

世先集卷

# 目錄

擴大公教文化事業基金勸募.....

羅瑪教皇的優越地位與職權.....

士林哲學.....

教宗對於資本與勞工.....

天主實義發覆.....

獨裁制下的教育觀.....

印度縱橫談.....

陳柏祿

黎正甫

劉宇聲

周若愚

方豪

南鴻

李星可

第三卷第一期

民國三十三年九月一日

# 世光雜誌

大公燁文外學業基

子紙

刺林錄

# 擴大公教文化事業基金勸募

陳柏綠

## 獻給一九四三年傳教運動節

公教傳入中國，元代已開其端。但以內外種關係，不特未獲理想的發展，且迭遭遇了嚴重的打擊摧殘。故公教基礎在中國之建立，一直要到拳匪擾亂以後。古人說，創業艱難，我們緬懷過去，瞻念未來，對於先賢的闢土開疆，汗血功勞；實覺無限感佩，無限興奮！

締造艱難，固用不着否認，守成匪易，亦自有他的事實。我們對公教未來的發展，都負有重大的使命。公教的任務，在使人人得救，個個升天，「一夫不獲，時予之辜」。一個忠誠的信友，誰願放棄這種神聖的傳教責任？不過，傳教的方式頗多，我們以為提倡公教文化事業，冀從文化方面來推動傳教工作，較之其他還更重要。公教文化事業發展的結果：消極方面，可以清除謬妄的思想學說，把阻礙公教發展的暗礁移去；積極方面，可以建立起真善美的人生觀，給教外人士以皈依聖教的充裕機會，給教友對上主以更深刻的認識，和虔誠的敬禮。所以就方式說，我們願提出一文化第一事業第一的口號，使十年樹木，百年樹人的傳教大計，能在中國公教園地裏早早建立。這問題自然不是簡單的。——在一個公教初興的中國，當然更成問題。——一種事業，非經濟和人才都先有了辦法，要想創建或維持，那是幻想。這兩樣，在今日中國教會裏面，都是極嚴重而亟待解決的題目。我們現在，姑就經濟來談談。

中國現下約有四百萬信友，半數以上已處淪陷區域，其餘部分則又大都開窮，自顧不暇。要想公教文化事業於短期內促其實現，似屬萬分困難。但問題終是問題，只要大家一條心的想辦法，遲早必有解

決的一天。去年聖誕節，在陪都天主教文化協進會會員大會席上，全會通過，把勸募公教文化事業基金，定為今年八大工作項目之一。至本年三月，該會已着手進行，並派專員赴各教區勸募。截至目前為止，其結果雖不可知，但這問題已引起大家的注意，則為顯然的事實。但為擴大宣傳和久遠計，我們以為：

第一，必須由陪都公教文化協進會，以該會名義，函請全國各教區，組織一全國性的中國公教文化事業建設基金委員會，担负勸募保管的責任。最高代表人，或由教廷駐華代表兼任，或由各主教區互選均可。

第二，必須普遍地在各教區或本堂區，設立中國公教文化事業基金委員會分支會，經常董理，關於文化事業基金之勸募保管。

第三，各分支會經募之文化基金，必須於一定期內，解交總會，不得擅自動用；即總會對於基金之處理，亦須有一定之預決算，不得濫撥濫支。

第四，為久遠計，我們必須於每年規定一文化基金勸募週，並發動每月每人一元傳教運動，集腋成裘，日久必大有可觀。

我們看今日世界戰局，同盟國家顯已日近勝利。一般政治家，都究心於戰後世界秩序的重建，我國也正在研討戰後復員和建設的種種問題。我們要謀中國公教的新發展，亦須在勝利來臨之前，有詳細遠大的計劃。我們常感到今日之中國公教，太平淡，太不進步，相互間又太無聯絡，極缺少一種積極向上的合作精神。深盼中國今日的公教領袖和全國數百萬的男女信友，都能認清這點，趕上時代。公教文化事業的興盛，就是公教獲得了開展，也就是建國獲得了永久的真正基礎。

# 羅馬教皇的優越地位與職權

黎正甫

教皇之稱，英誠為 Pope，拉丁為 Papa，源出於希臘文，譯意為「父」。以前 Pope 之稱謂範圍較廣，現在僅限於稱羅馬的主教。他的地位是承繼聖伯多祿，為全教會的大司牧，是基利斯督在世的代表。羅馬教皇除為世界全聖教會之最高教長外，且為羅馬區的總主教，意國及附近島嶼的主教，又為西方教會的唯一宗主教。關於教皇決定教會教義的權力，在法迪岡公議會（The Vatican Council）所頒佈的司牧憲法（Pastor Aeternus）中有詳細規定，此憲法共四章，說明賞賜聖伯多祿最高首領的職責，羅馬教皇的職責即承繼聖伯多祿，是永久性的，有保管信德之權，有決定關於信仰及道德問題的最高權力。關於後者，將在「教皇的不能錯」一題中論之，現在僅就下列四點而言：

- (一) 基利斯督任命最高首領。
- (二) 羅馬主教區的優越。
- (三) 教皇權力的性質及範圍。
- (四) 教皇的管轄權與特權。

## 一、基利斯督任命最高首領

關於基利斯督任命聖伯多祿為他的教會首領的證據，其最顯著者有二節聖經，一見瑪竇經第十六章第十七至十九節，另一見若望經第二十一章第十五至十七節。在聖經上，基利斯督很明白的訓示了，將來的教會便是一般認識他信從他的人們的社會，這教會要建立在聖伯多祿身上。關於教會，古新兩聖經屢以「天主的房屋」之譬喻去說明。（民數記十二章七節，日助米亞書十二章七節，Osee 第八章五節，希伯來書第三章五節，格林多一書第三章九至十七節，厄弗所書第二章二十二節，提茂德一書第三章五節，聖伯多祿一書第二章五節。）聖伯多

祿之於聖教會，猶基礎之於房屋，並為其統一，安定與擴大之要素。因為凡不與此基礎相連繫者，即非聖教會的分子，故聖伯多祿為聯合統一的要素。又因為道德的基礎堅固，然後此教會才不致受風潮的襲擊而搖動，故他為安定的要素。有了穩固的基礎，然後能向四周拓展或繼長增高，故他又為擴大的要素。

## 二、羅馬主教區的優越

耶穌任命教會的首領，何以屬於羅馬主教？這可分二部分來說：一、聖伯多祿為羅馬主教，二、凡繼承聖伯多祿之位者，也即繼承他為教會的首領。

現在的教史作家，已不再否認聖伯多祿曾至羅馬，並在羅馬殉道了。有些作家雖承認他在羅馬殉道，但不承認他為羅馬主教。第三世紀時即開始重視這一點，在第三世紀中葉，聖西彼廉（St. Cyprian）稱羅馬教區為聖伯多祿座，他說教皇柯納流（Cornelius）繼法彬（Fabian）之位，而法彬之位即聖伯多祿之位。責撒肋的費米連（Firmilian Of Caesarea）說，斯德望解決關於再受洗禮的爭論，是根據他有承繼聖伯多祿之權。所以在二五〇年時聖伯多祿為羅馬主教已為那些博學者所承認，不僅在羅馬，而且在小亞細亞及非洲各教會也都承認。大約二二〇年左右，德爾都良（Tertullian）述及賈力圖（Callistus）的宣言，謂聖伯多祿赦罪的權力藉特別之方法傳授於他。羅馬教會既是由伯多祿所建立，而不視他為第一任主教，這種爭辯是無理由的。德爾都良如同費米連一樣，動輒否認賈力圖之宣言，然其辯居羅馬，對於羅馬的伯多祿主教區當表明瞭。反對者言，從第三世紀之初，是一新時代，排斥舊傳說而另創新說之時代，謂羅馬教會是聖伯多祿與聖保祿所共同創立的，聖理諸實為第一任主教。大約在同一

時期，前部教皇名錄作者希波利都（Hippolytus），將聖伯多祿之名列於羅馬主教之中。又當時的作品中有一首詩名「Adversus Marcionem」，此詩述及聖伯多祿將自己的座位傳授於理諾，蓋此等證明皆在第三世紀之初，在第二世紀是不能找到充分證明的。除依納爵（Ignatius），頗利加普（Polycarp）及亞歷山大之柯類孟（Clement of Alexandria）以外，現在所保存的那時代作者的著作，不是辯駁猶太教，即是辯駁異教的，這樣的作品固無理由應該涉及聖伯多祿為羅馬主教的問題。但依肋納（Irenaeus）供給給我們一種確鑿的證據，其著作中有兩處（Adv. haer. I XXII, II, 3）說及希吉奴斯（Hegesinus）為羅馬第九位主教，並有一詳細名錄，內載伯多祿為首任主教。公元一七七年依肋納曾往訪羅馬，在這個時期距伯多祿逝世時不過百年，他或者能與那些會親見伯多祿者交遊。或說伯多祿與保祿在羅馬各治一主教區，但據普勒（Fuller）攷證，此說起源於柯類孟稗史，而此稗史現在已經證明為第四世紀的作品，而非第二世紀的作品，故不可靠。在依肋納的作品中沒有一些說及聖伯多祿與聖保祿在羅馬分治主教區，惟依肋納確說過，二位宗徒共同把主教權位傳授理諾。他這種表示，目的在解他的論據，以辯明諾斯替教（Gnostics）在羅馬所傳教義的虛妄而已。所以他自然加重語氣，確說聖教會所傳的教義是由宗徒傳下來的。按比法紐（Epiphanius）則主張伯多祿與保祿為各別的主教，他似乎誤解了依肋納的著作，故有此說。

據歷史的記載，就可證明在很早的時代，羅馬主教常被稱為教會的最高首領，且為全世界教會所承認。現在我們可引前三世紀的史料為證。

第一見證為聖柯類孟，他是宗徒的一個門徒，在理諾及亞納克肋都（Anacleus）之後繼承聖伯多祿位者。在教皇名錄上，他被列於第四位。他的「致格林多書」大約寫於公元九五年或九六年，在這封書信中，他命格林多教友歡迎那些被亂黨所驅逐的主教們回來，他說：「如果誰不聽天主藉我口所說的話，願他們都知道，他們將要自陷

於罪過及危險之中。」又命他們說：「你們應服從遵守我藉聖神默啓所寫的各項事情」。像這種權威的口吻使誓反教作家賴德福（Lactantius）不能不承認此「高尚的勸諭」，乃「趨向教皇新權之初步」。由此可見教會歷史開始，宗徒剛死後不久，而聖伯多祿的門徒之一，羅馬主教，即能以其權力干涉別處教會的事務，且宣言在聖神領導下，以決定的口氣來判斷那案件。現在宗徒傳下的教義尚活潑遺存於人心，全世界的教會都莫不承認羅馬主教的最高地位。

其次的見證，即自聖柯類孟以後不久，大約在一〇七年時，安提阿基的依納爵，在他公開的「致羅馬教會書」中，曾明確指示，羅馬教會實為其他一切教會的主宰。他稱羅馬教會為「友愛同胞之總理」。

又在同一世紀，有聖依肋納的證見，他與宗徒時代很接近，因為他是聖頗利加普的門徒，而聖頗利加普乃聖若望宗徒所委任為斯密那（Smyrna）主教者。在他的駁斥異端書中（Adversus Haereticos）辯駁當時諾斯替異端，說他的教義非宗徒所傳下的，惟聖教會所保存的教義可以歸源探本，回溯至十二位宗徒。他寫道：「如果一一列舉所有各處教會的繼承者，那麼這樣寫的一本書必太冗長了。因為如此，我們現在只指出那真正偉大真正古遠而為全世界所知的教會的傳承罷。這個教會即是兩位最顯赫的宗徒聖伯多祿及聖保祿在羅馬所建立的，我指明這教會的傳承從宗徒來的，其對人們所宣講的信仰，賴其主教們代代相承，傳到我們的時代，所以使凡召集無權威的公議會者對之應該羞愧。至於這個教會，因其有偉大權威，故各地教會都應當同意和其聯合，就是各方信友都該共同遵守聖教會內常保存的宗徒傳下的一切。」然後聖依肋納列舉羅馬主教的承繼，從理諾到艾模德（Eleutherius），此艾模德即當時的羅馬主教，是聖伯多祿後的第十二位。由這些文件看來，可知羅馬教會的教義是真正傳自聖伯多祿和聖保祿二位大宗徒的。

當教皇聖維道（St. Victor, 189—188）在位時期，尤顯明的宣言羅馬主教對其他教會的優越。關於耶穌教復活瞻禮日，當時小亞細亞教會所實行的習慣與他處教會不同，故維道對此有所表示，他命小亞

細亞教會依照其他各地教會所通行習慣。但厄弗所的頗利加德 (Polycrates) 抗命，謂他們的習慣是由聖若望親自傳下的。維道卻以「逐出教會」的嚴罰答覆之。時聖依肋利連忙加以勸阻。他勸教皇維道不要因了不關信德的事情，而把全教會分裂，但他確實教皇能行使其權力，維不願他這樣作。至於小亞細亞的主教們雖抗命，卻不否認羅馬主教的優越地位，他們只以為維道濫用他的職權而已。那時教會已日漸廣揚，而至高權力能否施行於各地，卻成了問題。聖維道也看出了，強迫施用其威力，實害多而益少，故他撤消了他的苛責與嚴罰的諭令。

從這時期以後不多年，在小亞細亞更有重要的證據，希羅波利主教亞伯爵 (Abercius, Bishop of Hierapolis) 的墓誌銘 (大約死於公元二百年)，用寓意的文字描述他的旅行，他述及羅馬教會有說：「他(指耶穌)遣我至羅馬，親近那充足的君主，朝謁茅金袍及金鞋的皇后。」這種敘述，固難認為羅馬主教超越地位的證據，但德爾都良的苦口爭辯，卻是有力的證據，因為教皇實力圖決定維持嚴格的紀律，大約在二百年時候，他用他教皇的權力頒佈 *De Petri et Pauli* 通諭，其時德爾都良正陷於異端，對此嚴厲的通諭加以猛烈的攻擊。他說這是「主教們的主教，[最高教長]所發出通諭。這句話雖含諷刺，但由此可見當時羅馬主教的權威與地位的優越了。

聖西彼廉 (大約於二五〇年逝世) 的觀點，對於教皇的權力有許多辯論，他強調主張各主教的獨立，因此與羅馬漸漸發生大衝突。但在基本原則上，他很明白，他曾建議把有效的優先權歸於教皇，視他為繼承伯多祿位者。他事實上和羅馬教會聯絡，他稱羅馬教會為「首要的教會」。他說：「在伯多祿宗座及為首的教會之前，由是產生各主教的聯合。」他主張教會的聯合統一，這一統的教會乃是基利士督所建立於伯多祿的教會，各主教皆束縛於此不可分的團體中。在這團體裏，聖教伯多祿乃其本原，故聖伯多祿宗座應實行其領袖這團體的職責，一如聖伯多祿生時所實行的一樣他又主張教皇的權力。能罷斥異端的主教，當阿爾斯的馬賢 (Marcellian of Aries) 陷於異端時，西彼廉應迦太基眾主教之請，致函教皇斯德望，請他「頒發公函，把馬賢

逐出教會，而另派一人代其位。」所以他承認羅馬主教有真正的及有效的優越權。他不僅承認羅馬主教的優越的光榮，且承認他有實際的管轄權。

與聖西彼廉同時的有亞歷山德里亞宗主教聖狄奧尼削 (St. Dionysius)，現在關於他的有兩件事可引為證明教皇權力的優越。歐瑟伯 (Eusebius) 教史第七卷第九章載有一封信，說是聖狄奧尼削致教皇聖史斯篤二世 (Kyrillus II) 的，討論關於異端教人所行洗禮是否有效的問題，此多年來常行的教會聖事的案件，他說，他需要聖史斯篤的忠告，並請求他判斷，才不致陷於錯誤。又過數年後，這位主教關心一些教友所使用的一些語言，很難與基利士督的天主教的完全信仰相合。而這些信友卻依賴羅馬教座，並在他的同名者羅馬主教聖狄奧尼削之前，控告他為異端。聖教皇狄奧尼削之答書很有權威的講論此題目的教義。此外還有一件事可以表示出羅馬主教區被基督敎國的其他教區承認其有權力判決關於教義的案件。公元二七〇年皇帝奧勒連 (Aurelian) 的論旨是極有價值的。因為當時亞歷山德里亞宗主教保祿，被人控告為異端者，於是一主教會議會議責之，並且另選端諾 (Donatus) 主教以代其位。但保祿拒絕退位，乃投訴於皇帝。奧勒連諭令他已為意大利眾主教及羅馬主教所承認，應當認為合法的主教。由這件事，可證雖異教人也知道羅馬主教實為全基督敎會的主要標準，故帝國政府明白教皇在基督敎會中的地位。另外從聖西彼廉的話愈可證明，他說德西烏 (Decius) 寧願聽其敵對的皇帝的佈告，而不願聽新皇繼承致命的法彬 (Fabian) 的選舉。到了第四世紀之初，關於羅馬主教至尊事的記載更多，茲不贅述。

關於伯多祿的首位，及這首位永遠在羅馬主教座，現在已定為教義，而附載於「司牧法典」的前二章中：「(一) 誰要說真福伯多祿宗徒不是我主耶穌基督和基督所任命為宗徒之首，誰要說真福伯多祿教會的元首，或說伯多祿並非直接從主耶穌基督獲得真正合法的管轄權的首席，而只是一種名譽罷了，這個人應被棄絕於教會。」(二) 如果誰要說，那不是吾主耶穌基督親自制定的，或說不是天主所立的，伯多祿教座位的承繼者有永遠承繼他的超越全世界教會的職權

，或說羅馬教皇不是承繼真福伯多祿的優越地位者，這個人也應被棄絕於聖教會。所以羅馬教皇的優越地位，現在已明載於法典，是不容否認的了。

### 三、教皇權力的性質與範圍

基利斯督不但任命聖伯多祿為教會的首領，且為全世界的首領。

耶穌對伯多祿說：「凡你所束縛於地者，也將束縛於天，凡你在所釋放者，在天亦釋放。」他指示了這首領的權力範圍。所謂「釋放」與「束縛」，原為希伯來語，經法律所禁止者即為束縛，解除此法禁即為釋放。故束縛之意就是在個人良心上負有一種責任，凡官職的命令及普通的誓願都屬之。耶穌的話要大衆瞭解，故用此稱謂，表示交付聖伯多祿立法權，與立法權所必需的管理權。耶穌頒賜這權力非常周到，他說：「凡你所束縛者」，「凡你所釋放者」……並無什麼限制，而且他說的這句話，同時已在天上批准了，用不着各民族國家再來批准，他已委任伯多祿完全獨立的立法權和司法權。所以照這句話「束縛」與「釋放」，便是授予了伯多祿或責罰或寬赦的全權。所以聖伯多祿是耶穌基利斯督神國（教會）的執政者與元首，他有立法和司法之權。換言之，聖伯多祿及其承繼者有施行訓戒及禁止的兩種法權，同樣也有頒賜赦免之特權，當必要時，還可撤消某項法律。此外亦有審判罪犯及科罰補贖之權，即裁判權，在此權限內兼包括赦罪權。因為罪惡是破壞超性神國的法律，應受審判官的裁制。但此種特權的恩賜，在那節聖經裏並未完全說明，這需要耶穌的話來掃除一切不明的意義，又因為聖教會是真理之國，在其各分子中凡有重要的解說，都應提交公斷，由是他們接受全部的教義。在這神國中，聖伯多祿掌握最高權力，以其最高權力宣佈教義，規定信仰的法則為一切人遵守。在這點上，聖伯多祿除了他的唯一師傳外，不隸屬於任何人權力之下。他是最高的教師，因為他是最高的統治者。但這極大權力的賞賜，是限於關於這神國的目的，及單對這些目的之範圍內。聖伯多祿和其繼承者的權力不能超越出這範圍。故凡不在教會本質以內的事務

，他們便沒有權力。

舊反對派對這句聖經裏的話「凡你所釋放……」有所爭辯，他們說這種恩賜並非特別授與伯多祿的，因為同樣的恩賜也授予十二位宗徒了。（瑪竇經第十八章第十八節）當然這節聖經也用於尊敬十二位宗徒，但耶穌對於伯多祿的恩賜與對於其他宗徒的恩賜卻大有分別，因為伯多祿的恩賜是與掌管天國鎖鑰的特權有聯帶關係的。據我們看，這個權力實為超越全神國的最高權力。這種恩賜並未授與其他十二位宗徒，在瑪竇經第十八章第十八節所記耶穌基利斯督授與各宗徒的恩賜，乃是為收錄他們為神國的分子，而應隸屬於基利斯督在世代表的權力之下。在瑪竇經十六章十九節內有相同的文句，這句話是基利斯督親自說的，也載在宗徒行傳第三章第七節：「他有達味的鑰匙，他開啓的，沒有人能關閉；他關閉的，也沒有人能開啓」。這第二句是在說明第一句，在首句的鑰匙譬喻中表示出最高權力。故這一節聖經應當如此解釋，即那掌管鑰匙的權力除歸基利斯督自己及他所選擇的代表外，不能歸諸其他人。

非公教人同樣援引瑪竇經十九章十六節，以反對公教會所註釋的意義，聖奧斯定在幾處說及伯多祿領受鑰匙是代表聖教會的，他說：「如果這句話單對伯多祿說，則聖教會不能行使這個權，……如果這個權既在教會中行使，那麼當伯多祿領受那鑰匙時，他便代表聖教會的一故照聖奧斯定的講解這鑰匙所表示的權力不僅屬於伯多祿，且屬於全教會。基利斯督賜給他的人民的恩典單授與伯多祿，因為伯多祿代表信友的全體凡赦罪之權，逐出教會之權，及行使其他任何權力，實為全基督教大會的特權。如果執行者行使這些權力，乃是代表衆人而行之，這種論據，以前曾為法國主張教皇權力限制主義者所引用。但他們斷章取義，誤解了這節文字。聖奧斯定說這段話原是為駁斥諾法賢（Novatian）異端的，因為諾法賢主張赦罪之權純粹是賜給伯多祿個人的特恩，因此這特恩隨伯多祿的死亡而消失了。奧斯定則斷言：伯多祿領受的恩典可以永久留存於聖教會內，可以永久使用此特恩。這是他原來的意思。他說伯多祿是代表聖教會的，但他並未確實教會是真正領受此特權者。因為如果說聖教會才是真正領受此特權者

，這種見解會完全相反宗徒的傳承，在法迪岡法令第一章上已以駁斥了。

從以上所述，可見當教皇爲信友立法的時候，當他們用司法的程序審訊罪犯的時候，用譴責或逐出教會之罰來執行他們的判詞的時候，他們是用基利斯督所授與他們的權力。他們這樣行使裁判權，並非根據任何政府官長所授予的權。實在教會很早就宣佈行使了這些權力。當宗徒在日路撒冷公議會後，發出他們的法令，實因領受了天主權力的賦與。（宗徒行傳第十五章二十八節）他們令信友們遵守一種法律，聖保祿會命提茂德不要接受控告長老的罪狀，除非那控告有兩個或三個以上的見證人，在這裏他明白表示了，他有嚴厲裁判的權力。這種行使壓力的管制權，爲許多異端教作家們所否認。馬世流（Marsilius Patavinus）安多尼（Antoninus de Dominis）利查爾（Richerius）及後來的比斯托雅主教會議（The Synod of Pistoia）都主張：每一種強制管轄權都只是屬於政治的勢力，應該限制教會，只許用道德的方法。這種錯誤的主張常爲聖座所譴責。例如庇護六世的（Aucoran Fidei）通論中指斥比斯托雅公會議提案之一有謂：前面所說的提案，暗示教會沒有嚴厲命人服從她的法令之權，非用勸導的方法不可。照此提案所表示的意義，教會沒有從天主方面領受這種權力，即除用忠告及勸勉去指導外，且更以法律去命令，用壓力去強迫，懲處犯罪者以嚴厲而有益的刑罰。這種學說早已被斥爲異端。他也不主張，教皇的法律必專屬於精神的目的，所施刑罰必單屬於精神性質的，因爲聖教會乃是一個完全的社會，聖教會的存在不依賴國家的許可，卻執有天主的特許狀。聖教會既爲完全的社會，故對於凡爲達到目的所必需的一切方法，他有執行的權利。但這些方法不只限於精神的目的及精神的刑罰，因爲教會也需要一些物質的所有權。例如：教堂、學校、修道院，及爲維持這些所必需的基金，故除精神方面的以外，其對這些財產的管理與保護亦必須制定法律，必須制定大部分教律，以爲決定這些事物的處理情形。故凡斷定教會純爲精神的社會實在是錯誤的。最後目的固然是精神的，一切活動都受此最後目的所指導，但不關於現在的制度及其權力下的方法。談至此就要發生一疑問，即

教會不僅判處犯罪者以體罰，且親自處理這些刑罰，是否爲合法？關於這點，教會曾有請求政府的援助，以執行其判決令，在教皇波尼法斯八世的（Urban Sanctam）的通諭裏已很明晰的表示了。

#### 四、教皇的管轄權與特權

在司牧法典（第三章）中宣佈教皇對於一切教徒有全體的直接的主教管轄權。「再者，照天主的命令，我們指示及聲明，羅馬教會對全教有最高的管轄權，而羅馬教皇的管轄權乃是真實的主教管轄權。其性質是直接的。這權力同樣更擴展及於主教和信徒，不論個人的或集合的。全體管轄權是由執掌者施行之，不用任何代表，但依其職位，由其親自執掌之。凡承認教皇任何最高管轄權者必承認那管轄權是裁判官，所以此點不需辯論。但教皇的權力是直接的，因管轄者與其所負責監管的人們是站在直接的關係上，故那種管轄權是直接的。在另一方面，如果最高權力僅能直接處理較接近的高級長官，若非有居間者不能處理其人民，那麼他的權力便不是直接的，而是間接的了。若分析基利斯督對伯多祿所說的話，就可見教皇的管轄權並不受這樣的限制。基利斯督賞賜他全教會的首位，其範圍是全世界的，且擴展及於全教會的各分子，這首位不需要別的權力支持。這首位賦與了他及他的承繼者一種統治所有信徒的直接權力。這也被引用於司牧使命的話中：「牧我的羊」。這司牧是能够直接行使其權力於他的羊棧中所有的羊，故教會的每一份子都委身於伯多祿，並跟從他。聖座時常宣佈這直接的權力，但爲費柏洛紐斯（Felonius）所否認。費柏洛紐斯乃特里耳（Trier）副主教杭汀（J.N.V. Honthelm）的假名，他根據教皇權限制主義而倡導政教學說。據費柏洛斯說，鑰匙的權力是基利斯督托教會全體的，而教會全體主要的及根本的權力，惟藉教會的長老施行之。對於教會的長老不過託付以管理之權罷了。他承認教會中的優越的神聖制度，但他以爲這優越權與羅馬主區的聯繫不是根據基利斯督的權力，而是根據伯多祿及教會的權威，所以教會擁有權使此權力歸屬於別的教區。他主張教皇的職務是行使教會的總監督，用他的勸告指揮各主教。其處合法的主教犯了嚴重的過錯，如果必要

的話，他能宣佈將其逐出教會，以譴責之，並按教會法律以審問之。但他不能根據他自己的權力罷免之。霍柏洛紐斯的學說雖毫無歷史的根據，但因他所喚起的國家主義的精神十八世紀及十九世紀在德國卻有很大的影響，妨害公教生活的進行。教皇的職權，確是主教職權，實際上，他享有一種世界總主教的立法和司法的權威，並且與其屬下有直接的關係。再者，其權力既是保護司牧，又保護信友，所以教皇理應稱為「司牧的司牧」及「主教的主教」。

英國學派的著作家常反對教皇此種權力，謂法迪岡公議會因宣言教皇有一種直接管轄信徒之權，實破毀了各主教區的權力。他們又特別指出大教皇聖額我略曾公開拒絕此稱呼。按其實，對於這點是不難回答的，兩個統治者管理同一屬下，是要陷於混亂的。倘這些統治者立於服從的地位，非此屬於彼，則必彼屬於此，這種組織是常見的。例如在軍隊中，聯合隊的軍官與總司令，兩者皆有直接管轄士兵之權，但沒有入主張下級的權力會因此無效。法迪岡公議會說得很公正：「這最高教皇的權力，無論如何不致減損普通主教的直接管轄權，因為主教們都是由聖神所委任的，（宗徒行傳第二十章二十八節）都有繼承宗徒的地位，為直正的司牧，牧養和管理他們的幾個羊羣，每一隻羊都委託給他，那種權力是由最高司牧維持，批准及保護之。」無疑的，大聖額我略會堅決拒絕「世界主教」的尊號，並詳細說明，當加爾塞頓公議會給聖良加上此尊號時，曾遭聖良的拒絕。但他會利用此尊號，而為不同方式的表示，因此在法迪岡公議會使用之。聖額我略知道，用此尊號未免要陷於否認地方主教區的權力，故他說沒有一個人有權自稱為「世界的主教」，僭亂宗徒制定的職權。但他自己却熱烈擁護這主張，即如法迪岡公議會所用的稱呼，表示有管轄一切信友之直接權。所以他答覆君士坦丁堡宗主教若望一通論，明白解釋君士坦丁堡教會是屬羅馬宗座的。「世界主教」之稱發生於第八世紀，到了一四一三年若望胡司（John Hus）倡議教皇不是世界的主教，却為巴黎大學教授團所否決。

法迪岡公議會進而批准教皇是教友的最高裁判者，所以教會裏一切案件都可以上訴於他。這控訴權是從優越教權中所必然產生的理論

，如果教皇真有全教會的最高司法權，那麼一切別的權力，不論主教的或公議會的都隸屬於他。所以次等的裁判所必須上訴於他，但這問題曾為許多爭辯的焦點。教皇權限制主義者馬爾卡（Mars）奎斯紅（Quenel）及德國費柏洛紐斯的論斷，皆表示上訴教皇之權，是純粹得自教會法律的特許。僞依西多羅法令影響教皇的宣言，引出了許多不公正的誇張。這些作家們的論據，為現代法國反公教的論辯家所引用，以為教皇的整個優先權都純為人的制度，控訴權則最初於三四年沙的卡（Sardica）主教公議會所頒賜，後來發展的每一步驟都可以從史跡上去追溯。然按諸歷史，此種權力的授與非常明晰。沙的卡所決定的教律的目的，不過給一已存的習慣以批准罷了。現在先述沙的卡的問題，然後查及以前已實行的證據。

沙的卡公議會召集的經過如此：聖亞大納削不服三三五年特爾（Tyre）公議會的判決而上訴於羅馬。教皇儒略因此取消了此公議會的議決案，恢復亞大納削及安提阿基的瑪瑟祿主教職權。但他們的權位為歐瑟伯派所爭奪，於是召集公議會來解決這問題。教父們乃聚會於沙底卡，出席會議的，計包括了東方及西方最優良的分子。他們都希望批准此控訴權，並建立一訴訟程序的正式法典。這法典的主要部分所處理的案件是：（一）一個主教被其同省區中的主教們所譴責，那麼他可以上訴於教皇，或依據他的優越權，或藉他的判斷；（二）如果教皇接受此控訴，他要指派由鄰省主教們組織第二法庭去處理，如果他認為適當，他可以派遣裁判官會同各主教們審理之。無論如何這法典所指示的，並未頒授新的特權。聖儒略自己不僅有行使正式聆取訴訟之權，而且嚴厲責斥歐瑟伯不尊重羅馬主教的最高裁判權。他寫信給他說：「倘使他們（亞大納削及馬瑟祿）直正做了一些錯誤，如你所說的，那麼就應當依照教會法律來審判，而你乃不如此，……你不知道這是歷來的習慣嗎？首先你應當寫信報告我，然後由此裁判才是公正的。」可見凡說教皇的權力只限於狹小的範圍是無根據的，當時出席沙的卡會議的主教們決不爭辯羅馬教皇有聽訴訟之權。他們的目的是在罷斥歐瑟伯派不控訴於羅馬及不能指出控訴亞大納削所需的證據，因此他們制定了訴訟的正式程序。可見說訴訟權最初在沙底

卡公議會頒賜，是無根據的。我們現在可以證明其在更早的時代已經有了。第二世紀的記載很缺乏，很少論及這件事。但蒙旦奴斯(Montanus)，普利斯卡(Priaca)及馬士米拉(Maximilla)會上訴於羅馬，因為他們不服弗里佳(Phrygia)的主教的判決。德爾都良說，教皇最初承認了他們預言的真實，因此「他給亞細亞教會與弗里佳教會以和平。」後來再得到報告，他便撤回已發出的調解書。故事實上，教皇判決他們關於正道的全部問題，這件事却很重。又西班牙雷翁(Losen)主教巴西里德(Basilides)，及美利達(Merida)主教馬第亞(Marital)，曾在聖教艱難的時候，接受了偶像崇拜的追令，他們自己承認所犯的罪，因此都被革了職，另派別的主教以代其位。但他們希望恢復職權，不服當地主教們的裁判上訴於羅馬，而且都獲得成功，他們粉飾其詞，教皇司德望為所騙，遂下令恢復他們的職位，聖西彼廉不承認教皇的此種判決為有效，因此引起了強烈的反對，且激動雷翁及米利達人堅持其罷免的主張。可惜他們的反對，失却了聖西彼廉書信中的主旨。這種訴訟固然是不合法的，因為那兩位主教已自承其罪，然從真誠認罪後所得到的開釋，則不能認為無效。還有一案件就是伏士拿士(Fortunatus)的事，聖西彼廉否認他有上訴於羅馬之權，斷言非洲主教們的審判為有效。蓋伏士拿士係受一異端派主教之手祝聖他為迦太基主教，聖西彼廉及本地主教們會議，根據他的情形，判斷他為偽主教，係一不服從的教長，因為他應服從本地主教的裁判。在另一方面，伏士拿士要求把這問題移交教皇面前

去解決，他即被承認為合法的主教。又祝聖伏士拿士的異端主教普利法都，曾為九十位主教之公議會定罪，他也上訴於羅馬，但是沒有成功。故上訴於羅馬教皇的習慣早已實行，非始於沙的卡公議會之時。在迦太基內陶拿士斯異端供給吾人另一例證。當時北非洲的七十七位主教會議把戴西廉(Caecilian)定罪，戴西廉請求皇帝援助，將此案件移交聖馬塞查。公元三一三年此案遂由教皇密爾嘉德判決之。聖奧斯定常述及這種光景，並明白指出，戴西廉有權要求在教皇面前公判。稍後至三六七年時，在小亞細亞提亞那召集一主教公議會，恢復了提亞那主教歐斯大爵的主教職權。聖巴西略說，因為從教皇那裏頒發來一公函，要求恢復歐斯大爵的主教職位，公議會即接受教皇諭旨，公同判決。這不應視為教皇使用沙的卡會議所授予他的特權，因為教皇此舉並未依照沙的卡所規定的程序。其實沙的卡所規定的訴訟程序既未應用於東方，亦未實行於西方。三七八年教皇的受理控訴權已獲得皇帝格拉賢(Gratian)承認。任何控訴各主教的案件，都可在教皇面前或在教皇委派的主教們所組織的特別法庭審判。世界各地，無論那個主教若不服本國主教公會議的裁判，都有上訴於教皇之權。四四五年皇帝發蘭第年三世指令稱：凡移交羅馬的任何案件，悉歸教皇辦理，他認為很適當。但要知道，教皇的司法權力根源於天主的任命，而非由人所授與。教皇尼閣老一世曾說：「這些特權乃基利斯督授與聖教會的，並非由主教們的公議所贈與，不過由他們宣佈及尊重之而已。」

## 中國天主教文化協進會

### 在渝市成立婦女工作委員會

中國天主教文化協會理事長，于斌主教為發動天主教婦女服務之精神起見，曾發起一婦女工作委員會名天主教文化協進會婦女工作委員會，該婦委會於五月十七日在渝市正式成立，到會者頗為踴躍，主席崔淑言女士當選為主任委員，奏則賢女士為副主任委員，以下設總務、宣傳、設計……各組，組織極為嚴密云。

# 士林哲學

劉宇聲

歷史家所說的士林哲學，是中世紀的神哲學者所講究的哲學，包括有士林派的哲學和神學。現在我們略加討論，究竟士林哲學的內容是怎樣，特別看看它的哲學部份，有何特點，主要點何在，我們該怎樣讀它。

## 一 何謂士林哲學

士林派和教父的宗旨，都是在謀信仰與理智的統一，說明信仰並不反背理智，而士林哲學的特點：（一）用哲學來解釋神學，特別是用亞里士多得哲學，更深刻地認識啓示真理，更有效地保護真理，以謀信仰與理智的劃一，Anselmus 說：『信仰追求理智，我信，爲的是使我懂得』。（二）使與信仰分離的哲學，慢慢與神學融洽，尤其是亞氏哲學。

從上面我們可以見到，士林哲學的主要宗旨，不外以下兩種：（一）使哲學基督教化，充滿宗教精神，使信仰與哲學發生關係，這是和希拉、阿刺伯、猶太哲學不同的地方，尤其是和現代哲學不同的地方。（二）使士林哲學超過亞氏哲學。士林哲學是建設在兩種基石上面的：一是自然的基石；一是超然的基石，自然的基石，不是別的，就是亞氏哲學，因爲亞氏哲學在一切哲學中是頂好的，可是內中也有很多缺點，士林哲學想彌補那些缺陷，使它一天比一天有進步。一是超然的基石，就是天啓，信仰告訴人許多當信的事，士林哲學用人的理智，詳細去解釋它，又使天啓的真理不被錯謬的理論所蒙蔽。除了上面主要宗旨以外，士林哲學還有幾種特別的標識，也是值得我們紀念的。

（一）士林哲學是富有保守性的。它堅決主張，客觀的真理是定而不移的，我們人的理智，一定能認識客觀真理，不單能感覺的事，我們可以明白，就是超越感官的事也能明白，觀於主要的事理，古人

早已明白，他們遺留下來的教訓，我們應該恭敬地聆受，當作祖人的遺產來好好地保存，切不可變賣。古人所留下來的推理法，並不是要我們每件事都先用理智重新攷查一番，然後才相信，只要沒有甚麼可疑處，儘可放心聽從就是了；我們一面聽從，一面設法成全它，發揚光大它；也不可死板板地不往前進，幾時知道錯了，便立時拋棄它，才是正當的辦法。因此士林哲學對於遺傳，很是重視，不因爲它是古的東西，便不尊重。古人的遺產，只要是確實可靠的，是歷代人類所公認的，又用哲理證明了的真理，一律保存，與信仰絲毫不發生衝突。

（二）士林哲學的教授法，極其完善，它所用的方法是辯證法，先解釋定義，名辭，詳細分析；在證明辯論的時候，常有一定的方式，採用三段推理法；討論問題的時候，有一定的邏輯次序，指定某問題，先提出討論點，然後加以解釋。再逐段辯明，拿出證據來，後面往往還有一個餘論，並答復本題的設難。這種教授法，並不是完全從亞氏學來的，是按亞氏的論理學，自己加上一番嚴密的工夫，才發明的。此種方式的主要目的，一面是使哲學有進一步的研究，一面是好好利用這種方法，更清楚地講明信仰道理，使一切當信的道理，都有確實的哲學根據。

那時的士林派，也有不隨從亞里士多得，不用他的辯證法的，因爲當時的神哲學者，有些崇拜名目論的，外面頂着士林的虛名，其實是掛羊頭，賣狗肉的；不過大部份的學者，特別是聖多瑪司，完全隨從亞氏的學說。現今的士林哲學，是必須隨從亞氏辯證法的。因爲士林哲學的作家中，特別負有聲望的是聖多瑪司，所以又名多瑪司哲學，此派學者又名多瑪司派。（所謂多瑪司派，非指一總隨多瑪司學說者而言，指十六世紀末葉以降，一般嚴格崇拜多瑪司，而沒有絲毫變通的學者。）

## 二 士林哲學的反對者

士林哲學，往往受到極端刻薄的攻擊，特別是那些對於士林哲學沒有研究，或完全不知道的人們，最喜歡肆口痛罵它。

(一) 他們說：『士林哲學禁錮人的自由，不許隨便推論，不注重理智，硬要強迫人服從天啓，服從教會。最可恨的，是利用辯證法，把與教義相反的，都暗暗地遮蓋起來。』

士林哲學是自由的，不是無條件隨從神學的，在它的哲學範圍以內，按它的方法攻研真理，它認為合適的，儘可自由保留，神學絕不橫加干涉。並沒有積極的命令，定要哲學保護神學，說哲學的義務，僅在保護神學，這完全是假的。自由須有相當的界限，不能漫無限制，什麼也不管，一味地胡說，愛怎麼講，就怎麼講，成何體統？根本不該放任這樣的假自由，這不單不是自由的意義，而且是反背自由律的；我們能自由去發現真理，卻沒有反對和躲避真理的自由。說它不管理智，硬要無條件地相護信仰，這更是假的，教會中當信之端，根本就沒有和理智相反的，如果是一宗矛盾的事，根本便不能成為當信之端。

(二) 『士林哲學缺乏批判力，忽略認識的批判攻查，所執認識論的原理，已經是陳腐不堪的東西了，不知改善；那些原理，現今已證明是假的，它還當作活寶貝。它不知道，哲學不單靠推理法，特別是靠每個個人的主觀定奪，由每個人，同樣能產生哲學，因此在不同的人身上，必然能產生異樣而彼此反對的哲學；士林派偏違反這個新原則，硬說哲學是永久的，是不變的，此種論調，目前已立足不住了。它又一味地倚靠理智，如同瞎子一般，不肯睜開眼看一看，還說在超感覺的事上，能確實找到真理。甚且說：在人的理想達不到的所在，也能確實尋到真理。』

士林哲學和現代哲學，公教哲學和與公教相反的哲學，彼此有一個主要的區別。這個區別不是別的，就是士林哲學和公教哲學堅決主張客觀論，現代哲學與公教相反的哲學極端崇拜主觀論。士林派說：

一定客觀的真理，這種真理不能由主覺隨便去臆定斷，它是不受人節制的，永恒的，不變的，人用理智智能認識它，同時，也該當信服它；不單可感覺的事上，有這種真理，就是超越感覺的事上，也有這種真理。說到現代哲學，它的主張，便完全不同了，它所崇拜的是主觀論，不可知論，真理與假理，完全由主觀核奪，特別是在超感覺的事上。因為理想的理由更不可靠，不能證明，可以隨便確定客觀真理，可以用絕對的自由，去製造新的哲學；信與不信，更當隨便，不受任何拘束，這便是所謂現代哲學的基本原則。中古時的士林派，對於認識論確實幼稚，不過也有相當的研究，從名目論和實在論的爭辯中，我們知道古士林派，也有不少講論認識之價值的，因為那時還是一些猶豫不決的懷疑點，關於這些問題，找不到正式有系統的講述罷了。現在的士林哲學，已經有專門講認識論的一科，就是批評學。

(三) 『士林派所使用的教授法，是古代的教授法，不是科學式的方法。(A) 忽略經驗，不重實際，單按照先天的抽象原理講，實際上對與不對却不管；(B) 使用一種皮毛的格式推理法，重瑣屑微末的理論，空洞，善辯，近乎兒戲，不務真實的學術；(C) 閉着眼睛聽，只要是大作家，尤其是亞氏說的，不分青紅皂白，立刻就信。』

(A) 古代和近代的士林哲學，都不會忽略經驗，都承認經驗的緊要，這個我們可以從作家的著作中證明的，不過，那時的士林派，不像我們知道的詳細，常不斷地去參攷經驗罷了。我們現今所規定的經驗標準——許多確實的攻查，尤其對於親身經歷的事，所用的經驗方法——他們那時不知道。但，當時也有不少學者，特別注重經驗，尤其是在英國一般研究數學和物理學的博士，對於自然科學的貢獻不少，像 *Abertusm*, *Grosseteste* (*Rodericus a Lincoln*, 1143) 他的門人 *Roder Bacon*, *Dietrich a Freidberg*, *Witoot* 等人，都是熱心科學的。還有那時大規模的建築物，也是注重經驗藝術的表現。

當時和現代，有一個很大的區別，那時是注意研究哲學理想的時代，現今是特別注重科學的時代，我們不要忘了，一切學術，都是慢慢演進的。那時的士林派，所處的環境，和我們不同，他們沒有實驗室，

一切機械，儀器，化學品都沒有，又缺乏圖書館，只憑他們的腦筋來推論，有時候弄出錯來，與經驗不合，我們似乎應當與以諒解吧！我們現在也不能武斷所發明的各種學術，完全對符，假使將來的學者，同樣不諒解我們，一味地唾罵我們，如同我們罵中古時的士林派一樣，試問我們願意不願意呢？無論什麼事，我們總要拿歷史的眼光來觀察，不可責人太嚴，如果言過其實，更算不公平了。

(B) 說士林派捨本逐末，討論些煩瑣不值錢的問題，這我們完全承認，不過大家必須注意，龐統地說士林派都是如此，這是不照良心的話，因為黃金時代和近代的士林派，都不是這樣的，說十三世紀以後一個時期是對的，十三世紀以前，十六世紀以後，絕對不是煩瑣哲學。當時他們所使用的辯證法，大致是不錯的，揭穿錯謬，辯駁邪說，擁護真理，發明真理，教授真理，都很適用。說是一種形式上的兒戲，絕對不是平心之論，只有那些故意搗亂，不講理的人們，才這樣味着天良說話；公教對於他們的努力，十分贊許，不過有許多地方，也不贊成他們罷了。

(C) 古士林派，崇拜亞里士多得，尤其是經驗的事情方面，有些過火是真的。說不分青紅皂白，未免批評得太刻薄了，從來沒有一個士林哲學家，主張任何理論都該隨從亞氏。憑口一說，毫無根據，本來不值一辯。士林派不獨不賄信，還勸人不賄信。大亞爾伯告訴我們，大白白人也能錯。Socius 說哲學家所肯定的一切，不一定都對符。Alanus a Lille 說大作家的「鱗鼻子」，隨便撚撚，沒有關係，就是說，大作家並不是神聖不可侵犯的。Adelhardus abbat 說那些不用自己的理智，只憑信別人的，簡直等於無靈的畜類。Roger Bacon 說不合理的依賴心，是錯誤的淵源。Guilelmus parisiensis 說：『許多地方應反對亞里士多得，凡是與真理相反的，雖是他說的，都當反對，這是理智的，也是公道的，反過來講，如果他說的是對符的，當然就該接受。』

(四) 『士林哲學在十三世紀，並以後幾個世紀，我們承認它是合適的。現在科學既已發明，得了許多新的發現，新觀念，新問題，

因此，士林哲學，在我們的時代，已經不適用了。』

這種說法，我們也承認是對的，確實有一片面的理由，不過，看怎麼說吧，關於古人不可科學的說法，必須再加討論，須要用經驗證明的部份，當然我們要捨古從今。可是，哲學上的主要真理，經過了長期的攷慮，大家都公認，也與經驗符合，從很顯然的原理推論出來，為人生極重要的部份，絕對不能說為我們現今不適用，真理並沒有新舊，斷乎不能說陳腐，常是新的，常是確實的，而且這種真理越古，越發是真的哩！

### 三、教會對於士林哲學的批評

(一) 教會對於士林哲學，常是很重視的，研究它，歌頌它，又規定公教學校，必須採用它，我們可以引證幾個證據：一五八八年，Sixtus 的「得勝者的耶路撒冷」論旨。一七九四年，Pius III 的「信仰淵源」書，對於 Pius II 的會議，加以申斥。Pius X 的禁書總目，第十三號斥句是：『古士林博士，所用教授神學的方法和原則，完全不適合我們時代的需要，不適合科學的進步』。一八七九年，Leo XIII 的「永遠父」通牒，論聖多瑪司哲學。一九零七年，Pius X 的「牧養」通牒，與一九一零年的「聖司牧」書信。公教憲法第一千三百六十六條第二款規定：『理智哲學與神學之事務，並對於學生及該各科目之教授，教員得完全依照天使學士之理由、學說、原則、講述，而堅決固守之。』

凡不遵從教會的指導，另尋出路的，不入於楊，便入於墨，歷史告訴我們：因為忽略鄙視士林哲學，在神學方面弄出了極可怕的錯誤。換句話說：那些與公教理論相反的人，都是因為輕蔑了士林哲學的緣故。

(二) 教會尊重士林哲學，儘就大致而言，並不是說士林哲學一樣缺點也沒有，並且也沒有令人遵從士林派的每一個意見；不過令人遵從主要的，基本的原則，主要的學說，哲學的教授法等，該當按照士林哲學；其餘不是主要的事理，完全可以自由。

(A) 古士林派的許多神哲學意見，尤其是聖多瑪司本人的不少

見解，現在已經被打倒了。就如很多自然哲學的陳腐意見，論次序的本質，否認真福瑪麗始孕無玷等，早被學者所吐棄。又有很多意見，多瑪司派以為是多瑪司所主張的，大部份的學士都不贊成，例如個性原理，本體與存在的實際區別等。

(B) 從教會檔案中，也可以證明，Leoxill說：吾人命令：凡是合理的，有益的，不管是誰發現的，想出來的，都應當甘心喜歡接受。可敬各神昆，奉勸你們，為保護公教信仰與尊榮，為社會的利益，為一切科學的進展，應恢復在多瑪司的純金哲學，到處宣揚。吾人說聖多瑪司的純金哲學，因為若是士林學士講到煩瑣無用的問題，或是少加研究的問題，以及凡你們認為與現代不適宜的，或無根據的論調，不必去採用它，儘管放心大胆地捨棄它。『inus說：『吾人特別指定士林哲學的領袖是聖多瑪司，要我們的教民尊崇，這是對的。吾人不過拿他的學說，當作一個基本原則罷了……』所說多瑪司的這些基本原則，普遍地講，就是教會中博士學者所探求的原理，論認識，論神性，物性，道德，最終目的等。』一九一七年，耶穌會社總長W. Ledochowski致本會會員書，擁護多瑪司學說，信稿擬好後，呈交教王本篤十五世核覽，教王詳加攷慮後，以書答復道：『羅馬教王一貫的主張，尊崇多瑪司為神哲學領袖和導師；然而對於可以爭辯的部份，可以隨便爭辯，享有絕對的自由。』

一九一五年二月十七日，本篤十五世，在召見耶穌會社總部各職員時，對於這個問題，已有口頭答覆，表示使座雖然希望尊崇多瑪司學說，可是並不無條件地限制人的自由，儘可隨便爭辯，只要可以爭辯的，不必隨從多瑪司，例如在本體與實有之間，是否有具體的區別，以及其它與信仰無干的哲學問題，都可隨意討論，教王並表示，聖座對於爭辯自由的限制，絕不贊成，深恐因限制自由而不能隨意討論，思想受拘束，神學不能向前發展。

教廷教育部，一九一四年，七月二十九日，公佈二十四個哲學論題，確實包括聖多瑪司基本學說。嗣後於一九一六年，四月七日又明白申明，以前所認可的論題，並不是非隨從不可的，不過是一宗標準

罷了，有一部份也可隨意爭辯和討論。再者，本篤十五世在上面所提答覆耶穌會社總長的書信中又說：『閣下謂天使博士的學說：確係穩健的標準，吾人須與以尊重，可是並沒有義務去絕對隨從，只要奉為導師足矣。此種見解，聖座認為十分正確。』

#### 四 怎樣尊崇士林哲學

(一) 以上各點，明明告訴我們，士林哲學的原則，理論，方法，都應當與以尊重。因為：

(A) 士林哲學是天真的公教哲學，充滿真理，與信仰一致，因着公教的發展，教會的倡導而產生的。它有統治人生的真理，凡與理智相宜的原理，它必保存，推理的方法，它必隨從。它堅決主張，確有客觀真理的存在，不單可感覺的事物，就是超過感覺的事，我們也能够知道；經驗與思辨不是彼此相衝突的，個人的發現與傳統也是互相調和的，理智的尋求並不相反信仰，信仰和理智該當攜手合作。

(B) 教會也表示同樣的意見，前面我們已經說過了。但是，吾人並不否認，士林哲學是有許多缺點的，中古時的士林哲學，裏面有不少的短處，這是一切人的著作，所免不了的，凡一種學說，決不能立時完善，都是漫漫演進的。一些士林學者，在鎖居的問題上過於白費光陰，走入極端，不注重經驗和歷史根據，關於自然科學方面，說了很大的錯誤，這都是真的，吾人絲毫不隱諱，也不替他們辯護，不過時代不同，我們必須原諒他們。就整個士林哲學而言，它的學說，它的方法，大體是對的，它有永久的價值；如果我們把它的缺點去掉了，僅就它的純粹學說和方法來談，絕對不能說它單是某個時期的產物，應用到別的時期便不合適，吾人認為將中古時的不良成分排除以後，無論到那個世紀，它都享有無比的價值，不可說它陳腐。

(二) 士林哲學該當力求改善，使它一天一天地往完善的道路上走去，如同別的科學一樣，要它日新月異；尤其要注意經驗和歷史；古時的原理貼合到新的問題上，務使彼此容洽；時代的錯誤，盡力駁斥，講學的方式，不可死板，要現代化，在可能範圍之內，使它應合潮流；同時又要使它屹然獨立，絕不同流合污，人云亦云，所謂擇其善者而從之，其不善者而改之才對。

這種現代的士林哲學，現在我們叫它為新士林哲學 (Philosophia a. nec-scholastica)

# 教宗對於資本與

勞工 (續) 若愚 (Carlo Joshi)

## 6 公會的愛德精神。

教宗良十三說：「對於解救此刻危惡社會的方法，惟在公教裏可以找着」，他的意思是「沒有天主，就不能產生社會」。沒有立法者，人類社會的法律是無力去制裁人類自私的心理；如果沒有愛德，一總的法律是冷酷的，不動情的，不奏效的。有正義而無仁愛，正義是死的，有仁慈而無愛德，仁慈是可憎的，這種高超的法令，是在公教外找不着的，那末經濟政治化的學者所告訴人們對於「勞工世界」的憧憬，可以知道了。後來他又在通牒裏指出兩點明晰的理由，說明為何公教的精神，公教的訓導，及它的賞罰在社會的動力中是最高的速度。貧窮者是聖教會素所關懷的，「天主已選擇了這世界的貧苦者」。聽呵！兄弟們，天主豈不是在世界裏選了那些富有信德的貧窮人爲天國之嗣子嗎？那不是天主所曾許過嗎？不論貧富一總人在天主照臨之下本無所分別，善惡與惡都是在他管理之下。但他格外用心看顧那些「流汗始能得食」的貧窮者，因為惡當遺下來的刑罰在他身上更現得可憐，他們的辛苦，貧乏，常生活於艱難困苦中，永遠都是站在凍餒的崖岸，飽經生活的浮沉，無人更比他們更需要教會的同情的。聖教會用宗教的慈心來維護窮人本有的產業，但無如現在還有不少像昔日的外教者貶責教會這種偉大的愛德。「他們冀圖把這慈善事業交於國家而代替了教會，但須知，在社會事業中沒有一種能比擬基督教會的真熱心和它的真犧牲。」

## 7 公教的自由。

公教的創造力，是合作而履行一切愛人的工作，歷來自成一個有組織的團體。例如修會的創立，工會，善會及其他種種神聖而有益的

## 8 公義與勞工。

組織。團結與合作是團體的精神，但世界的團體中精神最偉大的，就是教會的本身所以聖教會勉勵各種合法而基多化的組織，貶責一切秘密而危害的合集，因為它是在黑暗中行走」。核准人們合法組織的宗旨，是爲雙方得以安存，及防衛那從低微工資的人身上榨取大量金錢的勾當，或使工作時間合理化而不超過適當的標準，換言之，公教承認個人或團體在一總合法的行動上享有自由，及鼓吹我們去享用這種自由而保衛自己和扶助別人。公教會無論對於物質或精神都加以處理，因為如果人們不知或不知盼望那將來求遠的安息，他們簡直不會快樂且對於勞工的生涯也不會感覺滿意。「污辱天主所尊重的人性或阻止人們行走天國之路，不能幸免譴責的」。所以若能把這些真理打進人心，他們的地位就會提高，尊嚴而獨立起來了。但如果這些真理一旦埋沒，他們會被視若奴隸，或更甚一點，會被視爲禽獸。所以不論何種補救，如果是消滅人類固有的目標，這是不合理的。就是人也不能把自己的靈魂當作奴隸，因為這不是人類本有的權利。因此，人的工作，不該超過適宜的時間，使他不能履行公教和人的生活」。因此星期日及瞻禮日要休假，每天工作十六或十八小時的，是違反性律，是與基多的訓義相馳背。這對於國家或勞工是一種合理判決，因為現在還有千萬勞工在黑暗中啜泣，但此刻他們似受過教訓而大胆地把自己的重擔和辛苦暴露於人前了。

這本通牒最後是討論關於工人的自由，職業與合作。這裏流露着慈父的心腸，關懷備至，十分地表出善牧的好心。最先是說勞工的自由，工作是交換麵包的條件，至論主人的選擇，工資的要求等，這都由勞工作主。主人所擁有的金錢，不過是死的資本，而勞工的「力」

與「技能」才是活的資本。沒有金錢，「力」與「技能」是不能生產，沒有「力」與「技能」，金錢是塊死物，因為他們是相依為命的。如果他以為這種工資是適當的。他可以自由去作，若他嫌這種工資過乎低微，他絕對自由，他不去接受，人有自主及權利去連合衆人要求獲得合理的工資。如果這合理的要求遭人拒絕時，他們就有自由與權利拒絕工作，這就是稱為「罷工」。教宗良十三絕對承認這種自由，如果他們所持的理由是合理的，誰也不能否認他們有這種權利。因為工作與否是他們的自由。從此又掀起了另一個問題，就是怎樣才算是合理的工資？在這通牒裏，它給我們一個明晰而指定的答案。關於最高的工資，用不着我們給它限定，但關於最低的，就不能不給它劃出一個不能比他再低的程度。為成立一個契約須有工主互相的同意，故在工資多寡的問題上更不能例外。但不論如何，這是一種合理的規定，而比人類一切交易更重要而更原始的，就是所得的享報，要足夠維持勞工合理而經濟的生活，換言之，就是能足夠自己及妻兒的生活。從此，這所謂最低工資，就是能足夠維持個人及他的家庭為限。但這不是說，先審量他的家庭而始行定薪，不過是應有規定而以普通為例。「若勞工不能與雇主商得較優的合約時，因憧憬將來更惡劣的來臨而不能不忍氣吞聲地接納這種酷虐的合約，那末，他已是一個不公道而被壓迫者中的一位犧牲者了」。為判決這種不義之舉，能根據自然律，這是很明顯的，人類在世界的倫序中，他正常的狀況，該有他自己的家庭，及該度着職業和愛德的生活，如果一些民衆都被阻於婚姻，那末，種種的害處，不久便會滋生，人民像浮萍四寄，再沒有人為着家庭顧慮。我們的先祖所遺下給我們的產業，就是他們對我們忠心的表徵。國家的法律，無非是為使人各安其居，家庭的安穩，社會的一切幸福惟這個是賴。所以為維持一個家庭，最少也要給它一些合理的工資。如果一個雇主對他的屬下，以他是個獨身者就低減他的工資，這也是很不對的。社會中一切不道德和危機，從此便會滋長起來。工人經驗有高低不同，工作的危險性與勞苦既有所異，工資固應有他的

特殊要求，但最少也須顧慮他自身和他的家庭。舊日佃戶與佃主的平分法，是值得注意的。這種平分辦法既公道而又能使人滿意，若非如此則一面享有豐富的進收，而一面則不過獲着一些低微的代價，這很不令人贊許的。

(9 罷工及其補救…… 10 婦人與家庭……奉命刪去)

## 11 兒童與勞工。

最後，這通牒對兒童與勞工的關係。也沒有忘懷，他說了幾句很精微的話。「對於兒童該嚴加防預，在兒童年齡過幼，智識未開以前，應禁止到工廠裏工作，蓋兒童精力的發展，正如一朵將放的花蕾，若早期遭遇暴風雨的挫折，將來他的教育必完全失敗」。這聊聊數語，實充盈着智慧，用不着詳解。我很冒昧地把教宗良十三的「勞工通牒」一章斷句來作幾點大綱？就是先論人類社會及社會主義的不當，次論教會及其對於政治經濟的挽救；此後論及國家與勞工的關係，最後則論勞工的自由及其家庭。

## 福音

善牧的呼聲，已給整個羊羣預覺了，他們咸以愛情，感激及歡樂的心懷去領受，不獨最高的領袖及政治家且各種的行業及文化界都表以崇高的注意。實在的，這通牒不論在質量上，或方法上都能以簡明的言語透進家庭及智識界裏。現在誰不知道什麼是什麼？誰不替他們掬一點同情淚？此刻在兩者之間，能表現什麼？與貧窮的獨一無二者，就是基多的代表「他雖富，但因我們却變成貧乏」，他對兩方都能深切了解，惟其如此，他能對雙方說話。各國的執政者脫離了公教已達一世紀，他們還以為這種叛離是很有光彩，他們把國家建立在純然的世俗氣陶裏，且盡力排斥教會，但他們現在又忽然發覺着無數的人類已傾向教會，這無足怪的，因為它是比國家更憐憫受資本家所壓迫的人類。

完。

