

孫振青譯

# 基督之律

卷三  
3

天主教神學著作編譯會  
聯合出版  
光啓出版社

孫振青  
譯

基  
督  
之  
律

卷三  
3

天主教神學著作編譯會  
聯合出版  
先啓出版社

THE LAW OF CHRIST

III 3

by

*Bernard Häring C. SS. R.*

*translated by*

*Sun chen-Ching*

# 基督之律 卷三

孫振青譯

## 目錄

|                  |     |
|------------------|-----|
| 二、違反他人財產權的罪過     | 四五一 |
| 1 缺乏共同負責心        | 四五一 |
| 2 欺詐             | 四五一 |
| 3 放高利貸及囤積居奇      | 四五三 |
| 4 不公平的損害         | 四五三 |
| 5 偷竊及搶劫          | 四五五 |
| 三、賠償             | 四六〇 |
| 1 賠償之道德的及宗教的基礎   | 四六〇 |
| 2 賠償義務的重大        | 四六二 |
| 3 賠償義務的基礎        | 四六二 |
| 4 賠償義務的範圍        | 四六二 |
| 5 將佔有物歸還原主       | 四六三 |
| 6 賠償不公正的損害       | 四六五 |
| 7 賠償因有過的合作而造成的損失 | 四六六 |

|                |                    |     |
|----------------|--------------------|-----|
| 8              | 賠償別人的身體、生命、貞操所受的損害 | 四七〇 |
| 9              | 賠償逃稅               | 四七二 |
| 10             | 賠償的方式及情況           | 四七三 |
| 11             | 接受賠償者              | 四七四 |
| 12             | 實踐賠償的義務            | 四七六 |
| 第三節 合理的經濟秩序之基礎 |                    |     |
| 一、私有權及公有權      |                    |     |
| 1              | 家庭財產               | 四七九 |
| 2              | 所有權                | 四八二 |
| a              | 教會的道理              | 四八二 |
| b              | 私有財產在自然律及神學上的基礎    | 四八五 |
| c              | 具體財產制度中之所有權        | 四八七 |
| d              | 社會化                | 四九〇 |
| e              | 土地改革               | 四九一 |
| 二、經濟制度         |                    |     |
| 1              | 資本主義與自由主義          | 四九六 |
| 2              | 社會主義               | 四九八 |
| a              | 馬克斯主義              | 四九八 |

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| b 現代社會主義·····             | 五〇二 |
| 3 基督徒制度的典型·····           | 五〇三 |
| 三、勞工階級之社會結合·····          | 五〇六 |
| 1 透過共同決定和工人參與而取消無產階級····· | 五〇八 |
| 2 工人參與所有權及無產階級之消除·····    | 五一四 |
| 3 罷工與停工·····              | 五一七 |
| 第五章 從愛德的觀點看真理、忠信與榮譽·····  | 五三〇 |
| 第一節 真理、誠實、及忠信·····        | 五三一 |
| 一、天主真理的生命週期·····          | 五三一 |
| 1 在天主內的真理之原始奧蹟·····       | 五三二 |
| 2 天主給真理作證·····            | 五三三 |
| 3 從「真理之神」流出的生命·····       | 五三三 |
| 4 團體的聯繫·····              | 五三四 |
| 5 在真理中聖化·····             | 五三六 |
| 二、真理的具體要求·····            | 五三七 |
| 1 存在真實·····               | 五三八 |
| 2 思想真實·····               | 五三九 |
| 3 行為真實·····               | 五四一 |

|     |            |     |
|-----|------------|-----|
| 4   | 言語真實       | 五四三 |
| a   | 誠實及其附屬的德行  | 五四三 |
| b   | 謊言         | 五四六 |
| c   | 謊言：是大罪或是小罪 | 五四九 |
| d   | 兒童的謊言      | 五五二 |
| e   | 病態的謊言      | 五五二 |
| 5   | 秘密         | 五五三 |
| a   | 秘密的基礎與理由   | 五五三 |
| b   | 秘密的種類      | 五五五 |
| c   | 關於秘密之主要義務  | 五五六 |
| d   | 隱語（內心的保留）  | 五六〇 |
| 三、  | 從愛德的角度去看忠實 | 五六五 |
| 1   | 忠信的性質與先決條件 | 五六五 |
| 2   | 聖事的約束      | 五六八 |
| 3   | 許諾與決心      | 五七一 |
| 4   | 忠信與信賴      | 五七三 |
| 5   | 守信之義務的輕重   | 五七三 |
| 第二節 | 美與榮譽       | 五七四 |

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| 一、美是天主的表現·····          | 五七四 |
| 1 具有約束力的真蹟·····         | 五七四 |
| 2 美的道德意義與心理意義·····      | 五八〇 |
| 3 以祈禱和朝拜的心情欣賞天主的傑作····· | 五八一 |
| 二、基督徒與藝術·····           | 五八五 |
| 1 藝術之性質與道德·····         | 五八六 |
| 2 藝術之人事條件與道德·····       | 五八九 |
| 3 宗教藝術·····             | 五九五 |
| 三、從愛的觀點看人的尊榮·····       | 五九九 |
| 1 基督徒的自尊與尊敬他人·····      | 五九九 |
| 2 尊榮即是對應得的尊敬之佐證·····    | 六〇二 |
| 3 基督徒思想中的榮譽結構及法則·····   | 六〇五 |
| a 尊榮之真實基礎·····          | 六〇五 |
| b 在十字架之陰影下的尊榮·····      | 六〇七 |
| 4 關於榮譽之主要義務·····        | 六〇九 |
| a 保持自己的榮譽·····          | 六一〇 |
| b 尊敬他人·····             | 六一二 |
| c 保存及衛護鄰人的榮譽·····       | 六一四 |

|                      |     |
|----------------------|-----|
| (1) 誹謗與讒言            | 六一四 |
| (2) 搬弄是非             | 六一九 |
| (3) 不負責任地參與讒言：允許、聽   | 六二〇 |
| (4) 補償因讒言與搬弄是非所造成的傷害 | 六二一 |
| 第三節 大眾傳播工具           | 六二三 |
| 一、報紙、電影、電視：意義和功用     | 六二七 |
| 1 報紙                 | 六二七 |
| a 印刷品的意義             | 六二七 |
| b 多元社會中的天主教報紙        | 六三〇 |
| 2 電影                 | 六三二 |
| a 電影的重要與功用           | 六三二 |
| b 電影的理想功能            | 六三五 |
| c 不同的功能              | 六三七 |
| d 爲真、善、美服務           | 六三八 |
| 3 廣播與電視              | 六四〇 |
| a 爲家庭服務              | 六四一 |
| b 提供消息               | 六四二 |
| c 爲文化及民衆教育服務         | 六四三 |

|                      |     |
|----------------------|-----|
| d 提供娛樂節目             | 六四四 |
| e 爲宗教服務              | 六四四 |
| f 爲大眾服務              | 六四五 |
| 二、個人與社會對大眾傳播工具所應負的責任 | 六四六 |
| 1 大眾教育工具與輿論          | 六四七 |
| a 輿論的功能與重要性          | 六四七 |
| b 教育與輿論              | 六五一 |
| c 塑造輿論的方法            | 六五六 |
| d 大眾教育工具之科學運用        | 六五八 |
| 2 利用大眾傳播工具為信仰及道德服務   | 六五九 |
| 3 它們的使命：在人間傳播真、善、美   | 六六一 |
| 4 大眾傳播工具，閒暇的安排、消費節制  | 六六二 |
| 5 大眾傳播媒介之控制          | 六六九 |
| a 自治與政府的監督           | 六七〇 |
| b 透過專門分配之管理和輿論       | 六七二 |
| c 教會的指示              | 六七四 |
| 6 由大眾媒介所創造的新意識背景的研究  | 六七五 |
| 結論 最後時刻的命令           | 六八八 |

## 二、違反他人財產權的罪過

在討論現世財物領域中的積極義務時，我們曾經指出各種不同的犯罪方式：貪吝與揮霍，貪婪財物及（在某些情況下）忽略自己的需要，濫用及不顧社會需要地使用物質財富。這兒我們單單討論相反他人財物的罪過。

### 1 缺乏共同負責心

許多疏忽的罪過，都是由於缺乏共同負責心，對他人的財物漠不關心。當我們能夠輕而易舉地防止他人的財產遭受損失時，我們豈不是憑着愛德的義務，應當那樣作嗎？如果我們因了職任或契約，負有管理或看守他人財物的義務，那麼對這些財產的疏忽與不負責任，不只是有損於愛德，而且也是違反忠信，在許多情況下，也是違反正義的了。

### 2 詐欺

所謂詐欺，是假借正義及權利的名義，通常是以契約的形式，不公平地佔有他人的財物，或損害他人的財產。在本質上，詐欺是不義與欺騙。詐欺者必須賠償他所造成的損失——他能夠並且應當預

知的。從客觀方面言，詐欺的惡性不次於偷竊。事實上，因了它所含蘊的欺騙，它比偷竊更壞。但是主觀方面的罪過，可能沒那麼大，因為人們不那麼尖銳地意識到它的惡性。原來欺騙的機會比偷竊的機會多得多，且其行為本身不太受社會的限制和公共道德輿論的批評。

我們上面討論契約時，曾經提到各種的詐欺行爲。除此之外，我們應特別注意下列幾種：偽造，不公平的競爭，盜用（貪污），違反誓言（濫用別人對他的信賴）。在大多數的情況下，這些罪惡涉及濫用職權或秘密關係，因而加重不義的嚴重罪惡。聖經上在一個實例中嚴厲地譴責使用假度量衡的行爲：

在你袋子裏不可有兩樣法碼：一大一小；在你家內也不可有兩樣升斗：一大一小。你應有準確公正的法碼，應有準確公正的升斗，好使你在上主你的天主賜給你的地上，得享長壽；因為凡做這些事的，凡做事不公平的，對於上主你的天主都是可憎惡的。（申二十五13-16）

按照聖經上這些話的意思，各地人民的生活與幸福也依賴於其行爲的誠實與公正。在這方面，我們要特別注意虛偽的招牌和廣告，尤其是關於食品及藥品的廣告。最不可饒恕的是作偽藥，以及用品質較差的食物取代品質優良的食物。

詐欺的一個特殊機會是宣佈破產，破產往往是因了揮霍的生活而造成的。這樣的情形是不公平的。有時候人們明明故意製造破產，以避免償付公正的債務，同時把某些財產搶救出來，置於法律無法觸及的地方，無可避免的破產，往往有不義的行爲伴隨着：隱瞞或藏匿一些物品或財產，在宣佈破產之前，給予某些債權人特別的優待。

在無過失的和不可避免的破產時，公平地對待了所有債權人之後，破產者對他們不再有義務了，

至少在正義上是如此。即使後來他的經濟狀況有所改進，他也沒有義務賠償債權人所受的損失。依我的看法，在任何無過失破產的情況下，都可以這麼說，尤其是如果不是債權人冷酷地催繳債務，則可不致於破產，在這樣的情況下，更是如此。不過，在有過失的破產的情況下，雖然法律消滅了他還債的一切義務，他也不可憑仗法律，而推卸還債的責任。

如果一個人逃稅，而這稅金在交換正義上具有約束力，則他也犯了詐欺之罪。同樣，凡是用虛偽的手段獲得了養老金、援助金，或政府救濟金的，也是犯了詐欺之罪。

### 3 放高利貸及囤積居奇

放高利者，乘普通人或生意人週轉不靈告貸無門的時機，尤其一般性的經濟不景氣的時期，剝削個人或社會，要求過高的利率，或對貨物要求過高的價格。囤積居奇者將生活必須品大量貯藏起來，直到價格升到不正常的高度時，再行出售。放高利貸及囤積居奇都是一種貪吝，這些罪惡，就其爲利用剝削他人而使個人致富的手段而言——拋開它們的不義之罪不談——都是特別無耻的違反愛德之罪。在不景氣時期，許多人利用不公正的手段去發財。一個基督徒不應羨慕放高利貸及囤積居奇的不義之財。

### 4 不公平的損害

不公的損害，就其狹義而言，是加害於、或毀壞他人的財產（工具、器材、植物、莊稼、建築、公共設施等等），違反正義及權利，而無意從中圖利。在這不公的損害項目之下，也包含着以不公正

的手段阻止他人獲得一項財物，或一種利益。

此種罪惡的動機，最為重要。如果損害是由於疏忽造成的，那麼只有當損害很重大，（註五四）並且行爲人自覺他嚴重地疏忽時，才是大罪。但是如果損害是純粹胡鬧，或仇恨及敵意的表現，則本來微小的損害，可能顯示一種嚴重的，相反愛德的心境。然而，即使在這樣的情況下，不義之罪的大小，也要視可以預知的損害程度而定。

有些情形，只有法律上的罪過，這即是說，有些時候，在道德上（在主觀方面），行爲不是重罪，可是在外表上，以及按照法律的原則，被判爲疏忽並應對他人財產的損失負責。在這樣的情況下，很難斷定是否一個人在良心上有賠償的義務。有的作者主張，除了法律的規定及法庭的判決之外，在道德正義的基礎上，沒有賠償的義務。這種主張是普遍的。按照這種主張，上面的問題就容易解決了。但是，如果被損害，或被毀壞的財產的主人，很難忍受他的損失，並且造成損害的人能夠輕易地補償損失，那麼公理要求他，或更好說迫使他，至少作部分的賠償。另一方面，遭受損害的一方，一般而言，不應起訴，要求完全的賠償，而應按照雙方的能力，設法達到一種友善的、公道的協議。

但是，如果疏忽在客觀方面確是重大的，只是關於主觀方面罪過的大小，尚有疑問，在這樣的情況下，我們應當怎麼說呢？他的罪過（在主觀方面）是大罪還是小罪呢？在此情況下——拙見如此——應當按照下面的原則來決定，這即是：*Omne Factum Praesumitur Recte*（應用於我們現在的狀況上，意謂：在客觀方面重大的犯罪行爲，則較大的可能性爲，在主觀方面也犯了重大的罪過，直到其反面獲得證實爲止。）所以不利於造成損害的人。至少關於賠償的義務，應當如此決定

(即使關於告明罪過的義務，若不加條件，其決定可能不盡相同)。第二條公正及明智的法則加強了第一條明智法則，如果對於誰應當對損害負責的問題發生了懷疑時，應當衛護無辜的一方(亦即沒有造成損害的一方)，而不衛護造成損害的一方；因為 *In Dubio Melior Est Conditio Innocentis Quam Nocentis*。

有時造成的損失雖大，而主觀的過失不大。關於這種情況的賠償問題，也可以應用類似的解決方案(意見極為紛歧)。大多數的作家們主張，行爲人有賠償的義務，但若不賠償，也只有小罪。對於此一決定，我要附加一項條件：在某些情況下，造成損害的一方很容易補償，而另一方却甚難忍受；對於這樣的情況，不得應用上述的原理。按我的看法，如果造成損害的一方，稍微重視小罪以及自己行爲的責任，他就具有重大的義務，負責賠償大半的損失；但這不是就嚴格的正義而言——我認爲這有很大的可能性——而是就公道和愛德而言。

## 5 偷竊及搶劫

偷竊(註五五)(通常而論)是秘密地佔有他人的財物，而沒有任何名目，甚至連偽裝的名目也沒有。如果佔有行爲加上了威脅或暴力，則那行爲已不再是偷竊，而是搶劫。是搶劫，因爲侵害到受害人。威脅生命或損害健康，是特別重大的罪惡。搶劫及夜盜，偷取聖物，貪污或侵吞公物，敲詐或勒索，都是加重的偷竊。就某方面言，這些罪惡跟搶劫是一類：詐用工人的合理薪津，以高利貸剝削寡婦及孤兒，這一切罪惡都「呼籲上天，請求報復」(參看雅五4；拉三5)。

偷竊在性質上是大罪。聖保祿明白地把盜賊列入那些不得「享有天國的」人們中間(格前六

10)。其惡性之重大，不但是因爲它違反交換正義——這樣的標準過分狹隘——而且是違反社會正義，亦即相反公共福利：損害信心及安全；因了偷竊（及類似的罪惡），政府必須動用大量基金，執行法律，懲罰罪惡，以衛護公民的財產；無盡無休的仇恨及爭吵，深切的猜疑及不信任，痛苦和自殺，這些罪惡往往都是導源於侵犯他人的財產。多瑪斯說：違反他人財產的不義之罪是大罪，因爲它違反愛德。（註五六）他這句話即表現了天主教傳統的意思。

解罪司鐸在分辨大罪和小罪時，就碰到了一個難題：微小的偷竊行爲如此之多，如何分別它們是大罪或小罪呢？

如果個人或社會——懷着公正而合理的意願——認爲那罪行是一種重大的困擾和傷害，應當絕對地予以譴責和揚棄，我們即可假定這是一項重大事件，因而在客觀方面是一個大罪。如果情形不是這樣，如果人們站在公正及合理的立場，不認爲那是一項重大事件，因而不應予以嚴重地，絕對地譴責，那麼那即是一件小事，亦即在客觀方面是小罪。（註五七）

個案學者們，根據這條普遍爲人接受的傳統原理，爲解罪司鐸提供了一些可以直接應用的明智準則。這些準則可以幫助他解決這個重要的問題：什麼時候他應當用拒絕赦罪的處罰要求告解人賠償？什麼時候他可以不用拒絕赦罪的處罰要求賠償？在我們的講道中，却不可將偷竊及其他違反財產權之輕重的明顯劃分——指出確定的數量——宣佈給信友，作爲他們行爲的準則。如此講道可能產生反效果，就是一個有心的竊賊可能冷靜地去計算他靈魂的得救問題說：我可以走到某一點，某種數量，而不犯大罪。如果我偷不到那個數量，只差一塊錢，並且停止三個月以後再偷，我就只犯了一個小罪。我爲什麼要多偷一塊錢，達到絕對的數量，而冒犯大罪的危險呢？此種存心從違犯天主的誠命之行爲

中而取得最大利益的詐欺態度，其本身即是一個記號，表示那樣人的不是在聖寵及愛德的狀態中。真正的個案學，決不致給這種狡猾手段大開方便之門。

我們應當憶起我們以前關於只犯小罪之可能性所說過的話。我們應特別牢記的是，（在犯罪行為上）事情的大小，不是導源於天主對其誠命的漠然態度，彷彿是，在達到某種確定的程度之前，祂就全不在乎似的。事情的大小是由於我們心理的不完整，再加上原罪的影響。因此在輕微事件上，人的完全決定通常達不到完全的目標。一般而言，輕微事件引不起整個人的行為，徹底的決定，不能完全表現我們與天主的關係。人之心理的及道德的完美，有着非常不同的等級。在這些等級中，的確可能（尤其在第七誠的領域中）建立一條普遍的明智規則，以判斷客觀的行為，但是無法形成一個普遍有效的公式，而完全不顧各種不同的環境，去劃分行為本身的界線。

再者，我們不可忽視一項事實，就是當我們用數量的名詞來劃分小罪與大罪時，我們只是在嚴格的賠償義務之觀點下，討論不義之罪。但是此外——在判斷相反財產權的罪過之輕重時——我們必須同時考慮到其他許多方面：(1)對近人的損害是大是小，(2)可以預知的苦惱（這兒不僅涉及對象之相對的或絕對的價值，而且涉及——這是最重要的——情感及心理方面的判斷），(3)可以預知的後果（對心靈的擾亂，不信任、誹謗、仇恨等等），(4)對公共福利的損害，（在擁有權利上的不安全，破壞公共的信任，給維護法律及秩序的警察和官員增加必要的麻煩，對於家庭及個人的調查和搜尋等等。）(5)尤其是動機（貪婪，疏忽、閑蕩、妬嫉、仇恨）。

明白了這些起碼的重要提示之後，我們就可以發表明智的標準，劃定大事小事的界線，而不致造成誤會了。

相對的嚴重事件與絕對的嚴重事件之間的區分，是非常重要的。

如果偷竊的東西，即使物主絲毫不致因了這項損失受到傷害，也被認為是大罪，那麼這個數量即是絕對重大的事件。按照學者的判斷，若以金額計算的話，十到二十五美元即是絕對的重大事件。

（註五八）（德文本作一〇〇到四〇〇馬克，約爲二、〇〇〇到八、〇〇〇臺幣。）

相對的重大事件是由被害人的實際經濟狀況來確定。如果東西的損失給被害人造成困難，則其價值即被認為是相對的重大事件。學者們估計這樣的數量是一天的收入，或者說的更確切一點，爲支持被害人的家庭一天所需的數量。偷竊幾塊美元，對於一個十分貧窮的人，可能是一項嚴重的損失。若是一個家庭靠着一個工人每週的收入而生活，則它損失六、七個美元，就可能尖銳地感覺到日子不好過。若是一個家庭收入微薄，儲蓄有限，那麼當他被偷走十個美元時，就會覺得十分難過，另一方面，若是一個工人的收入每年可達到四、五千美元，則相對嚴重的數量就要高一點。

在討論家人的偷竊案時（太太，兒女等等），有些神學家對於相對的和絕對的重大事件，估計得數量比較高——不加任何限制。他們如此作，決不是有意否認，這樣的偷竊，同時考慮到它的一切環境，往往比偷竊外人，更爲嚴重，更值得譴責。理由很明顯。這樣的偷竊毒害信賴的精神，而這種精神對家庭生活十分重要，並且導致各種類類的緊張與混亂。對於這些學者的思想，我們無法爭論。因爲他們所說的正義問題，只涉及違反交換正義，及賠償的義務。但是由於家庭的財產多多少少是大家所共有的，因此損害交換正義的程度，跟偷竊他人的情形，不完全相同。

在家人偷竊的情狀下，我們必須分別：孩子或父母的行爲，其本身是否直接有罪，或者只是在行爲的方式上有罪？其佔有財物的方式，是放任，還是不公？它是否含有放蕩的意味，家人必須予以譴

責？

如果一個家庭中丈夫或父親對家裏的費用控制得太緊，即使他准許家人吃得很好，並可享有其他許多東西，那麼若是太太偷用一些錢，我們就不可判斷太嚴。如果她偷偷地，自作主張，使用一些必要的經費，我們不可認為那是偷竊。她這樣作，固是違背丈夫的意願，但並不是違背合理的，平衡的意願。

如果年幼的子女把他們自己賺的錢偷偷留下一部分（本來他們應將這些錢交給父母），這種情形，雖然我們不能馬上表示贊同，但在下面的情況下，我們不能認為這是偷竊：他們違背着父母的意願留下一些錢，只是爲了正當的娛樂，並且是善良風俗、習慣、以及家庭的經濟狀況所允許的。如果父母過分地節儉，那麼子女將自己賺來的錢保留一小部分，似乎不應被視爲偷竊。

當我們討論重複的小量偷竊的問題時，我們只能提供一些一般性的明智準則，用以確定這些微小的數量如何積成重大事件，（註五九）以及這些細小的行爲如何變成大罪。儘管如此，在我看來，這個問題並不十分重要，因爲無論如何，一個明智的靈修導師或解罪司鐸，必須堅持，那些一再侵害他人權利的人，必須賠償，即使他們偷的數量很小，也是一樣。（這兒不涉及在極度貧困和極度需要時佔有他人的財物。）

小量的偷竊，在下列的情況下，即積聚成重大的偷竊：竊賊事先計劃一點一點地偷到一個相當大的數量。或者在偷竊的過程中，他已發覺，在預知的未來，他的偷竊將會達到一個重大的數額，而無意改過。或者一夥人共謀偷竊一項可觀的數量（或造成一項重大損失），只是每人應作的那一部分都達不到「重大事件」的層面。

### 三、賠償

#### 1 賠償之道德的及宗教的基礎

藉着有過的不義行爲，違反財產權，在財產制度上造成一種持久的不義狀態。罪人之故意延續此種不義狀態，意味着對不義之主觀的執着。所以那是罪惡的延續。因此不義之罪的延續要求正義之恢復。

天主教道德學必須要求違反正義者恢復他所擾亂的權利秩序及財產秩序。但他所應作的，不只是一件——甚至不是主要的一件。他首先必須在天主面前回頭改過。這即是說，他要承認自己的罪過——宗教的和道德的——再加上完全賠補罪過的決心。（註六〇）

只有透過在天主面前的內在的回頭，外在的賠償才能成爲宗教和道德的改過行爲，同樣，如果回頭和補贖不含蘊外在的賠償，則它們也不是真實的。

聖多瑪斯關於賠償的思想，是以聖奧斯定的道理爲基礎。聖多瑪斯說：外在的賠償，只是走向在天主面前賠償的第一步。它是走向在天主面前贖罪的第一步，但它是不可缺少的第一步——至少就意志及態度而言。（註六一）

偷竊之所以成爲罪過，是因爲所偷的是屬於別人的東西。如果能够賠償而不肯賠償，那麼犯罪者即是沒有真正懺悔，而只是假裝懺悔而已。假定他事實上懺悔了，那麼，若是他能將得

來的不義之財歸還失主，而不肯歸還，他的罪仍不得赦。（註六二）

請注意聖經上的話：

幾時我向惡人說，你父喪亡；但他由罪惡中悔改，且遵行法律和正義，清償抵押，歸還現物，遵行生命的誠命，再不作惡，他必生存，不致死亡。（則三十三14-15；參看出二十二1-2；雅五4）

保祿勸勉竊賊，努力為窮人勞作，以補贖自己的罪過（弗四28）。悔改的稅司匝該，許下以四倍償還他用騙人的手段所獲得的財物，（在出谷記第二十二及二十三章，法律要求，在許多情況下要加倍償還，在有些情況下，要以四倍或五倍償還），此外他還許下將自己財產的一半施捨給窮人。（路十九8）

大亞爾伯對於賠償四倍的解釋，具有深刻的道德意義：第一，匝該願意補償他以不正的手段加於他人的痛苦；第二，他希望賠補由於他償還太遲所造成的損害；第三，他希望賠補他的受害人所受的困擾；第四，他希望為他所犯的罪過，在天主面前懺悔。（註六三）依據這種解釋，我們可以了解為什麼早期的補償法所要求的，比着單單賠償以不正手段獲得的財物，多得多。

我們下面，主要是從交換正義之嚴格要求的觀點，討論賠償的問題。不過我們不可忘記，除了正義之外，還有其他因素。事實上，我們往往無法在人類正義——人對待人——及愛德之間，劃出一條嚴格的分界。愛德及補贖精神的要求，亦即由於給近人增加困擾和痛苦而應贖罪的要求，也是同樣地重大。

## 2 賠償：義務的重大

賠償的義務——並且在可能的範圍內，不要拖延——在性質上是重大的。因此拒絕賠償，以及無理地拖延，在解罪法庭上是赦罪的阻碍。

## 3 賠償義務之基礎

賠償義務之基礎有二，(1)事實上財物是屬於別人的 (*Res Clamat Domino*)；(2)因了偷竊者以不正的手段加於別人的損害，他不停地侵犯他人的財產權。在人對人互相賠償的情況下，竊方所獲得的物質利益之因素，是次要的。但是在宗教的悔改方面，却非常重要：一個人故意地繼續享受其不義行為的果實，跟宗教的真正悔改，無法並存。

## 4 賠償義務之範圍

每次直接地，或是在其他不義行為的過程中附帶地，違反了交換正義，就有賠償的義務。但是關於違反分配正義及法律正義的情形，學者們意見紛歧。在我看來，*R. Egenter* 的話，頗有道理。他說：有些學者主張違反了這樣的正義，沒有賠償的義務，而他們的論證無效。同樣，他們之引用聖多瑪斯的權威，(註六四)也是無效的。多瑪斯只是說，賠償本身是屬於於交換正義的行為，這即是說，不公平的損害與賠償必須互等。(註六五)

真正的權利，包括外在的，可以確定的人類在團體中生活的秩序在內，也存在於團體及社會

成員互相對待的情況中，因為他們在權利方面是合夥人。因此違反了這種秩序也必須賠償。關於是否有賠償的義務之決定，跟環境不相干。當我們研究賠償的多寡時，才考慮到環境。

在決定雙方的權利是否能夠完全分開，或者只能部分地分開，因而是是否全部或部分地屬於違反及賠償的領域，在作這樣的決定時，才有環境的份。（註六六）

反面的意見，因了保護它的學者們的權威，也有它的「蓋然性」。不過，我們必須注意，就連那些持有緩和意見的學者們，在大多數違反法律正義的情況下，並在一切損害分配正義的情況下，要求賠償——如果有實在的，客觀的權利存在。因為他們主張，在這些情況下，多多少少違反了交換正義。

賠償的義務決不能超過個人的道德能力。正如在生活的一切領域一樣，我們必須拿公正來平衡嚴格的交換正義。賠償，可能使某些人感到非困難，若跟他們的主觀罪過比較起來，也許過分地困難。另一方面，損失，對於受害的一方，可能微不足道。在這樣的情況下，有罪的一方，當然表示他的善意，但是因了環境的關係，他不必負起全部損害的擔子。（註六七）

## 5 將佔有物歸還原主

(a)即使一個人善意地佔有了他人的財物，一旦他發現那財物不屬於他自己時，就必須歸還原主。如果在他佔有期間，法律的時效發生了作用，並且若按照公正的標準將財物歸還物主對他過於困難，只有在這樣的情況下，他才可以將財物保留下來，當作自己的。若是真正的物主，或其合法繼承人（或所有權繼承人）找不到，佔有人也同樣可以將財物保留。

如果可能的話，善意地擁有他人財物者，不可被迫在歸還財物時自己受到損失。但是他不可要求任何利益，而損害到物主。因此他應當將物品及其一切自然的果實及增加的利潤，統統歸還物主，不過，他可以保留因他自己的技術和勤勞所產生的果實及增加的利潤，並且他可以保留爲了維護該物品所支出的費用。但是如果他故意拖延，因而使物主受到損失，他就應當負責。

假使對於東西的所有權發生了無法克服的懷疑，則應站在對善意的擁有人有利的一面去作決定。如果善意的擁有人是從竊賊，或從某一個惡意的擁有人手裏購買了物品，顯然地，他有權利（在法律上）要求後者賠償他的損失。不過，按照我的意見，他不可爲了取回他所付出的價款，而將物品退還，除非是他將物品當着物主的面，作了適當安排，以便能夠重新討回他的財產。原則很清楚：

*Res clamat Domino.*

(b) 惡意的佔有人之賠償義務，比着上述的義務要寬。不誠實的，或惡意的佔有人，是指下列幾種情形：(1) 他藉着一項不正當的行爲，而佔有一項財物（例如偷竊，或故意向盜賊購買），(2) 他知道了他擁有這財物是不義的之後，仍舊保留它，(3) 或者他對財物的所有權發生了重大的疑問，却不作足夠的努力去解決疑問，而仍舊保留財物，不肯放手。這兒我們要附帶地說明，即使是由毀滅中搶救出來的財物（例如從死亡的危險中救活的動物），也是屬於它的主人。拯救財物，如果能夠歸還物主的話，即不能使人有名義佔有它。

惡意佔有人應當歸還物品及其一切自然的果實（今天應包括少量的利息）。他也必須補償物主因了他的不義行爲所遭受的一切損害——只要這些結果是可以預知的。不過，即使他保留了他知道不屬於自己的東西，他也可以把保養物品的必要費用，扣留下來，作爲補償。

如果物主找不到，則惡意的佔有人（跟善意的佔有人正好相反）沒有權利保留那物品。他應當按照下面的原理賠償給窮人：任何人不得藉着自己的不義行爲而增加自己的財富。縱然我們無法藉用基於交換正義之概念的論證來證明這點，但一定可以由宗教的及道德的正義概念而抽得這樣的結論。這確實爲神學家們普遍的學說。但是，如果惡意的佔有人非常窮困，他可以拖延賠償的時間。

如果有人對物品提出要求，然而他是否對物品有要求的權利，無法確定，則物品的佔有人應將自己的權利加以澄清，如果他故意不予澄清，則他即不可說自己對那物品具有所有權。因爲由於這種疏忽，他已使自己變成了惡意的佔有人，因而應當跟另一個要求者達成一項公平的協議。但是，他若只以懷疑爲基礎，而拿走了別人的財產，他即違反了正義。這兒我們可以應用下面的原則，就是在懷疑的情況下，應當衛護實際佔有人的權益，*Melior Est Condicio Possidentis*。由於這種佔有違反正義，因此他應當全部賠償，除非是另一方同意了一種公平的協議。

## 6 賠償不公正的損害

以不正當手段加人以損害，不僅應賠償直接造成的損害，而且應賠償因此而產生的進一步的傷害（利潤的損失，失掉工作機會等等），不過必須有下列三項條件：第一，其損害在客觀上是不公平的；第二，在主觀方面行爲人知道並願意那不義行爲，或是由於惡意，或是由於疏忽；第三，其有過的行爲確是有效的原因，而不只是機會、如果那有過的或無過的行爲只是造成損害的機會（其真正原因係另外一個人，或另外一件東西），則行爲人沒有賠償的義務，除非是他因了疏忽而沒有防止那損害，可是在當時的情況下，他能夠防止，並且有嚴格的義務防止。一個人對於自己行爲之可以預知的

後果如此疏忽而不負責任，即使得他成爲損害之不公平的原因。這即使得他有賠償的義務。

此賠償的義務在社會秩序方面也是有效的。它不僅涉及私人，而且涉及政府的官員。如果上述三個條件落實了，則有罪的官員不僅須賠償政府，而且須賠償受害的個別公民。例如一位法官，他以不公平的判決造成了損害，則他有義務賠償他的決定所造成的可以預知的全部損失。

如果一個人懷着惡意傷害了他不打算傷害的人——對人發生了錯誤——他仍有義務賠償他所造成的損失。他的錯誤不是最重要的，因而不能免除他賠償的義務。（註六八）

喝醉了酒的人對他們造成的損害，應負責任，至少就他們可以大概預知損害將要發生而言。患有精神病者及七歲以下的兒童，決不能對他們所造成的損害負責。按照政府法律，對自己行爲不能完全負責的人，以及一般在七歲至十八歲之間的兒童，只能按照他們認識責任的程度，對自己的行爲負責。那些有義務監督他們的行爲的人，應當負責，因爲對義務疏忽應當對損害負責。（註六九）關於這幾點，國家法律和道德義務是完全一致的。

如果不義的行爲造成了絕對無法預知的損害，則行爲人只有義務賠償通常可以預知的損害。然而公理、悔過，和愛德，所要求的，多於此嚴格的正義標準所要求的。它們要求的多寡，要看情境本身及有罪者賠償的能力而定。

如果在某些環境下所犯的罪行，使一個無辜的人承受了一切嫌疑，那麼只要犯罪人積極打算，至清楚地預知這種情形將會發生，他就應賠償無辜的人。（註七〇）

## 7 賠償因有過的合作而造成的損失

如果一夥子人共同作一件損害人的行爲，那麼凡是有效地，不公正地，參與其事，造成可以預知的損害的人，都應當賠償。無論其合作是積極的行爲，或是沒有盡到應盡的義務（例如負責監督他人行爲者），都可應用上述的原理。他們應當按照次序，及參與的程度去賠償。（註七一）

因此，在偷竊的情況下，不但是擁有贓物者應將贓物歸還，賠償損失，並且因了偷竊者所造成的進一步的損害，凡是參予偷竊罪行者，都應當按照各人過失的大小，負責賠償。

在積極共謀的情況下，過失最大的是那發號施令，主使人去作邪惡行爲的人。所以他應當負責賠償全部損害，他的責任甚至比行爲人更大。（註七二）如果他以濫用職權，或強迫性的手段，命令別人去作，則他也必須賠償那行爲人所遭受的一切損害。如果行爲人作那邪惡行爲時是自由的，他也應當賠償，不過他只是以附屬於主使人的身分去賠償而已。

如果主使人在適當的時間撤回了他的命令，並且明白地向行爲人表示了他已改變心意，他就沒有賠償損害的責任了。假使後者不肯罷手，那麼他應當對自己的行爲負責，且應賠償全部損害。可是發號施令者，在這樣的情況下，也有愛德的重大義務。

假定行爲人超越了主使人的邪惡命令，造成了比原來所命令的更大的損害，或是由於偶然而造成更大的損害，則發號施令的人不一定具有嚴格的義務，賠償附加的損害。不過，若是法律規定——如果需要的话——他應賠償受害人所受的一切損失，這也沒什麼不公之處。

若是一個人勸別人作一件有害的行爲，那麼就其勸告爲一有效的原因而言，他應對那人所造成的損失負責，並且他對自己之勸告的邪惡性負有道德責任。如果出主意者擁有指導人的職位，而在這次的勸告中濫用了他的職權，或者在誘使行爲人造成損害時，欺騙了他，對他說謊，他也應當對接受勸

告的行爲人所遭受的損害負責——如同發號施令者所犯的罪過一樣。

我們關於出餽主意者所說的話，對於那些利用諂媚，奉承，哀求，而誘使人造成損害，或使人不願賠償所造成的損害的人，也同樣有效。同樣，同意別人的勸告，可能是參與別人的罪行，而成爲賠償義務的根源。如果上司贊成屬下的不義之罪，尤其是如果後者是無知的，則他的贊成可能是引起損害，及不歸還贓物的有效原因，而且也是賠償義務之基礎。

如果損害是由一個團體的共同決定而造成的，則所有投贊成票的人，必須對不正當的損害共同負責。那些棄權的人，如果他們的棄權行爲使得那不義的決定能夠實現，則他們也有同樣的責任。

買賣贓物者，等於有效地同意他人的不義行爲，或同意他不予賠償，因此他與行爲人皆有賠償的責任，如果沒有他的合作，那犯罪行爲不可能發生，那麼他與行爲人必須共同負責。如果他之收買贓物只不過是鼓勵別人的罪行，或不歸還贓物，那麼他的責任便是次要的。

積極的合作，亦即正式的共謀，使得所有合作人，都應按照罪過的程度及行爲的秩序，對損害負責（通常是共同負責）。純然實質的合作，在某種情況下是合法的；這樣的合作，沒有賠償的義務。

消極的合作是，雖然一個人因了職務或其他正義的束縛，有責任阻止人對他人造成損害，但他却故意不阻止。凡是消極合作的人，皆有賠償損害的義務。不過，他們的義務次於積極合作者的義務。因此，只有在後者不能賠償時，前者才須賠償。

那些只因爲缺乏愛德，而沒有阻止人造成損害者，在正義上沒有賠償的責任。但是由於他違反了愛德，他也具有某種「賠償」的義務。當然，這大半要視當時的情況而定。

家僕及公職人員，在他們執行職務時，應當負起責任。因此，接受賄賂，而不實報的職員，必須賠償。同樣，不盡職守，或拖延上班的時間——違反職務——也要賠償（法官或其他職員）人家遭受的損失。

解罪司鐸也可能積極地參與罪行，對第三者造成損害，因此在某些環境下，他也應當賠償。例如，如果在重大的事件上，告罪人實有賠償的義務，而解罪司鐸明知故意地宣佈他沒有賠償的義務，則他即犯了重大的不義之罪。如果解罪司鐸，藉着自己的態度，在告罪人的心裏製這樣的印象，也是同樣的情形。不過，若是解罪司鐸善意地作了錯誤的判決，他沒有賠償的義務，可是在可能範圍內，他應改正自己的錯誤，並適當地通知告罪人。（註七三）

在不義行為及罪過上各類合作人應負責任的次序程度，可以大概地加以分類如下：負責任最大的是邪惡行為的實際發啓人（發號施令者，及跟他同等的人），他應對全部損失負擔主要的責任。如果無法使他賠償，則行為人應當負責（受命執行的人），其次是別的合作人，在這別的合作人中，首先是積極的，然後是消極的。假定有許多發啓人或行為人，以同等的身分參與罪行，則他們應當共同負責。這即是說，如果別的人無法賠償他們所應賠償的部分，則其中任何一個人應當對全部損失負責。不過在這樣的情況下，賠償的人，在正義（及法律上）有權要求其他合作人補償他的損失。

按照聖亞爾豐索的勸告，在某些若干人具有共同賠償義務的情況下，解罪司鐸通常可以對賠償的義務，作一種一般性的陳述。有些告罪人無法了解，為什麼他們必須代替別人去賠償，上述的原則特別適用於這樣的人。在這樣的情況下，解罪司鐸更好避免規定特殊的，或確定的義務。（註七四）不然的話，告罪人可能將一切責任置諸度外。（註七五）

## 8 賠償別人的身體、生命、貞操所受的損害

(a) 以不正當手段侵犯了別人的身體及生命，則受害人可以在嚴格的正義下要求賠償，受傷者，或被受害人的家屬具有嚴格的權利，可以要求賠償因那不義行為所產生的一切物質損害。

按照法律，受害人有權要公正的金額，以補償不直接屬於物質的損害。但是我們姑且拋開法律上的權利，以及由法律標準可以確定的物質損害不談。有時候不義行為會引起困擾和精神的痛苦，這些困擾及痛苦雖不要求物質的補償，但却要求某種適當的賠償和補贖，這乃是基督徒愛德所應提供的。對於這樣的補償，我們應當說些什麼呢？

工廠或商業地區的主人，若是他們的場地使得工人的健康及生命遭受危險，而不肯提供必要的安全措施，以衛護工人的健康與生命，則他們有責任賠償一切損失。否則的話，拋開法律上比較慷慨的規定不談，單單公理即提示，甚或要求賠償那些因職務而遭受危險的人。

如果受害人（受傷者或被害死亡者）對於自己的不幸負有部分的責任，則賠償物質損失的比例，只能由公理來決定。在決鬥時死亡的情況下，生存的一方不能說完全沒有義務賠償死者家屬所受的損失，即使被殺者先向他挑戰，也是一樣。

(b) 侵犯貞操，只有在一方犯了真正的不義罪行，並且產生了確定的物質損失時，犯罪人才有狹義的賠償義務。如果是兩個未婚的人自由同意這樣的罪行，則沒有賠償的義務。但是如果一方利用計謀、欺騙、花言巧語，婚姻的許諾，及其他類似的欺詐手段，引誘一個女孩兒順從了他邪惡的慾望（尤其是如果她懷了孕），則他確有賠償的理由。當然，賠償的基礎不是那可恥的，無效的許諾。但

是有一種生於欺詐，及嚴重違反愛德的義務，這即是他應恢復她的榮譽地位。他可以向她求婚，或者若是環境顯示，婚姻並不能解決問題，則可給予她適當的賠償，使她容易找到一個合意的丈夫。

關於私生子女，實際上一切國家的法律都規定，父親應對其撫養及教育負責，其方式，或是付款，或是以其他雙方同意的方式，這一切，與其說是賠償，不如說是盡爲人父的自然義務。不過，法律及法庭向父親要求的，可能根本無法滿足正義的要求。

如果有人以婚姻的許諾鼓勵一個女孩兒，可是讓她等待了許多年（拒絕了其他可能的追求者），然後在沒有適當理由的情況下，把她拋棄，使她陷於困境，他就犯了嚴重的不義之罪。他應當在天主面前悔過，爲受害人祈禱和犧牲，並且如果可能的話，還應謙遜地道歉，以賠補自己的罪過。並且在可能的範圍內，他也應當無條件地補償一切可以確定的物質損害，除非是受害人自願放棄任何物質賠償的要求。

被侵害的婦人有權利要求賠償她所受的一切可確定的物質損失。她也可以要求金錢，以補償她所受的痛苦及精神的煩惱，尤其是如果法律允許她作這樣的要求，更是如此。

無論在什麼情況下，通姦都是嚴重地違反正義。如果由此罪惡的結合中生下了子女，那也是對另一方配偶及其合法的子女之實質的不義。但是婚姻之較高的價值，婚姻生活及家庭寧靜之安定性，不可因了不明智地實踐賠償的義務，而遭受危險。如果別人不知道婚外的父親是誰，則通姦的父親應用給家庭送禮或遺贈的辦法，實踐其賠償的義務。母親（假定她已結婚，且有一個家庭）應當在家裏更加節儉與勤勞，以盡其部分的責任。

## 9 賠償逃稅

這個問題，就連在理論上也引起了極大的困難，在實際上更不用說了。不公平的稅在良心上沒有約束力，這是一定的。還有，繳納稅金——毫無疑問地必要而公正的稅——在良心上是一項義務，這也是一定的（瑪二十二21；羅十三6-7）。（註七六）關於稅法及關稅法是否只是屬於刑事方面的問題，有些學者們沒有提出確定的意見。但是所有學者們都同意，如果有些公民逃避合理的稅，使得別人遭遇困難，並使他們繳納更多的稅金，則逃稅者一定具有賠償損害的義務。至少因為他們對隣人違反了交換正義，而有賠償的義務，因為由於他們逃稅，使隣人受到不當的壓力。同樣，我認為商人（或別的人）徵收了貨物稅（例如交易稅）有義務將稅金繳給政府，這也是確定的。如果他們不繳納，他們即有嚴格的義務，應當將錢交與政府、都市、或國家。有時候關於某些稅是否合理的問題——稅額本身，或征收的稅率——特別是新征的稅，學者們各持己見，無法獲致同意。逃避這種「不一定合理的」稅，是不是違反正義，而有賠償的義務呢？照我個人的看法，較為可靠的觀點是，政府擁有所有權，所以遇到無法解決的疑問時，我們必須認為稅征合理（當然，那些喪盡天良，沒有資格擁有這種權利的無恥政府，不在此限）。可是我也不敢冒然斷定，相反的意见沒有蓋然性，至少當他們在逃避「不一定合理的」稅之情況下，不要求賠償時，是如此。當然在這樣的情況下，及在其他一切涉及賠償的情況下，解罪司鐸必須考慮到告罪人的經濟狀況。

相反，在納稅時使用欺詐手段（賄賂稅官、關稅職員、估稅員等等），一定是對政府不義，而應當賠償，除非是一個人企圖逃避顯然不合理的要求。如果稅官故意（或許因為他們受了賄賂）不征收

合理的賦稅及關稅，則他們必須賠償（他們的義務是屬於第二義的，這即是說，如果逃稅人自己不賠償的話）。

在確定納稅時使用欺詐手段之重大過失，我們可以定出一個從賠償的觀點被認為嚴重的限額。這即是我們認為絕對嚴重的數額（大約四百塊馬克，時價約合二〇〇美金）。（註七七）

若是一個人所逃的稅，其本身是合理的，但是為了特殊的理由，對某一個納稅人負擔過重，並且他逃稅的動機是爲了挽救他的企業，及維持家庭的需要，則可以絲毫不必賠償。如果政府在這樣的情況下堅持要他賠償，那對政府也沒有什麼好處。

關於應賠償的數量，往往無法確計。尤其是，如果逃稅人能夠指出，在別的情況下他已納稅太多，並且他必須負擔其他重大的社會責任，則更是如此。

政府製訂納稅的方式，應當使人易盡納稅的義務，而不可使人陷於逃稅的危險。

## 10 賠償的方式及情況

如果可能的話，擁有屬於他人的物品的人，除非是他已經把物品用壞了，他即應把原物歸還原主，爲了避免惡表，或對自己重大的損害（例如引起人們的疑心），他可以贈送紅包，或留下遺贈。賠償的義務應由繼承人繼承。因此，如果他們知道，他們的遺產大部分是用不正當的手段所積聚的，或者大部分是欠了別人而未還的，他們就應當估計數量，並盡可能地予以賠償。

如果賠償的義務導源於自然律，而制定法跟自然律的需求不盡相同，則應遵守下面的規則：如果自然律包括的更多，這更多的義務具有約束良心的力量。如果制定法包括的較廣，它也有約束力，至

少在法庭判決以後是如此。但是，如果制定法所規定的賠償超過自然律之規定，而將使一個窮人遭受太大的犧牲，則富人不可訴諸法庭，強迫他賠償。

## 11 接受賠償者

基本上，賠償必須是給予對物品具有優先權的人，因此應給予物主，或其合法繼承人（在某些情況下，交予其債權人）。如果有若干人一起要求賠償，而無法使所有的人獲得滿足，則應遵守下面的次序：窮人先於富人，傭人及工匠的薪水先於所謂「特別債務」（法庭費用、喪葬費用、醫院及藥品賬、抵押），最後賠償因犯罪而造成的損失。當然我們假定，如果債務人爲自己作不必要的花費，會拖延賠償的義務，甚至有不能賠償的危險，則不可作那樣的花費。

一個人不可以隨隨便便地選擇賠償物主，或賠償窮人。只有在找不到物主，或者若賠償物主則牽涉着許多困難或太大的花費時，才可將賠償捐給「慈善事業」，也即是窮人，或教會的及牧靈的事業。因爲我們可以假定，合作的債權人不會要求人在賠償時作如此重大的犧牲。愛德會阻止他那樣作。在有些微小的投機取巧的情況下，也可以賠償給窮人。例如店員欺騙了顧客，而又不能賠償他們，至少不能沒有極大的困難或危險，他就可以賠償給窮人。首先應當以施捨的方式，賠給鄰近的窮人。

依我個人的看法，如果有權獲得賠償者是有錢的人，而他對窮人的社會行爲有名地缺乏社會正義及愛德，在這樣的情況下，也可以賠給窮人。在此方式下，一個人可以多多少少補償他的不義，和愛德的缺乏。神學家們也公認，如果物主欠別人的債，而其債權人又不能以其他任何方法獲得合理的解

決，則可將物品（或金錢）賠給他的債權人。不過，拋開這些特殊的例子不談——這樣的情況必須小心而嚴格地加以考察——應當將物品賠給物主，或遭受損害者，即使他很富有，也是一樣。無論誰都沒有權利把自己賠償的義務視爲一種機會，認爲若不賠償的話，就可以有助於在財產的分配上達到一種公正的社會平衡。

賠償法人的情形，跟賠償私人的情形相同。必須賠償給法人本身。可是現代保險公司製造出一項特別的問題。在較大的公司裏，其保險和再保險的情形是如此複雜，以至於很難確定，事實上誰是受害人。

鑑於目前在財產關係上這些複雜的問題，我們可以合理地主張，賠償政府，公家企業，或其他龐大社團的義務，可以藉施捨窮人，或捐贈對社會有價值的事業，而得以滿足，至少大部分得以滿足。當然，嚴格地說，如果政府遭受了損害，本來應當賠償給政府才對，不過，既然窮人及大半的文化機構和教育機構，在今天都需要政府的特別關懷與照顧，那麼若不直接賠償給國庫，而直接賠償給窮人及那些組織與機構，一定是相當合理的，因爲它們根據社會正義或法律正義，理應得到政府的關懷。

我們可以舉一個實際的例子來說。在有些國家裏，教會學校沒有受到政府的援助——可是基督徒納稅人，不但支持基督徒學校，而且跟別人一樣地支持政府的教育制度——在這樣的情況下，一個人可以賠償給這些學校。它們可以被視爲政府的債權人，因爲政府沒有將他們所應得的，給予它們。我們也可以藉着購買政府公債和郵票，而後撕毀它們的辦法，來賠償政府。

無論在什麼情況下，解罪司鐸要求告罪人賠償政府的方式，決不可使告罪人受到法律的控訴——

儘管他是善意的。因為這種作法必會使得告解聖事令人厭恨。另一方面，解罪神父的行爲不可給人一種印象，就是不必把對於政府的正義，看得太認真。

在可以用捐助窮人的辦法作賠償的情況下，如果有賠償義務的人自己很窮，則他可以把自己當作窮人之一。或更好說，只要他自己很窮，他就沒有賠償的義務。（註七八）可是，如果他的貧窮是由於懶惰或浪費造成的，則他就不能說，他永遠沒有賠償的義務了。但是他賠償損害的義務，應當成爲一項附加的動機，使他更加勤勞和節儉。

## 12 實踐賠償的義務

如果實踐賠償的義務對自己有極大的害處（喪失榮譽，喪失生活水準或職業地位，重大的惡表，長期的壓力及痛苦），則可取消或拖延賠償的義務。但是，如果取消賠償，或拖延賠償，會使物主陷於類似的，或更大的困境，則不可應用上述的原則。我們的結論所根據的原理是：無辜者的情境，應當常常比有罪者的情境，受到優先的考慮。

即使賠償並非不可能，但若依據若干理由可以看出，在可預知的未來，實踐賠償的義務將會容易得多，或者有利的多，則可延緩賠償。如果臨時性的困難使人無法賠償，或允許他延緩賠償的義務，但這決不是說永遠消滅了他的義務。應當賠償的人，必須按照義務的大小，作相對的努力，以使自己有實踐義務的能力。

假定應當賠償的人，按照義務的輕重，作了真誠的努力之後，仍舊找不到物主或有權要求物品的人，那麼對一個善意的佔有人而言，他就沒有賠償的義務了。但是在同樣的情況下，如果他是一個惡

意的佔有者，他即應賠償給窮人，或慈善事業。

假使物主或有權要求物品者放棄了他的權利，或是債權人和債務人達成了某項榮譽的協議，或者有權要求物品者接受了一項代替品，而獲得了報酬，則其賠償的義務就停止了。

如果一個僕人應得的薪水被降低了，其被降低的數額正好等於他應賠償的數額，則他就不必賠償他的主人了。事實上，特別勤勞及認真的專心工作，其本身即是實踐賠償雇主之義務的實際辦法。

如果賠償的義務是確定的，可是事實上是否已經賠償却無法確定，那麼按照同等蓋然性的標準而言，必須賠償。如果合法的債權人要求賠償，則更是如此。他之堅持他的要求這一事實，在大多數的情況下，可以決定對他有利。如果沒有人這樣要求，那些跟隨單純蓋然性之標準的人，必要主張，沒有賠償的義務，因為那債務大概已經賠償了。解罪司鐸不可無條件地要求告罪人賠償，就此方面言，上述的意見是正確的。最適當的辦法是雙方達成一項友善的協議，或者，如果必須保密的話，至少作部分的賠償。

如果是教會的財產握在私人的手裏，教會可以免除他賠償的義務。教會也可以將他賠償的義務轉移到慈善事業上去。這兒我們可以說，她之放棄權利，是因了所牽涉的特殊困難。不過，這種免除不能影響到第三者的權利。對於這些，她沒有權利。

有時候環境可以迫使解罪司鐸，叫他強迫告罪人賠償——如果問題非常嚴重——除非他全部或部分地賠償了，即不給他赦罪。不過，如果沒有適當的理由去懷疑告罪人具有賠償的誠意與決心，則他可以而且應當在實際賠償之前，赦免他的罪過。

### 第三節 合理的經濟秩序之基礎

天主創造的秩序，是叫人在擁有並使用現世財物時，獲得真正的救恩，這種秩序是以財產權為中心。教會對於此種秩序的關懷，以及其對現世財物的態度，可以追溯到早期的教父（一）；我們今天的任務是發揮基督徒經濟生活結構的獨特性質，以對抗自由論的資本主義及各種形式的社會主義（二）；並將此種秩序的原理和理想應用於資本與勞力之關係上面，亦即將現代工作及工人完全納入這種社會秩序之中（三）。

#### 一、私有權及公有權

天主為所有的人創造了世上的財物。所以——教父們特別強調這一點——世上的財物是「人類家庭的公有財物，亦即人類共同天父的財產」。〔註七九〕此原始的性質不可讓予地附着在世上財務上面。因此，任何一個合理的財產制度，都不可使一部分的人類淪為流浪者的地位——剝奪他們的工作機會，以及生為人類所需要的財物——使他們得不到為了維持生活所必需的物質財物——使他們在天主的大家庭裏，作奴僕，而不能作天主的兒女。

這即是世上財物之最主要及不可讓予的功能在自然法中的基礎。基本上它們是含有社會性的，而且它們最基本的功用也是具有社會性的。當它們被分配給個人，作為私有財產時，它們的社會性也未

喪失。它們是一位天父所賜予的公共恩惠。即使個人合法地擁有了它們，作為私有財產，它們仍保留着它們的社會功能。

天主打算把大地跟它所含蘊的一切賜給全人類去使用。因此，在正義和愛德的領導之下，受造的財物應當在一種公正的方式之下，足夠全人類所使用，而且綽綽有餘。擁有財產的形式，自應適合各民族的合法制度，並應隨着不同的，日新月異的環境而有所改變。但是無論它採取什麼形式，我們必須常常注意現世財物的這種普遍的宗旨。所以在使用它們的時候，人類應當把他們所擁有的外界事物，不但看成他們自己的，而且要看成公共的，這即是說，他們要用那些財物來，不但造福自己，而且造福他人。另一方面，每一個人都有權利分受一部分財物，足夠為他本人及他的家庭使用的。(On the Church in the modern world, Art. 69. N.C.W.C. translation.)

## 1 家庭財產

人類大家庭的公有財產之最原始且最需要的分割為私有財產，最初是以家庭為基礎。當初世上的財富，不是分配給孤單的個人，而是分配給密切結合的家庭單位。(註八〇) 家庭，就其為愛情及生活的原始單位而言，按照大自然的安排，有其存在的權利，也即是享有世上物質財物的權利，因為這些財物對它的安定及道德發展，是十分重要的。(註八一)

這兒「家庭」一語，不可解得過於狹窄。不可單單把它應用於狹義的由父親、母親、子女組成的家庭。家庭單位可能指族長時代的「大家族」。(一位族長，下面有若干彼此密切相關的小家庭單

位。)

父母有義務照顧孩子的衣、食、和教育。若是叫別人來取代這些義務，便是反乎本性，至少在原則上是如此。所以父母必須有權獲得並擁有一切必要的物資，以實踐爲人父母的職責。事實上，他們的關懷，不只限於現世的生活。尤其是如果我們想着「大家庭」的話，父母的關懷和照顧應當延伸到土以後。此種對家庭成員的照顧，乃是繼承權以及繼續保持家庭財產的基礎。

個人主義對財產的看法，連同它所提出的辯護理由，之所以遭到挫折，大半因爲它的關懷是以個人爲中心，最基本的擁有財產權的人，是個人，亦即他對自身及自己之需要的關懷。單單關懷自身的人，在某種程度上，是一個「財產偶像」。因爲他們忽視了屬於天主至高主權的權利領域，以及人類大家庭的共同所有權。他們不再將人與人之間的聯繫，置於財產的真正概念之中，它現在只不過是一種經濟交易關係而已。因此經濟交易是至高無上的。在此既定的制度中，唯一的道德力量是交換正義。政府建立的財產保護法，首先是涉及個人，而非涉及家庭。個人是獨立的。

基於個人與家庭的關係——就其爲家庭的一份子，尤其是就其具有建立家庭的潛能而言——他也有私產權。

毫無疑問地，最廣大的所有權應爲家人所共有。在道德上這一定是理想的情境。不過按照事情的性質，有些使用的東西，特別是衣服，應當分別出來，讓個別的子女單獨使用。

若干世紀以來，人們都實現了一種高尚的理想，就是原始家庭，藉着大家的關懷和努力，提出萌芽的新家庭一切必要的經費，讓他們過自己的家庭生活，他們可以帶着自己的財產留在「大家庭」的經濟制度之中，也可以過一種經濟獨立的生活。

在社會及經濟的紛亂，及家庭統一及家庭團結的毀滅之中——今天是如何的普遍和廣泛——無可避免地，個人，就其具有財產權而言，他們應扮演的角色，比已往的時代更重要，也更為深遠。但是法律和權利的一切演進——它進一步減弱了家庭在財產權上所扮演的角色——必會在其他方式下有害於家庭及社會。無論在什麼情況下，就連個人也應將其所得及財產交給自己的家庭，並在某種方式下，交給天主的大家庭，也即是人類。

節儉，在家庭的觀點下，並在其與家庭的關係中，具有一種崇高的道德意義。每一個在一種合理的，且有意義的方式下實行節約的人，即是為社會服務，因為他不僅沒有用光他努力的成果，反而增加了社會的財富。他提高了生活水準，並擴展了生產及工作的可能性。如果他正當地拿儲蓄去投資，他就是作了這一切。但是節約之最基本的社會功能，與一個人自己的家庭相關，或者說得更確切一點，與將來要建立的新家庭相關。如果一個青年，懷着結婚的念頭，在很早的時期，就開始負責地管理他的儲蓄——因為在當前的財產制度和所有權制度下這是可能的——他就是藉着節儉，把自己放在「父母」的層面了。他已開始嚴肅地負起了將來撫養並教育家庭的任務。

年輕人在獲得金錢方面的自由和獨立，通常會鼓勵他們奢侈和浪費，並且——更糟的是——幫助他們貪圖逸樂的生活，這一切對其未來不是良好的預兆，因為年輕人將來應對家庭負責。很明顯地，早期的獨立，對於健全的家庭生活及對子女之愛，不是良好的基礎，除非那是嚴格的社會訓練使年輕人對這較早的自由有了準備。過度的奢侈是一種反社會的態度，它嚴重地冒犯且刺激較窮的階級。對於逐漸成長的，子女衆多的家庭，它尤其是一種惡表，在窮人中間更是如此。

## 2 所有權

### a 教會的道理

教宗良十三世及比約十一世，清楚地說明了教會對於私產的道理。良十三世說：

擁有私產的權利，導源於本性，而非導源於人；政府單單有權爲了公衆的福利去管理它的使用，然而決無權利完全把它取消。（註八三）

比約十一世響應良十三世的話說：

人類擁有和遺贈財產的自然權利，不可受到一點損傷，政府不可從人的手中奪去，「因爲人在先，國在後。」。再者，「家庭，在邏輯及事實上，都先於國家團體。」（註八四）

神學傳統認爲私產權是導源於，並補充自然的權利及法律。（註八五）按照自然律的原始要求，在使用現世財物時——本來是天主子女的公有財產——應當有一種和平的，公正的管理，特別應有一個財產所有權的秩序或制度。基於此，乃產生了個人私有財產之「次要的和補充的自然權利」。私產制度對於在無罪狀態的人類是不是必要的，或者只是非常「適合」而已，關於這點，在神學上尚有辯論的餘地。（註八六）

聖經上假定，私產制度在道德上是一件好事。這是絕對明顯的事實。在十誠上，所有權（私人的或集體的）得到了保護，而排斥了一切不合理的攻擊。「不可偷盜」（出二十15）。事實上，連不合理地貪戀他人的私產，也有罪過。

不可貪戀你近人的房舍……不可貪戀你近人的僕人、婢女、牛驢、及你近人的一切。(出二  
十七)

聖經上財產的概念，是以天主的無上主權為焦點。

土地不可出賣而無收回權，因為地是我的，你們為我只是旅客或住客。(肋二十五23)

土地是人民繼承的產業。每一個民族皆有繼承的產業，作為其不可讓予的配額(參看蘇十三~十九)。每一個家庭社團(「大家族」)有其應得的一部份遺產。

耶穌的勸告，假定其在基本上承認私產制度。祂提醒人當心財富的惡果，勸勉人不可貪圖富貴，叫那些蒙受特別召喚的人自動放棄一切財富。祂勸人拿自己的財產來作施捨(瑪六2及以下數節；路十一41；十二33)。祂再一次肯定了舊約上保護所有權的誠命：「不可偷盜」(谷十19)。

近代神學特別強調教父們對私產的態度及現代神學對私產的態度兩者之間的區別。不過，他們之間的區別，並非互相對立，或互相矛盾，而是觀點和強調方面的不同。

教父們，基本上是從基督徒愛德的觀點去研究產權及財產的使用，可是許多道德神學課本，自從十六世紀及十七世紀以來，差不多都是從正義的觀點(特別是從交換正義的觀點)去討論這個問題。但是教父們並未否定交換正義，同時，現代學者也沒有揚棄愛德的義務。

當時的教外世界，完全受着現世財物的奴役。在那樣的情況下，教父們是本着基督徒熱烈的信仰說話。他們首先關懷的，是宣揚天主的最高主權，因為祂擁有一切，且是全體人類的大父。基於這樣的最高主權，他們就將注意力集中於一切現世財物所含蘊的社會義務了。他們懷着初期教會的熱火，專心注意着耶路撒冷的早期團體，他們相信一種愛德的自動的共產主義，一種基督徒彼此分享一切財

產的理想，階級鬭爭的思想，一個獨裁政治的共產主義，同時否定或取消財產權者，（註八七）這是教父們作夢也想不到的，因此他們認為沒有必要用許多語言保護私產的根本權利。再者，他們的許多陳述，我們今天看起來，像是很極端，然而那只是一種浮誇的言語而已。

所有權之理想根本指向愛德的服務；財富，如果它缺乏了愛德的服務，即是一種重大的不幸；這些思想乃是教父們理論的中心。教父學說中的這項真理，曾經傳遞給教會，永遠不可丟棄。

雖然個人主義時代已反映在許多道德神學家的論述中（特別在一面倒地強調個人的財產權，及把施捨視為分外的功勞的言論中），可是教會的傳統仍舊忠於教父的思想。教宗良十三世及比約十一世的偉大社會通諭，特別強調社會義務（所有財產的社會功用（註八八））。「社會正義」，或共有財物的正義，這個詞語，自從比約十一世以後，在神學思想上很快被大家接受了。其意義是，財產的社會功用是如此重要，以至於不僅國家法律應當保障它的存在及應用，而且個人良心也應當直接關懷到它。此種朝向社會正義及愛德的努力，乃是教父和教宗有關財產之理論的中心思想。

目前我們的道德神學所關注的，跟教父們所關注的頗為相似。他們所面對的——如同我們今天一樣——是一種完全非基督徒的產權思想。在羅馬人的法律中——如同在我們個人主義的時代一樣，不過這時代已漸趨沒落——私產本身被視為一種目的。若謂財產的意義及根據是幫助人格之道德發展，指向人與人的團結合作，因而為家庭服務，同時也為團體服務，這種思想幾乎完全喪失了。

羅馬人把私產權界定為「使用及消費的權利」（*Jus Utendi Et Abutendi*，經常被一般人誤解為「使用及濫用的權利」）。這樣的定義，在教父神學中引起人們的興趣。教父們不會想要提出一個批判，因為他們的神學觀點，跟羅馬法律之純粹法學的觀點，根本不同。羅馬人給予所有權的定

義，是法律的定義，並且他們的意向也純粹是法律的：從權利和法律的觀點來看，這即是說，從法律保障的觀點來看，每一個所有人皆應受到這樣的保障（被政府，無論是羅馬人的，或現代的），就是他可以隨意用他的財產去作什麼，誰也不可以阻止他，只要他不侵害他人的權利（在法律上有明文規定）。同樣，單純的交換正義，就其本身而言，只涉及避免違犯他人的權利，而他人的權利可以按照交換正義的標準，嚴格地加以設定。但是基督徒道德學所要求的，比這個多得多。

基督徒在道德及宗教的層面上對財產的看法——這正是教父們所關懷的——要深刻得多：財產是天主給予個人（或家庭）的恩惠，叫他懷着對祂的知恩之心，爲他自己、他的近人，以及社會團體，去使用。的確，他要使用財產，去達到其自然的及超自然的命運。財產權——就其道德意義言——是把現世財物當作愛德的工具，而分享這些財物的權利。

## b 私有財產在自然律及神學上的基礎

(1) 人具備擁有財產的自然欲望，（世八九）俾能發展人格，保存獨立，贍養家庭，和幫助近人。人的決定，在性質上，超越現在。他將過去及未來結合在一起，在歷史上將它們形成一個系列。他關心並顧及自己的以及那些附屬他的人的未來幸福。

(2) 特別是家庭，就其爲愛情、生活、教育、經濟、及事業的基本單位而言，有權擁有某種最低限度的私產，以獲得精神的及物質的幸福。

(3) 私產權制度之建立，是爲使人們保持和平與安全，在這方面，它比任何其他方法都有效。

(4) 私有財產使人對自己和家庭發生關懷，因此它實現了一項社會功用。此種對他們所屬的特別關

懷，可以保障團體的財物受到最有利的使用，以造福大家。（註九〇）

(5)私有財產有助於物質的交換，和自由的合作，因了這樣的合作，人們才能在我們的工業社會裏團結起來。

(6)私有財產制度也能幫助自由社會具有很多自然的不同形式。它使得社會機構千變萬化。而公有財產制度只能建立一個單調的，不自由的集體典型——一群民衆，幾乎稱不起是一個社會。

私有財產之健全的分配，能夠產生權力的平衡，足以對抗偉大集權的危險傾向。尤其在今天，有一種極大的危險，就是萬能的政府把個人吞掉，爲這個原故，爲了在萬能的政府面前保持社會自由和個人的自律，私產制度是最爲重要的。

既然財產，以及其他各種各類的財物私有權，有助於表現人格，既然它提供人一種機會，使他在社會及經濟上實踐他的功能，因此我們應當鼓勵個人及團體擁有一些財物，這是極爲重要的。

私有財產，或某種外界財物的所有權，能夠賦予人爲了保持個人及家庭的自律所必需的東西，並且我們應當視它爲人類自由的一種延伸。最後，既然它能幫助人實踐他的功能和義務，因此它構成國民自由的條件之一。

今天這種財產權的形式非常之多，並且越來變化越大。雖然社會提供了各種社會基金，權利，及服務，但這各類的財產權仍不失爲一項衛護安全的原因，是不可低估的。不僅物質財產是如此，而且非物質的東西，如職業能力，亦是如此。（On the Church of the Modern World, Art. 71. N.C.W.C. translation）。

## C 具體財產制度中之所有權

基督徒的所有權之基礎——還有基督徒的財產概念——不繫乎當前具體的財產制度。相反，我們應當說，在基督徒理想的觀點之下，目前的財產制度需要徹底改革。我們必須藉用法律的手段，改進目前的秩序，使其符合基督徒的理想：一切勤勞，真誠，且富有進取心的人，應當能夠分享私有財產制度的利益。每一個人都應當可以獲得私產（尤其是家庭財產），並本着一種道德的責任感去使用它。

私產權的形式有許多種：

歷史證明，所有權，如同其他社會生活的因素一樣，並非是絕對嚴格的，這層理論，我們以前曾經說過，其文如下：「產權形式之變化是如何之多？首先有無知和落後的民族所使用的原始形式，此種形式即使在今天仍存在於某些地區；其次是族長時代的形式；後來又有各種暴政的形式（我們採用這個字的古典意義）；最後是從封建制度和專制政體一直到較為近代的各種形式。」（註九一）

歷史上公私產權的形式，真是變化萬千。在中世紀有公家擁有的牧場，開放給擁有部分場地的人去放牛。有大家共享的 *Allmende*——公共財產，任何人不得要求，也不得繼承——在這公有財產的旁邊，接着就是私人擁有的產業，可以買賣，讓予，和繼承。還有封建政體，在這種體制中，侯爵對土地具有最高主權，其屬下擁有使用權。相反地，還有現代人所獨具的共同參加的所有權，就是在龐大的工業和商業上購買股份和債券。

個人不可隨隨便便地管理或處置他的財產。他應當「常常記得一切財產的社會指向。」(註九二)

假定人們遵守了自然律和天主的法律，則政府爲了公共福利，可以更爲精確地規定，擁有財產者，在使用他們的財產時，什麼許可，什麼不許可。(註九三)

對於財產的濫用或疏忽，其本身並不廢除所有權，彷彿是被濫用或不使用的財產就沒主了似地。但是正當地使用自己的財產，不在這種正義的範圍之內，而是屬於其他德行，所以「這種義務不是靠法庭來強迫執行的。」因此，若謂所有權及其正當的使用應受同樣的約束，那是不對的；若謂財產權的濫用或不用毀滅權利本身，那就更加離譜了。(註九四)

但是，如果有人濫用財產，以至損害到公共福利，政府即有權處罰他，「政府有權阻止人濫用自己的財產，以免損害公共福利。」(On the Church in the Modern World, Art. 71)。

今天財產的分配，在其本身以及在其來源上，大半都不合理，因此必須改革，並使其符合公共福利的要求。教宗比約十二世，在第二次世界大戰爆發第五週年發表談話說：

一方面我們看到無限的財富，控制着社會及私人生活，甚至往往控制着政府；另一方面，有無數的人，被剝奪了生活上一切直接或間接的安全，對於真實及較高的精神價值不再發生興趣，放棄了對於真正自由的希望，把自己投在任何政黨的腳下，而成爲許諾他們麵包和安全的奴隸；經驗告訴我們，就連在我們這個時代，人性在這樣的情況下能够忍受怎樣的暴政。(註九五)

如果一種社會秩序，在原則或實際上否定人類對消費物資或生產工具之自然產權，則基督徒即不能承認它是合理的。(註九六)

教宗比約十一世，在要求較好地分配私有財產時，說的十分確定，

每一個階級皆應獲得他應得的份子，財物的分配必須符合公眾利益及社會正義的要求。因為每一個誠實的觀察者都知道，在擁有過多財富的少數和生活貧困的多數之間的巨大差異，在現代社會上構成了一項重大的罪惡。（註九七）

教會決不衛護現狀：

教會在衛護私有財產的原則時……乃是在追求倫理的及社會的高尚目標。她無意絕對地，單純地衛護現狀，彷彿她認為這是天主聖意的表現，她原則上也不衛護富人及財閥，而反對貧窮的人。決非如此。（註九八）

教會贊成建基於私產制度的產權及責任之間的平衡。教會根本無意削弱或取消私產權；她的目標是保存每一個人分享私產的制度。在可能範圍內，所有的人都應當分享私產權，至少要有機會如此作。其目的不是創造一個無產階級，而是將現存的無產階級提升。

真正的社會改革不只涉及經濟的收入或利潤。最根本，也最具決定性的，是人們在健全家庭生活中之文化的，道德的，及宗教的發展，是建立社會和平及對社會正義之信心，以及主要自由的保障。

改善社會秩序的第一步，是社會產品之更合理、更公平的分配。這樣的分配，在產權及財產的使用上，是鼓勵勤勞和節儉的重要因素。在某些情境下，當財產的積聚超過了限度，迫切的理由要求政府採取沒收財產的措施時，政府即可使用它的這項權利。不過，被沒收財產的人，有權接受合理的報酬。在這一切情形之中，其嚴肅的目標應當是經濟負擔的平衡。像對戰爭損失的賠償，及援助社會上

貧困的團體，即是這樣的例子。無論在什麼情況下，對於沒收私產的補償，在具體的環境中，必須對所有的有關人士，都應合理與公平。（註九九）但是當我們作此判斷時，我們必須反思：過分地積聚財產這回事，是不是大半要歸咎於不公平的立法？是不是有人利用法律的手段來剝削窮人？

### d 社會化

依照教宗的言論，某些財產不應握在私人手裏：

有人主張，有些財產必須由國家所公有，因為控制這些財產的機會過於龐大，若落在私人手上，難免損害到團體。這種主張是有道理的。此種合理的要求和欲望絲毫不違反基督教的真理，並且在任意義下，也不專屬於社會主義。（註一〇〇）

此種意義的社會化，唯有在下面的情況下，才可以接受：

只有在對公共福利真正需要的情況下，才可以如此作；換句話說，當只有用這種方法才能挽救不義，或者避免浪費國家的生產力，並保障生產力的配合運用，以幫助國家的經濟生活時，才可以這樣作。因為這樣，則國家經濟生活之正常的，和平的發展，才能為所有的人開啓物質繁榮之門，且此繁榮可能成為發展文化生活及宗教生活的健全基礎。（註一〇一）

即使公共利益可以要求某些生產工具的社會化，但我們不可認為國有化或政府公有是必須採用的唯一方法。在較小的，「可以控制的」企業上，常應優先採用其他的形式，而不必採用政府公有，或國有化的形式。如果極為衆多的個人，以合作人的身分，共同擁有產權，則在這些較小的，「可以控制的」組織中，集體主義——一切健全的社會財產制度之最大敵人——的危險可謂最小的了。這樣的

所有權，對於企業裏的工人，及在某種方式下與企業密切相關的人，是最恰當不過了。國家控制財產，是最不理想的。

在現代經濟的龐大企業中，無論是在嚴格的私產制度裏，或是在政府的資本主義裏，都不能找到社會問題的解決方案，因為在私產制度中，唯一的所有權操握在一個人，或一個小團體的手裏，而政府的資本主義則使人民成爲無產階級。工人都變成政府的雇員。解決方案在於家庭及公共所有權的結合。我們應當發展一種建基於大家共有的工業架構，將不知姓名的股票持有人予以淘汰。

可是我們不可禁止團體和政府給予這些企業及生產中心以決定性的影響，因為這些企業與中心關係着他們的福利與安全。然而很明顯地，國有化應當是最後的一個辦法。因爲今天對健全的社會秩序之巨大危險，是過度的社會化，以及與社會化相應的集體化及非個人化的危險。

### e 土地改革

在國家經濟裏，「土地」一詞，是指自然界的生產因素。它包括農業，礦業，燃料，及能源工業。

它（土地）屬於最高層面的物資，就是那些本身尚未生產的物資。（註一〇二）

自然界的資源是跟人類的智力及勞力分不開的。人類先前的努力跟其現在的工作聯在一起，便形成一個所謂的龐大資本：完全開發的土地（藉着人的勞力），及生產工具。土地的自然能力，減去過去和現在的勞力，稱爲地租。在一種特殊的意義下，我們說土地的出產是「地租」，不過它包括由公共作業和因素所增添的價值。例如——只舉少數幾個例子——交通和運輸的改善、公共設施、灌溉、

燈光、燃料、水、能源等設備。

對於土地性質之研究，提示了兩項道德問題：一個人，不費一點力氣，從自然的生產資源再加上他人之社會性的工作所造成的價值中，獲取利益，是不是合理的？政府是否可以——或者是否應當——阻止人們往來，從這些收入中獲取暴利，而將這些收入為自己保留？

(1) 如果一個人用自己的勞力開發自然的資源（耕地、開礦等等），那麼他的勞力在他人以前的社會作業中形成一種統一，因而對整個的收入具有直接的權利，但是對於他人社會性工作之剩餘價值，却沒有權利——至少不能沒有一些條件。可是，如果法律允許他接受全部剩餘價值，他也不必感到不安。

健全的社會法律，不可容許土地及其資源成為投機者及圖暴利者的玩物。

按照舊約的法律，土地，就其為上主的領地而言，是選民，每一族和每一家的不可讓予的財產。分享族人擁有的土地（肋未人得到果實的十分之一），即是證明，他們是屬於天主的人民。在這樣的情況下，將土地永久出讓或轉手是不可能的。因債務而出售或割讓的土地，應當歸還給它原屬的家庭，至少每隔五十年作一次（助二十五10；二十五23-28）。在土地方面投機或圖暴利，是反對天主人民的最大罪惡之一。

禍哉，你們這些使房屋毗連房屋，田地接連田地，而只讓你們自己單獨住在那地域內的人。  
（依五8；參看厄下五8-12）

建基於廣大地產，及貧窮的無產階級之農業經濟制度，常常表示健全社會控制的惡化，並預示社會的不幸。普利尼（Pliny）的名言是大家所熟知的：「大地主領地是意大利及各省份的毀滅。」在

中世紀，農奴制度的意義，首先不是指農民的奴隸地位，而是指土地之不可讓予，亦即土地與遺產之聯繫。

我們並不主張，任何人不得買賣土地。在目前的社會制度中，土地及田產可以出售，尤其是如果在土地上投下了資本，則更是如此。因此價格應由在土地上投入的工作來確定，而不該由供應的缺乏或迫切的需要來確定。

我們也知道，在目前的社會政體下，法律允許人購買土地——由於國家經濟的進步，尤其因了貿易及運輸方面的科技進步，土地的價格會大幅上升——並以更高的價格出售。根據交換正義，並從當前法律的觀點而言（例如在西德，美國，及其他許多西方國家），我們並不譴責如此購買土地是不道德的，因為它含蘊着對於升值的估計及在某種程度下賠錢的危險。可是我們堅決反對在土地方面的投機和圖暴利，例如——只舉一個例——大量購買沒有利用的土地，囤積起來，等到供應缺乏，需要大增，引起市價大幅度高漲時，再行出售。此種圖暴利的一個可怕的後果是——還有許多別的——建築用地的價格過高，尤其在社會特別需要住宅的地區，這種情形更是嚴重。租金也因此上漲。工人無法擁有自己的住宅，因為房屋的價格遠非他的經濟能力所及。在土地上投機的人，盡可能地連指頭都不動一下，就往往可以將他囤積的土地售出——他之囤積土地，正是爲了這個目的——而獲利百倍。他靠地租，靠他人的社會性工作之成果，而獲取暴利。

(2) 此種社會經濟罪惡，幾乎在每個國家皆可看到。爲了免除此種罪惡，就開始了所謂「土地改革」運動。它的主要目標，是盡一切可能不讓少數人把持龐大地產，推廣健全的農業政策，使那些世代代種田的家庭，成爲田地的主人。那些四肢不勤，不耕不耘的人，無權收取地租。依照此種基本

理想和目標，這項運動的推廣人作了另個基本計劃，就是在工業中心地區建立社會問題解決計劃，將工業與農業結合在一起。當然，條件之一是排除，或嚴格限制人在土地上圖暴利。由社會性的工作所產生的地租，不應給予不動產經紀人，或不動產公司，而應給予團體，尤其是貧苦的農人。

自從 Von Ketteler 主教時代以來，基督徒的社會改革一直在追求將「農業及工業結合在一起」的目標，也即是將店舖或工廠的工作與農場或園藝的生活結合在一起。

因此家庭生活的聯繫加強了，婦女及孩子可以依附自己的家庭，工業危機時期的失業多少獲得了救藥。（註一〇三） 在所有能够作為私產的財物之中，按照 *Rerum Novarum* 的訓示，沒有比土地更適合人性的了，因為它是家庭生存的地方，並且從它的出產裏獲得全部或一部分的生活費用。我們可以本着 *Rerum Novarum* 的精神這樣說，一般而言，唯有植根於自己土地上的安定性，才能使家庭成為有活力的，最完美的，且能生殖的社會細胞，也唯有這樣的家庭，才能以一種美妙的方式，在其逐漸進步的團結中，將現在的一代和未來的一代聯合在一起。如果說今天生活空間的構想和創造是社會與政治的中心目標，那麼我們豈不應首先想到家庭的生活空間，並從那使人連想也不敢想建立自己的家園的環境之桎梏中解救它嗎？（註一〇四）

爲了多方面的理由，政府必須藉着立法及其他適當的方法努力創造有利的情境，俾能實現真正的土地改革。這樣的改革，對國家和人民的經濟都是有利的。並且它也有助於人民之道德和身體的健康。它應當有效地約束在土地方面圖暴利的人，並且檢查建築用地及小資本農場的漲價。如果政府爲了這項目標，征收自然增值稅，這沒有什麼不公。

在整個經濟革命或工業革命的過程中，農業之迅速的機動化，對於農民階級提出了若干嶄新的問題。土地所有權的合理分配，即是家庭維持生活的企業。只有在家庭中，並在整個農民團體中，加強並加深了他們職業上的團結，其土地所有權的合理分配才能克勝完全集體化的傾向。更有效地實現自動聯盟，也能給較小的，或中產階級的農家帶來科技的便利，以及其他許多對企業不可缺少的現代利益。有一點越來越明顯，就是對於土地問題之純粹個人主義的解決方法，必然會導致完全的集體主義。社會及政府的責任是不要使農業成爲我們工業社會中的孤兒。（註一〇五）

第二屆梵帝岡會議，在許多發展中國家的主教之特別催迫之下，提出了一項土地改革的全面計劃：

在許多未開發地區，有着廣大的土地，或是只稍微開墾，或是完全空閒着，爲的是將來圖利。同時大半的人民，或是沒有土地，或是只有極小的土地。另一方面，增加土地生產確有迫切的需要。那些受雇爲地主工作者，或當佃農者，所獲得的薪水或收入，不足以使他們過一個相稱人的生活，沒有適當的住屋，且受到中間人的剝削。……所以必須按照各種不同的情形，從事改革：增加收入，改善工作環境，增加就業的安全感，幫助人自動自發地工作。未經完全開發的土地，應當分配給那些有效利用那些土地的人；在此種情況下，應當供應他們必要的東西和方法，尤其是教育援助及幫助他們組織起來，互相合作的各種便利。（On the Church in the Modern World, art. 71, N.C.W.C. translation）。

## 二、經濟制度

### 1 資本主義與自由主義

「資本主義」一詞，(註一〇六) 其直接意義，是指經濟上的工業制度，及贊成這種制度的思想或態度。此種經濟制度之被稱為資本主義，一部分是由科技的進步及相對的昂貴生產工具之引進所造成的結果。當然，建基於鈔票和存款的經濟制，很容易使財物集中在少數人的手中。現代科技使得貿易有了極大的轉變，且造成了巨大的工廠，讓它那昂貴的機器生產利潤。一個幾乎無法避免的結果是，資本(生產工具及購買生產工具的金錢)與勞力的分家。

不過，此尖銳的分裂——一方面是一群卑鄙的極為富有的資本主義者，另一方面是除了工作能力之外，一無所有的大批勞工——連同在最近一百五十年的過程中所發展出來的困難事，並非絕對必然地導源於龐大的資本主義自身(亦即導源於金錢，或信用經濟制，龐大的科技企業之性質)。在資本主義的經濟制度中，社會對立及經濟對立的加劇，應歸咎於支持企業的精神。事實上，此種自由主義及資本主義的思想態度，首應對現代資本主義的罪惡負責。同樣，對於物資財富的宗教態度之演變，在完全世俗化的工業與經濟制度之發展中，尤其在資本主義精神之發展中，是一個基本因素。(註一〇七) 自然神論及啓蒙時代的樂觀主義，再加上它對自然律，對人類理性與進步之信賴，也應負相當的責任。

自由主義，在其經濟哲學及工業哲學中，提出了一種幾乎完全自律的經濟制度，主張企業自由，尤其是貿易和買賣的自由。它排斥一切較高的經濟權威，工業權威，或政府之具有遠見的計劃。事實上，它甚至揚棄一切不變的道德標準之約束。自由主義的資本主義精神之特徵，是不肯承認社會問題為道德問題。

自由主義衛護國際間的貿易自由，而毫不保護任何特殊國家的經濟。整個經濟都要開放，讓世界上所有的人自由競爭。Laissez faire, laissez passer (一切任其自生自滅)。

這句自由主義的標語之意義是：顯示在供求法則中的經濟之內在標準，會自然而然地給財物的分配及生產創造出理想的秩序。這條法則，根據其內在的性質，只靠着最低限度的經濟計劃和道德干預，即可發揮最有效的作用。同樣，如果我們容許供求的法則去控制經濟，則資本與勞力，雇主與雇工之間的關係，即可自動地自我管理，並可完善地達成他們的目標。

根據這些錯誤的假定，甚至在拉撒耳 (Ferdinand Lasalle) (+1864) 及馬克斯 (Karl Marx) (+1883) 之前，已出現了一位自由主義的典型代表人物，李嘉獨 (David Ricardo) (+1823)，他提出了「鐵薪律」，或薪水論。他主張，薪水永遠不能超越最低限度的生活層面，因為如果超過了這樣的層面，那麼勞力的過分供應必然會馬上降低薪水。就連未來工人的出生，也要受供求律的管理。(註一〇八)

不幸，拉撒耳 (Lasalle) 和馬克斯都沒有了解，李嘉獨 (Ricardo) 的主張只對受自由主義精神所支撐的經濟有效，而非對每一種私人資本主義企業有效。

自由主義的資本主義認為，冷酷的競賽中所含攝的經濟鬥爭，是經濟生活的健全表現，其目的在

於達到均衡的經濟目標。因為它根本排除了倫理因素，或者——如果承認倫理因素的話——也是在「久遠的成功倫理」之實用主義的意義下去解釋它們。

我們不可以說資本主義經濟制度本質上是邪惡的。（註一〇九）（它也沒有在一切領域中控制着現代企業。許多小型的，中等企業，如小農場及小商店，並非狹義的屬於「資本主義」。在這問題上，我們的判斷必須由支撐它的精神來決定。實在，受資本主義精神所控制的自由主義的經濟制度——它對財產的積聚不加任何限制，且不承認任何道德的約束——是應受譴責的。我們永遠不能贊同人們貪得無厭地一直積聚資本（馬克斯稱之為剩餘價值），而毫不關懷經濟的社會性，不關懷公益及社會正義。

那麼很明顯地，該制度本身不應受譴責。實在，從性質上說，它是沒有毛病的。但是當資本家雇用勞動階級或薪水階級時，他拿事業和經濟活動全部用來滿足自己的欲望，追尋自己的利益，毫不顧到工人的尊嚴，經濟生活的社會性，社會正義，及公共福利，如果這樣的話，它就違反了合理的秩序。（註一一〇）

## 2 社會主義

### a 馬克斯主義

馬克斯的社會主義，在「理論」方面，大半是導源於十九世紀自由主義的公設（被馬克斯不加批判地接受下來，據為己有），以及對資本主義的經濟思想態度之深入的考察與分析。但是他錯誤地認

爲這種思想態度是私有財產之構成原理的不可避免的要素。社會主義及資本主義所共有的是，對於經濟制度的人的局部觀點（視人爲 *homo faber*, *homo oeconomicus*, 工人或生產人），對於「進步」之虛假的宗教狂熱，對於自然科學之偶像崇拜。「進步」的信條之在馬克斯的思想裏取得了先知的，默西亞的重要地位，大概是因了他的猶太背景：對於不合理的剝削工人之先知似的憤怒，以及對於人間樂園之末世論的期待，希望「無階級社會」，在新人之無罪的新時代，享受永久和平。這一切都建基於歷史概念，把黑格耳辯證唯心論的模式，倒轉過來，使其成爲辯證唯心論。

馬克斯主義首先是一種唯物論的社會學：作爲一種「經濟唯物論」，它使物質財物，並因此使得經濟制度，成爲人以及整個社會秩序之基本決定模式。依照馬克斯主義的論調，我們只能在人的經濟觀點下去了解每一階層的人。經濟決定人之社會的一面，所以也決定人之全部社會生活。

社會建基於有生產力的個人，這即是說，建基於在社會方面被決定的生產。（註一一）我所獲致的，並且在我接受之後指導我的研究的普遍結論，可以扼要地說明如下：人類在其存在的社會生產中，進入了生產的特殊關係——這些關係是必然的，不隸屬於他們的意願。它們是生產關係，與特定的發展層面相對應，而這發展層面是由生產的物質力量決定的。這些生產關係的總和構成社會的經濟「結構」。這結構即是一具體的基礎，法律及政治的「超結構」即是在這上面建立起來，並且特定的社會自覺形式與之相應。物質生活之生產形式決定社會的、政治的、以及一般理智生活的過程。不是人類意識決定他們的存在，正相反，是社會的存在決定他們的意識。（註一二）

這段重要文字，清楚地顯示出，「經濟唯物論」也是「經濟決定論」。道德自由是不存在的。基

於宗教思想及道德觀念和訓令的行爲，都是幻覺；追根究底，那百分之百是被經濟情況所決定的。他主張經濟生活中，以及一般性的生活中，沒有道德自由和道德秩序。這番思想也表現在「科學的社會主義」這個詞語之中，馬克斯曾用這個詞語與「烏托邦社會主義」一語對立。馬克斯認爲，烏托邦，即等於是由道德理想而來的。科學的，在一種獨特的意義下，亦即按照十九世紀思想之狹窄的，膚淺的科學理想，是指以自然科學之因果模式爲典型者。凡是不能用這模式來說明的，尤其是權利、道德、及宗教，按照馬克斯的見解，都必然是詭計和幻覺，可以追溯到其必然的動因。此動因只能在生產關係的領域中去找。這兒他明白地指出了道德及權利的相對性。一方面馬克斯深信，他已揭穿了先前接受下來的一切理想，以爲那是偽裝的團體及階級利益。另一方面他想，他已藉着科學的反思發現了「道德」命令，實際上這命令是健全的：按照自然的與必然的進代典型或意義去行動，即是善的、合理的、自由的，也即是說，是以有關世界近代之科學的，實驗的知識爲基礎的。

依照馬克斯的論調，歷史過程是由經濟的和社會的進化之辯證（三級運動：正、反、合）所決定的。爲此他的系統稱爲「歷史的」或「辯證的」唯物論。因此馬克斯認爲，經濟及世界之不變的法則是鬥爭，唯有鬥爭能够產生進步，最後導致無階級社會與永久的和平。決定，亦即透過對無產階級與資本主義者及其財產權之關係的「科學的洞見」知道應作的行爲，產生了最大的矛盾，階級鬥爭。一切減輕或消除矛盾的努力，最後註定會失敗，因爲那是企圖阻止進步的行程。

馬克斯根據世界辯證的法則，預言在不久的將來，資本越來越積聚在更少數人的手中，同時工人越來越窮。這兩者都會引起動亂，到最後必將引起無產階級革命。資本的集中將促成無產階級的專政，並將資本改變爲集體財產。貧窮化的過程是必要的，爲的是藉着勞動階級的痛苦，激起他們的狂

怒，並使辯證的動亂參與工人的革命。

因此，馬克斯的行動計劃是這樣的：使矛盾尖銳化，宣傳無限的階級仇恨，（註一三）聯合抵制一切可能改善矛盾關係的社會措施。馬克斯主義只能參與推動這些有助於革命的法則及措施。爲這個原故，思想一致的馬克斯主義者，歡迎極端自由主義的絕對民主與自由——不管其結果是好是壞。本着同樣的原則，馬克斯的社會主義，勢必排斥一切保護勞工的法律及規定，並反對使經濟進步，以圖改善勞工階級的企圖。

典型的馬克斯社會主義不僅攻擊私產制度，而且攻擊一切經濟倫理和社會倫理。它尖銳地反對基督教徒道德學，因爲基督教徒道德學以「天主是愛」（若壹四八）這條真理爲中心。相反，馬克斯主義以仇恨爲公理，倡導「仇恨即世界法則」，命令人「引發階級鬥爭」。

顯然地，今天的馬克斯主義者，極少在他在世的時候期待樂園及永久和平的。他不期待這種樂境的未來。在一種最壞的意義下，勞工階級被未來樂園的許諾欺騙了，許多人在有生之日決定看不到它，並且它完全超越了一切「在經驗上可以確定的」，馬克斯主義的世界法則及原理。馬克斯主義者相信，永久和平將導源於仇恨及階級鬥爭——亦即揚棄一切權力的無階級社會將產生於無產階級專政——他們相信，藉着取消私產而獲得的最豐富的消費物資，將可產生滿足的，更好的人，事實上會產生絕對的好人，以至於一切國家組織和強制力，都要成爲多餘的。這種論調，根本是先知預言，那裡還有一絲絲科學的影兒呢！

馬克斯主義——儘管我們對它加以嚴厲的批判——確定引起了基督徒的響應，使他們以同等的熱

火，事實上以更大的熱火，去討論社會問題。但這熱火是在基督徒的思想中，一切仇恨都被清除了。馬克斯主義的根本公設，為社會科學提供了機會與挑戰，使它更徹底地去探究經濟、社會、宗教、及道德生活的種種現象，以及它們的相互影響。「歷史唯物論」（經濟決定論）之論題：即謂生產關係創造社會生活及秩序——的其他表現，例如權利、道德、宗教，基本上是錯誤的，但是無論它如何錯誤，它使我們越來越自覺，某些社會的及經濟的形式，對於人的精神生活有了強大的、不良的影響。因此今天社會學和社會倫理的主要任務之一，是探究社會制度及經濟制度與精神秩序及道德秩序之關係。什麼樣的社會情境的改革必須跟精神改革聯在一起呢？什麼樣社會的及工業的形式或制度必須淘汰，或推展，俾能有助於道德生活及宗教生活的健全發展呢？

### b 現代社會主義

除了馬克斯（死於一八八三年）、列寧（死於一九二四年）、及史太林（死於一九五三年）之徹底的共產主義之外，還有各種緩和的社會主義，其形式之多，不勝枚舉。跟馬克斯主義不同的是，它們在反對私產權方面，以及對階級鬭爭的態度方面，基本上都比較溫和。（註一一四）被稱為社會主義的傾向和運動，在細節上彼此大有出入。（註一一五）我們不可單單憑着名稱去判斷它們，而要憑着它們的計劃和動向。只有當社會主義一語指攝着馬克斯主義的特徵時，教宗比約十一世的話才能無條件地應用在它們身上：

無論社會主義被視為一種理論，或一個歷史事實，或一種「運動」，只要它實在是社會主義，它就無法與天主教的信道取得和諧，即使它在我們所提到的各點上對真理和正義讓步

了，也是一樣。理由是，它心目中的人類社會，跟基督教的真理完全背道而馳。(註一一六)

爲這個原故，更好不要稱呼基督教的社會運動爲「基督教的社會主義」，或「受基督教的責任感所啓發的社會主義」，縱然這樣的名稱更吸引人，更好還是不受使用。因爲它們很容易引人誤入歧途，並使人把基督教的社會思想跟事實上的社會主義——它們對社會讓步太多，而對個人及家庭讓步太少——加以混淆。但是我們再說一次，當我們評判一個智識的，精神的運動，或一個黨派時，名詞不是最重要的。因此有人曾經一再指出，教會對社會主義之譴責，不涉及(社會主義的)英國勞工黨。在最近期間，若干社會民主黨派，將其社會改革計劃跟馬克斯思想分了家。

如果有人企圖將馬克斯社會主義的中心思想與基督教會的倫理要求，加以調和，那是一件很荒謬的事。社會主義領袖們曾經聲明，基督教義與社會主義互相衝突，有如水火(Bebel)，這表示他們對於那些事實，有了清晰的認識。馬克斯主義是根深蒂固的無神主義：「無神論是其整個系統。甚至其經濟制度的基礎。」(註一一七)

我們可以憑着一些特徵來確定一個運動，或一個黨派，真正揚棄了社會主義的假神。這些特徵是：衛護生命的神聖性，包括未出生的嬰兒在內，絲毫不考慮經濟問題；重視人的尊嚴；保衛家庭及家庭所有權；承認父母的權利，包括他們爲子女選擇他們自己教派的學校之權利；最後，明白地揚棄馬克斯主義的褻瀆語：「宗教是人民的鴉片」。(註一一八)「宗教是私人的事」。

### 3 基督徒制度的典型

基督徒的經濟制度，是建基於對經濟人之具有絕對約束力的道德目標之信仰，建基於對每一個人

的尊嚴與不朽以及對愛德及正義的真正團體的可能性之信仰。一個基督徒應當本着下面的方式去組織經濟生活，就是它要促進人的永恆命運，而不要妨害它。

對於一般社會，特別對於經濟方面，基督徒制度的偉大原理，是團結原理和輔助原理。團結原理是藉着所有人的負責與合作，以及他們克服一切分裂的勝利，而發揮效能。輔助原理，（註二一九）是憑着由下而上的組織結構，而得以實現。

依照此輔助的社會理想，上級必須給予下級其能力所及的一切權利、義務、及職務，但在超越他們能力的必要事件，必須給予援助。輔助原理決不排除有力的權威，但它却排除取代屬下的一切權利和能力的萬能政府。因為取消或蔑視家庭與政府之間自然的社會層面（例如較大的家庭關係、地方團體、縣或州、其他地區的劃分、自由社團等等），即是違反這項原理。此外，輔助不是毀滅，而是要求並平衡真正的社會團結。社會團結決不取消各種各類的社團形式，及其有益的競爭關係。在此自然對立的兩極之間，它單單揚棄那受自私自利及階級鬭爭精神所支持的解決方案。

尤其在我們這個時代，我們才明白，團結和輔助這兩項原理超越個別的政府或國家。在我們的政治秩序和社會秩序中，團結及輔助的結構原理，不僅涉及政府（或個別國家）的權利，而且涉及國際團體。

當所有社會階層深信，他們都是一個家庭的成員，和同一天父的子女時，並且進一步深信，他們在基督內是一體，「彼此互為肢體」（羅十二5），以至於「若是一個肢體受苦，所有的肢體都一同受苦」（格前十二26）時，只有在這時候，才能使大家精誠團結，一致推展公共福利。（註二二〇）

我們必須在國家，國際，世界陣線上強化基督徒的家庭精神。正如一個家庭不只是若干成員聚集在一個屋頂之下，同樣，社會也可只是構成社會的許多家庭之總和。它必須依靠家庭精神而繁榮滋長，以出生及目標的合一為基礎。如果基於生活的環境，在同一家庭的各成員間，有不平等的現象，他們應彼此互助。在國家大家庭的隣居之間，也應如此。這確是一個崇高的理想……當我們從這一觀點研究國家經濟及世界經濟的難題時，它也具有良好的效果，它使我們清楚地注意到那些問題的重要性。（註一一）

基督徒之社會與經濟制度的兩大原理，對於職業團體的制度之構成，也十分重要。（註一二）這決不是要求特殊形式的政治結構或組織，而是要求社會與經濟建立在成員之有組織的不同與階層上面，特別注意到職業團體及會社之自然的統一。在同一個職業團體中，不要把社會以反自然的方法分為敵對的階級，而應發揚他們的團結意識（屬於同夥，同路人）。但此種職業組織，決不能排除工人組織的工會，特別在目前的情況下，更是如此。（註一三）但它要求工人本着與僱主友善的合作精神，謀求公共利益。這一切的基礎，應當是各職業團體，本着正義及愛德，互相團結，而不是工人與僱主之間的對立。個別的職業團體當按照團結和互助的原理，維持上下的區分。政府及政黨可直接控制經濟。經濟必須有獨立的組織——各分子由下而上，作激進的區分——亦幫助政府促進公共利益。當然，政府有資格採取必要的措施，對抗團體或私人的利益，衛護國家的公共福利。在這種方式下，它可以支持並幫助職業團體的結構。但我們必須小心：政府決不可爲了政治的動機，利用官方的勢力，併吞那多采多姿的會社與職業團體。

基督徒的經濟典型，假定了它對正義力量及愛德力量之堅定不移的信心。但是教會之社會的及經

濟的倫理，是非常實際的：若非本着正義改革社會環境，若是沒有政府不斷的監視，而只靠個人的正義感及愛德感（革新人類精神）那是不够的。（註二二四）政府計劃的取消一切個人自由的經濟制，以及毫無限制的企業自由及交易自由，都相反基督教的社會倫理，每一個人的良知，經濟生活的多種機構，以及政府本身——在輔助原理所規定的限度之內——必須通力合作，推展一切經濟領域中的合作，及國家市場和國際市場的真正社會組織。在這方面，政府有義務——如 *Mater et Magistra* 及 *Pacem in Terris* 兩通諭所強調者——維護個別工業團體之間的合理平衡。如果將具有較大社會意義的職業團體放在不利的地位，而將社會貢獻較小的放在較為有利的地位，即是違反社會正義。

有人一再抱怨說，天主教的社會理論，「不够具體」。這樣的話，完全是由於誤解了教會理論的目標和宗旨。教會的任務不是為具體的經濟問題提供技術方面的解決方案。一個政黨可以本着天主教社會理論的精神，設法提出一個關於經濟制度及社會改革的具體方案。但是要作出這樣一個方案，必須對現存的社會資料——關係、情境、潛能——加以深入的分析，並且對於天主教的理論加以徹底的了解，原則上，是在俗的基督徒，應當設法具體地，配合着時間和地區的情境，根據基督徒的社會典型和精神，研究出一個社會秩序實施方案。

### 三、勞工階級之社會結合

工業革命，在現代工業和社會制度中給工人指定了一項非常重要的角色——工廠中的工人，小僱員的僱主，及白領階級的工人。無疑地，自從主張自由活動的曼徹斯特主義之全盛時期以來，人們作

了許多努力，改善工人及受薪階級的環境，給予他們一部分社會產品，以求更符合社會正義及交換正義，並承認了他們在社會組織中之特殊地位與卓越貢獻。演變仍在全力前進，有些重要的問題尚待解決。

我們之特別強調工業工人——以及與其相關的農業工人和短工——的社會問題，這並非說，在其他社會層面，沒有難題了。我們只需提出獨立的小農人，和白領階級的工人。我們曾經根據我們對歷史發展的了解，去了解一般勞工運動的社會演進，並設法提供解決方案；如今我們應當本着同樣的精神與了解，漸漸為小農人和白領階級的工人之問題，提出解決方案。在許多未開發地區，工業工人的處境非常悲慘。這樣的情境，更具有挑戰性。西方自由世界，爲了補救此緊急的情況而擬定的計劃，應當本着更大的信心去付諸實踐。

大半的經濟活動含蘊着人類的聯合工作。因此關於此種活動之任何組織及領導，如果損害到男女工人，即是錯誤和不如道的，然而有一種現象經常發生，就連在今天也是一樣，就是工人被降級爲工作的奴隸。這是所謂的經濟法則所無法辯護的。所以生產工作的整個過程必須適合個人及其生活方式之需要，尤其應當適合其家庭生活之需要，在這方面又當特別注意到家庭主婦，常常注意到他們的性別及年齡。(On the Church in the Modern World, art. 67, N.C.W.C. Translation.)

## 1 透過共同決定和工人參與而取消無產階級

工作契約，就其爲簡單工資契約而言，本身是一種自然的東西，在道德上沒有什麼不是。在某種

形式下，它出現在每一個經濟的或工業的制度。不過，大量的工人，社會階級中之最大多數，幾乎只在純粹工資契約的形式下參與經濟生活及工業生活，這就是不自然的了。所以比約十一世曾經尋找一種可能的方式，以消除工人之無產狀態，這是他社會倫理的主要目標。教宗說：

不過，在人類社會目前的情況下，我們以為，在可能範圍內，工資契約應當多多少少用合夥契約來加以修正。有人已經在各種方式下作過嘗試，對於工人和僱主，都有很大的利益。因為這樣，工人和職員可以參與產權和經營，或在某種方式下分享利潤。（註二二五）

教宗若望二十三世在其偉大社會通諭 *Mater et Magistra* 及 *Pacem in Terris* 中，以及第二屆梵蒂岡會議根據這些理論所說的話，較比約十一世更為明朗。梵二 *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World* 綜合最後幾位教宗的意見：

在經濟事業中，結合在一起的是人，這即是說，是自由獨立的人類，他們是按照天主的肖像而受造的。所以一方面固然要考慮到雙方——物主或僱主，管理或勞工——的特權，不要傷害到管理的必要統一性，另一方面應當設法使所有的人主動參與這些事業的行政和利潤。不過，關於經濟情況和社會情況的決定——它們關係着工人及其子女的未來命運——往往不是在事業中完成，而是在高階層的機構中完成的，因此工人應當參與決定這些情況的行為——親自出席，或是透過自由選出的代表。（Art. 68, N.C.W.C. translation）

我們不必認為共同決定是一種「自然律的權利」，是工資契約所要求的。它並非每一個工人，以工人的身分，都有資格要求的權利。而是由於現在的情境把全部勞工階級從生產工具的所有權中排除了，因此社會秩序本身要求改善或緩和這種不自然的情境。共同決定是邁向改善情境的第一步。在目

前的情況下，這是一個適當的方法，可以滿足自然律的要求。它不是最後的目標，而只是一種手段，只要完全取消無產狀態之更廣大的目標尚未實現，工人即有權要求這種手段。這樣的情形包含下列各點：創造生產工具之所有權的新而適當的形式，創造超越合理工資的私人所有權，以及土地改革（工人擁有自己的家園及田地）。

共同決定的首要目的是改善勞工階級——被打入無產階級者——的精神情境，並減少其附帶的危險。

顯然地，共同決定，只有藉着豐富的變化，才能實現。其中包括認識企業狀況的權利，建議及討論的權利（還有管理權），對於個人的、社會的、及工業的各種問題之決定權（共同決定權），因為這些問題可能影響到，並且在某些環境下，可能危害到全體工人。共同決定首先應當幫助工人克服其依附、不受尊重、以及被剝削的感覺，還有因了經濟上的不公平而產生的不義。此種病態的、含有爆炸性的狀況，許多世紀以來，被「自由活動」的不義搞得更糟，而共同決定應當可以補救這種狀況。雖然今夫的工作契約，比着自由主義的資本主義全盛時期之工資契約，已經公平得多，但是仍必須使工人相信，他們不應作被人剝削的犧牲品。工人不是動產。

共同決定特別有助於增加工人的責任感和負責的快樂。

如果我們對共同決定有了正確的認識，則它即是輔助原理的應用，而輔助原理「乃是一條社會哲學的基本原理，是固定不變的。」（註二二）它也可以有效地幫助大工廠建立人事結構。每一個人，無論他在整個社會秩序及經濟中的職位及功能是什麼，應當負起自己的責任，並參與共同決定——按照其對整個社會秩序及其有機架構，尤其對其同夥工人及社會本身的責任精神之發展，所需要和有益

的程度而定。

凡是努力爭取共同決定權的工人，必須清楚了解，共同決定的意義是共同負責。如果他獲得了某種程度的共同決定權，相對地他就接受了在決定上可能犯錯的責任。

顯然地，無論在什麼情況下，不可過分地要求工人負責：關於錯誤的決定，和企業的不利發展，如果不是工人的錯誤，則不得要他負責。若是剝奪他微薄的收入，拿來補償他人的錯誤，即是違反正義。還有一項事實，我們也不可忽略，就是在依照資本主義組織之法律形式所進行的企業中，投資者和管理者只負有限度的法律責任，而此種責任比道德責任狹窄得多。就資本主義者典型的經濟思想態度而言，管理者都是覺得只應對投下的資本負責，根本不會想到他們對工人的安全所應負的更重大的責任，可是他們在管理上的大多數決定，也都會影響到工人。

喚起並加強負責任的快樂，是經濟共同決定之形式中所含蘊的一個重要目標。但是很明顯地，在不知投資者是何人的資本主義公司裏，對工人福利之負責的關懷事，不能視為理所當然。這兒的共同決定，應當比着在更屬個人的企業中，更進一步，因為在更屬個人的企業中，業主，以其經理人的身分，直接跟勞工打交道，並且表示親自對工人負責。

勞工組織本身越是少侵佔工人自身的責任，則對集體主義之勝利越容易實現，而且工人越容易感覺到接受責任的快樂。這兒所謂「少」的意思是，商業公會，要在工業階層，少剝奪工人在共同決定中的責任。當然，共同利益可能要求，在對國家或國際間舉足輕重的公司中，工人和政府都派代表出席，並且跟商業公會的代表們共同參與決定。

共同決定應當如此計劃，就是它必須給予每一個工人必要的活動自由，使他能够發展他自己的

格。

現在有些反對工人共同決定的人士，提出了一個難題。他們說，工人根本不渴望共同決定，只要有飯吃，他們就滿足了，而不在于有沒有所有權。這種說法是顛倒了基督教的社會倫理，甚為可恥。相反，我們所有的人，包括工人在內，必須注意，不可使人們在他們的職業工作上變成木頭人，或者像機器一樣去履行職業上的任務。必須使工人有機會發展他們的人格，以及他們精神和道德的一切才幹。職業佔據一個人生活的主要部分，在發展人格方面，它是一個相當重要的領域。（註一二七）首先應當接受某些特殊活動領域的責任——那怕它是很小的——並且在可能範圍內，應當為涉及個人本身的整個企業，負一部分責任。

在工作中心的精神成就，因了機械化，和集體路線，越是低落，越是應當尋找其他發展人格的方法。若要作到這一點，一個極好的辦法是，使工人對整個秩序，對更大、更廣的社會制度與經濟制度，發生興趣，俾能使他為這制度分擔一部分責任。拋開其他改進的可能性不談，管理及工人的聯合會議，即可為能力較強的工人提供一個有利的活動場地！會議可以藉着傳播消息，發佈決定，而吸引大家的注意，並喚醒一般人的責任感。工人在超工業層面的一般經濟政策上參與共同決定，擴大工人的視野。這樣能夠使他看到經濟的整體，及其各部分的內在關係。其宗旨是發展他與整個組織並與其階層及職業的團結精神。這對人格的發展及道德自覺，是十分重要的。

對於一個基督徒而言，這些問題更具挑戰性，因為他知道，宗教生活本身依靠於人格的一般發展。極端的糊塗、愚蠢，無責任感，完全排除了宗教的能力。精神視野的擴大，責任感之道德力量，跟整個秩序相互團結的自覺，對於成熟的宗教生活及道德生活，是非常基本，也非常重要的。

共同決定權的主要目標之一，是祛除階級仇恨，以及利用階級鬭爭的宣傳對勞工之剝削。爭取共同決定權的鬭爭，很容易退化為階級鬭爭。它可能轉變為階級及權力的鬭爭，鬭爭者會企圖清算舊帳，而集體主義者則試圖把階級鬭爭置於公共福利之前。結果將是管理活動的癱瘓，和投資者之信心的毀滅，而這兩樣，對於經濟都是十分重要的。無論在什麼情況下，如果要使爭取共同決定權的鬭爭成為取消精神的無產狀態並淘汰階級鬭爭的正當方法，則必須避免這種事件的發生。

「合作」與「共同決定」這兩個詞，根本就是相輔相成的：它們走的是和平的合作的路。爲了實現這種理想，管理者與投資者應當說服工人，叫工人相信，他們視工人爲工作的伙伴，他們爲了大家的利益尋求關心且負責的合作，本着互相信賴的精神，成爲真正的夥伴。（註二八）雇主們，如果真心希望工人作些有價值的貢獻，以消除階級仇恨，他們即應當促進工人主動的合作。

另一方面，工人必須清楚表示，他們無意濫用工業階層或較高階層的共同決定權，作爲社會主義化，或其他剝奪形式的手段，來反對合法的企業所有人。所以共同決定，應當清楚地跟企業的公有化分開。共同決定不可走向無產階級獨裁，或政府資本主義獨裁。它必須確定地走向消除勞工團體之物資的及精神的無產狀態。

爲了共同決定的有利發展，一個重要的條件，是符合輔助原理之有機架構，此架構必須由下而上，由工業層面走向超工業層面。按照輔助原理的要求，在工業中有些共同決定的功能，其他層面的工人團體無法作得好，工會的最高指揮階層只須接管這些功能。

工人有超工業的活動領域，這即是超工業階層。一旦共同決定完全實現了，有了良好的架構與條理，則工會可以透過內部的推動逐漸向職業狀況之秩序發展，同時將一切階級鬥爭的傾向予以淘汰。

合理的共同決定之起碼的後果，是雇主聯合會、商會、以及為雇主階級建立的工業組織之逐漸轉變。如果工人協會及雇主協會，在真正的合作中，正直而勇敢地實踐它們新的義務，則它們即都不必害怕變成多餘的了。

要克服階級之對立——工人合作的主要目標之一（就合作之最佳意義言）——乃是走向職業團體之秩序的，無條件的第一步。在這樣的秩序中，工會先前的成就就可以達到圓熟的境界。

教宗比約十二世，在一九五〇年六月三日的重要演講中，特別強調這一點，（註二二九）奇怪的話不幸被人誤會了。批評家們，大半屬於新自由主義陣營的，以為教宗的言論是放棄使工人負責地參與工業本身的努力。事實上這位具有社會思想的偉大教宗，只是提出一項警告，叫人不要採用錯誤的方法去對付這個問題，叫人在提倡工人參與工業工作時不要使用虛假的論證，叫人不要使用不健全的手段去達成這項目標。教宗一再強調消除無產狀態的安全而健康的辦法。他在一九四九年五月七日的演講中所表示的態度，即是一個良好的例子，（註二三〇）在一九五一年三月十一日給西班牙工人的廣播中，又表示了同樣的態度，特別在答覆某些錯誤的意見時，他說：

在環境許可的情況下，教會贊成，並鼓勵一切企圖將社會契約的因素導入工作契約的人。凡是能够改善工人的一般情境者，她都贊成。（註二三一）

在工業層面的共同決定之意義不是別的，乃是指資本與勞力之間絕對新的關係。那是在團結精神和和平的合作。因此實踐共同決定的方式與辦法，應當常常受這目標和宗旨的領導。

共同決定不能直接淘汰把工人排除於所有權，或者更確切地說，把工人排除於共有生產工具的情形，這可能是真的。但是它能用團結精神，及互相負責，互相依賴的精神，取代階級鬥爭。在工

廠裏，唯有雙方本着這種方式友善合作，我們才有希望淘汰生產工具的所有人與新所有人之間的對立。

## 2 工人參與所有權及無產階級之消除

單單共同決定，雖然能够使革除無產階級的工作減少毒素，並且祛除許多危險，但它根本不能完全革除無產階級之狀況。如果有人希望單單藉這一個方法，而解決如此困難的一個社會問題，那就大錯特錯了。事實上，我們不能——也根本沒有——提出共同決定的辦法，來干預現存的私產關係。這兒即是無產階級問題的核心。工人團體，爲了一切實際的目標，被排除於生產工具的所有權之外，這乃是無產階級的悲慘處境。

爲了完全由無產階級的處境中獲得解放，單單讓極多的工人多少分享物資的所有權，可以使用或消費，是不够的。必須使工人逐漸共有企業的大批設備，尤其是實際的生產工具。

消除無產階級的問題，是資本與勞力之間的合理關係問題。此關係，基本上可分四類：

「第一種基本形式」：資本控制勞力，讓勞力爲它服務。此種形式，就其爲一臨時的關係而言，可以容忍。這即是說，只要資本在這期間不單單尋求自己的利益，（註一三二）只要工人在經濟上的位子——是「主體」（而不僅是一客體），這乃是他本有的權利——不是徒有虛名，（註一三三）則那單純的工資契約，其本身在道德上是無可指責的。此種形式，就其爲一經濟的基本概念而言，是資本主義的自由主義制度，它從生產工具的所有權中，完全把工人排除了，並使他完全依賴於雇主及投資者的善意。

「第二種基本形式」：資本與勞力之關係，在權利及影響方面，互相平等，保持着權力的均衡或對等。因了工會及勞工法所給予的保護，資本已不再是企業中獨一的力量。工會具有同等的強迫力。在雙方的關係中，和平的合作，或利益的衝突，都可能佔優勢：如果雙方利益之團體取得了首要地位，則合作佔了優勢；如果競爭十分激烈，則衝突佔了優勢。只要工資交易是他們會談的唯一基礎，或主要基礎，則衝突必將佔優勢。合作及共同決定的良好組織，能夠使雙方本着共同利益及共同責任的基礎，增加會商的次數，並能準備他們本着和平的精神，在權利平等的情況下，進行合作。

「第三種基本形式」：勞工——所有勞工團體——使資本為它服務。

這兒，在個別工廠中，以及在整個經濟中，工人都是董事和領袖，如果不單單是工人，至少他們是主要分子。大致上，工人團體，利用租借合同，或其他類似的契約方式的安排，取代了業主或經理的位子。那些提供資本的人，只有權利參與合作及共同決定，此種權利即是給予他們因了節儉而服務社會的報復，並且也是為了報答他們在企業上主動的合作，以及他們對企業之健全進行的合法關懷。這種情形假定投資者與勞工領袖之間的信任關係。

此一基本形式，是一種理想形式，就其為一「純粹的」結構而言，實際上幾乎不可能。因為這假定工人要對投下的，及使用的資本負責，但這種情形假定他們對資本多多少少具有所有權。因此，這種形式根本上要求轉入第四種制度。

「第四種基本形式」：工人至少在大半的資本上是投資人。此種制度淘汰了無產階級狀態，因為它將無產者納入了健全的社會秩序和經濟秩序中。

正像第一種基本形式（資本主義的形式）從未有有效地完全實現，同樣其他的形式也不易百分之百

地保持原樣。爲了一切實際的目標，如果各種不同的形式，在一種對工人有利的方式下，混合起來，互相補充，我們就可以滿足了。

達到這項目標的方式含有許多困難。貿易協會及業主協會應當如何合作？政府具有多少權利和義務加以干預，俾能漸漸地，或者藉着激烈的直接行動，推展勞資之間團結及所有權的新關係。

如果我們承認，資本主義的企業活動（或者更確切一點說，在企業活動的過程中，沒有支付合理的工資）對工人犯了一項歷史錯誤，則我們即應面對一項重大的道德問題。這是一個涉及個人良心，同時也涉及社會及政治之立法者的問題：佔有龐大資本利潤的人，應當賠償工人的義務，究竟多大？能否加給他們一項道德的，甚至法律的義務，要求他們賠償勞工階級，或者更確切地說，賠償他們的雇工？能否強迫他們，按照企業的大小和重要程度，給予工人若干所有權？這些問題，在我們道德神學上，以及在我們實際生活中，都期待進一步的說明。

邁向淘汰無產階級之罪惡的第一步，是更公平地調整工人的收入，鼓勵他們節約，並明智地拿儲蓄來投資。爲了達成此一目標，並爲了促進工人的合作（共同決定），明智的法律措施，對於獲得合理工資的工人，必然是一項刺激，逐漸增加他們負責的能力。結果工人能夠輕而易舉地，一步一步成爲生產工具的部分所有人。一般而言，此種逐漸的演變勝於突然轉變。爲達到此一目標的一個實際方法，是藉着合作社，及購買股票。明智的法律措施，應當爲工人製造有利的氣氛，幫助他們獲得並佔有這樣的股份。

在某種限度之內，應當讓工人分享他自己在工作中所使用的那些工作，機器，及其他生產工具。前一世紀的天主教社會改革家非常關心這些目標。Ritter von Buss, Vogelsang, 特別是

Ketteler (註一三四) 對於雇工分享所有權的合作社，具有極大的信心。Ketteler 單單在一個要點上跟 Lassale 不同：他預料改革不是經由政府的行動而開始，而是經由基督徒的社會正義及愛德。他在這一點上所表現的樂觀主義，是真正的基督徒所應修練的，但他那一世紀的基督教會却沒有如此偉大的樂觀主義。

人們會一再努力，幫助工人把他儲蓄的工資，或者更確切地說，把他分享的利潤，投資在他工作的公司裏。此種工人在企業中擁有股票的辦法，並未將工人共有的地位提高多少。(註一三五) 至少到現在為止，這樣的努力沒有持久性的成功。對於這種情形，不利於工人的勞工法也要負一部分責任。雖然人們的嚐試頗有希望，但在這方面仍需要很多的考驗和大量的經驗，俾能找出工人參與所有權的適當形式，這種形式不僅要適合當前的需要，且要適合工人本身的願望。在這方面，具有影響力的道德神學家們認為，以各種方式分享整個經濟的所有權（例如把儲蓄投資），比着一個分享自己的公司的所有權，要強得多。要想獲得最大的成功，最好的辦法是將各種形式結合在一起。

### 3 罷工與停工

自由主義和資本主義的後果之一是工會和雇主協會的強大組織。勞工在工人團體中、在貿易公會中、之結合，是他們的自然權利，如果工廠和政府法律不能充分保護他們的權利，則他們就必須團結起來。Rerum novarum 通諭明白指出，工人有權形成或參加工會。(註一三六)

雇主協會及工會的宗旨，不應是壓倒對方，或取得政權。他們唯一合理的目標，是爭取他們應有的權利。這乃是他們應當設法建立與衛護的。

罷工（拒絕工作），就其為工人在鬥爭中所用的主要武器而言，是聯合的，以及（今天）有秩序有組織的停工，以迫使雇主接受工人的要求。

只有在下列條件下罷工方為合理：(1) 目標必須合法：獲得合理工資，改善工作環境（精神的和物質的），等等。(2) 不可使用邪惡的手段：暴力，不合理的威脅，損害雇主的財產，傷害第三者。(3) 罷工之前，必須先作和平商談，或嚐試其他合理的手段，以求得公平的解決。在這一切努力失敗之後，才可以罷工。由於罷工之後，常有許多惡果隨之產生，所以按照明智和社會正義的要求，只有當預料中的善及合法的目標超過可以預知的惡果時，才可以罷工。

「如果發生了社會的和經濟的爭執，必須努力達成一項和平協議。首先雙方必須進行真誠的和談，雖然如此，即使在今天的環境下，罷工仍是一個必要的，但最後的方法，俾能衛護工人的權利，並實現他們合理的願望。不過應當儘快恢復和談，以求和解。」（*On the Church in the Modern World*, art. 68, N.C.W.C. translation）。

政治性的罷工，一般而論不是別的，乃是濫用經濟武器，以達成相反罷工性質的目的。政治性的全面罷工，只能用來作為一種絕對極端的措施，以阻止政變，或是消極抵抗非法的政權，只有在這樣的情況下，它才是合理的。

在一個健全的工業和社會制度中，政治罷工及工業罷工，都是不可思議的。因此教宗良十三世不認為禁止工業罷工為解決勞資歧見的良策。他認為，單單避免過火和暴力，亦非解決之道。他勸人進攻罪惡的根源。必須透過基本的社會改革，而淘汰罷工的原因。（註一三七）

任何工人或職員不得自動參加不合理的罷工。當然，在激烈的停工情事或重大威脅之下，他可以

參加罷工，以免遭受重大損失或傷害。

停工（大量解雇工人）是有組織的雇主對抗有組織的勞工之最激烈的武器。停工是將某些勞工團體整批地排除於工作之外，俾使他們順從雇主要求。唯有在工人的要求顯然不合理，並且也沒有比較緩和的辦法來對抗這不合理的要求時，停工在道德上才是許可的。

如果有的工人煽動他人，破壞工作，或者違反善良風俗，則雇主可以將他們解雇。除此之外，一切經濟上的重大困難，都可以是解雇的理由。在通知解雇時，工人及雇主都應當遵守勞工契約的規定，及法律的標準。

## 第四章 註

1. Cf. Volume II, P. 391 ff.
2. Fr. Tillmann, *Die Katholische Sittenlehre* IV, 2 S 366.
3. 這兒我們應當注意，學者們的意見非常紛歧。
4. Cf. *Quadragesimo Anno*, n. 137. See *Seven Great Encyclicals*, p. 161.
5. A. Brunner, "Besitz," *Stimm Zeit* 146 (1950), 98.
6. Cf. Volume II, p. 347 ff., Volume II, p. 391 ff.
7. J. Giers, *Gerechtigkeit und Liebe. Abhandlungen aus Ethik und Moral*, Band 16, s 66.
8. F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre* IV, 2 S 325.
9. SCG lib. III cap. 128. English translation: *On the Truth of the Catholic Faith*, book 3, part 2,

- chap. 128, n. 8 and 9; p. 161 f. (New York: Hanover House, 1956).
10. 在美國，如果在某地發現了有價值的東西，則地主即是物品的主人。
11. L. Ruland, *Handbuch der praktischen Seelsorge* V. S 33 f. English: *Morality and the Social Order* (St. Louis: B. Herder, 1942), 192 f.
12. *L. c.* S 39.
13. Pius XII, Constitution, *Sponsa Christi*, AAS 43 (1951), 13.
14. 參看上面。
15. *Didache* 12.
16. II-II, q. 134. *Quadragesimo Anno*, n. 51. *Seven Great Encyclicals*, p. 139.
17. *Reverum Novarum*, n. 8. *Seven Great Encyclicals*, p. 5. Cf. *Quadragesimo Anno* n. 55 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 141.
18. Cf. P. Chretien, "Testament," DTC 15, 171-182.
19. *Quadragesimo Anno*, n. 49. *Seven Great Encyclicals*, p. 138f.
20. 關於此意見的基礎，參看上面。
21. Cf. E. Bruck, *Kirchenweter und soziale Erbrecht* (Berlin-Goettingen-Heidelberg, 1956).
22. Trent: sessio 25, De reformatione, Cap. 1. Cf. CJC can, 1423, 1429.
23. 在美國，將財產分給繼承人之前，遺囑執行人必須先償還一切債務。他也可以在繼承人與債權人之間安排一項有關債務的協議。
24. Cf. H. Jone, *Moral Theology* (Westminster, Md.: Newman, 1949) n. 276, p. 191. Cf. also n. 278,

- p. 193.
25. CJC, an can. 1512.
  26. Cf. *Corpus Juris Canonici*, c. 20 X, 2. 26.
  27. Cf. O. Schilling, *Lehrbuch der Moraltheologie* II, 430.
  28. 按照目前的態度，或更好說，按照當前的社會結構，丈夫在作大量的施捨之前，也要跟太太商量。（當然是指動用家庭公有財產）。
  29. Cf. CJC, canon 1543.
  30. D 365.
  31. Cf. Benedict XIV, Encyclical, *Vix perenni*, Nov. 1, 1745. D 1475.
  32. Cf Vol II, The Order of Love, p. 362 ff. 399 ff.
  33. In 4 dist. 15 q. 2, n. 23, cited by Nell-Breuning, *Boersennorrd*, S 130 f.
  34. Cf. Ph. Hofmeister, "Das Handelsverbot fuer geistliche Personen," MThZ 2 (1951), 24-25. Cf also canon 142.
  35. O. Schilling. *Lehrbuch der Moraltheologie*, II, 474.
  36. *Quadragesimo Anno*, n. 64. *Seven Great Encyclical*s, p. 143 f.
  37. Address, June 3, 1950, AAS 42 (1950), 485 ff.
  38. *Quadragesimo Anno*, n. 65. *Seven Great Encyclical*s, p. 144.
  39. *Quadragesimo Anno*, n. 66 ff. *Seven Great Encyclical*s, p. 144.
  40. *Ibid.*

41. *Quadragesimo Anno*, n. 55, 68. *Seven Great Encyclicals*, pp. 141, 144.
42. *Retum Novorum*, n. 34. *Seven Great Encyclicals*, p. 21 f.
43. Cf. G. Aigner, "Der Leistungslohn," FH 3 (1948), 736-746.
44. Cf. L. Kroeber-Keneth, Frauen unter Maennern (2 aufl. Duesseldorf, 1955), S 208 f.
45. *Quadragesimo Anno*, n. 71. *Seven Great Encyclicals*, p. 144 f.
46. *Quadragesimo Anno*, n. 72. *Seven Great Encyclicals*, p. 145.
47. *Quadragesimo Anno*, n. 75. *Seven Great Encyclicals*, p. 146.
48. *Quadragesimo Anno*, n. 61, 63. *Seven Great Encyclicals*, p. 143.
49. *Quadragesimo Anno*, n. 61. *Seven Great Encyclicals*, p. 143.
50. Cf. J. B. Umberg, S. J., "irrationabiliter invito domino," ZKahTh 69 (1947), 445-489.
51. 教宗依諾增爵十一道(一六七六一六八九)譴責下面的命題· "Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi." D 1186.
52. O. Schilling, *Handbuch der Moralthologie* III, 214.
53. Cf. II-II, q. 66, a. 5, ad 3.
54. 關於在違反交換正義的情況下之相對和絕對的重大事件，參看我們在別處所說的，關於美國作家的態度，參看下面註8。
55. O. Von Nell-Breuning, "Wo Diebstahl salonfaehig wird," NO 16 (1962), 98 ff. Th. Larranaga, *De materia graeci in furto cupid theologos sacculorum* XVI et XVII (*Studia Antoniana* 14), (Romae, 1960).

56. II-II, q. 59, a. 4; q. 66, a. 4.
57. J. Mausbach, *Kath. Moralthologie*, 10 aufl. III, 535. Cf. II-II, q. 59 a. 4 ad 2; q. 66, a. 6, ad 3.
58. 英語譯本註釋。
59. M. Zalba, S. J. "La coalescencia de robos pequenos, Una opinión singular del p. Arregui," *MiscCom* 16 (1951), 5-30.
60. F. Tillman, *Die katholische Sittenlehre* IV, 2 S 378.
61. Cf. K. Weinzierl, *Die Restitutionslehre der Hochscholastik* (Muenchen, 1939), S 222.
62. Augustine *Epistula ad Maced.* 6, 20 PL 33, 662.
63. Weinzierl, *l.c.*, S 30.
64. R. Egenter, "Die Frage der Restitutionspflicht bei ungerechter Schaedigung," in *Festschrift zum 70. Geburtstag fuer E. Eichmann* S 529-549.
65. Cf. II-II, q. 62, ad 1.
66. R. Egenter, *l. c.*, S 542.
67. Cf. Thomas, in Sent. 4 Dist. 15, q. 1, a. 5 quaestiuicula 2; K. Weinzierl, *l. c.*, S 168 f.
68. 關於這場爭論的背景及歷史，參看 E. Hamel, "L'erreuer sur la personne dans la damnification," *SeEcclé* 8 (1956), 335 ff.
69. 在美國，七歲以下的兒童不能被指控犯罪。在七歲至十四歲之間的兒童，在法律上不負犯罪責任。十四歲以上者，對犯罪行為負責，然而實際上也考慮到他的年齡。

70. 相反的意见是由於忽視了一項不容置疑的原則，就是一個人應當對自己罪惡行為之一切可預知的後果負責。其次，開釋有罪的一方，而犧牲無辜的一方，這是不適當的。
71. Cf. CJC, can. 2209 ff.
72. Cf. C 1189; cf. also CJC, can. 2209 ss 3.
73. O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie* III, 250.
74. O. Schilling, *l. c.*, III, 252.
75. S. Alphonsus, *Theologia moralis*, lib. III, tr. 5, n. 579.
76. 顯然地，納稅的義務，包括向官方將收入誠實申報的義務。不合理的稅，可以逃避。
77. 關於美國道德學家的態度，參看上面註83。
78. Cf. Mausbach-Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Band III, (10 aufl.; Muenster 1961), S 565.
79. Cf. Thomas of Aquinas, "Secundum jus naturale omnia sunt communia." (II-II, q. 66, a. 2.
80. 我們這兒對於家庭所說的，對於一切類似家庭的社團，如較大的教會社團及一般社團，都有效，因為這些社團在道德上是善的，並且它們的道德目標，若沒有現世財產的保障，無法達到。
81. 這兒明白討論的重點，不是狹義的私產。我們的討論直接而概括地涉及財產之秩序，且是以家庭為目的。多瑪斯也是一樣，他在 II-II, Q. 66, a. 1 所論述的，直接涉及財產及財產秩序的一般意義，後來由這兒轉入第二節。他作了這番準備工作之後，才討論特殊的私產問題。請參看拙著： *Ehe in dieser Zeit*, S 476 ff, 489 ff. English translation: *Marriage in the Modern world* (Westminster, Md.: Newman, 1966), p. 415 ff, 426 ff.
82. Cf. Nell-Breuning, "Das Ethos des Sparens in der Keynesischen Kritik," No. 7 (1953), 18-30.

*Wirtschaft und Gesellschaft heute* II, S 193-208.

83. Leo XIII, *Rerum Novarum*, n. 35. *Seven Great Encycicals*, p. 23.
84. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, n. 49. *Seven Great Encycicals*, p. 138 f.
85. J. Messner, *Das Naturrecht* (Innsbruck-Wien, 1950), S 716. Cf. *Social Ethics: Natural Law in the Modern World* (St. Louis: B. Herder, 1919, p. 786, also p. 170, note 28.) Cf. I-II, q. 94,a, 5, ad 3.
86. Cf. L. Sousperghe, S. J. "Propriété 'de droit naturel.' Thèse néoscholastique et tradition scolastique," *NRTh* 72 (1950), 580 ff.
87. 有高度將教父的神學解釋為「宗教的社會主義」的典型的例子，見於上面的著作中。K. Farmer's *Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin* (Bern, 1947)
88. Cf. *Quadragesimo Anno*, n. 45 ff. *Seven Great Encycicals*, p. 137 ff.
89. Cf. Thomas, *In librum 9 Ethicorum* lectio 4a.
90. Cf. Messner, *Das Naturrecht*, S 718. (English: *Social Ethics*, p. 788).
91. *Quadragesimo Anno*, n. 49. *Seven Great Encycicals*, p. 138.
92. Pius XII, address, December 24, 1942, *AAS* 35 (1943), 19. Cf. *Mater et Magistra*, n. 104 ff. *Seven Great Encycicals*, p. 240 ff. E. Welty, O. P. "Die Sozialgebundenheit des Eigentums," in *Akademikertagung* (Bonn, 1946). S 83 ff. E. A. Ryan *The Right of Private Ownership in Limited* (Dublin, 1946).
93. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, n. 49. *Seven Great Encycicals*, P. 138.

第四章 天主教在世間財物的領域中之愛的統治

94. *Ibid.*, *l.c.*, n. 47, p. 138. Cf. *Rerum Novarum*, n. 19, p. 11.
95. Radio Address, September 1, 1914, AAS 36 (1944), 253. For English translation, see CM 42 (1944), 581.
96. *L.c.*, p. 252. (English translation, *l.c.*, p. 580).
97. *Quadragesimo Anno*, n. 58. *Seven Great Encyclicals*, p. 142.
98. Pius XII, Radio Address, AAS 36 (1944), 253. CM 42 (1944), 581.
99. Pius XII: Address to Italian Christian Workers, March 11, 1945. AAS 37 (1945), 71. For English translation, cf. CM 45 (1947), 710.
100. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, n. 114 f. *Seven Great Encyclicals*, p. 156.
101. Pius XII: Address to Italian Christian Workers, March 11, 1945, AAS 37 (1945), 71. For English translation, cf. CM 45 (1947), 710.
102. Heinrich V. Stackelberg, *Grundlagen der theoretischen Volkswirtschaftslehre* (2 aufl.: Bern-Tuebingen, 1951). S. 5.
103. Wilhelm Emmanuel Von Ketteler, *Schriften*, published by J. Munzbauer (Munichen, 1911), III, 160.
104. Pius XII, on the fiftieth anniversary of *Rerum Novarum*, June 1, 1941, AAS 33 (1941), 202. Citation above is from: *Major Addresses of Pope Pius XII*, ed. Vincent A. Yzermans (St. Paul, 1961). I, 34. (Cf. *Mater et Magistra*, n. 141, *Seven Great Encyclicals*, p. 249.)
105. Cf. *Mater et Magistra* n. 123 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 245 ff.

106. Cf. *Quadragesimo Anno*, n. 100-110. *Seven Great Encyclicals*, p. 152 ff.
107. Cf. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, particularly the theme: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Tuebingen, 1922/23). English: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London, 1948).
108. Cf. *Quadragesimo Anno*, n. 54. *Seven Great Encyclicals*, p. 140 f.
109. Cf. *Quadragesimo Anno*, n. 101. *Seven Great Encyclicals*, p. 152.
110. *L.c.*
111. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (Stuttgart, 1921), Kapital Wirtschaft und Gesellschaft, S XIII.
112. *L.c.*, S LV.
113. "The history of all hitherto existing society is the history of class struggles." (*The Communist Manifesto*, by Karl Marx and Friedrich Engels, edited and annotated by Friedrich Engels (International Publishers, N.Y.), p. 9).
114. Cf. *Quadragesimo anno*, n. 113. *Seven Great Encyclicals*, p. 155 f.
115. Cf. W. Sombart, *Deutscher Sozialismus* (Berlin, 1934), S 56 ff, 120 ff. *Sozialismus und Soziale Bewegung* (9 aufl. Jena, 1920). Th. Brauer, *Der moderne Sozialismus* (Freiburg, 1929).
116. *Quadragesimo anno*, n. 117. *Seven Great Encyclicals*, p. 157.
117. E. Brunner, *Die Kirche Zwischen Ost und West* (Stuttgart, 1949), S 35.
118. Karl Marx und Friedrich Engels, *Religion ist das Opium des Volkes* (Zuerich, 1934). S 17. Cf.

- K. Steger, *Im Banne des Kommunismus* (Luzern, 1952).
119. *Quadragesimo Anno* n. 78 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 147 f. Cf. *Mater et Magistra* n. 51 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 230 f. Cf. A. F. Uta, *Das Subsidiaritätsprinzip* (Heidelberg, 1953).
120. *Quadragesimo Anno*, n. 137. *Seven Great Encyclicals*, p. 164.
121. Pius XII, September 20, 1949. AAS 41 (1949), 554. Cf. *Mater et Magistra* n. 155 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 252 ff.
122. *Quadragesimo Anno*, n. 81 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 148 f.
123. Cf. *Rerum Novarum*, n. 38 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 24 ff. Cf. *Quadragesimo Anno* n. 29 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 132 ff.
124. Cf. *Rerum Novarum* n. 23 ff., *Quadragesimo Anno*, n. 77, *Mater et Magistra* n. 51 ff, n. 226. *Seven Great Encyclicals*, p. 14 ff., p. 147., p. 230 f, 266.
125. *Quadragesimo Anno*, n. 65. *Seven Great Encyclicals*, p. 144.
126. *Quadragesimo anno*, n. 79. *Seven Great Encyclicals*, p. 147.
127. Nell-Breuning, *Mitbestimmung* (Landshut, 1950), S 18 f.
128. Cf. *Verantwortung und Mitverantwortung in der Wirtschaft*, edited by Cardinal Frings (Cologne, 1949), 83 ff.
129. AAS 42 (1950), 487. Address prepared for the delegates to the Catholic International Congresses for Social Study (Fribourg Union) and Social Action (Saint Gall Union) held at Rome, June

- 3, 1950. Cf. CM 48 (1950), 507 ff.
130. AAS 41 (1949), 283 ss.
131. AAS 43 (1951), 215. cf. also *Mater et Magistra* n. 91 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 238 f.
132. Cf. *Quadragesimo Anno*, n. 101. *Seven Great Encyclicals*, p. 152.
133. Pius XII, address, June 3, 1950, AAS 42 (1950), 487.
134. W. E. Von Ketteler, *Arbeiterfrage und Christentum*. *Gesammelte Schriften* edited by J. Mumbauer, III, 124 ff.
135. Cf. *Seven Great Encyclicals*, p. 235, 238.
136. *Rerum Novarum* n. 36 ff. *Seven Great Encyclicals*, p. 23 f.
137. *Rerum Novarum* n. 16 and 31. *Seven Great Encyclicals*, p. 9 and p. 19.

## 第五章 從愛德的觀點看真理、忠信與榮譽

天主對待我們不是像對待奴隸一樣。天主給予我們的法律，不只是一種外在的束縛。正相反，祂跟我們建立了最親密的友誼關係，把祂的真理及三位一體的生活奧跡啓示給我們，賦予我們兒女的精神，使我們能以了解祂所顯示於我們的。凡是相信天主對他啓示的真理的人，就是落入了天主的愛中。不管天主的真理是安慰人，或使人謙卑，或指責人的毛病，如果不接受祂的真理，就不是愛天主。

降生成人的天主聖言是在世上真理的見證。祂所建立的愛德領域之特徵，是真理與愛德之合一。所以在天主的子女中間，唯有在真理內，才有真正的愛德。反過來也是一樣，唯有在愛德裏，才有真正的了悟和快慰人心的忠實，唯有從愛中流出，在愛中照耀，並且在愛中服務的真理，才能使朋友有力地結合在一起。因了愛而具有約束力的不變的誠實，稱爲忠信（第一節：真理，誠實，與忠信）。

基督徒愛美，因爲它是真與善的反射。天主顯示了聖三之愛情的莊嚴性。祂把我們的生命置於祂的美，和莊嚴性的光輝之中，正因爲此，他迫使我給予祂一切光榮，並在我們自己中間保持尊嚴和榮譽。透過美與尊嚴及榮譽之結合，基督徒與美之關係即完全擺脫了不持久的美感主義（第二節：美與榮譽）。

在交通、宣傳、報紙、電影、無線電、電視裏所應用的現代技術，空前地擴展了人類語言（說出的和印刷的）的力量。在附有圖片的雜誌、畫報、電影和電視節目中，語言與圖像之結合產生了極大

的效果。但我們可以問說，那是不是真與美的結合？是不是善的反映，友愛的結合？對於道德神學，這都是嚴重的問題（第三節：傳播工具之技術）。

## 第一節 真理、誠實、及忠信

### 一、天主真理的生命週期

就連自然倫理學也指出，與真理之關係，對於整個道德界，是非常基本的。唯有在真理中，道德價值之光方能照耀。吸引我們，但却逃避真理之光的善，沒有「真」價值。因此它不能要求人的良心對它採取積極的道德態度。這是很明顯的，因為實有和價值，唯有在真理中，方能照亮人的精神。善，就其為道德需要及人類德行而言，乃是真理之光的表現。

唯有透過作為真理及愛德之誓約的語言，才能由「你」走向「我」，並由「我」走向「你」及「我們」。除此之外，沒有別的路子。除非經由真理，則愛德無法照明心智或溫暖心靈，也無法使人彼此了解或同意。若要尋找與人合一的聯繫或橋樑，則必須使用一些符號或象徵，而語言是最傑出的一種。但是一切符號，如果是用它來結合，而不是用它來分裂的話，它必須傳達真理。

啓示把一切真理及與真理之關係放在天主之聖德所反射的光輝之下。我們下面的討論即是根據這一觀點。

## 1 在天主內的真理之原始奧蹟

首先，在創造及救贖方面的真理是天主之真理的原始奧蹟：

在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。（若一1）

父用祂真理的聖言，用與祂同體的子，說出了祂心靈的奧秘，祂的聖德，祂的光榮，祂的本質。

好像是父在說出自己時，產生了在所有方面跟祂平等的聖言；因為，如果在祂的聖言內，有什麼多於在祂或少於在祂內的，祂就是沒有完美地把自己說出來。這兒就是下面這句話之最真實的意義，「是就說是，不是就說不是」。所以這聖言是實實在在真理，因為凡是存在於那知識——它是由這知識中生出來的——中的，也存在於它自身，凡不存在於那知識中的，也不存在於聖言之內。這聖言決不能有任何虛假的東西，因為它是不能改變的，是從它自身而有的。（註一）

但是父的聖言即是子。

可是子即聖言，但非任何一種的言，而是發出愛情的聖言。（註二）

一切真理之原始典型會把天主聖三內心的奧跡揭發出來，並藉此使我們認識了有關我們與真理之關係的最重要的事件，而我們與真理的關係是建基於我們的相似天主：天主的真理，在其有效性方面，超越一切了解方式。天主的真理是愛的語言。它是從愛的光輝中湧流出來，它的目標是愛情的歡躍。它是以愛為依據，並且只有在愛中（在聖神內）才能光芒四射。天主的真理是有傳播性的，這即是說，它傳播愛。它是慷慨地愛情的付出與還報：它是愛情的財富。

世間一切真理都充滿了天主聖三的親密生活之真理與聖德，因為

萬物是藉着他而造成的，凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的。（若一 3）

所以世界歷史中最重大的事實，是真理及光明與每一條罪惡中所含蘊的錯誤（謊言）及黑暗之對立。光明之子獲得了真理（基督），因真理而生活，說真理，並實踐真理。聖言反映在世界上，並在世界上取了肉體，可是黑暗却不承認它，因為黑暗不屬於真理（參看若一 5；三 20；十八 37）。不屬於真理的即是罪惡，即是謊言，即是毀滅，即反抗天主的內在真理。

## 2 天主給真理作證

基督來到世上，是為把全部真理帶給人類，是為給真理作證（若一 14；八 40；十八 37）。祂是最卓越的見證，是為真理而「殉道」者，因為祂是真理的化身。真理之主要奧跡集中在祂身上，因此祂最神聖的人性，根本就是為真理作證的。祂之以一種獨一無二的方式獻身於真理，不僅是為使自己為真理作證，而且為了「用真理聖化祂的門徒」。祂曾在比拉多面前，在十字架上，為真理作證。藉着這真理的宣言，祂聖化了祂的門徒。祂曾祈求父，叫父聖化他們，並且命令他去為祂的真理作證。因為祂——永恆的聖言——生於父，所以一切真理的傳播，一切給真理作證的光榮任務，皆導源於父（若十七 17 及以下數節）。

## 3 從「真理之神」流出的生命

天主的真理，愛情的真理，約束着我們整個的實有，因為我們是藉着父的聖言，而受造的（若一

3)。我們與真理的聯繫，萬分密切，因為我們領受了永恆的聖言之賦予生命的教言，並因着祂我們徹頭徹尾都被聖化了。我們的恩寵生命是參與天主聖三之真理與愛情的內在生活。我們生命的最後目標，是在永恆的光榮中分享天主之真理的豐盛幸福——在愛情之中。但是這最後目標的實現之光輝，如今已在走向目標的路上反射出來（參看格後三18）。（註三）

我們不只是在某種方式下與真理聯在一起，我們是跟「吹出愛的真理」聯在一起，因為基督藉着祂吹出來的愛，藉着「真理之神」（若十四17；十五26；十六13），引領我們到達真理，這真理是祂的，也是父的。

與真理合一的這種動力，在 Shepherd of Hermas 在曾經提到，只不過用的話不同而已：

他又對我說，「你要愛真理，你的嘴裏，除了真理之外，什麼都不要說，俾使上主投在你肉體內的精神，在眾人面前誠實無欺。住在你內的上主必將受到光榮，因為上主的每一句話都是誠實的，在祂之內，沒有虛假。」（註四）

從一切真理的源頭之奧跡中，我們得知，如果我們不住在愛中，我們即不能存在並居住於真理之內，如果我們不依附於真理，我們也就不能住在愛中。愛「與真理同樂」（格前十三6）。一切罪惡都是減少愛。一切大罪都是愛的喪失。喪失愛的可怕後果，危害我們對真理的認識，使我們看不清任何屬於天主的事物。愛情的熱火常是天主聖神的恩惠。為能透視得救的真理，我們必須先有愛火。反過來也是一樣，為能常常具備熱烈的愛，我們必須先有熱烈而純正的信仰。（註五）

#### 4 團體的聯繫

真理，愛的聖言，是天主聖三內親密生活的聯繫。所以人與天主在聖三內的合一，必須透過參與天主的真理，參與天主生活的內在聯繫，方得實現。正如，若沒有天主的真理，則不能與天主合一，同樣，人與人彼此的團結——按照天主的肖像——也必須建基於具有約束力的真理之言。

我們是基督奧體的肢體，因此我們與基督和教會合而為一，並且與基督及其教會的每一個成員（現實的及可能的）也合而為一。此種關係是建基於天主聖三的真理生活，因此也是建基於對真理及忠實的義務。如果我們憶起舊約上第八誠的話，「不可作假見證，害你的近人」（出二十16），我們看得出，這條誠命將注意力集中於人類在真理方面的社會關係。在新約上，這種關係，透過在基督和教會內之超自然的合一，被加深並充實了無限倍。

天主的真理之完滿啓示，已由基督藉着聖神，並在聖神之內，寄託於教會之內了。我們祇有在教會裏，才能確定而安全地認識得救的真理。所以，由於我們是教會的成員，我們在一種特殊的方式下，跟真理及誠實發生了關係。如果教會的每一個成員，本着宗徒的熱忱，協助傳播信仰，幫助教外人——藉着為真愛作見證，為在愛中顯示的真理作見證——認識真理，如果大家同心協力，常常對真理作深一層的探討，只有在這種情況下，信德的團體才能達到天主所期望於吾人的完滿境界。

我們在自然及超自然方面，都肖似天主。在此情況下，沒有比作為基督奧體之肢體這一事實，更能迫使我們為真理服務，使近人了解真理了。祂是父的聖言，及啓示的聖言，祂是「真理及生命」。（若十四6）

為此，你們應該戒絕謊言，彼此應該說實話，因為我們彼此都是一身的肢體。（弗四25；參看伯前二1）

對真理之正當態度，是跟正義有關的一種德行，並且像正義一樣，是一條社會德行。（註六）就此意義言，它不僅涉及個人，彷彿一個人只要，至少主要地，對自己真實，就夠了。有人單單從心理學觀點討論真實（心口如一），有人以為道德只涉及個人的成全。當然，按照這些學說，一個人對自己誠實就夠了。的確，一個人也「應對自己誠實」，理由很簡單，任何對真理之虛假態度，都具有破壞性。但是在神學觀點下的真理，乃是誠實並為真理作證的基礎。我們應當首先對天主誠實，其次對團體誠實，再次對所有的近人誠實，毫無例外。即使我們的近人無權利。我們不可用謊言以阻塞團體的精神流通。我們對團體（尤其教會）應當誠實，因為它引領我們進入了真實的生命，使我們彼此合作，共同探求並傳播真理，它引領我們跟善意的人們聯合起來，建立認識真理及傳播真理的基礎。這真理即是信賴，忠實，與信仰。

與永恆真理的內在聯繫之實踐，應當迫使基督與體的肢體，把誠實的持久性（可靠性，暴力不能屈，富貴不能移），也帶入自然團體中（家庭，社團，國家，經濟）。基督徒應該在一切現世的情境中，尤其是藉着這種誠實不欺與令人信賴的美德，為建基於真理的超性生命作證。

## 5 在真理中聖化

最深切地迫使我們，在內心與外表，完全獻身於真理，及誠實者，乃是我們在真理中，並為真理，而獲得聖化的事實（參看若十七17）。被天主的真理所佔有，以及在我們全部生活中為這真理作證，是敬禮天主的先決條件，和完善準備：

上主，誰能在你的帳幕裏居住？

上主，誰能在你的聖山上安處？

只有那行爲正直，作事公平，

從自己心裏說誠實話的人，

他不信口誹議，危害兄弟。（詠十四——3）

在敬禮中公開承認信仰，即是宣佈我們跟天主是朋友，並在世人面前爲信仰的真理作證。此種行爲跟我們的誠實有着密切的關係。因爲在天主面前，並爲天主作證的人，在日常生活中，決不可說謊而自欺欺人（參看依六）。

## 二、真理的具體要求

塞勒（J. M. Sailer），以一位真正道德神學家的身分，認爲人的誠實是「追隨天主，效法基督」。他主張，天主的誠實有三個主要形式：「對每一個真正崇拜天主的人來說，天主在「存有」方面是最後的真理；祂是真實的。祂在知見方面是最後的真理：祂知道自己是真實的。祂在啓示方面是真實的：祂顯示出自己是存有和全知的。」（註七）

祂按照這種典型，要求基督的門徒：(1) 存在真實，因爲這是管理意志之一切行爲的法則。(2) 思想真實，因爲這是管理一切思想的法則。(3) 行爲真實，因爲這是管理一切外在生活的法則。(4) 言語真實，這是一切言談的法則。（存在真實，思想真實，行爲真實，言談真實。）（註八）

## 1. 存在真實

天主對我們具有愛的計劃。按照這計劃，我們應當是，並應變成一定的模樣。我們真實的程度，跟我們是我們應是的模樣之程度成比例。天主個別地召叫了我們每一個人，說明祂愛我們，以及我們蒙受了崇高的、獨一無二的聖召。但是除了天主召叫我們時所用的名字之外，我們在世上還有一個「名字」，它總括並顯示出我們實際的態度，以及我們全部的實有。真實存有及個人價值的程度，或這程度的缺乏，即由這兩個名字之間的差距表現了出來。只有當我們實踐天主為我們定下的計劃，使用我們的本領，聽從天主的特別召喚——這召喚是藉我們的情境與時間來到我們這兒——並本着愛心回答天主的召喚時，我們才是真誠的。祂呼喚我們的名字，像父親呼喚兒女一樣。我們應當懷着兒女之愛，心悅誠服地遵行祂的命令。

有些人的生活留於純粹植物的或動物的層面，有些人的生活只是響應群眾的本能及壓力。這種生活的形式都沒有尊嚴，不真實，為人所不齒。同樣，偽裝藉着普遍的標準被消溶在生活之純粹法律主義的規範之內，也是不真實；因為純粹法律主義的奉行紀律，根本不是真正服從天主。它很容易墮入一種逃避——逃避莊嚴的責任，或者當天主指名召喚他時，逃避他應作的回答，逃進空洞的普遍性中，迷失在群眾裏面。不過，更糟的是那些無法無天的人所處的情況，他們妄想該認為掉落在真正尊嚴的下面，貶低真正的本性，即是肯定自我。

真理是沒有矯飾的存在。天主是真理，在表面上也是真理，因為祂的作為的光輝，常是祂本質的反映。當天父指名召喚我們時，如果我們聽從祂的召喚，我們也就是天主的真實肖像，並且因此可以

發揚祂的光榮。這樣的話，我們就裏裏外外地反映了天主的光輝。

## 2 思想真實

存在真實乃是我們宗教及道德的努力之無所不包的、最後的決定因素。思想的真實，雖然也是根本的，却是比較特定的任務。它要求我們對一切真理保持開放態度，要求我們謙虛地尋求真理，尤其是天主的真理，並且如果它要求我們對真理堅定有恆的話，我們即應答應它的要求。

一切已知的真理，皆分享已知的存在，因此，在某種方式下，分享天主的財富。所以一個基督徒應當盡一切力量，用一切正當的方法，追求知識。

有些知識或學問的繁殖，不以宗教真理及道德真理為中心，反而視它們為附屬品。這樣的繁殖，乃是最的不當。越是引領我們接近天主的真理，它們就越分享天主的財富。自然層面的宗教真理及道德真理，只要我們對其有深刻的了解與愛心，比一切自然科學知識的總和，更為崇高。思想真實的頂峯，應當是接受天主啓示給我們的超性真理。

神學上對於啓示真理的研究，如果是受了信德精神的指導，並謙虛地服從教會的權威，則常為教會所重視。但是人與教會本身之最後目標，不只純是理智的思辨神學。不僅是思考的神學，而且是心靈的神學，是本着愛心探討得救的真理，這樣的探討，不僅博學的神學家能夠作到，就連簡單的基督徒，也能作到。如果神學的研究點燃我們的愛火，使我們愛慕天主啓示的真和善，那即足以證明，我們研究神學的方法是正確的。

一項簡單的宗教真理，如果我們徹底了解了它，並本着愛心予以實踐，則它比着世上其他一切和

識——如果它們缺少了天上之愛——使我們更相似於天主的原始真理，更相似於「呼出愛情的真理之聖言」。因此，任何一個普通人（譬如一個家庭主婦），如果她對真理的認識足夠點燃她對天主的愛火，如果她按照天主的聖意安排她的生活，那麼她參與真理世界的程度，比那些沒有把學問提升到真理的源頭，也沒有點燃了其對天主之愛的第一流學者，參與真理世界的程度，更為密切。不過，我們決不輕視學問。我們應當常常牢記，對於真理的任何知識，都能夠，並且應當，多多少少結出精神的果實。否則的話，就等於說有些真理與知識，不是導源於天主——因為，天主是一切真理的最後典型，是祂按照真理的肖像創造了整個宇宙，是祂在祂的一切作為中宣佈了祂的真理。

由思想真實而產生的一項宗教及道德任務，是在自己心裏面對真理。

思想中完全的真實，只能生於謙遜的、開放的愛。顯然地，一個人很容易欺騙別人。但是自欺也決非完全不可能。一個人能夠蒙蔽自己的思想，予以曲解，使自己看不見較高的價值，而將自己的注意力集中於較低的價值，好像這即是他最崇高的理想。這樣的自欺，比着欺人，更深入人心。它進攻一個人存在的根底。事實上，如果一個人明知故意地切斷其與真價值的直接聯繫，而逃入純現象的虛假世界，他即會變成一個完全虛偽的人。漸漸地，自欺的過程將會到達一種極端的程度，以至於說謊幾乎成了他的第二天性。這種狀況——離開內在的真誠十分遙遠——他只能模模糊糊地加以辨認。

思想虛偽，主要是沒有悔改的罪惡，驕傲，和固執不肯悔悟的後果。驕傲之魔，魔鬼，之被稱爲「謊言之父」，不是沒有理由的（若八44）。唯有謙虛的人，才肯接受真理的控訴：我們都是罪人。唯有甘心服從的人才能持久而清晰地辨認出天主聖意及其召喚的廣度和深度。

內心不真誠的最後結果是不忠（參看羅一25）。束縛着不信者的鎖鍊，不是論證，而是罪惡，是

罪惡蒙蔽了他們的理智和心靈：因了驕傲，他們不肯承認他們的罪惡。

### 3 行爲眞實（實踐眞理）

我們最重要的外在「語言」，不只是嘴裏說出的話，而是我們的行動。藉着行動，我們表露出自己，並且與近人作客觀的接觸。所最重要的，我們的行動必須眞誠，這即是說，它們必須是出於內心對眞理的執着。它們必須爲我們內心的眞理作證。人們憑着我們的行動認識我們，如同憑着果實認識樹一樣（參看瑪七16）。如果我們願作眞人，則我們的思想，言語，及行動，必須如出一轍。

我們必須承認，一個陷於錯誤的人，如果他按照自己的信念去行動，則他至少是相對的眞人。如果他的信念，在客觀上是錯誤的，而在主觀上是眞誠的，則他在意志和意向方面就是眞實的。相反，如果他的行爲不是出自內在的信念，那麼，即使他的行爲在外表上正當，他也不是眞誠的。一個有過的不信者的行爲，由於他獲得了錯誤的良心，往往符合他現存的信念，雖然如此，他的行爲仍不眞實。他整個的存在，內心和外表，都陷入了虛僞和謊言之中。

聖經上以簡明的語言，要求我們實踐眞理，因爲

履行眞理的，却來就光明，爲顯示出他的行爲是在天主內完成（若三21；若壹一16）。

這話的意思一定不是說，照理性主義啓蒙運動的「狂熱」，「一個人要本着自己的信念去行動」。這兒是指「符合啓示的行爲」（註九），亦即符合啓示眞理的行爲，這眞理將使我們獲得自由，（若八32）我們不僅要聽，而且要實踐。

正如作惡使人成爲罪惡的奴隸（若八34），同樣，眞理使人成爲自由人。基督已從罪惡中解救了

我們（若八36）。我們已經藉着基督投向了真理，並且我們與基督的關係繫於我們對真理的依戀——一種心和手的聯繫——因此，真理應是我們思想，言語，及行動的堅實基礎，這一點是絕對重要的（參看若貳1及以下數節，若叁1及以下數節）。只有當我們「懷着愛心實踐真理」時，我們在啓示的真理上才是堅定的，有恆的。（弗四15；若貳1及以下數節）。

如果我們透過愛德，去實踐真理——這是天主藉着愛傳給我們的——我們就會更深一層地被領向真理。

履行真理的，來就光明（若三21）。鳥獸與同類相聚，真理也必歸於實行真理的人（德二十七10）。

在天主聖三內的聖言，基本是因了愛，因了聖神，而產生效果。但是天主聖三也以創造性的言語把自己表現出來。祂用宣佈愛的語言，尤其用基督之愛的偉大行爲，把自己啓示給人類。我們也能夠按照天主的這種典型，「存在」於真理，並爲真理作證，不過，爲能作到這一點，我們必須「在愛中實踐真理」（弗四15）。天主啓示給我們的聖言，必須結出愛的果實，唯有如此，它才顯得出是天主的真理。然而，我們越是本着愛心按照真理去生活，天上的真理越能深入我們的心靈。正如我們對真理及愛德的知識，會長大成熟，同樣，我們對真理及愛德的實踐，也會長大成熟。知識與實踐是並駕齊驅的。

「實踐真理」的反面，是「偽善」，所謂偽善是一種偽裝的作爲，不是由於愛真理，而祇是由於愛真理之光輝而偽裝爲實踐真理，再者，與「實踐真理」成對立的是種種沒有效果的信德與愛德的工作，而其中最尖銳的對立，莫過於那反對信德的信念與明知故犯地反對天主聖意的行爲。

#### 4 言語真實（狹義的誠實）

##### a 誠實及其附屬的德行

人的誠實必須反映、效法天主的聖言。人的言語必須從兩方面來看，一是從我們內心的起源方面，一是從它的目標和宗旨方面。前者是心思中的言語（知識），後者是到達愛德之路，是愛情的交流。

對聖奧斯定而言，內在的、知識的言語，使我們心靈之最深處相似天主聖言：

說出的言語是內心言語的符號；此後者更有權要求被稱為言語。（註一〇）

如同永生的聖言取用了人的肉身，同樣，有聲的言語也應當在某種程度上成爲內在言語的化身：

所以，如果心口如一，即是真話，即是真理，即是我們期待於人者；也即是，知道是的，就說是，知道不是的，就說不是，這即是「是就說是，非就說非」這句話的意義（瑪五37）。

如此，則製成的肖像就極其接近天生的肖像了。就天生的肖像言，子在實體的任何方面都相似父。（註一一）

實在，我們無法用外在的言語把我們內心的言語百分之百地表達出來（就此方面言，我們內在的知識，也決無法百分之百地把握實在界的全部意義），並且往往不允許我們那樣作。不過，我們應當在心裏完整地保持我們跟天主的相似性，我們外在的言語決不可不符於內心的言語或知識。

天主聖父……在某種方式下，已經透過祂同樣永恆的聖言，將祂本體內所有的一切，吐露出

來；祂真真實實地生了聖言，毫無虛假。在本體方面，天主聖言自己所有的，跟父一樣，一點不多，也一點不少。（註二）

天主聖父，只有在聖言內，在祂的子內，完全地表達了自己；在創造和啓示時，祂只讓我們在不同的程度上分享祂的真理。

天主聖言，天主之子，不能說謊。

聖言永遠不可能有任何虛假，因為祂是不可變的，如同生育祂的父一樣。因為「子本身什麼都不能作，祂看到父作什麼，祂才能作什麼。」（註三）

然而，基督是絕對誠實的，只不過祂逐漸地宣佈祂聖心的奧跡，並且不宣佈給所有的人，只不過祂不將「珍珠投給豬」（瑪七6）。基督誠實不欺。父是一切真理的源頭。基督讚美父，因為父將祂啓示給孩子及卑微者的奧跡，瞞住了智慧和明達的人（瑪十一25）。因此，一切實話的源頭和典型，爲我們定下了誠實的標準：嘴裏所說的，不可相反心裏所想的。但是我們不必須，甚至不可以，將我們心裏所想的（所知的），統統表達出來。

爲能保持「說實話」之完善的道德標準，我們必須超越純粹心理學之誠實的概念（心口合一），而牢記天主的原始典型及人類語言之目標與宗旨。語言的目的，是在我們自身，在近人，在團體中，建立愛德。言語（包括一切記號及行動，只要它們向別人「表達」一些什麼，即包括在內），必須塑造團體，維持團體。理智的（精神的）和道德的團結，只能存在於言語及愛德的和諧之中。如果言語不是出自對於美善和近人之愛，它就成爲矛盾，因爲它不能作爲團結的基礎，只有在世界上增進善和愛的言語，才相似於天主的眞實，並實現天主誠實的理想。

天主之誠實的典型——真理之最後的標準和指南——禁止我們妄用真理，傷害我們的近人。但這並不是說，我們不應當全力對抗邪惡。真正誠實的人，決不玩弄真理。他不能以一種無情的、計算的方式對付真理，而應當全心全靈地與真理打交道。每一句話都要受明智的引導，我們應當明辨，一句實話，此時此地說出來是否對別人有益，它是否能夠溝通歧見，消除隔閡，醫治創傷，把基督與體的肢體團結起來，並為真理作證；或者相反，它是否會破壞真理，分裂真理，把真理關閉在人們的心靈之外。唯有愛具備這樣的明見，它常常在愛的光輝中，在為愛德服務的觀點下，去察看真理。

對真理及愛德的依戀，用正直、樸實的方式，把自己表現出來。藉着正直和樸實，我們可以實行耶穌的訓誨：「你們要機警如同蛇，純樸如同鴿子。」（瑪十16）性格的正直坦誠，表現於一個人的言語及整個風度上。其反面是偽裝，心口不一，措詞曖昧與詭計多端。

直率或直言不諱，不是將真誠當作釣名沽譽的手段。相反，直率的人甘願犧牲一己的利益，勇於捍衛真理，為公益服務。

與正直相聯的，尚有坦誠即知無不言的「坦白鞠誠」這種人心裡頭是一句話也隱藏不住。但是，就連一個坦誠正直的人，也應當為了近人而隱瞞許多事情。所以坦率必須跟沉默結合在一起，這即是，在可能的範圍之內，不要觸犯別人的敏感，不要讓那些自私，奸詐，和惡意的人們抓到機會，利用我們不智的言論，破壞別人的好事。

沉默是正確而有效地使用言語的泉源。如果一個人不知保持緘默，不知掩護支持我們存在的真理和問題，則他也必不能藉自己的言語為天主的真理作真實的證人。言語是由深沉的緘默，而具有其最深奧的意義。饒舌剝奪了言語的莊嚴的深度。它往往使人對真理漠不關心，而顛倒是非，以至傷害別

人。失去沉默的「本領」，真理就失去愛德的光輝與作證的能力。

b 謊言

奉行真理之積極的（肯定的）命令（這跟對於謊言的消極禁令比起來，更重要、更廣泛），在一切適當的時間，並按照主體之能力與環境的限度，具有其約束力。消極的禁令，「不可作假見證危害你的近人」（出二十16），在一切情況下，都具有約束力：說謊是一種內在的惡，所以永遠不許可。

聖經上斷然地，毫無保留地，譴責說謊：

不可說謊（出二十三7，普及本）。

不要欺詐，不要彼此哄騙（肋十九11）。

令虛偽和欺詐遠離我（箴三十八）。

任何謊話都不要說，因為慣於說謊，不會有好結果（德七14）。

譴責傷害別人的謊言之文字，特別衆多，也特別鋒利。（出二十16；箴六16及以下數節；德四25）

在新約上，基督把說謊跟魔鬼聯在一起，謂魔鬼是「謊言之父」（若八44及以下數節）。祂要求門徒們說話要樸實、正直（瑪五34及以下數節）。聖保祿以為，說謊跟我們心中之恩愛的根本性質以及我們作為基督奧體之肢體的情形，互不相容，這即是祂譴責謊言——未獲重生的舊人的殘餘——及其惡性的依據（哥三9；弗四24；25）。聖保祿以為，說謊是反抗天主聖神。阿納尼雅及撒斐辣之處罰之極其嚴厲，不是因為他們扣留了賣地的價款，而是因為他們說了謊（宗五1及以下數節）。

這段話很重要，因為事實上這兒不涉及「害人的」謊言，而根據當時的處罰和伯多祿宗徒的語氣，我們可以認為那是一項重大的罪過。顯然地，由於那對夫婦企圖欺騙教會當局，因此他們說謊的罪惡更加嚴重。默示祿上說，「說謊者」必將進入火池（默二十一8）。謊言阻止人們進入天上的耶路撒冷（默二十一27；二十二15）。保祿也將謊言列入重罪的目錄中（弟前一10）。

「傳統」。〔註一四〕關於說謊之最古老的希臘基督徒傳統，導源於希臘哲學及聖經中的某些文字。在希臘哲學中（除去亞里斯多德及蘇佛克來斯不算），幾乎沒有一位名人視說謊為絕對不合法的。聖經上跟這背景有關的若干文字，記述聖祖們說了一些謊話，而沒有明白地譴責他們。因了希臘和聖經的這種背景，最初的希臘基督教會，對於說謊的道德問題，有點猶豫不決，奧利震和聖基所說的特別含糊，希拉留和迦先是從他們獲得了靈感，因此也同樣含糊不清。這些教父，依據聖祖們的榜樣，企圖說明，至少非正式的謊言——在某些環境下——如果對近人有利，便是合法的。聖奧斯定的道理，跟這種立場正好相反。他主張，任何謊言都是絕對不許可的。他的道理決定了後來的一切傳統。在他早期的作品，「論說謊」一書中，他清楚地揚棄了說謊為合法的主張，只不過他以後的反思，使人誤會了他說話的方式。他覺得，關於那部作品的理論基礎，說得不夠清楚。他特別關心有意欺騙的問題。欺騙的意圖是否屬於說謊的本質呢？「顯然地，虛話加上欺騙的意圖，是一個謊言。」〔註一五〕但是這兒顯然是他後來的主張，就是，構成謊言的，不只是騙人的明顯意圖，而是明知故意的虛話，它暗含着騙人的意圖。

因此，若是一個人心裡想的是一回事，嘴裏說的，或用其他方法表示的，是另一回事，他就是說謊。（註一六）

然而，凡是主張有些謊言不是罪過的，就是自欺欺人——雖然他自以為是誠實的。(註一七) 聖奧斯定在其較晚的作品，「駁謊言」(Contra Mendacium) 中，更尖銳地保衛了他的立場。這兒他盡一切力量，去解答由聖經中，以及由實際生活及其多方面的衝突中，所產生的困難。聖熱羅尼莫在註解迦拉達書時，曾經主張，在嚴重的情況下，非正式的謊言是合法的。他跟聖奧斯定發生了一場有名的辯論。可是在這場辯論中，他似乎接受了聖奧斯定的觀點。以後的神學，一直遵從聖奧斯定的道理：它清楚地聲明，一切明知故犯的虛話，都不合法。一切謊言都是罪惡。

路得判離了教會之後，第一個膽敢脫離了此一傳統，維護所有的謊言：

爲了善，爲了基督徒的教會，而說的善意的謊言，在必要的情況下說的謊言，有用的謊言，助人的謊言，都不是反抗天主。(註一八)

雖然他的話說得很大膽，而 H. Grisar 說他建立了一整套「說謊的神學」，這樣的指控却太過火了。(註一九) 大半的路得教徒，都贊成路得的主張，可是加爾文及「革新的教會」仍舊忠於古老的基督徒傳統，主張一切謊言都是邪惡的。

自從 Hugo Grotius 及 Samuel Puffendorf 時代以來，在基督教的圈子裏，很多人接受了一項區分，一方面是謊言，亦即保留別人有權知道的真相，另一面是虛話，亦即在別人無權知道真相的情形下，明知故意地說假話。後者被認爲在道德上是中立的。實際上，十七世紀有些天主教神學家所衛護的內心的保留，跟這兒的「虛話」沒有區別。難怪它遭受了教會的譴責。(註二〇)

不幸在晚近時期，有一些天主教道德神學家，他們在其他方面對神學頗有貢獻，但是它們企圖把在道德上合法的虛話，跟謊言劃分開來。他們主張，這樣的虛話，是自衛的必要行爲。持有這種意見

的有 Tanqueray (註二二) (他堅持——雖然不正確——他的思想，在客觀方面，跟「可以覺查的內心的保留」沒有區別)，Vermeersch (註二二)，Lindworsky (註二二)，Leorus (註二二)，Laros (註二二)。

詢問者之明明違反對真理的權利，應加入謊言的定義之中。(註二二)

我們完全了解，所有這些道德學家，願意把虛話的合理使用，限制在一種絕對的最低限度。雖然如此，他們的意見本身，我們不能接受。誠實的義務，乃是導源於某一特殊個體對於我的言語之個別的權利，而是導源於天主——真理的本源，導源於一個人自身正直的價值，並且導源於團體對言語之絕對可靠性的權利。實在，放棄一切自覺的虛話，有時可能要求極大的犧牲。但是一個基督徒——也許只有基督徒——能夠發現這犧牲富有意義，且是必須的，因為他是在天主之聖德和愛德的光輝下，去看真理。

### C 謊言：是大罪或是小罪

毫無疑問地，對真理的義務，就其本身而言，是重大的。神學家們也一致同意，惡意的謊言(包括在這一類中的，不僅是它在物質界造成的損害，而且——甚至尤其是——它對信仰，及道德價值與原理之知識，所造成的損害)，本質上是嚴重的。

至於說，一個謊言，就其損害真理而言(絲毫不涉及愛德問題)，在性質上是大罪還是小罪，對於這個問題，神學家們具有不同的意見。近代大多數的神學家們一致主張，一個謊言，就其不真實而言，只是小罪。當然，一個小罪，可能因了動機，或環境，或其他理由，譬如惡表，而成爲重大的過

失。

整個傳統都贊成此一主張，他們的意思至少是說，開玩笑的謊言，及所謂有益的謊言，一般而言，被視為小罪。（註二七）但是所有神學家們一致承認，一個謊言，若是它涉及對真理的確定立場，就是重大的罪過。既然如此，我們對 *Mausbach* 所說的話，就不必大驚小怪了，他說：「謊言，如同偷竊，誹謗或讒言，以及類似的罪過一樣，在性質上是重罪。」（註二八）因為這個意見，只是比着另一觀點表達的更為恰當，就是對真理的義務，就其本身而言，非常嚴重。所以一方面我們不可輕視這項基本原則，另一方面，我們對於一個具體謊言的實際判斷，不必須比那較為緩和的觀點更加嚴厲：謊言，除了惡意的或有害的謊言之外，其本身只是小罪。聖經上（特別參看智一11；箴十二22；德二十3及以下數節；詠五7）提到一般的謊言時，其詞語的含意能夠是說，它仍是重大的罪過。可是根據其他的文字，我們清楚地看出，所謂必要的謊言，以及聖祖們，埃及的助產士，及其他人之有益的謊言，不是大罪，而只是小罪而已。換句話說，聖經上不認為這些謊言在主觀方面是重大的過失。

實在，從天主方面說，對於一切謊言的禁令，當然應被視為嚴格的。所以我們不能跟 *Keen*（註二九）一同主張，一般而論，謊言不是相反愛德的秩序，而是在愛德的秩序之外（*Non Contra Sed Praeter ordinem Caritatis*）。我們應當更正確地說，分析到最後，普通的小謊言——非常概括地說——之為小罪，乃是由於人類的軟弱和缺陷。奧古斯丁跟多瑪斯，以及整個古老的傳統，都表達了這種經驗。（註三〇）但我們必須作一項區分：我們可以承認，在反映人類經驗之道德的、牧靈的情況中，普通的謊言是小罪，而不違反愛德的秩序。但是，這跟定出一項基本抽象原則，有所不同：即謂謊言本身實際上跟愛德的秩序不相衝突。此原則的基礎不是放縱主義或嚴謹主義的反論，而是關於小

罪本身之性質的根本問題。追根究底，小罪是否產生於不完全的行為——一般而論，在小事情上，我們應當假定行為是不完全的——或是由於某些有罪的事件不直接反對天主的命令，而只是多多少少使人離開正路。（註三一）謊言本身百分之百相反天主聖意，因為天主是真理的化身。因此一個基督徒，應當徹底地，並且在原則上，採取堅定的立場，反對謊言。在原則上揚棄真理，跟偶然的失足，跟因了激動，因了個人的困難或需要，因了對於別人過度的同情心，而說的謊言，是完全不同的，因為這樣的謊言，都不是「根本的」謊言。

一個明智的標準是，我們必須嚴格地主張，關於小事情的普通謊言，實際上應被視為小罪。這條規則不是減輕對抗謊言的嚴肅性，它的成立主要是為使人能夠領受聖事。

開玩笑的謊言引起了一項特殊問題，如果一個人真的有意使人陷於錯誤，那麼開玩笑的謊言，就真的有罪。如果我們的近人因此受了損害，受了屈辱，或丟了面子，那麼開玩笑的謊言，在某些情況下，可能成為邪惡的，或害人的謊言。相反，開玩笑的謊言本身，往往只是為了逗人喜歡，使人開心，並且，如果根據整個的上下文，真相十分明顯，則我認為那根本就不算是謊言。因為我們不可斷章取義，而必須考慮全部交談的意義。所以大多數開玩笑的謊言，事實上根本不應被視為謊言，但這並不是說，我們贊成這樣的機智。

非正式的謊言，如果是為了解救別人的困難或痛苦而說的，同時也沒有傷害到任何人，則往往「在主觀方面」沒有罪。雖說在客觀上一切謊言都是有罪的，然而在某些情況下，一個人不認為，或無意損害真理，而只是給別人幫忙。無論如何，我們應當常常牢記，好事不需要我們的謊言（雅十三7）。

假造消息是一項特別重大的謊言，而且含蘊着重大的後果。沒有比這種濫用傳播工具更能減少，或毀滅人們的互相信賴的了。

我們在討論交換正義時已經說過，因了明知故意的謊言所造成之物質的及精神的傷害，有罪的一方必須補償，因為他違反了真理和正義。

#### d 兒童的謊言

兒童——譬如在五歲以下者——之奇奇怪怪的故事，一般而論，不應視為謊言，因為他們還不能分辨想像的活動與客觀的知識。在兒童生活的此一階段，訓練他們誠實的方法，主要是溫和地引導他們考察「不真實的」語言。在往後的數年中——一部分在很早的幾年中——兒童之說謊，主要是由於焦慮，由於模彷成年人說謊的習慣，由於先前人們不信任他們的經驗，所造成的。所以，那些負責在這方面輔導兒童的人，必須首先注意自己，考察自己的行為。誠實教育應當建基於父母或老師之誠實的典範，應當建基於信任，及溫和而有節制的糾正與處罰。唯有如此，誠實教育方能有效。有些時候，當孩子認錯時，應當完全不加責罰，即使應當責罰，也要放棄，以表示承認孩子的正直與誠實。

#### e 病態的謊言

有人主張，一個患有精神病者，無論他說了什麼謊言，他不負任何道德責任。這種主張是不正確的。然而一個患有神經病的，尤其患有神經病的人，顯示有一種強烈的說謊的傾向，這倒是真的。在某種程度上，他們不能夠——至少不常常能夠——分辨那是真話，那是謊言。拋開他們所擁有的許多

幻覺不談，許多謊言，他們都不會意識到在道德上是可譴責的。只不過，他們可能自覺得出，他們的言論有點不對勁兒。事實上，道德規範及心理上對抗謊言的抑制力——它們在心理健全的人們身上，是正常的標準——在精神病患者身上幾乎完全崩潰了。結果他們真像是着了說謊和欺人的魔一樣，企圖用謊言來提高自己的身價（自大狂，甚至有自己成爲偉人的幻覺）。自私自利的說謊的烈情，幻想和自大的狂熱，能夠變得如此混亂，以致那痛苦的、患精神病的「說謊者」無法再分辨清楚眞理、幻想，與自覺的謊言之界限。對他們而言，眞理，想像，及謊言的界限，已經混淆不清。因此，道德責任之減輕，跟他們精神病況的程度成比例。關於他們的糾正及治療的問題，首先應當使他們注意誠實。我們應當以溫柔和了解對待他們，如同對待兒童一樣。但必須一步一步地引導他們覺察謊言的道德惡性。

## 5 秘密

### a 秘密的基礎與理由

誠實的天主並沒有在歷史的每一階段，把祂的奧跡揭示給每一個人。

父啊！天地的主宰，我稱謝你，因爲你將這些事矚住了智慧和明達的人，而啓示給小孩子。  
(瑪十一25)

耶穌對祂特選的朋友們說：

我本來還有許多事要告訴你們，然而你們現在尚不能擔負（了解）。（若十六12）

救主把啓示的真理託付給了門徒，並給他們定下了下面的標準：

你們不要把聖物給狗，也不要將你們的珠寶投在豬前。（瑪七 6）

真理來自天主。對真理的尊敬，應使我們小心，如果對方沒有接受真理的良好準備，如果對方一定不會提出正當的回答，如果我們實際上無法爲它作證，則我們即不可無緣無故地把真理吐露出來。在真理的交流中，接受及響應十分重要。許多微妙的問題，能夠跟一個成熟而謙虛的人去討論，因爲如果討論的不太激烈或白熱化，則他即能了解公正而誠懇的批評之價值。在這樣的氣氛中，惡習與冤情，也能一本正經地加以討論，但是這同樣的問題，若在公共場合公開討論，結果可能很慘。

在某些事情上保密的另一個理由，是尊敬靈魂的神秘領域——自己的和別人的。的確，如果說我們所行的善，應當避開別人好奇的眼光——在可能範圍內——那麼向大家宣揚我們對於善行之最隱密的衝動，即是偽裝或作假，因爲我們的衝動十之八九還沒有超越衝動的階段，十之八九我們尚未全心全意地批准它們，或者在試探及誘惑中堅持它們。

人有權利保持外表的鎮靜與自主。如果一個靈魂把它內在的自我完全揭露出來，讓大家注目，而隨隨便便地談論它內心的思想，它必無法結出豐富的精神果實。（註三三）

靈魂只應對天主完全開放（當然這也包括告解聖事中的告明）。我們還要注意，如果我們把我們內心的深處（誘惑，希望）不分皂白地揭露給每一個人，一定會時常令人跌倒，摧殘初放的花蕾，並使我純潔的動機陷於危險之中。

更要緊的是，基於尊敬和愛德，我們不可窺探別人生活的隱私，並將別人託付給我們的秘密，到處傳播。

守密的需要，主要是導源於刻薄的、邪惡的事實。我們應當常常考慮到我們自己的軟弱，以及對我們近人的影響。尤其是我們應考慮到，在我們心內和我們周圍的善惡之間的鬭爭。我們決不可因了我們的不智，而將戰爭的武器授予敵人。就連在世俗的事情上，缺乏了明辨，也會給我們自己，我們的近人，整個家庭和整個團體，造成嚴重的損害。我們的道德學應當非常重視人類的惡性和軟弱。爲這個原故，道德法則一大半是「存在於邪惡的世界之上生活規範」。

不過，既然關於人類劣根性與軟弱之知識是秘密的基礎——而且是相當重要的基礎——那麼此種知識應當常常從愛德與了解中吸取活力，必須常常保持開放與同情，因爲在我們本性的及超性的生活中，我們曾經許下相愛、了解及團結。我們不能孤立。我們需要能夠信賴的人，以便在需要的時刻，能夠依靠他們。如果這一點作不到，我們必將在許多方面失敗。我們將無法承擔我們的掛慮，困苦，和鬭爭。不過，在我們生活之中最隱秘、最嚴肅的問題上，我們只能信賴那些明智與沉默的人。因此，很明顯地，沉默以及對別人託付給我們的秘密之神聖的警覺——不是退化爲封閉的、冷峻的沉默——而是對於可信賴的人常常保持開放與同情。

## b 秘密的種類

(1) 自然的秘密，包括一切隱藏的真理與事實，若把它們揭露出來，由於情況的性質，當下即會違反正義與愛德。

(2) 許下的秘密，包括一切一個人在合法的情況下許下不予揭發的隱密真理和事實。除了許諾之外，可能沒有守密的義務。許諾隨着對象的性質：如果秘密毫無意義，甚或與較高的善相衝突，則許

諾的義務即告終止。

(3) 誓約的秘密，包括一個人在秘密之明的和暗的條件下所獲得的一切知識。這一類中最重要的一種是職業秘密（醫生，助產士，律師，公證人等等）。最嚴格、最神聖的職業秘密，是告解聖事中的職業秘密，其次是託付給神修指導司鐸的秘密。完全守秘，是有效神修指導的先決條件，是照顧靈魂的人所不可或缺的。

### C 關於秘密之主要義務

(1) 不可窺探他人的秘密，(2) 不可妄用他人的秘密，(3) 不可出賣，或公佈他人的秘密。

(1) 若是沒有正當的理由，而窺探別人的秘密，以圖在違反正義及愛德的情況下，使用那些資料，便是重罪。如果動機只是好奇，而並不希望利用所得的知識，則所犯的過失不可輕易被視為大罪。

未經許可而竊聽或偵察他人，是重大的無禮。在他人毫無戒心地交談時，若是沒有說話人的明覺及同意，而將其不太有分寸的言語錄下音來，以圖陷害他，或揭發他，便是重大的罪過。當然，如果採取這樣的行為，只是為了自衛或保護他人，期使免於重大而不公正的損害，那就又當別論了。

為了足夠的，公正的，相稱的理由，（例如為了神益，或為避免對我們自身，我們的近人，或團體等的威脅，可以，甚至有時候需要，探測別人的秘密。不過，我們應當常常牢記，我們的方法必須是高尚的。（顯然地，若是這樣的行為，擾亂了，或者破壞了彼此的信賴關係，則我們可以懷疑，它所產生的惡，是不是比着一個人所希望獲得的利益更大。）

未得許可而閱讀他人的信件，一般而言，是違反正義的行為，並且在這方面，大家非常敏感。可

是，政府有權限制此種通訊的特權和秘密形式，以避免重大的危險（例如在戰爭期間）。如果私人信件的審查制度已經建立起來，則政府當局，除非是因了公共福利的要求，不得使用以這種方式探得的消息。不用說，關於受過審查的信件的內容，政府的有關官員必須保守職業秘密。

父母和老師，如果他們具有重大的理由，害怕有人妄用了私權，則他們就可以控制屬下的信件。事實上父母具有很大的權利，可以控制年幼子女的信件。

至論夫妻在這方面的態度，如果丈夫和妻子，在他們私人的信件中排除一切秘密，那一定是再理想不過了。然而某種明智的保留，常是許可的。把每一封信擺在夫妻二人面前，讓對方審查，這一定不需要。爲這個原故，若沒有對方的同意，則夫妻任何一方，不得閱讀對方的信件。但是，如果一方具有客觀的理由，懷疑對方面臨某種危險（例如夫妻一方連絡通姦），則可閱讀可能含有此種聯絡的信件。事實上，在某種情況下，甚至可以把這種信件中途截取。不過，這樣的行爲顯然應當受到愛德與明智的引導，怕的是希望避免的惡不但沒有避免，反而變本加厲。

如果法規或習慣，賦予修會長上閱讀所屬修士之信件的權利，那麼很明顯地，對於信件的内容，長上必須保密。如果在讀信的時候，萬一遇到良心問題，或家庭的秘密，而這些問題和秘密跟他的職責不相干，他應當終止閱讀。

(2)我們只能使用從別人手中獲得的秘密資料，而且這是正義和愛德所允許，或要求的。因此，很明顯地，我們可以使用秘密資料，保護這秘密所涉及的個人，使其免於身體的或精神的傷害。當然，在告解聖事中獲得的資料，絲毫不可使用，因爲那樣作乃是違反聖事的秘密。在一切職務的秘密上，我們必須盡心竭力，避免減少人們對於職業秘密，或對於職業本身的信賴。

在某些環境下，我們也可以使用關於別人之事務的秘密資料，以便保護自己及近人不受傷害，只不過，不可因此減少或濫用人們的信賴心。以不正當的手段獲得的秘密資料，如果使用的話，則依據當時的情境，等於是延續當初獲取資料時所犯的罪過，則不得使用。

(3) 沒有許可，而揭發或公佈他人的自然秘密，在性質上是重罪。以這樣的方式違反職業秘密，在性質上更是重罪了。

如果在有些情況下，事情本身不是自然的或職業的秘密，而只是許諾的秘密，那麼揭發這樣的秘密，最多不過是小罪而已，也可能根本沒有罪。

因了違反職業秘密而造成的損害，按照正義，常應賠償。其他違反一般秘密的情形，「只」按照愛德應當賠償，除非是因了使用不正當的方法而同時也違反了正義。

建基於愛德的秘密，也在愛德方面有其界限。在下列情況下，保密的義務即告終止：(a) 如果當事人，照理來說，會許可揭發，或有義務許可揭發，(b) 如果因了別人的揭發，事情已非秘密，(c) 如果揭發秘密會產生比秘密本身更大的好處。

如果一個人有義務對某主管，或對法庭，說明某一事件的真相，則不能因為他作了保密的許諾，而就擺脫了義務。

純粹許諾的秘密，如果不涉及更高的善，則不能強迫作許諾的人，在沒有重大理由的情況下，冒嚴重的危險，甚至冒生命的危險。我們還可進一步說，遵守這樣的諾言，不但沒有義務，甚至往往不合理。(這些意見跟許多古代作家的意見有所不同。)

如果在某些方面保密，會嚴重地傷害團體，或無辜的人，則應當將秘密揭露出來，即使在許諾的

時候發過誓，也是一樣。不過我們應當常常牢記，特別是職業秘密，它在公共福利中是一項重要因素，比其他許多較為低級的利益更為重要。

跟一個負責而慎言的人討論一件秘密，以便對於某一重大問題向他請教，或為解脫心理上重大的焦慮與痛苦，通常是許可的。不過無論如何，不可讓秘密本身遭受暴露的危險。

醫生們遇到墮胎或其他犯罪情事的時候，就要面對一個令人困擾的職業秘密問題。這些罪惡本來應當預防的。假定一個良心粗糙的人，給病人施行了墮胎手術，並且可以猜想他還作了進一步不道德的行爲。另一位醫生願意自動提供服務（因此不是由於病人的信託），則這醫生沒有保密的義務。如果醫生之知道罪惡的事實，只是透過醫生與病人的秘密關係，問題就更複雜了。我認爲，在這樣的情況下。他一定不可以出賣病人對他的信託，把事情宣揚出去。但他可以——同時要盡最大努力保障告密的病人的安全——那麼將威脅公共福利的罪犯加以告發，叫有關當局拿他去審問。按照我的意見，偵破這種案件的醫生，甚至可以對病人稍加壓力，使其允許法庭上的偵訊。

然而無論在什麼情況下，醫生不可把自己當作政府，調查局，或警察機關的代表。他的服務及職業秘密，主要是針對病人的。他是爲生命服務。可是我們不能期待他以沉默來報答病人對他的「信任」，而違反他的責任心。

例如，假若政府法律規定，醫生應當把一切流產及墮胎的情形，提出報告，按照我的看法，在某種限度內，他具有服從的義務。不過，若是病人在接受了這樣的手術之後，前來見他，請他保密，他就沒有報告的義務了。因爲若是在這樣的情況下，也要揭露病人的秘密，那將會使得病人不可能去請教一位認真的醫生，結果反而鼓勵了那些沒有良心的郎中。

## d 隱語（內心的保留）

保密應當在言語和行爲上都不洩露。通常而論，對於一個輕率的查問者，根本就不應回答什麼，當然也可以用反問的方法，來拒絕他，或轉移他的注意力。不過，在許多情況下，沉默——它吸引人特別注意——及拒絕，等於出賣了應當保守的秘密。並且，爲了保護最重要的秘密，也不可說謊。因此往往沒有別的辦法，只有使用一種說話的方式，祂雖然不是假的，然而它所隱瞞的，比它所揭露的還要多。甚至可能爲了掩飾，爲了隱瞞，而使用言語。當然這不是語言之原始的，或主要的意義與目的。爲此，在基督的真實門徒中間，不可常常使用誓言及隱語。他們的言語應當，是就說是，非就說非（參看瑪五34及以下數節）。然而隱語，如同它所保護的秘密一樣，有時候是必要的，是生活在邪惡的世界上必需的方法，是爲了顧及自己與他人的軟弱。

基督自己曾經使用過一些言詞，它們在某些方面，類似我們所說的「內心的保留」。在許多情形下，當祂對猶太人講話時，祂只用比喻，而這比喻的全部含意，祂只啓示給祂的門徒（參看瑪十三10及以下數節）。然而就連對他們，祂的言語也往往是隱諱的。我們可以看一看，關於末日的問題，耶穌給予門徒的回答，這是一個典型的例子，人們常常引證：

至於那日子和那時刻，除了父以外，誰也不知道，連天上的天使和子都不知道。（谷十三32）

這句話在這兒的意思是說，「人子，就其爲天主奧跡的啓示者而言」，沒有「可傳播的」知識。那些提出問題的人，若是記得救主這句話的全部上下文，當時的場合與環境，尤其是耶穌的任務，則他們

會馬上明白祂說話的意思。可是因為他們早被低下的好奇心所佔有了，所以很容易錯過那句話之較深的意義（參看若二19及以下數節）。因了這樣的思想態度，他們可能認為這話只是表示無知，其實這話的意思，等於是反駁他們的好奇心，指導他們關心更大的得救奧跡。

隱語，或「含蘊較深意義的回答」(Hintergrundige Antwort)，若要在道德上站得住腳，必須常具有相稱的理由，以及可以辨認的較深的意義。其理由必須是在某些方面的愛德。所要求的較深意義之背景，在傳統道德神學上，稱為「可見的內心保留」(Restrictio non Pure Mentalis)。即使是隱語，也應當是真的，這是說，背後的思想——這正是使用這些詞語的機會——應當在某種方式下，以及在某些方面，跟外面的語言相呼應，俾使內在的和外在的言語，互相吻合。

隱語的目標，乃是不揭露全部思想，而故意隱藏其中的一部分，因為這一部分曾經被別人（通常是詢問者）妄用了，或者它可能加給別人不必要的痛苦或損害。然而所隱瞞的，乃是談話的一部分，談話本身是真的，只不過它沒有表達詢問者——由於他沒有事先防備——所願意知曉的。可是，如果他正確地把握情境，尤其是作為一個不智的詢問者的立場，他就能夠了解。

誠實在於思想及表達思想的言語之間的吻合。(註三四) 如果在我們談話中，沒有內在的思想（內在的語言）跟外在的語言相應，則我們的談話即是謊言。如果內在的言語只保留在心中，絲毫沒有含蘊在外面的言語中，則我們的談話即是所謂「純粹內心的保留」。這跟謊言簡直是半斤八兩，難怪受到了教會的譴責。(註三五)

真實而隱諱的談話，或說可見的（廣義的）「內心的保留」，所使用的談話方式，能夠具有若干意義。這些意義，或是含蘊在當時言語的意義之內，或是含蘊在詢問者或發言人的特殊情境之中（例

如在說話的方式，姿態，或其他記號之中）。在這些意義中，有一個符合我真實的思想，可是它並沒有出賣應當對詢問者隱瞞的秘密。我的思想跟這層意思相關（這即是內心的背景）。隱語中內在思想與適當意義的這種聯繫——雖然這意義不是明顯的或字面的——不是別的，正是可見的（廣義的）內心的保留。

由此可見，一個內心的保留——它包含着思想與外在的言詞或記號之真實意義互相吻合——如果在當時的情況下沒有適當的意義，如果一個客觀的聽話人聽不出其多層的意思，或語言的籠統情形，那它就不能成立，而荒誕不經。

隱語的目的，其本身不是欺騙。與其說它是為把別人引入歧途，不如說是為保護真理，因為若當下把這真理說穿，會違反愛人之德。讓別人懂錯意思（假定這別人是無智的詢問者），如果在當時的情境下這是較小的惡，如果欺騙不是這隱語之必然的、無可避免的結果，仍是許可的。

多義的談話，就其為隱語而言，應當常是一種例外——基督的門徒只能在不得已的情況下接受或容忍它，把它當作邪惡的世界之上可悲的必要措施。他不可為了任何微不足道的理由，尤其不可為了自私的、貪財的動機，而使用隱語。如果審慎地使用，則它顯示一個人對真理之愛。如果使用得不當，則它會使人陷於說謊。如果當一個人使用隱語時，一方面不洩露秘密，另一方面也不踐踏真理，則它是基督徒之明智而有意義的行為，跟主的訓告彼此相符：「你們要機警如同蛇，誠樸如同鴿子」（瑪十六）。

在必須保密的緊要情況下，一個基督徒可能感到極為困難和混亂，以致於在搜索隱語時，遇到一些言詞，這些言語事實上很像純粹的內心保留，而且在客觀上等於謊言（M. Laros 及其他具有同樣

思想態度的人，稱這樣的語言為許可的假話。假定一個人，在緊急的情況下，爲了保護不可侵犯的秘密，除了說瞎話之外，無法逃避兩難（洩露秘密，或說假話），則我們不能判定他是說謊。因了他對真理的態度，所謂的假話，應被視爲隱語，或廣義的內心的保留。不過，這種緩和的判斷，只能應用於令人困惑的實際情況上面，而不可斷章取義，把它曲解爲一項原理，而用來說明極其輕微的謊言是合法的。一個明智的基督徒，即使在最緊急的情況下，也能找出一種辦法，避免說謊的嫌疑。他應依賴聖神的指導（瑪十20）。

雖然隱語沒有正式離開真話的標準，但是在下列情形中，不得使用：(1)當一個人應當坦白真實信仰時，(2)當一個人因了愛德，或因了職務及職責，而應當告知或指導別人，避免犯錯，或遇到危險如何應付時，(3)在法庭上，或在告解聖事裏，接受合法的詢問時（在法官或解罪司鐸有資格訊問的事件上），(4)訂立雙邊條約時。

發誓作內心保留的問題，給道德神學家帶來了非常嚴重的困難：一個人是否可以爲了相稱的重大理由發誓作內心的保留（作模稜兩可的回答）？很多道德學家主張可以，只不過，內心的保留應是「可見的」，並且不含有惡表。不過，有一點應當注意。神學家們這種意見，是由於在某些國家，以及在某些歷史時代，極端地——我們可以說它是幾乎不人道地——強調法律，所造成的。人們有時候使用刑罰逼迫被告人，使他招出一切可能想像的消息。在文明國家裏，被告人在一切合法及合理的事件上，有權利不予回答，因此那樣的問題就根本不會再發生。

若是沒有正當的理由，而發誓說模稜兩可的話，並且當事人可以預知，他的意思別人一定會懂錯，在我看來，嚴格地說，這是重罪。不過，許多道德學家主張，這樣的行爲只不過是小罪而已。

在個別的、具體的情況下，很難確定，是否一種語言的特殊形式跟真理的道德要求，互相抵觸。這即是說，一旦脫離開具體的情境，則對於是否可以說某種隱語的問題，不容易，甚至往往不可能，下一個先天的判斷。理由很明顯：通常只有這具體的情境，才能賦予語言特定的意義，模稜兩可的意義，或多方面的意義。

下面的例子可以幫助我們澄清我們的主張：

(1)若是一個人不當地，或未經授權，探詢一項職業秘密，一般而論，被詢問的人可以答說：「關於這件事，我一無所知。」（內心的保留是「沒有可告人的」）；或者更清楚地拒絕不智的詢問者說：「關於這件事，我絕對一無所知。」

(2)在法庭上，對於不合理的要求，我們可以答說：「你問的太多了。」或者：「我善意地告訴你，關於這件事，我不能說什麼。」或者在極為緊要的情況下，可以說：「關於這件事，無可奉告。」內心的保留是，「關於這件事，你可以在合理的情況下詢問我」，這種保留，在當時的情況下，是「可見的」，因為當時的訊問顯然不合法。

(3)一個不忠實的配偶，若是被對方一直嘮叨地問，「你是不是會跟別人通姦？」使其無法忍受，則被問人可以使用內心的保留，以挽救他們的婚姻：「你怎麼能夠問我這樣的問題呢？」或者，「我反對你這樣疑神疑鬼。」或者（辦了妥善的告解之後），我良心清白，毫無這樣的罪惡。或更好說，「我們省點氣力，不要再這樣無謂的發問，好不好！」

(4)按照普通的禮貌，雖然菜燒的不好，我們仍可以說好，因為在某種方式下，它是「好菜」。我們也可以用類似的方式鼓勵病人。

### 三、從愛德的角度去看忠實

#### 1 忠信的性質與先決條件

忠信是愛德的一種基本特性。(註三六) 愛德的性質導向團結。人與人的團結只能建基於忠信的意志，也只能靠這意志來維持。人類的團結必須是建基於對互愛及忠信之信賴，建基於堅定不移的忠信：忠信不怕任何考驗，不計任何犧牲。

正如誠實之德使我們的語言符合我們的信念，並使我們的信念符合永恆的真理，同樣，忠信使我們的行為符合我們的言語以及我們整個的實有。所以在忠信上表現出誠實，因為(1)當我們許下諾言時，我們真真實實地願意實踐我們的諾言，(2)按照我們的諾言，我們用行動來證實我們的諾言是「真的」。從這一觀點來看，忠信的主要特性是有恆，是持之以恆的實踐諾言的堅定意志。

一切人間忠信的原始典範與基礎，是絕對忠信的天主。聖詠上一一直讚美天主的忠信，以爲天主的忠誠是我們的希望的基礎：

上主，你的恩愛高達青天，

你的忠信上徹雲間。(詠三十五6；五十六11；參看詠三十二4)

天主跟以色列的聯盟，即是天主之忠信的條約(申七9；歐二20及以下數節；詠八十八)。天主的忠信顯示在祂的慈愛及祂對以色列的判斷中，尤其顯示在這一事實中：祂常給人開着回頭之路，常使人能够重新開始愛天主，對天主忠信。祂在許諾及威脅方面，都是忠信的。

我指着我自己起誓，真理一出我口，那話決不返回。（依四十五3）

默示祿上說，勝利者基督之莊嚴的聖名是「忠信的」（默十九11）。我們對恆心到底的恩寵之希望，我們對天主的忠信，我們的忠信至死，皆導源於天主之不可言說的忠信（參看格前十13；得前五24；得後三3）。

當我們論及忠信的時候，我們的意思，主要不只是指「忠於自己」——雖然此一因素也很根本，也含蘊在忠信之圓滿的概念之內。但忠信的首要意義，是指我對「你」，對團體之關係。所以忠信，一方面是愛德之不可分離的特徵，另一方面也是誠實與恆心的表現。

人際關係越是密切，就越應當忠信、朋友的忠信，夫妻的忠信，父母與子女之間的忠信。我們不但要忠於自己和自己的誓言。忠信，如同愛德一樣，轉向別人，轉向「你」。

天主爲了愛人，把自己賜予我們，作爲我們的新生命。雖然我們需要天主的這種愛，但是憑我們自己的力量，我們無法獲得，也無法提出一些條件，請天主賜予我們。但是，若沒有我們的合作，天主的愛不會忠信地留在我們心內。我們必須以愛還愛。在愛德之內的恆心及忠信，唯有在愛的相互關係中，方爲可能。在友誼方面，如果我的夥伴不願作我的朋友，則沒有忠信與友誼。在新娘與新郎之間，如果有一方被愛，而不肯以愛還報另一方——雖然他們開始時相愛——則亦不能有忠信。在一切深刻愛情的開始，至少須有忠信的意願，愛德不單單希望開始去愛。它希望一直愛下去，否則的話，根本就不算是愛。年輕人求愛的行爲，如果它不是從一開始就懷有責任感及持久性——願意忠信——則它即是一個謊言。事實上，這樣的求愛態度，對他們追求的女孩來說，是一種欺詐。因爲這類的愛情，在性質上，應是持久的，不然，根本就不是愛情。任何友誼之愛，如果是打算隨時收回的，

必是膚淺而虛假的。

忠信（或更好說忠信的意願）固然是愛情的特性，但忠信之特殊義務並非導源於單方面的愛情。忠信，像誠實一樣，特別在其相互關係方面，類似於正義，但在深度上超越了正義——除非是正義也產生於忠信的關係，並保持在這關係之中，因而也達到了同樣的深度。

忠信之義務產生於許諾（一方面給予，一方面接受），亦即產生於用言語或相等的記號或行爲所表明的誓約。因此一個年輕人——即使他未作堅定的誓約或許諾，亦未訂立正式的婚約——應當了解，他的一切言行，如果在意義上引起女孩對婚姻的希望，就應當信實可靠，當然啦，在這初步的義務與由正式法定婚約中產生的義務之間，有着顯著的不同。

在婚姻聖事中，夫妻互相許下的忠信，是無條件的，不可挽回的。其他的許諾及行爲——忠信的基礎——在性質上多多少少是有條件的。它們或是明明地依附着某些條件，或是——通常都是如此——它們只在人們所接受的一般假定之下，保障忠信。例如求愛時期的青年以言以行表現出愛情和忠信，但是常常假定了下面的條件，就是女方也將以愛情及忠信來還報他，並且女孩子也要表示出有資格接受他的愛情與忠信。

忠信保障我們對朋友真誠。但是我們的諾言和一切類似的誓約，却要求我們在行爲上前後一致，貫徹始終。事實上，在某種限度內，我們在行爲方面的堅定不移，應歸功於我們的諾言和決定，因爲它往往導源於這些諾言和決定。但是比諾言和誓約更爲基本的，是我們的本性與實有——按照天主的肖像受造的——以及對我們顯示的一切忠信及愛情的標記。因此天主持久的慈愛，最有力地吸引着我的忠信。我們整個的實有——天主的恩惠——召喚我們對造物者忠信。從基督之救世的愛中湧流出

的恩寵，有力地呼籲我們，本着知恩報愛的心情，實地效法基督。事實上，我們所領受的一切——我們的整個實有——都是愛的禮物。我們所接受的愛浸入了我們生命的深處，於是我們的生命即變成了一條誓約，要求我們以愛還愛。因此我們從天主慷慨的愛中所領受的一切——我們整個的自我——約束我們常常為我們的主，我們的父，忠信地服務。

## 2 聖事的約束

特別是從這一觀點，聖事在基督與基督徒之間建立了忠信的聯繫——一種根本的，最深切的忠信關係，同時這也是基督徒與教會之間的聯繫。聖事（如果好好地領受了）乃是基督藉教會的口向我們說出的富有創造性的言語——它在我們心內形成新的生命，形成一種真正的忠信誓約。在教會中，它們即是我們真實的回答，許下對基督及其奧體忠信。我們所發的誓言不只是轉瞬即逝，說過之後馬上忘掉的，而是因着我們內心之新生命，受了它的束縛——新的生命揭示出我們與基督的聯繫。

莊嚴的聖洗聖願，清楚地表明了基督與受洗者之間的忠信條約，表明了建基於聖洗聖事的聯繫，在基督之內的新生命。聖洗的印號及聖洗的恩寵，向我們發出有力的呼聲，勸告我們永遠忠信地為基督及教會服務。領受堅振聖事，是加深並擴大這忠信的聯繫，剛剛領過堅振聖事的人，應當保持這種聯繫，不斷地、主動地，使自己成爲天主之國的成員。

被祝聖的司鐸許下服從基督及教會，並爲基督及教會服務。但是這言語的許諾，只是那較深的、實在的忠信誓約之迴聲——那是客觀事實，存在於司鐸印號本身，司鐸在鐸品聖事中自由地接受了它。這司鐸的印號，要求他爲大司祭耶穌基督，以及祂的司祭淨配教會服務。

嚴重地違反聖洗聖願，或對司鐸聖職不忠，不僅是破壞契約，而且跟一個人的真實存在，跟天主在他靈魂內的事實，互相矛盾。那是一個叛逆者出賣旗幟的行爲，但是他的額上却印了不可磨滅的記號，表示他具有永久忠信的義務。

就一個對天主許下永遠忠信的人而言，並非他的每一件行爲都表示他遭到天主最後的棄絕。這一點，從祂超越一切人類想像力的忠信，可以看得清清楚楚。實在，天主並不懊悔祂對我們的慈愛。相反，從祂持久的愛中湧流出來的無限恩寵，召喚我們回頭改過，重新忠信地爲祂服務。尤其告解聖事，乃是天主表現「忠信」的聖事，天主這樣的忠信，不是我們憑力氣掙得的，在告解聖事中，天主表示祂救人之意願的常存不替，向背叛祂的，不忠的僕人仍一而再，再而三地賜他得救的恩寵並重申忠信之愛的聯繫。如此，告解聖事全然是天主忠信的恩賜——我們方面完全沒有要求的資格——是天主重申祂在基督內的忠信。告解聖事中之「堅定的悔意」，即是重申那被罪惡所毀棄的對基督的誓約並呼籲我們回心轉意重申忠信，爲了感激天主那不爲我們不忠信所搖撼的屹立不動的忠信，而加倍忠信地事奉天主。

我們每次領的聖體，都是「未來的光榮之保證」。(註三七) 保證忠信的天主將要實踐他的誓約，這誓約祂在我們領聖洗聖事時，早已開始建立，並在這愛情的聖事中使之發揚光大。爲此，我們應將愛情與忠信之最熱烈的誓約集中在聖體聖事上面，我們要在這上天的筵席上，莊嚴地「重申我們的領洗聖愿」。忠信地參與聖體聖事的禮儀，以及以聖事之力來培養我們的精神生活：這爲維繫，鞏固我們聖洗聖事的忠信誓約，是非常重要的。

病人傅油聖事之目的，是決定性地結束基督徒在世上的忠信，是賦予他在痛苦和死亡之際，恆心

到底的恩寵。基督徒是因主的死亡而受了洗禮。他希望藉着傅油聖事的力量完全而永久地被納入基督之犧牲性的死亡之中。既然一切聖事皆以基督之犧牲性的死亡爲其根源，並且它們的目標是用禮儀宣揚祂的死亡，用記號表明祂死亡的意義，因此一切聖事都是畢生忠信的基礎。一切領受聖事的人，都應當具有誓死的忠信。

忠於婚姻的義務（這義務是普遍的，然而特別約束着一切基督徒），不可單單停留在正義的層面。在這方面的忠信，不只是正義的問題。它比正義更爲深入，因爲它所涉及的，不只是客觀的、還報的行爲，不只是純粹的授受。這兒的關係是「我」對「你」的，不可撤消的聯繫。婚姻聖事中男女雙方所說的「願意」，不純是一種契約形式。它是莊嚴的婚姻誓約，是對天主之光輝的，崇高的敬禮。男女雙方在基督和教會面前所立的婚約，是聖事契約之有效的記號與迴聲，是被基督所認可的，它約束雙方，使其忠於基督及教會。因此夫妻的不忠，不僅是不義——它當然也是不義，且是一種可憎的不義——而且是違反對基督的忠信，因爲基督曾經忠信地把這種結合整編在祂跟祂的淨配，教會的結合中了。（參看弗五21及以下數節）

對天主許下的童貞愿，是一種忠於基督的基礎。這樣的忠信甚至超越了婚姻。我們不可把司鐸的獨身當作是純然實現法律的要求。（事實上，童貞，就其爲福音的勸諭而言，根本不適合法律的強迫或要求，法律的實現或行爲，這些範疇。）我們必須視之爲基督與其司鐸之間的一項特殊的忠信關係，是司鐸本着自由和愛心所接受下來的。如果一個人實踐了真正的宗教性的童貞，天主必然會不斷地賜予他聖召的恩寵。假定蒙召的人願意跟這些恩寵合作，他即要響應天主的聖召：忠信地接受聖召。因此對忠信之義務，不只建基於表達誓願的言語，而且建基於天主所賜予的聖召恩寵之整個來龍

去脈，以及蒙召者與這恩寵及聖召之配合過程。天主及其教會所認定的誓愿，是天主追求祂所愛的靈魂的結論。它們是一項忠信關係的基礎，在這關係中，神的成分遠遠超過人的成分。爲這個原故，我們必須從加於發愿者的重大義務之觀點，去看他對天主的忠信。

人的一切忠信應當反映人類對天主的忠信。天主與受洗者之間忠信合約的光輝（基督與其教會之間的忠信合約的光輝）已經反映在婚姻聖事及童貞生活之中，因此，人際間的一切忠信關係，應被視爲對天主的基本忠信之反映與投射。一切忠信都應當在不同的程度上反映此一基礎：子女對父母以及父母對子女的忠信，夫妻及朋友彼此之間的忠信，徒弟對師傅及屬下對領袖的忠信，對契約和諾言的忠信。人類的一切忠信都讚美天主的忠信。

在中世紀，忠信——對謊言的忠信——乃是封建制度的根本。貴族與奴僕之間，師傅與學徒之間的相互關係之見證，都是忠信的天主。當時的關係是屬於人道的關係，遠遠超越了現代雇主與勞工之間的勞資契約關係。純粹爲了工資服務，而沒有真愛，以及一種冷酷的金錢報酬，貶低了雇主及工人的身價。但是，如果雇主及工人本着互相信賴的精神去實踐他們的職責，並且懷着深切的個人及社會的責任感去從事工作，則他們的相互關係即能變得相稱於人的尊嚴。其責任感必須是相互的，必須是共同努力，彼此合作的基礎。工資本身不應被視爲一件純粹的東西，一個正義的報酬。它應當被納入忠信與信賴的人際關係之中。

### 3 許諾與決心

比較狹義的忠信要求人兌現他所作的諾言。單純的決心或決定，不致建立對他人之忠信義務——

雖然他人可能因了那人的決定而獲益，最多它含攝着「對自己的義務」（忠於自己），這即是說，如果一個人沒有正當的理由而改變決定，即是自相矛盾。單純的許諾並不賦予受約者在正義上的頭銜和權利，使其可以要求對方實踐諾言（除非是受約者因了希望的幻滅而遭到損害）。但是，一個人既然對別人作了諾言，他就應當言而有信，實踐自己的諾言。

我們認為，除非在言語或伴隨諾言的環境中，表示出法律上的義務，則諾言不會產生那樣的義務。（在契約中常是如此，在特別的互相許諾中，通常也是如此。並且，即使有正義方面的義務，而忠信方面的義務也不消滅。相反，它仍是支持正義的保障。

諾言之約束的意義與範圍，是按照接受諾言時的意義與範圍而定的。被拒的諾言，不產生任何忠信的義務。如果實踐諾言成爲荒謬的，無意義的，甚至不道德的，因爲它跟較高的義務有所衝突，則諾言即歸無效。

如果忠信之義務是建基於許諾和忠信關係，而非建基於自然的事實或聖事，那麼當受益的一方違反了一項重要條件時，那義務即歸消滅。然而即使兒女對父母不忠信，父母的愛情和忠信，仍不消滅。事實上父母應當效法天主的榜樣，因爲，即使我們犯了罪，天主仍舊對我們忠信。祂繼續把祂的恩寵賜予那些不忠信的人。同樣，爲人父母者，應當本着愛心，設法恢復與犯了錯的子女之忠信關係。嚴格地說，一個不忠信的人，顯然喪失了要求對方忠信的「權利」。然而我們必須指出，如果夫妻一方不忠，另一方的忠信義務，仍不消滅，即使前者已無權要求被納入婚姻的親密關係之中，也是一樣。在這件事上，真正的愛情，不管嚴格正義的要求。相反，無論何時何地，只要不忠的一方之得救，及家庭的福利，有所需要時，則忠信的一方即應設法克服另一方的不忠。即使在極端情況

下——按照一切外在的跡象，糾正或回頭改過是不可能的——忠信的一方必須了解，因了聖事的約束，他跟對方仍舊聯結在一起，應當關懷他，爲他祈禱，使他的靈魂獲得救恩。

#### 4 忠信與信賴

忠信創造並要求彼此信賴，真理及真誠引發「信心」。那兒有忠信，我們即應對它信任。天主對其許諾的忠信，要求我們對天主懷有希望和信心。但人的忠信只能是人的信賴之基礎，而這基礎常是脆弱的、有問題的。不信任別人的言語或忠信（對人起疑）是違反誠實，忠信及愛德，這樣作是動搖一切信任關係的根本。可是另一方面，若是不揣情理，隨便信任一個不值得信任的人，却是不智之舉。唯有真實與忠信的人，才能在盲信與不信之間，作得恰到好處。往往信任的表示即能重新喚起對方的誠實與忠信感。

#### 5 守信之義務的輕重

信守諾言的義務是否嚴重的問題，跟上面所討論的誠實的義務是否嚴重的問題，完全是平行的。忠信是一項非常崇高的價值，一般而言，違反了忠信，即是大罪。可是，如果信守諾言，（尤其是單方面的諾言），不涉及太大的好處，尤其不涉及愛德，我們即不能說其義務是重大的。一般而論，在單方面的許諾中，無論是許諾人的意向，或是受約人的期待，都不是重大義務的基礎。（註三八）

在特殊的情況下，不實踐諾言可能嚴重地動搖另一方的信任，例如孩子對父母或師長的信任。事實上可能摧毀了對他的道德生活所必需的信賴。在這樣的情況下，愛德嚴重地要求作許諾的人實踐諾

言，即使當初他沒有想到如此嚴重的、無條件的義務，也是一樣。

## 第二節 美與榮譽

過去兩個世紀的道德神學家深信，道德神學上不能討論美的問題。他們之所以有這樣的看法，乃是因了他們作品的範圍和目標。他們是為解罪司鐸準備實際指導人的資料。可是，如果我們擴大道德神學的範圍，並以聖經，禮儀，教父及諸聖先賢為基礎，則我們必須討論美。這即是我們給予下面問題的答覆：美是否屬於道德神學的範圍？

我們不可以為美對一般人是多餘的而把它刪除掉。在基督徒的社會裏，更是不應取消。它對我們是一項不可或缺的價值。（註三九）

一個基督徒應當了解，他是藉着奧跡而認識真理，並接受了真理的義務。這奧跡將他跟美聯在一起：透過父的聖言，並在光榮的聖神之內。所以他懷着驚異，祈禱，和崇拜的心情站在創世的奧跡和天主救世的行為面前（一）。他在人類的藝術和技術中發現靈感的多寡，要看他參與這些奧跡的程度之深淺（二）。對人——天主的肖像——，對一切合法的權威，對一切反映天主之光榮及尊嚴的榮譽團體，對這一切，基督徒皆應表示尊敬，表示真誠的，正當的愛（三）。

### 一、美是天主的表現

#### 1 具有約束力的奧跡

輕視美即是出賣精神，因為美是真和善的光輝。（註四〇）真和善的內在統一，及其創造幸福的力量，是在美裏頭顯示出來。我們認識真。我們愛慕善。認識美即是愛美。美不會把自己顯示給理性之冷靜的計算。它只顯示給含有愛情的默觀。它的光芒使我們充滿快樂，提升我們的心靈。它是聖神的反映。在這反映中，人類的心靈可以找到安息。這安息不含有任何目的。它反映出在真和善，在天主之美中的安息。

我們對於美的認知，不是直觀，不像天使們一樣。人是一整體。如果實物之光觸及整個人的精神和意義，則它就顯得十分生動與活潑。生動的，可察覺的物體之美，特別適合人性。人類的藝術作品也帶有這些特徵。它們用聲音，色彩，形像來表達真和善。它們的光輝向人的心靈說話，令人神往。然而美，就其本身而言，其範圍跟實有一樣廣大。一切實有都是美的，越是圓滿的實有，就越美。

真和善——實有——是美的，這即是說，它是精神的快樂與幸福。（註四一）

美，也像真和善一樣，是精神團結之基礎。真理，加上對天主之愛，再加上沐浴在天主之美中的福樂，即是天堂。世界上人類的團體，就其走在愛情的真福團體之路上而言，必須借助於美及其溫柔的力量，來團結人類的精神，使其成爲一個真正的，愛的團體。

對於基督徒團體而言，美的意義，比着對於那些不認識天主啓示的人，深遠的多。基督徒認識至美的名字。「美是天主的名號之一。」（註四二）天主是完滿無缺的美，是賜予真福的光，是清澈的光輝。

天主是光，在他內沒有一點黑暗。（若壹一5）

天主是

光明之父，在他內沒有變化或轉動的陰影。（雅一17）

受造物是美的，因為它們是天主的顯現。天主自身是至美的。祂是「光榮之父」（弗一17），天主的光榮，除了在受造物中一切外在的顯現之外，乃是天主聖三之生活及愛情的光輝與反映。父從永恆即將祂的光榮傳給了子。子，就其為「天主光榮的反映，天主本體的眞像」而言，被稱為美的（希一3）。這名號對子極為「適當」，因為祂最適當的名字是「眞像」，而這眞像是至美的。聖多瑪斯跟聖奧斯定具有相同的意見。關於父的眞像，永恆的聖言，他寫說：

美類似於子所專有者……因為祂是父的眞像……因為祂是聖言，是悟性之光……這即是聖奧斯定所強調的，他說：「祂是完美的聖言，毫無缺點。在某種方式下，祂是全能天主的藝術作品。」（註四三）

聖父的獨子是「出自光明的光明」。為此祂能夠說，祂的光榮，祂的美，是由父而來：

「父啊！現在，在你面前光榮我罷！賜給我在世界未有以前，我在你前所有的光榮罷！」  
（若十七5）

根據天主內在的光榮奧跡，凡是因聖言而受造的，都是這光榮的反射。它是天主尊嚴的痕跡。聖言是父的眞像，一切的美都模彷彿。

天上一切美和一切榮耀的主要根源，是天主永恆的尊嚴，這尊嚴含蘊在天主的親密生活之中。父在其永恆的、光榮的聖言之內，將祂的一切光榮傳給了子。祂將祂的全部本質，表現在子身上。因此祂那無限的美及尊嚴，統統在子身上反射出來。可是反過來，子以同等的愛，在聖神之愛的光輝中，把自己全部傳給父。聖神是愛情的禮物與回答，是「愛情之神」。從永恆，在塞拉芬詠唱

「聖，聖，聖」之前，天主即在其聖三的內在生命與愛情中，將子給予祂的光榮之回答傳給自己：父光榮子——祂光輝的反射——子在聖神內光榮父，父及子光榮愛情之神。天主聖三之愛是圓滿的實有與美的化身。那兒有相愛的生命，那兒就有相互的光榮，美，及愛情之光輝。美及榮耀乃是愛之寶貴的光芒。

聖奧斯定默觀了天主永恆的美，不覺神往地呼喊說：「我認識你太遲了，你是萬古常新的美。」（註四）這一切，已經用人的形像把自己顯示給我們。「我們曾看見他的光榮」（若一14）。他不只是在模糊的反映中看見祂的光榮，像舊約人民在西奈山上，在籠罩約櫃的彩雲中，以及在聖殿中，所看到的那樣。我們真真實實地看見了「他的光榮——父之獨生子的光榮」，因為祂取了人性。永恆的美化自成人。

論到那從起初就有的生命的聖言，就是我們聽見過，我們親眼看見過，瞻仰過，以及我們親手摸過的生命的聖言。（若壹一1）  
這道理，聖保祿有一段典型的記載：

你們該懷有基督耶穌所懷有的心情：他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，却使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人。（斐二5）

雖然基督在其人性方面，自從其受孕的瞬息開始，即有權享受天主之美及尊嚴的一切光輝，有權享受天主的一切尊榮，祂却寧願在人類的一切卑微方面與人相似。原來人類因了罪惡的後果，已經沒有權利享受天主原先賜予他們的尊榮。祂本是父的光榮的反映，但祂却貶抑自己，忍受了十字架的侮辱。

他沒有俊美，也沒有華麗，可使我們矚目；他沒有儀容，可使我們戀慕。他受盡了侮辱，被人遺棄；他真是個苦人，熟悉病苦；他好像一個人們掩面不顧的人；他受盡了侮辱，因而我們都以他不算什麼。（依五十三2-3）

祂選擇了受辱的路線，以便將至高無上的光榮歸之於父，以補償亞當的自大，以拯救世人使其免於因了虛假的光榮和自大所應受的懲罰。父的回答，是在耶穌的復活，升天，及其帶着偉大的權力及光榮再來時，光榮祂的子。「他是無形天主的肖像」（哥一15），「世界之光」（若八12），「曉明之星」（默二十二16），「在天主聖父的光榮之中」（斐二11）。

現在人子受到了光榮，天主也在人子身上受到了光榮。（若十三31）

此光榮的工作在救世史中非常重要。它是因聖神，並藉着聖神——愛情之神——而生效。現在對於所有在基督耶穌內的人，所有在謙遜之路上跟隨祂的人而言，祂是光榮之神。（參看伯前四13-14）從在光榮中復活的基督身上發放的光芒，乃是使復活以後的義人發光的先決條件、起點和基礎。基督徒不僅期待靈魂的福樂。他也盼望着他的身體在光榮中復活，盼望着分享基督之美所反射的光輝。

直到基督第二次光榮來臨的那一日，祂是藉着真理之神，愛情之神，光榮之神，在我們內心活動，以我們分享祂的美。如此，祂在祂的肢體身上，在教會裏，產生了效果：

好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成為聖潔和沒有污點的。（弗五27）

在基督再來的那一日，她要比着「裝飾好迎接自己丈夫的新娘」（默二十一2）更為美麗。實現

的教會，天上的耶路撒冷，

從天上，由天主那裏降下。這聖城具有天主的光榮。城的光輝，好似極貴重的寶石，像水晶那麼明亮的蒼玉……那城也不需要太陽和月亮光照，因為有天主的光榮照耀她；羔羊就是她的明燈。（默二十一10及以下數節）

「義人要像太陽一樣發光」（瑪十三43），因為他們在世界上放棄了一切虛假現象，和一切自大的言行，而跟基督一起受苦，並在光榮中跟祂一起享福。

我們全能的天主，上主，爲王了！讓我們歡樂鼓舞，將光榮歸於祂罷！因爲羔羊的婚期近了，他的新娘也準備好了！天主又賞賜她穿上了華麗而潔白的細麻衣：這細麻衣就是聖徒們的義行。（默十九6、8）

信德所揭示的善即是那內在的光榮和外在的美在今世之初步的表現——那內在的光榮和外在的美，已經顯示在「披着太陽的女人」身上（默十二1），在我們的慈母教會身上，在一切婦女中最美的瑪利亞身上。

我們問說，一個基督徒可以愛美嗎？既然美是他的家鄉，他的希望，他如何能夠不愛美呢？基督徒的生命是朝向「在基督的面貌上所閃耀的天主的光榮」（格後四6），直到被接入祂永恆的光榮中爲止。到那時候，祂的大司祭一般的祈禱，將會實現：

使他們享見你所賜給我的光榮，因爲你在創世之前就愛了我。（若十七24）

天主的美乃是我們的歡樂，我們的愛，以及我們與衆人互相團結的根源。（世四五）它將是我們永恆的福樂，天主之愛的反射，以及我們完全溶化在愛主之情中的反映。

## 2 美的道德意義與心理意義

美的經驗，以一種極其獨特的方式，領我們走向價值自身，走向善之爲善。在美的正當經驗中，我們根本想不到利益或用途。並且在價值之外，也沒有「應當」的問題。除非我們能夠跟完整的實有，跟直接呈現在我們眼前的真和善，互相交流，則我們無法真正接觸到美。凡是在一切精微之處感覺到美的人，他必會充滿了感激與快樂。跟美相接觸時，我們必須完全開放，讓價值呈現在我們面前。唯有當我們對價值具有完全的共鳴時，我們的開放才算徹底。

或有人提出疑難說：

美的經驗即是善的經驗，或說是以善的經驗爲其特徵。它要求人主動地、自由地投入，而不要求出於義務。然而重要的「道德」價值，含蘊着命令式的「應當」。美的價值則涉及喜悅及快樂。

對於這項疑難，我們答說：這些話背後的态度，完全是受了康德的影響。其所反映的哲學，一方面剝奪了美之崇高的尊嚴，另一方面則剝削了善之令人快樂的吸引力。對康德而言，道德之善，乃是藉着純粹聽命於道德法則，亦即那命令式的「應當」，而獲得最完美的實現，完全排除了喜樂或幸福的因素，亦即價值之令人快樂的經驗，而這種經驗乃包攝在那命令式的「應當」之中。一切建基於道德命令的體系，都含有這類的精神。

對於美的真正了悟，更爲深入。它是屬於個人的，而且含蘊着愛，它跟生命聯結在一起：在美中，表現了完滿的實有。這圓滿無缺的實有，真正使人快樂，帶着愛的熱情把自己給予我們，提示我

們給以回答，它趨向於一個人。如果這個人對美的言語保持完全開放的話，則他多多少少會經驗到，在美之中，是祂在發言，而祂即是圓滿無缺的實有，即是真和善的化身，即是天主。若是從這種觀點去看的話，則美的經驗決不可被認為絲毫不含有義務。一個人看到一棵小小紫羅蘭的美，看到它那活潑的顏色，聞到它那甜密的香味，他一定會覺得感激，一定會充滿了驚訝。他跟價值成爲一體，跟實在合而爲一。他會想到朝拜和祈禱。

跟美的關係是不受約制的。它是賜予我們的一項禮物。可是這種關係，也必須自覺地加以培養。它必須在人的時空秩序之內，以及他的全部生活之中，呈現出來。它不僅是一個附屬品，一個跟別的東西並列的東西，而是使一切存在自我顯示的動力。

如果美的價值，如果對於美的價值之正當的響應，被忽視了，那麼真與善也就失掉了它們的光輝。最後則是蕩然無存，剩下的只有暴君的道德律，或叫賣販的道德律，只有匠人之圖利的算盤，他像一隻負重的獸，一個材料生產人，沒有真正的藝術，也沒有真正的喜樂。許多基督徒跟美分了家。此種情形，使得聖經上的道德規範，及其感恩之心與喜樂之情，成爲對於無法理解的命令之可怖的焦慮，成爲使人戰慄的「應當」，或是計算來生之報酬的小人行爲。不關心美的道德，絲毫不懂住在善中的福樂，那善即是無限幸福的天主之呼聲。

### 3 以祈禱和朝拜的心情欣賞天主的傑作

a 遠離了天主的人，懼怕大自然的力量。他覺得迷失在廣大的宇宙之中，並感受到其大力的壓迫。他可能在那廣大實在之震耳欲聾的吼聲中，被一種無人格的汎神論所吞沒，他也可能抱着摩尼教

之不信任的敵對態度，反抗物質世界的光輝。他可能認為這物質世界只是一種魔力，但它却假扮光明的天使，以圖誘人。

基督徒懷着感恩，尊敬，和驚訝的心情，站在宇宙面前。他體驗出這是在天大父的手筆，是天主親自對他說出的言語——祂慷慨的言語。聖經上最初的幾頁告訴我們，天主所創造的一切，都是很好的，很美的。世界是爲了人而受造的，爲的叫人類聽它的消息，替它發出朝拜與感激的聲音。可是人類却違反了宇宙之內在的意義，而犯了罪。因了人類的罪過，

凡受造之物都熱切地期待天主子女的顯揚，因爲受造之物被屈伏在敗類的狀態之下，並不是出於自願，而是出於使它屈伏的那位的決意；但受造之物仍懷着希望，脫離敗壞的控制，得享天主子女的光榮自由。因爲我們知道，直到如今，一切受造之物，都一同歎息，同受產痛。（羅八19-23）

對於一個被拯救了的人，由於他領受了天主子女的自由，世界可能再度以其原始的美呈現出來。（註四六）不信的人被宇宙的沉默壓迫着，（註四七）而信的人，當他懷着信德與愛德聽到聖詠上的話時，則歡欣踴躍：

高天陳述天主的光榮，  
穹蒼宣揚他手的化工；

日與日侃侃而談，  
夜與夜知識相傳。

不是語，也不是言，

是聽不到的語言。

它們的聲音傳遍普世，

它們的言語達於地極。（詠十八1-5）

大自然之書，含蘊着非凡的美，和不可思議的莊嚴。它強有力地命令我們，讚美天主的智慧。只有愚夫聽不懂它的聲音。（參看約三十八-四十二）

一個基督徒，是藉着天主的言語，領受了天主的啓示。他因了天主內在生命的奧跡，而歡欣，並因了祂藉着祂的獨子創造天地的奧跡，而踴躍。萬物是藉着降生成人的聖言，而受造的。當一個基督徒想到聖言的話時，他就聽到了子讚美父的化工的回聲：

你們仰視天空的飛鳥……

你們觀察一下田間的百合花怎樣生長。（瑪六26-28）

他也歌唱以色列子民的快樂歌曲，宣揚宇宙的光榮，但他帶着更大的歡樂，和更深的了解。萬物之美，在禮儀中也佔有一席之地。此亦理所當然，因為禮儀乃是藉着父的聖言而創造的，並且它指向基督。

因為在天上和在地上的一切，可見的與不可見的：；都是在他內受造的：一切都是藉着他，並且是爲了他而受造的。（哥一16）

爲此在教會裏，萬物必須被納入祂對天父的敬禮之中。聖詠是敬拜造物者的經文，其中充溢着愛和驚異。自從最早的時代以來，聖詠即構成了教會之晨禱，「讚美經」的基礎。它們在聖體聖事中繼續發出回音，藉着變化的力量，世間的珍貴禮物，餅和酒，水與油，都被納入了敬拜天主的禮儀之中。

如果一個人看到宇宙的偉大，而覺察不出天主在萬物中表現的莊嚴，而不能因了萬物之美而快樂地讚揚天主，則他必是缺少了完美的準備，而不適合參與聖體聖事的禮儀。

聖經上，在創世史和救世史中，都表顯了——帶着讚賞及踴躍的心情——天主的大能、智慧與威嚴。虔誠的以色列人特別感激天主在歷史上所作的豐功偉業（奇妙工作）。聖詠中有的頌揚天主的創世的奇妙化工。有的（Hallel 聖詠）却特別以驚訝的心情，歌頌雅威對聖祖及天主的選民所作的奇妙事情。遠自最古老的時代，這些聖詠即形成了教會的「晚禱」之基礎。基督徒應回想天主在救世史上及在他本人身上所作的種種奇妙安排。

救世史以耶穌基督、世界的救主為中心，並在祂身上達到了圓滿的境地。祂的顯現，祂在救世工作中放射的光輝，對基督徒而言，完美地綜合了對天主的讚頌——一方面建基於創世的威嚴，另一方面建基於救世的工程。在天上的禮儀中，天主的光榮和美麗，天使及諸聖之快樂的銷魂，在這塵世上只透露給有信德的人。我們可以問說，既然如此，它是不是單單給信徒透露呢？對於重視感官的人類而言，此超感官的美豈不是太高超，太遙遠嗎？我們只用教宗良一世的話答覆說：Quod Redemptoris nostri conspicuum fuit in sacramenta transivit.（註四）基督的奧跡，祂爲了救人所作的光榮行爲，以及祂末日來臨的光榮，在禮儀中統統呈現在我們眼前，成爲具有救世意義的事實。聖禮把天主救世的種種事件擺在我們面前，天主透過這些事件，在有形的記號之下，完成了救人的工作。這些聖禮跟語言結合在一起，即成爲「聖事」，亦即可經驗到的神聖事件。唯有具備謙遜，敬拜，和愛德的人，能夠臆測出，天主如何屈尊就卑地，在那神聖的記號中，下降到我們的層面，祂如何無不可思議、不可言說的方式，將自己隱藏起來，尤其隱藏在這卑微的記號之中。然而謙遜之愛也是開啓

這奧跡之美的鑰匙——這美接近我們的經驗。懷有謙遜和愛德的人，在神往的境界中，可以跟主一起歌唱說：

就在那時刻，耶穌因聖神而歡欣說：「父啊！天地的主宰，我稱謝你，因為你將這些事瞞住了智慧及明達的人，而啓示給了小孩子。」（路十21）

禮儀的目的，是使救世的奧跡重現在我們面前，在這奧跡中，人們能夠看見，並體驗到天主的愛。它藉着言語和記號的美妙結合，把奧跡擺在我們的感官面前。這樣它使我們憶起，這其中有人藝術的份兒。天主的作品之美，透過人的技巧，如月光之映入水中，變爲平易近人可親可掬。天主造物的光輝在人的作品之美中，不斷地取得新的形式。

## 二、基督徒與藝術

天主創造了我們，不只爲叫我欣賞祂的作品，窺探它們的秘密，驚訝它們的偉大。祂是按照自己的肖像創造了我們，使我們相似祂，使我們能夠「安排」宇宙的秩序。這即是說，祂賜予了我們一個創造的本性。人在本質上是藝術家和技工。他必須合作，賦予大自然以人性，這即是說，他應當把實有之光明的尊嚴，把萬物的真和善，把宣揚天主之偉大與光榮的光輝，展示在人眼前。

耶穌基督自己曾選擇作木工，並爲一切時代聖化了人類的勞動。當然這種工藝是很普通的，不過我們不能不想，耶穌的工作是美麗而具有吸引力的。在工藝和藝術之間，沒有鴻溝。

將藝術分爲美術（美的創造）與工藝或實用藝術的這種分法，雖然在其他方面有其重要性，

但不是邏輯學家所謂的「本質的」區分。其實這種區分是建基於業者所追求的目標。同一件作品可以是爲了它的實用價值，也是爲了它的美而作。尤其建築，更是如此。（註四九）

聖經在雅威的聖龕上，以及後來在耶路撒冷聖殿上，提供了驚人的例子。在這些敬禮天主的心中，廣大地展示了各種類的藝術和技術。雅威賜予了藝術家聰明才智，以歌頌祂自己的光榮。

看，從猶大支派，我已召回了胡爾的孫子，烏黎的兒子貝匝肋耳來，以天主的神充滿了他，叫他有智慧，技能和知識，能製造各種工程，能設計圖案，能用金、銀、銅製造器物，能雕刻寶石，鑲嵌，雕刻木頭，製造各種工程。（出三十一 2-5；參看三十五 30 及以下數節）

但是，不僅柏拉圖及盧梭，而且還有像路得那樣具有宗教熱誠的人，甚至連聖伯納多這樣的聖賢——他們從大自然獲得的知識，比從書本上獲得的更多——都曾激烈地批評藝術和技藝，關於這一層，我們如何解釋呢？豈不是有許多嚴格的道德學家，贊成紀德的主張嗎？他說：「一切藝術作品，都曾事先跟魔鬼合作」。（註五〇）

在這方面，爲能了解重要基督徒作家們之互相衝突的，或表面上互相衝突的言論，首先我們必須探討，藝術與道德之內在的和本質的關係（1），其次我們必須考察藝術家所處的外在情境，及其對他與主題之關係，與公衆之關係，甚至與其思想態度之關係（2）。宗教藝術更爲重要，值得我們特別研究（3）。

## 1 藝術之性質與道德

我們必須強烈地揚棄紀德的論調。

跟紀得一起主張，在一切藝術作品中，都有魔鬼合作，這乃是摩尼教的褻瀆話。這種話荒謬絕倫，因為邪惡是沒有創造力的。（註五一）

教宗比約十二世，於一九五二年四月八日，在羅馬對意大利藝術家發表了一篇演說，他清楚而肯定地回答了一切誹謗藝術者所提出的荒謬的指控：

有一點本來無需對各位說明——因為各位在內心感覺得出，並且往往覺得它是一種高貴刑罰——就是藝術的主要特徵之一，是它跟宗教有着內在的「接近性」，在某種方式下，它使得藝術家成爲天主之無限美善的註釋人，尤其是天主所造的萬物之美與和諧的註釋人。事實上一切藝術的功用，在於突破有限物之狹窄而歪曲的藩籬——人生活在世時，即被局限其中——並爲他那飢渴的靈魂在無限者上面打開一面窗戶。（註五二）

在此上下文中，對於我們討論的問題，教宗又加上一句話，這句話具有決定性：

被藝術所昇華，被藝術準備好的靈魂，更容易接受宗教真理和耶穌基督的恩寵。（註五三）  
沒有比這些言論更能有效地闡明藝術的尊嚴及其宗教的、道德的意義了。

馬利旦也表示過同樣的意見：

我們可以說，藝術在本性生活中所扮演的角色，跟「可感覺的恩寵」在神修生活中所扮演的角色，是相同的。在某種方式下，即使這方式是遙遠而不自覺的，它準備人類去作默觀。

（註五四）

根據上述的討論，我們顯然可以清楚明確地主張，藝術有其獨特的價值，並享有一種自律。依據這層信念，我們問說，我們是否接受「爲藝術而藝術」這項衆人皆知的觀點呢？

對於藝術作品，我們的第一個問題不能是也不應是：它值多少錢？我可以從它獲得什麼利潤？藝術有其本身的價值，亦即美的價值，基本上它比用途或利潤的價值更爲崇高。我們應當爲藝術而愛藝術。如果一個人單單視它爲達成目的的方法，或單單在藝術中尋求享受，則他對於人，以及存在本身的概念，都是狹窄而錯誤的。若是一個人接受那樣的理論，他即有迷失自己的危險，甚至連宗教價值也會喪失，因爲這種理論，到頭來，會退化爲一種實用的功利主義。（註五五）關於「爲藝術而藝術」這個標語，至少我們可以說，沒有相當的條件，我們無法接受。就一般人所了解的意義而言，其意義是指，生活的領域跟價值的領域，應絕對分家。這表示「遠離了中庸之道」，其前途是可悲的。（註五六）

我們一切基本的反省及說明，都指向一個宗旨：我們願意指出，美本身之具有尊嚴，光輝，及可愛之處，因爲它是實有，真，和善在其圓滿的合一中之表現。如果拿藝術來爲美服務，以致忽視了它的價值，則它決不能實現它在人類心靈及人類團體中建立統一性的崇高任務。爲了提高藝術的獨立，而違反道德秩序及真理，乃是一種可憎的驕傲。美的創造性，不能作爲冒道德危險的理由或藉口。同樣，宗教的或道德的動機，爲別人樹立善表的欲望，不能取代藝術的靈感，也不算是真正獻身於美。

一件作品成爲美的藝術品，不是因爲它給人樹立善表，也不是因爲它無恥……在樹立善表的文學中以及在色情文學中，都含蘊着一種矯揉造作的庸俗文筆。（註五七）

一位藝術家，只有在他接近美本身的時候，他才能創造真正的藝術作品。在美中——特別在美中——他才接觸到真和善。因爲真正的藝術，乃是人類真正接近善的方式。所以我們必須堅持，真正的

基督徒藝術，不是經由自覺地努力講道說教（雖然這很高尚）而產生的。這種不正的有所企圖的方法，足以致藝術的努力於危險的境地。基督徒藝術，也像其他一切藝術一樣，要求自由的創造精神，不受任何企圖的約束，而完全獻身於美。

如果你使你的美術作品成爲一條信道，你就破壞了你的信仰。如果你使你的信仰成爲藝術的法則，使你樹立善表的意向成爲藝術的創作過程，你必將毀掉你的藝術。（註五八）

就此意義言，爲藝術而藝術的原理，具有某種的理由。其含意是，藝術有其自己的獨立與尊嚴。可是一個藝術家，特別從其對整體的獨特感覺來看，必須在真、善、美之間，並且多多少少在「美的」及「有用的」間，尋出一種綜合——與事物之本質相符的綜合。一個基督徒藝術家，應以整個人的立場去從事工作。所以也應以一個基督徒的立場去從事工作。他對基督徒真理之深入的了解，引領他走向美的領域，而一個沒有信仰的人却無法到達這種領域。藝術作品有其自己的自律。事實上我們可以說——如果我們正確地把握了問題——它之擁有自己的規範，正因爲它受了善的包圍。美，就其爲一股解放力而言，只有當它反射出善的光輝，才發出它那使人自由的解放力。

## 2 藝術之人事條件與道德

如果我們從藝術家之媒介的觀點去研究藝術家本身，則藝術與善之基本的、客觀的關係，將給我們開拓新的眼界。我們必須在他跟別人，跟評論家，讀者，觀眾的辯證中，去看藝術家。我們必須在人的實際情境中去衡量他們。

a 一般的原則：藝術家應當在他的藝術中，以人及基督徒的立場，保持其對於最終目標的一般

方向。人的一切活動，包括藝術家的工作，必須朝向這最終的目標邁進。如果一個藝術家把他的藝術活動，或藝術作品，當作他一生最後的，絕對的目標，那即是典型的偶像崇拜。身爲一個人，一個基督徒和一個藝術家，他知道，他及他的作品，祇有在宣揚天主的榮耀時，才達到了巔峯。天主比藝術天才及他的藝術作品，更美，更可愛無限倍。這項原則也同樣應用於人們對藝術，及藝術家的尊敬：對藝術天才或藝術本領之毫無節制的阿諛，如同在我們對明星的崇拜所顯示的那樣，是不許可的。

在回答人們反對絕對自律的藝術所提出的疑難時，有人主張，美及善都屬於超越的東西，彷彿美是「一切超越物結合在一起的光輝」。其實這樣的主張根本不切題。此形而上的機敏的反駁是無效的，理由很簡單，美，就其爲絕對的而言，跟人之有限的藝術作品，顯然有所不同。

各種的美，只有在天主內，才真正是一體。在天主內，眞即是美，即是善，而其統一，就是祂自己。反之，在現世的事物中，眞，美，善各是實有的一面，它們按照各自的形式，是彼此不同的。∴∴因此，美，眞，善（道德之善）建基於人類不同的活動領域。所以若是僞稱超越的東西互相結合在一起而彼此不可分離，並以此爲根據而先天地排除在人類生活之中衝突的可能性，那是一註定是要失敗的。（註五九）

一個人、一個藝術家之眞正的解放，唯有藉着完全的獻身和犧牲的精神，方爲可能。他必須獻身於來自天主之愛的力量，而至少暫時地——甘願犧牲——次要的價值，將它們置於最高的和最終的價值之下。

根據這條無往而不適的基本原理，我們顯然可以結論說，藝術活動及藝術的欣賞，在某些條件下，在某些時候，或在某些場合，是不合宜的。無論是藝術家或藝術欣賞者，應當常常尊重價值的等

級。他們應當遵守這種秩序，也應當對於不斷向他們挑戰的，更爲迫切，更具約束力的價值，具有明見。

一個在道德觀點，並在人之利益的觀點下判斷一切事情的智者，就此方面而言，在一切有關藝術的問題上，是完全沒有資格的。當然，他應當在藝術涉及道德問題時，提出批評。不過就其爲藝術作品而論，他沒有權利評論它的好壞。（註六〇）

人類藝術與道德秩序之客觀關係，不僅涉及主題或對象，而且涉及宗旨和目標。

此種普遍的道德論斷，並不損害藝術之真正自律。這一點，可以由藝術家從事工作的情形而加以類推。藝術家常常尊重管理他所使用的材料的法則，以及其作爲表達藝術之媒介的潛能。他尊重質料及所涉及的工作過程之頑固的事實。木刻與金屬雕刻，要求不同的工作程序。其形式及表達藝術的潛能，二者之間，大有出入。同樣，從事大理石工作的藝術家所遵循的程序，跟石匠所遵循的程序，完全不同。他一直是本着藝術家之批判的眼光，去研究他的材料，並以藝術家的立場去處理它。但他一刻也不忘記，他是在處理大理石。他常是一位藝術家。他決不以「道德學家」的身分去接近藝術，可是他對道德價值具有完全的自覺。正如一個雕刻家雕刻大理石的時候（處理媒介的時候），他所具有的關懷，比起石匠來要大無限倍，同樣他和每一個真正的藝術家，即使以藝術家的身分而言，也都具有一種道德意識。身爲一個藝術家——以一種特殊的方式——清晰地看出，道德價值在他的領域中所面臨的危機。

在真正藝術家及藝術愛好者的心目中，一件藝術作品，「越是不道德，就越不美。」（註六一）但我們必須注意，這並不是說，藝術家可以把善視爲純粹的美。我們應當說，一個藝術家——他同時是

真正的藝術家，又具有高尚的人品——對於違反道德價值的感受，比着非藝術家更爲尖銳。理由很明顯。他是以雙重的身分，受到尖銳的痛苦：他是一個好人，他的道德感受到傷害；他也是一個藝術家，他的美感也受到損害。由於違反道德價值而損害了美，使他感到特別痛苦。一個藝術家，在其與善和真的內在和諧中，即是「天主的藝術作品」；他追求一切價值的和諧。

一位觸犯天主的藝術作品，也觸犯了基督徒。既然它不再令人喜愛，不再產生快感，它也就喪失了美感。（註六二）

基督徒藝術不能單單因了道德命令而產生——如果我們可以原諒這種說法。Theodore Haecker 關於一般文化所說的話，對藝術來說，尤覺恰當：

任何倫理主義——即使它趨向於基督教義——就其自身而言，皆不足以創造真正的基督教文化。即使是嚴肅的基督教倫理，也不能達成任務，因爲沒有一種命令能夠創造文化。文化的源頭不是義務的枯井，而是山上洋溢的流泉。（註六三）

上面我們曾經指出，在各方面與美之不健全的關係，能夠對於道德生活及宗教生活，具有可怕的效果。其反面也很明顯，一切在基督徒弟德之獨特性質——恩寵的道德，從內心的精神富藏中流出的生命——上的偏差，必然會破壞基督徒弟德。真正基督徒弟德的先決條件，是它具有一種「相當健全和健康的自然秉賦，亦即對實有之開放」，正如在信德方面的真實喜樂，具有「信德精神之力量」一樣。（註六四）純然命令式的道德，必將激怒一切真正的藝術家。如果這樣的體制佔了優勢，如果它變成了人的中心，進入了人的血肉，則藝術的努力，一開始即會遭到窒息，或者走入歧途。不過，基督教道德之基礎，是完滿的價值，其目標是教育基督徒，使其充滿喜樂。它構成整體的、有組織的藝術

之基礎。實在，懷着喜悅的心情愛主愛人，其本身不能直接產生文化，但它却是藝術靈感之最高的源頭之一。

b 應用：我們的道德神學，應當對藝術採取立場，並應在下述兩個觀點下，去討論藝術：(1) 動機；(2) 主題，就其與藝術家及公眾的關係，兩方面來探討。

(1) 動機。就動機而言，藝術家必須保持其活動的源頭，純潔不染：這即是他的心。如果他的心不純潔，動機不正當，則某種的混亂，總會不停地顯示在邪惡的性向之中——多多少少是不明顯地。他的善意將停留在膚淺的層面，在心靈深處，却動盪不安。結果是，他的藝術將會喪失掉許多的美。在更嚴重的情況下，美之本身退化為虛假的、騙人的，可怖的。

我們這兒所指的，還不是指惡意的藝術家。只不過有些作品之不潔，是故意的、自覺的，有的作品是污穢的、偽造的。在這樣的情況下，雖然作者稱其作品為藝術，但我們必須說，它們不是真正的藝術。它們沒有資格要求那樣高尚的稱呼。

我們不願談論不道德的藝術，因為那樣的藝術專門壓抑人們的精神力量，使人們淪為情慾的奴隸。分析到最後，不道德的藝術，乃是兩個互相矛盾的言詞的結合。(註六五)

公眾也像藝術家一樣，也能受到邪惡目標的推動。事實上，有些以愛好藝術及文化為藉口而參觀藝術陳列館的人，多少是自覺地受了邪惡好奇心的驅使。當然，藝術家無法防止這種情形，因為不正的動機甚至可以將聖經的言語變為輕薄的。公眾首先需要一種道德警覺：淨化心靈，俾能有資格接近藝術。

公眾之此種邪惡動機，對許多藝術家造成了極大的危險，因為許多藝術家，必須天天生產作品，

以維持生活。

不幸有些人受了不潔的藝術作品的吸引，不斷地要求更爲無恥的展示，這乃是一個不可否認的事實。

可是藝術家也不能完全推掉責任，因爲很明顯地，

真正而健全的藝術作品，在今天，大概比在過去，更爲人們所歡迎。不但知識分子，而且一般誠樸的百姓，也都歡迎這樣的作品。（註六六）

對這一切之清楚的了解、指出，我們對藝術具有兩種的傳道工作：一是針對藝術家，包括在信徒中培養真正的藝術聖召；一是針對大眾，應使他們了解，他們在這方面具有特別的義務。（註六七）我們應努力提高藝術創作和人們欣賞藝術的水準。

(2) 主題。關於正當意向的必要，任何資深的藝術家，都不會跟道德神學家發生爭論。但是，若要從藝術的觀點，使他信服，主題的選擇也應當受制於道德標準，這就比較困難了。如果藝術家選擇罪惡爲其藝術的對象，則他不可衛護它，或讚揚它。他應在自己的方式下效法天主，祂之允許罪惡出現在世界上，是爲引導善人獲得最後的、完全的勝利——恩寵的勝利。如果藝術家的動機是純潔的，並且他的努力是出自淨潔的心靈，則他在每一個主題中，都會想到真與善之光榮的勝利。例如，在使裸體像時，他的目的可以是表現精神之美，及肉體之醜陋。但是藝術必須面對實行他心裏所孕育的計劃的問題。在具體的情況下，他實行的能力，跟得上他的善意嗎？

驅除道德之惡，需要崇高的藝術，但是並非所有的藝術家都敢說自己達到了如此的境地。事實上，就連偉大的藝術家們也不能常常作得到。（註六八）

如果一個人認識自己的道德缺陷和藝術弱點，如果他具備謙遜的精神和真正的客觀意識，則他會自然而然地排除許多主題。傳說米開郎基羅曾經打碎了一座以神話為主題的雕像，因為，儘管他具備了極大的天才，他的作品無法表現他所要表現的理想。

藝術家不單單關心美之為美，而且他是在跟眾人交談。既然如此，他必須考慮到群眾的道德力量。許多閱讀文學的人，欣賞藝術及電影的人，喜看話劇或愛聽音樂的人，都不能自然而然地洞見精神之美，可是這精神之美，對於真正了解藝術，却十分重要。他們對藝術作品的欣賞，停留在感覺對象及感性知見的階層。若要使一個特殊的主题，以及一種特別的表達方式，受到正確的評鑑——就其道德的觀點而言——藝術家以及那些委託他的人，不僅要想到真正的藝術愛好者，而且也要想到一般民眾之可能的反應。此項注意，特別適用於那些在民間流傳甚廣的藝術作品。

這兒我們應當提出一項警告，就是在這些微妙的问题上，不可冒昧地遽下斷言。只有當一個人對於一切心理的及社會的事實有了完全的認識之後，他才有資格下判斷，並且才能對教育藝術家的良心一節，提供具體的建議。任某一國及某一特定民眾階層可以接受者，在其他地方，若沒有限制的話，可能根本不容許。藝術家，以及在藝術的對話中接受藝術的人（聽眾、觀眾，讀者）應當了解自己的道德缺陷。如果他們要對一個主题具有完全的把握，則這一點十分重要，即使當初選擇主题及從事創作時，存有良好的動機，也是一樣。在整個過程中，都有道德責任存在。

### 3 宗教藝術

如果我們說，藝術首先應當為宗教，為天主的敬禮服務，這話可以說「雖不中不遠矣」。（註六九）

「在一切時代中，我們的教堂是藝術的中心，也是敬禮的中心。」（註七〇）當然，藝術不必須直接涉及敬禮。基督徒藝術，就其本身而言，不完全等於教會藝術，或宗教藝術（*ars sacra*）。然而在藝術與宗教之間，確存有特殊的相近性。教會禮儀一直是靈感及創造力的見證與源頭。以此為動機的藝術作品，變成了適於敬禮天主的讚美歌。人類把他最珍貴的禮物和一切本領，都奉獻給天主了。禮儀中的歌曲和祭服，祭壇，聖器和設備，專門用來敬禮天主的聖堂，這一切都顯示宗教與藝術的相互關係，並反映了天主的光榮，及其自己的作品之美。

藝術家必須由信德精神汲取活力。他的心靈必須充滿它的富藏和它的美。如果他願意創造真正的宗教藝術，他就應當具有偉大的信德精神。對於上一世紀之枯燥的宗教藝術，枯燥的神學和講道，大概要負一部分責任。（註七一）但是反過來也是真的。關於天主聖言的教學和宣講，民衆的宗教熱誠、禮儀、和神學，莫不深切地依賴於宗教藝術的滋養。

宗教藝術的功用和義務，按照它的定義，就是提高天主的居處之美，增進那些聚集在教堂中的人的信仰及熱誠，幫助人敬禮天主，及祈求天上的恩惠。（註七二）

宗教藝術乃是宣講得救福音的重要媒介；在禮儀中特別重要。因此，它應當符合講道和禮儀的要求，但是要以它自己的方式，亦即以美的形式。最重要的，它應當在崇高的奧跡面前，表現真正的尊敬，因為它的任務就是宣揚並讚頌這些奧跡。它應效法天主的聖言，遷就那些卑微的人。一方面，它應當避免虛偽、膚淺、與俗氣；（註七三）另一方面，它應當使自己適應——在藝術所允許的範圍之內——信衆的感覺與鑑賞力。無疑地，這一切，要求於藝術家者實在很多。

繪畫、雕刻、及建築的工作，只應當委託給那些具有傑出的技術，並能表現真誠信仰與熱情

的人：因為這是一切宗教藝術的目標。（註七四）

教會藝術應具有活力。它必須積極地邁入時代精神，並在技術和使用材料方面，趕得上流行的水準。（註七五）

在一切時代，它都要本着時代精神，面對一切有活力、一切賦予生命力的東西，而且還要面對一般信眾的鑑賞和感覺。然而在一切時代，尤其在我們這個時代——一切都突飛猛進——宗教藝術在許多層面上都遇到了各種嚴重的問題。在藝術家和廣大的信眾及司鐸之間，很可能產生一種裂隙。藝術家對於超越的實在，十分敏感，並且跟時代之新的潛力互相一致；一般信眾及司鐸看慣了過去的藝術，而那些藝術，有時極為平凡，甚至可能乏味。司鐸及藝術家，首先應關懷宗教藝術的革新——當然要在教會當局的指導之下。在這方面應當給予傑出的藝術家們某種的自由，某種大膽嘗試的權利。但他們的嚐試不可使得他們變得粗俗無禮。不管怎樣，若是沒有這種的藝術自由——如果我們採取較廣的觀點——則任何進步都是不可想像的，並且也決不能在合理的方式下符合現時代之要求。「真正的」藝術的大膽，跟藝術的粗鄙，是不能相提並論的。

藝術家應盡力避免使弱者跌倒。不過，對於一切保守的、虛偽的人而言，藝術應是真正大膽的，具有拯救力的絆腳石。最重要者，宗教藝術不可使那些追求崇高理想的高貴靈魂感覺厭惡。為這個原故，聖部的訓令——我們已多次引證過——警告教會各級主管說：

他們應當嚴禁人們將那些二流的，舊式的塑像或畫像，加以複製，並展示在祭壇上，或懸掛在教堂的牆壁上，供信友敬禮。（註七六）

教會固然堅決反對那些平凡的教會藝術，那些無價值的，充滿感傷的作品——不幸這樣的作品非常普

遍——但她也不贊成那完全脫離傳統的，離奇古怪的，大家所不熟悉的藝術。「凡是好的、適當的，必是守舊與進步的真正綜合。」教宗比約十一世清晰地表明了這一點。他的言論曾經引證在聖部的訓令中：

他提到了所謂新藝術之後，又加上了下面的重要言論：「我們曾多次跟藝術大師們及歷任教宗表達過我們的思想，就是我們希望，我們熱烈地渴望，我們只能願意……不要把這樣的藝術置於教堂之中……爲那些批准的、可敬的傳統之進步與發展敞開大門，竭誠地歡迎它們，因爲它們在許多世紀的基督徒生活中，在非常不同的環境內，以及社會的、民族的情境中，提供了明確的證據、證明了，當人們在天才及信德的觀點下，去觀察、研究、習練那些藝術時，它們具有取之不盡的能力，去啓發新的、美的形式。」（註七七）

對於那些不熟悉的，信友無法接近的藝術，教會加以必要的約束。這種約束並不能免除藝術家教育和指導信衆的責任。他們越是甘願「將就信衆」，就越容易逐漸教導他們精確地評鑑藝術。（註七八）——因爲他們在各自的方式下，在彼此的交談中，跟信仰世界與藝術世界結合在一起，而且應當本着愛心，甘願爲人民服務——藝術天才方能扮演中人的角色。

在宗教藝術中，一切美術都指向祈禱，都引領人讚美天主。因而當這些美術被宗教藝術的光輝加冕之後，它們即到達了完美的顛峯。宗教藝術不斷地教導我們：人是天主的肖像，天主之美在人身上所發射的光芒，比着在人的藝術作品上所放射的更爲明亮。如果人在其做人的努力中，將其注意力集中於天主——至高的美——身上，則天主之美即在他身上大放異彩。

年老的米開郎基羅說，「圖畫或雕刻都無法迷住那些委身於天主之愛的靈魂。因為天主之愛，曾在十字架上伸開雙臂，去擁抱他們。」（註七九）

### 三、從愛的觀點看人的尊榮

人是天主創世的最佳代表作。唯有在天主顯示愛情與尊嚴的觀點下，他才能完全了解一己的尊嚴和榮耀。每一個人都共同分享天主的尊嚴。如果一個人不知愛慕並尊敬天主的尊嚴，則他即不能相稱地讚頌天主。天主願意紆尊降貴，接受人的敬禮，因為祂會本着無限的慷慨，使人分享祂的愛情。天主賜予人的，以及人可以用來讚美天主的榮耀，乃是天主之愛情與尊嚴的反映。人應當本着謙遜和甘願服務的心情，使天主相信他的尊嚴，並且應當謙遜地尊敬別人，與人團結；這乃是人類一切榮耀的先決條件。如果不愛人，則對天主之愛無法盡善盡美。同樣，對天主之崇拜與讚美，必然要求人們互相尊敬。愛與敬是分不開的。

尊榮之隸屬於愛，正如因燈光之隸屬於燈火，或日光之隸屬於太陽一般。我們所愛者，必希望他獲得尊榮。我們所無法尊敬的人，我們也不能長久地愛他。爲此，在任何時代及任何地區，我們應當從愛的觀點去看尊榮。我們應當認爲它是受着愛的保護，是爲愛德服務。

#### 1 基督徒的自尊與尊敬他人

尊榮之基礎及先決條件，是自尊，（註八〇）及尊敬他人，如果一個人不能自尊，則他不能要求別

人尊敬他。他沒有要尊榮的權利。如果一個人不尊敬別人，別人也無法真誠地尊敬他。反之，如果我們不尊敬一個人，我們也就不會重視他對我們的尊敬。基督徒的自尊不是虛偽的自大，而是謙遜地感謝天主。它不是唱獨腳戲，不是以自我為中心。它是懷着謙遜與感激的心情分享天主的愛——天主是藉着愛加給我們尊榮。我們是藉着天主的愛及尊嚴，才得有今天的成就，原來我們是藉了天主的愛與尊嚴的光。如果我們不能因了承認這項真理而歡欣踴躍，我們即剝奪了天主的尊榮，因為那等於說，我們沒有將天主賜予我們的尊榮，歸還給祂；因此我們也就沒有達到我們應該達到的水準。換句話說：我們「不成器」，因為我們沒有成爲我們應當成就的模樣。希賢 (Hirscher) 談到這種不肯謙遜地承認自我的人說：

此種情境是如何可悲！那等於說，他對人所擁有的一切偉大恩惠，一無所知，毫無感覺，毫無心意。這是如何貶抑了人的靈性！何等麻木的心腸！奴役靈魂到了何種田地！絲毫不願作天主的兒女，不願跟天主聖子結爲兄弟，不願跟聖神合一，不願跟聖賢爲伍而繼承永生！

(註八一)

希賢 (Hirscher) 認爲尊重與尊榮是天主之國的一種基本德能。近代以來，幾乎沒有其他道德神學家看出了這一點。

「古往今來，凡是懷着自尊的真情感的人——都是聖人。」(註八二)

但是希賢 (Hirscher) 常視基督徒的真正自尊，爲自謙與敬人兩德之必然的結晶，內心敬重人，則外表亦必有「尊榮人」的行爲。

基督徒之自尊與驕傲，其間相去遠甚，正像基督徒之謙遜跟自卑，可謂風馬牛不相及一樣。謙遜

是將我們所擁有的一切美善，本着喜樂及感恩的心情，歸功於天主。如果我們謙遜，我們必會由於能夠因天主而尊敬別人，感到喜悅。我們也會常常本着悔過的精神，承認一切罪惡皆咎由自取。如果我們以明亮而毫無偏見的眼睛，回看我們從天主那兒領受的美善，並且明確而無條件地承認我們的過錯和缺點，則我們的謙遜和基督徒的自尊兩者都是真實的。真心的和正當的自尊，在於絕不自視爲奴隸或無自由的決心，在於懷着謙遜及崇高的樂觀主義而爲天主的光榮發揮自己的潛能，在於決不放棄天主子女的尊嚴，一面要依靠天主的恩寵、努力自己日益相稱於天主永恆的光榮，一面也給對自我真實的評價，承認一己之才能和尊嚴的限度。

基督徒的真正自尊應當表現於對人之尊敬，並由此而獲得證明。對別人之尊敬，比自尊更應無限制，更無阻礙才對，因爲察看別人的過錯，並不是我們當務之急，如同對我們自己的過錯所應該查看的一般（斐二1及以下數節；伯前三7）。

基督徒的自尊及敬人是以天主之愛情與尊嚴爲基礎。它們從這兒獲取了生命。因此，它們藉著崇拜天主的精神，而避免了一切對人的偶像崇拜，又藉着愛的光輝，而避免了一切冷淡與斤斤計較的態度。

違反基督徒自尊的主要罪過爲，誤解自己在天主面前的真實價值，輕視天主賜予我們的恩惠，在思想、言語、行爲各方面的自我輕視。虛榮心，愚蠢的驕傲，企圖將自尊建基於可笑的外在條件，諸如身體的美或魅力，權勢、財富，甚至對天主命令的反抗上面。此種驕傲不僅違反謙遜之德。它也嚴重地違背了人類應有的真正自尊。驕傲和自暴自棄，才是這人人所必具之美德的死敵。

同樣，因了外在的缺陷而輕視他人，乃是動搖自尊與敬人的基礎。道德缺陷確能減少一個人對自

己、對別人的尊敬。但是，人是按照天主的肖像而受造的，只要一個人仍舊蒙受天主仁慈的召喚，叫他接受永恆之愛的光榮，則那些過錯即不應把尊敬完全破壞。

有些人之道德特徵或性格，可以降低或完全破壞我們對他們的尊敬。因此對於這些道德特徵之錯誤的疑心及輕率的判斷，必定是導源於輕視愛德，或缺乏愛德，所以它們在性質上是重罪。在重大的事件上，針對某一個人的輕率判斷是重罪，因為它打擊愛德之重要基礎，而且又違反正義。「不要判斷人，你們也將不受判斷」（路六37）。

以微小事實為基礎的疑心和不信任，並且不含有輕率的判斷者，通常只是小罪，因為那行為是不完整的。但是，如果錯誤的疑心具有很小的基礎，並且輕率地將這疑心告訴了別人，或是那些本來極其受人尊敬的人，如今被人懷疑犯了重罪，則我們的判斷就不會那麼溫和了。可是，如果疑心——在可能的範圍之內——不超越引起疑心的理由，並且被自覺地保持在純粹疑心的限度之內，也沒有萌發為實際的輕率判斷，則沒有任何罪。（註八三）

對於一般人之輕微而普遍地不信任，符合愛德及明智的標準——尤其是以明辨為理由，更是如此。不過仍需作明智的保留，這完全是為了愛德。父母及上司，因了對其屬下的不信任，或毫無根據的疑心，很容易犯罪。他們應顯示最大的信任，但是另一方面，他們也應充分了解人性的軟弱，以及每一情況的實際環境，而常常提高警覺，以防止神修上的危險及罪過。

## 2 尊榮即是對應得的尊敬之佐證

天主曾經紆尊降貴，在世上展示了祂的愛情及尊嚴，使我們有目共睹。然而，祂也要求我們光榮

祂，明顯地表示對祂的尊敬。的確，按照祂的意願，我們應在永恆中，以有形的形式，反映祂尊嚴的光輝，並永遠沐浴在祂的光榮之中。因此，內在的尊敬要求我們表示出來，用言語及行為讚美祂、光榮祂。分析到最後，既然造物者和救世者將讚美和尊榮賜予人類，人類也應報之以光榮和讚美。

對別人表示尊敬，有各種不同的方式：以基督徒的禮貌對待別人，別人不在場時，讚美他，承認他的優點，別人不在場時，宣揚他的長處，逢人說項。尊敬應當清楚地顯示在我們對待別人的全部行為中。窮人也是基督的弟兄，我們對窮人施捨時，也應對他們表示尊敬，（參看雅二2-6）

尊榮乃是我們內心對別人之高度尊重的外在表現，然而它也是這敬重的一種保障。所以尊榮，在理論和實際上，都具有宗教的、社會的、和教育的重大意義：

(1) 宗教利益：基督徒應當認為，給予人的尊榮是建基於給予天主的尊榮上。這即是我們互相尊敬的基礎，並且我們給予別人的尊榮即是這種尊敬的表现。它跟我們在敬禮中給予天主及聖人們的尊榮密切地結合在一起。圓滿地崇拜天主的愛情及尊嚴，不僅含蘊着敬拜天上的聖人，並且也含蘊着我們給予今世「聖者」的尊榮——及其宗教的指向含義。我們將這尊榮加給受聖化的人，教會的成員，受洗者，因為它們含蘊在天主的愛情及尊嚴之中，基督奧體之每一個成員的光榮，即是整個基督奧體的光榮。基督是我們的光榮，我們大家的光榮，我們必須在各肢體身上光榮基督。

(2) 社會利益：尊榮是一項崇高的社會利益。沒有尊榮的團體，以及對尊嚴漠不關心，其成員彼此不知互相尊重的團體，它在結構上一定缺少深度和穩固性，一定缺少基本的社會和諧——表現出來的愛。為了團體的原故，每一個人需要尊榮，為的是他能在團體中有效地工作，有效地成長。

企圖藉着人們的歡呼而獲取個人榮耀的自私自大，根本就不真基督徒的思想和態度：他單

單希望爲了共同的事業，而受到鼓勵，以便繼續與別人合作。他單單希望在勸告和鼓勵別人時，受到支持。（參看格後五）六）（註八四）

一個過着純潔的生活，沒有惡行和罪過的人，對自己是有好處的。但是進一步保存自己的榮譽的人，即是顧念他人，因爲正如善良的生活對我們自己是必要的，同樣良好的名聲爲別人也是必要的。（註八五）

凡是輕視自己的良好名譽的人，按照聖奧斯定的意見，他即是「靈魂的謀殺者」，他的行徑「不僅不智，而且殘酷」；即使他說他在天主面前良心清白就够了，說也等於白說。（註八六）

人們在惡名中活得越久，則污穢在他們看來越是不算一回事，並且因此，也就不覺得那麼可怕了。（註八七）

尊重自己的名譽，特別在無信仰的氣氛中，乃是一種傳道工作（伯前二12；三16；四15）16；得前四12；羅十二17；斐四5）。

(3) 教育的利益：保存自己的名譽，以及互相表示尊敬，在教育上非常重要。別人的道德生活和美譽，以及我們因了善行而獲得的讚美和尊敬，對於我們是不可或缺的道德動力。在好人中間爭取名譽，在道德上是值得重視的。對於一個在神修方面不成熟的人而言，榮譽的觀念可能構成一項有力且有效的附加動力，因爲他的中心動機——基本上是屬於基督徒的——過於軟弱。

當烈情的火燄吞沒一切內在制約時，丟臉或恥辱的威脅可能是最後的堤防，足以保護人免於墮落，使人不作那些將來要深深懊悔的行爲。（註八八）

如果一個人喪失了一切榮譽，如果他在世界上所遇到的，沒有別的，只有輕視，則他很容易受到一種

誘惑，就是按照這種羞恥的典型去行動。他會在自己心裏，接受這種羞辱，而且實實在在作出可恥的行爲。基本上他仍具有榮譽感和自尊，

如同羞恥感一樣，能夠成爲他的盾牌，以及迫使他進步的動力。（註八九）

如同在我們回頭的開始，天主事先帶着豐富的恩寵，前來接近我們，同樣，我們應當迎上前去，接近陷於罪惡的人，以便幫助他重新站立起來，那些跌倒的人，往往需要此榮譽的標誌，才能再一次恢復自身的天主子女的尊嚴。在這種方式下，我們可以預先尊敬每一個人，視其爲天主的肖像。這樣的尊敬，他如今也許沒有資格獲得，但他在明天回頭改過之後，也許就有資格獲得了。

當然我們不可給人一種印象，就是我們尊敬惡人，如同尊敬有德者一樣。我們之尊敬別人及保護別人的榮譽，其目的應是爲了鼓勵善人，警告惡人。

教育方法少不了利用個人健全的榮譽感。譴責和懲罰應當引發和刺激榮譽感，而不是爲扼制它。對天主的一切兒女表示尊敬，乃是一種極大的教育力量。

### 3 基督徒思想中的榮譽結構及法則

尋求、給予、以及接受尊榮，應有良好的基礎和保障，以便避免危險、偏差、和失敗。(a)榮譽應當以真實的功德，實際的價值爲基礎。它們應當掙得尊敬，反映天主的聖德與光榮。(b)人間的尊榮應當帶有基督之十字架的標記。

#### a 尊榮之真實基礎

表示尊敬和尋求尊榮，應有內在的基礎去支持它們。此基礎是內在的價值，人們應在各種方式下表現出這種價值，這樣才有資格獲得高度的尊敬。尊榮具有三種主要的基礎：

(1) 尊敬和尊榮之最有力、最普遍的動機，乃是天主教在人身上的肖像——在本性界和超性界。因此，如果我們尊敬外表的優點，如美麗、技術、肉體的本領，財富、超過人之不可讓予的尊嚴，或者勝過其作為天主子女的尊嚴，則我們離開基督徒之尊榮和正直的理想和精神，就相去太遠了。只有當一個人是恩寵的產兒時，他才應獲得至高無上的尊敬。但是有一點，就是關於這一節，我們無法下一個嚴格的判斷。分析到最後，我們應當特別使罪人知道天主為他預定的地位——天主以其無限的仁慈，不停地召喚他，使他重獲天主之友的尊榮。這個目標是不能藉着冰冷和傲慢的蔑視而達到的。雖然他的罪惡應當得到這樣的輕視，但是我們應當跟救世主的恩寵合作，給予他極大的尊敬，俾能激發他的榮譽感，使他追求真正的尊榮——因為救主的愛被及罪人，並帶給他大量的尊榮。賜於罪人的每一項恩寵，不都是預先付給他的尊榮嗎？

(2) 尊榮的一項重要基礎，是好的道德生活。這兒特別注意的，是值得尊重的普遍價值。然而最重要的是走向天主的生活。天上的聖人——其唯一的榮冠是天主的光榮（參看默四10、11）——應當獲得特別的尊榮，因為他們曾在孝敬天主的工作上，忠信到底。其次是世界上獲有司祭品的「聖賢」。重視放蕩者或無賴如同重視美德的典範一樣，或是尊重教外人及叛教者如同教會的成員一樣，那一定是破壞尊敬及榮譽之道德秩序。嚴格地說，唯有「尊敬天主」的人，才有資格獲得別人的尊敬。唯有把天主聖意當作自己的榮冠的人，才能從天主手裏領受現世的及永恆的光榮之報酬。（註九）

(3) 一切職業，就其真正為團體服務而言，皆有資格獲得尊敬。連那些職位極高的人，也應藉着

爲民服務，而尋求榮譽。團體中每一位成員，應當按照其服務的程度，而尋求並接受尊敬。然後團體才能獲得圓滿的尊敬。一切身份和職業都應期待尊榮，但是它們應當滿足於人們按照社會秩序之整體給予他們的尊榮。

我們應特別尊敬上司的職務，因爲它是天主的工具，代表天主的王權。所以我們應當尊敬世界上一切合法的權威（羅十三7；伯前二17；德十20及以下數節）。更值得尊敬的，是那些擁有精神權威的人，尤其是司鐸們，因爲天主祝聖了他們，叫他們爲天主的光榮服務。（德七29及以下數節；路十16；得前五12-13；弟前五，17及以下數節）聖經上特別強調尊敬父母，因爲他們以一種獨特的方式反映出天主，造物者。最高主宰的光榮（出二十12；肋十九3；二十九；申五16；二十七16；多四2及以下數節；箴二十20；三十17；德三一1-16；瑪十五4；谷七10）。老年人，因了他們獨特的生活經驗與地位，應受特殊的尊敬（肋十九32；箴十六31；弟前五1-2）。

我們因了上司的地位而給予上司的尊敬，直接反映到最高的主宰天主那兒。所以對於那些比較不相稱的權威代表，我們也不可完全不予敬重。不過，很明顯地，忠實地爲團體服務的上司，給予他所代表的天主更完美的光榮，因而應當獲得更大的尊敬。

### b 在十字架之陰影下的尊榮

尊榮是以事物的性質爲基礎。如果尊榮要在基督徒之超性的道德秩序中佔有席位的話，則它必須接受痛苦的洗禮。它必須站在十字架的陰影之下。決不可因爲有涉及十字架的危險，而把尊榮揚棄。事實上，企圖遏止或壓抑對尊榮之自然的欲望或衝動，便等於是爲罪惡及無價值的存在，或罪惡的野

心，開啓大門。我們應當效法被釘十字架的基督，使我們對於尊榮的欲望，成爲正當而健全的。

(1) 獲得尊榮之前，應先流汗，工作，及服務，凡是具有真正榮譽感的人，不能因了不勞而獲的尊敬而歡樂。我們應當重視贏得尊敬的價值，勝過接受尊敬本身。

使榮譽的功績靠榮譽本身而滋長——在某種程度上——不會比使光明靠它的反射而增大，要高明多少。(註九一)

(2) 如果說尊榮要常常反映愛的光輝，那麼它也應當靠着愛的犧牲精神而獲得滋養。有些時候，我們應當因了愛德精神，而放棄尊榮。我們也應當犧牲自己，保衛他人的榮譽。如果我們沒有贏得尊敬的必要價值，並且在這種情況下，接受人的尊敬可能製造惡表，則我們即應拒絕尊榮，即使這樣作對我們不利，也是一樣，榮譽常應準備着爲社會服務。

(3) 爲了天主之國的原故，我們應當常常準備忍受壞人的侮辱，和善人的誤解。我們應重視作被釘十字架者之門徒的光榮，勝過人們的尊敬。基督——令人跌倒的石頭，無信的建築者所揚棄的——乃是信者的光榮(參看伯前二7)。基督徒之榮譽的徽章和光榮的保證，乃是十字架，以及被釘十字架的基督之自願忍受屈辱(參看斐二7及以下數節)。我們永恆的尊榮及真正榮譽之深邃而豐富的泉源，是基督的十字架(迦六14；格前二2)。「凡要誇耀的，應因主而誇耀。」(格前一31)。

凡是過於關懷世人之讚美的人，他即無法認得出真正的光榮。真正的光榮在於追隨基督——爲自己的弟兄服務(參看若十二26；路二十二27；瑪二十三8及以下數節)。世界對於基督之忠僕的蔑視，比着世人所給予的一切歡呼，還要光榮無限倍。

如果你們爲了基督的名字，受人辱罵，便是有福的，因爲天主的光榮及德能，及祂的神，就

安息在你們身上。(伯前四14)

我們之了解來自天主的光榮——無限偉大，不可言說，並能給予我們極大的快樂——應當使我們對於人的一切尊敬，全不放在心上。可是我們應當設法毫不吝嗇地，利用榮譽為別人服務，因為天主賜予我們的諸般恩惠，主要是在我們為天主之國服務的時候，得以證實。所以個人之某種限度的榮譽，是不可缺少的。

(4) 有一點我們應當十分留意，就是我們的服務和善表，必須在人面前反映出天主的光榮，俾使耶穌的教言得以實現：

你們的光應當在人前照耀，好使他們看見你們的善行，光榮你們在天之父。(瑪五16；參看弗五8及以下數節；伯前二12)

另一方面，我們也要常常小心，不可單單為了我們自己的光榮而行善。就我們自己的光榮和滿足而言——如果我們單單想到這些——我們行善時，應當「保密」，免得因了錯誤的動機，使得我們的善行勞而無功(瑪六1及以下數節)。人們的讚美永遠不可作為我們行動的中心動力或基本動力，我們行為的中心動力是愛德，但是我們應當維持在十字架之陰影下的榮譽，及指向天主之更大光榮的榮譽感，並把它們當作內在的、有價的、支持基本動力的附屬動力。愛天主的動力，應當含蘊其他一切動力，並賦予它們以活力。(註九二)

#### 4 關於榮譽之主要義務

## a 保持自己的榮譽

一個基督徒，爲了正當的動機，不僅可以保存並衛護自己的名譽，而且可以尋求並接受別人的承認。但是他的榮譽感及謙遜應當禁止他設法叫別人承認他所沒有的優長。過分地追求榮譽，乃是一種不良的野心，是一項罪過。如果一個人由於過度尋求人的尊敬，而加給別人或團體，重大的損害，或者如果他的動機嚴重地變了質，以至於他寧要人的讚美或名聲，勝過天主的光榮，則他即犯了重罪。

對於自己的榮譽，漠不關心，無所謂，這種態度，如同不當的野心一樣，在道德上也是有問題的。有的人是有一種基本上不良的社會態度，或者輕視他人的意見，違反愛人之德。這樣的態度更是不妥了。

有些榮譽，我們自己沒有尋求，別人却要加給我們。如果我們自知沒有資格獲得它們，我們即不可接受。我們應當拒絕那些榮譽——除非是我們的拒絕行爲對於天主之國的事業會有不良的影響。萬一有這樣的情形，我們應盡一切力量，使我們自己有資格接受那樣的榮譽。不是由自己掙得的尊敬，應使我們感到不安與羞愧，而不是使我們喜樂的基礎。但是一個人的名譽——如果不涉及別的事情——應當保存，即使他在內心或在客觀方面，也許沒資格享受這樣的美名，也是一樣。這乃是基於一個人之社會責任的要求。不過，爲了使這保護過分榮譽的行爲不退化成偽善，他應當努力追求賺取榮譽的價值，彌補榮譽和事實之間的裂痕，並且應在天主及人面前，深覺慚愧。

一個人無論在什麼情況下都不可使用謊言或卑鄙的手段去保存，或挽回自己的榮譽。可是在某些情況下，如果名譽受到了威脅，可以使用內心的保留，保護名譽，只是不可製造幻覺，叫人家以爲他

有特殊的德行。

自我輕視，如同自大一樣地違反誠實。

具有真正榮譽感及羞恥感的人，不可用明顯的或不明顯的方式自我炫耀。但我們可以爲了正當的理由——聖保祿提供了明顯的例子（特別參看格前九；格後三；迦一—二）——明智而謙虛地指出，我們靠着天主恩寵的幫助，所行的善事。

保存和衛護自己榮譽的義務，就其本身而言，是重大的；有些人，他們在社會秩序中的影響力，大半繫於他們所享有的良好名譽；這些人的義務，特別重大（例如父母、師長、司鐸、上司、官員，等等）。但這決不是說，我們應當堅持細瑣的區分。有些偶發事件，實際上不會影響一個人的榮譽或名聲。一個懷有愛德精神的基督徒，不必將它們放在心上。

事實上，基督的門徒往往應當沉默地忍受別人對他的辱罵——只要他的榮譽及社會活動沒有遭受破壞的危險。

不管在什麼情況下，以辱罵對抗辱罵，即是違背基督的精神（路六28；伯前二23；格前四12）。基督曾教訓人說，如果有人打你左臉，你要把右臉也轉給他（瑪五39及以下數節）。這條命令只要求人行爲謙虛，而非要求人按照字義去作。這一點，從耶穌自己拒絕法利塞人的侮辱這類事件上，可以看得清清楚楚（若八48及以下數節）；還有，當大司祭的僕人給了耶穌一個耳光，犯了重大的不義之罪時，耶穌曾經鎮定而莊嚴地反駁他（若十八22—23）。

在極其重要的情況下，享有崇高地位的人（事實上每一個體可以說都一樣），不僅可以，而且也許有義務，保護自己的名譽，反抗不義的攻擊，甚至可以訴諸法庭，要求補償。當然，這樣的作法，

如同一切衛護個人尊嚴的行爲是一樣，是有條件的：(1)對於人的判斷和人的榮譽，應具備一種根本的、原始的中立態度，而這種態度應是導源於對天主之尊榮及判斷的自覺（參看瑪五39及以下數節）。(2)保護榮譽的行爲應當爲了服務社會。(3)常常保持和解的願望。(4)不可單單關心自己，也要關心別人的權益，甚至關心冒犯我們的人。

如果被冒犯的人當時採取了不義的行動，違犯了對方的榮譽，則他保護自己榮譽的行爲，就失掉一切道德意義了。不過，無論在什麼情況下，當一個人受到不義的攻擊時，若是他爲了自衛，而反擊對方的名譽，不能算是犯了罪。他可以使用客觀的方法，加以反擊，以證明對方的指控沒有根據，指控者不值得信任。顯然地，我們不可超越真理及正當自衛——爲保護榮譽必要的自衛——的限度。  
(註九三)

依照基督徒的榮譽概念，很明顯地，決鬪不能作爲自衛的正當武器。更不可把它當作恢復真正榮譽的一種手段。

### b 尊敬他人

每一個人應當按照他的真正價值，而受到尊敬：「該尊敬的，就尊敬」（羅十三7），這句話包括每一個人，因爲他是人，每一位基督徒，因爲他是基督徒，每一位上司，因爲他有崇高的地位，每一個善人，因爲他有德行（參看德十27及30）。唯有「愚人」不得受尊敬（箴三35；二十六1及以下數節）。表現尊敬，在團體中，是愛德的光輝與支柱。因此我們應當特別尊敬那些跟我們密切生活在一切的人。妻子應當尊敬丈夫，丈夫應當尊敬妻子（弗五22及下面數節；伯前三7），子女應當尊敬

父母，父母應當尊重子女。

我們應當尊敬別人，勝於尋求別人的讚美及尊敬：

論兄弟之愛，要彼此相親相愛；論尊敬，要彼此爭先。（羅十二10）

的確，別人所能給予我們的尊敬，是以他自己的價值及榮譽為基礎。進一步言，尊敬別人時，我們沒有驕傲和自私的危險，但若涉及我們自己的榮譽，則這種危險就常在左右。

不但是個人應受尊敬。我們也要以特別的方式尊敬團體，尤其是慈母教會。我們應尊敬教會，並且跟別人聯合一起，保護她的榮譽。尊敬上司常常暗含着尊敬團體。

我們之接受並承認別人，再加上讚美的言辭，往往會激勵他們向善。在鼓勵別人，給人應得的讚美時，我們不可顯得吝嗇。還有，如果揭發別人的過錯不會導致好結果，而且為避免惡表也沒有必要，我們即不可用這種辦法反擊。不管在何等情況下，反擊或反駁，決不可淪為辱罵與輕蔑。讚美也不可演化為阿諛。

口出惡語，嚴重地侮辱人，其本身是重罪。「誰若向自己的弟兄說「瘋子」，就要受火獄的罰」（瑪五22）。

注意：在某些階層，及我國人民之教育程度較低的圈子裏，經常使用粗俗的言語。在這些人中，一句粗魯話，紳士們聽起來非常可憎，可是他們却認為只是一種反駁或糾正，至少不認為是重大的罪過。當然我們應當努力以基督徒的尊敬和禮貌，取代這種粗俗的言語。（註九四）

嚴重傷害榮譽的行為，不只限於實際上使用罵人的語言。拒絕向人打招呼，也可以損害他的榮譽。因此，故意以敵對和輕蔑的態度，不答理人，也不作其他尊敬的表示，在某些情況下，可能嚴重

損害他的榮譽。

因人辱罵或拒絕表示尊敬而造成的損害，必須賠償。在一般的情況之下，主動表示適當的尊敬，即足夠了。但是爲了賠償特別嚴重的侮辱，應當公開道歉。如果受到不公平責罵的人堅持不肯罷休，也沒有別的辦法使他和解，或者他受損的榮譽及社會地位要求對方公開道歉，在這些情況下，也應當公開道歉。公開的侮辱要求公開的補償。但是，一般而論，更好等待對方氣消之後，再行道歉。有些時候，可能需要第三者從中和解。在不當的時刻拙笨地求和，可能是火上加油，引發進一步的侮辱。如果雙方互相侮辱，以至於一方的攻擊抵銷了另一方的攻擊，那麼在正義上就沒有義務賠償榮譽的損失了。不過，在愛德方面雙方都有義務在可能的範圍下，互相表示尊敬，以求和解。

### C 保存及衛護鄰人的榮譽

我們不僅要對自己的榮譽負責，並且也要對我們隣人的榮譽負責。我們應當盡可能地，並且按照別人所應得者，衛護並積極促進別人的榮譽。違反我們對別人的榮譽之重大過失，有下列幾種：(1) 誹謗與讒言；(2) 搬弄是非；(3) 聽——帶着贊成或高興的態度——誹謗，讒言、搬弄是非，並且毫不負責地允許它們。

#### (1) 誹謗與讒言

誹謗是以毀壞別人的名譽爲目的而發出的虛假或誇大的言論。讒言是沒有根據而說別人的壞話，破壞別人的名聲，即使他的話在形式上是真的，也是一樣。

1 原則：誹謗與讒言，就本身而言，是相反正義與愛德的大罪。榮譽，對個人與團體，都是一種極為重要的精神財富；因此損害榮譽，就其本身而論，比偷竊的罪惡還要重大（參看箴二十二1；羅一29-30）。讒言，如果是出於惡意，便是重罪，不僅如此，如果是出於自覺的疏忽，也是重罪。這項罪惡的輕重，要視對榮譽的傷害，被害人所受的痛苦，他在職業效率上所受的損害，以及可能的物質損失（丟掉職業，生意破產，等等）而定。損害的程度，不只繫於謗言，而且也繫於誹謗者，聽誹謗者，以及受誹謗者的環境。

在客觀方面，誹謗的罪惡比讒言的罪惡，更為重大，誹謗者的主觀態度也比讒言者的態度，更加惡劣。因此我們對誹謗罪的譴責，根本上應當更為嚴厲。理由很明顯：它不僅違反了別人對榮譽之有條件的權利，而且違反了他的絕對權利，並且是以說謊的方式。

一個人可能不用言語，而用別的方法，犯讒言或誹謗的罪過。惡意的沉默，故意的曲解，輕蔑人的善舉，甚至在意向和事實上表示輕蔑之讚美方式，這一切都能跟讒言或誹謗相等。

傳播別人之自然的或身體的缺陷，就其本身而言，至少不算是重罪。一般而論，揭發重大的罪行是嚴重傷害別人的名譽。同樣，懷着誹謗的意圖指控別人犯了一項重罪，也是嚴重地傷害別人的名譽。不過，控訴一個極度受人尊重的人，或一位受人尊敬的上司，說他撒謊，或常常飲酒，或是散佈謠言誹謗他的父母，或他的背景，或是作其他類似的指控，可能是重罪。另一方面，如果沒有理由而控訴一個已經惡名在外的人犯了重罪，可能只是小罪而已。

間接誹謗，譬如說，「我不願傷害他的榮譽」……「如果我把我所知透露一小部分的話」，其破壞力往往比着直率地陳說事實，更為強大。好在人們對於許多人的暗示或間接誹謗，不太認真。

以不正的手段剝奪全家，或剝奪宗教團體的榮譽，是特別不道德的。可是，如果肯定整個都市，或地區，有許多盜賊，許多通姦的人，許多人打胎，至少不是重罪。（顯然地，無論在何種情況下，不可建基於由告解聖事中獲得的資料。）

死去的人對其名譽仍有權利，只是名譽的損失已無法傷害他們本人了。懷着信德死去的人，應受尊敬。由於他們可能進入天主的光榮，因此我們應當小心，假使沒有必要，不要講論他們的罪惡。事實上我們對死者的評論應當常作保留，因為他們已經面對全善的天主的審判了。揭發他們的過錯往往會使人跌倒，或影響他們的親人，而他們親人的名譽是我們應當尊敬的。因為我們已經說過，不僅個人有權保持名譽，家庭也有權保持名譽。所以作家們不可毫無保留地隨便傳播上一代死者的醜聞。

重複人家的讒言，同時加上一些「大家都說」，「有人說」，「如同他們所說」，這類的話，表示他並不認為那種批評一定可靠，或絕對可信。這些批評之為大罪或小罪，要看聽眾接受他的話的情形而定。如果轉述人預知，有人會信以為真，而使受批評者的名譽實際上受到傷害，則他的評論可能是重罪。

揭發一項秘密的過錯，即使在「守密」的條件下，只對一兩人說的，也可能是重罪。如果一個人那樣作乃是有意思說人壞話，或者他沒有真正準備守密，他就犯了這樣的罪。不過，若是把秘密告訴一位成熟而明智的人，以求減輕負擔，或是尋求明智的意見，則根本就不是讒言了。

2 原則：揭發別人隱秘的過錯，在有些情況下，能夠是合法的，甚至是有義務的。例如：為了保護團體，自己，或別人，以免受到不公正的傷害，或是為遏止惡人不再作惡，或是為有效地使他改過遷善，則必須揭發他的罪行。

理由是：如果一個人曾經作過不名譽的事，則他對自己的名譽的權利，只是有條件的了。他之享有這項權利，只因爲從整體方面看，保存榮譽——在內裏這是不應得的——對他本人和對團體是有益的。

但是，如果一個人自以爲有義務揭發別人隱秘的過錯，則他應當小心地衡量自己的動機以及傷害人的危險——這是常應考慮到的。許可一個人揭發傷害別人名譽的事，是爲了保護自己，使自己在名譽及財物方面不至受到不公平的損害，不過爲能獲得這樣的許可，在他可能受的損害與別人名譽的損失之間，應有某種的比例。無論在什麼情況下，若是別人的罪惡與過失不再對人有害，並且只是爲了藉着別人損失名譽而大發其財（例如淘汰公平的競爭或誠實的競爭者），則不可揭發別人的罪惡與過失。

在有些情況下，可以揭發騙子，免得他們傷害人。假定兩個人訂了婚，其中一方具有重大的隱秘過錯或缺失，而又無法阻止他們締結不幸的婚姻，則可以將一方的過錯告知另一方。如果一個人有受誘騙的危險，則幾乎常常可以將秘密告知有危險受誘騙的人，或他的父母，或他的老師。

我們可以提醒雇主或家主，告訴他一個雇工或家僕有偷竊的習慣，以便保護工廠或家庭，免得因了竊盜而遭受重大的損失或痛苦。不過，假定那雇工或僕人有危險遭受更大的損失，無論是物質的或精神的，則不可揭發。

投票人有權知道關係候選人的資格的適當資料。因此他們有權知道候選人的過錯或缺陷，以確定他是否有資格當選。對於他的候選資格毫不相干的秘密過錯或過去的罪惡，那完全是另一回事了。此種「私下的名譽」，無論是對於候選人，或是對於任何個人，都是不可侵犯的。事實上候選人或公務員，在這些私人的問題上，比着一般的百姓，更有權利維護名譽。

如果有人以歪曲的方式公佈了傷害別人名譽的事件，則我們的愛德上可能有義務說出全部事實，以減輕被害人所受的損失。特別是當一位公職人員的名譽遭受危害時，更是如此。

3 原則：爲了任何正當的理由，我們可以談論社會上人人皆知的問題——儘管它們對某些人的名譽有損，也是一樣。不過，把這些事情當作閒談的資料，而沒有任何正當的目的，通常應被視爲小罪，至少是一種缺失。

家庭、機構、修女院，或類似的封閉團體之成員所有的不良行爲——如果只有這團體的人知道——不可外揚。每一個這樣的團體，每一個家庭，都有自己的秘密，不可向外人道。

有人說，如果一個人爲了某種罪過被法院判了刑，那麼關於這件行爲，及其與這行爲相關的各點——爲了補償他的罪過——他的名譽已經破壞了，但是在其他方面，他的名譽却沒有破損。因此，一般而言，前者可以公開談論。然而就連一個被判了刑的人也有獲得慈悲的權利。所以，如果他的罪過被遺忘了，或者如果他企圖在一個沒人認識的地方開始一種新的生活，那麼重新揭發他很久以前的，或者已被遺忘的罪行，能夠是相反愛德的重罪。當然，只要那罪犯對於團體仍舊是一個威脅，則他沒有權利要求別人愛護他已喪失的名譽。

我們不可能定出一條一成不變的規則，用以確定，一件破壞名譽的事實，在什麼時候，並且被多少人知道之後，才可以公開討論。但是，在它實際上成爲公開討論的對象之前，我們自己不可以開始談論它，以爲別人一定不會保持沉默。（註九五）當然，如果談論有害別人名譽的人真的在想，那人的名譽反正不久即被毀掉，則我們不可輕易假定他說的閒話構成大罪。

若是在某些環境下，討論公開的罪惡，既不傷害別人的名譽，也不傷害對鄰人的愛德，那麼只要

有合理的動機，即可討論那些罪惡。這樣的談話並非「閒話」，因為有時候懷着仁慈的態度說出來，比着陰沉沉地保持緘默，更好。

如果每一位基督徒給自己定下一條規則，就是當他沒有迫切的理由而談論別人的過錯時，他就爲那人作一次祈禱，這樣作在道德上是正當的。這樣他的良心會變得敏銳一點，可以使得他單單在愛德中並且爲了愛德，才談論別人的過錯。我們鄰人的過錯與罪惡，對我們的首要意義是，我們應當具有慈悲之心。

## (2) 搬弄是非

一種特別有害的讒言，是搬弄是非，其目的是破壞兩個朋友之間的愛情。搬弄是非者的動機，是將受害的一方排擠掉，而在他朋友的友情上取代他的位子。他所關心的不是破壞名譽，而是破壞別人之間的愛情或友好關係。爲了達到這個目標，他首先注意的是，將乙方所說的一切對甲方不利的言語，轉告甲方。他也能十分老練地將一方身體的缺陷和道德的短處暴露出來。

搬弄是非，像讒言一樣，就其本身而言，是相反愛德及正義的重罪。

搬弄是非的，和一口兩舌的人，是可咒罵的，因爲他們使許多安享和平的人喪亡。（德二十八 13；參看羅一 29-30）

特別叫人看不起的是那些匿名的搬弄是非的人和說讒言的人。對於匿名的信件，不但不應信任，並且在重視名譽的圈子裏，根本不應當理它們。

在努力贏得一位朋友的愛情與幫助時，我們可以讚美他的優點，並拿它們跟其他一切可能的缺點

作一對比。但是揭發別人的缺點——如果它們是隱秘的，並且對任何人都沒有危險——那即是讒言，或搬弄是非。如果有一第三者企圖用搬弄是非的手段破壞別人已訂的婚約或友誼，那麼在必要的情況下，我們可以揭發他真實的缺點，以便使他不公正的陰謀歸於無效。很明顯地，我們必須保持必要的節制。

破壞危險而有罪的友誼，即使涉及揭發秘密的過錯（只要為達到這項目的是需要的），那就不算搬弄是非，而是一項愛德行爲。

### (3) 不負責任地參與讒言：允許、聽

①若是一個人以自己的態度——即使是以沉默——有效地引誘別人犯讒言之罪，就事論事，他已犯了相反正義與愛德的重罪。如果一個人聽別人說讒言，而不盡力去反駁它——假使他很容易那樣作的話——他即是共犯。此罪惡之重大性（一般而言，它是違反愛德，而不是違反正義），不僅導源於破壞名譽之嚴重性。它首先是導源於一項事實，即聽話人實在能夠制止說讒言的人。有時候一個人害怕，他若設法制止，反而會使得說讒言的人加強決心破壞別人的名譽，在這樣的情況下，他就沒有制止讒言的義務了。我們往往可以用強調的沉默，或乾脆離去，以表示不喜歡聽，這樣作也就夠了（參看箴二十五23，普及本）。有些時候，更好允許說讒言的人繼續說下去，直到他無話可說為止，而不要去打斷他的話。如果我們預知，完全的故事比着導言式的暗示害處更小，我們即可採取這樣的辦法。

②上司（父母、本堂神父、修院的院長），在愛德及正義方面都具有阻止讒言的特殊義務。他們

應當在自己的權限內，一方面保護屬下的名譽，另一方面也保護屬下不犯讒言的罪過。

③喜歡聽讒言的人，犯有（就其本身而言）相反愛德的重罪。不過我們應當注意，由於人性的軟弱，即使一個人根本不喜歡讒言的不義，也可能無法控制自己，而對於表達讒言的智慧與戲謔，縱聲大笑。

#### (4) 補償因讒言與搬弄是非所造成的傷害

說讒言者應當盡力賠償別人名譽所受的傷害，及其物質方面可能受的損失。他的補償義務之大小，要看他預知因了他的不義行為別人受傷害的程度而定。

補償破壞名譽的罪過，應當採取恢復名譽的形式：在誹謗的情況下，應當清清楚楚地撤回虛假的指控；在讒言的情況下，應當盡一切力量消除那不公平的言論所能造成的惡果，一個可能的方法是使用混合的心中保留（例如，「我本來沒有權利說這件事」，或者，「關於這件事，我搞錯了」），或者——這大約是最好的辦法——巧妙而溫和地誇讚被害人的優長。

被讒言傷害的人所受的痛苦與折磨，應當用道歉的方式來補償。通常而言，暗含的道歉，亦即積極地表示尊敬與愛德，也就够了。在可能的範圍內，應先道歉，然後再補償名譽。

對於名譽的傷害，以及被害人所受的痛苦，其本身是無法用金錢補償的。但是在某些情況下，如果不可能恢復榮譽，那麼獻上一些物質的禮品作為賠償，可能是很適當的。不可按照我的意見，被破壞了名譽的一方，不能說只因爲他沒有遭受物質的損害，就沒有權利要求對方以物質賠償了。（註九六）如果讒言給被破壞名譽的一方造成了物質的損害，那麼賠償的義務跟其他以不正當手段損害人的

情形，是一樣的。

說謊言者第一次說人壞話時，一定有人在場，名譽的賠償至少要延及這些人。在可能範圍內，也應延及那些聽到第一批人傳述的人，因為說謊言的人——就其所能預知者而言——是一切進一步損害之有效且有過的原因。（廿九七）但是主要的義務落在那些複述故事者的良心上。在這件事上，通常唯有後者跟聽他們轉播壞話的人互相認識。

如果一個人用壞話傷害了別人的名譽，那麼當他一覺察到自己說了不應當說的壞話時，即應設法阻止進一步的傷害。當然，很可能在主觀上他沒有不義。事實上他也許只是漫不經心，並且誤認為他的批評是正確的、合法的。然而他一旦自知不義，即應阻止惡言的流傳，正像一個人漫不經心地放了火，應當負責把火滅掉一樣。如果他故意疏忽，不在適當的時刻收回他的假話或壞話，他就應當像不義的說謊言的人一樣，賠償別人名譽的損失。

那些單單聽取謊言，既不阻止，也不參與的人，至少沒有賠償損失的嚴格義務。

犯有破壞別人名譽之罪行者，有時候暫時地或永久地脫免了賠償損失的義務。其主要原因有下列幾種：不可能，已公開，遺忘，停止，名譽已恢復，沒有相信。所以，如果由破壞名譽所造成的不義不可能賠償，則賠償的義務即告終止；如果因了其他消息，不名譽的事實已經公開（這點只能對謊言而論）；如果完全遺忘了；如果受害的一方自願地、合法地放棄了要求賠償的權利；如果他的名譽實際上在另外的方式下已經恢復；最後，如果根本沒有人相信他的謊言（或誹謗）；在以上六種情況下，都沒有賠償的義務了。此外，我們還要加添一項說明，也可以說是一些條件：如果有理由懷疑是否那件事被遺忘了，那麼無論在什麼情況下，比較明智的辦法是，不要試圖賠償損失，免得使人憶起

舊事，或者引發進一步的好奇心。在這樣的情況下，最好的辦法是對受害的一方積極地表示尊敬，以補償他所受的損害。關於受害人自動寬恕一節，我們懷疑，一個身任公職的人（列如牧人），是否可以寬免別人對他的名譽所造成的損害。無論在什麼情況下，外在的賠償越是困難，則在天主面前贖罪的義務越是迫切，而且越要小心，將來不要再犯同樣的錯誤。

### 第三節 大眾傳播工具

天主的內在生活，基本上，是圓滿的眞、善、美。天主三位中，每一位都自身具有一切的眞、一切的善、一切的美。天主聖三在共融中擁有這一切，在擁有中傳遞這一切，這乃是天主之高深的奧跡。父將其所是和所有的一切傳給子。子和父在聖神內具有存在及眞、善、美之完全的交流。最後，我們人類，由於我們是按照天主的肖像受造的，也分享了天主的眞、善、美。在超性界，這種分享乃是一種獨特的接受天主之內在生命，一種被納入天主之內在生命。天主之內在生命，以一種獨特的方式，傳給了我們。

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。（若十五15）  
聖神要教導我們一切。關於這眞理之神，主說：

他要把由我所領受的，傳告給你們。凡父所有的一切，都是我的；爲此我說，他要由我領受，而傳告給你們。（若十六14-15）

我們與天主之自然的及超自然的相似性，也迫使我們效法天主，與別人交流：在人與人之間交換

眞、善、美。其交換越是豐富，越是純潔，則我們的分享越是有效。因爲只有在愛情的交流中，我們與天主的相似性方能實現。我們的這項任務——我們在前面概括而扼要地闡述過——採取了新的方向，這即是展現在現代傳播工具之廣大領域面前的新的可能性。言語，符號，圖像，聲音，它們一向是交換精神事物的工具，而且越來越趨於完美的程度。如今它們更能以新的面貌將人與人的對話擴展到海外的一切地區。

現代文化與文明，在一種極爲深切的程度下，跟報紙、電影、廣播、電視的發展聯結在一起。我們可以看一看其他較次要的方面：如現代牧靈方面的傳播，電話，錄音帶，和唱片。在歷史上人類從未接觸過，甚至從未接近過，具有如此深遠意義的交換工具。人類是天主之眞、善、美的肖像；這些工具對人類團體會有幫助嗎？或者它們會不會將這團體加以歪曲，漸漸地損壞它，壓迫它，把它改變爲一個群體，在那兒邪惡假扮成眞理與光明，以欺騙衆人呢？其答案，一大部分繫乎基督徒對於這些傳播工作所採取的態度。

關於現代傳播技術的思考，

喚醒了最美好的希望，與最合理的憂慮；帶來了對人類大家庭之教化及合一的展望，或是被奴役的人民及被貶降的良知之幽魂。（註九八）

天主教的道德神學不可能忽視這些問題，或者輕易將它們放過，認爲無關緊要。它們是善的。首先我們必須視它們爲天主給予我們這個時代的恩惠，並因此感謝天主。只有本着這樣的精神，我們才能正確地使用它們，並且對於有關這方面的許多道德問題找出適當的答案。一些基督徒和神修指導人，抱着一種消極的態度，他們認爲這一切都是魔鬼的工作，至少對信仰與道德是一種危險。這些人

的態度，跟教會的官方態度，正好相反。現代的若干位教宗一再聲明，對於這些新的傳播工具，教會的態度是積極的，建設性的。教宗比約十二世，在其偉大通諭「論娛樂工具」(Miranda prorsus)中，開始便說：

技術方面的那些奇妙發明是我們這一代的驕傲。雖然它們產生於人類的智力和努力，但它們仍是造物主天主的恩惠，因為一切美好的恩賜都導源於祂。(註九九)

第二屆梵蒂岡會議，在其「論社會傳播工具」的通告中，也說過類似的話：「許多具有天賦的人，特別在我們這個時代，靠着天主的幫助發明了若干美妙的技術。在這些技術中，教會特別有興趣，並推展那些與人心具有最直接的關係，並且發現了最易於傳播新聞，觀點，及各種教言的路線者。這些發明之中，最重要的是報紙、電影、廣播、電視、以及其他類似的工具，它們在性質上不僅能夠達到並影響個人，並且能夠到達並影響人類社會之整體與群眾……」(Art. I, N.C.W.C. Trans)。

教宗廣泛地考察了這些技術領域。按照天主的計劃，它們應當有助於人之肉體及精神的福利，而不可迫使他受制於可悲的半奴役的束縛。

在上一世紀中，工業領域中之進步的科技往往有了這樣的效果：那些機器，本來應當為人服務，然而却把人變成了奴隸，給他們造成了重大的傷害。今天也是一樣，除非應用於傳播圖像，聲音，及觀念方面的科技之發展受制於基督法律的束縛(參看瑪十一30)，則它能夠成為無數罪惡的根源。它不僅影響到物質方面的力量，而且影響着人的心靈，因此它的惡性更加嚴重。在天主上智的安排中。人類發明之主要目的，是叫人使用，然而因了上述的情形，

它的利用價值被剝奪了。(註一〇〇)

現代傳播工具之往往助紂爲虐這一事實，不應當蒙蔽我們，使我們看不見它們內含的，向善的可能性。我們的反應不可只是消極的。我們不可只顧悲悼罪惡，而忽略一切建設性的努力，好像是對待一些本身可疑，甚至完全邪惡的東西一樣。只有當我們完全了解，這些工具本身是善的，並且是指向善意——我們方能完全了解我們對於這些偉大成就的道德責任。

當然，跟正確的道德原則對立的惡，不可能導源於天主，因爲天主是絕對的善。也不是導源於科技本身，因爲它們是天主的寶貴恩賜。它只能產生於一項事實，就是人類具有自由意志，他能妄用這些恩賜，能犯罪並散佈罪惡，因而跟天主的敵人，黑暗之王，結爲盟友。

(註一〇一)

在人類團體中，積極地、建設性地，傳播真理，及培養美善之可能性，對於當前的神學形成了一項挑戰。這些可能性——如此不可思議地廣大——以及那無限衆多的危險，要求道德神學家廣泛地研究其中所涉及的種種問題。

我們所面對的已不僅是人們好好使用，或不好好使用，這些偉大力量的問題，今天我們也要考慮到這些工具之試圖影響人們性格的無限力量——其力量是如此之大，以致它的製作者也無法控制了。上一世紀機器的進步，可以說提升了材料，而傷害了工人；而現代的傳播技術更爲危險，因爲它們威脅着人們精神的獨立。被控制的新聞和消息，製造圖像者的欺騙力量，無休止的宣傳，這一切所造成的結果是，報紙、廣播、電影，或電視，不約而同地，不知不覺中影響着個人的意識。它們漸漸進入人整個的精神世界，並且塑造他的態度，而他却

深信，他的這些態度完全是自發的。（註一〇二）

現在我們要逐項討論報紙，電影、廣播、及電視，看它們每一項在自己的範圍裏有什麼個別的問題（一一）。然後我們要徹底研究關於如何正確使用這些工具的道德原則（一二）。

## 一、報紙、電影、電視：意義和功用

天主教的道德神學一直試圖將永恆的原理與其實際的應用結合在一起。按照它重視明智之德的情形，它應當在一切問題上定出下面的目標：它的命令不僅要符合永恆的原理，且須導源於這些原理。這些命令也應當忠實地反應出我們對具體情境之最清楚、最精確的了解。因此若要說明我們對於現代宣傳技術的責任，我們必先了解它們的工作程序，工作方法，以及它們的重要。不過，很明顯地，在一部一般性的道德神學範圍中，我們只能將注意力集中於一些最重要的問題及觀點。

### 1 報紙

#### a 印刷品的意義

雖然使用符號和語言表達人類思想的方法十分古老，但是最早的關於人類思想的記錄乃是出現在基督誕生前五千年左右。用字母的書寫大約在公元前一千二百年或一千年，在聖祖的時代之後。天主教智的安排之下，人們紀錄了舊約的啓示，以便為基督的來臨鋪路。口傳和預言可能已付諸書寫的

形式了。基督教會固然不是一個「靠書本的宗教」，也不只是它的信仰「依賴於聽，聽依賴於基督的教言」（羅十17），不過基督教會一直跟書寫的啓示聯在一起。基督，永生之父的聖言，直接用生活的，說出的語言，宣佈了得救的佳音。教會將要繼續直接用生活的語言，將基督的真理宣揚給全體人類，直到世界末日。但是，在聖神的指導下撰寫的聖經，真正保障並保存了基督和宗徒們的教言。因此這部特別傑出的「著作」——被閱讀最廣，印刷的版本和數量最多的書——在過去這許多世紀裏，被一種生活的傳統支持着，並由聖神使它變成了一部活書。

在很古的時代，羅馬即有一份手寫的日報，報導每日最重要的新聞。但是直到十五世紀末期發明活動字版的時候爲止，大量的印刷很少，也很貴。直到十八世紀末才出現了第一家日報。一直到有了鐵路及輪轉機之後，印刷品之大量而迅速的擴展才成爲一個確定的事實。一直到本世紀初葉，我們才有了銷路廣大的日報和週報；這種現象在上世紀是不可能的，因爲當時缺乏大眾傳播工具，並且由於大多數的民衆都是文盲，因此大量銷售也沒有意義。

今天，報紙是一種非常重要的世界力量。

講道與演講只能接觸到少數的聽衆；日報却接觸到每一個人。（註一〇三）

在美國，一九六二年總共有一七六〇家日報，其銷售量爲五九八四九〇〇〇份。一九五八年的報紙總數，包括日報在內，是八六四五家，其銷售量爲一三六八〇三〇〇〇份。一九五八年的這些統計數字，不包括現在的阿拉斯加及檀香山兩州。（註一〇四）

圖報則分佈更廣，它將文字與圖像混在一起，對於今天充滿電影觀念的大衆，具有更大的吸引力。報紙所涉及的是各種各類的當日新聞事件與報導。它所記載的一切具有刺激性的事項。雜誌却是

局限於特殊的領域（藝術、文學、科學、專業知識）。一九五八年美國出版的雜誌有四、四、五五種，銷售量爲三九、一九三六、〇〇〇份。（註一〇五）在美國天主教報紙與雜誌共有五〇一種，其中包括二一、二種週刊，和三八〇種雜誌。銷售總量爲二六、九五三、〇〇〇份。（註一〇六）

關於書籍，在美國，一九六二年，新書及新版本的總量爲二一、九〇四種。同年由國外進口的有二、〇五一種。（註一〇七）近年來，便易的袖珍本及平裝本，及其鉅大的銷售量，已經十分普遍，這特別反映出現代社會的態度與興趣。不過，若只憑印刷及版本的數量，去估計印刷術之精神的與知識的有効性，那就錯了。就連在發明活字版之前，一本手寫的，最多只抄寫數百份的書，能夠產生鉅大而深遠的影響。今天，書籍與雜誌具有更長久的影響，它們能夠以一種特殊的方式，達到並影響那些能夠塑造輿論的男人和女人。報紙，由於它深入地影響着廣大的民衆，因此它是一項製造輿論之十分重要的力量。

在印刷品的領域中，除非我們對於現代各種出版物的使用與功能有所了解，則我們幾乎無法估量我們在這方面的道德責任。有很多嚴肅的文字，也有很多輕鬆和娛樂性的文章。有嚴格的科學作品和藝術作品，也有引人入勝的冒險故事；有關教育與知識的著作爲青少年提供嚴肅的基礎，此外還有笑話書，滑稽故事，以及使人動情而無大價值的作品；在這兩極之間尚有無數的類別，不勝枚舉。（註一〇八）

嚴肅的作品，或是邪惡的、敗壞的作品，在某些特殊情況下，可能給人留下深刻的印象。但是，無論它們的影響多麼大，通常而論，報紙或雜誌對於定期閱讀的人們的影響要大得多，只是他們比較不那麼自覺而已。

對出版物負責的人，具有一種十分嚴肅的社會義務和道德義務。作家，出版人，和經銷人，必須了解他們道德的及社會的功能之重大，和對社會之責任感。

### b 多元社會中的天主教報紙

我們目前這多元社會中的新情境——開放，變動極快——要求道德神學重新考慮許多問題。在一世紀之封閉的天主教社會裏，實際上只需要一種以天主教讀者為對象的報紙，此外什麼都不需要了。當時的教會禁止不適合天主教徒，或天主教徒無法接受的作品，它這種排除外來影響的方法，相當有效。它之要如此作，乃是因為它自覺有一種道德責任，應當保護弱者。多元社會中的情境，要求我們在出版物方面對天主教徒的工作有一種新的、傳道的態度。同樣，它要求一種新的、建設性的容忍，要求我們創造全新的架構，以保障弱者及整個社會，使其不致變為邪惡的。（註一〇九）

我們必須具有真正的天主教印刷所，天主教書籍、天主教雜誌，以及天主教日報，這是不容置疑的。我們當前的任務是：

堅定信友的信仰，提供他們必要的消息，俾能對事情作獨立的判斷，提供他們武器，用以保護基督徒的原則。

此外，還有一項重要任務，也不可忽視：

在非基督徒中間，盡可能忠實而高貴地反映教會與基督教義的思想，俾使天主教的思想也能深入非基督徒的領域。（註一一〇）

如何將這兩種任務統一起來，那要按照時間和地點之各種具體需要與要求，重新加以確定。在我

們這多元的社會裏，可能需要少強調嚴格的天主教印刷事業，並在某些情況下，應使它扮演不那麼重要的角色。爲能改善並強化宗教及教會的一般地位，爲使天主教徒能夠在這多元的社會裏與別人有效地共存，那可能是必須付出的代價。那些塑造輿論者，只有藉着各種的才能、程序、及方法，才能完成上述的兩項任務：

經常接近一個因了共通的基本原則和信念而結合在一起的人所組成的團體，並且時常向他們講話，指導他們的思想，塑造他們的意見；還要能夠使他們在公共生活之廣大法庭上有有效的發言，以表明他們的態度和精神。（註一一）

但是無論在何種情況下，基督徒有權發行一種報紙，俾能在信德的觀點下去觀察事物，並在同樣的觀點下，提出有效的判斷。

在這多元的社會裏，若發行一種單單以天主教讀者爲目標的天主教報紙，那只能強化一種「狹隘的民族思想」，而使得別人沒有閱讀天主教報紙的機會。在由封閉社會轉入開放社會的時期，有句話說，「*Catholica non Leguntur*」（天主教的東西，沒有人看）。如果說今天仍是這種情形的話，則其天主教徒及整個社會的後果，將是非常糟糕的。

今天甚至有些非天主教的出版人，也發行了天主教的作品，這一事實引起了一個問題：那末，反過來說，天主教的出版人及銷售人，在什麼範圍內，可以散播非天主教的著作呢？關於這點，完全不時代的簡單規則和禁令，沒有什麼用處。現在所要求的普遍性責任，比以前大的多。我們應當比以前的人表現更大的能力，以從事積極的、建設性的活動。（註一二）因爲用寫作傳道要求他們本着一種廣大的開放精神，清楚地了解原則，並堅定地持守它們。

## 2 電影

### a 電影的重要與功用

當 Louis Lumière 於一八九五年十二月，展示了他第一部影片時，無論他自己，或是世界上任何人，都未能想像出他的發明的意義是如何重大。儘管當時有人對他的影片加以輕蔑，然而活動影片在半個世紀之內佔據了整個世界。雖然今天有廣播與電視跟電影相競爭，可是電影仍舊持有它的地盤。

教宗比約十一世，在其 *Vigilanti Cura* 通諭中，說明了天主教關於電影的原則。他說：

有一事實，本來無須指出，就是每天都有千百萬人去看電影；無論在文明國家，或是在半文明國家，電影院的數量，日漸增長；電影已成爲最受歡迎的消遣方式，它不僅對富有的人，而且對社會的一切階層，都提供了休閒的時刻。（註一三）

二十年之後，電影的普及性，已在全世界接近了巔峯，當時教宗比約十二世曾經指出：

電影對今日社會之巨大影響力……；一九五四年，全世界各國看電影的人數，總計爲一二、〇〇〇、〇〇〇、〇〇〇人。在美國有二、五〇〇、〇〇〇、〇〇〇人；在英國有一、三〇〇、〇〇〇、〇〇〇人；在意大利有八〇〇、〇〇〇、〇〇〇人。（註一四）

電影之變爲這樣極端普遍，是什麼原因呢？教宗比約十二世在其關於電影事業的演講中，提出了答案：

電影這種新的藝術，在其第一次出現的六十年之後，已發展爲一種幾近魔術的力量，將千萬民衆吸引到黑暗的電影院裏，並且還要花錢……此新藝術的魅力之原因是什麼呢？……電影的第一個吸引力產生於它的技術特質，它能將觀衆帶入想像的世界，或者，在歷史片中，將時空裏遙遠的事實，帶到觀衆的面前……技術過程與電影之間的相互影響，使得電影藝術迅速地發展到完美的境界……最初沒有聲音，其次在演員說話與行動的部份有了聲音與音樂。爲了要將觀衆完全移植到不真實的世界裏，又加添了自然彩色，三度空間，並且在目前又獨出心裁地試圖把觀衆放在實際的銀幕上……除了技術的因素之外，電影的吸引力與重要性大半導源於藝術的因素。……由於對主題的演出和佈景越來越精進，因而使得這種娛樂更活潑、更動人，跟歷代各民族之戲劇藝術的傳統力量，不相上下。不僅如此，由於電影具有更大的運動自由，更寬大的佈景，以及其他獨有的效果，因此它較後者更佔上風。

但是若要徹底了解電影的力量，應對電影作一個更準確的評價，我們必須注意心理學法則在電影裏面所扮演的重要角色，因爲這些法則可以說明電影如何影響思想，或者有時候人們故意使用心理法則，以便對觀衆產生更強烈的印象。……如果藉着某一種影響，觀衆真正變成了展現在他眼前的世界的囚犯，則他必將不由自主地把他的自我，連同他的心理性向，個人經驗，隱秘而不明顯的欲望，轉移到演員身上。在這種娛樂的整個時間裏，大部份由於演員的暗示，觀衆活動在演員的世界裏，彷彿那就是他自己的世界……這種過程，現代導演家知道得很清楚，並且也打算利用它。有人將這過程比作夢境。其不同之處是，夢中的影像只來自作夢者的內在在世界，電影中的影像却來自銀幕，不過，它們從觀衆的意識深處引起一

些影像，而這些影像更生動，也更可愛。……觀衆的自我之本性深處，潛意識和下意識深處的內在動力，能夠引領他到達光明、高貴、和美麗的境地，也能夠使他受到黑暗與邪惡的擺佈，受到強大而放肆的本能之控制。究竟如何，那要看電影所引起的是那一方面的特質，並將其注意力、欲望、和心理的衝動，集中於那一方面了。（註一一五）

觀衆之接納電影的消息，與觀衆之內在的情感生活，這兩者之間的內在聯繫，賦予電影以不尋常的感人力量。其對於想像和情感的一種獨特的影響，儘管可能十分深遠，往往全是不自覺的。不過，電影缺乏一些活的、有個性的東西，缺乏「活電視」的直接性。

還有另外一個因素，其影響也同樣重大：隱名的群體。除了感官與情感之外，一個人的態度與習慣，在其潛意識生活的韻律方面，也能受電影及電視的影響。（註一一六）

電影裏面的對白，透過圖像，彩色、及音樂之藝術的合一，具有一種獨特的力量，它能吸引整個的人。除此之外，我們還要提到演員之提示的力量，它的效能往往被崇拜電影明星的人提升到了極高的境界。被稱爲第七藝術的電影藝術，在許多方面，似乎是一切其他藝術的綜合。

電影的影響普及全球。我們很容易確知，電影跟各種語言的聲音是一致的。在某種意義下，電影本身變成了一種新的世界語言。

希臘文會流行於地中海世界，拉丁文盛行於中世紀，法文盛行於外交界，英文盛行於世界貿易之間，但這一切都局限於狹隘的界限之內，而電影却變成了普遍的語言；無論是中國人，印度人、文盲、或聾啞的人，都能了解。（註一二七）

由於電影的效果是如此之大，而看電影的人又是如此之多，因此毫無疑問地，

對這一代人而言，它已成爲一個十分重大的精神問題和道德問題。那些關心大部分人類之命運及未來的人，對於這個問題決不可坐視。（註二一八）

## b 電影的理想功能

有一時期，因了一些不道德影片，教會似乎被迫採取一種純粹消極的立場。雖然如此，就在電影發展的初期，教宗比約十一世已經呼籲人們注意電影的積極功能與可能性。他在 *Vigilanti Cura* 通諭中，（一九三六年七月二日），對於在美國非常成功的「道德協會」，給以應得的讚美之後，隨即寫說：

良好的電影能夠給予觀衆一種深切的道德影響。除了供人娛樂之外，它們又能引發高尚的生活理想，傳播有價值的思想，使人進一步認識祖國及其他國家的歷史與美景，以引人入勝的形式表現真理與德行，促進各國，各社會階級，各民族之間的互相了解，表揚符合正義的事業，賦予道德以新的生命，積極地幫助世界建立公正的社會秩序。（註二一九）

教宗比約十二世在一九五五年六月二十一日及十月二十八日的兩篇演講中，強調理想的影片。這兩篇演講十分清楚地表明了教會之建設性的態度。教宗假定，電影是爲觀衆服務的。所以理想影片的基本條件是，尊重人，對人表現愛德，盡可能實現人合理的願望，並使他看了之後，感到快樂。

就此方面言，理想影片的首要特質是尊敬人。因爲凡跟人打交道的，應當尊敬人，這是一般性的準則所要求的，任何動機都不能例外。……它所提供的東西，應當強化並提高人對人性尊嚴的自覺，應當使他進一步認識並愛慕造物者賦予他的崇高的自然地位，應當告訴他，他

能夠提高他原有的力量與德行，應當加深他的信念，就是他有能力克服困難，及避免錯誤的作事方法，每次跌倒之後，他能夠站起來，而返回正路……但是除了尊敬人之外，還要對人有愛的了解。請憶起主所說的那句動人的話：「我憐憫這群人」（谷八2）。人生有高低起伏……理想的電影應當給人顯示出，它認識，了解這些事情，並且給以適當的評價……電影應當給予觀眾一種真實感，然而它要表明，對於這真實，它比觀眾知道得多，而且在需要的時候，它願意幫助他、安慰他。（註二〇）

從我們上面所說的看來，很明顯地，教會心目中所想的，不僅是那些空洞的、宣傳性的、說教式的影片而已。若要使電影具有真正解放的、提升的效果，它必須重視藝術規則及現實生活。電影也像其他藝術一樣，可以選擇罪惡作主題。

人生之中含有衝突。如果我們閉上眼睛，不看那些引起衝突的罪惡，則我們即無法了解人生，至少無法了解其重大的衝突。新約和舊約都忠實地反映真實的人生。就連在新舊約中，也記述了罪惡的故事，罪惡的行為，以及其對個人，家庭，與民族的影響。……所以我們承認，理想的電影也能表現邪惡、罪過、及腐敗。但是它那樣作必須本着嚴肅的態度，並以適當的方式，這即是說，它的目標應當是幫助我們對生命、對人，具有更深的了解，應當改進並提升我們的心靈。所以理想的電影不應當為罪惡找藉口，更不應誇耀罪惡，應當在影片的整個過程中譴責罪惡，而不只是在結尾時譴責它們。當觀眾已經被罪惡的刺激所欺騙和誘陷之後，它的譴責就往往太遲了。（註二一）

第二屆梵帝岡會議也有同樣的觀點：

關於罪惡的述說與描繪，即使是透過社會傳播工具，也能使我們進一步了解人性，並且藉着適當的高度戲劇化的效果之幫助，能夠揭示並發揚真和善的偉大領域。不過，這樣的表現常應受制於道德的束縛，免得對人們不但無益，反而有害。特別是有些問題，我們應當以恭敬的態度去處理，或是因了原罪的惡果，它們很容易在人們心中引發卑下的欲念。在這些情況下，更應遵守道德的限制。（論社會傳播工具，Art. 2, N.C.W.C. Translation）

### C 不同的功能

電影如同報紙一樣，有很多不同的種類。教會無意將電影轉變成一種純粹道德教育的工具。事實上，影片，就其為一種有效的藝術而言，應當可以發揮它的創造性，同時它應比其他較為通俗的藝術更加小心，對事物之正當秩序負起責任。

所以理想的電影應當知道如何滿足這種期待。但這兒所謂滿足，不是指隨便那一種滿足，而是完全的滿足——當然不是指一切慾念，包括虛假的與不合理的（不正當的及不道德的慾望，不在話下），而是指觀眾的合法慾望。在某種方式下，那些期待有時候是調劑，有時候是教訓，或喜樂，或鼓勵，或刺激。有些期待深切，有些則膚淺……很明顯地，欣賞嚴肅影片的人，有權期待它所許諾的消息。欣賞歷史片的人，希望看到它表現事實，當然技術和藝術的需要能夠改變並精心設計表現的形式。欣賞根據某一個故事，或某一部小說製作的影片的人，有權看到該故事結構的發展。如果他看不到故事的結構，而失望地離去，那就是影片的缺失了。

但是另一方面，有的人因了單調的生活而感到疲倦，或是因了各種奮鬥而覺得勞累，他們看電影的主要目的是調劑，休息，忘掉現實，而遁入夢一般的世界。這些要求是合法的嗎？理想的電影能否適應這些期待，而設法滿足這種人的要求呢？……毫無疑問地，理想的影片可以引領這些勞累的人進入幻想的世界，擺脫真實生活的壓力，而獲得片刻的休息。不過，在表現幻境的形式上，應當小心，免得使那些軟弱而缺乏經驗的人把幻境當作事實。一部把人從現實引入幻境的影片，應當在某種方式下把人從幻境領回現實，如果大自然在睡夢中所採用的方法一樣。（註二二三）

#### d 為真、善、美服務

既然電影具有這般偌大的重要功能，則我們必須說，我們有義務發掘它的高貴的潛能：

因此，一部理想的影片，有義務利用它偉大的潛能與影響力，去為人類服務，幫助人在真與善的坦途上有效地表現自我。（註二二三）

同時，理想的影片要求傑出的藝術才能：

人人知道，製作誘惑性的影片，使它們成爲下等本能和情慾的共犯，使人墮落，擾亂其健全思想和善良的意志，毫無困難……反之，爲創製理想的影片則需要傑出的藝術才能，當然比較難得多了。另一方面，壞影片的影響，是墮落與腐化，尤其是剝削人作合理的思考與決擇的能力，更是可怕，反之，理想的影片絞盡腦汁，要激發人產生崇高的思想，而且雖然爲埋沒天良的商人所拒絕，仍不死心地爲他們服務。它不以空洞地表現說教的姿態，而是按照

環境的要求，用積極的工作去補償說教的缺點，換句話說：它給人指導，使人喜悅，散佈真實而高尚的快樂，使人不會覺得生活無聊。它是輕鬆的，同時也是深刻的，是想像的也是真實的。總之，它知道如何表演而不干涉或損害藝術和娛樂的光明領域。因了它的導演手法，觀眾在離開電影院時，感到輕鬆愉快，並且比他在看電影以前有了進步。（註一二四）

教宗比約十二世說得十分明白，既然電影是爲人製作的，因此，只有當它以符合人性的方式爲善的及高尚的理想服務時，它才實現了它崇高的使命。（註一二五）

這話的含義決不是說，狹義的宗教因素應當常常控制着一切影片。

一般而言，並且在原則上，似乎沒有理由排除這樣的題目。尤其是，經驗——已在這種影片中試驗過——早已在以狹義的宗教因素爲內容的影片中裏產生了若干良好的效果。（註一二六）

以宗教因素爲主題的影片要求特殊的技巧。基本上，這兒所應遵守的法則，跟一般的宗教藝術裏所應遵守的法則是相同的。（註一二七）但是，透過電影藝術，以宗教真理照亮我們整個的生命，比以特殊宗教主題爲內容的影片，重要得多。然而，即使

影片的主題表面上不是這樣的，可是一部理想的影片不應當忽略宗教的因素。實在，有人曾經指出，就連在道德上無可譴責的影片，如果在它們所表現的世界裏沒有天主的跡象，也沒有信仰天主和敬禮天主的人，也即是說，如果在它們的世界裏人們生活的情形好像天主不存在一樣，這樣的影片也能損害人的心靈。在一部影片中。有時候關於天主的一句話，一個指向天主的思想，一個信賴天主的表示，一個請求天主幫助的祈禱，就足夠了。大多數的人民信仰天主，在他們生活中，宗教感扮演着相當重要的角色。因此，在電影裏考慮到這一層，

實在是最自然而最恰當不過的了。(註一二八)

### 3 廣播與電視

就在 Louis Lumiere 在巴黎展示了他六十五英尺長的影片那一年(一八九五)，傑出的意大利物理學家馬可尼 (Guglielmo Marconi) 開始了他的無線電傳音工作。他以 Hertz 及 Bravi 的研究為基礎，發展出一個系統，能夠用無線電把消息傳送到較遠的地區。到了一八九九年，他發送了第一個越過英國海峽的訊息，有了如此吉利的開端之後，於是無線電廣播即以驚人的速度發展到完美的境地。電視的進步也同樣驚人，其重要性很可能超越了其他一切傳播工具。

人一直夢想着從遙遠的地區——甚至在數百英里之外，看到別人，跟別人交談。現在此一夢想已經成爲事實。……大自然越來越受制於人的心靈及雙手，誰看不出來，這是多麼美妙呢？人原是天主的僕人和受造物，而天主是他的絕對主宰；如今人本身變成了受造物的人。(註一二九)

今天，在歐洲、美洲、和澳洲，差不多每家有一架收音機。在美國，大半的家庭擁有電視機。數年之後，其他國家也會有同樣的情形。電視乃是無線電通訊的登峯造極之舉。我們可以說，它是「有圖的無線電廣播」，電視是錄音、影片、與廣播的結合。它形成了一種新的文化。在這文化中，最重要的已不是印刷的語言，或抽象的符號，而是直接談話及生動的圖像。人的天才，主要是透過聽覺與視覺的結合而發展的。

廣播與電視在三種服務上擴大並超越了報紙：消息，教育，和娛樂。它們對電影常是一個很大的

勁敵——至少就娛樂方面言。尤其是電視，因為它有一項特別的好處，就是使家人聚在一起。（註二三）

### a 為家庭服務

若是從為人服務，美化人生的觀點來看，我們不難看得出，電視的優點是不可勝數的——一如我們所期待者。近年以來，電影、運動——至於每天必要的工作，更不用提了——越來越使得家庭的成員與家庭分離，因而阻礙了家庭生活之自然的繁榮。因此我們應當高興，因為電視可以幫助我們有效地重建平衡。它為全家的人提供正當的消遣機會，而避免了壞朋友和壞地方的危險。（註一三二）

廣播與電視是家中的客人，也是家庭的僕人。當然，就其本身而言，它們引起了若干十分嚴重的問題。下面我們討論大眾傳播工具及宣傳工具的問題時，再較為詳細地論述那些問題。這兒我們要注意教宗比約十二世的話：

電視與戲劇及電影不同。看戲劇與電影是人自由選擇的。電視則特別針對家庭團體，而家庭的分子却是由不同年齡、不同性別、不同教育、和不同道德訓練的人組成的。它帶給這個團體各種各類的消息與戲劇。（註一三三）

但是家庭方面也有責任忠於自己，忠於家庭的理想，它應當好好利用這種大眾傳播工具。

人們樂於稱電視為家庭的貴賓。然而這個名詞應當加以限制。一般而論，客人要適應家庭。對電視來說，情形適得其反，在電視的舞臺面前，家庭的成員，反而變成了客人了。（註一三三）

三)

b 提供消息

廣播與電視是最迅速的播送消息的工具。教宗比約十二世說，電視

已經發現，其最得意的活動，是在人生活中有趣的表現發生的那一刻，立刻把握住它們。無論是關於科學，藝術的問題，或是關於運動的問題，無論是關於現代科技，或是關於社會成就，每一個人不僅希望馬上知道消息，而且希望親身參與，並且在可能範圍之內，親眼看到。(註一三四)

電視能夠將最遙遠的事件遞送到聽眾與觀眾面前，使他們對外國人、外國民族、外國文化，獲得更深的了解。在這方面，電視比報紙強得多。

電視是一種有效的工具，能夠幫助人互相認識，互相了解，誰能否認這一事實呢？它能描繪出各民族的真實生活，和不同地區的各方面，它也能抓住他們最有趣味的時刻，並顯示出他們最自然的表情。

我們不難看出，有一天此種深刻的知識將迫使人們對異族越來越不覺得生疏，彼此的關係，也不那麼冷漠了。他們將要學習：與歡樂的人一起歡樂，跟痛苦的人一起痛苦。他們更容易覺得自己是那獨一個大家庭的成員：天主的大家庭的成員。(註一三五)

如果說報導新聞的緊急性對報紙的要求非常之大，那麼它給予廣播與電視的壓力也就更大了。關於資料的選擇，對於要素的明見，堅決抵抗誘惑而不肯追隨許多當代人所提倡的快樂主義，勇敢地宣

佈令人不快的真理，這一切都要求記者具有高深的了悟，及一種崇高的責任感。假使廣播臺及電視臺爲國家所有，因而不必像報紙一樣，被迫爭取群眾之變化無常的愛好，那就比較容易作客觀的廣播及放映電視節目——常常假定沒有其他壓力團體從中左右。因此在適當的條件之下，廣播與電視能够表現一種非常重要的社會功能。

教宗比約十二世曾經正確地指出，在無數的緊急情況下，由於快速的廣播通訊，而能予以迅速有效的救助。

馬可尼的發明確有它的價值，因爲它滿足了現代人的需要——或是發出求救的訊號；或是從遠方取來稀有的藥物，以救治病人；或是發表有關經濟事件的結論，特別是關於救濟人民或公共利益的需要。（註一三六）

### C 為文化及民衆教育服務

廣播與電視逐漸發展成爲民衆教育及文化服務的重要工具。它們正在取代學校及書本的地位，變成了學校及書本的競爭者與助手。舉例說：近幾年來，在哥倫比亞，約有十五萬人透過教育節目的廣播，在 Salcedo 神父的領導之下，學會了讀書和寫字。（註一三七）廣播與電視的文化任務決不限於單單報導有關學術與科技的知識。它也可以散播較爲崇高的知識價值與文化價值。當然這牽涉到一些嚴肅的工作，就是要以一種適合每一位聽衆能力的方式，去表現各知識階層的價值。但是鄭重地考慮這方面的功能，這一事實就含蘊着人類文化之長足進步。

今天，每一個人都可分享我們的文化價值。文化已不是某一社會階層或某一國家的專利。事

實上，從來沒有這種情形。但是，如果表面看來仍是如此的話，那麼人類的好運來到了，無線電廣播已經改革了這方面的情況。（註一三八）

了解廣播與電視對文化之偉大貢獻——許多人非常重視這一點，可是大多數的人還不予重視——應當可以糾正那種不公平而帶有反抗性的觀念，就是收音機純是一種奢侈。事實上，犧牲許多別的東西——更直接的，實際需要的東西——而購買一臺收音機，往往是基於渴望分享世界的文化價值，並由於渴望迅速獲得可靠的、世界性的消息，並非爲了奢侈。

#### d 提供娛樂節目

在廣播與電視的全部播放時間裏，至少有四分之三是娛樂節目。這些娛樂節目中往往也蘊含着一些文化價值，因此這些節目本身的價值也被昇華了。有意義的休息，對於這科技時代的人而言，具有兩層意義：一是：可以在家裏獲得娛樂；二是：其所處的文化層面，比沒有廣播與電視時一般民衆的娛樂層面，高得多。

廣播與電視的娛樂，如果在製作方面，完全或主要依靠於商業贊助人，則很有降低水準與變得不純潔與不健全的危險。在許多國家都是這種情形，因爲他們的廣播公司都是靠廣告來維持的。良好娛樂的準則與成功的廣告是不容易協調的。

#### e 為宗教服務

第二屆梵蒂岡會議關於「社會傳播工具」之通諭，首先考慮到它們有助於「傳佈並支持天主之

國」。

「天主教會是由我們的主基督建立的，她的目的是將救恩帶給萬民，因而負有宣傳福音的義務。基於此，她認為她的職責之一，是利用社會傳播工具的幫助，宣揚得救的福音……所以，只要這些工具為教導基督徒，並為推展一切救靈的工作，是必要的，或有益的，教會即有權利隨意使用它們。」(Art. 2, N.C.W.C. Translation, Cf. Art. 17.)

教宗比約十二世特別強調，廣播與電視能夠幫助人在精神方面參與宗教活動。

有些人事實上無法參與宗教活動。電視能夠成為天主教的工具，幫助那些人參與。禮儀的播映，關於信德真理的圖示，宗教藝術傑作的表現，以及其他許多別的事物，都會將天主聖言帶給家庭、醫院、監獄，和最遙遠的社區。但願天主幫助，在不久的將來，教外民衆，可以透過這些偉大的工具，更容易地領受福音。(註一三九)

播放宗教活動，尤其是播放彌撒禮儀，引起許多困難，這是很明顯的。拍攝電視影片的人必須懷有極大的尊敬之心，明智而謹慎地進行，否則的話，他們的拍攝活動可能變為褻瀆。不過，事實早已證明，可以想出辦法，在拍攝電視影片時，不使主禮人分心走意，或是對那神聖的禮儀有所不敬。

### 一 為大家服務

報紙或雜誌都有一定的讀者或訂戶，通常它們是企圖為對某種問題特別有興趣的人服務。廣播與電視的情形則大不相同。它們一方面企圖提供適合廣大群眾的節目，另一方面也設法提供各種不同的節目，以適應這複雜社會中的每一個團體及個人。此種與各類興趣及需要配合的各類不同節目，要求

那些負責製作或導播或導演的人，具有高度的資格，當然，要想在每一項節目中取悅每一個聽眾或觀眾，那是不可能的。因此，實際上應當建立若干聯播節目，至少在國家控制電臺及電視臺的地區應當如此。不過，在美國及若干其他地區，私人擁有的電臺及電視臺，互相競爭，提供許多非常不同的節目。（註一四〇）

## 二、個人與社會對大眾傳播工具所應負的責任

教會最高當局定出了若干標準及法令，以管理個人及社會對於大眾傳播工具的責任。這些標準及法令，在目前具有動力的、多元的社會中，形成了必需的典型，指導着這方面的行為與程序。在專制時代，道德神學的主要對象，是個人義務及公民或屬下服從法律的義務。而今天的道德神學必須面對一種不同的社會秩序。從已經變遷的社會情境來看，它的主要責任是說明大家的社會責任，討論個人責任與社會良心之有機的合一。

傳播工具，以及它們對塑造民眾心理之強大影響力，可能具有積極的、建設性的意義，也可能——危險就在這兒——威脅到健全輿論的形成(1)。在宗教方面、道德方面、哲學方面，它們常常指向民眾之文化教育(2)。從這兒導出了公共關係的崇高功能：宣揚真、善、美(3)。如果個人不能訓練自己，作明智的選擇，批判的接受，以及對享樂的節制，則他即不能善為利用這些大眾傳播工具(4)。一切社會力量及一切個人應當通力合作，將自由與責任結合在一起，以控制大眾傳播工具(5)。大眾傳播工具所蘊含的影響力，為當前的道德心理學及靈修指導帶來了艱鉅的任務(6)。

## 1 大眾教育工具與輿論

首先，大眾傳播工具是輿論的嘴舌：透過它們，我們得知輿論是什麼，透過它們，人民的態度受到塑造、固定、或改變。爲能了解宣傳技術在塑造輿論方面所提供的服務，我們應當研究(a)輿論的功能與重要性(b)教會與輿論(c)製造輿論的方法(d)大眾教育工具之科學運用。茲分述如下：

### a 輿論的功能與重要性

個人——人類社會整體尤其如此——永遠無法完全地、確定地擁有一切真理。即使是超自然的啓示，也只能在一些重要的基本真理方面提供我們絕對的確實性。它給信道及其他道理，留下了很多發展的餘地。這其他道理，可能逐漸變得清晰，但是它們永遠無法達到像信道一樣的不能錯誤的程度。有些知識在前一時代是確定無疑的，但是後一代的人必須重新加以證明，並且通常而論，要證明這些真理，還需費九牛二虎之力，去分析、去討論。此外，關於把信德真理，啓示的道德規範，以及其他道理，應用於我們這個時代的問題，我們怎麼說呢？這一切都要求我們就整個上下文對事實下一判斷。

如果我們單單把爭取真理當作個人的事，彷彿個人是真理的來源，而不是由別人傳授的，那就大錯特錯了。個人的信念常是朝向團體的：大半的信念是由團體傳給個人的。人類的信念，憑着它們內在的意義及個人之深切的性向，傾向於自我傳播。真理是人類的共同遺產，人類應當視它爲至寶，並爲全體人類謀福利。(註二四一)

健全輿論之要素，包括下列幾點：(1)能夠分辨什麼是確定不移的知識，什麼祇是意見。(2)大家一致努力，建立精確的、合理的觀點和意見。(3)為能使人們和平共存，必當了解不同的觀點與正在爭執中的意見之重要性。

(1)假定有人發表了一些「意見」，而不承認這些意見是暫時性的，却要求別人把它們當作絕對的真理，則這樣的意見對於公共利益便是一項威脅。我們可以說，這些人士的心智過程已迷失在對真理的幻覺之中了。他們冒失地將似是而非的判斷當作真確的。更糟糕的是，他們也要求別人接受這種未經證實的看法。這乃是將膚淺、成見與偏執結合在一起了。

還有一種淺見，它揚棄一切積極的、有效的知識。它認為人們所發表的和所接受的一切，都只不過是意見而已，到頭來那只是些觀點，而沒有約束的力量。這樣的人往往自誇為「自由人」，然而事實上，他們是殘酷地不容忍別人抱有堅定的信念——即堅定地把握了真理，將求得的知識視為內在的財富。

(2)健全的輿論乃是大家一致努力的結果。社會結構與歷史過程越是複雜，則越需要個人及團體之通力合作，只有如此，才能在有關事情的判斷上獲得相當的確定性，而作為團體行動的指南。暴政及寡頭政治，專制及壓力團體的控制，只容許人表達對他們自己有利的觀點和意見。這兒缺少了公平競爭與通力合作。製造輿論的自由，往往被少數幾個統治分子所窒息了，因為他們認為，明智的判斷是他們所獨有的財產及權利。那些政客往往不顧廉恥地諂媚群眾——這些群眾由於無知而沾沾自喜——顛倒輿論。有的事情，他們宣稱是人民的意願，而實際上却是為了他們自己的利益。

為了塑造輿論，大部分的責任常常落在一些知識分子身上。他們包括各階層的人，不過只是少

數。若要使輿論真正成爲大家對真理之普遍愛好以及個人對客觀事實研究的結果，則我們必須努力提高民衆的一般教育水準。如果此一理想不能實現的話，則欺騙民衆的人將永遠佔上風。

教宗比約十二世多次說明了塑造輿論的重要性。他於一九五〇年二月十七日，對天主教報業第三屆國際會議演講時，曾說：

輿論是一切正常社會的標誌。正常的社會是由那些對自己的和社會的行爲具有自覺，而密切地關懷他們所屬的團體的人，所組成的。說來說去，不管在什麼地方，輿論都是人們心中及判斷中的事件與當前情境之自然的迴聲，共同的反響。如果在某一地區，輿論不能表現，我根本不存在——不管其沉默或不存在的理由是什麼——則那兒一定有毛病，那一定是社會生活的病態。（註一四二）

輿論能夠受到極權政府的暴力壓制，或是被它有系統地加以混淆或偽造。

目前的情況是多麼可悲！但是有些民族的情況更加可憐，並且在後果方面更爲糟糕，因爲在他們那兒，輿論之保持沉默，不是由於外力的壓制，而是由於缺乏內在的基礎，而這些基礎在人的社會生活中是應當存在的。……今天所謂輿論者，往往有名無實，像一個模糊的謠言，一個勉強的，膚淺的印象一樣。它根本不是從社會的良知中被喚醒，或自然產生的反響。……除此之外，再加上龐大的民衆組織，它們將現代人捉住，放在它們那複雜的機器中，扼殺了一切輿論的自發性，使其盲目地迎合別人的思想與判斷。（註一四三）

在真與善各方面缺乏團結，再加上廣大群衆之心智的墮性，就給壓力團體鋪了路，使得他們爲了自己的利益而製造輿論。再者，許多人往往將他們的軟弱隱藏在獨立的虛偽面具之下。

現代人故意裝出獨立的、厚顏的態度。大概而論，這些態度只不過是掩蓋着那些可憐的、空洞的實有之面具而已，他們的心靈軟弱不堪，不敢揭穿謊言，不能抗拒別人的暴力——反之，他們的敵人却精明能幹，利用現代科學的一切資源，一切說服人的精明藝術，來剝奪他們的自由，使他們成爲隨風飄動的蘆葦。（參看瑪十一7）（註一四四）

教會必須不斷地重複申明，今天基督徒之純然外在的服從，不足以形成健全的輿論。所以她強調，任何階層的人，尤其是工人，必須接受真正的文化教育，不但在有關信德的問題上如此，而且在公共生活方面也是一樣。

教宗比約十二世告誡工人說：

你們固然應當實踐，並督促別人實踐宗教義務；然而這還不夠。你們還要加深對於信道的知識，越來越了解天主所建立的，教會所宣講和說明的道德法則，確知涉及今天的工人的一切權利和義務。……你們必須形成一種輿論，其目的不是要揭發惡表，而是要坦誠而勇敢地，將那些不符合公正法律及制度，或者惡意隱藏真相的人物和情境，指點出來。若要爭取老百姓的影響力，單單將選票及其他方法放在他們手中，是不夠的。如果他想跟領導集團聯合起來，如果有時候他想提供有益的思想並阻止自我主義的邁進——爲了公益——則他自己應當擁有需要的力量 and 熱烈的意志，俾能促進健全的道德，並將這道德灌注到公家的一切設施之中。（註一四五）

(3) 公開的論辯中，並非每一件事對公眾或社會都同樣重要。關於月球，以及月球的溫度、資源，維持人類生命的可能性，之科學資料及理論——只要不涉及人類居住並佔有月球的問題——若跟關於

儲備原子彈，發動核子戰爭的合法性之觀點與態度比較起來，可謂毫無意義。同時，若從有關攻擊計劃之輿論所能造成的結果的觀點來看，則這些重大的觀點更是具有非常特殊的意義了。那些參與製造輿論，控制宣傳工具的人，對於他們行爲的後果也要負責。他們應當清楚了解，他們對於各社會階層，各民族，以及全體人類之共存所發表的言論和意見所造成的可能結果。

在民主社會裏，每一位成員，特別是那些最能製造輿論的人，應當認識輿論的特殊重要性。他們必須知道公眾態度對於民主政府之存在及延續，與其進步的重要性。在這些問題上，一切公民都要負一部分責任。

有些真理，一切團體都視爲不可或缺者，並且它們應作爲形成輿論的出發點。在今天的多元社會裏，這些真理的公共遺產，已經十分貧乏。如果在輿論的範圍內，關於某些基本問題和信念，或者關於某些行爲典型式的判斷，也沒有公認的基礎，則我們的團結就有危險了。不過，晚近的歷史業已證明，在我們目前的多元社會裡，確有基本的共同基礎。在有些地區（譬如在美國及英國），那兒的人最能容忍不同的意見及團體。可是他們在有關公共生活的重要形式之具有決定性的問題上，仍有某些相同的看法，足以保障民主的功能。事實上，在這些國家裏，基督徒的人生觀一直發揮着他的影響力，並且遠遠超越了基督徒的圈子之外。

## b 教會與輿論

教會不只是一個製造意見的機構而已。除了以最大可能性爲基礎的意見之外，她還能提供很多別的東西。她有真理之神的教誨。她是不能錯誤的啓示真理的教師，而這啓示真理也是公共生活的準

則。因此她提供了安全牢固的基礎，健全的輿論能夠建築在它上面。

可是教會應當超越這不可變的，不可錯的，天啓的真理。她應當設法澄清輿論，糾正輿論。她應當盡力使輿論健全可靠。對於一切時代，在人生的一切領域中，她都是天主王權的臣僕和「標記」。不過，她的任務不是弄權，更非專權。她對自己的任務具有自覺，這即是，給良知與社會提供謙虛的服務。她不使用暴力，而是耐心地勸勉並說服人。

教會的基本任務是具體地在時間秩序中宣揚天主聖言，要求人接受天主聖言，並將聖言應用在當時熱門的問題上面。但是她也有責任清楚地分辨，什麼是絕對的，不能錯誤的真理，什麼祇是關於信念的陳述——這些信念具有良好的基礎，並且有着極大的可靠性，然而却不是絕對確定的。教會的這些言論，就是站在信徒圈子以外的人，也表示尊重。她不僅注意到那些信徒，她也跟其他宗教中有智慧的人，對自己的責任具有自覺的人，進行交談，以便更清晰地了解當前的某些問題。

在製造世界輿論方面，我們這開放的，多元的，現代社會給教會提供了新的合作可能性。可是在封閉社會時期，她的影響力，大致上只局限於天主教範圍之內。顯然地，多元的社會，再加上它那極為衆多而互相競爭的價值系統，對於不成熟的基督徒，有着更多的危險。但是如果基督徒忠於他們的職守，作「世上的鹽」（瑪五13），則它也能為傳道工作開發更廣大的道路。今天凡是退隱在小團體中者，則他在當代社會裏就算不了什麼。教會能夠有效地跟世界，跟一切價值系統，及一切人生觀交談，因為她是「真理的柱石和基礎」（弟前三15）。她能夠懷着尊敬之心繼續交談，因為她尊敬「聖言的種子」。故此她重視人類理性之一切正當的努力。

雖然教會不能把自己當作許多宗教中的一個宗教，可是也正爲了這個原故，她才能進入輿論的園

地——在不直接涉及啓示真理的地方——而作爲與多元社會交談的忠實伙伴。這是許多理由之一，說明爲什麼教會能夠跟其他社會團體一起使用具有中立的人生觀的廣播電臺及電視網。假若這種情形不證明大家在不同目標的十字路口相遇是無結果，那麼那些以言論打入當代社會的人就應當聽從教會的呼聲。否則的話，他們的言論即不會有迴響。但是，如果他們想對我們這個混亂的社會提供一些持久的價值，首先他們心裏應當充滿真理。

在製造輿論方面互相合作，乃是在俗的信徒的工作——並且是一項不算小的工作。藉着堅振聖事，他已接受了公開爲信仰作證的任務。假定此證言必須在生活裏，並透過生活而實現，那麼它在性質上應當影響到人們的心靈。但是除了單單爲信仰作證之外，負有傳道聖召的基督徒還必須利用現代科技自覺地參與製造輿論的工作。再者，由於適當而有效地製造輿論的工作要求人，一方面對信仰的事實具有基本的，透澈的理解，另一方面對工業、文化及社會生活的各種領域具有廣泛的知識，因而教會聖統與在俗信友之間的合作——彼此相輔相成——是不可缺少的。

天主教新聞工作者對於構成健全輿論所作的各種重要貢獻，在目前的基督徒合一運動中，特別顯著。此種運動之進步與發展，大體上是藉着創造有利於普遍化及合一化的氣氛而形成的。此種情形在許多地方應歸功於天主教新聞界。（註一四六）

教宗比約十二世關於在教會之內必須有輿論（在可以自由討論的問題上），以及天主教新聞工作者在形成這輿論時應當合作的問題，發表了一篇言論。這篇言論對天主教工作者表示了極端的重視。

對於教會之內的輿論（當然是關於可以自由討論的問題），我們還要說幾句話。這些話只能使那些不認識教會，或者對教會只有一知半解的人，感到吃驚。因爲教會是一個生活體，所

以若是缺少了輿論，則她的生命中就缺少了一些東西——此缺少輿論的情形，應歸咎於牧人和信友。在這兒，這是一樣，天主教報界能夠有益的服務。新聞記者應將我們所說過的特質，帶給這種服務，而勝於其他任何服務。此特質即在於尊敬並愛慕天主的秩序；在目前的情況下，這秩序即是現存的教會，這即是說，不僅是永恆計劃中的教會，而且是實際上生存

在時空中的教會——她是天主的，對，不過她是由人的肢體和器官組成的。（註二四七）

今天的世界正在通過一個暴風雨般的革命階段，同時教會也正面對一項巨大的任務，就是她必須對世上的秩序採取一種立場，並設法去適應這個秩序。在這緊要的關頭，如果所有的主教、司鐸，在俗的信眾，不肯積極合作，製造客觀的，有效的輿論，這豈不是一種罪過嗎？此種合作包括着，大家一致努力審慎地評斷當前的具體事實，並且盡可能以迷人的姿態將他們的識度表現出來。很明顯地，如果我們的傳播只限於一個負有責任者的小圈子裏，而廣大的群眾一無所知，則我們即無法創造一個完善的、有效的輿論。在當前的開放社會裏，如果一個擁有知識而信心堅定的人服從信仰的命令——雖然還不是嚴格的信道——首先可以在公共生活的廣大領域中獲得有利的氣氛及反應。當然，拋開這一切不談，教會應當常常關心合理的服從。

在這件事上，教宗比約十二世叫人避免兩個極端，「一是像啞吧一樣的奴隸性，一是漫無節制的批評。」（註一四八）正如不同的神學派別對於道理的發展和信道的理解，具有極大的幫助，同樣教會中的附和者與不附和者的意見不同也有類似的情形。事實上她需要不附和者，在過度時期尤其如此。有些人令人厭煩，因為他們拒絕無條件地接受並讚美一切流行的作風及佔優勢的輿論，不肯承認它們都是善的，不可改變的。而教會正需要這樣的人。假使我們必須接受一切形式和架構——在歷史上發

展出來，並且受了時間之限制——必須不分皂白地把它們當作啓示的內容，那對教會而言十分有害，並且對於信仰及教會在世上的傳道任務，都是一種阻碍。

這兒我們可以引用一個重要的、具有歷史意義的譬喻，這即是聖伯拉民樞機主教關於教宗之現世權利所採取的立場。伯拉民樞機不願許多人激烈的反對，毅然揚棄了佔優勢的公共信念，而主張教會對於現世的秩序沒有直接的權力。他的這種主張對教會非常有益。

今天在牧靈社會學上我們面臨一項重大的任務：我們應當努力藉着冷靜的探究，在歷史科學的觀點下，加以確定，教會中什麼法律，在照顧靈魂上有什麼程序，在恭敬天主的禮儀上有什麼方式，已經不適合當前的情境。我們應當單單本着對教會的熱愛，設法找出一切妨害，而不能幫助教會之救世信息與工作的因素。（註一四九）

有些人以不惜任何代價，並在每一陣線上，作領先的不附和者而自豪。這些人毫無價值，毫無用處，甚至這可能有危險。教宗若望二十三世曾警告天主教新聞工作者，叫他們避免這項危險。有些人接近不附和立場的邊緣，差不多等於一種中立主義。他們的特徵是，一方面對教會的一般法規沒有耐心，另一方面廣泛地容忍現代的錯誤，和公眾生活中危險的潮流。這種態度，我們可以在政治上，在休閒生活上，在文學上，以及在宗教行為上看到。（註一五〇）

有一種不容忍的不附和主義，它用盡一切力量，懷疑並譴責教會中一切相反的意見。不幸的是，它不僅是一種懂錯的傳道熱火，而是一種愚蠢的，盲目的排他主義，它執着過去，並且連教會當局自身所發動的改革，它也反抗。（註一五一）

有時候，在嚴重地涉及教會聲譽及拯救人靈的領域中，會在前進派與保守派之間產生對立情勢。

對於此種情勢，我們不必吃驚，也不難了解。情感很容易激動。在這些領域裏，有些題目幾乎一定會引起討論和爭辯。各團體之坦誠地發表意見，足以促進對真理的了解，以及對實際需要的識度。當然我們必須注意教宗比約十二世針對「啞吧一般的奴隸性」及「漫無節制的批評」所提出的銳利勸告。（註一五）最高的法律常常是愛德與服從，一方面懷着愛人之心，一方面懷着信賴之心去服從那具有最後約束力的，合法當局的決定。

第二屆梵蒂岡會議，不僅顯示出在與會的教父中有着各種各類的意見，而且希望在天主的子民中間也要有這種意見的紛歧，且認為這是正常現象：

在俗的信友不要幻想，他的牧人個個是專家，發生的每一個難題，無論如何複雜，他都能提供他一個具體的答案，或者說，他的任務是如此。相反，他應在基督徒智慧的光照之下，密切注意教會的訓言，而負起自己的特殊任務。

基督徒對於事物的觀點，往往在某些情境下提示一些特殊的答案。然而有一項事實經常發生，且是合法的，這即是，有些信友，對於同一件事，跟別人意見不同，並且他們也懷着同樣的誠意。不過，有些人很容易把其中一方提出的意見跟福音加以混淆，甚至連提出意見的人也不會料到。因此大家必須牢記，在上述的情況下，任何人不得肯定自己的意見即是教會的權威。他們應當常常設法透過忠實的討論，促進彼此的了解，同時保持彼此相愛，尤其要顧到公共利益。（*On the Church in the Modern World, art. 43, N.C.W.C. translation*）

### C 塑造輿論的方法

我們上面所說關於在教會中製造輿論的話，也應作爲在文化、社會及政治領域中製造輿論的基本準則——當然有其不同之處。基督徒應當避免各種各類的洗腦，群眾暗示，和強迫。(註一五三) 本着基督徒精神合作製造輿論之努力所要求的，教宗若望說得非常清楚：

你們應當擁有一種深切的基督徒意識，使它滲入你們的每一行爲，並以高雅尊嚴的態度散播基督的芳香(格後二15)，因爲祂將公正的語調賦予萬事萬物。(註一五四)

天主教新聞工作者，在思想及寫作方面，應當小心，不要顯得缺乏禮貌，教育、及基督徒的方法——它是設法本着尊嚴的態度去說服，以論證去吸引，而不用暗示的手段。(註一五五)

使真正製造輿論跟用殘暴手段「創造輿論」有所不同的，首先是對良心的尊重。前者涉及精神、心靈與良知，而煽動家與暴政却是藉恐怖手段激發烈情，或壓抑自由的表現。若要拿高尚的人類行爲與基督徒的文雅，跟其他系統之邪惡的手段來競爭，那麼很明顯地，基督徒必須在這方面接受圓滿的文化教育。(註一五六)

教宗若望二十三世特別強調調良十三世所發表過的思想。假使有人希望天主教報界，正確地，並且懷着真正的自由去製造輿論，則必須考慮到他們經濟的安定，以及爲了他們對社會所提供的如此重要的服務，所應付給他們的合理報酬。尤其是我們可以期望，那些一本正經着手製造輿論的特選分子，決不可認爲經濟的方法與態度是最後而且具有決定性的。在這種觀點下，上述的考慮就更加重要了。

(註一五七)

教宗比約十二世警告天主教報界說：

天主教報紙應當欣然放棄虛幻的、庸俗的利益，和不值錢的聲望：它應當知道如何保持它們

的尊嚴、力量、與驕傲，應當超越一切腐敗的誘惑，無論是直接的或間接的。它應當有勇氣——甚至不惜財產方面的犧牲——毫不客氣地從報紙上刪除一切違反信仰與誠實的廣告和文字。（註一五八）

#### d 大眾教育工具之科學運用

報紙、廣播、電影、電視乃是股強大的塑造力量。它們廣泛地塑造人的人生觀和輿論，無論是好的或是壞的。（註一五九）

本世紀之極權政體顯示了驚人的，甚至可怕的使用大眾工具的本領，將它們當作顛覆的工具。他們精明地，無微不至地運用宣傳技巧，以幫助他們傳播思想，奪取權力。基督徒應當拒絕模仿他們，以及他們的手段的誘惑。他固然應當使用這同樣的大眾工具，可是他的作法完全不同。他要常常清楚地了解，造物者給它們指定了善良的目標。他應當接受並利用它們來製造正當的、健全的輿論。他應當堅決地，有系統地，徹底地利用大眾傳播工具來造福社會。唯有認識人的心靈，並從自己內心認識真、善、美的人，唯有使用一切榮譽的方法跟別人打交道的人，才能在這領域中產生效力。

製造輿論，不只是用直接的新聞報導、社論、和時事評論，而且也可以透過娛樂節目，諸如電影、廣播、電視劇等。但是永遠不可忘記對真理的敬意。在我們與別人以此種方式交談時，永遠不可忘記尊敬別人。在我們所走的路上，每一步都要印上客觀的、適當的、正確的記號。在言論和藝術上要有真正的才能。當我們談到真理及藝術家之才能的時候，我們說：這一個「是」，那一個「應當」是。它們豈不是應當結合在一起嗎？

經驗告訴我們，大眾傳播工具所製造的輿論——就目前社會的實際情形而言——其本身含蘊着向壞的一方看齊的傾向，並且漸漸蔚然成風，吹散讀者、聽眾及觀眾之內心的看法。在這樣的情況下，很明顯地我們必須有計劃地培養讀者、聽眾與觀眾的批評精神。此實亦基督徒傳道任務之一。

對於使用群眾心理的資料與方法的問題，我們怎麼說呢？在什麼情況下，那些自覺有責任努力製造輿論的人可以使用這些方法與資料呢？這兒我們只能提綱挈領地予以答覆。我們應當找到實際存在的人，俾能一步一步地把他們引領到他們在理想上應當存在的地方。凡是不屑於屈就群眾的人，他即沒希望把他們領到高處。如果我們願意利用傳播工具來造福社會，我們就應當培養說群眾的語言的藝術，這種藝術雖然看來平凡，却很高超。

顯然地，電視，一如報紙、電影、和廣播一樣，是與群眾效果配合的。不過，在那些具有崇高責任感的人手裏，這些現代傳播工具都能有效地幫助人培養健全的性格與人格。（註一六〇）這些群眾教育工具富有廣大而普遍的效力。爲此一時的努力是不够的。要使我們的工作具有決定性，我們應當竭盡一切力量，不斷地，一致地共同努力。一條新聞、一段影片、一個電視節目，只有當它跟以後的評論或討論聯合在一起，使聽眾、讀者、或觀眾更直接地意識到那個問題的時候，才能發揮最大的效果。如此才可以將事實放在他們自己的層面上。所以，除了喚醒健全的批判精神之外，我們還應當對於所讀、所聽、與所看的問題，培養批評、討論，及交談的藝術。

## 2 利用大眾傳播工具爲信仰及道德服務

「有人曾說，假使聖保祿活在我們的時代，他一定會作一位記者。至少他會盡量利用報紙的偉大

影響力，來散佈思想與觀念。」（註一六二）教會對這些新的傳播工具，有她自己的觀點：首先她想利用這些新的大眾傳播工具，向一切被救贖的人，「提供永恆的救恩」，也即是向世界上所有的人宣佈一項最迫切的訊息。（註一六三）既然教會應當把得救的福音帶給一切的人和一切的民族，因此她有權利，也有義務，盡其可能，使用天主放在她手中的工具。教宗比約十二世說：

所以政府的官員有義務承認這種神聖的權利，俾使教會能夠利用這些藝術，傳播真理與道德。實在，教會的一切真實兒女，既然承認救贖的偉大恩惠，都有責任盡力提供保證，使得教會能夠自由使用這些科技的發明，他們這樣作，即可幫助聖化人靈。（註一六三）

顯然地，如果我們要做這些工作，我們應當使用龐大的物質工具。然而更重要的是，基督徒，就其整體而言，應當承認他們的誓約，並拿他們的精神力量去影響公共生活。他們應當運用那些在現代大眾教育工具的領域裏具有最大影響的力量，為社會創造最大的福祉。

傳播技術也應當幫助——直接而毫無保留地——宣揚救恩的訊息，及基督徒的道德教誨。還有一點也同樣重要，就是這些大眾傳播技術特別適於將教會在信仰及道德方面的教誨，透過文字或銀幕，翻譯為具體的、多采多姿的人生，因此，尤其那些受過專業訓練的信友，有責任與聖職人員合作，

透過這些大眾傳播工具媒介，將基督徒的訊息，帶給每一個階層，並且淨化社會風氣，使得聖寵生活的種子能在其中滋長、繁榮。（註一六四）

如果基督徒不能盡量將這些技術變為救世福音的郵差和善與美的先鋒，而抱怨這些媒介帶給信仰及道德的危險，那簡直是不近情理。在這領域中，對於基督徒信仰及基督徒的生活教育之最大的危險，乃是基督徒的冷漠，及不願為生活作見證。

今天大眾傳播媒介實際上接觸着每一個社團和每一個人。就因為它們的影響力是持久的，無孔不入的，因此能夠對人產生一種非常完美的教育效果，同樣地，也能夠產生邪惡的、誘人作惡的反效果。它們可以藉着美的誘惑力有效地表現出真和善。但是它們也能夠將人的注意力集中於罪惡，於謊言，並藉着聲音、燈光，和圖像的設計，而賦予它一種騙人的魅力。藉着五官的感覺，它們能夠引領人的精神超越感官，而達到根本的善。反過來，它們也能夠以陶醉感官的邪惡，使人迷亂。如果基督徒由於疏忽職責，而讓這些工具落入黑暗勢力的掌握之中，那將是一樁不可饒恕的罪過。（註二六五）在歷史上，人類從未有過如此強大有力的聲音來促進了解、和平、以及人際的團結。基督徒，以及一切善意的人，負有重大責任，應當使用這些技術，作為和平、美善、聖潔、與榮譽的工具。此種呼聲必須如此清晰，大膽，值得信任，以至於能夠揭穿一切將大眾傳播媒介變為唯物主義，自私自利，及種族仇恨的宣傳工具之企圖，並使其變得無能。事實上，這些資料之存在及可用性，即應當可以從善的蟄伏狀態中把它喚醒。因為「猶達斯不睡眠」。（註二六六）古語說，筆勝於劍。傳播技術能夠使得謊言與欺詐像坦克車及炸彈一樣可怕。

### 3 它們的使命：在人間傳播真、善、美

在一切時代裏，司鐸聖召在教會中都享有特殊的聲譽，因為司鐸有權直接宣講得救的佳音，並施行聖事。可是在當代社會中，我們看得越來越清楚，使福音滲入具體的人生是如何重要。為能作到這一點，我們需要在使用大眾傳播媒介的技術上有特殊秉賦的在俗信友。他們是真善美的代言人，他們有權獲得跟他們的聖召及其對社會及教會之重要性相呼應的尊重。有的演員、製作人，和技術人員，

以真正高尚的方式，表現了善和美。若不給予他們應得的尊敬和榮譽，那便是一項道德的失敗。（註一六七）

現代大眾傳播媒介為無數的工作人員提供了新的職業和機會。但是在這兒也是一樣，許多熱心的基督徒把地盤讓給了別人。我們迫切需要自覺地強調在宣傳方面的各種聖召之重要性：需要記者，從事公共關係者，出版者；需要在電影、廣播，及電視方面的技術人員，和藝術家。我們應當在這些領域中發掘此種聖召的機會，促進此種職業的進步。那些具有深切的宗教信仰，熟悉信德的真理，並在職業上具有專業技能的人，他們的工作往往跟一位熱心司鐸的工作，同樣有效，甚至效力更大。例如，一部本着謙虛和深具信心的態度描繪基督徒的觀點及其對生活之控制的影片，即是一個宣傳真理的廣大擴音板。（註一六八）這些職業有時候陷於高度的危險之中，因此，從事這種職業的藝術家、記者、及其他專門人員，有權獲得牧靈者之明智的、熱心的、最高度的照顧。

#### 4 大眾傳播工具，閒暇的安排、消費節制

如果一個人在物質要求方面，知道如何節制，則現代技術能夠提供他更廣泛的休閒時間。在提供這些時間的時候，它展示了更大的休息和娛樂的可能性，以及文化發展的可能性。顯然地，如此運用休閒時間，要求人自動參與和某種自由創造的精神，而不可只是被動地享受預先製定的節目。關於大眾媒介的三項道德準則是：(1) 看前要明智的選擇節目。(2) 看時要分辨內容的善惡。(3) 本着基督徒的自由，享受要有限度。

第一項原則：無疑地，在心靈的修養方面，就其本身而言，我們具有重大的義務，盡力選擇那些

促進道德發展及宗教發展的節目，而避免一切對信仰及道德有危險的節目。在這領域中，教會之具體而實際的規定，具有約束良心的力量。

基督徒的道德學一向衛護此一廣泛的原則。它直接導源於人之使命，人之尊嚴，其所處之易於墮落的危險境遇。以及信仰與德行之絕對價值。教會把這原則應用於現代大眾媒介的事實，非常明顯。它出現在教會的法典中，教會以立法者和真理之教師的權威，警告我們說：

有的讀物對心靈構成傷害的危險，自然律禁止閱讀這樣的書籍。一個人無論從誰手裏得到了閱讀的許可，都不能使他免於自然律的要求。（註一六九）

這項關於書籍的法律條文，對於那些定期閱讀危險的報紙及雜誌的人，具有更大的約束力。

電影分類委員會的形成，按照聖座的指示，明顯地建基於下面的原理，就是，在這領域中，基督徒應當避免一切對信仰及道德構成最近危險的東西。為此我們應當幫助他獲得適當的資料。教宗比約十二世重述比約十一世的意思說：

我們的前任教宗比約十一世在其 *Vigilanti Cura* 那篇通諭中，發表了一篇教誨，這原是歷代一再重複申明的。根據這番意見，我們熱切地希望，關於這個問題，不僅要常常警告基督徒，叫他們小心謹慎，而且他們應當實踐一項重大的義務，就是要熟悉教會當局對於電影所發表的決議，並忠實地遵守它們。（註一七〇）

同一教宗關於收聽廣播，也強調說：

收聽廣播者的首要義務，是小心謹慎地選擇節目。不可讓那些節目不分皂白地進入家中，在接近那些節目時所用的明智，應當跟邀請朋友時所用的明智一樣。（註一七一）

關於電視，教宗說：

如果「少許的酵母就能使整個麵團發酵」（迦五9）這句話多少有點真實，如果青年人身體的成長能夠受到傳染病的妨害而無法達到成熟的地步，那麼惡劣的教育因素更能削弱宗教生長的細胞，阻碍道德的成長。……無論以什麼方式，危害家庭環境的神聖性，都是錯誤的。

……既然如此，那些收看電視的觀眾應當特別明智，加倍小心才是。（註一七二）

如果一位讀者從一個聲譽良好的，富有道德感與責任感的書商那兒，或是從良好的天主教圖書館裏，取得了讀物——同樣，如果看電影的人只選擇那些不放映壞影片，或者只收進好影片的電影院——則他在選擇讀物及電影方面已經盡了很重要的一部分責任。不過，除了這些之外，他應特別謹慎小心，選擇最適合他需要的那些讀物和影片。

在具體的情況下，並為特殊的個人，什麼是相反信德及道德之犯罪的近機會，當然大半要看那人自己在道德上成熟的情形而定。除了娛樂本身（從道德觀點所考慮的對象）之外，還應當考慮到個人成熟的情形及抗拒誘惑的道德力量。

舉一個例：根據這些事實，我們必須將影片加以分類。許多電影適合心智發展的成年人，而不適合青少年。有的影片能夠為訓練有素而具有批判精神的電影院或觀眾提供研究及討論的好機會，然而對於那些沒有良好準備的人，却能構成重大的危險。所以每一個人必須自問：在我目前的神修狀態下，什麼影片對我適合？什麼影片對我有危險？

在此重要的問題上，對於兒童及青少年而言，父母及保護人負有首要的責任。他們應當注意，使他們的屬下單單閱讀良好的讀物，以及適合他們的年齡的讀物。同樣，他們必須留心，務使兒童的電

影票值得推薦，並將廣播及電視節目加以適當的限制。若是准許兒童，甚至青少年收聽每一個廣播節目，或收看每一個電視節目，即是沒有盡到父母的監督責任。教宗比約十二世，特別指着電視，清楚地表示，這一切——包括節制——乃構成「父母及一切教育工作者的重大義務。」（註一七三）

有的電影受到了教會的譴責與禁止，然而它們對某些個人並不構成危險。對於這些人，我們怎麼說呢？嚴格地說，從個人的道德觀點而言，他們沒有義務約束自己，不去看這樣的電影。如果他的動機是善的，他可以去看那部影片，但是他應事先考查他的「社會良心」：他應當自問：我這樣作，對於別人，對於保祿致格林多人第一書第十章所說的那些軟弱的弟兄，是不是一個惡表，一塊絆腳石，一種犯罪的機會？我們決不可將個人道德與社會道德分家。每一個人應當在自己的能力範圍之內，盡心盡力幫助教會，對抗報紙、電影，以及其他方面所蘊含的邪惡，使其尅敵制勝。爲了達成此一目標，如屬必要，他有時候應當樂於犧牲某些自由。故意出版不良讀物的商人，及壞電影的製作人，兩眼光盯着買賣和票箱的收入，因爲顧客爲劣書與壞影片所付出去的每一毛錢，就等於給他們投了神聖的一票！

就事情本身而言，我們有重大的義務在這些領域中謹慎地選擇自己的（或是爲別人的）娛樂（或教訓）。不過，若是認爲每一次暫時的，不經心的疏忽，都是重罪，那是有害無益，反易陷於危險的疑心和焦慮。今天最大的危險，無疑地，是對娛樂的選擇漠不關心，這種情形應不惜一切代價去避免。單單看一部被列爲不應推薦的影片，比着經常看一些完全世俗化的，可是其中沒有一部含蘊着明顯的邪惡因素的電影，害處小的多。單單一次閱讀黃色報紙，並不構成重大的危險。但是訂購那些在哲學及道德上有問題的報紙及雜誌，而經常閱讀，差不多對每一個人都會造成非常重大的危險。

在十分必要的情況下，譬如爲了職業或政治的理由，本來能夠是犯罪的近機會者，可能變成較遠

的機會。這種較遠的機會是可以准許的。不過，我們不僅要打定主意抵抗誘惑，而且還要盡量利用宗教教育及道德教育所提供的一切方法。此外，我們應當發展真正的批判精神，以便對真正的藝術作品及文學作品，作明智的選擇。當然，說來說去，我們應當以真正的傳道動機，將這一切提升，並使其合理化。

一般性的道德態度——無論作什麼，都要有善良的意向——常是十分重要的。譬如說，如果一個人具有這樣的動機，那麼當他知道他閱讀的東西毫無價值，甚至對神修有危險，而在浪費時間時，他必會馬上停止閱讀。或者如果他不想地進入了一家電影院，而那裏正在播放一部不良影片，則他一定會在心裏約束自己。他一發覺銀幕上映出的罪惡，並知道若接受它的話，則對神修有害或有危險，那麼他必會約束自己，心裏不去參與。假使那電影壞得不像話，他就會走出去，以示抗議。

第二項原則：從大眾文化媒介所提的許多節目中作一謹慎的選擇——必要時，請求別人幫忙——是不夠的。還有一項同樣基本的義務，就是在使用大眾媒介時，培養批判的，明辨的精神。

牧靈者在大眾媒介方面的責任，以及每一個人關於自己的道德任務，可以用三個字來代表：「訓練、定向、警覺。」（註一七四）在這多元社會時代，單單排除邪惡的道德自制之理想，是完全不實際的。Kochs 蒙席說：

天主教在電影及電視方面活動的目標，是發展成熟的天主教徒，使其具備明辨的能力和正確的判斷。接受了這種教育及良心訓練的千萬人民，將會自然而然地影響到大眾文化媒介。

（註一七五）

不僅在選擇書籍、電影、或電影海報上所列的演員表方面，而且在閱讀、收聽、及收看方面，基督徒

也要接受保祿宗徒的教言：

應當考驗一切，好的，應保持；各種壞的，要遠避。（得前五20-21）

一個基督徒，在閱讀、收聽，及思考方面，應當提高警覺。爲此他應控制自己及自己的反應。這樣他才算重視交談及跟他交談的伙伴。（註一七六）

在我們這多元的社會裏，現代宣傳技術及其多方面的擴張，對我們施展了一種正當的壓力。它激勵一切基督徒，使其盡一切力量發揮批判精神，這樣的精神乃是今天的基督徒所不可缺少的。這即是說，在明辨方面，個人成熟的不同情形與能力，顯然也需要團體的共同努力。需要一切閱讀同樣報紙，觀看同樣影片，收聽同樣廣播節目，收看同樣電視節目的家庭成員，堂區教友，及所有基督徒的團結合作。批判能力的發展及使人成熟的教育，乃是大家一致努力的結果，這一點越來越清楚。無疑地這兒指出了一項迫切的任務。家庭、學校、牧靈工作、教友傳教工作，都面臨一項迫切的任務，可是他們對這項任務都沒有清楚了解及承認。（註一七七）大衆傳播本身應當用來幫助這種教育的努力。

說實在，報紙、電影、廣播、及電視，如果聽讓它們按照它們的傾向去發展，勢必使群衆的反應，及輿論變爲盲目的應聲蟲，在思想和判斷上任人擺佈的妥協主義。但是反過來說，也可能將現代化的大衆傳播工具，交在那些富有責任感的人手中，使現代傳播媒介，成爲培育健全人格的工具，使其對讀者、聽衆，及觀衆發生良好的影響。我們可以說——這並不算誇大——現代社會的未來，及其內在生活的穩定，大部分繫於在宣傳技術的力量，與公民個人反應的能力兩者之間保持平衡。……今天，在青年人對公民生活及社會生活顯示開放態度的時期，我們應當處心積慮地培養他們的批判精神，這一點相當重要。當然不是要鼓勵他們妄

加批評。……而是要教導他們，在這個傳播新聞、消息，及思想的現代媒介獲得了如此偉大的說服力的世界上，如同成年人一樣去思想與生活。讀一張報，評估一部影片，批判一齣戲，總之，在關於一切有危險貶抑人格的東西之情意及判斷中，能夠保持獨立的態度，已成爲本時代迫切的要求。（註一七八）

第三項原則：爲了保存或重得個人的道德獨立，我們必須除了謹慎選擇節目之外，還要下定決心，克苦節約。

社會學家在說明西方世界的特徵時，往往使用「消費社會」這個刻苛的字眼。強大而有效的廣告工業，及其所控制的大眾媒介，首先視個人及團體爲消費者，並設法使他們屈服於自己的意願。新奇感受的洪流，機器的鬧聲，群眾排隊的擁擠，週末交通的擁塞，這一切使得人們很難享受寧靜的生活。我們幾乎不可能懷着內心的自覺、自由、與戒心去考慮事情所提供的消息。所以，就連對於那些有益的節目，我們也應當提高警覺，實行自制。我們必須有時間來祈禱、默想及閱讀。就是在沒有不良內容的地方，例如說，在有圖畫的雜誌上、影片中、電視節目中，聖保祿所說的自由律才真正有用：

凡事我都可行，但不全有益。凡事我都可行，但我却不受任何事物的管制。（格前六12）

天主兒女的自由是用基督聖血的偉大代價買來的；但它也不斷要求自動捨棄的代價。實行此種自由的最佳機會，是由對隣人的關懷所造成。此種關懷是根本的，至少是可讚美與可希望的。例如我們建議，作父親的晚上下班回家以後，如果太太及孩子希望有社交性的娛樂或談一談壓在心頭的問題，則他不應當把頭埋在報紙的運動欄裏。同樣，一個熱愛收聽廣播或收看電視的人，如

果他的節目擾亂別人，或令別人討厭，他就應當將收音機或電視機關掉（或者用耳機，以免擾亂旁人）。在享受「消費品」的時候，我們能夠，且應當以這類的方式實行自制與克苦。

司鐸、會士，以及一切蒙受了特別聖召，應當為他們對天主的自由誓約及愛德的服務作證的人，都必須遵守一項十分嚴格的準則。顯然地，這不僅涉及對於讀物、影片，及電視節目的選擇，而且也涉及在整個領域中之普遍的節制。若是沒有這樣的準則，他們就無法配合他們聖召的理想。他們之能夠在他們的環境中提供最佳的服務，正是要透過此種克苦與道德自制的形式。他們以及一切知識份子，應當對當代社會具體地表現出，他們真的實踐了他們聖召的崇高理想。

## 5 大眾傳播媒介之控制

大眾文化媒介代表最高級的公開的力量。所以整個社會，包括最高社團——教會及國家——對它們的運用，極其關心。我們首先強調一項原則，就是在使用這些工具時，個人應當自作抉擇。我們這樣是有理由的。但是很明顯地，並非每一個人都有資格作這樣的抉擇。邪惡的力量也不能像善一樣，具有同樣的享又自由的權利。因此我們應當面對下面的問題，誰應當衛護那些有危險的、軌弱的，尤其是青少年，幫他們對抗這些大眾媒介的可怕危險呢？誰有控制的權利和義務呢？教會的答案是強調合作：

我們以為，只有教會、國家，以及那些從事這門職業的人，將他們的資源在一種適當的方式下集合在一起，彼此合作，以達到所期望的目標，這些新的藝術才能適當而自然地幫助我們教育人們的思想。如果相反的情形發生，這即是，如果這些藝術，在沒有管制或道德保障的

情況下，開始走下坡，則它們必將阻礙人們真正的發展，並妨害他們的道德。（註一七九）

### a 自治與政府的監督

按照輔助的原則，在這方面政府應當保障公共福利。

但是直接的關懷應由那些擁有並使用傳播工具的人們負責。首先是他們——每一個個人，特別是以此為職業的整個團體——有責任正當地使用這些媒介。

如果政府忽視這種自治（經由使用團體的自治）則它即是違反社會的自然結構。（註一八〇）

首先每一位記者和藝術家，應當本着良心與負責的精神，設法為人民的福利着想，而不要危害弱者的信仰與道德，不幸這種自發的，屬於個人的責任感，往往缺少。因此整個從事此種職業的團體，應當自動地實行一種自治，先採用一項較為澈底的政府審查制度。如果不及早改革的話，這種制度是無法避免的。

在美國，Hay's Office for Self-regulation of Film Producers，朝着這個方向邁出第一步。今天許多國家在電影事業中具有類似的自治形式。在大多數的情況下，這些管理組織包括了國內最重要的社會團體與文化團體，以及教會的代表。後來全國的廣播公司及電視公司、跟文化機構、政府當局、及教會當局，密切地聯合起來，定下了基本的自治法規。畫刊的出版人，以特殊道德原則為基礎，為了自治的目的，多多少少建立了某種組織。假使有些出版商不參加這項組織，他們必會因此引起公眾的敵視。人們會更清楚地警覺到他們的敗壞。

若是一個職業團體真正團結起來，努力使人們普遍地承認它具有最低限度的道德標準，無疑地，

那是值得我們重視的。關於這點，教宗比約十二世聲明說：

在這領域中，有的人按照他們接受的工作，發表了適當的保障與法規，而絲毫不妨害政府的合法章程。對於這些人，我們的前任教宗以及我們自己，曾經予以嘉許。（註一八一）

不過，在許多情況下，自治沒有提供必要的，理想的安全保障，以對抗危險的濫用情事。在這樣的情況下，那些職業團體不得反對政府當局作超越這些自治限界的規定，以糾正它們的過與不及。

可幸電視業者在許多地區製造的自治原則，具有極高的道德水準。這些原則乃是自然道德之簡短而周全的提要，它們反映着基督徒道德學之廣泛的影響。（註一八二）

就事情的性質而言，廣播與電視自律的水準，應當比其他大眾傳播媒介更為嚴格。在後一種情況中，我們更容易事先知道期待一些什麼，並設法適應它。然而廣播與電視，却接觸到每一個團體，提供的節目千變萬化，不易詳察，也不易控制。

在美國，家家戶戶都收看電視。這些家庭包括兒童及各種年齡的成人，包括一切種族及各種各類的宗教信仰，並且包括一切教育背景的人。電視有責任常常牢記，它的聽眾是以家庭為主，所以電視與觀眾的關係，是客人與主人的關係。（註一八三）

在必要的時候，政府應當支持職業團體，實踐其自律的原則。但是在一切重大的不遵守自律法規的情況下，它都應加以干涉，特別要保護年輕人。

毫無疑問地，政府當局具有嚴格的義務，督導這些現代藝術。他們也不應當單單從政治的觀點去看這個問題，他們也要從公共道德的觀點去看它。公共道德的基礎是自然律，此自然律，聖經告訴我們，是寫在我們心裏了（羅二15）。我們不能說，政府官員的這種監視與照

顯然是限制個體公民的自由，是不公平的，因為那不是涉及私人，而是涉及整個團體，因為整個團體都參與這些藝術。（註一八四）

顯然地，政府沒有權利隨便地限制出版自由。政府級以下的社會力量越是自覺他們的責任，政府就越沒有迫切的理由出面干預。

### b 透過專門分配之管理和輿論

使大眾媒介創造良好的氣氛，乃是整個社會的責任。首先那些有責任提供精神食糧的人，因了他們職業的關係，應當選擇真正好的，並應在這個重要問題上接受明智人的指導。出版書籍和分配影片不只是買賣，它是一種帶有最高責任的職業。如果說我們有權利期待每一個生意人保證其貨物的品質，那麼我們一定有權利要求，那些販賣文化價值的人，不但要提供良好高尚的節目，而且要誠實客觀地對待公眾。

為了適當地使用社會傳播媒介，其主要道德責任乃落在記者、作家、演員、設計人、製作人、演出人、分配人、工作者與推銷者，以及評論家，和一切參與製作及播出的人們身上。很明顯地，今天當他們能夠藉着提供人類知識或激動群眾的方法，而領導人類走向善或走向惡的時候，他們的責任是極其重大。

因此他們應當將他們的經濟、政治、藝術和科技各方面加以調整，決不可違反公共利益。為能更容易達成此一目標，當他們參加專業社團時，就應當稱讚他們，因為那些社團——那怕是在道德行為之法則的約束之下——迫使它們的成員，在其義務和工作中，對於道德表示

天主教書商使得天主教書籍銷售到各處，因此提供了極其重要的服務。鑑於此項重要的服務，特別是因了天主教書商通常遭遇的經濟困難，在可能的範圍內我們不可輕視他們，即使在某些情況下他們不值得受人特別推崇，或者我們可以從別的地方獲得類似的服務，也是一樣。

假使分配影片的人定下一個條件，就是要租借有價值的影片，或者要得到特別的許可，就要租借一整批，那一定是嚴重地違反職業道德。電影院老闆，不可在通常映出的影片中單單選擇並放映幾部好的影片。他更應設法保障一切影片的品質。不過，在必要的情況下，他可以跟整批分配的制度合作——假定沒有法律禁止的話——可是他應當確知，那整批的影片中不含有任何冒犯信仰及道德的東西。

在專業的層面上，關於書籍、影片、廣播，及電視節目之評論——藉着這種評論，各種傳播媒介可以互相幫助——可能十分重要。令人吃驚的是，有人曾經害怕，廣播與電視會成爲書本的競爭者。可是現在，以討論印刷品爲特色的廣播及電視節目，對於讀書是一個極大的刺激。它們顯示出，對於散播有價值的作品，它們能夠有多大的貢獻。在可靠的報紙及雜誌上經常發表的優良影評，足以鼓勵看電影者自動批評，並且一定會推介優良影片。日報上關於電視的討論，幾乎常是事過境遷以後的判斷。然而不管多麼晚，它一定有助於創造批判的態度和明辨的精神。批判性的註釋應當有助於公眾，以及負責節目的藝術家和導播者。

批評和討論的首要條件是誠實和公正。可是沒有人能夠公正地判斷他所不知道的東西。批評一本書，可是還沒有讀過它，至少沒有讀過它最具特色的部分，是一件不光彩的事。如果因此他的評論只

是一些空洞的陳腔濫調，則沒有提供給讀者應得的服務。另一方面，若是作者對於他所不知的事情採取了贊成或不贊成的立場，他就嚴重地犯了疏忽的錯誤。在某些情況下，他也應當在可能範圍內補償他所造成的物質損害或精神損害。

輿論對於我們選擇書籍（電影、節目等等），具有決定性的影響。每一個人可以在親友之間推薦良好的讀物或影片，而警告他們避免那些不良的讀物或影片，對於那些沒有價值的，則保持沉默；他這樣作能夠幫助製造健全的批判態度。意見調查的結果顯示，此種作法十分有效。寫給報紙或雜誌編輯的信件（或是寫給電臺及電視臺的），如果它們反映着有根據的、成熟的判斷，則它們即會將讀者及聽衆之有價值的反應轉達給負責的編者及節目製作人。其結果可以鼓勵人更加進步，或是提供人一個機會，對於過去的錯誤與失敗，作一番嚴肅的反省。（註一八五）

### C 教會的指示

在這一段裏，我們的目標是詳細闡明教會的態度與指示。理由很明顯：教會在這方面的行動，是牧靈工作的美好榜樣，它向世界開放，具有遠見與建設性。當然，此種照顧心靈的工作，必須在各當地的層面上發揮比以前更大的作用，只有如此，它才能獲得圓滿的效果。教宗的指示，表達了基督徒精神的自由，同時也表現出對弱者及有危險者的關懷。

教會清楚地宣佈了道德原則，因而照亮了人們的良心。不過她也知道需要一些組織。爲此她創立的許多機構，這些機構在鄉鎮的層面，國家的層面，以及國際合作的層面，使她的道德立場顯露得清清楚楚。這些組織研究大眾媒介的各種問題，通力合作製造輿論，細心地作成指導性的原則，並採取

實際的措施，以促進人們的福利。

例如，教會在影片分類中所給予的指導，是如此的慷慨與寬大，以至從頭到尾，都允許，甚至多方提示個人的責任，但這並不是說，它們缺少了一切約束力量。（註一八六）正相反，法律或指示越是寬大並具有建設性，則越是容易獲得心悅誠服的遵從。

近年來，我們時常注意到教會對於影片、廣播，及電視的指示，跟她對書籍的檢查和禁止，兩者之間的對比。這種對比是明顯而不可否認的。不過，基本上它們所含蘊的精神是相同的。爲了說明其間的差別，我們可以指出，那直至一九六六年尚有效的禁書令。（註一八七）在許多部分是爲了適應以前的封閉社會，而關於大眾傳播媒介的指示，則直接針對着今天之多元的、開放的社會之要求。爲此我不必驚奇，何以教會當局今日視此禁書書目爲與過時代的東西，早在梵二大公會議前數年，有些負責任的人士按照關於影片、廣播，及電視之建設性的指示已逐漸塑成一條習慣性的法則。尤其在此過渡時期，法律的基本條例，正用得着，那就是「習俗是法律的最佳註釋」。（註一八八）

## 6 由大眾媒介所創造的新意識背景的研究

道德神學面臨着由大眾傳播媒介的教育影響而產生的重大義務。這些義務的性質和範圍尙待澄清與完成，關於這項工作，我們必須作長程的研究與努力。爲了說明這點，我們只能注意於這個問題的若干方面：除了廣播之外，大眾媒介都採取了圖像的形式與方向，其所以如此，是因爲人的心靈傾向於圖像，全心全力用圖像來傳播。所以我們的道德教學法，應當比以前任何時代都更注意於使用具體而生動的方式來表達它的論題。

所以，那些負責牧靈工作的人，必須獲得那吸引現代人的說話方式，模彷彿音及新的宣傳技術中所使用的方法。他們必將發現，現代大眾傳播媒介所特別重視的語言與圖像的合一，在禮儀革新運動中能夠成爲一股很大的助力。事實上，聖事本身，就其爲語言及符號之合一的具體表現而言，暗示了此種作法。然而強調語言及圖像這一事實，使我們注意到古代方言問題之新的方面。可幸，在我們現代生活的此一階段，教會以開放的態度，正在一步一步地，然而確定地，邁向新的適當的作風，在別的問題上，她的作風，依然如此。

## 第五章 註

1. Augustine, *De Trinitate*, lib. 15, cap. XIV. PL 42, 1076 f.
2. I q. 43, a. 5, ad 2.
3. Cf. Augustine, *De Trinitate*, lib. 15, cap. XI. PL 42, 1073.
4. *Pastor Hermas, Mandatum* 3, 1 f.
5. Cf. Volume I: Knowledge of Good at Basis of Value, and Volume II: The Virtue of Faith.
6. Cf. II-II, q. 109, a. 3.
7. J. M. Sailer *Handbuch der christlichen Moral* (Muenchen, 1817), II, S. 52.
8. I.C., S. 48.
9. R. Bultmann, "Aletheia" in *ThW* I, S. 248.
10. Augustine, *De trinitate* lib. 15, cap. XI. PL 42, 1071.

11. L.c., PL 42, 1072.
12. L.c., lib. 15, cap. XXI, PL 42, 1088.
13. L.c., lib. 15, cap. XIV, PL 42, 1073.
14. Cf. A. Kern, *Die Luege* (Graz, 1930), S 17 ff.
15. Augustine, *De mendacio* cap. IV, 5. PL 40, 491.
16. L.c., cap. III, 3. PL 40, 488.
17. L.c., cap. XXI, 42. PL 40, 516.
18. Philipps *briefwechsel*, I, S 369 f, in A. Kern, *Die Luege* S 57.
19. H. Grisar, *Luther* (Freiburg, 1911), II, S 460. Translation: *Luther*, (St. Louis: B. Herder, 1915) vol. IV p. 108 ff. Cf. also U. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, (Herder: Freiburg in Br., 1941), II, 248.
20. Cf. D 1176. 1177.
21. A. Tanguerey, *Synopsis theologiae moralis*, 9 ed.; III, 381-383.
22. A. Vermeersch, S.J., "De mendacio, *Greg.* 1(1920), 11-40; 425-474.
23. J. Lindworsky, S.J. "Das Problem der Luege bei katholischen Ethikern und Moralisten," in O. Lippmann *Die Luege* (Leipzig, 1927), S 69 ff.
24. M. Ledrus, S.J. "De mendacio," PRM 32 (1943), 5-58; 123-171; 33 (1944), 5-60.
25. M. Laros, *Seid klug wie die Schlangen und einfaltig wie die Tauben* (Frankfurt, 1951).
26. L.c., S 82.

27. Cf. Augustine, *Enarrationes in Psalmos* 5. PL 36, 86; II-II, q. 110, a. 4.
28. J. Mausbach, *Kath. Moralthologie*; 5 Aufl III, S 244.
29. Kern, *Dei Luege*, S 117.
30. A. Landgraf, "Suenhaftigkeit der Luege nach det Lehre der Fruehscholastik," *ZKath Th* 63 (1939), 157-180.
31. Cf. vol. I.
32. Cf. Augustine, *De mendacio* cap. XVII. PL 40, 510 s.
33. R. Egenter, *Das Edle und der Christ* (Muenchen, 1935), S 61.
34. II-II, q. 109, a. 3.
35. D 1176 f. Cf. note 20.
36. W. Schultz, "Vom Wesen der Treu," *ZTK* (1935), 211-233.
37. Trent: decree on the Most Holy Eucharist: cf. Denzinger, 875, 882.
38. Cf. J. Mausbach, *Katholische Moralthologie*; 10 Aufl. III, S 603 f.
39. H. Charlier, "L'art dans la communauté chrétienne, in *Problèmes de l'art sacre* (Paris 1951), p. 138.
40. Cf. H. Herrmann, *Glanz des wahren. Von Wesen, Wirken und Lebensbedeutung der bildenden Kunst* (3 Aufl. Freiburg i. Br., 1953, H Kuhn, *Wesen und Wirken des Kunstwerkes* (Muenchen, 1960)).
41. A. Marc, *Dialectique de l'affirmation* (Paris, 1952), p. 238.

42. J. Maritain, *Art et scholastique* (Paris, 1927), p. 49. (English: *Art and Scholasticism and the Frontiers of Poetry*, New York: Scribners, 1962, p. 30, Cf. Thomas of Aquin, *De divinis nominibus*, cap. 4, lectio 5 and 6.)
43. I, q. 39, a. 8. Pulchritudo habet similitudinem cum propriis Fili ... in quantum est expressa Patris ... in quantum est Verbum, quod quidem lux est et splendor intellectus.
44. Augustine, *Confessions* XI, 4.
45. Cf. Augustine, *De civitate Dei, liber 22*, 29-33. PL 41, 796-804.
46. Cf. volume II, on the sacramentals.
47. Pascal, *Pensees*, Br. 206.
48. Leo the Great, *Sermo 72. 4*. PL 54, 298.
49. J. Maritain, o.c., p. 245.
50. Cf. G. Jacquemet, "Art et morale," *Catholicisme* I. col. 869. J. Maritain, o.c., p. 122. and 329.
51. J. Maritain, o.c., p. 315.
52. Pius XII, Address to Italian Artists, April 8, 1952. For English translation, cf. CM 50 (1952), 697 ff.
53. Pius XII, Address to Italian Artists, April 8, 1952. CM 50 (1952), 698.
54. J. Maritan, o.c., p. 329.
55. Y. De Montcheuil, *Problemes de vie spirituelles*. 4e ed.; Paris, 1947, p. 131s.
56. Cf. H. Sedlmayr, *Verlust der Mitte* (7 Aufl.; Salzburg, 1956).

57. G. Jacquemet, o.c., col. 872.
58. J. Maritain, o.c., p. 114.
59. J. Maritain, o.c., p. 268.
60. O.c., p. 123.
61. A. D. Serillanges, *L'art et la morale* (Paris, 1933), p. 33.
62. J. Maritain, o.c., p. 123.
63. Th. Haecker, *Dialog ueber Christentum und Kultur* (Hellerau, 1930), S 20 f.
64. Th. Haecker, l.c., S 22; *Christentum und Kultur* (Muenchen, 1927), S 50.
65. Pius XII, Address to the International Congress of Catholic Artists, Sect. 3, 1950.
66. Pius XII, Address to Authors and Artists, August 26, 1945.
- 67.
68. G Jacquemet, l.c. col. 873 s.
69. Cf. *Macht und Ohnmacht der Religion* (Salzburg, 1957), S 284 ff.
70. Pius XII, Address to Italian Artists, April 8, 1952. CM 50 (1952), 697 ff.
71. Cf. also J. B. Lotz, "Christliche Inkarnation und heidnischer Mythos als Wurzel sakraler Kunst," *Theol. Digest* I (1958), 235 ff.
72. Instruction of the Holy Office on Sacred Art, June 30, 1952, CM 50 (1952), 699.
73. Cf. R. Egenter, *Kitsch und Christenleben* (2 Aufl. Eftal, 1958).
74. Cf. Instruction of Holy Office on Sacred Art, l.c., p. 702.

75. Directives de la Commission Episcopale pour l'art sacré, *Documentation Cath* (1952), col. 1498.
76. Instruction of the Holy Office on Sacred Art, l.c., p. 702.
77. Pius XI, Address, October 27, 1932, AAS 24 (1932), p. 356. Cf. CM l.c., 700.
78. R. Regamy, *Art sacré au XXe siècle* (Paris, 1952), p. 212 f.
79. J. Maritain, o.c.c., p. 140.
- 80.
81. J. B. Hirscher, *Die christliche Moral*. 3 Aufl.; III, 112.
82. L.c.
83. II-II, q. 60, a. 3.
84. J. B. Hirscher, *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit* (3 Aufl.; Tübingen, 1838), III, 319.
85. Augustine, *De bono viduitatis* cap. XII, PL 40, 448.
86. L.c.
87. J. B. Hirscher, *Die christliche Moral*, III. 329.
88. R. Egener, *Das Edle und der Christ*, S. 36.
89. F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre*, IV, 2, 168.
90. II-II, q. 63, a. 3.
91. M. Gierens, *Ehre. Duell und Mensur*, S. 46.
92. Cf. vol. I,

93. Cf. D 1193 f.
94. Cf. St. Alphonsus, *Theologia moralis*, lib. III, n. 966.
95. Cf. J. B. Hirscher, *Die christliche Moral*, III. 332 f.
96. Cf. St. Alphonsus, *Theologia moralis*, liber III, n. 1001.
97. *Ibid.*, n. 991.
98. Msgr. Dell'Aqua, *Herderkorr* 10, (1955/56), 35.
99. Pius XII, encyclical *Miranda prorsus*: CM 55 (1957), 539.
100. O.c., p. 542.
101. O.c., p. 544.
102. Msgr. Dell'Aqua, *Herderkorr* 10 (1955-56), 36.
103. Cardinal Suhard, *La Documentation catholique*, 1945, col. 1543.
104. Cf. *Statistical Abstract of the U. S.*, 1963. Washington: U.S. Dept. of Commerce. Tables 708, 710; p. 524 f.
105. *Ibid.*, table 708.
106. *National Catholic Almanac 1963* (Paterson, N.J.: St. Anthony's Guild), p. 637.
107. *Statistical Abstracts*, Tables 711, 714; p. 526, 528.
108. Cf. C. Maier, *Buch und Seelcorge* (Freiburg, 1956), S. 68.
- 109.
110. O. B. Roegelé, Der deutsche Katholizismus in seiner Presse, in *LebS* 11 (1960). 261.

111. *Ibid.*, *l.c.*, 270, cf. 264.  
 112.  
 113. Cf. CM 34 (1936), 309.  
 114. Address to the representatives of the Italian Movie Industry, June 21, 1955. CM 53 (1955), 752.  
 115. *L.c.*, p. 752 ff.  
 116. *Arbeitsstagung Erral* (Paderborn, 1961), S. 262.  
 117. R. Lubmann, *Cinema, foi et morale* (Paris, 1956), p. 93.  
 118. Pius XII, address to delegates to the Congress of the International Union of Theater Owners and Film Distributors, October 28, 1955. Cf. CM 54 (1956), 97.  
 119. Cf. CM 34 (1936), 310 f.  
 120. Cf. CM 53 (1955), 756 f.  
 121. Cf. CM 54 (1956), 104 f.  
 122. Cf. CM 53 (1955), 758 f.  
 123. *Ibid.*, *l.c.*, p. 760.  
 124. *Ibid.*, *l.c.*, p. 760.  
 125. *Ibid.*, *l.c.*, p. 759 f.  
 126. Cf. CM 54 (1956), 102.  
 127. Cf. religious art above.

128. Cf. CM 54 (1956), 102.
129. Pius XII, address to the delegates of the European Union of Radiocasters, Rome, October 21, 1955, AAS 47 (1955), p. 775 f.
130. Haering, *Ehe in dieser Zeit* (Salzburg, 1960), S 429 ff. English translation, *Marriage in the Modern World* (Westminster, Md.: Newman, 1966), pp. 374 ff.
131. Pius XII, To the Italian Bishops, Jan, 1, 1954 (Television in Italy) AAS 46 (1954), p. 19. CM 52 (1954), 632 ff.
132. CM 52 (1954), p. 633.
133. A. K. Ruf, *Fernsehen-Rundfunk-Christentum* (Aschaffenburg, 1960), S 72.
134. Pius XII, telecast, June 6, 1954. CM 52 (1954), 629 ff.
135. Pius XII, address to the delegates of the European Union of radiocasters, Rome, October 21, 1955. AAS 47 (1955), 775 ff. Cf. *Decree on the Media of Social Communications*, art. 5.
136. Address of Pius XII on October 11, 1955, on occasion of the sixtieth anniversary of wireless telegraphy by Marconi, TPS 1-2, 1954-55, p. 366.
137. K. Neundoerfer, *Was kam uns da ins Haus?* (Berlin, 1960), S 8.
138. A. K. Ruf, *Fernsehen-Rundfunk-Christentum* (Aschaffenburg, 1960), S 56.
139. Cf. AAS 47 (1955), 780. TPS 1-2, 1954-55, p. 372.
- 140.
141. Cf. I.

142. Cf. *Major Addresses of Pius XII*, vol. I, p. 133. Cf. also CM 48 (1950), 749.
143. *Ibid.*, *l.c.*, p. 133 f. Cf. also CM *l.c.*, p. 749 f.
144. *Ibid.*, *l.c.*, p. 134 f. Cf. also CM 48 (1950) p. 749.
145. CM 53 (1955), 564, 566 f.
146. Cf. *Arbeitsstagung Ettal*, S 355 ff.
147. Cf. CM 48 (1950), 753.
148. *Ibid.*, *l.c.*, p. 138.
149. Cf. *Macht und Ohnmacht der Religion* (2nd Aufl. Salzburg, 1957).
150. Address to representatives of the union of the Italian Catholic Press, December 4, 1960, AAS 52 (1960), 1017.
151. Cf. *La Documentation catholique* 43 (1961), col. 593-603.
152. See note 147 above.
153. Pius XII, *Ad Apostolorum Principis*. CM 57 (1959), 73.
154. John XXIII AAS 52 (1960), 1018.
155. *Ibid.*: CM 48 (1950), 752.
156. John XXIII, AAS 52 (1960), 1015.
157. *Ibid.*, *l.c.*, p. 1015 f.
158. Major Speeches of Pius XII, vol. I, p. 135.
159. V. Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt* (3 Aufl.; Salzburg, 1959), S 200.

160. K. Th. Schulz, *Das Weltfenster* (Berlin, 1959), S 15.
161. Pie XI et la presse (Paris, 1936), p. 135.
162. Pius XII, On Entertainment Media (*Miranda Prorsus*) CM 55 (1957), 540.
163. *Ibid.*, *l.c.*, p. 545.
164. V. Schurr, *l.c.*, S 200.
165. Cf. Pius XII, CM 55 (1957), 544 ff.
156. Response to Lesson VIII of Maundy Thursday.
167. Cf. *Decree on the Media of Social Communications*, arts. 11, 13, 14, 15.
168. A. Kochs, "Film," LThK, IV, 129 ff.
169. CJC, Can. 1405, ss 1.
170. *Miranda prorsus* CM 55 (1957), 555. Cf. *Decree on the Media of Social Communications*, arts. 18, 19, 20, 21, 22.
171. *Ibid.*, *l.c.*, p. 560 f.
172. *Ibid.*, *l.c.*, p. 565 ff.
173. *Ibid.*, *l.c.*, p. 567.
174. Cardinal Urbani, "Il pensiero della Chiesa sulle tecniche diffuse delle idee," *Orientamenti Pastorali* 8 (1960), no. 4, p. 6.
175. *Ettaler Arbeitstagung* (Paderborn, 1961), S 259 f.
176. Cf. A. Winkhofer, *Ettaler Arbeitstagung* (Paderborn, 1961), S 250 ff.

177. Cf. E. Wasem, *Presse, Rundfunk, Fernsehen, Reklame pädagogisch gesehen* (München-Basel, 1959).
178. Msgr. Dell 'Aqua to the 42 Social Week in France, *Herderkorr.* 10 (1955/56), 73 f.
179. *Miranda prorsus* CM 55 (1957), 547.
180. A. K. Ruf, O. P. "Selbstkontrolle des Fernsehens" in *Fernsehen unter Kontrolle* (4 Beiheft zu Becker-Siegel). Frankfurt, 1960, 79.
181. *Miranda prorsus*, l.c., p. 547.
182. Cf. *Fernsehen unter Kontrolle? Grundsätze des Sendens und Sehens*, Frankfurt, 1960, S 92 ff.
183. W. Head, *Broadcasting in America A Survey of Television and Radio*, (Houghton Mifflin: Boston, 1956).
184. *Miranda prorsus*, l.c., p. 546.
185. Cf. V. Schurt, *Seelsorge in einer neuen Welt* (3 Aufl. Salzburg, 1955.), S 200.
186. 見上文(原文六三〇頁)第三編II, 4 大眾傳播工具, 閒暇安排, 消費節制。
180. CJC, can. 1384—1405.
188. Cf. CJC, Can. 29.

## 結語

### 最後時刻的命令

基督是基督徒的法律與自由的泉源。基督賜與屬於他的人們生活在聖神、真理之神與愛之神內。如果我們完全接受了聖神的指導，我們就以天主兒女的身份，在自由上達到了成熟的境地。那是復活  
的基督所賜的禮物。聖保祿曾論及基督說：

因為在基督耶穌內賜與生命之神的法律，已使我獲得自由，脫離了罪惡與死亡的法律。（羅八2）

那是天主之國的一種力量。它是那「最後時辰」的恩賜與命令（參看若壹二18）。處於耶穌復活及其第二次來臨這兩極之間的基督徒，必須認清「最後時辰」在這混亂的世界中之偉大實在。即使在他軟弱的時候，他也相信坐在寶座上的那一位的權力和榮耀。

願讚頌、尊威、光榮和權力，歸於坐在寶座上的那位和羔羊，至於無窮之世！（默五13）  
如果他忠於「在基督耶穌內的生命之神的法律」，他就知道，死亡和罪惡對他已經沒有權力了。基督徒是蒙受了救贖的人，他在復活的基督之神內，並堅定在祂的和平中，因了對勝利的希望，以及在基督第二次來臨的日子對勝利的基督之期待，而感到歡樂。「最後時辰」是富有無窮效果的救世事件，處於兩極之間的偉大事件。根據此一事件，基督徒一方面期待着基督的來臨，一方面注視着他最神聖

的義務。基督徒應當生活在「最後時辰」的觀點下，然而也要生活在它的命令之下。對他而言，最後的時辰常很接近，常很迫切，常是得救的時辰。

「最後時辰」是齣偉大的戲劇，其中每一幕都反映着整體的偉大。這個時辰——藉着天主上智的安排，我們有幸生活在其中——是作偉大決定的時辰，是一個默示錄式的時辰，再加上它的一切壓力。然而它也是世界歷史之最後階段的光明預兆，是基督第二次來臨及普遍審判的時辰，正確地識辨時代的徵兆，乃是基督徒的首要義務。

我們的時代是禮儀的時代，是聖體聖事的時代。教會將推行聖體聖事的偉大教宗，比約十世，列入聖品，即清楚地說明了這一點。默示錄上的野獸吐出褻瀆之言的時代，應是基督熱烈地頌讚天主之尊威的時代。基督徒的道德，應當以其從神聖奧跡中，從基督的聖祭和聖事中湧流出來的生命，而清楚地表示出與衆不同，今天比以前任何時代更應如此。假使一個基督徒認識這時辰的命令，並且了解它的意義，那麼對他而言，世界的形式主義及其膚淺之事物，乃是召喚他度一個更深的，更內在的，在基督之內的神修生活。Constitution on the Sacred Liturgy 禮儀憲章的精神，乃是第二屆梵蒂岡會議全部革新的基礎。

我們的時代是教會的時代：是使教會深一層地自我認識的有利時刻，因而也是聖母的時代：在我們這個時代的地平線上隱約出現的，是默示餘上的標誌：

那時，天上出現了一個大異兆：有一個女人，身披太陽，腳踏月亮，頭戴十二顆星的榮冠。

（默十二1）

對我們這時代的人而言，聖母瑪利亞——這位貞潔的使女，反射着復活的聖子的光輝——是在對抗龍

的激烈戰鬥中之勝利的預兆（參看默十二3及以下數節）。她是教會的典型。她的標誌清楚地出現在本時代的地平線上，對基督徒而言，它是在呼籲人們忠於教會。時代越是混亂，基督徒越應當堅強地團結起來。對於耶穌復活及基督第二次來臨的信仰，是天主教會裏並藉着教會賜予我們的，它是聖神的恩惠，是教會生命的泉源，是教會之淨配的生命。所以「最後時辰」的命令，以及在一種特殊的方式下我們得救的時刻之命令，是跟教會密切地結合在一起。

我們的時代是基督徒合一的時代：一個主、一個聖神、一個祭壇、一個教會。我們基督徒不應把那可憎的分裂及仇恨之戲劇演給世人看。我們應當彼此團結，努力共同對抗反基督者，因為它的先知們宣稱，仇恨是宇宙的偉大法則，並且他們狂熱地設法使基督徒彼此分裂，而擴大基督徒各階層間的裂痕。此唯一的、聖善的、大公的，傳自宗徒的教會，應當自我革新，叫那些分裂的弟兄們在她裏面找到他們最佳的遺產，找到父的老家，亦即他們自己的家。按照此時辰的命令，我們天主教的基督徒，應當用真理上合一的精神、公正的思想、謙虛的認錯、及爲了接納分離的弟兄們所應有的愛心，將我們自己武裝起來。一切法律主義的嚴格態度，一切在那些弟兄面前的自我辯護行爲，在我們的眼裏，特別在這得救的時刻，應當被目爲是天主所厭惡的。

在人類社會裏，沒有服從，就沒有合一，所以凡是熱愛教會的人，都要服從我們的前任教宗保祿六世，聽他對基督徒重新合一的呼籲。我們要懷着愛心聽從他，因爲我們知道，他之諄諄教誨，全是因了他所接受的神聖使命，及出於以基督之代表的身份所領受的特恩。所以我們有責任去探討他所說的每一句話或所寫的通諭，他的每一個行動，與教會行政上的每一個措施，以及敬禮天主的儀式，同時心裏要抱着這個目標：它們是否有助於合一的真理？今天一切自命爲基督徒的人，都要比以前任何

時代，更在主的祈禱中團結起來：

願衆人都合而爲一！父啊！願他們在我們內合而爲一，就如你在我內，我在你內，爲叫世界相信，是你派遣了我。……並且你愛了他們，如同你愛了我一樣。（若十七21及以下數節）

第二屆梵蒂岡會議曾經強調教會的關懷與焦慮，以及由此而產生的義務。我們比以往任何時候都更了解耶穌之祈求在愛德中合一的重要性。

我們的時代特別是在俗信友傳教的時代。我們如今正體驗到一種重大的突破：受過洗禮也領過堅振的基督徒，開始深一層了解聖伯多祿關於皇家鐸品所說的話，更了解蒙召宣揚天主之偉大作爲的神聖民族（伯前二9）。信友們更緊密地圍繞着祭壇，更歡樂地舉行愛的宴席。他們更圓滿地知道，他們是天主之國的見證。是在基督耶穌內的生命之神和法律促成了此種重要的活動。這時辰的命令要求我們大家都參與這開始。司鐸應當尊敬領受了洗禮及堅振聖事者，視他爲「屬神的殿宇，聖潔的司祭」中之生活的，不可取代的成員（伯前二5），並尋求他的合作。忠實的基督徒應當在天主的人民之各種階層中，找到他的位子，並獻身於聖化世界的工作。在俗信友的時刻——按照屬於天主的人之原始意義去了解的——是重新使世界基督化的時刻。正因爲每一位基督徒自認對每一個在基督內的兄弟姐妹負有責任，對一切尚未找到基督，或者跟他已經分離的人們負有責任，因此他知道，他應當合作，參與重新歸化世界的工作。人是被他的環境、被輿論之強大影響中心，經濟生活、閒暇活動、文化的進步與退化、社團的精神以及群眾的壓力所逐漸塑造而成的。時代的新要求是：組織成一個真誠的團體，對社會環境共同負起責任。

每一位在俗信友，在世人面前，應該作爲吾主耶穌基督生活與復活的見證，作爲永生的天主

的標記。團體與個人——各就崗位——應該以聖神的菓實來喂養世界（參閱加五22），將聖神傾注入塵世內：聖神將激勵吾主在福音中稱爲眞福的神貧者、良善者與愛好和平者（參閱瑪五3~9）。一言以蔽之：「基督徒應該是世界的靈魂」。〔萬民之光(Lumen Gentium) 憲章38節〕

## 基督之律 卷三

---

中華民國六十八年六月初版  
中華民國七十九年四月再版

◀版權所有 • 翻版必究▶

譯 者：孫振青

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：編輯部(02)3211750

發行部(02)3414922

門 市(02)3416024

傳 真(02)3932050

郵政劃撥：0768999-1（光啓出版社戶）

登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號

發行者：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：130 元

---

10751C<sub>3</sub>



10751c3