受藝術的人（聽衆、觀衆，讀者）應當了解自己的道德缺陷。如果他們要對一個主題具有完全的把握，則這一點十分重要，即使當初選擇主題及從事創作時，存有良好的動機，也是一樣。在整個過程中，都有道德責任存在。

3 宗教藝術

如果我們說，藝術首先應當爲宗教，爲天主的敬禮服務，這話可以說「雖不中不遠矣」。(註六九)

「在一切時代中，我們的教堂是藝術的中心，也是敬禮的中心。」（註七〇）當然，藝術不必須直接涉及敬禮。基督徒藝術，就其本身而言，不完全等於教會藝術，或宗教藝術（ars sacra）。然而在藝術與宗教之間，確存有特殊的相近性。教會禮儀一直是靈感及創造力的見證與源頭。以此爲動機的藝術作品，變成了適於敬禮天主的讚美歌。人類把他最珍貴的禮物和一切本領，都奉獻給天主了。禮儀中的歌曲和祭服，祭壇，聖器和設備，專門用來敬禮天主的聖堂，這一切都顯示宗教與藝術的相互關係，並反映了天主的光榮，及其自己的作品之美。

藝術家必須由信德精神汲取活力。他的心靈必須充滿它的富藏和它的美。如果他願意創造眞正的宗教藝術，他就應當具有偉大的信德精神。對於上一世紀之枯燥的宗教藝術，枯燥的神學和講道，大概要負一部分責任。（註七一）但是反過來也是眞的。關於天主聖言的教學和宣講，民衆的宗教熱誠、禮儀、和神學，莫不深切地依賴於宗教藝術的滋養。

宗教藝術的功用和義務，按照它的定義，就是提高天主的居處之美，增進那些聚集在教堂中的人的信仰及熱誠，幫助人敬禮天主，及祈求天上的恩惠。（註七二）

宗教藝術乃是宣講得救福音的重要媒介；在禮儀中特別重要。因此，它應當符合講道和禮儀的要求，但是要以它自己的方式，亦即以美的形式。最重要的，它應當在崇高的奧跡面前，表現眞正的尊敬，因爲它的任務就是宣揚並讚頌這些奧跡。它應效法天主的聖言，遷就那些卑微的人。一方面，它應當避免虛僞、膚淺、與俗氣；（註七三）另一方面，它應當使自己適應——在藝術所允許的範圍之內——信衆的感覺與鑑賞力。無疑地，這一切，要求於藝術家者實在很多。

繪畫、雕刻、及建築的工作，只應當委託給那些具有傑出的技術，並能表現眞誠信仰與熱情

的人：因爲這是一切宗教藝術的目標。（註七四）

教會藝術應具有活力。它必須積極地邁入時代精神，並在技術和使用材料方面，趕得上流行的水準。（註七五）

在一切時代，它都要本着時代精神，面對一切有活力、一切賦予生命力的東西，而且還要面對一般信衆的鑑賞和感覺。然而在一切時代，尤其在我們這個時代——一切都突飛猛進——宗教藝術在許多層面上都遇到了各種嚴重的問題。在藝術家和廣大的信衆及司鐸之間，很可能產生一種裂隙。藝術家對於超越的實在，十分敏感，並且跟時代之新的潛力互相一致；一般信衆及司鐸看慣了過去的藝術，而那些藝術，有時極爲平凡，甚至可能乏味。司鐸及藝術家，首先應關懷宗教藝術的革新——當然要在教會當局的指導之下。在這方面應當給予傑出的藝術家們某種的自由，某種大膽嘗試的權利。但他們的嘗試不可使得他們變得粗俗無禮。不管怎樣，若是沒有這種的藝術自由——如果我們採取較廣的觀點——則任何進步都是不可想像的，並且也決不能在合理的方式下符合現時代之要求。「眞正的」藝術的大膽，跟藝術的粗鄙，是不能相提並論的。

藝術家應盡力避免使弱者跌倒。不過，對於一切保守的、虛僞的人而言，藝術應是眞正大膽的，具有拯救力的絆脚石。最重要者，宗教藝術不可使那些追求崇高理想的高貴靈魂感覺厭惡。爲這個原故，聖部的訓令——我們已多次引證過——警告教會各級主管說：

他們應當嚴禁人們將那些二流的，奢式的塑像或畫像，加以複製，並展示在祭壇上，或懸掛在教堂的牆壁上，供信友敬禮。（註七六）

教會固然堅決反對那些平凡的教會藝術，那些無價值的，充滿感傷的作品——不幸這樣的作品非常普

遍——但她也不贊成那完全脫離傳統的，離奇古怪的，大家所不熟悉的藝術。「凡是好的、適當的，必是守舊與進步的眞正綜合。」教宗比約十一世清晰地表明了這一點。他的言論曾經引證在聖部的訓令中：

> 他提到了所謂新藝術之後，又加上了下面的重要言論：「我們曾多次跟藝術大師們及歷任教宗表達過我們的思想，就是我們希望，我們熱烈地渴望，我們只能願意……不要把這樣的藝術置於教堂之中……爲那些批准的、可敬的傳統之進步與發展做開大門，竭誠地歡迎它們，因爲它們在許多世紀的基督徒生活中，在非常不同的環境內，以及社會的、民族的情境中，提供了明確的證據、證明了，當人們在天才及信德的觀點下，去觀察、研究、習練那些藝術時，它們具有取之不盡的能力，去啓發新的、美的形式。」（註七七）

對於那些不熟悉的，信友無法接近的藝術，教會加以必要的約束。這種約束並不能免除藝術家教育和指導信衆的責任。他們越是甘願「將就信衆」，就越容易逐漸教導他們精確地評鑑藝術。（註七八）其理想是，藝術家與基督徒團體之間，互相充實、互相授受。唯有在藝術家與司鐸互相友善的氣氛中——因爲他們在各自的方式下，在彼此的交談中，跟信仰世界與藝術世界結合在一起，而且應當本着愛心，甘願爲人民服務——藝術天才方能扮演中人的角色。

在宗教藝術中，一切美術都指向祈禱，都引領人讚美天主。因而當這些美術被宗教藝術的光輝加冕之後，它們即到達了完美的顚峯。宗教藝術不斷地教導我們：人是天主的肖像，天主之美在人身上所發射的光芒，比着在人的藝術作品上所放射的更爲明亮。如果人在其做人的努力中，將其注意力集中於天主——至高的美——身上，則天主之美即在他身上大放異彩。

年老的米開郎基羅說，「圖畫或雕刻都無法迷住那些委身於天主之愛的靈魂。因爲天主之愛，曾在十字架上伸開雙臂，去擁抱他們。」（註七九）

三、從愛的觀點看人的尊榮

人是天主創世的最佳代表作。唯有在天主顯示愛情與尊嚴的觀點下，他才能完全了解一己的尊嚴和榮耀。每一個人都共同分享天主的尊嚴。如果一個人不知愛慕並尊敎天主的尊嚴，則他即不能相稱地讚頌天主。天主願意紆尊降貴，接受人的敬禮，因爲祂曾本着無限的慷慨，使人分享祂的愛情。天主賜予人的，以及人可以用來讚美天主的榮耀，乃是天主之愛情與尊嚴的反映。人應當本着謙遜和甘願服務的心情，使天主相信他的尊嚴，並且應當謙遜地尊敬別人，與人團結；這乃是人類一切榮耀的先決條件。如果不愛人，則對天主之愛無法盡善盡美。同樣，對天主之崇拜與讚美，必然要求人們互相尊敬。愛與敬是分不開的。

尊榮之隸屬於愛，正如因燈光之隸屬於燈火，或日光之隸屬於太陽一般。我們所愛者，必希望他獲得尊榮。我們所無法尊敬的人，我們也不能長久地愛他。爲此，在任何時代及任何地區，我們應當從愛的觀點去看尊榮。我們應當認爲它是受着愛的保護，是爲愛德服務。

1 基督徒的自尊與尊敬他人

尊榮之基礎及先決條件，是自尊，（註八〇）及尊敬他人，如果一個人不能自尊，則他不能要求別

人尊敬他。他沒有要尊榮的權利。如果一個人不尊敬別人，別人也無法眞誠地尊敬他。反之，如果我們不尊敬一個人，我們也就不會重視他對我們的尊敬。基督徒的自尊不是虛僞的自大，而是謙遜地感謝天主。它不是唱獨脚戲，不是以自我爲中心。它是懷着謙遜與感激的心情分享天主的愛——天主是藉着愛加給我們尊榮。我們是藉着天主的愛及尊嚴，才得有今天的成就，原來我們是藉了天主的愛與尊嚴的光。如果我們不能因了承認這項眞理而歡欣踴躍，我們即剝奪了天主的尊榮，因爲那等於說，我們沒有將天主賜予我們的尊榮，歸還給祂；因此我們也就沒有達到我們應該達到的水準。換句話說：我們「不成器」，因爲我們沒有成爲我們應當成就的模樣。希賢（Hirscher）談到這種不肯謙遜地承認自我的人說：

> 此種情境是如何可悲！那等於說，他對人所擁有的一切偉大恩惠，一無所知，毫無感覺，毫無心意。這是如何貶抑了人的靈性！何等麻木的心腸！奴役靈魂到了何種田地！絲毫不願作天主的兒女，不願跟天主聖子結爲兄弟，不願跟聖神合一，不願跟聖賢爲伍而繼承永生！（註八一）

希賢（Hirscher）認爲尊重與尊榮是天主之國的一種基本德能。近代以來，幾乎沒有其他道德神學家看出了這一點。

> 「古往今來，凡是懷着自尊的眞情感的人——都是聖人。」（註八二）

但是希賢（Hirscher）常視基督徒的眞正自尊，爲自謙與敬人兩德之必然的結晶，內心敬重人，則外表亦必有「尊榮人」的行爲。

基督徒之自尊與驕傲，其間相去遠甚，正像基督徒之謙遜跟自卑，可謂風馬牛不相及一樣。謙遜

是將我們所擁有的一切美善，本着喜樂及感恩的心情，歸功於天主。如果我們謙遜，我們必會由於能夠因天主而尊敬別人，感到喜悅。我們也會常常本着悔過的精神，承認一切罪惡皆咎由自取。如果我們以明亮而毫無偏見的眼睛，回看我們從天主那兒領受的美善，並且明確而無條件地承認我們的過錯和缺點，則我們的謙遜和基督徒的自尊兩者都是眞實的。眞心的和正當的自尊，在於絕不自視爲奴隸或無自由的決心，在於懷着謙遜及崇高的樂觀主義而爲天主的光榮發揮自己的潛能，在於決不放棄天主子女的尊嚴，一面要依靠天主的恩寵、努力自己日益相稱於天主永恆的光榮，一面也給對自我作眞實的評價，承認一己之才能和尊嚴的限度。

基督徒的眞正自尊應當表現於對人之尊敬，並由此而獲得證明。對別人之尊敬，比自尊更應無限制，更無阻礙才對，因爲察看別人的過錯，並不是我們當務之急，如同對我們自己的過錯所應該查看的一般（斐二1及以下數節；伯前三7）。

基督徒的自尊及敬人是以天主之愛情與尊嚴爲基礎。它們從這兒獲取了生命。因此，它們藉著崇拜天主的精神，而避免了一切對人的偶像崇拜，又藉着愛的光輝，而避免了一切冷淡與斤斤計較的態度。

違反基督徒自尊的主要罪過爲，誤解自己在天主面前的眞實價值，輕視天主賜予我們的恩惠，在思想、言語、行爲各方面的自我輕視。虛榮心，愚蠢的驕傲，企圖將自尊建基於可笑的外在條件，諸如身體的美或魅力，權勢、財富，甚至對天主命令的反抗上面。此種驕傲不僅違反謙遜之德。它也嚴重地違背了人類應有的眞正自尊。驕傲和自暴自棄，才是這人人所必具之美德的死敵。

同樣，因了外在的缺陷而輕視他人，乃是動搖自尊與敬人的基礎。道德缺陷確能減少一個人對自

己、對別人的尊敬。但是，人是按照天主的肖像而受造的，只要一個人仍舊蒙受天主仁慈的召喚，叫他接受永恆之愛的光榮，則那些過錯即不應把尊敬完全破壞。

有些人之道德特徵或性格，可以降低或完全破壞我們對他們的尊敬。因此對於這些道德特徵之錯誤的疑心及輕率的判斷，必定是導源於輕視愛德，或缺乏愛德，所以它們在性質上是重罪。在重大的的事件上，針對某一個人的輕率判斷是重罪，因爲它打擊愛德之重要基礎，而且又違反正義。「不要判斷人，你們也將不受判斷」（路六37）。

以微小事實爲基礎的疑心和不信任，並且不含有輕率的判斷者，通常只是小罪，因爲那行爲是不完整的。但是，如果錯誤的疑心具有很小的基礎，並且輕率地將這疑心告訴了別人，或是那些本來極其受人尊敬的人，如今被人懷疑犯了重罪，則我們的判斷就不會那麼溫和了。可是，如果疑心——在可能的範圍之內——不超越引起疑心的理由，並且被自覺地保持在純粹疑心的限度之內，也沒有萌發爲實際的輕率判斷，則沒有任何罪。（註八三）

對於一般人之輕微而普遍地不信任，符合愛德及明智的標準——尤其是以明辨爲理由，更是如此。不過仍需作明智的保留，這完全是爲了愛德。父母及上司，因了對其屬下的不信任，或毫無根據的疑心，很容易犯罪。他們應顯示最大的信任，但是另一方面，他們也應充分了解人性的軟弱，以及每一情況的實際環境，而常常提高警覺，以防止神修上的危險及罪過。

2　尊榮即是對應得的尊敬之佐證

天主曾經紆尊降貴，在世上展示了祂的愛情及尊嚴，使我們有目共睹。然而，祂也要求我們光榮

祂，明顯地表示對祂的尊敬。的確，按照祂的意願，我們應在永恆中，以有形的方式，反映祂尊嚴的光輝，並永遠沐浴在祂的光榮之中。因此，內在的尊敬要求我們表示出來，用言語及行爲讚美祂、光榮祂。分析到最後，既然造物者和救世者將讚美和尊榮賜予人類，人類也應報之以光榮和讚美。

對別人表示尊敬，有各種不同的方式：以基督徒的禮貌對待人，別人不在場時，讚美他，承認他的優點，別人不在場時，宣揚他的長處，逢人說項。尊敬應當清楚地顯示在我們對待別人的全部行爲中。窮人也是基督的弟兄，我們對窮人施捨時，也應對他們表示尊敬，（參看雅二2～6）

尊榮乃是我們內心對別人之高度尊重的外在表現，然而它也是這敬重的一種保障。所以尊榮，在理論和實際上，都具有宗教的、社會的、和教育的重大意義：

(1) **宗教利益**：基督徒應當認爲，給予人的尊榮是建基於給予天主的尊榮上。這即是我們互相尊敬的基礎，並且我們給予別人的尊榮即是這種尊敬的表現。它跟我們在敬禮中給予天主及聖人們的尊榮密切地結合在一起。圓滿地朝拜天主的愛情及尊嚴，不僅含蘊着敬拜天上的聖人，並且也含蘊着我們給予今世「聖者」的尊榮——及其宗教的指向含義。我們將這尊榮加給受聖化的人，教會的成員，受洗者，因爲它們含蘊在天主的愛情及尊嚴之中，基督奧體之每一個成員的光榮，即是整個基督奧體的光榮。基督是我們的光榮，我們大家的光榮，我們必須在各肢體身上光榮基督。

(2) **社會利益**：尊榮是一項崇高的社會利益。沒有尊榮的團體，以及對尊嚴漠不關心，其成員彼此不知互相尊重的團體，它在結構上一定缺少深度和穩固性，一定缺少基本的社會和諧——表現出來的愛。爲了團體的原故，每一個人需要尊榮，爲的是他能在團體中有效地工作，有效地成長。

企圖藉着人們的歡呼而獲取個人榮耀的自私自大，根本就不是眞基督徒的思想和態度：他單

單希望爲了共同的事業，而受到鼓勵，以便繼續與別人合作。他單單希望在勸告和鼓勵別人時，受到支持。（參看格後五～六）（註八四）

一個過着純潔的生活，沒有惡行和罪過的人，對自己是有好處的。但是進一步保存自己的榮譽的人，即是顧念他人，因爲正如善良的生活對我們自己是必要的，同樣良好的名聲爲別人也是必要的。（註八五）

凡是輕視自己的良好名譽的人，按照聖奧斯定的意見，他即是「靈魂的謀殺者」，他的行徑「不僅不智，而且殘酷」；即使他說他在天主面前良心清白就够了，說也等於白說。（註八六）

人們在惡名中活得越久，則汚穢在他們看來越是不算一回事，並且因此，也就不覺得那麼可怕了。（註八七）

尊重自己的名譽，特別在無信仰的氣氛中，乃是一種傳道工作（伯前二12；三16；四15～16；得前四12；羅十二17；斐四5）。

(3) **教育的利益**：保存自己的名譽，以及互相表示尊敬，在教育上非常重要。別人的道德生活和美譽，以及我們因了善行而獲得的讚美和尊敬，對於我們是不可或缺的道德動力。在好人中間爭取名譽，在道德上是值得重視的。對於一個在神修方面不成熟的人而言，榮譽的觀念可能構成一項有力且有效的附加動力，因爲他的中心動機——基本上是屬於基督徒的——過於軟弱。

當烈情的火燄吞沒一切內在制約時，丟臉或恥辱的威脅可能是最後的堤防，足以保護人免於墮落，使人不作那些將來要深深懊悔的行爲。（註八八）

如果一個人喪失了一切榮譽，如果他在世界上所遇到的，沒有別的，只有輕視，則他很容易受到一種

誘惑，就是按照這種羞恥的典型去行動。他會在自己心裏，接受這種羞辱，而且實實在在作出可恥的行爲。基本上他仍具有榮譽感和自尊，

如同羞恥感一樣，能夠成爲他的盾牌，以及迫使他進步的動力。(註八九)

如同在我們回頭的開始，天主事先帶着豐富的恩寵，前來接近我們，同樣，我們應當迎上前去，接近陷於罪惡的人，以便幫助他重新站立起來，那些跌倒的人，往往需要此榮譽的標誌，才能再一次恢復自身的天主子女的尊嚴。在這種方式下，我們可以預先尊敬每一個人，視其爲天主的肖像。這樣的尊敬，他如今也許沒有資格獲得，但他在明天回頭改過之後，也許就有資格獲得了。

當然我們不可給人一種印象，就是我們尊敬惡人，如同尊敬有德者一樣。我們之尊敬別人及保護別人的榮譽，其目的應是爲了鼓勵善人，警告惡人。

教育方法少不了利用個人健全的榮譽感。譴責和懲罰應當引發和刺激榮譽感，而不是爲扼制它。對天主的一切兒女表示尊敬，乃是一種極大的教育力量。

3 基督徒思想中的榮譽結構及法則

尋求、給予、以及接受尊榮，應有良好的基礎和保障，以便避免危險、偏差、和失敗。(a)榮譽應當以眞實的功德，實際的價值爲基礎。它們應當掙得尊敬，反映天主的聖德與光榮。(b)人間的尊榮應當帶有基督之十字架的標記。

a 尊榮之眞實基礎

表示尊敬和尋求尊榮，應有內在的基礎去支持它們。此基礎是內在的價值，人們應在各種方式下表現出這種價值，這樣才有資格獲得高度的尊敬。尊榮具有三種主要的基礎：

(1) 尊敬和尊榮之最有力、最普遍的動機，乃是天主在人身上的肖像——在本性界和超性界。因此，如果我們尊敬外表的優點，如美麗、技術、肉體的本領，財富、超過人之不可讓予的尊嚴，或者勝過其作爲天主子女的尊嚴，則我們離開基督徒之尊榮和正直的理想和精神，就相去太遠了。只有當一個人是恩寵的產兒時，他才應獲得至高無上的尊敬。但是有一點，就是關於這一節，我們無法下一個嚴格的判斷。分析到最後，我們應當特別使罪人知道天主爲他預定的地位——天主以其無限的仁慈，不停地召喚他，使他重獲天主之友的尊榮。這個目標是不能藉着冰冷和傲慢的蔑視而達到的。雖然他的罪惡應當得到這樣的輕視，但是我們應當跟救世主的恩寵合作，給予他極大的尊敬，俾能激發他的榮譽感，使他追求眞正的尊榮——因爲救主的愛被及罪人，並帶給他大量的尊榮。賜於罪人的每一項恩寵，不都是預先付給他的尊榮嗎？

(2) 尊榮的一項重要基礎，是好的道德生活。這兒特別注意的，是值得尊重的普遍價值。然而最重要的是走向天主的生活。天上的聖人——其唯一的榮冠是天主的光榮(參看默四10～11)——應當獲得特別的尊榮，因爲他們曾在孝敬天主的工作上，忠信到底。其次是世界上獲有司祭品的「聖賢」。重視放蕩者或無賴如同重視美德的典範一樣，或是尊重教外人及叛教者如同教會的成員一樣，那一定是破壞尊敬及榮譽之道德秩序。嚴格地說，唯有「尊敬天主」的人，才有資格獲得別人的尊敬。唯有把天主聖意當作自己的榮冠的人，才能從天主手裏領受現世的及永恆的光榮之報酬。(註九〇)

(3) 一切職業，就其眞正爲團體服務而言，皆有資格獲得尊敬。連那些職位極高的人，也應藉着

爲民服務，而尋求榮譽。團體中每一位成員，應當按照其服務的程度，而尋求並接受尊敬。然後團體才能獲得圓滿的尊敬。一切身份和職業都應期待尊榮，但是它們應當滿足於人們按照社會秩序之整體給予他們的尊榮。

我們應特別尊敬上司的職務，因爲它是天主的工具，代表天主的王權。所以我們應當尊敬世界上一切合法的權威（羅十三7；伯前二17；德十20及以下數節）。更值得尊敬的，是那些擁有精神權威的人，尤其是司鐸們，因爲天主祝聖了他們，叫他們爲天主的光榮服務。（德七29及以下數節；路十16；得前五12～13；弟前五，17及以下數節）聖經上特別强調尊敬父母，因爲他們以一種獨特的方式反映出天主，造物者。最高主宰的光榮（出二十12；肋十九3；二十9；申五16；二十七16；多四2及以下數節；箴二十20；三十17；德三1～16；瑪十五4；谷七10）。老年人，因了他們獨特的生活經驗與地位，應受特殊的尊敬（肋十九32；箴十六31；弟前五1～2）。

我們因了上司的地位而給予上司的尊敬，直接反映到最高的主宰天主那兒。所以對於那些比較不相稱的權威代表，我們也不可完全不予敬重。不過，很明顯地，忠實地爲團體服務的上司，給予他所代表的天主更完美的光榮，因而應當獲得更大的尊敬。

b 在十字架之陰影下的尊榮

尊榮是以事物的性質爲基礎。如果尊榮要在基督徒之超性的道德秩序中佔有席位的話，則它必須接受痛苦的洗禮。它必須站在十字架的陰影之下。決不可因爲有涉及十字架的危險，而把尊榮揚棄。事實上，企圖遏止或壓抑對尊榮之自然的欲望或衝動，便等於是爲罪惡及無價值的存在，或罪惡的野

心，開啓大們。我們應當效法被釘十字架的基督，使我們對於尊榮的欲望，成爲正當而健全的。

(1) 獲得尊榮之前，應先流汗，工作，及服務，凡是具有眞正榮譽感的人，不能因了不勞而獲的尊敬而歡樂。我們應當重視贏得尊敬的價值，勝過接受尊敬本身。

使榮譽的功績靠榮譽本身而滋長——在某種程度上——不會比使光明靠它的反射而增大，要高明多少。(註九一)

(2) 如果說尊榮要常常反映愛的光輝，那麼它也應當靠着愛的犧牲精神而獲得滋養。有些時候，我們應當因了愛德精神，而放棄尊榮。我們也應當犧牲自己，保衛他人的榮譽。如果我們沒有贏得尊敬的必要價值，並且在這種情況下，接受人的尊敬可能製造惡表，則我們即應拒絕尊榮，即使這樣作對我們不利，也是一樣，榮譽常應準備着爲社會服務。

(3) 爲了天主之國的原故，我們應當常常準備忍受壞人的侮辱，和善人的誤解。我們應重視作被釘十字架者之門徒的光榮，勝過人們的尊敬。基督——令人跌倒的石頭，無信的建築者所揚棄的——乃是信者的光榮（參看伯前二7）。基督徒之榮譽的徽章和光榮的保證，乃是十字架，以及被釘十字架的基督之自願忍受屈辱（參看斐二7及以下數節）。我們永恆的尊榮及眞正榮譽之深邃而豐富的泉源，是基督的十字架（迦六14；格前二2）。「凡要誇耀的，應因主而誇耀。」（格前一31）。

凡是過於關懷世人之讚美的人，他即無法認得出眞正的光榮。眞正的光榮在於追隨基督——爲自己的弟兄服務（參看若十二26；路二十二27；瑪二十三8及以下數節）。世界對於基督之忠僕的蔑視，比着世人所給予的一切歡呼，還要光榮無限倍。

如果你們爲了基督的名字，受人辱罵，便是有福的，因爲天主的光榮及德能，及祂的神，就

安息在你們身上。（伯前四14）

我們之了解來自天主的光榮——無限偉大，不可言說，並能給予我們極大的快樂——應當使我們對於人的一切尊敬，全不放在心上。可是我們應當設法毫不吝嗇地，利用榮譽爲別人服務，因爲天主賜予我們的諸般恩惠，主要是在我們爲天主之國服務的時候，得以證實。所以個人之某種限度的榮譽，是不可缺少的。

(4) 有一點我們應當十分留意，就是我們的服務和善表，必須在人面前反映出天主的光榮，俾使耶穌的教言得以實現：

你們的光應當在人前照耀，好使他們看見你們的善行，光榮你們在天之父。（瑪五16；參看弗五8及以下數節；伯前二12）

另一方面，我們也要常常小心，不可單單爲了我們自己的光榮而行善。就我們自己的光榮和滿足而言——如果我們單單想到這些——我們行善時，應當「保密」，免得因了錯誤的動機，使得我們的善行勞而無功(瑪六1及以下數節)。人們的讚美永遠不可作爲我們行動的中心動力或基本動力，我們行爲的中心動力是愛德，但是我們應當維持在十字架之陰影下的榮譽，及指向天主之更大光榮的榮譽感，並把它們當作內在的、有價的、支持基本動力的附屬動力。愛天主的動力，應當含蘊其他一切動力，並賦予它們以活力。（註九二）

4 關於榮譽之主要義務

a 保持自己的榮譽

一個基督徒，爲了正當的動機，不僅可以保存並衛護自己的名譽，而且可以尋求並接受別人的承認。但是他的榮譽感及謙遜應當禁止他設法叫別人承認他所沒有的優長。過分地追求榮譽，乃是一種不良的野心，是一項罪過。如果一個人由於過度尋求人的尊敬，而加給別人或團體，重大的損害，或者如果他的動機嚴重地變了質，以至於他寧要人的讚美或名聲，勝過天主的光榮，則他即犯了重罪。

對於自己的榮譽，漠不關心，無所謂，這種態度，如同不當的野心一樣，在道德上也是有問題的。有的人是有一種基本上不良的社會態度，或者輕視他人的意見，違反愛人之德。這樣的態度更是不妥了。

有些榮譽，我們自己沒有尋求，別人却要加給我們。如果我們自知沒有資格獲得它們，我們即不可接受。我們應當拒絕那些榮譽——除非是我們的拒絕行爲對於天主之國的事業會有不良的影響。萬一有這樣的情形，我們應盡一切力量，使我們自己有資格接受那樣的榮譽。不是由自己掙得的尊敬，應使我們感到不安與羞愧，而不是使我們喜樂的基礎。但是一個人的名譽——如果不涉及別的事情——應當保存，即使他在內心或在客觀方面，也許沒資格享受這樣的美名，也是一樣。這乃是基於一個人之社會責任的要求。不過，爲了使這保護過分榮譽的行爲不退化成僞善，他應當努力追求賺取榮譽的價值，彌補榮譽和事實之間的裂痕，並且應在天主及人面前，深覺慚愧。

一個人無論在什麼情況下都不可使用謊言或卑鄙的手段去保存，或挽回自己的榮譽。可是在某些情況下，如果名譽受到了威脅，可以使用內心的保留，保護名譽，只是不可製造幻覺，叫人家以爲他

有特殊的德行。

自我輕視，如同自大一樣地違反誠實。

具有眞正榮譽感及羞恥感的人，不可用明顯的或不明顯的方式自我炫耀。但我們可以爲了正當的理由——聖保祿提供了明顯的例子（特別參看格前九；格後三；迦一～二）——明智而謙虛地指出，我們靠着天主恩寵的幫助，所行的善事。

保存和衛護自己榮譽的義務，就其本身而言，是重大的；有些人，他們在社會秩序中的影響力，大半繫於他們所享有的良好名譽；這些人的義務，特別重大（例如父母、師長、司鐸、上司、官員，等等）。但這決不是說，我們應當堅持細瑣的區分。有些偶發事件，實際上不會影響一個人的榮譽或名聲。一個懷有愛德精神的基督徒，不必將它們放在心上。

事實上，基督的門徒往往應當沉默地忍受別人對他的辱罵——只要他的榮譽及社會活動沒有遭受破壞的危險。

不管在什麼情況下，以辱罵對抗辱罵，即是違背基督的精神（路六28；伯前二23；格前四12）。基督曾教訓人說，如果有人打你左臉，你要把右臉也轉給他（瑪五39及以下數節）。這條命令只要求人行爲謙虛，而非要求人按照字義去作。這一點，從耶穌自己拒絕法利塞人的侮辱這類事件上，可以看得清清楚楚（若八48及以下數節）；還有，當大司祭的僕人給了耶穌一個耳光，犯了重大的不義之罪時，耶穌曾經鎮定而莊嚴地反駁他（若十八22～23）。

在極其重要的情況下，享有崇高地位的人（事實上每一個體可以說都一樣），不僅可以，而且也許有義務，保護自己的名譽，反抗不義的攻擊，甚至可以訴諸法庭，要求補償。當然，這樣的作法，

如同一切衛護個人尊嚴的行爲一樣，是有條件的：(1)對於人的判斷和人的榮譽，應具備一種根本的、原始的中立態度，而這種態度應是導源於對天主之尊榮及判斷的自覺（參看瑪五39及以下數節）。(2)保護榮譽的行爲應當爲了服務社會。(3)常常保持和解的願望。(4)不可單單關心自己，也要關心別人的權益，甚至關心冒犯我們的人。

如果被冒犯的人當時採取了不義的行動，違犯了對方的榮譽，則他保護自己榮譽的行爲，就失掉一切道德意義了。不過，無論在什麼情況下，當一個人受到不義的攻擊時，若是他爲了自衛，而反擊對方的名譽，不能算是犯了罪。他可以使用客觀的方法，加以反擊，以證明對方的指控沒有根據，指控者不值得信任。顯然地，我們不可超越眞理及正當自衛——爲保護榮譽必要的自衛——的限度。(註九三)

依照基督徒的榮譽概念，很明顯地，決鬪不能作爲自衛的正當武器。更不可把它當作恢復眞正榮譽的一種手段。

b 尊敬他人

每一個人應當按照他的眞正價值，而受到尊敬：「該尊敬的，就尊敬」（羅十三7），這句話包括每一個人，因爲他是人，每一位基督徒，因爲他是基督徒，每一位上司，因爲他有崇高的地位，每一個善人，因爲他有德行（參看德十27～30）。唯有「愚人」不得受尊敬（箴三35；二十六1及以下數節）。表現尊敬，在團體中，是愛德的光輝與支柱。因此我們應當特別尊敬那些跟我們密切生活在一切的人。妻子應當尊敬丈夫，丈夫應當尊敬妻子（弗五22及下面數節；伯前三7），子女應當尊敬

父母，父母應當尊重子女。

我們應當尊敬別人，勝於尋求別人的讚美及尊敬：

論兄弟之愛，要彼此相親相愛；論尊敬，要彼此爭先。（羅十二10）

的確，別人所能給予我們的尊敬，是以他自己的價值及榮譽爲基礎。進一步言，尊敬別人時，我們沒有驕傲和自私的危險，但若涉及我們自己的榮譽，則這種危險就常在左右。

不但是個人應受尊敬。我們也要以特別的方式尊敬團體，尤其是慈母教會。我們應尊敬教會，並且跟別人聯合一起，保護她的榮譽。尊敬上司常常暗含着尊敬團體。

我們之接受並承認別人，再加上讚美的言辭，往往會激勵他們向善。在鼓勵別人，給人應得的讚美時，我們不可顯得吝嗇。還有，如果揭發別人的過錯不會導致好結果，而且爲避免惡表也沒有必要，我們即不可用這種辦法反擊。不管在何等情況下，反擊或反駁，決不可淪爲辱罵與輕蔑。讚美也不可演化爲阿諛。

口出惡語，嚴重地侮辱人，其本身是重罪。「誰若向自己的弟兄說「瘋子」，就要受火獄的罰」（瑪五22）。

注意：在某些階層，及我國人民之教育程度較低的圈子裏，經常使用粗俗的言語。在這些人中，一句粗魯話，紳士們聽起來非常可憎，可是他們却認爲只是一種反駁或糾正，至少不認爲是重大的罪過。當然我們應當努力以基督徒的尊敬和禮貌，取代這種粗俗的言語。（註九四）

嚴重傷害榮譽的行爲，不只限於實際上使用罵人的語言。拒絕向人打招呼，也可以損害他的榮譽。因此，故意以敵對和輕蔑的態度，不答理人，也不作其他尊敬的表示，在某些情況下，可能嚴重

損害他的榮譽。

因人辱罵或拒絕表示尊敬而造成的損害，必須賠償。在一般的情況之下，主動表示適當的尊敬，即足夠了。但是爲了賠償特別嚴重的侮辱，應當公開道歉。如果受到不公平責罵的人堅持不肯罷休，也沒有別的辦法使他和解，或者他受損的榮譽及社會地位要求對方公開道歉，在這些情況下，也應當公開道歉。公開的侮辱要求公開的補償。但是，一般而論，更好等待對方氣消之後，再行道歉。有些時候，可能需要第三者從中和解。在不當的時刻拙笨地求和，可能是火上加油，引發進一步的侮辱。

如果雙方互相侮辱，以至於一方的攻擊抵銷了另一方的攻擊，那麼在正義上就沒有義務賠償榮譽的損失了。不過，在愛德方面雙方都有義務在可能的範圍下，互相表示尊敬，以求和解。

C　保存及衛護鄰人的榮譽

我們不僅要對自己的榮譽負責，並且也要對我們隣人的榮譽負責。我們應當盡可能地，並且按照別人所應得者，衛護並積極促進別人的榮譽。違反我們對別人的榮譽之重大過失，有下列幾種：(1)誹謗與讒言；(2)搬弄是非；(3)聽——帶着贊成或高興的態度——誹謗，讒言、搬弄是非，並且毫不負責地允許它們。

(1)　誹謗與讒言

誹謗是以毀壞別人的名譽爲目的而發出的虛假或誇大的言論。讒言是沒有根據而說別人的壞話，破壞別人的名聲，即使他的話在形式上是眞的，也是一樣。

1　**原則**：誹謗與讒言，就本身而言，是相反正義與愛德的大罪。榮譽，對個人與團體，都是一種極爲重要的精神財富；因此損害榮譽，就其本身而論，比偷竊的罪惡還要重大（參看箴二十二1；羅一29～30）。讒言，如果是出於惡意，便是重罪，不僅如此，如果是出於自覺的疏忽，也是重罪。這項罪惡的輕重，要視對榮譽的傷害，被害人所受的痛苦，他在職業效率上所受的損害，以及可能的物質損失（丟掉職業，生意破產，等等）而定。損害的程度，不只繫於謗言，而且也繫於誹謗者，聽誹謗者，以及受誹謗者的環境。

在客觀方面，誹謗的罪惡比讒言的罪惡，更爲重大，誹謗者的主觀態度也比讒言者的態度，更加惡劣。因此我們對誹謗罪的譴責，根本上應當更爲嚴厲。理由很明顯：它不僅違反了別人對榮譽之有條件的權利，而且違反了他的絕對權利，並且是以說謊的方式。

一個人可能不用言語，而用別的方法，犯讒言或誹謗的罪過。惡意的沉默，故意的曲解，輕蔑人的善舉，甚至在意向和事實上表示輕蔑之讚美方式，這一切都能跟讒言或誹謗相等。

傳播別人之自然的或身體的缺陷，就其本身而言，至少不算是重罪。一般而論，揭發重大的罪行是嚴重傷害別人的名譽。同樣，懷着誹謗的意圖指控別人犯了一項重罪，也是嚴重地傷害別人的名譽。不過，控訴一個極度受人尊重的人，或一位受人尊敬的上司，說他撒謊，或常常飲酒，或是散佈謠言誹謗他的父母，或他的背景，或是作其他類似的指控，可能是重罪。另一方面，如果沒有理由而控訴一個已經惡名在外的人犯了重罪，可能只是小罪而已。

間接誹謗，譬如說，「我不願傷害他的榮譽」……「如果我把我所知透露一小部分的話」，其破壞力往往比着直率地陳說事實，更爲强大。好在人們對於許多人的暗示或間接誹謗，不太認眞。

以不正的手段剝奪全家，或剝奪宗教團體的榮譽，是特別不道德的。可是，如果肯定整個都市，或地區，有許多盜賊，許多通姦的人，許多人打胎，至少不是重罪。（顯然地，無論在何種情況下，不可建基於由告解聖事中獲得的資料。）

死去的人對其名譽仍有權利，只是名譽的損失已無法傷害他們本人了。懷着信德死去的人，應受尊敬。由於他們可能進入天主的光榮，因此我們應當小心，假使沒有必要，不要講論他們的罪惡。事實上我們對死者的評論應當常作保留，因爲他們已經面對全善的天主的審判了。揭發他們的過錯往往會使人跌倒，或影響他們的親人，而他們親人的名譽是我們應當尊敬的。因爲我們已經說過，不僅個人有權保持名譽，家庭也有權保持名譽。所以作家們不可毫無保留地隨便傳播上一代死者的醜聞。

重複人家的讒言，同時加上一些「大家都說」，「有人說」，「如同他們所說」，這類的話，表示他並不認爲那種批評一定可靠，或絕對可信。這些批評之爲大罪或小罪，要看聽衆接受他的話的情形而定。如果轉述人預知，有人會信以爲眞，而使受批評者的名譽實際上受到傷害，則他的評論可能是重罪。

揭發一項秘密的過錯，即使在「守密」的條件下，只對一兩人說的，也可能是重罪。如果一個人那樣作乃是有意說人壞話，或者他沒有眞正準備守密，他就犯了這樣的罪。不過，若是把秘密告訴一位成熟而明智的人，以求減輕負擔，或是尋求明智的意見，則根本就不是讒言了。

2　原則：揭發別人隱秘的過錯，在有些情況下，能夠是合法的，甚至是有義務的。例如：爲了保護團體，自己，或別人，以免受到不公正的傷害，或是爲遏止惡人不再作惡，或是爲有效地使他改過遷善，則必須揭發他的罪行。

理由是：如果一個人曾經作過不名譽的事，則他對自己的名譽的權利，只是有條件的了。他之享有這項權利，只因爲從整體方面看，保存榮譽——在內裏這是他不應得的——對他本人和對團體是有益的。

但是，如果一個人自以爲有義務揭發別人隱秘的過錯，則他應當小心地衡量自己的動機以及傷害人的危險——這是常應考慮到的。許可一個人揭發傷害別人名譽的事，是爲了保護自己，使自己在名譽及財物方面不至受到不公平的損害，不過爲能獲得這樣的許可，在他可能受的損害與別人名譽的損失之間，應有某種的比例。無論在什麼情況下，若是別人的罪惡與過失不再對人有害，並且只是爲了藉着別人損失名譽而大發其財(例如淘汰公平的競爭或誠實的競爭者)，則不可揭發別人的罪惡與過失。

在有些情況下，可以揭發騙子，免得他們傷害人。假定兩個人訂了婚，其中一方具有重大的隱秘過錯或缺失，而又無法阻止他們締結不幸的婚姻，則可以將一方的過錯告知另一方。如果一個人有受誘騙的危險，則幾乎常常可以將秘密告知有危險受誘騙的人，或他的父母，或他的老師。

我們可以提醒雇主或家主，告訴他一個雇工或家僕有偷竊的習慣，以便保護工廠或家庭，免得因了竊盜而遭受重大的損失或痛苦。不過，假定那雇工或僕人有危險遭受更大的損失，無論是物質的或精神的，則不可揭發。

投票人有權知道關係候選人的資格的適當資料。因此他們有權知道候選人的過錯或缺陷，以確定他是否有資格當選。對於他的候選資格毫不相干的秘密過錯或過去的罪惡，那完全是另一回事了。此種「私下的名譽」，無論是對於候選人，或是對於任何個人，都是不可侵犯的。事實上候選人或公務員，在這些私人的問題上，比着一般的百姓，更有權利維護名譽。

如果有人以歪曲的方式公佈了傷害別人名譽的事件，則我們的愛德上可能有義務說出全部事實，以減輕被害人所受的損失。特別是當一位公職人員的名譽遭受危害時，更是如此。

3　**原則**：爲了任何正當的理由，我們可以談論社會上人人皆知的問題——儘管它們對某些人的名譽有損，也是一樣。不過，把這些事情當作閒談的資料，而沒有任何正當的目的，通常應被視爲小罪，至少是一種缺失。

家庭、機構、修女院，或類似的封閉團體之成員所有的不良行爲——如果只有這團體的人知道——不可外揚。每一個這樣的團體，每一個家庭，都有自己的秘密，不可向外人道。

有人說，如果一個人爲了某種罪過被法院判了刑，那麼關於這件行爲，及其與這行爲相關的各點——爲了補償他的罪過——他的名譽已經破壞了，但是在其他方面，他的名譽却沒有破損。因此，一般而言，前者可以公開談論。然而就連一個被判了刑的人也有獲得慈悲的權利。所以，如果他的罪過被遺忘了，或者如果他企圖在一個沒人認識的地方開始一種新的生活，那麼重新揭發他很久以前的，或者已被遺忘的罪行，能夠是相反愛德的重罪。當然，只要那罪犯對於團體仍舊是一個威脅，則他沒有權利要求別人愛護他已喪失的名譽。

我們不可能定出一條一成不變的規則，用以確定，一件破壞名譽的事實，在什麼時候，並且被多少人知道之後，才可以公開討論。但是，在它實際上成爲公開討論的對象之前，我們自己不可以開始談論它，以爲別人一定不會保持沉默。（註九五）當然，如果談論有害別人之名譽的人眞的在想，那人的名譽反正不久即被毀掉，則我們不可輕易假定他說的閒話構成大罪。

若是在某些環境下，討論公開的罪惡，既不傷害別人的名譽，也不傷害對鄰人的愛德，那麼只要

有合理的動機，即可討論那些罪惡。這樣的談話並非「閒話」，因爲有時候懷着仁慈的態度說出來，比着陰沉沉地保持緘默，更好。

如果每一位基督徒給自己定下一條規則，就是當他沒有迫切的理由而談論別人的過錯時，他就爲那人作一次祈禱，這樣作在道德上是正當的。這樣他的良心會變得敏銳一點，可以使得他單單在愛德中並且爲了愛德，才談論別人的過錯。我們鄰人的過錯與罪惡，對我們的首要意義是，我們應當具有慈悲之心。

(2) 搬弄是非

一種特別有害的讒言，是搬弄是非，其目的是破壞兩個朋友之間的愛情。搬弄是非者的動機，是將受害的一方排擠掉，而在他朋友的友情上取代他的位子。他所關心的不是破壞名譽，而是破壞別人之間的愛情或友好關係。爲了達到這個目標，他首先注意的是，將乙方所說的一切對甲方不利的言語，轉告甲方。他也能十分老練地將一方身體的缺陷和道德的短處暴露出來。

搬弄是非，像讒言一樣，就其本身而言，是相反愛德及正義的重罪。

搬弄是非的，和一口兩舌的人，是可咒罵的，因爲他們使許多安享和平的人喪亡。（德二十八13；參看羅一29～30）

特別叫人看不起的是那些匿名的搬弄是非的人和說讒言的人。對於匿名的信件，不但不應信任，並且在重視名譽的圈子裏，根本不應當理它們。

在努力贏得一位朋友的愛情與幫助時，我們可以讚美他的優點，並拿它們跟其他一切可能的缺點

作一對比。但是揭發別人的缺點——如果它們是隱秘的，並且對任何人都沒有危險——那即是讒言，或搬弄是非。如果有一第三者企圖用搬弄是非的手段破壞別人已訂的婚約或友誼，那麼在必要的情況下，我們可以揭發他眞實的缺點，以便使他不公正的陰謀歸於無效。很明顯地，我們必須保持必要的節制。

破壞危險而有罪的友誼，即使涉及揭發秘密的過錯（只要爲達到這項目的是需要的），那就不算是搬弄是非，而是一項愛德行爲。

(3) 不負責任地參與讒言：允許、聽

①若是一個人以自己的態度——即使是以沉默——有效地引誘別人犯讒言之罪，就事論事，他已犯了相反正義與愛德的重罪。如果一個人聽別人說讒言，而不盡力去反駁它——假使他很容易那樣作的話——他即是共犯。此罪惡之重大性（一般而言，它是違反愛德，而不是違反正義），不僅導源於破壞名譽之嚴重性。它首先是導源於一項事實，即聽話人實在能夠制止說讒言的人。有時候一個人害怕，他若設法制止，反而會使得說讒言的人加强決心破壞別人的名譽，在這樣的情況下，他就沒有制止讒言的義務了。我們往往可以用强調的沉默，或乾脆離去，以表示不喜歡聽，這樣作也就夠了（參看箴二十五23，普及本）。有些時候，更好允許說讒言的人繼續說下去，直到他無話可說爲止，而不要去打斷他的話。如果我們預知，完全的故事比着導言式的暗示害處更小，我們即可採取這樣的辦法。

②上司（父母、本堂神父、修院的院長），在愛德及正義方面都具有阻止讒言的特殊義務。他們

應當在自己的權限內，一方面保護屬下的名譽，另一方面也保護屬下不犯讒言的罪過。

③喜歡聽讒言的人，犯有（就其本身而言）相反愛德的重罪。不過我們應當注意，由於人性的軟弱，即使一個人根本不喜歡讒言的不義，也可能無法控制自己，而對於表達讒言的智慧與戲謔，縱聲大笑。

(4) 補償因讒言與搬弄是非所造成的傷害

說讒言者應當盡力賠償別人名譽所受的傷害，及其物質方面可能受的損失。他的補償義務之大小，要看他預知因了他的不義行爲別人受傷害的程度而定。

補償破壞名譽的罪過，應當採取恢復名譽的形式：在誹謗的情況下，應當清清楚楚地撤回虛假的指控；在讒言的情況下，應當盡一切力量消除那不公正的言論所能造成的惡果，一個可能的方法是使用混合的心中保留（例如，「我本來沒有權利說這件事」，或者，「關於這件事，我搞錯了」），或者——這大約是最好的辦法——巧妙而溫和地誇讚被害人的優長。

被讒言傷害的人所受的痛苦與折磨，應當用道歉的方式來補償。通常而言，暗含的道歉，亦即積極地表示尊敬與愛德，也就够了。在可能的範圍內，應先道歉，然後再補償名譽。

對於名譽的傷害，以及被害人所受的痛苦，其本身是無法用金錢補償的。但是在某些情況下，如果不可能恢復榮譽，那麼獻上一些物質的禮品作爲賠償，可能是很適當的。不可按照我的意見，被破壞了名譽的一方，不能說只因爲他沒有遭受物質的損害，就沒有權利要求對方以物質賠償了。(註九六)

如果讒言給被破壞名譽的一方造成了物質的損害，那麼賠償的義務跟其他以不正當手段損害人的

情形，是一樣的。

說讒言者第一次說人壞話時，一定有人在場，名譽的賠償至少要延及這些人。在可能範圍內，也應延及那些聽到第一批人傳述的人，因爲說讒言的人——就其所能預知者而言——是一切進一步損害之有效且有過的原因。（註九七）但是主要的義務落在那些複述故事者的良心上。在這件事上，通常唯有後者跟聽他們轉播壞話的人互相認識。

如果一個人用壞話傷害了別人的名譽，那麼當他一覺察到自己說了不應當說的壞話時，即應設法阻止進一步的傷害。當然，很可能在主觀上他沒有不義。事實上他也許只是漫不經心，並且誤認爲他的批評是正確的、合法的。然而他一旦自知不義，即應阻止惡言的流傳，正像一個人漫不經心地放了火，應當負責把火滅掉一樣。如果他故意疏忽，不在適當的時刻收回他的假話或壞話，他就應當像不義的說讒言的人一樣，賠償別人名譽的損失。

那些單單聽取讒言，既不阻止，也不參與的人，至少沒有賠償損失的嚴格義務。

犯有破壞別人名譽之罪行者，有時候暫時地或永久地脫免了賠償損失的義務。其主要原因有下列幾種：不可能，已公開，遺忘，停止，名譽已恢復，沒有相信。所以，如果由破壞名譽所造成的不義不可能賠償，則賠償的義務即告終止；如果因了其他消息，不名譽的事實已經公開（這點只能對讒言而論）；如果完全遺忘了；如果受害的一方自願地、合法地放棄了要求賠償的權利；如果他的名譽實際上在另外的方式下已經恢復；最後，如果根本沒有人相信他的讒言（或誹謗）；在以上六種情況下，都沒有賠償的義務了。此外，我們還要加添一項說明，也可以說是一些條件：如果有理由懷疑是否那件事被遺忘了，那麼無論在什麼情況下，比較明智的辦法是，不要試圖賠償損失，免得使人憶起

舊事，或者引發進一步的好奇心。在這樣的情況下，最好的辦法是對受害的一方積極地表示尊敬，以補償他所受的損害。關於受害人自動寬恕一節，我們懷疑，一個身任公職的人（列如牧人），是否可以寬免別人對他的名譽所造成的損害。無論在什麼情況下，外在的賠償越是困難，則在天主面前贖罪的義務越是迫切，而且越要小心，將來不要再犯同樣的錯誤。

第三節　大衆傳播工具

天主的內在生活，基本上，是圓滿的眞、善、美。天主三位中，每一位都自身具有一切的眞、一切的善、一切的美。天主聖三在共融中擁有這一切，在擁有中傳遞這一切，這乃是天主之高深的奧跡。父將其所是和所有的一切傳給子。子和父在聖神內具有存在及眞、善、美之完全的交流。最後，我們人類，由於我們是按照天主的肖像受造的，也分享了天主的眞、善、美。在超性界，這種分享乃是一種獨特的接受天主之內在生命，一種被納入天主之內在生命。天主之內在生命，以一種獨特的方式，傳給了我們。

我稱你們爲朋友，因爲凡由我父聽來的一切，我都顯示給你們了。（若十五15）

聖神要教導我們一切。關於這眞理之神，主說：

他要把由我所領受的，傳告給你們。凡父所有的一切，都是我的；爲此我說，他要由我領受，而傳告給你們。（若十六14～15）

我們與天主之自然的及超自然的相似性，也迫使我們效法天主，與別人交流：在人與人之間交換

眞、善、美。其交換越是豐富，越是純潔，則我們的分享越是有效。因爲只有在愛情的交流中，我們與天主的相似性方能實現。我們的這項任務——我們在前面概括而扼要地闡述過——採取了新的方向，這即是展現在現代傳播工具之廣大領域面前的新的可能性。言語，符號，圖像，聲音，它們一向是交換精神事物的工具，而且越來越趨於完美的程度。如今它們更能以新的面貌將人與人的對話擴展到海外的一切地區。

現代文化與文明，在一種極爲深切的程度下，跟報紙、電影、廣播、電視的發展聯結在一起。我們可以看一看其他較次要的方面：如現代牧靈方面的傳播，電話，錄音帶，和唱片。在歷史上人類從未接觸過，甚至從未接近過，具有如此深遠意義的交換工具。人類是天主之眞、善、美的肖像；這些工具對人類團體會有幫助嗎？或者它們會不會將這團體加以歪曲，漸漸地損壞它，壓迫它，把它改變爲一個群體，在那兒邪惡假扮成眞理與光明，以欺騙衆人呢？其答案，一大部分繫乎基督徒對於這些傳播工作所採取的態度。

關於現代傳播技術的思考，

喚醒了最美好的希望，與最合理的憂慮；帶來了對人類大家庭之教化及合一的展望，或是被奴役的人民及被貶降的良知之幽魂。（註九八）

天主教的道德神學不可能忽視這些問題，或者輕易將它們放過，認爲無關緊要。它們是善的。首先我們必須視它們爲天主給予我們這個時代的恩惠，並因此感謝天主。只有本着這樣的精神，我們才能正確地使用它們，並且對於有關這方面的許多道德問題找出適當的答案。一些基督徒和神修指導人，抱着一種消極的態度，他們認爲這一切都是魔鬼的工作，至少對信仰與道德是一種危險。這些人

的態度，跟教會的官方態度，正好相反。現代的若干位教宗一再聲明，對於這些新的傳播工具，教會的態度是積極的，建設性的。教宗比約十二世，在其偉大通諭「論娛樂工具」（Miranda prorsus）中，開始便說：

> 技術方面的那些奇妙發明是我們這一代的驕傲。雖然它們產生於人類的智力和努力，但它們仍是造物主天主的恩惠，因爲一切美好的恩賜都導源於祂。（註九九）

第二屆梵帝岡會議，在其「論社會傳播工具」的通令中，也說過類似的話：「許多具有天賦的人，特別在我們這個時代，靠着天主的幫助發明了若干美妙的技術。在這些技術中，教會特別有興趣歡迎，並推展那些與人心具有最直接的關係，並且發現了最易於傳播新聞，觀點，及各種教言的路線者。這些發明之中，最重要的是報紙、電影、廣播，電視、以及其他類似的工具，它們在性質上不僅能夠達到並影響個人，並且能夠到達並影響人類社會之整體與群衆……」（Art. L, N.C.W.C. Trans）。

教宗廣泛地考察了這些技術領域。按照天主的計劃，它們應當有助於人之肉體及精神的福利，而不可迫使他受制於可悲的半奴役的束縛。

在上一世紀中，工業領域中之進步的科技往往有了這樣的效果：那些機器，本來應當爲人服務，然而却把人變成了奴隸，給他們造成了重大的傷害。今天也是一樣，除非應用於傳播圖像，聲音，及觀念方面的科技之發展受制於基督法律的束縛（參看瑪十一30），則它能夠成爲無數罪惡的根源。它不僅影響到物質方面的力量，而且影響着人的心靈，因此它的惡性更加嚴重。在天主上智的安排中。人類發明之主要目的，是叫人使用，然而因了上述的情形，

它的利用價值被剝奪了。（註一〇〇）

現代傳播工具之往往助紂爲虐這一事實，不應當蒙蔽我們，使我們看不見它們內含的，向善的可能性。我們的反應不可只是消極的。我們不可只顧悲悼罪惡，而忽略一切建設性的努力，好像是對待一些本身可疑，甚至完全邪惡的東西一樣。只有當我們完全了解，這些工具本身是善的，並且是指向善意——我們方能完全了解我們對於這些偉大成就的道德責任。

當然，跟正確的道德原則對立的惡，不可能導源於天主，因爲天主是絕對的善。也不是導源於科技本身，因爲它們是天主的寶貴恩賜。它只能產生於一項事實，就是人類具有自由意志，他能妄用這些恩賜，能犯罪並散佈罪惡，因而跟天主的敵人，黑暗之王，結爲盟友。（註一〇一）

在人類團體中，積極地、建設性地，傳播眞理，及培養美善之可能性，對於當前的神學形成了一項挑戰。這些可能性——如此不可思議地廣大——以及那無限衆多的危險，要求道德神學家廣泛地研究其中所涉及的種種問題。

我們所面對的已不僅是人們好好使用，或不好好使用，這些偉大力量的問題，今天我們也要考慮到這些工具之試圖影響人們性格的無限力量——其力量是如此之大，以致它的製作人也無法控制了。上一世紀機器的進步，可以說提升了材料，而傷害了工人；而現代的傳播技術更爲危險，因爲它們威脅着人們精神的獨立。被控制的新聞和消息，製造圖像者的欺騙力量，無休止的宣傳，這一切所造成的結果是，報紙、廣播、電影，或電視，不約而同地，不知不覺中影響着個人的意識。它們漸漸進入人整個的精神世界，並且塑造他的態度，而他却

深信，他的這些態度完全是自發的。（註一〇二）

現在我們要逐項討論報紙，電影、廣播、及電視，看它們每一項在自己的範圍裏有什麼個別的問題（一）。然後我們要徹底研究關於如何正確使用這些工具的道德原則（二）。

一、報紙、電影、電視：意義和功用

天主教的道德神學一直試圖將永恆的原理與其實際的應用結合在一起。按照它重視明智之德的情形，它應當在一切問題上定出下面的目標：它的命令不僅要符合永恆的原理，且須導源於這些原理。這些命令也應當忠實地反應出我們對具體情境之最清楚、最精確的了解。因此若要說明我們對於現代宣傳技術的責任，我們必先了解它們的工作程序，工作方法，以及它們的重要。不過，很明顯地，在一部一般性的道德神學範圍中，我們只能將注意力集中於一些最重要的問題及觀點。

1 報紙

a 印刷品的意義

雖然使用符號和語言表達人類思想的方法十分古老，但是最早的關於人類思想的記錄乃是出現在基督誕生前五千年左右。用字母的書寫大約在公元前一千二百年或一千年，在聖祖的時代之後。大天主上智的安排之下，人們紀錄了舊約的啓示，以便爲基督的來臨鋪路。口傳和預言可能已付諸書寫的

形式了。基督教會固然不只是一個「靠書本的宗教」，也不只是它的信仰「依賴於聽，聽依賴於基督的教言」（羅十17），不過基督教會一直跟書寫的啓示聯在一起。基督，永生之父的聖言，直接用生活的，說出的語言，宣佈了得救的佳音。教會將要繼續直接用生活的語言，將基督的眞理宣揚給全體人類，直到世界末日。但是，在聖神的指導下撰寫的聖經，眞正保障並保存了基督和宗徒們的教言。因此這部特別傑出的「著作」——被閱讀最廣，印刷的版本和數量最多的書——在過去這許多世紀裏，被一種生活的傳統支持着，並由聖神使它變成了一部活書。

在很古的時代，羅馬即有一份手寫的日報，報導每日最重要的新聞。但是直到十五世紀末期發明活動字版的時候爲止，大量的印刷很少，也很貴。直到十八世紀末才出現了第一家日報。一直到有了鐵路及輪轉機之後，印刷品之大量而迅速的擴展才成爲一個確定的事實。一直到本世紀初葉，我們才有了銷路廣大的日報和週報；這種現象在上世紀是不可能的，因爲當時缺乏大衆傳播工具，並且由於大多數的民衆都是文盲，因此大量銷售也沒有意義。

今天，報紙是一種非常重要的世界力量。

講道與演講只能接觸到少數的聽衆；日報却接觸到每一個人。（註一〇三）

在美國，一九六二年總共有一七六〇家日報，其銷售量爲五九八四九〇〇〇份。一九五八年的報紙總數，包括日報在內，是八六四五家，其銷售量爲一三六八〇三〇〇〇份。一九五八年的這些統計數字，不包括現在的阿拉斯加及檀香山兩州。（註一〇四）

圖報則分佈更廣，它將文字與圖像混在一起，對於今天充滿電影觀念的大衆，具有更大的吸引力。報紙所涉及的是各種各類的當日新聞事件與報導。它所記載的一切具有刺激性的事項。雜誌却是

局限於特殊的領域（藝術、文學、科學、專業知識）。一九五八年美國出版的雜誌有四、四五五種，銷售量爲三九、一九三六、〇〇〇份。（註一〇五）在美國天主教報紙與雜誌共有五〇一種，其中包括一二一種週刊，和三八〇種雜誌。銷售總量爲二六、九五三、〇〇〇份。（註一〇六）

關於書籍，在美國，一九六二年，新書及新版本的總量爲二一、九〇四種。同年由國外進口的有二、〇五一種。（註一〇七）近年來，便易的袖珍本及平裝本，及其鉅大的銷售量，已經十分普遍，這特別反映出現代社會的態度與興趣。不過，若只憑印刷及版本的數量，去估計印刷術之精神的與知識的有效性，那就錯了。就連在發明活字版之前，一本手寫的，最多只抄寫數百份的書，能夠產生鉅大而深遠的影響。今天，書籍與雜誌具有更長久的影響，它們能夠以一種特殊的方式，達到並影響那些能夠塑造輿論的男人和女人。報紙，由於它深入地影響着廣大的民衆，因此它是一項製造輿論之十分重要的力量。

在印刷品的領域中，除非我們對於現代各種出版物的使用與功能有所了解，則我們幾乎無法估量我們在這方面的道德責任。有很多嚴肅的文字，也有很多輕鬆和娛樂性的文章。有嚴格的科學作品和藝術作品，也有引人入勝的冒險故事；有關教育與知識的著作爲青少年提供嚴肅的基礎，此外還有笑話書，滑稽故事，以及使人動情而無大價值的作品；在這兩極之間尚有無數的類別，不勝枚舉。（註一〇八）

嚴肅的作品，或是邪惡的、敗壞的作品，在某些特殊情況下，可能給人留下深刻的印象。但是，無論它們的影響多麼大，通常而論，報紙或雜誌對於定期閱讀的人們的影響要大得多，只是他們比較不那麼自覺而已。

對出版物負責的人，具有一種十分嚴肅的社會義務和道德義務。作家，出版人，和經銷人，必須了解他們道德的及社會的功能之重大，和對社會之責任感。

b 多元社會中的天主教報紙

我們目前這多元社會中的新情境——開放，變動極快——要求道德神學重新考慮許多問題。在上一世紀之封閉的天主教社會裏，實際上只需要一種以天主教讀者爲對象的報紙，此外什麼都不需要了。當時的教會禁止不適合天主教徒，或天主教徒無法接受的作品，它這種排除外來影響的方法，相當有效。它之要如此作，乃是因爲它自覺有一種道德責任，應當保護弱者。多元社會中的情境，要求我們在出版物方面對天主教徒的工作有一種新的、傳道的態度。同樣，它要求一種新的、建設性的容忍，要求我們創造全新的架構，以保障弱者及整個社會，使其不致變爲邪惡的。(註一〇九)

我們必須具有眞正的天主教印刷所，天主教書籍、天主教雜誌，以及天主教日報，這是不容置疑的。我們當前的任務是：

堅定信友的信仰，提供他們必要的消息，俾能對事情作獨立的判斷，提供他們武器，用以保衛基督徒的原則。

此外，還有一項重要任務，也不可忽視：

在非基督徒中間，盡可能忠實而高貴地反映教會與基督教義的思想，俾使天主教的思想也能深入非基督徒的領域。(註一一〇)

如何將這兩種任務統一起來，那要按照時間和地點之各種具體需要與要求，重新加以確定。在我

們這多元的社會裏，可能需要少强調嚴格的天主教印刷事業，並在某些情況下，應使它扮演不那麼重要的角色。爲能改善並强化宗教及教會的一般地位，爲使天主教徒能夠在這多元的社會裏與別人有效地共存，那可能是必須付出的代價。那些塑造輿論者，只有藉着各種的才能、程序、及方法，才能完成上述的兩項任務：

經常接近一個因了共通的基本原則和信念而結合在一起的人所組成的團體，並且時常向他們講話，指導他們的思想，塑造他們的意見；還要能夠使他們在公共生活之廣大法庭上有效的發言，以表明他們的態度和精神。（註一一一）

但是無論在何種情況下，基督徒有權發行一種報紙，俾能在信德的觀點下去觀察事物，並在同樣的觀點下，提出有效的判斷。

在這多元的社會裏，若發行一種單單以天主教讀者爲目標的天主教報紙，那只能强化一種「狹隘的民族思想」，而使得別人沒有閱讀天主教報紙的機會。在由封閉社會轉入開放社會的時期，有句話說，「Catholica non Leguntur」（天主教的東西，沒有人看）。如果說今天仍是這種情形的話，則其天主教徒及整個社會的後果，將是非常糟糕的。

今天甚至有些非天主教的出版人，也發行了天主教的作品，這一事實引起了一個問題：那末，反過來說，天主教的出版人及銷售人，在什麼範圍內，可以散播非天主教的著作呢？關於這點，完全不同時代的簡單規則和禁令，沒有什麼用處。現在所要求的普遍性責任，比以前大的多。我們應當比以前的人表現更大的能力，以從事積極的、建設性的活動。（註一一二）因爲用寫作傳道要求他們本着一種廣大的開放精神，清楚地了解原則，並堅定地持守它們。

2 電影

a 電影的重要與功用

當 Louis Lumière 於一八九五年十二月，展示了他第一部影片時，無論他自己，或是世界上任何人，都未能想像出他的發明的意義是如何重大。儘管當時有人對他的影片加以輕蔑，然而活動影片在半個世紀之內佔據了整個世界。雖然今天有廣播與電視跟電影相競爭，可是電影仍舊持有它的地盤。

教宗比約十一世，在其 Vigilanti Cura 通諭中，說明了天主教關於電影的原則。他說：

有一事實，本來無須指出，就是每天都有千百萬人去看電影；無論在文明國家，或是在半文明國家，電影院的數量，日漸增長；電影已成爲最受歡迎的消遣方式，它不僅對富有的人，而且對社會的一切階層，都提供了休閑的時刻。(註一一三)

二十年之後，電影的普及性，已在全世界接近了巔峯，當時教宗比約十二世曾經指出：

電影對今日社會之巨大影響力……；一九五四年，全世界各國看電影的人數，總計爲一二、〇〇〇、〇〇〇、〇〇〇人。在美國有二、五〇〇、〇〇〇、〇〇〇人；在英國有一、三〇〇、〇〇〇、〇〇〇人；在意大利有八〇〇、〇〇〇、〇〇〇人。(註一一四)

電影之變爲這樣極端普遍，是什麼原因呢？教宗比約十二世在其關於電影事業的演講中。提出了答案：

電影這種新的藝術，在其第一次出現的六十年之後，已發展爲一種幾近魔術的力量，將千萬民衆吸引到黑暗的電影院裏，並且還要花錢……此新藝術的魅力之原因是什麼呢？……電影的第一個吸引力產生於它的技術特質，它能將觀衆帶入想像的世界，或者，在歷史片中，將時空裏遙遠的事實，帶到觀衆的面前……技術過程與電影之間的相互影響，使得電影藝術迅速地發展到完美的境界……最初沒有聲音，其次在演員說話與行動的部份有了聲音與音樂。爲了要將觀衆完全移植到不眞實的世界裏，又加添了自然彩色，三度空間，並且在目前又獨出心裁地試圖把觀衆放在實際的銀幕上……除了技術的因素之外，電影的吸引力與重要性大半導源於藝術的因素。……由於對主題的演出和佈景越來越精進，因而使得這種娛樂更活潑、更動人，跟歷代各民族之戲劇藝術的傳統力量，不相上下。不僅如此，由於電影具有更大的運動自由，更寬大的佈景，以及其他獨有的效果，因此它較後者更佔上風。

但是若要徹底了解電影的力量，應對電影作一個更準確的評價，我們必須注意心理學法則在電影裏面所扮演的重要角色，因爲這些法則可以說明電影如何影響思想，或者有時候人們故意使用心理法則，以便對觀衆產生更强烈的印象。……如果藉着某一種影響，觀衆眞正變成了展現在他眼前的世界的囚犯，則他必將不由自主地把他的自我，連同他的心理性向，個人經驗，隱秘而不明顯的欲望，轉移到演員身上。在這種娛樂的整個時間裏，大部份由於演員的暗示，觀衆活動在演員的世界裏，彷彿那就是他自己的世界……這種過程，現代導演家知道得很清楚，並且也打算利用它。有人將這過程比作夢境。其不同之處是，夢中的影像只來自作夢者的內在世界，電影中的影像却來自銀幕，不過，它們從觀衆的意識深處引起一

些影像，而這些影像更生動，也更可愛。……觀衆的自我之本性深處，潛意識和下意識深處的內在動力，能夠引領他到達光明、高貴、和美麗的境地，也能夠使他受到黑暗與邪惡的擺佈，受到强大而放肆的本能之控制。究竟如何，那要看電影所引起的是那一方面的特質，並將其注意力、欲望、和心理的衝動，集中於那一方面了。（註一一五）

觀衆之接納電影的消息，與觀衆之內在的情感生活，這兩者之間的內在聯繫，賦予電影以不尋常的感人力量。其對於想像和情感的這種獨特的影響，儘管可能十分深遠，往往全是不自覺的。不過，電影缺乏一些活的、有個性的東西，缺乏「活電視」的直接性。

還有另外一個因素，其影響也同樣重大：隱名的群體。除了感官與情感之外，一個人的態度與習慣，在其潛意識生活的韻律方面，也能受電影及電視的影響。（註一一六）

電影裏面的對白，透過圖像，彩色、及音樂之藝術的合一，具有一種獨特的力量，它能吸引整個的人。除此之外，我們還要提到演員之提示的力量，它的效能往往被崇拜電影明星的人提升到了極高的境界。被稱爲第七藝術的電影藝術，在許多方面，似乎是一切其他藝術的綜合。

電影的影響普及全球。我們很容易確知，電影跟各種語言的聲音是一致的。在某種意義下，電影本身變成了一種新的世界語言。

希臘文曾流行於地中海世界，拉丁文盛行於中世紀，法文盛行外交界，英文盛行於世界貿易之間，但這一切都局限於狹隘的界限之內，而電影却變成了普遍的語言；無論是中國人，印度人、文盲、或聾啞的人，都能了解。（註一一七）

由於電影的效果是如此之大，而看電影的人又是如此之多，因此毫無疑問地，

對這一代人而言，它已成爲一個十分重大的精神問題和道德問題。那些關心大部分人類之命運及未來的人，對於這個問題決不可坐視。（註一一八）

b 電影的理想功能

有一時期，因了一些不道德影片，教會似乎被迫採取一種純粹消極的立場。雖然如此，就在電影發展的初期，教宗比約十一世已經呼籲人們注意電影的積極功能與可能性。他在 Vigilanti Cura 通諭中，（一九三六年七月二日），對於在美國非常成功的「道德協會」，給以應得的讚美之後，隨即寫說：

> 良好的電影能夠給予觀衆一種深切的道德影響。除了供人娛樂之外，它們又能引發高尚的生活理想，傳播有價值的思想，使人進一步認識祖國及其他國家的歷史與美景，以引人入勝的形式表現眞理與德行，促進各國，各社會階級，各民族之間的互相了解，表揚符合正義的事業，賦予道德以新的生命，積極地幫助世界建立公正的社會秩序。（註一一九）

教宗比約十二世在一九五五年六月二十一日及十月二十八日的兩篇演講中，强調理想的影片。這兩篇演講十分清楚地表明了教會之建設性的態度。教宗假定，電影是爲觀衆服務的。所以理想影片的基本條件是，尊重人，對人表現愛德，盡可能實現人合理的願望，並使他看了之後，感到快樂。

就此方面言，理想影片的首要特質是尊敬人。因爲凡跟人打交道的，應當尊敬人，這是一般性的準則所要求的，任何動機都不能例外。……它所提供的東西，應當强化並提高人對人性尊嚴的自覺，應當使他進一步認識並愛慕造物者賦予他的崇高的自然地位，應當告訴他，他

能夠提高他原有的力量與德行，應當加深他的信念，就是他有能力克服困難，及避免錯誤的作事方法，每次跌倒之後，他能夠站起來，而返回正路……但是除了尊敬人之外，還要對人有愛的了解。請憶起主所說的那句動人的話：「我憐憫這群人」（谷八2）。人生有高低起伏……理想的電影應當給人顯示出，它認識，了解這些事情，並且給以適當的評價……電影應當給予觀衆一種眞實感，然而它要表明，對於這眞實，它比觀衆知道得多，而且在需要的時候，它願意幫助他、安慰他。（註二二〇）

從我們上面所說的看來，很明顯地，教會心目中所想的，不僅是那些空洞的、宣傳性的、說教式的影片而已。若要使電影具有眞正解放的、提升的效果，它必須重視藝術規則及現實生活。電影也像其他藝術一樣，可以選擇罪惡作主題。

人生之中含有衝突。如果我們閉上眼睛，不看那些引起衝突的罪惡，則我們即無法了解人生，至少無法了解其重大的衝突。新約和舊約都忠實地反映眞實的人生。就連在新舊約中，也記述了罪惡的故事，罪惡的行爲，以及其對個人，家庭，與民族的影響。……所以我們承認，理想的電影也能表現邪惡、罪過、及腐敗。但是它那樣作必須本着嚴肅的態度，並以適當的方式，這即是說，它的目標應當是幫助我們對生命、對人，具有更深的了解，應當改進並提升我們的心靈。所以理想的電影不應當爲罪惡找藉口，更不應誇耀罪惡，應當在影片的整個過程中譴責罪惡，而不只是在結尾時譴責它們。當觀衆已經被罪惡的刺激所欺騙和誘陷之後，它的譴責就往往太遲了。（註二二一）

第二屆梵帝岡會議也有同樣的觀點：

關於罪惡的述說與描繪，即使是透過社會傳播工具，也能使我們進一步了解人性，並且藉着適當的高度戲劇化的效果之幫助，能夠揭示並發揚眞和善的偉大領域。不過，這樣的表現常應受制於道德的束縛，免得對人們不但無益，反而有害。特別是有些問題，我們應當以恭敬的態度去處理，或是因了原罪的惡果，它們很容易在人們心中引發卑下的欲念。在這些情況下，更應遵守道德的限制。（論社會傳播工具，Art. 2，N.C.W.C. Translation）

C 不同的功能

電影如同報紙一樣，有很多不同的種類。教會無意將電影轉變成一種純粹道德教育的工具。事實上，影片，就其爲一種有效的藝術而言，應當可以發揮它的創造性，同時它應比其他較爲通俗的藝術更加小心，對事物之正當秩序負起責任。

所以理想的電影應當知道如何滿足這種期待。但這兒所謂滿足，不是指隨便那一種滿足，而是完全的滿足——當然不是指一切慾念，包括虛假的與不合理的（不正當的及不道德的慾望，不在話下），而是指觀衆的合法慾望。在某種方式下，那些期待有時候是調劑，有時候是教訓，或喜樂，或鼓勵，或刺激。有些期待深切，有些則膚淺……很明顯地，欣賞嚴肅影片的人，有權期待它所許諾的消息。欣賞歷史片的人，希望看到它表現事實，當然技術和藝術的需要能夠改變並精心設計表現的形式。欣賞根據某一個故事，或某一部小說製作的影片的人，有權看到該故事結構的發展。如果他看不到故事的結構，而失望地離去，那就是影片的缺失了。

但是另一方面，有的人因了單調的生活而感到疲倦，或是因了各種奮鬪而覺得勞累，他們看電影的主要目的是調劑，休息，忘掉現實，而遁入夢一般的世界。這些要求是合法的嗎？理想的電影能否適應這些期待，而設法滿足這種人的要求呢？……毫無疑問地，理想的影片可以引領這些勞累的人進入幻想的世界，擺脫眞實生活的壓力，而獲得片刻的休息。不過，在表現幻境的形式上，應當小心，免得使那些軟弱而缺乏經驗的人把幻境當作事實。一部把人從現實引入幻境的影片，應當在某種方式下把人從幻境領回現實，如果大自然在睡夢中所採用的方法一樣。（註一二二）

d　為真、善、美服務

既然電影具有這般偌大的重要功能，則我們必須說，我們有義務發掘它的高貴的潛能：

因此，一部理想的影片，有義務利用它偉大的潛能與影響力，去爲人類服務，幫助人在眞與善的坦途上有效地表現自我。（註一二三）

同時，理想的影片要求傑出的藝術才能：

人人知道，製作誘惑性的影片，使它們成爲下等本能和情慾的共犯，使人墮落，擾亂其健全的思想和善良的意志，毫無困難……反之，爲創製理想的影片則需要傑出的藝術才能，當然比較難得多了。另一方面，壞影片的影響，是墮落與腐化，尤其是剝削人作合理的思考與決擇的能力，更是可怕，反之，理想的影片絞盡腦汁，要激發人產生崇高的思想，而且雖然爲埋沒天良的商人所拒絕，仍不死心地爲他們服務。它不以空洞地表現說教的姿態，而是按照

環境的要求，用積極的工作去補償說教的缺點，換句話說：它給人指導，使人喜悅，散佈眞實而高尙的快樂，使人不會覺得生活無聊。它是輕鬆的，同時也是深刻的，是想像的也是眞實的。總之，它知道如何表演而不干涉或損害藝術和娛樂的光明領域。因了它的導演手法，觀衆在離開電影院時，感到輕鬆愉快，並且比他在看電影以前有了進步。（註一二四）

教宗比約十二世說得十分明白，既然電影是爲人製作的，因此，只有當它以符合人性的方式爲善的及高尙的理想服務時，它才實現了它崇高的使命。（註一二五）

這話的含義決不是說，狹義的宗教因素應當常常控制着一切影片。一般而言，並且在原則上，似乎沒有理由排除這樣的題目。尤其是，經驗——已在這種影片中試驗過——早已在以狹義的宗教因素爲內容的影片裏產生了若干良好的效果。（註一二六）

以宗教因素爲主題的影片要求特殊的技巧。基本上，這兒所應遵守的法則，跟一般的宗教藝術裏所應遵守的法則是相同的。（註一二七）但是，透過電影藝術，以宗教眞理照亮我們整個的生命，比以特殊宗教主題爲內容的影片，重要得多。然而，即使

影片的主題表面上不是這樣的，可是一部理想的影片不應當忽略宗教的因素。實在，有人曾經指出，就連在道德上無可譴責的影片，如果在它們所表現的世界裏沒有天主的跡象，也沒有信仰天主和敬禮天主的人，也即是說，如果在它們的世界裏人們生活的情形好像天主不存在一樣，這樣的影片也能損害人的心靈。在一部影片中。有時候關於天主的一句話，一個指向天主的思想，一個信賴天主的表示，一個請求天主幫助的祈禱，就足夠了。大多數的人民信仰天主，在他們生活中，宗教感扮演着相當重要的角色。因此，在電影裏考慮到這一層，

實在是最自然而最恰當不過的了。（註一二八）

3 廣播與電視

就在 Louis Lumière 在巴黎展示了他六十五英尺長的影片那一年（一八九五），傑出的意大利物理學家馬可尼（Gulielmo Marconi）開始了他的無線電傳音工作。他以 Hertz 及 Braul 的研究爲基礎，發展出一個系統，能夠用無線電把消息傳送到較遠的地區。到了一八九九年，他發送了第一個越過英國海峽的訊息，有了如此吉利的開端之後，於是無線電廣播即以驚人的速度發展到完美的境地。電視的進步也同樣驚人，其重要性很可能超越了其他一切傳播工具。

人一直夢想着從遙遠的地區——甚至在數百英里之外，看到別人，跟別人交談。現在此一夢想已經成爲事實。……大自然越來越受制於人的心靈及雙手，誰看不出來，這是多麼美妙呢？人原是天主的僕人和受造物，而天主是他的絕對主宰；如今人本身變成了受造物的主人。（註一二九）

今天，在歐洲、美洲、和澳洲，差不多每家有一架收音機。在美國，大半的家庭擁有電視機。數年之後，其他國家也會有同樣的情形。電視乃是無線電通訊的登峯造極之舉。我們可以說，它是「有圖的無線電廣播」，電視是錄音、影片、與廣播的結合。它形成了一種新的文化。在這文化中，最重要的已不是印刷的語言，或抽象的符號，而是直接談話及生動的圖像。人的天才，主要是透過聽覺與視覺的結合而發展的。

廣播與電視在三種服務上擴大並超越了報紙：消息，教育，和娛樂。它們對電影常是一個很大的

勁敵——至少就娛樂方面言。尤其是電視，因爲它有一項特別的好處，就是使家人聚在一起。（註一三〇）

a 為家庭服務

若是從爲人服務，美化人生的觀點來看，我們不難看得出，電視的優點是不可勝數的——一如我們所期待者。近年以來，電影、運動——至於每天必要的工作，更不用提了——越來越使得家庭的成員與家庭分離，因而阻碍了家庭生活之自然的繁榮。因此我們應當高興，因爲電視可以幫助我們有效地重建平衡。它爲全家的人提供正當的消遣機會，而避免了壞朋友和壞地方的危險。（註一三一）

廣播與電視是家中的客人，也是家庭的僕人。當然，就其本身而言，它們引起了若干十分嚴重的問題。下面我們討論大衆傳播工具及宣傳工具的問題時，再較爲詳細地論述那些問題。這兒我們要注意教宗比約十二世的話：

> 電視與戲劇及電影不同。看戲劇與電影是人自由選擇的。電視則特別針對家庭團體，而家庭的分子却是由不同年齡、不同性別、不同教育、和不同道德訓練的人組成的。它帶給這個團體各種各類的消息與戲劇。（註一三二）

但是家庭方面也有責任忠於自己，忠於家庭的理想，它應當好好利用這種大衆傳播工具。人們樂於稱電視爲家庭的貴賓。然而這個名詞應當加以限制。一般而論，客人要適應家庭。對電視來說，情形適得其反，在電視的舞臺面前，家庭的成員，反而變成了客人了。（註一三

三）

b 提供消息

廣播與電視是最迅速的播送消息的工具。教宗比約十二世說，電視已經發現，其最得意的活動，是在人生活中有趣的表現發生的那一刻，立刻把握住它們。無論是關於科學，藝術的問題，或是關於運動的問題，無論是關於現代科技，或是關於社會成就，每一個人不僅希望馬上知道消息，而且希望親身參與，並且在可能範圍之內，親眼看到。（註一三四）

電視能夠將最遙遠的事件遞送到聽衆與觀衆面前，使他們對外國人、外國民族、外國文化，獲得更深的了解。在這方面，電視比報紙强得多。

電視是一種有效的工具，能夠幫助人互相認識，互相了解，誰能否認這一事實呢？它能描繪出各民族的眞實生活，和不同地區的各方面，它也能抓住他們最有趣味的時刻，並顯示出他們最自然的表情。

我們不難看出，有一天此種深刻的知識將迫使人們對異族越來越不覺得生疏，彼此的關係，也不那麼冷漠了。他們將要學習：與歡樂的人一起歡樂，跟痛苦的人一起痛苦。他們更容易覺得自己是那獨一個大家庭的成員：天主的大家庭的成員。（註一三五）

如果說報導新聞的緊急性對報紙的要求非常之大，那麼它給予廣播與電視的壓力也就更大了。關於資料的選擇，對於要素的明見，堅決抵抗誘惑而不肯追隨許多當代人所提倡的快樂主義，勇敢地宣

佈令人不快的眞理，這一切都要求記者具有高深的了悟，及一種崇高的責任感。假使廣播臺及電視臺爲國家所有，因而不必像報紙一樣，被迫爭取群衆之變化無常的愛好，那就比較容易作客觀的廣播及放映電視節目——常常假定沒有其他壓力團體從中左右。因此在適當的條件之下，廣播與電視能够表現一種非常重要的社會功能。

教宗比約十二世曾經正確地指出，在無數的緊急情況下，由於快速的廣播通訊，而能予以迅速有效的救助。

馬可尼的發明確有它的價值，因爲它滿足了現代人的需要——或是發出求救的訊號；或是從遠方取來稀有的藥物，以救治病人；或是發表有關經濟事件的結論，特別是關於救濟人民或公共利益的需要。（註一三六）

C 為文化及民衆教育服務

廣播與電視逐漸發展成爲民衆教育及文化服務的重要工具。它們正在取代學校及書本的位子，變成了學校及書本的競爭者與助手。舉例說：近幾年來，在哥倫比亞，約有十五萬人透過教育節目的廣播，在 Salcedo 神父的領導之下，學會了讀書和寫字。（註一三七）廣播與電視的文化任務決不限於單單報導有關學術與科技的知識。它也可以散播較爲崇高的知識價值與文化價值。當然這牽涉到一些嚴肅的工作，就是要以一種適合每一位聽衆能力的方式，去表現各知識階層的價值。但是鄭重地考慮這方面的功能，這一事實就含蘊着人類文化之長足進步。

今天，每一個人都可分享我們的文化價值。文化已不是某一社會階層或某一國家的專利。事

實上，從來沒有這種情形。但是，如果表面看來仍是如此的話，那麼人類的好運來到了，無線電廣播已經改革了這方面的情況。（註二三八）

了解廣播與電視對文化之偉大貢獻——許多人非常重視這一點，可是大多數的人還不予重視——應當可以糾正那種不公平而帶有反抗性的觀念，就是收音機純是一種奢侈。事實上，犧牲許多別的東西——更直接的，實際需要的東西——而購買一臺收音機，往往是基於渴望分享世界的文化價值，並由於渴望迅速獲得可靠的、世界性的消息，並非爲了奢侈。

d　提供娛樂節目

在廣播與電視的全部播放時間裏，至少有四分之三是娛樂節目。這些娛樂節目中往往也蘊含着一些文化價值，因此這些節目本身的價值也被昇華了。有意義的休息，對於這科技時代的人而言，具有兩層意義：一是：可以在家裏獲得娛樂；二是：其所處的文化層面，比沒有廣播與電視時一般民衆的娛樂層面，高得多。

廣播與電視的娛樂，如果在製作方面，完全或主要依靠於商業贊助人，則很有降低水準與變得不純潔與不健全的危險。在許多國家都是這種情形，因爲他們的廣播公司都是靠廣告來維持的。良好娛樂的準則與成功的廣告是不容易協調的。

e　爲宗教服務

第二屆梵蒂岡會議關於「社會傳播工具」之通諭，首先考慮到它們有助於「傳佈並支持天主之

國」。

「天主教會是由我們的主基督建立的，她的目的是將救恩帶給萬民，因而負有宣傳福音的義務。基於此，她認爲她的職責之一，是利用社會傳播工具的幫助，宣揚得救的福音……所以，只要這些工具爲教導基督徒，並爲推展一切救靈的工作，是必要的，或有益的，教會即有權利隨意使用它們。」(Art. 2, N.C.W.C. Translation, Cf. Art. 17.)

教宗比約十二世特別强調，廣播與電視能够幫助人在精神方面參與宗教活動。

有些人事實上無法參與宗教活動。電視能够成爲天主上智的工具，幫助那些人參與。禮儀的播映，關於信德眞理的圖示，宗教藝術傑作的表現，以及其他許多別的事物，都會將天主聖言帶給家庭、醫院、監獄，和最遙遠的社區。但願天主幫助，在不久的將來，教外民衆，可以透過這些偉大的工具，更容易地領受福音。(註一三九)

播放宗教活動，尤其是播放彌撒禮儀，引起許多困難，這是很明顯的。拍攝電視影片的人必須懷有極大的尊敬之心，明智而謹愼地進行，否則的話，他們的拍攝活動可能變爲褻瀆。不過，事實早已證明，可以想出辦法，在拍攝電視影片時，不使主禮人分心走意，或是對那神聖的禮儀有所不敬。

f 爲大衆服務

報紙或雜誌都有一定的讀者或訂戶，通常它們是企圖爲對某種問題特別有興趣的人服務。廣播與電視的情形則大不相同。它們一方面企圖提供適合廣大群衆的節目，另一方面也設法提供各種不同的節目，以適應這複雜社會中的每一個團體及個人。此種與各類興趣及需要配合的各類不同節目，要求

那些負責製作或導播或導演的人，具有高度的資格，當然，要想在每一項節目中取悅每一個聽衆或觀衆，那是不可能的。因此，實除上應當建立若干聯播節目，至少在國家控制電臺及電視臺的地區應當如此。不過，在美國及若干其他地區，私人擁有的電臺及電視臺，互相競爭，提供許多非常不同的節目。（註一四〇）

二、個人與社會對大衆傳播工具所應負的責任

教會最高當局定出了若干標準及法令，以管理個人及社會對於大衆傳播工具的責任。這些標準及法令，在目前具有動力的、多元的社會中，形成了必需的典型，指導着這方面的行爲與程序。在專制時代，道德神學的主要對象，是個人義務及公民或屬下服從法律的義務。而今天的道德神學必須面對一種不同的社會秩序。從已經變遷的社會情境來看，它的主要責任是說明大家的社會責任，討論個人責任與社會良心之有機的合一。

傳播工具，以及它們對塑造民衆心理之强大影響力，可能具有積極的、建設性的意義，也可能——危險就在這兒——威脅到健全輿論的形成(1)。在宗教方面、道德方面、哲學方面，它們常常指向民衆之文化教育(2)。從這兒導出了公共關係的崇高功能：宣揚眞、善、美(3)。如果個人不能訓練自己，作明智的選擇，批判的接受，以及對享樂的節制，則他即不能善爲利用這些大衆傳播工具(4)。一切社會力量及一切個人應當通力合作，將自由與責任結合在一起，以控制大衆傳播工具(5)。大衆傳播工具所蘊含的影響力，爲當前的道德心理學及靈修指導帶來了艱鉅的任務(6)。

1 大衆教育工具與輿論

首先，大衆傳播工具是輿論的嘴舌：透過它們，我們得知輿論是什麼，透過它們，人民的態度受到塑造、固定、或改變。爲能了解宣傳技術在塑造輿論方面所提供的服務，我們應當研究(a)輿論的功能與重要性(b)教會與輿論(c)製造輿論的方法(d)大衆教育工具之科學運用。茲分述如下：

a 輿論的功能與重要性

個人——人類社會整體尤其如此——永遠無法完全地、確定地擁有一切眞理。即使是超自然的啓示，也只能在一些重要的基本眞理方面提供我們絕對的確實性。它給信道及其他道理，留下了很多發展的餘地。這其他道理，可能逐漸變得清晰，但是它們永遠無法達到像信道一樣的不能錯誤的程度。有些知識在前一時代是確定無疑的，但是後一代的人必須重新加以證明，並且通常而論，要證明這些眞理，還需費九牛二虎之力，去分析、去討論。此外，關於把信德眞理，啓示的道德規範，以及其他道理，應用於我們這個時代的問題，我們怎麼說呢？這一切都要求我們就整個上下文對事實下一判斷。

如果我們單單把爭取眞理當作個人的事，彷彿個人是眞理的來源，而不是由別人傳授的，那就大錯特錯了。個人的信念常是朝向團體的：大半的信念是由團體傳給個人的。人類的信念，憑着它們內在的意義及個人之深切的性向，傾向於自我傳播。眞理是人類的共同遺產，人類應當視它爲至寶，並爲全體人類謀福利。（註一四一）

健全輿論之要素，包括下列幾點：(1)能夠分辨什麼是確定不移的知識，什麼祇是意見。(2)大家一致努力，建立精確的、合理的觀點和意見。(3)爲能使人們和平共存，必當了解不同的觀點與正在爭執中的意見之重要性。

(1)假定有人發表了一些「意見」，而不承認這些意見是暫時性的，却要求別人把它們當作絕對的眞理，則這樣的意見對於公共利益便是一項威脅。我們可以說，這些人士的心智過程已迷失在對眞理的幻覺之中了。他們冒失地將似是而非的判斷當作眞確的。更糟糕的是，他們也要求別人接受這種未經證實的看法。這乃是將膚淺、成見與偏執結合在一起了。

還有一種淺見，它揚棄一切積極的、有效的知識。它認爲人們所發表的和所接受的一切，都只不過是意見而已，到頭來那只是一些觀點，而沒有約束的力量。這樣的人往往自誇爲「自由人」，然而事實上，他們是殘酷地不容忍別人抱有堅定的信念——即堅定地把握了眞理，將求得的知識視爲內在的財富。

(2)健全的輿論乃是大家一致努力的結果。社會結構與歷史過程越是複雜，則越需要個人及團體之通力合作，只有如此，才能在有關事情的判斷上獲得相當的確定性，而作爲團體行動的指南。暴政及寡頭政治，專制及壓力團體的控制，只容許人表達對他們自己有利的觀點和意見。這兒缺少了公平競爭與通力合作。製造輿論的自由，往往被少數幾個統治分子所窒息了，因爲他們認爲，明智的判斷是他們所獨有的財產及權利。那些政客往往不顧廉恥地諂媚群衆——這些群衆由於無知而沾沾自喜——顚倒輿論。有的事情，他們宣稱是人民的意願，而實際上却是爲了他們自己的利益。

爲了塑造輿論，大部分的責任常常落在一些知識分子身上。他們包括各階層的人，不過只是少

數。若要使輿論眞正成爲大家對眞理之普遍愛好以及個人對客觀事實研究的結果，則我們必須努力提高民衆的一般教育水準。如果此一理想不能實現的話，則欺騙民衆的人將永遠佔上風。

教宗比約十二世多次說明了塑造輿論的重要性。他於一九五〇年二月十七日，對天主教報業第三屆國際會議演講時，曾說：

輿論是一切正常社會的標誌。正常的社會是由那些對自己的和社會的行爲具有自覺，而密切地關懷他們所屬的團體的人，所組成的。說來說去，不管在什麼地方，輿論都是人們心中及判斷中的事件與當前情境之自然的迴聲，共同的反響。如果在某一地區，輿論不能表現，我根本不存在——不管其沉默或不存在的理由是什麼——則那兒一定有毛病，那一定是社會生活的病態。（註一四二）

輿論能夠受到極權政府的暴力壓制，或是被它有系統地加以混淆或僞造。

目前的情況是多麼可悲！但是有些民族的情況更加可憐，並且在後果方面更爲糟糕，因爲在他們那兒，輿論之保持沉默，不是由於外力的壓制，而是由於缺乏內在的基礎，而這些基礎在人的社會生活中是應當存在的。……今天所謂輿論者，往往有名無實，像一個模糊的謠言，一個勉强的，膚淺的印象一樣。它根本不是從社會的良知中被喚醒，或自然產生的反響。……除此之外，再加上龐大的民衆組織，它們將現代人捉住，放在它們那複雜的機器中，扼殺了一切輿論的自發性，使其盲目地迎合別人的思想與判斷。（註一四三）

在眞與善各方面缺乏團結，再加上廣大群衆之心智的墮性，就給壓力團體舖了路，使得他們爲了自己的利益而製造輿論。再者，許多人往往將他們的軟弱隱藏在獨立的虛僞面具之下。

現代人故意裝出獨立的、厚顏的態度。大概而論，這些態度只不過是掩蓋着那些可憐的、空洞的實有之面具而已，他們的心靈軟弱不堪，不敢揭穿謊言，不能抗拒別人的暴力——反之，他們的敵人却精明能幹，利用現代科學的一切資源，一切說服人的精明藝術，來剝奪他們的自由，使他們成爲隨風飄動的蘆葦。（參看瑪十一7）（註一四四）

教會必須不斷地重複申明，今天基督徒之純然外在的服從，不足以形成健全的輿論。所以她强調，任何階層的人，尤其是工人，必須接受眞正的文化教育，不但在有關信德的問題上如此，而且在公共生活方面也是一樣。

教宗比約十二世告誡工人說：

你們固然應當實踐，並督促別人實踐宗教義務；然而這還不夠。你們還要加深對於信道的知識，越來越了解天主所建立的，教會所宣講和說明的道德法則，確知涉及今天的工人的一切權利和義務。……你們必須形成一種輿論，其目的不是要揭發惡表，而是要坦誠而勇敢地，將那些不符合公正法律及制度，或者惡意隱藏眞相的人物和情境，指點出來。若要爭取老百姓的影響力，單單將選票及其他方法放在他們手中，是不夠的。如果他想跟領導集團聯合起來，如果有時候他想提供有益的思想並阻止自我主義的邁進——爲了公益——則他自己應當擁有需要的力量和熱烈的意志，俾能促進健全的道德，並將這道德灌注到公家的一切設施之中。（註一四五）

(3)公開的論辯中，並非每一件事對公衆或社會都同樣重要。關於月球，以及月球的溫度、資源，維持人類生命的可能性，之科學資料及理論——只要不涉及人類居住並佔有月球的問題——若跟關於

儲備原子彈，發動核子戰爭的合法性之觀點與態度比較起來，可謂毫無意義。同時，若從有關攻擊計劃之輿論所能造成的結果的觀點來看，則這些重大的觀點更是具有非常特殊的意義了。那些參與製造輿論，控制宣傳工具的人，對於他們行爲的後果也要負責。他們應當清楚了解，他們對於各社會階層，各民族，以及全體人類之共存所發表的言論和意見所造成的可能結果。

在民主社會裏，每一位成員，特別是那些最能製造輿論的人，應當認識輿論的特殊重要性。他們必須知道公衆態度對於民主政府之存在及延續，與其進步的重要性。在這些問題上，一切公民都要負一部分責任。

有些眞理，一切團體都視爲不可或缺者，並且它們應作爲形成輿論的出發點。在今天的多元社會裏，這些眞理的公共遺產，已經十分貧乏。如果在輿論的範圍內，關於某些基本問題和信念，或者關於某些行爲典型式的判斷，也沒有公認的基礎，則我們的團結就有危險了。不過，晚近的歷史業已證明，在我們目前的多元社會裡，確有基本的共同基礎。在有些地區（譬如在美國及英國），那兒的人民最能容忍不同的意見及團體。可是他們在有關公共生活的重要形式之具有決定性的問題上，仍有某些相同的看法，足以保障民主的功能。事實上，在這些國家裏，基督徒的人生觀一直發揮着他的影響力，並且遠遠超越了基督信徒的圈子之外。

b 教會與輿論

教會不只是一個製造意見的機構而已。除了以最大可能性爲基礎的意見之外，她還能提供很多別的東西。她有眞理之神的教誨。她是不能錯誤的啓示眞理的教師，而這啓示眞理也是公共生活的準

則。因此她提供了安全牢固的基礎，健全的輿論能夠建築在它上面。

可是教會應當超越這不可變的，不可錯的，天啓的眞理。她應當盡力使輿論健全可靠。對於一切時代，在人生的一切領域中，她都是天主王權的臣僕和「標記」。不過，她的任務不是弄權，更非專權。她對自己的任務具有自覺，這即是，給良知與社會提供謙虛的服務。她不使用暴力，而是耐心地勸勉並說服人。

教會的基本任務是具體地在時間秩序中宣揚天主聖言，要求人接受天主聖言，並將聖言應用在當時熱門的問題上面。但是她也有責任清楚地分辨，什麼是絕對的，不能錯誤的眞理，什麼祇是關於信念的陳述——這些信念具有良好的基礎，並且有着極大的可靠性，然而却不是絕對確定的。教會的這些言論，就是站在信徒圈子以外的人，也表示尊重。她不僅注意到那些信徒，她也跟其他宗教中有智慧的人，對自己的責任具有自覺的人，進行交談，以便更清晰地了解當前的某些問題。

在製造世界輿論方面，我們這開放的，多元的，現代社會給教會提供了新的合作可能性。可是在封閉社會時期，她的影響力，大致上只局限於天主教範圍之內。顯然地，多元的社會，再加上它那極爲衆多而互相競爭的價值系統，對於不成熟的基督徒，有着更多的危險。但是如果基督徒忠於他們的職守，作「世上的鹽」（瑪五13），則它也能爲傳道工作開發更廣大的道路。今天凡是退隱在小團體中者，則他在當代社會裏就算不了什麼。教會能夠有效地跟世界，跟一切價值系統，及一切人生觀交談，因爲她是「眞理的柱石和基礎」（弟前三15）。她能夠懷着尊敬之心繼續交談，因爲她尊敬「聖言的種子」。故此她重視人類理性之一切正當的努力。

雖然教會不能把自己當作許多宗教中的一個宗教，可是也正爲了這個原故，她才能進入輿論的園

地——在不直接涉及啓示眞理的地方——而作爲與多元社會交談的忠實伙伴。這是許多理由之一，說明爲什麼教會能夠跟其他社會團體一起使用具有中立的人生觀的廣播電臺及電視網。假若這種情形不證明大家在不同目標的十字路口相遇是無結果，那麼那些以言論打入當代社會的人就應當聽從教會的呼聲。否則的話，他們的言論即不會有迴響。但是，如果他們想對我們這個混亂的社會提供一些持久的價值，首先他們心裏應當充滿眞理。

在製造輿論方面互相合作，乃是在俗的信徒的工作——並且是一項不算小的工作。藉着堅振聖事，他已接受了公開爲信仰作證的任務。假定此證言必須在生活裏，並透過生活而實現，那麼它在性質上應當影響到人們的心靈。但是除了單單爲信仰作證之外，負有傳道聖召的基督徒還必須利用現代科技自覺地參與製造輿論的工作。再者，由於適當而有效地製造輿論的工作要求人，一方面對信仰的事實具有基本的，透澈的理解，另一方面對工業、文化及社會生活的各種領域具有廣泛的知識，因而教會聖統與在俗信友之間的合作——彼此相輔相成——是不可缺少的。

天主教新聞工作者對於構成健全輿論所作的各種重要貢獻，在目前的基督徒合一運動中，特別顯著。此種運動之進步與發展，大體上是藉着創造有利於普遍化及合一化的氣氛而形成的。此種情形在很多地方應歸功於天主教新聞界。（註一四六）

教宗比約十二世關於在教會之內必須有輿論（在可以自由討論的問題上），以及天主教新聞工作者在形成這輿論時應當合作的問題，發表了一篇言論。這篇言論對天主教工作者表示了極端的重視。

對於教會之內的輿論（當然是關於可以自由討論的問題），我們還要說幾句話。這些話只能使那些不認識教會，或者對教會只有一知半解的人，感到吃驚。因爲教會是一個生活體，所

以若是缺少了輿論，則她的生命中就缺少了一些東西——此缺少輿論的情形，應歸咎於牧人和信友。在這兒，這是一樣，天主教報界能夠有益的服務。新聞記者應將我們所說過的特質，帶給這種服務，而勝於其他任何服務。此特質即在於尊敬並愛慕天主的秩序；在目前的情況下，這秩序即是現存的教會，這即是說，不僅是永恆計劃中的教會，而且是實際上生存在時空中的教會——她是天主的，對，不過她是由人的肢體和器官組成的。（註一四七）

今天的世界正在通過一個暴風雨般的革命階段，同時教會也正面對一項巨大的任務，就是她必須對世上的秩序採取一種立場，並設法去適應這個秩序。在這緊要的關頭，如果所有的主教、司鐸，在俗的信衆，不肯積極合作，製造客觀的，有效的輿論，這豈不是一種罪過嗎？此種合作包括着，大家一致努力審愼地評斷當前的具體事實，並且盡可能以迷人的姿態將他們的識度表現出來。很明顯地，如果我們的傳播只限於一個負有責任者的小圈子裏，而廣大的群衆一無所知，則我們即無法創造一個完善的、有效的輿論。在當前的開放社會裏，如果一個擁有知識而信心堅定的人服從信仰的命令——雖然還不是嚴格的信道——首先可以在公共生活的廣大領域中獲得有利的氣氛及反應。當然，拋開這一切不談，教會應當常常關心合理的服從。

在這件事上，教宗比約十二世叫人避免兩個極端，「一是像啞吧一樣的奴隸性，一是漫無節制的批評。」（註一四八）正如不同的神學派別對於道理的發展和信道的理解，具有極大的幫助，同樣教會中的附和者與不附和者的意見不同也有類似的情形。事實上她需要不附和者，在過度時期尤其如此。有些人令人厭煩，因爲他們拒絕無條件地接受並讚美一切流行的作風及佔優勢的輿論，不肯承認它們都是善的，不可改變的。而教會正需要這樣的人。假使我們必須接受一切形式和架構——在歷史上發

展出來，並且受了時間之限制——必須不分皂白地把它們當作啓示的內容，那對教會而言十分有害，並且對於信仰及教會在世上的傳道任務，都是一種阻碍。

這兒我們可以引用一個重要的、具有歷史意義的譬喻，這即是聖伯拉民樞機主教關於教宗之現世權利所採取的立場。伯拉民樞機不顧許多人激烈的反對，毅然揚棄了佔優勢的公共信念，而主張教會對於現世的秩序沒有直接的權力。他的這種主張對教會非常有益。

今天在牧靈社會學上我們面臨一項重大的任務：我們應當努力藉着冷靜的探究，在歷史科學的觀點下，加以確定，教會中什麼法律，在照顧靈魂上有什麼程序，在恭敬天主的禮儀上有什麼方式，已經不適合當前的情境。我們應當單單本着對教會的熱愛，設法找出一切妨害，而不能幫助教會之救世信息與工作的因素。（註一四九）

有些人以不惜任何代價，並在每一陣線上，作領先的不附和者而自豪。這些人毫無價值，毫無用處，甚至這可能有危險。教宗若望二十三世曾警告天主教新聞工作者，叫他們避免這項危險。有些人接近不附和立場的邊緣，差不多等於一種中立主義。他們的特徵是，一方面對教會的一般法規沒有耐心，另一方面廣泛地容忍現代的錯誤，和公衆生活中危險的潮流。這種態度，我們可以在政治上，在休閒生活上，在文學上，以及在宗教行爲上看到。（註一五〇）

有一種不容忍的不附和主義，它用盡一切力量，懷疑並譴責教會中一切相反的意見。不幸的是，它不僅是一種懂錯的傳道熱火，而是一種愚蠢的，盲目的排他主義，它執着過去，並且連教會當局自身所發動的改革，它也反抗。（註一五一）

有時候，在嚴重地涉及教會聲譽及拯救人靈的領域中，會在前進派與保守派之間產生對立情勢。

對於此種情勢，我們不必吃驚，也不難了解。情感很容易激動。在這些領域裏，有些題目幾乎一定會引起討論和爭辯。各團體之坦誠地發表意見，足以促進對眞理的了解，以及對實際需要的識度。當然我們必須注意教宗比約十二世針對「啞吧一般的奴隸性」及「漫無節制的批評」所提出的銳利勸告。(註一五二) 最高的法律常常是愛德與服從，一方面懷着愛人之心，一方面懷着信賴之心去服從那具有最後約束力的，合法當局的決定。

第二屆梵蒂岡會議，不僅顯示出在與會的教父中有着各種各類的意見，而且希望在天主的子民中間也要有這種意見的紛歧，且認爲這是正常現象：

> 在俗的信友不要幻想，他的牧人個個是專家，發生的每一個難題，無論如何複雜，他都能提供他一個具體的答案，或者說，他的任務是如此。相反，他應在基督徒智慧的光照之下，密切注意教會的訓言，而負起自己的特殊任務。

基督徒對於事物的觀點，往往在某些情境下提示一些特殊的答案。然而有一項事實經常發生，且是合法的，這即是，有些信友，對於同一件事，跟別人意見不同，並且他們也懷着同樣的誠意。不過，有些人很容易把其中一方提出的意見跟福音加以混淆，甚至連提出意見的人也不曾料到。因此大家必須牢記，在上述的情況下，任何人不得肯定自己的意見即是教會的權威。他們應當常常設法透過忠實的討論，促進彼此的了解，同時保持彼此相愛，尤其要顧到公共利益。(On the Church in the Modern World, art. 43, N.C.W.C. translation)

C　塑造輿論的方法

我們上面所說關於在教會中製造輿論的話，也應作爲在文化、社會及政治領域中製造輿論的基本準則——當然有其不同之處。基督徒應當避免各種各類的洗腦，群衆暗示，和强迫。（註一五三）本着基督徒精神合作製造輿論之努力所要求的，教宗若望說得非常清楚：

你們應當擁有一種深切的基督徒意識，使它滲入你們的每一件行爲，並以高雅尊嚴的態度散播基督的芳香（格後二15），因爲祂將公正的語調賦予萬事萬物。（註一五四）

天主教新聞工作者，在思想及寫作方面，應當小心，不要顯得缺乏禮貌，教育、及基督徒的方法——它是設法本着尊嚴的態度去說服，以論證去吸引，而不用暗示的手段。（註一五五）使眞正製造輿論跟用殘暴手段「創造輿論」有所不同的，首先是對良心的尊重。前者涉及精神、心靈與良知，而煽動家與暴政却是藉恐怖手段激發烈情，或壓抑自由的表現。若要拿高尙的人類行爲與基督徒的文雅，跟其他系統之邪惡的手段來競爭，那麼很明顯地，基督徒必須在這方面接受圓滿的文化教育。（註一五六）

教宗若望二十三世特別强調良十三世所發表過的思想。假使有人希望天主教報界，正確地，並且懷着眞正的自由去製造輿論，則必須考慮到他們經濟的安定，以及爲了他們對社會所提供的如此重要的服務，所應付給他們的合理報酬。尤其是我們可以期望，那些一本正經着手製造輿論的特選分子，決不可認爲經濟的方法與態度是最後而且具有決定性的。在這種觀點下，上述的考慮就更加重要了。（註一五七）

教宗比約十二世警告天主教報界說：

天主教報紙應當欣然放棄虛幻的、庸俗的利益，和不值錢的聲望：它應當知道如何保持它們

的尊嚴、力量、與驕傲，應當超越一切腐敗的誘惑，無論是直接的或間接的。它應當有勇氣——甚至不惜財產方面的犧牲——毫不客氣地從報紙上刪除一切違反信仰與誠實的廣告和文字。（註一五八）

d 大衆教育工具之科學運用

報紙、廣播、電影、電視乃是股強大的塑造力量。它們廣泛地塑造人的人生觀和輿論，無論是好的或是壞的。（註一五九）

本世紀之極權政體顯示了驚人的，甚至可怕的使用大衆工具的本領，將它們當作顛覆的工具。他們精明地，無微不至地運用宣傳技巧，以幫助他們傳播思想，奪取權力。基督徒應當拒絕模仿他們，以及他們的手段的誘惑。他固然應當使用這同樣的大衆工具，可是他的作法完全不同。他要常常清楚地了解，造物者給它們指定了善良的目標。他應當接受並利用它們來製造正當的、健全的輿論。他應當堅決地，有系統地，徹底地利用大衆傳播工具來造福社會。唯有認識人的心靈，並從自己內心認識眞、善、美的人，唯有使用一切榮譽的方法跟別人打交道的人，才能在這領域中產生效力。

製造輿論，不只是用直接的新聞報導、社論、和時事評論，而且也可以透過娛樂節目，諸如電影、廣播、電視劇等。但是永遠不可忘記對眞理的敬意。在我們與別人以此種方式交談時，永遠不可忘記尊敬別人。在我們所走的路上，每一步都要印上客觀的、適當的、正確的記號。在言論和藝術上要有眞正的才能。當我們談到眞理及藝術家之才能的時候，我們說：這一個「是」，那一個「應當」是。它們豈不是應當結合在一起嗎？

經驗告訴我們，大衆傳播工具所製造的輿論——就目前社會的實際情形而言——其本身含蘊着向壞的一方看齊的傾向，並且漸漸蔚然成風，吹散讀者、聽衆及觀衆之內心的看法。在這樣的情況下，很明顯地我們必須有計劃地培養讀者、聽衆與觀衆的批評精神。此實亦基督徒傳道任務之一。

對於使用群衆心理的資料與方法的問題，我們怎麼說呢？在什麼情況下，那些自覺有責任努力製造輿論的人可以使用這些方法與資料呢？這兒我們只能提綱挈領地予以答覆。我們應當找到實際存在的人，俾能一步一步地把他們引領到他們在理想上應當存在的地方。凡是不屑於屈就群衆的人，他即沒希望把他們領到高處。如果我們願意利用傳播工具來造福社會，我們就應當培養說群衆的語言的藝術，這種藝術雖然看來平凡，却很高超。

顯然地，電視，一如報紙、電影、和廣播一樣，是與群衆效果配合的。不過，在那些具有崇高責任感的人手裏，這些現代傳播工具都能有效地幫助人培養健全的性格與人格。(註一六〇)

這些群衆教育工具富有廣大而普遍的效力。爲此一時的努力是不够的。要使我們的工作具有決定性，我們應當竭盡一切力量，不斷地，一致地共同努力。一條新聞、一段影片、一個電視節目，只有當它跟以後的評論或討論聯合在一起，使聽衆、讀者、或觀衆更直接地意識到那個問題的時候，才能發揮最大的效果。如此才可以將事實放在他們自己的層面上。所以，除了喚醒健全的批判精神之外，我們還應當對於所讀、所聽、與所看的問題，培養批評、討論，及交談的藝術。

2 利用大衆傳播工具爲信仰及道德服務

「有人曾說，假使聖保祿活在我們的時代，他一定會作一位記者。至少他會盡量利用報紙的偉大

影響力，來散佈思想與觀念。」（註一六一）教會對這些新的傳播工具，有她自己的觀點：首先她想利用這些新的大衆傳播工具，向一切被救贖的人，「提供永恆的救恩」，也即是向世界上所有的人宣佈一項最迫切的訊息。（註一六二）既然教會應當把得救的福音帶給一切的人和一切的民族，因此她有權利，也有義務，盡其可能，使用天主放在她手中的工具。教宗比約十二世說：

所以政府的官員有義務承認這種神聖的權利，俾使教會能夠利用這些藝術，傳播眞理與道德。實在，教會的一切眞實兒女，既然承認救贖的偉大恩惠，都有責任盡力提供保證，使得教會能夠自由使用這些科技的發明，他們這樣作，即可幫助聖化人靈。（註一六三）

顯然地，如果我們要做這些工作，我們應當使用龐大的物質工具。然而更重要的是，基督徒，就其整體而言，應當承認他們的誓約，並拿他們的精神力量去影響公共生活。他們應當運用那些在現代大衆教育工具的領域裏具有最大影響的力量，爲社會創造最大的福祉。

傳播技術也應當幫助——直接而毫無保留地——宣揚救恩的訊息，及基督徒的道德教誨。還有一點也同樣重要，就是這些大衆傳播技術特別適於將教會在信仰及道德方面的教誨，透過文字或銀幕，翻譯爲具體的、多采多姿的人生，因此，尤其那些受過專業訓練的信友，有責任與聖職人員合作，

透過這些大衆傳播工具媒介，將基督徒的訊息，帶給每一個階層，並且淨化社會風氣，使得聖寵生活的種子能在其中滋長、繁榮。（註一六四）

如果基督徒不能盡量將這些技術變爲救世福音的郵差和善與美的先鋒，而抱怨這些媒介帶給信仰及道德的危險，那簡直是不近情理。在這領域中，對於基督徒信仰及基督徒的生活教育之最大的危險，乃是基督徒的冷漠，及不願爲生活作見證。

今天大衆傳播媒介實際上接觸着每一個社團和每一個人。就因爲它們的影響力是持久的，無孔不入的，因此能够對人產生一種非常完美的教育效果，同樣地，也能夠產生邪惡的、誘人作惡的反效果。它們可以藉着美的誘惑力有效地表現出眞和善。但是它們也能夠將人的注意力集中於罪惡，於謊言，並藉着聲音、燈光，和圖像的設計，而賦予它一種騙人的魅力。藉着五官的感覺，它們能夠引領人的精神超越感官，而達到根本的善。反過來，它們也能夠以陶醉感官的邪惡，使人迷亂。如果基督徒由於疏怠職責，而讓這些工具落入黑暗勢力的掌握之中，那將是一樁不可饒恕的罪過。(註一六五) 在歷史上，人類從未有過如此强大有力的聲音來促進了解、和平、以及人際的團結。基督徒，以及一切善意的人，負有重大責任，應當使用這些技術，作爲和平、美善、聖潔、與榮譽的工具。此種呼聲必須如此清晰，大膽，值得信任，以至於能夠揭穿一切將大衆傳播媒介變爲唯物主義，自私自利，及種族仇恨的宣傳工具之企圖，並使其變得無能。事實上，這些資料之存在及可用性，即應當可以從善的墊伏狀態中把它喚醒。因爲「猶達斯不睡眼」。(註一六六) 古語說，筆勝於劍。傳播技術能夠使得謊言與欺詐像坦克車及炸彈一樣可怕。

3 它們的使命：在人間傳播眞、善、美

在一切時代裏，司鐸聖召在教會中都享有特殊的聲譽，因爲司鐸有權直接宣講得救的佳音，並施行聖事。可是在當代社會中，我們看得越來越清楚，使福音滲入具體的人生是如何重要。爲能作到這一點，我們需要在使用大衆傳播媒介的技術上有特殊秉賦的在俗信友。他們是眞善美的代言人，他們有權獲得跟他們的聖召及其對社會及教會之重要性相呼應的尊重。有的演員、製作人，和技術人員，

以眞正高尙的方式，表現了善和美。若不給予他們應得的尊敬和榮譽，那便是一項道德的失敗。（註一六七）

現代大衆傳播媒介爲無數的工作人員提供了新的職業和機會。但是在這兒也是一樣，許多熱心的基督徒把地盤讓給了別人。我們迫切需要自覺地强調在宣傳方面的各種聖召之重要性：需要記者，從事公共關係者，出版者；需要在電影、廣播，及電視方面的技術人員，和藝術家。我們應當在這些領域中發掘此種聖召的機會，促進此種職業的進步。那些具有深切的宗教信念，熟悉信德的眞理，並在職業上具有專業技能的人，他們的工作往往跟一位熱心司鐸的工作，同樣有效，甚至效力更大。例如，一部本着謙虛和深具信心的態度描繪基督徒的觀點及其對生活之控制的影片，即是一個宣傳眞理的廣大擴音板。（註一六八）這些職業有時候陷於高度的危險之中，因此，從事這種職業的藝術家、記者、及其他專門人員，有權獲得牧靈者之明智的、熱心的，最高度的照顧。

4 大衆傳播工具，閒暇的安排、消費節制

如果一個人在物質要求方面，知道如何節制，則現代技術能夠提供他更廣泛的休閒時間。在提供這些時間的時候，它展示了更大的休息和娛樂的可能性，以及文化發展的可能性。顯然地，如此運用休閒時間，要求人自動參與和某種自由創造的精神，而不可只是被動地享受預先製定的節目。關於大衆媒介的三項道德準則是：(1)看前要明智的選擇節目。(2)看時要分辨內容的善惡。(3)本着基督徒的自由，享受要有限度。

第一項原則：無疑地，在心靈的修養方面，就其本身而言，我們具有重大的義務，盡力選擇那些

促進道德發展及宗教發展的節目，而避免一切對信仰及道德有危險的節目。在這領域中，教會之具體而實際的規定，具有約束良心的力量。

基督徒的道德學一向衛護此一廣泛的原則。它直接導源於人之使命，人之尊嚴，其所處之易於墮落的危險境遇。以及信仰與德行之絕對價值。教會把這原則應用於現代大衆媒介的事實，非常明顯。它出現在教會的法典中，教會以立法者和眞理之教師的權威，警告我們說：

有的讀物對心靈構成傷害的危險，自然律禁止閱讀這樣的書籍。一個人無論從誰手裏得到了閱讀的許可，都不能使他免於自然律的要求。（註一六九）

這項關於書籍的法律條文，對於那些定期閱讀危險的報紙及雜誌的人，具有更大的約束力。

電影分類委員會的形成，按照聖座的指示，明顯地建基於下面的原理，就是，在這領域中，基督徒應當避免一切對信仰及道德構成最近危險的東西。爲此我們應當幫助他獲得適當的資料。教宗比約十二世重述比約十一世的意思說：

我們的前任教宗比約十一世在其 Vigilanti Cura 那篇通諭中，發表了一篇教誨，這原是歷代一再重複申明的。根據這番意見，我們熱切地希望，關於這個問題，不僅要常常警告基督徒，叫他們小心謹愼，而且他們應當實踐一項重大的義務，就是要熟悉教會當局對於電影所發表的決議，並忠實地遵守它們。（註一七〇）

同一教宗關於收聽廣播，也强調說：

收聽廣播者的首要義務，是小心謹愼地選擇節目。不可讓那些節目不分皂白地進入家中，在接近那些節目時所用的明智，應當跟邀請朋友時所用的明智一樣。（註一七一）

關於電視，教宗說：

如果「少許的酵母就能使整個麵團酸酵」（迦五9）這句話多少有點眞實，如果青年人身體的成長能夠受到傳染病的妨害而無法達到成熟的地步，那麼惡劣的教育因素更能削弱宗教生活的細胞，阻礙道德的成長。……無論以什麼方式，危害家庭環境的神聖性，都是錯誤的。……既然如此，那些收看電視的觀衆應當特別明智，加倍小心才是。（註一七二）

如果一位讀者從一個聲譽良好的，富有道德感與責任感的書商那兒，或是從良好的天主教圖書舘裏，取得了讀物——同樣，如果看電影的人只選擇那些不放映壞影片，或者只收進好影片的電影院——則他在選擇讀物及電影方面已經盡了很重要的一部分責任。不過，除了這些之外，他應特別謹愼小心，選擇最適合他需要的那些讀物和影片。

在具體的情況下，並爲特殊的個人，什麼是相反信德及道德之犯罪的近機會，當然大半要看那人自己在道德上成熟的情形而定。除了娛樂本身（從道德觀點所考慮的對象）之外，還應當考慮到個人成熟的情形及抗拒誘惑的道德力量。

舉一個例：根據這些事實，我們必須將影片加以分類。許多電影適合心智發展的成年人，而不適合青少年。有的影片能夠爲訓練有素而具有批判精神的電影院或觀衆提供研究及討論的好機會，然而對於那些沒有良好準備的人，却能構成重大的危險。所以每一個人必須自問：在我目前的神修狀態之下，什麼影片對我適合？什麼影片對我有危險？

在此重要的問題上，對於兒童及青少年而言，父母及保護人負有首要的責任。他們應當注意，使他們的屬下單單閱讀良好的讀物，以及適合他們的年齡的讀物。同樣，他們必須留心，務使兒童的電

影票值得推薦，並將廣播及電視節目加以適當的限制。若是准許兒童，甚至青少年收聽每一個廣播節目，或收看每一個電視節目，即是沒有盡到父母的監督責任。教宗比約十二世，特別指着電視，清楚地表示，這一切——包括節制——乃構成「父母及一切教育工作者的重大義務。」（註一七三）

有的電影受到了教會的譴責與禁止，然而它們對某些個人並不構成危險。對於這些人，我們怎麼說呢？嚴格地說，從個人的道德觀點而言，他們沒有義務約束自己，不去看這樣的電影。如果他的動機是善的，他可以去看那部影片，但是他應事先考查他的「社會良心」：他應當自問：我這樣作，對於別人，對於保祿致格林多人第一書第十章所說的那些軟弱的弟兄，是不是一個惡表，一塊絆脚石，一種犯罪的機會？我們決不可將個人道德與社會道德分家。每一個人應當在自己的能力範圍之內，盡心盡力幫助教會，對抗報紙、電影，以及其他方面所蘊含的邪惡，使其敵制勝。爲了達成此一目標，如屬必要，他有時候應當樂於犧牲某些自由。故意出版不良讀物的商人，及壞電影的製作人，兩眼光盯着買賣和票箱的收入，因爲顧客爲劣書與壞影片所付出去的每一毛錢，就等於給他們投了神聖的一票！

就事情本身而言，我們有重大的義務在這些領域中謹愼地選擇自己的（或是爲別人的）娛樂（或教訓）。不過，若是認爲每一次暫時的，不經心的疏忽，都是重罪，那是有害無益，反易陷於危險的疑心和焦慮。今天最大的危險，無疑地，是對娛樂的選擇漠不關心，這種情形應不惜一切代價去避免。單單看一部被列爲不應推薦的影片，比着經常看一些完全世俗化的，可是其中沒有一部含蘊着明顯的邪惡因素的電影，害處小的多。單單一次閱讀黃色報紙，並不構成重大的危險。但是訂購那些在哲學及道德上有問題的報紙及雜誌，而經常閱讀，差不多對每一個人都會造成非常重大的危險。

在十分必要的情況下，譬如爲了職業或政治的理由，本來能夠是犯罪的近機會者，可能變成較遠

的機會。這種較遠的機會是可以准許的。不過，我們不僅要打定主意抵抗誘惑，而且還要盡量利用宗教教育及道德教育所提供的一切方法。此外，我們應當發展眞正的批判精神，以便對眞正的藝術作品及文學作品，作明智的選擇。當然，說來說去，我們應當以眞正的傳道動機，將這一切提升，並使其合理化。

一般性的道德態度——無論作什麼，都要有善良的意向——常是十分重要的。譬如說，如果一個人具有這樣的動機，那麼當他知道他閱讀的東西毫無價值，甚至對神修有危險，而在浪費時間時，他必會馬上停止閱讀。或者如果他不思不想地進入了一家電影院，而那裏正在播放一部不良影片，則他一定會在心裏約束自己。他一發覺銀幕上映出的罪惡，並知道若接受它的話，則對神修有害或有危險，那麼他必會約束自己，心裏不去參與。假使那電影壞得不像話，他就會走出去，以示抗議。

第二項原則：從大衆文化媒介所提的許多節目中作一謹愼的選擇——必要時，請求別人幫忙——是不夠的。還有一項同樣基本的義務，就是在使用大衆媒介時，培養批判的，明辨的精神。

牧靈者在大衆媒介方面的責任，以及每一個人關於自己的道德任務，可以用三個字來代表：「訓練、定向、警覺。」（註一七四）在這多元社會時代，單單排除邪惡的道德自制之理想，是完全不實際的。Kochs 蒙席說：

天主教在電影及電視方面活動的目標，是發展成熟的天主教徒，使其具備明辨的能力和正確的判斷。接受了這種教育及良心訓練的千萬人民，將會自然而然地影響到大衆文化媒介。（註一七五）

不僅在選擇書籍、電影、或電影海報上所列的演員表方面，而且在閱讀、收聽、及收看方面，基督徒

也要接受保祿宗徒的教言：

應當考驗一切，好的，應保持；各種壞的，要遠避。（得前五20～21）

一個基督徒，在閱讀、收聽，及思考方面，應當提高警覺。爲此他應控制自己及自己的反應。這樣他才算重視交談及跟他交談的伙伴。（註一七六）

在我們這多元的社會裏，現代宣傳技術及其多方面的擴張，對我們施展了一種正當的壓力。它激勵一切基督徒，使其盡一切力量發揮批判精神，這樣的精神乃是今天的基督徒所不可缺少的。這即是說，在明辨方面，個人成熟的不同情形與能力，顯然也需要團體的共同努力。需要一切閱讀同樣報紙，觀看同樣影片，收聽同樣廣播節目，收看同樣電視節目的家庭成員，堂區教友，及所有基督徒的團結合作。批判能力的發展及使人成熟的教育，乃是大家一致努力的結果，這一點越來越清楚。無疑地這兒指出了一項迫切的任務。家庭、學校、牧靈工作、教友傳教工作，都面臨一項迫切的任務，可是他們對這項任務都沒有清楚了解及承認。（註一七七）大衆傳播本身應當用來幫助這種教育的努力。說實在，報紙、電影、廣播、及電視，如果聽讓它們按照它們的傾向去發展，勢必使群衆的反應，及輿論變爲盲目的應聲蟲，在思想和判斷上任人擺佈的妥協主義。但是反過來說，也可能將現代化的大衆傳播工具，交在那些富有責任感的人手中，使現代傳播媒介，成爲培育健全人格的工具，使其對讀者、聽衆，及觀衆發生良好的影響。我們可以說——這並不算誇大——現代社會的未來，及其內在生活的穩定，大部分繫於在宣傳技術的力量，與公民個人反應的能力兩者之間保持平衡。……今天，在青年人對公民生活及社會生活顯示開放態度的時期，我們應當處心積慮地培養他們的批判精神，這一點相當重要。當然不是要鼓勵他們妄

加批評。……而是要教導他們，在這個傳播新聞、消息，及思想的現代媒介獲得了如此偉大的說服力的世界上，如同成年人一樣去思想與生活。讀一張報，評估一部影片，批判一齣戲，總之，在關於一切有危險貶抑人格的東西之情意及判斷中，能夠保持獨立的態度，已成爲本時代迫切的要求。（註二七八）

第三項原則：爲了保存或重得個人的道德獨立，我們必須除了謹愼選擇節目之外，還要下定決心，克苦節約。

社會學家在說明西方世界的特徵時，往往使用「消費社會」這個刻苛的字眼。强大而有效的廣告工業，及其所控制的大衆媒介，首先視個人及團體爲消費者，並設法使他們屈服於自己的意願。新奇感受的洪流，機器的鬧聲，群衆排隊的擁擠，週末交通的擁塞，這一切使得人們很難享受寧靜的生活。我們幾乎不可能懷着內心的自覺、自由、與戒心去考慮事情所提供的消息。所以，就連對於那些有益的節目，我們也應當提高警覺，實行自制。我們必須有時間來祈禱、默想及閱讀。就是在沒有不良內容的地方，例如說，在有圖畫的雜誌上、影片中、電視節目中，聖保祿所說的自由律才眞正有用：

凡事我都可行，但不全有益。凡事我都可行，但我却不受任何事物的管制。（格前六12）

天主兒女的自由是用基督聖血的偉大代價買來的；但它也不斷要求自動捨棄的代價。

實行此種自由的最佳機會，是由對隣人的關懷所造成。此種關懷是根本的，至少是可讚美與可希望的。例如我們建議，作父親的晚上下班回家以後，如果太太及孩子希望有社交性的娛樂或談一談壓在心頭的問題，則他不應當把頭埋在報紙的運動欄裏。同樣，一個熱愛收聽廣播或收看電視的人，如

果他的節目擾亂別人，或令別人討厭，他就應當將收音機或電視機關掉（或者用耳機，以免擾亂旁人）。在享受「消費品」的時候，我們能夠，且應當以這類的方式實行自制與克苦。

司鐸、會士，以及一切蒙受了特別聖召，應當爲他們對天主的自由誓約及愛德的服務作證的人，都必須遵守一項十分嚴格的準則。顯然地，這不僅涉及對於讀物、影片，及電視節目的選擇，而且也涉及在這整個領域中之普遍的節制。若是沒有這樣的準則，他們就無法配合他們聖召的理想。他們之能夠在他們的環境中提供最佳的服務，正是要透過此種克苦與道德自制的形式。他們以及一切知識份子，應當對當代社會具體地表現出，他們眞的實踐了他們聖召的崇高理想。

5 大衆傳播媒介之控制

大衆文化媒介代表最高級的公開的力量。所以整個社會，包括最高社團——教會及國家——對它們的運用，極其關心。我們首先强調一項原則，就是在使用這些工具時，個人應當自作抉擇。我們這樣作是有理由的。但是很明顯地，並非每一個人都有資格作這樣的抉擇。邪惡的力量也不能像善一樣，具有同樣的享受自由的權利。因此我們應當面對下面的問題，誰應當衛護那些有危險的、軌弱的，尤其是青少年，幫他們對抗這些大衆媒介的可怕危險呢？誰有控制的權利和義務呢？教會的答案是强調合作：

我們以爲，只有教會、國家，以及那些從事這門職業的人，將他們的資源在一種適當的方式下集合在一起，彼此合作，以達到所期望的目標，這些新的藝術才能適當而自然地幫助我們教育人們的思想。如果相反的情形發生，這即是，如果這些藝術，在沒有管制或道德保障的

情況下，開始走下坡，則它們必將阻碍人們眞正的發展，並妨害他們的道德。（註一七九）

a 自治與政府的監督

按照輔助的原則，在這方面政府應當保障公共福利。

但是直接的關懷應由那些擁有並使用傳播工具的人們負責。首先是他們——每一個個人，特別是以此爲職業的整個團體——有責任正當地使用這些媒介。

如果政府忽視這種自治（經由使用團體的自治）則它即是違反社會的自然結構。（註一八〇）首先每一位記者和藝術家，應當本着良心與負責的精神，設法爲人民的福利着想，而不要危害弱者的信仰與道德，不幸這種自發的，屬於個人的責任感，往往缺少。因此整個從事此種職業的團體，應當自動地實行一種自治，先採用一項較爲澈底的政府審查制度。如果不及早改革的話，這種制度是無法避免的。

在美國，Hay's Office for Self-regulation of Film Producers，朝着這個方向邁出第一步。今天許多國家在電影事業中具有類似的自治形式。在大多數的情況下，這些管理組織包括了國內最重要的社會團體與文化團體，以及教會的代表。後來全國的廣播公司及電視公司、跟文化機構、政府當局、及教會當局，密切地聯合起來，定下了基本的自治法規。畫刊的出版人，以特殊道德原則爲基礎，爲了自治的目的，多多少少建立了某種組織。假使有些出版商不參加這項組織，他們必會因此引起公衆的敵視。人們會更清楚地警覺到他們的敗壞。

若是一個職業團體眞正團結起來，努力使人們普遍地承認它具有最低限度的道德標準，無疑地，

那是值得我們重視的。關於這點，教宗比約十二世聲明說：

在這領域中，有的人按照他們接受的工作，發表了適當的保障與法規，而絲毫不妨害政府的合法章程。對於這些人，我們的前任教宗以及我們自己，曾經予以嘉許。（註一八一）

不過，在許多情況下，自治沒有提供必要的，理想的安全保障，以對抗危險的濫用情事。在這樣的情況下，那些職業團體不得反對政府當局作超越這些自治限界的規定，以糾正它們的過與不及。

可幸電視業者在許多地區製造的自治原則，具有極高的道德水準。這些原則乃是自然道德之簡短而周全的提要，它們反映着基督徒道德學之廣泛的影響。（註一八二）

就事情的性質而言，廣播與電視自律的水準，應當比其他大衆傳播媒介更爲嚴格。在後一種情況中，我們更容易事先知道期待一些什麼，並設法適應它。然而廣播與電視，却接觸到每一個團體，提供的節目千變萬化，不易詳察，也不易控制。

在美國，家家戶戶都收看電視。這些家庭包括兒童及各種年齡的成人，包括一切種族及各種各類的宗教信仰，並且包括一切教育背景的人。電視有責任常常牢記，它的聽衆是以家庭爲主，所以電視與觀衆的關係，是客人與主人的關係。（註一八三）

在必要的時候，政府應當支持職業團體，實踐其自律的原則。但是在一切重大的不遵守自律法規的情況下，它都應加以干涉，特別要保護年輕人。

毫無疑問地，政府當局具有嚴格的義務，督導這些現代藝術。他們也不應當單從政治的觀點去看這個問題，他們也要從公共道德的觀點去看它。公共道德的基礎是自然律，此自然律，聖經告訴我們，是寫在我們心裏了（羅二15）。我們不能說，政府官員的這種監視與照

顧是限制個體公民的自由，是不公平的，因爲那不是涉及私人，而是涉及整個團體，因爲整個團體都參與這些藝術。（註一八四）

顯然地，政府沒有權利隨隨便便地限制出版自由。政府級以下的社會力量越是自覺他們的責任，政府就越沒有迫切的理由出面干預。

b　透過專門分配之管理和輿論

使大衆媒介創造良好的氣氛，乃是整個社會的責任。首先那些有責任提供精神食糧的人，因了他們職業的關係，應當選擇眞正好的，並應在這個重要問題上接受明智人的指導。出版書籍和分配影片不只是買賣，它是一種帶有最高責任的職業。如果說我們有權利期待每一個生意人保證其貨物的品質，那麼我們一定有權利要求，那些販賣文化價值的人，不但要提供良好高尙的節目，而且要誠實客觀地對待公衆。

爲了適當地使用社會傳播媒介，其主要道德責任乃落在記者、作家、演員、設計人、製作人、演出人、分配人、工作者與推銷者，以及評論家，和一切參與製作及播出的人們身上。很明顯地，今天當他們能夠藉着提供人類知識或激動群衆的方法，而領導人類走向善或走向惡的時候，他們的責任是極其重大。

因此他們應當將他們的經濟、政治、藝術和科技各方面加以調整，決不可違反公共利益。爲能更容易達成此一目標，當他們參加專業社團時，就應當稱讚他們，因爲那些社團——那怕是在道德行爲之法則的約束之下——迫使它們的成員，在其義務和工作中，對於道德表示

尊重。(On the Media of Social Communication, art. 11.N.C.W.C. translation)

天主教書商使得天主教書籍銷售到各處，因此提供了極其重要的服務。鑑於此項重要的服務，特別是因了天主教書商通常遭遇的經濟困難，在可能的範圍內我們不可輕視他們，即使在某些情況下他們不值得受人特別推崇，或者我們可以從別的地方獲得類似的服務，也是一樣。

假使分配影片的人定下一個條件，就是要租借有價值的影片，或者要得到特別的許可，就要租借一整批，那一定是嚴重地違反職業道德。電影院老闆，不可在通常映出的影片中單單選擇並放映幾部好的影片。他更應設法保障一切影片的品質。不過，在必要的情況下，他可以跟整批分配的制度合作——假定沒有法律禁止的話——可是他應當確知，那整批的影片中不含有任何冒犯信仰及道德的東西。

在專業的層面上，關於書籍、影片、廣播，及電視節目之評論——藉着這種評論，各種傳播媒介可以互相幫助——可能十分重要。令人吃驚的是，有人曾經害怕，廣播與電視會成爲書本的競爭者。可是現在，以討論印刷品爲特色的廣播及電視節目，對於讀書是一個極大的刺激。它們顯示出，對於散播有價值的作品，它們能夠有多大的貢獻。在可靠的報紙及雜誌上經常發表的優良影評，足以鼓勵看電影者自動批評，並且一定會推介優良影片。日報上關於電視的討論，幾乎常是事過境遷以後的判斷。然而不管多麼晚，它一定有助於創造批判的態度和明辨的精神。批判性的註釋應當有助於公衆，以及負責節目的藝術家和導播者。

批評和討論的首要條件是誠實和公正。可是沒有人能夠公正地判斷他所不知道的東西。批評一本書，可是還沒有讀過它，至少沒有讀過它最具特色的部分，是一件不光彩的事。如果因此他的評論只

是一些空洞的陳腔濫調，則沒有提供給讀者應得的服務。另一方面，若是作者對於他所不知的事情採取了贊成或不贊成的立場，他就嚴重地犯了疏忽的錯誤。在某些情況下，他也應當在可能範圍內補償他所造成的物質損害或精神損害。

輿論對於我們選擇書籍（電影、節目等等），具有決定性的影響。每一個人可以在親友之間推薦良好的讀物或影片，而警告他們避免那些不良的讀物或影片，對於那些沒有價值的，則保持沉默；他這樣作能夠幫助製造健全的批判態度。意見調查的結果顯示，此種作法十分有效。寫給報紙或雜誌編輯的信件（或是寫給電臺及電視臺的），如果它們反映着有根據的、成熟的判斷，則它們即會將讀者及聽衆之有價值的反應轉達給負責的編者及節目製作人。其結果可以鼓勵人更加進步，或是提供人一個機會，對於過去的錯誤與失敗，作一番嚴肅的反省。（註一八五）

C　教會的指示

在這一段裏，我們的目標是詳細闡明教會的態度與指示。理由很明顯：教會在這方面的行動，是牧靈工作的美好榜樣，它向世界開放，具有遠見與建設性。當然，此種照顧心靈的工作，必須在各當地的層面上發揮比以前更大的作用，只有如此，它才能獲得圓滿的效果。教宗的指示，表達了基督徒精神的自由，同時也表現出對弱者及有危險者的關懷。

教會清楚地宣佈了道德原則，因而照亮了人們的良心。不過她也知道需要一些組織。爲此她創立的許多機構，這些機構在鄉鎮的層面，國家的層面，以及國際合作的層面，使她的道德立場顯露得清清楚楚。這些組織研究大衆媒介的各種問題，通力合作製造輿論，細心地作成指導性的原則，並採取

實際的措施，以促進人們的福利。

例如，教會在影片分類中所給予的指導，是如此的慷慨與寬大，以至從頭到尾，都允許，甚至多方提示個人的責任，但這並不是說，它們缺少了一切約束力量。（註一八六）正相反，法律或指示越是寬大並具有建設性，則越是容易獲得心悅誠服的遵從。

近年來，我們時常注意到教會對於影片、廣播，及電視的指示，跟她對書籍的檢查和禁止，兩者之間的對比。這種對比是明顯而不可否認的。不過，基本上它們所含蘊的精神是相同的。爲了說明其間的差別，我們可以指出，那直至一九六六年尚有效的禁書令。（註一八七）在許多部分是爲了適應以前的封閉社會，而關於大衆傳播媒介的指示，則直接針對着今天之多元的、開放的社會之要求。爲此我人不必驚奇，何以教會當局今日視此禁書書目爲與過時代的東西，早在梵二大公會議前數年，有些負責任的人士按照關於影片、廣播，及電視之建設性的指示已逐漸塑成一條習慣性的法則。尤其在此過渡時期，法律的基本條例，正用得着，那就是「習俗是法律的最佳註釋」。（註一八八）

6 由大衆媒介所創造的新意識背景的研究

道德神學面臨着由大衆傳播媒介的教育影響而產生的重大義務。這些義務的性質和範圍尚待澄清與完成，關於這項工作，我們必須作長程的研究與努力。爲了說明這點，我們只能注意於這個問題的若干方面：除了廣播之外，大衆媒介都採取了圖像的形式與方向，其所以如此，是因爲人的心靈傾向於圖像，全心全力用圖像來傳播。所以我們的道德教學法，應當比以前任何時代都更注意於使用具體而生動的方式來表達它的論題。

所以，那些負責牧靈工作的人，必須獲得那吸引現代人的說話方式，模仿福音及新的宣傳技術所使用的方法。他們必將發現，現代大衆傳播媒介所特別重視的語言與圖像的合一，在禮儀革新運動中能夠成爲一股很大的助力。事實上，聖事本身，就其爲語言及符號之合一的具體表現而言，暗示了此種作法。然而强調語言及圖像這一事實，使我們注意到古代方言問題之新的方面。可幸，在我們現代生活的此一階段，教會以開放的態度，正在一步一步地，然而確定地，邁向新的適當的作風，在別的問題上，她的作風，依然如此。

第五章　註

1. Augustine, *De Trinitate*, lib. 15, cap. XIV. PL 42, 1076 f.
2. I q. 43, a. 5, ad 2.
3. Cf. Augustine, *De Trinitate*, lib. 15,cap. XI. PL 42, 1073.
4. *Pastor Hermas, Mandatum* 3, 1 f.
5. Cf. Volume I: Knowledge of Good at Basis of Value, and Volume II: The Virtue of Faith,
6. Cf. II-II, q. 109, a. 3.
7. J. M. Sailer *Handbuch der christlichen Moral* (Muenchen, 1817), II, S 52.
8. L.C., S 48.
9. R. Bultmann, "Aletheia" in ThW I, S 248.
10. Augustine, *De trinitate* lib. 15, cap. XI. PL 42, 1071.

11. L.c., PL 42, 1072.
12. L.c., lib. 15, cap. XXI, PL 42, 1088.
13. L.c., lib. 15, cap. XIV. PL 42, 1073.
14. Cf. A. Kern, *Die Luege* (Graz, 1930), S 17 ff.
15. Augustine, *De mendacio* cap. IV, 5. PL 40, 491.
16. L.c., cap. III, 3. PL 40, 488.
17. L.c., cap. XXI, 42. PL 40, 516.
18. Philipps *briefwechsel*, I, S 369 f, in A. Kern, *Die Luege* S 57.
19. H. Grisar, *Luther* (Freiburg, 1911), II, S 460. Translation: *Luther*, (St. Louis: B. Herder, 1915) vol. IV p. 108 ff. Cf. also U. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, (Herder: Freiburg in Br., 1941), II, 248.
20. Cf. D 1176. 1177.
21. A. Tanquerey, *Synopsis theologiae moralis*, 9 ed.; III, 381-383.
22. A Vermeersch, S.J., "De mendacio, *Greg.* 1(1920), 11-40; 425-474.
23. J. Lindworsky, S.J. "Das Problem der Luege bei katholischen Ethikern und Moralisten," in O. Lippmann *Die Luege* (Leipxig, 1927), S 69 ff.
24. M. Ledrus, S.J. "De mendacio," PRM 32 (1943), 5-58; 123-171; 33 (1944), 5-60.
25. M. Laros, *Seid klug wie die Schlangen und einfaeltig wie die Tauben* (Frankfurt, 1951).
26. L.c., S 82.

27. Cf. Augustine, *Enarrationes in Psalmos* 5. PL 36, 86; II-II, q. 110, a. 4.
28. J. Mausbach, *Kath. Moraltheologie*; 5 Aufl III, S 244.
29. Kern, *Dei Luege*, S 117.
30. A. Landgraf, "Suendhaftigkeit der Luege nach det Lehre der Fruehscholastik," *ZKath Th* 63 (1939), 157-180.
31. Cf. vol. I.
32. Cf. Augustine, *De mendacio* cap. XVII. PL 40, 510 s.
33. R. Egenter, *Das Edle und der Christ* (Muenchen, 1935), S 61.
34. II-II, q. 109, a. 3.
35. D 1176 f. Cf. note 20.
36. W. Schultz, "Vom Wesen der Treu," ZTK (1935), 211-233.
37. Trent: decree on the Most Holy Eucharist: cf. Denzinger, 875, 882.
38. Cf. J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie*; 10 Aufl. III, S 603 f.
39. H. Charlier, "L'art dans la communauté chrétienne, in *Problèmes de* l'art *sacre* (Paris 1951), p. 138.
40. Cf. H. Hermann, *Glanz des wahren. Von Wesen, Wirken und Lebensbedeutung der bildenden Kunst* (3 Aufl. Freiburg i. Br., 1953, H Kuhn, *Wesen und Wirken des Kunstwerkes* (Muenchen, 1960).
41. A. Marc, *Dialectique de l'affirmation* (Paris, 1952), p. 238.

42. J. Maritain, *Art et scholastique* (Paris, 1927), p. 49. (English: *Art and Scholasticism and the Frontiers of Poetry*, New York: Scribners, 1962, p. 30, Cf. Thomas of Aquin, *De divinis nominibus*, cap. 4, lectio 5 and 6.)
43. I, q. 39, a. 8. Pulchritudo habet similitudinem cum propriis Filii ··· in quantum est imago expressa Patris ··· in quantum est Verbum, quod quidem lux est et splendor intellectus.
44. Augustine, *Confessiones* XI, 4.
45. Cf. Augustine, *De civitate Dei, liber* 22, 29-33. PL 41, 796-804.
46. Cf. volume II, on the sacramentals.
47. Pascal, *Pensees*, Br. 206.
48. Leo the Great, *Sermo* 72. 4. PL 54, 298.
49. J. Maritain, o.c., p. 245.
50. Cf. G. Jacquemet, "Art et morale," *Catholicisme* I. col. 869. J. Maritain, o.c., p. 122. and 329.
51. J. Maritain, o.c., p. 315.
52. Pius XII, Address to Italian Artists, April 8, 1952. For English translation, cf. CM 50 (1952), 697 ff.
53. Pius XII, Address to Italian Artists, April 8, 1952. CM 50 (1952), 698.
54. J. Maritan, o.c., p. 329.
55. Y. De Montcheuil, *Problemes de vie spirituelles*. 4e ed.; Paris, 1947, p. 131s.
56. Cf. H. Sedlmayr, *Verlust der Mitte* (7 Aufl.; Salzburg, 1956).

57. G. Jacquemet, o.c., col. 872.
58. J. Maritain, o.c., p. 114.
59. J. Maritain, o.c.. p. 268.
60. O.c., p. 123.
61. A. D. Sertillanges, *L'art et la morale* (Paris, 1933), p. 33.
62. J. Maritain, o.c., p. 123.
63. Th. Haecker, *Dialog ueber Christentum und Kultur* (Hellerau, 1930), S 20 f.
64. Th. Haecker, l.c., S 22; *Christentum und Kultur* (Muenchen, 1927), S 50.
65. Pius XII, Address to the International Congress of Catholic Artists, Sedt. 3, 1950.
66. Pins XII, Address to Authors and Artists, August 26, 1945.
67.
68. G Jacquemet, l.c. col. 873 s.
69. Cf. *Macht und Ohnmacht der Riligion* (Salzburg, 1957), S 284 ff.
70. Pius XII, Address to Italian Artists, April 8,1952. CM 50 (1952), 697 ff.
71. Cf. also J. B. Lotz, "Christliche Inkarnation und heidnischer Mythos als Wurzel sakraler Kunst," *Theol. Digest* I (1958), 235 ff.
72. Instruction of the Holy Office on Sacred Art, June 30, 1952, CM 50 (1952), 699.
73. Cf. R. Egenter, *Kitsch und Christenleben* (2 Aufl. Ettal, 1958).
74. Cf. Instruction of Holy Office on Sacred Art, l.c., p. 702.

75. Directives de la Commission Episcopale pour l'art sacrê, *Documentation Cath* (1952), col. 1498.
76. Instruction of the Holy Office on Sacred Art, l.c., p. 702.
77. Pius XI, Address, October 27, 1932, AAS 24 (1932), p. 356. Cf. CM l.c., 700.
78. R. Regamy, *Art sacrê au XXe siècle* (Paris, 1952),p. 212 f.
79. J. Maritain, o.c.c, p. 140.
80.
81. J. B. Hirscher, *Die christliche Moral*. 3 Aufl.; III, 112.
82. L.c.
83. II-II, q. 60, a. 3.
84. J. B. Hirscher, *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirchlichung des goettlichen Reiches in der Menschheit* (3 Aufl; Tuebingen, 1838), III, 319.
85. Augustine, *De bono viduitatis* cap. XII, PL 40, 448.
86. L.c.
87. J. B. Hirscher, *Die christliche Moral*, III. 329.
88. R. Egenter, *Das Edle und* der *Christ*, S 36.
89. F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre*, IV, 2, 168.
90. II-II, q. 63, a. 3.
91. M. Gierens, *Ehre. Duell und Mensur*, S 46.
92. Cf. vol. I,

93. Cf. D 1193 f.
94. Cf. St. Alphonsus, *Theologia moralis*, lib. III, n. 966.
95. Cf. J. B. Hirscher, *Die christliche Moral*, III. 332 f.
96. Cf. St. Alphonsus, *Theologia moralis*, liber III, n. 1001.
97. *Ibid.*, n. 991.
98. Msgr. Dell'Aqua, *Herderkorr* 10, (1955/56), 35.
99. Pius XII, encyclical *Miranda prorsus*: CM 55 (1957), 539.
100. O.c., p. 542.
101. O.c., p. 544.
102. Msgr. Dell'Aqua, *Herderkorr* 10 (1955-56), 36.
103. Cardinal Suhard, *La Documentation catholique*, 1945, col. 1543.
104. Cf. *Statistical Abstract of the U. S.*, 1963. Washington: U.S. Dept. of Commerce. Tables 708, 710; p. 524 f.
105. *Ibid.*, table 708.
106. *National Catholic Almanac 1963* (Paterson, N.J.: St. Anthony's Guidl), p. 637.
107. *Statistical Abstracts*, Tables 711, 714; p. 526, 528.
108. Cf. C. Maier, *Buch und Seelxorge* (Freiburg, 1956), S 68.
109.
110. O. B. Roegele, Der deutsche Katholizismus in seiner Presse, in *LebS* 11 (1960). 261.

111. *Ibid., l.c.*, 270, cf. 264.
112.
113. Cf. CM 34 (1936), 309.
114. Address to the representatives of the Italian Movie Industry, June 21, 1955. CM 53 (1955), 752.
115. *L.c.*, p. 752 ff.
116. *Arbeitstagung Ettal* (Paderborn, 1961), S 262.
117. R. Lubmann, *Cinema, foi et morale* (Paris, 1956), p. 93.
118. Pius XII, address to delegates to the Congress of the International Union of Theater Owners and Film Distributors, October 28, 1955. Ct. CM 54 (1956), 97.
119. Cf. CM 34 (1936), 310 f.
120. Cf. CM 53 (1955), 756 f.
121. Cf. CM 54 (1956), 104 f.
122. Cf. CM 53 (1955), 758 f.
123. *Ibid., l.c.*, p. 760.
124. *Ibid., l.c., p.* 760.
125. *Ibid., l.c., p.* 759 *f.*
126. Cf. CM 54 (1956), 102.
127. Cf. religious art above.

128. Cf. CM 54 (1956), 102.
129. Pius XII, address to the delegates of the European Union of Radioasters, Rome, October 21, 1955, AAS 47 (1955), p. 775 f.
130. Haering, *Ehe in dieser Zeit* (Salzburg, 1960), S 429 ff. English translation, *Marriage in the Modern World* (Westminster, Md.: Newman, 1966), pp. 374 ff.
131. Pius XII, To the Italian Bishops, Jan, l, 1954 (Television in Italy) AAS 46 (1954), p. 19. CM 52 (1954), 632 ff.
132. CM 52 (1954), p. 633.
133. A. K. Ruf, *Fernsehen-Rundfunk-Christentum* (Aschaffenburg, 1960), S 72.
134. Pius XII, telecast, June 6, 1954. CM 52 (1954), 629 ff.
135. Pius XII, address to the delegates of the European Union of radiocasters, Rome, October 21, 1955. AAS 47 (1955), 775 ff. Cf. *Decree on the Media of Social Communications*, art. 5.
136. Address of Pius XII on October 11, 1955, on occasion of the sixtieth anniversary of wireless telegraphy by Marconi, TPS 1-2, 1954-55, p. 366.
137. K. Neundoerfer, *Was kam uns da ins Haus?* (Berlin, 1960), S 8.
138. A. K. Ruf, *Fernsehen-Rundfunk-Christentum* (Aschaffenburg, 1960), S 56.
139. Cf. AAS 47 (1955), 780. TPS 1-2, 1954-55, p. 372.
140.
141. Cf. I.

142. Cf. *Major Addresses of Pius XII*, vol. I, p. 133. Cf. also CM 48 (1950), 749.
143. *Ibid., l.c.*, p. 133 f. Cf. also CM l.c., p. 749 f.
144. *Ibid,, l.c.*, p. 134 f. Cf. also CM 48 (1950) p. 749.
145. CM 53 (1955), 564, 566 f.
146. Cf. *Arbeitstagung Ettal*, S 355 ff.
147. Cf. CM 48 (1950), 753.
148. *Ibid.*, l.c., p. 138.
149. Cf. *Macht und Ohnmcht der Religion* (2nd Aufl. Salzburg, 1957).
150. Address to representatives of the union of the Italian Catholic Press, December 4, 1960, AAS 52 (1960), 1017.
151. Cf. *La Documentation catholique* 43 (1961), col. 593-603.
152. See note 147 above.
153. Pius XII, *Ad Apostolorum Principis*. CM 57 (1959), 73.
154. John XXIII AAS 52 (1960), 1018.
155. *Ibid.*: CM 48 (1950), 752.
156. John XXIII, AAS 52 (1860), 1015.
157. *Ibid., l.c.*, p. 1015 f.
158. Major Speeches of Pius XII, vol. I, p. 135.
159. V. Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt* (3 Aufl.; Salzburg, 1959),S 200.

160. K. Th. Schulz, *Das Weltfenster* (Berlin, 1959), S 15.
161. Pie XI et la presse (Paris, 1936), p. 135.
162. Pius XII, On Entertainment Media (*Miranda Prorsus*) CM 55 (1957), 540.
163. *Ibid.*, *l.c.*, p. 545.
164. V. Schurr, *l.c.*, S 200.
165. Cf. Pius XII, CM 55 (1957), 544 ff.
156. Response to Lesson VIII of Maundy Thursday.
167. Cf. *Decree on the Media of Social Communications*, arts. 11, 13, 14, 15.
168. A. Kochs, "Film," LThK, IV, 129 ff.
169. CJC, Can. 1405, ss 1.
170. *Miranda prorsus* CM 55 (1957), 555. Cf. *Decree on the Media of Social Communications*, arts. 18, 19, 20, 21, 22.
171. *Ibid.*, *l.c.*, p. 560 f.
172. *Ibid.*, *l.c.*, p. 565 ff.
173. *Ibid.*, *l.c.*, p. 567.
174. Cardinal Urbani, "Il pensiero della Chiesa sulle techniche diffusive delle idee," *Orientamenti Pastorali* 8 (1960), no. 4, p. 6.
175. *Ettaler Arbeitstagung* (Paderborn, 1961), S 259 f.
176. Cf. A. Winklhofer, *Ettaler Arqeitstagung* (Paderborn, 1961), S 250 ff.

177. Cf E. Wasem, *Presse, Rundfunk, Fernsehen, Reklame paedagogisch gesehen* (Muenchen-Basel, 1959).
178. Msgr. Dell 'Aqua to the 42 Social Week in France, *Herderkorr.* 10 (1955/56), 73 f.
179. *Miranda prorsus* CM 55 (1957), 547.
180. A. K. Ruf, O. P. "Selbstkontrolle des Fernsehens" in *Fernsehen unter Kontrolle* (4 Beiheft zu Becker-Siegel). Frankfurt, 1960, 79.
181. *Miranda prorsus*, l.c., p. 547.
182. Cf. *Fernsehen unter Kontrolle? Grundsaetze des Sendens und Sehens*, Frankfurt, 1960, S 92 ff.
183. W. Head, *Broadcasting in America A Survey of Television and Radio*, (Houghton Mifflin; Boston, 1956).
184. *Miranda prorsus*, l.c., p. 546.
185. Cf. V. Schurr, *Seelsorge in einer newen Welt* (3 Aufl. Salzburg, 195ᵕ), S 200.
186. 見上文（原文在二一〇頁）第三編II・4 大衆傳播工具・閒暇安排・消費節制。
18o. CJC, can. 1384—1405.
188. Cf. CJC, Can. 29.

結語

最後時刻的命令

基督是基督徒的法律與自由的泉源。基督賜與屬於他的人們生活在聖神、眞理之神與愛之神內。如果我們完全接受了聖神的指導，我們就以天主兒女的身份，在自由上達到了成熟的境地。那是復活的基督所賜的禮物。聖保祿曾論及基督說：

因爲在基督耶穌內賜與生命之神的法律，已使我獲得自由，脫離了罪惡與死亡的法律。（羅八2）

那是天主之國的一種力量。它是那「最後時辰」的恩賜與命令（參看若壹二18）。處於耶穌復活及其第二次來臨這兩極之間的基督徒，必須認清「最後時辰」在這混亂的世界中之偉大實在。即使在他軟弱的時候，他也相信坐在寶座上的那一位的權力和榮耀。

願讚頌、尊威、光榮和權力，歸於坐在寶座上的那位和羔羊，至於無窮之世！（默五13）

如果他忠於「在基督耶穌內的生命之神的法律」，他就知道，死亡和罪惡對他已經沒有權力了。基督徒是蒙受了救贖的人，他在復活的基督之神內，並堅定在祂的和平中，因了對勝利的希望，以及在基督第二次來臨的日子對勝利的基督之期待，而感到歡樂。「最後時辰」是富有無窮效果的救世事件，處於兩極之間的偉大事件。根據此一事件，基督徒一方面期待着基督的來臨，一方面注視着他最神聖

的義務。基督徒應當生活在「最後時辰」的觀點下，然而也要生活在它的命令之下。對他而言，最後的時辰常很接近，常很迫切，常是得救的時辰。

「最後時辰」是齣偉大的戲劇，其中每一幕都反映着整體的偉大。這個時辰——藉着天主上智的安排，我們有幸生活在其中——是作偉大決定的時辰，是一個默示錄式的時辰，再加上它的一切壓力。然而它也是世界歷史之最後階段的光明預兆，是基督第二次來臨及普遍審判的時辰，正確地識辨時代的徵兆，乃是基督徒的首要義務。

我們的時代是禮儀的時代，是聖體聖事的時代。教會將推行聖體聖事的偉大教宗，比約十世，列入聖品，即清楚地說明了這一點。默示錄上的野獸吐出褻瀆之言的時代，應是基督熱烈地頌讚天主之尊威的時代。基督徒的道德，應當以其從神聖奧跡中，從基督的聖祭和聖事中湧流出來的生命，而清楚地表示出與衆不同，今天比以前任何時代更應如此。假使一個基督徒認識這時辰的命令，並且了解它的意義，那麼對他而言，世界的形式主義及其膚淺之事物，乃是召喚他度一個更深的，更內在的，在基督之內的神修生活。Constitution on the Sacred Liturgy 禮儀憲章的精神，乃是第二屆梵蒂岡會議全部革新的基礎。

我們的時代是教會的時代：是使教會深一層地自我認識的有利時刻，因而也是聖母的時代：在我們這個時代的地平線上隱約出現的，是默示餘上的標誌：

那時，天上出現了一個大異兆：有一個女人，身披太陽，脚踏月亮，頭戴十二顆星的榮冠。（默十二1）

對我們這時代的人而言，聖母瑪利亞——這位貞潔的使女，反射着復活的聖子的光輝——是在對抗龍

的激烈戰鬪中之勝利的預兆（參看默十二3及以下數節）。她是教會的典型。她的標誌清楚地出現在本時代的地平線上，對基督徒而言，它是在呼籲人們忠於教會。時代越是混亂，基督徒越應當堅强地團結起來。對於耶穌復活及基督第二次來臨的信仰，是天主在教會裏並藉着教會賜予我們的，它是聖神的恩惠，是教會生命的泉源，是教會之淨配的生命。所以「最後時辰」的命令，以及在一種特殊的方式下我們得救的時刻之命令，是跟教會密切地結合在一起。

我們的時代是基督徒合一的時代：一個主、一個聖神、一個祭壇、一個教會。我們基督徒不應把那可憎的分裂及仇恨之戲劇演給世人看。我們應當彼此團結，努力共同對抗反基督者，因爲它的先知們宣稱，仇恨是宇宙的偉大法則，並且他們狂熱地設法使基督徒彼此分裂，而擴大基督徒各階層間的裂痕。此唯一的、聖善的、大公的，傳自宗徒的教會，應當自我革新，叫那些分裂的弟兄們在她裏面找到他們最佳的遺產，找到父的老家，亦即他們自己的家。按照此時辰的命令，我們天主教的基督徒，應當用眞理上合一的精神、公正的思想、謙虛的認錯、及爲了接納分離的弟兄們所應有的愛心，將我們自己武裝起來。一切法律主義的嚴格態度，一切在那些弟兄面前的自我辯護行爲，在我們的眼裏，特別在這得救的時刻，應當被目爲是天主所厭惡的。

在人類社會裏，沒有服從，就沒有合一，所以凡是熱愛教會的人，都要服從我們的前任教宗保祿六世，聽他對基督徒重新合一的呼籲。我們要懷着愛心聽從他，因爲我們知道，他之諄諄教誨，全是因了他所接受的神聖使命，及出於以基督之代表的身份所領受的特恩。所以我們有責任去探討他所說的每一句話或所寫的通諭，他的每一個行動，與教會行政上的每一個措施，以及敬禮天主的儀式，同時心裏要抱着這個目標：它們是否有助於合一的眞理？今天一切自命爲基督徒的人，都要比以前任何

時代，更在主的祈禱中團結起來：

願衆人都合而爲一！父啊！願他們在我們內合而爲一，就如你在我內，我在你內，爲叫世界相信，是你派遣了我。……並且你愛了他們，如同你愛了我一樣。（若十七21及以下數節）

第二屆梵蒂岡會議曾經强調教會的關懷與焦慮，以及由此而產生的義務。我們比以往任何時候都更了解耶穌之祈求在愛德中合一的重要性。

我們的時代特別是在俗信友傳教的時代。我們如今正體驗到一種重大的突破：受過洗禮也領過堅振的基督徒，關始深一層了解聖伯多祿關於皇家鐸品所說的話，更了解蒙召宣揚天主之偉大作爲的神聖民族（伯前二9）。信友們更緊密地圍繞着祭壇，更歡樂地舉行愛的宴席。他們更圓滿地知道，他們是天主之國的見證。是在基督耶穌內的生命之神的法律促成了此種重要的活動。這時辰的命令要求我們大家都參與這開始。司鐸應當尊敬領受了洗禮及堅振聖事者，視他爲「屬神的殿宇，聖潔的司祭」中之生活的，不可取代的成員（伯前二5），並尋求他的合作。忠實的基督徒應當在天主的人民之各種階層中，找到他的位子，並獻身於聖化世界的工作。在俗信友的時刻——按照屬於天主的人之原始意義去了解的——是重新使世界基督化的時刻。正因爲每一位基督徒自認對每一個在基督內的兄弟姐妹負有責任，對一切尚未找到基督，或者跟祂已經分離的人們負有責任，因此他知道，他應當合作，參與重新歸化世界的工作。人是被他的環境、被輿論之强大影響中心，經濟生活、閒暇活動、文化的進步與退化、社團的精神以及群衆的壓力所逐漸塑造而成的。時代的新要求是：組織成一個眞誠的團體，對社會環境共同負起責任。

每一位在俗信友，在世人面前，應該作爲吾主耶穌基督生活與復活的見證，作爲永生的天主

的標記。團體與個人——各就崗位——應該以聖神的菓實來喂養世界（參閱加五22），將聖神傾注入塵世內：聖神將激勵吾主在福音中稱爲眞福的神貧者、良善者與愛好和平者（參閱瑪五3～9）。一言以蔽之：「基督徒應該是世界的靈魂」。（萬民之光(Lumen Gentium)憲章38節）

基督之律 卷三3

中華民國六十八年六月初版
中華民國七十九年四月再版

◀版權所有●翻版必究▶

譯　者：孫振青
准印者：台北總教區總主教狄剛
出版者：光啓出版社
地　址：台北市10718辛亥路一段24號
電　話：編輯部(02)3211750
　　發行部(02)3414922
　　門　市(02)3416024
　　傳　眞(02)3932050
郵政劃撥：0768999-1（光啓出版社戶）
登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號
發行者：袁國慰
承印者：永望文化事業有限公司
地　址：台北市師大路170號三樓之3
電　話：(02)3960350・3213627
定　價：130 元

10751C3



10751c3