

論責任



De officiis
Ambrose



安布羅斯 著
陳越驊 譯

古代系列

CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHRISTIAN THOUGHT
ANCIENT SERIES 127

De officiis

Ambrose

The Logos and Pneuma Press

論責任

安布羅斯 著

陳越驊 譯

道 風 書 社

歷代基督教思想學術文庫·古代系列·127
策劃 楊熙楠

論責任

作者 安布羅斯
譯者 陳越驊
執行編輯 汪麗娟 殷子俊

道風書社 香港新界沙田道風山路 33 號

出版總監 楊熙楠

電話：(852) 2694 6868

網址：<http://www.iscs.org.hk> 電子郵件：publishing@iscs.org.hk

中譯本版權 © 2015 漢語基督教文化研究所有限公司
本書之部分製作費用由昂布羅修圖書館贊助

2015 年初版

版權所有，未經版權持有人之書面允許，不得以任何方式翻印、
貯存或傳送本書之任何部分。學術論文或評論之引用除外。

Chinese Academic Library of Christian Thought: Ancient Series 127
Publishing Supervisor: Daniel H. N. YEUNG

De officiis

by Ambrose

Translated into Chinese by CHEN Yuehua

This publication is funded in part by Biblioteca Ambrosiana.

Chinese Edition © 2015 Institute of Sino-Christian Studies Ltd.

Published by Logos and Pneuma Press. All Rights Reserved

First published 2015

THE LOGOS AND PNEUMA PRESS is a division of the Institute of
Sino-Christian Studies Ltd. It fosters Sino-Christian scholarship among Chinese
intellectuals worldwide through academic and educational publications.

Publishing Supervisor: Daniel H. N. YEUNG

Address: 33 To Fung Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong

Tel: (852) 2694 6868

Website: <http://www.iscs.org.hk> Email: publishing@iscs.org.hk

PRINTED IN HONG KONG ISBN: 978-988-8165-15-5

歷代基督教思想學術文庫

策劃 楊熙楠

文庫學術委員

(以中文姓氏筆劃順序)

王曉朝

北京 清華大學哲學系

李秋零

北京 中國人民大學哲學系

陳佐人

美國 西雅圖大學神學及宗教學系

賴品超

香港中文大學文化及宗教研究系

文庫學術顧問

ACADEMIC ADVISORS TO THE CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF
CHRISTIAN THOUGHT

柯林斯 (Adela Yarbro Collins)

美國 耶魯大學神學院教授

莫爾特曼 (Jürgen Moltmann)

德國 圖賓根大學神學系榮休教授

舒士拿－費奧倫查 (Francis Schüssler Fiorenza)

美國 哈佛大學神學研究院教授

羅明嘉 (Miikka Ruokanen)

芬蘭 赫爾辛基大學神學系教授

福特 (Bruno Forte)

意大利 那不勒斯大學神學系教授

施賴特爾 (Robert J. Schreiter)

美國 天主教神學研究院神學系教授

約恩森 (Theodor Jørgensen)

丹麥 哥本哈根大學神學系榮休教授

泰森 (Gerd Theissen)

德國 海德堡大學神學院榮休教授

考夫曼 (Gordon D. Kaufman)

美國 哈佛大學神學研究院榮休教授

田樂道 (Notto R. Thelle)

挪威 奧斯陸大學神學系教授

烏爾蘇拉·金 (Ursula King)

英國 布里斯托爾神學及宗教研究學系榮休教授

特雷西 (David Tracy)

美國 芝加哥大學神學研究院榮休教授

漢斯·昆 (Hans Küng)

德國 圖賓根大學普世宗教研究所榮休教授

韋爾克 (Michael Welker)

德國 海德堡大學神學院榮休教授

麥格夫 (Alister McGrath)

英國 倫敦大學英皇學院教育及專業研究系教授

總序

歷史地觀之，基督宗教有社會和思想兩個層面。前者指基督教會的形成及在諸民族社會中的傳入和生長過程；後者為基督信仰在神學、哲學、文學、藝術中的思想性歷史表達。基督宗教的社會層面和思想層面儘管相關聯，仍各具不同的形態。

基督宗教思想成形於公元最初三百年，其時有希臘語思想者和拉丁語思想者（希臘教父和拉丁教父）假希臘化哲學思想和羅馬哲學思想，表達對基督事件之認信，開基督宗教思想之先河。在中世紀，基督宗教思想在拉丁語文化中與古希臘思想再度融糅，形成歐洲中古思想之主流。近代以來，基督新教隨宗教改革而衍生，民族國家形成，基督宗教思想遂與歐洲諸民族語言文化融糅，形成風貌各異之基督宗教思想。俄羅斯則直承早期希臘語基督宗教思想，形成獨特的俄語基督宗教思想（東正教思想）。近百年來，隨肇始於歐洲之社會現代化過程，基督宗教思想亦植入亞洲，產生漢語、韓語、日語之基督宗教思想。

語文乃思想文化之容器，基督宗教思想之品質超逾民族性，形態卻假依於民族語言織體。故基督宗教思想既具普世性，又具民族語文思想個性。基督宗教思想歷近兩千年語程，迄今仍在諸民族文化言路中伸展，成為世界性文化之重要結構要素。

翻譯乃民族文化拓展之良履，「周、秦之語言，至翻譯佛典之時代而苦其不足；近時之語言至翻譯西典時，而又苦其不足。」（王國維語）中國學界百年翻譯之業為漢語思想走出自我封閉，拓展自身開闢了途徑。四十年代，美國神學家、漢學家章文新博士創設「基督教歷代名著集成」翻譯計劃，與中國神學家謝扶雅教授等共同從事，至六十年代已成三十二部。《集成》開創了基督教思想典籍的漢譯事業，令學術界感佩。同時，《集成》也有歷史局限：選題系統性強而譯述零碎（不少典籍為節譯）；漢譯表達不盡人意；對十九世紀以來的基督教思想學典顧及不足。最令人遺憾的是，《集成》未完成預定規劃而終。

本文庫願繼前輩學者漢譯基督教思想學典未盡之業，以補漢譯泰西學術中遂譯基督教思想學典之不足。文庫定名為「歷代基督教思想學術文庫」，表明僅涉及基督宗教的思想史文獻，旨在積累歷代基督教思想的漢語學術典藏。

本文庫以翻譯為主，分三個系列：

- I. 古代系列（希臘化時期至中古末期基督宗教思想文獻）：含希臘語早期基督宗教思想和中古拉丁語基督宗教思想的典籍。
- II. 現代系列（十六世紀至當代基督宗教的神學思想文獻）：含近現代西方各民族語文之天主教、新教、東正教的基督思想典籍。
以上兩系列亦包括猶太教思想和漢語基督宗教思想文獻。
- III. 研究系列（近現代研究基督宗教思想的人文—社會科學文獻）：含近現代中西學者以人文—社會科學語境中對基督宗教思想的研究典籍。

雖然基督宗教思想之傳統是在不同的信仰群體內建構生成的，但神學研究作為一門學科在現代學術語境中亦躋身於公共大學和文化建制，形成兩種個性不同（但不一定相悖）的論述取向。為此，現代系列和研究系列之主要分野為著述之取向，若偏近大公教會神學傳統者屬現代系列，若偏近人文—社會科學維度者則屬研究系列。

現代學術（人文—社會科學）的首要任務是，以知識學的原則和方法檢審歷史和現實中的思想和社會，盡可能與意識形態保持距離地研究人類的意識理念和生活樣態。在這種學術形態中，基督教神學作為一門傳統思想也發生了變化，成為人文—社會科學的一個組成部分。

基督教思想及學術不僅是歐美思想文化的傳統並迄今仍為其基本結構要素，亦已成為漢語思想及學術的一個組成部分。從現代學術的角度，研究基督教의思想和社會之歷史和現實，是漢語學術界的一項任務。

文庫之編譯工作由中國人文學者從事，編譯者願承中古漢語學者為豐富漢語思想文化傳譯佛典之心智和毅力，「安知不如微蟲之為珊瑚與羸蛤之積為巨石也」（章太炎語）。

漢語學術思想值現代轉型重鑄之際，文庫願益於漢語思想之豐碩，不負漢語學術之來者。

漢語基督教文化研究所

二〇〇四年十二月

目錄

中譯本導言（陳越驊撰）	xiii
論責任	
英譯本引言	1
卷一	3
卷二	113
卷三	175

中譯本導言

陳越驊

浙江大學人文學院哲學系副教授

生活在四世紀的米蘭主教聖安布羅斯 (St. Ambrose) 在當今中國人文學界還是相對陌生的。或許「聖奧古斯丁的靈性導師」這樣的名號更能喚起漢語讀者對他的敬意。然而如果我們閱讀了他的著作並了解了他在自己時代所完成的偉業，那麼我們將認識到：「古代基督教思想家」、「四大聖師之一」、「羅馬帝國晚期最具影響力的主教」、「教父時代的巔峰代表人物」等不假他人的榮耀更加適當地彰顯了他本人。

安布羅斯之所以被譽為「主教之主教」，很大程度上得益於他成功的教會管理，而他最有名的代表著作正是闡述其背後理念的《論責任》 (*De officiis*，又常被稱為《論教牧人員的責任》 [*De officiis Ministrorum*])。安布羅斯採用了西塞羅同名著作為參照，不僅在結構上與其相對應，而且在具體的主題上也有針鋒相對之意，但是將其作了「基督教化」的處理，最突出的就是大量採用《聖經》教導和人物作例證。因此本書在跨文化對比、西方古代文史哲研究、宗教與哲學對話等領域也有重要的意義。像西塞羅的論著一樣，安布羅斯也將本書分為三卷：卷一處理「甚麼是美德的與適當的」，特別是關於最主要的四種美德：明智、公義、剛毅和節制；卷二關於「甚麼是有益的」，或者說功利與美德的關係；卷三是對上述兩個主題的比較，並且總結認為，我們必須

總是選擇美德的事物勝過選擇功利的、有益的事物。它起初針對安布羅斯所在的米蘭教會的教牧人員，目的是教導他們在日常工作和生活中應該堅持的美德和責任。該書在歐洲中世紀的教會裏被廣泛傳閱，是一部基礎性的宗教史文獻。

為了更好地幫助讀者理解安布羅斯以及他的這本著作，我們撰寫了這篇導言，簡要介紹時代背景、人物生平、著作和思想概況。¹

一、時代洪流中的米蘭主教安布羅斯

基督教教父思想是西方文化從古典向中世紀變遷的關鍵，既是新興宗教與傳統哲學融合的產物，也是塑造古代社會身份認同的催化劑。安布羅斯生活的時代，正是基督教在地中海世界迅猛上升的階段。他身處的位置讓他不得不面對外部傳統宗教的阻撓、內部教派對正統教義地位的爭奪以及政教關係重新定位等棘手問題。他憑藉自己堅定的信仰、虔誠的事工、精湛的學識以及高超的政務和管理能力成全了賦予自己的聖職責任。

自從三一三年，君士坦丁皇帝 (Constantine the Great) 發表了「米蘭赦令」，基督教在羅馬帝國就取得了合法地位並逐漸與帝國的政治與社會生活的各方面有了深入的互動關係。君士坦丁在政治上統一了羅馬東西兩部分，他也希望在宗教事務中以他習慣的方式促使各地教會在信仰認識上的統一。三二五年，在他的協調和干預

1. 我們對安布羅斯生活經歷的了解大多來自他的秘書保利努斯 (Paulinus) 撰寫的《安布羅斯生平》 (*Vita S. Ambrosii*)。這本書是在安布羅斯去世後不久，在奧古斯丁的督促下寫成的 (422 年)。此外還有魯費努斯 (Rufinus) 為優西比烏 (Eusebius) 《教會史》 (*Historia ecclesiae*) 添加的章節。以下歷史事件的敘述主要參考了：王曉朝編，《信仰與理性——古代基督教教父思想家評傳》 (北京：東方，2001)；Paisni Cesare, 《米蘭的安布羅斯：一位主教的事蹟與思想》 (*Ambrose of Milan: Deeds and Thought of a Bishop*; New York: Fathers and Brothers of the Society of St. Paul, 2013)。

下，尼西亞會議（Council of Nicea）譴責了阿里烏（Arius）為異端，聲明聖父與聖子是同體的，提出了三一的神學，宣告了《尼西亞信經》作為各地教會應該遵守的統一的正統教義標準。但是，正統的確立是一個漫長和反覆的過程。《尼西亞信經》直到三五九年才得到權威地位的認可，東方和少數西方主教承認它是唯一的準則。²從尼西亞會議直到安布羅斯任職的時間裏，羅馬帝國的宗教生活充斥着各種地方信條的頑強習慣、還有教會會議的決議變動、以及各種教派的教義辯論、地方主教對《聖經》的不同闡釋的分歧等等，而這些爭端往往都捲入了羅馬帝國的政治因素。

三三七年，君士坦丁大帝去世，羅馬帝國先是由他的三個兒子分而治之，隨後又再次變成東西兩部分。值得注意的是，這時東西雙方雖然有兩位各自發佈命令的皇帝但卻並不是兩個帝國，而是一個羅馬，一種公民認同。相比之下，東部的基督教得到了皇帝的進一步偏袒，發展迅猛，而且由於政治的強力介入，教義的紛爭比西部平和。而帝國西部，隨着政治對宗教控制的乏力，尼西亞會議之前的教義爭論再次爆發，並且往往從宗教問題變成政治問題。因此，西部教會正在期待一位在宗教教義上立場堅定、在政治周旋上智勇兼備的領袖人物。安布羅斯正是這麼一位順應呼聲的合適的人物。

安布羅斯出身於信仰基督教的羅馬貴族家庭，據說其祖先曾於三〇三年戴克里先（Diocletianus）迫害中殉道。他的父親奧勒留·安布羅斯（Aurelius Ambrose）三三七至三四〇年任羅馬帝國駐高盧總督。大概在三四〇年，安布羅斯出生於當時屬於高盧行省首府的車維士

2. D·H·威廉姆斯著，王麗譯，《重拾教父傳統》（北京：中國社會科學出版社，2011），頁126。

(Treves)，即現在德國西南部的特里爾 (Trier)。³他與父親同名 (拉丁文：Aurelius Ambrosius)。在他之前有一個姐姐馬凱利娜 (Marcellina) 和一個哥哥薩堤魯斯 (Satyrus)，他是家中最小的兒子。不幸的是，在三四〇年，羅馬皇帝君士坦丁二世被謀殺，很可能他的父親也被捲入政局動盪從而喪生。於是他們全家都遷回羅馬居住。在文化氛圍濃厚的羅馬，安布羅斯接受了良好的貴族青年教育，很早就熟練掌握了希臘語，還接受了修辭學、法律、雄辯術等當時從政必備的博雅教育。

如無意外，安布羅斯將如人們對大多數貴族青年的期待一樣，憑藉自己的天資聰穎和正直品性，在羅馬官職體系中不斷累官進取。他在十五歲隨他的哥哥薩堤魯斯前往當時巴爾幹最大的城市塞爾曼 (Sirmium) 做執業律師，開始了與西塞羅相似的文官晉升之路。他的政績良好、名聲在外、深得人民愛戴，可以說仕途一帆風順。大約三七〇年，他在三十歲時被提升為瓦倫廷皇帝 (Valentinian I) 治下的利古里亞和艾米利亞 (Liguria-Emilia) 行省的總督，駐節在意大利第二大城市米蘭。這期間對他觸動最大的宗教事件大概只是在他十二歲左右，他的姐姐在羅馬主教見證下發了守貞的誓願。另外，傳說在他前往米蘭赴任前，意大利總督對他說，「去吧，不要當一名法官，而要當一名主教。」除此之外，他的早年生活並沒有預示出人生從政治軌道跳向宗教軌道的特別徵兆。

三七四年秋天，米蘭主教奧克森修 (Auxentius) 去世，這成為米蘭教會兩派信眾爭端的導火索。事情還要追溯到三五五年，由於君士坦丁二世的干預，米蘭會議

3. 現在為德國最古老的城市，靠近盧森堡，碰巧也是馬克思的出生地。威廉姆斯認為是法國的特雷韋斯 (Trèves)，見安波羅修 (即安布羅斯) 著，楊凌峰譯，《論基督教信仰》(北京：三聯·2010)，頁2。

中許多參會主教抵制了之前的尼西亞會議的決議，結果造成了當時的米蘭主教狄奧尼修斯 (Dionysius) 被流放，親阿里烏派的奧克森修乘機替代了他的職務。前兩任主教所代表的米蘭尼西亞派和阿里烏派的不和由來已久。奧克森修採取的策略是避免刺激雙方，既不公開承認自己是阿里烏派，又不承認《尼西亞信經》，極力避免教義的爭論。奧克森修之死打破了雙方平衡。在這個節骨眼上，兩派人馬都對誰將成為新一任主教爭執不下，教會內部的矛盾不僅在撕裂這個城市而且甚至可能釀成暴動。在這種情況下，作為駐米蘭最高行政長官的安布羅斯不得不介入。

安布羅斯來到了舉行主教選舉的教堂，與聚集在那裏的雙方對話，試圖平息人們的爭吵。雖然他的威望素來贏得了人們的尊敬，但是當天的情況他也無法找到達成人們共識的途徑。在吵鬧中，有一個童聲把對立的雙方都震住了：「安布羅斯，主教！」人們立即就達成一致，要求仍是平信徒的安布羅斯接受洗禮並受命為主教。據同時代的魯費努斯 (Rufinus) 觀察，在當時嚴重的衝突中，沒有統一的信仰和安布羅斯當主教，米蘭的人民就不可能再有團結。⁴可以說，不管這一聲天使般的預告是否真的是奇蹟，安布羅斯出任主教就是當時解決爭端的唯一出路。

然而，最初安布羅斯並沒有答應擔任主教。主教這個選項是他始料未及的，從公職轉入聖職從來沒有出現在他的人生規劃裏。他清楚地知道自己既缺乏神學訓練又沒有教牧的經驗，而主教責任將要求他中斷仕途並奉獻自己之後全部生命。他甚至在當時對人們的強迫感到不悅。⁵他找了各種辦法推脫。首先，他一改往常作風，對判案採取殘忍的刑罰，企圖讓自己沾上血腥而降低人

4. Cesare, 《米蘭的安布羅斯》，頁 4。

5. 同上，頁 6。

們對自己擔任無玷神職的期待。其次，他還打算「獻身哲學」，很可能是指新柏拉圖主義，或者某個哲學學派，以便為古典思想和基督教之間架起積極而有益的橋樑，以此作為聖職的替代。他還嘗試做其他被認為是不適宜教牧的事情。最後，他甚至逃跑了幾次並藏了起來。上述方法都無法打消米蘭信眾的熱情。瓦倫廷皇帝收到報告此事的信之後，很高興自己委任的行政長官被人們擁戴為宗教領袖，於是公開回覆答應了此事。安布羅斯尊重皇帝的旨意，也感到這是神意安排，於是很快卸任公職，開始準備接受主教職務。

三七四年十一月三十日，安布羅斯正式接受洗禮。同年十二月七日，安布羅斯受任成為米蘭教區大主教。他把所有財產都捐獻給了教會和窮人，只給自己守貞的姐姐留了生活資財。他全身心過着適宜於主教的生活，他守獨身、從來不參加宴飲、晚上用於祈禱、研讀《聖經》和希臘教父的神學著作，白天則用於教牧、佈道和教會管理。

兩派本來期待的是不偏不倚的人物，能夠達成妥協是最好，若不能也不希望這位人物增進某一方的勢力，所以尚未表明立場又深有人望的安布羅斯是最佳人選。他上任後一方面隆重地迎回並安葬了前任主教狄奧尼修斯的遺體，另一方面保留了奧克森修任主教時教會的全體教牧人員。但是，經過最初幾年的謹慎平衡以及知識儲備之後，隨着時局的發展，安布羅斯堅決地站在了具有正統權威的尼西亞派一邊，即使在後來面對親阿里烏派的皇帝和太后的政治壓力下，他也不曾妥協。安布羅斯表明了自己的尼西亞傾向之後，他就積極地擴大尼西亞派的勢力。例如，在大約三七六年，安布羅斯在塞爾曼干預擔任主教的任命，使得尼西亞派的安奈米烏斯（Anemius）當上了主教。

三七五年，十一月十七日，瓦倫廷皇帝駕崩。帝國西部被分割為兩部分，由瓦倫廷的兩個兒子統治，分別是革拉提安（Gratian）和瓦倫廷二世（Valentinian II）。當時帝國東部由瓦倫斯皇帝（Valens）統治。

三七八年是個多事之秋。安布羅斯的哥哥薩堤魯斯去世，他為之寫了葬禮的悼詞。八月九日，瓦倫斯皇帝在哈德良堡戰役中被哥特人打敗，他本人也戰死沙場。為了贖回被哥特人俘虜的羅馬公民，安布羅斯拆散了教會的聖器用以支付贖金，這引起了反對派的強烈攻擊和許多信徒的誤解，甚至在多年之後他提起此事也仍要為自己辯護。⁶瓦倫廷二世和他的母親查士丁娜（Justina）從塞爾曼搬到了米蘭，從而米蘭成為了帝國西部實際上的首都。查士丁娜跟從的是阿里烏教派，她從革拉提安皇帝那裏為自己的教派索要了一座聖堂（basilica）。這次事件中安布羅斯並沒有如之後那樣激烈反對。帝國對在哥特人中流行的阿里烏主義採取妥協態度，加上瓦倫廷二世母子的傾向，安布羅斯肯定敏感地察覺到這兩股潮流給西部教會尼西亞派帶來的不利環境。或許出於他早年在仕途的歷練，他轉而積極爭取革拉提安皇帝的支持。很可能基於之前兩人的交往，在皇帝的要求下，安布羅斯撰寫了《論信仰》（*De fide ad Gratianum*）的前兩卷，用以反駁阿里烏主義的神學，也為自己堅持的尼西亞派的三一觀辯護。他的對手拉提亞拉的帕拉迪主教（Palladius of Ratiara）挑選了許多《聖經》段落作為論據，挑戰他認為的神子擁有完全神性的觀點。三年後，即三八〇年末，安布羅斯才完成了第三卷。他以福音書中關於道成肉身的經文維護了聖父和聖子本質為一的觀點。⁷

6. 參見《論責任》，卷二，第二十八章。

7. 威廉姆斯著，王麗譯，《重拾教父傳統》，頁 131-132。

安布羅斯深知，位於權力頂點的羅馬皇帝的態度對當時整個宗教生態具有巨大的影響，關鍵是如何影響這股權力的走向，藉以為大公教會服務。革拉提安皇帝在當時整個羅馬帝國具有了最高實權。三七九年，革拉提安皇帝挑選了他的父親騎士統領之子提奧多西（Theodosius）作帝國東部的「奧古斯都」。三八一年春天，或許是安布羅斯的著作打動了革拉提安，皇帝把被阿里烏佔用的聖堂歸還給了安布羅斯。安布羅斯在同一年向皇帝獻上了《論聖靈》（*De Spiritu Sancto*），結合上一部著作完整地解釋了三一的教義。同年，提奧多西召開君士坦丁堡會議，重申了尼西亞確立的信條，在整個東部確立了三一的神學體系的正統性。在安布羅斯的主持下，西部教會召開了阿奎萊亞會議（Aquilieia），譴責了阿里烏主義者拉提亞拉的帕拉迪以及辛吉度努姆的塞孔杜斯（Secundus of Singidunum）。會議決議由帝國政府執行，受譴責者受到制裁，主教職務遭到褫奪，他們的教會被解散。尼西亞派在西部也獲得了勝利。

三八三年八月二十五日，革拉提安皇帝被暗殺。整個帝國西部歸由年僅十二歲的瓦倫廷二世皇帝統治。三八三年秋天，帝國西邊的將軍馬克西姆（Maximus）叛亂，安布羅斯受瓦倫廷二世委派前往車維士與之談判。三八四年秋天，安布羅斯再次被派到車維士。他高超的談判技巧和威望有效地阻止了馬克西姆進一步的野心。皇帝的母親查士丁娜一方面需要倚重安布羅斯幫助維持政局，不敢公開插手宗教事務，另一方面也在等待機會利用皇帝的權力為阿里烏派爭取利益。

皇帝的死也給了羅馬傳統宗教勢力伺機復燃的希望，他們在皇帝勢弱的空檔期開始發難。在帝國西部的宗教版圖上，傳統宗教儼然是一種文化底色，但是他們缺乏實體性的力量與基督教抗衡。革拉提安皇帝在世時

曾下令取消了歷來由國家支持的傳統宗教祭司，並移除了元老院的勝利女神祭壇。這一系列措施一改羅馬立國以來的習俗，自然引起保守的羅馬人的不滿情緒。三八四年夏天，羅馬元老院議員、新當選的羅馬執政官緒瑪庫斯（Symmachus）請求祭壇重新移入羅馬元老院。他以修辭學和哲學修養聞名。他巧妙地在請願書中把戰爭的失利歸之於立國傳統的喪失，並不直接冒犯皇帝和其他宗教，只是要求回復原有的象徵。這項提議有一定民意，有很大可能獲得通過。安布羅斯提前獲知了請願書，預見到背後會對整個教會帶來的一連串不利結果，就此直接向皇帝建言抵制，還發表了公開信闡明觀點。⁸結果如其所願，安布羅斯說服了同為基督徒的皇帝，保護了基督教對傳統宗教的勝利果實。

另一方面，阿里烏派也開始試探性地擴大自己的地盤。首先，三八五年初，瓦倫廷二世的朝廷以宗教寬容的名義允許所有信仰有公開集會的權利，違反法令的人將因為妨礙他人行使合法權利而遭到嚴厲懲罰。如果考慮到大教會的宗教優勢地位，實際上這道法令的受益者是傳統宗教和非正統教派，而懲罰的威嚇對象是安布羅斯這樣有行動力的宗教領袖。然後，以此法令為支撐，在太后查士丁娜的支持下，瓦倫廷二世為墨丘里烏·奧克森修（Mercurinus Auxentius）領導的阿里烏教派討要一座教堂。結果他們遭到了安布羅斯的抵制。就在幾年前，革拉提安相似的請求就得到了滿足，而今瓦倫廷二世相似的請求卻遭到抵制，這不免加劇了太后為首的阿里烏派的憤怒。太后以皇帝的命令要求安布羅斯到宗教會議受審，他就去了。雙方在法庭內激烈爭辯的時候，大批忠實的信眾在門外聲援，甚至群情激揚地破門而

8. 關於防範事情於未然的良好品德，見《論責任》，卷一，第三十八章。

入，把裏面包圍得水泄不通。皇帝和太后只好請求安布羅斯平息人群，安撫市民的情緒，庭審也就不了了之。

三八六年春天，一群阿里烏教派成員再次討要教堂，而且要求開放城內已經在使用的聖堂。雙方激烈對抗，僵持不下，整個米蘭城都為此事而人心惶惶。首先，安布羅斯獲得了周邊地區的主教的聲援，令發生在米蘭的事件變成更廣泛教會的議題，爭取公眾輿論支持。三八六年六月十七至二十日，安布羅斯在自己聖堂中隆重地修復和遷葬了殉道者革爾瓦西烏（Gervasius）與普洛塔西烏（Protasius）的遺骸，他們是受尼祿皇帝迫害的兩兄弟。事件的一系列效果牢牢地抓住了整個城市的人心，使得安布羅斯受到讚頌而太后的氣焰得到打壓。⁹多數米蘭公民都站在他的一邊，信徒自發地不斷來到教堂周圍輪班守護教堂，寸步不讓。就連皇帝派來執行命令的衛兵都同情地站在安布羅斯這邊。安布羅斯是整個保護運動的領導核心，但是他並不希望民眾與皇帝的衛兵發生衝突，他甚至一度離開米蘭。這種情況下，皇帝知道武力是無法令安布羅斯屈服的，於是邀請他去皇宮談判，但是安布羅斯因為預先設定的不合理條件而拒絕了，反而寫信表明皇帝無權干涉屬於主教的教會內部事務。他說，任何屬於教會的基督徒都應該服從教會，在宗教方面，皇帝也是教會裏面的一份子，那麼他也不能夠凌駕於教會之上。在民眾守衛教堂時，安布羅斯還教他們唱來自東方的聖歌，堅定他們的信心、激勵他們的精神。三八六年的「聖週四」，在提奧多西皇帝和其他大臣的建議下，年輕的瓦倫廷二世皇帝下令結束了這場無望的對抗，同意尼西亞派繼續擁有米蘭所有的教堂。

9. Augustine, 《懺悔錄》 (*Confessiones*)，卷九，第 7 章。中譯文採用奧古斯丁著、周士良譯，《懺悔錄》（北京：商務，1996）。下同。

這期間的一個插曲是奧古斯丁在米蘭的皈依。早在三八四年，奧古斯丁以修辭學教師的身份從羅馬來到米蘭，與安布羅斯有了接觸，並對大教會有了好感。此次保護教堂事件給他留下了深刻的印象。大概也出於躲避城中騷亂的理由，三八六年奧古斯丁辭去了修辭學教師的席位，到加西齊亞根（Cassiciacum）鄉村別墅隱修，準備受洗並撰寫了第一批對話作品。三八七年四月二十四至二十五日的復活節期間，他回到米蘭，在主教安布羅斯的主持下受洗皈依。

安布羅斯一向受到帝國東部提奧多西皇帝的敬重，雙方維持着良好的關係，但是安布羅斯在涉及宗教問題時總是不懼直言進諫。三八八年八月二十八日，提奧多西皇帝打敗了叛亂的馬克西姆，後者戰死。在同年十月，皇帝凱旋進入米蘭，成為整個帝國實際上的領袖。年底，一群基督徒焚毀了卡利尼古姆小鎮（Callinicum）的猶太會堂。安布羅斯寫信給提奧多西，阻止他懲罰肇事者，也不贊成利用國庫的錢重建會堂。另一次主教使皇帝讓步的著名事件在後世常成為油畫的題材，為人們津津樂道。三九〇年，有部分帖撒羅尼迦城（Thessalonica）市民因小事殺害了委派的官員並發起暴動，提奧多西皇帝一怒之下以恐怖的屠殺懲罰了整個城市，死者有數千人之多。這一聞所未聞的殘忍事件讓整個帝國都震驚了。皇帝懊惱命令下得太過倉促，安布羅斯則心情悲憤，起初躲避到鄉下不與他見面，後來決心打破沉默，以寫信的方式，指出這一樁事件是他犯下的嚴重罪行。在稍後的禮拜活動，皇帝在教堂門口被主教攔下。安布羅斯建議他作一次公開懺悔，然後這位「滿手鮮血」的罪人才能夠被允許再次進教會。提奧多西認識到問題的嚴重性，最終接受了嚴苛的條件。他在聖誕節當天，除去皇帝的服飾和標誌，在米蘭教眾的見證下，像一個普通人

一樣在主教面前哭泣着請求寬恕。在教會歷史上，這一幕常常被看作是教權對皇權的勝利。

經過這些事情，主教與皇帝的信任關係不僅沒有被削弱，反而得到了加強。三九一年，提奧多西完全平定了叛亂，治理了政局，但並不迷戀權力，而是把西部再次歸還了瓦倫廷二世，自己返回了東部的君士坦丁堡。《論責任》大概寫於這一年。¹⁰

儘管曾經與皇室有種種不合，主教始終尊重皇帝在世俗方面的正統與權力，並努力維護帝國的和平。三九二年五月十五日，瓦倫廷二世皇帝駕崩。同年八月份，安布羅斯主持他的米蘭葬禮並發表悼詞。八月二十二日，阿爾博加斯特將軍（Arbogastes）擁戴歐吉紐斯（Eugenius）為皇帝，這是一次沒有合法性的篡位舉動。安布羅斯始終避免與他們接觸。三九三年春季或夏季，為了避免遇見朝米蘭進發的歐吉紐斯，安布羅斯開始自我放逐到博洛尼亞、法恩扎（Faenza）和佛羅倫薩（Florence），一直到八月份。第二年又是如此。在博洛尼亞，安布羅斯協助安葬了兩位殉道者的遺骸。三九四年三至七月，在佛羅倫薩，他作了一次佈道，題獻給了由寡婦朱利安娜（Juliana）捐助興建的教會。隨後這篇佈道以《倡導童貞》（*Exhortatio virginitatis*）為名發表。三九四年九月五至六日，提奧多西皇帝在冷河戰役（Battle of the Frigidus）擊敗了歐吉紐斯。這次，安布羅斯為那些曾與歐吉紐斯共謀的人說情，再次請求皇帝不要大開殺戮。三九五年一月十七日，提奧多西逝世。帝國的領導權留給了他的兩位兒子，阿卡狄（Arcadius）和荷諾留（Honorarius）。二月二十五日，安布羅斯主持了

10. 《論責任》，第三章，第 22 節，也是全書最後一部分，討論了友誼與責任、美德的關係法則，似乎也適用於解釋這一時期的主教和皇帝的友誼。

皇帝的葬禮，在講話中，他把兩位奧古斯都託付給了斯提留將軍（Stilicho）。

三九七年，在撰寫《詩篇》四十三篇注解時，他染上了急病，被迫打斷了寫作。這場突如其來的疾病令他在四月四日的凌晨去世。他的姐姐馬凱利娜在不久後也去世了。他一貫不遺餘力地促使人們對殉道者的紀念和推崇。人們遵從他的遺願，把他與革爾瓦西烏和普洛塔西烏兩位殉道者安葬在一起。至今我們仍可以在米蘭的安布羅斯聖堂裏看到近代重新挖掘並修復的這三人的遺骸。

奧古斯丁可以算作是他成就最高的「弟子」，雖然他們實際的接觸並不多，但是奧古斯丁敏銳的心靈所映射出來的主教形象卻格外生動，他說：

我眼中的安布羅斯是一個世俗場中得到許多大人先生們尊敬的幸運人物。唯有他的獨身不娶，我認為我是辦不到。至於他所抱的希望，他由聲望高而遭受的考驗，所作的奮鬥，他在困難中所享有的安慰，他心靈的口舌咀嚼你的「餅」時所嘗到的滋味，對於這一切，我是毫無概念，也一無經驗。……他門庭若市，都是有要事有困難請他幫助的人……至於沒有人找他的一些餘暇，他為了維持身體，進必要的飲食，或為維持精神而從事閱讀。在閱讀的時候，他的眼睛一頁一頁瀏覽下去，他的心體味意義，他的口舌不出聲而休息。往往我們到他那裏——因為他從不禁止任何人入內，也沒有事先傳達的習慣——見他在凝神閱讀，我們在靜默中坐了片刻，便退出了（因為看見他如此全神貫注於書中，誰敢打擾他？）。我們猜想他僅僅得到這片刻的空暇，擺脫事務的紛擾，不作它用，專用之於調養精神，便不應該冒昧打擾他。可能他的不出聲，是為了避

免聽者注意，遇到晦澀的文字要求他解釋，或討論疑難的問題，因而耽誤了時間，不能讀完他所預定要讀的書。另一方面，他的聲音很容易嘶啞，為了調養聲息，也更有理由默讀了。¹¹總之，不論他如此做有甚麼用意，像他這樣的人，用意一定是好的。……每逢星期日，我去聽他對群眾正確地討論真理之言，我日益相信過去那些欺騙我的騙子用狡猾污蔑的方法，對《聖經》造成一系列的癥結，都是可以消解的。¹²

在奧古斯丁這樣受過教育的人看來，可敬的主教儼然已經是散發着榮光的聖人，高貴而溫柔、高效務實而不乏靈性。

縱觀他的一生，我們認為以下評價是中肯的：「安布羅斯是第一位在正統基督教環境中出生、受教育和成長的拉丁教父，在羅馬貴族的後裔中他也是第一位公開支持基督教並為此奉獻畢生精力的人。這兩個第一決定了他在宗教史上的重要地位。他為人自信，處事穩重，特別在生活出現危機和風險時，這種特性越發表現得明顯和突出；他具有超常的智力和充沛的精力，同時又是一位天生的辯論家，必要時還是一位非常老練的戰術家；他目標明確，辦事果斷而不失靈活，信仰堅定而又品德高尚。」¹³

11. 這段關於默讀的描寫引起了現代學者很大的興趣。在古代，書籍經卷是非常昂貴的，大部分民眾又是文盲，而貴族們拿到珍貴的書卷往往是邊看邊讀出聲的、或者享受奴隸的朗讀，因為這是難得的消遣。安布羅斯的舉動在奧古斯丁看來也很不尋常，這體現了主教在學問上的專注以及過人的才智。參考：詞條“*Ambrose*”，英文「維基百科」（<http://cn.wikipedia.org/wiki/Ambrose>，2015年1月24日瀏覽），5.2 Reading。

12. Augustine，《懺悔錄》，卷六，第3章。

13. 王曉朝編，《信仰與理性》，頁223。

安布羅斯與米蘭這座城市緊密地聯繫在一起，他還可以被稱之為當時「米蘭圈子」的核心人物。¹⁴在同時代人眼中，安布羅斯已然是一位具有巨大影響力的「舉世聞名的傑出人物」。¹⁵當時的米蘭開放和濃厚的學術氛圍對奧古斯丁這樣的知識青年具有很大的吸引力。從維克多努斯（Victorinus）翻譯的新柏拉圖主義著作到安布羅斯的閱讀和轉化，從安布羅斯的講道和教會內熱烈的討論氛圍再到奧古斯丁的轉變，有一條若隱若現的傳承軌跡。不僅從奧古斯丁的《懺悔錄》（*Confessiones*）記述的米蘭生活，而且從其他相關文獻都可以證明，在米蘭存在一個基督教的柏拉圖主義圈子，它最重要的特點是通過閱讀柏拉圖、普羅提諾（Plotinus）和波菲利（Porphyry）等人的著作尋求對基督教奧秘的理解。¹⁶或者這種共同體並不具有非常嚴密的組織，它也可以是一個促進哲學與基督教兩者結合的「米蘭環境」。¹⁷但是，如果沒有安布羅斯的實務成就和思想靈感，這樣的一個氛圍是不可能建立起來的。安布羅斯的佈道和著作聯合起了這個信仰共同體、定義了它並給予成員以身份認同。¹⁸安布羅斯好像豎起了一堵信仰之牆圈起了米蘭圈子，塑造了一個新型的教會精英群體典範。聖安布羅斯至今仍是深受米蘭人民敬仰的城市守護聖人。

14. A. Solignac, 《聖奧古斯丁的懺悔錄》（*Les Confessions de Saint Augustin*; BA 13; Paris: Desclée de Brouwer, 1962），頁 55-64。

15. Augustine, 《懺悔錄》，卷五，第 13 章。

16. P. Courcelle, 《文學傳統中的懺悔錄——既往與之後的歷史》（*Confessions dans la tradition littéraire: Antecedents and posterite*; Paris: Etudes Augustiniennes, 1963; Courcelle, 1968; P. de Labriolle, BA 5, Paris: Desclée de Brouwer, 1948）。

17. G. Madec, 〈假如柏拉圖活着……奧古斯丁《論真正的宗教》第 3 章第 3 節〉（*Si Plato viveret ... Augustin, De vera religionis 3.3*），載《新柏拉圖主義》（*Néoplatonism: Melanges offerts a Jean Trouillard*; Fontenay-aux-Roses: Les Cahiers de Fontenay, 1981），頁 231-247。

18. N. B. McLynn, 《米蘭的安布羅斯：一座基督教都城的教會與宮庭》（*Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*; Berkeley, CA: University of California Press, 1994）。

二、安布羅斯的作品概況

安布羅斯的著作一般分為七類，如果加上疑作和偽作則為八類，其中《聖經》注釋是最多的作品種類。他的作品大部分都是從佈道文改寫而成的，所以大部分作品就其原初形式並沒有太大差別，重要的是作品的思想品質。下面是安布羅斯作品的簡要介紹。¹⁹

1. 解經類

(1) 《創世六天注釋》 (*Exameron, The Six Days of Creation, I sei giorni della Creazione* [1])²⁰：安布羅斯最受歡迎的注經作品；注解《創世記》一章 1 節至二章 2 節；引用了許多經典作家，觸及當時許多流行的自然科學以闡明道德問題。

(2) 《論樂園》 (*De paradiso, On Paradise, Il Paradiso terrestre* [2.1])：可能是安布羅斯第一篇作品，寓意解釋伊甸園。

(3) 《論該隱和亞伯》 (*De Cain et Abet, On Cain and Abel, Caino e Abele* [2.1])：注釋《創世記》四章 1-16 節；《論樂園》的後續。

(4) 《論挪亞》 (*De Noe, On Noah, Noè* [2.1])：寓意釋經學解釋《創世記》五章 28 節至九章 29 節。

(5) 《論亞伯拉罕》 (*De Abraham, On Abraham, Abramo* [2.2])：用道德的和寓意的視角看待亞伯拉罕的生命。

(6) 《論以撒和靈魂》 (*De Isaac et anima, On Isaac and the Soul, Isacco o l'anima* [3])：用拉結和以撒之間的

19. 作品內容簡介參考了 Boniface Ramsey, 《安布羅斯》 (*Ambrose*; London: Routledge, 1997), 頁 56-68。

20. 作品名稱按拉丁文、英文、意大利文順序排列。方括號表示意大利版 (*Opera omnia di sant' Ambrogio*; Milano: Biblioteca Ambrosiana, 1978-1993) 全集的卷數。

愛作為比喻解釋基督與靈魂之間的關係。

(7) 《論死亡的善》 (*De bono mortis, On the Good of Death, Il bene della morte* [3]) : 關於死亡的本性和隨後的復活。明顯受普羅提諾影響。

(8) 《論從這個世界解脫》 (*De fuga saeculi, On Flight from the World, La fuga dal mondo* [4]) : 禁欲主義的著作，基於《民數記》三十五章 11-14 節。

(9) 《論雅各和幸福生活》 (*De Iacob et vita beata, On Jacob and the Happy Life, Giacobbe e la Vita Beata* [3]) : 論通過訓導與美德保持幸福，以《舊約》虔信人物為例。

(10) 《論約瑟》 (*De Joseph, On Joseph, Giuseppe* [3]) : 注釋《創世記》三十七章 2 節至四十六章 27 節，突出約瑟的純潔、虔信和他作為基督的預兆者的角色。

(11) 《論祖先》 (*De patriarchis, On the Patriarchs, I patriarchi* [4]) : 注釋《創世記》二章 8 節至三章 19 節，評注雅各對他的兒子們的祝福。

(12) 《論以利亞和齋戒》 (*De Helia et ieiunio, On Elijah and Fasting, Elia e il digiuno* [6]) : 倡導齋戒修行。

(13) 《論拿伯》 (*De Nabuthae, On Naboth, Naboth* [6]) : 主要注釋《列王記上》二十一章人物拿伯，論貧窮與富有。

(14) 《論多比雅》 (*De Tobia, On Tobias, Tobia* [6]) : 反對暴利和貪婪。

(15) 《論約伯和大衛的質問》 (*De interpellatione Iob et David, The Prayer of Job and David, Le rimostranze di Giobbe e di Davide* [4]) : 反思受難與苦難。

(16) 《為先知大衛的辯護》 (*Apologia prophetae David, A Defense of the Prophet David, Apologia del profeta David a Teodosio Augusto; Seconda apologia di*

David [5])：為大衛作為一個懺悔的罪人和理想的王的雙重特性辯護。

(17) 《大衛十二詩篇解釋》(*Enarrationes in xii psalmos davidicos, Explanations of Twelve Psalms of David, Commento a dodici salmi* [7-8])：關於《詩篇》的道德和基督論的意義的解釋，可能是安布羅斯最後一個注疏作品。

(18) 《〈詩篇〉第一一八篇注釋》(*Expositio in Psalmum cxviii, A Commentary on Psalm 118, Commento al salmo 118* [9-10])：關於《詩篇》注釋中最長的一篇，突出道德和寓意解釋。

(19)《先知以賽亞注釋》(*Expositio Esaiiae prophetae, A Commentary on the Prophet Isaiah, Comment al profeta Isaia* [22])：只留存六個被奧古斯丁引用的片段。

(20) 《〈路加福音〉注釋》(*Expositio evangelii secundum Lucam, A Commentary on the Gospel according to Luke, Esposizione del Vangelo secondo Luca* [11-12])：安布羅斯唯一一個關於《新約》的作品；關於《路加福音》的「自然」、「道德」和「理性」的意義。

2. 道德與禁欲主題類

(21) 《論責任》(*De officiis, On the Duties, I doveri* [13])：論教會神職人員的責任，關於美德、美德與功利等主題，仿照並有意與西塞羅同名名著商榷。

(22) 《論童貞女》(*De virginibus, On Virgins, Le Vergini* [14.1: *Verginità e vedovanza*])：論貞潔的價值和益處；由多篇佈道文構建。

(23) 《論寡婦》(*De viduis, On Widows, Le Vedove* [14.1])：讚揚守寡，解釋守寡的美德。

(24) 《論童貞》(*De virginitate, On Virginity, La*

virginità [14.2]) : 為自己倡導貞潔辯護。

(25) 《給童貞女的指導》 (*De institutione virginis, An Instruction for a Virgin, L'educazione della vergine* [14.2]) : 為童貞女寫的規條，並且為馬利亞的永恆貞潔辯護。

(26) 《倡導童貞》 (*Exhortatio virginitatis, In Praise of Virginitas, Esortazione alla verginità* [14.2]) : 鼓勵和讚美貞潔的美德。

3. 教義闡釋類

(27) 《論信仰》 (*De fide, On the Faith, La fede* [15]) : 原意總體解釋基督教信仰，然而主要論述基督論，用於反對阿里烏主義。

(28) 《論聖靈》 (*De Spiritu Sancto, On the Holy Spirit, Lo Spirito Santo* [16]) : 對聖靈的神性的辯護。(有一部分關於三一的理論在奧古斯丁處有迴響。)

(29) 《論主的道成肉身之神蹟》 (*De incarnationis dominicae sacramento, On the Sacrament of the Lord's Incarnation, Il Mistero Dell' Incarnazione del Signore* [16]) : 論基督的人性。

(30) 《信經解釋：給即將浸禮者》 (*Explanatio symboli ad initiandos, An Explanation of the Creed for Those about to be Baptised, Spiegazione del Credo* [17]) : 解釋古羅馬時期一個念給初入教者的信經。

(31) 《論神蹟》 (*De sacramentis, On the Sacraments, I sacramenti* [17]) : 給新浸禮者解釋教義。

(32) 《論奧秘》 (*De mysteriis, On the Mysteries, I misteri* [17]) : 給新浸禮者解釋浸禮的秘儀。

(33) 《論懺悔》 (*De paenitentia, On Repentance, La penitenza* [17]) : 諾窪天派 (Novatianist) 持反對背教者

懺悔的立場，安布羅斯對此予以反駁。

(34) 《信仰解釋》 (*Expositio fidei, An Explanation of the Faith*)：反對基督一性論。

(35) 《論復活的神蹟，或論哲學》 (*De sacramento regenerationis sive de philosophia, On the Sacrament of Regeneration, or On Philosophy*)：只有一些奧古斯丁保留下來的殘篇。

4. 講道類

(36) 《論其兄弟之死》 (*De excessu fratris, On the Death of His Brother, Per la dipartite del, fratello* [18: *Le orazioni funebri*])：對兄弟的死的個人思考，以及對更加普遍的死人復活的反思。

(37) 《論瓦倫廷之死》 (*De obitu Valentiniani, On the Death of Valentinian, In morte di Valentiniano* [18])：紀念瓦倫廷二世，也講到了安布羅斯與瓦倫廷的關係。

(38) 《論提奧多西之死》 (*De obitu Theodosii, On the Death of Theodosius, In morte di Teodosio* [18])：將提奧多西描述為一個基督教皇帝的典範。與政治神學有關。

(39) 《在交出會堂一事上反對奧克森修》 (*Contra Auxentium de basilicis tradendis, Against Auxentius on Handing over the Basilicas*)：反對阿里烏主義及相關宗教政策。

5. 書信類

(40) 《書信九十一封》 (*Epistulae, Letter 1-91, Lettere [di] sant' Ambrogio* [19-21])：大致又分為：寫給皇帝的、寫給其他主教的、寫給教牧人員的、關於教會會議的、寫給自己的姐妹的、寫給教外人士的等六類。書信編號一般遵從本篤會版本 (the Benedictines)。

6. 聖歌

(41) (從略, *Inni* [22]) 安布羅斯親自譜曲和作詞, 歌詞一般都是與教義有關, 達到了拉丁基督教最原創和最詩性的等級。後人把許多聖歌歸功於他。

7. 警句與題詞

(42) (從略, [22]) 四個警句和二十一個兩行題詞, 用於米蘭教堂建築上的一些刻字或相關裝飾。

8. 疑作與偽作

(43) (從略) 像其他著名教父一樣, 有許多流傳的作品是後人託名偽作的, 有的甚至一度具有很高的讚譽。這一類作品中, 最有名的是《保羅書信注釋》(*Commentarius in Epistulas Paulinas*), 是最早的拉丁文保羅書信注釋。該作品可能寫於三六六至三八四年, 裏面保留了武加大譯本(*Vulgata*)之前的拉丁文保羅書信, 因此具有一定歷史和學術價值。人們長期把它歸於安布羅斯名下, 直到十六世紀伊拉斯謨(Erasmus)辨正了真偽並把作者稱為「偽安布羅斯」(*Ambrosiaster*)。誰是真正的作者仍有爭議。

安布羅斯作品拉丁文版常用的是: 米涅(J. P. Migne)所編的《拉丁教父文集》(*Patrologiae Cursus Completus: Series Latina* [Paris, 1844-1864], 簡稱 PL) 中的卷十四至十八和卷二十; 本篤會版本(the Benedictines; Paris, 1686-1690) 是其主要參考的底本。之後的版本還包括: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), (Vienna, 1866ff. [32, 62, 64, 72, 73, 78, 79, 82]); *Corpus Christianorum, Series Latina* (CCSL) (Turnhout, 1953ff. [14-15]); *Sources chrétiennes* (SC) (Paris, Editions du Cerf,

1941ff. [534, 239, 52, 45, 25])等。特別值得一提的是米蘭昂布羅修圖書館耗時近二十年整理出版了最新的拉丁文—意大利語對照全集，是迄今為止最好的版本：*Opera omnia di sant'Ambrogio* (Milano: Biblioteca Ambrosiana, 1978-1993 [Vol. 1-27, including Extra])。²¹

據筆者所知，安布羅斯著作及選輯的中譯本有：楊凌峰譯的《論基督教信仰》（二〇一〇年由北京三聯出版，屬於何光滬教授主編的《基督教經典譯叢》，收入了《論聖靈獻給皇帝格拉提安》、《論相信復活》、《論基督教信仰》、《論奧秘》、《論悔改》）；馬葆煉女士等人翻譯的《聖安波羅修選集》（屬於金陵神學院托事部主持編譯的《基督教歷代名著》第一部第十三卷《拉丁教會文集》，一九五七年出版，收入了《論教士的責任（節選）》、²²《論處女》、《論聖禮》、《書札選》）；施安堂翻譯的《希臘拉丁教父神學選集》（一九七二年於台北出版，收入了二十多篇安布羅斯的作品，包括《論責任》）。²³在中國天主教的《每日頌禱》裏也收入了一些安布羅斯著作節選。

本書《論責任》的翻譯主要參考了德·羅姆斯汀 (H. De Romestin) 翻譯和戴維森 (Ivor J. Davidson) 翻譯的兩個英文譯本；²⁴米涅編的拉丁文本 (1845)。²⁵我們盡

21. 安布羅斯的作品整理和研究在教父學領域一直持續不斷。例如 Martin R. P. McGuire 編，《聖安布羅斯〈論拿伯〉評注》 (*S. Ambrosii De Nabuthae: A Commentary, with an Introduction and Translation*; Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1927)。其他單篇作品的拉丁文批判、注釋和翻譯版此處從略。

22. 即本書的節選譯本。我們尊重和欣賞該譯本的開創之功，在少數譯詞上也作了對比和參考，但我們的這本譯本不是對它的補充，而是完全重新翻譯。

23. 可惜筆者未能獲取並參考該譯本。

24. 德·羅姆斯汀譯本：*Some of the Principal Works of St Ambrose* (A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church, 2nd series, vol. 10, 1890; repr. Grand Rapids, Eerdmans, 1989)，該書“Prolegomena, I.—Literature”有更多版本介紹。戴維森譯本：*Ambrose: De officiis* (2 vols.; Oxford Early Christian Studies; Oxford: Oxford University Press, 2001)。

力保持譯文的忠實、通順，採用現代漢語表達方式和人文學界通行的術語譯詞，在必要的地方採用意譯並加註說明。本書所有腳注都摘錄自德·羅姆斯汀的英譯本，裏面的《聖經》引文出處實際上來大部分來自米涅的版本，是歷代編輯者的注疏成果積累。所有《聖經》出處都對照和合本或思高本《聖經》作了校對，有小部分改正。安布羅斯採用的《聖經》是七十士拉丁文譯本（Septuagint），與後來通行的武加大拉丁文版不同，版本的章節差異都在腳注以方括號注明，有的地方也作了補充說明。我們儘量採用和合本譯文，如和合本沒有收錄的經卷則採用思高本譯文。但是很多時候為了配合上下文論述，正文中我們會照直翻譯安布羅斯的《聖經》引文或參照中文《聖經》修改個別字詞。西塞羅的《論責任》中譯文參考了王曉朝教授的版本。²⁶

三、安布羅斯思想概要及其影響

如果我們採取歷史主義的視角，在四世紀末的基督教世界中，安布羅斯的地位、影響力和對歷史事件的決定性作用都要遠遠超過奧古斯丁。²⁷安布羅斯在對抗阿里烏異端、維護大公教會的權威方面產生了實際的巨大效果。他以主教身份與三位羅馬皇帝的周旋更是空前絕後。安布羅斯堅持教會與羅馬世俗權力的區別。除此之外，他在維護尼西亞大公教會傳統、反駁異端、解釋三一神學、寓意釋經學（或稱「靈性釋經學」）、教牧人員的德性修養等方面卓有建樹。他的這些思想成就都在奧古斯丁後期著作中有持續影響。就教會實踐方面，安

25. Ambrosius Mediolanensis, 《論責任》（*De officiis ministrorum*），載 J. P. Migne 編，《拉丁教父集》（*Patrologia Latina*；Parisii: Vives, 1845 [PL 16.25–194]）。

26. 感謝王老師借閱譯者未出版手稿。

27. 參考 P. Brown, 《奧古斯丁傳》（*Augustine of Hippo: A Biography*；Berkeley, CA: University of California Press, 2000），頁 483-513。

布羅斯積極參與建立政教秩序、推動基督教殉道者悼念儀式、引進聖歌教儀等工作為後世基督教傳統構築了獨特的宗教空間。

在神學方面，安布羅斯主導的神學運動鞏固了尼西亞正統教義，終結了與阿里烏異端的教義之爭。他堅定地維護尼西亞正統的「三一」教義，勤奮地閱讀和注疏《聖經》，以此為基礎吸收了東方希臘教父們的神學成果，又能適應西部教會的拉丁文化氛圍。當時隨着尼西亞信經在帝國東部取得權威地位，東方教父們的理論已經比較成熟。除此之外安布羅斯精通希臘文，對希臘哲學各種流派都有深入的了解，他以正面的意義融合轉化了希臘羅馬哲學傳統（尤其是新柏拉圖主義）。這些原因使得他能夠建立起一套足以壓制阿里烏主義的神學解釋體系。阿里烏派堅持父與子有本質的區別，否認子具有完全的神性。安布羅斯主要是通過《論信仰》、《論聖靈》和《論主的道成肉身之神蹟》論述了上帝是唯一的，三個位格父、子、靈是同一實體，都具有完全的神性。他並不倚重用概念推理進行證明，而是認為這些知識已經在《聖經》裏面有見證，是上帝的啟示。因為人是被造的，無法通過自身有限的思維完全掌握上帝的智慧，唯有上帝的恩典才讓人分享了智慧。因此，他在神人關係上持一種本體二元論。²⁸尼西亞正統教義在歐洲基督教會最終全面推廣，安布羅斯的神學建構功不可沒。

在聖歌方面，安布羅斯是第一位把敘利亞的「應答讚美詩」(antiphonal chant) 唱法引進到拉丁教會的主教。奧古斯丁對此有生動的記載：「不久以前，米蘭教會開始採用這樣一種慰勉人心的方法，即弟兄們同氣同心，熱情歌唱。但和全城居民一樣焦急不安。這時唯恐民眾

28. 王曉朝編，《信仰與理性》，頁 227。

因憂鬱而精神沮喪，便決定仿效東方的習慣，教他們歌唱聖曲聖詩。這方式保留下來，至今世界各地所有教會幾乎都採行了。」²⁹這種音樂形式後來被稱為「安布羅斯讚美詩」(Ambrosian chant)。他編訂的聖歌對歐洲後來的教會音樂都產生了影響。

在《聖經》闡釋方面，他把寓意解經法引進了西方教會並發揚光大。他的佈道（主要是經文解釋）在教會內部深受信徒喜愛，³⁰甚至在教會外的知識分子中都有良好聲望。他閱讀過斐洛（Philo）、奧利金（Origen）、阿他那修（Athanasius）和巴西流（Basil）等人的作品，能夠講解《舊約》中字面晦澀部分的更深層次的宗教含義。三八六年，安布羅斯發表系列講道《創世六天注釋》。奧古斯丁說自己聽了講道之後就開始彷徨，深受啟發，他說：「我開始覺得他的見解的確持之有故，言之成理；在此以前，我以為公教信仰在摩尼教徒的責難之前只能捫口無言，這時我覺得公教信仰並非蠻不講理而堅持的，特別在一再聽了〔安布羅斯〕解答《舊約》上一些疑難的文字之後；我覺得我過去是拘泥於字面而走入死路。聽了他從文字的精神來詮釋《舊約》中許多記載後，我後悔我的絕望，後悔我過去相信摩尼教對《舊約》律法先知書的識議排斥是無法反駁的。」³¹奧古斯丁總結這種解經法，他說：「還使我高興的，是我不再用過去的眼光讀《舊約》的律法和先知書了，過去看到許多矛盾荒謬之處，指責你的聖賢們有這樣的思想，而其實他們並無這種思想。我很高興聽到〔安布羅斯〕在對群眾佈道時一再提出要我們謹守的金科玉律：『文字使人死，精神使人生』；對有些記載，單從字面看，好像錯謬，

29. Augustine, 《懺悔錄》，卷九，第7章。

30. 同上，卷六，第1章。

31. 同上，卷五，第14章。

他移去神秘的帷幕，揭出其精神意義……」³²

安布羅斯在倡導守貞、禁慾方面有突出的表率 and 理論成就。安布羅斯提倡教徒一生最多只有一次婚姻，寡婦不應該再嫁，鰥夫不宜再娶。但他並不是反對婚姻，而是提倡對慾望的克制，保持肉體的無玷，過上一種清白的生活。由於他多次在講道上的倡導，當時有許多少女熱切地趕來米蘭接受守貞標誌的面紗。這甚至引起了家中有未婚少女的父母們的恐慌，不讓她們去聽安布羅斯講道。婚育固然是人之常情，但他所倡導的守貞除了間接整肅道德風氣之外，還有另外的社會歷史意義。當時羅馬的婦女很少有婚姻的選擇空間，但是至少她們現在有了新的選項，那就是按自己的意願拒絕婚姻，過上獨居守貞的生活。

安布羅斯不僅在神學上有很高的造詣，而且懂得如何把高深道理清楚明白而又富有形式美感地教導別人。本書是針對安布羅斯教會內的教牧人員所寫的，他待他們如自己的孩子，所以他一開篇就稱呼「我的孩子們」。（他自己終身未婚，家中同輩三人都無子嗣）。本書還加入了許多他處理具體事例的經驗之談，對當時歷史事件的評論，還有為自己做的事情辯護等，令本書內容更加豐富可讀。他有一些說法雖然符合當時的社會習慣，但我們不可生搬硬套字面的做法，而要理解背後的精神。例如，卷三，第二十章裏提到：見到賊要把他打死；對於今天的法律來說，要考慮這種行為是否正當防衛，否則就有過重之嫌。另外就是他對世道人心的洞察，至今看來也仍然是非常犀利和深刻的。例如文中對貪婪者的刻畫，³³對逐利者的蠅營狗苟的嘲諷，³⁴對幫助生活

32. 同上，卷六，第4章。

33. 例如卷二，第二十五至二十七章。

34. 例如卷一，第四十九章。

貧困者的倡導，³⁵對友誼的無私和偉大的歌頌，³⁶這些對於今天的人們也仍然具有警醒的意義。

四、結語

對於文人學界興起的漢語神學研究而言，本書首先在學科意義上屬於「教父學」研究範疇。以學術標準要求的教父系列譯本應該不是專門面向教會，而是面向整個學術共同體、人文學界甚至所有漢語讀者人群。正如國內教父學研究專家王曉朝教授所言，「西方教父學研究注重文獻整理，中國的教父學研究應注重翻譯，盡可能將經典式的教父學文獻翻譯出來，以便有更多的學者參與研究；西方教父學的經典式的研究注重學說整理，而中國的教父學研究在掌握了基本材料以後，要加強理論分析與綜合，使之為我所用」。³⁷譯者對此表示贊同，希望此書對中國學術語境中的教父研究展開有積極作用。

本書提供了基督宗教與西方古典文化關係互動的例證，具有思想史、宗教史和哲學史的意義，有益於我們把握早期基督教神學與宗教哲學發展規律。安布羅斯在本書中嘗試把西塞羅為代表的古典「德性論」轉換成基督教的「信德論」，為誕生中的中世紀文明的文化精英們重新闡釋了道德基礎與行為準則。在這個意義上，它是一本奠基性的文明經典。書中論述不僅對理解西方文化的轉型有幫助，而且也有中西跨文化對比的價值。例如，他提出神在最初就賦予了人善意，它就好像是做善事的內在源泉，它從子女、父母、兄弟逐步擴展到國家和全世界。³⁸他又提出人有羞恥之心，有廉恥的品性，所以人有節操，知道節

35. 例如卷二，第十五章。

36. 例如卷三，第二十二章。

37. 王曉朝，〈中國教父學的發展前景〉，載《道風：基督教文化評論》28（2008），頁43。

38. 例如卷一，第三十二及三十三章。

制，知道甚麼是可恥的；人有明智的品德，然後才能夠知道公義與非公義，判斷對與錯。³⁹他認為人與野獸不同之處在於他會幫助同類，人本性上就愛他人；由此推論，他提出，比起個人的安逸享樂，「為我們的國家奮鬥遠遠更加是高貴的事情」，⁴⁰資助窮人、幫助弱小還有獲得永生的神學意義。⁴¹這就可以與儒家提倡的「仁義禮智的四端之心」以及由此生發的「孝悌忠信、禮儀廉恥」、救濟「鰥寡孤獨」等美德作對比，供我們探討彼此的人性論基礎，以及兩個文明對「教牧／教化人員」的品德要求。本書還有許多可供挖掘的主題。

譯者在翻譯本書過程中得到了香港漢語基督教文化研究所和意大利昂布羅修圖書館 (Biblioteca Ambrosiana) 的幫助和支持，得以獲取研究資料並在米蘭訪學，認識了安布羅斯研究專家布拉奇 (Francesco Braschi) 博士等學者並與之進行了有益的學術討論。在此一併表示衷心的感謝！

39. 例如卷一，第十八章；卷一，第二十七章。

40. 例如卷三，第三章。

41. 例如卷二，第二十五章。

英譯本引言

聖安布羅斯，對教牧職責的莊嚴品質給予了非常高的期望，極其渴望他的教區的神職人員能夠活出與他們的崇高職業相稱的生活，成為對人民良善和有益的榜樣。於是，他着手寫作以下的論著，以西塞羅（Cicero）的《論責任》（*De Officiis*）為參照典型，闡明了教牧人員的諸多責任。

作者提出，他的目標是幫助他之前教導過的學生增強印象，為此他制訂了本門課程。¹像西塞羅一樣，他論述了：甚麼是正確的、合適的或者適當的（*decorum*），甚麼是有益的（*utile*）；²但是，在第一卷裏，他教導的甚麼是適當的或美德的，不是關於此世的而是關於來世的；在第二卷裏，他教導了甚麼是有益的；在第三卷裏，他考慮如何聯結兩者。

在第一卷裏，他把責任分成了「平常的」，或者說，戒律的方式，對所有人的約束都一樣；*以及「完全的」，這種責任在於遵循忠告的榜樣。在處理了這些初步的責任之後，例如對於父母和年長者該怎麼做，他觸及了兩個原則；這兩者引領心靈、理性和欲望，他表明了「適當」就在於思考善與正確的事情以及令欲望服從於理性；³他還提供了某些規則和例子，最後以四個主要美德結束討論，即明智、公義、剛毅和節制。

1. 卷二，第六章，第 25 節。

2. 卷一，第九章，第 28 節。

* 關於「平常」與「完全的」區分，參見本書卷一第三十六章及譯者的腳注。
——譯注

3. 卷一，第二十四章，第 106 節。

在第二卷裏，從談論甚麼是適當的過渡到談論甚麼是有益的，他指出，與異教的哲學家們的錯誤相反，我們只能通過參考永生而度量真正的益處；他還說明有益的事物存在於對上帝的認識和好生活：他附帶說明了，適當的也是真正有益的，並用討論幾個實際問題的章節結束了本卷。

在第三卷裏，他論述了完全的責任，並且宣告了一條規則，即在一切事中，我們必須探求甚麼是為眾人或所有人有益的，而不是僅僅有益於個人。沒有任何不適當的事物值得追求；一切事情都必須為適當的事物讓位，不僅包括益處，甚至包括友誼和自己的生命。他用了許多的例子證明為何聖人探求適當的事物的同時他們也就保證了有益的事物。

他的這本論著仿照了西塞羅著作的框架，聖安布羅斯的目標看起來似乎是為了反駁某些異教信仰的錯誤原則，並且說明基督教的道德比異教徒的道德要高得多。本作可能是在三九一年左右寫成的。

卷一

第一章 主教特殊的職責就是教導；安布羅斯自己必須學習以便能夠教導；甚至必須教導他未曾學過的東西；無論如何，自我的學習與教導必須同步進行。

1. 當我身處於我的孩子們中間，想要教導他們的時候，我想自己並非顯得不量力，因為教授謙卑的教師自己曾說：「來，孩子們，你們當來聽我的話：我要教導你們敬畏主。」¹在這句話裏面，我們可以看到他對上帝的崇敬中既有謙卑又有恩典。因為，「敬畏主」，看起來對於所有人都是共同的，但是他的這句話，說出了崇敬的標誌性內容。既然敬畏本身是智慧的開端和福佑的來源——敬畏主的人是受到福佑的²——他也就清楚地表明自己是教導智慧的教師和通往福佑的引導者。

2. 我們自己渴望效仿他的崇敬，而且我們並非無望於收穫恩典，因此，我們為你們，就如為我們的孩子，傳達智慧的聖靈向他灌輸的事情，這些事情是通過他而得以顯明的，而我們是通過觀察和效仿而習得的。因為，即使我們不情願，³我們現在已經不能夠再逃避教導的責

1. 《詩篇》三十四〔三十三〕篇 11 節。

2. 《詩篇》一一二〔一一一〕篇 1 節。（拉丁文 *beatitudo* 及同根詞，意為「幸福的、有福的、福佑的、受到祝福的、至福的、極大的幸福的狀態」，強調整個生命的興旺順遂，既有主觀上的快樂感受也有客觀上的順利的狀態。既包含「受到別人〔特別是神〕的保佑、祝福」的意思，也包含「自身的幸福、快樂」的意思。本書將根據語境翻譯為「福佑」或「幸福」。——中譯注）

3. 保利努斯（Paulinus，安布羅斯的秘書）在他的《安布羅斯生平》裏講述了他嘗試了各種權宜之計，為的是令自己能夠逃避人們召喚他擔任的主教職務；例如，他曾允許對囚犯用刑，這與他一貫的行事風格不符，為的是希望這件事能夠讓他推脫成功。不止一次，他試圖用逃跑的方式辭謝這個榮耀。

任，這是加於我們身上的聖職的必然要求：因為「他所賜的有使徒，有先知。有傳福音的。有牧師和教師。」⁴

3. 我並非聲明自己具有使徒的榮耀（因為除了神子自己所選定的人之外誰能做到？）、先知的恩典、傳福音者的美德*、牧師的慎重。我只想要獲得對待神聖經典的仔細和勤勉，這是使徒排在諸多聖者責任最後的。⁵有了這個我所渴望的東西，我就能在竭力教導別人的當中而自身進行學習。因為唯有那位真教師能夠不學而教；而凡人只能先學習再教導，從他那裏接受可以傳授給別人的東西。

4. 不過，我的情況甚至都不是這樣的。因為我被請下審判席，脫去朝服，推上了聖職，⁶然後才開始教導你們我自己都還沒有學過的東西。所以，出於偶然，我在開始學習之前就開始教導。在此之前我沒有閒暇可以學習，為此，我必須一邊學習一邊教導。⁷

第二章 禍從口出；《聖經》啟示的良方就在於沉默。

5. 我們首先要學習的是甚麼呢？那就是沉默，從而我們才能夠說。否則，在別人說我無罪之前，我自己說的話將判定我有罪，因為經上寫道：「要憑你的話，定你有罪。」⁸當你能夠保持沉默來保全自己，為甚麼你還要貿然承擔因言獲罪的風險？我見過許多人因為說話而

4. 《以弗所書》四章 11 節。

* 拉丁文 *virtus*，通常譯為「美德」或「德性」，也有「勇氣、男子漢氣概、力量、剛強、傑出、優秀」等人的內在品德或品格之意。本文通常把拉丁文 *honestum* 翻譯為「美德／美德的／美德的事物」，它側重指人所做事情值得榮耀和讚美。但是兩個詞在本文常常是相通的。——中譯注

5. 《哥林多前書》十二章 10 節。

6. 聖安布羅斯，在他被選為教區主教之前，他是一位地方行政長官，甚至還未受洗。

7. 下面這句話在許多手稿裏都有，但是在本篤會版本裏沒有。「並且，如果有誰能夠活着不需要教導就能夠進步，他該有多麼地偉大啊。」

8. 《馬太福音》十二章 37 節。

犯罪，但卻幾乎沒遇到過因為沉默而犯罪的；所以，懂得保持沉默比懂得如何說話還要困難。我知道，大部分人說話是因為他們不懂得如何保持沉默。即使當說話沒有任何好處的時候，也很少有人保持沉默。聰明人懂得如何保持沉默。最後，上帝的智慧說過：主賜我受教者的舌頭，使我知道甚麼時候說話是好的。⁹因此，學習了主的教導的聰明人懂得甚麼時候應該說話。因此《聖經》還說了：「明智人緘口不言，直等相宜的時候」。¹⁰

6. 因此，主的聖人喜歡保持沉默，因為他們知道一個人的話語常常是罪的聲音，一個人的言辭常常是人為錯誤的開端。這就是為甚麼，主的聖人說過：「我曾說，我要謹慎我的道路，免得我舌頭犯罪。」¹¹因為他知道並且讀過，只有通過神聖的保護人才可能躲過自己言辭帶來的災害¹²以及自己良心的指證。我們受自己思想的無聲責備和良心審判的懲罰。當我們說了某些話令靈魂受到道德上的損害以及思想受到痛苦的創傷，我們也受自己話語的鞭撻的懲罰。但是有誰能夠從心裏清除罪的污染並且在言辭上不犯錯呢？所以，因為他看到嘴巴免於惡言是不可能的，他用沉默的規則給自己加上了免罪的律法，為的是用沉默避免他說話時難免會犯的錯。

7. 讓我們傾聽教授謹慎的教師的話，他說：「我曾說，我要謹慎我的道路」，這句話的意思是，「我對自己說，在默想中我加給自己一條強制規則：我必須謹慎我的道路」。有一些道路我們應該遵循；另外一些我們應該謹慎。我們必須遵循主的道路，謹慎我們自己的道

9. 《以賽亞書》五十五章 4 節（安布羅斯原文根據七十士本[Septuagint]）。

10. 《便西拉智訓》二十章 7 節。

11. 《詩篇》三十九〔三十八〕篇 1 節。（和合本譯文「我要謹慎我的言行」，拉丁文為“custodiam vias meas”，其中“vias”既可以指方式方法、又可以指道路。現翻譯為「道路」以符合上下文。——中譯注）

12. 《約伯記》五章 21 節。

路，以免這些道路誤導我們進入罪惡。我們唯有說話時不草率才能夠謹慎。律法說了，「以色列啊，你要聽。上主你們的上帝」。¹³這句話不用「說」而是用「聽」。夏娃墮落了，因為她對男人說了不是從上主她的上帝那裏聽到的話。上帝對你說的第一個詞是：聽！如果你聽到，那麼謹慎你的道路；如果你已經墮落，趕緊改正你的道路。因為，少年人怎麼改正他的道路呢？是要謹慎留意主的話。¹⁴因此首先要沉默並且傾聽，免得你的舌頭犯罪。

8. 人因自己的嘴巴而被定罪是一件大的惡事。真的，如果每個人都應該為所說的一句閒話付出代價，¹⁵那麼骯髒和可恥的話又得受怎麼樣的懲罰？說得草率的話要比閒話更壞。如果應該為一句閒話付出代價，那麼瀆神的言論又該受怎麼樣更加巨大的懲罰？

第三章 不應該一直沉默，也不應該因為空虛才沉默。應該如何心口如一地謹防紊亂的情感。

9. 那麼我們該怎麼辦呢？難道我們應該啞口無言嗎？當然不是。因為，「靜默有時，言語有時」。如果我們將來要句句供出自己所說的閒話，讓我們也留心不要無謂的沉默。因為還有一種沉默是積極主動的，例如蘇撒拿的沉默就是如此，她閉口不言更勝於開口說話。因為她在人前沉默是為了向上帝訴說，她知道沉默是證明自己貞潔的最好證明。在百口莫辯時，她的良心為她代言；她不尋求人間的審判，因為她有上主為她作證。因此她渴望被上主宣告無罪，她知道上主絕對不會被欺

13. 《申命記》六章 4 節。

14. 《詩篇》一一九篇 9 節。

15. 《馬太福音》十二章 36 節。

16. 《傳道書》三章 7 節。

瞞。福音書裏也寫道，上主自身不言語，但卻成全了人的拯救。¹⁸因此大衛正確地要求自己不可長久沉默，而是要警醒。

10. 讓我們保守我們的心，讓我們保守我們的嘴。這兩個都已經寫在了經裏。在一個地方，我們被吩咐要注意我們的嘴巴；在另一個地方，你們被告知：「你要切切保守你的心」。¹⁹如果大衛留意了，你又怎能不留意呢？如果以賽亞有不潔的嘴唇——他說「禍哉，我滅亡了。因為我是嘴唇不潔的人。」²⁰——如果主的先知都有不潔的嘴唇，我們又如何能夠保持嘴唇潔淨？

11. 下面這句話除了是寫給我們每一個人之外，還會是寫給誰的呢？「請看，你要用荊棘圍住你的田園*；把你的金銀收藏起來；要為你的口，安上門和門門；要為你的言語，裝上軛和天秤。」²¹你的田園是你的心靈，你的黃金是你的心，你的銀子是你的言語：「主的言語是純淨的言語，如同銀子在火中煉過。」²²一副美好的心靈也是一座美好的田園。而且，一種純淨的內在生活也是一座寶貴的田園。那麼，就要為你的這個田園築好籬笆，用思想把它包圍起來，用荊棘（即虔誠之心）保護它，防止肉體猛烈的激情將它衝垮並且將它俘虜，防止強烈的情感襲擊它、越過它們的邊界、劫掠了它的果實。保守好你的內在自我。**不要疏忽或輕視它，好像它毫無價

17. 《蘇撒拿傳》五章 35 節（思高本《達尼爾》十三章 35 節——中譯注）。

18. 《馬太福音》二十六章 63 節。

19. 《箴言》四章 23 節。

20. 《以賽亞書》六章 5 節。

* 原文是“*possessio*”，泛指各種財產、財富、產業，特指具有所有權的土地、不動產。這裏根據中文《聖經》意譯為「田園」。——中譯注

21. 《便西拉智訓》二十八章 24-25 節（思高本《德訓篇》二十八章 28-29 節——中譯注）。

22. 《詩篇》十二〔十一〕篇 6 章。

** 原文是“*Custodi interiorem hominem tuum.*”字面意義是「保護你的內在的人」，意謂「真正的自我」、「內在的生命」。——中譯注

值，因為它是一座寶貴的田園；實際上它是真正寶貴的，因為它的果實不是可朽的、也不是曇花一現，而是持久並且有助於永恆拯救的。因此，耕種你的田園，讓它成為你持久耕作的土地吧。

12. 綁住你的言語，以免它們肆無忌憚、無節制地滋長、在過多的交談中為它們自己積攢了罪孽。寧可讓它們受到約束，把它們阻攔在屬於自身的河岸之內。氾濫的河流很快就會積聚起泥沙。也要束縛住你的情感，不要讓它變得恣意放縱，以免人們說你「沒有收口，沒有纏裹，也沒有用膏滋潤」。²³節制的心靈有自己的韁繩，借此它能夠得到指引和導向。

13. 讓你的嘴巴有一扇門，有需要的時候它能夠關上，並且要為這扇門慎重地加上門門，以致沒有人能夠激怒你的聲音，以免你用謾罵回應謾罵。你今天聽到了有人讀這句話：「你們生氣，但不可犯罪。」²⁴因此雖然我們動怒（這是從我們本性的運動而來，並不由我們的意願），讓我們不要用嘴巴說出惡語，以免我們墮入罪中；而是讓你的言語有一個軛和天秤，也就是說，謙卑和適度，從而你的語言能夠服從你的心靈。讓言語被緊繃的韁繩拉緊；讓它擁有自己的約束方式，借此它能夠恢復適度；讓它說出受過公義尺度檢驗的詞語，從而你能夠在表達情感時有力量、在談話中有分量、在言語中有分寸。

第四章 同樣也要留心，我們的言語不應出自邪惡的激情，而應來自良善的動機；因為正是此處，魔鬼特別守候着要抓住我們。

14. 誰留意這件事，誰就是平和、溫柔和有適度的。因為他保守了嘴巴，約束了舌頭，未經檢驗、沉思和權衡

23. 《以賽亞書》一章 6 節（七十士本）。

24. 《詩篇》四篇 4 節。

言語的輕重就不開口——也就是關於這句話是否該說、那個問題是否該回答，或者這句評論的時機是否合適——他當然就是在踐行適度、溫柔和忍耐。所以，他不會由於不快或忿怒就脫口而出，也不會在他的言語中留下任何激情的痕跡，也不會顯露出慾望的火光在他的語言中到處衝撞，也不會讓暴怒的鼓噪呈現在自己的言說裏。因此讓他如此行事，即唯恐言語沒能使他的內在生命增光，反而最終清楚地表露和證明他道德上存在污點。

15. 因為當敵人看到我們身上被激發了激情，他就特別在此處佈下重重陰謀；然後，他提供火種；然後他設下圈套。因此先知並非沒有原因地說，正如我們今天聽到的，「他必救我脫離獵人的圈套和刺耳的惡言」。²⁵緒瑪庫斯²⁶說這意味着「挑釁之詞」；別的人認為這是「使人煩惱之語」。敵人的圈套就是我們的言語——其自身也正如我們的一個敵人。我們太常說一些讓我們的敵人抓住的東西，憑此他傷害我們，就如使用我們自己的刀劍。被別人的刀劍滅亡也遠勝於被我們自己的刀劍滅亡！

16. 敵人以此既測試了我們的裝備又敲響了他的武器。如果他看到我不勝其擾，他就插入他的標槍的尖刺，為的是引發無數的爭吵。如果我說出一句不適宜的言語，他就佈下了圈套。然後他在我面前放置了復仇的機會作為誘餌，以致在報仇的欲望驅使下，我就把自己放入了這個圈套之中，又給自己打了一個牢固的死結。如果有誰覺得這個敵人就在附近，他就應該更好地留心他的嘴巴，以免給敵人留下可乘之機；然而許多人都沒能看到這個敵人。

25. 《詩篇》九十一〔九十〕篇3節（七十士本）。

26. 緒瑪庫斯（Symmachus），據說曾是一位以便尼派成員（Ebionite，或譯「以便尼貧聖會」），大約生活在公元一九三至二一一年。他把《舊約》翻譯成希臘語。這個版本被奧利金（Origen）用於編輯他的六種語言對照的《聖經》版本（Hexapla）。

第五章 我們也必須用沉默防守看得見的挑唆我們的敵人；只有在沉默的幫助下，我們才可以逃脫那些比我們自己還要強大的敵人，才可以保持我們必須向所有人呈現的謙卑。

17. 然而，我們也必須謹防某些看得見的人，他們挑釁我們、刺激我們、激怒我們並且提供任何能夠促使我們變得放肆或縱慾的東西。那麼，如果有人辱罵我們、激怒我們、鼓動我們使用暴力、試着讓我們爭吵；讓我們保持沉默，讓我們不要羞於聾啞。因為激怒我們又給予我們傷害的人是在犯罪，而且他希望我們變得像他那樣。

18. 確定的是，如果你沉默，隱藏起自己的情感，他通常就會說：「你為何沉默？有膽量你就說話；但是你不說，你是啞巴，我已經讓你無話可說了。」如果你沉默，他才更是那個被激怒的人。他覺得自己被打敗了，被嘲笑，被輕視，被愚弄。如果你回答，他就覺得自己已經變成勝利者，因為他找到了一個像自己的人。如果你沉默，人們會說「那個人一向惡言謾罵，但是這個人用蔑視對付了他」。如果你也回以惡言，他們則會說：「這兩個都是滿口污言穢語的人。」兩個人都會被定罪，兩個人都不能夠得到開釋。因此，他的目標是激怒，為的是令我的言行也如他一般。但是，隱藏情緒並緘口不語是義人的責任，為的是保存良心的成果、令自己信任好人的判斷而不是中傷者的傲慢無禮，並且自足於自己堅實的性格。因為這就是「連對好話也默然無聲」；²⁷因為有良心的人不應該被錯誤的言語所煩擾，應該更多地增長自己心中的才智而不是引起別人更多的惡言惡語。

19. 所以，人也應該保守自己的謙卑。否則，如果他不同意顯得太過謙卑，那麼他就會這麼想並且內心這麼告訴自己：「我要允許這個人輕視我並當着我的面說這

27. 《詩篇》三十九（三十八）2 節。

些東西嗎，就好像我在他面前開不了口一樣嗎？為甚麼我不應該也說類似的話，然後我也可以傷他的心？我還要讓他冤枉我嗎，就好像我不是男人，又好像我不能夠為自己雪恥？他還要加罪於我，就好像我不能用更壞的東西來對付他一樣嗎？」

20. 誰要是像這樣說話，誰就不是平和又謙卑的，他也就沒有經受住誘惑。誘惑者鼓動他，他自己又把這些想法放進心裏。惡靈不時地利用一個人，讓他對另一個人說這些東西；但是，你定要雙腳在磐石上站穩。假使一個奴隸開口謾罵，義人會肅靜；如果一個弱者惡言相向，義人會緘口，要是一個窮人橫加指責，義人會不答。這些就是義人的武器，以便他依靠禮讓而得勝，正如那些擅長擲標槍的人慣常於通過讓路而得勝，也就是說，在撤退過程中轉而給他們的追趕者更加嚴重的打擊。*

第六章 在這個問題上，我們必須效仿大衛的沉默和謙卑，以致我們在人們看來就不應該受到傷害。

21. 當我們聽到辱罵時，我們有何必要感到耿耿於懷呢？我們何不效仿大衛，因為他說：「我默然無聲，謙卑自己，連好話也不出口」？²⁸難道大衛只說不做？不，他確實照着所說的行事。當基拉之子示每辱罵他，大衛沉默；即使他被手持武器的人們包圍，他不回以叱罵，也不尋求報復；即使當洗魯雅之子與他說話、向他尋仇，大衛也不允許自己出惡言。²⁹他繼續謙卑彷彿聾啞一般；

* 標槍是羅馬軍團非常重要的殺傷武器，需要與敵人拉開一定距離才能投擲。所以這裏用標槍的例子說明戰術性撤退也是一種武器。——中譯注

28. 《詩篇》三十九〔三十八〕2節。

29. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕十六章5節及以下。（天主教及基督新教《聖經》的《撒母耳記上下》及《列王紀上下》，分別對應為七十士本的《列王紀一二書》及《列王紀三四書》。東正教的《舊約》跟隨七十士本的編目。——中譯注）

他繼續沉默；即使有人罵他是血腥的男人，他也未受憂擾，因為他對自己的溫柔有清醒自覺。因此，他不被侮辱所擾動，因為他已經對自己好的品行有完全的認識。

22. 然而，有人很輕易被不實的辱罵攪動，即使他希望為自己不應該遭受此事而辯白，但這讓他看起來理應受到侮辱。而忽略這些不實辱罵的人要比那些把辱罵放在心上的人生活得更好。因為忽略這些事情的人也藐視這些事情，就好像他從未感覺他們存在；對這些事情感到憂傷的人則受到了折磨，就好像他感到他們是真的。

第七章 《詩篇》三十九〔三十八〕篇作為一個引言是極好的。聖安布羅斯被這首聖詩所激勵，決意寫作《論責任》。西塞羅就此題目寫給他的兒子，而安布羅斯這麼做的理由甚至比西塞羅的更充分。更進一步解釋為甚麼如此。

23. 我的孩子們，我利用這篇聖詩放在這篇為你而寫的文章開頭並不是沒有經過考慮的。這首聖詩意義深厚、闡理優秀，令我喜悅，先知大衛讓耶杜頓吟唱，³⁰而我力勸你考慮。從我們剛剛簡略觸及的這些言語，我們學到了這篇聖詩教導的保持沉默的耐心以及等待適合時機說話的責任；除此之外，接下去的詩句還教我們輕視財富，以上這些事物都是諸美德的首要根基。同時，也因為沉思着這篇聖詩，我腦海裏產生了撰寫《論責任》的念頭。

24. 雖然有些哲學家就這個題目寫過著作，例如希臘人帕奈提烏（Panætius）和他的兒子，³¹拉丁作者中則有西塞羅（Cicero）——我認為自己寫作同主題著作是我的責

30. 這詩篇在希伯來人那裏被歸功於耶杜頓，他是三位在聖殿裏服侍的首席音樂家之一。

31. 一位斯多亞（Stoic）哲學家，大約在公元前一二〇年，在雅典生活和教學。他的主要著作是《論責任》（*περι του καθήκους*），西塞羅自己後來採用它作為自己的著作《論責任》（*De Officiis*）的基礎。

任。正如西塞羅寫作是為了教導他的兒子，³²我寫作也是為了教導你們，我的孩子們。因為我愛你們，正如你們就是我的親生孩子，在福音中我為你們的父。因為自然本性令我們愛得最熱烈的也比不過恩典。我們當然應該愛那些我們認為將會恆久伴隨的人，愛他們比那些僅僅與我們同在俗世的人更多。常常有些親生的孩子對不起自己的出身，墮落以致令他們的父親蒙羞；然而，你們是我們之前揀選的孩子，從而是我們所喜愛的。他們被愛是出於父母的自然本性，但自然本性不能夠做到充分和持續，不是一位「教導恆久的愛」的教師。你們被愛是基於我們的稱量和判斷，我們測試所愛的人，並愛我們所選的人，因此有一種博愛之情的巨大能量加到了我們愛的力量之上。

第八章 「責任」 這個詞常常被哲學家所使用，也見諸《聖經》；有關這個詞的衍生情況。

25. 因此，既然我們前面談到的這個人是適合寫作《論責任》的，那麼讓我們也看看是否題目本身也站在相同的基礎上，或者這個詞（責任）只適宜於諸多哲學學派，還是說它也能夠在神聖的經典中被找到。美好的是，今天當我們閱讀福音書時，聖靈將一個片段擺在了我們面前，就好像他在促使我們寫作；憑此，在我們看來，我們得到了肯定，也就是說，「責任」（*officium*）這個詞也可以用到我們身上。因為當那位撒迦利亞的祭司在聖殿裏被感動得說不出話來，經上是這麼說的：「他責任（*officii*）完成的日子一到，他就回家去了。」³³因此我們讀到，「責任」這個詞可以被我們所用。

32. Cicero, 《論責任》, 卷一, 第2章。

33. 《路加福音》一章 22-23 節。武加大拉丁文《聖經》上是“*officii*”（責任、職務）；希臘文版本是“*τῆς λειτουργίας*”（公職、供職）。

26. 而且這也不與我們的理性相違背，因為我們認為「責任」（officium）來源於「成事」（efficere）這個詞，只是為了音調和諧而變換了一個字母；總之，你應該做那些施益於所有人的事情，而不做妨害（officiant）任何人的事情。*

第九章 一份責任是從有美德的事物和有益的事物中挑選出來的，也是從對兩者的比較中挑選出來的；但是，基督徒不承認那些對未來生命沒有幫助的事物是美德的或者有益的。因此，這本關於責任的著作並不是多餘的。

27. 哲學家們認為，責任³⁴源自美德的和有益的事物，並且在此兩者中我們應該選擇更好的那個。他們又說了，兩件美德的或兩件有益的事物可能碰巧抵觸，問題是哪一個更有美德哪一個更有益？為此，「責任」首先被分成了三個部分：美德的、有益的、兩者中更好的。其次，這三個部分又被分成了五類；也就是，兩個美德的，兩個有益的，以及最後在它們之中作出選擇的正確判斷。前兩個，他們說是和生命的道德尊嚴和完整性有關；後兩個是和生活的便利、財富、資源和機遇有關；正確的判斷必須承擔對任何這些事物的選擇。這就是哲學家的說法。³⁵

28. 但是，我們僅僅以未來的事物的尺度而非現世事物的尺度衡量適當的和美德的事物；我們唯獨聲明有益的事物就是那些將幫助我們通往永生幸福的，當然不是

* 安布羅斯在這裏討論“officium”這個拉丁文的詞源。他認為這個詞應該源自“efficere”，而不是“officiant”。“efficere”意謂「做事、成事、產生作用」，總的來說具有積極的、正面的含義。而“officiant”意謂「阻礙、妨害、反對、有害於」等，有點消極和負面的含義。所以，責任是要令人成事而不是要妨害他人。——中譯注

34. Cicero, 《論責任》，卷一，第3章，第9節。

35. 同上，卷一，第3章。

那些只能幫助我們在現世享受的事物。我們也不認可在機遇中和在俗世的財富中存在任何益處，而是認為，如果不擱置它們就是無益的，而且當我們擁有時，應該把它們看作是負擔，在消耗它們時，不看作是損失。

29. 所以，我們的這本著作不是多餘的，因為我們和他們以不同的方式看待責任。他們料想今生的各種利益在於那些善的事物之中，我們則認為那些事物是惡的；因為誰要是接受了此世的善的事物，例如比喻裏的富人，實際上在彼世是受折磨的；拉撒路在此世忍受了惡事，在彼世找到了安慰。³⁶這就是為甚麼不讀他們著作的人會閱讀我們的著作，只要他們願意，也就是說，只要他們不需求一個用花言巧語矯飾的主題，而是滿足於主題本身單純的魅力。

第十章 我們經常在《聖經》中找到「甚麼是適當的」，而且比它們出現在那些哲學家的著作中早得多。畢達哥拉斯向大衛借用了他的沉默律法。然而，大衛的律法是最好的，因為我們的第一責任是在說話這件事上擁有適當的標準。

30. 我們得到的訓誨和教導是，「甚麼是適當的」³⁷在最初已經被放入了我們的《聖經》。（在希臘語中，它被稱為πρέπον）我們讀到「上帝啊，在錫安，頌歌適於你」，這句的希臘語是：Σοί πρέπει ὕμνος ὁ Θεὸς ἐν Σιών。³⁸使徒也說了：「你所講的，總要成為適當的道理。」³⁹還有，「原來那為萬物所屬，為萬物所本的，要領許多的兒子進榮耀裏去，使救他們的元帥，因受苦難得以完全，本是適當的。」⁴⁰

36. 《路加福音》十六章 25 節。

37. Cicero, 《論責任》，卷一，第 27 章。

38. 《詩篇》六十五〔六十四〕篇 1 節。

39. 《提多書》二章 1 節。

40. 《希伯來書》二章 10 節。

31. 難道寫作「論責任」的帕奈提烏或亞里士多德早於大衛？為甚麼生活在蘇格拉底時代之前的畢達哥拉斯遵循着先知大衛的步伐，給自己的弟子制訂了一條沉默律法。他甚至約束他的弟子五年不說話。另一方面，大衛制訂他的律法，不是為了損害自然的稟賦，而是為了教導我們注意我們說出的言語。畢達哥拉斯制訂他的規則，為的是教導人們通過「不說」而說。但是，大衛制訂規則的目的則是為了讓我們能夠通過說話而學會更多關於怎麼說話的知識。怎麼可能有教導而沒有練習，或者有進步而未經實踐？

32. 想要經受戰爭考驗的人每天拿着武器鍛煉自己。彷彿已經準備好戰鬥，他排練着自己在戰鬥中的角色，向前站立，恰如敵人就在他眼前的位置。或者，為了鍛煉擲標槍的瞄準技術和力量，他拿起自己的武器加以試驗，或者防止敵人的攻擊，依靠自己的警覺加以閃避。想要在海上駕駛或者劃動船隻的人首先會在河上練習。想要習得令人愉悅的歌唱風格和一副好嗓子的人，首先會通過唱歌逐步地打開自己的聲音。還有那些想要在摔跤比賽中通過身體力量贏得勝利的桂冠的人，他們通過每天在摔跤學校裏的練習強健自己的四肢、增強自己的耐力、令自己習慣於繁重的任務。

33. 自然也用嬰兒的例子教會我們這個道理：嬰兒最初通過自己的語音練習學會說話。這些語音就是某種實踐，是聲音的學校。讓那些注意說話能力的人不要拒絕自然規律，而是全面地留心關注；就像在瞭望塔上的人，總是通過留心關注而不是昏昏欲睡才能保持警覺。任何事情變得越來越完美和牢固依靠的是適於自身的、適當的練習。

34. 因此，大衛不總是沉默，只是某段時間沉默；不是永久地、也不是對所有人都拒絕說話；他總是不予回

答挑釁的敵人或者試圖激怒他的罪人。正如他在別處所說：「對於那些口出惡言、終日思想詭計的，他如聾子不聽，像啞巴不開口。」⁴¹還有一處說道：「不要照愚昧人的愚妄話回答他，恐怕你與他一樣」。⁴²

35. 因此，第一責任就是在我們的說話中有適當的衡量標準。以此種方式，我們向上帝獻出了一次神聖的祭禮；因此，閱讀《聖經》之時，我們展示出了神聖的敬畏；因此，我們的父母得到了尊敬。我深知，許多人說話是因為他們懂得如何保持沉默。但是，在說話沒有好處的時候，人們往往不能保持沉默。想要說話的聰明人首先會留心考慮自己要說的東西、這些話要對誰說、以及說話的時間和地點。因此，在保持沉默和在說話這兩者之中都存在一個適當的標準；我們做事也有這麼一個適當的標準。維護關於責任的正確標準，是一件光榮的事情。

第十一章 《聖經》的證據也證明了所有的責任要麼是「中間的」，要麼是「完全的」。附帶着讚揚了仁慈並且勸告人們要踐行仁慈。

36. 任何責任要麼是「中間的」、要麼是「完全的」，⁴³這也是一個經過《聖經》權威肯定的事實。我們在福音書中讀到，主說過：「你若要進入永生，就當遵守誡命。他說，甚麼誡命。耶穌說，就是不可殺人，不可姦淫，不可偷盜，不可作假見證，當孝敬父母。又當愛人如己。」⁴⁴這些是中間*責任，因為這些責任的目的是為了其他東西。

41. 《詩篇》三十八〔三十七〕篇 12-13 節。

42. 《箴言》二十六章 4 節。

43. Cicero, 《論責任》，卷一，第 3 章，第 8 節。

44. 《馬太福音》十九章 17-19 節。

* 「中間的」(medium) 和「完全的」(perfectum)。英譯本把前者翻譯為“Ordinary”（「平常的」），意即這是平常人們遵從的責任，也是正確的。

37. 對於耶穌的話，「那少年人說，這一切我都遵守了。還缺少甚麼呢？耶穌說，你若願意作完全人，可去變賣你所有的，分給窮人，就必有財寶在天上，你還要來跟從我。」⁴⁵在更早的地方，主還說過：「要愛你們的仇敵。為那逼迫你們的禱告。」⁴⁶如果我們想要效仿天上的父那麼完全、完美，我們必須這麼做；他命令太陽發出它的光，照耀壞人和好人，他又用雨露令整個世間的土地肥沃，沒有區分。⁴⁷這就是完全的責任（希臘人稱其為κατόρθωμα），依靠它，自身可能有缺陷的萬物都得以糾正。

38. 仁慈*也是一件善事，因為它令人得以完全，從而效仿完全的父。沒有任何東西比仁慈能夠殉恩典基督徒的靈魂；仁慈主要是向窮困的人展現的，從而你把他們當作與自己一樣的自然造物共同的分享者，因為自然將果實供給所有人使用。所以，你可以自由地給予窮困的人你所有的，以此你可以幫助他，你的兄弟和同伴。你贈與的是銀子；他接受的是生命。你贈與的只是金錢；他認為它是財富。你的錢幣彌補了他所有的財產。

兩種責任之分其實源於西塞羅（《論責任》，卷一，第3章，第8節），前一種責任（這裏也可譯「義務」）是有條件的，另一種是絕對的、無條件的。有條件的責任是為了實現另一個目的的中間過程、手段，例如「為了幸福，所以你必須承擔……責任」，因此稱之為「中間的」；而另一種責任則是無條件的、絕對的，它的目的就是自身，因此可稱為「完全的」，這種責任是來自「恰當的」美德。或者說，前者是有條件的「有限責任」，後者是不需要條件的、絕對的「無限責任」。戴維森（Ivor J. Davidson）的新譯本也採用“middle”（「中間」）和“perfect”（「完全」）的譯法。在本書卷三第9-11節，安布羅斯也稱前者為「普通責任」，因為它適用於所有人；後者也成為「首要責任」，它只與少數人有關。——中譯注

45. 《馬太福音》十九章 20-21 節。

46. 《馬太福音》五章 44 節。

47. 《馬太福音》五章 45 節。

* 拉丁文“misericordia”，英譯作“Mercy”。根據語境亦可理解為「憐憫」、「寬恕」。——中譯注

39. 還有，他贈與你的比你贈與他的還多，因為就你的拯救而言，他是你的債務人。如果你為赤身裸體者披上衣裳，你也用美德為自己披上衣裳；如果你招待陌生人進你的屋簷下，如果你資助貧窮的人，他們也將使你與聖人和天國永恆居民為友。這可是一筆不少的報償。你贈與的是世俗的東西，但收穫的是天國的禮物。你是否對聖約伯的故事中上帝的審判感到好奇？好奇的莫過於他的美德，即他為甚麼會說：「我為瞎子的眼，瘸子的腳。我為窮乏人的父。我四肢的皮膚溫暖他們的肩膀。素不認識的人不宿在我的門前，因為我的大門為每一個到來的人敞開。」⁴⁸顯然，他是受到福佑的，因為窮人從他的家裏絕不會空手而歸。他比任何人都要有福佑，因為他感受窮困的人的需要、弱者和無助者的艱苦。在審判之日，他將會從主那裏得到救贖，就好像主因為他展現的仁慈而成為了他的債務人。

第十二章 為了預防有誰對憐憫的實踐心生畏懼，他表明上帝關心人的行動；以約伯的例證為依據，證明所有的惡人都是不快樂的，不管他擁有多少財富。

40. 但是許多人對主動展示仁慈的責任望而卻步，因為他們以為上帝不關心人的行動，或者他不知道我們私下所做的事情，或者他不知道在別人眼前的我們具有甚麼良心。有些人還以為他的審判絕不可能是公義的；因為他們看到罪人擁有大量的財富，享受着榮耀、健康和子女繞膝；然而，另一方面，義人活在貧困中，未受尊敬，寡居無子，身體疲病，常常悲傷。

41. 這不是一個小的議題。例如，約伯的三個忠實的朋友聲稱約伯是一個罪人，因為他們看到他從富有變成

48. 《約伯記》二十九章 15-16 節。

貧窮，先是有許多的孩子，而後又完全失去了他們，他現在被潰瘍和傷痕所覆蓋，被從頭到腳的傷口弄得一團糟。神聖的約伯向他們作出了以下呼喊：「如果我有如此遭遇是因為我的罪，惡人為何存活，享大壽數，勢力強盛呢？他們眼見兒孫，和他們一同堅立。他們的家宅平安無懼。上帝的杖也不加在他們身上。」⁴⁹

42. 一個怯懦的人看到這種情景心生困擾，於是心思就動搖了。神聖的約伯正要開口就轉述這一位的話之前，他預先以此鋪墊：「請寬容我，我又要說話。說了以後，任憑你們嗤笑吧。如果我因為犯錯而受責備，也是我因為我生而為人所以受責備。所以，也請寬恕我話語的重負吧。」⁵⁰因為我即將說的，是轉述的，不是我贊同的；但是我將說出這些錯誤的話，為的是反駁你。或者，換一種方式將他的話翻譯為：「怎麼了？我僅僅作為一個人就應被責備嗎？」也就是說：即使我確實應得責備，人們也不能夠證明並責備我切實犯了罪；因為你找不到一樁公開的罪過來責備我，而是根據我的不幸的程度推測我是罪有應得。所以那個怯懦的人看到惡人既順遂又繁盛，而自己又被厄運擊垮，他就對上帝說：「離開我們吧。我們不願曉得你的道。我們事奉他有何益處呢？求告他有甚麼用呢？」⁵¹惡人抓盡好處，但是上帝卻不見他們的所作所為。」

43. 人們一直以來盛讚柏拉圖在他的《理想國》一書中所說的：⁵²在其中，他塑造了一個反對者的角色，這個人為自己反對公義作辯護，當然這些話柏拉圖本人是不贊同的；應該說，這個角色只是為了發現真理和探索正

49. 《約伯記》二十一章 7-9 節。

50. 《約伯記》二十一章 2-4 節，引文與希伯來和希臘《聖經》文本相異很大。

51. 《約伯記》二十一章 14-15 節。

52. Plato, 《理想國》(de Republica), 卷二, 第 2 章。

在討論的問題而設想出來。西塞羅對此印象如此深刻，以致他在自己的著作《論共和國》中認為必須為反對那個角色的意見而說些甚麼。

44. 約伯生活的年代離這些人有多早啊！他是第一個發現這件事的人，也是第一個思考對此應該有甚麼申辯，不是為了裝飾自己的辯才，而是為了發現真理。所以他馬上就把事情講明，他說，惡人的燈被熄滅，他們的患難將會來臨；⁵³因為上帝是智慧和引導的教師，他不受矇騙，是真理的法官。因此，個人的福佑必然不是以他們所知的財富的價值評價，而是根據內在於他們的良心的聲音。因為這是一位真正的和不受影響的主管獎懲的法官，他決定無辜者和罪人的功過。無辜者死去時帶着自己無污損的純樸天真，完全掌控自己的意志；他的靈魂豐滿，就如充盈精華。⁵⁴罪人雖然活着享有充沛物資，享盡奢華，甜香薰繞，但是他死時靈魂充滿苦澀，在生命終結之日，不帶走任何他曾想用的好處——甚麼都不能隨身帶走，除了為他自己的邪惡付出的代價。⁵⁵

45. 關於這個議題，你怎麼能夠否定神聖的裁判償付了補償。前者在心中感到幸福，後者感到可悲；那個人在自己裁決中是無罪的，而這個是有罪的；那個人離世時是快樂的，這個人對此是悲傷的。在自己的良心注視下，不是無辜者，誰能夠被宣告無罪？約伯說道，「告訴我，他藏身的帳篷在哪裏？他的蹤跡無處可尋。」⁵⁶犯罪者的生命不過是一場幻夢。他已經打開了他的雙眼。他的安寧已經離去，他的享樂已經溜走。不，既然惡人

53. 《約伯記》二十一章 17 節。（經文為「惡人的燈何嘗熄滅。患難何嘗臨到他們呢？神何嘗發怒，向他們分散災禍呢？」。安布羅斯這裏引用的意思卻正好相反。——中譯注）

54. 《約伯記》二十一章 24 節。

55. 《約伯記》二十一章。本節對此章經文作了自由發揮。

56. 《約伯記》二十一章 28 節。

的安寧在他們還活着的時候就只不過是浮於表面，那麼，他們的長眠是在地獄，因為他們活着墮入地獄。

46. 你看見罪人的享樂，但是質問他的良心。他不是比任何墓穴還要腐爛嗎？你關注的是他的歡愉，你羨慕他的身體健康和他的子嗣、還有他的財富之多；但是，看看他靈魂內在的潰瘍和傷口，還有他心中的哀傷。*如果你讀到：「因為人的生命，不在乎家道豐富」，⁵⁷對於他的財富我還要說甚麼嗎？如果你知道，他在你看來是富有的，但在他自身看來則是貧窮的，而且他還不認可你的判斷，那麼，我還要說甚麼嗎？關於他的子嗣的數量以及他免於痛苦的自由——如果他不希望有繼承人重走他的老路，他就充滿了哀傷並決定不再有後嗣，那麼，我還要說甚麼嗎？因為罪人實際上是沒有後嗣的。所以，罪人自身就是自身的懲罰，而義人自身就是自身的恩典——對於兩者來說，不管是對於好的還是壞的，他所作所為的報償都要由他自身償還。

第十三章 反駁了那些哲學家的觀點，因為他們否認上帝關心整個世界或者這個世界的任何部分。

47. 讓我們再回到我們的這個議題，以防我們看起來忘記了這個中間插曲，我們談論它是為了回應某些人的觀點：他們看到惡人富有、快樂、充滿榮耀、有權力、而許多義人都貧乏無力——因此，（以下也是伊壁鳩魯學派[Epicurean]說過的）他們假設上帝要麼對我們毫不關心，或者就如惡人所說，上帝對人的行為一無所知——或者，如果上帝知道一切，但是他不是一位公正的法官，所以他允許好人貧乏而惡人富足。回應這樣一種看法，用那些他們認為快樂的人的感覺來反駁（因為這些人認

* 此處描寫惡人的靈魂慘狀與前面約伯的肉體慘狀作對比。——中譯注
57. 《路加福音》十二章 15 節。

為自己是悲慘的），現在看來並不是不着調的離題。我想，比起相信我們，他們會更容易相信自己。

48. 還有剩下的一些人認為上帝對這個世界漠不關心，在這次離題討論之後，我認為要反對他們的看法就是一件容易的事情了。例如，亞里士多德聲稱，上帝的預見的範圍所及僅僅止於月球。但是哪裏有做工的人不關心自己的工作呢？誰會棄而不顧已經造出來的東西，如果這件東西他相信是自己所造的？如果統治一事物是一種貶損，那麼創造它不更是一種貶損嗎？雖然不創造任何東西也不是錯，但是不關心自己創造的東西就肯定是一種高度的殘忍。

49. 但是，如果有人否認上帝是創造者，因此他們把自己置身於野獸和非理性的動物的行列，我們又該對這些宣稱自己毫無尊嚴的人說些甚麼呢？他們自己宣稱上帝彌漫於一切事物，萬有都依靠他的大能，他的力量和威嚴穿透一切元素——大地、天空和海洋；但是，他們認為進入人的心靈對上帝是貶損；然而人的心靈是上帝給予我們的最高貴的東西，在那裏存有對神聖權威的完全知識。

50. 人們認為哲學家是講道理的，但是就連他們也嘲笑這位教師（伊壁鳩魯），⁵⁸因為他教導的這些觀點是昏愚的、放蕩的。然後，關於亞里士多德的觀點我又該說甚麼呢？他認為，上帝對自己狹窄的範圍很滿足，只是居住在預先劃定的自己的王國的界限之內。這一點也是詩人的故事（荷馬史詩）所告訴我們的。他們講述說，這個世界被三個神所劃分，所以這個世界落入了三個神分別的範圍：一個統治了天空，一個統治了海洋，一個

58. 公道地說，現代人對伊壁鳩魯哲學特性的認識，主要是來自他的對手或者誤解他的人。（現代的研究都會指出伊壁鳩魯不排斥肉體的快樂，但更強調精神的快樂。參見王曉朝，《希臘哲學簡史》〔上海：上海三聯，2007〕。——中譯注）

統治了之下的區域。他們不得不小心注意不要引起彼此的戰爭，為此他們不允許彼此對別人的所有物起念頭和歹心。以同樣的方式，亞里士多德也聲稱神不關心大地，正如他也不關心海洋或者更低的區域。雖然哲學家也曾追隨詩人的腳步，這些哲學家把詩人排除在社會各階級之外，*對此我們怎麼看？⁵⁹

第十四章 沒有甚麼可以逃脫上帝的認識。作者用《聖經》的證據和太陽的比喻作證明，雖然太陽是被造的，但是它的光和熱穿透萬物。

51. 然後是對下一個問題的回答，也就是說，上帝雖然沒有對他的作品漠不關心，但現在他是否失去了對它的認識呢？正如書上所寫：「造耳朵的，難道自己不聽見嗎？造眼睛的，難道自己不看見嗎？」⁶⁰

52. 神聖的先知們並非不知道這個錯誤的觀點。大衛自己曾教導被驕傲填滿和俘獲的人如何講話。當人活在罪中，認為其他的罪人活着是不合適的，並且說「主啊，惡人誇勝要到幾時呢？要到幾時呢？」⁶¹還有甚麼比這個更加驕傲的嗎？隨後，又說「他們說，主必不看見，雅各的上帝必不思念」。⁶²先知回答這種人說，「你們民間的畜類人當思想。你們愚頑人，到幾時才有智慧呢？造耳朵的，難道自己不聽見嗎？造眼睛的，難道自己不看見嗎？管教列邦的，就是叫人得知識的，難道自己不懲

* 柏拉圖曾在對話裏設計了一個階級分明的「理想國家」，並提出要把詩人驅逐出去；因為他們用荒誕的神話擾亂了人們的心智（參見《理想國》，879D-380D）。——中譯注

59. Aristotle, 《形而上學》(Metaphysics), 卷一, 第 2 章。引用了亞里士多德的說法, 「詩人多撒謊」(983a)。

60. 《詩篇》九十四〔九十三〕篇 9 節。

61. 《詩篇》九十四〔九十三〕篇 3 節。

62. 《詩篇》九十四〔九十三〕篇 7 節。

治人嗎？主知道人的意念是虛妄的。」⁶³分辨一切虛妄的，難道自己不知道甚麼是神聖的，又對自己所造的一無所知嗎？難道做工的對自己的工作一無所知？即使是人，也能夠認識自己工作背後的道理，難道上帝自己不知道自己的工作？難道工作背後還有更深的道理是它的作者所不知道的？難道他創造的東西比自身還要高級，從而作者對它的價值一無所知，即使是它的管理者，也對它的狀況無從知曉？這些問題就留給這些人吧。

52. 但我們對上帝的證言很滿意，因為他說，「我鑒察人心，試驗人肺腑」。⁶⁴在福音書中，主耶穌也說了，「你們為甚麼心裏懷着惡念呢？」他知道他們的心意。⁶⁵福音書的作者也對此作證，說道「耶穌知道他們的意念。」⁶⁶

54. 如果我們看看他們的行為，那麼這些人的觀點不會帶給我們多少麻煩。他們不讓上帝成為審判他們的法官，而這個法官是無法欺瞞的；他們不承認他具有對隱藏事物的知識，因為他們害怕自己隱藏起來的事情將會曝光。但是主也知道他們的作為，留他們於黑暗之中。這些人「夜間又作盜賊。姦夫等候黃昏，說，必無眼能見我，就把臉蒙蔽」。⁶⁷因為任何躲避黑暗的人都喜愛黑暗，試圖躲藏，然而卻無法對上帝躲藏，他不僅知道他們的勾當，而且也知道他們心裏所想，既知道空間中深藏的，也知道人心中深藏的。因此，《便西拉智訓》裏有人說到，「誰能看見我？黑暗籠罩着我，牆壁遮蔽着我，沒有人能看見我，我還怕甚麼？」⁶⁸雖然他躺在床上

63. 《詩篇》九十四〔九十三〕篇 8-11 節。

64. 《耶利米書》十七章 10 節。

65. 《馬太福音》九章 4 節。

66. 《路加福音》第六章 8 節。

67. 《約伯記》二十四章 13-15 節。

68. 《便西拉智訓》二十三章 18 節（思高本《德訓篇》二十三章 25-26 節——中譯注）。

如此思索，但是他就在意想不到的地方被抓住了。「這是他的羞恥，因為他不知敬畏上主。」⁶⁹

55. 然而，如果太陽尚能把光打入隱藏的地點、將它的熱量深入房屋的基底和內部的寢室，那麼還有甚麼比設想有任何東西能逃脫上帝的注意更愚蠢的嗎？誰否認，即使為冬天的冰雪堆積鋪滿，大地深處尚能為春天的溫暖加熱？當然，樹的木心可以感覺到冷或熱的力量，從而它的根枝能夠被冰冷切斷，也會在陽光的溫暖中發芽生長。總之，無論天空的溫暖在何處向大地微笑，大地就生產出各種各樣豐富的果實。

56. 如果太陽光把光芒灑向整個大地並且進入它隱藏的地點，如果鋼鐵欄杆或者重門阻礙不能抑制陽光進入內部，那麼，上帝的榮光深深充滿這生命，這個榮光怎麼可能無法進入上帝所造的人的思想和內心呢？難道他所造的作品要比他自身還要更好和更有力量，所以他造出了他們為的是讓他們能夠隨意逃脫造物者的注意？難道他在我們的心靈中置入如此的美德和力量，以致他自己不能夠隨意地理解我們的心靈？

第十五章 對那些對善人惡報、惡人善報的現實不滿的人講述拉撒路的例子，根據保羅的權威，懲罰和報償專門留給了來生。

57. 我們已經充分討論了兩個問題；而這個討論，就如我們所想，並沒有轉向非常不利於我們的方向。然而，還有第三個問題；也就是：為甚麼罪人擁有豐裕的財產和富足，生活奢華，有沒有悲傷或者不幸；與此同時，義人貧乏，還要遭受妻離子散的懲罰？現在，福音書裏的語言應該滿足像這樣的人；⁷⁰因為富人穿上紫色的衣服，披上精美的麻布，每天享用奢華盛宴；但是，那個

69. 《便西拉智訓》二十三章 31 節。

70. 《路加福音》十六章 19 節及以下。

乞丐，滿是瘡疤，常常要收集他桌子上的麵包屑。然而，兩人死後，乞丐在亞伯拉罕的懷抱裏歇息了，而富人卻在苦海裏掙扎。根據功過應得獎賞和懲罰都是等待着死後的人，這還不夠清楚明白嗎？

58. 必然是如此才對。因為在一場競賽中，選手需要付出許多的努力——而在競賽結束後，勝利向某些人傾倒，而另外的人則是失寵。難道在賽程還未結束之前，勝利的勳章或者桂冠就已經頒授了？保羅寫得好，他說：「那美好的仗我已經打過了。當跑的路我已經跑盡了。所信的道我已經守住了。從此以後，有公義的冠冕為我存留，就是按着公義審判的主到了那日要賜給我的。不但賜給我，也賜給凡愛慕他顯現的人。」⁷¹「在那天」，他說，主就會賜給——但不是在這裏。在這裏，他要戰鬥，付出勞苦，冒着危險，患難，就像一位優秀的摔跤手；因為他懂得甚麼是「我們進入上帝的國，必須經歷許多艱難」。⁷²因此，除非已經正正當當地奮鬥過，否則沒有人可以接受獎賞；除非競賽也是費力勞苦的，否則勝利也不光榮。

第十六章 再次證實上面已經談論過的獎賞和懲罰，他補充說，某些人在來生沒有為他們保留的獎賞，這並不奇怪；因為他們既沒有勞苦也沒有奮鬥。他接着也說了，由於這個緣故，現世的諸善授與那些，為的是讓他們沒有甚麼藉口。

59. 在競賽前給予獎賞的人難道不是不公正的嗎？因為，主在福音書裏說了：「神貧的人有福了，因為天國是他們的。」⁷³他並不是說「富有的人有福了」，而是

71. 《提摩太後書》四章 7-8 節。

72. 《使徒行傳》十四章 22 節。

73. 《馬太福音》五章 3 節。（「神貧的人」為思高本翻譯、和合本作「虛心的人」、呂振中譯本作「心靈貧窮的人」。——中譯注）

說「貧窮的人」。因着神聖的審判，福佑就在那裏開始，從此人類的不幸就要遠離。「飢渴的人有福了，因為他們必得飽足。哀慟的人有福了，因為他們必得安慰。仁慈的人（憐恤人的人）有福了，因為他們必蒙上帝的仁慈（憐恤）。清心的人有福了，因為他們必得見上帝。為義受逼迫的人有福了，因為天國是他們的。人若因義辱罵你們，逼迫你們，捏造各樣壞話譏謗你們，你們就有福了。人若因我辱罵你們，逼迫你們，捏造各樣壞話譏謗你們，你們就有福了。應當歡喜快樂，因為你們在天上的賞賜是大的。」⁷⁴未來的獎賞而不是現在的——在天上而非在地上——他所允諾的必得實現。你還期待甚麼更多的東西嗎？還有更多應得的嗎？為甚麼在你得勝之前，如此匆忙渴慕冠冕？為甚麼你想要抖落塵土並快快歇息？為甚麼賽程未完你就渴求坐上宴席？就如觀眾在旁觀，運動員在競技場上，而你卻早就尋求安逸？

60. 或許你會說：為甚麼惡人是快樂的？為甚麼他們生活奢華？為甚麼他們不與我一同勞苦？那是因為他們並沒有報名為冠冕奮鬥，他們也就沒有義務經受競賽的勞苦。他們沒有走入賽道，既沒有用油塗抹自己，也沒有被塵土覆蓋。榮耀等待着的是那些克服艱難險阻的人們。噴了香水的觀眾慣常於旁觀，不參加這場搏鬥，也不忍受烈日、悶熱、塵土和陣雨。讓那些運動員向他們吶喊：來吧，和我們一起奮鬥。觀眾將只是報以如下回答：我們現在坐在這裏只是判斷你們；但是你們一旦得勝，你們將獲得冠冕的榮譽，而我們不會。

61. 他們，也就是那些決意獻身於享樂、奢華、掠奪、榨取或者榮譽的人是觀眾而非爭鬥者。他們有的是勞力的收益，但絕不是美德的果實。他們愛他們的安逸；依

74. 《馬太福音》五章4節及以下。

靠狡詐和惡行他們積累起了錢財；但是他們將為他們的不正當行為付出代價，不管有多晚。他們的餘生將在地獄，而你們的在天堂；他們的歸宿是墳墓，而你們的是樂園。據此，約伯說得漂亮，他說他們在墳墓裏被人看守，⁷⁵他們不能夠擁有安眠的寧靜，因為這是那些將再度興起的人才能夠享有。

62. 因此，不要心思像孩童、話語像孩童、意念像孩童；不要像孩童那樣現在就要求那些屬於未來的東西。冠冕屬於那完全的、成全的。等那完全的、成全的來到，到那時你就全知道了——不是對着鏡子觀看，模糊不清、如同猜謎，而是就要面對面了⁷⁶——真理的形式就清清楚楚了。你們到那時就全知道了，為甚麼有的人富有而邪惡、是搶奪他人財物的強盜，為甚麼有的人有權力，為甚麼有的人有許多子嗣，以及為甚麼有的人身負榮譽。

63. 也許我們應該首先向強盜提問題：你富有的原因是因為你搶奪了別人的財物嗎？你的需求並沒有強迫你，貧困也沒有驅使你去做這種事。難道不是我令你富有，從而讓你沒有逃脫的藉口？同樣的，我們也可以把問題交給擁有權力的人。當鰥寡孤獨忍受壓迫的時候，為甚麼你不救助他們？難道你是虛弱無力的嗎？你能夠不施以援手嗎？我造了你就是為了這個目的，而不是要讓你去壓迫他們，而是讓你能夠阻止壓迫。難道這句話不是為你而寫的嗎？「應從壓迫者的手中，拯救被壓迫的人」⁷⁷難道這句不是為你而寫的嗎：「當保護貧寒和窮乏的人，救他們脫離罪人的手」？⁷⁸同樣也可以對擁有豐盈好處的人這麼說：我福佑你，讓你擁有子嗣和榮譽；

75. 《約伯記》二十一章 32 節。

76. 彷彿《哥林多前書》十三章 10-12 節。

77. 《便西拉智訓》四章 9 節。

78. 《詩篇》八十二（八十一）篇 4 節。

我賜予你身體的健康；為甚麼你不謹遵我的誠命？我的僕人，我對你做了甚麼，或者我如何地令你悲傷了嗎？難道不是我給予你子嗣、授予你榮譽、賜予你健康？為甚麼你要拒絕我？為甚麼你認為你的行為不會讓我知道呢？為甚麼你接受了我的禮物卻蔑視我的誠命？

64. 我們也能夠從猶大背叛的例子中總結出同樣的道理。他被選為十二門徒之一，掌管錢袋，用以施救窮人，⁷⁹看起來並不是因為他未受重視或者缺乏所以才背叛了主。因為主授予了他這個責任，所以他也可以在他之中被稱義；他是因為更大的過錯所以才犯了罪，不是因為受的委屈驅使他犯錯，而是因為他濫用了恩典。

第十七章 青少年的責任，以及適合這個年齡的例子。

65. 既然前述已經講清楚了，邪惡將面臨懲罰，而美德將得到獎賞，那麼讓我們繼續討論必須從年少時就牢記在心的責任，⁸⁰因為這些責任也將隨着我們的年齡而成長。⁸¹一個好青年應該敬畏上帝，服從父母，榮耀他的先輩，保持自己的純潔；他不應該忽視先輩，而應該重視廉恥*。所有這些一起將為青少年的歲月增光添彩。因為就像嚴肅是老年人真正的恩典，熱忱則是年輕人的真正的恩典，同樣的還有廉恥，就好像是自然本性的某種禮物，在年輕人身上煥發。

79. 《約翰福音》十二章 6 節。

80. Cicero, 《論責任》，卷一，第 34 章。

81. 本篤會的版本是這樣子：但是大部分其他手稿有下面這句：「良好的行為也隨着學習而共同成長」。

* 拉丁語“verecundia”，對應英語常為“modesty”。原意是「不管是因為甚麼而引起的自然的羞恥感」，引申為多個含義，例如「羞澀、害羞、臉紅、羞恥、廉恥；謙遜；端莊、穩重、端正；節制、適度、中肯」等等，可以理解為人性所有的羞恥心所引起的道德感和行為。它在漢語裏很難找到完全對應的詞，因此本文將靈活處理。這裏根據語境選用了具有中國古代道德哲學意蘊的「廉恥」為譯詞。——中譯注

66. 以撒敬畏上主，在亞伯拉罕的兒子身上就如同是自然而然的；他還服從他的父親到了這種程度：他為了不違逆他父親的意願甚至不迴避死亡。⁸²約瑟也是如此，雖然他夢見過太陽、月亮和星星都向他下拜，然而他還是樂意地服從了他的父親的意願。⁸³他是如此貞潔，他甚至聽不得一個不潔淨的詞；他是如此謙遜，甚至做了一份奴隸的工作；如此顧及廉恥，甚至選擇了逃跑；如此忍耐，甚至忍受了牢獄之苦，如此原諒別人的過錯，甚至以德報怨；他的適度是如此，甚至當婦人拉住他，約瑟寧可把衣裳丟在婦人手裏，跑到外邊去，而非不顧廉恥。⁸⁴摩西也是如此，⁸⁵還有耶利米，⁸⁶他們被上主選來向人民宣佈上帝的話語，因為廉恥感，甚至謙讓了通過恩典他們能夠做成的事情。

第十八章 論廉恥的不同功能。它能夠如何限制言語和沉默、伴隨貞潔、勸諫我們向上帝祈禱、調節我們的身體行為；最後那個論點以兩位教牧為例子，縱使他們的言語絕無不合适的地方。更進一步，他繼續論述一個人的儀態應該與同樣的美德相一致，一個人應該如何小心謹慎，以免不適當的東西脫口而出，或者身體上不適當的部位引起別人注意。以上這些論點都用非常適當的例子加以說明。

67. 可愛，就是廉恥的美德，甜蜜，就是它的恩典！它不僅見諸行動，而且也見諸我們的言語；⁸⁷因此我們的講話必不要越過適度，我們言語也不能夠有不適當的聲音。我們思想的鏡子經常充分地在我們的言語中反映它

82. 《創世記》二十二章 9 節。

83. 《創世記》三十七章 9 節。

84. 《創世記》三十九章 12 節。

85. 《出埃及記》四章 10 節。

86. 《耶利米書》一章 6 節。

87. Cicero, 《論責任》，卷一，第 37 章，第 134 節。

的影像。適度，甚至能夠稱量出我們說話的聲量，因為它唯恐語音太響以致冒犯了任何人的耳朵。不單如此，唱歌這件事情上，第一規則也是廉恥感及其而來的節制，這同樣適用於各種各樣的話語，從而一個人可以逐漸的學會讚美上帝，或者唱歌，或者演講，因為廉恥原則的恩典使他進步。

68. 我們再談談沉默，所有其他的美德都蘊含在其中，它是廉恥和端莊的首要舉動。只有在沉默被認為是一個幼稚或者驕傲的靈魂的標誌時，它才被算作是一個恥辱；如果沉默是適度的標誌，它就被認為是值得讚揚的。蘇撒拿在危險中沉默，⁸⁸並且認為丟掉了廉恥和節制比丟掉了姓名還要壞。她不認為應該為了保障安全而去冒自己貞潔的風險。她只是向上帝訴說，向着上帝，她能夠在真正踐行廉恥的同時說出心聲。她避免直面男人的臉。因為在她的眼睛瞥見中也有廉恥之心，這使得一位婦女不願意直視男人或者被他們觀看。

69. 不要讓人以為這個讚賞只屬於貞潔。因為廉恥是純潔的伙伴，而伴隨着廉恥，貞潔自身也更加安全。還有，榮辱感是貞潔的好伙伴和嚮導，因為即使在面臨危險的時候，它也不能忍受純潔被玷污。以下的例子也是如此，在聖母馬利亞最初辨認出天使的時候，她就應該被所有讀到這節《聖經》的人所讚許，並以此為可靠的見證，斷言她值得被揀選擔負這樣的責任。因為，她在寢室裏，獨自一人，當她接受天使的問安時，她沉默，對天使的闖入感到驚慌，⁸⁹這位童貞女的臉色被這突然出現的陌生男人形象所擾亂。雖然她很謙卑，然而此時的情況並不是因為這一點，而是因為她的廉恥之心，從而她沒有回應天使的問安，也沒有給他任何回答，只是當

88. 《蘇撒拿》五章 35 節。

89. 《路加福音》一章 29 節及以下。

她得知自己將懷孕上主，她問道：怎麼有這事呢。她當然不是僅僅為了答覆而說話。

70. 在於我們的祈禱者，廉恥之心也是最令上帝愉悅的，還能為我們從我們的上帝那裏掙得許多恩典。因為不敢舉目望天，那位稅吏被上帝所升高和讚賞，不正是這個道理嗎？⁹⁰所以他被主的裁決稱義，但那個法利賽人則不然，過於自負的驕傲讓他變得如此討厭。「因此，讓我們以存着長久的安靜和溫柔的精神來祈禱。這在上帝面前是極寶貴的。」⁹¹聖彼得如此說道。適度（溫柔）* 是高貴的，即使它放棄自身的各種權利、不為它自身爭取任何東西、不主張外在的任何東西、並且在某種意義上它似乎退縮在自己的力量範圍之內，它在上帝的眼中是富足的，然而沒有人在上帝的眼中是富足的。適度是富足的，因為它是屬神的部分。^{**}保羅也囑咐祈禱的人要獻上廉恥和節制自守。⁹²他希望這一點要擺在首位，就好像為祈禱者引路前行，從而罪人的祈禱沒有誇耀、而是被隱藏；就好像，回憶起過錯的時候帶着廉恥之心，隨着羞愧的臉紅，從而應得賞賜更大的恩典。

71. 我們必須在行為、舉止和儀態中更好地保持廉恥。⁹³因為思想的狀態常常見諸於身體的姿態。人們借此認為我們內心的藏匿者（我們內在的自我）可能是輕佻

90. 《路加福音》十八章 13-14 節。

91. 《彼得前書》三章 4 節。

* 此處拉丁語使用的是“modestia”，與“verecundia”意義相似但不完全相同，更側重指「適度、節制、不矯揉造作的行動；羞恥感；榮譽感；溫柔」。英譯文繼續使用同源詞“modesty”翻譯。但是上文引用的《聖經》句子，通常英文譯文採用對應譯詞是“meek”、“gentle”，與和合本的「溫柔」是一致的，本質上就是指合乎限度、不極端，即「適度」。值得注意的是，這裏與上下文的「適度」的討論仍然是一脈相承的。——中譯注

** 此處的「適度」，即前引彼得話裏的「溫柔」，不再局限於人，而是應該理解為「萬物各部分各安其位，不僭越，也不缺失」。也就是類似中國哲學講的「致中和」的萬物和諧的狀態。——中譯注

92. 《提摩太前書》二章 9 節。

93. Cicero, 《論責任》：卷一，第 35 章。

的、誇耀的、狂暴的；或者另一類狀態：穩定的、堅強的、純潔的和可靠的。因此，身體的行為舉止也是某種靈魂之聲。

72. 然而，我的孩子們，記得我們有一位朋友，他履行自己責任時，看起來是在用熱忱勤勉作自我推薦，然而我沒有允許他進入教牧行列，因為他的舉止太不得體。還有另一個人，我知道他當時已經在教牧行列，我吩咐他不得走在我的前面，因為他的儀態看起來傲慢，而這讓我煩惱。他做了冒犯之事，在復歸職責之時我才如此告訴他。我唯獨不允許此事，我的心靈也沒有欺騙我。因為兩人現在都已經離開了教會。他們的儀態所出賣他們的，也是後來被證實的，那就是他們心中缺乏信仰。其中一人在阿里烏派（Arian）的事件中放棄了他的信仰；另一個人，因為貪財，拒絕承認他屬於我們，為的是他可以不必在教會的手上接受審判。他們的儀態之中可以辨認出反覆無常的思想的偽裝，他們的外表看起來就像徘徊不定的小丑。

73. 還有一些人，他們的步伐緩慢，就如模仿了舞台演員的舉止，⁹⁴或者就如遊行隊伍裏的抬轎以及轎子上在點頭的雕像的移動，*如此之慢以致他們每一步的頻率在別人看來就像是在遵守某種固定節律。

74. 我也並不是說要走得匆忙，當然，遇到危險時或者切實有必要時需要走得快。因為我們常常看到某些人匆忙得氣喘噓噓，甚至連容貌都扭曲了。但是，如果沒有需要如此匆忙的原因，它所引致的就只有犯錯。我這裏當然不是在談論那些為了特殊原因時不時需要匆忙的人，而是在談論那些被持續的習慣所約束、匆忙成了第

94. 同上，卷一，第36章。

* 羅馬人在遊行慶典時用來抬戰利品或畫像等的轎子，抬轎的人往往走走停停、走得很慢。——中譯注

二天性的人。對於前一種情況，我不能贊成他們緩慢而陰沉的行為，因為這會讓人看起來像一尊雕像。我也不喜歡那些橫衝直撞的人，因為他們讓人想起被驅逐的人的行色匆匆。

75. 一個合適的儀態是，不管在何處，都有一個權威、穩重和尊嚴的形象，擁有冷靜、鎮定的舉動。但它必定屬於這樣一種性格，那就是不帶任何機巧和自負，並且樸實無華。沒有任何假裝的東西是令人愉悅的。讓自然天性訓練我們的行為。如果在我們的自然天性中確實有甚麼缺陷，讓我們用勤勉來彌補。矯揉造作是不可取的，但是矯正改善卻是必須的。

76. 但是，如果我們在類似這些事情上都需要投入如此多的關注，那麼我們還要花比之多得多的謹慎小心才能夠避免令人羞恥的話語脫口而出，因為這種事情常常極大地敗壞一個人的聲名。敗壞人的不是食物，而是對他人不義的貶損和污言穢語。⁹⁵這些事情是公開的羞恥。出於我們的責任，我們實際上必須不讓任何不適當的言語出口，也不能讓任何言語違反廉恥。不僅我們不應該對自己說任何不得體的話，而且我們甚至也不應該側耳傾聽類似的話。這就是為甚麼約瑟要丟下衣裳逃走，因為他可以不用聽到任何與自己的廉恥不符合的東西。⁹⁶因為樂於傾聽的人，也會鼓勵別人繼續言說。

77. 懂得可恥之事其實是極大的羞恥。*如果碰巧看到這種東西，那是多麼糟糕啊！難道別人身上令我們感到噁心之事發生在我們身上就會是令人愉悅的嗎？自然

95. Cicero, 《論責任》, 卷一, 第 35 章, 第 127 節。

96. 《創世記》三十九章 12 節。

* 安布羅斯從這裏開始談論「廉恥」所涉及的身體部位。例如亞當和夏娃有了羞恥心之後，發現自己赤身裸體，急忙尋找東西遮蓋下體。所以安布羅斯認為自然造就的身體是好的，但是同樣出於自然本性，有些部位應該隱藏起來，因為公開它們天然地令人不悅。——中譯注

本性形塑並成全了我們身體的每一個部分，為此提供了必要的東西並令其形式優美和高貴，它難道不是我們的教師嗎？它令那些身體的美麗部位清楚地、公開地展現給了視覺觀看；其中，頭部（因為它被設置為最高）、形體令人愉悅的線條，還有臉部的容顏，是最突出的，它們的功能和用處顯而易見。但是，還有另外一些部位必須遵從自然的需求，自然將其部分藏在了身體裏面，否則它們難看的外表就會顯露出來，還有其他部分，自然教導和說服我們將之覆蓋。⁹⁷

78. 自然本身難道不是一位教導廉恥的教師嗎？從它的例子出發，人的適度（我猜想，⁹⁸人的適度之為「適度」，它的原意是「對『甚麼是適當的』的認知標準」）*已經掩蓋和遮蔽了它所發現的隱藏在我們身體構造裏的東西；就如挪亞接受吩咐所造的在方舟側旁的門，⁹⁹從它而來，我們也發現了教堂的一個特徵，也是人類身體的一個特徵，也就是說，食物的殘餘通過那個門而排出。因此，我們自然天性的創造者如此地考慮了我們的廉恥，如此地指導我們在身體之中甚麼是適當的和美德的，也知道我們要把不適當的東西藏起來，以免讓我們的眼睛看到。**關於此事，聖徒說得好，他說「不但如此，身上肢體人以為軟弱的，更是不可少的。身上肢體，我們看

97. Cicero, 《論責任》，卷一，第 35 章。

98. 同上，卷一，第 40 章，第 142 節。

* 安布羅斯這裏是對拉丁語 “modestia”（我們譯為「適度」）詞源作猜測，將其拆分為兩部分：modus（模式、標準、模範、方式）和 scientia（認知、認識、科學）。拉丁文為：“modestia ... quam a modo scientiae, quid deceret, appellatam arbitror.” 此處的描述與中國的《中庸》有可以對比的地方：「喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。」「致中和，天地位焉，萬物育焉。」但是「中和」一詞並在現代漢語並不多用，因此採用表示「有操守、有節制」的「適度」譯詞對應安布羅斯這裏對該詞的詞源分析。——中譯注

99. 《創世記》第六章 16 節。

** 簡單來說，就是「非禮勿視」是源自人的自然本性。——中譯注

為不體面的，越發給它加上體面。不俊美的，越發得着俊美。」¹⁰⁰確實如此，順着自然的引導，勤勉的關懷被用以增進身體的優雅得體。在另一處地方，¹⁰¹我更加充分地討論了這個主題，並且說過我們不止要隱藏那些賜予我們、讓我們隱藏的部分，而且也要認識到對它們用名字進行描述也是不適當的，當然還包括它們的使用。

79. 如果這些部位偶然在人前暴露，那麼廉恥就受到了冒犯；但是如果是故意的，那麼我們把這種行為看作全然的無恥。因為這個原因，含（挪亞之子）令自己失寵，因為他看到自己父親的裸體而大笑；而那些為父親遮蓋的兒子則收到了祝福的禮物。¹⁰²由於這個原因，羅馬和其他許多國家也有這麼一個古老的習俗，即成年的兒子不應該與他們的父母一同沐浴，或者女婿不應與岳父沐浴，¹⁰³以免敬重父母的偉大責任受到削弱。也有許多人在澡堂裏把自己儘可能地包裹起來，因此即使整個身體是裸露的，但是至少那些部位是被遮擋的。*

80. 在《舊約》裏的祭司穿褲子，正如我們在《出埃及記》讀到的，我們被告知，上主告訴摩西：「要給他們作細麻布褲子，遮掩下體，褲子當從腰達到大腿。亞倫和他兒子進入會幕，或就近壇，在聖所供職的時候必穿上，免得擔罪而死。」¹⁰⁴據說我們之中有些人至今仍守此規定，但是大部分人都從靈性上對此作解釋，並認為這段話是為了守護廉恥和保持貞潔。

100. 《哥林多前書》十二章 22-23 節。

101. Ambrose, 《論挪亞與方舟》(De Noe et Arca), 第 8 章。

102. 《創世記》九章 22 節。

103. Cicero, 《論責任》，卷一，第 35 章，第 129 節。

* 羅馬盛行公共澡堂，在澡堂裏許多人共享一個池子，所以彼此是裸露的——中譯注

104. 《出埃及記》二十八章 42-43 節。

第十九章 說話者應該如何表現得當？美，是否能為美德添加任何東西，如果能夠，那麼是多少？最後，我們要小心注意甚麼東西，才能夠避免在我們身上顯露出自負或者嬌氣？

81. 我很高興有機會稍微詳細地談論廉恥的諸多功能；因為我是對着你講的，你要麼能夠通過自己的經歷認識到廉恥帶來的切實的好處，要麼至少不知道它有甚麼過錯。實際上它適合所有年齡段，適合任何人物、時間和地點，然而它最適合於青少年。

82. 不過，在任何年齡段，我們都必須小心注意，我們所做的所有事情都應該是適當和得體的，還有，我們的生命歷程組成了一個和諧和成全的整體。為此，西塞羅認為，¹⁰⁵在所有適當的事情裏面我們必然能看到某種秩序。他說，這蘊含在美、秩序和適合行動的責任裏。他還說了，這件事很難用言語解釋，然而卻能夠被充分地理解。

83. 我並不完全理解為甚麼西塞羅要在那裏插入介紹美；不過，他確實又談論並讚美了身體的各種能力。我們肯定沒有把美德定位在身體之美，不過，另一方面我們確實辨認出了某種恩典，因為廉恥慣常地為臉孔披蓋上一層羞愧的紅暈，並且令其更令人喜愛。因為，當質料越是合適時，工人通常也能工作得更順利，所以，在身體之美裏面廉恥就更顯眼了。只要身體之美不是裝腔作勢的；它應該是自然和未加人工修飾的，非矯揉造作的，既不是精心裝扮的，也不是用昂貴和閃亮的服裝增強的，而是僅僅用平凡的衣物加以掩飾；在其身上，我們必然看不出個人的信譽或者必要之物有任何缺失，同時也沒有必要增加甚麼東西僅僅是為了顯赫的目的。

84. 他的聲音，也不應該是無力或者微弱的，更不能

105. Cicero, 《論責任》，卷一，第 35 章，第 126 節。

在音調上娘娘腔——許多人有使用這種腔調的習慣，他們以為這樣可以顯得自己很重要。我們必須保持聲音有一定的音量、節奏和陽剛的音質。因為想要把事情做到最好，就要做最適合自己性格和性別的事情，而這也是朝向生命之美的努力。這也是統籌行為的最好秩序，這一秩序適合運用於任何行動。就好像我不能夠贊同軟弱無力的音調，或者嬌氣的身體語言，我也不能夠贊同粗鄙的和庸俗的行為舉止。讓我們遵從自然本性。模仿自然本性；這就是我們訓練的原則，也是我們美德的模式。

第二十章 如果我們要維護我們的廉恥，我們就必須避免與放蕩的浪子同事，也要避免陌生人的宴席以及與婦女往來；我們在家的閒暇時間應該花在虔誠的和美德的追求上。

85. 廉恥又確實有觸礁的時候——不是撞上了她帶在身邊的人，我指的是，那些她經常反對的人，例如，我們有時會遇到放蕩的浪子，他們以玩笑和打趣作掩飾，實際卻在行使毒害好人的勾當。對於後面這些好人，如果他們習慣了出入酒宴和遊戲，參與他們的俏皮話和逗樂，那麼他們將減弱他們作為男人的嚴肅性。如果是這樣，讓我們留心，當我們想要放鬆心靈時，我們不會破壞我們品性整體的和諧，不要好像讓一聲不和諧的雜音破壞了我們運作良好的協奏曲。因為習慣能夠輕易地轉變自然本性。

86. 出於這個理由，我認為，你應該明智地履行那些適合於教牧人員的責任，尤其是那些符合聖職的責任——也就是說，你應該避免陌生人的宴席，並且不要由於太過關心此事而受到非難，但是你仍然要對旅行者熱情好客。與陌生人共享宴席佔用了注意力，不久就會滋生對筵席享樂的愛好。世俗的流言蜚語及其娛樂效果常常就此悄悄地溜了進來。人沒辦法關上雙耳；但是禁

止這些事情又容易被看作是一種傲慢的表現。再者，手中的酒杯甚至常常與心中的意願作對，一次又一次被灌滿。在自己家中徹底地謝絕此事，效果當然要比在別人屋裏來得好。當你擺出節制的姿態，那麼無論在甚麼情況下，你都不必受到別人傲慢無禮的譴責。

87. 年輕的教牧不必走入寡婦或童女的房子，除非是為了一次特定的探訪，那麼在此情況下，必須與年長的教牧同行，也就是說要與主教同行，或者如果事關重大，可與眾牧師同行。我們為甚麼要給俗世留下話柄？有甚麼必要頻繁的探訪從而給流言蜚語留下根據呢？萬一這些婦女中有人碰巧墮落了怎麼辦？為甚麼你要因為別人的墮落而遭受屈辱呢？甚至有多少堅定的人已經被她們的激情引入歧途了？有多少人雖然並沒有實際犯罪，但是卻在嫌疑上授人以柄？

88. 如果你在教會的責任之外還有空餘時間的話，為甚麼你不把時間花在閱讀上？為甚麼你不再次回轉去仰望基督呢？為甚麼你不去尋訪他並聆聽他的聲音呢？我們在祈禱的時候尋訪他，我們在讀上帝的神聖訓諭時聽到他。我們又與陌生人的房子有何相干呢？只有一座房子容納了一切人。需要我們的人可以來見我們。我們又與流言蜚語和市井傳說有何相干呢？在基督的祭壇邊侍奉的責任就是我們已經領受了的；使得我們自己能夠取悅他人並不是加諸我們身上的責任。

89. 我們應該謙卑、平和、溫柔、嚴肅、耐心。我們必須在所有事情上保持中庸，從而，坦然平靜的面容和從容淡定的言語能夠向人們表明沒有任何不端出現在我們的生活中。

第二十一章 我們必須在憤怒還未浮現的時候就謹防它；如果它已經浮現了，那麼我們必須抑制並令它平靜，如果我們不

能夠做到這一點，那麼至少讓我們防止口出狂言，從而我們的激情能夠變成類似小男孩的吵架。他又轉述了哲學家阿爾基塔的話，並且表明大衛也在此事上作了示範，既體現在他的行動上也體現在他的作品中。

90. 讓我們謹防憤怒。¹⁰⁶如果憤怒不可避免，那麼也要讓它受到限制。因為憤怒是犯罪的可怕誘因。它能夠令心靈紊亂以致喪失理智。因此，首要的事情就是，在可能的情況下，通過不斷地練習，依靠對更好的事物的渴求以及堅定不移的決心，爭取把我們自然的性情變成為平和的性格。但是，既然激情已經很大程度上植根於我們自然本性和性格之中，以致它不可能被連根拔起和避免，那麼，在可以能夠預見的情況下，我們必須用理性抑制它。如果在我們能夠預見憤怒之前，或者以任何方式將其阻止之前，心靈已經被憤怒填滿了，那麼我們就必須考慮如何克服心靈的激情，如何限制我們的憤怒，讓它不再被如此地填滿。容忍憤怒吧，如果可能的話；如果忍不住，那就讓步吧，因為經上寫着「讓人發怒吧」。¹⁰⁷

91. 當雅各的兄弟憤怒的時候，雅各出於責任感而向他和利百加讓步；也就是說，由於聽從了耐心的勸告，他選擇了逃跑並且在外地生活，而不是激怒他的兄弟；只有當他認為他的兄弟已經消了怒氣，他才回來。¹⁰⁸因此，他從上帝那裏獲得了巨大的恩典。因為自願的侍奉，以及接受了賜福，他與兄弟再一次和好，從而他的兄弟不再惦記着從自己身上被奪走的祝福而是僅僅記住了後來得到的補償，事情不就是這樣嗎？¹⁰⁹

106. 同上，卷一，第 25 章，第 89 節。

107. 《羅馬書》十二章 19 節。

108. 《創世記》二十七章 41-45 節。

109. 《創世記》三十二章 3 節及以下。

92. 如果憤怒已經開始發作、並且已經佔領了你的心靈、甚至已經裝入了你的心臟，那麼，不要放棄你的地基。你的地基就是忍耐，它是智慧，它是理性，它是憤怒的鎮靜劑。如果你的對手的愚頑不化依然激怒了你，而且他的不可理喻讓你抓狂發怒：如果你不能夠平伏你的心靈，至少在口頭上你要加以扼制。因為經上這麼寫到：「就要禁止舌頭不出惡言，嘴唇不說詭詐的話。要離惡行善，尋求和睦，一心追趕。」¹¹⁰看看神聖的雅各是多麼的平和！首先，平伏你的心靈。如果你不能夠做到，那麼就對舌頭施加束縛。最後，不要忘記尋求和解。世俗的講話者從我們這裏借用了這些主意，並把它們寫在了自己的著作裏。當然，闡明這些道理的功勞要歸於首先闡明這些話的人。

93. 所以，讓我們避免在任何情況下憤怒，或者至少要抑制憤怒，從而我們能夠不失讚賞，也不給我們的犯罪列表添上一筆。平伏憤怒並不是一件易事。這件事並不比完全避免被激怒來的更加輕鬆。一件事是我們自己意志的行為，而另一件事則是我們自然的反應。所以，小男孩之間的吵架是無害的，甚至可以說更加地塑造了他們可愛的性格而不是懷恨在心的性格。如果小男孩們容易彼此爭吵，那麼他們其實也容易再次平復，他們的友誼甚至將得到增長並很快又在一起。他們並不懂得矯揉造作或者勾心鬥角。不要責怪這些孩子，上主針對他們說了，「我實在告訴你們，你們若不回轉，變成小孩子的樣式，斷不得進天國。」¹¹¹所以，雖然他是上帝的力量*，上主自己也如小孩子一般，他罵不還口，受迫害

110. 《詩篇》三十四〔33〕篇13-14節。

111. 《馬太福音》十八章2-3節。

* 此處拉丁文為“Dei virtus”，指「神力」。——中譯注

不回以迫害。¹¹²訓練你的心靈成這個樣子吧——就像一個孩子，從不記傷害，也不顯露惡意，從而你能夠無可指責地成一切事。永遠不要想着別人給你回報。要堅守你自己的根基。保守你內心的質樸與純潔。不要回答憤怒的人所說的氣話，也不要回應愚頑人所說的愚頑話。一個人犯了錯也會很快傳染給別人。就好像石頭在一起摩擦，火花不正是從這裏迸發出來的嗎？

94. 異教徒——（他們說話時總是習慣誇大任何事情）——常常引用哲學家塔壬同的阿爾基塔（Archites of Tarentum）¹¹³的話，他是這麼對他的執行官說的：「可憐的人哪，如果我當時不憤怒的話，我將會怎樣地處罰你啊。」*但是，在此之前，大衛曾在憤怒之中克制住了自己拿着武器的手。比起不為自己報仇，不回以謾罵是一件更加偉大的事情！當眾位戰士準備向拿八復仇的時候，亞比該用她的祈禱阻止了他們。¹¹⁴從這個故事中，我們學到了，我們不僅應該時不時地聽從祈求，而且應該悅納祈求。大衛也是因此而高興，從而他祝福了這位闖入的婦人，因為這位婦人幫他克制了復仇的欲望。

95. 在此事之前，他早就針對他的敵人說過這些話：「因為他們將罪孽加在我身上，發怒氣逼迫我。」¹¹⁵讓我們聽聽當他被憤怒沖昏了頭腦時所說的吧：「但願我有翅膀像鴿子，我就飛去得享安息。」¹¹⁶他們不斷地激怒他，但是他卻尋求安寧。

112. 《彼得前書》二章 23 節。

113. 生活於公元前四百年左右，著名哲學家，也是一名將軍。他的英語名字現在常寫作“Archytas”。他也是一位希臘數學家，畢達哥拉斯學派成員，以美德聞名。

* 此引言意思是：阿爾基塔當時很憤怒，但是努力地克制了自己，避免因為憤怒而給出過大的處罰。過後，當他不憤怒的時候，他覺得當時其實反而是處罰輕了。可見阿爾基塔在克制憤怒這件事上的意志多麼堅強。——中譯注

114. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕二十五章。

115. 《詩篇》五十五〔五十四〕篇 3 節。

116. 《詩篇》五十五〔五十四〕篇 6 節。

96. 他也說過：「你們可憤怒，不可犯罪。」¹¹⁷ 教授道德的教師懂得：自然的性情應該得到理性的教程的引導，而不是被徹底根絕；他教導道德並說過：「如果有甚麼過錯你應該對之憤怒的話，你就憤怒吧。」因為面對許多卑鄙的事情，我們不可能完全不被激怒；¹¹⁸ 否則我們就不應該被看作是有美德的人，而是無情義和粗心大意的人。所以，憤怒吧，為的是避免犯錯，或者說：如果你很憤怒，不要犯罪，而是用理性克服憤怒。或者也可以這麼說：如果你很憤怒，那麼對着自己發怒，因為是你被激怒了，但不要犯罪。因為對自己發怒的人也就不對別人發怒，因為他怒的是自己怎麼如此容易受刺激。但是，希望證明自己的憤怒是公義的人就只能變得更加激動，容易落進罪裏面。所羅門說過，「不輕易發怒的，勝過勇士。治服己心的，強如取城。」¹¹⁹ 因為憤怒甚至能夠引誘勇士走上歧路。

97. 所以，在理性裝備好我們的心靈之前，我們應該留心不要陷入激動。因為，很多時候，憤怒、悲痛或者恐懼死亡幾乎就要剝奪了生命的靈魂，並且用突然的襲擊把它擊倒在地。所以，用反思對此加以預先考慮是一件好事，還要以反覆思索此事來訓練心靈。為的是心靈不會為任何突然的干擾而激動，而是越來越冷靜，被理性的軛和韁繩所控制。

第二十二章 在日常談話中以及在主持討論時，關於反思和激情，關於如何注意談話的得體。

98. 存在兩種精神運動¹²⁰——關於反思和激情的。—

117. 《詩篇》四篇 4 節。

118. Cicero, 《論責任》，卷一，第 38 章，第 136 節。

119. 《箴言》十六章 32 節。

120. Cicero, 《論責任》，卷一，第 36 章，第 132 節。

種與反思有關，另一種與激情有關。一個不與另一個混淆，因為它們有顯著的差異，彼此不相似。反思必須經過調查探究，並且如其所是地努力研磨出真理。激情促使和激勵着我們做事情。因此，出於自身的自然本性，反思擴散的是心神安寧和冷靜；而激情發出的是行動的衝動。如果我們確實希望指引我們的心靈謹守適當之事，那麼讓我們隨時允許對善的反思進入我們的心靈，而令激情服從理性，以免對甚麼東西的欲望遮蔽了理性。寧可讓理性檢驗和看見甚麼是為美德而應該做的。

99. 既然我們說過我們必須以遵守適當為目標，¹²¹從而認識到衡量我們言行的正當標準，並且在順序上，言語要比行動優先；言語又被分成兩個種類：首先它被用於友好的對話，然後才被用於研究和討論信仰和公義的問題。對於任何一種情況，我們必須留心確保沒有被激怒。我們的語言應該溫柔和從容，充滿仁慈和謙恭，沒有侮辱。與我們親近的人的交談時，應該避免固執的爭吵，因為這種爭吵通常只會帶出無益的主題，而非提供任何有益的東西。應該討論而沒有憤怒，文雅而不挖苦，警告而不刻薄，勸告而不冒犯。因為在我們生命中的每一次行動我們都應該注意此事，從而我們心靈壓倒性的衝動不能夠遮蔽理性（讓我們總是為忠告保留一席之地），所以我們也應該注意我們語言中的規則，從而不喚起憤怒或者仇恨，並且我們也不讓我們的貪婪或懶惰顯露徵兆。

100. 讓我們的語言都是這種樣子，尤其是在講解《聖經》的時候。我們應該經常地講解這個談話的最好主題，關於它勸導警醒的訓詞，以及它對勸善教導的關心，除此之外，難道我們還應該更頻繁談論別的東西嗎？讓我

121. 同上，卷一，第 37 章

們有一個理由開始，也讓我們在適當的限度內結束。¹²²因為一次令人疲勞的講解只會惹人憤怒。但是，既然任何種類的談話一般都會給人增加快樂，那麼最不適當的事情當然就是使得這一種談話令人厭惡！

101. 如何處理此類主題，即教導信仰、指導自我克制、討論公義、勸告進行活動等，我們既不可能一次性地學完、也不可能完完全全地一次性灌輸給所有人，而是必須按照一定順序地進行，在我們力所能及的範圍內，以及在該章節的主題和內容允許的範圍內。我們的講道不可太冗長，也不可沒過多久就突然中止，前者唯恐給聽眾留下厭惡之感，而後者唯恐給人不上心和粗疏之感。談吐應該清晰樸實，清楚明白，充滿尊嚴和力量；它不應該學究氣，或者太過文雅，反之它也不應該風格粗暴並且令人不愉快。

第二十三章 雖然有時俏皮話可能是完全適當的，但就總體而言，我們應該把它排除出教牧群體。發聲應該是清晰和率直的。

102. 世俗之人提供了許多如何說話的更進一步的規則，¹²³恐怕我們可以省略掉；例如說俏皮話、開玩笑等方式。¹²⁴因為雖然偶而的俏皮話可能是適當的和令人愉快的，然而它們不適宜教牧者的生活。因為我們怎麼可以採用那些我們沒有在《聖經》中發現的事情呢？

103. 特別是，我們在講故事的時候也必須小心俏皮話，我們不能因此分散了原先設定好要講的更加嚴肅的重點。上主說過，「你們喜笑的人有禍了。因為你們將要哀慟哭泣。」¹²⁵我們有否想過，我們在此世找些事情

122. 同上，卷一，第 37 章，第 135 節。

123. 同上，卷一，第 37 章

124. 同上，卷一，第 29 章，第 103 節。

125. 《路加福音》六章 25 節。

加以嘲笑，但這些笑聲在來世就變成了我們的哭泣呢？我認為，我們應該不僅避免粗俗的笑話，而且應該避免各種各類的俏皮話，除非它偶然在某個時刻不是不適當的，為的是令我們的談話變得和藹可親、令人愉快。

104. 至於發聲，我確信，它應該是清晰和明亮的。¹²⁶ 如果它美妙動聽的，那麼這是一項自然的稟賦，不是通過努力就可以贏得的。讓它在語音上清晰可辨，充滿陽剛之氣，但是要避免聽起來笨拙和粗俗。也要注意，它並不要求一種戲劇性的重音法，而是要求保持一種適合於它發出的言語的內在意義的調子。

第二十四章 在我們職業生命中有三件事情需要注意。首先，我們的激情應該受我們的理性控制；其次，在我們的欲望中，我們應該遵守合宜的適度；最後，應該在正確的時間、以正確的秩序行一切事。所有這些品質都如此突出地在《聖經》的聖人中發着光，顯然，他們都裝備了人們所謂的諸多首要美德。

105. 我想，關於說話的藝術我已經說得足夠多了。讓我們現在開始思考甚麼樣的職業生活是合適的。我們注意到，有三件事情¹²⁷被認為是與這個主題有關的。一個是激情不應該反抗我們的理性。只有這樣，我們的責任才能夠與做適當的事相協調。因為如果激情屈服於理性，在履行責任的時候，我們就可以很容易保持做適當的事。第二個，我們必須慎重小心，以免在我們承擔的事情上表現出過頭或不及的熱情，以免我們被看作是小題大做，或者大題小做。第三，考慮到我們的事務和著作中要保持適度，我想，在安排事務的秩序以及把握做事的時機上，一切都應該是開誠布公和直接了當的。

106. 但是，首要一件事，我可以稱其為所有事情的

126. Cicero, 《論責任》, 卷一, 第 37 章, 第 133 節。

127. 同上, 卷一, 第 39 章, 第 141 節。

基礎，那就是，我們的激情應該服從我們的理性。第二和第三其實是同一件事——兩種情況都要適度。在令人喜愛的形式的列表上，我們還有一些空間留給了「美」，以及對「尊嚴」的考慮。跟着的還有安排事務的秩序以及把握做事時機的考慮。至於這三點，我們還必須看看是否能夠在聖徒的事蹟中說明它們。

107. 首先，我們的賢父*亞伯拉罕，¹²⁸上帝創造和召喚他為未來的世代作教導。雖然被許多的關係紐帶所束縛和拖住，他還是聽從囑咐離開了自己的故土、親族和父母的家，難道此事不正好證明了在他身上激情從屬於理性？誰不因故土、親族和自己家的甜美魅力而歡喜？這些人和事物的甜美令人喜悅。但是，一旦思及天上的命令和永恆的回報，他就受到更深的影響。他其實不能夠帶着妻子同行而不招致更大的危險，因為她不習慣於勞苦、太過脆弱而不能忍受侮辱、太過美麗而可能招致放蕩的男人的慾望，難道他就沒考慮過這些事情？然而他深思熟慮後作了決定，決定承受這些東西，而不是以藉口逃脫。最後，當他走到埃及時，他建議她聲稱自己是他的姐妹而不是妻子。

108. 看看在這個故事中有甚麼激情起了作用！他擔心他的妻子的貞潔，他擔心他自己的安全，他對埃及人的情慾有疑心，然而，向上帝履行責任的合理性一路支配着他。因為他認為，有了上帝的喜愛，他在任何地方都是安全的，但如果他冒犯了上主，他甚至不能夠毫髮無傷地待在家裏。這樣的理性征服了激情，理性把激情置於自己的臣屬之中。

* 安布羅斯常常稱《聖經》裏的聖人和先知們為「父」並把《聖經》裏的猶太先民稱之為「我們父的人民」。這是一種對古代賢德榜樣的尊稱，也可以看作一種精神上的血脈延續，因此本書將之譯為「賢父」。——中譯注

128. 《創世記》十二章1節及以下。

109. 當他的侄兒被人擄去時，¹²⁹他沒有被這麼多成群結隊的王面前被嚇倒或者沮喪，他繼續了戰爭。在得勝之後，他拒絕享用自己的那份戰利品，雖然這些是他自己確確實實贏來的。還有，上帝允諾了他將有一個兒子，雖然他想到了自己身體只剩一口氣，幾乎與死人無異，還有想到她妻子的生育能力和自己年紀已大，但是他仍然相信上帝，即使這件事違反自然規律。¹³⁰

110. 注意所有這些事情是怎麼湊到一起的。激情並不缺乏，但是它被抑制了。這裏只有一個冷靜運轉的心靈，既不把重大的事情視為不重要的，也不把碎屑的事情視為大的。在這個故事中，每一個不同的事件裏都存在「適度」：諸事的秩序、合適的場合、言語裏適當的尺度。他在信仰裏是最先的，美德彰顯，作戰雄健，勝而不貪，在家好客，體貼妻子。

111. 雅各也是如此，他是阿伯拉罕聖潔的孫子，愛好在家中遠離危險地渡過時光；但是，她的母親希望她在他鄉生活，為的是向他的哥哥的憤怒讓步。¹³¹合理的忠告勝過自然的情感。於是他從家裏逃亡，從父母身邊被放逐，然而無論在哪裏、做甚麼事情，他都留心觀察適當的尺度，做適當的事情，在適當的時候利用他的各種機遇。他在家時是父母的心肝寶貝，一位因為他的孝順機敏而感動，給了他祝福，另一位偏袒他，給了他偏心的愛。當他認為他應該把自己的食物讓給他的哥哥時，在他的哥哥的判斷中，他也被置於首位。¹³²因為雖然根據他的自然傾向，他渴求食物，然而當他的哥哥索

129. 《創世記》十四章 14 節。

130. 《創世記》十五章 4 節、十七章 15 節。

131. 《創世記》二十七章 42 節及以下。

132. 《創世記》二十五章 34 節。聖安布羅斯有時候因為他正在討論的主題面對《聖經》增加了自己的解釋。這樣的例子下面還有，例如，本書卷二，第 101 節；卷二，第 154 節；卷三，第 64 節。

要食物時，他感到了兄弟情誼就給了。他是主人忠實可靠的牧羊人、岳父體貼的女媳；他工作積極、用餐節儉、樂於改過、賠償慷慨。不止如此，他還很好地平伏了他的哥哥的憤怒，以致得到了他的哥哥的喜愛，即使他也曾擔心過哥哥的敵意。¹³³

112. 我該如何談論約瑟呢？¹³⁴在忍為奴僕、受束縛的時候，他當然渴望過自由。他在為奴時是多麼地溫順啊，在美德上多麼地堅定啊，在監獄裏多麼地仁慈的啊！在施展自己的能力上，他在解夢和自我約束上也是如此地睿智！在豐年的時候，他難道不小心謹慎麼？在災年的時候，他難道不慷慨公正麼？他秩序井然地做了所有這些事，利用了季節的時機，通過約束屬於他職責的領導權力，給予了他的人民以公義，難道他不值得稱讚麼？

113. 約伯也是在順境和逆境中無可責備、耐心、令人喜愛、令上帝滿意。他受到痛苦的折磨，然而卻能夠自己發現安慰。

114. 還有，大衛在戰爭中表現勇敢，在逆境中富有耐心，在耶路撒冷安逸，在勝利時仁慈，在犯下罪過時悔改，在晚年時有先見之明。他在諸多行動中堅持了適當的尺度，在機會來臨的時候抓得住。他在接下去的年月裏把這些都寫入了《雅歌》；從而，在我看來，他的生命就是他擁有的一首屬於自己的榮耀上帝的不朽的歌，其甜蜜程度一點都不遜色於他在讚美詩中所傾注的。

115. 與首要美德有關係的責任在這些人身上有甚麼缺失嗎？¹³⁵首先，他們表現了明智，這是在追尋真理的過程中運用的，而這也給予了他們對完全知識的渴望；下一個，公義，它給每個人分配了屬於自己的，它不紊

133. 《創世記》三十三章 4 節。

134. 《創世記》三十九章。

135. Cicero, 《論責任》，卷一，第 5 章。

取屬於別人的，不顧自己的利益以求保護所有人的應得權利；第三，剛毅，它在戰爭事務中極大地提升勇氣，在國內事務中，令我們保持和增強了身體的活力；第四，適度，它令我們在處理所有該做或該說的事情時保持正確的方法和秩序。

第二十五章 解釋為甚麼這本書不以討論前面提到的諸美德為開頭。接着簡要地指出，同樣的美德存在於古代的諸賢父身上。

116. 因為不同類別的責任都源自這四個美德，或許有人也許會說，它們應該放在最開頭加以闡述。但是，如果我們在最初就給「責任」下定義，然後再把它分成各種各樣的類別，這就太過工巧做作了。¹³⁶我們實際的做法是避免工巧做作，而代之以各位古代賢父的例子。我們理解這些例子，從而它們也確定地給我們提供了確信無疑的東西，從而在我們討論它們時，不會產生一絲一毫的微妙偏差。讓這些賢父的生命，成為我們美德的鏡子，而不僅僅是精明和巧妙事蹟的故事集。讓我們遵循他們並展現我們的崇敬之情，而不僅僅是討論他們並展現我們有多聰明。

117. 在聖潔的亞伯拉罕身上，明智佔據了首位。因為，關於他，《聖經》是這麼說的：「亞伯蘭信主，主就以此為他的義。」¹³⁷不認識上帝的人是不明智的。還有，「愚頑人心裏說，沒有上帝。」¹³⁸明智之士不會這麼說。如果一個人不向他的造物主而是向石頭說「你是我父」，他又怎算是明智的？¹³⁹又有誰會像摩尼教徒（Manichean）

136. 同上，卷一，第2章，第7節。

137. 《創世記》十五章6節。

138. 《詩篇》十四〔十三〕篇1節。

139. 《耶利米書》二章27節。

那樣對着惡魔說「你是我的存在的創造者」？*阿里烏¹⁴⁰寧願選擇一個不完美的和下等的創造者而不是真正的和完美的創造者，他又怎會是明智的呢？馬吉安 (Marcion)¹⁴¹或尤諾米 (Eunomius)¹⁴²更喜歡有一位惡神而不是一位善神，他們又怎會是明智的？不敬畏他的上帝的人又怎麼能夠是明智的呢？因為「敬畏上主是智慧的開端」。¹⁴³在另一處，還有這樣的句子「智慧人不偏離上主之口，而是依靠承認他為大而接近他」。¹⁴⁴因此《聖經》說了「以此為他的義」，這就給他賜予了另一個美德的恩典。

118. 我們中的大部分人都說過，明智在於認識真理。但是，他們之中有誰在這一點上勝過亞伯拉罕、大衛或所羅門呢？人們還說過，公義之人思慮的是整個人類的共同關係**。正如大衛說的，「他施捨錢財，賙濟貧

* 摩尼 (Manes)，摩尼教的創始人，生活在大約公元二五〇年。他教導說，存在兩個最初的本原，彼此絕對地相反。在一邊是上帝，從他那裏而來的只有善；另一邊的是原初的惡——一切物質的創造者——因此，物質也是惡的。人是由這個惡靈所造。然而，人的靈魂是從善的上帝那裏流溢出來的，靈魂被囚禁在人的身體裏，身體則是由物質元素構成的。因此，這裏描述的這位摩尼教徒在說的是：惡神是他的父，因為是他的塵世存在的創造者。——中譯注

140. 阿里烏，阿里烏派之父，生於公元二五六年，在三二五年的尼西亞會議 (Council of Nicea) 遭到譴責。他否認基督是「與父同體」(of one substance with the Father)，而是認為他只是某位次位的神，在世界之前被造。但是他認為基督是世界的創造者。

141. 馬吉安的活躍在公元一四〇至一九〇年之間。他也教導存在超過一個本原，並且認為人是被一個下級的存在所創造。

142. 尤諾米是極端阿里烏派的領袖，活躍在大約公元三六〇年。他堅持子與父不僅在本質 (substance，或譯「本體」) 上具有絕對的不相似性，甚至在意願上也是。因此他的派別被稱為，不相似派「非同質派／非同體派」(Anomoeans，從希臘語ἀνόμοιος而來)。在洗禮中，他們也不用水淋濕下體，主張下體是由惡靈所造，因此他們與馬西昂一樣承認雙本原。狄奧多列 (Theodoret) 是後者的研究權威，並撰寫了對尤諾米派的控告，然而，他說，尤諾米也只是套聽途說，並不是真正出於自己的知識。參見 Theodoret, 《異教言論概述》(Haereticarum fabularum compendium)，第4章，第3節。

143. 《詩篇》——〔——〇〕篇10節。

144. 《箴言》二十四章7節 (七十士本)。

** 或譯「人類共同體」，指把整個人類看作是有機聯結在一起的整體。參見本卷第130節的中譯注。——中譯注

窮。他的仁義存到永遠。」¹⁴⁵公義之人懷有憐憫。公義之人施與。整個世界都是屬於明智之人和公義之人的財富。公義之人思慮天下人之公事為己事，思慮自己所有的為共有。義人責己不責人。因為義人不寬以律己，並且不能容忍自己有秘而不宣的私密作為。所以，看哪，亞伯拉罕是多麼的公義！他老年得子，如上主所允諾；即使這是獨生子，但是當上主要他犧牲兒子時，他並不思慮拒絕神召。¹⁴⁶

119. 看哪，這裏四個美德體現在一個行動之中。他信上帝，並且絕不把對兒子的愛置於創造者的命令之先，這是明智的。因為這只是把接受的歸還回去。他用理性約束自然情感，這是勇敢的。這位父親帶着作為犧牲的兒子走，兒子問到了哪裏，父親的情感受到了嚴酷的考驗，但是並沒有被征服。兒子又說，「我的父親哪」，這句話刺穿了父親的心，但是依然沒有削弱他對上帝的虔誠。第四種美德，適度，也出現在那裏。作為義人，他在其虔誠之舉中保持了適當的尺度，有秩序地安排了他必須履行的事情。所以，他帶去了所有獻祭需要的東西，擺好了柴火，捆綁了他的兒子，抽出了刀，以適當的秩序施行獻祭；因為這些功績，他得到了回報，得以保存自己的兒子。

120. 聖潔的雅各面對面見了上帝，還贏得了祝福，難道還有誰的智慧勝過他嗎？¹⁴⁷他與哥哥分享自己獲得的，將之作為禮物，還有誰能夠比他更公義呢？¹⁴⁸他曾與神摔跤，還有誰能夠比他更剛毅？¹⁴⁹他總是考慮時間和地點，根據適度而行動，他隱藏了他的女兒的羞恥之事而不

145. 《詩篇》一一二（一一一）篇 9 節。

146. 《創世記》二十二章 3 節及以下。

147. 《創世記》三十二章 29-30 節。

148. 《創世記》三十三章 8-11 節。

149. 《創世記》三十二章 24-26 節。

是自己尋仇，有誰的適度的美德能夠與之相比？¹⁵⁰被包圍在敵人中間時，他認為最好是贏得他們的好感而不是把他們的仇恨集中到自己身上。

121. 挪亞也是多麼的明智啊，他建造了整艘方舟！¹⁵¹而且多麼地公義啊！他獨自一人，得以保存成為全人類的父親，他成為過去諸多世代的一個倖存者，又成為未來世代的創始者；他的出生，與其說是為了自己，不如說是為了整個世界和宇宙。他克服了大洪水，他是多麼地勇敢啊！需要怎麼樣的節制才能夠忍受！當他進入方舟，他又是以怎樣的適度的美德渡過時間！他放出烏鴉和鴿子，接收它們回返，並且利用時機離開了方舟，他是以甚麼樣的適度的美德利用這些機會啊！

第二十六章 在探究真理一事上，哲學家違反了他們自己的原則。但是，摩西證明了自己比他們更加明智。智慧的尊嚴越是偉大，我們就必須更加真摯地努力獲得它。自然本性自身推動着我們所有人這麼做。

122. 因此，也就是說，探索真理的途中，我們必須遵守適當的標準。我們應該極為謹慎地尋找真理。我們不可以假為真，不可暗地裏隱瞞真相，也不可用混亂與猜疑填滿心靈。敬拜木製的東西，也就是人自己所造的東西，還有甚麼比這更不適當的嗎？討論與幾何學和天文學有關的主題，度量空間的深度，用固定數字的有限範圍封閉天地，拋棄拯救的根基而去追求錯誤，還有甚麼比這更加黑暗無明的嗎？

123. 摩西，學了埃及人一切的智慧，¹⁵²也不贊同這些東西，而是認為這種智慧既有害又愚蠢。他從那裏轉身離

150. 《創世記》三十四章 5 節。

151. 《創世記》六章 14 節。

152. 《使徒行傳》七章 22 節。

開，全心全意追尋上帝，因此他看到上帝、詢問上帝、聽到上帝，向上帝說話。¹⁵³他令埃及人所有的智慧無用武之地，運用自己做工的大能讓他們所有工巧的力量相形見绌，誰能比這位上帝親自教導的人更明智？他不以無知為知，也不匆忙接受這些無知的事物。然而那些哲學家們，他們既不為自己崇拜並向無知的偶像尋求幫助感到羞愧，也不認為這是違反自然的，他們還教導我們迴避我們剛才講到的那兩樣與自然和美德相一致的事情。*

124. 智慧的美德越是崇高，我認為，我們就越應該為之努力，為的是我們有一天能夠獲得它。因為我們有時不懂得甚麼事情是違反自然的、可恥的、或不合適的，我們就應該為了探究事理而付出兩樣東西：用以思考問題的時間和心力。因為人勝過所有其他造物的地方就在於他事實上擁有理性，能夠探尋事物的根源，認為應該探索自身存在的創造者。因為這位創造者手握我們的生死；他用權柄統治這個世界。我們認識到，我們必須把我們所有行動的理由都歸之於他。因為要擁有好的生活，沒有甚麼能夠比相信他會作我們的法官更加有益的了，在他面前隱秘的事情無所遁形，不義之事觸怒他，而義人好事則令他喜悅。

125. 因此，根據人的自然本性，在所有人身上都存在着探求真理的欲求，這個欲求引領我們渴求知識和學習，並為我們注入了一個追尋真理的意願。*對全人類來說，擅長於此是一件高貴的事情；但是往往只有很少的人能夠做到。而他們，通過深思熟慮，付出了巨大的努力，為的是能夠觸及這種福佑和美德的生命，並通過做

153. 《出埃及記》三章 4 節。

* 指摩西「不以無知為知；也不匆忙接受這些無知的事物」。——中譯注

** 可對比亞里士多德《形而上學》卷一 (A)，第 1 章，第 1 節。「求知是人類的本性。」(980a) ——中譯注

工盡力獲得它。因為經上說，「凡稱呼我『主啊，主啊』的人不能都進天國。惟獨遵行我天父旨意的人，才能進去。」¹⁵⁴欲求知識而沒有相應的行動——我認為這反而更加是一個障礙。

第二十七章 責任的第一來源是明智，從中流淌出其他三個美德；它們不能夠被分開或者割裂，因為它們是彼此相互聯繫的。

126. 責任的第一個來源是明智。¹⁵⁵還有甚麼比給予造物主全身心的奉獻和崇敬更加具有責任感的？這個來源，從中澆灌出了其他美德。公義不能離開明智而存在，因為它需要不少的明智以判斷一個事物公義還是不公義。無論弄錯了哪一邊，都是非常嚴重的事情。「定惡人為義的，定義人為惡的，這都為主所憎惡。」那麼，公義¹⁵⁶流溢到惡人頭上嗎？¹⁵⁷所羅門如此說。反之亦然，明智不能離開公義而存在，因為對上帝的虔誠是理解的開端。對於這一點，我們注意到，這不是世俗的智者的創見，而是他們的借用，因為虔誠是所有美德的基礎。

127. 但是，對諸公義之事的虔誠，¹⁵⁸首先是指向上帝的公義；其次是指向祖國；再其次是指向父母；¹⁵⁹最後，是指向所有人。這也符合自然本性的引導。從生命一開始，當我們第一次開始有了理解能力，我們熱愛生活，把它當作上帝的禮物，我們熱愛我們的祖國和我們

154. 《馬太福音》七章 21 節。

155. Cicero, 《論責任》，卷一，第 6 章。

156. 有的手稿是「不公義」，有的是「錢財」，似乎是為了與七十士本的「愚人手拿錢財」對應而做了修改。

157. 《箴言》十七章 15-16 節（七十士本）。

158. Cicero, 《論責任》，卷一，第 7 章。

159. 在《神學大全》（*Summa Theologia*, II.2, q.101.）裏，聖托馬斯·阿奎那贊成虔誠是公義的一部分，並且是聖靈的贈與，但是他反而把父母放在了我們的祖國前面。

的父母；最後，我們熱愛我們的同伴，我們樂於與他們聯結合作。在其中，有真愛產生，也就是把他人置於自己之前；不為自己作打算，公義之所以卓越就存在其中。

128. 在所有的生物之中，與生俱來的，¹⁶⁰首先是保護自己的安全（保存自己），防範有害的事物，爭取有利的事物（趨利避害）。它們尋找食物和適應環境，憑此，它們可以保護自己免於危險、風暴和陽光——所有這些都是明智的一個標誌。其次，我們發現，所有不同的生物按其自然本性都習慣於群居，首先是與他們同種類的同伴一起，其次也與其他種類的生物一起。所以我們看到，牛願意成群，馬也樂於成群，就好像同類總是與同類一起，鹿與鹿結伴，但它們也常與人在一起。它們有生育幼小的欲望，它們有子孫後代，甚至它們也有激情，總之，公義的影像在其中顯而易見，對上述事實我還用再說甚麼嗎？

129. 那麼，顯然的是，所有這些以及其他的諸美德都彼此相關。例如，剛毅是充滿公義的，因為它在戰爭中從野蠻人手裏保護自己的祖國，或者在國內保護弱小，或者從強盜手裏保護同伴；知道採用甚麼計劃進行防守以及給予幫助，如何利用時間和地點的良機，這些又是屬於明智和適度的部分；光有「節制」而沒有「明智」則無法獲知適當的尺度。認出一個合適的時機，根據正確的原則給予回報，這屬於公義。在所有這些美德裏面，心胸寬廣，心靈剛毅，常常還有身體剛毅，都是必須的，為此我們可以進行我們所希望的事情。

第二十八章 一個社會依靠的是公義和仁慈。前者的兩個部分，復仇和私有財產，不被基督徒認可。斯多亞學派所說的共

160. Cicero, 《論責任》，卷一，第4章。

有財產和互助是從《聖經》裏借來的。公義的榮耀是大的，但是有些東西阻礙着人們接近它。

130. 公義，¹⁶¹推進了人類的社會聯繫，又在很大程度上促進了共同的情感。因為把社會凝聚在一起的是兩個部分——公義和仁慈——這些也被稱為慷慨和友善。*在我看來，兩相比較，公義更加崇高，慷慨更加令人喜愛。一個給予裁決，另一個展現良善。

131. 但是，有一件特殊的事情被我們排除在外，而哲學家們認為這件事應該屬於公義的責任。他們說，公義的第一個定義就是，不傷害任何人，除非在遭到別人錯誤對待時自己被迫不得不如此。福音書的權威對此並不理會。因為經上規定說，人子的聖靈住在我們中間，他來是要賜予恩典，而不是傷害人。¹⁶²

132. 其次，他們認為，個人應該如何對待共同利益的方式也是與公義相一致的，即對待公共財產如公共的，對待私人財產如私人的。但是，這個甚至不符合自然，因為自然出產所有的東西、給所有的人、作共同使用。上帝命令所有東西出產，從而有食物共同地供給所

161. 同上，卷一，第7章。

* 這裏提到了幾個兩個詞對可以相互比較和理解。「社會」(societas)與「共同體」(communitas)，前者指因為一個共同目的而組織起來的人的聯合體，不僅僅是鬆散的人的集合，例如國家、商會、公司等；後者在西塞羅的著作中比較常見，與前者意義類似，前者強調一種政治性、組織性和客觀的聯合，後者更強調一種共同的情感、認同。因此「社會」與「公義」(iustitia)相對，而「共同體」與「仁慈」(beneficentia)相對。「公義」從詞源可看出，它與法律、司法的公平公正有關，強調從群體角度看待的社會秩序和品質。「仁慈」指尊重他人、待人和善的品質的集合。仁慈體現在日常生活中的個人也就是「慷慨」(liberalitas)和「友善」(benignitas)，當時的人們常常連用這兩個詞。有趣的是，“liberalitas”從詞源上看，最初是指自由人之間應該具有的互利的關係、情感和行為方式，也就是相互應該友好、尊重和相愛。「友善」(近似「仁慈」)表示一個人所具有的對別人友好和熱愛的品質，既可以指情感和行為，又可以指實際做的事。可以說，自由人因為共同的目的而相互聯合構成了社會和國家，所以「慷慨」和「友善」是一個社會或國家對公民必然的要求。——中譯注

162. 《路加福音》九章56節。

有人，土地應該是屬於所有人的共同財產。因此，自然已經產生了一個給所有人的共同應得權利，但是貪婪將它變成只給少數人的權利。關於這一點，我們聽說斯多亞學派（Stoics）教導人們，所有土地上出產的東西都是被創造出來供人使用的，但是人出生卻只是為了人，因此，每個人應該相互對他人有益。¹⁶³

133. 但是他們又是從《聖經》的甚麼地方獲得這個觀點的呢？摩西曾經寫下了上帝所說的，「上帝說，我們要照着我們的形象，按着我們的樣式造人，使他們管理海裏的魚，空中的鳥，地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲」。¹⁶⁴大衛也說了：「你派他管理你所造的，使萬物，就是一切的牛羊，田野的獸，空中的鳥，海裏的魚，凡經行海道的，都服在他的腳下。」¹⁶⁵所以，這些哲學家從我們的著作裏學習了，所有東西都是被造出來並從屬於人的，因此，他們認為所有出產的東西也是為了人。

134. 人被造出來是為了人，我們也在摩西的書中找到，在那裏上主說了「那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他」。¹⁶⁶因此，女人被給予了男人，為的是幫助他。她應該懷上他的孩子，從而一個人總是其他人的助力。還有，在女人被造之前，《聖經》這麼講述亞當：「只是那人沒有遇見配偶幫助他。」¹⁶⁷因為一個人只能從另一個人那裏得到合適的幫助。在所有的生物中間，沒有一個合適他，簡單地說，沒有一個能成為他的助力。因此，需要一個女人來幫助他。

163. Cicero, 《論責任》, 卷一, 第9章。

164. 《創世記》一章26節。

165. 《詩篇》八篇7-8節。

166. 《創世記》二章18節。

167. 《創世記》二章20節。

135. 所以，為了與上帝的意願相符合，以及為了與自然本性契合，我們必須相互幫助，在履行責任時相互協助，就好像把我們所有的利益都融入所有人的利益裏面，（用《聖經》的話講）就是要出於摯愛和責任相互給予幫助，施與錢財，或者總要以這種或者那種方式為人做事；因此，人之間的情誼的魅力能夠在我們之中增長得越來越甜蜜，沒有人會因為害怕危險而從他們的責任中退縮出來，而是把所有的事物，不管好壞，都當作自己的事情來關心。¹⁶⁸因此，聖潔的摩西畏懼的不是為他的人民經受可怕的戰爭，他也不害怕權力巨大的諸王的軍隊，他更沒有被野蠻人的國家的粗暴所嚇倒。他置個人安危於不顧，為的是給予人民以自由。

136. 公義的榮耀是多麼巨大啊；她的存在是為了別人的好而不是為了自己，是對我們之間的聯合與情誼紐帶的一個助益。她佔據了如此的制高點，她把所有事物都置於她的權威之下，又更進一步幫助他人、施與錢財；並不是說她拒絕為自己服務，而是說，她為了別人甚至可以經受危險。

137. 如果有人不逐漸地攀登並抓住這個美德的至高點，難道不是因為貪婪削弱和放鬆了這個美德的力量麼？¹⁶⁹因為，只要我們想要增加我們的財產和積累財富，想要為我們的財產增加新的土地，想要成為最富有的人，我們就把公義的規範扔到一邊，失去了對所有人仁慈的祝福。想要為一己之私從別人身上奪走東西的人又怎麼會是公義的？

138. 獲取權力的欲望也令公義完全的力量和美麗逐漸枯萎。¹⁷⁰因為，一個試圖把別人置於自己權力之下的

168. Cicero, 《論責任》, 卷一, 第9章, 第30節。

169. 同上, 卷一, 第7章, 第24節。

170. 同上, 卷一, 第8章, 第26節。

人又怎麼能夠為別人挺身而出？一個自己渴望以自由的為代價成為強者的人，又怎能幫助弱者反抗強者呢？

第二十九章 公義甚至能夠在戰爭中和敵人那裏觀察到。摩西和以利沙的例子證明了這一點。古代的作家們反過來從希伯來人那裏學會了用一個更溫和的術語稱呼他們的敵人。最後，公義的基礎就在於信仰，公義的調和的完全就在教會裏。

139. 公義是多麼偉大的一件事，事實說明，在任何地點、任何人、任何時間上，公義無所不及。它甚至必然在與敵人來往的所有過程中被堅持。¹⁷¹例如，如果一場戰役的時間或者地點已經與對方達成一致，那麼人們會認為預先佔領地點或在時間上搶先的舉動違反了公義。因為，在某場戰役中為了一個嚴肅的約定、或者被更高超的技能、或者僅僅是被運氣所打敗，它們之中是有一定區別的。但是，越是兇猛的敵人，還有那些虛偽的和那些做了更大錯事的敵人，將遭到更深刻的報復，就如米甸人的故事一樣。¹⁷²因此，這才有了後來發生的事情，摩西在勝利之後不允許他們中的任何人活下去。另一方面，雖然基遍人曾經用詭詐而非戰爭考驗過我們父親的人民，但是約書亞不攻擊他們，而是在他們身上加了律法的約束以示懲罰。¹⁷³還有，當以色列王意圖屠殺亞蘭人的時候，以利沙不允許他這麼做。當他們圍攻他的時候，上帝擊打他們使他們瞬間致盲，所以他們不能看到自己走向何方，之後以利沙將他們引導進了城，然後他說「就是你用刀用弓擄來的，豈可擊殺他們嗎？當在他們面前設擺飲食，使他們吃喝回到他們自己的家

171. 同上，卷一，第11章，第34節。

172. 《民數記》三十一章。

173. 《約書亞記》九章1節及以下。

裏。」¹⁷⁴受到了仁慈的對待之後，他們就向世人展示了他們所接受的仁慈。因此，我們讀到「從此，亞蘭軍不再犯以色列境了」。¹⁷⁵

140. 如果公義甚至在戰爭中都有約束力，那麼在和平時代我們又該多麼地遵守它啊。先知（以利沙）向那些來捉拿他的人展現了如此的恩惠。我們讀到，亞蘭王派出了他的軍隊圍捕以利亞，因為他聽說，正是以利沙之前把他所有的計劃和圖謀公佈給了所有人。先知的僕人基哈西看見了軍隊，就開始害怕他的生命會有危險。但是，先知對他說，「不要懼怕。與我們同在的比與他們同在的更多。」¹⁷⁶先知請求讓他的僕人能夠開眼，於是他的雙眼就開了。然後基哈西看見滿山有車馬圍繞以利沙。當他們下到以利沙那裏，先知說：「上帝啊，求你使亞蘭軍隊的眼目昏迷」於是上帝就遂了這位祈禱者的願，他又向亞蘭人說：「你們跟我去，我必領你們到所尋找的人那裏。」隨後，他們看見以利沙，這位他們竭力想要抓住的人，但是看着他，他們卻不能夠緊緊抓住他。¹⁷⁷此事說明了，信仰和公義甚至在戰爭中都應該被遵守；如果信仰被冒犯，那麼這就一定是一件可恥的事情。

141. 所以，古人也習慣於給他們的敵人起一個不是那麼難聽的名字，而是稱呼他們為「外人」（*peregrini*，外邦人）。¹⁷⁸因為「敵人」（*hostes*）曾經按照古老的習俗被叫作「外人」（*peregrini*）。對此，我們也可以說他們從我們的著作中採用了這一做法；因為希伯來人也習慣於叫他們的敵人“*allophyllos*”，如果我們用拉丁語來

174. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第六章 22 節及以下。

175. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第六章 23 節。

176. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第六章 16 節。

177. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第六章 8-23 節。

178. Cicero, 《論責任》，卷一，第 12 章。

說，就是“alienigenas”（外族人）。我們在《列王紀一書》也讀到同樣的事情，「在那時，外族人集合擺陣攻打以色列」。¹⁷⁹

142. 因此公義的根基是信仰，¹⁸⁰因為義人的心居住在信仰裏，責備自己的義人把公義建立在信仰上，因為他承認真理，他的公義就變得清晰。*所以，上主透過以賽亞說：「看哪，我在錫安放一塊石頭，作為根基。」¹⁸¹這句話的意思是，基督是教會的根基。因為基督是所有人信仰的對象；但是教會就好像是按照公義的外在形式，她是所有人的共有權利。她為所有人共同祈禱，為所有人共同做工，對所有人的誘惑裏她受考驗。所以，那些克制自己的人是真正的義人，是真正配得上基督的。出於這個理由，保羅讓基督成為根基，因此，我們可以把公義的工作建立在他上面，¹⁸²與信仰同作根基。在我們的工作中，如果這些工作是惡的，不義就在那裏；如果這些工作是好的，公義就在那裏。

第三十章 論仁慈和它的幾個部分，也就是，善意和慷慨。它們是如何結合的。還需要更進一步說明如何用一種值得稱讚的方法展現慷慨。

143. 現在我們可以繼續談論仁慈（*beneficentia*），它又分為兩個部分，善意（*benevolentia*, *goodwill*）和慷慨。完全的仁慈必須由這兩個品質構成。只是善意的祝願是不夠的；我們必須同樣行善。反過來，光是行善是

179. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕四章 1-2 節。（安布羅斯用的本子裏出現了“alienigenae”〔外族人〕，與現代流通的版本有差異。——中譯注）

180. Cicero, 《論責任》，卷一，第 7 章，第 23 節。

* 關於拉丁文 *fides*（信心、信仰）的多義性，參見本書卷三，第 132 節的中譯注。——中譯注

181. 《以賽亞書》二十八章 16 節。

182. 《哥林多前書》三章 11 節。

不夠的，除非這個善舉從一個善的源泉，也就是，從善意而來。「因為捐得樂意的人，是上帝所喜愛的。」¹⁸³如果我們不情願地行動，我們又有甚麼回報呢？因此，總而言之，聖徒說過，「我若甘心作這事，就有賞賜。若不甘心，責任卻已經託付我了」。¹⁸⁴在福音書中，我們也接受了許多關於公義的慷慨的教導。

144. 因此，善意的祝福，大方的施與，既有行善的願望又沒有傷害的意圖，這是一件美好的事情。如果我們為奢侈的人能夠活得奢侈而提供方便，或者幫助姦夫為他的姦淫買單，如果我們這麼看待我們的責任，那麼這就不是仁慈的事情，因為裏面並沒有善意。如果我們資助人錢財謀劃推翻他的祖國，或者企圖用我們的經費召集一些被流放的人攻擊教會，那麼我們就是在對別人行害而不是行善。還有，如果我們幫助別人非常殘酷地壓迫寡婦和孤兒，或者幫助他用暴力威脅的方式佔有他們的財產，那麼這顯然不是慷慨。

145. 從一個人身上敲詐再轉送另一個人，或者掙取不義之財還認為能夠用於善事，這些都不能算作慷慨，¹⁸⁵除非我們能夠像撒該那樣做，¹⁸⁶向我們搶掠的人給予四倍的賠償，用我們信仰的熱誠和真正的基督徒的做工補償這樣的野蠻罪行。我們的慷慨必須擁有某些穩固的根基。

146. 首先必須做的事情是，出於真誠的信仰而行仁慈，而不是為了回報而虛偽地做事。如果我們確實做得少了，決不能說我們做得多了。這有甚麼需要說出來的嗎？這是在許諾背後藏着欺騙。我們量力而行，給予我們想給的。欺騙會粉碎根基，也破壞了所行的事。彼得生氣難道

183. 《哥林多後書》九章 7 節。

184. 《哥林多前書》九章 17 節。

185. Cicero, 《論責任》，卷一，第 14 章，第 43 節。

186. 《路加福音》十九章 8 節。

僅僅是為了咒願亞拿尼亞和他的妻子該死嗎？¹⁸⁷當然不是。他所願的是其他人能夠通過認識他們的例子而不至於滅亡。

147. 如果你的給予是為了誇耀自己慷慨的舉動而不是出於憐憫的緣故，那麼這也不是真正的慷慨。你由衷的情感才為你的行動命名。既然行動是從你而來，那麼人們自然會如實看待。看一下你有這麼一位真正的法官吧！他審閱你如何着手你的工作，但是首先，他會質問你的內心。他說：「你施捨的時候，不要叫左手知道右手所作的。」¹⁸⁸這句並不涉及你實際的身體，而是說：不要讓與你同心的人、甚或你的兄弟知道你所做的，以免你會因為尋求你在此世自誇的價值而丟掉你來世回報的果實。但是，當一個人默默地隱藏他做過的事情，靜悄悄地幫助有需要的人，這樣的人在窮人的嘴上而不是自己的嘴上得到傳誦，這才是真正的慷慨。

148. 完全的慷慨是依靠以下事情得到證明的：它的真誠信仰（善意），它的動機，它的時間和地點。但是，首先，我們必須總是看到，我們幫助那些信仰的家庭。¹⁸⁹如果一位信徒陷於缺乏，而你又知道了，或者你知道他已經沒有辦法，你還讓他餓着，讓他忍受着煎熬，特別是他對自己的需要難以啟齒，那麼這是一種嚴重的過失！如果有人因為家庭受到誣陷或者被關進監獄而受打擊，但你卻不施以援手，這也是一個巨大的過失。如果有人因為欠債而被關進監獄，必要遭受痛苦和懲罰，而實際上他是誠實正直的人（雖然我們必須向所有人展現憐憫，然而我們尤其應該憐憫正直的人）；如果在他受苦的這段時間裏，他不能夠從你那裏得到任何東西，如

187. 《使徒行傳》五章 11 節。

188. 《馬太福音》六章 3 節。

189. 《加拉太書》六章 10 節。

果在危險的時候，他就要被處死了，你把自己的錢財看得比這個將死之人還重；那麼，你是犯了多麼大的罪過啊！因此，約伯說得好，「將要滅亡的為我祝福」。¹⁹⁰

149. 實際上，上帝並不是勢利眼，因為他知道一切事。所以，實際上我們必須憐憫所有人。不過，也有許多人試着依靠詐騙獲得別人的幫助，裝得自己很可憐；因此，只要情況清楚，很好地了解了受助者，在時間緊迫的時候，就應該儘快地施與憐憫。因為上主並不強求極致。實際上，棄絕所有而跟隨他的人是有了福了，但是那些用自己所有的東西做力所能及的事情的人也是有福的。上主更喜歡那位寡婦綿薄的捐獻而不是富人眾多的禮物，因為她給出了自己所有的東西，而那些富人只不過給出了自己豐沛的財富的一小部分。¹⁹¹因此，是心意本身才令禮物變得貴重或者寒磣，才令事物有了自身的價值。上主並不需要我們一下子捐出所有的財物，而是逐漸地分與；除非，我們處在類似以利沙的情況，他殺了自己的雙牛，傾其所有喂飽人民，為的是不讓家庭的牽掛阻止了他，而且他可以放棄所有一切，將自己獻身於作為先知的教導。¹⁹²

150. 真正的慷慨也必須以此種方式經過檢驗：¹⁹³如果我們知道我們的親人處於缺乏，我們絕不袖手旁觀。如果他們羞於請求他人幫助，或者就要向外人祈求幫助了，你最好幫助這些有困難的親人。當然，並不是要你讓他們變成富人，因為你本來可以拿這些財富調濟其他窮人。我們必須考慮實情而不是我們的個人感情。你將自己奉獻給上主並不是為了讓你的家族富裕，而是你能

190. 《約伯記》二十九章 13 節。

191. 《路加福音》二十一章 3-4 節。

192. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕十九章 20-21 節。

193. Cicero, 《論責任》，卷一，第 17 章，第 58 節。

夠依靠你的善工的成果贏得永生，依靠你施與的憐憫為自己贖罪。他們也許會認為，他們只不過是在祈求很少的東西，但是他們的實際索求的是你為自己贖罪的代價。他們試圖奪走你生命的果實，還以為自己做的對。¹⁹⁴如果有人責備你沒有令他變得富有，實際上他是一直在試圖騙取你的永生的回報。

151. 既然我們已經給出了我們的勸告，現在讓我們尋求我們的權威。首先，如果是因為大方地施與了窮人才從富有變得貧窮，沒有人應該為此而羞愧；因為基督也從富有變得貧困，但是他通過自己的所有，他能夠令所有人富有。¹⁹⁵他給了我們遵從的規則，以此我們可以很好地為我們的遺產減少作辯護；無論誰延緩了窮人的飢餓，他就減輕了自己的煩惱。「我在這事上把我的意見告訴你們，是與你們有益，你們應該成為基督的追隨者。」聖徒如此說道。¹⁹⁶勸告是給好人的，但是警告則是用來約束那些做錯事的人的。他又接着說，好像是對好人說的，「因為你們下手辦這事，而且起此心意，已經有一年了」。¹⁹⁷這兩者（慷慨和善意）而不是唯獨任何一個是成全的標記。因此，他教導的是，慷慨而沒有善意，善意而沒有慷慨，只有任意一個都不是完全的。因此，他也促使我們達至完全，他說：「如今就當辦成這事。既有願作的心，也當照你們所有的去辦成。因為人若有願作的心，必蒙悅納，乃是照他所有的，並不是照他所無的。」¹⁹⁸但是，這不是說，別人就應該擁有豐盛，而你就應該缺乏；而是說，應該平等——你的豐盛必須現在為他們的缺乏服務，從而他們的豐盛將在以後

194. 「還以為自己做的對」這句話在許多手稿裏沒有。

195. 《哥林多後書》八章 9 節。

196. 《哥林多後書》八章 10 節。

197. 同上。

198. 《哥林多後書》八章 11-15 節。

能夠為你的缺乏服務；平等是可能的，就如經上所說：
「多收的也沒有餘，少收的也沒有缺。」¹⁹⁹

152. 我們要注意到，聖徒如何包容這些好事——善意和慷慨，把握的方式，正確施與的成果，以及各種人物。這裏講的「方式」，也就是給那些尚未完全的人提建議的方式：因為只有不完全的人才會受焦慮折磨。如果有任何祭司或其他教牧人員，不願意背負教會的重擔，²⁰⁰不放棄他所有的東西，即使他能夠體面地完成他的責任要求的事務，那麼，這樣的人在我看來仍是不完全的。我當然知道，聖徒在這裏所說的還不是心靈的焦慮，而是家中的煩惱事。

153. 我認為，正是針對有頭有臉的人物，他是這麼說的：「你的豐盛必須現在為他們的缺乏服務，從而他們的豐盛將在以後能夠為你的缺乏服務。」這也意味着，這些人的豐盛能夠更好地激勵他們做好工作，從而緩解別人食物的短缺；同時，後面這些人靈性上的豐盛能夠幫助前面這些人自己在靈性功績上的短缺，從而為他們贏得福佑。

154. 因此，他給了他們一個極好的例子：「多收的也沒有餘，少收的也沒有缺。」這個例子也極大地鼓勵了所有人去行憐憫。佔有許多金子的人並不富足得多餘，因為世上的一切都如虛無；而那個甚麼都沒有的人卻不至缺乏，因為既然一切都是虛無的，虛無的又怎麼會再缺乏。如果世上一切事物都已經是虧損，那麼我們也就沒有甚麼事物可以虧損的了。*

199. 《出埃及記》十六章 18 節。

200. 聖安布羅斯允許神職人員保留某些他們的祖傳財產，從而不加重教會的負擔，這要比聖奧古斯丁更寬鬆一點，因為後者要求他們放棄一切並過公共生活（參考《講道》[*Serm.*]第 355 篇）。

* 原文是“*Res sine dispendio est, quae tota dispendium est.*”這句話是對上一句的解釋。大意是說，如果萬事萬物本身都已經是虛無的，那麼任何事物（也

155. 我們還能夠以下面的方式正確地理解這個道理。擁有許多的人，雖然他並沒有放棄甚麼，但是他並不富足的多餘。因為不管他擁有多少，他總是處於缺乏之中，因為他渴望更多東西。而幾乎不擁有甚麼東西的人卻沒有缺乏甚麼，因為餵飽窮人並不花費多少。以同樣的方式，那個窮人用靈性換取錢物，即使他擁有許多恩典，也並不富足得多餘。因為恩典並不給心靈增加負擔，而是減輕負擔。

156. 這個道理還可以更進一步這麼解釋：啊，人哪，你並不富有富餘！因為即使在你眼中是許多，你真真正正接受的有多少呢？「凡婦人所生的，沒有一個興起來大過施洗約翰的。然而天國裏最小的，比他還大。」²⁰¹

157. 或者，還可以這麼說。上帝的恩典絕不是多得富餘的，用人的話來說，因為恩典是靈性的。既然它不能用肉眼看見，誰又能夠衡量它的大小或者長寬呢？即使如一顆芥菜籽，信仰也能夠移山——即使你得到的東西並不比一顆芥菜籽多。如果恩典充充滿滿地內居於你，為免你的心開始對得到如此巨大的禮物而洋洋得意，難道你不應該敬畏嗎？因為，有許多人從靈性的高地墮落了，這比他們從未從上主那裏接受過任何恩典還要更加可怕。*幾乎不擁有甚麼的人卻沒有缺乏，因為它（恩典）並不是能夠被切分的有形體的事物：在那些擁有的人看來是少的，在那些缺乏的人看來卻是多的。

158. 在施與這件事情上，我們必然也考慮到年紀和貧弱；有時，人自然流露出來的羞恥感，實際上暗示了他的良好出身。我們應該給予老人更多，因為他已經不

是虛無的)又怎麼會再有損失和消耗?從「無」裏面不能再減少、消耗甚麼東西了。——中譯注

201. 《馬太福音》十一章11節。

*這裏並沒有講明是許多的「甚麼」，很可能是指墮落天使的典故。中譯文還是用「人」作泛指的主語。——中譯注

能夠再依靠勞力掙取食物供養自己。同樣，貧弱的身體也必須得到及時的幫助。還有，如果有人從原先的富足陷入到現在缺乏的境地，我們也必須幫助，特別是當他不是因為自己的罪過卻失去了所有，例如由於被搶劫，或者被放逐，或者受到了誣陷。

159. 偶爾也會有人說：一位盲人不動地坐在這裏，人們卻視而不見地走過，但是他們卻會給一位強壯的青年東西。確實會有這種事；因為青年用他的強求抓住了人。並不是因為人們判斷他值得擁有，而是因為他們厭煩了他的乞討。因為上主在他的福音書裏說過，有人已經關上了自己的門；然而當有人猛烈地敲他的門，他就起身給了他所要的東西，因為他情詞迫切的直求。²⁰²

第三十一章 應該自己主動地回報所接受的仁慈。大地的例子展現了這一點。所羅門寫過一段關於筵席的文字，也同樣可以印證，這也可以從靈性的意義加以闡釋。

160. 確實有理由給予某些人更多的關注，例如他曾經給予了你幫助或者提供了服務，而他恰好又遇到了某些不可避免的事情。²⁰³因為如果不回報自己從別人那裏接受的，還有甚麼比這個更有違一個人的責任？我認為，不僅要等價地回報，而且要給予更加大的回報。一個人應該補償從別人那裏接受的善意的幫助，在他遇到麻煩的時候，你應該主動前去施以援手。如果你不能夠更好地回報別人贈與的仁慈善舉，這就卑微了；因為對方是那個首先想到要給予的人，在時間上更好、也更先地展現了仁慈的性情。

161. 因此，我們必須效仿大地的自然本性，²⁰⁴即她

202. 《路加福音》十一章 7-10 節。

203. Cicero, 《論責任》，卷一，第 15 章，第 47 節。

204. 同上，卷一，第 15 章，第 48 節。

習慣於回報她所承受的種子，並且成千上萬倍地回報。有句話是這麼寫的：「如果愚人如田地，如果無知人如葡萄園。如果你離開了他，他將變得荒蕪。」²⁰⁵如果智慧人也如田地，結果他將更加充實地回報給予他的種子，就好像借給他的錢生了利息。大地要麼自然而然地生產果實，要麼還清並豐富充裕地再生她受託的東西。從你享用父親的財產開始，你就應該以這兩種方式共同支付回報，你最後不能夠猶如一塊被遺棄的、毫無收成的田地。也許一個人可以為他不給予任何東西找藉口，但是他如何能夠為自己不回報別人所給予的做辯解呢？不給予任何東西幾乎不可能是對的；但是不回報別人對自己的仁慈恩情就肯定是不對的。²⁰⁶

162. 因此所羅門說得好：「你若與官長坐席，要留意在你面前的是誰。伸出你的手，因為你知道你有義務做各種準備。你若是貪食的，不可貪戀他的美食，因為是哄人的食物。」²⁰⁷我寫下這些話因為我希望我們所有人都能夠遵循。給人恩惠是一件好事，但是不懂得如何回報別人的人就太冷酷無情了。大地她自己就是一個仁慈的模範。即使你並沒有播種，她仍自願地提供果實；她還許多倍地回報自己接受了。你不應該拒絕了解捐獻給你的金錢，對別人給你的恩惠視而不見，這怎麼行？在《箴言》中，有一句話是這麼說的：上帝對仁慈的回報有如此的大能，通過這個大能，甚至在末日，人也可以找到恩典，即使他的罪重於一切人。²⁰⁸如果上主自己已經在福音書裏為聖徒的善功允諾了更加充分的回報，

205. 《箴言》二十四章 30 節（七十士本）。

206. Cicero, 《論責任》，卷一，第 15 章，第 48 節。

207. 《箴言》二十三章 1-3 節（七十士本）。（同參《便西拉智訓》三十二章 1-2 節。——中譯注）

208. 暗示《便西拉智訓》三章 31 節。（當時教父們也稱本書為《箴言》，不過這一句應該是安布羅斯根據記憶引用的。——中譯注）

並且告誡我們要做善工，我為甚麼還需要提出其他例子呢？裏面說到「你們要饒恕人，就必蒙饒恕。你們要給人，就必有給你們的。並且用十足的升斗，連搖帶按，上尖下流的，倒在你們懷裏。」²⁰⁹

163. 但是，所羅門所講的筵席不要僅僅與普通的食物聯繫在一起，而是要把它理解為與善工有關。還有甚麼能比在善工裏更能讓靈魂飽餐智慧的嗎？或者有甚麼能夠與知道自己做了善工一樣如此輕易地令公義的心靈心滿意足？還有甚麼食物能比順從神意更讓人愉快的嗎？上主告訴我們，他唯獨在一種食物上擁有豐盛，就如福音書中所寫，他說「我的食物，就是遵行天上我父的旨意，作成他的工」。²¹⁰

164. 讓我們在這種食物中得到喜樂，正如先知所說：「要以主為樂」。²¹¹憑藉神奇的天賦、學會了把握更高級的喜樂的人，以及能夠認識這種純潔的、能夠用心靈領悟的喜樂是甚麼的人，這兩種人在這個食物中得到喜樂。因此，讓我們食用這個智慧的餅，讓我們被上帝的言語填飽。因為照着上帝的形象所造的人的生命不是單靠食物，乃是靠上帝口裏所出的一切話。²¹²關於杯中之物，聖潔的約伯也說得足夠清楚明白了：「他們仰望我的言語，正如大地仰望雨。」²¹³

第三十二章 簡述了對於上面提到的筵席的恩惠應該以甚麼作為回報，然後列舉了償還仁慈的種種理由。然後他讚揚了善意，關於它的結果和順序。

165. 為《聖經》的告誡所浸潤對於我們是一件好事，

209. 《路加福音》六章 37-38 節。

210. 《約翰福音》四章 34 節。

211. 《詩篇》三十七章 4 節。

212. 《馬太福音》四章 4 節。

213. 《約伯記》二十九章 23 節。

因為上帝的言語滴灌到我們身上如露水。因此，你與大人物同桌，你要知道他是誰。來到喜樂的樂園，坐在智慧的筵席，你要想想在你面前的是甚麼！《聖經》就是智慧的筵席，每一卷都是味道不同的美食。首先，你要知道筵席上提供了甚麼菜餚，其次伸出你的手，你所讀的這些東西，或者說這些是你從上主你的上帝那裏接受的，你應該將之體現在行動裏，因此你可以借着履行你的責任展現賜予你的恩典。彼得和保羅的例子也是如此，他們通過宣講福音，令一些人回報了大方地給予他們萬物的上帝。所以，他們每一個人都會說：「然而我今日成了何等人，是蒙上帝的恩才成的。並且他所賜我的恩，不是徒然的。我比眾使徒格外勞苦。」²¹⁴

166. 人償還恩惠的果實，以金還金，以銀還銀。還有人付出勞苦。另外還有人——我不知道他是否反而做得更多——只是給出了他心中最美好的祝願。²¹⁵但是如果眼前沒有機會回報怎麼辦？如果我們希望回報仁慈，更多的是視我們做這件事所花費的心力而定，而不是我們花費的財物的數量，同時人們會考慮更多的是我們的善意，多於我們給予全額回報的能力。因為，仁慈之舉是量力而行的。所以，善意是一件偉大的事情。因為，即使善意本身並沒有甚麼東西可以給出，但是它所做的工更大；雖然它自己甚麼都不擁有，但是它所給予眾人的為多；因為，雖然善意如此行事，但是它自身甚麼都不減損，也不減損眾人的所得。因此，善意比慷慨還要好。善意在品性上比實際的慷慨更富足；因為需要仁慈的人比實際富足的人多得多。

167. 但是慷慨也必須配合着善意而行，因為慷慨其實是起始於善意，因為給予的習慣來自給予的心願。不過，

214. 《哥林多前書》十五章 10 節。

215. Cicero：《論責任》，卷二，第 20 章，第 69 節。

兩者本質上還是獨立和不同的。哪裏需要慷慨，哪裏就有善意的持守——就如所有人共同的父母，她把所有情誼統一和聯結在一起。在需要忠告之時她是忠誠的，在成功興旺之時她是歡樂的，在悲哀愁苦時她是悲傷的。所以，人們常常信賴的是善意人的忠告而不是聰明人的，正如大衛的例子。雖然大衛比其他人更加有先見之明，但他也同意約拿單的忠告，雖然後者更加年輕。²¹⁶把善意從人們的身邊移走，就好像把太陽從這個世界奪去。²¹⁷因為沒有善意，人們就將不再有熱心向陌生人指路、招待流浪漢，或者展現熱情好客（最後這一點可不是無關緊要的美德，因為在這一點上約伯甚至稱讚自己，他說「從來我沒有容客旅在街上住宿，我的大門向每一個來人打開」），²¹⁸甚至再不會把流經門前的水給予他人，也不會用自己的蠟燭點亮別人的。這些事情裏面都有善意的存在，就像一汪清泉為乾渴的人重振精神，就像一束光照亮了他人的前路，絕不使那些用自己的光點亮別人的人失望。²¹⁹

168. 從好意這汪清泉裏湧出了慷慨，它令人撕碎了自己借款的借條，而不要求欠款人任何回報。聖潔的約伯祝願我們遵照他的榜樣行事。²²⁰擁有的人就不會向人借，而不擁有的人也無法終止借款合同。那麼，如果你並不急迫需要，為甚麼你要為貪婪的後嗣存起你現在能夠給予的，而這麼做，人們會稱讚你的善意好心，而且你並不會因此而再次失去錢財？

169. 善意的根源首先始於家庭，也就是孩子、父母、兄弟，然後一步一步將之擴展到全世界。²²¹從樂園開始，

216. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕二十章及以下。

217. Cicero：《論友誼》（*De Amicitia*），第13章，第47節。

218. 《約伯記》三十一章32節。

219. Cicero，〈論責任〉，卷一，第16章。

220. 《約伯記》三十一章35節（七十士本）。

221. Cicero：〈論責任〉，卷一，第16章，第17節。

善意如今已經充滿了世界。因為上帝把善意放在男人和女人身上，他說「二人成為一體」，²²²（我們也可以再加上）成為一個靈魂。^{*}因此夏娃也相信了蛇；因為她接受了作為禮物的善意在心中，她還不知道世上有惡意的存在。

第三十三章 善意特別存在於教會，又滋養了同類的美德。

170. 善意擴充到了教會的全體，²²³依靠的是信仰的團契，是洗禮的聯結，是接受恩典的結合，是參與諸聖禮的聯結。所有這些聯結自身都要求：夫妻的親密無間、愛護孩子、尊重父母的權威和給予孝敬關懷，重視兄弟情誼。因此，恩典的聯結顯然指向了善意的增加。

171. 如果一個人渴望效仿別人的美德，那麼這種熱情也能幫助樹立起他自己的品德；²²⁴正如善意還能夠帶來相似的良好品性。例如，約拿單，國王的兒子，他效仿聖潔的大衛的溫柔，因為約拿單愛大衛。因此有這些詞句：「清潔的人，你以清潔待他。」²²⁵這看起來不僅與我們的日常交往有關，而且也與善意有關。挪亞的兒子們雖然實際居住在一起，但他們的品性一點都不相像。以掃和雅各也一起居住在他們父親的房子裏，但是他們大相徑庭。無奈，他們之間沒有使得一個人謙讓另一個人的善意，反而有着誰應該得到最先祝福的競爭。因為一個是如此的心硬，而另一個則是溫柔心軟，善意不能夠在如此不同的品性和衝突的欲望之間存在。這個事還有一點原因，在父親屋簷下的不成器的兒子與美德之間，聖潔的雅各不能偏愛前者勝過後者。

222. 《創世記》二章 24 節。

* 意即「同心合力」。參見本書卷三，第 133 節和第 136 節的中譯注。——中譯注

223. Cicero, 《論責任》，卷一，第 17 章，第 55 節。

224. 同上。

225. 《詩篇》十八篇 26 節。

172. 沒有任何東西比公義和公平更和諧一致了。²²⁶它們就如善意的朋友和同盟，它們的和諧一致令我們愛那些我們認為與自己相似的人。而且，善意實質上也包含了剛毅。當友誼從善意的源泉流出時，人就會為了朋友不惜忍受巨大的生命危險。書上說，「雖然為了他我要遭遇甚麼不幸，我也忍受」。²²⁷

第三十四章 列舉了一些其他的善意的好處。

173. 善意常常能夠撤除憤怒的刀劍。正是善意令到朋友加的傷痕比仇敵連連的親吻還要好。²²⁸善意還令許多人聯結成一體。因為人們一旦成為朋友，他們也就結為一體；在其中只有一個靈魂和一種看法。²²⁹

174. 總而言之，同一個責任並不總是針對所有人，也不總是對人們有效，而是必須考慮具體情況的時機和環境，所以在有些情況下一個人不得不幫助鄰居卻不幫助自己的兄弟。因為所羅門也說過，「相近的鄰舍，強如遠方的弟兄」。²³⁰因為這個原因，一個人常常將信任託付給善意的朋友而不是親情維繫的兄弟。善意的影響力流行甚廣，甚至常常越過自然本性賦予的家族關係。

第三十五章 論剛毅。這又分為兩個部分：即關於戰爭的問題和國家內部問題。前者必須與公義和明智結合在一起才能算作美德。後者則很大程度上依靠忍耐。

175. 我們已經從公義的站立場上充分地論述了美德

226. Cicero, 《論責任》，卷一，第 17 章，第 56 節。

227. 《便西拉智訓》二十三章 31 節（思高本《德訓篇》二十二章 31 節——中譯注）。

228. 《箴言》二十七章 6 節。

229. Cicero, 《論責任》，卷一，第 17 章，第 57 節。（可意譯為：「同心同德、一心一意」。——中譯注）

230. 《箴言》二十七章 10 節。

的本性和力量。²³¹現在讓我們討論「剛毅」*（它甚至更勝其他美德），它可以被分成兩個部分，即與戰爭事務有關和與國家內部事務有關。不過，有關戰爭事務的思考似乎是在我們的責任之外，因為我們持續的思考更多的責任是關於靈魂的而不是關於身體的；還有，我們的事業不指望武器，而是指望和平的事務。當然，我們的賢父們也曾在戰爭中獲得巨大的榮耀，例如約書亞，挪亞之子，（摩西的助手）嫩的兒子，耶路·巴力，²³²參孫和大衛。

176. 剛毅，它比其他美德更崇高，但它也從來不是孤立的美德。因為它從來不是僅僅依靠自身。更甚者，沒有公義的剛毅反而是邪惡的來源。²³³它越是強大，它就越能輕易地壓榨弱者，同時，在戰爭事務中，我們應該看看這場戰爭是公義的還是非公義的。

177. 除非被迫，否則大衛從不發動戰爭。因此在戰鬥中，明智與剛毅在其身上合為一體。甚至當他要單手對抗歌利亞（巨人）的時候，他還拒絕使用別人借的裝備。²³⁴他的力量更多是依靠自己的裝備而不是別人的武器。然後，站在遠處，他用機弦投出一塊石子，依靠這非常有力的一次投擲殺死了他的敵人。此後，除非他向上主尋求了告誡，他絕不捲入一場戰爭。²³⁵因此他戰無

231. Cicero, 《論責任》, 卷一, 第 18 章, 第 61 節。

* 拉丁文“fortitudo”, 英文“fortitude”, 意為「堅強、堅定、持久、牢固」等, 特指身體的強壯有力, 在精神上能夠忍受艱苦磨難。其他意義包括: 毅然決然, 堅韌不屈, 有決心、有勇氣、剛勇大膽, 在戰爭中驍勇善戰, 表現英勇、勇猛。它包含了「勇敢、強壯、堅定、耐力」等方面的意思, 也就是一位勇士強者應該具有的品質。戴維森英譯本翻譯為“courage”（「勇敢」）。但是勇敢只是這個美德的一個方面, 所以我們選了「剛毅」一詞來譯。安布羅斯在這裏重點強調的是精神上的剛毅, 也就是心靈的不為所動的堅強的意志力。——中譯注

232. 《士師記》六章 32 節。

233. Cicero, 《論責任》, 卷一, 第 19 章。

234. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕十七章及以下。

235. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕五章 19 節。

不勝，甚至到了晚年，他也隨時準備好作戰。當與非利士人的戰爭再度打響的時候，他加入了與他們兇猛的軍隊的戰鬥，為了勝利的威名，不管自身的安危。²³⁶

178. 但是，這不是唯一一種值得注意的剛毅。我們認為他們的剛毅是光榮的，有着偉大的心靈，「他們因着信，堵了獅子的口，滅了烈火的猛勢，脫了刀劍的鋒刃，軟弱變為剛強」。²³⁷他們贏得勝利並不像許多人那樣，由同伴簇擁着、受到諸多軍團的援助，他們戰勝危險的敵人而獲得勝利，依靠的不過是他們自己靈魂的勇氣。達尼爾是多麼的不可征服啊，他一點都不害怕圍繞身邊咆哮的獅子。在他用餐的時候，這些畜生在咆哮。²³⁸

第三十六章 剛毅的責任之一就是保護弱者不受傷害；另一個是抑制自己靈魂的錯誤運動；第三是，既要輕視羞辱，也要以平和的心靈做對的事情。而且，顯然，所有的基督徒都應該遵守這些事情，特別是教牧人員。

179. 剛毅的榮耀，因此，不是建立在身體或武器強大的基礎上，而是在心靈的勇氣之上。²³⁹勇氣的律法不是在製造傷害的時候練習的，而是在排除所有傷害的時候練習的。有能力但卻沒有令朋友遠離傷害的人，就如與製造傷害的人有一樣的過錯。因此聖潔的摩西也在戰爭中把這點作為他的剛毅的第一個證明。當時，他看見一個希伯來人遭到一個埃及人的殘酷對待時，他保護了希伯來人，打死了埃及人，又把屍體藏在沙裏。²⁴⁰所羅門也說過：「人被拉到死地，你要解救。」²⁴¹

236. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕二十一章 15 節。

237. 《希伯來書》十一章 33-34 節。

238. 《彼勒與大龍》第 39 節（思高本《達尼爾》十四章 39 節——中譯注）。

239. Cicero, 《論責任》，卷一，第 23 章。

240. 《出埃及記》二章 11-12 節。

241. 《箴言》二十四章 11 節。

180. 那麼，西塞羅、帕奈提烏、甚至亞里士多德是從哪裏獲得這些觀點的也就非常清楚了。生活在這兩位之前的約伯就說過，「因我拯救哀求的困苦人，和無人幫助的孤兒。將要滅亡的為我祝福。」²⁴²他如此高潔地負擔了魔鬼的攻擊，用他心靈的力量克服了魔鬼，在這一點上他不是最勇敢的嗎？²⁴³我們也沒有理由懷疑他的剛毅，因為上主曾評價他說：「你要如勇士束腰。你要以榮耀莊嚴為妝飾，以尊榮威嚴為衣服。見一切驕傲的人，將他制伏，把惡人踐踏在本處。」²⁴⁴聖徒也說了「你可以大得勉勵」。²⁴⁵在任何悲痛中發現安慰勸勉的人，就是勇敢的人。

181. 非常實在地說，以下的情況才真正稱得上「剛毅」：當一個人戰勝自己，約束了自己的憤怒，不向誘惑屈服和讓步，不因不幸而氣餒，也不因幸運的成功而驕傲，並且不因一切偶然的世間流變而隨波逐流。²⁴⁶訓練心靈、控制肉體、將肉體馴服、令肉體服從命令和聽從理性、在忍受勞苦時敏捷地實現心靈的意圖和希望，還有甚麼比這些事情更加高貴和了不起？

182. 這就是剛毅的第一定義。因為心靈的剛毅可以從兩種方式來看待。²⁴⁷首先，它把所有外在的事物視為毫不重要的，寧可把它們看作是多餘的，輕視它們而不是追求它們。第二，它努力追求那些至上的事物，還有一切包含人們可以用心靈的力量看到的道德的事物（或者如希臘人稱呼的，πρέπον）*。因為，訓練你的心靈不

242. 《約伯記》二十九章 12-13 節。

243. 試以《約伯記》一章 12 節對照一章 22 節，《約伯記》二章 6 節對照二章 10 節。

244. 《約伯記》四十章 7、10、12 節。

245. 《希伯來書》六章 18 節。

246. Cicero, 《論責任》，卷一，第 20 章，第 68 節。

247. 同上，卷一，第 20 章，第 66 節。

* 即「適當的事」。參見本書卷一，第十章，第 30 節和腳注。——中譯注

至於把富有、享樂和頭銜看得很重，也不浪費你的所有心力在這些事情上，還有甚麼比這更加高貴嗎？當你的心靈如此安排的時候，你必然會思考所有那些美德的和適當的事物必須如何被置於所有其他事物之前；你也必然會將心靈固定在那裏，以致如果發生任何事情會削弱你的靈性，例如財產損失，或者接受的頭銜榮耀少了，或者遭到不信仰者的蔑視，在這些時候你都無動於衷，彷彿你超脫於這些事情；如果在公義的呼喚下你承擔了責任，甚至當有危險危及你的安全的時候，你也不會為之煩惱。

183. 這就是基督的戰士所應該擁有的真正的剛毅，除非按律法做了刻苦努力，否則人就不能接受冠冕。²⁴⁸「患難生忍耐，忍耐生老練，老練生盼望」，難道這些被稱為剛毅的在你看來卻是可憐的？²⁴⁹看看有多少人就在那裏參與競賽，但是卻只有一個冠冕！沒有人可以提前得到操練，除非人在耶穌基督裏面得到增強，並且身體不得安寧，周圍遭患難，外有爭戰，內有懼怕。²⁵⁰雖然身陷險境，受無數的困苦，屢次下監牢，屢次冒死²⁵¹——他在靈性上並未被折斷，他為了變得更加強大而與自己的軟弱作戰。

184. 那麼，想一想吧，他是如何教導了在教會裏開始承擔起責任的人，即他們應該藐視所有世俗的東西：「你們若是與基督同死，脫離了世上的小學，為甚麼仍像在世俗中活着，服從那不可拿，不可嘗，不可摸，等類的規條呢？」²⁵²還有更進一步的，「所以你們若真與基督一同復活，就當求在上面的事，不要思念地上的

248. 《提摩太後書》二章 5 節。

249. 《羅馬書》五章 3-4 節。

250. 《哥林多後書》七章 5 節。

251. 《哥林多後書》十一章 23 節及以下。

252. 《歌羅西書》二章 20-22 節。

事」。²⁵³並且，「所以要治死*你們在地上的肢體。」²⁵⁴這個，其實是針對所有信實的人所說的。但是，我的孩子們，尤其是對你們，他力勸要藐視錢財、避免褻瀆和避免如老嫗一樣的喋喋不休——只是允許一件事：「操練身體，益處還少。惟獨敬虔，凡事都有益處。」²⁵⁵

185. 所以，讓虔敬神的操練為你預備公義、堅忍、溫柔，從而你能夠避免幼稚的行為，在恩典裏扎根和站牢，從而你能為真道打那美好的仗。²⁵⁶不令自己為世俗的事務纏身，因為你要為上帝而奮鬥。²⁵⁷因為如果為皇帝作戰的人（在軍中當兵）因為人間的律法而被禁止訴訟纏身、不能夠從事任何司法事務、不能夠經商，那麼對於踏入信仰的戰事的人來說他又該如何更嚴格地避免任何商業事務、僅僅滿足於自己一小塊土地的產出（如果有的話）？如果他沒有土地，那麼讓他僅僅滿足於支付給他的服務的報酬。經上還有一個針對這一點的好例子：「我從前年幼，現在年老，卻未見過義人被棄。也未見過他的後裔討飯。」²⁵⁸這就是心靈真正的休息和節制，它不為獲得的欲望所刺激，也不為缺乏的擔憂所折磨。

第三十七章 一個寧靜的心靈應該在艱難中持守，一如其在興旺昌盛時。無論如何，必須避免惡事。

186. 心靈真正免於煩惱的自由，既不是向我們的

253. 《歌羅西書》三章 1-2 節。

* 拉丁文“mortificate”，英文“motify”，和合本譯為「治死」，為教會拉丁語，意為「殺死、毀滅、使臣服、削弱」，引申為「克服、克制、壓制、苦修、禁欲」等。「治死在地上的肢體」並不是指「殺死肉體或殘害身體」，而是指怎麼利用苦修克服身體的慾望，令肉體服從心靈的控制。——中譯注

254. 《歌羅西書》三章 5 節。

255. 《提摩太前書》四章 8 節。

256. 《提摩太前書》六章 12 節。

257. 《提摩太後書》二章 4 節。

258. 《詩篇》三十七〔三十六〕篇 25 節。

幸過於退讓，也不是在我們興旺昌盛時過於洋洋得意。²⁵⁹ 如果那些促使人們接受國家事務的人能夠制定這些規則，我們這些受到召喚在教會裏承擔責任的人，又應該多麼更加嚴格地如此行動，做上帝所喜悅的事情，從而基督的力量可以在我們之中突顯。所以，我們也必須向我們的統帥證明自己，從而我們的成員可以成為公義的武器；不是肉體的武器，因為罪會統治其中，而是為上帝而強大的武器，憑此罪將得到毀滅。讓我們的肉體死去，從而在它之中，一切罪都死去。彷彿死後復活，讓我們可以上升獲得新的做工和新的生命。

187. 這些，就是剛毅的貢獻，它們充滿了美德的和適當的責任。但是，在所有這些裏面，我們還必須查看一下，不僅看事情是否有美德，而且看事情是否可能，從而我們不會着手開始任何我們不可能實現的事情。²⁶⁰ 因此上主使用他自己的言語，希望我們遭到逼迫時，從一座城逃到另一座城；²⁶¹ 雖然我們都渴望殉道的冠冕，但是，這麼做為的是讓人避免自陷險境，既然這些危險是虛弱的肉體或者放任的心靈不可能忍受和承擔的。

第三十八章 我們必然增強心靈，對抗即將到來的困難，並且用預先警惕困難的方式堅固好心靈。這麼做會遇到甚麼樣的困難。

188. 再者，任何人都不能夠因為怯懦而退卻，或者由於恐懼危險而放棄他的信仰。靈魂必須裝備上甚麼樣的恩典，用甚麼樣的恩典操練和教導心靈站得穩當，以致絕不為任何恐懼干擾，也絕不被任何困難折斷，也絕不向任何的折磨屈服！他們要從甚麼樣的困難中真正地

259. Cicero, 《論責任》, 卷一, 第 21 章, 第 72 節。

260. 同上, 卷一, 第 21 章, 第 73 節。

261. 《馬太福音》十章 23 節。

誕生啊！而是如同所有的疼痛在擔憂更大的疼痛時都變得不那麼痛，因此，如果你確實用鎮靜的勸告堅固了你的靈魂，決心不從你的路線離開，將神聖審判的擔憂和永恆懲罰的痛苦置於面前，你就能夠獲得心靈的忍耐力。

189. 但是，如果一個人如此地準備好自己，他就是認真勤勉的。另一方面，如果一個人用他心靈的力量能夠預見未來，並且就好像在眼前看見將會發生的事情，並且決定如果此事即將發生那麼他應該做甚麼，這是天賦能力的一種表現。有時候，他還會同一時間審慎思考兩個或三個事情，他預計這些事情可能逐一地或同時地發生，然後按照這些事情可能逐一地或同時發生的情況，他設想最有利的情況，據此他堅定自己會如何處理這些事情的決心。

200. 因此，勇者的責任是在任何危險面前不閉眼，而是將之放在面前，在心靈之鏡裏面將之如其所是地研究透徹，用預見性的想法迎接未來的各種可能性，以免他在事後可能不得不說：事情在我身上發生了，因為我原以為這件事不可能發生。如果我們不預先警惕不幸，不幸就會輕易地要挾我們。在戰爭中，意料之外的敵人是難以對付的，而如果有人發現對方毫無準備，那麼他就很容易戰勝他們；所以，意料之外的罪惡常常輕易地壓倒了靈魂。

200. 這兩點裏面，包含了靈魂的卓越品德：因為，在良好思維的訓練下，帶着一顆純淨的心，你的靈魂首先能夠看到真實和美德的事物（因為「清心的人有福了，因為他們必得見上帝」），²⁶²而且能夠判定美德的事物才是善的；其次，你的靈魂絕不會被各種各樣的事務擾亂，也不會被任何欲望搖擺。

201. 這對任何人來說都不是一件容易的事情。彷彿

262. 《馬太福音》五章 8 節。

從某個瞭望塔，看清楚智慧的儲藏和諸如此類的其他事物，這些事物在大部分人看來都是如此偉大和崇高，還有甚麼比這還困難的嗎？同樣，在堅實的根基上作出決定，輕視那些被判定為無價值和無用的東西，還有甚麼比之更難的嗎？當有某件不幸的事情發生了，而且人們將之視為嚴重和令人苦惱的事情，但是這時還要忍受它，把它看作不過是自然而然的事情，當我們讀到「我赤身出於母胎，也必赤身歸回。賞賜的是主，收取的也是主。」（說這話的人失去了他的孩子和財產），²⁶³這位明智的和正直的人還要保持自己所有的品性，這麼做的時候，他說「若上帝喜悅，則自己也喜悅。主的名是應當稱頌的」。²⁶⁴或者，我們再問一次，還有甚麼比這更難的嗎？約伯還說了：「你說話像愚頑的婦人一樣。噯，難道我們從上帝手裏得福，不也受禍嗎？」²⁶⁵

第三十九章 在與所有惡事的戰鬥中，人必須展現剛毅，特別是對抗貪婪的時候。聖潔的約伯在這一點上教導了我們。

202. 靈魂的剛毅不是一件不重要的事情，它也並不與其他的美德切斷聯繫，因為它與其他的美德聯結在一起發動戰爭，又獨自保衛所有美德的美，防護它們的辨別能力，用不可調和的敵意對抗所有的惡行。在承擔勞苦、勇於忍受危險、堅定地反對享樂、冷酷地反對誘惑等方面，它是不可征服的，因為對於這些事情，它並不知道如何傾聽，也不知道如何談論，更加不會給予任何致意。它不關心錢財，它從貪婪身邊飛走，就如逃避一場毀滅所有美德的災禍。²⁶⁶除非一個人允許自己被獲取利益的欲望所征

263. 《約伯記》一章 21 節。

264. 《約伯記》一章 21 節。

265. 《約伯記》二章 10 節。

266. Cicero, 《論責任》，卷一，第 20 章、第 68 節。

服，沒有甚麼能夠如此與剛毅作對。當敵人被擊退，這一大群敵人掉頭要逃跑時，常常有戰士因為忙於從戰死者身上取得戰利品，可憐地死在那些他擊倒的人中間；當眾多的軍團忙於自己的戰利品時，他們就自己把已經逃跑的敵人吸引回來，從而招致到手的勝利反而被奪走。

203. 那麼，剛毅必須擊退這種骯髒的災禍並且將它碾碎。它不可讓自身被慾望引誘，也不可被恐懼動搖。這個美德忠實於自身，英勇地追擊所有的惡行，彷彿它們是美德的毒藥。它必須好像拿起武器一樣擊退憤怒，因為憤怒會將忠告趕跑。它必須避免憤怒，彷彿憤怒是某種嚴重的疾病。²⁶⁷它必須更進一步謹防對榮譽的慾望，因為當過度尋求榮譽的時候，這種慾望常常帶來傷害，而且就在人獲得榮耀的時候，這種傷害常常發生。

204. 這些美德在聖潔的約伯身上有甚麼缺乏嗎？或者這些惡行有甚麼能夠襲擊他的嗎？他是如何忍受疾病、寒冷或者飢餓的困苦？他如何看待威脅他安全的危險？難道他依靠掠奪才能夠積累如此多的財富並施與窮人嗎？他有任何時候允許自己貪戀錢財嗎，或者欲求享樂，或者有任何情慾從他心中升起嗎？三位貴賓不友好的爭吵，或者奴隸的侮辱，曾經刺激他發怒了嗎？他祈求如果他有隱藏任何不自覺的過錯的話，或者曾經害怕大眾從而不敢在眾人面前承認有錯，那麼就讓報應出現在他身上，這時，名譽有否使他就像某個輕浮的人那樣入迷嗎？²⁶⁸他的美德沒有與惡行有一絲一毫的接觸，而是牢固地站穩在自己的根基上。那麼誰能夠剛毅如聖潔的約伯？在他的層次上無人可與其比肩，如何能夠將他放在任何人之後？

267. 不同的手稿在這裏有些出入，有的手稿是「好像要用支撐和防護擊退憤怒，消除責備，彷彿避免疾病」。

268. 《約伯記》三十一章 33-36 節。

第四十章 在我們的賢父身上並不缺乏戰爭中的勇氣，正如古人的例子所展示的，特別是在以利亞撒的事蹟上。

205. 也許戰爭中的聲望天然與剛毅具有某種密切聯繫，²⁶⁹從而我們總是以為剛毅只能夠在戰鬥中發現，這也是為甚麼我剛才避開不談這些事情，因為我們身上缺少此種剛毅。不過，嫩的兒子約書亞是多麼的剛毅啊，他在一次戰鬥中就擊倒了五位君王及其人馬！²⁷⁰還有，當他與基遍人戰鬥的時候，他擔心夜晚會妨礙他獲得勝利，他就用以深厚的信仰和高度的靈性禱告：²⁷¹「日頭啊，你要停住」；於是太陽就在天當中停住，直到他們完全勝利了。基甸帶着三百人獲得了一次對大國和殘忍的敵人的勝利。²⁷²約拿單在還年輕的時候，就在戰鬥中展現了巨大的勇氣，²⁷³那麼，關於馬加比家族（Maccabees）的事情我又該說甚麼呢？

206. 首先，我要談到我們的賢父的人民。他們隨時準備為上帝的聖殿和他們的權利而戰，當在安息日受到敵人詭計的攻擊時，他們自願以血肉之軀承受傷害，也不願意參與戰鬥，為的是不褻瀆安息日。他們全都很樂意赴死。後來，當他被此事激發而重新振作之後，他們徹底擊敗了挑起戰事的國王安提約古（Antiochus），具體領導此事的將軍里息雅（Lysias）、尼加諾爾（Nicanor）和哥爾基雅（Georgias），還有他的東方和亞述軍隊，為此國王在戰場上損失了四萬八千人，而他們是被僅僅三千人的軍隊打敗的。²⁷⁴

269. Cicero, 《論責任》，卷一，第 22 章。

270. 《約書亞記》十章 1 節及以下。

271. 《約書亞記》十章 12-13 節。

272. 《士師記》七章 1 節及以下。

273. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕十四章 1 節及以下。

274. 《馬加比一書》二章 35 節及以下。

207. 猶大·馬加比 (Judas Maccabæus) 勇氣可嘉，他的軍隊也以他的這一品質為榜樣。以利亞撒，²⁷⁵見一頭大象披着王甲，比眾獸都高，便以為在上面的是王，於是他勇往直前，衝入陣中；他扔掉盾牌，雙手都用來進攻，把前面的敵軍殺敗，直到他來到這隻大象跟前。²⁷⁶然後他跑入大象的底下，用自己的劍刺死了它。但是，這隻野獸倒地時壓在以利亞撒身上，也殺死了他。首先，他不畏懼死亡，其次當他被敵人包圍的時候，他受勇氣鼓舞，衝過敵人的重重包圍又進入了敵陣中心，這是何等的心靈的勇氣啊！然後，他又把死亡置之腦後，扔掉盾牌，跑到巨獸的腹下，用他的雙手創傷它，讓它倒在自己身上。他跑入它下面是為了給它致命一擊。他被跌落的大象緊緊包圍，我們不說被壓住，因為他被埋葬在了自己的勝利裏面。

208. 他並不是在自己的信念裏受到欺騙，儘管他確實被（大象身上的）王家的裝飾所迷惑。因為敵人為他展現的如此勇猛而震驚，即使在嚴密包圍之中，甚至都不敢襲擊這樣獨自沒有了防護的人。這頭巨獸被殺死所造成的巨大損失讓他們恐懼，以致他們認為自己全部加起來也不如一個人的勇猛。啊，國王安提約古，里息雅的兒子，為這麼一個人的剛毅而惶恐，他最後請求了和平。雖然，他把一萬兩千名武裝的士兵和三十二頭大象投入戰爭，這些大象也被閃閃發光的武器裝備起來，當太陽照在上面，閃爍有如火炬，它們一個接着一個穩步前進，巨大猶如一座座山丘。²⁷⁷因此，猶如他的勇氣的遺產，以利亞撒帶來了和平。這些事情都應該是得勝的表現。

275. 《馬加比一書》六章 43 節。

276. 有的版本是：「他用雙手殺死了野獸，甚至跑到了它下面。」

277. 有的版本沒有「閃閃發光」，而是「反射太陽光」。

第四十一章 接着下來，他在稱讚了猶大和約拿單崇高的心靈之後，又稱讚了殉道者在忍受折磨時的堅定不移，因為這些在剛毅中不算小。

209. 但是，既然剛毅不僅在興旺順境中而且也在艱難逆境中得到檢驗，那麼讓我們現在考慮一下猶大·馬加比的死。在打敗國王德默特琉（Demetrius）的將軍尼加諾爾之後，馬加比又大膽地帶着九百人與國王的兩萬軍隊作戰，九百人心焦慮，唯恐被如此眾多的軍隊打敗，但是馬加比說服他們，寧可要光榮地戰死，也不要可恥地逃跑。「讓我們不要逃走」，他說，「決不可失掉我們的光榮」。於是，戰鬥從日出打到了日落，他專攻右翼並很快將之擊退，在此之後，他見識了敵人強大的陣勢。但是，在他從後追擊殘兵逃敵時，他也給了敵人一個可乘之機。²⁷⁸因此，他為自己找到了比任何勝利都更加光榮的死亡之地。

210. 我就更不用再繼續提起他的兄弟約拿單了，他用小小的一支軍隊與國王的大軍作戰。²⁷⁹雖然被他的部下拋棄，只留下區區兩個人，他還是再次投身戰鬥，擊退了敵人，召回了逃散的部下，讓他們分享了他的勝利。

211. 以上，就是戰爭中的剛毅，它所背負的並不是輕鬆的美德和適當之事，因為它寧願選擇死亡而非奴役和恥辱。我又該怎麼談論殉道者的苦難呢？先不談論太遙遠的事情，馬加比的孩子們獲得對驕傲的國王安提約古的勝利，難道不比他們的父親的還要大嗎？說實在的，後者確實是武裝起來了的，但是他們不用武裝就戰勝了。即使被國王的軍隊圍困，兄弟七人堅持不被征服，²⁸⁰——折磨都失敗了，劊子手停止了；但是這些殉道者沒有失敗。有一

278. 《馬加比一書》九章 8、10 節。

279. 《馬加比一書》十一章 68-74 節。

280. 《馬加比二書》七章 1 節及以下。

個，頭皮都被削掉，但是面不改色，更增勇氣。還有一個，他被命令伸出舌頭，以便行刑割斷，這時他回答說：「上主不僅聽說話人的話，因為當摩西沉默的時候，他也聽到了。他傾聽他的子民沉默的思想更勝於其他人的發聲。你害怕我舌頭的懲罰——你就不害怕濺在地上的獻血的懲罰嗎？鮮血，有一把發聲的嗓子，它用來大聲向上帝呼籲——正如亞伯的例子。」

他們的母親，²⁸¹欣然忍受她面前躺着自己孩子的屍體，猶如看着許多的勝利紀念，在孩子們死前的聲音中找到安慰，就如聽到了歌者之歌，她在自己的孩子裏譜寫了她自己心的光榮琴調，是愛的和諧和音，比任何琴弦彈奏的曲調還要甜蜜，對此我還要說甚麼呢？

213. 還有伯利恆那些兩歲大的孩子，²⁸²在他們感受到了內在的自然生命之前，他們就接受了得勝的棕櫚葉，我又該怎麼談論他們呢？聖依搥斯（St. Agnes），當她在危險中需要考慮兩個大問題的時候，也就是貞潔和生命，她守衛了貞潔並用生命換取了不朽，對此我又該說甚麼呢？

214. 還有，讓我們不要錯過聖老楞佐（St. Lawrence），他看到他的主教西斯圖（Xystus）就要殉道了，他就開始哭泣，不是因為他的苦難而是對於他自己仍然要留下來的事實。於是他開始向主教敘說：「父啊，你要去向何處卻不帶上你的兒子？聖潔的祭司，你要匆匆去向何處卻不帶上你的執事？你過去從來不會做獻祭而不帶上侍從。我的父啊，你對我生了甚麼氣呢？還是說你發現我一無是處？那麼，請檢驗你是否揀選了合適的僕人吧。你向他委託了救主寶血²⁸³的獻祭，²⁸⁴你允許這個人在

281. 《馬加比二書》七章 20 節。

282. 《馬太福音》二章 16 節。

283. 獻祭（Consecration）一詞出自執事之口，看起來似乎是奇怪的說法，但是也許可以解釋為，司儀神父和他的執事之間的密切關係，正如現在的東方教會的禮拜儀式；或者這可能是指，信實的人在參與聖事中視為神聖。獻祭這個

參與聖事中與你共事，難道你在赴死時卻要拒絕他的參與嗎？雖然你的剛毅受到應有的稱讚，但是要小心以免你的良好的判斷力受到危害。拒絕一位學生，就是老師的損失；難道高貴和傑出的人們與他們的學生的比賽並獲得了勝利，而不是在與他們同輩人比賽嗎？亞伯拉罕獻祭了他的兒子，彼得在自己之前派遣了司提反！父啊，你向你的兒子展現了自己的勇氣。那麼就把我獻祭了吧，這位你教養了的人，這樣你就再次肯定了你對我的揀選，從而你可以在合適同伴的陪同下觸到冠冕。」

215. 於是，西斯圖說，「我離去並不是拋棄你。更大的挑戰還在前面等候你。我們作為老人，不得不承受比較容易的戰鬥；一個打敗暴君的更加光榮的勝利在等候着你這個年輕人。你很快就會與我一起來。停止哭泣吧；三天後，你就會跟從我。祭司和他的利未人中間必定有這個間隔。這不是要讓你在你的老師的眼皮底下得勝，彷彿你需要一個助手。為甚麼你想要分享我的死亡？我留給你的是完全的遺產。為甚麼你需要我的出席？讓那些軟弱的弟子在他們的師傅之前走吧，而讓那些勇敢的追隨他，從而他們可以在沒有他的情況下得勝。因為他們不再需要他的教導。這就是為甚麼以利亞離開以利沙。對於你，我將自己的勇氣完完全全地託付給作為它的繼承人的你。」

216. 這就是他們的爭論，當然，這是非常值得尊敬的，祭司和他的侍從力爭誰應該首先以基督之名殉難。在一幕悲劇片段裏，皮拉德斯（Pylades）說他自己是俄瑞斯忒斯（Orestes），同時俄瑞斯忒斯宣稱他就是真正

詞並不總是完全限定在通常所說的完整的「聖餐禮」（也可以只是指「祝為神聖」、「聖化」），這可以在羅馬的彌撒的祈禱中看到，主祭放入一個已經被聖化（consecrated）的小片進入聖餐杯，這杯子也已經被聖化（consecrated）為神聖，當他說——「願我們的主耶穌基督聖體聖血（consecrated）的撮合，使我們領受的人，獲得永生。」

284. 所有的手稿都是「獻祭」，除了一份是「代價」。

的自己，此時劇場裏響起了巨大的喝彩。*前者的行動想表明他可以為俄羅斯忒斯而死，反過來俄羅斯忒斯不允許皮拉德斯代替自己被殺。但是他們又不能夠一起存活，因為每一個人都有弑父殺母之罪，因為一個犯下了罪行，而另一個是罪行的幫手。但是，回到我們的話題，除了愛和奉獻並沒有其他東西召喚聖潔的老楞佐如此行動。然而，在三天之後，他被他所嘲笑的暴君放置在烤架上炙烤。他說：「肉已經熟了，翻過來並吃吧。」依靠他心靈的勇氣，他戰勝了火焰的自然力量。

第四十二章 你不應該被引誘而使用能力。也不可以偏聽讒言。

217. 我認為我們必須留心，以免被過度的對榮譽的欲望所引誘，從而濫用了我們的諸多能力，刺激反對我們的不信教者的心靈，令他們心生迫害，更不可激怒他們。有多少人因此招致滅亡，而實際上他們自己本可以得到善終並戰勝他們的折磨！

218. 我們也必須注意，我們不可向諂媚者打開我們的耳朵。令自己被諂媚讒言緩緩打倒，這不僅是缺乏剛毅的跡象，而且是事實上怯懦的標誌。

第四十三章 論節制和它的主要部分，尤其是心靈的平靜和適度，關心美德的事情，反思適當的事情。

219. 我們前面已經談到過三個美德，剩下的還有第四個值得我們繼續講述。²⁸⁵那就是被稱為「節制」和「適度」；在那一點上，首先，我們尋找和追求的是：心靈的平靜，溫柔的素養，適度的恩典，對美德之事的關注，

* 安布羅斯引用了一個希臘典故。皮拉德斯和俄羅斯忒斯兩人是莫逆之交的象徵，兩人都願意為對方而死。——中譯注

285. Cicero, 《論責任》，卷一，第 27 章。

對適當的之事的反思。

220. 我們必須在生命中保守一種秩序，以便我們能夠用廉恥的諸多情感奠定一個根基，因為這些情感是我們心靈冷靜的朋友和同盟。有了這個根基，我們就能夠避免過度自信，反對所有的過度無節制，愛好適度節制，維護榮譽體面，只求做適當之事。

221. 其次，讓我們有選擇地交往。讓我們與眾人讚許為善的年長者為伴。因為，正如與我們自己年紀的人為伴是更舒適的，與比我們年長的為伴則更保險。他們用自己生命的教導和指引令年輕人的品性增添色彩，就好像給他們染上了正直的深紫色。^{*}因為，如果有人不知道要去的地方的方位，他們會很高興有熟練的嚮導陪伴他們的旅途，所以，年輕人多麼應該需要在年長者的陪伴下去走上生命的路途，因為這些路途他們是不熟悉的；從而，他們可以不走錯路，又不會偏離真正美德的路途。讓同一個人既在我們的生命裏指引方向，又讓他見證我們如何生活，再沒有甚麼比之更好的了。

222. 一個人也必須在每一次行動中考慮對不同的人、時間和年齡最合適的是甚麼，最符合每個個人的能力的是甚麼。因為，常常適合一個人的不適合另一個；適合少年的事情，不適合老人；在逆境中適合做一件事，在順境中適合做另一件事。

223. 大衛在上主約櫃前跳舞。²⁸⁶撒母耳不跳舞；大衛不應該受責備，另一位（撒母耳）卻應得稱讚。大衛在亞吉王面前改變了他的尋常舉動。²⁸⁷如果他不是因為懼怕被認出來而這麼做，他當然逃避不了別人對他輕浮的指控。掃羅在先知同伴的圍繞下受感說話。似乎因為

^{*} 羅馬人以紫色為尊貴，例如皇帝的袍子就是紫色。——中譯注

286. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕六章 13-14 節。

287. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕二十一章 13 節。

他是不相稱的，所以唯有對他，人們留下了一句俗話：「掃羅也列在先知中嗎？」²⁸⁸

第四十四章 每個人應該致力於適於自己品性的責任。然而，許多人因為子從父業而落後。教牧人員的行動與之不同。

224. 每個人認識自己力量。因此讓每個人致力於他選擇了的、適於自己的事情吧。但是，他必須首先考慮可能的後果。他可能曉得他的優點，但是他也必須知道他的缺點。他也必須是一位審判自己的公正的法官，以便立志做那些（對自己）是好的事情，避免那些（對自己）是壞的事情。

225. 有人更適合於讀經的職務，有人在歌詠方面做得更好，有人更熱心為那些被惡靈迷惑的人趕鬼，還有的人被認為是更加適合於負責聖事和聖物。一位祭司應該看到所有這些情況。他應該給予各人最適合他們自己的特定責任。因為，不管每個人心靈的傾向引導自己去到甚麼地方，或者不管有甚麼責任於他是適當的，那麼，那個職位或者責任就充滿着更大的恩典。

226. 然而，正如這在生命中每個階段都是一個難事，在我們的案例裏也是最困難的。因為在生活中，每個人都習慣跟從他父母的選擇。²⁸⁹因此那些父親曾參軍的人也大多會參軍。其他人也做同樣的事情，只是所選職業不同。

227. 然而，在教牧的責位上，一個人跟從父輩的足跡的事情是再稀奇不過的了，²⁹⁰或者因為工作的諸多困

288. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕十九章 24 節。

289. Cicero, 《論責任》, 卷一, 第 31 章, 第 114 節。

290. 一般推想, 在這個段落裏, 聖安布羅斯所使用的「父輩」一詞意味着「靈性上的父親」, 這是這些人負責教導和傳授年輕的一輩。但是也沒有理由反駁, 這個詞這裏也可以採用它的日常意義。如果是這樣的話, 這裏所說的父親必定只是指在聖職秩序裏處於低級職務的, 否則他的孩子必定在他被授予聖職

難令他退怯，或者在捉摸不定的青少年時期節慾是一件難以堅持的事情，或者對於好動的年輕人而言這種生活看起來過於平淡。因此他們轉向那些人們認為更值得炫耀的職業。實際上，大多數的人更傾向於現世而不是來世。他們為現世而戰鬥，而我們是為來世。所以，由此可見，我們越是從事更偉大的事業，我們就必須傾注更多的心力和精力。

第四十五章 論甚麼是美的和美德的，它們之間的區別是甚麼，根據的是世俗和神聖的著作。

228. 讓我們堅持廉恥以及適度，因為節操給我們整個生命增添了美。*在每一個問題上保持適當的尺度和帶來秩序並不是一件輕鬆的事情，要做好這一點，最清楚突出的是我們稱之為「適當的事情」，它與「美德的事情」緊密聯繫在一起。**這兩者如此緊密相關，以致我們不能夠分開彼此。²⁹¹因為適當的也是美德的——美德的

之前就已經出生了。在另一個地方（本書卷一，第 258 節），如同這裏，聖安布羅斯清楚地說明了，牧師在進入聖職之後要求絕對的節慾。

* 這裏就可以看到「廉恥」和「適度」兩者的區分和聯繫。前者指人內在的羞恥之心和恥感，而後者指由此心生發出來的對自己行為的有禮有節的約束。——中譯注

** 拉丁語“honestas”，即英語“honesty”（誠實、正直）和“honor”（榮譽）的同源詞，它的含義包括「高貴的、正直的、美德的、可尊敬的、可信賴的、正派的、榮譽的、出身高貴的、傑出的」等。這一節根據上下文，譯為「美德的事情」，泛指各種各樣符合美德的、有榮耀的、正直高貴的事情。拉丁語“decor”，即英語“decoration”（裝飾、授勳）的同源詞，它的含義包括：「比例適當的、好看的外表、優雅、優美、美麗、有魅力、光輝壯麗、有光彩的、榮譽、正直」。這個詞更強調「美」的一面，而根據當時人們的習慣，美就是「適當的比例」，所以這個詞又泛指「適當的、適合的」。這裏譯為「適當的事情」。兩個詞又不僅如中文譯詞那麼強調道德和人文教養的意味，它們還可以指人物包含天然的旺盛生命力、強健、美麗、聰明等特點。總之，兩個詞在拉丁語裏用於形容人的品性和事情時意思非常接近，有點互為表裏的意思，安布羅斯在本章節裏對這兩個詞進行了比較。因為這兩個詞的多義性，我們沒辦法找到一致對應的中文譯詞，只能採用語境化處理並適當加注說明。——中譯注

291. Cicero, 《論責任》，卷一，第 27 章。

也是適當的。所以它們的區別只不過是在於詞語而不是在於事情本身。我們能夠理解兩者之間的區別，但是我們無法解釋清楚。

229. 非要設法弄清楚它們之間的某種差別的話，我們可以說，美德可比之於身體的健全和安康，而適當，就好像是比之於身體的魅力和美。如同美看起來高於身體的健全和健康，然而美卻不能夠離開它們而存在，也不能夠以任何方式與它們剝離——除非一個人擁有身體健康，否則他不能持有身體的美和魅力——所以，美德的也在其自身包含了適當的，後者似乎是從美德開始的，而且不能夠離開美德而存在。還有，美德，就像是我們所有工作和事業中的健全完滿；而適當，就如外觀，當它與美德相結合，我們只能在思想認識中將它們分開。因為雖然有時適當看來是獨立而突出的，然而它的根源乃是美德，它是美德開出來的花朵。當扎根於此，它就盛放芳華；若非如此，它就衰敗凋零。甚麼是美德呢，避免任何卑劣行徑，就如躲避死亡？那麼，甚麼是美德的反面呢，難道不是那些帶來貧瘠和死亡的東西嗎？如果美德的本質是雄健有力，那麼適當的本質就是如活躍地噴薄而出的湧泉，因為它的根基是健全完滿的。如果它所源出的根基是腐敗無能的，那麼從中將生發不出任何東西。

230. 在我們的作品中，這一點講得更清楚明白。因為大衛說過：「主作王。他以威嚴與適當為衣穿上。」²⁹² 聖徒也說了，「行事為人要有美德，好像行在白晝。」²⁹³ 希

292. 《詩篇》九十三〔九十二〕篇 1 節。（拉丁文此節有“decorem induit”，“decor”即我們這裏譯的「適當」，但它也有「高雅、優雅、尊貴、榮耀」等意思，為了與上下文論證吻合，我們譯為「威嚴與適當」。和合本作「他以威嚴為衣穿上」，現代中文譯本作「他以威嚴為衣穿上」，當代中文譯本作「他以尊榮與權能為衣裝」，英文欽定本作“he is clothed with majesty”。——中譯注）

293. 《羅馬書》十三章 13 節。

臘文本裏用的是這個單詞“εὐσχημόνως”——它實際上意謂：穿着好看的衣服，或者具有好看的外表。當上帝製造了第一個人時，他用好的形象塑造了他，肢體配置妥當，給了他一副最美妙的外貌。只是他沒有為他免除罪。但是，後來，上帝，用聖靈更新了他，將他的恩典傾注入他的心中，以僕人的形象和以人類的外貌而來，為自己穿上了人類救贖的適當²⁹⁴外衣。因此先知說過：「主作王。他以威嚴與適當為衣穿上。」²⁹⁵他又說過，「上帝啊，在錫安，有一首讚歌於你是適當的」。²⁹⁶也就是說，敬畏你、愛你、向你祈禱、榮耀你等等事情是對的和好的，因為有句話是這麼寫的：「凡事都要有美德而行。」²⁹⁷我們也會敬畏、愛、詢問、榮耀人；唯有頌歌特別地是獻給上帝的。我們相信比其他事物更優越的讚歌是適當的，因此我們將其獻給上帝。一位婦女穿着合適的服裝禱告是合宜的，²⁹⁸如果她以適當的衣裳為妝飾，禱告時允諾貞潔並有好的對話，於她就是特別適當的。

294. 拉丁文詞語“decorum”和“honestum”在不同的意義上使用，在這裏不可能把原文的一詞多義的雙關意義完全翻譯出來。

295. 《詩篇》九十三〔九十二〕篇1節。

296. 《詩篇》六十五〔六十四〕篇1節。（現代中文譯本是：「我們都應該在錫安頌讚你」，思高本是「人應在熙雍山上歌詠讚美你」，欽定本[King James Version]是：“Praise waiteth for thee”，新修訂標準版譯本[New Revised Standard Version]是“Praise is due to you”。拉丁文裏有：“te decet hymnus”，直譯為「一首讚歌適合你」或「一首讚歌獻給您是適當的」，其中“decet”是“decor”〔此處我們譯為「適當」〕的動詞形式，有「適當、恰當、適合於」的意思，所以也可將其意譯為「人們應該讚美你」或「人們等候讚美你」。——中譯注）

297. 《哥林多前書》十四章40節。（拉丁文為：“Omnia vestra honeste fiant”，呂振中譯本為「一切都要端端正正按次序行」。欽定本為：“Let all things be done decently and in order.” “decently”〔正派、正直地〕卻是拉丁文“decor”的同源詞。拉丁文裏有作為副詞的“honeste”，我們譯為「美德的」。希臘原文為“εὐσχημόνως”〔字面意義是：美好的形態〕，按安布羅斯上文的說法，正好對應的是拉丁文的“honeste”。確如安布羅斯所說，兩個詞的意思在當時的日常用語中幾乎難以分辨，「適當」側重外在的效果，而「美德」側重事實本身具有良好的形態、具有「端正、體面、有秩序」等意義。——中譯注）

298. 《提摩太前書》二章9-10節。

第四十六章 對適當的兩重劃分。接下去，他表明，遵從自然本性的就是美德的，否則就應該被視為羞恥的。隨後，他又用例子解釋了這個劃分。

231. 因此，「適當」是突出的，它又有雙重劃分。²⁹⁹ 因為，有一個我們可以稱之為「普遍的適當」，它普遍地貫穿在所有美德的事情之中，我們可以把它看作彷彿是在整個身體裏的。還存在「特殊的適當」，它在某些特殊的部分清楚地表現自身。那個普遍的適當，擁有一個始終如一的形式和美德的普遍性，和諧地存在於每一個行動之中。因為它的整個生命與自身一致，裏面沒有任何差異性。而那個特殊的適當，它關心的是特殊的完成的行動，它在這些行動裏有諸美德的突顯。

232. 同時，讓我們注意到，根據自然本性而生活、與自然本性一致地渡過我們的時間，這是適當的。因為聖徒曾經問過：「你們自己審察，女人禱告上帝，不蒙着頭，是合宜的嗎？你們的本性不也指示你們，男人若有長頭髮，便是他的羞辱嗎？」因為這是違反自然本性的。他又說了，「但女人有長頭髮，乃是她的榮耀」。³⁰⁰ 按照自然本性，這頭髮是給她作蓋頭的，頭髮是一頂自然的蓋頭。自然本性為我們既安排了品性又安排了外貌，我們應該遵守她的指導。願我們能夠保護她的天真純潔，而不是用我們的邪惡改變我們已經接受了東西！

233. 我們有普遍的適當；因為上帝創造了這個世界的美。我們也在這個大美的部分之中找到美，因為上帝製造了光，區分了白天和黑夜，創造了天，分開了地和海，設置了太陽、月亮和眾星讓它們普照大地，然後他認為樣樣都很好。因此這一種適當之美，普照世界上的每一個角落，在於整體是輝煌璀璨的，就如智慧之書所

299. Cicero, 《論責任》, 卷一, 第 27 章, 第 96 節。

300. 《哥林多前書》十一章 13-15 節。

展示的，其中說到：「那時我在，為他所喜愛，歡躍於完成了的塵寰之間。」³⁰¹同樣地，構成人類身體的每一個單獨的部分都是令人喜愛的，但是所有部分的整體的正確調和更加令我們喜愛。因為如此的話，它們看起來聯合在一起、合適地組合成了一個和諧的整體。

第四十七章 「適當」應該總是照耀我們的生命。我們應該允許甚麼樣的激情激發頭腦，又應該約束哪一種激情？

234. 如果有人保存了一份整個生命的言論記錄表，以及他所做的每一個舉動的衡量記錄表，並且在其中看到了言語存在秩序和一致性、其行為保持適度，那麼「適當」在他的生命中就表現突出，並且如同在一面鏡子中閃耀着光芒。

235. 同樣，還應該有一種令人愉快的說話方式，從而儘可能地，令我們可以贏得聽我們說話的人的善意，使我們自己贏得我們所有的朋友和公民伙伴的喜愛。絕不要令自己熱心於諂媚他人，也不要渴望獲得他人的諂媚。前者是狡猾的表現，而後者則是虛榮心的表現。

236. 絕不要輕視別人對自己的評價，特別是當這人是一個好人，因為這麼做能夠學會如何尊重好人。不尊重好人的評價是一個自高自大或者輕率散漫的表現。前者源於驕傲，後者源於粗心大意。

237. 我們必須提防我們的靈魂的運動。靈魂必須總是監視和照顧自己，這樣才能對抗自己而保護自己。因為有某些靈魂的運動（在其中包含了一種激情）仿似衝破前路的激流。在希臘語裏這種激情被稱為“ὄρμη”，意謂它突然強力地暴發出來。在這些運動中，靈魂或者

301. 《箴言》八章 30-31 節（七十士本）。（思高本：「我已在他身旁，充作技師。那時，我天天是他的喜悅，不斷在他前歡躍，歡躍於塵寰之間，樂與世人共處。」安布羅斯這裏的引用並不嚴格。——中譯注）

自然本性的力量並不溫和。它的力量是雙重的：一方面，它依靠的是激情，另一方面，它依靠的是理性，後者抑制激情、令它服從自身、引導它未來的去向；理性還用小心的教導訓練它知道應該做的是甚麼，應該避免的是甚麼，從而令它服從理性這位良善的馴化者。

238. 因為我們應該留心不要做任何輕率的或者粗心的事情，或者任何我們不能夠用理性辯護的事情。因為雖然我們不需要為每個人解釋我們行為的理由，但是理由是要被每個人審查的。實際上我們也不能夠用任何東西為自己辯解。因為雖然在我們的每一個激情中都有一種自然本性的力量，然而，依據自然本性自身的律法，這個激情受理性支配，並順從理性。³⁰²因此，這就如小心的守望人的責任，也就是保持警戒，為的是令激情不能超過理性也不能完全掙脫理性，以免激情凌駕了理性而導致了混亂，到時理性就被遮蔽了，被拋在一旁失去作用。暴亂破壞了穩定一致。在此事上退卻，既是怯懦的表現，也意味着懈怠。因為，當心靈被擾亂時，激情就肆意蔓延，在猛烈的爆發中，它不再忍受理性韁繩的控制，也感受不到駕手的操控，因此也就無法阻止了。因此，一般說來，此時不僅靈魂被擾亂，理性喪失，而且面容也被憤怒或者慾望點燃，或者因為恐懼而變得蒼白，它再也無法抓住喜樂，也再也快樂不起來了。

239. 當這一幕發生的時候，自然本性的判斷力和品性的權重也就被廢除了，而且也就不再能保持一致性，而唯有 consistency 才能在行為和思想上保持自身的權威和適當。

240. 強烈的激情從過度的憤怒中迸發出來，³⁰³我們遭受的委屈的痛苦點燃了我們的內在。我們主題開卷提

302. Cicero, 《論責任》，卷一，第 29 章，第 102 節。

303. 同上，卷一，第 38 章，第 137 節。

及的《詩篇》的教導也告誡我們要提防這點。^{*}它對此講述得多麼美麗啊。就在我們寫作《論責任》的時候，我們把那個宣言用於我們的開卷，那個宣言自身也與責任的教導有關。

241. 我們在前面只是稍微觸及了這個問題，唯恐我們的序言跑題太遠，當時那麼做是合適的；問題也就是關於：每個人在受到委屈時應該留心不被干擾；我想我下面會更加充分地加以討論。現在恰好是考察如何抑制憤怒的時機，因為我們正在談論的是節制的不同部分。

第四十八章 論支持限制憤怒的理由。然後提出了三類遭受委屈的人：據說聖徒和大衛已經達到了最完美、完全的那一類。他乘機講述了此世和來世的區別。

242. 我們想要指出在《聖經》中遭受委屈的三類人。^{**}第一類人，是那些被罪人辱罵、被虐待、被騎在頭上作威作福的人。³⁰⁴正是由於公義辜負了他們，恥辱就增長，痛苦就增加。在我的等級裏，以及在我的職責裏，有很多人就像這一類人一樣。因為，我是軟弱的，如果有人傷害了我，也許，正因為軟弱，所以我會還以我的傷害。如果有人給我編織了罪名，而我還不夠寬宏大量地僅僅滿足於自己良心的見證，即使我知道自己並未犯下他控告的罪行，不過，正因為我的軟弱，出於天生的羞恥心，我還是渴望洗刷污名。因此，我要求以眼還眼、以牙還牙，我對謾罵回以謾罵。

243. 然而，如果我是一個進步的人，雖然還未臻至完全完美，我不會回以責難；如果對方忍不住開始謾罵，

^{*} 《詩篇》三十四〔三十三〕篇11節。——中譯注

^{**} 安布羅斯這裏總結了三個逐漸上升的境界。第一境界是「軟弱的」，要以眼還眼、以牙還牙；第二境界是「進步的」，以沉默回應傷害和謾罵；第三境界是「完全的」，反而會祝福那些傷害和謾罵的人。——中譯注

304. 「騎上」在某些手稿裏作「煩擾」。

用責難填滿我的耳朵，那麼，我將沉默並不予回應。

244. 還有，如果我是完美的、完全的（我這麼說僅僅是舉個例子，實際上，我是軟弱的），就讓我們假設我是完美的、完全的，我反而會祝福那些咒罵我的人，因為保羅也是這麼祝福的，他說過：「被人咒罵，我們就祝福。」³⁰⁵他曾聽到上主說：「要愛你們的仇敵。為那逼迫你們的禱告。」³⁰⁶因此保羅遭受了迫害並且承受了，因為他戰勝並且平伏了他的情感，為的是預設在他前面的回報，也就是說，如果他愛他的敵人，他將會成為上帝的一個兒子。

245. 我們也能夠說明，聖潔的大衛在這同類的美德裏面看起來像保羅。當人子示每咒罵他，用重罪控訴他，最初他肅靜並且謙卑自己，甚至在示每做他自己以為的「好事」的時候更加肅靜。之後，他甚至要求受到咒罵，因為他在被咒罵時，他懷着獲得神聖憐憫的希望。³⁰⁷

246. 看看他如何儲藏了謙卑、公義和明智，為的是贏得上主的恩典！最初他說：「他咒罵是因主吩咐他說，你要咒罵大衛。」³⁰⁸在這裏我們看到了謙卑；因為他認為那些事情既然是上帝的命令，那麼就應該以平和的心靈承受，彷彿他是某個微不足道的僕人。然後他說：「我親生的兒子尚且尋索我的性命。」³⁰⁹在這裏我們看到了公義。因為如果我們甚至在自己家人手裏都遭受了艱辛事，為甚麼我們要對外人向我們做的事生氣？最後他說：「由他咒罵吧。因為這是主吩咐他的。或者主見我遭難，為我今日被這人咒罵，就施恩與我。」³¹⁰因此他

305. 《哥林多前書》四章 12 節。

306. 《馬太福音》五章 44 節。

307. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕十六章 12 節。

308. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕十六章 10 節及以下。

309. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕十六章 11 節。

310. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕十六章 11、12 節。

不僅承受了謾罵，而且不懲罰那個跟蹤並向他投石的人。更甚者，在大衛取得勝利之後，當示每請求原諒時，他就大方地赦免了示每。^{*}

247. 我寫了上面這些事情，為的是表明聖潔的大衛擁有真正的福音精神，不僅沒有受到冒犯，而且甚至感謝謾罵他的人，對他冤屈自己的行為感到高興而非憤怒，因為他認為上帝將授予他某種回報。然而，雖然這已經是完美、完全了，他還追求更加某種完美、完全的事情。作為一個人，他對別人冤屈他的做法會變得激動，但是就像一名優秀的士兵，他得勝了，他忍受了這一切就像一名剛毅的摔角手。他的忍耐的目的和終點是對實現允諾的期盼，因此他說：「主啊，求你叫我曉得我身之終，我的壽數幾何，叫我知道我的生命缺乏甚麼。」³¹¹他尋求的是天國允諾的終點，到那時各人將按着自己的次序復活：「初熟的果子是基督。以後在他來的時候，是那些屬基督的。再後末期到了。」³¹²因為，那時，他就把國交與父上帝，所有掌權的、有能的，都毀滅了，就如聖徒說的，然後成全開始了。於是，此世是障礙，對那些完全的人，在此世仍存有軟弱；而在彼世才有成全的完美、完全。因此，他要求的是那些永生的日子，那些永恆存在的日子，而不是那些已經逝去的日子，所以他能夠知道自己還缺甚麼，知道甚麼是結滿永恆之果的允諾之地，知道哪個是他的父家裏的頭棟大廈、哪個是第二棟、哪個是第三棟，因為每個人將根據自己的善功居住其中。

248. 所以，我們必須努力為它而奮鬥，成全就在那裏，

^{*} 《撒母耳記下》十九章 16-23 節。——中譯注

311. 《詩篇》三十九〔三十八〕篇 4 節。

312. 《哥林多前書》十五章 23-24 節。

真理（真實）就在那裏。*此世是影子，此世是映像；³¹³彼世是真實。影子指的是律法，映像指的是福音，真實指的是天堂。在古代，被獻祭的是羊羔、牛犢；而今，被獻祭的是基督。但是，他被獻祭，是作為人以及作為受難者。他作為祭司獻祭了自己，為的是減免我們的罪，此世是在映像中，彼世是在真實中，³¹⁴在彼世他作為中保為了我們與父和解，所以在此世我們在映像中走，我們在映像中看；在彼世，我們面對面，在那裏得完全。**因為所有的成全就都在真實裏。

第四十九章 我們必須在我們自己之中保存美德的映像。我們必須除去我們之中的邪惡的映像，特別要注意的是貪婪；因為這個東西會剝奪我們的自由，搶奪了那些身上的上帝的映像已經虛空了的人。

249. 那麼，既然我們在此世，那麼就讓我們保存映像吧，通過它我們才有可能在彼世到達真實。讓公義的映像在我們身上長存，同樣的還有智慧的映像，因為我們到了那天的時候，就會根據映像而得到估價。

250. 不要讓我們的仇敵魔鬼在你身上找到他的映像，不要讓他找到狂暴或者憤怒；因為在這些東西裏面存在着邪惡的映像。「因為你們的仇敵魔鬼，如同吼叫的獅子，遍地遊行，尋找可吞吃的人。」³¹⁵不要讓他找

* 此處的拉丁文“veritas”（英文“truth”），中文常常翻譯為「真理」，其實它是「真的、真實的」的抽象名詞，字面上意義就是「真」、「真本身」、「真實性」等。當它用以與「虛假」、「影像」相對，指那個影像對應的真實的實體時，而不是指人所認識的「真的道理」時，我們翻譯為「真實」。例如，下一章節的第一句裏有「我們到達真實」，意思是「我們離開了作為影像的此世而到達了作為真實世界的天堂」，而不是「我們在此世獲得了真理」。——中譯注

313. 《希伯來書》十章 1 節。

314. 參看安布羅斯的《大衛十二詩篇解釋》（《詩篇》三十九〔三十八〕篇）。

** 參考彷彿《哥林多前書》十三章 12 節。——中譯注

315. 《彼得前書》五章 8 節。

到你有對黃金的貪慾，或者有囤積銀子的貪慾，也不要讓他發現你有惡習的痕跡，免得他剝奪了你自由的宣告。真正的自由的宣告是如此的，以致你就能夠說：「這世界的王將到。他在我裏面是毫無所有。」³¹⁶因此，如果你確信，當他來臨並搜查你的時候，他將在你身上一無所獲，你就能夠如族長雅各對拉班那樣說：「你認一認，在我這裏有甚麼東西是你的。」³¹⁷正如我們敘述的有福的雅各，拉班在他身上搜不到拉班自己的任何東西。因為拉結拿走並藏起了拉班的金銀神像。

251. 所以，如果你具有智慧、信德、對俗世的蔑視，而且因為你所具有的恩典，有人（如拉結那樣）拿走並藏起了你所有的不虔誠的東西，那麼你就有福了；因為你並沒有在無有、愚昧、虛幻中尋求這些美德。^{*}奪走你的仇敵說話的機會，所以他沒有根據可以向你索賠，這豈是一件輕鬆的事情？因此不尋求虛榮的人就不會被擾亂；但是誰尋找它，誰就被擾亂，同時他所尋求的一切都將徒勞無功，空虛無有。鑽營榮華富貴又是甚麼呢，豈不是空虛無有地白忙一場嗎？因為尋求注定滅亡和轉瞬即逝的東西肯定是徒然無功一場空的。即使你鑽營成功、集聚了富貴，你又怎麼知道在彼世你還能夠被允許繼續擁有它們？

252. 一個商人日夜兼程、舟車勞頓，為的是能夠累積財富；他搜羅囤積商品，又極大地被商品的價格所擾亂而心憂，擔心他會高買低賣；他會到任何地方力圖賣出高價，因此他也會因為自己興隆的生意而被人嫉妒，

316. 《約翰福音》十四章 30 節。

317. 《創世記》三十一章 32 節。

* 「因我的愚昧，我的傷發臭流膿。」「你使我的年日，窄如手掌。我一生的年數，在你面前，如同無有。各人最穩妥的時候，真是全然虛幻。（細拉）」（《詩篇》三十八篇 5 節、三十九篇 5 節）。意味此世、俗世都是虛無、虛幻、人在其中因虛妄而受苦。——中譯注

出乎意料地招來搶劫的強盜；或者，因為他心切地尋求獲利，沒有耐心等待風平浪靜的時候，也不能忍受船運延遲，他就遭遇了船難；這些到頭難道不就是一場空嗎？

253. 還有，有人忍受着極大的艱辛積累了財富，最後他發現自己沒有子嗣可以繼承這些財富，他不就被這空虛徒勞擾亂心憂嗎？常常都是這樣，貪婪的人極其精心地聚集起財富，他敗家的繼承人卻輕率地揮霍浪費，將這些東西又散出去了。浪費而不羞恥，盲目於當下，無慮於未來，就如無底深淵吞噬了需要長久積累的產業。常常還有這樣的事：指定的繼承人獲得的只是別人對他分享遺產的嫉妒，然後因為突然的離世，這個繼承人就把整份遺產拱手相讓，給予了陌生人，而他自己卻幾乎沒有碰到過。

254. 那麼，為甚麼你還要徒然無益地織網，如果它是空虛無用、不結果實的？為甚麼你要堆積其徒然無益的財富，就如這張蜘蛛網？因為，即使富得流油，這些財富也是徒然無益的；不僅如此，它們還剝去了你身上的上帝的形象（映像），而給你穿上了地上的形象（映像）。再者，如果有人擁有了暴君的形象（映像），他不就陷入了受譴責的境地了？你撇開了永恆君王的形象（映像），而在你身上樹立起了死亡的形象（映像）。相反，你應該把惡魔的形象（映像）驅逐出你靈魂的城邦，而在其中樹立起基督的形象（映像）。讓這個形象（映像）照耀你，因為它能夠摧毀一切邪惡的形象（映像）；讓它在你的城邦裏增長發亮，這個城邦就是你的靈魂。大衛說過：「主啊，在你的國（城邦）裏，你把他們的影像歸於無有。」³¹⁸因為當上主根據自己的形象

318. 《詩篇》七十三篇 20 節。（呂振中譯本作：「就像個夢，醒了以後，便歸無有〔傳統：主〕；你起來，就看不到其影像。」思高本作：「上主，世人睡醒，怎樣了解夢境；你醒時，也怎樣看他們的幻影。」欽定本作：“As a

（映像）繪製了耶路撒冷，仇敵魔鬼形象（映像）的一點一滴就都被摧毀了。

第五十章 利未人應該完全的免於所有現世的欲望。他們應該具有的美德在聖徒身上得到展現，他們也必須具有偉大的純潔。因為主要的美德是必須得到落實的，所以也論述了甚麼是他們的尊嚴和責任。安布羅斯指出哲學家們並非不知道這些美德，但是他們在順序上犯了錯。有一些美德就其本性而言是與責任一致的，但是也有的美德根據伴隨的條件也會變得違背責任。他接着概述了利未人的責任所要求的稟賦。最後總結，他補充解釋了摩西祝福利未人支派的話語。

255. 在上主的福音裏，大眾本身被教授和引導要輕視財富，³¹⁹你們這些利未人（祭司）又該如何更加地杜絕被現世地上的欲望所束縛。因為你們分有的產業是上帝。因為，曾幾何時，摩西把現世地上的財富分配給了我們賢父的人民，上主不能容忍利未人參與分有這些地上的財富，³²⁰因為上帝自己將成為他們繼承的業分。*因此大衛說了，「主是我的產業，是我杯中的分」。³²¹這就是為甚麼我們有了「利未人」的名號，因為這個詞意

dream when [one] awaketh; [so], O Lord, when thou awakest, thou shalt despise their image.”安布羅斯採用的是七十士本的七十二篇 20 節，稍有不同。這裏的拉丁文“civitas”〔英文常譯作“city”、“city-state”、“state”，也譯為“kingdom”〕，可稱之為「公民聯合體」，泛指城市、城邦、國家，以及與之有關的事務。奧古斯丁的名著《上帝之城》[*De civitate Dei*]的「城」就是用這個詞。我們這裏通譯為「城邦」，兼顧各種意義。——中譯注]

319. 《馬可福音》十章 23 節。

320. 《民數記》十八章 23 節。

• 戴維森注釋說，此處是引用了《申命記》三十二章 9 節，「主的分本是他的百姓。他的產業本是雅各。」（和合本）最後的「產業」，拉丁文是“funiculus hereditatis”，字面意義是用細繩子圈出來的繼承的土地，也就是繼承人分有的業分。英文欽定版是“*For the LORD'S portion [is] his people; Jacob [is] the lot of his inheritance.*”英文“lot”，也有「圈定範圍的土地」的意思。呂振中本是「但永恆主的分兒就是他的子民；他的業分乃是雅各。」——中譯注

321. 《詩篇》十六篇 5 節。

味着「他自身是我的」或「他自身是為我的」。這就是他的大榮耀，因為上帝這麼說他：他自身是我的。或者，就如上主對彼得所說的，關於從魚口中得到的一塊錢，「可以拿去給他們，作你我的稅銀」。³²²因此聖徒說過：「作主教的，必須有節制，自守，端正。樂意接待遠人，善於教導。不貪財，不爭競。好好管理自己的家。」還說了，「作執事的也是如此，必須端莊，不一口兩舌，不好喝酒，不貪不義之財。要存清潔的良心，固守真道的奧秘。若沒有可責之處，然後叫他們作執事。」³²³

256. 我們注意到，加諸我們身上的要求有多少。上主的事奉者應該戒酒，以便他能夠為好人的見證所支持，不僅僅是得到信眾的擁護，而且也在教外有好名聲。因為，確實如此：對我們的行為和工作的見證也將變成一般公眾的口碑，這份職責才不致受譏諷。因此，當人們看到祭壇的事奉者具備了適當的美德，那麼他們也會稱讚他們的創造者，崇敬擁有這樣的僕人的上主。哪裏家中器物清白、家事管理無可指責，讚美主人的聲音就響徹哪裏。

257. 接下來，我又該如何談論貞潔，也就是只允許與一人結合而不與第二人？關於婚姻，律法不允許再婚，也不許通姦。許多人會對此感到奇怪，為甚麼在洗禮之前登記再婚會成為妨礙，導致不能夠被揀選進入教牧職務，不准接受神職授任；鑒於即使犯了罪也常常不會成為妨礙，只要這些罪過在洗禮聖事中被清除。³²⁴然而我們必須明白，在洗禮中罪可以被寬恕，但是律法不

322. 《馬太福音》十七章 27 節。

323. 《提摩太前書》三章 2-10 節。

324. 這個問題時不時地出現：洗禮能否消除所有神職授任的的妨礙呢？甚至在第五世紀，如同教宗諾森一世 (Innocent I) 表明的 (*Ep. XXIX.*)，有的人堅持洗禮清除了所有洗禮之前犯下的罪，因此它也就清除了所有神職授任的妨礙。聖安布羅斯在這裏反對的也是同一個看法。

能夠被廢除。就婚姻而論，並沒有罪，但是有律法。在婚姻中，不管有甚麼罪都能夠被清除，但是不管有甚麼律法都不能夠被擱置。如果有人自己結了兩次婚，他還怎麼勸誡別人守寡呢？

258. 但是你知道，侍奉上帝的職責必須保持純潔無瑕，不可被婚姻的往來而玷污；你知道的，我說的是，領受了神職的人，必須具有純潔的身體、無玷的廉恥、並且遠離這種婚姻關係。我提到這一點，因為在某些遙遠的地方，當有的人開始教牧侍奉的時候，甚至在他們成為祭司的時候，他們早就有了孩子。他們以這是古老的習俗為自己找理由，在過去確實發生過，那時獻祭的間隔時間特別長。無論如何，我們在《舊約》裏讀到，為了在獻祭時保持潔淨，人們甚至要在兩三天之前就開始自我潔淨。³²⁵他們甚至要清洗他們的衣服。如果我們在故事的比喻中注意觀察到這一點，那麼我們在現實中又該做到甚麼程度呢？祭司和利未人，學會吧，洗你的衣服意謂甚麼。你必須擁有純潔的身體，以此侍奉聖事。如果說，除非人們清潔他們的衣服，否則就不允許靠近他們的犧牲，那麼如果你身心骯髒，你又怎麼敢為別人祈願呢？你又怎麼敢為他們獻祭呢？

259. 利未人（祭司）的責任並不輕鬆，因為上主這麼說他們：「我從以色列人中揀選了利未人，代替以色列人一切頭生的。利未人要歸我。因為凡頭生的是我的。把以色列中一切頭生的，連人帶牲畜都分別為聖歸我。他們定要屬我。」³²⁶ 我們知道利未人不被列入其他人之中，而是被選為在其他人之先，因為他們被從所有人中揀選了出來，就如初次收成的果實和頭生子，為聖歸主，因為誓約的代價和罪的救贖都靠他們獻祭。「惟獨利未

325. 《出埃及記》十九章 10 節。

326. 《民數記》三章 12-13 節。

支派你不可數點」，上帝說，「也不可在以色列人中計算他們的總數。只要派利未人管法櫃的帳幕和其中的器具，並屬乎帳幕的。他們要抬（抬或作搬運）帳幕和其中的器具，並要辦理帳幕的事，在帳幕的四圍安營。帳幕將往前行的時候，利未人要拆卸。將支搭的時候，利未人要豎起。近前來的外人必被治死。」³²⁷

260. 同樣的，你們是被從以色列之子的總數中被揀選出來的，被看作是神聖獻祭的初收之果，在帳幕的四周安營，守護神聖和信仰的帳幕，如果有外人靠近，他必定會死。你們被吩咐在那裏看管法櫃。所有的人都不能夠窺視奧秘的深處，因為它們也被利未人藏了起來，以免不應該看的人看到，也防止那些不能夠侍奉的人抬起它。實際上摩西看到過靈性的割禮，但是他遮蔽了它，為的是把施行割禮描述成僅僅是外部的印記。他看到過真理的和純正的無酵餅；他看到過上主的受難，但是他用物質造的無酵餅遮蔽了真理的無酵餅，他要羊羔或者牛犢的犧牲遮蔽了上主的受難。好利未人在任何時候都堅持保守交託給他們的奧秘，用他們自己的信仰保護它，那麼，你難道還會輕視託付給你的嗎？首先你應該看見上帝藏於深處的東西，這需要智慧。其次，你必須為人民而看守，這需要公義。你必須保衛營地和帳幕，這需要剛毅。你還必須展現自己的自律和清醒，這需要節制。

261. 即使不具備的人也已經認可了這些主要的美德，³²⁸但是他們認為存在於社會的秩序比存在於智慧的秩序還要更高級；然而，智慧才是根基，公義是建築，除非有一個根基，否則任何建築都無從站立。這個根基就是基督。³²⁹

327. 《民數記》一章 49-51 節。

328. Cicero, 《論責任》，卷一，第 43 章。

329. 《哥林多前書》三章 11 節。

262. 首先站立起來的是信仰，它是智慧的表現，如同所羅門遵循他的父親所說的，「敬畏主，是智慧的開端」。³³⁰律法也說了，「你要愛主你的上帝。你要愛你的鄰舍」。³³¹向着整個人類行自己的仁慈和盡自己的責任是一件高貴之事。但是，究竟最適當的是，你應該為上帝獻上你最寶貴的東西，那就是，你的心靈，³³²因為你再也沒有比這個更好的東西了。當你做到下述的事情，你就向你的造物主償付了欠債：你能夠為人做工，向他們展現仁慈，伸出援手；然後你能夠救濟窮困者以錢財，或者，在你的侍奉的方面，盡某種責任，或者給予某種服務；用錢財扶持他；替他還債，為的是幫他擺脫鎖鏈得自由；例如，如果你承擔起一份責任，為的是擔負起保護安全的工作，保管人們害怕失去從而信任地將交託給你的東西。

263. 所以，你的責任就是保管別人交託的積存物並安全地返還。但是也有變通的時候，要麼是時機變換，要麼是情景不同，³³³我們有時不再擔負償還所得的責任。例如，當有人想要回他的錢財，為的是作為公敵，向野蠻人支付傭金，用這筆錢來危害他的國家。或者，你本來應該償還的，但是這時候有人準備用強迫勒索他的錢。或者，如果你償還錢財給一個胡言亂語的瘋子，但他並不能保管這筆錢；如果你遞給瘋子一把劍，雖然是他曾經交託給你的，但是他這時要用這把劍自殺；那麼在上述情況下，你償還債務不就反而是違反了責任嗎？明知故犯地接受賊贓，從而矇騙失主，這不就違反了責任嗎？

330. 《箴言》九章 10 節和《詩篇》〔……○〕篇 10 節。

331. 《申命記》六章 5 節。

332. Cicero, 《論責任》，卷一，第 45 章。

333. 同上，卷一，第 10 章。

264. 有時候，兌現承諾，³³⁴或者遵守誓言，也會違背責任。如同在希律王的例子裏面，他發誓將隨希羅底的女兒所求的給她，因此他吩咐將施洗約翰殺死，為的是不違背自己的誓言。³³⁵我又該怎麼談論耶弗他呢，³³⁶他獻上了自己的女兒作為犧牲，因為他勝利後第一個看到的人就是女兒；據此，他兌現了之前與上帝立的誓約，就是要把無論甚麼人，只要是第一個見到的，就獻給上帝。要是不作任何誓約就好了，總比以女兒之死來兌現誓約好。

265. 你並非不知道留意此事有多麼重要。也就是說，一位利未人（祭司）被揀選出來以保護聖所，他就絕不失察，絕不拋棄信仰，絕不畏懼死亡，絕不染指奢靡，為的是在他整體的行為表現裏，他能夠證明自己的莊重。為此，他不僅應該約束自己的靈魂，而且還要約束自己的眼睛，為的是不讓意外的禍事令他面露羞怯。因為「凡看見婦女就動淫念的，這人心裏已經與她犯姦淫了」。³³⁷因此犯姦淫不僅是實際發生的骯髒事，而且也在慾望的熱切凝視中就已經犯了。

266. 這一點看起來視乎是太過高要求、太嚴厲了，但是在一個崇高責任裏，這並不過分。因為利未人（祭司）就如摩西以下所祝福的：「主啊，你的土明和烏陵都在你的虔誠人那裏。你在瑪撒曾試驗他，在米利巴水與他爭論。他論自己的父母說，我未曾看見。他也不承認弟兄，也不認識自己的兒女。這是因利未人遵行你的話，謹守你的約。」³³⁸

334. 同上，卷一，第10章·第32節。

335. 《馬太福音》十四章6節及以下。

336. 《士師記》十一章及以下。

337. 《馬太福音》五章28節。

338. 《申命記》三十三章8-11節。

267. 因此，他們是屬神的人，對上帝坦誠的人，他們在心中沒有欺騙，也沒有隱藏叛逆，而是保守上帝的言語並存在心裏反覆思想，正如馬利亞一樣反覆思想；³³⁹他們在他們的責任之前不認自己的父母；他們憎惡違反貞潔者，懲罰有違廉恥者；他們懂得履行責任的時機，知道各種責任的輕重緩急，明白不同的責任所適當的場合。在所有這些事情裏，他們唯獨遵從的是美德。當有兩種正直的美德的責任時，他們會思考哪一個具有更多美德，從而應該優先處理。他們因公義而是有福的。

268. 如果他宣揚了上帝的公義，為上帝奉上了熏香，那麼「求主降福在他的善能上，悅納他手裏所辦的事」，³⁴⁰令他能夠發現預言的福佑恩典，賜予這恩典的乃是那永生並為王直到永遠的。阿們。

339. 《路加福音》二章 19 節。

340. 《申命記》三十三章 10、11 節。（此處安布羅斯採用拉丁文 "virtus"，並無「財物」之意，而是指「美德、力量」，故此處根據上下文改譯為「善能」。——中譯注）

卷二

第一章 幸福的生活是靠活出美德而獲得的，作為一名基督徒更是如此，同時還要輕視榮譽和人的恩惠，只是渴望通過自己所做的令上帝喜悅。

1. 在第一卷裏，我們談到了各種責任，¹我們認為這些責任是與美德相適宜的，通過美德我們才有可能獲得幸福的生活、福佑的生命，*這是無可置疑的，這種生命《聖經》裏稱之為永生。這是何等的壯麗偉大，以致憑着一顆平安寧靜的良心和一份無憂無擾的清白，就將活出幸福生活和福佑生命。如同上升的陽光隱藏了月亮的輪廓和星星的光芒，美德的生命的明亮，只要它閃爍着真正純潔的榮耀，投射進了所有其他事物的影子裏，這些影子按照身體的欲望被認為是好的，或者以從世俗的觀點來看，也被認為是偉大和高貴的。

2. 而幸福，顯然，是不由外人決定其價值，而是由其自身的內在情感認識的，就如自我裁判一樣。它完全不需要大眾的意見作為自身的回報；它也不擔憂、恐懼任何懲

1. Cicero, 《論責任》(De Officiis), 卷二, 第1章。

* 拉丁文“beata”, 意為「幸福、快樂」, 也包含了「有福氣的、受到福佑的、受保佑的、受祝福的」的意思。這裏的意思也包含雙重含義, 即整個生命的快樂、幸福和喜樂, 而且這種生命是得到神的祝福和恩典的。下文通譯「幸福」, 《聖經》裏常譯為「有福的」, 必要時我們會再加以說明。拉丁文“vita”, 意為「生命、生活」, 兩種意思都兼而有之, 在不同語境中有「生計、活路; 生活方式; 真實的生活; 人的生命一般的寶貴; 人類生活的世界; 一段生命歷程; 一段職業歷程; 生命的長度; 一個生物」等豐富的含義。特別是它通常強調「一段時間」, 因為生命是有始有終的, 所以「永生」這個詞的特殊之處, 就是強調突破了生命本身的界限, 時間不再有終結。在漢語裏「生命」和「生活」的內涵還是有區別的。所以, 我們用「幸福生活」強調在現世的生命歷程, 而用「福佑生命」強調包括現世的內在生命和來世永生的延續的、統一的個體。——中譯注

罰。因此，它越是不力爭榮耀，它就越能夠上升並超越榮耀。*因為對於那些追求榮耀的人來說，以此世的事物作為回報的方式，其實不過是來世的回報的一點點影子，而且反而有礙獲得永生的回報，因為經上是這麼說的：「我實在告訴你們，他們已經得了他們的賞賜。」²在原文裏，這話是談論那些吹號的人，這些人渴望通過吹號讓全世界都知道他們為窮人所行的慷慨舉動。他們禁食的情況也是如此，這不過是為了做給外人看的。他說：「他們已經得了他們的賞賜。」

3. 因此，屬於美德的生命的，應該是展現仁慈和齋戒而不求為人所知；這樣做，你看起來就好像僅僅是在尋求來自上帝的賞賜，而不是來自人間的回報。因為尋找人間的回報的人也就只能得到人間的回報，但是尋求上帝來自上帝的賞賜回報的人得到的是永生，這是除了永生上帝之外沒有人可以給的，正如經上說：「我實在告訴你，今日你要同我在樂園裏了。」³因此《聖經》清楚明白地將幸福、福佑的生命稱之為「永生」（永恆的生命）。這件事並不是按照人的意見而得到評價的，而是已經交託給了神聖的裁決。

第二章 不同的哲學家關於幸福的觀點。他首先證明，從福音書的觀點看，幸福取決於對上帝的認識以及對善工的追求上；其次，他又證明，人們不認為這是採用了哲學家的觀點；最後，他補充了先知的見證作為證據。

4. 哲學家們提出，幸福生活在於「免於痛苦」，如希洛尼謨（Hieronimus）所說，⁴或者取決於「知識」，

* 拉丁文“gloria”，意為「榮耀、榮譽、名聲、讚賞」等，此處着重指「大眾好的評價、名聲遠揚」，即為了得到別人的認可。——中譯注

2. 《馬太福音》六章2節。

3. 《路加福音》二十三章43節。

4. 西塞羅也常常提到希洛尼謨，參看 Cicero，《論至善與至惡》（*De Finibus*

如赫里洛斯 (Herillus) 所說。⁵至於赫里洛斯，他聽說亞里士多德⁶和塞奧弗拉斯特 (Theophrastus)⁷給予了知識很高的評價，於是就把它單獨定為最高的善，實際上，後兩位哲學家確實讚揚知識是善的、好的，但是卻不是唯一的善；其他人，例如伊壁鳩魯 (Epicurus)⁸曾把「快樂」抬高到這個地位；還有的人，如卡利弗 (Callipho)，⁹以及他之後的狄奧多洛斯 (Diodorus)，¹⁰他們這麼理解這個問題：要過上統一的、美德的生活，這個統一包括快樂，也包括免於痛苦，因為幸福生活離開了這個統一就不復存在。芝諾 (Zeno)，¹¹斯多亞派哲學家，他認為最高的、唯一的善就存在於美德的生活。但是亞里士多德和塞奧弗拉斯特，以及另外的逍遙學派的哲學家，他們都堅持認為幸福生活在於美德，*也就是說，過上一種美

Bonorum et Malorum)，卷二，第3章。他生活在大概公元前三百年，在羅德 (Rhodes)，他認為至善在於免於痛苦和煩惱。

5. 赫里洛斯：參看西塞羅的《論至善與至惡》，卷五，第25章。赫里洛斯是迦太基人，斯多亞派哲學家，他認為至善存在於知識。
6. 亞里士多德，著名的哲學家 and 作者；生於公元前三三四年，大部分時間在雅典教學，塞奧弗拉斯特 (Theophrastus) 是他的學生。
7. 伊勒蘇斯的塞奧弗拉斯特 (Theophrastus of Eresus)，也是一位多產作家。西塞羅是這麼講到他的：「從亞里士多德而來，塞奧弗拉斯特經常讚歎知識；赫里洛斯也為這一點辯護：知識是至善」。見 Cicero，《論至善與至惡》，卷五，第25章。
8. 伊壁鳩魯：參看西塞羅的《圖斯庫蘭討論集》(*Tusculanae Disputationes*)，卷五，第30章。伊壁鳩魯出生於公元前三四二年的薩摩斯 (Samos)，伊壁鳩魯哲學學派的創始人。在他看來，快樂構成了最高的幸福，但是或許不是指肉慾的快樂。參考本書卷一第五十章的腳注。
9. 卡利弗 (Callipho)：參看西塞羅的《論學園派》(*Academica*)，卷二，第42章，他是伊壁鳩魯的門徒。他認為人的至善在於肉體的快樂與美德的生活的結合，或者，如同西塞羅解釋的，在於人與獸的結合 (Cicero，《論責任》，卷三，第33章)。
10. 狄奧多洛斯 (Diodorus) 生活於大概公元前一一〇年，在推羅 (Tyre)。他的觀點如上面聖安布羅斯所述，也就是試圖調和斯多亞和伊壁鳩魯兩派的哲學。
11. 昔提烏姆的芝諾 (Zeno of Citium)，是斯多亞學派的創始人。

* 此處安布羅斯用的是拉丁文 "virtus"，即通常譯為「美德」或「德性」，強調人的內在品質；後面的「美德的生活」裏用的是 "honestus"，我們將其翻譯為「美德的」，強調人所做的事情。此處正好體現了這兩個概念的內在聯繫。參見本書卷一，第一章，第3節的中譯注。——中譯注

德的生活，然而這種生活的幸福（福佑之處）只能由身體的好處和其他外在的善成全。

5. 但是《聖經》上說，永生是依靠認識神聖的事物以及在於善工的果實。福音書上記載了對這兩個方面的見證。正如主耶穌對於知識（認識）*是這麼說的：「認識你一獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌基督，這就是永生。」¹²關於善工他給出了以下回答：「凡為我的名撇下房屋，或是弟兄、姊妹、父親、母親、妻子、兒女、田地的，必要得着百倍，並且承受永生。」¹³

6. 不要以為這一點是在別人之後說的，也不要以為哲學家們在福音書之前就說過了。確實，那些哲學家們，也就是亞里士多德和塞奧弗拉斯特，以及芝諾和希洛尼謨生活的年代早於福音書成書之時，但是他們出現在先知之後。相反，我們應該認識到，早在這些哲學家的名字廣為人知之前，這兩條看來已經通過聖潔的大衛之口被公諸於世了，因為經上這麼寫道：「主啊，你所管教、用律法所教訓的人是有福的！」¹⁴在另一處我們也發現了：「敬畏主，甚喜愛他命令的，這人便為有福！」¹⁵我們已經證明了我們關於「認識」的觀點。對「認識」的回報獎賞，先知說了，那就是永生的果實，除此之外，他還說了，敬畏上主的人、用律法所教訓的人、甚喜愛他命令的人，這些人將在上帝的家中，「有榮耀，有錢財；他的公義存到永遠。」¹⁶他還在同樣的詩篇裏更進一

* 拉丁文“scientia”，意為「知識」，上文哲學家講的「知識」都是用這個詞。下文裏有“cognosco”，意為「認識」，特別側重「從不知道到完全地理解和掌握」狀態變化，又可譯為「學習、理解、知道」等，是「知識」對應的動詞。兩個詞有直接的聯繫。——中譯注

12. 《約翰福音》十七章 3 節。

13. 《馬太福音》十九章 29 節。

14. 《詩篇》九十四〔九十三〕12 節。

15. 《詩篇》一一二〔一一一〕篇 1 節。

16. 《詩篇》一一二〔一一一〕篇 3 節。

步論述了善工，也就是說，善工為義人掙得了永生的禮物。他是這麼說的：「施恩與人、借貸與人的，這人事情順利；他永不動搖；義人被記念，直到永遠」，他是有福的；¹⁷而且「他施捨錢財，賙濟貧窮；他的仁義存到永遠。」¹⁸

7. 所以，信仰擁有永生，因為信仰是良善的根基。^{*}善工也有同樣的效果，因為義人是通過他的言行得到驗證的。如果一個人總是忙於談話而怠慢行動，他這種做法違背了他所學到的知識：因為一個人懂得應該做甚麼但卻不去做，這比不知道應該做甚麼的情況還要更糟糕。反過來，一個人積極做善工，但是心中並不信實，這就如同想要在腐爛的根基上蓋起美麗和巍然的圓頂。蓋得越高，倒塌得越徹底；因為沒有了信仰的支撐，善工也終將無法維持。在海港裏，一次不信實的停靠將令船破損，用沙子做的地基很快就會坍塌，無法承擔起建築其上的樓房的重量。因此，哪裏美德得以成全，哪裏有言行的合理一致，哪裏就有充充滿滿的賞賜回報。

第三章 考慮援引《聖經》對幸福下定義和作證明。幸福不能夠因為外在的幸運而得到增加，也不能夠被不幸而削弱。

8. 知識，如果我們把它單獨拿出來看，要麼，根據哲學家們冗長的討論，它好像是無用的，¹⁹要麼，它只不過是不完全的意見；讓我們現在留心，相比哲學家們對此持有如此之多的複雜晦澀的意見，《聖經》如何清楚地解釋這件事。因為《聖經》肯定了，除了美德之

17. 《詩篇》一一二〔一一一〕篇 5-6 節。

18. 《詩篇》一一二〔一一一〕篇 9 節。

^{*} 此處「信仰」對應的是之前的「認識神聖的事物」，或者「認識神」。因為「相信」也是一種認識活動，所以下面談到「知識」是根基，與「信仰」是相互對應的。——中譯注

19. 見聖奧古斯丁的《上帝之城》（*De civitate Dei*），卷十九，第 1 章。

事是善的、好的之外，沒有甚麼東西是善的，並且也宣佈了，在任何情況下，美德是福佑的、幸福的，它絕對不會因為身體的或者其他外在的幸運而得到增加，也不會因為逆境而被削弱。^{*}罪得赦免、清白潔淨、充充滿滿是上帝的恩典，沒有甚麼狀態比這種狀態更幸福、更有福佑。因為經上這麼寫到：「不從惡人的計謀，不站罪人的道路，不坐褻慢人的座位，惟喜愛主的律法，晝夜思想，這人便為有福！」²⁰還有，「走在道路上潔淨無玷，他也走在主的律法裏，這人便為有福！」²¹

9. 所以，清白無罪和知識帶來幸福。我們也已經注意到，永生的幸福是善工的獎賞。但是，我們還需要證明，當人們蔑視熱衷享樂和畏懼痛苦這兩件事（前者就如縱情聲色和奢侈逸樂，後者就如陰柔嬌氣和軟弱無力，都令人唾棄），那他們就能在苦難中樹立起福佑的生命。這可以很容易得到證明，因為我們讀到：「人若因我辱罵你們，逼迫你們，捏造各樣壞話譏謗你們，你們就有福了！應當歡喜快樂，因為你們在天上的賞賜是大的。在你們以前的先知，人也是這樣逼迫他們。」²²還有：「若有人要跟從我，背起他的十字架來跟從我。」²³

* 此處前面一個拉丁語“honestum”，我們譯為「美德之事」，後一個“virtus”，我們譯為「美德」。因為在兩個詞同時出現，並且有對比、有差別的情況下，我們需要作一些區分。具體來說，“honestum”更偏向於指具體的各種美德、好的品德、值得榮耀的事情。參見本卷，第2章，第4節的中譯注，下面將不再一一注明。——中譯注

20. 《詩篇》一篇 1-2 節。

21. 《詩篇》一一九篇 1 節。（此處引文的拉丁文與英文欽定本基本對應：“ALEPH. Blessed [are] the undefiled in the way, who walk in the law of the LORD.”呂振中譯本為：「行徑純全、遵永恆主律法行的、有福阿！」安布羅斯援引這兩句《聖經》對應了這裏上下文關於清白無罪和美德不受外在影響的論證。——中譯注）

22. 《馬太福音》五章 11-12 節。

23. 《馬太福音》十六章 24 節。

第四章 一樣的論證主題，也就是說，幸福並不因為外在的事物而削弱或者增加，這一點又用古人的例子做了說明。

10. 甚至在逆境和苦難中也存在福佑。那些美德以自身豐滿的甜蜜填滿和擁抱的人們，他們能夠如泉水滿溢般地為自己國家的人們做工，或者慰藉良心，或者增加恩典。例如，摩西得到的福佑甚大，當他被埃及人包圍又被大海阻隔的時候，他因自己的善功而為自己和他的人民開闢了穿越紅海的道路。²⁴在被最大的危險包圍時，他並沒有放棄平安的希望，而是祈求得勝，這不正是他最勇敢的時候嗎？

11. 亞倫的例子又如何？他冒着死亡越過了死人的屍體來到了活人的邊界，他站在活人、死人之間，這不正是他自覺最有福佑的時候嗎？²⁵我又該怎麼談論年輕的但以理呢，他是如此的睿智，甚至他站在飢餓的獅子的中間時，他也絲毫不屈服於對野獸咆哮的恐懼。因為恐懼對他無效，他那時候甚至能夠吃得下東西，也不怕他的作為會刺激這些動物吃了他。²⁶

12. 上面的例子表明，在苦難中也有美德，它能夠展現良心的甜蜜，因此它也證明了苦難並不能削減美德的喜樂。經歷了苦難的美德並沒有損失福佑，同樣的，身體的快樂和娛樂享受也不能夠給它增添甚麼。對此，聖徒說得好：「只是我先前以為與我有益的，我現在因基督都當作有損的。」他還說了，「不但如此，我也將萬事當作有損的，因我以認識我主基督耶穌為至寶。我為他已經丟棄萬事，看作糞土，為要得着基督。」²⁷

24. 《出埃及記》十四章及以下。

25. 《民數記》十六章 48 節。

26. 《彼勒與大龍》39 節（思高本《達尼爾》十四章 39 節——中譯注）。

27. 《腓立比書》三章 7、8 節。

13. 摩西也認為埃及的財富於他是有損的，證明了他在自己的生命裏背負着主的十字架。他持有充裕的錢財時不為富有，他後來缺少食物時也不為貧窮；然而，偶爾會有人以為，當他自己缺乏食物又帶着他的人民迷失荒野時，他是不那麼有福佑的。但是，就在這時，嗎哪從天而降賜給了他，那也就是天使的食物，當然沒有人敢否認這是至高的善和福佑的象徵；還有，每天降下的肉也足夠養活整個人群。²⁸

14. 聖潔的人（神人）以利亞，當他尋求餅吃的時候，就無餅為食；但是，當他不尋求時，事情卻並未令他失望。烏鴉每天早晨給他送上了餅，每天晚上給他送上了肉。²⁹難道因為他為己窮困，所以就缺少了任何福佑嗎？當然不是。相反，他得到了更多的福佑，因為他為了上帝而是富有的。為了別人而是富有的，要比為了自己而富貴好得多。他的故事是這樣的，在饑荒的時期，他向一名寡婦索要食物，心裏打算報答此事，結果這位寡婦的麵粉三年又六個月從來不減少，在這段時間裏，瓶裏的油也足夠供應窮困的寡婦日常所需。³⁰理所當然地，彼得希望到彼世，在彼世他可以見到他們。理所當然地，摩西、以利亞在山上顯現，同榮光中的基督說話，³¹因為他本是富有的，但他令自己變成貧窮。

15. 富有，對於過上福佑的生命並無幫助，這是上主在福音書裏昭示的事實，他說「你們貧窮的人有福了！因為上帝的國是你們的。你們飢餓的人有福了！因為你們將要飽足。你們哀哭的人有福了！因為你們將要喜笑。」³²因此，這話說得儘可能明明白白了，貧窮、飢餓

28. 《出埃及記》十六章 11-15、31 節。

29. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕十七章 6 節。

30. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕十七章 14 節。

31. 《馬太福音》十七章 3 節。

32. 《路加福音》第六章 20-21 節。

和苦痛，這些人們以為的惡事，不僅不妨礙獲得福佑的生命，而且實際上是朝向這種生命的極大助益。

第五章 那些大眾認為是善的、好的東西，卻是福佑生命的最大障礙，而那些被看作是惡事的，實際上是培養美德的土壤。後面跟着有例子表明甚麼事物屬於福佑、幸福。

16. 但是，那些看來是好的東西，例如富有的、豐富充裕的、快樂而沒有痛苦等，實際上是獲得福佑果實的障礙，正如上主用自己的言語清楚地宣稱了，「但你們富足的人有禍了！因為你們受過你們的安慰。你們飽足的人有禍了！因為你們將要飢餓。你們喜笑的人有禍了！因為你們將要哀慟哭泣。」³³因此，肉體的或者外在的好東西不僅不能幫助獲得福佑的生命，而且甚至是障礙。

17. 因為這個原因，拿伯是有福的，縱然他被富人用石頭打死；他原是弱小而又貧困的，與王的富貴不可相比，但是他在他的熱誠和虔敬裏又是富有的；有了如此的富有，事實上，他不會用先人留下的葡萄園產業交換國王的錢財；由於這個原因，他是成全的，因為他用自己的鮮血捍衛了先人的遺澤。同樣的道理，根據亞哈自己的所作所為，他反而是個卑微的人，因為他導致一個窮人被殺死，為的是將那人的葡萄園據為己有。³⁴

18. 美德（virtus）是唯一的和最高的善，這是確定的；在幸福生活的果實裏，唯有它充充滿滿；幸福生活，是獲得永生的必經途徑，但是幸福生活並不取決於外在的或者肉體的好處，而是僅僅取決於美德。幸福生活是現世的果實，永生是來世的希望。

33. 《路加福音》六章 24-25 節。

34. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕二十一章 13-16 節。《列王紀上》〔《列王紀三書》〕二十一章 1 節及以下。

19. 然而，有的人以為，在這個虛弱的和易受傷害的身體裏（實際上人的身體確是如此），幸福生活是不可能的。因為在這個身體裏，人必然遭受痛苦和不幸，人必然哭泣，人必然生病。若是如此，我也可以說，幸福生活依靠的是肉體的享樂，而不是至高的智慧，甘甜的良心，或者崇高的美德。身處苦難的中央，確實不是一件幸福的事；但是當人戰勝了苦難，不被現世痛苦的力量所嚇倒，那麼這件事就是福佑的、幸福的事。

20. 假想一下，如果人們認為可怕的事情降臨到你身上，因為這些事情引起了人的不幸，例如失明、流放、飢餓、女兒被侵犯、孩子走失。若不是見識過他的晚年，誰能否認以撒是有福的並且要為他的福分祝福呢？³⁵雅各離開父親的房子，忍受流放，作牧羊人掙取報酬，³⁶又為他的女兒的貞潔受到侵犯而憂傷，³⁷還忍飢挨餓過，然而，他不是一個有福的人嗎？³⁸正如經上寫了，「是亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝」，他們難道不是因為上帝見證了他們的信仰虔誠而蒙福佑嗎？³⁹為奴為隸是一件可悲的事情，但是約瑟不是可悲的人；不僅如此，當他作奴隸的時候，他抑制了對女主人的情欲，他顯然是有福的。⁴⁰我又該怎麼談論聖潔的大衛呢，他為三個兒子的死亡而哀泣，⁴¹他也為女兒的亂倫醜事而哀歎，還有甚麼事情比這個更加糟糕的？⁴²上帝是福佑的主人，他創造了許多福佑的人，大衛又怎麼會缺少了上帝

35. 《創世記》二十七章 28 節。

36. 《創世記》三十一章 41 節。

37. 《創世記》三十四章 5 節。

38. 《創世記》四十二章 2 節。

39. 《出埃及記》三章 6 節。

40. 《創世記》三十九章 7 節。

41. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕十二章 16 節，十三章 31 節，十八章 33 節。

42. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕十三章 20-21 節。

的福佑呢？因為，「那沒有看見就信的有福了」。⁴³所有這些人都覺察到了他們自己的軟弱，但是他們勇敢地克服了軟弱。聖潔的約伯的房子被焚燒，他十個兒子死於非命，而且他渾身疼痛，我們還能夠設想誰比他更可悲的嗎？⁴⁴憑藉經受這些遭遇，他確實地證明了自己經得住考驗，如果他沒有忍受那些事情，難道就會更加有福嗎？

21. 確實，在這些苦難中有某些事情是非常難受的，而且心靈的力量無法掩藏這個痛苦。我不會因為海岸邊是淺的而否認大海是深邃的，也不會因為天空時不時地烏雲密佈而否認天空是通透的，也不會因為有些土地是瘠薄而否認大地多產果實，也不會因為不時摻雜的野麥子而否認莊稼是豐盛和飽滿的。當然，我們也要肯定，一顆幸福的良心的豐收也會摻雜着些許來自不幸的苦澀情感。在整個的福佑生命的長河裏，如果偶然地有甚麼不幸或者苦難悄然產生，這不就像是那些隱藏的野麥子，或者好像被燕麥的香甜掩蓋了的稗子的苦澀？現在，讓我們再次回到我們的主題上來吧。

第六章 論甚麼是有益的：不是有利可圖的，而是公義和美德的。在丟棄的萬事中，我們可以發現問題的答案，而且這又可以分為對身體有益的，以及對信仰有益的。

22. 在第一卷裏面，我們在第一步就作了如下的劃分：美德的和適當的；因為所有的責任都源自於此。在第二部，我們要用「有益的」來作區分。^{*}但是正如我們

43. 《約翰福音》二十章 29 節。

44. 《約伯記》一章 14 節及以下。

* “utilis”、“utile”，意思是「有用的、可用的、能提供服務的、有利的、有利潤的、有益的、有好處的、有幫助的」。我們一般將其翻譯為「有益的」，它的抽象名詞“utilitas”，翻譯為「益處」，但要注意它也帶有「功利」、「功用」的意思。這兩個詞也是英語“utility”（功用、效用、功利、有用的物品）的同源詞。——中譯注

在開始所說的，在美德的和適當的之間有一個區別——這一點區別，我們自己可以很容易地領會，但卻不容易解釋——因此當我們思考甚麼是「有益的」，我們不得不慎重地考慮甚麼是「更有益的」。⁴⁵

23. 但是我們並不以掙錢的價值多少來衡量「益處」，而是根據「敬虔」，正如聖徒所說的，「惟獨敬虔，凡事都有益處，因有今生和來生的應許」。⁴⁶因此在《聖經》裏，如果我們仔細地看，我們將經常發現美德的也被稱為「有益的」，例如「凡事我都可行，但不都有益處」。⁴⁷在此之前，他談論了惡行，因此這句話的意思是：人可行犯罪，但犯罪是不適當的。每個人都有犯罪的能力，但這些罪是不屬於美德的。活得肆意放縱是容易的，但這是不對的。因為食物不能侍奉上帝，而只能侍奉肚皮。

24. 既然如此，甚麼是有益的也是公義的；侍奉基督是公義的，他救贖了我們；那些因他的名而奮不顧身的人是公義的，那些逃避的人是不義的；後者的想法，正如經上所說：「我被害流血，有甚麼益處呢？」⁴⁸也就是說，我的公義又能給我帶來甚麼益處呢？為此他們還說了，「讓我們綁了義人吧，因為他對我們無益」，⁴⁹也就是說，他（義人）是不公義的，因為他控訴我們，譴責和訓斥我們。這個還可以被用於談論不虔敬的人的貪婪，非常類似背信棄義；正如我們在叛徒猶大的例子裏讀到的，他渴望獲得、欲求錢財，因此把自己的頭鑽入了背信棄義和墮落的套索。

25. 我們談到了有益的也是充滿美德的，如同聖徒自己也明確地說了，「我說這話是為你們的益處，不是要

45. Cicero, 《論責任》，卷二，第3章。

46. 《提摩太前書》四章8節。

47. 《哥林多前書》六章12節。

48. 《詩篇》三十〔二十九〕篇9節。

49. 《以賽亞書》三章10節（七十士本）。

牢籠你們，乃是要叫你們行有美德的事」。⁵⁰那麼，我們清楚地知道，美德的就是有益的，有益的就是美德的；同樣，有益的就是公義的，公義的也就是有益的。我可以這麼說，因為我不是對着商人說話，這些人因為掙錢的欲望而垂涎，我這麼說是對着我的孩子們說的。我談論諸多責任，我但願能夠把它們分享給你們、印在你們身上，你們是我揀選出來侍奉上主的；所以，那些已經通過習慣和訓練種入並牢記在你們心中和品性中的東西，現在可以通過解釋與指導更進一步對你們展開。

26. 所以，因為我正要談到有益的事物，我將從先知的這些言語着手：「求你使我的心趨向你的法度，不趨向非義之財」，⁵¹為的是令「有益的」這個詞語不會在我們心中激蕩起渴求錢財的迴響。有的人其實是這麼理解的：「求你使我的心趨向你的法度，不趨向益處」，也就是說，那種益處也就是處處留心在生意場中掙取收益，已經被人的習慣歪曲和轉向了對錢財的追求。因為，一般說來，大多數人只稱「有利可圖」為「有益的」，但是我們所說的那種益處反而是在現世的損失中找到的，「為要得着基督」，⁵²如此做的人，「敬虔加上知足的心便是大利了」。⁵³如此我們所得為大，憑此我們獲得敬虔，也就是在上帝之中為豐盛，不是在轉瞬即逝的錢財裏，而是在永恆的賞賜裏，此事依靠的不是不確定的審判，此事依靠的是恆久的恩典。

27. 總之，有一種益處與身體有關係，也有一種與敬虔有關，按照聖徒的劃分，「操練身體，益處還少；惟獨

50. 《哥林多前書》七章 35 節。（在安布羅斯引用的拉丁文裏有“sed ad id quod honestum est”，和合本作「行合宜的事」，也從一個側面佐證了「合宜的」〔我們譯為「適當」〕與「美德的」[honestum]的密切關係。——中譯注）

51. 《詩篇》一一九〔一一八〕篇 36 節。

52. 《腓立比書》三章 8 節。

53. 《提摩太前書》六章 6 節。

敬虔，凡事都有益處」。⁵⁴還有甚麼別的事物有如此美德，能比它更完滿的嗎？它（敬虔）令人保持身體無瑕疵和不被染指，令其純潔不受玷污，還有甚麼比之更適當的嗎？它（敬虔）令寡婦謹守她與死去的丈夫的忠誠誓約，還有甚麼比之更適當的嗎？憑此可以獲得天國，還有甚麼比之更有益的嗎？因為，「有為天國的緣故自閹的」。⁵⁵

第七章 有益的與美德的是相同的；沒有甚麼比愛更有益了，因為它要用溫柔、謙恭、仁慈、公義和其他美德才能獲得，如同摩西和大衛的歷史記述所告知我們的。最後信心從愛中湧現，反過來，愛也從信心中湧現。

28. 不僅美德的和有益的之間有一個緊密的關係，而且實際上有益的和美德的是同一個事物。因此，意願向所有人打開天國的大門的上帝，他所尋求的不是對自己有益的，而是對所有人都有益的。如此，我們必須遵從某種的順序，循序漸進地論述，從習慣的或者平常的行動到那些更具美德的行動，以便通過諸多例子說明甚麼是通達「有益」的行進路徑。

29. 首先，我們可能知道了，沒有甚麼比得上「被愛」更加有益，⁵⁶沒有甚麼比得上「不被愛」更加無益；因為，照我的看法，「被恨」全然是毀滅性的和完全致命的。我們談到這點，是為了讓我們能夠注意如何能夠讓別人產生對我們的良善的估計和看法，從而能夠通過我們冷靜的心靈和仁慈的靈魂在別人愛的情感中獲得一個地位。因為，良善，對所有人來說都是使人愉快的和令人喜愛的，沒有甚麼比之更加容易觸動人類的情感。如果，良善又輔以溫柔的品性和心甘情願、在下達命令時的適

54. 《提摩太前書》四章 8 節。

55. 《馬太福音》十九章 12 節。

56. Cicero, 《論責任》，卷二，第 7 章。

度、在講道中的謙恭、在言語裏給予尊敬、樂於在對話中交換意見、發自廉恥心的感恩，那麼所有這些加到一起將產生多麼不可思議的愛啊。⁵⁷

30. 我們讀到了，有準備的和自願謙恭所帶來的效果，以及驕傲和誇口所帶來的傷害，這些甚至能夠影響王國的興亡和權力的更迭，不僅就民間的個人而且就君王的例子也是如此。如果有人贏得人民的青睞是依靠慎思忠告或者服務，或者履行管理或者崗位的責任，或者為了整個國家民族而甘冒危險，那麼，無疑人民會向他致以愛意，以致他們會將他的安全和福祉置於自身之前。

31. 那些非難摩西的人也必須同樣承受來自他的人民的反擊！當上主將要替摩西向那些辱罵他的人復仇時，摩西總是為了人民而獻上自己，為的是祈求從神聖的憤怒中挽救他們。⁵⁸甚至在他遭受委屈之後，他還用何等溫柔的言辭向人民訴說！他在他們勞苦時慰藉他們，用先知宣告的未來安慰他們，用自己的做工鼓勵他們。雖然他得以經常與上帝對話，然而他卻習慣於溫柔地、令人愉悅地向人訴說。這位被認為是高於所有人之上的人是值得尊敬的。因為他們甚至不能直視他的面容，⁵⁹不敢相信他的墳墓所在可為人所知。⁶⁰他緊緊抓住了所有人民的心，以致他們愛他的溫柔更甚過對他的事蹟的讚美。

32. 大衛也遵循了他的足跡，他也是被從眾人之中揀選出來管理人民的。他是如此的溫柔和仁慈，如此地在靈性上謙卑，如此的勤勉，以及如此地樂於展現他的愛。在他即王位之前，他就代替所有的人獻祭了自己。⁶¹作為君王，他在戰爭中與所有人平等地同甘共苦、分擔他們

57. 同上，卷二，第14章。

58. 《出埃及記》三十二章32節。

59. 《出埃及記》三十四章30節。

60. 《申命記》三十四章6節。

61. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕十七章32節。

的辛勞。他在作戰中勇敢，在統治中溫柔，在別人的辱罵中耐心，願意謙忍而不是睚眦必報。他如此深愛着所有人民，以致在他還年少時，雖然不是出於自己的心意，他仍然接受揀選出來統治他們，並且接受安排承擔起了責任，而他又確實配得起這份責任。在年老時，他應人民的要求不參與戰鬥，因為他們全都寧願為了他而遭受危險，也不願意因為他們自己的緣故而令他承受這危險。

33. 在履行責任時，他令人們樂意團結在他周圍；例如，首先，在人民分裂的時期，他寧願像一位流亡者那樣在希伯崙城裏生活而不是在耶路撒冷裏為王；⁶²其次，他展現出了對勇猛的人的敬愛，即使這個人是敵人。他還認為，公義應該也被用於那些持刀反對自己的人，如同公義被用於他的自己人一樣。所以，他欽佩押尼珥，這位敵營裏最勇敢的戰士，即使押尼珥是敵人的領袖並且是發動戰爭的人。為了和平的緣故，他並不蔑視這位敵人，而是擺設宴席尊敬他。⁶³當押尼珥在叛亂中被殺死，大衛還為之傷心流淚。他出席並且令他的葬禮有尊榮，以此表明他為之報仇雪恨的誠意；然後在死期臨近的時候，他又把這個責任轉交給了他的兒子，⁶⁴他更多的是着急無辜者被殺而沒有得到報仇，而不是焦慮有沒有入會為自己將死而哀悼。

34. 俯身履行謙卑的責任，從而展現自己與底層人民同甘共苦，尤其對於君王來說，這不是一件小事。不為了尋找食物而令別人冒險，渴了卻拒絕飲用別人冒險打來的水，公開懺悔罪過，為自己的人民而甘願赴死，這些都是王者高貴的行為。*後面的事情正是大衛所做過

62. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕二章 3 節。

63. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕三章 20 節。

64. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕二章 5 節。

* 《撒母耳記下》二十三章 15-17 節。——中譯注

的，為的是祈求神聖的憤怒轉而降到自己身上，所以他向毀滅天使獻上了自己，並說：「我，牧羊的人犯了罪，行了惡；但這群羊作了甚麼呢？願你的手攻擊我。」⁶⁵

35. 我還需要再多說嗎？他絕不張口意圖欺騙，也不傾聽謊言，他認為閒言碎語不值得評價，別人的謾罵也不值得回應。當別人惡言相向時，他祈禱；當別人詛咒時，他祝福。他憑單純之心而行，遠離驕傲之人。他是彼世那些純淨無瑕者的追隨者，在哀泣自己犯的罪時，他吃飯混着爐灰，喝水攙雜眼淚。⁶⁶所以，這位為所有人民所需要的人是值得尊敬的。所有以色列支派的人來到他面前並且說：「看哪，我們原是你的骨肉。從前掃羅作我們王的時候，率領以色列人出入的是你；耶和華也曾應許你說：你必牧養我的民！」⁶⁷既然上主已經宣佈了關於他的言語，他說「我已經尋得依從我心意的大衛」，那麼我還需要多說甚麼嗎？⁶⁸為大衛的緣故，上帝就赦免了他犯了罪的孩子們，並把他們眾人的權利都賦予了他所揀選的僕人；誰曾行聖潔之心以及行公義如同大衛，如此順從上帝的心意？⁶⁹

36. 如果見過大衛如何愛戴他的朋友，誰能夠不愛大衛呢？因為他真心愛着他的朋友，他認為自己愛朋友有多少，反過來他們也愛自己有多少。不僅如此，為人父母的人甚至愛他勝過自己的親生孩子，而為人子女的愛他也勝過自己的生身父母。因此掃羅非常生氣，甚至想要用槍刺他的兒子約拿單，因為他認為，約拿單在心中推崇大衛的友誼更高於對父親的孝心或者父親的權威。⁷⁰

65. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕二十四章 17 節。

66. 《詩篇》一〇二〔一〇一〕篇 9 節。

67. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕五章 1、2 節。

68. 《詩篇》八十九〔八十八〕篇 20 節。

69. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕十一章 34 節。

70. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕二十章 33-34 節。

37. 如果向愛我們的人展現我們的愛作為回報，並且證明我們愛他們並不比他們愛我們少，特別是，如果我們用證據證明了自己是忠實的朋友，那麼這樣的愛的表現將能夠極大地促進彼此的相親相愛。有甚麼能夠比感激之情更能夠贏得別人的喜愛？還有甚麼比愛那些愛我們的人更加自然而然的嗎？我們渴望另一個人的愛，我們祈願對方知道我們愛他，還有甚麼能夠如此深刻地在人的情感中扎根和烙印？智慧人說得真好：「你寧可為兄弟和朋友，耗費你的銀錢」。⁷¹裏面還說了「我不害羞保護一個朋友，也不躲藏而不與他見面」。⁷²就如《便西拉智訓》中的話語證明了在朋友之中有生命和不死的妙藥；⁷³實際上，也沒有人會懷疑，在愛之中有我們最好的安全堡壘。如同聖徒所說：「它凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐；愛是永不止息。」⁷⁴

38. 因此大衛沒有失敗落空，因為他深愛所有的人，希望得到他的子民的愛而不是他們的畏懼。畏懼能夠替你暫時地監視和防守，但是畏懼並不懂得如何恆久地守護。⁷⁵在畏懼離開的地方，膽大妄為就常常潛行進來；因為畏懼並不能凝聚人心的信賴，而是愛將信心帶了出來。

39. 所以，在將我們推薦給他人方面，愛是首先要做的事情。因此，讓我們愛世人得到見證，是一件好事。⁷⁶從中湧現的是信心，當人們看到你如此廣博地愛人時，甚至外邦人也不擔心將自己信託於你的仁慈。就這樣，一個人從信心走向了愛，也就是說，他首先向一兩個人

71. 《便西拉智訓》二十九章 10 節（思高本《德訓篇》二十九章 13 節——中譯注）。

72. 《便西拉智訓》二十二章 31 節。

73. 《便西拉智訓》六章 16 節。

74. 《哥林多前書》十三章 7-8 節。

75. Cicero, 《論責任》，卷二，第 7 章，第 23 節。

76. 同上，卷二，第 8 章，第 30 節。

展現了自己的善意和誠信，然後他就好像慢慢影響了所有人的心，從而最後贏得了所有人的善意。

第八章 沒有甚麼比給予建議更能夠在獲得別人的善意方面更有效果；但是，人們不會信任建議，除非建議是基於公義和明智。隨後以著名的例子說明了所羅門身上是如何突出體現了這兩個美德的。

40. 因此，愛和信心這兩樣東西，在把我們推薦給其他人方面是最有效的；然後，你還擁有第三種品質，許多人認為在你身上所具有的可值得讚賞的以及確實值得尊敬的，⁷⁷也就是，給予好的建議的能力。*

41. 既然給予好的建議是一種偉大的獲得人們愛戴的方式，那麼但凡在給建議時就需要許多的明智和公義。大多數人都在尋找這些東西，所以，如果有人身上存在着這些東西（明智和公義），他都能夠給出有益的和可信賴的建議給任何有需要的人，那麼，因為這個原因，人們就會立刻對他產生信心。如果尋求建議的人不認為另一個人比自己更明智，那麼有誰會把自身交託到這個人手上呢？因此，這是必然的：被詢問建議的人應該勝過詢問建議的人。如果我們認為別人並不能夠把事情解釋得比我們認識的清楚，那麼我們為甚麼還要去請教他呢？

42. 但是如果我們發現有人活力充沛，心靈強大有力，表現傑出，而且更進一步的，在榜樣上以及經驗上比其他人更加適合；他能夠消弭眼前的危機，又能遇見

77. 同上，卷二，第9章。

* 拉丁文的“consilium”意思是「建議、意見、深思熟慮、商議」等。作為一種能力，指一個人能夠給別人出主意，解釋清楚難題，提供經過深思熟慮的意見，幫別人作決斷等。簡單來說，就是當別人有疑惑並來諮詢時，能夠給人可信服的答案。根據文中例子，還特指為人解夢，為人占卜和作預言。

——中譯注

未來的危險，點明那些緊迫事務的關鍵癥結，能夠解釋清楚問題，救濟及時，不僅樂意給予建議而且給予幫助——那麼，在這樣一個人的身上，我們可以託付信心，從而尋求建議的人可以說：「為了他我要遭遇甚麼不幸，我也忍受。」⁷⁸

43. 我們把我們的安全和我們的判斷託付給這種人，就如我們之前所說的，因為他是公義和明智的。公義讓我們不擔憂受欺騙，明智令我們擺脫對犯錯的任何疑慮。無論如何，比起明智的人，我們更加樂意把自己信託給一位公義的人；或者可以這麼說：人們通常也是這麼做的。但是，按照哲學家們的定義，存在一種美德的地方也同時存在着其他美德，⁷⁹如此的話，明智不能離開公義而存在。我們發現我們的作家也有這一說法，因為大衛說「義人卻恩待人，並且施捨」。⁸⁰對於義人施恩，他還說了：「義人施恩與人、借貸與人；他被審判的時候要訴明自己的冤。」⁸¹

44. 所羅門高貴的裁判不是充滿智慧和公義嗎？讓我們看看是否如此。⁸²經上說：「有兩位婦人站在所羅門王面前。一個說，我主啊，我和這婦人同住一房。我生孩子後第三日，這婦人也生了孩子。我們是同住的，除了我們二人之外，房中再沒有別人，既沒有其他見證人，也沒有其他婦人與我們同在。夜間，這婦人睡着的時候，壓死了她的孩子。她半夜起來，從我懷裏把我的孩子抱去，放在她懷裏，將她的死孩子放在我懷裏。天要亮的時候，我起來要給我的孩子吃奶，不料，孩子死了。及

78. 《便西拉智訓》二十二章 31 節。

79. Cicero, 《論責任》, 卷二, 第 10 章。

80. 《詩篇》三十七〔三十六〕篇 21 節。

81. 《詩篇》一一二〔一一一〕篇 4-5 節。

82. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕三章 16 節及以下。

至天亮，我細細地察看，不是我所生的孩子。那婦人說，不然，活孩子是我的，死孩子是你的。」

45. 這就是她們的訴訟，每個人都試圖宣稱活着的孩子是自己生的，並且否認死去的孩子是自己的。然後，所羅門王吩咐人拿到來，要將孩子劈成兩半，一半給這位婦人，另一半給那位婦人。然後，孩子真正的母親，心裏着急，大聲呼喊：「求我主將活孩子給那婦人吧，萬不可殺他。」但是另一位婦人卻回答：「讓這孩子也不歸我，也不歸她，把他劈了吧。」王命令說，哪位婦人說了「萬不可殺他，將孩子給那婦人吧」，就應該把孩子給她，因為，正如經上所說，「母親為自己的孩子心裏急痛」。⁸³

46. 人們猜想，上帝的心智在他身上，這是不錯的；因為有甚麼東西能夠對上帝隱瞞？有甚麼可以比深埋內心的見證更加隱蔽？智慧的王的心智就好像踏入了其中，判定了一位母親的情感，把這位母親內心的聲音照原樣地引導了出來。寧可選擇讓兒子與別人一同過活，也不願意讓兒子死在自己面前，這就是被引發出來的母親的真情實感。

47. 因此智慧的表現就是能夠分辨清楚藏於眾人心中的秘密、從遮蔽處抽取出真理、就好像用靈性之劍不僅刺穿肚子，而且甚至要刺穿心靈和靈魂。死了孩子的那位婦人不應該再奪走別人的孩子，而活着的孩子的真正的母親應該再次擁有自己的孩子，這兩件事都屬於公義。實際上《聖經》也對此作了宣告。經上說，「以色列眾人聽見王這樣判斷，就都敬畏他；因為見他心裏有上帝的智慧，能以斷案。」⁸⁴所羅門自己也曾求索過智慧，所以一顆明智的心就賜給了他，讓他以公義去聽見和裁決。⁸⁵

83. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕三章 23 節及以下。

84. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕三章 28 節。

85. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕三章 9 節。

第九章 雖然公義和明智是無法分開的，但是我們還必須尊重一般大眾的看法，因為這些看法也能夠辨認不同的主要美德。

48. 根據《舊約聖經》，我們也清楚看到，智慧不能離開公義而存在，只要其中一個存在，另一個也必然存在。但以理有甚麼樣的智慧啊，他通過徹底的檢驗揭穿了對他的誣陷的謊言，以致那些誣告者無話可答。⁸⁶用罪犯自己的言語來自證其罪，是一種明智的表現；把有罪的人送去接受懲罰而挽救無辜者免於懲罰，是一種公義的表現。

49. 因此智慧和公義之間有一種無法分開的聯繫；但是，一般而言，⁸⁷美德的特殊形式之間是可以分辨的。因此「節制」在於藐視享樂，「剛毅」可以在忍受勞苦和危險中看到，「明智」則表現在選擇好的事物以及懂得如何區分有益的和有害的事物；「公義」則在於很好地守護別人權利以及保護公義自身，從而為每一個人保存屬於自己的東西。為了遵循人們通常的觀點，我們可以繼續使用這個四分法；因此，擱置這些哲學智慧的微妙的論證（它們彷彿是為了探究真理而從某個聖壇深處提取出來的），我們可以遵循人們通常接受的用法和它們的日常意義。把這個劃分法記在心中，然後讓我們回到我們的主題討論上來。

第十章 比起明智的人，人們更願意將他們的安全委託給一位公義的人。但是每個人更傾向於找出能夠在自身結合這公義和明智這兩種品質的人。所羅門給我們展現了很好的例子。（解釋了示巴女王評價所羅門的話。）還有但以理和約瑟。

50. 我們把自己的情況委託給了我們能夠發現的最明智的人，欣然樂意向他請教建議，遠勝過向其他人請教。

86. 《彼勒與大龍》44 節（見思高本《達尼爾》十四章 28 及以下——中譯注）。

87. Cicero, 《論責任》，卷二，第 10 章，第 35 節。

無論如何，義人的忠告⁸⁸往往是首選的，而且也常常比最有能力的、最聰明的人的建議還擁有更多的分量，因為「朋友加的傷痕出於忠誠；仇敵連連親嘴卻是多餘。」⁸⁹正是由於它是義人的判斷，它也是明智的人的結論：在前一個有着爭議問題的公議，在後一個則有創新的機智。

51. 如果有人把兩者結合起來，那麼，在給予的建議方面將具有巨大的合理性，裏面彰顯的智慧將會為眾人所敬重和讚歎，其中的公義也將得到愛戴。因此所有的人將希望聆聽那個人的智慧，因為人們發現在他身上兩種美德結合在了一起，就好像地上的君王都渴望面見所羅門並聆聽他的智慧。即使示巴女王來到他面前並且考驗他問題，也是如此。她帶着心中所有的東西而來並談論，她將聽到所有所羅門的智慧，並且回答她的問題無一字遺漏。⁹⁰

52. 她既不會錯過任何東西，而真正的所羅門也不會對她知而不言；啊，人哪，從中學習吧，你將聽到她說：「我在本國裏所聽見論到你的事和你的智慧實在是真的！我先不信那些話，及至我來親眼見了才知道人所告訴我的還不到一半。你的智慧和你的福分越過我在我的王國裏所聽見的一切。你的婦人、你的僕人常侍立在你面前聽你智慧的話是有福的！」⁹¹認出真正的所羅門的筵席，*認出誰被邀請參加筵席；用你的智慧認出來，並思考在甚麼國土上所有民族將聽到真正的智慧和公義的名聲，用甚麼眼睛他們將能夠看到「他」，並注視那些不可見的事物。

88. 同上，卷二，第9章，第34節。

89. 《箴言》二十七章6節。

90. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕十章2-3節。

91. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕十章6-8節。

* 這段開頭和這裏的「真正的所羅門」（*verus Salomon*）實則指「真理和智慧本身」，即基督；而「真正的所羅門的筵席」指進入了天國。參本書卷一，第三十二章，第165節「智慧的筵席」。——中譯注

「因為所見的是暫時的，所不見的是永遠的。」⁹²

53. 甚麼樣的婦人是有福的呢，莫若經上所說，「聽上帝之道而遵守的人有福」？⁹³還有「凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄姊妹和母親了」。⁹⁴那些侍立在上帝旁邊的，例如保羅，他說了，「我直到今日還站得住，對着尊貴、卑賤、老幼作見證」；⁹⁵或者例如西面，他在聖殿裏盼望以色列的安慰者來到；除了他們還有甚麼樣的僕人是有福的呢？⁹⁶僕人只有侍立在主人的身邊，自己並沒有權柄離去，只能聽從主人的意願安排，他自己怎麼可以請求離去呢？所羅門只是我們舉的例子，因為人們殷切地期待能夠聽到他的智慧。

54. 約瑟要不是因為對某個難解的問題提供了建議，他還不能免於牢獄之災呢。⁹⁷他的建議有益於整個埃及，他不僅預見到了七年的饑荒，而且他還能夠解救人民免於可怕的飢餓。

55. 但以理，雖然是俘虜，他還是曾被任命為王家顧問的頭領。他的建議改善了現狀也預言了未來。⁹⁸人們把所有事情的信心都託付給他，因為他常常解釋事情，向人們證明了自己能夠闡明真理。

第十一章 說明有助於獲得任何人的信心的第三個要素，這點在摩西、但以理和約瑟身上特別明顯。

56. 第三點似乎也在那些人們認為值得讚賞的人身

92. 《哥林多後書》四章 18 節。

93. 《路加福音》十一章 28 節。（安布羅斯的原文直譯是「聽神的話並生產的婦人是有福的」。此段前半段專論婦人，所以他引了兩節關於婦人的經文。——中譯注）

94. 《馬太福音》十二章 50 節。

95. 《使徒行傳》二十六章 22 節。

96. 《路加福音》二章 25 節。

97. 《創世記》四十一章 9 節及以下。

98. 《但以理書》一章 19 節，二章 1 節及以下。

上尤其明顯，⁹⁹特別是約瑟、所羅門和但以理三位榜樣。摩西，全以色列始終期待着他的建議，¹⁰⁰他的生命令人們信任他的明智並且令人們對他的尊重與日俱增，對我還需要多說甚麼嗎？老年人一旦遇到甚麼事情他們認為是超出自己理解和能力之外的，都把自己的決定權託付給摩西，誰能不信賴摩西的建議呢？

57. 誰能拒絕但以理的建議呢？對於但以理，上帝親口說了，「誰比但以理更有智慧？」¹⁰¹人們怎麼可能懷疑上帝賜予了如此恩典的這些心靈呢？依靠摩西的建議，戰爭得以終止，因為他的善功的緣故，食物從天而降，流水自磐石而出。

58. 但以理的靈魂必定是如此的純潔，以致野蠻人的品性都被軟化，獅子都被馴服！¹⁰²他多麼的有節制，他多麼的自我約束靈魂和身體！他理所應當成為所有人讚賞的對象，因為他贏得了王室的友誼，但是他不要黃金，也不把給予他的榮譽算作比他的信仰更加寶貴——所有人確實都讚賞他這一點。因為他為了上帝的律法願意忍受危險，也不願意為了獲得人們的青睞而轉變他的初衷。

59. 約瑟，我幾乎漏了他的例子，他憑着自己的貞潔和公義，一方面拒絕了他的女主人的誘惑並且拒絕了獎賞，另一方面嘲笑死亡、抑制了他的恐懼、寧可選擇進監牢，對此我還需要多說嗎？他有果實累累的靈魂和富饒的心靈，用建議和心的財富充實了那個時期的貧瘠荒蕪，誰能不認為他是適合在私事上給建議的人呢？¹⁰³

99. Cicero, 《論責任》, 卷二, 第 10 章, 第 36 節。

100. 《出埃及記》十八章 13 節。

101. 《以西結書》二十八章 3 節。

102. 《彼勒與大龍》39 節 (思高本《達尼爾》十四章 39 節——中譯注)。

103. 《創世記》四十一章 33 節及以下。

第十二章 沒有人會向一位浸染惡習的人尋求建議，也不會向一位乖僻的或者不着邊際的人，而是會向我們在《聖經》裏找到榜樣的人尋求建議。

60. 我們因此注意到了，在尋求建議方面，正直的生命、優秀的美德、習慣行仁慈、有魅力的良善本性等等這些擁有非常大的權重。誰會在泥濘裏尋求清泉？誰想要從泥漿裏飲水？所以，在奢侈的生活、無節制和惡行的窠臼裏，誰會認為自己應當從這個源頭取水？誰不藐視骯髒的生活？誰會認為一個人能幫助另一個人的事業，但是他卻在自己的生活裏看起來毫無益處？邪惡、行事錯亂、惡言謾罵的人，隨時隨地要做害人的勾當，誰不躲避這麼一個人呢？誰不是對他避之唯恐不及呢？¹⁰⁴

61. 不論一個人有多麼適合提供最好的建議，但是他卻難以接近，那麼誰還會來找他商量呢？他就好像一口泉源，但是裏面的水不對外開放。擁有智慧但是卻拒絕給人建議，這能有甚麼益處嗎？如果有人斷絕了給予建議的機會，就好像關閉了泉源，以致不再為他人流淌，也不對自己有任何益處。

62. 我們還可以設想這麼一個人，他確實擁有明智的能力但是他卻用墮落生活的污穢玷污了它，就好像被污染了的泉水。他的生活是靈魂墮落的佐證。¹⁰⁵對於這樣的人，看起來品性惡劣，我們怎麼能夠斷定他能夠給好建議呢？如果我準備把自己信託給某個人，那麼他應該是要優於我的。如果這個人的心靈一心只想着享樂，被慾望所征服、成為了貪財的奴隸、被貪慾所刺激、被威脅所惶恐，那麼我會設想這位從不為自己運用明智的人是適合給我建議的人嗎，或者我會相信這位從未給自己

104. Cicero, 《論責任》，卷二，第 10 章，第 36 節。

105. 參見維吉爾 (Virgil) 的《埃涅阿斯紀》(Aeneis)，卷四，第 13 行：「恐懼證明了靈魂的墮落」。

留時間的人會有時間給我嗎？如果他連留給寧靜的間隙都沒有，那麼又怎麼會有餘暇提供建議呢？

63. 那位他的建議我必須讚美和仰望的人，也就是那位恩慈的上主賜給我們的賢父的人，排除了所有這些冒犯人的東西。因此他的效仿者也必須能夠給出建議並保護別人的明智遠離惡事；因為明智絕不與任何骯髒的東西混在一起。

第十三章 神聖的證言解釋清楚了智慧之美。從這點出發，他接着證明它與其他美德的聯繫。

64. 世上有誰想要一張漂亮的臉蛋同時又擁有減損臉蛋魅力的野獸般的身體和恐怖的爪子？美德的形式是如此的奇妙和光榮，特別是智慧之美，正如整本《聖經》告訴我們的那樣。因為它比太陽更加燦爛，與星星相比較，則更要遠遠令任何星座都相形見绌。夜晚輪替能夠把太陽和星星的光芒奪走，但是邪惡絕不能戰勝智慧。¹⁰⁶

65. 我們已經談過智慧之美，並且用《聖經》的見證證明過它。我們尚待依靠《聖經》的權威證明，它與邪惡之間沒有任何關係，反而是它與餘下的美德有不可分離的緊密聯結。「它有聰明的、無玷的、率直的、至聖的、好善的、敏捷的、施惠的、愛人的、穩固的、無慮的、無所不能的、洞察所有明達的心靈。」¹⁰⁷還有：「她教訓人節制、明智、公義和勇敢」。¹⁰⁸

第十四章 明智與所有美德捆綁在一起，它特別地輕視財富。

66. 明智作用於萬物，她與一切善的、好的東西有緊密的聯繫。因為她如何能夠給出好的建議，除非她也擁

106. 《所羅門智訓》七章 29-30 節。

107. 《所羅門智訓》七章 22-23 節。

108. 《所羅門智訓》八章 7 節。

有公義，¹⁰⁹從而能夠給自己穿上一致性的衣服，她不畏懼死亡，不為威脅嚇退，無所畏懼，把因為任何的諂媚而偏離真理看作是不對的，也不忌諱被流放，因為她知道那個世界才是智慧人的故土。她不畏懼缺乏，因為她知道智慧人一無所缺，因為整個充盈富裕的世界是他的。若人不僅懂得如何避免被金錢的念頭所刺激，而且一貫蔑視財富，就如從某種崇高的巔峰向下低看人們的諸多欲望，還有甚麼比之更偉大的嗎？人們認為，成事的人超越了人本身，「他是誰？」，經上說，「我們要稱讚他，因為他在自己生命中，行了奇異的事」。¹¹⁰既然大多數人甚至把財富置於自己的救贖之前，那麼藐視財富的人當然是值得讚美的。

67. 重視節儉、自我約束的能力對所有的人都是適當的，最適合於那些在美德榮耀方面出眾的人；所謂出眾的自由人，他不會被人間財富的顯耀俘虜，他也絕不會成為金錢的奴隸。更適當地說，在靈魂裏，他應該超越了財富，卻願意俯身服務他的朋友。因為謙卑反倒增添了一個人所享有的美德榮耀。在眾人中為首位的人，對不義之財無欲無求，不與敘利亞人貿易商和基列商人一樣，也不把好的盼望全寄託於錢財，或者像傭工一樣結算每天所掙得的和計較自己省下的金錢。

第十五章 論慷慨。我們應該主要向誰展示慷慨，以及僅有小額財產的人們可以怎麼樣通過給予服務和建議而展現慷慨。

68. 但是，如果令一個人的靈魂免於這種墮落是值得稱讚的事情，那麼，通過慷慨贏得人民的愛又該是多麼光榮的事情；慷慨*就是既不太過大方地向那些不適合的

109. Cicero, 《論責任》, 卷二, 第 11 章。

110. 《便西拉智訓》三十一章 9 節。

* 拉丁文的“liberalitas”，字面意義是「自由人應該有的素質、所思所想、所

人展現，也不對那些需要的人太過吝嗇給予。

69. 慷慨有許多種。¹¹¹只要對有需要的人的共同給養沒有耗盡的話，我們不僅可以從我們自己日常供給中分發和贈送食物給那些需要的人，讓他們能夠維持生計；而且，我們也可以給那些羞於開口表明自己有需要的人提供建議和幫助。我現在談論的是負有聖職責任的牧師或者司庫的人。讓他通知他們的主教，不要隱瞞任何他所知道的正有困難的人的名字，以及那些因為一時的厄運而損失自己的生計產業的人的名字；對於後者，如果他們不是因為青少年時期的浪費才陷入困難，而是因為被別人偷竊，或者不是由於自己過失卻失去了繼承的遺產，以致落入現在連每日所需都賺不到的境地，那麼，對於這些人要特別注意。

70. 慷慨的最高境界是，救贖俘虜，從他們的敵人手中拯救他們，把他們從危亡之中搶救出來，尤其是讓婦女免於羞辱，將兒童歸還父母，將父母帶回兒童身邊，還有，幫助公民回歸故土。大家都知道在色雷斯 (Thrace) 和伊利里亞 (Illyria) 慘遭蹂躪之後發生了這種事情。¹¹²有多少俘虜在那之後被出售到全世界！如果有人能夠把這些人召集到一起，那麼總的數字就要超過整整一個省

作所為」、引申為「高貴的精神、友好的、仁慈的、和藹可親的」。它蘊含着國家之內、共同體之中、公民之間應該具有的同胞互助之情。針對這裏的語境側重點，我們翻譯為「慷慨」，即自身有盈餘、有能力、有自由的情況下，應該從財富或者智力上對那些有困難的、需要的人予以援助。安布羅斯這裏特別強調，這裏談論的還不是一般自由人的慷慨，而且是有更高要求的教牧人員的慷慨。「自由人」是對着「奴隸」講的，簡單地說，前者有公民權、有自己的財產、有自由，而後者則沒有公民權、財產有缺陷（例如欠債，有些時候奴隸可以存錢為自己贖身）、沒有自由（人身屬於自家主人，主人有決定權）。——中譯注

111. Cicero, 《論責任》，卷二，第9章，第32節。

112. 此事發生在三七八年。這些行省被哥特人 (Goths) 入侵，瓦倫斯皇帝 (Valens) 在哈德良堡戰役 (Hadrianople) 被打敗和死後，他們蹂躪了整個國家，帶走了數量龐大的俘虜，之後又把他們賣為奴隸。聖安布羅斯自己獻身於盡其所能地救贖他們。他告訴我們他自己的努力是如何收到阿里烏派 (Arian) 的阻撓的。

的人口。然而，竟然有些人把那些教會贖回了的人又再次送歸奴役。這些漠然別人的憐憫之舉的人，他們自己要比被奴役本身更加冷酷無情。如果他們自己成為了奴隸，他們就從自由人變成了奴隸。如果他們被販賣，他們就無法拒絕為奴侍奉。因此，這些人能夠通過自己的意願廢除他人的自由，可是（一旦為奴）他們卻不能夠自己廢除自己被奴役的狀態，除非偶然地買家願意再次接受他的價格，總而言之，奴役的狀態並不會簡單地被廢除，除非他們被人贖買了。*

71. 所以，救贖俘虜是慷慨的一種特殊品質，¹¹³特別是從敵人野蠻人那裏贖回，因為他們不會因為人性感動而開恩，他們只是出於貪婪，期待贖回的好價錢而繼續保留俘虜。代人償還債務也是另一件偉大的事情：如果借方不能支付欠債並且沒有償還的辦法，這筆債務是公義正當的並且他留存的金錢只是為了糊口。所以，撫養兒童和照顧遺孤也是巨大的慷慨的表現。

72. 還有人為失去雙親的少女安排婚姻，不僅給予良好的祝福而且還給予錢款幫助她們，為的是保護她們的貞潔。還有另一種慷慨，也就是聖徒教導我們的：「信主的婦女，若家中有寡婦，自己就當救濟她們，不可累着教會，好使教會能救濟那真無倚靠的寡婦。」¹¹⁴

73. 這種慷慨是有益的；但是卻不是適用於所有人的。因為還有許多好人，他們只有小額的財產，僅僅滿足於他們自己的消費，不足以減輕其他人的貧窮。然而，另

* 兩個英譯本對這個例子的理解有差異。安布羅斯這裏應該是對自由與奴役兩個狀態作對比：自由人可以決定自己甚至決定奴隸，但是一旦從自由人變成奴隸，就沒辦法反過來決定自己或者他人。自由人可以令自己成為奴隸，奴隸卻不能夠令自己成為自由人。所以奴役只能通過自由人的贖買才能夠終止，這就是為甚麼教會必須慷慨地要贖買奴隸，因為這些奴隸已經無法自救了。——中譯注

113. Cicero, 《論責任》，卷二，第 16 章。

114. 《提摩太前書》五章 16 節。

一種仁慈對於他們是輕而易舉的，他們仍然可以借此幫助那些更窮的人。因為慷慨有兩重性：¹¹⁵一種是給予實際的幫助，也就是，錢財上的；另一種，是同工協作，*這一種通常是更加偉大和高貴的。

74. 亞伯拉罕靠得勝的武裝奪回了被俘虜的侄兒，¹¹⁶這個舉動要比僅僅用贖金贖回更加地偉大！聖潔的約瑟幫助法老王，依靠的是為將來作好準備的建議，比之他只是僅僅奉獻了金錢，又是多麼地更加有益啊！因為錢財買不回任何一個國家的豐收果實；然而他依靠他的預見，令整個埃及免於五年的饑荒。¹¹⁷

75. 錢財容易散盡，慎思建議卻永遠不會枯竭。經常的運用只會令慎思建議越來越好。錢財只會越來越少並很容易告罄，甚至會令仁慈自身落空；所以，我們想要給予的人越多，我們就只能幫助越少的人；並且，人們常常手上並沒有自己認為應該給予別人的東西。但是關於提供建議和同工協作，在這兩者上面越是灌溉，它們滿溢出來的就越多，並且對於源頭活水的回報也就越多。明智的充盈流溢甚至反哺自身，它給出去的越多，它不僅保存全部不減少，而且還越得到了鍛煉。

第十六章 慷慨裏面必須體現適當的尺度，以免把慷慨浪費在不值得的人身上，因為還有值得的人正需要它。然而，救濟也不能夠太過吝嗇，過程也不能夠太猶豫。我們應該仿效福佑的約瑟；接着有對他的明智相當詳細的推薦。

76. 顯然，在我們的慷慨裏必須有適當的尺度，從而

115. Cicero, 《論責任》, 卷二, 第 15 章, 第 52 節。

* 拉丁語“operum collatione impenditur”, 意為「親自動手出力協助做工作」, 這裏譯為「同工協作」, 或者類比現代的情形, 相當於做社工服務人群。
——中譯注

116. 《創世記》十四章 16 節。

117. 《創世記》四十一章 53-57 節。

我們的禮物不會變成浪費。¹¹⁸必須注意適度，特別是對牧師而言，以防他們分配東西是為了誇耀而不是因為公義的緣故。現在的乞丐前所未有的貪心。他們以一副精力充沛的樣子出現，沒有緣由地來了並且四處遊蕩。他們想要榨乾窮人的錢包——掠奪他們賴以為生的生計。不滿足於微薄，他們想要更多。他們把身上衣服一攤，找到一處地點，就開始索取他們所要的東西，用關於他們的生活遭遇的謊言索取更多的錢財。如果有人太輕易相信了他們的故事，他就會迅速榨乾原先留作維持窮人生計的善款。讓我們在給予的時候有方法，以便窮人可以不空手而去，也不讓生活困難者的生活所需被奪走，變成了不誠實的人的戰利品。讓我們擁有適當的尺度，從而仁慈永遠不會被擱置，真正有需要的人永遠不會遭到遺棄和無視。

77. 許多人假裝他們有負債。讓我們查明真相。他們哀歎的是他們被強盜奪去了一切。在這樣的情形下，只有當不幸的事實是明顯的，或者那個人是人所熟知的，我們才予以相信；然後我們欣然予以幫助。對於那些被教會驅逐的人，只有在他們缺乏食物的時候，我們才施予給養。在給予時注意方法的人，對誰都不會冷酷，而是對誰都給予方便，我們應該不僅只用我們的耳朵傾聽懇求的聲音，而且也要用我們的眼睛深入查看他們的需要。他們的軟弱無助在大聲呼喊做善工的人，比貧困人自己的聲音還大。*雖然，胡攪蠻纏的乞丐的呼喊確實總有索取得更多的時候，但是，讓我們不要總是向厚顏無恥讓步。有人看不見你，你必須去看他。有人羞於被看，你必須把他找出來。還有，那在監牢裏的人，你必須顧

118. Cicero, 《論責任》, 卷二, 第 15 章, 第 55 節。

* 意即貧困的人的實際難處比他們自己說出來的還要嚴重。——中譯注

念；那疾病纏身的人，必須能夠讓你在心中浮現，因為他聲達你的耳邊。

78. 人們看見你在施與恩慈方面越多的熱情，他們就會越愛你，我認識許多牧師，他們擁有的更多，他們也就施與的更多，因為人們看到了一位好的施主，他們在他任上贈與他東西去分發，他們確信這些恩慈的舉動將惠及窮人。如果他們看見他在施與的時候要麼太過分、要麼太吝嗇，他們就會蔑視這兩種舉動；在前者，因為他用沒有必要的付出浪費了別人的辛勞所得，在後者，因為他把本應施與的東西都積存在自己的錢袋裏了。正如慷慨之中必須注意方法和尺度，¹¹⁹同樣地，有時候我們看到，錢必須就好像花在刀刃上。方法和尺度，為的是讓我們能夠日復一日地展現仁慈，而且我們不會因為隨意地浪費以致遇到真正有需要的情況時卻不得不收手。花在刀刃上，因為錢財花在為窮人購買食物上要比花在增進富人的錢包上更好。我們必須留心檢驗，我們的錢庫是否向有需要的人的福祉關上了大門，是否就好像一座墳墓埋葬了窮人的生計。

79. 約瑟本可以送掉埃及的所有財富，也可以花費王室的財富；但是他甚至不會讓人看起來有一丁點浪費別人的東西。他寧願賣掉糧食而不是將糧食給予飢餓的人。因為如果他只將糧食給予少數人，那麼大多數的人就會缺乏。他作出了慷慨的好榜樣，從而所有人都有了足夠的糧食。他打開糧倉，讓所有人都能夠買到活命的糧食，以免人們一旦免費獲得糧食，他們就放棄了耕作土地。因為總是佔別人便宜的人常常會忽略了自己的東西。

80. 於是，他首先收集了他們的錢財，然後是他們的工具，最後他為國王獲得了他們所有的土地權。¹²⁰他不

119. Cicero, 《論責任》卷二, 第 15 章, 第 54 節。

120. 《創世記》四十七章 14-20 節。

希望剝奪所有人的所有財產，而是通過這麼做去支持他們。他還推行了一種普遍稅，¹²¹從而人們可以安全地保有自己的財產。這個政策如此受所有人的喜愛，即使這些人的土地為他所取，他們看待此事，不是出賣了他們的權利，而是好像重獲了他們的福祉。因此他們說：「你救了我們的性命。但願我們在我主眼前蒙恩。」¹²²因為他們沒有甚麼東西可以失去了，但是接受了新的權利。對他們有益的東西已經一點都不會落空了，因為他們現在永久地獲得了。

81. 啊，多麼高貴的人！¹²³他尋求的，不是不必要的施捨及隨之而來的轉瞬即逝的光榮，而是他的預見帶來的持續對人們的益處，就好像豎起他的一座豐碑。他的作為是為了讓人民能夠依靠自己的付出而自立，而不是在有需要的時候假手他人。放棄他們部分的莊稼，當然是比損失他們所有的權利要好。他制訂了稅率，取他們整個出產的五分之一，通過此事他展現了自己在為未來做預備的敏銳眼光，以及他在施加税金上的慷慨。埃及在此之後再也不會遭受這樣的饑荒。

82. 他多麼了不起地推斷了未來啊。首先，在闡釋國王的夢的時候，他多麼清楚準確地道出了真理！這是國王的第一個夢。¹²⁴有七隻母牛從河裏上來，又肥壯又美好，在河邊吃草。隨後又有七隻母牛上來，又軟弱又醜陋又乾瘦，靠近先前的母牛在河邊吃草。這又乾瘦又醜陋的母牛吃盡了那在先的七隻肥母牛。以下是國王的第二個夢。¹²⁵地上長出七個穗子，又飽滿又佳美。隨後又

121. Cicero, 《論責任》, 卷二, 第 21 章。

122. 《創世記》四十七章 25 節。

123. Cicero, 《論責任》卷二, 第 23 章, 第 83 節。

124. 《創世記》四十一章 17-21 節。

125. 《創世記》四十一章 22-24 節。

長了七個穗子，枯槁細弱，被東風吹焦了。這些細弱的穗子吞了那七個佳美的穗子。

83. 約瑟如下展開解釋這個夢：七隻好母牛是七年，七個好穗子也是七年——用牛和莊稼的數目解釋了時間。因為牛生產牛犢要花一年，生產莊稼也要用上一整年。他們從河裏上來，因為天、年和時間的流逝就如河水一樣的快。因此，他指出，早先的七年預示着土地肥沃，繁殖眾多，碩果累累；但是後面的七年，將會是土地貧瘠，顆粒無收；災年將吃掉之前的好年。接着，他建議他們要預先聚斂豐年的糧食，防備即將到來的饑荒的需要。*

84. 我們應該首先讚美甚麼呢？他的天才，他用以逐步深入到真理的所在地？或者他深思熟慮的建議，憑此他預見了如此巨大和持續的必經之事？或者他的警醒或者公義？由於他的警醒，隨着被授予了如此高的職位，他聚斂了如此巨量的糧食；通過他的公義，他平等對待所有人。我又該怎麼談論他心靈的寬宏大量呢？因為，即使被他的兄弟們出賣為奴，¹²⁶他也沒有為此次冤屈而報仇，反而解決了他們的糧食缺乏。他設法用一個善意的謊言獲得他所疼愛的弟弟陪伴在旁，以一場精心策劃的盜竊為偽裝，他宣稱這個弟弟偷了他的財物，所以他有權扣留他作珍貴的人質；我們應該讚美他在此展現的溫柔嗎？¹²⁷

85. 他的父親對他說的，是應得的報償：「我子約瑟是廣大的，我的廣大之子，我所疼愛的幼子。你的上帝必幫助你；他必將天上所有的福，地裏所藏的福，都賜給你，地上生產萬物，因為你的父親和你的母親的祝福。

* 《創世記》四十一章 25-36 節。——中譯注

126. 《創世記》三十七章 28 節。

127. 《創世記》四十四章 2 節及以下。

你父親所祝的福勝過永世的山嶺的祝福、至極的邊界的盼望。」¹²⁸在《申命記》裏，又有：「住荊棘中被見的上主，你願福歸於約瑟的頭上，歸於他的頂上。榮耀歸於與弟兄迥別之人，他為牛群中頭生的，有威嚴；他的角是獨角獸的角。他的角用以抵觸萬邦，直到地極。這對角是以法蓮的萬萬，瑪拿西的千千」。¹²⁹

第十七章 我們請教的人身上應該具備甚麼美德。約瑟和保羅如何具備這些美德。

86. 那麼上述的也就是給別人建議的人所應有的樣子，從而他可以令自己成為在所有善工、教導、正直品性、莊重等方面的榜樣。因此他的言語是審慎的、無可指責的，他的建議是有益的，他的生活是美德的，他的意見是適當的。

87. 保羅就是這樣的，他為童貞的人提建議，¹³⁰教導教牧人員，¹³¹為的是令自己成為我們效仿的榜樣。因此他懂得如何謙卑，就如約瑟那樣；約瑟從高貴的族長家庭出身，但是並不以自己曾經為低下的奴隸而羞恥；相反地，他用自己的良好的服務令工作生色，用自己的美德令它發光。他懂得如何謙卑，在買家和賣家的手中輾轉，並且稱他們為「主人」。聽聽看他是如何謙卑自己的：「一切家務，我主人都不知道；他把所有的都交在我手裏。¹³²並且他沒有留下一樣不交給我，只留下了你，因為你是他的妻子。我怎能作這大惡，得罪上帝呢？」¹³³他的言語充滿了謙卑，也充滿了貞潔。出於謙卑，他順

128. 《創世記》四十九章 22、25-26 節。

129. 《申命記》三十三章 16-17 節。

130. 《哥林多前書》七章 25 節。

131. 《提摩太前書》四章 12 節及以下。

132. 有的手稿作「放在我面前」。

133. 《創世記》三十九章 8-9 節。

從他的主人；出於榮譽的精神，他感恩；¹³⁴同時，也出於貞潔，他認為被如此大的惡事所玷污是可怕的罪。

88. 那麼，提建議的人就應該是如此。他自己必須沒有任何黑暗、或者虛偽、或者欺騙，不為生命和品性蒙上陰影，沒有甚麼邪惡或者犯罪令那些想要建議的人退縮。因為有些事情人們躲之不及，有些事情遭人鄙視。¹³⁵我們躲避那些可能有害的東西，或者可能背信地和靜悄悄地傷害我們的東西，因為如果我們尋求建議的人在榮譽上是可疑的，或者他貪財，那麼只要有一定數量的金錢就可以令他改變主意。如果一個人行為不公，我們就遠離和躲避他。一個人追求享樂和生活奢侈，儘管他的行動並不虛偽，然而他仍然是貪婪的，太過於沉溺不義之財，那麼這樣的人也是被我們看不起的。一個人放棄自己，過上一種懶惰空虛的生活，心中既不關心也不憂慮，他能夠肩負甚麼艱巨任務或者得出甚麼勞動果實嗎？

89. 因此，善於提建議的人說：「我無論在甚麼景況都可以知足，這是我已經學會了。」¹³⁶因為他懂得萬惡之根是貪財，¹³⁷所以他滿足於他所擁有的而不貪求別人的東西。他說，我既有的東西對我已經足夠了；不管我擁有的多是少，對我來說都是充足的。看來，他想要儘可能清楚地表述這個意思。他還使用了下面這個詞語，他說，「對我所擁有的，我滿足了」。這句話意思是：「我既不缺乏，也不擁有太多。」我沒有缺乏，因為我不尋求更多的東西。我並不擁有太多，因為我擁有不是為了自己，而是為了大眾。這些說法都是關於金錢的。

134. 有的手稿作「背負着榮譽的精神」。

135. Cicero, 《論責任》，卷二，第10章，第36節。

136. 《腓立比書》四章11節。

137. 《提摩太前書》六章10節。

90. 但是他的這些話也可以是關於所有事情的，也就是說，他在當下所擁有的一切令自己滿足；例如，他不要更大的榮譽、他不索取更多他人的服務、他不貪求虛榮、甚至他也不需求別人不適當的恩惠；而是耐心做工，耐心得善功，然後他等待奮鬥的結局，為此他必須忍耐。他說，「我知道怎樣處卑賤」。¹³⁸未受教育的謙卑沒資格得讚美，只有那種具有自我節制和自我認識的謙卑可以得讚美。因為有一種謙卑是由於畏懼，還有一種謙卑是由於缺乏經驗和無知。因此《聖經》上說，「上帝拯救靈性上謙卑的人」。¹³⁹因此，他是光榮的，因為他說，「我知道怎樣處卑賤」，也就是說，他懂得何時何地、以甚麼尺度達到甚麼目的、盡甚麼責任、履行甚麼職責。那個法利賽人不懂得如何處卑賤，所以他必被降為卑下。而稅吏懂得如何處卑賤，所以他必得稱義。¹⁴⁰

91. 保羅還知道怎樣處豐富，因為雖然他不擁有富人的財富，但他具備豐盛的靈魂。他知道怎樣處豐富，因為他不尋求錢財的恩賜，而是尋找恩典裏的果實。我們可以以另一種方式理解他的關於怎樣處豐富的話。因為他可以補充說，「哥林多人哪，我們向你們，口是張開的，心是寬宏的。」¹⁴¹

92. 或飽足或飢餓，凡事他都隨事隨在，習慣了。知道如何在基督裏飽足的人有福了。不是肉體，而是靈性上的滿足，這是知識所帶來的。知識是善功，因為「人活着不是單靠食物，乃是靠上帝口裏所出的一切話」。¹⁴²因為知道怎樣處飽足的人也知道怎樣處飢餓，他的知識使得他總是尋求更新、渴慕上帝、在主裏飢渴。他知道

138. 《腓立比書》四章 12 節。

139. 《詩篇》三十四〔四十四〕篇 18 節。

140. 《路加福音》十八章 10-14 節。

141. 《哥林多後書》六章 11 節。

142. 《申命記》八章 3 節。

要飢渴，因為他知道飢渴慕義的人必得飽足。¹⁴³他也知道怎樣處豐富，而且必將豐富，因為似乎一無所有的，卻是樣樣都有的。¹⁴⁴

第十八章 我們從羅波安王的十支派分離事件中學到了，給建議的人能夠造成甚麼傷害。

93. 公義特別為具有職責的人增光；¹⁴⁵另一方面，不公義則敗壞他們，阻礙他們的職責。《聖經》自己為我們給出了一個例子，經上說，在所羅門死後，以色列的人民請求他的兒子羅波安免去他們脖子上的重軛，減輕他的父親施加的苦工；但是羅波安罔顧老人們的建議，而是根據少年們的建議給出了下面的回答：「他父親使他們負重軛，他必使他們負更重的軛，他必使他們的苦工更加苦。」¹⁴⁶

94. 人民被這個回答激怒了，「我們與大衛有甚麼分兒呢？與耶西的兒子並沒有關涉。以色列人哪，各回各家去吧！我們不會讓這個人作帶領我們的王。」¹⁴⁷因此，他被人民摒絕和拋棄，因為大衛的緣故，他只能保有珍貴的十支派的兩個。

第十九章 多數人為公義、仁慈和謙恭所折服，但是，所有這些美德必須是真誠的。

95. 公平鞏固權柄，而不公義則摧毀權柄，這是顯明的道理。邪惡又怎麼可能掌控一個王國，因為它甚至不能夠治理一個家庭？所以，偉大的工作必然具備友善，從而我們不僅能夠維護大眾事務的治理，而且能夠維護個人的

143. 《馬太福音》五章 6 節。

144. 《哥林多後書》六章 10 節。

145. Cicero, 《論責任》，卷二，第 22 章，第 77 節。

146. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕十二章 4 節及以下。

147. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕十二章 16 節。

權利。善意在這裏具有極大的助益，因為它令我們渴望切實惠及所有人，通過責任團結人，通過恩惠贏得擁戴。*

96. 我們也說過，談話的謙恭在贏得人們好意方面有巨大的作用。但是我們需要它是真誠的和嚴肅的，沒有諂媚，以免諂媚恥辱了我們講話的坦率和純淨。不僅在行為上，而且在言語上、在貞潔上、在信仰上，我們應該成為別人的榜樣。我們希望別人怎麼看待我們，我們就應該成為甚麼樣的人；¹⁴⁸讓我們真誠地表露我們內心所擁有的情感。讓我們在心中不說一個不義的詞，不要以為我們可以用沉默掩蓋，因為創造了我們藏匿秘密的處所的「那位」，聽得到我們秘密訴說的言語，在我們內心最深處賦予了思想力量的「那位」，知道我們隱藏在心目最深處的秘密。因此，我們就好像在法官雙眼下面，讓我們認為我們所做的一切其實都被暴露在光明裏，就好像已經展露給了所有人。

第二十章 親近好人，這是對所有人都有利的事情，特別是對於年輕人，就如約書亞和摩西等人的例子所展示的。更進一步，那些在年齡上有差距的人們卻常常在美德相似，如彼得和約翰的例證。

97. 與好人結伴是一件很好的事情。遵循偉大的和明智的人們的教導，也是對年輕人非常有益的事情。¹⁴⁹因為，與智慧人為伴生活的人，自己也是智慧人；而與愚人毗鄰，也會被看作是愚人。與智慧人的友誼對教導我們大有幫助，並且就好像是給我們的正直品性作了確實的證明。年輕人很容易模仿那些他們選擇為伴的人。這

* 關於「善意」與「友善」，參本書卷一，第二十八章，第 130 節和該節的中譯注。——中譯注

148. Cicero, 《論責任》，卷二，第 12 章，第 43 節。

149. 同上，卷二，第 13 章，第 46 節。

個看法可以得到以下事實證明：在他們的日常生活中，他們往往變得像那些他們樂意與之交往的人。

98. 嫩的兒子約書亞，變得如此偉大，因為他與摩西為伴，這不僅有助於教導他懂得律法，而且使得他變得神聖，能夠接受恩典。當在聖幕裏，上主的榮耀以神聖的形態發光，為人所見，只有約書亞一人在聖幕裏。當摩西和上帝說話時，約書亞也被神聖的彩雲覆蓋。¹⁵⁰祭司和人們都站在山下，只有約書亞和摩西上山迎接律法。所有人民都在營帳裏；約書亞沒有在營帳，而是在得以見證的聖幕裏。當有彩雲降下，上帝與摩西說話，摩西就作為忠信的僕人侍立在他身旁；而他，一個青年人，得以停留在聖幕裏，對比之下，長老們只能遠遠地站着，震顫於這些神聖的奇蹟。

99. 因此，唯獨他貼身陪伴聖潔的摩西，經歷所有這些奇妙的工作和令人敬畏的秘密。也因為如此，他曾經作為摩西與上帝對話的過程中的同伴，他理所當然地繼承了摩西的力量和權柄。¹⁵¹他當然是值得尊敬的，他作為一個人往前一站，他就能夠停住了河水的流動，¹⁵²他還能夠說，「日頭啊，你要停住」，然後他就延遲了夜晚，拉長了白天，就好像要見證他的勝利。¹⁵³更甚者——他還被賜予了連摩西都沒有的福佑——只有他被揀選出來，帶領人民進入了應許之地。他是這麼一個人，擅長依據信仰做成奇蹟，擅長令自己得勝。摩西的工作具有更高的威嚴，但約書亞的工作則是帶來更大的成功的結果。這些工作的任何一個，都受到神聖恩典的幫助，都

150. 《出埃及記》二十四章 12 節及以下。

151. 《申命記》三十四章 9 節。

152. 《約書亞記》三章 15 節及以下。

153. 《約書亞記》十章 12-13 節。

超越了所有活着的一般人類：一位支配了大海，而另一位支配了天空。¹⁵⁴

100. 因此，長者與青年的交往是如此美麗。一位給予見證，另一位給予安慰；一位給予教導，另一位給予歡樂。我略過了羅得的例子，他年輕的時候與亞伯拉罕在一起，與他一起搬遷。¹⁵⁵有些人或許會說，這件事之所以發生，是由於他們的關係，而不是出於他的任何自願的行動。那麼，我們又該怎麼談論以利亞和以利沙呢？¹⁵⁶雖然《聖經》未曾明確地講出以利沙是年輕人，但是我們從中可以推斷，他是更年輕的那個。在《使徒行傳》裏，巴拿巴帶着馬可，而保羅帶着西拉、¹⁵⁷提摩太¹⁵⁸和提多。¹⁵⁹

101. 我們也看到了，眾多責任在他們之中是有分工的，依據的是他們在任何事情上所具有的卓越品質。長者在給予建議上是佔先的，年輕人則在展開活動方面佔先。通常情況下，美德相似但年歲有差距的人們非常享受他們的交往，就如彼得和約翰那樣。我們在福音書裏讀到，約翰是一個年輕人，並且他也親口承認過；然而他在善功和智慧方面不落後於任何長者。因為在他身上，有一種往往在年高德劭的人身上才能找到的神聖莊嚴的成熟品性和明智。因為無瑕疵的生命的應得報償常常是一段安詳的晚年。

第二十一章 保護弱者，或者幫助外來人，或者履行相似的責任，極大地增添了個人的價值，特別是在那些受考驗的人們

154. 《出埃及記》十四章 21 節，也參見《約書亞記》十章 12 節。

155. 《創世記》十二章 5 節。

156. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕十九章 21 節。

157. 《使徒行傳》十五章 39 節。

158. 《使徒行傳》十五章 40 節。

159. 《提多書》一章 4-5 節。

的例子裏。人因為太過貪財而受責備；同時，浪費，在教牧人員裏也是要受嚴厲譴責的。

102. 如果有人援助一個窮人脫離強者的惡手，或者拯救一名死囚免於死亡，那麼人們也將會極大地增加對他的尊重；只要此事做起來沒有令人誤解，以免我們可能看起來是為了炫耀而不是出於憐憫才做此事，也以免為了救治輕傷反而遭受重創。如果有人解救了另一個人，使他免於被強者的勢力和黨羽碾碎，¹⁶⁰而不是使他免於被自己的邪惡的報應所傾覆，那麼人們會更加確信對他的好評價。

103. 「熱情好客」也能令人受大眾歡迎。¹⁶¹因為這是一種仁慈的情感的公開展現：因此，外來人不會缺少盛情款待，而是受到謙恭的接待，當他來到時，大門就向他敞開。外來人應該受到尊重的接待，在整個世人的眼中這才是適當的；熱情好客的魅力不應該在我們的桌子上落空；我們應該用慷慨和樂意的服務滿足客人，照顧他的到來。

104. 這個尤其是屬於亞伯拉罕的讚美，¹⁶²因為他守候在帳棚門口以免有外來人偶然錯過了。他留心向外張望，為的是遇見外來人，預先為他作準備，請他不要錯過，他說：「我主，我若在你眼前蒙恩，求你不要離開僕人往前去。」¹⁶³因此作為他熱情好客的獎賞，他被恩賜得以繁衍後代。

105. 還有他的侄子羅得，¹⁶⁴不僅是在關係上，而且是在美德上，他與亞伯拉罕接近，由於他總是熱情好客，從而他和他的家庭都避免了降臨到索多瑪的懲罰。

160. Cicero, 《論責任》, 卷二, 第 14 章, 第 51 節。

161. 同上, 卷二, 第 18 章, 第 64 節。

162. 《創世記》十八章 1 節及以下。

163. 《創世記》十八章 3 節。

164. 《創世記》十九章 20 節。

106. 因此，一個人應該是好客、仁慈、正直的，不貪圖別人的東西，急迫時願意讓渡他的某些權利，而非剝奪別人的。他應當避免爭端，厭惡吵架。他應當維護團結和寧靜的恩典。當一個好人讓渡自己的權利時，這不僅是一種慷慨的表現，而且往往帶來巨大的好處。首先，免於訴訟的代價可不是一筆微小的收益。然後，它也能帶來好的結果，例如增進友誼，其中有許多的益處。人如果能夠輕視此時的一些細微的東西，那麼以後他將大有益處。

107. 在好客美德的諸多責任中，仁慈的情感必須對所有人展現，但是，更大的尊敬必須給予義人。¹⁶⁵因為上主說了，「人因為義人的名接待義人，必得義人所得的賞賜」。¹⁶⁶這就是好客的美德在上帝那裏所得的恩賜，即使是對一口涼水的賞賜也不會落空。¹⁶⁷你看到了，亞伯拉罕在尋找客人的時候，竟然招待了上帝。¹⁶⁸你也看到了，羅得接待了兩位天使。¹⁶⁹那麼，你怎麼知道當你接待人們的時候，你不會接待了基督呢？基督也許就在你接待的客人之中，因為基督與窮苦人同在，正如他自己說的，「我赤身露體，你們給我穿；我病了、你們看顧我；我在監裏，你們來看我。」¹⁷⁰。

108. 不尋求錢財而是尋求恩典，這是多麼甜蜜的事情。確實，¹⁷¹貪財這個惡德在很久以前就潛入了人心，使得錢財替代了美德的位子，人們的腦袋裏充塞着尊崇財富的想法。貪財之慾使人沉溺，它就好像吸乾了所有仁慈

165. Cicero, 《論責任》, 卷二, 第 20 章。

166. 《馬太福音》十章 41 節。

167. 《馬太福音》十章 42 節。

168. 《創世記》十八章 1 節及以下。

169. 《創世記》十九章 3 節。

170. 《馬太福音》二十五章 34-40 節。

171. Cicero, 《論責任》, 卷二, 第 20 章, 第 69 節。

的責任；以致人們在考慮每件事的時候，都認為超過慣常額度的花費就是損失。在這件事上，雖然不能夠阻止，但是可敬的《聖經》早就針對貪財之慾提出了警告，它說道，「縱然只吃素菜，熱情好客也仍是更可取的」。¹⁷²還說了，「有塊乾餅，大家相安，更加可取」。¹⁷³總之，《聖經》教導我們不要浪費，但是要慷慨。

109. 「奉送」，有兩種類型：一種屬於慷慨，一種屬於奢侈浪費。¹⁷⁴接待外來人、為赤身露體的人穿上衣服、救贖俘虜、幫助生活困難的人都是慷慨的表現。在昂貴的宴席和大量的葡萄酒上花錢則是浪費。因此我們讀到了，「酒是浪費，酒醉的人是喧嚷」。¹⁷⁵花費自己的財富僅僅為了獲得人們的喜愛是一種浪費。有些人把他們繼承的遺產花在競技場遊戲，或者戲劇演出和鬥劍士表演，甚或花在鬥獸場，為的只是在這些事情上的名聲超過他們的先人；他們做的就是這種事情。他們這麼做只是愚蠢，因為甚至在善工上花錢奢侈浪費也是不對的。

110. 在幫助窮人身上保持適當的尺度，從而可以保有足夠的錢財幫助更多人，但不為了贏得人們的喜愛而越過正確的限度，這是一種正確的慷慨。無論甚麼，只要出自一顆純潔的、真誠的愛心，也就是適當的。不着手不必要的事業，也不遺漏那些必須的事業，這也是適當的。

111. 不過，用適當的光彩裝飾上帝的聖殿的工作就特別適合牧師，為的是通過自己的努力令上主的庭院滿有榮耀。他應該總是因為憐憫的緣故而花錢。他應該贈與外來人合適和必要的東西。這個必須不能過頭，而是

172. 《箴言》十五章 17 節。安布羅斯這裏根據語境作了簡化。

173. 《箴言》十七章 1 節。

174. Cicero, 《論責任》、卷二, 第 16 章。

175. 《箴言》二十章 1 節。安布羅斯作了簡化。

剛好；不多過，而是恰好等於仁慈情感的需要，為的是他絕不為了尋求某人的喜愛而犧牲給窮人的花費，也絕不在教牧人員面前顯得自己太過吝嗇或者太過大方。一種行為是不人道的，另一種是浪費的。如果有人不得不靠他們可憐的職業掙得薪水，但是卻仍然缺乏錢財購買生活必需品，那麼這是不人道的。如果有太多的錢財花在享樂上，那麼這是浪費的。

第二十二章 我們必須遵守一種正確的標準，介於太過溫柔 and 太過苛刻之間。那些力圖依靠虛偽的溫柔、依靠諂媚奉承人心的人，不能獲得任何堅實的或者長久的東西。押沙龍的例子足夠清楚地告訴了我們。

112. 此外，我們的言語和教導適宜採用適當的尺度，從而在別人看來不會要麼太過溫柔，要麼太過苛刻。許多人寧可變得太過溫柔，為的是看起來是個好人。但是，我們肯定，沒有任何假裝或者虛偽的東西能夠承載起真正美德的形式；不僅如此，此事也是不能夠持久的。最初，它繁盛而誇耀，然後隨着時間的推移，像一朵小花，它褪色而衰敗，然而，真實的和真誠的東西是扎根深遠的。¹⁷⁶

113. 為了舉例證明我們的論述，也就是說，虛假的東西不能夠持久，而是一時繁華就迅速枯萎，我們將舉出那個家族的假裝和慌言的例子；從他們那裏我們已經引用過了許多例子說明他們的在美德上的增長。

114. 押沙龍是大衛王的兒子，在其青春年少時就以其俊美和出色的表現而聞名；在以色列全境中找不到像他這樣的人。¹⁷⁷他從腳底到頭頂都毫無瑕疵。他為自己預備了車和馬，又派五十人在他前頭奔走。押沙龍常常早晨起

176. Cicero, 《論責任》，卷二，第 12 章，第 43 節。

177. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕十四章 25 節。

來，站在城門的道旁，凡有爭訟要去求王判斷的，押沙龍就叫他過來，問他說：「你是哪一城的人？」回答說：「僕人是以色列某支派的人。」押沙龍對他說：「你說的有情有理。王沒有委人聽你申訴嗎？誰讓我作法官？凡有爭訟求審判的到我這裏來，我必還他公義。」用這些言語，押沙龍哄騙了他們。若有人近前來要拜押沙龍，押沙龍就伸手拉住他，與他親嘴。¹⁷⁸這樣，押沙龍得了所有人的心。因為這種諂媚舉動能夠很快地觸動人心深處。

115. 那些敗壞的和有野心的人們選擇了一時看起來對他們是榮耀的事情，既令人喜愛、又令人愉快。但是，當事情過了不久——先知*比眾人明智，認為應該給這個事情一個喘息之機，所以他暫時沒有干涉——他們就再也不能維持或者承受此事。然後大衛在對勝利確信無疑之後，就將他的兒子拜託給即將出發作戰的人，要求他們寬恕他。¹⁷⁹他不會親自參與作戰，以免他看起來是在拿起武器反對那個仍然是他兒子的人，即使這個兒子企圖毀滅他的父親。

116. 因此，我們清楚看到，真實的和源出一顆真誠的、不虛假的心做的事情，才是持久和牢固的。然而，那些靠假裝和奉承所作的事，永遠不能持續長久。

第二十三章 那些容易用錢財或者諂媚收買的人，他們的誠信也是脆弱的東西。

117. 那些被錢財收買而服從的人，¹⁸⁰或者那些被奉承引誘的人，誰會以為這些人能夠忠於自己？因為前者

178. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕十五章 1-6 節。

* 德·羅姆斯汀 (H. De Romestijn) 的譯本認為這裏指的可能是戶篩，他建議押沙龍推遲對國王的攻擊。戴維森 (Ivor J. Davidson) 認為這裏指的還是大衛，從上下文看，戴維森的解釋比較合理。——中譯注

179. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕十八章 5 節。

180. Cicero, 《論責任》，卷二，第 6 章，第 21 節。

隨時準備出賣自己，而後者不能忍受嚴厲的命令。後者很容易用一點點的奉承爭取到，但是如果有人責備他們一個字，他們就會對之抱怨，他們就會放棄，會帶着敵意離開，會含怒拋棄他。他們喜歡管人而不是被管。他們認為那些在他們上位的人應該從屬於自己，就好像因為他們的仁慈而對他們感激涕零。

118. 對於這些據信因為錢財或者諂媚才團結在周圍的人，還有人會認為他們能夠忠心於自己嗎？因為取了你錢財的人會設想，自己是被廉價地僱傭，被輕視了，除非你能夠不斷地付錢。因此他會頻繁的抬高自己的價格；而另一個人呢，他需要的是祈求和諂媚，因此他也會一直想要索取這些東西。

第二十四章 我們必須儘量只採取正確的手段贏得人們的敬重。一份挑起了的職責，必須明智地和適度地着手施展。下級的教牧不應該減損主教的威望；主教也不應該嫉妒另一個教牧，而是應該在所有的事情上有公義，特別是在裁決的時候。

119. 我認為，特別是在教會裏，一個人應該僅僅依靠良好的行為和真誠的表現爭取贏得人們的敬重；為的是，心裏沒有驕傲的自負、閒散的粗心、羞恥的想法，也沒有不適當的野心。一顆樸實單純的心靈已經足夠應付所有事情，它的優點已不言自明。

120. 還有，當履行職責時，生硬和嚴厲是不對的，太過寬鬆也是不對的；以免一方面我們看起來是在濫施權力，另一方面我們不能很好地履行承擔的職責。

121. 我們必須依靠仁慈和完成力所能及的責任努力贏得眾人，並且努力保持別人已經託付給我們的信賴。因為，如果他們在當下被某種大錯激惱，他們就有正當的理由可以忘記先前的好處。有些人，我們已經給予了恩惠並允許他們逐步提升，但是如果我們決定以一種恰

當的方式把另一個人置於他們之前，那麼他們就被趕走了；這種事情時有發生。但是，一位牧師以他的仁慈和他的決定給予了這樣的恩惠，為的是維護公平，並且向另一位教牧展現敬意，就如對家人，那麼這是適當的。

122. 那些曾經受住考驗的，現在不應該變得傲慢，而是應該在他們的謙卑裏站穩，時時記住他們曾經接受的恩典。即使一位教牧人員、或者隨從、或者任何教會的人，想要為自己贏得尊重，不管他是通過給予憐憫，或者通過禁食，或者通過正直的生活，或者通過教導和閱讀，他都不應該令任何一位牧師受到冒犯。因為，教會的恩典就是對教師的讚美。另一位教師的工作應該得到讚美，只要此事不是帶着自誇的想法完成的，這是一件好事。因為各人應該接受從他的鄰居的雙唇而來的讚美，而不是從他自己的口中而來的，各人應該因為自己所做的工作而被推崇，而不是僅僅因為他的空願。

123. 但是如果有人不服從他的主教，卻想要彰顯和抬高自己，通過在學習、謙卑或者憐憫方面的虛假的表現，使得他的主教的優點黯然失色，那麼，這個人就因自己的驕傲偏離了真理；因為真理的規則就是，不做為了增進自己的事情而貶低另一個人，也不為了擁有甚麼好處而侮辱或者責備另一人。

124. 決不保護一個惡人，也不允許神聖的事物讓渡給一個不相稱的人；另一方面，如果一個人的過錯尚未得到切實證明，不要煩擾和緊逼他。不公義在任何情況下都很容易觸怒人，特別是在教會裏，因為這是公平應該存在的地方，所有人都應該得到平等對待，因此，強有力者不能夠要求更多，富人也不能夠佔用更多。不管我們是貧窮或者富有，我們在基督裏都是同一的。過着比他人更聖潔的生活的人，讓他為自己要求的不比別人更多吧；因為他更應該為此而變得更加謙卑。

125. 在給予裁決方面，讓我們不要因人而異。我們必須對偏好置之不理，而是根據案子自身的功過做決定。沒有甚麼能夠如此偏重另一個人的好評價或信心，事實上，我們在做裁決時常常把對弱者的辯護轉移給更有權力者。同樣的情況時常出現，例如我們傾向於嚴厲對待窮人，而我們卻為犯罪的富人開脫。人類總是傾向於討好那些身居高位的人，免得他們認為自己受到損害，或者感到好像被推翻的煩惱。但是如果你害怕冒犯別人，那麼就不要承擔裁決的工作。如果你是一位牧師或者某位教牧人員，不要急於挑起事端。雖然我們應當一貫支持公平的一面，但是，如果這是金錢糾紛，你在這種事情上保持沉默也是允許的。然而，如果是關於上帝的事務，這種事情就危及整個教會了，如果表現得視而不見，那麼這就絕不是小罪了。

第二十五章 好處應該贈與窮人而非富人，因為後者要麼認為贈與者期待他回報，要麼他們會對這個舉動使得他們因彷彿欠債而發怒。但是窮人令上帝代替他成為欠債的一方，然後大方地承認他所接受的好處。對這些事情加以評論之後，又警告人們要輕視財富。

126. 給與富人恩惠對你有甚麼益處呢？難道他更願意報答愛他的人嗎？¹⁸¹因為我們一般把恩惠給與那些我們期待能夠從他身上得到回報的人。但是我們應該為那些貧弱和無助的人考慮更多，因為我們希望接受從主耶穌而來的報償，這報償是為了這些沒有的人而付的，而主在筵席的比喻中¹⁸²給予了我們一條普遍美德的公示：他吩咐我們把好處贈與那些不能自身給我們報答的人，他教導我們要宴請那些窮苦人而不是富人到我們的筵席

181. 同上，卷二，第20章，第69節。

182. 《路加福音》十四章12-13節。

和飯桌上來。因為，宴請了富人，他們可能也會為我們擺設筵席作為報答；而宴請窮苦人，既然他們已經一無所有，無物可以報答，所以當他們接受了任何東西，他們就讓上主成為我們的報償，因為上主已經奉獻了自己作為窮人的擔保人。

127. 在日常生活中，也是如此，把好處贈與窮人比把它贈與富人要有益得多。富人看不起這個好處，而且恥於因為一個恩惠而感到負了債。不僅如此，無論獻給他甚麼東西，他都把它當作是自己應得的，就好像只是償還給他合法的債務；要不然，他就認為這個東西給了他，是因為給的人期望從富人身上獲得一個更大的回報。因此，在接受仁慈幫助方面，富人究竟還是認為，他所給予的要比他所接受的更多。然而，窮人呢，雖然他身上沒有可以報答的錢財，但至少他展現了感激之情。就此而言，我們肯定他的報答比他接受的更多。因為錢財是用錢幣支付，而感激之情卻決不枯竭；因為，支付的時候錢財變少，但是感激之情是唯有在被吝嗇時才落空，但是在給予時反而卻得到了保留。另一件事——富人極力避免——窮人卻擁有的，也就是他感到受了欠債的約束。窮人真正地認為別人給予了他幫助，而不是作為他的榮耀地位的交換才提供給他的。他看到，他的孩子被確實歸還給了他，他的生命得以保存，他的家庭得以拯救。把好處贈與好人要比贈與那些忘恩負義的人要好得多。

128. 因此上主對他的弟子們說，「不要帶金銀銅錢」。¹⁸³因此，就好像拿着一把鐮刀，他斬斷了貪財之慾，即使這個慾望在人類的心中與日俱增。那個打從出娘胎裏就一直癩腿的人，彼得也對他說，「金銀我都没

183. 《馬太福音》十章9節。

有，只把我所有的給你。我奉拿撒勒人耶穌基督的名，叫你起來行走！」¹⁸⁴因此他不給予錢財，但是他給予健康。沒錢但是健康，要遠勝過有錢但是沒有健康！那個癱腿的人就站了起來，他之前未曾盼望此事：他竟未收到錢財，而錢財是他曾盼望的。總之，在上主的聖徒中間幾乎沒有發現錢財，因此錢財成為了他們輕視的對象。

第二十六章 貪財之慾是多麼悠久的一種惡事，這從《舊約》裏的許多例子可以清楚看到。而且，佔有錢財是一件多麼空虛的事情，這也是清楚的。

129. 但是人的習慣已經如此長久的致力於推崇金錢，以致除非一個人是富有的，否則他就不被認為是值得尊敬的。¹⁸⁵這不是新的習慣。不僅如此，這種惡習在許多年代之前就已經在人們的心中養成（這令此事變得更壞）。聽到祭司的號角聲時，耶利哥城就陷落了，而嫩的兒子約書亞獲得了勝利，他懂得英勇的人民會被貪財和對金子的慾望削弱。^{*}亞干從被毀的城中的戰利品裏取了一件黃金衣服，兩百舍客勒的銀子，和一條金子，¹⁸⁶於是他被帶到上主面前，無法否認盜竊，而是承認自己佔有了。¹⁸⁷

130. 貪財，是一個舊的、古老的惡習，甚至在神聖律法的宣言中就有顯現；因為有一條律法是專門用於抑制它的。¹⁸⁸考慮到貪財之慾，巴勒認為巴蘭能夠被報酬誘惑而詛咒我們賢父們的人民。¹⁸⁹如果不是上帝吩咐他切勿詛咒，貪財之慾也很可能在那天得勝。亞干被貪財

184. 《使徒行傳》三章 2-6 節。

185. Cicero, 《論責任》，卷二，第 20 章，第 71 節。

* 《約書亞記》六章 1 節及以下。——中譯注

186. 有的手稿作「金線」或者「金尺」。

187. 《約書亞記》七章 20 節及以下。

188. 《出埃及記》二十章 17 節。

189. 《民數記》二十二章 15-17 節。

之慾打敗，幾乎就要導致賢父們的全民都遭到滅亡。所以，嫩的兒子約書亞，他能夠停止太陽的升降，但是卻不能夠停止人心中的貪財之慾悄悄地爬升。聽到他的聲音後，太陽停住，但是貪財之慾沒有停住。當太陽停住的時候，約書亞取得了他的勝利，但是當貪財之慾繼續，以致他幾乎丟失了勝利。

131. 為何如此？那個婦人大利拉的貪財之慾欺騙了參孫，眾人中最勇敢者，¹⁹⁰他曾經用雙手撕裂了獅子，¹⁹¹當他被捆綁並交給他的敵人手上，他能夠獨自一人、沒有幫手，扯裂了繩索並擊殺了一千個敵人；¹⁹²他破壞用筋腱編織的繩索就好像他們只是蛛網細線；據說，他把頭枕在婦人的膝上，被人剃除了為他帶來勝利的髮辮，因為這些裝飾品給了他力量。錢財流入了這個婦人的衣兜，而上帝的恩惠拋棄了那個男人。¹⁹³

132. 貪財之慾是致命的。錢財是誘惑人的，它既敗壞那些已經擁有它的，也無助於那些還沒有擁有它的。假定錢財有時候是一個助益，然而它只是助益於把自己的缺乏讓人知道的窮人。對於既不渴望它、也不尋求它的人、不需要它助益的人、不因為追求它而走歪路的人，錢財於他何益呢？如果你擁有錢財，但是別人更富有，那麼你的錢財對別人又有何益呢？如果有人擁有錢財但是失去了許多榮譽，或者有人擁有錢財但是比起擁有錢財必須花更多力氣加以保護，那麼這樣的人難道會更加有值得尊敬嗎？我們擁有我們日常使用的，而那些超過我們日常使用的東西不能給我們帶來擁有的果實，而只帶來了需要加以防護的危險。

190. 《士師記》十六章 6 節。

191. 《士師記》十四章 6 節。

192. 《士師記》十五章 14-15 節。

193. 《士師記》十六章 19-20 節。

第二十七章 在輕視錢財這件事中存在一種公義的類型，這是主教、教牧和其他相關人員應該立志做到的美德。補充了幾句話論述了開除教籍的決定不能太倉促。

133. 下面我們開始總結；我們懂得了，輕視財富是一種公義，因此我們應該避免貪財，用我們所有的力量保證絕不做反對公義的事情，而是在我們所有的行為和行動裏保護公義。

134. 如果我們想要令上帝喜悅，我們必須有愛，我們必須同心同德，我們必須踐行謙卑，每個人都要高看別人勝過自己。當一個人決不驕傲地為自己要求任何東西，而是把自己看作是在下的，這才是真正的謙卑。主教應該對待教牧人員和隨從就如自己的家人，因為他們實際上就是他的孩子，並且主教應該給予每個人他認為適合的責任。

135. 切掉身體上已經腐爛的肢體是一件不會沒有痛苦的事情。這個肢體已經治療了好長一段時間，為的是看看它是否能夠用各種各樣的治療方法治癒。如果它不能夠痊癒，那麼它就該由一位好的醫生切掉。醫治貧弱、切除蔓延的潰瘍，燒灼某些部位而不是切掉它們，這些當然是一位好主教的良好願望；然而，最後，當這些部位都不能夠得到醫治，他就得忍痛切掉它們。因此聖徒鮮明地提出了很好的規則：各人不要單顧自己的事，也要顧別人的事。¹⁹⁴唯有如此，才能防止以下的事情絕不發生：在憤怒時我們被自己的情感所控制，或者因為偏袒我們自己的願望而在正確的事情上讓步。

第二十八章 我們必須大方地展示憐憫，即使這麼做會因為自身的緣故帶來厭惡。關於這點，文中提到了關於安布羅斯拆散

194. 《腓立比書》二章4節。

神器用於救贖俘虜的著名故事；關於如何正確使用教會擁有的金銀，文中還給出了非常好的建議。其次，根據聖潔的老楞佐的行動說明了甚麼是教會真正的財富；關於為了這樣的用途熔化和使用已經奉獻的教會聖器，文中給出了某些應該遵從的規則。

136. 對展現憐憫極大的促進就在於：只要我們的能力允許，甚或在可能的情況下能夠做得更多，我們就應該分擔他人的不幸，幫助他人的必需。最好因為憐憫的緣故而着手做事，或者遭到厭惡也不要展現敵意。因為我曾拆散了聖器用以救贖俘虜，我就給自己招惹了厭惡——這個事件可能激怒了阿里烏派（Arian）。不是因為這個行動本身使他們不高興，而是作為一個事件，他們能夠從中抓住把柄用來責怪我。有人被從死裏救贖出來，或者一名婦人免於野蠻人的侮辱（這比死亡還要惡劣），或者男孩、女孩，甚至嬰兒免於偶像的污染（他們可能因為害怕死亡而被玷污），誰可以如此強硬、殘酷、鐵了心，因為這些事情而感到不快呢？

137. 雖然我們沒有正當的理由就不會行動，但是我們仍然不斷在人民中間宣傳此事，為的是公開佈誠和再三地說明：保存靈魂要比保存獻給上主的黃金更加有益。因為他不是用黃金派出使徒，¹⁹⁵他也不是用黃金建立起了教會。教會有黃金，不是為了囤積，而是為了佈置，以及用在有需要的人身上。保護無益的東西有甚麼必要嗎？難道我們不知道亞述人從上主的聖殿裏搬走了多少金銀嗎？¹⁹⁶如果其他給養都落空了，祭司融化了金銀維持窮人生計，比起褻瀆的敵人搬空和玷污了金銀不是好得多嗎？難道上主自己不會說：為甚麼你要令這麼多貧苦的人死於飢餓？然而你卻緊握黃金呢？你應該做的是給予他們生活必需。為甚麼如此多俘虜被帶往奴隸

195. 《馬太福音》十章9節。

196. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕二十四章13節。

市場，為甚麼留下如此多的未贖回的人讓敵人殺戮？保存生命的聖器比保存黃金的聖器要更有益。

138. 對此我們無言以對。難道你要說：「我擔心上帝的聖殿會需要它的裝飾品？」他將回答：聖事不要求黃金，也不是只有黃金適合聖事——因為聖事不是用黃金買來的。榮耀聖事的是救贖俘虜。他們才是真正的珍貴的聖器，因為他們從死亡裏救贖靈魂。實際上，這才是上主真正的財富，它的功效就如他寶血的功效。那個時候，也就是用聖餐杯從敵人手裏贖回了那些上主用寶血從罪裏救贖的人，當這個救贖得到見證的時候，上主寶血的容器就被認出來了。當教會救贖了排着許多隊列的俘虜，人們說得多麼好啊：基督救贖了他們！看那經受了考驗的黃金，看那有益的黃金，看那免於死亡的基督的黃金，看那廉恥得到救贖、貞潔得以保存的黃金！

139. 我寧願把這些交到身為自由人的你們的手裏，也不願將黃金囤積。這一群俘虜，這一群伙伴，當然比觀賞的杯子更有榮耀。救主的黃金應該貢獻給這項工作，以便救贖處境危險的那些人。我認出了這個事實：基督的寶血不僅在黃金杯子裏增長，而且通過我們履行的救贖職責，神聖的運作也增強了人性的美德。

140. 聖潔的殉道者老楞佐（Lawrence）為上主保存了這樣的黃金。因為當有人向他索要教會的財富時，他承諾會把財富都展現出來。第二天，他把窮人都帶到了一起。當他被問到承諾的財富在哪裏時，他指着窮人說，「這些就是教會的財富」。確實，他們是財富，基督活在他們之中，他們之中有對他的信仰。因此聖徒也說了，「我們有這寶貝放在聖器裏」。¹⁹⁷基督有甚麼更大的財富比得上他說他自己就活在其中的那些人呢？為此緣

197. 《哥林多後書》四章 7 節。

故，經上寫道，「因為我餓了，你們給我吃，渴了，你們給我喝；我作客旅，你們留我住。」¹⁹⁸而且，「這些事你們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了。」¹⁹⁹耶穌有甚麼更好的財富比得上他的愛出現在其中的那些人呢？

141. 老楞佐指出這些財富並藉以得勝，因為迫害者不能取走他們。約雅敬，²⁰⁰在被圍城的時候保留他的黃金而不用花費黃金提供人們食物，他眼睜睜看着他的黃金被搬走，而他自己也淪為囚徒。老楞佐，他寧願把教會的黃金花在窮人身上，也不願意把它留在手裏給迫害者，因為他的這個獨特和有生命力的闡釋，他接受了殉道的神聖冠冕。「你不應該花費教會的財富，或者出賣聖器」，這句話也許就是對着聖潔的老楞佐說的吧？*

142. 我們的工作是用真誠的信心和眼光清晰的深謀遠慮履行職責。如果有人為自己從中牟利，那麼這是犯罪，但是如果他把財富花費在窮人身上，或者贖回俘虜，這就是憐憫和仁慈。因為沒有人可以說：為甚麼窮人要活着？沒有人可以歎息救贖俘虜，沒有人可以抱怨建立上主的聖殿，沒有人可以因為擴大埋葬信眾身體的分地而憤憤不平，沒有人可以因為死人安息在基督徒的墳墓裏而痛心。因為這三個緣由，即使拆散、熔化或者出賣教會的聖器也是容許的。

143. 我們的工作是看管奧秘的杯子不離開教會，以免理應由我們看管的聖餐杯被轉作不潔的用途。因此，我們首先要尋找教會內沒有被奉獻於神聖用途的聖器。

198. 《馬太福音》二十五章 35 節。

199. 《馬太福音》二十五章 40 節。

200. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕二十三章 35 節。

* 安布羅斯可能引用了別人指責他的話，因為安布羅斯把作為教會財產的聖器拿去賣了，為的是贖回俘虜。他在這裏舉了老楞佐的例子為自己辯護，也反擊指責他的人。——中譯注

然後將它們拆散，最後熔解，變成零碎，用來施與生活困難的人，以及為俘虜支付贖金。但是如果新的聖器沒有用過，或者那些看起來從來沒有用於神聖目的的，那麼就如我已經說過的，我認為所有這些都可以投入這個用途而沒有任何不虔敬。

第二十九章 寡婦的財產或者所有信實者的財產，只要它們已經委託給了教會，就應該得到保護，即使它會為自己帶來危險。這一點用了祭司敖尼雅的例子以及提西努姆的主教安布羅斯作說明。

144. 必須非常留心，寡婦寄託的財產必須不受侵犯。寄託財產應該得到保護，不引起抱怨，不僅對待寡婦的寄託財產時是如此，對待任何人的寄託財產都應該如此。必須向所有人展現你的信仰之心，因此，我的孩子，在保管寄託財產時必須維護善信，而且必須展現你的誠意。針對寡婦和孤兒的情況就更加應該如此。

145. 因此，正如我們在馬加比的書卷中讀到的，委託給聖殿的一切都是以寡婦之名保存的。²⁰¹當時，叛逃的息孟告訴了國王安提約古在耶路撒冷的聖殿裏可以找到大量的財寶，當這個消息流出後，赫略多洛就被派去執行此事。他來到聖殿，對大祭司傳達了他可恨的信息和他的來意。

146. 然後，祭司說，庫內的存款，都是寡婦孤兒所寄託的。赫略多洛聲稱這是奉了王命，就在他快要奪得這些財寶的時候，眾祭司俯伏在祭台前，穿上祭司祭服，含淚呼號生命的上帝，寄託財產的立法者，顯現自己，保護他自己的律令。大祭司神氣和他面色的改變，都明顯他靈魂的痛苦以及心靈的焦慮和憂傷。所有人都哭

201. 《馬加比二書》三章。（本段翻譯參考了思高本。——中譯注）

泣，因為，如果甚至在上帝的聖殿裏，安全和可靠的保護都不能夠維持的話，整個城也要被人蔑視了。婦女都苦帶束胸，連深居不出的處女也有的跑到門口，有的爬上牆頭，有的從窗戶向外觀望，大家都向上天舉起雙手哀禱，呼求上帝維護他的律法。

147. 但是赫略多洛不被這一幕所嚇倒，決定實現他的意圖，已經帶着他的隨從包圍了寶庫，這時突然在他們眼前出現了一位威嚴可怕的騎士，身穿金黃的鎧甲，全身放光，他騎的駿馬也配備華麗。同時又出現了兩位英勇的少年，光榮體面，穿戴華麗，全身放着光彩。他們包圍了他，在兩旁鞭打這個褻瀆者，一鞭接着一鞭沒有間歇。我還需要多說甚麼嗎？赫略多洛忽然一陣暈眩，倒在地上，躺在那裏，懼怕這個神力的明證幾乎喪命，對保存自己的安全也不抱任何希望。歡樂重新回歸了剛才畏懼的人們，而畏懼則落到了剛才那些驕傲的人們。赫略多洛的一些朋友急忙懇求敖尼雅，使他重獲生命，因為他奄奄待斃。

148. 因此，大祭司就為這人祈求，那些少年又顯現給赫略多洛，他們仍穿着同樣的服裝，站在他跟前說：你應多謝大祭司敖尼雅，因為上主為了他才賞你活命。你既然已經經歷了上帝的懲罰，就該向你的朋友宣揚你所學到的聖殿的尊嚴和上帝的大能。他們說完這話，就不見了。赫略多洛保全了自己的生命，向上主獻了犧牲，感謝了祭司敖尼雅，帶着他的隊伍向國王回報，他說：「你若有仇人或叛國之徒，可以派他到那裏去，即使他能逃生，也必飽受一頓毒打。」

149. 因此，我的孩子，在保管寄託財產時必須維護善信，而且必須展現你的誠意。如果你借着教會的幫助而抵制了強者的壓迫（這些壓迫有的寡婦或者孤兒承受不了），如果你表明上主的誠命比起富人的恩惠對你更

有分量，那麼你的侍奉將變得更加光榮。

150. 你也要記住，我們參加了多少次反對皇家攻擊的抗爭，為了屬於寡婦的寄託財產的利益，當然還有為了其他人的利益。你和我共同分享了這些。我還想提到，近期教會在提西努姆（Ticinum）的例子，這個教會正處於失去它所接受的寡婦寄託財產的危險。²⁰²因為如果他要得到它，而以皇帝詔書的形式作出要求，教牧人員就不能夠保持他們的權利。因為，被召喚來履行職責並被派去交涉的人，他們認為自己不能夠對抗皇帝的命令。他們清楚地宣讀了詔書裏的話語，朝廷的主要官員站在那裏，此事的執行者蓄勢以待。還有甚麼更多要說的嗎？它就被沒收了。

151. 就在寡婦的財產已經被運到某些房間的時候，在聽從了我的建議之後，聖潔的主教佔領了他所知道的這些房間。因為這些是不能夠被取走的，這全部已經是記錄下來了。稍後，皇帝又用文件的形式再次索要它。皇帝重複了命令，並且想要私下會見我們。我們拒絕了。隨後我們解釋了神聖律法的力量以及許多的篇章段落，還有赫略多洛遇到的危險，終於使得皇帝恢復了理性。後來，又有一次奪取它的陰謀，但是好主教預料到這個陰謀，並把所有他接受的都歸還了寡婦。因此善信得以保存，壓迫不再導致畏懼；因為現在是壓迫本身有危險，而不是善信有危險。

第三十章 書的結尾，勸告避免惡意，而要尋求明智、信仰和其他美德。

152. 我的孩子們，避開缺德者，提防嫉妒者。在缺

202. 這是皇帝瓦倫廷二世（Valentinian II）的企圖，他被他的母親查士丁娜（Justina）勸導如此行動。她是阿里烏派的，她隨時準備設法惹惱一位大公的主教，例如提西努姆的安布羅斯（Ambrose of Ticinum）。

德者和嫉妒者之間是有區別的：缺德者因他自己的幸運而高興，但是嫉妒者因念及別人的幸運而苦悶。前者喜愛惡事，而後者憎恨好事。因此，比起那個想要所有人都遭受惡事的人，人們似乎更加能承受那個只為自己欲求好事的人。

153. 我的孩子們，三思而後行，當你深思熟慮之後，就做你認為是對的事情。如果有一個光榮赴死的機會，就要立刻抓住。推遲的光榮很快飛走，不再容易抓住。

154. 要愛信仰。因為靠着獻身和信仰，約西亞²⁰³為自己贏得了敵人的愛戴。因為他在十八歲時慶祝上主的逾越節，在他之前並沒有人守過。那麼在熱忱上，他要勝過在他之前的人，所以，我的孩子們，你們要確實向上帝展現你們的熱忱。讓對上帝的熱忱搜遍你全身，吞沒你，以致你們中的每一個人都會說，「我對你殿宇所懷的熱忱把我耗盡」。²⁰⁴一位基督的聖徒被稱為「熱誠者」(Zealot)。²⁰⁵但是為甚麼我要談到聖徒？因為上主自己說了，「我對你殿宇所懷的熱忱把我耗盡」。²⁰⁶因此，它是對上帝的真熱忱，而不是對人的熱忱，因為後者會引起妒忌。

155. 願你們中間有和平，這個勝過了一切情感。彼此相愛。沒有甚麼比博愛更甜蜜，沒有甚麼比和平更有福。你們自己懂得，我一直愛你們，現在也愛你們勝過所有其他人。你們就好像已經成為一位父親的眾多孩子，團結在同胞感情的紐帶之中。

203. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕二十三章 21 節及以下。

204. 《詩篇》六十九〔六十八〕篇 9 節。(思高本作：「我對你殿宇所懷的熱忱把我耗盡」。英文欽定本作：“For the zeal of thine house hath eaten me up.”——中譯注)

205. 《路加福音》六章 15 節。(思高本作「瑪竇、多默、阿耳斐的兒子雅各伯、號稱『熱誠者』的西滿」。英文欽定本為：“Matthew and Thomas, James the [son] of Alphaeus, and Simon called Zelotes”。——中譯注)

206. 《約翰福音》二章 17 節。

156. 良善之事要牢牢把握；願和平與愛之上帝與你們在主耶穌裏同在，他是尊貴和榮耀的，有權柄和大能的，與聖靈同在，直到永遠。阿們。

卷三

第一章 我們被大衛和所羅門教導如何採用我們自己心中的建議。西庇阿並不算是某句歸功於他的名言的創始者。作者證明聖潔的先知在他們寧靜的時期所完成了甚麼光榮的事蹟，並且用他們以及其他人的閒暇時光的例子說明，義人是絕對不會單獨陷於困境的。

1. 先知大衛教導我們，我們應該在我們的心中走動，就好像在一座大房子裏似的；從而，我們能夠與之交談，就好像與某位可信賴的伙伴交談一樣。他對自己說話，與自己對話，就如這些言語說明的：「我要謹慎我的言行。」¹他的兒子所羅門也說了：「你要喝自己罐中的水，飲自己井裏的活水」；²也就是說，應用你自己的深思熟慮。因為「人心懷藏謀略，好像深水」。³經上還說了，「不可與外人同用」。讓你的泉源獨歸你一人，要喜悅你幼年所娶的妻。讓那可愛的麋鹿，可喜的母鹿與你對話。⁴

2. 西庇阿 (Scipio)，⁵不是最先懂得這個道理的人：當他獨處時他並非獨處，或者當他閒暇時卻是最不閒暇

1. 《詩篇》三十九（三十八）篇 1 節。

2. 《箴言》五章 15 節。

3. 《箴言》二十章 5 節。

4. 《箴言》五章 15-19 節。

5. Cicero, 《論責任》(De Officiis), 卷三, 第 1 章。西庇阿, 生於公元前二、三、四、五年。他是他所在時代最偉大的羅馬人, 著名的將軍, 漢尼拔 (Hannibal, 與羅馬敵對的北非迦太基的將軍) 的征服者。他在非洲的功績給他贏得了「阿非利加努斯」(Africanus) 的稱號。因為遭到嫉妒, 他在公元前一八五年離開羅馬並歸隱自己的莊園, 他在那裏渡過了平靜的餘生。西塞羅在《論責任》卷三, 第 1 章中引用的是加圖的論述, 他常這麼說: 「閒暇時是最不閒暇的時候, 孤獨時是最不孤獨的時候。」

的時候。因為摩西在他之前就懂得了這個道理，當他靜默時，他是在哀求；⁶當他站着歇息時，他是在戰鬥，不僅如此，不單單是在戰鬥而且是在戰勝敵人，雖然他並未靠近敵人。他是多麼舒適安逸啊，因為其他人舉着他的手；然而他的做工並不比別人少，因為他用安逸的雙手不斷地戰勝敵人，而在戰鬥中的人們反而不能夠戰勝敵人。⁷因此摩西在沉默中講話，在安逸中勞苦。當他在山上四十天接受所有的律法時，他的勞苦難道比他在安靜的時間還要偉大嗎？⁸在那個獨處的時間裏，有一個聲音在不遠處與他交談。大衛也曾經說過：「我要聽上帝一主在我之中所說的話。」⁹上帝與任何人談話都是多麼的偉大，比人與自己對話要大得多！

3. 使徒們走過，而他們的影子醫治了病人。¹⁰有人觸碰了他們的衣服，就馬上恢復了健康。

4. 以利亞說了話，雨就停止了，不再下到地上，共有三年又六個月。¹¹他又說，壇內的麵必不減少，瓶裏的油必不缺短，整個長久的饑荒年月皆如此。¹²

5. 因為有許多人都以戰爭為樂；那麼，依靠大軍的力量結束一場戰鬥，或者是僅僅依靠在上帝之前的善功，哪一個是最光榮的呢？以利沙在一個地方休息時，亞蘭王發動了一場針對我們的賢父的人民的大戰，用各種各樣詭詐的陰謀增加了戰爭的恐怖，試圖用伏兵抓住他們。但是，依靠無處不在的上帝的恩典，他運用心靈的能力，先知揭發了他們的所有預謀，他把敵人的想法

6. 《出埃及記》十四章 13-15 節。

7. 《出埃及記》十七章 11-12 節。

8. 《出埃及記》二十四章 17-18 節，二十五章 1 節。

9. 《詩篇》八十五〔八十四〕篇 8 節。

10. 《使徒行傳》五章 15-16 節。

11. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕十七章 1-3，十八章 1 節。

12. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕十七章 13 節及以下。

告訴了他的同胞，警告他們在甚麼地方應該小心。當亞蘭王知悉此事時，他派出了一支大軍捉拿先知。以利沙祈禱，令到他們所有人都突然眼目昏迷，令到這些到來包圍他的人進入了撒瑪利亞城並成為了俘虜。¹³

6. 讓我們比較他的這段閒暇和其他人的。¹⁴其他的人為了休息的緣故，習慣於把他們的心靈從繁忙的事務中抽離，退避伙伴和朋友間的關係往來；尋求鄉村的退隱，或者田園間的獨居，或者在城裏給心靈休息並享受平安和寧靜。但是以利沙一直在做工。在隱居時，為了過河，他分開了約旦河，以致河的下半部分往下流，而上半部分則回溯到它的源頭。^{*}在迦密，他允諾那位一直沒有孩子的婦人，她必將生下現在所盼望的兒子。¹⁵他讓死者復生，¹⁶他糾正了食物中的苦澀，只是依靠往裏面撒麵粉，就把它變得甜蜜。¹⁷他分配十個餅給眾人當食物，餵飽了眾人之後，他還可以把剩下的收集起來。¹⁸有人掉落了一把鐵斧，深深地沉入了約旦河中，他就依靠把木柄扔到水裏讓斧子的鐵頭飄起來。¹⁹他令癲瘋病人得潔淨，²⁰令乾旱得雨，²¹令饑荒得飽足。²²

7. 因為義人始終與上帝同在，他甚麼時候是獨處的呢？絕不與基督分開的人，他甚麼時候會被拋棄呢？經上說，「誰能使我們與基督的愛隔絕呢？」「因為我深信無

13. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第六章 8 節及以下。

14. Cicero, 《論責任》，卷三，第 1 章，第 2 節。

* 《列王紀下》第二章 6-8 節。——中譯注

15. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第四章 16-17 節。

16. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第四章 32-35 節。

17. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第四章 41 節。

18. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第四章 42-44 節。

19. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第六章 6 節。

20. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第五章 10 節。

21. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第三章 17、20 節。

22. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第七章 1 節。

論是死，是生，或者是天使，都不能做到。」²³既然善功成全了他的事業，而且他絕對不會與其善功隔絕，那麼甚麼時候他會與其事業隔絕呢？既然全世界的財富都是他的產業，他又怎麼會受地域的限制呢？既然他永遠無可指責，他又怎麼會受到甚麼判斷的限制呢？因為他是「似乎不為人所知，卻是人所共知的；似乎要死，卻是活着的；似乎憂愁，卻是常常快樂的；似乎貧窮，卻是叫許多人富足的；似乎一無所有，卻是樣樣都有的。」²⁴因為義人只關心始終如一的和美德的事物。因此雖然他在另一個人看來是貧窮的，但是他於自己則是富有的，因為他的價值並不是用現世的事物衡量的，而是用永恆的事物衡量。

第二章 哲學家之間的討論，關於比較美德的和有益的事物，這與基督徒毫無關係。因為在他們看來，不是公義也就是無益的。「完全」的責任是甚麼？「平常」的責任是甚麼？同樣的詞語常常以不同的方式適合不同的事物。最後，義人決不以別人的不利為代價尋求他自己的好處，而是始終尋求對別人有益的事物。

8. 既然我們已經談論了之前的兩個主題，即甚麼是美德的和甚麼是有益的，現在跟着而來的問題是，我們是否應該把美德的事物和有益的事物放一起作比較，並且探尋哪一個我們應該遵循。因為，如同我們之前已經論述的，一個問題是關於一件事是美德的還是邪惡的，還有一個問題是關於一件事是有益的或者無益的，所以在這裏有些人認為我們應該查明另一個問題，即一件事是美德的還是有益的。²⁵

9. 既然我已經說明了它們其實是同一的，那麼，我願意做此事，以免我看起來似乎允許這兩者相互反對彼

23. 《羅馬書》八章 35、38-39 節。

24. 《哥林多後書》六章 9 節及以下。

25. 有的手稿作「無益的」。

此。因為我說過，沒有甚麼事物可以是美德的除非它也是有益的，並且沒有甚麼可以是有益的除非它是美德的。²⁶因為我們不遵循肉體的智慧，否則豐盛的錢財所蘊含的益處將具有最大的價值，但是我們遵循屬於上帝的智慧，憑此，那些在這個世界上具有極大價值的東西將被認為如同損失。

10. 希臘詞語κατόρθωμα意味着：源自真正的美德的源泉的、完全的和完成了的責任。²⁷在此之後，又有另一個責任，或者稱之為「普通責任」。正如它的名字說明的，它不包含艱苦的或者非凡的美德實踐，因為它對大多數人來說都是普通的。想要省錢就是許多人的日常習慣。享受一場精心籌備的筵席以及一次愉快的晚餐是一種普遍的習慣；至於保持或者運用自我約束則是屬於少數人的習慣，不渴求別人的好處就更是難能可貴的美德：反過來，想要奪取別人的財產——不滿足於自己應得的——我們反而還可以發現許多。據說，那些是首要的責任，而這些是平常的責任。²⁸首要責任只與少數人有關，而平常責任則與多數人有關。

11. 還有，同樣的詞語常常有不同的含義。例如，我們稱上帝善和一個人善，但是在兩種情況下「善」*具有非常不同的含義。²⁹我們在一種意義上稱上帝公義，而在另一種意義上稱人公義。所以，我們稱上帝智慧和稱一個人智慧在意義上也有區別。福音書中教導了我們這個

26. Cicero, 《論責任》, 卷三, 第3章, 第11節。

27. 同上, 卷三, 第3章, 第13節。米涅的拉丁文版作“χατορθώμα”, 英文版作“χατόρθωμα”, 根據安布羅斯的解釋改正為“κατόρθωμα”, 意思是「成功」, 「做正確的事情、美德的行為」、 「完成」。

28. Cicero, 《論責任》, 卷三, 第3章, 第14節。

* 拉丁文“bonus”, 意思是「好、善」。為了適合中文習慣, 這個詞及相關衍生詞, 在涉及較為抽象的意義或者作為名詞時將其翻譯為「善」, 相似的還有「至善」等; 而涉及一般的或者作為形容詞使用時, 將其翻譯為「好」。——中譯注

29. Cicero, 《論責任》, 卷三, 第4章, 第16節。

道理：「你們要完全，像你們的天父完全一樣。」³⁰我還讀過，保羅既是完全的也是未完全的。因為他說過，「這不是說我已經得着了，已經完全了；我乃是竭力追求，所要我得的。」³¹他立即又補充說，「所以我們中間，凡是完全人總要存着這樣的心」。³²「完全」有雙重的形式，一個僅僅具有平常的價值，另一個具有極高的價值。一個有益於此世，另一個有益於來世。一個合乎人類的能力，另一個合乎未來的世界的完全性。唯有上帝是公義，穿透一切；智慧，超越一切；完全，在一切之中。

12. 甚至在人類本身中間都有差異。關於但以理，經上說，「誰比但以理更有智慧？」³³在一種不同於別人的智慧的意義上，他是智慧的。同樣的道理也可以用於所羅門身上，他充滿着智慧，超過古人的所有智慧，比埃及的所有智慧人的還要多。³⁴成為如同常人一樣的智慧，與成為真正的智慧的人，是不同的事情。具有平常智慧的人在現世的問題上是智慧的，是為自己而智慧，為的是為自己取得某些東西而奪去另一個人的。真正智慧的人並不懂得如何考慮他自己的好處，但是用他的一切願望看着永恆的事物、看着適當和美德的事物，不尋求對自己有益的，而是尋求對所有人有益的。

13. 那麼，讓這個成為我們的規則，³⁵以便我們能夠永不在兩者之間走錯路，即，一個是美德的，另一個是有益的。義人必然決不念及奪取另一個人的任何東西，也不希望損人利己。聖徒給了你這個規則，他說：「凡

30. 《馬太福音》五章 48 節。（拉丁語“perfectus”意思是「完成、完全」，也可如英語的“perfect”一樣引申為「完美」。——中譯注）

31. 《腓立比書》三章 12 節。

32. 《腓立比書》三章 15 節。

33. 《以西結書》二十八章 3 節。

34. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕四章 29-30 節。

35. Cicero, 《論責任》，卷三，第 4 章，第 19 節。

事都可行，但不都有益處。凡事都可行，但不都造就人。無論何人，不要求自己的益處，乃要求別人的益處。」³⁶也就是說，人不應該尋求有利於自己，而應尋求有利於他人；人不應該尋求自己的榮耀，而應為他人尋求榮耀。因此他在另一個地方說過，「各人看別人比自己強。各人不要單顧自己的事，也要顧別人的事」。³⁷

14. 人不要為自己求恩惠或者為自己求讚美，乃要為別人求。我們可以清楚明白地看到，在《箴言》中已經申明了這一點，聖靈感動所羅門說，「我兒，你若有智慧，是與自己和你的鄰居有智慧；你若褻慢作惡，就必獨自擔當。」³⁸智慧人給其他人建議，與義人一樣，只是披戴着各自的美德與那人分享。

第三章 作者論證了上面給出的不應該尋求個人自己所得的規則，首先用了基督的例子，其次運用了詞語的字義，最後運用了我們使用肢體和人的形象的例子。因此作者說明了，剝奪另一個人的利益是怎麼樣的一種犯罪，因為這樣的惡事違反了自然本性的律法以及神聖的律法。更進一步，因為其卑劣效果，我們也失去了令我們勝過其他生物的天賦；最後，因為這種犯罪侮辱和極大地蔑視了人民的律法。

15. 那麼，如果有人希望使所有的人高興，他就必然在所有應做的事情上努力，不是做對自己有益的事情，而是對許多人有益的事情，如同保羅努力所做的。因為這就是「效法基督的模樣」，³⁹也就是，人不謀求另一個人的所擁有的，也不為了自己獲得而奪取另一個人的。因為我們的主基督，⁴⁰雖然他本有上帝的形象，反倒虛

36. 《哥林多前書》十章 23-24 節。

37. 《腓立比書》二章 3-4 節。

38. 《箴言》九章 12 節。

39. 《羅馬書》八章 29 節。參考《腓立比書》二章 6 節及以下。

40. 《腓立比書》一章 6-7 節。

己，取了人的形象，他要憑着他的工作的美德而使人得富足。那麼，難道你會搶奪那個基督已經穿上了的？難道你會剝脫那個基督已經披戴了的？因為，如果你企圖損人利己，那麼這就是你實際上所做的事情。

16. 人哪，想想你是從何處接受了你的名字——當然是從大地而來，⁴¹而大地不從任何人那裏取得任何東西，但是大方地給予一切，為了有益眾生而提供了各種各樣的物產。因此「人性」被稱為是人類特別的和固有的美德，因為它使人幫助同伴。*

17. 你的身體特別的形象和你的四肢的使用也教導了你這個道理。一個肢體能夠要求另一個的責任嗎？眼睛能夠為自己要求耳朵的責任嗎？或者嘴巴要求眼睛的責任？或者手要求腳的作用？或者腳要求手的作用？都不行，而且就連雙手，左和右，都有不同的責任需要履行，所以如果有人想要改變任何一個的用途，他將違反自然。如果我們想要改變各種各樣器官的功能，那麼我們就不得不放棄整個人的協調性：例如，我們要用左手吃飯，或者用右手履行本是左手的責任去清理嘴邊的食物殘渣——當然，除非確實需要。

18. 想象一下，你賦予眼睛能力，讓它抽取頭腦的理解力、耳朵的聽覺、心靈的思維能力、鼻子的嗅覺、嘴巴的味覺，然後讓眼睛自身掌握有所這些功能，那麼，人的整個自然秩序不就馬上被破壞了嗎？因此聖徒說得好：「若全身是眼，從那裏聽聲呢？若全身是耳，從那裏聞味呢？」⁴²所以，我們是一個身體，但是有許多器官，

41. 安布羅斯這裏解釋了拉丁語“humo”（人，人類）的詞源是來自“humo”（大地），而且也藉以說明人是來自大地的。

* 安布羅斯繼續上一句闡釋詞形和詞源的關係。拉丁語“humanitas”（人性）與“humo”（大地）詞形相近，所以他解釋它的含義就如大地一樣，無私地幫助他人。他還認為這一種美德，是人類特有的。——中譯注

42. 《哥林多前書》十二章 17 節。

全部都為身體所必需。因為沒有一個器官可以對另一個說：「我已經不需要你了」。因為那些看來更加虛弱的器官其實是更加必要並且要求更大的關心和注意。若一個肢體受苦，所有的肢體就一同受苦。⁴³

19. 所以我們明白了，剝奪另一個人是多麼嚴重的一件事情，對於他人，我們不應該令其遭受任何痛苦，或者不公平地對待他，或者傷害他，相反，我們應該與他分享我們的服務。這是一條真正的自然的律法，它約束我們要向所有人展現仁慈的情感，以致我們所有人反過來應該互相幫助，就如一個身體的各個部分，而且將永不需要剝奪另一個人的任何東西，甚至把放棄給予幫助的行為看作是違反自然的律法的。我們以這樣的一種方式出生：肢體連着肢體，一個與另一個同工，通過相互服務所有人相互幫助。但是如果有一個落空了自己的責任，其餘者都會受到妨礙。例如，如果手戳破了眼睛，難道不會妨礙它的工作運轉嗎？如果它傷害了腳，它將妨礙多少行動啊？但是，如果整個人都逃脫了他的責任，那麼這要比僅僅一個器官所造的影響惡劣得多了！在整個人類的共同體中有一個人受了妨害，就如同好像整個身體傷了一個器官。聖潔的教會的團契受了妨害，如同人類的自然本性受了傷害，因為教會的團契長成了一個相互聯結的身體，是用信仰和愛捆綁在一起的統一體。為所有人死去的主基督，他也會為他的寶血的代價白白付出而悲痛。

20. 為甚麼！上主教導我們這條特別的律法，讓我們必須遵守這條規則，為的是讓我們決不為了我們自己的好處而剝奪另一個人的任何東西。因為經上說了，「你先祖所立的地界，你不可挪移」。⁴⁴它吩咐你說，若遇見

43. 《哥林多前書》十二章 26 節。

44. 《箴言》二十二章 28 節。

你鄰居的牛失迷了路，總要牽回來交給他。⁴⁵它命令說，做賊可被處死。⁴⁶它禁止剝奪勞工的工錢，⁴⁷命令借貸不應取高利。⁴⁸幫助一無所有的人是一種仁慈情感的表現，但是強要別人額外多給則是一種硬心腸的表現。如果一個人需要你的幫助，因為他自己沒有足夠的能力還債，他既然已經沒有辦法付出小額的金錢，那麼你在仁慈情感的幌子下從他那裏索取更大金額難道不是一種惡事嗎？*你確實使他免於別人的債務，但卻把他放入你的手下；你把你的這種行為稱為人性的表現，實則是更加兇惡的作為。

21. 正是在這個特別的問題上，我們優越於所有其他生物，因為它們並不理解如何行善。野獸奪取，而人分享。因此《詩篇》作者說了，「義人卻恩待人，並且施捨。」⁴⁹當然，確實有些野獸會對同類行善。它們用自己收穫的東西餵養自己的幼崽，鳥類用食物滿足它們巢裏的雛鳥；但是，只有人類會供給所有的人，將他們視如己出。如此是符合自然的要求的。那麼，既然拒絕給予是不符合自然律法的，那麼剝奪另一個人的東西又怎麼會是合法的呢？我們自己的律法不也教導了我們同樣的道理嗎？這些律法命令我們，必須用額外的補償恢復以傷害人身或財產的方式取自他人的東西；例如，用懲罰

45. 《出埃及記》二十三章 4 節。

46. 《出埃及記》二十二章 2 節。

47. 《利未記》十九章 13 節。

48. 《申命記》二十三章 19 節。

* 此處談的是人不應該放高利貸。安布羅斯認為，既然對方沒有辦法還債才向你借錢，但是你卻要他之後還你比借的還多的錢，那麼這是不道德的。在羅馬傳統裏，一直有因為無力償還欠債而賣身為奴的社會現象，也有放高利貸的惡習。所以一個公民幫另一個公民還債，避免他淪為奴隸（也就是失去自由民、公民身份）被認為是一件慷慨和光榮的事情，是出於公民同胞間互助情感的美德。但是安布羅斯提出，這種美德應該是無償的、不應該以此要挾別人付出更大的代價。——中譯注

49. 《詩篇》三十七〔三十六〕篇 21 節。

阻止小偷偷竊，用罰款把他從他的歪路上召回。

22. 然而，假設有人並不畏懼懲罰，甚或嘲笑罰款，難道剝奪屬於另一個人的東西就會成為一件值得尊敬的事情嗎？這是一種卑賤者的惡習，屬於低賤者中的最低賤者。它如此違反自然本性，似乎看起來是缺乏在推動人做此事，然而自然本性永遠不可能促動此事。但是，我們發現在奴隸中間有隱蔽的盜竊，在富人中間有公開的搶劫。

23. 為了我們自己的利益而損害另一個人，還有甚麼如此違反自然本性的嗎？我們自己的心的自然情感促使我們為所有人守候，承擔難題，為所有人做工。每個人為了所有人的安寧而奮不顧身，認為比起自保安危，挽救他的國家免於毀滅遠遠更加值得頌讚，這被認為是光榮的事情。我們必須認為，比起過一種平靜安逸的生活、盡情享受閒暇之樂，為我們的國家奮鬥遠遠更加是高貴的事情。

第四章 作者表明，為了自己利益傷害他人的人將承受由他自己的良心所施加的可怕懲罰；他推斷，不是以同樣的方式有益於所有人的事物也必然對自己無益。因此，哲學家提出的那個問題在基督徒中間是不存在的，即關於兩個遭遇海難的人的難題，因為基督徒必須向所有人展現他們的愛和謙卑。

24. 因此我們推論，⁵⁰一個人根據自然的規定管理自己，為了遵守她，而決不能傷害另一個人。如果他傷害另一個人，他就違反了自然，他也不能認為他所獲得的是與壞處一樣多的好處。有甚麼懲罰比傷害內在的良心更糟糕的嗎？每個人的心都對傷害作了有罪的見證並且譴責自己：他做了傷害兄弟的錯事；有甚麼裁決比我們的心的裁

50. Cicero, 《論責任》, 卷三, 第5章, 第25節。

決更難受的嗎？《聖經》非常清楚明白地談到了這點，裏面說了，愚妄人口中有杖，責打己身。⁵¹愚妄因此是受譴責的，因為它常常做錯事。我們難道不應該避免此事，更勝於躲避死亡、損失、缺乏、流放，或者疾病嗎？比起靈魂的某些瑕疵或者名譽的損失，有誰不會認為身體的瑕疵或者遺產的損失是更加微不足道的嗎？

25. 那麼，我們就清楚了，⁵²所有人必須考慮並認為個人的益處等同於所有人的益處，沒有甚麼事情是有益處的，除非它對普遍一切人都有益。因為如何能夠一個人獨享益處呢？對所有人無益的事物也是有害的。我當然不能認為對所有人都無益的人可以對自己有益。因為如果存在統一的針對所有人的自然律法，那麼也存在一種對所有人都有益的狀態。我們受自然律法的約束，必然要為所有人的益處而行動。因此，如果有人認為根據自然本性人是要取別人利益的，這是不對的，因為傷害他人是違反自然律法的。

26. 就好像有人聽說，那些參與了賽跑的人，⁵³他們每個人都被教導和叮囑要靠雙腳的敏捷而不是靠犯規行為贏得比賽，要依靠拼盡全力地奔跑去爭取勝利，而不是膽敢給別人使絆或者用手把人推開，如果像這樣，我們避免了對別人弄虛作假，那麼我們在人生的道路上將會贏得多少更大的勝利啊？

27. 有人問，⁵⁴智慧者是否應該在遇到海難的時候從無知的水手那裏奪走一塊木板呢？雖然，比起一個無知者，智慧者從海難逃生看起來似乎是對公共利益更有益，然而我認為一位基督徒，一位公義和智慧的人，不

51. 《箴言》十四章3節。

52. Cicero, 《論責任》，卷三，第6章。

53. 同上，卷三，第10章，第42節。

54. 同上，卷三，第23章，第89節。

應該以別人的死亡來拯救自己的生命；正如當他遭到一個持械搶劫者，他也不能夠以暴制暴，以免為了保護他的生命，他就玷污了他對鄰人的愛。對此事的裁定在福音書中是清楚明白的。「收刀入鞘吧！凡動刀的，必死在刀下。」⁵⁵有甚麼劫匪比殺死基督的迫害者更加可恨的呢？但是基督沒有抵抗迫害者的傷害，因為他意願以他的傷去治療所有人。

28. 如果一位基督徒應該把別人置於自己之前，不為自己要求甚麼，也不僭取榮譽，也不要求善功的獎賞，為甚麼你認為你自己比別人更大呢？其次，為甚麼你不慣於忍受你自己的困難卻寧可妨礙別人的益處呢？因為，不滿足於自己所擁有的，或者想要謀求別人的東西並用可恥的方式得到它，還有甚麼如此違反自然的嗎？因為如果一種美德的生活是符合自然的——因為上帝所造的萬物都是好的——那麼可恥的勾當必然與之違反，美德的生活和可恥的生活不可能相稱，因為依據自然的律法，它們是絕對勢不兩立的。

第五章 即使有人希望悄悄地進行，義人也不做違背責任的事情。作者提出了哲學家們發明的巨格斯戒指的故事。他剖析了這個故事，然後他提出了來自大衛和施洗約翰的生平的著名的和真實的例子。

29. 就像我們已經結束了討論，就讓我們在這裏為我們的討論下結論，我們把以下宣告為一條牢固的規則：即，我們必須以美德的事物為目標而不是其他任何東西。⁵⁶智慧人只做可以公開行的、沒有弄虛作假的事情，⁵⁷他也不做任何會導致自己做錯事的事情，即使在這些事

55. 《馬太福音》二十六章 52 節。

56. Cicero, 《論責任》，卷三，第 7 章，第 33 節。

57. 同上，卷三，第 7 章，第 33 節。

情裏面他可以逃脫別人的注意。因為，先於在他人的雙眼中被定為有罪，他在他自己的雙眼裏就已經是有罪的；他的罪行的公開，並不比他自己對罪行的自我認識給他帶來更多的恥辱。我們可以說明這點，不用哲學家們所使用的編造的故事，而是用好人的真正例子。

30. 因此我不需要像柏拉圖那樣想象那個故事。首先，因為大雨而土質鬆散，後來地殼崩裂分開，在地上出現一個大窟窿；⁵⁸柏拉圖設想，巨格斯（Gyges）下降到了這個陷窟裏面，遇到了那匹寓言中的銅馬，它的兩邊開有小門。他打開了這些門，然後發現在一個死人的手指上有一枚金戒指，這具屍體躺在那裏沒有了生命。他想要黃金，所以取走了戒指。他回到了自己所屬的國王的牧羊人群體裏去，偶然把戒指上的寶石朝自己的手心方向轉了一下，這時，他能看見所有人，但是沒有人能看見他。隨後，他又把戒指轉向了原先的位置，結果所有人又能看見他了。察覺到這個奇特的力量之後，他就利用這枚戒指勾引了王后，殺死了國王，殺死了所有他認為應該殺死才不致於妨礙他的人，佔有了王國。

31. 柏拉圖說，把這枚戒指給一位智慧人，那麼當他做了錯事，他可以為了自己的好處而依靠這枚戒指的幫助不讓別人發現；然而，比起他無法隱藏的情況，他並不能夠更多地免於罪的玷污。智慧人的藏身之所並不在於不受懲處的希望，而在於他自己的清白無辜。最後，設立律法並不是為了那些義人，而是為了那些不義的人。⁵⁹因為，義人有他自己的心靈的律法，以及公平和公義的規則。因此，他從罪裏被召回不是因為害怕懲罰，而是因為美德的生活的規則。

58. 同上，卷三，第9章。

59. 《提摩太前書》一章9節。

32. 那麼，回到我們的主題上來，我現在將提出的不是失實虛構的例子，而是代之以真實不虛的事例。為甚麼我需要想象這麼一個故事呢：地上的一個陷窟、一匹銅馬和一枚死人手上的金戒指；還要說這枚戒指具有這樣的力量，讓戴着它的人能夠隨心所欲地出現，而在不想讓人看見時，他能夠把自己從周圍的人的視覺裏消除，為的是看起來不在場。當然，這個故事意圖回答以下的問題：如果獲得了使用那枚戒指隱藏自己的罪行甚至奪取一個王國的機會，智慧人是仍然不願意犯罪，並且會認為被罪玷污要遠比懲罰的痛苦更加糟糕，還是他會利用它做惡事而希望不被發現？如果我能夠用一個聰明人所做過的事例說明的話，為甚麼我需要假裝有這麼一枚戒指呢；我們將看到，他的罪不僅不會被人發現，而且他如果向罪讓步的話，他也將獲得一個王國；但是他卻不這麼做，他注意到如果不犯下罪行那麼自己將安危不保，但是卻寧願為了免於犯罪而置自己安危於不顧，也不願意犯下罪行以便獲得王國。

33. 當時大衛躲避與掃羅王見面，因為掃羅王帶着三千精兵在曠野裏搜尋他，要治死他，⁶⁰他卻進入了王的設營地並發現他在熟睡。在那裏，大衛不僅未傷害他，而且事實上保護了他不被一同進入營地的人殺害。因為當時亞比篩對他說：「今日主將你的仇敵交在你手裏，現在我將拿槍將他刺透在地。」他回答說，「不可害死他。有誰伸手害主的受膏者而無罪呢？」大衛又說：「我指着永生的主起誓，他或被我擊打，或是死期到了，或是出戰陣亡；我在主面前，萬不敢伸手害主的受膏者。」⁶¹

34. 所以他不讓王被刺死，而只是拿了他頭旁的槍和水瓶。然後，當所有人都睡着了，他離開了營地並走到

60. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕二十六章 2 節。

61. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕二十六章 8 節及以下。

對面山頂上，並且開始責備王的隨從，特別是他們的將軍押尼珥，因為他沒有忠實地守護他們的主人和君王。再然後，他向他們展示了國王頭旁的槍和壺。當王向他喊話，他就歸還了他的槍，並說「主必照各人的公義誠實報應他。今日主將王交在我手裏，我卻不肯伸手害主的受膏者。」⁶²甚至當他在說此話時，他擔心着王的陰謀，就走開了，改變了他流亡的地方。然而，他決不把自身的安危置於清白無罪之前，因為當他得到第二次殺死國王的機會，*他也不利用這個降臨到他身上的機遇，即使這個機遇賦予他伸手可及的安全而脫離恐懼，賦予他王國而脫離流放。

35. 如果約翰之前保持沉默，他就不會被希律處死了，⁶³但是在他的例子裏又哪裏有使用居格斯戒指的地方呢？他本可以在希律前面保持沉默，從而雖然被他看到但卻不會被殺死。但是，因為他不僅不能忍受為了保護自己的安全而陷自己於罪，而且也甚至不能夠容忍和忍受他人的罪，他就招致了自己的死亡。在居格斯的例子裏，他既然可以否認自己能夠借助戒指保持隱形，那麼，沒有人能夠否認，這個人在這種情況下所做的必然就是保持沉默了。

36. 不過，雖然那個寓言沒有真實的力量，但是它還是有一些合理性，也就是說，如果一個義人能夠隱藏自己，然而他還是會好像他不能夠隱藏自己那樣地避免罪；而且他不會依靠披戴一枚戒指的方式隱藏他的人身，但是會依靠披戴基督而隱藏他的生命。如同聖徒所說的，「我們的生命與基督一同藏在上帝裏面」。⁶⁴那麼，

62. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕二十六章 23 節。

* 參考《撒母耳記上》二十四章 1 節及以下。——中譯注

63. 《馬太福音》十四章 3-5 節。《馬可福音》第六章 17 節及以下。

64. 《歌羅西書》三章 3 節。

願這裏的人沒有強求發光的，願這裏的人沒有自傲的，願這裏的人沒有自誇的。*當他在地上活着時，基督並不意願在此世出名，他也不意願他的名在福音書裏被宣揚。他來到，隱藏在這個世界裏。所以讓我們照着基督的榜樣同樣地隱藏我們的生命，讓我們避免自誇，讓我們不想要出名。我們最好在此世活在謙卑裏，而在彼世活在榮耀裏。經上說，「基督顯現的時候，你們也要與他一同顯現在榮耀裏」。⁶⁵

第六章 我們不應該允許獲利的念頭抓住我們。那些通過竊糧獲利的人使用了甚麼藉口，以及應該如何回答他們。福音書裏有某些故事與此有關，作者也給我們眼前提出了所羅門的一些說法。

37. 所以，不要讓功利**勝過美德，而是讓美德勝過功利。在這裏，我所說的「功利」，它的價值是隨着大眾的意見而被評估的。但願貪財之慾覆滅，但願強慾消亡。聖人說，他從來沒有做過生意。⁶⁶因為抬高價格不是一種純樸的表現，而是一種狡猾的表現。在另一處，經上說，「囤糧不賣的，民必咒詛他」。⁶⁷

38. 觀點陳述是清楚明確的，沒有留下甚麼可爭論的，但是對人們慣於使用某種精心設置的狡辯說辭，例如，有人聲稱：所有人都認為農業值得稱讚；大地自然純樸地出產果實；因此，一個人播種越多，人們就越應該讚賞他；所以，一個人加倍勤勞賺取更豐厚的回報，

* 參考《路加福音》九章 35-36 節。——中譯注

65. 《歌羅西書》三章 4 節。

** 拉丁語 *utilitas*，根據安布羅斯下一句的解釋，這裏譯為「功利」。該詞的含義是「有用性、好處、益處、利益、便利、得失」等。它也是英語 “utility”（功利、功效）的同源詞。我們之前一般翻譯為「益處」或「有益的」。——中譯注

66. 《詩篇》七十一篇 15 節（七十士本）。

67. 《箴言》十一章 26 節。

這件事沒有任何欺詐、不誠實的東西；因此，人們總是要譴責因為粗心和怠慢而拋荒田地的人。

39. 他說，我耐心地犁地，充分地播種，勤勉地耕作，收穫了好收成，徹底地包裝，可靠地貯藏，小心地保護。現在，到了饑荒的時候，我賣出了，為的是救濟飢餓的人。我賣的是我自己的糧食，不是別人的。價格也並不比別人的高，不僅如此，甚至還更低。如果人們沒有東西可買了，他們將遭遇更大的危險，那麼這裏面有甚麼欺詐的嗎？難道勤勞還被人稱為罪過嗎？或者勤勉的人應該受責備？或者具有遠見也應該受譴責？也許他還會說，約瑟在豐年的時候收集糧食，在糧食昂貴的時候賣掉。有誰是被迫以太過昂貴的價格購買糧食的嗎？難道有人用強力逼迫買家？購買的機會供給了所有的人，沒有人遭受了傷害。

40. 陳述到此，這一個人提出了這些值得討論的觀點，另一個人站出來說：農業確實是好的，因為它為所有人提供了收成，依據勤勞樸實增進了大地的富饒，沒有任何欺騙或者虛偽。如果發生了任何差錯，損失也就越巨大，因為一個人越是播種豐厚，他就收穫越豐厚。如果他播種了純淨的小麥籽粒，他就有了更加純淨和飽滿的收穫。結果實的大地以成倍的方式回報她所接受的東西。一塊好的田地通常帶着利息回報物產。

41. 你必然期待豐裕的地塊出產的莊稼償付你的勞動報酬，也必然希冀肥沃的土壤的碩果累累給你公義的回報。為甚麼你要把自然的勤勞產業轉變成騙人的勾當？為甚麼你吝惜這些為所有人生長的糧食而不願供給人的需要？為甚麼你縮減供人民享用的豐盛糧食？為甚麼你致力於匱乏？為甚麼你要令窮人更偏好歉收的季節呢？因為你抬高價格，你囤積糧食，既然他們並不能享受豐收季節的收益，他們就更加寧可期待沒有出產，也不願意你以別人的飢餓為代價做生意。你期待穀物歉

收，物資匱乏。你為人們土地出產豐厚而歎息；你為大眾享用豐盛而悲痛，你為穀倉填滿糧食而哀泣；你時刻盼望看到糧食歉收、豐收落空。如果一場災禍令你願望成真你就高興了，因為沒有人能夠擁有收成。然後，如果你的豐收來臨，你就高興了。因為你可以從眾人的不幸中搜羅財富，還把這樣做稱為勤勞和勤勉，而這不過是狡猾的精明和老練的商業伎倆。你稱其為一種救濟，而這不過是一種缺德的詭計。我應該把這叫作搶劫或者只是贏利？你抓住這些機會，就好像抓住了掠奪的季節，在這一點上，你就像某個殘忍的伏兵，為的是讓你能夠突然襲擊以抓住人們的肚腹。物價上升，好像只不過是在上面增加了一點利潤，但是那些被你的襲擊抓住的俘虜的危險也上升了。因為你囤積的糧食的利潤也跟着高漲。作為一個放高利貸的，你藏着掖着你的糧食；而作為一個賣家，你又把它拿來公開拍賣。因為饑荒會變得更加糟糕，就好像已經沒有糧食剩下了，就好像一個更加歉收的年份還要接着來，為甚麼你要這麼惡毒地詛咒所有的人？你的贏利就是公眾的損失。

42. 聖潔的約瑟對所有人打開了糧倉；他並沒有關上門。他並沒有充分利用每年的糧食價格，而是安排持續穩定地給出庫存。他不為自己奪取任何東西，而是，只要能夠抑制今後的饑荒，他就深謀遠慮地作出安排。

43. 你讀了主耶穌在福音書裏如何談論糧食商人，這個人一味追求高價，他的資產給他帶來豐厚的回報，但是他就好像仍然飢渴，他說：「怎麼辦呢？我的出產沒有地方收藏。要把我的倉房拆了，另蓋更大的。」⁶⁸然而他卻不知道是否在接下來的夜晚他的靈魂就會被索取。他不懂得要做甚麼，看起來他正在憂慮，就好像他食物

68. 《路加福音》十二章 15-21 節。

短缺。他的糧倉甚至都裝不下那一年的收成了，然而他卻認為自己要為此操心。

44. 所以所羅門說得很對，「囤糧的應該將糧食留給眾民」。⁶⁹而不是留給他的子嗣，因為貪婪而來的收穫無法歸入繼承者的公義所得。^{*}不是通過公義積累的產業，就像被風吹散，被外人奪取。他還說了，「囤糧不賣的，民必咒詛他；情願出賣的，人必為他祝福。」所以，你要看的是人們怎麼評價那個分糧的人，而不是那個尋求高價的人。因此，如果美德所失大過功利所得，那麼這裏面並不存在真正的功利。

第七章 城市絕不能夠在饑荒時期驅逐外來人。在這個問題上，作者舉例了一位基督徒賢人的高貴建議，他又給出了發生在羅馬的恥辱的事件作對比。通過比較這兩個事件，作者表明，前者是與美德的和有益的結合在一起，而後者則兩者都不沾。

45. 我們也不能夠贊成那些禁止外人入城的人。⁷⁰這些人會在他們本應該伸出援手的時候驅逐外來人，並把外來人隔離於他們共同父母的交易之外。^{**}他們拒絕外來人分享供給所有人的物產，阻止已經開始了的往來；在生存物資缺乏的時期，他們不願意給予那些人他們出於公義理應共同享用的東西，也不願意分享他們自己的儲備糧。野獸不排斥野獸，然而人驅逐人。野獸和動物認為大地提供的食物為所有生物共有。那些野獸會幫助同

69. 《箴言》十一章 26 節。安布羅斯採用七十士本並有些變化。

^{*} 拉丁語“jura”，指的是一個人合法、合理、合乎正義和公義所擁有的東西，這裏具體指繼承下來的、應該地和正確地持有的產業。這個詞有時譯為「權利」、即法律規定應該享有的東西，也作為「義務、責任」而具有約束力。它的抽象意義也可以譯為「正義」，對應英語的“justice”。本文我們一般把它翻譯為「公義」，因為它更強調一種公平、公正以及眾人認可的意味。——中譯注

70. Cicero, 《論責任》，卷三，第 11 章，第 67 節。

^{**} 指購買糧食。前面安布羅斯說到，糧食是大地的無私饋贈，而且「人」是來自「大地」，所以這裏把大地比喻為人的共同父母。——中譯注

類；但是人呢，卻攻擊自己的同類，而人本應該認為，只要是屬於人類的東西，就沒有甚麼是異於自己的。^{*}

46. 他的舉動是多良善啊：當城市遭受饑荒時，通常在這種情況下，民眾會要求外來人應該被禁止入城，而這時，那位已經步入老年的人，已經擔任了市行政長官職務的人（因此他比所有其他人都高級），⁷¹他召集了所有官員和富人，要求他們應該為公眾的福祉考慮。他說，驅逐外來人是一件殘忍的事情，就如一個人在垂死時被別人拋棄、被拒絕給予食物。我們不聽憑我們的狗來到我們的桌子旁而不餵他們，然而我們卻把人擋在了外面。因為被可怕的災禍帶走了，如此多的人民喪生對世界是多麼大的損失啊！這麼多的人口的喪生對於他們的城市是多麼大的損失啊！他們一向有助於籌集物質或者商業運作。讓別人飢餓對任何人都不是有益的事情：既不能夠長久地推遲糧食缺乏的那天的到來，也不能趕走缺乏。不僅如此，而且，當如此多的土地的耕作者死去，當如此多的勞工垂死掙扎，未來的糧食供應就會落空。難道我們要驅逐那些過去一向供應我們食物的人，難道我們不願意在需要的時候餵養那些一直餵養我們的人？甚至在這個時候，他們所提供的幫助也是多麼的巨大。「人活着不是單靠食物」。⁷²他們甚至是我們自己的家人；他們中很多人甚至是我們自己的親族。讓我們為我們所曾經接受的做一些回報吧。

47. 但是也許我們會擔心糧食短缺可能更加嚴重。首

^{*} 或者意譯為，「四海之內皆兄弟」。——中譯注

71. 我們不確定聖安布羅斯這裏提到的饑荒發生於甚麼時候，也不知道這裏提到的市行政長官的名字。市行政長官是整個城市最高的官員，直接代表了皇帝，因此他的決定只對皇帝負責。除了其他的責任之外，他也負責監督進口、出口和糧食的價格。因為聖安布羅斯在第 48 節稱他為「聖潔的老人」，他或許是一位基督徒。

72. 《申命記》八章 3 節。

先，我要回答，憐憫決不落空，而是始終能夠得到幫助。其次，讓我們籌集款項補償即將給予他們的糧食供應。讓我們捐獻出我們的黃金。另外，既然我們損失了這些東西，為甚麼我們不能夠買下這些外來的土地耕作者呢？*因為，餵養一個做工的人要比買下一個做工的人便宜得多。還有，如果你買下了他，你又去哪裏找到另一個人代替他在那裏繼續耕作呢？假設你能找到人代替，也不要忘記了，一個無知的人，對工作一竅不通的人，只能是湊數而已，他並不能夠耕作。

48. 我還需要多說甚麼嗎？隨着我們籌集了黃金，我們也就聚集了糧食。我們城市的富裕並沒有縮小，然而卻幫助了那些外來人。那個聖潔的老人因為這個舉措從上帝那裏贏得了多少褒獎啊！在人群中是多麼光榮啊！他實際上贏得了巨大的名譽，他能夠指着整個行省的人民，真實地對皇帝說：我已經為你保全了所有這些人，這些人的生命得益於元老院的仁慈；你的朝廷⁷³把這些人從死亡裏搶救了出來！

49. 此事所得的益處要比最近在羅馬城發生的事情大得多。在那裏，那些人被從地域寬廣的城市裏驅逐出去，他們之前在城裏居住了大半輩子。他們流着淚，帶着他們的孩子往前走，他們哀泣是因為他們本是市民，現在卻被驅逐流放（正如他們所說，此事本應該避免）、許多社會紐帶破碎、血緣至親離散。**然而我們有幸遇上一個豐年。城市只需要把糧食運進來就可以了。如果它

* 安布羅斯這裏所指的城市是米蘭城。可以說一堵圍牆隔開了市民與農民，所以這裏的「外來人」指的是在城外田園耕作的農民。他們買下這些人，那麼田園沒有緣耕作，田地荒蕪，反而會加劇未來的饑荒。所謂「買下」，就是讓這些自由民成為奴隸，成為為自己服務的財產。——中譯注

73. 有的手稿作「你的關心」。

** 或者意譯為「許多人家破人亡、妻離子散」。此處照原意直譯，因為這體現了當時羅馬人的社會觀念：重視朋友和各種社會關係，重視以婚姻和血緣結合的家庭和家族關係。——中譯注

從意大利人那裏尋求糧食，它本可以得到救助，然而它正在驅逐的就是這些意大利人的孩子。把人當外人驅逐，然而卻要求他的服務，就好像他是屬於我們的，沒有甚麼比這麼做更加恥辱的。你怎麼能夠驅逐一個自己養活自己的人呢？你怎麼能夠驅逐一個養活了你的人呢？你留住了你的僕人，但是卻趕走了你的親人？你取走了糧食，但是卻毫無感激之情？你依靠強力奪走了糧食，但是你卻絲毫沒有感恩回報？

50. 這是何等卑鄙惡劣，何等有害無益！不是適當的事情又怎麼可能是有益的？想想最近羅馬在被劫掠中損失了多少糧食，難道她的同盟國不能夠供給這些糧食嗎？然而她本能夠杜絕這次事件，也能夠避免饑荒，只需要等待着順風刮起，等待着盼望中的運送糧食往來的船隻。*

51. 我們首先提到的處置事件確實是多麼更加有美德和有益啊！當生活困難者得到富裕者捐獻的救助，當飢餓者得到食物的給養，當每日的麵包不辜負任何人，還有甚麼與之一樣適當的或者美德的嗎？耕者有其田，農人不破敗，有甚麼與之一樣有益處的嗎？

52. 所以，美德的是有益的，有益的也是美德的。反之，有害無益的也是不適當的，不適當的也是有害無益的。

第八章 那些把美德的事物放在有益的事物之前的人是令上帝滿意的，這個可以通過約書亞、迦勒和其他探子的例子加以證明。

53. 除非我們的賢父相信服務埃及國王不只是恥辱而

* 這裏取戴維森 (Ivor J. Davidson) 的闡釋。因為上一段裏有關於「我們有幸遇上一個豐年。城市只需要把糧食運進來就可以了。如果它從意大利人那裏尋求糧食，它本可以得到救助……」所謂意大利人就是指意大利半島上的羅馬的同盟國。船隻是指通過地中海的航運，從北非等產糧地把糧食運到羅馬，這在安布羅斯的時代很常見。——中譯注

且是無益的，否則他們何時曾經掙脫他們的服務的勞役？

54. 還有，約書亞和迦勒，他們被派去窺探一片土地，帶回來了關於那片土地確實富饒的消息，但是那裏也居住着非常兇悍的民族。⁷⁴ 人民因為想起了戰爭就懼怕，於是拒絕佔領他們的土地。之前被派去作探子的約書亞和迦勒試着說服他們，說那片土地富饒多產。他們認為在那些民族之前退怯是不適當的；他們寧可受到來自人民的石刑威脅，也不願意從他們的美德的立場後退。其他的人繼續辯論，而人民號哭着反對。他們說自己如果與這些殘忍和可怕的民族戰鬥，他們將會陣亡，他們的妻子和孩子必被擄掠。⁷⁵

55. 忽然，上主的憤怒顯現，⁷⁶ 以致他想要殺死所有的人，但是聽從了摩西的祈求之後，上主柔和了自己的裁判，推遲了他的懲罰，因為他知道即使他寬限他們一時而不擊殺這些不信的人，自己已經充足地懲罰了他們這些所信的程度不足的人。上主說⁷⁷ 他們不能夠去到那片他們已經拒絕了的土地，這是作為他們的不信的代價；但是，他們的孩子和妻子，還有那些未曾抱怨的人，還有那些因為自己的性別和年齡而無罪的人，都將承受那片土地的應許遺產。因此那些二十歲及以上的人，屍首必倒在這曠野。其餘者的懲罰就被免除了。但是，那些曾經與約書亞同去的人之中，曾經認為應該勸阻人民的，都立即遭大瘟疫而死去。⁷⁸ 約書亞和迦勒，⁷⁹ 最終與那些因為年齡或者性別而是清白無罪的人一起進入了應許之地。

74. 《民數記》十三章 17、27-28 節。

75. 《民數記》十四章 1 節及以下。

76. 《民數記》十四章 10 節及以下。

77. 《民數記》十四章 29-32 節。

78. 《民數記》十四章 37 節。

79. 《約書亞記》十四章 6 節。

56. 所以，比起安全更寧願光榮的，是更好的那部分人；而比起美德更寧願安全的，是更惡劣的那部分人。然而，神聖的裁判認可那些認為美德高於益處的人，同時譴責那些寧願選擇看起來更加符合安全的事物而不是符合美德的事物的人。

第九章 欺騙和不誠實的賺錢方式是完全不適宜於教牧人員的，因為他們的責任是服務所有人。他們應該永不捲入錢財糾紛，除了事關人命的時候。對於他們，作者給出了大衛的例子，說明他們不應該傷害任何人，甚至在被挑釁的時候；還給出了拿伯之死的例子，說明他們應該堅持避免把生命置於美德之前。

57. 一個人沒有對美德的熱愛，反而一直被微不足道的逐利事業所刺激，沉溺於卑微的生意買賣，或者被貪婪的心所點燃，日以繼夜地渴望損害他人繼承的產業，而不是提升靈魂朝向美德的光輝，不關心真正值得讚歎的美；沒有甚麼比之更加可厭的了。

58. 由此而來生發的是，用花言巧語追逐、在自我約束和莊重的偽裝下奪取遺產的事情。^{*}但是，這絕對是與基督徒的理念相抵觸的。因為用詭計獲得的、用欺騙積累的一切都缺乏純樸的善功。甚至在那些不在教牧序列中承擔責任的人中間，求索他人的遺產也被認為是不相宜的。讓那些到達他們的生命尾聲的人運用他們自己的判斷力，以便他們可以自由地留下他們認為最好的遺產，因為他們之後就不能夠修訂了。挪用屬於他人的、或者為了他們自己而積累的儲蓄，這是不體面的。^{**}牧師

^{*} 羅馬社會傳統中，父母或者家族的遺產是非常重要的財產來源，男子重視繼承遺產和增殖產業，有龐大遺產的女子更是眾人追逐的對象。——中譯注

^{**} 拉丁語“*honestum*”，這裏根據語境指「有榮譽的、可尊敬的、體面的」，它的反面意思就是「不值得尊敬的、有損名譽的、不體面的」。本文根據語境也把它翻譯為「美德的、美德的事情」，所以這裏也可以翻譯為「不是美德的事情」。——中譯注

或者其他教牧人員更進一步的責任是儘可能有益於所有的人而不傷害任何人。⁸⁰

59. 如果不可能同時幫助一個人而不傷害另一個人，那麼，最好是兩邊都不幫助而不是強迫任何人。所以，介入錢財的事務不是牧師的責任。因為在事件中損失了的人受到了傷害，然後他就會認為他由於介入人的行動而陷入最不利的境地，這必然是常有的事。不傷害任何人，而是樂意幫助所有的人，這才是一位牧師的責任。能夠做到這一點的，僅僅依靠的是上帝的大能。在關乎生死的事件中，毫無疑問地，傷害應該被幫助的、處境危險的人是一樁沉重的罪。雖然為了一個人的生命安全的緣故，我們可能經常要承當巨大的困難和辛苦，但是因為插手錢財事務而受到別人的厭惡則是愚蠢的。在前一種情況，敢於冒風險是一件光榮的事。那麼，讓我們在教牧的責任裏必須始終牢牢堅持這一點，即不傷害任何人，甚至在被挑釁和因為某種傷害而受苦的時候。⁸¹說這句話的人是良善的人：「我若以惡報那與我交好的人。」⁸²因為如果我們不傷害從未傷害過我們的人，這有何光榮？但是，受到傷害還原諒對方，這才是真的美德。

60. 那時，雖然國王即將要傷害他，大衛卻寧願放過敵對他的國王，這是何等美德的行為！⁸³這也是多麼地有益，因為在他繼承王位時，此事幫助了他。因為所有人都學他那樣信守忠誠於他們的君王，不奪取他的國，反而是敬畏和崇敬他。美德的更勝於有益的，並且益處隨着美德的而來。

61. 然而他放過掃羅王只是一件小事；當王陣亡時，

80. Cicero, 《論責任》, 卷三, 第 19 章, 第 75 節。

81. 同上, 卷三, 第 15 章, 第 64 節。

82. 《詩篇》七篇 4 節。(安布羅斯摘錄了上半句, 意即「我從未恩將仇報」。——中譯注)

83. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕二十四章 10 節。

他還為他悲傷，流着淚為他悼念，他說：「基利波山哪，願你那裏沒有雨露！死亡之山哪，因為英雄的盾牌在那裏被丟棄，掃羅的盾牌。它彷彿未曾抹油，而是抹上了傷者的血和勇士的油。約拿單的弓箭不退縮；掃羅的刀劍不白白收回。掃羅和約拿單，活時相悅相愛，死時也不分離。他們比鷹更快，比獅子還強。以色列的女子啊，當為掃羅哭號！他曾使你們穿朱紅色的美衣，使你們衣服有黃金的妝飾。英雄何竟在陣上仆倒！約拿單何竟在山上被殺！我兄約拿單哪，我為你悲傷！我甚喜悅你！你向我發的愛情像婦女的愛情。英雄何竟仆倒！戰具何竟滅沒！」⁸⁴

62. 可有母親為她唯一的兒子哭泣至此，就如大衛在這裏為他的敵人哭泣？他用如此的讚美報恩，這些讚美贈與的是那個圖謀他性命的人，誰能與之比肩？他的悲傷是何等摯愛，他的哀泣是何等深情！山因先知的詛咒而枯竭，神力將說話人的裁決實現。所以，自然界也要因為它們見證了王的死亡而付出代價。*

63. 在聖潔的拿伯的例子裏，若非因為他敬重美德的生命，是甚麼導致了他的死亡？因為那時國王向他強求葡萄園，許諾給他錢財，他視之為不適當而拒絕了將他的祖輩遺產作價，反而寧願以死避免遭受這樣的恥辱。「我敬畏上主，萬不敢將我先人留下的產業給你。」⁸⁵也就是說，不可讓這樣的恥辱落在到我身上，上帝也不允許這樣的惡事因強權而得逞。他不是談論那些葡萄——上帝也不關心葡萄或者對土地的圖謀——而是在談論關於他的父輩的權利。他本可以接受他人的或者國

84. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕一章 21-27 節。

* 安布羅斯使用的是“elementa”，意為「元素」，因為古人相信自然界的事物是由各種元素構成的，所以這裏引申為「自然界」。——中譯注

85. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕二十一章 3 節。

** 拉丁文“jure”，如之前所解釋的，這裏也有「公義應得」的意思。——中譯注

王的葡萄園並成為他的朋友，在那一點上，根據這個世間的評價，人們認為這可不是微不足道的益處。然而，他認為卑微之事也不可能有益，因此他寧願為了榮譽不受損而忍受危險，也不願意自己遭受侮辱而獲得益處。我在這裏談到的還是常人理解的益處，而不是在其中有美德的生命恩典的益處。

64. 國王本可以自己強佔葡萄園，但是他認為這太過無恥；當拿伯死的時候，他為之悲傷。⁸⁶上主也宣告了，那個婦人的殘忍應該受到應得的懲罰，因為她不關心美德卻寧可選擇可恥的獲利。⁸⁷

65. 樣樣不公正的行為都是可恥的。甚至在日常事務上，缺斤少兩和虛減尺寸都被人們憎惡。如果說，有人在市場上或者在生意中欺詐，他就要受罰，那麼如果被人在發現在履行美德的責任時有欺詐，這又如何能夠免於指責呢？所羅門說，「兩樣的法碼，兩樣的升斗，都為上主所憎惡」。⁸⁸在此之前，經上也說了，「詭詐的天平為上主所憎惡；公平的法碼為他所喜悅。」⁸⁹

第十章 我們不僅在民法中受到警告，而且在《聖經》中也受到警告，要在一切協議和契約上避免欺詐，約書亞和基遍的例子說明了這點。

66. 所以，在一切事情上，誠信*是適當的，公義是令人喜愛的，尺度公平是得喜樂的。但是我應該對契約說甚麼呢，特別是關於買賣土地的，或者關於協議，或者約定？難道不是有用於排除一切虛偽和欺騙、揭發騙子、給予雙

86. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕二十一章 16 節。這裏的引申超出了原文。

87. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕二十一章 23 節。

88. 《箴言》二十章 10 節。

89. 《箴言》十一章 1 節。

* 拉丁文“fide”，一般翻譯為「相信、信仰、信心、自信」，這裏根據語境翻譯為「誠信」，即自己有自信並且他人也相信的真誠狀態。——中譯注

倍的懲罰的專門的規則嗎？⁹⁰那麼，無論在哪裏，只要尊重美德起帶頭作用，那麼欺騙就被排除，欺詐就被驅逐。因此先知大衛已經正確地敘說了一條普遍的判斷：「他不惡待鄰里。」⁹¹在契約上，那些待售的東西的缺點都應該被記錄，除非賣主已經提到了那些缺點；即使賣主已經將貨物移交買方，一次欺詐行為都可以導致契約無效；欺詐不僅在契約上應該避免，而且也不應該出現在其他所有事情上。坦誠必得展現，真實必得揭曉。

67. 在歸於嫩之子約書亞的《舊約》書卷裏，《聖經》清楚明白地敘說了族長對欺騙的審判（雖然不是真正的律師們的法律規定）。那時，消息在各個民族間傳開了，他們聽說，希伯來人在跨海的時候海就乾枯了；磐石出水；食物供應每天大量地從天而降，足夠供應人數以萬計的人民；在神聖的號聲中，耶利哥的城牆坍塌了，被人們的呼喊聲傾覆了；還有，艾城的王被吊在樹上，直到晚上；基遍的居民懼怕他的強手，於是就設了詭計而來，裝假他們來自很遙遠的地方，因為走了這麼遠的路，他們的鞋子開裂、衣服穿爛，他們就用這些變舊的衣服和鞋子作證。他們還說，他們忍受這麼多辛勞，是因為他們渴望獲得和平並與希伯來人結交友誼，於是他們請求約書亞與他們締結盟約。而約書亞因為尚不了解所在地的情況，也不了解關於附近居民的情況，就沒有識破他們的謊言，他也沒有求問上帝，而是輕易地相信了他們。⁹²

68. 在那個時代，一個人的宣誓的話是如此神聖，沒有人相信其他的人會試圖欺騙。聖人們認為其他人與自己感同身受，推想沒有人會說謊，因為真理是他們自己的伙伴，因此誰能夠在此事上對他們吹毛求疵呢？他們不知道

90. Cicero, 《論責任》, 卷三, 第 15 章, 第 61 節。

91. 《詩篇》十五〔十四〕篇 3 節。

92. 《約書亞記》九章 1 節及以下。

謊言是甚麼，他們情願如其所是地相信他人，同時他們無法如其所不是地懷疑他人。因此所羅門說過，「純真者是話都信」。⁹³我們不可責備他輕易相信，而是反而要讚美他的善良。不知道任何可以傷害他人的事物，這就是純真。雖然他被別人欺騙了，但是他仍然從好的方面去看待所有人，因為他認為所有人身上都有善信誠意。

69. 所以，被如此相信他們的想法所引導，他立了約，他給予他們和平，與他們達成聯盟。但是當他來到他們的國土，謊言就被揭發了——因為他們就居住在鄰近的地方，但是他們卻假裝是外來人——我們賢父的人民開始因為受欺騙而發怒。然而，約書亞認為他們已經達成的和平不能被破壞（因為此事已經被誓言所鞏固），以免為了懲罰他人的背信，他會打破他自己的誓言。他只好讓他們付出了懲罰的代價，促使他們從事最底層的那種工作。這個審判實際上是溫和的，但卻是持續久遠的，因為對他們過去的詭計的懲罰令他們一直在那裏的持守責任，世世代代為之服務，直到今天。⁹⁴

第十一章 提出了在修辭學者的某些著作篇章中發現的欺詐的例子，他以此說明，《聖經》對這些以及諸如此類的事情更加清楚地和充分地加以譴責。

70. 我對那兩個故事不予置評，即為了能夠進入遺囑名單而打響指，或者讓繼承人裸體跳舞。⁹⁵這些故事已經眾所周知。但是，我想談談另一個故事，故事說的是，

93. 《箴言》十四章 15 節。（此處安布羅斯拉丁文原文是“innocens”，他用的是其正面意義，即「清白無辜的人、無害的人、義人」。也可以進一步引申意義為「單純、幼稚、天真的人」，甚至從負面意義上指「愚蒙人」。——中譯注）

94. 《約書亞記》九章 27 節。

95. Cicero, 《論責任》，卷三，第 19 章。（西塞羅假設了兩個故事：如果打一個響指，或者裸露着公開跳一次舞，自己的名字就能進入了富翁的遺囑，那麼正直的人和貪婪的人會有不同的選擇。——中譯注）

在一次假裝的集體捕撈活動上聚集了大量的魚，以此刺激買方的欲望。為甚麼他要自己表現得那麼渴求奢華和美食，以致遭受了這種欺詐？

71. 我將轉述這個著名的故事，關於在敘拉古的一次愉快和悠閒的隱居，還有一個西西里人的詭計。⁹⁶那個西西里人認識了一個外鄉人，知道他渴望購買一處地產，於是就邀請他到自己的莊園裏吃飯。這個人就接受了，在第二天他就來了。在那裏，他的雙眼看到的是許多漁民，還有擺在面前的一桌奢侈的筵席。客人們看到了許多漁船停在莊園裏面，而實際上，那裏之前從未撒過漁網。每個漁民輪流向客人們呈現自己捕撈的收穫，魚就被擺上了餐桌，抓住了坐在那裏的人們的視線。那個外鄉人好奇為何那裏有如此之多的魚和如此之多的船。得到的回答是，這是一個大水庫，因為水質甘甜，如此之多的魚都出產自這裏。長話短說，他引誘了這個外鄉人急切地想要獲得這個莊園，他內心樂意地接受出價賣了這個莊園，但是他接收錢財時表面上卻看起來心情沉重。

72. 第二天，買方和他的朋友們來到莊園，而是卻發現一艘漁船也沒有。他就問人，是否那天漁民們在歡度節日，別人就告訴他，除了昨天，漁民們從來不在那裏捕魚；但是對於這樣的一次欺詐，他又怎能怎樣，誰讓他如此可恥地被這種奢華美食給抓住了呢？證明別人犯錯的人，自己也應該避免同樣的錯。我不會把這樣的小事囊括進教會的監管權力之下，因為，總而言之，一切不名譽贏利的想法都應該受到譴責；還有，長話短說：一切狡猾和詭詐的行為都應該禁止。

73. 我還要談談另一個故事：有人以一份遺囑為證據宣稱自己是遺產繼承人或者受贈人，儘管他明知這是他

96. 同上，卷三，第 14 章。這個故事是西塞羅講述的，作為一樁徹底的欺騙的例子，在他那個時代，對於這種詐騙沒有法律救助。

人偽造的；⁹⁷這個人試圖從別人的犯罪獲利；對於這位明知故犯利用假遺囑的人，即使國家的法律也宣判他因行為不當而有罪。那麼，公義的律法是清楚的：一位好人不應該偏離真理，也不應該使得任何人遭受不義的損失，也不應該有任何欺詐的行為，或者參與任何欺詐。

74. 不過，在這一點上還有甚麼比亞拿尼亞的例子更清楚的？他在賣了田地的價銀上動了手腳，他賣了之後只把部分價銀放在聖徒的腳前，裝假這就是全部。⁹⁸為此，他因為欺詐罪而遭到滅亡。他本可以甚麼都不奉獻，那麼他也就不會犯下這一次欺詐的罪行。但是因為他的行為裏摻雜了欺騙，他不僅沒有因為他的慷慨而得益，反而是為他的詭計付出了代價。

75. 在福音書裏，上主也拒絕那些帶着詭詐來到跟前的人，他說，「狐狸有洞」，⁹⁹因為他吩咐我們要活在單純樸素和純真無欺的心裏。大衛也說過，「你的舌頭邪惡詭詐，好像剃頭刀」，¹⁰⁰他用以說明，詭詐的人，正如這一種工具，常被用於修飾人，然而卻經常傷人。如果有人表面上支持，但是背地裏卻想學做叛徒圖謀詭計，為的是把他本該保護的人置之死地，我們應該把這種人比作那種工具，它由於酒醉的心靈和發抖的手所做的惡事而常常傷人。因此那位喝醉了邪惡之酒的人，以嚴重的背叛行為的罪名謀害了大祭司亞希米勒，¹⁰¹因為亞希米勒之前熱情地接待了先知大衛，而那時國王被嫉妒所刺激，正在追趕大衛。

97. 同上，卷三，第 18 章。

98. 《使徒行傳》五章 1-5 節。

99. 《馬太福音》八章 19-20 節。

100. 《詩篇》五十二〔五十一〕篇 2 節。

101. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕二十二章 6 節及以下。

第十二章 我們不可以作不正當的承諾，如果我們發了不義的誓言，我們也不可以遵守。作者說明，希律在這方面犯了罪。耶弗他所發的誓願是應該被譴責的，上帝本並不要報應到他身上的所有其他事情也是如此。最後，與兩名畢達哥拉斯主義者相比較，耶弗他的女兒仍然是被置於他們之前。

76. 一個人性情應該是純正無玷和健全的，以致他可以說話純樸而沒有掩飾，保管他的容器為聖潔；¹⁰²那麼，他就不會被他的兄弟用虛假的言語迷惑，也不會承諾任何不榮譽的事情。如果他確曾作了這樣的承諾，那麼，他寧可不兌現，也遠比兌現可恥的事情要好得多。¹⁰³

77. 人們常常用莊嚴的誓言束縛自己，儘管他們後來意識到，他們之前不應該作出那個承諾，考慮到他們的誓言內容也不應該兌現承諾。這就是希律所做的事，正如我們之前提到過的。¹⁰⁴因為作為對舞者的獎賞，他作出了一個可恥的承諾——並殘忍地履行了承諾。它是可恥的，因為他將王國許諾給了一位舞者；它是殘忍的，因為僅僅為了一個誓言他導致了先知之死。做偽誓也遠遠比遵守這樣的一個誓言好得多，偽誓就是那些酒鬼對着酒杯所發的誓，或者嬌氣的浪子在跳舞時所做的承諾。先知的頭被放在一個盤子裏端上來，¹⁰⁵人們認為這是信守承諾的行為，然而它其實是瘋狂的舉動！

78. 我絕不會相信，眾人的首領耶弗並非草率地發了他的誓願；¹⁰⁶那時他向上帝承諾：在他回家的路上最開始見到的不管甚麼都獻給上帝。因為後來他的女兒出現迎接他，他就後悔他的誓願。他撕裂衣服並說，「哀哉！

102. 《帖撒羅尼迦前書》四章 6 節。這裏應該是指牧師講道和保管聖器的責任。

103. Cicero, 《論責任》, 卷三, 第 24 章, 第 93 節。

104. 參考同上, 卷三, 第 5 章, 第 35 節。(本書卷一, 第五十章, 第 264 節。——中譯注)

105. 《馬可福音》六章 28 節。

106. Cicero, 《論責任》, 卷三, 第 25 章

我的女兒啊，你使我甚是愁苦，叫我作難了。」¹⁰⁷因為他充滿虔誠的敬畏和崇敬，他吞下了他自己種下的殘酷苦果，並且他吩咐人民此後遵守每年要為之哀哭。那是一個嚴厲的誓願，兌現它則是更加苦澀的事情，因此履行此誓願的人是最有理由哀哭的。此後以色列中有個規矩，每年以色列的女子去為基列人耶弗他的女兒哀哭四天。¹⁰⁸我不能責備那個堅持認為必須兌現自己誓願的人，但是這是一個可憐的「必須」，因為它只能用他的孩子的死來清償。

79. 比起發那些上帝並不希望為發願人兌現的誓願，不發任何誓願還更好。我們還有以撒的例子，上主指定用一頭公羊代替用他獻祭。¹⁰⁹所以並不是每一個承諾都必須兌現。不僅如此，如《聖經》指出的，上主自己也常常轉變心意。例如，在名為《民數記》的經卷上，他本宣告他將用死亡懲罰人民、擊殺他們，¹¹⁰但是後來當摩西懇求的時候，他又與他們和好。還有，他對摩西和亞倫說，「你們離開這會眾，我好在轉眼之間把他們滅絕」。¹¹¹當他們離開會眾，大地突然開裂，開了口，只把大坍和亞比蘭都吞了下去。

80. 耶弗他女兒的那個例子比那兩名畢達哥拉斯主義者的例子更加光榮和古老，¹¹²後者在哲學家中間得到了很高的評價。兩人中有一個被僭主狄奧尼修宣判死刑，當定下了行刑的日子，他就請求允許他回家，以便為家庭料理後事。但是，以免他可能違背誠信、去而不歸，他為自己的死刑提供了一個擔保人，如果他自己缺席了指定的日

107. 《士師記》十一章 35 節。

108. 《士師記》十一章 40 節。

109. 《創世記》二十二章 13 節。

110. 《民數記》十四章 12、20 節。

111. 《民數記》十六章 21 節。

112. Cicero, 《論責任》，卷三，第 10 章，第 45 節。

子，他的擔保人就會樂意代替他死去。另一個人並不拒絕提出的擔保條件，他以一顆平靜的心靈等待死刑日子的到來。因此一位自己不退縮，而另一位在指定的當天返回。這一切看起來如此奇妙，以致僭主請求成為他們的朋友，儘管這兩位他之前還急於想要擊殺。

81. 在這兩位可敬的學者的例子裏是充滿了奇妙，然而，人們發現那個處女的例子是耀眼得多、光榮得多，因為她對悲傷的父親說，「就當照你口中所說的向我行」。¹¹³但是她請求延遲兩個月，以便她可以與她的同伴一起在上山哀哭，為她至死的童貞而作適宜和忠貞的哀哭。她的同伴的哭泣沒有打動她，她們的悲傷沒有說服她，她們的哀歌也沒有令她回心轉意。她不允許日子略過，也不允許時間逃脫她的注意。她返回到她的父親身邊，恰如依照她自己的心意回來，當父親猶豫時，她出於自己的意願勸他行動，因此她是憑自己的自由選擇而行動的，令到本來是一次糟糕的偶然事故，現在變成了一次虔誠的獻祭。

第十三章 猶滴，為了美德的緣故而忍受了許多危險，之後他獲得了有多又大的益處。

82. 看哪！猶滴為你獻上了她自己值得稱讚的範例。她接近了為眾人所懼怕的、被得勝的亞述軍隊所包圍的放羅斐乃。最初，她依靠她形象的優雅和面容的美麗給他留下深刻印象。然後她用文雅的談話捕獲了他。她從敵人的營帳返回，而自己的純潔未受玷污，這是她的第一個勝利。¹¹⁴她的第二個勝利，是她戰勝了一個男人，用她深思熟慮的建議讓人民得以逃脫。

113. 《士師記》十一章 36 節。

114. 《猶滴傳》十二章 20 節。

83. 波斯人被她的膽量嚇退。¹¹⁵在那兩名畢達哥拉斯主義者的例子中值得讚美的，也在她的例子裏值得我們讚美，因為他不在死亡的危險面前戰慄，甚至她的節操處於險境時也沒有害怕，而節操是好婦女需要更加關心的。她不畏懼一個惡棍的打擊，也不害怕整支軍隊的武器。她，一個婦人，站在戰士的行列間——就在得勝的軍隊包圍中——毫不顧念死亡。如果有人看到她所面對的巨大危險，他會說她是去赴死；如果有人看到她的信仰，他會說她是去戰鬥。

84. 猶滴遵循美德的召喚，因為她遵從的是美德，她反而贏得了極大的益處。制止上主的人民把自己獻給異教徒；制止他們背叛他們本國的儀式和奧秘；制止他們獻出奉為神聖的童貞女、可敬的寡婦和守節的已婚婦女以供野蠻人玷污；或者制止他們以投降結束被圍攻；以上都是美德的。她甘願代表所有人遭受危險，為的是救助所有人脫離危險，這是美德的。

85. 她身為婦人，竟自告奮勇在最緊要的關頭出謀獻策而不是把問題留給人民的首領之手，她美德的力量是多麼地偉大！她堅定倚賴天主的幫助，她美德的力量是多麼地偉大！她就得到了上帝的幫助，她的恩典是多麼地偉大！

第十四章 以利沙所做的事情是多麼地美德和有益。這比得上常常被人複述的希臘人的行動。約翰為了美德的緣故放棄了他的生命，蘇撒拿為了同樣的理由將自己暴露於死亡的險境之中。

86. 以利沙用昏盲遮蔽了前來抓拿他的亞蘭軍隊的眼睛，帶着他們進入撒瑪利亞並作了俘虜，以利沙除了美德還遵從別的甚麼嗎？他隨後說，「上主啊，求你開

115. 《猶滴傳》十六章 10 節及以下。

這些人的眼目，使他們能看見。」¹¹⁶然後他們就看見了。但是，當以色列國王想要殺死那些進城的人並請求先知允許他這麼做的時候，他回答說，這些俘虜不是用手的力量或者戰爭的武器帶來的，他們必不可被殺，相反國王應該以供應食物救助他們。於是，他們被充足的食物重新振奮了精神。在那之後，那些亞蘭的強盜認為他們決不能再返回以色列的國土。

87. 這個要比希臘人曾經做過的事情更加高貴得多！¹¹⁷那時，兩個國家相互鬥爭，為的是贏得光榮和最高的權力；他們其中一方有機會秘密地燒毀另一個的艦隊；然而人們認為這是可恥的事情；他們寧願有榮譽地贏得較少的益處，也勝過用可恥的機智贏得更大的益處。的確，如果用這個陰謀坑害那些為了終止波斯戰爭而曾聯合在一起的人們，他們如果如此行動就必將令自己臉上無光。儘管他們可以口頭上否認此事，然而他們永遠只能一想起它就臉紅。然而，以利沙希望的是拯救而不是毀壞，那些人確實是被欺騙了，但卻不是依靠骯髒的行動，而是被上主的大能擊打致盲。假使他未曾寬恕，他本可以取其性命，但是他還是認為，寬恕一個敵人、饒恕一個仇敵的性命才是適當的。

88. 那麼，無論甚麼適當的事物也總是有益的，此事是清楚明白的。因為聖潔的猶滴適當地漠視她自己的安全，從而結束了圍城的危險，依靠她自己的美德贏得了對有所人都普遍有益的結果。以利沙因其赦免而非擊殺獲得了更高的名望，保全了那些他本可以通過俘虜他們而獲得更大的益處的敵人。

89. 除了美德的事情約翰心中還有別的甚麼嗎，因此他不能夠容忍一樁缺德的婚姻，即使是國王的例子，他

116. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第六章 20 節。

117. Cicero, 《論責任》，卷三，第 11 章，第 49 節。

說，「你娶這婦人是不合理的」。¹¹⁸他本可以沉默，然而他認為，如果自己畏懼死亡而不講出真話、或者讓先知的責任屈從於國王，或者沉溺於阿諛諂媚，這些都是不適當的。他清楚地知道如果他反對國王他就會死，但是他寧願選擇美德勝過人身安全。比起帶給聖人光榮的受難，還有甚麼比之更有益的嗎？

90. 聖潔的蘇撒拿也是如此，當她受到威脅又唯恐自己做假證，她看見自己受到兩方面沉重的壓迫，一方面來自危險，另一方面來自恥辱，最終她寧願選擇用一次美德的死亡來避免恥辱，也不願意為了想要拯救她自己而忍受並過着可恥的生活。¹¹⁹當她決心堅持美德，她也保全了她的生命。但是如果她選擇了看起來對保存生命她有利的事情，她將永遠不可能獲得如此巨大的聲望，不僅如此——那麼這將不只是無益的而且還是危險——也許，她甚至可能無法逃脫對她的罪行的懲罰。所以我們注意到了，無論甚麼可恥的事情都不可能是有益的，而且，無論甚麼美德的東西都不可能是無益的。因為益處往往是和美德緊密聯繫在一起，而美德也往往是和益處緊密聯繫在一起的。

第十五章 在提到羅馬人的一次高貴行動之後，作者以摩西的事蹟說明，摩西具有對美德的事物最大的尊重。

91. 人們傳說着一位羅馬將軍的值得紀念的行動：¹²⁰當時，有名敵對國王的醫生來到他跟前並承諾給國王下毒藥，這位將軍就把他綁起來送回給了敵人。確實，在一個人涉入權力鬥爭之後，他拒絕用骯髒的行動贏得勝

118. 《馬太福音》十四章4節。

119. 《蘇撒拿》五章23節（思高本）。

120. 這個事件發生在皮洛斯（Pyrrhus，伊庇魯斯國王）發動的反對羅馬人民的戰爭中。凱烏斯·法伯里修（Caius Fabricius）是那位將軍，他拒絕採用這個卑鄙的獻計。

利，這是一件高貴的事件。他並不認為美德在於勝利，但是他申明了，除非贏得光榮，否則勝利就是可恥的。¹²¹

92. 讓我們回到我們的英雄摩西，回到他的更加崇高的事蹟，以此說明這兩者比我們之前提到的都更加高超。當時，埃及國王不讓我們的賢父的人民離開，摩西吩咐祭司亞倫把他的杖伸在埃及所有的水上。亞倫就把它伸出去，於是，河裏的水就變成了血。¹²²沒有人能夠喝這水，所有埃及人都因為口渴而受苦；但是卻有純淨的水源源不斷地供給賢父們。他們把灰向天揚起，就在人身上和牲畜身上成了起泡的瘡。¹²³他們帶下來了混雜着火焰的冰雹，在那地上的萬物都被毀壞。¹²⁴摩西祈禱，萬物又都恢復到原先的美麗。冰雹停止了，瘡也醫治了，大河也供給他們往常的清流。¹²⁵

93. 然後還有，遍地都被烏黑覆蓋了三天之久，因為摩西舉高了手，令烏黑擴散。¹²⁶埃及的所有頭生子都死了，而所有希伯來人的子嗣卻未受傷害。¹²⁷摩西被請求結束這些恐怖的事情，於是他祈禱，他的請求就得獲准。在前一個事例裏，那位將軍阻止自己參與合謀欺詐確實是值得讚美的；在後一個事例裏，摩西因自己固有的良善，他為敵人除去了神聖命令的懲罰，這是值得矚目的。如經上所寫，他的確是謙和的。¹²⁸他知道國王不會真的遵守他的諾言，然而當他被請求時，他就照着請求祈禱；即使被委屈也要祝福，當被懇求時就原諒，他認為這是正確的和好的事情。

121. Cicero、《論責任》、卷三，第22章。

122. 《出埃及記》七章19節。

123. 《出埃及記》九章10節。

124. 《出埃及記》九章23節。

125. 《出埃及記》九章29節。

126. 《出埃及記》十章22節。

127. 《出埃及記》十二章29節。

128. 《民數記》十二章3節。

94. 他丟下他的杖，然後杖就變成了一條蛇，吞食了埃及的諸蛇；¹²⁹這象徵着，言語會變成肉體，*依靠饒恕和罪的赦免，毀滅可怕的蛇的劇毒。因為杖代表着真言——王權的，充滿力量的，在統治裏有光榮的。杖變成了蛇；所以，他，從父上帝而生的神子，變成了人子，從一位婦人而生，被高舉，如這裏的蛇，在十字架上，傾倒出他的良藥醫治人的傷口。因此上主自己說，「摩西在曠野怎樣舉蛇，人子也必照樣被舉起來」。¹³⁰

95. 還有，摩西還指出了我們的主耶穌基督的另一個先兆。他把手放在自己懷裏，又抽了出來，手就變得雪白。第二次時，他又把手放進去和抽出來，這時手又變得像人的肉一樣的外表。¹³¹這首先象徵着主耶穌的神性的最初閃耀，其次是象徵着披戴上我們的肉體，在其中有真理，是所有民族和人民都必然信仰的。所以，他放入自己的手，因為基督是上帝的右手；不管是誰，不相信他的神性和道成肉身的人都要作為罪人被懲罰；就好像那位埃及的國王，起先他不相信那些公開的和明確的徵兆，然而後來受到了懲罰之後，他就祈求自己可以得到憐憫。摩西代表人民獻出了自己，祈禱上帝，要麼原諒人民，要麼把他的名從活人的冊子上塗抹掉；上述證據和尤其此事就說明了：摩西對美德的尊重有多麼大啊。¹³²

129. 《出埃及記》七章 12 節。

* 拉丁語“Verbum”是指「詞語、言語」，英語對應是“Word”（言、詞）。結合上下文，他這裏是對照基督的「道成肉身」的「道」，「道」也就是「聖言」，所以拉丁原文和英譯本都把這裏的「言」首字母大寫。參見在《約翰福音》一章 1 節和一章 14 節，和合本是：「太初有道，道與神同在，道就是神。」「道成了肉身住在我們中間」。思高本是：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。」「於是，聖言成了血肉，寄居在們中間。」——中譯注

130. 《約翰福音》三章 14 節。

131. 《出埃及記》四章 6-7 節。

132. 《出埃及記》三十二章 32 節。

第十六章 在簡單提到了多比之後，他表明流珥在美德上勝過哲學家們。

96. 多比在他的生命中也清楚地展現了真正的美德，他離開筵席並埋葬死者，¹³³邀請生活困難的人在他自己不富裕的餐桌上用餐。流珥更是一位鮮明的楷模。因為他尊重美德，當他被請求嫁出女兒時，他並不因為顧慮到女兒的缺陷而保持沉默，唯恐自己的沉默看起來時為了從求婚者身上佔便宜。因此當多比之子多比雅請求將他的女兒許配給他，流珥回答說：按照律法，她應該許給至親的他，但是他已把她嫁過六個人，但是他們都死去了。¹³⁴這位義人，敬畏其他人勝於自己，寧可希望他的女兒繼續未嫁也不願意別人因為娶了她而冒風險。

97. 他多麼簡單就解決所有哲學家們的問題啊！他們談論一所房子的缺點，討論賣主是否應該隱藏或者公佈這些缺點。¹³⁵流珥非常確定，他的女兒的缺陷不應該保密。實際上，即使人們向他求取女兒，他也並不急切地要把她嫁出去。如果我們認為比起單純的金錢交易，一個女兒的未來是更加重要得多，那麼我們可以不用懷疑，在關於美德之事上他比那些哲學家要更加留意得多。

第十七章 帶着甚麼樣的美德的情感，就在馬上要被俘虜時，古代的賢父們藏起了聖火。

98. 讓我們繼續思考另一個例子，即那個在被擄時期所完成的事情，此事屬於最高程度的美德和光榮。逆境並沒有限制美德，因為美德是在逆境中高升的，在逆境中而不是在繁榮順遂中得勝。在鎖鏈或者武器中，在烈火或者奴役中（奴役對於自由人來說比任何懲罰都要沉

133. 《多比傳》二章 4 節。

134. 《多比傳》七章 11 節。

135. Cicero, 《論責任》，卷三，第 13 章。

重），在垂死之人的苦痛中，在家鄉的毀滅中，在活人的恐懼中，或者在被屠戮者的血泊中——在所有這些事物之中，我們的賢父沒有失落了他們追求美德的心。在他們淪陷的家鄉的聖灰和塵土之中，它因為虔誠的努力而繼續發熱、發光。

99. 因為當我們的賢父被擄往波斯去的時候，¹³⁶有幾位祭司，他們當值侍奉全能的上帝，他們秘密地取了上主祭壇上的火，暗藏在山谷裏。在那裏有一口露天的井，裏面沒有水，人們不會因為需要而接近這裏，這個地方不被人察覺，也沒有人闖入。在那裏他們用神聖的記號秘密地封印了藏起來的聖火。他們不急於掩埋黃金或者隱藏白銀，以便留給他們的子孫，而是在他們面臨大危機的時候，所思所想的都是美德的，他們認為聖火應該被保存好，因此不潔之人不能玷污它，屠戮的鮮血不能夠熄滅它，悲慘的廢墟碎片不能夠覆蓋它。

100. 因此他們去到了波斯，只在他們的宗教上是自由的；因為這一點不能夠因為他們的被擄而從他們身上分離。在很長一段歲月之後，¹³⁷根據上帝的善意，他將其放入波斯王的心中，讓他命令恢復在猶太地的聖殿，在耶路撒冷重建律法和禮儀。波斯王指定了祭司尼希米執行此項工作。他隨身帶着那些祭司的子孫，即昔日離開故土時藏起並拯救聖火免於毀滅的那些祭司的子孫。但是，當他們到達的時候，就如我們在賢父們的歷史記載裏得知的，他們沒有找到火而是找到水。當他們想要在祭壇上燃起聖火時，祭司尼希米吩咐他們汲取那些水，帶來給他，灑在木柴上面。啊，多麼神奇的一幕！被雲彩遮蔽的天空，突然間陽光閃耀，一團烈火忽然發出，所有人都驚奇——被上主恩賜的這個清晰徵兆所震

136. 《馬加比二書》一章 19 節。

137. 《馬加比二書》一章 20 節及以下。

撼，充滿着喜樂。尼希米祈禱；祭司們唱了一首頌歌讚美上帝，直到獻祭完畢。尼希米再一次吩咐人們把其餘的水倒在更大的石頭上。剛一倒下，便立刻發出火焰，而祭壇上發出的火光照耀得更加明亮。

101. 當這一徵兆的消息傳出去，波斯王就命令建造一座聖殿，就在之前藏火和後來發現水的地方，隨後人們為它贈送了許多禮物。與聖潔的尼希米一起的人們把它（水）稱之為乃弗塔爾（Naphthar），¹³⁸意思是潔淨，但是人們多簡稱它為「乃弗泰」（Nephi）。類似的事情也出現在先知耶利米的歷史記載中，¹³⁹裏面寫道，他曾吩咐那些追隨它的人攜帶聖火。那火也就是落在摩西的犧牲上並將其燒盡的火，正如經上寫道，「有火從上主面前出來，在壇上燒盡燔祭和脂油」。¹⁴⁰獻祭的犧牲必須只用這個火使其為神聖。所以，火也曾從上主那裏而來，降在亞倫的孩子身上，因為他想要獻祭凡間的火焰，於是那降臨的火就把他們燒滅了，隨後他們的屍體就被人抬到營帳外面。¹⁴¹

101.*耶利米來到了一處地方，發現那裏有一所像山洞的房子，他就把聖幕、約櫃和焚香的祭壇帶進去，然後他就關上了入口。後來，有些與他同去的人又去對它作了嚴密的探查，並且做了記號，但是他們卻再也不能夠發現或者找到它。當耶利米知道了他們想做的事情之後，他說「這地方任何人都不知道，直到上帝把百姓集合並對他們賜恩典的時候。到那時，上帝才會揭示這些東西，上主的榮耀才會顯現。」¹⁴²

138. 《馬加比二書》一章 36 節。

139. 《馬加比二書》二章 1 節及以下。

140. 《利未記》九章 24 節。

141. 《利未記》十章 1-2、4 節。

* 此處節號與上節重複，在拉丁文版裏即是如此，英語版也跟著如此。——中譯注

142. 《馬加比二書》二章 5 節及以下。

第十八章 在先前已經提及的故事裏，特別是關於尼希米的獻祭犧牲，象徵著聖靈和基督徒的洗禮。摩西和以利亞的獻祭和挪亞的歷史也是同樣的道理。

102. 我們組成了上主的聖會*。我們認出了我們的上主上帝的贖罪祭，也就是我們的贖罪者在他的受難中所作成的。我想，當我們讀到，主耶穌用聖靈和用火施洗禮，¹⁴³如同約翰在他的福音書裏所說的，我們不能把視線從那個火上移開。這個犧牲是正確地被燔祭的，因為它是為了罪。那個火是聖靈的一種形式，它是在上主升天之後降臨的，是來免除所有人的罪，它如火一般燃燒了靈魂和信實的心靈。因此耶利米，在受到聖靈感動後，他說：「我便心裏覺得似乎有燒着的火閉塞在我骨中，我就含忍不住，不能自禁」。¹⁴⁴在《使徒行傳》中，也有類似的，當聖靈降臨在聖徒和那些等待着父的允諾的人身上，我們讀到了，舌頭如火焰分開落在他們之中。¹⁴⁵各人的靈魂因此被他的影響所抬高，各人因而接受了不同的語言天賦，人們認為他們是被新酒灌滿了。¹⁴⁶

103. 也就是說，火變成了水，水招來了火——這只能意味着，聖靈的恩典用火燒盡了我們的罪，用水潔淨了他們——這難道還能有其他的意思嗎？因為罪被洗走了，罪被燒掉了。因此聖徒說，「這火要試驗各人的工作是甚麼樣子的」。¹⁴⁷他還繼續說了，「人的工作若被燒了，他就要受虧損：自己卻要得救；雖然得救，乃像從火裏經過的一樣。」¹⁴⁸

* 拉丁文“congregationem”，意思是「集會、聯合、社團、會社」等，總之就是指人們走到一起形成集合體。——中譯注

143. 《約翰福音》一章 33 節。

144. 《耶利米書》二十章 9 節。

145. 《使徒行傳》二章 3 節。

146. 《使徒行傳》二章 13 節。

147. 《哥林多前書》三章 13 節。

148. 《哥林多前書》三章 15 節。

104. 我們現在知道了，這實際上就是聖火，它就如未來免除罪的形式，降臨到獻祭犧牲上。

105. 這火在被擄時期被藏了起來，在那期間，罪在統治，但是在自由的時期，它就被帶了出來。雖然它被變成了水的模樣，然而保存了它的火的本性，從而能夠燔祭犧牲。當你讀到父上帝說，「我乃是烈火」，你不要驚奇。¹⁴⁹還有，「他們離棄我這活水的泉源」。¹⁵⁰主耶穌也像一團火點燃了那些聽到他的人的心，像一汪泉水涼卻了他們。因為他自己在他的福音書裏說了，他來要把火丟在地上，¹⁵¹還說了，要流出活水來供那些口渴的人喝。¹⁵²

106. 還有，在以利亞時期，當時他與異教的先知挑戰不用火點亮祭壇，這時火降臨了。然而他們卻做不到；他在他的犧牲周圍倒水，以致水繞着犧牲流在四周，然後他呼求，於是上主的火從天降臨，燒盡燔祭。¹⁵³

107. 你就是那犧牲。獨自默默地冥想吧。聖靈的氣息降臨在你之上，他似乎要燒盡你，而實際上他在燒盡你的罪。在摩西的時代，被燒盡的獻祭犧牲是為了罪的獻祭，因此，正如在馬加比經卷中所記載的，摩西說，「人不能吃贖罪祭品，應當把它焚毀」。¹⁵⁴就如在洗禮的聖事中，你的整個外在的人都死去了，難道它看起來不像是在為你而焚毀？「我們的舊人釘死在十字架」，¹⁵⁵聖徒呼喊道。有鑒於此，正如賢父的例子教導我們的，埃及人被淹沒——而希伯來人被聖靈復興，正如他也曾

149. 《申命記》四章 24 節。

150. 《耶利米書》二章 13 節。

151. 《路加福音》十二章 49 節。

152. 《約翰福音》七章 37、38 節。

153. 《列王紀上》〔《列王紀三書》〕十八章 30 節及以下。

154. 《馬加比二書》二章 11 節。

155. 《羅馬書》六章 6 節。

橫跨紅海的而不濕腳——在那裏，我們的賢父在雲裏、在海裏受洗。¹⁵⁶

108. 還有，在大洪水中，在挪亞的時期，所有血肉生命都死了，但是只有公義的挪亞與他的家庭一起得以保存。¹⁵⁷當一切有死的都從生活中被斷絕，一個人不也是在被燒盡嗎？外在的人敗壞了，但是內在的人被更新了。不僅僅在洗禮中，而且在悔改中，肉體的敗壞有助於靈魂的成長，*如同我們在聖徒的權威裏所得到的教導，聖潔的保羅說，「好像我親自與你們同在，已經判斷了行這事的人。要把這樣的人交給撒但，敗壞他的肉體，使他的靈魂在主耶穌的日子可以得救。」¹⁵⁸

109. 我們看來已經作了某個冗長的離題談話，為了思考這個令人驚奇的奧秘的緣故，以及想要更加充分地展開討論這個已經揭示給我們的聖事，而這件事，實際上是充滿美德的，正如它也是充滿了宗教的敬畏。

第十九章 作者敘述了基比亞的居民對某個利未人的妻子犯下的罪行，從他們採取的報復，作者推論為何美德的理念必然填滿了古代的這些人民的心。

110. 為了美德的緣故，我們的賢父們不得不用一場戰爭報復一個女人所遭受的委屈，因為她在一群放浪的人手裏被侵犯！**不僅如此，當他們戰勝了那些人，他們發誓，他們不會把他們的女兒給便雅憫支派的人為妻。如果他們不是接受了允許，不得已使用詭計，那個支派

156. 《哥林多前書》十章 1、2 節。

157. 《創世記》七章 23 節。

* 這裏的「靈魂」是拉丁文“spiritus”，也可以翻譯成「靈性」，即與聖靈對應的人的靈。這裏「肉體的敗壞」不是指真的肉體的毀滅，不是指離開此世的死亡，而是指人在洗禮和悔改的聖事中獲得了新生一樣，脫去了舊的人，成為了新人。——中譯注

158. 《哥林多前書》五章 3、5 節。

** 本節的故事見《士師記》十九至二十章。——中譯注

就將只是得以保留卻無望有後代。這個允許看起來並不與給予他們的侵犯罪行適當的懲罰相衝突，因為他們只是被允許通過強搶才得以有結合，而不是通過婚姻聖事才有結合。實際上，這也是應得的，因為那些拆散他人結合的人，自己也必將被剝奪婚姻的聖禮。

111. 這個故事是多麼地可悲可泣啊！經上說，¹⁵⁹一個男人，一個利未人，為自己娶了一位妻子，從這個字面上推斷，我想她應該被稱為是「妾」。後來，有一次，她在某件事上冒犯了，這種事也是常有的，於是她就自己回到了父家，與父親一起住了四個月。她丈夫起來，來到了他的岳父的家裏，與他的妻子和好，勸她再次回家。這個婦人跑去見他，並把他引進入父家。

112. 那個女子的父親歡歡喜喜地去迎接他，¹⁶⁰那人就與岳父同住了三天，他們一同吃喝，住宿。再過一天，那個利未人起了一個大早，但是又被他的岳父挽留，讓他不要這麼快就失去了有人陪伴的樂趣。又過了再一次的第二天、第三天，那個女子的父親仍未讓女婿啟程，直到他們的歡樂和相互的敬意都得以享盡。但是，在第七天，天色已晚，在一次愉快的用餐之後，那人在夜晚即將來臨時催促離開，為的是讓岳父認為他應該在朋友中間住宿而不是在外邦人那裏，岳父不能留他，於是就讓他與他的女兒一起走。

113. 當此時少有進展時，¹⁶¹夜晚就要沉沉來臨，他們靠近了耶布斯城，僕人請求他的主人轉去那裏，他拒絕了，因為它不是以色列子孫的城。他想要一直走到基比亞，這是便雅憫支派的人民所居住的地方。但是當他們到達時，沒有人熱情好客地接待他們，除了一個上了

159. 《士師記》十九章 1-3 節。

160. 《士師記》十九章 4-9 節。

161. 《士師記》十九章 10-21 節。

年紀的外鄉人——他看到他們的時候，他問那個利未人：你們要往哪裏去，你們從哪裏來？他回答說，他們正在趕路，要往以法蓮山那裏去，但是這裏無人接待我進他的家，那個老人就熱情地接待了他並給他們準備了晚餐。

114. 當他們吃飽了飯、桌子已經撤掉的時候，¹⁶²匪徒匆忙趕來並圍住了房子。這位老人向這些惡人獻出自己的女兒，還是處女，並有與他女兒分享床鋪的那人的妾，只是為了不讓他的客人遭受暴力。就在理性沒有用而暴力得勝時，那個利未人與他的那位分開，他們抓住了她，就終夜凌辱她。被這個殘酷的行為打倒，或者因為她遭受委屈的悲痛，她倒在了他們的主人的門口，也就是她丈夫進門的地方，失了靈魂，用盡了生命的最後力氣，維護了一位好妻子的情感，為的是至少為她的丈夫保存她的血肉之軀。

115. 簡而言之，¹⁶³隨着此事傳了出去，幾乎所有的以色列人民都出來投入戰爭。但是戰果仍未分明，這場戰爭仍然膠着不定，直到在第三次會戰時，便雅憫人敗給了以色列的人民，¹⁶⁴被神聖的審判所定罪，要他們為他們的放蕩付出代價。更進一步的處罰是，¹⁶⁵任何一位賢父們的人民都不可以把女兒嫁給他們。這一點被人們用莊嚴的誓言所鞏固。但是，因為後悔在他們的同胞上處以如此沉重的處罰，他們緩和了他們嚴厲舉措，以便把那些失去了父母的處女嫁給他們，他們的父母已經因為自己的罪而被殺，或者讓他們通過搶奪的方法各搶一個為妻。因為這一次如此骯髒的行動極其醜惡，這些侵犯了別人婚姻權利的人被

162. 《士師記》十九章 22-26 節。

163. 《士師記》二十章 1 節及以下。

164. 《士師記》二十章 35、46-48 節。

165. 《士師記》二十一章 1 節及以下。

證明是不值得擁有婚姻的。只是因為擔心人民的一個支派可能就此消亡，他們才縱容了那些詭計。

116. 四萬人抽出劍反對他們的同伴便雅憫支派，想要向那違反廉恥的舉動復仇，因為他們不能夠忍受對貞潔的侵犯，這個事實可以證明我們的先父們對美德有多麼偉大的尊重。因此這那場戰爭中，雙方倒下了六萬五千名戰士，同時他們的許多城市被燒毀。起初，以色列的人民還被打敗了，然而他們不因畏懼戰爭的反覆而動搖，他們輕視他們為貞潔復仇付出的沉痛代價。他們勇猛地衝進戰場，準備好用他們自己的鮮血洗刷敵人犯下的罪行的污跡。

第二十章 作者講到，與以利沙的預言一致，撒瑪利亞可怕的圍城戰結束了；然後他又講了四個癡瘋病人對美德事物的展現甚麼樣的尊重。

117. 上主人民如此尊重適當的和美德的事物，即使癡瘋病人也對美德的事物表現了關心——正如我們在《列王紀》的經卷裏讀到的——我們為此有甚麼需要驚訝的嗎？

118. 在撒瑪利亞曾有一場大饑荒，¹⁶⁶因為亞蘭人的軍隊圍了城。國王一邊憂慮，一邊在城牆上巡城守護，這時有位婦人向他呼叫，說，這婦人說服我放棄我的兒子——我將兒子讓出了，我們就煮了他，又真的吃了他。她承諾她以後將帶來她的兒子，然後我們可以一起吃他的肉，剛剛她藏起了她的兒子，不把他帶來了。國王耿耿於懷，因為這些婦人好像不止吃人肉，而且是吃她們自己孩子的身體；被這個如此極端悲慘的事例打動，他威脅要殺死先知以利沙。因為他相信，要打破圍城和避免饑荒取決於他的

166. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕六章 25-31 節。

力量；或者，他生氣，因為先知沒有允許國王擊敗亞蘭人，而這些人以利沙曾經讓他們致盲。¹⁶⁷

119. 在伯特利，以利沙與長者同坐，¹⁶⁸在國王的使者來到之前，他對長者說，「你們看這兇手之子，打發人來斬我的頭？」使者進來並帶來了國王的命令，威脅馬上就要他的性命。先知他回答說，¹⁶⁹「明日約到這時候，在撒瑪利亞城門口，一細亞細麵要賣銀一舍客勒，二細亞大麥也要賣銀一舍客勒。」然而那個王派來的使者不相信，他說，「即便上主使天上下了糧食的大雨，也不能有這事。」以利沙對他說，「因為你的不信，你必親眼看見，卻不得吃。」

120. 突然，¹⁷⁰在亞蘭人的營盤裏，人們彷彿聽到了，戰車的聲音、馬匹的響聲，巨人的嗓音，還有大戰的喧囂。亞蘭人以為以色列國王已經在戰場上向埃及國王和亞摩利人的國王求助，於是他們就一大早逃走了，留下了他們的帳棚，因為他們害怕被突如其來的新敵人擊潰，不能夠抵擋諸王的聯合軍力。撒瑪利亞城裏的人並不知曉，因為被恐懼所壓倒，也因為飢餓而軟弱，他們不敢走出城。

121. 但是那時有四位癡瘋病人在城門口，¹⁷¹他們的生命是一樁悲慘的事情，死反而是得益的。他們彼此說，「看哪，我們坐在這裏等死。如果我們進城去，我們將被餓死；如果我們留在這裏，我們身邊也沒有可以活命的辦法。讓我們去到亞蘭人的營盤吧，或者他們將迅速地殺死我們，或者留着我們活命。」因此他們去到並進入了營盤，這才注意到，敵人拋棄了一切。待到進入了

167. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第六章 21-22 節。

168. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第六章 32 節。

169. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第七章 1-2 節。

170. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第七章 6-7 節。

171. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕第七章 3-5 節。

帳棚，¹⁷²他們首先尋找食物以填飽飢餓，然後他們收藏了儘可能多的金銀。雖然他們是當時唯一發現戰利品的人，他們仍然決定要向國王報信，說亞蘭人已經逃走了；因為比起扣留情報以便保存自己用欺詐獲得的戰利品，他們認為這是更加美德的。

122. 一聽到這個消息，¹⁷³人們就去擄掠亞蘭人的營盤。敵人的物資產生了富餘，造成糧食降價，與先知的預言一致：「一細亞細麵要賣銀一舍客勒，二細亞大麥也要賣銀一舍客勒。」就在眾人為此欣喜鼓舞的時候，因為人群不斷衝出去或者大歡喜而回，攙扶國王的那官員被眾人的腳踐踏，倒在地上死了。

第二十一章 以斯帖在她生命有危險的時候，遵循美德的恩典；不僅如此，甚至一位異教徒國王也這麼做，就在死亡威脅一個他最親密的人的時候，因為友誼必然永遠與美德結合在一起，正如約拿單和亞希米勒的例子說明的。

123. 為甚麼王后以斯帖¹⁷⁴自己冒着死亡的危險，不畏懼兇狠的國王的暴怒呢？從死裏拯救她的人民，難道不是一次既適當的又美德的行動嗎？儘管波斯國王既兇狠又驕傲，但是他自己也認為令人顯現榮耀是適當的事情，因這個人報告了一樁設計對付他的陰謀，¹⁷⁵這人還拯救了人民免於奴役，將他們從死亡裏搶救，又寬恕了曾經那麼不當地用陰謀陷害他的人。那人他本列在國王的所有朋友中為首位，但是因為國王認為那人用虛假的建議侮辱了他，終於，他還是把這個地位僅次於自己的人掛在了木架上。¹⁷⁶

172. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕七章 8-9 節。

173. 《列王紀下》〔《列王紀四書》〕七章 16-20 節。

174. 《以斯帖記》四章 15-16 節。

175. 《以斯帖記》六章 10 節。

176. 《以斯帖記》七章 9-10 節。

124. 因為，那種堅持了美德的值得讚美的友誼，是非常肯定要勝過財富、榮譽或權力的。實際上，它並不是常常被置於美德之前，相反，而是追隨美德。¹⁷⁷約拿單正是如此，¹⁷⁸他出於義憤的緣故，竟不逃避他的父親的辱罵也不逃威脅他人身安全的危險。亞希米勒也是如此，他為了維護熱情好客的責任，他認為自己必須承受死亡而不能夠背叛他在逃亡中的朋友。¹⁷⁹

第二十二章 絕不能為了朋友而拋棄美德。然而，如果有人必須作證反對朋友，那麼這事情必須小心行事。在朋友之間，在敞開胸懷時需要甚麼樣的光明磊落，在受到損害時需要甚麼樣的寬宏大量，在批評時需要有甚麼樣的自由！友誼是美德的保護者，只有在相似取向的人們中間才能夠被發現。它必定在指責時是溫和的，並反對尋求它自身的利益；因此，真正的朋友在富人中間往往難得一見。友誼的真正價值是甚麼？朋友的背叛，比起別人的背叛，更糟糕、也更加令人憎惡，這一點從猶大的例子和約伯的朋友可以看出來。

125. 沒有任何東西能夠置於美德之前；它也決不能為了友誼的想法而被擱置，《聖經》也在友誼的主題上給了我們警告。實際上哲學家們提出了各種各樣的問題；¹⁸⁰例如一個人是否應該為了朋友而陰謀推翻他的國家，從而能如朋友的所願？是否應該放棄善信，為的是增進和維護朋友的利益呢？

126. 《聖經》也說了，「作假見證陷害朋友的，就是大槌，是利刀，是快箭。」¹⁸¹但是注意它所強調的：它責備的不是作證反對朋友，而是作假證。如果為了上

177. Cicero, 《論責任》，卷三，第 10 章，第 43 節。

178. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕二十章 27 節。

179. 《撒母耳記上》〔《列王紀一書》〕二十二章 16-17 節。

180. Cicero, 《論責任》，卷三，第 10 章。

181. 《箴言》二十五章 18 節。

帝的緣故，或者為了自己家鄉的緣故，不得不作證呢？是否友誼應該佔據更高的位置，勝過我們的宗教，或者我們對公民同胞的愛呢？在這些問題上，首先我們需要肯定以下見證是真實的：一位朋友不應該被另一位朋友的背叛所傷害，因為朋友間的誠信應該是無可指責的。但是，一個人應該永不取悅一位欲求邪惡的朋友，或者暗算一位無辜的朋友。

127. 必然的，當一個人知道朋友身上犯了任何錯，如果他有必要說出自己的證詞，那麼，他應該首先私下責備朋友——如果朋友不聽，那麼他就必須公開責備。因為責備是好的，¹⁸²通常要好過沉默的友誼。即使朋友認為自己受到傷害，也仍要責備他；如果勸善改正的苦楚傷了他的心，也仍然要責備他，不要顧慮。「朋友加的傷害也好過諂媚者的親嘴。」¹⁸³那麼，讓我們責備犯錯的朋友，不要拋棄純真無辜的朋友。因為友誼應該是持久堅定，在真情實感裏根基牢靠。¹⁸⁴我們不應該因漂浮衝動的想法而以幼稚的方式變換我們的朋友。

128. 打開你的心胸，接納朋友，他才可能忠信於你，而且你也可能從他那裏得到生命的喜樂。「忠信的朋友，是生命和不死的妙藥。」¹⁸⁵朋友間要彼此謙讓正如彼此平等，因為友誼不認可驕傲好勝，但是在履行責任時不要羞於爭先。因此智慧人說，「不要害羞向朋友祝好」。¹⁸⁶不在危難的時候遺棄朋友，不拋棄、不辜負，因為友誼是生命的支柱。正如聖徒曾經教導的：讓我們相互擔當重擔；¹⁸⁷因為，博愛將人們聯結為同一個身體，他這話就

182. Cicero, 《論責任》，卷一，第 17 章。

183. 《箴言》二十七章 6 節。

184. Cicero, 《論學園派》(Academica), 第 19 章, 第 67 節。

185. 《便西拉智訓》六章 16 節。

186. 《便西拉智訓》二十二章 31 節。

187. 《加拉太書》六章 2 節。

是對這些人說的。如果在興旺順遂的時候朋友相互幫助，那麼，為甚麼他們不在患難時也相互扶持呢？讓我們用忠告給予幫助，讓我們付出我們最大的努力，讓我們全心地體諒他們。

129. 必要時，甚至讓我們為朋友承受苦難。我們常常要為了維護朋友的清白無辜而遭受怨恨；如果我們為被非難和被控告的朋友辯護，我們常常還要遭受謾罵。不要害怕這些不愉快的事情，因為義人的聲音說過，「為了朋友我要遭遇甚麼不幸，我也忍受」。¹⁸⁸在患難中，朋友才得到驗證，因為在興旺時，所有人看起來都是朋友。但是正如在患難中需要耐心和堅忍，在興旺時，當朋友變得傲慢，也需要有力地阻止和訓斥他的驕傲自大。

130. 當約伯在患難中，他多麼高貴地說出這句話：「我朋友啊，可憐我！可憐我！」¹⁸⁹這可不是好像一聲悲慘的哭喊，而是一聲責備。當他遭到他的朋友不公的指責時，他回答說，「我的朋友啊，可憐我！」意思是說，你們本應該給予憐憫，你們本應該出於友誼而體諒他的苦難，但是你們反而打擊和逼迫這個人。

131. 那麼，我的孩子們，維護你們與你的弟兄已經結下的友誼，因為世界上的任何東西都比不上它的美好。實際上，擁有這麼一個人是今生的一個安慰：¹⁹⁰向他你能夠打開心胸，與他你能夠分享心事，對他你能夠託付心中的秘密，有一個可信賴的人在你的身邊，在你興旺時與你同喜，在你患難時與你同悲，在你受到迫害時給你鼓勵。那些希伯來的孩子們是多麼好的朋友啊，燃燒的烈火也不能夠把他們從相親相愛中拆散。¹⁹¹我們

188. 《便西拉智訓》三十二章 31 節。

189. 《約伯記》十九章 21 節。

190. Cicero, 《論學園派》, 第 6 章, 第 22 節。

191. 《但以理書》三章 16 節及以下。

之前已經談論過他們。聖潔的大衛說得好，「掃羅和約拿單，活時相悅相愛，死時也不分離」。¹⁹²

132. 這就是友誼的結果：信心不會因為友誼的緣故而被消滅。¹⁹³ 一個對上帝沒信心的人，也不可能成為人的朋友。*友誼是憐憫的保護者，平等的教師，以致在上的與在下的平等，在下的與在上的平等。¹⁹⁴因為在生活準則完全不同的人之間不會有友誼；¹⁹⁵為此，朋友應該相互欣賞彼此。除非事務需要，那麼不要讓上級對下級缺乏權威，也不要讓下級對上級缺乏謙卑。否則，讓前者傾聽後者，就如他與之處在平等地位；讓後者如朋友般地提醒和責備前者，不是想要賣弄，而是出於敬愛的情感。

133. 你的提醒不可生硬，你的責備不可挖苦，¹⁹⁶因為正如友誼應該避免恭維諂媚，友誼也應該避免驕傲自大。甚麼是「朋友」呢，「朋友」不就是：「愛的同伴」，¹⁹⁷你將自己的靈魂**與其靈魂加以聯結、與之緊緊相連，與

192. 《撒母耳記下》〔《列王紀二書》〕一章 23 節。

193. Cicero, 《論責任》，卷三，第 10 章，第 44 節。（拉丁語的“fides”，既可以指人們相互之間的信任，朋友間的忠信，也可以指對自己的自信，還可以指對主人的忠誠、對神的信仰。拉丁語“amicitia”，指抽象、一般的友誼，即朋友之間的情誼；它的詞根是動詞“amo”，也就是「愛」，泛指各種愛的情感。這兩個詞的多種含義在這裏兼而有之。這裏總結上面幾段論述，所以此處也可以意譯為：「友誼所結的果實是忠信，因此不可能反過來因為友誼所以沒了忠信」，或者「信任是彼此相愛的結果，所以信任不會因為相愛而減損」。——中譯注）

* 對照上一句話，這裏反過來也論證：沒有了信，也沒有愛。信心與友愛是相互聯結在一起的。——中譯注

194. Cicero, 《論學園派》，第 19 章，第 69 節。

195. 同上，第 14 章，第 50 節。

196. Cicero, 《論責任》，卷一，第 38 章，第 137 節。

197. Cicero, 《論學園派》，第 21 章，第 80 節。

** 拉丁文“animus”，原意是「呼吸、氣」，一般譯為「靈魂」、特指與肉體相對的「理性的靈魂」，也可以指「心靈、思想、意願、意志、感覺、情感、性格」等等人的內在精神活動，甚至正面意義可引申為「理性、勇氣、美德」等。——中譯注

之混合，最終願意與之合二為一；你將自己託付給他就如託付給另一個自己，你不畏懼來自他的任何東西，你絕不為了自己的便利向他要求任何不榮譽的東西。友誼不是財源，¹⁹⁸而是充滿高尚，充滿恩典。友誼是一種美德，不是一條財路。它的增長，不是靠錢財，而是靠無私的恩惠；不是靠叫價的買賣，而是靠仁慈的競爭。

134. 最後，窮人的友誼普遍要勝過富人的友誼，¹⁹⁹富人常常缺少朋友，而窮人有許多朋友。因為哪裏有說謊的諂媚，哪裏就沒有真正的友誼。許多人企圖依靠奉承取悅富人，但是沒有人願意費力偽裝取悅窮人。對窮人甚麼真話都可以講，因為他的友誼裏沒有嫉妒。

135. 友誼可以同樣為天使和人類所分享，還有甚於友誼更珍貴的呢？因此主耶穌說：「要借着那不義的錢財結交朋友，他們可以接你們到永存的帳幕裏去。」²⁰⁰上帝自己令我們作朋友，而不是令我們為奴僕，正如他自己所說的，「你們若遵行我所吩咐的，就是我的朋友了」。²⁰¹他為樹立了友誼的榜樣讓我們遵循。我們應該滿足朋友的願望，向他吐露我們的心中的秘密，不能夠不顧他的心事。讓我們向他坦誠我們的心，於是他就會向我們坦誠他的心。所以他說：「我乃稱你們為朋友；因我從我父所聽見的，已經都告訴你們了。」²⁰²如果他是一位真正的朋友，他就不會隱藏任何事情；他傾訴他的靈魂，正如主耶穌傾訴他的父的奧秘。

136. 所以，誰若遵行上帝所吩咐的，就是他的朋友，並且因為這個名而榮耀。誰與他同心*，誰也是他的朋友。

198. Cicero, 《論學園派》，第15章，第51節。

199. 同上，第15章，第53節。

200. 《路加福音》十六章9節。

201. 《約翰福音》十五章14節。

202. 《約翰福音》十五章15節。

* 這裏用的是拉丁文“*unanimis*”，參考譯者上一個注，字面拆解的意思是「同

因為朋友之間有心靈的統一，*而傷害了友誼的人比任何人都要更加可恨。因此，主在叛徒身上發現了這件最糟糕的事情，為此他譴責了他的背叛，就是說，他沒有任何感激之情的表現，反而是在友誼的餐桌上混合了惡意的毒藥。因此他說，「不料是你；你原與我同心，是我的同伴，是我知己的朋友！我們素常一起用餐，以為甘甜。」²⁰³也就是說，因為你攻擊了給予你恩典的人，這是不能夠容忍的事情。「原來不是仇敵辱罵我，若是仇敵，還可忍耐；也不是恨我的人向我狂大，若是恨我的人就必躲避他。」²⁰⁴我們能夠躲避敵人意欲展開的陰謀，但是我們無法夠躲避朋友的陰謀。我們常常提防那些我們無法信託我們的心意的人；然而，我們無法提防那些我們已經信託了的人。為了徹底揭露罪人的可恨之處，他不是說：你，我的僕人，我的門徒；而是說：你，原與我同心的人；意思是：你不是我的背叛者、而是你自己的背叛者，因為你其實背叛了一位與你同心的人。

137. 上主本不喜悅那三位本應謙讓聖潔的約伯的貴賓，然而上主自己願意通過他們的朋友赦免他們，所以友誼的祈禱可以贏來罪的寬恕。因此，約伯懇求，而上帝就赦免。友誼對他們有益無害，驕傲自大對他們有害無益。²⁰⁵

138.** 我的孩子們，我已經留給你們這些事情，你們要在心裏加以愛護——你們自己去證明這些事情是否有

——靈魂」，實際意思是「同心的、思想統一的、協調的、和諧的」等。——中譯注

* 參考譯者上兩條注，此處拉丁文是“unitas animorum”（多個靈魂的統一性），是對“unanimis”的展開解釋。同時參考本卷第133節，字面意義是說，朋友就是靈魂合一的，也就是說，趣味相投、同心協力的。——中譯注

203. 《詩篇》五十五〔五十四〕13-14節。

204. 《詩篇》五十五〔五十四〕12節。

205. 《約伯記》四十二章7-8節。

** 拉丁文版將此段標為全書「結語」。在西塞羅的《論責任》的最後也有類似對他的兒子的結語。——中譯注

任何益處。同時，這三卷裏所包括的內容，給你們提供了許多範例，幾乎所有的範例都引用自我們的賢父們，此外還有許多他們的言論；所以，即使本書的語言可能不是很優雅，但是，在這麼簡要的概略裏所記錄的一系列的古代範例將能夠給你們提供更多的教導。

安布羅斯之所以被譽為「主教之主教」，很大程度上得益於他成功的教會管理，而他最有名的代表著作正是闡述其背後理念的《論責任》（又稱《論教牧人員的責任》）。安布羅斯參照了西塞羅同名著作，但是將其作了「基督教化」的處理，最突出的就是大量採用《聖經》教導和人物作例證。因此本書在跨文化對比、西方古代文史哲研究、宗教與哲學對話等領域也有重要的意義。

本書分為三卷：卷一最主要處理四種美德：明智、公義、剛毅和節制；卷二說功利與美德的關係；卷三是對上述兩個主題的比較，並且總結認為，我們必須總是選擇美德的事物。它起初針對米蘭教會的教牧人員，目的是教導他們在日常工作和生活中應該堅持的美德和責任。本書在歐洲中世紀的教會裏被廣泛傳閱，是一部基礎性的宗教史文獻。

譯者簡介

陳越驊

清華大學哲學博士。現任浙江大學人文學院副教授，求是青年學者。著有《跨文化視野中的奧古斯丁——拉丁教父的新柏拉圖主義源流》，譯著有波埃修斯的《哲學的安慰》。

ISBN 978-988-8165-15-5



978-988-8165-15-5