

胡功蘭
黃德蘭
合譯

基督之律

卷二
1

天主教神學著作編譯會
聯合出版
光啓出版社

胡功德
黃德蘭
合譯

基
督
之
律

卷二
1

先啓出版社發行

THE LAW OF CHRIST

IIa

by Bernard Häring C. SS. R.

translated by

Hu Kung-tseh & Huang Teh-lan

基督之律卷二

海霖原著
胡德蘭澤合譯

目錄

引言.....	一
壹、舊約中天主的聖言與人類的回答.....	三
一、天主的自我啓示.....	四
二、救恩奧秘的啓示.....	六
甲、天主的言語與行動.....	六
乙、以色列的回答.....	七
三、天主之自我啓示與其救恩計劃的一致性.....	八
貳、天主的話與人類的答話皆在基督身上完成.....	一一
一、天主在基督身上的自我啓示.....	一二
二、被救人類的奧秘.....	一七
第一篇：與天主同住的生活.....	二一
上編：三種直接以天主爲對象的德性.....	二一

第一章：向天主之德概論……………二一

- 一、向天主之德是道德生活的超性化基礎……………二一
- 二、向天主之德是天主和人類神妙對話的基礎和內容……………二四
- 三、向天主之德是師法基督的活力源泉……………二五
- 四、向天主之德的聖事形態……………二六

第二章：信德……………三四

壹、信德的本質……………三四

- 一、個人在基督內及在教會內與天主的相會……………三五
 - 二、信德是理智的光明……………三七
 - 三、信德和良心……………三九
 - 甲、信德需有道德上的先決條件……………四一
 - 乙、信德表示愛的開始……………四二
 - 丙、信德行爲的本身是一個道德的行爲……………四三
 - 四、信德的救恩觀……………四五
 - 五、信德和信德的聖事……………四九
 - 六、信德在聖神的恩賜中漸趨圓滿……………五一
- 貳、直接與信德有關的義務……………五一

一、認清信仰的義務	五二
二、勤發信德的義務	五三
三、公認信仰的義務	五四
四、傳播信仰的義務	五六
五、維護信仰的義務	五九
六、服從教會訓導的義務	六四
三、違反信仰的罪	六八
一、不信	六八
二、異端	六九
三、懷疑信仰	七二
四、信仰的集體墮落和懷疑	七四
第三章：望德	七八
一、希望刺激羣傲	七八
二、希望是一種超性的德操	八一
三、希望的保證	八四
四、希望的社團性	八五
五、希望的道路	八七

六、聖神的神恩使希望成爲圓滿的希望……………八八
七、違反望德的罪……………八九

第四章：神愛的德操……………九三

一、對天主的愛、是師法吾王的核心……………九三
二、參與愛的盟約……………九六
三、分享天主聖三的愛……………九七
四、愛的特徵……………一〇二
五、愛的效果……………一〇四
六、愛與服從：愛與法律……………一〇五
七、仁愛是全部德操的綜合與模式……………一〇八
八、愛是誠命……………一〇九
九、完善的仁愛……………一一三
一〇、違反天主的愛的罪……………一一四

第二篇：虔敬的德操……………一一七

第五章：心靈與真實的崇拜……………一一七
壹、聖經中論虔敬之德的對象與本質……………一一七

一、舊約中的神聖榮耀	一一八
二、新約對天主的崇敬	一二〇
三、欽崇天主，尊敬聖人	一二四
貳、敬禮上主在宗教與倫理中的地位	一二五
一、宗教一詞的各種意義	一二五
二、宗教的德操，即虔敬之德與信望愛三德	一二七
三、宗教的德操與道德修養	一二八
四、基督教倫理道德的文化特徵	一三三
叁、內心的欽崇與外在的敬禮	一三五
一、虔誠與崇敬	一三五
二、外在虔敬的必要	一三七
三、外型敬禮的條件	一三九
第六章 崇敬天主的聖事	一四二
壹、聖事使基督的弟子為天主的榮耀聖化	一四三
一、聖寵、聖化、崇敬	一四三
二、聖事的特徵：禮儀中的聖事	一四七
貳、聖事是得救的方法與途徑	一五三

叁、聖事是與基督晤面·····	一五七
一、與天主聖事式會晤的幅度·····	一五八
二、基督的聖事式語言·····	一六〇
三、聖事的有效實施·····	一六一
四、領聖事生效的條件·····	一六四
肆、聖事是教會團結的象徵·····	一七一
一、聖事是集體崇敬天主·····	一七一
二、聖事的社會性·····	一七三
三、教會成員與領聖事·····	一七六
四、取消資格·····	一八二
五、拒絕施聖事·····	一八二
六、執行聖事的義務·····	一八三
伍、聖事是聖寵的途徑：領聖事的責任·····	一八九
附篇 仿聖事·····	一九四
一 仿聖事象徵精神物·····	一九四
二 仿聖事是天主降生的綿延·····	一九五
三 仿聖事使人安居在聖化的世界裡·····	一九六
四 淨化本性：（驅魔）·····	一九九

引言

耶穌基督帶來了天國的喜訊，完成救贖人類的計劃。祂宣講的重點是一份令人喜悅而迫切的邀請：「你們悔改，信從福音吧！」（谷一15）。聖神降臨節那天，宗徒伯多祿對群眾宣講救贖福音的時候，也同樣強調：「你們所釘死的耶穌，天主却把他從死亡的痛苦中解救出來，復活了。他已將這位耶穌立為主、立為默西亞」（宗二24-36）。群眾問：「諸位兄弟們，那麼我們該做什麼呢？」伯多祿說：「你們悔改吧！你們每人要以耶穌基督的名字受洗，以便赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠」（宗二38）。

基督倫理的基本問題總是：「我們該怎樣報答天父的無限愛情？這就是他藉着降生成人的天主聖言——耶穌基督，不但告訴過我們，而且不斷提醒我們的愛情」。對於這個問題，主耶穌和伯多祿都沒有列舉出我們應盡的義務和應修的美德。基督徒最根本的生活態度該是：坦然接受福音，滿懷信德地把生命交給主耶穌；因為耶穌基督本身就是天主的言語，天父在他身上並因他才把聖神當作禮物，當作他親自愛我們的保證而賜給了我們。

在我們普通倫理（第一冊）一書中，即根據以上完全以個人為本位的看法，認為基督徒生活中的一切，都應以內心的悔改為依歸，同時這個悔改也就是使周圍環境發生變化的酵母。基督徒的悔改——如我們所見——不僅是一種道義上的責任，或一種美德，更是親身對耶穌基督的徹底皈依，個人與基督的相會，正如我們在聖事中所確信的一樣；它使我們充滿着新的精神，負起生命的使命：「我該怎樣報謝上主

賜給我的一切恩佑？」（詠一一五12）。

宗徒大事錄第二章42—47節，敘述第一批信友們，經悔改與信仰耶穌基督後所結的果實：「他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚、擘餅、祈禱。……凡信了的人，常聚在一處。每天成群結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅。懷着歡樂和誠實的心一起進食。他們常讚頌天主，也獲得了全民衆的愛戴」。

這段栩栩如生的描寫，可以作為發展特別倫理的藍圖，也可以看出這第二本書的結構。本書即依照上段描述中的兩個大方向分爲兩部分：

一、與天主同在的生活。

二、兄弟式的團體生活。

與上主同在（信、望、愛和尊敬天主），並非表示把人從人的團體中拉出來，只要他孤獨地個人與天主相會。其實該這麼說：脫離了毫無實質的群眾的人，正在與天主共同的生活，體驗了救恩大家庭的幸福。兄弟式的團體生活奠基於：對福音有共同的信仰；熱愛一個父親與一個主子耶穌基督；在聖神及同一的期望之下，團結一致；並同聲讚頌三位一體的天主。這些根本的生活態度，很清楚地表現在剛剛引用的宗徒大事錄的經文中。在合乎科學精神的倫理神學裡，這種基督徒生活的根本態度，應佔有特別重要的位置。換句話說，愛的奧秘即最大的愛的誠命，是基督徒人格的基礎，同時亦是基督大家庭的精神。天主親自對我們的呼喚，以及我們親身對這呼喚的同意，建立起與天主同在的關係及人間兄弟式的團體。人類彼此之間，以及對世界真正應負的責任，均起源於對上主救贖呼聲的回答，並始終以此回答爲歸宿。

聖經的基本和音——倫理神學的聖經依據（基礎）

在舊約裡常見到一些很典型的話，例如：「上主這麼說」、「天主的諭旨」、「天主說」等等。這些話是個示例，也是朕兆，預告天父的聖言將親自降生成人。在新約福音裡，最令人喜悅的正是：真理之言，藉着人形在我們當中出現。天父即藉着他鍾愛的兒子，採取人的形態，把祂那永遠拯救苦難的愛語告訴了我們。而天父亦在基督的祭獻犧牲中，從人類獲得了圓滿而喜歡的答覆。基督從死者中復活，天父授與祂右位的寶座，都是爲了讓我們相信，基督忠實地完成了祂的任務：祂是天父對我們所發的愛語，同時也代表人類向父親作了孝愛欽崇的答覆（參看若十五10）

基督徒的倫理、從根本上起就是信仰，並且是會談對話式的^①，換句話說，天主向人發出救恩的話，人對這話的回答，就是基督徒倫理的開始；所以，全部倫理神學上的思考，都要從天主的聖言出發。天主向我們講什麼話？這話要求我們怎樣回答？這裡只能將解決特別問題的要點，以及聖經裡所要求的大方向指示出來。舊約的一瞥可令我們更清楚的了解，這段愛與欽崇的對話，如何地在新約中實現了。

壹、舊約中天主的聖言與人類的回答

天主給以色列民族的啓示，可從兩個同等重要並密切相關的方面看出：一、是解救以民計劃的啓示。這是一個創造以民歷史的盟約，此盟約即爲以民歷史主流的中心思想。二、是天主的自我啓示。或者

①參看第一冊、第一章第二節。

按閃族的說法，是祂聖名的啓示^②。天主對人類說話，就是爲了要把這兩件事——救恩奧秘與他自己天主性的奧秘——一同啓示給人；說得恰當點，是爲了讓人類愈來愈明白這兩者間的一致關係。對於這項雙重秘密的啓示，以民應該常常感恩與報答。

一、天主的自我啓示

天主把他驚人的奧秘 (das mysterium tremendum) 按部就班地啓示人們。這個啓示在聖經裡可分爲三個閃族的基本概念：天主的聖名 (schem) 、神聖性 (kadōsch) 與光榮性 (kabod) 。以民應當比所有的民族更體驗得到上主是多麼地不易明瞭與卓絕，而人類又該如何地絕對獻身於欽崇上主。

關於這方面，我們將在敬主美德一章中，有更詳細的解釋。這裡只想提出對整個倫理神學有決定性的基本方向。

1. 天主聖名是無可言喻的偉大與驚奇。人類本身並沒有權利知道天主聖名。當雅各伯請求上主：「請你告訴我你的名字！」天主說：「爲什麼你要問我的名字？」(創三二30；參看民十三18)。在一個歷史上偉大的時刻，天主想以令人驚奇的方式替祂的民族有所作爲，這時就把自己的名字告訴了梅瑟：「雅威」，「我是自有者」(出三14)。這個名字的宣佈，無疑地正式斷言了上主的崇高與超越；也正因爲天主是萬物之首，所以他能用絕對的統治與幫助來對以民證實，他是這樣的一位：「祂要恩待的，就恩待」(出三三19)。天主聖名是極尊嚴的：「你不可妄呼上主、你天主的名，因爲凡妄呼祂名的人，上主決不讓他們免受懲罰」(出二十七)。

^②L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Paris 1951. Seite 28.

2. 天主是絕對神聖，完全特殊的 (kadósch)。祂總以動人心魄的姿態出現 (mysterium tremendum)。罪人在神聖的天主面前站不住 (列上六 20)。除非天主恩賜奇跡，否則，凡看見上主的人都不能再活 (副三二 31；出三三 20；民十三 22；依六 3 16)。只有天主用神聖祭壇之火，親自將我們的辱 (我們的思想、心靈與整個生命) 潔淨之後，我們才能了解並傳播天主的聖言 (依六 6 1)。

3. 人不能親眼看見天主，這位不能接近的聖者；但是，天主却讓人見他那深藏榮耀的反射。天主曾在密雲與光亮的火柱中顯示祂的榮耀 (出十三 21)。密雲與火柱，對選民來說，是恩寵的象徵，對他的敵人來說，却是毀滅的記號 (出十四 19 25)。「上主的榮耀在以色列子民眼前，好像出現在山頂上的烈火」 (出二四 17)。當天主榮耀經過的時候，梅瑟看到他的背後 (出三三 23；三四 6)，榮耀的餘光留在梅瑟臉上，非常強烈，連「亞郎和以民都害怕接近他」 (出三四 30)。撒羅滿祝聖上主的聖殿時「上主的榮耀充滿着殿宇。撒羅滿便說：『上主曾決定住在幽暗中』」 (列上八 11)。先知厄則克耳曾見到上主的光榮如何離開聖殿，並從城中升起，又停在城東的山上 (則十 18；十一 22 23)。天主將榮耀顯示給充軍的以民，只爲了要他們尊敬他。他將在自己決定的時刻，重新蒞臨耶路撒冷聖殿，以及他願意蒞臨的任何地方，顯示他的榮耀 (則四三 1)。

天主自我啓示的意義，並不祇是敘述天主的偉大，它把隱藏的奧秘生動地顯示出來，而這個奧秘的顯示，使以民充滿神聖的敬畏，並完全屈服。上主曾頒佈以下的規誡：「你要敬畏上主的天主，只事奉他！不可追隨別的神；因爲在你們中間的上主你的天主，是忌邪的天主 (申六 14；參看：瑪四 10)。西乃約書的第一塊約板與舊約中所有祭祀規則，都得以天主的自我啓示作爲背景。

我們生命首要的基礎，是藉着天主自我啓示的光照，尊敬崇拜上主：「爲了我你們該成爲一個司祭的國家，一個聖潔的民族」（出十九6）。

二、救恩奧秘的啓示

甲 天主的言語與行動

救恩奧秘的啓示，是隨着天主的自我啓示平行發展的。上主把祂滿懷慈悲的愛意啓示給以民。以民的得救與否，全看他們是否感恩地同意天主的救恩計劃。

1. 在一個自原祖父母犯罪後，充滿着不幸、苦難與仇恨的世界裡，上主爲自己選了一個民族，作爲教會的典範。天主在謙讓忍耐之下，先將祂的救恩教育，附合以民那種濃厚塵世色彩的想法。祂一再以救星的身份出現，拯救以民脫離世俗的災難：領以民出埃及，不再當奴隸，過紅海，到達流蜜的地方。祂這些作爲，只是預告着一個更令人喜悅的解救，和更大的許諾。

2. 所有惡事中最壞的莫過於得罪天主。也就是從這個罪惡之中，上主要把祂的民族解救出來。祂解救罪惡的工程，即以對以民頒布法律爲開端。關於這些法律，保祿曾有一次說過：「愛近人就是法律的滿全」（羅十三10）。梅瑟法律的第二塊約版規定，人際關係要充滿愛的精神。西乃約書在表面上雖是消極的禁令，但內容及其決定性的大前提，却完全是積極的，它寫的是：凡因認識上主愛的盟約而合一的人們，彼此交往的規範。在法律及先知們中，愛比權勢重要的觀念，也愈來愈明顯；就是用這個愛，上主要把我們從罪惡中解救出來。

3. 不久，出現了有關末世情形的更大的許諾：默西亞神國、普世永久的和平——當然，這個許諾常會被國家的概念縮減了它真正的意義——死亡將再也不能統治人類。「其實天主造了人，原是不死不滅的。使他成爲自己本性的肖像」（智二23）。上主將用獨特的方法，來完成祂原來就定好的計劃：「他忠實的奴僕將受苦又被高舉；當他犧牲了自己的性命，作了贖過祭時，他要看見他的後代延年益壽。上主的旨意也藉他的手得以實現。我正義的奴僕要使多人成義，因爲他承擔了他們的罪過」（依五三10）。

乙 以色列的回答

凡善良正直的以民，都靠着信德接受了上主救恩的啓示（希十一1）。信德在一方面是接受，在另一方面也是回答，毫無保留地把自己交託在上主的慈愛中。

1. 以民靠着信仰的力量，放心地隨着上主救恩的步伐前進；並且傳授：不該把命運操縱在自己的手裡。「他們藉着信德征服列國，得到恩許，堵住獅子的口，熄滅烈火的威力，轉弱爲強，成爲戰爭中的英雄」（希十一33）。簡言之，靠着信德，他們肉體上的災難得以解除。

2. 藉着信德，「他們執行了正義」（希十一33）。如達味所說，他們「遵守了誠命，全心隨從了上主，並只行祂視爲正義的事」（列上十四8）堅定的信仰就是戰勝罪惡的開始。

3. 信德提醒「他們渴念一個更美麗的家鄉，即天上的家鄉」（希十一16）。他們中有許多人「讓自已受酷刑拷打，不願接受釋放，爲了一個更大的希望，獲得復活」（希十一35）。

舊約中正直守法的人，都藉着與天主救恩計劃啓示相符合的信德，把天主的旨意立作自己的志向，

信賴天主的恩許，並且完全同意天主啓示的關於人生及倫常的道德理想。

在啓示的光照中，我們又認識了生命的次要基礎：道德生活的狹義解釋，就是信從天主的規律。祂是創造者，也是解救者。祂在盟約中宣布了救恩計劃與許諾。即使在起初有再大的缺陷，也總有一天，默西亞的和平會帶着一切進入圓滿的境界：「正義在上主面前行走，和平將隨着他的脚步」（詠八五14）。

三、天主之自我啓示與其救恩計劃的一致性

舊約裡的宗教生活與道德生活並非彼此無關。正如我們所見，在以色列，道德的要求是宗教生活的延續。這種一致的關係，值得我們更進一步去探究。天主爲了解救我們，才親自安排了自我啓示，即祂的聖名、神聖性的光榮性的啓示。

1. 雖然上主在啓示祂的聖名時，曾強調他的崇高，但綜合觀之，另一個意思即更明顯：祂將聖名啓示給我們，原來要我們知道，他就是救恩史進行的負責人。這一點可從下面的事實證明：以民可以而且應該向天主的聖名呼求。「上主對梅瑟說：你要這樣對以色列子民說：雅威，你們祖先的天主、亞巴郎的天主，依撒格的天主與雅各伯的天主，打發我到你們這裡來，這是我的名字，直到永遠：這是我的名號，直到萬世」（出三15）。雅威的名之所以出現在以民面前，並不是關於這位「自有者」的一種（合理）推想，而是對上主偉大作爲的記念，這位上主總是站在以民身旁，願意幫助他們。「雅威，你的天主，祂領你離開埃及」（出二十二2；肋十一45；申五6與其他多處）。如此——出於上主的謙卑——祂崇高而超越的聖名，變成了我們救恩的主要旋律。上主將聖名啓示給以色列，除了愛之外，沒有別的理由：

「以色列是我的長子」（出四22）。「當以色列尚在童年時，我就愛了他，並從埃及召回了他」（歐十1）。

2. 依撒意亞先知書中，字裡行間充滿着當他受召時「色辣芬」高呼三聲「聖」的深刻印象。上主無疑地是「以色列的聖者」。但是這個崇高奧秘（*mysterium tremendum*）的名號，同時就包含了吸引我們的救恩奧秘（*mysterium fascinosum*）。「你的救主是以色列的聖者」（依四14），「因你的夫君是你的造主，祂的名字是『萬軍的天主』，你的救主是以色列的聖者，祂將稱爲『全世界的天主』（依五四5）。上主至聖者，啓示了祂的神聖性，並藉此祝聖了一個民族，讓人欽崇祂，也爲了解救我們。「我是你們的上主，你們該是聖的，因爲我是聖的」（肋十一44）。上主祝聖了這個卑賤的民族，是出於他慷慨的愛：「你是屬於上主你天主的聖民，祂由地面上所有的民族中、揀選了你作他自己特屬的人民。上主揀選你們，並不是因爲你們比其餘的民族強，而是由於上主對你們的愛」（申七6）。

3. 上主光榮的啓示是令人驚喜的。上主帶着自己的榮耀住在以民當中，爲了庇佑並傾聽他們，並且最後讓他們見到祂全部的榮耀（依六六11）。在舊約內不是常常讓人有個印象，好像上主的榮耀總是配合着救恩計劃嗎？上主正是藉着救恩工程來顯揚自己。正因此，他要人明白，惟獨尊敬崇拜上主，人類才得解救。對於上主賞賜我們的解救，我們只能這樣去完成它：認識並熱愛天主的聖名，崇拜至聖者，並將全部生活從事頌揚上主，作爲對天主賜我們見祂榮耀的報答。

所有舊約內上主的自我啓示，都願意教我們一個喜悅的知識：天主是愛。祂的莊嚴就是充滿着慈愛的莊嚴。祂顯揚自己的方法，是用愛的力量將我們吸引到祂身旁。由此我們可以預料，未來圓滿的愛的

盟約，將是一個關於天主神聖性的更大啓示。我們神聖的敬畏將不會減少，但一定會更純淨（希十二18—29）。

面對着上主自我啓示與救恩計劃的美妙配合，只有孝愛欽崇的愛，才是人們最適當的答覆。這個愛，是人類整個宗教與倫理生活的精髓。上主以愛對待人，他對人們期待的第一件事，就是滿懷愛的欽崇。這個欽崇，必須要在所有的道德生活中，以樂意遵守上主的誠命證實出來，對此，C. Spicq 曾這麼寫道：

「敬主與虔誠的德行，與愛（*der agâpe*）之間有密切的關係，是非常明顯的。愛主之情須從頌揚與工作中表現出來；愛主之情教我們崇拜上主，服侍上主，把自己交給上主，並將上主的旨意作為日常生活及所有德行的原動力，以民的愛上主（*agâpan*），是一個崇拜敬仰的愛，對上主超然崇高的讚頌，而且是終身服務上主的奉獻。還有，對申命記六4—7那段衆所周知的話：「以色列、你聽：雅威是我們的天主，只有他是天主！你當全心、全靈、全力、愛上主的天主。我今天吩咐你的這些話，你應牢記在心，並傳給你的子女。不論你住在家裡，或在路上行走，或臥或立，常應講論這些話」。他這樣解釋：「依這段話的意思，敬愛上主是最重要的事；人不必想其他的事，只需談論敬愛上主。它是我們一生中惟一的任務，它之所以如此重要，因為愛包括了信仰，敬主與道德」③。

因為上主對祂子民的愛，是至聖上主賜下來的愛，是上主榮耀的顯示，所以人類的回答，應該從根

◎ C. Spicq O.P., *Agapè Prolegomènes à une étude néo-tetamentaire*. Paris 1955, P. 94f. 比較二〇五頁：「由上可知，有一個在整個教會史上，還未曾了解的愛的倫理：道德生活是愛天主的發展結果」。

本起就是完全崇拜敬仰的愛。而真正的愛及崇拜，要用遵守上主誠命與勉力修身來證實。「以色列！現今上主你的天主向你要求什麼？只要求你敬畏上主——敬畏上主即是對祂光榮奧秘的報恩——履行祂的一切道路，愛祂，全心全靈事奉上主你的天主，遵守我今天吩咐你的誠命，好使你能獲得幸福。……你應愛上主，天天遵守祂的訓令、法律和規則」（申十12——；十一1）。

對上主賜下的愛，以民並沒有一直坦然接受，也沒有完全相信，更沒有把自己無條件地交給上主。因此，他們也沒有全部公正地對待基督。以民並沒有完全達到出自信仰的正義。「以色列人追求使人成義的法律，却沒有得到這種法律，這是為什麼呢？是因為他們不憑信仰，只憑外在的行爲追求」（羅九31——）。以民需要在心版上銘刻一條新法律，需要一個新精神與一個嶄新的心靈（耶三一33；則三六26）。雖然依照上主的旨意，在舊約內的救恩安排實在是正義又神聖的（羅七12）——這個救恩計劃乃出於上主慷慨的賞賜，爲喚醒我們對祂的愛——但是，舊約畢竟只是一個預言的時期，它預言着一個藉着基督對永生之言的完滿啓示。

貳 天主的話與人的答話皆在基督身上完成

「在末期」（希一1），有關我們拯救的奧秘和天主自我啓示的奧秘，在一個體系內——基督耶穌體內——已顯露出來。父親在他身上將自己的面貌、光榮和愛都顯示給我們。因此，人類才當得起並且令天主滿意地頌揚天主。我們因着他得救了：「那有子的，就有生命；那沒有天主子的，就沒有生命」（若一，五12）。耶穌基督是天主跟我們講的具有決定性的話，而且是最後的一次。只有經過他，我們才能作一個完滿的回答。

「爲了拯救我們，天主的獨生子從天降下」，他承擔了我們的罪過，並爲我們奉獻了自己。天主愛的榮耀，表現在他身上，「正符合天父獨生子的光榮，滿溢恩寵和真理」（若一14）。天主藉着救贖的工程，彰顯了他的神聖性和光榮性。由此也完全證明了：天主是無窮的愛，天主的光榮就是愛的光榮。我們對天父及對人類的愛，該像耶穌所實行的一樣，是一份不可分割的愛情。假如我們願意真正的愛人，就必須完全接受天主藉着基督賜給我們的愛。

一、天主在基督身上的自我啓示

當初，天主對以色列啓示自己所用的主題——聖名、神聖性和光榮性，現在以一種全新的形態，出現在耶穌的宣講中；我們甚至還可以從他身上，看到這些主題。在他身上，這些主題就是至聖三位一體奧秘的啓示。由此我們可知：天主是愛，乃因他自無窮世以來，就是愛的三位一體（參照：若一、四8 16）。我們的宗教生活，即在信、望、愛德和尊敬上主中，對天主的啓示所作的回答，現在因着與耶穌內三位一體天主的結合而變得明顯了。我們的信仰、希望和愛德，也藉着基督，偕同他並在他內，成爲對天主聖名、神聖性和光榮性相稱的讚美。

1. 耶穌宣佈了天主的父親之名。這位「被鍾愛獨生子的父親」，現在也是「我們的父親」；因爲父打發子來作世界的救主（若一、四14）。假若天主這麼愛我們，「甚至不憐惜自己的獨生子，豈也不把一切——包括孩子的名份在內，與他一同賜給了我們嗎？」（羅八32；若一、三一續）「凡對他懷着這希望的，必聖潔自己，就如那一位是聖潔的一樣」（若一、三3）。爲了能把父親的名，宣告給那些已知道耶穌的一切均來自天主的人，耶穌滿心歡樂讚美天主（若十七6；瑪十一25續）

父親賜與降生成人的兒子，「一個超越其他所有名字的名字」（斐二9），以一個難以形容的名字（宗五41；若十七11）。藉着耶穌，父親的愛在我們四周，也在我們心裡；因為，他是我們的兄弟，也是我們的主人。因此我們也才可以「因着主人的名字」，也就是「因着主耶穌的名」做事，以便「藉着他感謝天主聖父」（哥三17）。

這事要靠愛的聖神來完成。因為，「我們因着主耶穌基督之名，藉着天主聖神，洗淨、祝聖並變成義人」（格前六11）。基督從父親那兒分給我們的聖神，在我們內心呼喚着：「阿爸，父啊！」（羅八15）於是我們的生命——即使目前仍然隱藏着——便被收納在三位一體天主的奧秘之中。我們生命中極重大的天職乃是——洗禮告訴我們——因父及子及聖神之名而生活。

2. 「聖父啊！」（若十七11）在大司祭的祈禱中，耶穌這麼呼叫着。出於愛心，他把自己當作祭品呈獻出來，「聖化自己」，為叫信他的也因真理而被聖化（若十七19）。父親顯示自己的神聖、完美及善良時，都充滿着愛意，並且藉着救贖的工程（瑪五48）；這位至聖者就是至愛者。

耶穌本身是「天主的聖者」（谷一24；若六69）。正如先知以撒意亞在三重神聖天主的寶座前，被驚駭攝住一般，伯多祿也因見到耶穌大能的作為，充滿着神聖的驚恐：「主，請你離開我！因為我是個罪人」（路五8）。但是，這位伯多祿同時也被耶穌那迷人的愛的奧秘所吸引：「主，我們去投奔誰呢？」（若六68）神聖的敬畏與愛，具有相同的份量。

再度令人注意的是：神聖性奧秘的啓示，指引着至聖三位一體的奧秘，也就是那招喚我們加入的愛的奧秘。耶穌在聖神之內祝聖和奉獻了自己，這位聖神，「神聖性的精神體」，也送給了我們，為了讓我們好照着同樣的方式，在真理內，獻身于愛與祭獻的生活（若十七19）。我們是「因着聖神而受洗」

(瑪三11；宗一5)。聖神在所有的聖事內(在有效的、祝聖的救贖記號之下)工作着，爲了把我們造成像基督的樣子。出於這位聖神恩寵的影響，乃有這充滿恩惠的命令：「你們不要叫天主的聖神憂鬱，因爲你們是在他內受了印證，以待得救的日子。：你們應該在愛德中生活，就如基督愛了我們，且爲我們把自己交出，獻于天主作爲馨香的供物和祭品」(弗四30；五2)。

3. 新約中光榮性(dóxa, gloria)這項主題，也始終指向所有奧秘的核心——至聖的三位一體性。因爲父親是「光榮之父」，他把自己愛的榮耀從無始之始，就分給了他的獨生子，所以他是「天主光榮的反映」(希一3；參照若一18；格後四4)。

化成血肉的聖言是座新的聖殿，是至尊者蒞臨與下塌的居所，是 *Schekinah* (希伯來文，意謂：上主住在我們當中)，裡面住着天主的榮耀(參照：若一14)。這份榮耀，隨着復活的奧跡照射在耶穌的肉身上：他是 *Kyrios* (希臘文，意謂：主子)。

永生之言爲我們降低了自己的身份。化爲血肉的聖言，特別以極謙遜的方式獲得光榮，爲的是讓我們藉着聖神，「光榮之神」(伯前四14)的派遣，被接納于頌揚的工程之中，並引領我們到達永遠光榮的境地(若七39；十七22)；但在另一面，我們也必須先準備好，跟隨耶穌受苦，「一切事都爲光榮天主而做」(格前十31)。化爲血肉的聖言，終其一生，直到死在十字架上，服從頌揚天主；因此父親藉着復活，甚至連他的肉身也光榮了；而光榮之神也因了他的派遣來到人間。從基督身上，我們看清了人生最後的任務：「願天主在教會內並在基督耶穌內，獲享光榮，至於萬世萬代」(弗三21；羅十一36)。

以上有關聖經論題所宣講的，至聖三位一體的超然奧秘，現在藉着極美妙的方式，蒞臨人間：藉着

聖子成人與救贖的奧秘，藉着耶穌基督。假若舊約裡對偉大名號雅威，可找到下面一句話來說明：「你的天主，拯救你出埃及的那位」，那麼，現在上主的名字就是「耶穌」兩個字，它的意思是：解救者、救星。爲了知恩報答天主的愛，我們可以在耶穌神聖的光輝燦爛裡，在對他衷心的頌揚中，把我們的存在奉獻給這個聖名。我們得以崇敬的愛情奧秘，是一項永久愛情的奧秘：天主三位的一體性與他們之間愛的團結。這種奇妙的團結一致——這就是我們和耶穌之間愛情的起源——替天主收養了許多新兒女。我們就是藉着這種不可思議又美妙的方式，被收納在三位一體天主的生命和愛當中。天主聖神、愛之神，親自在我們內呼喚着：「阿爸，父啊！聖神親自和我們一同作證：我們是天主的子女」（羅八16）。所以，我們的宗教生活，是天主的生命與力量在我們生命中的表現（神學美德）。在一體三位的天主和我們之間，有着內在的，不可言喻的愛的對話；我們按照天主肖像所創造的人性，在這愛的「我—你」對話之中，尋找到它最後的歸宿。

這樣一個慷慨賜與我們的愛的晤談，不但沒有取消我們崇敬天主的義務，反而更迫切而又欣悅地將我們的生命獻于崇敬天主；這個道理是非常明顯的。我們整個的生活是一個崇敬，一個充滿着愛的崇敬，也是一個充滿欽崇的愛。教我們祈禱「阿爸！父啊」的那位聖神，使我們明白：「天上的父親」，至聖者，不但願意作我們的父親，而且還要我們帶着孩童似的景仰之情，參與他的榮耀。就是他的獨生子，創世之前在他身邊所擁有的榮耀；也就是在復活節，藉死而復活的奧跡，宣告世人的那份榮耀。因此，新約上的誡命：「你應愛上主，你的天主」，對我們來說應是：我們該像孩童似地仰慕欽崇天主，該有像赤子般純然愛慕的虔誠；或者照神學術語的說法：「一個敬主與愛合一的美德」④。

④C. Spicq I. c. p. 207

我們特殊倫理神學的第一部分——「與天主同在的生活」——正符合上面所提聖經中的主要意思。依上所述，天主在我們內以愛為頂點的諸美德，均表現在尊敬上主之中；尊敬上主的核心，是我們在犧牲與聖事中，所頌揚的救贖奧秘——基督的降生成人、死亡、復活與升天。聖事的教義該佔有中心的位置；在諸聖事中，天主——就是此時此地藉着解救我們而光榮了自己的天主——自我啓示的奧秘，實實在在地，在教會團體內，顯露在我們每個人面前。

特殊倫理神學第一部分的內容，相當于主要誠命的第一部分，和西奈法律第一塊約版上敘述的義務。但並不是只對西奈盟約作說明，而是關於新而永久盟約內容的表達；也是一項使命：凡領洗、領堅振和受祝聖的，神父與在俗使徒，守貞者與結婚的，在聖事中奉獻于頌揚三位一體天主時，「藉着基督，同他並在他內」，領受到的一份使命。其核心與光榮的結局是基督與教會的犧牲。

本書的第二部份——兄弟式的團體生活——和第一部份之間的內在聯繫，無論如何強調都不為過。因為，仁愛在各種生活情況中實踐，不僅從敬主及愛主當中得到最大的動機，而且還奠定了實實在在的基礎；假如我們不在基督內，並同基督在聖神的作用之下，愛近人，我們就不可能「在基督耶穌內」生活，不可能真正地讚美共同在天之父的聖名，更不可能在聖神內愛天主。基督就是為了近人的救贖，為將一切讚美歸于天主，慷慨地獻出了自己的生命。所以，狹義說來，基督徒的道德生活與宗教信仰，有着不可分的一致性。

為了證明我們註釋聖經的正確性，特再引用 C. Spicq 的話，下面是他對保祿神學的解釋：「由上所述，面對着這份送給人類，又要求人類回答的天主的愛，我們該怎麼回答呢？宗徒保祿懷着崇拜敬仰的感恩之情，作了這樣的答覆：將自己的身體，當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品獻出來。這就是刷新

後的心靈，向你們所要求對天主的敬禮。：「你們要辨別，什麼是天主的旨意，什麼是善事，什麼是悅樂天主的事」（羅十二1續）。由此而列舉出來的道德，皆可視為感恩與讚美的祭品。：對保祿來說，這份精神上對天主的敬禮，是所有道德生活的根本意義」⑤。

二、被救人類的奧秘

天主運用他救贖的主權，將我們接回他的愛裡。這個三位一體天主的奧秘，可以由一位人類之外的天使，來傳報給我們；而不必經過基督。他同時是真天主，又是真人。他是由天父聖言變成的血肉，聖父在他內，道出了所有的愛與榮耀。不過，他也是新主人類的領袖，代表人類對聖父所作孝愛欽崇的完滿回答。他是「新造天地間」的長子。藉着復活節耶穌死亡與復活的奧跡，人類開始有形而公開地參與天主的生命：在降生成人的聖子身上，我們分享了聖父賜下的愛——這位聖子抱着同樣多的愛將自己送還天主，聖父也藉着死而復生，證明了他聖子的身份。

從復活節的奧跡裡，我們明白：被解救的人類，藉着愛變成了一體，大家全靠着天父賜的愛而生活，而且能將自己全部地獻回給天父。藉着聖體聖事，耶穌不但把我們包容在他對聖父的祭獻和崇拜之中，他還要我們參與他對兄弟的愛。他對天父崇拜的愛，同時也是為弟兄犧牲的愛：「人若為朋友捨掉性命，再沒有比這個更大的愛情了」（若十五13）。因為復活的基督把我們收容在他這種愛裡，所以我們被救了的人們，可用下面的方式來表示對天父最大的頌揚：用基督愛過我們的那種愛，互相親愛：「

⑤ C. Spicq O. P., *La morale de l'agapé selon le Nouveau Testament*, in: *Lumière et Vie* n. 21 (1955) p. 103-122 (vgl. *Die Katholische Glaubenswelt* II, S. 30-48)

正如父愛了我，同樣我也愛了你們；你們應存在我的愛內。這是我的命令：你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣」（若十五4續）。

天主對以色列許下的諾言，現在藉着奇妙的方式——參與基督死而復活的奧秘——應驗了。這項奧秘的參入，保證一切許諾，最後都將完全應驗。

1. 藉着耶穌基督，是否我們脫離了肉身的苦難？答案是肯定，也是否定。假若我們願意模仿被釘死的基督，塑造自己；效法他，充滿着愛情，隨時準備為近人犧牲，我們就脫離了無意義、無效果的苦難。耶穌曾拯救病人，餓飽飢餓的人，對窮困者，特別愛護。對肉體的災難，他是那位好心的撒瑪利亞人。他說過，我們的得救與正義與否，要視我們對待憂困苦難者的態度而定。假若基督的苦難能夠強而有力地感動我們，那麼世上許多傷心苦難都會消失；而肉身苦難的那根最刻毒的刺，也隨着消失。

上主沒有跟他的門徒許下世上的樂園。他要求他們負起每天的十字架。但對那些擁抱十字架的人，十字架就失掉了咒咀的意義，反而攜帶着救贖。若能渡完一個充滿世俗苦難的人生。「為基督的身體——教會，補充基督的苦難所欠缺的」（哥一24），對基督徒來說，這是得到豐富的救贖與最高榮譽的表示。

2. 基督把我們從世上相互仇敵的大災難中解救出來。這項解救，早在救以民出埃及，脫離奴隸的境地時預示了。在基督內，我們大家是一個身體。「我們彼此是一個身體上的肢體」（弗四25）假若我們願遵守這項大誡命：「你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣」，那麼，因為利己主義，輕視或仇恨，建築在個人與個人，或團體與團體之間的籬籬，就自動地冰消瓦解了。靠着基督的愛，我們甚至可以戰勝敵人的仇恨。假如我們知道；對近人該關心大家共同的得救，並且，以善勝惡，即等於將炭火堆在敵人頭上（羅十二20續），那麼，敵人的仇恨絕不會激怒或刺傷我們的心。

3. 基督把我們從魔鬼和罪惡的奴役中，解救了出來。「天主子所以顯現出來，是為消滅魔鬼的作為」（若一、三8）。「那麼，他毀滅了那握有死亡的權勢者——魔鬼，並解救了那些因死亡的恐怖，一生當奴隸的人」（希二14）。「我們在他內得到了救贖，獲得了罪赦」（哥一14）。我們不但付清了以往罪過所欠的債，而且「在基督耶穌內生命的精神法律，使你獲得自由，脫離了罪惡（不得救贖的鎖鍊）和死亡的法律」（羅八2）。假若我們完全遵守天主恩寵的法律，效忠救贖的大團結，敗壞的環境對我們將毫無所為。那個我們在心版上刻了愛的大誠命的「精神法律」，也將我們從死亡中解放出來：假若我們一心一意遵守這個法律，在死亡的法庭之前，我們再也不用畏懼，刑罰絕對不會臨到我們身上。我們脫離了可怕的死亡，進入基督得救的死亡，並期待着未來的復活。

基督為我們打開復活之路，曾用下面的方法：謙愛服從父親，與兄弟們團結在救贖的目標之下，「直到死在十字架上」。所以，我們也應該藉着這種方式：遵守基督的法律，遵守聖神在我們心中寫的愛的法律，得享天主子女的真正自由；並且充滿信心期待天主榮耀及天主子女自由的完全實現。這個解脫，這個期待，是復活的基督所具有的力量。這個力量能否在我們身上發生作用，要看我們是否準備着，日復一日地付出愛的代價，獻出自己，在所有的犧牲中，和耶穌一同完成既神奇又真實的死亡；這些犧牲要求我們兄弟和睦，抱着患難與共的精神，關心彼此的救贖。

以上描述的，是確保新而永久生命者的典型。這永生的創造者及這永生的高超理想，經過死而復活的基督，照耀着我們的信仰。我們在本書第二部份，講到兄弟愛的團體生活時，始終要把基督放在眼前。因為，對這位受尊敬者的信仰和希望，幫助基督徒在這冷酷的物質世界上，實行愛德。在這世界上，得了救贖和尚未得救贖的世代，不斷發生衝突，效法基督而作的犧牲，也因此始終不可或缺。

總而言之，我們的生活，是對至高天主的自我啓示和救贖啓示的回答。它也就是這第二冊書的兩大部分：與天主同在的生活，和在兄弟愛的團體中的生活。這兩種生活方式，均相似地具有更進一步的性質：天主給我們的美德，我們必須在尊敬天主中表現出來；愛近人，也必須藉着實踐道德，在各種生活環境中，在一生的生活方式上表現出來，作為對愛的主人——天主——的肯定答覆。

第一篇 與天主同住的生活

上編 三種直接以天主爲對象的德性

(譯者註：「直接以天主爲對象的德行」以下簡稱爲「向天主之德」)

第一章 向天主之德概論

一、向天主之德是道德生活的超性化基礎

爲了讓道德生活有救贖的涵義和價值，必須以恩寵聖化基督徒的一般生活和心靈。

基督徒的道德生活，就是具有天主子女高貴身分和力量的生活。

聖化恩寵不是死的資金，而是用來創造一個肖似天主的生活，加入天主的生命的資本(伯後一4)，並因此得以加入聖父聖子在聖神內互相認識及親愛的關係。這些事情乃表現在追隨恩寵的高貴生活及向天主德性當中；恩寵使心靈藉着向天主的德性，表現出相稱于天主子女的生活行爲。

藉着信德，理智纔能慎重地接受天主的圓滿真理；藉着望德，追求幸福的願望纔能繼承天主子女的遺產——天主的幸福；藉着愛德，人類仁意的傾向纔能在天主絕對的愛中，在與天主愛的結合裡，得到以

善為樂的慰息。

聖化恩寵與向天主德性並非彼此無關的兩件事，在骨子裡它們原是一個生命體。若缺了三種向天主德性，雖然聖化恩寵本來的意思是生命，但是它真正的生命行為却無法表現出來；若缺了聖化恩寵，雖然三種向天主的德行仍具有超自然生命行為的能力，但却失去了基本的生命根源。如果沒有常恩，愛，這個最能代表天主子女的行為，根本就不可想像。若缺少賜與生命的恩寵，又沒有經常的愛德時，雖然信德和望德還可以存在靈魂裡，甚至——縱使並不完善——表現在行動上，但這只說明，它們有追求超自然生命和找尋還欠缺真正生命形式的本能。它們只是對尚缺少的德性形式的呼喚（*Virtutes informes*，拉丁文：缺少形式的德性）。假若信德不邁向它真正的生命根源，嚴格說來，它是個無生命的信德（*fides mortua*）。對於具有超自然能力的望德說來也是一樣，倘若它不為爭取幸福（也就是愛）而奮鬥，它就是個無生命的望德。

底下的事實極為明顯：一個沒有恩寵及愛德的生命所擁有的信德和望德，與那被愛德所充滿並照明的信德和望德比較起來，前者是多麼地殘缺不全。在神學中解釋信德和望德的實質時，首先指的是受天主的愛所照射的信德和望德，並非還在向愛招喚的無生命的信德和望德。雖然我們把向天主的德性分開來討論，但最後仍歸于愛德，因為愛德教我們信，教我們希望。信和望要經過愛纔算得上是完整的德性①。然而，在皈依天主的道路上，信德和望德仍有其重大的意義。

這是三種極卓越的德性。它們代表一項最基本的配備；缺少了它們，有些行為就絕不可能成功。在皈依天主的道路上，某些個別，暫時而超自然的行為，自然也可以由現恩而發生。

① 比較 *Summa theologiae* II q23a7 和 q4a5;q18a8.

這些是天主的德性，因為(1)只有天主自己纔能贈送它們；人類除了準備接受之外，對德性的成就不能有任何正面的幫助。(2)天主的德性允許我們分享只有天主才有的特性：分享由自然方式所不能認識的圓滿的真理，以及天主獨有的幸福和天主三位之間愛的團體。(3)天主是這些德性的目標和動機。天主是目標(實質對象)：只要天主打開內心奧秘的寶藏，這位認識祂自己而又真實的天主，就是信德的目標；望德也伸向這位無窮幸福的賜與者；愛德更憩息于天主絕對的愛中。天主自己也是德性的動機(形式對象)：天主的真實性是信德的動機；祂的全善、全能和遵守諾言(換言之，祂許下的愛的寶藏)是望德的動機；祂絕對的慈愛則是愛德的動機。

三樣向天主的德行共融于聖化恩寵中，是至聖三位一體，即一個實體而有三個位格的象徵。三種向天主的德行與人類三種最基本的精神力量(精神的認識，奮進和仁愛)相對稱。

保祿曾強調這三種聖行：「現今存在的，有信望愛這三樣」(格前十三13)。他的意思是：這三種德性是「基督徒生存不可或缺的基本條件」②。基督徒生活的一切表現都必須絲毫不爽的以這三個德性做準繩，並要在它們內奠下基礎。在其他許多地方，這三樣向天主德性也常被一同提到：希十22-42；羅五1-5；迦五5；哥一4；得前一3；五8(這裡它們被當作天主衛士的全副武裝)。奧斯定把這三樣向天主德行，視為基督徒所有德行的綜合(Enchiridon sive de fide spe et caritate)。

雖然我們只提出三樣向天主德性，但並沒有判定，虔敬之德屬於向天主德性或倫理德性。不過無論如何，撒拉滿卡(Salamanca)學派和許多神學家，都強烈反對將虔敬之德視為屬於倫理德性的正義的一部分。虔敬之德很可以被視為向天主德性的一項最基本的表現。

② Th. Sotiron Glaube Hoffnung und Liebe, Regensburg 1934, Seite 18.

二、向天主之德是天主和人類神妙對話的基礎和內容

向天主德性的首要目的，並不是幫助人類完成一項世界上的使命。自然，世界上的使命，可從向天主德性獲得決定性的衝力，和意料不到的高貴價值。它的首要目的是，開啓天主和人類之間的對話；這個對話將在永遠的幸福裡圓滿完成。

向天主德行，不能首先看成人類的功績，而應視為仁慈的天主，爲了讓人類實踐基督徒生活，而賜與人類的基本能力。這個基本能力的實踐，並不是爲了改善世界，也不是爲了追求人類自己的十全十美，而是爲了歸向天主，參與天主的圓滿生命。

一個人向天主作信仰的肯定之前，天主已經肯定要讓他以超自然方式，進入替愛的富藏及幸福作證的真理（藉着天主的啓示和信仰恩寵或信德的注入）。當一個人向天主超自然的幸福伸展他的希望時，天主已先向他伸出父親的手（天主賜下許諾，並把向天主的望德注入人靈）。當一人憩息在天主絕對的愛以前，天主已經把他當作自己的孩子，擁抱着他，並將自己的愛及生命分給他，和他結合在一起。這個對話，總是由天主開始，藉着賜與重生的恩寵，深入人類，同時也幫助人類作回答。

成人皈依天主時，與天主的對話先得經過信德和望德的暫時現恩。兒童領洗，開始時就已注入了常恩和向天主德性，可是一直要等到長大，纔能藉着天主賜與的回答能力，將這些德性的行爲表現出來，回答天主的話與愛。

最美的是，人先領悟到天主向他講話，並且回答天主，然後在愛德中皈依天主。如果我們不藉着信德和望德回答天主賜的許諾和愛的啓示，那麼對天主的愛的行爲也決不會成功。爲了讓人類能够作相稱

於天主子女的行爲，天主親自帶着祂獨有的愛進入人間；因爲這項恩賜必有它的主人。只要人對天主的愛行爲一有動靜，天主馬上回答他：一方面天主保持他的愛行，並注入愛德與聖化恩寵——這兩者可謂早已是天主對他的愛行的回答；另一方面天主與他結合在新的、永久的愛情當中。從此，他所做所想的一切善行，均出于天主所賜的新能力，也就是說，是他對具有再造能力的天主底愛語的回答。

向天主德性主要在思想和言語，不是外在的行爲。因爲它們主要是完全朝向天主的；也可以說，它們的首要任務在於表示天主直接對人類的愛，和人類對這個愛的回答；亦即表現天主和人類之間的生命與愛的活動。

可是，由于向天主德性把基督徒置于朝聖的情況中，他的一切外在行爲及世上的任務（亦即他的整個道德），因此亦屬於對天主的回答，要對天主負責。這表示：受恩者的所有倫理德性，均被向天主德性影響，塑造而置于和天主的對話當中。雖然我們所談的，都是眼見手觸的世俗之物，是道德上的責任與德性（假如把時、空與團體都宗教化，使之充滿宗教的精神，那麼，虔敬的行爲也就染上了塵世的色彩），但是，向天主德性的生命活力却能穿透世俗行爲的空間，使得基督的臉在事實上仍然朝向着天主。

一旦一個人開始靠着向天主德性的力量生活，他過的就不僅是道德生活，而是宗教的道德生活；藉着愛德的恩寵，負起天主賜與他在世上的使命。

三、向天主之德是師法基督的活力源泉

我們藉着向天主德性與天主對談，但是必須在基督內，而且要經過祂。在信德中，聖父的永生之言

及天主對人類講的話——基徒，是我們的真理和導師。我們信德的注意力都集中在我們的導師身上，因為祂啓開了天主的真理之源。

在望德中，基督是我們通往幸福的道路。我們之所以能够希望，乃因基督在施行救贖時，把自己當作道路指示給我們、奉獻給我們；並且還在復活中，讓我們看到了祂救贖愛的力量。我們望德的力量，因此完全奠基於基督身上——祂是我們的道路及希望。

在注入的愛德中，基督是我們的生命（參照：若十四6）。聖父在基督身上展示了祂的愛；基督也把愛的聖神送給我們，讓我們的靈魂充滿着愛（羅五5）。只有成爲基督肢體的一部份，我們纔能加入基督對聖父和聖父對基督的愛。

向天主德性在我們和基督——我們的導師、救星和朋友——之間，建立了一個內在的聯繫。它們是我們追隨基督的內在力量，也是天主希望我們追隨基督的邀請與委託；因爲基督是我們過這種肖似天主的生活的唯一原因。一個出于向天主德性的力量的生活，就是跟隨、傾聽和期望基督，並以崇拜及服從的心情愛慕基督的生活。

四、向天主之德的聖事形態

天主與我們信望愛的對話，絕不侷限于心底無話語、無記號的默禱世界。天主用祂的聖言創造萬物，可見的創造物正反射出看不見的天主的本性，祂願意我們從創造物中傾聽祂，然後回答祂。最不可思議的是，聖父的聖言化成血肉，讓我們聽得到、看得見。「於是聖言成了血肉，我們見了祂的光榮」（若一14）。「我們却曾瞻仰過，並且作證：父打發了子來作世界的救主」（若一、四14）。「我們傳報

給你們的是，那從起初就有的生命的聖言，就是我們親眼看見過、瞻仰過，以及親手摸過的生命的聖言「（若一、一1—4）」。

基督是元始的聖事，是記號，從這個記號裡，我們纔知道了生命之言、聖父的許諾和愛；同時，我們也纔能給天主一個適當的答覆。

可以見到的聖父之愛的證人——基督，願意世界在祂升天之後，仍能藉着教會的奧秘，看見並且感覺到祂的真理、祂的救世意志以及祂的愛——祂願意將衆人結合在祂對聖父所作的愛的回答中，救回一切人。教會是基督的愛續存在世上的可見記號。就好像降生成人的聖子，藉着可見的犧牲與復活成爲元始的聖事，成爲聖父之愛的救世記號一樣，在愛中與基督結合的教會，也藉着可見性和感覺性，成爲基督之愛的救世記號；教會乃生活在基督救世的話語中，同時完全替代基督——元始的聖事，回答聖父。

天主不但暗暗地愛着人，而且更用救贖工程顯示了愛的榮耀。在舉行聖事當中，以及在一個遵守由聖事所賦與的使命的恩寵生活中，應該把在基督及教會內所啓示的天主的愛，和得救者懷着忠信敬愛的心情所作的回答，表現出來，讓人感覺得到。

下面的事對於人們相信救贖奧秘有重大的作用：在舉行聖事中，尤其在聖體聖事內，讓人實際地感覺到並看見基督和教會之間的愛的盟約；並且以一個依靠聖事的恩寵生活，作爲這個愛的盟約的佐證。至于具有決定性的救贖奧秘就是：聖父賜給祂的獨生子一個可見的肉身，作爲我們的救世者，並藉復活的奧秘爲祂作證。

由得救者所組成的信仰和崇拜的團體，以及由此而產生救贖和愛德的團體，需要看得見並且經驗得到。藉着聖事的記號和言語，天主願意我們看到、聽見並且明白，祂是如何地愛我們，爲我們預備了多

麼豐盛的救贖。天主稱我們爲親愛的兒女，藉此曉示我們祂的使人幸福的驚人的真理。我們該從有形的聖事記號中得知這些事，這是救贖計劃中的一項具體步驟。

只有透過這些看得見的信仰經驗和愛的對話，我們才能望見救贖的完全實現。誠然，比起將出現一片「新天地」的基督的日子來，我們這可見的愛德團體和聖事將如聖經所說：「我們將來如何，還沒有顯明；可是我們知道：一顯明了，我們必要相似祂，因爲我們要看見祂實在怎樣」（若一、三一—三）。不過，總是那些已經開始顯現的天主的國——聖子的降生、復活、教會和聖事——引起並維持着我們對將要完全照耀的愛之榮耀的期望。

整段救贖史的目標，亦即向天主德性的終點，是基督的重臨。那時，天主和祂底傅油者的愛之榮耀，以及我們所分得的榮耀，都將展露無遺。既然我們是由肉體和靈魂結合的生物，我們期待的，不是一個看不見的幸福。在基督徒的觀念裡，幹福在於接受天主愛之榮耀的完全光照，在於一個圓滿的愛的對話。如此，在我們的肉身上，以及在可見的、具有肉身的團體內反映天主的榮耀，絕不是一件次要的事。我們由諸聖事中得到的恩寵生活，以及表現在這生活中的信望愛的對話，是天主榮耀的開端。恩寵及信望愛三種向天主的基本力量，迫使我們在世時把接受的真理與愛的表現在世界上，然後永遠幸福地表現在與天主結合的愛的團體中。因此，向天主德性在教會內的表现與向天主德性對末日的關係，實屬聖事的原則。在聖事中，我們認真地使用可見的記號和可聞的語言，宣達天主底真理、許諾及愛，並同教會一起共作答覆：在基督及祂的新娘——教會的榮耀內，我們從目前可見與感覺得到的聖事，正努力邁向將要全部顯現的天主的愛與真理；這個愛與真理與我們有切身的關係，並等待我們的回答。「凡對祂懷着這希望的，必聖潔自己，就如那一位聖潔的一樣」（若一、三三）。

我們在信仰和愛的教會團體，以及諸聖事中，強調天主的真理與愛的可見性和可感覺性，乃因這是判別各種精神的重要關鍵：「要考驗那些神是否出于天主，你們憑此可認出天主的神：凡明認耶穌為默西亞，且在肉身內降世的神，便是出于天主」（若一、四1—3）。在彌撒禮儀的革新中，這一點也分辨各種精神的趨向。

若把向天主德性的行為偏重在無話語、無記號的默禱裡，並用這種方式寂靜地來慶祝救贖奧秘，這是在神學上不允許的③。

③ 令人驚異的是，像瑪理且（J. Maritan）這麼德高望重的人，因為氣憤一些在禮儀中過分形式化的小節，並且受反對革新禮儀份子的影響，爲了保持向天主德性的聖潔和力量，竟主張不應過分注重禮儀。他的錯誤，不僅是因為他依照亞里斯多德的理論，認爲虔敬祇是次等的德性，應屈居從屬地位，而且他還全然忽略了，神聖的慶祝既是向天主的德性，又是虔敬的行為。因爲在根本上瑪理且就認爲，向天主德性祇在于無話語、無記號的默禱，而且禮儀的外在的共同形式，阻撓個人專心默禱，所以他主張「默禱第一」，默禱比禮儀重要（Liturgy and Contemplation, in: *Spiritual Life* 1959, P. 120）。他覺得「對默禱說來，參加禮儀既非唯一，又非必要的道路」；而且共同慶祝救贖奧秘，也「不如單人默禱來得重要」（同上151頁）。波義爾（L. Bouyer）曾評論瑪理且夫婦的禮儀與默禱（Liturgie et contemplation）一書說：「不知他們是怎麼想的，竟把默禱的生活看成和真實的禮儀生活毫無關係的事？可是，禮儀內却有默禱的真正核心啊！今日的當急之務是讓人明白：一般情況下，在對教義作玄想式的默禱之前，必須先對基督的救贖奧秘——這個奧秘就是禮儀的靈魂——有深刻的了解；這個默禱絕不會有一點排除禮儀生活的意圖。這種對禮儀愈來愈深刻而有力量的認識，只能在信德內發生，而信德也要在愛德內才能結出果實」（*Vie Spirituelle* 1960, P. 409）。Vgl. B. Häring, *Liturgische Frömmigkeit und christliche Vollendung*, in: *Die gegenwärtige Heiligsunde*. Freiburg

1964, S. 343-354.

在具體的救贖秩序中，聖事和信仰——這裡指的主要是充滿望德與愛德的信仰——是不可分的。對這層密不可分的關係，多瑪斯·亞奎那（Thomas von Aquin）說過一句具有代表性的話：「我們人類的得救，乃出于對基督——即曾為我們降生及受難的基督的信仰；而聖事就是宣佈這個使人成義的信仰，並替它作證的記號」④。

近幾十年來，聖經詮釋學用科學的方法，慎重研究新約中的兩個方向：一個強調藉着信德得救，另一個強調在聖事內接受救贖，其結果指出，這兩個方向並非無關，或互相矛盾，相反地，它們是一個極奇妙的整體。在信德的聖事（見下文）中，天主跟我們保證祂的救贖意旨，這個救贖意旨也就是我們當時的救贖事件。在信德裡——即以誠切的心情舉行聖事，並過一種由聖事而得到的恩寵生活，遵守聖事給與我們的富于恩寵的使命——我們靠着恩寵的力量，接受因着救贖言語降到我們身上的恩寵⑤。

若望神學也有兩個重點：一是恩寵（即天主的恩賜的意志），二是人類感恩地接受這份恩寵，並忠誠地把自己交給天主的意志。天主的愛意表現在一切按照天主意志的工程中——這些工程在聖神的賜與下達到頂點——尤其在聖子降生救贖的奧妙工程內；當我們參與聖事時，這個奧秘就把它的一切富藏賜給我們。無疑地，面對這份厚重的禮物，我們的首要使命就是，坦率地相信這位恩人，忠誠地把自己完全交在天主的手裡。

④ Summa theologiae III q 61a4

⑤ 比較 J. Gaillard O. S. B., Les sacrements de la foi, in: Revue Thomiste 59 (1959) P. 5-31; 270-309 mit Bibliographie)。

我們的母親教會舉行聖事時——特別是在傳統中有「信德的聖事」底美稱的聖洗和聖體聖事——宣告對救贖奧秘的信仰，並點燃我們的信德之光。在聖事中，教會——基督的新娘，以信德接受愛的盟約，並帶着感恩與信賴的心情，將自己交付給神聖的新郎。具有堅強而喜悅的信仰底教會，所作的關於信仰的證言，對個人的信德生活有重大的影響。

教會在舉行洗禮時間領洗者，他向教會要求什麼，他回答：信仰。教會不但把含有無窮寶藏的信德真理告訴他，並且還在聖洗的救贖行為中，藉着信仰的話語允許他得救。救贖的信德告訴每一位信友，他被祝聖，並被選為天主的子女，每當信友們共同舉行信德的聖事時，這些話歷久彌新地出現在他們的心上。在此我們可以說：信友團體的信德力量對個人的信德之力量和喜悅，有決定性的影響。參預信德的聖事時，基督徒的信德，要比個人單獨禱禱時來得實在的多。參預聖事和領受聖體，乃表示對信仰話語的公開承認，並且和天主的民族結合，同作感恩和信德的回答「*redonatio fidei*」。

「信仰是出于報導，報導來自基督的話」（羅十17）。教會在舉行諸聖事中所宣告的，正是所有信仰宣講（*kerygma fidei*）的核心——救贖奧秘。因此在實質上，禮儀表達信仰、宣告、回答以及感恩地把自己交付給救贖話語。由此看來，舉行聖事的形式，自有其不可忽略的深意。各種形式主義和禮儀保守主義，都違背「信德聖事」的精神，不該存在於天主子民為了喚醒並宣揚信仰而舉行的典禮中。

梵蒂岡第二次大公會議禮儀憲章，闡述信德的聖事和信德之間的關係：「主在禮儀中對祂的人民說話；基督在禮儀中仍然宣講着福音。人民則用歌唱或祈禱回答。」（第33條）。禮儀「祝禱着，希望信友們在生活保持從信仰得來的東西」（第10條）。

信仰的話語同時也是承諾。在聖事中我們得到救贖者確定的保證：「我是民族的救贖、是你的救贖

「。對於被基督拯救了的我們說來，在世上的生命好像是一段朝聖的旅途，我們始終朝着目的地前進。因此，我們該用提醒並增強希望的記號，以及參與聖事，一心一意地期待末世完成的來臨——這是我們基督徒的希望。」當我們在世上參與禮儀時，我們就已預先參加了那台將在天上的耶路撒冷舉行的禮儀。在那兒，基督——聖殿與真正帳幕的忠臣，將坐在天主的右邊，我們正帶着朝聖的心情往那兒前進。在禮儀中我們記念聖人，並且希望成爲他們團體中的一員。在禮儀中我們也等待救贖者、我們的主人耶穌基督，一直等到祂的出現，而我們也同祂一起出現在光榮中」⑥。

當信友誠心誠意地參與禮儀時，他知道，他的得救和兩件事有關：一是天主愛之榮耀的啓示，二是自己對頌揚天主要有適當的準備。若只舉行一個「純粹的宗教儀式」，而不顧靈魂的救贖，即置望德于一旁，這是不合人性，也不合基督徒精神的。若想以全然看不見的默禱，作爲表達望德的主要方式，不以聖事作基礎，也是同樣地錯誤。

舉行聖事和感恩祭獻，也是表達愛德的最主要方式。我們誠信地參與聖事時，就愈來愈進入基督和教會之間愛的盟約。聖事乃表示結合衆分離者的基督之愛，同時也是這個愛的推動力；因爲當基督讓我們分享祂的愛時，也就要求了我們的愛的回報，和我們彼此之間的和睦相處。在最後晚餐的餐廳內，基督宣佈了一條與聖體聖事有最密切關係的新誡命：「你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣」（若十三34；十五12）。「禮儀激勵信友們，滿懷復活的奧秘，共同生活在一個愛中」⑥。

表現向天主德性的聖事的組織——它以對話形式、組織團體和迫使看得見爲基本要素——絕不表示一個

⑥ 禮儀憲章第八條。

⑥a 禮儀憲章第十條。

與生活無關的「聖事主義」或禮儀主義，它表示向天主德性生活中的恩寵和使命。無論是聖事的恩寵與使命，或向天主德性，它們都富有活力地表現在生活的一切行爲中。

Augustinus Enchiridon über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe. übersetzung und Kommentar von J. Barbel. Düsseldorf 1959.

E. Walter, Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament. Freiburg i. Br. 1940.

N. Krautwig Jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, in: Wiss. u. Weisheit 11 (1944)
Seite 1—10

J. Leclercq, Begegnung mit Gott. Das göttliche Leben in uns. Luzern 1956.

M. Pfiogler, Glaube, Hoffnung und Liebe als Lebens- und Geschichtsmächte, in: Der Seelsorger 22 (1951) Seite 476-489

Th. Soiron, Glaube, Hoffnung und Liebe. Pegensburg 1934.

Ph. Delhaye Rencontre de Dieu et de l'homme, I. Vertus théologiques en général. Tour-nai 1957.

第二章 信 德

基督徒是一個信仰者。天主進入人間和人類建立了一個團體，在天主那方面，是祂打開了內心的奧秘；在人類這方面，則是在信仰中接受了天主。信德是人類和天主互相愛及共同生活的基礎。信友們爲了敬拜天主所組織的團體，以及因爲共同的得救而產生的團結，都奠基於有共同信仰的教會。信仰爲我們揭去舊的惡勢力，展露了一個新世界；得救者的團體該爲這個新世界効勞。基督徒的整個生活，不但要從愛德，也該從信德來觀察。

我們首先要了解，信德的本質是對天主底啓示的正確回答(一)；然後我們就會明白，直接來自信德的義務(二)；最後，我們要看一看會直接破壞信德的罪惡(三)。

壹、信德的本質

我們相信天主在基督內所作的啓示，以及祂藉着神聖的公教會教導我們的信仰。但信德的奧秘，最重要的並不僅是承認某些信條。以人的一切生命與活動爲對象的倫理神學，對信德主要的了解是：個人與光明聖父的結合；這位聖父藉着聖子，讓我們享有使人幸福的真理寶藏。「信任乃表示同意別人的話，所以在信任的行爲中，那位被信任者的本身是重點，也可以說是目的；至于我們對他所信任的事物，似乎是次要的事了」①。

① S. th II q1a1.

因此，表達信德奧秘的正確語言是，透過聖經直接與天主的對話。信德是個人在基督內與天主的相會(1)。解釋有關信德的現象，不能從人的觀點出發，而要從天主的觀點；因為祂在基督及聖神內，光照向祂開放的理解力(2)。藉着信德的話語和光照並感動人的恩寵，可以喚起人的良心(3)。只有把信德看作救贖的信德時，我們才能完全了解到，在信德中與天主相會和共同生活是如何地美妙(4)。信德是接受和報答的行爲，我們乃抱着這種態度舉行信德的聖事；不過，信德也靠着信德的聖事而生活(5)。信德要藉着聖神的恩賜圓滿完成(6)。

一、個人在基督內及在教會內與天主的相會

信德起源于天主仁慈的啓示，即祂自動對人所作的自我開放。沒有一個人可以藉證據，或邏輯的推論得到信德。位格只能在互相開誠佈公的路上相會。

信德不只是認識天主。信德是人與天主真正的相會。天主早在創造物中展示了自己；因為創造物不是別的，正是天主向外所講的話。藉着天主的幫助，與祂賜的能力，人纔可以正確地了解這些天主對人說的話（在對天主的話的正確了解上，邏輯的推論能有部分幫助）。

超自然的信德，是天主所作的一種完全特別的自我啓示：三位一體的天主開啓了祂內心的奧秘，打開了祂絕無僅有的真理；這個真理絲毫不包含在創造物的話語中，也不能從創造物中認出來。天主啓示的是祂自己；藉着信仰恩寵——或者說，信德——祂打開了人的理解力和心靈，讓人正確地接受祂的這個啓示。

可是，人一定要主動地接受這項理解力與心靈的開啓，並且合作完成它。這就是說，當人作信德的

回答時，要持有開放的態度。信德是人與天主的對話：天主在人的心靈內說祂的啓示，祂也給人類耳朶，讓人在信德中傾聽祂的話而回答祂。

天主的自我啓示是在基督身上完成的。天主用祂全能的話（天主第二位），在創造物中告訴人，祂是主人與生命的賜與者；祂又用降生成人的永生之言，像父親那般仁慈地，告訴我們祂自身的奧秘。信仰恩寵和信德是來自基督的力量，是復活者與祂派遣來的聖神的禮物。

我們在信德內作的回答和服從，是在基督內作的。我們不但在祂內接受了祂爲父作的證言，而且祂也藉着聖神，把我們收納在祂對父所作的完全肯定的回答中。這個充滿愛的信德，讓我們加入了聖父和聖子在聖神內所作的愛的對話；我們的人格乃因此得到預料不到的開展。信德是追隨基督的開始與先決條件。

基督是在祂的奧體——教會內一面對我們說話，一面將我們在信德內作的回答轉呈天主；因此，我們的信德和教會是息息相關的。我們必須感謝而且承認教會是中間人。教會並不是一堵阻擋在我們和基督之間的牆壁；相反，它幫助我們達到個人與天主相會的目的。在聖神的力量之下，教會給我們一個富裕的環境，她又好像一塊被悉心照料的田畝，在這裡，基督藉着信德和聖事，尤其是洗禮聖事，喚醒我們的信仰和恩寵生活，我們接受救贖的信仰時，也就承認了教會負有中間人的任務。其實，從信德中我們已經可以看出來：個人與天主的結合，同時也表示有一個信德的團體，在這團體中人與人在聖神內互相往來，這也是一個良心解放後的團體。

透過教會認識耶穌，再經過耶穌認識三位一體的天主；生命的發展並不全按照這個邏輯的順序。「有些人首先對聖父燃起信仰的烈火；可能他還不知道，只有經過基督才能得到聖父。對於他來說，信德

就是生活在聖父的保護下。他的信德從這裡發展，漸漸地開始見到天主其他的面目。另一種人首先遇到在歷史上的基督，信了聖經上的話，透過基督纔認識了聖父與聖神。還有些人首先抓住聖神的工程，被偉大的聖人和教會的聲音吸引，從這些事情裡他開始了悟聖父與聖子」⑧。

二、信德是理智的光明

「那普照衆人的眞光，來到了世界」（若一9）。信德不是我們理解力本身能達到的成就，而是我們的認識能力參與天主的認識能力之後，也就是說，經過天主的啓示之後，變得更亮、更深、更廣的果實。在信德內，理解力感謝欽崇地，臣服在賜予啓示的天主的權威之下。因此，信德是對權威的信仰。可是這並不表示，理解力可用本身的力量，正確地明白救贖的眞理。「血和肉」（瑪十六17），渺小人類本身所具有的理解力和智慧，絕不可能了解超自然的啓示（參照：瑪十一25；格前二5）。假若我們能得到信仰，並且信德得以增進，這顯示了天主的能力。天主自己在我們心中給我們信德，因此，超自然的信德是對權威的信仰。爲了讓我們按照救贖的眞理來信仰，天主必須「親自用祂的光照亮我們的心。好讓在基督身上的天主的知識，發出光芒」（格後四6；參照：弗一17以次）。關於信仰的恩寵，耶穌親自說過：「先知書上記載：『衆人都要蒙天主的訓悔』。凡聽天主的教訓並讓祂領導的，必到我這裡來」（若六45）。「誰能信仰聖子的」，不要歸功于自己的理解力。縱然在信德內，我們的理解力需要非常地開放並且合作，但最後仍舊是：「他在自己內就懷有這個證據」（若一，五10），「聖神要作證：聖神就是眞理」（若一，五6）。沒有人能够拿出關於信仰的實在的證據：「除非受聖神感動，沒

⑧ R. Guardini, *Vom Leben des Glaubens*, 3. Auflage, Mainz 1949, Seite 38f

有一個人能說：「耶穌是主」(格前十二3)。

被信德光照的理解力，也必聽從天主所建立的教會訓導權的判斷(所以稱爲「天主教的信仰」)；因爲照亮每一位信友心靈的聖神，就是使教會活潑而正確地傳揚真理的那一位。

雖然光照與恩賜是由上面來的，但信德也合于理智；能夠判斷信德的價值與義務，是信德的先決條件^⑨。對教會來說，信德絕不是盲目地一步跳進黑暗之中(*nequaquam matus animi caecus*^⑩)。「信德並不反對理智，信仰者也不會拒絕他的理智；說得更正確一點，當信德把自己交給真理之源時，它就超越了單純的理智(*eam transcendit*)；因信德的世界雖然超越(*supra*)理智，却不反對它(*non contra*)^⑪」信德的行爲並不表示理智的投降，相反，理智平白地得到預料不到的美妙光照和充實^⑫。被信德光照的理智對天主的話所抱的基本態度是：謙遜、感恩和主動地開放。理智應當盡量努力說明信仰的理由，並謙遜地鑽研信德的奧秘。自然，信德中極深奧的道理將是一道界限。在這道界限前面，我們只得欽佩地承認，天主大於我們的理解力和精神。愈是理解力所不能了解的奧秘，理解力就愈需要開放自己，接受奧秘的光照。聖伯多祿會要求基督徒：「你們要時時準備，以便有人詢問你們心中所懷希望的理由時，好答覆他們」(伯前三15)。第一屆梵蒂岡大公會議曾解釋：「一個被信德照射的理智

⑨ S. th. II II 94a1.

⑩ 第一屆梵蒂岡大公會議，鄧 1791，參照：鄧 1790, 1794, 1171, 1634 ff, 1812

⑪ III Sent. dis. 24, 1, sol. 2, ab 2; De Ver. 14, 10a 9.

⑫ 多瑪斯也說：「Mens creata reputatur informis, nisi Primae Veritatis inhaereat」(S. th. Iq106 alad3)，也參照：Nikolaus von Kues: Der verborgene Gott. 3, Auflage. Freilburg i. B. 1952,

，對於信德奧秘的認識，固然有一定限度，不過可以達到非常豐富的境地」，尤其在默想「諸信德奧秘之間的協調，以及信德奧秘和人生最後目的的關係」時^⑬。在救贖奧秘的光照下，所有的事物均映上了一層新的光澤。信友對他自己的生命及整個人類史的意義——在這段人類史裡，天主啓示了祂的愛，並執行了救贖人類的工程——將獲得一份深刻的了解。在天主內心奧秘的照明下，生命對我們再也不是一團痛苦的謎。當我們帶着欽崇的心情深思信德的奧秘時，我們就能見到永生的曙光。將來有一天，我們要極幸福地看見天主，這事已射出了它的第一道光芒。在被祝福的時刻，我們陶然沉思于至聖三位一體的奧秘，以及在耶穌基督身上所啓示的無限愛情中。假如我們鼓不起勇氣去探究奧秘的最後底蘊，甚至有時被光照得昏眩，這並不表示我們缺少光，而是因為我們得到了太多的天上的光明。

三、信德和良心

信德承認天主的啓示是真的。因此，啓示總是對着找尋真理的理解力而發。但是信德不是由理解力勸說成功的（自然，值得信仰的理由已多于理解力所需要的）。信德是光照及感動的恩寵的結果。「祂用自己的光榮和德能召叫了我們」（伯後一3）。天主不但用外在的證據讓我們相信，同時也用內在的德能和光榮的恩寵；這個恩寵抓住了人的理解力和意志，但並沒有擊開人類的自由，反而喚醒了它，並提高了它的價值。假如我們的信德建立在一個極明顯，讓人非信不可的信仰內容上，那麼，我們就沒有拒絕的自由。不過，信仰的內容仍然是一個隱蔽着的光明。

對明顯的值得信仰的理由，意志一來可以避免而不顧（例如堅持地追求世界上的事物），二來可以不

^⑬ 第 1796

誠實而固執地尋求反對它的理由，例如：唆使理解力總在信仰內容的深奧難題上打轉，不去觀察天主教在啓示的事實上所作的光榮證明而讓理解力得到平安。

信德的真理是存在的真理：這個真理要求人類心靈的接納。從我們同意信仰這件事上可看出來，信德對我們的要求一直達到生命的深處。聖奧古斯丁說的好：「只有願意的人，才能信」^⑭，聖多瑪斯也說：「只有由意志所命令時，信德才會在理智中」^⑮。梵蒂岡第一次大公會議解釋說：「假若有人主張：人不能自由地同意信仰，却可以被理智的論據強迫同意信仰，該被開除教籍」^⑯。

信德深植于良心。只要心中出現天主啓示的機會，良心會馬上嚴肅地詢問和找尋。假若這位誠實的尋找者對事實或真理尚有一點懷疑，良心就不許他作確定的同意。在信仰之前，良心必須判斷說：我們可以信，而且必須信^⑰。

「信德沒落」之前，良心必先受到傷害（參照：弟前一19）。誠實的良心是信德奧秘的保障（弟前三9）；在追求信仰和保持信德上面，它像個誨人不倦的訓導員。

從這裡可以看出，信德是如何地把握了人的全部生命。認識和良心、理解力和自由意志、求知精神和負責的決斷力都參與了承認天主啓示的行爲。信德不僅面對着理解力和純粹的意志，而且還面對着

^⑭ Augustinus, In Joannis Evangelium tr. XXVI. 3PL 35. 1608: 「誰若違反自己的意志而信，不是真的信」。

^⑮ Thomas, De veritate q14 a3 ad. 10.

^⑯ 「Si q. d. ... argumentis rationis humanae necessario producti, a. s.」 鄧 1814.

^⑰ 參照：鄧1171, 1273, 1623ff., 1634ff., 1639, 1715, 1790, 1812, 2106f., 1154.

「心」(情緒和良心的總稱)。「Corde creditur ad justitiam」,「心抓住使人成義的信德」(羅十10)

於是，真實的天主和被光照的人，在信德中進行宗教上的會晤；但是，信德也是出于愛的力量用自由意志所作的道德行為。因此，信德需有道德上的先決條件；而且信德本身就是一個道德的決定，不過在根本上，它仍是一個宗教的決定。

甲、信德需有道德上的先決條件

信德不是人類道德修養的結果。從人類本身和他的道德修養中，不能築起一道橋，通往不可接近的天主的真理寶藏。信德完全來自天主的啓示，以及祂仁慈地賜予人類的力量，讓人類領受並且回答祂的啓示。假若人和人只有在自我開放的路上才能相逢，那麼，與天主相逢這件事，絕大部分該歸功于天主自我開放的啓示。但在信德中，人也必須對天主開放(讓自己被開放)，而且要開放到讓所有的道德的自由都蘇醒過來的程度。

信德不是一個單純的真理的啓示，而是一個有要求的真理的啓示；這個真理就是人心中的善。人對啓示所採取的態度，主要決定於他內心深處對善的看法。個別的。甚至可能令人很傷心的，在道德上暫時的缺點，它對信德的阻礙，不如一個不肯悔改，頑強固執的不正確的想法。信德最大的阻礙是驕傲(參照：瑪十一25以次)；因為對天主開放自己，表示把自己交給天主，受祂的支配。此外，另一個信德的主要障礙是，人作感性的奴隸，整個人全受感性的左右。因為，將思想交給天主的真理和完全受感性的支配，這兩件事是不相容。

乙、信德表示愛的開始

信德主要的前題是：人要有被愛感動的適當準備；因為啓示出自天主的愛，並以喚醒愛爲目的；啓示本身就完全是一個從愛到愛的活動。啓示發生在天主的話中，這話「並非隨意的一句話，而是完完全全在愛的氣息中，發光發熱的話」^⑱。雖然信德還不是愛——信德甚至可以和愛德真正地分開，不分過開之後，信德將有可怕的危險，意義也將變得殘缺不全——信德完全以愛德爲目標。所以，假如內心沒有愛的感動，也不（對天主的愛）發出愛的活動，是不可能接受信仰的。爲了接受信仰，並不一定要已經有了完全獻身的愛情，但一定要有愛的開始；至少，我們要能帶着愛德去接受天主向我們個人講的話。基本上，接受信仰需要一個意志上的恩寵；這個恩寵不就是受了天主的愛的氣息感動的結果嗎？這個愛的感動必須藉着意志照亮理解力，只有這樣，理解力才能真正看得清楚。「只有愛的目光才能透視本質」^⑲。「只有愛可以讓人看清別人的真面目」^⑳。「愛的態度可以開啓信德的視界——信德的視界每增強一分，愛德也跟着得到一分更廣的空間和更明的亮度。我們說：信德出于愛德；或說：愛德出于信德；這兩種說法都正確。因爲在最後的意義上，兩者是一體」^㉑。

根據聖若望的話：「天主是愛」，我們同意馬克斯·謝勒（Max Scheler）的主張：「認識和意志

^⑱ Thomas, S. th. Iq 43a5.

^⑲ R. Guardini, Vom Leben des Glaubens. Seite 80.

^⑳ I. c. Seite 82.

^㉑ I. c. Seite 88.

都奠基于愛，愛是精神上更基本的行爲」^②只是我們必須分辨三件事：一是携帶恩寵的愛之氣息；一是接受這個氣息的愛之準備，這個準備要比單獨的意願和認識先存在；最後一個是有意識的愛之回答和愛之行爲，這些行爲是在清清楚楚的認識能力之下產生的。在認識和愛之間，存在着一個很奧妙的相互交融的關係，此關係可略比作一體三位間之愛的活動，也可比作慈父所發出的話和愛的氣息(Perichorese)之間的關係。「聖多瑪斯以爲信德的本質是，朝向天主的認識和愛之間、光和感動之間、及自我贈送和傾流之間的相互交融，這些相互交融是聖神的工程，是天主賜的恩寵」^③。

丙、信德行爲的本身是一個道德的行爲

信德的行爲是對天主所作的宗教上的答覆，它是合于道德的；因爲它出于自由意志而且同意天主的決定。不過它也包含了一個狹義的道德上的決定，即承認在世上的一切行爲中，都有服從天主的義務；因爲啓示不只開啓了聖父底幸福的真理，而且它也是天地主宰賦與我們必須遵守的任務，這個任務的完成需要我們的全部生命。

雖然信德的行爲還不一定是在一切事上絕對作到信德的要求，但要緊的是它承認，信德賦與我們的任務是合理的。換句話說，它承認在一切行爲中，我們都有絕對服從天主的義務。

對一個有信德的罪人來說，他的信德行爲仍然是個道德的行爲：他承認信德對他的要求及判決，譴責自己和自己所犯的錯誤。一個罪人，只要而且只有當他還顧慮到信德時，他就仍然是決定聽從天主並

^② M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. Seite 484, 491, 639, 685.

^③ H. M. Christmann, *Geist und Glaube*, in: *Die neue Ordnung* 4 (1950) S. 102

反對自己的犯罪傾向。自然，一個重大的衝突，可以劃透帶有信德的罪人的靈魂；因為他不把信德行為的決定和信德的想法變成行動。信友犯罪，可能要比尚未進入信德之光的人的犯罪，來得惡劣。因為他當着天主的面犯罪，而且違背被信德光照的良心。但是和一位已經傲慢地拒絕了信德的人的犯罪比起來，他的罪就輕多了。因為那不信的人，竟敢有意而澈底地拒絕天主的主宰權，他在每一項罪行中，都完全地否認天主的權力。一個有信德的罪人，在他犯的意義中，已經藏着痛悔和改過的幼苗——這棵幼苗的大小，全看在他心中仍然生活着的信德的程度而定；因為他在信德中，已經承認了自己的錯，而且在基本上，他至少承認服從的義務；同時，他堅信天主的主宰權，也表示他還有善意的種子。

「假若人沒有感到下決定的需要，內心對於要決定的事，也沒有親切感」²⁴，那麼，一個持久的信德是不可能的。那只是一個完全荒蕪、孤立的「空洞信德」，一個純粹出于習慣的信德。

和信德的實踐一致，信德才是真實的；若想深入研究信德，更非這樣不可。耶穌自己說過：「誰若承行我父的旨意，他就會認出，我的教訓乃出于天主（若七17）。誰若不顧一切地只求自己的願望和光榮，他就把自己鎖在天主為聖言所作的證據之外：「你們查考經典：正是這些經典為我作證，但你們不願意到我這裡來，為獲得生命」（若五39以次）。天主用了許多事物和記號，為我們的信德作準備；只有相信這些事物和記號的內在價值，並接受其所賦與的世界使命的人，才能了解這些事物和記號的意義。

一個人雖然認識善，不過一直等到他實行善時，這個善才真正屬於他；而且他可能還不清楚，自己已經實行了天主的救贖旨意；因為這個救贖旨意就是人性中的善。這樣他才作了最好的準備，正確地傾

聽並了解天主的招喚，接受信仰並完成信德的要求。只有注重道德的人，才能把信德看得和生命一般重要；不過，生命的價值本來是包含在信德內的。

在天主內，祂的話是永遠豐收的；因此，進入世界的啓示的語言，也將真正地結出成果。因為這個啓示，乃出于聖父對我們獨有的愛。只要我們有實行聖父的愛意的準備，信德就會按照我們準備的多寡，讓我們活潑地經驗到天主的愛。

四、信德的救恩觀

信德和我們的得救有極密切的關係。特倫多大公會解釋說：「信德是人類得救的開端，是人類成義的根源和基礎」²⁵。同樣，對保祿來說，福音是「天主的德能，爲使信仰者獲得救恩」（羅一17）。「義人靠信德而生活」（迦三11；希十38；哈二4）。保祿不但說，義人按照信德而生活，而且說，義人靠着信德才有生命（*zoé, sotéria*）。若想了解保祿神學中這句重要的話，我們必須記得，在聖經裡，信德絕非理解力的「承認事實」所可比的：我們對賜與生命的天主的言語開放之後，信德就把我們整個的存在交給了至真實、至善的天主。信德是把自己交付給基督——我們的救贖。信德是我們按照基督的意思，改變我們的存在方式——因爲基督願意更新我們，潔淨我們，以迎接復活之日；而現在祂也已經藉我們的信德，作了許多善工，以重建一個完整的道德。

人類的得救表示從災難中得到解救：脫離毀滅肉體和道德被毀滅的危險。信友能够逃避這些災難，並克服威脅生存的死亡和否定人生的力量，這些都是聖神的工程。不過，天主把聖神賜給人類，是爲了

²⁵ Denzinger 801.

信德，並不是爲報答人作的善工。「我們應藉着信德領受所應許的聖神」（迦三14）。按照這個意義，我們必須承認，「人的成義是藉信德，而不在于遵行法律」（羅三28）。因此，沒有一個人可以再誇耀自己的功勞。「救贖並不是從我們來的，而是天主的禮物」²⁶。但正是我們這些藉着恩寵得了救的人，「在耶穌基督內重新受造」，可以，而且必須「在善工中度日，好實行天主所預備的各種善工」（弗二8—10）。由此看來，只有當人把交付給基督的信德，表現在生活及愛的行爲中，他才能從信德得到確定而且發生効力的救贖（迦五6；瑪七21；雅二14—24）。

信德在起初就已經是救贖的信德。天主把自己啓示給我們，不只爲了讓我們曉得祂，而且要我們加入祂光榮的真理，以得幸福。天主在信仰的啓示中，不但談祂自己和祂的榮耀，而且也談我們和我們的幸福。「我信生活的、三位一體的天主：不過，我自己和我的基督徒生活，也屬於整個信德。身爲被信仰召喚，並在信德中回答的基督徒，他是信經中的一部分；他作信德的回答，因爲他清楚，信經中的基督的真理乃針對他而發」²⁷。

信德是「對神聖的真理的意識；這個意識告訴我們，我們的生活來自這個真理，而且也以它爲歸宿」²⁸。我們說：「我信天主」，我們想表示的，不只而且最重要的也不是我們願相信那些天主所啓示的各個真理，而是，我們相信自己的整個生活繫在天主——救贖真理的啓示者——的身上。我們在信德中最多

²⁶ M.-E. Boismard, *La foi selon saint Paul*, in: *Lumière et Vie* Nr. 22 (Juli 1955) pp. 65-89, besonders Seite 85.

²⁷ Guardini, *Vom Leben des Glaubens* Seite 66.

²⁸ I. c. Seite 72.

的經驗是，天主講話的對象是我們本人，而我們也是對天主本身——我們的救贖作信德的行為。在信德內，我們也接受每個單獨的真理，因為它們是天主啓示的；而且在這些單獨的真理中，我們也總會察覺到它們和我們的救贖——天主之間的關係。天主的真理始終在召喚我們，賜與我們生命，而且有一天將使我們得到幸福。這層道理在梵蒂岡第二屆大公會議眼中很重要；而「天主啓示的教義憲章」可說對它作了最美的闡述。

「信德是對得救的信仰」，這句話不但表示，信德把救贖帶給靠信德生活的人，而且也表示，對有意逃避信德的要求的人，信德就定了他們的罪。「若有人說自己有信德，却沒有行為，有什麼益處？難道這信德能救他嗎？……信德若沒有行為，自身便是死的：你信有一個天主嗎？你信得對，連魔鬼也信，且怕得打顫」（雅二14 17 19）。

假若信德失去了一切行動的能力，無力抓住救贖，那麼，它是死了，再也沒有一點德性的意義。「多瑪斯認為這樣的信德找不到恩寵：不在人身上扎下實根的「無愛德的信德」，不是一個德性；它不是一個有用之材，更甯談它來作基督徒生活的基石了」^{②⑨}。

信德不會被每一個大罪破壞。相反地，帶有信德的罪人每每改過自新，這表示：信德的力量可讓罪人重新緊抓救贖——縱然不在罪人犯錯時，但至少在他犯錯之後。因此，「無愛德的信德」可分兩種：第

^{②⑨} Christmann, Geist und Glaube, in: Die neue Ordnung 4 (1950) Seite 108 參照 Deutsche Thomas-ausgabe Band 15 Seite 395; 然而在396頁上：「很顯然地，多瑪斯並不願否認，無愛德的信德有行善的可能；因此他不願說，無愛德的信德失去了一切德性的意義。」事實上，對這個問題的了解，要看個人對「變形

的信德」作何解釋。一個走向自新的無愛德的信德，自然不能和一個毫無希望的「空洞的信德」相同看待。

一種是至少還保留着通往救贖的歸路的，在這種情況下，它還可稱為救贖的信德；第二種則是個完全「空洞的信德」，它只是一個形式主義和習慣，或者是純粹的理論，它是死的，因此也不再是一個德性。不過，一個完整的救贖的信德，必由愛塑造成功，而且在愛德中行事（迦五6；參照：格前13）。

救贖的信德表示一個我們和基督之間的內在聯繫。基督帶來了我們的信仰，而且也完成了它，他就是我們的救贖。因此，救贖的信德也可說是基督對我們所發生的活潑的影響。基督藉着信德住在我們心中（弗三17）。「相信聖子的，他就有永生」（若三36）。「誰相信我，就進入我內。誰進入我內，就佔有我。佔有我即表示獲得了永生」^{③0}。

很明顯地，救贖的信德不只是用理解力「承認真理」，而且是活潑地與基督、真理以及救贖結合在一起。在保祿書信裡，其實在整部啓示當中，通常所指的信德是「心的信德」也就是說，用理解力和心一同信。「Corde creditur ad iustitiam」（羅十10）。只有這種心的信德——與基督、真理和生命的活潑結合——才是完整的救贖的信德。

當我們抱着救贖的目的忍受苦難時，最能顯示出救贖的信德所具有的常勝的力量。「戰勝世界的武器，就是我們的信德」（若一，五4以次）。在活潑的救贖的信德面前，蠱惑人的世界失去了它的光彩和吸引力。尤其是，藉着救贖的信德，苦難獲得了一個新的意義，並且從基督的苦難中得到救贖的力量。到這一步，救贖的信德實在已進入了基督徒之望德的範圍（參照：希十一1）。因為使我們從基督身上，看見並且抓住救贖的，就是望德。望德並不是從外面加到信德上之事物；而是因為信德本身就變成爲救贖的信德，因此自動地發出望德來。我們的信德既奠基於基督內所啓示的天主的愛，所以，一個完

^{③0} Augustinus, In Joannem 6, 47 Pl.35, 1610.

整的救贖的信德，必是一個實踐愛的信德^{③1}。

五、信德和信德的聖事

在信德內與基督結合，藉着洗禮成爲基督身上活的一部份，這兩件事原是一件；因此洗禮也特別被稱作信德的聖事^{③2}。「信而受洗的必要得救」（谷十六16）。基督藉着洗禮把我們接入祂的奧體，將我們看作母親教會的孩子，把在教會內啓示的真理寶藏分賜給我們；同時，祂也把恩寵和愛德賜給我們，讓我們作聽話的好孩子。倘若缺了這個兒女的身份，就不可能達到信德的最高境界。

成人領洗之前，必先有信德的行爲。因爲只有在信德中——即當心，意志力及理解力接受救贖的真理時——信德聖事的果實才能完全成長。對向無理解能力的孩童來說，教會的信德先替他們代理，然後，教會和孩童的監護人一起負責，把授洗時跟他說的救贖的言語，在適當的時候，按部就班地解釋給他聽。孩童領洗後的信德教育，必須從一個令人喜悅的事實作出發點：那就是天主既已藉着恩賜他們爲自己的子女，也就在他們心靈中植下了赤子的信德種籽。家人和堂區的信友們，通常說來都該共同參與洗禮聖事；他們應讓孩童對信德的知識和瞭解，在一個信德的氣氛中發育成長。洗禮使我們生活在一個神聖的真理的空間，從母親教會那裡，聽取聖父在基督內賜下的話。藉着洗禮，我們成爲在天主教內澈底而且聰明好學的基督的門徒。

洗禮時，我們不但從教會認識了信仰，而且還領受了針對我們個人而發的准許我們進入超性生命的

③1 參閱第 800。

③2 參閱上文二六頁及以下「向天主之德的聖事形態」

言語。這些言語符合我們的信仰，因為我們正相信天主召喚我們進入超性的境界。按照仁愛的天主的旨意，這個信仰該在每次參預洗禮時，但主要還是從領受其餘的聖事當中，變得愈來愈深刻、活潑。舉行一個富於信德、活潑並且動人的聖事，對信德的發展有極大的影響；信友們參預聖事時的積極態度，與信德的發展也有重大關係。強化和光照信友，是禮儀革新的主要目標之一^③；因為徒具形式毫無生氣的禮儀，適足以扼殺許多信友的信德。

在必要的情況下，可用血洗和願洗代替水洗；但是，信仰却不能用任何東西代替。一個已經能夠運用理智的人，非有信德不能得救。「那不信的已受了審判」（若三18）「沒有信德，中悅天主是不可能的」（希十一6）。不過，救贖的信德和「信德的聖事」是不可分的。因為在聖事中，我們所參預和呈獻給衆人的，是救贖的奧秘；沒有這個奧秘，就沒有救贖的信德。即使對聖事沒有實在的認識，却有救贖信德的人，這項救贖信德和信德聖事之間的內在連繫還是存在的。

根據比較可靠而且普遍的意見，在今天只有一個信仰是絕對不可取代的：天主的存在及祂的救贖旨意（亦即：相信天主是仁慈的酬報者和公正的懲罰者）。這個信仰是通往永生的唯一而且「必需的工具」，所以它是必要的；而對基督的信仰則不一樣，我們相信祂是降生成人的永生之父的聖子，為我們死而復活，並派遣了聖神到我們中間；這個信仰，只對已經確實知道基督的人的得救，是必要的，但是，只要是通往救贖的信德的行為，不論我們對它含意的了解是多麼貧乏，它總是一個與基督的內在聯繫；因為只有祂是我們全人類的救贖。我們在心的最深處，坦然地接受基督所賜的恩寵和使命，這就是救贖的信德；在一般情況下，基督的恩寵和使命，是在聖事中有力而且具有權威地被宣達給我們。

③ Konstitution über die heilige Liturgie, Art. 33-36.

六、信德在聖神的恩賜中漸趨圓滿

一個人不但要有超自然的信德，而且，這個信德的發動者——聖仰，也必須親自住在他的心中，他才能有一個真正活潑的信德精神。一如明智的恩賜（天主的完滿的愛），它使信德的美，開展到最大限度。此外，聰敏和超見——聖神所賜的兩個特恩，和信德知識的廣度及深度都有密切的關係。藉着理解力的賜與，人可以燭見信德的動機，並因此感到興奮，原來自己的信仰是這麼地確定和清楚。幸福愉快地生活在信德的光榮中，是這個賜與的果實。若缺了這項賜與，精神就會變得盲目、遲頓，對信德也沒有愉快的感覺。

藉着超見的聖神恩賜，信德可以明確的判斷，什麼事是屬於信德的，什麼事不是。明智賜給我們愛的眼光，去看天主自己；超見恩主要是賜給我們信德的眼光，去看受造物；它讓我們帶着信賴的態度，看出天主教在各種生命的安排中的旨意。

缺乏超見光照的信德，表現出來的是：輕易相信、盲目接受沒有根據的宗教意見，以及貪求個人的啓示。

貳、直接與信德有關的義務

信德的根本要求是實行。據聖經所載，基督徒的生活就是在愛德中實行所信真理的生活（若三21；弗四15；若一，一6）。正如整個兒的宗教與道德生活和救贖息息相關，同樣地，一切得救的行爲也

³⁴ Tridentinum, Denzinger 801; Vaticanum I, Denzinger 1789.1793

都以信德爲出發點。信德是得救行爲的原動力^④。不過在基督信徒的生活中，並非所有義務都直接來自信德本身。在此，我們只談直接與信德有關的義務：

一、認清信仰的義務

人得以認識分享天主的真理寶藏，這就是信仰。因此，人有嚴肅的責任去接受令人喜悅的救贖真理；換句話說，人應該儘可能地認識自己的信仰。這個責任的大小，依個人的天資和終身職業而異，同時也決定于環境對信仰的迫害程度。在從前大多數的人還不會讀和寫的時候，那時剛剛够用的對信仰的認識，在今天就不够了。

至于我們有多大的義務去背誦信理的固定條文（例如十誡和信經），這很難說。如果非這麼做不能得到真實的信仰，那麼它就是必須的。例如，背誦信經和天主經在從前是成人領洗的必備條件。然而，比背誦更要緊的，是研究信仰的意義。因爲信仰原是天主真理之光的照耀。「我是世界的光：跟隨我的，決不在黑暗中行走，必有生命的光」（若八12）。

信仰要實實在在與我們心神結合，它才能光照生命。所以，不斷地深究信仰是基督徒的首要義務之一。至于深究的方法，用心參預禮儀和默禱，要比只靠讀書更有效果。

教會帶着基督的光，繼續領導我們走上信仰的道路。因此，信仰表示我們和教會密切結合，並完全服從祂的訓導權威。基督徒要同教會一起生活和感受（*Sentire cum Ecclesia*），他的心靈和理智就沐浴在基督的光照之中；只有這樣，才能保證一個對信仰正確又深刻的認識。

教會把快樂的信仰傳給我們的主要方法，是「信德的聖事」——尤其是洗禮和聖體聖事。所以舉行和

參與禮儀——信德的奧蹟——的時候，司祭和信友都負有一項基本任務：要讓禮儀的舉行及其方式，不斷地堅強信德，增加信仰的喜樂並增進對信仰的認識。

下列的信友一定犯了大罪，因為他們沒有盡到深入認識信仰的義務：(一)對信仰毫無認識或僅具備極粗淺的認識的人；(二)經常忽略主日道理，而不用其他方法增進信德，並保持一個清楚的信仰的人；(三)知識滿腹而對信仰的認識却非常淺薄的學者。若由于忽略這個義務立刻遭到喪失信仰的危險，這時所犯的罪就特別嚴重了。父母、老師，尤其是牧靈者，應該有效地把信仰教給受監護者。

爲了讓聖事成爲得救而且結果實的聖事，司鐸在施予聖事時，應特別注意領受者對基本道理是否了解。自己的過失不上宗教課的孩童，和不設法與以糾正的家長，司鐸應耐心地諄諄告誡。

二、勤發信德的義務

當人首次發現啓示的可信而信仰時，發信德是特別緊要的義務。領過洗的兒童，在聽道理時就有發信德的必要；對成人來說，格外在領洗時應發信德^{③⑤}。而當不可錯誤的教會訓導權威確定一條信理時，凡是以前對這個真理半信半疑的人，必須作同意的決定(Akt der Zustimmung)。信仰真正受到騷擾時，除了發信德之外，很難維持一個堅定的信仰。

好的基督信徒，每天要用隱含的方式(einschluβweise)發無數次信德；例如：每次積極地參與禮儀、每個祈禱、作十字聖號，以及每次爲天主的緣故克服誘惑等等；這些都是信德的行動，同時也是隱含地或明顯地(ausdrücklich)發信德。此外還要懇切地警告信友：即使在其他時間或場合，也要經常

^{③⑤} 參閱 Trid sess. 6 cap. 5, 第 797.

明顯地發信德，好讓內心常存信德的力量，克服隨時可能遇到的每一個誘惑。

修養和實踐信德的最佳方法是祈禱。活潑的信德端賴祈禱，正如有信德才能祈禱一樣。兩者的中心則都在於以活潑方式參與「信德聖事」。

三、公認信仰的義務

當天主的榮譽和他人靈魂的得救要求時，我們就該以言行表示信仰；在任何情形之下不得否認信仰。這是神聖而嚴格的義務。

沒有任何理由——即使是面臨死亡或酷刑而產生的恐懼，也不是一個否認信仰的足夠理由，即使祇伴作否認也不可以。否認信仰是最嚴重的罪之一。如果有人心裡想堅持信仰，却向外否認了信仰，也同樣是犯了罪。「凡在人前承認我的，在我天上的父前也必承認他；但若誰在人前否認我，在我天上的父前也必否認他」（瑪十32—33；參閱：谷八38；路九26；弟後二12；羅十10）。

如果有人想：信奉任何宗教都是一樣，並因此積極地參加了其他信仰集團的禮拜，這樣做，實際上是否認了信仰。如此的想法和作法也完全違背合一運動（*ökumenismus*）的眞正精神，爲了表達愛德及信仰的熱忱，我們很可以跟其他教派的信徒共同祈禱，特別是爲信仰的合一而祈禱。在「唯一至聖教會」（*Una—Sancta*）合一運動中所作的努力，本來也建立在一個清清楚楚的前題上：大家共同探求深一層的信仰眞理，並激發教會內的信德精神，而在信仰的問題上，絕不作馬虎的妥協。

有時候，在重大的理由之下可以暫時隱藏信仰；但在這麼做時，心裡自然已經準備好，在適當的時刻，即使冒着生命的危險，也要公開承認信仰。假如這種不承認甚或隱藏信仰，在事實上幾乎等于否認

信仰，那就不可如此做了。因此，在官方的詢問中，我們該清楚地承認信仰；而對不代表官方的私人詢問，若有正當的理由，可避開他們的問題。

一般而論，無信仰者或異教徒皈依天主教之後，應當也立刻向他人表明。但在某些嚴重的情況之下（例如：為避免婚姻的破裂；或者藉聰明的靜待以緩和大眾對教會的敵意等），可暫時不作公開的承認。在等待的時候，却不得做出不信天主教或贊同異說的舉動。例如一位新教徒的信友，當他認清聖體聖事的道理時，他就面臨着一個重大的良心上的問題：他該不該繼續參加非正式祝聖的牧師所舉行的晚餐禮呢？有些團體的晚餐禮與聖體的道理根本相異，即使在合一運動的新精神之下，我們也不可能與他們共舉聖體聖事。東正教會和我們的關係却非如此：從信理的觀點來看，我們可與他們共舉聖體聖事（包括領聖體），同時也可讓東正教徒參加我們的彌撒和領聖體。因為我們之間對聖體聖事的信仰相同，所以共舉聖事在此並不涉及信理上的問題，它只是一種合一與相愛的表示。

若有人在臨終時皈依天主教，而不願因此驚擾家屬，天主教的司鐸可以給他行聖事並准他入教會。至于是否需要證人，則要看這事對基督信友合一的助益以及證人的身份而定。

教難時，信友可以躲藏；但若因躲藏而危及他人的信仰，或傷害到信仰的本身，則不得隱藏信仰。因此在信德薄弱的教友面前，絕不可露出絲毫猶豫不決，甚至否認信仰的表示。

對牧靈人員（主教及本堂神父）來說，只要當時的情況還允許他們進行必要的牧靈工作，他們就不可拋棄托付給他們的信友而逃走。「善牧為羊捨掉自己的性命。傭工則：棄羊逃跑」（若十11以次）。但若他們的逃亡對牧靈有助益——至少以長遠的眼光來看——則可遵行基督的話：「若人們在這城迫害你們，就逃往另一城去」（瑪十23）。

假若政府規定的某些祭典意義欠明；從道德的觀點看，它們是無可指摘的尊敬古人的典禮；但在另一方面，它們可被教會視為一種不正當的宗教崇拜。這時，天主教徒可在重大的原因之下參加典禮；不過，他得用言行舉止表示，或藉一個嚴正的聲明讓人知道，他參加的是尊敬古人的典禮，而非宗教崇拜，不久之前，教會曾根據這個原則，對在中國、日本及越南等地所舉行的孔子遺像，祖宗牌位和神龕等的崇敬禮節，採取了很寬容的態度。爲了表明我們參加的僅是一個民間懷古的敬禮，而非宗教的崇拜，也可請政府有關當局爲我們作聲明³⁶。

四、傳播信仰的義務

往普天下宣揚信仰，是天主賦給聖教會的使命和權利（瑪二八19；谷十六15）。真正的信仰帶給人類幸福，凡珍視這份幸福的人，都會自然地充滿熱情爭相宣揚這份無價的恩寵。誰若熱愛天主以及祂的教會，只要想到還有這麼多的人不知尊敬天主，不識基督或被隔絕在真正的教會之外，他就免不了感到痛苦。

有些人提倡「各個宗教和平共存」，因此放棄了傳教的努力，不再設法引導無信仰者或異教徒認識信仰的真理；站在「真理和恩寵之國 (Reich der Wahrheit und Gnade)」的立場來看，這種想法是不正確的。而且也只有出于極大的誤會，或者有罪的無可無不可主義，才會把一份積極傳教的熱情，一

³⁶ 參照 AASSI(1939)p.406;32(1940)p.24, p.379. 再參照 P. CHARLES S. J., De participatione fidelium in honoribus Confucio exhibitis. Responsio S.C. Prop Fide 28.5.1935, Adnotationes, in: periodica Mor. Can. 26(1937)p.87-108.

份爲了讓人家從內心相信真理而花的工夫，稱爲「強勸別人更改宗教 (Proselytenmacherei)」。

勸人改信天主教，若只重改教者的外在表現，不看他的良心和信心，自然是不對的。真正的傳教熱情，不屑利用政治的權力，也厭惡卑鄙的手段。

有人以爲，凡是沒有明顯信奉天主教的人，都不能得救，因此熱心地對他們傳教；這種動機是錯誤的，而且常常還侮辱了別人。真正的熱情着重在表現愛德，並讓人知道：救贖的真理和天主的愛賜給人類的無限救恩。那些在教會之外，尚未完全接受真理的人，可能已經走上得救的道路，可是畢竟還缺少許多恩寵和真理。

真心愛主的基督信徒都免不了受苦；想到基督身受的流血苦難，想到成千成萬和真教會或教會中的聖事相隔離的基督信徒，他都會感到痛苦。每位信友在他的祈禱和宗徒事業中，絕不會忘了爲所有基督信徒重新合一祈禱，團結在唯一由基督創立的教會之內。爲求彼此瞭解，必須要找尋他人的優點和承認自己的缺點；這種謙遜而關切的情愛，以及一份謹慎的熱情，是達到合一的最佳心理建設。

目前已經有一個獨立的秘書處，專門處理基督信徒重新合一的事務。這個秘書處的成立，連同教會的信理憲章 (die dogmatische Konstitution über die Kirche) 和有關合一 (Ökumenismus) 的規定，這三樣因素已把合一運動帶入新的階段。梵蒂岡第二屆大公會議懷着感謝欽崇天主的心情，承認在與羅馬分開的教會裡，天主也培養並激發着「好的精神」(das Gute) ⑳；因爲只有「好的精神」才能明白天主拯救人類的旨意和祂的緊急呼喚，即建立完全合一的基督教會的呼喚。教宗若望二十三世本身曾極其自然又實在地代表了合一精神；合一的基本原則是：首先找尋團結大家的共同點，以福音的法律和

⑳ Konstitution. *Lumen genium*, Art.13-15; Dekret. über den ökumenismus' Art13-24.

恩寵澈底檢討自己，依賴聖神的領導改進宗教生活；因為聖神正用着不同的恩賜邀請大家進入唯一的愛和真理。

有關信仰的討論，不能作粗陋的妥協。但如果我們完全遵照天主啓示的真理來討論合一，就可避免無謂的爭論；我們甚至可以跨過不同思想及說話方式的籬籬，走到各種文化背景的前面，看清楚別人真正關心的事情；同時我們會發現，每套神學系統——即使是自己的一——都有不可避免的缺點³⁸。以一種文化為基礎，使神學及信仰方式一律化的嘗試，已經顯露出其阻礙教會合一的罪行。

今天，基督信友合一的問題已不是個人改信宗教 (Einzelkonversionen) 的問題；每個人及每個團體要們心自問，此時此地如何對合一盡最大的貢獻。

大公會議規定的教會傳教行動 (über die Missionstätigkeit der Kirche) 曾使信友明白，宣揚基督及教會傳下來的救贖真道，是天主子民大家的使命。所以，每位信友都該在自己的崗位上反覆省察：祈禱、奉獻及言行當中，有沒有盡了一己之力，有沒有幫助培養傳教人員或物資支援傳教。若有人從來不用一點多餘的財物支援傳教，這是大罪；因為他不但沒有感謝信仰的恩賜，而且對那些有權利分享福音的人，他也沒有表示絲毫的仁心。

個人有沒有前往傳教區傳教的義務？這個問題仍在討論中。按理說，照顧教外人靈魂上的急難，本是整個教會，而非個人的任務。但是，教會必須藉著富有犧牲精神的個人才能達成任務。有一件事是可以確定的，天主一定在大批數目龐大而且足夠的心靈裡召喚着，培養着他們的傳教能力。多方面阻擋聖召，一定會為這個偉大的工程帶來嚴重的妨礙。若人確信自己有傳教的聖召，依我個人的淺見，既然他

³⁸ Dekret über den Ökumenismus Art.49-11.

覺得自己被召喚，就應該跟隨聖召——這原是「恩寵的原則（Gesetz der Gnade）」。加入修會的會士，本來許願過一個圓滿的基督信徒生活，因此對於長上要他們傳教的命令，應該毫不猶豫地接受。也許有人會說，當初發願並不包括傳教的義務。這個理由，頂多適合於不適用於傳教的人。

若有人出于不正當的動機阻止別人實踐傳教的聖召，他將難免大罪之責。教會內的長上應該知道，小團體的自利主義和個人的自利主義一樣，是違背信仰團體的團結精神的。主教們應在他們的教區內，主動並親自協助傳教的聖召。有些父母疼愛子女，執拗地阻止他們完成聖召；雖然有時主觀方面情有可原，但絕非正當行爲。

五、維護信仰的義務

信仰是我們得救的不二法門。這個信仰是裝在易碎的容器裡。我們必須熱切祈求天主，助我們保護這份信仰；同時我們也得盡力，不讓信仰接近不必要的危機，並設法護衛在險境中的信仰。今天，同無信仰者或其他宗教信徒的來往，既繁多又密切，有些信仰危機是不能完全避免的。這時，熱切的信心、好人互相團結、祈禱、保持警覺以及廣增信仰知識等，是使我們遠離危機的好方法。有些嚴重的信仰危機，只要能避免它們就該避免，縱然付出最大的犧牲亦不應吝惜。

1、事實證明，不合信仰的生活帶給信德很大的危機：特別是常犯不改的罪過和完全違背信仰的生活原則。

2、冷淡的信德也是信仰的危機。因為按照信德的本質，信德原就是一個想有力地證實自己的東西，它總想在愛德中表現自己，同樣危險的是模糊的信仰：它既難駁倒外界對信仰的攻擊，又抵不住心裡

因艱深的信仰奧秘所產生的疑惑。對驕傲及傾向世界的人，這些艱深的信仰奧秘，最易構成嚴重的危機。

3、無信仰的電影和戲劇，不良的書籍和報章雜誌，曾毀掉了無數人的信德。我們應拿出所有的力量淨化這些傳播中樞，並輸入基督信徒的積極精神。電親和無線電方面也是如此。

看電影不加選擇，也不先打聽影片的價值或參考教會的電影評介，毫無疑問是大罪。

只有在最緊急的情況下，出于經濟或者辯護的理由，才可購閱反對信仰的報紙；而且讀報者必需有堅定的信仰，不會因此立刻發生信仰的危機。同樣要絕對避免的，是不加判斷收聽或收看所有的廣播及電視。有些電臺常播放反對信仰的言論，若成人不加留意，在孩子面前扭開這些電臺，往往就犯了大罪；因爲，反對信仰的言論對孩童的影響極大，而家長却常常忽略了這一點。假如某個電臺的節目不規則，有時好，有時壞，那我們就該不斷地參看節目預告；在道德上講，這樣才是使用器具的正確方法。若不參考預告就打開廣播，結果讓反對信仰或道德的思想直侵心靈，這是不對的³⁹。

協助教友家庭選擇電影、電視、廣播、報章雜誌和文學作品，以及設立好的圖書館，這些都是緊要的牧靈項目。

自然，不必等到教會採取行動之後，才停閱壞的書籍；心中常存天主的法律的人，只要覺得某些書籍對他有害，就會停止閱讀。

不可否認，一直到今天還有一個不成比例的現象：一方面對於著作有極嚴厲的明文規定，另一方面對廣播、電視及電影的指示，則抱着寬容的態度。不過目前教會的工作方針，是在法律的處理上採取較寬大的態度，好讓成熟並具備充分常識的良心，負起更多道德上的責任。如果我們明白了這一點，就不

³⁹ 參照 Dekret "Über die publizistischen Mittel, Art. 4, 9, 10, 16

會發生錯誤了。

4、幾乎在所有的國家裡，培養教會學校都成爲對抗信仰危機的重大關鍵。國家獨攬教育大權是很大的錯誤，不但對不住天主和教會，即使對父母和兒童也是不公平的。每位天主教的兒童都有權利接受一套完整的天主教教育，這是天經地義的事。因此我們必須要求國家(1)不阻止天主教學校(宗教學校)的設立；(2)不能讓天主教的家長，一面爲無信仰或信仰混合的學校納稅，另一面單獨負擔天主教學校的費用。

家長們要求的學校，只要是合法的，國家應該全部支持，或者都不支持。而對良心或良心的自由作正面攻擊的學校，雖無家長們的要求，國家也應禁止。假如家長們合理地反對某些學校，國家却強迫他們送子弟入學，並爲這些學校納稅，這種行爲嚴重地褻瀆了法律。

只要情況許可，家長應送兒女到天主教學校讀書，即使付出相當大的代價也不應吝惜；因爲這是家長的責任。不過，一位在非天主教學校讀書的學生，只要他還有接受信仰教育的機會，我們就不能要求他非去上一所偏僻的或落伍的天主教學校不可。在這種情況下，家長必須多費精神於兒女的信仰教育。假如國家強令兒童進入一間直接攻擊信仰的學校，家長的責任就更大了，他們至少要使兒女脫離無信仰或騎牆主義的險境。

使信仰發生危機的學校可分兩種：第一種學校只是不把信仰看作教學的中心，但也不反對信仰；這種學校具有「消極的危險性」。第二種學校有「積極的危險性」，這種學校裡，可能是教科書，或者是教學計劃，或是教師，甚至這三者聯合起來，推動反對信仰的思想。在這後一種的危險裡，若家長找不到一個抗衡的力量，來疏遠可能發生的信仰危機，他們就毫無理由自動送兒女入學。這時，假如國家想

施行強迫教育，它理應從信仰基督的家長中間，感到一股團結一致的消極抵抗力。

若家長出于自己的罪過，使兒女受到信仰的直接危機，而屢經勸告仍不補救，他暫時能不得到赦罪。

選舉時，自然不得選一個要取消天主教學校的政黨，否則無疑是大罪；除非別有政黨也同樣有害，或甚至為害尤烈。

許多政黨之所以激烈地反對教會學校，是因為他們有一個很錯誤的觀念：他們認為「宗教是私人的事」。若想製造一個沒有宗教的社會生活，尤其是想把宗教從教育中剔除，這就等于說，天主不存在於這些範圍內^④。

由此看來，青年的宗教教育不可能單靠學校。為信友的下一代培養富于基督精神的教師和教科書，是社會牧靈工作的主要任務之一。

若不同教派基督信友的共同學校不再帶有任何騎牆主義，即不再有意或無意的表示，屬于任何宗派都是一樣，却一意遵行大公會議所提出的合一精神：一方面善意地尋求大家的共同點，另一方面由于對信仰及良心的尊重，也考慮到不同教派的特殊點。這時，從前反對共同學校的意見就不適合了。在實際上，必須對個別情況有所認識才能下定論。

5、家長還應特別注意子女在教書或工作的職位上，可能遭遇的信仰危機。選擇職業時，若把待遇看得比保護信仰重要，就顯示了輕視信仰的罪過。

與異教徒或無信仰者在公務上來往，天主教信友必須事前取得保證——如情況許可，用契約的方式——

^④ 參閱大公會議對「基督徒教育」(Christliche Erziehung)的說明及 C J C, can 1372-1383。

保證他們在從事信仰的活動時不受干擾，並在可能範圍內，嚴守主日的義務。

6、爲了讚美共同在天上的父親，並共同爲基督作見證，梵二，尤其是論現世教會牧職憲章——鼓勵各個教派在文化及社會生活方面，多作勇敢的合作。今天這個多元的社會特別需要這種見證；不過在信仰問題上，却不能帶絲毫騎牆主義的色彩。同時，這個新情況要求一個更澈底的宗教素養。對於這新情況，大公會議曾作過權威性的說明。由許多教派組成的團體在有關信仰的爭執問題上，必須嚴格地保持中立，並尊重每一位參與者的良心。

7、成熟、精通教義並且信仰已經生根的天主教教友，爲表示對基督的愛，技巧地拯救他人的靈魂，可與其他教派的信徒，甚至無信仰者結交朋友；這是好的，也不會發生危險。但如非天主教一面想搖動教友信仰，這份友誼就不能繼續下去。

假若某些教派的信徒對天主教仍抱着敵意，並不接受新的合一精神，與之建立友誼幾乎是不可能的。不過，信仰仍然要求我們以基督的愛對待他們。

認識信仰不夠而且信仰尚未生根的兒童與少年，要絕對避免與非教友發生親密的友誼，假若他們對我們的信仰沒有一份足夠的尊敬，家長應隨時注意兒女與非教友之間的良好關係——他們之間應有良好的關係，但不應變成危險的友誼。

8、不加選擇的混合婚姻會使許多人的信仰發生危機。雖然教會爲了適應合一的新情況和多元的社會，訂了一些有關的法令^④，但這些法令同時也向個人要求更多的責任感。如果一個婚姻可能傷害對方真正的信念，或者危及自己的信仰，主基徒應犧牲這門婚事。在兒女的宗教教育方面——除了教律上已經

^④ 參閱 CJC. can 1060 ff

規定的以外——至少有兩點不可放棄：一是在未來的兒女面前，爲自己的信仰作愉快的見證的充分自由；二是讓兒女替自己的宗教信仰負責，尊重他們的自由。舉辦團體活動，讓天主教男女青年彼此認識，或許可以減少許多不負責任的混合婚姻。此外，爲已成立的混合婚姻，我曾提出建設性的牧靈工作④。

9、一般說來，若其他教派沒有絕對清楚表示，他們是爲了懇求合一而與我們共同祈禱，我們要避免參加他們的崇拜禮儀。這樣做，正是爲了合一的緣故。因爲合一運動不能被騎牆主義的陰影遮蓋。爲了對朋友表示尊重，可在適當的理由下參加其他基督教派的禮儀（如領洗、婚葬禮儀等）。在禮儀中遇到所有基督信徒共同的祈禱和歌唱，也可積極參與。但若參加他們的禮儀，只是出于好奇，那是既有失自己信仰的尊嚴，又不尊重別人的信念。

六、服從教會訓導的義務

「你們去教訓萬民：」（瑪二八19）。「聽你們的就是聽我」（路十16）。「信仰是出于報道，而報道是出于基督的命令」（羅十17）。信仰教我們服從教會的訓導職權；因爲基督把真理託付教會，同時也給了她真理之神。

正如通往救贖的信仰，非但沒有取消善行的價值，反而要我們行善（弗二9以下），同樣，在信仰裡得到的天主子女的自由，也絕不是爲了誇耀個人的自由，而是爲了善悅地服從天主（參閱：羅三281），並按照天主聖意服從教會的訓導職權。

④ 關於混合婚姻的社會學和牧靈學我曾在下列拙著中詳細討論過：Ehe in dieser Zeit, 3. Auflage. Salzburg 1964, Seite 225-293。

又好像恩寵催促我們行善一般，「服從信仰」（羅一5）也願與我們的自由結為姐妹。完全服從信仰纔有完全的自由。然而，我們總是傷心的發覺，在這人生的旅途中，每一個善行都要經過一番艱苦的奮鬥；相似地，對信仰的服從也常常會要求我們重新否定自己。這是因為我們的恩寵太少，而自由也未達極限的緣故。天主願意我們在必要的事情上服從教會，藉着這個信仰的團體及我們的服從，祂使我們完全自由，讓「我們舊的自己完全死去，重新生活在聖神內，好迎接基督的第二次來臨」^{④9}。教會向我們要求的對信仰的服從，絕非奴隸式的服從。教會領導我們進入信仰的堂奧，給我們安全，並防止自由變質為任性，或者尋求自我光榮。潛心研究教會的訓誨，必將獲得更多的自由。

服從教會當局的決定，並非信仰以外的義務，它屬於信仰的本質。我們信仰的內容與教會的訓誨互相呼應。「信仰來自聽講」。誠然，使我們在信德內有能力接受啓示的，是天主自己，沒有經過中間人是教會的靈魂——聖神在心中教導我們。從這方面講，我們不需要任何人來教導我們（參閱：若一、二27）。在基督內領受的傅油讓我們明白，天主在基督內說話，並把這話托付了教會。但是，天主所說過的話，我們必須學習。啓示的內容是藉着中間人傳給我們的。所以一方面接受聖神內在的教導，另一方面必須從外面接受教會傳下來的道理；內心的聖神同時就是教會的聖神，也就是幫助教會傳揚真理之神（參閱：若一、二24；弟後一13以下）。教會是共同信仰者的團體，藉着大家一致的信仰，她把天主的真理寶藏傳達給我們。她用不可錯誤的信理告訴我們該信的事情。教宗及他的主教們是宣揚真理的決定性機構。教會的訓導職權——教宗及主教們為其化身——是爲了保持正確的信仰而賜給我們的，所以我們應該

^{④9} F. Durwell C. Ss. R., *Sainteté chrétienne, sainteté d'obéissance*, in: *La Vie Spirituelle* 95 (1956) P.269.

對它心悅誠服。

服從教會訓導職權要明智。我們知道，享有特恩的不誤性是有界限的：教會訓導權僅要我們在啓示的真理上絕對同意。教宗及主教們在其他事情上作的決定，我們以心悅誠服的態度對之即可，不必每次都發信德同意它們。信理神學把各種信理按其正確性分成等級，自有其用意。

普世大公會議 (*allgemeine Konzilien*) 以及教宗以最高導師的身份 (*ex cathedra*) 所作的特別而鄭重的決定，我們應發信德接受之。同樣，凡是全世界主教一致通過決定的啓示真理，也要求我們在信德內絕對同意。真理之神也絕不會離棄平時教會的普世訓導職權 (*das ordentliche allgemeine Lehramt*)，否則教會也不再是「真理的基礎」了 (弟前三15)。

雖然主教並非絕對不能錯，但他是天主在教區內設置的導師。凡是他教我們信仰的事情，我們應帶着信心接受，除非我們有充份理由懷疑，他的教導與教會的一般信仰有所抵觸。

若大公會議和教宗所作的最後決定，不是啓示的真理，而是與啓示真理有密切關係的事情，我們應以絕對服從的精神待之；它們並不要求我們視它們為從天主來的信仰。

羅馬教廷各部的決定 (*Dekrete der Römischen Kongregationen*) 其本身絕不會錯誤的。一般說來，它不需要我們發信德同意，甚至也不要求我們作絕對不可更改的同意。它要求什麼呢？它要我們按照它的正確性 (*Sicherheit*) 作一個實在的同意 (*eine wirkliche Zustimmung*)。對於教宗發布的並非不會錯誤的訓示——只要不是已經被視為普世教會不可更改的訓示——我們也採取類似的態度。在此，或許有進一步說明的需要：

1. 若拿前面所提到的各種決定，和一位學者的單獨意見作比較，自然前者比較客觀與正確。教會可

以相信，即使在非絕對不可錯誤的決定裡，聖神仍然比較照顧教會的決策機構，超過對某學者單獨意見的照顧。這種謙遜的信念，也是每一位在相同情況中的信友該有的。

2. 另一方面我們也得承認，在宗座委員會 (Papstliche Kommissionen) 作的決定當中，有少數已被證明是錯誤的，或者至少是不完整的。可是我們應該注意，有些決定在初看時，好像是規定信理，其實它們只想維持風氣和紀律。例如 *tuto doceri non potest* 這句話，它本來只是說：根據充分的理由看來，此時此地不宜講述這項意見；至少這項意見不能當作學說或者確定的意見來講授，而應當作一個假設，而且絕不能超過假設的範圍。假如以後這個假設比較配合信理的整套系統，換言之，假設的不妥當部分已經被清除了，特別是它不再反對啓示的信理，或者至少不再違背教會的學說，這時，宗座委員會可能不再有理由堅持以前的決定。

有些本身可能正確的意見，宣揚之後却引起不良的後果，讓人覺得，這些意見反對教會的學說。此時，教會會有充分的理由禁止它。一直到保證不再發生任何錯誤我危險的後果時，才可開放禁令。

3. 宗座及教廷各部不希望我們對他們的決定，作過分的、超過其正確性的同意。假如公布的是有關紀律的規定，我們就應該尊重從教會的權威，並謹慎研讀公布的說明事項。又若公布的是禁止某項學說的規定，那麼心中對教會訓導權威的本身所作的任何一個反抗，都是有罪的。因為我們至少應當想，教會當局一定經過了深思熟慮，才會公布這項他們認為對的決定，除非明顯的理由例外地證明其反面。

假如一位教會內的學者，相信自己有充分的理由反對宗座委員會的決定，那麼，他應該首先檢討他的講述方式，不要混淆別人對信仰的了解，或危及信仰不堅的人。如果想為被駁斥的意見作公開的辯護，他必須先考慮：這麼做是否使別人對信仰的了解、保護信仰及尊敬天主有其重要性。辯護的時候，他

應該表示清楚，對他來說，服從教會的訓導權威始終是一件當然的事，而且，他也無意用任何一句話侮辱宗座的權威。有時，他必須用新的方式重新陳述意見，表顯出某些宗座可能不知道的新觀點，或者澄清至今與他的意見相混淆的錯誤見解。否則他沒有理由再度提出問題。不過，即使他有理由再度發表意見，一個傾向教會的學者也不會一味爲自己辯護，他會帶着適度的謙遜，把自己的意見當作一個可以討論的問題提出來。

叁、違反信仰的罪

（廣義地說）凡是傷害信仰的義務的，都是破壞信仰的罪。首先我們只談直接破壞信仰的罪，它們可以消滅信仰的精神，並破壞注入我們心中的信仰稟賦（*habitus fidei*）。這些罪是不信、異說、叛教和懷疑信仰。

一、不信

「不信」可以清楚劃分以下三種情形：(1)無辜的不信：這種人尚未遇到決定信仰或不信的時機，他們沒有遇到接受信仰的時機，並非出於自己的過錯（這種「不信」——更正確的說法是——這種尚未信仰，不是他本人的罪過，可能是許多別人犯罪的後果）；(2)由于疏懶造成的對信仰的認識的缺乏：這種人明知教友有研究信仰的義務而不去研究，或者，研究的不够（犯罪的程度視疏懶的原因和多少而定）(3)故意反對信仰：有意疏忽信仰已經是大罪，但真正構成不信的罪行的，是有意反對已經認識的信仰，不論

②參照 S. th. II II q10a5

是反對整個信仰或一條信理⁽⁴⁴⁾。

不信是最不幸的罪，因為所有通往得救的橋樑都被撤除了。「但不信的必被判罪」（谷十六16）。「那不信的，已受了審判」（若三18）。這些話特別指對最後一種不信的形式。

用不信的罪與基督的啓示比較，才能看出這個罪惡真正可怕的地方。這個罪就是世界不願意相信基督——眞理的化身的罪（參照：若十六9）。這個罪也就是那些在聖神內看清了耶穌，知道他是天主派遣來的，却還反對他，甚至咒罵他人所犯的罪（因為信仰擾亂了他們的生活圈子）。這是「反對聖神的罪」、「死罪」（瑪十二31；谷三29；參照：若一、五16；希六46；十26）。

二、異端

異說的罪不是無意中觸犯了信理（質料異說 *materielle Häresie*）⁽⁴⁵⁾；異說的罪（*Formelle Häresie*）是基督信徒惡意拒絕一條或多條確定的信理。若基督徒背叛了基督信仰的全部，就成了背教⁽⁴⁶⁾，異說和背教都屬於最大的罪，而背教尤其嚴重⁽⁴⁷⁾。

異說是一種不信的罪。異說敢對基本的信仰，對天主在啓示當中的絕對正確性，發生懷疑；憑着有限的理智，自我聰明的「選擇」可信或不可信的信理。

假若有人因為疏于研究教理，接受了違反信仰的意見或學說，他的疏懶固然不對，但只要基本的

⁽⁴⁵⁾ 參照 *Konst. Lumen gentium*, Art. 15, 2及 *Dekret über den Ökumenismus*, Art. 13-24.

⁽⁴⁶⁾ *Schisma* 是在表面的形式上，與教會分離，却不否認任何一條信理。因此，它主要是違背了愛的誠命。

⁽⁴⁷⁾ 參照 *Sth. II* q10a6.

態度上，他仍願堅信每一條由天主啓示的真理，他就不能算是異說者。

但若對信理的無知，不僅來自疏懶，而且出于剛愎自用態度 (*ignorantia affectata*)，即在任何情況下，也不願意對有關的真理低頭，這就構成了異說的罪。

然而，常常有些人爲了害怕放棄自己的意見或「信仰」，因而「不願知道」真理——這種不願知道的態度，經常表示出一種惡劣的靈魂狀況——不過在原則上，他們仍願接受每一個啓示真理。這種懶惰的無知當然是非常錯誤，但還不是真正的異說；因爲這種態度尚未直接破壞信德。

有些人雖然對一般意見及神學確定意見頑強地爭論，但心裡却有準備，當教會把這些意見宣佈爲正式的信理時，他願接受它們，那麼，他們還不是異說者。不過，他們對這些信仰有關的事物，所表現的不尊重與傲慢的態度，容易使他們犯了大罪。

有些人向別人否認信仰或某條信理，內心却堅持着信仰。這種行爲嚴重的違背了承認信仰的義務，教會也有權把他們當作異說者看待，雖然他們還不是真正的異說者。殘留在他們心中的「死信仰」，會責備他們，並仍是急難時通往悔過的小徑。

假若天主教教友否認教會的信仰，他能在主觀方面保持無罪嗎？梵一曾經處理這個問題。從教會官方接受信仰的天主教教友，絕無任何正當理由改變或懷疑信仰^{④⑧}。

除了這項廣泛的規定以外，梵一還進一步規定：教友的情況，不能和未接受信仰的非教友相比，因此，從教會官方接受信仰的教友，絕無正當理由懷疑教會的信仰^{④⑨}。

^{④⑧} Conc. Vatic. I, sess. III cap 3, Denzinger 1794.

^{④⑨} Denzinger 1815.

梵一規定教友沒有理由懷疑信仰，它的出發點很可能不單是客觀方面的。因為從客觀方面看，即使無信仰者和異教徒，也缺乏理由懷疑信仰，這是很明顯的。這裡規定的是主觀方面的罪過。因為大公會議會強調：(一)教會及真正認識教會的人，他們清楚地表現了信仰的可信性；(二)假若人不先離棄聖寵，聖寵不會離開他，此點特別重要⁵⁰。非天主教徒，因着天主的聖寵決定改信天主教，與天主教教友作背教的決定，這兩種情況是不能相提並論的。因為一顆對天主完全忠誠的良心，絕不會引導天主教教友改變信仰。只有犯了重罪，背棄了天主的昏暗心靈，才會曠使一個熟識天主教信仰的教友改變信仰。

對信仰有充分了解的天主教教友，他的背棄信仰或懷疑信仰，通常是其他罪行的惡果；然而，他的背棄信仰不一定構成直接摧毀信德的罪——在某些情況中，信德還得以保存——這個假設，應該與梵一的決定，沒有衝突的地方。何況，梵一對下面的問題，還未下定論：一個對信仰的事物認識不夠充分(rudis)的教友，懷疑天主教的信仰，甚至因此進入錯誤的教派，而他本人可能在信德上沒有犯真正的罪，甚至也沒有犯重大的錯誤⁵¹。

⁵⁰ Denzinger 1794; 參照 804, 1170.

⁵¹ Adnotatio 20 Mansi I. col. 95. 參照: H. LANGE, Alois von Schmid und die vatikanische Lehre vom Glaubensabfall, in: Scholastik 2 (1957) Seite 342 ff.; ders., Scholastik 6 (1931) Seite 628 f (H. Langes Kritik gegen die Schrift von ANSELM STOLZ: Was definiert das vatikanische Konzil über den Glaubenszweifel?, in: Theol Quart. 111 (1930) Seite 519-560); G. PÜNTNER, Das vatikanische Konzil und die Verantwortlichkeit des Glaubensabfalls eines Katholiken, in: Divus Thomas Jahrbuch für Phil. III 7 (1929) Seite 414—445.

無論如何有一件事必須注意：一般說來，已經認識信仰的天主教教友，失去他的信仰，是件非常糟糕的事。當然，我們不能對他本人下最後的判斷。因為我們不知道他對信仰是否有足夠的認識；如果他的認識不夠，我們也不知道他對他的無知應負多少責任。在許多情況中，我們甚至連別人是否應負道德責任也不能判斷。不過，我們總不要忘記一件事：異教徒出于真誠而純潔的良心改信天主教，與天主教教友懷疑或背棄信仰不能完全相提並論。基督曾多次指出人們不信的原因（若三19；五44；八37）。

我們確信，一個能負責任而且熟識信理的天主教教友，到達背教的地步，一定是犯了大罪。但是我們不能說——至少我們不能從梵一有關的規定中下此結論——若他不在死亡之前返回教會，就必受地獄的永罰。我們可以想像——而且在神學上也可這麼解釋：一個犯了大錯而背棄信仰的人，在他信仰異說時，漸漸會心安理得（*bona fides*），也找回了對天主的愛情，此時，他若真正發現自己誤入歧途，他會願意悔改的。至于何時何地真正發生了這種情況，這自然不是我們能夠判斷的了。

三、懷疑信仰

懷疑信仰一詞^②，在日常用語中，有許多意義：

^② F. MITZKA Die Glaubenskrise im Seelenleben. Innsbruck 1928.—A. STÖCKLE, Zur psychologie des Glaubenszweifels, 2. Aufl., Mergentheim 1922.—G. WUNDERLE, Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend. Düsseldorf 1932.—D. FEULING, Glaubensgewi ßheit und Glaubenszweifel. Beuron 1927.

① 污濁的心靈，以褻瀆的態度，懷疑信仰或某條信理；這種懷疑是有罪的。

不論在思想上，或在摧毀信德的效果上，這種行爲等于不信與異說。他們不承認啓示的真理有信仰的必要性，或內在的可能性，因此不願意堅決地同意天主。他們寧願相信自己的見解，不願意承認真實的天主所作的證明；這種態度與行爲和不信者一般。

② 內心不能下決心的狀態，但有繼續追尋真理的意願；這種態度與上述褻瀆的懷疑，有基本上的不同。

從道德方面看，這種誠實的追尋是正確的。（當然我們要注意，按照梵一的規定，凡聽過道理的天主教友，不可能執拗地懷疑教會不可錯誤的訓導權所頒布的信理，否則犯罪。）我們在此所談的懷疑信仰，是一個誠實的良心從不信仰進入信仰所經的路程。若一個人始終按着良心追尋真理，最後將藉着天主的聖寵獲得清楚而堅定的信德。在錯誤教派裡長大的基督徒，對於此教派的教義，將會發生「懷疑信仰」的情形，但不會喪失信德，也就是說，他將堅決服從天主所設的訓導權威。而且這種懷疑可能正是他對自己的信仰誠實而虔敬的結果。在絕對承認天主教的真理之前，爲了判斷信仰的正確性，需要經過完全誠實而往往是艱苦的奮鬥。

③ 假若有人不清楚某事是否信理，而他的無知及沒有興趣並非來自有罪的疏懶，這種懷疑並無過失。

④ 在聽道理的時候，教友有時不能同意神父過分強調的地方；例如一位未受光照的神父，在熱情激昂之餘說，凡不愛唸玫瑰經的人都要受絕罰。教友會懷疑這種強調是否真正屬於教會的信理。這時候，單純的教友往往責怪自己「懷疑信仰」；實際上，他們的懷疑有充分的理由。

⑤ 有時候，所謂的懷疑信仰只是不能了解信理而發生的困難。例如六日的創世工程，巴貝的城樓建築等等。許多思考的人，即使以最虔誠的態度也不能按照字面相信這些事情，而又苦於找不到一個合理的解釋。他們面臨着一個錯誤的決定：他們以為必須按字面解釋並且認為否則就是不信。這時候，聽告解神父應和善地問清楚問題，並視情況給予開導。

解決信仰的懷疑及誘惑，必須對症下藥：

對於來自精神緊張的騷擾，除了分散精神及休養以外，別無良方。治療思想過度的最好方法，是看清楚病因，並和氣地警告病人，對於這種信仰的困擾，最好把自己完全交托天主，不要花力氣作反抗。

對於聖經科學或自然科學的問題，聽告解神父要給予一個合理的解釋，或者坦白地承認自己也不知道答案，不過深信，專家們對此問題一定作過深入的研究，並有妥當的答覆。

如果信仰的困難來自對信仰的無知，那麼，唯一的辦法就是努力認識信仰；神父應對他強調這項義務。

在許多情況中，神父要這樣嚴厲地警告受信仰困擾的人：實際生活經常違反信德，會增加信仰的困難；若僅僅內心發信德，却毫不後悔地違反信德行事，日子久了，必傷害心靈的健康。

四、信仰的集體墮落和懷疑

天主交給我們的信仰，是交給團體的；整個團體都有護存這份珍寶的責任。每個分子都與整個教會，以及自己在其中生活的部份教會（以親身體驗的方式）分享信仰的內在精神與喜悅。保祿的話在此也適用：「若是一個肢體受苦，所有的肢體都一同受苦；若是一個肢體蒙受尊榮，所有的肢體都一同歡樂

。」(格前十二26)。假若教會及其各部份，都真誠而活潑地舉行聖事，講道者都具深刻的信仰，也是信仰的證人，假若信仰在社會的各階層及各行業中有固定的地位，那麼，個人不難渡過信仰的危機。相反的，在一個堂口甚或整個教區裡，禮儀通常都缺乏精神，不清楚又形式化，而天主設在講臺上的人，也只是冷淡口頭上表示信仰，這時候，許多人的信仰——尤其是信仰軟弱以及尚未獨立的人——將受到最危險的打擊。單單抽象式的講道是不够的。

有人正確地指出，在今日的許多國家裡，整個團體及社會階層的信仰危機，早已成了一種集體現象，甚至在某種程度上，已經機械化了^{⑤③}。這種危機並不一定是否認自由和責任的宿命論(Determinismus)。現代社會學，尤其是以經驗的社會宗教學，研究出一個很清楚的結果：社會生活中的許多結構，是以非基督徒的人生觀做出發點，它們給群眾帶來極可怕的信仰危機；例如整個社會的組織的看法、政治、文化、經濟、消遣、輿論和傳播消息的雄厚力量等。假如基督徒再不積極的組織起來力阻狂瀾，假如人們還不能分辨這些大結構的影響，其惡果是不堪設想的^{⑤④}。思想上特別傑出的人——他們由造物者

^{⑤③} 參照 P. SCHMITT—EGLIN, *Le mécanisme de la déchristianisation*, paris 1952. 我在這裡僅短短地談了這個對基督徒的道德非常重要的題目，因為我曾寫了一本書，詳細地討論了這個題目：macht und Ohnmacht der Religion, 2. Auflage. Salzburg 1957. 另外參考 V. SCHURR, *Seelsorge in einer neuen welt. 3. Auflage*, Salzburg 1959.

^{⑤④} 參照 Konst. Gaudium et spes, Art. 19—21.

J. LIENER, *Psychologie des Unglaubens*, Innsbruck 1935.

P. BOLKOVAC, *Glaube und Unglaube in der Krise*, Hamburg 1948.

- J.GAMBERONI, Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern. Brixen 1952.
- ST.PFUERTNER, Glaubensschwierigkeiten der heutigen Menschen: in: Anima 13(1958)Seite 23-29(vergleiche das ganze Heft 1,1958).
- W.SCHAMONI, Glaubensbewusstsein und Kirchenentfremdung. Paderborn 1958.
- J.LACROIX, Le sens de l'athéisme moderne. Tournai-Paris 1958.
- Unglaube im Christen. Lebendige Seelsorge 13(1962) Heft 4(Beiträge von Kardinal DOEPFNER, K. J. HAHN, V.SCHUUR, B.HÄRING, W.BUSENBENDER).
- B.HÄRING, Die gegenwärtige Heilstunde. Freiburg 1964, Seite 247-275.
- F.HILLIG, Haben sich die Freimaurer gewandelt ?, in: Stimmen der Zeit 175(1964)Seite 97-106
- A.MELLOR, Unsere getrennten Brüder, die Freimaurer. Graz-wien-Köln 1964.
- G.GIRARDI, Pour une définition de l'athéisme, in: Salesianum 25(1963) Seite 47-74.
- C.GEFFRE, Der Atheismus als Frage an den Christlichen Glauben heute, in: Gott-Mensch-Universum. Köln 1964, Seite 37-50.
- W.F.KASCH, Atheistischer Humanismus und christliche Existenz in der Gegenwart. Tübingen 1964.
- G.SIEGMUND. Der Ursprung des modernen Atheismus im Idealismus, in: wissenschaft und weisheit 27(1964) Seite 129-135.
- D.SCHLUETER, Der Atheismus der Gegenwart, in :Dieneue Ordnung 19(1965)Seite161-179.
- G.MORAL, Versuch über den modernen Atheismus, in: Dokumente 21 (1965) Seite 17-28.
- R.CONSEGLIA (Hrsg.), L'ateismo contemporaneo. Napoli 1965.

J.B.METZ, Der Unglaube als theologisches Problem, in: Concilium 1(1965)S.484-492

F.FEHL, Die Glaubensunterweisung und der abwesende Gott. Frankfurt 1965.

H.PFEIL, Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung. Ein Dialog mit den Nichtglaubenden. Donauwörth 1966.

及救主那兒領了五個塔通——應該在教會及普世內發揚信仰及團結的精神；如果由於他們沒有盡力，群眾在不知不覺中漸漸脫離了基督的思想，他們要負主要的責任。如果我們仔細從社會學及社會心理學的認識來考慮這個問題，就會發現懷疑信仰及許多人對教會的不在乎，絕不單單是他們的錯誤；相反的，我們會為他們感到深深的痛苦，並在我們自己身上尋找罪因。檢討我們的疏忽及錯誤，要勝過責備信仰薄弱的人。假若我們還不能正確地判斷自己的過錯，對待他人時，我們該多麼注意：「不要判斷人，免得你們受判斷，（瑪七1）。不過，努力克制自己不作隨便而不仁的判斷，正是情況轉好的開始。

第三章 望 德

一、希望刺激摹倣

我人希望之能力的整個基礎，建立在耶穌基督的救贖上。祂是我們唯一的希望（弟茂德前書，一1），沒有了祂，我們會絕望地深陷於罪孽中。既然只有祂從罪的奴役，罪的無盡羈絆中救贖了我們，基督徒除了基督再也不該有別的指望（參閱：宗徒大事錄四12），依賴天主之母的轉禱，仍然是寄望於基督，祂以祂的死亡，殷切號召我們，去依賴這位慈母般的仁愛。我們對聖人們的懇求，以及我們互相的代禱，都徵示我們在基督內的團結一致。

當我們說：「基督是我們的希望」，客觀的意思是指我們向基督負有義務；我們從天主獲取的一切超性價值，以及我們全體——包括義人與罪人——都可能、可以、並且必須寄望於祂，祂會援救我們全體，領導我們赴向永遠的幸福（參閱：弟茂德前書二5）。對好的基督徒，「基督是我們的希望」這句話，保證基督在我們內，作為我們光榮的希望（參閱：哥羅森書一27）

「基督是我們的希望」，不僅指基督願意我們得救，因為祂要一切都得救，並得以認識真理」（弟茂德前書二4）。這句話也指我們走向基督的行動意即：我們伸出手去，掌握基督提給我們的希望，無論在今世與來世，除了基督給我們的希望與允諾之外我們什麼也不要。我們的希望——基督，不只是因為基督身為普世的救主以其仁愛為懷，而人的希望，而且也是特殊的期望，因基督願意親自個別對我

好，使我得救。這也指我已堅決地棄絕妄念，一心信賴基督——祂才是我真實而唯一的期望。

基督的許諾不是別的，即祂愛的呼籲，溫順而懇切的邀請，最有效的召喚人跟隨祂進入永恆幸福的「預許的樂園」Promised Land。對一個陷入罪網，糾纏於塵世趣味的人，上主就不能即刻暢開祂愛心中的溫暖光芒。因為那罪人的程度還不够了解愛的最純淨、最高貴的語言。但祂的慷慨却會說愛的另一種語言，這是一種極感人的語言，罪人縱使處在邪惡的境界，也能瞭解：這是許諾與凶兆的語言，其實二者本質上是一種，因為基督的警告是要人通過恐懼的震驚，引領人達致神聖的期望，由此而愛。當罪人目睹仁愛的救主伸手醜贈祂的豪富厚禮，上主已經感動了他的心弦，打開他心靈的眼睛。對於吾主救援的愛，已經有宗徒為效仿導師而產生的第一步反應。

當罪人受祂許諾的吸引，就轉向對基督的希冀，他首先看到在他眼前的神恩，是吾主聖心最密切的寶庫。由於不斷追隨基督，與繼續不懈地傾注祂的富源，基督的弟子將從希望被引導到摯愛。基督的恩惠繼續向他展露祂的愛心。如此，希望經常刺激我們去愛，經常揭開基督的愛——它昭示本身，在希望的光輝贈送給我們。所以，希望的神恩，在它最深奧層，必須被視為是聖愛的第一步，刺激人去效法基督。希望刺激我們去愛，順從追慕基督。

在塵世的旅程，聖愛是愛的經常激勵的因素，以保障愛的嫩苗。友愛聯合弟子和導師，不因希望的愛而消失。它却被點燃、保護、加強起來。希望的愛是對得救的愛，導致與天主的友愛。但當友愛建立之後它卻並不停止存在，希望常保持作為愛的高貴頌禱的伴侶。我們對基督的愛愈純淨、愈崇高、祂所許諾的仁愛也愈彰著，受祂忠實的保障，在我們內燃起愛火；我們會越來越珍視祂的富裕，而且更重視做祂的弟子的幸運。

所以，希望本身不單是一種愛的方式，而愛也是永遠加強希望：使希望更純善的一種方式。「請你們體驗，請你們觀看，上主是何等的和藹慈善！」（聖詠三十三）這句話對那些在宗徒使命中歷經考驗者，比新皈依者更具真實感，只有偉大的愛才能在某種方式上掌握，在某種程度上體驗吾主許諾的豐富涵蘊，因為依據最後的分析，一切對基督的希望，溯源於友愛。在此塵世，這友愛包括榮耀基督，追隨基督的足跡，直到另一世界，就是在基督內，和基督在一起，在天主永恆之愛內與基督團聚。

所以，望德不僅是追慕基督的第一衝動，而且是經常重振的衝動。希望是滲入宗徒使命的要素；在基督的學院裏做弟子，意即走向「預許的樂園」的朝聖旅程；接受考驗；真實地掌握希望。

愛底純全性並不因希望而減底，有了希望，愛却變為更純全。所謂「純愛」或「無私的愛」，沒有希望的素質的愛，並不比追求得救的友愛更純全。事實上，一幅極盡諷刺之能事的走向得救的朝聖旅程之畫面，只有全部誤解我們是不停地依賴着基督。唯有在永生，我們的希望才能兌換為歡樂。我們的愛，將整個兒素質上成為領受而感激型的愛，不再渴望滿足，而在這塵世旅途上，却是感受型的愛，仍然期待着光榮的實現。

「基督是我們的希望」，這句話為基督的弟子，是指我們所憑藉的信念，以及對基督愛的仰賴，只是限於我們和基督生活在一起，並且以愛來實踐基督的誠命。如果基督就是我們的希望，那麼寄望於基督，意即滲入基督，生活在基督內，只有我們始終效忠於基督的愛的誠命，才有可能。遵守天主的誠命，引導我們更深入基督的愛，也繼續更深切期望於祂。我們愈順從基督，對祂的愛也愈熾烈，我們的期望也愈堅定地繫於愛，因為愛濕潤服從，加強希望。「全能的天主，允賜我們在信、望、愛上前進！使我們能值得獲取你所許諾的，允賜我們愛祢所吩咐的」（聖神降臨後第十三主日）。

所以這是希望在宗教上的涵義，它使我們完全，澈底準依基督，它號召我們集合在祂愛的團體內。這才是希望在宗教與道德上的涵義，它激勵我們全部道義的力量，準向崇高的目標，在服從中，赴向基督，和祂一起任勞任怨，恪守祂的法律。基督化的希望，呈現在我們眼前，是無限的崇高理想，它也激發人潛在的最強烈的道義力量。它能解放超越人本性的動力，因為希望是一種超性的德行，一種崇高而神聖的動力，是天主子民的基本天賦，屬神恩中最精選的一種。無論如何，如果希望給我們展示的許諾，能切實激發我們活躍而有效地向前，我們必須受聖神的恩惠所感動，因為它們帶給我們希望與熱愛。唯有這些神恩，能使我們在神聖超然的世界裡，有一種如同故鄉的，得其所哉的感覺。

二、希望是一種超性的德操

希望是宗教性的德操：(一)天主自己是這德操的對象質料對象。「我是……你得的報酬必很豐厚」(創世紀十五1)；參閱：若望默示錄二十二12)。我們向天主希望的，不是僕人的薪酬，而是天主的賞報，是我們可愛的天父給祂兒女的。這是被准參加天主本身摯愛的幸福的核心。「你們領受了被收養作義子的一種精神，因此我們呼號「阿爸，父呀！」聖神親自給我們的心神作證：我們是天主的子女，我們既是子女，便是承繼者，是天主承繼者，是基督的共同繼承者」參閱：(羅馬書八15)。

希望的對象，不但包括最終目標即天主自己，也包括一切達致這目標的必要方法：最重要的，是堅持到底的精神。既然，方法從目標汲取價值，希望的完整對象是天主，也是我們抵達天主的途徑。誰若侍奉天主，只是爲了暫世的酬報，就不是生活在望德內。他並不掌握真實的希望，因為他看永生只是在天國幸福中偶然性的酬報。

(二) 希望的動機 (Motive) 形式的對象 (formal object) 是肖似天主 (God-like)：希望並不憑藉人性的成就 (人的合作，只是希望的一個條件)，而完全只在天主的許諾上。在這許諾之下，我們邂逅天主的力量，愛、仁慈，與忠實。我們對天主的期望，是按照我們對天主的性德，與對那包括着天主的啓示之信仰而增長的 (參閱：希伯來書十一 1)

人藉希望而伸展向天主，信任地期待着，祂會在永愛中將祂自己給我們。天主親自用祂的聖寵，促成我們對祂的信賴，強制我們信賴祂。超性的希望，包含期待天主，由天主的許諾而期待，祂是全善、全能、完全忠實的。

只要我們還是塵世的朝望者：還有另一因素伴隨着我們希望，憂慮我們會喪失永生的酬報 (這決不削弱神聖動機的絕對堅定性)。這憂慮蘊釀在我們所瞭解的神聖德操的內涵裡，只是屬於外在的意義，基於我們的脆弱，無恒，罪孽深重；我們向天主期待一切，至於我們自己，什麼都怕。然而，如果我們更深一層推究，甚至可以察見恐懼的動機也是包羅在神聖動機內。當然我們深恐喪失天主，我們的最終目標，因我們是，倔強的脆弱的，能故意拒絕侍奉祂，但最後我們的憂怯會被神愛逐出，因為天主的愛，是神聖的懇摯的，況且天主的正義又是無限的。總之，我們得說，希望是無條件的信託於天主的無限力量，良善與可靠。我們信任祂會給我們實現祂愛的光榮許諾。但「希望」，同時也是對天主的公義作堅決的肯定，(希望也是堅決的肯定天主是正義的)，在祂的正義中，祂會無誤地執行祂所警告的；如果我們不堅忍到底的愛祂，不根絕犯罪的話。

接下來是望德具有緊張的因素 (element of tension)，對照的調和 (the "harmony of contrast")，羅道夫·奧多 (Rudolph Otto) 主張宗教的基本特徵：受天主的純美的愛的吸引 (the mysterium

fascinosum)，同時因天主的正義愛的威嚴而戰慄 (the *mysterium tremendum*)，懷着童心的歡躍，慶幸天主的愛；又似嬰孩驚惶失措，因為得罪了天主的愛。但這二種因素，並非絕對互斥；或互相中和，而是合併成爲更高級的綜合；融洽成敬愛，有約制的希望⁵⁵。

超性的希望，征服本性希望的一切活力 (*dynamism*)。由於這活力的全部效果，我們必須再三注視超性希望在生動活躍的畫面上的雄偉與莊麗。由此看來，在默思、講解、勸說時，生動地描述出超性希望與恐懼的對象，不惟有益，而且有此必要。自然的反應將是刺激與警惕。如果將這種反應或任何塵世的意象視作我們希望的實際對象，那可大錯特錯了。經常必須透澈瞭解：希望的對象遠遠超凌沈世的幻想。

超性希望必須包含，融化整個塵世的希望範疇。我們以希望的本性能量，循本性的方式，所作的一切努力，我們所搜覓的本性物質，最後都必須包羅在超性希望內。我們必須搜覓這些事物，通過希望的超性德操，整頓它們到它們的超性目標。

我們可能追求、希冀的是：健康、財富、成功、榮華，——如果我們殷切要完全生活在望德中，這些對我們獲致永生有幫助的話，才是值得追求，或至少不阻礙我們努力去獲致最終的目標。我們憂懼疾病、貧窮、厄運、痛苦、恥辱，祇是因爲鑑於我們自身的脆弱，會障礙我們去愛基督。

超性希望淘汰一切純屬塵世的勢力——一切有害於人生最終目標的勢力。但是希望並不隔闕我們生活上的實際工作與責任。唯有引人遠離天主的世俗感情及態度，才須在超性希望下消失。人間受本性支配

註55 參閱聖奧斯丁著的 *In Joannis evangelium* 四十三、八 *Enarratio in Psalmum*：一一八、一六三及天主之

的一切錯綜複雜，都屬於超性希望的範疇與動機，這才是對天國的嚴正態度。我們在時間與空間的任務，正是希望的考驗。希望產生考驗，猶如考驗產生希望（參閱：羅馬書五3）

三、希望的保證

天主因基督的許諾，是我們希望的保證（參閱真福八端）。所謂希望的保證，也包括天主已經由祂的愛而顯示給我們了，因天主以愛開始，也始終不渝地在祂內純全完成。我們希望的最高保證是吾救主的苦難。它顯示我們天主的無限仁慈，以及對罪惡的正義。我們希望的最動人的保證，是基督的復活，這是天主全能的最佳證明，對那些信而仰望者，是天主定會實現祂的許諾的最確切的保證。天主在基督內開始而完成的，也將在我們內完成，如果我們生活在基督內，死在基督內。

全部聖事都紀念基督的苦難，永生的前奏。通過聖事，天主已經從黑暗的權勢下救出了我們，並將我們移置在他愛子的國內，我們已在他內得到了救贖，獲得了罪赦」（哥羅森書一13）。在聖事內，我們領受有形的保證，基督是在我們內，是我們「光榮的希望」（哥羅森書一27）。通過聖事，「天主使我們同基督一起生活……且使我們同他一起復活，在基督耶穌內，使我們和他一同坐在天上」（厄弗所書二5，哥羅森書二12，三1）。當我們舉行聖體聖祭時，我們領悟到與「天上的耶路撒冷聯合起來，參加了千萬天使的盛會，和那些已被登錄在天上的首生者的集會」（希伯來書十二22）。在聖事中，尤其是聖體聖事，我們「宣告主的死亡，直到主再來」（格林多前書十一26），我們以信與望體驗「我們的家鄉原是在天上，我們等待主耶穌基督」（斐理伯書三20）。他必要改變我們卑賤的身體，使之相似他光榮的身體」（斐理伯書三21）。

天主聖三是我們最可靠的希望。天主聖父（借聖子、聖神）以最可欽慕的方式，創造我們肖似天主，註定我們與祂團聚於愛，並奇妙地重振墮落的人性（參閱：彌撒奉獻經）。天主聖子從罪惡的失望中拯救了我們，邀請我們分享祂復活的光榮，通過祂的聖事，與天國的成員契合。天主聖神，是聖三的生命中，聖父及聖子的神恩，祂是我們希望的保障。即使在此生，祂將祂的愛懇切地賜給我們，以祂天上的慰藉，激發我們去追求神聖的事物，祂又將我們從虛幻的現世的歡樂之羈絆中救了出來。

罪人在心靈內驅逐了聖神與神愛，主觀上不能如蒙受聖神寵愛者一般享有希望的洋溢熱情。如果他還有一點超性的希望，恐懼的因素一定是強烈的，因為他們變成了天主義憤的兒女，而不復是愛的兒女。事實上，唯有通過恐懼的動機，他才能皈依聖寵，然後轉移到希望，那是建立在愛，更甚於恐懼上。因此，罪人能夠希望而且也必須希望。他的罪並不摧毀望德，除非他犯的是直接違反望德或信德本身的罪。萬一他已經完全喪失了望德，藉着懇切的祈禱，與默思天主的仁慈，信德是皈依的基礎，天主常準備好救援給誠懇仰望祂的人，賜他真心懺悔的聖寵。罪人的超性希望，具有更大的恐懼性動機，與具有聖寵者孝愛性動機不同，因為前者素質上對天主的傾向比較脆弱。罪人將現世短暫的美好比希望的神聖美好看作更重要，需要一種澈底新的聖寵的協助，來引導他以赤子之心嚮往天主。罪人重新以全心全靈歸向天主的許諾，是一件重新創造的偉大工作。天主親自捍衛的敬畏與希望，是不同凡響的。在解釋補贖時，強調希望的動機，是由恐懼所奠的基，是多麼的重要！

四、希望的社團性 (hope of solidarity)

基督是我們希望的督礎，祂親自宣佈祂與我們一體，祂是我們的首領，為我們受苦而死亡。如果我

們活在基督內，而基督在我們內，那就是我們「光榮的希望」（哥羅森書一27），我們藉希望與努力的團結一致，證明我們與祂的結合超越一切。原祖墮落後，我們被牽絆沉淪，負擔舊亞當式，肉軀的一種存在的窒息，甚至有毒素的氣氛，這氣氛是由黑暗的世俗統治階層，與宇宙間邪惡的鬼神所製造的（厄弗所書六12），過去我們是這樣的，但現在通過「同一的聖洗」，我們同被稱為「一個身體和一個聖神：一個希望」（厄弗所書四4）。這共同的希望，包羅着整個個體的得救。「因為我們都因一個聖神受了洗，成爲一個身體」（格林多前書十二13）。我們的得救是建立在愛上，它的核心就是得救的互相關連。這是在團結的希望下，互相協調的關懷。「你們應彼此協助背負重擔，這樣你們就滿全了基督的法律」（加拉達書六2）。我們不得從共同沉淪中拯救我們自己，除非有意識的團結一致，共同協作，以準備隨時犧牲的精神，將我們個人的天賦才華，爲全體服務（參閱：格林多前書十二），甘願與其他一切合作將我們生活的領域，基督化起來。

在這觀點之下，現代社會心理學的識見，以及牧靈社會學 Pastoral sociology^⑨，在更高階層上，假定一種新的重要性，值得特殊的考慮。這簡直是不可避免的，個人主義者只關心他自己的心靈——我們不如稱他爲得救的自私主義者 a salvation egoist——永遠是他週圍危險的集團主義與邪惡的易捕獵物。他的希望是要獲得。只有當希望在愛中採取積極的行動，成爲一個團體性，以七件聖事作爲記號時，我們希望的効果標記，才算是穩定的，有效的希望。我們以天主的人民底資格希望獲救。

註56 參閱作者研究宗教及牧民社會學：Macht und Ohnmacht der Religion (2 auf1, Salzburg 1957), 及 Ehe in dieser Zeit (Salzburg, 1960), 尤其是第47—73頁。

五、希望的道路

希望的道路，從畏懼永遠的懲罰，隔絕天主的愛開始，對天主所許諾的超性美善，具有崇高的敬意。接下來，必須解散勾引我們奴役於短暫歡樂與美好的束縛，逐漸滋長於天主的良善與聖寵。通過這一切，人就處在神聖希望的路上，那是往歡樂之路，也是歡樂的方式。但不可避免的常走坎坷之路，偕基督任勞任怨：「基督不是必須受這些苦難，才進入他的光榮嗎？」（路加二十四26；前伯多祿四1；五10；參閱·智慧篇三4），基督在艱苦中屹立服從的考驗（希伯來書五18），為我們也是一樣，耐心地接受天主所給的痛苦，是服從，信託祂的最大考驗。我們確實是天主的兒女。『我們既是子女，便是承繼者，是天主的承繼者，是基督的共同承繼者；只要我們與基督一同受苦，也必要與他一同受光榮』（羅馬書八17）。我們對希望的進步愈大，它的意味對我們愈寶貴（因為上主是希望的對象），我們就愈甘願在背十字架的路上跟隨祂。和聖保祿在一起，我們可以說：「我實在以為現時的苦楚，與將來在我們身上要顯示的光榮，是不能較量的」（羅馬書八18）。希望的路線在乎完成天主的法律，總結在一條愛的偉大誠命內。「如果你願意進入生命，就該遵守誠命」（瑪竇十九17）。如果基督徒忠貞不渝，遵守誠命，將獲得實現他希望的賞報。

所謂希望的道路，它最豐沛的意義是基督。祂是在我們內，是聖寵的新法律。我們在祂的誠命下居住，滿懷希望遵循祂的精神健步前行。祂本身確實是我們希望的賞報（參閱：宗徒二十二12；依四十四10），這賞報的最深浩處是祂的寵恩，惟有堅恒的祈禱才能獲得。希望的道路也就是經常祈禱的道路。與基督契合，以愛心而順從祂的法律，就是恒心至死的祈禱，而這恒心至死乃是無上的恩寵，只賞給不斷

懇求的人。

我們的希望，由於我們的冷淡，常浮起疑懼，對神聖工作的驚惕不安，它也能製造沮喪與焦急的心情。這祇有祈禱才能克服。如果我們被信賴而堅恒的祈禱熾燃起來，我們的罪孽與懦弱就不再顯得如此可怕，因為祈禱提供我們神援的極大保障。神聖的許諾與我們謙誠的祈禱密切有關，因為謙誠的祈禱是信任地順從天主。祈禱是希望之聲，是希望的活力，是希望能兌現的保證。

六、聖神的神恩使希望成為圓滿的希望

由於聖神的天賦神恩，我們幾乎本能地勝任遵守誠命，對神聖的許諾，懷有充份摯愛的信賴。對神聖的旨意，我們摯愛地服從，因為我們明確無誤地期望永生的光榮。智慧的神恩，分享愛的芬芳甘飴，那是神聖友誼的真實風味，以及與天主契合的超性美善，然後，智慧加強，並使希望的渴念昇華，並使對天主美善的信任更形活躍；誰若知道且實際體驗到天主的愛，就不會隨便疑惑這事。

聖多默斯認為，敬畏上主，是準對希望的特殊恩惠。它掃除一切精神的騷擾焦慮，加深敬畏使它變成孝愛，而孝愛所關懷的重點不在罪孽所招致的懲罰，在乎犯罪的惡意與罪過的罪孽，因為它擔心得罪天主，甚於怕祂的懲罰。但，我們必須謹慎，所謂「敬畏天主」是確確實實的畏懼，而不只是尊敬或敬畏而已^{⑤7}。並且不止於智慧的開始，更伴隨基督化生活及修德成全的各階段（箴言一7；九10；十五33；一14；一20：「敬畏上主是智慧的頂點」。〈The Fulness of wisdom〉）

聖人對罪惡的禍害，有最透澈的識見。他洞察最深刻。他最珍視天主的友誼。所以，他對得罪天主

註15 參閱J. Pieper, Ueber die Hoffnung (4 aufl., Muenchen,-1949)

，喪失天主的畏懼，也是最實際的。那敬畏是聖神的恩惠，當然不是一種，惟惶惟恐迴避天主聖容的恐懼，而是一種愈怕危險愈投奔到天主的懷抱中的敬畏之情。這是一種神聖的敬畏，完完全全融溶在天主的慈愛與正義裡，它不但不削弱我們的希望，而且加強希望之掙扎的韻律，與信賴的堅強。沒有比祈禱更強有力地保障我們的希望，「敬畏天主」的主要效果就是恒心祈禱。

七、違反望德的罪

從基督化的希望，產生的義務分積極與消極的。積極的義務，要求基督徒生活在希望裡，使他內在一天一天的增加這望德。消極的義務，禁止某種違反望德的罪。既然希望的保存，是靠心目中的動機，積極的義務是將希望與敬畏的動機表現出來，到相當的程度，爲了使宗教與道德生活，免陷於危機。

違反望德的二種破壞性的罪：失望與妄想。

甲 失望 (Despair)

失望有二種。彼此判然不同，惟或多或少互相隱含。(1)對於天上美善沒有真實的願望。對天上事物的缺乏歡樂或感覺淡漠，因爲熱中於物質及暫世的，更甚於精神的。這種淡漠來自對天主愛的缺失，尤其由於過份熱愛塵世的喜樂（食色之慾）這型失望，本質上是厭棄精神事物，不關心救主的許諾，即「精神懈怠」(acedia)。這厭棄是由於缺少對精神事物的欣賞，沉迷於塵世的美好，或爲了怕追慕基督所需付出的努力與犧牲。對犧牲與努力的憂懼，更甚於對目標的願望——幸福的愛的團體。這低級型的恐懼感，可能被真實的「敬畏上主」所震盪，因爲對上主的敬畏心理是附屬於我們的希望。它不會完全改觀

，除非通過基督化，使希望昇華在神愛的輝煌燦爛中。

精神懈怠，尤其是我們所講的失望，具有許多不同程度。它並非都來自對天主仁慈的不信任，而由於凡俗的心靈態度，有時候只是小罪的心態。唯寧願要塵世，而不要神聖，總是嚴重的罪過。直率的要求物質，更甚於精神，那總是難免重罪。

(2) 第二種失望是天主的無限美好缺乏信心。與信德的教義對照之下，有人說他的罪過尚且受天主仁慈極度的憎厭。它們簡直似畸形怪獸，天主不能也不會寬赦的，或那人的罪孽深重，天主不能也不願賞他悔過的聖寵，賜他美好的生活，尤其是善終。在此，違反望德的罪包含着反信德的罪。

違反望德的明知故犯的罪惡，使心靈完全窒息，徹底阻止聖神的有效行動。所以，失望被公認為違反聖神的罪。它是最不幸的罪，因為它預先扼殺得救的任何嘗試。

乙 妄望 (Presumption)

妄望不是直接相反我們心靈去嚮往天主，信託祂的許諾，但與望德所包含的健全敬畏因素有所抵觸。「失望」是預先假定不能實踐的條件，妄望則妄斷實現希望的條件⁵⁸。妄望的人不單直接違反天主的正義，滿以為天主會賞他永遠的幸福，即使他不全心順從祂，並且違反望德的超性特徵，妄望的人，妄認為單憑他本性的能力或德操的成就，就能獲得永遠的幸福。

妄望是違反剛毅之恩的，因為妄望的人，自以為已經獲得此恩，或按照嚴格的正義，在未來就能領受到它。疏忽祈求善終，就是冒險地臨近妄望的罪。

註58

全上49、67。

妄望的根源是驕傲。往往是異端邪說的驕傲，（比如主張高舉人的自然能力，背拉基益（Pelagianism）學說，或如那認為個人的命運是註定要得救的改革派的教義）。故意拖延自己的皈正，倔強地信任天主不會在他實際皈正之前讓他死去，雖這不是明知過犯的妄望之罪，總是違反望德的重罪（在這罪裡，缺少對神聖正義的眞誠敬畏——純正的望德，所不可缺少的一部份）。天主沒有保證一直會等待罪人下定決心以懺悔的心情傾向祂。（雖然他繼續拒絕聖寵的召喚）。事實上，天主却以懲罰驚惕他。通常拖延皈正，尚不致於是妄望的罪，而是得救的故意冒險，源自對神聖事物的缺乏欣賞。這是一種很肖似失望的罪。無論如何，它嚴重地與希望抵觸，相反純正的自愛。

多犯罪過，藉口說天主會寬赦嚴重而繁重的罪過，猶似輕微或初犯的過失那般容易，這是妄望的重罪。希望的動機，被顛倒引入多犯罪過的侮辱的動機。更進一步，這是違反眞理的說法，說天主寬赦重罪，猶似小罪一般，或說祂赦免叢罪，如同寥寥幾個罪過一般。當然，越是久沉於罪過，所犯的罪也愈多，愈陷愈深，皈正愈難也愈靠不住。當然沒有人能否認，天主會寬赦那最可憎的重罪。如果人真心懺悔，即使是最大的罪人，天主也會寬赦他，這個希望與公教眞理所教導的天主無限仁慈完全符合。但問題的癥結是，拖延的皈正，會不會隨着罪過的累積，而懇摯悔改，還是反使罪人的心腸越發僵硬。天主不會保證；祂會隨時賞賜皈正的特殊聖寵，甚至給那些再三不理睬祂的叫他悔改的呼聲的人！

偶而犯罪的習性，雖主因是強烈的激情，與重重的誘惑，但一部份原因，是對壞習性的漫不經心，隨便的態度。有些人幻想，反正他一定要認罪，認一個罪或認一百個罪，又有什麼差別呢。雖然，這樣的態度，從嚴格的意義上來說，並不使人陷入妄望的謬誤，但它影射神聖希望的缺陷（不適當的畏懼上主），基本上對天主的宏量以及告解聖事的仁慈並無感激的心態。

治療由於心靈麻木，或妄想而失望的特效藥是默思人生四末。那些與失望困戰的人，應舉目仰望「仁慈之母，這時最美麗的禱詞是：「吁至慈之母」Memorare 經此外一般的神師們也指導我們重發對救恩之社團——教會——的信心，以及積極參加本堂口的傳教工作。

第四章 神愛的德操

一、對天主的愛，是師法吾主的核心

通過信仰，我們受教於基督；通過希望，我們傾向基督，祂是我們的調解者和救主；唯有在愛中我們才變成祂的使徒，祂的友人。誰信而不愛，就不是基督的友人或使徒；事實上，他還不够做一個好學生，因為只有以愛的眼光來觀察，才能看出信仰的美妙。總之，是基督本身，開放信仰的奧秘；因為祂的愛，只有在互愛中的贈與才是最慷慨。「基督本身的心最深處，只向一個人披示：祂的使徒」⁵⁹，自然基督的本性，思想，行爲，都在於它們最淵深的愛，那末，我們並憑藉愛的神聖德操，也惟有在愛中才能分享祂的生活，思想，物質。愛是基督降生，救贖的崇高動機。所以，人對天主崇高的愛的唯一反應是以愛還愛。

是那無限的愛奉獻自身的愛，不計犧牲的愛，促使天主聖子成爲我們的兄弟、友人、導師。同樣我們得也唯有藉着真摯的，以基督爲先的而不是以自身的獲救爲先的純愛，才能成爲祂的友人、宗徒；「誰若不愛、他的信仰是空的，他的希望也是空的，除非他的信仰與希望的目的，是在於要獲致愛德。因爲，雖然希望不可能完全沒有愛，然而可能發生的情形是：一個人並不喜愛那爲護致希望所必須的事物

註59 同情的性質 The Nature of Sympathy—貝海斯P. Heath著，版本(New Haven: Yale U. press 1954)

「例如，他希望永生……但不愛那為獲得永生所必須」正義⁶⁰。話說回來，不是為了愛基督所許諾的美好，而只是為了愛基督本身，才使我們做成祂的宗徒，才使我們的信與望，施展出它們全部的超性的永生的力量。

聖多默斯視爲神愛的德操，爲人靈與天主間的友誼⁶¹。神秘學派，以聖經作品，尤其是雅歌爲觀點，將愛德聯繫到求愛與婚姻的語彙。當我們用「師法」imitation 一詞，以及「師徒」間的關係時，我們也有類似的思緒在心坎。耶穌親自用「友誼」friendship 一詞，傑出地表達心志的合一與互愛。神秘學作者的神聖求愛與姻緣，涵蓄配偶之間的摯密情意，以及不可分離的結合（至少理想是這樣）。「仿效，進隨基督」，是直接取自聖經的語彙，明晰指出宗徒仿效或追隨神師，含著深愛的關係，然後同時透露其中的不平等性質 inequality，「依賴」與「領導」的親切關係。「友誼」、「愛人」、「仿效」，在這些溫順的概念中，愛就是核心。就是本質！它就是基督集團的核心。愛的神聖德操，是在基督內，通過基督的愛。

所謂友人，愛人，師徒之間的關係，已假定親密的靈性關係。基督以祂的愛，給人靈分享祂的神性，儘量屬受造物所能領受的；因爲每當救主有効地賞賜祂愛的神恩，祂同時給心靈聖寵的生命。隨着聖寵，同時灌輸愛的德操，這樣我們真正地變成像天主似的，滲入基督，祂承認我們如同祂的兄弟，屬同

註60 聖奧斯丁著·信·望·愛（第31章）Westminster, Md.: Newman, 1947）他認爲信德與望德必須具有愛德的成份。

註61 R. Egenter, Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystick des 12. und 13 Jahrhunderts (Augsburg, 1928).

一個天父的子女。

在友人、愛人，甚至師生的關係之間，一定有美好的集合。導師確實和祂的宗徒在愛中分享祂真理的隱秘寶藏，因為唯有愛，我們才能面臨信仰的偉大啓示中的真摯，密切的寶藏。上主親自說的：「我稱你們爲朋友，因爲凡由我父聽來的一切，我都顯示給你們了」（若望十五15）

聖父與聖子之間，最淵深的傳授，是在聖神內永愛的對談。這最親切的真理。只有愛徒完全服膺了之後才掌握的。信與望是預設的，同時也是屬與天主友好中所有的集團美善部份。但，只有通過宗徒關係（只有通過神愛），信與望才變成永遠光榮的活生生的宣報，和寶藏的二部份，所以說：我們已經分享救主豪富的種籽。由於這部資產，我們能認識祂，如同祂認識聖父，聖父認識祂一般；我們有權利繼承祂的美善，如同祂在聖神內擁有它一樣。祂既然已經將祂的豪富完全傳遞給我們，祂也分配給我們祂的死亡與復活，保證由於身體與靈魂的分享，也將獲永遠的榮華。

做宗徒的也給導師類似的友愛。我們將我們自己，整個兒的存在，以及我們一切的行動，都給上主。在給的時候，我們什麼也不願保留，什麼也沒有。「宗徒愛」Disciple-love 是獻出自我，那是領受天主聖寵後的效果。我們獻給天主祂自己所給我們的禮物。

友愛是友人與友人之間的意志合一。真正的愛人也是這樣。宗徒不單對導師有這愛的情操，意志上也要跟他配合。基督的宗徒不單對祂有摯愛的友誼，而且堅決甘願讓上主按照祂的意志完全改造，教化他。他已決心完全自我奉獻，不加保留地獻給基督及祂的神國。所以，傾慕與祭儀，包涵奉行誠命：「你們如果實行我所命令你們的，你們就是我的朋」（若望十五14）。「這是我的命令：你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣」（若望十五12）只有互相愛護，才可表示我們是溫順的。

友人互相作伴，愛人喜歡在一起。宗徒愛伴隨導師。以上這一切關係存在在我們與基督的篤愛關係中。天主聖子降生成人，居住在我們中間。親臨人間，是通過降生，由聖體聖事繼續下去，以及基督與體內全部的活動。聖子也與聖父、聖神一起藉聖寵而居住在人靈內。使徒常去朝拜聖體，是爲了與上主相處，尤其是常領聖體。他以經常的祈禱，在天主面前行走，他的腦海裡，思念着上主的話。「信仰是深信；望與愛是祈求。但，沒有信仰，其他二者不能存在，所以，信仰也是祈禱」^②，希望以懇求的方式祈禱，愛則是感激，讚頌天主。愛在祈禱中保持與天主純正、親密的友愛。宗徒的這些特權不是由他自身的努力所獲得，而是神所選擇的賜與。「不是你們揀選了我，而是我揀選了你們」（若望十五16）。它們是基督無可倫比的友愛的碩果：「人若爲自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了。（若望十五13）。如果基督選擇了宗徒，宗徒也以摯篤的友愛選擇基督。基督爲我們而死，即以最高的友誼邀請我們。在反應上，宗徒應感激地選擇祂，作爲誠篤的知己，爲了祂，甚至準備甘心死亡，他愛的是祂本人，其他一切只是爲了祂的緣故。

二、參與愛的盟約

愛的神聖德操，在得救的實際步驟上，是指參與基督與教會之間的愛的盟約。是那愛的參與，促使天主聖子成人，爲我們傾流聖血，以祂肋旁之水，苦難的洗禮，並以禱詞——聖事——塑造、淨化、聖化祂的淨配——教會（參閱：厄弗所書五25）。身爲天主的人民的成員，我們實在是「天主所愛的」，組成與

註62 聖奧斯丁著：「Enchiridion sive de fide, spe et caritate」參閱：第60註釋

教會神妙而實在的一統，在教會內，和教會在一起，我們能以基督對教會的愛來愛基督。自從我們由聖洗而進入這新的愛的誓盟，我們慶祝這盟約，並在其他聖事中，慶祝聖洗的聯盟，尤其是在聖體聖事中，那是「愛的盟約」love-covenant 之偉大的，具有神效的標記。

聖事的舉行帶來不容誤解的訊息：唯有我們向基督和教會之間愛的盟約說出：「是」，並且也向聯貫天主人民全體的盟愛說出：「是」。我們才能留在神愛內進展，天主聖三愛的奧妙，在人間公開揭露的是通過基督的死亡與復活，以及這偉大奧蹟的果實——聖神降臨。在復活的史實裡，存在着，天主聖愛的奧妙，愛的神聖德操分配我們，猶似在教會內精確地通過愛的盟約，而分享聖三的愛一般。因此，死亡、復活、升天、聖神降臨的奧蹟，為我們都變成現實拯救的事實。復活的奧蹟。永遠留在教會的聖事內，尤其是聖體聖事內。

三、分享天主聖三的愛

和教會一起在基督內，在祂的盟愛內，就是與天主聖三的生命聯合。唯有在基督內，我們才能分享聖三的生命與愛的奧妙。「超性的愛」supernatural love 是神聖德操的崇高涵義。因為它是由天主親自所發動的。天主是它的根源目標與動機。

在愛的神聖德操裡，我們愛天主是因為祂親自給我們一份愛，就是祂對自己的愛。

天主自己，在祂的聖三內就是愛，曾在我們最深的存在中塑造了祂自己的肖像 an image of Himself：我們分享愛的豐滿，那就是聖父愛聖子，聖子愛聖父，融在聖神的愛內。天主親自透露給我們，在祂獨子降生中，愛到底是什麼，在愛中，聖子在十架上光榮聖父，藉着愛，聖父將祂的一切榮

耀，傳授給耶穌復活時的人性，在聖體聖事內，遣送聖神。祂親自送給我們神聖的力量，如祂的兒女般愛祂。祂這摯愛的天主，事實上就如此居住在我們的心靈內。

每一型式的愛，是根據一種價值的觀念，嚮往一些美善。慾望的愛 Love of desire 看重利益或侍奉，當作是在所愛的對象中發現的價值。至於傲慢，只是利用對方，而毫不關心他的實際價值，那就根本沒有愛。至於慾望，則糾纏於自私，只注意對方對自我的利益，那可能是激情 passion，決不是愛。準確的所謂「愛」，實際是從悅樂的情操在心坎浮起，認知對方的價值。一個人被攝引到對方的價值，或至少感觸到它的存在，覺得義不容辭的傾向它。所謂「慾望的愛」Love of concupiscentia 是眞摯的愛，如果是準對被愛的對象「爲我的價值」Value-for-me，那人至少隱晦地辨認「價值的本身」value-in-itself 而獲得其中的樂趣。只要人理會到唯有天主能使他幸福，他是註定完全澈底爲天主的，油然而開始犧牲一切，因爲那證明他是追覓在天主內幸福的障礙，於是他才有了眞愛，即使如情慾之愛似的衝動。惟愛的最純善型式是友愛 friendship，懷有這一型愛的人，是爲了對方價值的本身而高興，爲他慶祝，儘願表示他的愛，爲他估計，並且各方面向他表示敬愛。

在超性階層，慾望的愛猶如望德，友愛肖似愛德。「超性的希望」Supernatural hope 是希臘式（柏拉圖）的愛就其最高理想而言的實現，它是一種最崇高的渴念，昇華到神聖的高處而不停的渴念。但，超性的希望，素質上與希臘式的愛截然不同，因爲它不是從人本身產生，而是由於天主慈祥的賜予，是祂喚醒，邀請人去超脫一切被造的慾望。它不可能是人本身的遁脫，無論他的嚮往多麼高遠。甚至，基督徒的希望，預定天主的概念與意象，與希臘哲學完全不同。希臘人認爲天主是目標，理想，祂推動一切事物作爲目標與愛的對象，但祂本身並沒有愛。爲我們基督徒來說，天主推動一切固然不錯。但

祂引發出天主性即神性的希望與愛，如同那最高的愛（無上的愛）Sovereign Love。天主聖子的愛，是愛到「自我拒絕」self-renunciation，愛到死在十字架上，無異荒謬，尤其是跟希臘人的「神」對比之下，他們的神不曾愛過，只是激發人性去渴望它為一種目標。基督化的愛的概念，在基督與基督徒反應上表現的為人類說起來是全新的。這型的愛是不可抹殺的事實，超出全部人性的能力所能感受的。

超性的希望，尤其是超愛，我們稱之為仁愛 charity，源自天主的愛，親自屈尊降臨我們。這是愛的聚餐 Agápe。「愛的真諦就在於此，不是我們愛了天主，而是祂先愛了我們」（若望一書四10）。「不是你們揀選了我，而是我揀選了你們」（若望五16）。

天主自由地給我們一種愛，能够變成我們自己對祂的愛，這是通過的寬宏，在我們方面並無任何功績，我人的本性對它毫無要求或權利。這來自祂的愛，變成對祂的愛，是一種完全額外的分享祂本性本體的永愛：「正如父愛了我，同樣我也愛了你們」（若望十五9）我们能够，也應該安居在救主的愛內，如同祂安居在聖父的愛內一般。仁愛就其為向天主之德來說，是分享聖三本體內，密切的生命與愛的運動。猶如聖父由於永遠的自知給聖子以完整的存在，該完整的存在也就是愛，又如聖父與聖子之間互相以聖神交流，於是通過聖寵，由聖父給聖子，又由聖子、聖父給我們以聖神（當然，按照受造物所能接受的程度）。現在，我們也能將自己完全獻於天主，憑着那與祂的恩寵（參閱：羅馬書五5）同時賜與我人的聖神的熾愛。既然天主的愛是慷慨的，洋溢的，獻出自我的，所以，藉寵愛而滲入我們心靈的愛，使我們的愛得成為感激的愛，充沛地流入一切人們的心坎：「這是我的命令，你們該彼此相愛，正如我愛了你們一樣。」（若望十五12）

愛的德操，也是以天主為對象。我們有愛天主的特權。白魯男 Emil Brunner 顯然犯了嚴重的錯悞

。事實上，他抨擊的是最基層的基督化精神，按照他的見解；天主不接受我們的愛，因為祂不需要我們的愛，而祂讓祂自己只「在我們的鄰人身上」被愛^③。不錯，天主並不需要我們的愛，但祂要求我們愛祂，首先，因為祂自己確實誠摯地愛着我們，友愛的真諦，要求愛的反應。它確實是不可抹殺的奧妙，天主祂自己是無限的幸福，却真實地透靈對我們愛的種種關心，而我們得享有特權，親切地以摯愛的「你」來稱呼祂。在本性上，我們是能够深深地因感激而愛天主超出一切，以祂為最崇高的價值而愛祂，但却不能夠愛祂像親密的朋友。然而在基督的啓示之下，我們對天主的愛是直接的，無隔閡的，愛我們的父親和知己一般，因為祂的愛是直接對我們的。它是完全地，澈底地為我們的。它到處尋覓我們，懷抱我們。

超性的，對天主的愛底最後動機，就是天主本身：天主的絕對的愛，心與天主的可愛性，祂本體的無限價值，與祂的縈繞着我們的友情。愛不僅注視天主的絕對美善。它必須被祂對我們的良善所燃熾，為了祂對我們的神奇慈愛而燃起感激的火燄，我們正是由此而滲入祂愛的至聖聖所。但是那核心，愛天主的動機，不是因為思想上認知天主的愛對我們是慷慨的，美化我們，而是它證明天主的崇高良善。

如果感激的愛，主要是回顧我們自己的福利，那末它應該隸屬於希望的類屬。如果，它在另一方面，首先看到天主的良善，施給人類的幸福，是我們所體驗到的，那它就屬於愛的德操了。它應該常是以上二種德操的表記與成果。

超性愛的根源是神聖的，就是天主；再則，它使我們參與天主本身的愛的生命，它是神聖的，也因爲天主是它的對象與動機。最後，它是神聖的，因爲它引領我們及鄰人趨向天主：愛主的德操乃是我們

註33 E. Brunner, *The Divine Imperative*. (London: Lutterworth, 1937)

唯一趨赴天主的通道，超性愛爲得救在方法是必要的。它是我們目標的最終決定性因素，它引領我們趨赴天主聖三永愛的懷抱，在這一生已經開始了與愛結合的真實要素。更進一步，眞愛或仁愛 *caritas*，領導我人的一切事物都趨向於天主。既然向天主之德是植根於天主，以之作爲它唯一愛的中心 *love-center*，它不只是愛天主的情愫，它更參與愛的行動和與天主結合的同意，那結合包括愛天主所愛的，要天主所要的一切。在天主內塑成的愛，盡其全部在我們心內的能力，引導一切受造物嚮往天主。於是乎神愛使我們充滿神力能將一切受造物，組成一隊頌揚天主的愛的樂團。

尤其是，我們對天主的愛，使我們帶領那些和我們一起的人，走向天主，因爲這神愛給我們愛人的力量。我們能够，也必須愛我們的鄰人，如同天主他一般，再者我們之所以愛他，因爲天主愛他。在某一種意義上，我們能够，也必須以天主自己的愛來愛人，於是，由於這種愛，催促他回心愛慕天主。要證明我們對人的愛，是真實的似天主 *God-like*，在天主內塑造，那須視愛的果實。如果它素質上領導他更接近天主，攝引他進入神愛的聖所，然後我們得說它實在是天主塑造的。它領人爲向天主，因爲在天主內塑成的愛「不求利己」 *Self-seeking*（格林多前書十三5）。它不是縱慾的意旨，也不是權力慾以支配別人。它只是爲天主可愛的光榮甘願奉獻無我的服務於最高的價值，拯救他人這一切將增加天主更大的光榮和祂的愛。

四、愛的特徵 Characteristics of Love

甲 愛必須是至上的

我們應該愛天主在萬有之上。我們的愛必須是無上的愛，因為愛天主不超過我們愛受造物，或愛祂比受造物更少，就不是確實的愛祂，只是一種無聲的凌辱。這是對最尊貴者最嚴重的誤解與藐視（參閱：瑪竇十37；路加十四26）。天主必然是「妒忌的天主」。祂的「神聖性」Sanctity 不可能准許與被造的價值有任何平等可言，更不容被置受造物之下。

我們愛天主的度量是愛祂愛到無限量。既然我們對天主所懷的愛是不可限量的，以無限為目標（那是專為天主的），用什麼來測量或限制我們的愛呢？尤其是我們牢記在心，在我們這方面，不是一種感激的愛，而是我們對天主的責任。天主的愛，超凌一切愛着我們（厄弗所書三19）。天主的偉大，沒有邊際（聖詠一四四3），祂的大智大慧無可測量（聖詠一百四十六5），祂的平安超凌一切理解（斐理伯四7），愛着我們⁶⁴。我們對這愛的反應難道要加上一個限量嗎？天主以祂整個存在 *ex se toto* 愛着我們；整個聖三 Trinity 愛着我們⁶⁵。我們崇高的愛並不需要在情緒的溫度與柔性上勝過其他型的愛，例如：母親對嬰兒的愛。也不需要情緒方面是最高的 *affective summus*；但，如此的理想是值得追求的。藉着聖神的恩助，至少我們有時候能夠獲致這崇高的理想的，所以我們愛天主的體驗，在情

註64 聖伯爾納多 St. Bernard, 著 *De diligendo Deo*.

註65 全上

感上比任何其他型的愛更誠摯，柔婉。總之，我們對天主的愛在評價上應是最高的。它必須是高超的欣賞 *appretiative summus*。我們必須尊重天主超出一切，在我們的決擇中堅定，鞏固，沒有任何其他的愛能放在我們對祂的愛之上。我們愛的堅毅、恒心，一如它的確實高超級性，這通常在神枯時是最好的證明，即當心靈感覺淡漠、枯寂的時候。所以，愛的主要行動，不是掀起熱忱，而是順從天主，基於對純正價值的最深刻的崇敬。惟情緒或感應的階段也不可忽視。

乙 愛是內在的、有實效的

對天主的愛，必須是內在的、有實效的。愛，像死亡一般強烈，如地獄一般鐵面無私；它的光芒似火炬的燃燒。對天主的愛不可只止於外表的情操與幸福的感受，雖然我們已經注意到，情緒的生活與我們愛的情操的表達，不容忽視。只要它不是浮雲式的感情，或膚淺的感情流露，而是純真的反省，響應，內心的肯定與順從，或是一種心神嚮往天主的衝動，愛的情緒是具有極大的價值的。

愛的每一絲感受的內涵動力，以及行為上的每一種表達方式，必須是順從的心神。按照心靈的根源與發展，愛的內涵心態，是愛的敬意、順從、敏感性、與行為的表達（愛的三個要素），它有自己發展的路線，愛的各階段又有力地互相影響。如果在這三個要素之中，缺少了任何一個（愛的外在熱忱當然會衰退），愛就變成枯燥荒蕪，或淪為贗品），尤其是內涵情操的贗品，產生不出愛的行為來。在另一方面，不論為天主，為人所幹的事蹟多麼偉大，沒有內涵的愛心，它們就根本不是愛的行為。「孩子們，我們愛，不可只用言語，也不可只用口舌，而要用行動和事實」參閱（若望一書三18；瑪竇七21；格林多前書十三4），如果永遠只是愛的行為，才能使我們明辨心靈的純潔、和愛的內在心態，那麼愛的

內在心態，它的純正內涵與溫度，才是愛的行爲的唯一核心。

丙 愛必須深入人性

對天主的愛，必須深植於人性。這意思是指人實際存在着，會行動，而必須完全受天主的超性愛，來支配人的全部本性的能力。換一句話說，超性愛不可能只是與本性的愛及熱情的力量並行相輔。超性不只是架在本性的上層。本性愛，有它的高貴與毅力，委婉與堅決，它最深奧的潛勢，能點燃起身心的情愛，唯它必須受超性愛滲透、深染，而進化。讓神愛深深也滲透入人性的最深層，攝取它、昇華它。

五、愛的效果

「愛」給我們帶來罪的赦免，它恢復靈魂內的聖寵：「她的那許多罪得了赦免，因為她愛的多」（路加七47），仁愛掩護多種罪孽。它帶來了神的友愛與父子般的關係：「誰愛我，我父也必愛他，我也要愛他，並將我自己顯示給他」（若望十四21）。它給我們在天主愛內所做的一切工作，帶來價值，我們一切痛苦、喜樂，若以愛從天主的手中領受，就具不滅的價值：天主使一切協助那些愛祂的人，就是那些按祂的旨意蒙召的人獲得益處。（羅馬書八28）

愛使我們洞識信仰的美妙與深奧（參閱：厄弗所書三16）。如果信仰是愛的眼睛，那麼愛就是日光，沒有了它，眼睛就看不見。愛德（charity）的效果是蒙受上主寵愛者身上的愛（love）底果實：在聖神內喜樂、頌揚、幸福、平安、熱中於天主的事業，與救人靈魂的心火、慈悲、忍耐苦痛與愛慕十字架（參閱：迦拉達書五22）

六、愛與服從：愛與法律

如果我們以倫理神學爲効法基督的綱領，在每一章裡，愛與服從列作基督徒的基本態度。我們享有基督真切的友愛；並在基督內享有聖父的真切友愛。我們以不可言說的愛的約束，與祂聯合。但是，唯有遜讓才能證明愛的誠摯與真心，謙遜却要求我們常常牢記我們的愛與天主的愛之間的無限鴻溝，謙遜要求我們時刻惦念：我們基本上是依賴純愛的天主爲生的。我們對基督的愛是純正的，唯有（根據基督教義的要素而言）當它具有欽崇與恭敬，以及（以按照基督教道德的要素而言）服從的愛。基督證實祂對聖父、及我們的愛，是藉降尊就卑，親自服從地死在十字架上。祂藉服從的愛，重建那曾一度由於原罪而中斷了的天主與人的愛的共融的關係。我們對愛的超性能力，來自對人類新元首的服從行爲。對於個體，就如同對整個人類一般，每一個基督徒必須藉服從以證實，並維護他的愛。他必須在世上，以愛的服從，來爭取與天主愛的交流。我們的生命，在愛內，才有它崇高的目標與深刻的意義。它最高的任務是在服從的考驗中，證實我們的愛。在最崇高的層次，愛與服從原是一體的。

我們與基督之間的友愛，永遠是基督的宗徒的愛。宗徒殷切好學；他只求做到服從而名符其實的宗徒，永遠以服從來證明他對導師的權威的悅服。很明顯的，宗徒服從的完善性，只是在他的愛中才得發現。我們服從基督的證據，使世人明辨我們對基督的愛，如同基督由祂的服從證實祂對聖父的愛。「但爲叫世界知道我愛父，並且知道父怎樣命令了我，我就照樣去實行」（若望十四31）

愛既包含服從，也就包含法律，愛與法律，素質上也是可以互相替換的。愛的服從，當然是更完整，勝過法律的服從，那是服從的最低級。徒守法的服從，尙不能享有愛底完滿的親密。外在的法律與宇

宙的秩序無異，只是最基本的要求。宇宙的規則，事實上並不能形容最崇高及最善的，因為最善的不是普遍的，也不能普遍地向人們要求。相反的，愛的本質追求最崇高與最善的，在行為上尋覓它理想的最佳的證明。

一個連法律的基本要求都不能實踐的人，怎能進入更高一層，更佳的境界呢？，既然基本的條件，是實踐愛的法律，愛決不破壞或輕蔑法律。同時，誰純正地愛，就不會停留在服從的低層，而只滿足於最低程度的法令了。

爲了在這重要性質上避免混淆，我們必須澄清「法律」Law一詞的用意。如果我們所指的法律，是限於最少的要求（規定的法律 Pres criptive laws），那麼，在實踐法律上、對愛的要求——決不以遵守法律爲滿足，勢必繼續不斷的尋求，如何超越法律。如果由於法律（以它整體的意義來說），我們瞭解永遠不息準對更崇高的巔峯（法律是爲了引向目標與理想，不是只爲立法規定或限制行動），那麼愛，唯有愛才能完整地滿全法律。「愛不加害於人，所以愛就是法律的滿全」（羅馬書十三10）。「因爲全部法律總括在這句話內：『愛人如己』（迦拉達五14）。「這訓令的目的就是愛」（弟茂德前書一5）。

新法包含一切，是基督的愛（參閱：若望十三34；瑪竇廿二36）。每一條法律或命令，每一種詮釋，是用來表達，指示，或應用到愛的偉大誠命。個人惟有藉愛的精神去順從它們，才能實踐各條法律的最深的意義，因爲只有愛能聖化，並執行每一條法律的最深遠的目標。

愛的德操，與法律密切相關，猶似愛的精神，與法學的銳利眼光，截然互相對峙。愛純然是個人的。它注視立法者的人格，它透視他的思路、目標與立法的動機。那擁有這「個人愛」的人，感覺親自被

立法者號召，被要求在一切情況下全力以赴。那受敏銳法學所推動的人，面對的是鐵面無私的法律（雖然不僅是法律的表面文字），他只問：法律的最低要求是什麼？好讓他避免觸犯法律？

如果愛只要求這些：必須做到什麼或躲避什麼，以免喪失聖寵，失落聖愛，那末，這樣的愛是不純全的。如果實踐法律，仍然是通過這樣的努力，來避免完喪失愛，如此不算是敏銳法學的特徵。雖然這樣的愛，距離全德很遠，但却也不無價值，並且它也確實地滿全法律。

對導師的純正的、慷慨的愛，是不滿足於法律的最低要求，作為最高標準，却要瞭望最高的理想，作為終極目標。當然，我們必須明智從事！明智的謙虛的愛必須捫心自問：在我這情況下，依我目前的（也許微弱的）能力，什麼最恆上主聖意的事為我最適合呢？

謙虛的愛，永不致認為他可以免守普遍的法律的，只要他繼續接觸它最嚴厲的限制。外在的法律，是辨別心靈的要素。一個人的愛與懼混合，將不會完全免於憂慮他是否會堅定不移地去做好的（雖然沒有比愛德更強有力地保證去做好的，依據聖奧斯丁的思想：「愛吧，隨您的願望去做好」*Ama et fac quod vis*）謙虛會保障這堅定不移的做好，在導師的愛徒心靈內，製造嚮往天主的一種不滅的天性；因為謙虛的愛，證明它在善的方面的穩定性，並維護宗徒在善的方面，精確地不斷地接觸天主的法律，尤其是藉基督的活的典型。愛的明確路線，是以謙虛的眼光洞察天主的法律，導師的模範，不是只為了怎樣避免犯罪，而是要找出應怎樣隨時準備進展到更高層的愛。

死板的法令主義使精神枯寂、愚昧，使人格低落。相反的，愛不停地尋覓超性的志趣，唯求天主聖意最完善的實踐。它透射昭明個人的規範或天主的訓示，在每一種實際情況內，傾聽上主的號召。愛將每一條法令看作是愛的邀請，而以服從的愛作為反應。

七、仁愛是全部德操的綜合與模式

聖保祿將基督徒具有的德操，比擬整套服裝，而愛是腰帶，「全德的聯繫」（哥羅森書三14）。藉着仁愛，德操的衣服顯得款式畢挺可觀，猶似腰帶束裝，整齊雅緻。所以聖多瑪斯 St. Thomas 忠於聖經的概念，追隨彼得·龍鮑 Peter Lombard 的分析超性愛，稱它為德操的標準。⁶⁷但，這不是說其他一切德操的素質與特徵都源自仁愛，或是說仁愛是塑造出德操的唯一型式。但，天主的愛賦給他們穩健的程序，對準超性的目標，永遠與天主結合。愛是內在強烈的核心，它給德操的整個生命以堅定，內蘊的溫暖，以及在天主面前永生的價值。換一句話說，愛是我們所做的一切善事的超性資質的根由或關鍵。基本上通過仁愛，而其他德操才能朝向永生的超性目標，使我們愈來愈中悅天主。

愛不是單單與其他德操並行，或附屬於他們。它却是包涵其他一切德操、促進、領導它們。我們說，它以光輝與溫暖啓示一切其他德操。「由於愛，每一種德操變成強烈的核心，它使人生歸向天主，使天主成爲她的財產」⁶⁸，這對友愛來說，也是真的。它變成真正的超性德操，真正的友愛，在天主內而愛，只有靠愛的神聖德操才能促進，鑄造它。

愛施行這崇高的任務，唯有當型式與動機多少具有活力與實效的時候。並不需要新穎而特出的愛的行動（善意），來激發每種德操的行動。

愛如一切德操的模式，將宗教與道德聯合貫通成爲不可超越的一致性，因爲愛以宗教的精神促進天

註67 聖多默斯 St. Thomas 著 *Quaestio disp. de caritate, a. 3. II-II. q. 23, a/8.*

註68 68. Soiron, *Glaube, Hoffnung, Liebe*, 158.

主兒女的一切道德活動。於是道德接受宗教的模式，以最密切的約束繫於天主。由於對天主的愛，在天主內，我們變成天主的夥伴，在祂獨有的靈驗的愛內，為祂自己也為祂所創造的一切。我們愛天主，因為祂本身永遠值得我們去愛；我們愛受造物，因為他們是神愛光輝的反映。通過仁愛 *Caritas*，我們是以他們自身的價值而愛，更進一步的說，那無限的價值，反映神聖的光榮與永愛。在這仁愛的神學德操內，我們愛的活力，它的最終動機。(*objectum formale quo*)，與我們對天主的愛是一致的，為我們自己，鄰人（其中包括基督徒對自己、對別人整體的道德與宗教態度），雖然現實（物質）的目標在二者之中，是不同的（猶似造物者與受造的迥異）。

八、愛是誠命

康德 Kant 與雪勒 Scheler，雖然他們從根本不同的論點出發，却有同樣的結論——愛不可能是訓令的對象。康德認為愛屬於「病理學」*Pathological order*，那是說，它是一種可感性的慾望趨勢，所以不是道德性的，而是低於道德 *infra-moral*。雪勒的說法相反，他認為一個人不是有愛，就是沒有愛；所以是順理成章可訓令規定的。人不能形容它，也無此必要。愛，最高超的心靈實況，是由人與價值接觸而意識到它的一瞬那時產生的。

這愛的概念確實是對普遍價值 *Value-in-general* 的志趣，是不能形容的。理由是在乎我們心靈嚮往的特性本身，那是去找，去愛，每當美善傾向它，邀請它就被美善攝引。如果一個人失去了識辨這愛的召喚的價值，那麼他決不能有任何道德的，或宗教的行爲了。

然後，普遍的愛，尤其是神愛，能够是訓令的目標。天主已經跟我們分享一切，所以我們應該能够

愛。祂使我們能認識辨他愛的召喚，去體驗祂愛的神奇，燦爛，憑着祂的寵恩，人能適當地反應。如果沒有這超性能力去認識天主是尊貴的善，崇高的價值，而在愛中產生反應，那麼任何愛天主的訓令，會是無用的。

天主在基督內以愛向我們啓示祂自己。基督以降生，在世上一輩子，向我們表白聖父的愛，以及祂對聖父的愛。祂通過聖神，愛的能量滲入我們內。所以，愛是可以仿照基督而形容的。

如以上所描述，愛天主包涵幾種意義：

(1) 爲罪人，意思是指除去障礙，朝向超性的愛；具體的說，對受造價值的不規則繫情。所以，爲在「死罪情況中的人，愛天主的誠命包括最嚴格的責任，儘他一切的能力，去獲得天主的愛。他必須拋棄一直到目前所崇敬的僞神；他必須爲更深浩的意義，而努力去愛天主。當他能夠的時氣，必須受愛的啓發而即刻勉力懺悔他必須準備去接受恢復聖寵的境界（愛的煥然一新）。然而去除障礙，讓神愛的德操重新輸入心靈內。

愛的偉大誠命要求我們，首先不是要我們做出愛的行動來，而是要我們保留在愛的境界中。「存在我的愛內」（若望十五10）。當然保留愛的境界也必需遵守誠命，並且有愛的行動（參閱：若望十五10）

(2) 既然只有被賞識的愛才能引起愛的反應，那末愛的訓令，一般而論也給我們加上默存天主對我們的愛的義務。我們必須默念天主的宏偉，全美全善，完全可愛，如同在基督內所啓示給我們的；這一點我們必須在心坎深處做到，因爲唯有愛的眼光。神愛的權能也就是天賦的仁愛之德，才能欣賞價值祇要我們默存天主對我們的愛的奇妙，它就會發展它的效能。我們可以放心，如果我們經常思念愛的動機，

天主對我們的愛，以及對祂以愛還愛的幸福，我們將不致於完全失掉天主的愛。如果經常忽略思念天主的愛，我們會全部喪失天主的愛。那是悲哀的事實，個人能因絕對相反的觀點，窒息思想優美的心靈。個人這樣離棄天主確實是可悲的。

默思神工也應該培養情緒 *Sentiments*，情感 *Passions*，與情懷 *affection*，它們都是愛的表達，或是激發愛的心情（例如：歡樂、哀傷、等）。因此個人必須屢次採取愛的行動當然重要性不在於這些行動的次數多少，而是對基督人格與模範的深刻與誠摯的默想。這樣我們愛的熱忱，會從內心燃熾起來。

(3) 愛的誠命要求意志的自由順從。個人確實不能驅使愛的衝動（在此愛的價值是聖善的快樂：滿意 *Complacentia*），每當個人展開接受高級價值的可愛光輝，而且意識到它。唯天主既是「至善」*Supreme Good* 不可能因任何一種聖善的快樂而滿足。祂規定所要的一種善的快樂是超越一切的。如果我們直接認識祂的本質，如同在天堂上聖人們神視中所享見的天主，那麼我們在祂內的聖善的快樂一定是至高無上的了。但是祂在現世是黯淡地被信仰所認識，所以人不一定完全為祂所攫取。故此，一個善意的純愛 (*love of good will: amor complacentiae*) 是超越一切的愛，在現世，唯有當自由的意志主動屏除了對受造的價值，一切不合理的快樂之後才能發生。最後——這一點很重要——那善意的純愛仍然距離完善的愛的行動甚遠，尤其是對具有人格的對象的愛）。這型愛的素質是甘心情願地將愛底能力交給被愛者；此亦即意志的降服（這才是 *dilectio* 心愛）。

實際上，聖與善的價值（屬於道德與宗教的領域）根本上與美的價值（屬審美的領域）不同，尤其是在要求的條件方面：前者不只要求善意的純愛，而且要求愛者的自我贈與。這是比善意的純愛更勝一

籌。這是一種自由選擇的行動，它常需要極大的努力與奮鬥。

(4) 愛的訓令要求愛的行動，愛的工作。事實上，愛作為純正的、善的快樂，以及意志的正當順從，並不能在一個個體內繼續存在，衰落或發展，如果沒有愛的工作，在道德行動上表現出來的話。因為我們都是逗留塵世的朝聖者，不能就安憩在我們的愛內。我們必須繼續不懈從安息到行動，再從行動到安憩。在我們心坎內的愛，必須激勵我們去行動，愛的行動必須繼續不斷地加深並加強心內的愛底情懷與情感。

在此，愛與服從的本質上的連絡（以及宗教與道德的連絡），又顯現在我們的眼前了。愛的偉大誠命，如同它在聖經中曾被古典式地描述過，將愛底完整性質，表露無遺。它要求心靈的全部：純精神的與靈肉合一的，甚至純屬外在的一切力量。天主向我們索取整個的存在，全部的努力：精神心思與雙手：我們精細的心思，鋼鐵的意志，以及外在的工作，都應該為爭取更深的認識而努力！

(5) 愛的訓令在它的要求上繼續不止。它是絕對的。我們必須時常堅拒任何可能摧毀愛或逐漸熄滅它的一切。但它也積極要求我們的愛以天主及鄰人為目標或理想（規定的目標 *the precepted end*）作出更高度的努力。

愛要求我們向這目標努力，不是當作一種義務——必須即刻並時常做到（規定方法 *the precepted means*），不照顧到我們目前所具有的仁愛程度。這意思是，我們義不容辭為完善地基督化而努力，那是包括在實踐這偉大的誠命內的。但那不是說，我們必須永遠是完善的，甚至在神修生活的初期，也不是指我們必須在一切情形之下，永遠是做那最好的（指客觀方面，及本身是最好的）。

九、完善的仁愛

最崇高、完善的愛將在天國時屬於我們。基本上、素質上、天國是安寧，不會消逝的，與天主完善的愛的交流。在這塵世，完善的愛是具有基督化的完善 Christian Perfection（跟「完善的境界」的區別，所謂境界只是因為它特別對準完善的愛）。天賦的智慧，在這人生貢獻最多的是仁愛的豐滿，智慧給我們神愛的美味，對天主的愛有親切感。它協助我們深入天主慈祥的父愛，深摯地體味神愛，讓我們整個兒的存在，陶醉在祂的聖愛裡。

上智的恩典，大部份與內心的祈禱配合，尤其是默觀。這是聖神恩惠中最重要。它不但使愛德更完善，也使其他一切超性之德更完整、充沛。尤其是，它使信德及理智的智德結出碩果。本質上，它屬於理智方面乃而屬於實踐方面却更多。聖神賦給默觀與上智的恩澤，主要並不是為了加強人心的知識，而是為增進他的愛火。默觀實在是一種識見，但却更是聖若望式的識見，那是最高級的識見：生於愛，導向愛。

神秘學，雖不排黜私人的啓示，素質上却也不在乎這些恩澤，但是對於增進靈魂上的愛德與如何使愛德更完滿，却非常的在乎。內心的祈禱，沒有上智的恩澤，就不能進展，神秘生活的各個階段，也就是愛的各階段。

在上智的恩寵中，顯得彼此息息相關的是：在「價值的認識與價值的愛」，「活潑的信心與愛」，享見天主，愛慕天主與幸福。與這上智的恩寵彷彿的，尚有炎炎的救靈熱忱：它不斷燃起對天主的愛而且它無論由於人靈的困乏或人靈的進步，他的神愛之火，總是愈燃愈熾！

十、違反天主的愛的罪

死罪 mortal sin 與神愛，冰炭不相容。二者不能共存於同一個主體內。至於小罪 venial sin，那只是暫時的與愛德的熱情 (fervor caritatis) 有所抵觸。抵觸積習成性就是所謂「冷淡」：這對愛德將構成嚴重的威脅。相反愛德本質的最大罪惡，是憎恨天主。當一個人對天主有確切的認識，知道唯有祂是諸善之源，衆望之歸時，就不可能犯這種罪。可是我們超性的信仰，提供給我們的對天主的認識，祇像鏡中看月，霧中看花（哥羅森書十三12）。雖然如此，自始終令人大惑不解的是：那按照神聖的肖像而受造，完全依賴天主而生存的人，怎麼能憎恨起天主來呢？在此我們正面對着那所謂「神秘的罪孽」（得撒洛尼後書二7），如墮入五里霧的中心點了！

憎恨天主之罪直接揭露了一件極端可怕的事：與天主爲敵。間接地或多或少的隱藏在所有死罪中的。一個人犯了死罪，在他破壞的誠命中，看到他私意的障礙（即天主的神聖與正義）。祂的邪惡的抉擇，表明他寧願一逞私意，而違反天主的正當要求。由於人性脆弱的罪過，與大膽抗拒天主，誓言宣佈仇視天主，二者之間，在心理與道德上，有極大的差別，前者只是瞬間間的厭恨障礙，因爲它看到天主的誠命與現實的僞善。

通常的死罪，只是反抗天主的命令或指示 (odium abominationis)，而那直接的憎恨天主是仇視天主的本身 (odium personae)。上主曾提到（若望十五）世人這駭驚的憎恨聖父，憎恨聖父使者的祂，及其門徒。此處所謂憎恨，不可能解釋只是對天主的錯悞概念，或某種程度誤解^①。當然，也有一種

註1 費迪明 F. Tillmann, 著 Die katholische Sittenlehre, IV/1, 182 f.

「憎恨天主」，實際上並不是準對真天主而發，而祇是相反不相稱的天主的偶像；究其實，只是強烈反對被誤解或被宣傳錯誤的宗教，或宗教徒的敗類而已，究其源，却可能是出於潛伏性的對真天主的愛（心）。但是，話說回來，按照上主的話，及聖教史的記載，一種真正的對天主的憎恨，是的確確查有實據。它不是由於對天主的錯誤觀念所引起，反而是對天主真正的肖像故意曲解的緣故，因為憎恨能使人盲目。

基督解釋這憎恨天主的原由：「世俗的精神」感覺天主是它的仇敵（參閱：若望十五18）。黑暗憎恨光明。甚至反宗教人士的仇恨，大部份是準對基督的宗教及其使徒，往往不是因為他們聲譽的敗壞，而是根源於潛伏在他們心底對天主的仇恨。（當然不是說對我們自己的行為的後果，不必加以注意，而應自我審察任何罪過，可能成爲侮蔑宗教的機緣）。「如果世俗憎恨你們，要知道，他們在你們之前已經憎恨了我。如果你們屬於世俗世俗是會愛那屬於它的事物」（參閱：若望十五18）

神聖的啓示愈是剖示明確，與天主的仇敵針鋒相對，他們憎恨的火燄愈是熾烈，因為它們本能地感覺到神聖的啓示與他們的邪惡精神爲敵。我們在聖人們的生活裡看得很清楚，他們被迫去分擔上主的命運。他不只是註定要站起來，也要跌倒，有許多跌得更深。

認定教會的罪過，必須完全對她的仇敵負責，那是整個兒錯誤的。將反宗教，反基督和反教會的勢力，歸罪於教會本身、現在，及過去的脆弱（教會的人性方面），尤其是司鐸，及修士修女的缺點，這是最不公平的。注重真理的人，不會否認他們應承擔許多譴責。唯今日在某些地區，有一種特出的趨勢幾乎是病態的狂飈，向教會與師問罪，包括一切反天主的詛評在內。這些嘲諷應念基督既然是最神聖，最智慧，最慈愛的，降來生活在我們中間；天主的神聖，和祂對人的友愛，都滙集在祂內，可是祂却成

了天主的仇敵，最可怖的憎恨目標。理由是他們已經在心底充滿憎恨，反抗天父（參閱：若望十五23）。至於基督的來臨，是罪惡爆發的時機（參閱：若望十五22），聖神，愛神的來臨，也是這般，通過聖人的證明，暴露罪惡的最醜陋一面（仇恨天主，否定天主）。「祂將判決世俗的罪」（參閱：若望十六8）。僧恨天主是罪惡中最惡毒的。這是魔鬼的罪，最直接觸犯聖神的。

第二篇 虔敬的德操

第五章 心靈與真實的崇拜

壹、聖經中論虔敬之德的對象與本質

宇宙的造化與人類的救贖，它們的初衷與最高目標，是天主的外在榮耀。在祂外表的工程，已顯示給人類，天主本身的神聖，雄偉與聖威。基督是至聖天主，居住在我們中間。因此，祂要求對祂神聖性的敬愛。在基督內，宇宙領受了它的大司祭，並分享對天主聖三最高的崇敬與榮耀。基督徒被聖神聖化後，與基督的司祭身份結合，必須將天主的榮耀看作他們的尊貴與使命。基督爲了祂聖父的榮耀，消磨了祂的一生。祂來是爲尋求「派遣他來者的光榮」（若望七18；八50）。爲了對天主聖殿的熱忱，爲了建功立業以榮耀天主，使祂精疲力竭，甚至在十字架上犧牲了生命。宗徒藉導師的祭獻，分享神聖生命的榮耀，那末，光榮天主，也就成了他們一生最高的，如饑似渴的熱望。

基督帶給我們天主聖名的充份啓示。和祂在一起，通過祂，我們得稱天主爲我等父。這份光榮，對我們來說，是一種在衆弟兄的大聯盟中對天父崇拜與存愛的責任。虔敬之德操的大前題，對象與內涵，

主要關鍵的概念有三：天主的聖德 Sanctity，天主的名號 the Name，天主的榮耀 the Glory

以下數頁，我們將研討聖經上的這些概念。我們將一切置於天主的聖德之光下^①，祂的神聖，令人曲膝朝拜，也令人幸福滿懷。祂却同時又是將祂的聖名 (The Name of God)^②親切地啓示給我們的天主。這些基本概念，彼此相得益彰，能幫助我們更了解祂。

一、舊約中的神聖榮耀

「耶威的榮耀」Kabod Yahweh 一詞，在舊約的希臘文譯本中，解釋作天主顯示祂本身的尊嚴與榮華。「神聖的榮耀」顯示天主的本性，以及祂瀰滿宇宙的偉大化工^③。每當天主主動顯示祂的本體，祂的榮耀 Kabod 反映的是祂的神奇，它即指定要求承認」recognition。當天主的神聖與愛顯示出來的那偉大的一日，梅瑟與民衆看到天主的尊嚴、榮華，猶似「烈火炎炎」。民衆只覺得光芒萬丈，不敢正視，同時恐怖的雲霧，掩蔽着天主的神聖（出谷紀二十四16）。梅瑟獲准步入雲層裡去，直接恭聽天主的話。他被允許聽到天主的聖名，接受寵召：「你是我的心腹知己」（出谷紀三十三17）、梅瑟不勝雀躍竟請求道：「讓我看看祢的榮耀吧」，上主回答他說：「我將使我的一切美好在你面前顯現，並當

註1. 「神聖」或「聖化」之類的詞彙，在本著作裡屢見不鮮。討論宗教德操的目標與內容時也經常聯繫到這些詞彙。

註2. 天主啓示的聖名，成爲崇敬天主的對象（以實習宗教的德操），在下列篇幅中，在祂的聖名裡，特別榮耀天主。

註3. Kittel in Th W, II, 247

你的面說出我的聖名，但是我的聖容你不能看到，因為誰見了，就不能活」（出谷紀三十三18），天主親自將祂的手覆在梅瑟的頭上保護他，並在顯示祂的榮耀與威嚴時遮住他的雙目。

這段文字和記載依撒意亞展開先知任務的那一幕，同樣明白地指出天主的尊嚴與榮耀，尤其是天主的神聖之啓示，是一種令人一則以懼一則以喜的奧秘mystery (mysterium tremendum et fascinans)。它帶來真正的幸福，却又令人不得不起敬起畏，叩首膜拜。

「耶威的榮耀」Kabòd Yahweh 不只是一種眞理的啓示，也是一種準對整個人的啓示，因為這對他來說，是生死關頭。天主的榮耀與威嚴，是使看不見的天主成爲看得見的，這種啓示使人激動得欣喜欲狂或戰戰惶惶（出谷紀十六10）。當天主顯示了祂的榮耀與威嚴，祂必要人反應：「將光榮歸於我名下」。將光榮獻給天主，並不一定要奉獻一些新的東西。而是發出應該屬於天主的響應，一種虔敬地體認天主神聖威嚴的響應：對待榮耀的天主 God of Kabòd 必須以榮耀 Kabòd（即崇敬，讚頌）來響應祂。

天主的威嚴與榮華，當祂跟人發生接觸時，祂就移駕到我們的心裡：例如，在聖龕、聖殿或約櫃上面，人們必須向祂致敬。祂的威嚴懾服人心他們曲膝敬禮、讚頌。宇宙造化的森偉，狂風暴雨的壯觀，凡自然界的一切雄偉，都啓示出天主的榮耀，並且是直接號召人們去崇敬天主的無限神聖。這一點，我們在聖詠中常注意到許多動人的詩篇。耶威親臨的聖殿，或不論何處，祂啓示祂的榮耀，並要求應該向祂表示的虔敬，這是一種絕對不例外的要求，因爲天主是一位「妬嫉」的天主 a "jealous" God。第一條誠命極端強調向天主的虔敬：「我是上主，你的天主，我是一位妬嫉的天主。崇拜偶像，在有形的受造物身上，分享天主的威嚴的榮耀，惹引「妬嫉」，這是天主的義憤。「我是主宰，這是我的名；我的榮

華（那意思是指，祂的榮耀 Kabod，和對祂的承認不給別的），沒有人得在祂的正殿旁邊建築偏殿。

天主判決祂的人民，必允許某些人得免懲罰，這是出諸祂的熱中於祂自己的光榮。天主的義憤，像烈火般燃燒。由於不向天主致合理的敬意，祂的妬火會熾烈地燃燒起來。天主對於祂自己人民的神聖關懷是無微不至的。「我因西奈 Sion 而強烈地妬嫉起來，爲了她，燃起了妬火」。因爲天主尊嚴的光榮，是反映在祂的人民身上。被選的人民，就是祂的榮耀，祂的讚頌。熱切關懷被選的民族，是天主對祂的教會的一種領導——教會是祂可敬的威嚴的更偉大的顯示，教會就是那群爲了祂的榮耀而被聖化的社團。

二、新約對天主的崇敬

聖父的榮耀、榮譽，和威嚴在基督身上顯現出來：「我們看到了祂的榮耀——聖父唯一聖子的榮耀」基督在大博山的顯聖容，就是聖父與基督啓示給宗徒們的榮耀 doxa。那是耶穌基督在復活與末日降來時的榮耀的預兆。「他們親眼看見了祂的榮耀（路九 32）。天主的榮耀（即神聖的光榮，威能透示出神聖的萬丈光芒）與基督的榮耀在舊約裡本質上，是不可思議地聯在一起的。天主不只因耶穌釘死在十字架上而獲得光榮（若十三 31），並且讓降世爲人的基督分享祂，真正的、永遠性的榮耀，祂如此藉榮耀基督來榮耀自己。

無可置疑的，基督在世時，合法地具有天主的榮耀（聖父啊，以祢自己來光榮我吧；以那在宇宙沒有存在之前，我已和祢所共有的光榮來顯耀我吧！若十七 5），然後祂仍懇求聖父在祂身上光榮聖父，顯示天主的榮耀（若十七 15）。天主的光榮在基督內的稱法，恰好是祂與聖父從永遠就具有的榮耀，以及在現世通過救贖工程（祂死於十字架上），而光榮聖父所委任祂完成的：「我在世上光榮了祢；我

已完成了你交我做的（若十七4）。若望福音十七5上的一句話：「我和祢有光榮」，正好給聖經上「榮耀」的概念作個注腳。在整部聖經中也許沒有比這句話顯示祂天主性的莊嚴，反映聖三的無形榮耀。不只是在這句話，而是在全部舊約與新約中，都特別強調那光榮的外在顯示。

在瑪竇、瑪爾谷福音中，只提到基督末日君臨世界的榮耀（被高舉、崇揚的基督）。在路加福音也曾提及榮耀與基督聖誕（聖父，和新生聖嬰的榮耀，由於在天空出現的天使，顯出天主燦爛耀目的光輝），其次是在大博山顯耀的記錄中。聖父與基督的榮耀是在祂的奇蹟，和向信仰祂的人們所揭露的尊嚴偉大中顯示出來的。（若一、十二14；二11；十一4；十一40）。基督的光榮，以特殊型式以苦難為序幕，光榮天主最崇高的司祭之職，是從基督的永生、豐滿，有形的顯耀開始（若十七）。羔羊和那居於寶座上的，享有同等的榮耀。「被祭犧的羔羊，應受權威、神聖、智慧、毅力、光榮與祝福……向位居極尊的祂，和羔羊，奉獻祝福與光榮，顯耀，主宰一切，永生永世（宗五12）。天主的榮耀，在基督的復活中，獲得完滿的顯示。（瑪十三26）

聖經對天主榮耀的教訓，從追慕基督，可獲得以下結論：基督不僅僅是宗徒對天主聖父光榮的態度典範。祂是我們的最髙司祭，我們要光榮天父祇有通過祂，跟祂一起。基督與聖父，和聖神合一，分享神聖的榮耀（包括屬於神性的光榮人性），祂是我們欽崇的對象。我們向永生光榮的基督整體，致最崇高的敬禮（*Latria*）。我們在彌撒正祭中祈禱：「通過祂，與祂一起，在祂內——全能的天主聖父，願一切讚頌和榮耀歸於你，及與祢同體的聖神」。

再者，舊約中只用於描述至聖天主光榮的文字（希十三21；前伯四11；宗五12；前格二8；二1；弟二13），在新約裡却拍到基督身上這些文字，不僅對基督學（*Christology*），就是對我們在整個敬

禮中對基督的態度也具有莫大的意義。我們敬禮中的基督，是有權能、有光榮的主宰。這點沒有比彌撒聖祭表達更完善的，彌撒是最圓滿的敬禮，是在於基督通過基督而欽崇天主父。因為在彌撒中，是基督將祂自己親自奉獻給聖父，完全是基督獻給天主父的榮耀的獻禮。同時，基督的謙德與順從，跟祂的宗徒們，都融洽在神聖的光輝榮耀中一齊奉獻了。這是被啓示的光榮，也是被奉還的光榮。在獻禮膜拜的基督，如今滿被天主的光輝，這是由於祂的苦難、聖死在彌撒中重現而加給祂的榮耀。彌撒的光輝，照耀着一條由謙遜與服從，引向與基督一起被高舉的光榮的坦途，使基督的弟子們也得分享這上天的奧蹟。聖寵的富藏多麼神奇地指向永生的光榮。（彌撒意味着末世）

由此說來，虔敬之德的對象是神聖、崇高、神奇、天主的光榮④，在宇宙萬物中所反映出來的，尤其是通過基督，在基督內，在祂的神奇靈蹟中所揭示的天主的聖善。基督是我們崇敬天主的道路，因為我們是通過聖子降生成人而趨赴天父的。我們跟基督，最高司祭一起崇敬，參與祂內在司祭的情操，隨着祂的祈禱，祂的工作；祂的苦難，尤其是祂的服從。要親密地跟祂的聖善服從、聯合，這樣才是以導師的子弟身份奉獻光榮於天主臺前。

基督徒的希望，是期望着在永生享見天主和羔羊的榮耀（依三十五2；六十18；宗十四1；十五2；十九6）。更有進者：他將憑基督，在他自己身上分享天主的光榮，使他將來永遠神化 *transfigure*，他將分享基督的高舉，永遠活在祂的幸福中。天主啓示的話說：「我不將我的光榮給別人」（依四十二8；四十八11），意思是說，沒有人得享那最後不屬於天主的光榮。所以，誰若在一切事上，將光榮歸於天主，將親自體驗到同樣光榮的顯現。「正義的人，將發光、照耀如太陽」（瑪十三43）。上主欣

喜顯赫的日子來臨，在天上直到永遠，是他們當初獻給天主光榮的反映，是他們一生遭正義考驗的酬報：他們在一切事物上尋覓天主的光榮^⑤。「我們卑微的身軀」，在復活時將由基督重新塑造，以配合祂光榮的奧體「*doxa*」（非三二）

天主愛選民的光輝與溫暖，將在基督第二次光榮來臨時充份顯露出來（羅八18-21）。天主聖神藉聖寵而將神聖，莊嚴的靈性，輸入我們內，所以天主的榮耀已經在我們內活動（前伯四14）建立「內在人格」“inner man”（三16）。聖神是我們積極參與天主榮耀的保證。「那時候，我們全體揭開真相，如同明鏡一樣，反映出上主的榮光，正好像透過上主的聖神我們將由光榮到更光榮，漸次化為基督的肖像。」（後格三18）。

聖保祿致格林多後書的著名一段中，非常清楚的表明，我們必然參與上主滿腔熱愛的威嚴，尤其是充份參與的期望，將是我們神聖的任務。我們的希望「主要是賴聖職 *diakania*（服務）或是基督神國內，為光榮天主的神聖服務。天主的光榮，既然反映在梅瑟的容光煥發中，那末新約中祂親自祝聖的僕人，所將反映出來的天主的光輝，更將如何地燦爛奪目呢！在今世不很明顯，也不瞬息實現，但已經存在而且在某些方面，也表現出來了。甚至在今世，那些懷着聖寵者的容貌上，已經在未來天主的榮耀中，透射出人性的光輝。

保祿是在往達瑪斯 *Damascus* 的路上，因「榮耀的上主」的顯現而皈依的。從此開始了他的宗徒使命。他的宗徒事業，煜耀出天主的神奇光輝與復活後基督的榮耀。他的洗禮神學，以及聖神居住人身的註5. 由此我們洞察聖經上正義的概念，那是崇敬天主的一種狀態。在這觀點下，我們得依從聖師及宗教德操的理想號召。若以亞里斯多德的觀點，將宗教放在正義的重大德操下，至少可說是製造了一個問題。

的道理，告訴每一位基督徒，尤其是具有使徒精神的基督徒，天主的光榮，怎樣照亮了、征服了他整個的生命。

三、欽崇天主，尊敬聖人

狹義的欽崇，是只屬於天主的。只有祂是聖的，只有祂是上主，只有祂是至高的（見彌撒經）。最大的榮耀，也只屬於祂。聖經上，禮儀中讚美天主偉大的言詞，並不說將光榮獻給天主，使天主享有它，而是說祂已具有這光榮，我們全體受造物必須在祂的偉大中頌揚祂。我們應該認承祂的偉大，歌頌讚美祂。

欽崇是我們對天主偉大啓示的反應。既然天主的崇高，是一種崇高的愛，通過造化與聖化的愛，啓示給了我們，所以我們的反應，必須是虔敬的愛。這愛的敬禮，和虔敬的愛都必須貫徹到我們全部行動上去。故此，我們對鄰人，以及宇宙間一切受造，所移發的愛，都必須常是虔敬的愛的化身。

耶穌神聖的人性，應該受到虔敬的光榮，因為在光榮的復活中，通過超然的結合，祂充滿天主的威嚴。復活後的基督，榮耀了天上主宰的偉大，基督的苦難，是天主崇高愛的最傑出證明，基督的復活與升天，反映出聖父的無比權能。所以由於祂的苦難、死亡，我們欠祂一切虔敬的愛。這為我們——如同為祂——是赴向高舉，天國光榮的路線。祂不但指示我們怎樣崇敬聖父。祂讓我們跟祂聯合起來，真實地虔敬天主的榮耀與可欽可愛的偉大。

「虔敬之德」的直接對象，不是天主內在的，隱密的光榮，而是祂的 *Kabod*（榮耀），祂的 *dóxa*（顯榮），那是說，反映出祂內在的神聖的榮耀。那就是天主神聖的親臨，在宇宙造化與人靈聖化天主

的聖善與仁愛的威嚴的工作中所顯示出來的。天主也應該在祂所選擇的份子中受到尊敬，祂所聖化的份子，既然已經完全自我奉獻給祂，在他們內透射出不會消逝的光輝。這些份子就是聖人。我們可以將這句話應用到他們：「他的內殿所敬畏的是天主，以色列的天主」。（聖詠六十七36）

根據這真理之光，我們更可以圓滿地讚美聖母升天這一端道理的眞諦。天主之母，和她的聖子一齊享有天上的榮耀。她的肉身與靈魂同受光榮。按照聖經上「基督的光榮」這一概念的詮釋，包括肉身的榮耀；聖寵的燦爛，從神聖的偉大中反映到肉身。所以，天主之母的完整光榮，包括她的肉身，是根據此理，在某種意義上，也是應該屬於她的特有尊貴的先決條件：應屬於她的神聖榮耀必須互相配合。天國聖人愈從他們的聖德反映出天主的仁愛威嚴，就愈有効地協助我們準向神聖的榮耀。我們愈是按照他們的功德敬愛他們，我們愈能以適當的行動、儀式、禱詞讚美「天主與羔羊」的偉大。

天主在世上，用祝聖典禮而保存專為光榮天主的一切，應具有神聖的尊嚴：這包括聖地、聖物；尤其是神職人士，例如：司鐸，（或修士、修女們誓志自我奉獻給天主，為天主的光榮，天主的愛而服務）。這包括那些一輩充份澈悟聖洗、堅振、神品聖事賦予他們的神聖祭獻。這些都是聖的（*sacri*）。每一位基督徒，通過聖洗聖事已經奉獻給天主 *sacer Deo*，也都是某種程度的敬重或尊敬的對象。

貳、敬禮上主在宗教與倫理中的地位

一、宗教一詞的各種意義

「宗教」(Religion) 一詞源自拉丁文 *religio*。我們用來表達崇敬或敬禮，將光榮歸於天主；宗

教的行爲與德操（虔敬），在以上幾頁已經說明了。但是這名詞屢常引起悞會或錯悞的觀念。所以，有人將宗教的要素，只當作是專門爲神聖的虔敬而已，唯有聖多瑪斯 St. Thomas，及最現代的道德神學家，將宗教的這種特徵，和道德列入同一範疇。如果我們對「宗教」塑造一個虛偽的印象，並且將它完全壓縮到道德的範疇，我們怎能繼續將宗教看作是崇敬或敬禮的德操？

「宗教」religio 一詞的解釋：

(1) 和天主合一或聯合在一起。和天主這般聯合，是由於天主降尊愛我們，在我們內激起要求與愛的反應。這型結合，遠遠超出言詞與愛意。它由聖化的寵愛，而凝聚成超性的生命。人與天主會合的對白，在信、望、愛三大德操裡基本地完成了。所以，宗教的本質唯有在這些德操中才能發現。宗教是一種連繫 (ligare, relegere)，使我們通過聖寵的神化生命，以及藉信、望、愛三德的行爲，與天主作個人接觸，而和天主結合。

(2) 宗教的比較嚴格而技術性的釋義，是指對天主的崇敬，不論公開或私人的方式。與上述的定義對照之下，我們可以說，崇敬天主或神聖的祈禱儀式，並非宗教的真正本質，而是導源於宗教的。宗教的本質是與天主結合的生活，它要求崇敬，作爲直接的表達。所以，我們可以說，宗教的虔敬，是宗教的首要任務，那就是與天主結合的生命。這二個概念，組成宗教的綜合或更內向的概念。所以，宗教的完整定義，是孝愛天主，用虔敬表達出來，將光榮與榮耀獻給祂。

(3) 我們還可以加上第三個概念，就是「團體」Community 宗教在這一概念的意義是指具有共同信仰與虔敬的人們的團體。我們可以問：您信奉什麼宗教？總結一下，我們可以綜合上述的定義：宗教是與天主的結合，並與一切的在共同信仰與敬禮中和天主結合的人團結一致，並且彼此承認各人和天主的

結合以及各人彼此的結合。沒有比集體虔敬天主更完善地顯示這種團結。基督的奧體，在天主的生活中，集合成一個團體，這是宗教的本質，將祭儀與其他聖事的完善敬禮，一齊獻給天主。

(4) 教會法典引用拉丁文「宗教」 religio 一詞，來稱呼宗教團體或社團。英文也同樣襲用「宗教」 Religion 一詞，通常我們說「參加宗教」，是指加入宗教組織。在此我們也指參加宗教生活，神職、修士、修女們 religious men and women 的生活方式及活動。「神職人員」 religious 是基督徒，以公開虔敬方式，誓志獻身給天主，尤其為天主的光榮而服務。

(5) 「宗教」一詞的最充實而完整的意義，是和天主的個人親密結合，並且和一切同樣地與祂契合的份子，互相團結一致。

二、宗教的德操，即虔敬之德與信、望、愛三德

依據以上的說明，信、望、愛三德是宗教德操的基礎與源流。宗教是神聖德操的特徵或本質條件。信德是不可缺少的先決條件，愛德是宗教德操的核心與內涵。「仁愛是人自我獻給天主的捷徑，藉着某種精神的默契，繫念於天主。人對天主的虔敬工作，是直接屬於宗教的，展延到仁愛，那是宗教的原則」⑥。「信、望、愛三德的真正對象是天主本身，由於它們的支配力，產生宗教的行爲，在天主的範疇裡，製造出某種效果」⑦。「宗教是信、望、愛的某種辯證，通過它們，人基本上準對天主」⑧。

註6. 參閱第一篇第(二)

註7. 全上

註8. 全上

外在宗教的核心，是內在的獻身精神 *devotio*（熱心），（或稱內在的虔敬）。內在的虔敬精神，所謂「全心全靈、切切實實地虔敬天主」，唯有神愛的果實才能實現。沒有由衷而生的內在精神及虔誠的心情，那只有崇敬的外型，却缺掉了宗教德操的實在價值與崇敬的有效行為。

說真的，失去了聖寵的基督徒，照樣能按照天主的法律及教會的規定，而實行外型之虔敬。狹義的說法，他遵行了法律。但是，他的行為不出諸宗教的德操，它們只有外在法律的價值，是在一種很完善，有缺陷的服從條件下施行的。它們遠離了天主所要求的宗教行為，因為天主主要的光榮是來自內在的德操。祂要的是全心全靈，真實的崇敬（若四24）。在施行聖事時，若身懷大罪而視聖聖體（雖然由於神品之神印祝聖仍然有效），但是由於內心缺乏祝聖的精神，對那真正實施祝聖工作的天主聖神，無異一大諷刺，罪莫大焉。

如果要切實中悅無限尊嚴與神聖的天主，我們外在的宗教行為必須與對天主的奉獻精神表裡一致（例如通過聖洗、堅振、神品等聖事，都是天主及教會所祝福的）。另一方面，必須引發，信、望、愛三德，導出內心的敬愛與虔誠。

三、宗教的德操與道德修養

信、望、愛三德的本質，並不要求塵世的外在行動，而更寧願與天主聖父、聖子、聖神款密會談。可是，在人方面，是對價值的直接反應，歸向天主，需要在塵世的行動，這是跟天主會談的副作用。唯因這副作用的支配，才影响到人間去推動適當的活動。根據「道德神學」*moral theology* 的說法，由信、望、愛三德隨時間與空間，所要求的任務，乃是倫理道德的場所（*der Ort der moralischen*

(Tugend)。因爲虔敬之德，在此已不再直接與天主隱藏的聖德發生關係，因爲它此處直接的對象，無寧是天主向外顯示的聖善，尤其因爲這些任務的內涵直接地，必然地包括在時間、空間內生活的肉身，而且生活於團體中的個人；故此將之歸於倫理道德，是具有深意的。

這說法：將崇敬編入倫理道德的隊伍內視之，似不無道理，細思之，其實不然。因爲這樣說來，甚至信、望、愛三德本身，也不能完全脫離這限於時間與空間的世界內的有形經驗。信仰是同意接受天主在人身上的有形顯示，在教會的組織，及信德的聖事中連綿不絕。基督徒的希望是準對「看不見的事實」invisible realities，却仍然由於降生與蹟的有形保證。爲我們這些寄旅塵世的朝聖者，神愛寄托在基督與教會的有形愛盟。而且原則上是不能從這神聖的基礎上脫離的。由此可見，信、望、愛展延到宗教的德操，建立它們的基礎，滲入時間與空間。這種擴展的範疇就因虔敬的德操而積極展開，並且加強。但，不可否認的，虔敬的德操，和倫理道德一般緊密地和信、望、愛聯繫着。

倫理神學 Moral theology，本着它傳統的原則，從來沒有將虔敬的德操狹義地包括在倫理範疇內。倫理道德與宗教的分裂（人文主義 humanism）是由所謂道德自主領域（康德 Kant）強調的，直到現代的倫理道德，將宗教壓制；企圖完全將宗教驅逐出純道德的範疇。不幸，這種不準確的態度，廣泛地滲透到今日的公教圈子裡。

按照公教教義，道德是與宗教分不開的。不可說道德的特徵與動向，只是準對人性而準對天主。辯證的來說，真正的道德，接受一切人世間的情況，完全是根據它們跟天主的關係。如果「宗教的」religious 的狹義解釋，是直接對天主的反應，那麼，道德是對天主的反應能力 responseability。因爲，爲一位宗教人，道德是直接面對天主的號召。它號召在人世間採取行動。它不單是天主吩咐的工作，

而且是必須完全爲了天主的光榮。

由此可見，宗教的德操，遠遠地駕凌任何其他道德的德操，它主要而直接地將我們的行動歸向天主。宗教的德操，完全透澈地由內在的悅服與虔誠流露出來，奉獻光榮給天主。當然天主的光榮所要求的，不僅是要我們以內在敬愛的心態，反應出天主的偉大莊嚴來，也要求敬禮在宗教的行爲中獲得實施，這些行爲的表現，當然是在時間內完成的。既然宇宙充滿天主的偉大，準對這神奇事實的德操，必須在外型上顯露出來，承認天主的神聖光榮。人應引吭高歌、讚頌、崇敬天主。優美的語言，燦爛的光輝，流露出心坎裡的思緒，奉獻讚美於天主。這是宗教德操的真正意義。因爲，人與世界——在天主方面來說——存在在神聖的光輝中，但，從人的方面來說，因爲所有的人都犯了罪，所以都失掉了天主的光榮（羅三23），因此我們必須面對天主給我們定下的勞工：「聖化吧！」在主內聖化自己，也在主內聖化人世。

所謂宗教（虔敬）是一種道德素養，它所包括的宗教行爲必須滲入我們生活的氣氛中——這一端教義，我們不能絕對辯證。宗教行爲必須編織我們整個兒生活的內容，包括人間的集團生活（這樣才能聖化團體）。它的後果是使我們完成宗教德操所強調的道德的任務。換句話說，我們面對來自宗教德操的道德責任。這個假設，依據下列原則，只可以產生一種意義：我們在人世的全部活動，必須有宗教的基礎，我們一切行爲必須爲了天主的可愛與偉大。那意思是說，我們一切的道德行爲，同時就是宗教行爲。真實的宗教人，深深地跟道德的任務密切連貫，但那人仍然必須在他的一切行動中遵守普遍的法律。

宗教與道德的區分，從狹義上來說，已經很明顯的受道德自主論 *autonomous morality* 與無神人文主義的影響，將宗教的領域，完全與道德的領域分裂，並且完全襲用道德學本身的原則來詮釋與發展

。參照現代思想家的主張，我們歡迎某些公教作家在這範疇內的澄清與剖析，已經下了一番功夫，建立在道德世界與實際宗教範疇的界限。尤其是適用於道德與宗教二者的名詞語彙，列出分野線，並說明雙方互相關係。

魯道夫·奧多 Rudolph Otto 的分法，恰巧與聖經上法律的二種範疇符合。這位作者區別「聖的倫理」sacral ethos 與法定「倫理」ethos of sanction。「聖的倫理」兼涵二方面：一、直接準向天主的反應（即信、望、愛三德，及內在虔敬天主的意識形態）二、祈禱的敬禮，源自上述的意識形態，公開承認天主的偉大，祈禱在時間與空間，在個人，也在團體。

倫理律包括共同的人性範疇，那是說遵守自然的法則，服從為受造物而製定的秩序。從內容 materialier 的觀點說，即使不論它的基礎與目標 formalier，法定倫理可以不牽涉到宗教——因為精確地說，崇敬是超凌法定倫理的範疇的。（我們是說：倫理可以跟宗教分開來理解）。但是當宗教特殊地滲入這倫理道德的範疇，宗教就加上法紀 sanction 宗教給道德的領域立下基本原則。它使這些原則賦有充沛的活力，並且準向着天主為軸心。雖然在內在文化的素質上，似乎看不出宗教的支配（至少不是直接的，關於內容方面的支配），但是宗教確實使道德的領域聖化。

用這樣的名詞語彙來區分宗教與道德的範疇，已成了現代的方法。今日人類的整個道德，是建立在非宗教性 non-religious 的基礎上。道德已不帶着宗教的鑑印。今日人們趨向宗教，是以一種澈底褻瀆（與神聖相反）的道德觀念，這種道德觀念最多不過是非宗教性的或先宗教的 pre-religious，甚至是

註6. 馬克斯主義 Marxism 的倫理學，跟赫德曼 Nicolai Hartmann 的倫理學是相似的，（雖然二者的基本是迥異的），都顯然抵觸一切宗教信仰。

無宗教的 *irreligious*。如果一個人想進入宗教的領域，他的識見可能很真摯，大部份與自然的法則符合，但仍需宗教的活力與祝聖 *consecration* (準向天主的方向)。雖然有很多信友深深地受宗教與道德嚴律的影響，可是他們的道德生活通常受宗教精神的影響還是非常膚淺。

聖多瑪斯將處理崇敬天主的聖的倫理 (包括個人與團，時間與空間的敬禮)，列入倫理道德內，但這仍然與「純倫理論」*moralism* (以道德來壓制宗教活動) 相差很遠，更好說是他給整個道德的範疇，加上最清晰、尖銳的宗教準則。否則將道德的責任與義務跟神聖的崇敬揉合，那是不可思議的。按照基督化的倫理，不僅是崇敬的德操，而且包括全部道德的德操，都是以天主本體為對象。道德行為的直接對象，只是人世間的 (暫時的、現實的)，它是由天主欽定，應該準向天主的。所以依據跟天主更密切的關係，崇敬天主的德操，與其他倫理的德操，迥然不同。但我們勿忘；倫理神學是以超性的觀點，討論一切倫理的德操的，好像它們也是超性的德操一般。

因此，我不同意利查·哀根頓 *Richard Egenter* ⑩的觀點：他將虔敬的本性德操，跟「神學的德操」一齊隸屬於崇敬天主的德操。依我的意見，並無此必要，因為，今日人們的宗教態度，實際上就是藉信、望、愛三德和準確、適當的崇敬天主，而生活在天主內的德操 (「即按：「德行」*Tugend*) 亦有存在的秩序「中用」「行」(*Tauglich*) 之意)。只要有天主聖寵的援助，這是可能的。當然我們同意利查哀根頓的論點：虔敬的態度，必須在崇敬的行為上表現出來，也須保留在信、望、愛三德中，因為缺少了本性的尊嚴，人根本就不能有宗教，所以我們認為宗教的尊嚴，不須再另列本性的德操來闡

註⑩ R. Egenter 著，"Das Wesen der Religion und ihre Stellung im Tugendssystem nach dem hl.

Thomas, "Der Mensch vor Gott; Steinbuechel Festschrift (Duesseldorf, 1948) 55-65.

解。

四、基督教倫理道德文化特徵

按照聖多瑪斯的主張，倫理之德，像個歌詠團，它的指揮就是虔敬之德。虔敬不僅是最傑出的倫理之德，它還居於領導的地位，彷彿愛德的地位。虔敬憑着向天主之德，尤其是對天主愛，使一切德操都披上虔敬之德的色彩^⑪。「每一件善工，都屬於虔敬，換句話說，都是欽崇天主 *latria*，遵循準確的方式，朝向神聖的敬禮 *reverentia*，這才是崇敬的正確目標引導其他德行，向目的前進的任務，屬於引導的德行，不屬於被引導的德行。所以，引導任何德行使之爲天主而服務的行動，都成了真正的虔敬的行爲」^⑫。

宗教的這種活力，不單加強文化的活動，也使基督教義的整個道德力活躍起來，引導人的整個生活，朝向神聖的榮耀。唯一的宗旨與目標，是愈顯主威愈頌主榮。

但勿誤下結論，以爲實際的崇敬就變爲多餘的了。其實，基督徒必須重視宗教的行動，超出其他德行的一切行動，才能使內內在虔敬的精神，發揮毅力，引領一切，光榮天主。事實上，崇敬的行爲本身是出於人性的要求，尤其是由於天主的榮耀尊嚴。天主的榮耀、尊嚴要求虔敬的行爲更甚於任何其他道德行爲。

註11 參閱第一篇第(2)：「宗教的德行指揮一切其他的德行」。

註12 全上

註13 見基督之律第一卷第三章：人與崇敬

虔敬的德操優越於一切倫理的德操，那是符合人爲萬物之靈的地位，它同時顯示出人是受造物，却又貴爲天主的子女^⑬。各項聖事，尤其是由聖神，光榮之神，給我們敷油的，使我們成爲祭獻給基督的大司祭，參加祂的重大使命，離棄庸俗，在基督內分享虔敬天主的盛典。（我們宣稱，人受聖事的標誌，不僅表示人外表上已中選，而且尤其已內在地接受了使命）一位基督徒是「聖化入主內」，他已出世脫俗了。他跟那些遠離天主的游離份子隔絕了，他與那些在黑暗中的份子分道揚鑣了。

所以，基督徒的首要使命是以虔誠的敬禮來聖化自己，換句話說，他必須自我接受神聖的目標，（通過向天主的虔誠與順從）奉獻他的一切活動，來爲主天効勞。進一步說，他在人世間接受了司鐸的任務。那意思是說，他將虔敬的素質，不分天涯海角，隨着季候，不辭辛勞奔波分施到人間。藉諸聖事，尤其是彌撒聖祭，優美的言語，大地的碩果，都將以最隆重的禮儀，滙集到神聖的祭臺上。通過這些行爲，基督徒直截了當地實踐他的使命與任務。

在實踐司鐸的任務時，就是將一切事物祭獻給天主，不僅是虔敬的外型，而是一切人性的行爲，都隸屬於這聖善的倫理法律。人的全部道德，必須印上祭獻的印鈐，予以「聖化」。「你們應是聖的，因爲我是聖的」（前伯一15）。

這不但要求敬禮的神聖，也要求道德的完善，以貫徹虔敬的精神。於是，倫理道德的完善，化爲虔敬的德行或聖善，意即，倫理的正直受了天主之愛的支持，爲光榮天主而祭獻了。

人的聖化，通過敬禮，受最尊欽愛的天主的籠絡，這就是宗教的德操，準對人的道德尊嚴的要求。基督徒應將他的道德力量獻給天主或使之隸屬於虔敬的行爲。準確的說法，宗教人的整個兒道德上的努力，以及道德上的成全，都源自他的聖化，顯示他的神聖性。

基督徒作道德上的努力，主要的原因並非只是爲自我的成全 *self-perfection*。神職人的主要動機，必須是爲了光榮天主（一切爲愈顯主榮）。基督徒的整個兒道德生活，應該滲透聖伯多祿的箴言：「你們是特選的種族，王家的司祭，聖潔的國民，屬於主的民族，爲叫你們宣揚那由黑暗中召叫你們，進入他奇妙之光者的榮耀」（前伯二九）。天主子民的聖化與尊嚴，要求每一位基督徒成爲真實的司祭性人格。「你們是天主精選的活石，建成一座屬神的殿宇，成爲一班聖潔的司祭，奉獻因耶穌基督而中悅天主的屬神的祭品」（前伯二五）。甚至基督徒的身體，或更好說，尤其是基督徒的身體，也分享司祭的尊嚴與義務。「你們是用高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主」（前格六二〇）。不單是虔敬的動作與行爲，而是我們全部的行動，整個兒對身體的態度，必須是「光榮歸於天主」的表現。

每一個基督徒的德操，必須懷着虔敬的標誌，尤其是已陞鐸品者，他接受了讚美、光榮天主的特殊任務 *diakonia*（後格三七）。基督徒的一切行爲，必須充滿虔敬與讚美的心情^④。但這必須讓宗教的德操，在他的道德生活中，居有適當的地位。凡屬德操的事物，必須在基督徒生活裡居首要的地位，這樣，人的全部道德上的努力，都真實地向光榮天主的目標描準。意即各種德行必須好好地加以培養，而崇敬的行爲應該佔首要的地位。

叁、內心的欽崇與外在的敬禮

一、虔誠與崇敬 (*Piety, Devotion and Worship*)

註14 在聖詠等詩篇中歌頌天主

聖多瑪斯認為虔誠 (devotion) 即虔敬的精神 (the spirit of religion)，不是只跟虔敬 (religion) 有關的德操，而是虔敬最基本、最核心的行為，可以說是宗教的心臟^⑮。「虔誠 (devotion) 不是別的，就是甘心情願獻出自我，竭誠為天主服務」^⑯ 虔心 (piety) 屬於虔誠 (devotion)^⑰ 聖多瑪斯認為虔心是聖神的恩澤，是準向天主的一種內在心情，一種孝愛天主的情懷^⑱。它是向天父表示內心的祈禱，傾吐信、望、愛的真摯。既然，虔心是祈禱的內心與外型，我們同意聖多瑪斯的看法，稱它為虔敬之德的行動 (an act of the virtue of religion)，一種屬於宗教性德操的行動種類^⑲。但反過來說，宗教的德操都是從虔心的情懷中汲取營養的。

由於聖神的功能，我們向偉大的造物主的虔誠敬禮，顯示天父與摯愛的兒女間的關係^⑳。虔心的情懷，是豐富的內心祈禱生活，滋養着愛心——虔心的主要源流^㉑。

註15 第二篇第(一)

註16 全上

註17 英文「虔敬」*Pietty* 跟拉丁文 *Pietas* 一詞並不完全一樣。按照多默斯的觀念，「虔敬」作為本性的德行，

只是指個人方面的，及國家方面的，並非指跟天主的關係。多默斯認為「超性的虔敬」不是一種德操，主要是聖神的一種恩惠。唯有在信、望、愛三大德的超性範疇內，憑聖神的光照，才能掌握它的素質。

註18 第二篇第(一)

註19 第二篇第(一)

註20 第二篇第(一)

註21 第二篇第(一)

只有真摯虔心者的心田，受聖神的耕耘而豐收，永遠催他唱出神聖的雅頌，採取宗教的行動。外型
的崇敬，源自內心的孝愛情愫，才是全心全靈，真實地榮耀天主。虔心若不能樂此不疲地崇敬天主，終
於要涸竭的。只是外型之虔敬，而內心宗教的意識形態，在天主眼裡是可憎的，就像偽善的法利塞人一
樣，徒有其表而已。

二、外在虔敬的必要

外型之敬禮，是出諸人的本性。因爲人性包括身體與心靈，人對天主的崇敬，必須屬於整個的人。
所以他侍奉天主必須身心兼顧^②。內在敬愛的情愫，必須流露出來。否則不久就會枯寂。

今日我們的思緒，都傾向機械與物質，太易於低估生命的徵兆之重要。我們對禮儀的象徵情之鑑賞
，和心靈感應太過淺薄，所以需要作有意識的努力來發展此感應力。一種不要形式主義却具有蓬勃朝氣
的崇敬形式，會強有力地培養這種潛能。

宗教的外型表現是必要的另一理由：心坎裡的虔敬，必須用言語、姿態，在時間、空間內，以團體
的方式，向準確的對象——即天主的榮耀與尊嚴 *Kabod. doxa*，表現出來。天主的榮耀，在十字架的奧
蹟，在基督的聖血，在祂徹底的自我祭獻，與在復活後榮耀地升天的救主身上，特別顯赫。所以，當一
個基督徒，甘願與主同舟共濟，分享祂的苦難，（作爲光榮天主，在永生中獲得個體復活的捷徑），並
且通過神聖的祈禱儀式，藉可覺察的動作，顯示出天主的偉大，洋溢於人的心靈，這樣他就是在他的存
在本體中，奉獻出宗教的素質。正如宗徒說的：「你們原是高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天

註22 見基督之律卷(一)的第三章論述人是身靈的綜合，以倣效基督。

主」(前格六20)

在此，我們闡析了神學的主流之一，即公教祈禱禮儀的榮耀燦爛。整個人的祝聖奉獻，包括他的身體，意味着與基督大司祭的同生死共榮辱，也隨同他一同光榮復活與升天。這種關係，在聖事禮儀中表露無遺。從今天直到永生禮儀的開始的大日子，我們的祈禱儀式，經常重新坦露天主聖父藉基督而顯示的榮耀，與聖父的榮耀聖子，以及我們藉寵恩而分享聖父與聖子的雙重榮耀行為。

最後，宗教的本質要求外型的崇敬。而宗教又具社會性，所以必須集體聯合起來，共同光榮天主。人類必須循照整個的本性，包括生理的與精神的，來光榮天主。不論個人或社會，都必須向生命的根源，奉獻並讚頌，因為，不僅是個體，就連社團，也是由天主為祂自己的光榮而創造出來的。二者均暴露在天主尊嚴的陽光普照之下，義不容辭，應該體認祂，崇敬祂。不僅是外型的崇敬，集體的崇敬，合群的崇敬，也都本於人性的。

外型的崇敬，使我們的心弦緊緊被天主的神聖與偉大所扣住，却不會使我們茫然若失。它並不是陌生的，也不是跟我們內在的存在有什麼矛盾。也根本不騷擾我們整體完全的和諧，與敬愛天主自動自發性。它是天主的尊榮對我們生命纖維的要求。它準是配合神聖榮耀經常所要求的生活風度。反之錯誤的敬禮是不能中悅天主的。

舊約中的先知痛斥沒有內心向主的虔心與孝愛，只重外表的儀式；以及將敬禮的施行與明哲的德操分裂的作風。天主責斥虛假的，心裡缺乏仁愛的敬禮(瑪七7)。「服從比祭獻更好；服從勝過綿羊的肥油脂」(上撒十五22)，上主說：「你們為什麼向我奉獻那麼多的犧牲？我已飽饜了公羊的燔祭和肥犢的脂膏；牛犢、羔羊和山羊的血我已不喜歡……不要再奉獻無謂的祭品！……因為你們的手染滿了血

！你們應該洗滌，應該自潔，從我眼前革除你們的惡行」（依一11；歐六6；亞五21；瑪一6）。

先知們的批判並非反對外表的崇敬，而是指責空洞、虛偽的形式主義。基督也並不拒絕對天主的外在虔敬。事實上，祂經常參加聖殿的敬禮（路二22；四16）。祂只是批判向天父舉行純形式化的崇敬。祂極端強調宗教的內在精神。祂對真正虔敬者的要求是：「以心神，以真理朝拜天父」（若四23）。天主在舊約中指定梅瑟怎樣做外型的敬禮，基督更親自建立了彌撒聖祭，並委任聖教會施行外型敬禮的職權（前格十一17；十四23）。

三、外型敬禮的條件

祈禱與默思的精神，必須加以培養，對儀式的誠摯關懷需有充份的心理準備。每一位參加的人，尤其是司祭，必須努力揣摩祈禱儀式的深沉意義。基督教義的明晰解釋，我們應汲取整個兒儀式以及各階段的神聖意味。參加敬禮賦予特殊的權益，按照個人的要求與智力程度，待準確而豐富地參晤至聖奧蹟。

虔敬的型式，必須表達，並配合參與人的理解力，猶如各件聖事，神妙的表達各種聖事的徵象。當然，我們必須牢記；聖事禮儀不僅表顯天主的親臨，跟我們在一塊兒，也宣佈至聖天主的無限超越 *infinitre transcendence of His holiness*。雖然我們並不掩飾所要領受的禱詞的意義，寄寓於天主的愛，但是奧蹟的神秘性自有它特定的地位。東正教的儀式 *iconostasis*，以及西方教會運用的拉丁文都是由於歷史及社會的發展。它們並不根源於外型虔敬的必要因素。所以，我們完全不能同意革朗熱 *Dom*

Gué ranger 的看法（他對祈禱儀式的觀念完全是貴族式的），他甚至批判運用彌撒的譯文，因為他認為，教會應在禮儀中用拉丁，以保持神秘的氣氛²³。教會雖用於拉丁文作為掩護，但工人們仍然能分解個中真諦。根據現代我們對新約中「崇敬天主」的概念：即「全心全靈，以真理虔敬天主」，「集體的參與祭獻」的澄清悟解，他的觀點與態度，已完全不適合時代了。

卓越馳名的心理學家容恩 C. G. Jung 非常鑑賞宗教標誌的意義。根據他多年鑽研的心得，證明全人類的共通性，今日的人，仍然在下意識的領域裡，與許多標誌心領神會，但是在有意識的精神生活裡，已有一部份喪失了。如果壓制它們，還不如將它們恢復到意識的生活裡為妙。準確的解釋宗教標誌與神秘慶典的意義與優美，應儘量利用人人能懂的文字，使潛藏着的重新流露出來。

崇敬的儀式，包括整個基督團體，教會與個人都應該集合在一起，由教會組織領導大眾。用個人的眼光來批判儀式，不如合作，汲取儀式給我們帶來的神益。個體在群體禮儀進行中，沒有私人喜歡與不喜歡的選擇，尤其是與聖祭密切相關的段落。

如果要在神聖的禮儀中，求取個人的自我完善，那是違反祈禱禮儀的精神的。因為汲汲於利用禮儀來聖化自己，疏忽了神聖的敬禮的主旨，共同侍奉天主的光榮，和祂的淨配教會。身為基督大家庭的一份子，每一位基督徒應互助合作，共同慶祝神聖的奧蹟。除了增加天主的光榮外，然會惠及個人的得救，個人宜首先關懷整個教會團體，更甚於私人的利益及個體的經驗。

每個人的內在宗教體驗，有程度上的差異，（這是完全合理的），所以我們在這些事物上，應對鄰人表示容忍。教會素來允許個人，在宗教禮儀行動上，尤其是聖事及大眾化的宗教習俗中，具有相當的

自由。

脫利膝會議 Council of Trent 通過：尊敬聖人，和他（她）們的聖像和遺物是有益的^②，但並不強制個人的一定尊敬形式。唯爲了團體生活，必須規定某些標準。凡不在教會規定之列，在團體意識領導之下，普遍有如何施行的自由。教會當局認爲不需要嚴格限制之處，個人得享有完全的自由。

初期教會的祈禱儀式，早已配合各民族的需求與特徵，來傳達福音。教會的全球使命，決不會忽視各種族與各文化的特徵。教會深深地關懷人們內心的感受。但是她不能篡改禮儀慶典到只求迎合規定時代個人主義的作風。經牧靈禮儀的廣泛而深入的研究結果，發現個人主義（不幸地同時也是另一種形式主義）色彩的崇敬禮儀，終究會崩潰、淘汰的。團體愈活躍地參加祈禱儀式，參加的信友愈多，聖歌，禱詞的意味愈濃厚、雋永；愈多二十到五十歲間的男女參加，宗教活力愈熾烈，足以挽救今日時代危機的狂潮。這種集體的祈禱，證實是防禦時代精神威脅的最佳方法。這是最近研討所發現的。

我們一致同意並強調：唯有集體圍住祭臺以祭臺爲中心，全心全靈，以眞理崇敬天主，基督徒才能在他們的生活中證實團結的精神。以言語與行動來給信仰作見證，爲人類謀得救，使週圍的世界基督化起來，而獻給天主，愈顯主榮。

註24

參閱前格三16：「你們是天主的宮殿，天主聖神住在你們內」。前格六19「難道你們不知道，你們的身體是

聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己的了嗎？」。又參閱聖詠一三四15：「異民的偶像，無非金銀只是人手中製品……敬畏上主的人，讚頌上主！」

第六章 崇敬天主的聖事

聖事是倫理神學與師法基督的要素。沒有比聖事更能提醒我們吾主親口所說的話的：「不是我揀選了我，而是我揀選了你們」（若十五16）。這明晰地指出師法基督與使徒工作，是天主的恩寵。而且祇有內心跟基督同化才能成功。師法基督不在於外表的依樣畫葫蘆，師法基督是生活在基督內，為基督而生活，一輩子順從祂。

我們在世上最高貴的使命，是崇敬天主，將我們整個兒一生，謀求天主更大的榮耀。天主的一切榮耀的巔峯與核心，是我們的大司祭耶穌基督的祭獻——給天主聖三無限的讚頌與榮耀，替人類帶來恩寵與得救。通過各項聖事，我們準向聖體，再通過聖體而趨達十字架上的祭獻，那是一切恩寵與聖化的泉源。聖事給我們上的第一課，是耶穌基督所給的喜訊福音，我們這位大司祭，以祂十字架上的死亡，替我們與天主和解。我們已經是屬於基督的了，祂的生命已充實我們。我們已經分享祂司祭的身份。這就是聖事的首要的，基本的意義。

(1) 大司祭基督，已藉聖事聖化了我們；聖化了我們的心坎深處，我們已將最重要的任務，祭獻給基督一個司祭的生涯，為的是讚頌，榮耀天主。這就是我們在諸聖事中所領受的聖召。

(2) 通過這些聖事，我們的生命已捲入人類的救恩史中，我們已經肩負起拯救人靈的職責。我們的精神已經富有，

(3) 聖事是與基督會晤，這是最親切，最私人的會晤。在這樣神聖的會晤中，聖寵的泉源為我而流，

却要求我們的整個兒生命響應這位唯一導師的號召。

(4) 聖事是基督贈送給祂的淨配教會的嫁奩。它們是我們歸屬教會，效忠天主的保證。聖事在我們生命中銘刻神聖的期待，要求我們為祂的神國教會服務。

(5) 聖事是我們獲取恩寵與聖化的必要途徑。

倫理神學闡釋聖事，包括聖寵的各項標記，以及施行聖事的綜合規則，首先，勿將聖事看作是加在其他道德工作上的聖職。我們必先將聖事當作基本規範的動力，聖寵與救贖的工具。聖事是推動我們整個人一生的無比動力，基督徒的整個兒生命，必須是一個聖事化的生命，否則就無所謂基督化生活²⁵。

壹、聖事使基督的弟子為天主的榮耀聖化

一、聖寵、聖化、崇敬

基督是受聖父祝聖的唯一聖者，祂的受祝聖，是為祂救主的使命，尤其是祂死在十字架上的最高祭獻（若十九19；路一35；希七26）。基督是因祂聖子的身份而祝聖的，那意思是說，由祂至聖的人性與聖言的神性結合 *hypostatic union*。祂是聖神與德能所敷油祝聖的默西亞，基督（宗十38；依十六1；十二2）。祂是上主祝聖的辛勞的僕人（依四十二1）祂所做的一切，所忍受的痛苦，都縈繞在天

註25

倫理神學中聖事的意義，並未跟許多個人的接觸而產生最高的效率。也許可說：倫理神學的最聖事化型式不應該具有特殊的聖事職責，而該帶有基督徒文化背景的聖事化型式。至於法律方面的正規條例，必須依教會

法典、禮儀等的研討而評論。

主莊嚴的煦陽裡，爲了聖化人類而崇敬地祭獻給天主的光榮。（依五十二13—五十三12）。

宗徒與上主，肢體與首腦的同化作用，是在聖事中進行的，並非由領受者的自我努力所致。聖事使人分享聖子的神性，同時也參與基督神聖的任務。通常聖經上強調基督徒取名的重要性。它們都採用聖人或聖化的名字 *hagioō*。

一如基督因祂人性與神性的結合，基督徒得由諸聖事，而銘刻下與基督同化後司祭的印號。通過聖洗、堅振、神品聖事，人得分享基督神職的尊嚴，升到天主偉大而神聖的臺前。這是我們的榮幸，也是我們的義務。

人受天主所賜的每一寵恩，與天主的光榮產生一種內在的聯繫作用。聖寵的功能是透射天主的神聖光輝，按照寵愛的程度，徵募入爲天主效勞的隊伍中。每一種才華，將有一天（除非那受天賦的人，自暴自棄），放射異彩，反映永生天主的雄偉燦爛。

這確確實實是聖事的效果，導致寵恩的源流，使基督徒的腦海裡，充份意識到天主聖寵的功能。一切神聖是天主無限美好的反映。只因爲它來自天主，歸向天主，才真實地符合萬物之靈的人類。一切對受洗、領堅振、領聖體的人們的要求，都是聖寵的要求。它們都是源自天主的愛，爲使我們融入愛天主的洪流，它們從偉大的天主傾瀉下來引領我們共同榮耀天主。不是我們發動光榮天主，而是天主以祂自己的榮華投資在我們身上。不是我們自我聖化；是天主在聖化我們。對於聖化了的個體，有高度的要求，那是基督化生活，實踐宗徒使命的肯切要求。這高度要求就是聖寵之律 (Law of Grace)

聖經上一切關於神聖的概念，例如：神聖 (*hāgios*) 聖化 (*hagiazēin*) 在神聖中塑造 (*hagiosyne*) 祝聖 (*hagiasmōs*)、聖德 (*sanctity*)，在基督思想界裡有各種型式的強調。有時候的語彙強調天

主聖化人的行動，另外一些時候，強調人對宗教、道德的響應。但，最基本、準確的特徵，是天主以聖事為明顯的表達主體，以天主的榮耀為宗旨，而聖化全民。

聖神在耶穌剛開始滲入民間時的有形顯示，證明祂祝聖為大司祭，是天主的僕人。同樣的，基督使聖神降臨我們，是具聖化功能的聖神，祂祝聖我們擔任聖職，在奧蹟中與基督的生死結合。唯有通過聖神的祝聖，我們才能蒙天主接納（羅十五16）

由於基督在十字架上的祭獻，聖神已經親臨我們。祂是那祭獻的豐收，光榮復活後基督的厚禮。聖若望宗徒特別強調基督的榮耀顯揚（祂在光榮中被高舉起來），是聖神發揮功能的先決條件。（若七39；十六7）。我們領受了聖神，與聖寵默契，分享天主的神聖尊嚴，致使我們整個兒生活成為祭獻——這一切都是由十字架上基督的光榮祭獻所帶來的。死亡的整個兒意義與價值，只有在復活的光芒下才透露出來。

基督歷經苦難，祂劇烈的創傷在永遠的光榮中相映益彰，祂的尊嚴，永生大司祭的身份，是奠基於十字架上的祭獻。基督是被宰的羔羊，祭獻的禮品。現在那羔羊在永遠光榮的寶座，為榮耀天主聖三，而在天舉行奉獻。祂當初在十字架上為罪惡而作的祭獻，已在永生的天國，備受歌頌，不絕於耳（希十二22）。基督徒藉祭獻的祝聖典禮，領受了聖神，與光榮的基督契合，不只是參與虔誠敬禮的一份子，而是實際的與基督及祂的祭獻密切同化。它在我們存在的本體上，銘刻祭獻生涯的義務與重任。與基督司祭的結合，首先是通過神品聖事而生效。唯每一件聖事本身也使我們與基督聯合在一起，致使我們的祈禱、痛苦、整個的生活，都煥然一新，更適合於在基督內祭獻服務的使命。

基督在十字架上的祭獻，創立了虔敬的集團，即祂的奧妙神體，教會是基督的最後晚餐，也是祂受

難，祭獻的反映。按照教會聖父們的解釋，「聖事」的詞源，是指十字架的光復，致使我們整個精神生活，與十字架的祭獻，結合生效²⁶。其次，聖體聖事是諸聖事的核心，焦點與目標，通過聖體，基督的權能與愛傾注入我們的心坎。各項聖事確實是聖寵的泉源，通過聖事，十字架的效果，源源不絕，輸送給我們的心靈。但，我們的得救端賴接受並反映神性的光榮在基督內虔誠的心情，施行聖事浸潤聖事的滋養，是絕對的²⁷。

聖事的生命泉源是榮耀的基督，祂已經克勝十字架上的死亡，而永享復活後的光榮。所以基督的聖寵，是人領聖事的維生素，領聖事的人變成基督和祂祭獻的分享者。通過聖事的結合，我們不但分享教會實施聖事的效用，並且也滲入我們的道德行為，甚至整個的生涯。

由此，試舉一個例子，聖經對獨身的看法，不僅是人性的沌善，因為光榮都歸屬天主，在這一層意義上，基督徒的整個生涯，應該是一個祭獻（成爲可悅納的祭品 a *prophora* 羅十五16），身體是祭獻給天主的禮品（*thysia* 羅十一1）。聖經上常用：「無瑕」、「無辜」、「純潔」（*amemptos*, *amomos*, *katharós*）等詞彙，原先單指倫理方面的純潔，却不由得暗射祭品的特徵了。舊約裡的牲牛必須毫無瑕疵，所以基督徒應該沒有污穢及錯失。受聖事祝聖過的犧牲者及司祭，才配與基督結合，以身作則，舉行祭獻，這尤其符合基督徒偉大使命的條件。一切使徒的精神與行動，一切基督化的熱忱工作，都是分享基督的救贖工程。都具祭獻的特徵。

聖事有三重意義：(一)敬禮中的祝聖，(二)敬禮的行為，此爲個人的救恩方面，個別靈魂獲得救恩；(三)

註26 參閱第三篇。

註27 教宗庇護十二通牒： *Mediator Dei*

救恩的社團性。這三重意義不可分離，確實是祭禮神職行為的三合土。它們涵有神聖真理最豐富的教誨，也是宣道與善領聖事的基本觀點。

當然，聖事的核心，焦點是聖體 Holy Eucharist，它使我們的心意，完完全全地滲入基督之大司祭的祭獻精神。這正是我們被祝聖的理由，也就是我們在祭獻中與聖事裡所不斷慶祝的：我們整個的生涯，祇為求天主的光榮。既然聖事切實地在我們心靈上銘刻了司祭的印號，而決定我們的一生，那麼我們所做的一切；不論是為他人服務或謀自己的得救，都昇華為對天主的崇拜——愛心的崇拜。

二、聖事的特徵：禮儀中的聖事

我們所信的教義中，有一條指出聖洗、堅振、神品在人靈上刻下永不磨滅的鈐記²⁸。在受啓示的著作中，列舉人必須為祭獻而恒久聖化，俾由基督而光榮天主。聖神在福音裡述及不滅的鈐記 sphragis（若六27；厄一13；四30；後格一21）又在其他方面表達基督徒永遠與基督大司祭同化的結合（羅六）。

著名的古典著作中（Abericus Inscription）建議早期的基督化意識裡，都重視做基督徒是一輩子貢獻給聖職。最古老的墓誌銘上仍然刻着羅馬的基督教民係：「具有不磨滅記號的人民」²⁹。

根據教父們：聖事的符號或特徵是聖神賦與的永恒祝聖的標記；它正好配合基督由聖神的行使也親

註28 參閱教條 D. 852.

註29 參閱：G. Rauschen, Patrologie (Freiburg im B: Herder, 1931), 18.

自受敷油：「聖神在靈魂上加上印號……從此，我們已由聖神傅油，得接近天主」^{③0}。「既然你們精神上領受了基督的模型，你們就成了基督所傅油的人」(Christi anointed ones ……)。你們是基督的肖像。聖神在約但河降臨在受洗後的耶穌身上……你們也是從聖洗聖事中起來，「基督」(Christoi)受傅者領受了標記(那是按照祂的肖像，祂的實體)……傅聖油後，你們成爲(Anointed One)的一份子^{③1}，「我們已經刻上了聖神的符號。我們將死在基督內，再在祂內重生，所以我們被聖神密封起來，才能服膺基督的光榮聖顏，及祂的寵恩。這是一種精神標記……是聖神將天國的模型，銘刻在我們心靈上」^{③2}。

聖多瑪斯綜合傳統的學說，成爲今日教會正統的教義。這位教父辨識復活後基督的特徵，聖事的聖寵就是引領我們歸向祂。聖事的三重意義，尤其使我們分享基督的司祭性。「很明顯的，聖事特別具有基督的標記，信友藉聖事而與祂的司祭性同化(Configurantur)，這是一種源自基督本身的逐漸滲透的歷程」^{③3}。

「近代神學家評析聖事的印記有四種意義：(1)區別，(2)調整，(3)使相似同化，(4)加義務，對於義務方面，印記提醒領聖事的人身居給上主奉獻教禮之職^{③4}。聖事印記的這四種意義，與祭獻及敬禮有密切

註 30 St. Cyril of Jerusalem, *Mystagogicae* (Gatecheses), 3.3f.

註 31 同上

註 32 聖盎博羅削 St. Ambrose, 著 *De Spiritus Sancto*, 1. 79 (PL 16, 725)

註 33 參閱第三篇

註 34 B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik* (7 aufl: Freiburg im B.: Herder, 1929), II 222.

的關係。

(一) (聖洗) 聖事的敬禮印記區別出「一種上主特選的民族，王者的司祭」(伯前貳五、九)，那是說，受了洗的，已與非基督徒的世界有所區別，並且從此終生有司祭的義務。堅振聖事的禮儀印記，又從一般教友中，區別出那些成人的基督徒即基督的戰士。神品聖事則又從天主的子孫嫡系中，區別出聖統制的司祭來。

(二) 精神的印記分配給受聖事的人，享有與贖，並藉此為欽崇天主而調整他的整個兒生活，故此這印記呼籲寵愛 *sanctifying grace* 與寵佑 *actual graces*。在這一層意義上，印記的道理，也就變為祭禮中個人獲得救恩的道理了：「聖事的印記是調整心境以邀主寵，它直接準備靈魂去奉行敬禮。這祇有有寵愛的人，才能辦到，按照聖若望所說的：「俾崇拜天主的人，應該以心靈，以眞理去崇拜祂」(若四 23) 再者，天主又將聖寵給領有印記的人，使他們能妥善完成委托給他們的任務」③5。

要妥善地完成那聖事的印記所指示的欽崇的職責，我們不但時時刻刻需要聖寵的助佑。我們首先必須在心靈上反映出上主與基督的榮耀——即天主寵愛的生命。

聖化的恩寵，助佑的恩寵及聖事的印記，三者並非毫無相關。却是各種滲入天主神聖榮耀的燦爛之不同方式。這三者：寵愛、寵佑，聖事的印記，綜合起來，賦給我們在基督內妥善地光榮天主的能力與職責。

(三) 聖事的印記是跟基督同化肖似基督。基督是我們的首腦，我們是祂奧體的組成份子，祂在奧體內

註 35 參閱第三篇

，發揮祂司祭的職任，我們因此而分享祂的司祭性³⁶。祂藉聖事，實踐祂永生的任務到圓滿的程度。我們的心靈與基督祭獻的心靈同化後，聖事的特性保證給我們神力，於是我們一天比一天更沌善地浸融於基督的祭獻精神。

(四) 在基督奧體內的每一種任務，都是崇敬天主的工作。理由很明顯：基督是奧體的首腦，我們是肢體，祂是最高司祭，祂的原動力是聖神。聖神既然是聖教會的原動力，所以，祂的精神必然是特選的司祭的精神。通過聖神，我們跟唯一受傅者基督：Christ, = (the Anointed One) 聯合，並由祂藉諸聖事的印記接受任務。聖洗、堅振、神品聖事的特恩與職責，只能從基督的司祭性及祂的聖教會的觀點來分析，才能悟解。天主賦給塵世朝聖者的才華，是迫切的要求 imperatives。所以，聖事的能力與聖寵，附帶神聖的義務。聖事的印記，是專奉獻於聖職的；這是最密切參與基督的司祭活動，司祭的精神，以及聖教會的使命。

這關於聖事的傳統教義，透示我們倫理神學的基本理想與目標。通過聖洗、堅振、神品聖事，整個兒基督化生活與基督的司祭性同化，按照與基督同化的程度，這神聖的同化作用滲透了天主的光榮。它以最高度的要求去為天主的光榮及基督的聖教會而服務。

不僅這三件賦有不滅的印記的聖事，當作如是觀，就是其他聖事或多或少地，也應作如是觀，因為它們都是奠基在聖洗上，而且它們的目標，正指向基督與教會的祭獻。聖事的目標，都是指向聖化與敬禮的³⁷。新約的聖事，其目標有二：提供罪惡的救藥，及加強靈魂的能力，使她在生活基督化的崇敬

註36 聖奧斯丁 St. Augustine 著天主之城 De civitate Dei, 20,10 (PL 41,676)

註37 參閱第三篇

儀式中，能妥善地舉行欽崇的禮儀³⁸。聖事裡的禱詞按照公教道理，具有聖化與祝聖能力³⁹。巴斯封 Paschasius Radbertus 言簡意賅說：聖事是爲了祝聖而聖化 Sacramenta...a consecratione sanctificatis⁴⁰，以狹義來說，唯有三件聖事具有不滅的印記，分施一種新的崇敬的權能，它們是經過了祝聖禮的永遠印號，直接準對神聖的虔敬而施行的。至於其他的聖事，至少是簡接地指向崇敬天主；它們將領聖事的人，置於「爲光榮天主而効勞」的旄下。

至於告解聖事也是如此，得稱爲第二洗禮。這件聖事使人恢復以前心靈受寵時的崇敬的能力，得重新參加崇敬天主。告解者所做的補贖，跟基督的無玷祭獻，以特殊的方式連結在一起，因而產生特殊的崇敬價值⁴²。

敬禮的極緻，亦即聖洗、堅振、神品三大聖事的最高目標，乃是聖體的祭獻，與領受聖體。雖然聖體不銘刻不滅的印號，但是祂具有豐滿的祭獻作用；因爲聖體就是基督親自的神秘祭獻——祂是司祭，也

註 38 參閱：第三篇

註 39 Bartmann, op. cit., II, 214

註 40 Paschasius Radbertus, *De Corpore et sanguine Domini* 3,1(PL 120, 1275).

註 41 參閱第三篇

註 42 F. Taymans, 著 "Les sacrements et la vie du chretien," *NRT*, 69 (1949), 1027-1035; 基督之律卷一第十一章 5. 皈依公教的聖事作用。

註 43 如果因終傳聖事而恢復了健康，那麼產生一種新的崇敬的義務。領受這恩惠的人，必須重新通過聖事而響應天主，爲天主的光榮而接收生與死。

是祭品。聖體是最神妙聖寵的泉源，一個充沛的司祭生產所必需的原動力。

終傳聖事，不僅是告辭聖事的「補遺與完成」，也是死亡的特殊祝聖，那是說，將一切的病痛，尤其是臨終之苦與死亡跟基督的苦難、聖死結合。每一個基督徒，由於一般性的司祭使命或者由於聖統制的神品印記，原來已有這個責任，但藉着終傳聖事，基督徒受到了特殊的恩寵，故此有特殊的能力去做，也就有特殊的寵召去做得妥善。

婚配聖事，重振聖洗與堅振的特殊寵恩，並聖化夫妻情愛與家庭生活。不是婚姻本身的盟約產生崇敬天主，而是婚配聖事的祭獻，它象徵基督與教會的結合，聖體是結合的焦點^④。由此，婚姻成了基督大司祭的負荷，隸屬祂的影響力，婚姻生活得在復活後的基督及慈母聖教會的溫煦下溶融和合。夫妻情愛的盟約，因崇敬天主而更堅固，因為婚配聖事將男女基督徒聯合在基督的救贖之愛，及基督奧體的祭獻生活裡。婚姻的美滿是因基督的後裔，通過聖洗而成爲基督，聖教會的成員（厄五22）。

婚配聖事禮儀的隆重，在神聖的榮耀下反映光芒；基督徒的婚配仍然不能駕凌基督化的童貞，因爲那是反映基督和祂的淨配、聖教會的永恆結合。受過聖洗者的童貞，源自對基督與教會不可分裂的愛，即使沒有任何特定的聖事，却藉其他諸聖事之聖寵效果，而表達這永愛（一般地由於聖洗、堅振、聖體^⑤，而司鐸的獨身制，則更由於神品聖事）。童貞只由於矢志終身的貞男貞女藉聖事來祝聖自己，才成爲自我祭獻的祝聖與獻禮。

婚配與獨身都是爲天主而選擇，按照天主的聖意而生活的，兩者都是特選的寵召，都是由於聖事生

註44 婚配是不自私的愛約，由造物主規定以發揮崇敬的意義。

註45 參閱 Haering, "Eucharistic und Jungfraulichkeit," Geistliches Leben, 25 (1952), 355-364.

活之豐盈而方得實施的對上主的愛的崇拜。這概念本身表達宗教倫理的基本態度，遠勝於細述那些由此而產生的種種特殊義務。基督徒祇有從這令人鼓舞的宗教觀點上，才能提起精神，抵抗邪惡世界的種種惡劣的圍攻。

貳、聖事是得救的方法與途徑

聖事是天主拯救人世的計劃。通過聖事，基督徒的整個存在滲入了救世計劃與人類的救恩史^{④⑥}。基督徒跟基督的同化，在聖經上論述聖洗及聖體時卓著明顯（羅六1，格十一23——主述聖體聖事的建立）基督徒是與救主及榮耀的基督結合，是那位會降生救贖人類，而且在末世還會重新光榮地從天上降來的基督^{④⑦}。

基督的痛苦，藉諸聖事，而在我們內起作用^{④⑧}。就是帶領我們與基督一統地結合，這樣我們為祂而忍受的一切，挿技於祂的苦難、聖死上，繼續生長。於是，「我們藉着同他相似的死亡，已與他結合，也要藉着同他相似的復活與他結合」（羅六5）。如此，聖事給我們的痛苦與死亡，帶來救世的價值，

註46 R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen der heiligen Taufe nach dem hl. Paulus* (München, 1950), 158.

註47 J. Danielou, S. J. *The Lord of History*, trans. Nigel Ambercrombie (Chicago: H. Regnery, 1958). H. Bouesse, *Le sauveur du monde: I 'economiesacra, emphaore* (Doctrina sacra, 4; Chambery, 1951).

註48 參閱第三篇

與救史的使命。

一切聖事都與榮耀的基督同化。曾經屬於我們的聖事化性格、聖寵、天上榮耀的反映，真福的種籽，現在藉聖事而滲入我們心靈內——這一切都是復活後的救主的厚禮，也是祂任命我們和祂榮耀的天國的法律和諧一致。

不管我們在基督內重生了，對罪惡的戰鬥依然是不可停火的。我們必須繼續全心全靈，以絕對真誠，奉基督的死亡與埋葬為典範。我們與罪惡的戰鬥，跟基督的勝利戰鬥是一致的，也是人類救贖史的一頁。這是我們基督徒的希望與信心的根據，這迫切的義務在致羅書的第六章裡發揮得淋漓盡緻。聖體的慶典是圍繞着復活後基督的聚會，祂坐在聖父之右的寶座，與聖父最親切的會合，紀念祂的死亡直到祂重新降臨。基督在聖事中的標誌，將我們帶到得救的路上。聖事將我們捲入救恩史的浪潮中，滲透我們的生活，並讓我們合夥分享。聖事掌握着整個人使之朝向基督與祂的神國，並充份期待祂第二次的降臨^{④9}。即使今日新教的思想圈裡^{⑤0}也認為早期基督徒對世界末日的態度 (eschatological attitude)，並非只是狂熱地期待第二次的降臨，却是基督徒基本上準確的態度。欣喜而堅定地期待世界末日，因聖事而經常甦醒，引領我們向永生的光榮與第二次的降來。聖事賦給救贖史實的時間範疇、造型與意義，「那是復活與基督第二次降來的橋樑」^{⑤1}。

註49 H. Preisker, *Das Ethos der Urchristentums* (Guetersloh, 1959).

註50 O. Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. F. V. Filson (2nd ed. Philadelphia: Westminster 1950).

註51 J. Danielou, "Histoire marxiste et histoire sacramentaire", *Dieu Vivant*, 13 (1949). 105.

通過聖事，基督徒基本上屬於新的時代，到了所謂「最末的時期」（若一·二18）。事實上，通過聖洗，他們已經坐列在天國了（厄二6），將來來臨的生命，已曾迫近那古老的生命……：聖寵的富源，只有在未來才會揭露無遺⁵²（哥三6）。聖事使默西亞時代的偉大現實與力量，生發宗徒事業的理想，由聖神攝住我們的生命，並使之豐富到圓滿的地步。聖事象徵的苦難、死亡、埋葬，復活影響着我們的一生。這些象徵聖寵的效果，準備我們期待基督的第二次來臨與永生的榮耀。

聖事的虔敬與道德，素質上都是爲了第二次的來臨，因爲聖神所派遣的是復活後光榮的基督的厚禮，灌注給我們的聖寵是準對着天主的光榮，在親臨中顯彰出來。人生四末（譯按：死亡、審判、天堂、地獄），對內心已服膺爲天主的光榮而服務者，已非陌生。聖寵是在他內真正的原動力，也是期待未來的曙光。我們在人間存在的苦惱，連綿不絕，聖事使我們踏入新世界的門檻。我們苦惱的「現在」，却是重要的，因爲通過聖事的放射作用，發揮出意味來，使一個全新而最終的階段，在我們面前展開。聖事將我們從塵世間拖出來（通過基督的死亡與安葬），全力把我們整個兒人擲入未來，擲入天主的榮耀圈裡。但是這出奇的動作，也加重我們的負擔，必須面對現實世界渴求救贖的一切挑戰。聖事要求我們：摔掉腐化、罪惡的世俗，同時接受聖化人世的艱鉅任務。

基督徒受聖事的滋潤，畢生致力於聖事賦於他們的任務，替已經掌握他們的將來作證。基督式的替人生四末作證，就是一個由基督苦難、死亡與復活中汲取神力的生涯。

聖事使我們這苦惱的塵世生活，變成人類得救史的大插曲，介在十字架與復活的決定性克勝死亡，與第二次的凱旋重來之間。聖事引導我們的整個兒精神生活，趨向這目標。我們因聖事而死於罪惡，拒

註52 Schnakenburg. op. cit 193.

絕誘惑，忍受一切考驗與勝利，而與基督結合。所以，我們的生活是雙重地爲基督作證：第一，向比辣多及今日世界，不惜任何代價，爲真理作證；第二，給已經開始實現的默示錄上所記載的，即以耶穌復活的光榮爲根據，相信耶穌必將帶着無比的威嚴與萬丈的光芒重新降來，審判生者死者的信仰而作證。

由此可見，我們的宗教道德生活確實是聖事化了，不應該再依亞里斯多德的意見，認爲它祇是自我成全 self-perfection 而已。我們的宗教道德生活，人類救贖史的見證；是在凱旋的基督之王國中作戰與勝利；是司祭的使徒事業，是對天主的不斷崇敬。聖事的號令是：「你們成全吧！成全吧！(tēleios) (瑪五48；十九21；斐三12)。我們整個兒生命是準對這目標 (telos)，讚美天主無限的神聖。這目標充滿着恩寵，指導我們的生活，要求我們果斷的抉擇！」

我們基督教義的道德，大部份受人生四末的現實性所滲透，而融化入時間之流，這一層意義確實是默示性的 apocalyptic。

一種最後的勝利感，使人展望神聖的許諾，而滿懷信心。從過去的奴役、罪惡的死牢中解放出來，嚮往、期待救贖的世界。這整個兒源自天主的偉大，直向天主的榮耀，並欣喜地期待榮耀終將揭示給我們，終究天主在一切內。根據我們所接受的，隨即掀起我們的響應：喜悅，傾心地說出一聲：向考驗與艱難好啊，甚至受苦到死。

聖事的虔誠，準則，本質上繫於復活及第二次降來的大插曲，却是從偉大的默示，汲取它的最後目標，絕對性，內心的期待與必勝感。聖事在基督徒的生活中，它的意義比「個人職責的循環」更重要。它們不會只是我們道德體系的流星。這一端事實的意義，由復活節的新禮儀表達無異。望復活夜晚的新禮儀中，隆重地重申聖洗誓言，將我們帶入靈性生活的核心。在此，我們明白，聖事最主要的是更密切

地攝引我們，到深摯的慶祝人類得救的偉大史實。

教會法典要求信友至少每年領聖體一次，也要求犯大罪者懺悔告解，（譯按：每年是指教曆的一年 ecclesiastical year，慶祝人類得救的歷史），在復活節期間^③也證明道德生活與得救的史實之間的關係。聖事的儀式化慶典的主要根據是聖洗，以聖體爲中心，無限地超出僅是紀念史蹟而已；它是主的死亡、復活、升天，第二次降來的重現。它是一種紀念的行爲——「爲紀念我而這樣做吧」——是現今切實滲透到得救的一種行動——通過它，基督化的生活被促而產生意義，以及人類得救史實偉大功效。聖事使整個兒基督化生活順從拯救的任務，聖事的標記，使基督化生活產生客觀的價值與意義，它們是分享救至死亡、復活功勳的有效工具。

道德行爲的完整動機，跟道德價值的審慎判斷一般，必須更透澈受造程序的自然現實性（審察自然的權利與自然法則）。救贖工程的實際性，也必須同樣地加以考慮。我們才會依據人生四末得救現實性的觀點，深沉地澈悟救贖聖事 *soteriological-sacramental* 的法則。

叁、聖事是與基督晤面

聖事是與天主最親切的會晤。我們憑着信德的語言，深知天主對我們無微不至的關懷。一個有信德的人，每一種主觀上的不安全感，在聖事中得淘汰；這兒確實是神聖的好地方！天主在這兒非常靈驗！唯一至聖的緊緊掌握着我，祂醫治、拯救、聖化我！我們無時不強調，宗教就是個人親自與天主會晤。純真而靈驗的宗教，經常是天主跟人活生生的對白。即使其他宗教也透示這概念的痕迹。但是，聖事式

註53. 在復活節期間有効地領聖體，即實踐教規，在復活節前告解也可。

的會晤，深遠地駕凌只是對聖職法令的一種理解。在各項聖事中，基督徒體驗到一切客觀而親切的保證。

我們不應該將聖事看作一系列精神治療；也不是從神聖的泉源，濾取聖寵的方法，雖然聖寵的確是使聖事產生效果的因素。因為在每一件聖事中，有着天主的親臨，用可感觸的標記而行動，在此向我們保證祂的治療與聖化的活動⁵⁴。教會對聖事「事畢」opus operatum 的定義，是以領聖事人的工作為大前題，然後引領出天主的親臨，與祂聖寵的首要性。在聖事中與天主的會晤與效果，不是根據我們，而是根據天主。但，神聖的作用是準對着我們的，它向我們呼籲，終不失敗地聖化、治療我們，只要我們向祂開誠佈公。

一、與天主聖事式會晤的幅度

跟基督的會聚，並非因領完聖事而截止。因愛的語言餘音繞樑，猶在人心，對我們所發的心永遠掌握了我們，要求我們永恆的順從與愛。天主要完成祂在我們內所發動的，使我們充塞祂的愛，保證將對祂的諾言忠實。祂邀請我們繼續聖事式的對白，並且日益滋長，豐盛起來。天主的榮耀以神聖的權能藉聖事而觸發我們，（哥一11）。至聖神性要求我們的反應。天主的恩惠也要求我們度道德的生活；並獻身於神聖的工作。

我們已經注意到，聖事化的道德觀念，是滲透宗教意識的，素質上也是對神聖寵恩的銘感而產生的

⁵⁴ Mediator Dei, AAS 36(1947) 528.

愛的反應。

聖保祿以最明晰的詞彙，暢論聖事的基本事實就是天主在我們內的實際行動⁵⁵。這些事實就是基督的死亡、埋葬、復活、升天，我們因參加聖的禮儀，而與祂結合。聖保祿毫不疑惑，在基督內我們獲得重整、聖化與新的存在，惟同樣可確定的是：它們在我們的自由意志上加上了強調性的要求。這型思緒縈繞在聖保祿腦際，他常用重覆的言詞透露出來。它就是強調要求我們渡聖化的生活，重振正義的旗鼓，跟基督一起死亡，共同生活在天上。（羅一—22；八9—17；前格六8—11；後格五17—162；迦一9—14）。顯然的，這種道德生活的體系對異教人的神秘崇敬來說是澈底陌生的，一切清靜主義或淡泊作風的人們也是英明其妙的。

聖事不僅宣佈得救，也不是只用精緻的辭藻來喚醒信心與愛。跟新教對聖事的看法迥異，他們認為聖事是觸發信仰的標記，而人藉此得獲重振，因為這些聖的標記發揮意義，產生寵恩的效果。它們不只是一些要求反應的詞藻而是豐富，具創造性、救贖作用的言詞，它們產生所代表的聖寵。客觀上，它們潛移默化，激發人內心的解脫，直到個體的煥然一新。

公教教義的廣翰，與新教狹義的聖事概念迥異甚遠，他們主張聖事是聖言刺激信仰。如果只強調天主工程（the opus operatum）的客觀效能而忽略領聖事人在當時聖寵的迫切要求下所產生的行為，那是完全虛幻而不恰當的，雙方必須兼施並重：天主的創造性、聖化、治療工作，和個人在聖寵的衝動下產生的反應與責任感。公教概念強調個人，不比新教的概念。就因為我們將神性行動的豐富創造作用列為首要，由此而引出人的道德上反應的努力，我們的聖事意識是活躍得無與倫比的，在字裡行間你和我

聖55 Schnackenburg, op cit., 163f.

的親切意味，聖事不但是宗教性與道德性的，也是個體性的。

二、基督的聖事式語言

聖事是跟基督的對白，也似實際在基督內，通過基督而分享。教會的行政，與聖事的標記（象徵，禱詞、實質、外型）都只是基督的工具，是祂使它們有効。它們是祂的標誌，發揮意義與聖寵的靈驗的用具。在一切聖事中，最能發現基督的是聖體聖事，不僅是祂權能的實効，也切實而永恆地——只要聖事的細節存留着。祂在一切聖事中「因祂的德能而親臨」*virtute praesens*；尤其是集中在聖體裡，光芒四射，有基督在其中，通過它們一切而主動⁵⁶。

基督自己是最崇高的聖事。基督最神聖的人性，以某種方式來說是救贖的工具，是一切聖寵的原因。藉此原因，聖事具有它們的全部權能，因為它們「從基督的至聖人性受到豐沛神力的傾流⁵⁷」。聖事的聖寵就是基督的聖寵，與基督的聯盟，是在基督內奠基的生命之源。聖事經常號召我們注意那頗具意味的事實，即我們只有在基督內才與天主會合，基督是「道路，也是生命」。

基督確實治愈盲人，用祂的唾沫做祂的神奇力量的工具，祂確實通過聖事的標記而工作。祂實實在在以救贖的心腸關懷我們，將我們跟祂聯在一起。聖事的標記是象徵與語言（本質與形式）的合一，是在個人的容量之內的。它是基督準對我們個人的講話及召喚。

事實上，大部份新教徒堅持錯誤的觀念：認為聖事的標記，與儀式，只是空洞的話，並不削弱聖事

⁵⁶ *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 528.

⁵⁷ *J. Barbel, Quellen des Heils* (Luxembourg, 1947), 20.

中禱詞的真實力量，以及宗教的儀式，即個人與天主聖神的直接會晤，我們辯護（這是我們應該做的），聖事的標記是有效的因素，滲透我們實際存在的內心。不幸，這些禱詞與禮儀的重要意義，以它們的全力，激勵人心，有時被分心走意的行動所掩塞了。

三、聖事的有効實施

基督用人間可聽懂的语言，與有意義的動作，製定聖事的施行，來保證基督創立的聖事標記。那是說，執行聖事的人格不能改變聖事的本質 *matter*（象徵性的動作及元素）或形式 *form*（象徵性詞句）。他對本質的有効性，不准有絲毫的疑惑，即使客觀上合理的疑惑，也在所不許。他也不准改變聖事的外型。聖事的歷史指出，聖教會不必拘泥於固定的言詞，更無所謂古典的辭藻。聖事的儀式隨着時代及不同的禮儀而演變，可是禱詞的意義不能變。施行聖事的神職人員，必須嚴格遵守正式手冊中規定的細節。他不能自作主張，改變教會當局的規定。將聖事的本質與形式擅自修改，不然就犯罪⁵⁸。

由於人性的脆弱或無關宏旨的變更，出諸一時之需，並不威脅聖事的有効施行，也不會致神職人於罪過。惟對本質或詞義的篡改，却絕對不准。

有効地實施聖事並不足够，作為聖寵工具的神聖標記，也必須以配合它的尊嚴的方式執行。施行人必須遵照禮儀手冊上的標準，俾有効地執行分施聖寵的方法。聖事不僅是宣佈救贖（不宜稱或規勸），

註58

許多神學家主張教會有關決定，及更改某些聖事的形式，因為基督並未指定聖事標記的細節。所以執行聖事者應遵照教會的規定。

註59 R. Bellarmine, *De sacramentis*, 1. 19.

却是使救贖與祝聖生效⁵⁹，基督選擇了祝聖的最適宜方法，所以施行人必須賦予適當而有意義的表達方式。如果禮儀部尚不准用方言的話，那麼施行聖事或牧靈的神職或人員，應向信友解釋禮儀各節的豐富涵義⁶⁰。

基督願意用聖事的標記，及客觀上有效的言詞，使人心在聖神的聖化，並直接、親自跟他說話。但是，向聖事的上主開誠佈公，不僅須要理解動作與言詞的意義，並且須以純真的信心，傾聽基督藉教會而對我們說話。這是向基督的內在呼籲作出真摯的坦白。標記與言詞都是反映永生聖言 ETERNAL WORD 的光輝，它親自給了我們，也要求我們以我們的愛歸還給它。教會以祈禱儀式，包圍聖事，向我們解釋聖事的無盡富源與純美。更重要的是這些儀式，是聖教會的祈禱與言語，也是一種聖事作用。聖事的施行方式愈完善表達愈明白，口氣愈委婉真摯，也就愈中悅天主，對領聖事的人效果也愈大，因為聖事是從教會的行動與祈禱中汲取力量的。教會的工作藉執行聖事者的祈禱言詞得美滿地實施出來，或是表現得很簡陋。所以，教會的行動，在執行聖事者身上，可能獲得裨益也可能因敷衍了事而受到損害。當然，教會的功勳可能在某種程度上補償個別施行聖事者的失職。但施行聖事者的本身不應該逃避責任。尤其值得注意的是過於匆忙或馬虎地執行神聖的禮儀，剝奪了它們的精神與印象作用，也就是爲什麼許多基督徒不能夠體驗、欣賞，聖事是個人與基督親自會晤的特徵。

以上的解釋，說明舉行聖事的一些實際問題。聖事的本質（象徵性的動作或動作和元素）與形式（即禱詞或言語），在表達上必須密切一致，組成一體。那是說：明白人不必費心研究或者人解釋得一望而知，二者是彼此相關相屬，共同指同一之事，至於元素，是藉着言詞而才能表達意義的——元素與言詞

合在一起，才組成有意義、有效果的聖事記號。

元素或象徵性的物質是遠因 (*materia remota*)。這遠因之運用於聖事，被稱爲近因 *proximate matter*，此即聖事中象徵性的動作 (例如：聖洗用的水是遠因，付洗時倒水的動作是近因)。在某些聖事中，不用物質元素，所以沒有遠因，只有本質 (例如：神品聖事中，覆手的動作就是本質)。

爲了審查我們行聖事的有効性，須知十九世紀倫理神學家們的可欽關懷，認爲生効性的最大而可能的決定性是累積不斷的肅穆。也許太重視某種拘謹與嚴肅了。今日的我們不妨以較輕鬆的態度來看，尤其是依據神學史的研究心得。

在一般的情形之下，每一位有責任感的司鐸，會受到教會的指示與輔導。但是在特殊情形或極端需求之下，我們怎麼說呢？(例如：奴役或難民營，或在世界各地被放逐份子？) 在這類情況之下，必須遵守原則；聖事遠因的生効性與適宜性，不是受科學化的方式所決定的，而是按照一個沌樸而平凡的人的直接悟解所決定。一般人所看到的葡萄酒與麵包，却是聖體祭獻的生効本質。在這情形之下的運用也生効。

讓我們注意，舉行彌撒聖祭，是決不准許運用任何不妥當的物質的，但並不限制其他聖事的舉行，因爲可能是爲救贖所必須的。在緊急需求下，可以用客觀上可置疑的物質 (除非沒有其他可用的)，來施行聖事。這是指終敷，及聖洗聖事。惟在此情形之下，執行聖事人應避免提出條件，致使聖事失効 (例如：如果這真是水，我洗你，等)。

更進一步的說，聖事用的物質，應是最精選的大地的果實，清潔的水，最佳的橄欖油，精細的小麥麵粉，醇酒。醋不是酒，所以不能用彌撒聖祭的有効物質。發酸得變醋的酒，如果還是酒的話，仍是有

効，但非合法的物質。如果確實有客觀的理由考慮它是否還是酒的話，那麼就不用它，即使是在緊急需求之下。

四、領聖事生效的條件

以領聖事人的觀點來說，我們必須分析：他在基督內跟天主的關係，他藉基督在聖神內的力量，禱詞的形式，他和神聖會晤的効果。至於領聖事人的條件，必須：1. 純正的意向；2. 信德；3. 尋求永生的希望；4. 順從天主寬洪賜恩的聖意；5. 具有愛德與寵愛，或至少（爲臨終聖事）移去一切爲獲得聖寵生命的嚴重障礙；6. 有參加崇敬天主的禮儀的誠實；7. 願意實踐聖事的一切特定義務。

甲、純正的意向 The Intention

很明顯的，沒有意向，就沒有聖事型的會晤，無意在聖事中接近天主，就沒有跟天主個別的會晤，因爲在聖事中，是個人向基督自我坦誠。當然，我們必須準確地熟想到個人接觸的獨特性質，否則我們會產生謬誤的結論——在集體祈禱與反應中的個人主義 *personalism*。嬰兒不能有這心願，因爲他還沒有生長到理性的年歲，但也不會阻礙基督的行動，因爲祂能以祂的創造及救贖工作的神効來撫愛他。教會在聖洗中，將基督的聖事功用送給孩童，作爲免費的禮物。

成人具有理智，所以必須按照理智與自由意志來表達，那就是他主動的要領聖事。這意志上的同意，必須對聖事的意義，具有某種程度的知識，並心領神會。如果有人不想在禮儀的外型上覓取什麼，或不想跟基督作個人式的會晤，也不想因聖事而向基督的教會接受任何義務，那麼他就是沒有有效地領聖

事的必要條件——純正的意向。

心願必須在心坎內油然而滋生，或在執行禮儀時的一瞬那間重現。心願一產生，就保持有効。至於那些奠基於特定生活方式的聖事，賦有嚴格的職責（神品、婚配），必須具有明確領該聖事的心願，而永不動搖。聖洗並不需要這般明確的心願，惟領聖洗的心願，必須比領終數聖事更明確，因為聖洗是整個兒基督化生活的基礎。所以，成人領洗的聖事，如要生效，至少必須具有切實的願望或意志（這可以包括在一般性的心願裡），所以，正式決定，甘願做天主所要求的一切，並接受天主要在我們內實施的，這是包羅一切的受洗的心願，也可能是以使受洗生效，即使沒有做出跟聖洗聖事有關的表示。

告罪者的行動，成為告解聖事的本質的一部份，領告解聖事的人必須有某種具體的心願。當然在這事例中，仍然有神學上關於聖事性質的歧見，因為某些作者主張此聖事的整個要素 *essence*，是在於赦罪，而通常一般人却認為只是聖事的 *form* 形式而已。

要有効地領終傳聖事，具有基督化的意識也許就够了：這包括願意做基督徒到死，並接受臨終聖事。由於死亡前與基督會晤端賴個別的情形，所以在健康的日子裡，應警惕要善領臨終聖事的願望。事實上，優秀的基督徒慣常如此，他跟教會一齊祈禱，求免意外的死亡；祝禱善終。基督徒的理想，完全跟意外與猝死相反的。只有非教徒才能說：「突猝」或「未預期的死亡」、「死得不壞啊」！基督徒面對死亡，應說猶似踏進永生光榮的門！

乙、信 德

個人對聖事的首要基礎是信德。莫怪古代教會多麼隆重地宣佈信仰。信仰是經認真的教育，而慎重

地接受的，這才是領洗最基本的職任⁶¹。在禮儀的核心歷程，在彌撒聖祭的最隆重氣氛中，司祭說出：「信德的奧秘」*mysterium fidei*。於是，聖事的整個兒經緯，滲入了信仰的奧秘。那兒有聖事，就是與基督會晤，以證明我們的信仰。聖多瑪斯稱聖事為使人成義「信德的標記」*Signa protestantia fidem, gua justificatur homo*⁶²。他認為聖洗是「信德的聖事」⁶³，領聖事為他是對信仰的最高度體驗⁶⁴。

沒有信德，就不可能成義；故沒有信仰，也不可能有效地領受聖事。固然不完全的信仰，却足以使人有效地領受一些聖事，但却不足以使人成義。所以，為聖洗、聖振、神品諸聖事的神印，以及婚配聖事的約束力固然是有效。可是在此光景之下，領聖事的人依然必須發信德，俾能得救；而且這些聖事也在呼籲他，務須發出救生的信德。然後，這些聖事才能「復甦」，即一旦聖寵的阻碍除掉了，聖事就恢復它的賦與聖寵的能力。所謂障礙，是指心靈上沒有正確的準備（*dispositio*）而這準備的基本條件就是活潑的信德。

對聖事本質的膚淺看法，可能產生下列的結論：嬰孩的洗禮，是完全不屬於信德的聖洗，因為嬰孩不能有理智的行爲。但，慈母聖教會代替嬰兒維持信仰，也替他發信德。更進一步，要求一個條件：如

註 61 J. Doelger, "Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufritus", *Antikeund Christentum* 4 (1934), 138-146.

註 62 參閱第三篇

註 63 參閱第三篇

註 64 "In quibus maxime operatur fides". (IV Sent, d.4, q.1, a.2.)

欲准嬰兒領聖洗必須有日後使嬰兒受信仰的教育的保證。是以，嬰兒的洗禮也是一種信仰的洗禮：基督將給嬰兒天賦的信德，使之有能力相信。祂給的信仰是一種常存的禮物，對這孩子的一生，要求他度信仰的生活，這是教會的隆重儀式，代表他許下了的。教會與嬰兒的父母，承擔了聖洗聖事所帶來的責任，隨着年歲的增長，要漸漸使瞭解他在領聖洗聖事時所領受的恩寵與答應下來的責任。這樣說來，領洗者的信仰仍不能說是無意識的啊！

丙、期 望

期望領聖事，嚮往基督的必須心態。聖事是天主為救贖我們而採取的干涉；聖事是禱恩、資源、豐收。尤其是獲致永生救援的保證。天主的寬宏，藉聖事而跟我們會合，向我們要求純一的信任與期望。領聖事的効果就是產生期望的意願。唯希望的德操，端賴天主在聖事中活躍的慈愛，使我們感染活力，而積極參加。誰若疑惑天主的慈愛，就不能獲取聖事的効果。更糟的是，他的疑惑，對天主及聖事來說，是不公允的，因為聖事是表示天主慈愛的保證。

丁、順從天主的聖意

有効地領聖事的必要心態是基本上願意順從天主的聖意。我們可以稱它為：「堅決願意侍奉天主」，因為不順從祂的聖意，就無從滲入基督的生命。要有効地領聖事的必要條件是出於愛的甘心順從，按照愛的律令而生活：這樣的順從是最適合神聖標記的。如此才能使天主的浩瀚聖意成爲我們生活的標準。如果聖事的本質要求這型的愛作爲聖事生效的先決條件，如果愛是順從精神的核心與至寶，那麼，我

們稱聖事是一種「活人的聖事」。但，如果聖事的目標是奠定順從的結實基礎，以愛的超性生命流入心靈，那麼我們舉行的是一種「死人的聖事」。

戊、愛的燦爛

有効地領「養生」（舊式謂「活人的」）聖事的必要條件，是在我們心坎內煥發神愛的燦爛，這樣才配跟天上淨配會晤^{⑥5}。終傳聖洗，告解是「再生」（舊式謂死人的聖事）聖事；恢復生命；其他聖事，是「養生」聖事，假定已有了生命。所以，犯了重罪的基督徒，必須先歸正，才能領「養生」聖事。爲領聖體聖事，歸正的路線是告解聖事^{⑥6}。

只是爲了很嚴重的理由（例：必須即刻做彌撒，或不上去領聖體，會招致個人名譽的重大損毀等類的理由），才准不事先告解，獲罪赦，而先領聖體。（當然，必須是因爲當時無法辦告解）。那麼，在這種情形之下，絕對必須誠意地發上等痛悔 *an act of perfect contrition*。

在這種情況下做彌撒的司祭，必須^{⑥7}儘量在下次舉行彌撒聖祭之前，辦妥告解，越快越好。那些主張最多三天爲告解限期的作者，一致聲明必須在下次舉行彌撒之前妥辦告解，唯有他不該在中間的

註 65 D 880: "Si non decet ad sacras ullas functiones quempiam accedere nisi sancte, centre, q no

magis sanctitas et divinitas coelestis huius sacramenti viro christiano comperita est, eo diligen-
tius cavere ille debet, ne absque magna reverentia et sanctitate ad id percipiendum accedat."

註 66 D. 880; D 893

註 67 D880, 893 canon 807

時間再做彌撒，才准他在告解前等候三天的限期。

以上所述，嚴格地說，只是指領聖體或舉行彌撒。至於要領其他的「養生」聖事，如果在上次妥當告解後，曾犯死罪，那麼必須竭誠地在領聖事之前發上等痛悔就夠了。總之，當人一犯了死罪，就應從速去告解，尤其是當他要去領養生聖事之前。

誰若具有健全的信心，真摯的順從天主的精神，即使心靈可能是處在沒有聖寵的情況下，他能因領聖事而獲得「寵愛」Sanctifying grace。於是，按照一般神學家的可靠評論，「養生」聖事的功用猶似「再生」聖事。它們的作用偶而 *Per accidens* 也似告解聖事，惟領聖事的人却不甚意識到它的作用。

卍、崇敬天主的心靈 *dispositio*

領聖事的順從，謙沖的精神，首先必須包涵妥善的準備與恰當的虔敬天主的心態。聖事的進行為陶冶這種精神是很重要的，尤其在領受一種賦與神印的聖事時，因為聖事本身的效率與任務，是引導我們光榮天主。神品聖事賦與神印，是司祭性的聖事。它引人們跟基督的司祭性同化，按其素質，促人們崇敬天主。最深切的參加崇敬天主是彌撒聖祭與恭領聖體。

庚、感激 *Gratitude*

所謂領聖事的心態，必須充分準備好，願意接受天主的感召力，衷心悅服聖愛的諄諄教誨。聖寵的神効，就是按照領聖事人的心態而異。但主要的是天主的感召力本身，和聖事裡攝引人心的言語，使我

們與基督亦步亦趨的對話交流，我們這方面的言行却在其次。這些言詞的懾服力，在我們的心坎裡要求滋生感激，不僅是膚淺的形式上的感激，而是以實際行動表現出來。聖事化的感激，是源淵於所接受的聖寵的生命之流，那是聖事作用的圓滿，是在聖事中與基督直接會晤時的氣氛下塑成的。

辛、聖事效率的復甦

尤其令人欣慰的是神學教義上強調聖事效率的再生或復甦，那是由於所領的聖事雖然生效而效率不夠，原因是缺少適當的領聖事的心態。按照這端教理，聖事的效率恢復了，聖寵也因除去障礙而傾流。聖事效率的復甦，必須只限於三件聖事（聖洗、堅振、神品），因為這三件聖事產生不滅的印號（*indelible mark*，而又不能重複地領。還有其他一件聖事，（終傳、婚配），在一定的期限內是不得再領的）（終傳聖事是為嚴重的病人施行的，婚配是直到配偶死亡，不准再舉行的）。

重振聖事效率的這端教義更結實而引人的理由是聖事的功能具有神聖的與敬禮的意義。當人有効而雖非圓滿地領受了聖事，聖事就將崇敬的任務加在他身上。每當天主要求某人做特定的任務，祂必供應一切所需的寵恩來使它實現，即使領聖事的人當聖事進行時，不曾完全準備好接受這些協助，却有着天主的仁慈，只要祂確實要實現那工作，祂是準備好將所需的寵恩給那不值得領受的人，但是他必須將有効地領聖事的障礙除去，而真誠皈依。

如果這些聖事不僅領得不生效果——由於對必需心態的愚昧無知——而且褻瀆、失敬，那麼我們有理由疑慮寵恩的復甦程度會比以純正信心而效率差些的領聖事人所獲的少（指寵愛的程度，或寵佑的豐沛力量），我們有理由相信，天主會慷慨地對待那些雖不甚恰當，但至少不負重罪，也不懷惡意的人，另一

方面，我們不應該淡忘天主的無比慈愛，歡迎真誠的悔改，按照懺悔的程度，贈給他神愛的富源。

至於聖體，或許因聖事效率的某型蘇魁得以辯證。但我們規定領聖事的人必須恢復準確的心態（至少發下等痛悔），因為在聖事進行中，聖體內的主，依照通過聖事而親臨⁶⁸，但是我們沒有理由主張告解聖事也得蘇魁聖事效率，因為告解聖事是可以常辦的。

肆、聖事是教會團結的象徵

聖事是屬於教會的本質；是基督給祂所塑型的淨配的禮物。猶如天國新郎的聘禮，也是為給後裔的。聖事聯系基督與體中各份子，共同崇敬天主，這就是教會建立的宗旨。聖事是教會超性生命與力量的來源。在這層意義上，聖事永遠是教會的、基督的，也是基督與體的。所以，教會是聖事的執行人，聖事是完全依賴教會的。教會不單有職權保衛基督所建立的聖事的全部實質；她也有全部權威來按排聖事的用法，使教會的禮儀內容更豐富，監督執行聖事的神職人士，甚至訂立聖事的生効條件，沒有教會正式的規定，聖事就不可能生効。

一、聖事是集體崇敬天主

教會是由基督在十字架上的血祭產生的。聖多瑪斯說：「基督的教會是因懸在十字架上的基督，通

註88 K. Rahner, *Sendung und Gnade: Beiträge zur Pastoral-theologie* (Innsbruck: Tyrolia, 1959),

201-218, 這位著名神學家反對現行的概念——認為當領聖體者消化了聖體餅，基督聖事化地蒞臨在他內。

註69 參閱第三篇

過聖事而建立的」⁶⁹。於是，中悅天主的唯一崇敬天主的集團，從十字架的祭獻獲取無盡的資源與支持。上主給祂的淨配最高貴的嫁奩是聖體聖事的祭獻 Eucharistic sacrament-sacrifice⁷⁰，以及此為中心而編織成榮冠的其他聖事。唯有通過聖事，教會才是聖的。她跟天主結合聖化人類唯有通過聖事，教會是神聖崇敬的集團，教會在祈禱禮儀中，通過基督，朝朝暮暮光榮天主。教會以聖事成為天主的聖殿（厄二二；後格六16；前格三16），她是崇敬天主的結實中心，她是聖的集團。因天主的召集，教會跟全體聖化者團結一致，與基督共同歌頌天主聖父。

教會的最崇高目標，是跟基督同化，榮耀天主聖三：「天主是一切內的一切」（前格十五28），教會以祂的神聖禮儀聖化祂的成員，他們和教會，在教會內光榮天主，確實因此而昇入神聖的榮耀。教會以從天降臨的神聖，尊嚴，以及天主所賦的恩寵，替全人類唱出歡躍的聖歌，為已被救贖的人類的新命運而慶幸。教會的聖事，素質上是司祭性的，專為奉獻虔敬天主的。通過教會之門的聖洗聖事，人們得滲入基督的「大司祭的地位」royal priesthood（伯前二9；出十九6；宗一6）。救贖只是她的。

根據教會是唯一得救的真理，我們終不能下結論說，在公教的有形範圍外，就沒有天主所給的聖寵。只有最悞解神恩的概念，才能導致這樣的結論。一切聖寵確實聯貫到基督和祂淨配教會的愛——它們的資源，聯系性——就如同一切聖寵來自基督歸向基督。同時我們必須強調對神聖敬禮的祝聖與聖化的方法，只有在教會內出現。我們只能在這時間與空間的程序上，讚頌，光榮天主，才合適、準確。天主在教會外所受到的一切光榮，在祂眼裡的價值只是聯系到基督和教會——它實在是祂的奧體，祂的整體，在

註70 參閱（希七24、27），（前格十一23、24，聖詠一〇九4。雅歌一，二）

一切內圓滿成全（厄一23）。凡是在有形的公教之外，有効地領受聖事，配合聖寵的途徑，度善良而聖化的生活，也得分享這真教會的崇高司祭之作用，即作那些不是教會的成員，不會用聖寵的外型標記，至少由於他們誠意參加集體一致的聖味崇敬，也得領受合宜的恩寵。

二、聖事的社會性

設想沒有聖事的教會，比沒有教會的聖事更可能。除了管轄、教育、保存那啓示的真理之外，這些神聖的標記，奠定聖化的社會秩序。我們只能悟解它們是救贖集團的恩惠，我們唯有在聖事的光芒下悟解這集團。它們是團結與聖化的鎖鍊。所以，個人主義的靈修人只凝神於他一己靈魂的得救，獨步在聖化，純善的小徑上，甚至離異集體式的崇敬天主，藐視聖事的客觀功用，及其我們心靈的深厚潛力。

聖事奠定我們整個兒道德、宗教生活的社會性基礎，因為聖事素質上是一種社會性的現實。它們客觀上使教會的全體成員結結實實地團結在一個奧體內。所以，它們的神聖使命是團結，以精神與事實分擔責任，使心與手和諧一致。經保祿特別以聖洗（厄四5）及聖體（前格十16）的教義，淋漓盡緻的發揮這論題。

教會是奠基於救主與群體的神秘救贖的聯結關係上。聖事使我們滲入基督的救贖工作，號召我們參加聖人的集團，吩咐我們分享救贖的團結，個人不只再為一己而生活，而是過着人人為我，我為人人團體生活。

公教團體的組織與精神源自聖事，從此而產生精神感召與使命，首先是崇敬的一致性，然而分擔救贖的職任。天主在集體的聖事中，將祂的恩寵賦給個人，那個人必須理會他所領受的恩寵，若用在愛群

體上，尤其是群體中的最懦弱份子，那麼他自身的得救，將更有保障。

既然聖事是刺激，感化我們整個生活的酵素，也能在社會秩序中起發酵作用，不但影響我們的精神態度，甚至我們的具體存在。誰分享了聖愛的團體裡的超性食糧 *Super-substantial bread*，誰飲用了慈母聖教會舉祭中神聖淨配的聖血，不能再滿足於物質的浮華，鑑於神聖集體中的其他份子在受苦，他寧願放棄強烈的物質慾，而響應有價值的呼籲，而慷慨輸將。

一切聖事都是客觀上表示緊緊團結神聖集團中的成員。聖洗是盟約的標記。受洗的人獲得天主，及聖教會兒女的全權，尤其是分享聖餐的慶典，和領聖事。但，它也制定職責：對慈母聖教會，要做個孝愛、尊敬、順從的好兒女。「我們同心同德不論猶太人或異邦人，不論奴隸或自由人；我們都因同一的聖神受了洗，成爲一個身體，又都由同一個聖神暢飲了」（前格十二31）。在基督內受同一洗禮的觀點下，一切本性的紛歧都無關重要（迦三27；厄四4）。

堅振以聖神的恩寵賦給天主的兒女及教會的子弟，是祂使我們加入神聖的集團，聯合在一起。堅振加強宣揚信仰的使徒熱忱，「因爲領堅振者，獲得正式公開誓言信仰基督的能力」①猶似成人公民、軍士，我們爲了天主的神國，以諧愛的精神，誓志効勞大眾。同一位聖神以多彩多姿的才華，建設教會的整體（前格十四4）。聖神的法律，和在基督內的生活規律，從罪惡的定讞中將我們解脫，所謂罪惡的定讞就是集體的死亡的威脅 *hamartia*。而我們的獲釋，也正是藉了在聖教會內的得救的社團的力量。

我們必須視神品聖事，與司祭的聖德也無非是爲了祭臺上的奉獻之職，以及給整個信友團體服務之

職責。司祭地位的光榮，不是爲他個人。也不該止於自身，而應該完完全全用之於救人與服務弟兄的使命上。基督大司祭的巔峯祈禱，是祈望宗徒及後繼人們的共策共力精誠合一。引導全世界都皈依祂，相信祂是天主聖父的使者（若十七6-19）。司鐸們就是一切由於他們的宣講而信從的信徒們的團結及其得救之社團的柱石。（若十七20-24）。

我們通過司祭的任務，與救主融愛地慶祝得救的團聚，在愛的祭臺上分麵餅，使我們在救主的聖血內，成爲一家人。（救主的聖血，是自我祭獻與基督不可分裂的結合標記）。基督在最後晚餐諄諄教誨我們要互愛，猶似祂愛了我們（若十五12）。祂又祝禱祂的繼承人們團結和諧。「我們分的麵餅」組成基督的奧體。「因爲麵餅是一個，我們，雖然衆多，都是一體，我們全體分享的是一個麵餅」（前格十16）

告解聖事解將教會（的一份子）從罪惡的羈絆中，解放出來，使之重歸得救者的社團，滿懷感激，甘做補贖。受洗後的罪人不僅因犯罪而觸犯了天主，也違反了虔敬及被救贖者的社團——教會。所以，在這聖事裡，他獲得教會赦他罪的慰藉，以及應做的補贖。終傳聖事完成補贖的工作。在替重病人敷聖油時，教會表現慈母對彌留時的子女的關懷，但是傳聖油也是將我們的痛苦滲入基督。我們順從地向死亡與痛苦說聲：「是」，跟大司祭基督的苦難，聖死，復活融會合一。

婚配聖事不僅使二個人的高貴的愛，以神聖而不可分解的盟約，結合起來。它組成新的團體單位，栽植在教會枝葉扶疏的碩樹上。它又以聖洗邀請。並祝福人間的美滿，所以聖洗是精神重生，增加教會新會員的噴泉。藉婚配聖事的結合，配偶接受了它的嚴重責任。雙方互相完全承擔一切，所以雙方共同願意承擔對教會的職責。

如果我們忠於聖事賦給我們的使命，將聖事的力量在我們的生活上發揮出來，那麼，聖教會確實是我們團體團聚的幸福之家，同聲讚頌上主，大家同舟共濟，互愛互助。

我們整個兒社團生活的組織，與努力，必須超過一般自然法與權利，必須從聖事的超性能力方面，重新估價。當然，當我們跟非公教徒生活在一起時，包括社群生活的多方面努力，我們當然可以引用較易的自然法則，作為共同努力的基礎，準向全體同意的福利目標。至於我們自身的行為，以及我們生活的基本原則，必須嚴格遵循聖事化生命的紀律，猶似自然律一般。事實上，除非我們以整個兒超性體系為觀點，就不能明確掌握這準則而實踐出來。所以，尤其是賦有不滅印號的聖事，不僅給我們神聖的規範或嚴肅的宗教性，並且也輔導我們的社交生活，分享聖教聖化萬民的使命。

而聖事——尤其是聖體的聖事，都是團結的象徵，愛的盟約與和諧的表現^②，所以在舉行聖事前應該準備得週全妥當。而且，聖事的舉行，言詞與舉動，處處都應以盡美盡善地表達出聖事的社團結合力與團隊所賦與的精神^③。

三、教會成員與領聖事

聖事是專為教會成員神聖團結的標記。凡已領洗，沒有異端、邪說之類紀錄的人都有權利與責任去領聖事。

甲、聖洗是教會的入門聖事

註 72

D 882

註 73 Mediator Dei, AAS 39 (1947), 566.

誰有懇切的願望做教會的成員，就有受洗的權利。即使爲嬰孩，他（她）們還沒有獲得理智的能力，教會規定必須事先保證某些基本的公教教育。所以，除非是在死亡的危機下，至少必須有一位家長或監護人應負起教育他的責任，才能受洗⁷⁴。然而這條原則不必太拘泥。要求絕對保證那嬰孩將來受公教教育，作爲付洗的條件，可能導致許多嬰兒領不到聖洗就已經去世了。再者在某些情形下，受公教教育的機會，也可能減少⁷⁵。

依據教會一條穩定的原則，不應該違反父母或監護人的意志，而給嬰孩付洗。但當他們會用理智，即使未屆成年，他們完全有自主權接受洗禮，只要他們真切願意，不管父母或監護人的反對，仍然得領聖事⁷⁶。當然更好是徵求父母的同意，如果他們不同意，司鐸沒有理由拒絕兒童的要求，這樣拒絕他領洗，是嚴重地不公平的。

任何人受了洗禮，不論是由誰付的洗，都因這聖事而成爲教會的合法成員。聖洗是與基督的淨配——教會永結盟好的標記。嬰孩從異教徒手裡有效地受了洗，即使他們的父母不是公教徒，只要他（她）們不自暴自棄，斷絕跟教會的關係，他們並不絕對須要以歸化的方式參加教會。按照教會的法典：「直到十四歲，甚至在外型的裁判上，他們不被當作非公教徒，所以得參加教會的團體，毋須正式宣誓放棄異

註74 C/C, can 750, 751.

註75 參閱牧靈手冊 *Directoire pour la pastorale des sacrements a l'usage des dioceses de France* (Coutances: Editions Notre Dame, 1951).

註76 參閱第三篇

註77 Vermeersch, PRM, 18 (1929), 143; *Theologiae moralis principia*... (3d ed.; Romae: P. U. G. 1945), II, n 37.

端或赦免懲罰」⑦ (Censures)。

這條原則在下列情況之下，證明很切實際：非公教徒的子女，可能不准正式登記為公教的一份子，因為由於他（她）父母的反對，或某些法律上的限制，但是他參加公教的生活及崇敬，被看待為教會的真實兒女，並寄望他保持忠誠。為了官僚份子的仇視，而向這樣的孩子拒絕聖事，並且不准他正式登記為公教徒，那是對待教會的一位真實兒女莫大的冤屈。在這種事態上，端憑司鐸的牧靈精神與明智。神師唯有在對種種事實作週全的研討後，才能作出明智的決定。

乙、給非公教徒施行聖事

每一件聖事在客觀上是實際與教會結合的標幟，誰若公開宣佈參加異端教或裂教，就被褫奪領聖事的權利。雖然每一位受了洗的人，由於聖洗聖事的不滅印號，永遠保持着對公教的嚮往，惟教會基於聖事的性質，原則上必須拒絕施行聖事給任何異教人，或分裂派教會的份子。當他們一參加或宣言加入異教團體，教會必須拒絕他們參與聖事，直到他們重新向教會和解，棄絕謬悞為止⑧。然而，如果已受洗的非公教徒，不是由於他們自身的錯失而陷入謬悞，教會明察他們的內心，而將他們看作是自己的真實兒女。所以，教會以牧靈的慈愛心腸，將深入體諒，直到使異端或裂教學說的現象消失。因此，在緊急施行終傳聖事，如果對有關人的情形不能再作任何要求時，那麼只要他間接地表示 (implicit) 放棄謬

註78 C/G, can 731, 2.

註79 Vermeersch PRM, 18 (1929), 123-148. J. Danagher, "Administration of the Sacraments to

Heretics and Schismatics", *The Jurist* 13 (1953), 357-381.

聖職部 Holy Office 于一九一六年五月十七日的決議，刊載於 *Denzinger* 2181a.

候，並間接地宣佈信仰，慈母教會也就滿意了⁷⁹。

至於給非公教徒施行聖事，我們在一般情形之下，得制定某些規則，以及典型的個案。祇是我們不能訂立一成不變的程序，刻板地實施到全部細節。事實上，每一個別情形，必須同情地加以研討，並以該個人或團體的精神福利觀點，慎重地抉擇。但總須保全對真教會真誠的愛與肯為真信仰作見證的誠心。

1. 病人有死亡的危險時

如果必要的話，可以給失去知覺的非公教徒施行有條件的洗禮，甚至有條件的告解與終傅聖事，祇要聖事有使他們獲救的希望。通常可以明智的解釋來避免大眾的誹議 (Scandal) 特別我們可以假定病人願領聖事的誠意，他個人的信心，與慈母教會的仁慈為懷。按照耶穌會士費默雪 Arthur Vermeersch S.I. 的意見，認為願意領聖體，必然包涵澈底的真心悔過。那意思是說，對天主的聖意及寵恩完全坦白接受的心理，那也就够了⁸⁰。

至於那些仍然在有知覺狀態下的病人，(雖然有死亡的危險) 既然能表達他們的情意，那麼我們必須識辨他們是否切實理會到他們與公教會離異的事實：「那些並不理會他們與教會離異，得給他們施行聖事，那是他們所願望的」⁸¹，上述情形，同樣必須躲避觀禮者的誹議 (Scandal)。至於那些意識到跟教會的離異，應委婉，友愛地向他解釋，公教司鐸是不准給他實施聖事的，除非他們按當時的情形公

⁷⁹ 80 PRM, 18 (1929), 127 ff.

⁸¹ 18 全一 147.

開地宣佈他歸屬教會。如果司鐸深愛他的解釋與婉拒，會使病人的信心損毀而失去永生的救恩，按照費默雪 Vermeersch ②以及神學權威人士的主張，應提供更溫和的抉擇。這位偉大的耶穌會道德學家說，在這種條件之下，他不會去判罰那位執行聖事的司鐸，包括他送聖體給非公教的病人。

2. 在死亡的危險之外

那些明知他們自己離異了教會，雖然他們是忠誠而懷有純正的信仰，却不准領受聖事，因為聖事之共融，即是教會；除非他們明確地放棄異端或裂教。另一方面來說，那些完全不知道自己跟公教斷絕關係的信友，却自以為是純真，樸實的好基督徒，就事論事，依照神律並非必要系統性地跟他們說明他們的教派與真教分離，但是一則由於怕他們因此犯罪的危險 (Sean dol)，一則怕漠不關心的風氣愈來愈熾，根據慣例，應該提醒他們有皈依真教會的責任。……有時候，在沒有天主堂的地區，更好不要提醒他，讓教徒在他自己的團體內，做個真誠的裂教徒。因為一旦他們更正了錯悞，正式皈依了公教，那就困難可大了，不是沒有度宗教生活的可能，就是去參加裂教敬禮而犯罪 ③。

費默雪透露的這些話，深具牧靈工作的睿智與同情的灼見，跟作者在蘇聯四年生活的動人經驗不謀而合。當裂教徒帶着他們的子女，滿懷信任地要求司鐸給他們付洗，這位司鐸該怎樣做呢？他們自己不會施行聖洗的儀式。做父母的自身缺乏聖事的慰藉已經很少了，而今以謙誠的態度苦苦哀求司鐸給他們行聖事，他將如何是好呢？他們甚至不管禮儀上的不同，要求司鐸在他們中間住下來，做他們的牧者呢

註 82 loc. cit.

註 83 同上 145.

！在這種情況之下，司鐸不但應考慮到因戰爭及病貧導致的或近或遠的死亡危機；他也必須顧及如果拒絕他們這樣渴切的要求會產生什麼嚴重的後果。也許數代的歲月，也沖淡不了蘇聯人民心坎裡對公教司鐸的怨恨啦！

我們可以確實地說，這些人的態度，是真公教精神的表現。將聖職部 Holy office 的法令，刻板而錯誤地應用到完全不同的情況，這是不公正的，尤其違反慈母聖教會關懷普世人靈的精神。費默雪和其他的作者一般主張，教庭法令應明確准許例外情況與特殊個案。當然，所謂例外情況與特殊個案，必須事實上證明至一、至真、至聖、至公的聖會。如果可能的話，外在與教會脫離的基督徒，必須先正式棄絕裂教，然後才重歸公教的懷抱。

在庇護十二世的著名通牒，我們摯愛的蘇聯人民 *Carissimis Russiae Populis* ④中稱：我們可以發現許多東正教民的虔誠與純正的信仰（尤其是公教並不普及的地區），聖教會對他們有着深切的關懷。總而言之，教會的聖事是她的信仰，以及崇敬天主的集體統一的標記，這條純一而不變的真理，是一切情況的標準，無論是那一種情況都包括在內。當教會協助誠懇的非公教徒，他們犯了錯，不是由於他們自身的過失——只要他們對宗教信仰不是絕對的缺乏——尤其是當他們處在特殊緊急的情況下，聖事明確地表現它們的確實意義——是屬於一個信仰、愛德、團結一致虔敬的團體。在這些聖事裡，信、愛、虔敬的社團，歡迎一切開誠佈公，接受團體神聖敬禮的標記與效果的人們。

註8 AAS 44 (1952), 507-511.

四、取消資格

教會對成員們最嚴重的懲罰是驅逐出領聖事的團體：逐出教會 *excommunication*。這是教會對她的成員的紀律，但教會不強制實施這嚴厲的懲罰，除非爲了矯正性的懲罰 *Poenam medicinalis*。當罪人表示歸正的真心，並儘量補償過失，教會就免除這懲罰。例如：家長給兒女受非公教教育的惡果。

五、拒絕施聖事

在某些情形之下，甚至對那些要求領聖事的人，教會拒絕施行聖事。按照教會的法律，誰若以公開犯罪的行爲，或違反公共法紀的作風，損毀教會的聲譽，如果他不肯補償他犯罪所導致的駭人新聞，那麼將遭排黜，不准他領聖事。在許多情況下，補贖領聖事包括教會對貽害補償的最低要求。至於歸正的罪人，若他們公開，正式的參加領聖事，可能影響教會或教會成員的聲譽（例如：允准一位不合法婚姻的人領聖事），在那無人知曉的地方，讓他領聖事，可能保障團體的精神福利。

如果一位重罪人，私底下要求司鐸給他送聖體，即使司鐸明知他不曾去告解或不能獲赦，司鐸得慎重地拒絕他的要求，因爲這樣的拒絕並不破壞那個人的名譽。如果司鐸是在告解中獲知的，情形就不同了。司鐸不得公開拒絕任何人領聖事，因爲必須尊重那人的聲譽；除非是被逐出教會的，或公開的罪人，（當他們還沒有真誠地棄絕罪惡之前）⁸⁵。

⁸⁵ 註 88 C/C, canon 855.

六、執行聖事的義務

隆重主持聖事的人，獨特地代表教會，是教會的專員，所以向他的要求是：①跟基督奧體及祂的聖寵有形的聯系；②他跟基督和教會結合的意願，是聖事的主因，也是附屬性的，工具性的因素；③正常的職權；④忠實地遵行禮儀。

甲、教會的成員

要適當地執行聖事，主持人必須是基督奧體的活的成員，也是有形教會的一份子。若以聖洗為例，即使執行人是異教徒或裂教份子，甚至是未受過洗的人，也是有効的。只要施行人以某種方式，切實按照基督的意願，和教會的規定去做。每一位經有効祝聖的司鐸，只要他遵行基督與教會制定的條件，即使他離異了教會，仍能有効地奉獻彌撒，舉行聖事。

但是，教友絕對不准從非公教的司鐸手裡領受聖事，即使在一段漫長的時期裡，不能找到一位公教司鐸。理由很明顯：有意識地參加非公教的神聖禮儀，並從異教或裂教的執行人手裡領聖事，通常被認為反對真教會團體一統的證據。常牽涉到叛離真實信仰的危險。如果是沒有公教司鐸在場，臨終的教友從一位非公教的司鐸手裡領聖事，那情形又當別論。教會法典^{⑧⑥}允許全體司鐸有職權給臨終人赦罪，這

註86 C? C, canon 882.

並未（至少不明顯表示）將非公教司鐸除外，在這事例上，教會法典似乎傾向較溫和的詮釋⁶⁷。

當我們詢問領聖事的東正教徒的主觀態度，也許因為經歷了悠久的時間，沒有這些聖寵的途徑，從裂教的司鐸手裡領聖事的情形，使我們面對不同的問題。我們可以假定，在許多情況，他們具有純正的信仰，最佳的願望，即使他們沒有死亡的危險。這些個人，如同裂教團體，都是在政治、社會的壓力下，要他們歸向至一真教會是非常困難的。

除非有死亡的危險，不准從教會法庭所開除的司鐸手裡領受聖事。同樣的，一個渡犯罪生活的司鐸，醜聞駭人，他的執行任務也免不了有罪。他就不是是一位正當執行聖事的人；向這樣的人要求領聖事，（除非是在緊急情況下），既不配合聖事的尊嚴，也不附合教會的水準，簡直是跟犯罪的行為合作。然而，爲了相當認真的理由，這型的合作是被允許的。在這一點上，我們應該引用這條原則：每一個人被假定是善的，直到他被證明出是歹的。在這事例上，若採取太嚴厲的態度，可能導致對我們的同行人產生苛求，及不公正的批判。同時，使教會當局處於矛盾，因爲他既度犯罪的生活，且不努力恢復聖寵的境界，怎樣配合執行他的神聖任務呢？

註87

由此引起蘇聯人萬迪沙洛夫 Vladimir Szytkarski 從蘇聯東正教的一位司祭領受終傳聖事的問題。這行爲是否表示他不接受公教，抑或只是因爲他在彌留時刻，領受了被判爲合法的聖事？當然有許多東正教團體與聖職部分離，是由於政治或其他理由，他們並沒有裂教的意思。如果一個教會只通過這般嚴格的支流，那麼，我認爲，在這一團體裡的祈禱禮儀及聖事，並非表示反抗一個真的教會。

乙、主持人的意向 Intention

聖事的主持人是教會及基督的理性工具。他必須有意這樣做才能有效地主持聖事。這根據主因的工具稱爲意向 *intention* 或目標，實踐基督及教會所要的，或更簡明地說，按照教會的觀點與看法而實施。

主持人內在的意向，應該跟他的外在行動配合。他說出來的言詞（例：我洗你：等），表示教會的意向，那足以使聖事生效，（除非主持人或領聖事人表示相反的）⁸⁸。因此主持聖事的人不應該，爲了在舉行神聖禮儀時的分心走意，而作任何表示涉及聖事的有效性 *validity*，除非他的行動，很明顯的只是例行公事或演習而已（猶如修士們的演習），或者他明顯地無意執行該聖事。

當然，一個人的意向或目標，該主動與聖事的施行符合，換句話說，一個主動的意向是很確當的了，但爲了行動的有效性，一個例行的意向，跟聖事外型的準確實施符合就够了⁸⁹。這樣我們得保證聖事的效率 *Virtualitatem intentionis*。執行聖事者本身的謬誤或不忠，並不影響聖事的有效性，如果執行聖事者有意實踐基督的教會所要的；因爲執行聖事者親自代表整個教會——她的信德補充執行聖事者可能缺乏的⁹⁰。所以，毋須爲這事而岌岌不安，當然虔誠的司鐸體驗到自身是神聖奧蹟的執行人，他應該全心獻身於聖事的動作，他身爲基督及教會的工具，應屢常重申他的意向。

註88 參閱第三篇

註89 全上。

註90 參閱第三篇

丙、教會的職權

世上每一個人都能有効地施行聖洗聖事。在必需的情況下（如嬰孩或望教人的生命處在危險中，而在幾星期的時間內，又沒有司鐸在場），那麼，每一位公教徒有教會賦予的全權，替有關的個人，施行聖洗，以應那人的精神需要。他應該看作是宗教的嚴格責任，不讓死亡剝奪這重要的洗禮，只要有理由相信臨終的人（成人），能够接受聖事的寵恩。

公教新郎與新娘互相施行婚配聖事。他（她）們倆人是婚配聖事的執行人，也是婚配聖事的領受者。他們能够這樣做，只要他們按照教會的職權行事，這一點在教會的立法上很明確指出。教會立下雙方同意的必要條件（有一位被教會當局委任的司鐸在場，教會的二位證人，以及沒有婚姻的障礙 *diriment impediments*）。（否認限制）^{⑨1}

正式委任的六品，有適當的理由時，得施行隆重的洗禮和送聖體^{⑨2}。至於有効地執行告解聖事，必須由教會當局正式批准的司鐸聽告解^{⑨3}，因為悔罪的性質，包括與天主及聖教會和解。教會在運用這職

註16 *Collectanea S. C. P. F.*, In. 593 and Gasparri, *Fontes I. C.*, VII, n. 4618 (Jan 21, 1788);

Collectanea S. C. P. F., In 939 and Gasparri *Fontes I. C.*, VII, n. 4795 (Sept 11, 1841).

註26 C/C, can. 741 and can. 845, n.2

註28 D 903: "...In eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolovere possunt".

權時，表現她慈母般的關懷：她保證讓告解人有最大的自由選擇聽告解的司鐸；她給每一位司鐸所有死亡危險者的告解的權柄⁹⁴；關於聽告解必須具備的統治權，通常誤認為有或疑惑其有統治權時，依照法典規定，教會一律「補足」其統治權⁹⁵。神品與堅振聖事必須由主教執行⁹⁶，根據教宗的特准，不論是教庭的特許或是教會法典的通例，任何一位司鐸得合法而有效地執行堅振聖事。最新的立法，允許教區司鐸，當主教不在時，得替在死亡的危機下的教友施行堅振聖事。在傳教地區，教區的司鐸具有更廣的特權⁹⁷。如果沒有教庭這些特殊的委任，普通一位司鐸企圖主持這聖事是無效的。

綜合上述，我們獲知基督賦給祂的教會，有關諸聖事的精確規定及職權。

丁、遵守禮儀規則

聖事的執行人，良知上必須遵循教會所規定的儀式。他不准依他個人的想法，作任何修改或增添，因為一切修正都專屬教會的職權。崇敬天主的全部公開的禮儀包括舉行聖事，都由基督委托給教會⁹⁸。

註⁹⁴ C/C canons 882, 884, 2252.

註⁹⁵ C/C canon 207, 209.

註⁹⁶ D 873: " Si quis dixerit, sanctae confirmationis ordinarum ministrum non esse solum episcopo pium, sed quemvis simplicem sacerdotem: A.S."

註⁹⁷ AAS 38 (1946), 349/40 (1948), 422. Cf C/C canon 239, n. 23 (樞機主教有權主持堅振聖事) • anon 782, AAS 40 (1948), 41.

註⁹⁸ D 856; canon 818.

個別司祭的行動，唯有完全遵行基督及教會的規定才能中悅天主。如果他有任何循私的行爲，是違反與基督一致的精神，這也包括禮儀的具體實施方面的規定。執行人隨意變動聖事的本質與形式，是犯了褻瀆基督與教會的職權之罪。教會當局確實有職權，在聖事本質的範疇內作某些修正。這一點我們已經在上面論述了。

神聖禮儀有效性既已獲得保證，執行人的下一步驟；必須注意的是隆重端莊地舉行，以激引教友們的虔敬。他的一言一詞，一舉一動，都必須滲透與基督，在基督內，通過基督而宣佈並舉行神聖的奧蹟。他的每一個動作，應表示對教友們的關注，他唱出聖詠他是教友們的精神領袖，對神聖奧蹟缺乏尊敬的精神，不關心牧育教友，比偶而在禮儀上的分心走意更糟。

修士們應自勉，熟悉掌握禮儀的規則，甚至晉陞鐸品之後，也經常重溫司祭職責的重要部份。唯禮儀規則的細節，不必過份拘泥。因爲過份拘泥，會導致心理上的苦惱、焦慮；擠迫司鐸重要的牧民工作。道德學家、教會法典專家們提出的警告，在某些情況下，相當嚴厲，勸勉我們切勿敷衍塞責，尤其勿自作主張，疏忽行事，以致引起教友們的驚奇詫異。一位明智的司祭，必然對禮儀的生動條件審慎行事。他尤其注意最具象徵意義的禱詞及動作。（例：在唸奉獻詞時，將幾滴水滲入酒內。）

按照道德學家的一般主張，有些禮儀的規程是強制性的，有些規程是禮儀的莊嚴氣氛所必須的。禮儀法規必須以一般法典的原則詮釋：古典的法規往往隨時代的發展與實施而作廢。禮儀復興的發展，占教會生命的高度重要性，却受極端保守派嚴重的限制，這實在是可嘆的事實！他們儘量引經據典，阻止教區禮儀活動的生氣蓬勃。禮儀部過去的某些決定與有的出於一世紀或更久以前答覆，那時的情況與條件跟我們現代的截然不同。我們應經常避免拘泥於法典的死條文，因爲它們反映很陳舊的歷史背景，對

我們今日朝氣勃勃，向前展望的教會人士看來，有許多是無法了解的。司鐸的新日課經 *breviary* 及彌撒的新規程，自從一九〇六年七月廿五日由教宗若望第二十三世頒定的章程 *Motu Proprio* 替禮儀帶來久已渴望的簡化，並澄清了許多爭辯的課題⁹⁹。在整個個兒神聖的敬禮範疇內，真正的基督信友當然應遵教會當局的決定。反之爲此事而不服從，實在有失身份。但是服從的精神並不是我們將精力消耗在禮儀詮釋的爭辯上，而是要我們將此精力，好好地用在牧靈之禮儀欣欣向榮的新發展工作上，因爲禮儀運動的進展已給牧靈工作，準備了一塊大有可爲的牧野。

伍、聖事是聖寵的途徑：領聖事的責任

聖事的宗旨與目標是聖化我們的生活。聖事引導我們進入神聖莊嚴的光芒中，使我們在天主的光榮裡獲得救贖的捷徑；聖事使我們的生活跟基督及祂救贖的行爲聯繫起來，並且使我們提高警惕；得救必須、也惟有通過基督才能實現；聖事將我們跟教會，崇敬天主的集團聯在一起，並且給我們的生活奠下虔誠的基礎與任務。聖事就有這樣的聖化作用。救贖的途徑並不完全憑我們自己的資能，聖事防禦我們局限於小我得救的狹隘觀念。聖事將我們的得救工作表彰爲天主在基督、及教會內的光榮。所謂「聖寵的途徑」應帶給我們對天主光榮的更深概念。它也提示給我們天主的慷慨，並使我們對自己的脆弱提高警惕，而經常勉勵我們尋求治療。聖事不僅是聖寵及得救的途徑，也是治療心靈懦弱的良藥。

所以總勿將聖事看作是嚴厲的命令，却應當作是聖寵的要求。天主的聖意及聖寵，藉聖事而邀請我們實踐聖化的計劃。領聖事的責任是根據天主主要聖化我們整個生命的聖意。祂用聖事實踐祂要通過我們

⁹⁹ 參見 AAS 52 (1960), 593-740.

而聖化全人類的計劃，因為聖事提供我們拯救人類的任務與方法。聖事也是我們陷入懦弱時的毅力，心靈瘡傷的治療。

聖洗為聖化、治療我們是絕對必須的，因為它是滲入基督及聖教會的第一入門聖事。由於它的必要，使我們感到神的意志要我們領它。（所謂「必要」，是指方法和理念方面）。如果需要的話，必須準備作出最大的犧牲，才能領洗。我們也有義務將這得救的方法貢獻給別人。每一位等待生產的媽媽，必須準備冒生命的危險，如果必要遲延急需的手術，為了避免剝奪胎兒受洗的機會，在墮胎的情況下，如果胎兒有可能仍然是活的，那麼必須給胎兒付洗。

聖洗聖事帶給我們的聖化及治療，使我們對全部未領洗者有了義務：我們應肩負起向未受洗者表示使徒的熱忱。

堅振是第二入門聖事。雖然神學家們並不同意有嚴格的義務必須領堅振，但他們主張在某些特殊情況下，可能產生嚴重的責任。當然聖事是不准輕蔑的，在近代對聖事的聖寵有更精闢的見解，產生對聖寵的偉大價值，有新穎的體味，它是公教進行，教友傳教活動，及聖化社會大眾的基礎。根據這點，不領堅振為死罪的意見，愈來愈有力。密切研討教會法典的條文¹⁰⁰，可見個人的得救不僅是關懷而已，却是有更深的聯帶關係。當然我們不能堅持堅振聖事是得救所必須的 *necessitate medi*，但是這個己的關心，不是唯一需考慮的問題，也不能成為不領堅振的理由。若有重要原因，是可免的。雖然我們的意見認為：客觀上是有嚴重的責任應領堅振，但並不是說，我們必須強調它的重要性，就為了要勉勵大家領這件聖事。相反地，我們首先應解釋，並以隆重的儀式舉行，俾產生體驗，意識到堅振聖事帶來聖

¹⁰⁰100 C/C, canon 787.

寵的偉大作用。至於那些根本沒有聖寵的概念，也不明白聖事的職責，就不必慎重其事了。

正式做基督信友，包括領聖洗、堅振及聖體。參加成爲基督是聖教會的成員，是從聖洗開始，然後素質上準對與聖體契合，才算圓滿。

教會的法律規定：教友每年必須在復活節期至少領聖體一次。通常這條令制定違者觸犯死罪^①。但是虔誠的基督徒會義不容辭地響應內在聖寵的號召，邀請他跟基督一起生活在愛的社團裡；他會意識到個已特殊的需求，不會僅滿足於法典條文的最低規定。他會屢常去尋求告解及聖體聖事，尤其當他明知只要有寵愛，正當的意向，誠懇的準備並感恩，每週，或每日領聖體都是允許的。

我們必須重複：基督徒最好勿專以職責的觀點去看聖事，尤其是聖愛的偉大聖事。他必須將聖事看作愛的邀請與禮物，而以愛的態度去接近它們，表現感激的響應。每主日，或如果可能每天領聖體，將是每位基督徒的崇高理想。但不應以法律的任何最低要求的觀點來論。基督徒熱忱理想只迎合那些聖寵的新法律來計劃他們的生活（羅六14），朝向天主的愛。

如果基督徒的義務，只能以天主的慷慨觀點來悟解，那麼尤其是救主最大的恩惠——出諸祂慈愛所贈的聖事。我們對祭臺上至聖聖事的首要義務是儘量悟解救主的愛心，要在這聖事中將祂自己給我們，滋養我們。

所以神師或青年精神生活的導師，必須負起神聖的使命及責任，準備他們的心靈，愈快愈好領受救主愛的聖事。只要他們的心靈向此聖愛傾訴，他們就能按照各自的年齡程度，掌握聖事的雋永意味，他

註101 關於領告解聖事的責任，見卷一。

註102 Cf. C/C, canon 853, 854, 860.

們有領聖體的嚴格權利。不論家長或本堂司鐸，都不能剝奪他們的權利，否則就犯嚴重的錯誤^②。至於決定兒童什麼時候初領聖體，教會法典上強調父母有權利，也有義務，準備兒童去領聖體^③。父母首先必須關心兒女的精神輔導。當然本堂司鐸在這方面有視察督導的權利。兒童到了有識別能力的年歲，他必須協助他們作充份的準備，好給他領此神糧愈早愈好^④。他應照顧他們，積極地作進一步的準備，並跟家長們聯絡。如果那位本堂司鐸拒絕給那些已經準備好的兒童領聖體，並拖延相當的時間，那麼他犯了嚴重的罪過，破壞教會法典及神律所賦予兒童的權利，也暴露他的無知，因為那是司鐸工作的核心。

基督徒的整個兒生活集中在聖體，不僅是兒童生長到會用理智的時候，即須準向這聖事而受教育，甚至心靈的全部教育的培養，也都須準對這重心。

在某些情形之下，聽告解的司鐸得指導教友多領聖體（例如：每一個月），辦告解，作為補贖。這樣獲取聖寵的方法，可用作克服罪惡的良藥，或表示感恩，只要聽告解的司鐸認為對心靈的澈底革新是有效或是必要的。但更重要的是告解人本身對這神聖的信仰有真實的悟解與體驗。他必須理會領聖事並非是嚴厲的紀律，所謂「隨意的處分 arbitrary penance」，其實是救主的愛的禮物，領受人必須以愛還愛。

重病而在死亡邊緣的人，有義務應領終傳聖事——神學家辯論它的重要性。雖然這種義務不是嚴重性

註103 C/C, canons 854, canon 860, Haering, "Erskommunionvorbereitung durch die Familie," *Theologie der Gegenwart in Auswahl*, 3 (1960), 49-56.

註104 C/C, canon 854.

的，但在某些情況下，疏忽這聖事可能被當作死罪論：那是指如果有人輕蔑或藐視聖寵的神聖途徑；如果有人不去提出這要求可能導致駭人的新聞；如果有人頑強地拒絕面對死亡的危機，並可能因此愚昧而喪失靈魂；如果有人因迷信及胆怯，以為領終傳聖事就是指死亡已經不可避免了。

神學家們提出嚴重的理由，反對強調領聖事的義務。贊成或反對雙方不同意見的著名神學家都有。那些認為沒有領終傳聖事必要者，對這問題的看法幾乎只限於聖事，憑着它的聖寵，是個人得救所必須的。其他神學家們是從聖化病人，包括將我們的痛苦，死亡與十字架上的基督迎合。後者的意見，遠非反對聖事個人得救的聖寵的偉大價值，却肯定領聖事的義務是嚴重的。鼓勵領聖事是比較合理的主張。神學家們對有死亡危機的病人應領終傳聖事並無歧見。並且強調這一點。

在死亡邊緣病人的親戚，若不及時，撫愛柔順地勸他領終傳聖事，可能有重罪。如果由於我們的疏忽，危及有關個人的永生得救，當然這是違反愛德的死罪。不單是至親，也包括最接近的友人及相識者，看到失去知覺而面臨死亡，不能告解，及領聖體，應有神聖的義務，給他領終傳聖事。

宗教的德操，和愛鄰人，都要求最親切的人或其他當場最接近的人，替臨終的人安排終傳聖事，即使病人尚有知覺，神志清明。因為事實上這些聖事具有最大的慰藉，為臨終的人是聖寵的富源，對崇敬天主來說也是深具意義的行為。

一般上，並不規定人人必須領神品或婚配聖事。這二件聖事只是為受天主感召者，參加這二型神聖的境界來侍奉天主。誰若明知天主對其中之一的號召，就有義務隨從、響應。他的義務感跟理性一般堅定，認清來自天主的召喚，沒有一絲猶豫，是根深蒂固的事。

附篇 衍聖事 *The Sacramentals*

一、衍聖事象徵精神物

人是由軀體與靈性結合的。人在天主面前是具軀體及靈性的。由於他的靈性，人能領受聖寵，並與天主最密切的契合。但是人整個兒的本性來自天主，並為歸向天主；升赴天國，他在塵世專為頌揚天主。如果，人要以他的整個兒本性，他的全部存在——例如他的職務——來光榮天主，那麼，軀體必須成為聖詠的合奏部分。如果，人的整個兒存在，完全依賴天主，他的整體需要祂的支助，那麼，人的軀體必須在上主面前先捲入塵埃，然後舉手向祂求助。如果人的整個兒存在是個罪人，罪人所求寵恩，那麼他的軀體也必須分擔他心靈與意志的瘡痕。

在天主面前，全部人性在基督及聖教會內形成一致性。基督親自在人間有形地出現，創立有形的社團，即是教會，那是為了救贖人類。所以，必須在教會內，通過基督而做有形的虔敬，可感觸地祈求恩寵、活躍的慶祝，以感激神恩。教會感人心腑的讚頌，彌撒聖祭，本質上是可見的行為。祭獻的行為猶似象徵的符號，可感觸地表達出最內在的宗教情愫。

教會有聖化一切事物的使命：物質、時間、空間、人。她必須將一切包羅在她供奉天主，歌頌天主的祭獻裡。所以，她號召一切參加反祭獻的頌詞，那就是彌撒聖祭：人的語言流露出禱詞與聖歌；人的

軀體表達有意義的姿態與動作；有理性的受造物在聖祭中奉獻神聖的標記，意象，與物質^⑩。仿聖事就是繼續擴展這神聖的計劃。

基督藉有形的標記，傾注聖寵給靈性與軀體結合的人，以及有形的教會；聖事、以及經祝聖的物質，二者都是表達性 Indicative 與生効性 Causative 的符號。基督愛天父造化的宏美與榮耀，祂也愛象徵。祂以人世的象徵、形象，真體的事實，宣佈祂的神國的來臨。「天國好像一個人在自己的田裏撒了好種籽……」。「天國又好像撒在海裏的網，網羅各種魚」。瑪十三24—47。祂責罵無花果樹即無花菓凋謝（瑪二十一18）。祂用語言及標記，作為顯奇蹟的工具。祂將唾沫與泥土揉合，抹在盲人的眼裡，作為治愈盲人的藥物（九6）。

二、仿聖事是天主降生的綿延

基督自己是永生天主父的聖言，取了人性，因此祝福，高舉了整個的宇宙界。聖言所取的人性，猶如來自天主的語言，是為了光榮天主，現在已經恢復，而獲新生，回歸創造它的全能，真理的聖言 Word of Truth。從原始以來，人就用語言來表達宇宙天地間的迴響。他須大聲喊叫出本性沉默的舌音。但是由於原罪使人性墮落。她不復能引吭高歌讚頌天主，因為人已失落了相稱的頌詞。現在，聖言使世界煥然一新，因為「聖言降生成人」（若一14）。聖言取了人性，成為血肉之軀 Incarnate One，即天主降生為人 God-made-man。基督的人性，今已高舉到天主可欽崇的尊貴；那人性傾吐了崇敬，讚美天主的話，確實是能被天主接納的。

註105 Thomas Ohm, O.S.B., Die Gebetsgebaerden der Voelker und das Christentum (Leiden, 1948).

教會是基督的奧體，必須繼續說出她首腦的話。她必須用大自然的语言，說出天主的高貴與偉大，以及天主的慈愛與謙和而頌揚祂。教會必須提供解釋與譯述，天主聖言所創造、聖化一切，必須參加虔敬的讚美，謙誠的祈求赦免和幸福。讚美天主的口才，因犯罪而喪失了，而今恢復過來；教會的份子在敬禮中得嘹亮地朗誦，因為基督自己是永生的聖言，也用人的聲音說話。在此，也適用於神聖的言語：可奇的革新 *mirabilis reformati*（稱神妙地刷新了大自然）。在彌撒聖祭，其他聖事及聖事化儀式中，有各種生活負擔的份子，都得唱出聖詠般的詩歌。

在解釋聖事儀式時，最重要的是我們應指出自然界的一切怎樣已經因基督而被攝入嶄新的造化，它被基督刷新後應如何大集合地齊唱救贖的頌歌。

三、衍聖事使人安居在聖化的世界裡

上述使我們悟解十六世紀的教會，怎樣以聖事、儀式、堅韌地抵禦改革派份子。因為馬丁路得 *Mar tin Luther*，甚至賈爾文 *Calvin*，認定世俗或肉身的支配已使人離棄天主，不可能被救贖的了，也不能列入宗教階層，參加虔敬的歌頌，及獲得聖寵。馬丁路得認為中世紀的公教會是荒謬絕倫的，就因為她是這般堅定地築防於人世間，教會非但不兜逐一切非靈性的，却滙集一切在救贖的萬丈燦爛中，不但不將宗教人與人間的文化隔離，反而以祝福與禮儀使大地的一切存在昇華起來。

教會經常意識到雪米特、保利 *Elizabeth von Schmidt pauli* 欣喜地所說的：天主的兒女攀登幸福天國時，並不拋棄大地^⑩。教會向上攀登讚美天主時，也無意摔掉塵土，却努力攝引泥土的氣息跟她一

^⑩106 Elizabeth von Schmidt-pauli, Elemente und Naturalien in der Kirche (Paderborn, 1937) 10.

齊蒸蒸日上。中世紀哥德式的尖頂建築，轟入雲霄，象徵頌揚天主的光榮，又巴洛克式 *baroque* 多姿的藝術，是準對極端嚴峻的革新派而興起的，持以各種形式，重疊複繁表現對天主的讚美。教會的聖事一直證明她的灼見：大自然是可以加以聖化的，並且可以用以光榮天主及使人類得救。所以教會祝福一切。她將一切包羅在神聖的敬禮中。她去天涯海角傳播神聖的標記與祝聖。她甚至以隆重的行列，恭迎聖體，穿過城市、街道，邁步赴向天主的大自然。教宗庇護十一世及十二世，於一九二五年及一九五二年頒佈羅馬禮儀 *Roman Ritual* 推薦新穎的儀式祝福科學技術會議，其實這對教會歷年來的理想與實施，並不陌生。她這般以傳統的原則應用到現代的生活上：自然界的一切，應該加以聖化，並使它演變到爲天主而服務。

宗教人不應該放棄人世，却應安居人間，忍受一切，歸向教會。他的整個一生，從搖籃到墳墓，足證一切事物得爲天主的光榮而効勞，並受宗教的祝福。信仰必須明顯地在他的家裡（小聖水缸，牆上的十字架）以及他一切的行爲上表顯出來。十字聖號是一天工作的開端符號，晚禱是感激天主，一天的結果，猶似慈母輕撫小孩前額，祝福她，催她入眠。於是，人的一輩子得生活在教會內，享有她的祝聖，心安理得。家室、田園、農耕、工業，一切人世間的事物，都被教會包羅了，放在教會慈母心腸的暖照與祝福下。凡是好的，或有用的都逃不了她的祝聖。凡是不能够搬進教堂的，教會就以祈禱、聖歌或聖體中的至親自去祝福。

無家可歸的人，至少能在聖堂，在神聖的禮儀氣氛下，如坐春風，心會神悟，這樣即使他不幸離棄了慈母教會的家，對教會的溫暖招待永不忘懷。

教會的仿聖事禮儀，與人們的宗教活動之間，有着深具涵義的聯繫。仿聖事塑造宗教的風俗，而聖

化習俗。彷彿聖事領導教友們聖事以外的活動，在彷彿聖事中，依然保留珍貴的基督宗教以前的習俗遺風。那些虔誠的異教徒在大自然中仍能感覺到天主的臨近，而是，即使滲雜了不少的錯悞，而仍然在他們的生活習慣中表達出來，教會却加以淨化與聖化。

野人土風舞及悼亡哀號被教會的隆重隊伍所替代。迷信巫術的人曲解山泉之聲為神話，取而代之的是聖母及諸聖人的祭壇，成為朝聖的勝地，激起基督徒們如潮的虔誠，靈蹟不絕。

教會藉宗教的習俗與活動，將啓示的寶藏傳授給大眾，將神聖的真理，深入淺出地，表現得合乎人們理解力的水準。一般的大眾不甚熟悉宗教的語言；他們對宗教的語言與思想體味並不到家。但是他們知道欣賞宗教習俗。這是他們所懂的語言，也不易淡忘。它是從父母傳到子女，一代又一代，成為公教家庭的傳家之寶。這些風俗習慣的語言，却是公教信仰的禦衛，它的核心是教會的聖事。它們是宗教習俗的基層組織，和最鞏固的基礎。我們只要想一想這些神聖習俗的影響力，在東正教的地區，幾百年來發揮了莫大的作用，在人們的心坎深處保存了信德。

信仰的仇敵劇烈抨擊風行的宗教習俗，例如：街坊間的十字架，田野裡，公共場所，建立着聖母及諸聖神的祭壇，座像，在我們公教的土地上，散播聖化的氣氛。因為他們深知信德的這些標誌的意義，他們瘋狂地反對教堂內外，這些宗教物品的陳列。雖然我們並不否認其中有些膚淺或機械的因素，甚至愚昧、曲解，或迷信，但確實也有從信友們心坎深處流露出來的宗教情愫。我們必須堅決保衛這些虔敬實施的真實而深刻的宗教精神，並儘量努力培植它們，預防它們的衰退或損壞。

仇教份子大聲喝呼：「把宗教關入教堂裡去！」，這口號也是彷彿聖事的一種抨擊，因為彷彿聖事是要聖化人的整個兒生活。宗教並非只是私人的事。它必須在文化的範疇裡維持根基，然後聖化文化的各階

層。基督的淨配有責任去聖化一切事物，跟全民分享熔解在救贖聖血裡的寶藏。所以，她不能將她的活動限制在教堂與更衣室內，但必須獻身給整個人生的各階層，不論公衆與個人，都享有教會的祝福與聖化。公教也關懷，降福我們生活中的一切事物。教會在她的祝聖行為上，叫我們注意到我們這方面的責任；我們必須在基督內重整我們生活的各方面，重新刷新它們，以配合全世界重新基督化的大運動 Grand rechristianization of the whole world.

四、淨化本性：（驅魔）Exorcism

雖然教會包羅一切共同讚揚天主，她也祝福基督救贖的工程裡的全民，「一切是您們的，您們是基督的，基督是天主的」（前格三23），但是，教會的衍聖事並不向世俗表示任何虛浮的樂觀主義。她並不忽視得救的嚴明法紀：雖然一切事物，客觀上，原則上，已經被救贖性的聖死救贖了，那是魔鬼的致命傷，但，個人仍然必須掙扎，以獲取主觀的救贖。人與本性仍然會捲土重來，一個個，一點一滴新陳代謝地昇華到聖寵的神國，亦步亦趨地追隨救主。

魔鬼雖已喪失了對他所摧殘的（desecrated）人性的主權，但是教會在有靈的與無靈的自然界中，仍然看到「現世的統馭者」的陰影，尤其因為這許多罪人，仍然不斷地將他們的身心，供魔鬼驅使。所以，教會在動用每一件事物之前必先加以祝福。尤其凡直接用之於敬禮的人與物，教會必先以特殊隆重的儀式，予以祝聖或祝福，使之不再屬於魔鬼及世俗的範圍^①。

教會傾聽造化的呻吟，識辨那切待分享那天主兒女的自由的渴望（羅八21）。所以，教會祝福一切

^①107 108. C/C, canon 1151.

，煉淨被罪惡玷污的一切。因此緣故，驅魔 exorcism 是教會仿聖事中較為顯著的一件，驅魔是教會祝福，聖化整個世界的消極的一面，她的首要任務是從魔鬼手裡奪回人世範疇的每一角落。使受造物恢復到天主子女的自由。魔鬼妄用受造物（蛇）的造型，以海市蜃樓的幻境來愚弄亞當與厄娃，自然物於是乎已遭受到罪惡的詛咒；由於魔鬼與人在犯罪時受用造物的呪詛，以及由於世物有引人犯罪的魅力的呪詛。

教會運用她的權能誓言棄絕無朝氣的本性，那只是爲了補償由人惹來的禍患。教會呼籲天主控制邪惡，勿炫暈人類的視線，以塵世的虛幻浮華，使他們變節墮落。教會殷切祈望人類運用自然來爲天主服務，終不被拖入泥坑，自暴自棄。

誓言是祈求天主驅魔，賞祂的僕人寵恩，忠實地善用受造物，爲天主服務，勿妄用它們而作孽。因爲天主的兒女準確地掌握造化的意義，整個自然本性都得分享天主兒女的自由，堅拒魔鬼的詭計，於是一切受造物都變成神聖的歌頌。

教會在驅魔時，也直截了當動用她鎮服魔鬼的權威。她命令魔鬼放棄向天主的受造物的施虐，不再羈絆人的心靈與軀體。她哀禱天主及祂的聖僕（尤其是天使們）將魔鬼驅回地獄，使天主的兒女重獲自由。

教會永不忘懷首任教宗的話：「你們的仇敵魔鬼，如同咆哮的獅子在巡遊，尋找可吞食的人」（前伯五8）。教會從她一開始存在就全面估計魔鬼的黑勢力而展開她堅拒的權能。上古時期教會所用驅魔的方式已充份發展到似今日的禮儀。事實上，在早期時驅魔比今日更具深厚的意義。教會不僅熟知惡魔的敵手，並且充份意識到她鎮魔的得天獨厚：「你是磐石，在這磐石上，我要建立我的教會，地獄的門

決不能戰勝她」(瑪十六18)。「我已經授予你們權柄，使你們踐踏蛇蠍，制伏仇敵的一切勢力」(路十九)。

教會分享基督驅魔的權威：

1. 每一個正義的人分享基督鎮邪的權威。他成了基督的一份子，魔鬼不能對他施虐。更進一步，領了聖洗及堅振的公教徒參與基督大司祭的職責，以此身份，和他與基督在信德與愛德上的默契，他不僅從魔鬼的奴役中解脫出來；而且已成了基督神國裡全副武裝的軍士，懷着特効的精神武器，例如：十字架、聖水，尤其是呼求耶穌，瑪利亞的聖名。因此他獲保證得分享基督克勝魔鬼與世俗的權力。

2. 天主的特殊庇護，使教會和她的每一份子都受到關注，因為基督不會遺棄祂自己的人，與惡魔戰鬥的有力武器是祈求基督，及諸聖人，尤其是天神們。如果教會竭誠祈禱，天主不會置之不理，也不准魔鬼威脅她。

3. 教會理直氣壯地親自執行克服惡魔的行動。她在祝聖鐸職的禮儀中，頒施這驅魔的權威。但這並非絕對性的，因為教會只能在基督的職權下採取行動。祂的權威是無限的，永不錯誤的；教會的權威是有原則和道德性的。它的生効只限於天主的聖意，以控制魔鬼的邪惡勢力的蔓延。事實上，天主也能允許，利用魔鬼的惡行，以達成最後的豐收。教會的權威，進一步受到天主正義懲罰的規定。祂可能允許魔鬼使一個人在今世感受折磨，爲了拯救他的來世。總之，教會驅魔的唯一原則是：「爲了救靈魂是必要的或是有益的。最後，一切將全面滙入救贖的偉大洪流，但，教會的首要的無條件的任務是拯救不滅的靈魂。教會能絕對，無條件地限制魔鬼只是當魔鬼過份虐待犧牲者，或百般誘惑，以致危及心靈的得

救時。在若伯與魔鬼搏鬥中，那惡魔損毀了他的資產，甚至他的健康，但不曾打擊他的精神。

教會的權能只是道德上的。驅魔並不具有機械或巫術的作用，猶似巫師及醫學工作者所聲稱的。驅魔也不產生生理或聖事的效用。它不是聖事的神靈行動，也非聖職的靈語。在中世紀時，似乎有流傳甚廣的說法，稱驅魔對一切疾病有治療的功用，這一種謬見，無異認為驅魔具有自動或機械的效能。

教會反邪惡的道德毅力源自她與基督的神秘結合。但是教會本身的神聖性，教會份子與基督的聯盟，神職輩的聖德是屬於一方面，而聖事的效能却屬於另一方面。所以這種權能的效率，須視她實際聖德的程度而異，按照教會全部成員與基督首腦之間，實際生効的聖寵聯合而定，尤其是驅魔者自身的聖德程度。

我們解釋基督與教會的要求。基督對祂的宗徒們說，這類魔鬼非用祈禱和禁食是不能趕出去的，（瑪十七20）。在此指明的是祈禱與補贖。教會也表示類似的要求。她嚴格規定唯有信德堅強，足證有聖德者才能以隆重的禮儀去對抗魔鬼^④。教會的僕人愈能以堅定的信心代表教會及基督，那麼行動的效果也愈大。他不敢妄自尊大，以為那克勝惡魔的權能是他自己所有的。

教會的態度不是她一方面的嚐試與錯誤。基督曾以宗徒的哀傷經驗教誨我們。雖然祂給宗徒們克服邪惡的權能，他們却不會成功，耶穌指出他們的缺點（瑪十七16）。在宗徒大事錄中記載着驅魔不成的故事（宗十九13）。由此可見教會的規定確實合理：驅魔的司鐸應具有聖德。那執行此權能的人本身不應該是魔鬼的奴隸。他必須以活的信仰與謙德，和補贖的精神來領導缺乏信心、傲慢及虛偽者。

至於衍聖事的效率，我們得舉出下列通則：衍聖事的充份效率與活潑的信德非常有關，不僅是領聖

^④108 C/C, canon 1151

事的人，也包括施行彷彿聖事者。彷彿聖事並非是在天主爲主因的影響下，成爲工具性的因素（they do not act ex opere operato）。彷彿聖事的効果是源自教會的祈禱工夫（ex opere operantis ecclesiae）。彷彿聖事完全受教會客觀上道義與聖德的支持與維護；既然教會允許神職人員來主持彷彿聖事，那位首當其衝的神職人員是教會的代表，所以他的信德與聖德也是有決擇作用的。

補充說明：凡對事物人的一切祝福及奉獻性的祝福（All Consecrations and all dedica tory blessings）完全與神職人員的本身無關。唯祝福效果的豐沛程度，雖然不是首要的因素，但却與施行的人連帶地多少也有點關連。

當然施行彷彿聖事的神職人員，必須具有聖寵，如果施行人是帶着死罪行事，通常只是犯小罪。應須補充的一點是：舉行聖事時，必須以準確的言詞，隆重地舉行神聖的禮儀，以符合彷彿聖事的神聖本質。

總結一下：彷彿聖事在宗教與禮儀範疇裡，就真本質而論，固然只是邊緣問題，但在心理上，却是佔了首要的地位^⑩。按照人性的分析，必須從外型進入到內在，可是常人往往只逗留在外型上，不再求深入。所以必須將彷彿聖事是公教教義的核心的重要心理價值，尤其是救贖及聖教會內具有豐富救恩的要理，植根在人思想裡，司鐸應珍惜委托給他的豐沛祝福，不落熱心教友之後，慷慨分施給大衆。

註109 A. Veit, "Der Heimt und Brauchtumgedanke in den Benediktionen Kirche als betruchtendes Element des neuen kirchlichen Lebens," Gestaltkraefte lebensnaher Seelsorge (Freiburg, 1939), II, 266.

基督之律 卷二₁

中華民國六十六年一月初版

中華民國七十九年元月再版

◀版權所有·翻印必究▶

著者：海霖

譯者：胡功澤

黃德蘭

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

10751-b₁

