

胡安德  
黃聖光

合譯

# 基督之律

卷一  
1

天主教神學著作編譯會  
光啓出版社

聯合出版

胡安德  
黃聖光

合譯

基督之律

卷一  
1

天主教神學著作編譯會  
聯合出版  
光啓出版社

# THE LAW OF CHRIST

by

*Bernard Häring C. SS. R.*

*translated by*

*Hu An-teh, P.M. Hwang*

# 「基督之律」簡介

(一)

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

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

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

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

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

(一)

本書原文初版於一九五四年十二月，印三千冊，沒有幾個星期就售罄了。一時佳評如潮，歐洲各國主要語言，爭相翻譯，一九五六年，法文本亦已再版，其書冠以教宗的國務卿 Domenico Tardini 樞機的信，內開：「聖父很欣賞這出色的浩大著作，他希望這書能使信友更認清他們的信件對他們所作的倫理上的要求，幫助他們度一個翕合於基督之律的教友生活，而成爲天主真正的子女」。——聖父後來指派作者爲梵二大公會議神學委員會的顧問，可見他對作者的重視與信賴。——法文本成爲暢銷書之一。本書之英文本，則譯自原文一九五九年的第五版本，一九六三年出版，一九六五及一九六七年重印。

Sao Paolo 的樞機主教，在本書葡萄牙版的序文中，熱烈推薦本書。

本書的日文譯本，亦早已出齊。

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

本書被公認爲倫理神學革新的里程碑。

全書共分爲三冊。第一冊：基督徒之基本生活方式，即一般性的倫理神學；第二冊：人與天主以及人與人的共同生活，即特殊性的倫理神學前編；第三冊：人對上主之愛底王權的應諾，即特殊性的倫理神學後編。

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

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

## (II)

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

## 寫在前面

說來慚愧，這本書本來早該和讀者見面了。

一九六七年年底來臺時，曾帶回這書的原文版本。幾個月後，項神父退結兄等發起組織「天主教神學著作編譯會」，就向我提議翻譯本書。我覺得本書說理清楚，文筆流暢，而且字裡行間，往往頗饒文學氣味，一時認為本書不唯譯來容易，而且還應該是一樁賞心樂事，就貿貿然滿口答應下來，豈知一提起筆來，就覺得出國十八年中文已荒廢，苦於詞不達意，原文之熱情與華麗，無法表達於萬一。原來原文句法雖長，但詞意周密，曲折有緻，如峯迴路轉，讀來蕩氣迴腸，興味盎然而不覺其長；要譯成中文，才發覺原文不但句子冗長，而且句法盤根錯節，往往令人不知從何處着手才好。更何況原著旁徵博引，其間影射之妙，搜盡枯腸，找不到適合的成語，以求傳神，真像啞吧吃黃蓮，有苦說不出。這一說不出」的苦，已給我一大打擊。再加上由於種種原因，不數月，由相當清閒的修院生活，轉到三重市去做傳教工作，先是助理本堂，未及半載，又升為本堂，新生活、新環境、新工作，倍增忙碌。一年後，又轉赴三峽開堂，並試辦幼稚園，本書的譯作，於是乎一拖再拖，拖得我自己也不好意思起來。去年終於由項神父提議請胡安德先生繼續翻譯，但我應負校閱與修改之全責云。這樣已輕鬆不少，不敢再賴皮。

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

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

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

黃 聖 光

主恩一九七三年十二月十四日，聖十字若  
望聖師紀念日於輔大文學院神父宿舍

# 基督之律 卷一

海森原著  
胡安德  
黃聖光  
合譯

## 目錄

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

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

二、慾力與精神	八四
三、肉身——靈魂之共同行爲的伴侶	八七
四、個別的行爲是整個人格底表現	九〇
五、在追隨基督中完成靈肉的完整體	九二
貳、個性、人格與團體、都是道德價值的擁有者	九三
一、個體底特性	九四
二、個性與人格	九五
三、人格與人物	九六
四、團體與群衆、組織、公社及公司之區別	九七
五、擁有倫理價值的人格與團體	九九
六、以善行的主權人看個人與基督與身	一〇一
七、集體的罪行與對社會環境的責任	一〇六
叁、具有歷史背景深度的人	一〇七
一、人所具有的歷史性	一〇七
二、歷史性與超越性	一〇九
三、耶穌基督底歷史性	一一〇
四、亞當的後代與基督的門徒	一一二
五、歷史向著世末進行	一二一

肆、跪著祈禱、能作宗教敬禮的人

一一四

一、人的崇拜使命

一一四

二、人及世界因基督而重新敬主

一一四

三、聖事的虔敬與聖事的道德

一一六

四、基督的祭獻：崇拜的至高表現

一一七

五、人的崇拜使命包羅一切

一一八

第四章 倫理真正的基礎

一二〇

壹、人的自由為倫理的基礎

一二〇

一、自由的本質

一二〇

甲、人類自由為天主自由的肖像

一二一

乙、人類自由分享天主的自由

一二二

二、自由的程度

一二三

三、自由與法律，自由與動機

一二五

四、自由的教育

一二七

五、自由的限度和範圍

一二八

六、自由決定的責任範圍

一二九

七、自由的削弱和毀滅

一三一

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

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

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

(b) 強制性神經病的多疑	一九六
1、憂懼是否守法的強制性神經病	一九六
2、百分之一百安全保證的強制性神經病	一九七
3、補償多疑的強制性神經病	一九九
乙、牧靈的與醫藥的調理	二〇〇
十、良心問題的安危：審慎決定，力避危險	二〇五
甲、問題	二〇五
(一)、遲疑不能確定的原因	二〇六
(二)、確定與不確定的程度	二〇六
(三)、安危的範圍	二〇九
(四)、「倫理學說的倫理根據	二二三
乙、良心根據審慎的規則所作的明智的冒險	二一六
(一) 審慎的規則及其應用法	二一六
(a) 關於交換公義範圍內的權利的規則	二一六
(b) 將原則應用在人為的法律方面	二一七
1、懷疑法律時的推定及佔有	二一七
2、懷疑事實時推定的權利	二一九
(c) 將規則應用在一切的倫理問題上	二二〇

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

乙、情緒的心理狀態·····	二四一
丙、情緒的對象·····	二四三
丁、情緒、意向、動機·····	二四五
戊、情緒的性質·····	二四七
己、積極的和消極的情緒·····	二四九
三、慾情之首·····	二五〇
四、基督宗教的「心」的倫理觀·····	二五二
五、聖經和道統中的「心」·····	二五四
六、路得以及現代哲學有關倫理氣質的主張·····	二五八

## 緒論——為司鐸與教友寫的倫理神學

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

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

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

生活之內容的生活；一種生活於基督將於末日顯耀祂底勝利之期待中的生活。

「祂又是祂的軀體——教會——的頭」（哥二18）生活於基督，無異是作為祂軀體的肢體，無異是完全為祂的王國所佔有。故此基督倫理學，應該處處呈現我人得救之生死與共的相關性及善與人同的雙重特質。

## 本書的目的與任務

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

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

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

訓底高峯的愛主愛人之德。

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

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

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

## 為神學生、司鐸與教友

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

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

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

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

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

## 倫理神學與其他學科的分野

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

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

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

靈牧學的重要目標，至多祇能在大體上略做些鋪路工作而已。

## 我們的嚮導

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

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

## 本書底結構

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

倫理神學」與「特殊性的倫理神學」。

全書的第一冊「一般性的倫理神學」部份，我們先以「中心問題指南」作爲開端。天主教將近二十年的倫理神學滄桑史，爲我們是一位有價值的老師。我們先在她的光照之下，分清其中之可變部份與不可變部份；之後，我們試行探求出其中具有線索作用的主要觀念與中心思想（此乃初步的前一章）

然後是兩編正論：前一編：基督的召喚；後編：人類的答覆。

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

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

與事實相稱的動機。召喚的本身與召喚的方式，包含着真正的動機。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# 卷一：一般性的倫理神學

## 第一編：導論

### 第一章：倫理神學史鳥瞰

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

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

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

(一) 教父時代很能幫助我們，更深切地領悟救贖之奧秘，而視之爲基督道德觀的礎石。

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

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

## 壹、耶穌的倫理訓誨

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

然而所有的倫理誡條，連那些最神聖的在內，却一併因此而獲得一個新的中心點：基督本人。「寵」，恩寵也就作為它新的基礎，一切倫理誡條也因此而獲得一個新的中心點：基督本人。

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

愛的誡命，也並不新奇。舊約時代受過光照的偉人們，也早已視之為一切法律底綜合。但新的是那揭曉出神之愛臻於何極的完滿啓示：「天主這樣愛了世人，甚至犧牲了祂的唯一聖子」(若三16) 在古老的，不替的愛之誡命中，於是乎露出了嶄新的一面；耶穌本人的愛心，成為愛之誡命底基礎與準繩：「我給你們一條新的誡命(或者可以說：我給你們一條作為新的誡命)：就是你們要彼此相愛，如同我愛了你們一般」(若十三34；十五12等)。舊誡命中新的部份是：我們以嶄新的方式「向天主學習了愛」(得前四

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

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

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

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

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

（原著所列參考書目從略，後仿此）

## 貳、宗徒們的倫理教訓

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

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

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

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

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

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

### 叁、教父們的道德論

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

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

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

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

此外，在道德的繩尺上，其地位僅次於爲主捐軀捨生成仁的乃是守童貞。它是信仰與熱愛的憑證，是獲救的新記元中新生活的特徵與標誌。對於童貞的專論時，至今日尚得一觀者，是出自下列作者的手筆：德都良、西彼廉、梅朵度、亞德納修、巴西留、尼撒的額俄略、盎博修、熱洛尼莫、奧斯定等等。至於論「祈禱」的篇什，那更屈指難數，在這一時期，神修方面的問題，顯而易見地多於狹義的倫理問題。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

聖奧斯定(公元三五四—四三〇)為一切後世的倫理神學是一位偉大的啓發人。雖然他不曾寫過一

部像聖多瑪斯神學集成第二冊的下編那樣，更不會留下像聖雅爾風索甚或近代倫理科學那樣有系統的倫理巨著，我們却可以認他為最偉大的倫理學家之一，如果不能認他為一切的倫理學家中之最偉大者的話。我們下這句斷語，並不只因爲他那些倫理神學或靈牧神學上的專題研究，比如：論比武基督徒，論結婚的好處，論聖善的貞潔，論守寡之益，論貞潔，論謊言，反對謊言論，論忍耐，談看戲，要理袖珍即論信望愛三德等等，却是基於他全部的神學著作；因爲在這些著作中，下列種種爲倫理神學具有奠基作用的信理神學問題，正佔了重要的篇幅：即聖寵與自由，信德與愛德，原罪（人的墮落）與人的復位問題，恩寵與法律，教外人的力行與由於信及愛所生的善功，天上的仁愛與其對手，本性的慾望，天國與救恩史及其反面即魔鬼之邦暨兩者在塵世之反映。就連在聖多瑪斯神學集成（第二冊）中被視爲倫理神學之出發點的問題：即「享福者與天主的仁愛大聯盟之終極情況及基督徒道德之尚在途中」的問題，在奧斯定的論著中，也佔了重要的地位。

在引用聖經上，奧氏更足以爲人師表，唯其如此，他的倫理神學，才以信德與愛德爲中心，以聖寵爲原動力。至於以基督徒的眼光來探索最具有外教精神的文化遺產，他也同樣地傑出。一直到最後的一口氣，他始終呼吸着他從不老丁、柏拉圖與斯朶亞學派學到的好處，雖然他晚年時比較保守，尤其是比較純粹地以基督爲評臨一切的中心。

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

白昭示出迎合且實行上主誠命的真正的愛的意向。

如同穆思巴赫在他「聖奧斯定的倫理學」一書內所說的：「但就他精通道德文章的各種體裁說，已够令人咋舌，他的著作中包括風俗習慣的素描，原則的精細討論，感人肺腑的抒情文筆，切合實際的道德宣講、勸諭與神修指導函等。再者公教倫理神學中各宗派所用的方法，包括士林學派，祕修派，苦修派以及個案派，也都可以公然地呼他爲宗師」。（第一冊48頁）。

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

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

## 肆、第七至第十二世紀的倫理神學

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

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

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

## 伍、中古世紀巔峯時代的倫理神學

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

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

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

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

多瑪斯曾親自將他這三根神學大廈支柱介紹過：在他的神學綱要的緒言中寫說：「這部聖學的基本宗旨，在傳播對於天主的智識；不但關於天主在其自身一方面的智識，也兼收關於天主爲萬物之創造者與目標、尤其是爲有理智的受造物之目標的智識，故此我們先論天主（神學綱要卷一），繼論爲理智所引導的受造物之行向天主（卷二），後論基督之就其人性而論爲我們步向天主的道路（卷三）。」因爲人是依照天主的肖像造的；因而在這肖像上，也就呈露出天主的精神性，天主意志之自由，及天主的自主；故此在我人研討了天主這個「本像」之後，其次就須討論祂神明的全能依照祂神明的意志所手創的受造物——祂的「肖像」——人！祂的自由意志使之成爲祂萬物之真證的人！」（神學綱要卷二一緒言），「因爲主耶穌基督，從罪惡中救出了祂的子民，在自己的身上給我們指出真理的道路，使我們通過它得能復活而獲到常生，故此在我人研討了人生的終極目的以及祂德行與惡習之後，就該研究我們的救主本身及祂給我們爭取來的救贖之宏恩」（卷三緒言）。

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

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

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

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

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

括爲接受聖神恩寵所作之準備及善用此恩寵所應具之條件在內。」（見神學綱要卷二上編100問1題）

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

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

## 陸、十四與十五世紀的倫理神學

### 一、唯名論

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

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

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

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

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

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

雖然在純理論一方面，唯名論的結帳是債臺高築，但它在倫理學上的貢獻，却可算是積極的，這一班倫理學家，由於要對實際問題作深入的研究，竟收集了不可勝計的事實與觀察紀錄，這些資料，為一

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

## 二、懺悔提要的黃金時代

在十四、十五世紀，不特意見書釋義及厚大的專論書盛極一時，而且懺悔提要的一類小書，也不斷地大放異彩。以前在私人懺悔復興期間，愛爾蘭出的一些編列各等級補贖的懺悔叢書，大概就可算是這些懺悔提要先祖了。在神職界中，這些懺悔提要，遠在十三世紀，就已開始傳播。最早的幾本要算弗蘭斯佈理的羅伯（Robert von Flinesbury）的「提要」（*Summa*）與佛來堡的講師耀溪的關於重罪與懺悔的論著了。十四世紀主要的有比薩的巴多祿茂的「比薩提要」（*Summa Pisana*）與亞斯底的雅思對柴的「雅思對柴提要」（*Summa Astesana*）十五世紀則為提要的巔峰時代，初有葛拉瓦擾的安琪之「安琪提要」，薩利的耀添之「羅才拉提要」。最重要的要首推安道寧聖人的懺悔提要了，這書給我們繪出了一幅詳盡的十五世紀的道德生活圖，而對於後世的懺悔提要，影響甚鉅。十六世紀初期，西而物斯德·浦里利亞出版了他的名為「西而物斯德提要」的一書，浦里卒於一五二三年，而該書竟一連再版到十四次，版數之多，僅次於被視為十六世紀最佳之作的賈賢頓樞機主教（Kardinal Cajetan）的「小提要」（*Summula*）。

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

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

## 柒、十六世紀的倫理神學

### 一、多瑪斯學說的復興期

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

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

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

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

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

## 二、現代倫理學課本的肇始

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

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

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

的觀點為觀點。

可是在耶穌會士的作家中，大約可分為四大類。

(一) 聖多瑪斯神學綱要的講解者：他們在方法上與撒拉孟甲學派的註解家，無甚大異，其中佼佼者厥為：多來道樞機 (Kardinal Francisco de Toledo 1532—1596)，瓦蘭車的葛來高理 (Gregor von Valencia)，後者曾在西德低林岩 (Dillingen) 與茵高城 (Ingolstadt) 執教。尚有兩位影響力很大的多瑪斯綱要的講習者：嘉被·瓦司蓋 (Gabriel Vasquez) 及芳濟·蘇亞蕾 (Franz Suarez 1617)，他倆的註解就方法而論自有其獨特處：一則援用了法律上推理法與證明法，二則其對聖多瑪斯原文所下的講解，亦頗能自成一派。如果你把聖多瑪斯的原文從中挖出，兩氏的神學，尚能自圓其說，不失其完整性。

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

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

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

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

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

## 捌、第十七、十八世紀的倫理神學

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

之久。

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

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

此外也有未被這熱烈的筆戰所波及而遺世獨立的作家：撒拉孟甲的聖衣會士在出版了著名的「神學課本」之後，繼而在一六六五至一七二四年間出齊了一部「倫理神學課本」：它無疑地是十七世紀中倫理學的最重要的一部巨著。他如道明會士皮魯亞（Charles René Billuart O.P.）與耶穌會士教當（Paul Gabriel Antoine）同是不參與論戰的獨立作家；前者致力於信理神學與倫理神學的合而為一，後者曾於一七二六年出版了他的「神學大全」（*Theologia Universa*）。

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

愛底倫理之綱要，同時指出一個「生活於耶穌基督之精神律」的綜合觀的方向。

雅氏較重要的「個案倫理」著作，計有下列四類：

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

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

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

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

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

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

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

## 玖、十九、二十世紀的倫理神學

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

偉大人格，並不爲害，譯者認爲不必諱言）。

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

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

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

之所長，治於一爐」。

柏氏所一再強調的「演進」思想或者說心理方面動的觀點，正是土平岩學派的特點。可以與柏氏相提並論的，還有穆勒（Johann Adam Möhler 1796—1838）：氏的信理神學所給予這方面的影響，未可輕視。可是賽勒也早已把生長與皈依的思想，作為他倫理神學底模型性的原則。屬於同一方面的作者，尚有下列諸倫理學家：道丁岩（Deutinger）、威納（Werner）、富克思（Fuchs）、育漢（Jocham）及林森曼（Linsenmann）。他們的出發點是恩寵的生命；他們視之為基督道德生活的真正的根基，視之為要求我們度基督徒聖善生活的呼聲。他們並不站在普通法律的觀點上，將道德生活視為是靜止式的；却從那要求止於至善的、予我以不斷地與罪惡的惡勢力奮鬥之能力的恩寵方面，視之為動力的；同樣地，對於自由而言，他們視為自由基本地只是上主底子女的自由，不是一種一成不變的事物，而是一樣不斷地重新頒賜的恩惠，一項不斷地重新分發下來的任務。

此外，在過去的一百年內在德國的倫理神學家中，我們當然也發現一羣寧願視基督道德生活為基督徒之規律與義務底靜止式的浮面。屬於這一類的作家，計有西馬（Simar）、馬丁（Martin）、柏魯男（Pruner）、雪華內（Schwane）、穆申巴赫（Mausbach）與薛琳（Schilling）：他們的共同點是：大家都深受了聖多瑪斯的德性概念，故此頗能遠避「儘可能把法律範圍縮小」（Gesetzminimalismus）的危險傾向。可是其中却也未免有太接近於一種以講論罪惡界限為出發點的，被貶為規誡與條文之學科的倫理神學。何以見得呢？只要看那些超乎法律之最低限度之事，多多少少地被視為「額外負擔」，被打入冷宮，存於附篇或「外一章」內，就可想而知了；至於山中聖訓及規勸，在這些人的倫理神學中，那就根本找不到立錐之地！

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

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

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

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

威耐 (Karl Werner 1821—1888) 在他「基督倫理系統」(出版於一八五〇至一八五二年) 中，是個直認不諱的反多瑪斯派，他多多少少地受了當代哲學思潮的影響（比如，鞏德與雪蘭瑪黑 (Günther, Sclernmacher 等)），他底神學思想的胚胎，斷乎以基督為中心，雖然免不了一些由於時代與環境所致的缺點，却很有深度，他給我們提供了一些基於愛、十字架、及基督化的宗教倫理。「如此為基督的犧牲概念所滲透的愛底生活，就是一切倫理行為的最高綜合」（基督倫理系統卷二、二二二頁）。「犧牲的概念，是最高的倫理概念」（同書二二三頁）。為此謙遜之德，在氏之倫理學中，也相稱地佔着重要的地位，同樣地，基督化的人類學，及其導源於此學的生長底概念以及道德生活之需要努力不懈等思想，在氏之著作中，皆獲得了長足的進展。

賽勒與希賢兩氏近世最重要的後起之秀厥為土平岩人林森曼 (Franz Xaver Linsenmann 1835—1898)。他的「關於論法律與自由之研究」鴻文（見神學季刊一八七一至七二年，共計二二三頁），使你呼吸到道地的聖保羅精神，他在那使倫理法律化的潮流中，有力地，插進了一根以天主子女子自由為基本概念之砥柱。「只有我人職責中的一小部份，為法律的柵欄所包圍，擺在我人眼前的，是一幅廣袤的自由的道德行為的園地。」（神學季刊一八七二、四、五頁）。為此林森曼認為倫理神學的主要任務，

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

穆思巴赫 (Joseph Mausbach 1861—1931) 著有「聖奧斯定的倫理學」(一九〇九)；公教倫理神學及其反對者」(一九〇一初版，一九二二五版)，「公教倫理神學」(自一九一五—一九一八初版以來，不斷有改善與增訂版出現)。他強調「道德的最高法則」是天主的光榮，再以「存在底成全」思想作補充。他在討論特殊性的倫理時，遵從了十誠的次序。可是，他的倫理學，並不祇是誠命論，而是在生活的各種重要層次中所應遵行的德性論，他認為在十誠中所列的論事的次序，是最好不過的了，尤其為一個作為靈牧的司鐸，更覺恰當。

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

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

賽勒與希賢獨具慧眼地開闢了倫理神學的新途徑，終於在笛爾門 (Fritz Tillmann) 的、徹頭徹尾地基於聖經的倫理神學中，獲得了成熟的果實；氏之大作「公教倫理神學手冊」卷三題為：「追隨基督的概念」，卷四之上下篇又名為：「追隨基督的實現」（一九五〇年第四版）。基督徒之愛德倫理，山中聖訓的精神，都被明明白白地視為一切基督徒所共有的責任。在一般著作中屢見不鮮的「最低限度倫理」或「誠條倫理」與成全者的尅修倫理間之鴻溝，以福音與追隨基督為標準，就完全被填平了。

然而，就上文所提的育漢的倫理神學，尤其就今日像雨後春筍方興未艾的聖事的虔誠與生活方式來說，我們不得不驚奇笛氏對於透過聖事與基督結合這一節，不曾加以強調，也不曾視之為追隨基督的要素之一，他甚至將聖事論，題為「在宗教範圍內對己的責任」。另一方面，作為一種課本，個案倫理未免稍嫌語焉而不詳，可是這點，笛氏是故意如此，好把在靈牧上應得的地位，留給個案倫理神學的課本，是以未可厚非。對於純理論的與心理的研討，笛氏也立意割愛，因為他所出版的手冊，卷一是薛丹步險的「哲學奠基」，卷二是滿革 (Theodor Müncker) 的公教倫理之「心理學基礎」，這二書已因此分別獲得了徹底的改編。（譯者註：「公教倫理手冊」係薛丹步險，滿革與笛爾門三人合著；卷一：（

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

士平岩學派，要匡正倫理神學向法律行為一面倒的惡習慣，終於在薛丹步險(Theodor Steinbichel 1888—1929)的身上，獲得了一位有力的代言人。他豐富的著作，(一大部份為遺著)，常在個別的情況中與聖寵的助力之下作道德上的決斷為念。誰若讀完了他的全集，就斷斷乎不至於冤枉他主張那仇視法律的「情況倫理」。他認為整個的道德生活，尤其那與法律分野而超乎法律之上的部份，是處於恩寵底召喚的籠罩之下。故此，至少就其最核心的願望而論，它遠離那仇視法律的倫理的距離，真是不可以道里計。對於在現時代的哲學中，獵取那尚待基督救恩的昇華的「善」，他是具有高度驚人的嗅覺的：他從存在主義與人格主義的哲學中，檢出了那些有利於公教神學之自由論、恩寵論與愛德論的思想，由於他對公教道統有深湛的學識，他總是安全無恙地回到萬世不易的公教道統的中庸之道。

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

## 第二章 倫理神學的中心思想

回答式（或稱對答式或對話式）的性質，是活的，經人們實踐的宗教之基本性質。祇有當人視神聖為一種權能、一種施之於吾人的威力並且認為可以與之對話之際，宗教才成其為宗教。宗教與倫理，並不完全相同。當宗教的活力消逝時，倫理尚能或多或少地苟延殘喘。在宗教的倫理思想中，可分為兩個不同的類型。第一類型是那些先天地、基本地屬於宗教的。它們是因宗教而「成形」的。另一類型是那些後天地屬於宗教的：它們是因宗教而「變形」的，是事後或多或少地獲得宗教的追認或欽定的倫理思想。

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

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

## 壹、宗教乃有問有答的團體

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

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

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

自己身上而震驚。上主是整個人的救援；整個的人便是肉軀與靈魂。

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

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

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

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

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

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

給我們說的話，我們也就找到走向人與人之間的言語與愛底關係。

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

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

## 貳、由集合號令中的團體與責任感來看倫理

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

## 一、自我完成的道德觀與宗教的倫理

雖說倫理生活在本質上是以宗教為基礎與立論的依據，可是事實上却也有一些並不以宗教的目標為目標的倫理行為與倫理學說；至少它們的目標並不在於個人與上主間的連繫。這些倫理學說有何特徵呢？這兒我人且不用提種種所謂「科學的倫理學」，及那些為集體而犧牲個人或為了其他什麼非個人的目標而草菅人命的實際行為——因為這種行為，事實上是解散倫理道德，因為它們無法證實倫理道德的尊嚴，所以祇有以人格價值為出發點的某些倫理觀，尚有討論的餘地。這些倫理觀的共同主張是：人人都有完成自我的責任。不說旁的，且提一提亞里斯多德、斯朵亞、康德與雪來厄馬赫，他們無一不主張倫理道德之基礎與目標，就在於人的本身及其高貴。另一方面，雖然他們各方面並不否認一位有人格的天主存在，可是也不會徹底地以天主為人與倫理的出發點。這些學說認為人是籠罩於一幅廣大的「意義、價值與法律」之網底下，而且主張人應該自由在地自投於這層網中，因此總算多少尚保持着倫理的尊嚴。但是最終的意義與最高的標準，為他們，終究還祇是人的本身與其發展而已：「君子須臾不自身之價值；萬物皆下品，君子人絕對不致於沉沒在事物的汪洋內」。所以為一個君子人，他自己的靈魂與其人格之保存與發揚，是他寶藏中的至寶。在這一切的倫理學說中，「人」居於中心地位。人之倫理任務厥為「完成自我」。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 二、誠命、法律與對話性的倫理

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

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

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

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

對於天主十誠作如是之要求，屢屢不意與主觀的——當然是不合法的——自我完成的倫理吻合；沒頭沒腦的服從，往往被認爲是自我完成的最快與最穩妥的捷徑；至於其行爲之客觀的善或惡，則在所不

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

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

康德式的理性主義，以另一種方式，挖走了法律倫理的對話性。

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

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

(二) 其次，在康德哲學影響之下，良心變為一種邏輯方程式。原來，人們既然將道德生活，囿於法網之大一統底下，故此良心不是別的，祇是此一「一統」的公共原則對於個別事件之邏輯的運用而已。當然，你可以從個別事件中，抽出其共通的法則的內涵來；可是這樣一來，個性的底精神財富，就被掃蕩一空了。單就這一點來說，也已經慘了。人之道德生活越豐富，也就越容易認清個別天賦之要求，越會覺悟到恩賜所帶來的責任感。

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

(三) 康德式的法律，以一種不具人格的威力底姿態，插入於上主與人底良心之間；一件可嘆的事實，與這種唯理主義的法律倫理，頗為吻合：身負原罪的人類，總是喜歡顧影自憐地自彈自唱，以自我為中心，不喜歡與上主唱和；但是，得救總是指的人回到天主的身邊，認識且愛慕天父的聖意啊！為一個未獲救恩的人，天主祇是一個「陌生人」，祂的法律，也是陌生的、無生氣的死法律。他甚至目中無

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

### 三、倫理與責任感

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

就算有效。

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

### (一) 宗教生活是對上主之言的回答

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

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

## (二) 倫理是負責

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

扼要言之，其區別如下：

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

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

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

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

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

(卯) 每一宗道德行爲，不僅要對天主負責，及對該行爲價值之培養負責，作爲該行向爲我人招手呼號之回答，而且或多或少地，它要對我們近人，以及對我們所立足的，甚而至於對我人之道德行爲或整個道德生活底光芒照射所及的各個團體負責。基督與體底奧秘，使我們對此一真理，能有充份的覺悟；留在與天主、與基督的「言談交往聯盟」中，等於是說：在基督身體底一切肢體的團體中，「休戚相關，生死與共」地生活與行動。

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

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

倫理神學就包括宗教生活與宗教倫理的負責之全部內容。

#### 四、責任感與一己之永福

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

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

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

它是「敬畏」與「聖望」的合流，上主用它來激發人靈以愛還愛。永福與自我完成，雖然不是倫理道德的最高目標，但却也不愧為倫理道德底目標之一、對於一己永福合理的關心，也正像亞基米德 (Archimedes (B. C. 287—212)) 槓桿定理中的支點，當人靈沈淪之後，可以支在這支點上，將之重新舉起，舉向萬有真原與中心的天主。當然，它是「支點」，一開始就該看清楚，不要誤把它認作「終點」與「鵠的」。雄鷄之啼，祇為喚醒沈睡的世人，不可強迫它作宣佈福音的「木鐸」。

### 叁、責任感與追隨基督

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

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

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

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

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

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

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

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

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

願負之責任而定。加入盟約之選民，作為基督奧體之肢體，每一位基督徒都應該為基督的事業獻出整個的人格與全部的力量；所謂為基督的事業，也就是為祂的團體及團體中的人人。由其最內在的因素觀之，追隨基督，如果不提被救贖者，因為參加了愛的盟約，彼此共同負責及個別的「人人為我、我為人人」的責任感的話，那就根本不用談了。

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

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

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

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

對方。我們自愛的行爲，也就基於師父之愛我們、與我們之共同愛戴我們的師父。因此對於一已靈魂的營救行爲，也沾上了天主與天國之愛底光輝；而其營救之工程，也就在救人的熱忱中與在基督內並與基督結合的、永遠禍福休戚相關的團體內，獲得完成。

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

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

## 第二編：倫理價值的主體——神學對人的看法

### 第三章 基督召喚人追隨祂

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

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

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

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

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

## 人之原素與目標

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

## 壹、具有靈魂與肉身整體的人

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

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

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

## 一、罪惡與靈肉之整體

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

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

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

今日雅士培 (K. Jaspers 1883-1969) 及其他許多人所主張的靈與肉「兩面說」(Zweiseitentheorie)，我們與馬秋思有同見，認為是不足取的。可是在靈肉的一致性中，却也不能忽略其迥異之處。兩者之間的對立關係，可說是「印象與表達之因果關係」(2)。尤其不可同為兩者相結合之整體性而否認靈魂沒有肉身尚有繼續存在之可能，及其在某種範圍內尚有抵抗陷於惡習的內體之能力。心靈在其靈性的巔峯，在極度自由中，可以陶冶、統御肉體；當然，在動亂中它不可單鎗匹馬地獨自左衝右撞，它應該動員靈魂與肉身所有的力量才能應付。

## 一、慾力與精神

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

人之靈肉因素對於倫理道德行為之重要性，幾乎沒有人比聖多瑪斯講得更透澈。在他論一般性的倫理神學編中 (神學綱要 II 卷一編，22-48 題)，就有一長篇專論人之靈肉的衝力——即人慾 (passiones) 或慾力。聖多瑪斯以後之學者，幾全皆特別着眼於慾力對於道德自由意志力之危害。但聖多瑪斯本人則反是，他認為慾力是實行道德行爲所不可或缺的帮助。古代斯朵亞學派也認為慾力本身無非是對於善的破

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

善行須由整個的人來進行，祇有這樣它才是完整的人底善行。

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

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

同樣地，在攻擊某些傾向與私慾時，不可與傾向或慾力本身受到窒息或摧毀，而是應該使精神輔導情緒，使情緒步上精神在道德的坦道上所行的路線，因而參與精神的高尚地位。所以，不可使慾力解體，而是應該聽從實踐理智的指揮，對慾力予以適當的引導與管理。(參閱本書三編，頁88—89)！錯誤的神修理論勢必使精神陷於貧乏與羸弱！

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

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

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

既使由於恩寵所發的希望與敬畏的行為，也需要在靈肉共有的熱望與怕懼之情慾界獲得表達或回響。喜樂、憂苦、怕懼、希望與愛情的精神行為——依照心理學，人為一整體之原則說——，如果將其在一人身之表達部位強加抑制，即其慾力部份不但不使之發展，反而將之撲滅的話，則該精神行為之本身即使在精神領域內亦無法繼續生存，簡直是「胎死」於精神腹中！在人生的許多險阻中，我們的精神意志，實在需要義憤填膺的慾力，以克服重疊如山的阻難！當然，一種只知無謂地在暴躁中消毫自己的怒氣，於精神是毫無補益的。反之，精神若輕視慾力，不領導它歸於正途，那末它就會與精神為敵，朝相反方向去鬧個痛快了。

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

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

- 註：(1) H. Konrad-Martius, *Seele und Leib*, gr. *Hochland* 42 (1949), p. 67 ss.  
(2) 同書，64頁。  
(3) M. Scheler: "*Der Mensch im Kosmos*", Darmstadt, 1930.  
(4) P. Siebeck: *Wissen und Glauben in der Medizin*, cfr. *Universitas* 5 (1950), p. 42

### 三、肉身不是靈魂的囚牢，而是她的共同行為的伴侶

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

的精神，相去不可以道里計。在全部舊約中，總是以人之整體爲對象，沒有一言半語暗示肉身的價值低於靈魂的價值，或是與靈魂根本脫節，彼此毫不相關。希臘式的分靈魂與肉身爲二一添作五的二分法，在舊約中是根本見不到的。尤其是那爲我人甚爲費解的「死後 *School*」，即人「死而爲影」之說，必須我們深知舊約中「人的靈肉合爲整體」是極自然的看法時，才能明瞭。同樣地，舊約中談論肉身之出言無忌，毫不知拘束，其將最精神性的宗教真理，從靈肉界取譬，尤其是在雅歌中說來，栩栩欲生，可見我們並非語出無因。反之，舊約也說明罪惡給人類所帶來的靈肉間的不協調，其爲害亦波及肉身，我們都可以感覺到。「於是乎，他們眼界大開，發覺到自身原來是赤裸裸的」（創三7）。在耶穌基督的宣道詞中，當然是很明顯地道出了人之所以崇高，在乎其有精神一面，在乎其具有「靈心」，但是却沒有任何仇視肉身的跡象。

肉身就其本身而論，並非靈魂的囚牢，祇是因爲一個完整的人可以作繭自縛，以肉身爲牢獄。如果精神體的靈魂，甘自屈身爲奴，而且兼爲獄卒的話。從神學的觀點而言，其所以落於此，並不全是由於靈魂對肉身的放縱，而是由於靈魂誤認脫離所憑依之天主爲解脫所致。靈魂一旦夜郎自大，叛離天主，勢必陷身魔窟，屬於衆奴之暴君權下，受私慾的支配；所謂慾壑無底洞，愈陷愈深，那就無以自拔了。人是整體的，不作天主之子女，就得作魔鬼的奴隸，兩者間之自由，其距離不能以道里計，但是，人不能腳踏兩隻船，當於二者中，作一抉擇。自身不是你奴役的老伴，就是你自由服務的佳侶，甘苦與共，永不分離；說來說去，還不是爲了人乃是靈肉合一的東西。

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

一個靈魂。

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

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

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

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

來「治療」的！

是以，一切倫理行爲的基本原則是：

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

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

#### 四、個別的行爲是整個人格底表現

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

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

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

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

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

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

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

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

主張康德式的看法的人，如果引證耶穌的話說：「天國受到暴力」（瑪十一12；路十六16），則我們可以答說：這句聖經，註釋家有謂為天國受敵人的暴力。（譯者按：聖經學者對此句說法有數種，但皆不能令人滿意，可參閱 *The Jerome Biblical Commentary* 新經之部八十二頁；但譯者覺得句中謂「自若翰始」，似乎着重於史實，而並無意作原則性的說明，故此無論如何，可說是，引證不够有力，未知國內專家有以教我否？）。耶穌的關於追隨祂必須棄絕自己（瑪十六24）的嚴厲的話，當然也包括對自身施用暴力，但却不是說，基督徒必須或者可以對自己的肉體或靈肉際的器官橫加暴力；其本意原是要人全意全力，整個的人，棄絕一切私慾偏情，尤須斬除精神上的傲根，在善途上向前邁進。基督徒只有克己苦身，向釘在十字架上的基督看齊，才能獲致其靈肉的統一與完整。但是，「將舊我釘於十字架上」（羅六6；弗四22）」的目的，也決不是漫無止境地與本身作戰，而是在於與基督——這整個人的原始楷模——同化。

## 五、在追隨基督中完成靈肉的完整體

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

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

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

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

## 貳、個性、人格與團體，都是道德價值的擁有者

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

## 一、個體底特性

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

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

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

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

## 二、個性與人格

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

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

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

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

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

### 三、人格與人物

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

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

#### 四、團體與羣衆、組織、公社及公司之區別

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

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

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

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

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

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

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

## 五、擁有倫理價值的人格與團體

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

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

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

如果在一個團體內有真正的生活（*Werteleben*），那麼社會性的共同行動，雖其本身並無對於道德價值的洞矚，也是有其價值，不與其四週所共同執行之無價值行為，等量齊觀。尤其不可與那專靠大眾的低級傾向的心理傳染一視同仁。因為兩者的區別，勝過毒水與清泉的區別。在純由於團體道德價值而發的善行——開始時行動者本人尚未有對於自己行為價值之審斷——往往總有——即使是初步的——團體對於道德行為價值的體驗，因而使其行為，終於成為經其同意的行為。無論如何，善行的聯合實現，由個人方面而言，是對於道德行為價值之發覺的機會與實施辦法。整個團體中有價值的一致行動，自然會在團員的心目中，燃起合情合理的行為價值感，至於低價行為之團體性的上行下效，固然能造成惡劣風氣，却不能導致正確的價值意識。

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

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

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

## 六、以善行的主權人看個人與基督奧身

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

基督影響之及於其與身之每一個肢體，首先由於其所持之立場的團結因素：祂的愛就是一股不可抗拒的號召力，祂的愛號召人人要行愛、要服從。祂則身於團體之中，而且還發揚了無可復加的團結精神：祂與一切的人同憂慮，共甘苦，祂為大家奮鬥、為大家受苦。祂在十字架上作了替大家贖罪的犧牲，其間所表現的團結精神，是無與倫比的，大到無法設想的地步。祂的肢體受到迫害或愛護，祂都視之為加諸己身：祂對迫害教友的掃祿說：「掃祿，掃祿，你為何迫害我？」（宗四）他也曾親口說過：「你們怎樣對待我兄弟中的一個——縱令是最小的一個——也就等於這樣對待我！」（瑪五40）。耶穌這與弟兄一體的精神已遠駕乎一般團體一致的連帶性關係之上。祂所實行的是一種內在的一體性。其實，我們的善行究其極還不是受基督的支持，經過基督、與基督一起，才完全地受祂整個與身的支持嗎？作為基督肢體的人們，在基督身上，俱有一個恩寵的源泉，俱有他們生活最內層的核心，他們的力量與尊嚴，同時那原來的人生價值之度量的標準，也就失而復得；因為基督祂的言行，使我們睜開眼睛，看清善惡；祂是永恆的真理，故此也是我們之所以能够認識行為價值的最後原因。

基督之在我們身上生活與行動，不單單藉着祂與我們個人間的私人關係，而且同時總是離不開祂與身四肢百體的團體關係：那是藉着教會的七件聖事、教會的誨導與管理、以及教會的善表等力量。我們藉着基督的力量而做的行為，基督就寬宏的收受了，珍惜的好像就是祂自己的傑作一般，這樣，祂就把它歸到祂與身的名下，使它在與身內，再度造福人群。是以聖保祿宗徒能够理直氣壯地說：「這樣我可在我的肉身上，為基督的與身——祂的教會——一補基督苦難之有所不足」（哥二4）。當然，基督的苦難，就其從與身之首方面來說，為教會是綽綽有餘，沒有「不足」的道理。但是與身四肢百體的本身之「富裕」，尚有待四肢百體親嘗苦痛，方稱完滿無缺。基督不特願在團體中，由於我們的愛情而喚起

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

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

按照華德（Gerda Walther）的說法，人之所以成爲一位人是由於他有「一個固有的意志中心與一個具有自我控制力的自我中心」。那個人的意志中心，能做自我決定，其決定方式，非由外鑠，而是由內而外的。其他外人祇能以旁觀者的地位，從旁予以側面的影響：用表率、言語與愛心。既然說是側面的影響，就絕對不能說：甲的意志中心變成了乙的意志中心；縱令兩人心心相印，好惡不約而同，也不能說兩人實質上祇具有一個意志中心；因為祇有由於兩人真正的同其好感。基督施之於其奧身內的意志力，正是以有別於基督之意志中心爲對象。沐浴基督的洪恩，以行上邀主寵的行爲時，基督奧身的四肢百體，對於基督本身來說，也是具有固有的位格的個人。基督固然是其奧身的動力中心，却絕然不是其奧身的意志中心，猶如在祂本人身上一般。當然，基督對祂奧身來說，比之一的所謂指揮中心，其間相去真不可道里計。在自然界中，是找不到類似的情形的。因為基督影響其奧身四肢百體的方式，並不僅因為祂曾經是教會的創辦人與領導人，好像現在祇高據首座，指揮若定，而且由於祂擁有豐富的恩

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

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

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

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

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

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

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

## 七、集體的罪行與對社會環境的責任

在第二次世界大戰後，關於整個民族的集體罪咎問題，討論得很熱烈：這問題牽涉到很複雜的問題：每個人分擔其「時勢」與團體的罪咎至於何種程度呢？我們認為首先應該分清下列諸點：(一)倫理道德上的罪咎：(a)天主的判斷如何？(b)人的判斷又如何？(二)在其特殊性質中所應該明瞭的，法律上的罪的概念是什麼？(a)如何利用該法律的罪的概念作為刑罰的依據，(b)作為討論責任的基礎。

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

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

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

### 叁、具有歷史背景深度的人

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

### 一、人所具有的歷史性

「所謂歷史也者，就是人在其實質之「存在」與「形成」間的張力」(A. Delb)。人，直到他達到其永遠的、不變的目的爲止，始終是留在歷史的範圍內的。人是藉着形成與生長的過程——不論他踏上向善的一端或是向惡的一端——向他的目的移近的。「人之基本約法底開宗明義的第一章，就是人之形成是有限度的：人老是邁向「完整的」，以自己爲目標，找一個更偉大的存在底完整」(A. Delb)。人底成長決非純由於突如其來的、內在潛力底發展與培養，而是在歷史底時間與空間內逐漸長成的。人

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

要了解歷史之為物，祇好站在「現在」底立場，以前瞻（未來的）「終末」及回顧（由來的）「元始」（聖經中）Kairos（歷史的時機）一詞，指的是上天所賜的寵幸或磨鍊的時刻）。實則歷史的此時此刻；是伸展在由「過去」延向「未來」的弧線上。整個的「過去」一踏進了「現在」的時限，就變為一成不變的「命運」。過去的遺產——不論是生理的、文化的、倫理的或宗教的——同時是既成的、又是待續成的材料，且其成材與否，端賴我人此刻之自由意志。蒲白 (M. Rüber) 曾說：「就連那敬神為天地大主宰、且以永生相許的「宗教」團體，若不在那事不由己而純由天意的、普普通通、平淡無奇的日常生活中事奉他們的上主，若不披荊斬棘、百折不撓地踏上那走向預許的征途，就不得稱為團體」(Pfade in Utopia, Heidelberg 1950, S. 243)。那由「過去」所織成的命運，在每個「此刻」中，一邊給我人自由之伸展幅度以限制，一邊却也喚醒我人的自由意志決定對付的策略。自由的能力，也祇能運用「過去」之既成原料與歷史的遺產——命運——而已。自由意志，也祇能在團體的群策群力之下把握這個命運，在他個人的種種限度內，由自己來作個歷史性的決定！

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

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

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

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

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

## 二、歷史性與超越性

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

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

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

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

### 三、耶穌基督底歷史性

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

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

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

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

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

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

#### 四、亞當的後代與基督的門徒

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

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

#### 五、歷史向着世末進行

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

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

即使是所謂世俗的歷史，也應該在這同樣的光線之下去看它，因爲這（救恩史）*Heilsgeschichte* 因着基督而進入世界的歷史之中。「救恩的路是在歷史的範圍之內，一直到最後死亡來呼喚以前，總不會離開它的。歷史真是事實底一個範疇，而全部事實，即在於它必須與上主相遇」（註二）「歷史並不是開始和結束之間的一個沒有意義的中段時間，那麼開始和結果，也就不能以嚴肅的態度去對待它們；我們的救主也就不會在它們中間出現了。」（註三）歷史不僅是與開始和過去有關，也與將來，與天主之國的成長和發展相連繫着的；這天主之國一直要繼續到主的日子，事實上它要繼續到歷史的結束，到那 *Eschaton*。在歷史結束的是候，所以也是這個現在結束的時候，基督將第二次降來；那時將舉行公審判，將有一個新的天地。我們在上主所做的一切行動，祇有在向着這些「最後的事」，即末世（*Eschaton*）才可以是善的。如果不是時常記起這最後世末的事，不是在上主的光照之下去靜觀我們的時刻（*Kairós*），那麼要取這樣的方向，便成爲一件不可能的事。正如基督第一次的降來，祂的時刻（*Kairós*）被人認爲是時期已滿，祇有在祂第二次降來，即時間的完成，的光線之下才可以了解，同樣我們的歷史存在，也必須與這第一次和第二次的降來對照着。

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

## 肆、跪着祈禱、能作宗教敬禮的人

### 一、人的崇拜使命

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

### 二、人及世界因基督而重新敬主

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

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

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

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

奧秘。

### 三、聖事的虔敬與「聖事的」道德

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

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

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

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

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

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

#### 四、基督的祭獻：崇拜的至高表現

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

所有七件聖事都是基督聖死的祭獻的成果，都來自救主被刺開的胸旁。主耶穌用祂至高的司祭行為救贖了世界，重行將它奉獻於天主的聖禮，並再次祝聖了人類，又將整個宇宙變為一座崇拜天主的大殿。聖事將基督聖死的聖化力傳諸教會，以及教會個別的成員。為此，所有的聖事都要求人背起自己的十字架，重新與基督恆久結合。聖事也給人力量這樣去做。如果一個基督信徒領受聖事，把它們看作一種呼聲，叫人仰法被釘在十字架上的基督，看作恩寵的泉源，為能追隨基督，走上加爾瓦略山，以及看作光榮天主聖父的工具；祇有這樣，聖事才能表示它們全部的意義，以及在救主之事上，發揮它們的功。藉着聖事的恩寵，以及藉着與基督的祭獻的結合，基督信徒每一個阻難和快樂，將分有基督在十字架上的祭獻的價值，參與基督至高司祭的祈禱，以及共享基督讚美天主聖父的歡樂。

## 五、人的崇拜使命包羅一切

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

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

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

聖事將人團團包圍，在人的存在的一切方面，無論是歷史的或超歷史的。聖事包括人在世的全部生命。(註三) 每一件聖事使人與復活光榮的至高司祭結合，也與祂的聖死復活——這些歷史的事實和恩寵的泉源——結合。聖事也是未來之事的預象，含有一種世末的意義，指導基督信徒走向歷史的結束，以及那超越歷史的天國。聖事尤其把基督信徒帶進意義深遠的歷史深處；這是天主聖言的降生給我們帶來的啓示。聖事在我們身上完成對亞當的原罪那種歷史的和超歷史的勝利，又使我們接觸到一切歷史的中心，接觸到在基督的聖死及其第二次降來之間的圓滿的時間。

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

## 第四章 倫理真正的基礎

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

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

### 壹、人的自由爲倫理的基礎

#### 一、自由的本質

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

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

### 甲、人類自由爲天主自由的肖像

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

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

正如天主超越世界，却在世界內保存它，管理它，同樣人的自由的意志也超越那個肉體和靈魂的結合體（祇是類似地超越，因為並不是完全的獨立），却統治整個靈魂肉體的結構，及其所有一切的力量，予以最密切的調節。至於在天主為萬物的原因方面，也有類似的情形；正如天主為第一原因，在祂以外，祂沒有另一個推動祂的原因；人也是如此，不過祇是在類似的和有限的程度上而已。人在其一切的行動上，雖然常繫屬於天主，却也是一種第一根源，一種「第一原因」。「人是他本身成就的原因；成為穀粒，功有應得，成為糠粃，咎由自取。」（註二四）

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

## 乙、人類自由分享天主的自由

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

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

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

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

## 二、自由的程度

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

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

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

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

自由也可以達到這樣的程度，使人完全順從聖神的領導。「主就是神；主的神在那裡，那裡就有自由」（格後叁十七）。沒有一種自由比天主的子女所享的自由更大的；他們自由自在地超升於「罪惡的無能」之上，粉碎了撒彈奴役的枷鎖，自情自願地遵守法律，負起基督的軛；他們擺脫自私自利的羈絆，並把自己從那可作為自我規範的法律中解放出來，而完全獻身於天主之國的工作。一般的法律是倫理唯一的和最高的準繩。他們放下了這樣的法律，不受它的約束，而在天主願意他們所處的環境中，欣然負起這樣的責任，去追求那種環境之中一切最完善的美德。他們揚棄了任何反對聖神領導的慾望；這樣，他們服從天主，為祂服務，登上了自由的極峯。

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

### 三、自由與法律，自由與動機

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

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

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

關於自由這個問題，最重要為一點並不是在於外面的行為是不是自由地來自內在的根源（來自自發的行為 *actus elicitus*），而是這內在的根源本身是不是為自由意志本身所決定的，或在是為某一樣別的東西所決定的。問題的關鍵是這個：自由是被那些強迫它的動機必然地決定的呢？還是它超越這些動機、而自由地進行選擇的呢（雖然它不能沒有動機而作什麼抉擇）？意志是不受勉強的。它自己決定自己，作出它自己最後的或最高的決定，不論它容許自己被帶往基本上善良高尚的事，或者放任自己去追求那虛幻的自我的光彩——自己的榮譽或自己的利益。一經作出了這最後的或最高的決定之後（即在對於人生未來最終的和決定性的目的自動抉擇之後），那些引導一個人去作特殊行動的動機，在它們自己的範圍之內，按照它們影響的目的，仍給自由留有餘地；所以意志不受它們的強迫，而是它自己在它們中間進行選擇，並按照最後的目的（當然，假定它是在心理定律所限定的範圍之內），去指導它們。

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

由最後的決定，是在於真正理想的選擇和培養。

#### 四、自由的教育

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

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

## 五、自由的限度和範圍

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

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

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

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

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

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

## 六、自由決定的責任範圍

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

的影響也可能一樣深遠。人不僅對於自己直接選擇的或決定的事應該負責，就是對於其他的事，祇要它們間接或直接屬於他選擇的範圍之內的，也應該負責。它們是屬於他意向的目的範圍之內的。事實上，責任包括許多其他方面的事；它們不在他的特殊意向的範圍之內，作為工具或目的 (*voluntarium in se, voluntarium directum* 本身願意的，或直接願意的)，却祇是被人預料為一個有意的行爲的後果，非為人直接所願意的或追求的 (*voluntarium in causa, voluntarium indirectum* 原因願意的，或間接願意的)。

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

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

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

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

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

## 七、自由的削弱和毀滅

### 甲、侵犯自由的暴力

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

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

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

## 乙、恐懼削弱自由

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

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

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

憂慮的感覺（強烈的憂慮），與恐懼的原因完全不成比例。

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

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

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

### 丙、慾情削弱自由

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

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

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

#### 丁、自由因無知而減弱或喪失

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

反的，它更表示不負責的嚴重性。

### 戊、年久的習慣削弱自由

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

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

### 己、催眠術與麻醉品使人喪失自由

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

一個催眠者指使，這可能會被人利用，甚或幹出不道德的壞事。(卅三十)

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

### 庚、煽惑使人喪失自由：羣衆的煽惑

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

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

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

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

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

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

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

### 辛、心理的缺點或病態減弱自由 (註三十一)

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

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

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

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

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

不可把神經衰弱與癲狂混為一談。神經衰弱的精神病，對一個人的個性和人格，根本上並沒有損害。病人可以在社會裡生活，與實際的人物事務，保持相當良好的接觸。他通常能夠感覺到，或者至少別人能夠使他知道，他的想像和衝動，不合行為正常的狀態。對於價值的認識，他仍然完全清楚；他也有充分的自由去進行他的奮鬥，去控制思想上的痛苦，或者能夠至少以基督徒的耐德去忍受它。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

如同對付許多屬於心理方面的疾病，對付強迫的心理這樣的病例，也要鎮靜地觀察病情，把那些隱

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

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

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

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

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

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

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

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

## 八、教會對於人類自由的主張

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

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

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

天主子女的自由，就是天主最厚的恩賜；所以它也是最神聖的愛的義務。

## 貳、認識天主為價值的基礎

### 一、倫理的知識使我們肖似天主

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

盲目的，而是明察秋毫的人按着受到天主知識的照明程度，並按照他分有天主知識之光明程度，才能够因着分有天主的自由而相似天主。人與天主的相似，是在每一次認識真理的時候，以及在每一個認識的行爲上，表現自己的；因爲人除了因着分有永遠的真理，不可能有任何的真理。一些偶然事件之純理論的，不指向任何行動的認識，在相似天主的等級上是最底的一級。接着是一種含有治理能力的真理之知識「按照天主在創造人類時所下的命令：『你們統治萬物吧！』（創壹二六）」。最後，對本質的認識，即真正調察事物之最後原因和原理，並指出天主爲萬物真原，說明萬物如何同歸於天主的知識，在肖似天主的塔中，當然是更上一層樓了！然而登高的力量，端賴於那與知識並行的愛以及那包含在認識中的催人行愛的動力。對於天主的認識，是深深地爲這種愛底性質所滋潤，所決定的。因爲天主就是愛！至聖天主聖三的第二位「不是任何一句說話，而是噓出熱愛的聖言。」（注三五）關於天主聖言的本質，沒有比下面這句話說得更貼切的了：聖言在其永遠的，必然的生命的律動中，偕同聖父噓出愛的聖神。

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

## 二、認識善為倫理自由的基礎

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

我們認識善到什麼程度，我們就必須照着它去生活。否則這個光可能因着我們的罪過而失去，而我們就不能再爲善了：「你們應該趁着還有光的時候，趕快行路，免得黑暗在半路上籠罩了你們」（若拾伍三五）。對天主及善所有的一切知識，是一種號召，叫我們去選擇天主，以及祂的法律。一個清楚而實際的知識，把我們的決定放在一種光明之中，與那純爲概念性的或純爲學術性的知識，是迥然不同的。（對一個宣講或傳授天主之道的人來說，這一點是非常重要的。）但是那永生的能「嘔出熱愛的聖父之言」，却超越這種實際與理論之間的區別。祂實在是永遠的概念，但也是擁有無窮知識的生活的天主第二位。既然我們都是在聖言中受造的，而且也是按照聖言而受造的，又有誰可以推諉說，他對於善祇不過具有一種理論上的認識呢？

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

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

### 三、個人的善是初步倫理的真知

雖然在天主聖三之間，聖言是第二位，聖愛是第三位，可是在天主最內在的生活裡 (Perichoresis 互相結合的內在性)，即在天主三位一體裡，愛絕非祇是一種界限，或一個結論，它也是那互相結合的內在性的根源和中心。在愛中，由於愛，對於愛，父說出與祂同體的聖言。為此，在人方面，在倫理的知識與倫理的決定(態度)之間，也一定有著一個互相的關係。「意志和知識，祇可以在它們優充的互相關係上，而不可以好像在單線方向上去了解的。」(註三千六)對於善的知識，對在受到了主體得自天賦的或自己得來的善的支持後，才能發出對於善的衝動，達到道德修養最高的成全境界。這種衝動，得到了天主賦與恩寵的助力之後，就會把主體不停地帶往已經達到的倫理成全的高度之上。從心理的觀點，我們可以說，倫理的知識並不是一把祇發光而不生熱的火炬。其實它必須先熾熱，然後才能正直而透徹地發出它的光。祇是光的射程比熱更大而已。

宗教倫理的態度和行爲，是宗教道德的知識和理解的基础。這一點可以很清楚地在聖奧斯定與聖方濟各神學學派的主張裡看得出來；依照他們的主張，愛是超越乎知識之上的。然而多瑪斯，雖然他主張應以理智爲首——，却也絕不忽視二者之間的相互關係。關於這個問題，著名的多瑪斯派哲學家馬理且（Maritain）說：「在這方面（即在倫理的知識，尤其是在明智的問題方面），聖多瑪斯認爲知識的正確性端賴於意志的正直性。這實在是由於倫理判斷的實際的存在意義，而不再是由於它的理論的存在意義。如果我的意志的活動，在此時此地的實際情況中是正確的，而且力求人生真正的善的話，那麼實際的判斷才能是正確的。所以，這是顯然的，實際的智慧和，亦即明智，是一種倫理的美德，同時必然也是一種理智的美德。」（註二十七）

在聖經裡，尤其是在聖若望的聖經裡，可以找到最清楚的證明，不僅倫理決定的基礎是在於知識，而且知識的基礎也是相對地在於愛。也許那些是最清楚而高深的章句；主耶穌在那些章句裡，稱預許的聖神爲「真理之神」（若翰十七；拾伍二六）。門徒們祇有藉着這「真理之神」，祇有在聖神內充滿了光明的時候，才能完全地認識真理。「你們由祂所領受的傅油，常存在你們內，你們就不需要誰教訓你們，而是有祂的傅油教訓你們一切。這傅油是真實的，決不虛假；所以這傅油怎樣教訓你們，你們就怎樣存留在祂內」。（一若貳二七）「你們已由聖者領受了傅油，你們已知道一切」（一若貳二十）。藉着聖神的傅油，也就是說，藉着愛，我們才被確定於真理之內的。「那不愛的，也不認識天主，因爲天主是愛」（一若肆，參閱若八；致四七；拾玖三七）。

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

他」(若拾肆二)。誰懷有愛，且在實際上把它付諸實行的，才能深入地真正認識天主。誰經常忽視善行，而轉向惡事的將變為一個卑鄙而邪惡的人。(誰說自己在光中，而懷恨自己的弟兄，他至今仍留在黑暗中。凡愛自己弟兄的，就是在留在光明中」(一若貳九及其後各節)。

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

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

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

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

## 四、倫理知識的種類

### 甲、法律的認識及價值的經驗

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

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

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

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

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

能够，或尚未能够有什麼高尚的倫理行爲。

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

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

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

## 乙、基本的價值、類型的價值、個別的價值

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

後的根據是天主；天主是一切善的圓滿。然而，這並不是說，認識基本的價值，常能保證正確地認識一切類型的價值，以及一切個別的價值。對於「善」的基本價值，如果能有一個完全而包容一切的認識，這種認識顯然就會包括這個概念之中所含有的的一切價值的充分的認識。但是，一個人可能對於善有普通的認識，對於善慈也得知一清二楚，而且對於某些別具意義的類型的價值也稍有所了解，然而對於某些德行的價值，却祇有一個粗淺的認識和重視。例如有許多人知道正義之德，對它也表示重視。他們也知道相反正義的罪惡，而且對它具有一種感覺。他們對於這種道德具有感覺；他們的內心也深信這種道德，他們急切地致力於促進正義。可是對於潔德，尤其是對於貞潔之德內在的崇高美，他們却完全不注意。對他們來說，這是一種與他們毫不相干的美德。然而這並不表示他們不知道潔德的誠命，或者他們無法去實行它！

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

知識走在倫理實行的前面，乃是屢見不鮮的事。除非謙德把這個威脅統一的鴻溝填滿，那欺人的驕傲就會對我們的能力取得控制，而把我們內心的和諧破壞無遺。為此，對善的挑戰，缺乏服從將與缺乏謙德沉澆一氣，形成倫理的無知。在心理方面，驕傲或放任使人昏昧無知的力量，其根源是在於那種本體的傾向，它是趨於認識與願意二者之統一的。如有服從的意志，就有良心的活動，及其向善的趨勢；

如有固執的不服從，就有罪惡使人昏昧無知的力量；二者都發自同一根源。祇有局部無知與應用無知，有它特殊的根源；這根源就是那既驕傲而縱情却又對倫理依戀不捨、企圖除掉倫理的衝突的「自我」。一方面，沒有那種輕浮的仇視或冷漠。對善的支持，或者至少對惡的恐懼的基本立場還是存在着的。另一方面，「沒有內在的決心或決定，去放棄一切喜愛的和悅人的事物，即使它們是與倫理的惡相連着的。」（註四十二）實際上，意志可能是偏於承認價值的，可是在一個更深的或多或少無意識的地方，仍然存着一層阻障，發生着一種偏差。這是因為一個人真正是在以一般的方式尋求着善，可是他不想付出任何犧牲的代價。

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

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

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

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

## 五、價值知識的深度

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

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

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

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

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

## 六、倫理知識的來源

### 甲、客觀的來源

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 乙、主觀的來源

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

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

够停留在一种绝对善良的内在的气質上，那麼真正的法律知識就會發展起來。這時對基本的價值，就有一種有意識的經過正確指導的重視：它就是法律知識的根源，它要進入道德所有的一切範圍，達到最清楚又最確實的價值知識，亦即聖若望在論及認識天主的事物時所講過的真正知識的巔峯。這種倫理知識的內在活動，可以用服從來加以發展的，祇要它是由愛賦與生命的；這種愛把那種在法律之下奴隸性的服從，變為在天主權下之子女的自由服從。祇有做子女的，孝敬地聽從天主慈愛的聲音所發的每一個命令，這種天主子女的自由才能存在。愛的服從，服從的愛，在神聖導師的教誨之下，是以熱誠和謹慎來培養的；因為這種熱誠和謹慎的力量，一個人不僅知道一般的善，而且在每一種個別的情況下，也接受善的直接對他所發出的邀請，即使是叫他去做艱苦的工作，他也會聽從的。

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

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

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

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

## 叁、倫理的機構：良心

### 一、良心對效法基督的重要

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

## 甲、各民族意識中的良心

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

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

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

## 乙、聖經裡的良心

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

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

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

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

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

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

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

人的。（格前擲及拾；羅拾肆二十一—三）可是，堅持個人的良心為最高的裁判法庭，是與我們信德的理想相反的。按照良心做事，意思就是說，不僅要考慮事情本身是否合法，就是具體的情況，也是要考慮的，尤其要考慮我們的行為，對人家的救靈大事，會有什麼效果。基督徒的良心，要看它是否遵守愛的法律（參閱格前拾二八及其後各節），才知道它是否合格。

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

## 二、良心為靈魂的天賦

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

使人深信自己對於善所取的態度，關係著自己永遠的禍福。

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

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

士林神學主張，把 *synteresis* 與 *conscientia* 加以清楚的區別，即以良心為一種永久性的天賦，或以良心為個別判斷的行動。 *synteresis* 這個言，有時亦寫作 *synderesis* 可能是由於抄寫的人在抄寫聖熱羅尼莫 (Saint Jerome) 的厄則克耳 (Ezechiel) 的注釋時，把 *syneidesis* 這字抄錯了才出現的。士林學理在解釋 *synte esis* 這字的時候，屢次把它與斯多亞學派的自我保存 (*conservatio*) 的意思連結起來。在這樣的情形下，良心被看作精神人所具有的天生的自我保存的衝動。一個人如果按照自己精神的本性 (*secundum naturam, id est secundum reclam rationem*)，按照本性，就是按照正確的理性) 而行動，就可以保存自己為一個精神人的本體。如果人對天主實行了他自己本性所要求的應務，其實這也就是他本體所有的一切本性的及超性的天賦所要求的應務。

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

## 乙、有關良心的各種學說

### (一) 理智的學說 (大雅博 (Albert the Great, 多瑪斯亞奎那 Thomas Aquinas))

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

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

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

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

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

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

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

他們認爲用意志的本性，已經把它解釋得相當清楚了。

### (三) 「歷史進化論」的謬說

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

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

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

#### (四) 綜合性的良心學說

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

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

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

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

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

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

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

### 三、良心為倫理及宗教的現象

#### 甲、良心與「我」及價值的關係

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

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

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

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

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

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

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

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

## 乙、良心面對一個原則或天主？

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

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

在我們這個時代，生活上有着實際的問題，必須把良心作為一個倫理的現象來研究，祇因為到處都可以發見它的踪跡。就是那些不感到良心具有宗教意義的人，也承認它的存在。在這方面，我們與那些毫無宗教觀念的人，也有一個接觸點。在良心裡，倫理意義的幅度愈廣，它的宗教基礎也顯得愈有意義。當倫理性加深而發展時，宗教性也必然愈為明顯；因為良心根本就是一個宗教現象；其最後的根源就在於人之相似天主。

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

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

### 丙、良心是天主的呼聲

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

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

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

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

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

## 四、良心與權力

### 甲、良心與權力的相互關係

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

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

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

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

## 乙、良心與教會的權力

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

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

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

### 丙、良心與政府的權力

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

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

### 丁、良心：服從與自由

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

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

## 五、良心的形成和惡化

### 甲、培植良心的行爲

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

### 乙、良心習性的形成與保持

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

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

第二種是意志雖然對於價值有着清楚的認識，却經常故意不願意接受它。雖然犯了許多罪過，却毫無悔意。這對良心來說，真是一種極大的威脅。按照個性的不同，良心的反應也各異其趣。（一）在有些情況中，故意的驕傲和自私，竟使理智昏愚到這樣的地步，甚至以良心的判斷，連對價值最底限度的重視也沒有，雖然意志大致說來還是準備接受這樣的價值，完成它們所提示的善行的。性格頑強的人，往往有這樣的反應。根本上他們是健全的，雖然良心原有的活力，沒有以感化歸正來重建倫理的和諧及統一。這是在尋求統一及和諧的良心時，一種可怕的反應行動。顯然的，認識與願意之間，某種協調已經建立起來了；不過，這是一種陰森的、悲涼的連繫。在個人方面，缺口已不復存在；在理智與意志之間，也不再有什麼裂縫。從這方面來的滋擾，不再在靈魂的深處，使它感到不安。良心的震盪已經逐漸平靜下去。然而，在靈魂與價值的領域之間，以及靈魂與其汲取一切倫理財富的基本的資源之間，現在却裂開了一條鴻溝。統一已經建立起來了；不過，這是在靈魂上撒彈的統一；接踵而來的，就是撒彈的黑暗：魔鬼是謊言之父（參閱若捌四四）。謊言已變成積習。善已經不能再令人懷有戒心了。

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

### 丙、謙德：不可或缺的救藥

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

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

幽谷。這個驅散陰雲的光明，這個治療我們創傷的最後的救藥，祇有天主能把它賜給我們，我們必須用謙卑的祈禱，去向天主乞求。給與回頭的罪人最大的恩寵奇蹟之一，就是他能夠重新清楚地識別善與惡，尤其是一個已經死去的良心竟能復得生命的活力。*Cor mundum crea in me, Deus!*「天主啊！請給我再造一顆純潔的心罷！」（詠伍拾三）

## 六、錯誤良心的約束力

良心的機能本身是不會錯誤的；它的判斷却會錯誤。良心為生命的一種力量，它可能被麻木了，可是它是不能錯誤的。它抱着不能錯誤的確信，宣佈人的理智及意志在行動上必須一致，因為二者共同基於實體上。這個寫在靈魂上的命令，雖有一個倫理知識欠缺不全的背景，雖有一個完全錯誤的良心判斷的背景，仍然繼續保有不能錯誤的真理。如果錯誤絕對不是由於自由意志的過失，那麼在良心自己這個能力內，就沒有什麼抗議的聲音，要反對執行良心錯誤的判斷。支持它的，有良心全部健全的活力。良心出於無過的一個錯誤的命令，如同一個正確的良心，一樣是具有約束力的。正如一個僕人，如果他留神地聽了主人說話，即使主人實際上給了他一個不同的命令，他也覺得自己應該照着他所知道的命令去做。他的主人實在對他說過了，可是這個僕人誤會了。在良心判斷錯誤的實例中，也有同樣的情形；支持它的，常是上主，我們最後覺得，是祂在良心裡發言。可是，祂的說話被人誤解了。為此，牛曼樞機（Cardinal Newman）說的以下這句話是對的：「我常堅持說，服從，即使是服從一個錯誤的良心，也仍不失為達到光明的捷徑……」（註五十二）

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

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

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

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

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

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

其實這個問題是關於過失錯誤的良心。他的說話是一個標準的答覆；因爲一方面，它表示非常尊重良心，另一方面，它採取一種堅決的立場，反對過分強調良心實際而具體的判斷。這位天神聖師說得很明白；無論是誰，如果他相信基督或教會，雖然他形成了這樣的見解，以爲這樣做是不好的，他就犯了相反自己良心的罪。（廿五十六）然而，我們不可以因此作結論，說多瑪斯的主張是，爲了不犯罪，必須背棄基督或教會。毋寧說，他必須平定自己困擾的良心，以便獲得良心真正無瑕可指的判斷。如果他在形成自己的見解全部的過程中，常忠於自己的良心，祇有這樣，他才可以訴諸自己的良心。正確地看起來，過失錯誤的叛斷，絕不是一個真正良心的叛斷。真正的叛斷，不是一個誤入歧途者的膚淺而含糊的聲音，而是真實的理性更爲深入的宣言。在這種情形之下，更好說，它是一個警告和勸言：「清潔你的良心罷！除去黑暗混亂的良心上的罪過罷！」

## 七、猶豫的良心

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

舉一個例子來說，如有人病得很重，以為自己一定免不了要犯罪；或者不守教會的規定，或者違反天主的第五誡。事實上，他却並沒有犯什麼罪，如果他星期日，或休假與祭日，不去參與彌撒，因為他不能去，或者他所具有的一般的常識，告訴他應該臥牀休息。可是，如果他的錯誤形成的良心對他說，縱然對於他的健康有嚴重的危險，他也應該去參與星期日的彌撒（請注意，在這個實例中，他的良心祇有一個犯罪的可能），而他却不這樣去做，以為自己身體的狀況，並不剝奪他實際上運用自由的權利，他便實在犯了罪。

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

## 八、寬縱的良心

寬縱的良心表示長期的倫理的麻木，良心的逐漸的硬化。它也暗示着一種已經成爲積習的輕浮，使人對於糾正自己過失錯誤的良心，漠然置之不理。寬縱的良心不肯面對自己嚴重的倫理的義務。這往往是奉事天主極不熱心的結果，如同在默示錄裡第三章十六至二十節所說的。同樣的章節也指出治療這種冷淡的辦法，即：痛悔改過，發奮學善，考察良心（「眼藥」），勤行善舉（「穿上白衣」）。天主親自用祂的譴責來補救（默示十九）。寬縱的良心的反面，就是「精細的良心」，「敏感的良心」。良心精細的人，清潔無瑕，辦善明而謹慎。

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

### 甲、多疑良心的現象

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

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

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

### (一) 多疑病能是良心一時的恐懼感

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

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

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

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

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

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

## (二) 神經偏執的多疑病

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

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

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

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

### (a) 憂鬱性神經病

#### 1 普通的非局部的憂鬱性神經病

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

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

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

## 2 偏執的憂鬱性神經病

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

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

### (b) 強制性神經病的多疑

#### 1 憂懼是否守法的強制性神經病

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

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

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

## 2 百分之一百安全保證的強制性神經病

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

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

的。這個假定認為，所有那些主張安全說，以及高度嚴格更可靠說的倫理學者們，他們尖刻地抨擊那種正確的「倫理學說」都是屬於集體神經錯亂一類的人。這至少是一個可以令人置信的假定，就是說，集體神經錯亂的徵候，與個人多疑的那些特徵，那是否守法的偏執心理，以及精神的安全保證的強制衝動等，是完全相同的。的確，在倫理神學方面，一切有關蓋然說的運用爭論，全部都可以把它作為一種時代的強制性神經病來解釋的。這種倫理蓋然說的爭論，把注意力的範圍縮小在那些最微細的成文法規上，而這些法規，對基督教會，以及對生活在今天的我們，却幾乎都是一些無法使人了解的東西；唯真實的解釋，也許是說，這樣的爭論是由於時代性的集體神經錯亂。當然，從未缺乏過真正的關切，想給那些倫理上的問題，找出一個真正學術性的答案。代表蓋然說和同等蓋然說的學者們，他們努力的決定因素之一，就是他們曾經對那種按照聖保祿精神的真正基督徒的自由，予以關切的注意。然而，集中力量去衛護那些令人懷疑的法律，結果等於對守法患有一種多疑偏執的強制性神經病：這就意味着倫理和宗教方面更深一層的精神，都被這種守法主義的束縛所阻礙了。至於它的背景，就是把天主慈父的肖像，看成一位絕對專制而任性的暴君。對天主這樣的觀念，顯然對楊森派的嚴厲倫理主張（Jansenistic rigorism）所發生的影響，遠比楊森主義者所深惡痛絕的蓋然倫理說為深。蓋然倫理說的學者們，在討論這問題時，一定也很注意這種守法主義的立場；不過，正因為他們在這方面顯有緩和的態度，所以在他們的學說裡，還給對天主的信賴留下的餘地。（註：雷尼埃 J. Regnier 更為前前進。他認為「多疑的現象一經發見時，就可以找出它的歷史來源。它是在相當近的時代，從拉丁的倫理學家那種法律的思想形態發展而來的。聖多瑪斯及東方教會，壓根兒不會有這類概念。」*Der moderne Mensch und die Sünde Wuerzburg, 1959, 31. 原來的書名為：Le sens du péché Paris Lethielleux 1954, 33.*）

這種「守法主義」式的多疑良心，一般地說來，與那些靈魂所表示的過度的恐懼，關於他們與別人所應共負的責任和本分，有很大的區別。一個對於守法受著強制的多疑良心的人（尤其是我們在下一節裡所要討論的那樣的人），並不直接聽到當前的呼聲。至於那個在責任方面（例如：規勸兄弟，從事傳教工作，援助別人物質的需要等）表示關切，而又感到困難，且受著神經強制的人，則完全明瞭自己目前所處的環境。後者的恐懼可能帶有這種特徵，就是對人性的缺點，有不清楚的看法；而前者的情形，是他的努力糾纏在守法的羅網之中。他祇企圖得到法律上百分之百的安全保證。

### 3 補償多疑的強制性神經病

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

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

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

## 乙、牧靈的與醫藥的調理

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

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

伏特·尼格 (Walter Nigg) 在他那本「大聖」(*Grosse Heilige*) 的著作裡寫道：「戴爾斯代根 (Tersteegen) 深深地確信，自我觀察祇會使人生病；瞻仰天主則能恢復健康。無論如何，他走的路一定要比那些神師所走的更為安全；因為那些神師叫那些向他們告罪的人常祇顧自己。」當然應該幫助良心得多的人，要這樣去正視自己，就是要「在當前這個時刻，設法找出天主及其聖意之所在。」(註：W. Nigg, *Grosse Heilige*, Zuerich 1949, 334. 這書已譯成英文，書名為 *Great Saints*. 譯者為 William Strithm Striling, Regnery, Hinsdale, Illinois, 1948 所引的這般文字，譯法稍有不同，在一一九頁。) 然而，他首先必須擺脫恐懼或強制的桎梏；它們把他拘禁在他自己的監獄裡。即使是心理學深測法所能提示的自我分析，也必須有這個很清楚而而確切的目的，就是病人要迅速聽從天主的呼聲，並用愛去響應它，對於天主之國，以及別人的需要表示關切。祇要我們能解開良心得多的束縛，使他與別人開誠接觸，作友愛的交談，他就可以了解真正的倫理責任，並予以重視。這樣的工作必須使病人，對天主及別人，能夠抱有一種新的觀念和想法。這第一步的工作，也最重要的工作；把它完成之後，接著還有其他個別的工作：

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

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

少對於那些與他的強制性神經病有關的事，他可以祇告明自己確實知道的那些罪過，就是他毫不猶豫的，也不必經過較久的思考，就能誓言自己是有著意志內在的自由和抉擇而實在犯了了的、從未告明過的罪過。他必須逐漸認清，自己所選擇的真是一條最安全的道路，祇要他不理自己對於恩寵方面的處境如何所有的疑慮，而仍去領聖體。暫時應嚴格規定告解的次數；重告以前告過的罪，則必須要嚴予禁止。在告解以外，坦白而信任地談論那些與良心多疑有關的各種問題，在某些情形之下，可能會強調這種談話的需要，祇因為辦告解這個行動，能增加告罪者對於救已靈魂的憂懼，及其潛在的強制。

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

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

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

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

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

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

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

(四) 良心多疑的神經病者，需要在自己的教育方面，作一次倫理和宗教的革新。可是，如同在年幼而尚未成熟的孩子的某種情形中，這樣的革新首先需要服從。不過，服從祇有在它不是僅僅從外面來的，也不是用暴力強迫的，好像那種盲目的服從那樣，才能達到它的目的。更好說，它必須感覺到自己是被人所了解而信任的。縱然他不得重覆他的告解，也不可不給他充分時間來說明他自己的處境。這是明智之舉，在可能的範圍內，容許他洞察自己病症的根源、意義及其經過的情形。必須使他獲得自作決定的能力，並提起他對成功的希望。必須使他明白，雖然在他的個性方面有著許多的限制，他仍然有一個可能產生價值的個性。在許多的實例之中，我們確實可以把良心多疑的人，視為一個高尚的人物。

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

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

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

## 十、良心問題的安危：審慎決定，力避危險

### 甲、問題

首要的倫理原則是立刻絕對明顯的。天主的啓示，尤其是基督的言行，在許多有關自然界和超自然界的倫理問題上，提供我們絕對的保證。此外教會也是一位不能錯誤的良師，她教導人類以真理，並用她的訓示和法規，給我們解釋基督的聖訓和旨意，又把它們應用到當代的各種重大的問題上。所以，我們基督徒，遠比一個祇靠自己能力的「自然」人，具有更妥善的準備，去面對人生的種種倫理的危機。然而，在錯綜複雜的實際生活情形之中，一個基督徒也常會遭遇到一些難以確定的新奇事件，以及未曾預料的倫理危機。由於猶豫踟躕，遲疑未決而感到痛苦，這已表示一個人對於倫理問題具有相當的意識或警覺。因為一個高傲自負的人，是不會立刻懷疑的；正如一個良心麻木的人，也不會對自己的倫理主張，認真地考慮其可疑的。

## (一) 遲疑不能確定的原因

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

某種程度的遲疑，也能來自倫理責任本身所有的性質。因為倫理的義務，不僅是關係永遠而不能改變的真理和原則，而且也關係在生活種種不同的具體情況中認識和評定它們。斷定一個行爲的正確性，當然不只是一要注意一般性的倫理原則，也要在具體的和個別的生活情況中，看看是否對這些原則正確了解；因為必須把這些原則實際應用在這些情況上。屢次在情況中，滲有無數的因素；而這些因素，從我們現在所處的這個昏沈墮落的狀態來看，可能是很晦暗難明的。祇有對人生有深刻的認識，以及具有很高的智慧，才能對這些情形，在其一切的變化之中，予以正確的評價，並斷定它們有關的重要性。要有一個穩實可靠的倫理判斷，我們先應該在偶然發生的事件上，認清那些清楚地反映着的永遠的價值，並按照它們有關的功效和需要，而予以一個公平的評價。

## (二) 確定與不確定的程度

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

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

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

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

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

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

有關懷疑的基本原則：實際的懷疑等於良心的一個確定，禁止人採取行動，直到實際上把懷疑清除為止。這條原則深徹真理，為教會內所有的學者們所主張和傳授的。聖保祿在他寫給羅馬人的那封信裡，解釋那些已經廢止的猶太人禁食的法令時，曾經特別強調說明了這條原則。「堅強的人」應該顧及「軟弱的人」；他們不可忽略那些以為禁食某些食物的法令仍然有效的人，也不可不注意那些看到了「堅強的人」的表樣，而對自己的行動遲疑不決的人。但是，如果他們不顧這種遲疑的心理，以及實際的懷疑，不知某些食物是否合法，他們就違犯舊約的禁令，去分享禁食的食品。聖保祿宗徒說：「誰若懷疑著心 (diakrinómenos 註五十九) 吃了，便被判有罪，因為這不是出於信心 (出於良心) 做的；凡不是出於良心做的，就是罪」(羅捨律二二)。

一個人如果對於某一個行為是否合法，不顧自己實際的懷疑狀態，就如同一個明知故犯的人，犯了同類而不同等的罪。我們說：「他犯了同類的罪」，因為在兩種情況中，無論是明知故犯也好，或者祇是不顧一切，因而實際上可能觸犯法令也好，總之他所相反的常是同樣的美德。不過，我們也說：「不同等，」因為至少在一一般的情形下，誰做一件事，如果他的良心判斷一定是件壞事，顯然要比一個祇是冒險犯罪的人，有着更高的警覺，以及更大的惡意；因為冒險犯罪的人，良心警告他，由於他懷疑，他

可能或者大概會相反某種美德。

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

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

### （三）安危的範圍

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

一的導師（參閱若陸四五）門下順從聽教的弟子們，安居「在天主的家中」，就是說，他們是「永生天主的教會內，真理的柱石和基礎」（弟前叁十五），不至於為一個無神的世界的態度所迷惑了。這個無神的世界，認為沒有一樣東西是確定的，或絕對的。這是「對一切表示懷疑」的態度；它也潛伏着「一切的危機。」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### （四）「倫理學說」的理倫根據

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 乙、良心根據審慎的規則所作的明智的冒險

### (一) 審慎的規則（反省原則）及其應用法

#### (a) 關於交換公義範圍內的權利的規則

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

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

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

### (b) 將原則應用在人為的法律方面

#### 1 懷疑法律時的推定及佔有

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

證明法律的必要。然而，立法者的良心却不可忽視，也不可缺少這種證明。

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

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

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

## 2 懷疑事實時推定的權利

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

第二條審慎的規則是，如果完成了一個行為，那麼可以審慎地「推定」，那個行為是正確的，有效

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

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

### (C) 將規則應用在一切的倫理問題上

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

在每一種情形下，自由與法律對立。我們可以把它們作為兩個爭論自己的權利的角色來看。首先如果我們把自由與法律相比，那麼自由是享有優先權的。它有「事實推定的權利。」這說明人類的自由，的確完全是與天主相連繫着的；它祇有順從天主的旨意，才有自己的意義，才能達到自己的目的，自身

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 1 有效地施行聖事

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

然而，必要時，與其眼看着一個人得不是一件爲救靈魂確實必需的聖事，倒不如冒險施行聖事更好，雖然聖事有效與否，值得令人懷疑。因爲「聖事是爲人而建立的」；到了無法可想的時候，就應該試試最危險的辦法（*in extremis extrema tenenda sunt* 在最後的關頭，應該嘗試最後的辦法）。讓我們舉病人傅油的實例來說罷。如果給一個臨終的病人施行這件聖事的時候，我們來不及去找確實有效的材料，那麼我們就可以採用「效能可疑的」材料。同樣的，我們也可以給一個死活可疑的人就行這件聖事，祇要附加這個條件：「如果你能領聖事……」（*Si es capax*）。

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

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

## 2 喪失靈魂的危險

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

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

### 3 嚴重損害別人或團體

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

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

一個審判民事案子的法官，不得任意祇以可靠的意見，甚或祇以不大可靠的意見爲依據而下決斷（註六十八），如果這樣的決斷，對雙方之一真的會有不公正的危險。他必須依據那些顯然更爲充足的理由去下決斷。那一方顯然具有更多的理由，他的判斷就應該支持那一方。如果雙方都有充足的理由，那麼他就應該設法調停，以他們所提出的理由，並以對每一方有利的可靠程度爲依據。（注意：我們在這裡所討論的，不是一個善意佔有者的案例；因爲他一定享有推定的權利。）

## (二) 使用原則應有的可靠程度

### (a) 何為可靠的意見

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

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

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

按照這位偉大聖師的主張，審慎的規則所應該注意的實際的範圍，就是平衡主張之間的差別。這就是各種主張的範圍；它們在合理性方面是相等的，或差不多是相等的。他的主張的主要根據，就是以下這條規則或原則：我們必須盡量尋求最大的確實可靠（關於聖事的有效，關於救自己的靈魂，以及關於避免嚴重傷害他人的義務）；除了這個範圍以外，為一個審慎的行為，無論它是支持法律的也好，或者是支持自由的好，即使不用審慎的規則，有了一個理由明顯的優勢也已經足够了。所以，那個相反的主張，必須把它視為不審慎的，且與真理的愛好不合的。「如果支持法律的主張，確實毫無問題而更為可靠的話，那麼……它就是倫理確定的主張，或者是幾乎確定的主張；至少不能再把它視為真正可疑的主張了。這時意志就不能再審慎地，無罪地採納比較不確定的看法（*parti minus tutae* 較為不安全的一方）。」（註七十一）「為使行動合法，在有疑問的事情上，我們必須尋求並接受真理。如果無法找出清楚的真理，那麼我們至少有義務，接受那最近乎真理的主張。這一定是更可靠的。」（註七十二）（這些話的意思是說，那個主張顯然地，決然地更加可靠。）

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

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

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

(5)如有一個主張，明明顯出(所以一看就知道)是一個比較不可靠的主張，那麼對一個更為可靠的主張來說，它就不能被人視為一個真正可靠的主張。由於問題是有關一個主張對另一個主張相對的可靠性，所以不得使用審慎的規則，來支持一個顯然比較不可靠的主張。」(為此，我個揚棄單純的可靠說，或「比較不可靠說。」(6)在告解法座裡，聽告司鐸千萬不可不給一個告罪者赦罪，因為他所持有而採用的主張，是由那些明智而有學問的倫理學家們所提供的，縱然聽告司鐸本人認為，那是一個錯誤的主張。如果聽告司鐸覺得告罪者所取的態度，危害他的救靈的大事，那麼就應該指導他；不過，也不可用不給他赦罪來威脅他。如果有一種學說，以前被人承認是真正可靠的，而現在已經不是可靠的了，那麼以前那些嚴正的倫理學家們的承認，也就不再有什麼效力了。這樣的主張，一個人也不得再堅持

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

### (b) 區別真正可靠性的原則

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

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

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

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

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

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

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

## 肆、行爲和行動是倫理價值的主體

### 一、行爲與行動的區別

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

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

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

## 二、人性的行為是倫理價值的主體

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

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

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

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

### 三、行動

#### 甲、在行動中實現的兩種價值

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

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

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

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

然而，一個人在自己的行動中，總不可關心自己個人的價值，接受謝雷的這種主張，也是不對的。當然，一個人在做事的時候，自己個人的價值不應該霸佔他全部的思想，尤其是在完成最高價值的行爲或行動時，更不應該這樣。譬如在光榮和敬愛天主，或愛別人的時候，一個人不可一味自私地祇顧自己的倫理價值，設法用這個活動去把它實現。可是，我們可以，而且也應該，在天主面前，抱着謙遜和感恩的心，爲了這些行爲所產生的次一級的效果而高興。一個人應該爲了善的工作能使自己的靈魂更爲富足，並在天主的眼中變得更爲高尚，而感到欣慰。一個人可以，而且也應該，對於他自己，在許多外面的活動方面，所能有的個人的價值，表示特別重視，以免在善事上全部完成真正的價值時，危及自己個人的價值。最後，一個人有時也必須自我戒備，嚴格訓練意志，這樣未直接關心他自己本人，以及自己的行爲。

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

## 乙、外面行為的意義

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

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

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

### 丙、行動成功的意義

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

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

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

#### 四、行動的正確觀念；與倫理上無關善惡的行為問題

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

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

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

現代的觀察家，提出一個行動所應具有的三種要素：第一，對事情本身及其對我之關係的意識，（問題是：一個人是否可以祇意識到事情之意義即倫理意義呢？）；第二，對這事情所採取的態度；第三，事情之實現。（註六十三）在任何一個實例上，一個行動是「倫理的」行動，就是說，它可以判定為倫理上一個善的行動，惡的行動，祇要：（一）知道有倫理的價值，或者意識到有義務（即使祇是感覺到有責任，應該把事情查究一下）；（二）意志對價值或「義務」可以自由響應，換句話來說，有一種自願的決定；（三）藉着這兩個因素，完成客觀的實現。

## 伍、精神與氣質

### 一、不以行動為限的倫理

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

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

如果我們把責任祇看作行動的義務，那麼對我們來說，倫理道德就遠遠超過責任的意識了。當然，一個人不能否認，責任的知識與內在的氣質，彼此有着極深的關係；因為一個人應該培養善良的意向，

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

## 二、情緒的現象說 (Gesinnung)

### 甲、情緒與內在行為

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

人性的自由的情感，即一個內心有情緒的人所完成的有意而應負責的行為。

情緒一有了機會，就有表現自己，以及「輕鬆」自己的傾向；這是很顯然的事。這樣的表現，雖然不是一定或必然能够使這個內在的人更有深度，更加富足，可是情形往往是這樣。然而，過分的或虛偽的情緒的表現，屢次所得到的結果，是使情緒本身消耗而空乏。無論無樣，我們不可不知道，情感或情緒的表現，不是屬於它的本質；向外表現，在一個人的情緒氣質的心理構造方面，也並不佔着一個主要的地位。最主要的是內在的行為。

## 乙、情緒的心理狀態

心理的能力怎樣會受情緒的影響呢？情緒是在人的思想裡呢？或是在他意志的行為裡呢？或是在情愛和情感裡呢？

情緒不是一個枯燥無味的，遠離現實的思想概念，雖然思想也從遠處和它來往，也認識它的主要特點和關係。即使是一個非常艱苦的思想，也不是我們這裡所說的情緒。可是，內在的情緒生活，絕不排除理智或思想的程序。更好說，它是一種心理的東西，一種「心理的思想」(*cogitationes cordis*)。正如抽象的思想實在不是情緒，同樣每一個真正人性和自由的情緒行為，也實在是有着一個思想的核心為基礎的；而這個基本的思想，相等於情緒的對象和特徵。這是情緒所具有的特徵；凡是在我們內心所發生的一切的思想和回憶，都充滿着「情緒的東西」和崇高的情意及感情，並且為它們所包圍着。

那些我們可以稱之為「情愛成分」的感情，它的根生長在人的靈和肉的結合體內，它好像會減退的。但是，如果那比較高貴的成分，那比較崇高的感情或情緒減退的話，一個人的全部內在的精神必然

要破裂而渙散，心就會離他而去。靈魂深深地參加在那些較為崇高的情感裡，一直到它最深的深處；它在這些情感中表現自己。有些熱情是關於比較高尚的事物者的，或者是關於振作精神的；不可把它們與那些純屬外表的狀態，或那些與人的精神毫不相干的情緒混淆不分。人心及其內在的氣質，都是有動機的（「有意的」）；「精神的情緒」，以及那個作為它們的特殊性的，並把它們表現出來的價值感，也一樣都是有動機的。這就是說，它們都是具有特性的；它們的性質是由它們有意識地所導向的對象來決定的。在這方面，它們是與單純的思想和願意的那種意向相符合的。情緒首要的特徵，就是特殊的密切關係，或心的傾向。對象立即被體驗到是價值或是無價值。

單純的認識和思想，尤其是單純的願意，首先專求努力或發生效果。爲了對這樣의思想和願意有所區別，關於每一種情緒，我們可以說，這是對價值或無價值的一種反應，而它集中的主體就是人靈的深處。情緒屢次是由追求和渴望相同着的，或者它們自己引起追求和渴望的衝動；這是很顯然的事。然而，追求和渴望並不是情緒的本質。「有時愛情、熱情和友情，完全是平靜的。它們完全得到滿足之後，便停止在自己的對象內，不再有什麼追求或渴望了。」（註八十四）當我們說在主體內有反應時，我們絕不是說，情緒有這樣的傾向，把自己關閉在人的心理的幽室裡。相反的，正因為它們是反應，而不是直接作爲動機的，情緒由於它們自己的傾向，是與自己的對象相連結的。每一種情緒都有這樣的情形，即使是人的那些情緒或感情，它們沒有什麼熱願或渴望陪同着的，也都有這樣的情形。我們的氣質可以使我們與一個對象，與一個人發生更密切的關係，遠比最強烈的思想或願意所能發生的更爲密切。因爲在氣質方面，一個人所彈動的，是人內心最深的一條心弦。猶如當良心有了最深刻的經驗的時候，整個靈魂都與有分的。人心對價值的反應，在對象的本身內回響，而人靈所有的能力，也都受到一些影響的。

這種內在的朝向客觀的價值，是這樣徹底而完全，以致情緒和感情朝着自己的對象前進，好像是精神的流露或衝動。然而，我們並不是在想那些帶有抑制和騷動性的典型的氣質；它們逐漸妨礙人，阻止他朝向價值。它們日益減弱一個人的能力，使他不能再朝着那在他面前的價值世界走去。

有些人非常敏感，而易受刺激；別人情緒衝動的態度，也可以影響他們；甚至於不把情緒表示出來，外面沒有什麼表現的行動，也會影響他們的。

一個人的內在生活，它的心理和倫理等方面的種種情形，是以愛情、慇懃、謙遜、尊敬、公正，以及貞潔等，把它們積極地表現出來的。這一切都具有一種增加活力、淨化和充實的效能。關於這一點，我們有心理方面的能力；它們有些是先於任何決定、並能影響決定的。它們是對自己的對象，一種最深刻的同意，「無目的地」確認它們的價值。消極的氣質趨於鄙視和否定（好像要把憎恨、鄙視、嫉妬的對象的存在也都毀滅掉），棄絕，決裂。不過，這些氣質的客觀對象（也許是一個人），完全不受它們的影響；這也是可能的。而且它們也可能被拋在一邊，或者被克服的。無論如何，在每一種情形中，它們好像一種內在的壓力，對主體本身立即發生一種直接的影響。這種促進和增強活力的趨勢是常有的；如果效果很壞，那麼就有蔑視和隔離的趨勢。每一次發生這樣的情形，對主體本身的影響就越大；這也是事實。情緒的主體所受的影響，比它們的對象所受的一定更大。情緒形成一個人的心；無論善惡都由此產生。

### 丙、情緒的對象

情緒的對象尋常是一個有位格的主體：天主，我們的同類，一個團體的人，甚或一個人自己。物質

的或一個人所有的東西，樹木和動物，都不能好像有位格的主體那樣有深遠的意義，成爲情緒的對象；而且祇因爲它們與位格有一些連繫或關係，否則就根本不能成爲情緒的對象。

價值或非價值，不僅是情緒的直接對象，而且也是激發情緒的工具。然而，我們必須把以下兩種不同的情緒分別清楚：一種情緒是首先對着價值或非價值的；另一種情緒則直接對着一個位格的；這個位格是價值或非價值的主體。如果它是對着位格，那麼比那以位格的美德爲焦點的情緒，要更直接更有活力得多。爲此，譬如對一個男人，或者對一個女人的愛，比純屬對他或她的一種高尚的特點，所有的愛或欽佩，要更有活力得多。一個人的缺點是「非價值」，所以應受蔑視 (*odium abominatio* 恨可惡的東西)，可是它們並不證明有理由去厭惡那個人 (*odium personae* 恨人)。如果我們憎恨在一個我們所愛的人身上的罪惡，如果我們真正愛那個人，而憎恨罪惡的話，那麼對罪惡的憎恨是多麼深刻而痛心！我們對它的嫌惡又是多麼真切！

一個人，如果他堅心熱愛天主，在自己同類的身上，即使這個人犯了罪，也看見天主的肖像——這個常值得他去愛的肖像。他看這個人，真正好像是基督內的兄弟，能够與天主的恩寵合作，而救他自己的靈魂。他震驚走避非價值，卽罪惡，祇對這個人的實有的價值，還開着一條真正而實在的愛的路。

在另一方面，如果一個人對自己個人的價值，根本就沒有很深入地認識清楚，很容易就會沉湎於膚淺的價值或非價值之中。他的情緒也會很快被那些輕微或細小的東西所束縛，無論這東西是不是價值。顯然，在他的內心裡，一些感情的深度也沒有。全神貫注於刺激的運動，或者醉心於動人的時裝，這表示一個人已完全被一個球場上的英雄，或一個電影明星所迷住了。至於這些個人的價值，它們本來能够激起最驚人的積極情緒的，却沒有顯露出來。

祇有精神上真正自由的人，祇有真正能够辨別價值的人，才不至於被個別的價值或非價值所制服。這種人有着精神上的自由，對其他的人，無論男女，他的心常有那些高尚的倫理情緒，如：同情、憐憫、尊敬等。他被最崇高的美德所吸引。在自己現世所有的個別價值的財物之間，他會加以審慎的選擇。

## 丁、情緒、意向、動機

心和意向，這兩個有關內在氣質的概念，必須把它們分辨清楚。當然，內在的氣質是意向和動機的基本的根源。意向或動機，把一樣工作，或一個行動，導向它的目標。可是，氣質並非生來是為給一個人的行動，建立或形成其意向的 (*finis operantis* 主動者的意向)。當然不應該把一組氣質都看作有動機的，企圖達成一個目標的，好像一個行動的意向或動機一樣。然而，意向的目標仍然可以表現或加強氣質的，而且它也可以控制一個人的行動和情緒。由此可見，在許多方面，一個人的氣質與他的意向和動機有着密切的連繫。

一個人的基本方向（這是指一個人所有的全部能力的方向，它是先於一切個別的決定的），是由他本人資質主要的本能情緒和衝動為特性的。基本的意向是有意的「預先決定」(*predecision*)；它的根源是在乎自由的認識和深度。它與某一類的所有的價值相關；所以，祇要是與動機有關，凡是屬於那一類的行動，都已作了一個決定。以一個最廣泛的意義來說，一個基本的意向，就是擇善的意志所作的最後而根本無法挽回的決定。這個擇善的意志——「善的意向」——就是選擇最後的目的，最高的價值。一個向惡的基本意向，就是一個完全的決定，選擇任何一個為色慾或驕傲有用的「價值」；由於它

的破壞作用，它與一個單獨的和個別的行爲是完全不同的。同樣「善的意向」，以其所有的意義來說，有使人上進，成爲高尚的能力。氣質和資質的內部構造，尤其是因着基本的意向來決定其本質的；然後氣質自己又決定行動的方式。善的基本意向，如果它真正是包容一切的和普通性的，就能影響資質所有的一切不良的個別衝動。它們事先已被消除了其內在的攻擊力量。雖然屢次無法防止它們，因爲它們是一種迫切的自動或連繫的後果，可是，在每一次作個別的決定之前，已對它們加以預防，因而它們爲惡的勢力已經受阻。

祇要預先自由的決定，亦即善的意向，拔去了它們的毒牙，它們就失去了自己所有的一切倫理的意義。這個預先的意向，保持它的力量和效能，直到意志作出一個新的決定，把它完全取消，或者祇在某一件事上取消爲止。

一個基本的意向，如果整個內在的人，及其所有一切的本能的感情和情緒、衝動和行動，完全受它指使的話，那麼它就變爲一種基本的態度。如果這個意向控制這個人的整個生命，好像真正是這生命的基本的動向，那麼它就是一種基本的態度和氣質，有着它所有的一切的深度和效能。

情緒比關於個別行動的特殊動機（意向），具有更廣的範圍和更深的深度。然而，那種基本的意向，尤其是那種基本的態度，比任何一種孤立的情緒，或連同其對象的感情，更爲廣泛。影響基本意向的特性和深度的那些決定，及其變爲基本態度的那種變化，並不是在一種真空裡，而是在主要的慾情活動的領域裡發生的。

教育把情緒生活加以適當的訓練和培養（包括性格和氣質這兩種價值的培養），在許多方面，顯然比緊張地單用盡意志的本身能力更有意義。當然，沒有了意志的活動力量，就不能有效地培養情緒生

活；因為意志管理和控制善的衝動和傾向，把那些不正的衝動和傾向加以約束。不靠着在決定行動時的意向和決心，來利用那意志的活動力量，為某一個確定的目的（intention 意圖），就不可能有真正的情緒生活的教育。

「意向」和「動機」，是兩個差不多相等的概念。不過，意向所注意的，是目標或目的，及其所提供的利益；至於動機，却是有關為什麼一個人採取行動的原因或理由。然而，最基本的動機，就是那被視為目的或目標的善（不祇是被視為用意）。

有意的決定和行動本身，二者的動機（意向及主動者的目的），可以留在內心，而對行動的對象來說，是陌生的（不為所知的）。可是，真實的感情或情緒的動機（嚴格地說起來，「有目的的情緒」這句話是有些名不符實的，因為這句話的意思實在是說，缺乏真正的基本情緒），並不是一樣附加在情緒之上的東西，而是情緒的核心意義。氣質或情緒的動機，不是什麼別的東西，就是它自己的作為價值或非價值的對象。其理由是因為情緒不能有動機、或預謀，好像意志在作決定時那樣。情緒不能像意志那樣，自己決定要做什麼；情緒在本質上祇是相應的。

### 戊、情緒的性質

一個情緒可能是或多或少地近乎中心位置，或是處於邊緣上的；這要看情形而定。情緒的衝動，為一個人所順從，或被他所拒絕，有的並不進入意識生活的真正核心。有些擠在意識的前部，佔着思想和舉動的一大部分。譬如一個敵視的情感，如果在一個人的心裡已經根深蒂固，就會造成更多破壞的效果，而在倫理上也會發生更大的決定性的作用，遠比它在精神生活上，祇佔一個很小的面積時的效果和

作用更多更大。由此可見，在思想上努力擯除那敵視的對象，是有意義的。所以，把愛主愛人的情感，盡量予以發揮，是非常重要的。

內在氣質的另一點，就是它的深度。從客觀的觀點來看，問題主要是在於有多麼高的價值，以及有多麼深的認識。那個被人認識和表現出來的，祇是價值實際的深度呢？還是連同價值最深遠的根源，亦即天主，也被包括在內呢？「在天主內，並爲了天主」，而去愛自己的同類，這種超自然的氣質，本質上要比那種愛同類的純屬人性的愛爲深。那具有決定作用的，不祇是所認識的價值的崇高，就是靈魂對價值所認識的深度，也具有這種決定作用的。後者與瞭解價值的方式，有着最密切的連繫，就是說，問題是要看，這種對價值的認識，祇是一種冷情的和高高在上的理智方面的知識呢？還是一種具有活力的和富有熱情的價值感呢？還是一種深入的和成爲本性的認識呢？關於這一點，我們必須聲明，一個人品高尚的人，他那種純屬人性的愛，可能比一個思想膚淺的人，對自己的同類所表示的宗教上的愛，更爲熱情而有力量。

還有在真實的情緒和虛假的情緒之間，他必須作一個十分重要的區別。我們說虛假的情緒，我們的意思並不是指那幻想的或假裝的情緒；這樣的情緒又不是真，又不是不真，祇是不存在而已。我們也不要把情緒的真實性，與感情的力量或強烈混爲一談。甚至於還有一種假冒的感情或情緒，它誇大情感，遠遠超過那有意識的價值感。有時情緒被人虛偽地激動起來，以致越出了誠實和合理的範圍。（我們有一個事實的例子，就是有不少從事教育工作的人，他們看見有人違反了某些美德，就表示這是有傷「道德」的事；可是他們到了教室以外，在他們自己的生活，却也違反同樣的美德，或者至少他們不是那麼認真地去注意那些美德。）還有一種類似的假冒真實的感情，就是有許多非專家的「愛好藝術的人

士」，他們對於藝術的價值，根本連一些真正欣賞的能力也沒有，却對藝術大行激賞；他們這種矯揉做作的熱情，就是假冒感情的特徵。不過，關於這樣的問題，他們自己可能完全不知道，自己的情感不是真實的。

不是每一次誇示情感，都會有害於情緒的真實性。事實上，情緒如果沒有了熱情，就不能保持長久；因為情緒大部分都在資質裡；是資質具有賦與活力的能力，它能够在我們的內心激發情感。在另一方面，如果有人縱然心中一無所感，却始終堅決保持虔敬的真精神（關於這一點，那種有關精神的乏味 *stiness* 或「神枯」*ardity* 的學說，特別具有意義），這可能是一個徵象，表示他內在的氣質，具有真實的特性。意志的堅強不屈，當氣質和資質都萎靡不振的時候，應該支持我們。心理和生理方面的情感，大部分繫於身體的強弱狀態；為此，總不可把它用作一種標準，去測量氣質或情緒真正的深度，以及考查它們的真實性。

## 己、積極的和消極的情緒

我們的情緒及氣質有兩種傾向：積極的與消極的。積極的情緒具有肯定和結合的特性，它們集中於愛。那最消極的傾向，是以恨來表現的。恨對自己的對象表示一種否定、疏遠的和分離的態度。然而，我們必須稍稍留神一下，須知這些思想是從純然心理學的觀點來研究。在倫理上，「積極的」和「消極的」分類，往往與這些思想很不相同。譬如仇恨，或其他類似的態度，在心理學上是消極的；可是，如果它表示一種對非價值或無價值的反應，而且是與價值真正的標準符合的，那麼必須斷定它在倫理上是積極的。疾惡如仇，在倫理上，這是一件善事。反過來說，愛的態度，在心理學上，它是「積極的」；

可是，如果它違反價值正確的秩序（愛的秩序），譬如說，如果一個人愛天主不如愛受造之物，那麼這種愛的態度，在倫理上被判定的消極的。

沒有一種情緒或情感可以是完全消極的。消極常先假定有一個積極的基礎。試舉例來說，如果一個人恨另一個人，是爲了那個人的才能和道德，那麼它所表現的那種氣質，無論以心理學來說，或是以倫理學來說，一定都是消極的。可是，實際上這種不良的態度在人內心的根源，以心理學來說，是一種積極的氣質，即越軌的自愛心理（以倫理學來說，它應被判決爲消極的）。即使氣質在倫理上是積極的，因而是善的；可是，如果它們的動機，在心理學上，首先是消極的，那麼在精神方面，這也是不對的。譬如努力爲善的熱心，所採取的態度，是疾惡如仇，義憤填膺，這就是一個好例子。如果一個人，爲了對付那種主要是消極的熱心，也採取同樣的態度，就會使他整個倫理的個性變得乖戾了。

### 三、慾情之首

我們可以從不同的方面或觀點，去研究首要的傾向（慾情、情緒、感情）。從心理學方面來看，譬如在仇恨或忿怒中，可能是一個消極的傾向，佔着首要的地位。或者佔着優勢的，也可能是一種不良的態度，就是那種傾向，它利用感情和情慾，違反價值的秩序。對研究情緒和氣質的心理學和倫理學來說，在人的情緒和感情之中，那個位居首要的，確定它究竟佔着什麼價值的範圍，這是很重要的。愛德華·史潑蘭格耳（Edward Spranger）研究這些主要的「價值類型」（*Lebensformen*），說每一種類型都有其首要的價值，以及與它相對的 *ethos*，即氣質的動向。他列出了以下各種類型：

一 經濟的：它的首要價值，是經濟方面的利益，贏利。它的積極的 *ethos* 是熱愛工作、熱愛自

己的使命和自己的職業。

二 藝術的：它的首要價值是在於美，以及對美的高雅的欣賞。它的積極的 *ethos* 是愛好文化的活動，專心培植那種和諧而均衡的個性。

三 政治的：它的首要價值是力量或能力，種族至上，英雄主義。它的積極的 *ethos* 是權力或統治，培養勇敢和自私的能力。

四 理論的：它的首要價值是科學。它的積極的 *ethos* 是熱心追求真理、真實、客觀。

五 社會的：它的首要價值是團體的福利。它的積極的 *ethos* 是為他人及團體效忠，熱愛為人服務的精神。

六 宗教的：它的首要價值是天主，與天主結合，拯救自己的靈魂。它的積極的 *ethos* 是熱愛天主，不戀世物。

很顯然的，每一種價值類型含有積極的情感和情緒，以及一個富價值的 *ethos*。不過，每一種價值類型，如果它放次要價值的感情，就常有出賣更高的危險，甚至於在作最後的決定，以及擬定最後的目的時，也有這樣的危險。事實上，沒有一種價值類型是在純粹不雜的狀態中的，因為它們祇不過是多多少少首要的傾向和趨勢而已，而且它們本身也並不是互相排斥的，這應該是明顯的事。例如認識宗教的價值，並承認它們為最高的價值，至少在理論上，是可以與經濟的或藝術的價值類型合在一起的。最後，如果宗教的價值，在人們心中，不是佔着一個重要的地位，不是一種真正中心的價值，那麼結果在作實際的決定時，也必然會在「首要的」與宗教的之間，發生尖銳的分裂，因而會建立一種錯誤的價值等級。

這些與氣質有傾向相關連的價值類型，它們不平衡的狀態所造成的最大的危機，就是把一切較高的價值，都導向那首要的價值。有一種趨勢，把那些最崇高的和最可貴的價值，祇看作方法和工具，為那首要的價值所利用。在一個商人或一個政治頭目身上，我們可以找到一個清楚的例子：他上教堂，或者領聖事，是爲了「公共的關係」；商人是爲了想給自己的顧客們一個良好的印象，政治則是爲了想騙那些投票人。也有些實例，宗教曾被用作政治賭博的一張王牌。

在祁克果 (Kierkegaard) 的著作裡，可以看到「生命路上的四個階段」(four *stadia* of the way of life)；它們是與史潑蘭格爾的「價值類型」相似的。它們是性格或氣質的類型與首要價值的關係：(一)藝術的；(二)倫理的；(三)以人爲中心的宗教的；(四)以神爲中心的宗教的。祁克果不把這些類型視爲固定的或靜止的類型，却更把它們視爲一些發展的階段，不過具有一種走向定型的趨勢。經濟的價值類型，以其資本主義的那種極端的狀態出現時，它就傾向於破壞倫理的世界秩序；及其以馬克斯主義那種狀態出現時，則更有這種破壞的傾向。這樣的價值型不算爲「生命的階段」，因爲它不能作爲一個人的進步的階段。更好說，它對一個人的價值，成爲一種最大的威脅；雖然它具有一種積極的 *ethos*，或者它具有一種積極的倫理的方向。

#### 四、基督宗教的「心」的倫理觀

任何一種關於心的倫理主張，凡是祇是強調內在性的，天主教的倫理學說都一概不予贊同。基督宗教的倫理觀，不是一種祇講意向或精神的內在清潔的倫理觀，而排斥一切外面的行動，無論這個行動表現着正確的氣質，或者表現着對人世的現實一種真正的責任感，或者表現着爲天主之國一種真實的宗徒

的熱誠。然而，天主教在倫理學方面的主張，必須訴之於心，把心看作每一個善行的崇高的來源。它這樣不停地訴之於心，其根源是至聖的導師自己。除了樂意地爲天主服務以外，同時每一次努力也必須培養精神的內在氣質。教育和指導不可祇限於僅僅以實行服從爲理想。它們必須更要喚醒一種真正的服從精神；這種精神是靠愛的洞察力來繁榮滋長的：要洞察正確秩序的意義；要洞察當權者的地位和價值，他所握有的命令權力，其最後的依據是天主；而且祇要能得到，也要洞察規誡或命令的內在價值。

在這種心的教育工作上，最主要的一點，就是不可祇以實際的指導爲足，而且也要就在人的深處，燃起真正的愛。我們可以用一句簡短的話，把心的倫理觀概括地說明其本質：偉大的誠命是愛的法律。愛是中心。愛是一切宗教和倫理的善的心臟。如果一個人懷有這種內在的愛的精神，他是真正受着天主的愛所推動的；這種愛的精神，是他最高的原則；他的每一個道德的情感、決定和行動，都是按照這個原則的。當然，沒有人會否認，一個行動，雖然它沒有愛的衝動，可是在形式上，也可以具有一種倫理的正確性；然而，以宗教的意義來說，善的完美祇能實現這樣的思想和行動裡，它們多少是由愛的神聖力量所支持而成爲高貴的。愛的精神越偉大，那支持和形成倫理行爲的愛的內在氣質越純潔，那麼這個倫理行爲的意義也越深，其功績也越大。

真正的愛也應該用行動的考驗來證實自己；要忍耐而勇敢地背負十字架，並在實際上遵守天主的誠命。精神並不與法律相反。不過，沒有了正直的心，遵守法律也就沒有什麼倫理的價值了。內在的精神必須真正是遵守法律的靈魂。然而，它不可就此固步自封。愛是有創造性的。它常發見新的途徑，通往特殊的善。不過，它也以同樣的熱心，去研究一般的法律，認識天主的旨意；它們在一切的事情上約束着我們（參閱詠壹壹捌）。實在的，愛能够幫助我們，去認清法律真正的意義，去傾聽天主特別的呼聲；

也祇有愛才能這樣幫助我們。善的氣質使人能够清楚地窺察天主的旨意，留神地諦聽天主的呼聲。聖奧斯定 (Saint Augustine) 曾經說出了這個高深的思想：“*Dilige, et quod vis fac.*”（「愛罷！你就可以爲於欲爲！」）（註八十五）就是這個意思。事實常證明這個思想是對的。它的意思絕對不是說，不論一個人所做的是什麼行動（我們也可以再加上一句，甚至於是邪惡不軌的行動），這都沒有什麼關係，祇要他愛就够了。我們更應該說，那句話的意思是這樣的：「你一定要使真正的愛成爲你的倫理生活的基礎，因爲愛所能產生的，惟善而已。」真正愛的精神，給一切的事物都神奇地賦與一種一定的正確性，不論這是怎樣的謙虛而不自負，它在一件事情的真實和正確以外，還加上愛的光輝和價值。

然而，內在的情感，尤其是愛，勝於服從的內在的保證和安全；這一點是總不可忘記的。它也有它自己本質方面的價值。天主不僅要我們完成外面的行動。祂所最喜歡的，就是我們的心。「我的孩子！把你的心給我罷！」（*Praebe, fili mi, cor tuum mihi!* 箴，貳叁，二六）天主實在要求我們的愛，祂也接受我們的愛；這個事實是我們信仰最有益的真理之一。我們可以偕同基督，並在基督內，真正地、強烈而有實效地愛天主。如果我們藉着愛和恩寵，與基督結合在一起，那麼我們整個內心，由祂愛主愛人的愛所支持，並因這愛而富足；這比祇在外表上師法基督或相似基督，強過百倍。

## 五、聖經和道統中的「心」

在舊約裡，那些蒙受天主啓示的作者們，已經強調過這個事實，天主不大注意我們外面的行動，用口唇唸的經文，與祭祀。祂更看人們的「心」，愛、服從和懺悔的真情。雅威責斥以色列人民的罪惡行動，沒有像責斥他們「冥頑的心」，他們姦淫邪惡的氣質那樣厲害（依陸九及其後一節；貳玖十三；參閱谷陸五二；

捌十七；拾陸十四；若拾貳三九及其後一節）。有關默西亞的重要預言，在預告天主許下要洗去祂的人民的罪惡，要給他們一個「新的心」，而且還要在他們的心裡，灌輸敬畏天主和愛慕天主的熱情（耶，叁貳四十；叁壹三三；依伍壹七；則叁陸二六）時，這些預言就達到了最高峯。「我必賜給他們另一顆心，在他們的臟腑裡，放進另一種精神，拿走他們鐵石的心，給他們換上一顆血肉的心」（則拾壹十九）。天主不希望人撕裂自己的衣服，而要人心裡懺悔。「應撕裂的，是你們的心，不是你們的衣服」（岳貳十三）。

基督繼續舊約的教訓，並予以實行。祂積極反對法利塞人那種祇顧外表的守法主義，非常特別地強調內在氣質的重要，尤其是在祂那篇的山上聖訓裡（瑪伍及其後一章）。獲罪於天主的，並不是外面的行動佔着第一位，而是那些思想和願望，那些內在的情感和氣質。相反的，「心地潔淨的人是有福的」（瑪伍捌）。心是氣質之居所，尤其是愛的中心。不祇是我們的行動必須循規蹈矩，而且我們首先應該注意的是中心，那個愛的器官。必須「純潔」，就是說，它不可充滿虛偽的愛，或被邪惡的氣質所污染。一顆純潔的心，由於它最深的本質，必將轉向它內在情感的真正的對象。就在此生，它已用愛去注視天主；到了永生，它將面對面地享見天主。

當那些法利塞人強烈地指責外表上不遵守那些人為的瑣碎法令時，主耶穌却責斥「不良的心」，卑鄙的氣質；一切的惡事都是從這裡產生的，好像來自一個污染了的水源一般（瑪拾伍十八；谷柒二十及以後各節）。沒有好的氣質，我們每一個行動，就是祭祀和祈禱，在天主面前，也是毫無價值的。基督也如同依撒意亞先知那樣，責斥那種祇用口唇所行的敬禮，因為它缺乏內在的氣質和善意（瑪拾伍八）。最嚴厲的責罵，是聖伯多祿指控西滿術士（Simon Magus）所說的話：「在天主前，你的心術（氣質）不正」（宗，捌，一一）。

斯德望 (Stephen) 責備猶太人，說他們「心裡未受割損」；這是指他們不肯相信，拒絕聖神而說的 (宗徒五二)。感化歸正和接受信仰，先應該改變氣質 (谷壹十五)：「你們悔改，相信福音罷！」悔改這個字，希臘話用的是 *metanoiete*，意思是一種內在的思想的改變，一種內心完全的轉向)。聖保祿也如同聖斯德望那樣，不是要求外面的割損，而是要求「內心的割損」，要求懺悔的內在氣質，以及改變生活 (羅貳五二九)。「純潔的良心」和純潔的氣質是，彼此分不開的，正如一枚硬幣的兩面一般 (弟前壹五)。師法基督，最主要的是接受內在的精神。「你們應該懷有基督耶穌所懷有的心情」 (斐貳五)。我們基督信徒之能有新的內在的精神，不是祇靠效法基督的榜樣，尤其要靠基督居留是我們內 (羅捌十；肆十七一二十四)。基督居留是我們內，就是力量的實際來源，使我們能够在自己的內部，定成這種革新的工作。基督的恩寵使我們的心徹底革新。這是我們所不敢不理的一種挑戰。對於我們經過自己的整個內部完全的革新，「已經穿上了基督」 (迦叁二七)，所以我們受到這樣的命令，要在每一個行動上，尤其要在我們內心的情感上，真正有效地「穿上主耶穌基督」 (羅拾叁十四；弗肆二四；哥叁十)。聖若望宗徒的福音和書信的基本思想，就是我們的本體已經革新，我們是「在愛中」，所以我們必須注意，要「居留在愛中」 (若拾伍九及其後一節；若一貳十七；肆十六)。那個已經賞給我們的愛的恩賜，應該日益深入我們的心中。

這種有關良好氣質的基本思想，也是教會裡一般的教父們和神學家們所清楚地常傳授的。聖奧斯定曾經這樣說過：「擔任決定性的角色的，不是外面的成就，而是倫理的氣質。」 (註八十六)「改變你的氣質罷！那麼你的行動也就會跟着改變的。」 (註八十七)「如果你的心裡懷有慈悲，天主將接受你的佈施，縱然你用自己的手並沒有給人什麼東西。」 (註八十八) 祇要一個貞女，在她內在的氣質方面，堅決保持貞潔，那麼外面的暴力不能奪去她貞潔的光艷。安心忍受更要增加她貞潔的榮光。(註八十九) 是氣

質使人的意志成爲善，或變爲惡。「正直的意志是好的愛，邪惡的意志是壞的愛。」（註九十）

士林學派的神學特別強調把意向 (*finis operantis*) 解釋清楚。擔任着最重要的和決定性的角色的不是外面的行動，而是內在的意向。同樣這也是士林學派的主張：天賦的超性三德，比發動外在工作的行動更強。這些都是最內在的氣質，它們都是心的行動。中世紀的倫理神學，特別注意感覺的行動，以及情緒的或感覺的衝動；它們不是意志的有意的行動 (*motus primo primum et secundo primum* 首先第一行動及首先第二行動)。一直到聖多瑪斯，當時最流行的主張認爲，這些突然的行動，應該把它們視爲有罪的，縱然它們不是有意，（或者這是因爲原罪的緣故，或者按照那個更普遍的主張，這是因爲一個人以前沒有好好地約束自己內在的氣質的緣故），這表示當時的倫理神學家們是多麼重視這些內在的氣質。自從聖多瑪斯以來，那個最佔優勢的主張認爲，祇要意志爲這些突然的衝動應該負責的話，那麼這樣的衝動是有罪的；這件事本身祇是以強調自由意志的重要性，對於有意培養好的情緒的衝動，以及全部情緒的結構。（註九十一）

中世紀神秘學的大師們，甚至於比其他的神學家們更加強調氣質和內在態度的意義；這種內在態度是對那純屬外面的行動來說的。這並不是寂靜主義，即使是事關艾克哈特 (Meister Eckhart) 的主張，也不能說它是寂靜主義。他們的主張是一種聖經的和奧斯定的樂觀主義。那顆「重新的心」，那株「良好的樹」，將用美好的果實，用行動方面的正當的努力，尤其是用堅強忍受艱難和困苦來表現自己。司各脫 (Scotus) 及其學派，則強調內心，以及凡是與內在的態度有關的一切，甚至於比聖多瑪斯更加強調。至於方濟各學派，正如在意料中的事，他們主張愛或意志優於理智，特別對於那種內在氣質及精神的學說予以強調。中世紀的神秘主義和士林學派，猶如近代的馬克斯·謝雷 (Max Scheler)，

當他們敘述真正的愛是「與天主同願同愛」的時候，他們是想探索基督宗教的內在倫理觀的最深奧的問題。天主的子女之所以愛，不是祇因為天主愛的緣故，也不是祇因為天主愛某一樣東西，他是用天主的愛，用天主自己的愛，用天主賜與的愛的力量去愛。他居住在天主的心中。

士林學派的倫理神學，雖然對於內在的氣質曾經予以正確的估價，可是它的方向是朝着法律的（永遠律、福音律和自然律），以及理想的良好秩序；而現代的宗教熱誠（*Devotio moderna* 其主要的代表人物為吉森 Gerson 和多瑪斯·甘比斯 Thomas a Kempis），則過分偏於倫理的氣質或內在的精神。然而，當時他們以基督為自己的模範，並對基督的內在的氣質表示崇敬；這都有一個高深的神學根據的。這種倫理的主張產生了豐富的果實，無論是在那些從事實際工作的修會裡，或者在無數經過內心革新的隱修院裡。然而，這這樣的宗教熱誠方面，常有過分強調內在的氣質和內在的精神的危險。為天主之國，以及為世界上以天主的法律為基礎的良好秩序而努力的那種熾烈的熱情，很容易會使注意力過於狹隘，致使一個人祇關心自己個人的正確態度，或者祇顧及救自己的靈魂。

## 六、路得 (Luther) 以及現代哲學有關倫理氣質的主張

中世紀的那種樂觀的精神，如果把它與路得的那種悲觀的主張相比的話，就可以看出，在二者之間有極尖銳的對立；中世紀的樂觀的精神，為了要在宇宙之間實現一種神聖的秩序而進行崇高的努力；路得却否認有一個秩序井然的世界，並對人心採悲觀見解。路得主張逃避世界上的責任（逃避那些被宣稱為「公平的工作」），退入精神的「純然的內部」；不能抗拒的恩寵就在此內部裡，統治那個已經「完全腐化的」人心。這就是路得在他與教會發生爭執時所持的態度。他認為服從教會當局，尤其與真正基督

徒的態度直接相反，好像真正服從教會是與那最純潔的和最高尚的氣質互不相容似的，而且在其內在的精神方面，究竟也不是朝向天主的（參閱瑪捨捌十七及其後一節）。一切善的行爲必須由信仰來支持的，而且應該自由而愉快地完成的；這就是天主教自古相傳的道理，而路得却按照他自己的意思，重述這些話。

康德的倫理學，當然也是一種內在的倫理學，雖然他的價值感祇不過是一種枯萎而不能結果的良心的義務而已。不錯，我們與康德都同樣主張，倫理的決定是意志的一個自由而有意的行爲；可是，康德的倫理世界，對我們的口味來說，仍然是太陳腐了。它除了「單獨好的意志」以外，便一無價值可言。康德這種枯燥陰鬱的倫理學，首先來自他對天主所持的看法。在他看來，每一種對天主的態度，都是毫無意義的；因為天主不能夠從我們接受什麼東西。

黑格爾（Hegel）給內在的倫理學一個極嚴重的打擊。他把倫理的最高峯放在國家裡，因而他要求個人完全服屬於國家的倫理觀；這是最大的「內在的成就」。雖然這是事實，他並沒有在理論上反對人類的自由和個人的責任，可是經過最後的分析，這樣的自由完全被那包容在國家之內的世界精神（普遍的理由）所扼殺了。如果在德國事情弄到如此地步，以致個人在任何一個可以想象的生活問題上，樂意隨從國家的倫理決定，黑格爾究竟應該負起一部分責任的。國家以及服從國家的命令，取代了個人的倫理感。絕對的服從是唯一有價值的「內在的態度」。這是對國家的一種守法主義的順從；它與聖經裡那種具有個性的思想，沒有什麼相同。那爲個人所有的和真正內在的東西，所存無幾了。

當代的哲學和社會學的著作（註九十二），也討論一種內在的倫理（*Gesinnungs-ethik*），可是它所賦與的意義，與那來自聖經有關「人心」的教訓的傳統思想，是很不同的。按照聖經的內在倫理觀，它強調愛的首要地位，把它看作對造物主和救世主的愛一種內在的默從；至於唯心論的內在倫理觀，則大部

分反映對實在的世物秩序一種錯誤的認識。這樣的一種倫理觀，大部分是由於忽視了社會的和心理的現實；這是一個有意識的負責的行為所不能忽視或不理的。爲此，馬克斯·韋勃（Max Weber（註九十二））有理由去攻擊那種錯誤的內在的倫理觀；因爲它說：「基督徒祇求做事做得對，至於結果那祇有聽天主安排了」；這樣，對於那些「來自純屬氣質的行為」的不良後果，它們的責任都被推在世界上，被推在別人的愚笨上，或者被推在創造了它們的天主的旨意上。人人都一定會清楚地看到，這樣的立場，與那真正實在的基督宗教的內在倫理觀，是不相符的。基督宗教的心的倫理學，的確是極其反對那種沒有心的，甚或沒有原則的成功倫理學；可是，它們絕對不是與一種責任的倫理觀互不相容的。這是最基本的氣質，就是愛，以及用愛去默從天主的所喜愛的一切天主要我們認真地注意創造所安排的秩序，也要我們關心罪惡的勢力和基督的勝利，使它們表現在歷史上。基督宗教的內在倫理觀的歷史，尤其是如果我們把路得那種「完全的內在性」也包括在內，至少可以提醒我們，要防備它所含有的危險。正如責任的倫理觀，由於人心的狹小和有限，可能退化爲一種外表的成功倫理在一樣，內在性在某方面也可能流爲逃避對天主之國的責任。

# 基督之律(卷一<sub>1</sub>)

---

中華民國六十三年九月初版

中華民國七十九年七月再版

◀版權所有·翻印必究▶

譯者：黃聖光·胡安德

准印者：台北教區總主教狄剛

出版者：光啓出版社

地址：台北市10718辛亥路一段24號

電話：編輯部(02)3211750

發行部(02)3414922

門市(02)3416024

傳真(02)3932050

郵政劃撥：0768999-1(光啓出版社戶)

登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號

發行者：王敬弘

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號三樓之3

電話：(02)3960350·3213627

定價：120元

---

10751a<sub>1</sub>



10751a<sub>1</sub>