

羅先生全書

冊廿三之三

天主教教義

臺灣學生書局印行

弁言

這是想來使人紅臉，說著令人汗顏的一件事！然而「紅臉」或「汗顏」卻都無濟於事，所以還是「說說」，或者倒可以增強一線的補救之路呢！

最近一位中學剛剛畢業的學生，——所以他才如此天真坦白——見到我，似乎不勝其急地怨訴說：「什麼地方可以找到一部介紹天主教教義的好書啊？我有好幾位朋友，都真心願意認識天主教；我也急於要向他們介紹，然而我尋遍了某某學會的陳列櫥窗，竟連一本稱心的書也未找到；因為所有此類的書，不是寫得太枯燥，即是連篇累牘地太冗長！你寫一本吧！我們真真需要一本能夠引人入勝的教義講解……」面對著這位天真熱情的孩子，我無以自解。我也無言可答。

較早以前，在香港真理學會的負責人華德中神父處，看到了羅光蒙席新著的公教教義，是準備即將付梓的。現在羅蒙席又來信說：「既承詳閱拙稿，當能瞭解其長短；敢請賜一短序可乎？」品長評短的輕舉妄動，非所好也；然而爲了闡揚教義之書實在是多多益善，而羅蒙席能在百忙中不憚勞煩，獨具慧眼地注意及於這基層工作，事實左證其爲知時務而非昧於

先後者也！故余樂意弁以數語，並望羅蒙席大著早得不脛而走，嘉惠群倫！且願類似的著述仍能繼續問世。即使其能汗牛充棟了，或者正可以解救傳教士如我者之汗顏，而書是仍舊不會太多的！因為見仁見智之不同興趣與眼光，正需有大量異曲同工的教義闡述著作，才可以應其選擇也。

民國四十四年聖母聖名節日

張維篤謹書於香港玫瑰崗

天主教教義再版弁言

這冊《天主教教義》，在卅一年前，由香港真理學會本版，原名《公教教義》，當時我在羅馬傳信大學教書，偏愛哲學，想以哲學方法，寫一冊天主教教義，為受過大專教育人士閱讀，又為神父講教義時，供給資料。

出版以後，我用心寫別的書，就再沒有注意這冊書了，也沒有寫信向真理學會詢問出版以後情況如何！間而，遇到由香港或由台灣來羅馬的中國神父，他們向我說這冊教義寫得好，祇是最後一編，講論倫理和精神生活，嫌太簡單。

我到台灣任台南主教，後到台北任台北總主教，大家都在找尋講義的書，有人也在編書。我從來沒有提起我這冊書，台灣天主教書局也沒有賣。大家心理都傾向新神學，新要理書，我這冊教義顯來太落伍。

最近蔣慰堂先生突然向我說：讀了我的這冊教義，覺得很好，很清楚，可以在台灣再版，我也想為受過高等教育的人，這冊教義雖然厚一些，枯乾一點，但是條理清楚，論證都有根據，他們讀起來，不會嫌天主教教義膚淺或暗昧，因此，我便交給輔大出版社，將這書

再版；祇是我忙，不能加以修改。若是大家認為這冊書還可以讀，我就喜歡自己對於傳教作了一件事。

羅光 民七十四年四月一日

天主教教義

目 錄

弁言

天主教教義再版弁言

緒論

一、宗教的意義

1. 語言學方面

2. 比較宗教史方面

四

二

一

一

三

一

3. 哲學方面	八
4. 公教神學的宗教定義	一一
二、宗教信仰	一四
1. 哲學上的宗教信仰問題	一四
2. 宗教信仰的意義	一〇
三、啓示	一四
1. 啓示的意義	一五
2. 啓示的可能	一六
3. 靈跡	三三
4. 典籍	三七
5. 教義	四〇

第一編 天 主

第一章 有一天主

一、天主

四七

二、有一天主

五〇

三、天主唯一

五七

1. 天主唯一

五七

2. 兩神論

五九

3. 汎神論

六〇

第二章 天主的本性

六三

一、天主爲自有的實體，無始無終，全美全善 ······ 六三

1. 天主是自有的實體

六四

一、三位一體在經傳上的根據	八三	2. 天主是無始無終	六六
二、天主是全知的	八三	3. 天主全美全善	六九
三、天主是全能的	八三	1. 天主是理智的本體	七〇
	八三	2. 天主認識自己	七一
	八三	3. 天主全知	七三
第三章 三位一體	八三	1. 天主有意志	七五
	八三	2. 天主有自由	七七
	八三	3. 天主全能	八〇

二、天主三位	八六
1. 釋名	八六
2. 天主三位	八八
三、三位一體	九一
第四章 天主創造宇宙萬物	九五
一、天主創造宇宙萬物	九五
1. 宇宙該有一創造者	九五
2. 天主創造宇宙在經傳上的根據	九八
3. 天主創造萬物的意義	一〇〇
二、天主享毒宇宙萬物	一〇三
1. 天主直接管制宇宙萬物	一〇三
2. 命運問題	一〇五

第二編 人

第五章 人

3. 萬物從天主得有動力	一〇八
一、人爲天主所造	一一三
1. 進化論	一一三
2. 人爲天主所造	一一五
二、人被提攝到超性界	一一七
1. 超性界和本性界	一一七
2. 原祖被提攝	一八
3. 本性以外的特恩	一九
三、原罪	一一二
1. 原祖背命犯罪	一一二

第六章 耶穌基督

2. 原罪的意義	一一三
3. 原罪的流毒	一二五

一、救世主	一一九
1. 預許救世主	一三九
2. 救世主誕生	一三一
二、耶穌是天主聖子	一三三
1. 耶穌自知爲天主聖子	一三三
2. 耶穌確實有據	一三六
3. 宗徒們都信耶穌是天主聖子	一三七
三、耶穌是人	一四一
1. 聖經的證據	一四一

四、耶穌是天主而人	一四四
1. 邪說	一四六
2. 教會的信條	一五〇
五、耶穌的聖德	一五二
1. 聖寵豐富	一五二
2. 理智卓越	一五三
3. 意志完善	一五五
4. 諸德全備	一五七
第六章 救贖	一六三
一、救贖的意義	一六三
1. 救贖的史事	一六三
2. 救贖的意義	一六五

二、耶穌在救贖上的身份	一六七
1. 耶穌的功績	一七一
2. 耶穌爲妙身的頭	一七三
3. 耶穌爲人的中保	一七四
4. 耶穌爲人類的至尊君王	一七五
第八章 聖 瓶	
一、聖寵的意義	一八一
1. 聖寵的緊要	一八一
2. 聖寵的意義	一八四
二、聖寵的種類	一八九
1. 長期的聖寵	一八九

第九章 聖母

2. 當時的聖寵	一九一
3. 天賜的善德和聖神的恩惠	一九四
三、 聖寵的效果	一九六
1. 聖化	一九六
2. 立功	一九九
第九章 聖 母	一〇三
一、 天主之母	一〇三
1. 經傳的證據	一〇三
2. 理由	一〇五
二、 聖母的特點	一〇七
1. 無染原罪	一〇七
2. 超凡的聖德	一一二
3. 聖母升天	一一六

三、聖母在救贖上的地位.....

二二八

1. 聖母為共同救世者.....

二二八

2. 聖母為聖寵的施主.....

二二九

3. 聖母為人類的母后.....

二三〇

四、聖母和天神聖人們的敬禮.....

二三一

1. 敬禮聖人.....

二三一

2. 諸聖相通功.....

二三三

3. 大赦.....

二三四

4. 天神.....

二三五

第十章 人的歸宿

一、靈魂不滅，肉身有死

1. 人有靈魂.....

二三九

二、身後審判，肉身復活	二三五
1. 私審判	二三五
2. 肉身復活	二三七
3. 公審判	二四〇
三、天堂、地獄、煉獄	二四一
1. 天堂	二四一
2. 地獄	二四四
3. 煉獄	二四七
2. 人有肉身	二三一
3. 肉身有死，靈魂不滅	二三三

第十一章 公教會的組織

第二編 公教會

一、耶穌創立教會

一一五一

1. 教會的意義 一一五一

2. 耶穌創立教會 一一五三

3. 耶穌規定教會的性質 一一五六

二、教會的元首——教宗

一一五九

1. 聖伯鐸祿由基督立爲教會元首 一一五九

2. 羅馬教宗爲伯鐸祿的繼任人 一一六一

3. 羅馬教宗有統治教會的全權 一一六四

4. 公教會爲一獨立的社團 一一六五

三、聖統制

一一六七

1. 教會的聖統制 一一六七

2. 主教 一一七〇

3. 司鐸 一一七二

第十二章 教會的祭祀

4. 修會 二七四

一、耶穌獻祭 二七七

1. 耶穌爲司祭 二七七
2. 耶穌獻自身爲犧牲 二七九

二、彌撒祭祀 二八一

1. 耶穌建立彌撒 二八一
2. 彌撒是公教的祭祀 二八三
3. 教會的司祭——司鐸 二八四
4. 教會的祈禱和儀禮 二八六

第十三章 教會訓導和聖化的職權

一、教會的訓導職權 二八九

1. 訓導職權	二八九
2. 教宗不能錯	二九二
3. 教會不錯	二九四
二、 教會的聖化職權	二九六
1. 聖化	二九六
2. 聖事	二九八
第十四章 七件聖事	三〇三
一、 聖洗	三〇三
二、 堅振	三〇六
三、 告解	三〇七
四、 聖體	三一〇
五、 聖品	三一三

六、終傳

三一五

七、婚配

三一六

第四編 倫 理

第十五章 善惡的標準

三一九

一、善惡

三一九

1. 倫理

三一〇

2. 人的行動

三一一

3. 善惡

三一二

4. 倫理的範圍

三一三

二、倫理標準

三一五

1. 性律

三一八

2. 法律

三一〇

第十六章 德

3. 良心..... 三三一

一、達德..... 三三七

1. 德..... 三三七

2. 智..... 三三九

3. 義..... 三四一

4. 勇..... 三四三

5. 節制..... 三四四

二、天德..... 三四五

1. 信德..... 三四五

2. 望德..... 三四六

3. 愛德..... 三四八

第十七章 誓 律

一、人與天主的關係

三五三

1. 第一誠・欽崇天主.....三五四
2. 第二誠・勿輕慢天主聖名.....三五六
3. 第三誠・遵守主日聖節.....三五八

二、人與社會的關係

三五九

1. 私人與私人的關係.....三五九
2. 人與社會的關係.....三六四

三、人與自己的關係

三六九

1. 養生—第五誠.....三六九

2. 克己守齋—教會第二規律.....三七〇

3. 領聖事—教會第三第四規律.....三七一

第五編 精神生活

第十八章 精神生活的基礎

一、超性的愛	三七五
1. 超性生活的中心	三七五
2. 一切善德的靈魂	三七七
3. 一切的事都歸於天主——正心誠意	三七八
二、避罪克慾	三八〇
1. 避罪	三八〇
2. 克慾	三八一
三、勤領聖事	三八四
四、祈禱	三八五

第十九章 精神生活的發展

一、認識耶穌的精神

三八九

1. 精神生活的發展

三八九

2. 耶穌爲人的精神生活的模範

三九〇

3. 默想

三九二

二、實踐耶穌的精神

三九四

1. 真福八端——超性愛德

三九四

2. 第一級的愛 · · ·

三九五

3. 第二級的愛 · · ·

三九八

4. 第三級的愛 · · ·

四〇一

第二十章 精神生活的完成

四〇七

一、妙觀

四〇七

1. 妙觀的意義	四〇七
2. 妙觀的實效	四〇九
二、 大孝	四一二
1. 神嬰之路	四一二
2. 榮主救靈	四一三
三、 同化	四一五
1. 出神入化	四一五
2. 締結神婚	四一六

中西名對照

緒 論

一、宗教的意義

公教素稱天主教爲耶穌所創立而受羅馬教宗統治的宗教。她擁有四萬萬的信徒，具有嚴密的組織，她的教義，千古一律，不能變換。

公教是一種宗教，宗教有甚麼意義呢？

歐美各國研究宗教的人，對於宗教的意義，多從三方面去觀察，或者從語言學方面，或者從人種歷史學方面，或者從哲學方面，但因爲都只從一方面去觀察，所得的定義，便都缺而不全。

1. 語彙學方面

歐美現代各種語言，對於宗教一個名詞，大都淵源於羅馬的拉丁文，拉丁文稱宗教為 Religio。對於這句話的語源，古羅馬有兩個著名的作家，加以解釋，第一個是西塞洛 (Cicero)，第二個是拉克單啓烏 (Lactantius)。

西塞洛解釋宗教 Religio，出於 Re-legere 拉丁文 Relegere 是重覆再三去誦讀，借用為宗教，即是說話謹慎肅惕，以對神靈。〔

拉克單啓烏，則以宗教， Re-ligio 出於 Relegere，這句話的原義，指著束縛和義務，借用為宗教，則指著人對於神靈的虔誠，把人和神束縛在一齊，人因此有應該盡的義務。〔

還有一個羅馬作家引證古羅馬蘇彼啓烏 (Servus Sulpicius) 解釋宗教的話。蘇彼啓烏以爲宗教 Religio 根源於 Relinquere，語意是說捨棄，有似中國古人所說的「敬鬼神而遠之」，因爲神靈尊嚴不可犯。「宗教」便指著人們不能看爲家常便事的儀節，這種儀節令人望而生敬畏之心。〔

公教的著名聖師聖奧斯定，解釋宗教時，頗採拉克單啓烏的意見；但他以爲 Religio

源出 *re-eligio* 意義是說再加選擇，再加束縛。聖奧斯定說人們因著疏懶，忽略了神靈，覺悟了以後，便誠心愛敬，賠補以往的過失。(四)

聖奧斯定是一位半途悔過的聖人，他討論宗教時，所以注意罪人悔悟一點，他曾說：「真正的宗教，在能引著一個因罪惡離過天主的人，再信服天主，受天主的束縛。」(五)

若是從中文方面去研究，宗教兩字，結合成一個名詞，在四書五經裡，不會有過，宗教兩個字，經傳裡則都有。宗字，(說文)說是「人」从「示」，示謂神也，「謂屋也」，「宗」即是指的宗廟。(說文)又說：「宗尊雙聲，按當云尊也，……大雅公戶來燕來宗。傳曰：宗，尊也，凡尊者謂之宗，尊之則曰宗之……禮記別子爲祖，繼別爲宗，繼禰者爲小宗。凡言大宗小宗，皆謂同所出之兄弟所尊也。」那麼宗字又有共同尊敬信服的意思，而且所尊敬者爲神示。

教字，(說文)說：「效也。上施故從文，下效故從孝。」教字指的是上施下效。(易經)的觀卦上說：「觀天之神道而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。」(六)程伊川易傳註說：「天道至神，故曰神道。觀天之運行，四時無有差忒，則見其神祕，聖人見天道之神，體神道以設教，故天下莫不服也。」(易經)又說：「觀盥而不薦，有孚惠心。盥，是行祭禮以前，盥手取潔；薦，是奉酒食以祭；有孚，是有孚惠心；惠若，是尊敬之貌。那麼觀卦即是代表在行祭以前盥手取潔，表示心中的真誠，能夠引起旁人的敬服則效。因

此彖辭上所說的「聖人以神道而設教」，也可以解爲以事神靈之道而設教。後來人所以把教字用爲稱呼道教和佛教。

宗教兩字，連合起來，結成一個名詞，意義便該是以神道設教，爲人所宗。《辭源》解釋宗教說：「以神道設教，而設立誠約，使人崇拜信仰者也。」

從文字方面去講，我們中文的宗教一辭，較比歐美文字的宗教一辭，很容易使人「望文生義」。

2. 比較宗教史方面

十九世紀中葉，歐洲學術界新闢了一方田地，創立了「比較宗教史」。比較宗教史是人種學者從人種和考古兩方面，研究原始民族的宗教信仰。他們對於宗教的意義，簡而求簡，或者拿最原始的初民的信仰，作爲宗教的意義；或者把各民族的宗教信仰中，所有的共通點，作爲宗教的意義。

在第十九世紀的初葉，作比較宗教史的前導的，有德國的人種學者克洛益宅 (Friederick Creuzer) 主張宗教是人在心理方面，把宇宙萬物的人格化。這種人格化的

表現，便是一切象徵性的宗教儀式，由這種象徵表現法演進而成人類的文化，譬如中國的古代文化，求自《易經》。《易經》就是由陰陽兩爻的象徵形式，造成八變，進而演為六十四卦。

達爾文既發表了進化論，首先運用的當然是人種學者，繼起的便是講社會學的人。用社會學者的眼光去講民族學而著名的，有孔德 (August Comte)，孔德把人類社會的進化，分成三個階段。在第一個階段裡，人們相信一些有人格的神靈，支配宇宙。在第二個階段裡，人們把支配宇宙的力量，歸之於自然律。在第三個階段裡，人們自己要支配宇宙了，專心於物質的科學。簡單地說，便成爲神學、哲學、科學三個時代。

宗教是屬於第一個階段的。孔德認爲最初的宗教，是崇拜自然物的「拜物論」 (Feticism)。拜物論崇拜自然界的日月星辰水火，並不以爲是神靈，的代表。這種自然的崇拜，後來進化爲多神教，再進爲一神教。②

把孔德的學說，再加補充的，有魯波克 (J. Lubbock)。他說人類宗教的發展，最初爲無宗教信仰，後來興起了自然物的崇拜，再進便是「圖騰主義」的禽獸崇拜，最後纔有人格化的自然神，最終乃有創造宇宙的一神。③

另一個著名的社會學家斯賓賽 (Erbert Spencer)，則以爲一切的民族都有一種信仰，相信人的靈魂在死後尚繼續生存。因著這種信仰，人們乃敬祖敬鬼。敬祖的心理，然後演

爲敬禮英雄。斯賓賽便主張敬祖爲各種宗教的起源。(1)

但是在比較宗教史上，最佔優勢的學說，要算「精靈論」(Animism)。這派學說的主角爲太婁(Edward Burnett Taylor)。太婁主張初民由死亡和夢境，感到人身有一種別於身體的靈魂，人死時和夢時，靈魂於人身以外有自立的生活。因爲相信人有靈魂，初民便以爲自然界的物體，也有各自的靈魂，於是便敬拜大於自己的自然物體，以爲牠們是高於自己的神靈。(2)

德國翁特(W. Wundt)雖然反對太婁的一些主張，但是他接受了太婁的學理。翁特在自然物的精靈外，再加一魂靈。原始的初民因信魂靈，乃信鬼。稍爲進步的民族，由自然界各種物體的精靈和魂靈，便相信多數的神靈。再進步的民族，漸漸對於神靈予以人格化，於是便有英雄的神話，因而拜祖拜英雄。(3)

當太婁的「精靈論」正盛行時，人種學上又新起一種學說，稱爲「圖騰崇拜論」(Totemism)，在第十八世紀中葉，英人馬克冷南(J. F. Mac Lennan)研究初民婚姻問題時，已發覺「圖騰」的現象(4)，後來法瑟(J. G. Frazer)正式結集各種材料，乃創「圖騰崇拜論」。圖騰是一種禽獸的象徵物，初民相信某種禽獸爲自己的遠祖，於是畏懼這類野獸而與以敬禮。馬克冷南的弟子斯米特(W. Robertson Smith)且說初民的敬圖騰，

常殺圖騰所象徵的禽獸爲犧牲。祭祀了犧牲以後，大家共吃犧牲的肉。(四)

圖騰論的運用，漸推漸廣，以致失去了自己的原形，奧國佛洛依德 (Sig. Freud) 曾創性慾心理論，把性慾運用到人生的一切問題上，他對圖騰的解釋，也根據他的性慾主張。他以爲父女母子之間，也有性慾的衝動。男孩從小就想把母親佔爲已有，看著父親，好似情敵，常有排除父親的念頭。但同時又覺到父親對自己的恩惠，不敢侮辱父親，於是便拿一種代替祖宗的禽獸，殺做犧牲，以發洩殺父的心理。

性慾崇拜在中國取得了一些人的信服。有些自鳴唯新的中國人，以爲敬祖即是生殖器的崇拜，他們從考古和文字學方面，追求一點證據。(五)

法國學者杜耳根 (Durkheim) 給圖騰論加上了巫術論，他以爲澳洲中部的土人，爲世界上最早原始的初民，這種初民敬拜圖騰。圖騰在初民的心理上，具有巫術的能力，成爲宗教信仰的起源。(六)

「巫術論」 (Magism) 在第十九世紀末葉，跟圖騰論互相平行。巫術論主張初民相信宇宙間有種神祕的自然力，幾時遇到一種人力不能抵抗的災禍，信爲這種神祕力的驅使，於是心生畏懼，圖謀用術法去制止，於是產生了巫術。主張巫術的學者，最著名的有美國的若翰金 (J. H. King) (七)，英國的法瑟 (J. G. Frazer) (八)，德國布洛益斯 (K. Th. Preuss) (九)，英國馬肋 (R. R. Marett) (十)，法國杜耳根的門生莫斯 (M. Mauss)。(十一)

最近盛行於比較宗教史的，是奧國史彌特（W. Schmidt）的「尊神論」。史彌特對於人種學的著述很多，尤其是他的《天主觀念的起源》一書，共七大冊，為近代人種學者研究宗教起源的巨著⁽¹⁾，他主張初民開始常信仰一位至尊的神靈。精靈論名家的太婁晚年時也傾於尊神論，他的門生安德烈龍（Andrew Lang）則明白標出這種主張，當安德烈龍在一九一二年去世時，史彌特刊行第一冊《天主觀念的起源》，確定了這派主張。

史彌特給宗教下定義說：「宗教可以從主觀和客觀兩方面下定義。在主觀方面宗教是自認屬於一個或多數超於人世而有個性的威靈；威靈與人們之間，互有關係。在客觀方面，宗教是表示屬於威靈的全部外面儀節：祈禱、祭祀、儀式、修身、倫理等。」⁽²⁾

3. 哲學方面

人種學者講宗教時，常把宗教和宗教的起源混在一起，拿原始的宗教信仰，作為宗教的定義。哲學家講宗教時，便常把各自的哲學主張，滲入宗教的定義裡。

人們的宗教信仰，可以從三方面發動，或是由理智，或是由意志，或是由感情。因此一位哲學家對於這三種官能，若有所偏，他的宗教信仰和宗教定義，便也有所偏重了。

上面所舉史彌特的宗教定義，就稍偏於理智。

偏於理智的哲學家，特別是德國的黑格爾（Hegel）。黑格爾說：「宗教是神透過人而認識了自己。」⁽³⁾他又以為宗教，使人因著認識了神，便勝過了自身所有的限制，自己明知懷有無限的真理，自身因此變成了無限。⁽⁴⁾

偏於意志方面的，有德國的康德（Kant）。康德說：「宗教（主觀方面）是承認在我們的一切義務，都是天主（神）的命令。」⁽⁵⁾康德的倫理學把人對於倫理義務、認識和執行，都屬於意志，宗教於是也屬於意志了。

但是多數的哲學家都從感情一方面去講宗教信仰，他們把宗教劃入感情的範圍以內。他們認為宗教所信仰的，都是神祕不可解釋，因此宗教信仰不屬於理智，乃是一種感情作用。

這派哲學家稍古一點的，有德國的希來爾馬格爾（Schleiermacher）。他說：「宗教是誠實地感到自己的從屬」又說：「宗教是對天主所有的直覺。」⁽⁶⁾

撒巴提葉（A. Sabatier）用近代的說法，以為宗教是人對於至高至大的神靈的感情。

現代哲學乃造出一種「宗教感覺」的官能，這種官能雖屬於人心理的下意識，但能引人達到至神秘的境地。

洛亞思（A. Loisy）說宗教「是對於一種較為高尚的生活所取的態度，所有的方式，

和所有的習慣。藉著這一切，人們能夠有符合自己歸宿的精神環境。」(元)

另外一派哲學學者，認為從心理感情方面，也不足以解釋宗教，他們認為宗教乃是一種社會現象。前面所說的法國人種學者杜耳根，他說：「一種宗教，是關於信仰和神聖事務的儀節，所有的一種團結方式，這些神聖事務就是所謂信仰、儀節、禁例、脫避等事務，這些事務使信服的人，互相結成一個團體。這種團體，稱之為教會。」(甲)他的宗教，即是社會加給私人對於社會的信條，使人為社會的福利而工作。私人的力量有限，私人結成了團體，就可以有一種超乎私人的能力。

貴約 (J. M. Guyau) 也說：「一個人真正成為信仰宗教的人，幾時他若在平日共處的人類社會以上，再加上另一個更高更強的社會。這個社會，是一個世界公共的社會，也可以說是天地宇宙的社會。」(乙)

這輩社會思想者，把宗教縮為一種社會現象。宗教是人的倫理，是人的公益心，人因著宗教，乃知道為社會服務，求人類的公益。

4. 公教神學的宗教定義

宗教的定義，在上面所說到的，只代表一部份學者們對於宗教所有的主張，其他的學者所講的宗教定義還很多哩！美國「實用主義」家威廉·詹姆士 (W. James) 曾說：「在事實上，宗教的定義既然很多很雜，這就證明宗教這個名詞，不能解為一個單純的原則或單純的含義；牠是一個集合名詞。」⁽²⁾

詹姆士因此主張對於宗教，沒有下定義的可能，然而宗教既然成爲目前學術界的研究對象，就不能不有一種定義，或至少有一種相宜的解釋。

宗教若從廣義一方面去說：可以說是人們對於一種超凡的世界，所採取的態度，使人們因此能夠對於這種超凡的世界，實踐該有的關係。⁽³⁾

人們對於這種超凡的世界，採取了怎樣的態度呢？學者的主張就不同了，有拜物論、巫術論、多神論……。但是我們的主張，則認爲人們對於超凡的世界的態度，乃是人們自己知道自己面對著一位至上無限的神靈。⁽⁴⁾

宗教，不能說是人們對於自然界不能抵抗的自然現象，心中發生畏懼，由畏懼而生敬拜；這種畏懼，只能解釋一部份初民的宗教心理。宗教也不能解爲人們遵守倫理的傾向；

遵守倫理乃是宗教的一部份效果。宗教，又不能視為人們向上的美感，現代人有的說以美術代替宗教；那只是觀察到宗教的一種特素，忽視了宗教的全體。

宗教的定義，按著公教神學應該是：「人們對於至上無限的神靈，所有的信仰，所執行的敬禮。」

宗教是人和神的關係，這種關係表現於人自認在神以下，從屬於神；因此對於神，乃行敬禮。神則只能有一尊，這尊神，稱為天主。

人自認在天主以下，第一便該認識天主，認識了天主，然後纔可知道人與天主的關係，這種認識即是宗教信仰，因為人在認識天主上，不能單憑藉自己的理智。

人為敬禮天主，應該有相稱於天主的儀式，不能任意妄行，這種儀式，即是宗教儀禮。

信仰和儀禮，在人們的生活上，成為日常生活的一部份，這一部份生活，稱為宗教生活。

但是人們的生活，是一個整個的生活，各部份互相連貫，而且宗教的信仰，指出人們的歸宿，標明人生的目的。因此宗教生活，便成為人們生活的基礎，總攝人生的各部。倫理生活，固然是直接由宗教信仰而發，常受宗教信仰的統制，即是理智生活、感情生活，以至物質生活和人們的職業活動，莫不受宗教信仰的支配。

若是從宗教生活本身一方面去說，公教神學家稱「宗教」為一種倫理善德，這種善德，「使應獻給天主的內外敬禮，見諸實行。」⁽⁴⁾

布魯墨爾給「宗教善德」下定義說：「宗教是一種倫理善德，它驅使我們向天主奉獻應有的敬禮：敬禮天主為我們的創造者和主宰者，或者說為我們的至上根源。」⁽⁵⁾

這條定義的下半截，即包括宗教信仰，宗教儀禮以信仰作為根基。因為若是把敬禮不獻給天主，而獻給別的鬼或人物，敬禮便已經不是宗教善德，而成為迷信的惡行了。或是把敬禮獻給天主，然而不以天主為創造者和主宰者，這種敬禮也不成為宗教善德，而流為旁門左道了。所以適當的宗教敬禮，是以正確的信仰為根基。

聖多瑪斯 (S. Thomas Aquinas) 說：「屬於宗教分內的事，即在向唯一的天主，按照唯一的理由，獻上敬禮。理由是說天主乃一切事物的造生和主宰根源。」⁽⁶⁾

我們敬禮一人，是看著那人在我們以上；我們敬禮天主，也是信天主在我們以上。天主在我們以上，因祂是人和物的創造和主宰者。創造和主宰萬物的天主，為萬物的至上根源；因此遠遠超出萬物以上。祂的尊高，沒有一個人或物可以相比。他的敬禮，於是便也超出一切敬禮之上，而自成一類，稱為宗教敬禮。聖多瑪斯又說：「天主有一種特殊的尊高，因為祂與萬物，距離無限，在各方面都無限地超過他們之上。……因此宗教乃是一種特殊的善德。」⁽⁷⁾

一、宗教信仰

1. 哲學上的宗教信仰問題

宗教的中心，雖在乎敬神的儀禮；可是宗教的根基，在乎信仰，現代學者討論宗教，常拿信仰作為中心問題。反對宗教的，即在反對宗教信仰；贊成宗教的，也在贊成宗教信仰，因此宗教信仰，在現代哲學上，成了宗教的代名詞。

近代哲學，可以說是笛卡爾（Descartes Cartesius）開始，笛氏是偏重理智的，他的名言是「我既然思索，我就存在。」

理智論（Rationalism）由笛卡爾以後盛行全歐，英國牛頓（Newton）以數學家兼哲學家，把數學的方法加入哲學，於是理智論便趨於極端。牛頓主張哲學上應有幾種至高的原理，這些原理中又有一條最高的，即是重心律。由至高的原理，可以按數學的確定性，推出其他的理論。（完）

理智既然具有至高的原理，而且能夠用數學的確定性去推論，那麼宗教信仰，當然也

包括在理智以內。教義信仰，都可以由理智去解釋。

牛頓本人很信仰天主，他曾認為研究自然界的物事，使人更走近造物主。德國理智論的哲學家萊布尼茲 (Leibniz) 曾主張按理性說，天主是最齊全的，祂的動作也最齊全，因此，天主所造的宇宙，也是最齊全的宇宙。^四

可是他們已種下了摧殘信仰的種子，第十八世紀中葉以後，理智論的哲學家便否認宗教信仰所有的神秘和超性的成分，把信仰完全拘束在本性的理智以內，結果竟至毀滅了宗教信仰。

英國洛克 (Locke 1632-1704)，是英國第十七世紀思想界的代表人物，他不承認宗教信仰的神秘性和超性性；但是他很敬畏天主，他寧願不談天主的本性，避免將天主完全拉入人的理智範圍以內。^四他的弟子們就沒有這種敬畏的心理了。德國烏爾夫 (Christian Wolff. 1679-1754) 便根本以靈跡和啓示不合於理智，示教信仰純粹是理智的產物，用不著神的啓示和靈跡，^四法國近代思想的先驅瓦爾特 (Voltaire 1694-1778) 便專拿理智去譏刺信仰。

隨著理智論，歐洲開始了文藝復興。因著文藝復興，崇拜古代希臘文明，理智論乃流為「浪漫主義」 (Romanticism)。

理智論的「牛頓派」極端地推崇理智，把人變成了乾枯的數學方式。文藝復興引人興

享藝術，於是人們對於極端的理智論，發生反響，乃壓制理智去抬舉感情。加之因著社會的進步，人們理會到，人世社會很複雜，並不是幾條數學式的定律，就可以解釋一切問題的。

浪漫主義的代表人物是法國的盧梭 (Jean Jucques Rousseau)。盧梭雖不是哲學家，但是他的思想在哲學界很有影響，盧梭輕看理智，重視感情，一切任乎自然，放蕩自由。

康德本是偏重理智的哲學家，可是在倫理宗教方面，他卻受盧梭的影響，偏重意志，人的倫理道德，不能由理智去證明，完全由自己的意志，命令自己遵守。意志的命令，根據人們對於造物主宰的一種絕對信仰，這種信仰，合於意志的要求，堅固不搖。

康德死了以後，他所主張的意志信仰，逐漸變為宗教感情，希來爾馬格爾 (F. Schleiermacher 1768-1834) 把科學和宗教，分成兩個不相聯連的部份，自立門戶：科學屬於理智，宗教屬於感情。宗教信仰乃是人對於神所有的直覺。

把宗教屬於感情，就是哲學家對於理智起了懷疑。以前理智論過於吹噓了理智的能力，浪漫派開始把理智的範圍縮少。結果近代哲學家對於理智的認識力，多少都與以懷疑。

否認理智能力的哲學思想，總其名可稱之為懷疑論 (Scepticism)，但因為懷疑的程度有深淺不同，所以中間又有許多名目。

在浪漫思想藉重感情想像，正在天想霏霏的時候，學術界發生了一種極端的反動。這派反動的思想，事事都要腳踏實地，處處以經驗爲主，開始這派思想的人是進化論的始祖達爾文，達氏拿著科學的套子，講解生物學。思想家孔德 (A. Comte 1798-1857) 倡「實徵論」 (Positivism)，應用達氏的學說到社會學上，主張學術的變遷，由神學到玄學，由玄學到科學。凡是不能用經驗證明的原理，都摒之於理智的範圍以外，孔德因此說天主，即是人類的大體。

由實證論再向前走，便成了「唯物論」 (Materialism)，唯物論把人的理智生活，限制在腦神經以內，德國火克 (C. Vogt 1817-1895) 竟說腦神經製造觀念，好似膽造膽液一般，英國休謨 (David Hume 1711-1776) 在孔德以前，已倡「現象論」，主張人的理智，只能認識外面的現象，現象的背後，有無實體，理智不能夠知道，現象論和實證論，或唯物論，都以人的理智不能知道天主。天主存在或不存在，超出現智的範圍以外，因此宗教信仰既不能有理論的根據，而且還是相反哲學。現代的唯物論由費爾巴哈 (Feuerbach. 1804-1873) 到馬克思，則以宇宙間只有物質，物質按著歷史辯證法繼續變動。宗教在這派人看來，根本不能存在，物質以上既無所謂精神，神的信仰，概屬迷信。

在達爾文的進化論引著歐洲的思想界趨向實際的科學，由科學再轉向唯物時，歐洲有另一派的哲學，趨向人的精神，造成另一極端的唯心論 (Idealism)，德國康德算是近代

唯心論的鼻祖，他創立了「先天範疇」，黑格爾繼續演變這種思想成了唯心論的代表人物，黑格爾以宇宙一切，都屬於「絕對精神」的演變。這種絕對的精神，根本即是「自我」。在開始時，絕對精神處在無意識的狀態，既不知道自己，也不知道自己的對立體。這種精神狀態的表現，即是各顧各的初民私人生活，但是「絕對的精神」的本體以內，含有矛盾的對立體，這種對立體是「自我」以外的「非我」。絕對精神在第二步演變時，意識到自我以外的非我，於是乃有社會的生活。在第三步演變時，絕對精神再意識到「自我」，便有藝術、宗教、哲學各方面的精神生活。絕對精神的演變，跟隨正反合的三段辯證式，其餘宇宙間的各種現象，都是這種辯證式的表現。

黑格爾的宗教觀，認為宗教是藝術的演變，由宗教再演進為哲學。在藝術裡，只有「自我」的表現，是「絕對精神」意識到「自我」時的初步，宗教則是「非自我」的表現；絕對精神意識到「自我」時，又意識到「非自我」的客體，因此承認有一神靈在自我以外。哲學乃是「自我」和「非自我」的結合，包括有藝術和宗教，而且超出兩者以上。

在黑格爾的思想裡，宗教信仰只是一種精神生活的象徵，表示「絕對精神」的一種演變階段。

歐洲第十八世紀和第十九世紀，幾乎全被唯物論和唯心論所控制，第十九世紀末葉，

有些思想家，乃想從唯物和唯心的學說裡，創造一種新的折衷思想。美國威廉·詹姆士 (William James 1842-1911) 以實驗心理學家兼實用主義創始人，主張宗教信仰是人的下意識，對於神靈，自信有所接觸。這種接觸稱為宗教感，宗教感後來再演變為教義信條。但是宗教的價值，不在於教義信條，而在於宗教感的表現，是否合於當時社會的實用。

法國柏格森 (Henri Bergson 1859-1941) 再進一步，發揮詹姆士的宗教感。柏格森本來反對過激的實驗心理學，趨於唯心。他主張唯一的實有體，只是一種「蓬勃生氣」 ('elan vital) 這種生氣不斷地演變，創造出各樣各式的宇宙變化，人仗著心理上的直觀 (Intuition) 乃能參「蓬勃生氣」的化育。人們的理智生活，因此沒有一成不變的方式或定律，一切都是動，都是變。宗教的信仰，即是人對於神的直觀。直觀不屬於理智，也不屬於意志，乃是人心靈深處的一種感覺。直觀所有的對象，不能解釋，只能體會，因此宗教信仰常是神秘的；但是這種神秘並不是超性的神秘，僅只是因為他否認理智的一切認識能力，所以把不能解釋的宗教感稱為神秘。④

第二十世紀初年，風行一時的「時髦主義」 (Modernism)，就是柏格森學說的餘風，法國肋洛亞 (Le Roy) 和羅雅斯 (Loisy)、英國戴肋爾 (Tyrell)，雖都是公教人，他們卻都主張，宗教信仰是一種宗教的直觀，人在自己的心靈深處，自覺與天主相親。宗教的信仰因此是主觀的，是隨時變遷的，教義的信條，也隨時而有轉變。教宗聖庇護第十

乃下命禁絕這種時髦主義，定為根本反對公教的教義。

2. 宗教信仰的意義

從上面所說的哲學派別，已經可以知道「信仰」一個名詞，不是一個單純的名詞，中間所包括的問題很複雜。信仰的對象，是宗教神學問題；信仰的本身，則牽涉許多哲學問題。

哲學的懷疑論，無論是唯心或是唯物，都割損了信仰的本身。唯物的懷疑論，以為人所能知道的，限於可以感覺的現象，現象的本體若何，人的理智力不能達到，那麼所謂對於超於宇宙的神靈的信仰，根本不可能，只是人的一個幻覺。唯心的懷疑論，以為宇宙都是人心所造的，人的理智不能看透觀念的背後，究竟有否實體，他們所謂的實體，即是人的精神的創造品。那麼宇宙間所謂神靈，也不過是這種精神的最高表現，宗教信仰，便是人信服自己精神。

這樣說來，宗教已經失去宗教的意義。許多哲學家雖然因著本人對於宗教的崇拜心，在自己的學說裡盡力保全宗教信仰的地位，結果仍舊不免摧殘了宗教。因此近代歐美的思

潮，多趨於無神的途徑。

公教哲學家，在哲學思想上，派別也頗多。可是大家都承認哲學是神學的助手，所以在一些的根本問題上，大家的意見都很一致。

公教哲學的認識論，從中古到今，不偏於唯物，也不偏於唯心，而是一種居中的「實在論」。

實在的認識論，主張理智的對象，是實在的客體。這種客體，乃是一種外在的實體，不是由我們的理智所幻想的；然而也不是純粹的物質現象，而是現象的本體。

我們人的認識，先由感覺官能感覺到外面的具體現象。由這種現象的感覺，理智乃構成觀念。這些觀念，在外面的物體裡，都可以有所代表的實體。

因此，人的知識，常以感覺爲出發點。若是一個對象，完全超出物質以上，跟感官不發出接觸，是一種純淨的精神體，人的理智就不能明瞭這種精神體的本性，只能藉著類似的物性去解釋。假使這種精神體是一種無限的精神體，人的理智力既然是有限，便更不能認識這種無限的精神體了。

公教所信仰的天主，即是無限至大的精神體。

人的理智對於天主的本性，不能認識。宇宙間的形形色色，都是有限的物體，不能反映純淨精神體的天主的本性。人由宇宙的物體，只可以推想到天主的幾點特性。

但是天主可以把自己本性的一部份奧妙，告訴人們，天主所告訴人的，稱爲天主的啓示。人們對於天主的啓示，與以信服，即是宗教信仰。公教的宗教信仰，定義是：「人對於天主的啓示，因著天主的權威，與以信服。」

普通所謂信服或信仰，都是信服他人的言語，我們自己親身所經驗的事，我們說我們自己知道，不說我們信服。我們所信的，是對他人所述說，而自己沒有經驗過的事，而且凡我們理智懂得透澈的理論，我們也說我們知道，不說我們信服。我們所信服的，是信別人所講，而我們懂不明瞭的理論，或是信別人所講，而我們沒有直接經歷的事蹟。

我們在日常生活裡，在研究學術上，多半都是信服他人的話，所謂歷史，即是信寫史的人，因爲我們並沒有親身經歷那些事。所以信服天主的啓示，並不算減低了人的理智力，降落了人的身份，反之，應該說是提高了人的身份，增加了我們的理智力；因爲天主肯降尊就低，給我們啓示祂自己的本性，況且天主所啓示的奧義，人的理智力本來不能知道。

我們雖不能知道天主所啓示的奧義，但我們的信仰並不是盲從。凡不問說話的是誰，也不追究他真正說了這話沒有，聽了人說就信，這是盲從。我們信仰天主的啓示，有當信的理由，這種理由，有理論方面的，有實事方面的。理論方面的理由，在於天主的啓示，不能錯謬，而且天主也不能欺騙人。實事方面的理由，在於證明天主真真作了這種啓示。

為證明啓示的事實，第一在於天主自己靈顯，作證自己的啓示。第二在於考據方面，證明述說啓示的書典，不是僞作。既然證明了天主真真作了啓示，我們便該信服，我們的信服，不是盲從。

宗教信仰，是理智的工作。信仰的對象，雖都是啓示的奧義，理智不能明瞭；但是為表示奧義所用的辭句，理智是可以懂的。例如天主三位一體，「三位」和「一體」兩個名詞，我們知道它們的意義；所不知道的，在於它們兩個名詞，怎麼能夠結合在一齊，這一點就是奧義。

理智在信仰上的還有第二種工作，在於看到可以信服的理由。這一層工作完全是理智的工作，在人的理智的範圍以內。

可是宗教信仰同時也是意志的工作。我們雖然看到可以信服天主啓示的理由，我們也懂得這種啓示的辭句，但是我們不懂得啓示的意義，因此我們的理智，不會被這種啓示所攝住，於是要意志因著可以信服的理由，決定信服。宗教信仰的成份，大部份是在於意志；至於感情，不是宗教信仰所要求的要素，可有可無。感情是盲目的，意志則追隨理智，按理而動。

但是公教信仰的對象，在於天主所啓示的奧義，信仰的理由，在於天主的權威。天主是超越人性的，我們對於祂的信仰，也要超越我們的本性，所以公教的信仰，不能由人的

意志，單獨去發動，要有天主的神助，纔能發動，纔能成就，這種神助，稱爲聖寵。

於今我們可以懂得聖多瑪斯對於信仰所下的定義了，聖多瑪斯說：「信仰是理智，因著意志受聖寵的驅使而取的決定，對於天主的真理，與以信服。」

三、啓 示

近代哲學家中，反對宗教信仰的人，都反對啓示（Revelation）。他們認爲啓示根本不可能，即使有一位超乎自然界的神，人的理智也不能接受神的啓示。按他們唯心或唯物的理論，人的理智力，限於現象世界或心理世界。假使所信的神靈是自然界的神靈，人的理智可以跟祂相接觸；若說有一位超乎自然界的神，既不是人所能夠知道的，人更不能與祂有接觸而受啓示。

這一點是公教信仰的焦點：沒有啓示，即沒有信仰；沒有信仰，即沒有公教。

1. 啓示的意義

「啓示」的意義，在歐美通常的用語，是說把一樁隱密的事，顯示於人。這句話在中國，表示受了別人的指示，含有受教而受啓發的意思。

公教用「啓示」，作為一個專門術語，用為指天主給於人的教訓。天主教訓人，可以是直接的或間接的。間接的教訓，在於用宇宙間的受造物或他種具體的記號，顯示一種道理。直接的啓示，是天主直接告訴人的一種道理。所告訴的道理，能夠是人的理智所可以知道的，也可以是人的理智所不可能知道的。啓示的名詞，專門用為指天主直接告訴人，超乎人的理智力的奧義。⁽¹⁾

在這種啓示裡，所啓示的道理，超乎人性；啓示的方式，也超乎人性；啓示的目的，當然不能是一種通常的目的。

天主實行其啓示，並非直接啓示每一個人，僅只啓示兩三特殊的人，由他們再把啓示的道理，轉告旁人。受啓示的人，在古經裡稱為先知，在新經裡，即有宗徒。

先知則純淨是一個人，他受天主啓示時，是他的理智受天主一種奇光的照耀，在奇光裡，理智看到一種道理，這種奇光，不是物質的光明，乃是精神的理性光明，先知在奇光

中所見的，不是一種想像的幻覺，而是理智的明見。明見時所見的，能夠是一種理智力所可懂的道理，例如古經上，天主告訴摩西，天主上有一位。這一端道理，人的理智力不但可以懂，而且也可以推論到，但是經過天主的啓示後，這端道理便更可以確定不疑了。至於天主三位一體的道理，是耶穌教給我們的，人的理智力絕不能推論出，也絕不能懂，這是完全的超乎人性的啓示。

天主所以要啓示人，在於引人達到人生的目的。人所以不明瞭人生的目的，是因為不明瞭人的由來，人不明瞭自己的由來，是因為人不明瞭天主。天主便把這一些要繫的道理，啓示給人，所以公教教義所講的天主，所講的人的受造和得救，都是由於啓示而來的。公教所以給人講教義，目的就在救人，救人乃是使人得常生，常生則在參與天主的生活，因此啓示的目的，也就是使人參與天主的生活。天主的生活，遠遠超乎人性以上，因此啓示的目的，也便是一種超性的目的。

2. 啓示的可能

啓示若只是一個抽象的學術問題，在具體的人生上，不發生關係，反對的人，大約不

致於太多；然而啓示是公教信仰的根基，公教信仰最關切社會人生，因此反對公教的人，沒有不反對啓示的。

以人的理智力，不能超越物質現象的哲學家，絕對不承認有超性的神靈的啓示，神靈的有無，已經不是人的理智所可知道，神靈的啓示，更不是人的理智，所可接觸的。以人的理智力是宇宙萬有的創造者的哲學家，一切唯心，心外無物。他們也不承認啓示為可能，即使可能，也不過是自心啓示自己。然而我們公教人，不單是在神學方面，就是在哲學方面，都主張天主的啓示，一定可能。

我們可以分作三層來說明。

甲、人的理智所可懂得的道理，天主若直接與以啓示，在各方面都不能證明是不可能。

從天主一方面去看，天主是造物主，祂若願直接干預人事時，祂有權有能去做。祂直接啓示一個人，使這個人不學而能懂得一端道理，算是對這個人，顯一靈蹟。這在學理上，並不能有反對的理由，人在通常的理智生活上，由感官而有印象，由印象而有觀念，由觀念而結成智識。天主是全能的造物主，在人的理智生活的過程中，祂的全能既可以代替感官的印象和理智的推論，而且可以加強理智的認識能力，所以為啓示一種人的理智力所可

懂得的道理，在天主一面，我們找不出反對的理由。

從人的一方面去看，也不能說不可能。凡是人的理智力所可知道的道理，人所有的觀念，可以用來表現它。這些觀念在普通的理智生活上，由人自己作主，結合起來，以表現一種事理。在啓示時，天主直接把這些觀念連綴在一齊，受啓示的人，在明悟裡突然見到一樁事理，自己從沒有想過，而且看到很清楚，同時心裡堅信不疑，知道絕對不是幻想或是精神失常。

理智的生活，是我們人最切己的活動。外面的人力或物力，都不能直接指揮我們的理智，只能給它一些影響。天主在啓示時，則直接指揮人的理智，這一點，是因天主是人的創造者，對於人的一切技能器官，握有最高的宰制。在通常的生活上，人是自由的，自己指揮自己的理智；但在非常的機會上，天主願直接指使人的理智，祂的能力必定進行無阻。不過，天主並不掩沒人的自由，受啓示的人，見到啓示的事理，滿心信服，他完全理會到自己不是被強迫而信服，乃是甘心誠願。為甚麼甘心誠願呢？因是他看到啓示的事理，很合理，很可以信。

乙、超出人的理智力的奧義，天主若直接與以啓示，在各方面也不能證明是不可能。

(四)

「奧義」(Mystery)，在普通的意義上，是說一樁事理，隱密不顯，爲人所不能知。

「隱密不能知」可以有程度的深淺。淺些的隱密，例如人心的思索、地心的礦物，在

沒有說明或發掘以前，人不能知道內容若何；但是爲說明人心的祕密或發掘地心的礦藏，

人的理智力可以做得到。這等隱密不是稱爲奧義。

再深一層的隱密，例如宇宙間的一切動力，或是一切生物的種類和物性……，這不
是人的理智力所可以完全明瞭的。雖說這些事理，本來在人的理智的可能範圍以內，但是
實際上人的理智不能窮盡這些事理，這等的隱密可以稱爲本性界的奧義。

隱密若再深一層，則超出本性以上，入乎超性界。超性界的事理，常是在人的理智的
範圍以外，可是有些事理，在經過天主的啓示以後，人的理智可以懂得。例如聖母童貞受
孕。這樁奧妙，是種廣義的超性奧義。

狹義的超性奧義，隱密性深到了極端。人的理智不單不知道這等事理，即是在受了天
主的啓示以後，仍舊不能懂得這等事理的所以然。例如天主三位一體、天主聖子降生……

這等狹義的超性奧義，纔是真正的奧義。

上面所說的幾等隱密的事理，天主都可以給人與以啓示。在前面，我們曾談了，關於本性界的奧義，不能證明天主不能給人以啓示。於今我們要談，關於超性界的奧義，天主也可以給人以啓示。

狹義的超性奧義，是人的理智所不能懂的，既不能拿理論去證明，也不能確實解釋內容究竟若何。因此，無論是唯心或唯物的哲學家，都說這類奧義的啓示，一定不可能。淺見的人，更以為啓示是渺茫無據的神話，根本沒有討論的價值。

公教神學家和哲學家，則都堅決地肯定：狹義的超性奧義，可以為天主所啓示。

這類啓示，在天主一方面，沒有什麼不可能。狹義的超性奧義，都是關於天主本性的妙理，天主若願把這等妙理，啓示給人，以完成人的幸福，有甚理由說天主不能作呢？

在人一方面，雖是人的理智力，絕對不能懂得這等奧義；但是奧義的字句，是可以懂得的。例如三位一體，算是奧義中的奧義，這句話，我們是可以懂的。天主啓示時，把這幾個觀念，連綴在一齊，受啓示的人，並不是茫然或盲然，一點認識也沒有，他懂得有這樣的一樁奧義，同時因著天主的神光的光照，他深信不疑。

這種不能懂的奧義，在天主啓示了以後，並不是為人生沒有益處。人雖不能懂得三位

一體的內容怎樣；可是人第一，能夠證明三位一體不是違理背情，相反理性。第二，可以假藉類似的觀念，略加解釋。而且公教教義裡各種奧義，彼此間互相關連，結成系統，對於我們的精神生活，影響極大。

丙、間接的啓示，也很合乎理性。

猶如前已言之：天主在啓示奧義時，常不直接向群眾言之，常是啓示一兩個人。然後由受啓示的人，再向群眾宣講，勸他們信服。在猶太古經時代，天主啓示先知們，在新經時代，則受啓示者爲宗徒們。

公教的教義，以聖經作根基。所以公教的教義，可以說是完全由間接啓示而成的。

間接啓示，在天主和在人的兩方面，沒有甚麼不合理的地方，而且在人們的生活上，更適宜於人性。人們的智識，多是由受教育而來的。天主的啓示，也可以由受啓示的人教給別人。若是天主爲啓示一樁奧義，常要直接啓示一切的人，既要重覆這樣的啓示，人們又可各自加以解釋，因此，反倒要生出許多不適宜的地方。

間接的啓示，是一個人向眾人說：我得了天主的某種啓示，大家應該信服。大家爲信服他的話，必定問他要證據，證明他真得了天主的啓示。這種證據，就在於顯行靈跡。

猶太人當時向耶穌說：你自稱天主聖子，以天主聖父的名義教訓人，你有什麼證據可

以證明你的話呢？耶穌答應他們說：你們若不願信我的話，至少你們該信我的靈跡，另外是信我的復活。耶穌的靈跡和復活，即是祂的啓示的證據。

3. 靈 跡

甲、靈跡的意義

靈跡 (Miracle)，按照公教神學家的意見，可以有下面的定義：「靈跡是天主在人世所行的一樁奇事，這樁奇事出乎一切自然律以外。」(1)

宇宙萬物，來自天主，五穀百果，發自天主，本來都是靈跡；但普通我們不以之為奇，所以也不稱之為靈跡。靈跡是宇宙間的一樁奇事，所謂奇，即是不常見，而且也出乎常軌。

宇宙間的常軌，為人力物力所遵守的自然律。一物一人，不能逸出這種自然律以外。天主，是自然律的主宰，是一切人力物力的主人，祂的行動，不一定拘束在自然律以內，可以偶而使自然律有所例外。這種例外，構成公教所說的靈跡。

自然律的例外，可以有三種方式，因此聖多瑪斯分靈跡為三種：超乎自然的靈跡、反乎自然的靈跡、外乎自然的靈跡。(2)

一樁事跡，按照自然律說，超出一切人力物力以上，在自然的情況下，絕對不能實現，例如人的身體，失去物質性，好似耶穌復活後，能夠自由出入，不受門窗牆壁的阻礙。這種靈跡，稱為超出自然的靈跡。因為事情的本性，超出自然律以上，即如物質性，是屬於人身的本性，人身而失去物質性，這完全超出人力物力以上。

另一種靈跡，超出自然律，不在於事情的本性，而在於事情的主體，因為按照自然律說，在這個主體上，不能出現這類事情；但在另一主體上，則可以出現。例如在一個死人身上，不能有生命，在一個活人身上，則有生命。既是死，則不是生；既是生，則不是死。若死人而復活了，這是一種反乎自然的靈蹟。

第三種的靈跡，出乎自然律外，不在於事情的本性，不在於事情的主體，而在於事情的環境。按照自然律，在這個主體上，在通常的環境下，不能出現這類的事跡。例如一種重症，不用藥而突然好了。病能夠痊癒，這是合乎自然的事；但是「痊癒」和「不用藥而突然好了」的環境，則不是自然的事，而稱為靈跡。自然的事，在乎用藥而見效。這種靈跡，稱為外乎自然的靈跡。

乙、靈跡的可能

公教的靈跡定義，簡單明瞭；然而中間包含一個極大的問題：自然律是否可以有例外呢？

我們若信宇宙間有一種長久的定律，稱為自然律，我們若又信這種自然律為天主所設，屬於天主的掌轄；那麼天主若願有若干的例外，我們一定相信這是完全合理的事。

可是在跟我們不同一信仰的人看來，這個問題並不這樣簡單。

歐洲中古的哲學家，都是信仰公教的；他們的思想，卻不一定跟公教的教義相合。萊布尼茲 (Leibniz) 主張宇宙是最齊全的，宇宙間的自然律也絕無缺點。若說靈跡，乃是自然律的例外，則根本不可能，因為那就等於說天主在創設自然律時，沒有看到了一切，後來竟要有所例外，這一點不合於天主的本性。

萊布尼茲是一個信仰天主的哲學家，他反對靈蹟，說是有反於天主的本性。近代不信仰天主的思想家，他們反對靈蹟，因為他們不信有天主，只信有自然律，把自然律捧到至高至上，絕對不容有所例外，當然不能承認有所謂靈蹟。

二十世紀的思想家，已經放下了科學萬能的迷夢，不相信自然律的至高至上了！可是他們多走向了另一極端，他們因著物理學上的定律，時有改變，只能稱為假設，便認為字

宇宙並沒有一成不變的自然律。自然界的定律，只是人們研究時所得的結論，隨時可以變換，那麼便無所謂自然律的例外了！靈蹟的出現，不是所謂超乎或反乎自然律，只是自然律的變換。(2)

還有一些學者，不從自然律方面去講，而就靈跡本身去解釋，他們以為靈跡實在不是靈跡，宇宙的自然物力，誰也不知道有多大。一椿靈蹟，雖然按照眼前的科學，不能解釋；然而誰能斷定它不是宇宙間一種自然物力所造成呢？再者，信仰天主的人，相信靈蹟是天主俯聽他的祈禱，直接顯靈，殊不知多是他自己的一種心理作用。好似催眠的人，催他入眠；信自己得了靈跡的人，即是自己催眠自己。心理學者稱之為「自我暗示」(Auto-suggestion)。

為答覆這些學者的難題，我們可以說：宇宙間的自然物力，近年物理學雖然是一躍千里，我們所知道的還是很少。不過，在消極方面，有些事不是自然力所能作的，普通一般人都能知道。例如一個死人，不能因著別人的一喊，又復活起來。一個生來的瞎子，不能因人的一句話，突然開了眼睛。因為在緣因和效果之間，沒有適當的連繫。假使死人果真復活了，生來的瞎子突然見了陽光，在自然界既然沒有適當的緣因，我們便該稱為靈跡。宇宙間有不變的自然律，物理學家也應該承認。科學上的假設，是一件事，宇宙自然律又是一件事。科學的假設，乃是為解釋自然律在某一方面的運用。解釋的方式可以改換，

自然律並不因此受影響。

自然律既是創自造物主天主，屬於天主的掌轄。天主是有自由的，是全能的，祂便可以在一境遇裡，為著更高的利益，使自然律有一個例外。普通法律學有條原則說：例外不是廢棄法律，而是證明有法律。

至於若說心理方面的「自我暗示」，可以產生一些奇異的現象，這是學者所共同認可的。因此，教會在決定一事為靈跡時，須經過長期的考察和研究，及到證明這事決不是由自然界的緣因所造成時，纔決定這事為靈跡。

公教的教義，創自耶穌，由宗徒們繼續加以完成。為證明這種教義來自天主的啓示，耶穌大顯靈跡，以作證據。另外是祂從死中復活，證明自己是天主聖子。宗徒們所行的靈跡也很多。這些靈蹟都述在新經裡。攻擊教會的人，便說新經是後代的偽書，新經所記載的，乃是虛渺的神話，這些神話是初期信教人的宗教感所結晶而成的。因此新經的考據，便成為公教教義上的主要問題。

4. 典 稸

公教所信的爲聖經，內容爲天主的啓示。分古經和新經兩部，尤以新經爲最重要。新經一書，從初世紀一直到歐洲的中古，沒有人反對它的歷史性。路德叛教，創立了誓反教，開始任意刪去新經中的章節，提出真偽的問題。

新經全集，包括有四福音書、宗徒大事錄、聖葆樂宗徒的書信十四封、聖伯鐸祿宗徒的書信兩封、聖若望宗徒的書信三封、聖雅各伯宗徒和聖樹德宗徒的書信各一封、最後有聖若望宗徒的啓示錄。

路德第一次用德文翻譯新經時，把新經分成兩部份：一部份爲聖經，一部份爲偽書。被名爲偽書的有：聖葆樂致希伯來人人書、聖雅各伯書信、聖伯鐸祿書信第二、聖若望書信第二第三、聖樹德書信、聖若望啓示錄。但是他尙認爲這些書雖稱偽書，但可與聖經同閱。

第一個反對新經全書的，爲德國的誓反教人萊馬錄 (Reimarus. 1694-1768)。他留下一部遺著四千頁，名爲「辯護宗教」，由肋深 (Lessing) 出刊一摘要，書名一不知名者的遺著斷片。④萊馬錄主張耶穌乃猶太一政治革命家，革命失敗，徒弟等乃偽造福音

書，以他爲天主聖子，顯靈救人。但是德國的誓教學者，也認爲萊馬錄的遺著，近於兒戲。一部聖經，不是偽造兩字所可勾消的。「批判歷史學」的創作人森助爾 (Semler) 就極力辯駁萊氏的主張。(4)

德國誓反教的另一學者保祿斯 (Gottlob Paulus) 新創一說，以新經所述，在歷史上無足可疑；但是經中所有的靈跡，都可以由自然界的物力與以解釋。於是他不改聖經而改了聖經。(5)

法國助南 (Ernest Renan)，作耶穌傳，把耶穌作成了小說中的人物，一切教義都被剝削迨盡。(6)

史忒勞烏斯 (Strauss)，德國誓反教人，以新經所言，多屬神話，乃初期教民，發揮古經中的神話而成。(7)

保爾 (C. Baur) 又創新說，以教會初起時，分伯鐸祿和葆樂兩派。葆樂主進取，伯鐸祿主保守。兩派相合，折衷而成四福音，四福音皆不是著作人的原作，乃第二世紀所成。

(4)

假考據學的名義以摧毀新經者，爲保厄爾 (B. Bauer. 1809-1882)。他費盡了畢生的精力，力圖證明全部新經都是後人的宗教感所化成的。耶穌並無其人，只是猶太人的理

想救世主。好似詩人化自己的理想人物，作詩史的主人，同樣四福音書化猶太人的理想救世主爲耶穌。(參)

但真心從事考據，而以考據攻擊新經者，爲德者誓反教著名之哈納克 (Harnack. 185-1930) 他和他的同派人，考據了許多教會初期的著作，對於新經大都承認爲著者原作，有歷史的根據，但是他把新經裡的靈跡和超乎人性的記述，都認爲後人的僞作。(參)

誓反教學者既是這樣攻擊聖經，公教學者於是群起辯護，「以子之矛，攻子之盾」。攻擊聖經的人，是假藉考據學，辯護聖經的人也只好用考據學。因此近半世紀公教的聖經考據家，先後繼起。羅馬和耶路撒冷兩地設有聖經學院，學者如拉克朗基 (Lagrange)、活斯得 (Roste) 和肋布肋東 (Lebreton) 已馳名全球。

公教聖經學者，以古經和新經，由歷史和考據各方面，俱可證明爲著者之原作。新經中的四福音書，所記耶穌的言行，確實可信，那麼書中所有的靈跡，足以證明耶穌所講的教理，確爲天主的啓示。

誓反教人只信聖經，聖經以外，沒有任何可以使人信服的教義。公教以聖經爲教義的根基，但在聖經以外，尙信宗徒等留下的「口傳」。當日耶穌的言行，沒有完全記述在聖經以內，宗徒們宣講時，能夠加以口傳。這種口傳留傳到後世，成爲「宗徒傳說」 (Traditio apostolica.)。若一項傳說，證明傳自宗徒，公教以這項傳說，可與聖經同

樣受教友的信服。

誓反教人以聖經的解釋，任聽私人的自由。公教以聖經和「宗徒傳說」，乃教義的根基，不能由私人任意解釋。耶穌既創立了教會，在教會內設了主管人，則教義的根基，當然該由教會主管者去維護。因此，聖經和宗徒傳說只有教宗和主教們為合法解釋者。

5. 教 義

有了上面很長的一篇緒論，於今我們可以知道教義究竟指的那種教理。

公教的教義 (Dogma)，按「梵蒂岡公議會」所與的定義說：「教義是一項主張，根之於筆述的天主啓示或傳說，由教會或者隆重的與以欽定，或者通常的與以普遍傳授，使教友信為天主所啓示的真理，永遠不能改變。」(1)

教義的每一條，是一項主張。這些主張不是教會自己造的，乃是在聖經或者宗徒傳說裡所包含著的。聖經和傳說乃是教義的根源，每條教義都要在聖經和傳說裡，或是明明地記載著，或是包含在所記述的啓示以內。

教會對於教義，第一是給以適當的文句，使人能懂。第二是宣佈於教會，令教民信為

天主所啓示的真理。教會宣佈教義的方式有兩種，第一種方式，在於用隆重的儀式，欽定信條，這種欽定儀式，或由羅馬教宗舉行，或由教宗召集全球主教公議會舉行。第二種方式，在於全球主教，通常普遍地傳授一端教義，傳授既久了，整個教會都信服了，這端教義便成為正式的信條。

因此，公教的教義，都是天主的啓示，根源於聖經和傳說，由教會與以宣佈。

歐洲近代的學者，有的主張教義應隨著時代而變遷，公教神學家極力反對。因為公教教義既是天主的啓示，決不能由人加以改變。教會對於教義可以改進的，只在解釋方面。以前沒有明白宣佈的教義信條，後來可以宣佈；以前的文句或是解釋，有隱晦不明的，後來可以改善，至於教義的本身，教會絕對不能與以更變。

廿 ..

I Cicero-De natura Deorum, II, 28. "Qui autem omnia, quae ad Cultum Deorum pertinenter, diligenter retractarent, et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi, ex relegendo."

I Lactantius-Div. Inst, IV. 28. "Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus,

Unde Religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo."

¶ Macrobius—Satur-nalia, III 3 "Servus Sulpicius religionem esse dicta tradidit, quae propter sanctitatem aliquam remota ac reposita a nobis sit, quasi a relinquentia dicta, ut a carendo caerimonia."

¶ Sanctus Augustinus—De Civitate Dei, X. 3: "Hunc(Deum)eligentes Vel potius religentes, amiseramus enim negligentes, hunc ergo religentes unde et religio dicta perhibetur, ad Eum dilectione tendimus ut perseverando quiescamus."

¶ Sanctus Augustinus, —De quantitate animae, XXVI, 80, "Est enim religio vera, qua se uni Deo anima, unde se peccando velut abruperat, reconciliatione religat."

¶ 瞽經 縱希臘文。

¶ F. Creuzer—Symbolik und Mythologie der alten Voelker, besonders der Griechen. Lipsia, 1801-12.

¶ A. Comte—Cours de philosophie positive. 6 voll. Paris. 1830-1842.

¶ J. Lubbock—The origin of civilisation and the primitive condition of Man. London 1870.

¶ E. Spencer—Principles of Sociology. —London. 1876-1896.

- 43 • (483)
- ⊕ E. B. Taylor—Primitive culture. Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom. London. 1872.
- ⊕ W. Wundt—Mythus and Religion—Lipsia 1905-1915.
- ⊕ J. F. Mac Lennan—Primitive Marriage. London 1866.
- ⊕ J. G. Frazer—Totemism.—Edimburgo. 1887.
- ⊕ W. Robertson Smith—Loctrues on the Religion of the Semites. London 1894.
- ⊕ S. Freud.—Totem and Tabu—Vienna 1913.
- ⊕ Durkheim—Formes 'ele'mentaires de la vie religieuse. Paris 1912.
- ⊕ J. H. King—The supernatural, its origin, Nature and Evolution. Neu York, 1892.
- ⊕ J. G. Frazer—The golden bough.—1890.
- ⊕ K. Th. preuss.—Der Ursprung der Religion and Kurnst. Globus LXXXVI 1904. p. 321
-327. LXXXVII 1905. p. 333-337.
- ⊕ R. R. Marett.—Treshold of Religion. London 1809.
- ⊕ Hubert et M. Mauss—Esquisse d'une The' osie ge' ne' rale de la Magie — Année sociologique VII. 1902-03. Paris 1904. p. 1-140.
- ⊕ W. Schmidt—Der Ursprung der Gottesidee. Munster. 1912, 1926, 1929, 1931, 1933 - 1934, 1935, 1941.

- W. Schmidt—*Manuale di Storia comparation delle religioni*. — Brescia 1943. p. 2.
- Ginseppe Graneris—*Introduzione General alla scienza delle religioni*— Torino 1952. p. 181.
- Paul Ortegat—*hilosophie de la religion*. Paris 1937. p. 20.
- E. Kant—*Kritik der praktischen Vernunft* p. I, I, II, c. II, p. 5.
- Schleiermacher—*Reden über die Religion*. — ipsia 1880. p. 91.
- A Loisy—*Religion et humanité*, Paris 1926. p. 241.
- E. Durkhein—*Les Formes e' le' mentaires de la vie religieuse*. Paris 1912. p. 65.
- J. M. Guyau—*L'irre' ligoide C' Avenir*, Paris 1927. p. I-II.
- W. James, *The Varieties of religious experience*. 1902.
- G. Graneris—*Introduzione generale alla nienza delle religioni*. p. 167.
- P. Ortegat—*Philosopgie de la religion*. p. 23.
- A. Vermeersh S. J.—*Theologia moralis*. Tom. II. p. 143. Roma. 1937.
- M. Prummer O. P.—*Manuale theologiae moralis*. II. p. 275. Frigourg. ed. IX.
- S. Thomas—*Sunna Theologica*. II&II ae, 81.3.
- S. Thomas—*Summa Theologica*. II&II ae, 81.4.

- Newton.—Philosopiae naturalis principia Mathematica. 1687.
- Leibniz—Theodicy 1710.
- John Locke—The Reasonableness of Christianity—1695.
- Christian Wolff—Vernunftige Gedanken von Gott. 1719.
- Henri Bergson—Les deux Sources
- S. Thomas. 2a2ae 9. 2a 9. Fides est "actus intellectus assentientis divinae veritati ex imperio voluntatis motae per gratiam."
- Garrigou—Lagrange—De revelatione. vol. I. p. 164. M. Joseph Scheeben.—Die Mysterien des Christentums. Freibourg. 1941. p. 6.
- Garrigou—Lagrange.—De revelatione. vol. II. p. 40. Encyclopedia Cattolica. vol. VIII. p. 1067. Roma. 1952.
- S. Thomas. 1. a. p. 105. a. 8.
- Boutroux.—La Contigence des Lois de la nature. H. Poincaré—La science et L' Hypothèse. Garrigou—Lagrange. De revelatione. vol. II. p. 37.
- Apologia oder Schutzschrift für die vernunftigen Verehrer Gottes.
- (Wolfen Butteler Fragmente.)

- Johann S-Semler: -Beantwortung der Fragmente eines Ungeganten, insbesondere vom Zweck Jesu und Seiner Junger. Halle 1779.
- Paulus: -Kommentar über das Neue Testament. Lubecca 1800-1804.
- Das Leben Jesu als Grundlage einer REEinen Geschichte des Urchristentums. Heidelberg. 1828.
- Renan: -Wie de Je'sus.
- Strauss: -Leben Jesu fur das deutsch Volk. Lipsia 1864.
- C. Baur: -Kritishe Untersuchung über die Kanonischen Evangelien. Tubing 1847.
- Bauer: -Kritick der Evangel. Geschichte des Johanes. Brema. 1840.
- Kritick der Evangel. Geschichte der Synoptick. Lipsiu 1841-1842.
- Kritick der Evangelien. Berlino 1850-1851.
- Kritick der Apostelgeschicht. Berlino 1850.
- Kritick der Paulinischen Briefe. Berlino 1850-1852.
- Harnack: -Chronologie der altchristlichen Literatur. Lipsia 1897.
- Die Chronologie. Lipsia 1897-1904.
- Denzinger: Enchiridion Symbolorum. n. 1792.

第一編 天主

第一章 有一天主

一、天主

公教教義的第一端，信有一位至尊的神名叫天主。

利瑪竇開始講公教教義時，稱至尊的神爲上帝，或稱爲天。上帝和天在五經裡，本是指著一位最高的神靈。()這位最高的神靈，相當於公教所信的至尊的神靈。因此，利瑪竇便用經書的上帝和天，翻譯公教的尊神 (Deus)，但是後來起了敬天拜祖的各種禮儀問題，羅馬教廷爲避免混紊和誤會，乃決定用「天主」一名，作尊神 (Deus) 的譯名。

中國經書裡的上帝，是我們人的理智所可以推想的。中國古人，信在宇宙以上有一造生人物的上帝。這位上帝，亨毒宇宙，賞善罰惡。

公教所信的天主，在中國經書所有的上帝的意義以上，加有超性的啓示，公教對於天主的信仰，不是人的理智所可解釋的。

公教所信仰的天主，是一至全的精神體，無始無終，全能全知，祂創造了宇宙，又直接掌管宇宙。祂遠遠超出宇宙以上，又在一切人物以內，祂有絕對的自由，但是祂的意志絕不變換。祂是唯一的尊神，卻又是三位一體。這一切觀念，不是人的理智，可以連貫在一個主體上的。

天主在我們人的理智一方面說，可以說是「不可道」，「不可名」。天主是一極全的無限精神體，我們人則是有限的靈肉相合物。人的理智所有的觀念，經過感覺而取得。無論怎樣高超的抽象觀念，總擺脫不了物質的根源，它的意義常是有限的。用這種有限的觀念去講釋天主，那就像拿銅盤拿燭火去比配太陽，若真以銅盤燭火為太陽，那就錯了。(二)但是在這等錯誤裡，錯誤在一個「是」字。「銅盤是太陽」，足以令人發笑；但若說「銅盤像太陽」，便沒有錯了。銅盤為甚麼像太陽呢？因為銅盤和太陽，都有圓形，那麼若作一結論：太陽是圓的，這句話說的很對。所以銅盤和太陽，有互相類似之點。在這類似點

上，類似的名詞，兩方通用。太陽是圓，銅盤也是圓。

在天主和宇宙人物之間，是否可有類似之點？宇宙人物，是天主所造的。天主為造宇宙人物，必定有圖形。這種圖形不能在天主以外，一定在天主以內，即是說按照天主的本性，天主造了宇宙人物。天主和宇宙人物之間，便可以有互相類似之點了。

不過，天主和宇宙人物的類似，類似之點，不是完全同一意義的。例如人的思想之動，和人的手足之動，雖同一「動」字，意義並不相同，因為人的思想屬於精神體，人的手足屬於物質體，兩者的動，性質不同。我們拿手足的動，去譬喻思想的動，可以知道思想不是靜止不動；但不是說思想的動，跟手足的動，性質相同。同樣我們說天主是動的，這個動字跟手足的動，固然不同性，跟思想的動，也不同性，只是使我們知道天主不是靜止不動罷了！

藉著這種類似的智識，我們可以解釋幾分天主的本性。

至於天主的存在，從宇宙萬物的存在，按著哲學的推論，我們的理智可以知道。

二、有一天主

怎麼樣證明有一天主呢？

爲證明宇宙以上有一尊神，當然不能用數學式的證明。數學式的證明，可以用數字去覆驗，無論誰也不會懷疑。我們沒有這樣的理論，去證明天主的存在。

我們也沒有物理化學的實驗性的理論，爲證明天主的存在。用盡了一切的實驗，決不能證明出天主有沒有，因爲天主是超乎物質的，實驗則只能用於物質。

爲證明天主的存在，我們所有的，是哲學上的理論。哲學上的理論，不是可以由感覺去經驗的，不能使一切的人都信服。況且對於天主，有許多點，連哲學也不能解釋，因此要繫加上宗教信仰，人纔堅信天主的存在。這種宗教的信仰，跟哲學的理論既不衝突，跟科學的理論也不衝突。神的問題，超出科學以上，科學不能證明沒有天主。

爲證明有一天主，聖多瑪斯舉出哲學的五項理論，成了後代有名的「五路」。我們由這五條路，每一條路都可以走到天主。(1)

(1) 「五路」的第一項論證，在於宇宙的動靜。大家都看到宇宙裡的人物有動有靜。凡是有動有靜的物體，它的動靜不能是自動自靜，必受另一物體的推動，可是一物推一物，

追根應有一自動的主體作為動靜的根源。因此宇宙之上，應該有一個動靜的根源，自動而不被動，稱曰天主。

現代物理學家，對於物體的認識，遠遠超過中世紀的哲學家，他們講到原子和電子。原子和電子在物體中算是最細微的，但都是運動不息，具有無限的物力。

不過，就是根據原子和電子去講，它們的動，並不是自動，是要接受外力的刺激。由原子結成的物體，它的動靜，也不能是自動自靜。

中國理學家，把宇宙的物體分成三等：第一等物體，動中無靜，靜中無動，稱爲物質。二等物體，動中有靜，靜中有動，稱爲人心，人心爲精神。第三等物體則爲神，動而不動，靜而不靜。(四)

物質的物體，雖精小如原子電子，必定是動中無靜，靜中無動；由動到靜，由靜到動，要受外力的刺激。精神體的人心，動靜最爲靈活，動靜相涵；然而動靜尚是分開的，動是動，靜是靜，所以人心的動靜，也要外力的刺激。至於神，則是動靜不分，無所謂動靜，纔不是被動的了。

士林哲學對於動靜，還有一種較深刻的解釋。靜可解爲潛能 (Potentia)，動可解爲現實 (actus)，由潛能到現實，要緊有一外力的推動，這種推動稱爲被動。一個人的器官，各有各自的潛能，理智能思慮，意志能願欲，眼睛能夠看；可是這些官能若沒有自身

以外的力去推動，本身不會自動的。

天下的萬物，既都是被動的，則是「集群盲而不能得一明」，必須有一個不被動而自動的主體，被動的萬物，纔能有動靜。(五)

(2) 「五路」的第二項論證，在於原因和效果。宇宙間的原因效果，常是互相繼續，即一樁事物是自己的原因的效果，是自己的效果的原因。凡是一樁事物，既是在自己以上有了原因，則對於自己的效果，不能是一獨立的完全原因。可是一個不獨立的原因，再追溯到另一個不獨立的原因，最後應追溯到一個獨立的自全原因，即如父親生兒子，兒子再生兒子，因此沒有一個人是自生的，那麼便該追溯到一個有生的主體，以使人能夠受生。這個原因是自己的原因，是原因而不是效果，名爲天主。

有的哲學家說，世界的事物，互爲原因。佛教教理說，世界都是因果的連繫，打破了因果，世界便不存在了。但是一個因，既仗著另一個因而後有，這另一個因便在後一因以前。前因後果，後果便不能爲前因的因，這便不是連環因果，而是登梯式的因果了。登上梯子極端，就該有一個自爲原因的因。然而又有人說：不能有自爲因的因。可是在哲學上誰也不能說自爲因不可能。哲學上所說的，是世界宇宙不具有自爲因的條件，因此不能是自爲因，而是受造之果。

(3) 「五路」的第三項論證，在於有生和自生。宇宙的物體，都是從無到有，有出生的時候，凡是有生的，都不能自生，那麼宇宙之上，應該有一自生者，一切有生的，都從自生者而得生。

《列子》書上有段話說：「有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能生，化者不能化。……故生物者不生，化物者不化。」

有人說：宇宙間的一切物體，循著進化律漸漸進化，宇宙是永久的，自身具有進化的能力，所以宇宙不須有天主。

但是我們在上面說過：有變動的物體不能自動，又如列子所說：有化不化。即使宇宙的物體，由簡而繁，由低級到高級，逐漸進化，因為有進化，便不能自化，不能自生。何況宇宙的物體，並不是級級進化，而是種類分明，類類相生呢！

宇宙間的一切，都不是必然當有的，而是可有可無的。可有可無的東西，決不是自生的。自生的實體，自己生自己，一定是必然當有的。

因此宇宙之上，應該有一自生者，他是必然當有的，他是一切有生者的根源，這位自生者稱爲天主。

(4) 「五路」的第四項論證，在於萬物的美善。宇宙間的物體，各有一分的美善，即使最低能的動物和最平凡的泥砂，也有一分的美，即使像桀紂盜跖一般的大惡人，心裡

也能有一分的善。

部份的美善，可大可小，由小而大，直上到最大最高點，應該有一個全美全善的主體，這個全美全善的主體，即是天主。

例如生命，是物體的一種最可貴的美好。宇宙間的生物，由植物到動物，按著所具的生命的高下，可以排成一條很高的梯子。「人」在宇宙的物體中，算是具有最高的生命的物體；但是人的生命，還是缺而不僅，所以在人以上，必定有一個具有完美生命的主體。這位主體的生命，是其餘一切生物的生命的根源。同樣，宇宙的一切美國，應該聚於一全美全善的主體，作一切美好的根源。美好的根源，即是天主。

(5) 「五路」的第五項論證，在於宇宙的規律。我們中國古人，最羨慕天地間的規律。孔子曾說：「四時行焉，百物生焉；天何言哉。」^(七)

宇宙萬物，即有一定的規律，凡是規律都有創制者；宇宙的規律也就有創制者。這位創製宇宙規律者，稱為天主。中國儒家的五經四書，常講天道天理，天道和天理，即是上天上帝的道理。孔子以四時的運行和百物的生發，都歸之於天。

可是自然主義的人，認為宇宙間的規律，是種盲目的自然律。既稱自然律，即是自然而有的，無所謂創製者。近代的科學家，又有人以為宇宙間並沒有一成不變的自然律，人

們所稱的自然律，只是科學家的假設，假設則常是後者推翻前者。

但是這種說法，只代表一些淺見的科學家，高深的科學家知道分別科學上的假設和宇宙間的自然律。科學家的假設，常有變換，那是科學家的研究不澈底，並不是自然界沒有一定的自然律。自然界既然有一定的規律，這種規律而且很美妙，很複雜。一朵平常不受人注意的野花，摘起來一看，野花的構造和顏色，就要令我們驚服。若是說這朵野花，是偶然長成的，這種「偶然」就太奇妙了。宇宙間除野花以外，哪件自然物不使我們驚嘆呢？而且每種每類，分別的清清楚楚。自然界的各種物力，也是各有規律，絲毫不亂；若說這一切都是盲目地碰合而成的，那就太稀奇了，盲目碰合而結成複雜美妙的規律，在我們有理性的人們看來，真正不合理性。規律只能由有理性的主人去創制，未聞能夠自己盲目地碰成。盲目所碰成，只算「偶然」，「偶然」不是規律，更不能有預定的目的。

自然界的規律，很大很妙，決不是人的理智可以創制的。創制自然律者，必定具有至大至妙的理智，祂便是最上的神明，稱爲天主。⑮

(6) 除上面聖多瑪斯的五路論證外，學者們還舉出其他的論證，證明有天主。這些論證，歸結起來，可以歸於三點。⑯

第一：人們理智的對象，在於真理，理智所求知道的，是知道真理。然而人世的真理都是局部的，不能滿全人的得知慾。因此便該有一至全的真理，可以滿全人的理智。至全

的真理，即是天主。從另一方面去看，局部的真理，本身不能獨自存在，因為局部是由整體而取得自己的意義。有局部則該有整體，若沒有整體的真理，常存不變，世界便無所謂真理了，那便像物質主義的共產黨所說，真理是適合當前環境的事件，或者像美國詹姆士的實用主義，真理在於合於實用。

第二：人的意志，追求美善，以取得美善為快樂幸福；然而人世上，沒有一樁事物，可以滿足人的意志，因為人世所謂美善，或者是假的，或者是缺而不全的；但是人的意志，既然有向一至全的美善的追求，這種追求又是人人都有的，便不應沒有對象。我們因此推論人的意志所追求的至全的美善，乃是天主。

第三：據現在人種學者的考據，世上沒有過一種無神的初民。而且最近的人種學，多主張初民開始的宗教信仰，為一神教，多神教乃是天主教的流變，那麼敬神的心，可以說是出自人的天性，天性的要求，不能說是虛妄捏造。因此我們便可以得一結論，肯定宇宙上必有神明。宇宙的神明只能有一位，便是有一天主。

三、天主唯一

1. 天主唯一

古經摩西訓告猶太人說：「這是上主你們的天主，吩咐我教訓你們的誠命……上主是我們的天主，是唯一的天主。你當全心、全靈、全力，愛上主你的天主。」(4)

(4) 天主曾親自頒佈十誡，向猶太人說：「我上主是你的天主……除我以外，你不可有別的神。」(4)又說：「你們現在要認清我，惟有我是天主，在我以外，沒有別的天主。」

公教絕對信天主是唯一的，在天主以外，不敬別的神靈，而且也不能有別的神靈。
爲解釋天主是唯一的，從哲學上我們可以找到許多理由。

在證明宇宙有一天主時，論證的理由，最重要的是在於宇宙不能自生，因此該有一自生的天主。這位自生的天主，是宇宙間一切動力的動力，一切原因的原因。既是這樣，決不能有兩個或兩個以上的天主，天主該是唯一的，因爲自生者的本性是齊全的，不需要外

在的原因和條件，自力而有，自力自存。假使天主不是唯一的，而是兩個或兩個以上的天主，則天主的本性，便是天主的類性，好似人性是人的類似。凡是類性，都是共通性，都是抽象的、實際的，要繫加上具體的個性，纔能成一實在體。爲加上個性，類性不能自動，該是被動。若是天主性是個類性，天主性便也是抽象的，共通性了，那麼天主的存在，已經不能由於自力，該仗著一個更高的原因，給他加上具體的個性，使他實際存在；天主已經不是天主了，天主以上，再該有一天主。

自生自有者，凡是「有」字所包括的一切，他都完備不缺。假使天主有兩個，或者更有三個或五個，每個天主則不能說是齊全的了，因爲這個天主所有的，那個天主沒有，每個天主的本性便不能說包括「有」字的一切了。這是相反天主的本性。

在證明天主的存在的論證中，以天主爲真美善的最全的主體。若是天主不是唯一的，那麼就無所謂真理的本體，至美的本體和聖善的本體。

宇宙的自然律，要繫有一位創造者和主宰者。我們中國古人，最明瞭「天無二日，民無二王」的道理，宇宙的主宰者，不能是兩個或三個，應該是一個；不然宇宙間的自然界，必定要像人世的社會，混亂不清了。

2. 兩神論

主張宇宙不是由唯一的天主去主宰的，有的卻就從人世的混亂，去證明宇宙由善惡兩神統治著。善惡二神教是波斯的古宗教，善神稱為光明，由火作象徵。公教初興時，也有一派裂教，以天主為善神，魔鬼為惡神，彼此分治天下。可是在哲學上，善惡並不是對立物，因為惡不是自立的實體，乃是附加在善的實體上。所謂惡者，即是善的缺乏。例如眼睛、耳聾，是眼睛不能見，耳朵不能聽。眼睛能見，耳朵能聽，那是自然的事；瞎和聾，則是表示眼睛和耳朵有缺點，並不是在眼睛和耳朵以外，另外有瞎和聾。所以惡是附在善的實體上，而不是自立的實在體。那麼宇宙間的真美善，應該有真美善的至全的主體；至於惡，則不要求有一全惡的主體。況且全惡絕對不能是一實有體。既是全惡，則一切真美善都絲毫沒有，『實有』是善中最根本的一種，全惡者便不能有『實有』，沒有實有，即是烏有虛無。若說宇宙由天主主宰，天主乃是至善，為何宇宙間能有惡事，在下面我們要討論這一問題。

宇宙的尊神，既是唯一的，有些人所說的各宗教所敬的神都是一樣的有價值，在理論上，便說不通。在事實上，一個民族有許多宗教，那是一樁實事；但不能以為是實事便合

理。

3. 汎神論

在哲學方面，反對一神論的，還有汎神論（Pantheism），汎神論的面目很多，根本理論則相同，根本理論則相同，都是把神和宇宙放在一平線上。公教的一神論，分超性和本性的上下兩層，天主是立在上層的超性，宇宙是立在下層的本性，因此天主和宇宙不相混。

汎神論以神和宇宙相混合，神即是宇宙，宇宙即是神。純粹的汎神論，承認有一精神體的神靈，宇宙是由神體而變成的。這種變化，在希臘的柏拉圖學派，則說是由神體放射出來的，在中古的史比諾亞（Spinoza）則以為是神體的自然結論，在唯心派的弗貝特（Fichte）則以為是原理的演繹，在黑格爾則認為三段論證式的進化。若說近代的唯物論，已經不是純粹的汎神論了。唯物論已不承認有一神，只承認有物質。物質的變化，或者是達爾文的物競天擇，或者是費爾巴哈（Feuerbach）和馬克思的辯證法，都已經完全不能說是神的變化了。

按照中國老、莊的「道」，當成宇宙源起的神，道家便可變成汎神論。

汎神論的錯誤，是把「神」的觀念看低了。神若按正當的意義去解釋，爲宇宙的源起，應是自有的，「自有」便根本和「汎神論」相反。

天主不能是一個塊然無靈的物質，也不能是一個抽象的觀念，天主乃是有理有智有意志的尊神。

註：

- 〔一〕 羅光 中國哲學大綱 和泡 一九五一。
- 〔二〕 蘇軾 口喻。
- 〔三〕 S. Thomas. Ia. 9. 2. a. 3.
- 〔四〕 周敦頤 通書動靜篇。
- 〔五〕 參照Fulton Sheen:—Philosophy of Religion —Dublin 1952. p. 139.
 - 〔六〕 列子 天瑞篇。
 - 〔七〕 論語 陽貨篇。
 - 〔八〕 參照Fulton Sheen. —Philosophy of Religion. p. 157. 29.

- (九) 參照J. Hontheim S. J.—Theodicea. Herder 1926. p. 93. 29.
- (十) 申命紀 第六章第四節。(昭亮聖經學會，梅瑟五書)
- (十一) 出谷紀 第二十章第三節。
- (十二) 申命紀 第三十一章第三十九節。

第二章 天主的本性

一、天主為自有的實體，無始無終， 全美全善

在前一章已經說過，我們人對於天主的本性，不能認識，我們所能夠講的，是用一些類似的觀念，按我們人的看法，去推論天主的本性。這種推論，當然是缺而不全。拿有限的理智，去推論無限的真美善，所得只不過是井底窺天。但我們的井底窺天，因爲自己知道是坐在井底，不敢說天主是我們所能窺見的，那麼我們談天，可以不致於大錯。在宇宙的萬物萬事裡，含有局部的真美善，我們把這些局部的真美善，擴充到極點，用來解釋天主的本性，雖是相差還很遠，決不是追風捕影，也不是指銅盤爲日罷！況且天主自己給了我們人類一些啓示，把祂自己的本性，多少告訴了我們一點。

公教神學把宇宙萬物的真美善，分成積極和消極兩種。積極的真美善，是指一實體的

實有特性，例如自由，仁慈，美麗。消極的真美善，則是指一實體沒有某項缺點，例如無限，無窮。積極的真美善，在宇宙的事物裡，帶有事物的性格，若用之於天主，便應該除去這種物性，而提出本性以上，再擴充至極點，纔可適用。消極的真美善，則只要把意義擴大，排除一切的缺憾，便可以用之於天主。我們說天主是仁慈的，是美好的，天主的仁慈和美好，和宇宙裡人物的仁慈和美好，意義不是同一的，而是類似的。天主的仁慈和美好，遠遠超出世上人物的仁慈和美好以上，而且性質也不相同。至於說天主是無窮無限的，這種無窮無限跟普通的用意相同，只是它的意義擴到極大，絕對排除「窮盡」和「限制」。

1. 天主是自有的實體

在前一章裡，我們證明天地的最後根源，應該是自有的。天主便是自有者。

古經上，摩西問天主有什麼名字，天主答覆說：「我是自有者。」〔

自有者，是一個實體由自己而有的存在，不假諸外在的原因。〕

一個實體所以能是自有者，是因為這個實體從不經過可能存在的階段，然後纔到現實的階段。他的本體，乃是一個絕對的現實。(actus purus) 在他的本體裡，從不分「潛

能」和「現實」，他所有的，盡是現實。

絕對的現實 (*actus purus*) 即是一個絕對的「有」。凡是「有」和「存在」所包含的一切，在絕對的現實體裡，都完全有，完全在。「有」和「存在」，當然該「有」自「的本體，該有自「」的「存在」。「有」和「在」便成了他的本性，也等於他的本性；「有」和「在」既然是他的本性，他的本性便即是「有」和「在」。本性既然是「有」和「在」，「有」即是自有 (*ens a se*)，「在」即是「自在」 (*ens subsistens*)。

自有者，是一絕對的現實，不經過潛能的階段，那麼他的本體，便該當是最純淨的， (*Omnino Simplex*)。每一種美質，美到最純淨，不雜有別的摻雜物時，纔算美到完全點。一種紅色，要沒有別的混合色，纔稱為真正的紅。金子要沒有摻和別的礦質，纔是上等的金子。「有」是純淨的有，不摻入「可能有」，纔是最完全的有。

自有者是最純淨的，不單是不含著「可能有」，並且也不含著構成的部份和構成的屬體。所謂純淨，也就是單純。凡是由部份構成的實體，它的本體，便不是單純的，它的構成部份，也就有先後。中國理學在朱子以後，多以物體由理和氣而成，朱子說：理氣雖不能有先後，但在理論上說，理先於氣。自有者的本體，就連理氣之分也不能有。在宇宙間的事物看來，似乎複雜的東西，較比單純的東西，更為進步；然而追究起來，「單純」較比「複雜」，更為完全。兩架同樣效率的機器，若一架複雜，一架單純，簡單的機器，便

比複雜的好。所以同一效率之下，一架簡單的機器，較比一架複雜的機器，更為完全。(二)天主的單純，不是由於簡陋或貧乏。祂的本體沒有屬體，因為屬體是可有可無，跟天主的絕對的現實不相容，因此，祂的本體排除一切的「可能有」的屬體。但是絕對的現實，具有「有」的一切。具有「有」的一切，是富有萬有；可是天主本性的萬有，溶於祂的本性，而為一最高的精神體。

凡是物質物，都有構成的部份，物質物越大，構成的部份越多。精神體則常是單純的，精神體越高，牠的單純也越完全，最高的精神體，也就是最單純的實體。理學家說人的心是虛靈的，因為虛靈，也就單純，人心因此可稱為精神體。

2. 天主是無始無終

聖詠第一〇二章，歌讚天主說：「……吾主坐天闕，萬古永不移。……我主立地基，親手設天幕。天地終有毀，惟主長卓卓。乾坤乃表衣，衣敝換新服。萬物有變化，惟主無今昨。」(三)

宇宙間的萬物，都有變化，高山和大海，似乎千古都是一樣；但我們中國的古人已經

有「滄海桑田」之感。可是天地間沒有一件東西不變動的，中國的宇宙論，最早是易經，易經即是講論變易的。

萬物所以有變動，因為每個實體，都是由可能而到現實，而且成了現實的實體以後，還是繼續地可以由可能而到現實。例如一個小孩，在未生以前，他是可能出生的，出生了以後，他纔成了一個現實的人。但是這個現實的人，一切都很幼小，他要長成大人，他便天天在長大，他的四肢百體，常是從可能到現實，繼續不斷。

所以一個實體的變動，在於從可能進到現實。

天主是一個絕對的現實，本性即是現實 (actus) 本體內不含著潛能 (Potentia)，而且又是最純淨單純的精神體，沒有構成的部份。祂是整個的「有」，祂是「有」的整體，既不是從少而壯，也不是由壯而老。一有都有了，一存在就完全存在。

可是這種不變動，雖可說為靜，然而並不是死靜沒有動作。天主是動作的動力，祂常是動作。不過天主的動作，既不是物質的動作，也不是普通精神體的動作，乃是最純淨單純的精神體的動作，使本體不起變化。可以用周濂溪的話說：「動而無靜，靜而無動，物也，動而無動，靜而無靜，神也，動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。」^四

沒有物質性的實體，不受地域的限制，也不受時間的限制。張載論道說：「體不偏滯，乃可謂無方無體。偏滯於晝夜陰陽者，物也；若道，則兼體而無累也。」^五張子以道喻神，

神不偏於一地，不滯於一時，兼體而無累。

始和終，都是時間的代表詞；時間則表示變動的先後，沒有變動，即沒有時間；沒有時間，便沒有始終。

天主是自有者，沒有開始點，也沒有終止，又沒有變動；祂是常有常存的。

士林哲學解釋常有常存，說是「同時整個地完全享有無止境的生命」，在常有常存的觀念裡，不能有時間，因為時間有先後，常有常存則沒有先後。可是我們為懂得常有常存，又不能不借用時間，所以說是生命的同時享有，同時所享有的生命，是整個的生命，是完全的生命，又是無止境的生命。

天主在自己本體方面說，常有常存，越出時間以外；在對宇宙的事物方面說，也是越出時間以外。宇宙是在時間以內，宇宙的一切事物，都有既往來今；可是天主從自己一方面看宇宙的事物，不分往古來

今，往古來今的事物，在天主眼中，如同都是同時的，都是現在的。這一點在我們的理智看來，很不好懂；但按理說，則該是這樣。有人譬如天主好似一個圓周的中心，圓周代表宇宙，圓周的每一點，跟圓心的距離相等，好似往古來今的事物，同天主的距離相等，不分先後。

3. 天主全美全善

天主的本性，爲絕對的現實，包含整個的「有」美和善包含在「有」以內，惡是不能存在的，美和善則可以存在。一切的美善，都包含在天主的本體以內，而且天主的本體，既是絕對的現實，不能有限制，祂的美善，也就沒有限制，該當是無窮的美善。

由我們人看來，一切美善，在於「得其中」。剛過強，則或暴虐；柔過火，已成懦怯。天主的美善，都是無窮的，我們便不容易與以解釋。

天主的正義，是無限的，天主的仁慈，也是無限的。這兩種善德，怎樣能夠保全自己的無限性而又互相融洽，我們相信天主的全知，自有其融洽之道。

二、天主是全知的

1. 天主是理智的本體

一個最高的精神體，不能缺少精神體的最高的特性，即是有理智。

理智爲精神知識的官能，自身爲精神性。物質物，自身已有地域的限制，在自己所佔的地域內，不能容納別的物體，物質物因此不能接受外物的觀念。中國理學家以心能知，是因心爲虛，虛故能容納外物的觀念。這種虛，即是說沒有物質。

聖多瑪斯又說：非物質的實體必定有知識，因爲物質物只能有自己的形相，非物質的實體，除自己的形相以外，能夠接納別的物體的形相。這種形相即是知識的觀念。(4)

天主爲最高的精神體，便不能沒有智識，有智識，便有理智。我們人是精神體兼物質體，有理智，有智識。人既然有理智，怎能說造生人類的天主，反倒沒有理智呢？

宇宙萬物的奇妙美麗，宇宙自然律的和諧巧妙，決不能由一盲目的物力，偶然而碰成。中國莊子說：「物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何爲乎？何不爲乎？夫

固將自化。」莊子可稱爲無神的自然主義者，他所謂自化即是自然而然化，沒有主宰指使者。荀子說：「從天而頌之，孰與制天命而用之，」他主張「天道有常，不爲堯存，不爲桀亡」（荀子 天道篇）然萬物的自化，必定有自化的道理，即是荀子所說的有常的天道。這種天道，從萬物自身去看，可以說是盲目的；但是它有次序，事事合理，這種天道由何而來呢？應該是由有理智者所創造的。創造宇宙天道的理智者，不能不是創造宇宙的天主。天主一定是有理智的了。

天主的理智，即理智的本體。人的理智，爲一種不完全的理智，因爲人性是有限制的，理智屬於人性，人的理智乃有限制。天主爲至全至純的實體，天主的理智，便也是至全至純的，爲一切理智的本體。

2. 天主認識自己

認識自己，似乎是有理智者當然的事，可是我們回想一下，我們認識我們自己嗎？可以說認識，也可以說不認識。最簡單的一個例，我們自己生了病，自己就不知道病在那裡，我們對於自己的認識，常是缺而不全。這是甚麼原因呢？原因在於我們的理智的不完全。

人的理智爲有認識，須有觀念。觀念的來源，出之於外物。我們爲認識自己，同認識外物一樣，並不是直覺性的認識，乃是研究性的認識。我們對於外物，既有許多不能認識，對於自己，也就有許多不能認識。不懂醫學的人，便不懂自己的病症。

人的理智，有這許多缺點，那是因爲人的理智，所有的知識，並不是常是現實。人爲知道一事，常要費力去求認識，認識了以後，還要留心去想，在想起來的一刻，知識纔是現實。人的理智常是由可能而到現實。由可能的階段，進到現實的階段，人的理智需要一種外在的刺激，即是一種外在對象的吸引。外在對象吸引人的理智，用觀念作媒介。觀念代表對象，進入人的理智中，人的理智同觀念相結合時，知識便成爲現實了。人爲認識自己，也要借助於觀念；因此自己不能完全認識自己。

天主的本體，乃是一個絕對的現實，祂的理智便也是現實，從來不經過可能的階段以到現實的階段。常是現實的理智，它的認識對象，當然也應該是一個常是現實的實體，常是現實的實體只有天主，天主的理智的對象便是天主自己的本體。

天主的理智，不用媒介，不用觀念。觀念可有可無，是一種附屬體，天主既是整個的絕對現實，便不能有附屬體。天主的認識，是直覺性的認識，在理智和對象之間，沒有中間物。這種認識，透澈完全；天主所以整個地認識自己。⑩

3. 天主全知

天主既然透澈地認識自己的本體，天主的本體是無限的，天主的理智也就是無限的，即是無所不知，即是全知。

在這裡有兩個問題，應當講解一下。天主怎樣認識宇宙萬物呢？天主對於未來的事，怎樣認識呢？

公教神學家，都主張天主在自己的本體以內，認識外物。天主的理智是一絕對的現實，不能受外物的刺激，宇宙萬物便不能作為祂的認識對象。天主的理智若以外物為認識對象，就要受外物的限制；天主而受外物的限制，天主已失去為天主的意義了，因此天主認識宇宙萬物，是在自己的本體以內去認識。

在本體以內，怎樣認識宇宙萬物呢？宇宙萬物所有的，都來自天主；既然都來自天主，便都包括在天主的本體以內，天主的本體乃是萬物的模型。而且這種模型，遠遠超乎萬物以上，不僅是可以包括萬物的一切而無遺，還是萬物所以存在的原因。這樣天主在自己本體以內，還不足認識萬物嗎？

宇宙以內，萬象森羅。一草一木的變化，盡我們一生的精力，也不能認識。若說一種

理智，完全知道萬物的本性；在人看來似乎不可能。人的理智，在認識時，須假媒介，須用學習，當然不可以盡知萬物的本性。天主的理智，不用媒介，在自己的本體內認識萬物，祂為認識萬物有甚麼困難呢？例如一個人在夜間，擎著一支蠟燭在園裡去賞花，燭光照到那裡，他看到那裡，而且還是昏迷不清楚。若是他在白天，太陽照遍各地的時候，他到園中去，一眼可以看遍園中的花木。人的理智，只是燭光；天主的理智，乃是太陽。

太陽照遍各處，天主的理智也就洞照萬物的一切隱密，不分已往和未來。未來的事物，都早已在天主的理智中。

對於未來的事物，天主也是在自己的本體裡去認識。天主既然超出時間以外，祂的理智便不受時間的限制；我們人對於未來的事，只能夠推測猜想。一個人的智力強，知道一種事件的環境，他可以推測出這件事將來的變化。天主的智力是無限的，一切事物又都是祂所造的，祂當然可以知道將來事件的變化了。而且天主不是預測或預見，祂是一眼看遍往古來今的。(4)

《聖詠》第三十九首說：

「明哉天主，燭幽洞微，諳我起居，鑒我祕思，行藏出處，明察罔遺，心聲未發，主已先知。瞻之在前，忽焉在後，聖手所指，不離左右。主之全知，超絕萬有。不可思議，

矧可詰究。神彌六合，靡所不包，聖顏普照，何所用逃。曰躍於天，主在雲表。曰潛於淵，主伏於沼。……」因

三、天主是全能的

1. 天主有意志

在普通的人看來，天主亭毒萬物，賞罰善惡，便一定是有意志的；但是在一些談哲學的人，問題就不是這樣簡單了。主張泛神論的人，宇宙是神，神便不能有意志了。若以天的意志，僅只是宇宙的自然律，自然律是一成不變，自然地運行，上天的自由意志，也不見得很顯明。荀子即是從天道有常，證明天沒有自由的意志。

但是我們信天主是有理智的精神體，自然也就該信天主有意志。

理智和意志，緊相連繫，有理智便有意志。理智對於真美善，與以認識。認識了以後，有理智的精神體，對於真美善，自然而然起一種羨慕的心；真美善而不使認識的主體起羨

慕，則不成爲真美善；尤其是美與善，便失掉自己的意義。這一羨慕真美善的心，即是意志。(因)

我們人因爲有理智，便有意志，盛覺的嗜好，人獸相同，是一種本能的衝動，不受理智的支配，人的好惡之心，則受理智的支配。好惡之心，便是意志。一個人，若有很多的理智力，知道許多高深的理論，可是一點的俗惡都沒有，對於一切的事，完全沒有感觸，有如俗話所說：心如頑石。這種人我們不對他爲完人。他只發揮了理智的生活，把意志的生活荒廢了。所以意志和理智，是有同等的價值的。

既然是這樣，天主便也該有意志。若使天主沒有意志，人決不能有意志。人是天主所造的，人不能超過天主。

聖經上，多處說到天主的聖意，耶穌且以承行天主聖父的旨意，作爲自己的生活目的。

耶穌曾說：「遵行遺予者之旨（天主聖父），而完成其工作，是吾食也。」(因)又說：「蓋吾言非由己出，乃遺予之父以所當言，所當傳者，命予言之傳之耳。」(因)

2. 天主有自由

既有意志，便有自由。我們看著自由，作為人生最可貴重的寶物。失去自由，生活已失去了價值。

自由，是意志可以選擇。在許多對象裡，意志不被限於一個對象，而能夠任意選擇。

「任意選擇」，真正的意義，不是閉眼瞎選，不分善惡。人的意志，常趨於適合於自己的善事善物。因為善事物，足以成全自己，惡事物，足以破壞自己。在物性上說，沒有一物趨於自己的破壞。假使理智，對於一種事物，明明看到完全適合自己，意志便自然而然傾向這種事物。這種傾向，是由自己的理智鑑別的，是自己甘心誠願的；雖說是自然而然的傾向，然而是意志的傾向，即是自由的選擇。

在人事方面，人的理智力，不能看透事物的各方面，便不能清清楚楚地認識事物。再者，人世的美善，都是局部的美善，不足以完全滿足人的意志；因此人便有兩種的自由選擇。第一，在多數的善事善物中，可以任意選擇；因為沒有一樁善事善物，明明看到完全適合意志。這是人們的真正自由。第二，在善事惡事中，人也可以任意選擇；因為人的理智昏迷，把惡事看成了善事，認識適合自己。這是人們濫用的自由。

天主的意志，享有自由，理所當然。不過在解釋上，有許多不容易懂的地方。

天主的理智，至高至全，看透一切事物，決不會以惡爲善。天主的本體，至全至善，且不變化，更不需要再加成全。

那麼天主意志的自由，第一，天主自然而然地傾向自己的本體，不能有所謂自由選擇。第二，對於宇宙萬物，則自由選擇。

天主理智的對象，在於自己的本體。這個本體，全美全善。天主的意志便不能不傾於這個至全的美善。在這一點上，無所謂自由選擇；然而也不是被外力的強迫，乃是意志趨向自己的目的；而且又不是盲目的自然衝動，因爲有理智的明確認識。

天主以外的事物，都是受造之物，雖有美有善，對於天主不能有利益。這些受造的美善，天主都具有，而且天主的本體，極全極備，沒有任何的需要。因此這些受造之事物，便不足以吸引天主的意志，使天主不能不傾向牠們。

天主的意志，只傾於善，決不傾於惡，也不會誤以惡作善。但不因此就失去自由。在兩善之中，天主任意可以選擇。兩善之中，雖有大有小，天主不一定務必要選擇大善。

可是天主的本體，已經極全極備，世物中的美善，對於祂都不能具有吸引力，天主的意志又何必願意有牠們呢？

這一個問題：是問天主創造宇宙的意義。爲創造萬物，天主的理智，在自己的本體內認識萬物；同樣，天主的意志，也是因著自己的本體的美善，而願意有萬物的美善。天主願意有萬物的美善，不是取萬物的美善，乃是爲給萬物以美善。(3)

但是，天主意志的自由，不可完全按照我們人的自由去解釋。我們的自由，在於能夠任意選擇。任意兩字，也包含改換我們的決議。我們的意志所以是變動的，常常可以改變。天主的本體，完全不變；祂的意志，和祂的本體同一不分，祂的意志也就不能有改變。不能有改變，而有自由；這不是我們可以完全解釋清楚的。公教神學家的解釋，說天主在無始之始，願意創造宇宙時，一眼看透宇宙古往今來的一切，同時決定了一切事物的選擇。從我們人一方面去看，宇宙是在時間以內，事情分前後，天主對於事物的意志，似乎有變動。例如古經常說，天主願意降罰猶太人民，因著摩西或是一位先知的祈禱，天主息怒不罰了。這種願意降罰而又息怒不罰，在我們看來，是意志的改變，先願意罰，後來又不罰了。但在天主方面，祂是用意志的同一行動，包括願意罰而又不罰；因爲祂預先就看到摩西和先知的祈禱。既是意志的同一行動，便無所謂前後的變換了。

3. 天主全能

能力，可以從兩方面去看：一是受，一是動。一個人能夠受栽培，這是受的能力；一個人能夠栽培他人，這是動的能力。受的能力，代表一個物體，缺少一項美善，可以與以補充。這種能力，當然不能加之於天主。天主乃是極全無缺的本體。動的能力，為一種行動的根源，為本體發揮自己美好的表現。這種能力，天主具有；而且具有到最完全的地步，因此稱為全能。

聖經上嘉俾厄爾天神告聖母瑪莉亞說：「天主固無所不能也。」(4)

聖多瑪斯問天主無所不能，該當怎樣解釋呢？若說宇宙間一切的事，無論多麼偉大奇妙，天主都可以做；這並不足稱為全能，宇宙以外，不是還可以造別的宇宙嗎！若說無論甚麼事，天主都能夠做；這又太籠統了，難道天主可以可以把驢叫做人，把圓周稱為四角嗎？聖多瑪斯解釋天主的全能說：「凡是能夠有存在之理的，天主都能作。」驢和人，本性相衝突，「驢人」沒有存在的理由。圓周四角，本性互相矛盾，是圓周就不是四角，「圓周四角」沒有存在的理由。除這些本性相衝突，沒有存在的理由的幻想外，其餘一切，天主是全能的。(4)

萊尼茲會以爲天主不能顯行靈跡，他不是否認天主的全能；但他認爲天主所行的，至好至全，宇宙自然律當是最完全的，靈跡則是破壞，這種完全，所以天主不能顯靈。聖多瑪斯則說明：天主創造宇宙，由於自己的自由，並不是非造不可。既是自由創造，天主便不是一定要創造一個極完全的宇宙，即在制定自然律時，不是一定要禁絕一切的例外。創製法律者，立在法律以上。不能因著自然律，限制天主顯行靈跡的自由。

註：

- 〔一〕 出谷紀 第三章第十四節。
- 〔二〕 參看 S. Thomas. *Summa Theologica.* Ia. 9. 3.
- 〔三〕 吳經熊譯 聖詠譯義。
- 〔四〕 周子通書 動靜第十六。
- 〔五〕 張載 正蒙 乾稱篇。
- 〔六〕 S. Thomas. — *Summa Theologica.* Ia9. 10. a. 1.
- 〔七〕 S. Thomas. — *Summa Theologica.* Ia. P. 14. a. 2. 3.
- 〔八〕 莊子 秋水篇。

- (九) 荀子 天道篇。
- (十) S. Thomas. — *Summa Theologica*. Ia. P. 14. a. 2. 3.
- (十一) S. Thomas. — *Summa Theologica*. Ia. P. 14. a. 4. 13.
- (十二) 吳經熊 聖詒譯義。
- (十三) S. Thomas. — *Summa Theologica*. Ia. p. XIX. a. I.
- (十四) 吳經熊譯 抑望福音傳 第四章第11111節。
- (十五) 同上，第拾參章第11九節。
- (十六) S. Thomas. — *Summa Theologica*. Ia. P. 19. 20.
- (十七) 吳經熊譯 振翼外傳 禮記釋義傳 第1章第11十七節。
- (十八) S. Thomas. — *Summa Theologica*. Ia. P. 25. a. III.

第三章 三位一體

公教教義裡最奧妙的一項，是天主三位一體。歷代神學家用各種的哲學論證法，解釋這項教義，從不能講明裡面的情形怎樣。因為祂遠遠超出人的理智力以上，乃是天主本性的奧義。

既不能講明，教會自己不會去造這種教義。公教所以信仰天主三位一體，乃是天主自己所啓示的，我們在聖經和宗徒傳說裡，明明見到這種文據。

舊約古經不見有三位一體的顯明文據。天主沒有將這項奧義明啓示猶太人。猶太人好鬼好神，天主常訓令他們敬拜唯一的上主天主，若啓示他們天主三位一體，他們一定要弄出三位天主了，但在古經裡，也有文據暗示了這項教義。由新經一方面去看，古經的那麼文據，可以作為這項教義的佐證。

新經對於三位一體的大道，則說的很顯明了，文據極多。

耶穌自己訓令宗徒們說：「天上地下一切諸權，已賦於我，爾其往訓萬民，服膺聖教，因父及子及聖神之名，爲之付洗。」（一）耶穌親定聖洗，以聖父聖子聖神之名，爲聖洗的要文，他自己明明說出天主三位，父，子，神。

耶穌又說：「聖父乎，求父以己名義，集合父所賜予之眾，使成一體，猶父與予之爲一體。」（二）「夫睹予即睹父也……爾豈不信予之在父，父之在予乎。予所授你之訓，非予自言之也，實父寓於予，躬行其道耳。」（三）耶穌明明說自己爲聖子，與聖父同爲一體。

論聖神，耶穌說：「予當自聖父遣發保慰恩師於爾，保慰因而非他，即真理之神，發自聖父者是。彼至，予作證……何則，蓋彼自予受之，而授於爾也。」（四）是聖神「發自聖父」而又「受自聖子」，是其與聖父聖子同一性體，同一活動，亦即同爲一天主也。

新經上，倘有其他的文據，證明耶穌親口啓示了宗徒們：天主有聖父聖子聖神三位，

三位同是一體。宗徒們接受了耶穌的啓示，他們堅信不疑，把這項奧妙，教授信徒。

聖若望宗徒，在他的福音傳開端便說：「太初有道，與天主偕，道即天主，自始與偕，」道字在原文爲「言」字，言字在原文代表天主聖子。吳譯新經全集用「道」字不用「言」字，因爲道字在中國哲學家中，已用爲代表，「理」字，更適於代表天主聖子，聖若望宗徒說明，天主聖子在無始之始便已存在，祂是天主，常與天主聖父相偕。

聖葆樂宗徒在十四封書信裡，說到天主聖三的次數很多，最顯明的有下列幾處：

「爾等宜以基督耶穌之心爲心。夫彼神也，與天主等齊而不居焉，乃屈尊紳貴，甘自爲僕，而降生爲人，」^(五)原文的，「夫彼神也，」神字指著天主的性理，耶穌有天主的性理與天主相等。

「夫基督者，乃無形天主之肖像，而造化之乾元也。……基督先萬有而生，爲萬有之綱領。」^(六)肖像兩字，下文將加解釋，謂耶穌是天主聖父的真相，蘊藏著整個的天主性。

「聖子者，天主所立爲承受萬有之嗣，所憑以締造宇宙之道，天主光榮之輝映，天主本體之神表，而以大命享毒萬物者也。」聖葆樂以天主聖子，爲天主本體的神表，祂創造宇宙，享毒萬物，與天主聖父，同體同性。

「爾豈不知，爾乃天主之宮殿，天主聖神之所寓乎？」^(七)「豈不知天主已賜爾以聖神，而爾身即爲聖神之宮殿乎？」^(八)聖葆樂訓誨信徒們杜絕淫穢，莫污辱自己的肉體；因爲肉體乃天主聖神的宮殿。耶穌自己曾說：「人若愛予，必守吾訓，則吾父必愛之，且將偕予同就若人，而以之爲安宅。」^(九)耶穌說聖父和祂，將以愛祂的人爲安宅；聖葆樂說信徒的身體，爲聖神的宮殿，把兩處所說合起來，便見聖父聖子聖神，同以沒有罪污的信徒，作爲宮殿。

宗徒們以後，聖教會的著作家教父們，沒有一個不堅信天主三位一體。但在第一世紀

聖若望宗徒尚活在人間時，已經有人創立異說，不信耶穌爲天主。第三世紀時葆樂撒莫撒得諾（Panlus Samosatenus a. 260）首創邪說，反對天主三位一體。三世紀末至四世紀初，亞里阿（Arius）正式攻擊這項教義；全教會主教於三百一十五年，舉行尼車亞城（Nicea）公議會，教宗派代表主席，禁絕亞里阿的邪說。教會自後遇有誤解或反對這項教義者，立即與以禁止，認這項教義爲全部教義的根基，凡是一切宗教儀禮和祈禱，都以天主聖三的聖名而舉行。

一、天主三位

1. 釋名

公教神學爲解釋天主三位一體和耶穌一位兩性，所用的術語，多是士林哲學的名詞。這些哲學名詞，在中文裡，既沒有一致的譯名，而且譯出來，非加一番解釋，閱者也不會懂得每個名詞的確實意義。在下面，我們便略爲解釋這些哲學術語。

「性理」(Forma)，照字義說，可以譯爲相，像，或形相，指著一實有體的本性所有的理，因著理，實有體竹本性所以是這樣，不是別樣。

「質」(Materia)是材質，爲物質性，凡是一種物質物的本性，都是由理和質合成的。

「性」(Essentia)，即是一個實有體所以成爲這一個實有體的因素，稱爲性。物質的性，由理和質而合成。精神體則只有理而無質。非自有的精神體，牠的自性含有潛能，牠的性是有限的，自有的精神體，牠的自恆完全是現實，自性則是絕對無限的。性在動一方面，稱爲Natura，因爲牠是行動的基礎和範疇。

「血體」(Substantia)，也可稱爲自立體。指著一種實體，自己能夠自立，不依附他種物體。牠自己是主體，而不是附屬體。

「單體」(Suppositum)，或譯爲個體，是自體的每個單位。自體能夠有一類，譬如人，人中的每一個人，則稱爲單體。

「位」(Person)或譯爲位格，位稱，人格，人稱，譬如文規上的動詞，有所謂第一人稱，第二人稱，第三人稱。又如宗教思想史上說上帝是有人格的神。但是在士林哲學上，「位」是指有理性的單獨自體。沒有理性的單獨自體，只稱爲「單體」。

「單體」或「位」的構成素，士林哲學家的主張，頗多分歧。因爲在「自性」以上，

應加那種要素，自性纔成爲一單獨的自體？士林哲學家沒有一致的主張。但是大多數的士林哲學家都主張「性」和「有」(Esse)是相分離的。「性」是抽象的自性，「有」則是具體的存在。一個自性，要加上具體的「有」，纔成爲一個實際的自體。「單體」或「位」，是在「性」和「有」之間，加上一種「單體素」，使一類的自性，成爲一個單獨體的個性，個性再加上「有」，便是實際的單體。可是這「單體素」究竟是甚麼呢？士林哲學家又各有各的意見。例如「甲」，甲是一個人，是一個「自體」。甲是人便有「人性」，人性由「性理」和「質」而成，即是「有理性的動物」；這種人性，只是抽象的，要再加上「單體素」使成爲「甲」的個性，然後再加上「有」，於是便有「甲」這一個人。因此甲的性理，質，自性，有，單體素，都是彼此分離的。

從天主本體上去說，祂的「自性」和「有」，不能分離；因爲天主不是從潛能而成爲實有。天主是絕對的有，祂的自性即是自有；在理論方面，祂的性和有，也不能分離。

2. 天主三位

在天主的本體上，「性」和「有」，既是相等，「性」即是「有」，「有」即是

「性」。天主三位，便不能從「性」和「有」，一方面去解釋。

同時，天主三位，也不能從附屬體方面去解釋。我們人在本體上，帶有許多屬體，除外部可見的皮膚顏色和體格高低，各種物質性的附屬體外，內部的理智意志，也是些精神性的附屬體。天主因為是「絕對的有」，不能帶有附屬體；因為附屬體是可有可不有的，「絕對的有」不能夾帶可有可不有的附屬體。

可是在天主本體內，也有動作，天主的動作，當然是精神的動作。精神的動作，在天主以內有兩種，即是上面所說的理智動作，和意志動作，理智動作是認識，意志的動作是愛。

天主認識的對象，在於自己的本體：天主愛情的對象，也是自己的本體：天主認識自己，天主愛自己。

我們的理智，在認識時，常有一個代表認識對象的觀念。理智的動作，以觀念為止點，天主的理智，在認識自體時，不像我們的理智，需要觀念；況且我們的觀念，都是附屬體。可是天主的理智，在認識自體時，也有祂的止點。這個止點，是天主的本體，但也是祂對自體的認識。這個認識，我們不知道怎樣稱呼，便稱為天主對自體認識的觀念。

我們的意志在愛一人時，我們的愛情並不是直接達到身外的所愛的人，我們愛情，是止住在意志以內所有的愛人的意像。我們所以常說：心目中常有那人。愛人不在跟前時，

我們仍舊可以愛他。天主愛自己時，祂的愛情也有祂的止點；天主愛情的止點，是自己的本體；可是所愛的本體，也是祂愛情中的意像。

如是我們可以瞭解，天主的理智自識其性體，而此相識者則相愛，此天主性體之「自識」與「相愛」亦隨天主性體之「永恆實有」而永存永在；此即天主性體內之自立的三位。

聖經上，稱天主第二位，爲聖子，爲聖言（Verbum），爲上智。聖言和上智，都是指著理智，聖言且有觀念的意思，聖經稱天主第三位爲聖神，爲愛火，爲神愛。愛火和神愛，即指著意志的愛情。

公教神學家，所以從動作一方面，去解釋天主三位。動作有起點，有止點。起止中間的過程，稱爲關係（Relations），天主動作的關係，神學家名爲「出發」（Processiones）。

天主本體的第一項「出發」，爲理智對自體的認識。認識的止點，即是聖言，爲天主第二位。我們人認識自己時，在理智內構成一個代表自己的觀念。這個代表自己的觀念，可以稱爲第二個自我。這第二個自我，是我們自己所造的，好似由我們所生的。因此天主第二位聖言，稱爲聖子。天主第一項「出發」出發點是天主聖父，止點，是天主聖子。

天主本體內的第二項「出發」，爲意志對自己的愛情。愛情出發，由理智的支配。天主第二項出發，起點爲聖父和聖子，止點，爲聖神。

公教的教義乃說：天主有三位，即天主聖父，天主聖子，天主聖神。聖子生於聖父，聖神發於聖父和聖子。

三、三位一體

按著普通哲學的講法，認識的觀念和愛情的意像，只是附屬體，決不能成爲自立體。但是在天主方面，因爲祂是絕對的純淨的有，不能有附屬體，於是祂對自己的認識和對自己的愛情，便成爲兩自立體，稱爲聖子、聖神。

若是再按著普通哲學的講法，既是自立體，便成爲各自獨立的單體；那麼聖父、聖子、聖神，應是三個單體，天主即是三個，而不是一個了！

可是天主只能是一個，祂是絕對的有，祂是最單純的，天主決不能是三個。假使聖父、聖子、聖神，是三個天主，三個便都不是天主了！

三位一體，是公教教義最深的奧義，不是普通哲學所可以解釋的。這種奧義，遠遠超

出人的理智力。傳說聖奧斯定寫天主聖三論時，獨自一人在海灘上踱來踱去，沈思深索。灘上有一個小孩子，在沙灘裡掘了一個小孔，拿調羹，掬取海水，灌到孔裡。小孩子跑來跑去，掬了來灌，灌了去攔。聖奧斯定踱了很久，便停步問小孩想幹甚麼。小孩答應說：要把海水都灌到小孔裡去。聖奧斯定笑說那是不可能的。小孩卻反問他，爲甚麼你想把天主聖三的奧義，灌在你的腦袋裡？說後，小孩便不見了。

講解天主聖三的奧義，不是人有限的理智，可以做到的事。但是我們至少該說明這事並不是不可能，三位一體並不自相矛盾。

三位一體，「一」字和「三」字，按數學的意義去講，一不能是三，三不能是一；是一又是三，則是自相矛盾了！可是這要從同一的觀點去看，在同一的觀點上，一和三不能並立；但是在兩個不同的觀點上，一和三可以同在一個主體上。天主三位一體，一體是從自立體一方面去看，三位是從關係一方面去看。一字代表唯一不可分的自立體，三字代表互相關係的三點。

一個唯一不可分者的自立體，自體內有互相關係的三點；這在理論上，不能說是自相矛盾。

三位一體的一字，是從性和有（在）的方面去說：天主性只有一個。天主的性和有，

是同一的，性即是有，有即是性；不像我們的人性雖同是一個，我們的有，各人各有各的。天主的「有」（*Essere*），只有一個。即是一個天主。

三位一體的三字，是從「出發」關係的方面去看，理智的關係和愛情的關係，所有起點和止點，共是三點。三點不是同一點。三點既是自立體，便是三位。

三位同是一「性」，同是一「有」。性和有，由體字作代表，所以稱爲三位一體。位字和體字，意義很相同，神學的拉丁術語因此常稱三位一性。位和性，意義很有分別，不容易混雜，可是天主的性和有，完全相等；性和有一齊，便是自體；因此中文釋爲三位一體。位和體的意義雖然很相同，位即是有理性的單體，可是位所注重的「單」，在分別；體所注意的，在「有」在「自立」，因此三位一體，在意義上，不自起衝突。

公教的教義，信聖父、聖子、聖神，是同一的天主。聖父是天主，聖子是天主，聖神是天主。但是並不是三個天主，只是一個天主。聖父的天主性，即是聖子聖神的天主性；聖子的天主性，即是聖父聖神的天主性；聖神的天主性，即是聖父聖子的天主性。三位中，無先無後，無大無小。

天主聖三，同是一個自體，同是一個主體。天主的動作，同屬於三位，因爲三位同是動作的主體。普通我們以創造宇宙，歸之聖父；以光照世人，屬於聖子；以熾熱聖愛，屬於聖神；這是我們的一種說法，實際上，造化，光照，熾熱屬於天主亦即同屬於聖父、聖

子、聖神。只有降生成人的是天主第二位——即天主子——。

註

：

(九) (八) (七) (六) (五) (四) (三) (二) (一)

吳經熊譯 新經全集 福音瑪竇傳 第二十八章第十九節。

吳經熊譯 新經全集 福音若望傳 第十七章第十一節。

同上，第四十七章第九節第十節。

同上，第十五章第二十六節。第十六章第十四節。
致斐立比人書 第二章第六節。

致歌羅森人書 第一章第十五節。

致格林多人第一書 第三章第十六節。

同上，第六章第十九節。

福音若望傳 第十四章第二十三節。

第四章 天主創造宇宙萬物

一、天主創造宇宙萬物

1. 宇宙該有一創造者

有神論和無神論，彼此的爭點，完全在宇宙有否創造一點上。無神論認為宇宙是自有的。這個宇宙，或者是唯心，或者是唯物，結果都歸到宇宙自生自化。用不著創造者，宇宙成了他們的天主。

胡適之曾說：「在宗教信仰向來比較自由的中國，我們如果深信現有的科學證據只能叫我們否認上帝的存在和靈魂的不滅，那麼，我們正不妨老實自居為無神論者。這樣的自稱，並不是武斷；因為我們的信仰是根據於證據的：等到有神論的證據充足時，我們再改有神論，也還不遲。」(1)

他在同一篇文章裡歸納吳稚暉的思想，說「根據於天文學和物理學的知識，叫人知道空間的無窮之大。根據於地質學及古生物學的知識，叫人知道時間的無窮之長。根據於一切科學，叫人知道宇宙及其中萬物的運行變遷皆是自然的：——自己如此的——正用不著什麼超自然的主宰或造物者。」(1)

胡適之說自己不是武斷，然而竟其實他已經武斷了沒有造物者。因為科學是物質的，物質不能用無窮兩字；空間不能有無窮之大，時間也不能有無窮之長；而且根本上科學就不能證明這一點，我們就假設科學可以證明這兩點；然而空間的無窮之大和時間的無窮之長，並不證明宇宙是自有的，用不著超自然的造物者。這種證明不證明，已是哲學上的問題了。至於宇宙的運行，更不能在實驗方面，證明宇宙用不著超自然的主宰。

接著近代科學的結論，照哲學的邏輯去推論，科學適足以間接證明宇宙應有一創造者。
教宗庇護第十二，在一九五二年教廷科學院行常年大會時，作了一篇很長的學術演講，用近代天文學和物理學的最新發明，解釋聖多瑪斯為證明有一天主所用的「五路」證據，小如原子的動，大至星球的運行，都足以證明宇宙應有一個不動而發動萬物的創造者。(2)
美國福爾頓莘 (Fulton Sheen) 主教在他的宗教哲學一書裡也說，即使假設宇宙是永久的，宇宙也要繫有一創造者。宇宙的永久，是一種繼續的變遷，變者不能自變，也不能

自有。他又說，即使假設宇宙間的生物，像達爾文所說，由進化而來，也不能不要造物者。化者既不能自化，而且跟著進化階段，追到最初時的原始物時，這物不能自有，必定該有一造物者。(四)

地質學和古生物學，發明地球已經有幾千萬年之久；於是便有像吳稚暉和胡適之的學者，以爲如是，宇宙便用不著超自然的造物主了。福爾頓莘主教說這班人的錯誤，在於估錯了時間的價值。時間固然可以加增緣因的效力，一天不可做的事，一月或一年可以做完。可是一隻母雞，儘可給牠一千年或一萬年，牠也寫不出莎士比亞戲劇的一句話。(五)宇宙不能夠「自有」，並不因爲存在了千年萬年或者萬萬年，就改變了性質，變成了自有物。

進化論說高級生物由低級生物，進化而成。然而，每種生物，不能自有，由他種生物進化而來。那麼沿著進化的環鏈，一環套一環，最初的那一環該套在甚麼地方呢？這一環或者是自有的，或者是受造的。若說最初的一環，是自有的，那就承認這一環是神了，便成了泛神論。若說最初的一環，不是自有的，也不是受造的，是由宇宙間他種物質變成的；宇宙則是自有的。這種答覆，並沒有解決了難題，只是從有生物移到無生物上。若說集合各種非自有的物體而成的宇宙，因此宇宙是自有的；那和中國古人所說：「集群盲不能得一明，集群聾不能得一聰」的成語，不相符合了。只有承認宇宙是神，成一泛神論者。

可是泛神論較比無神論，在理論上更是不通。在理論上，神和非神，界限清明。泛神

論，卻把神弄成了非神，把非神要弄成神。我們用不客氣的話來說，泛神論的神，是一個非牛非馬不能存在的東西。神必定該超出宇宙以上，若是同宇宙站在同一的平線上，或者竟和宇宙混而爲一，那已經失去了神的本性，就不是神了。

所以我們簡單寫一個結論：科學不能證明宇宙萬物是自有自存的。按哲學的理論，宇宙不能自有自存，因此宇宙萬物該有一創造者。

若是中國學者要說：玄學的哲學已經死了，只有科學的哲學。那只有請這班學者不要欺騙中國人，因爲只要稍爲研究過歐美思想的人，都知道玄學和科學的爭，不是像中國學者所說，已經是陳舊的歷史問題；而且最新的歐美思想，已經由注重科學轉到注重玄學了。

2. 天主創造宇宙在經傳上的根據

古經創世紀說：「起初天主創造了天地。」⁶¹這句經文的意義很明顯；但是聖經註釋家和神學家對於每個字都加有很多的註解。我們也簡單解釋幾句。

「起初」兩字，用爲指著時間的開始。時間隨著宇宙而有，最初的受造物受造時，時間在這一刻開始計算。這個「起初」，所以是絕對的起初，沒有別的時間在牠以前，是時

間計算的起點，但若從理論方面去說：「起初」兩字爲「創造」一詞的形態詞，「創造」在事實上，同所創造的東西，同時在理論上應該先於所創造的東西；因此「起初」在理論上，也表示在未有時間以先。

「天主」，原文爲「厄羅音」，爲複數，所轄的動詞「創造」爲單數。猶太人尊稱天主，用複數。在惟一天主以外，猶太人絕對不信另一神靈。

「創造」，原文爲「巴拉」，註釋家和神學家，對這個動詞，意見不一。在古經裡，「巴拉」雖常用爲指示天主的特殊動作，但是並沒有從無中生有的意思。「無中生有」的含義，須從文句中求得。

「天地」表示宇宙萬物。中國古書裡也常用天地表示宇宙萬物，即是說天和地以及天地所覆載的東西。

古經創世紀第一章說了天主創造天地以後，便述說天主於六日以內，造成了萬物。第一日，造了光明，第二日造了穹蒼的天，第三日造了天地，第四日造了日月星辰，第五日造了飛禽魚鱉，第六日造了走獸昆蟲，最後纔造了人。

達爾文派的進化論者，主張有生物是一級一級地進化而生，便以創世紀的六日造萬物，作為無稽的神話。地質學家從掘出的上古動物的化石，證明有許多上古的動物，今日已經絕跡，他們便以爲動物是蟬遞相繼續，並不是一切動物在最初就都有了。因此六日造萬物

的話，他們認識與科學不合。

公教的聖經註釋家和神學家，早已把六日的「日」字，不解為普通所用一日的「日」字，而解為時間的劃分詞。創世紀的六日，表示六個不同的時間。這種時間，可長可短。聖奧斯定曾主張宇宙萬物，造於一刻，時間相同。但在創造的一刻，萬物不是都具有完全的形質，大都只有種子，後來漸漸發育成全。

然而公教教宗歷代的訓示，則以創世紀所說的分期造物，應該保全牠的原意，不能把六日分期的意義廢棄。聖奧斯定的主張，是因為他不懂聖經原文，有所誤會。

3. 天主創造萬物的意義

公教的信仰，基本點在於信天主創造萬物，我們信有一天主，因為我們由宇宙萬物，推論到天主的存在。這種推論的理由，是因萬物為受造物，我們由效果推到緣因。假使萬物不是天主所造，我們便不能知道有沒有天主；即使有天主，跟我們也沒有關係。我們因此對於這項基本的信條，扼要的加以解釋。

甲、創造

「創造」一詞，在神學上有自無中造物的意義。老子曾說：「有生於無」。然而老子的話和公教神學的話，意義不同。老子以宇宙萬物生於氣，氣生於道，氣為有，道為無；因此他說有生於無。他的無字代表道字。道曰無，無字不是絕對的空虛無有，乃是相對人的理智。道稱為無，因為不可名，不可說。公教神學的自無中造物，無字表示絕對的虛無。天主為創造天地，沒有假藉已有的材質。祂只用自己的全能，從無有中創造了宇宙萬物。

「自無中造物」，乃是天主創造宇宙的特點，作為天主工作的特色。我們人也常說自己創造甚麼東西。學術家創造一種學說，藝術家創造一種作品。人類的創作，說是自出心裁，不抄襲他人。可是自出心裁的創造，並不是完全自無中生有。藝術家為創造作品，要運用大理石，要用顏料，要用紙筆，要用文字。這些都是已成的材料。學術家為創造一種學說，也要用語言文字。無論那個人，就是他有天大的本領，也從不能自無中造物。無中造物，不假已成的材質，只有天主。因為天主是整個的「有」，祂的動作，直接達到「有」，沒有或不存在的物體，天主能夠使牠有，使牠存在。我們人只是「有」的一種，因此我們的動作，只能使「有」改變樣式，從已有的東西，造出他樣的東西。

這一點在哲學上，也是很明顯的。宇宙萬物在沒有受造以前，沒有別的物質；天主為

造萬物，當然不能假已成的材質。

在宇宙萬物未受造以前，只有天主。天主造萬物，不用自己的本質；因為天主的本體不能有變遷。若用自己的本質去造萬物，天主的本體就起了變動。而且天主的本質，至純至全，不能分給受造物；因為受造物是有限的，不能承受天主的本質。因此，我們在上面曾說過，泛神論較比無神論更為不通。若是天主以本質造萬物，即是一種泛神論。

乙、創造萬物的理由

關於創造萬物的理由，我們可以從兩方面去看。第一，天主創造宇宙時，每件物體都有各自的所以然。這種所以然的理由，從那裡來的？天主創造萬物，自無中造有，不用已成的材質；可是自無中造物時，天主給每件物體各自所以然的理由，這種理由，當然先已有在天主的理智中，天主的理智，以自己的本體為認識的對象；那麼，祂造萬物所有每件物體的理由，必定來自自己的本體，天主的本體，是無窮的真美善；祂便仿用自己本體的點滴真美善，作為萬物各自成立的理由。所以公教神學，以天主的本體，為天主創造萬物的模型。

第二，天主為甚麼創造宇宙萬物呢？天主是最最高最全的理智體，祂的行動必定有目的，他方面，天主是絕對的「有」，整個的「有」。凡是可有可存在的，祂都具有了；任何的

真美善，在祂的本體裡，都完全具備。所以天主的動作，不能為取得自體以外的真美善或快樂；天主創造萬物的目的，該是為祂自己。天主自己既有一切可有的美善快樂，祂造萬物必不能是為增加自己的福利，因此，只在把自己的真美善顯示一點出來，同時，也把真美善賜給萬物，作萬物的福利。公教神學乃以天主顯揚本體的真美善作為創造萬物的目的。

二、天主亭毒宇宙萬物

1. 天主直接管制宇宙萬物

朱熹曾說：「蒼蒼之謂天，運轉同流不已，便是那個。而今說天有個人在那裡批判罪惡，固不可；說道全無主宰之者，又不可。這裡要人見到。」（朱子語類），朱子用性理的天代替主宰的天，但終歸於仍舊要說，天地不能沒有主宰。

天主既造萬物，萬物當然屬於祂的統轄。這一點，按理性去說，誰也不能否認。不承認萬物是受造，而以宇宙為自有的人，他們當然也就不承認宇宙有主宰的神明。

老子曾說：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」^(八)王弼註說：「天地任自然，無爲無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者，必造立施化，有恩有爲。造立施化，則物失其真；有恩有爲，則物不具存。」胡適之又有第二種註釋：「第二，仁即是『人』的意思。……不仁便是說不是人，不和人同類。古代把天看作有意志，有知識，能喜怒的主宰，是把天看作人同類。這叫作天人同類說。老子的『天地不仁』說，似乎也含有天地不與人同性的意思。……老子這一個觀念，打破古代天人同類的謬說，立下後來自然哲學的基礎。」^(九)老子不承認天地有主宰，即是很明顯的事。不過胡適之以老子的「似乎也含有天地不與人同性的意思」，馬上跳到老子的「打破古代天人同類的謬說。」以「似乎」去「打破」，似乎不能打破論理的推論原則。

胡適之所說「古代天人同類的謬說」，是指的中國經書裡的上帝。《詩經》和《書經》都主張上帝是天地的主宰，禍福由天所降。

公教信天主享毒統制萬物，而且信天主直接統制萬物。聖經上耶穌說：「故吾語爾，毋庸爰爰於何食何飲以養生，何衣以蔽體。……盍觀天際飛禽，不稼不穡，無儲於倉，而爾在天之父，猶且養之蓄之，爾等之貴於飛禽，不亦多乎？……夫田間之野草，今日暫存，而明日投爐者，天主尚且飾之若斯，而況於你爾？」^(十)

2. 命運問題

天主統制宇宙人物，祂的意志在無始之始，已經規定了一切，不能改變；那麼發生了一個極大的難題：每個人的一生，是不是未生以前，已經都已註定？天主既是在無始之始，已經規定了一切，當然也規定了每個人的一生；這種規定，而且不能有變換，這豈不是宿命論嗎？人已經不能有自由！不單是壽夭貧富，已有宿命；人的得救或喪亡，也是早已固定。公教勸善懲惡，使人得救，那又有甚麼意義呢？

聖經上聖葆樂宗徒明明說：「不寧惟是，吾人亦知人苟能真心愛天主，則天主必使天地萬物同力相助，而亨通之。如此之人，亦即天主依其聖意而見召者也。蓋天主所預（寵）知者，乃預簡之，俾克肖其聖子。……故其所預簡者，心從而召之；其所召者，更從而義之；其所義者，更從而榮之。吾人於此尙有何說？天主友我，誰能敵我？」（廿）

凡是得救而受光榮的義人，都是天主所預召預簡的。天主為簡召一人，是按祂的聖意而簡召，因此人得救，乃是天主的意志，預先所規定的。

既是預先預定的，人怎麼還有自由呢？

公教神學家為解釋這個難題，意見很多；但都不能解釋明白，因為這是公教教義的一

項奧義。(乙)

公教信有天主的預定，又信有人的自由。

天人願意人們都能得救，但也不願意強迫人們都得救；因此預先知道不是一總的人都能得救，同時也就知道有些人們將能得救。人們為甚麼能夠得救呢？是因為他們願意善用天主的助力，行善避惡。天主在無始之始，已經預先認識了這些人；聖保樂說：「蓋天主所預告者」。於是天主便簡選了這些人，使他們得救升天：這就是「乃預簡之」。既預先簡選了這些人升天，天主乃召他們為義人：「故其所預簡者，必從而召之。」既預召了這些人成為義人，天主乃賜給他們聖寵的助力，使他們行善避惡；「其所召者，更從而義之。」既使他們行善避惡，即是使他們立功修德；有了功德，天主按功行賞，乃給天堂的光榮，故「其所義者，更從而榮之。」

那些沒有被簡召的人，天主則讓他們做惡，讓他們喪亡。

不過，這都是按照我們的理智力去解釋，似乎並不太難懂。然而其實，人沒有天主聖寵的助力，不能行善避惡；天主若賜給強有力的聖寵，人並不能不順從；於是上面所解除的困難又翻轉來了。天主所預先知道能夠得救的人們，是因為他們受有天主的強有力的聖寵；所預先知道不能得救的人們，是因為他們沒有天主的強有力的聖寵。受有強有力的聖

寵的人們，是天主所預簡的；沒有強有力的聖寵的人們，是沒有被天主預簡的，那麼預簡不是完全在於天主的聖意嗎？

但是這種難題，又是按著我們理智力去推測。在天主一方面，沒有時間的先後，所以沒有所謂「預簡」「預召」。再者，天主賜給一個人強有力的聖寵，必是知道他具有可以行善的好心。一個人的好心，和天主賜給他強有力的聖寵，以及他的行善，和升天的光榮，在人一方面，有時間先後和緣因效果的關係。在天主一方面，則都是同時的；對於天主的意志，並沒有因為他好心，纔定下給他聖寵；也沒有因為他行善，所以定下給他光榮。而且天主的理智行動和意志行動，也沒有時間的先後，知道這個人要升天，和定下這個人要升天，是同時的，沒有前後的從屬。

簡單地，按我們人的看法去說：一個人為甚麼得救？因為天主預先見到他的好心，乃給他強有力的聖寵，他便得救升天。一個人為甚麼喪亡呢？因為天主預先見到他缺乏好心，便不給他強有力的聖寵，讓他作惡。

至於一個人的壽夭貧富，是由於一個人的自由和周圍環境所造成的。天主在無始之始，已經知道這一切；在天主一方面，無所謂註定一個人的命運。在人一方面，因為這一切天主早已知道，不能改變，便有所謂宿命。

人的壽夭貧富，和人的得救雖是人的自由和周圍環境所造；但也跳不出天主的掌心。

人的祈禱，便也能影響壽夭貧富和得救了。這種影響，天主在無始之始，也是同時知道的；因此也不是改變天主的預定。

3. 萬物從天主得有動力

宇宙的萬物，不單是受天主的直接管制，而且各自的存在和動力，是直接仗恃天主。宇宙並不像一架機器，造成了以後，便跟製造的工程師脫離關係，可以獨自存在，可以自己工作。

宇宙萬物的存在，卻是一刻也不能脫離天主的。古經上說：「你（天主）若不願意，甚麼東西能夠存立？若是你不召叫，甚麼東西能夠保全？」（因聖詠上說：「巍巍我主，經綸無數，陶鈞萬物，澤被寰宇，……主但掩顏，庶類逐塵。」因

在理論方面，這一點實在是理所當然。萬物是由無中造出的，牠們的存在，完全仗恃天主的全能。好比一個懸空的東西，捧在人手掌上，只要一掣手，東西就要掉下去。萬物因著天主的全能，從無中浮出；若是天主的全能一撤去，萬物馬上就要歸於虛無。所以聖詠說：「主但掩顏，庶類逐塵。」公教神學稱「保全萬物」為創造的繼續。

人世工藝家創造一種作品時，是藉用已有的質料；因此所製成的工藝品，可以脫離製造者而存在。因為質料的存在，並不算工藝製造家；反之，製造家還靠質料呢！

萬物的被造，自無生有，在存在上，時刻都仗恃造物主。牠們的動作，也都要仗恃造物主了。

沒有一種受造物，自身具有的動力，在動作時，便不能自動。在物理上，一個物體的動力，常靠另一物體的發動。可是不能這樣推至無窮，歸根必定要緊有一具有自動力的實體，發動一切物體的動作。再者，每件物體，在發動以後，都有各自的本身動作，都有各自的本身。例如，一枝筆用來寫字，筆被拿起來寫時，筆有寫的本能；至於字則是人寫的。筆的能寫，是筆所具有能力的。可是筆本來是無，若沒有天主的保全，筆就要變為無；那麼筆的能寫，也靠天主的支持，天主若不直接供給筆以能寫的動作，筆就是拿在王羲之的手裡，筆也不會動。因此每件物體的動力，直接仰給於天主。

我們人的工作力，也是直接仰給於天主。在生理和心理方面，心身的機關互相連屬，好似一架機器。這架機器的運動，靠著血液，靠著養料。然而一切器官都不是自動，所以能夠動，完全因為天主的支持。

天主支持萬物，給萬物和人們以運動的動力；天主不是特別顯行靈跡，乃是按照自己而定的自然法，萬物因此不感覺到天主的直接影響，一切都順乎自然。

我們人的行動，在生理和心理方面，按照自然律；可是我們有自由的意志。意志的行動，由我們人作主。不過人的自由，也取天主的支配。對於這一層，我們在後面，將加以解釋。

註：

- (一) 胡適 科學與人生觀序 胡適文存 二集 卷二 第十五頁。
(二) 同上，第二十五頁。
- (三) Acta Apostolicae Sedis. 1952. p. 31-43.
- (四) Fulton Sheen—The Philosophy of religion. p. 146-147.
- (五) The Philosophy of religion. p. 144.
- (六) 照高聖經學會譯本 標點五書 飼生紀 第一章第一節。
- (七) 道德經 第四十章。
- (八) 道德經 第五章。
- (九) 胡適 中國哲學史大綱 上冊 第五十六頁。
- (十) 吳譯 新經全集 福音馬寶 第六章第二十五節至第三十節。

(土) (十一) (十一)

吳譯 新經全集 聖葆樂致羅馬人書第八章第二十八節至第三十一節。
參將Petrus. Parente—De deo Uno. Cap. De Praedestinatione. Romae.

(十一)

智慧篇第十一章第十一十六節 智高學會譯本。

聖詠 第一百有四首 吳經熊譯義。

第二編 人

第五章 人

一、人為天主所造

1. 進化論

拉馬爾克 (Lamarck) 生於一八〇九年，首先主張物種進化論。他的主張有兩點：第一、生活的環境，影響生物身體上的器官，使不適用的舊器官退化，適用新器官發育。第二

二、生物身體器官的變化，影響於生殖的細胞，遺傳於新的胚胎，新生的生物，便有新的器官。拉氏以後五十年，達爾文出生了。達氏日後盛吹進化論，他以物競天擇爲宇宙間最高的自然律，只有強者能夠生存。弱者死滅了，強者繼續進化，換種改類。低級生物，進爲高級生物，猴子進化爲人。達氏以後四十餘年，又有新的進化論出現，立論的人爲德福里（De Vries）。德氏放棄了拉馬爾克和達爾文的繼續遺傳說，他承認一種一類的改進，乃驟然出現於一二生物，因爲生物的生殖細胞內，雖具有歷代遺傳的新原素，但不順序發現於外，於一二生物內，因著特殊的情形，驟然發育，便成一種新生物。最近幾十年的進化論者，多撇開外面的生活環境，注意於生物內部的生理關係，研究遺傳的進化。

因此，達爾文的唯物進化論，以低級有生物，來自無生物，高級生物，來自低級生物，人則來自猿猴；這種進化論於今在歐美，信從的人，已經不多了。

但概括地說，進化論則仍舊保有科學界的地位。地質古生物學，今日已經證明世界上生物，是舊種滅絕，新種發育。遠古時代的生物，今日已經不存了。古生物學家把舊種新種，按時代排列，作成一架梯子，逐漸向上升。這種實例，很足證明生物的進化。

然而這種實例，爲能確實證明生物進化論，還缺少兩個根本的條件。第一，地質古生物學，至今尙不能找到由一種生物到另一種生物的中間生物，所以只能說前一種生物滅了，

後一種生物產生了，卻不能證明後一種生物，必定是由前一種生物變化而來的。第二，地球上所有的生物，不一定是前一時代較比後一時代低。現在我們若去參觀古代生物的化石，我們可見古代生物的身體結構，比較近代的生物，龐大的好幾十倍。因此生物進化論現在尚是科學上的假設。

爲解釋地質古生物學的新陳物種的代謝，有些公教學者，主張第一批生物爲天主所造。天主所造的生物，或爲每類一種，或爲每類多種。牠們後來世代進化，產生各種新的生物。對於人，他們主張，人的肉體，能夠是由一低級動物進化而成的，人的靈魂則由於天主所造。(†)

不過，這又尚是一種假設。

2. 人爲天主所造

公教的教義，信人爲天主所造。人的原祖，亞當、厄娃直接造於天主。原祖的後代子孫，即世界的人們，每人的肉體，由父母的生殖細胞而結成；每人的靈魂，則直接受造於天主。當精子和卵，結成一胚胎時，天主直接付以靈魂。

原祖受造的事跡，見於聖經。古經創世紀記載：『天主說：「我們要照我們的肖像，按我們的模樣造人，使他們管理海中的魚，天空的飛鳥，以及牲畜，並地球和地上所有的蠕行昆蟲。」天主遂照自己的肖像造了人，按天主的模樣造了他；造了一男一女。』(2)

「地上尙無草木，田間的菜蔬也沒有滋生，因為上主天主還未使雨降在地上，並且沒有人從事耕作。惟有泉源由地下湧出，普潤所有的土壤。上主天主用塵土造了人，在他鼻中吹了一口生氣，如此便成了一個活人。上主天主在東方的伊甸種植了一所田園，將使造的人安置在裡面。……上主天主又說：『一人獨處不好，我要造一個與他相稱的來輔助他。……上主便使他熟睡，由他取出一根肋骨，又用肉將原處補滿。上主天主用所取的肋骨，造成了一個女人，引她到亞當面前。亞當說：『這才是我骨中的骨，肉中的肉，她可名為女人，因為她是由男人身上取出來的。』為此，人要離開父母，依附自己的妻子，二人竟成一體。』(3)

古經上的記載很清楚，人是由於天主直接所造，天主所造的是一男一女。男女的肉體，天主用已成的質料造成，男由黃土，女由肋骨；男女的靈魂則由於天主所吹的生氣，由中生有。

後代的人類，同為原祖的子孫。

二、人被提攝到超性界

1. 超性界和本性界

原祖受造，作為宇宙萬物的統制者。但是他們也是宇宙萬物的一種，他們受自然法的支配。

自然法所支配的宇宙，稱為自然界。

物體的行動，按著物性。人的行動，也是按照人性。物性人生，同是屬於自然界，每種物體的物性，是物體存在的理由；凡是牠為存在所該有的，自己的物性，便都具全。人的人性，應使人具全人所以為人的一切條件，缺少一件，人便不成為人了。天主在造人時，一定給了人按人性該有的一切。人在自然界，所以是一個完全的「實體」。

按照人性，自然該有的傑作和可有的動作，這個境界，稱為本性界。（*Ordo naturalis*）

在本性界以外，還可以有另一境界，即所謂超性界（*Ordo supernaturalis*）。無神

派或汎神派，

當然不承認有超性界。即使承認有超性界，也是把本性超性，相混爲一。公教神學則始終堅守超性和本性的界限，兩者劃分清明。

「超性的」，按照公教神學的定義，是一樁事物，超出自然界的一切能力，又超出本性的一切要求的以上。超性界即是超性事物的境界。⁽⁴⁾

天主是超出宇宙萬物以上的：天主的境界，即是超性的境界。若使天主把人提攝到自己的境界裡，人便被提攝到超性界。

2. 原祖被提攝

人本來是按照天主的肖像而造的。天主是絕對的精神體，人是一種相當的精神體。人的像似天主，在於他的精神體的靈魂。靈魂的精神動作，有理智有意志。人若被提攝到超性界，所被提攝的一定是靈魂，提攝的表現，也就在理智和意志的動作。理智的動作爲認識，意志的動作爲愛。本性的認識，在於認識本性界的事件；本性的愛情，在於愛本性界的事物。人爲認識天主，由本性界的事物推論到天主，所認識的天主，不是天主的本性。

人對於天主，按照自己的認識去愛天主，所愛的天主，也不是本來的天主。這認識和愛，是本性界的動作。亞當、厄娃在受造時，天主把他倆從本性的動作上，提到超性界，使他倆能夠按照天主的本性，去認識天主，按照天主的本性，去愛天主。這種超性的認識和愛，成爲人生的終向，作爲人的永生幸福。

爲使人能夠被提攝到超性界，天主便賜人以超性的條件，使人的靈魂，能夠在理智意志方面，有超性的動作。這種超性的條件，稱爲聖寵。（*Gratia*）

亞當在受造時，純淨無罪，靈魂上飾有聖寵。聖葆樂宗徒曾說：「務當以昨死今生之精神，易以新我。新我者，按天主的典型，依仁義之真諦而締造者也，」（*因聖葆樂*所說的新我，是人在得了救贖以後，脫除原罪所遺留的舊我，換上沒有犯原罪以前的我。這個原罪以前的我，乃是懷有仁義真諦的我。這個仁義真諦的我，純淨無罪，飾有聖寵，生活於超性界。）

3. 本性以外的特恩

聖經上又昭示我們，原祖在受造時，除了被提攝到超性界以外，還蒙有本性以外的特

恩。

「性外特恩」(Dona Praedestinatio+)指的一些特恩，不在人性的範圍以內，即是按照人性，人本來沒有；但也不是屬於超性界的，因為並不超出人的本性能力以上，亞當厄娃在受造時，得有三種這等的特恩。

三種「性外特恩」，第一是不染慾情，(Exemptio a concupiscentia) 第二是不遭死亡，(exemptio a morte) 第三是沒有愚昧。(Exemptio ab ignorantia)

原祖在受造的時候，天主賜他們不染慾情的特恩，他們有情沒有慾，七情是人性所本有的；原祖的七情，動該中節，心不爲亂，肉體的感情，順從理性，理性順從聖寵，他們不必收心克慾，自然而然就常有中和，古經上說亞當、厄娃，「夫婦二人，雖然都是赤身露體，並不感到羞愧。」亞當即是證明他們那時沒有向惡的慾情。

人的肉體，由物質而成的；物質不能永久不滅，所以人按本性說必有死的一日，原祖受造後，天主賜以特恩，使他們的肉體永遠不壞。他們不必經過死亡，就能夠登升天堂。聖經上因此以爲死亡，是罪惡的流毒。原祖若不犯罪，一定不會死。創世紀天主告戒亞當說：「怡園中所有的果樹，你可以任意取食，惟有知善惡的樹，切不可吃；因為你在那天吃了，必然要死。」亞

原祖剛受造後，即明瞭事理，不學而知。他的理智像似一面光瑩的鏡子，一切事物的理由，都反照在鏡子裡。創世紀說：「上主天主將所有用土造成的陸上的走獸，空中的飛鳥，都引到亞當面前，看他如何給牠們起名。亞當給各種生物所起的名字，無不恰如其分。」（這就是「沒有愚昧的特恩」。）

這些「性外特恩」，天主賜給了原祖，再由原祖流傳後代的子孫。但是不幸他們背命犯罪，失掉了這一切恩惠，後代的人類，便再沒有得到這些恩惠了。

三、原 罪

1. 原祖背命犯罪

亞當、厄娃受造了以後，天主安置他們在伊甸怡園裡，不覺寒暑，不受辛苦。鳥獸都馴服他們，園田生長悅目適口的果木。他們真可以悠遊終日，不勞而食。但是天主要試驗他們，看他們能否誠心服從祂的號令。天主便訓示亞當說：「怡園中所有的果樹，你可以

任意取食。惟有知善惡的樹，切不可吃；因為你在那一天吃了，必然要死。」

天主的命令，禁止吃知善惡樹的果子。

「在上主天主所造一切野獸中，惟蛇最狡猾。所以蛇對女人說：『何以天主命你們，不許你們吃怡園中一切樹上所結的果實呢？』女人答應蛇說：『怡園樹上的果實，我們都可以吃；惟有怡園中間所生的一棵樹的果實，天主禁止我們吃，禁止我們摸，免陷於死亡。』蛇給女人說：『你們未必就遭死亡！因為天主知道，你們在那一天吃了，你們會開了眼睛，如同天主一樣，知道善惡。』女人見那果實適口悅目，自知非常可愛，又能加入的智慧，遂摘下一個吃了，後又給她男人，他又吃了。他們二人的眼，立即開了，赤身露體，遂用無花果樹葉，給自己編了圍裙。」(九)

亞當、厄娃經不起天主的試驗，輕輕的一種禁令，他們也沒有確實遵守。古經所說的蛇，乃是魔鬼的化身，他引誘了厄娃，背命吃果。亞當因愛女人，接到厄娃的果子，也背命吃了。吃果子的事，本不是大事；可是天主第一次下令，命令又容易遵守，厄娃竟聽從魔鬼的話，以為天主所說的死亡不足信，亞當又順從私情。因此背命的罪就大了。何況，這次是天主的試驗；若是他們這次遵命，拒絕魔誘，便世代享福；若是他們這次背命，便世代遭罰。亞當、厄娃背了命，他們的背命，成了人類歷史的關鍵；他們的背命，造成了

人類萬代的原罪。每個人，在母腹中剛成了胎，就染上原罪，成爲罪人。

2. 原罪的意義

亞當、厄娃是人類的原祖，他們背命的罪惡，稱爲原罪。

亞當和厄娃在背命時，他們是有意違天主的命，因此，他們犯了罪惡，遭了天主的罰。但是後代的人類，怎麼樣因著原祖的罪惡，自己也算犯了罪惡呢？

公教神學家爲解釋這一項教義，大家的意見不相同。誓反教的馬丁路得更是反對公教神學家的解釋。

在公教神學家裡，解釋原罪最得其當的，當推聖多瑪斯。(†)近代神學家彼約 (Billot) 又詳細說明聖多瑪斯的主張，自成一家之言。(†)

彼約的主張，可以概括在下面的幾點裡：

(a) 原罪流傳於人類：這一點是公教教義的信條，不容有所懷疑。聖保樂宗徒說的很明白：「夫罪緣一人之身，而侵入斯世；罪之所至，死則隨之；人皆有罪，亦皆有死。」(†)原罪由亞當一個人，流傳於後代的人類；因著原罪，人類乃有死亡。

(b) 亞當爲人類的祖先，他和後代人類的關係，是血統的關係。他能夠代表後代的人類，因爲是人類的始祖。天主在試探他時，是以他爲人類的代表。他遵命或背命，就算爲他一切子孫的遵命或背命。好比中國古人所說，祖宗行善，家有餘慶，祖宗行惡，子孫遭殃。

(c) 亞當所有的「超性特恩」和「性外特恩」，是後代整個人類的恩惠。亞當背了命犯罪，失掉了這兩種特恩，後代人類也便沒有這些恩惠了。

(d) 原罪在亞當身上，是一個故意背命的罪惡，是他本人自由作的。這個罪惡由生育傳給後代的子孫，因此每個人在母胎裡，都帶上了這個原罪。

(e) 原罪的意義，跟普通罪惡的意義不相同。普通的罪惡，是人自由違背天主的誠律。原罪則是由原祖遺傳的罪惡，子孫們並沒有故意作了這樁惡事。所以原罪不是指的犯罪的惡意，而是指罪惡造成的境遇，好似中國人的家仇。亞當背命，作了天主的仇人，他的世世子孫，便都是天主的仇人。這仇常是有惡意的，子孫雖沒有這種惡意，開始成仇的祖宗有了惡意，他的惡意，也算爲後代子孫的惡意。因此原罪的惡意，是以原祖背命的惡意爲惡意，子孫們都與以分擔。

(f) 原罪是與天主作仇的境遇，這種境遇究竟怎樣，第一是失去超性特恩的聖寵，

人不能達到人生的超性目的。第二是失去性外的特恩，人因此有死，多慾，而且愚昧。

3. 原罪的流毒

教會裡會產生過兩種謬說：一種把原罪的流毒講的太輕，一種把原罪的流毒講的太重。講的太輕的，是第四世紀的白拉奇（Pelagius）他主張原罪並沒有遺傳於後代的人類，原罪對後代人的影響，只是一種惡表。亞當、厄娃違命犯罪，後代子孫便效尤作惡。一千年後，馬丁路得創立舊反教，主張恰恰跟白拉奇相反。路得認為原罪遺害人的本性，人生性是惡，無法救。他把原罪的遺毒，講的太深。

公教的神學，主張原罪的流毒，第一是使人失去聖寵，第二是使人失去性外的特恩。因著這兩層損失，人便在本性界也不成爲一個完人了。人按本性說，跟自然界的生物一樣，可以有一個本性的生活目的，而且也能夠達到這個目的，生活因此快樂。自然界的生物，順性而行，沒有背性作惡的；人按本性說，也可以順性而行，不爲非作惡。可是於今人類的生活，常是不能夠滿足。這表示人類有一個高於本性的目的，自己又不能達到。再者，人類的疾病痛苦，人類的辛苦勞作，另外是人的爲非作惡，更表示人的生活，是一種虧於

人性的生活。人性善惡的問題，在中國就爭論了兩千年。這一切都表示人的本性，受了損害，亞當、厄娃犯了罪以後，天主罰他們將要辛苦工作，尋食糊口，終必死亡。

但是原罪並沒有完全敗壞了人性，人性尚是善的。只是人的慾情很熾，常驅人向惡。人的意志，因著原罪，減弱了力量，不能常指使情感。人的理智，也因著原罪減少了，不能認清一切事理。因此人的處境是一種人性被傷的境遇。

註：

- (一) Encyclopedia cattolica, Vol. V. "Evoluzione".
- (二) 創世紀 第一章第二十六節和第二十七節 照高學會譯本。
- (三) 創世紀 第二章第五節至第八節，第十八節至第二十三節。
- (四) Garrigou—Lagrange—De revelatione V. I. p. 181.
- (五) Pietro Parente.—Dizionario di Teologia dommatica. p. 316.
- (六) 致伊法所人書 第四章第二十三節 吳譯新經全書。
- (七) 創世紀 第二章第二十五節。

- (八) 創世紀 第一章第十九節。
(九) 創世紀 第三章第一節至第三節 臨高學會譯本。
(十) S. Thomas—*Summa Theologica*. I-II. 99. 81-83.
(十一) L. Billot—*De personali et originali peccato*. Romae. 1924.
(十二) 致羅馬人書 第五章第十一節。

第六章 耶穌基督

一、救世主

1. 預許救世主

原祖既背了命，人類喪失了一切的特恩，成爲天主的仇敵。降落到本性負了創傷的境遇裡。人雖然還能夠行善事；但是他的善事只是本性的功績，不足以使人回歸到超性的境界。況且原罪在於違背天主的命令，忤逆天主；天主是無限的，忤逆的罪，就有無限的惡。人怎樣能夠賠補這種大惡呢？

幸而天主憐憫人類，在降罰亞當、厄娃的那一刻，同時便許下了將生一位救世主。創世紀記述天主罵蛇魔說：「你作了這等惡事，你便在所有的畜生百獸裡，是最可咒毒的，你將用肚子爬著走，終生吃著土，在你和女人的中間，我要使永有仇隙，你的後類和她的

子孫世代爲仇。將來一個女人要用腳踏碎你的頭顱，你空想咬傷她的腳跟！」(一)

在這一段古經裡，蛇是代表魔鬼，女人是代表人類。人類跟魔鬼世代有仇隙，因爲人類受了魔鬼的騙，犯了罪，常想掙扎著擺脫魔鬼的羈絆，天主乃許下將來有一個女人，要踏碎蛇魔的頭。

爲甚麼這個女人可以腳踏蛇魔，不遭牠的咬傷呢？因爲她要生一位救世主。先知義灑雅說：「貞女一位，懷孕生子，起名立號，厄瑪努耳。」(二)

「厄瑪努耳」是救世主的特號，意義是說，天主與人同處。救世主將在那一個民族出生呢？天主曾與亞伯漢立過盟誓，救世主將生在他的後裔裡：「我要使你有大福：你的後裔必定繁殖，好似天上的星辰，海濱的沙粒。靠著你的後裔，天下的萬民，將得祝福。」

(三)

亞伯漢的後裔，即是猶太民族；救世主所以將是猶太人。古經所記述的，便是猶太民族的歷史。猶太的先知，屢次預說將來的救世主。猶太民族便世世代代都抱著得見救世主的希望。

但是猶太民族自從大羅王死了以後，常受鄰國的欺凌，遭了滅國的大禍，受羅馬人的統治。他們所希望的救世主，乃成爲救國的民族英雄。

可是天主所許的救世主，不是猶太的民族的英雄，他的使命不在救猶太人脫出外國人的統治，在救人類脫出魔鬼的羈絆。救猶太民族的英雄，可以是生一個出類拔萃的人，救人類的救世主，要有能行無限大功的身份，他的身份要等於天主。

2. 救世主誕生

新經露稼傳和瑪竇傳，開始記述耶穌基督的誕生，明明指出耶穌即是古經上天主所許的救世主。

瑪竇福音說：「母氏瑪莉雅，字許若瑟，尙未同室，因聖神而懷孕。……這都是爲應驗上主假先知的口所說的：貞女一位，懷孕生子，起名立號，厄瑪努耳。」^(四)

露稼福音記述耶穌的誕生，詳細入情。

貞女瑪莉雅住居納匝肋郡，字許了嫁與同族的男子若瑟。在沒有成婚以前，一天，天神嘉俾厄爾來報，說天主聖神，要令她懷孕生子。這個兒子，當取名耶穌。他將踐登大維的王位，國祚無疆。瑪莉雅答應順聽天主的命令。

未婚夫若瑟因此見疑，不知瑪莉雅怎麼有了孕，想不娶她爲妻了。天神在夢中，把真

情告訴了若瑟，若瑟同瑪莉雅完了娶，瑪莉雅仍是童身生子。

在懷孕滿月時，若瑟因羅馬皇的命令，偕著妻子回到大維王族的故鄉白冷，報名登籍。到了白冷，人多，旅舍沒有地方，若瑟同瑪莉雅寄宿城外山洞。在山洞裡，瑪莉雅生了兒子，第八天，按照猶太古法，行割損禮，嬰孩取名耶穌。

過了四十天，若瑟同瑪莉雅，抱著聖嬰往耶路撒冷，遵照摩西的律法，把嬰孩獻於天主。那時，一個年老的長者，名叫西默翁，他接抱著嬰孩耶穌，因著聖神的默示，作歌說：「求我主宰，履爾所示，放爾僕人，安然謝世！既見救恩，我心則慰；念斯救恩，實爾所備；普天生靈，咸仰其惠；萬國之光，義塞之輝。」

西默翁的歌，可以作爲猶太民族的謝恩歌。猶太民族的使命，在於世代遺傳著，對於救世主的希望。救世主現今已降生了，他們的使命就完結了，可以安然謝世了，以後的事，救世主自有措置。

救世主的誕生，是全人類的一個轉樞，把人類的歷史劃成了兩段。現在世界歷史的紀年，以耶穌誕生爲紀元，很合於情理。

紀元元年，因著第六世小提阿尼西 (Dyonisius exiguus) 的推算，置於羅馬建國的

七百五十四年，當西漢平帝元始初年。小提阿尼西推算的根據，是按露稼福音所說：耶穌受洗時，年約三十，當羅馬皇諦伯略在位的第十五年。然而年約三十，耶穌可大於三十；且諦伯略的即位，有兩種算法，可以按他立爲皇帝之年而算，可以按他正式當國之年而算。而且耶穌生時，猶太王黑落德第一尚在。黑落德死於紀元前四年。因此，耶穌誕生之年，近年考據家都認爲最少該提前五年。

二、耶穌是天主聖子

1. 耶穌自知爲天主聖子

救贖人類的救世主，不能單單是個人；即使他是超凡入聖，出類拔萃的偉人，也不足以當人類救世主的重任。人類的救贖，在於補償原罪的大惡；原罪的惡，至極無限，因爲違背了至大無限的天主。補償原罪大惡的救主，便應有相當於天主的身份；這樣他的善舉，能夠有至大無限的功績，能夠和原罪的大惡相平；因此他能洗刷人類的原罪，救人類脫出

魔鬼的羈絆。

耶穌基督因此是天主。

猶太人當時都期望著救世主，他們信他是拯救民族的英雄。耶穌因此不明明地向猶太人說出他是救世主，更不明明說出自己是天主。但是在少數的機會裡，耶穌卻直接地或間接說出他自己救世主的身份。

福音若望傳記述耶穌一次與沙瑪里婦人，在井邊談到敬拜天主的事，沙瑪里婦人說：「我知道救世主將到了，他號稱基督。他來了以後，他必定告訴我們這一切的事。」耶穌答應說：「你談話的我，就是救世者。」⁽⁴⁾又一次耶穌治好了一個生來的瞎子，問他說：「你信天主子嗎？」他答說：「先生，誰是天主子呢？我本願信他。」耶穌對他說：「你已經看見他了，於今你談話的，就是。」治好的瞎子，馬上伏地叩拜他。⁽⁵⁾

洗者若翰一次打發門徒來看耶穌，問他究竟是不是天主所許的救世主。耶穌對若翰的門徒說：「你們就把所見所聞的，回報若翰。於今瞎子能見，跛子能走，癩病人潔淨了，聾子能聽，死人復活。窮苦人能夠聽到福音。」⁽⁶⁾耶穌所答的話，是引用義灑雅先知的話。

義灑雅先知書第三十五章預言救世主來時，瞎子能見，跛子能行，聾子能聽，窮人要聽到福音。耶穌引用這段話，說明自己的工作，言中就承認自己即是義灑雅先知所預言的救世

主。

耶穌講道時，常稱自己爲「人子」；但有時也自稱爲天主，又自稱爲天主聖子。

一次，耶穌向一癱瘓的人說：「你的罪赦了。」法利塞人舉目相視，以爲耶穌狂言，天主而外，誰能赦罪呢？耶穌便顯靈，一句話治好了癱瘓的人，證明自己有赦罪的權，自己是天主。

耶穌在最後一次晚餐時，說他要回到聖父那裡去。斐理伯說：「主子，你把聖父顯示給我們罷！我們一切都滿足了。」耶穌答應他說：「斐理伯，我同你們相處，不爲不久，你們竟還不認得我。凡是看到我的，就看到聖父；你怎麼又說：把聖父顯示給我呢？你纔不信我在聖父以內，聖父在我以內嗎？」(九)

耶穌遭吏役們擒住了，司祭長坐堂，審問他說：「你究竟是不是至尊者的聖子基督呢？」耶穌答說：「你說的對，我就是的，你們將見人子坐於全能天主聖父之右，駕雲而降，」司祭長遂以他狂言辱神，判處死刑。(十)

2. 耶穌確實有據

耶穌一次在耶路撒冷聖殿的走廊下，許多猶太人圍著他，向他說：「你明白告訴我們罷：你究竟是基督否，不要使我們常常懸著不安，」耶穌答應他們說：「我已經給你們說了，你們不信我的話；但是我因聖父的名字所行的事蹟，很可以替我的話作證。……我和聖父，同是一個。」猶大人拿起石頭要打他。耶穌說：「你們難道因為我因著聖父所行的善功，要打我嗎？」猶大人答說：「我們打你，不是因為你所行的善功；是因為你既然是人，竟冒充天主。」⁽⁴⁾

猶太人當時也懂得了耶穌自稱天主，不願相信。耶穌指斥他們，不相信即是犯罪。因為他的話就是聖父的話，而且有實事作證。耶穌在末次晚餐時說：「假使我沒有來佈道教人，人還可以無罪；於今不能逃避罪咎了。凡恨我的人，即恨我的聖父。我若是沒有在眾人跟前作人所不能作的靈蹟，則人們還可以無罪；於今他們已見到了靈蹟，仍舊恨我和我的聖父。」⁽⁴⁾

耶穌自稱救世主，自稱天主子；他以為他自己的話確實可信，不信的人就有罪；因為他的話，即是聖父的話。怎樣可以證明呢？有他所顯的靈蹟作證。

靈蹟只有天主可行；耶穌多行靈蹟，他該是在天主前沒有罪過的。那麼他既然說自己是救世主，自己是天主聖子，他便不是自欺欺人，他的話確實可信。

若是一個人，不信聖經；聖經上所記述的靈蹟，對於他當然不發生效力。可是由考據學一方面去講，聖經一定可靠，聖經的靈蹟，就確實證明耶穌的話了。

聖經上耶穌所顯的靈蹟，其中最大的，要算耶穌復活。耶穌在生時，已經向宗徒們說過，死後第三天，他要復活。而且一次猶太人問他有甚麼證據，證明他的話可信，耶穌舉出他死後的復活。耶穌被釘死了；這是一樁史事；死後葬在一個石洞裡，也是確實的史事。死後第三天，他自死中復活了，這也是一樁幾百人共見的實事。

耶穌死了，自己復活了。這不但證明他的話可信；而且這個靈蹟，就證明他是天主。

3. 宗徒們都信耶穌是天主聖子

新經記述宗徒們對於耶穌的態度，在聖神降臨以前和聖神降臨以後，完全不同。在聖神降臨以前，他們頭腦簡單，對於耶穌的道理，常懂不透意義；他們對於耶穌的認識，也

含糊不清；因為他們的腦筋，還是猶太人的腦筋，以爲救世主，將成民族英雄。在聖神降臨以後，他們徹底明瞭了耶穌的教義，認清了耶穌是天主聖子；而且都改了以往畏怯的態度，見義勇爲，四出宣傳耶穌。

但是在新經的記述裡，宗徒們在聖神降臨以前，當他們跟隨耶穌時，他們好幾次曾經聲明耶穌是天主聖子。

一次，耶穌問宗徒們：民眾以他是誰。宗徒們說：「有的人以他爲若翰，有的人以他爲先知依理靄，有的人以他爲先知日勒米亞，有的以他是先知中之一。」耶穌又問宗徒們說：「可是你們以我是誰呢？」聖伯鐸祿答說：「你是基督，永生天主的聖子。」耶穌說：「西門，若納的兒子，你真有福！啓示你的，不是血氣肉情，乃是我天聖父。」(四)

按著血氣肉情，從人一方面去說，西門伯鐸祿不能認識耶穌是天主聖子；只有因著天主聖父的啓示，纔能夠有這樣的聲明。

又一次，宗徒們夜渡諦伯里亞湖，半途遇大風，忽見一人步行水面，大驚。步行水面的人乃喊說：「是我，你們不必怕。」宗徒們聽到是耶穌的聲音。伯鐸祿馬上說：「主子，若果是你，請叫我步行到你那裡來。」耶穌說：「你來！」伯鐸祿踏著水浪，走向耶穌。剛走了不遠，看著風浪很大，心生了怕，立刻腳沈下水，慌忙喊耶穌救他。耶穌用手把他

提起，責他心中多疑。兩人一同登舟，風波平息。宗徒們都趨前羅拜耶穌說：「你真是天主聖子！」（庚）

耶穌復活後，第一次顯現給宗徒們，多默不在。大家告訴多默，多默不信，硬要親手摸了耶穌的傷口，纔信他是復活了。八天以後，耶穌又顯現給宗徒們，便叫多默親手去摸他手足的釘孔。多默跪地伏拜說：「我主我天主。」他誠心信耶穌是天主了。（庚）

若望宗徒寫福音時，他已是高齡的老者。他的福音的小引，高妙絕倫，人因此稱他是鳳凰，高翔天空。若望福音傳的小引，說明耶穌是與天主聖父同體的聖子，降生人世。

「天地開始時已有道（天主聖子），道與天主相偕。道即是天主，在開始時就與天主相偕。一切都因道而成；沒有道，則一切造物都不會受造。在道內蘊有生命，生命乃人們的光明。……道曾成了人身，曾居在我輩之中。我輩曾看見他的光輝。這種光輝乃唯一聖子所受於聖父的。他充有妙寵，充有真諦。」（庚）

若望宗徒的話，至高至妙。在他的眼中，先看到無始時的天主聖子。聖子造化宇宙，祂是光明，祂是生命。為光照人類，為給人類以真生命，降來人世，化成人身，取名基督耶穌。

聖葆樂宗徒是宗徒中最後一個歸化的，他不會親身聽過耶穌的講道；但是耶穌親自歸化了他，親自啓示了他一切教義奧理。葆樂在自己的書信裡，屢次明明說出耶穌是天主聖

子。在致羅馬人書裡說：

「葆樂，耶穌基督之僕，蒙召爲宗徒，而負有宣傳天主福音之使命。福音者，乃天主假諸先知之口，預諾關繫其聖子之事，而見諸聖經者也。聖子者，即吾新耶穌基督；以其人性論之，乃出於大維之苗裔；以其神性論之，則爲天主聖子，威靈顯赫，其自死中政治，實爲明證。」(4)

聖葆樂向羅馬人，開端便聲明自己的身份：他是基督的宗徒，宣傳天主的福音。福音乃是耶穌的福音；耶穌是天主的聖子。(4)

天主無形之肖像，即是天主認識自己時的意像，即是天主第二位，號稱聖子。耶穌基督便是這位聖子；因此，他是先萬物而生，萬物因祂而受造。

「爾等宜以基督耶穌之心爲心。夫彼神也，與天主等齊而不居焉，乃屈尊紓貴，甘自爲僕，而降生爲人。」(4)

耶穌爲天主，甘心自卑，化成人身，取了僕夫的形態，爲能受苦，拯救人類。

「粵若稽古，天主選假先知之口，多方曉諭列祖；值茲末世，乃遣聖子，以曉諭吾人。聖子者，天主所立爲承受萬有之嗣，所憑以締造宇宙之道，天主光榮之輝映，天主本體之神表，而以大命享毒萬物者也。彼既滌除世罪，乃昇天而位於至尊者之右；其尊貴超軼一

切天神，亦猶其名分之卓然無雙，非若輩所得而比擬焉。經云：爾乃我子，生於今日。又云：我願爲彼父，彼當爲吾子。天主何曾對天神作是語耶？而引其冢子與世相見時，則曰：凡有天神，皆當拜之。」（用）

締造宇宙的聖子，濂除了世罪。濂除者爲救世主，救世主乃耶穌，耶穌便是天主聖子。宗徒們以後，教會歷代堅信這端大道；而且這端大道，爲教會的根基。耶穌若不是天主，祂立的教會，又有什麼價值呢？

三、耶穌是人

1. 聖經的證據

耶穌是天主：從我們理智一方面去說，確是一個難題，我們要繫用信仰去指導我們的理智，理智纔信耶穌是天主，若說耶穌是人，這對於我們的理智，應不成問題，所有的史事，可以證明這一點。但是，在我們既說耶穌是天主之後，又說耶穌是人，理智便不容易

懂了；所以有人曾否認耶穌真真是個人，以爲祂僅僅只有一個假借的肉體，給人看看罷了。公教的教義，則信耶穌是個真真的個人。祂的肉體，不是假的；聖經和宗徒傳說，都明與以證實。

耶穌的誕生，雖由一位童女，因天主聖神的神能而受孕；聖經則明明說童女懷孕，到了產期，童女生了耶穌，包裹後置在馬槽裡。耶穌的肉體，便跟著普通人的肉體一樣，是由母胎中結成的。生後第八天，行割損禮，割臂流血，和猶太的嬰孩，沒有分別。

瑪寶福音和露稼福音記述耶穌的譜系，爲證明他是大維和亞伯漢的後裔；因爲天主曾經許過：救世主將生在亞伯漢和大維的子孫裡。聖保樂宗徒所以說：「聖子者，即吾主耶穌基督；以其人性論之，乃出於大維之苗裔。」

新經所紀的史事，有些地方明明地顯出耶穌真真是人，福音若望傳說：一次，耶穌從猶大回加利利，道經沙瑪里，走到雅各伯古井旁，「耶穌倦於行，小憩井畔，」向一個沙瑪里婦人要水喝。(二)假使耶穌的肉體是個假的肉體，必定不致疲倦，不致口渴了。

耶穌的愛友賴桑魯死了，耶穌來到他的家鄉，看見死者的兩個妹子，痛哭傷心。耶穌情不可忍，兩次流淚。這種淚滴，是摯情的淚滴，不能由一個假肉體而流出。

耶穌受難前夕，獨自在山園裡祈禱。那時祂是「心緒惶惶，不勝憂悶。告其徒曰：吾

心鬱悒，悲苦欲絕。」(3)僅僅為顯形而取的假身，怎麼致於鬱悒悲苦呢？

受難時，遭鞭打，戴茨冠，手足被釘十字架上。死以前的一刻，還喊著口渴。完全證實耶穌的肉軀，是他自己的肉軀。

復活了以後，耶穌特別注意叫徒弟們觀察祂的肉軀是死以前的肉軀，「視吾手足，便知是我；捫也！視也！神無骨肉，爾見我實有之。」(3)又向多默說：『親指探斯穴，親視吾手，親撫吾肋孔！應具信德，莫為狐疑之徒。』(4)

新經當然也有幾處，記載耶穌的行動，似乎祂沒有一個真真的肉體。例如門徒曾看見祂在湖面行走，踏水好似踏著平地。可是門徒們後來知道這是一個靈蹟，證明耶穌不是凡人，他們從沒有懷疑耶穌沒有肉體。

又一次，耶穌在諦伯里亞湖的山岸，顯行了一個靈蹟，用五餅二魚，飽食了五千人。耶穌催促門徒上船，渡向對岸的葛法農城，祂自己留在岸上祈禱。門徒划了十里多路，耶穌在水上行走，半刻就趕到了門徒的船，然而這一點，也只能證明耶穌顯靈，不足證明祂的肉體屬假。我們知道後代的聖人中，也有行過這種靈蹟的；聖人的肉體，確實是肉體。

因此，耶穌具有人的肉體，具有人的意志情感，新經上證據鑿鑿，不能有疑。

2. 耶穌具有整個的人性

前面所說的證據，雖只說到耶穌的肉體，間接也就證明耶穌是個完全的人，具有整個的人性。

一個完全的人，有靈魂，有肉體，有理智，有意志，有意志，有感情，有感覺。耶穌既是全人，便具有這一切。

耶穌死後，三天葬在墳墓裡；祂是確實地死了。人死，乃是靈魂脫離肉體。耶穌的死，便是祂靈魂脫離了肉體；祂的復活，即是祂的靈魂，重新和肉體相結合。

耶穌曾告訴門徒說：天地的末日只有聖父知道，連祂自己都不知道：「其時其日，人不知，天神亦不知，惟我父知之（人子亦不知）」。⁽⁴⁾「至於彼時彼日，無人知之，天神不知，人子亦不知，惟父知之。」⁽⁵⁾「人子」是耶穌的自稱。祂承認自己不知世界的末日究在何時，當然不能按天主性說。按天主性說，祂與聖父同體，自然知道世界末日的日子，祂說不知道，是按祂人性的理智說。因此，耶穌除天主性的理智外，也具有人性的理智。

在受難前夕，耶穌在山園祈禱，三次求聖父說：「吾父乎，事苟可能，請免我飲此苦

爵。雖然，勿順予意，但遵父旨。」(在這裡，耶穌明確地指出兩個意志：聖父的意志和祂的意志。在三位一體裡，聖父聖子聖神只有一個意志；按天主性說：耶穌的意志和聖父的意志，同是一個，沒有分別。那麼，耶穌所說的：「勿順予意，」這種意志，必定是按祂的人性方面說了。因此，耶穌的人性，有自己的意志。)

耶穌既然有自己的肉體，肉體的一切本性器官和工作，祂都具有。耶穌有七情，有感覺。祂的肉體也感到飢餓困乏，也覺得憂鬱恐懼。聖葆樂宗徒曾論耶穌說：「彼實身受百般磨練，一如吾人，第無罪耳。」(因為耶穌因為沒有原罪，祂的肉體，便沒有疾病；祂的七情，常順從理智的指導，動常中節。耶穌本來不必有死；但因祂是來為救世。救世的大業，按照聖父的旨意，應該經過十字架的苦刑，祂所以死為救人。)

四、耶穌是天主而人

1. 邪 說

救世主耶穌，有天主性又有人性。按著天主性，耶穌是天主聖子；按著人性，耶穌是一個極完全的人。所以祂是天主而人。祂的天主性和人性，結合成一個單體。這種結合，公教神學稱爲「本體的結合」（*Unio hypostatica*）

本體的結合，異於偶然的結合或友誼的結合。兩張紙用膠水黏起來，合成一張紙；這種結合是一種偶然的結合。黏起來的兩張紙，本來各自是一張紙，於今黏在一起，不過是偶然的事。耶穌的天主性和人性，並不是兩個獨立的單體，偶然地結合在一齊，更不是耶穌乃一個人，天主降臨在祂的心裡，同祂有友誼的結合。耶穌的天主性和人性，不是兩個單體，乃是一個單體。單體是自立體，單體是理性單體的「位稱」（*Persona*）。

但是本體的結合，也異於化學的結合。在物理化學上，兩種元素，結成一種物體，元素同時失去自己的本質。例如氫氣與氯氣結合成水，氫不是氫，氯不是氯了。耶穌的天主性

和人性，結合成一單體，祂的天主性，仍舊是天主性；祂的人性，仍舊是人性；兩性既不混雜，也不溶化。

對於這一點，歷代出了不少的邪說。

這些邪說可分為兩類。甲、第一類否認耶穌的天主性或人性。乙、第二類誤解兩性的結合。

甲、否認耶穌的天主性或人性的邪說。

在公教傳播的初期，有人就主張：耶穌乃是一個普通的人，不過得道很深，與神接合很密罷了。

第一世紀時，有車林杜（Cerinthus）。他以為耶穌只是一個人，但是上天的一種神質，降在他身內。這種神質，不是天主，乃次於天主的上天靈體。

第二世紀時，有「義子說」（Adoptionismus），主張耶穌並非天主聖子，只是天主的義子，耶穌是一純粹的人，天主很鍾愛他，以他為自己的義子。

第四世紀的亞里阿（Arius）創立邪說，以聖子不與天主聖父同體同性，乃是次於天主的神體，天主用他創世贖世。耶穌所以不是天主。

中世紀以後，法國的文藝復興派和德國的誓反教徒，多以聖經的傳說為神話，耶穌乃

是人而不是神。這一派的哲學，或是不承認有超性界，或是以爲超性界爲不可知的境界。凡是聖經裡所有的神秘性，都置爲不足信。

黑格爾的唯心辯證論，更以爲宇宙間人與神的一反一正的結合，在耶穌身上而有了自覺的良知，耶穌代表宇宙的辯證進化。

對於耶穌的人性而加以否認的，則有「外表論」（*Docetismus*）。這派學說從第一世紀末葉，以及傳到第六世紀，主張耶穌只是天主聖子。他的肉體，乃是一個外表的假相，耶穌爲顯露自己，假借了人的像貌，他的肉體，並不是真的，聖葆樂宗徒和聖若望宗徒，極力攻擊了這種謬說。

乙、誤解兩性結合的邪說

第二類的邪說，承認耶穌具有天主性和人性；但是在解釋天主性和人性的結合上，則或是過得其當或者是不及。

第五世紀時，公斯當定堡宗主教奈史多略（Nestorius），倡「友誼結合論」。耶穌的天主性，乃天主聖子，爲一完全的自立單體；耶穌的人性，也是一個完全自立的單體。天主性和人性在耶穌身上的結合，只是一種友誼結合。即是說：天主聖子，居在耶穌的心內，時刻不離開他。因此。在耶穌以內，不單是有兩性，而且有兩個「位稱」（Person-

a)，有兩個主體。從聖母瑪莉雅所生的耶穌，只是人，不是天主；所以聖母也不能稱爲天主的母親。不過耶穌在胎中，天主聖子就降臨在他心內，以及到他被釘在十字架上，纔與他分離。這種邪說，當時傳播頗廣，各方面的主教，群起攻擊。降生後四百三十一年，在厄弗蘇城舉行主教會議，教宗派欽使主席，會議議決禁絕奈史多略的邪說，褫奪他的宗教職。可是他的邪說，續傳後代。唐時傳入中國的宗教，即屬這派的裂教。

當攻擊奈史多略邪說時，因有過甚其詞的人，於是又產生了「一性論」的邪說。「一性論」主張耶穌具有天主性和人性；但在結合時，兩性合成一性。因此稱爲「一性論」（Monophysismus）。

第四世紀時，亞波里那里主教（Apolinaris），已倡說耶穌的天主性和人性，在結合時，天主性爲靈魂，人性爲肉體。這樣，天主性被貶入肉體以內，人性也缺了自己靈魂。

第五世紀中葉，乃有歐立格（Eutyches）。創耶穌兩性結合成一性的學說。主張耶穌的天主性和人性，不是在本體上相結合，而是在性上相結合。這種結合，或者是人性被吸入天主性以內，或者是天主性被溶入人性以內，或者是兩性溶和，結成一種新性。降生後四百四十八年，在公斯富定保舉行主教會議，會議中禁絕了這種謬說。四百五十一年，在加爾車多尼亞城（Chalcedonia）又舉行主教會議，教宗聖良第一世下諭，再度禁絕歐立格的「一性論」。

2. 教會的信條

教會既然禁絕了奈史多略和歐立格等謬論，在對耶穌的信條上，有以下的幾點：（a）耶穌具有兩性：即天主性和人性。（b）兩性都完全無缺完全不相混；耶穌是天主聖子，也是人。（c）兩性在本體上相結合，合成一個自立體，成一個「位稱」（Person）。
(d) 耶穌基督只是一個主體，祂的一切行動，都屬於這個主體。

本體的結合，究竟怎樣解釋呢？這種本體的結合，不是一種普通物理界的現象，乃是一種超性的靈蹟，稱為最深的奧義；因此不是我們人的理性，所可以明瞭的。

公教神學家從哲學方面，對這種奧義，加以解釋，為使我們稍為可以知道這種奧義的輪廓；但因各自的哲學主張不同，對於「本體結合」的解釋，也就各有主張。我們只就大綱節目上，略說幾句。

在解釋三位一體的奧義時，已經略為說到土林哲學在本體論方面的主張。

一個實體，包含「性」和「有」。「性」是屬於抽象的，「有」（存在）是屬於具體的。抽象的人性，成為一個具體的人時，是在抽象的公共人性上，加上這個人的「單體素」，使公共的人性成為單體的個性，再與「有」（存在）相合，便成一個自立的單體的

人。

耶穌具有天主性和人性。耶穌的天主性，不是一種抽象的性，乃是常有常存，不變不化的天主聖子。在耶穌未生以前，天主聖子已常存常有。耶穌的人性，則跟普通人們的人性一樣，由抽象的公共人性而成單體的人性，然後再加上「有」，而成為人。耶穌的天主性既然備有具體的「有」（存在），若是祂的人性也備有自己的「有」；那便是兩個自立單體了，兩性的結合，決不能是本體的，而是偶然的友誼結合了。因此，耶穌的人性，便不能備有自己的「有」。神學家乃說耶穌的人性被攝到天主性的「有」，以天主聖子的「有」為有，即是存在於天主聖子的存在上。耶穌的人性是完全的，具有人該有的一切器官和動作，只是沒有自立的「有」（存在）。好似一根寄生在一顆樹上的藤蔓。藤蔓是一根完全的蔓藤，但是牠的生命和樹的生命，結合為一。耶穌的人性，是一完全的人性，但是附在天主性上，以天主聖子的「有」為「有」。

「有」是一個自立單體所以成為自立單體的因素，一個「有」，成一個單體；耶穌既只有一個「有」，所以祂是一個單體。理性實體的單體，稱為位。耶穌便是一個「位稱」，一個主體。

在三位一體的奧義裡，天主是三位，一性，一個自立體。在耶穌的奧義裡，耶穌是兩性，一位，一個自立體。

五、耶穌的聖德

耶穌的聖德，乃是「天主而人」的美果。研究聖經的人，可以從新經所述的史事裡，歸納到耶穌出群的德行。連許多不信奉耶穌的人，也都稱佩耶穌人格的高尚。我們在精神修養方面，從聖經裡，摘出耶穌的德表，作為我們的模範。但是在神學上，即是沒有新經的述說，我們按理去推論，也可以推論出耶穌聖德的高超。

1. 聖寵豐富

我們講論耶穌的聖德，我們是從耶穌的人性一方面去說。從天主性方面說，耶穌是天主聖子，具有天主的一切特性，乃是全能全知全善。但是從人性方面，我們要研究耶穌的人性與天主性相結合後，在善德上，達到那種程度。

公教的聖德，為超性界的現象，根基在於聖寵。凡得有聖寵多的，聖德也高。我們第一便看耶穌的人性所得的聖寵。

聖寵的意義，可以稱爲超性的力素，使我們人與天主相結合，能夠有超性的活動。那麼耶穌的人性所得的第一種最高的聖寵，當然是祂的人性與天主性的本體的結合，因著這種本體的結合，耶穌的人性以天主性的「有」（存在）爲自己的「有」。耶穌的人性整個地被攝舉到超性界。祂的生活，根本就是超性的生活了。因此耶穌的人性，絕對不能沾染罪污，無論原罪和本罪，都跟耶穌的生性相衝突。

因著這種本體的結合，耶穌的人性，便具有一切的聖寵。因爲祂是天主，凡是天主可以賜給人的聖寵，耶穌的人性，全備無缺。聖若望宗徒曾說：「道成人身，居我儕中……妙寵真諦，充溢厥躬。」（元）

2. 理智卓越

耶穌的人性，完整無缺，具有自己的理智。祂的理智的卓越，從兩方面可以推論出來。按著天主性說，耶穌具有天主的全知，這種全知，當然影響耶穌人性的理智。按著人性說，耶穌沒有原罪，祂的理智，便不受蒙蔽，不能有錯誤。

新經上記載猶太人驚嘆耶穌沒有進過學，講的道理卻出眾不同：「耶穌講道既畢，眾

皆驚服；蓋其所訓，若自具權能者，非尋常經師所得同日而語也。」⁽⁴⁾別人心中所想的事，耶穌能夠歷歷看出：「耶穌觸其意曰：何腹誹爲？」⁽⁵⁾對於未來的事，先期知道很清楚，祂預先說明了自己被釘而死，死後第三日復活。「自是耶穌始預示其徒，彼須往耶路撒冷，將陷於長老經生司祭之手，備受凌辱，乃至被殺，第三日復活。」⁽⁶⁾若望福音傳稱耶穌爲光明，爲真諦：「斯道之內，蘊有生命。生命即光，生靈所稟……惟彼真光，普照生靈。……道成人身，居我儕中。……妙寵真諦，充溢厥躬。」⁽⁷⁾

公教神學家，分耶穌的知識爲三種：第一種常生的天識（Visio beatifica）· 第二種天賜的知識（Scientia infusa）· 第三種爲學識（Scientia acquisita）。

「常生的天識」，乃是人死後，靈魂升天，在天堂面見天主。這種「面見」，爲靈魂常生的永福；人在世時，不能享有。耶穌的人性，存在於天主聖子的存在，與天主性在本體上相結合，耶穌是天主而人；因此祂的人性，在世時已經就享有常生的天識，面見天主。

「天賜的知識」，是亞當在未背命犯罪以前，曾經有過的。這種知識，由天主直接賜與人，不經過學習和經驗。耶穌的人性，跟天主性在本體上相結合，一定可以有天賜的知識。

「學識」是指著由學習和經驗所得的知識。耶穌具有理智和感覺，當然便可以像普通

人一樣，利用自

己的理智和感覺，去取得學識。露稼福音傳所以說：「耶穌聰明睿智，與年俱長。」⁽⁴⁾與年俱長的聰明睿智，即是由學習和經驗積成的學識。

耶穌因此能夠自稱說：「予之來，所以爲世之光，庶幾信予者，不復滯留於黑暗之中。」⁽⁵⁾「予即途也，真諦也，生命也。」⁽⁶⁾

3. 意志完善

耶穌具有天主性的意志，又具有人性的意志，耶穌自己說的很清楚。按天主性說，耶穌的意志，同聖父的意志是一個意志；因爲天主三位，只有一個意志，可是耶穌常說祂違行天主聖父的旨意，把自己的意志同聖父的意志，明明分成兩個。這就是按照祂自己的人性方面說，在聖父意志以外，祂有一個人性的意志。在受難前夕，耶穌所以向聖父說：「勿順予意，但遵父旨。」

可是耶穌的兩個意志，絕對不能發生衝突。雖是在殉身的時候，祂的人性意志，也是順從天主性的意志。在耶穌的心內，一切都是利於聖道，行動常是中節。祂的情感，常受

意志的指使，意志常從理智的指教，理智常受天主性的光照。耶穌的人性意志，從屬於天性的意志，在這種絕對從屬上，表現耶穌最高的聖德。耶穌不單不能有失德的惡行，祂的生活，包有各種登峰造極的聖德。

既然是人性的意志絕對服從天主的意志，耶穌的人性不是沒有自由了嗎？聖經上則說明耶穌的人性享有自由，「此後耶穌往來於加利利境內，而不願親往猶太。」⁽⁴⁾「兵士取膽汁和酒以進，耶穌嘗而不飲。」⁽⁵⁾「予之舍生，純出自願，無強之者。予能舍之，亦能復取之。」⁽⁶⁾

自由的表現，在於能做這事又能不做這事，在於能做這事又能做那事，沒有內在的和外在的強迫。至於能夠行善又能夠作惡，則已經不是自由，而只是自由的浪用。耶穌的人性意志，當然不能浪用自由，祂是絕對不能作惡的，然而真正的自由，祂完全享有。因為人性意志的自由，根基於理智的知識，理智若明明知道一個對象是自己的至善，意志對於這個至善則自然而趨向之，不能有選擇；在這種機會上，便沒有自由，但若對於別的對象，理智看到可以用為達到至善，同時也看到這種對象不是達到至善的必要工具，意志便可選擇了，這就是人間的自由。耶穌人性的理智，能有上項的知識；耶穌的意志，便能有選擇的自由了。

4. 諸德全備

耶穌沒有慾情的行動，沒有絲毫罪惡的陰影。祂的意志，服從天主的意志，一切的事都做到完全點。聖經記載猶太人讚美耶穌說：「是其所爲，靡有不善。」（祂把一切的事都做得好好地）^{（四）}

耶穌的各種言行，莫有不是善德。而且祂的善德，登峰造極，無以復加。

但是在人間的善德裡，有些是因著人的境遇而有的，例如信德和望德，是因著人不能直接面見天主，所以信仰天主的啓示，希望能得常生的真福。耶穌享有「常生的天識」，祂已經面見天主；因此在耶穌心內，不能有信德和望德。祂已經和升天的聖人們一樣，面見天主，不必信仰；已經享有真福，不必希望。又如畏懼之情，使人因怕開怨天主，怕下地獄，因此不敢作惡。這種善情，在耶穌心內，也不能存在。因此公教神學確定：耶穌的人性與天主性既是本體結合，凡跟這一種境遇不相衝突的善德，耶穌都一切具備齊全。在聖經敘述的史事裡，我們也可窺見耶穌善德的一斑。

聖德中最高尚的爲愛德。第一是愛天主，第二是愛人。耶穌愛聖父，以承行聖父的旨意爲自己的飲食。耶穌說：「遵行遺予者（聖父）之旨，而完成其工作，是吾食也。」^{（四）}

祂的傳道顯靈，也不過是「第予欲使世人信予愛父，而一切惟父之命是從。」(四)

對於愛人，耶穌曾說：「人之愛，莫大於爲其友舍生。」(四)祂爲救世人，自願捨生。祂的愛人，已到了極點。

新經所述耶穌的靈蹟，莫大是因爲耶穌憐惜人的痛苦，顯靈治病。祂鍾愛小孩子。(四)憐惜久病無靠的人，(四)同情有痛苦的人，(四)垂憫犯罪的人。(四)寬赦仇人。(四)

耶穌雖溫良愛人，但同時又剛毅不屈，據理直言。祂的仇人也會佩服祂的直言不諱：「夫子，吾知爾真實無詐，率陳主道，不顧人情，無論偏袒。」(四)祂對於法利塞人的責罵，受審時默靜不辯，都是這種剛毅精神的表現。

耶穌的態度，光明磊落。不像法利塞人的死守字義，拘泥於法律的條例，祂則尊重法律的精神。祂深惡猶太人之尚外表，祂則教人力求心靈的正直。

祂雖身爲天主，但不願顯露人前，自己卑稱人子。祂有天主的全能，但處處明智謹慎，避免猶太人之過度熱情。祂因此教訓門徒謙心自居，(四)持事謹慎。(四)

註：

- (一) 創世紀 第三章第十四節和第十五節。
義灑雅先知書 第七章第十四節。
(二) 創世紀 第二十六章第十七節。
瑪竇福音 第一章第十八節至第二十二節。
露稼福音 第二章第二十九節 吳譯新經全書。
(三) 若望福音 第四章第二十四節。
若望福音 第九章第三十五節。
露稼福音 第七章第二十二節。
若望福音 第十四章第八章至第十章。
馬爾谷福音 第十四章第六十一節。
(四) 若望福音 第十五章第二十二節。
若望福音 第十章第二十二節至第三十三節。
瑪竇福音 第十六章第十三節至第十七節。
(五) 瑪竇福音 第十四章第二十四節至三十三節。
若望福音 第二十章第二十四節至第二十八節。

見吳譯新經全集 附註引文的白話譯。

吳譯新經全集 致羅馬人書 第一章第一節至第四節。

吳譯新經全集 致歌羅森人書 第一章第十五節至第十七節。

吳譯新經全集 致斐立比人書 第二章第五節至第七節。

吳譯新經全集 致希伯來人書 第一章第一節至第六節。

福音若望傳 第四章。

福音馬爾谷傳 第十四章第三十三節。

福音露稼 第二十四章第三十九節。

福音若望傳 第二十章第二十七節。

福音瑪竇傳 第二十四章第三十六節。

福音馬爾谷傳 第十三章第三十二節。

福音瑪竇傳 第二十章第三十九節。

致希伯來人書 第四章第十五節。

若望福音傳 第一章第十四節。

瑪竇福音傳 第七章第二十八節。

瑪竇福音傳第九章第四節。

瑪竇福音傳 第十六章第二十一節。

若望福音傳 第一章。

露稼福音傳 第二章第五十二節。

若望福音傳 第十二章第四十六節。

若望福音傳 第十四章第六節。

若望福音 第七章第一節。

瑪竇福音 第二十七章第三十四節。

若望福音 第十章第十八節。

馬爾谷福音傳 第七章第三十七節。

若望福音 第四章第三十三節。

同上，第十四章第三十一節。

馬爾谷福音傳 第十章第十三節。

同上，第十五章第十四節。

若望福音 第五章。

露稼福音傳 第七章 納音寡婦 若望福音 第十一章 賴柴魯復活。

若望福音 第四章 沙瑪里婦人 第八章 寬恕姦婦 露稼福音 第七章

赦淫婦。

露稼福音傳 第二十三章第三十四節。

(五) (季) (兌)

瑪寶福音傳

第二十二章第十六節。

若望福音傳

第十三章 為宗徒濯足。

瑪寶福音

第十章第十六節 「靈變如蛇」

。

第七章 救贖

一、救贖的意義

1. 救贖的史事

當原祖背命，天主降罰的時候，天主預許了一位救世主。這位救世主即是耶穌基督。耶穌說自己的使命：「人子之來正欲追求迷失之人，而援救之耳。」（二）「正如人子之來，非以役人，乃爲人役，且捨其生以爲衆人之贖焉。」（二）

耶穌爲救世人，自己殉身捨生。捨生之道，祂自己曾預先告訴了門徒們：「自是耶穌始預示其徒，彼須往耶路撒冷，將陷於長老經生之手備受凌辱，乃至被殺，第三日復活。」

耶穌受難的史事，四福音傳都記載的很詳細。

耶穌宣傳一種新的教義，與猶太舊教的領袖們時起衝突。這班領袖，稱爲法利塞人，經生和長老。他們嫉妒耶穌在民間的號召力，尤其怨恨耶穌不受他們的節制。他們的心理，聖經上曾說的清楚：「法利塞人因相語曰：舉世風從，吾其休矣！」⁽⁴⁾他們怕耶穌取得民眾的信仰，他們的勢力，就要瓦解了；因此他們決定要謀殺耶穌。

耶穌所選的十二個門徒中，有一個名叫茹達斯，他出賣了師傅，引著司祭長老的差役，在深夜捉拿了耶穌。差役乘夜把耶穌帶到大司祭的岳父亞納府中，大司祭蓋納審問祂：是不是天主聖子。耶穌自認不諱。大司祭便認爲他出言漫神，罪該死。第二天清早，把祂交給羅馬駐猶太的總督比拉多，要求判祂死刑。比拉多因爲證據不足，不信耶穌犯法，拒斷定罪。猶太的經師長老和法利塞人，唆使民眾大聲喧嚷，威嚇總督，倡言耶穌自稱猶太王，如不定祂死罪，總督即不忠於羅馬皇。比拉多乃判處耶穌，釘死十字架。當天，被押赴刑場，被釘於刑架上。從午刻到申刻，懸於十字架，將母親瑪莉雅托給了愛徒若望，然後氣絕。當時日晦地震，觀者大爲驚懼。門徒等收了屍，殮葬在山下的一口石洞裡。猶太司祭們派差役看守墓洞，預防門徒們來竊屍。

死後第三天清晨，洞石作聲，墳地震動，墓門自開，守洞的差役們，大驚急逃。瑪麗
瑪達蘭和別的婦女來上墳，想再用香薑傅屍，已不見耶穌的屍體，天神忽然顯現，告訴她

們：耶穌已復活了。耶穌當天即顯現於門徒們，證實自己已復活，命他們回加利利。第十天後，當著門徒，離地升天。

這是新經所述的史事。

2. 救贖的意義

耶穌為救贖世人，被釘死在十字架上。祂用自己的性命，作人類的救贖。神學家便問這種救贖究竟有什麼意義呢？

以往古代的各說謬論，我們不必去細述；僅只就舊反教的神學來說，對於救贖的意義，就有兩種錯見：一則過，一則不及。

舊反教的創始人路得，主張原罪害了人的本性，人根本趨於惡，無法補救。耶穌的救贖，是把祂的功績讓給人們，人們仗著這種功績，便可得救。人在得救的前後，自性和內心，仍舊罪惡滿盈，無所改變。耶穌的功績，似乎一件外衣，蓋在人的身上，天主看著耶穌的功績，乃不降罰人。人為得救贖，只在一心信仰耶穌。信仰耶穌既誠切，就可享受耶穌功績的救恩。這種主張，把原罪的餘毒看的過重，因此把救贖完全歸之於向耶穌的信心，

不用其他的善功。可是這種救贖的功效，都在外面，不能改善人的內心，僅是一種客觀的救贖。

第十八世紀時，德國誓反教因康德哲學的影響，第十九世紀時，又因實驗心理學的勃興，誓反教徒，多有人捨棄了路得的主張，把救贖改成了人的主觀的行為。他們主張人性並沒有遭原罪的毀傷，耶穌的救贖，是在以身作則，用祂捨生取義的善表，激動人們去行善。人們仰效耶穌的善表，自動地行善避惡，因此得救。這種主張，把耶穌救贖的意義，縮成了一種善表，人的得救，完全在主觀方面的行善。

公教神學對於救贖的意義，則根據公教的信仰，主張耶穌順聽聖父的旨意，捨生立功，補償了人們的罪債，使人們能夠重與天主和好。然而人該遵守天主的規誡，纔能得救。

人們從原罪以後，對於天主負有罪債。天主既是無限的尊嚴，冒犯天主的罪，也就無限的重大，不是人可以補償的。耶穌是天主而人，祂的善功，有無限的價值。祂捨生的功績，乃可以替人們，補償罪債。

人們因著原罪，失去了超性的生命。超性生命的根源，在於聖寵；負有原罪的人都沒有聖寵，沒有聖寵，人便不能達到人生的目的；因為人生的目的，是在原罪以前，定為超性的永福。耶穌的救贖，便使人再能得有天主的聖寵。

赦罪和賦給聖寵，在天主方面是同時的，是同一的動作。

在人的一方面，這種救贖的功效，既不全是外在客觀的，也不全是內在主觀的，乃是外在客觀的，又是內在主觀的。人的救贖，完全靠耶穌的功績，為補償罪償，為取得聖寵。但是人自己，一方面該信仰天主耶穌，一方面該悔罪改過，立志行善。聖寵的效力，也是一方面洗去人心的罪污，一方面給人以行善的助力。因此人的救贖，靠耶穌的功績，也靠人的意志。

聖保樂宗徒說：「爾等既為蒙寵兒女，自當效法天主，力行愛德，亦如基督之愛爾也。彼竟為吾人之故，慨然以身獻於天主，作為祭祀牲犧，芳氣馥馥，有如馨香。」^(五)又說：「故人之稱義，惟憑基督之救贖；此實天主之慈恩，不勞而獲者也。」^(六)

3. 代人償罪

雖說上面我們解釋了救贖的意義，以救贖是外在的又是內在的；但是耶穌的功績，總是外在的；外在的功績，怎麼能除去人內心的罪過呢？

聖經上明明地說：耶穌替我們死了。聖保樂在書信裡屢次發揮這種觀念：「基督獨為

吾罪人捨生，足微天主愛我之篤，寧有既極。且吾人賴基督之聖血，既得赦罪而成義，不更能賴之以望免刑乎？」（七）「基督爲吾人自舍其身，正欲拯贖吾人，脫免一切罪過。」（八）

普通我們在社會人情上，可以聽到父親替兒子償債，或是哥哥爲弟弟還賬。在法律上，古代也有一個人替另一個人抵罪受罰的案子。這是一個私人替一個私人，還賬償罪，可是個人替整個的人類，代償罪債，這是一件大事，該怎樣解釋呢？

原罪本來是原祖一個人犯的；因著這一個人的罪，整個人類都冒了罪。爲甚麼緣故呢？因爲原祖是人類的祖先，他和後代人類的關係，是血統的關係。他代表後代的子孫，他的背命大惡，由血統的傳生而流傳。

耶穌爲除滅人的原罪，也是用他獨自本身的功績。聖葆樂說：「夫因一人之罪，致眾受其死，則因一人之功，不更能使沾其恩耶？」（九）

耶穌一人之功，能夠洗除眾人的罪；因爲祂是天主所定的救世者！可是救世者與人類究竟有怎樣的關係呢？難道僅是一種法律的關係嗎？人類負有罪債，耶穌代人補償了，天主接受了這種補償，一切都清算了。這種解釋過於呆板，過於簡略。

耶穌自己曾給我們一種深刻的解釋。原罪既是由人的始祖而流傳的，救贖也就該由新的祖宗而傳授。耶穌因此說信仰祂的人，應該再生一次：「我切實語爾：人非重生，不

得見天主國。尼閣德睦曰：人既老，安得重生？寧能再入母胎，以得重生乎？耶穌對於曰：我切實語爾，人非生於水及神者，無得入天主國。生於血肉者，屬於血肉，生於神者，乃屬於神。我告爾必須重生，勿以爲異。」(4)

「生於水及神」即是聖洗。人因著洗禮進入教會，也因著洗禮得有基督的新生。這種新生，便是超性的生命。聖葆樂宗徒說：負著原罪的人爲舊人，領了聖洗的人爲新人。所謂新舊，並不是倫理方面的改惡遷善。乃是人的生活的根本改變。人領聖洗，是死於舊人，生於新人，由本性生活遷入超性生活。「豈不知凡受洗而歸耶穌基督者，其故我乃因受洗而與之同死乎？既因受洗而與之同死，亦即與之同葬，乃亦與之同被天父之恩光，而自死中復活。於是吾人所現有者，乃爲煥然一新之生命。」(5)

人類因著血肉的生命，同亞當當血統相連，共成一家，都染他的原罪。信仰耶穌的人，因著聖洗的新生，同耶穌神祕地相連，結成一體，都享祂的救贖。耶穌的信徒，結成一個新的精神民族。天神預報告若翰將誕生時，說他將爲天主預備一個新民：「爲主作育心悅誠服之新民。」(6)

耶穌跟祂的信徒的結合，較比亞當跟自己的子孫的結合，還更緊密。亞當跟子孫的結合，以血統作根基；耶穌和信徒的結合，以聖寵作根基。由血統而有的生命，不完全靠著祖宗；父母生了子女，子女就有獨立的生命。他們自己又生子女。由聖寵而有的生命，則

完全靠耶穌；因為每項聖寵，都直接由耶穌而發出，直接由耶穌而支持，因此由聖洗而得的新生命，都是直接因著耶穌而生，又直接因著耶穌而活。信徒脫離了耶穌，就失去超性的生命；就是同耶穌相結合時，他們也並不能給別人以聖寵，使別人由他而新生。耶穌同信徒的關係，如同頭腦和肢體的關係。一身的生活，都由頭腦作主。耶穌曾告訴門徒們說：「吾爲樹身，爾爲樹枝，凡寓乎吾身，而有我寓乎其衷者，必結實繁多。離乎吾，爾將一無所能。人不寓吾內，則如枝之被棄而槁，人將拾之，以供爨矣。」(庚)

聖葆樂宗徒最喜歡講耶穌與信徒合成一體的大道。這種一體稱爲「妙身」或稱爲「耶穌的妙身」。聖葆樂在書信裡說：「今吾人亦已因基督，而合爲一體矣。彼此皆屬肢體，相需而成。」(庚)「豈不知爾等之身，乃基督之肢體乎？」(庚)「夫人之一身，具有四肢百體，肢體雖多，不外一身，基督亦然。故無論猶太人也，希臘人也，主也奴也，皆洗於一神，融爲一體。……今吾人全體，乃基督之身也；各別言之，則皆此身之肢體也。」(庚)

因為耶穌給了信徒一種新生命，祂同信徒結成了一體，祂成爲妙體的頭，因此耶穌的功績，成了信徒的功績，耶穌就能代人償罪了。

二、耶穌在救贖上的身份

1. 耶穌的功績

功績在神學上，是對於酬報所有的名份。一樁善事，有得天主酬報的名份，這樁善事，便稱為功績。公教神學所謂的功績，都指著超性功績，即是可得超性酬報的善事。超性功績，普通分為兩種：一種是正義上的功績，一種是情理上的功績。正義上的功績，按照正義說，應該有酬報。情理上的功績，是因施報的人大量行賞，所以也可得有酬報。

耶穌的一生，從受孕母胎，到死於十字架，一切的思言行動，都是正義上的功績。因為耶穌的思言行動，雖然由祂的人性而做；可是思言行動，不是歸屬祂的人性，而是歸於整個耶穌，整個耶穌是自己一切活動的主體。整個耶穌則以天主聖子的「有」為「有」，以天主聖子的「存在」為「存在」。因此祂的活動，乃是天主聖子的活動。天主聖子的活動，當然都是正義上的功績。

為完成救贖的大業，天主聖父的旨意，是要耶穌捨身於十字架上。被釘十字架上，便

是耶穌一生的功績裡，最大最重要的一種。救贖的大業，憑著這項功績而完成。

耶穌功績的酬報，一方由祂自己取得，一方由人類享受。耶穌因著功績，自身所取得的酬報，在於祂的人性，升堂享榮，祂的聖名大受讚揚。聖葆樂宗徒論耶穌說：「其爲人也，復謙之又謙，損之又損，惟天主之命是從；鞠躬盡瘁，死而後已」，終至致命於十字架上。因是天主亦舉之於萬有之上，錫以聖名，舉世無匹，萬古流芳，使天上人間，乃至地下一切生靈，莫不聞其名而屈膝，眾口同聲，咸稱基督耶穌爲主，而歸榮於天主聖父焉。」

(2)

耶穌既合信徒結成一個妙身，祂的功績，也就是這個妙身的功績。信徒們因著這種功績，所得的酬報，即是聖寵，常生，和一切關於得享常生的方法。換句話說，即是得救贖。

對於一切的人，耶穌都爲他們立了可得救贖的功績。而且天主是願一切的人都得救。在客觀上說，耶穌的功績，爲一切的人補償了一切的罪債。因爲耶穌的功績，乃天主聖子的功績，至高無限。所以教會不贊成把救贖的功績，只留爲一部份的人；教會以這種主張，作爲邪說。

但是在事實上，不是一切的人都得救贖，耶穌救贖的功績，沒有對於一切的人都發生實效；這是因爲人有自由，天主不強迫人得救。在每個人的主觀方面，耶穌救贖的功績，

要這個人自願接受，纔能生效。一個人接受耶穌的救贖，第一在於領洗新生，作為耶穌妙身的肢體；第二在於遵守耶穌的誠律，避惡行善。

2. 耶穌為妙身的頭

信仰耶穌而領了聖洗的人，都新生於耶穌，他們同耶穌有著同一的生命。耶穌在最後晚餐上，曾求聖父保佑自己的信徒：「願彼等翕然合而為一，正如吾父體予，予體吾父，願彼眾亦能仰體吾儕，而融為一體。」⁽⁴⁾

耶穌與信徒們融為一體，結成妙身。妙身的頭，即是耶穌，聖葆樂說：「教會體也，基督其首也。」⁽⁴⁾教會由信徒構成，乃耶穌的妙身，耶穌乃妙身的頭。聖葆樂又說天主聖父，高舉耶穌：「置天地萬物於其足下，立之為全教會至高無上之元首，而以教會為其身軀。蓋基督涵覆萬有，而教會實為之輔翼也。」⁽⁴⁾聖葆樂又勸戒信徒，誠心為善，涵養愛德「庶克仰配為吾人元首之基督。在元首庇蔭之下，全身組織，緊湊圓密，百節相承，股肱各司其職，使全身平衡發展，根植於愛德之中，而蔚為大觀。」⁽⁵⁾

既然耶穌是妙身的頭，妙身完全由耶穌主管。信徒與天主的關係，也都通過耶穌而達

到天主，天主也通過耶穌而達到人。

3. 耶穌爲人的中保

救贖的目的，在把人類重新引歸天主。原罪使人離開了天主，成了天主的仇敵。在人和天主的中間，罪過疊起了一道牆，或是說罪過掘了一道鴻溝，使天主和人，彼此不相通。救世主降來人世，洗滌了原罪，除去了障礙，人類乃能再通於天主。

人類再通於天主，完全靠著耶穌的功績；天主重新寬宥人類，也是完全看著耶穌的功績。耶穌所以立在天主和人的中間，使天主和人相連，況且耶穌乃降生的天主聖子，祂有天主性又有人性；在祂的單體裡有天主又有人。耶穌本身，便已結合了天主性和人性。人性既被舉到與天主共成一位的地位，當然不再是天主的仇敵了。聖保樂宗徒說：「夫天主一而已矣，而介居天主與人之間者，亦一而已矣，則基督耶穌其人也。」⁽³⁾耶穌作人的中保，是按祂的人性；因按祂的天主性說，祂和天主聖父聖神，同體同性，不能在天主之下。然而也不僅按祂的人性；不然人性不能上達天主。乃是按祂的和天主性相結合的人性，祂作爲人的中保。

耶穌作人的中保，代人祈禱天主。耶穌的祈禱，在於獻自己作為祭祀的犧牲。這項祭祀，即是在十字架上，捨生殉身。公教教義信十字架上的捨生，為教會的唯一祭祀，舉行這項祭祀的司祭，乃是耶穌本人。

聖保祿宗徒在致希伯來人書中，詳細討論了這個問題。他說：「昔日之為司祭者，不一而足；蓋以有死之身任之，其不能恆久固矣。惟耶穌則有生而無死，故其司祭職位亦永世而弗替。因是凡賴彼而歸天主者，彼常能為其轉求，而拯救之也。嗟夫，有若斯聖善純正，無玷無染，遠絕乎罪人，而超軼乎諸天之上者，作吾人之大司祭，不亦美乎！一般大司祭必須逐日為己為人，獻贖罪之祭；至耶穌則已既無罪可贖，則眾人之罪，彼亦已獻身以為之贖，一勞而永逸矣。」⁽²⁾

4. 耶穌為人類的至尊君王

天主造生了宇宙人物，宇宙人物屬於天主的掌管；這是理所當然的。天主聖子和聖父聖神，同體性，當然也是同聖父聖神，為宇宙人物的同一主宰。因此耶穌若按天主性說，祂和宇宙人物的關係，即是造物主對於受造物的關係。按耶穌的人性說，祂的人性既和天

主結成一個單體，人性以天主的「有」爲「有」，便也分享天主性的尊榮。耶穌按人性說，也可稱爲宇宙人物的造物主。

然而耶穌對於人類的關係，不是用造物主的身份，乃是用救世主的身份。從救世主一方面去說，公教也以耶穌爲人類的元首，乃是人類至尊的君王。

人類因著原罪，本來已經是喪亡了。耶穌降生人世，用自己的血，把人類從魔鬼的手裡贖回來，把他重歸於天主。人類因此便該看爲耶穌所贖回的所有物；耶穌因著救贖的大業，對於人類，取得了主人的名份。救贖的功效，雖只實現於信奉耶穌的人；但是在客觀方面，救贖的範圍，包括整個的人類；耶穌主管人類的名份，也擴到整個的人類。況且救贖的功效，直接及於人，間接也及於整個的受造物體，從天神以及到頑石；所以耶穌因著救贖的大業，也是宇宙人物的主子。

聖經上，屢次說到耶穌尊爲君王，天神報告瑪莉雅將懷孕耶穌時，就說：「將孕育一子，當名之曰耶穌。偉哉斯人，宜稱爲至尊者之子，天主將錫以厥父大維之御座，永王雅各伯之家，國祚無疆。」(1)在耶穌被判處死刑時，比拉多總督問祂說：「然則汝果王乎？」耶穌曰：爾之言矣，予固王也。我正爲此而生，爲此而降世，俾爲真理作證，凡植根於真理者，必諳吾音。」(2)雖說聖經的字句，指的猶太王；聖經的文意，則是指的人世之王。

所謂人世之王，並不是說耶穌建設朝廷，據有疆域，乃是說耶穌對於人類有至高統治之權，人世的一切法令，都該遵行祂的規誠。無論私人或是國家，都該向耶穌，舉行敬禮。人世最後的仲裁，在於耶穌的判詞。耶穌自己曾說：「當人子偕天神威靈顯赫，駕雲而降世，將坐於尊位，集萬民其前，而予甄別。」(參)梵諦岡教宗宮內，世界馳名的大壁畫，畫在西斯篤殿的下壁上，畫家彌格安琪洛，壁畫稱為最後審判圖，圖上耶穌躍然起立，威儀迫人，判決一切人們的永遠命運。

註：

- (一) 露稼福音傳 第十九章第十節。
- (二) 瑪竇福音傳 第二十章第二十八節。
- (三) 瑪竇福音 第十六章第二十一節。
- (四) 若望福音 第十二章第十九節。
- (五) 致伊法所人書 第五章第一節。
- (六) 致羅馬人書 第三章第二十四節。
- (七) 致羅馬人書 第五章第八節。

- (八) 致提多書 第二章第十四節。
(九) 致羅馬人書 第五章第十五節。
(十) 若望福音傳 第三章第三節。
(十一) 致羅馬人書 第六章第三節。
(十二) 露稼福音傳 第一章第十七節。
(十三) 若望福音傳 第十五章第五節。
(十四) 致羅馬人書 第十二章第五節。
(十五) 致斐立比人書 第二章第八節。
(十六) 致格林多人第一書 第六章第十五節。
(十七) 同上，第十二章第十二節，第二十七節。
(十八) 若望福音傳 第十七章第二十一節。
(十九) 致歌羅森人書 第一章第十八節。
(二十) 致伊法所人書 第一章第二十二節。
(二十一) 同上，第四章第十五節。
(二十二) 至蒂茂德第一書 第二章第五節。
(二十三) 致希伯來人書 第七章第二十三節。

(文) (五) (文)

露稼福音傳 第三十一節。

若望福音傳 第十八章第三十七節。
瑪寶福音傳第二十五章第三十一節。

第八章 聖 罷

一、聖罣的意義

1. 聖罣的緊要

救贖的功效，在於贖免人的罪債，引人重入超性的生活。贖免人罪，是一種消極的救贖，但是同時也是一種積極的救贖。因為天主赦免人的罪過時，同時便認人作為自己的友人，而且作為自己的義子。天主為提拔人作自己的義子，要緊使人不但沒有罪過，而且還該叫人跟自己同性。叫人與天主同性，即是叫人能夠天主化。為使人天主化，天主乃賞人聖罣。從人的一方面說，人因信仰耶穌而受聖洗。聖洗使人得有耶穌的生活，同耶穌合成一個妙身。耶穌乃是天主聖子，同耶穌合成一個妙身的人，也就成了天主的兒女，稱為天主的義子。聖洗所給於人的，乃是聖罣。因此可見救贖的功效，實際便是聖罣。

人的生活，分爲本性界的生活和超性界的生活。按人的理性和感覺去生活，是一種本性界的生活。若按著超出人的理智的信仰去生活，便是一種超性的生活。本性的生活，包括在人的本能以內，凡是這種生活的目的和方法，人憑著自己的能力，都能夠做得到。超性的生活，則超出人的本能以上。這種生活的目的和方法，不是人的本能所可做到的，人要繫有一種超性的助力。這種超性的助力，就叫做聖寵。

我們在上面討論人的受造時，已經說到，原祖在受造後，即被提攝到超性界。原祖的生活，乃是超性的生活。不幸他們犯了背命的原罪，他們失去了超性的助力，不能度超性的生活。可是他們的生活目的，依舊是超性的目的。有著超性的目的，而沒有超性的助力，永遠便不能達到人生的目的，這就是人的喪亡。耶穌降生救人，重新把超性的助力賞給人，使人可以達到人生的目的，人乃得有救贖。

有了超性的人生目的，非有聖寵，不能達到。聖寵爲我們人的得救，是決不可少的條件。

不過在這一點上，也要不偏不倚，不然又要弄出不合理的話了。在教會的歷史上曾出了幾種謬說。

爲時較早的謬說，有第五世紀的「白拉奇亞學說」(Pelagianismus)。白拉奇認爲

超性和本性並沒有鴻溝的界限，人的本能可以達到超性的人生目的。原罪既沒有損害了人的本能，因此人們常可以自救。但是因為原罪留給了人們一個惡表，耶穌救人，給人留下了一個善表。所謂聖寵，即是耶穌的善表。聖奧斯定攻擊這種謬說，不遺餘力，特別發揮聖寵的意義。聖寵論可算為聖奧斯定著作的中心。

中世紀時，路得創立誓反教。他認為超性的人生目的，乃人的自然終向，為達到這種目的方法。也是人的本性所必需物。原罪既然叫人失掉了為達到終向的超性方法，原罪便損傷了人性。人為得救贖，不在於再得聖寵，因為聖寵不能救治根本已壞的人性，只在於誠心信仰耶穌。信則得救。

在這兩種各走極端的學說中，中間還有好幾種稍微緩和的學說；但是也都不合於公教的教義。這一切學說錯誤的根基，在於沒有劃分超性和本性的界限。白拉奇是把本性界混入超性界，路得把超性界混入本性界。一個把本性往上拉，一個把超性向下曳。無論拉曳的多少，都是不合於真道。最重要的，是本性和超性各站崗位。若說現代哲學，根本不承認有超性界，那當然根本就不能講聖寵了。

公教教義，嚴格地分別本性界和超性界。按人的本性說，聖寵不是人所要求的。可是人既被提攝到超性的人生目的，那麼為達到超性的目的，人便要緊有聖寵。
為更具體地說明人對於聖寵的需要，公教神學家有以下的解釋。

a、對於本性界的知識，人們藉著自己的理智，可以求得；但是若願使這些知識，另外是關係宗教倫理的知識，都能沒有錯誤，那就非有天主的啓示不可。這是因為原罪的流毒，使人的理智遲鈍了，而且常有慾情的蒙蔽。這一點在各種民族的思想史上，都可證明。

b、對於超性的知識，則完全靠天主的啓示。在有了啓示以後，人為信仰天主的啓示，又需要天主的聖寵。因為信超性的啓示，信仰便是超性的行動，不能由人的本能而發出。

c、人們因著本性的能力，可以行善。不信仰天主的人，並不是一舉一動都作惡事。但靠著本能，人決不能遵守全部倫理，原罪的流毒，削弱了人的意志力，慾情的行動。常令人失足。

d、為行超性的善事，則自始至終，都靠聖寵。雖說人的意志，也是超性善舉的主宰，但意志是受聖寵的發動，又受聖寵的支持。

上面的幾點，還包含著許多細則的問題，神學家有專題的討論。

2. 聖寵的意義

聖寵究竟是甚麼呢？神學上的聖寵論，可算是和「三位一體」同樣難的一章。在說明

上，常常找不到適當的辭句。

聖寵在教會通行的拉丁話，稱爲*Gratia*，舊譯爲「額拉濟亞」。這句話的原意，指著中意，悅心，受寵，寵愛。舊約古經上，多次用這句話表示見寵於某人或得受天主的寵愛。新約聖經則多用這個名詞，爲表示天主的恩惠。另外是在慕樂宗徒的書信裡，這句話已成了神學的專門名詞。這個專門名詞，即後代神學的聖寵。

聖寵在神學上的定義，根據教會的文典，可以這樣說：「聖寵是天主施給人靈的超性恩惠，使人能得常生。」(1)

(a) 「恩惠」。——聖寵是一種恩惠。恩惠跟報酬有分別，報酬根據於受報人的功績，恩惠根據於施恩人的好心。聖寵是完全由於天主的好心而施給的。在耶穌一方面說，祂的功績替人取得了聖寵。但是在每一個人一方面說，人對於聖寵，沒有絲毫的權利。

恩惠雖不是報酬，但有時也可作爲報酬。一個人從另一個人得了些益處，或是得了幫助，或是收了禮物。他爲報酬所得的益處，便給幫助和送禮的人還禮，也幫助他，或者也送禮給他。這種還禮，雖然可以稱爲恩惠，實際該稱爲禮物。禮物的原意，就包含著送和還的兩種關係。拉丁文的恩惠和禮物，同是一句話；因此神學家在聖寵的定義裡，常加一句話「不應得的」恩惠（禮物）。中文的恩惠，則已有不應得的意思。

恩惠指的是種實物，不指人的感情。喜愛一個人，喜愛是一種感情，是一種主觀的感情。

觸。施給人恩惠，恩惠則是一種客觀的實物，這種實物，能夠是一件實體的東西，能夠是一件具體的動作。施給人一件衣，衣是實體的東西；當著大眾讚美某人，某人受惠，讚美是件具體的動作，聖寵不是動作，乃是實物。

(b) 「超性的恩惠」。恩惠可以是本性界的恩惠，可以是超性界的恩惠，也可以是性外的恩惠。我們在討論人的受造時，已經說明這種分類。

聖寵是超性的恩惠，因為他的本質，完全超乎人性。天主為甚麼要給人聖寵呢？是為叫人能有超性的生活，那麼聖寵當然該是超性的實物了。

超性的實物，或者是自立體，或者是附屬體。超性的自立體，不能和本性立體在本體上相結合，不然或者是超性自立體不是超性，或者是本性的自立體不是本性。聖寵既然該和人的靈魂相結合，聖寵便不能是超性的自立體，而是超性的附屬體了。

聖寵同靈魂相結合，是為助人度超性生活，生活乃是動作，聖寵便是靈魂超性動作的基本。在哲學上，附屬體可以作為人的活動的基本的，稱為特性 (Qualitas)，所以神學家也稱聖寵為超性的特性 (特長)。

(c) 「天主施給的」。超性的恩惠，只有天主纔能施與，所以聖寵的根源來自天主。但是從另一方面說，耶穌捨生，為人取得聖寵，那麼聖寵便是耶穌贏來的。因此天主施給

人聖寵，常是因著耶穌的功績而施與。天主施給聖寵，可以不守一定的方式，也可以守一定的方式。因為祂是聖寵的主人，耶穌給祂所立的教會乃定下了一些取得聖寵的方式；人若遵守了這種方式，天主就給人聖寵。這些方式，稱為聖事（Sacramenta）。在聖事以外，天主還自由地給人聖寵。

恩惠是由愛情而來的，聖寵也是來自天主的愛情。天主的愛情，為天主聖神；因此教會常認天主聖神為聖寵的施與者，而且也把人們的聖化工作，都歸之於天主聖神。

聖寵是耶穌的功績所賺來的。如耶穌同信仰祂的人，合成一個妙身，祂的功績是整個妙身的功績，同時，妙身的功績，也是祂的功績，並且和祂的功績互相連合。因此聖人們的功績，和耶穌的功績相連合時，也能為自己和他人，取得聖寵。聖人們的祈禱，和耶穌的祈禱相合時，也能求天主施捨聖寵。在聖人中，聖母瑪莉雅的地位最高，功績最大。又是耶穌的母親，所以她稱為聖寵之母。

(d) 「施給人的靈魂」。聖寵只能施給有理性的動物，對於牛馬，天主決不能施捨聖寵給牠們。人對於聖寵，本來跟牛馬一樣，都沒有取得的權利；因為聖寵是超性的恩惠，人和牛馬，都站在本性以內。但是超性的事物，是為補救本性的弱點；因此天主施捨超性恩惠時，已假定在領受恩惠的物體上，有可補救之點，若是連可補救之點都沒有，又何必施給超性的恩惠呢？聖寵之所以施給人，是為使人得有超性的生活，超性生活，在於同天

主一樣地認識天主，愛慕天主。認識和愛慕，乃是理性動物的活動，牛馬不能夠作；人則能夠作；那麼聖寵爲牛馬沒有用。爲人則有用。因此公教神學說對於超性的恩惠，應該具有被提舉的能力，這種能力，稱爲受能（Potentia obedientialis）。中國古語說：「扶著猴子可以上樹，扶著狗不能上樹。」只有人的靈魂，可以仗著聖寵，攀上超性界。

聖寵施給人的靈魂，以靈魂作主體。靈魂是自立體，聖寵是附屬體；聖寵附加在靈魂上，成爲靈魂的超性特性（特長），發動人的超性活動。但是聖寵和靈魂相結合時，保存自己的超性本質；這樣聖寵的消長，自有其消長的原因。聖寵的消長原因，在於自身的超性來源。

(e) 「使人能得常生」。終向看來是最後的一點，然而在理想中則是最初的一點。先要知道終向，然後纔選擇方法。使人得常生，爲聖寵的終向，然而也就是使聖寵所以成爲聖寵。超性的恩惠，可以有許多種；聖寵是那一種爲使人能得常生的恩惠。

常生是人生的超性終向，終向乃最後一點。在走到終向以前，人已經該走在走向終向的路上，所以聖寵的效果，在使人能夠具備爲得常生所該有的條件。

二、聖寵的種類

在公教神學上，聖寵分成好幾種。例如「天上的聖寵」和「世上的聖寵」。前者是已經升天堂的聖人所得的，後者是活在世上的人所得的。有如「外在的聖寵」和「內在的聖寵」，前者是外面的一種超性恩惠，譬如聖經上的啓示，後者是賜與人靈魂的超性恩惠。又如「利人的聖寵」和「利己的聖寵」，利人的聖寵，對於得受聖寵的人，不發生影響，是為用來幫助別人的，譬如一個人能夠預言未來的事，能夠顯靈治病，這些事對於本人沒有神益。利己的聖寵，則使得聖寵的本人，能有神益。又如「當時的聖寵」和「長期的聖寵」。這兩種聖寵，在神學上意義很大，我們便詳細加以講明。(2)

1. 長期的聖寵

「長期的聖寵」，也稱為「聖化的聖寵」。這種聖寵，是天主施給人的超性特恩，常依附在人的靈魂上，使人的靈魂中悅天主，享有超性的生命。上面所講聖寵的意義，都適

用於這種聖寵。

凡是一個人領受洗禮，天主便賜給他聖化的聖寵。這個靈魂登時除淨一切的罪惡，在天主前便聖化了。若不幸後來又犯了大罪，失去了聖寵，斬斷了超性的生命，則要靠著痛悔和告解聖事，重新洗去罪污，再又得聖化的聖寵，使超性生命復活。

聖化的聖寵在一個領了聖洗而又沒有大罪的靈魂上，長期存留，作牠超性生活的根基。好比一個人學得了一種職業的本領，或是學會了一種語言。這種職業和語言的本領，就成為他的一種特長，常留在他心上，作爲他日後作這種職業或說這種語言的根基。

聖化的聖寵既是一種特性（特長），可以增加或減少。聖寵的增加，在於天主的施捨；天主施捨聖寵是因著人領聖事或立善功；因此人若多領聖事，多行善功，就多得聖寵。若是疏忽冷淡，聖寵便要因小罪而減少效力。若有了大罪，全部聖寵，則都失落。等悔罪告解了以後，纔重新恢復犯罪以前的聖寵。

聖化聖寵，凡是領洗又沒有大罪的信友，多少都具有著；因爲這種聖寵是超性生活的根基，是超性活動的本能。領洗而沒有大罪的信友，都有超性生活和超性活動，便不能缺少聖化的聖寵。

但是聖化的聖寵，像我們剛纔所說的，如同一種職業或語言的本領。一個人有一種本

領，並不是時刻都在行使這種本領。為行使所有的本領，人該當等待可以行使的機會，就是有了機會，還該自己當時打定主意願意去做。同樣，一個人有了長期的聖寵，為做一件超性的活動，為行一種超性的善舉，他臨時要緊有一種超性的發動力，發動他的意志，堅持他的毅力，這種臨時的超性發動力，即是「當時的聖寵」。

2. 當時的聖寵

「當時的聖寵」，也可稱為「執行的聖寵」或「發動的聖寵」，是一種臨時的超性動力，由天主施給人的靈魂，使他做一種超性的活動。

新經上耶穌說：「苟無遣予者聖父之攝引，無人能歸於予。歸予者，予必須活之於末日。」⁽³⁾耶穌認為沒有一個人能夠信仰他，除非有聖父的攝引。這種攝引，即是當時的聖寵。

聖葆樂宗徒說：「吾之得有今日，皆賴天主之寵佑；惟予艱勉勞苦，視他人有過無不及，則未辜負天主之寵佑也。雖然，是亦天主寵佑而已，初非了之功也。」⁽⁴⁾葆樂把自己的一切善事，都歸之於天主的聖寵。他並且也說過：「應知一切善念，主實啓之；一切善

功，主實佑之；爾有所成，莫非主之美意。」(五)我們的善念善行，都由天主發動，都由天主玉成。耶穌明明說過：「離乎吾，爾將一無所能。」(六)即是說：「沒有我，你們甚麼也不能做。」

從上面所引的聖經文據，我們可以知道，一個已經信仰耶穌的人，為行超性的善舉，每次都要有天主的助力。所以在聖化的聖寵以外，還有一種臨時發動的聖寵。這種聖寵，稱為「當時的聖寵」。

「當時的聖寵」，是天主施給人靈魂的一種超性恩惠。這種恩惠不常留在靈魂上，只是一時的助力。「當時的聖寵」，對於未信仰耶穌的人和犯有大罪的信徒，是引他們歸皈天主。對於具有聖化的聖寵的信友，則引他們行善。「當時的聖寵」對於人靈魂的影響，是一種發動力，發動人的意志。這種發動，不是勸說或刺激，只有心理方面的影響力，乃是一種物理方面的發動，使人的意志不能不動作。因此「當時的聖寵」也稱為「生效的聖寵」。

「生效的聖寵」，不單是在發動時有效，在支持人的善舉時，也是有效。人沒有發動的聖寵，當然不能行善；人若沒有聖寵的支持，人的善舉也不能完成。神學上所以分「當時的聖寵」為「發動的聖寵」和「支持的聖寵」。(七)

神學上聖寵論最難的問題，就在於解釋「生效的聖寵」。這「生效」兩個字引起兩個最難答覆的問題。第一個問題，是人的自由。若是聖寵發動人的意志，一定生效，那麼人的意志還有不有自由呢？第二個問題，是人的得救。既然只是生效的聖寵可以使人為善。聖寵乃是天主隨意施給的；那麼若一個人沒有得到生效的聖寵，他便不能行善而得救。這不是說人的得救，完全隨著天主任意的定奪；不得救的人，並不是自己有罪。

為答覆這兩個難題，神學家想出了許多意見；然而這兩點——另外是第二點，已是信仰的奧義，不是人的理智可以完全懂透的。我現在很簡單地說幾句。

人是理性的動物，因著理性，人有自由。人在行動時，他的理智先看到這樁事，計較這事為自己是利是害。利害的標準，本來該當是善惡。善事有利，惡事有害。但若理智為慾情所蒙蔽時，常能以惡為善，結果便以惡事為利。理智計較了利害以後，意志隨著理智的評判，加以選擇。中國古人荀子曾說：「性之好惡喜怒哀樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮，心慮而能為之謂之偽。」（正名篇），人的理智隨著情的傾向加以考慮，心乃加以選擇，選擇了以後纔有人的行為。因此人的自由，完全隨從理智的評判。

天主施給人「生效的聖寵」，聖寵直接影響人的理智，對於理智，顯示出這樁事件的利害。理智因著聖寵的顯明指示，立刻評判這事是利是害，意志便馬上加以選擇。這樣聖寵的效力，直接影響人的理智，間接及於人的意志。人的自由，直接在於意志，間接在於

人的理智。因此聖寵雖是有效地發動人的理智，人則仍舊保有自己的自由。」

沒有自由，人則不能主宰自己的行動，結果也就常是無功無罪；那便根本推翻了救贖的信條。人有聖寵，還要有自由；人有自由，還要有聖寵。兩者兼存，纔能有救贖。

至於說有些人不得救，是否完全在於沒有得到生效的聖寵？這種問題，可以這樣答覆。第一，天主願意一切的人都得救。這一點在聖經上明明有證據，是不容懷疑的。因此天主賞賜凡是信奉他的人以長期的聖寵。長期的聖寵在人的靈魂上，並不是不生效，牠使人享有超性的生活，使人具有超性活動的能力。除長期聖寵以外，天主又施給人「足用的聖寵」。這種聖寵本可以使人為善，但沒有生效聖寵一般的發動力，人的意志可以阻撓。假使人的意志不加阻撓，願意隨從「足用聖寵」，天主即再施給生效的聖寵，人便行善了。所以一個人不得救，並不是天主不施給聖寵，乃是 he 不願意隨從聖寵。

3. 天賜的善德和聖神的恩惠

除了上述的聖寵以外，一個受了洗禮的人，他的靈魂，也得有天賜的善德 (Virtutes infusae) 和聖神的恩惠 (Dona Sipritus Sancti)。

天賜的善德，是超性生活的基礎善後，共有三種：即信德、望德、愛德。超性生活以天主為終向。人的靈魂為趨向這個終向，是用自己的理智和意志；靈魂因著聖寵，雖是已經登入超性界，但是理智和意志，要緊再有一種超性的動作基礎，為能趨向天主。這種超性的動作基礎，就是天賜的善德。凡人為趨向天主，第一要信仰天主，第二要希望見天主，第三要愛天主。信、望、愛三德，成全人的理智意志，使能歸皈天主。

天賜的善德，不是聖寵，一個人犯了大罪，失落了聖寵，他仍可以信仰天主。聖寵為成全人的整個靈魂，天賜的善德為成全理智和意志。

聖神的恩惠，在古經上天主已經就提到了。〔新經上耶穌和宗徒們都會舉手在門徒們的頭上，叫他們領受聖神。聖神賜人恩惠，使人更容易接受天主聖寵，更迅速地趨向天主。

聖神的恩惠共有七種：敬畏、孝愛、聰敏、剛毅、超見、明達、上智。敬畏使人容易敬畏天主；孝愛使人以孝子心情愛慕天主；聰敏使人懂得天主和受造物的關係；剛毅使人勇敢就義；超見使人容易辨別是非；明達使人認識天主的奧妙；上智使人體會超性真道的神味。

聖神的七恩，雖和愛德緊相接合，但不是愛德，也不是聖寵。聖經常稱這七恩，為聖神的恩惠，因為七恩都是天主臨時賦給人，驅使他在超性生活上長進；這完全是天主的一種特別慈愛；所以七恩便歸之聖神。聖神乃天主的神愛。

三、聖寵的效果

上面談「聖化的聖寵」和「臨時的聖寵」時，已經說到聖寵的成效；但所說的，只是片面的成效。於今我們要全部地看一看聖寵所給與人的效果。

聖寵的效果，雖說按著聖寵的類別，各有不同；「長期的聖寵」使人有超性生活的基礎，「臨時聖寵」發動人行善；然而這些各類的聖寵，都在使人得享常生。

聖寵不是常生，聖寵是使人得常生的方法。怎樣使人得常生呢？聖寵給人兩種得有常生的方法。第一是人靈的聖化，第二是使人立功。

1. 聖化

人靈的聖化 (Justificatio, sanctificatio)，是人的靈魂能夠中悅天主。為能中悅天主，須有兩種條件，第一是沒有罪過，第二是成為天主的愛友。

赦罪不是聖寵的直接效果，然而有罪則不能有聖寵，有聖寵不能有罪。因此赦罪便是

聖寵附帶的效果。

沒有罪過，本來不一定成爲天主的愛友；但是天主在造人時，已經提他升入超性界，使人跟天主有同樣的生活。生活於同樣的生活，乃友誼最高的表現。這種友誼的表現，被原罪摧毀了，耶穌用救贖大功替人重新恢復。人在受洗得救贖時，得有天主的聖寵，人便再享有天主的友誼，生活於天主的生活，成爲天主的愛友；這就是聖寵的直接效果。

生活於天主同樣的生活，即所謂超性生活。這種生活包含有三種成份：一、分享天主性（Consortium divinae naturae），二、天主的義子，三、得享永生的名份。

「分享天主性」——人若按著本性去生活，他只要知道自然界的真理，能有欣賞自然界的美好，能夠有感覺方面的快樂，他就可以快樂，心中滿足了。於今人們雖能享有這一些真美善，人心仍舊不能滿足；這就證明人的終向高出了本性以上，本性的生活，不足使人有幸福。高出本性以上的終向，則是超性的生活，超性的生活，在於以天主的生活爲人的生活。人怎樣能夠以天主的生活爲生活呢？那是靠天主用聖寵把人提到超性界，使人分有天主的本性。有了天主的本性，人纔可以以天主的生活爲生活。但是我們不能說，天主把自己的本性，分給了人，也不能說人變成了天主；這種「分享天主性」，是天主使我們的人性，很相似祂的本性，因此我們人能夠像天主自己一樣認識天主，像天主自己一樣愛天主。聖伯鐸祿宗徒說：「吾人仰賴耶穌之神德，……吾人復有無上無疆之恩諾，俾吾人

脫世俗縱情恣慾之腐敗惡習，得躋於神化之境，而融於天主之性。」(廿)

「天主的義子」，人有聖寵，既然分享了天主性，人真可以說是和天主同一本性了，人便成了天主的子女。凡是父子，本性都相同。人爲人成爲天主的義子。從另一方面說，人有聖寵，人和耶穌結成一個妙身；耶穌是天主的聖子，和耶穌結成一妙身的人，便成爲天主的義子。聖若望宗徒說：「可是凡容納他（耶穌）的人，他便給他以機緣，使能成天主兒女，使這輩信賴他的名字的人，不由血氣，不由肉慾，不由人意，祇由天主而生。」

(廿)

「得享永生的名份」。人若是成了天主的義子，便有名份享受天主的福樂，這種福樂即是永生。永生在於像天主自己一樣認識天主；像天主自己一樣愛天主。這種境界在現世不能實現，只能在身後的天堂；那麼聖寵，便給我們以升天的名份。聖葆樂宗徒說：「即聖神亦與吾人之神魂，同證吾人之爲天主兒女焉。既爲兒女，即爲嗣子，既爲嗣子，則亦爲基督之共同繼承人也。」(廿)

超性生活的高妙，可算是到了極點。然而這一切在現世不是可以用感覺能夠知道的，一切都靠信德。誠心信的人，生活在這種生活中，天主會使他體味到這種生活的神秘美妙。

2. 立 功

人的得救，完全靠天主的聖寵；但若完全只在聖寵，人沒有一絲的合作，那麼人領了聖洗即可以死去，何必再活呢？而且人就不是人了！人之所以是人，在乎有自由，作自己行動的主宰。人的得救，乃人生的終向；便不能不是人的自由行動。若像誓反教路得所說，只要信耶穌，人雖作惡，也仍是得救；即是說人對自己的終向，不能有自由，完全是耶穌用大衣，把人們蓋住，一伙兒都拉進了天堂。公教神學認為人的得救，在於因耶穌的聖寵而赦原罪。既赦了原罪，又有聖寵，人便該與聖寵合作，盡力為善。天主的聖寵給人以行善的可能，人應該和聖寵合作，因著這種合作，人的善行為，算為人的功績。

功績是一樁可得報酬的善行。在善行和報酬之間，有一種相對的名份，善行因著這種名份，乃得報酬。接著這種名份，功績分為兩種：正義上的功績，情理上的功績。由正義的功績所有報酬的名份，基之於正義，報酬應相當於善行。情理上的功績，得報的名份，基之於情理，在正義上雖不該得賞，在情理上說，可以得賞，賞報的大小，看祂賞者的慷慨而定。

人得了天主聖寵，做超性的善行，這些善行，在天主前有正義上的功績。因為天主在

聖經上，屢次許下，人若行善必得賞，人若行惡必得罰。天主的賞罰，雖可以行之於現世，但真正的賞罰是在於身後。行善的人，因此能夠得有天堂永生的酬報。

人的功績可有的酬報，分為三種，第一是增加聖寵。人有了聖寵，立有功績，天主按他的功績，加增聖寵給他。第二，功績能夠贖免人的罪罰。人犯了罪，雖得了赦，還要有相當的罰。這種罰是身後煉獄的罰，功績能夠除免相當的罪罰。第三是天堂上的福樂。功績多天堂上的福樂也高。這樣，人的得救，既靠天主的聖寵，也靠人自己的努力。若是一個小孩，不知使用理智，他受了洗，死後升天，他的永生福樂，當然不能在立了功績的人以上。

人的超性生活，為教義的一種奧妙；然而也很合乎情理。

註：

(一) Parente Dizionario Teologia Dogmatica. p. 153.

(二) *Gratia patriae* 天上的聖寵 *Gratia viae* 地上的聖寵

Gratia externa 外在的聖寵 *Gratia interna* 在的聖寵

Gratia gratis data 爾人空贈 *Gratia gratum faciens* 爾人空聖寵

- Gratia actualis 聖母的恩寵 Gratia habitualis (Sanctificans) 聖化的恩寵
- 若望福音傳 第六章第四十二節。
致格林多人第一書 第十五章第十節。
致斐立比人書 第二章第十三節。
若望福音傳 第十五章第五節。
聖伯鐸祿第一書 第一章第四節。
若望福音 第一章第十一節。
致羅馬人書 第八章第十六節。
Meritum de condigno 義上的功績 · Meritum de congruo 應得上的功績。
- (一) 若望福音傳 第六章第四十二節。
(二) 致格林多人第一書 第十五章第十節。
(三) 致斐立比人書 第二章第十三節。
(四) 若望福音傳 第十五章第五節。
(五) 聖伯鐸祿第一書 第一章第四節。
(六) 若望福音 第一章第十一節。
(七) 聖伯鐸祿第一書 第一章第十一節。
(八) P. Parente. De gratia et Vitutibus. P. III. C. II. De essentia gratiae actualis.
(九) S. Thomas Summa Theologica I-II. p. 62. a. 1
(十) 聖伯鐸祿第一書 第一章第十一節。
(十一) 若望福音 第一章第十一節。
(十二) 聖伯鐸祿第一書 第一章第十一節。
(十三) 若望福音 第一章第十一節。
(十四) 聖伯鐸祿第一書 第一章第十一節。

第九章 聖 母

一、天主之母

舊反教人反對公教人敬禮聖母，公教人則以敬禮聖母為榮。公教敬禮聖母，有很明顯的理由。假使人不信耶穌是天主，便可以不敬禮聖母；公教信耶穌是天主，當然該敬禮聖母；因為聖母是救世主的母親，也是天主之母。

1. 經傳的證據

新經馬竇福音傳和露稼福音傳，記載了耶穌的誕生。

聖馬竇和聖露稼言明耶穌的母親瑪莉雅，是童身生子，因天主聖神的神能而懷孕。兩位聖史都引先知義灑雅的預言，因為義灑雅早已預先說到，救世主將從一位貞女而生。

聖露稼更詳細記述天神嘉俾厄爾預先把這事告知了瑪莉雅，詢問她的同意。天神說：「瑪莉雅，勿驚！爾實見寵於天主，將孕育一子，當名之曰耶穌。偉哉斯人，宜稱至尊者之子。」（一）至尊者係指著天主，瑪莉雅將生的兒子，稱爲天主之子，她便是天主之子的母親。天主聖子即是天主，瑪莉雅便即是天主之母。天主之子從瑪莉雅出生，是真真由她懷孕而生，跟別的小孩由母親而生一樣。瑪莉雅雖是童身，祂的懷孕並不是假的，也不是一種表面外形。在普通懷孕時，男子所給與女子的原質，天主聖神用自己創造的神能，對於瑪莉雅的孕育，代替了一切。三重市曾明明告訴瑪莉雅說：「聖神臨汝，至尊之德庇汝，因是所生聖者，應稱天主子。」（二）

瑪莉雅真正懷孕了耶穌，真正生了耶穌，確實是耶穌的母親。而且她生耶穌，較比普通的母親生兒子，意義更要完滿；因爲耶穌是她一人生的，沒有經過任何的男人。

耶穌稱爲天主子，不在於因著天主的神能而被孕；乃是因祂是天主第二位聖子。

若望福音傳在開端便說明耶穌是天主聖子，聖子在降生以前，已經「在開始時就與天主相偕」。

第一世紀的聖依納爵主教曾說：耶穌是「被生又不被生，……天主在肉體以內……生於瑪莉雅又生於天主。」（三）第二世紀時有聖易助能阿在攻擊邪說的作品中說明耶穌是

「天主聖子由聖母而有生。」(四)

第四世紀時，開始有「天主之母」的名號，亞立山城主教聖亞立山在一封致耶路撒冷城主教信上說：「耶穌基督，從瑪莉雅天主之母，取了真的肉體，並不是只有外形。」(五)第五世紀奈史多略倡「友誼結合論」，以天主居於耶穌心內，與耶穌親密結合，耶穌並不是天主，因此瑪莉雅不能稱爲天主之母。降生後四百三十一年，在厄弗蘇城舉行主教會議，奈史多略的主張被禁絕，主教會議明文規定瑪莉雅應稱爲天主之母。主教號們出會場時，全城教友，擁護主教等回寓所，通宵懸燈作慶。

厄弗蘇會議，由羅馬教宗的代表任主席，會議案又有教宗的批准。因此從這次會議後，公教教會常以聖母爲天主之母，作爲教義。

2. 理 由

由外面的事件看來，瑪莉雅生了耶穌的人性，瑪莉雅只可稱爲耶穌的人性的母親。稱她爲天主之母，似乎不大合於情理。

但是，耶穌是一個「單體」，祂雖有天主性和人性，祂是一個，不是兩個。祂的人性

以天主性的存在（有）爲自己的存在。因此祂是一個主體，一切的特性和行動，都屬於這個主體，這個主體是耶穌。我們說耶穌顯靈，耶穌復活，耶穌疲倦，耶穌流淚；我們並不分析說耶穌的天主性顯靈，耶穌的人性流淚。這樣耶穌誕生是耶穌誕生，並不說耶穌的人性誕生。母親兒子，是生一個整個的兒子。瑪莉雅的兒子名叫耶穌。瑪莉雅生了耶穌，耶穌是天主而人，瑪莉雅當然可稱爲天主的母親。

「天主之母」，當然不是說天主由聖母而生，天主乃是自有的。瑪莉雅稱爲天主之母，是因天主聖子，由她胎中取了血肉，而生爲耶穌。耶穌的人性，是瑪莉雅血肉所成。這個人性與天主性相結合，以天主聖子的「存在」爲自己的「存在」。母親生兒子，是給兒子一個生命，兒子的生命在哲學上即是兒子的「存在」，或兒子的「有」。耶穌的人性的「存在」，乃是天主聖子的「存在」；因此聖母稱爲天主之母，名正言順。天主聖子的「存在」，雖是在瑪莉雅以前，早就有了；但天主聖子帶著人性的存在，則是由瑪莉雅胎中而有的。

在厄弗蘇會議的一千九百週年，教宗庇護第十一頒佈通諭，紀念這次會議的重大意義。教宗的通諭上說：「我們稱至聖童貞瑪莉雅爲天主之母的信條，是如同聖啓里祿（S. Cyrilus）所告誡的說：並不是天主聖子的天主性和祂的生命的起源，是從至聖童貞而有

的，但因天主聖子從她取了具有理智的肉體，而且又和這個肉體，在本體上相結合了。』

「既然瑪莉雅所生的兒子是天主——這個兒子確實是她生的，她理所當然該稱爲天主之母。若是耶穌基督只是一位，而且又是一位天主；那麼瑪莉雅便不單單稱爲人性部份的耶穌的生母，而該稱爲天主之母。」(1)

在聖經上，我們已經有天主之母的證據，瑪莉雅往看表姐依灑白時，表姐不是因著聖神的默啓，稱呼她爲「我主之母」嗎？我主即是天主。

二、聖母的特點

1. 無染原罪

聖母既是有「天主之母」的身份，她便不能同於凡女。耶穌是人而天主，在外面看來，跟普通猶太人一樣。聖母瑪莉雅在人的眼中看來，也和普通的猶太女人一樣；但是她的内心，跟普通的人不同。她的内心，該當相稱「天主之母」的身份，她得有天主的特寵異恩，

她的第一個特寵，即是始胎無染原罪。

甲、無染原罪的意義

一八五四年，十二月八日，教宗庇護第九欽定聖母始胎無染原罪爲教義信條，頒佈詔諭。詔諭上說：「我們用我主耶穌基督和聖伯鐸祿聖葆樂及我們自己的神權，宣佈並欽定：至聖童貞瑪莉雅，在受孕的最初一刻，因著天主的特恩，預先看著救世主耶穌基督的功績，沒有沾染絲毫的原罪，這端道理，乃是天主所啓示，因此爲衆信友所該常久堅信的。」(七)

「無染原罪」，——原罪即是因原祖背命，遺傳於後代人的罪過。凡是人，在母胎裡都染有這種罪。因爲原罪，是由血統生育往下流傳的，凡因母胎而生的亞當子孫，都要沾有原罪。救世主耶穌不能沾有原罪，因爲祂是天主，而且祂的誕生，不是由於父母的配合，乃是因天主聖神的神力，受孕母胎。由父母所生的子女，僅只有瑪莉雅沒有沾染原罪。

在上面我們曾經說過：原罪是與天主作仇的境遇，第一使人失去天主的聖寵，不能達到人生的超性目的，第二使人失去「性外的特恩」，人因此有死，多慾，而且愚昧。聖母無染原罪，祂便常有聖寵，常被天主所愛；因此也不遭受原罪的餘毒。

但是聖母無染原罪，並不是說她不算亞當、厄娃的後人；按血統說，瑪莉雅同普通的
人一樣，也處在原罪的勢力以下，但因著天主的特恩，原罪沒有流傳給祂。

「預先看著救世主的功績」，——原罪的赦免，在於耶穌的功績。不信仰耶穌而不希望領受洗禮的人，不能得罪赦，便不能得救贖。

在人事上，耶穌受難殉身，是樁有一定時間的事蹟。耶穌是瑪莉雅的兒子，瑪莉雅在時間上，是生在耶穌以先。但是耶穌受難為救贖人類，也是一樁超於時間的事蹟，天主在無始之始，決定要造人時，也就決定了救贖人；因此在瑪莉雅沒有誕生以前，救贖的事蹟，早就件件都排在天主的眼中，天主知道這件事必定要實現。所以天主預先看著救世主要立的救贖大功，免除了瑪莉雅的原罪。這樣瑪莉雅也是耶穌所救贖的。

「在受孕的最初一刻」，——我們說天主除免了瑪莉雅的原罪，並不是說祂先染有原罪，後來天主給祂赦了。乃是說她從沒有染了原罪，她在母胎受孕最初的一刻，就是純潔無玷。所以是天主免了她沾染原罪。

乙、經傳的根據和神學的理論

既然說聖母無染原罪，是天主啓示的教義，啓示則該當是存留在聖經典宗徒傳說裡；這項教義便該在經傳裡有所根據。啓示在經傳的根據，可以是顯明的，也可以是暗示的。顯明的根據，是經傳對於一端教義，有直接的說明。暗示的根據，是對於一端教義，經傳裡有間接的說明，即是這端教義包含在經傳的啓示裡，或者這端教義是由經傳裡的啓示，

可以推論而得的直接結論。

聖母無染原罪，在聖經裡的根據，只是暗示的根據。古經舊約裡的根據，有創世紀天主罵蛇魔所說：「你作了這等惡事，你便在所有的畜生百獸裡，是最可咒罵的，你將用肚子爬著走，終生吃著土，在你和女人的中間，我要使永有仇隙。你的後類和她的子孫世代爲仇。將來一個女人要用腳踏碎你的頭顱，你空想咬傷她的腳根。」^(八)

舊約的這段文字，沒有明明說到瑪莉雅不染原罪；但是在文義裡包含有這端教義。因爲「天主向亞當厄娃，許下有一個女子，要踐踏蛇魔的頭。這位踐踏蛇魔頭顱的女子，便不能遭蛇魔的踐踏。古經明明說蛇魔空想咬傷她的腳根，她因此不染原罪。」^(九)

新經福音上，天神嘉俾厄爾來報天主聖子降生的喜信時，向瑪莉雅說：「滿被聖寵者，主與爾偕焉。」^(十)這段經文也沒有直接說到瑪莉雅不染原罪，可是間接地透露出這件事實。在耶穌沒有降生以前，瑪莉雅已經滿被了天主的聖寵，和天主密相結合，她必定是不負罪債，原罪早已除掉了。而且既是滿被聖寵，她有天主的一切恩寵；恩寵裡最大的，當然是無染原罪，誰能說她沒有得到這種最大的恩寵呢？

在神學的理論方面去說：「這位女子同蛇魔結有世仇，是因她要生打敗蛇魔的救世主。打敗蛇魔的救世主是天主；天主的母親豈可遭蛇魔的蹂躪，染有罪污？人世的大惡，即

是罪污；救世主可免人於罪，必須預先免了自己的母親，成全自己的孝思。在天主的眼中，沒有時間，未來的一切，全在眼前。救世主殉難救人的大功，預先就能使瑪莉雅享受美果，不受亞當厄娃原罪的沾污。」(四)

在古代流傳的傳說裡，最初幾世紀的教父們，只是讚揚聖母的品德，說她滿有各種的美德和聖寵，但是從第四世紀以後，教父們則已明明說聖母純潔無玷，不染原罪了。聖厄弗冷讚美瑪莉雅是：「無玷無瑕，全潔無損，遠離諸罪，童貞而作天主淨配。」(四)聖盎博羅削論聖母說：「童貞無損，童貞蒙主恩寵，不損於任何罪污。」(四)聖奧斯定討論原罪時，特別聲明說：「童貞聖母瑪莉雅則是例外，對於她，因關係著天主的光榮，在我討論罪惡時，絕對不願論到她。」(四)

前面所引的三位教父，代表教會的東西兩方。對於聖母的純潔無瑕，他們已說的很明顯了。

在教會的禮儀上，從第七世紀，近東的教會已開始舉行聖母無染原罪的聖節，歐洲的教會從第九世紀，也舉行這種聖節了。中世紀時，神學家乃正式討論聖母無染原罪，引經據典，證明聖母實在享有這種特恩。雖有些人反對，大多數的神學家都贊成。一八五四年，庇護第九欽定了聖母無染原罪，作為教義的信條，乃成定論。

2. 超凡的聖德

甲、滿被聖寵

瑪莉雅因著「天主之母」的身份，享了特恩，不染原罪。同時因著她這種特殊身份，她的聖德，也超過一切的人。

爲有聖德，須有聖寵。聖母的聖寵，滿全無缺。

天神嘉俾厄爾曾向瑪莉雅說：「滿被聖寵者。」瑪莉雅的靈魂，滿有各種的聖寵。滿字在容量上，是從容量器一方面說，不是從所容物一方面說。一個杯子滿了酒，即是說杯子完全滿了，天下的酒並不全在杯子以內。滿字所以按照容量器去計算，容量大則所容的物質多，容量小則所容的物質少。聖母滿被聖寵，是以她「天主之母」的身份爲容量。「天主之母」的身份高出一份，至高無比，她所有的聖寵，也是高出一切的人。而且超過往古來今一切的人所得的聖寵的總合，僅只是在乎耶穌以下。

聖母在最初受孕的一刻，靈魂上已經滿被了天主的聖寵。然而她的聖寵，以「天主之母」的身份爲標準；因此她越離懷孕耶穌的日期近，聖寵越加多。既生了耶穌，她助耶穌救贖人類，聖寵仍是日增。因此天神雖說聖母滿被聖寵，聖母的聖寵尚是日增月盛。

乙、無慾無昧無罪

人的意志和理智，因著祖傳的原罪，受有損傷。理智的智慧力減少，不能懂得一切的道理；意志的主宰力薄弱，不能常常統制七情。七情則反而增加了衝動力，造成了慾情驅使人走出正軌。天主耶穌救贖了人，給人聖寵，相幫人駕馭七情。給人啓示，告示人真理。

聖母無染原罪，她的意志和理智，完整無缺。「不染原罪，她的肉體完全沒有缺點。人世的缺憾，都是罪過招來的。瑪莉雅不染原罪而受孕，她的肉體有如厄娃剛受造後，帶有女子一切可有的美麗。這個美麗的女孩靈利活潑。她的理智，因不染原罪，聰慧絕頂，理智遲鈍的人，是因為思維機關的缺乏，缺乏即是來自原罪。小孩明悟不開，長大了要辛苦求學，這也是原罪的罪罰。瑪莉雅在受孕的一刻，天主已賞她「天賜的智識」。(4)

「天賜的智識」(Scientia infusa)是天主直接賜與的智識，不經過人的學習聖母的理智，因不受原罪的餘毒，在母胎時，已可懂事。但是她也像普通人一樣，經驗學識增多，智識也增進。除這種因學習而增進的學識外，許多學者主張聖母享有天賜的知識。這種知識，不是對於一切的學理，僅只對於救贖有關的事理。

因為無染原罪，聖母的七情，常是動得其中。她的七情是情而不是慾，不越天主的規誠。她的意志，更能主宰七情。又加以多量的聖寵，她的行動思慮，常是中悅天主的聖心。

聖母便絕對沒有罪過。她不但沒有原罪，她本人也沒有犯過罪。別的人，無論品德怎樣高，總要犯些過失。只有耶穌沒有過失，因為祂是天主；聖母沒有過失，因為她是天主的母親。

丙、一生童貞

聖母生有耶穌，和若瑟結了婚。可是公教信她是一生童貞。在生耶穌以前為童貞，生了耶穌以後，仍舊是童貞，而且是一生無損。

瑪莉雅無染原罪，心內沒有絲毫慾情的衝動。她的肉體，如同亞當厄娃在原罪以前，雖日夜裸體，沒有肉感。瑪莉雅的感情，完全服從理智的指導，理智隨從天賜智識的啓示。

「天賜的知識」，啓示她童貞的高妙。童貞是把自己的愛情和肉體，一齊獻於天主。結婚的女子，在愛情和肉體上，跟丈夫合成一體。童貞則把愛情和肉體，都提到超性的精神界，在精神界和天主結成一體。

「在瑪莉雅以前，沒有女子透澈了童貞的意義。瑪莉雅的心靈，既是早已歸向了天主，她的肉體又沒有肉慾的衝動，沒有肉樂的需要。她便是第一個可以透澈童貞的高妙女子。她就成了第一個許願守貞的女子。」(4)

聖母是否許了童貞誓願；雖是歷代的人，都相信聖母許有這種誓願。教會不以為教義

的信條，但是聖母一生童貞則是教義的信條。

聖母生耶穌時，身爲童身；這一點，在聖經上有明文。義灑雅先知曾預言救世主生於一位童貞女。(由)新經上記載當天神嘉俾厄爾報給瑪莉雅將懷孕救世主時，她問說：「我不識男人，這事怎樣能成？」那已經許配與若瑟，按猶太的習俗，許配男女雖未成婚，也可合法生子女，而且她不久已可與若瑟結婚；她又何必反問天神，以爲自己不識男人，不能生子呢？這明明表示她有志守貞，天神乃直爽告訴她：她懷孕耶穌，不因人力，而由於天主聖神的神能，不損她的童身。

生了耶穌以後，聖母仍舊一生是童貞；這是教會歷代的傳說，從開始一直到於今，從沒有人懷疑。因此「童貞」或是「貞女」，成了聖母的專稱。聖書上寫著「童貞」而不提名時，大家都知道是指的聖母瑪莉雅。

丁、超凡的聖德

從古至今，教會的神學家和著作家，沒有不歌頌聖母的德行的，大家都承認她的聖德，高出一切的聖人以上。聖經所記瑪莉雅的言行，寥寥無幾，不足以令我們窺見她的聖德的全貌。但是從那寥寥的幾樁言行裡，我們已可稍爲見到她愛天主愛人的熱誠，和她的明智謙和。

然而我們相信瑪莉雅的聖德超凡，是因為她無染原罪，滿被聖寵。她既不蒙原罪的餘毒，她的心便常與天主密相結合。再加以各種聖寵的助力，她的德行，日見進步，登峰造極。

聖德的基礎，在於信仰天主；聖德的中心，在於愛慕天主。瑪莉雅是天主耶穌的母親，她相信耶穌，愛慕耶穌，超出世上任何的人，因為她是用一顆母親的心去信去愛。由耶穌再到聖父聖神，耶穌和聖父聖神，同為一體；聖母信仰愛慕天主聖三，也就比較他人更為誠切。

聖德既高，功績也就大。聖母的功績，便駕乎一切聖人以上。

3. 聖母升天

一九五〇年十一月一日，教宗庇護第十二世欽定聖母完結了現世的生活，靈魂和肉軀一齊升天，乃是教會的教義信條。

死亡本是原罪的罪罰。世人都染有原罪，因此也該死亡。聖保樂宗徒說：「夫罪緣一人之身，而侵人斯世；罪之所至，死則隨之。人皆有罪，亦皆有死。」〔因為耶穌是天主聖子，

不能沾有原罪；然而祂是救世主，祂照聖父的旨意，要捨生以贖世罪；祂因此死在十字架上。耶穌死了，是因為祂願意死。瑪莉雅是天主之母，因天主特恩，沒有沾染原罪，祂因此也不必死。可是耶穌為救世而死了，聖母為同耶穌一樣，也經過死亡而離人世。

普通我們人的死亡，都是因著疾病；疾病也是原罪的餘毒。聖母沒有原罪，也就沒有疾病。祂的去世，便不能是抱病而亡。歷代教會的傳說，都以為聖母的去世，乃是因為愛天主的熱火過烈，一天體力不支，靈魂脫離了肉身。

耶穌雖為救世而死了，但第三日自死中復活，肉軀沒有腐化，過了四十天，耶穌登上天堂。聖母為肖似耶穌，也有了一死；但她的肉軀，也同耶穌一樣，不遭腐化，死後又復活，和靈魂相結合，被天主舉升天堂。

聖母升天，是無染原罪的自然結論。沒有原罪，即沒有罪罰，肉身的死亡和腐化，乃是原罪的罪罰。聖母無染原罪，本不該死，僅為肖似耶穌而經過一死；沒有理由可以說她的肉軀該腐化於地下。況且她的血肉，是耶穌的血肉的根源。怎麼能任蛆蟲的咀嚼呢？

教會的禮儀，自第四世紀，已有聖母升天的聖節。在第七、第八世紀時，全教會都舉行這種聖節了。這就證明當時教會已信聖母升天。

第四世紀時，教會的教父，也明明有說到聖母肉軀升天，如聖厄弗冷和聖額我略尼森 (S. Gregorius Nyssenus) 等。

因此庇護第十三欽定這端教義，無非是聲明前代人的信仰，加以正式的規定。（十九）

三、聖母在救贖上的地位

1. 聖母爲共同救世者

人類的救世主只有一位，是耶穌基利斯督。而且救世主只能有一位，因爲救世主該是天主而人，該是信仰祂的人的首領，首領只能有一位。因此救世主的名號，只有耶穌可以堪當。救世的功績，完全是耶穌的功績。救世的大業，乃是耶穌一人而成。所以說聖母是共同救世者，並不是說她同耶穌分擔了救贖的事業，共同立了救世的大功。教會承認聖母有「共同救世者」的名號，是認爲聖母直接參與了救贖的大事，協助耶穌成立了救贖的功勳。

人類的救贖，在於耶穌捐軀十字架上的功績。聖母稱爲共同救世者，第一，因爲耶穌的肉軀，是聖母的血肉所成，而且還是聖母所乳養的；第二，因爲聖母在十字架下，眼見

耶穌氣絕，她奉獻耶穌於天主聖父，作為祭祀。這種祭祀，也可以說是聖母的祭祀；因為耶穌是她的獨子，她有權利靠祂養老，她犧牲了耶穌，就是犧牲了自己的養老權，何況她又犧牲了母親愛兒子的母愛。因此聖母可以說是直接參與了救贖的大事。

因為聖母參與了救贖的大事，她也就立了救世的功績。耶穌救世的功績，是「正義上的功績」。聖母救世的功績，是「情理上的功績」。救贖大功，本來整個地屬於耶穌，祂乃是降生的天主聖子，專為救人。聖母則是因為與耶穌，母子相關，她的功績，在情理上說，也可算作救世的功績。

歷代的教宗，講論聖母時，常稱她為共同救世者。聖庇護第十且明明講解聖母救世之功，為情理上的功績。(4)

2. 聖母為聖寵的施主

耶穌為人類的中保，人們仗著耶穌的得救。但是聖母也有共同救世者的名號，她所以也可稱為人類的中保。耶穌為人的中保，是藉著自己的功績；祂的功績，乃正義上的功績，因此耶穌的中保，可以說是居中者，祂居於天主和人之間，使人和天主相結合，天主聖父

看耶穌的功績，賞賜人聖寵。耶穌曾向宗徒們說：「了切實語爾，爾有所祈於父，父必以予名義，賜之於爾。爾向未託予名義以求；求則必受。」(2)

聖母爲人類的中保，不能完全靠著自己的功績；她的救世功績，乃情理上的功績。她爲人中保，是靠著天主之母的身份。她爲人中保，是代人轉求。天主之母的祈求，天主不能不應；因此她的中保也極有效力。

況且聖母又是人類的母親，她代人們轉求天主，是以人類母親的名義轉求天主。那麼她爲任何人轉求，常是名正言順；因爲人們都是她的子女。

在教會歷代的傳說裡，則以天主特別規定，凡賜給人們的聖寵，都經過聖母而頒賜。聖母乃成爲一切聖寵的施主。近代的教宗屢屢明明地加施聖母這種名號。理由是救世主由聖母而生，那麼救人的聖寵，也由聖母而施給人，似乎更合於情理。(3)

3. 聖母爲人類的母后

當耶穌被釘在十字架上，臨終以前，看見聖母和愛徒若望站在十字架旁，耶穌乃謂聖母曰：「夫人，此爾子也」。次謂徒曰：「此汝母也。是後徒乃迎養於其家。」(4)

歷代的聖經註釋家，都認為聖若望這次代表後代的信友，耶穌把聖母託給若望，作為他的母親，即是把聖母託給後代的信友，作他們的母親。教會從古至今，就敬聖母為人類的母親。

這一點在神學上很有根據，聖母是耶穌的母親，耶穌同信友們合成一個妙身，祂自己為妙身的頭，聖母便也是一切信友的母親。信仰耶穌的人，因著聖寵，成為天主的義子，成為耶穌的義弟。聖母是耶穌的母親，便也是耶穌的一切義弟的母親。

耶穌因著救贖大功，立為天地萬物之王，祂的母親，按理便有天地萬物的王后的尊號。
教宗庇護第十二世，在一九五四年十一月一日，正式宣佈聖母為天地的母后。

四、聖母和天神聖人們的敬禮

1. 敬禮聖人

公教會所敬拜的神，只有天主；一切的教會儀禮，都是以天主為對象。所謂敬禮聖人

們，不是以聖人作神，與以敬禮。公教舉行人們的聖節，也不是直接敬禮聖人，乃是敬禮天主。聖經上明明規定：人們該全心、全靈、全意，愛敬天主在萬有之上。因此公教會是一神教。

但是因為愛敬天主，就該愛敬聖人。聖人是已經升了天堂，永遠同天主享受真福的靈魂。這輩聖人是一心敬愛天主的人，而且也是天主所愛的子女。他們永遠再不犯罪違命了。公教信友既愛敬天主，因此便也愛敬天主所愛的聖人。

公教敬禮聖人；這種敬禮的性質，是間接的，是附帶的。主要的敬禮，是敬禮天主；直接的敬禮，也是敬禮天主；因此，天主是教會敬禮的主要對象和直接對象。敬禮聖人的敬禮，則是因著敬禮天主而附帶有的。中國古代祭天祭孔時，有所謂配祭，祭天以祖配，祭孔以孟顏曾三子配。公教敬禮聖人，跟中國的配祭有點相同，但是在意義上則不完全相同。配祭雖是次要的祭祀，可是配祭是直接獻於配祭的祖宗或孟子、顏子、曾子。公教獻於聖人的敬禮，直接獻於聖人的敬禮，直接獻於天主，代聖人們感謝欽崇天主；間接獻於聖人，請他們代為祈求。

聖人的敬禮，包含兩種儀節，一是聖人彌撒，一是聖人經文。每逢一位聖人的聖節，教會舉行這位聖人的彌撒。彌撒是教會的祭祀，祭祀只能獻於天主。聖人聖節的彌撒，都

是獻於天主的；彌撒中的一切經文，也都是向於天主。教會舉行聖人彌撒的意義，在於同聖人，感謝天主，求天主看聖人的功績和祈禱，賞賜信友的恩惠。

聖人們的經文，雖是直接向聖人們誦揚他們或祈禱他們。但是經文的精神，則在於頌揚天主對於聖人們的慈愛，求聖人代我們轉求天主，也以慈愛待我們。

公教唯有天主的敬禮，稱為敬拜，或是欽崇（Adoratio）。對於聖人們的敬禮，則簡稱敬禮（DeLia）。對於聖母的敬禮，則稱為最高的敬禮（Hyperdulia）。

聖母的敬禮，在天主以下，在一切聖人以上；因為她的身份，天主之母，在天主以下，在一切人以上。

2. 諸聖相通功

在公教教義條裡，有一條是「諸聖相通功」。即是相信聖人們的功績，能夠通用於眾信友們。

已經升天的聖人們和在世的善人們，都立有功績。功績的效力有三，加增聖寵，加增天堂光榮，減除罪罰。前兩項功效，立功的人，獨自享受，不能讓與他人。最後的一種功

效，立功的人，本身享受，但也可轉讓與他人。另外是功多罪少的聖人，所立功績，超過所有的罪罰，減除罪罰的效力，用之於自己尚有餘。而且聖母則是有功而無罪。耶穌的功績，更是為全人類的，祂的功績，可以為人們所通用。但是聖母和聖人們的功績，也可為信友們所通用；因全教會的信友們，結成耶穌的妙身，大家都是同一個妙身的肢體。肢體休戚相關。一肢體所有的，可以通於他一肢體。這就是公教教義的諸聖相通功。

這項教義，還有另一意義，即信友們能夠彼此互相代禱。升天的聖人們，可以為在世的信友代求天主賞恩；在世的信友，也可以為在世的另一信友或在煉獄的信友，代求天主賞恩。彼此同是兄弟，同是一身，當然可以互相代求天主。

3. 大赦

耶穌和聖母聖人們的功績，好似一個國家的國庫金銀，供全國財政之用，他們的功績，供全教會信友之用。一個國家的國庫由政府保管；耶穌和聖母聖人等的功績，由教會主管人保管支配。教會主管人乃是教宗。

教宗支配分發教會所保管的功績時，稱為放大赦。大赦即是教宗使用教會所保管的功

續，爲赦人的罪罰。大赦不是赦罪，乃是赦人已悔改的罪過的暫罰。

大赦有全大赦和部份大赦。全大赦是赦人一切的罪罰。部份大赦，是赦人一部份罪罰。按教會的慣例，部份大赦，以年月日計算，例如七年大赦，三百日大赦。這種計算法，是沿用教會古代定罰的計算法。教會古代對於一些罪過，有定七年的罪罰，守齋、克苦，有定一年，或一百日的罪罰，所謂七年大赦，或一年或一百日大赦，即日赦免相當於這種罪罰的暫罰。

教會的聖年，是放大赦和生者大赦。亡者大赦，是施於煉獄靈魂的大赦，爲免除他們的煉苦。生者大赦是施與在世活人的大赦。生者大赦僅用於得大赦的本人。

4. 天 神

除人和宇宙的萬物以外，還有一種受造物，稱爲天神。古經新經屢次說到天神，或稱天使。天神爲一精神體，不帶物質。但是天神的精神體，是有限的，不能與天主相比，然而比較人類高。

天主造了天神，給了他們一種試探，看他們是否聽命；不幸一部份天神，違背了命令。

天主乃罰他們下地獄。受罰的天神，變爲魔鬼，那些順命的天神，則升天堂，享受永福。

在天堂的天神，常爲世人的護佑者；而且每個人都有一位天神，作護守天神。

註：

- (一) 露稼福音 第一章第三十節。
- (二) 露稼福音 第一章第三十五節。
- (三) 致尼弗所人書 第七章第二節。
- (四) S. Irenaeus. *Adversus haer.* III. 20, 10. (*Enchiridion Patrioticum.* 223)
- (五) S. Alexander Alex. Ep. ad Alexandrum. (*Enchiridion Pat.* 680.)
- (六) "Lux Veritatis" *Enchiridica* 25 dec 1931, A. S. S. XXIII. 1931, p. 511.
- (七) Bulla "Ineffabilis Deus" 8 dec 1854. (*Enchiridion Symbolorum* 1641)
- (八) 創世紀 第三章第十四節。
- (九) 羅光 聖母傳 第八頁 香港一九五四年初版。
- (十) 露稼福音傳 第一章第二十八節。
- (十一) 羅光 聖母傳 第九頁。

- 廿 S. Ephraem-Oratio ud sanctam Dei Matrem. 瑪 EP745.
- 廿 S. Ambrorius-Ir Ps 118 22, 30. 瑪EP 1314.
- 廿 S. Augustinus-De natura et Gratia. 瑪EP 7194.
- 廿 耀光 聖母懷 諸十四幅。
- 廿 耀光 聖母懷 諸十四幅。
- 廿 耶穌聖母先知書 諸七幅諸十四幅。
- 廿 故羅馬人書 諸五章諸十一幅。
- 廿 Pius XII. "Munificentissimus Deus" AAS. XXXII. 4nov. 1950.
- 廿 Sanctus Pius X. "Ad Deum illum" 2 Feb. 1904. APD I. 147.
- 廿 聖母聖彌額爾 諸十長幅諸二十一幅。
- 廿 Leo XII. "Supremi Pontificatus" 1 sept. 1883. A1 III. 280. S. Pius X. "Ad diem illum"
- 廿 聖母聖彌額爾 諸十六幅諸二十一幅。

第十章 人的歸宿

一、靈魂不滅，肉身有死

1. 人有靈魂

人有靈魂，在哲學上是一個爭論的問題。在神學上，則應是確定不疑的，好比神學確信天主的存在，哲學則多有爭論。

哲學上討論靈魂的問題，先從人的生命方面開始。一個死人和一個活人，很顯明有分別。大家都知道活人有生命，死人沒有生命。生命是甚麼呢？很簡單地說，生命是自動。有生命的人，自己能夠活動；死了的人，自己不能動了。生命的自動，是人內心發出的活動，由內而及於外。活人動手動腳，不是手腳能夠自動，乃是由內心發出一種動力，發動手和腳。不然，死人在腐化以前，手足俱全，為甚麼不能動呢？死人不能動手足，是因為

內心的動力沒有了。因此生命乃是內心的動力。可是凡是動力，必有動力的主體；力是一種附屬體，不是一種自立體，必定該依附在一主體上。人的生命的主體，便是靈魂。

人的生命，表現於三方面的活動：一是生理，一是感覺，一是理性。生理的活動是植物的活動；感覺的活動，是動物的活動；理性的活動，是人的活動。植物和動物，既有生命，也就有魂。然而生理和感覺，完全根之於物質；生理和感覺的魂，也便是物質的魂，可以說是魂而不靈。理性的活動，則超於物質之上；雖然人為思想，使用思維的神精；然思想的本身，則是非物質的，不受時間空間的限制。因此人的魂，魂而靈，為一種精神體，稱為靈魂。

人兼有生理感覺和理性三種活動，但並不是具有三個生活的魂。人的靈魂只有一個；即如人的生命；生理感覺和理性，只是一個生命。人的靈魂，只是一個，具有生理感覺和理性三種動力。然而人之所以不是植物和禽獸而是人，是在於自己的理性，理性的生活，是人的特有生活。人的靈魂，便以理性為特點。

2. 人有肉身

人有肉身，這一點不成問題，不研究哲學的人也知道。

但是肉身和靈魂的關係，則不是盡人都知道的了。肉身是人的四肢百體，是物質性。肉身的由來，來自母胎。原祖的肉身，由天主所造。原祖以後的人，都是由父母所生。物質性的肉體，能夠由物質性的精子和胎卵而結成。這在哲學上是很合理的事。可是人的靈魂則是精神體，精神體不能由物質而生；胎兒的靈魂便不能由精子和胎卵而來。而且也不能說，胎兒的肉體，來自父母的肉體，胎兒的靈魂，來自父母的靈魂。靈魂既是精神體，則沒有部份，不可分割；父母的靈魂不能分割一部份給胎兒。加之靈魂為精神體，無所謂發育，一有則全有，胎兒的靈魂跟父母的靈魂，完全一樣，無大無小，所以不能以為胎兒的靈魂，由父母的靈魂引出，日後逐漸發育。同樣也不能認為胎兒的靈魂，起於胚胎，漸漸發育長大。因此公教的哲學神學，都承認人的靈魂，直接由天主所造。精子和胎卵，構成胚胎子，宜於生活，天主就賦給靈魂。

靈魂和肉身相結合成一個人，靈魂是人的上份，肉身是人的下份。一切的活動，由靈魂發動，由靈魂作主，由靈魂負責。罪過和功績，都附在靈魂上。但是肉身雖是次要部份，

然而沒有肉身，也就沒有人。人是由靈魂肉身結合而成的。靈魂使肉身有生命，有活動，肉身作爲靈魂的肢體，發展靈魂的活動。生理和感覺，當然靠著肉身的器官，即是理性和意志，也靠思維的神精。肉身好似一架機器，靈魂好似發動機器的蒸氣或電流。

唯物論的哲學，只承認有肉身，不承認有靈魂；即使承認有靈魂，也只承認生命的原動力，這個原動力，跟肉身沒有區別，並不是精神。所以靈魂的存在問題，乃是精神體的
存在問題了。

3. 肉身有死，靈魂不滅

肉身是物質物，物質物不能久存，常有毀滅的一天。因爲物質物時時要消耗，有一天消耗盡了，物質就毀了。人的肉身所以有死。

在沒有犯原罪以前，天主賞賜人一種性外的特恩，使人不死。人既犯了原罪，天主收回了這種特恩，人類便個個都該經過死亡，肉身且將腐化於地下。天主向亞當、厄娃說：
「你們來自黃土，仍舊歸於黃土。」

但是天主還給人保留了一部份的特恩，人類雖都該有死，肉身都該腐化；但有一天，

肉身要復活起來。就是在世界終窮的末日，耶穌降來審判的時候，人們都將復活。

靈魂則永遠不滅。人的死亡，是靈魂和肉身的分離。人因著疾病或他種原因，肉身不適於生命的活動時，靈魂脫離肉身，肉身便成為不動的僵屍。靈魂脫離肉身後，繼續存在。靈魂不滅的問題，和天主存在的問題，同為宗教上的基本問題。沒有天主，當然沒有宗教。靈魂如不長存，公教的教義也便失去意義。

怎麼能證明靈魂不滅呢？用實驗我們不能答覆神的存在與否，同樣也不能答覆靈魂滅不滅。神和靈魂都是精神體，不能用實驗去試驗。

靈魂不滅，因為靈魂是精神體。精神體不由分子構成，既無消耗也不分散，因此便不會消滅。科學家說：世上的物質不滅，人的肉身腐化後，細胞並不消滅。但是這種不消滅，不能說是肉身的不滅。而且整個宇宙終有消滅的一天。靈魂的不滅，乃是這個人的靈魂，常是這個人的靈魂，既不消失，也不轉變為他種物體，又不投生為他人或他物。

靈魂為甚麼該是精神體呢？因為人的理性活動，是精神的活動。中國理學家，以人能知，是因人心虛靈。虛靈即是精神體。人的思想，在一瞬間，能夠上至幾千年的古代，能夠遠至萬萬里的海外，不受時間地域的限制，這就表示思想為精神體。思想既是精神體，思想的主體——靈魂，當然該是精神體了。

沒有一個民族，不信有神；也沒有一個民族，不信人死不滅。中國的儒家，雖不明明

說靈魂常在，朱子而且加以反對；但是《詩經》《書經》已反映著中國古代信人死不滅。這種信仰後來常流傳於民間。

近代的新人物，以爲這是民間的迷信。他們以爲草木和禽獸，都是生物，具有生命的動力。草木既枯，禽獸既死，生命的動力，即所謂魂，隨即消失。對於人，也是一樣，人一死，生命斷絕，生命動力隨即消毀。爲答覆這種疑難，又該回到靈魂是不是精神體的問題上。若不承認人的靈魂是精神體，靈魂便和肉身同歸於盡。可是這樣對於人生的一切問題，都不能有合理的答案。人的靈魂應該是精神體，結果也該承認靈魂不滅。

人雖知道有死，卻都想不死，願意延年益壽，長生不老。現世的福樂，明明不能滿足人心，人卻追求真理，追求美好和快樂。按情理去說，人的求長生和求福樂的心，不能無所獲；不然，人比禽獸還不如了。禽獸吃飽了，再無所貪；人卻有永生永福的貪求，而又都是虛空，那不是較比禽獸還更苦嗎？人若是飽食煖衣就夠了，又何必求文明的進步呢？文明的進步，即是代表人心的無限追求。無限的追求，無論文明怎樣進步，也不能滿足，於是只有承認人死後，另有一種永生，以滿足這種追求。

二、身後審判，肉身復活

1. 私審判

人在世的生命，有完結的一日，生命的完結稱爲死亡。

死亡，是肉身的生命結束了，靈魂開始一種新生活。人世的生命，是靈魂和肉身相結合，靈魂使用肉身的各種機官。人的理智受神經的拘束，人對於天主，只有信仰。人不見天主而信天主，天主因而嘉獎這種信心。因此人能有功績。人世的生命，肉身佔一大部份；因爲人是在一個物質的宇宙中生活。肉身因著原罪的流毒，傾於感覺的快樂，人的理智和意志，不常能夠加以合理的節制。這樣人能夠犯罪，也能夠立功。

人一死了，肉身僵硬了，靈魂獨自存在，犯罪立功的時期都過去了。以後靈魂的生活，乃是現世生活的結果，因爲人一死，靈魂就失去自由，常過一種固定的生活。因此在靈魂和肉身相分離，靈魂開始固定的生活的一刻，乃有一種決定，決定靈魂的固定生活。這種決定，稱爲私審判。

私審判，是每個人在死後，他的靈魂受天主的審判，天主按著這人在世所行的善惡，判定賞罰。

每個人在死後，都要受天主的審判，這是公教的信條。古經德訓篇說：「因為在死亡之日，依照人的功行，報酬人，為上主是件容易事。」(1)新經上耶穌說：「無何，丐死，天神送諸亞伯漢懷中。富翁亦死，葬後慘受地獄之苦。」(2)乞丐和富翁，剛一嘆氣，馬上就有賞罰。

神學家討論私審判，按哲學的理論，推想私審判的方式。他們都認為靈魂一離了肉身，他的理智不受思維神精的拘束了，使用思維神精時，理智由一事推到第二事，而且要使用觀念，觀念則只能代表一事。所以人在世的理智生活，是種思維活動。在靈魂不藉思維的神精而能獨自行動時，他的理智活動完全是精神的活動。這種活動乃是「直見」，不是思維。理智直接看見自己的對象，而且同時看透對象的各方面。好比在黑暗中，為知道一件東西，要用手摸著東西的上下各方，纔知道東西的形式。在陽光中，一眼就看到了這件東西的形色。人在死後的一刻，他的靈魂馬上一眼就看到自己一生在世的行為。天主把人的一生，排在他理智前面，人就看清了一切，也立時看到天主的判斷。這種判斷好似算數時的總結，跟行為的善惡，恰相符合，絲毫不爽。聖保樂宗徒曾說：「若是者，顯然有法銘

於其心，且有良心爲之證明，必能辨別是非，而自黜陟於審判之日。是日也，天主將以耶穌基督審判人之隱私，如我福音所言也。」⁽³⁾宗徒說：「而自黜陟於審判之日」，即是說，人的靈魂一眼看清自己的一生，立時也看到一生善惡的總結。

2. 肉身復活

從哲學的理論，可以推知肉身有死，但不能推知肉身的復活。肉身死後再復活，是天主的啓示，是教義的信條。新經上好幾次明明地說到人死後的復活。耶穌說：「蓋時有必至，凡在墓中者當聞人子之音而興，善者復活以享永生，惡者復活以受天罰。」⁽⁴⁾聖葆樂因格林多的信友對於肉身復活有些疑慮，乃從基督的復活，證明人死後也必復活。「既傳基督自死中復活矣，則爾中尙有人主張死者無復活乎？若死者無復活，則基督亦未復活也。基督未復活，則吾輩之所傳，爾等之所信，悉屬無稽之談矣。……然按諸事實，基督固已自死中復活，而爲眾寢者先薦之果矣。蓋死由一人也，復活之興，亦由一人。眾因亞當而死，亦由基督而生。」⁽⁵⁾聖葆樂又告德颯洛尼人說：「對於已亡之人，勿過於哀傷，一如未具望德之所爲；此吾不欲兄弟之不知也。夫吾人既信耶穌之死而復活，亦應信天主必

引諸凡安寢於耶穌懷中者，與之俱來也。抑又有進者，按主之言，即同道中於主重臨之日，尙存人世者，亦必不能較已亡者早達天國。彼時號令一出，總領天神一呼，天主之號角一鳴，主乃自天降臨，而已亡之信徒，即先復活，於是同道中之尙在人間者，乃將與彼等一齊被攝入雲，迎主於天際，而永與相偕矣。」聖葆樂不僅說人都有復活，也說明是在天主耶穌降來審判世人的一刻，世人大家全體復活。

宇宙有終窮的一日。在那一日，宇宙毀滅了，耶穌降來審判世人。那時天神奉天主的命，號召一切的死人，都復活起來。在那一刻，死人的肉身重新和靈魂相結合，肉身又再有生命。

在復活時，每個人的肉身，仍舊是在世時所有的肉身，並不是天主重新造的肉身。到宇宙終窮時，最大多數人的肉身，已化為塵泥，孑然無存了。可是肉身的原質尙在，天主的全能既能自無中生有，則從以先的原質，再合成肉身，那有甚麼不可能呢？

但是每個人的肉身，在復活時，境遇完全同在世時不同了。善人的肉身和惡人的肉身，馬上帶上天堂和地獄的特色。聖葆樂以人世的肉身爲人所播的種子，肉身的復活爲結果。「或將曰：死者果如何復活乎？將受何種之體以興乎？是亦愚人也已！夫所播之種，必先死而後萌發。……死者之復活亦然，所播者必朽，而所發者不朽；所播者辱而所發者

榮。」(七)

善人或惡人的肉身，在復活後，都不要再有死，不再有飲食男女的慾望，而且也不用飲食。善人的肉身則另有四種特色：不傷、至清、靈便、輝耀。

善人復活後的肉身，再不受傷害，疾病災殃都不能傷，同時也沒有飲食男女的慾望。耶穌曾說：「他們將如同在天的天神。」(八)

這如同天神的肉身，至清無濁。肉身雖然仍舊是物質，這種物質已經失去了許多物質的特色，可以說是已經精神化了。在人世生活時，靈魂拘於肉身，一切都遷就肉身的機官；復活了以後，肉身完全配合靈魂，以靈魂的特色為特色。

肉身既是至清，於是靈便非常，不受地域的限制。耶穌復活了以後，從一方到他方，不須一瞬；房間關著，不把門開便進門；從地而升天，不假他種外力。這都表示復活後的肉身，靈便無比了。

復活後的善人肉身，分享天堂的永福，而且又既是至清無濁；於是放露靈魂的光輝於外，肉身也就帶著輝耀。

3. 公審判

耶穌在聖經上，多次聲明，在宇宙終窮時，死人復活，祂將自天降臨，審判萬民。這次審判，稱爲公審判。

私審判，是每個人在死時，獨自面見天主，所受的審判。公審判則是整個人類，一同受耶穌的審判。

耶穌曾告門徒說：「日即晦冥，月失其明；眾星隕墜，天德動搖。至是人子之標幟見於中天。時率土眾民，咸將哀泣，見人子威靈顯赫駕雲而降，遣天神吹角，發音洪亮，集簡選之人於四方，自天此極，至天彼極。」^(九)

宇宙終窮時，日月星辰，都將失去常軌。然而這種大事，究竟將在甚麼時候，天主沒有啓示任何的人。耶穌曾說：「其時其日，人不知，天神亦不知，惟我父知之。」^(十)而且尚說祂自己按人性方面說，也不知道世界的末日在何時。「至於彼時彼日，無人知之，天神不知，人子亦不知，惟父知之。」^(十一)人子是祂的自稱。

在宇宙終窮這一天，耶穌從天而降，命天神號召整個人類的人，都集合在祂跟前，聽祂的判詞。這時，祂要把每人的善惡，昭示眾人，使正義彰明，善惡都得報應。

耶穌自己說：「當人子偕諸天神，威靈顯赫，駕雲而降世，將坐於尊位，集萬民於其前，而予甄別，猶如牧者之間綿羊與山羊，綿羊置右，山羊置左。至是王將謂右者曰：爾等見寵於吾父者，自創世以來爲爾等所備之國，胥來承嗣。……王又將謂左者曰：被詛者流，其離我！當投諸不熄之烈火，蓋此原爲魔鬼及其眾徒而備也。……遂群就天戮，而善者則享永生。」(四)

公審判了以後，善人升天堂享永生，惡人下地獄受永罰。

三、天堂、地獄、煉獄

1. 天 堂

公教教義信人死後，靈魂不滅，永遠生存。靈魂生存的境遇有兩等，一是永遠享福，一是永遠受苦。永福的境遇稱爲天堂或天國，永苦的境遇稱爲地獄。但凡負有罪惡，已經悔過而未補償罪罰的靈魂，則須經過煉獄的暫罰，洗除罪債，然後纔升天。

對於天堂，地獄和煉獄，公教教義和神學從不視三個地域。雖然在言詞文字間，有時說天堂在天上，地獄在地下；那也不過是比喻的說法。狀靈魂既非物質，不知地域發生關係；復活的肉身，也不受地域的拘束。因此天堂地獄只視爲永生的境遇。

天堂永福的境遇怎樣？

天堂的永福在於面見天主聖三。靈魂的生活是理性的生活，理性的生活在於理智和意志，理智爲知，意志爲愛。善人的靈魂，爲能享福，在於滿足知和愛的要求。知在於真理，愛在於美善。天主乃真美善的本體，善人的靈魂能夠認識天主，愛慕天主，便是得其所矣，便是達到了自己的目的。

靈魂脫離了肉身，理智的活動，不做肉身的器官，不用思慮而用「直見」。理性直接見到天主，當面看到天主的真美善。

按人的本性說，人的理智，是種思維推考的理智。靈魂脫離肉身後，雖然不再思維而用「直見」。然而他的對象，該是受造的真美善。他認識天主，還是透過在坐時所得的觀念而見天主。這種直見仍舊缺而不全。

天主提攝人入超性境界，使人能夠認識天主，有如天主自己認識自己。即是叫人不用世上的觀念去認識天主，而能像天主怎樣認識天主去認識天主。天主認識自己不用觀念，

乃是直接看到自己的本體。人的超性生活，便在於直見天主的本體。人理智的對象，本是受造的事理；於今卻以天主的本體為對象，所以稱這種生活為超性生活。超性生活，在現世時，只是一種預備，一種引導，在靈魂脫離肉身以後，纔完全實現。

靈魂直接與享天主的本體，面對無窮的真美善，乃覺一切都滿足了，自有無限的快樂。同時意志整個愛慕無窮美善的天主，再無他求。

這種快樂，完全是精神的福樂。精神的福樂，不用物質的器官，便不會感到疲倦和厭煩。人世的快樂，無論怎樣好，一長久了，人就生厭，那是因為人享樂的器官和肉體，都是肉質，能有疲倦。靈魂在天，不會有疲倦的。況且靈魂雖然面見天主的本體，天主本體的真美善是無限的，人的靈魂雖用無窮的時間，也看不盡天主的本體。這樣靈魂的快樂，也是永遠不會減少。

人的靈魂為升天堂，是要在世時已有超性生活，臨終時，悔解了一生的罪過，而且也補償了這些罪過的罪罰。滿了這三個條件，靈魂即升天堂，不等公審判的一日纔升天堂享福。但自原祖背命，到耶穌救贖成功的一日，沒有一人得升天堂。第一個升天的是耶穌，即耶穌的人性。同耶穌升天的，有以往死了的善人。

善人的肉身復活了以後，和靈魂一同享受天堂的永福。但是肉身的器官，已經不再使用。在人世時，有時人得了精神的愉快，閉眼不言，靜心地領受那一刻的快樂。肉身享受

天福，即是坐享靈魂的福樂，或者更好說靈魂的快樂，溢於肉身。

所謂善人功績的賞報，就在於天福的大小。天福是在直見天主的本體，這種直見不是本性的活動，乃是超性的生活。超性生活，為天主的恩賜，以聖寵為基礎。人得聖寵能夠直見天主的本體，直見的深淺，以人的聖寵為標準，聖寵多，直見深，福樂遂高。聖寵的多少，由人的善功而定。聖事增人聖寵，但人領聖事也是一善功。人的善行，增加聖寵，善行也是善功。聖寵和善功，同步並進，直見天主本體的高深，又和善功並步而進。這種並進，即是善功的賞報。善功多，直見天主本體遂高深，天福也隨即增加。

2. 地 獄

犯了大罪而沒有悔過的人，死後受地獄的永苦。

地獄的永苦分有兩類：第一類是精神苦，第二類是火苦。精神苦在於不能面見天主。不能面見天主，是失去人生的目的，當然是最大的痛苦。因為人的靈魂，追求真美善的傾向，使他趨向天主，而且靈魂知道自己有超性生活的目的，本來可以面見天主的本體，於今竟失去了這種天福，自己便感到無限的痛苦。

這種痛苦，爲一切下地獄的靈魂，都是一樣；但因著旁的環境，每人所受的苦，可大可小。地獄中的靈魂，在生辜負天主的聖寵，有多有少，在生所犯的罪惡，也可多可少；因此知道自己不能面見天主，自己應負的咎也有多有少，因而自恨的心可深可淺。這種自恨的深淺，使精神的痛苦各人不同。

地獄火苦，聖經上說的很明瞭。若翰曾比喻耶穌爲一割麥的人，把麥收入倉庫，把稗蒿投入火中。「歛麥入倉，而焚芻蒿於不息之火。」(因)麥子代表善人，稗子代表惡人。善人將進天主之國，惡人將焚於火中。

耶穌預言公審判之日，祂將向惡人說：「被詛者流，其離我！當投諸不熄之烈火。」(因)耶穌講貧富報應時，說乞丐辣柴魯死後，天神送進天國。富翁死後，慘受地獄之苦。富翁向遠祖亞伯漢說：「大父亞伯漢，其垂憐焉，予處篋中，苦不堪言。請發賴柴魯沾水指尖，以涼吾舌。」(因)

公教自始至今，都信地獄之苦，有火焚的大苦。地獄之火，不是譬喻，不是精神苦，實實在在是物質性的火篋。這種火篋，因著天主的措置，既能焚燒，卻不焚毀，受焚者，痛苦無比，而且永遠受苦。耶穌曾說受罰的人，痛得切齒。「王乃謂侍者曰：縛其手足，投之幽獄，必有哀哭切齒者矣。」(因)

地獄的火，熱而無光，燒而不焚，燃而不熄。地獄因此稱爲幽獄，稱爲永苦。

地獄爲永苦的境遇，聖經上明明說出。前面所引聖經的文句，明明說地獄之火，永遠不熄。可是許多人不願意相信，而且以爲有違天主的慈心。

公教常以地獄之苦爲永苦，「永」字且爲教義的信條。地獄的苦不永，已經不是地獄。爲證明這一項信條，只有引用聖經的話就夠了。信條是信耶穌的話，耶穌明明這樣說了，教會便誠心相信。

但是神學家也舉出相當的理由。人的自由，在於人不明明看到自己的真正利益，所以在各種被認爲利益中，可以自由選擇，有時選的對，有時選的不對。對時爲善，不對時爲惡。這種自由，人活在世時，常常享有；因爲人的理智，受肉身器官和慾情的拘束，不能明明看到真美善。但是人一死了，靈魂脫去了肉身，理智馬上明明看見自己的歸宿，馬上看見何者是真美善，靈魂便失去選擇的自由。因此，若是一個人，死時悔過向善，他的靈魂在向善的情況下脫離肉身，一失了自由選擇，便永遠留於向善的境遇中。若是一個人，死時沒有悔過，心向於惡，靈魂在向惡的情況下脫離肉身，一失自由選擇，就永遠向於惡。所以善人死後，永爲善人；惡人死後，永爲惡人。永善而受永賞，永惡而受永罰。

況且人做惡事，得罪天主，天主的身份，至大無限；罪惡之重，也至大無限。若是人不悔過而死，無限之罪堪受無限之罰。

3. 煉 獄

在天堂與地獄之間，公教信有煉獄。

煉獄是受罰煉罪的境遇。受煉獄之苦的，是悔過而死的人。靈魂上的罪，雖得了天主的寬赦，但是沒有作完罪過的賞罰。這等人，在升天堂以前，須用煉獄的苦，補償所犯罪過應得之罰。煉獄的苦為火苦。火苦之烈，不下於地獄；但煉獄的苦，也有精神苦。即是緩見天主，靈魂憂傷。煉獄火苦為暫苦，按人罪罰的多少而定。該受煉苦者，私審判後，即入煉獄。在公審判時，煉獄不復存在。那時人或是升天堂，或是入地獄。

煉獄之苦，能夠因「諸聖相通功」而減少或減短。在世的人，能用自己的痛苦，代替煉獄靈魂的煉苦，又能祈求天主，看耶穌、聖母、和聖人們所立的功績，減少或減短煉獄靈魂的痛苦。因此教會為亡者祈禱，為亡者行彌撒，為亡者得大赦。

煉獄的存在，聖經上有根據。古經瑪加伯傳述說統帥猶太因為在陣亡的兵士身上，找出偶像邪神的祭獻物。「遂向每人（活的兵士）募捐，得款兩千「得辣克瑪」，送到耶路撒冷作贖罪祭的獻儀。……這實是一神聖而熱誠的思念，為此他為亡者獻贖罪祭，好叫他們獲得罪赦。」（聖經稱讚猶太為亡者獻祭，以得罪赦。因此可知聖經承認有些人死後

尙該受罪罰，但是他們可以得罰赦。這些人不是享天堂永福的人，享天福者已再沒有罪罰；也不是受地獄永苦的人，地獄惡人的罪再不獲赦。所以聖經所說的，是受煉獄暫苦的人了。

在理論方面，必須有煉獄。不是一切的人，死時雖已悔過，都償清了罪罰，罪罰沒有償清的人，決不能面見天主本體，因為身上尙負有罪債。然而他們也不能入地獄，因為已是悔過向善。因此，便有煉獄之苦，補償罪罰。補償了以後，乃升天堂。

註：

- (一) 德訓篇 第十一章第二十八節。(思高，聖經學會譯本)
- (二) 露稼福音傳 第十六章第二十二節。
- (三) 致羅馬人書 第二章第十五節。
- (四) 若望福音傳 第五章第二十八節。
- (五) 致格林多人第一書 第十五章第十二節—第二十節。
- (六) 致德颯洛尼人第一書 第四章第十三節—第十七節。
- (七) 致格林多人書 第十五章第三十五節—第四十二節。
- (八) 露稼福音傳 第二十章第三十六節。

瑪寶福音 第二十四章第二十九節。參看福音馬爾谷傳第十三章；福音露稼傳第二十一章。

同上。

福音馬爾谷傳 第十三章第三十二節。

福音瑪寶傳 第二十五章第三十一節。

福音露稼傳 第三章第十七節。

福音瑪寶傳 第二十五章第四十一節。

福音露稼傳 第十六章第二十四節。

福音瑪寶傳 第二十二章第十三節。

舊約史書下 瑪加伯下 第十二章第四十三節。

第三編 公教會

第十一章 公教會的組織

一、耶穌創立教會

1. 教會的意義

人因著原罪，成爲天主的仇人，不能自救，也不能敬禮天主；人乃失去生命的目的。耶穌降世，獻身十字架上，救贖人類，使人能夠歸向天主，取得超性的生活。因此人類能

有天主的聖寵，完全靠耶穌；世人的超性生活，是因著聖洗而生於耶穌的生命。生於耶穌生命的人，同耶穌結成一個妙體。耶穌為妙體的頭，世人為妙體的肢體。人和天主的關係，不是私人直接通於天主，是經過耶穌而通於天主，天主通於人，也是經過耶穌而通於人。

耶穌自己曾說：「聖父篤愛聖子，已將一切授諸其手矣。信仰聖子者，獲永生；不順聖子者，無以望生。天主譴怒，恆臨其身。」(1)

耶穌處於人和天主之間，在人方面，祂是降生的聖子，在天主方面，祂是人類的救世者。人類和耶穌，結成一個新人，由祂引向天主。信仰耶穌的人，即是私人在房中祈禱天主，他的祈禱也是仗著聖寵而上升到天主前，聖寵則是耶穌的救贖功績而取得的。

可是，人在世上是帶有肉身的，肉身和可見的。信仰耶穌的人，他們和耶穌結成一個妙體。這種結合，不僅是靈魂的結合不可看見，應該也是肉身的結合可以看見。多數人的可看見的結合，即成一個社團。因此耶穌的信徒，便必結成一個社團。這個社團，即是教會。在另一方面，耶穌雖是常生不死，常和有聖寵的人生活於同一的生命；但是祂是不可見的。世上人，生活的活動，是靈魂肉身共同活動；那麼人類歸向天主，也該由靈魂和肉身共同表現；因此耶穌引人向天主，祂的引導，也該表現於外面。於是耶穌便委派宗徒，也委派宗徒的繼起人，代祂引導人類向天主。代表耶穌引人向天主的指導權，也即是教會。

因此我們可以說，教會是耶穌妙體的外面表現。妙體的頭爲耶穌，耶穌的可以看見的代表爲教會可見的元首和統治者，妙體的肢體是教會的信友。

教會的定義：即是信仰耶穌福音的人，結成的社團。

2. 耶穌創立教會

耶穌爲引導各代的人歸向天主，須要創立教會。在理論方面，很爲明顯。在事實上，根據聖經的記述，我們知道耶穌確實創立了一個教會。

教會是一個團體，團體有兩個原素：一是團體的統治權，一是各份子的結合。耶穌在聖經上很明白地說明：信仰祂的人，該當互相團結，而且這種團結，至爲密切，有似五官百肢，結成一個身體。第二，耶穌也指定代祂統治信徒的人，把祂自己的權力，留給了祂的代理人。

信仰耶穌的人所結成的社團，性質和別的社團不同；因爲這個社團以精神的超性生活爲主，以肉身的生活爲輔。超性生活在人活於天主的生活；人活於天主的生活，同天主密切相結合了。因此耶穌常稱這種社團爲天主之國，也稱爲祂自己的國家。

新經四傳裡，耶穌說到天主之國，次數很多，而且也明明說天主之國是祂傳揚的，是祂創始的。自是耶穌開始傳道曰：「爾其悔悟，天國伊邇。」⁽²⁾耶穌開始傳道，就說天國已近了，即是說祂的教會快要創立了。耶穌講道時，一次祛魔顯靈，向聽眾說：「若予之祛鬼，乃恃天主之旨，則天主之國，實已臨爾矣。」⁽³⁾天主之國，已在人間。祂的教會，已經開始了。耶穌受難時，羅馬總督審問祂是否稱王。耶穌答曰：「我是王，不過我的國家不是屬於世上的。」⁽⁴⁾耶穌的國，即是教會，祂是教會之首，享有最高治權。

耶穌也會訓告信徒們互相團結，而且在殉身受難的前夕，求聖父說：「聖父乎！求父以己名義，保佑父所賜予之眾（信徒），使成一體。……務使彼眾精誠團結，化成一體，庶幾世人知父確曾遺予，且知父愛吾徒，一如愛予。」⁽⁵⁾耶穌以信徒的團結，作為祂奉聖父之命以救世人的標幟。可見教會在耶穌眼中的重要。有了教會，纔可證明耶穌確實是天主所遣的救世主！

既然創立教會，當然該指定統治者。耶穌在傳道時，在自己的門徒中，揀選了十二人，作自己的宗徒。「耶穌登山，隨其意之所悅以召人，莫不從。立十二人為宗徒，得常侍左右，並遣之傳道，授以治病祛魔之柄。十二人者，即西門，錫名伯鐸祿，慈伯德子雅各伯，暨弟若望，二子亦稱寵呐熱，譯言雷霆之子；又有安德烈、斐里伯，巴爾多樂茂，瑪竇，

多默，亞爾弗子雅各伯，樹德，加納人西門，尚有茹達斯依斯加略，即日後鬻主者。」(六)這十二位宗徒，在耶穌的門徒裡，是耶穌所最親近的。耶穌把自己傳道救人的責任，託給了他們。十二宗徒中，耶穌又指定伯鐸祿為領袖，稱他為自己教會的磐石：「汝乃磐石，予將建吾教會於斯石上，地獄之門，無以勝之。予願授子以天國之管籥。」(七)

耶穌復活以後，在升天的一刻，吩咐十一宗徒說：「天上地下一切諸權，已賦於我。爾其往勸萬民，服膺聖教。因父及子及聖神之名，為之行洗。凡予所諭於爾者，爾亦當教之共守。予日與爾俱，迄於世末。」(八)

在耶穌的這幾句話裡，說明了公教會的本質。耶穌創立教會，是用祂所有天上地下的權力。信仰祂的人，完全屬祂掌管。祂為執行自己的權力，派宗徒們去教訓萬民，使他們信仰祂，領洗入教，遵守祂的規誡。宗徒們的責任，再由他們的繼任人繼續執行，以至世界末日。宗徒們和他們的繼任人，代表耶穌，耶穌常常和教會同在，迄於世末。

3. 耶穌規定教會的性質

教會不是信仰基督的人，自由結合的團體；教會乃是耶穌妙身的外形，由耶穌而創立的，人自由結成的社團，人可以自由規定社團的性質，隨時也可改換社團的章程。教會乃是耶穌所創立的，而且是耶穌妙身的外形。耶穌的妙身屬於超性，超性屬於耶穌，教會的性質，因此也完全屬於耶穌。公教會所以常常肯定自己的性質，為耶穌所定，一成不變。屬於教會的性質的，第一是教會的教義。教義信條，為教會所以成為教會之理。第二是教會的組織，組織為教會的形體。第三是教會的使命，使命為教會的目的。第三點在教會裡，自開始到世末，不能改變。因為是耶穌所定。耶穌既已經升了天，祂留給教會的權力，是執行祂所命定的事，教會因此不能改變耶穌的命令，變更自己的性質；不然便不能為耶穌的教會了。後代所謂路得等的宗教改革，即是摧殘耶穌的教會。他們的新教，乃是以自己的意志去代耶穌的天意。他們的教會，便不是耶穌的教會。

耶穌的教會，只能有一個，是唯一的教會。教會難道不是耶穌的妙身嗎？妙身以耶穌為頭，以信徒為肢體；頭只有一個，妙身也只有一個。耶穌的教會，便只能有一個。耶穌自己說過：「予乃良牧，識己之羊，亦為所識。……予尚有他羊，不屬此棧，亦當引之，

若輩亦必聽從吾音，終惟一棧一牧。」(4)耶穌以美代表信徒，以羊棧代表聖教會，一棧一牧，便是說一個教會，一個領袖。聖葆樂宗徒也說：「以和平相維繫，務求精誠團結，合為一體，融於一神，蓋爾等蒙召之時，固受有同一希望，同一恩主，同一信條，同一洗禮，同一真宰，即萬有之父，超乎萬有，貫乎萬有，而寓乎萬有者也。」(4) 葆樂以為信徒合為一體，融於一神，便只能結成一個教會，決不能分門裂戶。

既是惟一的教會，便也該是至公的教會。耶穌降生救人，乃救整個的人類。人為得救，應該信仰祂的福音，領受祂的洗禮。那麼一切的人，便都可以信祂，可以作祂教會的分子。耶穌的教會因此稱為公教，即萬民的公教。不分民族，不分智愚，不分貴賤；凡信仰福音而受洗禮的，都是教會的信友。耶穌在升天前，遣派宗徒們傳道時，命令他們：「往訓萬民。」(4)萬民在教會的地位，一律平等。

萬民至公的教會，目的在使人得救贖，救人即引人入超性生活，超性生活即天主的生活，人與天主同一生活，人便是神化而聖化了；因此，耶穌的教會該是聖的。教會是聖的，因為能夠聖化人，具有一切聖化的工具；教會是聖的，也因為是聖徒合成的。教會的本身，是基督的妙身；妙身以聖寵為基礎。具有聖寵的人，纔能是妙身的肢體。具有聖寵，即沒有重罪；沒有重罪，便可以稱為聖者。但是教會也是妙身的外形，為一有形的社團。這個有形社團的組織，以洗禮為基礎。領了洗禮的人，本來該有聖寵。但也能夠

犯罪，失落聖寵。在精神上說，這種犯重罪的信徒，已失去了耶穌肢體的名分，在外面的組織上說，他們則仍是教會的分子。因此教會在外形說，不能說完全由聖者而組成；然在精神上說，則必是由聖者而組成。耶穌的教會便不失爲聖教會。

可是在許多自稱爲耶穌基督的教會中，那一個究竟是耶穌所立的教會呢？耶穌的教會是祂自己所創的，祂自己規定了教會的性質，不能改變。耶穌創立了教會所規定的性質，是至一，至公，至聖，而且是由宗徒傳下來的。耶穌把教會交給了聖伯鐸祿，由他和他的繼承人，傳留於後世。那麼耶穌的教會，該是有耶穌爲創立人，由聖伯鐸祿傳留，又由聖伯鐸祿繼任人掌管，且爲全球唯一的公教會。這個教會，則只有羅馬公教。

羅馬公教，便自認爲唯一的耶穌真教。

二、教會的元首——教宗

1. 聖伯鐸祿由基督立為教會元首

耶穌第一次遇著聖伯鐸祿時，那時他名叫西門，耶穌馬上給他改名為伯鐸祿。伯鐸祿譯名磐石。「耶穌注目視之曰：汝非若納之子西門乎？此後當稱為基法。基法者，伯鐸祿也。」(因

為甚麼改西門為伯鐸祿呢？耶穌後來自己加以聲明：「汝乃磐石，予將建吾教會於斯石上，地獄之門無以勝之。予願授爾以天國之管籥；凡汝所縛於地者，在天亦當見縛。汝所釋於地者，在天亦當見釋。」(因

耶穌以聖伯鐸祿為自己教會的磐石，磐石是種比喻，比喻伯鐸祿在教會裡的地位。磐石的地位是房屋的根基，房屋靠著磐石然後存在。教會是一種社團，社團成立的原素，在於團員的結合。在自由結合的社團裡，團員的結合，要有適宜的章程，以作保障，要有合法的管理人，以作維持。會章和管理人，便是這種社團的根基。在由一個權威創立的社團，

團員由權威選擇，權威便是這個社團的根基。耶穌的教會，由耶穌所創立，信徒由耶穌招召，因此耶穌的權威即是教會的根基。於今耶穌稱伯鐸祿為教會的磐石，便是說伯鐸祿代表祂的權威。

耶穌曾向宗徒們說：「爾未擇予，而予擇爾。」(甲)宗徒們為耶穌擇為繼承救贖大業的人，他們屬於耶穌的權威，也就屬於伯鐸祿。耶穌明知伯鐸祿將三次背祂，然也預言他將回頭，且將為旁的宗徒們，堅固信德。耶穌向伯鐸祿說：「西門，西門，爾其注意！沙殫欲簸汰爾曹，有如簸麥子。予曾為爾祈禱，使爾信德不渝，爾既回頭，務宜堅定爾兄弟之信心。」(甲)伯鐸祿要堅固別的宗徒弟子們的信心，可見他是他們的上峰，是他們的領袖。

實際上，耶穌後來親自把管治教會的權，交給了伯鐸祿。耶穌復活了以後，向伯鐸祿說：「若納子西門，汝之愛我，有勝於儕輩者乎？」對曰：「然，主固知我之孺慕也。」主曰：「飼吾羔！」再問曰：「若納子西門，汝果愛我乎？」對曰：「然，主固知我之孺慕也。」主曰：「牧吾羊。」三問曰：「若納子西門，汝果慕我乎？」伯鐸祿因三次見問，不覺愀然曰：「主乎？爾固無所不知，當知吾之慕爾矣。」主曰：「飼吾羊。」吾實語汝，汝少時，自束衣帶，任意出遊，既老，將伸手見束於人，曳至非汝願往之處。」(甲)

耶穌因伯鐸祿曾三次背主，在交付教會大權以前，三次問他是否忠誠於祂，既得了伯

鐸祿的應諾，乃喚他牧飼祂的羔羊。這句話是種比喻，但是意義很明顯。耶穌曾說自己是牧人，祂的信徒是羔是羊。羔是小羊，羊是大羊，牧飼是管理，信徒中無比大小，一切都歸伯鐸祿管理。

在福音瑪竇傳第十六章上耶穌向伯鐸祿所說的，那是預許，要立伯鐸祿爲教會之首；若望福音第二十二章耶穌向伯鐸祿所說的話，則是事實上立他作教會的元首。耶穌在世時，一切由耶穌自理；耶穌要離世升天了，乃立伯鐸祿代祂治理教會。

伯鐸祿也自知自己的職責，在耶穌升天後，新立的教會，由他作主。宗徒大事記所記耶穌升天後的幾樁大事，都由伯鐸祿負責處理。

2. 羅馬教宗爲伯鐸祿的繼任人

耶穌的教會，不是一時的組織，乃是永留到世末。那麼不能在聖伯鐸祿殉道捐軀以後，就沒有繼任管理教會的人。在暗中管治教會的，常常是耶穌，但在人事方面，教會既也是人類的社團，必定有位代耶穌治理教會的人。伯鐸祿既是耶穌的第一位代權，則他的繼任者，便常是耶穌的代權，作教會的元首。

聖伯鐸祿在去世以前，把自己的「教座」設於羅馬。羅馬那時是羅馬帝國的首都，歐洲政治的中心，猶太國也屬羅馬的統治。在羅馬，伯鐸祿殉難，遭了羅馬皇帝的殺害。於今羅馬保有他的陵墓。

在伯鐸祿被害以後，即有里諾繼位。雖是那時羅馬皇攻擊教會，三百年內捕殺信奉基督教的人，但是繼承伯鐸祿位的人，前仆後繼，從沒有間斷。到公斯當定大皇皈依聖教，教會纔得自由，那時繼伯鐸祿位者是聖西爾握思。以後更是代有傳人，至今不絕，世稱教皇或教宗。

公斯當定皇領洗後，遷都君士當定堡，以羅馬作為教皇的統域。教宗後來且享有國土。教宗的國土，自成一國，直到一八七〇年，纔為義大利所吞併。一九二九年，「辣德朗條約」簽字，教宗放棄領土權，僅保留一梵諦崗小城。然而羅馬於今雖是義大利國的京城，教宗仍舊建都羅馬，羅馬也仍舊是公教的首都。

為證明羅馬教宗乃伯鐸祿的繼任人，於今所有的文據，可以上溯到第一世紀。那時雖說教宗和教民，因羅馬皇的迫害，藏身地窟隧道中，教宗的權力，已經受各處教會所承認。第四位教宗聖格肋孟，因希臘教民間發生問題，另外是對人死後復活一事，有所疑難，聖格肋孟在紀元第九五年和九六年間，函告格林多教民，闡明教理，勸守教規。這封書信的

全文，現在還保留著。

從第二世紀以來，教會各方面的著作者，常常承認羅馬教宗統治教會之權。當教宗庇護第十二世，於一九四二年舉行晉陞主教二十五週年銀慶時，羅馬傳信大學曾發行一學術紀念冊，收集教會初期數世紀的文據，證明當時教會的作家，都已明明公認羅馬教宗爲伯鐸祿的繼任人，爲教會的元首。(a)我們僅摘取一件文據，這件文據是第二世紀聖易肋能阿爲攻擊邪說所用的。聖易肋能阿主張爲辨別邪正，只要看羅馬教會的教理怎樣：「因著這處教會更高威權的尊位，其餘各處的教會，都該同她一致，即是說各處的教民都該同她一致，爲能使各處的教民，保全宗徒們的傳說。」(b)

近東希臘禮儀派的裂教，和其餘一切派別的誓反教，否認這種史事，反對羅馬教宗爲教會元首。可是在降生後四百三十一年，在近東弗蘇城舉行主教公議會時，教宗聖良第一世的代表宣讀教宗的手諭，主教們同聲說：「伯鐸祿藉著良的口，告諭了我們。」這種史事，近東人也不能否認。

3. 羅馬教宗有統治教會的全權

公教會不是一個人們自由結合的社團，而且也不是人世的本性宗教。公教是超性的宗教，由耶穌所創立。耶穌創立教會，是因祂殉身救了人類，創立教會去實際使人得救贖。因此公教會的一切權力都操在耶穌手上。耶穌升天了，立定伯鐸祿為祂的代權。教會的權力，便操在伯鐸祿之手。伯鐸祿逝世，繼任的羅馬教宗行使他的職權。羅馬教宗便操有統治教會的全權。

公教教律第二百一十八條，明文規定，羅馬教宗為教會的元首，不僅享有榮譽的尊銜，乃實際操有教會最高統治的全權；凡關於信仰和倫理以及教會規律，全教會教民和聖職員，都直接屬教宗的管轄。教宗行使教會的統治權，以耶穌的權力為權力，不受人世任何政權的干涉。

教宗的權力，來自耶穌，當然不能反抗耶穌的意志。凡是耶穌所規定的一切，教宗不能更改，至於天主創造人時，所規定的性律，為倫理的基礎，教宗也不能有所變更。其餘一切的人為制度，凡與信仰和倫理有關係的，都在教宗的權力範圍以內。因此教會有些制度法律，代有更換；這些制度法律是人為的制度法律，至於天主耶穌所定的，則在教會內，

千古如一。

耶穌立定了伯鐸祿和他的繼任人，爲教會的元首；但是沒有立定繼任的制度。教宗繼任法，由教會制定，歷代有所變更。現行的教宗繼任法，由樞機院投票，得票三分之二者，當選。當選人，至少應領有司鐸聖品，年滿四十。教宗當選後，即獲有教會的統治全權，不能由任何權力而罷免。只能由自動辭職和死亡而停止。

教會的統治權，包有教會的立法、司法、行政和聖事等權力。這一切的權力，教宗一人都操有；但爲行使這等職權，教宗假用教會中央行政機構。這種機構，稱爲聖座，或稱教廷。

4. 公教會爲一獨立的社團

我們既說了教宗操有教會的立法、司法、行政各權，我們便應該補充幾句，說明公教會的法律地位。在法律學上，分社團爲獨立的和不獨立的。獨立的社團也稱完全的社團，即一社團自身具有爲達到宗向的一切方法，不依賴另一社團而爲屬下，本身獨立。不獨立的社團，即一社團本身不具有爲達到宗向的一切方法，因此依賴一更高的社團而不能獨立。

第一種社團爲獨立國家；第二種社團，爲其餘一切的社團。

但是公教教會，在國際法上，屬於第一種社團，有完全社團的資格，有獨立法人的身份。公教的宗向在於給人超性的生命。這個宗向不屬於人世任何別一個社團，因爲乃是天主耶穌所定的。耶穌既定了教會的宗向，又指定了並供給一切的方法。在這些方法中，最重要的是指導和統治權。所以教會的權力，直接來自耶穌。那麼公教會有自己的信徒，有自己最高的統治權，有自己高於人世的宗向，有爲達到宗向的一切方法；公教會便是一個完全的社團了，因此也就是獨立的社團。

在國際上，教宗和各國締約換使，並不是因爲教宗是一國的元首，而是因爲教宗爲公報的元首。教宗固然也是教宗國——梵諦崗市國——的元首，然而梵諦崗市的地域人口，微而又微，在國際上不能有重要性。教宗的國際地位，乃在於公教元首的身份。

公教會與國家政府的關係，兩者不站在同一的水平線上，不像一個國家同另一個國家；因爲公教的宗向是教民的超性福利，國家政府的宗向是人民的本性福利。因此教會和政府能夠同時統治同一的人民，兩者之間不起衝突。在政教起衝突時，常是政府不承認教會的權利，干涉教務。

既然教宗不是以一個國家元首的資格，來統治教民，而是用教會元首的身份；那麼一

國的教民受教宗的統治，不能被誣為受外國政權的統治。公教會不分國界，教宗不干涉政治。教民因此能忠於教會，又忠於國家。

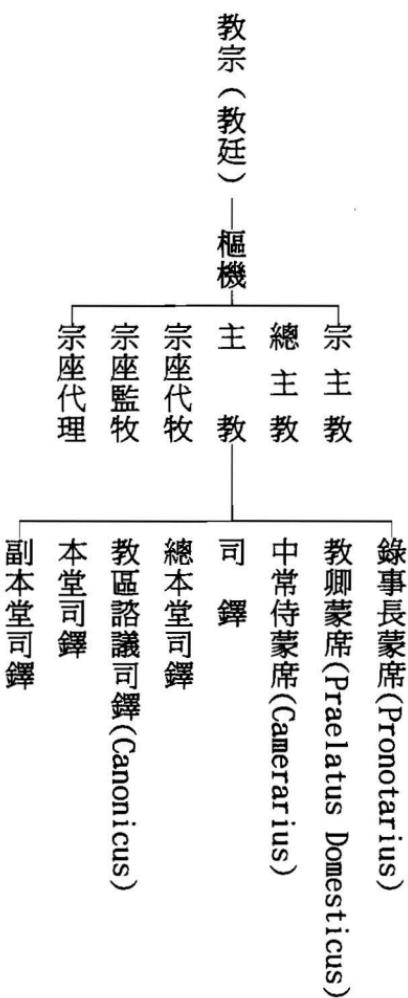
三、聖統制

1. 教會的聖統制

教會的組織，有羅馬教宗為元首。教宗居於教會權力的頂巔。輔佐教宗以治理教會者，有主教。主教以下有司鐸。

公教會的份子，分治者和被治者兩部份：被治者為信友（信徒），治者為聖職員（神職員、教士）。聖職員組成教會的聖統制。聖統制，上有教宗，中有主教，下有司鐸。這種制度，是耶穌所定，教會不能更改。但是在這三級制之間，教會能另加一些附級，例如樞機，總主教，宗座代牧等，為教宗所設的制度。

公教會現行聖統制，可列表於下：



聖統制的基本，是作教會磐石的羅馬教宗。教宗以下，則爲主教。主教爲宗徒們的繼任人。教宗繼承伯鐸祿的職權，伯鐸祿爲教會元首，元首只有一位，教宗因只能有一位。主教們繼承其他宗徒們的職權。宗徒們的權力，不束縛在十二個人的數字內。耶穌選了十二宗徒，茹達斯自殺以後，馬弟亞被選充數，但是後來聖葆樂和聖巴爾納巴也號稱宗徒，

聖保樂且爲宗徒裡最負聲望的，以致「宗徒」這個名詞幾乎成了他的專號。因此宗徒的職權，是一種分治教會的權力，有如當時宗徒們分治各處的教會。但是這種分治，是隸屬教宗權力的指使和統治。主教以下，設有司鐸，以輔助主教。

教會的聖統制，包含統治權和聖品權。統治權是統治教會的權，操有這種權力的，上有教宗，下有主教。聖品權是施行聖事的權，操有這種權力的，按各種聖品而分等級，上有主教，中有司鐸，下有六品五品等。聖品權是向於天主的，爲執行天主的聖事；聖品高的聖職員，執行高等的聖事；聖品低的聖職員，執行低等的聖事。統治權則是向於教民。統治權高者，所統治的地區廣，統治權低者所統治的地區少。但這兩種權力，普通常相互合。聖品權作統治權的基本。沒有聖品的人，不能享有統治權。

在聖品權和統治權以外，有樞機一銜。樞機銜非耶穌所定，乃教宗所立。教宗立樞機爲顧問，其尊榮在主教以上，僅次於教宗，和列國的親王相等。

教宗爲司鐸也立有榮銜。榮銜爲「蒙席」。「蒙席」爲歐洲中古時稱呼政府大員和貴族的尊號，近代則僅適用於教會的主教。教宗有時賜這等榮銜於一司鐸，因此中國有譯「蒙席」爲「同主教」者。「蒙席」中又分三級，最高者爲錄事長榮銜，次者爲教卿，又次者爲中常侍。這三等「蒙席」，授實職者，爲教宗宮廷人員，不授實職者，則只有名銜罷了。

2. 主 教

主教是繼任宗徒職權的人，史有明證。當日宗徒們分行天下，宣揚耶穌的福音。每到一大城市或國家勸化了許多人，便組織當地的教會，指派一位主教，代他們治理教務，他們再到別一城市或國家傳教。宗徒大事記紀錄聖保樂宗徒指派聖提多和聖蒂茂德代他治理教務，他給蒂茂德寫信說：「曩者吾適馬其頓，而留汝於伊法所者，欲汝勸告若干同人，勿傳異端，勿貪心於無稽之談。」(1)給提多寫信說：「汝之留汝於革雷底者，欲汝將未了之事，部署停當，並遵吾所囑，爲各邑設置長老。」(2)第一世紀末與第二世紀初期，教會史乘上已有二三主教，名聞全教會，如安弟約基城的聖依納爵和史米爾尼城的聖波里加爾波，都是聖若望宗徒的弟子，代他治理這兩處的教會。從第二世紀以直到今日，主教一職，常留傳著。

主教是一個教區的首長，全教會分成若干教區，教區直隸羅馬教宗。月俸教會由教宗治理，教區由主教治理。集數教區而成教省，教省由總主教或宗主教領管。然總主教也自治一教區，在教省之主教中，僅有榮譽之首席主教銜，無實權以統治他教區。各教區則都直隸教宗，教省僅是教會分區中之一方式罷了。

主教擁有教區之立法、司法、行政等權，但在行使這些職權時，主教常該遵守教會的法典和教宗的諭令。

在聖品的等級裡，主教一品，為聖品的最高職。教宗也是主教品，教宗即是羅馬教區的主教；好比聖伯鐸祿當日也是宗徒，宗徒即主教品職。但在主教品以上，教宗操有至高的統治權。在統治權上，教宗是唯一的，在聖品上，教宗和主教們同品，因此教宗在致主教的函諭上，常稱主教為神昆。

全教會的主教，在特別情形下，可集開主教公議會。主教公議會須由教宗召集，由教宗親身或派員主持，一切議案由教宗批准。召集或主持兩點，在歷史上有些公議會由羅馬皇執行，但議案的批准，必定該由教宗批准。不然公議會便不合法。議案不生效力。合法的公議會有向全教會創制或修改法律的全權。但公議會的權力，不能超於教宗以上，也不能反抗教宗。

各國或各教省的主教們，也可以集開會議。一國的主教會議，由教宗召集，並派員主持之。教省的主教會議則由教省總主教召集並主持之。會議的議案須經教廷批准。教區以內，主教可召集本區司鐸舉行會議，議案由主教批准。

每教區一主教，如有特別情形，也可有助理主教。教區尚未正式成立時，教宗派「宗座代牧」或「宗座監牧」，或「宗座代理」管治之。宗座代牧常有主教品，監牧和代理，

則常爲一司鐸。

3. 司 鐸

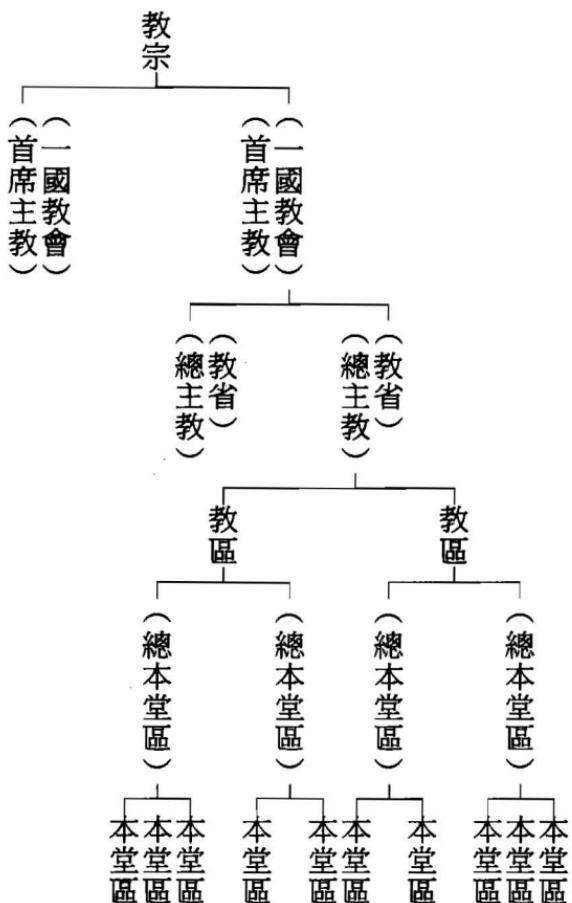
司鐸爲一聖品，爲一成全的品職。六品和五品，以及一二三四等品，都是預備陞司鐸的。在古代，有終身爲六品或五品者；中古以來則一品到六品，乃爲升到司鐸品必經的階級罷了。

在統治權上，司鐸自身沒有統治權。若有統治權，則或是由於自己職位，或是由於主教或教宗的委託。按著教會法寶，能與司鐸以統治權的職位，有副主教職和本堂司鐸職。副主教襄助主教掌教區，享有相等於主教的統治權。本堂司鐸掌本堂區，在本堂區內，享有相當的統治權。其餘的司鐸只有聖品權沒有統治權；如有統治權，則由於教宗或主教的委託。

每個教區分成若干本堂區。每本堂區有一本堂教堂，有一本堂司鐸。本堂司鐸可有副本堂司鐸作助理。本堂區內信友的宗教生活，由本堂司鐸負責管理。本堂區內的宗教組織，由本堂司鐸指導。

若干本堂區組成一總本堂區，總本堂司鐸既管理一本堂區，又為總本堂區內眾本堂司鐸之首，負有監察的任務。但對各本堂，沒有統治權。

綜合教會統治權的分制，可列表於後：



4. 修 會

修會爲公教的一種特別組織，不屬於教區和本堂區。修會的組織，以修院爲主體。

修會制度，起自第三第四世紀時，那時北非爲羅馬帝國的屬地，公教信友與司鐸，有棄俗入曠野隱居的人，他們長齋克己，終天祈禱。在開始時，他們各自獨居，更深師徒相聚，漸成團體。這種隱修生活，在歐洲由聖本篤於第六世紀初年，正式發起，創立本篤會。本篤會每修院自成一團體，由院長主管，全會沒有中央的組織。第十三世紀初期，聖方濟各和聖多明我各立修會，以會祖兼總會長管理全會修院。於是修會制度遂正式成立。

現行教律，規定修會或直屬教區主教，或直屬教廷修會部。直屬教區的修會，爲新立的修會，會章和會長，都由教區主教批准。已取得教廷批准的修會，則直屬教廷，教區主教不能干涉會內行政，僅有監察之權。

修會的內部組織，普通由一地域或多數地域的修院，組成一修會省。由修會而組成總會。修院有院長，修會省有省長，總會有總長。全修會會務，由總長主管。

修會的目的，在於加強會友的精神修養，宣誓絕財、絕色、絕意。同時也從事訓練他人的精神修養，輔助教區的教務。因此各種修會，都辦理一項或多項事業，或從事教育，

或從事傳教，或從事講道，或從事慈善工作。

註：

- (十一) 福音若望傳 第三章第三十五節。
福音瑪竇傳 第五章第十七節。
- (十二) 福音露稼傳 第十一章第二十節。
福音若望傳 第十八章第三十六節。
- (十三) 福音若望傳 第十七章第十一節—第二十三節。
福音馬爾谷傳 第三章第十三節。
- (十四) 福音瑪竇傳 第十六章第十八節。
福音瑪竇傳 第二十八章第十八節。
福音若望傳 第二十八章第十八節。
- (十五) 福音若望傳 第十章第十四節。
致伊法所人書 第四章第三節。
福音瑪竇傳 第十六章第十五節。
- (十六) 瑪竇福音 第二十八章第十八節。
福音若望傳 第一章第四十二節。
福音瑪竇傳 第十六章第十八節。

- (十四) 福音若望傳 第十五章第十六節。
(十五) 福音露稼傳 第二十二章第三十一節。
(十六) 福音若望傳 第二十一章第十五節。
(十七) 紀念申書如Tu es Petrus. (汝乃磐石) Roma, 1942.
(十八) 見上所紀念申第一百一十四頁。亦見Enchiridion Patrioticum.
(十九) 致蒂茂德第一書 第一章第三節。
(二十) 致提多書 第一章第五節。

第十二章 教會的祭祀

一、耶穌獻祭

1. 耶穌爲司祭

在講論耶穌爲世人的中保時，我會說耶穌是教會的司祭。

凡是一個教會，都要有敬神的祭祀。祭祀不能隨便舉行，是要由專司祭禮的人去舉行。

專司祭禮的人，帝或稱爲司祭。在中國古代，祭天、祭神和祭祖，沒有司祭的專人；但禮書規定，這些祭祀，該由皇地方官員或嗣子去行禮。皇帝、地方官員和嗣子，也就成爲變相的司祭了。普通教會的司祭，是一種專司祭神的人，他們藉一種禮儀，獻身於神，終生服務教會。

耶穌爲天主聖子，降生人世，爲洗除人的罪惡，使人重歸於天主。耶穌可以說是人和

天主之間的橋樑。人類的祈禱和敬禮，由耶穌上達天主，天主的聖寵和助佑，由耶穌下降人類。這種人類中保的身份，即是司祭的身份。司祭本是使人和天主相結合的。能夠使人和天主相結合的，惟有耶穌，所以只有耶穌是名符其實的司祭。其餘各宗教的司祭，若所敬的不是天主而是邪神偶像，司祭便也是旁門左道。若所敬的是天主真神，司祭也只是耶穌的象徵。

再者，耶穌是教會的首領，是妙身的頭腦。妙身——教會——應該敬拜天主。這種敬拜，當然該由妙身的頭腦去主禮，因此耶穌便是教會敬拜天主的主禮者。主禮敬禮者，即是司祭，耶穌所以是司祭。

聖保樂宗徒對於這一點，在致希伯來人書裡說的很詳細。他說：「蓋世之大司祭，莫不選自人間，奉派代表眾人，司天主之事，以獻禮物，及贖罪之祭。……且無人得以斯職自任，必蒙天主恩名始可。……基督亦何獨不然，固未嘗自尊、自榮，以任大司祭也。乃天主諭之曰：爾乃吾子，生於今日。又曰：爾為司祭，永世靡替，與麥基德，同一班次。……昔日之為司祭者，不一而足，蓋以有死之身任之，其不能恆久固矣。惟耶穌則有生而無死，故其司祭職位，亦永世而弗替。」(1)

2. 耶穌獻獻自身爲犧牲

祭祀是奉獻犧牲與神的祭禮，以表示人對神的服從。犧牲代表人；人獻犧牲，或宰或焚，即是表示自己的生命歸屬於神，任憑神的處置。

無論任何宗教，都有這類的祭祀。公教爲敬禮真神天主，當然應該有祭祀。而且耶穌的救贖大業，即是一項祭祀，從原祖違命以後，人類成了天主的仇敵；人雖然感到敬神的需要，用各種祭祀；但是沒有一種祭祀，可以達到自己的目的；在原罪沒有赦除以前，天主不接受罪人的祭祀，猶太古教的祭祀，是天主因爲救世主的祭祀，乃是用祂天主聖子的身份，向天主奉獻適當的敬禮，求赦人罪。

耶穌怎麼樣完成了這項祭祀呢？耶穌在加爾瓦略山被釘十字架上，把自己的生命，獻與天主。耶穌沒有用別的犧牲，乃是用自己的肉體，作爲犧牲；祂沒有宰殺別的犧牲去祭祀天主。是自己甘願被殺以祭祀聖父。聖保樂宗徒乃說：「夫以山羊牡牛之血，與夫牝牛之灰，灑於污染之人，尙能潔其身而聖之；矧以基督無玷之身，憑聖神而自獻於天主之寶血，不更應滌吾人之良心於一切致死之行，俾得昭事永生之天主乎？」古教的犧牲，爲耶穌祭祀的象徵，因能除罪；耶穌自身的祭祀，難道不是效力更大嗎？古教的祭祀，除罪

的效力，在於象徵耶穌的殉身；因此這種效力在當日都是懸空的，要等耶穌已經獻身致命了，古經祭祀的效力，乃能完成。當日猶太誠心祭祀天主的人，免下地獄，但是要等到耶穌升天時，纔能升天。

聖葆樂宗徒說：「夫天主一而已矣，而介居天主與人之間者，亦一而已矣，則基督耶穌其人也，彼已自獻爲萬民之贖。」（三）聖伯鐸祿宗徒說：「基督平生未犯一罪，口無欺人之言，見詬不及，見辱不校，將一切付諸公平主宰之手，肩負吾人罪累，於聖十字架之上。彼之爲此，惟欲吾人死於罪而生於義，以「彼瘡傷，療我瘡痍」云耳。」（四）聖若望宗徒說：「吾人未愛天主，而天主愛吾人，且遣其聖子，爲吾人之罪惡，作息怒之犧牲。」（五）

十字架的苦刑，在耶穌方面，是自作司祭，自作犧牲；耶穌自獻爲救贖人類之大祭。

二、彌撒祭祀

1. 耶穌建立彌撒

公教爲敬拜天主，該常舉行祭祀。公教的祭祀，乃是耶穌在十字架所受的死刑。然而耶穌只能死一次，十字架的祭祀，一次也就完結了；這樣教會不是再沒有祭祀了嗎？公教是人組成的教會，人應當敬拜天主；不能因爲耶穌代人行了一次贖罪大祭，人便再沒有敬拜天主的義務。人常該敬拜天主，教會因此有常行祭祀的義務，耶穌創立了教會，也應制定一種祭祀。

但是公教會的祭祀，只能有一種，即是耶穌的十字架苦刑。聖保樂宗徒說：「一般大司祭，必須逐日爲己爲人，獻贖罪之祭；至耶穌則已既無罪可贖，即眾人之罪，彼亦已獻身以爲之贖，一勞而永逸矣。」（內耶穌十字架之祭，已盡人類向天主所行的補贖和敬拜，公教不能舉行另一種的祭祀。

一方面教會常該代人敬拜天主，舉行祭祀，一方面十字架祭祀已盡一切祭祀的意義，

不能另有他項祭祀；耶穌爲就合這兩方面的要求，用祂的天主全能，建立了「彌撒」，使「彌撒」爲公教的日常祭祀，同時又是十字架祭祀的連續。

新經瑪竇、馬爾谷、露稼三傳，都記載在最後一次晚餐時，耶穌建立了彌撒。(七) 聖葆樂宗徒也述說這樁大事。他說：「夫吾所授於爾者，乃吾所受於主也。主耶穌於被逮之夕，取餅祝而分之曰：此乃吾體，爲爾者所捨者；爾等當行此禮，以誌永懷。食後取爵亦然，曰：此爵乃吾血所立之新約，爾等每飲，當行此禮，以誌永懷。」(八)

耶穌的最後晚餐，是行猶太古教的巴斯卦禮，即免難節。在這次節日，猶太人合家吃了已獻的羔羊。耶穌在這種禮儀中，取餅取酒，以餅爲自己的體，以酒爲自己的血，分與宗徒們。這是以自己的體血，代替巴斯卦節的羔羊；祂獻了自己的體血與天主，再分賜宗徒們吃飲。這明明是種祭祀。耶穌說自己的體和血，要爲人們而犧牲，即是指出在十字架上，祂自己將犧牲自己的肉身。因此晚餐裡的祭祀，是十字架的祭祀的初步，由十字架的祭祀而與以完成。耶穌吩咐宗徒們日後舉行這種祭禮，便是命令宗徒們日後常行這種祭祀。這種祭祀，稱爲彌撒。

2. 彌撒是公教的祭祀

彌撒是甚麼呢？彌撒是按著耶穌在最後晚餐的命令，奉獻藏有耶穌體血的餅酒的祭祀。於今教會舉行彌撒，禮節繁雜，但是，中心禮節，在於祭獻藏有耶穌體血的餅酒。彌撒的祭祀，就是耶穌在晚餐所開始，在十字架上所完成的祭祀。

彌撒的祭祀，是耶穌所立的；因為餅和酒，是耶穌在晚餐上所用的。耶穌說餅是祂的體，酒是祂的血；在彌撒裡，司鐸行祭，也同樣用耶穌這些話。耶穌在晚餐時，說祂的體血，將為世人而犧牲；在彌撒裡，這種體血已經為世人而犧牲了，即是已經在十字架上殉了身。因此彌撒雖是舉行最後晚餐時耶穌所行的聖節，但是真正的意義，在於代表十字架的祭祀。

但是耶穌只能死一次。在彌撒裡，耶穌不是再釘死十字架上；同時彌撒卻又是真正的祭祀，有犧牲性命的意義。這種意義，便在於酒和餅分開祭獻。酒和餅相分，即是耶穌的體和血相分。體血相分，本來是殉身，耶穌是又要致命的了；然而祂因著復活後的肉體狀況，不能再死，因此雖是體血相分而不死，且在餅內有體有血，在酒內有血有體。這樣，祭祀殺身的條件滿足了，祭祀的意義也就成全了。

彌撒祭祀和十字架祭祀，所獻的犧牲，同爲耶穌的體和血。彌撒祭祀和十字架祭祀的司祭，同是耶穌。兩項祭祀所不同的，只是祭祀的形式。在十字架上，耶穌在萬目共睹之下，流盡赤血，致命而死。在彌撒裡，耶穌隱不可見，可見的是作他行祭的工具的司鐸，耶穌的血肉，也隱在酒和麵餅中。然而並不見司鐸祭獻酒餅，作十字架祭祀的紀念，因爲耶穌很確實地說明酒中有祂的血，餅中有祂的肉。既然在祭壇上有祂的血肉，耶穌便親自降臨祭壇。

3. 教會的司祭——司鐸

公教的唯一司祭，是耶穌基督。耶穌常生不死，公教便常有耶穌爲司鐸。聖葆樂宗徒說：「昔日之爲司祭者，不一而足；蓋以有死之身任之，其不恆久固矣。惟耶穌則有生而無死，故其司祭職位，亦永世而弗替。」^(九)

但是耶穌升天後，人目不可見了。耶穌爲治理人世的教會，要緊派聖伯鐸祿和別的宗徒。同樣爲行聖祭，也要緊派代祂行祭的司祭。在最後晚餐中，耶穌建立了彌撒祭典，同時命宗徒們以後常舉行這種祭典，這樣耶穌便給與了宗徒們舉行彌撒的權力，即是選派了

他們作自己教會的司祭。

宗徒們傳教每到一處，歸化了一些人，給他們授了洗，便給這處雛形的教會選派司祭，使能舉行彌撒。

公教的司祭，稱爲司鐸。

司鐸和耶穌的關係，是怎樣呢？耶穌既是教會的唯一司祭，則除耶穌以外，沒有別的司祭。司鐸而稱爲司祭，則司鐸的品位，該是耶穌的司祭品位。耶穌獨自一人，因著救世主的身份，享有司祭的品位；但爲執行司祭的職務，要繫使用一些人。耶穌乃選擇一些人，把自己的司祭品位，分給他們，叫他們相幫祂舉行彌撒祭祀。在司祭的品位上，耶穌爲主，司鐸爲副。司鐸是耶穌的替身。

司鐸的選擇，以耶穌的招選爲標準。當日的宗徒弟子們，都是耶穌選的。後代的司鐸，也該有耶穌的招召。這就是教會所謂「聖召」。一個願意成司鐸的人，該有內外的條件，暗示他是受了耶穌的召選。

司鐸在執行司鐸的職務時，常是用耶穌的名義。耶穌雖不可見，實際上祂常是主要的司祭，司鐸只輔助人，在執行外面的儀節。

另一方面，司鐸和教會的關係怎樣？第一，司鐸在行祭和行宗教儀節時，正式代表教會，他是教會的代表。教會該行祭祀，正式由司鐸代表去執行；因爲司鐸分有耶穌的司祭

品位。第二，司鐸是教會的治理人，可以常握教會的統治權。司鐸的司祭品位，本身雖不具有統治權；但因為教會統治權在於引人歸向天主，司鐸則是教會行祭行聖事的正式代表，因此教會便用司鐸為代表祂統治教友的神長。

4. 教會的祈禱和儀禮

教會因為有敬拜天主的義務，所以有彌撒祭祀。但除祭祀以外，教會還該行祈禱。祈禱的用意，跟祭祀的意義一樣，在於讚頌天主感謝天主，向天主求福，求天主赦罪。祭祀是敬拜天主的儀禮中最隆重的，在一定的時間內舉行。祈禱則是隨時隨地，舉心向天，向天主表示敬意。

每個信仰天主的人，在私人的生活裡，該行祈禱。因為既是信仰天主，造世贖世，享壽萬物，心裡必定要向天主，表示感恩，表示求福。私人的祈禱，是宗教生活的重要部份。但宗教生活不因此就完結了。耶穌創立了教會，自己和信徒合成一個妙身；妙身代表得救的新人類；這個新人類應該祭祀天主；祈禱天主。耶穌妙身的祭祀，即是彌撒；耶穌妙身的祈禱，即是教會公開的祈禱。

教會公開的祈禱，由教會指定該念的經文，由教會的正式代表即是司鐸，負責誦念。這類祈禱，一部份是彌撒中的經文，一部份是司鐸每天所誦的「日課經」，一部份是各種公開宗教敬禮。

教會的祈禱和信友私人的祈禱，彼此不相衝突，不相重覆。信友私人，舉心讚美天主。向天主求恩求福，既是表示自己的信仰誠切，又為促進自己更與天主相近。但是私人的祈禱，也是靠著耶穌的救贖功績而行。耶穌不但加強我們私人祈禱的功效，而且還同我們一齊祈禱天主聖父；這種祈禱，就可算為教會的祈禱。教會公開的祈禱時，雖由司鐸代行，實際上是耶穌連合信徒們一齊祈禱，代信徒們求福求恩；祈禱的效力，較比私人的祈禱更大了。

教會在行祭祀和祈禱時，常舉行一些儀禮。儀禮是教會的代表，行祭和行祈禱時，所有的動作儀式，這些動作儀式，既是公開的，當然該由教會正式規定，司鐸們不能擅自更改。儀禮的目的，一方面為表示敬禮的莊嚴，一方面也為激發信友的信仰，增加天主之心。因此宗教儀禮，常具有嚴肅和神祕的意義。教堂中所有的裝飾，所供的聖像，所用的歌樂，都該不背於宗教儀禮的目的，都該寓有引導信友歸向天主的精神。

註

：

(九) (八) (七) (六) (五) (四) (三) (二) (一)

致希伯來人書 第五章第一節。

致希伯來人書 第九章第十四節。

致蒂茂德第一書 第二章第五節。

聖伯鐸祿第一書 第二章第二十二節。

聖若望第一書 第四章第十節。

致希伯來人書 第七章第二十七節。

瑪竇福音傳 第二十六章第二十六節—第二十九節，馬爾谷福音傳
第二十四節，露稼福音傳 第二十二章第十七節—第二十二節。
致格林多第一書 第十一章第二十二節—第二十五節。

第十四章第二十二節—

致希伯來人書 第七章第二十三節。

第十三章 教會訓導和聖化的職權

一、教會的訓導職權

1. 訓導職權

近代許多談論宗教的人，主張宗教生活，是人內心直接和天主相契合，既用不著外面的表示，更用不著教會的指導。天主是無形的，人心的活動也是無形的；他們便主張每人的宗教生活，應有極大的自由，各人可以任心所好，敬禮天主。路得叛教時，已經主張私人可以自由解釋聖經。後代的誓反教，乃進而主張，天主的啓示，即是人心和天主在冥冥中相契合時，所有的感觸。那麼聖經也不過是這種感觸的一種，各人便可以用自己的宗教感觸，去解釋聖經了。

但是天主是唯一的，天主的本性也是唯一的；而人的感觸，則不是唯一的了。不單是

每個人的宗教感觸不同，就是一個人前後的宗教感觸，也可以不同。一個人可以感到有天主，另一個人可以感到沒有天主。一個人今天感到天主是這樣，明天可以感到天主是那樣。一部聖經，一萬信徒有一萬種解釋，或者每個信徒前後解釋不同，更可以有百萬種的解釋。這是是不是合於情理？於今誓反教派中分派，系中分系，是不是證明這種主張的錯誤呢？我們人說一句話，尚不願人家去誤解；偏是天主，有所啓示時，則任人解釋，不論是非；這稱爲侮辱天主，不信天主！

人的理智淺薄，人的意志好變，人的情慾熾烈。若任人自由去敬禮天主，則人所敬的天主，都是合於私利的天主，所行的敬禮，都是恰於私意的敬禮。這樣天主必定變成千萬的邪神偶像，宗教敬禮將成爲五花八門的迷信。文明人則美其名曰科學化的宗教！

因此，爲預防這種流弊，耶穌在創立教會時，已經聲明一條根本的原則；人類的得救，是因著祂而得救。甚麼是得救呢？人的得救，在於升入超性生活。超性生活乃是分享天主的生活。因此人對天主的關係，是憑著耶穌而建立的。這種關係，完全屬於耶穌，人不能任意變更這種關係，也不能任意解釋這種關係。人對天主的關係，乃是人的宗教生活；所以宗教生活，是屬於耶穌的權力。耶穌怎樣行使這種權力呢？用祂的教會去行使這種權力。

耶穌在升天以前，賜給了宗徒們訓導的權力和職責。耶穌命令他們說：「天上地下一

切諸權，已賦於我。爾其往勸萬民，服膺聖教。因父及子及聖神之名，爲之行洗。凡予所諭於爾者，爾亦當教之共守。予日與爾俱，迄於世末。」(1)

從耶穌的訓言裡，我們可以得到以下的結論：

(a) 耶穌是用祂至大的權力，給宗徒們一種訓導的職權；因爲祂說自己操有天上地下的一切權柄，因著這種身份。給宗徒們發命。這種命令，使宗徒們有執行的責任，也有執行的權利。

(b) 宗徒們該去勸化人，信仰耶穌的福音。宣傳福音的職權，由耶穌交給了宗徒們，也交給了他們的繼任人。

(c) 用洗禮，使人進教。聖洗是入教的門戶。

(d) 宗徒們該教訓受洗的信徒，遵守耶穌的一切諭言。耶穌的諭言，不是任意遵守或不遵守。諭言的解釋，是由宗徒們的報導，並不由每人自由解釋。耶穌的諭言，留在聖經裡，因此聖經不能任憑私人自由解釋。

(e) 耶穌直到世界末日，常從宗徒們及宗徒們的繼任人在一齊，相幫他們執行訓導的職權。

按著以上的結論，公教會常自認有訓導信徒的職務和權利。爲行訓導的職權，教會也能設立學校。凡是關於超性生活和超性生活有關係的事件，都包含在教會訓導職權以內。

2. 教宗不能錯

一八六九年至一八七〇年，全球公教主教，在華棣崗舉行公議會，會中的議決案裡有一條最重要的，是聲明「教宗不能錯」，為教義的信條。議案說：「公議會議決，我們告諭並規定下項教義乃屬教義信條：幾時教宗從他的『教座』上發諭，即是說幾時教宗執行全教會統治者和導師和職權時，用他的宗座最高的權力，規定在教義上或倫理上有為全教會該信從的一點，這時教宗藉著天主許給聖伯鐸祿的助佑，享有不能錯誤的特恩，按著神聖救世主的聖意，祂的教會在規定教義和倫理道德時，不能有錯。因此羅馬教宗的規定，不因著教會的同意，乃是因著自己的本身，永不可更改。」(2)

上項議案，對於教宗的不能錯，指定了對象，也指定了條件。

教宗不是在一切事上，不能有錯。單單是對於教義和倫理，他不會錯誤。教義和倫理，是耶穌向宗徒們所說的「予所諭爾者，爾亦當教之共守」。耶穌降世，不僅是為捨生，以救世人，也是為把為得救贖有關的道理，啓示世人。新經四傳福音保留了耶穌的啓示；但是聖經沒有把耶穌的啓示，全部記錄。宗徒們當時尙用口傳了耶穌的一部份諭言。為指定何者是耶穌的啓示，優勝者是耶穌啓示的意義，當然該由耶穌的代權，——羅馬教宗去規定。

這種規定，絕對不能錯誤。因為教會是根據耶穌所啓示的道理而建立的，教宗解釋啓示而有錯，教會便已經不是耶穌的教會了。

人類的學說，常有演變；人們的主張，也多有錯誤。耶穌乃是天主，祂的教義不能錯誤；而且因為祂是天主，祂常可以指示祂的代權，在解釋祂的言論時，不致有錯。耶穌自己許下了常與宗徒們及他們繼任人，同在一齊，以致世末。祂也許下了堅定伯鐸祿的信德，用以堅定其他門徒的信德。因此，按著耶穌這種許諾，教宗在解釋耶穌的啓示時，不能錯誤。

耶穌的啓示，常是關於教義和倫理。教義是教會的信仰，倫理是人生的善惡標準；這兩點是人得救贖的要道。因為信仰教訓人怎樣能得救贖，倫理指引人怎樣去得救贖。耶穌降世為使人得救，祂的諭示，便常關係這兩點。因此，教宗所享不能有錯的特恩的對象，是在於教義和倫理內，關於耶穌所有的啓示。

可是教宗對於耶穌的啓示，所有的規定，不是一切都不能有錯，單單是在相當的條件下的規定，纔不有錯。這些條件有兩項。

第一，教宗對於耶穌啓示的規定，要是從「教座」而發的，纔不錯誤。甚麼稱為從「教座」而發呢？是說幾時教宗使用他最高的職權，所有的規定。即是幾時教宗聲明，自己執行全教會統治者和導師的職責，使用宗座最高的威權，而頒佈對於啓示的規定。

第二，教宗從「教座」頒發對於啓示的規定，因此諭令全教會信服。這項條件本來已經包括在啓示裡；因為凡是啓示，都該信服。

因此，教宗的著作，教宗的演講，和教宗的通諭，即使講論教義和倫理，並不是不能錯。除非在通諭裡，講到教義或倫理的問題時，教宗隆重地聲明教會的主張，諭定全球信友信從。這時便享有不錯的特恩了。

3. 教會不錯

教宗既不能錯，教會當然不會錯了。但是神學上所謂教會不能錯，還有另外的意義。即是說除教宗不能錯的特恩外，教會在整個教會一方面說，也不能錯。

教會從整個教會方面說，不能有錯。這項特恩，在兩種情形下，可以實現：第一，全球教會舉行公議會，在公議會中議決關於教義和倫理的事項，規定全球教友該當信從，而議案加有教宗的批准。這項議案便不能有錯。第二，全球教會在長久的時期中，信從某項教義或倫理，為耶穌的啓示；這項信從的道理，也不能錯。

教會不能錯，根本上就是主教不能錯。公議會，是全球主教的會議；教會長久信從一

端啓示，也是主教們的准許信從；因此可以說主教們不能錯。主教們不能錯，不是單獨講道時，不會錯誤，乃是大家集會，隆重規定教義和倫理的道理時，或是大家使用通常的治權，共同認可教義或倫理的一項道理時，這時纔能不錯。在這兩種機會上，還該有教宗的同意。主教公議會的議案，是要經過教宗的批准，纔能有效。教會在長久的習慣上，信從某一項教義和倫理，也應該有教宗的默許；因為若使教宗明令禁止這項習慣，這項習慣便已不能合法存在了。

教會的不錯，在實際上是全教會主教們在宗教的指導下，行使自己的職權，對於教義或倫理有所規定，因著耶穌的助佑，不能錯誤。因為耶穌曾經許與了宗徒們，常與他們在一齊，以到世界末日。主教們是宗徒們的繼任人，所以他們便常有耶穌的助佑。這種助佑的效力，在關係教會的最基本點，應當完全表現出來。教會的基本點，是教義和倫理的信仰，假使這種信仰有錯，教會便要失去了自己的目的，主教們在教宗指導下行使職權，乃是代表整個教會，整個教會在自己的基本點，若能有錯；耶穌為教會的頭，祂雖不可見，實際則確實常活在教會以內；那麼整個教會的錯誤，即是耶穌的錯誤。至於教宗私人，或主教們個人及教友的錯誤，那是每個人的錯誤，不能歸之於整個教會。可是教宗自「聖座」規定教義和倫理的適從，主教們在教宗指導下共同規定教義和倫理的適從，若有錯誤，則是整個教會的錯誤，也便是耶穌的錯誤了。所以這一點絕對不能實現；因為耶穌乃是天主！

二、教會的聖化職權

1. 聖化

「聖化」的意義，是使人成聖人。聖人這個名詞，在這裡取義廣泛，不是指著教會所敬禮的聖人，乃是說生於超性生活的人。聖化一人，在使這人脫除大罪，獲得聖寵，生活於超性生活。簡單地說，聖化是使人得聖寵。

耶穌降生，目的在救人。使人從天主仇人的地位，升到天主義子的身份。耶穌怎樣達到自己的目的呢？祂在十字架上，捨生致命，為世人補償罪惡。耶穌捨生的大功，為人取得了聖寵。這些聖寵，都是耶穌的所有物，任憑祂處理，祂因此制定了施捨聖寵的方式，這些方式，稱為聖事。耶穌自己升天了，救贖大業，由宗徒們和繼任人，繼續完成。耶穌把執行聖事權，也交給了宗徒們。宗徒們的繼任人，乃後代的教宗和主教，為教會的統治者，因此教會的統治者，有執行聖事之權。

聖寵是人得救的根本要素，因為人的得救，是在從天主的仇人，變為天主的義子。為

甚麼人是天主的仇人呢？因為人犯了罪。爲不作天主的仇人，則應該或是不犯罪，或是洗除犯了的罪。原祖已違命吃了禁果，人類都是在成胎時染了原罪；因此人人都該洗除罪惡。怎樣洗除罪惡呢？在於補贖罪惡，罪惡的補償，在於借用耶穌的功績。因爲人的功績，不能相稱罪惡的重大。功績是從立功者一方面去看，罪惡是從被得罪者一方面去看。被罪惡所得罪者，是至尊的天主，立功者是微賤的人。因此須有至尊的天主聖子降生人世，立功爲人贖罪。人藉用耶穌的功績，又把自己的功績，連合於耶穌的功績，以補償自己的罪惡。

人怎樣變爲天主的義子呢？在於天主的聖寵，聖寵使人升入超性界，參加天主的生活。參加天主的生活和赦除罪惡，兩者同時在人的靈魂上實現，因爲不爲天主的仇人，即爲天主的義子。這兩層關係，同時實現，緊相連貫。在事體的本身上說，不是天主的仇人，不一定就是天主的義子。然而天主定下了人生的宗向，是超性生活，唯一阻礙人達到生活的宗向的障礙物是罪惡。因此去了罪惡，人便馬上走在超性生活的路上。超性生活，爲天主的生活。有超性生活的人，即是天主的義子。成爲天主義子，當然是聖化了。爲有超性生活，要緊的條件是聖寵。有了聖寵，人纔被提升到超性界，生活在天主的生活內，成爲天主的義子。所以聖寵使人聖化。

2. 聖事

聖化既是聖寵的作用，（聖寵一方面使人救罪，一方面使人有超性生活），聖寵又是耶穌功績的取得物，耶穌所定施捨聖寵的方式，即是取得聖寵的方法。那麼聖事便是取得聖寵的方法了。

「聖事」一詞，在廣義上泛指宗教的一切敬神事件。狹義的聖事，在神學上的定義是「產生聖寵的可感覺象徵」。

「象徵」（*Signum*），不是一種符號，乃是一種動作。這種動作，不是內心的動作，而是人外面的動作，感官可以感覺得到。一種外面的動作，能夠在行這種動作，或受這種動作的人的心靈上，產生聖寵，便稱為「聖事」。

人的內外行動，常是人本性的行動，聖寵是超性的恩惠；本性的行動在自己的性質上說，絕對不能產生聖寵。人的一種行動，能夠產生聖寵，則完全在於耶穌。耶穌乃是聖寵的主人，祂若願意，祂當然能夠規定，人若舉行某種行動，因而就得祂的聖寵，這就是說耶穌建立聖事。聖事產生聖寵的原因，不在於本身，而在於耶穌的用意，因為耶穌是這樣規定了。

耶穌定下了聖事，聖事便是人得救的必要途徑。因著這種重大的關係，聖事不能任憑私人去舉行或解釋；不然容易失了原形，聖事便不成爲聖事。耶穌把執行聖事的職權，交結了宗徒們，由宗徒們傳給了後代的聖職員。聖職員代表教會，教會因此有行聖事之權。加之，教會的使命，在於救人。救人，第一在教人知道得救；第二使人得救；教會從耶穌手中領得了宣傳福音的職權，領得了執行聖事的職權。

公教會相信耶穌定下了七件聖事：聖洗，堅振，告解，聖體，聖品，終傅，婚配。

怎樣證明耶穌制定下了七件聖事呢？證明該是聖經和宗徒傳說的文據。因爲若是耶穌定下了一件聖事，或是祂自己親身指定了一種外面的行動成爲聖事，或是祂委派了宗徒指定一種行動爲聖事。兩種方式中無論那一種，都該在聖經上或宗徒傳說裡有所根據，證明耶穌真的這樣定了。於今在聖經和宗徒傳說裡，確定有這種根據，證明耶穌制定了七件聖事。誓反教人，因著路得對於聖寵的主張，因此或是根本否認有聖事，或是只承認聖洗和其他一兩種聖事。

耶穌爲甚麼制定了聖事呢？耶穌所要救的是現世的人，現世的人由靈魂和內耳結合而成，人的認識由感覺而到推論，人的行動也常使用肉體的器官。耶穌爲救人，也便用適當於人性的方法，因此制定一種外面的行動，產生聖寵，使人得救。

再者，得救一事，係人生最大的事，人應當有所把握，使心中得安。人對於內心的活

動，因不能嚴密地統制，常能發生疑慮，不知道一定確實怎樣；但對於外面的行動，可見可聽，便能確實知道行動一定作了沒有作。一個人若內心悔罪向天主求赦，若行善忍苦，本可取得天主的聖寵，但誰能確實有把握，保證自己真的悔了罪，真的行了善？因此誰也不能確定自己得有聖寵否。於今耶穌制定聖事，使人知道，行了祂所指定的動作，一定得有聖寵；那麼人心不是能夠平安了嗎？耶穌制定聖事，所以一方面為使人有一定可得聖寵的方法，一方面使人確實知道得有聖寵。

但是，聖事產生聖寵，從聖事一方面說，常是確切一定，從人一方面說，則要人不放著阻礙。人的阻礙，是不願悔罪。不願悔罪的人，天主無法赦他的罪，不能給他聖寵。一個人知道自己誠心悔了罪過，自己領行了聖事，他便可一定知道自己得了聖寵，因此一定能得救。這種確定性，當然不是數學上的確定性，因為人悔罪的誠心，不是可以用數學去計算的。

聖事本身和聖寵的關係，是工具和效果的關係。工具和效果的關係。工具對於效果，不是主要的動因。主要的動因，乃是工作者。工具只是工作者所使用的傢具。可是工具和效果的關係，並不是偶然的關係，兩者之中，有物理的連續。聖事對於聖寵，因著耶穌的制定，也有物理的連續；兩者間的關係，也不是偶然的關係。

註：

(一) 瑪寶福音傳 第二十八章第十八節。
(二) Denzinger. Enchiridion Symbolorum. N. 1839.

第十四章 七件聖事

一、聖洗

聖事是產生聖寵的可感覺的象徵。這種象徵，由動作和言語而構成。動作是聖事的「質」，言語是聖事的「理」。人的每項動作，可以有多種意義，例如向人頭上灌水，可以是洗頭，可以是醫病，要繫有幾句話，指定這種動作的意義。聖事因此有質有理。動作爲材質，言語爲理由。這兩件乃是聖事的原素，由耶穌所定，教宗也不能改變。

聖洗聖事，爲七件聖事的第一件，爲耶穌所定的洗禮。耶穌在升天以前，命宗徒們說：「爾其往勸萬民，因父及子及聖神之名，爲之受洗。」（這件聖事的「材質」，在以水洗人；這件聖事的「理」，在於「我洗你，因父及子及聖神之名。」水洗的方式，歷代沒有一定，或是全身下水，或是以水灌頭，或是以水灑人。於今所通行的方式，則是以水灌頭。聖洗的實效，在給人聖寵，赦免人的原罪和本罪。受洗者若是小孩，只有原罪；受洗者若已開明悟，則在原罪以外，可有本身犯的罪。聖洗把這些罪，都一概赦除。

在受聖洗以前，人負有原罪，乃是天主的仇敵。聖洗給人赦了罪，人便成爲天主的義子。聖洗是聖化人的聖事，完全藉用耶穌的功績，既赦罪，又赦罪罰，人在受洗後去世，可以馬上升天堂。

人既受了聖洗，乃生於超性的生活。這就是耶穌所說的「新生」，也就是聖葆樂宗徒所說由舊人改爲新人。「豈不知凡受洗而歸於耶穌基督者，其故我乃因受洗而與之同死乎？既因受洗而與之同死，亦即與之同葬矣。既與之同葬，乃亦與之同被天父之恩光，而自死中復活。於是吾人所現有者，乃爲煥然一新之生命。」(2)

聖洗使人從本性界生於超性界。本性界的人，是負有原罪的舊人；超性界的人，是因耶穌聖寵而生的新人。聖洗除給人以聖寵外，也給人一精神界的標記，這種標記，永遠留於受洗者的靈魂上，使別人常知道是已受過洗，同時也使受洗者有領受他種聖事的權利。

每個人因著聖洗，進入教會；普通說領洗入教。人領了洗，就享有信友的權利義務，歸屬教會的管轄。沒有領洗的人，即使已經預備領洗，已經學習教義，仍算教會以外的人，不屬教會的神權。

因此聖洗，是人得救必經之路。不領聖洗，不能得救。耶穌曾說：「我切實語爾，人非重生，不得見天主國。」(3)重生指著聖洗，見天主國指著得救；因此沒有聖洗，不能得

救。但因聖洗既是這樣重要，能夠領洗與否，也要看人事方面的環境。一個人願意領洗，但用盡了方法，沒有領洗的機會，他若抱著這種願望而去世，他便也算領了洗。這種領洗，稱為「願望的聖洗」。還有一種特別的機會，使沒有領洗的人，圓滿得有聖洗的實效。即是在教難時，一個沒有領洗的人，為教會甘願殉身。教會稱這等人領了「火燄的聖洗」。教會有救一切人的使命，因此有權給一切的人授洗，但是該按受洗者各人的身份。小孩沒有開明悟，不用小孩的同意，教會可給他授洗，然而教會常願取得小孩父母的同意。開了明悟的人，為受聖洗，該是本人自願。若是自願受洗的人是未成年人，雖是父母反對，教會也可給他授洗。

因著聖洗的重要，授洗的人，無論誰都可以。即使不是公教的信友，只要他正確的按著教會所定聖洗的規條，願意給人授以公教的聖洗，他所授的洗就有效力。可是這種洗禮只在非常危險的時期，纔可舉行。普通授洗者，乃是司鐸。

是不是一切沒有領洗的人，都不能升天堂呢？神學家彼此互有爭辯。但教會的主張，有以下的幾點：（1）自己沒有犯過罪的人，不能下地獄。（2）從來沒有機會，可以聽到耶穌的福音的人，不能因不信福音而受罰。（3）天主是全能的，可以用各種方法，使沒有聽到福音機會而不信的人，則不能得救。（5）領洗是得救的最妥當的途徑。

二、堅 振

聖洗生人於超性生活，引人進入聖教會。超性生活有如本性生活，應該發育滋長。聖洗是超性生活的開始，堅振則是表示超性生活的成人。聖洗使人作了教會的一份子，對於教會取得權利義務；堅振則是表示願意實踐這種權利義務，另外是願意捍衛教會。

堅振聖事在神學上的定義說：「耶穌所制定的聖事，用著按手傅油和適當的言辭，授人聖神，因此在言行上，公開地證明自己的信德。」

按手傅油，是堅振聖事的動作，堅振的言辭，在說明按手傅油乃是爲人付堅振。這種言辭的方式，歷代的禮書上，稍有不同，但根本的話意，各種方式一律同義。

耶穌在生時，曾屢次許給宗徒們，將遣聖神，以完成他們的超性生命。耶穌升天後第十天，聖神降臨了，但當時在場的，大約共有一百二十人。其餘以後所招的信徒，宗徒們則給他們按手，使他們領受聖神。宗徒大事記說：「耶路撒冷宗徒，聞沙瑪里民眾領受天主大道，遣伯鐸祿若望二人前往祈禱，俾感聖神。……宗徒乃以手按之，於是聖神降臨而普獲靈感。」⁽⁴⁾

堅振的實效，在於給人聖寵，使人領受聖神，又每給一種精神標記。堅振的聖寵，爲

完成聖洗的超性生活。但雖說是完成，超性生活尙該繼續長育，好似一個成年的青年，他的本性生活，常是天天向上長大。在堅振的實效裡，最重要的，是聖神七恩。人領堅振，就領受這些恩惠。堅振也給人精神標記，使人帶著充作耶穌勇兵的符號，這個符號，永遠不滅。

付堅振，是主教的職權。司鐸若有教宗的恩准，也可行堅振聖事。

三、告解

人領洗以後，因著原罪的流毒，免不了要違背天主的誠律，犯罪作惡。耶穌為救治這種弱症，建立了告解聖事。

告解的定義，是：「耶穌所制定的聖事，按照判訴的方式，給心中悔改，坦白告罪的人，赦除罪惡。」

告解聖事，是為赦除領洗以後所犯的罪。領洗以前的罪過，在領洗時，都受洗禮的滌除。領洗以後再犯罪，便該經過告解聖事。馬丁路得的基督教徒，都反對告解，以為不是聖事。他們有的說：犯罪是人性所必然，無所謂赦免。人為得赦，只在信耶穌，耶穌的功績，

好似一件大驚，給人把罪都蓋起來。有的則說：人犯罪後，若誠心悔過，天主就赦免他所犯的罪，用不著告解。但是公教會早在路得叛教以前，已經習行告解聖事。在公教開始的幾個世紀，並且習行公開的告罪。在第三第四世紀以後，告罪不公開了，由告罪者單獨向司鐸、主教訴苦。爲甚麼公教會舉行告解聖事？理由是聖經上有明文，耶穌在復活以後，制定了告解聖事，耶穌曾向宗徒們說：「領受聖神！爾赦人罪，其罪見赦，爾所不赦者，其罪留存。」^(五)

耶穌授給了宗徒赦罪之權；可是或赦或不赦，由宗徒們自己定奪。既然該定奪赦與不赦，宗徒們先該知道求赦的人的罪過，然後纔加以判決。這就是現行的告解聖事。

告解聖事由告罪者和赦罪者兩方執行。告罪者的訴罪爲聖事的「質」，赦罪者的赦文爲聖事的「理」。

赦文，爲告解的要素，該當完整無缺，不能任意更換。

訴罪，包括三項條件：悔改，坦白，補贖。

悔改，告罪者知道自己有罪，願意求天主的寬赦，心中便該悔過，定志不再犯。不悔過，不能求赦；不改過，悔心不誠。神學上，講論兩種悔改，一種是上等痛悔，一種是下等痛悔。上等痛悔，因愛敬天主而悔過。這種痛悔。自身本可以使天主得罪赦。然而愛天主

的人，必定遵行天主的誠命；行告解，乃耶穌的命令。因此發了上等痛悔的人，仍當告解所痛悔的痛。否則，因違命而失上等痛悔的赦罪。下等痛悔，因懼怕天主的嚴罰而悔過。這種痛悔，本身不完全，不能赦罪；應該加上告解聖事。

坦白：告解的人，應該向赦罪的人，坦白告明自己未赦的罪。罪過分大罪小罪，小罪可告可不告；大罪則應告明罪過的種類和次數。

補償：犯罪求赦，尙該作補贖。告解了的人，便該聽赦罪者的吩咐，遵行所命的補贖。現行的補贖常很輕，只能減除一部份的暫罰。此外，每人該當忍苦克己，以贖前罪。不然，死後則要經過煉獄。

告解聖事，因為赦罪者應自行定奪，所以按判訴的方式進行。告罪者自己訴苦自己，赦罪者爲法官。因此爲赦罪，司鐸除司鐸聖品的神權以外，還該有主教所給的赦罪權。

耶穌定了告解聖事，有兩件理由，都針對著人的心理。若使人自己痛悔，就可赦罪，第一赦罪容易，犯罪也容易。第二痛悔的心情不能常知道一定是否完全誠切，因此心中常可疑慮不安。有了告解聖事，人只要有悔過之心，坦白地告了罪，禁方知道一定得了罪赦。第二，告解雖是單獨訴告，赦罪者雖有嚴厲守秘密的義務，但仍是令人羞愧。這種羞愧，有時使人不喜行告解，但也可使人不輕易犯罪。但是批評告解聖事的人，卻以爲教會赦罪過於容易。信友犯罪往告，告後再犯。告解成了犯罪的縱使者。可是，我們可以反問：若

使沒有告解，人只自己悔過，便可赦罪，那麼犯罪不要更易於告解嗎？又假若悔過和告解都不存在，人犯了罪，不是再是沒有得救的希望嗎？人世有幾個人可以得救呢？假若像路得所說，只用耶穌的功績去遮蓋罪過，那麼行善和作惡，完全一樣，那就太不理性了！

公教的法律，規定信友每年至少在復活聖節前後，舉行告解一次。

四、聖體

各種宗教的祭祀，都有分食犧牲的習例，我們中國古代，在行了祭祀以後，犧牲或祭肉，也都分食；而且還有賜胙的禮。古人以爲祭肉，乃是神惠；孔子見祭肉則拜，又常「祭於公，不宿肉。祭肉不出三日。出三日，不食之矣。」（論語 泰伯）都爲表示敬重祭肉。朱子註釋《論語》，謂祭肉爲鬼神之餘，即是說鬼神之餘惠。因此食祭肉的人，和神相通。公教的祭祀，是彌撒典禮。彌撒中所獻的犧牲，乃是耶穌的肉和耶穌的血。分食犧牲，便是食耶穌的肉，飲耶穌的血；這就是聖體聖事。

聖體聖事，是「耶穌所制定的聖事，在餅酒的形色下，以耶穌的肉和血爲靈魂的神糧。」

公教人分食彌撒的犧牲，因耶穌曾有這種命令。耶穌曾說：「予切實告爾，爾苟不食人子之體而飲其血，則爾不具生命。凡食吾體而飲吾血者乃得永生，而予必復活之於末日。蓋吾體乃真食，吾血乃真飲，食吾體而飲吾血者，存乎我而我亦存乎其中也！」

耶穌的體和血，在彌撒的餅和酒以內。在最後晚餐時「方食，耶穌持餅剖而授徒，曰：爾等食之，此吾體也。更舉杯祝謝，復授之曰：爾盡飲是，此予之血。爲洗除眾人之罪而流者，亦即新約之盟血也。」（六）

行彌撒時，司鐸乃耶穌的工具；耶穌藉著司鐸的口，變化麵餅爲祂的肉，酒爲祂的血。餘酒爲聖體聖事的「質」，成聖體的言語爲聖體聖事的「理」。彌撒中成了聖體以後，餅酒在人的感官中，仍舊是餅酒，色和味一點也沒有變。但是我們的理智可以懂得，餅酒的本質都變了。餅的本質變成耶穌的肉，酒的本質變成耶穌的血，所留的，只有外面的形色。我們的理智不能懂透這事究竟怎樣，能成那已是天主的一種奧義。可是我們知道天主的全能，從無中造成宇宙；則變餅酒的本質爲耶穌的肉血，並不是不可能。

誓反教人大都以爲聖體的餅酒，完全是餅酒，只是耶穌肉和血的象徵。所謂食耶穌的肉，飲耶穌的血，也不過是譬喻的言語，不能以爲真是食肉飲血！

可是聖經上耶穌對於食祂的體飲祂的血，在福音若望傳第六章一字一字說的很清楚，絕對不能以爲是譬喻。再者，若是餅酒只是耶穌肉血的象徵，教會既缺了真真的祭祀，而

且人的超性生活又少了一項最緊要的發展工具。

人的本性生活需要營養素，為能發育長大。人的超性生活，也需要超性的養料，這種養料即是耶穌的體血。耶穌自己說過：人若不食祂的肉不飲祂的血，則不能有生命；即是說領洗所得的超性生命，將要萎謝。因為超性生命以聖寵為根基，聖寵乃是耶穌殺身流血所賺來的，人為多取聖寵，便該參與耶穌的祭

祀，莫善於分食參加耶穌的祭祀，祭祀的犧牲，同犧牲完全相結合，耶穌的犧牲是自己的血肉；分食犧牲，即是食祂的肉，飲祂的血。假使血肉而只是象徵的餅酒，一切的意義就整個空虛不存了。

聖體聖事，同彌撒祭祀，相合為一。彌撒祭祀，為聖體的成因。信友往領聖體，為聖體聖事的完成。

在古代時，信友領聖體，餅酒合領。後來漸漸只領聖餅；因為餅是耶穌的肉，肉內也含有耶穌的血。現在領聖體只領聖餅，已成教規。但在若干的地區，因著保守古禮，仍是餅酒合領。

按照教會的法律，信友至少每年在復活聖節前後，應領聖體一次。

五、聖品

爲行祭祀，主禮者是教會的司祭。司祭在各種宗教裡，是一班專司敬神儀典的人員，而且也是各種宗教的代表人。因此在司祭被選任時，常有一種儀典。

公教的祭祀乃是彌撒，彌撒的主祭是耶穌。但是耶穌隱身不可見，可見的是行彌撒的司鐸；司鐸所以是公教的司祭。爲選任司鐸，耶穌制定了聖品聖事。

所謂聖品，必不是單獨的一種聖職；因爲既說聖品，則就有品次，品次最少有上下兩職。公教的聖品，以行彌撒聖祭爲目的。行彌撒的司祭是司鐸，司鐸當然是聖職中最高的。但爲行彌撒，除主祭者外，尚有助祭，助祭的人也是聖職。助祭人的多少，耶穌和宗徒們沒有確實規定，教會的法律所規定的則有六級人員。這六級人員，分稱爲一品，二品，三品，四品，五品，六品。六品人員中，最後的兩品，即五品和六品，聖經和宗徒傳說裡有所根基，可以說是耶穌所定。因此五品，六品，和司鐸，都是聖事。但是教會的正式代表人員，乃是主教，主教爲宗徒們的繼任人，而且是選任司鐸以及各品聖職人員的負責者，聖經載宗徒們在選任聖葆樂和聖巴爾納伯爲宗徒時，給他們倆行了按手禮；因此主教一職，也該是一聖品聖事。然而在神學上，學者的意見頗不一致，大致則都說主教聖品是司鐸聖

品的圓成。因為聖品是爲行彌撒祭典的，在行彌撒上，司鐸和主教有同等的權力。因此主教聖品和司鐸聖品，同時一品。所以有人以爲主教聖品不是聖事。若是我們從歷史方面去觀察，耶穌首先把行彌撒的權，賦給宗徒們，宗徒們後來選任了主教行彌撒，司鐸們襄助主教行祭。當主教因故被阻時，乃派司鐸代他行祭。後來信友加多，鄉鎮也有了聖堂，於是司鐸常川駐足堂內，也常舉行彌撒。因此司鐸舉行彌撒聖祭，乃視爲本職。這並不是說司鐸在開始時，不能行彌撒，司鐸的聖品，有行彌撒之權；但是這種職權，乃是爲代補主教因故不能主祭時而主祭，這種觀念，在後代司鐸常行彌撒時，也仍保留著，好比司鐸管理教務的治權，是由主教而分有；同樣司鐸行祭之權，也是由主教而分有的，因此主教聖品，不僅較比司鐸聖品更圓滿，而且性質上也不完全相同。主教聖品是根源，司鐸聖品是支流，主教聖品是全部，司鐸聖品是部份。這樣便不能說主教聖品不是聖事。

聖品聖事，是耶穌所制定的聖事，爲授給被選人執行聖職之神權和聖寵，同時也留給一永存的精神標記，教會聖職，「一品」爲教堂門戶的司門員，「二品」爲公共祈禱的朗誦員，「三品」爲驅魔員，「四品」爲彌撒聖品的輔祭員，「五品」爲彌撒的助祭員，朗誦書信，「六品」爲彌撒的助祭員，朗誦聖經，「七品」爲司鐸，「八品」爲主教。

聖經記載，耶穌復活後第一次顯現宗徒時，向宗徒們噓氣說：「領受聖神，爾赦人罪，

其罪見赦，爾所不赦者，其罪留存。」⁽⁷⁾宗徒們第一次選任六品助祭員七人時，爲他們行按手禮：「宗徒乃按其頂而爲之祈禱。」⁽⁸⁾聖葆樂和聖巴爾納伯被選時，安提阿教區主管人也是爲他們：「乃復齋誠祈禱，爲之行覆手禮。遣之使去。」⁽⁹⁾

這些文據，證明聖品聖事創自耶穌。除耶穌的規定以外，教會又定了許多聖品法規。其中最重要的爲司鐸的絕色不娶。但因歷代的習慣，教會又允許近東希臘儀禮區的司鐸們娶妻成家。

教會願意司鐸（神父）絕色不娶，第一爲使他們沒有家室之累，一身從事管理教務。第二因爲司鐸日行聖事，另外是自行彌撒，與天主相接近，他們便該冰清玉潔，遠絕肉慾。

六、終 傳

終傳爲「教會的聖事，以傳油和祈禱，使重病者得靈魂的永生和肉身的痊可。」這項聖事的目的，在使重病者得聖寵，忍苦不失望，兼以得罪赦。重病的人，固然該當行告解，領聖體，但因神精衰弱，不能盡心好行這兩項聖事；靈魂上能留有罪過。終傳便能相靠重病而心中悔過的人，再得其餘各罪的寬赦。若不幸，因重病失去知覺，不能行告解，只要

以先心中有悔過之心，終傳便能使他得有一切罪赦。至於肉身的痊可，則爲附帶的目的，可有可無，一切隨順天主聖意的定奪。

聖雅各伯宗徒說：「爾中患病者，當邀會中長老，爲之祈禱，並因主名爲之傅油。至誠篤信之祈禱，必能起沉回生，而其所犯之罪，亦必蒙赦。」^廿雅各伯宗徒所說的，即是終傳聖事。

七、婚 配

婚配爲一聖事，有人或可驚疑。聖事乃耶穌所制定的可感覺的象徵，以賜與聖寵；婚配則是人世一俗事，既不是耶穌所定的象徵，又不是宗教的聖務，怎麼能是七件聖事之一呢？

但是婚配在各民族的文化裡，都會有一點神聖的意義。中國古代很看重婚禮，孔子曾因哀公以婚禮過重，答覆哀公說：「天主不合，萬物不生，大昏，萬世之嗣也。君何謂已重乎？」（禮記 哀公問）儒家的思想，以婚配象徵天地的結合而生萬物。（易經）上說：「歸妹，天地之大義也，天地不交，而萬物不興，歸妹，人之終始也。」（易經 歸妹）

以男女的結合，象徵天地陰陽的結合，婚姻的意義便很高深了。

耶穌制定婚姻為聖事，以信徒的婚姻，象徵耶穌和教會的結合。(四)教會是耶穌的妙身，耶穌為教會的頭腦；可是教會也稱為耶穌的配偶。信徒的婚配，就象徵這種結合，所以含有神聖的意義。

婚配，是造人的天主，所定為傳生人類的制度。婚姻的制度不是社會所設的，乃是天主所定的。耶穌降生後，將天主所定的婚配提升為聖事，使男女兩方在結婚時，取得聖寵，助他們履行婚姻的一切義務。

婚姻象徵耶穌和教會的結合；耶穌和教會是單獨相結合，永不解散，因此婚配也必由一男一女相配合，既配合後，永不能離。公教既不容許多夫或多妻多妾，也不容許休妻或離婚。這兩點乃天主耶穌所定，教宗也不能改變。可離的婚姻，只有聖葆樂宗徒因耶穌的威權所聲的一種，即不信教的夫婦，若一方奉教，他方不願奉教且不能與奉教之一方相安居，則奉教者可請求教宗許之離婚，與一信教者再行婚娶。(四)

婚姻的目的，在於生育子女。節育的主張，有違教義。但夫婦雙方同意節慾，則合於修心之道。

教會既以婚配為聖事，便以婚配屬於教會的治權，教律上因此訂有詳細的婚姻法規。凡對於婚約，婚姻同意，結婚限制，結婚儀式，婚姻義務，都有詳細的條文。信友不按教

律婚姻法而結婚者，婚姻既不是聖事，婚姻也且作無效。

註：

- (一) 瑪竇福音 第二十八章第十九節。
- (二) 致羅馬人書 第六章第三節。
- (三) 若望福音傳 第三章第三節。
- (四) 宗徒大事記 第八章第十四節—第十七節。
- (五) 若望福音 第二十章第二十三節。
- (六) 福音瑪竇傳 第二十六章第二十六節。
- (七) 福音若望傳 第六章第五四節。
- (八) 宗徒大事記 第六章第六節。
- (九) 宗徒大事記 第十三章第三節。
- (十) 聖雅各伯書 第五章第十四節。
- (十一) 聖葆樂致伊法所人書 第五章第二十二節—第三十二節。
- (十二) 致格林多人第一書 第七章第十五節。

第四編 倫理

第十五章 善惡的標準

一、善惡

上面三編，講完了公教的教義。凡是信友所該信的，都提要挈綱地說到了。於今在下面的兩編，我們要討論在日常的生活上，教會所規定的原則。在上一編討論教宗不能錯時，我們曾談到這種「不能錯」的特恩，只限於教義和倫理。因此教會除教義以外，還有倫理；兩者緊相連貫，教義爲基礎，倫理爲實行。沒有教義，倫理是懸空的樓台；沒有倫理，教義是一冊廢書。

公教的倫理，包括人生的各部門。神學上有倫理神學，詳細討論各種問題。我們於今所要說的，只是一個大綱罷了！

1. 倫 理

甚麼稱爲倫理呢？倫理在中國儒家的思想裡，可說是倫常之道，又可說爲五倫之道。儒家以倫理爲指導人生的原則，人生的活動，常在各種關係裡週轉，這些關係，共有五種，稱爲五倫。因是便稱指導人生的原則爲倫常之道或五倫之道。

公教所謂倫理，指著人的行動和行動規律的關係。人的思言行爲，無論對己對人，都有一定的規律，合於規律或不合於規律，即是倫理。這些規律稱爲倫理法。

通常所謂的善惡，即是倫理關係。一種行動合於規律，就稱爲善；一種行動不合於規律，就稱爲惡。

爲能有倫理，先該有行動的規律；沒有規律，則不能有比較的標準，也就不知道究竟 是善是惡。公教所講的行動規律，有「性律」，有「人定法律」，有「良心」。有了規律，還該有人的行動，而且人的行動，還該是可以受行動規律的指導。若是人

在夢中有所言行，夢中的行動，不由人作主，這種行動，便不能受行動規律的指導，也引不能有倫理關係。因此人的行動，為有倫理，該具有相當的條件。

2. 人的行動

人的行動可以分成兩大類。第一類的行動，自然而行，不受人意志的支配。例如消化，血液循環，寒熱的感覺。這些行動有些屬於生理活動，有些屬於心理活動。第二類的行動，受人意志的支配，為人的自由活動。

不受意志支配的生理和心理活動，按著人的生理和心理規律進行。這些活動在物質一方面說，是屬於人的；但是既不受意志的支配，人自己不作主，人也就不負責；那就可以說不屬於人的。第二類的活動，是人的自由活動，纔真正是人的活動；因為人自己作主，自己負責。

倫理關係，建立在人的自由活動上！

那麼凡是對於自由有缺點的，對於倫理關係也就發生缺點，善惡的分量便因此減少。人的自由含有兩種要素：理智看清善惡。意志選擇善惡。理智若看不清一事的善惡，意志

的選擇受影響，人便不完全自由。理智看清楚了善惡，但若有外力阻止意志的選擇，人更是不自由了。自由程度的高低，決定人的責任的大小。

在理智方面，影響人的自由的，有錯誤和無知識。錯誤是把事情看錯了，所有的知識，和事實不符；善事看成惡事，惡事看成善事。無知識是不認識；一事為法律所禁止，作事的人不知道。

在意志方面影響人的自由的，有恐懼和暴力。暴力是外來的脅迫，逼人做所不願意做的事，剝奪人一切的自由。恐懼是怕人的迫害，因此不能不這樣選擇。這種恐懼心也減少人的自由。

人對於一事，有幾分自由，便負幾分倫理的責任。但是若因自己的過失，以至認識不清，錯做了事；或是誤起恐懼，害怕實際不存在的迫害；責任仍舊歸於自己。

3. 善 惡

善惡是兩種倫理關係。一事符合行為的規律時稱為善，不符合時稱為惡。

善惡的成就，有三方面的要素。第一，行為的客觀方面，或稱行為的客觀對象，第二，

行為的主觀方面，第三，作者的目的。

凡是一樁行為，不論大小，即是一思一言，在客觀的本身，必屬於一種行為的規律。這種行為的規律，稱為行為的對象。例如「拿東西用」這一種舉動，牠的善惡，由牠的對象，即是說由牠本身所有的行為規律而定。「拿東西用」的客觀規律，是物產所有權。主人拿東西用，為合於理，別人拿東西用，則為盜竊。物產所有權在使用時，還有其他的客觀規律，例如不許妄用，主人拿自己東西去誘人為惡，他就是作惡。這些善惡的分類，都由行為本身的對象而定。行為本身的對象，是這行為所屬的行為規律——倫理法。善的種類，由所符合的倫理法而定，惡的種類由所屬犯的倫理法而定。

但是在客觀方面，行為的環境，也可加增行為的善惡。同是偷竊，若偷竊教堂的聖物，偷竊便加上瀆神。同是毆打，若打了親長，則是犯上。因此在行為的客觀方面，有兩種決定善惡的要素：行為的倫理法和客觀的環境。

在主觀方面，決定善惡的要素：乃是主觀的環境，即是上面所說人的自由，看一樁行為出於有心或無心（認識完全不完全），出於自主或不自主（自由不自由）。一樁行為出於有心而且出於自主，善則為善，惡則為惡；不然若是出於無心，或出於不自主，則善亦不善，惡亦不惡了。

在作者方面，作者的目的，很可影響行為的善惡。人作一樁行為時，必定有自己目的；

而人的目的，必定該與人生的最後目的不相違背。因此人的目的，對於行爲的善惡能有三種影響。第一，一種行爲，在本身方面可善可惡，或無善無惡，例如飲食，睡眠，這種行為的善惡，由作者的目的而定。第二，一樁本身是善的行爲，作者爲善而行善，便是善行。

第三，本是善行，作者用爲作惡，善行即因著惡目的而成惡，惡則不因著善目的而成善。一樁善的行爲，要三方面的要素都成全了，纔是真正的善行；要素中缺了一項，善行便不成爲善行了。一樁善行，所有的結果，共有三點：一是增加聖寵，二是升天堂的功績，三是抵消罪過的暫罰。這第三點，因著「諸聖相通功」，可以讓給他人。

一樁惡行，可重可輕；因此罪惡有輕重。罪惡的輕重，按照行爲所觸犯的倫理法而定。

罪過在神學上的定義：「是故意觸犯天主的誠律」。天主的誠律即是人的行爲規律。

天主誠律有輕有重，觸犯的罪過也有輕重。但是輕重的界限，先有一劃分鴻溝的界線，即是大罪和小罪。大罪是違棄天主而傾向造物的罪行。小罪是雖不背棄天主，然過於傾向造物的罪行。

大罪的構成，有三項條件，第一事件重大，第二知道清楚，第三完全自由。三者缺少，大罪改成小罪。小罪有時也可變爲大罪，即假使作者以爲大罪而仍故意犯之，或因行爲竹環境重大，致使小事成大事，例如罵人事小，罵父母事大。

大罪既是違棄天主，結果便使人成爲天主的仇敵，喪失聖寵，斬絕超性生命；而且使人喪落已往的功績。小罪不使人喪失聖寵，但使人不常順從聖神的指引，不合聖寵合作，超性生活因而漸漸萎謝。

4. 倫理的範圍

人的行爲，凡是由自己自主而發動的，都該歸向於人生的目的。人生的目的在於享天堂的永福，與天主相結合；因此沒有一樁行爲，可以使人遠隔天主。這條原則即是倫理上「行善避惡」的原則，爲倫理法的基礎，包括人的一切行動。因此，凡是由人自主而發的行爲，沒有一樁不有倫理關係；不是善即是惡。

有些行爲，從行爲的客觀上去看，本不發生倫理關係。例如研究數學，數學所求的是數字的正確，對於善惡不發生關係。又如畫家所求的，且畫品的美觀，美字和善惡，也不發生關係。其餘如木匠、泥水匠，各項職業，都是不在倫理範圍以內。但這是從職業，科學和美術的抽象客觀方面去講；若從具體方面去講，每項職業，每種美術品，每門科學都是由人去做，而且同時對於旁人也發生影響。從作者和旁人兩方面去看，則科學研究，

美元作品和執行職業，便完全落在倫理的範圍以內了；因為作者無論是研究那種科學，執行那門職業，創造那種美術，都不能使自己遠離天主，也不能使旁人遠離天主。天主學者觀察星辰，他的目的能夠只是為研究天主，這種行動本無所善惡，但研究天主對於旁人能夠有益，因為可以使社會文明進步。天主學者，為天文而研究天文，也是作一樁善的行為。

假使他研究天文的目的，在顯揚造物主的偉大，他的行為就有雙層的善；假使他研究天文，執要去證明天主不存在，他的行為便是惡了。一個藝術作品的裸體像，在本身上說，只有美和醜；若是作者的目的，為藝術而藝術，也可以說沒有善與惡；但是裸體像對於旁人，必定有好或壞的影響；於是裸體像，便不能不受倫理的制裁；況且作者明知裸體像對於觀眾能有不良的刺激，仍舊刻畫了，他的行為也就是惡了。所以在抽象上說，可以說為藝術而藝術，為科學而科學；但在具體上，沒有一樁自由行為，能夠逸出倫理以外。

同樣，社會的行為，也不能逸出倫理的範圍。社會的行為，若歸私人負責，私人不能超出倫理，這是很顯明的；若由社會團體負責，或由政府負責；社會和政府，有助人達到人生目的的責任，決不能妨礙社員和國民達到人生的目的；因此社會和政府對於各自負責的行為，也負善惡之責。而且不能說，社會和政府不是一個有靈魂的人，不能受天主對於善惡的賞罰。歷史上證明，國家政府負責的善惡，常由政府負責人或全體人民，受現世禍

福的賞罰。

再有一層該說明的，倫理的關係不受時間和地域的限制。善者常善，惡者常惡，即是中國古人所說放諸四海而皆準。因為倫理的規律，由天主按人性而制定，這種規律永不會變。

在事實上，善惡的分別，常可以有時間地域的影響，這是甚麼緣故呢？第一，在教會以內來說：有些規律是教會在天主所定的規律以外加設立，這一類的規律是可以改變的。善惡的標準，當然也受影響。第二，在普通各民族來說：國家在性律以外的法律或習慣，是可以隨時改變的；第三，在性律方面因人的理智，帶著原罪的流毒，對於性律也不常認識清楚，因此善惡的標準，不常確定。古代以爲善的，後代以爲惡。一處以爲惡的，供應處以爲善。

然而，人的理智，無論原罪流毒若何種，對於性律的最大最要的幾項規律，必定知道，即如孟子所說：人生來就知道愛父母，敬兄長。這些最大最的規律，不受時地限制，各地都是一樣。因此，在事實上，我們也該說倫理永不變換。

二、倫理標準

1. 性律

倫理，是人的行為對於規律的關係，符合規律者為善，不符合者為惡。在上面我們講了人的行為，於今我們要講行為的規律了。人的行為規律，大別為兩類：一為先天的性律，一為後天的人定法律。

天主在造宇宙萬物時，天主的理智中先已經有了宇宙萬物的物性和行動。天主按照自己所理想的物性創造了萬物，又按照自己所理想的萬物行動次序，給宇宙萬物定了行動的規律。中國五經裡常說天道和天地之道，所指的即是宇宙萬物的行動規律，後儒稱之為天理。《易經》上說：「天地之道，恒久而已也。利有攸往，終則有始也。日月得天而能久照，四時變化而能久成。」（恆象）

天地之道乃天主所定。天主在定天地之道時，自己的理智裡先已想到了。天主的理智是永遠的，天主理智所想的天地之道也就是永遠的；因此天主所理想的宇宙萬物的規律，

稱爲「永遠的規律」或「常久規律」。

「永遠規律」見用於宇宙時，分爲兩大部份：第一部份爲宇宙無靈物的規律，稱爲自然法，即自然界的運動規律。第二部份爲有靈的人類的行爲規律，稱爲性律。在中國古代儒家的思想裡，沒有這種分類，儒家的思想把人包在宇宙以內，宇宙以內難分天地人，但是人是宇宙的一部份，而且不較天地爲高，所以人道併合在天地之道以內。公教把人提在宇宙萬物以上，宇宙萬物分上下兩層，下層是自然界的無靈物，上層是人。自然界的法律，不足概括人的性律。

「性律」是「永遠規律」見用於人的一部份，也即是天主給人定的規律。凡是一種物體，常按本性而動；人也不能例外。物性的活動律來自造物主，人性的活動律也是來自造物主。所以說「性律」是先天的，是與生俱來的。

與生俱來的性律，爲一切的人都是一樣的，因爲人性同是一種，人性的規律也同是一種。

可是怎樣可以知道那種規律是性律呢？性律既是人性的活動規律，性律便該是人性的自然傾向，像孟子所說的良能，不必學習。人的良能最根本的是行善避惡，再次一點的是保全性命，又再次一點的是傳生後代，從這裡便有愛父母愛子女等規律。這些根本的規律，不能太多，也不能複雜；因此人都能知道。至於這些根本規律的實行，自分受時代和地域

的影響。愛敬父母是性律，怎樣愛敬則不是性律；中國的厚葬和非洲原始民族的曝屍，都視為孝敬父母。

2. 法 律

中國儒家分禮和法，禮是道德制裁律，法是刑罰制裁律。於今我們所說的法律，指的一切人定的規律。

人定的規律，由有立法權者而創立。立法權是國家的權力，立法的人是代表國家威權的人。中國古代以制禮者為聖人，以制法者為君主。近代的國家以頒佈法律的權，歸之國家元首；創制法律之權，則歸之立法機關。

除國家有立法權之外，公教會也有立法權。教會的法律有一部份為基督所定，有一部份為教會所定。在教會法學上，前一部份稱為「神律」，後一部份稱為「教律」。

人定的法律以性律為依歸。中國儒家常說：聖人法天而製禮。所謂法天，即是根據天地之道，或謂根據天理。吾立法，則又根據禮；所以法的根據，也在於天理。這種理論，同於教會的法學。教會主張人定的法律，不能反對性律，因為人的行為，該按性而動。

除不反對性律的條件外，人定的法律還該有別的條件：第一該是合理的，第二該是合宜的，第三該是可能的。合理是合於情理，合宜是合於環境，可是是合於守法者的能力。三者缺一，便不成良法。

人生活在社會以內，以社會的法律為行動的規律。既有社會，則該有次序。無次序，不能有團結。為定次序，該有規定次序的權威，又該有規定次序的規律。因此在法學上，國家的威權，來自創制人性的天主，並非來自人民。中國儒家也主張天子受命於天，代天行道。國家的威權來自天，行使威權的方式，則由民意；這一點也同於儒家所說：天子的廢立，在於民意。公教會對於君主共和等政體，無所偏向，只求適合當地人情環境。

法律既規定了，應行公佈。公佈了以後，不問人民接受與否，法律俱發生效力。法律的效力，在範圍人的行為。法律即是人的行為規律，也成為善惡的標準。

國家的法律，不包括人的行為的全部規律，因為社會裡除國家的法律以外，有教會的法律。在沒有教會的法律的社會裡，有歷代的倫理習慣。習慣在已成為普遍的社會規律時，也具有法律的效力。

公教會對於一國的法律，常與以尊重，訓令信友遵守勿違。但若法律中有違背性律和教義者，教會則不能與以贊成，信友也沒有遵守的義務。對於一國的風俗習慣或宗教禮規，公教會加以嚴格的檢討，合於教會的信仰和倫理者，與以接受，以保持各民族的文化；不

合於教義倫理者，則或除或改，不能有所通融。

公教會的法律和倫理規範，信友都應力加遵守，在合理的情形下，公教會的律令和國家的法律，不會發生衝突，信友沒有被迫而加選擇的危險。但在兩者法律相衝突時，信友有違從教律的義務；因為教律常不違背性律，國家法律反對教律，必是反對性律。

國家法律的效力，及於人的外面行動，間接也及於人的良心。人按良心該守國法，但是人的內部行動，不受國法的干涉。秦始皇的禁止腹誹，乃千古的暴君。公教會的法律，乃關於人的精神生活，因此教律的效力，直接達到人的內部行動。所以教會能夠規定教民的信仰，教會的規範，可以禁止淫念惡意。遵守國法，按國法做了即算圓滿；遵守教律，自願誠心遵守，有行而無誠心，仍算違法。

3. 良 心

西洋歷代思想家，討論善惡的標準時，所有的主張很多，概括起來，或主張一外在標準，或主張一內在的標準。主張外在的標準者，以社會的法律為善惡最高的標準，如盧梭與何布斯（Hobbes）。主張內在的標準者，以人心求利的傾向為善惡標準；然而人心所求

的利益，或爲私益，或爲公益。主張以個人私益爲善惡標準者，有享樂主義（Epicureism），主張以個人的感官快樂爲標準，有烏爾夫（Chr. Wolff, 1679-1764）和詹姆士等，主張以個人精神和物質的進步爲標準。主張以社會公益爲善惡標準者，有孔德（Aug Comte），主張以社會之進步爲標準，有馬克斯共產主義，主張以工人階級之利益爲標準，有希特助國家主義，主張以國家民族之強盛爲標準。主張一內難的善惡標準者，爲唯心論，如康德主張人的意志，爲倫理的仲裁。

中國道家，以善惡的最高標準在於「道」，老子說：「人法地，地法天，天法道，天法自然。」（道德經 第二十五章）自然乃道的自然。儒家則主張天道爲善惡最高標準，良知爲善惡的最近標準。

公教神學和哲學，都主張天主理智中的永遠規律爲善惡的最高標準。永遠規律實現爲自然法和性律，性律再演化爲教律和社會法律，教律和法律乃成爲人的行爲規律。然而這些規律在人以外，有些人能夠知道，有些人能夠不知道。可是人的行爲規律，該爲人人所知，而且爲人時時所知；因爲人隨時隨地都有思言行動，因此隨時隨地都該有規律，以知道善惡的選擇。這種標準應是每個都有的，應是每個人都看得清楚的。這種標準即是人的良心。

良心是甚麼呢？良心是「人的理智，對於一思一動的善惡，當地的判斷。」

人每當有一思慮計劃時，每當要開口發言，或動手動腳有所舉動時，馬上心中就覺到自己的思慮計劃，言語行動是否合理。為甚麼有這種感觸呢？因為人的理智無聲地把這種合理不合理判斷，昭示於人。這種判斷，即是良心。

良心是理智的活動，這種活動，不是思考，乃是實踐。良心之來，自然而生，不用思慮，不用學習。凡人有思有言有行時，良心立時發現。

為甚麼良心發現呢？人的人性上，有人的性律。性律為人性的自然傾向，這種傾向在人的行為時，自然發現。這種發現，即是良心。

王陽明主張人有良知，良知為天理的發現。「天理在人心，古恆古恆今，無有終始，天理即是良知。」（陽明全書卷三）天理即是性律。

「良知是完完全全，是的還他是，非的還他非，是非只依著他，更無有不是處。這良知還是爾的明師。」（陽明全書卷三）這種主張跟公教的思想也相合。良心是人的明師，人的一思一言一行，都該隨從自己的良心。

良心的發現，為性律的表現；但是性律以外，人還有別項的規律，即是教律和社會的法律。人為使良心正確，也應該知道這些規律。

王陽明常說，人的良知能為私慾所蒙蔽，人應私私慾以致良知。公教的主張在於求良

心的正確。良心的正確，第一在確，第二在正。良心既是善惡的判斷，判斷該是確定的，因此若人良心狐疑不定，人便不知所適從。因此，人常該求良心的確定。良心的確定，乃人事的確定，不能像數學上一是一，二是二；人事的確定，在於人心能定就夠了。怎麼能使良心心釋疑呢？或是請問於人，或是推倫理原則去推論。

良知的不正，不在於私慾，私慾影響意志，使意志順從良心或不順從良心；良知的不正，是因理智的錯誤。理智的錯誤，在於錯誤和無知識。良心的錯誤和無識，非對於性律，乃對於教律和社會法律。一個人為能行善，應該盡力矯正良心的錯誤和無知識；但若無法矯正，或不理會自己的錯誤，則雖良心不正，人乃該隨從。

第十六章 德

一、達德

1. 德

人既然有了善惡的標準，人便該當按著標準擇善去惡，人乃養成擇善去惡的習慣。每個人的行為，內有自己天生的嗜好，外有周圍的環境，所以常多重複同樣的行為。在同樣的行為上，人容易養成一種習慣。若是一個人在同樣的行為上，常趨於善，養成了善的習慣，這種善的習慣，即是德；若常趨於惡，養成惡的習慣，惡習稱爲毛病。

德是善習。善習乃行一種善的習慣。習慣的養成，由重複同樣的行為而養成。一個人常行一樁善舉，行得久了，漸漸養成行這善舉的習慣；或是常逃避一樁惡事，常常逃避，也漸養成逃避這樁惡事的習慣。一樁行善避惡的習慣既養成了，爲行這樁善事或逃避這樁

惡事，人便覺得容易；因為習慣的效果，即在使人的行為官能，趨於一面，技能既趨於一面，行為乃覺容易。

朱子註釋《論語·述而章》：「志於道，據於德」說：「據者，執守之意。德者，得也。得其道於心而不失之謂也。得之於心而守之不失，則終始惟一，而有日新之功矣。」守道不失，終始惟一，即是常行善避惡，因為終始惟一，乃有日新之功。日新之功即是易於行善避惡，日有長進於善。因此儒家的德也有善習的意義。

德的種類很多，分類法如同習慣的分類法，第一看善習所依附的官能，第二看善習所向的對象，所依附的官能不同，乃有理智的德，和情感的德。所向的對象不同，乃有四達德，和達德所屬的各種善德。

在神學上，德分為超性善德，和本性善德，看善德的官能是否帶有超性的聖寵。德又分為「天賜善德」和「人的善德」。天賜者為受洗時，天主所賜，人為者乃人自己所修，即四達德和所屬各德。

德雖分為多種，但是各種善德互相關聯。不能專修一德，而排除他德。可是在不排他項善德的條件下，一個人可專重一德。

德的善，在適得其中，若趨於一端，便成失德。慈善的人，若過於慈，便成懦弱；剛

強的人，若過於剛，則成爲暴。惟有正義，不在得其中，而在滿全整個的權利和義務。欠五十元的人，要償完五十元纔算義，不能說只償其半。可是在行使權利的人，也應該適得其中，不然將流於苛刻。教會主張以仁愛去調劑正義。

德的喪失，在於停止德的善行，或竟有了相反的惡習。德既是善習，習慣若久停不行，便漸漸喪失。若有了相反的惡習，善習就完全消滅。

2. 智

公教神學哲學討論善德時，常談四達德。達德在公教神學哲學上的意義，指著一種範圍較廣的善德，達德可以從三方面去看：第一，達德可看爲一切善德應有的條件；第二，達德可看爲德的八類，包括許多附屬的善德；第三，達德可看爲一種完全的善德，意義較他德爲重要。

四達德：有智，義，勇，節制。

智，爲理智的善德，以指導人的欲望，使合於理。在求學上，人的理智能取得研究學術的習慣；在看事上，人的理智也能養成判斷的靈敏。這些習慣，所有對象，只有智識，

不能是德；不然狡猾的奸人，看事靈敏，該算是有大德了！智德乃在於斷事正確，尤其在於知道選擇適當的方法。使人行為，合於規律。

智德包括三種原素：第一在於善於觀察，第二在於判斷正確，第三在於執行。善於觀察，為智德的首要要素。觀察是理智的行動，理智力強和敏捷的人，觀察力也強也快。但是他不一定就善於觀察；因為他能夠失於輕浮。因此他應當養成善於觀察的習慣。理智力不強不快等人，只要不是愚昧，也可以用善於觀察的習慣，補救自己的觀察力。善於觀察的習慣，在於常加謹慎，常加周密。但智德之為德，不在於善於觀察，而在於判斷的正確。

這種判斷，不是對於行為的善惡；行為善惡的判斷屬於良心；智德的判斷，在於判斷一言一行，在作者的當前環境下，應該怎樣更合於理。智德不單是指導人一句話該說不說，或一樁事該做不做，而是指導人在說一句話時，該怎樣地去說，在做一樁事時，該怎樣地去做。可是這種判斷，應該正確，即是使人言行，歸向人生的目的，合於行為的規律。在判斷了以後，還該發令執行，發令本是意志的動作，但意志受理智的影響，理智既判斷了，便引導意志發令去執行，然後智德纔成為德，否則知而不行，不算為智。

在智德以下，所包括的善德：第一有善問。孔子常教弟子，不恥下問。他自己也說：「三人行，必有我師焉。」（論語述而），不請教於人，常自以為是，必定不能明智。

可是問也要問得其道，若是道聽塗說，則越問越糊塗。所以說善問。善問乃智。中庸說：「審問之，明辨之」。

「明辨」也是智德所包括的一種善德。在事情猶豫不定時，辨別該從之道，這時明辨。在事情的環境很複雜時，辨別何者為重，何者為輕，這也是明辨。

智德在得其中。過與不及，都為失德。智的不及為浮燥，不慎，輕忽，無恆。智的過於，則成為狡猾多慮。

3. 義

中國儒家特別看重仁義。孟子說：「仁，人心也，義，人路也。」（告子上），義在儒家的思想裡，是「得其宜」。董仲舒說：「義者，謂宜在我者。」（春秋繁露 仁義法），每個人在社會裡，有所處的地位，他自己做相宜這個地位的事，就稱為義。換句話說，人滿全自己的義務，即是義。公教的思想和西洋哲學都以為「與人所應得的」稱為義。每個人在社會裡有各種的權利，旁人按照這種權利所該有的，完全給他，這就是義。實際上公教的義和儒家的義，可以說是一物的兩面。法學上公認權利和義務互相對稱，有一種

權利，就有對稱的義務。有一種義務，就有對稱的權利。儒家的義，從義務一方面去說，公教的義，從義務一方面去說。但兩者有一種不同點。公教的義，以法律為根基；儒家的義，以禮為根基。儒家所說的「得其宜」，宜字以禮為標準。禮不是法，雖是儒家主張按禮的規律，也可斷獄，然終不是常軌。禮的義務，只有道德的制裁。公教所說的義，乃是按法律而能有的權利，人若侵犯這種權利，便可按法去逼他。公教的義，有法律的制裁為後盾。

義的善，不在於中，而在於全。因為義是以客觀的權利為標準。權利所該有的，一分一毫不容缺少。

義的分類，可以為公義 (*Justitia generalis*) 和正義 (*Justitia commutativa*)，「公義」為國家對於國民該有的義德，「正義」為私人和私人間該有的義德。每個國民有國民的權利，國家政府，便該滿全相稱這些權利的義務。私人和私人間，私人和私人的社團間，各有各的權利，因著權利而生義務，每人便該盡各自的義務。

義所包括的善德，分為兩類：第一類是有權利者，所有的權利很高，盡義務者無法滿全全部的義務，如敬（愛）天（主），教（敬）父（母），愛國。人對於天主，對於父母，對於國家，無法報全所受的恩德。義所包括的第二類善德，是權利和義務的觀念，不甚嚴

格，只是類似罷了，因為權利和義務沒有法律的制裁，只有倫理的道德制裁。這一類善德有感恩，報怨，誠實。受恩者，義該感恩；受怨者，義可報怨；說話者，義說實話。然而這一切都是道德的義務。

4. 勇

勇德，爲殺身成仁，捨生取義的勇敢。凡是特種善德，都要求一些犧牲；人爲修德，都要有點勇氣。這種勇氣既是特種善德該有的條件，不算一種獨立的善德，即不是勇德。勇德在人能勝過畏死之心，以仁義爲重。怕死是人的天性，因此應該有一特別的善德，爲勝過，這種傾向。有了勇德，人纔能作大事成大業。

在於勇德以內的，有幾種善德。這些善德，雖不爲勝過死亡的畏懼心，但也在表現人的膽識，這些善德，即是大志，慷慨，堅忍，有恆。大志爲行大事，慷慨爲不吝惜費用，堅忍爲不畏難而退，有恆爲不驟進。

5. 節 制

節制爲節制情慾；可是特種善德，都是節制一種情慾；因此節制善德，所節制者有一定對象。這種對象，乃關於人的生存和傳種所有的肉慾。人爲生存，該有飲食，飲食使人感到肉體的快樂。人爲傳種，該有性慾。性慾使人感到肉體的快樂。節制的善德，便是對於人的飲食和男女之慾，與以節制。

所謂節制飲食男女之慾，在於使飲食男女之慾，不越乎規律之外。飲食的目的爲使人生存，飲食便不能損害人的生存，因此飲食過度，即是失德。使飲食不過度，乃是節制。男女之慾，在於傳種；有違傳種或有逸次於傳種之目的以外的性慾，都爲失德。節制善德便與以節制。

和節制相關連的善德，有端重，樸素，謙讓，貞潔。端重爲節制人外面的舉止，樸素爲節制人的享受，謙讓爲節制人好勝之心，貞潔爲使人禁絕淫逸。

二、天 德

1. 信 德

「天德」(Virtutes theologicae)乃以天主爲直接之善德，且爲受洗時天主所賜之德，即信德、望德、愛德。

信德，爲天德之一，使人誠心信仰天主所啓示，和經教會所定爲信條的真理。教會所定的信條，都是天主所啓示的真理；凡不是天主所啓示者，不能定爲信條。

信德爲天主所賜，完全屬於超性。一個人之能信教，乃是天主的恩惠，信教乃信天主的啓示，啓示爲超性，信德因此該是屬於超性。

沒有信德，不能信教，不信教即不能受聖洗。因此信德乃入教的門戶。缺少信德，誰也不能得救。對於聖洗，一個人可以有希望洗或血洗；希望洗和血洗，卻都假定人有信德。連希望洗也沒有的人；不一定就都下地獄；因爲天主能有各種的方法，使人信祂，然而不信而升天堂，絕對不可能。

信德雖屬於於理智，然也屬於意志。信德所信者爲真理，真理乃理智的對象；可是所信的真理，不是人的理智所可懂的，因此意志要有天主聖寵的驅使，纔能堅信不疑。

理智雖不能懂所信的真理，但能看清所以該信的理由；信德並不是盲從，信德的理由，在於天主的權威，因爲天主的啓示不能錯。然而又不能說因爲人看清了該信的理由，就有信德；在事實上，有許多人知道公教信仰的合理，卻並不願進教；因爲信德是超性的，不是人力所能得的，乃是天主所賜的。人可以預備自己的心，以承受天恩。

既信教的人，對於教義，該誠心信從，不能懷疑；懷疑就相反信德。而且該信教義的全部，不能有所分割，棄一條教義而不信，即摧毀整個的信德。公教信友的信德，不僅在於内心，還應該表現於外。在暴力強橫，反對教會時，逼人背棄信仰，信友此時，則該寧死不屈，內心與外表，都要忠於愛德。殺身成仁者，便爲殉道之聖人。

2. 望 德

望德爲天德之一，使人依賴天主的仁慈，希望能得常生。
望是希望。希望的對象，在於未來的美善。對於眼前的美善，只有興享，不會有希望。

所希望的美善，是沒有得到而願意得到的美善。對於未來的美善具有希望，必定有得到的可能，所謂可能，即是有得到的方法；若是絕對沒有方法，就不能有希望，或者就是絕望。常生爲天堂的永福，爲人生的宗向，不是眼前的事，乃是將來的事。人對於常生只能希望，常生爲超性的幸福，常生的希望也就是超性的；因此稱爲望德。望德以信德爲根基，人要信有天主，要信有常生，纔能希望常生。

人怎麼能希望得常生呢？依賴天主的仁慈。人不是仗恃自己的能力和自己的功德，也不是靠託別人的提攜；人希望能得常生，完全依賴天主的仁慈；因爲天主是仁慈，必會賜與我們，爲得常生的方法。

人若失望，對於天主是大不敬；而且是自絕於得救之路。然而過於奢望，也是大不敬。奢望是亂用希望，因爲想著天主仁慈，乃不循得救之路，爲惡爲非，奢望天主赦罪。這是因天主的仁慈，縱容自己作惡，豈不是侮慢天主嗎？人該一方面希望，一方面努力；努力走得救之路，天主纔與以助佑。

3. 愛德

愛德爲天德之一，使人爲天主而愛天主，爲天主而愛己愛人。

天主，從人的本性方面去說，也該爲人所愛所敬。從人的本性去說，人也該愛自己，也該愛旁人。儒家常講敬天愛人。然而這種愛，是本性之愛；而不是超性之愛。超性之愛，是以信德爲根基，按照天主所啓示的真理，因而愛天主愛人，這種愛纔是超性之愛。超性之愛，又可以分兩種。第一種，我們因著我們自己的超性利益，我們愛天主愛人；例如因爲天主賞賜我們許多神恩，我們乃愛天主；因爲旁人相幫我們修德，我們便愛旁人。這種愛，不是上等的愛。第二種超性之愛纔是上等的愛，即是我們因爲天主的美善，我們所以愛天主，又因爲人是天主的義子，因此爲著天主，我們愛自己愛旁人，這種愛稱爲愛德。

耶穌的教義，集中在愛德上；愛德爲耶穌的一貫之道。耶穌降生，是爲愛天主和愛人。耶穌捨身致命，是即爲除人罪；因爲罪惡侮辱了聖父，又喪亡了人類。耶穌自己說：「盡爾之心，盡爾之情，盡爾之知，以愛爾上主天主。斯誠乃首而大者，其次即愛人如己是已。此二誠者，實爲所有律法及先知書之綱領也。」(1)

其餘一切的誠律和善德，都以受德爲精神；因爲守誠律和行善，在於遵守天主的旨意，

使人趨向天主。聖葆樂宗徒曾有一段很驚人的話：「使我無愛德，而徒能操萬國之音，作天神之語，則賀鳴鑼擊鉦而已矣。使我無愛德，而具先知之靈賦，心通一切玄妙，一切知識，甚至有移山之信，則亦浮華無實耳。使我無愛德，雖馨輸所有，以清貧寒，甚至捨身以投諸火，亦何益之有！」（二）愛德乃一切善舉的靈魂，沒有愛德，善舉都是空無靈魂的僵尸。

愛德，又是功績的量度衡。人的功績，大小輕重，以愛德為量度衡。愛德大者，功績大，愛德少者，功績少。人作一樁善舉，作時為愛天主而作，愛心很熱切，所作的善舉雖是小事，功績必很大。若所作的善舉，為一大事，但是作時沒有為愛天主而作，則沒有功績而反有罪；若作時愛天主之心不熱，大事的功績反少。聖葆樂宗徒所以說：「凡所言所行（一飲一食），皆須以主耶穌名義為之，且因彼而致謝於天主聖父焉。」（三）

人對自己，本性就愛，而且在原罪以後，人常過於自愛，於是常是自私自利。一切罪過，莫非自私。修身之道，在於節制自私的偏情。但是自克，也該合於中道；因為人也不能缺少自愛之心。人的生命，乃天主所賜，應加愛護。人的才能，乃天主所賞，也該愛惜。人的超性生命，乃耶穌聖血所贖，更該愛戀，絕對不能輕忽，不能傷害。

對於旁人，愛德叫人愛人如己。人本來愛自己，若能愛旁人如同愛自己，愛情達到了

水準點。儒家所說：「己所不欲，勿施於人。」，「己欲立而立人，己欲達而達人」，也是同一標準。但是動機則不相同。儒家的仁愛，是因為人是同性同類；公教的愛德，是因為人天主所造，而且受了耶穌的聖洗後，成為天主的義子。

因為是因為愛天主而愛人，便一視同仁，沒有一個人可以除外；耶穌且教我們愛仇。在十字架上，耶穌為釘死祂的人，求聖父赦罪，立下愛仇的榜樣。然而愛仇，並不是說完全不抵抗，人家侵害了我們的權利，我可以用合法的手段，講求補償。人家來向我的生命時，我可以用力抵抗，並且可以殺要殺我的人。不過，我心中總不能有恨心；在事情過去了以後，心中該寬恕人，仇人需要幫助時，我在力之所能該與以幫助。

公教的一視同仁，有似於儒家的博愛，由近及遠，也不贊成墨子兼愛不分親疏。愛旁人首先該愛父母，然後愛親戚，然後愛朋友，再後愛別人。

愛人的標準，既在愛人如己；救人和濟人時，常看自己的能力若何。我的超性生命，在別人的一切福利以上；我決不能犧牲我的超性生命以救人。我的現世生命也在別的現在生命以上，我沒有犧牲我的生命去救人的生命的義務。但若為救人的超性生命，非犧牲我的現世生命不可，我則有犧牲的義務。我的物質享受，在旁人的物質享受以上，我就沒有義務，犧牲自己的物質享受，為使人有物質享受。但若是在旁人有物質的急需時，我則有

義務犧牲一己的享受，去助人的急需。

註：

(三) (二) (一)

福音瑪竇傳 第二十二章第三十七節。
致格林多人第一書 第十三章第一節。
致歌羅森人書 第三章第十七節。

第十七章 誠 律

倫理的關係，以性律爲基礎。性律是刻在人的良心上，人不學而能知。但是在原罪以後，人的理智力低弱，不能知道性律的一切所命和所禁止的，天主乃親自啓示人，規定重要的誠律，誠律共十，稱爲「十誠」。摩西從天主，兩次親受十誠的條文。(1)

十誠的條文，古經記載如下：「我上主是你的天主，……除我以外，你不可有別的神，……你不可妄稱上主你天主的名，誰妄稱了祂的名，上主必不以他爲無罪。當紀念安息十日，守爲聖日。……孝敬你的父親和母親，……不可殺人，不可行邪淫，不可偷盜，不要作假見證相反別人，不可貪戀別人的房舍，不可貪戀別人的女人僕婢，羊驢和一切屬於別人的東西。」(2)。現在教會通行的要理本上，十誠的條文：一欽崇天主在萬有之上，二勿妄呼天主聖名，三守瞻禮主日，四孝敬父母，五勿殺人，六勿行邪淫，七勿偷盜，八勿妄證，九勿貪他人妻，十勿貪他人財物。這十條誠律，既是天主所定，人世沒有一種權力，可以與以改變或廢除。

公教會對於信友，除十誠外，又定有四種規律：一、遵守教會所定的聖節。二、遵守

教會所定的大齋小齋。三、每年告解一次。四、每年復活節前後，領聖體一次。

十誡和四規，為教會信友的生活大綱，包括了人生的各種關係；我們按人生的關係，可以把十誡四規分作三部：第一部，人與天主的關係；第二部，人與人的關係；第三部，人與自己的關係。第一部的誡律，包括有十誡中的第一誡、第二誡、第三誡和四規中的第一規。第二部誡律，包括有十誡的第四誡、第五誡、第六誡、第七誡、第八誡、第九誡和第十誡。第三部誡律包括有十誡的第五誡和四規中的第二規、第三規和第四規。

一、人與天主的關係

1. 第一誡・欽崇天主

敬禮，常為表示對受敬者的尊敬。受敬者所以受敬的理由，在於他們資位高。資位越高，越應受尊敬，對於他的敬禮也就越大。

天主是全能全知全美，至高至上至尊。宇宙萬物，人和天神，沒有不是天主所造的；

因此人對於天主的關係，當然是至大的敬禮。這種敬禮，有兩種特性：第一，對於天主的敬禮，該是最高的；第二，對於天主的敬禮，該是唯一的。

天主的敬禮，為敬禮中最高的；因為天主是至高無上的；凡是一切實有體，都在天主以下；所以說：欽崇天主在萬有之上。

天主的敬禮為唯一的。凡是有同類的事體，就不是最高的；最高的事體不能有同列的。天主的敬禮既是最高的，便不能有別樣同列的敬禮。況且天主是唯一的，恭敬天主的敬禮，也就該是唯一最高的敬禮。因此聖經上說：「盡爾之心，盡爾之情，盡爾之知，以愛爾上主天主。」(三)即是說全心、全靈、全意愛天主。

第一誠，因此禁止一切敬拜邪神的敬禮。天主以外，沒有神靈；認禽獸人物作神明，與以敬禮；這是竊天主的敬禮以與邪神，犯大不敬。而且若是敬禮天主，而不得其道，敬禮也視同邪僻的敬禮。例如以念咒畫符，作天主的敬禮，便是不得其道。儒家最重禮，禮以別上下。敬禮因此按照所敬的對象，分別高低。天主至高無上，決不能以天主的敬禮，恭敬別的神人。

迷信也是第一誠所禁止的。問鬼求籤，屬於迷信；堅信公教的一定儀式或一定數目的經文，可以治病賜福，也是屬於迷信，都在禁止之列；因為是把天主的神力歸之於儀式或數目。

人是天主所造，人的一切，都屬於天主；人便該把自己的一切都歸之於天主，但是殺身祭天，天主沒有明令，教會乃與以禁止。然而人的動作言語，則都該歸之於天主；所以第一誠命人愛天主在萬有之上，命人全心全靈全意愛天主。人若把任何的事物，放在天主以上，為追求這件事物，寧願反背天主的規誠，那便是罪惡。但若在一切的思言行動上，都遵守天主的誠律，雖心中不理會自己愛天主的熱誠，也就已經是愛天主在萬有之上了！行動若不違反誠律，一切行動便都歸向人生的最後宗向，最後宗向是與天主相結合，因此人便算是全心、全靈、全意愛天主了。

2. 第二誠 · 勿輕慢天主聖名

天主的尊嚴，至高無上；天主的聖名，也尊高無上。聖葆樂宗徒曾以耶穌的聖名，使天上人間都屈膝致敬：「因是天主亦舉之於萬有之上，錫以聖名，舉世無匹，萬古流芳，天上人間乃至地下一切生靈，莫不聞其名而屈膝，眾口同聲，咸稱耶穌基督為主，而歸榮於天主聖父焉。」^(四)

中國古禮，諱稱君名和父名，對於君父，不敢直呼其名。猶太古教也不敢直呼天主的

名字，表示敬畏。公教不禁止稱呼天主和耶穌的聖名，但是稱呼時，必定該懷有敬心。名字是代表其人，敬人便敬他的名字，天主的名字，耶穌的名字，代表天主和耶穌，讒可以輕慢嗎？無故而呼，也算輕慢！若出於無心，則必有惡習，應加改正！

儒家孝道，以晉罵父母爲大逆不道。對於天主，更不能晉罵。怨天罵天，當然是罪大惡極。若在痛楚極大時，心神不定，乃致怨天，情尚可原。

宣誓時，引天主爲證，本不算壞事。中國春秋左傳裡，記載許多次，這時候訂盟時，以天地神祇爲證，表示自己的誠心，同時也表示神祇在上，鑒定盟約，且主賞罰。宣誓以天主爲證，乃公教所許。但若所誓不誠，或章不實，那便是對於天主大失敬了。民間尚有賭咒的習慣，說話者說自己所說的若不是實情，甘受天罰。公教不贊成呼天主而賭咒，因爲是無故，稱呼天主。若是所說的真是不實，那更是侮慢天主了。

中國民間，還有向神靈許願的習慣。公教准許人可以向天主許願。既然許了願，則應該履行；若不履行，那就是失信於天主。

3. 第三誠 · 遵守主日聖節

人對於天主，有敬禮的義務。十誠的第三誠和聖教四規的第一規，便規定教友該遵守主日和聖節；因為主日和聖節是敬禮天主的日子。主日為無一週的首日，聖節為教會所定的瞻禮日。

在主日聖節，教友第一件該遵守的事，為罷工休息。猶太古教的罷工休息日，為每週的末日。公教主日聖節的罷工，是不能作勞力的工作，勞心的工作並不禁止。勞力的工作，為胼胝手足的工作，古羅馬時由奴隸們去做。

為甚麼不能做勞力的工作呢？因為天主令人在休息日，停止作工；勞力的工作，稱為作工，因此便被禁止。況且天主所以令人休息，是為使人在主日聖節，有時間為行敬禮，也為使人的身體能有休息，勞力的工作既令人疲勞，又妨礙人參與敬禮，但是家中的日常瑣事，如掃地煮飯，不在禁止之列。勞心的工作，古代不稱為作工，所以不加禁止。然而古代，教會已經禁止在主日聖節日，訴訟、買賣、以及結隊佃獵。近代各種辦公室的辦公，應在禁止之列了。

主日聖節，第二件該遵守的事，為參與彌撒聖祭。彌撒乃教會的祭祀，為教會恭敬天

主的最高敬禮，教友在主日和聖節日便該恭與彌撒。

但是這兩項義務，是敬禮天主的性律的節目，因此在履行時，不是絕對的；要看人事的可能否。在人事方面，一個教友實在有重大原因，不能罷工，或不能參與彌撒時，則可以豁免。

二、人與社會的關係

1. 私人與私人的關係

人在社會裡，所有的關係，或是私人對私人，或是私人對社會。私人對私人的關係，即是私人的權利。一個私人所有的權利，從性律上去看，第一是生存權，凡是人都有保存自己的生命的權利，不容他人的侵害；因此有第五誠，禁止殺人。可是人的生命，為能保存，需要物質物，因此便有私產所有權；第七誠和第十誠禁止侵傷他人的財產。但為保存生命，除物質物外，在社會裡，尚須彼此信任，各人有好的名譽，因此有名譽權，第八誠

乃禁止損害他人的名譽。私人性律上的第二種權利是傳生權，每個人不僅有權利為保存自己的生命，也有權利，為延續自己的生命，因此人有結婚生育子女的權利；第六誠、第九誠便禁止與以侵害。

甲、生存權——第五誠

人的生命，受自造物主，為人最大的寶物，絕不容他人的侵害。凡是殺人的舉動，都犯大罪。不單不能殺人，人的肢體，也不能損傷。胎兒雖尚沒有生出母胎，已經有生命權，直接故意墮胎，罪同殺人，公教會與以嚴禁。即使人抱重病，命已垂危，他人也不能為減短病人的痛苦，促他早死；醫生若投藥結束病人的生命，罪同殺人。

可是人的生命雖貴，人世尚有貴於私人生命的事物，即是社會的公益。假使一個人的生命，使社會全體人的生命都發生危險，統治社會的政權，便有斬絕私人生命的權；因此國家可以頒佈死刑。大惡大奸，危害社會，國家為保全社會人生，只好犧牲大惡大奸一個人的生命。又若為保全國家人民的公益，要緊抵抗敵人，國家有權，派遣軍隊上戰場。

公教繼續耶穌的精神，愛護和平；但並不因此禁止一切的戰爭。戰爭若是合理，戰爭也算善事。合理的戰爭，是自衛的戰爭。敵國動兵來侵，當然可以興兵抵抗。但若敵國動兵的政局，已屬人所共知，雖是尚未動武，也可以先發以制他，並不是非理侵略。

殺人爲罪，謀殺當然也是罪。就是恨人和謀害人，也是第五誠所禁。

乙、私產所有權—第七誠第十誠

人爲保存生命，需要有食衣住各方面的東西。爲能有這些東西，人應該去工作；爲使人的工作興趣加強，尤其是使人能夠供給兒女的費用，人應該有私產所有權。公教主張私產所有權，根之於人性性律。共產主義的公產制，相反人性；私人在國家以前，財產先屬於私人，然後纔歸於國家。

私產所有權爲性律的規定；取得私產的方式，則由後天人爲法——國家和教會的法律——去規定。公教對於教會財產所有權，本身有訂立法律的權，但現行教律則採用各地的民律。民律上的物權法和債權法，關於私產所有權的取得和消滅，凡不違背性律者，都具有正義的效力，不遵守的人，違犯正義。

每個人按著性律，都能有私產所有權，但是私產所有權的行使，則不能任憑私人的心志；因爲並不能以爲東西是我的，我就隨意可以使用。私產所有權的行使，有兩項原則，即是私產應有益於所有人，也有益於社會。天主造生萬物，是爲人類的福利；因此財產首先是用爲所有人的福利，其次財產則該用爲社會的公益；而且私產權的行使，也不能侵害他人。國家政府乃有權制定法律，爲著公益，限制私產所有權的行使。可是國家的限制，

不能過嚴，以致使私產權失去意義；不然國法就違背性律，成爲非理的法律。

第七誠和第十誠所禁止的，在於不許侵害或意圖侵害或佔有他人的私產所有權。偷盜竊略，爲誠律所禁止；欺騙奸詐，也爲誠律所禁止。不但人家已有的財物，不能侵佔，不許起貪心；即別人按法可以取得的利益，也不能惡意阻止。

所有權的產生，多生自契約；法律上關於契約的規定，俱皆遵守。凡惡意使契約無效，或不守已訂契約，都算爲傷害他人的權利。

債務也是一項所有權，債主按法可以索取償還。然而利息過重，則形同勒索，有傷正義；欠債而不還，更背義理。

所有權的天然來因，是人的勞力。公教對於勞力的估價，不認爲物價的唯一動因。一件物品的商價，不完全由勞工的人力而造成，尙有其他的原因，馬克思的剩餘論，在學理和實行上，都講不通。公教對於勞力，從勞工的本身去看。勞力是是工人謀生的唯一工具；因此勞力所得，應能養身養家。公教因此主張家庭工資。工人的工資，最低長度，要能「足以事父母，俯足以蓄妻子。」（孟子 梁惠王上）

但是在生命權和所有權兩者之中，生命權則高於所有權。若使一個人，在自己或父母妻兒飢餓，沒有東西可吃時，一時拿人家的東西吃，則不算爲偷竊。天主造物，是爲養人

的生命；在生命危急存亡之一刻，大家都有權取東西養生。可是，因此很難斷定那時算是生死的關頭，怎樣算是無力養生，爲避免妄用生命權，造成社會的混亂，國法常與以禁止；在倫理方面，若有人真陷於生死關頭，不得已而取用他人的物件，雖然觸犯刑律，良心上則仍舊無罪。

丙、名譽權——第八誠

俗語常說：名譽是第二生命。人是活在社會裡；社會生活，基於人的互相信任。信任的基礎，在於名譽。一個人沒有好名譽，則必失去他人的信任。別人既不信任，一個人的生活，就像魚失了水。況且名譽不單是信任心的基礎，而且也是相敬相愛，自尊自重，一切心理的因素。因此人對於名譽，有很貴重的所有權，不容人無理損害！

第八誠即是禁止一切傷害名譽的罪惡。

名譽的傷害或用言詞，或用行動。言詞的傷害，或是假造罪名，妄證，誣讟。或是惡意批評，則有毀謗，譏刺。用行動去傷人名譽，或是執筆爲文，或是取輕侮的態度。這一切都在禁止之列。而且若是已經傷人名譽，則應當賠補損失，恢復人的美名。

不但傷害名譽的言行，都不可做，即心中起意毀人、輕慢人；這種惡意，也不可有。有，即爲罪。

2. 人與社會的關係

甲、夫婦的關係——第六誠第九誠

上一節所說的，是關於人的生存權；這一節所說的，是關於人的傳生權。人若有生存權而沒有傳生權，人類則不能常存於天地之間了。因著傳生，乃有社會；因著社會，人類乃得保障。

人類的最初而又最簡單的社會，乃是夫婦。夫婦結合的目的，就是傳生。為使傳生有保障，須要男女兩方的結合，有一定的規律；所以有婚姻制度。公教以婚姻為聖事，一男一女，互相配合，既配合了，就不能離散。

男女按法結成合法婚姻後，兩方對於傳生取得同等的權利，負有同等的義務。聖葆樂宗徒說：「為妻者，對於其身不能自由處置，處置之權屬於乃夫；為夫者不能自由處置自身，處置之權屬於乃妻。」^(五)因此若夫妻以自己的身體，與外人發生性的行為，則為犯奸。而且夫妻外遇的奸行，罪有兩層；一為違背傳生的制度，再為侵害夫妻對方的權利。

夫妻之間，對於傳生，具有權利；但夫妻的性行，宗向在於傳生，若夫婦故意避免傳生，而有性的行為，則形容犯奸。因此避孕節育，為公教所不許。

夫妻以外的性行爲，一概都在禁止之列。性慾本是人天然所有的行動，因爲傳生，乃人性的要求；至於性慾的肉樂，則爲引人負擔傳生子女的煩難。不爲傳生子女，而求性慾的肉樂，當然爲淫惡的罪行。即有傳生的意向，然不在於傳生的合法制定的夫妻間，而有性的行爲，也爲反對傳生而犯奸惡。

第六誠和第九誠，禁止一切淫言、淫行和淫念。

從另一方面說，人既自本性具有傳生權，則沒有另一種社會威權，可以禁止人正當使用這種權利。國家法律不能禁止人結婚，也不能強迫男女失去生育本能。所謂優種法，禁止弱者結婚，或使弱者受宮刑，都爲公教所反對。

但是自動守貞，不婚不娶，卻不能視爲違反性律；因爲性律與人有結婚權利；但並不強迫每個人都結婚。公教提倡的守貞，爲一種超性的利益，犧牲本性的權利，乃是一種善行。這種超性的利益，在於全心結合天主；那麼守貞，則又是善行中最高的善行了。

乙、父子的關係——第四誠

從夫妻的家庭社會，進而爲父子的家族社會。父子的關係，則就是第四誠所說孝敬父母。

公教的孝道，根之於父母生養教育的大恩。父母生育子女，作天主生人的工具，分有

天主爲人根源的意義，因此子女特別該當孝敬父母。可是父母的恩惠，像中國《詩經》所說：「昊天罔極」^{（4）}，不是子女所能夠盡報的；孝道所以算是正義的一種別德，在權利和義務間，不能有完全的平衡。

子女對於父母，在孝道上於三種義務：第一是愛敬，第二是服從，第三是扶養。敬愛的義務，終生行之，子女大小，都該敬愛父母。服從的義務，子女沒有成年時，常該履行。這層義務，和父母教養子女的義務相平行。幾時父母該當教養子女，子女便該服從父母。扶養的義務，限之於急難的時機。父母幾時不能自己謀生，有衣食的需要時，子女便有扶養父母的義務。

父母對子女，應該養之教之。既該教養，於是有權加以管束。

從此，可見公教孝道和儒家孝道的不同。儒家的孝道，包括子女的一生，所謂「大孝尊親，其次弗辱，其下能養。」^{（4）}訓令子女用自己的一切心力和物力，去孝敬父母。公報的孝道，以教養爲範圍。在受教養時，子女該服從父母，受教養以後，子女終生不應忘記父母教養的大恩，因此終生該愛敬父母；遇著父母有急需時，子女爲報父母的教養，便該扶養父母。

但是，公教孝道的義務，是從正義一方面去說，不行則有罪；若從善德一方面去說，

公教也是激勵子女，常愛父母，常養父母，常順父母。這樣在中國的社會裡，並不反對儒家的孝道。僅只改正過甚的幾點。例如子女職業的自由，婚姻的自由等，應不受父母的束縛。

丙、國民與國家——第四誠。

在第四誠裡除孝道外，包括有國民愛國的義務。國民對於國家，有如子女對於父母。中國古代以君王象徵國家，所以有君父之稱，公教也把孝道和愛國，同列在第四誠內；而且愛國和孝道同是正義一種別德；因為國民對於國家，也不能報盡國恩。在國恩和愛國之間，不能有正義的平衡。

國民愛國，為良心的天責。仇教的人，誣讣公教信友不愛自己的本國，那是仇教者的藉口。愛國的責任，第一表現於善盡國民的義務，如納稅，服兵役。遇戰事時，徵召人伍，捍衛祖國。

第二種愛國的責任，在於服從政府，遵守法律。國家的政權，來自性律，出自國家的本身。因為國家的組織，以性律的自然組織，以性律為根基。國家又為一種自立的完全社團，它的權力，不由另一社團所賦與，而且國家的權力，高出一切國民以上，不是國民所能有的；因此國家的權力也不來自國民。公教主張國家的政權，為天所賦。天主造生人類，

使人的人性傾於社會組織。人性的社團有夫婦，有父母子女，有國家。私人所成的別種社團，團員各按各自的意志，規定章程。這種社團所有的權力，都來自團員。社團的權力，也不超出團員私人的權力以上。現代私人社團有高出私人的權力者，那是國家所賦與的。

但是人類在組織一種自立的完全社團而成國家時，自立的完全社團，具有必要的條件，國家就成立，國家因著人的性律即具有該有的權力。因此國家的權力，來自創造性律的天主。因為凡是按著性律而該有的社團，都是來自性律，如夫妻間的生育權，父子間的教養權，也都是天賦的。

但是國家權力，雖為天賦，行使的方式，則由於民意。君主制，民主共和制，獨裁制，等等政體，公教沒有偏重，全看各國的民意而定。

國家的法律，狄社會生活必須有的方法，人民有遵守的義務。人民遵守法律，即為服從國家的天賦權力；服從國家的天賦權力，即是服從造物主。

國家統治權的目的，在謀國民的現世福利。人類的現世福利，以來世永生為歸宿。因此，凡不謀國民的現世福利的政府有失自己的職責；即謀國民的福利而不得其道時，政府也失自己的職責。國家的法令，不能相反性律或天主的法律；若是相反，國民便沒有遵守的義務。聖伯鐸祿宗徒曾聲明說：「按理更該服從天主而不服從人。」(八)

三、人與自己的關係

1. 養生——第五誠

在倫理方面，人對於自己，也有該盡的義務，因為在人所有的權利中，有些權利，不單別人不能侵犯，連自己本人也不能侵犯。這些權利，由本性而有，且為人生目的所必需。人不能自由作主，即是生命權和追求永生權。

人的生命，來自造物主，人自己不是生命的主人，人因此有保全生命的義務，也有保養生命的義務。

保全生命的義務，為一絕對的義務；除非為一種高於生命的福利，人纔可捨生，天主和國家，高出私人的生命以上；為國為天主，人應該殉身就義。但在這種機會上，人也可自殘其生，只可讓國家和天主的仇人，來殺自己。若說其他各種的自殺，都在禁止之列。既然有保全生命的義務，人便有抵抗殘害生命的敵人的權利。若為保全自己的生命，殺死來犯敵人，不為犯罪。即為保全自己的貞潔，也可殺來犯的敵人。但為保全名譽，卻

不容殺敵。

人的身體，也不可無故的毀傷。若是身體的毀傷，是爲保全身體的生命，則可用之。施行手術去治病，乃是一樁善事。

人所有保養生命的義務，則是一種相對的義務。不殘生的義務，屬於消極的規律，乃是絕對的；保養生命，屬於積極的規律，則爲相對的，即是限於適當的境遇，使用適當的方法。而且現世的生命，乃是永生的預備；爲著永生，人也能犧牲現生的舒適。

2. 克己守齋——教會第二規律

現生的舒適，本是人性的要求，屬於善事。但是因著原罪的流毒，人的感官傾於感覺的舒適，不順從理性的指導，常引人違背天主的規誡。因此爲避免感官的強橫，便應與以克制。教會乃定有齋期，令信友節食。

齋期分大齋小齋。小齋禁止吃葷，葷爲熱血動物；冷血動物不受禁止。信友凡年滿七歲者，每週星期五，應守小齋。大齋禁止多食，守齋日只可吃飽一餐，其餘兩餐都不能飽。信友年滿二十一歲而又未到六十歲者，該按規守大齋。大齋期每年次數，多按各地教會的

習慣法而定。

信友遇病或遇他項重大原因，小齋大齋都可獲免。

3. 領聖事——教會第三第四規律

人既有保全養育生命的義務，則對於永生，當然有追求和發展的義務。永生的根基在於信仰，信仰的完成，在於聖洗；聖洗乃是永生的門戶。未信公教的人，聽說有了公教，理應研究公教的教義。研究了教義，知道教義很合於理，便有請求入教受洗的義務。因為受洗為得永生，人人都有追求的責任。

信友們在受洗以後，還該發展自己的超性生命；因是公教會定下了兩條規律，即教會四規的第三條和第四條。

第三條規律，規定凡已經開始理智生活的信友，每年至少舉行告解聖事一次。告解聖事，赦人罪過，使人再得超性生命。人們因著原罪的流毒，常能犯罪；因此教會規定信友至少每年一次舉行告解。萬一信友若犯了大罪，可以有赦罪的機會。

第四條規律，規定凡已經開始理智生活的信友，每年至少在復活節前後領聖體一次。

聖體聖事，使信友與耶穌相結合，取得豐富的聖寵。信友理該多次恭領。教會爲預防教友的疏忽，乃規定復活節期，信友都該領聖體。但若在復活節期領聖體者，年內仍該恭領聖體一次。

此外，信友對於發展超性生活的義務，還有隨從聖召的義務。公教有兩種生活方式，更能使人能夠發展超性生活，一種是修會生活，一種是聖職生活。修會生活，以絕色、絕財、絕意三大誓願，使會友脫離棄世，專事修身進德。聖職生活，以司鐸聖品，使聖職員不事俗務，終生爲教會服務。對於這兩種生活，信友不能任意選擇，應有天主的召選。這種召選，稱爲聖召。一個信友若按著教會所定的原則，知道自己有一種聖召，便有隨從的義務。

註：

- (一) 出谷紀 第三十四章第二十八節。申命紀 第十章第四節。
- (二) 出谷紀 第二十章第一節—第十七節。（思高聖經學會譯本）
- (三) 福音瑪竇傳 第二十二章第三十七節。
- (四) 致斐立比人書 第二章第九節。

(八) (七) (六) (五)

致格林多人第一書 第九章第四節。

小雅 謂我。

禮記 祭義。

宗徒大事記 第五章第二十九節。

第五編 精神生活

第十八章 精神生活的基礎

一、超性的愛

1. 超性生活的中心

公教的目的，在於引人進入超性生活。超性生活開端於現世，完成於來生；來生是人的永生因此超性生活也是人生的目的。

超性生活以聖寵爲根基，以天賜的善德和聖神的神恩爲助力，逐漸發展，使人和天主緊相結合。和天主緊相結合，即是超性的愛德。所以神學上常稱超性生活爲聖寵的生活，爲愛德的生活。

從本質一方面去看，超性生活，爲聖寵的生活；因爲人性仗著超性的特超——聖寵，纔能有超性的活動。纔能有超性生活的發展。可是聖寵生活的目的，在於使人和天主相結合；因爲聖寵是使人分享天主的本性，當然使人結合於天主。但若這種結合，不是有意識的，對方人的日常生活，不能發生影響；而且也不能持久。因此公教精神生活的訓練，便在於人和天主的結合，常爲有意識的：這種有意識的結合，就是超性愛德。這樣，便可以說超性生活的表現，就是愛德。

超性的愛德，在於按天主的本性而愛天主。怎樣稱爲按天主的本性而愛天主呢？第一，按天主的本性而愛天主，即是天主的本性是怎樣，就怎樣愛天主。我們認識天主的本性在現世憑著信德，在天堂纔面見天主；按天主的本性而愛天主，第一，便是按信德而愛天主。第二，按天主的本性而愛天主，是照天主怎樣愛自己而愛天主。天主愛自己是因著自性的美善，而且天主只能愛自己。天主愛受造之物，也因萬物是自己的真美善的表現。因此超性的愛德，在於全心、全靈、全意、全力，因著天主的美善而愛天主。

這種愛德是我們超性生活的中心：耶穌曾經這樣教訓宗徒們，宗徒們也都這樣教訓弟子們。聖經上說：「一律師來試耶穌曰：夫子，律法中何誠爲大？對曰：盡爾之心，盡爾之情，盡爾之知，以愛水爾上主天主。斯誠乃首而大者。其次即愛人如己是已。此二誠者，實爲所有律法及先知書之綱領也。」（一）耶穌在聖經上又說：「吾爲樹身，爾爲樹枝。凡寓乎吾身，而有我寓乎其衷者，必結實繁多。離乎吾，爾將一無所能。人而不寓吾內，則如枝之被棄而槁，人將拾之，舉以供爨矣。」（二）公教的精神生活，都包括在這個譬喻以內。聖寵把人結合在耶穌的樹身上，作爲由樹身通過樹枝的養汁；但爲使養汁變成樹枝的花果，樹枝該有同化的作用。這項同化的作用，即可比喻爲愛德。

2. 一切善德的靈魂

善德若從客觀方面去看，是在於使行爲相合於規律；特種善德各有各自的意義，各自的精神。但是從作者主觀去看，一切的善德，則都有同一的精神，即在於引人趨向人生的最後目的。因此，凡引人趨向最後目的者，都是善；不引人趨向最後目的者都是惡。施捨濟貧本是善舉，但若爲沽名釣譽，則成爲惡事；因爲這種濟貧不是爲天主，而是爲本人的

私心。人生最後的目的乃是天主，引人趨向天主的是愛德。因此從作者主觀一方面去看，一切的善德，都要夾有愛德，沒有愛德，則不成爲善。聖多瑪斯說：「既然人因著愛德而趨於最後目的，沒有愛德，絕對不能有真正的善德。」(3)於是我們便可以得出一個結論：愛德是一切善德的靈魂，愛德使一切善德有生命。聖多瑪斯所以稱愛德爲善的「理」(Forma)。倫理的善德，以意志爲主體，意志行爲以意志的目的爲目的，意志因著愛德趨向最後的目的，愛德便是善德所以爲善的「理」。

3. 一切的事都歸於天主——正心誠意

人的超性生活，既然在於同天主相結合；倫理的一切善德，又都在於趨向於天主；那麼我們的精神修養，就在於力求有意識的，把日常一切的事都歸於天主，都爲愛天主而作。而且超性生活，乃是分享天主的生活，乃是同耶穌合成一體，我們的精神修養，也在於力求有意識的同耶穌一體地作日常的一切事務。

爲愛天主而作日常的一切事務，這是公教精神修養上的「正心」，或是說正中意向。我們作事常有一

個目的，這個目的有時是有意識的，有時是無意識的。爲愛天主而作，在於把日常一切事務的目的，有意識的放在愛天主這一點上。無論思言行爲，都要爲著愛天主。所說有意識的爲愛天主而作事，或是當時有意識的，或是在先有意識而沒有改變宗旨，以天主爲我們作事的目的，也是我們作事的理由，例如我們愛人如己，不僅因爲吹有可愛的理由，乃是因爲他們是天主的義子。我們飲食，不僅因爲要養身，乃是因爲天主命我們養身。我們在思言行爲上，若是正了心，把心常歸向天主，我們精神的修養，就算到了最高的階段。

同耶穌而作事，這是公教精神修養上的「誠意」。我們的靈魂享有超性的生活時，我們同耶穌是合成一體；假使我們真正誠於這種生活，我們便該意識到是同耶穌在一體內生活，同耶穌一齊行動。聖保樂宗徒曾告誠信友們說：「夫爾等既奉耶穌基督爲主，自當行於其中，植於其中，長於其中。」^(四)又說：「凡所言所行皆須以主耶穌名義言之。」^(五)我們的精神修養，要使我們誠切地實踐這種生活，至誠的人，即爲聖人。

二、避罪克慾

1. 避 罪

在精神修養上，話又要說回去。爲能夠「正心」而歸向天主，「誠意」而同耶穌生活，根本的條件，在於有聖寵。沒有聖寵，即沒有超性生活；沒有超性生活，便講不到超性生活的發展了。因此精神修養的最低而又重要的一項，在於保全聖寵。

聖寵由聖洗而賦與，因著甚麼緣故可以失落呢？聖寵因著大罪而失落。因此精神修養的第一步，在於不犯大罪。

神師們常教訓人說：寧死不犯大罪。大罪殺死人的靈魂；靈魂的生命貴於肉體的生命，因此爲保全靈魂的生命，我們應該寧願犧牲肉體的生命。

爲避免大罪，我們應具有寧死不犯的決心。沒有這種決心，便很難長久地不犯大罪。爲避罪當然要有天主寵佑的助力，但人若不自助則天主也不助人；人要自助，纔能有天主的助。

人爲避罪，首先便該避免犯罪的機會。愛讀淫書，而不犯淫，比不讀淫書而不犯淫更難。於是便該避免閱讀淫書。日與奸婦共居，必定免不了要犯奸；於是便該離棄奸婦。不離奸婦而說悔過不犯奸，那必是沒有誠心。

大罪該避，小罪也該避。小罪雖不致使人失落聖寵，但能阻擋聖寵的效力我們精神生活的目的，在與天主相結合，大罪使人轉背天主，小罪使人傾向造物，兩者都是阻止我們精神生活。

犯了罪，可以靠著告解聖寵而得罪赦。可是不能因爲有告解聖事就不躲避大罪；那就像人吃了毒藥，再服解毒藥，誰能保一定有時間再服解毒藥呢？而且就是解了毒。人的健康也要因爲多次服毒，多次解毒，大受損害。我們的精神生活也是這樣，犯了大罪，乃去告解；告解後又再犯罪，犯了又再告解。我們的精神必定萎靡，以致於喪亡。

避免大小罪的決心，爲精神修養的基本條件。

2. 克 惾

避罪在於避免犯罪的機會；我們人在自己身內就帶有犯罪的機會，即是人的慾情。

情感本是天賦的官能，不是罪物。但是因著原罪的流毒，人的感官受外物的吸引，常衝破規律的範圍，不受理智和意志的約束，因此人便該克慾。

孟子已經說到「耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而矣。」（告子上）孟子便主張寡欲：「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。」（盡心下）

公教主張克慾，克爲「克制」，又爲「克除」。「克制」是克服而加以約束，這一層工作該習用於一切的情感和慾。「克除」則是連根拔服，這一層工作，用之於壞的情慾。好色的淫慾，爲壞的情慾，便該痛加克除。夫婦之性慾，爲合理的情慾，然宜加以克制。

貪財好貨，爲壞的情慾，便該克除。得財養家，爲合法的欲望，但也宜加克制。

壞的情慾，驅人犯罪，因此該克除；不克除這些慾情，便不能修德。合理的情慾，若不加克制，常可以越出範圍，因此該加以約束。而且有些情慾，可以驅人爲惡，也可以驅人爲善；例如好名心，可以驅人驕傲，也可以激人爲善。克制情慾的人，則利用自己的好名心，求天主審判而給的永久不滅的美名，努力爲善。又例如多感富於柔情的人，可以被柔情引於不正的戀愛，也可被柔情引於愛天主；克制柔情的人，便使柔情不走於不正的戀愛而趨於愛天主。因此克制約束情慾，一方面約束情慾不出範圍以外，他方面又引導情慾

發於正軌。人的情慾不能滅盡，佛教所說使人如枯木槁灰，那不是合於人性的辦法。除壞的慾情以外，人不該壓制自己天性的情慾，不然，壓制過甚，情慾不得發展，久之必有變態不正的行動。因此，人該導引情感走入正軌，使有發展的機會。

爲約束情慾，須有長久的修養；公教因此特別提倡克己。克己有兩種：一種是被動的，一種是自動的。

被動的克己，在於甘心樂意，接受外面所來的痛苦。這些痛苦，能夠是來自天然的原因，例如疾病，天氣的冷熱，水土的不適。也能夠是來自旁人，例如旁人性格的急躁，旁人的冷嘲熱諷。克己的修養，在於忍受這些痛苦，不怨天，不尤人。中國古人也很講這種修養工夫。公教教訓人爲愛天主，爲補償罪惡，甘心忍苦。

自動的克己，在於自己加給一些痛苦。例如守齋，自己打苦鞭，穿苦衣。中古的神修導師，特別注意這些修練的苦工。近世因時代的趨勢，這些修練的苦工，較爲減少。但是自動的克己的精神，仍是有增無減，僅是方式不同罷了。現代的克己，重在克制內心的慾念。想看一件東西，故意不看。想吃一點東西，故意不吃。想多說一句話，故意不說。想誇張自己一點，故意隱藏自己。想有一種遊戲，故意不要。另外是嚴刻遵守規律，越小事越加注意。

在克制情慾的修養上，被動和自動的克己，都很重要；但自動的克己，更爲修養的基

本。

三、勤領聖事

避罪和克慾，目的在於避免失落聖寵，也為避免減少聖寵的效力，在精神修養上，雖然是基本的條件，然而尚是消極的條件，為保全和發展超性生活，我們還該有積極的條件，以加增聖寵。

聖寵的增加，或由於聖事，或由於功績，或由於祈禱。祈禱和功績，都看作者的熱誠，聖寵可多可少；聖事則只要領者不加以阻礙，聖事的本身，可以賦給人以聖寵。

在七件聖事裡，信友能夠日常領取的，只有告解和聖體。信友因此便該勤行告解，多領聖事。

告解聖事，既能洗清良心上的罪污，又能給人加增預防罪惡的助力；而且既是誠心告解，人便重複自己悔罪的心，定志改過；因此可以激勵人不蹈前轍。

聖體聖事，乃是使人領取耶穌的體血，同耶穌緊相結合。耶穌為聖寵的根源；有耶穌在心中，當然可以得更多的聖寵。

但是領行聖事，決不可作成了習慣。把告解和聖體，作成了日常的習慣，聖事的致力便很少了。告解若作成了習慣，雖說能夠得了罪赦，但悔罪的心不誠切，聖寵也就不生效力，告解以後，仍舊要一樣地犯罪。聖體聖事若作成了習慣，就連聖體中的耶穌，領的人也似乎不理會了；就是理會，也很冷淡，這樣決不能多得耶穌的寵佑。

把領聖事作成習慣，並不是偶然的事；凡是多領聖事的人，都有這種危險，要繫日常提起自己的警覺，特別加強愛天主的心，纔可以每次行告解或領聖體時，聚精會神，鄭重其事。

所以在行告解或領聖體以前，每次都該加以預備。行了告解，領了聖體，一天裡，還要多次存想；那麼便可以體味聖事的意義。

四、祈 禱

祈禱，可以用之爲讚頌天主，可以用之爲求福免禍。我們有讚頌天主的義務，也有求恩的需要。耶穌曾「勸人恆禱，無餒於心」。聖格樂宗徒也訓告說：「吾望信眾，隨處祈禱。」

祈禱是「舉心向天主」。我們的超性生活，在於與天主相結合；祈禱便是我們的理智和意志，歸向天主。聖事不是時時可以領取的，祈禱則是時時處處都可以行；因此祈禱，是使人與天主相結合的最切實的方法。

人的理智和意志，舉向天主，立時想到天主的美善，激起愛天主的心。再用經文的言辭表現出來，便成為讚頌天主的歌詠。人既歌頌天主，愛天主的心情藉此加高；因此也就使天主加增人的聖寵。

許多次，人自己特別求天主，加增寵佑，為克制某種情慾，為改除某種惡習，為進修某種善德。這類的祈禱，也很中悅天主。

沒有聖寵的助佑，人決不能去惡行善；聖寵多由祈禱而得，那麼便可見祈禱的重要了。耶穌在聖經上曾說：「爾有所求，則必予爾；覓則必獲；叩則必為爾啓。蓋求者無不得，覓者無不獲，而叩者無不見啓也。」（ \leftrightarrow ）這一段許諾，特別是關於超性的恩惠，求則可得。

除去增加聖寵以外，祈禱可以使人生活在超性的氣氛裡。聖寵的生活，要是有意識的；有意識的聖寵的生活，即是人心和天主相結合。這種結合，在祈禱中特別顯露。而且祈禱使人舉心向天主，人作事的心便可正了。中國理學家主張正心在於持正，持正在於主一，主一在於天理。人心主於天理，人心便不致亂。公教的祈禱，就是使人心主於很重。人心

常向天主，人心必正。人乃活在超性的氣氛中。

公教的祈禱，有廣義有狹義。廣義的祈禱，在於舉心向天。凡是一思一念，一行一動，使人有意識地歸向天主，都稱爲祈禱，這種廣義的祈禱，是可以常行不輟的。狹義的祈禱，在於念誦經文。經文可以是製定了的，可以是隨意構造的。公教公開的祈禱，經文都是由教區主教批准而製定的。私人的祈禱，可誦主教批准的經文，也可誦念本人編製的經文。在公開的經文中，以彌撒的經文爲最重要；因爲彌撒是公報的祭祀，彌撒經文，乃是整個教會的經文。參加彌撒，便是同耶穌同教會一同祈禱。

祈禱常是向於天主，雖說我們也向聖人們祈禱，然而這種祈禱也是以天主爲接受祈禱者。我們所以祈禱聖人們，在於讚美他們的聖德，在於求他們代禱。聖人們的聖德，乃天主的聖德的光芒；聖人們的代禱是爲我們代禱天主。所以祈禱聖人，即是祈禱天主。

聖人之中，以聖母爲最高。聖母乃天主之母，爲共同救世者，爲一切恩寵的施主。因此，我們的精神生活全靠聖母的維護，我們便該特別敬愛聖母，赤誠地恭敬她作我們的天母。

註

- (一) 福音瑪竇傳 第二十一章第三十五節。
- (二) 福音若望傳 第十五章第五節
- (三) Summa Theologica 22. 9. XXVIII. 7.
- (四) 致歌羅森人 書第十一章第六節。
- (五) 同上，第三章第十七節。
- (六) 福音露稼傳 第十八章第一節。
- (七) 致蒂茂德第一書 第三章第八節。
- (八) 福音瑪竇傳 第七章第七節。

第十九章 精神生活的發展

一、認識耶穌的精神

1. 精神生活的發展

精神生活，代表一個人的整個的生活。人雖然有肉體的生活，這種生活次於精神生活，而且也受精神的指使。人之所以爲人，在於人的精神。人的精神，憑著理智和意志而活動。公教人的精神生活，即是超性生活。超性生活在於人的理智和意志，藉著聖寵，多認識天主，多愛慕天主；因著認識和愛慕，人乃與天主相結合。因此這種生活，實質上便是超性的愛德生活。

人在現世爲發展超性生活，即在於加強人與天主的結合。這種結合的加強，即在於多加認識天主，多加愛慕天主。

2. 耶穌爲人的精神生活的模範

在現世，人爲認識天主，只能憑著信德。信德所信仰的，都是一些不能理解的啓示。啓示當然該是我們精神生活的根基。但是對於人的精神修養，缺乏強大的吸引力。人的精神修養，應該有具體的模範，足以仿倣。耶穌曾訓誡我們說：「望爾等止於至善，克肖天父之至善也。」(一)可是耶穌又說：「予即途也，真諦也，生命也。人欲詣父，舍予未由。倘爾真能識予，則亦必識予父矣。然今後爾當識之，且已睹之矣。」(二)

耶穌指示我們精神生活的模範，在於天主聖父。但爲認識聖父，必當藉著聖子；因爲聖子，即是聖父的肖像。斐里伯宗徒聽了耶穌的上段話，曾說：「主，示我以父，於願足矣。」耶穌曰：斐里伯，予與爾俱，不爲不久，爾竟尙未相識耶！夫睹予即睹父也，胡爲猶曰示我以父乎？爾豈不信予之在父，父之在予乎？予所授爾之訓，非予自言之也，實父寓予，躬行其道耳。」(三)

聖子降生成人，稱爲耶穌。耶穌具有天主性和人性，祂的天主性，乃天主聖父的肖像；祂的人性又是祂的天主性的表露；因此耶穌的一言一行，都是天主聖父的聖德的表露，耶穌便是我們精神生活的模範了。

這種思想，在聖葆樂宗徒的書信裡，說的很明顯。聖葆樂不單是以耶穌爲妙體的頭，信友藉著祂的人性，與天主相結合。但還明明說出耶穌乃是我們的師表。他曾告誠信友說：「你們取法於我，我則取法於基督。」^(四)

天主聖父的美德，我們不能眼見，只能憑著啓示和理性去推測。耶穌的美德，則是人所耳聞目睹的耳聞目睹耶穌言行的人，把耶穌的事蹟，記錄成書，書稱爲聖經。

聖經所記載的，有耶穌的事蹟，另外多有耶穌的訓言。耶穌屢次聲明自己所講的道理，不是祂自己的，乃是天主聖父的道理，聖葆樂宗徒也說明天主聖父，遣發聖子來教誨世人。^(五)耶穌的美德，是天主聖父美德的反映；耶穌的訓言，是天主聖父的真理；因此我們爲效法天主聖父，就該效法耶穌。

中國儒家，以法天爲精神生活的基本，由法天進而爲法祖，因爲祖宗可以配天。公教精神生活的大原則，在於取法天主，由取法天主進而爲取法耶穌；因爲耶穌，乃是天主聖子。

3. 默 想

耶穌既是我們精神生活的模範，耶穌的言行，又記錄在聖經裡，我們便該熟讀聖經，爲瞭解耶穌的美德和訓言。聖經這冊書，該是每個信友必讀的書，另外爲修養精神的人，更該是每天手不釋卷的書。

但是公教跟舊反教不同的，在於不以聖經爲唯一記錄耶穌言行的書，在聖經以外，還有宗徒們留下的傳說，宗徒們當時並沒有決定把耶穌的言行，都筆之於書，僅只爲當時信友的便利，四位聖史把耶穌言行的大綱，記錄下來了；可是宗徒們所講的，必定多於聖經所記的。宗徒們的講述，由口授傳給後代，其中有一部份記錄在後代教父們的書籍裡。教父們是公教初期的作家，他們記錄宗徒們的口授訓言，又註解聖經的經文，組成後代的神學；而且他們品德很高，爲公教的聖人，因此他們被稱爲教會的聖父，他們的著作，爲聖經以後最重要的書籍。在精神修養上，我們也該研究教父們的著作。

公教所奉的聖人，都是取法耶穌唯妙唯肖的人。聖人們的言行，也就是耶穌言行的反映。加人聖人更近於人，取法聖人，也較爲容易。因此，公教又常講取法聖人。至於一些專講神修（精神修養）的書籍，對於我們的精神修養，能有很大的幫助；至

少能使我們注重超性生活，不爲世俗風塵所淹沒。

那麼爲精神修養我們第一該熟讀聖經，第二該閱讀聖書；聖書包括教父們的著作，聖人們的行傳，和神修的專書。

可是，單只熟讀或閱讀，對於精神修養，不能發生多大的效力，務必要把所讀的書，化爲我自己的，然後在日常生活上，纔可以指導言行。這種溶化作用，便是默想。

默想是「推論的祈禱」。普通的祈禱，是歌讚天主，或向天主求恩；默想則是在天主前推論。在天主前推論甚麼呢？推論耶穌的言行和我們的行爲。

神修學教人每天行默想。默想時，靜坐不言，先閱讀一段該想的道理，然後閉書默思。該想的道理，常是耶穌的一種美德，或是耶穌的一段訓言，或是教義上的一宗大道。默思時，則思維這些美德訓言和教義的美妙重要，又沈思怎樣可以使這一切都見諸自己的日常生活。所謂在天主前推論，即是指出默想不是求學，乃是天主前，按著所默想的事理，和天主對談。雖然這種談話不出聲音，也不失爲一種祈禱。

默想的重要，在於能把聖經和聖書上的道理，溶化爲我們自己的道理，使我們的日常生活，按照這些道理去動。默想是把我們的生活，跟耶穌的言行去比較，相同的地方，使更加相同，不同的地方，便力圖改正。這樣我們便可看出，默想乃是精神修養的切實工作。

既然默想了，不一定就照著做了；因此每天還該省察。省察在於每天中午和晚晌，省

察自己半天和一天的言行，有了甚麼過失，是否照著默想時所定的去作了。察出了自己的缺點，乃定志改正。省察的工作，較比默想，還更切實，還更重要。

二、實踐耶穌的精神

1. 真福八端——超性愛德

耶穌的言行，灌注在一個愛字。愛，是耶穌精神的代表。耶穌上愛天父，下愛世人。但是祂愛世人，是因著愛聖父而愛人；因此耶穌的愛，集中在聖父。耶穌所教訓宗徒們的，也無非是這種超性的愛。

研究聖經的人，在耶穌三年所講的道理中，以山中聖訓一章，為耶穌訓人的大憲章。耶穌的生活觀，提綱挈要地在這一章裡都陳說了出來。況且這一章所講的生活觀，發前人所未發，推翻一班人的陳見，很能表現耶穌的精神。

山中聖訓包括的生活原則雖多，其中最重要的在於真福八端。耶穌說：「安貧樂道乃

真福，巍巍天國若輩屬。哀悼痛哭乃真福，若輩終當承溫燠。溫恭克己乃真福，大地應由彼嗣續。饑渴慕義乃真福，心期靡有不飫足。慈惠待人乃真福，自身必見慈惠渥。心地光明乃真福，主必賜以承顏樂。以和致和乃真福，天主之子名稱卓。爲義受辱乃真福，天國已在彼掌握。」（六）

這八種真福，代表八種善德。八種善德，又代表超性愛的八種境界。八種境界，可歸並於三級。第一級境界，是貧和痛哭。這級境界，表示愛天主的人，擺脫世物，不愛財，不求世樂。爲愛天主，甘心忍受貧窮和各種痛苦。第二級境界，表示愛天主等人，既擺脫了世物，一心追求天主，因此渴慕仁義，爲義而忍受迫害。第三級境界，表示愛天主的人，與天主相結合，心地光明，待人慈祥溫和。

這八種善德，人若能夠修全，就算實踐了耶穌的精神，必定能有永生的真福。

2. 第一級的愛

甲、安貧

耶穌生於貧窮，死於貧窮，以身作表，教訓信仰祂的人，要有安貧的精神。

安貧乃是追求精神生活的人，第一步該做的事。金錢代表物質的享受；貪求金錢，即是供求物質；既是貪求物質，便不追求精神的生活了。孔子曾說：「君子憂道不憂貧。」
他因此很看重顏回：「賢哉回！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！」

耶穌更明白地在山中聖訓裡說：「一身不能兼事二主，不嫉此而愛彼，必附此而棄彼矣。天主之與財富。兩者固不能並事也。」

財富在本身上，並不是和天主相對峙，因為財富也可用為事奉天主。但是財富在普通一班人的眼目中，代表世俗的一切享受；這些享受既是物質上的享受，便誘引人的感官，常常走入正當的範圍以外，造成種種的罪惡。因此財富便成了罪惡的象徵。

追求精神生活，常願和天主相結合的人，心靈該當脫離物質的貪慾；安貧就代表這種心境。貧窮，在人間算是一種不幸，使人缺少生活上的需要。從這一方面說，公教也承認貧窮為一種不幸，增加人的痛苦。公教主張每一個人有義務，有權利，取得金錢，供給本身和家庭的生活需要。但是從另一方面，在精神生活上說，貧窮減少精神生活的許多阻礙，使人心情容易趨向天主。

但是這種心境，在於安貧。僅只是貧窮，若心不安貧，反增加人心的物質掛慮；甚而

驅使人走向罪惡。孟子曾說：「爲使人民有禮法，先該使人民有衣食。」貧窮使顏回有賢德，那是因爲顏回安於貧窮。

安貧，不單是貧人安貧，富人也該安貧。安貧是不貪財，對於金錢沒有牽戀。貧人不戀財，則不貪求；富人不戀財，則不吝嗇。不貪不吝，人心對於財富，乃能自由，然後纔可體味精神上的幸福。公教的精神修養，故指引人爲愛天主而安貧樂道。

乙、忍 苦

痛哭流淚的人，必旦遭遇重大的痛苦。佛祖曾以人生完全是痛苦，生老病死，爲痛苦者中的最普遍的。歷代許多哲學家，曾講求辦法，替人解決痛苦問題。然而人世的痛苦，永不會減少。

痛苦乃是原罪的罪罰，又是原罪的流毒。耶穌降生，救人脫除原罪，以痛苦爲贖罪的代價，耶穌便聖化了痛苦。因此，痛苦成了精神修養的工具；神修學上所謂被動的克己，就在於甘心忍受痛苦，眼中可以流淚，心中則不怨天尤人。

忍受痛苦，是爲同耶穌一齊受苦。我們同耶穌合成一個妙體，耶穌是我們的頭，我們是耶穌的肢體；頭既受苦，肢體當然該跟著受苦。一意追求享樂而避免痛苦的人，乃是不識耶穌精神的人。

同耶穌一齊受苦，愛耶穌的心，必定誠切。真正相愛的朋友，能夠同患難；真正相愛的情侶，共同赴湯蹈火。同耶穌一齊擔待苦痛，算是真能體貼耶穌的心。況且，忍苦可以補償自己的罪債，又能替人補償罪債，而且更能表示遵行天主的聖意；沒有不忍苦而能聖人的！

能夠安貧，能夠忍苦，那麼就可以隨遇而安了。精神生活上的許多障礙，都可以除去了。耶穌曾明白地告誡自己的信徒說：「人欲從予，務宜克己，日負其十字架，而隨予後。」(+)

3. 第二級的愛

甲、慕 義

安貧忍苦，在精神修養上，屬於消極的一面，在積極方面，第一該是追求聖德。安貧忍苦，使人心空於世物；人心既空，乃能容留精神的福利。

仁義聖德，發源於天主；天主爲仁義聖德的本體。「慕義如飢渴者」，即一心傾慕天主，如飢如渴。古經聖詠上說：「予心之戀主兮，如麋鹿之戀清泉，渴望永生之源兮，何

日得重睹天顏。」田

天主的聖德，爲我們精神生活的模範；我們既然傾慕天主，我們也就該傾慕聖德，立志修德成聖。「慕義如飢如渴者」，便是孜孜求善，天天求進於德行的人。

孔子當時也教訓弟子們追求仁：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」田「求仁而得仁，又何怨。」田公教人追求仁義，還要甚於儒家；因爲仁義的本體是天主，仁義又是與天主相結合的途徑。

乙、殉道

孟子說：「魚，我所欲也，熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌也。生，亦我所欲也，義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。」田孔、孟以仁義重於生命，主張殺身成仁，捨生取義。

公教的仁義，代表天主的聖善，又代表天主的誠律。若爲遵守天主的誠律，將要遭受打擊，便該坦然承擔，決不能放棄誠律爲避免打擊。再若教會遭遇迫害，信友們被迫在信仰和每一人兩者之中，加以選擇，信友們該毅然選擇信仰，捨生以殉教。耶穌曾告誠信徒們說：「凡認我於人前者，我亦認之於天父之前；不認我於人前者，我亦不認之於天父之前。」田在人前，聲明自己信仰耶穌，不惜人的迫害；耶穌在天父前，也將承認他是自己

的信徒，賞賜他天福。不然，耶穌不認他爲信徒，必要罰他受地獄的永罰。

就不至因信仰耶穌而遭殺戮，但受別種的迫害打擊，那是常不可免的。耶穌曾告訴宗徒們說：「弟不能超乎其師，僕不能超乎其主；弟能及師，僕能如主，足矣。家主且被人呼爲魔王，況家人乎？」⁽⁴⁾耶穌是師傅是主子，已經被人呼爲魔王，受人侮辱，信從祂等人，必不能有比祂更好的境遇。聖葆樂宗徒說：「凡真心奉事基督耶穌，而實踐其道者，靡有不遭受危難迫辱。」⁽⁵⁾

宗徒們在開始傳道時，京遭受猶太人的打擊，他們卻以能夠爲耶穌而受辱，心中喜樂，「宗徒既離會，心竊自喜，竟蒙特寵，得爲聖名而受辱，何樂如之。乃日於殿中，或在寓所，誨人不倦，而宣揚耶穌爲基督焉。」⁽⁶⁾

公教歷代殉道致命的聖人聖女們，都以能爲耶穌而捨生，作爲天主的特寵；因爲這樣他們可以見證自己真正愛天主耶穌。耶穌曾經說過：「人之愛，莫大於爲其友捨生。」⁽⁷⁾爲耶穌而受窘難，乃慕義的當然結果；但爲耶穌而殉身捨生，則該視爲超性愛德的頂點。

3. 第三級的愛

甲、溫 和

在第三級的四種真福善德裡，兩種是對於旁人，兩種是對於天主。溫和一德和慈善一德，是爲愛人；心潔一德和和平一德是爲愛天主。

心中不貪世物，又不惜貧窮和痛苦的人，他的心便安定不亂；心中不亂，外面也靜定不燥，靜定不燥，待人便能和氣。儒家也曾教人守靜，由靜以定心。

耶穌教訓宗徒們說：「你們來跟我學，學我的謙遜溫和。」^(甲)耶穌的溫和，發自祂的愛德。耶穌降生爲救人，贖免人的罪惡。聖經上記錄耶穌對於罪人，特別的溫和。我們對待旁人，應該溫和，也要發自愛德。我們效法耶穌愛天主而愛人；既然愛人，便該溫和。溫和發自愛德，也發自謙遜；耶穌把謙遜和溫和，放在一齊。謙遜的人，纔能真正溫和。耶穌的謙遜，足爲我們的模範。聖葆樂宗徒說：「爾於宜以基督耶穌之心爲心。夫彼神也，與天主等齊而不居焉，乃屈尊紳貴，甘自爲僕，而降生爲人。其爲人也，復謙之又謙，損之又損，惟天主之命是從；鞠躬盡瘁，死而後已，終已致命於十字架上。」^(乙)

謙遜叫我們認識自己，知道自己的長處，來自天主，自己的善功，由天主聖寵的助力

而成，自己所有的，只有罪過。因此，自卑自下，不敢自傲於人；待人接物，常謙恭有禮。謙恭有禮，不一定就是溫和；溫和在謙恭有禮以外，還要有愛德。外貌謙恭，臉上卻冷嚴無情，不足以談溫和。溫和的人，常有誠心的微笑。

乙、慈 祥

聖若望宗徒告誠信友們說：「天主之子女，與魔鬼之子女，皆不難分辨也。凡行爲不正者，不屬天主，不愛其兄弟者亦然。蓋爾等所素聞之道爲他，亦曰彼此相愛而已。……吾主曾爲吾人舍生致命，天主之愛德於此可見。然則吾人亦宜爲兄弟舍生致命矣。若有人擁有斯世之財富，見其兄弟有急，而閉塞其同情之心，則安得有天主之愛德，存於其衷乎。望吾小子，愛人以行，以誠，勿可徒謄口說，而愛人以巧言令色也。」⁽³⁾

聖雅各伯宗徒也懇切訓誠說：「兄弟乎，或曰我有信德；苟無善行，亦有何益？徒信詎有濟乎？設有兄弟姊妹衣食匱乏，而謂之曰：安心以去，吾信汝必得溫飽；而不給以切身所需之物，則亦何所裨益。是知徒信而無行，則其信，必索然而無生氣矣。」⁽⁴⁾

愛德不在於空言，在於實行，愛德的實行，則爲慈祥濟貧。公教人的濟貧，不僅因爲同情於貧困的人，乃因爲貧人是天主的子女；因愛天主，便愛窮人。假使不能作到這一點，信德不算誠切。

丙、心潔

天主是純精神體，人與天主相結合，人也該是精神。人的靈魂本是精神體，可是人與天主相結合，在於理智和意志；理智和意志可傾於天主，可傾於世物。理智和意志傾於世物，所求的便是物質；所求既是物質，當然不能結合於天主了。在物質的追求中，最代表物質的快樂的，是淫樂；淫樂因此稱爲肉樂，稱爲肉慾。人的理智和意志，若是傾向於肉樂，人離天主遠而又遠了。

肉樂爲物質性最重的世樂，肉慾也是情慾中物質性最重的情慾。因此肉慾最易使人心污穢。因此淫罪也稱爲污穢不潔之罪，反之，不犯淫罪而節淫慾，乃稱爲潔德。真福八端裡所謂心潔，即是說心絕肉慾的人。即是指出的守潔德的人。

心潔的人，理智和意志，遠離物質的肉慾，心地清明。公教人守潔德，願意全心愛天主。心潔的人，即是一心愛天主的人。一心愛天主，而心無淫慾，於是精神對精神，乃能親接天主。

公教因此最看重童貞，聖職員和修士修女們，都許願絕色，即一班結婚的人，也不能在婚姻的兩性關係外，有淫念淫行。但沒有淫念淫行，和絕色守貞，只是心潔的消極部份；心潔的積極部份，則在於把自心的愛情，歸向天主。結婚的人，夫妻該相愛；他們的愛情，

也要因著天主而相愛。不結婚而守貞的人，則以整個的愛情，歸於天主。這樣，纔可看到守貞的高尚。

丁、和平

降生前七百年，義灑雅先知預言救世主說：「有一個嬰孩爲我們誕生，有一個兒子賜給了我們，他的名字要叫：神奇的謀士，強有力的天主，永遠之父，和平之王。」⁽¹⁾當耶穌降生時，天神在空中歌唱說：「天主受享榮福於天，良人受享平安於地。」⁽²⁾

耶穌的精神是和平的精神；因爲祂降生就是爲消除天主和人類中間的仇敵狀態，使人重和於天主。和平不僅是說沒有戰爭，沒有仇恨；和平是說彼此相愛相助。人與天主的和平，第一要沒有罪過，第二要一心隨從天主的指引，與聖寵合作。在天主和人之間，沒有絲毫的衝突。

一心隨從天主指引的人，不能不同旁人和好。他自己既是心曠神怡，對於旁人必不會成仇解怨。他一心既是愛慕天主，對於世物必不會同人爭奪。而且心神陶然於天主的人，觀看世界的自然物，也具有相愛的心情。理學家謂儒家的仁，使人愛民而親物；實際上能愛民而親物的人，是因愛天主而愛民愛物的人！

一個人上和於天主，下和於世人，又和於萬物；這個人的精神真是以天主耶穌的精神

爲精神，他將無往而不適了！

註：

- 展發的活生神精 章九十第 •
- (十一) 福音瑪竇傳 第五章第四十八節。
- (十二) 福音若望傳 第十四章第六節。
- (十三) 同上，第八節—第十節。
- (十四) 致德颯洛尼人書 第一章第六節。
- (十五) 致希伯來人書 第一章。
- (十六) 福音瑪竇傳 第五章第一節。
- (十七) 論語 衛靈公。
- (十八) 論語 雍也。
- (十九) 福音瑪竇傳 第六章第二十四節。
- (二十) 福音露稼傳 第九章第二十三節。
- (廿一) 聖詠 第四十二首。
- (廿二) 論語 里仁。
- (廿三) 論語 述而。

孟子，告子上。

福音瑪竇傳第拾章第三十二節。

同上，第二十四節。

致弟茂德第二書第三章第十二節。

宗徒大事記 第五章第四十一節。

福音若望傳 第十五章第十三節。

福音瑪竇傳 第十一章第二十九節。

致斐立比人書 第二章第五節。

聖若望第一書 第三章第十節—第十八節。

聖雅各伯書 第三章第十四節。

義灑雅先知書 第九章第五節。

福音露稼傳 第二章第十四節。

義灑雅先知書 第九章第五節。

福音露稼傳 第二章第十四節。

義灑雅先知書 第九章第五節。

福音露稼傳 第二章第十四節。

義灑雅先知書 第九章第五節。

福音露稼傳 第二章第十四節。

第二十章 精神生活的完成

一、妙觀

1. 妙觀的意義

「公教的人生最高境界，則在與天主相結合。結合的程度，高低不同。最高者稱爲「妙觀」（Contemplation infuse），似乎直接見得天主。這種直見並不是感覺的直覺，也不是理性的本能，乃是一種超性的相交。人不用感官，不用推理，而似乎靈眼見到天主。神學家論『妙觀』說：『妙觀乃是簡明地親切地認識天主，以及祂所創造的事物。這種認識，非由人力，也非由聖寵，乃是由天主聖神的一種特別默示。』（人到了妙觀的境地，雖不能親眼見到了天主，也不能明瞭天主的奧妙；可是因此認識天主，較由任何智識所得者，更清楚，更簡明。認識的構成，如閃電，如開眼向太陽，絕不用思索，並不用推理，立地

即成，人力無可使用。」(2)

超性的生活，是人與天主相結合的生活。結合的根基，在於聖寵結合的途徑，在於理智和意志。理學在現世為認為天主，是藉著信德，信德的對象，乃是天主的啓示。為發展我們的超性精神生活，我們應該按著天主的啓示，日行默想。默想是一種推論的祈禱，理智拿耶穌的一言一行或是信仰上的一端道理，作為題目，自己一邊推論，一邊激發自己實踐，效法耶穌言行之情。

推論的祈禱，是精神生活發育時期的象徵理智與天主的結合，在於藉著信仰去加推論，以求加信認識天主。意志與天主相結合之愛，也是偶推論祈禱所得對於天主的認識為根基，其餘一切的善德，也都受這種理智和意志的指使。

超性的精神生活，若發展到了完成的時期，推論的祈禱，可成為妙觀的祈禱。

妙觀的官能，當然是理智。在普通的理智生活上，理智為構成一觀念，先藉用感覺的具體印象，然後由印象而抽出一觀念。觀念為代表一件物體的本性，常要集合幾種觀念，以作說明。這種集合和說明，常是由推論而成。因此我們的智識，常是推論的智識。「妙觀」的認識，來自天賜，即是天主聖神把天主的特性，直接地排在我們的理智前，理智好似一眼對著美景，興享不置。因此妙觀的認識，為簡明的，和直接的認識。

在妙觀時，理智不推理而興享，妙觀的認識，同時便夾有意志的愛情。而且這時的愛情，必定是最強最熱；因為人特別看清天主的美善。妙觀的認識，也便是親切的認識。

2. 妙觀的實效

神學家認為妙觀的境界，並不是一種希有的境界，凡是謹少慎微，一心追求善德的信友，他的「推論的祈禱」，必蒙天主的恩賜，變為「妙觀的祈禱」。信友的精神生活，因此分為三級，第一級為「煉界」（*Vita purgativa*），第二級為「明界」（*Vita illuminativa*），第三級為「合界」（*Vita unitiva*）。煉界為煉淨情慾的境界，偏重消極；明界為積極修德的境界，尤重默想祈禱；合界為止於天主相合的境界，重在妙觀。三級相連，人可拾級而登。

可是，絕不可誤以「合界」為清淨無為，或為坐禪的空觀。妙觀雖重在興享愛慕天主的美善，這種愛慕，不是靜坐無為的安閒，而是一種激人行善的烈火。因此入了「合界」的人，他的德行，都要做到了超凡的起步。教會在謚封對某某為聖人以前，先要查考他是否在修德上，做了人所不敢為，他的聖德，是否真是超凡的聖德。

享有妙觀的人，他的信德，有超凡的活躍；因為妙觀所興享愛慕的，都是信德的信仰對象。妙觀因著天主聖神的特別光照，把所信仰的真理，不上不下現在眼前。

因著極活躍的信德，望德也就極其誠切。在現世已能興享愛慕天主的美善，怎麼還不是很誠切地希望將來在天堂能興享愛慕天主呢？這種希望，已經不是向著一種渺遠不可想望的對象，乃是向著身有經驗的美善。

妙觀人的愛德，更是特別熱烈。妙觀乃是愛情的興享。興享天主美善的人，難道還不愛慕天主，心火如焚嗎？他真是全心全靈全力全意愛天主了。

而且因為常與天主相結合，心神常歸到天主，他的一切的德行，也都要修到高超的起步。他必要謙遜自居，潔心自持，謹小慎微，絲毫不苟且。

但不能因為享有妙觀，便再沒有痛苦；反之痛苦更多，妙觀境界所常遇到的痛苦，在於精神的枯燥。不知道愛天主的人，心中也常感到枯燥，然而這種枯燥，乃是空虛無聊的枯燥，常引人失望。有了妙觀而再受精神枯燥的試驗，他將陷入一種境界，願信天主而不能信天主，願希望永生而不能希望。昔日心靈的愉快，於今都換成了痛苦。似乎一個失戀的人，精神彷徨，無所依著。聖女小德蘭曾好幾年受精神枯燥的痛苦，心底裡願意信天主，意志卻不能激發一點信心。

聖十字若望又談「精神的黑夜」。一個初入「合界」的人，常要經過一種精神的黑夜，好似一個黑夜走入深山的人，前不見路，後不見谷，彷徨無主，痛苦萬分。修德則覺修德無趣，愛天主則覺天主很遠。這種精神的黑夜，稱爲精神的被動克己；因爲可以使人把精神上的私心，完全克除。修德已有進步的人，在精神生活上不免作成形跡可疑的私心，自己歡按某種方式去修一種德行；用某種方式去行祈禱；自己判事，常拘守自己的看法。「精神的黑夜」一來，使這些私心都不能了，令人知道在精神生活上完全順從天主的聖意，不單是在痛苦上，常是逆來順受；就是在行善上，也無所選擇。有怎樣的境遇，即利用這樣的境遇。人到了這等地步，纔真正是完全同天主相結合了。

二、大孝

1. 神嬰之路

「神嬰之路」，是聖女小德蘭所教的精神生活方式。這種方式，可以稱爲對於天主的「大孝」。

中國儒家的孝道，雖有養親，引辱，尊親三級，然而孝道的精神，在於娛志，使父母心神愉快。最好的娛志方法，即是體承父母之心。

愛天主最切，已享有妙觀的人，他對天主，便常知道體承天主的聖意，一切都只知道求天主的歡心。聖女小德蘭曾以自己是小皮球供小耶穌玩耍，打也好，踢也好，藏在懷裡也好，忘記了而被棄在牆角也好，她心裡常是一樣地滿意。這種心境，即是克淨私心的境界。(三)

「神嬰之路」，尚有一種最重要的心境，即對於天主具有嬰孩依恃父母之心。我們既

然因著聖寵而成為天主的義子，而且在天主前我們常常像一個無知的嬰孩，因為我們對於自己的生命，誰也不知道明日如何。因此我們對於天主，便應該像嬰孩對於自己的母親一樣，全心信任，全心依賴，全心愛慕。這樣，一方面使心神完全安定；一方面使愛天主之心，最誠最切。

小孩是常跟著母親的，他所想的也無非是母親。「神嬰之路」教人傾於祈禱妙觀生活，常常想著天主，常常用祈禱同天主對話，常常在妙觀裡興享天主。這種生活，傾於靜默。對於世人世物，常多趨避。

2. 榮主救靈

孝敬天主的人，不能單單是坐享天主，他必定盡力行事，以求光榮天主。聖女小德蘭為一苦修會修女，終身不能出院門，且不能隨便見客；然而她仍舊盡心盡力，在修院內引導同伴，加倍愛天主。而且少時有志在傳教區工作，後來不能成志，便把在修院內的祈禱克苦，獻於天主，相助傳教士們多有成績。

因此榮主救靈，為享有「妙觀」的人，必有的條件。

耶穌降生成人，一心所屬圖謀的，常是聖父的光榮，和救贖人類。登入「合界」的人，全心同耶穌相結合，以耶穌的心爲心；他便不能不同耶穌一樣圖謀天主的光榮，拯救犯罪的人。

聖依納爵一生的標語，是「爲天主更大的光榮」。既然爲天主更大的光榮去工作，工作就該作的更完滿；既然爲天主更大的光榮去謀事，事情便該選擇更可光榮天主的；既然爲天主更大的光榮而生活，一言一行都該求其盡善盡美。

在「合界」的人，他的榮主救靈，第一是最誠切。他既以耶穌的心爲心，他以天主的光榮作爲自己的光榮，以人靈的益處，作爲自己的益處。他爲榮主救靈，必有廢寢忘食的精神。

但是他的內心，又必定是安靜不燥；因爲他不以自己的私心，參雜進去。一切都順隨天主的聖意，收效也好，不收效也好，他只知道盡心力去做，因此「合界」的人的榮主救靈，又是最不自私的。

雖是不務外，不求急效，「合界」的人的榮主救靈，必定收效很豐。因爲他們愛很重的心既很熱切，他們的工作也是祈禱，天主不能不聽他們的祈求。收效豐富，便是「合界」的人的榮主救靈的第三種特點。但這些效果，不一定常顯於外面，精神上的成績，有時只

有天主知道。

中國儒家孝道的大孝，在於尊親。真心以耶穌的心爲心而孝順天主的人，一思一念，常在尊榮天主聖父。

三、同化

1. 出神入化

既入「合界」的人，天主常賞給他多種的特恩。例如「心安神樂」，「出神入化」，「領受五傷」，「締結神婚」，「顯靈治病」，「預言未來」，等等奇恩特惠。在這些特恩裡，有兩種表示「合界」的精神境界，至高無上，至全無缺。這兩種特恩是「出神入化」和「締結神婚」。

「出神入化」(Unio extatica)按照神學家的解釋，「是失去知覺而心則同化於天主」(Suspension des sens extérieurs et absorption de l'ame en Dieu)。意「出

「神入化」是一種暫時性的現狀，可暫可久，短則幾分鐘，長則幾小時。在出神入化的時候，外面的器官，完全停止行動；視而不見，聽而不聞，傷而不痛。眼睛注視旁人所不能見的一種對象，全身不動。間而口中作語，間而身體離地上升，懸於空際。

外面的感官，完全不動了，內心則完全被天主所攝住，似乎同化於天主。天主用一種極強的精神光明，朗照內心的理智，又用一種極強的超性愛情，吸引內心的意志。於是人在這一刻只知道興享天主，愛慕天主，失去了別的一切知覺。譬如人有時全心專注在研究一個問題時，心神被這個問題所攝住，可以忘記或不感到其餘一切的事。「出神入化」，內心整個被天主的美善所攝引；這種攝引，超過任何世事世物的攝引，同時內心也充滿一種洋洋的神樂。

2. 締結神婚

「神婚」這個名字，只是一個象徵詞。中國儒家對於婚姻，重在接「萬世之嗣」；歐美人對於婚姻，重在男女愛情的結合。公教的興盛，在於歐洲；因此便藉用「婚姻」兩字，以代表人心和天主的結合。

婚姻的結合，使男女的兩心合成一心，使男女的兩體合成一體，使男女的生活成爲同一的生活。這種結合是人世最高的結合。把婚姻提到精神超性界，以人心和天主的結合，稱爲「神婚」，這種結合，便認爲精神最高的結合。

升入神婚境界的人，他的內心同天主有一種極親密的結合，好像夫婦間的親密，使兩間沒有隱秘，彼此的生命都相通了。聖女德肋撒曾比譬升入神婚境界的靈魂如同天上落下一滴水，落入天主江中，和江中的水相合，不分彼此。(五)

婚姻在教會的教義上，是不能離散的；那麼升入神婚境界的人，同天主也將不會分離了。同天主不分離，即是說不再犯罪；升入神婚境界的人便將不再犯罪了。聖孝若望的意見，認爲不再犯罪是神婚境界的必然結果。(六)有的神學家則以爲神婚境界可以使人常避大罪，有的則說可以使人避免慾情的行動，不致故意犯大小諸罪。(七)

婚姻使男女的生活結合爲一；升入神婚境界的人，也將得有天主特別的聖寵，叫他的生活同化於天主的生活。這種同化，藉著極強的超性愛情而發作，表現於人的思想言行，以致一思一念，都跟天主的思念相合。這種境界即是天堂境界的初步。神婚境界的生活，即是天堂生活的開端。精神生活達到了這一步，算是到了極峰，以後就是天堂的面見天主了。

一九五四年十一月三日傳教主保聖方濟各沙勿略節脫稿。

註

：

〔1〕 R. Gurtigou Lagrang-Les trois ages de la vie interieure ed Du Cerf. 1938 V. II.

p. 415.

〔2〕 羅光 生活的體味 第1回1十九頁。

靈心小史第六章。

〔3〕 Tanquerey-Pré'cis de Th'ologie ascétique et mystique. VII. ed. p. 912.

Garrigou-Lagrange o. c. p. 684.

〔4〕 The complete works of S. Theresa of Jesus. -Shedd and Ward. Vol. II. p. 335.

〔5〕 The complete works of S. John of The Corrs. -The Newman Bookshop. -VOL. p. II. 30

8.

〔6〕 Garrigou-Langrange. o. c. p. 700.

中 西 名 對 照

A

Abraham	亞巴漢
Abstinentia	小齋（克制）
Actus	現實
Actus humanus	人的自由行爲
Actus purus	絕對現實
Adam	亞當
Adoptionismus	義子說
Adoratio	敬拜，欽崇
Agnosticismus	不可知論
Ambrosius s.	聖盎博羅削
Analogia	類似
Amnima	靈魂
Animismus	精靈論
Apolinarius	亞波里那里
Arius	亞里阿
Augustinus s.	聖奧斯定
Autosugeestio	自我暗示

B

baptismus	聖洗
bauer b.	保厄爾
baur c.	保爾
beatitudo	真福（真福八端：安貧、忍苦、溫恭、 慕義、慈惠、淨心、和平、犧牲）
bergson	柏格森
billot	彼約

C

caritas	愛德
cappella sistina	西斯篤殿
castitas	潔德
cathedra	教座（法座）
catholica religio	公教
cerinthus	車杜林
Cicero	西塞洛
Clemens S.	聖格肋孟
Clerus	聖職員（神職班）
Clerus saecularis	教區聖職員
Clerus regularis	修會聖職員
Communio	領聖體

• 照對名西中 •

Communio omnium Sanctorum	諸聖相通功
Comte	孔德
Comcilium Oecumenicum	公議會
Comcilium Calcedonium	加爾車多尼公議會
Comcilium Vaticanum	梵蒂崗公議會
Confessio	告解
Confirmatio	堅振
Consortium divinae naturae	分享天主性
Contemplatio	妙觀
Continentia	節制
Constantinopolitana	公斯當定堡
Contritio	痛悔
Contriito perfecta	上等痛悔
Contriito imperfecta	下等痛悔
Constitutio apostolica	教宗詔喻
Corpus mysticum	妙身
Corredemtrix	共同救世者
Creuzer F.	克洛益宅
Curia Romana	教廷
Cyrillus	亞啓里祿

D

Darwin	達爾文
David	大維

Delacroix	德拉克洛亞
Descartes	笛克爾
Deus	天主
De Vries	德福里
Decetismus	外表論
Dogma	教義信條
Dona praeternalia	性外特恩
Dona Spiritus Sancti	聖神的恩惠（聖神七恩： 敬畏、孝愛、聰敏、剛毅 、超見、明達、上智）
Dualismus	兩神論
Dulia	敬神論
Hyperdulia	最高的敬禮
Durkheim	杜耳根

E

Emanuel	厄瑪努爾
Ens	存在體
Ens reale	實體
Ens materiale	物質體
Ens spirituale	精神體
Ens a se	自有自生體
Ens ab alio	被生體
Ens accidens	依他體

Ens subsistens	自立體
Episcopus	主教
Patriarca	宗主教
Archeepiscopus	總主教
Episcopus auxiliaris	助理主教
Episcopus Coadjutor	分理主教
Vicarius Generalis	副主教
Vicarius Apostolicus	宗座代牧
Praefectus Apostolicus	宗座監牧
Administrator Apostolicus	宗座代理
Ephesus	厄弗蘇
Ephraem S.	聖厄弗冷
Epicureismus	享樂主義
Erode	黑落德
Error	錯誤
Esse	存在
Eubulia	善間
Eutiches	歐立格
Evolutionismus	進化論
Exemptio a concupiscentia	不染慾情
Exemptio a morte	不遭死亡
Exemptio ab ignorantia	沒有愚昧
Extrema unction	終傅

F

Feticismus	拜物論
Fides	信德
Forma	性理
Fortitudo	勇德
Frazer J. G.	法瑟
Freud Sig.	福洛特
Fuerbach	費爾巴哈

G

Giubileum	聖年
Gnome	明辨
Gratia	聖寵
Gratia patriae	天上的聖寵
Gratia viae	世上的聖寵
Gratia externa	外在的聖寵
Gratia interna	內在的聖寵
Gratia gratis data	利人的聖寵
Gratia gratum faciens	利己的聖寵
Gratia habitualis	長期的聖寵
Gratia actualis	當時的聖寵
Gratia sanctificans	聖化的聖寵

• 照對名西中 •

Gratia efficiens	生效的聖寵
Gratia sufficiens	足用的聖寵
Gratia excitans	發動的聖寵
Gratia adjuvans	支持的聖寵
Gratitudo	知恩
Gregorius S.	聖額我略
Gregorius S. Nyssenus	聖額我略尼森
Guyau J. M.	貴約

H

Harnack	哈納克
Hegel	黑格爾
Hierarchia	聖統制
Hobbes	何布斯
Hume	休謨
Humilitas	謙德

I

Idealismus.	唯心論
Igonrantia	愚昧
Indulgentia	大赦
Indulgentia Plenaria	全大赦
Indulgentia Partialis	小大赦

Indulgentia Vivorum	生者大赦
Indulgentia Mortuorum	亡者大赦
Individualismus	個人主義，唯我主義
Individuationis principium	單體素
Individuum	單體
Infernus	地獄
Intuitio	直觀
Isaia	義灑雅

J

James W.	威廉詹姆士
Judicium Universale	公審判
Judicium particulare	私審判
Justificatio	聖化
Justitia	正義，義德
Justia legalis	公義
Justia commutativa	正義

K

Kant	康德
King J. H.	若翰金

L

Lactantius	拉克單啓烏
Lang A.	龍安德烈
Lamark	拉馬爾克
Lagarange	拉克朗基
Lebreton	肋布肋東
Leibniz	萊布尼茲
Lessing	肋深
Lex	法律
Lex divina	神律
Lex aeterna	永遠規律
Lex naturalis	性律
Lex positiva	後天法
Lex civilis	民法
Lex ecclesiastica	教律
Libertas	自由
Litterae encyclicae	教宗通論
Loisy	羅雅斯
Lock	洛克
Lubbock	魯波克
Lutherus	路德

M

Margismus	巫術論
Magnanimitas	大志
Maguificantia	慷慨
Marret R. R.	馬肋
Materia	物質
Materialismus	唯物論
Materimonium	婚姻，婚配
Maus M.	莫斯
Mc Lennen J. F.	馬克冷南
Meditatio	默想
Mediator	中保
Mediatrix omnium gratiarum	(聖寵施主) 諸惠中保
Meritum	功績
Meritum de condigno	正義功績
Meritum de congruo	情理功績
Miraculum	靈蹟
Miraculum supernaturale	超乎自然的靈蹟
Miraculum contra naturam	反乎自然的靈蹟
Miraculum praeternaturale	外乎自然的靈蹟
Missa	彌撒
Modernismus	時髦主義
Modestia	端重

· 照對名西中 ·

Mortificatio	克慾
Monophysismus	一性論
Monotheismus	一神論
Motu Proprio	自諭
Monsignore	主卿、教卿、蒙席
Micheangelus	彌格安琪洛
Moralitas	倫理
Mysterium	奧義

N

Natura	性
Newton	牛頓
Nestorius	奈史多略

O

Oratio	祈禱
Ordo Naturalis	本性界
Ordo supernaturalis	超性界
Ordo Sacri	聖品、神品

P

Patres S.	教父
Pantheismus	汎神論

Parrochus	本堂司鐸
Paulus Apostolus	聖保羅宗徒
Paulus Goottlob	保祿斯
Patientia	忍耐
Pellagius	白拉奇
Perseverantia	堅忍有恆
Peccatum	罪
Peccatum Originale	原罪
Peccatum grave	大罪
peccatum veniale	小罪
Persona	位
Petrus S.	聖伯鐸祿
Pietas filialis	孝德
Politheismus	多神論
Positivismus	實徵論
Potentia	潛能
Potestas	權力
Potestas Jurisdictionis	統治權
Potestas Ordinis	聖品權
Pragratismus	實用主義
Preus K.	布洛益斯
Procidentia divina	上主的亭毒
prudentia	智德
Prummer	布魯墨爾

R

Rationalismus	唯理論
Reimarus	萊馬錄
Redemptio	救贖
Renan	肋南
Regina ceali et terrae	天地母后
Revelatio	啓示
Revelatio directa	直接啓示
Revelatio indirecta	間接啓示
Revelatio lato sensu	廣義啓示
Revelatio stricto sensu	狹義啓示
Ressurectio	復活
impassibilitas	肉身復活後享有：
levitas	不傷（神健）
agilitas	至輕（神透）
clasitas	靈便（神速）輝耀（神光）
Rousseau	盧梭

S

Sacerdos	司鐸
Sacramentum	聖事
Sacrificium	祭祀

Sancta Sedes	聖座
Sanctae Congregationes	聖部
Sancititas	聖德
Sabatier	撒巴提葉
Samosatenus Paulus	撒莫撒得諾
Scepticism	懷疑論
Schleirmacher	希來爾馬格爾
Schmidt W.	史彌特
Scientia beatifca	常生的天識
Scientia infusa	天賜的智識
Scientia acquistita	學識
Semler	森肋爾
Severus Sulpicius	蘇彼啓烏
simplex omnio	最純淨的
Smith W. Robertson	斯米特
Spencer	斯賓塞
Spes	望德
Spinoza	史比諾匝
Subjectum	主體
Substantia	自體
Suppositum	單體
Sylvester S.	聖西爾握思
Synesis	明辨

T

Temperantia	節制，禮
Timor	畏懼、戒慎
Thomas S.	聖多瑪斯
Toteismus	圖騰崇拜
Traditio oralis	口傳口授
Traditio apostoli ca	宗徒傳說
Tylor Ed.	太婁
Tyrell	戴肋爾

U

Unio hypostatica	本體的結合
Unio extetica	出神入化，同化於天主

V

Veritas	真理、誠
Vermeersh	握爾墨西
Vindicatio	報怨
Virginitas	童貞
Virtus	德、善德
Virtus infusae	天賜善德
Vrtus theologicae	天德

Virtutes morales	倫理道德
Virtutes cardinales	達德
Visio beatifica	與享天主
Visio intuitiva	真見
Violentia	暴力
Vogt	火克
Voltaire	瓦爾特
Voluntas	意志
Via purgativa	煉路
Via illuminativa	明路
Via unitiva.	合路

W

Wundt	翁特
Wolff C.	烏爾夫