

胡安德
黃聖光

合譯

基督之律

卷一
3

天主教神學著作編譯會
聯合出版
光啓社

胡安德
黃聖光
合譯

基
督
之
律

卷一
3

光啓出版社發行

THE LAW OF CHRIST

by

Bernard Häring C. SS. R.

translated by

Hu An-teh, P.M. Huang

基督之律

卷一 3

海霖 原著
胡安 聖光 德合 譯

目錄

| | |
|--------------------|-----|
| 第五編：歸正 | 四四三 |
| 第十一章：師法基督：號召與響應 | 四四三 |
| 壹、歸正的必要 | 四四三 |
| 貳、歸正的本質和特性 | 四四六 |
| 一、消極階段：拒絕犯罪 | 四四六 |
| 二、歸正的積極階段：歸向天主 | 四四九 |
| 三、歸正與天國 | 四五一 |
| 四、歸正與天主恩寵的效果 | 四五四 |
| 甲、歸正與實行的恩寵 | 四五六 |
| 乙、歸正與「成義」（賦給聖化的恩寵） | 四五八 |
| 丙、在天主恩寵之光內重生的法律 | 四六一 |
| 五、聖事對歸正的關係 | 四六四 |
| 甲、歸正是與基督在聖事內相會 | 四六六 |

| | |
|---------------------------|-----|
| (一)、在信仰的聖事內與基督相會..... | 四六六 |
| (二)、藉着聖洗肖似基督..... | 四六八 |
| (三)、在懺悔聖事中與基督相遇..... | 四七〇 |
| 乙、在天主之國聖事團體內的歸正..... | 四七四 |
| 丙、歸正以敬立為要旨與義務..... | 四七九 |
| 第十二章：歸正者在歸正時應盡的本分..... | 四八三 |
| 壹、痛悔..... | 四八三 |
| 一、自謙認罪、痛悔的準備和效果..... | 四八三 |
| 二、心理分析的迷人錯覺..... | 四八六 |
| 三、純屬倫理的後悔與宗教性的痛悔..... | 四八九 |
| 四、痛悔：自由決定的革命，與因恩寵而再生..... | 四九二 |
| 五、痛悔的定義..... | 四九四 |
| 甲、「靈魂的憂傷」..... | 四九四 |
| 乙、憎恨所犯的罪..... | 四九六 |
| 丙、決意改過：痛悔的因素與成果..... | 四九七 |
| (一)、改過的主意缺乏痛悔不會有結果..... | 四九七 |
| (二)、立志改過為真正痛悔之必要條件..... | 五〇〇 |
| (三)、改過的主意應有的特點..... | 五〇一 |

| | |
|-------------------------------|-----|
| 六、完善的痛悔與不完善的痛悔（愛的痛悔與怕的痛悔） | 五〇三 |
| 甲、完善的痛悔（上等痛悔） | 五〇四 |
| 乙、不完善的痛悔（下等痛悔） | 五〇五 |
| 七、痛悔的對象 | 五〇八 |
| 八、痛悔應為持續的心理狀態 | 五一一 |
| 九、「哀傷的人是有福的，因為他們將獲得安慰」（瑪，伍、四） | 五一三 |
| 貳、明認己罪，明認天主的仁慈 | 五一四 |
| 一、認罪為歸正的要素，亦為「聖事的記號」 | 五一四 |
| 二、告罪：法律與理想 | 五一六 |
| 三、告罪在神學上與心理上的意義 | 五一七 |
| 四、完全告明的命令 | 五二二 |
| 五、毋須作物質的完全告明的理由 | 五二九 |
| 六、完全告明與跟隨基督 | 五三二 |
| 七、熱心的告解 | 五三四 |
| 八、重複告明及總告解 | 五三六 |
| 九、倫理神學指向基督徒的全部生活 | 五三七 |
| 叁、補償與贖罪 | 五三八 |
| 一、補贖（贖罪的行動）表明悔意 | 五三八 |

| | |
|----------------------------------------|-----|
| 二、補贖表示對天主的敬意..... | 五三九 |
| 三、補贖的救靈效能及歷史意義..... | 五四〇 |
| 四、藉着聖事之同化力而師法基督..... | 五四二 |
| 五、補贖的精神：困難..... | 五四五 |
| 六、「與悔改相稱的果實」(瑪、叁、八；路、叁、八；宗、貳陸、二十)..... | 五四六 |
| 七、補贖的精神、煉獄及大赦..... | 五四八 |
| 八、補贖精神與賠償..... | 五四九 |
| 第六編：追隨基督的進展與成功：基督徒的美德 | 五五〇 |

第十三章；德行概論..... 五五〇

| | |
|-------------------------|-----|
| 一、德行的理想..... | 五五〇 |
| 二、許不同的德行..... | 五五四 |
| 三、天賦的與修成的德行..... | 五五八 |
| 甲、德行爲賦與的能力..... | 五五八 |
| 乙、德行是修成的熟練..... | 五六〇 |
| 丙、德行、努力修德、德行之美..... | 五六二 |
| 第十四章：樞要的德行 | 五六六 |
| 壹、明智之德..... | 五六八 |

| | |
|-----------------|-----|
| 一、關於智德的啓示的觀念 | 五六八 |
| 二、明智之德：哲學及神學的分析 | 五七一 |
| 甲、基督徒德行系統中的智德 | 五七一 |
| 乙、倫理良心與智德 | 五七六 |
| 丙、智德的潛能部份 | 五七七 |
| 丁、智德的形成 | 五七八 |
| 戊、智德的培養與修成 | 五八〇 |
| 己、超見改進智德 | 五八二 |
| 庚、相反智德的罪 | 五八三 |
| 貳、義德 | 五八五 |
| 一、視義德爲基本的態度 | 五八五 |
| 二、義德及個別的德行 | 五八七 |
| 三、義德的分類 | 五八八 |
| 甲、交換的義德 | 五八九 |
| 乙、一般性的義德或法律的義德 | 五八九 |
| 丙、分配的義德 | 五九〇 |
| 丁、社會的義德 | 五九一 |
| 戊、懲罰的義德 | 五九五 |

| | |
|-------------------|-----|
| 四、義德的特徵 | 五九五 |
| 五、義德與愛 | 五九七 |
| 六、人的義德與敬主之德 | 五九七 |
| 叁、勇德 | 五九九 |
| 一、勇德的本質與任務 | 五九九 |
| 二、勇德與其他德行的關係 | 六〇一 |
| 三、勇德爲聖神的德行和神恩 | 六〇三 |
| 肆、節德 | 六〇四 |
| 一、約束和節制的作用 | 六〇四 |
| 二、節德的重要性 | 六〇五 |
| 三、初步的和完善的節德 | 六〇七 |
| 四、節德的種類以及其相關的德行 | 六〇八 |
| 五、完善的節德，克己與克苦 | 六一〇 |
| 甲、約束與節制 | 六一〇 |
| 乙、刻苦爲獲致幸福之道 | 六一二 |
| 丙、內心的與外面的苦行 | 六一三 |
| 丁、自願實行的刻苦與天主所加的災難 | 六一四 |
| 戊、克己苦行與師法基督 | 六一四 |

| | |
|-----------------------|-----|
| 己、實行肉體苦行的義務····· | 六二〇 |
| 庚、有罪的苦行····· | 六二一 |
| 伍、謙遜爲基督徒的基本態度····· | 六二四 |
| 一、謙遜爲一種基督徒的德行····· | 六二四 |
| 二、基督的謙遜····· | 六二五 |
| 三、世人的謙遜與耶穌的謙遜之比較····· | 六二七 |
| 四、謙遜的本質和條件····· | 六二九 |
| 甲、知識及愛，應由謙遜賦以生命····· | 六二九 |
| 乙、危險的錯誤觀念····· | 六三〇 |
| 丙、「謙遜是真理」····· | 六三一 |
| 丁、謙遜爲行動的真實無偽····· | 六三三 |
| 戊、謙遜爲愛的表現····· | 六三四 |
| 己、謙遜爲天主的恩賜····· | 六三五 |
| 五、謙遜的效果····· | 六三五 |
| 六、與謙遜對立的驕傲之等級····· | 六三六 |

第五篇 歸 正

第十一章 師法基督：號召與響應

壹 歸正的必要

死罪使人墮入喪亡的深淵。罪人已經失去了救靈的大恩，與天主脫離了關係。在這絕望的情勢之中，人聽到了基督的恩寵所發出的急切而輕快的呼聲：「悔改罷！因為天國臨近了」（瑪，肆，十七；谷，壹，十五）。來自基督的這個叫人悔改的呼聲，對一個罪人來說，就是快樂的喜訊；因為如果他覺得自己犯罪的悲慘境況，並準備接受救靈的大恩，那麼這個恩寵的呼聲，為他真是一個救恩的「喜訊」。

正因為叫人歸正的號召，是天主之國向犯罪的人類所傳報的喜訊，又因為它是恩寵的一項重大無比的命令，所以它是緊要而急迫的。罪人可以以有重歸天父之家的機會。天主所賜的救恩，是以祂獨生子的形狀顯示出來的。如有人拒絕脫離罪惡，不肯回歸父家，這表示他蔑視天主之國，侮辱天主的獨生子基督。

天國來臨的喜訊，傳報給人類的時候，普世的人類都有着罪犯的身份：整個的人類因犯罪而處於墮落的地位。「無論是猶太人，或是希臘人，都在罪惡的權勢之下」（羅，叁，九及其後各節）。聖經說過「：

一切的人都被禁錮在罪惡權下，好使恩許藉着對基督耶穌的信仰，歸於相信的人」（迦，叁，二三）。由於賜給信者的救恩，因基督而宣佈的天主之國，是與罪惡絕對相反的，所以這喜訊要形成一個急切的要求，叫人感化歸正，脫離一切的罪惡。

顯然，恩寵叫人歸正的命令，對猶太人，與對外教人是不同的，對那些「義人」的法利塞人，與對那些忽視宗教之事的 generally 大眾，以及道德低落的稅吏等人，也是不同的。然而，通往基督的途徑，為大家都是一樣的，就是祇有藉着 *metanoia*（悔改），藉着從人心的最深之處的歸正。基督自己是這喜訊的傳報者。祂親自告訴我們，歸正是可能的；祂也叫人們脫離罪惡。

凡是留神細讀聖經的人，看見主耶穌聲明說，世人必須歸正，尤其是那些按照法律所謂的「義人」，更需要歸正，就會覺得吾主說的話多麼激烈，而感到驚異。然而，歸正的重點，並非祇在於人外面的工作，而是在於人的「內心」，在於內心歸向基督，歸向天主之國；這是與僅僅在人的思想和計劃裡的一些東西完全不同的，縱然這個人自以為是一個義人。祇有那些內心謙虛，深深地知道自己的貧乏、悲慘而需要幫助的人（瑪，伍，三），祇有那些深入地意識到自己需要完全歸正，一種真正「革命性的」歸正的人（請注意主耶穌向法利塞人及經師們所說的有關真正的悔改和懲罰的話，尤其是在聖若望福音第七章及其後數章裡的話），對天主之國，才有良好的準備，而能予以接受。公認的罪人，比那些「義人」更加接近天主之國，因為他們完全知道，自己需要在心裡深切地歸正；至於那些「義人」，却以為自己對法律熱心愛護，嚴格遵守，他們不願意歸正，拒絕叫他們歸向天主之國的號召（參閱瑪，玖，十一及其後各節；路，二八—三二；路，拾肆，十六—二十四；路，拾伍，十一—十三；路，拾伍，十一—十三；路，拾伍，十一—十三；路，拾伍，十一—十三；路，拾伍，十一—十三；路，拾伍，十一—十三）。

我們知道，聖保祿特別強調，普世都需要歸正。祇有謙遜地明認這種救贖的需要，明認自己需要這

位全人類的救贖主基督，才能得到救恩。按照聖保祿的意思，世人必須放棄那種祇靠法律字面的驕矜傲慢的自信，而轉向那種祇有在恩寵內並藉着恩寵才能得到的內心的義德（致羅馬人書及致迦拉達人書）。世人必須拋下現世精神的虛偽的智慧，而投向天主的智慧——十字架（致格林多人書）。他們必須擺脫一切的惡習；因為生活在罪惡中的人，不能「進入天主之國」（請注意聖保祿所列舉的罪）。

使徒們給尚未領洗的外教人講道，勸他們悔改時說的話，以及給那些基督徒的團體講道時說的話，顯然是不同的。雖然天主之國的喜訊，首先是一篇勸人悔改，以及內心歸正的訓詞（這一點在使徒大事錄裡尤為明顯），可是，領過聖洗的是一個已經重生的人，是一個在基本上已經歸正的人，他當然應該度一種不犯大罪的生活。這就是恩寵驚人的能力。（註一）

所以，如果一個基督徒生活散漫，而陷於罪惡，那麼恩寵叫他改過歸正的呼聲，顯得極為嚴厲，甚或含有恐嚇的意味（參閱宗，貳一至；格前，伍，一；伯後，貳，二十及其後各節；若一，叁，九及其後一節；伍，十六及其後一節；希，陸，四及其後各節）。犯罪墮落的基督徒，還記得自己第一次歸正時，天主在他身上所完成的救恩的奇妙工作；如果他所犯的罪使他「不能進入天主之國」，那麼這樣的回憶，是一種強大的呼聲，叫他懺悔改過：「你們中從前也有這樣的人，但是你們因着我們的主耶穌基督之名，並同我們天主的聖神，已經洗淨了，已經祝聖了，已經成了義人」（格前，陸，十二）。基督徒已經在領洗時重生了，在領聖體時體味過天主的恩賜，應該害怕自己的精神會完全喪亡，除非有出人意料的奇蹟發生，恐怕再也沒有歸正的機會了（希，陸，四及其後各節；若一，伍，十六及其後各節）。

一個基督徒虛擲了自己第一次歸正的恩寵，現在固然應該很急切地希望能夠重新歸正，就是一個持之有恆，信守不渝的基督徒，也應該聽從叫他歸正的呼聲。雖然這種呼聲迥然不同，它仍然是一種勸他

歸正的忠告：在歸正時所開始的，必須達到一個新的深度，就是「第二次歸正」的深度。叫人要重作一次更內在而更深入的歸正，這樣的呼聲，是一項特別有力的「恩寵的命令」，是一種來自天主之國的音信；你們是光明之子；所以應該如同光明之子那樣去行走！你們已被送進了天主所鍾愛的聖子的王國裡；所以你們的行動應該與你們現在的地位相稱！你們已死於罪惡；所以應該使一切罪惡的工作，在你們內死去！你們是同基督一起復活的；所以應該同着復活的基督的力量去行走！（參閱羅，陸；拾貳，二；格前，伍，七及其後各節；弗，貳，一及其後各節；肆，二十及其後各節；伍，八；哥，壹，二一及其後各節；貳，二十及其後各節；參，一及其後各節）這些叫人「歸正的呼聲」，是給每一個已經領過聖洗的人所發出的。每一個基督徒都必須聽從它們；因為我們大家都需要不停地歸正。聖人們的榜樣應該使我們深信這件事；因為沒有一個實在聽從這呼聲的人，會相信自己不再需要歸正的。

貳 歸正的本質和特性

一 消極階段：拒絕犯罪

甲 在宗教信仰方面的歸正，是離去「永遠喪亡和失去救恩的境界」、放棄「罪惡的境界」（*hamartia*）。（註二）聖經上的 *hamartia*，不僅是一個單獨的犯罪的行為，也是罪行所導致的惡的情況，永遠喪亡的境界或情況，惡的居心和態度，即背棄天主。（註三）可怕的不僅是罪惡這一個行為，而是這個有毒的根，這種內在的態度；以後所犯的每一個罪（當然這是由於意志自由的順從），都是從這

裡產生出來的。歸正表示征服那個做了罪惡的俘虜的舊人（這是肉體的生存，藉着肉體而生存，*sati*），為能達到一種新的和精神的（*pneumatic*）生活方式；這種生活方式是天主的精神所造的，並由天主的精神來指導的。

歸正的人必須棄絕一切的罪惡，不僅要棄絕每一個犯罪的行為，每一種習常所犯的罪惡的行動，而且最重要的必須完全改變自己的生活方式。他必須改變自己的心。他必須把自己的氣質以及內在的態度，加以徹底的改變。如果一個人祇靠自己的能力，當然他無法做到這樣的工作。一個人既與天主脫離了關係，遠遠地離開了天主，祇有天主自己用祂的恩寵來接近他，才能把他重新帶到天主那裡。為此，如要跳出喪亡的絕境，如要把因犯罪而失去的天主和教恩重新找回來，就必須無條件地服屬於天主的統治權下。天主是在基督內，藉着聖神來統治世人的。

一個人對於他自己的歸正所能做的事，首先是承認自己不僅做了壞事，犯了罪過，而且自己本身就是壞的，承認自己需要救贖，必須完全改變自己的精神。所以，主耶穌在講論天主之國的時候（即歸正應做的工作），對那些可憐的罪人所說的話，以及對那些驕傲自滿的「義人」所說的話，是完全不同的；因為前者自認而且明言自己真是罪人，後者却誇張自己遵守法律。這些的確是高傲的守法者；他們用這種守法主義的作風，掩飾他們邪惡的內心，使自己和旁人都看不見他們內心的腐敗！基督當然並不抨擊他們愛護法律的熱誠；可是祂的救世的愛心，催促祂去使那些「粉白的墳墓」（瑪，貳叁，二七）明白，如果他們的心不是真誠地歸向天主，愛自己的同類，那麼祇講外表是毫無用處的。

乙 在宗教信仰方面的歸正，意思必然是拒絕一切違法的事。歸正者棄絕一切「不合法的事」（*anomia*），完全遵守天主的法律。聖若望特別強調這個真理：每一個違法的行為，每一次拒絕守法

(*anomia*)，就是犯罪，喪失救恩，背離天主 (*hamaritia*) (若一，參，四)。誰拒絕守法，就與天主為敵；因為法律明白地表示天主的愛，以及祂至高的權利。雖然一個人每一次犯法的時候，並不是一定表示他完全明知故意地反對立法的天主，可是常表示他是生活在一個遠離天主的境界中。

聖保祿告訴我們 (尤其是在他致羅馬人書的第七章裡)，天主在法律裡所顯示的愛的旨意，成為罪人犯法的一個原因。如果「法律實在是聖的，誠命也是聖的，是公正和美善的」(羅，柒，十二)，而違法犯罪的數字却增加了，反而使人去做死亡的事，那麼這很顯然地說明，犯罪的境界，以及內心的腐敗，是多麼令人失望的事 (羅，柒，十三)。如要放棄這種反對法律的態度，必須完全改造自己的內心。

丙 每一個罪表示對天主「不義」(*atikia* 參閱若一，壹，九；伍，十七)。歸正就必須停止這種不義的行動。罪就是邪惡不義的行為 (若一，伍，十七)，拒絕天主應得的光榮 (參閱若，柒，十八)，不願意孝愛服從天主。天主實在有無數的理由，應該受到人類的孝愛和服從的。為此，我們再說一遍，歸正必須完全重新改造一個人的內心。它要求一種新的正義；這種正義，把一切都歸於天主，以一種愛祂的深情，把一切都獻給祂，為光榮祂和服從祂。祇有這樣，在人心裡的那種內心的正義，以及在世界上的那種內在的正義，才能因着歸向天主而達成自己完全的價值。誰也不可妄想，以為這種新的正義可以來自他自己。祇有天主寬赦一個人所犯的不義，使這個人能夠重新與祂建立關係，這種新的正義才能做得。為此，基督對我們發出的呼聲，叫我們歸正，使我們獲得寬赦。真是令人高興的喜訊，恩寵命令的呼聲。

丁 歸正是遠避謊言 (謊言二字是按照聖若望的見解：若一，壹，六；貳，四，八；若，叁，二十及其後各節；默，貳貳，十五)。罪惡是與「在真理內」，和「真理的行為」，完全相反的 (若，叁，二二；若一，壹，

六；弗，肆，十五）。罪是謊言（羅，叁，七），與這世界的精神同流合污（羅，拾貳，二），效法那「謊言之祖」（若，捌，四四）邪魔的欺詐精神。所以，歸正要求人完全改變自己的內心，剷取一種全「新的精神」、「真理的精神」（參閱羅，拾貳，二）

由於天主的真理判決罪人，宣佈他的罪狀，使他知道自己曾經自投於惡鬼的魔掌和陷阱裡，所以罪人祇有恆心地走這痛苦的道路，接受這控告他的真理，才能歸正；祇有這樣，才能使他獲得自由。在歸正的過程中，每一個階段都要接受天主的這個真理，不論它說我們什麼，或向我們要求什麼。

把我們的思想，加以這樣全面的革新，揚棄一切人性的虛偽的智慧，這是十字架的那種神聖的智慧（它在那個「舊人」，那個「肉體的」人看來簡直是「癡愚」），所絕對地要求人去實行的命令（參閱格前，壹，二及其後一節；貳，一及其後各節）。

二 歸正的積極階段：歸向天主

歸正實在的眞義，祇有看它最後的方向，才能眞正了解的。既然主耶穌給世人傳報喜訊的時候，向他們提出了歸正的號召，所以必須深察這個號召的中心思想是什麼；這是很重要的，不僅是爲了解歸正的精義，也爲正確明白效法基督的眞諦。

主耶穌叫人 *metanoia* (*metanoie* 瑪，肆，十七)。如果我們把這句話「你們悔改罷！」首先祇當作是叫人去做悔罪的事，那麼我們就會完全把它誤解了。如果祇把這個名詞作語意上的分析，把它解作「改變你們的主意罷！」或「你們要作不同的想法！」我們也不會深入地得到它的眞義的。歸正固然也要人完全改變自己的思想，最後也要人抱有一種悔罪的精神（以及去做悔罪的事），可是這個

metanoie 的號召，純然是一個喜訊：「回家來罷！因為天國已經來到你們這裡了！」在舊約希臘文七十人譯本裡（Greek Septuagint），已有 *metanoia* 這個字，用以翻譯猶太文的 *shub*；它首先表示從流放異地回歸祖國的承諾，往往與 *epistēpheshai* 這個字連在一起，或者被它所取代（回歸，回旋，回家；參閱宗，卷，十九；伍，三二；拾柒，三十；論禧，二十；伯前，貳，二五）（註四）。所以，歸正這個號召，是充滿着渴望的，以及思鄉之情的；切願回到上主那所榮耀的聖殿裡，重新與天主建立完善的友誼，訂立愛的盟約。這個號召理應在那些虔誠的以色列人的心的最深處，激起共鳴。在新約裡，關於歸正這個問題，最主要的章節，就是蕩子的比喻。在這個偉大的比喻裡，也清晰地回響着以前先知們的呼號；他們催促人們回來，與天主重修愛的盟約，甚或與天主建立更密切的友誼（參閱耶，卷，十四）

所以，從各方面來看，歸正是最完全屬於個人自己的一種工作；它是重新建立個人與天主之間的親密連繫，再度獲得並重新接受那些最屬於個人的神聖權利，就是那些喪失至今的做子女的權利：「我要起身到我父親那裡去」（路，拾伍，十八）。新的思想和觀念，對人固能產生一種深刻的影響，可是在人的生活中，密切友誼的關係所產生的效果，比思想和觀念所產生的，更要深刻萬倍。歸正不僅是個人之間的友誼，而且是一個孩子與他在天大父之間獨一無二的友誼。這是把自己完全獻給天主、完全屬於天主。天主造了我們，是為祂自己。天主是愛。祇有天主能完全佔有我們的心。祂是我們所有的福樂（參閱伯前，貳，二二—二五）。

聖經上用來表示歸正這個主要問題的那個字，相當於現行宗教心理現象學裡那種歸正的特徵：「歸正是危機中，建立或恢復個人與至高的實體之間的關係。」（註五）

那種所謂「純屬倫理的歸正」，遠不及我們所討論的宗教信仰方面的真正的歸正。倫理的歸正，祇

是在於放棄某些非價值或無價值，爲對倫理的價值，能有一種新的關係。一個誠心歸向天主的罪人，可能是在一種最可憐的倫理狀態之下（關於他對價值的認識，以及他的意志所作的決定），可是他所有的水準，與那個力求思想合乎倫理的人所有的水準，是完全不同的；因爲後者雖然在倫理方面無瑕可指，可是他祇看他自己，而不看天主，他不屑承認天主的尊威，也不肯尊重天主對人類所享有的主人和父親的權利。至於這個在宗教信仰方面歸正的人，他很可能要治療自己的創傷，經過一個很長的時期；也很可能要終身常帶着他在倫理上失敗的傷痕；可是，他內心臣服於天主；這是對天主的至高權力，尤其是對天主的寬仁，一首讚美的歌詞。他在倫理方面所作的努力，既然是出於謙遜之心的，也與這讚美的歌聲發出共鳴。它在良好的泥土裡生根。「對於一個罪人悔改，在天上所有的歡樂，甚於對那九十九個無須悔改的義人」（路，拾伍，七）。這些義人，憑其修有良好的道德，而追求自己的利益，祇顧自己，却不知歸向天主。（註六）

三 歸正與天國

歸正這個問題，在舊約的先知書裡，已經與天主之國連在一起。歸正與重新承認天主至高的統治權（註七）、與天主恩寵以及愛的盟約，都有着密切的關係。至於在統治方面的連繫，是因着罪人歸向天主而產生的。在新約裡，有關悔改的道理，無論是聖若翰洗者所講的，或者是基督自己所講的，都以天國來臨爲講題：「你們悔改罷！因爲天國臨近了」（瑪，叁，二；肆，十七；谷，壹，十五）。這個號召，說明了歸正的理由，也把強迫罪人作出重大決定的高興而緊急的動機，都完全表達出來了。真正的歸正，「首先要追求天主之國」（瑪，陸，三三），「進入天主之國」，以單純和謙虛的心去「接受天主之國」，好像一

個孩子接受父母給的禮物一般（瑪，拾捌，三；谷，拾，十五）。天國的意思，是以刀劍干盾，與這現世之國奮鬥交戰。爲此，誰向這個世界的精神屈膝求和的，沒有一個可以進入天主之國（即以爲自己已經歸正）（瑪，拾，三五）。天主之國是以力去爭取的（瑪，拾壹，十二；路，拾陸，十六）。

縱使它外面要遭遇困難痛苦，受到折磨迫害，裡面（即照它真正的實質）却是一個「和平之國」，一個恩寵和正義之國；在這裡天主開始顯示祂仁愛的至高統治權。沒有一個人祇靠虛幻的保證，或空洞的公式，可以「進入天國」的；祇有靠堅定的意志，決心順從天父的旨意，才能「進入天國」（瑪，柒，二一）。「凡不潔的，行可恥的事及撒謊的，絕對不能進入：」天國（默，貳壹，二七；貳貳，十五）。「你們豈不知道，不義的人不得享有天主之國嗎？」（格前，陸，九及其後一節；弗，伍，五；迦，伍，二二；罪的名單）。誰在罪的重負之下呻吟嘆息的，天主之國特別予以急切的照顧（參閱格前，陸，十二）。罪人如果怙惡不悛，將無法進入天主之國；這是必須再三予以強調的；因爲罪的本質就與天國互不相容的。罪阻塞通往天國的途徑。罪惡把在我們內的天國，加以破壞、毀滅。

既然歸正相等於天主之國的來臨，所以誰沒有歸正的主意，或者雖然已經「歸正了」，却不願意更進一步歸正，就不能真心這樣祈求我們的大父：「願祢的國來臨。」爲此，如果一個人真心祈求我們的大父的，理應設法從事實在的歸正。爲了這個緣故，歸正從一開始就必然是一件使徒的工作；如果它是完全真正的歸正，便帶有一種使徒的特色。一個新近歸正的人，從一開始就深信自己必須成爲在天主之國內一個生動活躍的份子；歸正的號召也是一個這樣的命令：「你們應該成爲活石，建成一座精神的殿宇，成爲一個神聖的司祭團」（伯前，貳，五）。他的這種信念越穩固，他的歸正也越堅定。

一切的歸正，一切的祈禱，以及一切的努力，爲促進天主之國的來臨，都要回顧它的第一次來臨，

並展望它的第二次來臨。天主之國的第一次來臨是贖世的。它以基督的降生開始，而以基督的苦難和復活完成的。至於它的第二次來臨，則是在主耶穌基督再度降來審判萬民時，天國榮耀的來臨。因着天國在降生贖世的工作上已經來臨了，又因着基督預許它將來第二次還要來臨，所以歸正才能做得到。由於天主之國的來臨，歸正的動機才有它的力量，它的吸引力，它的緊急性，它才能使我們快樂有福。

正因爲天主之國附有歸正的命令，所以悔改和歸向天主，也帶有末日審判的那種冷酷的嚴重性。歸正的命令是基於末世天國的緊要性的。天主在這天國之內的統治時期，就是世人緊要的決定時期。依照若翰洗者整個的預見，天主之國的來臨，包括救恩和審判兩方面：在審判之日，最後的得救，或最後的喪亡，要看每一個人對天國的來臨所取的態度，以及對它叫人歸正的號召所表示的反應來決定的。

基督勸人悔改的時候，不僅是指祂第一次帶着恩寵的降來，而且也指祂第二次的降來。祂再三說過，祂第二次來審判的時日是沒有一定的，祂也屢次提及最後的救恩和賞報（參閱瑪，拾壹，二十及其後各節；拾貳，四一及其後一節；武陸，二四；路，拾叁，三及其後各節；拾玖，四十及其後各節；貳叁，二八及其後各節；若，拾伍，六；拾柒，十二）。誰不願意歸正的，由於他不顧天主之國直接來到我們中間這種無比的恩寵，所以他的懲罰將比索多瑪及哈摩辣所受的懲罰更可怕（路，拾，十一及其後各節）。

我們這個救恩的時期，是「最後的時期」（若一，貳，十八），是生死攸關的時期，是決定和分離的時期。在第一次來臨和第二次來臨之間的時期，是天主忍耐的恩寵時期；天主願意賜與人所需的全部的時而去歸正。爲了這個緣故，誰浪費這個恩寵的時期，將受更可怕的處分（參閱羅，貳，四及其後各節；伯後，貳，及其後一章）。「我們這些忽視這樣偉大救恩的人，怎能逃避懲罰呢？」（希，貳，三）。

由於聽到了喜訊，又領受了聖洗，「我們的救恩更臨近了。」既然這個最後的時期長短不定，所以

我們的責任就更爲重大。我們也必須「從睡夢中醒來：拋下黑暗的行爲」（羅，拾叁，十一及其後各節）。祇有誰把那些騙人的黑暗勢力揭露出來，並用「光明的武器」，在自己的心裡，以及在自己的環境裡，把它們打倒，才能抵抗它們（羅，拾叁，十二）。

由於 *metanoia*（歸正，回歸，回家）是一項恩賜和義務，是天主之國因着聖神而賞給的基督之恩賜和對我們所發的號召和命令（參閱宗，伍，三二），所以它的本質是在於一種發憤努力；不過，它也是一種欣慰的期待，希望榮耀的天國最後的顯示。講論悔改的道理時，有一種喜悅的聲音在回響着：它以勝利歡躍的言詞，敘述基督在恩寵內的來臨，以及祂的光榮的凱旋、死亡和復活。不過，它同時也向人們發出號召和警告，並報導基督最後要「帶着權力和威嚴」，來到「祂自己的國內」（瑪，拾陸，二八；貳肆，三十；貳陸，六四）。那些以死亡及個別審判爲理由去勸人歸正的忠告，也應該從這末世的觀點去研究（參閱宗，叁，十九及其後各節；拾柒，三十及其後一節；默，貳，五，十六；叁，三，十九及其後各節）。

四 歸正與天主恩寵的效果

對於基督徒的生活，如果我們祇從人類行爲的觀點去看，或者祇從有關人類行爲的那些一定的法規的觀點去看，那麼我們就不能正確地認識歸正和進步的深刻的特性。外在的法規，以及人類的思想，祇有着天主恩寵的行動，才能被提升到這樣的高度，成爲歸正和再歸正的溫柔而有力的命令。

在舊約時代，先知們呼籲人們悔改時，他們的勸告，常含有一種欣慰的期待，以及快樂的喜訊。天主自己要用審判來拯救祂的人民，那些「剩下的人」（參閱希，叁；歐，拾肆，一一六）。天主賞給了祂的人民豐富的恩賜；祂以審判去觀察他們；祂又以自己的法律去指導他們，策勵他們，控告他們的罪，爲了拯

救他們，使他們能日益真誠而密切地與祂作愛的結合。祂給以色列人所指示的道路，就是內心真切而懇摯的歸正。祇有歸正的人，才能得救（匝，壹，三及其後各節）。這裡顯然有着一種直接對人類的自由所發出的呼聲；這是我們不可不知道的；然而，從先知們講的道理，同樣也可以顯明地看出來，不僅觀察，就是使他們真心歸正，也是天主恩寵的傑作。這是天主的工程。

就在歸正最初的時候，天主「要給達味家和耶路撒冷的居民，傾注憐憫和哀禱的精神」（匝，拾貳，十一十四）。因着這種精神的力量，他們將以懺悔的心，承認自己悲慘的境況。他們要看到「他們所刺透的那一位」（匝，拾貳，十）。罪人在悲痛地爲了歸正和重回父家而祈禱時，自知一切都由天主決定；不過他也實在知道，他自己必須同天主的恩寵合作。「上主！求祢叫我們歸向祢，我們必定回心轉意」（哀，伍，二一；耶，叁壹，十八；詠，柒玖，四，八，二十）。先知們的預言很清楚地說明了，默西亞叫人歸正的工作，並非祇是在於給天主奉獻新的和更好的工作，而是在於深深地刷新人的內心，重新這個愛的根源。這就是一個好消息：天主親自要用清潔的水，洗淨那污穢的心（匝，拾叁，一；參閱詠，伍拾，九）。祂將傾注祂的精神，把人內的「石心」去掉，給他造一顆「新心」，一顆「肉做的心」（則，拾壹，十九；叁陸，二五—二九；叁玖，二九；依，肆，四及其後一節）。所以，在我們的耳朵裡震響的法律，將領導我們歸正。由此所得的結論是不能改變的，也是無可避免的：人必須重新自己的心；必須用一個新的心來生活（則，拾捌，三二）。

新約實現先知們的預言，它更清楚地宣佈救恩的命令，以及歸正的義務。這個救恩和歸正的命令，不斷地藉着聖神的影響力重新播送到每一個人的心裡；在恩寵的工作和創新方面，聖神的影響力是很有成效的。救恩的時期已屆，末世期的新法律也已經公佈，它們給我們每一個人發出了這個非常重大的悔改的命令。

甲 歸正與實行的恩寵

歸正的號召，不祇是福音和誠命給全人類所發出的呼聲。這種叫人歸正的邀請，是給每一個人的一種屬於個人的恩賜。歸正的恩賜是完全屬於個人的（參閱宗，二；二六；五；三一及其後一節；若，陸，四四；默，二一）。邁向歸正的第一步，以及其後在歸正的道路上所邁的步子，都是因爲先有恩寵在人心內呼喚的緣故；這是基督教會的一條基本的信理（註八）。天主用我們每一個人自己的名字來呼喚我們。祂一個一個地呼喚我們，不僅是藉着外面的福音，而且也用內在的恩寵。不過，這種呼喚並不是強迫的；如果沒有個人自由的同意和合作，歸正是不會成功的。

聖奧斯定把聖經上關於天主的恩寵在歸正這件事上所擔任的工作，很詳細地闡明了。他寫的「懺悔錄」（*Confessions*），遠勝於在天主台前謙遜地明認自己的罪過。這是對於天主在他全部歸正的過程中所給予的幫助，一種讚美和感謝的美妙的歌聲。聖人極口讚頌天主上智外面的安排，以及天主的恩寵在人心內的照明和推動，二者彼此奇妙地調和配合。「我的善事都是祢的安排和恩賜；至於在我身上的惡行，那是我的罪過，和祢對罪過的審判。」（註九）「是上主叫死人從墳墓裡出來，祂自己感動人的心……」（註十）「你所承認的事，天主把它完成；在這件事上，天主大聲呼喚，就是說，天主用豐富的恩寵來呼喚。」（註十一）

倫理神學由此獲得一個很重要的結論。如果關於歸正這件事，即使我們是在天主上智全面安排方面把歸正看作一種「外面的恩寵」，也不可祇從外面的法律這個觀點去看它，而應該在天主上智的特殊安排，以及恩寵內在的照明和推動這樣的光線之下去看它，那麼就會產生遲延歸正這個問題了。比較後期

的倫理學家們所提出的這個傳統的問題是很恰切的：一個罪人推宕歸正到多少時候，而不至於多犯一個罪呢？你不能祇說以下這「原則」：「沒有一條法律，給歸正規定時間的限止」，就把這個問題推在一邊的。天主之國和歸正的偉大法律就是恩寵：「今天你如果聽到祂的聲音，不要硬心不理」（詠，玖肆，八）。

還有一個問題，就是關於完全告明所犯的罪的義務，同時也關於聽告司鐸應作的判斷，以及按照告罪者的罪過應定的補贖。然而，我們不可確定，告罪者應該告明他每一次拒絕叫他歸正的恩寵，除非告罪者明知這樣拒絕恩寵的實際的特殊情況。從他告罪時所顯示的一般的情形，以及遲延悔改有多久的時間，聽告司鐸已經可以知道許多實況了。至於完全告明，那我們便要討論一條普通應用的外面的原則；在這裡我們心裡所想的，却是關於恩寵的規則；它是管理一個人的生活的，不祇是命人完全告明的規定。

然而，要斷定一個罪人的情況，最清楚最明顯的方法之一，就是看他在犯罪之後，是否立即站起來？在他陷入任何一個罪中之後，是否立即，或者至少不久就順從恩寵的衝動呢？是否他心裡反覆思想並激發悔恨之情呢？或是拒絕大聲叫他歸正的恩寵呢？或者拒絕恩寵之惡習已根深蒂固，使他幾乎聽不到恩寵在扣他的心門呢？

延宕歸正有重大的危險，這是由於在歸正這件事上，恩寵所擔任的工作；因為恩寵是天主賞賜的，而不是屬於個人自己的可以隨意處置的；所以罪人必須害怕，每次他拒絕恩寵，可能這是最後一次的恩寵。他也必須害怕，也許天主不再給他歸正的恩寵，或者會離棄他，不再這樣清楚地照明他，不再這樣清晰可聞地重敲他的心門。危險特別重大的，就是忽視恩寵重要的時機，即如舉行退省，或聽道理；遇

見一位極有聖德的人，或一位不尋常的聽告司鐸；遭到現世的困難，例如疾病；這一切都給他一個反省的機會。既然我們祇有靠聖寵，才能得到內心歸正所需要的自由，所以浪費恩寵的每一個小時，就表示一個喪失或減少自由的危機，使人拒絕天主愛的呼聲和計劃的壞傾向更加惡化。

乙 歸正與「成義」（賦給聖化的恩寵）

天主第一個推動人走向歸正。其後在到達完全歸正的路上，每向前走一步，也都是受着天主恩寵的影響。就是歸正本身最主要的中心點，歸正內在的實質，即對那歸正的人表示歡迎，也祇能是天主恩寵的工作，是天主的一種無比寬大的行動。從天主的恩寵這種唯一的工作，從天主的這種樂於寬恕，以及應許饒赦的事實，產生兩種基本的命令：第一種命令是叫人「與天主和好」（格後，伍，二十：“*katallagete to theo*”）。「好像是天主藉着我們來勸勉」：「使我們「與天主和好」」。由於成年人的「成義」，需要他與先前的恩寵自由合作，所以恩寵的賦給，也包括恩寵的命令：我們必須走上懺悔痛苦的道路；這也是一條希望和快樂的道路。成義恩寵的第二種命令範圍更廣：「現在你們應該實在成爲自己所是的！」按照天主在你們內所完成的新的創造來生活。基於這個理由，基督教會的倫理神學，必須對於天主的恩寵在歸正這件事上所做的工作加以研究。

(一) 依據聖若望的說話，歸正最高的頂點，即其實在的本質，就是「由天主重生」。重歸父家，以及歡迎回來，並不是外面的行動，而是內心的事情，變化人的內部。它們實在是一種由天主的重生（若，壹，十一—十三），一種「屬於神的」（若，叁，五），從上來的誕生。爲此，歸正要比僅僅放棄罪惡勝過無數倍；它是由天主的種子而孕育和誕生的（若一，貳，二九；叁，九；肆，七；伍，一，四，十八）。不僅以前所犯

的罪，因天主的寬赦而被消除了，就是與罪惡的連繫，以及受世界的奴役，也都從人的內心完全破除了；「我們知道，凡由天主生的，就不犯罪過；而且由天主所生的那一位必保全他，那惡者不能侵犯他」（若一，五，十八）。「因為凡是由天主所生的，必得勝世界」（若一，五，四）。由天主重生，這話的意思就是說，移植一顆「新心」。所以，它可以而且應該與天主作愛的結合，並與天主以及與所有由天主而生的人，保持一種完全新的愛的關係，這樣來表明自己，並保全自己（若，拾肆，十二及其後各節；拾伍，二，八及其後各節；若一，伍，一及其後一節）。

這種重生的恩寵，與一切的罪，尤其是大罪，有着這樣尖銳的矛盾，竟使聖若望採用最堅決的字句，為能把這種恩寵的命令，深印在我們的心裡：「凡由天主生的，就不犯罪過；因為天主的種子存留在他內，他不能犯罪，因為他是由天主生的」（若一，參，九）。聖若望很清楚地知道，新近重生的基督徒，在實際上可能再次犯罪，因而失去新生的恩賜。然而他認為，這是根本沒有聽見過，根本不能設想的事；因為大罪不僅相反天主外面的法律，而且也相反在人心內的天主生命的根源，及其所有的一切精神的生命力。一個基督徒必須厭惡大罪，好像一樣不能設想的東西。

(二) 聖保祿也用同樣有力的思想和比喻，來說明天主的恩寵，對於一個罪人重歸父家，所做的工作：在天主方面，歸正是內心的重新，是一個「新的受造物」(*rainé rysis* 格後，五，十七)，是一種可與創造世界媲美的工作，猶如天主造光一般：「有光罷！」（註十二）因着天主的工作，歸正者由於天主聖神成爲一個「新的受造物」。因着基督的聖神，那個舊人、那個「肉慾的」人被毀滅了。「所以，誰若在基督內，他就是一個新的受造物，舊的東西都已成爲過去；看！都變成新的了」（格後，五，十七；參閱格後，參，十六及其後各節；弗，肆，二二及其後各節；迦，陸，八）。

(三) 這個新的歸正者，現在已是一個新的受造物；他藉着主的聖神，接受了義子的精神，同時他也獲得了天主子女的新「自由」(參閱羅，卅，十七；格後，六，十六及其後各節；弗，五，八；迦，肆，四及其後一節)。現在他對於法律，也有一種新的完全不同的關係；他不再像一個奴隸，在法律的威脅之下，受着外來的驅使。他不再在這樣的法律統治之下：法律對他的有罪的情況已無能為力；可是，法律仍然強烈地指控他的罪。現在是自由的法律，恩寵的法律，在他的內心裡，教他怎樣在外面的法律中去認清天父的聲音，那個愛的呼聲。對他來說，真正的法律是愛的法律。在一個孩子與其天父之間的那種愛的連繫，現在完全支配着他。

(四) 天主接受這個歸正的人，就是「用恩寵使他成義」。這種成義並不是根據一個人也許是依照外面的法律而完成的工作，祇在法律方面「宣佈」這個人為義人(羅；迦)。天主也並沒有規定一種純然屬於人性的正義，一種人與人之間的公正的關係。它是一種無法理解的「天主的正義」；它是藉着恩寵來控制人的。所以，歸正的人應取的實在合乎正義的態度，不是在法律上自詡，也不是遵守了法律而自誇。它絲毫不像在做倫理的買賣，關於精神的事討價還價，或者祇求遵守最少的法律，盡好最輕易的本分。一個因着恩寵而成義的人，必須抱有深刻的信念，確信自己負有服從的義務，應該不停地服從，無限制地服從，同時也應該無限止地愛，要好像一個孩子那樣去服從和愛。因着服從和愛，他必須結出「正義真正的果實」。

(五) 天主聖神在一個靈魂上的工作，使歸正之事成爲一種從黑暗進入「主的光明」的過程(弗，五，八)，同時又使歸正的人「不要參與無益的黑暗作爲」(弗，五，十一及其後各節)，而要完全放棄它們，並要結出成熟的「光明的果實」(弗，五，八及其後各節)

(六) 我們藉着聖洗歸向基督，是同基督一起死去，又同基督一起復活，是從死亡進入一個新的生命，是轉往天上的家鄉，在基督的永遠天國裡受到歡迎；這些都是有力的比喻和象徵的說明，也是無法理解的神秘事實（羅，陸；弗，貳，一及其後各節；哥，貳，十三，二十；泰，一及其後各節；參閱若，伍，二四，二四）。

在聖保祿的思想裡，這種結論是完全明顯的：有一個強迫的命令，要我們按照巴斯卦奇妙的重新，並藉着這種重新力量，放棄那些黑暗的屬於死亡的工作，放棄那個舊人的工作，那個「肉慾的」人（羅，陸），避免與這個世界及其一切的黑暗同流合污（羅，拾貳，二）。我們必須「把舊酵清除淨」（格前，伍，七及其後一節）。「生活在耶穌基督內」，具有「在基督內的生命之神」，這些都非常急切地要求我們的生活，效法基督的生活，而且完全順從聖神的領導。「誰說自己住在祂內，就應該照着那一位所行走的去行走」（若一，貳，六；參閱若一，壹，六；格前，叁，三；迦，伍，十六，二五；哥，貳，八；羅，捌，一；尤其見羅，陸）。

丙 在天主恩寵之光內重生的法律

基督化生活的標準，以及一切鼓勵人去度基督化生活的動力，都是天主的恩寵在我們身上和在我們心內工作的效果；這才是在聖神內，並藉着聖神而度的一種真正基督化的生活！在一個基督徒歸正之後，恩寵要求他的言行基督化（這是持續的歸正 *conversio continua*，或者按照本篤會會規 *Benedictine Rule* 關於聖願所用的名詞：「交談」*conversatio*）；恩寵的這個重大無比的命令，並沒有什麼像一株樹的生長力那樣自動的或自生自發的東西。它是一道發給人的自由意志的命令，以前那種自然的自由，當然已經被天主子女的這種新的自由所取代了。然而，直到我們還生活在這個時間之內，還在現世這個痛苦的激流中漂泊，我們必須面對這個責任，即在我們這個時常存在的常能自動拒絕恩寵的危機之中，

必須保全這種自由，並予以充實。

受天主啓示的作者，在他所寫的許多文字裡，鼓勵那個重生的人，在事實上和在基本上，因着天主的工作而是什麼，也應該在思想言行上完全是什麼。他必須成爲如同天主已經在他內心實在所完成的那樣，如同他在基本上所已經接受的那樣。然而，在聖經的這些思想裡，存有廣泛的信念的背景，相信這個世界仍然控制着這個人。即使在他歸正之後，世界仍然陰險地緊抓着他的那個殘餘僅存的肉慾的人。直到這個重生的基督徒完全由天主的精神來領導以前，歸正的工作就還沒有完成。

這個歸正的人，他的新生活給他所提出的有關倫理的警告（參閱聖保祿及聖若望所開列的罪的名單），很清楚地說明，在法律之中，那些消極的禁令（*prohibitia*），爲他並不是毫無意義的。可是，他不再在這種法律之下，就是說，他不再被壓在這種法律的重擔之下，不再受法律的指控。當然，他必須注意有關違法的警告。由法律的禁令所劃出的可怕的死亡界線，他必須完全遠避。不過，他不可把它們當作自己新的倫理生活的整個計劃。它們的限制，爲他必須是一些當然的東西。可是，對於一個已經重生的基督徒，唯一適合的指導，不是那些成文的外面的法律，而是基督的精神。這是恩寵在人內心的指導。在這一件事上，這個「精神的」人，並非自信可與那些外面已經確定的法律，採取對立的態度；相反的，法律現在已寫在他的心裡。對這個新歸正的人來說，法律已經成爲深刻而與他關係密切的東西。現在他用孩子般的眼光，去看天主的法律；在這些法律裡，他祇看到在天大父上智的安排。按照這個意思來說，他不在舊的法律之下，但並非他沒有法律。他是 *ennomos Christa*（基督的法律：格前，三，一二）；這表示在基督內的新的生存，在基督內的新生活，就成爲支配他的法律。現在這種天主的生命（*noē*），本身就是他的實際生活的準則。他覺得自己的生活必須從內心「達到基督圓滿年齡的成熟程度」（參閱

弗，肆，七，十三）。

這個在精神上因着歸正而重生的人，如果他明知天主的恩寵在內心的指導，也明知超自然生命的內在的法律之關於個人的命令，却自以為祇要遵行法律的禁令所提出的最低要求，此外不必再去做其他的事，因而不隨從恩寵的激勵，那麼他真是一個「違犯祂的法律的人」。內在的法律，決不會與天主用外面的法律所禁止的事相反的；可是，它的確相反以下這種奴隸式的藉詞推諉的態度：「既然沒有一條普遍的法律反對這樣的事，所以我可以隨意去走我自己所選擇的道路。我無須順從恩寵的指示，也不必接受恩寵的激勵而在恩寵上前進。」把自己的眼光祇限於法律最低的要求，藉以逃避恩寵的呼喚，不守恩寵的法律，這是自甘從「恩寵的法律」上墮落下來。

刻在那兩塊石板上的法律——天主十誡，其中那些消極的禁令，不能十足地把內心的法律完全表達出來；這種內心的法律，是因我們效法基督，而寫在我們的心裡的。這種法律却是由「山中聖訓」(Sermon on the Mount) 表達出來了；它是由基督公佈的天主之國的新法律，是不自私的以及無限制的愛的法律，是謙遜的法律，是愛十字架的法律。那些禁止式的法令（它們主要是在十誡內），定出最低的要求。它們所劃定的界限，人人都必須尊重（命令式的法令）。「山中聖訓」給我們定出了我們所應該悉力以赴的理想和目標（目的式的法令）。這些目的式的法令，不像外面的法律所定的命令；祇在一個人的內心對於這種新生活方面有進步的時候，它們才顯現出來，並很清楚地標明它們命令的界限。這種新的生存，這種在基督內的生活，構成一種嚴格的義務，令人朝着目標前進，去徹底實行基督的法律。朝着這個方向前進，以求完全達成這個目標，這就表示一個人內心方面的成長，以及聖神在內心的領導。基督的弟子所必須絕對遵守的法律，就是精神方面的成長和進步，加深第一次的歸正，持續「再度

的歸正」。這不是像一株樹那樣自然而不自由地滋長。這是天主的肖像，在具有自由的天主的子女內的成長。爲此，這種再度的歸正，需要不斷的努力，需要用盡靈魂所有的能力去做很費力的事。有時祇要不加阻碍，聽其靜靜地長發，有時却也必須盡極大的努力來自衛。這就是特殊恩寵的時期，表示達到了新的深度和高度。

「再度歸正」時的倫理上的進展，在許多方面都可以比作登山者攀登高山。他不停地往上爬，眼睛常凝望着目的地。偶爾他也滑倒，後退一兩步；可是，他鏗而不捨地努力，尤其是在在遇有危險的時候，他有最大的決心去征服高峯，一直到他克服了無數的困難，終於登上了新的山巔。

在內心方面的進步，可能具有這種特徵，就是負擔沉重，步履維艱地祇求遵守誠命，逐漸變爲留神注意天主之神的指導；這種指導，或者是在我們的內心，或者是在外面的情形，提供給我們的，使我們一天比一天更清楚地知道重視那最主要的事，即愛天主，光榮天主，並爲拓展天主的神國而努力。

五 聖事對歸正的關係

按照天主救恩的計劃，歸正與聖事有着一種極密切的關係，尤其是與聖洗、告解和聖體這三件聖事。聖事對於救靈的工作，既然不祇是一些次要的可有可無的附加物，而是天主所啓示的救靈之道，所以每一次有人歸正，即使歸正的人事實上沒有領受什麼聖事，聖事也與這種救靈的歸正有着極密切的關係。按照神學傳統的說法，沒有一個非基督徒能够成義的，除非他至少抱有「領洗的願望」(*baptisma flaminis* 願洗)；或者如果他無法領受洗禮，那麼至少須受血洗。同樣的，一個已經領過聖洗後犯罪

的罪人，不能從大罪的境界轉入恩寵的境界，除非他至少表示自己準備去辦告解。(註十三) 聖多瑪斯

說，屬於悔罪之德的歸正行動，其所以能獲得聖化的恩寵者，祇「因為這些行動與教會的赦罪權有關；由此可見赦罪是悔罪之德的事，更是告解聖事的事。」（註十四）的確，每一次有關救靈的歸正，都是「因着信仰，以及因着與教會赦罪權的關係，而朝向基督的苦難；所以，它以兩種方式（即以悔罪之德，以及告解聖事），因着基督的苦難而赦罪。」（註十五）

每一次救靈的歸正——不論一個人是否領受一件歸正的聖事——都從耶穌受難和復活的奧蹟之唯一的基
本聖事裡獲得成功的效能；一切的聖事，也都以這件基本的聖事為中心，並從它那裡汲取恩寵。反過來
說，每一次善領一件聖事，尤其是有關歸正的聖事，即聖洗或告解聖事（註十六），都先以歸正的精神，
melanolia，內心主動的歸正為必要的條件。如果我們想把這個問題說得更確切一些，那麼就應該說，
聖事因其特有的神聖效能，鼓勵我們努力歸正，重新回到天父的家裡。聖事能激發這種努力，促進它
們，聖化它們。

歸正聖事的構成成分清楚說明歸正的本質因素。它們共分三個步驟或三個階段：（一）歸正是人藉着信
仰與基督相會；這是以熱愛完全同化於基督的前奏。（二）準備領受教會的聖事，並因教會的聖事而回歸天
主；這是與天主之國及其有形的外貌，即與天主的教會密切關係的基礎和根源。（三）罪人因實領聖事而重
回教會的懷抱，參加教會的宗教敬禮，因着聖事而完盡敬主的神聖義務。

甲 歸正是與基督在聖事內相會

歸正聖事的構成成分，清楚說明歸正實際的重點和目的，就是個人與基督相會。歸正在本質上，就
是以基督為中心的。

(一) 在信仰的聖事內與基督相會

聖事既是信仰偉大的標記，教導我們在信仰中與基督結合為一。施行聖事常是勸人歸正的一種有力的鼓勵，即使在給嬰兒洗的時候，一切都是由教會自己負責完成，也是如此。「如果我們研究古時或現代人們歸正的原因，那使我們感到驚奇的，就是促成歸正的宗教的影響，首先來自神聖的崇拜。」（註十七）關於這一點，最近出版的「法國主教團對於靈牧施行聖事的指導」一書，格外具有意義。按照蓋理主教（Msgr. Cherry）的導言，該書所有的宗旨，也完全基於同樣的原則，因為它的宗旨是在於發起「一個偉大的聖事傳教運動；它的方法是屬於聖事的，並來自聖事的。」（註十八）「傳教和聖事的生活，二者並不能被視為矛盾的。」（註十九）由有聖德的司鐸施行聖事，由深有信仰的在俗教徒領受聖事，對於引人歸正的工作，無論是在有信仰的或無信仰的人中間，都是最重要的事。關於這一點，言語的運用，應加以相當的重視。必須盡一切的努力，務使信衆了解神聖的言詞和行動的意義（參閱格前拾肆，一一一四）。

懺悔和歸正的全部工作，可以而且應該從這個聖事的角度去看，並把它導向聖事，因為聖事是最卓越的「信仰的標記」。在這些物質的有形可見的標記上，我們可以看到，也可以聽到，我們的信仰是有保證的，因為我們的本性是由靈魂和肉體所組成的，而我們與基督相會的方式，是適合我們的本性的。由於歸正是經由個人與基督的相會而完成的，所以它必須從誠心信仰基督着手。必須使罪人確實知道，天主在叫他悔改。他必須深信，天主在呼喚他的名字，為救他免於永遠的喪亡。那些鼓勵罪人去領受的聖事，對個別的罪人來說，是天上來的保證，告訴他基督受難而死，並從死者中復活，不僅是一般

地爲了所有的人，而且特別地也是爲了他。所以，在罪人的心中，喚醒希望的信仰（註二十），是邁向歸正的第一步（參閱希，陸，一；拾壹，六及其後各節；宗，貳拾，二一；貳陸，十八）。的確基督本人就是我們的光。這光使罪人看到自己的情況怎樣嚴重，同時也給他指示一條希望的路；這條路就是基督，它也是在聖事內供所有在世途中的人們走的路。

但是，信仰而缺乏愛德的佳果，縱然信任基督救世之功，達到最真摯誠切的高度（猶如路德所主張的那種信任的信仰），也不是完善的信仰。沒有愛的信仰，不是完全的真正的歸正。基督願意藉着聖事，把人完全佔爲己有；他的心、他的理智、他的意志。如果一個人的信仰完全開出希望和熱愛的鮮花，基督這時才實在佔有了這個人。

在聖奧斯定所著的「懺悔錄」裡，對於歸正所應經歷的每一個階段，都作了一個清楚而深入的分析。這位偉大的學者，研究歸正在心裡方面的一切經過的階段，恩寵對於罪人所發動的一切驚人的衝擊，從照明思想的信仰起，到激發心神的希望，從信仰的第一步起，到藉着聖神的恩寵，把意志完全征服，並使意志打下堅決的主意。（註二十一）

要在聖事內與基督真誠相見，需要信仰、希望、與一個柔順的意志。在罪人方面，必須有迅速服從的準備，而且至少要易於接受恩寵的指導。天主的愛就是藉着恩寵的活動而賦與人靈的。基督藉着歸正的聖事，或者至少由於這件聖事，親自將天主的愛賜於罪人（我們稱之爲領受聖事的願望 *votum sacramenti*：這願望可以是明白表示的，或不明白表示的）。

在聖事內，基督救靈的工作，以及我們自己與基督的相會（如果我們實在與恩寵合作的話），雙方共同完成一件信仰上奇妙的事：聖事既然是「信仰的標記」，我們藉着聖事而去接近基督，基督也藉着

聖事而帶着祂的恩寵來到我們這裡。歸正與歸正的聖事，二者結合而產生的佳果，是來自天上的一種神聖的保證，表示基督自己要來鼓勵我們歸正而重回到天父的家裡，聖化我們薄弱的努力，並促使它成功。這是基督在我們內的工作，「因為祂永遠常存，具有一種不會消逝的司祭品位。為此，凡經由祂而接近天主的人，祂都能拯救，因為祂常活着，為他們轉求」（希，柒，二四及其後一節；參閱若一，貳，一及其後一節）。

我們的歸正企望罪的赦免（參閱路，叁，三；貳律，四七；宗，叁，十九），它的目標和希望也是罪的赦免。基督在聖事內（或經由聖事），赦免我們的罪；這是祂以自己的受難與復活，給我們賺來的恩寵。為此，說歸正經由聖事而完成，原是對的。基督就在這信仰可見的標記那裡等待我們。我們接受了聖事的邀請，不再憂懼自己的無能，却謙遜地信賴在基督內天主的無限仁慈。尤其關於聖洗、告解和聖體三件聖事，情形確是如此。歸正與這三件聖事，有着一種非常特殊的顯而易見的關係；因為在這三件聖事裡，歸正的人真與基督相會，而且歸正的特性格外清楚而有力地在這三件聖事裡顯示出來了。

(二) 藉着聖洗肖似基督

聖洗是悔改和重歸天主最基本的聖事（參閱宗，貳，三八）。已經在洗者若翰講道的時候，悔改與悔改的洗禮是合而不分的。顯然若翰的洗禮是一個預像，象徵日後聖神的洗禮。是這聖神的洗禮實際上完成罪人的歸正（谷，壹，四；路，叁，三，十六；宗，拾叁，二四；拾玖，四及其後各節）。按照護教者儒斯定（Justin the Apologete）意義深長的話（書二十二），聖洗是「歸正的沐浴（*lutron tes metanoias*）；聖洗祇能使那些自動歸正的人（那些回家的人 *metanoēsantes*）清潔。」

罪的赦免，以及罪人愛天主而重歸天父的家裡，這一切都是「在聖洗內「因耶穌的名」而完成的；換句話來說，這一切都是因着耶穌全部的權力和行動、因着祂臨在的效力、因着呼求祂的聖名、因着祂莫可名言的愛的連繫，在聖洗聖事內完成的。」（註二二三）關於歸正的本質為罪人與基督的相會，我們所已經說過的話，這一切都把它們很明白地顯示出來了。罪人與自己的主上相遇：罪人抱着信心，耶穌則具有受難和復活的神力，和帶着世末救恩的偉大承諾。

在聖洗內，基督親自等候罪人，歡迎他重回到天父的家裡，使他分享救世的碩果。歸正的人因有基督在旁給以大力的支持，所以他邁向聖洗的步履有力而穩定。因着聖洗聖事，罪人悔改而轉向基督；基督也轉向罪人，歡迎他，接待他。不過，歸正必須有準備，使基督在接受罪人的時候，不要遇到什麼由罪人所設置的障礙。聖洗既是有效的標記，所以它清楚地象徵歸正的目標，即肖似基督的受難及復活。這種相似已經含有最後在光榮的天國裡與基督永遠同在的種子和保證（參閱羅，陸；哥，叁，一及其後各節；伯前，貳，二一一—二五）。

由於聖洗祇能領受一次——這件歸正的基本聖事具有這樣的本質——而且由於在領洗時，基督對領洗者所完成的佔有和委託具有最深遠而不能改變的效果，所以聖洗總是不停地要求罪人歸正和再歸正。聖洗因其最內在的本質，要我們日益加深我們第一次的歸正，並使之成熟，它要我們不停地歸向基督，不斷地 *metanoia*。即使領洗的是個嬰孩，也必須遵行這個命令。至於那些曾經陷於罪惡之中的人，這是一個永遠的警告，叫他們尋找悔改的道路，重新回到第一次的歸正。

（三）在懺悔聖事中與基督相遇

告解聖事是第二件歸正的聖事。如果一個人，在蒙受了赦免罪惡和肖似基督的恩寵之後，再度背棄自己的救主和天父，那麼告解聖事使這個罪人重新前往求見仁慈的基督。這件聖事往往也被稱為「罪犯遇溺之後的第二塊救生板。」（註二十四）它原是痛苦的救靈方法。一個基督徒，在領洗時已經蒙受了豐富的救恩，本來不應該需要這件聖事的（註二十五）。一個人在領洗的時候，把自己奉獻於基督，在領聖體時，又與基督密切結合（聖洗在本質上就是指向聖體的）；這些都是本來一成不變，無可挽回的事（若一，叁，九；伍，十八）。所以，如果有人人在領了聖洗之後，又得到了其他聖事（堅振及聖體）的照明，却完全背叛基督，這也是無法補救的（參閱伯後，貳，二十及其後各節；希，陸，四及其後各節），除非天主的仁慈在倫理方面顯一個奇蹟。建立這件再度表示寬仁的聖事，並請罪人予以利用，這都明顯基督無上的忠信與寬仁（若二，壹，九）：基督既已開始了祂賜人恩寵的工作，便實行到底，信守不渝；就是那些無信不義之徒，祂也設法使他們重新為天主效忠。（註二十六）

在古代的基督教會裡，那些偉大的教父們，曾經維護這端令人欣慰的道理，即犯罪墮落的基督徒，仍然可以與天主和好。那些教父們抱着基督徒的同情熱忱，力為這端道理辯護，反對那些早期的嚴肅主義者苛刻無情的主張（註二十七）。當時發生了有關懺悔的爭論。慈母教會一再表示了她的慈愛和同情。她的態度和她的行動，都是為維護基督偉大的忠忱，並感謝天主無限的仁慈。然而，這個同樣的古代的基督教會，一面對於真正衛護並妥善施行這件告解聖事表示關切，同時却也制定了很明確堅定的有關告解的規章，這樣教導信徒們，使他們知道，在第一次歸正的聖事，以及第二次歸正的聖事，這件「艱苦的聖洗」之間，本質上是不同的。

聖洗是對那重歸天父家裡的罪人，表示唯一的歡迎。這樣的歡迎祇有一次。在領洗以後再犯大罪，

便是得罪基督無比的愛，同時也得罪基督的教會。人在犯罪後，如要獲得寬赦，就必須接受教會法庭的審問。他應該「流着苦淚，盡力懺悔」，前往基督賜恩的法庭教會面前，謙遜地接受她所定的悔罪的處分。教會利用上述這些方法，使罪人明白，第二次與天主和好，是天主無比的恩賜。悔罪者即使用盡了他一切的努力，也無法完全重獲領洗的清潔無罪；不過，在這個恩寵的法庭裡，他可以慶幸自己真正回到了天父的家裡。就是悔罪的艱苦和慘痛，謙卑地表明自己的罪過，以及接受告解時司鐸所定的處罰等，一切爲他都是愛的表示，都表示基督苦難的救世神力（註二十九）。這一切也都在促使罪人要由衷地表示感謝，並重新立志爲主效忠。

在告解聖事內，也如同在聖洗聖事內，痛悔是爲歸正所不可缺少的。不過，告明罪過，以及實行補贖（或至少願意實行補贖），也是告解聖事必要的步驟。（註三十）由於在歸正的道路上，痛悔、告明和補贖（願意實行補贖）這些步驟，是「聖事記號」的一部分（「類似材料」*quasi matter* 註三十一），所以它們是屬於構成有效聖事的材料和形式的（註三十二），具有聖事所獨有的地位和價值，並顯示我們個人與基督在聖事內真正親密的相會。基督藉着祂的聖神，親自來見罪人，使罪人與祂能日益密切地結合。

罪人在這第二次歸正的聖事裡，與基督的相會，必須在領洗歸正時相似基督的強光中去觀察。恩寵的生命因大罪而喪失之後，聖洗的印記却仍然留存着，不停地控訴領洗者的罪狀，直到他重新獲得恩寵爲止。可是，恩寵是按照悔罪者精神上的狀態而賜與的。悔罪者「藉着自己的補贖的痛苦，相似受難的基督。」（註三十三）在這第二次的歸正時，悔罪者必須接受一個法庭的審問。這是一個恩寵和寬仁的法庭。我們應該在最後審判的光線之下去觀察它。爲此，在告解聖事內與基督的相會，必須與基督再來審

判萬民時的相會連繫起來。在罪人看來，基督第二次降來審判萬民，意味着一種恐怖的威脅，一種可怕的警告，叫罪人悔罪補贖。現在他在告解聖事內，可以與慈母教會一起熱切地呼籲基督寬大仁慈的審判。在告解亭那種黯澹的光線中，已經可以看到基督降來審判生者與死者時榮耀的光輝。十字架和告解聖事共同審判罪惡。它們是基督未來審判萬民的預像，所以與天主之國的來臨有關；在這天主之國裡，罪惡及其惡勢力，最後都要被消滅。」（註三十四）從這一切，人人都能清楚知道，在第二次歸正的聖事內，我們應該抱着怎樣熱切的態度，去與基督相會，對最後的勝利應該懷有神聖的信心。

至於其他的聖事，由於它們是「生者的聖事」，所以不是「第一次歸正」的聖事；它們的目的是使靈魂已有的恩寵，以及與天主的友誼，日益成長增進。不過，由於所有的聖事，其主要目的是使第一次的歸正增長完成（每一件聖事按照它不同的方式），所以它們還有次要的（*per accidens*）效用，就是完成那第一次尚未完成的歸正。這是一般的神學家可靠的主張。領受這些聖事的人，如果他們是在大罪的境界裡，那麼祇要真心後悔（至少應有不完善的痛悔，即所謂下等痛悔），內心真誠地完全脫離大罪，並以善的良心（往往稱為善的信心）去領受聖事，此外並無其他應守的條件了。

這樣，歸正的聖事，以及其他所有的聖事，都以這件至聖的聖體聖事為指歸，與它有着最密切的關係。聖體是最卓越的愛的象徵和保證物。它將聖化的恩寵賜給每一個人，「縱使他有罪，祇要他的良心並不指責他有這個罪，因為他自己也不知道有這個罪，對那罪也一無留戀。」（註三十五）

「縱使他以前的痛悔，沒有達到愛的一定的程度或高度，祇要他虔誠地去領聖事，他仍能獲得天主聖愛的恩寵；天主的聖愛使他的痛悔變成完善的痛悔，並寬赦他的罪過。」（註三十六）

凡真心痛悔自己的罪過的，雖然他的痛悔不完善，其實他已向着基督走去了。當他懷着善的信心去

領受一件生者的聖事時，他的意志願意接近基督。所以我們可以把基督在祂第一次講論祂的愛的聖事時所說的話應用於它：「凡到我這裡來的，我必不把他拋棄於外」（若，陸，三七）。這真是一個令人欣慰的真理，尤其是對於那些在精神上憂慮不安的靈魂。這個真理不僅是適用於領受聖體聖事，而且也適用於領受任何其他其他的聖事（註三千七）；對於領受病人傅油的聖事，這個真理更極具意義而且非常重要（註三千八）。

在聖體聖事和其他「生者的聖事」之間，在實際上有這重大的區別：爲領受其他的聖事，按照天主的法律，與教會的規定，祇要盡力激發完善的痛悔，立志在適當的時候去告明所犯的大罪就夠了；可是，爲領聖體而要獲得良好的效果，却必須把自知所有的一切大罪告明，除非沒有告罪的機會而有很緊急的該領聖體的理由（註三千九）。誰在前一次告罪時，沒有告明一條大罪而沒有嚴重的過失（例如：因爲他把那條大罪忘了），仍然可以去領聖體，或者去領受任何其他生者的聖事，不必事先告明那條忘了的大罪，祇要他有善的意志，在下次告罪時（至少不要遲於下次復活節的告解），告明那條大罪就夠了。

乙 在天主之國聖事團體內的歸正

歸正與天主之國這個偉大的團體有着本質上的關係。爲能了解這種關係，我們必須詳細研究各件聖事；不僅是把它們作爲個人所應用的救靈方法來研究，而且也要觀察它們對教會團體方面的關係。（註四十）歸正和救靈的全部工作，不祇是有關個人與天主之間的關係的事，它也與一個團體有關係：這是一件有關天主之國的事。天主之國因着永遠生活在教會內的基督，有形地來到了我們中間。正是聖事

(以及教會的訓導和牧靈的工作)為教會的基本因素，使教會成為天主之國，這個有形且無形的實體。聖事為進行救靈工作的記號，以其有形的構造，在紀念基督的降生、受難和復活、與聖神降臨等事蹟時，指出天主之國與這些事蹟的關係。聖事也預言永遠的天國，最後要榮耀地顯示出來。聖事的效能，「在乎天主的神力」(ex opere operato 由其本身產生效果)；因為聖事是表示基督以恩寵來到我們中間直接進行工作的記號，也是表示聖神在人內心薰陶革新人靈的記號。所以聖事一方面表示自天降來的天主之國的本質，同時也表示天主在人心內永遠統治人靈的權力。聖事是天主恩寵的記號，它們「表示且使我們加入教會。由於聖事也是教會自己的記號，所以聖事是在這個(天主的)團體內，並關於這個團體而賜與的恩寵；它們的功用就是為建設並增強這個團體。」(註四十二)

當我們把歸正與聖事之間的密切連繫加以分析的時候，我們就會發見，歸正根本就是一種恩賜；因為聖事的形式，或聖事的字句，清楚地說明歸正是豐滿恩寵的效果，也是教會使徒精神的效果。所以歸正必然包括恩寵的賜與，使歸正者加入教會，並使他對教會應永遠表示感謝。按照歸正的本質，歸正是與教會團結一致的基礎，也是對教會的各種需要應該關心的這種義務的基礎。歸正既然使人成為基督的肢體，所以它表示我們與所有屬於基督的人，以及與教會內一切的成員，形成一個身體。為此，歸正是隸屬於一種生命的法律，一種定有制裁的生命的法律。這種生命的法律是這樣的：歸正是實在的、堅決的、富有深遠的內省和遠瞻的，且與歸正者為能成為天主之國教會內生活的一員而作的積極的努力成正比的(註四十三)；它使歸正者能有一種團結感，因而使他與教會內其他的份子積極地分工合作。如果有人不願意在教會內、同教會、為教會而生活，對於教會所有的一切意義並無深刻的感受的，不是甘願為教會而奮鬥受苦的，他便不是一個實在完全歸正的人，他還沒有完全進入「天主之國」。這生命的法律

真是天主之國的一條命令。

所有的聖事固然都有這樣的一條命令；可是，這條命令尤其是歸正聖事的。

一個人因着領洗而成爲基督奧體的一個肢體，也成爲「基督教會內的一個份子，有着一個基督徒所有一切權利和義務。」（註四十三）爲此，聖洗要求一個新的基督徒，應有孩子對自己的父親那樣的精神，對教會則應有家庭的精神，要樂於參加教會內的一切敬禮，像參加家裡舉行的崇拜儀式一般。堅振完成天主藉着聖洗在靈魂上所進行的工作。堅振的效果也必須是不斷的歸正。（註四十四）堅振的本質就要求我們日益爲天主之國——教會努力，深切地知道自己所有的責任。

一切的聖事，尤其是兩件歸正的聖事，都以聖體爲指歸；而聖體則是有效力的記號，表示教會內的團結和基督的愛。由此可見，歸正由於其最內在的本質，也必須以與教會及其全體成員作愛的團結爲目的；這種愛應不停地日益增長加強。聖體表示由於犧牲的愛而完成的結合爲一。爲此，以聖體爲指歸的歸正，其本質就要求一種不斷增長的犧牲精神。它要求我們爲教會而自我犧牲。這種犧牲的精神必須不停地一天比一天變得更加熱烈。

最近在有關信理的歷史方面的研究，給告解聖事的教會性，及其對於救恩的社會關係，放出了相當重要的光明。（註四十五）中世紀的士林派學者，關於告解聖事在這方面的解釋，其中這一點最近被人提出來了，引起人們非常地驚異。那些士林派學者認爲，告解聖事最特有的和首先的效果（*res sacramenti* 聖事代表的實物），如同聖體聖事一樣，就是教會的團結。（註四十六）不准罪人參加聖體聖宴，直到他懺悔補贖（領受告解聖事）爲止；這是因爲教會願意使罪人能够明白這件可怕的事實而得到益處，就是大罪在本質上就可以使一個基督徒不能完全參加教會內基督的及其兄弟們的愛的團體。

「我們不准某些人參加祭臺的團體，爲使他們藉着懺悔的聖事而歸正，重新與他們因犯罪而輕視的天主和好。」（註四十七）「誰犯一個大罪，就被天主的審判從團體中開除了（*excommunicatus* 絕罰）。」（註四十八）每一個真正的基督徒，知道對一個基督的真實弟子來說，聖體必然是保持信仰和生命的方法；所以不能參加聖筵，是一種可怕的使人「歸正和悔改的恩寵」，（註四十九）是一個勸人歸正的警告，命人應該以更大的熱誠，重新加入那個愛的團體——教會。

有時關於告解聖事所講的憂鬱而不適當的道理，在此把它略提一下，也許是有用的。我們勸人悔改和領受告解聖事，應該以告解與聖體的關係爲我們說話的依據。講論聖體的時候，祇是把領聖體說得好像是我們必須妥善完盡的「義務之一」，以及我們常可以利用的「恩寵的方法之一」，這樣的話是很偏頗不全，膚淺不實的。這樣的講道方式，完全不能說明告解和聖體這兩件聖事彼此深切的內在關係，也完全不能說明這兩件聖事與聖事的天主之國——教會的密切關係。

罪是社會的大害；歸正却是建設社會的；這一點在教會各種懺悔的儀式上，尤其是在告解聖事本身的禮儀上，清楚地表示出來了。痛悔的罪人，不僅是在教會這個神聖團體的根源和終向——天主臺前告罪，而且也在戰爭和凱旋的教會面前，尤其是在天主和教會有形的代表——司鐸面前告罪。因爲犯罪便是獲罪於教會，破壞她的和諧及統一，所以歸正必須把罪人重新帶到教會這個聖愛和生命的團體裡。依據教會所規定的儀式很清楚的意義，歸正並不是個人努力的結果，而是來自天主之國這個神聖團體的一種恩寵和賜與；罪人必須自動努力，與這神聖團體合作，以便重新加入這個團體。

告解聖事所定的補贖（在古代教會裡有關公行懺悔的規定裡，我們以最清楚地看到這一點），清楚地指出團體的權利，要求罪人補償自己所立的惡表，以及所引起的內部的混亂。不過，這種痛苦的補

贖，也表示這項命令、含有驚人的恩寵的力量：神聖的團體干預罪人與天主之間的和好。教會定出罪人應該實行的補贖，作為他犯罪的處分。可是，由於這個神聖團體的干預，補贖就成爲一種恩賜，使罪人補贖的痛苦能與基督救世的痛苦結合；同時補贖也成爲整個基督奧體所採取的一種最有效的贖罪的方法，爲使罪人能與天主和好。這個重新歸正的人，再度能够參加神聖的行列，成爲基督奧體的一個光榮的活肢體。現在這個歸正的人，又能够分擔建設生活的聖殿，即天主之國的工作。

在古代教會公行懺悔的隆重儀式中，我們可以找到很清楚的證據，說明歸正含有社會性，以及歸正的最高潮就是與聖體聖筵連着舉行的聚餐 (*agape*)；這種儀式現在仍然保留在羅馬主教禮典中 (*Pontificale Romanum*，註五十)。教會公然開除罪人的儀式，使罪人知道自己的罪含有侵犯社會的破壞性；教會同時又用慈愛寬仁的手段，引導罪人走完懺悔補贖所有的各個階段，然後爲他們祈禱，使他們能與天主和好：「主啊！求祢再次把他們接納在祢教會的懷抱中罷！……求祢的聖子清潔他們所犯的一切罪過，容許他們參加至聖的筵席：主啊！求祢寬赦了他們的罪過之後，使他們可以重入祢的教會而不受害；他們因着自己的罪過，背離了教會不能分裂的團體……這樣，祢的教會不至於因自己一部分的肢體而憂傷，祢的羊群也不至於蒙受損害……使這些被救贖的肢體，能重與其他的肢體結合，成爲教會一個身體……這樣，他們再次穿上了婚筵的禮服，可以重新參加他們曾一度被禁止參加的國王的慶典」。(參閱格前，伍，四及其後一節，十一)。

這種儀式很有力地給我們說明，歸正是以兄弟的聖宴，以至聖的聖體爲指歸的。它也清楚地證明，歸向基督不能、也不應該與歸向聖者的集團即基督的新娘——教會分離的。如果在天主教會有的範圍以外，眞有人作救靈的歸正，這是基督因看着祂的教會而賞給的恩賜。至於那應歸功於罪人的，祇不過是

因為他願意尋求這個神聖的團體，並在他回歸在天大父的時候，他曾求助於這個團體。「那裡有仁愛，那裡就有基督」(*ubi caritas at amor, Christus ibi est*)，這些禮儀中的文句，可以很適合地加以這樣的詮釋：當一個人回到基督的家中時，爲他就是那神聖的、互愛的團體之王國的開始！

必須對信徒們施以正確的教育，使他們知道在天主之國與歸正之間的關係。如果對於天主之國聖事的結構以及歸正彼此之間這種不能分裂的連繫有了正確的重視，那麼在每一個基督徒的思想裡，就會形成一個堅定的信念，知道告解聖事的意義，遠勝於一項「應痛悔告明己罪的命令」。更好說，告解聖事是由天主之國方面寬宏大量地提供天主的恩寵。告解聖事是基於這個仁愛的團體即教會的神聖權利之上的。罪人必須重新歸向教會。祇有在這個仁愛的團體裡，即基督的新娘——教會裡，罪人才能受到基督的歡迎。在這件聖事裡，悔罪者從他心靈的最深處，重新答應補贖自己的罪過：他抱着深切的情緒，再與天主之國的團體結合，以表示贖罪和感恩的精神。

在授課和講道的時候，如果關於恩寵和聖事，罪惡和歸正等道理，祇顧強調，甚或片面強調個人的得救，都可能在信徒歸向教會聖事的路上，造成一種心理上的阻碍。從這種教導的方法，所產生的錯誤的見解，可能阻塞歸正的道路，或者至少使歸正失去許多社會方面的基本效果。個人的得救，個人與基督的相會，每次都完全有賴於與天主之國的團體結合，每次都必須歸向基督的奧體這個教會的團體。個人與團體並不是對立的。他們形成一個不能分裂的整體。我們不可以把教會及其肢體與基督分裂，也不可以把基督與教會分裂。

丙 歸正以敬主爲要旨與義務

罪人拒絕天主應得的光榮，却以自己爲其生活的中心：他追求他自己的光榮（參閱若，伍，四四；柒，十八）。爲此，罪人歸正，必須改正自己整個生命的方向，以天主的光榮爲指歸。這種歸正的基本要旨，在歸正的效能及其重要性上，藉着歸正的聖事，也清楚地顯示出來了。就是在舊約時代，那些古教法律所制定的「聖事」，在本質上也是關於敬禮的，關於崇拜尊威的天主的。可是，新約的聖事所賦與的恩寵，迥非祇是一些外表上的或儀式方面的清潔。這些聖事能在人內心塑成那些氣質，使人在耶穌基督內完善地敬拜天主。

聖洗聖事是歸正的第一件基本的聖事，它利用一種特別的「祝聖」，把罪人從罪惡的奴役中解放出來。這件聖事的特性，是使領洗者內心深深地相似基督司祭。聖洗的這種祝聖，以神妙難言的形式處置人靈，委派他舉行新約的敬禮，就是將他自己的心靈，以最深切而神聖的態度，完全獻給基督，而與基督司祭保持最密切的連繫。所以，天主教會的信理告訴我們，聖洗的特性既然是祝聖人靈，使他們去舉行敬主之禮，它就必須有愛主之德，以及聖化的恩寵。按照聖經，「祝聖」意指分有天主至高的權力，爲能光榮尊威的天主。

所有的聖事，尤其是聖洗、堅振和神品，這三件給人印記的聖事，是「敬禮的標記和敬禮的因素。」「聖事是基督藉着教會的協助，實行其司祭職的行動。祂的司祭職，旨在光榮天主，與拯救人靈。」（註五十二）聖洗爲歸正的基本聖事；藉着這件聖事，歸正在本質上以一切敬禮的中心和極峯——聖體爲指歸。在領洗時所接受的祝聖，是基督的祭獻所結的美果；它給領受聖洗聖事的人，賦與全部的權力和

使命，使他參與基督及其教會的祭獻。歸正的根源，以及歸正的終向和目的，都包括在光榮天主的祭獻內。歸正是基督所舉行的祭獻的恩賜，在本質上使人奉行敬主之禮。「如果公山羊和牛犢的血，以及母牛的火燼，灑在那些被玷污的人身上，可以淨化他們得到肉體的清潔，何況基督的血呢？祂藉着永生之神，已把無瑕的自己奉獻於天主；祂的血豈不更能清潔我們的良心，消除死亡的行爲，以便事奉生活的天主！」（希，玖，十三及其後一節）「我們既然懷着信心，靠着耶穌的寶血，得以進入聖殿，；而且我們既然又有一位掌管天主家庭的偉大司祭，我們就應該在洗淨心靈、脫離邪僻的良心、並用淨水洗滌身體以後，懷着真誠的心，以完備的信德去接近天主。」（希，拾，十九及其後各節）。

聖洗是回歸天父的聖事；所以藉着聖洗而回歸基督，以及進入祂的教會，意示用司祭的神聖敬禮，應使我們的生活完全以光榮天主爲指歸，並以實行禮儀，不斷地更新我們的生活；這是我們的光榮，也是我們的權利和義務。

聖洗和堅振，在我們的靈魂上蓋了不能磨滅的印記，使我們朝向司祭舉行的敬禮。這種印記，就是大罪也不能把它去掉；不過，大罪使罪人不適於讚美天主，使他的讚美不受天主歡迎（尤其是使罪人不能領聖體，不能完全參與聖體的聖祭，也不能度一個敬拜天主的完全有價值的生活）。重新歸正的聖事（告解），使這種聖事的印記所要求的地位和價值，得以再度建立起來。按照羅馬主教禮典中所載的有關懺悔儀式的文字，罪人與天主重歸於好的聖事，使罪人能夠再度參與「神聖的祭臺」。

從以上這一切，我們可以很清楚地看到，告解聖事，以及因着告解聖事而完成的歸正，與聖體有着不能再密切的連繫。在講解聖事的時候，把這一點向信徒們解釋清楚，是一件實際上很重要的事。論及告解聖事的訓詞，以及由教會的司鐸施行告解聖事，都以基督的祭獻爲中心，並以基督爲光榮天主而舉

行的祭獻為目標。必須使人們深刻認識這端真理：如果一個基督徒喪失了經常的恩寵，就不能完全參與聖體的聖祭，也不能使自己的生活的成爲一種「以精神和真理的崇拜」。這個思想必須由講道者以及人靈的指導者，盡力設法使所有的信徒都能熟悉；這遠比討論例如可以缺少多大部分的主日彌撒，而不至於犯一個大罪的問題，更值得注意。

教會使罪人重與天主和好的這種司祭職的全權，在某種程度上，包含在她奉獻基督祭禮的司祭權之內。教會是耶穌基督大司祭的奧體，她既然負有使命，應該與她全部的信徒，共同舉行崇拜教會之首的敬禮，所以她也必須——我們可以說，這是必然的結論——具有消除罪惡的全權；因爲罪是最大的阻碍，使人不適於舉行至聖的聖體祭，度一個真正敬主的生活。（註五十二）

因着基督及其教會的干預，罪人在精神上重歸父家所經過的路程，連他最初走的幾步，也含有一種敬禮的意義：謙遜懺悔，自認己罪，這就是讚頌天主的仁慈。在告解聖事內所定的補贖，以及全部歸正和贖罪的痛苦過程，具有真正敬主的價值；當然這並不是由於它們自己本身，而是由於它們與基督的苦難結合在一起。（註五十三）歸正以及與天主和好最後所得的完美結果就是光榮（*gloria*），就是我們將用以永遠瞻仰天主並光榮天主的永福之光。這就是永遠的敬禮。「恩寵和光榮有着同樣的本性；因爲在我們之內的恩寵，祇不過就是光榮的開端而已。」（註五十四）所以我們因着永福之光而完成的變化，以及我們對天主聖父和基督的尊威所貢獻的光榮，也祇不過是這基本的生命活力（*entelechy*）的完全實現而已；藉着聖事，即恩寵，我們已經接受了這種生命活力的胚芽。

因着告解聖事的聖事功效（*valence*），與它對敬禮的動向，同時也因着恩寵的本性，每一次誠心歸正的趨勢，及其必然的目的，都已經清楚地明顯出來了。所有在宗教方面真正的歸正，其關鍵就祇在

乎此；人不再以他自己爲中心，爲其思言行爲的標準和目的，而開始把一切都導向至高至聖的天主。

在歸正之後（而且也在歸正的時候），一個人應該偕同耶穌基督大司祭，設法使自己的整個生活，在基本上以天主的光榮爲指歸；這是恩寵的一項有力而絕對的命令；因爲天主經由基督及其教會對罪人所採取的行動，就是以這爲目標的。就是歸正這件「令人膽戰心驚的救靈工作」，如果它是真正而堅定的，也必須是司祭性的；它必須以光榮天主，以及拯救人靈爲指歸；因爲除非藉着大司祭基督，並偕同着基督，沒有一個人可以獲得救恩。在歸正的過程中，在基督化生活的成長時，這種「司祭性的目的」(entelechy)，必須日益清楚地顯露出來。（註五十五）

第十二章 歸正者在歸正時應盡的本分

按照特倫多大公會議 (Council of Trent)，痛悔，告明和補贖是告解聖事的主要部分，是告罪者應行之事。(註五十六) 本章將它們與告解聖事的關係，以及它們為真正宗教性的歸正所特有的態度及行動來討論。

壹 痛悔

一 自謙認罪，痛悔的準備和效果

如果在罪人方面，沒有那種最基本的謙遜，謙虛地承認自己卑賤的處境，便不可能有痛悔。在另一方面，罪人祇有經由痛悔，才能有那種認識並改善自己所必須有的謙遜。在基本上，每一個罪，其最深的根就是驕傲，同時它又增加驕傲可怕的惡果。然而，由於罪對於我們的心靈能產生辛酸的後果，由於它能使我們覺得一種自卑感，所以罪也給我們提供一個補救和解毒的方法，就是激發自謙的心。祇要罪人不是完全被驕傲所奴役，罪立即使他覺得一種自卑感，內心感到一種困擾不安。他犯罪的傾向，對這自卑感的自然反應，就是把它壓抑下去，使驕傲更深固地控制他的靈魂。

在這衝突之中，痛悔是謙遜的强大反擊力。「痛悔排除人本性驕傲的自然壓力。在我們過去的生活中，驕傲祇讓那些姑息它，說它有理的事站立起來，痛悔却把驕傲的障礙完全清除。」(註五十七)

不可把痛悔與由於罪惡刺激靈魂而引起的自然痛苦的感覺相混，也不可把它誤認為那種由於自然內疚而產生的慚愧和負罪的感覺。痛悔是一種自由的行動，一種反擊的力量，排除罪給靈魂所加的束縛，反抗罪的那種逐漸壓迫、迷惑、硬化的勢力。痛悔最先的第一步，就是謙遜的努力，祇要一個有罪的靈魂的健康部分，還能作這樣的努力。罪的惡果使人感到慚愧。謙遜受着這種影響的支持，所以謙遜的開端也就是痛悔的開端。這是出於自動地承認自己的罪，以及罪所帶來的慘況。罪人越深感痛悔，謙遜也越深入他墮落的罪惡深淵，使他對一切聖善之事，另有一種淨化的看法和評價。

聖奧斯定 (St. Augustine) 是教父中一位偉大的心理學家，他曾尖銳地說過，擺脫罪的奴役，走向真理的第一步，就是「謙遜，第二步也是謙遜，第三步仍然是謙遜；不管你問我多少次，我總是給你同樣的答覆：謙遜」(註五十八)。這些話是奧斯定根據他自己歸正的經驗而說的。他知道，驕傲怎樣阻塞人的道路，反之，謙遜痛悔的祈禱也怎樣在天主台前給他帶來了光明和力量。

自從聖奧斯定那個時代以來，人們的經驗也證明了同樣的真理。悲痛的經驗證實了這個信念，正是最大的罪人看不見自己墮落的深度，因而並不感到有向教會告解悔罪的需要。(註五十九)「罪惡最可嘆的惡果之一正是這個，就在它滋長的時候，它掩飾自己，使人不覺得它的存在。」(註六十)「驕傲的懲罰就是使人無法真正歸正。」(註六十一)

士林學派為痛悔所用的名詞“*attritio, contritio*”(摩擦、研磨、咬齧)，把謙遜這個痛悔的基本因素很動人地表達出來了。「天主！祢不輕視一個痛悔謙遜的心」(“*Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies*” 詠，伍拾，十九)。拉丁文的 *attritus* (磨成小塊)，以及 *contritus* (磨成粉末)，這兩個字表示痛悔有按照神學下級或上級不同的動機的區別。第一種的痛悔往往也被稱為下等痛

悔，其動機是恐懼，略帶一些愛的成分。第二種的痛悔是完全出於真正的愛。「神貧的人 (*ptochoi to pneimati*) 是有福的」(瑪，五，三) 這句話，很可能應該這樣解釋，表示痛悔內的謙遜；凡是因天主之神而成爲謙遜的人(或精神上謙躬自下的人) 是有福的，他們在天主面前承認，祇有天主能够幫助在貧苦中的他們(參閱依，陸壹，一；路，肆，十八)。瑪竇福音第五章第三節裡其餘的話「因爲天國是他們的」，強調「天主之國」與歸正之間的關係，這也提供一個證明，*ptochoi* 是那些謙遜自下的人，而不是那些貧無所有的窮人。當然，世間的貧窮與「天國」有着特殊的關係；因爲富有而貪婪的人，最容易缺乏謙遜和痛悔的心。

聖經上所載的歸正的典型實例，也給我們同樣的教訓，即謙遜對於真正的悔改是很重要的。例如在路加福音第十八章第九及其後各節，我們看到那個自誇其德的驕傲的法利塞人，以及獲得寬赦的稅吏！二人之間的強烈對照。關於他們主耶穌曾說：「凡高舉自己的，必被貶抑；凡貶抑自己的，必被高舉。」同一位聖史(柒，三七及其後各節) 還敘述了一個惡名昭彰的罪婦。她在一個法利塞人家裡，用眼淚給耶穌洗腳，這樣，公然接受人們的輕視和譏諷；她却得到了寬赦。最有代表性的例子，是那個因犯罪而一直墮落在深淵裡的蕩子。他用着與自己的罪孽同樣深重的謙遜，跪在已寬恕他的父親跟前說：「我再也當不起稱爲你的兒子」(路，拾伍，十一及其後各節)。

在誓反教的「復興運動」中 (*revivals*)，很謙遜地承認自己的罪，擔任一個重要的角色。這是對的！不過，就是謙遜承認自己的罪過，也祇是悔改的要素之一，而不是完全的歸正。特倫多大公會議判定以下這種主張是錯誤的，按照這個主張，歸正完全「在於憑着驚恐的良心，承認自己的罪，以及堅定而信任地相信，一個人藉着基督，已經獲得自己罪過的赦免。」(註六十二)

二 心理分析的迷人錯覺

真正的痛悔，如果把它視作精神病態的一種治療方法，那麼與精神治療有一些相同之點；因為精神治療的目的，也是在於治療病人思想的錯亂，精神的分裂，以及病態的犯罪感。痛悔是慘痛而謙遜地完全承認自己的罪過；這樣，在靈魂的至深之處，在靈魂與天主結合方面，尋求康復之道。這種精神健康的治療法，與那自然主義的心理分析，顯然有着霄壤之別。自然主義的心理分析，完全把罪惡，即故意犯的倫理罪行，違反精神的永遠價值的錯誤，以及辜負天主聖愛的不義等，這些精神病態最深的病由，置之不理，又把真心痛悔裨益人靈的偉大方法棄之不顧。一個深染佛洛伊德(Freud)思想的心理學家，雖然不能否認罪惡感與精神病二者同時並存的情形，可是在他看來，「宗教和罪惡感」是「古代殘餘的廢物」，「精神病的幻像，」(註六十三)「在他臨床的經驗中，他認為，他所面對的這種自知有罪的意識，是一種障礙，使人不能平衡情緒和適應社會。」(註六十四)我們不必否認這些觀察所得的真實性；可是，我們不能接受用以解釋這些事實的原則，以及把這些原則應用在精神治療上。

外表上，心理分析的治療過程，在許多方面與痛悔的階段相同；他所採用的方法，探入人靈最深密的隱匿部分，正如痛悔深入地探索罪行最後的根由和原因一樣。然而，心理分析家的目標，却與真正痛悔的目標直接相反的。心理分析家一開始就假定，罪惡感和精神病的根，不可能是什麼罪行；他盡最大的努力，設法在病人的意識裡，也形成同樣的信念。他所看到的，不是實在的罪行，而是一種情結，一種初期的性慾經驗，一種與罪行毫不相干的壓抑。在他的思想裡，認為對於精神病人的病態應該負責的，並不是真正的罪惡，而祇是有關罪惡的一些「錯誤的」知識而已。

心理分析的治療法可能「成功」，使病人免去了他的精神病。現在可以使一個爲罪惡感和罪惡情緒所困擾的精神病者「看出」下意識所扮演的戲弄人的角色，以及「誇大罪惡的意識所造成的窒息」和壓制的影響。經過治療之後，病人可能得到一種「解放」的覺醒，使他擺脫自己的那種「錯誤和罪惡情結」，因而也把他的精神病除去了。可是，這個病人是否真的治癒了呢？他是否真的康復了呢？祇把他當作一個動物來看，可以想他是康復了。可是人不祇是一個動物。一個這樣的病人，在他精神的深處，並不是健康的，他並不真正知道有自己的自由與自己的責任。他並沒有真正清楚地聽到生活的天主叫他的呼聲。對於他可能喪失自己真正的尊嚴這件事，他也沒有保持正確良好的態度。他祇是完全不理這個可怕的可能而已。自知是人，這個意識本來是他整個存在的焦點，也是他全部能力的中心和根源，現在却連同罪惡感都被「一掃而空」。在精神方面，他並沒有恢復健康。

佛洛伊德心理治療法錯誤的論據，不僅在於它過度強調性慾的作用，其最大的錯誤，是不承認個人的精神原動力；這種精神原動力也是真正的客觀原動力。因此，它認不出心理本能的衝動所造成的現象，以及那些根本是精神的現象，二者之間的區別。結果，心理分析家也不分真正的罪惡感和從此產生的倫理上「有罪的」沮喪，與那種虛假的罪惡感和根本在倫理上沒有罪的精神沮喪。前者在基本上是要負責的；而後者却祇是無意的心理上的情緒而已。其次，心理分析家，對於深入整個人靈的那種良心自然的精神困擾，以及造成困擾的真正原因，即倫理上的錯誤或罪惡，也不加區別。第三，他也不分自然的後悔或罪惡感，以及靈魂上的慘痛，即發自精神方面最崇高的自由的（有着崇高動機的一種有意而自願的良心的慘痛）真正痛悔（尤其是超自然的痛悔）。（註六十五）

當然，心理分析家，對於這種相反良心的行動，這種故意「壓抑良心」的罪，不能正確估計其實在

的本質。對於心理的異常和精神的病態，違背良心要負起大部分的責任。其實必須把心理分析當作一種神經病而予以判處的。正如神經病往往是一種屬於心理上的不正當的企圖，想採取避重就輕的方法（這方法是錯誤的），來解決一個困難的問題，或完盡一個重大的責任，同樣的，這種心理分析也是一種企圖，想好像一個神經病人那樣去尋求精神的健全，却按照一個錯誤而淺薄的標準，根據一個錯誤的基礎；因為關於這個問題的真正高深的基礎，已被忽視而揚棄了。

然而，仍有一些對於研究倫理神學和管理人靈的人有價值的東西，可以向心理分析家們學習的。首先他必須留神，不要也陷在他自己所批評的錯誤裡；就是片面地處理問題的錯誤。他必須戒避把什麼都歸於自由而應負責的精神原因，正如心理分析家，根據他自然主義的和唯物主義的偏見，而把什麼都歸於下意識一樣。認為一切的罪惡感都是倫理的罪行或罪惡所造成的；是罪惡引起一種負罪的精神沮喪；祇有真正的痛悔才能把這種精神沮喪消除的；這樣的想法也是不對的。還有一種誤以為自己有罪的情結；深度的心理學已經把這一點證明了。它是無意的心理和生理的經驗、不良的環境、或錯誤的教育等所造成的。在這樣的實際情形中，強調痛悔為唯一的補救辦法，祇能使病人的情況更加惡化。痛悔為救靈的方法；由於痛悔具有這種本質，所以一定可以清楚地把那有犯罪意識的真正罪惡，從其他一切虛假的罪惡感，嚴格區別出來。要糾正這種虛假的罪惡感，最好的辦法往往是採用真正的心理治療。不過，完全廓清佛洛伊德學派的那些錯誤的假定，縱然它使用由佛洛伊德、阿德勒 (Adler) 及容格 (Jung) 等人所改進的方法，也是一件必須實行的事。

在純正的心理治療與痛悔的方法之間，有一些接觸之點。痛悔的補救法，在探索倫理罪行真正的根由時，揭露人靈隱秘的深處。心理治療同樣也往往會遇到實在的倫理罪行；這種罪行一面使人背離天

主，同時在罪人的靈魂上，引起一種疾病；因為罪人寧願在黑暗中找尋一條出路，却不肯走那裨益人靈的痛悔大道。應該設法使心理上有病的人，能够得到一切必要的醫療；這樣，明知自己有自由和責任的通往天主的道路，必要時，還有一條痛悔的路，不僅是沒有阻塞，而且還更容易走。

倫理神學和牧靈工作最宜注意的，是深度心理學上的一種經驗。這種經驗證明有許多神經病者，是因為關於法律有人教給了他們一種錯誤而存有偏見的觀念，以致他們與道德律發生粗暴的接觸，而受到了傷害。不過，就此結論說，法律這種觀念是必須完全予以排斥的，應該代以衛生的規則；這樣的結論顯然是絕對不正確的。（註六十六）應該排斥的，祇是那些對於法律的錯誤的觀念，還有錯誤的罪惡的觀念。永遠有效的道德律，則必須常予保存，絲毫不可損害，因為它表示天主的智慧和愛。

三 純屬倫理的後悔與宗教性的痛悔

關於痛悔的本質，最明顯的區別，是根據信仰的真理。誰在自己的罪惡感中，祇體驗到一種後悔的感覺，同爲自己沒有遵守一些保護心理健康的衛生規則，他便沒有走上謙遜的苦路，也不能得到倫理上的健康。不拘是誰，如果他犯罪惡祇看作對自己的道德修養的一種危機，或者祇看作與某種法律的規定（死的法律），或至多與一種非人格的價值的衝突，那麼他祇有「自言自語的」後悔；換句話來說，他在悔恨中投向他自己，祇靠他自己的能力。那指控他的原則，祇能定他的罪，却不能給他治療罪惡的創傷。

由於違犯法律，沒有遵守立法者所制定的法規（法律中並不顯示天主的愛，以及恩寵的支持和保證），而感到後悔和難受，總不會達到真正痛悔的程度。這種悔恨的結果，將祇是一種病態，尤其是一

種無能爲力的感覺；這種感覺很容易使人強暴地把一切相反法律的東西都壓抑下去，或者至多使人定許多主意。這一切，如果沒有真正的痛悔，始終也不會改變一個罪人的。

真正的痛悔，在本質上是屬於宗教性的。它的先決條件，是對那位叫人名字的仁愛的天主，懷有一種超自然的信仰。「對天主的感覺 (*sens de Dieu*)，以及對罪惡的感覺，二者之間有着一種本質上的密切關係。」(註六十七)痛悔是宗教信仰之德的中心行動；因爲天主是神聖的，而我們是罪人，又因爲宗教表示天主與人的個別會晤。悔罪罪過，是有罪的人對至善的天主的正確反應；因爲天主的神聖表示相反罪惡最深切的恨，却也表示對可憐的罪人最熱烈的愛。

在宗教性的痛悔中，罪人想到自己獲罪尊威的天主，真是罪大惡極，不禁心驚膽戰地說：「主啊！離開我罷！因爲我是個罪人」(路，伍，八)。可是，他的罪惡的慘況，同時又使他投入無窮仁慈的天主的懷抱：「主啊！我們要往誰那裡去呢？祢有永生的話」(若，陸，六九)。宗教性的痛悔，使人痛徹肺腑，不僅是因爲罪惡反抗立法者的命令，而且也輕棄天父無比的恩寵和愛。人堅持着自己的悔恨，却爲悔恨所治癒，就是因爲他發見這位表示自己已是愛的天主，祂的仁慈是多麼深不可測。

在相信基督這種信仰的光線下，痛悔已罪具有與基督「在聖事中相遇」的形式。正如一個基督徒看他自己的罪，是在基督親自在十字架上受着可怕的審判那種光線之下下去看的，同樣他看自己的後悔和痛悔已罪，也是在基督救世的無窮仁愛的光線之下下去看的。他知道，在痛悔剛開始的時候，基督的仁慈已在遷就他，並使他深深地有着基督的保證，告訴他，基督已準備寬赦他，使他與天主和好。他覺得，自己的痛悔預示他將與基督相遇，就是在聖事恩寵的法庭裡，即告解聖事裡，與基督相遇；這樣的相遇將產生一切良好的效果。

宗教性的痛悔是信德和望德的生命力的表現。這兩種德性，就是在犯大罪之後，也仍然是天主賦與的習性。誰犯了一個不是相反信仰的大罪，祇有藉着信仰的光，以及藉着天主的仁慈叫他痛悔的好消息，才能發見自己的罪所具有的那種駭人的特性。在一個身陷大罪的信徒的心靈裡，祇要他的罪不是相反信仰和希望，仍然保留着信仰對於他的罪所下的判斷，以及希望呼籲他悔改的呼聲。由於他仍保有信德的力量，就是在他的罪惡中，他也承認自己錯了，天主是對的。

他在犯罪的時候，並沒有走到了極端，甚至於完全拒絕天主的愛，即使他犯的是重罪，殺害了自己恩寵的生命，他的處境仍然要比一個真正沒有宗教信仰的人好無數倍。一個沒有宗教信仰者的罪，簡直就是「一個至於死的罪」（若一，五，十六）；因為一個這樣的罪，把所有能使罪人作有益的痛悔的條件也都完全取消了。對一個沒有失去信德的罪人來說，在罪惡殺傷的行動之後，痛悔激發他的信仰和希望，並予以增強。在痛悔剛開始的時候，罪人仍然保存的信仰，就會發出它的光芒，使他看出罪惡所含有的這種相反天主聖善的駭人的本質。希望也仍然在支持着他，使他臨近永遠喪亡的可怖深淵時，不至於失望，而奔向天主無限的仁慈。

我們必須作這樣的結論：為感化一個有信仰的罪人，一切的努力都必須首先對着他的信仰和希望。縱然他的信仰由於他的罪行而變成了「死的」信仰，它仍然是一條鎖鏈，把他與天主的話——這個超自然的真實的物體——連結起來，同時它也是一個起點；一切朝着歸正的努力，必須是從這裡出發的。希望也在期待着寬赦，以及在精神上重歸家的好消息。

四 痛悔：自由決定的革命，與因恩寵而再生

「痛悔是倫理界最具革命性的力量。」（註六十八）糾正生活方向的第一步工作，不是靠好的主意，而是靠痛悔來完成的。因着深切的痛悔，一個人的整個生活，就有一個新的方向。如果我們想了解，怎樣可能發生痛悔，想知道一些關於它最內部的情形，我們就一定應該研究那些精神能力；即使在人陷於大罪之後，它們仍留存在人的靈魂上。我們前面已經談過不為大罪毀滅的信德和望德。可是，縱然有了這些天主所賦與的習性，如果沒有超自然恩寵的新的推動，痛悔也是根本不可能的；因為痛悔是人靈魂內一種新的活動，一個新的開端，以一種新的自由為其出發點。在痛悔時，尤其是在那種影響整個人的深刻而包括一切的痛悔裡，罪人糾正自己過去的罪惡生活，他不僅把過去的罪惡，而且也把他整個有罪的自己，都拋掉了。現在他重頭開始，有着一個新的自由。真正深切的痛悔，直達人靈最深之處，在烙灸罪惡造成的傷口時，使靈魂感到劇痛。不過，痛悔也揭示新的寶藏，因為它給精神自由開闢一個全新的地區。

傳統神學把痛悔視作一個倫理上的奇蹟，這不是毫無理由的。然而，痛悔已罪，從人類自由的觀點來看，並不是完全不能理解的。在人的自由與天使的自由之間，有着本質上的不同。人類使用自由的方式，尤其是關於已經墮落的人類，是與天使使用自由的方式完全不同的；為一個墮落的天使，如果沒有一個奇蹟，痛悔是不可能的（在我們看來，按照天主經常所用的能力，及其上智經常的安排，這種奇蹟似乎是不可能的，雖然天主絕對的能力仍然能够做得到的）。天使是一個純粹的精神，沒有什麼物質形式的組合，祇有純粹的形式。所以，他所有的全部自由，完全用在一個決定上，用在一個有罪

的行爲上。(註六十九)這就是說，祇要他一下把自己行善的自由毀滅之後，他的唯一改過遷善的門路，即痛悔的自由，也就完全關閉了。人却並不因着單獨一個行動，而完全拋棄了自由這件寶物（除非他犯的是「相反聖神」的罪，或「至於死」的罪（若一，伍，十六及其後一節；參閱希，陸，四及其後各節；拾，二六及其後一節），並非因爲僅僅做了一樁壞事，而完全揮霍了他的自由；而且就這件事來說，除非經過一連串許多的善行，他也不能完全發展自己爲善的自由。爲此，即使在犯大罪以後，仍然留存着一些爲善的自由；不過，以後每次他再做壞事時，這種自由當然也就減少了。在犯大罪後仍然留存的這「一些」善的東西，在痛悔中，受了天主恩寵的影響，便都集合起來，去向罪惡反擊。經過再三的出擊，可以收復真正自由所已經失去的堡壘，而且在這聖戰中，還可以替精神的自由，攻取新關的地區。

在天主恩寵的和煦陽光裡，自由的這種新的滋長，不是好像草木的滋長那樣。我們更喜歡運用軍事上的譬喻。這種新的自由和新的成長，就是對罪魁的反擊。這是在這場聖戰中，攻破敵人的防線。或者我們也可以稱它爲一種革命，把罪惡的暴君推翻。達成完善的痛悔這決定性的最後勝利（使罪人成義的痛悔），不應被視作在倫理上的成長，或被視作對惡勢力的革命進攻（反擊），更好把它視作一種新的誕生。從人類精神變化的深度方面來看，這是天主用自己的恩寵所造成的再生。在最崇高的境界，人力所能及的爲善的自由最可貴的聽從，與天主最豐富的恩寵結合起來。這種完善的痛悔，能使罪人的靈魂成義，修復天主超自然的肖像，並給罪人帶來新的自由，即「天主子女的自由」。這是天主的一種恩賜，它已在愛的痛悔這個行動中，發揮它的作用。當痛悔因着愛及天主的恩寵而加深時。「天主子女的自由」也同時變得更堅強而豐富，並強有力地不停發揮它的效能，反抗那種向惡的「自由」。它認爲這種向惡的自由，祇是一種對靈魂的威脅而已。這樣，痛悔產生這種光榮的自由；它不斷地追求與愛及服

從結合，以仰合天主的旨意，並響應天主恩寵的鼓勵。

五 痛悔的定義

按照特倫多大公會議所下的定義，痛悔是靈魂的憂傷，憎恨所犯的罪，同時厭惡以往的罪惡生活，並立志以後戒避罪惡。（註七十二）

甲 「靈魂的憂傷」

憂傷是有益的痛悔中一個主要的成分，不僅僅是被動地忍受悔恨之痛（不是因犯罪而「良心惶恐不安」〔註七十二〕）。它是一個自由的行為。它有一個超自然的動機，主動而自願地接受良心的憂苦。在開始的時候，個人自己的損失，以及永遠喪失靈魂的危險，在心靈的憂傷中，佔着首要的地位。可是，當痛悔加深而淨化時，就變成因得罪了天地的主宰和人類的大父而感到憂傷。有益的心靈的憂傷，與基督的痛苦相似，且與救世主的苦難相結合的。罪人發見，基督爲了他的罪和他所受的損失，也爲了祂的天父所受到侮辱、慘痛和劇苦。人祇有靠痛苦，才能死於罪惡。可是，憂傷和痛苦之所以能給人生命，祇因爲它們是與基督的苦難、死亡和復活結合的緣故。

痛悔是心靈上的一種憂傷，是意志和內心的一種在精神方面的困惱，是由於與價值有了新的接觸而發生的。祇因爲這種精神的憂傷，是意志反應信仰的判斷而完成的一個自由行為，「它必須超過任何其他憂傷或悲痛」，（註七十二）因爲在信仰的光照下，罪惡是最大的壞事。

「其他的痛悔是在感覺方面，而由前一種的痛悔所引起的，或者由於自然的需要，因爲低級的能力

隨從高級能力的行動；或者由於自由的選擇，因為悔罪者在他自己心裡激發這樣的（感覺的）痛悔，爲能對自己的罪，得到（更高級的和更純潔的）（心靈的）痛悔。這樣的痛悔並不因着這些方法而一定是最大的痛悔；因爲低級的能力受自己的對象的吸引，比受高級的能力充沛的影響更大；那種自願激發的痛悔，也並不於任何其他痛悔；因爲低級的慾望並不一定隨從高級的慾望；而且在有德性的行動上，情慾在某種程度下是被理智所利用的。」（註七十三）

由於人在精神方面具有統一性，所以純正的痛悔也含有感情的成分；這對人是很相稱的。它對人的整個態度都能發生一些影響，也可能反映在他的容貌上。不過，由我們的痛悔所引起的感情上的反應，其程度和情形，絕大多數是個人心理的氣質問題，甚或祇是一時的精神情況或狀態而已。誰在自己的生活裡，首先強調情感上的經驗的，我們必須給他們指出，在真正的痛悔中，有一個決定性的因素，就是罪人的自由意志所激發的精神上的憂傷。然而，把一部分完全割裂出去，或把各部分彼此對立，都是根本錯誤的。追求單獨屬於意志的那種「沉悶」的憂傷，而把一切感覺或情感的衝動完全排除於外，這是妨礙心靈真正痛悔的自然而正常的發展。思念基督在肉體和精神上的痛苦，先在我們的想像中生動地繪描出一幅臨終的救世主的圖像，以及想到基督第二次降來審判生人和死者，或沉思其他類似的奧蹟，目的特別是在對我們的罪在精神上激發一種「完整的」痛悔，因而也是一種更有效力的痛悔。

在早期的基督教會裡，東方的苦修士們，縱然在其他方面稍稍帶有一些希臘神秘主義的嫌疑，並不絕對輕視肉體對精神悔恨罪過所能發生的影響。事實上，他們謙遜地求主賞賜「流淚之恩」，甚至於用他們清貧、孤獨和苦身克己的生活，盡力加以培養，助其成長。（註七十四）不過，他們也沒有完全忘下多瑪斯很正確地所強調的明智的規則，就是看得見的憂傷不可超過明智所規定的適當限度，因爲過度憂

傷，很容易會導致神經緊張和心理的不平衡。（書七十五）

在聖經中，有關痛悔罪過的實例，說明心靈的憂傷影響整個的人：那個懺悔的婦人「開始用她的眼淚洗祂的腳」（路，柒，三八）；伯多祿「出去痛哭」（瑪，貳陸，七五）。保祿在他悲慘的情況中，「看見，他不吃，也不喝」（宗，玖，九）。在舊約裡，有無數的章節說明痛悔的祈禱，同眼淚和其他憂傷的表現連在一起。

從以上的一切，我們必須作這樣的結論：表示真正歸正的精神深切的憂傷，不祇是意志的一個毫無表情的行爲，而是人的愛之所在——「心」的一種憂苦或悲痛。不僅恐怖和憂慮能影響整個的人，最能影響個人的，却是愛的痛苦。

乙 憎恨所犯的罪

痛悔是判決每一個所犯的罪，以及整個的罪惡生活。罪人偕同基督，並藉着基督的恩寵，也贊成這樣的判決。悔罪者靠着恩寵的幫助，又由於自己自由的決定，把天父的判決作爲他自己的判決；基督已在十字架上親自負起了這個判決。痛悔是接受基督將在末日審判時向那些不知悔改者所宣判的可怕的定讞。這樣接受判決，是充滿着希望的。這是對十字架的寬大裁判表示感謝。告解的法庭就是設在十字架的蔭庇之下。在末日審判可怖的情況深深地震撼了心靈之後（如果對於青綠的樹木，他們還這樣做，對於枯槁的樹木，又將怎樣呢？」路，貳叁，三一）痛悔滿懷着希望，仰視寬大裁判的十字架。「因爲我們衆人都要出現在基督的審判臺前」（格後，伍，十），我們知道，「如果我們」用痛悔罪過來「審問自己」，那麼將來在基督降來審判的時候，「我們就不至於和這個世界一同被定罪了」（格前，拾壹，三二）及

其後一節)。痛悔是一種有益的「對我們過去的生活方式的痛恨。」(註七十六)

憎恨罪惡是對個人自己以及對自己的罪定讞；這是在一個人所得罪的天主之國面前實行的，所以在教會面前實行的。教會在告解的法庭裡(行使她的鑰匙權)，命我們對末世應有一種真正的熱誠。教會也將天主之國的救恩授給我們。基督徒的痛悔，無論在其原因、動機，或其主要的宗旨方面，都是屬於「聖事性的」。這就表示，它懷着希望，朝着仁慈聖事的法庭前進，並負有義務，應在告解聖事內接受基督及教會的審判。

丙 決意改過，痛悔的因素和成果

(一) 改過的主意缺乏痛悔不會有結果

特倫多大公會議很強調地訓示說，痛悔並不在於僅僅「不再犯罪，決意度一個不同的生活」，(註七十七)而是本質上完全在於積極反對過去所犯的值得憎恨的罪。

這端真理含有心理學的一面；馬克斯·謝雷(Max Scheler)曾經把這一點分析得非常精妙。(註七十八)謝雷說：「這些睿智的導師們告訴我們：不必難受；不過，立定善的主意罷！改變你未來的生活罷！這些和善的導師們却沒有對我們說明，我們用以立定好主意的力量，來自什麼地方，也沒有告訴我們，從什麼地方我們可以獲得那種更重要的能使好主意實行的力量，如果一個人事先沒有用痛悔從過去的掌握中把自己解救出來。」(註七十九)「你越是在生命的洪流中『逐漸』被帶着前進——普洛米休士(Prometheus)，却總不是艾比米休士(Epimetheus)——你越將被過去的罪惡所抓緊而受其奴役。當

你想攀登生命的高峯時，你却祇在逃避你自己過去的罪惡。你所企圖的進取，祇是偽裝的潛逃而已。你愈閉目不見你所應該悔恨的事，那麼當你想移步前進時，那條拉你向下的鐵鍊愈是沉重不堪。」（註八十一）「那條前往完全輕視自己的路，差不多常是鋪着那些始終未予實行的，也不是真實痛悔的成果的好主意。」（註八十二）「請注意，這是多麼矛盾的事：縱使痛悔唯一的價值真的在於它能使意志和行動將行改善——可是這個假設並不是真的——痛悔的行爲所含有的意義，也祇是有關過去的罪惡；至於關於將來以及日後的改善，痛悔却沒有什麼打算。」（註八十二）

痛悔在本質上並非祇是一種用以達到一個好主意的的方法。由於它自己的重要性，以及一種內在的需要，它是對那被損害的價值一種新的反應，是從一顆負有罪債的心裡向那為罪冒瀆的天主所發出的謙恭的禱聲。

在心理學和神學上，這是顯而易見的事：一個人如果沒有痛悔這種提煉的烈火，決不能祇要從罪惡的境界，走進另一種不同的生活方式，就可以開始一個新生活的。罪過已經成為我們過去的生活的一部分，並非祇是一件過去的東西。由於罪過內在的傾向，在許多方面，它們不斷發生惡劣的影響。「一個罪惡行爲的禍根，就是它常會產生惡果」（席勒 Schiller）。

祇有一種曲解的看法，才會根據一些純屬外面的情形，來評定這種最初的基本經驗；因為外面的情形，是非人力能改變或控制的世間罪惡所造成的。我們注意人本身以內的東西，比那些外面的情形和事件，更要注意得多。這端真理，如果把它應用在未經痛悔清除的罪惡可怕的繁殖力上，就顯得更為確實，而沒有一個例外。每一個罪，甚至於每一個在思想裡所犯的罪，都在人靈心理的結構上，留下自己的痕跡。每一個未經痛悔的罪，對於真正的自由，都有一種蒙蔽的不良影響，以及一種妨礙的惡劣作

用。人越是不敢面對自己過去所犯的罪，罪便越是放肆，不停地在這個人身上，發生它的不良影響，而「不爲人所知」。它滲入這個人以後的一切行爲裡，好像一種沉重的阻力，使這些行爲失去價值。祇有「痛悔才能減少罪惡藉以不停地發生其不良影響的生命力。痛悔把動機和行動，以及行動的根，都從人生命的中心裡排除出去，因而一個新的生活方式，才能不受阻礙，自由自在地開始，好像一次嶄新的開始；因爲痛悔有使人在倫理上返老還童的效能。」（註八十三）

「一個基督徒知道，任何一個主意，如果它不是在悔恨罪過的痛苦中誕生的，都屬徒勞無功；因爲它不是發自最深的深處，尤其是它並非來自天主，不是在天主內孕育而成的。祇有痛悔才能軟化我們的硬心，並使我們的意志能有一個永遠朝着天主的「新方向」，而以最高者爲依歸。」（註八十四）這些話說明這個重要的真理：心理的基礎建立在神學的基礎上；每一個大罪都表示瀆犯天主，使人陷於有罪的境界，而與天主爲敵。所以，一個新的開始，一個由宗教性的決心和目的所支持的宗教性的開始，而所謂的目的也祇是爲了決意度天主的子女和友人的生活，如果沒有痛悔，那麼這樣的開始也祇是枉費心機而已。如果不重新希望天主的寬仁，恩赦我們的罪過，收我們爲祂的子女，那麼一個宗教性的開始就毫無意義，而且也不能實行。在另一方面，除非罪人內心痛悔自己的罪過，使自己與罪惡完全脫離關係，那麼罪的寬赦，也是不可能的。「我想重新開始我的生活，成爲天主的友人」，這樣的主意，如果沒有憂傷的痛悔和謙遜的祈禱，承認自己的罪過：「父親！我得罪了天，也得罪了你。我不配再稱作你的兒子」（路，拾伍，十八及其後一節），那麼對天主就變成一種駭人的侮辱，對自己也是一種可恥的自欺。祇有一個心理反常的人，才會抱着這樣的態度，去見自己的債主：「請放心！我不會再向你借錢！」他先應清償自己所欠的錢，或者哀求債主免除了他的債！

(二) 立志改過爲真正痛悔之必要條件

正如決心改過的主意，其力量得自痛悔的憂傷，同樣在改過的主意上，顯出痛悔的眞摯和深切。
(註八十五)「因爲沒有一個痛悔，不是從一開始的時候，就至少隱示着重得一個「新心」的基本的計劃。痛悔祇爲了要產生新的生命而進行殺傷的。它之要進行破壞，祇是爲了想實現建設而已。的確，當痛悔好像在進行毀滅的時候，它却正在暗中建設。」(註八十六)

爲使改過的主意穩固而堅強，痛悔就必須達到完全成熟的地步。在另一方面，罪人對於立志不再犯罪的主意，切不可忽視不理，以免改善自己生活的主意尚未確立以前，痛悔的熱情却已經減退了。心靈的憂傷不會長期留在罪人的心理的（工作、娛樂，或精神鬆懈，都可以使它煙消雲散的），除非及早打定主意，要度天主子女的生活。罪人一面希望自己，由於天主寬大仁愛的恩賜，再被天主收爲祂的子女，同時立定主意，並在心裡渴望，靠着天主恩寵的幫助，從此以後，常要好像天主的子女那樣生活。這樣，對天主的希望是促使人開始痛悔的最強大的推動力，同時它也加強意志的力量，決意度一個新的生活。意志必須及時作出這種決定，以便按照意志所期待的天主子女的自由精神，開始這種新的生活。

如果一位神師了解這種歸正的心理，他就會記住以下重要的兩點：他不可在痛悔的種子尚未發芽滋長以前，企圖立即收割善志的成果；也不可讓痛悔的憂傷，以及良心的悲痛熟得過度，却要把那在痛悔的熱度和希望的暖氣下成熟的善志及時收藏起來。

如果一個主意沒有成熟，那麼除了祈求天主助佑，深深進入痛悔的活泉裡，細思應該痛悔的理由，此外就沒有其他可用的辦法了。祇有痛悔這一種天上的「眼藥」(默，卷，十八)，能使人目光清明，在看

到了天上的景物之後，才能促使改過的主意前進。

(三) 改過的主意應有的特點

善的決意必須完全來自痛悔，而且必須完全發揮它的效能。爲此，它也必須具有同樣的性質：它必須是普及一切和包羅一切的。因爲歸向天主，不僅要求我們在改善自己的生活方面，祇做到戒避某一一個壞的行爲，或者祇完成某一一個特殊的善的行爲。必須使在基督內的全部精神生活，能有一個新的方向和一個新的造型。改過的堅定主意，是意志徹底服從天主的旨意，是慷慨地遵行恩寵所命的一切有關罪的寬赦，以及在基督內革新的事。罪人在立志改正自己的生活時，必須藉着痛悔的活動，用自己所有的力量。他必須盡力「嚮往最高的理想」。當他往高處攀登時，應揚棄自己的舊人。（註八十七）

破壞以及「重建最後物質的主意」，（註八十八）必須很明確地也包括特殊的和個別的決定。特殊的決定和主意，必須首先針對那些至今阻人歸正和誘人犯罪的對象和危機。改過的主意也必須認真而堅決。它必須一直深達罪惡的根和心。讓我們舉一個實例來說：如果一個犯姦淫的人，立志不再犯姦淫的罪，却不準備在自己的內心和思想裡，斷絕對從犯者的思念與熱戀，那是不夠的。如果一個習慣犯不潔之罪的人，決意避免一切嚴重不潔的事，但是他的決意却不包括願意戒避一切的調情和不端正的行動在內，那麼他的決定就缺乏誠意。（註八十九）當然，我並不是說，這樣的決定，由於它膚淺不實，幾乎不能深達罪根，因而在任何情形之下，都不足以在告解聖事內助人成義。痛悔和改過的主意，縱然不幸而淺薄不實，也可能是真誠的。

如果痛悔未能深入人靈內部，照明其中最幽深的穩秘之處，把罪惡的渣滓及其餘孽盡予銷燬，那麼

以前所犯的罪，往往留下惡劣的影響，使人部分盲目，對一些價值視而不見。它也使人不能直接看出這個真理：誠心決意戒避一個罪，這樣的主意必然無條件地要求那連帶的決心，把對那個罪的一切留戀，要盡予拔除。在歸正初期，倫理上的昏昧，在實行主意時，造成一種實際的遲鈍，使人看不到，實行或避免某一個特殊的行動，為實現一個明確的決定是必要的。在我們明確決定的主意裡所包括着的，遠比我們清楚看到的為多。我們後來才會突然發見自己立定的主意所有的全部內涵。不過，這種發見，祇在我們精神上有了進一步的發展和成熟之後，而且往往是由於身陷罪惡之中，深感悲痛震驚所引起的。這時我們才能清楚地看到一切。我們所做的事，許多都與我們所立定的和不斷地重新改過的主意鑿枘。這就是恩寵的時辰了！可是，如果我們忽視這種恩寵，棄之不顧，那麼就會成為陷於重罪的危機。不理警告，可能造成精神上的大禍！

這是明智的牧靈者的責任，選擇最適當的時刻，指導告罪者構擬更高的倫理計劃，這樣使他決定更徹底的主意。當然，在許多實際的情況中，最好立定更為詳細而明確的主意。譬如祇立志避免大罪，一個這樣「籠統的主意」，聽告司譯也許不會對它滿意的，如果他有理由假定，一個來向他表明許多大罪的告罪者，根本就沒有誠意，他的痛悔也完全不是純正而有有效的。神師或聽告司譯應該利用一切的機會，勸導告罪者要按照自己目前的精神需要，立下清楚、明確、詳盡的主意。

當一個新近歸正的告罪者剛開始悔改的時候，立刻就要求他立下無數特殊的主意和決定，尤其是如果他的背景、環境，以及過去的生活情形等，為宗教信仰都不適合，當然這樣的要求是很不智的。要求告罪者立定那些對於歸正應走的第二步並非直接必要的主意，那就更加不智了。聽告司鐸格外應該留神避免上述之事，如果他清楚知道，告罪者目前精神還很軟弱，而且剛開始痛悔，根本肩負不起這樣的重

擔。

「漸進律」是生命的一條基本定理；即使是有關恩寵的生命，也有一條逐步歸正的定律。所以我們在牧靈工作上，這也是我們應該遵守的基本定律。

改過的主意必須是明智的。歸正本來也要求我們——請注意我們怎樣強調這一點——努力達到全德的極峯，度一個完全依照天主恩寵指導的生活。不過，這個要我們力求達成理想的命令，同時也要我們在每一個實際情況中，一步一步地朝着目標前進。假如恩寵催促我們飛躍前進的話，那麼無論立志或實行，我們都要慨然奮發，力爭上游，這也是明智之舉。

在歸正途上，每一個決定的主意，都必須是一個謙遜的主意。我們自己的經驗，尤其是靠天主恩寵指導的經驗，都提醒我們，要設法把我們每一個決定的主意都變成祈禱，因為立志和實行，二者都是天主才能賜與我們的。謙遜要我們承認，我們一切的行動和決定，實在有些什麼本質：不僅是我們的行動，就是我們的決定，也都是不完善和不圓滿的。所以，我們必須祈禱，求天主賞賜我們更多的光明，更深切的痛悔的精神，以及更慷慨的改過的主意。決心今後要盡力迴避一切犯大罪的近機會，這種清楚明確的主意，必須是從我們的謙遜裡發出來的。

六 完善的痛悔與不完善的痛悔（愛的痛悔與怕的痛悔）

罪人歸向天主的歸正不僅有深度上和效能上的不同，就是關於動機，也各不相同。痛悔的等級高低不一。如果我們說，沒有最高理想的動機的痛悔無效，或者當一個人還在歸正最初的階段，立刻就要求他有最完善的動機，那麼在心理學上都是不對的。這一定違反正確的「歸正心理學」（所謂歸正的心理

學，其實就是一種方法，研究天主上智引導世人救靈所用的一般的方式。正如漸進律（註九七）一般地統治着整個的倫理生活，同樣它也規定痛悔的程序，而這種規定的程序，猶如我們已經不止一次所強調過的，也包括打倒罪惡的奴役之精神活動。

在救靈的歸正和痛悔裡，可能也有「心理」的動機。這就是說，按照天主上智的安排，歸正和痛悔可能是由物質和自然的原因所引起的，例如：在俗世的事務上，遭受了嚴重的挫折；因着罪惡自然的結果，而嘗到了苦澀的滋味；深深地體驗到罪惡的可賤又可恨的性質等。就其本身而論，由這些自然的原因所引起的憂傷，對於靈魂是沒有什麼救靈的價值的。不過，從天主以恩寵來指導罪人方面來看，這樣的憂傷，對於導致那使人成義的痛悔，可能擔任一個相當重要的角色。至於那種「奴才的」恐懼和後悔，也有同樣的情形：它沒有達到由於失去天主的友誼而憂傷的那種純正悲痛的程度，也沒有達到嫌惡罪惡實際的陰毒那種痛恨的水準，它祇不過是一種對物質的災害、或對地獄裡永遠的覺苦的恐怖而已。雖然這樣的動機本身對永生沒有什麼直接的價值，可是，如果它們可以鋪好走向真正痛悔的路，它們仍有無法估計的價值。

罪人能與天主重新和好，在天主面前再度成爲義人，這是他或者藉着那未領聖事而已生效的完善的痛悔，或者由於祇有不完善的痛悔（下等痛悔），而適當且有效地領受了告解聖事。

甲 完善的痛悔（上等痛悔）

關於完善的痛悔，如果我們把它看作天主及蒙受天主賜恩的罪人，二者之間所進行的愛的交談，我們才能了解它：天主的仁愛這樣感動罪人的心，使他以悔罪的愛報謝天主。天主對罪人的愛，以及祂把

天主子女的自由再度賜給罪人，能使罪人痛悔自己的罪，而以愛還愛。如果我們從人的觀點來看這件事，我們就會說，罪人悔恨自己的罪，這是天父的一個真心後悔的孩子所應該做的，就是說，這是爲了愛。這樣，天主歡迎他再成爲自己的朋友，重新回到恩寵的境界。完善的痛悔等於回家。好像一個蕩子回到自己父親的家裡；那裡充滿着愛的溫暖；父親不僅表示歡迎，也保證一定樂於接納他的。天主的子女經常懷有這樣的痛悔，因爲他愛天主，甚至於在他回到家裡以後，也不斷地痛悔自己以前所犯的罪。

完善的痛悔，其動機的中心點不是人或人的決定，而是天主；因爲罪人所得罪的，是聖善仁愛的天主。然而，這絕不是說，完善的痛悔排除人心對於罪惡在人身留下的惡果所有的一切反感。不過，觀察自己的罪所顯示的令人痛心疾首的罪惡本質，就可以知道，自己對至聖至善的天主，是多麼忘恩，多麼可憎，多麼頑強不肯服從。如果加入愛的動機，那麼其他由於恐懼或希望的動機，一個也不會被排除；而且它們還會被淨化、加強、提拔到那以愛爲動機的痛悔的地位。

由此可見，事實上 (*materialiter*)，不完善的痛悔隱藏在完善的痛悔裡。凡是恐懼和希望所含有的真是「奴才的」東西，都被清除出去了（「圓滿的愛把恐懼驅逐於外，因爲恐懼內含有懲罰」）（若一，肆，十八），爲使聖善、純潔和孩子般的恐懼和希望能夠堅強起來，因爲沒有了它們，人的愛便不能與至聖的愛（驚人而又迷人的奧蹟 *Mysterium tremendum-fascinans*）相應了。

乙 不完善的痛悔（下等痛悔）

不完善的痛悔，往往名爲下等痛悔，缺少愛天主的崇高動機。這種痛悔也有不同等級的動機。有一種超自然而有效力的真痛悔；雖然它發自恐懼，不能達到愛的動機那樣的高度，可是它也能使人有領受

恩寵的「準備」。(註九十二)然而，這仍是一個尚待解決的問題：這種痛悔怎能使人有領受恩寵的準備呢？是立即而直接的作用呢？還是遙遠而間接的作用呢？神學家們還在辯論有關作為痛悔基礎的恐懼動機：這種作為痛悔唯一動機的恐懼，雖然它能有效地阻止人犯罪，是否能使告罪者有因聖事而成義的應有的準備呢？有一點是完全確定的；祇是消極地避免大罪——假如沒有地獄永罰的話，我便不避免大罪了——這樣的準備是不夠格的。這種心理上的態度，與妥善地領受任何一件歸正的聖事所必須有的真心痛悔，完全背道而馳的。(註九十二)

善領聖事不可少的痛悔，必須多少含有愛的要素或開端；這是目前神學家們主要的主張；它與聖多瑪斯的學說，以及特倫多大公會議中大部分神學家們的意見相合。(註九十三)不過，特倫多大公會議沒有解答這個問題。(註九十四)教宗亞歷山大七世(Alexander VII)禁止那些參加討論和爭辯這個問題的神學家們，指控對方的主張為異端。(註九十五)那種極端的主張，認為善領告解聖事，必須有完善的痛悔，雖然未經教會叛定其非，不過已不為神學家所擁護。

在實際上，不僅聽告司鐸應該認真注意教會的訓示，盡量指導告罪者激發完善的痛悔(註九十六)，而且告罪者本人也應該認為自己必須努力激發完善的痛悔。在他自己痛悔的動機裡，如果沒有一些愛天主的愛，他就不應該對它表示滿意。在一切有關永生的事上，常須選取「更安全的道路」。

如果那些重要的信仰真理，如關於我們永生的真福之愛，又如關於完全喪失天主友誼的地獄，都能按照真理實在的本質，去同人解釋和宣講，那麼在心理上，幾乎不可能，那些懷有真正「怕的痛悔」(怕下地獄)，而去領告解聖事的人，不稍帶有一些愛的動機。他們由於恐懼而起的痛悔，不會缺少這種愛的「開端」的。我們有理由指摘宗教教育犯了嚴重的錯誤，如果有許多基督徒的痛悔的動機，祇是

因爲怕受地獄的刑罰，所謂覺苦，以及怕魔鬼。不過，這種指摘當然決不是說，凡是有關喪失永生所要遭受的那些懲罰，在教育信徒時，這些有力的講解，一概應該揚棄。這種罪的懲罰思想，對於罪人的歸正，可能要擔任一個必要的角色，爲能利用有益的恐嚇，喚醒並振作罪人的良心。

至於歸正的主要本質 (*metanoia* 歸向天父)，很顯然的，不完善的痛悔，確實是一個開端；可是，它也祇不過是歸正的開端而已。如有這不完善的痛悔，那麼回歸父家的全部歸正，是要靠天主恩寵的工作來完成的。在聖事內，因着天主恩寵的效力，這不完善的痛悔能够被天主提升到完善的痛悔的程度——這是這種不完善的痛悔所含有的潛能。不完善的痛悔，在聖事內，變成完善的痛悔（按照士林學派的定理：“*ex attrito per justificationem fit contritus*” 由不完善的痛悔者，因成義而成爲完善的痛悔者）。如果天主賜與完善痛悔的習性 (*habitus*)，它就會叫悔罪的人靈激發以愛爲動機的痛悔。這時悔罪的罪人面對一個強迫性的命令，叫他完成一個完善的痛悔行爲，即以愛爲動機的痛悔行爲。既然聖事，甚至於歸正的聖事，在本質上，完全都是以愛爲其指歸的，所以向領受聖事者所提出的最低要求，必須是要他認真地爲愛而努力，尤其是要爲了愛而痛悔自己的罪。即使悔罪者不能激起完善痛悔的情感，這樣的努力也已足够了。

神學和實際的經驗，都很清楚地證明，如果歸正不是穩定地立基在愛的基礎上，就不是完全的歸正，也不是持久的歸正。聖亞豐索 (St. Alphonse) 在給自己的修會規定向信徒宣講退省的方法時，把講道的第二部分「虔誠生活」(*vita devota*)，定爲愛的訓練。(註九十七) 如果一位本堂司鐸，或宣講退省的司鐸，在講了那些驚人的「永遠真理」之後，立刻就結束宣講，照我的看法，這是違反歸正的神學原則，無可原恕的事。在信徒們聽了這樣驚人的道理，深受震撼之後，接着必須有一個建設的和收穫

的階段，一個感恩、歡樂、熱愛的「一週」(week)來結束退省才對。

七 痛悔的對象

我們必須把痛悔與一切虛偽的罪惡感，加以分明的區別。痛悔的對象，按照痛悔這個名詞的狹義來說，祇是個人自己的罪，而且祇限於個人應該負責的範圍。痛悔是指罪人痛恨自己所犯的一般的罪，每一個罪，以及按照自己對罪所能意識到的程度和範圍。痛悔所有的罪，一般地來說，這樣的痛悔本身是足夠的。天主實際命我們痛悔和告明一切的大罪。然而，我們以前所犯的罪，還保留着一些心理上的勢力，潛伏在我們的下意識裡，不為我們同化，也不受我們控制，却能使我們以後再陷於罪；我們必須把這些惡勢力悉數予以殲滅。所以，我們必須積極努力，痛悔每一個罪。不過，實際上，如果我們痛悔並告明所有的大罪，留神細察自己的良心，我們已經做到了這一點。

真正深沉的痛悔，不僅是爲了個別的罪惡行爲，以及爲了這些行爲的動機，而心靈感到憂傷。對一個深沉痛悔的人來說，這些行爲和動機，指的是累積起來的罪過，以及罪過沉重的壓力，以致在他心裡，形成一種驚懼和謙卑的感覺。凡是真心痛悔的，不僅明認不諱：「我犯了這個和這個罪！」他更在痛苦地哀號：「我真該死！我這樣深深地掉在罪惡裡！」每一個罪（按照它的嚴重性），都顯示以前的罪所含有的可賤的繁殖力，尤其顯示以前的痛悔和補贖的不足。深及心靈深處的痛悔，徹底而毫無保留的痛悔，本來應該使罪惡的根子以及「無益工作」蔓生之地一概枯死。

「罪惡本身，在人的靈魂內，形成那些潛在的力量，爲培養個別邪惡的傾向。痛悔必須達到靈魂這個最幽深的部分，進入靈魂內罪惡隱匿的地方。在探入這些邪惡潛藏的深奧之處，一定會使罪人實在知

道，在自己的思想和心靈裡，有着這個黑暗而秘密的地方。」（註九十八）

從告明罪過和善領聖體的嚴格的義務方面來說，一個人爲了偶然犯了一個上述的罪過，可以很容易地推卸責任說，自己不知道，自己沒有決定的自由。可是，當告罪者考慮應該改正自己的生活之義務時，這件事的面貌就不同了。他由於痛悔的精神，負有爲改進自己而努力的義務。他想到這個義務時，就覺得自己必須全心承認：「這樣的罪過在我內心長大起來，都是因爲我缺少深切和純正的痛悔的緣故。我在自己的罪惡裡，竟這樣盲目昏昧；雖然我沒有清楚和明知的決心或意識，可是我這樣疏忽大意，甚至於我也可能會（譬如說）誣告別人，或引誘別人犯罪！」這樣，正是那些我也許有理由懷疑其嚴重性的罪過，向我高呼，叫我對於自己靈魂負罪的現狀，心靈中應有更深切的悔恨和憂傷。

雖然我們懷着最誠切的痛悔，棄絕了自己以前所犯的罪過和不良的習慣；雖然我們也確實而堅決地立志戒避未來的罪過，可是，當我們不留神提防時，就會重犯不良的習慣，一半故意的罪過也會再次爆發出來。當然不能因此就斷定我們負有嚴重的罪責。不過，屢次或不斷地重犯惡習，例如不良的準備、態度、一半故意的行爲等，對我們就應該是一種警告，提醒我們必須時常加強自己痛悔罪過的精神，全心地重新痛悔自己所犯的罪過，謙卑地承認自己爲罪人，向天主祈禱說：「天主啊！求祢垂憐我這個可憐的罪人罷！因爲我這一切的軟弱過錯，確實證明，我在天主面前，真是一個罪人！」

我們不可忽略了人類不良的遺傳這重要的一面。有許多錯誤，不是由於個人現在或過去所犯的罪過，而是原罪，我們的先祖所犯的罪，以及不良的環境所產生的惡果。這樣的罪過不能使我們激發真正嚴格的痛悔。（可是，我們不可不知道這個事實，就是我們自己也覺得，由於我們以前曾經輕視恩寵，因而我們對於那些人類遺傳而未曾痊癒的倫理創傷，也許起了不少助成的作用；至於我們應負一份多大

的責任，這就很不容易確定了。）爲此，縱然我們已經評定了自己應負的責任，我們也不能完全免去一切的指責。按照基督徒真正團結的精神，我們更應該爲了天主所受的這許多侮辱，又爲了人靈所受的這麼嚴重的精神損失，而深深地感到憂傷悲痛。在我們心中的這種憂苦，是心靈上的一種「代人痛悔」或憂傷；其純正性是用樂於爲人補贖犧牲，以及在傳教救靈的工作上，那種捨己利人的精神來證明的。

當然，我們應該分別清楚，這種基於基督徒團結精神的「代人痛悔」（教父們稱它爲 *penhos*），以及真正意義的痛悔；真正意義的痛悔常是痛悔個人自己的罪過。代人痛悔是痛悔己罪（真正意義的痛悔）一種自然的投影，也是痛悔真誠和深切的可靠的徵兆。它表示痛悔是以天主和天主之國這個感恩團體爲其動機和主要中心的。不過，我們千萬不可忽視這件事，就是痛悔的特殊任務，常是「粉碎和軟化那頑強的」個人自己所處的罪惡境界；「按照這一點來說，就沒有爲別人的罪而痛悔的可能。」（註一〇〇）

當我們遇見別人的錯誤時，真正痛悔的精神，不僅使我們不會輕率大意地判斷別人；它不僅會提出這樣的問題：假如我遭到同樣的誘惑的話，是否我會掉在更深的罪裡呢？真正痛悔的精神，也會向身爲基督奧體的肢體的我們提出這個問題：我們自己忽視過恩寵，或者我們自己沒有完全與天主賜與的恩寵合作，對於別人的罪過，有多大不良的影響呢？假如我們自己爲了基督的神國而全心努力工作的話，有多少罪惡也許不會發生呢？我們今天這毒化的氣氛，對我們人類的自由和永生造成極大的威脅；我們尤其應該在這種光照下，去研究上述的那個問題。

這些痛悔的特點，在東方教會的那些聖者們的心靈憂傷中 (*penthos*) 特別顯著。他們不僅爲了明知地違犯了法律，爲了故意地犯了罪，尤其是爲了忽視了天主的恩寵，而精神憂傷。（註一〇一）那些天

主的忠僕們流淚悲傷，因為他們自己和別人沒有達到天主給他們所計劃的修德程度，因為忽視了天主所賜與的恩寵。總之，得罪了天主，在精神修養方面，也懈怠不力，沒有成就，因而引起了各種的罪惡，這就是他們心中不斷地 *penitios* 的原因。

八 痛悔應為持續的心理狀態

聖經、神學的傳統，以及聖人們的言行，都在證明，痛悔不僅限於棄邪歸正這個主要的行為。在心理上，必須保持一種持續的痛悔狀態。祇有一個痛悔的行為，即使它是基於完善之愛的，也不能依照愛的痛悔徹底統治的要求，深入為罪惡所凝結而硬化的心的深處。痛悔愈長，愛也愈深；愛火愈熾烈，痛悔也愈真切。

由於我們並不祇以誠命的禁止，作為基督徒實際生活的法律基礎，而是主要以天主恩寵的策勵，所以恩寵生活向我們的愛提出它的要求。既然恩寵的生活發自天主無比的仁慈，寬待那滿身罪債的蕩子，所以我們的愛不可表示一種冷漠無情的反應，而必須是全心謙遜痛悔，頌揚天主仁慈的愛。隱修士瑪爾谷 (Mark Eremita)，最能代表東方教會的聖德的理想；讓我們引用他的一句名言：“*eucharistia metā syntetrimēnes psychēs*” (感恩使一切的心理狀態都改觀。註1011)

悔罪的心理狀態，除非奠基在感恩之愛上，就不能符合歡迎蕩子回歸父家的真義 (反而更與路德所說的 *peccator simul et iustus* 罪人同時又為義人的這種主張相合)。它更能使人懷有虛偽的痛悔，甚或使人絕望。一切愛的情緒，如果有深切痛悔的心陪同着，就很容易流為高傲的自負，以及忘恩的自欺。

當我們悔罪之情不斷加深時，以前的罪惡所造成的創傷，也就逐漸痊癒。同時我們也得到一種預防舊創重開的靈丹。（註一〇三）悔罪者精神上變得很小心；他留神傾聽那為改進所不可或缺的恩寵的聲音；因此，即使他對天主叫他行善的呼聲稍有輕忽，他也會爲此而感到憂傷。這種痛悔的深情，當一個人在聖德上前進時，就在他的心靈中不斷地成長。聖經上有不少章節，把這一點好像用圖表來說明了。聖詠作者在痛悔中哀號說：「我已因哭泣而感疲憊，每天夜裡，常以眼淚浸濕我的牀第，常以鼻涕流透我的被褥」（詠，陸，七）。先知的話也同樣地感人：「我內心憂痛，向祢重數我的一生歲月」（依，叁捌，十五）聖保祿雖然曾經辛勤工作，遭遇了許多危險，爲拓展基督的神國，曾經盡了最大的努力，他的成就也勝過了所有的使徒，可是他仍然誠切而謙遜地痛悔自己過去的罪，明認說：「我原是使徒中最小的一個，不配稱爲使徒，因爲我迫害過天主的教會」（格前，拾伍，九）。

悔罪者，如果懷有這種深沉而謙遜的痛悔，決不會以爲激發痛悔之情，祇是初學者應行之事。（註一〇四）然而，他們的痛悔遠非精神多疑的焦慮；因爲這樣的焦慮祇會迫使悔罪者煩擾地再三探索自己罪過的性質和數目，使他常擔憂着，也許有一個罪未經告明。真正痛悔的心理狀態，使悔罪者能有良好的準備，去謙遜地告明自己的罪過，並鼓勵他在恩寵的特殊機會上，重新告明已經告過的罪過（辦總告解）；不過，這並不是由於他良心不停的困擾不安，而是爲了已經寬赦的罪過，對天主謙遜地表示感激之情。「由於天主寬恕了我們的罪過，赦免了我們的永罰，使我們經常痛悔自己的罪過，這樣與天主緊密地結合。」（註一〇五）這真是一種感恩的結合。

九 「哀傷的人是有福的，因為他們要得到安慰」（瑪、伍、四）

「我們祇有走那黑暗悲涼的痛悔之路，才能支配自己的生命，這是一件可怕的事；可是，我們究竟可以有一條生命之路，祇要這個真理，已足夠光明的了。」（註一〇六）痛悔是參與基督的苦難悲痛；可是，在痛悔的面貌上，却已反映着一線復活的光芒。正如主耶穌並非頌揚不附條件的一切的痛苦，祂祇稱讚同着祂並爲了祂而忍受的痛苦，同樣祂也祇祝福同祂一起在那橄欖園裡忍受劇苦的悲痛，以及同祂被釘在十字架上受人唾棄而哀泣的憂傷。我們的痛苦憂傷，在意義與目的方面，必須與基督的痛苦憂傷結合。人生於世，一切的憂患痛苦，都應該把它們滙集在那唯一重大的憂苦裡，就是罪惡，得罪天主，喪失靈魂，危害永生。「因爲按照天主聖意而來的憂苦，能產生再不反悔的悔改，以至於得救；世間的憂苦却產生死亡」（格後，柒，十）。按照天主聖意的內心的憂苦，能使悔罪的罪人不至於被捲入世間無數憂苦的大漩渦裡。

凡在基督內因犯罪瀆犯天主而痛悔的（有一種隱修士，希臘人稱他爲 *Pentikos*，本篤會則稱他爲 *conversus* 歸正者），能勇敢而歡欣地忍受人生的痛苦。他淨化自己的心，並使它遠避世間一切虛幻的事物，接受天主所賜與謙遜且已煉淨罪過的人的安慰。按照天主聖意的痛悔，已經含有主耶穌所應許的喜樂，就是祂給跟隨祂的人所許下的，並勸告他們要努力追求的聖神寶貴的恩賜。因爲痛悔最初的第一步，是懷着救靈的希望而開始的。按照天主聖意的痛悔，是一種出自感恩之心的態度，它本身就是一首不停歌頌天主仁慈的讚美詩。

這種令人心碎的精神的憂傷，接着却給我們帶來無數的幸福；它就是那種治療精神目疾的「眼藥」

(默，叁，十八)。它就是天上的自由的活力，使靈魂不至於麻木不仁，毫無生產能力。它是清潔良心的妙方，使良心擺脫困擾的痛苦。它也是有效能的力量，保證我們不再陷於罪惡。它又是感恩的愛，能壓抑我們的傲氣。它開啓我們的口唇，使我們明認自己的罪過，而獲得救恩。因着它，天主煉淨我們的心，使它產生悔罪歸正的佳果（參閱瑪，叁，八，及其後一節；若，拾伍，二）。它準備人心，去領赦罪的聖事；這種聖事能給虔誠的靈魂，帶來「良心的平安和寧靜，同時使精神深感安慰」（書一〇七）。它激起熱愛人靈的心火，使人常樂於為拯救人靈而不惜犧牲。它決不會看見罪惡在世上橫行，而置之不理。「憂傷的人是有福的。」

貳 明認己罪，明認天主的仁慈

一 認罪為歸正的要素，亦為「聖事的記號」

每一次真正的歸正，主要的行動之一就是認罪；「我是一個罪人，需要天主的仁慈。」這種一般性的認罪，是一項先決條件，為能妥善地領受聖洗這件基本的歸正聖事。（在這裡我們不談嬰孩的聖洗。）關於若翰的洗禮，也有這樣的記載：「他們承認自己的罪過，並在約但河裡受他的洗」（瑪，叁，六）。基督教會的聖洗，既然是「為了赦免罪惡」（宗，貳，三八；參閱路，貳肆，四七），所以就是自願領洗這件事本身已暗示着，領洗者需要罪過的赦免。然而，教會却並不要求領洗者告明自己所犯的每一個罪，因為在告解法庭裡，給不屬於教會的人，寬赦他們的罪，這不是她的任務。

在這件教父們所謂「辛勞聖洗」的告解聖事中，（註一〇九），教會以天主積極定律的名義，命教徒

們告明領洗後所犯的一切大罪。按照特倫多大公會議的訓示（註一一〇），基督所授與教會的寬赦或保留罪過的全權（瑪，拾陸，十九；拾捌，十八；若，貳拾，二三），把那些來自神律本身的權利賜給教會，同時也加給教會一項義務，命令教徒把自己所能記得的大罪，一概應該表明。這是一條積極的法律，但它決不是任意制定的。這條法律，如同其他真正的法律，是生命之律的表示：基督徒是教會的兒女；現在既然犯了罪，得罪了教會，由於自己所有的身份，自然必須也在代表天主仁慈的教會面前，明認自己的罪過。

「所以你們要彼此告罪」（雅，伍，十六；若一，壹，九），使徒的這種勸告，並不能證明它直接與聖事的告罪有關連。不過，它究竟也清楚地告訴我們，在教會前，當着我們弟兄們的面，明認自己的罪過，這種勇於改過的態度，表示在棄邪歸正的路上，向前邁了一步。在舊約裡（肋，伍，五；箴，貳捌，十二。註一一二）。甚至於在那些非基督的宗教裡，明認己罪，已經是改過遷善的一個要素。

罪人在天主台前，謙遜地承認自己的過錯，及其所有的一切罪行，這與棄邪歸正是不能分離的。在教會前明認己罪，也就是在天主台前誠實地自我控訴的必然結果；因為，除非一個人因着痛悔而重新回到那個蒙受救恩者的團體裡，就不能歸向天主。不過，我們必須注意，在人前認罪，即使是在天主及其教會的代表面前，也不能具有如同在天主台前認罪那樣絕對而無條件的約束力。在這件事上，最低和最高的要求，是由天主的法律規定的，而由教會給我們解釋，並由明智之德，按照歸正內在的本質和發展，給我們指示的。

二 告罪：法律與理想

甘願告明自己的罪，除了遵循法律最低的規定之外，再做一些其他的事，這本來表示真正悔罪的精神，就是這種精神所產生的效果。不過，追隨基督的倫理神學不得規避責任，必須分別清楚，什麼是遵守天主和教會的實定法的義務，什麼是由悔罪之德標立在我們面前的崇高理想；這個理想勉勵每一個人，在明認己罪時所做的事，要遠比僅僅遵守法律為多。這樣，每一個告罪者，受了天主恩寵的鼓勵，在各種實際情況中，應力求達成比僅僅遵行法律最低的要求更高的理想。

聽告司鐸，在告解法庭裡，擔任精神的法官；他在完成自己的任務時，也必須遵行法律所規定的這種最低的要求。他沒有權利（以拒絕赦罪，或以考查告罪者的態度是否誠實為由，去威脅告罪者），提出要求高於法律所規定的最低要求。聽告司鐸既然是人靈的導師和醫生，當然可以用精神之父的慈愛，督促告罪者應有更深的謙遜精神。至於在告罪者方面，清楚知道法律最低的要求，也是很重要的。假如超過這種最低的要求是不智之舉，或者可能有害於其他更加重要的義務，或者可能妨碍歸正必要的步驟的話，那麼告罪者就是在認真跟隨主耶穌時，也不可去做自己本分以外的事。

按照法律嚴峻的精神，命人嚴格遵行告罪的義務，對於人靈可能會有損害。如果聽告司鐸要求過多（例如兒童的告解；如果有人違反一切的正義；強要兒童完全告明自己所犯的小罪，否則就是冒辦告解），結果很可能會造成宗教信仰上一種嚴重的危機，阻碍或危害人靈的精神力量。顯然在這樣的情形下，往往會忽略了更重要的宗教和倫理方面的責任。我們承認希雪爾（Hirsch）以下的聲明，在原則上是正確的；他說：「凡掩飾自己的罪過，告罪時閃爍其詞的，缺乏悔罪的真心。他的告解不過是一

種祇求守法的虛偽行動而已；他所關心的，主要是想越容易了事越好。」（註一二）抽象地就原理而論，他的這個聲明是對的；可是，在有些實際情況中，僅僅遵行法律最低的要求，是完全正確的（例如：爲了補救或預防良心多疑）。不過，在其他的情形下，遇見一般法律的要求很低，這就是一個充分的理由，去做那些超過法律以上的事，並按照真正的自由以及孩子般服從的精神，隨從聖神內心的指導。

三 告罪在神學和心理上的意義

內心的痛悔，因告罪而在外面表現出來，並被提升爲表示聖事效力的標記。在這教會的法庭裡，先聽罪人告罪，繼則聽司鐸赦罪；天主仁慈的恩賜，因而與信仰的實踐彼此相遇。告解聖事的這個神聖標記（它所表示的，它也實行），含有這樣的意義：它勸勉悔罪者，應該盡其所能，誠實告罪，與基督寬赦其罪的鄭重保證的神聖威信相稱。他也應該盡力設法，使自己表現的深切痛悔，與基督渴欲救其靈魂，赦免其罪的熱情相等。他還應該設法，藉着告明自己的罪，以深摯而謙遜的虔誠，頌揚天主的仁慈，務使自己這種願意頌揚天主仁慈的渴望，與基督以及教會願意因着行使赦罪的神權而光榮在天大父的渴望相埒。

我們自認己罪，是有效力的聖事標記的一個要素，所以它也分有基督司祭的行爲的效力。爲此，我們告罪不可祇是敘述我們的罪過，即使是懷着痛悔而作這樣的敘述，也是不足爲訓的。我們必須使告罪成爲讚美天主的崇高敬禮，因我們的痛悔自訟而承認天主的至義，並頌揚天主的仁慈。所以我們在告解聖事內告罪，切忌過於自信，不可因初步的成就而自滿，不論我們的誠意是怎樣的明顯，也不論我們爲

改進自己所作的努力，怎樣清楚地表示出我們立志的堅決。我們必須以謙遜的態度，證明我們仰望天主，以其仁慈寬赦我們的罪過。祇有仰賴天主的仁慈，我們才可以希望獲得罪的赦免，以及懷着來自天主子女的自由孝愛，開始一個新的生活。

告罪本質上既是一件可以感覺到的事（先有告明罪過，接着有可以聽到的赦罪的話），又是一種讚美天主仁慈的敬禮，所以可能時，應該是口述的。祇有爲了充足的理由，才可以採用其他某種表達罪過的方式，例如用書寫的方法來告罪。曾經有人提出利用電話來告罪和赦罪的問題。在必要的情形之下，一個悔罪者是否可以告明自己所犯的罪——祇作一般的告明——而得到有效的赦罪呢？這一個問題尚未完全解決。由於電話的連繫，在悔罪者及聽告司鐸之間，有一種交接來往的關係——先有可以聽到的自我控訴，接着又有可以聽到的赦罪的話，這些顯然都是這件聖事的標記中最能令人感覺到的因素——如果這樣告罪可能有效，那麼遇有必要時，例如悔罪者病勢危急，而不可能照尋常的方式去見聽告司鐸，在這樣的情形之下，就可以利用電話來告罪了。不過，由於實際上這樣的行爲是否有效尚未確定，所以祇能有條件地赦罪。

向司鐸痛悔地告罪，具有補償和贖罪的特殊功效和敬禮的價值；這是由於聖事與基督救世的苦難結合的緣故。告罪本身所含有的謙卑自下的犧牲，往往就是最痛苦而有價值的補贖。謙遜的自我控訴，在歸正的本質結構裡，有着無法估計的價值。

罪惡的本性就趨向於藏匿在黑暗之中，遠避光明，或者至少想偽裝成善的樣子。「凡作惡的，都憎惡光明，也不來就光明，怕自己的行爲顯露出來；反之履行真理的，却來就光明，爲使他的行爲可以彰顯出來」（若，叁，二十及其後一節）。「祇要一個人固執於惡，不肯悔改，不願意在天主台前認罪，他便一

直在想使自己的罪遠離天主審判的光明——正如我們的原祖父母，在犯罪之後，迴避天主一樣。」（註一三）在天主台前認罪，並向代表天主的人表明自己的罪，就可以消除這種怕光的心理，打倒罪惡黑暗的勢力；因為告罪揭破罪惡騙人的假面具，把光明照進罪惡最隱秘的幽暗之處。祇有告罪才能使罪人完全清醒，明白黑夜的黑暗，爲天主，無異白晝的光明（詠，壹叁捌）。爲此，告罪是歸正重要的一步；因爲歸正是離去黑暗，走進真理及愛的光明之中（參閱得前，伍，五；羅，拾叁，十一及其後一節）。「天主是光；在祂內沒有一點黑暗。如果我們說，我們與祂相通，却仍在黑暗中行走，那我們就說了謊，不履行真理」（若一，壹，五及其後一節）。告罪就是揭露罪惡的黑暗；這樣，我們把自己的靈魂放在真理與天主之愛的陽光下。「天主的愛通透一切。因着告罪，我們準備接受天主的愛這種自由而完善的晶瑩光明；不可接近的天主的光（弟前，陸，十六），因着恩寵而變得可以接近的了。」（註一四）

我們在告罪的時候，承認善的工作是屬於天主的，不是屬於我們的；這樣謙遜的告罪，是一種必要的準備，使我們罪人能獲得無上的光榮，再次能够置身在天主榮耀的光明之中。「不要參加黑暗無益的工作，反要把它們揭露出來！……凡是被揭露的事，便由光顯示出來；因爲凡顯露出來的，就成了光明」（弗，伍，十一及其後各節）。把我們的心，連同它所有的一切隱秘的幽深之處，毫無保留地完全披露出來，以表明我們的罪，向天主的仁慈唱出一首讚美的歌，就能置身在天主的榮耀及愛的光明之中。正確地自我控訴，就是打開心門，去接受天主的愛。「愛是光，是親近；相反的，罪惡是自私、黑暗、幽閉、禁獨。」（註一五）

「基督徒對『他所看不見的天主』的愛，是由對『他所看得見的弟兄』的愛來證明的（若一，肆，二十）。同樣的，天主也把一個人向他自己的弟兄，向教會的一位有形的代表，明認自己的罪過，視作一

種證明，表示他實在願意在天主台前認罪。」（註二一六）

人犯罪，不僅是在他的思想裡犯罪。就是他的肉體，對他的罪也有分。他的罪也有一點在外表上侵犯了天主應得的光榮。同樣的，在恩寵方面，也有與有形界關連的地方。人因恩寵而獲得保證，並接受將來有形可見的光榮的種子，日後他將光輝地同聖人們在一起。這一切都說明，一個人不時至少也在外面承認自己的罪過，以便表示自己與教會團結，一起光榮天主，是一件多麼合理的事。毛尼哀 (Mounier) 的見解精闢獨到，他說：「基督徒是一個自我控訴的人。」（註二一七）他是從自己整個靈肉的深處，及其社會性的個人深處，作這樣的自我控訴。

痛悔是一個深泉；從這裡湧流出那極有宗教價值的告罪。痛悔也是一種力量，為「克服那也許在最後的一分鐘，可能封閉悔罪者的雙層的害羞。」（註二一八）反過來說，在有形的教會前告罪，使痛悔在其最基本的謙遜和誠實這兩種構成因素方面，能有一個更深的幅度。就是在自我認識方面，也往往祇有承認己罪，才能達到一個這麼重要的成熟程度。我們用簡明的詞句，向別人清楚地陳述過的事，也就更清楚地深印在我們自己的意識裡。「祇在內心表明我們的罪，不能推倒罪惡之監獄的牆壁，使我們獲得自由。祇有用口頭明白陳述自己的罪，我們的自訟才有一個可見的形式，而當着我們的面，出現在明亮照眼的光明中。」（註二一九）

除了在聖事的法庭裡，明認己罪這件有價值的事以外，我們還應該加上一位善良的聽告神師所能給與悔罪者的幫助。聽告司鐸，依據誠實的表明，除了用赦罪經消除罪過，發揮超自然的效能之外，還可以給與悔罪者很大的幫助，使他更能認識自己，加深自己的痛悔。所以，如果有人放棄了告解聖事之後，却去尋求心理分析的「表明」來替補，這是不足為奇的。當然，這決不是痛悔的告解，祇不過是把

自己的內心毫不害羞地向一位醫師吐露。「他們不去告解，却去找心理分析專家。」（註二〇）

在天主面前，向一個人告罪，這猶如建造壁壘，以防禦偽善和自欺這兩種最容易來攻擊我們軟弱的人類的力量；因為掩飾我們的罪過，可能在倫理方面是有理由的，甚或是必要的，爲了要防止惡表，以免喪失爲我們在社會上的職務和地位所不可缺少的名譽。然而，聖事的告明，是一種有效的方法，爲保持適當的態度，去接受我們的罪過應得的恥辱。自願告明我們的罪過，表示我們在倫理上具有必要的準備，去接受這種恥辱。不過，告罪的神聖性，以及不得洩露的告解秘密，給我們保證，別人不會受到惡表的害處，我們自己的名譽也不會受到絲毫損失。知道了這一切，我們就不難了解，爲什麼在基督教會之外，也有自我控訴；在天主教徒之間，就是在聖事的法庭以外，也有這種明認己罪的事例。這都是因爲告罪具有深遠的宗教意義和功效的緣故。

然而，祇有在聖事神聖的法庭裡，告罪才有真正深遠的意義，對人靈也才有良好的功效。這是聖事的告罪，是在全能的、至仁慈而寬赦人罪的天主台前，並在蒙受救恩的團體——教會面前告罪。寬赦和恩寵，祇有在基督內，並在降生爲人的主基督跟前賜與的。這是「天主的話：生活的、有效力的，比各種雙鋒的劍還銳利，直穿入靈魂和精神、關節與骨髓的分離點，且能辨別心中的思念的意圖。沒有一個造物，在天主面前不是明顯的；萬物在祂眼前都是袒露敞開的。我們必須向祂交賬」（希，肆，十二及其後一節）。祂也是「同情我們的弱點」的大司祭（希，肆，十五）。祇有在基督內，並在基督跟前，我們才能「堅持所信奉的眞道，：懷着依恃之心，走近恩寵的寶座，以獲得仁慈，找到恩寵，與及時的幫助」（希，肆，十四及其後各節）。

四 完全告明的命令

天主的實定律命令基督徒，凡是在領洗以後所犯的，尚未直接經由教會的鑰匙權赦免的大罪，都應該告明。告明大罪，必須按照大罪的數目、種類，以及一切改變罪的本質的情形，祇要告罪者，經過細察自己的良心以後，明知這些數目、種類和情形。(註一三)關於天主的這條命令，教會還有一條詳細的規定：教徒如無重大理由，延遲告明大罪，不得超過一年（尤其不得超過下一年復活節必須告解的期限。(註一三)

神學家將完全的告明，分為物質的與形式的兩類：物質的全告，是按照罪的數目和種類，實際完全告明一切的大罪。形式的全告，是誠心願意作一次物質的全告，並按照個人自己的知識和能力，實際告明自己的罪，以表示自己的誠意。

爲使告解生效，妥善的準備，或良好的主意，必須由某一明顯的痛悔徵象表示出來。依據一種可靠的主張，至少可以有條件地給一個臨終的人赦罪，縱使他毫不表示痛悔的徵象，祇要我們可以合理地假定，如果他得到的話，他是願意告罪的。關於這一點，我們遵循這個良好的原則：遇有非常需要時，可以採取非常的辦法。

如果告罪者，由於嚴重的過失，不告一個大罪，這樣的告明，無論在物質或形式方面，都是不完全的。如果他故意不告明一個他認爲是大罪的罪，即使這罪祇是一個小罪，他的告明也是在形式方面不完全的。在上述兩種情形下，都是冒領告解聖事。即使告罪者，由於有一點大意或疏忽，忘了或忽略了告明一個大罪，告解仍是有效的，所領的告解聖事也是妥善的。如果有人雖然渴願完全告明自己的罪過，

却由於行動的自由受着嚴重的限制，譬如由於一種病態的過度怕羞，明知某一個罪是大罪，却把它隱瞞不告，告解也一樣有效。顯然的，關於這樣的問題，告罪者本人很難能夠作出一個正確而不偏的判斷，使他能夠覺得，自己實在不必重告以前告過的罪（辦總告解）。至於從未告過某一個大罪的告罪者，更加無法作出這樣的判斷，因而認爲自己可以根據上述的理由，不必完全告明。不過，我們更好記住，有這種可能，而且這樣的事並不少見；如有這樣的情形，隱瞞大罪並不使告解無效。這樣的解釋，給許多疑慮不安的靈魂，可以帶來不少的光明；這些靈魂，由於在告明時隱瞞了一個罪，而受着非常劇烈的痛苦，可是他們仍然度着虔誠而悔改的生活；祇在經過了長期的心靈憂苦之後，終於他們去告明了那個以前隱瞞了的罪。

告明大罪，必須按照它們的數目和種類（就是說，我們必須說明「一切改變罪的本質和種類的情況」），這條命令迫使一個具有神學知識的告罪者，在告明自己的罪時，要按照自己關於一個很困難的問題所具有的神學知識。什麼光景改變罪的本質或種類呢？什麼情況在數目上又多添了一個新的罪呢？當然不能合理地希望或要求一個對於神學毫無深入研究的告罪者，要按照着這樣困難而精微的關於種類和數目的區別，去告明他的罪過。（關於這一點，當信徒們對於一切信仰以及真正的基督徒生活等較爲重要的問題，已經得到了相當的認識之後，我們也必須教育他們有關這些區別罪的種類和數目等問題；這是很對的。）對於一般的信徒，應該採用以下這個清楚而簡單的規則：在告罪時，凡能構成一種完全不同的大罪的事，他們必須說明；他們也必須告明，在某一個實際情況中，那些能使本來祇是一個小罪，却變成了一定是一個大罪的情形。聽告司鐸負有責任，必須明智而審慎地幫助告罪者作一個「質料式的完全」告明。然而，聽告司鐸一定沒有本分，在每一個實例中，按照神學關於精密區別

種類和數目最徹底的研究，去向告罪者提出問題，而是按照在自己面前個別的告罪者所能區別的智力程度。

關於那些並不改變罪的種類的情況，即使它們大大加重大罪的嚴重性，惟仍然屬於同一種類之內，沒有按例無條件告明的本分。不過，如果聽告司鐸認為有理由應該詢問告罪者時（可能是爲了必須提醒他，要遠避犯罪的近機會，或者是爲了應該告訴他一種爲真正悔改所必需的精神方法，或者是因爲可能有償還不義之財的責任，或者可能教會另訂有某種處分），那麼他就必須誠實坦白地回答。如果在一件重大的事上，告明時故意說謊，就能使告解無效，而且是褻聖的冒告解；不過，如果說謊是爲了想逃避難堪的困窘，而且也不是在嚴重的事上，那麼告解就不算無效或褻聖。其實，即使說謊是有關一件嚴重的事，就說謊的本身而論，並非一定表示告罪者犯了重大的罪過，或者證明他沒有適當的準備，不能妥善地領受聖事。

大罪的數目，必須盡量正確地告明。如果告罪者完全不記得正確的數目，或者非盡很大的努力，不能記起來的話（有許多告罪者，不記得自己犯罪的確實次數，尤其是如果超過十次以上，或者自從上次告罪以來，已經有很久的時間，就更無法記得），那麼祇說一個大約的數目就夠了（譬如說：「大約有一百次」，實在的數目可能是九十次，或一百十次，或差不多那麼多次）。這樣告明之後，大可不必再去努力計算更精確的次數了！一個基督徒，與其浪費光陰去引起良心的多疑，無謂的困擾，更應該好好地利用自己的時間。萬一後來他記得自己犯罪的確實次數，尤其是如果發見上次告明的次數一定太少，他也不必改正這個差距，除非差距實在太大，以致聽告司鐸如果知道更精確的數目的話，對告罪者良心的情況，就會有一個完全不同的判斷，因而處以更重的補贖。告明大罪的數目告得太多時，它們直接由

教會的鑰匙權赦免；因為「大約」這詞，原已表示告罪者願意說出一個可能太大的數目；無論教會或聽告司鐸，都願意直接赦免它們。

「違反十誡最後二誡的秘密的罪（內心的罪）」，（註一二四）必須告明其數目和種類；這當然也指那些相反第六誡的可恥的罪。關於這一點，我們認為，按照一般的規則，這些罪是必須告明的。可是，必須注意一件事。如果在有關第六誡的問題上，不能作物質的完全告明，而不致引起不潔的想像，以及危險的誘惑（無論這種危險是關於告罪者，或者是關於聽告司鐸本人，這原是一件不大可能的事），那麼告罪者就沒有本分，作物質的完全告明。他不僅沒有這種告明的責任，而且那條命人遠避不必要的危險和誘惑的更嚴的誡命，禁止他在這樣的情形之下，企圖作完全的告明。（註一二五）然而，告罪者仍有嚴重的本分，用謙遜而誠實的告明，把自己的精神狀況真實地說明出來，使聽告司鐸在聖事的法庭裡，能夠下一個正確的判斷。

這樣，譬如一個做過長期妓女的告罪者，不可回憶自己以前所犯的一切罪惡行為，使自己重新記起以往的事。她祇要表明自己曾經有多長的時間操過賤業，已經很够了。其餘的一切——她所告明的罪，也包括無數極為不同的思言行為方面的罪過——也已經充分地表明了。如果聽告司鐸強要向她提出更詳細的問題，以便計算每一種罪，而得到物質的全告，是很不智的；因為這樣的計算，簡直是不可能的事，完全是枉費心機，而且對一個身為司鐸的聽告者來說，還可能損及他的名譽。在這樣的告解中，還有許多應盡的義務：信仰和信任，讚美天主的仁慈，尊重剛才被聖化的告罪者自己的靈魂，適當地立下改過自新的主意——這一切都必須在悔改的罪人心中激發的。這簡直是一件令人震驚的事，如果告罪者和聽告司鐸，把自己的精力都消耗在注意那根本不合時宜的，而且確實危險性很大的實際的全告上。遠比詳細

「計算」個別的罪（它們已經在無形中被告明了）更爲重要的，是應該很注意穩固的基本歸正；雖然爲能有效達到這個目的，在聽告司鐸方面，當然可能必須提出許多問題。

形式的完全告明，比實際上物質的完整無缺要更加重要至無數倍。所以，聽告司鐸不得嚴刻地過分強調自我控訴時罪的數目和種類，以致危害告罪者，按照他自己的氣質和能力，懷着誠意所作的形式上完整無缺的告明。

用明智的方法去教育信徒，清楚地告訴他們，完全告明所要求的是什麼，它所不要求的是什麼，這樣可以防止許多不妥善的告解（這是經驗所證明的），或者至少可以大量減少精神上的困擾。不適宜的教育，可以使告罪者以爲自己必須去做一些不可能的或最不適宜的事；可是，在這樣的事上，他却由於良心相反的恐懼而受着限制。在這樣的實際情況中，說一句安慰他的話，告訴他，他的告解是妥善的，他不應該再去想這些事，不應該再把這些事作爲他反省或自訟的對象，這句話爲他真是一大恩賜。這種忠告可以真正把告罪者從憂懼的鎖鏈中解放出來，使他能發揮自己強大的精力——直到這時被那無理的恐懼抑制着——開始一個新的精神生活。

物質的全告這條法律的約束力，與告罪的人力，以及在歸正中其他的主要因素成正比。無論是什麼法律——即使是一條像我們現在所討論的這樣神聖的法律——如果在應用的時候，不顧其他的法律和情況，就會造成精神的危機。（註二二六）

爲使告解有效，在省察良心時應作的努力，應該按照告罪者於辦告解時的態度來評判。當他準備去領受告解聖事時，如果他做了他所認爲應做的事，否則就犯大罪，那麼他就不必重告，即使後來當他加深了自己的悔過之心以後，覺得自己以前省察良心的工作做得很不妥善，他也不必重告。以後的這種發

見，並不成為一個必須重告的充足理由，祇要他以前的告解在各方面都有效。不過，如果告罪者確實知道，以前在辦告解的時候，自己忽視了或忘記了一個大罪，那麼在下次告罪時，就必須表明。

凡願領受告解聖事者，即使他的良心並不指責他有什麼尚未告明的大罪，仍然可以而且應該表明一個已經告過的，並在聖事內已經赦免過的大罪，或者表明自己所犯的小罪。祇就告明的義務來說，作一次一般性的表明就夠了。以下所舉的祇是一個例子：「自從我上次告解以來，我沒有犯過什麼大罪。我表明我自己所犯的一切小罪。」然而，並不是一定要用某一種告罪的公式。當然，應該勸導那些屢次辦告解的虔誠的靈魂，更詳細地表明他們的小罪，以便從這種所謂「熱心的告解」裡，能夠獲得更大的效益。

嚴格地從法律的觀點來說，如果我們有相當的理由，懷疑自己是否實在犯了一個罪，或者所犯的是否實在是一個大罪，就沒有告明的義務。教會法典第九〇六條，完全重複特倫多大公會（第十四次會議）所用的字句，祇提及以下這種告明的義務：「一個人在審慎地省察良心之後，知道（*conscientiam habet*）自己犯了大罪」，就有表明這個大罪的義務。可是，如果一個人在適當地省察自己的良心之後，仍有相當的理由，懷疑自己是否實在犯了一個罪，或者所犯的是否實在是一個大罪，我們就決不可說他知道他自己犯了一個大罪。

按照實用的「審慎規則」，留神地省察自己的良心，屢次就能消釋我們的疑問，終於獲得實際的確定。譬如有一個基督徒，他的倫理生活，一般地說來，是嚴肅而虔誠的，就可以直截地作出有利於他自己的斷定，有理由相信自己沒有犯大罪，如果他在一個實際的情況中，懷疑自己是否有罪。相反的，一個「犯罪如吃家常便飯一般的」告罪者，如果他有類似的疑問，就不能審慎地作出有利於他自己的斷定。良心多疑的人，如果在自己憂懼的心中，至少對於表明「可疑的」罪的義務懷疑時，就必須消極地

斷定這件有疑問的事（認爲自己沒有犯大罪）。

一個告罪者，如果已經真誠地設法辦一次妥善的告解，或者如果他認爲自己在告罪時，作了一次妥善的告明，就可以推定自己實在這樣做了，縱然後來他開始懷疑那次告解是否有效，或者懷疑是否實在告明了某一個大罪。如有這樣的情形，就沒有什麼法律或命令，給他另加一些義務的。我們可以適宜地採用以下這條簡單的審慎規則：「除非有相反的證明，以往一切的行爲，都應被假定爲有效地完成的行爲。」所以，一個人在告解聖事內應該告明的，祇是他倫理地確實知道，自己以前從未在一次有效的告解中告明過的那些罪過。

如果一個告罪者真誠地告明一個罪爲「可疑的」大罪，後來才知道那個罪確實是一個大罪，他也不必因爲自有了這個新的認識，而重告自己的罪；因爲教會的鑰匙權，已經直接把那個罪按照它實在的本質赦免了，雖然告罪者祇把它當作一個「可疑的」大罪來告明的。因爲當初告罪者願意按照它的實質來告明它的，聽告司鐸也是願意按照它的實質來赦免的。

如果一個人不是懷疑罪的大小，而是懷疑自己是在最後一次告解之前，或在其後犯了一個罪，這時他就應該——至少按照同等可靠說的規則——告明那個罪。（告明的義務佔有優先權，勝於後起的對於是否已經履行告明義務的懷疑。）然而，按照可靠說的規則，每逢有理由懷疑是否有來自法律或命令的義務時，告罪者或聽告司鐸可以斷定沒有義務。

在以上整個討論之中，有一點很重要，頃刻也不可忘記的，就是我們這裡所討論的，是有關來自法律或命令的，在告解聖事內告明的義務。當然，沒有一個時候，我們不是受着天主恩寵的命令所管制的，尤其是如有死亡的危險時，更是受着它的管制；所以我們必須常在恩寵的境界裡，並且要留在其中。如

果對於我們是否在天主的愛和恩寵的這種境界裡，或者對於我們是否失去了恩寵，發生疑問的話，我們就必須選取更安全的途徑。

如果一個人所犯的可能是一個大罪，他就應該越快越好，接受天主恩寵的邀請，盡己所能，激發一次完善的痛悔。如果一個人懷疑自己能够激發完善的痛悔，也沒有領受告解聖事的機會，那麼就必須熱切地祈求天主賞賜他這個恩寵。誰有告解的機會，當然最好是領受這件聖事，以便聖化並成全自己悔罪的努力。即使一個人是在那些我們認為他不必告解的情況之中，他也可以設法激發一次完善的痛悔，後來去領受一件生者的聖事（例如：聖體）。這樣，他本來對有無恩寵存有疑問，現在却確實知道自己已經復得了聖化的恩寵；不過，他必須真正後悔自己的罪。在這樣的情形之下，至少不完善的痛悔（下等痛悔）是必要的。

可能有人懷疑自己是否在與天主友好的境界裡，因為他們在犯了一個可能是大罪之後，怕自己不能爲了完善地愛天主，而悔恨自己的罪（完善的痛悔）。我們認爲，如果他們沒有領受告解聖事的機會，爲他們，也爲那些按照天主的法律（尤其是按照教會的法律）不必先領告解聖事的人，與其心裡常懷着虛偽的恐懼，而冒喪失自己靈魂的危險，倒不如抱着救己靈魂的熱願，去參加聖體的神筵更好。

五 毋須作物質的完全告明的理由

如有相反潔德的誘惑的危險，告罪者就可以不必作完全的告明，甚至完全告明成爲一個不法的行爲，如同我們在前面已經舉例說明過的。此外，如果告罪者真有任何不能完全告明的理由，即可不必全告。這種不能全告的理由，或是物質的，或是倫理的。

一個垂死的人，祇要他用某種可以感覺的形式，表示自己內心的痛悔，因而也表示自己願意告解，如果他不能再做其他的事，那麼這種表示也就够了。一個重病的人，在不加劇自己的病勢的情形下，盡其所能地告罪，就是辦妥善的告解。無知和善忘，也可使告罪者不必全告，祇要他對於這種無知和善忘，沒有罪責，或者至少沒有重大的罪責。一般地來說，我們沒有寫摘要以備告罪的義務，即使有充分的理由，怕不寫這種摘要，告罪時會忘記許多罪過，也沒有寫摘要的義務。因為這是一種不尋常的方法，而且往往會有洩露秘密，以及引起良心多疑的危險。不過，有些著名的倫理學家，要求採用這種方法，為幫助告罪者記得自己的罪，如果在個別的實際情況中，沒有上述的危險，告罪者的記憶力又很差的話。

如果告罪者找不到一位會講他的語言的聽告司鐸，那麼他的告罪雖然祇限於表示痛悔和願意告解的一些記號和手勢，也可以要求並接受赦罪。關於聾啞的告罪者，如果沒有一位能用手勢講話的聽告司鐸，也可以應用同樣的原則。沒有一個告罪者必須用一位通譯員，以便把自己的罪作一次物質的全告；不過，如果沒有誘人犯罪的危險，同時採取一切必要的防範，務使用一位通譯員來告解是一個審慎的方法，不致發生任何弊端，就並不禁用這種方法。（註二二八）

告罪者如果沒有時間來詳細全告自己的罪，尤其是如果有死亡的危險，就沒有完全告明的義務。在前線受敵人攻擊的士兵，以及在戰地或危險地帶的平民（例如：在空襲轟炸的威脅之下），可以在戰爭時，得到集體的赦罪，祇要他們沒有時間循例詳細告明一切的大罪。不過，凡是願意領受告解聖事的，必須外面表示某種痛悔的徵象，並真誠地準備在適當的時候，把自己所有的大罪，按照罪的數目和種類，完全置於教會的鑰匙權下。如果聽告司鐸的人數太少，不足以應付所有的信徒，假如每一個信徒都作完

全的告明，赦罪就會延遲太久，那麼在與上述的相同的條件下，也可以採用集體的赦罪法。（註一二九）

在信徒羣集的時候，往往有許多人急欲在很短的時間內辦告解；但這並不是一個充足的理由，可以中止或縮短告罪者的告明，以致阻碍物質的全告。（註一三〇）在上述的這種情形之下，這樣匆促的告解，當時已為賽勒主教（Bishop J. M. Sailer）認為是濫用聖事，應由教會當局加以干涉和糾正的。然而，在特殊的實際情況之中，如果聽告司鐸或告罪者迫於有限的時間，而告罪者，在某一段時期內，再沒有告罪的機會，或者如果他已經開始告罪，而沒有時間來告完，那麼可以合法地中止告明，即行赦罪。

如有洩露告解秘密的危險，告罪者也就不必遵守物質全告的規定。例如：在病人很多的病房裡辦告解，或在設有告解座的地方，附近有許多信徒擁擠着，等待辦告解。關於這一點，各位靈牧及神師，應該按實際的情形盡力設法，在距離告罪者，朝聖者，或其他信徒，相當遠的地方，設置一個可以「關閉的」告解室。這樣的設備，為施行告解聖事這項偉大而裨益人靈的工作，對於告罪者和聽告司鐸，心理上都有幫助。

在某些情形之下，有理由懼怕聽告司鐸本人可能會遇到靈魂的重大危險，因為他可能因着告罪者（例如：一個有着重要地位或職務的人）所告的罪，而受到誘惑。這樣的危險可能成爲一個理由，使告罪者在告罪時，可以不必遵照物質全告的法令。

我認為，一種過分強烈的羞恥心，在有些實際的情況之中，幾乎是不能克服的，例如：告罪者每天都會遇見聽告司鐸；或者聽告司鐸與告罪者彼此有着很特殊的關係。在某些非常特殊的情形之下，告罪者可能有充分的理由，不必遵守物質全告的法律，如果沒有第二個聽告司鐸，或者如果去見另外一位司鐸，就會引起別人的驚奇和訾議。這樣的情形，尤其在與外界隔離的團體內更容易發生。關於這個問

題，許多神學家保持一種較嚴的主張；可是，似乎較寬大的主張所依據的一條顯然必要的條件，却被人忽略了；就是：告罪者必須有而且實在有誠實的主意和良好的準備，去告明那個使他這麼害羞的罪。如果他有機會，可以向任何一位別的聽告司鐸告罪的話，他是很願意告明那個罪的。

聽告司鐸從一個向他告明的罪，可能會推知共犯者的姓名；這種危險並不構成一個充分的理由，使告罪者可以不告明那個罪；不過，告罪者必須戒避一切可能顯露其他從犯者的措詞。

關於上述的各種情況，有兩條很好的基本原則，是總不可忘記的：(一)祇在非常難找到別的聽告司鐸時，或者告罪者必須等一個相當長的時期，才能告解，或者要冒着喪失自己靈魂的危險延遲告解，告罪者才有理由，可以不必完全告明自己的罪。對任何一個負有大罪重擔的人來說，覺得自己不能激發一個完善的痛悔，而要停留在這種可憐的境界裡，沒有在赦罪的聖事中所能獲得的天主的寬恕，真是一件很嚴重的事。(二)由於重大的理由，而未曾物質全告的罪，到了不必全告的理由不再存在時，就必須把它們告明。凡不完整的，這時必須使它完整；那虧缺的，必須在下次告解時彌補。這下一次告解，可能就是復活節的告解。可是，在這期間，如果從上一次獲得大罪有效的赦免（即使是如上述的集體的赦罪方式）以來，沒有再犯過什麼大罪，那麼告罪者儘可去領聖體，不必先領告解聖事。關於這一點，他可以消除心裡一切的疑懼，安心地去領聖體。

六 完全告明與跟隨基督

遵行法律最低的要求，因而可以不受法律的約束，這對於一個基督真正的弟子來說，祇解答了他問題的一部分；「我要怎樣告明呢？我要告明些什麼呢？」沒有一個人可以忽視法律及其最低的要求，如

同我們已經解釋過的。關於嚴格的要求，我們向基督的弟子所提出的，祇是一些絕對最低的可以表明的事而已。可是，追隨基督的弟子，很清楚知道，主基督要他超越這些法律的最低限度，祂呼喚他的名字，又用恩寵鼓勵他去這樣做。對他來說，「法律的綱要」，就是天主的恩寵，指導他以痛悔的精神，一步一步地走向悔罪和淨化的深處，同時引領他沿着謙卑自訟的道路前進。當他的痛悔日益加深時，他的自訟的精神也達到更深的自謙的程度。

我們已經說明了，爲什麼在某種環境或情況之中，必須嚴格地遵行法律最低的要求，這是爲了需要並希望在更重要的事上，能有精神的進步。那些有良心多疑的傾向的告罪者，往往必須嚴格地遵循自己的聽告司鐸的決定，不可自動去告罪，超越法律所規定的限度。在關於潔德的問題上，詳細的告明也必須按照法律最低限度的規定，這是因爲有關聖事的尊嚴，但也不可妨礙告罪者自謙的行動，也不能阻止他尋求神師的忠告和指導。

告罪者如果切願加深自己的痛悔，往往對於祇告明自己的罪過，根本就不會感到滿意。他將考察自己隱密可恥的犯罪動機，（註一三一）以便把它揭露出來。他懷着對自己很不信任的精神，探測自己不完美的善行，以便知道從此會產生一些什麼不良的後果。如有特殊的理由，應使我們的告明祇限於法律最低的要求時（譬如說，聽告司鐸可能對於更詳細的告明已經覺得不耐煩），那麼省察良心也是一個良好的機會，使我們能更謙遜，更深入地自我反省。這種省察良心的工作，應該與聖事日益完善地結合起來，因爲它能使我們作良好的準備，去告明自己的罪而獲得寬赦。應該使省察良心與告解聖事有更密切的連繫，成爲有意識的自訟；這是在天主台前，在信仰的光照之下，依恃着天主的仁慈，抱着最完善的心靈的準備而作的自訟，這樣使人後來用最謙遜而有益的告明，去接受教會法庭的判決。

這種不是祇爲了遵守法律，而是以隨從恩寵指導的精神，樂於告罪的態度，尤其表現在「熱心的告解」以及總告解上。

七 熱心的告解

熱心的告解，是自願告明小罪，或已在告解聖事內告明和赦免過的大罪。告明這樣的大罪，叫做總告解，如果把一個相當長的時期之內所犯的一切的大罪，或者至少把所有屬於某一類的罪，再次在告解聖事內，置於教會的鑰匙權下。

赦免小罪，可有許多方式；甚至不領告解聖事，也可以獲得小罪的寬赦。最好而且有效的方式，是謙遜而虔誠地勤領祭台上的至聖聖事；因爲這件聖事，「是我們能用以消除每日所犯的罪過的良藥。」（註一三三）在這愛的聖事裡，與聖愛之主作愛的密談，可以從我們的靈魂上，把我們大部分小罪的根子——懈怠拔除。（註一三三）聖體聖事之被建立，首先是「作爲精神的食糧，爲能與基督及其奧體的各部肢體作愛的結合；由於這種結合是以愛來完成的，因爲愛的熱火不僅帶給我們罪的赦免，也帶給我們懲罰的消除，所以我們除了得到聖事主要的效果以外，附帶着也得到懲罰的消除；消除的多少，這要看我們虔誠熱心的程度。」（註一三四）

熱心需要痛悔的精神。如果缺乏痛悔，如果缺乏虔誠，如果一個人留戀自己的小罪，那麼不僅聖體清除小罪的效能將會降低，而且所有其他生者的聖事的效果也都減少了。（註一三五）由此我們可以看出，痛悔對於生者的聖事是多麼重要，聖體以及其他一切生者的聖事，都要求我們加深痛悔和補贖的精神，作爲領受聖事的準備。如果基督給與我們機會的話，我們就應該在祂跟前，努力在告解聖事內，加深我

們的痛悔。在這件聖事內，我們人性微弱的痛悔，將由主耶穌親自用聖事獨有的效力，予以加強，成全並聖化。

法國的天主教會，深切了解這個思想，因此制定了「法國主教團靈牧指導」(Pastoral Directory of the French Episcopate)的基本原則(第四十五)：「雖然在每一次領聖體前，不必告明小罪，可是屢次領聖體就提示並邀請我們，也要屢次領告解聖事；因為告解聖事，為使良心真正清潔，具有特殊的價值。」

有人說，今天教會內這種熱心的告解，根據研究早期教會的歷史，是與早期教會的理想不合的；這樣的評論是完全荒謬的。(註一三六)早期的教會，為了在信徒們中間，保持崇高的痛悔理想，以及生活的補贖精神，所實行的事，遠比今日我們所實行的為多。而且我們也必須記住，不僅在理論方面，就是在實行和管理方面，信仰豐富的寶藏，也有不少的發展。這些最有意義的發展之一，正是關於聖事的實用的。

不是熱心的告解本身，而是祇求外表的和習以為常的告解方式，妨礙我們在辦告解時應有的高度的熱忱。由於長期祇告小罪，而無真心的痛悔，就很容易使告解變成好像祇是一件例行的常事。如果有人還照例這樣去告明小罪，他的告解不僅是機械式的和祇顯形式的，甚至對於精神生活也是有危險的。

關於這個熱心告解的問題，現在每一個虔誠的天主教徒，實際上都把它視作一件當然應做的事；其最低的標準，就是每年復活節的告解。雖然現在這幾乎已是教會內通行的公例，可是教會的法律，並不嚴格要求那些「自知沒有犯什麼大罪」的信徒這樣去實行。

熱心的告解固然有其重要性，但也不可這樣加以強調，以致掩蔽了真正的道理，即全部的精神生

活，以及所有真正的虔敬，不是以告解聖事，而是以至聖聖體爲中心。所以，必須這樣領受告解聖事，使它有助於更勤勉地更虔誠地領聖體，而且絲毫也不妨礙這個主要的理想。

八 重複告明及總告解

如果以前的告解無效，甚或是冒辦的告解，就必須重複告明，所有的大罪也必須重告。在這樣的情形下，必須把從最後一次妥善告解以來所犯的一切大罪都要告明，或重複告明。不過，如果告罪者向同樣的聽告司鐸告罪，他對這位聽告司鐸告過大部分自己的罪過，雖然以前的那些告解是無效的，但這位聽告司鐸至少還能記得他所告過的大部分罪過，那麼他就可以不必詳細告明罪的數目和種類，祇要他真心痛悔，大略地告明一下就够了。有時一個人在無效的告解之後，可能一連好幾次妥善地領受了告解聖事，却沒有把那次不妥善的告解加以補救，因爲他對這件事沒有注意，或者已把它忘記了。如有這樣的情形，告罪者就不必重複他以善意所辦的告解，不過他必須告明自己冒辦了一次告解，並把那一次不妥善的告解中所告的大罪重複告明。

如果對於以前的告解是否有效有疑問時，那麼更好重辦以前所辦過的一次或數次的告解，或辦一次總告解。遇有特殊的機會（如舉行反省或避靜，或開始一種新的生活方式），天主使人靈更深切地悔恨自己的罪過；這時辦一次總告解是很有益處的。更加深切地悔恨自己的罪過，這能使人打開自己內心的隱秘之處，去接受告解聖事的良好影響；這樣，以前尚未痊癒的罪惡的創傷，可以得到告解聖事的治療。

聖多瑪斯說：「多次向幾位司鐸告罪，更能得到罪過應受之罰的赦免，因爲自動告罪是一種謙卑自

下的悔罪的行動，同時也因着鑰匙權的緣故。」（註一三七）

有些講道者說，屢次有人冒辦告解。他們想使信徒們重視辦總告解的重大益處。雖然他們的用意是值得稱讚的，可是他們這樣過甚其詞，我們必須竭力反對。

在實際上有一點十分重要，必須加以注意，就是有些告罪者，他們沒有必要而辦總告解，關於一切的大罪，可以不必按照數目和種類告明。物質的全告，不僅沒有這種必要，而且在許多情況中，也是不足為訓的。祇要告罪者把某一時期內所犯過的比較重大而有代表性的罪過告明就夠了。在有關潔德方面的問題，尤其是如果犯的罪多，情形又不同，就必須嚴格避免詳述一切的罪過。（註一三八）良心多疑，以及易於焦慮憂急的告罪者，除非由於以前的告解辦得不妥善，而顯然一定有重複告明的必要，不可勸他們辦總告解。

九 倫理神學指向基督徒的全部生活

我們很強調地說過，關於告解，指導基督徒的良心，不可祇按照法律嚴格的規定，而要順從恩寵內在的引導。我們必須作更進一步的區別，一種更要深入得多的區別；在說明倫理學說和倫理指導的任務時，這種區別是很重要的。以倫理學作為一種「生活的實習」，其宗旨是依照基督的思想和心願，訓練一切的精神活動；或把倫理學幾乎完全偏重於告解聖事那方面，好像是一種「告解倫理學」，其主要目的是指導聽告司鐸，在告解聖事的法庭裡，正確地執行法官的職務，此外也指導告罪者，使他盡好全告的責任；在上述兩種倫理學之間，顯然有很大的區別。指導聽告司鐸和告罪者，固然也是倫理神學的重要工作；可是，我們必須記住，告解對於整個精神生活，擔任一份主要的角色，但它並不就是基督徒的

全部生活。然而，我們作上述這個聲明，目的並不是想貶抑倫理神學手冊的價值。這種手冊的宗旨，主要是在培養良好的聽告司鐸：它們的首要目的祇在於這點而已。

叁 補償和贖罪

一 補贖（贖罪的行動）表明悔意

贖罪的行動，表示並加深悔罪之心，或真心悔改。真正的痛悔，內心必然有願意補償的準備（*votum satisfactoris* 願意賠償），因為痛悔本來就是承認自己得罪了天主。的確，由於痛悔是自願忍受罪過的憂苦和悲痛，從某種程度來看，痛悔是補贖的第一步。（註一三九）痛悔也是願意補贖的幼苗。這種意願的表現首先在於情願在天主台前和在教會面前告明己罪，其次在於安心順從天主的安排，謙遜地接受教會所加的補贖。悔罪的行動，是在痛悔和告明的時候開始的，而由補贖的實行，即忍受贖罪的痛苦（*satispassio*），以及履行贖罪的作業（*satisfactio*）來全部完成的。（註一四〇）既然告明時謙卑自下，以及補贖時忍受痛苦，都是在痛悔中隱含着的必然的後果，所以痛悔因着告明和補贖而滋長而成熟；其實這就是真心痛悔。

我們不可把努力補贖視作悔罪的主要部分。不過，誠心地接受痛悔的憂苦，謙遜地告明自己的罪過，以及履行補贖所定的作業，的確可以使與悔改「相稱的果實」成熟（路，參，八；瑪，參，八）。假如完全沒有這樣的果實，那麼祇有斷定，痛悔本身就不是真的。先有了樹，然後才能有果。雖然基督曾經說過，「用苦衣及灰」來悔罪（瑪，拾壹，二二），可是這並不是說，贖罪的行動就被聲明為救恩喜訊的

metánoia (悔改) 的真正本質，更好說是從痛悔產生的一種自然現象：痛悔越是深切而充沛，這種現象也越顯得自然。

早期的教會，雖然堅持嚴厲的補贖，却很明白，真心的痛悔和內心的贖罪的準備，爲一個要回到仁愛的大父家中的罪人，是決不可缺少的條件，而且教會也知道，這已是足夠的條件。爲此，在罪人臨終的時候，即使他事先沒有完成補贖，教會也赦免他的罪，使他能與天主修好。(註一四二) 在另一方面，教會嚴格執行補贖的規定，毫不寬容；這是爲了要補救大罪的惡表所造成的損害。然而，教會也看到，如果實行規定的補贖，結果就能够加深告罪者的痛悔，並且能够準備他的心去領受告解聖事，而獲得更大的效益。(註一四三)

二 補贖表示對天主的敬意

補贖是衷心承認天主的公義，同時又信賴地哀求天主的仁慈。實行補贖的罪人，在他痛悔的心裡，自認得罪了天主，得罪了那位能懲罰又能拯救的全然超越一切的天主的公義。他惶恐悚慄地承認懲罰怙惡不悛者的天主神聖的公義，同時他也感激知恩地承認，以那些有懲戒和煉淨作用的苦難，加諸痛悔之心的天主救人的公義。罪人雖然悔恨罪過，却也完全明白，贖罪的行動無論怎樣重大，也不能使他獲得要求寬赦的權利。於是他謙卑地服從天主公義的處分，同時用補贖呼籲天主的仁慈。

基督徒決不是單獨實行補贖的；他的補贖是由基督的十字架陪同着的。基督用自己的血，奉獻了偉大的贖罪祭，平息天主的義怒，給天父獻上無上的讚頌，並呼籲祂哀憐罪人。我們對贖罪行動之所以具有信心，完全因爲我們祇信賴基督所完成的補償；祇有基督才能使補贖產生有價值的效果。(註一四三)

爲此，由司鐸在聖事的恩寵法庭裡所判處的補贖，絕不會使告解聖事成爲「發怒和處罰的法庭」，（註一四四）却在基督內，偕同基督，並藉着基督，讚頌天主救人的公義。

從上述的一切，我們可以清楚地看到，聖事的補贖，「與痛悔相稱的贖罪的果實」，是不能用法律上的名詞來解釋的。在這件事上，我們遠遠地越出了任何法律的範疇，縱然拉丁文的 *satisfactio*，以及英文的 *satisfaction*，都是來自羅馬法學詞彙的同義字。這個名詞固然與公義有關，可是它不是法律上那種瑣碎的或狹隘的交換公義，而是無盡的、救世的、超越一切的「天主公義」的奧蹟。

三 補贖的救靈效能及歷史意義

西方教會非常強調補贖的法律性，（註一四五）這並不是從事外表的法理主義，而是以天主爲宗教和倫理中心的這種神中心觀的表現。它以宗教信仰的美德爲最重要，而與倫理的改進相對。因爲一個人盡心竭力地重新歸向正義神聖的天主，在宗教信仰方面，這是改善最主要的事，也是歸正的真正本質。一種切實而正確的倫理改進，必然就會跟着這種努力而來的。正因此故，特倫多大公會（註一四六）非常關切，深恐補贖的法規過於寬大，不能使罪人對天主激發一種真切的賠罪之情；假如罪人看不到自己罪過的極大的嚴重性，可能就會導致罪人的歸正祇是表面的，故此也不能持久。

然而，教會並不因此就不吩咐聽告司鐸，仍是注意補贖的挽救作用；因爲補贖不僅應該與所犯的罪的嚴重性相稱，也應該適合實際的需要，以及告罪者物質的和精神的能力。（註一四七）正如痛悔的心情祇是逐步日益加深的，同樣補贖也有這樣的情形。如果痛悔尚未達到很深的程度，我們就不可能尋求適當的準備，爲實行劇烈的或嚴厲的補贖。遺憾和賠罪，痛悔和補贖，二者必須並駕齊驅，同時發展。它

們彼此這樣密切相連，二者一起誕生，一起滋長，直到完全成熟爲止。

補贖除了能使人對無窮罪善、煉淨罪污的天主，倍增崇敬之意之外，還有一種極其有益的猶如解毒的效用，來抵抗在人身上因犯罪而產生的那種邪惡力量。「一個人遠離一物的行動，是與他接近該物的行動相反的。：所以，意志必須放棄罪惡，行動要與那些傾向罪惡的行動取相反的方向。意志之傾向罪惡，是由於追求低級的事物，並以它們爲樂。爲此，它必須離開罪惡，利用某些補贖的方法；這樣，它爲了所犯的罪過，而忍受一些痛苦。因爲，正如意志受了快樂的吸引，而順從了罪惡，同樣它要藉着補贖而加深對罪惡的憎恨。」（世二四八）我們還要加上一句：不僅以低級事物爲樂，能引人犯罪，人也受自負的驕傲所牽引，而陷於罪惡。補贖的行動，不僅使感官受到痛苦，也能壓制我們自負的心理。所以，無論是由聽告司鐸所加的補贖，或是我們自願採取的補贖行動，應該盡量選擇那些可以用作直接對付罪惡的解毒劑，尤其是那些可以當作消除犯罪原因的補救方法。

爲能真正了解補贖深遠的救靈效力，及其在宗教和倫理方面的全部重要性，我們必須在人類行爲「歷史」深度這種光線之下去研究它。（世二四九）恩寵的時辰，作倫理決定的時辰，要承擔起過去歲月的全部重荷。正確了解過去，對整個將來，才能產生無窮的效果。這種倫理宗教性的決定，對於過去越能完全掌握，並「加以利用」，便越能把以前關閉的自由的領域予以開放。每一個新的決定，不僅對某一個別的行爲，而且對整個的過去，給以新的意義，而這種新的意義能影響全部。如果我們不能主動地和積極地改變邪惡的過去（即沒有給它這種新的意義），那麼我們就祇有負擔它，被動地忍受它，好像一副沉重不堪的擔子，阻礙我們的自由，降低我們所有一切個別行動和舉止的價值。正如痛悔的情態，可以把過去不良的性情和舉動殺絕，同樣痛悔的精神，與使個別行動具有救贖的意義，把過去解救出

來，也能使個別的行動含有要求寬恕的意義，並能使它們表示宗教信仰的美德，因獲得寬恕而感激地回顧過去的歲月。

我們的行動與其在我們的過去和現在的整個關係上的意義，與基督在救靈史中的行動所含有的歷史意義，彼此之間有着一個鮮明的對比。基督的行動是歷史的法則，也是我們補贖的模範。祂實在而有效地進入了人類歷史的最中心處，以救贖人類的大業，肇始了救恩的新時代（新紀元）。正因為，而且也祇因為這是救贖一個舊時代，補償亞當及其後裔所犯的全部罪過。而完成的補贖工作，所以它給人類開創了救恩的新世紀。基督把過去歷代所有的重擔，及其一切的罪惡，完全放在祂自己身上，使祂的一切聖善的行動，都具有補贖的價值、贖罪祭的價值。為此，凡是跟隨基督的人，除非謙遜地服從基督的這條補贖的法令，為他的將來也還是找不到一條自由的途徑。我們必須感激地利用在基督內，並經由基督賜給了我們的這種贖罪的能力，使我們罪惡的過去能有一個新的意義。

四 藉着聖事之同化力而師法基督

我們以補贖去跟隨受難的基督。在聖事內，我們相似受難的基督，並背着祂的十字架，跟隨祂。補贖最後和最深的意義，在我們開始參與救贖奧蹟這件事上表現出來了。基督徒的補贖，不僅是把我們剩餘的罪罰，加以清除的方法，也不僅治療我們因犯罪而發生的軟弱——這一切固然也是很有意義的事。基督徒的補贖所具有的難以言喻的價值、地位和效力，都是從我們的內心藉着聖事而實在與基督相似而來的；而這種相似，生動而自然地在我們的補贖行動上表現出來了。我們藉着聖事而與基督相似；這種相似，因補贖的工作而不斷地增加並充實，使我們因師法基督而改進整個生活，並提高生活的價值。（註

「補贖是從基督及其苦難那裡獲得它的力量，並使我們肖似基督。」（註一五一）「基督受難的力量，經由那些使我們肖似受難的基督的聖事，帶給我們它的恩賜。」（註一五二）這樣，恩寵的要求補贖精神的命令，因着在我們內的聖事的相似，從受難的基督那裡呼召我們，在我們的內心邀請我們。「基督的苦難，要我們實行某些贖罪的苦行，使我們能相似祂。」（註一五三）

一個人如有贖罪的義務，這就表示他應該補贖一個罪過。准予贖罪，是來自基督苦難的一樣恩寵，一種恩寵的賜與，以及一種應該用聖事來完成的恩寵的工作。師法基督最崇高的方式之一，就是用克己和樂於同基督一起受苦來表現的這種愛的補贖。

凡是在領洗時「穿上了基督」的（迦，參，二七），凡是在領受聖洗、堅振及神品時，被蓋上參加基督司祭職的印記的，凡是在彌撒聖祭中，與行聖祭的司祭基督，並與爲作犧牲品的羔羊結合在一起的，必須按照真正的補贖精神，「穿上主耶穌基督」（羅，拾參，十四）。他必須與基督結合，感激地奉獻歸正的補贖果實；他也必須在行動和舉止方面穿上基督，在基督內，並藉着基督，成爲司祭，以及當作祭品的羔羊。這一切，爲一個基督徒，都是痛苦難受的。一切的刻苦和克己，必須備有這種補贖的聖事性。它們必須是贖罪的祭獻，相似基督的苦難。我們應該格外勤奮地走上告解聖事的法庭所判定的痛悔、告明和補贖的苦路，因爲利用它們，相似基督的工作才能直接實行。

聽告司鐸在赦罪後，立即給告罪者所念的經文，說明與基督的連繫：“*Passio Domini nostri Jesu Christi, merita beatæ Mariæ Virginis et omnium sanctorum, quid quid boni feceris et mali sustinueris, sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiæ, et præmium vitæ æternæ.*”

（願我們的王耶穌基督的苦難，榮福童貞瑪利亞和諸位聖人的功勞，你所做的一切善工，以及你所受的一切痛苦，都幫你獲致罪過之赦免，恩寵之增加，與永生的賞報。阿門）

這篇經文表示我們所有的行動和痛苦，在某種程度上，是與耶穌贖世的苦難，以及聖母瑪利亞和諸位聖人的痛苦及善工，結成一個「聖事的」個體。如果我們贖罪行動的價值，是從與基督結合而來的，並以與基督結合為中心的，那麼我們必須以基督的心情，作為我們自己的心情（參閱斐，貳，四及其後一節）。我們必須把我們的情感與諸位聖人的情感結合起來，滿懷感激地並誠心禱祝地奉獻我們補贖的祭禮，不僅為我們自己，也為全體的弟兄。

賈雅當樞機 (Cardinal Cajetan)，(註一五四) 解釋「教會寶庫」這端道理時，作了如下的聲明：一切的神人都是基督與體的生活的肢體。他們以自己所受的一切痛苦，所做的一切善工，與基督的結合起來；他們別無所行，唯有積德立功，並奉獻他們的補贖，不僅為他們自己，也為整個教會。古代教會補贖法規的公開性，還有一種公開舉行補贖的人，有許多虔誠的教徒也參加他們的行列，這些都生動地證明，在實行補贖的工作時，有着這種團體結合的救靈觀念。雖然公開補贖的這種嚴峻的法規，現在祇是一種歷史的陳蹟，可是在贖罪工作方面的團結性，也很明顯地表現在耶穌和聖母聖心的敬禮上。假如沒有這種高深的賠補的意義，這種敬禮就很容易會流為一種感情用事的敬禮。對耶穌聖心、聖十字架，以及耶穌寶血等敬禮，主要都是補贖性的。

我們可以把補贖所有的一切崇高意義，用那位東正教神學家施弗洛夫 (Sviatlov) 所講過的簡賅的話來綜合起來：「在我們自己身上，塑造神妙的基督，在奉獻贖罪的祭禮中，相似我們的救主。」(註

五 補贖的精神：困難

祇有痛悔的行動，爲我們是不夠的；我們也必須有痛悔的精神。同樣，祇有補贖的行動也是不夠的；我們也必須表示補贖的精神。補贖的行動，必須受智德的指導，應當保持在合理的範圍之內；不過，這種限制，並不是說，一個人可以沒有補贖的精神。人人都應該有這種補贖的精神，雖然不是人人都受有使命，必須效法許多的聖人們，去過嚴厲的補贖生活。樂於實行補贖的這種準備，應該與一個人所犯的罪過的深重程度相對。然而，事實上，這樣的準備是與痛悔發展的程度相對的；痛悔却又以對天主之愛爲準的。一個人祇在他對天主及對人的愛增長時，才會更樂意去實行補贖的。爲培養補贖的精神，沒有比感激地思念「我們罪人因着基督的苦難死亡而獲得赦罪之恩」，更好的方法。我們必須謙遜地對天主的這種恩賜表示感恩之意（參閱路，柒，四三）。抱着這樣的精神，我們應該用補贖，把基督的苦難死亡。因着聖化的恩寵。抵押在我們的靈魂上的贖回來。我們所有的一切行動，都必須充滿這種補贖的精神。報酬是非常重大的。

由於怕悔改會連帶也要遭受痛苦和恥辱，因而延宕或拒絕悔改，這是從不肯悔改的精神來的。這種不肯悔改的精神，正與補贖的精神相反。如果缺乏真正的補贖精神，就會盡量逃避刻苦，竭力追求舒適，並自信沒有「再度歸正」的必要，甚或做出更壞的事。有許多人，並非怙惡不悛，可能缺乏補贖的精神，因爲他們沒有看到不斷歸正的需要，自以爲是已悔改的人。（註一五六）

六 「與悔改相稱的果實」 (瑪、叁、八；路、叁、八；

宗、貳陸、二十)

真正補贖的果實，實在歸正的果實，就是跟隨基督而過的新生活。然而，特倫多大公會議正式判決了宗教改革者所作的以下的聲明：「最好的補贖唯有新的生活。」(註一五七)這是爲了各種理由：(一)因爲他們正面排斥補贖，明明地揚棄補贖的工作，無論是由教會加給告罪者的，或者是由告罪者自動加給自己的。(註一五八)(二)宗教改革者心目中的新生活，是信德必然的和「自動的」後果。真正自由行動這個因素，是不存在的。宗教改革者也不承認，深切的痛悔是新生活的先決條件。沒有真正的痛悔，沒有發自痛悔的樂行補贖的準備，不可能有自由的新生活。(三)那些宗教改革者又認爲，補贖的工作本身對基督完善的祭獻就是一種侮辱，完全沒有敬禮的價值(註一五九)。

不過，這種錯誤的主張，並不代表今天全部基督教所持的態度。舉一個實例來說，近來有一位著名的誓反教神學家；關於這一點，曾經說過以下的話：「上帝贖罪的工作，使人的贖罪工作變成多餘不必要，正如上帝的寬赦，使人的處罰失去用處一樣。同樣的，沒有贖罪的工作，一切倫理方面的改進，都是虛假不實的。祇有誰認爲公正的處罰是『必要的』，這就是說，『贖罪的行動是必要的』，才能看出自己的罪過，而使自己變爲一個更好的人。」(註一六〇)

我們對於師法基督的這種新生活，予以一種真正贖罪的估價，這與剛才所講過的錯誤主張完全相反。這種新生活真是天天負起十字架，確實是補贖的生活。與補贖的工作相對的，而且在許多方面勝過它們的，就是贖罪的受苦；這是以賠補的精神，迅速地甘心接受天主的懲罰。(註一六一)

特倫多大公會議遵照傳統，把自動補贖的各大類歸爲「守齋、施捨、祈禱，以及其他的熱心神工。」（註一六二）守齋包括一切自願受的痛苦、匱乏或苦行，其目的是以贖罪的精神，戰勝一切的懈怠，以及非禮的願望。施捨則克服一切的自私，以及貪財的心理；它也包括一切實際的仁愛工作；假如沒有這樣的工作，那麼一切其他的補贖方式，便都變成沒有價值、毫無意義的了（參閱依，伍捌，一七）。祈禱首先包含着榮譽、幸運和救恩。照人類目前的情況來說，如果祈禱是堅定的、有意識的和相稱的，那麼它真是一種補贖的工作。不過，假如我們給人這樣的印象，以爲祈禱是首要的補贖，或者以爲實際上祈禱是真正補贖的唯一方式，那麼就會引人誤入歧途了。

關於在恩寵的法庭內所判處的聖事的補贖，我們必須記住，告罪者縱然還沒有準備去實行一個實在適當的補贖，可能具有爲接受赦罪所需要的準備。聽告司鐸屢次必須對不能缺少的最低條件感到滿意；不過，按照一般的規則來說，他不得遲延勸導告罪者，天主要他實行相稱的補贖，如果不是立刻去實行，那麼在以後某一個時期去實行。如果一個告罪者不願意接受相當輕微且適合其能力的補贖，就不配領受赦罪。輕微的補贖，而能適合告罪者的需要和能力的，正是最適當的方法，爲考驗他心靈的準備。如果對於一個習慣犯罪的或再次犯罪的罪人是否具有適當的準備，發生嚴重疑問時，最好給他一個切實而有益的補贖（事實上也就是「有糾正作用的補贖」），使他能有機會推翻那種對他不利的假定。這樣的補贖，要看告罪者本人是否盡力和有決心；無論把它作爲聖事的補贖（註一六三），或者作爲自願的補贖，都很有效。聽告司鐸可以作這樣提示：如果告罪者重犯以前所犯的罪，就應該立即再去領告解聖事；如果他再醉酒，那麼每次醉酒，就應該照他喝酒時用去的錢數去施捨；如果阻呪、發誓、或說粗言穢語，那麼每說一句這類可恥的話，就應該念一遍聖三光榮經；如果他誹謗別人，講論別人的是非，就

應該念一遍天主經：

我們現代的環境，與以前的完全不同；要重新回到從前那種嚴厲的補贖法規，是不可能的；可是，這並不能阻止，實際上它也並不阻止我們抱有補贖的精神。至少以下這一點，是向每一個人所要求的：以克己的精神，忍受我們日常生活中的痛苦和困難。如果我們不能愉快地忍受它們，至少我們應該忍耐地接受它們。

七 補贖的精神、煉獄及大赦

天主教關於煉獄以及大赦的道理和實行（註一六四），不斷地在提醒信徒們，要知道補贖道理中的某些要點。尤其具有意義的，是有關諸聖相通功，以及此生以補贖的工作來贖罪的需要等道理。利用現世的補贖工作，我們在自己的罪過已經消除之後，可以有效地補贖罪惡應得的剩下的暫罰。凡是在現世的生命結束之後而尚未補贖的，仍然保留着，直到靈魂在煉獄裡煉淨為止。因着諸聖通功，我們的補贖和贖罪的工作，也能有助於煉獄裡的靈魂。不過，在煉獄裡受苦，却不能給那些煉獄裡的聖靈魂增加一些功勞；這一點是不可不注意的。

然而，把補贖的這端道理，太狹隘地甚或祇在「消除罪過應得的暫罰」這樣的光線之下去觀察，就會是一種太膚淺的看法。我們就會藐視一切的補贖工作在本質上與跟隨基督這件事所有的關係，更不必說它們對於促進歸正和新生活方面，或者對於光榮天主和拯救人靈方面所具有的重要性。為此，這簡直是一件幼稚可笑的事，談論要在以下兩件事中作一抉擇：或在現世補贖暫罰，或等到在煉獄裡去受那嚴厲的重罰。關於大赦，也有類似的一點應該予以強調的。如果對大赦有正確的看法，那麼大赦絕對不是

使人不需要有力行補贖的準備。更好說，它們常在提醒我們，不可忽視補贖，並勸告我們，應該設法彌補自己的補贖工作之不足，相對地應該有更加高深的補贖精神，以及常與基督的奧體結合。

八 補贖精神與賠償

補贖的精神，首先發自告罪者的自覺：他發見並覺得，自己必須感謝天主，而以這種知恩的新精神，賠補自己相反公義和相反愛德所犯的罪行。爲此，真正的補贖精神，必將促使他去實行一切必要的事，爲賠償他對別人和對社會所做的壞事。這樣的任務，有時需要重大的犧牲。必須賠補相反愛德的罪行，引人犯罪的惡表，對別人的名譽，或者對別人的財產，所造成的損害。實在的歸正，決不可能與堅欲保留不義之財、或因犯罪而得到的任何利益的這種主意相容的。（參閱路，拾玖，八）

第六編 追隨基督的進展與成功

基督徒的美德

第十三章 德行概論

一 德行的理想

上一個世紀，中產階級的社會思潮佔着優勢，造成了一種譏嘲和輕視德行的精神。「在有些人看來，德行是一個脾氣暴躁、牙齒脫落、滿臉皺紋的老處女」；（註一）在另一些人看來，德行祇是大言不慚、虛張聲勢的玩意；還有許多人則以為德行祇不過是一無成就、平平無奇的東西而已。相反的，按照傳統的希臘文化而言，德行是偉大精神在追求倫理之美到達極峯時的燦爛光輝。它是一個完全致力於善的高尚心靈中的完美的和諧，以及真正的財富。然而，古代這種對於德行的看法，其中含有一個極大的缺點：它是以人為中心的；它的一切都集中在人身上。在古人看來，德行並非在於敬神。

對一個基督徒來說，德行是唯一而無法模仿的；可是它却加給我們這個義務，要我們師法基督對人的那種「溫和仁厚」、謙遜而高尚的態度，以及祂無私的愛。基督告訴我們，德行是什麼，祂尤其以自

已包容一切的愛來教導我們。爲了光榮天主，以及拯救人類，祂用愛的祭祀把自己祭獻了。祂用這極大的愛，顯示了德行是什麼。在基督內，對立的雙方，不需要用暴力或強制，却能結合成最完善的統一。在基督內，德行與至大之善的無窮之美，保持着最完善而協調的平衡。

發自人心的德行，在於堅定而容易行善。“*Virtus est bona qualitas mentis, qua bene vivitur, qua nemo male vitur.*” (註二) (德行是一種我人藉以善生，而無人得以妄用的內心的優點。) 一個天資很高的人，利用自己的天資可以去行善，也可以去作惡。德行却是靈魂的內在能力，祇能被用來善生，却不能被妄用的。它勝過高超的天賦和才能。它是精神方面一種持久的能力 (*habitus, hexis* 習慣)，保證行善的恆常性。這種行善的恆常性，使人在要作決定的各種機會中，以及在人生千變萬化的境遇中，能夠對自己忠實。

德行遠比某一種果敢爲強。它與善結成最完美的和諧；凡是善的，它都與之保持最基本的協調。有德行的意思，比尋常一般地擇善而行的意思更廣；因爲一個有德行的人，在其人格的最深之處，已經完全爲善所佔有，甚至於他運用自己的自由，在外面作無論什麼行動時，也是如此。完善的德行，是一種這樣深入的基本正確的態度，以致它已成爲人的第二本性。從這個觀點來看，德行是單一的，而不是多種不同的。做一個貞潔的人，此外什麼都不是；做一個適中的人，此外什麼都不是；或者祇做一個公正的人；這些單純地做一個有德行而別無其他名目的人不同。做一個有德行的人，必須與善的深度和廣度等方面，完全結合無間。

古代希臘人視明智爲德行的總和及極峯。按照古代希臘的這種理智主義，成爲一個智者，就是表現最完備的德行。關於對德行的這種看法，可以作長篇的評論；因爲一個完全清楚知道善是什麼的人，對

於善他的確心裡有着一種深刻的感覺，在各種境遇和情況之中，可以正確地把善辨識出來。這種由於與善關係密切而來的判斷，也能保證它實現在行動上。相反的，如果一個人，在實際判斷的時候，不能深入善的中心，就不能保證他一定會把善和諧地付諸實行。在那些思想趨向於存有的古代希臘哲學家（如亞里斯多德 Aristotle、柏拉圖 Plato）看來，祇在主體方面有某些氣質，不足以構成真正的德行，或證明他有德行。在這樣的哲學家看來，德行把那通往實體的門打開。德行易於接受客觀的實體，而且它實在能够發見實體。他認為，德行的主要因素，就是明智在判斷和發命時，知道適應實體的要求。在評定明智為最高的德行時，除了正確適應客觀實體以外，還有一些蘇格拉底（Socrates）的樂觀主義；按照這種主義，德行是可以傳授的。知道得好，就是做得好的保證。

這樣重視明智，竟把它看作概括一切的德行；假如這種看法，清楚地表示明智是以愛善的愛為其中心的話，我們就不至於對這種看法，提出什麼責難了。如果把明智解作聖經上的「智慧」，解作一種優點：祇知「體味」（*sapere, sapientia*）善，而且比祇在理論的學理方面辨別善惡要強得多，並在善人的心中，用良心精細的感觸，把愛指示出來，就沒有什麼責難的問題了。

一個基督徒，並不自信他自己的力量，足以獲得那就是智慧的明智。智慧的根源是基督的聖訓和表。這是祂的聖神的一種恩賜，把智慧及愛的聖神，嚙入我們的心中。以這種智慧來看，基督的十字架絕對不是癡愚。這種智慧，祇是從上而來的一種恩寵（*agape*），是由於天主在基督內親自把自己仁愛地顯示出來。這種智慧的崇高理想，就是跟隨基督以遵行愛的偉大誠命。

它並不反對古代希臘哲學的理想所追求的那種完善的中庸之道（*mesotes*，確定精確的平衡與適當的比例，在一切事上採取中間路線，這是價值最高的明智），那種和諧而平衡的人性之善；可是智慧遠勝

過它。基督徒德行的理想，不是在於人的本身和人性的明智，也不是僅僅在於人類生活的平衡及和諧。德行的泉源，德行的中心和程度，德行的目標是天主的愛。對一個基督徒來說，內涵最豐富的德行就是愛。成爲一個有德行的人，意思就是說，把自己完全交給天主的愛；天主已把祂的愛給了我們。成爲一個有德行的人，就是效法基督的愛，壯烈地奉獻自己，熱切地愛天主及愛人。這樣的愛，在外教人看來，固然是一種癡愚；可是在一個知道自己爲什麼要愛的基督的弟子看來，這樣的愛却是「智慧」，是真正的明智。基督徒的明智之德的首要工作，是指示愛的道路。它按照信德的精神，藉着聖神恩寵的幫助，把門打開，讓愛進來。

聖奧斯定當時曾清楚地把基督徒德行的這條首要原則提供出來了。他認爲，古代希臘人的主要德行不再是最高峯，而是通往天主之愛的道路；它們是天主之愛的工具。按照德行最完全的意義來說，德行是一樣使精神生活能有秩序的東西；因爲生活的秩序良好，是愛的秩序良好的後果。正確地愛，就是完善的德行；因爲愛的秩序是愛德的秩序（*ordo amoris, ordo caritatis*）。人有了天主的愛，以及有了其他跟着天主之愛而來的，並由天主之愛所推動的高尚的德行，然後才能在精神上保持秩序；這樣他才能正確地看出愛的一切等級的真正價值，並適應它們。愛的每一種秩序，即每一種德行，目的在於使人自動朝向那至高的和至可愛的善——天主。所以，除了那位用自己的愛把自己賜與我們的天主以外，德行不可能有別的來源：德行所有的一切能力和力量，都是從祂來的。

在基督徒對於德行所有的這種正確的觀念，與把德行祇看作一些消極的、純然是爲抑制邪惡、或戒避邪惡的東西這種錯誤的看法之間，有着極大的差別。一個人如果內心已有準備，爲遵行那條偉大的愛的誠命，才是一個真正有德行的人。如果他明知自己德行的來源，他才是一個有德行的人。他知道自己

接受了天主愛的恩賜故而他並不驕傲自滿，好像德行是由於他自己的努力而得來似的。

二 許多不同的德行

所有各種重要的倫理學說，都認為許多不同的德行，包括在一個基本的或首要的德行，或精神的狀態之內。古代的希臘哲學家，認為這是明智，或說得更清楚一些，這是智慧。斯多亞學派帶着傲慢的態度，認為這是智者所具有的一種理性的內在秩序：一個智者決不會聽由任何情慾紛擾自己感情的平衡，以及精神的寧靜 (*apatheia*)。康德的主張是，雖然有許多不同的德行的義務或責任，可是在實際上却祇有一種德行，即那種至高的和一般的責任感。在一個基督徒看來，這是把自己完全託付於天主的愛。天主把自己的愛給了我們，祂要求我們也要知恩地把自己的愛還報給祂。

正如各種倫理學派，在確定什麼是一切德行的中心，並把它們結合在自己內的首要德行時，意見紛歧不一，同樣它們在區別和分類基本的德行所表現的各種不同的德行時，也沒有同樣的主張。有一種主張，以柏拉圖的學說為依據，可以稱為主觀派的主張；它把各種不同的德行，按照人的精神能力，加以分類及組合；人的精神能力，就是因這些不同的德行，而能保持秩序的。這樣，尤其是那四種主要的德行（四樞德），就是按照它們與精神的四種能力的關係，而被列出來的：智德相對於實用的理智力；義德使意志對已知的權利堅持不變；節德約束情感的嗜慾和願望；勇德控制情感的強烈和暴躁的衝動（侵害行動）。誰接受對於德行這種多類性的解釋，必須設法把所有其他個別的德行，都分別歸屬這四種主要的德行，作為它們的潛力部分。

亞里斯多德認為，德行是應按其對象來分類的。按照這個意思來看，他的主張是客觀的。從這方面

來觀察德行，每一種德行是由與它有關的不同的價值領域來確定的。基督教會關於德行的主張，朝着亞里斯多德的這個方向，走得很遠。將德行與價值相連（應用客觀的價值）的現代的學說，特別強調這一點；除了這個關係之外，它看不出別的方法可以解釋德行內在的本質。德行的單一性，是由於在天主內之善的單一性。德行的多類性，則完全與倫理價值的多類性有關。

聖多瑪斯把兩種不同的主張混合在一起：德行是按照精神的能力而分類的，祇因為德行開動這些能力，並給每一種能力其所要求的善。德行本身，如同能力和德行的行動，最後也是由其對象來確定和分類的（*specificatio ab objecto* 由對象分類）。經過最後的分析，可見個別的德行，祇有當它在所有的德行的全部系統裡佔有自己的位置，並且根據這首要基本的德行如同所有的德行以首要的德行爲中心一般，它才是一種完善的德行。譬如說，如果一個人行爲公道，却不貞潔，明明他並沒有爲了愛善深切而實修義德。當然他沒有着重德行的這個最主要的一點。他不是把那命他追求全德的那個完整而不能分裂的善爲中心的；在這全德的後面，最後就有諸善之主的天主。在這個主張，以及古代斯多亞學派的學說之間，有着某種程度的相同點：按照這個主張，一個人或者在一切的德行方面都是一個善人，或者在任何一種德行方面都不是善人。有了一種德行，就有一切其他的德行。

個別的德行，祇在它與全部各級的價值協調時，才能顯示出它的光輝與高貴。每一種德行，祇有當它被放在一切德行的整個秩序裡時，才是一種真正的德行，可以把它視作秩序與美。譬如以智德來說，我們必須強調這一點，每一種個別的德行，如果它是完善的話，事先應有完善的智德，作爲經常且正確的評價和判斷，無論是對於一般的事情，或者是對於個別的事情，都要以善爲一切德行的主要中心。這種與某一種德行有關的完善的智德，祇在它是意思最廣的智德、純然是智德本身時，才能是這樣的智

德。從基督徒的觀點來看，或者從以愛爲主的這種觀點來看，上述的原則可以用以下的字句來說明：凡是有完善之愛的人，必須把整個的愛，連同愛的一切必要的成分，以及在愛的一切範圍內，完全表現出來。

在學術的理論上，這種主張的確無懈可擊。可是，就在實際的生活方面，使神學家感到頭痛；因爲有許多棘手問題，要他去解答，正如我們在格雷安·格林（Graham Green）所寫的那部精采的小說「力量與光榮」（*The Power and the Glory*）裡所看到的。在這部精采的小說裡，那位「嗜飲威士忌酒的司鐸」，顯有英豪的謙遜及妄我的精神，很有犧牲的熱忱，以及堅強不屈的信德和愛德的精神；可惜他是一個酒鬼。我們心中想着一個這樣的例子，就必須承認，假如人在心理方面是完善的話，那麼斯多亞學派的主張——一個人或者有一切的德行，或者什麼德行也沒有——就需要予以證實了。然而，這原是一件可以想像的事：一個人對於德行已有相當的造詣；可是，至少在外表上看起來，在某一種個別的德行方面，有一部分他却沒有做到，甚或全部都沒有做到。

這個謎的最後答案，就是人犯罪墮落，已經受了重傷。原是完全有責任的人，在目前實際的情況中，却帶有一些心理上的缺點，使他在某些方面，受到嚴重的阻碍。那位好飲的司鐸，就他內在的精神來說，並不是一個酒徒。他厭惡自己的「惡癖」。可是，在他的情形中，他的自由的意志力，不足以克服他本性對完美的善那種強烈的反抗。不把一種個別的德行在外表上實行出來，並非是因爲基本上缺乏對善的忠誠。一個人可能基本上在自己性格的深處是對善表示忠誠的，他也可能看出德行內在的美和高貴。可是，向他所要求的努力是很大的。來自他四周的社會狹隘偏見的壓力，往往剝奪了他很多自由，或者與他自己心理上的缺陷結合，削弱他的意志。

無論如何，格林的小說中那位好飲的司鐸，是一種極不易確定的事例。我們不可把它看作一件正常的事，或習見的事；因為有了這樣高度的謙遜，又能這樣樂於犧牲自己，愛護仇人，這一切對於加強內心的自由，治療人性心理方面的缺點，往往能發生這樣大的效力，以致根本不可能有這種非常矛盾的情形：一面光輝地顯耀着全部的德行，一面却又顯然地缺乏某一種個別的德行。「真正的聖德，要求、助成、並且本身也就是最高度的精神健康。」（註三）

從愛好德行的觀點來看，也就是說，從在基本上固執於善的這個觀點來看，那位可憐的好飲的司鐸，為節德而奮鬥的德行，比一個不飲酒，以便更放任地縱慾於生活其他方面的享受的美食主義者戒酒的德行更為完善。當然，那位好飲的司鐸的「節德」（按照德行完善的效能，即能使人容易、愉快、恆常地把德行實行出來的這種條件來看），距離完善之德還很遠呢！

假如他飲酒無度，確實是他意志所犯的一個重大而故意的罪過，那麼這樣的事實就可以證明，無論在什麼情形之中，這個不幸的人，不僅對於節德，而且對於善的本身所含有的本質，也絲毫沒有一些真正的愛好。這也就可以證明，就是他所具有的許多優點，根本也不是真正來自那種深刻而純真的善的態度的德行。這些優點可能祇是一些天生的習性，或養成的習性，祇像一座外表美觀而內部已朽腐的建築物的廢墟而已。因為每一種德行，都有這個決定性的特徵，就是對一切的善都表示基本的愛好。在每一種德行中，凡是善的，人都要對它表示贊同。

三 天賦的與修成的德行

甲 德行爲賦與的能力

關於賦與的德行這端道理，基督教會對於德行的思想，以及斯多亞學派對於德行所有的高傲的觀念，二者之間有極大的不同，且成爲最尖銳的對立。這種德行的賦與，意思就是說，天主慷慨好施的愛，直接給一個人賦與特殊的精神能力，使他能度基督徒的德行生活。天主不是利用寵佑的協助，祇在德行各種不同的行爲上，給與超自然的特性和價值，而是因着賦與超自然的德行，聖化這些行爲的根源。

根據教會的明訓，信德、望德和愛德，一起同着聖化的恩寵，賦給人靈。(註四)爲此，藉此寵佑的幫助，那種完成信德、望德和愛德行爲的經常的能力，顯然有着天主愛的恩賜的特徵。

一般的神學家都有這樣的主張：除了對天主的德行之外，還有超自然的倫理德行；它們也是賦給人靈的，成爲精神的能力或氣質。這種普遍的主張，基於依諾森三世 (Innocent III) 的聲言 (註六)，與維也納公會議 (Council of Vienne) 的訓示。(註七) 「一切高貴的德行，也都隨同聖洗的恩寵，一起進入靈魂內。」 (註八)

並非祇因着倫理德行的賦與，人就可以不必費力，而能獲得倫理上的優點。按照許多神學家們的意見，賦與的德行本身並不使人容易修德行。它們祇是超自然地提高基本的的能力，使它們具有特殊的形態和裝備，能修超自然的德行。基於這種理由，恩寵助人能有超自然的活動，因而在倫理生活方面獲得實

際的便利。

這端有關賦與的倫理德行的道理，清楚地告訴我們，什麼是基督徒德行的根源和基礎，及其終向和目的：基礎和根源就是聖神，以及那變化和重新人靈的恩寵；終向和目的就是基督和天父，藉着基督的聖神的力量，效法基督的精神。

基督徒意識中的德行生活，在本質上勝過那種基於法律或抽象思想的修德行爲。這種德行生活，就是同化於基督的精神，接受基督的愛和榜樣的支持，積極地效法基督的德行，並且利用那些使人與基督在恩寵的連繫中結合的超自然的力量，照着基督的德行來改造我們的生活。

彌蓋·賽勒 (Michael Sailer) 關於基督徒德行的超自然性所作的解釋，頗堪令人注意。「德行而稱爲基督徒的，因爲它們曾爲基督的門徒和弟子們所有。這是極堅強的決心，按照基督的教訓、美表和精神，並在祂的聖神的指導之下，遵行至高的聖德及正義的法律。」^(註九)「無論是在內心，或者是在外表上，我都要與那永遠的神聖者相似，爲能光榮那永遠的神聖者：這就是形成德行的本質，目的和宗旨的最主要的思想。」^(註十)按照賽勒的見解，基督徒的德行具有三種特徵：與那神聖者相似，首先是奉之爲法律，其次是奉之爲模範，最後是奉之爲崇高的終向和目標。^(註十一)

基督徒的德行——這不僅指對天主的德行而言，也指倫理的德行而言——是天主給的能力，是基督的德行在我們的內心，佔有我們的實體。在這方面，基督徒的德行，與完全集中於人性微小的自我身上的那種修德的艱苦努力，有着極分明的差別。基督徒德行的根源是在基督內，它的崇高終向和目標是朝着基督進行。

基督徒的德行既然是由天主直接賦與的，所以它附帶着一種義務，就是要對一切德行能力的賜與者

——天主，以及對各種德行的模範，尤其是謙遜的模範——基督，表示最謙遜的服從。祇有藉着謙遜，德行才能達到最高尚的美的光輝；因為謙遜不把任何東西歸功於自己，却以遠遠超越法律的要求的那種完善的忠誠，把一切都歸功於天主。沒有比自我欣賞的自滿更能使德行遜色，甚至使最「偉大的」德行也暗淡無光；因為這種自滿自足的心理，把一個人在修德行方面所有的成就，一概都歸功於自己；相反的，其實這種成就的根源是天主。

乙 德行是修成的熟練 (Facility)

人即使沒有賦與的德行，也能達到倫理的完美。他的靈魂有着與天主自然相似之處。這種相似賦給他向善的傾向，與為善的能力。然而，由於內心未經聖神的薰陶，他的一切努力祇能修成一些純屬倫理的德行而已。宗教倫理超自然的德行，超越一切這樣的努力。純屬倫理的德行之為真正的德行，祇因為它至少在傾向方面，是朝向天主的，朝向宗教的。德行的宗教超自然的價值，就是說，它為基督弟子的德行的這個特徵，祇在天主賦與一種新的能力時，才開始有的；這種能力使靈魂肖似基督。

祇要問題是關於外貌和外面的努力，以求得倫理的優點，我們就無法簡截地把賦與的倫理德行分列在這一邊，而把純屬自然的德行分列在另一邊。然而，如果這樣的德行，是由賦與的超自然的習慣所支持的，如果它是經神聖的大師教導出來的德行，如果它是由信德照明的，並由望德和愛德給與生命力的，且在它最深的力源方面是肖似基督的聖神的，那麼這樣的德行的整個方向，以及它的內在的形式，是與那純屬自然的倫理德行不同的。

士林學派對於德行的觀念，特別強調實行的恆心、熟練和完善等大部分需要習慣和重複的行動才能

得到的那些特性。然而，沒有比特別着重習慣和重複的行動更大的錯誤；尤其是如果祇偏重於純然機械的實行和物質的習慣，錯誤就更加重大了。「德行正是純然習慣的反面。」（註十二）習慣和實行總不能取代那時常新鮮而自由的，基於內在精神對善的親密情感而作出的為善的決定。如果習慣已流為一些純屬例行之事，或者已變為一些不經思考的重複行動，因而取代了個人生活的意志行動，那麼德行已經死去了。關於這一點，康德說的以下的話是很對的：「德行是履行義務時的精神力量，決不可變成一種習慣，却常要從精神裡湧流出來，新鮮而富有創造力。」（註十三）「德行並不是斯多亞學派的冷漠無情（*apatheia*），也不是機械的習慣，而是能愉快地成功的精神力量。它也不是外表的藝術技巧。它是深入的決意的產兒；即使它是行善持久不變的傾向，也是如此。它的活力，常是由於對隱藏着的價值愉快地接受而來的。這種對價值的肯定，就是對價值的愛；所以，祇在真正窺見價值，並熱愛價值的時候，才能有德行。」（註十四）德行最有決定作用的因素，就是德行所負有的價值，對我們所發生的深入的支配能力。德行與價值的這種關係，使德行比祇為了恐怕受罰，或者希望受賞，而遵守法律，不知要高出多少倍。德行無論是由對於價值深刻的認識來培養的，或者是由為善的強烈的喜愛所推動的，都能發榮滋長。

雖然如此，我們却也不可輕視德行的習慣和實行。尤其是在我們目前墮落的狀況之中，人類本性的軟弱是很大的，外面對行善的阻碍又是很多的。在這樣不利的情形之下，如果沒有藉着許多善行所產生的習慣的熟練和輕巧，為善就很不容易了。然而，假如由於明察價值，以及喜愛價值而產生的自由的力量完全消失的話，習慣本身很快也就會冰消了。如果它受着自然的嗜好，或恆心的力量所支持，那麼它在最好的情況之下還能够提供一些暫時的防禦工事，以抵抗罪惡的多方攻擊。

丙 德行，努力修德，德行之美

這是馬克斯·謝雷 (Max Scheler) 所愛好的思想，就是真正善的行動，並非由於追求快樂，却更是由於內心充滿着幸福的緣故；善人之愛德行，也不是爲了要增加善的富藏；他之愛德行，更是由於他自己的內心，有着善的富藏的緣故。其實兩方面都有一些眞理。我們必須時常行善，如果我們實在要成爲善人，要得到行善的熟練，要增強賦與的德行。的確，善的最高目的，並不是使一個人自己具有德行的性質，而是服從天主，愛慕天主。然而，要有善的行爲先應有善的實體；這也是事實。一個人如要行善，必須也是善的。如果內心沒有德行的富藏，或者連某種最低程度的內心的德行也沒有，就不能眞正實修德行。這一點，依據我們關於現恩，亦即關於「寵佑」的道理，尤其是依據我們關於賦與的倫理德行的道理，就顯而易見了。祇因爲我們內部具有爲善的能力（我們必須注意，這種能力給了我們，保存在我們內，常有因着我們的過錯而失去的危險），所以我們行善，加強行善的熟練。祇因爲我們行善，祇因爲我們利用已在我們內的這種德行的能力，我們才能獲得更高度的德能，並藉着天主的恩寵，也能獲得更高度的賦與的能力。（這並不是否認，有了恩寵的幫助，就是罪人也能完成超自然的善行。）

有德行的人，因着內心德行的富藏，而完成德行的行動；又因着這樣的行動，而內心就更富有德行。如果他越少想及在完成這樣的行動時，能使自己更富有德行，如果他越是由於內心與善相似而努力行善，那麼他就越能藉着恩寵的賜與而富有德行。

在我們自己方面，我們絕對無法用直接的行動來增加賦與的德行；祇因爲這些德行是天賦的。我們祇可以藉着天主的恩寵，用善行來增加這樣的德行。不過，我們可以不斷地習修德行，爲能直接增加自

已在修這些德行時的熟練。至少我們可以做到這樣的事，就是我們後來完成的德行行為，超過德行現有的能力以及熟練的程度。可是，如果在修德行時不甚努力，善行也不及德行現有的這個程度，而且在一個相當長的時期內，常落在德行的內在能力現有的程度之後，這就常是德行的習慣的能力過分衰退的徵象，雖然這並不一定表示賦與的德行本身方面的減弱；因為這種賦與的德行的升降消長，往往是與聖化恩寵的升降消長相對的；而聖化的恩寵，就是小罪，也不能使它降低的。

德行是內心的富藏和內在的美。它往往也反映在我們的外貌上，以及外面的工作上。有德行的人，越不去想自己的德行，這些寶物越顯得美麗可人。有德行的人，雖然擁有着德行的財富，却能深信自己尚須不斷努力修德，好像他還沒有得到它一般；他越是這樣深信，他的德行的光輝便越能得到天主和人的喜歡。因為行善的能力愈大，看到德行所有的新的任務和工作範圍的眼界也愈廣。

有德行的人在行善時，心中並不是首先想着他自己本人的改進。祇要他反觀自己的本身，他就看到行善的潛能，猶如尚須履行的義務，而不是他已經擁有的善。有德行的人，陶醉於德行的美，不是好像它已是一樣存在他內的東西，或者是一樣存在他行善的能力或熟練之內的東西。他看德行的尊貴崇高的價值，更如一種呼聲，在叫他登上更高的善。在他看來，德行像一位貴婦；她的「內在美首先加給他一種責任。」（註十五）

德行中最美的，就是有德行的人不知道自己已有德行，因而表現的那種善的光輝。這是追求德行，與德行價值驚人的美，在人性自由的洞房中合卺成婚。德行祇在人內時，才是真正而生活的德行。它不是一種好像在我們的上空飛翔的德行，它至多好像是一種理想，在邀請和呼喚我們。當然，一個基督徒並不是以爲自己面臨一種抽象的價值或不切實際的理想。他是面對着無比完善的基督；因為含義最深的

德行，就在基督內現身說法了。

在這個世界上，人類的德行總不能達到十全十美的地步。的確，在這現世的旅途中，德行很少有不遭到困難的。可是，即使受到攻擊，德行仍然能够強大起來；因爲它的力量的真正根源，並不在於人，而是在於天主的恩寵。「我藉着加強我的力量的那一位，能够應付一切。」（斐，肆，十三）

勝利的新時代，已在基督徒的德行裡放出了曙光；無際的景色，已給萬物展開了最後的結局。基督徒的德行，因着基督苦難的力量，在奮鬥時是强有力的，而且它已開始顯示並實現基督的勝利。它在基督內，向着十全十美地顯示光榮的天主之國邁進。（註十六）

要德行把一切努力修德辛勞和痛苦完全消釋，又要把修德的一切外在的障礙清除，這並非屬於德行本質的事。不過，就是在遭到誘惑的進攻時，以及與罪惡作殊死戰時，基督徒的德行也發出獲得解放光芒，散發神聖喜樂的熱和激動。「祇有惡習，或缺乏德行，才能使爲善困難而辛苦；相反的，有了德行，便能使每一個善行都帶有一種甜蜜和光明。這就使人想起一隻可愛的小鳥在陽光中飛翔時的愉快和美麗。」（註十七）

德行之求得，事先應有一番血汗和辛勞的艱苦努力。可是，努力的痛苦和血汗，並不構成德行。它們根本不能產生德行；因爲德行不是別的，尤其是一種「恩寵的自由賜與；爲了快樂地接受它，意志所作的一切努力和辛勞，祇不過是一種必要的準備而已。」（註十八）

基督徒的德行，來自被接受的愛的富藏，同時它又增加自己的根源的財富。它的來源和它的終向，就是「宗教」：人藉着天主而實現的與天主的連繫，人對天主所表示的敬禮，以及天主對人的恩賜。在它開始的時候，在它進展的時候，在它結束的時候，它就是幸福；因爲它是萬福天主的恩賜。它是藉着

恩寵快樂的財富而實現的，同時它又給最大的財富，準備永遠實現的道路。不過，在外表上看來，基督徒的德行這條路，是通往加爾瓦略山的，且必須在基督十字架的影下經過。

第十四章 樞要的德行

聖多瑪斯在他的第二編第二卷裡 (*Secunda Secundae*)，首先討論三種對天主的德行，其後才討論四種樞要的德行。這種編排本身，尤其是文字的內容，使人看了就知道，基督徒德行生活實際的基礎，所謂的「樞紐」 (*Carlines*)，不是四種樞要的德行，而是那些對天主的德行。(本書的編排，並不相反聖多瑪斯的次序。(註十九)在這裡我們要討論這些樞要的德行，首先祇把它們作爲基本的態度來解釋。我們按照對天主的德行，來討論它們內在的功用。)不過，在實際討論這些倫理的德行時，仍然依照自從早期的教父們以來，斯多亞學派所作的，在亞里斯多德及柏拉圖的著作裡已經可以找到的，那種分爲四種基本德行的分類法。智慧篇用着旋律的美，曾談及這四種德行：「有什麼比創造一切的智慧更爲富足呢？……若有人愛正義，應知道：德行是智慧工作的效果；因爲她教訓人節制、明智、公義和勇敢；在此生沒有這些爲人更有裨益的」(智，捌，五—七)。

聖奧斯定關於這個傳統的問題，雖然在形式上依照斯多亞學派那種四樞德的分類法，可是在內容方面，在他看來，這些德行都是愛天主的方法和途徑，都是恩寵生活在倫理活動上所發出的主要光芒。給這些樞要的德行，予以基督徒的形式和面貌；這在聖奧斯定的著作裡，顯得格外清楚：「既然德行引導我們得到幸福的生活，所以我認爲，德行不是別的東西，就是對天主至高的愛。因爲據我所了解的，四種德行祇是同一個愛的不同的效果而已。爲此，那四種德行(願它們在人們心中，有着好像言語在衆人口中那樣的價值)，我毫不遲疑地給它們以下的定義：節德是愛把自己毫不保留地完全給與所愛的對

象；勇德是愛爲所愛者甘心忍受一切；義德是愛祇爲所愛者服務，因而公正地治理其他的人物；智德是愛聰明地選擇那些能引導自己經過那些阻塞道路的障礙，抵達所愛者那裡的方法。然而，我們已經說明了，所愛的對象並非僅僅是任何一個物體，而是那至高的善、至高的智慧、至高的和平——天主。我們可以把手句稍稍改變一下，給這些德行予以如下的定義：節德是完全而不稍虧損地奉事天主的愛；勇德是爲天主而樂意忍受一切痛苦的愛；義德是祇爲天主服務的愛，因而能合理而有條不紊地管理其他的一切；智德是前往天主的道路上，能够清楚地辨別出，何者有利，何者有害的愛。」（註二十）

在倫理德行的領域內，樞要的德行，無論被視作一般的態度，或者是被看作特殊的德行，都應該佔有首要的地位。作爲一般的態度來看，它們在每一種倫理的德行上，都能發生作用，最低限度它們是一些先決的條件。智德指出善的途徑，使實用的理智能有正確的秩序。義德使意志能有正確的方向；在宏觀的公道和權利的問題上，能擺脫自私的羈勒。節德能在意圖的慾望（可貪圖的）上保持平衡，在沉悶和放縱之間，選取一條正確的中間路線。勇德能約束激烈（易怒）的慾情，在怯懦與強橫之間，保持適中的平衡。智德和義德，管理並調節靈魂的兩種精神力量，而節德和勇德，則管制感官的嗜慾和反抗；這樣，把心理和生理的主要能力，都保持得井井有條。

如果把它們視作特殊的德行，那麼智德就是正確勸告和指導的藝術；義德是履行給與別人嚴格應得之物的義務，達到公平的程度；勇德是奮力爲善，甚至不顧生命的危險；節德是管制性慾，尤其是靠着潔德的幫助。

壹 明智之德

在人的精神本性裡的道德良心，把人的精神力量導向於善，導向天主的旨意。在良心的指導中，人聽到他自己的精神本性的要求（天主的命令），叫他行善，選取當前的（*hic et nunc*）具體的價值。良心並不是祇輕輕地低聲說出這個命令，好像是從遠處傳來似的，而是用這樣強大的力量，清楚地把命令宣布出來，表示善的要求，同時也表示從人的精神本身最深處所發出來的要求。

人必須具有什麼，才能無論是在創造這件事實上，或者是在救贖這件事實，都能正確地辨認自己的責任呢？人怎樣才能在一切的情形之下，都知道自己應該做什麼呢？怎樣才能無論在什麼時候，在「天主恩寵的時機」，認出天主的旨意呢？人應該具備什麼，才能使自己所作的決定和努力，都能適合天主之國的需要呢？答案是，人首先必須具有智德。祇因為這是基督徒的智德，所以經過最後的分析，才知道它必須是一種極深的服從：我們在基督徒的智德裡，看到服從天主的方式，要好像我們聽了天主的教訓之後，應該服從祂的啓示一樣。

一 關於智德的啓示的觀念

智德猶如其他一切的智慧，我們必須把它視作天主的一種恩賜：「上主賜與智慧；明智和知識都出自祂的口」（箴，貳，六）。永遠的智慧自己就是明智的教師（參閱智，捌，七——這節有關四樞德的著名的文字）。我們祇有因着在基督內蒙受了天主的恩賜，才能富於「一切的智慧和明智」；所以，這是我們祈禱的主要對象之一（弗，壹，八及其後各節）。永遠的智慧親自強調地說：「明智是我的」（箴，捌，十四；參閱捌，十一；

拾，二三)。這是一件這樣真實的事，如果沒有永遠的智慧所賜與的這種智慧，根本就不可能有真正的明智。反過來說，如果智慧沒有明智的協助來完成自己的工作，人就沒有完善的智慧的恩賜（參閱箴，拾肆，三三；拾柒，二四）。

聖經特別強調智德的工作：它能使我們不至於陷在邪僻陰毒的罪惡裡；它也能保護我們，不受騙人的誘惑者狡黠詭詐的暗算（箴，貳，十一及其後各節；柒，四及其後各節；捌，十四及其後各節）。沒有智德，而要逃避誘惑者殺人的陰謀，似乎是不可能的。明智之德使我們不受任何的污辱（巴，叁，十一及其後各節）。祇有明智的人，才能知道，怎樣適當地說話，以及怎樣在適當的時候，緘默不言（箴，拾，十九；拾壹，十二；拾柒，二七；德，拾玖，二八）。人的進退步履，應受明智之德的領導（箴，拾伍，二二）。明智使我們對於富有者及其財富，能够予以正確的評價；它也使我們能够正確地辨別他人（箴，貳捌，十一；貳柒，十九）。正確的主意（申，叁貳，二八），以及戒備（伯前，肆，七），也是屬於智德的。智德使一個人小心留神。明智的人知道，天主之國的來臨，主的降來，不是繫於人的努力。這樣的知識，使我們常小心準備主的來臨，並策勵我們，要盡力為天主之國効勞（瑪，貳伍，一及其後各節；貳肆，三六及其後各節）。尤其是那個「主人叫他管理自己家務的僕人」，必須「忠實而明智」（瑪，貳肆，四五及其後一節）。

明智的性質，必須適合現時代。既然主耶穌派遣自己的門徒，「如同羊入狼羣之中」，所以他們必須「明智如蛇。」可是，他們的智德，必須與這個世界的狐狸一般的狡猾迥然不同；因為他們必須單純而「誠樸如鴿」（瑪，拾，十六及其後一節）。這種使我們「明智如蛇」，「誠樸如鴿」的智德，不是人祇靠自己的智力和聰明所能得到的東西。它是屬於那些完全服從天主聖神領導的人的東西（瑪，拾，二十）。精神的明智，相反肉體的明智（參閱羅，捌，六），相反「屬於這個世界的智慧」，相反「哈加爾（Agar）」

的子孫」所尋求的明智（巴，參，二三）。真正的智德，表示「生命與和平」（羅，捌，六），而有獲得永福的希望（瑪，貳肆，四五及其後各節）；相反的，這個世界的明智，却常為被釘在十字架上的主耶穌所唾棄（格前，壹，十九及其後各節）；它的報應祇有死亡（羅，捌，六）。

然而，主耶穌毫不猶豫，依然給自己的門徒們正好提出「這個世界之子的明智」，作為他們的榜樣，勉勵他們要努力追求更高一籌的明智：如果這些世人們盡心竭力，千方百計，為能達到他們卑賤可憐的目的，那麼「光明之子」更應怎樣利用自己現世的所有（尤其是他們的財富），利用自己一切本性的和超性的能力，為天主之國服務呢（路，拾陸，八及其後各節）？

主耶穌以言以行，教訓我們追求真正的明智。當祂還是一個十二歲的兒童，初露頭角時，就使「凡聽見祂的人，對於祂的知識和對答，都感到驚奇」（路，貳，四七）。當祂面對自己的仇人時，祂的行動和言語，常真誠、率直，而又明智；所以「他們都不能與祂對抗」。在祂逐步準備自己的門徒們的心靈，為能向他們宣佈祂行將臨頭的苦難和死亡，以及說明祂真是天主子這個決定性的真理這方面，尤其顯出祂的明智。祇在逐漸更能了解天主之事的時分，門徒們才能接受這樣重要的真理。祂的作風，正與世界虛偽的明智相反；祂用言語，尤其是用祂自己生活中最崇高的行為，即十字架的愚行（格前，壹，十九及其後各節），確定了上天明智的新路線：「誰為了我而喪失自己的生命，必會找回他的生命」（瑪，拾，三九；拾陸，二五）

二 明智之德：哲學及神學的分析

甲 基督徒德行系統中的智德

聖經上「明智」這個名詞，就其內容最豐富的意義來看，實際上就等於「智慧」。明智和智慧，與「罪人的愚蠢」恰好相反。罪人盲目地給自己定出一個必將導致喪亡的目的，又決定為達到這個目的應用的方法。智慧是天主極大的恩賜；它給人光明和力量，使人愛天主而救自己的靈魂，並祇在這樣的愛和愛中，去看、去愛一切的東西。智慧按照聖經的意義，包括對天主的德行，以及與這些德行相關的聖神的恩賜。這種智慧既是聖神的光輝，却也是熱烈的愛火，實際上就是明智的根源。凡要做一個明智的人的，先應做一個智慧的人。

將人導向其超自然的目的，這並不是這個與智慧不同的明智的工作。這個工作應由對天主的德行（「智慧」）來負責的。明智所從事的，如同那位附從亞里斯多德的主張的聖多瑪斯所說的，是「有適合目的的方法」。這就是說，明智必須注意愛的訓練和實行。

智慧使人在天主身上「找到滋味」，使人緊緊地依附於天主。倫理的德行，使人的意志，在奉事天主時，關於價值之各種個別的範圍，能保持正確的秩序。至於注意具體的倫理行為，賦與靈感、加以指導、並作明智地判斷的，却是智德的份內之事。「倫理的德行，祇因為它是基本的態度，對善自願表示贊成和接受，所以是智德的基礎和必要的條件。不過，明智本身同時却也是一個先決的條件，使當前這個善意的基本態度，能够完全地具體實現。祇有那同時熱愛善而又願意善的人，才能是一個真正明智的

人；也祇有那已經是一個明智的人，才能行善。」（註二十一）

經過最後的分析，我們可以看到，明智是在有關宗教倫理的問題上，人的基本態度高貴的侍從。當然，它祇在由信德照明、並由愛德賦與活力時，才是天主賦與的基督徒的一種很有效的德行。雖然它祇是為這種宗教倫理基本態度服務的一種德行，它却擔任着指導倫理德行的角色。在利用那些適合時代需要的具體而特殊的行為，以實修德行的時候，智德就好像是一位顧問和指導員，給其他的德行立定標準。祇在客觀方面，實修德行應與具體的情形和諧協調，這是每一種德行自己的事；所有一切的德行，都要繫屬於智德。雖然一切的德行，因着他們自己的本性而行動，可是它們祇有藉着智德，才能發揮它們具體的效能。它們祇有藉着智德，才能在具體的、實際的秩序中，與天主之國的要求和諧協調。

向天主之德，不受智德直接的影響；因為它們的活動直接朝向天主，對於智德所提供的度量與平衡，可以不必加以注意。然而，祇因為這德行必須藉着宗教的德行，以及其他倫理的德行，來表現，所以它們也需要智德的指導。在另一方面，明智之德是那位最尊貴的婦女——智慧的高貴的女侍。這是智德的職責，在智慧的光線之下，為智慧服務，辨識當前真正的事實，在每一種情形之中，認清天主所賜與的恩寵的時辰 (*kaivos*)，並在其中看出天主的報告和使命，又在實際方面，注意種種的方法，以便為愛天主而積極地工作。

智德具有「兩面」；一面朝着客觀的事實，一面則朝着應使它成為事實的善。」（註二十三）智德負有雙重的任務；首先是正確地辨別客觀具體的事實，其次是認清並決定，在每一種實際的情況之中，事實所要求的行動。智德「朝向應予認識並接受的事實，也朝向應予指導的意志和行動。」（註二十四）這是智德的事，要認出天主上智所安排的和對於人靈有益的每一個時辰的意義。假如沒有智德的話，這都要

流動過去，而與那些毫無意義的事混合在一起，永遠混亂不分。基督的弟子，因着智德，並在信德的光照之下，用智慧的味覺所體味到的天主的法律，才能成爲當前的法律。

基督徒藉着自己在信德的光線之下，對道德律所有的知識，並靠着由信德照明的理性的幫助，才能了解一般的善。可是，生活實際的情形，往往複雜而晦暗，有時在外表上看來，好像沒有什麼多大的意義；祇有智德才能在這樣的情形中，認出什麼是真正善的，在特殊的情形中，在那些包圍我們的一系列具體的環境中，認出什麼是與基督的精神協調的。

關於智德的傳統的主張，可能是對於這一點最好的證明。基督教會的這種倫理學說，很清楚地強調天主對於我所有的特殊的旨意，以及祂對於我，在每一個具體的情形中，所有的特殊關係（*Kairos* 恩寵的時辰）。對一個有智德的人來說，而且也祇有對一個這樣的人來說，每一個時辰都是恩寵的時辰，是爲天主之國具有決定作用的時辰。在聖多瑪斯的學說中，我們同樣也注意到，他也特別強調，對這種恩寵的時刻，應予格外的重視。他認爲智德，或者說得更詳細一些，一種近似智德的特別德行，或者是智德的一個潛能的部分，負責一種特殊的任務或功用。在個別的實際情況之中，“*Gnôme*”（「情況感」）能够看到那些不能祇用一般的規則或標準去清楚了解、或判斷的許許多多的情形、或實際的情況。（註二十五）

有關聖神的恩賜的道理，更清楚地把上述的這個真理提示出來了。在個別的實際情況的具體環境裡，智德是由一種對天主的旨意的感覺陪同着的（在主觀方面，這就是“*Gnôme*”）。天主的旨意不是先驗地可以知道的，也不是祇從德行的概要或大綱可以知道的。這種智德，完全順從聖神賦與的超見的神恩；它並非祇是應用一般的準則，而是直接地感到，天主仁愛的意志，在恩寵的時刻，直接地擁抱

它，並推動它。（當然這絕對不是表示違反或忽視一般的法律。）智德把實際的情況，甚或把那些最模糊不清的情況澄清了，以致可以清楚地從中看出天主聖意之所在。在實際的情況中，智德可以看到和聽到天主的旨意。

假如基督徒的倫理宗教的生活，祇是把一般的法律大略地或先驗地應用出來，那麼我們有關智德的主張，有關“*Gnome*”的學說，甚或超見的神恩，都是多餘的了。

智德超越那純屬外在的或看得見的現實。它首先注意超自然的事實。智德而為賦與的德行時，便成為注視當前需要的信德的眼光。按照恩寵生活成長的程度，它逐漸更受聖神恩寵的指導。

基督徒的智德，既是修成的德行同時也是賦與的德行。這表示一個有智德的基督徒，基本上是傾向於信仰，以及謙遜地聆聽的（他具有一種有效的能力，能靜聽天主的真理，在聖神的指導之下，能在信仰方面得到更多的光照），同時他又熱烈而專心地搜尋實況的報導。

再者，智德是在謙遜的田園裡滋生繁榮的；它謙遜而恭敬地承認現有的事實，以及有限的行善能力。智德的工作，並不是一味祇顧永遠的價值；因為一個有智德的人，在每一件具體的事實上，設法找出天主的旨意，並把自己的行動朝向現實的世界。祇有那能俯首接受歷史時刻的需要的人，才真是一個明智的人；因為他目前所處的時刻，就是天主的上智為他安排的時刻。就是這個時刻，給他展開並給他提供行善真正的機會，一些有確定限度的機會。就在這歷史的時刻上，他必須蓋上天主之國的鈐印。祇有誰能謙遜地接受卑微的生活環境，並歡迎天主在每一個具體的實際情況中所給他的一切，縱然天主的使者是最不受人歡迎的，祇有這樣的人，才是一個明智的人。相反的，沒有智德的人，却沉迷在夢想中，他希望在一個更美好的世界裡去奉事天主，同時却忽視目前這個時刻的呼聲和要求。他計劃，他籌

謀，他頑固地遵照他自己理想的方式，同時却不理會事實的實在秩序。

智德關心事實，並不是好像一個不關痛癢的旁觀者。智德積極地致力於實在的事務。所以，任何形式的寂靜主義，以及任何祇顧內在的氣質，而毫不重視外面正確行動的錯誤的「內在論」，都是與智德無緣的。一個基督徒實行智德，如同是天主之國的一個活躍的公民和士兵。關於智德的本質，它是在於應付天主之國的燃眉的急需，我們所能說的，止此而已。聖多瑪斯告訴我們說，智德主要的作用，就是命人行動。（註二十六）

聖多瑪斯保持亞里斯多德對於智德所持的主張，認為智德是一種主要有關政治和軍事方面的德行，並不是毫無理由的。（註二十七）如果我們把亞里斯多德的觀念，搬到基督徒的領域裡來，我們就不得不承認，基督徒的智德也討論這個世界的政治和兵法；不過，這祇因為智德是一種使人主動地為天主之國服務的德行。這是軍事上的服務；不過，是基督之和平的為善而戰的服務。

聖多瑪斯明言揚棄以智德純然是為自我修養的觀念。（註二十八）他並不認為，智德最主要的工作，是注意行動者內心的德行或修養，（註二十九）而最不為智德所注意的，是行動者外面正確的努力，或善的行動。由於指導愛的積極的活動，是智德的職責，所以它也必須像愛那樣，具有一種內在的動向，即「不求私益」（格前，拾叁，五），而為別人服務，尤其是為「大眾的公益」服務。（註三十）

有時聖多瑪斯在討論智德的時候，採納亞里斯多德的詞彙，而不聲明揚棄它們的來源。可是，凡是真正了解他的意思的人，很容易就可以看出，雖然詞彙相同，智德在聖多瑪斯的眼中，與在亞里斯多德的眼中却截然不同。為聖多瑪斯，智德並不是一件被人用作個人自我修養的、促進世界幸福的、或現世生活的福利的東西。

人類最高的目的，啓示並管理人類的天主之愛的最高尚的任務，就是光榮天主，顯揚天主，在這個世界上，以言以行，讚美天主的聖名。既然指導那承認天主權力的愛的積極努力，是智德應該擔任的工作，所以我們可以說，基督徒重視智德，好像重視自己最崇高的責任；就是宣揚並增加天主的尊榮和光采。對天主的聖名表示失敬，對天主之國造成重大的損失，雖然往往是由於愛火低弱的緣故，可是主要的原因，還不是因為忽視了智德的修煉嗎？

外面的工作，如果表示一個人內心有着使他成爲天主光榮之國的子民的恩寵，以及愛的光輝，才真正能夠宣揚天主的尊榮和偉大。爲此，心須揚棄那種錯誤的觀念，把智德看作純然朝向外面的活動的德行，以致損害一個人的內心生活。事實恰好與這相反。智德的特殊任務之一，就是限制外面的活動，爲能滿足內心生活的要求，以便與天主密切地結合。所以，智德調節作息的時間，使人能從自己的內部匯集新的力量，追求最後的目的，就是把一個人的積極努力導向於善。

正如在天主之國裡，外面的行爲——無論所做的是多麼重大——不是最高最後的行爲，同樣智德也不是最高的德行。向天主之德就高於智德。向天主之德是同天主一起生活，是出自天主的生活。它們使我們完全朝向天主。然而，由於它們最內在的本質，它們需要行動。有了行動，它們才能被顯示出來，並受到考驗。由於它們必須在這恩寵的時刻裡，在天主之國內，以行動表現出來，並受到考驗，所以它們也需要智德。

乙 倫理良心與智德

這是智德崇高的任務，使人藉着自己的良心，聽到天主在被人正確了解的事實裡說話的聲音。這是

屬於智德的工作，使催促自由意志去行動的良心的聲音，實在是受到考驗時，對天主的要求作正確的答覆。如果良心的判斷，真是良心實在而確定的聲音，它不折不扣就是智德的判斷。有罪的錯誤良心所發出的不正確的命令，並非來自智德，更好說它是由於缺乏智德，或者來自智德不完善的表現或效用。相反的，無罪的良心錯誤的命令，真是智德的行為，縱然它實在缺乏一些智德應有的完善或熟練。或者智德應有的裝備，在某種程度下，有些不大完善，缺乏實行的熟練。

良心由它的活動力，使智德的行為，或者說得更詳細一些，使智德的潛能部分的行為，為它所充盈，這樣把智德的判斷，變成良心的判斷。換句話來說，良心保證人感覺到他自已明智判斷的命令的力量。可是，辨別當前的善，這並不是來自良心本身的力量，却是來自智德的活動。

我們姑且把那能够喚醒基於人類倫理情形的責任感內在的約束力放下不談，我們發見良心的判斷，完全與智德的判斷相符。由此可見，按照良心判斷的內容來說，良心的判斷來自智德的工作，雖然它的強制力，却來自良心。良心用它的活動力，支持並幫助一切。“*Synderesis movet prudentiam*”（良心推動智德）。（註三十二）如果良心受阻，或發育不全，智德的功效也就無法正確而無能為力。一個健康、敏感而正直的良心，是最好的保證，使智德在決定和判斷時，能正確無誤。

丙 智德的潛能部份

依照聖多瑪斯的主張，智德三種主要的行為，就是 *consilium*，即慎謀（考慮，權衡，勸告），*iudicium*，即判斷（判斷實際的情況），*praecipere*，即命令（敕令採取行動、下命令、決定實行的形式和方法）。第三種行為，是前面兩種行為的終向和目的，並以那兩種行為的正確性為先決條件。就這個意

義來說，它是最重要的；可是，從另一個觀點來看，考慮的行爲似乎理應是更基本的；誰會完全正確地考慮，必然也會爲他的行爲作出正確的決定。誰在開始考慮的時候，不願注視倫理之善的尊威及美，不能抵抗感官和驕傲的引誘的，已經缺乏明智的決定之正確性和力量。

完善的考慮（一個人同自己商量）；亞里斯多德稱它爲 *eubulia*（得到良好的指導）。對於祇從一般的準則來斷定解決個別問題的倫理優長，亞里斯多德用 *synesis*（符合法律的考察）這個名詞。一般的規則和法律都不清楚，不能解決問題；對於在這樣的情形之中的完善的判斷，則他用 *gnome*（應付特殊情況的感覺）這個名詞。在亞里斯多德的學說中，關於考察特殊情況的這種德行的態度（*gnome*），相等於 *epiky*（權宜辦法）。*Epiky* 是一個不受硬性的法律形式所束縛的立法者，對人生抱有一種同情的判斷或看法。這是智德的一部分，尤其是屬於 *gnome* 的一部分，把立法者看作一位具有卓見，中庸適可，富有 *epiky* 的領導人物。基督徒有關愛的倫理主張，遠遠勝過那純屬守法主義的公正的準則。按照這種主張，對於特殊情況的感覺，當然比以正義（這裡的正義，遠比聖經上的正義爲嚴，却沒有好像聖經的正義的觀念那樣含義豐富）爲倫理至高原則的亞里斯多德的主張，要擔任一個更加重要得多的角色。

丁 智德的形成

爲能完全而十足地運用智德的效能，幾乎靈魂所有的一切能力，都必須通力合作，以形成完善的智德，雖然正確地運用這些能力，必須先已修有智德。這就是說，一個人多少已經修有一切的德行，然後才能是一個真正有智德的人；同時一切的德行也必須協助他，才能修成完善的、無往而不適的智德。

智德需要其幫助的主要的能力和德行，可以依照上面已經提及過的行動的三個階段，來邏輯地作各種的分類。

(子) 爲能有完善的考慮和商討，必須有：(一)良好的記憶力 (*memoria*)，(註三十三)總不忘記基督徒一般的原則或誠命，尤其總不可忘記那些形成倫理智慧的過去累積的經驗；(二)深邃的悟力與洞察力 (*intellectus*)，(註三十四)以便深入問題真正的中心，認識唯一實際情況的實在的意義；(三)清楚的理智 (*ratio*)，(註三十五)使人由於知識和經驗，藉着推理，很快就能得到新的知識；(四)柔順的服從 (*obedientia*)，(註三十六)以謙遜的精神，承認自己的不足，並常準備增加自己的知識，好好地利用別人的意見和經驗。

(丑) 爲使考慮和商討真能助人作出一個確切而無誤的決定，必須有(五)敏捷和精確的特性 (*solvabilitas*)。(註三十七)如果智德缺少這個特性，那麼雖然已有充分的認識和考慮，仍然可能有遲疑不決的危險，因而深思熟慮總是無法達到決定的程度，結果就會遲延決定行動的本身；而決定行動原是智德的目的和宗旨。

判斷不能敏捷而精確，有時是因爲希望得到太大的確定性。有些人尋求的，比智德所需要的倫理的確定性還要多。在倫理的問題上，智德並不要求，我們也不必迫尋形上的確定性。然而，還有一種恰好與這相反的極端，連真正的確定性也都被破壞了：未經仔細考慮，就匆促草率地判斷；還沒有把問題加以周密的研究，就遽然決定行動。缺乏考慮，並不是實行時首先犯的錯誤——祇在實行時，它才明顯出來——而是依據匆促的決定，未曾充分考慮和判斷而去實行。

(寅) 智德在形成行動正確的命令 (*praecipere*) 時，應有以下各種主要而非獨有的特性：(六)遠見

(*pro-sidentia*, 明智 *prudence* 這個名詞，就是從此而來的；因為在 *prudencia* 所有的各部分之間，它是最主要的。"quia est principiator inter omnes partes prudentiae.") (註三十八)。遠見能精確地估計，行動或不行動，對於將來所能發生的影響或後果，然後採取行動；(七)周詳考慮 (*circumspectio*, *quae respicit "omnia quae circumstant"*)，(註三十九)細察一切的環境。我們的活動所有的一切重要的情形或環境，都要仔細考察；(八)預防，(註四十)明智地預料我們的行動所能遭遇的阻礙，並準備加以克服。上述這八種智德的特性或優良，不僅僅是自然的特質或本能，而在為智德服務時，成為智德本身的部分。如果它們是完善的話，它們就能有助於智德的活力和效能。

戊 智德的培養與修成

賦與的智德（與超自然的目的相對的能力或力量），是以信德及望德為基礎的。它是同愛德一起賦給靈魂的。然而，實行智德時的便易和效能，却是個人自己努力的結果。必須辛苦流汗，培植上述八種輔助的特性，以及實修一切與智德的存在和成長有關的倫理德行，才能得到這種熟練和效率。

為能培植和修養智德，首先所需要的，就是藉着經驗和教育，應用決疑法來加強明智的判斷力，以求得不可或缺的倫理知識（要獲得這種知識，更需要沉思基督的言行，而不是僅僅在於作理論的或概念的研究，雖然明確的概念絕對不是多餘無用）。不過，必須注意，在應用決疑法時，研究一個實例，不可把它視作實際生活中一切可能的事例的一種不會錯誤的典型或準則。在另一方面，教育民衆時，也不可把這種利用實例示範的形式，以作生動的說明的方法輕棄不用。尤其應該教導基督徒，使他們對於認真考慮和商討的重要性予以重視。

每一個人必須特別培植最與自己有關的智德的一面或一種特性。譬如說，一個良心多疑的人，必須更着意於訓練作迅速的判斷，而少致力於智德的沉思熟慮的那方面。自然給每一個人，並不是同樣慷慨地授與智德的恩賜。並非人人都有充分的智德；縱然盡了最大的努力，有着最好的主意，在聖德方面確實也有進步，可是仍不足以成爲精神生活的導師。不過，如同聖多瑪斯明白地所主張的，（註四十二）凡是在恩寵的境界內的，都有相當的智德，以獲得永遠的生命。「如果他們需要別人的指導，他們就能够明智地決定，至少達到這樣的程度，就是他們可以從別人那裡獲得良好的指導，能够把善的意見與惡的意見分別清楚。」（註四十二）從這位天使聖師所寫的這一段文字，我們可以看出，他多麼重視鑑別人靈或明辨的神恩。依照傳統的主張這就是基督徒弟的智德。

一個人越有智德，越不會拒絕別人的意見。「人生進步的秘訣，就是知道怎樣把別人的經驗加在自己的經驗上。」（註四十三）如果一個人這樣易於接受別人的指導，明辨的神恩必定會在他身上發展，至少到這樣的程度，使他能够知道，怎樣才可以把一個值得信任的指導者，與那不智的或惡劣的提議者，區別出來。

由於智德與良心有着密切的連繫，我們前面關於教育良心所說過的話，也可以應用在這裡。由於智德有些像「在實際情況中良心的機智」，所以，如果支持和推動智德的，是一個敏感而有力的倫理良心，這時它才能是周密而安全的智德。祇有在良心健全的田園裡，祇有在一個與天主和諧協調的個性裡，智德才能繁榮滋長。所以，良心最好的教育，同時也是智德最好的修養，就在於增加對天主的愛。除非智德是由愛來支配的，並由愛賦與生命力的，沒有一種智德是值得培植的。如果天主的愛充盈一個人的心，它就能把那些可能會矇蔽智德判斷力的邪惡傾向所有的不良影響完全消除。由於愛與善這樣密

切相連，所以祇有愛才能了解那顯示天主旨意的事實所用的愛的言語。

聖奧斯定說過的那句爲人所津津樂道，却又屢次被人誤解的話，可以在這種解釋的光照之下清楚地了解。那句語的真正的意思是：「愛罷！實行愛所願意的事罷！」愛並不使智德及其特性變得多餘無用。不過，祇有愛才能正確地指導及利用智德。

己 超見改進智德

由於智德的根深地長在天上，所以它從上智這個神恩得到強大的力量。上智的神恩，使生活在世上的人，却對天上的事感到有味道，並且還事先體味到將來在永遠要實現的真福的愛。然而，直接與智德相對的，並在實際上高舉和提升智德的聖神的神恩，却是超見這個神恩。藉着超見，聖神親自這樣完善地指導智德的第一個行爲——考慮，保證以後的行爲都一定能有一個穩固的基礎，並且也保證它們一定正確。（註四十四）靈魂在超見神恩的啓示之下，樂於服從天主的安排和指示；因爲這些神恩都是天主的幫助，使靈魂順從聖神最微弱的行動。（註四十五）留神聽取天主的聲音，比「忠於自己」，或者堅持個人自己的生活計劃，更加重要得多。在智德每一個完善的活動裡，超見的神恩常在進行工作。它能使人柔順地聽從天主的旨意所發出的最輕微的聲音；它也使人能夠緘默靜聽天主的語聲，無論是祂直接地，或是經由外在的情勢和天災，對人心講話。這就是一般所了解的超見這個神恩。

與基督徒的智德有關連的超見神恩，最清楚地顯示出，超自然的智德與古代希臘人對於德行的觀念，二者之間的極大的差別。後者的德行觀念，即使我們完全不理它有着一個不同的目的和宗旨這個事實，也是以人性的和個人的感受爲基礎的，以個人自己的明智的命令爲依據的；至於基督徒的德行，則

包含着謙遜。有智德的基督徒，就是在他服從聖神的安排和啓示的時候，也是主動的。他多麼清楚地知道，如果他完全獻身於基督，成爲祂的弟子和門徒，並徹底服從祂的聖神，他便能遵循主師的精神，做一個真有智德的人！

許多倫理神學家，輕視了有關聖神的神恩的道理，結果非常悲慘！這樣的輕視，祇能表示基督徒已經喪失了樂觀；可是「他們都要受到天主的訓誨」（若，壹，四五），按照這種樂觀。如果一個人一些也不信基督徒能夠認出天主愛的旨意，除非把法律一般的準則，應用在屬於法律之下的個別事例，那麼愛的偉大法律，就失去一切的約束力，除非有一條法律明明應用這個準則。不過，如果倫理神學，關於聖神神恩的道理，能和聖多瑪斯的主張相同，那麼這樣的倫理神學便是人格式的（*personalistic*）；這是照「人格式」這個名詞最好的意義來說的。在這樣的神學裡，基督徒並不是面對一種冷酷而無人格性的法律，而是「正在這個時候」，聽到那呼召他的天主恩寵的呼聲。一個真正有智德的，並能順從內心的主師聖神的基督徒，將聽從天主的旨意，無論天主是用那約束基督徒的外面一般的法律，或者是用唯一實際情況的需要，以及天主恩寵特殊的呼聲，慈愛地呼喚他。

庚 相反智德的罪

聖多瑪斯關於相反智德的罪過所作的說明，真是心理研究，以及批判分析的典型傑作。（註四十六）「不智」（*imprudencia*）一詞，祇能消極地用來說明一種純然沒有智德的情形。就這樣的意義來說，不能直接地，至少不能在基本上，或者在原則上，利用不智以達到惡的目的。不過，一個祇是沒有智德的人，不會利用適合於正確目的或宗旨的方法，因爲他缺少一些自然的資質，或者因爲他沒有受過

充分的教育，或者因為他的愛德神火不够熱烈。這樣的不智，多數是由於我們受了原罪的遺害的緣故。在許多的實例中，因為我們自己以前行為不檢，犯罪累累，後來沒有完全予以改正或補救。即使是一個真心痛改前非的人，或者是一個在聖德方面已有相當造詣的人，也能由於人性的軟弱，而屢次犯下不智的罪。不過，這種軟弱必然也有謙遜的準備，能够從所犯的不智之罪中，獲得益處。

同樣，積極的不智，（註四十七）即不智的罪過，並不表示我們行動的目的或宗旨是惡的，却表示我們沒有努力尋求適合於目的（天主之國）的方法，因而責無旁貸。我們不知道選擇那些導向目的的方法。這種不智是由於有罪的無知，由於不用腦筋，不加小心，不思索，不決定等緣故。（註四十八）按照聖多瑪斯的意見，不智的主要來源，是放縱不潔的肉慾。（註四十九）沒有比做肉慾的奴隸，更能矇蔽一個人的判斷，或更能使一個人失去眼光，無法正確地評價感官的個別對象。

依照廣義的不智來看，每一個相反良心判斷的行為，也是相反智德的有效決定，所以也可以稱為不智。它是一個愚蠢的行為。聖經稱罪為「愚蠢」，就是這個意思。在這裡我們不是要討論一種智德的缺點，而是缺乏「智慧」，缺乏對善的愛。

放棄為人的真正目的，結果就完全失去智德，跟着而來的，便是不智的惡習。「血肉的聰明」，利用所得的經驗和知識，以達到惡的目的。對基督徒最强烈的批評，就是那些有着「這個世界的聰明」者的活動。基督徒們實在太容易為自己「無所事事」的慵懶辯解，說是因為自己缺乏天生的資質，沒有智慧或聰明（參閱路，拾陸，八）。相反的，那些具有血肉聰明的人，却在告訴我們，一個人祇要熱烈追求一個目的，自然就會盡心竭力地去發掘和利用種種方法，以達到目的。

血肉的聰明，是「與天主為敵的」，而且是為撒彈的霸權服務的。為撒彈効勞的人，就成為死亡的

犧牲品（羅，捌，六）。與這種血肉的聰明朋比爲奸的，還有爲暫時的和物質的事，以及爲將來的事過度操心；因爲這樣的操心，至少能够阻止人專心致志地爲天主之國，運用自己的聰明。

按照聖多瑪斯的見解，「貪婪」，即貪戀財物和權力，是血肉聰明的惡濁來源。雖然貪婪並不完全消滅理性的判斷力，如同肉慾的奴役那樣，可是它能有更壞的效果。它利用理性的判斷，爲不義服務。（註五十）此外，我們也應該知道，還有一種專務瑣屑之事，而不放棄人生最後目的的血肉的聰明。如果一個人這樣全神貫注地利用自己的聰明，祇犯小罪。

智德還有一個最後的敵人，就是狡猾（*astutia*）：「走彎曲的路線，以求達到目的。」（註五十一）詭計多端的人，沒有「鴿子的單純」，他不坦白，他不真誠。狡猾詭詐，即使是爲了高尚的目的，也是有罪的。的確，它與我們應該效忠的「真理的王國」這樣背道而馳，以致它所含有的陰毒，是一種完全它所獨有的。這種世俗的智謀所用的武器，就是偽裝、欺詐和謊言。與它相反的，是基督教的單純誠實，不求私利，遠避一切欺騙的手段，甚至在行動上，在選擇一切方法上，也還是完全正直無偽的。

貳 義 德

一 視義德為基本的態度

事實上，與智德一般，義德在基督徒的德行系統裡，比在那些非基督徒的德行系統裡，地位也更爲崇高。無論是關於它內部的結構，或者是關於它在德行的等級裡所佔的位置，它比基督教會以前的那些體制中的義德更爲高尚。作爲一種基督徒的德行來看，它完全是爲對天主的德行服務的，尤其是爲愛德

服務的；而且我們必須在愛德的光線之下去研究它。

我們對於古代西方世界的倫理學說，正是在它們關於義德的概念，以及義德在整個倫理系統內所佔的地位等方面，可以找出它們最大的缺點之一。古代希臘人有着高度的文化；至於羅馬人，還要更勝一籌；可是它們却都看不到，祇有愛才是意志內爲首的和基本的自然德行。相反的，孔子卓絕的倫理主張，以「仁」爲四種基本的德行之首。所謂「仁」，就是「愛」，是心靈對人，以及對社會的正確態度。「天所賜與聖人的，就是仁、義、禮、智四種德行。它們的根都是在人的心裡。它們表現在人面部的光輝，人的舉止及其全身。」（註五十二）以上這些話清楚地顯示這種倫理較爲接近聖經講究內心的那種倫理。基督教的倫理主張，尤其是在遠東，理應能够與當地的倫理學說密切結合，比與亞里斯多德的學說結合而產生的效果更大。

希臘羅馬傳統的基本德行的等級，以義德爲絕對第一的德行，而把愛却放在純屬人性的情慾之間；這樣，使人類的倫理變成非人格的。因爲，正如一般人所了解的，義德首先在直接管理與物體的關係、物質的使用，以及與別人的關係；不過，這種與別人的關係，祇是有關物質的秩序，以及物質的享有等問題，而不是有關於一個人內心的愛。然而，是愛把實際的「我」向「你」展開，並在「你」內發見價值的活的泉源。然後才輪到那第二種德行——無疑的，它也是一種很重要的德行——即在「我」與「你」之間的，在「我」與「我們」這社會之間的義德。爲個人的和大众的財物，確立一個正確的秩序的，才是義德。

不過，在基督教會以前，對於義德這個樞要德行的觀念，的確也含有一些愛的意義。我們可以這樣說，有些蹟象或現象，可能解作有指向愛的意義，或者至少容許有個人的愛。事實上，義德是一種一般

性的德行，或者是一種給與每個物體，或者說得更清楚一些，給與每個人或每個團體，屬其所有的東西的德行。這是客觀的義德，是照這個名詞最廣的意義來說的。在客觀方面，它符合並相等於客體真正的價值，同時又能滿足主體對於價值的要求和希望。這樣來解釋的義德，是那種易於接受價值的態度，不理任何其他對倫理之人的意志的要求，却完全準備滿足一個追求價值者自己的、以及另一個要求價值者的一切價值的需要。爲此，義德就是符合以及滿足價值的需要：在「我」的方面，是尋求價值的；在「你」的方面，則是要求價值的（義德的整個對象都在要求它）。

正如智德是對價值完全正確的評價和認識，以及在個別的實際情況中對它的責任，同樣義德是意志的相對的德行。實際上，祇有意志使實用的理性能够在客觀方面判斷正確；這就表示有智德。所以，義德把客觀方面正確的決定，以及智德的命令，付諸實行，不許隨意的或不客觀的動機引領意志誤入歧途。這樣了解的義德，是倫理德行中最崇高的德行。它的力量是在於對價值以及對人的倫理的愛。智德繫屬於義德，勇德及節德也都是如此；因爲這些德行都必須繫屬於一種完全接受價值正確要求的意志的態度。作爲意志態度的義德，是在智德之前。不過，要使義德實現爲義德的行爲，當然先必須有由智德（良心的判斷）所定出的標準，以及對情慾的控制。節德及勇德，祇在受着義德及愛的倫理引導時，才能是真正的德行；因爲管制情感生活本身，當然沒有多大意義。祇有引導勇德和節德去修練義德，勇德和節德才能獲得真正的德行所有的特性。

二 義德及個別的德行

按照普通的或平常的意義，作爲一種樞要德行的義德，其範圍比剛才我們所闡述的義德的範圍爲

小：它並不包括對倫理價值以及對個人的愛。按照目前通行的由聖多瑪斯所給的定義，義德是「堅定持久的意志，給每一個人他所應得的東西。」（註五十三）這等於說，給每一個人他自己的東西，或給每一個人他自己的權利。權利的領域是與義德的領域相等的。（註五十四）聖多瑪斯所謂的權利，是指按照平等，其實就是按照比例的平等，嚴格屬於別人的東西。（註五十五）「給每一個人他自己的東西」，這決不是說，給人人都是絕對一樣的東西。這裡所謂的平等，更好說是比例的平等；這就是說，必須按照每一個人的地位和權力。祇有在一個人與另一個人完全相同的這種實際情況之中，才能有絕對平等的權利的要求。祇要一個人與另一個人不同，在權利以及對權利的要求等程度方面，也就有相對的不同。在人的整個倫理生活裡，有能力與本分、才幹與責任、權利與義務等的韻律。聖保祿用人體及其各部肢體和不同功用的比喻，動人地描述神恩與任務、權利與義務等相對的不同。

按照狹義的義德來看，在有絕對平等的那些實際情況之中，才有義德。這是在交換的義德的領域內：交換的義德，要求在所給的及應還的之間，價值恰好相等。每一種狹義的義德所共有的，就是與它說它調節或管理心靈的和諧（愛的工作），毋寧說它調度外面的實行，處理財物的所有權等事更為恰當。然而，按照聖經上義德這個名詞的意義，義德是在天主慷慨地把祂自己賜給人類的這種慈悲為懷的愛上繁榮起來的，它常用愛的標準來測量一切的事物，而且始終常是做着比向它所要求的更多的事。不過，這樣的義德就是愛。

三 義德的分類

義德是按照它所處理的權利的種類，按照權利的主體或擁有者，以及義務的履行者來分類的。

甲 交換的義德

交換的義德，特別是由合約的私有權利，按照授受相等的原則來實行的。權利的主體，以及履行義務的負責者，是個別的私人（或作爲一個法人的團體）；權利的客體，是私人的利益或利潤，個人私有的福利（物質的或精神的）。交換的義德，要求交換的價值彼此相等，禁止侵犯別人的權利，或對他的權利作任何的損害。主要違反交換義德的事，就是盜竊、欺詐、無理的損害。

乙 一般性的義德或法律的義德 (*justitia generalis, legalis*)

在這種義德中，權利的主體是一個團體。對象、目的或宗旨，是大眾的福利。履行或執行的負責人，是團體經由其正式的機關或代表，以及與團體有關係的個人。爲實行這種義德，握有權力者，或政府當局，通過以及修改那些對大眾的福利有利的法律。屬下或公民，則應忠實遵守這樣的法律，認識它們的重要性，以及它們與公共福利的關係，這樣來修行這種義德。

聖多瑪斯認爲，一般的或法律的義德，由於它使一切善的行動都是爲了整個團體一般的利益，所以它便成爲意志的一種內容豐富的德行。（註五十六）尤其是爲了這個理由，這位天使聖師以義德爲倫理德行之首；因爲全體的利益，比私人的或個別的利益更爲優先。（註五十七）按照更廣的神學意義，我們應該說：最高的德行並不在於明明地爲了一個人自己的修養而努力，却是在於不求私利而爲公共的福利服務；也就是說，在於爲光榮天主，以及爲擴展天主之國而効勞。爲了這個緣故，倫理德行的最高峯不是勇德，也不是節德；因爲它們的對象，是靈魂內在的秩序。這個崇高的地位，祇有留給義德；因爲它

使一切都朝向別人最大的利益，或者說得更詳細一些，朝向整個團體的最大的利益，也使一切最後朝向天主。這是一件很明顯的事，一種德行越是明明是為公共的利益，脫離有德者自己個人的本身，就越是高超。

不過，法律的義德，按照那更為一般人所接受的意義，內容不是這樣豐富。它祇限於法律的（行政的，統治的），由當局所執行的行動，以及實施與公共福利有關係的法律。

丙 分配的義德(Justitia distributiva)

在這種義德中，權利的主體或擁有者，是與團體有關係的個人。這種權利的目的或對象，是團體之中每一個份子私人的或個別的利益。履行義務的負責者，是實行義德的團體經由其正式的機關及代表。分配的義德規定特權、補助、負擔或應付之款，以及團體各份子的個人的義務。每一個份子對團體有其基本的權利；這些權利，是團體必須為他保存和保證的。每一個份子也應該實行這分配的義德，安然接受負擔和特權等公正的分配，不向團體提出無節制的或過度的要求。一個實行民主憲法的國家，准許每一個人堅持他自己的權利的要求，並幫助他評定應納的一份稅額。分配的義德，對一個公民來說（不僅是對握有權力的人），具有唯一的重要性。它必須管理政治的宣傳、投票的義務，以及投票權的行使。煽惑民衆的演說，相反公共的利益，瘋狂地擁護某一個人或階級，都是違反這種義德的罪惡。

法律的義德與分配的義德彼此相對；在某種程度上，必須互相調和。按照個人貢獻出多少他的精力和才能為公共的福利，社會必須對於他個人的福利表示關切。誰為社會工作越多，便應得到社會更多的尊重和利益。在另一方面，分享權益，就使社會中每一個份子，應盡更大的努力，應有更強的責任感，

把他自己，以及自己的才能，貢獻給社會。

然而，在應用上述的原則的時候，必須注意以下這一點：誰把國內大部分的財富和資源積聚在自己手中，不管他用的方法是否正當，就必須繳納更高的稅額，却並不因此就應該享有更高的榮譽和更多的特權。如果他所盡的努力，與他的財富相稱，如果他擁有國內極大部分的富源，事實上真能比那些擁有較少物資的人所做的事要多得多，如果他實在把我們有權利期望於他的貢獻出來，祇有這樣，他才能享受上述的特權。相反的，如果他緊握着自己龐大的財產不放，使國內其他的人受害，無法獲享他們自己的權利，以及公共的利益，那麼從相對的平等的觀點來看，必須把它視作社會的一大威脅，除非他對社會有非常特殊的貢獻。如果那些享有特權的王子，自動放棄那些對社會有害的過度的特權和財產，他們便應受人欽佩和讚揚。可是，如果他們不肯承認公共福利的要求，那麼這是合理而公正的事，可以強迫他們這樣做的。

丁 社會的義德

自從關於重建社會秩序的通諭 (*Quadragesimo Anno* 四十年) 頒佈之後，這第四種義德就被採納入我們的倫理學說之中。社會的義德是關於公共利益的；它可以被稱爲「公共福利的義德」，或「團體的義德」。它的對象，更好說是由團體及其成員的自然權利所構成的，而不是由以法律爲根據的權利所構成的。

社會的義德，以交換的義德爲先決條件。舉一個實例來說，在研究薪資問題的時候，我們看到，工作報酬與薪資相等的這個原則，第一次被確立了。所以，社會的義德所注意的問題，遠遠超過交換義德

在這方面所注意的問題。它以雇主及受薪者爲不同社團的份子：勞動者按照他是一個負擔家庭生計者，或家庭的一份子，來領受薪金；估計薪資和利潤的時候，也必須要顧到企業以及全部經濟的利益。

社會的義德，並不是在以物質的平等爲基礎的交換義德那裡，也決不是在由那些處罰和強迫遵行交換義德的上級官長所制定的法律義德和分配義德那裡，可以找到辦法，去解決那些由資本與勞工的關係所提出的問題。社會的義德，爲了全體的利益，首先注意那些經濟和政治能力薄弱的人；雖然他們一無所給，可是他們仍有那些自然的權利，應受團體和富有者的尊重。

嬰兒享有不能放棄的生命、生活和教育的權利。每一個團體或社團，從家庭至國家，必須尊重這個權利，尤其必須衛護這個權利。父母必須供應子女在物質的和精神的發展方面所需的一切；這是基於社會的義德的，就是說，這是由於自然給與他們在團體內做父母者所具有的性質和地位。這種社會性的義務，是由於他們擁有物資，由於他們有工作的能力，以及由於他們有着身爲父母的特性。不過，同樣做子女的，由於身爲子女的特性，負有在家庭內合作的本身，應該盡其所能，分擔家庭的工作和事務，在父母年老的時候，以及需要幫助的時候，也要扶持他們，以報答父母教養愛護之恩。不過，這樣的合作，不可把它視作應該依照交換義德的尺度來補償的狹義的償還。我們更好說，它是那些做子女的，因身爲子女而欠他們的父母的。

同樣在政治界，政府（從一村一鎮最小的組織，一直到全國，以及聯合國）負有責任，應該保護團體內每一個份子的生命，維持他的生活，以及提供他工作的機會，祇要個人沒有因着自己的罪過，而喪失了這些權利。「社會的義德，命人負起扶助那些需要救濟的人的義務，祇要真有這樣的必要，爲使那些人能夠過一個合乎人道的生活。在社會的義德中，這種求人救濟的權利，來自那些需要救濟者方面生

活的自然權利，而且是以這種權利爲準的。不過，是否應該繼續救濟貧困的人，則要看貧困者本身的情況。貧困者一到了能自助的時候，繼續救濟的義務於此告終。」（註五十八）

在許多方面，社會的義務，與法律的義務，以及與分配的義務相等；當然，它用從下面組織成的「社會職業界」的思想，擴大法律的與分配的義務。不過，在它的要求方面，即使是個人，也必須救濟貧困的人，不必一定要有法律或命令，它就超過法律的義務，以及分配的義務，甚至於也超過交換的義務。富有者必須把自己剩餘的東西拿出來給別人；因爲需要救濟的人，對於這樣的救助，享有一種自然的權利，爲能過一個合乎人道的的生活。在這方面，社會的義務，與最近數百年來的一般的觀念相反：它表示在義務之內，擴大了義務的範圍，與「純屬」慈善性的義務不同。

社會的義務，比其他三類的義務，更能把那些直接來自人的社會本性的，以及那些來自現世之物的社會用途的義務的義務，都放在正確的焦點之下。可是，祇要它的目的實際上不是在於協調團體內的人心，那麼它就與其他三類的義務相同。它的對象，也並不是關於因着內心充盈着愛，而施捨外面的財物，而是關於財物本身，關於物質的服務，以及關於物質的價值，以一種權利爲基礎。

聖多瑪斯對於社會的義務所持的主張，也如同對於一般的義務所持的主張一樣：它的最後的對象，就是公共的福利。不過，權利的基礎，事實上並不是服務或物資的交易，而是人的社會本性，即使問題是關於物質的服務和物資。

社會的義務，使富有者負有放棄權利和財產的義務；即使是正當地得來的權利和財產，也有放棄它們的義務，祇要整個社會的需要，或者社會內個別份子的需要提出這樣的要求。社會的義務，就是無辜的貧困者真正權利的基礎，可以由別人多餘的物資，得到必要的救濟；這是因爲他們彼此團結，互相關

繫的緣故。

社會的義德，也超越法律的義德，祇因為它藉着一種義德的命令，在各民族之間，成爲他們團結和並存的基礎，完全不管是否簽有合約或訂立同盟，也不管事實上已有聯合國存在。一個擁有多餘物資的國家，必須救助不甚富裕的鄰邦，並且利用自己盈餘的物資，使那些貧苦的民族，至少能够度一個道德健全、合乎人道的的生活。（這類互助，例如使人口過密的民族，可以移民到人口稀少的地區去，這是今天特別有意義的事。）

如同「重建社會秩序」（四十年通諭）所提出的社會的義德這種概念，是屬於法律界的，並且是以自然律爲基礎的。就其本身來說，它並不是一個嚴格超自然的觀念。可是，一種這樣的社會義德的思想，如果沒有關於天主及人的啓示的概念，在目前狀態之下的人，是決不會構想出來的。在這個概念裡，人類把自己所有的一切財產，都看作是天主託付的東西，又把人類本身看作是在天主面前，同一個家庭之內的許多不同的份子。按照「重建社會秩序」的意思，社會的義德，遠遠超過個人與個人之間，以及團體與個人之間，那種 *“Not ut Des”*（授受交易）的關係。祇有藉着對於那位一切世間的財物和權力的賜與者，全體人類的大父——天主的信仰這種透視法，才能把社會的義德辨認出來。這是天主子女的家庭的義德。

然而，它還不是天主子女的家庭之愛；因爲這樣的愛應做的任務，比處理工作和財產等這些物質的事務，要高尚得多了。不過，這種家庭的義德，「先應有雙方面的愛。第一，祇有愛，才能說服那些工業鉅子，那些經濟強人，使他們放棄自己的特權，與不公道的工業規章。第二，祇有愛，才能把社會階級以及財產等偏見所造成的狹窄的眼界放大，給人展示社會各種不同集團的美景，每一個集團都有自

己的人權。這種雙方面的愛，是社會的義德的基礎，為推動這種義德的動力，並在每一個特殊的實際情況之中，為認識一切正義之事的觀察力。」（註五十九）

戊 懲罰的義德 (justitia vindicativa)

懲罰的義德，是適度的意志，想利用與罪行相稱的處分，恢復受到破壞的正義。它首先是做上司的人的一種德行。一個做上司的，在執行處罰，以及評定處分的重輕時，除了想促進公共的福利（公眾的秩序和安全，大家尊重正義，信任政府當局等），可能時，罪犯的改正，心中不得再有其他的目的。這種義德，就是一個平民，或者一個做屬下的人，也可以有的，祇要他要求懲罰犯罪的罪行，不是由於報復的精神，而是為了真正熱愛義德和公共的利益；如果這人自己是一名罪犯，那麼祇要他抱着補償的精神，接受自己應得的懲罰。

四 義德的特徵

三個特徵使義德與其他倫理的德行不同：

(一) 義務的精確性和可定性。來自愛德的義務，可有相當大的變通餘地，以適應個人的能力；至於義德的範圍，則至少在原則上，是可以客觀地規定的或限定的。傳統的「義德的中庸之道」，照它狹義的解釋，當然祇是指交換的義德。如果是交換的義德，那麼在欠債和清還，以及應做的工作和所做的工作，二者之間的相等，是由客體自己來決定的；至於勇德和節德這兩種樞要的德行，它們的「中庸之道」，祇有根據行動者，及其行動時所處的實際情況來決定的。

關於這一點，我們特別看出在社會的義德與交換的義德之間本質上的不同。義務的產生，是由於一個可以證明的權利而履行義務的本分，則必與權利相等。對交換的義德來說，產生義務的權利，常因一個人本身的成就或行為而獲得的；至於社會的義德，則常是以自然權利為義務的基礎，在別人或團體方面，產生一種相對的義務。（註六十）

(二) 實在的實物：義德的對象，就是物質的財產，以及實在的物資。按照義德極廣泛的意義，我們可以說，人類一切的物資或財物，甚至於對真理、忠誠和榮譽等權利，也都屬於義德的範圍之內；可是，按照狹義來說，義德的對象是對實物（物質的財物）的權利。

(三) 強制的可能性：向有關的當局投訴，以求得個人的權利，這常被視爲義德的一個特徵。它是由於這樣的事實：就是強令別人尊重的權利，是可以確切地規定出來的。就此來說，即使是社會的義德，也是義德，而且祇因爲它實在是義德，所以它至少在基本上以及在原則上，可以使用強制的（例如：在有普遍缺乏的情形時，就有放棄自己多餘的物資的義務）。不過，強制實行的範圍，則由實際明確的權利，以及公共福利嚴格的要求來規定的。這種公共福利的要求，可能模糊不清，而引起糾紛，不僅是因爲有人企圖強求可疑的權利，或者因爲有人不法地濫用權力，而且也因爲有人採用不適宜的手段，來辯護合法而確定的權利。

祇因爲義德是一種倫理的德行，所以它並不超越那在原則上，根據一種權利，所能強制的事。可是，它遠遠超過強力本身的限度。它既爲一種倫理的德行，它的動機並不僅僅在於恐懼法律及其處分，而是在於一個人自己所有的權利和義務的倫理觀念。屢次祇有一種實在警醒的倫理的責任感，才能在實際上正確地估計義德的幅度，及其所有各種不同的責任。法律不可能常詳細而精確地提出種種的要求。

一個基督徒，對於社會的義德的觀念，首先應該已經是一個在倫理方面成熟的人，而且是一個完全知道自己的責任的人。

五 義德與愛

修養福音的德行，先應實行義德嚴格的要求；不過：在許多方面，福音的德行却超越這種要求：（一）個人應該抱着一種愛的精神，去實行義德所要求的事，雖然這絕對不是說，他應該把自己的行為視作一個非常崇高的愛的行為，如果他祇是實行了義德所要求的事，縱然他是以愛的精神為動機的。（二）愛並不是把自己的目光常注視着權利或法律所提出的最低的要求；相反的，它祇是想着別人的需要。它甚至於對那些因着自己的罪過而喪失了權利的人，也表示它的愛心，為效法那位天上的大父；祂「使太陽上升，光照善人和惡人」（瑪，伍，四五）；即使我們由於自己的疏忽而浪費了祂的恩典，祂仍然賜給我們祂的恩寵。（三）愛常是準備着爲了別人而放棄自己的權利，因為它常假定權利是這樣的東西，可以放棄而不致侵犯團體的利益，或危害自己的靈魂（參閱瑪，伍，三八—四二）。

六 人的義德與敬主之德

祇要不是把樞要的義德首先視作人與人之間的義德，祇是注意物質的財富和權利的秩序，那麼把敬主之德隸屬於樞要的義德之下，是有理由的。不過，把敬主之德祇視作人的義德的附屬品和附加物，這是與聖經的意思相反的。

啓示的義德的概念，來自天主的義德。天主無論是在定讞的盛怒之下，或者是在和善的仁慈之中，

無論處罰，或者寬恕，都表現祂的義德。最令人稱奇的天主義德的工作，就是罪人藉着恩寵而成義。舊約的先知們，已經宣講說，天主的審判使人免下地獄。天主義德最驚人而最有益的表现，就是基督爲救贖人罪而死在十字架上；祂的死，使不義的罪人可以希望天主的義德賜以救恩，祇要罪人全心接受它。

按照聖經上啓示的思想，天主的聖德和義德佔第一位；其次就有天主賜與人的義德（這又是恩賜，又是任務）；最後才有因人愛天主而實行的義德和愛。人有無數的理由，應該愛天主。祇有這樣，並經由此路，我們才有人的義德。祇有把人的這種義德歸於天主，祇有用愛去服從天主而實行的義德，才是按照聖經意思的真正的義德。

在敬主之德中向天主所作的敬禮，完全履行義德的一切條件，並沒有什麼不及人的義德之處，縱然在天主給人的恩典，與人還報天主的獻禮之間，沒有如同在平等者之間的關係，也沒有嚴格的平等。可是，「義德」按照它最崇高的意義已經完成了；因爲在敬主之德中，有着最首要而最基本的獻禮和工作。這是最卓越的義德。這就是耶穌對洗者若翰所說的話的意思：「我們應該這樣做，以完成一切的義德」（瑪，參，十五）。

天主的義德是充盈洋溢的義德。它賜與它的祝福，它分施義德。無論在什麼地方，祇要還有一些善的意志，縱然它看來好像完全消失在那祇該受罰的滔天罪惡之中，天主的義德仍然以恩寵使罪人成義。因爲它是天主的義德，給那些最貧困堪憐的受造物，賜與他們最沒有權利得到的恩典；祂所表現的慷慨，是他們對它連最小的名義或權利的要求也沒有的。然而，義德的天秤却實在保持了平衡；因爲在我們微弱的要求上，加上了基督無限的功績。天主的這種義德，表現降生爲人的天主，以一種不可思議的愛，死在十字架上的那幕神聖的悲劇裡。

受造物對造物主的敬禮，一個孩子對他的在天大父的敬禮，是按照最嚴格的義德應行之事。這是清償最絕對的債務。人也應該意識到這個債務，意識到自己完全無法達到那應該不斷地追求的那種程度的義德；因為他決不能給天主祂實在應得的光榮。他決不能光榮天主，按照天主已經給自己的受造物顯示過的，而且祂在永遠還要完全顯示的那種極度的光榮。

基督徒應該提防那種錯誤的思想，把人的義德這個概念，按照同樣的意義，應用在天主上，以及祂與天主的關係上。如果把義德這個概念應用在天主上，它的意義是類似的。人的義德這個概念有着它的嚴峻性，必須以天主的義德的思想來充實它。一個真正的基督徒，對於天主方面，決不會尋求界限明確的權利，也不會怕天主不將公正地酬報他的善行和功績。天主的恩賜常超過人的一切努力。一個基督徒，想到自己將永遠給天主償還感恩的債而感到高興；這筆債，就是最熱烈的愛，最真摯的感激，最熱切的敬主之情，也好像把它加重了千倍。抱有這種精神的基督徒，不會想自己做了「額外的的工作」。我們越是愛天主和光榮天主，我們也越是深信，就是我們對天主所負的債的最小部分也沒有償還，而且我們也越是深深地陷在愛天主的這宗債務裡。至於犯罪，却是拒絕光榮、服從與愛慕天主；它十足表示負值，表示不義。世人之間所有的不義，祇是這種不義的一個投射的影子（不過，它的確是一個黯淡的陰影）。

叁 勇 德

一 勇德的本質與任務

勇德給我們力量，使我們準備為了一件義德的事，為了天主之國，或者為了救自己的靈魂，去忍

受各種的痛苦，甚至於捨生致命。這種勇德所擔任的工作，就是抑制對痛苦和死亡的反抗情緒，管理和控制一切恐怖和畏懼等深切的情感，甚至於犧牲自己的生命，如果這些情感企圖干預我們勇於爲善的壯烈決心。在另一方面，勇德在行動時，如遇不義的威脅，就必須求助於忿怒的情慾（反抗邪惡）的活力。

勇德絕不要求，把對痛苦和死亡的恐懼和嫌惡的心理完全去掉。一個有勇德的人，仍然看痛苦和死亡爲一件人的本性必然恐懼而且有理由恐懼的壞事；不過，他的憂懼並不癱瘓他爲善的最後決定。一個有勇德的人，更怕喪失自己的靈魂，而不怕受苦和死亡。他更逃避罪惡和得罪天主的事，而不逃避人們的迫害。不拘是誰，假如他對於痛苦和迫害絕然無動於衷的，就根本不可能有勇德。一個絕望的人，看不見現世的生命還有什麼值得留戀的；如果他在一次危險的賭博中，甘冒生命的危險，他並沒有實行勇德。

勇德的行爲可分爲主動的，即積極的攻擊，以及被動的，即抵禦攻擊，堅抗邪惡。一個有勇德的人，攻擊天主的敵人，以及正義的敵人，爲能在天主之國內，促進善的勝利。他採用最適當的武器。必要時，他也不猶豫以暴力去抵抗暴力。然而，他不採取暴力的手段，爲能維護天主之國的精神利益，尤其是如果天主的敵人也沒有採取強暴的攻擊。

勇德在這種爲善而戰的奮鬥中，並非僅僅在於使用效力強大的武器。爲信仰作證時，往往採取防守更爲光榮，設法運用精神的武器，去抵抗邪惡的勢力。不義的敵方，屢次實施暴政，強加各種苛刻條件，奪去我們的資格，剝削我們的權利，甚或公開地使用暴力。

在這個世界上，天主之國的勇士，在攻擊不義時，往往沒有別的武器，祇有忍耐地抵抗 (*Patientia*).

Perseverantia 忍耐，堅持到底）。他堅持不屈。由於這種堅持不屈、抵抗邪惡的態度，比攻擊敵人，更爲人的本性所嫌惡，所以聖多瑪斯很有理由，稱這種態度爲勇德的主要行爲。（註六十一）

精神真正的偉大，以及對感情生活加以完全的控制，這都是需要恆心的事。理由是很明顯的：那些加強抵抗的忿怒情慾的輔助力量，往往因着長期不斷地抵禦邪惡而衰退，不停地忍受痛苦祇使人覺得痛苦重大。如果沒有聖神特別的扶助，對於神聖之事的直接感覺，由於受了那些起來反抗願意受苦的意志的情感所加的壓力，而變得非常薄弱無力。所以，如果沒有真正偉大的精神，沒有完全控制情感，就不可能有真正的恆心，去抵抗邪惡。在目前的情況之下，世界的情勢是這樣的「惡毒」，有勇德的戰士，爲天主之國應有的主要的德行，就是恆心；因爲直到世界末日，惡人將常以暴力的勝利而洋洋得意，而基督徒却偕同被釘在十字架上的自己的救主，憑着堅忍而保全自己的靈魂（參閱路，貳壹，十九），因着戰勝死亡，恆心反抗世界強大無比的暴力，而承繼天國。

勇德最崇高的行動，就是殉道致命，爲了基督，爲了信仰，或者爲了基督徒的德行而捐軀。兵士在戰爭中壯烈犧牲，猶如殉道致命，祇要他的動機是服從，或熱心追求正義的勝利，而不是求私利。準備捐軀犧牲，這是屬於完善的勇德的。因爲如果一個人祇願意受苦到某一個程度，或者到某一個地步，而不是把苦杯裡的最後一滴苦酒飲盡，不願意犧牲自己的生命，沒有爲善奮鬥受苦的決心，他便沒有爲善的最後的決定，他便不是一個勇者。

二 勇德與其他德行的關係

祇有愛更高尚的善，才使犧牲低級的財物爲合理。如果一個人準備受苦而死，他一定得知道，他犧

牲的是什麼，以及他爲什麼犧牲。祇有誰看自己的靈魂，比自己的肉體的生命更重要，祇有誰看來生的財富，比現世的財富更有價值，才能是一個真正有勇德的人。爲愛天主而服務，勇敢才是一個完善的德行。「不義之勇是邪惡的工具。」（廿六十一）這就說明愛德及義德高於勇德。愛德和義德，本身就是德行。勇德却祇在爲愛德和義德服務時，才是德行。

運動家的勇猛，兵士的鹵莽，他們所想的祇是得獎、受人歡迎、或晉陞官級而已；這都不是德行，而是惡習；因爲生命比受人歡呼、獲得榮譽，甚或比在軍中得獎更有價值。「接受死亡，本身並不值得讚揚；祇有爲善而接受死亡，才值得讚揚。」（廿六十三）

勇德也必須是明智的：一個人即使是做一件正義和對的事，也不得無故冒生命的危險。如果一個人，用別的方法，可以更好或者同樣可以爲正義効勞，那麼即使是爲了義德，也不得冒生命的危險。一個人必須正確而明智地考察全部的情況，小心地估計自己所做的事的益處及其重要性，所需要的努力，以及所含有的危險。在另一方面，祇有勇德，一種習常的勇德，完全排斥左右偏倚極端的盲目力量，如：輕率大意、鹵莽冒失，或膽小怯懦，才能作出一個完全明智的決定。

勇德的良伴，就是在爲善而奮鬥中，自信能够完成偉業，常常依靠天主恩寵扶助的大度之德。至於鹵莽地跳進不必要的危險中的孟浪或冒失行動，恰好是真正勇德的反面。純正的勇德，却把欣然面對人生的艱苦和困難的這種準備，與對於自己的力量和才能一種健全的顧慮，混合起來。殉道者雖已準備就義，却堅定地信任天主的恩寵，以戰勝死亡，如果天主主要叫他們去捨生成仁。然而，他們仍往往不自動去冒殉道的危險，因爲他們對自己的軟弱不能信任。

這種勇德與智德混合的一個好例子，就是聖多瑪斯·摩爾（St. Thomas More）的行爲。他非常

留神地靜待着天主叫他去殉道的呼聲，除了盡好他自己的明認信仰真理的責任以外，却連最小的催促它早日來到的行動也不會作。他始終懷着愉快的信心，知道天主的呼聲將由殉道的恩寵和力量陪同着一起來到的。

三 勇德為聖神的德行和神恩

勇德是由敬畏的神恩所支持的。真正對天主的敬畏，是聖神所賜與的一種神恩，對於怕得罪天主的孝敬之情能有這樣重大的影響，以致一切對於從人類的「惡毒」而來的痛苦的憂懼，與它相比起來，都顯得微不足道（參閱瑪，拾，二八）。再者，敬畏這種神恩，使人更加不信任自己的能力，因而一個有勇德的人，完全信賴天主的能力。一個真有勇德的人，也是一個謙遜祈禱的人。

剛毅的神恩改進勇德。「一個有勇德的人」，藉着剛毅神恩的力量，享有天主的保證，深信自己有了天主的恩寵，在努力行善時，將能克服一切的險阻，承受天主派來的一切困難和痛苦，甚至於犧牲自己的生命，也在所不惜。這種恩賜給他慷慨就義的愉快精神；因而他藉着天主的幫助，將毅然着手遠大而艱險的計劃，並予以完成。這種神恩給他勇氣，使他在為天主之國的戰爭中，前往最易受到攻擊的地方，冒種種不能預料的危險，並使他遠遠超過一般的義務要求的水準，尤其是為了補贖罪惡，自動負起最重的負擔和辛勞。剛毅的神恩，增強基督徒的勇氣，使他完全投身於天主熾熱的愛火中，神秘地忍受那種火的提煉。

勇德使人準備犧牲肉體的生命，以獲得救恩（參閱瑪，拾，三九）。勇德與剛毅的神恩，二者一起使人自動去從事艱鉅的工作，為了拯救人靈，並為了天主之國，肩起辛苦而沉重的擔子。藉着剛毅的神恩，

一個基督徒有勇氣放棄微小的自我，爲了天主，愉快而有信心地完全犧牲自己；他雖然也盡其在我地悉心關注一己的安全，可是他知道自己已在天主手中，比在他本人手中，更爲安全。

肆 節 德

一 約束和節制的作用

「智德注意一切存在的實物；義德則注意別人；有勇德的人，忘其自我，放棄自己的財物，甚至自己的生命。節德則以各人的本身爲目的：人有兩種自反的方式：一種是忘我的，一種是自私的，祇有前者才能使人自保；後者却祇能令人毀滅；節德是忘我的自保。縱慾是自私地妄用原爲自保而賦與的能力，以實行自我毀滅。」（註六十四）

飲食的本能，是以想保存個人肉體的生命願望爲動機的；性的本能，是以想保存人種的願望爲動機的。這些本能必須如同方法一樣，附屬於它們自己的目的和宗旨。如果把它們作爲目的，而非方法，又不把它們附屬於天主所定的方式和計劃，那麼它們就成爲毀滅的力量。它們竟然會在個人的肉體生活上報復，造成極大的破壞，妨碍精神和理智的生活，危害靈魂的救恩。

節德的目的，就是節制人的保存自身和人種的這些本能，不僅是在其本身方面，而且也在其與人種整個目的的關係方面。就其較廣的意義來說，節德的作用，就是保持全部情感和精神生活的平衡。要做到這一點，不僅是要循規蹈矩，合乎種種不同的價值，而且也要直接控制精神的能力與其活動。這就等於說，要認識自己，並且要決意努力約束自己。

對一個受着原罪紛擾的人來說，節德是一種不可或缺的特殊的德行。「自從第一次犯罪之後，人不僅能愛自己勝於愛自己的造物主天主，而且能相反自己的本性，且有這樣做的傾向。」（註六十五）人竟然愛自己勝於天主，他以一種不正當的方式愛自己，因而使自己陷在混亂之中。所以，要獲得節德，第一個條件就是朝向天主。我們必須轉視天主，約束自己，一心以天主爲至高和至可愛的善。「除非一個人不自私地保存他內在的自我，是不可能以節德來自律的；如果一個人祇是關心他自己，是得不到節德的。」（註六十六）

墮落的人類，祇有藉着認識自己，征服自己，以及刻苦等熱誠，方能實行節德。然而，刻苦並非要把本能的本身（尋求飲食、自我保存、知識和權力、消遣和遊戲等自然的慾望，以及性慾的衝動本身）予以毀滅，祇是消滅那些越軌的和背叛的傾向，或者說得更詳細一些，拔除那些紛擾不寧的情緒的深根。斯多亞學派的無感覺和無慾望，相反有約束和有節制的節德，正如沒有約束和沒有節制一樣。

二 節德的重要性

絕對地說，雖然節德在樞要的德行之間名列最後，可是這並不是證明它是一種最不重要的德行。正因爲飲食的慾望，以及滿足性慾衝動的慾望，根深蒂固地生長在人性追求生存（自我保存）的本能裡，一旦墮落敗壞時，「其破壞力超過人所有的其他的力量。」（註六十七）放縱（縱慾和迷色），不僅損害靈肉之間內在和諧的美和幸福，而且也把人的精神部分直接捲入紛亂的漩渦之中。人而沒有節制，便是不智，因而也就是不義。除了仇恨和嫉妬之外，沒有一種惡習，像沒有節制那樣蒙蔽迷亂人的明智判斷。

「心靈不潔，自我委棄於肉感的世界，能使一個人在倫理方面所有的原始力量完全癱瘓；不再能在靜寂中，傾聽現實的呼聲，也不能退隱在這靜寂中，爲具體的行動，作出一個適合具體情況的決定。」（註六十八）沒有約束地和沒有節制地放縱情慾，使人看不清精神的價值。及至原始的力量已被耗損而漫無目的時，自由意志的決定力就被破壞。

再者，放縱無節，阻塞愛的道路，破壞真正愛的的能力。愛能服勞，而不求報酬。愛具有敬重的疏遠作風。愛在本質上就有推崇和尊重所愛者的傾向。放任沒有節制，則使人祇知自私地滿足自己的慾望（正與服從和效忠相反）；虐待（與敬重相反），污辱，以及引誘別人犯罪（與愛的使人變爲高尚正相反）。

節德的光輝，發自效忠、敬重及愛的精神。以上的話，無論是對於在婚配聖事中夫婦的貞潔所實行的節德，或者是對於獻身事主而爲基督淨配的貞操所修的節德，都一樣的真實正確。作爲一種德行的節德，是常以愛爲食糧的，且常爲愛而生活的。飲食有節，適當培養好奇的求知慾，溫和善良，堅決地控制自己的脾氣和情緒，這一切祇有以愛爲動機，才能得到完善德行的高超的光輝。祇爲了身體的健康，而約束貪饕的食慾，不能與那以真正的節德精神，感激地享用食物相比。懷着感謝天主，以及戰勝世物的心情，而進用飲食，比爲了健康的緣故而節食，要高尙得多。懷着上述的那種心情，一個人可以依照那對天主、對自己，以及對別人的愛的要求，而享用或戒絕飲食。我們享用飲食，休養我們的精神，是爲了愛天主，而不是自私地祇爲了享受。不過，我們首先應該爲了愛那賜與一切的天主，而踴躍歡騰。我們應該因飲食使我們再能奉事天主爲別人効勞而高興。

由於對天主的愛，非由節德陪同，是不可能的，所以節德這個德行，也有着愛德的急需性和必要

性。聖奧斯定具有特殊的卓見，他看到基督徒弟意義深遠的節德是有助於愛德的，他說：「節德許給我們那種純潔而不朽的愛，把我們與天主結合在一起。」（註六十九）「節德不是流水，而是涯涘、堤岸。因為兩岸堅實，水流才能暢行無阻，有力而飛奔直下。」（註七十）

三 初步的和完善的節德

聖多瑪斯將節慾自制，與完善的節德 (*temperantia*)，加以區別。皮勃 (*Peiper*) 稱前者為「嘗試的草案」，後者為「完成的事實」。「前者不及後者完善；因為理性的指導力，利用前者，祇能陶鑄有意識的意志，還不能約束性慾的衝動；利用後者，則意志和衝動，二者都被『理性的規則』所約束。」（註七十一）

雖然行爲的善功，在於管制情慾的自由意志的決定；可是，聖多瑪斯仍然認為，節德的整個對象，不僅僅限於意志有效地反對情慾不正當的貪圖。相反的，他還深信，如果意志以最高超的方法，治療一切，管制一切，那麼意志的這種堅定持恆的態度，就能對情慾發生這樣的影響，使它們合乎正確的理性。就是情慾本身，在其慾望和衝動方面，也都變成合理的了。

關於善功這一點，由愛來推動的意志的行動，是唯一決定的因素。所以，愛越強，向決定的愛挑戰的阻難越多，善功也越大。然而，關於德行的美及完善等方面，最高的德行，不僅使意志在奮鬥時堅定不移，而且也調節情感的生活。那種能夠控制，並能「訓練」，更強烈的，或者更活躍的衝動和本能的德行，高於那種祇能約束和管制，更弱的衝動和本能的德行。

正如節德反對沒有節制的惡習，同樣自制反對不能自制；不過，後者與其說它實際上完全是一種惡

習，更好說它是人的氣質方面的缺點和過失。對指導靈魂的神師來說，在辨別人靈的時候，以及在進行牧靈工作、指導各種不同的人的時候，把上述二者區別清楚，是非常重要的。有一種沒有節制的罪行，不僅是由於人性的軟弱，更好說是由於人性的惡毒。有人不僅不後悔自己的罪，還要以此而自鳴得意；這種人的基本態度，就是沒有節制的或縱慾的態度。他覺得自己還能犯罪而高興；因為犯罪已經成爲他的第二本性。（註七十一）沒有節制的人，把縱慾作爲他以整個敗壞的心所嚮往的一種原則。可是，一個不能自制的人，至少還有約束自己的意願，縱然他屈服於自己越軌的情慾，而失敗在個別的實際情況中（對這樣的罪，他是要負責的。）不過，他的罪不是出於惡毒之心的，而是由於軟弱而犯的罪。然而，即使他的罪是由於軟弱而犯的，在某些情形，也可能是大罪。

視作一種倫理基本氣質的沒有節制，在一個不僅犯罪，而且以犯罪爲榮的人身上（參閱羅，壹，三三），顯得最爲暴戾。要獲得節德，或者完整無損地保存節德，對許多人來說，是一件特別困難的事；其主要的原因，是因爲他們生活在不利的輿情之中。人們不僅崇拜高度的物質生活，以及肉體的享受，他們還企圖使色慾和姦淫看來好像是正常而不相反道德的事。一個不能自制的人，可以採用的最有效的方法，以免沉淪在沒有節制的深淵裡，就是謙遜地表明自己的罪過，同時真誠而正確地努力，在自己活動的社會生活圈子裡，造成一種更好的輿情與思潮。

四 節德的種類以及與真相關的德行

我們可以依據飲食的慾望，以及性慾的本能，來給節德分類。因此，我們討論有關飲食的節制，以及屬於潔德的節制。關於進食有節方面，有一種重要的節食行爲，就是守齋。至於在節飲方面特別有意

義的，是關於服用麻醉性的飲品。潔德受着害羞心理的保護。爲了潔德的利益，對這種天生的害羞心理，予以適當的培養，叫做端莊；它是潔德的潛能部分。潔德最高尚的表現，就是貞潔；它不可與一種純屬消極的獨身主義相混，也不可與那種厭惡異性，或者企圖逃避合法婚姻的負擔的嫉恨女人者之不願結婚相混。

節德也命人在生活水準，以及物質享受方面，應有節制。工廠大量生產生活的消費品，加上大規模的廣告宣傳，使那些沒有節制思想的人，完全被生活理想的物質享受所迷住。一個基督徒，面對着大家都能享用的現代技術和文化的成就，應該設法明智地使用它們，要好像是它們的主人，千萬不要成爲它們的奴隸（參閱格前，陸，十二）

與節德有關的德行，表示性格內在的和諧與平衡：寬厚或溫和是判斷、指導、管理時的中庸之道。暴躁易怒，或與其相反的鬆懈懶散，都是極端。在文化或知識的領域內，高尚的求知慾或勤學（*studiositas*），是智育方面，膚淺好奇，以及懶惰疏忽之間的中庸正道。至於合適的舉止和社交的儀態，則有適度的禮節，以及良好的態度，爲正確的中庸之道，一方面避免令人生厭的奢華（矯揉、虛偽）的極端；另一方面也避免粗魯（服裝不整，無禮不雅）的極端。幽默風趣的德行，是在粗俗的笑話或狂歡，以及沉悶的憂鬱二極之間的中庸之道。貪圖光榮和讚美的慾望，應受謙遜的約束；謙遜就是驕傲、貪求虛榮與自暴自棄兩極端之間的中庸之道。雖然聖多瑪斯（隨從亞里斯多德的主張）討論謙遜及溫良，把它們視作節德的表現及其潛能部分，可是我們更願意強調，它們在本質上是特別屬於基督徒的，因爲它們是基督徒每一種德行的基本態度。

五 完善的節德，克己與刻苦

甲 約束與節制

人類在其墮落的現狀之下，不用自知和自律（不用苦行），就不能獲致節德，也不能保存節德。人類的內心是這麼紛亂；所以，節德不僅需要實行一般的苦行，即依照規則的自律，而且還需要一種依照規則的克己，放棄那些與節德原本可以相容的感官的享受。這個墮落的人，既然有着趨於過度貪求感官享受的傾向，為能達到真正的節德，以及真正自治的中庸之道，必須採取「相反的行動」（*agere contra*）。這就是說，他必須對邪惡進行反擊，自動放棄某些合法享受，尤其應該約制感官的快樂。這種有意的「相反的行動」，其目標並不是直接在於極端之間的中庸之道，而仍然是真正的一種節德的行動；因為它所有的對象，是與節德的對象相同的；對於合法的享受本身，用一種強大而相反的推動力，把鐘擺推回到中間。為這種「相反的行動」的意志，最基本的是基督徒的決心：寧願在調節這種祇求中庸之道的行動時失之於過多，而不願冒喪失己靈的危險。一個基督徒常應該把救世主耶穌所說過的以下的话，謹記在心：「如果你的眼引誘你犯罪，剷出它來」（*瑪，拾捌，九*）。

在許多特殊的情形之下，克己和刻苦超越節德的範圍：克己是對肉體和靈魂、對精神界和感官界，二者都兼顧的。

基督徒明知以下這個深刻的事實，而高傲的斯多亞學者，却對它連絲毫懷疑也沒有：紛亂不僅潛伏在人的情慾裡，而且也潛伏在人的精神裡。也許尤其是在人的精神裡！為此，克己必須從意志、理智、

記憶方面着手。意志必須知道放棄獨立自主的驕傲。最好的辦法，就是在精神的事上要服從。理智和記憶必須放棄自私地、單獨地追求快樂。它們必須以謙遜和真正的克己，常應接受啓示奧蹟深秘的信仰之光。信德謙遜的服從，是獲得全部真光的途徑。

下一步是抑制想像、感覺、情緒和感官；最後而非最不重要的，就是放棄外面的財物。克己在本質上就是放棄一切的事物，祇因為它們無論怎樣妨碍我們完善地愛天主及愛人。一個知道克己的人，即使在此時此地享受某些事物，對於愛天主，並不發生什麼妨碍，他也願意把它們犧牲掉。他的動機是我約束，以備應付那些實在能危害他的德行的危機。具有約束和節制作用的自我控制，主要是屬於倫理道德方面的；至於刻苦、克己、苦修、喜愛十字架等，却都是宗教的觀念，具有宗教的價值。它們與節德不同。它們並不是首先注重內在的和諧，以及人的自我保存（雖然它們第二步也要做到這一點）。它們最近的直接目的，却是隸屬於天主之下，是在天主的台前，進行賠補和贖罪的工作；然後對自己的一切的受造之物，得到一種新的愛。這就是在天主內，並從天主內愛。

放棄世物，拔除虛假的愛，並不是由於沒有宗教信仰，輕視受造之物，而是想用提煉淨化的愛，去愛一切的受造之物。一個人祇有克己苦身，放棄世物，準備犧牲一切妨碍他、或可能妨碍他完全服從天主的東西，才能做得到這樣的事。祇有誰準備爲天主而放棄一切的東西，並且真正能够實行這種犧牲的，才能正當地使用這些受造的東西。祇有誰爲了愛天主，時常用自己的一部分，以及受造的世界，完成痛苦的犧牲，才能在天主內，真正地愛自己和世界。

由於事實上墮落的人不斷地趨向於愛自己和受造之物，不是爲了天主，而是爲了與天主毫無關係的，甚至於是反對天主的事，所以在精神生活上，無論到了什麼階段，一種自願的刻苦和克己是不可或

缺的。即使不管節德的要求，爲能追隨基督，克己也是一個不能缺少的因素。（註七十三）

乙 刻苦爲獲致幸福之道

人類痛苦最大的根由，就是他自己內心的紛亂，不知正當地愛自己和受造之物，祇知追求快樂。刻苦直接相反這種殫精竭慮的任情縱慾。實行外面的苦行和補贖，可能而且應該以高尚的快樂，以精神的快樂，以提起心神與主密談的快樂（即如四旬期的頌謝詞的 *mentem elevas* 提高心神），作爲崇高而有效的動機。自願放棄感官的滿足，縱然是合法的事，這就表示對精神的快樂予以高度的重視。自動接受痛苦，壓抑感官的韌力，使精神更易于接受天上的快樂。一個基督徒，不像一個斯多亞學者，他對人生的痛苦悲傷的苦味，並沒有什麼幻覺。他並不企圖把感覺毀滅掉。他所渴望的，祇是想把感覺在一個肖似復活的基督那樣完善的人性構造之中，加以調節而已。

基督徒的克己苦行，絕不是厭惡自己，或者企圖毀滅自己。我們發見聖人們熱愛十字架。他們這種熱愛，不是以折磨自己爲樂的那種相反本性的虐待狂所發動的。在感受力量薄弱的世人看來，十字架常是沉重難當的東西（否則它根本就不叫十字架了），刻苦也常是痛苦難受的事；可是，在靈魂的最深處，却湧出一種完全不同的快樂之泉。祇有這樣的快樂，才能給人力量，使人自願接受痛苦，忍受克己之苦。主耶穌曾經教訓我們，在守齋時，面上要顯出高興的樣子，要搽用喜樂的油膏（瑪，陸，十六及其後各節）；祂的話並非僅僅要我們隱藏自己所做的刻苦補贖的事，却含有更積極得多的深意。實行補贖時表現愉快喜樂，這與那能給人青春活力的愛完全相符；願意守齋的主意，就是從這愛來的，也是朝着這愛走的。因着守齋，以及放棄感官的享受，內心必然會感到這樣大的快樂，以致在一個人的面容上，也

日益流露出內心的快樂。

放棄世物，給人鋪平道路，使人在受造之物上，能够享到一種深長而純潔的快樂，好像亞西西的聖方濟各（St. Francis of Assisi）所享受的快樂一樣，雖然放棄世物的第一個目標是非受造的愛，即天主。這樣，守齋附帶有對精神事物的趣味。它同時也帶給人一種能力，使人以感謝天主的愉快的精神，對食物能有一種健全的享受；這是除了這樣的事實以外的，就是一個飲食有節的人，對於食物，比一個貪饕暴食的人，更能嘗到食物的美味；而且一般地說來，食物爲他也更有益。

丙 內心的與外面的苦行

內心的苦行或克己，以及約束反抗的意志，本來高於外面感官的苦行。不過，人性是一個這樣的一體，祇有同時對越軌不法的紛亂，予以全面的攻擊，才能真正把它征服，而加以抑制。再者，精神方面的克己，也需要外面的苦行，作爲它自然的表現，並加增它的動力。正如不受控制的慾情能壓迫精神，同樣外面的苦行，也能加強精神的力量。它是從克己的精神，即意志來的，接着它又反過來加強意志的活力。不過，外面的苦行，如果同時沒有神聖的謙遜，不肯徹底隸屬於天主，或者連這樣的熱願也沒有，就能發生危險。

這是一件普遍發生的事實：每一種苦修和克己都是有危險性的，如果一個熱心敬主的人，沒有認清自己主要的敵人，並予以進擊。這主要的敵人，就是左右人心的驕傲。不過，這也是事實：爲使內心順服，苦修和克己是必要的。如果一個人，不用克己、苦行，以及遵守天主的誠命等方法，使自己的感官服從天主的命令，那麼精神就不可能真正而謙遜地隸屬於天主權下。

丁 自願實行的刻苦與天主所加的災難

罪人祇有在天主上智安排的痛苦訓練中，才能深深地淨化自己。雖然自動選擇的苦行具有很大的重要性，可是天主所加的痛苦，却最有價值；因為在這樣的痛苦中，絲毫沒有自己願意的可能，却有最好的機會可以實行服從天主最純正的聽命。

天主利用外面的痛苦，淨化人的感官（感官被動的淨化），同樣也淨化人的精神（精神被動的淨化）。祂的恩賜附帶着滌除和淨化的痛苦；而這樣的痛苦，却含有令人歸向天主的力量。然而，我們不是一定接受天主給的這種滌除性的痛苦，除非我們用自願的克己和苦行，自動淨化我們的感官和精神，這樣來訓練自己，準備服從天主的旨意。天主所加的災難，往往要求很大的犧牲。一個人祇有藉着自願的苦行，使自己遇有災難時，能受得起，才能達到安心忍受的高峯。

如果祇有自己選擇的補贖，而沒有天主派來的痛苦和困難，很容易會導致驕傲和自負。在另一方面，祇把克己苦行限於天主所加的困難和痛苦，而沒有那些自願接受的克己苦行，也很快就會減弱自由樂意接受痛苦的力量，甚或嚴重地危害到這樣的力量。

戊 克己苦行與師法基督

「祂又對眾人說：『誰若願意跟隨我，該棄絕他自己，天天背着他的十字架來跟隨我』」（路，玖，二三）。基督走在我們前面，給我們指示克己、自動壓抑自己，以及自願接受最劇烈的痛苦的道路。不錯，主基督在祂出外傳教的時期，祂所實行的，一般地說來，不是非常嚴厲的苦行。關於這一點，我們

「看到基督與其前驅若翰二人之間對照的不同之處（瑪，拾壹，十八及其後一節）。顯然這也是天主的旨意，要基督的前驅應是一個厲行補贖的人，清楚地負有一個補贖的使命。這樣，就在新約的大門上，已蓋有補贖的印記。」

雖然基督對於自己的門徒，並沒有比祂自己也遵行的法定的守齋，提出更多的要求；可是，它使門徒們清楚地知道，在祂離去之後，他們要守齋（瑪，玖，十五）；守齋連同祈禱，是最強有力的武器，以抵抗地獄最卑鄙無恥的惡魔（瑪，拾柒，二十）。我們也應該記住，基督的本性是完全無罪的。肉體苦行的一個主要的理由，為祂是完全不存在的：基督並非有着一個墮落的本性；祂根本不需要約束祂的意志，為能忍耐地和順服地接受天父所願加於祂的一切痛苦。然而，祂却完全自動地選取了貧困、流離失所、迫害、工人辛勞的生活、最後周行巴勒斯坦最艱苦的傳教工作；祂把這一切作為祂自己的命運。祂守了四十天嚴厲得驚人的大齋，使教會關於補贖的生活，能有一個理想和典型。最後——這是最主要的中心點，為能完全了解基督的補贖——祂在最劇烈的痛苦之中，捐獻了祂自己的生命。

聖人們設法實行聖伯多祿的話：「基督也為你們受了苦，給你們留下了榜樣，叫你們追隨祂的足跡」（伯前，貳，二一）。他們不僅耐心地忍受了痛苦和迫害，而且也自動實行了嚴厲的補贖。喜愛十字架和肉體的苦行，對聖人們來說，就是把苦難的奧秘表現在自己的生活中（在真福亨利·蘇索 Blessed Henry Suso 的筆記裡，用深入內心的文筆，很生動地把這一點描繪出來了）。自從第十世紀以後，鞭打自己成為流行的補贖，為紀念救世主基督被縛在石柱上，受鞭笞的酷刑。卡爾·斐克士（Carl Fecke）說：「幾乎沒有一位被冊封的聖人，不實行這種補贖的。」（註七十四）不過，每一個時代，有其不同的、適合時代環境和需要的肉體苦行。

基督徒負有補贖的使命。他奉召追隨那位自願爲我們受難而死的基督。基督爲了我們，自願實行克己和苦行。不過，基督徒的補贖，無論是在方式上，或在程度上，都有很大的變化；因爲每一個基督徒，並非一定要仿效其他追隨基督的人，實行同樣的補贖。可是，一般地說來，同基督一起實行克己和苦行的路線，已由聖事標明出來了。補贖的路線，就是聖事的路線。

聖保祿宗徒很動人地說明了，聖洗聖事是同基督一起死去。尤其是在他致羅馬人的那封信裡，他徹底闡述了這個顯著的比喻。我們跟隨基督，向着光榮前進，可是走的是痛苦的和死於自己的路（羅，陸，五；迦，十七）。凡是受過洗禮的，必須放棄「肉體行徑」（即墮落的人的行爲）（羅，捌，十三）。「凡屬於耶穌基督的人，已把肉體連同邪情和慾念一起釘在十字架上」（迦，五，二四）。聖保祿在談論他自己的時候，說：我們「身上常帶着主耶穌的死狀」（格後，肆，十）。「在我身上，我帶有耶穌的烙印」（迦，陸，十七）。「我痛擊我身，使它爲奴，以免我給別人宣講以後，自己反而落選」（格前，玖，二七）。我們既然是基督與體的肢體，必須自動利用克己和苦行，在我們自己方面，並爲我們自己的一份，完成基督爲整個教會所做的工作。「我在自己身上，爲基督的身體——教會，補充基督的苦難所缺少的」（哥，壹，四）。

聖保祿的意思，並不是說，基督的苦難不够。它的確是非常充裕的。不過，這是基督與體的一條定律：在藉着基督而應用救贖之功時，肢體必須要跟着自己的頭，走一樣的路。這就是自願受苦的路，爲他們自己受苦，也爲彼此受苦。我們的確是在一個身體內受洗的，是在基督的死亡內受洗的。可是，如果我們與基督結成一體，繼續同我們的頭——基督一起受苦和工作，祇有這樣，基督的死亡才能在我們內補足而完成。利用自願的苦行，我們就能在行動和精神上，神秘地參與祂的死亡。

堅振聖事的重大效果之一，就是加強基督徒的力量，使他能够勇敢地忍受痛苦，準備爲天主之國作殊死戰，直到他最後一口氣。聖保祿用一個運動員的比喻；他說，一個運動員，爲了在競賽時，達到一些可賤的目的，而「在一切事上都有節制」(格前，玖，二五)。今天我們也可以同樣適切地引用那些喜愛時髦的瘋子。我們可以看到，怎樣他們爲了適應可笑的虛榮心所擬定出來的漂亮的標準，準備去作極大的犧牲！一個基督徒却完全不同：他必須準備自己，堅決地奮鬥，在生命中冒一切的危險。勝利的力量，不是祇靠自己個人的努力可以得到的；不過，他所有的自然和超自然的天賦，必須時常加以運用。在聖人們看來，守齋以及其他種種苦行，是學習殉道的初步訓練。纖弱多病的懦夫，決不能對付今天基督徒所應面對的那些可怕的殉道方式。堅振的恩寵，要求基督徒迅速地準備，爲了基督而捐獻自己的生命；所以，堅振是一種恩寵的法令，命基督徒實行克己和苦行。

告解聖事，就其本質而論，需要實行補贖。在告解聖事的整個歷史中，無論是在施行方面，或者是在領受方面，都有這種補贖的意義。一個回頭改過的人，必須是一個喜行補贖的人。爲了對基督苦難贖罪的功效表示感謝，他必須自願實行補贖，準備分擔贖罪的工作。如果有人說，在那些領受告解聖事的人之中，沒有積極的歸正精神，沒有再次的歸正，也沒有深入地革新自己的生活，這是由於他們缺乏贖的緣故，這並不是過甚其辭。告罪者絕大多數沒有高度的補贖精神。

爲了天主和別人，自願克己受苦的，其最大的表現，就是基督在十字架上的犧牲。「天主竟這樣愛了世界，甚至於賜下了自己的獨生子，使凡信祂的人能獲得永生而不至於喪亡」(若，叁，十六)。正如人在基督面前，找不到比犧牲更能表現自己的服從，以及自己對天主的愛；同樣天主自己也選擇了犧牲的方法，而且的確是最大的犧牲，就是在最劇烈的痛苦中，捐獻了祂自己的聖子的生命，以表示祂對人類的

愛。「爲此，基督徒必須因着參與聖體的祭禮，知道將自己的生命作爲一種奉獻給天主的祭品。」（註七十五）這不是一件純屬偶然的事，教會自從最早的時期，已經命人實行重大的犧牲，爲舉行聖體的祭禮：他們要捐獻禮物；領聖體前要守聖體齋；尤其是在慶節前夕（*Vigilia*），以及在集合祈禱日（*estimation days*），要整日守聖體齋。

按照一九五三年一月六日公布的（*Christus Dominus* 基督）宗座憲章（註七十六），關於聖體齋，有以下兩條基本的原則：（一）教會始終極其重視領聖體以前的守齋，爲能培養適合這件聖事的犧牲精神，並提高信徒們對聖體的敬意；（二）但重視聖體齋，不應使任何具有犧牲的必要準備的個人，無法多次、甚或每日領聖體，雖然他不能完全遵守聖體齋的嚴格規定。

一九五七年三月十九日，庇護十二世的自動手令，用以下簡明的規定，宣布了聖體齋的教律：不論在日夜什麼時候奉獻聖祭，或領聖體，彌撒的主祭者，必須在彌撒開始之前三個小時，領聖體的，則在領聖體前三個小時，避免服用一切固體的食物，以及一切酒類的飲料。在舉行彌撒前一個小時，主祭司錫必須戒用一切其他的食物和飲料。預備領聖體的信徒，在領聖體前一個小時，亦應如是遵行。不過，從不禁止飲水；因爲水不再有碍於聖體齋。即使不是終日臥病在牀的病人，也可以服用流質的食品和飲料（不過不是屬於酒類的飲料），直到舉行彌撒的時候（爲舉行彌撒的司祭），或直到領聖體的時候（爲領聖體的人）。在同樣的條件下，他們也可以進用液體的或固體的藥物。關於這些問題，不必再徵求聽告司鐸的許可。然而，上述的手令，對於凡能遵守以前嚴格的聖體齋，而無損害者，仍勸告他們要自動遵守。

放寬聖體齋，按照上述那篇宗座憲章明白的聲明，目的是想使基督徒們集中自己所有的注意力，在

那些內心的深長準備上，爲能造成一種補辱的精神，一種犧牲的精神。在基督的一個至友的心靈中，聖體必然常會引起日益堅決的主意，參加基督自己所從事的補償祂天父所受的侮辱的工作，並自動進行克己苦身的苦行，爲拯救那些可憐的罪人。

神品聖事，給從事祭臺聖職的人員，加上一項非常的補贖任務。他負有一種神聖而急迫的責任，將自己全部的司鐸生活，作爲一種全燔祭，偕同司祭而又爲祭品的基督，把它獻於天主聖父。

婚配並非不如其他的聖事：它也是指向主耶穌的十字架。這件聖事的恩寵，及其所加的義務，必然是與十字架有關的。基督在十字架上，娶了祂的淨配——教會；直到祂第二次降來的時候，教會將背起祂的沉重十字架，紀念祂在十字架上所完成的凱旋、勝利的祭獻。爲此，基督的婚姻，在其恩寵奧蹟的深義中，具有象徵基督與其教會這種神秘奧蹟的地位；如果沒有犧牲和克己，就無法繼續生存。夫妻的愛情，是聖事所要求的，也是由聖事所聖化的，必須由男女雙方，用不自私的自我犧牲的精神來加以培育的。

病人聖事，或給病者傅油，是「臨終傅油」的聖事，能增強病人的神力，並加給他一項神聖的義務，要心甘情願地接受死亡，作爲一種死亡的祭獻，與基督死亡的祭獻結合在一起。爲領受這件聖事應有的必要的準備，就是用苦行來使一個人不斷地死於自己，一生在死亡的痛苦中克己苦身；這也是必要的準備，爲接受這件聖事所要求的痛苦和死亡。

聖洗本身就是一種臨終的傅油。在這第一件聖事中，基督徒已經接受了臨終的傅油。最後的傅油是病傳。中世紀時，病者在領受這件聖事之後，還有嚴格應行的事，這使病傳所含有的這個「臨終最後傅油」的意義，非常突出地顯露出來了。病人領受了聖事的傅油禮之後，（如果他病癒）必須永遠避免婚

姻生活，禁用許多種的食物；總之，他必須過一種嚴厲的補贖生活。誰領過了隆重的臨終傳油聖事，在這現世的生活，除了基督的十字架以外，不應該再去追求什麼其他的東西。雖然這種習慣，對於病傳的補贖本質，及其使人準備死亡的補贖價值，給人一個意義深長的說明，可是這種嚴厲的規定，迫使很多人放棄這件聖事。於是這種習慣就被廢止了。

己 實行肉體苦行的義務

依諾森十一世 (Innocent XI)，在判定莫理諾士 (Molinos) 的謬論時，清楚地說過，自願的苦行，對於精神是健康而有益的，所以是不應該廢棄的。(註七十七) 伊西會議 (Synod of Issy) 作了以下的聲明，以判決紀咏太太 (Mme. Guyon)：「苦行適合各種身份的人；所以刻苦的行爲往往是必要的。爲此，以虔誠爲藉詞，使信徒放棄苦行，這是反對聖保祿的，先已接受一種錯誤的邪說。」(註七八) 本篤十四世 (Benedict XIV) (註七十九) 論及補贖行爲的重要，爲能支持基督徒的修養精神。不過，他也區別一般的基督徒所需要的肉體苦行的程度，與某些負有特殊使命的聖人們所實行的非常嚴厲的苦行。

聖多瑪斯·亞奎那斯特別討論那種不是僅僅由教會的成文法律，而是由天主的誠命所規定的守齋。教會關於守齋的法律，不是僅僅把一件額外的事，而是把一件人人都應該實行的事，加以更明確的規定。(註八十) 聖方濟各·撒肋爵 (St. Francis of Sales) 很有趣地稱苦行爲「使驢子快走的燕麥。」關於守齋，他又說：「惡魔如果知道我們準備守齋，就怕我們了。」(註八十一) 耶穌會士莫理茲·梅希雷 (Moritz Meschler S. J. 一九一二年去世) 說：「一個人如果沒有相當的補贖行爲，就幾乎不可能是

一個真正精神修養的人。忽視肉體的苦行，往往是由於懶惰、精神軟弱、受感官控制的緣故。：重視補贖，以及實行補贖，被人視爲天主教精神的特徵，而與宗教改革者所表示的嫌棄苦行相反；這樣的看法是對的。事實上，一個真心悔過的人，幾乎本能地愛做補贖。他犯了罪；他願意補償自己所做的壞事；他就採取肉體苦行的方法。這樣的想法，自然地產生在他的腦海裡。這一切都是屬於神修生活最初級的概念。（註八十二）

應行的肉體苦行，尤其是守齋，在個別的實際情況之中，可有很不同的程度。大部分要看個人的性格、工作、身份、地位和職業。如果是一個生活非常艱苦，缺少許多東西的人，尤其是如果是一個身體軟弱或有病的人，至少照一般的情形來說，就可以不必實行任何外面的刻苦的行爲。的確，許多這樣的行爲，對他們來說，是不智的，甚或是不法的行爲。一個修會會士，由於自己的身份，必須努力修德，比一個俗人更應該實行補贖。凡是趨於肉慾偏向的人，比那受自天主一個平靜的性格，沒有多大慾情傾向的人，往往有實行更嚴重的苦行的責任。在一個人的生活中，還有一些機會或時期，更加需要厲行肉體的苦行和克己。

庚 有罪的苦行

如果補贖和克己超過了適當的限度，就不再是德行了；因爲補贖的行爲，必須常是節德的行爲。聖熱羅尼莫（St. Jerome）雖然自己厲行補贖，却說道：「我們不命人實行過度的和劇烈的守齋。軟弱的身體，因這樣的行爲而弄壞了。聖德的基礎還沒有打定，疾病却已經侵入了。」（註八十三）聖多瑪斯·亞奎那斯重述以下這些被人認爲是聖熱羅尼莫所說過的話：「無論你慢慢地經過一個很長的時期，或者

是在一個短暫的歲月中，導致你自己的死亡，並沒有什麼分別。誰因吃粗劣的食物，營養不足，睡眠太少，而過度折磨自己的，便是名爲祭獻，而其實是劫奪天主的東西。」（註八十四）過度的苦行，很容易嚴重地傷害自己的健康，因而導致倫理的危機。苦行必須以約束內在的意志爲其更高的目的。

聖保祿當時必須反對一種一般性守齋和克己的害人的主張。諾斯底士派（Gnostics），尤其是那些摩尼派的信徒們（Manichaeans），把這物質的世界，特別是某些種類的食物，視爲不潔的和瀆神的。同樣的，有許多歸正的基督教徒們，誤解了猶太教關於食物的規定。聖保祿宗徒激烈地糾正這種錯誤的態度：「在耶穌基督內，我知道，並深信：沒有什麼東西本身是不潔的」（羅，拾肆，十四）。「你們定下了規則：不可拿，不可嘗，不可摸……在這一件事上，你們拘泥於人的規定和教訓」（哥，貳，二十及其後各節）。「因爲天主所造的，一切都好；如以感恩之心接受的，便沒有一樣是可擯棄的；因爲一切都由天主的話和祈禱祝聖了的」（弟前，肆，四及其後一節）。

在印度，禁止屠宰動物，以及食用獸肉，主要的原因，是由於靈魂輪迴說的緣故；按照這種說法，人的靈魂住在動物的身體裡。近來曾有人想復興古代諾斯底士派和摩尼派的思想；這就說明，爲什麼有許多素食的人，戒食肉類的產品。他們把物質的東西，尤其是肉體，視爲罪惡的淵藪和根源。馬慈達教派（Mazdaism）禁食肉類，終年吃素，這是由於祆教（Zoroastrianism）二元論的偏見的緣故。按照祆教的教義，節德本身就是最主要的德行；一個人，藉着性慾的衛生、適當的飲食，以及正確的呼吸方法，才能救贖自己。對於愛的力量和價值，以及驕傲的危險，却不能正確了解，甚或完全置之不理。

（註八十五）

關於某些飲食能影響慾情，這是一個完全不同的問題。按照聖多瑪斯的看法（註八十六），這種影響，

就是教會規定守齋的一種決定性的因素。有人認爲，動物肉類的食品（尤其是蛋類），對於性生活，本身就能發生一種不良的影響。當然，聖多瑪斯並沒有認爲吃肉本身就有罪，或者必然會使人犯相反第六誡的罪。他祇是說，吃太多的肉和蛋等食物，對於慾情能起不良的反應；所以，必須嚴格節用，有時也要完全禁食。最後，我們在這裡所注意的，固然是——個在科學上還不能立刻確定的事實問題。爲此，不可假定任何普通的食物或飲料，會直接刺激慾情；不過，對神經系統間接的影響，可能在倫理上，造成一些危機。一個明智的人靈導師，對於這個問題，常要勸人應有節制。

肉體的苦行，首先因着驕傲的人懷有邪惡的動機，而成爲有罪的行爲。爲了這個緣故，主耶穌責斥那些爲了要見悅於人，以及影響別人，而守齋的法利塞人；他們「苦喪着臉，是爲使人看出他們禁食」（瑪，陸，十六）。一個基督徒，如果視克己苦身，目的祇在本性的自我控制，就不能升到基督徒的德行的高度。如果他所追求的，祇是犧牲自己，光榮天主，補贖罪過，實行真正的苦行，師法被釘在十字架上的基督，才是在肉體的苦行方面，真正修基督徒的德行。

如果外面的刻苦行爲，使人忽視更高尚的事（例如：愛人、祈禱、盡好自己的身份或職業應盡的責任等），它們便是不適當的，甚或是有罪的。苦行必須常是一種方法，其目的則是使人的意志愛天主和愛人。

伍 謙遜為基督徒的基本態度

一 謙遜為一種基督徒的德行

古代希臘和羅馬的思想裡，沒有謙遜這個觀念。譬如 *tapeinos* 以及 *humilis* 等詞，首先是微小、卑下、微賤的意思。在舊約裡，偶然可以找到一些勸人謙卑自下的章句，例如：德訓篇第三章第十九等節。有許多經文，特別是在聖詠裡，富有最美的對天主表示謙遜的情意。然而，祇有基督的言行，才顯示出最完善的理想的謙遜。

基督徒的謙德，有兩種趨向：一是對那在我們以上的上級的，一是對我們的平輩和下屬的。第一種趨向，是與每一種真正的宗教信仰的態度分不開的。它唯一的先決條件，就是生活的信仰，以及與有位格的天主真正交往。如果一個人，把自己視作天主的一部分，或者視作天主的一種現象，如同泛神論那樣的看法，那麼對於在我們之上有位格的天主那種謙遜的基礎，也就被破壞無餘了。謙遜是身為受造物者的德行，是受造物對造物主的一種反應，是承認並肯定自己完全隸屬於天主權下。謙遜的這一面，本身還不是典型基督徒的，或完全屬於基督徒的謙遜，而是一樣基督教會與各種敬神的宗教所共有的東西。不過，在基督教會裡，它却佔着一個單獨的地位，並且具有最純粹而高深的意義。

至於謙遜的第二種趨向，是基督徒的謙遜所特有的：這是上級對下級的謙遜，是發自富有恩寵的內心，一種紆尊降貴的態度。天主在基督身上，把謙遜給我們表現出來了。基督徒的謙遜，是「對天主在基督內偉大唯一的行動，精神內在的效法。天主在基督內，自動放棄了祂自己的尊威和崇高的地位，居

住在世人中間，一如他們之中的一個，自願成爲一個僕人，爲每一個人，以及一切的受造之物服務。」

(註八十七)

古代的希臘人祇知道 *Eros*，即向上對神聖之物的愛。天主偉大的表現，就是從圓滿無缺的榮華之中，屈尊就卑，把自己賜與受造之物的 *Agape* (自上而下的恩賜)。天主賜給無功可居的受造之物，以超自然的恩寵。人的謙遜，就是人對天主的這種熱愛和自謙就下的反應，同時它也是人這個受造之物，參與天主爲了熱愛人類而謙虛下降的崇高服務。

這是真正的事實：平常我們不把謙遜列在樞要的德行之間，作爲其中之一。然而，基督徒的思想和實行，常把它視作一種基本的德行，用作基督徒全部神修建築的基礎。謙遜並不是像那些被人往往列爲四樞德的四種德行：在德行的領域內，它沒有屬於它自己的一個限定的範圍；它並不負責糾正人靈的某一種能力。更好說，它負責調整人所有的全部最主要的關係。它管理人的最基本而特有的地位：對創造萬物和賜與恩寵的天主，表示應有的順服。天主子女的謙遜，就是他對造物主和救世主的愛，所表示的孝敬的反應，因而他用天主自己的名字去稱呼祂。就這種意義來說，謙遜實在是一種基本的態度，一種樞要的德行。

二 基督的謙遜

天主現身說法，教我們謙遜。「基督耶穌，雖然具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，爲一樣應予把持不捨的東西，却使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一如人」。(斐，貳，五至其後各節) 謙遜不是起自卑微的下方，却降自上面的高處，來自天主對人的慷慨賜與；這真是一個令人驚奇

新的啓示。它出自天主偉大無比，豐富而光明的愛。用聖奧斯定的話來說，是天主「因着祂愛的重量而自天下降」(*qui de coelo descendit pondere caritatis*)。(註八十八)天主並不害怕，因為自己由於愛而俯就自己所造的造物，會受到什麼損失。祇有驕傲，才妄想向上爬升(*radina* 把持不捨；斐，貳，六)把持權位堅執不放。「一切的驕傲，都是乞丐的驕傲。」(註八十九)真正高尚偉大的人，英勇地走上愛護卑微弱小者的愛的道路。沒有比天主降生成人，以及叫罪人與祂密切來往、更大的愛。天主的光榮，就是愛的光榮。天主的愛，在祂這種對人類的屈尊就卑的行動上，表現了它的光榮，它所有的高度、深度和廣度。

基督自從誕生於冰冷的山洞起，給我們樹立了謙遜生活的美表：祂自謙自下，祂受迫害而逃亡，祂隱居在納匝肋，度過了晦而不顯的生活，祂完全服從人的指使，祂對罪人和稅吏，表示了尊重及愛，祂給空無所有的人類，盡了服務的工作：「我在你們中間，好像是一個僕役」(路，貳，二七)。謙遜與服從是最能混合在一起的；因為謙遜和服從的精神，是彼此相關的。爲此，聖保祿有理由，在基督的服從至於死在可恥的十字木架上，看出了祂最高的自謙自下，看出了祂的謙遜。

聖路加所記載的 *Magnificat* (聖母瑪利亞的讚主頌)，是從聖母踴躍歡騰的心坎裡所流露出來的快樂異常的言詞，洋溢着令人起敬起畏的降生奧蹟內天主所表現的謙遜的思想。「祂垂顧了祂婢女的卑微，爲此世世代代都要稱我爲有福的人；…祂驅散了那些心高氣傲的人。祂從高座上推下了有權勢者，却舉揚了卑微貧困的人」(路，壹，四八及其後各節)。

三 世人的謙遜與耶穌的謙遜之比較

在前面剛討論過的謙遜的兩種趨向，即那種和愛地屈尊就卑的謙遜，以及那種深知上級超過自己的謙遜，在耶穌的謙遜內，混合調和得不能再好了。天主降生爲人，就是天主俯就人類的謙遜；耶穌的一切行動，都是天主的謙遜行動；不過，它們同時也是基督人性方面對天主所表示的謙遜的反應，受造物在造物主面前所表現的謙遜，孩子對父親所表示的謙遜：「父比我大」（若，拾肆，二八）。祂服從至於死在十字架上，表示基督人性的意志，隸屬於天父更高的意志之下。基督的謙遜，無論是關於俯就那些在祂以下的人，或者是關於服從祂的在天大父，比祂的門徒們的謙遜，都要更高更深至無數倍。可是，一個做門徒的，能以某種方式，並在某種程度下，與耶穌的謙遜的這兩種行動並行合作。一個基督的弟子，由於天主的恩寵，以及天主義子的身份，已被提舉到了參加天主本性的地步；藉着信德與愛德，他也可以略略知道，在他自己與造物的大父之間，有着無限的距離。他可以追隨基督謙遜的芳踪，以愛心去爲最小的受造物服務，以及服從天上的大父。天主利用最卑下的受造物，以祂上智的安排，而加於基督弟子的種種災難，都是爲使他們能有機會，一方面謙遜地爲別人服務，另一方面完善地服從天主。

在有一點上，基督的謙遜，實在是與純然世人的謙遜完全不同的：基督的謙遜又不是一個純然受造物之物的謙遜，又不是一個罪人的謙遜。這樣，基督的謙遜，缺少我們的謙遜所能有的兩種最強而有力的動機。然而，它仍然是最高超的謙遜。

基督絕不像我們一樣，祇是純然的受造物。然而，謙遜必然是受造物最初的順服的行動，是受造物自認與造物主的關係所採取的最基本的態度。它必然是最恰切而合理地適合受造物身份的德行。基督整

個受造的人性，已被提高，而非受造的天主聖言結合，成爲一位。顯然祂的人性，被這種受造物德行——謙遜，最強而有力地推到謙遜自己的最深之處；因爲以基督的人性而論，在比祂更大的天父面前，應有這種謙遜。

基督是完全沒有罪過的。基督的弟子所應修謙遜的第二個理由，爲祂是根本不成立的。是我們的罪過，把我們與天主隔離的鴻溝加濶加深了無數倍。縱然——或者我們也許應該說，尤其是因爲——我們曾經從自己的罪惡的深淵裡，被提拔起來，與至聖的天主密切交往，由於以前所犯的罪，我們曾經耽於逸樂，而且由於我們怙惡不悛，仍然耽於逸樂，所以必須從我們這個卑賤不堪的深坑裡，升起感激知恩的反應。如果我們的反應，不是深入我們內心的最深之處的、而又使我滿心喜悅的謙遜的反應，那麼我們對於天主的屈尊就卑，以及我們的被提拔高舉——即使我們仍然是罪人——所表示的反應，就不可能是實在的真正的愛的反應了。

由此可見，我們謙遜所有的兩種最強而有力的動機，就是我們身爲受造之物，以及我們所犯的罪過。可是，既然基督不是一個純然的受造物，也決沒有絲毫的罪污，所以從基督的謙遜，我們就可以清楚地看出，祂的謙遜實際的推動力，即在祂的謙遜之中的「重力」(讓我們再引用聖奧斯定所說的 *pondus*，即愛德的力量那個思想)，就是愛。

基督雖然明知自己沒有罪過，而且也完全不受罪的控制，却在橄欖山園裡血汗流地，又在加爾瓦略山上捨生致命；這種矛盾的行動，是爲教訓我們，罪人應該怎樣表現自己的謙遜。祂背起了不是祂自己的罪的重擔。祂甘心情願地負起了我們的罪，也接受了我們的罪所應得的處分。既然我們因着基督的謙遜，免受罪的恥辱，而且還被提升，登上天主之國王者的高位，所以我們就有雙重的修謙遜的責任。

主耶穌對祂的門徒們說：「你們向我學習罷！因為我是良善而心謙的」（瑪，拾壹，二九）。祂的謙遜，是使我們受到提拔的原因；效法祂謙遜，是使我們成爲祂的門徒最基本的條件。我們祇有抱着謙遜的精神，才能向基督學習，才能稍稍當得起接受基督的教育。我們越是謙遜順命，聖神也越是仁愛地俯就我們，啓示我們。謙遜樂於接受基督的眞道和恩寵。祇要我們謙遜地給基督敞開我們的心，我們就能分享祂的智慧和恩寵。

四 謙遜的本質和條件

甲 知識及愛應由謙遜賦以生命

知識的謙遜，使我們能在至聖的天主臺前，認清我們自己眞正的身份，而且從同樣的觀點，使我們也能看出，在對我們的同類的關係中，我們實在是什麼。所以，謙遜的第一個因素，是生活面對天主：我、受造物、罪人，在至聖的天主面前！這個思想，不僅會使一個受造物自謙自下，而且也會使他灰心沮喪，如果他看不見另一個重要的事實，即我，罪人，已被提高到天主那裡；天主因着不可思議的愛，紆尊降貴來俯就我！

這樣，在天主臺前，謙遜不看我們自己的卑污罪過，却舉目欣慰地凝視尊威崇高的天主。我們祇有在謙遜中，才能正確地觀察我們自己的榮昇，知道這全是從天主的「謙遜」來的。正是這個思想，最能加深我們的謙遜。人在謙遜中，可以認出他眞正的地位，以及天主無限的尊威。這樣的認識，祇有在人喜歡完全服屬於天主，並光榮尊威的天主時，才能是完善的認識。如果我們仔細思考，天主怎樣慷慨好

施，毫不自私地使我們這些受造物能够分享祂偉大的光榮，我們就會受到這個思想最有力度的催促，要因着天主的光榮而踴躍歡騰——「我們感謝祢，爲了祢無上的光榮」。

乙 危險的錯誤觀念

錯誤地批評（實際上不相信）我們的同類，妨礙我們謙遜地認識自己，以及快樂地承認天主的偉大。每次我們把自己與別人相比，而把自己與天主的關係置之不顧，就會使我們錯誤地妄自尊大，而卑視別人。祇有我們在天主提拔人類的這種光線之下，去看我們的同類，祇有在我們自己的生活中，以及與我們的同類相處時，常知道我們自己在天主臺前是多麼卑賤，多麼罪污不堪，我們才能真正把自己與別人相比。每次我們與別人比較，必須使天主也包括在內。我們必須在天主面前，與天主，並且與別人比較。否則我們就不能是真正謙遜的人。一個謙遜的人常是這樣想，雖然他自己有罪，天主仍然愛他，仍然慈愛地尋找他；他就是用這種天主仁愛的思想，戰勝一切輕視別人的誘惑。

祇有謙遜的人，才能完全而正確地重視別人的優點和功績。一個驕傲的人，在他自高自大的光線之下，去看他自己的功績；而看別人的功績時，却是在他自己的利益和偏見的光線之下去看的。一個謙遜的人，看見了無論什麼善事，都能爲了諸善之源的天主，而不自私地感到高興。他在別人的優點上，看不到有什麼可以加害於他自己的事；因爲他是在它們能够光榮天主的這種快樂的光線之下，去看一切的事物的。

丙 「謙遜是真理」

「謙遜」知道得很清楚，「驕傲」就是「做奴隸」。一個謙遜的人，在觀察和評估事物的時候，並不認為，我們可以欣賞自己，以及我們的成就，而不致陷於驕傲的危險，一個謙遜的人，真正認識自己，知道我們常受驕傲的攻擊；所以，他常留神提防，無故不去想別人的過失。他同時也避免細想自己的優點。當然，正是謙遜的人，願意知道，而且感激高興地承認自己得自天主的恩賜。可是，他必須提防「過於」欣賞這些優點和恩賜。一個遜謙的人，祇是把自己的這些優長，視作一種恩賜（由天主所賜與的），以及一種任務（由於具備優良的天資和才能而產生的義務），才注意他自己；至於別人的優點，他却完全承認，並不嫉妬，也沒有一些偏見，並且爲了它們而感到高興。一個謙遜的人，欣喜地觀賞自己的蒙選，而被提舉到恩寵這樣高的地步；不過，這祇是爲驚嘆這件聞所未聞的事；天主對一個可憐不堪的罪人，竟然這樣屈就。知恩感激地承認天主賜與我們的崇高的地位，這原是根本屬於基督徒的謙遜的事。

基督徒必然知道他自己的才能。「然而，這些才能，與其說是他所具備的優長，更好說是他的任務和他應盡的本分。由於他負有責任，而且他也知道，『他是一個無用的僕人』，所以他不會盡情欣賞自己的才能。一個謙遜的人，決不會有一種這樣的錯誤的安全感，甚至於相信，他可以激賞他自己的優點，客觀地分析它們的價值，好像他是在激賞別人的天賦一樣，不至於有陷於驕傲之罪的危險。因爲這種錯誤的安全感，本身就是從驕傲來的。」（註九十九）祇有到了永遠，我們的謙遜已經完善無缺了，那時才不必再作這樣的防範了；因爲那時我們將直接在天主內，並從天主內，看見一切，欣賞一切，即使對於

我們自己的優點，也是如此。

一個謙遜的人，並不這樣注意自己的成就。當然，他可以告訴你，他仰賴着天主的恩寵，已經有了進步。不過，他知道，把所有一切的善事，都歸功於天主，而不歸功於他自己，這是完全符合事實的。他却把一切的壞事，一切的失敗，在使用天主的恩賜時，一切的懈怠或疏忽，都歸罪於他自己一人。爲此，他好像那個「無用的僕人」，看見自己所做的善事，而感謝天主。可是，如果他沒有做善事，不努力修德，他就把它們都看作是他自己的錯處。一個人越在愛德上前進，他所追求的愛德的理想目標，越高高地在前面若隱若現，在他對天主的忠誠，以及天主對他的真正的愛，二者之間的距離也越大。當聖人們稱自己爲忘恩的罪人，甚或是最卑鄙的罪人時，以他們自己的謙遜來看，他們根本是誠實的。他們的意思並不是說，他們犯了最可惡的罪，實在比大罪人所犯的罪更大。然而，由於他們有着這樣的謙遜，所以他們深信，假如罪惡昭彰的罪人得到了同樣的恩寵，他們就會更有德行，對天主也會更感激。

謙遜是真理；因爲一個謙遜的人，是用真理和聖德本身，作爲評判他自己的標準。至於一個高傲自負的人，却祇使自己符合一種可鄙的變形的理想。「一個驕傲的人，永遠祇向低處張望，爲能「高舉自己」；結果他總是覺得自己高高在上。當他實在是往深處下沉的時候，他再往更深的地方張望，爲能充分補償自己的損失，因而他必然幻想自己實在升得更高了，雖然他是在不斷地下墜。他不知道，當他繼續這樣張望的時候，深淵所含有的那種殺人的魅力，正在把他逐步往下拉，而他在幻覺中，還在幻想着自己正在日益上升。這樣，這位天使，受了自己驕傲眼光的欺騙，逐漸墮落在深淵裡。」（註九十二）

一個謙遜的人，舉目仰視天主的聖德，爲能不斷地貶抑自己。他越是自謙自下，天主便越把他提拔

高舉，聖奧斯定把這個思想很動人地表達出來了：「這是謙遜的主要作用，它使人心向上；可是驕傲自大的主要作用，却使人心下降。這真是矛盾的事：驕傲朝向在我們以下的東西，謙遜却朝向在我們以上的東西。然而，虔誠的謙遜，却把那更高的東西位於自己之下。沒有比天主更高的東西了。所以，謙遜把我們高舉起來；因為它連天主也使祂成爲下屬。」（註九十二）

丁 謙遜爲行動的眞實無僞

一個人，如果在天主面前，承認自己卑下低微，當不起天主的恩寵，同時却沒有堅決的主意，在自巳一切的行動上隸屬於天主，迅速地順從天主的安排，就表示完全沒有眞實的誠意。在天主臺前，明認自己應受懲罰和羞辱，同時却又反抗別人對他任何輕蔑的表示，這是相反眞實誠意的精神的。縱然我們可能在某些個別的實際情況中，不應該受到別人對我們的攻訐和輕蔑，可是，謙遜和眞實仍然迫使我們承認，爲了更重大的理由，在其他不被人發覺而輕易放過的情況中，我們的確是應該受到這種攻訐和輕蔑的。當然，就是一個謙遜的人，也必然會對不義之事，無論它發生在什麼地方，不祇是在相反他自己的時候，覺得遺憾和痛心。他必然會爲了這樣的事而覺得痛心，尤其是爲了這個簡單的理由，因爲這種不義之事是得罪天主的。

這是謙遜的事：首先服從天主，其次也服從人，祇要人給我們表示天主願意利用他們來傳達的旨意。神聖的服從，自動而樂意地隸屬於一個做長上的人的意志之下；這是基督徒謙遜的一種表現，也是最有效的修謙遜的方法。謙遜就是願意服務的主意。「你們之中誰是最大的，應該成爲最小的；誰是做首領的，應該成爲服事人的」（路，貳貳，二六；瑪，貳拾，二五及其後各節）。一個謙遜的人，喜歡失去不應得

的榮譽。他樂意忍受責罵和羞辱，爲能追隨那被釘於十字架上的基督，祇要這樣的恥辱，對於爲能在天主之國內，有效地工作所需要的那種最低限度的榮譽並無損害。

戊 謙遜爲愛的表現

謙遜是愛的結果，也是愛的最完善的表現。「謙遜是一種愛，它的和暖明亮的光線，把驕傲所充塞我們空虛心胸的憂慮的冰雪完全溶化。」（註九十三）祇有愛，才使謙遜能够清楚地明察別人的優點。這樣，愛是爲謙遜服務的，而謙遜也反過來完全是爲愛服務的。祇有天主的愛，才能把天主自謙俯就所有的深度完全給我們顯示出來，又使我們能够看到，我們因着天主的恩寵，而被高舉的那種前所未見的光輝。祇有愛，才使謙遜能有順服的精神和力量。沒有了愛，謙遜至多祇是自暴自棄而已。相反的，有了愛，謙遜才準備聽從天主的呼召，去爲天主建立偉大的事業。如果一個人將自己的努力祇限於瑣屑的小事，那就是一種狡猾的驕傲，追求自己個人的光榮。謙遜等待天主的號令。如果天主命人去完成愛的偉大工作，如果祂請人去修越絕的聖德，一個謙遜的人就不會遲疑猶豫，也不會細問情由，却愉快地把自己完全交付於天主。「因爲全能者在我身上完成了大事，祂的名字是聖的」（路，壹，四九）。

的確，偉大的謙遜，祇能來自偉大的愛。愛的程度，與謙遜的程度相對。一個人內心的愛德越深，他的謙遜也越大。他的愛越能忘我，他心中的謙遜也越有功績，而且也越沒有任何的矯揉造作，或虛偽的約制。可是，直到愛還沒有用它的光熱溶化我們冰冷的驕傲，我們必須繼續艱苦的奮鬥，以修成謙遜的德行。

己 謙遜爲天主的恩賜

謙遜是自上天而來的一樣恩賜；它保證我們，在攻擊罪惡的戰爭中，獲得勝利。爲謙遜而奮鬥，對我們墮落的人來說，始終是很痛苦的。原罪以及其他的罪過，都是由於驕傲的緣故。「謙遜是一種內心繼續不斷地死於我們自己的行動，爲使基督能在我們內生活。」（註九十四）我們既然都是亞當驕傲的子孫，所以我們必須向天主懇求謙遜。死於我們自己的這種力量，是在聖洗聖事內所賦與的一種神恩。它是由天主的恩寵自動賜給我們的。然而，它不僅是一種力量；它也是一個責任。謙遜常是一種恩賜和一個任務。「祂應該興盛，我却應該式微」（若，叁，三十）。

五 謙遜的效果

「凡貶抑自己的，必被高舉」（瑪，貳叁，十二）。「天主拒絕驕傲的人，却將恩寵賞賜與謙遜的人」（伯前，伍，五）。雖然天主的恩寵，嚴格地說起來，並不是謙遜的果實或效果，而是天主的仁愛慷慨的恩賜，可是，祇有謙遜的人才領受恩寵的準備。一個人，如果沒有某種程度的謙遜，是不會獲得信德的。祇有足以接受啓示和信仰對罪人所宣布的定讞的相當謙遜的心，才是真正敞開着爲領受信德的恩寵的心。謙遜越深，信仰與蹟的觀察力也越強。因爲一個謙遜的人，決不會妄想用他自己微小的標準，去估量天主啓示的真理的。他對真理本身，根本就是完全順服的。他樂意聽取教導。真正的謙遜，使人窺見天主真理的內在的美和價值；驕傲却把凡是爲他自己本人及他自己的光榮沒有用處的真理，一概都排斥於外。「父啊！天地的主宰！我讚頌祢；因爲祢將這些事瞞住了智慧和明達的人，却給小孩子們啓示

了」(瑪，拾壹，一五)。

謙遜是爲真正認識自己，以及爲真正的痛悔和補贖的先決條件。祇有謙遜的人，才有勇氣，在天主臺前，堅定不移地始終承認他自己的罪過。謙遜也使人敞開自己的心門，讓愛進入其內，就是愛天主和愛別人的不自私的愛。「放棄自我的愛，爲能有助於更高的愛，這便是心的謙遜。」(註九十五)「沒有一樣東西比愛的途徑更高尚的了；可是，祇有謙遜的人才能走這途徑。」(註九十六)謙遜甚至於也能明淨罪人的視覺，使他能够看出，他自己所損害的價值；因爲謙遜是「眼睛的油膏。」爲一個倫理健康的良心，它是不可或缺的。(註九十七)如果不是謙遜把知與行，理想與實踐之間的鴻溝填滿的話，那麼驕傲就會把我們所揚棄的知識的價值，加以歪曲的誤解。那條鴻溝將被填滿；不過，是用錯誤的觀念來填滿的。於是就產生歪曲變形的看法。「驕傲對我的記憶說：你不會做出這種事情的。這時記憶便讓步了；所以我沒有做過這事」(Meisner 尼采)。(註九十八)

謙遜保證愛德之能保持尊敬的距離。尊敬和謙遜，是彼此相輔相成的。因着尊敬，謙遜之宗教性的背景，最能明顯出來。正如謙遜最後是在於與天主接觸，同樣尊敬在一切物體的激動中，常感覺到天主的光榮。

六 與謙遜對立的驕傲之等級

如同謙遜有各種不同的等級，驕傲也有它自己的等級。無論驕傲，或是謙遜，其等級都是在於深度和強度的不同。在驕傲下，我們可以列出：虛榮心、自滿自足、自命不凡、奢望野心，以及狹義的驕傲。虛榮心是欣賞自己微小的優點，却忽視了更高的價值。它祇注意自己小小的長處，例如身體的優

美、衣履的裝飾、權貴的親族等，實際上都是一些胡塗可笑，不足輕重的事。可是，自尊自大却令人厭惡而能得罪別人的。一個自滿的人，他所自誇的善越高，得罪天主也越重；因為我們所具有的優點越高尚，也越負有天主的恩賜的特徵；所以我們的自誇也越能得罪那位賜與我們優點的天主。縱然一個自滿的人，並非否認他從天主那裡得到了他自己所有的優點，可是，他實際上以之自誇，好像他自己是那些優點的唯一來源和因由一般。（卅九十九）自滿使人一味注意自己的優點，往往與自命不凡連在一起。自命不凡使人誇示自己實在有的或以爲有的長處，以希冀別人的讚賞。此後就有企圖在權位和勢力上勝過別人的野心。

在上述這一切的等級中，都有驕傲。不過，狹義的驕傲，使人對於自己本人，更加要注意得多；因爲它是以自己本人爲中心的。一個自滿的人，首先把優良視作自己的所有物和裝飾品。一個驕傲的人，却不再看見在他身上的善的美和價值；他所看見的，祇是那些對他有利的或有利的東西。他所最關心的，就是他的獨立自主。他無法容忍屬於別人之下，或者對別人負有感恩圖報的債。驕傲可能達到傲慢的極端，使人盲目地仇視一切的價值。一個傲慢的人，對一切的善，具有一副尖利的眼光；不過，他所感覺的，就是善在指責他，要把他從那個虛偽的寶座上推下來。他之看見善，是想最後把它消滅；在他仇恨敵視的心中，想對它捏造謊言。他看不見善在反映真理的光明，他也感不到真理的熱力。驕傲達到完全十足的程度時，就是撒彈的那種驕傲，不能再容忍自己隸屬於天主之下。最極端的驕傲是否認天主，發言人絕對的自主。一個人，如果完全縱任於驕傲，就會責罵別人；不僅是罪人，就是虔誠敬主的人，也會受他責罵。他尤其責罵虔誠敬主的人；因爲他們隸屬於天主，按照人的地位，以服從天主的精神，佔着自己所應得的位置。

驕傲首先是與基督鬭爭；因為基督自己是謙遜的，而且祂的整個本體和行動，都在鼓勵我們修謙遜。驕傲從遠處往往還能容忍天主；可是，當它與那位人而天主的基督面面相對時，它就祇能厭惡祂，拒絕祂令人効忠的要求。教會裡有許多位教父認為，惡神魔鬼所犯的罪，就是反對聖言降生為人這個賾而犯的驕傲的罪。

必須用謙遜去抵抗各級的驕傲。謙遜以端莊為其開端，一直到完全效法基督的謙遜那種完善的程度。端莊起自一種自然的精神方面的羞怯感，使人隱藏自己的優點，不給別人看見。不過，雖然端莊對於一個下級的地位感到滿足，可是祇在它有高深的動機時，才能算是謙遜。一個謙遜的人，樂於失去一切人世的榮譽；因為他由於自己的感激，對於天主所賜給他的一切恩惠，滿心祇覺得驚奇。雖然他這樣卑賤不堪，天主却提拔他，使他榮獲這樣高的地位；這令他覺得詫異。真正的謙遜，恰與驕傲相反：驕傲使人追求獨立，甚至於否認天主；謙遜却使人服從，常有甘居末位的精神。

世人所有一切謙遜的中心，就是基督的謙遜。在謙遜的靈魂看來，基督是最親切最可愛的模範。如果祇有忍受恥辱，喪失應有的榮譽，才能光榮天主，那麼謙遜使人陪同基督，並為了基督，而能感到高興。如同基督曾經隸屬在人之下，一個謙遜的人，對國家與政府的法令，尤其是對教會與宗教的事務，應該自動隸屬在人的權下。在一切持有異端者之中，驕傲進行它的工作；他們自誇自己的謬說、直接來自天主，直接來自基督；這樣，他們就可以對教會的呼聲充耳不聞。

謙遜的等級，恰與愛的等級相稱，正如驕傲的等級，與自私的愛相對一樣。正如謙遜適應真正的愛，同樣人心的驕傲，迎合自私虛假的愛。

基督之律 卷一₃

中華民國六十四年四月初版
中華民國七十一年三月再版
中華民國七十九年元月三版

◀版權所有·翻印必究▶

譯者：黃聖光
胡安德

准印者：台北總教區總主教狄剛

出版者：光啓出版社

地址：台北市10718辛亥路一段24號

電話：(02)3414922·3211750

FAX: 3932050

門市電話：3416024

郵政劃撥：0768999-1

登記證：行政院新聞局版台業字第0084號

發行者：袁國慰

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：100元



10751a3