

基本伦理神学

吴智勋

作者简介

吴智勋 (NG Ghi Fun, RObert)，耶稣会神父，一九四五后生于澳门。香港中文大学（新亚书院）文学士，哲学硕士，英国伦敦大学神学士，罗马额我略大学神学硕士。自一九八一年至今在香港圣神修院神哲学院教授伦理神学。曾任耶稣会港澳省会长，香港大学利玛窦宿舍舍监。现时除在本港及应邀到国内修院教学外，还为神学杂志《神思》作主编。

本书简介

梵二后，天主教伦理神学强调，伦理生活是人对天主慈爱召叫的回应，本书多次突出这个意识。全书十三章，大致分为方法论，道德主体，道德世界三大部分。天主教伦理神学有其独特的方法，除了著重理性外，更以圣经及教会训导作依据。道德主体部分介绍了自由、基本抉择、良心、罪过、德行等主题，而道德世界则讨论自然律及人为的法律。希望本书有助读者善度伦理生活，藉此回应天主的呼唤。

自序

一位伦理神学的前辈曾对我说：「若我教伦理神学，千万别离开群众。」这个忠告成了我十多年来的座右铭。我虽非全职在堂区服务，但没有远离堂区教友。不同的信仰团体，如基督生活团、公教医生会、公教护士会、圣神祈祷会、细胞小组、慕道班等都是我经常接触的。他们不断地向我提问，刺激我反省，挑战我的回答。他们以其专业知识及生活经验，丰富我的阅历，扩展我的视野，让我认识自己的有限性。

教基本伦理神学这一门课已有十多年，其间亦写了不少有关文章，但不想以文集方式出版了事；同学们又不断的询问什么时候出版成书，遂使我下决心把课程有系统的整理出来。谢谢圣神修院神哲院给予的帮忙，谢谢辅仁大学神学院耶稣会会士的支持和鼓励，谢谢 Reina Aromin 女士、布佩仪小姐及容洁儿小姐的迅速打字排算版，使本书得以顺利完成。愿主祝福所有曾协助过我的人。

伦理是人对天主慈爱召叫的回应。愿本书能帮助读者从天主圣言、教会训导、及良心深处去发现天主的召叫，并以勇者不惧的精神去回应。

目录

自序

- 第一章 伦理神学的方法论
- 第二章 伦理神学简史
- 第三章 梵二伦理神学的动向
- 第四章 圣经与伦理神学
- 第五章 基督徒伦理的特征

第六章	教会训导与伦理
第七章	自由与基本抉择
第八章	良心
第九章	罪过
第十章	伦理决定的过程
第十一章	自然律
第十二章	人为的法律
第十三章	德行
附录一	外语作者索引
附录二	汉语作者索引
附录三	英文主题索引
附录四	主题索引

第一章 伦理神学的方法论

工欲善其事，必先利其器，好的工具是对制成品的影响的。从事哲学的人，知道方法的重要性。方法的不同，就产生相异的结论。笛卡尔(Descartes)的理性主义是采用演绎法，即从一些先天的、与生俱来的、清晰明判的概念，演绎出其它的原则来。经验主义休谟(Hume)用的却的归纳法。即从一些后天的经验与事实，归纳出一些规律来。至于康德(Kant)，他和先验法则却来个哥白尼的革命，知识不是主体的认识与客观事物的符合，而是事物与主体的先验形式符合。三人不同的方法，一直影响著哲学领域。

神方面而言方法论只是二十多年内的事，这并不是说，二十多年前，神学并无方法论。研究神学不能没有一套方法论的，不过从前神学家并无刻意的把所用的方法拿出来讨论吧了。只要神学家反省自己如何达到某一结论，这就是尝试他所用的方法。这里尝试从四方面去讨论伦理神学的方法论(1)从研究出发点看方法论；(2)从伦理神学的依据看方法论；(3)从伦理模式看方法论；(4)从伦理重心看方法论。

1、从研究出发点看方法论

研究神学必然地牵涉心灵的活动。罗烈根(Bernard Lonergan)《洞察》¹一书从人的悟性结构中，发现人的认知有一基本模式。他进一步把这个模式用在神学上，写成他的《神学方法》一书²。这里借用他的方法，用在研究伦理神学上。

人的认识过程包括四个层次：

(1) 经验层次(Empirical level)：要留心相关的资料与经验。资料与经验日新月异，人能对它们不断提出问题。

(2) 了解层次(Intellectual level)：要了解获得的资料与经验，并提出充足的解释、假定、意见等。

(3) 理性层次(Rational level)：在众多可能的解释与假定中，人必须判断那一个是最合理，并选择为自己的答案。

(4) 负责层次 (Responsible level): 人要对自己所做的决定负责, 并执行自己所选定的结论。

每个神家做神学反省时, 都要遵守这些先验规则。如果你不同意罗烈根的分析, 你也应用了这几步骤去反对。首先, 你有自己独特的经验, 你对这经验有与众不同的了解, 你认定自己的解释最合理, 所以对自己的决定坚定不移, 并据此去批判别人的解释。这几个步骤既是认知必经之路, 其方法被称为先验的方法 (Transcendental method)。

罗烈根把上述四个层次应用到神学上, 成为八个应用特质 (functional specialties), 配合到伦理神学上, 可分述如下:

(1) 研究 (Research): 搜集有关资料。伦理教科书、参考书、工具书、报纸、杂志、电影、电视节目都能够是伦理资料的来源, 也要对其它学科所提供的事实加以注意。

(2) 解释 (Interpretation): 理解、消化所获得的资料, 并以不偏不倚的态度去处理, 不会因为与自己立场不同而刻意曲解别人的意思; 别的学科对同一伦理问题所提出的解释, 亦应设法了悟。例如: 心理学、社会学、人类学对罪恶与良心的解释, 不应轻易放过。

(3) 历史 (History): 这是对神学作纵面的研究。每一伦理问题, 皆有其在历史中的发展, 例如: 离婚、人工节育、堕胎等问题。注意伦理问题过往的历史, 实有助于找寻适时的解决办法。

(4) 辩证 (Dialectic): 这是为解决资料解释上的不调协或冲突, 并以公正合一的精神, 提出一综合性的合理主张, 希望新的转化 (Conversion) 能够产生。

转化能有三类:

(A) 理智的转化: 对于一些顽固的、导致错误的观念, 予以彻底澄清、改变。例如: 教会反对人工节育, 但有些教徒却因此深信, 证实人工节育就必定下地狱; 这些人实需要理智的转化。

(B) 道德的转化: 即认识到真正的价值, 自由地选择善。例如: 有人奉公守法, 不敢走私漏税, 只因为怕受法律处分而已; 他还未认识法律的精神, 公义的价值, 不明白行为的选择决定自己是个怎样的人。换句话说, 他需要道德的转化。

(C) 宗教的转化: 此指天主的爱充满人心, 而人毫无保留地、无条件地顺服。这是天主的恩宠, 爱变化人心, 使人皈依上主。人能因这宗教的转化, 改变自己的生活, 产生皈依的效力。

(5) 基础 (Foundations): 基础是将上面的转化客观化, 澄清辩证所反映的不协调, 为下面的步聚铺路。例如: 天主圣言、教会训导、理性良心都是基督徒伦理的基础。

(6) 教义 (Doctrines): 教义是基督徒信仰和价值的判断与肯定, 这是教会有了上面的基础而加以制定及鉴定的。过去教会所制定信理及伦理的教义都经历这些程序。例如: 教会肯定基督徒婚姻的专一性及不可拆散性³。

(7) 系统 (Systematics): 系统企图排除教义里不清楚, 不稳定的成份, 以

便教义间有一内在的统一性。例如：教会既主张自然律伦理，她的婚姻教义不应与自然律抵触，否则缺乏内在的统一性。各种神学部门间，亦应有内有协调，如伦理神学对罪的解释，不应和圣经神学或信理神学的解释冲突，否则无法成为系统，在方法上出了问题。

- (6) 传达 (Communications): 神学家必须把他们的讯息，用适当的方法表达出来，否则神学只处于社会边缘，与现实世界脱节；尽管教会大声疾呼，世界却漠不关心。神学家须把握语言、文学、传播的技巧，有效地把讯息带出去。现在神学本位化或本地化，正是在这方面的尝试，把神学加上本地乡土气息的包装。

罗烈根的先验方法，是整体地以人的悟性结构来做出发，这是每个人做神学反省时必须用到的先验规则。神学牵涉认知，这个方法帮助我们了解：我们如何知道？什么时候知道？并藉悟性走向天主。

另外一些神学家是以经验做出发点。这并不是说，他们反对罗烈根的方法，只不过他们更注意经验。天主教是借人的经验与人接触，人经验到自己是个奥秘，经验到天主的召叫，而自己必须做回应。救恩不是个理智上的概念，而是活生生的经验。基督徒的伦理就是一个经验到自己在基督内，被天主召叫的人的伦理。每位基督徒都在理智上知道基督降生救赎我们，以自己的苦难圣死涤除我们的罪恶，并以复活恢复我们的生命；但经验方法论者更重视基督的死亡和复活「如何」影响我们的生活。人在生活中经验到基督爱的召叫，以具体的行动回应天主这份恩宠；神学必须能反映这个事实。只是经验还不够，神学应助人了解经验的意义。例如：人人都能在生命某阶段经验到痛苦，这并不是神学；但如果我们能以信仰的眼光，领悟痛苦积极有意义，那才是神学。

以经验来做神学反省的出发点亦有不同的取向。有些神学家是从社会上人普遍的痛苦经验开始，反省到福音的宣讲，须包括帮助人解除不公义的束缚，选择与贫苦人认同；这是一个从下而上的经验方法。有些神学家却从个人的宗教经验出发，天主教在人存在的环境中与他相遇，他主动地接触人，人应如何从伦理生活回应他、服从他。这个方法主要不是我做什么，而是天主要我做什么；这是一个从上而下的经验方法。

2. 从伦理神学的依据看方法论

梵二大公会议肯定圣经是「神学的灵魂」⁴，要求伦理神学「应受圣经更多滋养」⁵，圣经顺理成章的成为伦理神学的依据。伦理哲学可以不启示，无信仰的人都可以研究，但伦理神学不要启示就不能称为神学了。圣经是伦理神学的依据，神学家是绝无异议人，产生争论的却是：圣经是伦理神学唯一的依据抑或是伦理神学的依据之一？

有些基督教的神学家倾向认为圣经是基督徒伦理唯一的依据，对人的理智及其成果抱怀疑的态度；天主教的传统认为圣经是伦理神学的依据之一，因而产生不是的方法论。我们认为人的理智并没有完全为罪所败坏，还能够分辨天主的计划，是伦理神学的依据之一。这是自然律伦理的基础。罗烈根认知的模式，更肯定了人的理智在伦理认知上的必然性。启示能光照理智，使它更充实、更完整，有更阔的视野，但启示不能取代了理智。

天主教的传统赞成良心是判断是非善恶的标准，而良心就是「正直的理智」。没有理智，人就没有善善恶恶的能力，缺乏了伦理的基础，也难有伦理责任可言；没有理智，人也没有理智、判断的能力。这是我们同意启示与理智并重的原因。

基于对理智的重视，我们尊重各学科的成果。梵二清楚指出：「攻读哲学、史学、数学、自然科学及艺术，颇有助于提高人类对真、善、美的理解力，对于普遍价值的判断力⁶。」此外，我们亦看重非基督宗教的伦理智慧，承认它与我们有共通之处。在高唱神学本位化的今天，我们更不能忽视中国传统的伦理思想。圣经伦理也曾向当时其他民族的伦理借镜，如圣保禄便借用了斯多噶派及其他希腊的伦理思想。中国先贤的伦理，肯定有很多与基督徒伦理融汇贯通，相辅相成的地方。在研究伦理神学时，我们不光是引用一些中国圣贤伦理，以便解释清楚基督徒的伦理，更重要的是能看出先贤的伦理在中国人的救恩史上，曾占过一席重要地位，在福音未传到中国社会前起过一定的作用⁷。

伦理神学的另一依据就是教会的训导。教会的训导当局有圣神的助佑和累积的经验，对伦理的指导有莫大的价值。虽然训导（Magisterium）一词，在中古时曾一度为牧者的训导（Magisterium cathedrae pastoralis）和导师的训导（Magisterium cathedrae magistralis）⁸，但从梵一到梵二，训导一词，完全是指牧者（即教宗及主教）的训导。这里仍沿用这个意思，以免混淆，但没有否定神学家的意见有训导的价值。

梵一以前，牧者的训导似乎没有特别影响腐伦理神学的方法。但教宗很十三世刻意要增强教会牧民的原动力，不断发出通谕。他在位期间（1878—1903），曾颁布了五十多篇通谕。伦理神学受其影响，慢慢从通谕训导里提取其内容。他的《玄妙莫测》（*Arcanum Divinae*, 1880）谈婚姻及家庭生活，他的《新事物》（*Rerum Novarum*, 1891）开教会正视社会正义问题的先河。前者影响教会对婚姻的训导，例如：比约十一世的《圣洁婚姻》（*Casti Connubii*, 1930），梵二《论教会在现代世界牧职宪章》（*Gaudium et Spes*, 1965）中第二部分第一章「维护婚姻与家庭的尊严」，与及富有争论性的保禄六世《人类生命》（*Humanae Vitae*, 1968），都有进一步的发挥《玄妙莫测》的讯息。《新事物》通谕的影响更大，甚至被喻为伦理神学中论社会正义的基础，奠定教会在正义问题上所走的路线。比约十世的《四十周年》（*Quadragesimo Anno*, 1931），若望二十三世的《慈母与导师》（*Mater et Magistra*, 1961），保禄六世的《八十周年》（*Octogesima Adveniens*, 1971），当今若望保禄二世的通谕《论人的工作》（*Laborem Exercens*, 1981）及《百年》通谕（*Centesimus Annus*, 1991），都是在《新事物》基础上讨论社会问题的。

1918年天主教会颁布了新的圣教法典，更使教会结构严密，服膺罗马。圣教法典及教宗通谕已走进神学的结构里，伦理神学几乎成为训导当局的神学。每一个伦理的问题，神学家都要看看圣教法典怎样说，教会训导当局有什么指示。比约十二世在《人类》通谕（*Humani Generis*, 1950）说得很清楚：「这个神圣的训导层，在信仰与伦理道德的事上，为任何神学家，

都该是真理最近的，也是普遍的标准，因为主基督，曾把整个信仰的宝库——即圣经与属神的传统道理——都委托这个训导层，去看管、保卫、并予以诠释⁹。」教会训导当局与神学究竟要维持怎样的关系才是最恰当，以后会有详细的讨论。这里只想指出伦理神学的依据除了圣经与理智外，还有教会的训导。

3. 从伦理模式看方法论

人生活需要伦理规律，伦理规律帮助我们评定行为可行或不可行。伦理规律的基础在哪里，伦理学家的意见不一致。每人所用的伦理模式不一样，便会产生不同的结论。伦理神学所谓不同的方法，有时是指伦理规律所本相异的伦理模式。模式所用的名称颇不一致，容易产生混乱的感觉。

主要模式之一是功利主义（Utilitarianism）。此模式的目的是为最大多数的人带来最大的利益，并以此目的作为行为的选择。与此相近的模式是效果论（Consequentialism）。它主张行为的对错，要视乎能否产生良好的效果。另一近似的模式是目的论（Teleology）。目的论认为衡量行为时，必须考虑可能的结果或目的；我们面对的善和价值都是有限的，很难预先选定，故此要指导它们拿出来衡量，好能作出选择。以上三种论调意义接近，有些神学家干脆看成是同义词¹⁰。

另一个重要的模式是义务论（Deontology）。它承认很多行为的道德性是由目的或效果去断定，但有些行为不管环境、目的、效果如何，总是不道德的。例如：说谎、自杀、绝育等，因为这些行为违反人性中的道德秩序，即违反了自然律。哲学家康德在伦理学上是个义务论者。过去天主教伦理神学多赞成此说。这派神学家甚至从多玛斯的《神学大全》取得支持，例如：说话的自然意向是表达人的真正思想和感情，说谎却违反了说话的本质，亦因而相反人性，故此不应为了避免某些恶而说谎¹¹。今天，天主教伦理学家仍有些坚持此说的，如：格林西（Germain Grisez）康纳利（John R. Connery）、梅而（William May）等，他们批评当今教会内的伦理神学家离弃传统训导，美其名为修正主义或中庸主义，投靠教会从前反对的功利主义或效果论¹²。

另一个甚受当代天主教伦理神学家采用的模式和温和目的论（Moderate Teleology）。这个称呼还没有统一，麦哥铭（Richard A. McCormick）称温和目的论¹³，其他则混合目的论（Mixed Teleology）或混合效果论（Mixed Consequentialism）¹⁴。为了表示有别于传统的效果论及义务论，他们把效果论称为绝对效果论（Absolute Consequentialism）¹⁴或严格效果论（Strict Consequentialism）把义务论称为绝对义务论

（Absolute Deontology）或严格目的论（Strict Teleology）。温和目的论不同意绝对效果论以带来的效果，决定行为的对错，因为道德责任能来自效果以外的因素，有些行为虽然能带来某些好效果，但也是不道德的，例如：不喂养弱智婴儿，导致他死亡，此行为虽解除了父母及社会沉重的负担，却也剥夺了婴儿生存的基本权利，故此是不道德的。温和的目的论也不赞成绝对义务论把善（good）与公正（right）分离，后者认为公正就是公正，不需要以善的效果作基础；前者却主张衡量行为的正误要用相称的理由

(proportionate reason)，即行为的效果，达致此效果方法，所追求的和所牺牲的价值都在衡量之列。

4. 从伦理重心看方法论

不少基本伦理神学的书把内容分为两部分：内在的道德主体和外在的道德世界¹⁵。在过去，伦理神学特别看重道德世界，常常讨论规律的问题，什么可以做，什么不可以做，这样做是否符合规律等等。这做成法律意味很重，用的是以个案为中心的决疑方法论(casuistic methodology)。从前的伦理神学家所写的书，不少都是良心个案(casus conscientiae)，以帮助司铎听告解或解决牧民问题¹⁶。这个方在梵二后受到很多伦理神学家的批评，认为有法律主义的倾向，容易误导人以为满全法律条文就是伦理生活中最重要的事，或把注意力放在规律上，把规律绝对化。我们不能说这个方法完全不能用，梵二后的今天，仍有伦理神学家写良心个案问题，但要小心决疑方法论并非伦理神学的全部。

今日的伦理神学家很重视道德主体。行为的对错固然重要，但个人的善恶更重要。要知道做了一个客观上的对的行为，不一定就使人成为善人，例如以施舍去博取别人的赞美；同样，做了一个客观上是错的行为，不一定使我成为恶人，例如驾车一时大意伤及行人。基督徒伦理基本上是一个使命，而非一条法律。因此，今日伦理神学理重回到道德主体，他如何回应天主的召叫？如何选择他的回应？拒绝召叫(罪恶)和回应召叫(德行、礼仪、祈祷等)为主题有什么意义？总之，重点放在主体身上，包括他与天主的关系，与别人的关系，与世界的关系。梵二的指示似乎肯定这个方法上重心的转移是适合现代基督徒的：「应特别注意的是改进伦理神学，其科学的体系应受圣经更多的滋养，说明教友在基督内使命的崇高，以及他们在爱德内为世界的生命多结美果的责任¹⁷。」伦理神学不应只是说明个别的伦理行为，更应使基督徒了解自己的使命，在基督内做一个更相似基本功的人，满全基督之律，为天主、为别人、为世界、也为自己带来爱德的果实。

小结

从上述所讨论的方法论中，我们可综合一个今日伦理神学的方法论。罗烈根的先验方法，是每个作思考反省的神学家都免不了的。每人都要搜集资料，了解资料，判断、选择答案，调合冲突，看看能否有突破转化，好能奠定基础，肯定价值，成立系统，然后用适当媒介表达。这个方法自然不会和经验方法论有冲突，因为反省经验，亦要遵守这些先验规则；或更好说，先验方法必然的包括经验成份。在研究过程中，我们首先肯定圣经启示作为伦理神学的依据，但亦强调教会的训导，理性的能力和圣贤伦理智慧累积的功用。因此，伦理神学不同于伦理哲学，它不光是理性的，还要受启示的光照的、教会性的、以基督为中心的。在选择伦理模式时，我们反对绝对效果论，因为这模式纯粹以效果决定行为的对错，认定没有什么规律是绝对的，一切相对著实用效果，漠视有些行为无论带来什么公益都不应该做这全事实。在义务论和温和目的论之间，天主教伦理神学家各有取舍。在大多数的情形下，他们的伦理决定是相同的，只不过以不同的理由去得到同样的结论。无

论两个模式中选取那一个，他们都关心人如何在具体环境中回应天主的召叫。最后，伦理神学不应只注意行为的对错，更应看重道德主体的善恶；道德主体对外的各种关系，他对天主召叫的回应，他的祈祷、圣事、礼仪生活，应比决疑的个案为重。我们认为以上的方法论，符合了梵二的精神。

注释：

- (1) onergan, Bemard, *Insight: A Study of Human Understanding*, London, Longmans, Green, 1957.
- (2) onergan, Bernara, *Metgod in TheoLogy*, Darton, Longman & Todd, 1972.
- (3) 参阅特伦多大公会议再次如此肯定，参 D1797, 1802.
- (4) 《启示宪章》24.
- (5) 《司铎之培养法令》16.
- (6) 《论教会在现代世界牧职宪章》57.
- (7) 参阅张春申「有关孔子的解说」，《神学论集》第七集，(1971)，33-49页.
- (8) 参阅 Congar, Yves, “A Semantic History of the Term ‘Magisterium’” in *Readings in Mordl Theology*, No.3. The Magisterium and Morality, edited by Curran, Charles E. and McCormick, Richard A., Paulist 1982.303.
- (9) D3884.
- (10) 参阅 Curran, C.E. “Utilitariansim, and Contemporay Moral Theology: Situating the De-bate” *Readingds in Moral Theology*, No.1, Moral Norms and Catholic Tradition, edited by Curran, C.E. and McCrnick, R.A., Paulist, 1979, 341-342.
- (11) 参阅 *Summa Theologiae*, II.II. 110, 3-4.
- (12) 参阅 Grisez, Germain, *The Way of the Lord jesus*, Vol.L, Christian Morel Principles, Franciscan Herald Press, 1983, Ch, 6.
Connery, John R., “Morality of Consequences: Acritical Appraisal” *Theological Studies*, 34 (1937), 394-414.
- (13) 参阅 McCormick, R.A., “Reflections on the Literature” *Readings in Moral Theology*, No. 1, op.cit., 318.
- (14) 参阅 Curran, C.E., OP.Cit., 352.
- (15) 参阅 O Connell, Timothy E., *Principles for a Catholic Morality*, Seabury press, 1978。其书就是如此分两部分。
- (16) 参阅较著名的拉丁文著作有 Lehmkuhl, A., Génicot, E.-Salsmans I.等的 *Casus Conscientiae*. 英文的有 Wagner, Joseph F., *The Casuist*, 4 vols.; Mahony, E.J. *Ques-tions and Answers*, 2 vols.
- (17) 《司铎之培养法令》16.

第二章

伦理神学简史

伦理神学既以圣经为依据，新旧约的伦理训诲，一直影响着伦理神学的发展。我们先介绍新旧约伦理训诲的重点，然后简述初期教会到梵二期间伦理神学的演变。

1. 旧约的伦理训诲

以色列人的伦理是与其信仰不能分开的，它建基于有位格格的天主身上。中国古人的伦理往往是来自对人性的了解，他们虽然也谈法天，要求天人合一，里面也触及神秘的天，但毕竟是从自我出发，尽心知性知天，或尽性知命，一个有位格的天主似乎不存在，或起码不明显，或存而不论；与以色列人明显地、有意识地知道，自己民族的伦理是建于与天主的关系上不同。

天主与以色列人的盟约始于召叫亚巴郎，高峰是拯救以色列人脱离埃及的奴役，并于西乃山上和他们立约。以色列人了解到这盟约并非来自他们本身的功劳，而是出自天主自由的、慈爱的选择。面对天主在历史中的救恩行为，以色列人愿以圣善的生活回应：「你且考察在你以前过去的世代，从天主在地上造了人以来，由天这边到天那边，是否有过像这样的大事，是否听过像这样的事？……他由于爱你的祖先，才拣选了他们的后裔，亲自以强力把你由埃及领出来，由你面前赶走比你更大的民族，领你进入他们的国土，赐给你作为产业，就如今日一样。所以今日你该知道，且要牢记在心：天上地下，只有上主是天主，再没有别的神。你应遵守他的法令和诫命，就是我今日所训示与你的，好使你和你后代子孙得享幸福，在上主你的天主永久赐给你的土地内，能以久住。」（申 4：32，37-40）前面描写天主在历史中的伟大行为，最后才提到伦理要求，其意在说明以色列人的伦理，与天主为其选民所作的救恩行为是相关的。以民的道德生活，是以天主的救赎行动为其最后基础。

旧约中的法律，并非附加在盟约之上的东西，亦非以色列人的重担，真正的以色列人认定法律是天主的恩赐。天主是神圣的，他召叫以色列人去过圣洁的生活：「你们该表现为圣洁的，你们应是圣的，因为我是圣的。」（肋 11：44）盟约的诫命不管是十诫（出 20：2-17）抑或是圣洁的法律（肋 17-26）都是以色列人对天主慈爱忠信的回应，以圣洁的生活，准备天主许诺的实现。尽管有人指出，盟约诫命的内容与周围外邦民族有相似之处，以色列人的诫命与伦理生活是以天主为中心（theocentric），这是旧约伦理训诲给与伦理神学最重要的启示。

旧约的先知指出盟约法律内在的要求，要以色列人忠于盟约，离开罪恶，过圣洁的生活，期待许诺的来临：「我还要赐给你们一颗新心，在你们五内放上一颗新的精神，从你们的肉身内取去铁石的心，给你们换上一颗血肉的心。我要将我的神赐与你们五内，使你们遵行我的规律，恪守我的诫命，且一一实行。如此，你们要居住在我赐给你们祖先的地方；你们要作我的我的百姓，我作你们的天主。」（则 36：26-28）可见内心的皈依，才是盟约法律的精髓；忠于法律的要求，有赖圣神的转化。

2. 新约的伦理训诲

到了耶稣时代，旧约的法律，有变成形式主义、法律主义，只顾外表而缺乏内在精神的危险；更严重的，是把成文看成是遵守法律的每一小节，而不是依靠天主的恩宠。耶稣声明他来不是为废除法律，而是完成它。新约的伦理训诲，必须在天国的宣讲和救赎的福音中去了解。

「时期已满，天主的国临近了，你们悔改，信从福音吧！」（谷 1: 15）「天主的国临近了」，这是天主在末期，通过基督对人的召叫，要求人答复。「悔改」虽是内心转向天主，但也包括伦理生活的整顿。耶稣的前驱若翰洗者首先要求人具体地在生活上结与悔改相称的果实：「有两件内衣的，要分给那没有的；有食物的，也应照样作。……除给你规定的外，不要多征收！……不要勒索人，也不要敲诈；对你们的粮饷应当知足！」（路 3: 11, 13, 14）到耶稣的来临，他本人就是盟约的圆满：「我，上主，因仁义召叫了你，我必提携你，立你作人民的盟约，万民的光明，为开启盲人的眼目，从狱中领出被囚的人，从牢里领出住在黑暗的人。」（依 42: 6-7）天父的旨意，藉着圣子耶稣完全显露出来。山中圣训里，耶稣屡次强调：「我却对你们说」，就是宣示天父的旨意，而天父最基本的意愿，是要我们在爱内与他共融：「这是我的命令：你们该彼此相爱，如同我爱了你们一样。」（若 15: 12）这就是新盟约的法律，人必须住在基督内，以他为根基，以他为模范，伦理生活才有可能：「你们住在我内，我也住在你们内。正如枝条若不留在葡萄树上，凭自己不能结实；你们若不住在我内，也一无所能。我的葡萄树，你们是枝条；那住在我内，我也住在他内的，他就结许多果实。」（若 15: 4-5）住在基督内的果实，是要以服务的爱去表达：「若我为主子，为师傅的给你们洗脚，你们也该彼此洗脚；我给你们立了榜样，叫你们也照我给你们所做的去做。」（若 13: 14-15）山中圣训里的伦理训诲，都须在新约爱的法律内去了解。

正如耶稣的来临，主要并非教授伦理，宗徒们宣讲的重心，也不是放在伦理上，而是放在基督的死亡和复活上；因此，他们并没有一套完整有系统的伦理教训。不过，他们强烈的感受到基督的爱，「因为基督的爱催迫着我们」（格后 5: 14），他们愿意按基督的话去生活，「谁爱我，必遵守我的话」（若 14: 23），基督成为他们的「道路、真理、生命」（若 14: 6）。圣保禄便是以新约基督恩宠为基础去处理伦理问题，认定基督徒已不受法律的束缚，而是在「基督的法律」（格前 9: 21；迦 6: 2）底下，因而产生新的伦理行为：「凡属于耶稣基督的人，已把肉身同邪情和私欲钉在十字架上了。」（迦 5: 24）可见宗徒特别是保禄的伦理训诲，是以基督为中心的（Christocentric），「我生活已不是我生活，而是基督在我内生活。」（迦 2: 20）伦理神学一直受这个以基督为中心的训诲影响著。

3. 教父的伦理训诲（至公元 700 年）

教父们并无刻意地去传授一套有系统的伦理训诲，也没有把伦理与信理分开。他们关心的，是怎样把天主的启示传扬开去；故处理伦理问题时，往往以启示来做基础。人要爱慕、事奉天主，要孝敬父母，不可杀人，不可奸淫，不可偷盗等，因为天主的启示如此说。《十二宗徒训言》（公元 70 至 90 年间完成）大概是最早期的教会伦理训诲文献。它收集了部分旧约和新约的伦理教导，再加上一些耶稣语录，组成明暗两路伦理训诲。前者约等于伦理

神学中德行的部分，后者约为罪恶的部分。

基督徒生活于非基督徒的环境及文化中，会产生很大的冲击。也引发不少特殊问题，例如：外教人的娱乐、服装是否适宜？因工作关系，可否为外教人制造崇拜用的物品？服兵役是否恰当？有教难时应否逃避？因软弱而背教的信徒可否与教会修和？在性放文化中，贞洁的价值如何？这些都是教父们要处理的特殊伦理问题。

3. 1 亚历山大里的圣克来孟 (St.Clement of Alexandria 卒于 216 年前)

他是一位开与本地文化交谈风气的神学家。他对当时非基督徒的哲学及希腊伦理思想认识甚深，故尝试把教外的伦理智慧融入福音真理。他认为哲学是外教人的导师，一如旧约是犹太人的导师一样。外教人思想中的真理，就是圣言撒出去的种子。因此，非基督徒的哲学与伦理观能与基督的启示有一内在的关系。他曾把斯多噶派伦理思想中的「不动心」(apatheia) 换上一个基督徒的包装；它不再是自足的意思，而是人与天主融合后所产生的内心的自由与平安；它也不是对周遭和一切麻木无感觉，不动心的状态下的灵魂，却是最积极活跃，最能打击私欲偏情的。

他的伦理观是入世的，他并没有要求基督徒离开世俗去做个隐修士；反之，他强调基督徒要完成得自基督的使命，即成为「地上的盐」和「世界的光」。他对财富的看法，正好反映出这个意思。他并没有要求人放弃财富，戒除贪财的心思。他的《那个富人得救了!》(Quis Dives Salvetur?) 一书曾说：「因此，凡有利于近人的财富，我们不该抛弃；盖财富的本身，正是天主要我们占有之后，为近人谋福利之用；……至于财富本身，压根儿无所谓的善恶，亦无所谓的是与非；它的善恶是非，全视人之自由而定；用于善则善，用于恶则恶，为此，谁也不能归咎于财富，却该归咎于人的内心不当的贪恋，而加以妄用¹。」这种看法，正是今日伦理神学财富观中紧守的一个原则。

3. 2 奥力振 (Origen, 185-253)

他像老师克来孟一样亦善用教外哲学思想融入信仰中。他是第一位采用希腊思想中的四枢德(即智、义、勇、节四德)，放入基督徒的伦理中。在《原则论》(De Principiis) 一书卷三中，他论及伦理的基础，特别强调自由意志的重要，开出伦理神学重要的主题。

3. 3 圣安博 (St.Ambrose of Milan, 339-397)

他对伦理神学的贡献，大概是在于他开了决疑方法论(casuistry)的先河。他的《职责论》(De Officiis) 一书，虽为神职人员而写，也能够是为一般教友的伦理著作。书中多采用西塞罗(Cicero)的观念，对于已被奥力振纳入基督徒伦理神学德行中定型，一直到今天。圣安博虽采纳教外哲学伦理，但却标榜基督徒伦理的优越性，即强调教外的哲学与基督徒的伦理间有显著的不同，不能相提并论。总之，他教导神职人员如何处理伦理个案，被认为是教会内第一位决疑论者。

3. 4 圣奥思定 (St .Augustine of Hippo, 354-430)

影响伦理学最大的教父，圣奥斯定是当之无愧。虽然他没有写下有系统的伦理神学，但主要的伦理神学课题，他几乎都涉猎了。他把基督徒的伦理建宇信理的基础上，因此在讨论信理问题时，伦理也一起论及，如：恩宠与

自由意志、信德与善工、自然律与启示律、天主的爱与本性的私欲等。至于特殊的伦理课题圣奥斯定也作了不少专题研究，例如：论婚姻、论贞洁、论说谎、论工作与祈祷、论善用世物、论四枢德。总之，传统伦理神学所包含的基本及特殊课题，他差不多都论及。后代拉丁教会在处理伦理问题时，常常会引用圣奥斯定的思想，可见他的影响深远。

圣奥斯定的伦理训诲有很强的圣经气息，他对圣经的运用，到了信手拈来的地步。像他的老师圣安博一样，他认识教外哲学的价值，尤其是注意柏罗丁、柏拉图及斯多噶学派的思想，不过，他总以基督的信仰评估一切，他同样注意四枢德，但更重视信望爱三个超性之德，特别把四枢德连同一切规律纳入爱德之中。出自良好动机的爱，就是基督徒伦理生活的基础。他的名言：「你若有爱，便去做你愿意做的吧。」（*dilige et fac quod vis*）颇能代表他的思想。这里的爱不是任意的，正确的爱必须注意爱什么和怎样爱，而且还要以耶稣基督为模范，并跟随圣神的领导。

圣奥斯定强调自由意志、良心、动机、意向，充分表现出他顾及伦理行为的心理幅度。他描写私欲偏情与恩宠时，就透露出他以有深主的心理学去处理伦理问题。他对性与婚姻的看法，今日看来是带着消极的气味，可能是未能完全摆脱摩尼派（*Manichaeism*）影响所致。

4. 沉寂时期（700-1100年）

第六世纪末至第十二世纪开始这段期间，为伦理神学是个沉寂时期，没有什么新的创作，只把教父、教宗、主教或大公会议有关伦理的材料搜集整理而已。虽无创意之功，但倒为后期的伦理神学留下可观的研究资料。

这段时期影响后世伦理神学甚大的，莫如「补赎书」（*Penitential Books*）的出现了。在教父时代，修和圣事是极少用的，除非犯了严重的罪过。若犯了重罪，必须先做长期的补赎，才会获得罪赦，获赦后又不准随便再做修和圣事。教父时期过后，修和圣事起了变化，告罪变得个人化和次数频密，非严惩的罪也在此圣事告明，补赎在赦罪之后才做。修和圣事成为基督徒生活的一个基本因素。此习惯从爱尔兰、苏格兰开始，然后传到英格兰、德国、法国等地。修和圣事既可多次领受，而罪不论轻重都可告明，听告司铎必须精于处理罪的轻重和类别，并给予相称的补赎。为帮助听告司铎处理修和圣事的「补赎书」，便应时代的需要而产生。「补赎书」的内容并非讲神学，而是把一系列的罪仔细分类，并提供相应的补赎；因此，这些「补赎书」为听告司铎来说，的确是非常实用的手册，不致判断毫无标准。「补赎书」的出现，其影响是深远的。首先，在这个时期，「补赎书」代表了伦理神学；「补赎书」既专为司铎听告解之用，做成伦理神学只为司铎而设，并以罪与补赎为中心。这些书虽提出一些判断的标准，但它们之间没有统一性，做成混乱局面；普世教会既没有明确的指示，司铎就有点不知何去何从。罪与补赎受到重视，间接做成基督徒的生活倾向于躲避罪恶；在告解圣事中，天主的慈悲被忽略了，而天主的公义受到重视。这种趋势，不但影响到伦理神学，而且长久地影响著整个教会。

5. 中世纪的黄金时代（1100-1300）

这是个神学的黄金时代。欧洲著名的大学纷纷成立，做成浓厚的学术气

氛，也影响到神学呈现蓬勃气象。那时，伦理神学还没有在神学系统里，自成一个独立的科目，仅在信理题目后，附带讨论伦理问题而已。这时神学大题辈出，如隆巴（Peter Lombard, 1095-1160）、大雅博（Albert the Great, 1193-1280）、圣文德（St Bonaventure, 1221-1274）。他们眼中的神学，是一个系统的整体；人的伦理，必须在创造、降生、救赎等大前题里讨论才有意义。隆巴的《格言书》（*Libri Sententiarum*）就是这样的书。书中主要以圣经、教父的名句为基础讲论教义，而伦理也在这上下文中论到。这种《格言书》因为实用、清楚，好像我国的《朱子格言》很快流行起来，成为大学中的教科书，直到第十六世纪。

这个时期，也有些神学家不甘于只是注释、编辑前人的格言，尝试编自己的「神学纲要」（*theological summa*）。最著名的自然是圣多玛斯（St. Thomas Aquinas, 1225-1274）的大著作。全书分三卷：卷一（*Prima pars*）论天主；卷二（*Secunda Pars*）论理智的受造物走向天主，这部分有系统地讨论伦理神学。卷二分上下两篇，卷二上篇（*Prima Secundae*）讨论基本伦理神学问题，如自由意志、情欲、罪、法律等；卷二下篇（*Secunda Secundae*）讨论三起性之德、四枢德用一些特殊伦理问题。卷三（*Tertia Pars*）论基督是我们走向天主道路。

从《神学大全》的结构来说，圣多玛斯虽然没有独立出一个伦理神学部门，但已经有系统地、完整地讨论伦理神学。他的伦理神学是以天主为中心（*theocentric*）及发基督为中心（*Christocentric*）。基督徒必须跟随基督，走向天主，让天主的肖像呈现在自己身上。他的伦理神学虽受亚里斯多德的影响，重视人的理智，但没有沦于纯理性的，以人为中心的伦理哲学，而坚持是以天主为中心，以基督为基础的伦理神学。圣多玛斯的《神学大全》是一划时代的重要著作，但因隆巴的《格言书》的关系，没有立刻受到教会的重视，要过了三百年后，才普遍地受教会接受，取代隆巴的《格言集》而为正式的教科书。因为圣多玛斯看重人的理智，影响著天主教伦理神学重理智的传统，一直到今天。

6. 十四世纪至十六世纪的伦理神学（1300-1600）

此时期的欧洲，虽然大学林立，但大部分祝职人员的培育，仍在修院里进行。前期所提的《格言集》往往是大学用书，而修院氧化心的，是如何训练听告司铎有效地处理牧民问题。为满足这种需要，牧民及忏悔「纲要」

（*Pastoral and Penitential summa*）应时而生，像沉寂时期的「补赎书」一样。这类「纲要」，主要是按字母次序安排，以便翻检；内容是提供牧民上所需的知识，例如教友伦理生活的责任、法律要求、圣事的施行、礼仪的指示等等。这是一部应急的牧民小手册，有点像今日的小医疗百科全书，方便医生翻检，好能对症下药。这些「纲要」实用有余，但还不足以成为完整的伦理神学用书。

圣多玛斯重理智重客观秩序的思想在十四世纪受到另一思潮的冲击。施葛杜（Duns Scotus+1308）及威廉渥涵（William of Ockham+1349）的唯名论大行其道。唯名论不承认普遍概念存在于实在事物之中，普遍概念只不过是名称而已。这种思想引入伦理神学里，做成对规律的普遍性、恒久性发生

怀疑，忽视客观伦理秩序；代之而起的，是重视个人的自由意志及个人伦理行为。因此，行为的善恶，不在乎该行为的内在本质，而在乎个人意志的判断。优点是突出道德主体的独特性，但缺点是个人主义抬头，同时又引发起为抗拒个人主义而强调的法律，做成伦理神学有法律主义的倾向。

在这个时期，商业开始蓬勃，人与人之间的关系不再像农业社会那么稳定简单，传统的忠信、仁爱等德行不足以应付复杂的人际关系。时代需求精准的公义条文，因此，论公义、论契约等经济伦理的书便在这时期出现，使伦理神学有了新方向。不过，这种重公义、重法律的趋势亦产生反效果，马丁路德（Martin Luther, 1483-1546）极力反对法律条文，认定法律、善工不能使人成为义人，唯有信德使人成义。

为了抗拒宗教改革者的攻击，特伦多大公会议（Council of Trent, 1545-1563）事事讲求清晰界定，要求统一及精准性，例如在修和圣事中，规定大罪必须告明数目、类别、环境，好使听告司铎做精准判断。这种改变，做成伦理神学不再建基于信理神学中，转而与圣教法典挂勾，使伦理神学越来越重法律的味道，更形成伦理神学家都由圣教法典专家兼任的趋势。

十六世纪初，圣多玛斯《神学大全》卷二伦理神学的部分开始受到重视，注释《神学大全》的专书越来越多。这个圣多玛斯思想热虽起于德国，然后转往其他地方，但最重要的诠释家，首推西班牙的撒拉孟加学派（School of Salamanca）。这些道明会会士把圣多玛斯的思想，唯名论的精髓，共治一炉，形成一迎合时代需要的伦理神学，亦使圣多玛斯的《神学大全》从此取代了隆巴的《格言书》，成为神学培育不可少的专书，圣多玛斯的地位亦从此确定。

7. 古典伦理神学时代（1600-1960 梵二前）

十六世纪末至十七世纪早期，耶稣会出现了不少神学家，对伦理神学产生一定的影响。他们中有些注释圣多玛斯的《神学大全》，如华司盖（Gabriel Vasquez, 1604年卒）及苏亚莱（Francis Suarez, 1617年卒）。他们的注释往往独立地自成一家之言，与道明会会士迥然不同；尤其是苏亚莱的著作，俨然成为一代宗师。

有些耶稣会会士开始研究一些特殊伦理问题，写成专书，开伦理神学专题研究的风气。莫连拿（Louis Molina 1535-1600）《论公义与权利》（*De justitia et jure*）一书，讨论商业及财务上的道德问题，使他成为一位出色的经济学家及伦理学家。山齐斯（Thomas Sanchez, 1550-1610）《论婚姻》（*De Matrimonio*）是一部有关婚姻圣事的巨著，包括了整个婚姻神学及婚姻法的传统，被誉为前无古人的大作。

耶稣会会士还提出了因应时代的需要而产生的《伦理课本》

（*Institutiones*）。在过去，教会出现了为大学用的伦理理论性著作，亦为培育修士而设的牧民实用「纲要」。这个时期需要的，是兼具两者的用书，即既符合牧民实际用途，而又有稳固理论基础的作品，雅素（John Azor, 1536-1603）的《伦理课本》就是同类型书中的第一部，亦是影响最深的一部，因为它影响了整个古典伦理神学时代，一直到梵二前的伦理神学，与十诫、四规、圣事、罪罚、大赦等，即今日的特殊伦理神学。前者讨论理论性的伦理神学，后者讨论特殊伦理问题，尤其著重修和圣事的牧民处理。这个伦理神学的结

构，由雅素的《伦理课本》定了型，到今天的伦理神学课本，不少仍粗略地保存了这个结构，可见影响之深远。

这个有系统的《伦理课本》亦帮助听告司铎处理各式各样的良心个案。良心的判断是那个时期一个主要问题，而盖然说（Probabilism）就是解决良心个案的方法之一，当时讨论得非常热烈，以致海霖（Bernard Haring）认为十七、十八世纪两百年间的伦理神学史，不外是盖然说一问题之历史而已²。良心的判别除了严格说（rigorism）和宽纵说（laxism）受到教会的谴责外，其他盖然说与较稳妥说（Probabiliorism）旗鼓相当，不断为人采用去解决良心问题。

圣亚丰索（St. Alphonse Liguori, 1696-1787）采取一中庸之道的相等盖然说（equiprobabilism），企图解决由法律与自由而产生的良心问题。相等盖然说其实也没有解决由盖然说引起的争论，不过他的《伦理神学》（Theologia Moralis）一书倒是一本沉实、谨慎、中庸的指导书，处处透露出牧灵的精神，难怪出版了七十版之多。在争论与决疑气氛浓厚的伦理神学领域，圣人带来一份清新的感觉，他也成为伦理神学的主保。

十九、二十世纪的伦理神学，仍受《伦理课本》型思想所影响；较稳妥说、盖然说、相等盖然说仍盘踞著伦理神学的领域。道明会会士如麦可北（Merkelbach）和普鲁汶（Prummer）支持较稳妥说，并强调圣多玛斯《神学大全》中理论性的要素。耶稣会会士如真尼高（Génicot）、诺定（Nkldin）、邓格利（Tanquery）等倾向采用盖然说。赎主会会士如郭宁斯（Konings）、马克（Marc）、阿尼斯、达曼（Aertnys-Damen）等主张相等盖然说，处处以会祖圣亚丰索的思想为依归。

十九世纪中，亦有神学家不太满意伦理神学流于良心个案而已，愿为伦理神学另找出路，希望带来转机。此转变始于德国土平岩大学（University of Tübingen），重要人物有西勒（John Michael Sailer, 1752-1832）及希索（John Baptist Hirscher, 1788-1865）。他们是受了德国圣经研究复兴所影响，再加上对教父及心理学的兴趣，要求重整伦理神学，把一个完整的基督徒伦理生活，建在启示里天主的国这主要思想上。土平岩学派虽然未能立刻扭转伦理神学的走势，但最少已为日后以启示为基础的伦理神学铺路。二十世纪的刁文（Fritz Tillmann, 1874-1953）就是把伦理神学建在圣经上的好例子，基督徒的伦理生活就是效法基督，山中圣训是每基督徒必走的道路。

本世纪在梵二前最重要的伦理神学著作，要算是海霖（Bernard Haring）的《基督之律》了（1954年出版）。这位土平岩大学出身的神学家，加速了伦理神学复兴的步伐。海霖使伦理神学返回它的圣经基础，他的中心思想是：伦理生活是回应天主慈爱的召叫。圣事与礼仪是对天主召叫的回应，但生活中的伦理行为正是圣事与礼仪的延续。基督徒的生活基本上是对天主的崇拜、为天国服务，继续天主创造救赎工程。这个回应非常困难，故基督徒必须谦逊地承认自己的不足，需要天主的援助。因此，海霖便在传统的四枢德之上，加上谦逊之德。总之，海霖的伦理神学有承上转下之功，为伦理神学打开一个新纪元。

注：

(1) 施安堂译,《希腊拉丁教父灵修选集》,安道社会学社(1971)44页。

(2) 参阅海霖原著(胡安德、黄圣光合译),《基督之律》卷一1,天主教神学著作编译会,光启出版社联合出版(1974)42页。

第三章

梵二后伦理神学的动向

梵二至今已有三十多年,在这段时间里,伦理神学产生了很大的变化。其实在梵二之前,伦理神学家对法律味甚重,环绕著解决良心个案的伦理神学感到厌倦,早就酝酿改革。梵二承认问题的严重性:「祖先传下来的制度、法令、思想与情操,似乎不常适合现代情形,于是对处事的方式及规律发生严重的混乱¹。」不过,梵二并没有深入地提出改革伦理神学的途径,但简略地指出它应走的路向:「应特别注意的是改进伦理神学,其科学的体系应受圣经更多的滋养,说明教友在基督内使命的崇高,以及他们在爱德内为世界的生命多结美果的责任²。」三十多年来的努力,伦理神学的面貌改变不少。这里参考了教会的训导文献,神学家的主要著作,麦哥铭(Richard A. McCormick)及古伦(Charles E. Curran)所编的十册《伦理神学文选》³与及三十多年来《神学研究》的「伦理神学纲要⁴」,综合出梵二后天主教伦理神学的主要动向。

1. 圣经成为伦理神学的灵魂

梵二以来,天主教伦理神学最明显的改变就是返回圣经。这是方法论上的一大改善。虽然不同的伦理神学家对于怎样用圣经仍没有一致的共识,不过大家都同意伦理神学的基本取向是来自圣经,主要的伦理学课题如召叫、法律、诫命、自由、罪过、皈依、良心、抉择等都是圣经的重要思想或在圣经里讨论过。天主教伦理神学家及少采用极端的基要派

(extreme fundamentalism)的立场。明白到圣经并没有对所有现代伦理问题,提供现成的答案。他们也发现必须和圣经学家紧密合作,伦理神学才能真正受到圣经的滋养。这也是已故教宗保禄六世多次提出的论调:他主张建立圣经伦理神学的基础,为光照并帮助现代伦理道德找到应走的方向;不同专家的合作使圣经成为人具体和真实的伦理行为的基础,有圣经基础的伦理神学,才不会冒险走上哲学的论调,缺少伦理的真正面貌⁵。

梵二后出版的伦理神学书,几乎找不到一本把圣经纳入其方法论及结构里。有些连书名也透露出与圣经息息相关,如海霖的《在基督内的自由与忠信》⁶,龚多而的《呼召与回应》⁷,汉尼根的《如我爱你们一样》⁸,格林西的《主耶稣的道路》⁹等。大部分的作品都有若干篇幅谈论圣经与伦理神学的关系,差不多所有著名的伦理神学家都写过文章讨论这个问题¹⁰。不少教宗的通谕,也要以圣经为骨干,最明显的是《真理的光辉》及《生命的福音》¹¹。它们每章的大标题全都来自圣经,每章的小标题主要也出自圣经。可见这三十多年来,伦理神学的第一大转变,就是回到圣经的泉源。

2. 以人为本的伦理判断标准

在过去,我们非常重视就某行为的性质去衡量其道德性,因而列出一系列应该做或不应该做的事情;现在,注意力多返回道德主体身上,强调人整体的好处才是基本。行为的本身有其重要性,但必须考虑与人的关系;行为的意义,必须为促进人整体的好处,特别是尊重人位格的尊严。以物理行为

本身作伦理决定的最后依据的论点，受到伦理学家的质疑，认为与梵二的指示不合。梵二指出一个行为的道德性「应以人性尊严及其行为的性质为客观的取决标准¹²」。纯粹以行为的性质作为依据显然是不足，不符合人整体的好处，甚至有「人为安息日」的嫌疑。如果一个妇人每次生育都要动手术，医生警告她下次再怀孕会有生命危险，以致她患有怀孕恐惧的精神病。假使我们仍要求她保持一物理性的生育能力，或甚至要她继续向生育开放，是缺乏分辨精神，罔顾她个人、她的婚姻、家庭的好处。

最新的《天主教教理》顺应着这个人本的趋势，多次把伦理重心从事转移到人。其卷三伦理部分的第一章就以「人位格的尊严」为标题，指出人位格的尊严，在于人是按照天主的肖像与模样而受造的¹³。《天主教教理》也屡次以人位格的尊严作标准去讨论生命伦理、婚姻伦理、社会伦理等。例如：「社会正义不可能实现，除非人超越性的尊严受到尊重¹⁴」；「杀人严重地违反人的尊严和造物主的圣神¹⁵」；「色情产品严重地伤害参与的人（表演者、商人及社会大众）之尊严¹⁶」。这种以人为本的伦理判断标准，正是梵二以来伦理神学的一大动向。

3. 伦理生活的深度

我们反省自己的或别人的伦理行为时，往往注意做了多少应做的好事，或者做了多少不应做的坏事，即以外在的行为去衡量伦理生活的状态。其实，伦理生活不光是取决于外在的行为。梵二后，伦理被认定是人对于天主慈爱召叫的回应，人内心深处对天主召叫的接受或拒绝才是最重要的事。这个接受或拒绝往往借外在的行为表达，但不是每一个外在的行为都能准确地把人内心深处的状态反映出来，因此，伦理神学特别重视藉人深层内的基本自由

（basic freedom）所作的基本抉择（fundamental option）。基本自由这思想大概由拉内（Karl Rahner）提出，他认为人的自由有几个层面，在人的深处有一基本自由，它决定人是怎样的人，是善或恶。拉内的思想影响伦理神学甚大¹⁷，福斯（Josef Fuchs）、苏勒（Bruno Schüller）、杨森（Louis Janssens）等人纷纷在这基础上发挥，基本抉择就是基本自由的实现。基本抉择就是用自己的基本自由，在天主与自我之间作一基本生活方向的选择。这个方向具有深度与稳定，决定了人是怎样的人，伦理行为应著重这有深度的状况。基本自由与基本抉择便成为梵二后伦理神学的新概念，几乎每一部梵二后出版的基本伦理神学的书都提到，麦哥铭称此为梵二后出版的基本伦理神学的书都提到，麦哥铭称此为梵二后伦理神学的重要发展之一¹⁸。教宗若望保禄二世 1979 年的《论现时代的教理讲授》劝谕也用基本抉择这名词去解释：「青年是初次作重大决定的时期。虽然青年人享有家人及朋友的支持，但是他们要靠自己和自己的良知，他应对于自己的命运负起更多及更有决定性的责任。善与恶，圣宠与罪恶、生与死，将日渐在他内心相对峙，并不只是道德的范畴而且特别当做青年人晓得自己的责任，清楚地接受或拒绝的基本选择¹⁹。」

基本自由与基本抉择对伦理神学中罪过与皈依的了解有一定的帮助。大罪就是选择以自我作为最基本的生活终向，皈依是仰赖恩宠选择天主作为生活的最终依归，而不是不再做某一类罪恶行为而已。我们要小心不要误用这些有深度的基本自由与基本抉择的观念，特别不要结论出个别行为是无关重

要的。拿这个新观念去「除免世罪」是不当的，教宗若望保禄二世在《真理的光辉》通谕中，对基本抉择不适当的使用提出警告，基本抉择是不能与个别具体行为分离的²⁰。

4. 伦理生活的广度

提到伦理生活，我们往往从个人或家庭的观点去谈论，少有一个更广的社会、国家甚至世界的角度去观看。中国传统思想中《大学》的八条目：「格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下」，首五条是集中在个人身上，并明言「一是皆经修身为本」。至于「治国、平天下」，往往是轻轻带过，以为只要个人的伦理生活好，一切问题都迎刃而解，难怪中国有一种重人治的传统。

教会在一世纪末，已经发现伦理生活必须包含一种更广的社会幅度。教宗良十三的《新事物》通谕（*Rerum Novarum*1891）带动教会注意社会及国际问题。此后，《四十周年》（*Quadragesimo Anno*1931）、《慈母与导师》（*Mater et Magistra*1963）、《和平于世》（*Pacem in Terris* 1963）等文献继续关注广度的伦理问题。但教会训导的带领，并没有使天主子民普遍醒觉起来，教友仍停滞在个人或家庭的伦理问题里，很少关心到罪恶已渗入社会及国际的组织结构内，形成一个有罪的环境，使广大的人群，生活在不公义的情况下。梵二后，除了教会训导不遗余力的唤醒外、伦理神学普遍地关注这个问题。《民族发展》通谕（*PoPuLorum Progressio*1967）大声疾呼这问题的迫切，其后《八十周年》（*Octogesima Adveniens*1971）、《工作》（*Laborem Exercens* 1981）、《社会事务关怀》（*Sallicitudo Rei Socialis*1987）、《百年》（*Centesimus Annus*1991）等通谕，都呼唤人注意社会团体。不同地区的主教团也行使其训导职权，纷纷提出具体的建议，最有名的要算 1971 年在罗马召开的世界主教代表会议。与会的主教们都把自己教区正义和平委员会的提议带去开会，在会中集合多方面的意见而写成《世界正义》（*Justice in the World*1972），教宗保禄六世钦定为普世教会的训导文献。这是划时代的从下而上的训导文献，反映出天主子民已普遍地注意到教会内外的正义问题，教会承认社会性的公义行动已成为福音不要少的幅度。解放神学便是这个时代的产物，它促使教会优先关怀穷人，并采取行动，消除社会的不公义。伦理神学中讨论社会正义的专著，便如雨后春笋，比教会在过去时代加起来的总数还要多。教外人士最重视的天主教伦理思想，大概要算这个最具时代气息兼具广度的社会伦理了。

5. 离开法律主义及返回法律的精神

梵二前的伦理神学，深受真尼高（Génicot），诺定（Noldin）、普鲁汶（Prümmer）等人的影响，时常围绕著圣教法典、告罪、良心个案等范围，弥漫著一种法律主义的味道。伦理神学有沦于琐碎个案讨论的危险，例如：弥撒前抽烟或嚼香口胶有没有破坏了圣体斋？星期日织毛衣算不算没有守主日罢工？守大斋时每晚准吃多少安土的食物？类似的例子多不胜数，人们不期然联想到福音中法利塞人的所作所为。法利塞人处处要求过好法律条文，以为满全法律条文才是最重要的事，能守好法律便是义人的明灯，并以此为判断标准抨击没有遵守法律条文的人。这种法律主义是深受耶稣责斥的。

梵二后的伦理神学在方法上已摆脱了真尼高、诺定、普鲁汶等人的影响，也脱离了靠法律主义而得安全感的心态。伦理神学仍要讨论法律，并承认法律的重要，不过更注意法律的精神及其内在价值。审瞻礼主日是必须的，但光是形体的临在并未真正成全守瞻礼主日的规条。梵二后礼仪方面的革命就是帮助教徒藉礼仪崇拜天主，歌颂天主的慈爱，聆听天主的呼召，并以喜乐的心情分享天主的恩赐，在生活上以具体的行动回应天主的召唤。这样守瞻礼主日才是真正「以心神以真理朝拜父」（若 4：23），而不会孜孜不倦的讨论弥撒缺了多少就末算成全守瞻礼主日的本分，神父怎样紧守开弥撒的规矩才不致犯大罪。

守斋的规律也是如此，过去能够是为了守斋而守斋，只要不吃热血动物的肉便成全了守小斋的规定，有时甚至去吃一顿更丰富的海鲜餐，亦美其名为了守小斋，完全失却守斋的精神，未能藉外在节制的行为，与耶稣有密切的结合。梵二后，不少地区已取消了星期五守小斋的规定，但要信徒用其它的方式代替，要他们返回规律内在的精神，不要陷入法利塞人的法律主义。伦理神学也摆了这支离破碎，带浓厚法律主义味道问题的困扰，返回伦理核心，聆听天主的召唤，分辨天主的旨意，以伦理生活回应天主的慈爱。

6. 实际伦理规律性质的商榷

传统上天主教伦理神学坚持自然律伦理，反对相对主义；自然律的性质是普遍的、不变的。这个传统容易给人一个印象，以为所有的伦理规律都是绝对的、不变的。祝职人员对信友讲解时，也往往以绝对的态度要求信友。其实在过去，实际伦理规律也非一般人想像那么绝对，伦理神学家常以「间接的」、「意向」等理由去通融，但理论上却坚持规律的绝对性。梵二后，不少伦理神学家不满意这种自圆其说的讲法，进而大胆的提议：实际伦理规律是有改变的可能。

这些伦理神学家仍然同意抽象的大原则，如「应行善避恶」、「爱人如己」、「己所不欲，勿施于人」等是绝对的、不变的；但其他实际伦理规律常受环境、文化、风俗、思想等影响，显出其限制性。一个实际伦理规律的写定，是不能兼顾不同时代所有的环境；规律所表达的真理应该坚持，但规律的明文能因时代环境的转换而改变。教会过去有明文规定借钱不该收利息，这样规律大概来自圣经的启示：「借给你兄弟的银钱、食物、或任何能生利之物，你不可取利。对外方人你可取利，对你的兄弟却不可取利。」（申 23：20——21）新约的要求更高：「凡求你的，就给他；有人拿去你的东西，别再索回。」（路 6：30）教会制定不收利息的规律，是完全符合启示善待有需要兄弟的要求。但今天时代环境都变换了，人人都把钱存入银行或作投资，而利息已普遍成为商业的规定，教会好顺应接受利息。教会虽然改变了不准收利息的规定，但仍教导信徒要善待有需要的人。

梵二前，教会有明文禁止火葬，大概是根据对亡者遗体的尊重，因他曾是基督的肢体、圣神的宫殿，及对死人复活的了解，恐怕火葬使人放弃对肉身复活的希望，并把人看成一团物质而已²¹。新约的确有肉身复活的记载，例如玛窦福音记载耶稣死后的景象：「坟墓自开，许多长眠的圣者的身体复活了。在耶稣复活后，他们由坟墓出来，进入圣城，发显给许多人。」（玛 27：

52-53) 今天对死人复活的了解, 不再重视遗体从坟墓里出来, 而更重视保禄所云: 「复活起来的是不可朽坏的……是属神的身体。」(格前 15: 42, 44) 火葬不会改变人对肉身复活的希望, 也与物质主义无关, 加上有些顺应改变了不准火葬的规律²²。

每个实际伦理规律, 必有一些价值要保护, 我们必须忠信地拿来培育信徒, 但教导同时, 要能分辨不是所有实际伦理规律都是绝对不能变的。如果连圣神不可侵犯的安息日耶稣尚且有理由不去遵守其表面要求, 更何况是其他的实际伦理规律? 基督徒内心的平安, 不是来自伦理规律的稳固性, 也并非来自遵守规律的严谨程度, 而是来自对耶稣基督的信赖。

7. 交谈与整顿风气的交融

梵二在教会学上有很大的突破, 教会明白这是一个集体领导的时代, 必须具合一的精神, 仆人的态度, 虚心聆听圣神藉不同人所说的话。《教会宪章》提高了与教宗共融主教团的训导地位。《信仰自由宣言》的突破, 也就是采纳了神学家意见的成果。教会明显地弥漫著一种交谈的风气。

天主教神学向来由欧洲教会所垄断, 但神学本地化使天主教神学向欧洲以外的世界敞开; 加上合一运动的推行, 更使天主教神学与其他基督宗教交谈。在伦理神学领域里, 交谈使我们参考不同文化的伦理及不同基督教会伦理问题的处理办法。交谈也使天主教伦理神学家作不同的尝试, 使伦理神学具时代气息, 摆脱「保守落伍」的标签, 挽回日渐流失的天主子民, 使他们明白教会要表达的真理。

男女平等运动的展开, 使女性的地位日渐提高, 也影响到教会神学。从前教会的神学, 几乎全是男性的天下; 虽然教会也有女圣师, 但对神学的影响甚轻微。梵二后, 除了有大批女性钻研神学外, 更有出色的女神学家出现; 伦理神学家中, 不少是有贡献的, 如卡希而 (Lisa Cahill), 杜而 (Carlo Tauer), 柏特 (Anne Patrick), 格利芬 (Leslie Griffin), 卡拉漠 (Sidney Callahan) 等²³。因为女性伦理神学家的涌现, 使伦理神学不能不聆听长久以来忽视了女性的心声, 特别是有关性、婚姻、家庭的问题上, 不能不注意她们的贡献。与女性交谈, 不但是目前流行的动向, 更会是未来伦理神学不能少的特色。

交谈的结果一方面带来伦理神学的百花齐放, 但另一方面也为伦理神学带来动荡。伦理神学家对传统训导提出新的解释或异议此起彼落。有些牧者欢迎这种现象: 「教会普通的教导应该容许人提出正当批评及相反的意见, 并要藉修正及改变这些教导方式, 给予教义一种发展的真正可能性²⁴。」但有些却认为伦理神学已走向相对主义及放纵主义, 教会必须整顿里面的歪风。否则教会的权威荡然无存。

赖辛格枢机 (Cardinal Joseph Ratzinger) 并不讳言要整顿神学领域内危险的言论, 伦理神学尤其要注意²⁵。1986 年古伦被停职一事, 就是整顿伦理神学的一种表示。1993 年《真理的光辉》通谕, 也抱有拨乱反正的整顿目的: 「在今天似乎需要反省一下教会整个伦理的教导, 目的是重申某些基本的天主教要理, 在今日环境中, 它们濒临于歪曲或否认的危机²⁶。」

目前的伦理神学正处于这种交谈整顿两种风气的张力中, 两者皆为天主子民的好处而努力。其实, 张力能够是发展的先声, 只要彼此相信圣神在教

会内运作，彼此皆怀着爱德为真理服务，「真理必会使你们获得自由」（若 8:32），真理最终脱颖而出，获得胜利。

8. 生命伦理的崛起

医学、生物化学、遗传学的发展，把人类生命带到一个新境界。医疗伦理不再只是围绕在人工避孕、绝育、堕胎、安乐死这一类老问题里。新的科技层出不穷，如遗传因子工程、人工生殖、复制人等都这伦理带来很在的冲击，生命伦理的讨论及著作应运而生，成为伦理神学一个不能忽视的课题。这些新科技迫使教会反省自己的伦理原则，厘定对策。教会发现新科技复杂非常，必须牵涉专家们的指引，并非一些外在的伦理神学家可以应付得来，新科技让教会发觉自己的有限性，并非在每一问题上都是专家。赖辛格枢机被问及输卵管配子移植（GIFT: gamete intre intra-fallopian transfer）的道德性时，老实说：教会训导还未有决断，医生可依照自己的良心行事²⁷。到现在似乎还未有明确的指示，这显示问题的复杂性，教会必须广泛征询专业人士的意见，不敢事事以专家自居。不少地区已成立研究生命伦理的委员会，邀请医生、科学家、神学家、律师等专业人士加入商讨。教会一方面谦逊地承认，自己并非（百搭），事事精通，什么问题都有已定答案提供；另一方面，了解到科技日新月异，新伦理问题不断涌现，教会总不能等待问题出现，才被动地见招诉招。教会必须建立一种机制，里面容纳各种专业人士，并营造一种健康的研究心态，唤醒科学家的研究良知，使他们的研究，合乎人性尊严，并为了全人类的福祉。

9. 自负责任的伦理

《要理问答》的时代虽然过去，但「教友该听神父的教训，神父该名气主教的教训，主教该听教宗的教训」，这类家长式的思想仍普遍存在。本来教友有伦理问题时去请教一位经验较丰富的神父，是正确澄清怀疑的方法，但同时可能产生负面的结果：教友有依赖的惰性及善于取巧的趋向。一方面教友不敢自己负责做决定，要靠神父代他做决定才安心。良心处于这种状态是不太成熟的，心理学家柯拨（Lawrence Kohlberg）称此为（他律道德），只是道德发展的六个阶段中的第一阶段而已²⁸。另一方面，有些取巧的信友会询问多位神父，而只选取自己喜欢的去跟随。楚二要求教友注意教会的训导，但同时提醒他们在伦理上要自负责任：「普通信友应由司铎及主教取光明和神力，但不应以为其灵牧常如此多才多艺，致能对各种难题，尤其比较重大的难题，马上做出具体的方案，并且亦不应以为他们负有这种使命。反之，信友应在基督信徒智慧的光照下，敬谨遵从教会的训导，负起自己应负责的责任²⁹。」

梵二后，教会认识到神职人员不再手执知识钥匙的人，有些复杂的伦理问题，不是从修院环境培育出来的祝职人员所能解决的，再不能「从手册上找到答案」。现代教育普及，教友的知识水平和学养往往比神职人员还高，他们可用自己的经验，参与分辨工作，丰富教会的训导。另一方面，教会仍以训导培育信友的良心，但应信任他们判断与负责的能力，让他们诚实地、负责地以伦理生活回应天主的召叫。

小结

以上是梵二以来伦理神学的趋势,这些动向给予研究伦理神学很多提示:伦理神学应以圣经为基础,以基督为中心,标榜人性的尊严,返回人内心深处,关注社会与全球的公义,重视法律的精神,分辨规律的性质,以开放谦虚的态度和合一精神与文化、科技、及不同的宗教交谈,肯定女性的贡献,强调教会训导的地位,倡导个人要诚实负责,因为伦理就是人对天主呼召的回应。

注

1. 《论教会在现代世界牧职宪章》7。

2. 《司铎之培养法令》16。

3. 麦哥铭和古伦从 1979 至 1998 共编李十册 *Readings in Moral Theology* (Paulist Press), 每册一个专题,从这些专题讨论,可窥见伦理神学的趋势。这些专题如下:第一册《伦理规律与天主教传统》(1979),第二册《基督徒伦理的特殊性》(1980),第三册《教会训导与伦理》(1982),第四册《伦理神学中的应用圣经》(1984),第五册《法定的天主教社会训导》(1986),第六册《教会内的异议》(1988),第七册《自然律与神学》(1991),第八册《有关天主教性训导的交谈》(1993),第九册《妇解伦理与天主教伦理传统》(1996),第十册《若望保禄二世与伦理神学》(1998)。

4. 《神学研究》杂志 (*Theological Studies*) 每年有一篇甚有份量的「伦理神学摘要」(*Notes on moral theology*)。由 1965 至 1984 年,均由麦哥铭一人执笔,1985 至 1987 则由麦哥铭连同三位作者执笔,1988 至今麦哥铭已退休,改由其他神学家执笔,他们大部分为耶稣会士。这些《伦理神学摘要》主要把过去一年天主教伦理神学的动向作一综合评论。

5. 参阅 Hamel, “*Ecriture et Théologie morale: Un bilan (1940-1980)*” *Studia Moralia* 20 (1982), 177-194。该文的中译在詹德隆《基本伦理神学》的附录一:「圣经和伦理神学的发展报告」,光启,1986,234-247。

6. Häring, Bernard, *Free and Faithful in Christ*, St. Paul Publications, Vol. 1-3, 1978-1981.

7. Günthör, Anselm, *Chiamata e Riaposta: Una nuova teologia morale*, Edizioni Paoline, Vol. 1-3, Quinta edizione 1987.

8. Hamigan James P., *As I have loved you*, Paulist Press, New York and Mahwah, 1986.

9. Grisez, Germain, *The Way of the Lord Jesus*, Franciscan Herald Press, Vol 1-3, 1983-1977.

10. 参阅 Curran, Charles E and McCrmick, Richard A. (ed) *Readings in Moral Theology*, NO.4. *The Use of Scripture in moral Theology*, Paulist Press, 1984. Daly, Robert J. (ed.) *Christian Biblical Ethic*, Paulist, 1984.

11. *Venitatis Splendor*, 1993, *Evangelium Vitae*, 1995.

12. 《论教会在现代牧职宪章》51。

13. 参阅《天主教教理》1700。

14. 《天主教教理》1929。

15. 《天主教教理》2320。此外,亦可参 2261、2267、2271、2275、2277、

2295、2297、2324。

16. 《天主教教理》2354。文献多次以人性尊严讨论第六诫，参 2334、2335、2339、2355、2356、2377。

17. 参阅 Modras, Ronald, “The Implications of Rahner’s Anthropology for Fundamental Moral Theology, *Horizons* 12 (1985) 70-90”

18. 参阅 McCirmick, Richard A. “Moral Theology 1940-1989: An Overview”, *Theological Studies* 50 (1989), 8。

19. 《论现时代的教理讲授》劝谕 39。

20. 参阅《真理的光辉》通谕 65-70。

21. 参阅 D3188:「问题二: 如否可以命人, 在自己死后, 或他人死后, 举行火葬? 对第二问题之答案是: 否定的。」(1886 年圣职部之复文)。亦参 D3195-96, D3680。尤其中 D3680 记载 1926 所圣职部的训示:「这(炎葬的)风俗, 是野蛮人的风俗; 这不仅与基督徒的生活, 而且即与常人对亡者遗体的尊敬以及与教会自古的传统(纪律)完全格格不入; ……它使基督徒, 逐渐遗忘死亡, 抛弃死人(肉身)复活的希望而为物质主义铺路。谁若普遍地, 且作为一种常规, 竭力赞成火葬, 推行火葬(风俗), 那是不虔敬的一种恶表, 因此, 为得不严予禁止。(参阅教会法典: Can. 1203#1)」

22. 参阅《天主教法典》1176 条 3 项:「教会竭力推荐埋葬尸体的优良习惯, 但不禁止火葬, 惟不得为反对基督教义而选择火葬。」《天主教教理》2301:「教会准许火葬, 只要火葬并非对身体复活的信仰表示争议。」

23. 参阅 McCrmick, Richard A, “Mordl Theology 1940-1989: An Overview”, op.cit., 13 提及更多女伦理神学家的名单。

24. 麦哥铭引 Juan Aryube 主教的话, 参麦哥铭「梵二后天主教伦理神学七大特色」, 《神学论集》50 期(1981), 568。

25. 参阅 McCormick, Richard A, “Moral Theology 1940-1989: An Overview” OP.cit., 18

26. 《真理的光辉》通谕 4。

27. 参阅金象达《生命伦理》, 见证月刊, 台北, 1995, 124 页。

28. 参阅 Kohlberg, Lawrence, *The Psychology of Moral Development. Vol.2*, Harper and Row, San Francisco, 1984, 624。

29. 《论教会在现代世界牧职宪章》43。

第四章

圣经与伦理神学

二千年来, 天主教神学家没有不用圣经去研究神学的; 近一百年来, 教会的训导不断强调圣经的重要。教宗良十三世《极上智的天主》通谕称「圣经是神学的灵魂」¹, 并说明应如何诠释圣经。其后, 本笃十五世《施慰的圣神》通谕、比约十二世《圣神默示》通谕及《人类》通谕等都对圣神提出了指示²。尤其是《圣神默示》通谕, 不但鼓励圣经研究, 更使研究自由有大突破, 甚受神学家好评。

认识圣经在神学上的重要是一回事, 如何应用圣经又是另一回事。梵二

前的典型伦理神学课本，多用圣教法典，少用圣经。例如张希贤的《伦理神学纲要》引用圣教法典有一千次以上，单是「圣事论」部分，便引用多过八百次，但引用圣经只有二十次左右。其中「诫命论」部分讲信望爱三德及天主十诫都是出自圣经，但其实只是用超性三德用十诫作为一个范畴去讨论伦理问题，并非真以圣经为基础。间中引用圣经的时候，只把它当作引证文字。例如：纳税公民的义务，是道德律的要求，然后引证圣经去肯定此观点：「公民有纳税的义务是不能否认的。吾主曾说『天主的归天主，国王的归国王』。圣保禄也说：『应赋则赋，应捐则捐……纳赋税不仅是迫不得已，且是良心的义务』（罗 13）³。」在帮助教会经费的问题上，作者先用为他人服务效劳的，有领受报酬的名分理由，继而引用保禄的话去证实：「谁服兵役自备军饷？你们知道吗？凡在圣所供职的人，由圣所的收入生活，凡执行祭礼者，分享祭品。为此，吾主规定，凡宣传福音者，应由福音取得生活费用。（格 9：13 等节）」⁴

不少伦理神学家早已发觉这种引证文字方法论不完美，尝试加以改善。海霖的《基督之律》⁵就负有这全使命，被誉为新旧伦理神学的分水岭。书名本身出自圣经：「你们应彼此协助背负重担，这样，你们就成全了基督的法律。」（迦 6：2）他认为伦理神学的主要任务不在说明人可做什么，不可做什么，而应集中在基督身上，他是我们的法律、道路与生命。这种基于圣经的伦理神学才有整体观，不会支离破碎。

梵二肯定这个返回圣经的神学趋势，认定「圣经的研究当视作神学的灵魂」⁶，更提示伦理神学的方法和任务⁷。伦理神学不以圣教法典为根基，而改以圣经为依归。基督徒的伦理是一个以基督为中心，「在基督内」的伦理，而此伦理基本上是一个召叫、一个使命，而非一条法律。这使命是一个爱的要求，基督徒的伦理就是连同基督，成全爱的法律。

1. 伦理神学以圣经为根基的理由

圣经既是天主的圣言，成为伦理神学的依据似乎是理所当然的事。圣保禄清楚地指出圣经与伦理神学的密切关系：「你自幼便通晓了圣经，这圣经能使你凭着那在耶稣基督内的信德，获得得救的智慧。凡受天主默感所写的圣经，为教训、为督责、为矫正、为教导人学正义，都是有益的，好使天主的人成全，适于行各种善工。」（弟后 3：15——17）另一方面，旧约先知已提及，在默西亚的日子里，天主会将法律铭刻在他子民的心里：「看，时日将到——上主的断语——我必要与以色列家和犹太家订立新约，……我要将我的法律放在他们的肺腑里，写在他们的心头上；我要作他们的天主，他们要作我的人民。那时，谁也不再教训自己的近人或兄弟说：『你们应该认识上主』，因为不论大小，人人都必认识我。」（耶 31：31，33——34）若望一书的作者亦清楚教导，当圣神来到圣徒身上时，他会才教训你们一切：「至于你们，你们由他所领受的傅油，常存在你们内，你们就不需要谁教训你们，而是有他的傅油教训你们一切。」（若一 2：27）若是圣神已在基督徒心中教训他们该怎样作，为什么还要返回圣经？

天主教的传统认为人的理智并没有完全为罪所败坏，人的理智能够分辨天主的计划，这就是自然伦理的基础，即以理智认出天主刻在人心的道德秩

序。据此，圣保禄便认定没有启示的外邦人，也能知道天主的意思：「几时，没有法律的外邦人，顺着本性去行法律上的事，他们虽然没有法律，但自己对自己就是法律。如此证明了法律的精华已刻在他们的心上，他们的良心也为此作证，因为他们的思想有时在控告，有时在辩护。」（罗 2：14——15）天主将他的法律刻在他们良的心上，基督徒只要倾良心的呼声不是够了吗？为什么要返回圣经呢？非基督徒随其良心行事，其伦理生活不也是令人起敬吗？其伦理学不是历久不衰，为人津津乐道吗？圣经学家告诉我们，圣经上的伦理规律很多是从当时流行的道德规律借过来，不少十诫的条文也能在早期或同期的其他民族的道德规律中发现。圣保禄大概也是借用了斯多噶派及其他希腊的伦理思想。如果理智已足够为基础，为什么还要圣经？

有伦理学家指出，人的理智有实际不足之处。人若只靠自己的理智作伦理反省，面对如此众多甚至相反的伦理论调，人怎样取舍？怎样作「正」、「误」决定？倘若按人的需要来探讨伦理，单凭理智又难判定什么是人真正的需要。到最后，只靠理智的伦理可能要退到一个相对的立场，不敢承认伦理是有绝对的。解决的办法是返回圣经，承认圣经为伦理的无上基础，尤其是耶稣道德观点的权威性⁸。另外一些伦理神学家承认理智思维是伦理不宾依据，但只属不可或缺的辅助工具，唯有圣经是伦理学「基础性」的依据，「最终」的依据，是「至尊无上的权威」⁹。

梵二引梵一的话给了我们一些启示：「关于那些原本为人类的理智所能通达的天主事理，而在人类现实的状况下，能够容易地、确切地和无讹地被一切人所识，仍当归功于天主的启示¹⁰。」人的理智并非不能错，良心在推理时能以善为恶或以恶为善，伦理学上便有所谓错误良心。理智要清楚看到天主刻在人性上的道德秩序并非易事，人的私欲偏情、恶习、有罪的环境都能蒙蔽理智，使人的良心模糊不清。圣保禄曾提到：人本来能从万物中认出天主的美善，人不能推诿说不认识天主，但情欲使他们陷入邪恶，去行各种不正当的事（罗 1：18-32）。

基于人性的伦理能有隐晦的成份，理智体认时常有困难。圣经忠实转达天主的意思，并给予人的生命一个完整的意义。除非依靠启示，人的理智甚难领悟天主的意思。例如：以德报怨的爱仇思想是人的理智能认知的。一位先知先觉的弟子曾问孔子：「以德报怨，如何？」孔子的答复是：「何以报德！以直报怨¹¹。」此外，《礼记》¹²也有类似的记载：「子曰：以德报怨，则民有所劝；以怨所怨，则民有所惩。……以德所怨，则宽身之仁也；以怨报德，则刑戮之民也。」这里不打算深入探讨为什么孔子会如此驻张，要唾在那只有强权，没有公义的乱世，以德报怨只会助长强权者的气焰，既不公义，又不合理。但既然有弟子提出「以德报怨」的想法，即在人的伦理中，爱仇的思想能为人的理智所认识，只因为种种理由，不为孔子所接受罢了。启示帮助人明白爱仇的基础、动机和整体意义：「你们当爱你们的仇人，当为迫害你们的人祈祷，好使你们成为你们在天之父的子女，因为他使太阳上升，光照恶人，也光照善人；降雨给义人，也给不义的人。」（玛 5：44-45）「基督在我们还是罪人的时候，就为我们死了，这证明天主怎样爱我们。」（罗 5：8）「父啊！宽赦他们吧！因他们不知道他们做的是什麼。」（路 23：24）启示带领我

们从基督身上看到爱仇的意义，这不是靠爱仇本身在的合理性，而是感受到「天主是爱」，从而把握爱仇的意义，得到爱仇的动机及执行的力量。

总括来说，人是通过理智去认出天主刻在人心的法律，但此理智必须接受启示的光照与指导，才得到整体、圆满的意义。天主教的伦理传统是启示与理智兼重的，两者相辅相成。启示主要并非提供新的伦理物质内容，而是使人的理智良心理工敏锐地去感通、分辨天主的意思，并且更完整地、容易地及无错误的去发现道德规律。理论上，理智可以把握到这些规律，但实际上，在具体历史环境中，没有启示人往往无法完全认识它们。两者既是基督徒伦理不可或缺的事，故此有伦理神学家说：「圣经和人的理智，同时是伦理神学的灵魂¹³。」

2. 如何从圣经中吸取适用于今天的伦理教训？

无数的神学家曾尝试把圣经与伦理连起来，近三十年来在这方面的著作多不胜数。传统引证文字的方法不足以进到伦理神学的核心，兼且未能顾及圣经文字的具体历史及文化环境，应用时常遭学者咎病。伦理神学如何用圣经是一大学问，这里只简略介绍其方法，同时分开圣经个别及整体伦理教训的处理办法。

2. 1 圣经个别伦理教训

圣经包含很多伦理教训，若仅看其表面意义，其教训能是互相矛盾的。不说谎话是旧约清楚的伦理教训（出 20: 16; 肋 19: 12），新约中，耶稣更庄严的声明：「你们的话该当是：是就说是，非就说非；其他多余的，便是出于邪恶。」（玛 5: 37）保禄宗徒继承此传统，要求信徒「不要彼此说谎；你们原已脱去了旧人和他的行为，且穿上了新人。」（哥 3: 9-10）宗徒大事录记载阿纳尼雅夫妇因说谎欺骗而被罚倒地死亡（宗 5: 1-11）。可是创世纪记载亚巴郎为避免被杀害而称妻子撒辣是自己的妹妹，天主不但没有惩罚亚巴郎，反而惩罚革辣而王阿彼默肋客及其家人（创 20: 1-18）。依撒格同样为避免被杀害而称妻子黎贝加为妹妹，天主亦照顾了他（创 26: 7-11）。出谷纪中，收生婆为救以色列的男婴而说谎骗埃及王，得到天主的恩待（出 1: 15-21）。耶里哥的妓女辣哈布说谎救了以色列的探子，她和她的家人及亲戚却因此获救（苏 2: 1-7, 6: 20-25）。若要选取圣经中个别的伦理教训，我们不能没有准则。

（1）首先，我们要知道该段圣经伦理教训的文字在说什么，这就是注释学（Exegesis）¹⁴要处理的问题。我们要把圣经的文字放回当时的上下文

（Context）里，看看它所包含的真理受到什么限制。这里要借助不同的学问，如历史学、社会学、语言学等。例如：圣保禄要人「服从上级有权柄的人，因为没有权柄不是从天主来的，所有的权柄都是由天主规定的。所以谁反抗权柄，就是反抗天主的规定，而反抗的人就是自取处罚。」（罗 13: 1-2）圣伯多禄也有类似的说法：「你们要为主的缘故，服从人立的一切制度：或是服从帝王为最高元首，或是服从帝王派遣来惩罚作恶者，奖赏行善者的总督。」

（伯前 2: 13-14）可是，默示录的作者却要求圣徒要与来自魔鬼的统治者交战：「谁若该被俘虏，就去受俘虏；谁若该肥刀杀，就去受刀杀：圣徒们的坚忍和忠信即在于此。」（默 13: 10）光看这几段圣经字面的意义，实在使人对

服从统治者与否无所适从。如果我们借着历史学、社会学、便会知道罗马书、伯多禄前书及默示录都受时代环境所影响。保禄及伯多禄要基督徒服从政府，因为那时罗马政府还未明显的压迫教会，甚至有时为了维持秩序而帮助了基督徒。阿哈雅总督加里雍根本不想处理犹太人对保禄的攻击：「问题限既是关于道理、名目和你们自己法律的事，你们自己管罢，我不愿作这些事和判官。」

（宗 18: 15）当保禄在耶路撒冷圣殿被犹太人拿住，以为他带外帮人入圣殿，千夫长带兵由混乱中把他救出（宗 21: 29-36）。后来四十多个犹太人发誓要杀保禄，千夫长动用二百士兵、七十骑兵，二百长枪手把保禄解送到凯撒肋雅去（宗 23: 23-24）。保护教会的政府，宗徒自然要人服从。到了默示录时代，多数学者认为是公元 95 年多米仙（Domitian）迫害教会时，作者认定罗马王是魔鬼迫害基督徒的工具，故罗马王的权柄来自魔鬼，并非来自天主，基督徒要努力抵抗。可见服从政权与否，是看它与天主为伍抑或与天主为敌。

（2）对语言学提供的资料，也有助于对圣经原文意义的了解。例如有关离婚的名句：「我却给你们说：除了姘居外（），凡休自己妻子的，便在她受奸污；并且谁若娶被休的妇人，就是犯奸淫。」（玛 5: 32）这个（）例外，在玛 19: 9 再出现一次，学者对 一字，就有不同的看法。有人说是不贞（unchastity），有人说是非法同居（concubinage），E 有人认为是一种近亲婚配，即乱伦婚配，保禄就曾用此字骂格林多人乱伦的事：「我确实听说在你们中间有淫乱（）的事，且是这样淫乱，连在教外人中也没有过，以至有人竟同自己的父亲妻子姘居。」（格前 5: 1）倘若指的是通奸（adultery），希腊文应用 很。故此， 很可能指非法同居或不合法的近亲婚配，中断这种不正常的关系是应该的。当然，另有学者认为玛窦想缓和耶稣严厉的语气，为了他的犹太读者而加上这个例外，其他对观福音所载才是耶稣的原意。无论如何，学者在圣经文字上的研究，实有助了解作者的有原意，同时也影响如何应用在今天。

（3）圣经伦理教训，属不同类型。应用圣经伦理时，应知道那是属于何种类型。圣经学者往往分开三个类型¹⁵：

（A）末世性的伦理：耶稣来宣讲天主的福音，亦宣示天国的来临：「时期已满，天主的国临近了，你们悔改信从福音吧！」（谷 1: 15）基督徒有圣神的感召下，接受末世性的讯息，起了彻底的转变，并往往以末世性的新生活去回应。奉献的独身生活是最明显的例子。门徒回应基督的召叫，舍弃自己已有的家庭或舍弃组织家庭的愿望，为建立天国而献身。这正是耶稣所说：「这话（不结婚守贞洁）不是人人所能领悟的，只有那些得了恩赐的人，才能领悟。……有些阉人，却是为了天国，而自阉的。」（玛 19: 11—12）「人为了天主的国舍弃了房屋、或妻子、或兄弟、或父母、或子女，没有不在今世获得多倍，而在来世获得永生的。」（路 18: 29—30）路加比玛窦及马尔谷多了句「舍弃妻子」，成为我们所谓福音劝谕，建议人过独身生活。当然，独身生活并非进入天国的条件，而是那些有特别恩赐的人，为配合新天地的来临，选择了这种生活方式，因为独身生活最能配合末世天国的境况，那里的人，「也不娶也不嫁」（玛 22: 30）。圣保禄向人推荐独身生活，但他知道那非基督普遍的要求：「论到童身的人，我没有主的命令，只就我蒙主的仁慈，

作为一个忠信的人，说出我的意见：……你没有妻子的束缚吗？不要寻求妻室。」（格前 7：25，27）这是为了无所牵挂，能够更专心事主。保禄推荐的生活方式，明显的带有末世色彩：「时间是很短促的……因为这世界的局面正在逝去。」（格前 7：29，31）所谓「时限」（K a LPOS）是指基督再临前的时期，独身生活正是末世来临最好的准备。从前耶肋米亚先知过守贞生活以表示旧约的末日，与及天主和选民的盟约的要终结；现在基督徒的独身生活，是告诉人新约新天地的来临。独身生活给予人一份内在的自由，使人能更「悦乐主」和「专心事主」（格前 7：32，35）。

（B）超越性的伦理：基本上这是指信德与爱德。基督徒的伦理生活与其信仰不可能是两件毫不相干的事。圣保禄明言：「如果你们真听过他，按照在耶稣内的真理，在他内受教，就该脱去你们照从前生活的旧人，就是因顺从享乐的欲念而败坏的旧人，应在心思念虑上改换一新，穿上新人，就是按照天主的肖像所造，具有真实的正义的圣善的新人。」（弗 4：21-24）基督徒的信德就是生活的解释，其道德生活就是对基督召叫的回应。基督徒的爱德把人提升，使人产生彻底的变化，给予人实行的力量与动机：「我给你们一条新命令：你们该彼此相爱；如同我爱了你们，你们也该照样彼此相爱。」（若 13：34）这里所讲基督徒的信德与爱德，并非指某一特殊的道德规律或行为。它们贯通所有道德行为，使道德行为深切化，彻底化，并成为个别道德行为的原动力。每一个好行为都具体地把超越性的信德和爱德表现出来，并重新肯定对基督的回应与抉择。

（C）实际性的伦理：圣经伦理多属这类。初期教会因人数增长，开始需要组织及结构，同时需要一些伦理规律去解决具体疑难，指导信徒做决定，这些规律慢慢进入基督徒日常生活里，例如：开除犯乱伦的罪者（格前 5：1-2），信徒之间争讼应在教会内求解决（格前 6：1-6），解除信主前的婚姻之保禄特权（格前 7：12-15），能否吃祭邪神之肉（格前 8：4-13），妇女在集会时的规定（格前 11：2-16，14：34-35），信徒应捐助教会（格前 16：1-2）等，有些规律一直沿用今日。

总括来说，三类圣经伦理本质都不一样。末世性的圣经伦理，是有天主特别的宠召，并在圣神的恩宠之下才可实行的。圣经记载耶稣定睛看着富少年，「喜爱他」，才对他说「你还缺少一样；你去，变卖你所有的一切，施舍给穷人，你必有宝藏在天上，然后来，背著十字架，跟随我！」（谷 10：21）毕竟耶稣没有普遍的要求所有人舍弃一切跟随他，人不必因为未能做到耶稣对富少年的要求而耿耿于怀，以为自己与天主无缘。分辨出圣经伦理的类型，有助我们的应用。至于超越性的圣经伦理是每位基督徒都应具有的，没有基督的信德与爱德，伦理便不能称为基督徒的伦理了。至于实际性的圣经伦理，是当时的基督徒，在他们的历史文化背景下，对基督的召叫作具体的回应，以表现自己的信德和爱德。这些实际性的伦理行为，我们当然可以借镜，但不要忘记其有限性，必须放回其特定的时空去了解，不能全封不动的拿到今日的社会去应用。我们要把握的，是作者要带出的讯息，而非其表面的意义。

（4）圣经文字本身属不同的文学类型。旧约中，创世纪与历史书、智慧书和先知书的文学体裁都不一样；新约里，福音与书信及默示录的文学类型

亦不同，甚至同一福音内，也有不同的体裁。耶稣用比喻带出他的讯息，我们必须就其比喻体裁去了解，例如：「若是你的右眼使你跌倒，剜出它来，从你身上扔掉，因为丧失你一个肢体，比你全身投入地狱里，为你更好；若你的右手使你跌倒，砍下它来，从你身上扔掉，因为丧失你一个肢体，比你全身投入地狱里，为你更好。」（玛 5：29-30）我们不能根据这段圣经，赞成小偷去砍自己的手作为与偷窃了断的方法。耶稣曾用比喻警告引年轻人犯罪的：「把一块磨石套在他的头上，投入海中，比让他引这些小子中的一个跌倒，为他更好。」（路 17：2）我们不应结论出耶稣要求我们处死那些引年轻人犯罪堕落的人，因为比喻的体裁不该按其字面意思去了解。

（5）把握了圣经文字原来的意思后，我们要分辨该段圣经伦理在今日的现代意义，即圣经作者的世界和我们的世界融合的层面，这是释经学

（Hermeneutics）的工作，释经学是来回周旋在这两个世界之间。圣经文字固然有其原来的意思，但基督徒相信圣言是生活的，它仍有力向我们这世代说话，而我们今日的具体环境，亦给予圣经伦理一个新的上下文，使我们对圣经伦理有新的体会，例如：南美洲的社会环境，能使人对圣经所云的「解放」有新的领悟，可见释经学能是双方面的，一方面让圣经文字向今日的我们说话，而另一方面，我们具体的情况也使我们对圣经有新的了解。

让我们以初期教会的一个伦理行为作例子：「他们专心听取宗徒的训诲，时常团聚、擘饼，祈祷……凡信了的人，常齐聚在一处，一切所有皆归公用。他们把产业和财物变卖，按照每人的需要分配。每天都成群结队地前往圣殿，也挨户擘饼，怀着欢乐和诚实的心一起进食。」（宗 2：42，44-46）「众信徒都一心一意，凡各人所有的，没有人说是自己的，都归公用。……在他们中，没有一个贫乏的人，因为凡有田地和房屋的，卖了以后，都把卖得的人价钱带来，放在宗徒们脚前，照每人所需分配。」（宗 4：32，34-35）把财物拿出来公用自然是一个伦理行为，经过分析工夫，我们发觉这是一部分基督徒，在天主恩宠的召叫下，以这种生活方式，去表达天国末世性地来临。这种圣经伦理，今日仍有力地向一些基督徒生活，使他们以财物公用及喜乐地以团体礼仪和生活去回应天主特殊的呼召。可是另一方面，圣经作者亦无意要建立一个普遍的模范，要当时或后世的基督徒去遵随。阿纳尼雅夫妇起贪念，要欺骗伯多禄，只拿出卖田地一部分的钱，而贪图分享别人慷慨拿出来的财物。伯多禄明白地指出：「阿纳尼雅！为什么撒殢充满你们的心，使你欺骗圣神，扣留了田地的价钱呢？田地留下不卖，不是还是你的吗？既卖了，价钱不还是属于你权下吗？」（宗 5：3-4）这里暗示出卖田地，财物归公，并非基督徒必须做的伦理行为。在我们今日的社会，除了一小部分基督徒在特殊情况下能如此过奉献生活外，大部分人发觉私产是今日社会结构的必需品。今天的基督徒把圣经伦理放在现时代环境能有不同的领悟，他们得到的讯息可能不在于财物公用，而在于该行为后面彼此「一心一德」的生活态度，因而反问自己，如何在今日活出「一心一德」的态度。

2. 2 圣经整体的伦理观

圣经个别的伦理教训妥当的应用时，能为今日的境况提供判断的准则，或指出理想所在，使我们朝著那方向努力，工最少可作一比较，在圣经伦理

的光照下去做决定。圣经个别的伦理训诲仍是有用的，但我们不要忽视圣经中亦有另一种比较大、较整体的伦理。

耶稣的来临主要并非教导个别伦理行为，他来启示天父的旨意，宣讲天国的福音。天主不光是赏善罚恶公义的天主，更是慈悲怜悯罪人的天主：「天主竟这样爱了世界，甚至赐下自己的独生子，使凡信他的人不至死亡，反而获得永生，因为天主没有派遣子到世界上来审判世界，而是为叫世界藉著他而得救。」（若 3：16-17）耶稣启示天父慈爱的形像也影响著基督徒的整体取向，自然也使他们产生某种伦理行为或伦理判断。「你们应当慈悲，就像你们的父那样慈悲。」（路 6：36）他对法学士提问，讲了慈善的撒玛黎雅人的比喻，然后对他说：「你去，也照样做罢！」（路 10：37）天父的形像和天国的福音使人对自己产生不同的看法。

天主藉爱去创造，按自己的肖像去造人，人本身是尊贵的，天主愿以恩宠赐给人，与人建立关系，圣经用了不同的形像表达此关系：善牧与羊、新郎与新娘、朋友、父亲与子女等。圣经提供了一个被救赎新人的形像与远景。伦理神学家称天主为人所作的事为「启示的事实」（revealed reality）而称人以伦理行为对天主回应为「启示的伦理」（revealed morality）¹⁶。圣经中人的伦理行为，不管是个人或团体性的，是属于启示伦理，十诫与山中圣训是明显的例子。但在应用个别启示伦理时，勿忘启示的事实。

启示的事实提供了整体的伦理观，天主既如此爱了人，与人订立盟约，明显的把人放在创造的中心。「让我们照我们的肖像，按我们的模样造人，叫他管理海中的鱼、天空的飞鸟、牲畜、各种野兽、在地上爬行的各种爬虫。」（创 1：26）难怪圣咏的作者惊叹：「世人算什么，你竟对他怀念不忘？人子算什么，你竟对他眷顾周祥？意使他肖逊于天神，以尊贵光荣作他的冠冕，令他统治你手的造化，将一切放在他的脚下：所有的羊和牛，与野包的走兽，天空的飞鸟和海里的鱼类，及种种游泳海道的水族。」（咏 8：5-9）这个启示的事实，肯定人比万物尊贵，不能牺牲人去维护万物，只应牺牲万物去保障人。当人与万物发生价值冲突时，这个启示的事实便提供了一个整体的伦理观，人比万物优先。

「你们要作我的百姓，我作你们的天主。」（则 36：28）这是天主与人之间的盟约关系，就因为这爱的盟约，在人身上产生爱的回响：「以色列！你要扣：上主我们的天主，是唯一的天主。你当全心、全灵、全力，爱上主你的天主。」（申 6：4-5）有了这个启示的事实，启示的伦理如十诫才有了根基，整个伦理生活成为对天主的崇拜、感恩和服从、伦理生活便有了核心，不会支离破碎。

耶稣所宣讲的天国福音，又是另一明显的启示事实。耶稣的来临宣示救恩的圆满，天主的国到来，人不能抱观望的态度，必须以行动回应基督爱的新约。耶稣不单宣布天主来临，并且给予人力量以行动去回应。山中圣训的启示伦理须就此事实去了解，其伦理要求的基础主要不在行为的合理性，而在天主的恩宠。山中圣训启示的伦理是一个经验到天主恩宠的人的伦理，因为他经验到基督的爱，救恩来到他身上，他才有力量去宽恕爱仇、不报复邪恶、过贞洁忠信的生活，时时处处坚持真理、不判断别人等。圣保禄也有他

的启示伦理清单：「圣神的效果却是：仁爱、喜乐、平安、忍耐、良善、温和、忠信、柔和、节制。」（迦 5：22-23）

这张清单当然未算详尽，圣保禄当然无意尽列，他只想道出这启示的事实：「凡属于耶稣基督的人，已把肉身同邪情和私欲钉在十字架上了。如果我们因圣神而生活，就应随从圣神的引导行事。」（迦 5：24-25）圣保禄只藉一张伦理生活的清单，表示在圣神恩宠底下，人活出天国来临的生活方式。一种新的启示事实，必然地产生一些启示的伦理。

小结：

梵二肯定神学必须返回圣经，要求伦理神学要受圣经更多的滋养，很多伦理神学家都沿著这个方向努力。他们一方面忠于教会启示真理与理智兼重的传统，但另一方面，他们又强调除非有启示，人无法完整地、无错误地把握天主刻在人良心上的规律。肯定伦理神学要返回圣经并不够，如何返回圣经才是大问题。

面对著圣经记载个别的伦理教训，我们不应只看其表面意义，而要借助注释学，把它放回的环境去把握作者的讯息，同时也要认识该圣经伦理的类型。明白了作者的原意后，我们要把他的世界和我们的世界融和在一起，找寻圣经伦理的现代意义。个别的圣经伦理教训固然可用于今天，但应用时不可与圣经的整体伦理观游离。圣经整体的伦理观源于救恩史中天人关系的启示事实，天主教堂粉作了什么。有了这个启示的事实，我们才有圣经中启示的伦理，此乃人对天主恩宠的回应。启示的事实今天仍在发生，生活的天主像昔日一样召叫我们，经验到这个事实，我们才有力量实行圣经伦理所启示天主的意思。圣经提供了启示的事实，我们必须进入此启示的事实，圣经为我们才有意义，天主才成为生活的天主。在这个事实的氛围下，启示的伦理光照我们、挑战我们、帮助我们去分辨和回应今日天主的召叫。

注释：

（1）良十三，《极上智的天主》通谕（*Providentissimus Deus*），1893年11月18日颁发，见 ASS26（1893-94）269-292。Acta Sanctae Sedis 是 Acta Apostolicae Sedis 的前身，是 1865-1908 年的宗座公报。

（2）参阅本笃十五世，《施慰圣神》通谕（*Spiritus Paraclitus*），1920年9月15日颁布，见 AAS12（1920）385-422。

比约十二世，《圣神默示》通谕（*Divino Afflante Spiritu*），1943年9月30日颁布，见 AAS35（1943）297-326。《人类》通谕（*Humani Generis*），1950年8月12日颁布，见 AAS42（1950）561-578。

对这些文献的简介，可参 Hamel, Edouard, S J., “L’Ecriture, ame de la theologie” in *Gregorianum*, 52/3, 1971, 511-535 及白敏慈，「罗马天主教对『圣经无误』的教导」，见韩大辉主编，《圣经无误的再思》，厄玛努耳团体，香港（1994）99-108 页。

（3）张希贤，《伦理神学纲要》，光启（1959）155 页。

（4）张希贤，《伦理神学纲要》，光启（1959）283 页。

（5）海霖（Haring, B），《基督之律》，原著为德文，成于 1954 年，并陆续翻译为十多种语言，中译本由多我翻译，成于 1974 年间，光启出版社出版。

(6) 《启示宪章》24。

(7) 参阅《司铎之培养法令》16。

(8) 参阅基督教的伦理学家 Ward, Keith, *Ethics and Christianity*, London (1970)。

(9) 罗秉祥,《黑白分明》,香港 宣道出版社(1992) 239 页。

(10) 《启示宪章》6。

(11) 《论语》宪问。

(12) 《礼记》表記。

(13) Hamel, E., “Le Theologie morale entre l Ecriture et la raiaon” *Gregorianum*, 56/2 (1975) 283。

(14) 参阅 Exegesis 至今还没有统一的译法: 注释、释经、解经、注释都有, 而且易与 Hermeneutics 混淆, 后者译法亦不统一: 释经学、注经学、解经学、诠释学、诠释等都有。公教报出版的《教会词汇简编》把两者都译为「释经学」, 只在 Exegesis 的译名里多加「经典注解」、「圣经解释学」两者。基督教赵中辉著的《神学名词辞典》把 Exegesis 译为「解经」, 而 Hermeneutics 译为「解经学」。

(15) 参阅 Hamel, E., “L Ecriture, ame de la theologie morale?” *Gregorianum*, 54/3 (1973) 431-432。

(16) 参阅 Gustafson, James M., “The Place of Scripture in Christian Ethics: A Methodoligical Stuaiy”, Curran, Charles E and McCrmick, Richard A (ed), *Readings in Moral Theology NO. 4, The Use of Scrtpture in Moral Theology* (New York: Paulist 1984) 151-177。

Gula, Richard M., *Reason informrd by Foundations of Catholic Morality*, (New York: Paulist 1989) 169-182。

第五章 基督徒伦理的特征

基督徒相信他们的信仰作伦理有密切的关系。以色列子民以圣洁的生活回应上主所赐的救恩, 新给的基督徒也认定圣善的生活是基督信仰的要求。当富少年问耶稣该作什么才可承受永生, 耶稣首先以守诫命作答: 「诫命你都知道: 不可杀人, 不可奸淫, 不要偷盗, 不可做假见证, 不可欺诈, 应孝敬你的父母。」(谷 10: 18-19) 圣保禄明认信仰耶稣的新人必然要有圣善的伦理生活去配合: 「如果你们真听过他, 按照在耶稣内的真理, 在他内受过教, 就该脱去你们照从前生活的旧人, 就是因顺从享乐观主义的欲念而败坏的旧人, 应在心思念虑上改换一新, 穿上新人, 就是按照天主的肖像所造, 具有真实的正义和圣善的新人。」(弗 4: 21-24)

基督徒亦从思维推理看出信仰与伦理间有内在的关系。士林哲学便肯定人有内在的倾向追求美善, 实现此潜能的行为是善的。行为是否道德, 在乎它是否出自此内在的自然倾向, 是否促进人潜能的实现。基督徒相信天主的美善的, 他也是美善的根源, 是他如此创造人, 使人有内在的倾向追求善。伦理正是顺从天赋的内在自然倾向的生活。但是, 人越认识天主的本性, 越能清楚自己的伦理行为该怎么样: 「你们应当慈悲,

就像你们的父亲那样慈悲。」(路 6: 36) 这都是从不同的途径去肯定信仰对人伦理生活所产生的结果。

从二十世纪六十年代末期开始，天主教伦理神学家突然对信仰与伦理问题的关系产生很大的兴趣，他们从不同的角度去问问题：信仰与伦理有什么关系？有信仰与无信仰的人，他们的伦理有分别吗？伦理是自律的 (autonomous) 抑或的神律的 (theonomous)？天主的启示是否形成伦理的最后规律？基督的信仰能为人的自然伦理增添些什么？什么是基督伦理的特征？有没有独特的基督徒伦理？

1. 问题发生的原因

问题并非今日才发生，远在宗徒及教父时代，教会因为接触到新文化，而要强调基督徒伦理新颖的地方，有意与非基督徒伦理作比较。促成问题在今日讨论有几个近因：第一就是神学的俗化运动 (secularization)¹。俗化一方面反对把世界神话化、神性化或神秘化，而另一方面，注意世界本身的自主性及内在价值，即一切事物有它本身存在的理由，它的价值与意义都在自己身上。俗化并非无神主义，它承认世界为天主所造，但天主创造时已给予世界内在的意义。俗化亦不同世俗主义

(Secularism)，世俗主义是一种反宗教的意识型态，它强调人内在自主，甚至独立于一个超越的天主之外，故它否定一切来世及超自然的思想。

俗化运动也影响到伦理界。如果天主创造人，并把他的法律刻在人的心中，人的伦理已有其内在价值，我们不需要刻意把它「基督化」，它才能产生意义与价值。天主并没有创造一个无意义的世界然后派遣基督来救赎，给予它价值。我们的世界是天主所创造及救赎的世界，创造与救赎是相连的。天主的恩宠在起初内在于自然里，耶稣进入人类，就是要人从世界及其历史中重新发现天主。基督徒的伦理就是天主在世界活动的延续，这种俗化运动思想，使不少人认定基督信仰并没有对人的伦理增添了什么实质的内容。

另一个促成讨论的原因是对教会训导的商榷。天主教徒都知道圣统教会有训导的权力，但不少教会的伦理训导和一般非天主教徒的意见不相同，形成天主教徒与众不同的伦理信念，最明显的莫如婚姻不可解散、人工节育与堕胎的不道德。教会训导既和非天主教徒抱不同的伦理观点，人们很自然会问：是否教会高导当局除了理性外，还有一些其它的基础 (比方启示)，使它的观点与众不同？但另一方面，天主教历来主张自然律伦理，认为人性与人的理智并没有完全为罪恶所败坏，人的理智能够分辨天主的计划。圣多玛斯便认为自然律分享天主的永恒律。人既然有同样的本性，因此在伦理道德层面，基督徒与非基督徒应有共同的基础。不少宗教的通谕都从这个基础出发：良十三世的《新事物》通谕 (Rerum Novarum) 主张以人性及人性尊严为基础去处理社会问题²，若望二十三世的《和平于世》通谕 (pacem in Terris)，清楚声明是对着所有善意人士而说的³，因为他们怀有相同的人性和基于自然律的理智。从自然律伦理的角度来看，人们又会质疑究竟有没有有所谓的基督徒伦理。

梵二以后，尽管教会继续担当导师的角色，不断教训世界，但听者越来越少，教会不能不观察时代的征兆，检讨自己的角色「教会……一面检讨时代局势，一面在福音的神光下，替人类解释真理，并以适合时代的方式，解答人们永久的疑问，即现世给来生的意义，和今生与来世间的关系。因此，必须认明并了解我们生活于其内的世界，以及这世界所有期望、理想及其戏剧性的特质⁴。」梵二认为交谈最佳的途径：「大公会议……将指出这天主子民对其寓居其内的世界所有联系、尊重及爱护。但为达成这目标，再没有比对上述诸难题，同人类直接交谈更妙⁵。」不少神学家响应此号召，与非天主教徒各式各样的交谈，而基督徒伦理的特征之一也是交谈题目之一。

2. 问题的发展

基督徒伦理特征的讨论始于欧洲。1966年3月28届法国天主教知识分子周，便以讨论人的伦理和基督徒的伦理为题目⁶。1969年9月法国伦理教授会议，重点亦在基督徒伦理的特征上。其中奥拨(J-M Aubert)和西门(R Simon)的文章，更奠定以后讨论的基础⁷。德语、意语和英语的伦理神学家也慢慢迎头赶上⁸。麦哥铭(Richard A McCormick)每年一次的「伦理神学摘要」，便曾三次讨论这个问题⁹。他更和古伦(Charles E Curran)搜罗了有关这方面的重要文章，以「基督徒伦理的特殊性」为主题，编成《伦理神学文选》第二集¹⁰。自此之后，这个题目甚流行于天主教伦理神学的圈子里，以致有人认为这是七十及八十年代伦理神学最基本的课题¹¹。

问题发展后，有些观念慢慢澄清。奥拨尝试用多玛斯的「四因」支、去解决基督徒伦理的特征问题。他认为伦理的物质内容(material content)只有一种，基督徒与非基督徒皆一样，基督徒伦理的特征不应在这里寻找¹²。可是也有人反对他的意见，因而问题集中在基督徒伦理有没有独特的物质内容。

2. 1 肯定基督徒伦理的独特物质内容

这个立场可以意大利一份神学杂志《天主教文明》(Lacivlta cattolica)的社论为代表¹³。它首先提出，基督徒伦理的两大特征是信德和圣宠。它承认「人的道德」基于理智，合乎理智的便是道德的；「基督徒的道德」亦基于理智，但是指信德光照，提升的理智，该理智聆听天主的圣言，特别是从圣经、圣传和教会训导当局发出的天主圣言。它不同意基督徒伦理仅在乎一个新的精神和一个基督徒的意向性(Christian intentionality)，而没有新的行为的准则：「信德和圣宠……不可能不产生新的伦理行为和新的诫命。」耶稣并非只教导自然道德规范，他来是为成全他们，扩大它们的领域。它举出一些不见于自然伦理的例子：爱仇、不报复邪恶、谦逊甘愿坐末席、舍弃财物、热爱十字架、听命至死、为天国而守贞的价值等¹⁴。

该社论强调基督徒与非基督徒间有一本质上的不同。基督徒是指相信基督，在基督内的人，他是个新人、新的创造物，被召去「在新生活中度生」(罗 6: 4)。非基督徒是指导那不信基督，不在基督内的人。明

显的信仰使基督徒与非基督徒产生本质上的不同。

这种论调有一个难题，即把基督徒与非基督徒对立起来；前者在基督内，后者不在基督内。可是另一方面，该社论又随从梵二以来教会的指示，即有些非基督徒能按照自然律伦理生活，得到救赎而与基督结合。这样，社论中的非基督徒究竟是什么人呢？似乎是既不信基督，又不随从自然律伦理生活的人，大概是若望福音所谓与基督对立，「属于世界」的人（若 15：19）。

该社论的愿意可能是这样：非基督徒是指没有明显信仰基督的人，但能随从人的伦理去生活；基督并非来废除，而是来完成、净化所有人的价值。可惜社论结论说：圆满的人的伦理只能是基督徒伦理，完整的人的道德必须是基督徒的（指明显的基督徒）。这个论调的困难是：基督徒与非基督徒的对立的，基督徒在伦理上有优越感，人的伦理沦为二等伦理。

2. 2 否定基督徒伦理的独特物质内容

大部分天主教伦理神学家都主张无所谓基督徒伦理的独特物质内容。他们所用的名称可能不同，但意思是大同小异的。奥拔把伦理分为物质（material）和形式（formal）的层面，福斯（Josef Fuchs）则分为实际的（categorical）的超验的（transcendental）两个层次¹⁵。所谓物质或实际层面，是指伦理生活上各种特殊的价值、行为、规律。在这个层面上，没有所谓基督徒伦理的独特内容；但在形式或超验的层次里，独特的基督徒伦理是可能的。至于这个基督徒伦理的特征是什么，则每个伦理神学家重点不一。

（1）奥拔

奥拔用多玛斯的四因法去处理基督徒伦理的特征问题。（A）物质因：指伦理行为、规律等。伦理的物质内容，有无信仰的人都一样。（B）目的因：爱是目的因，爱贯通整个伦理生活。（C）功效因：指天主的恩宠，它藉着爱和人的意志联合。（D）形式因：指信德。奥拔认为这是基督徒伦理特征所在，由信德而生意向，把一般道德规律付诸实行。从他的信德，基督徒认识到他的伦理行为有一超验的、超世的目的，因而不会把世上的目的绝对化。奥拔的主张很有启发性，但他局限于要配合多玛斯的四因，勉强把相连的东西分开了，同时亦把特征局限于形式因。但目的因中的爱，功效因中的恩宠，实在不能和形式因中的信德分开，信德不能不包含爱与恩宠。没有爱与恩宠也没有信德的可能。

（2）福斯

福斯分基督徒的伦理行为为两个层面。在实际层面里，基督徒与非基督徒的伦理表现、规律是相同的；在超验层面内，基督徒伦理有其独特的地方。福斯问：当我向穷人施舍时，我究竟做了什么？我是否只做了把钱给有需要的人而已？这个好行为亦使我与天主连在一起。他认为有一个意向性贯通所有道德行为，这个意向性是基督徒的基本抉择，即接受基督为自己的生命的基本终向。基督徒行善时，能意识到此关系；作恶时，这个意向性也存在，不过是以自己为基本终向，拒绝接受基督。罪因此有一个「基督徒的」意思，

罪人不单是做了某一恶事，他更把自己与天主对立起来，并拒绝基督和他的圣神。福斯把这个超验的、基督徒的意向性作为基督徒伦理的特征。

(3) 休斯 (G J Hughes)

休斯从一个与众不同的角度研究这个问题¹⁶。他的问题的：伦理是否需要一个基督徒的基础？经过仔细分析，他发觉基督的启示、教训、模范，都不能加给我们的伦理知识一个实质的内容。换句话说，没有一个伦理的实质内容只有基督徒才能拥有，而非基督徒是无法领略的。休斯的结论是：基督徒的信仰能为伦理做到的，是「提供刺激力、上下文和动机」。这也是基督徒伦理特征所在。天主的启示常刺激我们不满足一般世俗的伦理思想，它要求我们变为成全的，如同天父是成全的一样。基督徒的信仰能光照我们的伦理生活，使我们洞悉它的整体，包括横面与纵面的幅度。在这个上下文里，我们能对伦理有新的了解。基督徒的信仰亦给予我们动机，为了基督，排除万难，不管情况如何恶劣，总怀着希望，朝著理想目的走去。

3. 问题的澄清与反省

肯定与否定的立场，表面看来是难以调合，但如果仔细加以分析，则两者有很多共通的地方。把含忽的地方澄清了，实有助于问题的了解。

3. 1 伦理的含义

讨论既围绕著基督徒伦理的特征，伦理两字必须弄清楚。伦理一词，古今中外的解释并不统一，这里不打算作深入的研究，只借用一个有助于讨论的分析。伦理一词能带有三个意思¹⁷：

- (1) 伦理基础 (ground of ethics)：此指人存在的超验境界。人在存在的基层内，有自由、反省、负责的可能性。人若没有自由、反省、负责的能力，例如神经错乱，便不是一个完整的道德主体，也难有伦理行为，因为他连伦理基础也没有。有伦理基础，伦理行为才有可能。
- (2) 伦理自身 (ethics as such)：此指一套伦理学原则、规律和判断，人有意识地用这一套东西去决定自己的伦理行为。伦理自身能够形成一种知识传授给人，因为学说不同，推理有异，不同的伦理派别因而产生。
- (3) 道德 (morals)：此指人的实际道德行为和他的操守，这些行为和操守决定他是个怎样的人。伦理可以教人，但道德不是教的对象，它决定道德主体是什么。

伦理基础与伦理自身出自人的本质，是没有什么特征可言，但道德是对著人的个体性而说的，人在其存在环境内，因著独特的背景、倾向、才对伦理的要求，作出不同的回应，形成他独特的道德行为与操守。因此，有些伦理神学家认为，所谓伦理物质内容相同，是就本质伦理 (essential ethics) 而言，即基于人的本质而来的伦理¹⁸；但从存在伦理 (existential ethics) 来说，人人都是独一无二的，自然有一种出自每人个体性的独特性。

可是，伦理学家自然不满足于这种来自个体性的独特性，他们想知道基督的信仰，能为人的伦理增添什么？他们发现基督的信仰主要是改变人，这份信仰使人在天主的光照下，对事物有更全面的看法，因此，他们认为对基

督的信仰会为本质的伦理及存在伦理带来「基督徒」的特质。基督徒作为一个团体，有基于基督信仰的本质，这些本质所做的决定，所定的规律，是非基督徒所无的。如每主日该参与感恩祭，每年圣灰瞻礼与耶稣苦难日守大小斋等。此外，基督徒生活在社会中也会有他的存在伦理。这里一方面有他独特的个体性，更有来自他基督徒身份的个体性，例如他为基督的缘故而去修道，去做三十日大避静等。故此，若要问基督信仰 粉的伦理增添什么，那就是在人的伦理中，加上基督徒的特质，则他的信仰，并由他信仰而来的意向性、刺激力、上下文、动机等。这些特质，塑造了一个独特的人。若认为单从个体的独特性谈基督伦理的特征没有意义，则在一超验层面上面，基督信仰可为人的伦理加上意向、刺激力、上下文、动机等。

3. 2 伦理的特殊性与独特性

这两个名词在整体讨论中纠缠不清，神学家各有自己的喜爱。《伦理神学文选》(Readings in Moral Theology) 第二册的主题为「基督徒伦理的特殊性」(The Distinctiveness of Christian Ethics)，但里面所载的文章，不少用独特性 (Specificity)。有些作者甚至两者互用，把它们看成是同义词。为了澄清问题，把独特性和特殊性看成有不同的意义，帝在很有帮助。

独特性是指唯独我才有，别人或别的团体不能有，即含有排斥性的意义。特殊性是指与一般不相同，是一个特征，一个标志，但并不表示别人绝不能有。例如：刻苦耐劳的美德，是中国人伦理的特殊性，我们以为引以自豪的特征，但并不排斥他国人有刻苦耐劳的可能。

有了这个分别，我们回头看看前面的讨论。《天主教文明》的社论肯定有独特的基督徒伦理内容，它举的例子是：爱仇、不报复邪恶，谦逊甘愿坐末席、舍弃财物、热爱十字架、听命至死、为天国而守贞等。我们可以说，大部分的例子，都是基督徒伦理的特殊之处，基督以此为标记。如果该社论认为这些是基督徒伦理的特殊性而非独特性，则理论可以成立。倘若该社论认为只有基督徒才有，则大有问题，非基督徒也能爱仇、不报复邪恶、谦逊甘坐末席、舍弃财物、听命至死。至于热爱十字架及为天国守贞两例，是加入了基督信仰的幅度。热爱十字架是基于基督信仰本质而来的行为，是非基督徒所无；为天国而守贞是加上基督徒的意向，是基督徒存在的伦理，光是守贞的行为是非基督徒能有的，故独特性是来自基督徒的意向性。

一般人认为反对人工避孕、绝育、离婚、堕胎、安乐死等主张是天主教伦理的特征。这种特征，只能指特殊性，是天主教伦理的标志，但不应指独特性，只有天主教徒才有。事实上，非天主教徒也能反对人工避孕、色育、离婚、堕胎、安乐死等。

小结

本章讨论基督伦理特征，着眼点应在基督徒伦理的独特性，若指特殊性似乎不会产生什么争论。远在基督信仰传到中国之前，中国人已有高度的伦理文明。这个信仰为中国人的伦理增添了什么呢？我们认为基督信仰为人的伦理带来了一种基督徒的特质，即有一种基督徒的意向、刺激力、上下文、动机等。耶稣的来临主要不是为人带来独特性的伦理原则及行为，他来是为改变人。基督的信仰使人在天主的光照下，对事物有全面和正确的看法。梵

二也强调此点：「信德既以新的光芒照耀一切，并显示天主对人的整个使命所有的计划，故能指导人心，朝向充分合乎人性的解决方案进行。大公会议立意信德神光烛照下，对今天颇为人们重视是价值，加以衡量，并将这些价值归诸天主，因为他是这些价值的泉源。这些价值既出源于人的智能，而人的智能又是天主的恩赐，故都是很好的。但由于人心腐败化，这些价值多次脱离其应循的秩序，而必须予以净化¹⁹。」

人的伦理判断标准是基于人性的正直理智，信德并无取代理智，而是有提醒、光照、净化的作用，使人对人的意义和价值变得更敏锐。信德与及由信德而来的意向、上下文、动机等就是成为基督徒伦理的独特性。至于伦理原则、规律和行为，非基督徒也能分享及认知，使彼此和谐区处成为可畏能。

注释：

(1) 参阅张春申，「俗化主义」，《神学论集》14期（1972）551-561页

(2) 参阅《新事物》通谕，6-7。译文见于沈鼎臣、同文都编译，《近代教宗文献：论社会问题》，安道社会学社（1968）9-43页。

(3) 参阅《和平于世》通谕除了致主教、神职人员、教友等外，还加上致所有善意人士，跟著重复传统以人性及人性尊严为基础的论调，见4-27。译文见上书《近代教宗文献：论社会问题》，245-289页。

(4) 《论教会在现代世界牧职宪章》4。

(5) 同上，3。

(6) 参阅 *Morale humaine, morale chretienne, Rechrcches et debats*, 55 (1996)。

(7) 参阅 Aubet, J-M., “La specificite de la morale chretienne selon saint Thomas,” *Le Supplément*92 (Fevrier 1970) 55-73。

Simon, R., “Specificite de l ethique chretienne,” *ibid.*74-104。

(8) 参阅 Baotianel, S., *IL carattere specifico della morale cristiana* Assisi: Cittadella Editrice (1975) 11。

(9) 参阅 McCormick, R.A., “Notes on Moral Theology”, *Theological Studies* (March 1971) 71-78; (March 1973) 58-60; (March 1977) 58-70。

(10) 参阅 Curran, C E and McCormick, R. A (ed), *Readings in Moral Theology, NO. 2: The Distinctiveness of Christian Ethics*, (New York: Paulist 1980)。

(11) 参阅吴智勋，「基督徒伦理的特征」，《神学年刊》第6期（1982）38-53页。金象逵，「基督信徒伦理的独特性是什么？」，《神学论集》第72期（1987）181-199页。

(12) 参阅 Aubert J-M., *art. cit.*, 71。

(13) 参阅 *La civilta cattolica*, 123 (1972) III, 449-455。

(14) 参阅 *ibid.*453。

(15) 参阅 Fuchs, J., “Is There a Specifically Christian Morality? ”, *Readings in Moral Theology, NO .2*, 3-19。

(16) 参阅 Hughes,G.J.,“A Christian Basis for Ethics,”*The Heythrop Journal* (january 1972) 27-43。

(17) 参阅 Walter J., “Christian Ethics: Distinctive or Specific?”, *Readings in Moral Theology*, No. 2, 90-110.

(18) 参阅 Rigali, N.J., “On Christian Ethics,” *Chicago Studies* (1971) No. 3, 227-247.

(19) 《论教会在与代世界牧职宪章》11。

第六章

教会训导与伦理

天主教伦理神学在方法论上有一独特的地方，就是重视教会训导地位。在今天自由的社会，资讯发达，每个伦理问题很快就有很我意见，每个意见背后都有其价值观。基督徒面对众多的意见，必须有所取舍。当然，明显地违反启示价值的，很易做决定；但当价值不太明朗，或价值有冲突，理智不易做判断时，权威的意见便很实用了。我们庆幸有教会的训导，这位「慈母与导师」几乎对所有伦理问题都提出她审慎的训导，既可培育个人的良心，亦可指导伦理神学应走的路线。没有一个宗教能像天主教一样，有道德勇气及智慧，不理会是是否惹人讨厌，尽力对每一伦理问题，提出她的训导。

1. 训导的意义

训导 (*magisterium*) 一词的拉丁文，其字源来自 *magister*，即导师之意。起初 *magisterium* 常保留给基督，因为基督是唯一的导师：「你们也不要被称为导师，因为你们的导师只有一位，就是默西亚。」(玛 23: 10) (*Nec vocemini magistri; quia magister unus est, Christus*)。教会领袖的教导多称为服务 *ministerium*，其人则称为圣职人员 *minister*。慢慢 *magisterium* 含有赋予圣职人员的「权力」之意，使他能施行救灵的职务，此字代表了教会领袖的地位与权力，有时亦包括了教导的权利。到了中古 *magisterium* 有两个意思，圣多玛斯便有牧者的训导 (*magisterium cathedrae pastoralis*) 及导师 (指神学家) 的训导 (*magisterium cathedrae magistralis*) 之分¹。可是到了今天，*magisterium* 已演变为纯粹指牧者的训导，包括了宗教及与他共融的主教之训导。我们当然不能否认神学家有教导权威与及他们在形成教会训导的过程中所作的贡献，不过，当 *magisterium* 一词在今天应用时，它应该指宗教及和教牧者的训导。有些神学家主张要指导教友及神学家的教导也纳入 *magisterium* 中，故提议把单数的 *magisterium* 转为众数的 *magisteria*：「不但要注意教宗和主教的训导，而亦要注意有同样的权威性²。」我们承认交谈的重要，但把牧者的训导和神学家及教友的意见等同起来，只会产生混淆，实在没有好处，一如神父在公务司祭职的教友的普通司祭职在本上有分别³。

训导通常分为普通训导 (*Ordinary magisterium*) 和特殊训导 (*extraordinary magisterium*) (又称庄严训导 *solemn magisterium*) 两种。普通训导是指教宗的通谕、公函、演辞中的教训，圣部部长的训令、声明，或主教在他的牧函和主教团的教训。特殊的训导是指教宗以其「宗座权威」(*ex cathedra*) 或大公会议为普世教会明确确定当守的信条。梵二虽属于特殊的事件，但会议神长并没有运用其权威明确颁布新的当信信条，其训导仍属普通训导。面对牧者的普通训导，教友应尊敬地、真诚的予以接纳：「教友们应当遵从本主教以基督的名义，对信仰及道德所发表的训断，并以敬重的心情去附和他。对于

罗马教宗的法定训导权威，更应该表示这种意志及理智的敬重服从……尊敬的接受他的训导，真诚地附和他的论断⁴。」

2. 《天主教教理》对「教会训导」的指示

《天主教教理》有三处提到教会训导问题。

2. 1 85-87 号

85-87 号是根据基本神学的角度，并按梵二《启示宪章》而作出指示。蕴藏在圣传及圣经里的信仰宝库（*depositum fidei*）是宗徒们闪托给整个教会的，不过，「正确的解释书写的或传授的天主圣言的职务，只委托给教会内活生生的训导当局⁵」，即教宗及与他共融的主教们。

跟著，《天主教教理》也清楚地为教会的训导职务定位，它只是为天主圣言服务，包括聆听、保管及陈述；因此教会的训导必然在天主圣言之下，而非在圣言之上：「教会的训导职务并非在天主的言语之上，而是为它服务，这职务只教导所传授下来的真理。因为，训导当局因天主的命令和圣神的助佑，虔敬地聆听天主圣言，圣善地予以保管并忠信地加以陈述⁶。」既然教会训导当局为天主启示所提出当信之道，皆指出自唯一的信仰宝库，信友应听基督的话，顺服的接纳教会训导的训诲和指示。

2. 2 888-892 号

教会的牧者有多种职务，以上五节提到的训导职务。教会训导存在的理由是基督愿意教会传授纯真的信仰，让教会分享他的不能舛错性；他赋予教会的牧者神恩，使他们在有关信理和伦理的事上，确保天主子民能生活在使人自由的真理内。换句话说，训导的职务是保证信友能客观地宣认真实无误的信仰，并持守有解放力量的真理。为了完成这训导职务，基督赋予牧者特殊训导及普通训导的神恩。

2. 3 2032-2040 号

此九节谈论教会的训导与伦理生活。这是伦理实践的部分，确定训导对伦理的影响，训与神学家的关系、及信友对训导应有的态度。其重点如下：

（1）教会牧者在伦理方面是有训导权的：「无论在何时何地，教会有权宣布伦理的原则，包括有关社会秩序在内的，对人的事务，在基本人权和人灵的得救有所要求时，亦有权审断⁷。」教会不光是教导一些伦理的原则而已，训导当局对一些特殊的伦理问题，也有权判断，好能提出特殊伦理规律：「训导的权威也伸展到自然律的特殊规范，因为造物主要求遵守的这些规范，为得救是必要的。提醒人们注意自然律的规范，乃属教会训导的一个基本任务⁸。」

（2）教会的训导与神学家的关系：在这问题上，《天主教教理》是持开放的态度，承认神学家的贡献，有助训导的发展：「教会牧者有关道德的训导，借助于神学家和灵修学家的著作，通常是在教理讲授及讲道中行使⁹。」「在教导及实行基督徒的道德方面，教会需要牧者献身、神学家的知识、所有基督徒以及善心人士的贡献。……这样，天主圣神能用最微末者，光照那些智者和身居高位的人¹⁰。」这种说法是一大进步，显出仆人教会的特色，教会是导师，亦是聆听者，甚至连非基督徒的善心人士，也愿意聆听。

(3) 牧者与信友训导的态度：牧者须把教会慈母与世隔绝导师的身份活现出来，牧者的角色不是判官，而是慈母；不是强调天主的惩罚，而是彰显天主的慈悲：「教会以慈母的关怀，施予我们天主的仁慈 11。」牧者对于训导职务，是「本著服务弟兄及忠于教会的精神，因著主的名义去执行 12。」信友的权利去获得正确的训导，但同时有义务去遵守；「他们也有义务遵守教会合法权威订定的宪章和法令。即使这些只是纪律性的规定，也要求在爱德内的顺从 13。」《教理》要求信友抱著「孝爱教会的精神¹⁴。」敞开心胸，按照教会训导当局权威性的伦理教导而生活。遇到良心与教会训导有出入时，《教理》温和地说：「个人的良心和理性不宜与道德律或教会的训导背道而驰¹⁵。」这种论调，显出今日教会训导的特色，突出慈母劝喻的形象，亦要求信友以子女孝爱的精神去聆听。这是信友对教会训导的先决条件，有了这种心态，才能触摸到训导的苦心及背后的精神。倘若处处以批判不信任的眼光去看教会训导，会觉得训导，格格不入，与社会脱节。一些批评如：「《天主教教理》答复一个没有人问的问题」、「《天主教教理》是一部过时的文献」，都是未能以子女孝爱的精神，窥探训导背后的苦心。

3. 不能错的训导与伦理

天主教相信教会训导当局有不能错的训导权。骤眼看来，这种讲法能引起很多的误解：有人以为教宗讲每一句话都不能错；有人担心假使教宗神经错乱，但宣布的东西是否不能错？有人指出，教会在过去犯了很多错误，何来不能错的权力？其实，天主教会不能错的训导时是有严格条件的。

3.1 不能错训导的主体

谁能行使不能错训导的权？梵二引梵一的话说：「几时主教团的首领、罗马教宗，以全体基督信徒的最高牧人与导师的身份，在信仰上坚定其兄弟们，以决断的行动，宣布有关信仰与道德的推理，他便以自己职位的名义，享有这种不能错误的特恩¹⁶。」梵一把不能错误的特恩局限于教宗身上，梵二欲将之扩大，伸展到教宗偕同共融的主教们。如果主教「彼此之间并与伯多禄的继承人保持著共融的联系，正式的教导信仰及道德的问题，而共同认定某一项论断为绝对应持之道理，便是不能错误地宣告基督的道理¹⁷。」可见不能错训导的主体是教宗及教宗偕同共融的主教团。

由上面引用的文献来看，不能错的训导是带有很多限制的条件的。任何事情都绝对不能错只属于天主，教宗的不能错是有限制及有条件的。他必须以普世教会导师及最高判官的身份，以宗座权威发言；不能错训导的「对象」，必须是信理和伦理的道理；不能错训导的「行为」，是指教宗定断那些信友必须相信或必须摈弃的道理。

梵一的条文骤眼看来，是很令人误解的，最引人争论的是：「罗马教宗的这种定断，是由于它们自己（中译为「他自己」，有误导的可能），而不是由于教会的同意，故它们（这种定断）是没有更改的可能¹⁸。」这好像是说教宗有特别的权力，能独立于教会之外，自我定断信条，教宗变成在教会之上，而非在教会之内。苏利文（Francis A. Sullivan）指出「不是由于教会的同意」一句，是梵一神长们最后关头才加上去的，理由可能是针对法国神职班条文（Articles of the Gallican Clergy）的思想而发的¹⁹。1682年，法国神职人员会

议奉法王命令发表了四项条文，限制教宗的权力。其中第四项说：「在信德的问题上，主要部分是属于罗马教宗，而且那有关全教会以及每一教会的法令，是属于教会的权限，但他的判断，若不加以教会的同意，则不是不可能予以调整²⁰。」1690年，教宗亚历山大八世以《在众多中宪章》谴责并取消这四条条文²¹，后来法王收回成命。梵一神长们的附加语应在这个背景下去理解。教宗的不能错误性不能与教会分离。他是以伯多禄的继承者，教会领导人的身份发言，他是代表著整个教会的。圣神来到伯多禄的继承人身上，并非要他们发表新道理，「而是为叫他们，在他的助佑下，把那藉宗徒所传授下来的启示——即信德的寄托，圣洁的予以看管，且忠实地予以陈述²²。」

另一个具有争论的问题，就是教宗的定断，「是没有更改的可能性」。这并不是说，定断的确条文没有重新表达或解释的可能。信条的写定，一定是受历史条件所限制。教廷信理部《教会的奥秘》宣言(*Myserium ecclesiae*1973)把这个情形说得很清楚，其重点如下：(A) 信仰条文的意义是要依赖在一特定时空的语言表达能力；(B) 有时信仰真理最初表达得不完整（但并没有错误），后来在一更广阔的信仰和人类知识的领域里，它能接受一个更完整、更美善的表达；(C) 信仰条文的颁布往往是要解决一些问题或纠正一些错误，故解释条文时必须考虑这个背景；(D) 教会教导的真理她用以表达真理的文字是有分别的；条文所用特定时代的概念是能变化的，条文难免因此受其影响²³。故此，只要忠于信条原来的意思，为适应时代，更清楚的表达方式是可能的。例如：梵二虽然重申梵一所定断的不能错的训导，但表达上就较完善了。首先，「教宗发表论断时，并不是以私人的名义，而是以整个教会的最高导师的名义²⁴」，即教宗不能错的特恩是和整个天主子民的信仰连在一起的；不但如此，他更和所有主教连在一起。在讲教宗不能错特恩时，梵二清楚在「罗马教宗」上，冠以「主教团的首领²⁵」。既然教宗不能错的特恩是与主教团及全体天主子民连结在一起，难怪梵二说：「几时主教团与伯多禄的继承人共同执行这种最高训导职权……教会就绝对不会不同意上述那些（信条的）定断²⁶。」

3. 2 不能错训导的对象

不能错训导的对象或范围看来很简单，梵一与梵二都声明是信理与伦理。但教会传统还仔细分首要对象及次要对象（或称第一对象及第二对象）。首要对象是指启示的真理，次要对象是指那些虽非启示真理，但我们需要它去保卫和解释天主启示的真理。梵二虽然没有用首要及次要对象这些名称，但文字上是包括了这两个意思：「这项不能错的特恩，是救主愿意他的教会在断定信仰及道德的问题时所享有的，其不能错误的范围和天主启示的宝库范围相等，这一宝库必须谨慎地保存，忠实的讲解²⁷。」所谓「天主启示的宝库」就是指首要的对象，而「谨慎地保存，忠实的讲解」这宝库，就是次要的对象。

这两个对象实际上包括些什么东西呢？首要对象有时称「信德的寄托」(*depositum fidei*)或「启示的宝库」(*depositum revelationis*²⁸)。这是天主为了我们的得救所启示我们的，它包括了圣传和圣经：「圣传及圣经组成一个天主圣言的宝库²⁹」。在基督救赎的工程中，有些启示的奥秘，是经过多个世纪

的信仰反省才意识到的。这些真理，虽非明显地在圣经中找到，我们相信确是来自天主的启示，隐含在圣经里，与天主的救赎工程连在一起。1854年圣母始胎无玷与1950年圣母蒙召升天也属于不能错训导的首要对象³⁰。总括来说，所有为了我们的得救，不论明显地或隐含地启示给我信的，都属不能错训导的首要对象。

不能错训导要次要对象是颇具争论性的，不少神学家认为不能错训导应只限于「启示的宝库」。换句话说，只有那些形式地启示的真理，才能称不能错的训导。但是教会法定的解释似乎不是这样，《教会的奥秘》宣告清楚解释梵二的意思是说：「教会不能错的训导不但只涉及信德的寄托，还更推及其他事情，缺乏它们的话，信德的寄托便不能正确地保存和解释了³¹。」至于这个次要对象的确实范围就没有一致的意见了，最少连梵一及梵二都没有加以界定，苏利文认为教会从来没有法定声明详细列出此对象的内容³²。

为了帮助信友把握次要对象，苏利文提出几个传统认为属于次要对象范围的例子：(A) 教会对相反启示真理的主张所提出的谴责。(B) 由启示真理必然地推论出来的主张，虽然这些主张严格来说不是信仰宝库的一部分。(C) 信理的事实：教会有时要决定一些信理的事实，例如：历史上某一教会会议是否属大公会议，会议的大公性对信条的制定是有影响的，教会这种决定应属不能错训导的次要对象。(D) 庄严的圣人列品，一般认为教宗决定某人列入圣品是不能错的³³。

3. 3 不能错伦理训导的可通性

一般伦理神学家认为在伦理范围内，不能错的训导是可能的。传统伦理神学认为自然道德律的根源是天主，是天主永恒律的反映。因此，爱人如己、行善避恶的原则，人的尊严、生命价值的肯定，如是不算是启示的、不能错训导的首要对象，最少算是不能错训导次要对象。但自然道德律有不同的层次，抽象而普遍的伦理原则，十诫中的启示道德律，其不能错性大致不成问题。例如：无人会怀疑「不可谋杀」的无误性。至于实际的伦理规律能否有不能错的训导，在天主教会内就有不同的意见。

格林西 (Germain Grisez)、福特 (John Ford)、梅而 (William May)、芬尼斯 (John Finnis)、波当尼总主教 (Archbishop Tarcisio Bertone) 等认为实际伦理律能够有不能错的训导³⁴，但大部分神学家如麦哥铭、海霖、拉内、福斯、苏利文等认为实际伦理规律很难有不能错的训导，而事实上，教会从未明显地定断某一实际伦理规律是不能错的训导³⁵。

不少争论是围绕著《人类生命》通谕禁止人工节育是否不能错的训导。格林西、福特等人认为《人类生命》通谕虽属普通训导，但却是不能错的普遍训导，因为它完全符合《教会宪章》25节所定下不能错训导的条件。这个训导有普遍性，是教宗和主教们「共同认定」的，而且在不同的时代、不同的环境、经验不同的挑战，教宗主教们仍一些致如此坚持的。教宗或主教提出这个主张时，往往认为有启示做根据的，这个训导可定断为「绝对应持之理」(tamquam definitive tenendam)。结论就是：禁止人工节育是一个不能错的普通训导，教会牧者「接受」这项训导向信友陈述而已。这项训导是确定的、不能改变的，是每个信徒必须遵守的责任。

亦有神学家认为宗座家庭委员会于 1997 年 2 月 12 日颁布的《听告解者指南》里面提到「教会一向主张：避孕——即故意使夫妻结合不能生育的行为——本质上是邪恶的事。这教会应被视为确定和不会更改的」³⁶，这些话应理解为肯定了禁止人工节育是不能错的训导。

另一方面，大部分伦理神学家都同意禁止人工节育是教会权威性的训导，但不算是不能错的普通训导。他们同时不同意少数激进的神学家把《人类生命》通谕的训导看成是错误的³⁷。在伦理范围内，特别是有关实际伦理规律，若无明显的启示，一般的伦理判断只有明智的伦理确定性，即没有错误的恐惧。明智的确定性并非绝对的，这与不能错误性不一样。教会传统对人工节育的训导是属于这一类。教会在不同的时代对这个问题下了一个判断，认定那是为该特定时空最好的判断，并如此教导天主子民。只要有明智的确定性，教会训导当局便可坦然无畏地去教导，并要求天主子民去遵守。这些伦理神学家指出，教宗及主教们从来没有把人工节育的不道德当作茧自缚涌错的信条去训导，既然未显示地公开作决定性的定断，是不能称为不能错的训导的。《天主教法典》规定：「任何教义，除非是明显地如此决定的，不得视为以不错特恩所决定者³⁸」。这里所谓「明显地如此决定」，是指教宗以全体信徒最高牧人和导师的身份，用职权以决定的行动宣布有关当信从的信仰或伦理教义，或主教们在大公会议聚会，以信仰和伦理的导师和法官的身份，为普世教会决定地宣告当信的信仰和伦理的教义时，或世界各地与教宗有共融的主教们，与教宗一致确切教导信仰及伦理时。若非明地如此断定，不能算作不能错的训导。

这里一再提及「决定地」「确切地」、其实与梵二所谓「绝对应持之道理」，在拉丁文皆为 *tamquam definitive tenendam*。这是不能错训导一个重要条件。怎样才算是「决定性」、「确切性」、「绝对应持之道理」呢？拉内在注释《教会宪章》25 节时讲得很好³⁹。他分别出在不能错的训导中，有些是一如天主启示般去「相信」(*credenda*)，这是指启示教义（即上面所谓首要对象）；有些却是「绝对应持之道理」，「应持」(*tenenda*) 是对著那些非严格地启示的真理（即次要对象）。若要使非严格地启示的真理成为不能错，除了教宗和主教们「共同认定」外，还必须是 *definitive*，意指明显地有绝对严谨和不能修改的同意 (*absolutely strict and irrefoumable addent must be explicitly called for*)。《人类生命》通谕的训导似乎还未符合不能错的训导⁴⁰。

神学家指出权威性的训导与不能错的训导间有很大的分别。所有教会权威性的训导，信友都应该敬重服从：「对于罗马教宗的法定训导权威，更应该表示这种意志及理智的敬重服从，即使教宗不是以正式的宗座权威发言，亦当如此⁴¹。」「他们也有义务遵守教会合法权威订定的宪章和法令。即使这些只是纪律性的规定，也要求在爱德内的顺从⁴²。」倘若信友按其确定良心真诚地无法接受教会法定权威性的训导时，他并没有脱离教会。但面对不能错的训导时，情况便完全不同了。如果确定教宗使用了不能错的神恩，他断定了禁止人工节育是绝对应持的道理，则「他所定断的道理是天主教教友必须接受的，有什么疑虑都应该排除，不接受则是脱离天主教⁴³」这些神学家担心，一旦把非启示性的实际伦理规律定断为不通错的训导，除了分化教会，

减低教会训导的可信性，还迫使很多信友离开教会。他们同时庆幸教会训导当局明智地没有这样做。

4. 非不能错的训导与良心

教会训导的对象是信仰与伦理，但对两者的权威性是有点分别。基督信仰是以启示为基础，而启示是给予一个信仰团体，教会的牧者接受委派去传递及保护此信仰，所以训导当局对整体信仰有直接的关系与独特的权威。伦理便不一样了，伦理并不只属于教会，也不以启示为唯一的根基，其基础在于人性，并赖理性良心去发现人性内的道德规律。换句话说，伦理与信仰情况不一样，在伦理领域、训导当局并非唯一的导师，「它没有责任或权威去为所有伦理问题提供答案⁴⁴」，人能够聆听教会训导外的其他声音。

论者亦指出美善（goodness）和正确（rightness）之间是不同的。美善是直接和救赎有关，美善使人活出爱的生活，向基督的救赎开放，但美善的人能有正确的行为，也能有错误的行为，而错误的行为若出自确定的良心不一定影响他的美善。教会训导的首要任务是善恶问题，因为这与人的得救有直接关系；至于行为的对错只是训导次要的任务，因为行为的对错本身，并非直接有关救赎。故此，「实际伦理规律并不属于救赎的真理⁴⁵」，因为它非必然地与救赎有关。

把教会训导与伦理的关系定位后，我们再看非不能错训导与人良心的关系。教会训导本身包含对基督的真理和人性的认识有较优胜的经验及洞悉力，教会的训导有约束信友的能力；在正常情况下，它能帮助信友找到真理。假如信友明知教会的训导具丰富的经验，比自己所懂得优胜，仍不愿意跟随，反而任意跟随自己不甚确定的怀疑良心去行事，那是有罪的。正如保禄提到不洁食物的事：「谁若怀着疑心吃了，便被判有罪，因为这不是出于信心做的：凡不出于信心做的，就是罪。」（罗 14：23）另一方面，如果信友并非出自顽固或骄傲，在伦理问题上肯定自己获得真理，那他在这问题上不再需要教导。教会的训导必定有目的，就是帮助信友获得真理：「训导当局的牧民任务在于留心看管，务使天主的子民能生活在使人自由的真理内⁴⁶。」若信友对获得某问题的真理已有了确定性，他可跟随自己确定的良心，把教会训导放在一帝，因为它在该问题上的任务暂时完了，正如庄子所说：「荃者所以在鱼，得鱼而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言⁴⁷。」跟随确定良心行事，是教会历来奉行的伦理原则：「人常该听从自己良心确定的判断⁴⁸」；教会的训导肯定人有依照良心和自由行事的权利：「人必须在一切的活动上忠实地随从良心，俾能达到自己的归宿——天主。所以，不应强令人违反良心行事，也不应阻止人依照良心行事，尤其在宗教事务上是如此⁴⁹。」当然，信友亦要小心：「不少人似乎倾向于自由，拒绝服从，而藐视合理的顺命⁵⁰。」无论如何，确定良心就是人伦理判断的最后标准。

小结

信友对教会的训导，应有正确的了解。神化教会的伦理训导，把它与天主圣言等同或甚至放在天主圣言之上是一个错误；另一方面，对它有偏见、轻视或抗拒，认定那是落伍守旧的思想，则时对牧者不敬和缺乏孝爱教会的精神；两个极端都要避免。信友必须承认教会的训导与神学家的意见不一样，

认定训导当局得到圣神的帮助去领导教会。训导当局对福音及基督之律有较深刻的了解，有丰富的经验，有自己的权威，故决断比一般信友优胜，信友应以敬重的心情去赞同。教会不能错的训导，有一定的对象、范围与严谨的条件。不能错的训导是表示某一信条发展到终点，已经无可修改了。训导当局只是把整个教会的信仰做了一个明确的定断，颁布为信条，信友应犹如启示般相信或认定是绝对应持的道理，质疑是不可能的，否则不再是天主教徒。在教会历史中，训导当局仍未明确定断过启示之外某一实际伦理规律为不能错的训导。至于非不能错的训导，是指仍在发展途中的主张，不过也是权威性的训导，信友有责任去顺服，但不排除重新反省的可能。因为对过去训导的不断反省，我们才有梵二对婚姻的盟约、信仰自由、大公会议的训导。有反省，教会才能学习、改善和成长。基督徒常要记著自奥思定的古老原则：「在必要的事上，要合一；在怀疑的事上，要有自由；在一切事上，要有爱德。」

注释：

(1) 参阅 Congar, Yves, "A Semantic History of the Term 'Magisterium'", Curran, Charles E. & McCormick, Richard A. (ed.) *Readings in Moral Theology No. 3, The Magisterium and Morality*, Paulist Press, New York, 1982, 303.

(2) Maguire, Daniel C., "Morality and Magisterium", *Readings in Moral Theology, No. 3, op. cit.*, 61.

(3) 参阅《天主教教理》1592。

(4) 《教会宪章》25。

(5) 《启示宪章》10, 《天主教教理》85。

(6) 《启示宪章》10, 《天主教教理》86。

(7) 《天主教法典》747条2项。《天主教教理》2032。

(8) 《天主教教理》2036。

(9) 《天主教教理》2033。

(10) 《天主教教理》2038。

(11) 《天主教教理》2040。

(12) 《天主教教理》2039。

(13) 《天主教教理》2037。

(14) 《天主教教理》2040。

(15) 《天主教教理》2039。

(16) 梵二《教会宪章》25, 梵一《永远司牧宪章》(Pastor Aeternus) D3074。

(17) 《教会宪章》25。

(18) D3074, 拉丁原文是“ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse.”

(19) 参阅 Sullivan, Francis A., *Magisterium*, Paulist Press, New York/Ramsey, 1983, 103.

(20) D2284

- (21) 参阅 D2281-2285
- (22) D3070
- (23) 参阅“Mysterium ecclesiae”, 24 June 1973, Flanney, Austin, (ed), Vatican Council II. More Postconciliar Documents, Costello Publishing Co., New York, 1982, 433.
- (24) 《教会宪章》25。
- (25) 《教会宪章》25。
- (26) 《教会宪章》25。
- (27) 《教会宪章》25。
- (28) 参阅梵一称 *depositum fidei* (D3070), 梵二称 *depositum revelationis* (《教会宪章 25》)。
- (29) 《启示宪章》10。
- (30) 参阅 Sullivan A. *Magisterium*, op.cit., 130.
- (31) “Mysterium ecclesiae”, op. cit., 432.
- (32) 参阅 Sullivan, Francis A., *Creative Fidelity*, Gill & Macmillan, Dublin, 1996, 15.
- (33) 参阅 Sullivan, Francis A., *Magisterium*, op.cit., 135-136.
- (34) 参阅 Ford, John C. & Grisez, Germain, “Contraception and Infallibility of the Ordinary Magisterium,” *Theological Studies* 39 (1978), 258-312.
- Finnis, John “Conscience, Infallibility and Contraception,” *The Month* 11 (1978), 410-421.
- Grisez, G., Boyle, J., Finnis, J., May, W. E., “Every Material Act Ought to be Open to New Life: Towards a Clearer Understanding,” *The Thomist* 52 (1988), 365-426.
- Archbishop Bertone, Tarcisio, “Magisterial documents and public dissent”, *L’Osservatore Romano (English Edition)*, 29 January 1997, 6-7.
- (35) 参阅这方面的资料极多, Sullivan, Francis A., *Magisterium*, op. cit., 148-152.
- Sullivan, Francis A. & Grisez, Germain, “The Ordinary Magisterium s Infallibility,” *Theological Studies* 55 (1994), 720-738.
- Sullivan, Francis A., “Recent Theological Observations on Magisterial Documents and Public Dissent,” *Theological Studies*, 58 (1997), 509-515.
- 金象逵《生命伦理》, 见证, 1995, 23-24。
- (36) 《听告解者指南》24项, 台湾天主教教务协进会出版社, 1998, 11页。
- (37) 参阅 Küng, Hans, *Infallible? An Inquiry*, Doubleday, New York, 1971, 34-63. 古伦与汉斯龚同样认定《人类生命》通谕禁止人工节育的训导是错误的。参阅 McCormick, Richard., “Notes on Moral Theology”, *Theological Studies*, 40 (1979), 84.
- (38) 《天主教法典》749条3项。

(39) 参阅拉内的注释见于 Vorgrimler, Herbert (ed), *Commentary on the Documents of Vatican II*, Herder and Herder, New York, 1967, 210-211。

(40) 参阅 *L'Osservatore Romano* (English Edition), 8 August 1968. 7。

(41) 《教会宪章》25。

(42) 《天主教教理》2037。

(43) 金象逵,《生命伦理》25页。

(44) Rigali, Norbert J., "Moral Theology and the Magisterium," *Horizons*, 15 (1998), 122。

(45) Spohn, William C., "Magisterium and Morality", *Theological Studies* 54 (1993), 108-109。

(46) 《天主教教理》890。

(47) 《庄子》外物篇。

(48) 《天主教教理》1890。

(49) 《信仰自由宣言》3。

(50) 《信仰自由宣言》8。

第七章

自由与基本抉择

中国古人对于人与禽兽之分别,在乎人有道德的自觉。孟子便认为生理之需要,人与禽兽相同,唯有仁义礼智之善端,才是人之本质,缺乏这些,人徒有其名而已:「无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也¹。」但道德性的善端,必须由人自由地去确立,否则为外物牵引而失去:「求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也²。」古人相信人有自由去主宰自己的道德性。

基督徒相信天主造人时,「赋给他自决的能力」(德 15: 14)。有了自由,人才能为自己的行为负责,伦理才有基础,人才具备人真正的特色,人更藉此走向天主,到达其圆满幸福的境界。在进一步讨论自由之前,我们必须弄清楚自由不同的意义。

1. 自由不同的形式

一般人所了解的自由往往是不受约束之意,身体受到约束,人便不能自由行动。囚犯在监狱里,不能自由行动;管教严厉的父母,不准年;轻的子女随便外出;非常时期政府实施宵禁,不准群众入夜聚会;这些都是受了外力约束,不能随便行动,缺乏了外在的或物理的自由。物理的自由,当然是人关心争取的东西,但在伦理境界,我们更注意一些内在于人的自由。

1. 1 心理的自由

首先是心理的自由,又称为选择的自由,即人没有受心理的约束,能自由选择他的行为。老鼠看到猫出现,因为害怕立刻逃跑,害怕的心理因素使它无法不跑。一般的动物除非受过严格训练,是受制于来自本能的心理因素影响,不能不作某种行为的反应,故一般动物缺乏心理的自由。人与动物不一样,虽也受心理因素影响,但并不一定受其完全支配;人遇到危险或迫害

时，能因为害怕而逃走，但也能勇敢地克服畏惧而不跑，因为他有心理的自由。人饿了当然要食，但他也能为了一份尊严，「不食嗟来之食」，这个选择是出自一份心理的自由。这份自由主要表示人能不受心理因素支配，显出有自决的可能。

1. 2 伦理的自由

在伦理范畴内，伦理的自由佔一重要地位。当人的理智认识到伦理责任价值所在，并随从理智的指示选择该价值，而不受情欲或其它诱惑所支配，人就有伦理的自由。一般人往往认为能随心所欲，想做什么就做什么，才算自由；事事有循规蹈矩，不敢越雷池半步，是缺乏自由的表现。这些任性任意的行动，往往是受情欲支配而不自觉，正显出是欠缺偏理的自由。孔子晚年的自述，正表示伦理自由的高峰：「吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而顺耳，七十而从心所欲，不逾矩³。」能「从心所欲」并不难，但能「不逾矩」才是伦理自由的高度表现。孔子认识人的欲望、诱惑及承受的压力，但若突围而出，更能显出来伦理自由的首先道德勇气：「君子和而不流，强哉矫；中立而不依，强哉矫；国有道，不变塞焉，强哉矫；国无道，至死不变，强哉矫⁴。」孟子极欣赏不屈不挠的道德意志，认为「富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫⁵。」这都是维持高度伦理自由的例子。教父圣奥斯定曾说过：「人能不犯罪，比人之能犯罪，其自由更大。」这是指人伦理自由的运用，人能按理智指示而行事，更具备人的本质。

1. 3 基督徒的自由

圣经内提到另外一类自由，就是基督徒的自由。圣保禄讲得最好：「今后为那些在基督耶稣内的人，已无罪可定，因为在基督耶稣内赐与生命之神的法律，已使我们获得自由，脱离了罪恶与死亡的法律。」（罗 8：1-2）基督徒的自由就是一份作为天主子女的自由，藉相信耶稣基督，天主圣神住在我们内，使我们成为天主的子女，得以从旧约法律、；罪恶、死亡中解放区出来。基督徒的自由是一种恩赐，要我们用信德去接纳。《天主教要理》甚强调这种自由：「基督以其光荣的十字架，为所有的人带来了救恩。基督把人自奴役他们的罪恶中赎回。『基督解救我们，是为我们获得自由』（迦 5：1）。在基督内，我们分享『使我们获得自由』（若 8：32）的真理。圣神已成为我们的恩赐，依照宗徒的教导，『主的神地那里，那里就有自由』（格后 3：17）。从现在开始。我们以『天主子女的自由』（罗 8：21）为荣⁶。」

1. 4 基本自由

梵二后，伦理神学家谈到在人深层内的基本自由（basicfreedom）⁷，与其它几种自由有关，但却不一样。基本自由在人的深处，决定整个人是怎样的人的主要因素。基本自由不但使人自由地决定做那种行为，更重要的，它决定整体地是善是恶。基本自由与上面提及的自由都有关系。人能运用他的心理自由做一个特殊的决定，例如：传统说伯多禄在教难时，克服畏惧留在罗马殉道，这个自由的选择也决定了他是个怎样的人，这也正是基本自由的表现；当行善的选择去到高峰时，也能是基本自由选择善为最终依归表示，例如：当人拒绝接受千万元的贿赂，他是运用他的伦理自由作此选择，但他

同时以他的基本自由决定他是个怎么样的人。伦理自由与基本自由在本质上有不同的地方，伦理自由常是向善，而基本自由能够是向善的。例如：亚当顺从诱惑吃了禁果，伦理自由受到压制，但却用基本自由选择自我为基本取向，成为自己私欲的奴隶。基督徒的自由与基本自由关系密切。基督徒的自由是一份恩赐。在恩宠及圣神指引下，人更容易向天主开放，用基本自由选择天主为其最后的依归，成人皈依领洗能是这两类自由最佳的表现。

2. 自由的减弱

人的自由不是无限的，它能受不同因素的影响。自由的有限性使人有倾向免除自己行为的负责性。不同的决定论企图说明人的行为在某程度上是缺乏自由的。例如：生理决定论认为生理因素决定人性情的好坏，某种行为也随之而来。脑波低的多有反社会病态，性格冲动，缺乏情感与价值观，厌恶约束，易采取报复行动。心理决定论则重视心理因素对人行为的影响，各类潜意识的冲动都左右着人的选择，如性冲动便潜意识地支配不少人的行为。此外，神学决定论基于神学的理由，认为一切皆操在神的手里，人是没有能力改变神的安排，这是宿命论的主张，不只能接受，没有自由去改变此命运。

这些决定论在不同的程度里反对我们上面所讲的选择自由、伦理的自由或基督徒的自由，更使基本自由变得没有意义。大多数人都认为自己的意志是自由的，这个信念直接影响他们的生活，愿意承担责任，不会为自己的行为找藉口。每人皆可返回自己的意识，在面对不同的可能性时，是否意识到此时此刻我是有选择的自由？文天祥面对不屈或投降蒙古人的选择时，经过长期的考验，求生的愿望，折磨的恐惧等因素，都不能阻止他日选择浩然正气，他意识到那是生死的选择，这个选择亦决定他是个怎样的人：「时穷节乃见，一一垂丹青。……是气所磅礴，凛烈万古存；当其贯日月，生死安足论？……鼎镬甘如饴，求之不可得⁸。」在做此抉择时，他是意识得到自己在做什么。正因为这份自由，后世的人才会敬佩他那份「留取丹心照汗青」的正气；若他只是不得已如此作，或只是环境，誉论等因素把他推上刑场，那份敬佩便失去意义。

此外，人可反省自己过去的行为，对某些错误的决定是否的后悔的经验？后悔的经验正显示人的决定是有自由的。同样面对外族的入侵，吴梅村未能像文天祥一样不屈不挠，从容就义，却向势力趋服，选择接受满清的俸禄，但一生为此事耿耿于怀，他的淮阴诗便充分表露懊悔之情：「登高怅望八公山，淇树丹崖不可攀；莫把阴符问黄石，好将鸿宝驻朱颜。不随仙去落人间。」后悔之心反映出吴梅村在当时是有选择的自由的。

自由使人成为道德的主体，为自己的行为负责。我们虽不同意决定论者所云人的行为是被决定。但却要承认很多因素削弱人的自由。减轻一个行为的归咎性。现把这些因素他述于下：

2. 1 私欲偏性 (Concupiscence)

人是有私欲偏情的，传统称之为原罪的遗祸。欲性高涨时，人便会意乱情迷，理智未能作主，控制一切，自由受到削弱甚至破坏。人对自己行为要负多少责，在乎欲情是有意的抑或无意的。有意的欲情是自由意志同意的，由有意欲情带领下的行为，其罪行是严重的，例如：在冷静计划下与有夫之

妇幽会，或持续地对妻子不忠的「包二奶」行为。无意的欲情是种一刻的冲动，并非完全故意，意志给欲情弄乱了阵脚，迷糊的顺从了。例如：青少年一刻冲动下的手淫行为是属这一类，教会对这些行为也作了公允的判决：「为对当事人应负的道德责任作出一个公允的判断，也为指点牧民的行动，应考虑其感情上的不成熟，沾染恶习的影响、焦虑以及其他心理和社会因素，把道德责任减少甚至极为轻微⁹。」话虽如此，无意的欲情能是以往罪恶行为累积的结果，青少年一刻的欲情冲动能是看黄色刊物或电影做成的结果，故其根源上有故意成份，也要负上责任。耶稣十分明了人的心理，要求人在根源上清理这种欲情：「我却对你们说：凡注视妇女，有意贪恋她的，他已在心里奸淫了她。若是你的右眼使你跌倒，剜出它来，从你身上扔掉，因为丧失一个肢体，比你全身投入地狱里，为你更好。」（玛 5：28-2）

9. 《天主教教理》2352。

2. 2 无知

俗语说：「不知者不罪」。如果当事人对行为的罪恶性完全不知道，的确不能说他有罪。例如：小贩不知所售的蔬菜有毒，以致多人吃了要送去医院治理，不能就此而归咎他。这是属于不能克服的无知（*invincible ignorance*），但有些无知是能克服的，甚至是由人自由意志的过失而做成的。如果小贩售卖一些未经检验的蔬菜或肉类，做成别人食后不适，那是有罪的疏忽。如果一位医生，沉迷赌博，未有求得应有的知识，最后因无知而误事，这种无知是要负责的。倘若一位神职人员不思进取，因无知而误导教友，或由无知立恶表，令教友对教会起反感，该神职人员难辞其咎。

2. 3 恐惧

外来的势力在人心内产生混乱，能减弱人的自由，使人难以控制自己的行为。对暴力、酷刑做成的极度恐慌，的确能削弱或破坏人的自由，大概只有天主才能公允地判断他要负的责任。早期教会对教难中放弃信仰的教徒总抱著宽恕的心，教难过后并不拒绝他们，但要求他们做公开补赎以示忏悔，表示对痛苦的恐惧或物质损失的威胁，不能完全消除背教的罪责。教会相信天主会援助教难中的信徒：「人们把你们拉去解送到法庭时，你们不要预先思虑该说什么；在那时刻赐给你们什么话，你们就说什么，因为说话的不是你们，而是圣神。」（谷 13：11）如果文天祥在面对痛苦或威胁而遥能用浩气正气去克服：「鼎镬甘如饴，求之不可得」，基督徒更有理由相信天主能赐他们力量克服恐惧：「天主是忠信的，他决不许你们受那超过你们能力的试探，天主如加给人试探，也必开一条出路，叫你们能够承担。」（格前 10：13）

在恐惧威胁之下所作的行为，民法及教会法往往免除行为的有效性，如要暴力威胁下签署的契约是无效的，或在父母恐吓下缔结的婚姻也是无效的。《天主教法典》清楚声明：「因为外来的重大威胁或外来重大而非有意加予的恐惧，当事人为摆脱威胁或恐惧，被迫而选择婚姻者，结婚无效¹⁰。」

2. 4 积习

一个善行不断重复，会形成良好的习惯。这种习惯性的行善倾向是德行：「德行使我们容易地、自制地、愉快地度一个美好的道德生活。有德行的人就是自由地实践善的人¹¹。」好习惯增强自由的力量，使人容易、更自然选

择善。有节制习惯的人，较易抗拒肉性的诱惑，自由地选择贞洁的生活。

同样，不良的习惯时常重复，容易削弱人的自由，使人更容易选择恶。有吝啬积习的人，会难于施舍，即使面对有需要的人，也无动于衷。那些惯说粗言秽语的人，粗话常是冲口而出，可能他并非有意如此，但总是欲罢不能。这些和积习影响下的行为，归咎性是减少了。不过，当事人必须勉励革除坏习惯，如果他知而不改，甘愿留在此恶习当中，不作矫正的努力，则他仍需要负上部分责任。

2. 5 迷信

今日的科学虽突飞猛进，但现代人出自迷信心理，有诸多禁忌。他们相信有一种势力，决定自己的命运，不敢去触犯它，宁可信其有，不可信其无，使自己的行为处处受制肘。西方相信十三是不吉利的数字，中国人也避开四字七字，仿佛这些数字有一种神秘的力量，可以左右自己的命运。有些人不喜欢早上遇到出家人或穿丧服的人，遇到了便立刻表示不悦的神色或不友善的态度；有些人要把八卦挂在窗外才能安心。基督徒有时也习染这种迷信做法，想借助一些神秘的力量，或不想触犯此力量，以免招致不幸，这不但违反第一诫相信唯一的天主，把一切交托于他慈爱的照顾，更使自己的行为不自由，甚至作出相反爱德的行为。它也能使人趋于疏懒，不踏实的生活，冀求神秘力量保佑，收不劳而获的效果。

2. 6 心理或精神缺陷

心理或精神缺陷都是一种病态，其严重程度有轻重之分，轻的是神经衰弱，重的是精神分裂、疯狂。有严重心理或精神缺陷的人，可能完全失去自由，即使不幸伤害到自己或别人，也可免除伦理上的责任。倘若他成为一个有文字攻击性的危险人物，社会有权限制他外在的自由，把他留在精神病院里。至于轻微的心理不正常，则可发生在很多人的身上。

心理学家早就发现人受很多潜意识因素影响，极端的会认为这些因素决定了人的行为，温和的则认为它们虽不致于决定但足以影响人的行为。一个惯常引用的例子是，罪恶感使人有不断洗手的习惯。另外，一些有偷窃行为的人并非出自贪念，而是追求一种成功感的满足，或靠占有而给自己安全感。轻微的心理缺陷是有改变的可能，人有责任恢复及保持自己的心理健康，以免自己的自由受损。心理或精神缺陷不一定是先天地由体质决定，后天的环境和培育对预防这些缺陷是起决定作用的。

2. 7 情绪 (emotion)

情绪往往来自对外物的刺激而引起的反应。情绪不稳定或不成熟的人，其伦理判断及伦理行为会受到影响。一个在办公室受了老板气的人，若不能消解心里的闷气，回家时能大闹情绪，事事看不顺眼，家人成为他出气的对象。太「情绪化」的人，其行为大受影响，自由度也就减弱了。

情绪对人的影响有好有坏，坏的能削弱人的自由，但好的却能引发人的善性。孟子早就观察到：「今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心；非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也¹²。」学者注意到「乍见」二字的重要¹³，乍见表示事出突然，没有想到利害关系，

纯粹是人心自身直接之呈露。但心理学家却注意到乍见将入于井的是「孺子」，小孩子的脸很自然地带给人积极的情绪反应。杀害婴儿和杀害胎儿本来没有什么大分别，可是一般人不能接受杀婴但能原谅堕胎，原因主要是婴儿的脸使人产生喜欢的情绪¹⁴，可见情绪对人的影响。用刀去杀人，很多人做不到；但发射导弹去杀人，为不少人是轻而易举的事，视觉能引发人情绪的反应。情绪既有如此影响力，疏导消极情绪，善用积极情绪是每个伦理主体要注意的事。

2. 8 催眠性的玩意与麻醉品

催眠术与催眠性的玩意都使人任人摆布，完全失去自由。在催眠影响下所作的坏事，虽然很难归咎行为者，但假若他自愿让人催眠，起码要负原因直的责任。年轻人因为好奇，喜欢带一些催眠性的玩意，探求身内或身外的一些神秘的力量，例如求助于魔鬼、招魂、通灵占卜和巫术、玩神打等。这些玩意既相反自己的信仰，又能一发不可收拾，自己成为受害者，切忌加以尝试。

麻醉品顾名思义是使人麻醉，没有感觉。为了治疗理由而接受麻醉是合法的事，但要小心上瘾的问题，故麻醉是适可而止。为了追求快感而服用麻醉品或迷幻药是不应该的，这药物能使人失去自由，失去意志的能力，胡里糊涂去行事。故意服用这些麻醉品，上瘾后又拒绝接受治疗是错误的行为，要对在麻醉品影响下所犯的错误负上责任。

2. 9 煽惑

人最容易受别人影响，心智未成熟或意志力薄弱的人尤其如此。耶稣用近乎诅咒的严厉语气，警告那些以恶表诱使无知小孩犯罪的人：「无论谁，使这些信我的小子中的一个跌倒，倒不如拿一块驴拉的磨石，系在他的颈上，沉在海的深处更好。世界因了恶表是有祸的。」（玛 18：6-7）犹太人重视入土为安，以大磨石系颈投海，表示遗体不会浮现而被安葬，这是极凄惨的结局，耶稣以此比喻煽惑人犯罪的严重性。

现代的多媒体往往受政治、经济或宗教所操纵，人很难不受其影响。通过多媒体，有人刻意灌输种族仇恨，歌颂暴力，美化色情或其他放纵自己的负价值。人耳濡目染，往往不加批判便接受所宣传的价值。为了保障自己的自由，人须养成独立思考与批判的能力，如孟子所云：「谀辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷¹⁵。」

人在群体里，更易受到煽惑；人需要群体的接纳与认同，这样，人在群体里才有安全感。具煽惑力的人便利用群体心理而操纵人群，连有极强的理性传统的德意志民族，也抵挡不了希特拉的煽惑，爆发了侵略战争及疯狂的大屠杀行为。较小型的如球场暴力打斗，骚乱中之抢掠，都是群体煽惑的产品。连平时循规蹈矩的人，也能在群体煽惑下，做出连自己也震惊的不良行为，例如执行私刑，殴打疑犯泄愤等。

不过，群体也能起积极作用，就是利用群体而产生舆论压力或营造健康环境：例如联同有心怀葛某个宣传不良意识的电视节目，抵制某张制造新闻的报纸，支持不买有暴力倾向的玩具给小孩，不买有贬低女性为玩物的商品等。宣传是今日社会不能或缺的东西，但宣传能左右人的自由，身为道德主

体不可不察。

3. 教会对自由的训导

梵二《论教会在现代牧职宪章》No.17对自由有清楚的训导。它首先指出：「人唯有运用自由，始能向善。」意思是说，人必须有自由，伦理道德才有可能。没有自由，不能产生人的伦理行为。它继而澄清不要曲解自由：「现代人多次妄言自由，凡使人感到愉快者，即是恶事，亦可任意妄为。」自由不是任意妄为，只要带来快感，什么事都可做；这只是放纵，让私欲主宰自己，并非自由。真正的自由是有目标的：「目的在使人自动寻求天主，并因自由而皈依天主，而抵达其幸福的圆满境界。」天主不希望人是傀儡，被动地、预设地去行动。皈依包含转向天主、爱天主，而爱必须是自由的，预设的爱不是真爱，这是天主赋给人自由的理由。人作为天主的肖像及其人性尊严皆「要求人以有意识的自由抉择而行事，意即出于个人的衷心悦服而行事，而非出于内在的盲目冲动，或出于外在胁迫而行事。」这种自由是现恩宠配合，是关乎每人的得救的。文献承接传统的训言：「谁若说，人的自由意志在亚当犯罪之后，已被失掉而消灭，或说，人之自由意志，是名存而实亡，末了儿，是由撒殢（恶魔）引进教会的一个幻像，那么，这种人，应予以绝罚¹⁶。」宗教改革者想强调罪恶对自由的损害，但天主教却维护自由，以致出言强硬。梵二基于合一精神，用语温和得多：「为罪恶损害的自由，唯有靠天主的恩宠，始能充分而积极地指向天主¹⁷。」

总括来说，教会认为一个正常的人有足够的自由去接纳或拒绝天主的恩宠，决定自己是善人或恶人：「每人应在天主的法庭前，依其所行之善与恶，交代一生的账目¹⁸。」这是每人以其基本自由所作的决定，至于在个别行为上，人是否有充分的心理自由或伦理自由呢，就很难判定了。人的心理或伦理自由的确能受很多因素减弱及制肘，我们只能勉励维护及扩大其自由的范围。至于基督徒的自由，是天主的恩赐，使人成为他的子女，以应以信德索去顺服及合作：「又由于爱，按照自己旨意的决定，预定了我们藉著耶稣基督获得义子的名分，而归于他，为颂扬他恩宠的光荣，这恩宠是他在自己的爱子内赐与我们的。」（弗 1：5-6）

4. 基本抉择

由六十年代到现在，天主教伦理神学兴起一连串意义接近的名词：「基本生命动向」、「基本生命选择」、「基本态度」、「基本意向」。但慢慢学者普遍地接受莫顿（Louis Monden）和杨森（Louis Janssens）提出「基本抉择¹⁹」，这名词一直沿用到今天。

人被召走向自己生命最终目的——天主，他要以整体的生命动向去回应。即使人没有信仰，他也要为自己的存在给予最终的意义；换句话说，他在一未反省、非意识到的情况下被召走向绝对者天主。他追求的是一个特别的善，但特别的善后面有一绝对的善支持著。倘若追求特别的善已成为生活的动向，则他是在一未反省的状态下走向天主，他有了追求绝对善的基本抉择。这就是梵二肯定时常行善的非基督徒得救的自由：「那些非因自己的过失，而不知道基督的福音及其教会的人，却诚心寻求天主，并按照良心的指示，在天主圣宠的感召下，实行天主的圣意，他们是可以得到永生的²⁰。」

人被召去过爱的生活，但人同时生活在一有罪的世界内，在一有罪的环境中，人受诱惑随从自己的欲念，像亚当一样以自己为终向，以自己取代天主。配合上面所提到的基本自由，人的基本自由面对两个最终的选择：天主抑或自己，善抑或恶。

人对天主所作基本决定的观念，并非全新的。圣多玛斯在他的《神学大全》虽没有用基本抉择之名，但具备了这种思想的雏形²¹。人的行为常倾向某些善的终向，他与其他动植物不同，他能认识自己的终向并自由地选择这终向。换句话说，他认知的理智与自由的意志是向著这终向走。不过，没有一个无限的渴求，非到绝对的善无法使其满足。有限的善只能片面地、暂时地满足人，但人不会就此停止，除非达到绝对的善，这唯有在享见天主时才能有的真福。圣多玛斯指出，享见天主这个最终目的并非人自然能力所能达到，必须仰赖天主的恩宠。

圣多玛斯的思想，梵二后得到进一步的发挥。人意志的选择常是善，真正的善能帮忙人及配合人对绝对善的追求；可惜的是，人能错误地以恶为善，使自己对绝对善的追求过程中停滞不前，甚至改变方向。用简单的话说：在人心最深处，人只有两个选择：接受天主抑或拒绝天主。这两个选择，都为自己的生命决定了一个模式，一个方向。这个方向是稳定的，生活中个别的伦理行为，肯定这个方向，使这个方向更坚强。但是这个选择并非不能改变的，故人须珍惜及保护这个基本决定。另一方面，对于那些误用基本自由，以自己取代天主为生命终向的人，也不要失望，毕竟自己也是有限的「善」，不能满足人心渴求，皈依天主仍是可能的。

基本抉择的观念可与传统伦理神学配合，作为分辨罪的严重性的一个辅助标准。传统决定罪过的严重性时，会以行为的内容本身作为客观标准。无论客观或主观标准、注意力都集中在这一行为上。基本抉择的观念可进一步把这一孤立的行为放进道德主体整个生命里加以衡量。例如：一个偷窃一百块钱的行为，本身可能是一件小事；但如果这个时常偷窃，常有贪念，只要不被人发觉，他常拿走别人的东西，这个偷窃一百块钱的行为，只是冰山一角，比行为本身所显示的严重的多。

4. 1 基本对象与个别对象的配合

上面提及人心追索绝对的善——天主，但也能错误地以其他东西取代天主。从圣经的启示及人生活的经验，我们可总结这取代天主的「其他东西」为自我。亚当的罪就是自己取代天主，自己判别罪恶；人的诸多欲念，无论是什么，归根到底都是为了自己。俗语所说：「人不为己，天诛地灭」，很老实的反映这个事实。所以，人心追求的基本对象只有两个：天主和自我。这里并不表示凡是为自己的行为都是错误的。作为基本对象的自我，是指那在人身上与天主对立、反抗天主的总和，像新约所讲光明与黑暗，属灵与属肉的对立一样。

人追求的个别对象极多，可归纳为三种：天主、自我、其它事物。每个个别对象后面，都能与两个基本对象发生关系，因而形成六种可能的配合²²：

(1) 我以天主为个别的对象，例如向天主祈祷；如果我是全心全意为光荣赞美他而祈祷，我的基本对象也是天主。这是理想的配合。

(2) 我以天主为我意志的个别对象，例如向他祈祷，但我的内心像法利塞人一样是做给人看，期望别人赞美我热心，我的基本对象是我自己，同样该受耶稣的谴责：「当你祈祷时，不要如同假善人一样，有在会堂用十字街头祈祷，为显示给人；我实在告诉你们，他们已获得了他们的赏报。」（玛 6：5）

(3) 我的个别对象是我自己，例如我没有答应别的人要求去作演讲，因为我身心都极疲倦，我需要有健康的身体，才更有效的为天主服务；或者我需要时间。在知识上及属灵上充实自己，成为天主更佳的工具。只要我分辨出天主的意思，拒绝别人的行为，其基本对象也能是天主。耶稣听到门徒的报告后，也向他们说：「『你们来，私下到荒野的地方去休息一会儿！』这是因为来往的人很多，至于他们吃饭的工夫也没有。他们便乘船私下往荒野的地方去了。」（谷 6：31-32）

(4) 我们个别对象及基本对象都是自己，例如我未经客户同意，动用他的资金，为自己作投机炒卖活动以营利，把营利收益全归己有。

(5) 我个别对象是别人，但基本对象是天主，例如我教导学生时，全心全意为他们的好处，使他们在知识上及德性上得到培育，虽然我没有明显地为天主而作，但按心之所安去行时，也正符合天主的意思。

(6) 我的个别对象是别人，但基本对象自己，例如我教导学生时，无心教学，纯粹为了拿薪水而马虎了事，甚至利用学生为我找资料，做调查，帮助作研究。

由以上的配合，我们可以看到，其实最重要的，是最基本对象的选定。其基本对象是根基，有了这根基，其它的对象总会带著它的标记，人的行为便构成一有意义的整体。个别的行为，能与此根本不配合，但大概不会立刻动摇此根基，除非不配合的情况恶化，这个基本对象对会改变。

4. 2 基本抉择与个人成熟的关系

不同的伦理神学家在解释基本抉择时往往会用到「成熟」一词。福斯(Josef Fuchs)称之为「成熟的自我决定的行为²³」，海霖(Bernard Häring)称之为「向著整体的自我了解和自我表现的深厚动力²⁴」。海霖特别重视「整体」这幅度，基本抉择牵涉人作为一整体，此整体与人之成熟有相互关系。人若不成熟，根本不能作贯彻人整体生命的基本抉择。海霖借用了心理学家埃里克森(Erik Erikson)人的生命分期去讲基本抉择。

埃里克森把人的生命分为八个阶段：(1) 基本信赖与不信赖：发生于由出生到 12 至 18 个月之间，婴儿发展出对外界能否信赖的感受。(2) 自主与羞怯、怀疑：发生于 18 个月至三岁之间，孩子倾向于肯定自己；倘若受到压抑，则会转为羞怯及怀疑。(3) 主动与愧疚：发生于三至六岁的儿童，孩子采取主动尝试新事物；若受到妨碍，孩子的超我特强，愧疚容易产生。(4) 勤奋与自卑：发生于儿童中期，上学的时代，开始认同不同的东西，奠定他的能力，否则产生自卑。(5) 认定与角色混淆：发生于青年时期，这是生命分期中最重要一个阶段。童年时所认同的东西，现在加以选择地接受，最后认定自己的身份，形成一个独特的、合理的、连贯的整体，并献身于此理想的价值。这阶段的危机是角色混淆，不能确定自己的身份，或认同了错误的角色。海霖认为认定的阶段与伦理神学中的基本抉择颇为接近，起码让人

明白基本抉择与人的发展及成熟的程度有深切的关系，基本抉择并非一刹那间形成。(6) 深交与孤立：发生于成年前期。年轻的成人须与人建立深交关系，向认定的角色作出承诺，否则便会退缩到一形式的关系里。结了婚的，会视配偶如陌生人；过修道生活的，在其团体内没有深交朋友，做成圣召的危机。(7) 创造力与停滞：发生于成年中期。认定自己身份的人，多方面都具创造力，为现在和未来一代提出贡献。创造力要不断地加油，否则会停滞不前。过修道生活的人，初期的热诚能冷却，需多方面，特别是神修生活的充最补足，否则一切事都因循而不起劲。(8) 自我统合与绝望：发生于成年后期及老年阶段。这是前面各阶段的总结。人找到生命的意义，接受自己的一生，有力量面对生死。孔子「七十从心所欲，不逾矩」，或西默盎在接过婴孩耶稣后，满足地赞美天主说：「主啊！现在可照你的话，放你的仆人平安去了！因为我已亲眼看到了你的救援，即你在万民之前早准备好的。」（路 2：29-31）这些都是自我的统合，无惧生死的表现。反过来，老人能无法接受自己的一生，认为过去的生命都是一个大浪费，失望之余，或酗酒、或整日埋怨，把一切愤恨发泄在别人身上。

埃里克森并没有提到基本抉择一词，但他的生命分期的理论使我们反省到基本抉择与人的发展配合的问题。认定身份的阶段既在人生命中那么关键，基本抉择似应起码到了青年时期的人才有足够的成熟去作。教府也承认人的成熟程度，是与生命中的重要承诺在关，并且制定法律确保承诺的真实性。例如：「领受司铎圣秩者，应年满二十五岁，已充分成熟²⁵」；修会收录初学生时，「要谨慎考虑收录的人，除非必备的年龄外，要有健康的身体，适合的性格，及为度本修会应有的成熟和足够的资格²⁶」，初学生的年龄必须满十七岁²⁷；会士发誓愿必须满十八岁²⁸，发终身愿必须满二十一岁²⁹；结婚年龄男必须满十六岁，女须满十四岁³⁰。这些规定都是尽力保障当事人有足够的成熟，去回应天主的召叫，作一永不反悔的承诺，并为自己的生命定一个模式，忠信地把抉择活出来。

总括来说，人一生不断做大小决定；决定越大，越应有深度，越能代表人的基本取向，更能显示出他对天主召叫的回应，婚姻、修道生活与成人领洗属于生命中的重大决定，可以是基本抉择有力的显示，故此适宜以足够的时间去考虑、分辨，因为这种不能反悔的、决定性的、完全的奉献，正表达人内心的基本态度。这种生命中重大的决定，永不应在匆忙中，一刹那的冲动中做。一个谨慎的、成熟的基本抉择理应是稳固的，不容易改变的；即使改变了，亦应是其来有渐，意即基本抉择不断受消极的小决定冲击，最后形成整个基本抉择改变了。可见基本抉择一方面带领生活中的小决定，决定它们的方向，而自己变得更坚定、更稳固；另一方面，人若不小心，耽于逸乐，则带负价值的小决定，反过来侵蚀基本抉择，使它变得冷淡、僵硬、最后导致死亡、改变。

我们能否对所作的基本抉择有绝对确切的认识呢？伦理神学家倾向认为太不可能。基本抉择发生在人的最深处，牵涉人的整个自我。人对最深层的自我，不能有客观清晰的认识，因为人不能同时是主体，又是对象。因此我们对自己的基本抉择虽有完全绝对确定的认识。从神学方面来说，倘若我们

绝对确定自己的基本抉择是天主，这就表示自己已确实知道自己在恩宠的状态中，如此就违背了特伦多大公会议的训导：「没有人能以信理的确切性，能以绝不能有任何虚伪的确切性，来确知自己已获得了天主的恩宠³¹。」训导强调人应依赖天主的仁慈与忠信，而不把内心的平安建在绝对确知自己是已得救的义人上面。

人虽然没有绝对的确定性认识自己的基本抉择，但并不表示连或然的确定性也不能获得。圣多玛斯在讨论人是否能知道自己有没有恩宠时指出：人可藉着记号推测自己有天主的恩宠，如他意识到自己喜乐于上主、轻视世物、意识不到犯大罪³²。同样，我们可藉生活上的各种抉择，特别是爱的行为，以这些记号，推测自己基本抉择的状态。

了解到我们对自己的基本抉择不能有绝对确定的认识，我们更明白保禄宗徒的话：「就连我自己也不审断自己，因为我虽然自觉良心无愧，但我决不因此就自断为义人；那审断我的只是主。」（格前 4：3-4）如果我们连自己也不能绝对确切的审断，对别人更不应该审断，正如主耶稣所说的：「你们不要判断人，免得你们受判断。」（玛 7：1）别人外在的行为，不一定反映他内心的基本态度。人的善恶，取决于他对天主的基本抉择，而这抉择只有天主知道。

假如我们肯定了基本抉择的价值，在培育下一代时，不要光注意实行个别恶行，法利赛人很关心这些，而耶稣却警告这种基于行为的「义德」：「我告诉你们：除非你们的义德超过经师和法利赛人的义德，你们决进不了天国。」

（玛 5：20）基本抉择让我们更注意培育对天主有正确的基本态度，基本意向和动机，以此引发个别行为，一如圣保禄所说的：「你们无论作什么，在言语上或在行为上，一切都该因主耶稣的名而作，藉着他感谢天主圣父。」（哥 3：17）。

教宗若望保禄二世在《真理的光辉》通谕中承认了基本抉择的正确性：「他们正确地指出，自由不仅是选择这一个或那一个个别行为，也是在一个选择内，对于自身的抉择，对于自己生活的安排，是向著或是反对真理，最后是向著或是反对天主。他们正确地强调对人全部伦理管理科学有『定型』作用的某几种选择的重要性，而这些选择可以作为其他每天遇到的与可以发展的个别选择的界限³³。」但他警告不要把基本抉择与具体行为的有意选择分开，认定前者是形上的层次，而后者是物理的层次，没有什么重要性。这是对基本抉择错误的使用。教宗返回圣经中，看出接受基督的基本邀请，包括以具体行动作答：「圣经把基本抉择看作自由的真正选择，且将此选择与个别行为深深联合在一起。人藉著基本抉择，可以指导自己的生活，靠天主宠的助佑，迈向自己的目的，遵从天主的召叫。可是这种能力实际上就在个别确定行为的选择中操作，藉此人才能果断的翕合天主的旨意、智慧和法律³⁴。」教宗的训导可作为妄用自由及基本抉择者的一种警惕。

注：

- （1）《孟子》公孙上。
- （2）《孟子》尽心上
- （3）《论语》为政。

- (4) 《礼记·中庸》。
- (5) 《孟子》滕文公下。
- (6) 《天主教教理》1741。
- (7) 参阅 Fuchs, Josic, “Basic Freedom and Morality” Human Values and Christian Morality, Gill and MacMillan, 1970, 92-111。
Häring, Bernard, Free and faithful in Christ, Vol. I, St. Paul, 1978, 181-184.
- (8) 文天祥「正气歌」。
- (9) 《天主教教理》2352。
- (10) 《天主教法典》1103。
- (11) 《天主教教理》1804。
- (12) 《孟子》公孙丑上。
- (13) 参阅徐复观,《中国人性论史》, 东海大学, 1963, 172 页。
- (14) 参阅詹德隆,《基本伦理神学》, 130-131 页。
- (15) 《孟子》公孙丑上。
- (16) D1555。
- (17) 梵二《论教会在现代世界牧职宪章》17。
- (18) 同上。
- (19) 参阅 Cooper, EugeneJ., “The Fundamental Option”, Irish Theological Quarterly, 39 (1972), 383。
- (20) 梵二《教会宪章》16。
- (21) 参阅圣多玛斯《神学大全》, I, II, 1-5。
- (22) 参阅詹德隆,《基本伦理神学》, 205-208。
- (23) Fuchs, Josef, Human Values Christian Morality, 94.
- (24) Häring, Bernard, Free and Faithful in Christ, Vol.1,166.
- (25) 《天主教法典》1031 条 1 项。
- (26) 《天主教法典》642 条。
- (27) 参阅《天主教法典》643 条 1 项。
- (28) 参阅《天主教法典》656 条 1 项。
- (29) 参阅《天主教法典》658 条 1 项。
- (30) 参阅《天主教法典》1083 条 1 项。
- (31) D1534。
- (32) 参阅《神学大全》I-II, 112.5。
- (33) 《真理的光辉》65。
- (34) 同上 67。

第八章 良心

不论伦理学或伦理神学都强调良心在人伦理生活的重要。伦理学从理性层面肯定良心为道德价值或伦理行为的标准¹；伦理神学加上一个信仰的幅度，伦理是人对天主召叫的答复。天主藉不同的途径召叫人，而良心就是天主召叫的一种途径。天主赐给人领悟他旨意的能力，亦将自己的法律刻在人有良心上，使人能推论及决定怎样去回复。这种领悟、推论、决定的官能，

传统称之为良心，它是人伦理判断的主观标准。

1. 圣经内的良心

旧约没有希伯来文良心一词，良心一词只在希腊文 (syneidesis) 及拉丁文 (conscientia) 才有，故词汇上的发展比较迟。旧约往往用心 (leb) 去表示良心的意思，如：「今天该听从他的声音：不要再像在默黎巴那样心顽」(咏 95: 7-8)，「上主，你尽管对我试验，对我查考，你尽管对我的五内和心脏探讨」(咏 26: 2)「对我已往的生活，我问心无愧」(约 27: 6)。旧约的故事，多次显示人犯过后良心的谴责：「达味统计我民以后，心中感到不安，遂向上主说：『我做这事，实在犯了重罪』。」(撒下 24: 1) 旧约的心往往是指人内心深处，在那里他会听到天主的声音，知道自己的行为是否与天主的意思符合。

在新约中，福音也没有用良心一词，代表人内心小便宜处的，往往用「心」(kardia) 或「灵」(Pneuma) 表达：「你们在人前自充义人，但是，天主知道你们的心」(路 16: 15)。其他地方也像旧约一样，以心代表良心：「纵然我们的心责备我们，我们还可以安心，因为天主比我们的心大，他原知道一切。」(若一 3: 20)

圣保禄比其他新约作者用良心一词都要多。他用了当时流行的词汇，糅合了旧约「心」的意思，再创出一个和基督徒信仰相连的词汇：「如此证明了法律的精华已刻在他们的心 (kardia) 上，他们的良心 (syneidesis) 也为此作证，因为他们的思想有时在控告，有时在辩护。」(罗 2: 15) 他把旧约的「心」和他的新词汇「良心」放在同一句里，良心能有作证、指控、判断等作用。可见圣保禄用良心一词兼具有前良心 (antecedent conscience) 和事后良心 (subsequent conscience) 两作用。事前良心具有立法的作用，在事前指导人的行为：「我在基督内说实话，并不说谎，有我的良心在圣神内与我一同作证」(罗 9: 1)，「我们认为光荣的事，就是有我们的良心作证」(格后 1: 12)。事后良心有司法的作用，在事后判断人行为的善恶：「你若作恶，你就该害怕，因为他不是无故带剑；他既是天主人仆役，就负责惩罚作恶的人；所以必须服从，不祇是为怕惩罚，而且也是为了良心。」(罗 13: 4-5)

有时圣保禄也在同一事情上，事前良心和事后良心同时用到，而且与教会团体息息相关。格前 8: 7-13 提到吃禁肉的问题：有些「良心软弱」的基督徒认为祭邪神的肉不可吃 (错误的事前良心)，但因别人吃了自己也跟着吃，导致良心不安，以为犯了罪 (事后良心)。保禄提议勿按自己的良心行事，引致别人跌倒，良心须兼顾爱德，而且与团体有关：「倘若食物使我的弟兄跌倒，我就永远不吃肉，免得叫我的弟兄跌倒。」(格前 8: 13)「如果你因著食物使你的弟兄心乱，你便不是按照爱德行事。」(罗 14: 15)

2. 教会内良心一词意义的发展

在十二世纪前，教会分别以希腊文之 syneidesis 及拉丁文 conscientia 称良心。西文良心一词多源自拉丁文之 conscientia。此字出自 cum (偕同) 及 scientia (知识、知觉)，泛指人具备知识，人的意识或自觉。

热罗尼莫 (340-420) 有意无意之间使良心的意义得到发展。热罗尼莫注释厄则克耳先知书时，出现了个新名词 synderesis (有时写作

synteresis), 有学者认为是热罗尼莫本人或后来的文抄公把 syneidesis 抄错为 synderesis²。到了十二、三世纪, 教会的学者干脆用 synderesis² 及 syneideresis (conscientia) 分别代表良心不同的意思。圣多玛斯的意见普遍受到接受。Synderesis 指人自然好善的能力或本性, 由此发出所有第一普遍原则; conscientia, (亦既 syneidesis) 指理智的应用, 对不同行为所作的判断³。

过去教会对良心的讨论, 意见甚多, 但要以圣多玛斯的理智说及圣文德的意志说为最重要。理智说讲良心的时候, 把理智放在首位, 良心的作用就是理智三段论证的结论。大前题就是 synderesis 提出的一些普遍原则, 如不可偷盗。小前题是具体环境内的行动, 如我未经物主许可拿走他的东西, 结论是理智引用该普遍原则对目前行为所作的伦理判断, 如这样拿走物主的东西是偷盗, 是不道德的, 良心命令人不应该做。意志说讲良心时, 把重点放在意志和爱情上。正直的理性在每个具体的情况里, 要意志的伦理力量, 才有它的活动力, 才能成为良心的呼声。天主是爱的根源, 他触动人的意志, 意志便擦出爱的火花。天主越在人心活动, 越牵引人的爱心, 人的良心也就越灵活。意志说的讲法, 似乎比理智说更具信仰的深度。其实, 这两种说法并不彼此排斥, 良心兼具理智与意志的作用, 是真与善合一。几时意志与理智抗衡时, 人直接受其影响感到不安, 这就是良心要求理智与意志和谐统一的理由。真与善的根源既是天主, 天主必使理智及意志的善, 在人良心内兼收并蓄, 和谐一致。

2. 良心与超我

自佛洛伊德的心理分析把人格分为原我 (id)、自我 (ego) 及超我 (superego), 并把超我看成与良心有相同作用后, 良心与超我的关系不断受到讨论。佛氏对人潜意识的研究功不可及, 特别由童年发展的超我意识必须加以正视。儿童的基本需要是被爱与被认可, 来自父母及其他权威形象不断要求他应做什么, 不应做什么, 儿童害怕受罚或害怕不被爱而服从命令, 因此, 在他成长的过程中, 他吸收了不同权威标准与规律, 形成他的超我。超我储藏了很多「应该」和「必须」, 从此指导人的行为, 谴责他的违规, 使他产生罪恶感。佛氏认为超我的表现就是良心的功能。

不同的心理学家, 特别是有信仰背景的, 不断地质疑佛氏把超我等同良心的理论。他们的意见可综合如下⁴:

超我命令我们行动, 为了赢得别人赞赏或害怕不被爱护。良心回应爱的邀请, 藉行动成为某一类人, 并共同创造自我的价值。

超我转向自己, 「企图保护我是有价值的」、「我的可爱的」意识。良心对别人、对价值采取基本开放的态度。

超我倾向静态的, 难以成长, 难以学习, 不能在新的环境中有创意的动作, 只会重复从前的命令。良心是动态的, 能学习, 能成长, 能对价值的要求有敏感性, 并以新方法去回应。

超我主要趋向权威, 盲目服从权威的命令, 而非认识价值及回应价值。良心主要趋向价值, 回应值得选取的价值, 不论权威是否认同此。

超我把主要注意力放在个别行为上面, 没有理会更大的行为背景或行为

类型。良心主要把注意力放在更大的行为类型或过程上，个别行为在这更大的背景内取得其重要性。

超我指著过去，「我们过去是如此」，行为须与过去看齐。良心指著将来，「我要成为怎样的人」，回顾过去时只为创造一个更美好的将来。

超我要求惩罚，以求取赢取修和，惩罚越重，越能保证修和的获得。良心看到赔偿是为了重整对价值的未来动向，创造新的未来是整顿过去创伤最好的方法。

超我藉着向权威形象认错，使人迅速地从罪恶感和孤立中恢复自我价值的意识。良心使人认识自我更新是一渐进的成长过程，此牵涉人格发展的各个幅度。

越我使人对损害的价值有不成比例的罪恶感，罪恶感来自对权威形象的不服从，多于来自价值损害的程度。良心经验到的罪恶感，是与认知和自由的程度与及损害的价值成比例，虽然权威还未对该价值表态。

超我发所的命令「应该」、「必须」是来自他人，属于他人。良心所发的指令「我想」、「我要」，是来自自己，属于自己。

明白真正的道德良心与不成熟的超我之间的分别，的确可助人成长，也使天主成为真正良心的呼声。在给予牧民辅导时，导师更应注意受辅者行为的模式，他的整体生活、他的价值取向，多于他的孤立行为。这种区别，往往有助受辅者成长及摆脱个别行为所做成的因素。

在现实生活中，超我与良心并非黑白分明。在做决定的过程中，超我与良心能分别上场，最后的决定是要看看那一个取经得上风。古拉（Richard M. Gula）引述了一个非常有启发性的故事⁵：

一位神父因为要开会，不能参加朋友父亲丧礼前的守灵祈祷，但会议很早完毕，他要决定去不去参加。

「好啊，我现在有机会参加守灵祈祷了。」（良心告诉他：「你的朋友失去父亲。去吧！你的来临对他很重要」）

「等一等！我不能去守灵祈祷，我没有穿神父的服式，神父不能以此装束参加守灵祈祷的。」（超我警告他，这样去会为自己做了他「不好的」形象，别人是不高兴的）

「为什么不去？最重要的是安慰哀伤的，这是爱德的行为。看看耶稣在拉匝禄死时怎样对玛尔大和玛利亚，他那有关心自己穿什么？」（良心又在运作）

「别人会怎么想？传统教导神父去守灵祈祷还要带帽子的。最少我要有神父的服式。」（超我的话）

「我去吧，我有时间。他一家人很想见到我在那里。我可能是唯一的神父在那里，他们认识的神父不多。去吧！」（良心的说话）

「如果我去，可能没有人认出我。我可以神不知鬼不觉的潜入，静静的祈祷一会儿，然后从后面溜走，没有告诉人我是神父。」（超我提出妥协，但仍在那里作怪）

故事的结果是，神父去了，朋友一家认出他，请他上前领念玫瑰经。

分别出良心与超我的不同是重要，但不必把超我完全排除于人生活之外，

超我仍有其一定的作用。在儿童成长过程中，超我是发展价值意识的一个阶段；连在成人的生活中，超我助人接受一般的生活习惯，免除人不必为一些琐碎的事时常做新决定，便超我必须纳入人成熟的良心中。

4. 神学传统中之良心

圣经的启示及教会的传统都强调良心对人伦理生活的重要，梵二重新肯定这个传统，其中两段文字可把教会对良心的立场显示出来：

「在良心深处，人发现法律的存在。这法律的来源并不是人，人却应该服从之。这法律的呼声告诉人应当好善、行善并戒恶，在必要时，便出现于人心：这事应当执行，那事应当避免。人拥有天主在其心内铭刻的法律，而人性尊严就在于服从法律；在来日，人将本著这法律而受审。良心是人最秘密的核心和圣所，在这圣所内，人独自与天主会晤，而天主的声音响彻于良心至秘密的角落。……不少次，良心的判断为了无可避免的无知而发生错误，但良心并不因此失掉其尊严⁶。」

「人是通过自己的良心而领会，认识天主法律的指示；人必须在一切的活动上忠实地随从良心，俾能达到自己的归宿——天主。所以，不应强令人违反良心行事，也不应阻止人依照良心行事，尤其在宗教事务上是如此⁷。」

教会肯定良心的尊严，尊重良心的决定。人在良心深处发现法律的存在，这就是天主的呼声。铭刻在人良心的法律，其来源既是天主，跟随良心法律行事就不可能是主观主义。良心不可能任意，因为刻在它上面的法律告诉人该做什么，该避免什么。良心法律扔最后根源是天主，但无信仰的人一样可以知道，因为公义的天主也同样把他的法律刻在他们的良心上，这正是圣保禄所强调的：「几时没有法律的外帮人，顺著本性去行事，他们虽然没有法律，但自己对自己就是法律，如此证明了法律的精华已刻在他们的心上，他们的良心也为此作证，因为他们的思想有时在控告，有时在辩护；这事必要彰显在天主审判人隐秘行为那天。」（罗 2：14—16）梵二文献讲良心的时候，总是讲广义地的「人的」良心，而非光指「基督徒的」良心。每人必须尊重别人良心的决定。的确，良心只接受天主的判断。不过，文献也警告良心能发生错误，故良心应接受培育。

4. 1 一个综合的良心观

不论是圣多玛斯的理智说重视理智的作用，抑或圣文德的意志说强调意志的作用，皆未能说尽良心的整体。良心代表整个人对价值的承诺，并按此承诺而作出各种决定，这里根据教会的传统，再参考多方面的意见，综合出以下的整体良心观。良心可分三个不同层面去了解⁸。

（1）本性良心：相等于传统的 *synderesis*，这是指人好善恶的能力现责任，它拥有普遍伦理原则。这种能力来自人的本性，使人成为人。我们可能对什么是善，什么是恶有不同的意见；但我们必须同意善应该实行，恶应该避免。这种对价值与责任的自觉，正是本性良心的表现，亦是人的本质。孟子以此作为人与禽兽之分别：「无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也⁹。」本性良心人人皆有的，内里的普遍原则，乃天所赋予，不是靠后天学习得来的：「非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳¹⁰。」「人之所不学而能者，其良能也。所不虑而知者，

其良知也。所不虑而知者，其良知也¹¹。」人倘若连道德价值现与责任自觉都没有，会被视为「无良」。如果这是天生的缺陷，那就能免除人要负的伦理责任。

(2) 推理良心：良心不但有好善恶恶的能力和拥有普遍伦理原则，它也能认识及处理个别具体价值和客观实际规律。推理良心的主要功能是准确地观察及正确地推理，它牵涉了经验的分析、反省、推理等过程。本性良心人人相同，但推理良心则按人所受的培育、身处的环境、文化的熏陶、性格的差异、认识问题的深浅而有所不同。人人会同意尊重生命的诫命「不可杀人」，但废除死刑与否、容许堕胎与否、赞成安乐死与否，同意有限度的战争与否，便有不同的意见了。换句话说，在分析、反省、推理的过程中，良心能够发生错误。因此，良心需要接受批评、需要光照、需要不断的培育。孟子便发现环境的好坏、人为的错失等外在因素，都足以影响推理良心，故良心要存养：「富岁子弟多赖，凶岁子弟多暴。非天之降才而殊也，其所以陷溺其心者然也。……虽有不同，则地有肥硠，雨露之养，人事之不齐也。……故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消¹²。」良心的培育成为伦理神学一个重要的课题。

(3) 自决良心：我们不能永远停留在观察、分析、反省、推理的阶段，归根到底，我们必须有行动。自决良心衡量推理所得，作出此时此地的决定。别人或权威可提供意见，但决定必须是自己作的。自决良心构成最后的行为规律，它领导我们执行我们相信是正确的东西，避免我们相信是错误的东西。实行的原则是：不要跟随有怀疑的良心，必须先澄清怀疑；时常跟随确定的良心，确定良心成为天主的呼声，人必须跟随，没有权威可要求人不按他确定的自决良心去行事。

良心这三个层面，也正是《天主教教理》所表达的：「道德良心包括对道德原则的领会（本性良心 *synderesis*），包括将这些原则，经过理性和善恶的实际分辨之后，运用于目前的环境，最后，包括对一些具体的行为，不论是行将开始的，或是已经完成的，作出判断¹³。」这段文献清楚的表达了良心的三个层面：领会普遍伦理原则的本性良心，理性分辨的推理良心，对具体行为作为判断的自决良心。

很多现代心理学家都不太及良心一词，但谈到道德行为时，总与上面所谈良心的不同作用不谋而合。理斯（James Rest）分析人在一特殊情况下的道德行为，牵涉一个有四部分的心理过程：（1）敏感性（*sensitivity*）：了解在目前环境中，人的行为如何影响别人的幸福。（2）衡量（*judgement*）：推算有什么理想的道德行为。（3）计划（*Planning*）：在众多价值中，选择自己想实行的。（4）实行（*executing*）：把选择好的道德计划实行出来。

修而顿（Charles Shelton）当尝试把理斯提出的心理过程放进基督徒的道德传统中¹⁴。「敏感性」指在一具体环境中，意识到有伦理回应的能力（等于孟子之「今人乍见孺子将入于井」，立刻有「怵惕惻隐之心」的敏感性）。敏感性提供刺激力，使人实现福音爱的要求。「衡量」牵涉人的道德理想，人要问自己：「在这伦理的问题中，那一个理想最重要？」道德理想能来自信仰团体的传统，此传统可包括圣经、教会训导等。「计划」反映选择最能反映理想

价值的行为，修而顿特别重视以智德所作的分辨，在好的东西中选择更好的，地无可避免的两害中选择较小的恶。「实行」是反映选定的价值实行出来，即使是困难重重，而且应该是贯彻始终。教会团体对行为的贯彻始终很有帮助。

基而（James Gill）认为心理学家所讲的道德行为的心理过程，是与伦理神学家所言良心的三个层面相合¹⁵：敏感性相当于第一层面的本性良心，衡量相当于第二层面的推理良心，计划相当于第三层面的自决良心。可能两者之间不是配合得天衣无缝，但类似的地方是不能置疑的，因为两者是以不同的方法去研究同样的道德行为。

5. 中国文化传统中的良心

良心的三个层面也能与中国传统讲良心有甚多吻合之处。周克勤指出良心的具体含义有三，他安排的次序是：（1）道德的自觉心或道德理性，（2）道德的主宰心或道德意志，（3）道德的情意心或道德情操¹⁶。我把次序调动一下，便能和教会传统的良心三层面配合：

（1）道德的情意心或道德情操——相当于本性良心。

（2）道德的自觉心或道德理性——相当于推理良心。

（3）道德的主宰心或道德意志——相当于自决良心

中国古人言情操的地方甚多，但情操而具有道德性，且与良心意义相符的，应推孟子。孟子在讨论恻隐、羞恶、恭敬、是非之心时说：「乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也¹⁷。」徐復观有精辟的分析：「心的四种活动，即是『情』。『乃若其精，则可以为善』的情，即指恻隐、羞恶、是非、辞让等而言。从心向上推一步即是性，从心向下落一步即是情¹⁸。」按著此道德情意的心情去行时，就可以为善了。这种「情」，亦相似心理学家所讲的敏感性，它是在具体环境中，产生道德反应的能力。

道德理性相当于推理良心甚为明显。由知识而来的理性，实有助道德行为的选择，孔子极重视由知识而产生矫正偏差的作用：「好仁不好学，其蔽也愚。好知不好学，其蔽也荡。好信不好学，其蔽也贼。好刚不好学，其蔽也狂¹⁹。」荀子也重视由知性而产生的伦理判别作用：「君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣²⁰。」

有一些伦理规律，是由「穷至事物之理²¹」归纳出来；但也有一些人由人内心发出：「仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣²²。」仁义礼智等规律，非由外面加在我身上，是我固有的东西，有等「思」之反省才呈现出来，这又产生另一伦理传统，「致吾心之良知²³」一切规律皆由道德主体而出，。不论是那一个传统，都是重视良心的推理分辨作用。

首先意志相当于自决良心。认知、推理是一回事，要下决定，更要实行出来，是意志的事情。古人似乎把「」看成是一种加强而持久之「意」：「士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也」，「苟志于仁矣，无恶也²⁴」。人以其道德意志去作决定，去主宰自己的行为。这个道德主宰心最神圣不过，无任何外力可以强迫：「子曰：三军可夺帅也，匹夫不可夺志也²⁵」，「心者，形之君也，而神明之主也；出令而无所受令，自禁也、自使也、自夺也、自取也、自行也、自止也。故口可劫而使墨也，形可劫而使诘申，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞²⁶。」

中国文化传统论良心时，早已包括了道德情操、道德理性和道德意志三方面，似乎比教会传统有时偏重理性、有时偏重意志更能概括人的整体。

6. 良心的类型

传统对良心的实际表现，分成不同的类型。

(1) 就良心运用的时间来分：有事前良心 (*antedecedent conscience*)、事中良心 (*concomitant conscience*) 及事后良心 (*subsequent conscience*)。理前良心把要实行的行为置于目前，良心督促人向善，防止人向善。事中良心是在行事的当时，良心鼓励人继续行善，或令人不安，命他立即停止作恶。事后良心是在事情过后，良心对善事加以称赞，但对恶事加以谴责。《天主教教理》说：「道德的良心是理性的一个判断，藉此人可以对一个将要做的具体行为，正在做的行为，或已经完成的行为，认出其它道德的品质²⁷。」

(2) 就良心判断与客观伦理秩序的关系来分：有正确良心 (*right conscience*) 和错误的良心 (*erroneous conscience*)。正确良心的判断与事实相符，或判断那客观秩序上是善的为善，恶的为恶。相反，错误良心判断与事实不符，或判断那客观秩序上是善的为恶，恶的为善。如果犯错的人确信自己无误，其错误是不可克服的，这称为不可克服的错误良心 (*invincibly erroneous conscience*)。「如果无知是无法克服的，或者错误的判断对道德的主体无责任可言，这人所作的恶便不能归咎于他²⁸。」假使犯错误者无心追求真善美，亦不使用方法去澄清事实，这种错误是可克服的，这是可克服的错误良心 (*vincibly erroneous conscience*) 或有过错误的良心 (*culpably erroneous conscience*)。这种错误，犯错者是要负责的²⁹。

(3) 就良心本身的状态来分：有精强良心 (*delicate conscience*) 宽纵良心 (*lax conscience*)、困惑良心 (*perplexed conscience*) 等。精细良心是指良心非常熟识伦理价值，判断行为善恶时精致准确，对行为的善恶敏感非常故有时称为敏感良心 (*sensitive conscience*)。宽纵良心与敏感良心相反，是良心是硬化，伦理的麻木，起初是信仰冷淡，慢慢形成疏懒，不愿承担责任，易于宽恕自己，不想纠正过失，把严重是罪看成轻微的罪，把有罪的看成无关重要。法利塞人的罪近似这一类，他们把重要的看成不重要的。多疑良心有一种持久的、无可理喻的恐惧，恐怕自己是冒犯了天主或将要冒犯天主。他们无罪时想自己犯了罪，犯了小罪时认为自己犯了大罪。多疑有时是出自情绪不稳或精神有病，所以多疑良心不似错误良心，而更像一种病态良心，需要辅导治疗。困惑良心是面对一种价值冲突的环境无所适从、误以为进是罪，退亦是罪，这是错误良心的一种表现。例如：医疗人员星期六晚上及星期日整天都要上班，不能参加提前弥撒或主日弥撒，如果他以为偷偷出去参与弥撒是不忠于职守，而留下来工作是未能满全参加主日弥撒的责任，产生怎样做都是有罪的感觉，那就是困惑的良心。

(4) 就良心判断的坚决性来分：有确定良心 (*certain conscience*) 和怀疑良心 (*doubtful conscience*)。确定良心是指良心毫无错误的恐惧。这里要求的不是是一种绝对的确定性。伦理学不同形上学或物理学，在伦理领域内，不能事事要求有绝对确定性才行动。在良心内，我们只要有明智的确定性 (*prudential certitude*)，即理智衡量情势，尽心考虑各种思想因素，认为选择

某种价值大致妥当，不会发生什么错误，就可以下决定了。法官的判案，医生判断病情，都是按明智确定性去判定，无人能要求他们每次的判断都是绝对正确。良心若有明智的确定性，就构成伦理的最后规律，人必须跟随，即使是错误的确定良心也应跟随。「人该常听从自己良心确定的判断。如果人明知故意违反这样的判断而行事，他必将定自己的罪³⁰。」圣保禄也清楚地指出，人该当跟随确定良心而行事，否则就犯罪：「那在自己认为可行的事上，问心无愧，才是有福的。但谁若怀著疑心吃了，便被判有罪，因为这不是出于信心做的；凡是不出于信心做的，就有罪。」（罗 14：22-23）

怀疑良心是指良心对行为的道德性犹豫不决，不知应否延迟判断，抑或良心倾向某一方，但又害怕另一方才是对的。几时双方都有坚强可信的理由时，怀疑就存在了。怀疑能够是道德律存在或意义的怀疑（doubt of law），也能够是事实存在的怀疑（doubt of fact），前者如关掉支持病人生命的机器是否合乎道德的，后者如某个疯疯癫癫的人，究竟是患精神病抑或是附魔。怀疑也能够是探讨性的怀疑（speculative doubt）或者是实际性的怀疑（practical doubt），前者如复制人是否合乎道德，后者如此向侵略者后方进行地毯式轰炸是否合乎道德。

7. 从怀疑良心到确定良心的步骤

遇到实际性的怀疑，人不应行动，直至澄清怀疑。如果时间不容许人慢慢澄清，必须马上行动，人应选择一个肯定可排除罪恶的，例如：可以不可以借钱给只有十二岁的女孩子去堕胎？如要马上行动，那就不借。澄清怀疑时，先尝试直接的方法，此包括用普遍原则去衡量，或询问权威人士或查考权威书籍的意见。假如直接的方法未能澄清怀疑，那就要用间接的方法。

间接的方法能够是利用一些反省原则（reflex principles）。反省原则其实是一些明智的规则，它们不能用来解决道德律或事实存在的怀疑。它们只表示，遇有不能解决的怀疑时，那里找到较大的善或较小的恶。这些反省原则来自普通生活经验或观察，它们提供辅助的办法，最低限度保证能在大多数情况下避免不公义，与及能保障当事人的权益。一般的反省原则如下：

- （1）有怀疑时，应支持平时有较大正确性的推断。这是最基本的反省原则，它不是每个情况都对，但保证在大多数情况下避免不公义的发生。
- （2）有怀疑时，现时物主的条件是占优的。争产的个案有时可用上。如果双方都未能拿出确实的证据，证明产业是属于自己的，现时拥有此产业的人，是应获得支持的。
- （3）有怀疑时，被告应获得支持。这是为避免冤枉好人。此原则是与另一原则连在一起：「罪恶不能假定，必须要证实。」采用此原则的司法制度比较合理。倘若被告要证实自己无罪，不公义的事情较易发生。
- （4）有怀疑时，推断应在权威一边。政府与市民物收地问题有争执时，如无明显证据证实政府不公义，应该支持政府，假定它是为了公益而如此作。
- （5）有怀疑时，同意行为的有效性。例如：婚姻合意是否有效问题。
- （6）有怀疑时，增加有利的，限制不利的。此原则多数用于民法里。

- (7) 有怀疑时，推断是在日常一般经验那一边。例如：一般经验认为喝了两杯啤酒会影响驾驶，那就不要喝。
- (8) 若有一明显目的要达到，必须采取较安全途径。例如：不应该用质素问题，充作祝圣用的面饼及葡萄酒。
- (9) 有怀疑的法律缺乏约束力 (*lex dubia non obligat*)。这是一个重要的原则，它只用于法律的怀疑而非事实的怀疑，并且怀疑是属于普遍的怀疑 (*common doubt*)，即连专家也怀疑。

如果上面的反省原则还未能澄清怀疑，我们可以用一些教会经长时期考虑发展出的判别方法间接消除怀疑。

(1) 较稳妥说 (*probabiliorism*)：此说主张良心遇有怀疑时，应随比较稳妥的一面。换句话说，如果我们认为做某事情比不做较稳妥，那我们应去做；假使我们认为不做比较好，那就不去做。所以，如果跟随法律比较稳妥，最能排除犯罪的机会，就应随从法律。倘若跟随自由较妥当，则应跟随自由，因犯罪的危险较轻微。例如：狩猎时，若发现草丛中有可疑物体，不应随便开枪，因为可能击中人。医生开药方时，如果旧药能有效地治病，不应尝试不敢肯定的新药。

(2) 盖然说 (*probabilism*)：对某行为的道德价值有疑虑时，如果人有确实可靠的理由可以随从自由，他是可以如此做，即使他知道反方的理由是同等的强或甚至更强。理由是人的自由是在成文法律之前已存在，人的自由权利不受怀疑法律所约束。自由的价值很高，除非是为了保护一个比它更高的价值，自由不应受到限制。当然，盖然说并非主张人可任意随从主观倾向，它只是说明人没有严厉责任去跟随有怀疑的法律，他可自由地选择一个在某环境中最重要的价值。例如：一位被捕的特务，为了不泄露国家机密，选择结束自己的生命，保护国家的安全。梵二清楚表明自由价值之高：「在社会上对完整自由的通例应予保存，就是尽量给人自由，非在必要时，不得限制³¹。」盖然说能用于法律的怀疑，而不应用于事实的怀疑。例如：能不能把有毒废料倒到深海里，海那么大，大概不会影响人？这种事实的怀疑，不能应用盖然说。应用盖然说时必须要有坚强的理由，即有内在的盖然性 (*intrinsic probability*)，同时他也不是孤单的，很多专家也怀疑，也站在他的一边，这就是外在的盖然性

(*extrinsic probability*)。法律是需要解释的，福音的精神不容许我们盲目地跟随法律的明文，盖然说「不把人束缚于不确定的法律的成文，却让他洞悉在天主方面那许许多多的恩宠的召叫的可能性，这样，它便支持基督的喜讯的基本要求³²。」此外，有一些情况是不应使用盖然说的，特别是别人的生命可能因著我们的行动而受到危害，那时我们就必须选择最安全的做法，以免发生不良的后果。海霖便提到：「战争的后果很坏，所以绝对不可能为了一个不一定的权利而发动战争³³。」

(3) 相等盖然说 (*aequiprobabilism*)：圣亚丰索 (*St Alphonsus Liguori*) 于十八世纪时提出，企图调和较稳妥说及盖然说的争论。此说认为，如果遇

有怀疑，而自由和法律所提出的理由是相等的话，则人可以随从自由不一定要跟随法律。如果遇到的是法律存在的怀疑，相等盖然说认为可以跟随自由。例如：不知某地方是否有不准烧烤的法律规定，是可以随从自由起火烧烤。假使是法律废止的怀疑，即不知法律是否已取消，相等盖然说认为要跟随法律。例如：水塘的水是为饮用，故有不准钓鱼的法律；但面前的水塘没有任何告示禁止钓鱼，但仍需跟随法律。此说赞同人必须排除最能犯错的危险。

有关自由与法律之间的取舍，历史上还有严格说（rigorism）和宽纵说（laxism），皆为教会所反对。前者主张有怀疑时，必须跟随法律，禁止反对法律任何可能的意见。这种严厉的主张令生活几乎不可能，教宗亚历山大八世谴责这种学说³⁴。后者主张只要有一点点的可能性，就足够免除人守法律的责任。教宗依诺森十一世谴责这种伦理观⁵⁴。

8. 良心培育

上面所提及的良心的心理幅度与及澄清怀疑到达确定良心的步骤，其实都是培育良心的一种方法。《天主教教理》对良心的培育有一个很好的综合：

「良心应该受到教导，道德的判断应该受到光照。受过良好培育的良心是正直和诚实的。它依循理性，符合造物主的智慧所愿的真善而作出判断。良心的教育是必需的，因为人类遭受负面影响，并受到罪的诱惑，宁愿随个人的私意，拒绝接受权威性的教导。」

「良心的教育是一项毕生的工作。自人生的最初几年，它启发儿童，使他认识并实行由道德良心承认的内心法律。明智的教育教人修养德行，预防或治疗由人性的软弱和过失所产生的恐惧、自私自大、罪恶感和自满的冲动。良心的教育保证自由，产生心灵的平安。」

「在良心的培育过程中，天主圣言是我们路途上的光明；我们应在信德和祈祷中听取圣言，并付诸实行。我们还应该在主十字架的注视之下省察我们的良心。我们有圣神的恩宠作为支持，有他人的见证或劝告作为扶助，也有教会权威性的教育作为引导³⁶。」

良心的培育是全人的培育，不能是片面的，而是兼顾理智、意志、情操、社会的、心理的、信仰的各因素。一个成熟的基督徒良心该具备下列特征及态度：

（1）不断受教的：道德观念随著人生命阶段而发展的，良心的培育是一项毕生的工作，每一生命阶段总有它受教的地方。以为自己良心发展圆满，不须再学习什么，正显示出自己的短处，更应是受教的时候。一个愿不断受教的良心正表现它的成熟性。

（2）理性的：良心判断必然牵涉推理过程，它应认识普遍的伦理原则及实际的伦理规律，能把握正确的价值观，在一特定的环境中，能掌握有关的资料及衡量可能的效果，做一个不偏不倚的理性判断。

（3）自主负责的：社会学、心理学等学科告诉我们，人受种种内在和外在的因素影响他的行为。尽管如此，一个健全成熟的良心能保持它的独立自主，不会人云亦云，每个决定都是他自己的，而非别人的；就算有强大的阻力，亦能以道德勇气排除万难，勇往直前，并承担责任，为自己的决定带来的后果负责。

- (4) 出自爱心的：除了道德理性与道德意志外，良心还少不了道德情操。道德情操以爱为首要，铭刻于人心的道德律必须为爱所贯通。梵二指出：「良心神妙地将法律揭示与人，而这法律的满全就在于爱主爱人³⁷。」良心若只停留在一理性的层面，能够是冷漠无情的。例如：福音中「无情恶仆」的比喻（玛 18: 23-25），主人动了慈心，宽免了第一个仆人的债，但他未能把所受的爱，作为指导生活的动力与原则，只看到自己的权益，斤斤计较严格的法律正义，要求把欠债的同伴关在监里。福音中法利塞人的良心也属这一类，良心麻木硬化，感觉不到别人的需要。出自爱心的良心对别人的需要很敏感。慈善的撒玛黎雅人（路 10: 30-37）就是好例子。比喻中的司祭与肋未人可能赶著往耶路撒冷圣殿服务，无瑕料理伤者；也可能害怕伤者死去，自己接触了死人成为不洁的，影响自己在圣殿的服务。最后，他们决定不理他。那个撒玛黎雅人似乎没有理性地分析到利害关系，没有想到帮助受伤的犹太人，是否会带来同族人的不满或经济上的负担。他一见伤者，就「动了怜悯心」，爱心推动他的良心做了个好决定。的确，爱心使人的良心更敏感，时常看到别人的需要。圣保禄就提到爱心有助人做分辨：「愿你们的爱德日渐增长，满渥真知识和各种识见，使你们能辨别卓绝之事。」（斐 1: 9-10）
- (5) 向权威开放的：良心虽是人行为最后的主观规律，但良心必须符合一更高的规律，即客观真理，而非漫无节制，任意行事。因此，良心在本质上必须寻求指导，向权威开放。为一基督徒，最胜任的导师莫如天主的圣言与教会的训导。天主的圣言忠实地反映天主的意思，帮助人把刻在良心的法律，获得更整体、更圆满的意义。至于教会的训导更能为良心提供最可靠的指示：「每个人的良心在对其个人的行为作为伦理判断时，应避免受限于人的想法。他应尽其所能，敞开心胸，念及众人的利益，依照道德律，即自然的和启示的道德律，同时也应按教会的法律，以及教会训导当局有伦理问题的权威性教导，所表示的意思。个人的良心和理性不宜与道德律或教会训导背道而驰³⁸。」
- (6) 回应天主的召叫：基督徒的伦理基本上不是遵守法律，而是回应天主的召叫。良心是聆听天主召叫的好地方。良心除了通过伦理规律、天主圣言、教会训导去把握天主的意思外，更应在祈祷中去找。耶稣在决定性的时刻，常以祈祷去找天父的旨意，例如：他的受洗（路 3: 21）、召叫门徒（路 6: 12）、显圣容（路 9: 29）、山园祈祷（路 22: 39-46）等。在祈祷气氛中，人能向天主圣神开放，并能以内在的神慰经验，帮助良心从不同的选择中，分辨那一个最能回应天主的召叫。

注：

1. 参阅袁廷栋《普通伦理学》，光启，1969，第三章。

曾仰如《伦理哲学》，台湾商务，1985，第三章。

2. 参阅海霖（基督之律），卷一（1），169页。

亦参阅曾仰如《伦理哲学》，243—245页，曾氏认为此字是热罗尼莫提出的新名词。

3. *synderesis* 及 *conscientia* (*syneidesis*) 中文没有统一的译法。周

克勤《道德观要义》(上册, 商务, 1970, 203页)称 synderesis 为「良知」而 conscientia 为(致良知)。曾仰如《伦理哲学》(247页)称前者为「良习」, 而后者为「良知」。

4. 参阅 Gula, Richard., *Reason Informed by Faith*, Paulist Press, New York, 1989, 126-130.

Glaser, John W., "Conscience and Superego: A Key Distinction", *Theological Studies*, Vol. 32, 1971, 38.

5. 参阅 Gula, Richard M *Reason Informed by Faith*, 129

6. 梵二《论教会在现代世界牧职宪章》16。

《天主教教理》1776 亦引用此节。

7. 梵二《信仰自由宣言》3。

《天主圣神教理》1782 也引用此节的部分。

8. 参阅不同的伦理神学家对此三层次有不同的称呼。Richard M. Gula 称之为: synderesis, moral science, conscience (op. cit.131)。Timothy O' Connell 称之为: con-science 1, conscience2, conscience3 (principles for a Catholic Morality, the Seabury press, new York, 1976, 88-93)。

9. 《孟子》公孙丑上。

10. 《孟子》告子上。

11. 《孟子》尽心上。

12. 《孟子》告子上。

13. 《天主教教理》1780。

14. 参阅理斯及修而顿皆见于基而 (James Gill) 的文章 "Psychology and Conscience", Smith, Russell E. (ed.), *Catholic Conscience: Foundation and Formation*, The Pope John Center, New Haven, Connecticut, 1911, 59-67.

15. 参阅 Gill, James, op.cit.65-66.

16. 参阅周克勤《道德观要义》op. cit, 206-250。

17. 《孟子》告子上。

18. 徐復观《中国人性论》, 东海大学, 1963, 174页。

19. 《论语》阳货。

20. 《荀子》劝学。

21. 朱熹《大学章句》。

22. 《孟子》告子上。

23. 王阳明《王文成公全书》卷二六, 答大学问。

24. 两节皆出自《论语》里仁。

25. 《论语》子罕。

26. 《荀子》解蔽。

27. 《天主教教理》1778。

28. 《天主教教理》1793。

29. 参阅《天主教教理》1797。

30. 《天主教教理》1790

31. 梵二《信仰自由宣言》7。

32. 龚多而《呼召与回应》op cit 358 页。

33. 海霖《基督之律》，卷一 1，225 页。

34. 参阅 1690 年，教宗亚历山大八世谴责羊森主义（Janssenism）D2301-2332，该种说法令生活几乎不可能，例如：「无信者，在一切事上，必须犯罪」（D2308），「凡不是出自对基督徒的超性信德，即凡不是由于爱德所行的一切，都是罪行。」（D2311）「那内心对天主还没有最纯洁的爱，还没有脱离一切杂念，应予以禁聊阻，不准他们领圣体。」（D2323）

35. 参阅教宗依诺森十一世于 1679 年谴责 65 条宽纵说的命题（D2101-2167）例如：「我们祇以外在的行为，即能满全爱近人的诫命」（D2111），「按常规而论，我能杀死窃贼，以保存一人的金银安全。」（D2131）。

36. 《天主教教理》1783-1785。

37. 梵二《论教会在现代世界牧职宪章》16。

38. 《天主教教理》2039。

第九章

罪过

新约提到若翰洗者在旷野出现，「宣讲悔改洗礼，为得罪之赦。」（谷 1：4）耶稣出来宣讲，也要求人悔改：「时期一满，天主的国临近了，你们悔改，信从福音吧！」（谷 1：15）悔改是假定了人有罪，圣经肯定人人有罪的事实：「如果我们说我们没有罪过，就是欺骗自己，真理也不在我们内。」（若一 1：8）基督徒没有不接受这事实。但福传工作者往往在向未信者传福音时遇到一个难题，中国人对罪的意识抗拒的倾向，很能接受「我是罪人」这事实，这可能与传统有关。

中国文字里，很早就有「罪」字的存在，只是写法不同。罪之本字是「𠄎」，秦始皇以此字似「皇」字，改为「罪」。按《说文解字》的解释：「𠄎，犯法也」。这个观念对中国人的思想影响很大：「中国人一讲到罪，就想到犯法，不犯法就没有罪¹。」当然，犯法也能指触犯天条，得罪上天：「有夏多罪，天命殛之……夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正²。」汤伐夏桀犯天条。孔子也有「获罪于天，无所祷也」之说³。可是一般来说，犯法更指触犯国家的法。罪字最初为捕鱼竹网的意思，引伸为人犯法自投罗网。

至于伦理上的罪，中国人称之为恶或过。《说文》解释恶：「恶，过也」。《论语》常提及伦理上的过失：「过则惮改⁴」，「子曰：丘也幸，苟有过，人必知之⁵」，「子曰：过而不改，是谓过矣⁶」，「子贡曰：君子之过也，如日月之食焉。过也，人皆见之；更也，人皆仰之」，「子夏曰：小人之过也必文⁷」。中国人皆接受「人谁无过」的事实，只要「过而能改」就可以了。故此，向国人传福音时，不妨先从「过」入手，然后才带进「罪」的观念。

1. 现代人对罪过意识的减弱

现代人包括基督徒在内对罪过的意识越来越弱，而且到了震惊的地步。教宗若望保禄二世一方面承认罪过意识的失落，但也指出失落的因由。他认为罪恶意识根植于人的良心，它与天主的意识相连。当良心受到腐蚀削弱后，天主的意识也就不明，结果由于失去内在的支援点，罪恶的意识也就失去。

他继而指出第二个失落的原由是「世俗主义」的盛行。世俗主义主张一个完全没有天主的人文主义，只集中在崇拜行动及生产上，并沉缅于狂热的消费主义及追求享乐上，不在乎失落个人灵魂的危险。这种世俗主义只有逐渐伤害到罪的意识，把罪降为得罪人的事而已。第三个罪过意识消逝的理由，是对人文科学的某些发现的评估有了错误，把一切罪恶都推给社会，而个人被宣布为无辜的，完全不承认有任何缺失。第四个式微的理由是相对的伦理学说把这道德规范相对化，否认它的绝对性和无条件的价值，结果否认能有内在的不义行为，而不受行为主体所处环境之影响⁸。教宗所提的几个理由，值得轻于宽免已罪的人深思，尤其是无神的世俗主义，大概是整个问题的根源。天主若不存在，便不需要有得罪天主的意识了。难怪尼采认定罪过只是「一种希伯来的感想和发明」，更提议「该把罪恶的观念从世界清除净尽⁹。」

过去对罪过有一些消极的看法，也做成一种抗拒的态度，连带对罪过的意识也淡薄下来。首先是过份侧重以法律的观念去解释罪过，做成有法律主义的倾向，以为遵守法律条文才是最重要的事，天主慈爱的形象模糊了，他的判官形象不相称地突显出来。代表他的解罪司铎变成审讯的判官：「解历时司铎是天主法庭的法官。对告解人告明的罪过及应有的准备，必须获得相当的认识，方能正确裁判。所以遇有怀疑莫决之处，应当加以审讯¹⁰。」虽然过去也提及解罪司铎有三个重要职责：教导、医治、判决¹¹，但似乎审讯判决的职责盖过其他的，现今的《天主教法典》虽然仍提解罪司铎「身兼法官与医生的身份¹²」，但完全不用审讯的字眼，避免有法律主义的味道，明显地有改善。

过去，罪过也有物质化的危险，即把罪过看成一系列的东西。罪过越多，所积聚的坏东西也越多；这是灵魂上的「垃圾」，须靠修和圣事去清除。本来圣多玛斯也谈及罪过在人灵魂上留下的污点¹³，恶行过后，污点存留。作为一种象征性的比喻是无可厚非的，但要小心机械主义与形式主义的危险。修和圣事能变成抹去污点的形式行为，人能忽略内心的忏悔，例行公事的从一既定的罪过清单中选取若干个，加上次数，向神父告明，便会得到除污的事效。对机械主义和形式主义的反感，不幸也带来对罪过意识的削弱和对修和圣事的疏远。

过去对性消极的看法和把与性有关的罪过几乎都列为严重的罪，对现代人起了反作用。今天教会肯定性爱的价值，强调「性是好的¹⁴」，可是现代人总不忘记教会对性消极的看法；对心理学、社会学、人类学知识的增咖，使他们难以接受有关性的罪都是严重的。对性罪过的质疑也做成罪过的意识薄弱。

现代个人主义、自由主义的流行，人们往往只跟随一些简单的原则行事，如「只要没有伤害别人」、「只要用心良好」，什么事都可以作。这种流行的思想，几乎拿走了所有罪过的意识。

不可理喻的罪恶感与真正的罪恶意识的混淆，也能做成后者的式微。心理学不断教人如何消除不当的罪恶感，但不少人把罪恶意识也一亲消除了。

罪过意识必须受到正视，必须恢复它原有的正当地位，否则皈依变得没有意义，耶稣基督救我们离开罪恶变成空洞的宣讲，缺乏存在经验的印证。

罪恶在世上其实并没有减少，加强罪过意识及皈依的需要，实可使我们的世界，成为一个更适宜人居住的环境。

2. 圣经中罪过的意义

罪过的意义在旧约里是清楚的，用字也非常丰富，能有二十几个之多。最常用的有 *hata*，有不中靶、错失之意，*pesa* 乃反抗之意，*awon* 指内心的邪恶、弯曲，*abar* 指越轨。等到旧约由希伯来文翻译成希腊文，二十多个指罪过的希伯来字只译成两个希腊字 *hamatia* 和 *animia*¹⁵。新约中，用得最多的是 *hamatia*，其余就是 *anomia*，指无法无天之意，*adikia* 指不义，*poneros* 指邪恶，*parabasis* 指违反，触犯之意。

15. 参阅房志荣「圣经中的罪与忏悔」，《神学论集》，第八期。1971后，289页。

旧约主要把罪过看成违背天主的旨意，破坏他的法律。人的行为如射箭一样是有目标的，*hata* 就是射不中靶，错失了目标。罪过就是如此，迷失了应走的途径。亚当厄娃的罪就是违命，是每一个人都会犯的罪。蛇的出现代表著诱人犯罪的环境，他们对诱惑让步，愿望成为知善恶的天主一般，是错用了自己的自由，追求错误的自主性，以自己为衡量的法则，为自我命运的主宰。

旧约另一重要罪过的思想就是破坏盟约的关系。天主在西乃山与以色列子民订立盟约，以色列人以遵守法律去回应天主的慈爱。当以色列人拜偶像时，他们不光是破坏了第一条诫命，更是破坏了盟约，破坏了爱的关系。以色列人忠信的对象，主要不是法律，而是天主。达味为了美色，用计策使乌黎雅阵亡，然后占有他的妻子。纳堂先知没有说他犯了那一条诫命，而是直斥他：「你为什么轻视上主，作出他眼中视为邪恶的事？」（撒下 12：9）达味也立刻悔过说：「我得罪了上主！」（撒下 12：13）「我得罪了你，惟独得罪了你，因我作了你视为邪恶的事。」（咏 51：6）

旧约慢慢揭示天主对的人慈爱，罪过破坏了盟约的爱，但天主仍不会忘怀他的子民：「妇女岂能忘掉自己的乳儿？初为人母的，岂能忘掉亲生的儿子？纵然她们忘掉，我也不能忘掉你啊！」（依 49：15）可见旧约亦透露出罪过是爱情的拒绝。

旧约的法律是帮助以色列子民回应天主的慈爱，提醒他们忠于盟约。把法律看成目的就是把法律就成偶像，法利塞人往往把法律看成忠信的对象，把与天主的关系牺牲掉了。耶稣的问题：「安息日许行善呢，或是作恶呢？许救命呢，或害命呢？」（谷 3：4）答案本来很清楚，但法利塞人却一声不响，表示法律本身才是重要，难怪耶稣「含怒环视他们，见他们的心硬而悲伤。」（谷 3：5）待耶稣治好枯手人后，他们「立刻便与黑落德党人作陷害耶稣的商讨，为除灭他。」（谷 3：6）新约把罪过看成内心的邪恶，反对基督，反抗的圣神，反对天主的国。

耶稣指出邪恶出自内心：「凡从人里面出来的，那才使人污秽，因为从里面走出来的是些恶念、邪淫、盗窃、凶杀、奸淫、贪吝、毒辣、诡诈、放荡、嫉妒、毁谤、愚妄；这一切恶事，都是从内心里出来的，并且使人污秽。」（谷 7：20-23）内心的邪恶必然伤害爱德。浪子回头的比喻中（路 15：11-32），

浪子的分产离家，长子的赌气不愿宽恕，都伤了慈父的心。

若望提到耶稣是「天主的羔羊，除免世罪者」（若 1: 29），这里所谓的「世罪」，并非指世人罪过的总和。这里的「罪」字是单数，是指与天主敌对的恶势力；若望有时用黑暗来代替，表示与基督的光明对立：「光明来到了世界，世人却爱黑暗甚于光明，因为他们的行为是邪恶的。的确，凡作恶的，都憎恶光明，也不来就光明，怕自己的行为彰显出来。」（若 3: 19-20）罪恶在这里一方面反映与基督对抗的势力，另一方面指拒绝基督的邪恶行为。

圣保禄多次列出罪过的清单（格前 6: 9-10；罗 1: 29-31；迦 5: 19-21），但他也看出各种罪行的后面，有一种相反基督、相反圣神、相反天主的国的力量：「本性的私欲相反圣神的引导，圣神的引导相反本性的私欲，二者互相敌对」（迦 5: 17），「做这种事的人，决不能承受天主的国」（迦 5: 21，也参格前 6: 10）。罪恶进入了世界，使人成为奴隶；「我是属血肉的，已被卖给罪恶的奴隶。因为我不明白我作的是什么：我所愿意的，我偏不作；我所憎恨的，我反而去作。」（罗 7: 14-15）罪恶的力量是那么大，使人逃不出它的掌握，惟有耶稣的恩宠，和他赏赐的圣神，使人不再作罪恶的奴隶，而成为天主的子女：「今后为那些在基督耶稣内的人，已无罪可定。因为在基督耶稣内赐与生命之神的法律，已使我获得自由，脱离了罪恶与死亡的法律」（罗 8: 1-2）

基督与撒殢，光明与黑暗的对抗仍会继续存在。为罪恶伤害的人，天主仍会呼唤他归来，基督的死亡与复活是彻底战胜罪恶。

3. 罪过的神学意义

从伦理角度来看，罪过是破坏法律，破坏道德秩序的行为。人的生活需要秩序，破坏秩序使和谐生活成为不可能。《天主教教理》引用圣奥斯定对罪过的定义为「违反永恒法律的一句话，一个行动，或一个愿望¹⁶。」把罪过定义停留在法律的破坏上显然是不足的，因为位际关系的幅度不存在，天主的地位只算是个立法者，人会倾向关心外在的守法行为而忽略内心的态度。《天主教教理》很小心的加上神学的幅度：「罪过是起来违反天主对我们的爱，并使我们的背向天主¹⁷」，「罪过是因了对某些事物反常的依恋，而欠缺了对天主和近人的真爱¹⁸」。

启示告诉我们，仁慈的天主不断把自己显示给人，向人作爱的邀请，爱的召叫，并愿与人建立爱的关系。人面对天主慈爱的召叫及邀请时，能运用自由去接受或拒绝。他接受时，也接受了恩宠；他拒绝时，便犯了罪，成为罪人。具体地说，他在生活上采取疏远天主的态度，无意与天主建立爱的关系，不重视他的临在，更不遵守他爱的诫命。因此，罪恶电明显的，是对天主的拒绝，破坏了天主与人之间爱的关系，创世纪亚当厄娃的故事表达得极好：天主为人造了乐园，把人安置在内。天主趁晚凉在乐园中召叫人，但罪过使人躲藏起来，因为人违背了天主的命令，选择吃了禁果。天主的命令其实是一个爱的考验：「如果你们爱我，就要遵守我的命令」（若 14: 15），「接受我的命令而遵守的，便是爱我的人」（若 14: 21）。爱不能被设定，必须是自由的。亚当厄娃过不了这个考验，他们爱自己多于爱天主，愿以自己为中心，自己成为自己的偶像。亚当厄娃的罪不光是「原罪」，更是所有罪过的典

型，就是拒绝天主，破坏天人间爱的关系。

罪过亦破坏人与人之间爱的关系。亚当厄娃的罪明显地指出这一点。亚当在自己控制的东西中，找不到一个与自己相称的助手，惟有在厄娃身上才找到：「这才真是我的亲骨肉」（创 2：23），「二人成为一体」（创 2：24）正表示两人间密切的爱的关系。但罪恶改变了一切，厄娃自己受诱后，也把禁果给了亚当吃。天主质问亚当时，亚当把责任推到天主和他所爱的人身上：「是你给我作伴的那个女人给了我那树上的果子，我才吃了。」（创 3：12）可见罪恶不但破坏天人的关系，亦破坏人与人的关系，使人与别人疏离。加音杀了弟弟亚伯尔后，「在地上成了个流离失所的人」（创 4：14）。罪恶既破坏人与人之间的关系，让人见到罪过不是孤立的事，是会影响别人的，如母亲吸毒会祸延下一代，也会影响教会团体，难怪圣保禄提议把犯乱伦罪的人从教会团体中赶走：「你们竟还傲慢自大！你们岂不更该悲哀，把行这事的人从你们中除去吗？」（格前 5：2）基督徒是教的成员，是基督奥体肢体（格前 12：27），「若是一个肢体受苦，所有的肢体都一同受苦」（格前 12：26），罪恶使整个身体一齐受苦，每个罪过都是个反见证，使天主的光荣彰显不出来，使自己成为别人接受基督的绊脚石。每台感恩祭开始时，我们都向天主及教会内的弟兄姊妹忏悔：「我向全能的天主，和各位兄弟姊妹，承认我思言行为上的过失，我罪，我罪，我的重罪。」在修和圣事中，神父除了代表天主赦罪外，也代表教会接受告罪的忏悔，使告罪者与教会修和：「谁去领受忏悔圣事，便能得到天主宽恕他得罪天主的罪过，同时与教会和好，因为他们的罪过损伤了教会，教会却以仁爱、善良和祈祷，帮助他们悔改¹⁹。」

罪恶除了破坏人与天主、人与别人的关系外，更有深远的影响，破坏人与世界的关系。创世纪用了一个象征性的方法去表达。天主所创造的一切都是好的，世界的秩序本是和谐的，亚当是世界主人：「上主天主用尘土造了各种野兽和天空中各种飞鸟，都引到人面前，看他怎样起名；凡人给生物起的名字，就成了那生物的名字。」（创 2：19）罪恶破坏了这和谐的关系，因亚当的罪，「地成了可咒骂的；你一生日日劳苦才得到吃食。地要给你生出荆棘和蒺藜，你要吃田间的蔬菜；你必须汗流满面，才有饭吃，直到你归于土中。」（创 3：17-19）圣保禄就看到亚当罪过的影响：「就如罪恶苦藉着一人进入了世界，死亡藉着罪恶也进入了世界；这样死亡就殃及了众人，因为众人都犯了罪。」（罗 5：12）若望与保禄都提及罪过扩散到整个世界，成为一种与基督对抗的恶势力，只有基督才能战胜它。有神学家把世界的罪看成是原罪的一种表现，每人的罪过都参与了原罪，使原罪实现于世界中²⁰。亦有些把世界的罪看成是泛滥于人的私欲偏情及自我主义，或者罪在人类社会中客观化和制度化，并做成一有罪的环境，继续成为反基督的势力，并限制了人的自由²¹。

罪过除了破坏人与天主、与别人及与世界的关系外，它伤害到人自己：「罪伤害人的本性并伤害人的连带责任²²」。因著罪过，人选择满足自己的私欲，表面上他好像很快乐，无拘无束，其实在一更深的层次里，他拒绝成长，只停留在动物性的、物质性的快乐层次里，不会达到天主为他预备的目标。耶稣曾提醒人：「你们要从窄门进去，因为宽门和大路导入丧亡，但有许

多的人从那里进去。」(玛 7: 13) 圣保禄也提到不跟随天主的意思而跟随自己肉性渴望生活的人, 最终受害的是自己:「随从肉性的切望, 导入死亡; 随从圣神的切望, 导入生命与平安。」(罗 8: 6) 教会的训导也清楚地指出, 罪恶做就低下分裂的人格:「人既多次拒绝承认天主为其根源, 便亦破坏指向电后宗旨的正当秩序, 并连带破坏对己、对人、对万物的全部秩序。于是人在自身内便遭到分裂。……罪恶贬抑人性尊严, 阻止人圆满发展自身²³。」没有信仰的孟子也认为跟随动物性的耳目口鼻之欲的人, 是「小人」, 是「贱」, 必须跟随天赐的善性, 才是「大人」:「体有贵贱, 有大小。无以小害大, 无以贱害贵。养小者为小人, 养其大者为大人。……饮食之人, 则人贱之矣, 为其养小以失大也²⁴。」可见跟随自己肉性而不随从天意思生活的人, 具有病的人格, 需要基督的治疗:「他在自己身上, 亲自承担了我们的罪过, 了上木架, 为叫我们死于罪恶, 而活于正义。『你们是因他的创伤而获得了痊愈。』」(伯前 2: 24)

4. 罪过的分类

《天主教教理》用简单的话, 说明罪过的分类:「罪过分类可按其对象, 一如人的任何行为, 可按其相反的德行, 不论过分或不及, 也可按其所违反的诫命而分类。罪过也可按对天主、对近人、对自身的关系来加以区分; 可分为属灵的肉欲的罪过, 还可分为思想、言语、行动或缺失的罪过²⁵。」我们引伸举例说明。

按其对象本质分: 即就其行为的邪恶本质去分, 它相反某种价值、相反某种德行, 或违反媒婆条诫命。例如说谎, 它违反了说话是传递真理的本质, 它相反人与人之间的忠信, 它欺骗了别人, 使人受到伤害, 故相反爱德, 它也违反了第八诫「毋妄证」。

按其对象天主、对近人、对自己、对世界的关系分: 其实每个罪过都损害这几种关系, 不过有些罪特别突出了某种关系的损害, 例如咒骂天主是突出了与天主的关系, 剥削工人是对近人, 酗酒是对自己, 核爆伤害大自然是突出了与世界的关系。

按属灵及肉欲的性质去分: 这是一种灵肉二元的分法, 对天主不虔敬、妄望是属灵的罪, 淫乱、不洁、暴饮暴食是肉欲的罪。但人是一个整体, 属灵与肉欲很能截然分开。圣保禄在提到肉性之罪的时候, 其实包括了属灵的罪, 都是对天主的不敬。

按罪过表达的方式分: 通常罪过是藉着思想、言语或行为表达出来。圣奥斯定也按此去下罪过的定义:「违反永恒法律的一句话, 一个行动, 或一个愿望²⁶。」弥撒中的忏悔也要求承认自己「思言行为上的过失」。

就行为实行与否去分: 可分为有作为的罪和不作为的罪。有作为的罪是违反了否定法律, 诫命要求人「不可杀人」、「不可奸淫」、「不可偷盗」, 但人却实行了。不作为的罪是没有做应做的事, 违反了肯定法律, 诫命要求人「应守主日」、「应孝敬父母」、「应爱近人」、「应支持教会物质的需要」, 人却没有实行。通常有作为的罪比不作为的罪严重, 但正因为如此, 人很容易忽略不作为的罪的危险性。能避免不作为的罪要求很高程度的圣德。

5. 罪过的严重性

教会的传统一直到现在，都把罪过按其严重性分为大罪和小罪²⁷。圣经中虽然无大罪小罪之名，但却分出严重性不同的罪过。旧约提到有些恶行是那么严重，使人与天主分离，受到天主的诅咒，并带来灭亡的后果：「上主在你著手进行的一切事上，必使你遭受灾难、困扰和恐吓，直到你完全毁灭，迅速灭亡，因为你作恶，离弃了我。」（申 28：20）新约中，耶稣用比喻去讲罪有轻重之分：「为什么你只看见你兄弟眼中的木屑，而对自己眼中的大梁竟不理睬呢？」（玛 7：3）「瞎眼的向导！你们滤出蚊蚋，却吞下的骆驼。」（玛 23：24）木屑和大梁是眼睛能见到最小最大的木，蚊蚋和骆驼是那时眼睛能见到最小和最大的动物。耶稣以此比喻罪过实有轻重之分。其他新约作者也各自分别出罪过的严重性。若望分别出致死和不致死的罪：「谁若看见自己的弟兄犯了不至于死的罪，就应当祈求，天主必赏赐他生命：这是为那些犯不至于死的罪人而说的；然而有的罪却是至于死的罪，为这样的罪，我不说求人祈求。任何的不义都是罪过，但也有不至于死的罪过。」（若一 5：16-17）圣经讲罪过的时候不赞同把所有的罪过都看成死罪，但也没有说小罪是无关系重要的事，圣经强调的是皈依。

早期教会以是否需要做公开的补赎和修和去定罪过的严重性，如背教、谋杀、奸淫是需要做长期公开的补赎。至于非严重的罪能用祈祷和私下补赎以获得赦免。到第四世纪，祖云尼（Jovinian）认为所有的罪过都一样，应得到同样的惩罚，但此观点为圣奥斯定所反对²⁸。圣奥斯定提到赦；罪之处甚多，他把赦罪分三类：领洗前所犯的罪，都因圣洗圣事而全被赦免了；轻微的罪都能每日因祈祷及守斋等善功而被宽免了；领洗后所犯严重的罪须经由教会通过赦罪形式去宽免²⁹。大罪小罪的名词虽在教父时代已应用，但教父们都很小心，不随便判断什么是大罪，什么是小罪。学者认为把教父时代的大小罪与中古后期所清楚界定的大小罪混为一谈是不适当的，教父时代教会对于罪的严重性显然没有统一的看法³⁰。

圣多玛斯有系统的讨论大小罪问题³¹，他认为两者之间有本质上的不同。首先是终向问题，大罪是完全离开天主，改以受造物为自己最后的终向；小罪是仍以天主为终向，但在选择方法到此终向时，人不让此终向领导自己；小罪是一种妥协，既要天主，亦要私下利益。大罪既反对以天主为最后终向，而天主就是爱，因此大罪也相反爱德，摧毁的人超性恩宠；小罪并无改变最后终向，故没有拨除人心中之爱德，也没有消除天主赐的超性恩宠。大罪是无可救药的疾病，只有天主的恩宠才能治疗他；小罪是可医治的病症，小罪称之为小（*venia*），是因为它是被宽恕的，或没有阻碍人接受宽恕。大罪是相反天主的法律（*coaeter Legem*），而小罪是处于天主法律之外，（*praeter Legem*）。这种讲法是企图缓和把所有相反天主法律的行为皆处以永罚的主张。总括来说，只有大罪堪当称为罪，小罪只能类比地称为罪。

此后，教会一直保存著大小罪的分别，并谴责那些把大小罪混为一谈的企图。例如教宗保禄五世于 1567 后谴责白云（*Baius*）把所有罪都看成要承受罚的命题：「没有一个罪，从它自己的本性而论，是可以原谅的罪（小罪），但所有的罪，都应遭受永罚³²。」

宗教改革者再次掀起大小罪的争辩，不少如马丁路德者否认有大小罪的

分别。他们认为就本而论，根本没有小罪存在；天主憎恨罪恶，任何罪恶，就其有关行为的本质而言，都是死罪。为抗衡宗教改革者的主张，特伦多大公会议清楚界定大小罪的训导。每一个大罪，都需要告明，才得罪赦：「我们必需以坦白，知耻的告明，向天主请求宽恕我们所犯的一切死罪³³。」不光是所有死罪的数目与种类需要告明，使听告司铎清楚罪案，正确执行裁判³⁴，连犯死罪的环境也该告明，使听告司铎明白罪过的重要性，估计应给的补赎³⁵。至于小罪，因有其他方法涤除，可略去不告而无罪；但若去告明，是有益的事；「我们可在忏悔圣事里，虽然正直的、有益地、毫不冒失地告明我们的小罪，一如热心人的习惯所证明的，但尽可略去小罪而不告，毫无罪过，况且，我们能用其他方法，来涤除小罪³⁶。」任何死罪都使人失去成义的恩宠，必须藉着忏悔圣事，人才能复义，重新获得成义的恩宠³⁷；但是小罪并不使人失去成义的恩宠，也不令人因此不成为义人³⁸。

特伦多大公会议的决定，奠定日后教会把所有罪过归纳于大罪或小罪的范畴。可惜后来有些神学家受了法律主义、严格主义、实证科学强调精算的影响，倾向数量上的计算作为决定大小罪的客观标准。这种以数量计算的标准，有使罪过物化和非人格化的危险，不可不慎。

把罪的严重程度分为大小是符合圣经和教会传统的，但也要注意一些不良的倾向：大罪是死罪，故不要去犯；小罪的轻微的，犯了也无所谓。为了抗拒这种不虔敬的倾向，有神学家尝试在大小罪之间加上「重罪」(grave sin)的范畴³⁹。

传统认为构成大罪的要素,其罪行的对象必须是严重的,这是最重要的;其他如行为者的意向,行为的环境都能影响罪行的严重性.有神学家认为重罪能够指那些对象是严重的行为,但其自由程度削弱了,或者行为者虽有自由,但其对行为价值的认知不足,亦缺乏伦理力量,例如自慰、不参加主日感恩祭等。重罪虽然还不算死罪，但不再是轻微的，人不能再掉以轻心，否则有陷于死罪的危险。「重罪」的提出，似乎可以教会的文献里，取得若干程度的认同，例如《天主教教理》谈到参与主日感恩祭的责任时说：「凡故意未尽这责任者，难免不犯重罪⁴⁰。」

过去的神学有轻于把客观的错乱与主观的罪恶等同，有倾向把触犯客观对象严重的行为皆看成大罪，至于客观对象属轻微的行为，无论行为者多故意，实行的次数多频密，皆一律是小罪而已。这种想法有检讨的必要。不少神学家把基本抉择的观念用于罪过的严重性上面。大罪一如基本抉择，发生在人内心深处，人以具体严重的行为，拒绝天主的爱，以自己取代天主；小罪是人仍以天主为生命终向，但在表面层次上，以具体的行为，表示对天主仍有保留。小罪有如夫妇间的吵架，但内心仍是爱对方的；大罪是夫妇间爱的关系结束，藉不忠的行为或离婚宣告爱的死亡。

基本抉择要小心运用，教宗若望保禄二世曾警告不要把基本抉择和具体的行为分开，这是「否认伦理行为人在其肉身和灵魂内的实质完整性或人格的一体性⁴¹」。他是反对一些理论：只要我们个人的基本抉择仍是天主，即使我们以某些具体行为，故意地并严重地违反天主的诫命，我们使用手册可作伦理上的好人，保持天主的宠爱，得到自身的救赎。

的确，当我们运用基本抉择观念时，不要把他看成并没有清楚承诺内容、没有具体实质义务的空洞意向或态度。不牵涉具体行为的基本抉择是不当的。「以色列的基本抉择是有关基本的诫命（参阅苏 24：14-25；出 19：3-8；米 6：8）。在新约的伦理中同样受耶稣主要的基本邀请，『要人跟随他』所主控。……耶稣的邀请『来跟随我』，显示人的自由的最大的提升、同时显示基本抉择可能包括的、信德行为及选择的真理及义务⁴²。」

正确使用基本抉择观念，有助矫正过去对罪的偏差，例如把大罪轻率化，神父一天可犯数不清的大罪，例如：献弥撒时间不得早于天亮一小时或迟于午后一小时，若无正当理由，且与定时相差太远，便是大罪⁴³。其他可能是大罪的机会很多：故意略去一端正祭中的祝文，可能是一个大罪；若正祭经文一大部不按法令诵读，或诵祝圣体圣血的经文声音过低至于本人不能听见，可能是犯大罪⁴⁴。基本抉择让我们意识到大罪不会如此轻率，举手投足之间便可犯了数个。大罪是严肃重大的事情，人藉此完全拒绝天主。基本抉择观念亦不容许人轻视小罪，以为只要事情本身轻微，屡次持续性去做也是小罪而已。基本抉择告诉人，他每次盗窃的东西虽然轻微，但他不断地盗窃，不放过每个盗窃的机会，甚至以盗窃为生，他的基本抉择是自己，整个生活态度是贪婪，每次盗窃只是这个消极基本抉择的呈现，他不能自我安慰说这些行为只属于「小事情」，自己仍是没有犯罪事实大罪的「善人」。可见基本抉择有其积极的一面，足以成为辨别大小罪的一个辅助标准。

6. 皈依

启示告诉我们人人都是罪人的事实，但圣经亦告诉我们一个喜讯：天主不愿意任何人丧亡，而愿意所有的人都得救：「天主竟这样爱了世界，甚至赐下自己的独生子，使凡信他的人不至丧亡，反而获得永生。」（若 3：16）「他愿意所有的人都得救，并得以认识真理。」（弟前 2：4）对于那些因为罪恶而离开他，与他断绝爱的关系的子女，天主总不断地给予机会，像慈父一样召唤他的亡羊归来。

旧约的天主，虽然赏善罚恶的形像相当强，但呼吁以色列皈依他的召唤极多，希伯来皈依一词 *shub* 就在希伯来文圣经里出现过一千次以上⁴⁵。*Shub* 就有转向的意思，转向亦包含罪人内心的忏悔，达味就是如此表达自己的内心：「我要给恶人教导你的道路，罪人们都要回头，向你奔赴。」（咏 51：15）先知们无不代表天主，呼唤以色列子民回归：「罪人应离开自己的行径，恶人该抛弃自己的思念，来归附上主，好让上主怜悯他；来归附我们的天主，因为他是一定是于仁慈的。」（依 55：7）皈依的主动来自天主，是他呼唤以民回归，使他们的创伤得以治疗：「归来！失节的子民，让我疗愈你们的失节。」

（耶 3：22）即使天主加以惩罚，亦是使以民知错回归，如亚毛斯先知提到天主使以民城市饥荒，到处缺粮、干旱无水喝、蝗虫吃光农作物、降下瘟疫，精兵被杀、战马被掠、国家倾覆，无非都是要以民归向他（亚 4：6-12）。回归要求内心的转变，要求人离开罪恶的行径：「你们应全心归向我，禁食、哭泣、悲哀！应撕裂的，是你们的心，而不是你们有衣服；你们应归向上主你们的天主，因为他宽仁慈悲，缓于发怒，常懊悔降灾。」（岳 2：12-13）

新约时代，若翰洗者首先要人悔改，与人分享所有，离开罪恶行径：有

两件内衣的，要分给那没有的；有食物的，也应这样作；税吏除规定外，不要多征收；军人不要勒索，不要敲诈，对粮饷要知足（路 3：11-14）。耶稣出现时，亦以宣讲悔改开始；宗徒们也一样：「你们悔改吧！你们每人要以耶稣基督的名字受洗，好赦免你们的罪过，并领受圣神的恩惠。」（宗 2：38）可见悔改是新约一个中心思想。

新约用 *metanoia* 及 *epistrophe* 两个字去表达皈依，两字几乎可以互用，但 *metanoia* 多表达内心的转变过程，而 *epistrophe* 则多指皈依过程中的外在转变。他们也因而肯定皈依的两个幅度：内心的转变与外在行为的转变。

藉着基督，天主决定性的进入人类的历史，向人显示自己，邀请人与他建立爱的关系。可见皈依的开始是出自天主，天主是主动，是他使皈依成为可能，皈依本身就是恩赐。若望福音记载，若翰的两个门徒听了师傅的话，跟在耶稣后面「耶稣转过身来，看见他们跟著，便问他们说：『你们找什么？』」，跟著邀请他们：「你们来看看吧！」（若 1：38-39）他们接受了耶稣的邀请，「并且那一天就在他们那里住下了。那时，大约是第十时辰。」（若 1：39）人接受了耶稣主动的邀请，和他相处，建立了关系，才产生末世性（「第十时辰」）的皈依结果：「我们找到了默西亚」（若 1：41）。的确，福音中不断记载耶稣主动接触人，人才发现自己可怜的状态。耶稣叫西满划到深处，撒网捕鱼，西满接受的邀请，因著捕鱼的奇迹而接触到真正的基督，他才发觉自己有罪的状态，跪在耶稣膝前忏悔：「主，请你离开我！因为我是个罪人。」（路 5：8）三次不认主的伯多禄，因为主转过身来，看了看他，他便发现自己的罪，到外凄惨地哭起来（路 22：61-62）。

当仁慈的天主，回过头来召叫人时，人认识他原先远离天主的基本态度，也转过头来与天主和好，选择一个走向天主基本生活态度，这种转向，就是皈。皈依必然包括对以往罪过的忏悔，因为罪过使人远离天主。故此，皈的人必须谦逊地承认自己的罪过，放弃罪恶的行为，改变自己的生活。可见皈依的条件除了有天主的恩宠外，还需要有内心的谦逊去承认罪过。内心的高傲使法利塞人虽在圣殿神圣的环境中，虽在祈祷面对天主的理想条件下，仍看不到自己的罪过，反而成为自己欣赏的机会（路 18：9-14）。谦逊的税吏、痛哭的罪妇（路 7：36-48）、认错的浪子（路 15：11-32），都因谦逊的认错而获得天主宽恕。谦逊的皈依并没有使人失去尊严，反而获得天主子女的尊严，正如慈悲的父亲，急不及待的恢复儿子的身份与尊严：「快拿出上等的袍子来给他穿上，把戒指戴在他手上，给他脚穿上鞋。」（路 15：22）

皈依要求人放弃以往罪恶的行为。人不能左右逢源，既以天主，又以自己为基本生活终向：「没有人能事奉两个主人：他或是要恨这一个而爱那一个，或是依附这一个而轻忽那一个。你们不能事奉天主而又事奉钱财。」（路 6：24）天主与罪恶是势不两立的，皈依天主的人，必须放弃罪恶：「我们这死于罪恶的人，如何还能在罪恶中生活呢！」（罗 6：2）「该脱去你们照从前生活的旧人，就是因顺从享乐的欲念而败坏的旧人，应在心思念虑上改换一新，穿上新人，就是按照天主的肖像所造，具有真实的正义和圣善的新人。」

（弗 4：22-24）

消极的离开罪恶的行为还不够，皈依要求积极的与天主、与自己、与别

人、与世界建立积极的爱的关系。如果罪恶是破坏这几重关系，皈依要求重建这些关系。假使皈依只使人想到艰苦的补赎，那是相当物化的皈依，使皈依失去它的光彩与喜乐。重建爱的关系必然是件喜乐的事。浪子比喻中的哥哥，因为弟弟不受到惩罚而感到不公，感到气愤，自己却连一只小山羊也没有，那是停留在一物质的层次去看事，完全未能去到关系的层次上，故未能感受到父亲因为爱的关系恢复而有的喜乐。圣经中真正皈依的故事，总是透露出一份喜乐的情怀，不论是亡羊、失钱、或荡子的比喻，都是以喜乐结束。税吏匝凯面对耶稣的邀请：「他便赶快下来，喜悦的款留耶稣」，而且对过去不当的生活，来一个清楚了结：「主，你看，我把我的财物的一半施舍给穷人；我如果欺骗过谁，我就以四倍赔偿。」（路 19：5-8）弥补罪过的赔偿是应该的，但重点不应有物质的赔偿，更应在受损害关系的重建。

皈依既与天主、与己、与别人、与世界修和、其生活必须反映修和关系这个事实，圣保禄描述这种生活具体是什么：「圣神的效果却是：仁爱、喜乐、平安、忍耐、良善、温和、忠信、柔和、节制。……如果我们因圣神生活，就应随从圣神的引导而行事。不要贪图虚荣，不要彼此挑拨，互相嫉妒。」（迦 5：22-26）皈依的效果。明显地是依从圣神指引的新生活。

7. 皈依与圣事

皈依发生在人的内心，但有诸内必形诸外，内心的转变有倾向用外在的标记去表达。天主本来可用任何方法使人归向他，但天主愿意人通过耶稣基督这基本圣事去皈依他，因此，皈依与圣事有著密切的关系。圣洗与修和被称为皈依圣事。皈依与皈依圣事并不相等，但天主愿意我们藉着圣事去皈依，因为圣事就是人与基督结合的标记。耶稣亲自表现他的愿望：「你们往普天下去，向一切受造物宣传福音，信而受洗的必要得救」（谷 16：15-16），宗徒便继承了耶稣的愿望：「你们悔改吧！你们每人要以耶稣基督的名字受洗，好赦免你们的罪过，并领受圣神的恩惠。」（宗 2：38）在圣洗圣事中，耶稣基督赐人得求成义的恩宠，宽赦人的罪过，使人成为天主的义子，成为他的肢体，圣神的宫殿，并加入教会的团体，开始一种新的关系。

圣洗只是一个开始，人要日益加深第一次的皈依，因此不断的皈依是需要的。基督徒能藉圣体圣事、祈祷、退省等内在的强化自己的皈依，这些能加深自己对基督的选择，使跟著的生活更能表示出自己与天主关系深厚的程度。基督徒能以爱德善工不断地证实自己内心对天主的基本态度。倘若生活上有欠缺，虽非整体基本抉择的改变，也可以热心告解净化自己的皈依，远离小罪。假如不幸犯了严重罪过，丧失了成义的恩宠，伤害了教会的共融，天主仍愿给人皈依的机会，「忏悔圣事给予他们一个自新的机会，再次皈依和重新获得成义的恩宠。教父们把这圣事形容为『覆舟后——丧失恩宠后——第二块救生板⁴⁶』。」

耶稣在治好胎生的瞎子后，对质问他的法利塞人说：「你们如果是瞎子，就没有罪了；但你们如今说：我们看得见，你们的罪便存留下了。」（若 9：41）的确，人必须先承认自己心灵上的瞎眼，谦逊的表示需要基督，皈依才有可能。慈悲的天主不愿意任何人丧亡，总会在人的生命中召叫人，而且不断地召叫人，像耶稣不断的给予法利塞人机会一样，但召叫是需要人回应的。

人若不谦虚地与天主的恩宠合作，也不会产生皈依。基督徒总怀着希望，期待所有人的皈依。毕竟，耶稣提到谁与他在天国里，但没有提及一个具体的人，肯定排出天国之外。

注释：

1. 罗光「中国文化中罪的形态和意义」，《神学论集》，第八期，1971，275 页。
2. 《论语》八佾。
3. 《书经》汤誓。
4. 《论语》学而。
5. 《论语》述而。
6. 《论语》卫灵公。
7. 《论语》子张。
8. 参阅教宗若望保禄二节《论和好与忏悔》劝方劝谕，1984，中国天主教团秘书处，46-48 页。
9. 参龚多而《呼召与回应》，生命意义出版社，1993，559 页。
10. 张希贤《伦理神学纲要》，光启，1959，458 页。
11. 同上，456 页。
12. 《天主教法典》978 条 1 项。
13. 参阅《神学大全》I.II.86。
14. 《人类性爱的真理与意义》11。参吴智勋「现代教会对性爱的训导」，《神思》，32 期，1997 年 2 月，36 页。
16. 《天主教教理》1849
17. 《天主教教理》1850
18. 《天主教教理》1849
19. 《天主教教理》1422。
20. 参阅 Schoonenberg, Piet, Man and Sin, Sheed and Ward, 1965, 177-191.
21. 参阅 Fuchs, Josef, "The 'Sin of the World' and Normative Morality", *Gregorianum*, 61/1, 1980, 51-75.
22. 《天主教教理》1849。
23. 梵二《论教会在现代牧职宪章》13。
24. 《孟子》告子上。
25. 《天主教教理》1853。
26. 《天主教教理》1849。
27. 参阅《天主教教理》1854。
28. 参阅 McGuiness, I., *Theology of Sin*, New Catholic Encyclopaedia, McGraw-Hill Book Co., 1967, Vol.13, 245.
29. 参阅 Kelly, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, Adam δ Charles Black, London, 1968, 437-438.
30. 参阅 Odborne, Kenan B., *Reconciliation and Justification*, Paulist Press, New York/Mahwah, 1990, 69-70.

31. 参阅《神学大全》I.II.88。
32. D1920。
33. D1680。
34. 参阅 D1679。
35. 参阅 D1681。
36. D1680。
37. 参阅 D1542, 1544。
38. D1537。
39. 参阅 Peschke, C. Henry, Christian Ethics, C.Goodliffe Neale, Alcester and Dublin.1975.Vol.1,224-226.
- 40.《天主教教理》2181.
- 41.《真理的光辉通谕》通谕,67.
- 42.《真理光辉通谕》通谕,66.
43. 参阅张希贤《伦理神学纲要》405-407 页。
44. 同上。408 页。
45. 参阅房志荣「圣经中的罪与忏悔」, op.cit.2922 页。
- 46.《天主教教理》1446。

第十章

伦理决定的过程

人能很快就做了一个伦理决定,但在仔细分析下,会发现每个决定后面,总含隐着一个过程。例如:一位医生在面对做不做堕胎手术时,能有如下的决定过程:他决定不做,因为伦理规律告诉他堕胎是不道德的;这个伦理规律的后面,有一更大的伦理原则指示著:「永远不可杀害无辜者的生命」。抽象的伦理大原则很少人会反对,但在一具体伦理问题上用那一个伦理原则,是靠人对那问题的了解,他对价值的把握,例如:如果人认为胎儿还不是人,未具备人的本质,不须把他等同完整的人看待,他会用不同的伦理原则去做伦理决定,如「应该帮助有需要的人」,结果他会决定做堕胎手术。在伦理原则的后面,还有不同的伦理模式,这些模式的选定,也影响人的伦理决定。假使那医生是个义务论者,他会坚持行为本身有善恶,有些恶行无论行为者的意向有多好,带来的效果有多大,总是不道德的,堕胎就是本质是恶的行为,故永不应做;倘若那医生是个效果论者,只看行为能带来甚么好效果,他会认为堕胎能解决孕妇生理上、心理上、经济上的困难,能减轻社会的沉重负担,既然使那么多人得到好处,堕胎是可行的。

这个例子简略地让我们看到伦理决定的过程。这个过程,也能用不同的方式去表达¹。这里采用一个简单的图解,然后再作解释:

伦理模式→伦理原则→伦理规律→伦理决定

1. 人行为的道德性

人行为的善恶客观的取决于是否与伦理规律本符合,主以的取决于是否与良心相符。传统把人行行为道德性的泉源分为三个²:(1)行为对象(finis

operis), (2) 行为者的目的或意向 (finis operantis), (3) 行为的环境。

(1) 行为的对象

行为之所以成为某一个行为, 必定有其内在的因素, 有其目的。谎言之所以成为谎言, 就是说话这行为本身并不符合事实, 并没有传达真理。行为的对象构成行为道德性的主要因素。当然, 行为的对象并非纯是一个物理性及生物性的行为, 奸淫之所以成为奸淫的行为, 不光是指一个物理的性行为, 而是这个性行为并不符合客观规律, 不是夫妇之间合法的性行为, 却是一个破坏忠信、伤害自己家人、伤害别人家人、做就罪恶环境的不合法的性行为。所以, 这个行为的对象本身已包含了一个价值判断, 一个好的意向或任何特殊的环境, 都改变不了一个本身被判定为本质恶的行为。《天主教教理》清楚表明这些: 「一个好的意向 (如: 帮助近人) 不能使一件本身放任的行为 (撒谎、诽谤) 成为良好而正当的³。」

圣多玛斯也认为一个人的行为不能只靠物理性本身而衡量其道德性, 必须考虑行为整体, 包括外在的及内在的因素, 两者相合才构成行为道德性的善或恶⁴。所以, 把传统强调的行为对象固定在纯物理性上面, 是有违传统的意思。称某一类行为为奸淫, 自然不是从纯物理的性行为著眼, 而是从行为整体, 必须包括非夫妇的关系, 忠信的破坏, 关系的伤害等才能决定某种性行为是属奸淫。一旦判定为奸淫, 其他意向或环境最多能减轻罪恶, 但并不改变道德恶这事实。

传统认为行为的对象有三类: 善的、恶的或中性的。所谓中性的行为如: 睡觉、游泳、打球、弹琴等, 本身不带罪恶。但这并不表示这些中性行为不可能有善恶, 行为者的意向及环境能使这些行为带有善恶, 例如: 我好好睡觉, 使明天有充足精神安全驾驶; 我为慈善筹款; 我为小朋友弹琴, 令他们开心快乐; 这些中性的行为能变成善行。

(2) 行为者的目的或意向

行为者的目的的代表真正个人的动机, 亦显示人内心世界的真相。行为者的目的与行为的对象能是相同的, 如我真的为帮助有需要的人而去施舍, 我的意向和施舍行为的对象相同。但两者能够是不同的, 如被捕的特务服毒自杀, 免得泄露国家机密, 自杀行为的对象是杀害自己的生命, 但行为者的意向是保卫国家, 免得机密外泄。

目的和意向能够意义上有点不同, 但有相互关系。目的是意志达到的成果, 意向是意志计划或决心, 为了达到某一结果。目的能使行为的道德性发生变化: 一个好的目的能使好的对象变得更好, 能使中性的对象变为善, 能使恶的对象, 其恶减轻。反过来说, 一个坏的目的能使好的对象变坏, 能使中性的对象变为恶, 能使恶的对象变得更坏。

行为者的目的或意向的确很影响行为的道德性, 也影响人的善恶。不过要小心避免两个极端: 第一是过份重视行为本身的对错, 完全不理行为者本人意向; 第二是以为只有行为者的目的或意向才是重要的, 不理行为对象本身。其实, 整个行为对象及行为者的意向都需要符合道德规律。

(3) 行为的环境

这是指围绕人具体行为的特殊因素，如情况、后果、数量等。这些都是行为道德性的次要因素，它们能加重或减轻人行为的善或恶，例如：耶稣称赞穷寡妇的献仪：「这个寡妇却是从她的不足中，把她所有的一切生活费都投上了。」（路 21：4）耶稣亦痛斥经师和法利塞人，他们的伪善使行为更坏：「你们吞没了寡妇的家产，而以长久的祈祷作掩饰，为此，你们必要遭受更重的罚。」（玛 23：14）减轻善或恶的例子是：板起脸勉强去服事老人，使助人的善意减少了；为了养活子女而去卖淫，使卖淫的恶减轻。

圣多玛斯列出与环境有关的七个问题：谁（quis）是什么（quid）、何处（ubi）、以什么方法（quibus auxiliis）、为什么（cur）、如何（quomodo）、何时（quando）⁵。面对一个人的行为，环境可以问：是谁做？这行为是什么？在何处实行？藉什么方法实行？为什么做？如何做？何时做？这些环境，有些与行为本身有关，如何时、何处；有些与行为结果有关，如做了什么；有些与原因有关，如为什么是目的因，什么是物质因，是谁做是主要功效因，以什么方法是工具功效因。

2. 善行与恶行

一般来说，善行是假定了行为对象、行为者的目的和行为的环境都是好的。行为的对象是道德性的主要因素，它本身必须是善。假使它本身是恶，行为者的意向与行为环境不能把恶改变为善，只能减轻它的恶。如果行为对象本身是善，则行为者的意向和行为环境能加强它的善、减轻它的善，或甚至改善为善。

传统认为有些行为本质是恶，时时处处都是恶，任何其他因素不能改变它恶的本质。有人指出圣保禄列出一连串本质恶的罪行，并指出这种恶行严重到不能承受天主的国：「本性私欲的作为是显而易见的：即淫乱、不洁、放荡、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、竞争、嫉妒、忿怒、争吵、不睦、分党、妒恨、凶杀、醉酒、宴乐、以及与这些相类似的事。我以前劝戒过你们，如今再说一次：做这种事的人，决不能承受天主的国。」（迦 5：19-21）里面提到罪行，要好好加以注释，才能确定那些是本质恶的行为，不能单凭字面说：竞争、忿怒、争吵、分党派、宴乐就是本质恶的罪行。传统认为本质恶的行为其实不多，有些过去曾认为是本质恶的行为如拿走别人的东西、不说真话，因为有例外，已经不再列为本质恶的行为。教宗若望保禄二世认为梵二列出一系列本质的罪行：「各种侵害人类生命的罪，比如各种杀人、屠城灭种、堕胎、安乐死、故意自杀；各种侵犯人身的完整，使人残废、虐待身灵的酷刑、精神迫害；各种伤害人格尊严的罪，比如不适于人的生活条件、任意拘留、放逐、奴役、娼淫、妇女及幼童的买卖；各种屈辱的工作条件，把工人视作赚取利润的工具，而不以拥有自由及责任感的人待遇⁶。」《天主教教理》更只是援引数例子去说明本质恶的行为：「有些行为，因其本身，在其本身，不论处于何环境，不论其何意向，因其对象的关系，常是严重不道德的。例如：亵渎神明和宣发假誓，谋杀和通奸⁷。」

上面所举本质恶的例子，绝大部分都是包含了价值判断的，既然已经下

了个消极的价值判断，不再是纯物理性行为，其为恶行是没有什么也争议的，例如：没有一种教会内的学说会认为亵渎神明、谋杀、通奸、贩卖妇女的罪行不是罪过，是可以容许的行为。但另外有一些行为，特别是堕胎、绝育、人工避孕的行为，传统认为是本质恶的，是否时时处处都是不道德的，就在教会内引起很大的争论。这些争论也带出方法论上不同伦理模式。

3. 伦理模式

伦理模式是一种与做伦理决定有关的理论或一种学说，它是一种方法论，人依此而去决定他的行为。有些模式很简单，几乎是一种生活态度，但这态度也决定了他不少行为。例如：杨朱为我，拔一毛而利天下也不为，并且认为人生目的，就是使自己享受快乐：「人之生也，奚为哉？奚乐哉？为美厚而，为声色而⁸。」这种决定自己行为的理论，有称为快乐主义，有的直贬为纵欲主义⁹。这种模式很少人会跟随，这里只讨论一些较普通的模式，特别是基督徒圈子内用的模式。

伦理模式很多没有定型，因此叫法也不相同。有些以某一名称给予某模式，并不为别人接受的，因为怕与另一模式混淆，例如教宗若望保禄二世以目的论、效果论、相称论称呼天主教内新兴的模式¹⁰，并不为这些伦理神学家认同，因为可能与另一类目的论和效果论相混。这里介绍麦哥铭（Richard A. McCormick）所分的三个模式¹¹，这些称呼并非唯一的叫法，只要知道模式的内容就可以了。

3. 1 绝对效果论（absolute consequentialism）

古伦（Charles E. Curran）称此为严格目的论（strict teleology）或功利主义（utilitarianism）。单称效果论或目的论不容易分清楚究竟是指哪一类¹²。绝对效果论认为伦理行为的对错是由其带来的结果去决定，或者说行为的对错在乎能否有助达到目的。这个模式不太重视伦理规律，它们极其量只有畏助性质。功利主义者及弗来齐（Joseph Fletcher）的场合伦理属于这类。

弗来齐的场合伦理（situation ethics）是第二次世界在大战后产生，受存在主义影响甚深的伦理模式。他强调道德主体的自由，轻视伦理规律，基督徒判断的最后规律是爱，没有其他的東西；只有目的证实方法是正确的¹³，爱的决定必须按场合，而非按规定去作¹⁴。这种模式有一种实用的心态，讲求成功，除了爱外，一切都是相对的。教会反对这个模式，反对纯粹主观主义和相对主义。远在弗来齐《场合伦理》一书出现前，教会已对这种伦理加以批判¹⁵，认为不符合天主教的教义。时至今日，似乎还未听闻天主教伦理神学家把自己看成绝对效果论者。有些会比较传统更重视环境或目的，但总不至于以环境或目的来决定一切。

3. 2 绝对义务论（absolute deontology）

古伦理之为严格义务论（strict deontology），有些简称为之义务论。天主教的伦理神学家格林西（Germain grisez）、梅而（William E. May）、芬尼斯（John Finnis）、安士功（Elizabeth Anscombe）属此类，传统的天主教伦理神学也属此模式。此模式认为人有责任按伦理规律做判断，这些规律来自天主刻在人性上的道德秩序，规律指导人的行为。人的行为有善恶之分，有些行为本质上是恶的，伦理规律加以禁止，人有义务遵守此伦理规律，不作这本质恶的

行为；行为带来的后果，不会改变行为的道德性；伦理决定应接受伦理规律的指导去作，而非由行为者的目的或行为的环境、结果去决定。这些伦理神学家除了重伦理规律外，特重道德的绝对性，人必须承认伦理行为有其绝对性，否则伦理便流于相对主义、主观主义、例外主义，不论什么本质恶的行为，人总能为自己找到理由去容许。

这个模式的来源是自然律，自然律重视人性中的道德秩序，违反这个秩序，受害者是人自己。圣多玛斯认为不讲真话是违反了话说的本质，相反人性的行为最终是伤害自己，也破坏了道德秩序，所以，连说谎去达到救人的目的也是不许可的¹⁶。这是圣多玛斯重理性而产持的结果。二十世纪天主教的自然律伦理一改以纯理性角度去看自然律，更重视自然秩序中天主的旨意。不光是人的本性，连他周围的世界也有天主的旨意存在，违反天主安排的自然秩序总是坏的。天主教伦理神学家大概都不会反对伦理秩序本身有基本价值，人在人性中接受此秩序，有义务去遵守，而非任由他随便处置。伦理神学家亦提出警告，不要把伦理价值建在一套形上理论而已，整个价值系统会流于不真实及想像的层面¹⁷。

3. 3 温和目的论 (moderate teleology)

古伦称为混合目的论 (mixed teleology) 或混合效果论 (mixed consequentialism)，也有称之为相称论 (proportionalism)。很多极有影响力的神学家也属此模式，如麦哥铭 (Richard A. McCormick)、海霖 (Bernard Haring) 杨森 (Louis Janssens)、古伦 (Charles E. Curran)、福斯 Josef Fuchs)、博克莱 (Franz Bockle)、卡诺而 (Peter Knauer)、苏勒 (Bruno Schuller) 等。其实，这些伦理神学家的意见并不尽同，但他们对传统伦理神学对某些道德绝对，及某些伦理规律的绝对性有保留。

他们反对绝对效果论，认为行为的对错并非只有效果或目的去决定，道德责任能来自效果以外的因素。他们也重视伦理规律，它能、指导人的判断，但规律所规范的行为，也非一个纯物理性的行为，故此作出判断时，除了考虑规律本身外，还要注意行为者的意向与行为的环境，甚至连达致行为结果的方法也要考虑；牵涉的因素那么多，特别有价值冲突时，人必须考虑做某些行为有没有相称的理由。故此，他们质疑绝对义务论只看行为的正确性，而轻视行为能带来的善。他们认为抽象的大原则是普遍的、绝对的、但质疑具体伦理规律的绝对性。

梵二的伦理神学，很大程度上受这种思想的冲击，直至今日讨论还在继续。这里把传统伦理神学家对他们的质疑和他们的回答列出，好能对此模式有更深入的了解¹⁸。

有些人批评温和目的论与绝对效果论相同，以效果决定行为的对错，不承认行为的对错早在行为本质内包含了。温和目的论承认行为的结果是与行为的道德性有关，但不承认单从结果可决定行为的对错。他们认为必须从行为的整体去衡量，为大多数人带来最大的好处并不是他们的目的，杀害一个无辜者以救多数人的「盖法原则」，不会为他们接纳，因为这结果损害别人最基本的权利，从整体来看破坏了司法制度最重要的公义。

有些批评温和目的论是在教会内提倡相对主义和主观主义，一些传统认真对待恶行的行为都能加上一些相称理由而使它们正常化了，似乎没有什么东西是绝对的东西。温和目的论者却认为传统所列出的一系列本质恶的行为不能一概而论，因为它们当中有些是价值判断的辞汇，如谋杀、奸淫、剥削工人等，但有些的叙述的辞汇，如堕胎、绝育、人工避孕。有价值判断辞汇的行为，因为已考虑了目的和环境等因素，判定为不道德，自然是绝对不道德，似乎没有温和目的论者会把谋杀、奸淫、剥削工人等以相称的理由使它们正当化。至于叙述辞汇的行为，温和目的论者认为考虑行为的整体，包括行为者的目的与行为环境，才能对行为的道德性，作一完整的判定。在未考虑有关因素之前，温和目的论者愿称它们为非道德恶（non-moral evil. 苏勒用语）、准备道德（Pre-moral evil 福斯用语）、实质恶或负价值（ontic evil 或 disvalue 杨森用语），它们和传统的物理恶（Physical evil）或外在恶（extrinsic evil）相若。它们虽然还不是道德恶，因为还未加上行为者的意向和环境，还未算一完整人的行为，但它们本身并不是善，不应成为意志追求的目的。他们认为传统也有把物理恶加入了其他因素而变成道德恶：例如：杀人只是物理恶，但种族屠杀便是道德恶了。同样：堕胎是非道德恶，但为救母亲生命治疗性的堕胎便容许了（传统以另外一些理由去容许）；绝育、人工避孕是非道德恶，但加上一些因素，如违背婚姻福利的绝育和人工避孕便成为道德恶了。这种新名词，也曾在训导文献上出现，例如：法国主教们也曾脱序去形容人工避孕¹⁹。

绝对义和论及温和目的论构成天主教伦理神学讨论伦理模式主要的趋势。这两种模式并非水火不相容，事实上做伦理决定时，他们的结论在大部分情况下都是相同的。意思是说，他们以不同的理由，达到同样的结论。正如麦哥铭指出：没有一个温和目的论者会用正直的理智，任意地在伦理上创造「应该」；没有一个温和目的论者认为在理性干预前，基本善都是中性的，这就是伦理神学家用非道德恶、准道德恶，实质恶的理由；没有一个温和目的论者认为人可用「有利的理由」去容许奸淫，「相称理由」的概念从来无此意思；没有一个温和目的论者认为人可为善的目的而作不合法的行为²⁰。两种模式都承认爱主爱人是人行为的最终目的与最高原则，两种模式都承认伦理规律的重要性，但遇到困难时的伦理问题时，它们往往以不同的方法与理由去处理，而结果能大致相同。例如：绝对义务论者会认为人工避孕是本质恶，但实行人工避孕的人能因种种因素，把归咎性减到最低。总之，两种模式都同样关心：人如何以最佳行为回应天主慈爱的召叫。

教宗若望保禄二世不赞同教会内的修正主义，他称之为目的论（teleoogism）、结果论（consequentialism）或相称论。（proportionalism）「有叫作『目的论』的道德理论，声称应注意人的行为应与行为人所追求的目的，和他所追求的价值是否符合。为评断一个行为的伦理的正确性标准，是要从衡量所追求的非伦理的或伦理前的善，与相前的所应尊重的非伦理或伦理前的价值，而获得。为某些人，实际的行为是对的或错是的，就在于能够或不能够为所有有关的人发生更好的效果；正确的行为是，看是否能够尽量扩大善，而尽量缩小恶。」²¹ 结果论「声称只从一个特定的选择所能产生的结果推

算，作为行为的善恶标准」²²；相称论「藉衡量所追求的价值与善，宁可集中在选择所产生的好与恶的比例上，旨在某一实际情形中可能有『更大的善』，或者，『更小的恶』。」²³教宗认为这种理论虽然承认伦理价值，却主张无法形成对个别行为的绝对禁止，有时行为虽违反天主的诫命与自然律，都可以视为伦理上善的事。他强调伦理判断决定性的因素是人行为的对象，它确定是否能导向善及最后的目的——天主。所以，有些行为本身是恶的，常是恶的，无法导向天主的，故被称为内在恶。内在恶不能成为一个主观上是好的行为，不能成为可选择的行为。那些修正主义者尝试改变此是有违教会的训导。

教宗一方面表明不同意教会内的修正主义，但也以开放态度去对付，承认「这些天主教神学家也正确的理会到，需要找到理性的更稳妥的论证，以证实伦理生活规则的需要并提供基础。这种研究是合法的及必要的，因为伦理秩序既由自然所建立，原则上是人的理智可以达到的。再者，这种研究有助于与非天主教及无信仰者，特别是与多元化社会的交谈与合作。」²⁴

4. 面对价值冲突的伦理决定

在没有价值冲突的情况下，伦理决定并不难做，伦理规律给予指导，避免一般日常小事情也要作详细整体的考虑。如果发生价值冲突，人不能同时实现它们，伦理决定就不易做了。传统有困惑良心的解决办法：当良心无法消除困惑时，则选择两恶中较小的恶；因为行为者缺乏充分的自由，他所做的并没有构成罪恶。传统认为这种冲突是在于主观层面而且情况罕有，困惑良心多少是缺乏知识而非正常。今日价值冲突的情况几乎成为日常生活的一部分，必须将传统的办法详细了解，好能帮助伦理决定。

基督徒伦理最基本的原则是爱主爱人，所有伦理规律都是将此原则发挥出来；因为人的有限性及环境的限制性，人不能实现所有的价值，但冲突的环境也是人成长的机会。

在冲突环境中，人必须知道在那环境中的基本道德价值是什么；他必须肯定所有包含的道德价值，并有诚实的渴望尽力实现它们；假如他不能实现所有价值，他必须先实现较基本及较重要的；他必须了解在冲突环境中自己的软弱及有限性，但不发报恐惧自己是犯了罪，对天主不忠；他须正视每个冲突环境，以此作为自己成长的契机²⁵。有了这个基本态度，我们可把一些伦理原则综合起来，作为伦理决定的指导。

4. 1 优先原则（Preference Principles）

优先原则能有多个，并能以多种形式出现。下面是比较普通的：

- (1) 如果其他条件相同，应先选择较高的价值：价值是有不同等级的，圣多玛斯便把善分为三级²⁶：外在事物的善，如财富；身体上的善，如健康；属灵的善，如默观生活，守童贞。他引用两段圣经去证明属灵的善是高于身体的善；耶稣认为玛利亚聆听圣言比玛尔大忙碌为身体预备食粮高：「玛利亚选择了更也的一分，是不能从她夺去的。」（路 10：42）圣保禄认为童贞生活比婚姻生活价值高，故推荐人过童贞生活：「谁若叫自己的童女出嫁，作得好；谁若不叫她出嫁，作得更好。」（格前 7：38）今天我们不会如此比较婚姻和童贞生活，但人能为身体的善舍弃外在事物的善，如为了健康减少工作量，即使少赚了点钱；能为属灵的善牺牲身体

的善，如舍生取义，为信仰殉道。

今人如谢莱 (Max Scheler)、哈特曼 (Nicolai Hartmann) 等把价值分为四等：(i) 适意价值 (agreeable values)，如舒适幽静的环境；(ii) 生理价值 (biological)，如健康、生命力；(iii) 属灵价值 (spiritual)，如公义、权利；(iv) 神性价值 (sacred values)，如天主、恩宠²⁷。

中国伦理家袁廷栋也按高低把价值分为四等²⁸：(i) 次人性价值，包括感性价值、生理价值；(ii) 次伦理价值，如经济价值 (贫富)、认识价值、艺术价值、社会价值 (融和纷乱等)；(iii) 道德价值；(iv) 宗教价值，如天主、信仰等。

- (2) 在分辨价值高低的同时，必须考虑价值缓急的问题，如医生被急召去救人，但因此使他不能参与主日感恩祭；虽然属灵价值比生理价值高，但因危急缘故，是可以先实现后者，但同时并不否认前者的价值本身是比后者高。
- (3) 在衡量价值高低时，有时要考虑先后程序，那一个更基本。中国人的伦理常坚持衣食足才会知荣辱，孟子的话很少人会反对：「是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子；…乐岁终身苦，凶年不免于死亡，此惟救死而不胆，奚暇治礼义哉²⁹？」教育人民是重要，但如无资源实现两个价值，则更基本的温饱价值在程序上是占先。
- (4) 如果条件相同，与我们有特别关系的人，对他们的责任也占优先。对自己家人的责任应先于别人的责任。然后才能推己及人：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼³⁰。」
- (5) 公益与个人利益冲突时，公益是占优先；但要小心不要以公益剥夺个人基本权利，例如生存的权利，也不要把人贬为机器中的一个齿轮而已，失却他的自主性。
- (6) 在衡量价值时，也应考虑实现价值的成功机会，例如在器官移植的环境中，捐赠者的家人应优先，危急者有优先，轮侯次序早的优先，但如果成功机会极微，倒不如给予成功率记的病人。
- (7) 在衡量价值时，也要考虑价值的长远情况。例如医生不想告诉病人真实病况，如果这成为医疗界的一个普遍现象，长远来看是剥夺了病人该有的权益，绝大多数的病人是想知道自己的真实病况，医生是不应该常抱有家长式的态度对待病人，长远来看是不健康的。
- (8) 如果恶是无可避免，那就选择最轻微的恶。例如汽车失控，自然选择撞向物件优于撞向人群，选择自己受伤胜于令多人受伤。
- (9) 在衡量价值时，要考虑一己的行为对别人的影响。影响力大的人，更要慎重考虑自己的选择。夫妇考虑要离婚时，不应只衡量两人的关系，更要考虑对子女的影响。一位神父思量离职时，也应考虑他的行为对教友的影响。
- (10) 以普遍化原则 (Principle of universalizability) 去考虑：如果所有人在我的情况中，也会如此说，社会将变得怎么样？

4. 2 双果原则 (Principle of double effect)

一个行为能够同时产生两个效果，一个是行为者有意做成，另一个非有

意做成，只是附带发生。如果满足条件，附带的恶果是被容许的。有人认为双果原则源于圣多玛斯自卫杀人的例子³¹：行为者的目的是保护自己的生命，附带的结果是杀死攻击者；这个附带的恶果不算不合法，因为行动者只意图保护自己的生命。不过，圣多玛斯也提出一些条件，如果行为与其目的不相称，则行为变为不合法，如用不必要的暴力去自卫；有意杀人以自卫是不合法的，只有公共权威为了大众的好处才可以做。传统伦理神学列出双果原则的条件：

- (1) 行为本身是好的，不能是道德恶（有些伦理神学家认为没有中性行为）。
例如：直接杀害无辜、直接自杀、直接堕胎、奸淫、亵渎天主等都属于本质恶，不能应用。
- (2) 行为者的意向是好的，并无存心要恶果。例如：在自卫战争中，乙方的炮火能导致敌方非战斗人员伤亡；割除子宫避免癌细胞扩散，导致绝育的恶果。
- (3) 善果与恶果同样地直接由行为产生，善果并非藉恶果而产生。例如：子宫出血的孕妇可用药物止血，但药物能危害胎儿的生命；注射吗啡以止痛，但也做成上瘾的恶果。
- (4) 容许恶果产生必须有相称的严重理由。恶果严重则相称理由越严重，例如：恶果是伤害生命比伤害财物更严重，必须有极严重的理由。恶果发生的机会越肯定，所需的理由也越严重，例如：除非生命受到威胁，否则不应进行很有机会变成终生残疾的手术。越接近恶果的行为，越须有严重的理由，例如协助堕胎手术比准备手术室的仪器须有更严重的理由。

总括来说，双果原则肯定同时带来善果及恶果的行为是被容许的，如果行为本身并非道德恶、并非有意要恶果，善果直接由行为产生，并且有充分严重是理由。

康乃洛（L.Cornierotte）曾把双果原则中的相称理由列出来：（a）价值的冲突不能避免；（b）有责任去行动；（c）所用的手段是本体地相称于要保护的主要价值（所谓本体地相称是指一些严格地、本体地必须）；（d）有所有的手段中必须选用带来最低害处的，即最能保护所有相关价值的；（e）行为本身并不等于否认在普遍层面上的价值³²。条件（c）可能要举例解释，一个靠卖淫而维持家庭生活的妇人，她用的手段不能本体地相称于要保护的价值，她的卖淫行为正是破坏了婚姻的忠信，破坏了与家人的关系。

双果原则中的「直接」及「间接」的分别，的确容许人解决很多价值冲突的情况。但「直接」及「间接」不要只是物理地、机械地分，否则产生不可理喻的后果。海霖曾提到一个例子：医生替孕妇开刀，拿走了宫里的肿瘤，手术中子宫流血不止，医生只好将胎儿拿走，子宫收缩止流血。一位伦理神学家认为他做错了，他可以将流血的子宫连同胎儿一起拿掉，却不可终止怀孕，而保留子宫³³。这种机械化地区分直接间接，或「两个死亡好过一个被谋杀」³⁴的说法，今日连最保守的伦理神学家也不会赞同。

海霖主张从整个行为去看，整个行为是为了救母亲的生命，这是直接的意向。这不是在母亲或胎儿的生命中做选择，而是在能救的生命及不能救的生命中作选择³⁵。

卡诺而（Peter Knauer）为双果原则带来一个新的注解 36：如果行为并非蓄意为了恶果，而且有均衡理由（commensurate reason），则行为的恶果是容许的。他以此解释传统伦理：物质的合作、外在的恶、肯定法律。若有均衡理由，物质的合作、外在的恶、不守肯定法律是容许的；若无均衡理由，物质的合作变为形式的合作，外在的恶变为内在的恶。肯定法律变成否定法律，是时时处处不被容许的。无均衡理由是指在行为本身，它所追求的价值与所用的手段，有一持久的冲突。双果原则不容许无均衡理由而做成恶；若有均衡理由做成恶是「间接」的，是容许的。这种把传统的双果原则推到另一境界的说法，不少伦理神学家都有所保留，因为他容许有意以恶（卡诺而认为非道德恶）为目的或手段，已经不是传统的双果原则了。

4. 3 合法宽免原则（Principle of legitimate excusing cause）

此原则认为，如果外在于法律的严重困难发生，以致法律难以执行，而此困难与法律的重要性相称，该法律的责任性便停止。例如：为了送危急的病人到医院而超速。交通规则应该遵守的，抢救病人也是一重大责任，在没有危害行人生命安全情况下超速，伦理上是容许的，守交通规则的责任暂时停止。这也是传统所谓权宜（epikeia），后面讨论人为的法律时责详加解释。

4. 4 英勇牺牲原则（Principle of heroic sacrifice）

中国人杀身成仁，舍生取义就是这个原则的表现，为了一个更高的价值或理想而牺牲自己。基督徒更因为基督的爱所推动，愿意放弃自己的权利，甚至牺牲自己的生命。抗战期间，中国士兵以炸药系身，投身在敌人坦克轮下，与坦克共存亡，并非不爱惜生命的自杀，而是爱国心驱使他放弃自己的生命。

4. 5 整体原则（Principle of totality）

这原则认为为了整体的好处，牺牲部分的价值是合乎道德的。此原则最常用于医疗上面，如为了整体的好处，把损坏的肢体割掉是容许的。如果不太影响健康，为了爱心而非为经济利益，把身体的一部分捐出救人是可接纳人，如血、捐骨髓；假使严重影响健康，甚至导致死亡，把器官捐出去救人，伦理上是不可行的，因为每人对自己的身体都有好好保养的责任，故此活人捐出心脏、肝脏是不应该的。

伦理决定并非一个纯理性的行为，不论是伦理模式、伦理原则或伦理规律都是帮助人在一特定的环境中发现天主的召叫，回应他的召叫。理性加上祈祷、分类，才能在一适当的氛围中，以恰当的伦理行为，作为对天主的回应。

注：

1. 詹德隆《基本伦理神学》op.cit.第十章,158-178 页。
2. 参阅《天主教教理》1750。
3. 《天主教教理》1753-1754。
4. 参阅《神学大全》I.II.20.3.
5. 参阅《神学大全》I.II.7.3。
6. 《真理光辉通谕》通谕 80 引梵二《论教会在现代世界牧职宪章》27。
7. 《天主教教理》1756。

8. 《列子》杨朱篇。
9. 参阅袁廷栋《普通伦理学》op.cit.76页。
冯友兰《中国哲学史》，太平洋，1961，168页称为「极端的快乐主义」。
10. 《真理的光辉》通谕，74-75。
11. 参阅 McCormick, Richard A., “Reflections on the Literature,” Curran, Charles E. and McCormick Richard A. (ed), Readings in Moral Theology, No. 1, Moral Norms and Catholic Tradition, Paulist Press, New York/Ramsey/Toronto, 1979, 317-320.
12. 参阅白礼达, 「效果论」, 《神学年刊》第五期, 1981, 56-60页以效果论统称为新旧两类。
13. 参阅 Fletcher, Joseph, Situation Ethics, The Westminster Press, 1966, 120。
14. HMH, 134。
15. 参阅《宗座公报》44(1952), 270-278页记载教宗比约十二世于1952年3月23日电台讲话中批判新伦理。
《宗座公报》44(1952), 413-419页记载教宗于1952年4月18日对「国际女青年大会」的训话中, 警告强调个人主义的场合伦理的危险性。
《宗座公报》48(1956), 144-145页圣职部按教宗于1952年的两次讲话, 于1956年2月2日发表训令, 为保持天主教教义的纯正, 禁止在大学、学院、修院、修会培育院教导或传播这种场合伦理。
16. 参阅《神学大全》, II.II.110.3。
17. 参阅 Bockle, Franz, Fundamental Theology, Gill and Macmillan, 246-247。
18. 参阅 McCormick, R.A., “Methodology in Moral Theology,” Theological Studies, 43(1982), 69-91。
Gula, Richard M., Reason informed by Faith, op.cit. 276-279。
19. 参阅 Podimattam, Felix, “Pastoral Aspects of Family Planning,” Vidyajyoti, Journal of Theological Reflection, June-July 1980, 284-296, 载有不同主教团的意见。
20. 参阅 McCormick, R.A., “Methodology in Moral Theology” op.cit. 79。
21. 《真理的光辉》通谕 74。
22. 《真理的光辉》通谕 75。
23. 《真理的光辉》通谕 75。
24. 《真理光辉》通谕 74。
25. 参阅 Lobo, George V., Moral and Pastoral Questions, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 1985, 49。
26. 参阅《神学大全》II.II.152.2。
27. 参阅 McCormick, Richard A., “Conscience and Conflict,” Theological Studies, 40(1979), 64。
28. 参阅袁廷栋《普通伦理学》op.cit. 30-34页。

29. 《孟子》梁惠王上。
30. 《孟子》梁惠王上。
31. 参阅《神学大全》II.II.64.7。
32. 参阅 McCormick, R.A., “Conscience and Conflict” ,op.cit.65.
33. 参阅海霖《基督之律》，卷三（1），161-162 页。
34. McCormick, R.A., “Conscience and Confliid” ,op.cit.67.footnote27 提到教会训导如此被了解。
35. 参阅 Haring, Bernard, Free and Faithful in Christ, Vol.3,Crossroad, New Yok,1981,33.
36. 参阅 Knaier, Peter,“The Hermeneutic Function of the Principle oj Double Effect” ,Read ings in Moral Theology ,No.I,op.cit.1-39.

第十一章

自然律

在讨论自由、基本抉择、良心等问题，焦点是围绕著道德主体。我们也发现，当道德主体做决定时，他不能任意去做，在他之外有一道德世界规限著他。道德世界包含一个道德秩序，此道德秩序有它的客观性，能独立于人的意志之外，不管人喜欢不喜欢，它也如此要求人。道德秩序包含著道德价值，这些道德价值是重要的，它们使人具备人的本质。没有这些道德价值，人的质素便有大欠缺，只沦为与一般禽兽无异。

价值的意义不容易把握，它有时与「善」是同义词，有时亦可分出相异处。一般来说，善的概念比较笼统抽象，而价值概念比较确定具体，不过善的范围比价值大。我们可简单地说，价值是对人而说的内在善。今天的人，如果只用一个颇为抽象的道德秩序要他们遵守，他们很难心悦诚服。假使强调道德价值，而那些道德价值为人是那么重要，人必须有它们自己才会感到平安与舒服，才会受到别人的尊敬、欣赏、仰慕、欢迎；用伦理的术语说，人才具备人的本质。讲座道德秩序和道德规律时，必须以道德价值为依据；不从与道德价值的关系而提出责任，会缺乏约束意志的伦理力量，也令今日的人不感兴趣。例如「不可说谎」的道德律，如果我们只强调说谎是违反说话的本质，因而违反天主预设的自然道德秩序，一般人不会为这种大道理所感动而信服。倘若我们指出在「不可说谎」的道德律后面，包含信用的价值、建立良好人际关系、立好表样的价值、孝爱天主的价值、回应天主召叫的价值等，这条道德律立刻变得有活力、吸引力和说服力。在强调道德世界中的道德律的同时，不要只强调一外在于人的秩序对人的要求，更应强调道德律从一开始就与人有关，是人内在价值的表现，亦同时是天主的召叫。

1. 自然律的传统

自然律是天主教伦理神学中的主要成份。基督相信天主并非漫无目的地创造世界，一切皆有目的：「你处置一切，原有一定的尺度，数目和衡量。」（智 11：21）天主也给人预定了一个客观的最终目标，人有责任实现此客观目标。天主把此目标放在人性的道德秩序里，道德秩序通过自然道德律显示给我们，指导我们的行为，带领我们走向最终目标。伦理神学的任务就是助

人了解他的本性和本性中的道德秩序，从而引出指导行为的自然道德律，据此生活走向最终目标。

自然道德律既来自人性，故此并非基督的专利，而是能为所有人认知。这就是天主教自然律伦理所坚持的，人性中的道德秩序人人可知。自然律伦理的优点是，基督徒可与任何人作伦理交谈，只要彼此都返回人性中的道德秩序里去反省；教会的伦理训导亦可批向所有怀著善意的人，不单指向有共同信仰的教友。

在早期教会的训导里，很少会提到自然律¹，但到上世纪下半部，教会的训导常以自然律去驳斥伦理错误，或据自然律去指导天主子民的伦理行为。教宗良十三世肯定人的私产权，因为这是人的天赋权利，完全符合自然律²。教宗保禄六世在《人类生命》通谕中强调，婚姻伦理教义的原则「是建立在自然律上，并受到天主启示的光照和充实³。」他要求夫妇尊重婚姻行为的本性和目的，因为按自然律，「任何婚姻行为本身该是传授人的生命的⁴」。教宗若望保禄二世《生命的福音》通谕也以违反自然道德律为理由，遣责把堕胎或安乐死直接杀害无辜生命的行为定为合法的法律⁵。

要明白教会的伦理训导，不能不仔细了解自然律的传统。圣经上有不少自然律伦理的例子，圣保禄更明言连无信仰的人都有能力辨认天主的旨意，因为天主的法律已刻在人的心中（罗 1: 20; 2: 15）。换句话说，自然律伦理能在启示之外被认知，而自然律的传统没有受圣经太大的影响，反而希腊哲学、罗马法律影响了它的发展。

希腊哲人中，斯多噶（Stoics）派最先发展自然律的意义。他们重视自然，要求人的行为符合自然法则。他们的格言是「依自然而生活」，意思是依照运行于自然界的原理而生活。正确的道德生活就是遵随自然法则的生活。神明为宇宙定了秩序，人的自然正是宇宙自然的一部分，人切企图控制自然或改变自然，有理性的人，必须依循自然法则而生活。可见斯多噶派所谓自然律，与统驭物理世界的法则无大分别。这个有物理概念的主张，影响自然律的发展。

希腊哲人重视自然，而罗马人却重视法律。盖尤士（Gaius 歿于公元 180 年）把法律分为两类：国法（*jus civile*）和万国公法（*jus gentium*）。前者用于一法律自主的国，后者用于国与国之间的关系上。万国公法是理性的成果，它关乎所有人，亦以大家共同的需要为基础，与自然法则分别不大。

到了第三世纪，万国公法与自然律便分家了。罗马法学家乌平恩（Ulpian 歿于公元 228）于国法及万国公法之上，加上自然法则（*jus naturale*）。它非人所独有，而是人与动物共有的法则。这些法则并非分别出人与动物不同的地方，而是说明人与动物共同的地方。这种对「自然」的了解，把人在结构上、倾向上和行为上与动物等同了。自然法则蒙上了物理性的外衣，同时影响了自然律传统的发展，伦理责任来自人天赋的物理构造，与人的整体及各种关系无关。

到了中世纪，圣多玛斯为自然律带来了重大的改变。他受希腊、罗马思想的影响，但能超过他们的局限。亚里斯多德认为有机体皆有它特

殊的本性，怎样的种子必按其本性长出怎样的果实来。有机体的本性是动态的，因为这有内在的倾向不断地成长，由潜能发展为现实。这种发展并非任意的、漫无目的的，而是朝着特定的目标走，即事物整体的完美。至于人的本性，亚氏一方面看出人在生理成长上和其他动物一样，朝著特定的目标发展；另一方面，人是理性的、道德的存有。理性沃土的最高目标是对天主的默观，而道德生活的目的是一德行的生活。原则上，人理应朝此目标走以达到幸福，但事实上，人并无必然的内在倾向去达成它们，反而误认其他次等价值为他的真正幸福。亚氏始终没有发展一套自然律的理论，不过他对自然的主张，却对圣多玛斯带来很大的启发。

圣多玛斯不像斯多噶派把自然律等同宇宙自然法则，他从天主的永恒律开始讲律。永恒律是「天主智慧的模式，用以指导一切事物的行为和行动⁶。」创造万物的天主，从永远就预定万物的终向；他创造它们各有其特殊的本性，好使它们能实现自己的终向，亦即符合天主永远的计划。可见天主的永恒律是一切法律，包括自然律的泉源，故多玛斯认为自然律反映天主的永恒律。天主在人身上预定了一个道德秩序，人自然地倾向它。

圣多玛斯发觉道德责任基于人的存有，而形上的原则是：「行动跟随存有」(agere sequitur esse)，即有怎样的存有，就有怎样的行动；先有存有，后有行动，行动是被存有所限制及决定。人与动物不同，因为人有理性，这是人存有的特色。基于一切出自天主而又回归天主的原则(exitus etreditus Principle)，自然律既反映及分享天主的永恒律，它且办回归天主，达到天主为人预定的终向。理性就是认识自然律的媒介，圣多玛斯特别重视理性的地位：「人性中各种倾向，如能受理性管辖，皆能隶属于自然律之中，故自然律的规律虽多，其实根源只有一个⁷」，这就是人的理性。

可见，圣多玛斯对自然律(Lrx naturalis)的了解是丰富的、动态的、重理智的、包括整个人的。自然律是以人的途径，发现天主的永恒律——道德的最后规律。自然律不等于自然法则(jus naturale)，但也不完全排斥。圣多玛斯也重视自然倾向，生命中的预设因素，但他用理智去发现相关的自然律来。理智发现自然律中有些基本的、自明的伦理原则，它们可总括于「人应行善避恶」这原则中。这只是个普遍的原则，圣多玛斯跟著从人的自然倾向中，推出一些具体的伦理规律来。他提到三种自然倾向⁸：(1) 自保的倾向：据此倾向，人的理智发现人有保存及维护人类生命的道德责任。他按此倾向得出的自然律，反对自杀行为及容许在自卫中杀人⁹。(2) 传生的倾向：圣多玛斯特别指出这个自然律中的传生倾向，人与动物不同。按此倾向而生的自然律就是传生和教育下一代。这里，乌平恩重视物理性自然法则的影响甚明显，虽然圣多玛斯并无提到乌平恩的名字。他后来以此自然律，提出一些相反自然性的罪行：如手淫、兽交、同性恋行为，还结论出相反自然性的罪是罪恶中之最大者¹⁰。(3) 认识真理及群居的倾向：这是人所独有的，按此倾向而

出的自然律，要求人破除无知，要与邻人和平相处；他讨论公义时，便提到这条自然律¹¹。

此后，自然律的发展，有时重视意志，把一切归于天主的旨意，有时又重返重视理智的传统。到了十九世纪，教会面对现代思潮的挑战，倾向采取一保护性的固定立场，而保守派的伦理神学家往往退缩到乌平恩的物理自然法则立场去看自然律，忽略了圣多玛斯重视理智具创造角色的传统。二十世纪中，我们看到教会内有主张放弃自然律的思想，亦有修正过去对自然律僵化性了解的尝试，当然亦少不了为传统自然律辩护的声音。让我们先明白自然律不应该是什麼，然后去把握今天自然律应该是什麼。

2. 对自然律的批评

在二十世纪，自然律伦理受到教内外人士的攻击。有些批评并非毫无根据，教内人士应用自然律时，有时确实给人一种不恰当的印象。现将对自然律的误解列于下：

(1) 物理主义：这是最为人诟病的一种误用，上面已多次提及。这是一种纯粹从物理及生物的角度去解释自然律，乌平恩的确了解自然律占了优势，自然律是人和其他动物共同的地方，物理性的生理过程变成了自然的要求。古伦批评《人类生命》通谕所讲的自然律，带有浓厚物理主义的色彩，把行为的物理性与道德性不但混为一谈，简直是等同¹²。

纯物理主义的了解自然律是一种误用，理智才是自然律最重要的因素。人的确有天赋的物理及生理的结构，但理智根据人整体的经验才发现道德价值所在。物理及生理结构并不预设人的道德责任是什麼，它提供资料给理智去分辨怎样的道德责任才能达到天主为人计划的终向。看《人类生命》通谕，不要只看到它提及的物理生物结构的部分，单看那部分自然产生物理主义的印象，亦要看理智所发现的道德价值和天主的旨意：「在保持这两种结合和生育的主要观点后，夫妇性行为完全保存了互惠而真正的爱情之意义，以及人被召作父母的最高职务¹³。」

(2) 抽象主义：这种误用以为自然律不需要任何经验，就可从一形上的、抽象的人的本质演绎出所有伦理规律来¹⁴。这是基于一套先天的、演绎的方法论，先把握人的本质，然后演绎所有其他的行为法则。

(3) 直觉主义：这种误用以为所有自然道德律都是自明的。的确，有些自然道德律是自明的，如普遍的第一原则「人应行善避恶」。自明的自然道德律极少，以为所有的自然道德律都是自明的，不需要有其他基础去建立它们的可靠性，那只是拿自然律来作挡箭牌，掩饰自己的弱点。

(4) 法律主义：这种误用以为自然律详细列明特殊的应做或不应做的规律，这些规律都是绝对规范，能随时应用于所有环境。如果把《人类生命》通谕看成是绝对规范，能自动应用于任何环境，绝无例外，就是以法律主义的心态去应用法律。

(5) 不变主义：这种想法误认人性是一已完成的事实，一点不会改变；这个不能改变的人性结构忽略人存在的历史性与发展，也不理会人自由事实。这种不变主义的想法，可能源于柏拉图的观念论。柏拉图的世界观是不变的、

静止的、永恒的；但今日的世界观是转变的、历史性的、不断进化的，人能自由参与创造的。把一切自然律都看成不可变是与事实相违，难免受到非议。

(6) 自然主义：在哲学史上，经验主义者休谟（David Hume）曾批评：从事实的描述跳到伦理责任（from “is” to “ought”）是不合逻辑的¹⁵。摩尔（George E. Moore）更据此而发挥他的「自然主义的谬误」（naturalistic fallacy）¹⁶，指出用非道德性词汇去描述道德性词汇意义是包含了逻辑的谬误，例如「善」这个道德性词汇不能用「快乐」这个非道德性词汇去描述。自然主义具有很多意思，包括自然是实在的，自然是可以认知的。用在自然律环境里，有人就批评，人怎能把一个非道德性的事实与一个道德要求或伦理规律连起来？父母生我是一个非道德性的事实，但怎能立刻跳到一个道德性要求「人要孝敬父母」？或者自保的倾向是一个非道德性的事实，但怎会结论出一个「人应保存及维护生命」的自然道德律来？

这是一个争论已久的问题，我们想指出自然律不一定是无中生有，即从一个全无道德价值的事实，结论出一个道德责任来。人是一个整体，道德领域和其他领域并非楚河汉界，不能跨越。一个表面看似非道德性的事实里能包含了道德价值。父母生育子女看似一个非道德性的事实，但里面包含了道德价值，人的理智可发现内里的道德责任。宰我曾问孔子为什么父母死，子女要守三年之丧的礼规，孔子的理由是：「子生三年，然后免于父母之怀，夫三年之丧，天下之通丧也。予也，有三年之爱于其父母乎¹⁷？」子女为父母守丧的礼规，是包含在父母默默为子女操劳的事实里。道德的必然性早已包含在人性里，人的理智只是发现它而已。蓝西（Ian Ramsey）说得好：「如果求生存是所谓自然律最基本的东西，那么求生存必定有一道德的必然性¹⁸。」

3. 自然律的意义

讨论自然律不恰当的应用后，我们要正面了解自然律究竟是什么。我们必须有一整体观，只注重人性中的物理事实，自然有其弊病；但如果以为它与伦理无关，把它从自然律上完全除去，亦缺乏全面性。没有物理构造的人不是真人，人的物理结构各有其自然目的，人以其自主的理智，全面的了解整个人，然后才能决定出道德规律。海霖特别强调要对人作整体了解，他不轻率的从人物理的设定跳到伦理规律，也不忽略人物理性的重要¹⁹。人性其实是一个抽象名词，代表人的整体，包括他的物理结构、自然倾向、自律性、他和别人的关系、和世界的关系、和天主的关系。在这众多的关系中，天主赋予人一个道德秩序，人可用理智去发现此天赋的责任。例如人有社会性，人要互相帮助才能发现社会，故阻碍人类发展的自我主义行为，理智会判断为不合人性的行为。天主创造万物，虽为人享用，但理智告诉我们，万物不只为现代人，也为后世千千万万的人；故此，破坏环境，浪费物质，暴殄天物，理智会判定为不合人性的行为。孔子劝人「钓而不网，弋不射宿²⁰」，及曾子表明「伐一木，杀一兽、不以其时、非孝也²¹」，都显示出人与万物间的关系是有道德性的。人除了这种横面的关系外，还有纵面与天主的关系。人若承认自己是有限物，不能自有，需要一无限的造物主所创造，则人对其造物主实有恭敬、感谢、爱慕的责任。

虽然教会的训导文献，时而给人一种重视物理秩序的印象²²，但大上重视理智秩序的传统是存在的，而且在文字上也如此声明，例如：「自然道德律反映和奠定了以人的肉身和精神本质为基础的目的、权利和义务。因此，这法律并非仅是生物层面上的规则，却必须视之为理性法则——人奉造物主的意旨，规范和调节自己生活和行为，尤其是善用自己的躯体²³。」

论者指出教会的社会训导，明显地采用理智秩序的自然律去处理²⁴，因而是活跃的、开放的、与人的经验产生共鸣的、易于和所有人交谈的。如果教会能贯彻始终，在其他伦理领域里也沿用理智秩序去处理，实有助于教会在世人面前的可信性与指导性，而不会有南辕北辙，各走各路的现象。

综合上面所说，我们可以为自然律下一个定义：自然律是人性里面的一个天赋的道德秩序，人能在启示外，在各种人的关系中，用理智分辨出当守的道德责任来。不同的伦理神学家对自然律有不同的表达方式，莫顿（Louis Monden）称之为「自然律是一个动态的存在事实，是人透过他实际的生活环境，他对主对人的位际交往，达到他自我圆满及自我实现的秩序²⁵。」海桂霖认为：「自然律是具体、历史事实中的人性，藉此人有能力了解自己，他的呼召、他作为人的意义、他与天主、与别人和与世界的关系²⁶。」

自然律的「律」，与一般国际间的法律、国家的法律或地方社会的法律中的「律」有不同的意思，充其量只有类比意义。自然律的「律」更与物理律的「律」不相同，它是指向人性中的价值。理智发现这些价值，分辨出使这些价值实现的道德规律。人性中的道德秩序和价值固然重要，但理智这种辨别能力更是不能缺少的基础。

根据上述的定义，我们可以说自然律伦理承认客观道德秩序的存在，自然律伦理并非基督的专利，而是人人可知，其包含的道德价值是可以普遍化的。

4. 自然律的特征

界定了自然律的定义后，不少伦理神学家尝试用现代人的词汇，刻画出自然律的现代面貌²⁷。有系统的把自然律的特征罗列出来，实有助于对自然律的了解。

4. 1 实在的

伦理生活是追求善。道德主体及团体必须反思人的实在及其各种关系，从而分辨出道德善是什么。基督徒的实在论（realism）认为，事情的对或错，在乎它究竟帮助或伤害人朝著他最终的目标发展；事情的对错，实帝在在影响每个道德主体及他的生活质素。自然律主张伦理是建基于人的实在上，道德秩序就在人的实在中。因此，自然律必须反对纯粹主观主义。主观主义认为，行为是道德或不道德，全在乎道德主体如此判断它。自然律中的实在论认为，不容许人任意妄为。个人主观的意愿，并非道德价值的最后来源。

自然律也反对法律实证主义（legal positicism），后者认为行为的对错，在乎法律如何颁布。自然律认为法律颁布的，并不等于某些行为是对的。法律容许娼妓合法化，并不等于娼妓的行为是对的。因此，遵守实证法律并不等于有道德生活，道德生活必须是追求道德秩序中的善。

4. 2 经验的

伦理既然离不开人的实在，发现人性中的道德秩序需要通过经验。伦理规律并非从一个抽象的人性演绎出来，圣经也没有提供伦理规律的全部，伦理的发现是要通过经验的过程。大量砍伐树木现在被批评为不道德的行为，因为经验指示它破坏了生态环境，能为人带来灾难性的后果。有些行为暂时还不能评定是否合乎道德，因为我们还没有足够的经验去做决定，例如改变植物的品种或复制动物的技术，我们要等待新的经验去帮助我们的理智去分辨新的道德规律，每一个道德决定都牵涉对人各种关系的观察，看看某些行为是否助人过一合乎人性尊严的生活，是否更使人走向自己受造的最终目的。

4. 3 重视效果的

自然律不能忽视行为的效果。我们要小心，重视行为的效果并不等于赞同效果论。效果论认为行为的对错，取决于带来什么效果。自然律衡量效果，但不主张效果本身就决定了行为的对错。在衡量效果时，理智更能清楚真正价值所在。当然，结果并不拘限于此时此地，眼前所见的结果。有名的盖法原则：「叫一个人替百姓死，以免全民族灭亡，这为你们多么有利」（若 11：50），只是短视的效果论。效果必须是长远整体的结果，故意杀害无辜的人，无论立时带来什么利益，但违反正义，长远来说，破坏了法律的基础。一个卖淫的妇人，虽然解决养家的问题，但破坏了与丈夫的忠信，损害家人的尊严，违背了天主的意思，整体的结果是得不偿失的。自然律是会衡量效果的，传统双果原则中的一个条件就是善果要大于恶果。

4. 历史性的

此牵涉自然律的认识，自然律的普遍性与不变性的问题，后面我们还会详细讨论。这里只想指出来，人性不上一个已完成的事实，它需要不断的在历史中被人发现。男女平等早就包含在启示中了，但人受其具体历史环境所限制，长时期未能察觉这个基于人性的自然道德规律。中国人要到二十世纪才普遍了解一夫多妻的不公义，觉今是而昨非，但仍有些地方碍于历史文化环境，女性还普遍地受到歧视，歧视女性的还振振有词的说自己尊重女性。以为自己已把握人性的全部，据人性而写成的道德规律性已到了最佳的表达方式，不能再改变，历史屡次证实那是错误的。梵二的《信仰自由宣言》肯定了教会过去也受历史条件所局限。历史性的因素提供自然律发展的空间与可能性。

4. 5 相称的

「行善避恶」是自然律一个最基本的表现，但在实际环境中，这种指示是不足够的。我们必须承认自己的有限，权利、义务、价值常发生冲突，善中又常常牵涉若干恶的存在。自然律要求我们相称地选择推广善而减低恶的行为；一个正确的行为就是相称地包含最大的善和最小的恶。我们承认要衡量最大的善及最小的恶是困难的事情，因为这不是纯粹在价值上的比较，而是牵涉整个人本身，以及他的各种关系才作决定。能说真话自然是好事，但如果说真话会危害别人的性命，甚至国家的安危，我们会认为此时此地地不讲真话，就是相称地包含最大的善和最小的恶，虽然所牵涉的价值属不同类型，衡量时不无困难。这也是圣多玛斯重智德的传统，他认为爱德是行动的动力，明智才是指导道德判断，智德包含衡量相称的理由²⁸。

4. 6 人位格的及关系的

梵二《论教会在现代世界牧职宪章》开始了重视人位格的转移；三十年之后，《天主教教理》再肯定人位格在伦理上的重要。人性一词的确比较抽象，它离不开人的位格与人的各种关系。自然律必须把人的位格及其各种关系放在中间，换句话说，自然律必须注意人的整体。假如自然律只侧重人的个别官能，例如说话官能，生殖的官能，而不把人的整体，他的位格及他的各种关系纳入考虑，自然律便会支离破碎，所制定的规律能有不近人性的现象。重视人的整体不但使自然律注意所有人共同的地方，也兼顾到人位格及其各种关系独特的地方。自然道德律的写定必须顾及这些因素，而非仅根据一个抽象的人性演绎出来。

5. 自然律的认识

上面提及理智可藉有位格的人的各种关系，分辨出人性中的天赋道德秩序。究竟如何分辨，就牵涉自然律的认识论。传统士林哲学把自然律公为三级²⁹：第一级是一些普遍的大原则，如「人应行善避恶」、「己所不欲，勿施于人」、「人应爱他的邻人」等。有成熟理智的人，都有能力把握这类自明的大原则。用今日的术语来说，这类原则是先验的（transcendental），它们指出一种伦理态度。可是，这类原则颇为抽象空洞，缺乏实际内容；它们没有告诉我们什么是善，什么是恶，怎样做才是爱邻人。光有这类大原则，并没有对我们的伦理生活及判断有太大的帮助。

第二级的自然律比第一级的较为实际，十诫中大部分属这一类，如「孝敬父母」、「不可杀人」、「不可奸淫」、「不可偷盗」、「不可妄证」、「不可贪他人财物」等士林哲学家认为这一类自然律亦是普遍的，即使人未能做到，亦要承认这是应遵守的。有些伦理神学家不太满意这类规律，认为它们虽有点内容，但只强调某一类行为是好的或是坏的，却没有告诉我们怎样做才算是被嘉许的好行为，或是被禁止的坏行为，例如：怎样的杀人行为才被禁止？教会不是容许自卫杀人，执行死刑及在正义战争中杀人吗？怎样拿走别人的东西才算是偷盗？怎样不讲真话才算是妄证？可见这类规律实际上帮忙不大，有些伦理神学家干脆称它们为重复语（tautology）³⁰，有强调性作用而无决定性作用，它们只告诉我们坏行为是坏的，好行为是好的。

第三级的自然律是指那些经过一番推理而来的实际规律，它们具体的指出某特殊行为是对或错，例如：借用捐助者的精液进行人工授精的行为是不道德。在推理的过程中，人能受环境及文化风俗等因素影响而制定不完善的实际规律；因此，实际规律能有错误的危险及有改善的可能。事实上，有些实际规律是经过长时期的试验才发展出来，联合国人权宣言中禁止对人施行酷刑，因为这是违反人性尊严，教会过去在这方面也犯过错误³¹。人性尊严早就存在于人性中，但理智对它的了解则是动态的，每个历史阶段能对它有不同的解释，能不断地受到批判而改善。正如自然物理律常存于宇宙秩序中，但要待有智慧的科学家才发现它，而写的自然物理律仍能不断得到改善。

理智要辩认出当守的道德规律并不是一件容易的事，人的软弱，罪恶环境，心理或精神状况，文化风俗听局限，都足以影响理智的分辨。以下是分辨过程中一些注意的事。

5. 1 认识基本价值

自然律必然的与价值有关，有人甚至把自然律看成是价值的实现。价值是对人而说的内在美善，而基本价值是指那些人人都追求的内在美善。有些价值是那么基本，人不能不为了它们本身而追求它们，例如：生命、真理等。菲尼斯（John Finnis）曾列出七种基本价值³²。

- (1) 生命：人有自保的倾向，人对生命的追求是毫无疑问的。
- (2) 知识：人渴求真相，这也包括了对真理的追求。人对知识的渴求是无限的，任何人都不能制止别人追求，因为他想知道：「为什么不？」人总觉得获得知识是件好事，无知总是缺陷。
- (3) 娱乐（Play）：菲尼斯提醒人不要看轻此价值，这是人类文化不能缺少的因素。我们承认娱乐、悠闲的重要性，不过在价值等级上，与其他的基本价值相比就是了。
- (4) 美感经验：我们常把真善美连起来说。人追求美和感受，不为什么，就是美本身有价值。
- (5) 友谊：与人和平相处以至结为生死交都是友谊的表现。真正领友谊价值的人，能处处为朋友著想，甚至牺牲生命，更不会把友谊看成达到某些目的的工具。
- (6) 实际明智（Practical reasonableness）：人要求明智的选择自己的行为，造就自己的性格。人希望自己的行为、习惯、态度都能纳入一明智秩序。内在地说，人有内在的自由，不受不良因素的影响，使自己的情绪、性情产生一种内在的和谐；外在地说，人能真正地实现自己的理想、选择和决定。总之，这种种价值构成一个整体，菲尼斯称之为实际明智。
- (7) 宗教：这里指广义的宗教。人可能没有任何现成的宗教信仰，但他能不断地追求宇宙秩序的根源。连无神论者沙特也承认自己有道德责任。人为什么会有这种责任？人不是在默认超越他之外有一种秩序吗？人不断追问这个秩序的根源，他和这秩序的关系。菲尼斯称这种价值为宗教。他认为自己只反省出这七个基督价值，但并不否定别人能加添别的。可是不论加上什么，大概都能和这七个基本的拉上关系。

这些基本价值和我们的自然律有很大关系，每种基本价值都是人所追求的，愿意实现的。对每一个基本价值的尊重，就是自然律基本的要求。虽然教会传统特重生命、真理、宗教三个基本价值，很多实际规律都是基于尊重此三者，但其他基本价值或相关的价值亦应受到尊重，从它们身上理智辨认出具体道德规律来。

认识价值所在后，我们可按上面提及自然律的特征，即实在的、经验的、重视效果的、历史性的、相称的、人位格的及关系的，以理智分辨出行为的实际规律。

5. 2 圣经与教会训导对理智的帮助

原则上人能在圣经与教会训导之外，以理智认出人性中的道德秩序。自然律伦理并非基督徒的专利，是人人可知的，但我们不能因此否定圣经与教

会训导对理智的光照作用前面有两章分别详细讨论过圣经与教会训导对伦理的关系，这里不打算重复。我们只想强调，人的私欲偏情、罪恶的境况、心里的障碍，都足以使理智在分辨道德规律时发生困难。伦理神学家普遍认定，天主圣言和教会训导是认识自然律最效的帮助³³。梵二呼吁教友以基督的旨意及教会的训导培育自己的良心：「教友为造就自己的良心，该谨慎注意的神圣而确实的道理。由于基督的旨意，教会是真理的导师，她的职责是宣扬并权威地教授即是基督本身的真理，同时，以自己的权威昭示和确证由人性本身流溢的伦理秩序的原则³⁴。」

6. 自然律的存在

作为人性中道德秩序的自然律，其存在可得到多方面的肯定。我们分圣经、人的良心、中国文化三方面去讨论。

6. 1 圣经中的自然律

上面曾说过：我们能在启示之外，用理智分辨出人性中的自然律；这并不表示在启示内没有自然律，亦不表示启示律和自然律有冲突。最基本的自然律「应行善避恶」，正是新约提及审判的标准：「凡在坟墓里的，都要听见他的声音而出来：行过善的，复活进入生命；作过恶的、复活而受审判。」（若 5：28——29）旧约以法律及先知为最重要，但耶稣以一个自然律把它们概括起来：「凡你们愿意人给你们做的，你们也要照样给人做：法律和先知即在于此。」（玛 7：12）这条圣经的自然律那么重要，那么基本，人多称之为金科玉律。他对旧约的法律也取肯定的态度：「我来不是为废除，而是为成全」（玛 5：17）。他清楚要富少年遵守旧约最重要的十诫：「如果你愿意进入生命，就该遵守诫命。……就是：不可杀人，不可奸淫，不可偷盗，不可作假见证；应孝敬父母，应爱你的近人，如爱你自己。」（玛 19：17-19）这些诫命，正是自然律的表现。

基督并没有要求我们遵守一些全新的法律，他的要求也是自然律的要求；所不同的，是基督徒有新的力量和动机去履行自然律的要求：「法律因了肉性的软弱所不能行的，天主却行了：他派遣了自己的儿子，带着罪恶肉身的形状，当作赎罪祭，在这肉身上定了罪恶的罪案，为使法律所要求的正义，成全在我们今后不随从肉性，而随从圣神生活的人身上。」（罗 8：3-4）藉着圣神的力量，基督徒得以完成自然律所要求的道德责任，到达法律的圆满。

6. 2 理性良心肯定自然律的存在

天主从永远中就有计划，希望人分享他的美善。这个计划必须是个可能完成的计划。这个可能性，就建在天主赋予人的本性上。只要人跟随有自然律去带领它，否则人无法完成天主的计划。

人的良心亦肯定自然律的存在。良心告诉人，他必须遵守某些道德规律，不管他喜欢与否，如自明的第一原则。就连那些非自明的道德规律，一旦人分辨出那是此时此地该行的，良心便告诉他必须实行。人性中就有这种规范力量，不管人最后有没有实行这道德责任，都不能否认这规范力量的存在。这种规范力量正指明了自然律的存在。梵二就肯定了自然律这种规范力量：「大公会议鉴于人类的堕落，立意首先提示普遍自然律的永久规范力量，和它包涵全体的原则，人类的良心本身更大声宣扬这原则³⁵。」

6. 3 中国文化中的自然律

中国文化中没有自然律这个名词，但其规律大致上可分两类：礼和法。一般人以为礼在伦理层次，而法在法律刑赏的层次。其实，法的制定不是任意的，其所据的基础就在伦理层次，这也是多玛斯所说：人为的法律是以自然律为基础。礼与法二者，不是毫无关系的东西，《大戴礼记》说：「礼者，禁之于将然之前；而法者，禁之于已然之后。」法是补礼不足，因为在功效上，礼缺乏制裁的力量：「法者，宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也³⁶。」

不管是礼是法，皆有所本。儒家认为礼本于天道：「夫礼，先王以承天道，以治人之情……。是故夫礼，必本于天，殽于地，列于鬼神，达于丧祭、射、御、冠、昏、朝、聘。故圣人以礼示之故，天下国家可得而正也³⁷。」作为规范人伦之礼，是以天道为本的。中国古代用词是有弹性的，故天道有时称为天，有时称为道，有时称为理，或天理。

人如何以天为本呢？《中庸》一开始说：「天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教」。人的性是天所命，人与天有一内在的关系，人的道德价值是以天为基础。既然人人的性皆本于天，有一共同根源，道德规律才有可能。「率性之谓道」，顺著人性而行的行为就是每人应走的道路。「修道之谓教」，实现中庸之道就是教化了。《中庸》跟著列出五达道（即君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五种基本人际关系）、三达德（即知、仁、勇三种基本德行及精神：以道德智慧去正确地判别善恶，以道德仁心去待人接物，以道德勇气去择善固执）都是一套以人性为本的道理，以另类词汇去讲自然律。

至于人君所定之法，必须本于道或理：「别交正分之谓理，顺理而不失之谓道，道德定而民有轨矣。有道之君者，善明设法，而不以私防者也³⁸。」人君发现天有不变的常规，在人身上也有不变的常理，他以此常理立法治国时，就有秩序：「天不失其常，则寒暑得其时，日月星辰得其序。主不失其常，则群臣得其义，百官守其事……。故用常者治，失常者乱³⁹。」人伦的关系或人与事物间的关系均有常理，或恰到好处的适宜秩序（「义者宜也」）。人君以此立法，自能得治：「上以公正论，以法制断，故任天下而不重也⁴⁰」。这与多玛斯的传统，民法以自然律为基础不谋而合。

7. 自然律之普遍性及不变性

自然律作为人性中的道德秩序或表现于人性中的基本价值是普遍的及不变的。有些人普质疑某些圣经中的例子，它们使自然道德律看来不是那么绝对，甚至是可以改变的，例如：天主命亚巴郎祭献儿子依撒格（创 22：2）；为了使郎放以色列人离开埃及，天主击杀埃及所有的长子（出 12：29）；以色列人离开时，劫夺了埃及人的金银和衣服（出 12：35-36）；当以色列人进入福地时，天主助他们打败了那里七个民族，并要完全消灭他们（申 7：2）。这些例子，不是违背第五诫爱护生命及第七诫尊重别人的财物吗？这些诫命，都是自然律的表现，难道它们不再是绝对的、不变的？一否在特殊情况下，自然道德律可被豁免？正确的了解圣经能改变这个误解。亚巴郎时代，他周围的民族都有祭杀长子的风俗，环境影响了当时人的良心，使他们以为祭杀长子是应尽的责任，是对神慷慨的奉献。天主制止亚巴郎杀依撒格正也表达

真正的启示：天主不要求祭杀长子，只要求人有信德。天主击杀埃及人的长子，消灭以色列人的敌人，是以色列人主观地愿意表示天主是他们一边，他们的胜利，是因为天主的助力，他们把一切结束，归于最终的原因——天主。至于说以色列人「劫夺」了埃及人的金银和衣服，埃及人曾压迫他们工作而不给工资，他们离开时取回那本是属于他们的东西，并非容许不守第七诫。

圣多玛斯同意自然道德律的绝对性及不变性，但他同时也指出：「就十诫所包含的正义来说，十诫的规律是不变的；但对于应用在个别的行为上面，转变是可能的⁴¹。」伦理神学主保亚丰索也说过类似的话：「权宜之法(*epikeia*)不但在民法里能产生，连在自然律里，因为环境的缘故。行为能够是无罪的⁴²。」一般伦理学家都同意自然道德律能够是普遍的、绝对的、不变的，特别指的是道德秩序或基本价值本身，或者是第一及第二级的自然道德律。至于其应用及写定的成式则有改变的可能，或者第三级的自然道德律有改善的可能。

现代伦理神学家争论的，是在第三级的自然道德律中，有没有一些是绝对的、不变的？有人认为圣保禄既列出一连串不能承受天主国的行为，对这些行为的禁止必定是绝对的、不变的。这些行为是：「淫乱、不洁、放荡、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、竞争、嫉妒、忿怒、争吵、不睦、分党、妒恨、醉酒、宴乐及凶杀。」(迦 5：19-21)但亦有人指出，这些行为必须加以解释界定，因为有些行为如竞争、分党、宴乐是今日社会普遍接纳的事。至于其他行为，都早以价值判断名词表示，既然已为理智判定是不道德的行为，自然是绝对的、不变的。传统认为有绝对不变的自然道德律存在，不论行为者的意向或环境如何，都是不道德的：如剥削工人、奸淫、直接堕胎、种族清洗等，细看这些例子，会发现大部分都是已经作了价值判断的词汇，其不道德性自是绝对的。可能有争论的实际道德律仅属少数，如人工节育、绝育、若干生育技术等。这也是不同的伦理模式所带出的问题。

小结

我们以福斯的话作一总结。他认为理论上，我们不能有无例外的实际道德规律，但在实用上，把道德规律像普遍的一样妥当地写成，是在它的价值。一方面按我们的经验不能想像有例外的可能，另一方面，普遍的道德规律也是一般实际生活的需要。它指出我们应做什么，或应避免什么。倘若有人事实上不能守，那是他主观上的问题，无损道德规律客观的要求。基督徒的道德责任虽然不是为守法律，而是认出那些是天主的召叫，把人的实在人性化，道德规律是有训导价值，使上述的目的客观化。

注：

1. 阅 Fuchs, Joset, "The Natural Law in the Testimony of the Church," Reading s in Moral Theology No.7.Natural Law and Theology,Curran,Charles E. & McCormick ,Richard A. (ed.) ,Paulist Press,New York/Mahawah,1991, 5-7.

2. 参阅良十三世《新事物》通谕，译文见沈鼎臣，同文都编译《近代教宗文献：论社会问题》，安道社会学社，1968，6-43页。

3. 保禄六世《人类生命》通谕 4。

4. 同上，11。

5. 参阅若望保禄二世《生命的福音》通谕 72。
6. 《神学大全》I-II.93.1。
7. 《神学大全》I-II. 94.2。
8. 同上。
9. 参阅《神学大全》II-II.64.5 及 7。
10. 参阅《神学大全》II-II.155.11 及 12。
11. 参阅《神学大全》II-II.64。
12. 参阅 Curran, Charles E., “Natural Law in Moral Theology”, Readings in Moral Theology NO.7, Natural Law and Theology, 280。
13. 《人类生命》通谕, 12。
14. 参阅 Murray, John Courtney, “The Doctrine Lives: The Eternal Return of Natural Law, Readings in Moral Theology no.7, 184.”
15. 参阅 Home, David, A Treatise of Human Nature, Clarendon Press, Oxford, (reprinted), 1967, Book III, Part I, Section I, 469。
16. 参阅 Moore, George E., *Principia Ethica*, Cambridge, (Cambrinted) 1959, Chapter 1, Sections 10-14, 9-21。
17. 《论语》阳货。
18. Ramsey, Ian, “Towards a Rehabilitation of Natural Law,” *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, Ramsey, Ian (ed), SCM Press, 1966, 388。
19. 参阅 Haring, Bernard, *Free and Faithful in Christ*, Vol. I. St. Paul publication, 1978, 317。
20. 《论语》述而。
21. 《大戴礼记》大孝。
22. 参阅 Gula, Richard M., *Reason Informed by Faith*, Paulist Press, 1989, 231-233 指出近代几个有物理秩序倾向的训导文献。
23. 教廷信理部《有关尊重生命肇始及生殖尊严的指示》(Donum Vitae), 1987, 序言, 第 3 节。
24. 参阅 Gula, Richard M., *Reason Informed by Faith*, op.cit., 236-240 列举《新事物》、《四十周年》、《民族发展》、《八十周年》及梵二《教会在现代世界牧职宪章》等不例去说明。
25. Monden, Louis, *Sin, Liberty and Law*, Sheed and Ward, 1965, 89。
26. Haring, Bernard, *Mordlity is for Persons*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1971, 150。
27. 参阅 O’Connell, Timothy, *Principles for a Catholic Morality*, New York: Seabury Press, 1978, 144-154。
- Gula, Richard M., *Reason Informed by Faith*, 242-246。
28. 参阅《神学大全》I-II.61.2。
29. 参阅袁廷栋《普通伦理学》光启, 1969, 202-203 页。
30. 参阅 O’Connell, Timothy E., “The Search for Christian Moral Norms,” *Chicago Studies*, 1972, No.1, 90-91。

31. 参阅联合国「世界人权宣言」,第五条:「任何人不容加以酷刑。」《天主教教理》2298:「在过去,有些残酷的做法,曾是合法政权,为了维护法律和秩序,一般应用的方法,而当时教会的特者,多不提出抗议:事实上,牧者自身在自己的法庭里,也采用了罗马法的逼供刑法。」

32. 参阅 Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, 86-90.

33. 参阅 Fuchs, Josef, *Natural Law*, Gill & Son, Dublin, 1965, 155-162.

34. 《信仰自由宣言》14。

35. 《论教会在现代世界牧职宪章》79。这里的译法与中译本有所不同。

36. 《韩非子》定法。

37. 《小戴礼记》礼运。

38. 《管子》君臣上。

39. 《管子》形势解。

40. 《管子》任法。

41. 《神学大全》I—II.100.3。

42. *Theologia Moralis*, lib.I,n.201.

43. 参阅 Fuchs,Josef,“The Absoluteness of Moral Terms”,*Readings in Moral Theology*,No.1,94-137.

第十二章

人为的法律

不论是国家的法律或教会的法律都是人为法律的表现。国家及教会都需要法律去维持秩序及维护基本价值,当然两者要保护的东西不完全一样。民法著重维护社会公众的秩序,保障人民的基本权益,使人在和谐的环境中为公益的秩序,保障人民的基本权益,使人在和谐和环境为公益作出贡献。教会法是维护信友团体的秩序,使教会成为圣神临在的记号,并帮助信友回应圣神的呼号。

人为的法律与道德之间的关系如何,成为伦理神学的一个重要的课题。把守法等同道德难于为人接受,因为经验告诉我们,很多遵守法律明文的人并非有德之人。例如:有人请法律专家找法律的漏洞,使他可少交税项而不受法律的制裁;这种心态是不道德的,虽然他守好了法律明文的规定。因为法律的有限性而把法律与道德完全分家,又是另一极端,只会做就无秩序的个人主义或极端的自由主义。

尽管人为的法律有其不完善之处,圣经对法律的态度是积极的,因为人为法律的最后根源是天主:「藉著我,君王执政,元首秉公行义;藉著我,统治者统治,王侯治理邦土。」(箴 8: 15-6)「只有一位立法者和审判者,就是那能拯救人,也能消灭人的天主。」(雅 4: 12)真正人为的法律是能带领人走向天主为人预设的目的。

耶稣对人为法律的态度是相当清楚的,身为犹太人,他并没有教人不守罗马法律。面对法利塞人向凯撒纳税一事的试探,他毫不含糊地说:「凯撒的归凯撒,天主的就应归还天主。」(谷 12: 17)此表明纳税给凯撒是应该的,

但同时声明不可与天主的旨意冲突。他接受比拉多的判决，但也他知道：「若不是由上赐给你，你对我什么权柄也没有。」（若 119：11）他接受犹太教所制定的法律，遵守各种规定的节日，如逾越节、帐棚节、重建切；他同意缴纳殿税，亦替伯多禄纳了（玛 17：24-27）；他承认法律赋予经师及法利塞人的权力：「经师和法利塞人坐在梅瑟的讲座上，凡他们对你们所说的，你们要行遵守；但不要照他们的行为去做。」（玛 23：2-3）

初期折教会也要求信友服从执政者的规定：「你们要为主的缘故，服从人立的一切制度：或者服从帝王为最高的元首，或是服从帝王派遣来惩罚作恶者，奖赏行善者的总督，因为这是天主的旨意。」（伯前 2：13-15）「你检提醒人服从执政的官长，听众命令，准备行各种善事。」（铎 3：1）有名的罗马书章节就是早期教会对人为法律最佳的注脚：「每人要服从上级有权柄的人，因为没有权柄不是从天主来的，所有的权柄都是天主规定的。所以谁反抗权柄，就是反抗天主的规定，而反抗的人就是自取处罚。……所以必须服从，不只是为怕惩罚，而也是为了良心。为此，你们应该完粮，因为他们是天主的差役，是专为尽这义务的。凡人应得的，你们要付清；该给谁完粮；该给谁纳税，就纳税。」（罗 13：1-2，5-7）

至于教会的领导者，信徒是应该服从的，不过是从对犹太教领袖的服从，转而对基督徒领袖是服从：「只你们的，就是听我；拒绝你们的，就是拒绝我。」（路 10：16）「凡你在地上所束缚的，在天上也要被束缚；凡你在地上所释放的，在天上也要被释放。」（玛 16：19）耶稣知道宗徒的软弱，仍赋予他们在教会内享有这种权力。

1. 人为法律的意义及其必须性

圣多玛斯对法律的了解，在教会内仍享有重要的地位。他认定天主是一切法律的根源，在天主内他上智的计划就是永恒律，在人身上天主预定的道德秩序就是自然律，人为的法律就是把自然律写定出来。因此，人为的法律是以自然律为基础。他为法律下了定义，虽然此定义能应用于不同层次的律，但以应用于人为的法律最为恰当：「法律是由团体的负责人，为了谋求公共福利所颁布合乎理智的措施¹。」这个定义指出法律的四个重要因素：

- (1) 团体的负责人：负责人能指有合法权威的一个人或一组人。教宗是普世教会的负责人，主教是地方教区的负责人；其他国家或社会各有其合法的立法团体，例如国会、立法会等，不过今天立法的权力很少在个人手里；社会团则按其宪章予以某些立法的权力。以夫限该团体中的成员。若非团体合法的负责人，无权为该为团体立法。
- (2) 颁布：法律必须官式的公开宣布，使属下的人知道才算正式成为法律。未经公布的法律不成为法律，属下成员没有遵守的义务。通常国家或地方法律由官方刊物如宪报刊登，并声明实行日期。教会法律一般在《宗教公报》颁布，往往是在公布后三个月才执行，除非另有声明。
- (3) 公共利益：法律不是为了一小撮人，而是为整个团体的公益。「家天下」或「朕就是法律」的时代已经过去，法律必须是为团体的公益，因而有约束团体成员的力量。法律并非一般劝谕，只在鼓励性质，由人取舍。团体成员有义务遵守法律的要求。

(4) 合乎理智：在讨论自然律时，我们已经指出理智是认识自然律的媒介。法律既以自然律为基础，其内容必须符合理智。价值的把握，公益的鉴定，必须经过一理智的程序。人不是为了守法而守法，法律是为达致某价值；不能获得预定的价值或甚至与该价值背道而驰，理智会判定为不合理。宗徒们违背犹太立法组织公议会的命令，因为该命令不合理：「听天主的命应胜过听人的命」（宗 5：29）。

理智亦帮助我们看到法律的必须性。启示律及自然律并没有为每一个伦理问题提供详尽的规律。自然律要写定时又不是那么清楚，往往一个责任能有多种做法，如保护生命的自然律，能用很多不同的规律表达；但为了公职秩序与利益，立法者会选择其中一种，例如：要不要废除死刑，是否容许安乐死，是否隔离爱滋病人，是否禁止香烟广告，是否禁止在所有公众场所吸烟等。立法者必须制定法律，不能让人民任意行事，否则善良的人会受不良份子伤害。人有软弱的时候，法律提醒人责任所在，并以处罚去阻吓那些误用自由的人。

人为的法律是有规范性或强迫性，它强制人必须遵守。就其规范性质的不同，法律可分为以下几种：

- (1) 命令法：它命令人做一些指定的事，例如：它命令合格的人纳税、服兵役、做陪审员，命令人出外时要携带身份证明文件。
- (2) 禁令法：它禁止人做某一类事情，以免伤害自己、别人或社会团体，如：禁止吸毒或携带毒品、禁止收藏或携带枪械、禁止与未成年少女性交、禁止非法赌博、禁止雇佣非法劳工等。
- (3) 许可法：容许人做某一类事情而别人不得干涉，人并不一定要做许可法容许的事，许可法对别人形成一种规范力量，别人对于被容许的事不能加以干涉。例如：容许赛马、容许在指定地区吸烟、容许老人买优惠票。
- (4) 处罚法：对触犯法律的人加以惩罚，例如：监禁、罚款、驱逐出境、为社会做义务工作等。

2. 人为法律的性质

我们一再强调人为法律的目的是为了公益。从立法者的角度看，所谓公益是指公众秩序、社会稳定繁荣、良好的居住、教育、经济、政文化环境等。作为基督徒，考虑公益时，必须与天主为人预设的目的连看，公益应促成天国的来临、有助人走向他的助向。「公益包括三个基本的要素：对人基本权利的尊重和促进；社会的属灵及属世价值的昌盛或发展；团体及个人的和平与安全²。」伦理神学家列出人为法律的性质，具备这些性质，人为的法律才达到它真正的目的。

- (1) 法律必须是合乎道德的：法律只能命令道德上容许的事，不能命令人做不道德的事。法律不能命令人种族清洗、种族歧视、性别歧视、强迫堕胎。市民可抗拒不道德的法律，并采取适当途径加以推翻或修正。可是，若有充分理由，我们可接受一些容忍若干恶存在的法律，一如接受较轻的恶。英国法律容许人在伦敦海德公园一指定角落宣扬任何言论，作为确保言论自由的表现。有些地方容许公娼的

存在，好能控制性病的传染；有把赌博合法化，既可避免黑社会控制非法赌博，做成社会动乱不安，又可收赌博税作慈善用途。如果情况特殊，法律甚至能够禁止本身是好的行为，例如：禁止在极度污染的海滩游泳；在传染病的高峰期，暂时禁止学童回校上课。

- (2) 法律必须是公义的：公义与上面合乎道德的性质是有密切关系的。立法者不能越权，越权便伤害了公义。国家不能立法限制信仰自由不应干涉教会崇拜或礼仪的内容，国家的税项应该公平分担。不公义的法律通常没有约束力。可是，有时为了更大的公益而容忍若干不公义的法律，例如：有些地方有法律规定不准基督徒传福音使其国民皈依，违者被处罚或驱逐出境；为了教会整体的好处，基督徒不能不忍受这种不公义的法律。
- (3) 法律必须是可能的：可能是指物理地及伦理地可能。法律不能命令人做一些超出他能力范围的事，这是物理地不可能。例如：不能要求跛子服兵役、精神病人投票、病人去参加弥撒。如果法律要求一些非常困难的事，要人作极大的牺牲，这是伦理地不可能。例如：在经济衰退，多人失业的情况下，政府还加生活必需品的税项，使一般人生活倍感吃力，便是伦理地不可能。但假使法律只影响一小撮生活富裕的人，则税项不能说不合理；若然法律使大部分市民生活困苦，甚至引起动荡不安，则法律未符合公众利益，是伦理地不可能。倘若在非常紧急情况下，法律可要求人作英勇牺牲，如在保卫国土的正义战争中，可抽调后备军人上前线，要求人民每周抽若干小时义务为国家服务。
- (4) 法律必须是有用的及利公益：假如法律是无用的或无利于公益的，便失去它的力量，实在没有保存的必要；有些是历史的包袱，现已废除，如：日内瓦不容许天主教建立主教牧区，瑞士禁止耶稣会会士入境传教，旧天主教法典禁止看异端者所写的书籍。民法主要是为公众秩序及公益，它不能监察所有破坏道德律的行为，若然立法处罚所有说谎的行为，不但浪费公帑，使执法者疲于奔命，也能让他们侵入别人的私生活。除非人民明显普遍支持，不应立法禁止破坏较轻道德律的行为，因为对公益弊多利少。
- (5) 法律必须清楚易明：这就是法律不断要修正的原因。法律条文含糊能产生漏洞，使不法之徒有机可乘，逃避责任，工啼生不同的解释，做成混乱。民法成为法律界人士的专利，普通市民对法律了解不多，只能依靠律师的帮忙，有时能做成不公义的情况出现。

以上的讨论，可使我们较清楚的了解伦理与法律之间的关系。伦理管辖著整个人的行为，不管是个人的或社会性的，甚至连人的动机及内心行为也包括在内。法律主要保障社会的公共秩序及公益，它关注的是外在行为及社会性的价值。当人民纳了税，服了兵役，法律便认为此外在行为满全了责任；至于人民内心是否有逃税心态，是否极不满服兵役制度，那是纯属内在行为，除非外在行为没有内在行为配合便不能完成时，内在行为才会被关注，并且以说真话配合，否则变成发假誓。

教会法与民法不一样，教会或内庭（internal forum）而享有要求内在行为的权力，如在告解时询问来告者的内心，或因信仰要求内在行为去配合，如在圣事中，领受者不光是外在地回答：「我愿意」、「我信」，还需要内在行为去回应，才完成一件完整的圣事，否则圣事有严重欠缺。

从上面法律的性质中，我们看到法律与伦理之间有必然的连紧。不过，法律关心的，主要是公众的道德价值而非为个人成长的个人道德价值。法律是为了促进公众的道德价值，建立影响公众秩序的道德标准，如偷窃、凶杀、强奸、行骗等不道德行为，皆为法律所禁止，因为破坏公共秩序。至于不守信用、说谎、闹婚情，是个人道德操守问题，难以立法禁止。换句话说，我们一方面承认法律是以自然道德律为根基，法律不能命令人做不道德的事；但另一方面，我们也注意到，不是凡不道德的事，都能立法禁止。法律有其限制性，它不可能监察人所有私生活，它只能明智地保障公共秩序及维护公众道德价值。在一个多元化的社会，公众道德价值如此分歧，我们很难期望法律所维护的公众道德价值观与我个人或教会坚持的道德价值完全一样。基督徒实在需要以自己的言行，通过教育、服务及其他适当渠道，传达基督徒的道德价值观，好能营造良好的风气，影响公众的道德价值，进而希望最终影响立法。

3. 人为法律的约束力

人为的法律对其属下的人具约束力是显而易见，圣经与教会的传统都坚持基督徒要守法。梵二秉承这个传统，谴责那些取巧轻视法律的人：「在许多地区，社会法令及典章为多人所蔑视。不少人奸猾取巧，擅敢逃避纳合法税款及其它应当为社会所做的种种。还有人对社会法令，如：公共卫生及交通规章，不予重视；他们没有想到这样行事，等于置自身及他人生命于危险中³。」

一切公正的法律都有规范力，约束人的良心。但在伦理上，有人认为在法律中有一些纯处罚法（Purely Penal law），不在伦理范围内。所谓纯处罚法，是指那些可以遵守，也可以不遵守的法律；但如果不遵守，便应接受规定的处罚。因此，如果愿意接受处罚，在良心上也没有必须遵守的责任⁴。例如：在不准停放汽车的地方泊车，如被发现，车主甘愿罚款，但不须良心不安；假使没有被发现，不须去自首。但不少伦理神学家不同意这种主张。法律的目的既是维持社会秩序，好能促进公益；如果立法者制定法律，而同时又容许不守法律，这是等于破坏公众秩序，也妨碍发展公益，假使纯处罚法的交通规则是可守可不守，那为什么要竭力教育人去做一些他根本就不认为应该做的事？海霖神父声明：「认为立法者并没有意思要影响人的良心，因为他祇想用处罚去达到自己的目的，他不理个人的良心；这样的主张是荒唐可笑的。法律的约束力，并非来自立法者的态度，或者他可能对良心所发出的号召，而是来自法律本身与正义及权利的符合⁵。」不过，海霖承认纯处罚法有一广义的意思，它指那些此时此地为公益并无需要的法律，或者市民无法公开批评不公正的法律，只好以纯处罚法去称呼那些非必要的法律⁶。

在天主教传统中，法律的约束力问题，往往与法律的解释连在一起，而且公为两大学说，即（1）意志主义，以苏亚莱（Francis Suarez, 1548-1617）

为代表，(2) 理智主义，以圣多玛斯 (Thomas Aquinas, 1225-1274) 为代表。

3. 苏亚莱的意志主义

这位耶稣会的神学家颇受当时唯名论及意志主义的影响，并以意志主义者 (voluntarist) 的看法理解法律。他认为「立法者的意志是法律的内在形式与灵魂⁷」。立法者的权力来自天主，他有权为了公益而制定法律，但他亦有权豁免属下守某一法律。既然重心是放在立法者身上，法律是否有效，是否具有约束力，在乎立法者是否团体的合法负责人。当然苏亚莱无意说，立法者可任意制定法律和解释法律。他的时代比多玛斯晚了几悲叹年，他自然熟悉多玛斯对法利塞人所下的定义的所划定的四个条件。他假定合法的立法者必然爱护其属下，定能兼顾「合乎理智」和「公益」两条件；不过在众多可能性中，立法者仍能拟定自己的选择，故此他特别重视其他两个条件，即「团体的负责人」及「颁布」。可见立法者的身份是否正确和合法，法律是否妥当地由他颁布，决定了法律的有效性及约束力。

苏亚莱的主张在当时的教会是毫不奇怪。教会强调服从，一切听从合法的长上，长上的意旨代表了天主的意旨，属下应相信，长上决定了的就是好的。圣依纳爵在《神操》中要人「盲目」服从教会及长上的决定，就是在这种情况下而写的，好能与教会的思想一致：「在摒弃一切个人意见之后，我们应该准备自己的心，在一切事上迅速服从基督我等主的真实净配，就是我们的母亲，圣统教会⁸。」「为能在一切事上中规蹈矩，我们常应遵守这个原则：如果圣统教会规定一物为黑色，我们虽视它为白色，也应信它是黑色；因为我们确信在基督我等主及他的净配教会之间，常是同一不变的圣刘治理我们，引导我们得到灵魂的救恩。原来颁布十诫及管理、指引我们慈母教会的，是同一的圣神，同一的吾主⁹。」依纳爵认为那时教会大乱，秩序荡然无存，是因为很多人不再听圣统教会的话；若要恢复秩序，必须与教会团体的负责人团结一致。他也以此思想推广到修会团体或地方政府，好能维持秩序：「我们对于上司的规定、劝谕以及他们的为人，应准备著赞同及称扬。因为即使他们在在些事上不值得称道，然而在公开讲演或与平民会谈时出言加以反对，不但无益，且将引起怨言及反感，甚至惹得民众起来反对他们的神长或官长¹⁰。」

苏亚莱不能不受这种思想的影响，他重视立法者本人之余，是深信他的立法，能为社会带来秩序。这种思想是把个人的意见放在立法者的意见底下，以此确保公共秩序及公益。

3. 2 多玛斯的理智主义

按照多玛斯的思想系统，人为的法律是以自然律为根基并分享天主的永恒律。天主才是一切责任的泉源，天主的旨意刻在人的道德秩序里，人要靠理智去发现它，理智成为立法一个重要的因素。理智主义 (rationalist) 认为东西必先有其美善，立法者才会定法要人遵守，否则就不合理。多玛斯一派把法律的重心放在其功用与目的上面。多玛斯的思想系统中有所谓事物的四因，即物质因、形式因、功效因及目的因。其中目的因非常重要，它决定了事物存在的理由。用在法律上，法律是立法者的工具，使他能理智地运用以达到适当的目的。法律不应依赖立法者的意志而存在，其本身应有自己存在

的理由，它必须是理智的和合乎公益的。它的规范力量并非来自立法者，而是来自本身明显的作用。因此，法律本身存在的理由成为多玛斯一派的传统。法律的四条件虽由多玛斯订立，但有轻重之分。他似乎特重「合乎理智」及「公益」两者，其他「团体的负责人」及「颁布」只取其广义。立法者是否合法，是否称职，如何颁布，都是较为次要的了。理智既是公正法律的基础，盲目服从立法者便是不可思议的事。法律倘若是不合理，又无助于公益，它便失去存在的理由，也不应遵守。

3. 3 法律权宜问题

法律虽能维护价值及表现价值，但总有其有限性。某一时代法律所保护公共秩序中的价值，能因环境的不断变换而使法律显得不足。法律制定时是无法知所有未来可能的情况，有时情况变动使法律达不到维护公共秩序及公益的目的。天主教传统有多种处理办法，例如：以不能克服的无知、物理地不可能、严重的不便、豁免等理由免除法律的约束力。此外，另有一个重要的处理方法，就是权宜（epikeia）。按照上面苏莱亚的意志主义说及多玛斯的理智主义说，法律权宜也有两种不同的解释。

权宜是当法律文明与法律的精神有冲突时的一种解决方法。权宜（epikeia）一词的外文，出自希腊文 epieikeia，指合理的意思。若法律的执行发生困难，在迫切情况下，为保护另一价值。可合理地暂时不遵守法律的明文，这就是权宜的意思。中文权宜一词及其例子，大概见于《孟子》：「淳于髡曰：男女授受不亲，礼与？孟子曰：礼也。曰：嫂溺，援之以手乎？曰：嫂溺不援，是豺狼也，男女授受不亲，礼也；嫂溺，援之以手者，权也¹¹。」礼法是一种伦理规律，但情况危急时，为了维护生命价值而暂时悬空。

在正常情况下，人人都知道应遵守交通规则，但能否为救人而超速呢？一般伦理神学家都认为在没有危害其他人生命安全情况下，超速是可以的，不过所提的理由很不一样。

福斯提出苏莱亚用权宜的情况有三种：（1）法律的要求超出人的能力或成为不可能；（2）法律不是超出人的能力，但非常困难或甚至不人道；（3）立法者出于仁慈的动机免人遵守法律¹²。第三种就是意志主义者对权宜主要的解释。立法者有豁免人守某一条法律，在救人的情况下超速，我是假定立法者此时此地仁慈通融，默许我暂时不受交通规则所束缚，重点是在立法者的意志上。

另一方面，多玛斯的理智主义是重立法的作用。法律的作用是为公众秩序与公益。在特殊情形下，法律明文未能充分表达其立法的原意时，我们可根据其真正的意义与精神去解释，而非斤斤计较其字面的意义。如此，权宜是一种德行（virtue），一种正确使用法律的德行。这里不再是消极的宽免，而是积极进取应做的行为。我开车超速救人，不是假定立法在我身旁，仁慈地免我守法责任，而是保障生命公益的积极要求。在这种情形下，守法律的明文反而有害公益¹³。

3. 4 两种主张评价

两种主张在天主教内都有伦理神学家应用，但以多玛斯的主张，得到较明显的支持。论者指出福音中耶稣对法律的解释，支持了多玛斯的主张。法

有明文不准安息日工作，如果重视立法者的意志，则经师、司祭长、法学士等人是当时有权立法的人，他们对法律的解释，应是法定的，最具权威的；当权人的解释，排除了权宜的可能。耶稣似乎更重法律的目的与作用，他提出：「安息日是许行善呢？还是许作恶呢？是救命呢？还是丧命呢？」（路 6：9）结论自然是「安息日是为人立的，并不是人为了安息日」（谷 2：27）。他容许门徒因为饥饿在安息日掐麦穗，并引达味权宜的做法答复批评门徒的法利塞人：「你们低估未读过：达味在急迫中和他一起的人，在饥饿时所作的事吗？当厄贝雅塔而作大司祭时，达味怎样进了天主的殿，吃了除司祭外，谁也不许吃供饼，并且不穷乡僻壤了同他一起的人？」（谷 2：25-26）

在实际应用上，多玛斯的主张能给人较大的自由，因此多为现代伦理神学家采用。若按苏莱亚一派的解释，如此看重立法者本人的意志，则权宜有时不能用，因为立未能者能清楚明白自己的意见：「我的意思是如此，你的解释并不符合我的原意，我愿意你在你是情况中仍跟随我法律明文的意思。」类似这样的声明，所有的权宜便要停止，因为立法者已亲自解释了自己的意思。例如：教会有禁止人工节育的规律，禁止离婚再婚者领圣体的规律。按照苏莱亚一派的主张，则教宗或信理部一发表声明，清楚表达立法者的意思，其他权宜的做法便不能用了。若按多玛斯一派的主张，为了教会和好处及规律的合理性，权宜仍有考虑的余地。

不少伦理神学家对苏莱亚一派解释有顾虑。把对错交由一小撮立法者去决定有很大的危险性，也削弱个人在具体环境中的自主性及负责性，它可能做就盲目的服从及独裁者的温床¹⁴。另一方面，多玛斯一派的主张较接近今人的心态，因它重视法律的合理性，给予人较大的自由去理解法律的真义及按照法律的精神去作决定，难免是较受欢迎。

3. 5 中国人的正统观与法律的解释

中国人的正统观起码有二千年之久，本来是史学史上的争论，但也影响人对立法者的看法¹⁵。中国人极重视正统问题，因为他们有一根深蒂固的观念，认为有些统治者是正统，有些不是；正统的受到尊敬，不正统的备受批评。至于怎样才是正统。至今未有定论。有纯粹从空间的定于一言正统：「凡天下混一为正统¹⁶」。「统」通常指国土统一，但「正」的标准莫衷一是。有以前代血统为正，如蜀汉、东晋、南宋等；有以据前代旧为正，如魏据汉都；有以据位之久暂，以定其正不正，如项羽、王莽等享位不久，不谓之正；有以种族定正伪，如以汉族为正，其他辽、金、蒙古、满族为伪。有些还加上道德标准去定正统与否：「何谓正统？建道德之中，立仁义之极，操政教之原是也；夏、商、周然也，汉、唐、宋虽未必纯、亦近之也，其以谓之正统。何谓变统？取之以诈力，如晋、宋、齐、梁诸君，即业膺全盛，非正也。守之以残虐，如秦、隋，即历据天位，如吕雉、如武夷狄僭中国，如刘裕、如蒙古；女后据天位，如吕雉、如武曌；强臣奸大宝、如曹、如莽、如坚、如温等，皆非正也，斯以谓之变统¹⁷。」因为众说纷纭，梁启超批评这些标准：「互相矛盾，通于此则窒于彼，通于彼则窒于此¹⁸。」这里不想讨论正统的标准问题，只想指出中国人非常重视统治者的正统性。统治者同时是立法者，统治者的正统与否，影响人对政府，对法律的看法。

武王伐纣、伯夷、叔齐叩马而谏：「父死不葬，爰及干戈，可谓孝乎？以臣弑君，何谓仁乎¹⁹？」到武王灭纣时，建立周朝，二人便义不食周粟，采薇而食，终于饿死痢阳山。虽然很少人会怀疑周武王的合法地位，但伯夷、叔齐总认为尧舜的退位让国才是适当的做法，「以暴易暴」索马里得天下是不应该的，这种统治者不值得服从。他们的死，总有其道德价值。难怪慧眼识英雄的司马迁把他们标榜出来，放在列传之首。其他历史上耻仕异朝的人士，一般中国人给他们的评价很高，认为是有气节的表现。

中国人既如此重视统治者的合法性与正统地位，苏亚莱一派的主张便容易得到认同。不认在国家或教会的层面，立法者的合法正统地位必须先弄清楚，其所颁布的法律才有规范性。在二十世纪里，曾有不少地方由不合法、非正统的人统治者，如南非曾由不合法的少数白人政府统治。不少黑人认为这些统治者既属非法，便无资格制定法律，因此，他们理直气壮地不守法，跟不合法的统治者对抗，他们被视为民族英雄。

另一方面，按多玛斯一派的解释，合法与正统的问题显得比较次要。那些统治者事实上统治著人民，他们怎样取得政权，是否代表著大多数人的意愿，在制定法律的观点下，反而不太重要。重要的是：现时的立法者是否为了公益而制定法律？其法律本身是否合理和符合自然律的要求？倘若法律符合这些条件，虽生活于不合法和非正统的统治者底下，还应服从法律。

根据新约的记载，耶稣及其门徒似乎都走後者的路。犹太人正受罗马人统治，相信那时很少犹太人会认为罗马人是合法地代表著他们的正统政府，否则他们不须念念不忘复兴自己的国家：「主，是此时要给以色列复兴国家吗？」（宗 1：6）他们承认罗马皇帝是另有目的的违心之论：「除了凯撒，我们没有君王」（若 19：15）。耶稣本人不太理会地上的政府，他大概同意纳税给罗马政府「凯撒的就应归还凯撒，天主的就应归还天主」（谷 12：17）。钱币既有凯撒的肖像，那是属于凯撒的；按伦理规律，公义要求谁东西就应归谁，属于凯撒的东西，还给他好了。

在具体情况下对两种理论作取舍，是非常困难的事。多玛斯的理论的确予人较多周转的余地。历史告诉我们，合法及正统与否，很难界定。起初不合法、非正统的政府，久而久之，便被公认为合法正统的了。满清入关时，汉人皆视为异族。黄宗义、顾炎武等有节之士，皆退隐表示抗议。仕异朝的吴梅村、钱谦益等读书人始终怀著羞愧之心。但这种懊恼的心情，过了几代就不存在了。满清政府普遍地被接受，连知识分子也称之为「国朝」了。到了清末民初，亦有汉族知识分子为「国朝」卖命或自杀而死的。俗语说：「成者为王，败者为寇」，历史往往由胜利者写成。合法正统之说，不少是后人下的结论，当时的人民，实不易下判断。被公认为最正统合法的周武王，也有齐人伯夷、叔齐提出「以暴易暴」的抗议，何况身处战国、南北朝、五代等乱世的人，统治者不断地变换，合法与正统的问题，不知从何说起了。匪单从法律本身来看，很多所谓不正统的统治者，其所制定的法律，如王莽新法，太平天国的平等法律，实不比正统的朝代差，我们实在很难解释为什么要尊重后者而摒弃前者。

小结

总括来说，两种理论，各有优缺点。苏亚莱一派征立法者的合法对位，颇能助人从迷惘不知所措中看出何者为正，何者为误，从而选择应走的道路，不但符合中国人重视气节与正統的传统，亦能保障秩序，避免人各按其自以为是的自由意志去行事而带来的混乱。反过来说，多玛斯一派的主张更重视法律为人而存在。如果法律本身是合理，能促成善，带来公益，则颁布的立法者是否合法正統，是次要的事。此说给予人更大的自由和自主性，好能衡量法律真正的精神与目的。在今日复杂多元的社会里，后者较迎合今人的心态，有较多交谈的余地。伦理既然基本上是呼召与回应，基督徒可返回自己的内心作辨别，看看那一种说法，更能帮助自己接触天主，慷慨地回应他的召叫。

注：

1. 《神学大全》I-II, 90.4.
2. 《天主教教理》1925.
3. 《论教会在现代世界牧职宪章》30.
4. 参阅王臣瑞，《伦理学》，学生书局（1980）295-297页。
5. 海霖，《基督之律》卷一2，光启（1974）319-320页。
6. 参阅 Håring, Bernara, Free and Faithful in Christ (New York: The Seabury 1978) Vol.1,369=370.
7. Suarez,Francis,De Legibus,Lib.III,C.20,n.3.
8. 圣依纳爵《神操》（房志荣译），光启（1978）353号，146-147页。
9. 同上，365号，150页。
10. 同上，362号，148-149页。
11. 《孟子》离娄下。
12. 参阅 Fuchs, Josef, Personal Responsibility Christian Morality (Gill and Macmillan: Georgetown University 1983) 195.
13. 参阅 Aquinas, Thomas, Summa Theologiae, II-II, 120, 1.
14. 参阅 Gula, Richard M.,Reason Informed by Faith(Mahwah:Paulist1989) 257.有些学者还以希特拉及其独裁者为例以表达他们的忧虑.参 O'Connell,Timothy E.,Principles for a Catholic Morality (New York;The Seabury1976) 191-192.
15. 参阅吴智勋,「从中国人的正統观念看法律的解释问题」,《神学年刊》第13期(1991-92) 21-28页。
16. 朱煮,《资治通鉴纲目》凡例。
17. 饶宗颐引明方孝儒、徐奋鹏之说,见饶宗颐,《中国史学上之正統》,龙门(1977) 151页。
18. 梁启超,「论正統」,《饮冰室文集》,香港 天行 1954,卷三, 107页。
19. 司马迁,《史记》伯夷列传。

德行

天主教传统讲基本伦理神学时往往经德行结束。张希贤《伦理神学纲要》在讨论完罪过和七罪宗后，便以德行结束「原则论」（即基本伦理神学）¹。海霖《基督之律》亦保持此传统，以德行结束其卷一基本伦理神学。其他较传统的基本伦理神学书都保存此²。可是，不少现代基本伦理神学书不再讨论这个题目。论者认为二千多年来，西方受伯拉图、亚里斯多德等哲人讲德行的影响，然后基督徒把德行融入神学结构及个人的团体的生活中。但到十八、十九世纪，德行被启蒙运动的思想攻击，个人主义、相对主义大行其道；到了本世纪，德行不再受欢迎，人们转而谈价值³。后现代的人，有感于个人道德的低落，兴起一股复兴德行的热潮。不但如此，伦理学还尝试在义务论和相称论之外，建立一套等等伦理（virtue ethics）。麦健泰（Alasdair MacIntyre）After Virtue 一书⁴为德行伦理做开路先锋，使人重新回到传统的德行上去。现代伦理神学重视道德主体，德行伦理更会自问：我是明智吗？公义吗？勇敢吗？节制吗？我应做什么使自己更明智、更公义、更勇敢、更节制？总之，道德生活使人成为一个有德行的人⁵。

德行伦理还在发展阶段，但有一些共同的特征：

- (1) 注意力放在行为者的人格上，他的行为很重要，因为行为显示出他的价值与献身所在。
- (2) 实际伦理判断来自基于信仰、经验、敏感性的美善人格多于来自原则与规律。
- (3) 道德心理学使人看到德行与恶行的发展。
- (4) 德行带领人走向人性实现的目标。
- (5) 注意文化对德行形成的重要，亦注意德行在特殊历史的表现与较普遍的表现间之关系⁶。

不少人质疑德行伦理的可能性，他们认为太以自我为中心，太重视感受、不够实际、内在心态难作衡量或监察。不管如何，伦理神学家不再轻视德行的作用，假使它还未成熟到自成一个系统，最少与原则和规律相辅相成，不但帮助人做正确的判断，更帮助人做善良的人。

1. 圣经与德行

无可否认，德行并非圣经的主要思想。圣经并没有希腊人那种圆满道德人格的追求。初期的旧约并不重视德行本身，却注意有德之人。有德之人是因为天主之神充满他内，这些人的生活圣经往往用「义德」一词去形容，亚巴郎便是个义人。默西亚便是个充满上主之神的人：「上主的神，智慧和聪敏的神，超见和刚毅的神，明达和敬畏上主的神将住在他内。」（依 11：2）在后期的旧约里，出现了希腊文化与希伯来思想的混合体，希腊人的枢德已见于智慧书：「若有人爱慕正义，应知道：德行是智慧工作的效果，因为她教训人节制、明智、公义和勇敢：在此生没有比这些为人更有裨益。」（智 8：7）

新约一方面沿用旧约的义德一词去描述一些有德行的人。若翰洗者的父母，路加称他们「二人在天主前是义人，都照上主的一切诫命和礼规行事，无可指摘。」（路 1：6）在圣殿中怀抱耶稣的西默盎，「这人正义虔诚，期待著以色列的安慰，而且圣神也在他身上。」（路 2：25）玛窦称若瑟为义人

(玛 1: 19), 除了因为他有慈悲的心, 不愿按严格法律的要求去行事, 更表示他是个承行天主旨意的人。耶稣要求门徒的义德必须超噎经师和法利塞人靠死守法律而来的义德, 否则不能进入天国 (玛 5: 20)。新约另一方面要求人以耶稣基督为榜样, 并因耶稣基督的缘故, 成为一个全新的人, 有著全新的生活: 「如果你们真听过他, 按照在耶稣内的真理, 在他内受过教, 就该脱去你们照从前生活的旧我, 就是因顺从享乐的欲念而败坏的旧人, 应在心思念虑上改换一新, 穿上新人, 就是按照天主的肖像所造, 具有真实的正义和圣善的新人。」(弗 4: 21-24)

新约讲德行时, 重点不在一个一个善的行为, 而在乎在基督内新人善的本质; 不重视他有什么德行, 而重视他是什么人。基督徒不像希腊人, 以自己的努力以获致德行的成果; 基督徒认识到自己的转变, 是由天主的恩宠开始: 「他在天上, 在基督内, 以各种属神和祝福, 祝福了我们, 因为他于创世以前, 在基督内拣选了我们, 为使我们在他面前, 成为圣洁无瑕疵的。」(弗 1: 3-4) 圣保禄多次列出德行的目录, 当然这并不是德行的全部; 这些目录都应在新人的上下文里去理解的, 而且往往另有一恶行的目录相对。哥罗森书有一德行与恶行的简目, 以怜悯的心肠、仁慈、谦卑、良善、含忍、宽恕、爱德 (哥 3: 12-14) 对淫乱、不洁、邪情、恶欲、贪婪、忿怒、暴戾、恶意、诟骂、秽言 (哥 3: 5-8)。迦拉达书则有详细的目录, 以仁爱、喜乐、平忍耐、良善、温和、忠信、柔和、节制的德行, 对淫乱、不洁、放荡、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、竞争、嫉妒、忿怒、争吵、不睦、分党、妒恨、凶杀、醉酒、宴乐 (迦 9: 19-23)。德行是新人随从圣神指引而行事的生活表现, 而恶行则不是随从圣神而生活的表现。尽管德行的目录大部分在希腊人的伦理中找到, 但在基督内的新人却是基督徒独特的地方, 其中信、望、爱更是基督徒德行的根基, 是人对天主呼召最基本的回应: 「现今存在的, 有信、望、爱三样, 但其中最大的是爱。」(格前 13: 13)

2. 德行的本质

士林神学给予德行的定义是: 「德行是人内心的良好品质, 藉著它, 人过正直的生活, 无人可以妄用它, 天主藉它在我们内运作而不需要我们 7。」这个定义严格来说是指「倾注的德行」(infused virtues), 即由天主的恩宠所产生的结果。多玛斯指出, 如果删去最后一句, 这定义就会适合所有德行, 不管是倾注的德行抑或「修成的德行」(acquired virtues)。

有人以才能比喻德行。人人都有绘画的潜能, 只要不断地练习, 便能趋于完美, 使潜能成为才能。不断的行善, 使人有行善的习惯, 习惯的善行便成德行。这种比喻有说明作用, 但不全对。才能可以向善, 也可以向善。绘画能是怡情的艺术, 但当绘的是色情及暴力的漫画时, 这种才能便导人向善了。德行却不如此, 德行只领人过美善生活, 不会导人向善, 这就是传统定义中「无人可以妄用它」的意思。

德行是使人易于行善的习惯, 即意志根据理智的指导, 使人的自然倾向依照正确标准行动的习惯。德行不但能指导自然倾向去行善, 还能给人能力去完成它。有自然倾向去行善是不够的, 或偶然行善也不够, 德行必须是个持久的习惯。这种惯性的德行, 在人身上产生一种持久的能力, 促成行善恒

常性和较易性。德行虽然是行善的习惯，但不会使人行善时失掉他的自由，变成机械化的行为。德行的养成是由自由意志开始，也赖自然意志去维持；假使道德主体不愿意保护的话，德行是能够消失的。

德行是与基本抉择有关。基本抉择是在人内心深处，对天主或自我，善或恶，作一基本抉择。德行必须以向善、向天主的基本抉择为根基。一个有德行的人，不可能是一个选择自我为中心的人，这是个基本的矛盾。用传统的话说，一个基本抉择是自我的人犯了大罪，大罪摧毁爱德，没有爱德，亿怎能同是时又是一个有德行的人？「大罪，一如爱本身，是人自由的根本抉择。大罪导致爱德的失落和圣化恩宠的丧失，就是恩宠状态的丧失⁸。」可见有德行的人只能选择善，必定向善：「德行是一种习惯性的坚决行善的倾向。德行不但使人完成善行，更付出自己最好的一分。有德行的人，以他感性的和精神的全力力量奔向善；他在具体行为中追求善并选择善⁹。」

3. 起性德行与本性德行

传统分德行为两大类，并以不同的名词称呼它们，即：本性的（natural）及超性的（supernatural）德行，修成的（acquired）及倾注的（infused）德行，伦理的（moral）及神学的（theological）德行。

超性德行顾名思义是来自天主，是天主的恩赐，非人努力的成果。「超性的德行有三个：信德、望德和爱德¹⁰。」启示中多次述说这三个超跃居第一德行的重要，并且三者互相关连。爱德超越所有德行，在超性德行中占首要地位：「现今存在的，有信、望、爱这三样，但其中最大的是爱。」（格前 13：13）爱是天主赏赐，由圣神倾注于人的：「天主的爱，藉著所赐与我们的圣神，已倾注在我们心中了。」（罗 5：5）信德虽是基督徒独特的标志，但信德必须以爱德行为配合，否则是死的：「正如身体没有灵魂是死的，同样信德没有行为也是死的。」（迦 2：26）望德也与信德和爱德结合，亚巴郎「在绝望中仍然怀著希望而相信了，因此便成了万民之父。」（罗 4：18）望德使人相信，天主对那些爱他的人是忠信的，必定赐与应许的天国。望德就是使人相信天主对爱他的人所作的许诺必定实现：「这圣神是天主藉我们的救主耶稣基督，丰富地倾注在我们身上的，好使我们因他的恩宠成义，本著希望成为永生的承继人。」（罗 3：6-7）圣保禄就要求我们以这些超性德行装备自己：「我们做白日之子的，应当清醒，穿上信德和爱德作甲，戴上得救的望德作盔。」（得前 5：8）特伦多大公会议也声明，人是靠天主所倾注的信德、望德与爱德而成义：「当天主的爱由于吾主耶稣的苦难功绩，藉著圣神而倾注于那些成义者的心中，且就在他们内依附著时，那时不义者就因此而成为义者了。因此你就在成义时，连同罪之赦免，一併领取那藉著耶稣基督所加入的：信德、望德与爱德¹¹。」

本性的或修成的德行并不与超性的、倾注的德行对立，并非前者是人努力的成果而后者是天主的赐与。把两类德行对立起来能产生不良的后果：（1）只重视超性的德行，人不再努力去修德，做成属灵的惰性；（2）轻视所有人性德行，与人文主义者无法交谈，无法对修成德行作合理的欣赏；（3）对修成德行过分关注及乐观，至于超性德行及天主恩宠只属口头的承认，做成本末倒置，超性之德沦为被引用的点缀品工或本性之德的附属物。

拉内认为超性德行与本性德行不但不对立，而且是分不开的，基督徒实在不应太关注两者的分别。天主的恩宠赎了整个人，恩宠并非附加在人性上的东西；恩宠使人开放自己走向天主，所有所谓本性的德行都是在恩宠推动下走向天主的行为¹²。换句话说，没有纯粹是本性的德行，完全不受超性德行所影响；所有本性的德行，必然地带人走向天主，即本性德行，总有超性的目的。《天主教教理》肯定两者产密切关系：「人的德行植根于超性德行。超性德行使人的官能，能适于分享天主的性体。……超性德行的奠定、激发基督徒的伦理行为，并显示出其特点。超性的德行激发所有伦理德行并使之定型而活跃起来¹³。」

我们以把超性德行与本性德行间之密切关系综合于下：

- (1) 原则上我们可区分出超性德行与本性德行，但在救赎的秩序里，两者是不能分的。没有天主的恩宠，也不可能有修成德行，修成德行不可能不受超性德行的影响。
- (2) 没有人只靠修成德行而得救，没有天主的恩宠，人不能持久行善。天主「愿意所有的人都得救」（弟前 2：4），他总让人有机会走向他。他慈悲地以自己的恩宠倾注于人中，使他在恩宠助佑下，藉修成德行走向他。
- (3) 在救赎秩序里，超性之德需要本性之德去落实用体现，本性之德需要超性之德去启动扶持。两者缺乏对方总是有所欠缺。

3. 唯一的德行与四枢德

不同的哲人对什么是德行之最有不同的看法：苏格拉底认为智慧是德行之中最高者，柏拉图认为是公义，亚里斯多德却认定是智德，奥思定主张是对天主的爱，多玛斯把它分为二：在伦理德行中，智德为最高；在基督徒德行中，爱德是最高。

基督徒的德行传统常以爱德为最高的德行，因为这是新约的启示。耶稣亲自说明爱主爱人是最大的诫命：「『应全心、全灵、全意，爱上主你的天主』这是最大也是第一条诫命。第二条与此相似：你应当爱近人，如你自己。全部法律和先知，都紧系于这两条诫命。」（玛 22：34-40）他自己颁布的唯一诫命也是爱的命令：「我给你们一条新命令：你们应该彼此相爱；如同我爱了你们，你们也该照样彼此相爱。」（若 13：34）玛窦记载耶稣所讲的公审判，就是一个爱的审判（玛 25：31-46）。宗徒的训诲中，爱也被定为最高的德行。信、望、爱中，爱是最大（格前 13：13），「爱德是全德的联系」（哥 3：14）。教会的训导亦是如此：「第一个最重要的恩宠便是爱德，我们因而得以爱天主于万有之上，并为天主而爱人¹⁴。」「所有德行的操练都由爱德启发和启迪。爱德是『全德的联系』（哥 3：14）；爱德是诸德的模式；爱德连接诸德，安排它们的顺序；爱德是基督信徒修德的泉源和终点¹⁵。」

爱德是唯一的、最高的德行更容易从基本抉择中取得肯定。人内心的深处，要对天主功自我，善工或恶，作一基本的选择。倘若最基本的生活方向是天主，则爱天主就成为人行动的基本意向和基本生命动向，他的具体个别的德行，就成为爱天主这个基本抉择，这唯一德行的反映、表达和实现。换句话说，所有本性德行，其基本根源都是爱德；本性的德行有多种，但都是

爱德不同的表现。难怪当人以罪恶改变他的基本抉择时，就是反映爱德的失落。

修成的德行很多，不同的文化有不同的强调。中国文化中有四维（礼、义、廉、耻）、八德（忠、孝、仁、爱、信、义、和、平）。教会传统喜欢谈：四枢德（智、义、勇、节），到今天仍受到重视：「有四个德行扮演著枢纽的角色。因此被称为『枢德』；其他一切德行环绕著这四个枢纽而组合在一起。四枢德就是智慧、义德、勇德和节德¹⁶。」这四个德行，把人的知、情、意三方面都包括了。枢德（Cardinal Virtues）的外文，出自拉丁文 *Cardo*，指门的枢纽，除了有重要之义外，还有连接的意思。四枢德外之其他本性德行。称为附属德行或副德（subordinate virtues）

4. 1 智德（Prudence）

多玛斯称智德为理智的德行（intellectual Virtue），有别于伦理德行（moral virtues），但亦有共同的地方¹⁷，故不少人把它看成是伦理德行之一。它主要与人的理智有关，伦理德行牵涉善行的选择，而选择必然地需要智德。智德不等同来自智商高的聪明，因智德带领人走向超性的目的。这就是耶稣在福音中所讲的明智：「我派遣你们好羊进入狼群中，你们要机警（即明智）如同蛇，纯朴如同鸽子。」（玛 10：16）「究竟谁是那忠信聪明（即明智）的仆人，主人派他管理自己的家仆，按时配给他们食粮呢？」（玛 24：45）这分明智是随从圣神指引的明智，不同于世俗之子的明智，虽然「今世之子应付自己的世代，比光明之子更精明」（路 16：8），但只有光明之子的明智，才会找到走向永生的道路：「原来十字架的道理，为丧亡的人是愚妄，为我们得救的人，却是天主的德能。」（格前 1：18）智德助人明认天主恩赐的时刻，分辨美善所在，并选择妥善途径去达致。「智勇是支配理性之实践的德行，使它在任何环境中辨别什么是我们的真善，并简选适当的方法使之实现。……智德被称为诸德的舵手：智德导引别的德行，为之指出规则和标准。智德直接引导良心判断。明智的人依照所作的判断决定和处理他的言行举止。因著智德，我们在个别的场合里，无误地运用伦理的原则，并在辨别当行的善和当避的恶时，克服迟疑不决¹⁸。」

多玛斯极其重视智德，列为枢德之首，他亦列出构成智德的八个因素¹⁹：

- (1) 记忆力（memory）：主要是指不忘记过去累积的经验，「前车可鉴」、「前事不忘、后事之师」，基督徒尤要记得基督的教训。
- (2) 领悟力（understanding or intelligence）：了解问题所在，认识真正规律是什么。
- (3) 顺服（docility）：开放自己，愿意接受教导，谦虚地承认自己的不足，准备接受优良的提议去充实自己。
- (4) 机敏性（shrewdness）：人对事情有充分认识后，便要当机立断，不再迟迟疑疑。
- (5) 理智（reason）：这里不是指理智的官能或理智的能力，而是指理智的善用。了解上发生问题时，需要善用理智去推理，使事情有其合理性。
- (6) 远见（foresight）：多玛斯很重视这部分。远见使人不忘行为的最终目的，不光是注意眼前所见的；远见能预见估计将会发产生的后果，因

而能采取适当的行动。

- (7) 慎思 (circmspection): 对行为的环境考虑周祥。只有原则是不够的。具体环境是对行为有影响的, 慎思主要是对环境的详察与了解。
- (8) 预防 (caution): 预防行为所能遇到的障碍, 并能加以克服。

多玛斯列出以上八点, 助人修成智德, 以智德领导其他德行。缺乏智德, 其他德行便显得欠缺。义德缺乏智德, 能变得刻薄, 因「公义越大, 损害越高」; 勇德缺乏智德能变得卤莽; 节德没有智德, 能变得严厉。智德在意志与行为间寻求合理的秩序, 在行为与目的间寻求正确有方法。

相反智德之罪, 不少是失职的罪 (omission)。例如: 有罪的无知, 不愿受教, 不愿思考, 不做决定。圣经称这类为智之举为「糊涂」, 五个提灯而没有放油的童女 (玛 25: 1-13) 便是「糊涂的」, 因为那是失职, 没有远见不智的行为。另一类相反智德之罪是误用理智, 即用尽思考只为积聚财物, 但天主却对他说:「糊涂人哪! 今夜就要索回你的灵魂, 你所备置的, 将归谁呢?」 (路 12: 20)

在中国文化里, 智德极受重视。孔子称「智者不惑²⁰」。知者明白事理, 故心无惑乱, 不会茫然不知所措。孟子称「知」为四端之一:「是非之心, 知之端也²¹」。知者因而能分辨是非:「何谓知言? 曰: 诂辞知其所蔽, 淫辞知其所陷, 邪辞知其所离, 遁辞知其所穷²²。」孟子所说的「知」, 不光是学问, 而是带有道德性的。孔子说:「君子道者有三, 我无能焉。仁者不尤, 知者不惑, 勇者不惧²³。」君子反映有德行的人, 他同时需要是仁者、知者、勇者。

知者的养成, 有赖经验的累积, 孔孟没有详细的说出步骤, 只简单的说, 要成为知者, 不能离开「学」, 积学才能判断是非。《中庸》解释三达德说:「好学近乎知, 力行近乎仁, 知耻近乎勇。」缺乏踏实的智德, 其他德行立刻有偏差:「好仁不好学, 其蔽也愚; 好知不好学, 其蔽也荡; 好信不好学, 其蔽也贼; 好直不好学, 其蔽也绞; 好勇不好学, 其蔽也乱; 好刚不好学, 其蔽也狂²⁴。」这种说法, 与教会标榜的智德不谋而合。

4. 2 义德 (Justice)

多玛斯对义德所下的定义是:「坚定持久的意志, 给予每人他所应得的东西²⁵。」《天主教教理》把范围扩大:「义德是伦理的德行, 在于依循恒久和坚定的意愿, 给予天主和近人所应得到的。对天主教义德又称为『虔敬的德行²⁶。』」

人对天主有敬畏孝爱的义务, 一如人对父母是有孝爱的义务, 对国家有尽忠的义务。四枢德中没有忠孝之德, 但都可归纳于义德之中。

义德在旧约中占极重要地位。天主是公义的,「他要以正义审判普世人群, 他要以公平治理天下万民。」(咏 98: 9) 以色列也必须是公义的, 在位的要秉公行事:「审判时, 你们不要违背正义; 不可袒护穷人, 也不可重视有权势的人, 只依正义审判你的同胞。」(肋 19: 15) 先知书中充满著正义的呼唤, 对不义的遣责; 天主不喜欢不义者的庆节和祭献, 他要求的是:「只愿公道如水常流, 正像川流不息的江河!」(亚 5: 24) 耶稣在耶路撒冷清理圣殿, 因为当权人利用圣殿的买卖剥削朝圣者; 他猛烈抨击经师和法利塞人的不义:「因为你们吞没了寡妇的家庭, 而以长久的祈祷作掩饰」(玛 23: 14),「因为你们捐献十分之一的薄荷、茴香和蒔萝, 却放过了法律上最重要的公义、

仁爱与信义。」(玛 23: 23)

伦理神学将义德强分为多类：(1) 交换正义：即物件的交换是按著平等价值；(2) 分配正义：在团体中，个人应接受负担和特权等公平的分配，不向团体作出过分的要求；(3) 法律正义：遵守为公共福利而定的一切法律，人民有义务不求私利而为公益服务；(4) 社会正义：要求团体合作者能公义地分享经济合作的成果，要求富裕的社会援助贫穷的社会，要求为那些无力争取自己权益者去争取他们应有的权益；(5) 惩罚的正义：公义受到破坏时，则破坏者应受到应得的处分。

中国文化中有重义德的传统，孔子以义利分辨君子与小人：「君子喻于义，小人喻于利²⁷」，「君子义以为质²⁸」，「君子义以为上，君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义²⁹」，「不义而富且贵，于我如浮云³⁰」。孟子认为「羞恶之心，义之端也³¹」没有羞恶之心，便不是人。义是与生俱来的善端，但必须加以扩充。他主张「义，人之正路也³²」，比生命价值更要高：「生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也³³。」这个重义的文化传统，深入民间，成为最受重视的德行，甚至连盗贼也讲道义。关云长之普遍受爱戴，皆因他义薄云天。

4. 3 勇德 (Fortitude)

《天主教教理》给予勇德一个综合性的定义：「勇德是伦理的德行，综确保人在困境中有毅力，在追求善时有恒心，勇德坚定人的主意，在伦理生活中力拒诱惑，克服困难。勇德使人能够克胜恐惧，视死如归，冒险犯难，甘受迫害。勇德能够使人为了维护正义的事，甘愿放弃一切，甚至牺牲自己的生命³⁴」

勇德并非勇力，一个身体孱弱的人能比一个巨无霸更有勇德。勇德是一种内在的伦理力量，使人为了正义或天主之国的缘故，去抵抗、忍受、或攻击邪恶。勇德包括了主动的向邪恶出击，使邪恶无法立足，及被动的抗拒邪恶，面对困难危险而不退缩。在生命及正义或天主的国这宰作选择时，知道正义及天主的国高于生命的价值是不够，还需要有极大的勇德才能选择正义和天主的国。

人面对痛苦、死亡的迫害时，是有一种自然恐惧的反应，勇德并不排除恐惧厌恶的心理。耶稣在山园祈祷时也有过这种经验，路加记载：「他在极度恐慌中，祈祷越发恳切；他的汗如同血珠滴在地上。」(路 22: 44) 这是心理的恐惧在人生理上所产生的效果。在祈祷后，勇德助他克服恐惧。历来教会把殉道者看成是勇德的模范。真正的勇德，是有智德、义德和爱德配合。没有智德的勇德，能变成卤莽冲动，但求刺激；没有义德的勇德，能成为邪恶或野心家侵略的工具；没有爱德的勇德，能成为自我欲望的满足，或荒谬生命的表现。

勇德既是修成之德，它平时需受智德、义德、爱德化育，也靠祈祷信仰的维持，否则怎能期望勇德在危难中出现？一个日常生活中已属基督的人，才有勇德去相信：「在世界上你要受苦难；然而你们放心，我已战胜了世界。」(若 16: 33)

中国文化中的勇德，也不指勇力；勇德必定与其他德行配合，才会成为

伦理德行。孔子认为：「好勇疾贫，乱也³⁵」，「勇而无礼则乱³⁶」，他极不主张有勇而无谋的卤莽之勇。当子路问他：「子行三军则谁与？」他回答：「暴虎冯河，死而无悔者，吾不与也；必也，临事而惧，好谋而成者也³⁷。」至于那些见义不为的，是没有道德勇气的，「见义不为，无勇也³⁸」。

孟子把道德勇气发挥得最好，他看不起北宫黝大胆的勇气：「不肤挠，不目逃；思以一毫挫于人，若挞之于市朝；不受于褐宽博，亦不受于万乘之君；视刺万乘之君，若刺褐夫，无严诸侯；恶声至，必反之。」他极欣赏孔子的大勇，他引曾子的话说：「吾尝闻大勇于夫子矣：自反而不缩，虽褐宽博，吾不慊焉；自反而缩，虽千万人，吾往矣³⁹。」勇德是要修成的，是人在生活中不断与义德配合才养成这份道德勇气，孟子称为「浩然之气」：「其为气也，至大至刚；以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁也⁴⁰。」一般人认为有权威使人人害怕的，才是伟人大丈夫；但孟子心目中的大丈夫却是个有道德勇气的人。景春便与他辩论过，前者认为：「公孙衍、张仪、岂不诚大丈夫哉！一怒而诸侯惧，安居而天下熄。」孟子却认为：「富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫⁴¹。」文天祥之为人及其「正气歌」传诵千古，就是因为充塞著浩然正气。

4. 4 节德 (Temperance)

《天主教教理》说：「节德是伦理的德行，它调节感性乐趣产吸引，并使人在运用事物时，保持平衡。节德确保意志对本能的自主能力，使人的欲望维持在合乎正理的范围之内。有节德的人调节情欲以善作为取向，并保持著一种健全的审慎态度⁴²。」

人有各式各样的需要，有些是自然的，正确的，如寻求饮食、自我保存、知识、消遣、性满足等。在这些自然的渴求中，有天主的计划存在。假使自然的渴求超出了天主的计划和目的，就会破坏和谐的秩序，甚至成为一种毁灭的力量，使人得罪天主、得罪别人、得罪自己。食与色本是自然需求，倘若暴饮暴食，放纵性欲，会使人意乱情迷，在肉体上、精神上自食其果，欲罢不能，成为欲望的奴隶，贪饕、酗酒、滥交是比较明显的例子。

节德一方面是调节感性的欲念，使之不越轨，符合天主的意思；另一方面是保存意志的自主性，不受情欲的控制。为基督徒来说，节德不止于此，节德使人更进一步接受天主。若翰门徒问耶稣禁食的问题时，耶稣指出禁食的目的，主要是与天主接近：「当新郎从他们中被劫去时，那时他们就要禁食了。」（玛 9：15）节德除了使人从情欲的束缚中释放出来外（free from），更重要的是使人容易地、自由地走向天主（free for）。圣经不但教人从眼目、口舌的束缚中解放出来：「凡注视妇女，有意贪恋她的，他已在心里奸淫了她。若是你的右眼使你跌倒，剜出它来，从你身上扔掉」（玛 5：28-29），「谁若在言语上不犯过失，他便是个完人，也必能控制全身。」（雅 3：2）圣经更要人藉节德走向天主：「天主救众人的恩宠已经出现，教导我们弃绝不虔敬和生活，和世俗的贪欲，有节制地、公正地、虔敬地在今世生活，期待所希望的幸福，和我们伟大的天主及救主耶稣基督光荣的显现。」（铎 2：11-13）

真正的节德，不在折磨自己，而是抗拒诱惑，使人自由地走向天主，耶

稣教导门徒以祈祷和禁食去驱逐魔鬼：「这类魔鬼并非用祈祷和禁食，是不能赶出去的」（玛 17：21）。保禄很清楚自己节制的目的就是走向天主，获得不朽的荣冠：「凡比武竞赛的，在一切事上都有节制；他们只是为得到可朽坏的花冠，而我们却是为得到不朽的花冠。所以我总是这样跑，不是如同无定向的；我这样打拳，不是如同打空气的；我痛击我身，使它为奴，免得我给别人报捷，自己反而落选。」（格前 9：25-27）

中国文化重礼，礼就有调节人行为的意思。孔子说：「君子博学于文，约之以礼，亦可经弗畔矣夫⁴³？」孔子言节制是多方面的，有些是关于饮食：「不时不食……唯酒无量，不及乱。……不多食⁴⁴。」不同年纪有不同的节制：「君子三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得⁴⁵。」孟子认识人有各样的情欲，他并不要求绝欲，只求人节制欲念，节制能带来内心平衡：「养心莫善于寡欲；其为人也寡欲，虽有不存焉者矣；其为人也多欲，虽有存焉者寡矣⁴⁶。」人一朝得志，很易放纵情欲，起居饮食享乐都不节制，孟子看不起这种享乐的人：「堂高数仞，榱题数尺：我得志弗为也。食前方丈，侍妾数百人：我得志弗为也。般乐饮酒，驱骋田猎，后车千乘：我得志弗为也⁴⁷。」中国古人虽从人性角度，早已发觉节德的重要。现今消费主义的社会，只鼓励人纵欲消费，使人役于物而不自觉，甘愿失去自主性。节德虽在四枢德中敬陪末座，可能在后现代的社会有特别的意义。

小结

圣多玛斯以三个超性之德及四枢德建立他的伦理德行伦理。今日德行伦理有复兴的迹象，但似乎还未见到有人建立一个比多玛斯更完善、更有系统的德行伦理。有人认为多玛斯的枢德不够详尽，很多具基督徒特征的德行如谦逊、服从都没有受视。海霖在《基督之律》里便在四枢德后加上谦逊之德。其实德行是众多的，每个文化，每个时代都可能有突出的德行。在中国文化里，忠孝显然是悠久的德行。不过，多玛斯只言四者也有他的理由。除了圣经及传统思想标榜四者外，四枢德本身在已将整个人理智、意志、情感都包括在内了。任何其他德行都能与此四者连上关系，例如谦逊被多玛斯归入节德，敬畏天主归入义德。这就是「枢德」的意义，枢德是不应列得太多，《天主教教理》也仅列出特别的德行，每个文化都可在枢德之下，列出特别的德行，建立有本土气息的德行伦理。

注

1. 参阅张希贤，《伦理神学纲要》，光启 1958。
2. 参阅其他例子如：Peschke, C. Henry, Christian Ethics, Vol. 1, C. Goodliffe Neale, Alcester and Dublin, 1975.
3. 参阅 Wells, David F., Losing our virtue: Why the Church must recover its moral vision (William B. Eeramans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K. 1998) 14-16.
4. 参阅 MacIntyre, Alasdair, Aftre Virtue: A Study in Moral Theory (Notre Dame: University of Notre Dame 1981) .

5. 参阅 Keenan, James F., "Proposing Cardinal Virtues," *Theological Studies*, 56 (1995) 711.
6. 参阅 Spohn, William C., "Return of Virtue Ethics", *Theological Studies*, 53 (1992) 61.
7. 圣多玛斯,《神学大全》, I-II, 55.4. "Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur". 这定义由奥思定开始, 经过隆巴 (peter Lombard) 及 Peter of Poitiers (+1205) 增删而成为现在《神学大全》的形式.
8. 《天主教教理》1861。
9. 《天主教教理》1803。
10. 《天主教教理》1813。
11. D1530。
12. 参阅 Rahner, Karl, 'Virtue,' *Sacramentum Mundi*, Vol. V (London: Burns and Oates 1970) 337-338.
13. 《天主教教理》1812-1813。
14. 《教会宪章》42。
15. 《天主教教理》1827。
16. 《天主教教理》1805。
17. 参阅《神学大全》I.II.58.2 和 3。
18. 《天主教教理》1806。
19. 参阅《神学大全》I.II.49.1-8。
20. 《论语》子罕。
21. 《孟子》公孙丑上。
22. 《孟子》公孙丑上。
23. 《论语》宪问。
24. 《论语》阳货。
25. 《神学大全》II.II.58.1。
26. 《天主教教理》1807。
27. 《论语》里仁。
28. 《论语》卫灵公。
29. 《论语》阳货。
30. 《论语》述而。
31. 《孟子》公孙丑上。
32. 《孟子》离娄上。
33. 《孟子》告子上。
34. 《天主教教理》1808。
35. 《论语》泰伯。
36. 《论语》泰伯。
37. 《论语》述而。
38. 《论语》为政。
39. 《孟子》公孙丑上。

40. 《孟子》公孙丑上。
41. 《孟子》滕文公下。
42. 《天主教教理》1809。
43. 《论语》雍也。
44. 《论语》乡党。
45. 《论语》季氏。
46. 《孟子》尽心下。
47. 《孟子》尽心下。

附录一
外语作者索引

- Aertnys, Josef 阿尼斯 28 Albert the Great 大雅博 23
 Alexander VIII 亚历山大八世 84, 140
 Alphonsus Liguori, St. 圣亚丰索 27, 139, 215
 Ambrose, St. 圣安博 20
 Anscombe, Elizabeth 安士功 177
- Aristotle 亚里斯多德 194, 237, 244
 Aubert, J.-M. 奥拔 66-68
 Augustine of Hippo, St. 圣奥斯定 21, 93-94, 97, 157-158, 240, 244
 Azor, John 雅索 27
 Baius 白云 159
 Baotianel, S. 66 Benedict XV 本笃十五世 45
 Bertone, Tarcisio 波当尼 87-88
 Böckle, Franz 博克莱 177-178
 Bonaventure, St. 圣文德 23, 122, 277
 Cahill, Lisa 卡希而 41
 Callahan, Sidney 卡拉汉 41
 Cicero 西塞罗 20
 Clement of Alexandria, St. 亚里山大里的圣克来孟 19-20
 Congar, Yves 7, 78 Connery, John R. 康纳利 10
 Cooper, Eugene J. 108 Cornreotte, L. 康乃洛 187
 Curran, Charles E. 古伦 10, 311, 42, 67, 89, 175, 178, 197
 Damen, C. A. 达曼 28
 Descartes, Rene 笛卡尔 1
 Duns Scitus 施葛杜 25
 Erikson, Erik 埃里克森 113-115
 Finn Ivis, John 芬尼斯 87-88, 176, 208-209
 Fletcher, Joseph 弗来齐 176
 Ford, John 福特 87-88
 Freud, Sigmund 佛洛伊德 122-123

Fuchs,Josef 福斯 35,69-70,88,98,113,154,178-179,192,210,216,229-230
Gaius 盖尤士 194
Génicot,E.真尼高 11,28,37-38
Gill,James 基而 130
Glaser,John W.123 Griffin,Leslie 格利芬 41
Grisez,Germain 格林西 10,32,87-88,176
Gula,Richard M. 古拉 59,123-124,127,178,201-203,231
Günthor,Anselm 龚多而 32,139,147
Hamel,Edouard45,50,53 Hanigan,James P.汉尼根 32
Härrig,Bernard 海霖 27,29,32,46,88,98,113,121,139,178,
187-188,200,202,225-226,237
Hartmann,Nicolai 哈特曼 183
Hirscher,John Baptist 希索 28
Hughes,G.J.休斯 70
Hume,David 休谟 1,199
Lgnatius of Loyola,St.圣依纳爵 227
Innocent XI 依诺森十一世 140
Janssens,Louis 杨森 35,108,179
Jerome,St.圣热罗尼莫 121
John XXIII 若望二十三世 8,36,65
John paul II 若望保禄二世 8,33,35-36,117,146-147,161-162,
74-175,180-182,193
Jovinian 祖云尼 158
Kant,I.康德 1,9
Keenan, James,F.238 Kelly,J.N.D.158 Knauer,peter 卡诺而 178-188
Kohlberg,Lawrence 柯拨 43
Konings,Anthony 郭宁斯 28
Küng,Hans 汉斯龚 89
Lambruschini,Ferdinando90 LehmKuhl,A.II LeoXIII 良十三世 7, 36, 45, 65,
193
Lobo,George V.182 Lonergan,Bernard 罗烈根 1-5, 12
Luther,Martin 马丁路德 25, 159
MacIntyre,Alasdair237 Maguire,Daniel C.78 Marc,Clement 马克 28
May,William 梅而 10, 87, 176
McCormick,Rochard A.麦哥铭 1, 31, 35, 41, 66, 88, 175, 178, 180, 184,
188
McGiness,I.158 Merkelbach,B.H.麦可北 28
Molina,Louis 莫连拿 26
Monden,Louis 莫顿 108, 202
Moore,George E.摩而 199
Murray,John Courtney184 Noldin,H. 诺定 28, 37-38

O`Connell,T imothy 127,203,207,231 Origen 奥力振 20
Osborne,Kenan B.158 Patrick,Anne 柏特 41
Paul V 保禄五世 159
Paul VI 保禄六世 8, 36, 193
Peschke,C.Henry 160,237 Peter Lombard 隆巴 23-24, 26, 240
Peter of Poitiers 240 Pius XI 比约十一世 8
Pius XII 比约十二世 8, 45
Plato 柏拉图 237, 244
Podimattam,Felix 180 Prümmer,D.M.普鲁汶 28, 27-38
Rahner,Karl 拉内 34-35, 88, 900, 243
Ramsey,Ian 蓝西 200
Ratzinger,Joseph 赖辛格 42-43
Rigali,N.J.72,91 Sailer,John Michael 西勒 28
Salsmans,I.II Sanchez,Thomas 山齐斯 26
Scheler,Max 183 Schoonenberg,Piet 154 Schüller,Bruno 苏勒 35, 178-179
Shelton,Charles 修而顿 130
Simon,R. 西门 66
Socrates 苏格拉底 244
Spohn,William C.91,238 Stoics 斯多噶 193, 195
Suarez,Francis 苏亚莱 26, 226-231, 235
Sullivan,Francis 苏利文 83, 86-88
Tanquary,A. 邓格利 28
Tanquary A. 杜而 41
Thomas Aquinas,St.圣多玛斯 10, 23-24, 26, 69, 78, 109-110, 116, 121,
127, 148, 158-159, 170-173, 177, 183, 186, 194-197,
205-206, 215, 219-220, 226, 228-231, 235, 240, 244,
246-249, 256
Tillmann,Fritz 刁文 28
Ulpian 乌平恩 194, 196-197
Vasquez,Gabriel 华司盖 26
Walter,J.71 Ward,Keith 48 Wells,David F.237 William of Ochham
威廉渥涵 237

附录二 汉语作者索引

孔子 49, 96-97, 1144, 132, 145-146, 200-201, 248-2533, 255
文天祥 99, 102, 253
王臣瑞 225
王阳明 132
司马迁 233
白敏慈 45

白礼达 175
朱熹 132, 232
吴梅村 100
吴智勋 67, 148, 232
孟子 8, 97, 104, 106, 128-132, 155, 184-185, 229, 248-253, 255-256
周克勤 121, 1331
房志荣 149, 163
金象逵 67, 88, 91
荀子 132-133
袁廷栋 119, 175, 184, 206
徐复观 105, 131
庄子 92
冯友兰 175
张希贤 46, 147, 162, 237
张春申 64
梁启超 232
曾子 201
曾仰如 119, 121
杨朱 175
詹德隆 105, 111, 169
管子 213-214
韩大辉 45
韩非子 213
罗光 145
罗秉祥 48
饶宗颐 232

附录三

英文主题索引

Basic Freedom 基本自由 34-35
Cardinal Virtues 枢德 20-21, 244-256
Casuistic Methodology 决疑方法论 11
Conscience 良心 48-49, 119-144, 191
Consequentialism 效果论 9, 175, 178-179, 181, 204
Conversion 皈依 163-168
Deontology 义务论 9, 13, 176, 178-180
Determinism 决定论 99—100
Distinctiveness 特殊性 73-74
Epikieia 权宜 228-231
Equiprobabilism 相等盖然说 27, 139-140
Exegesis 注释学 51-52
Freedom 自由 95-108, 117, 191

Fundamental Option 基本抉择 34-35, 95。108-117, 161-163, 191, 241-242, 245
 Hermeneutics 释经学 51, 57
 Intrinsic Evil 本质恶 170, 173-174, 177, 179-181
 Janssenism 羊森主义 140
 Laxism 宽纵说 27, 140
 Legal Positivism 法律实证主义 203
 Magisterium 教会训导 7-8, 77-94, 107-108, 143, 181, 192-193, 210, 245
 Moderate Teleology 温和目的论 10, 13, 178-182
 Natural LaW 自然律 47, 191-216
 Preference Principle 优先原则 183-186
 Physical Evil 物理恶 179
 Principle of Double Effect 双果原则 186-189, 204
 Principle of Heroic Sacrifice 英勇牺牲原则 189
 Principle of Legitimate Excusing Cause 合法宽免原则 189
 Principle of Totality 整体原则 189-190
 Probabiliorism 较稳妥说 27, 138
 Probabilism 盖然说 27, 138-139
 Proportionalism 相称论 181
 Realism 实在论 20
 Reflex Principles 反省原则 136-138
 Rigorism 严格说 27, 140
 Secularism 世俗主义 64, 146
 Secularization 俗化运动 64
 Situation Ethics 场合伦理 176
 Specificity 独特性 67-70。73-75
 Tautology 重复语 207
 Teleology 目的论 9, 175, 181
 Transcendental Method 先验的方法 2
 Utilitarianism 功利主义 9, 175
 Virtue 德行 230, 237-256

附录四

主题索引

四画

反省原则 Reflex Principles 136-138

五画 目的论 Teleology 9, 175, 181

功利主义 Utilitarianism 9, 175

世俗主义 Secularism 64, 146

本质恶 Intrinsic Evil 170, 173-174, 177, 179-181

六画 自由 Freedom 95-108, 117, 191

- 合法宽免原则 Principle of Legitimate Excusing Cause 189
 自然律 Natural LaW 47, 191-216
 羊森主义 Janssenism 140
 先验的方法 Transcendental Method 2
- 七画 良心 Conscience 48-49, 119-144, 191
 决定论 Determinism 99—100
 决疑方法论 Casuistic Methodology 11
- 八画 法律实证主义 Legal Positivism 203
 物理恶 Physical Evil 179
 注释学 Exegesis 51-52
- 九画 俗化运动 Secularization 64
 皈依 Conversion 163-168
 英勇牺牲原则 Principle of Heroic Sacrifice 189
 相等盖然说 Equiprobabilism 27, 139-140
 相称论 Proportionalism 181
 重复语 Tautology 207
- 十画 效果论 Consequentialism 9, 175, 178-179, 181, 204
 特殊性 Distinctiveness 73-74
- 十一画 基本自由 Basic Freedom 34-35
 基本抉择 Fundamental Option 34-35, 95, 108-117, 161-163,
 191, 241-242, 245
 教会训导 Magisterium 7-8, 77-94, 107-108, 143, 181,
 192-193, 210, 245
- 十二画 场合伦理 Situation Ethics 176
 温和目的论 Moderate Teleology 10, 13, 178-182
- 十三画 义务论 Deontology 9, 13, 176, 178-180
 较稳妥说 Probabiliorism 27, 138
- 十四画 盖然说 Probabilism 27, 138-139
 宽纵说 Laxism 27, 140
- 十五画 实在论 Realism 20
 德行 Virtue 230, 237-256
 枢德 Cardinal Virtues 20-21, 244-256
- 十六画 独特性 Specificity 67-70, 73-75
 整体原则 Principle of Totality 189-190
- 十七画 优先原则 Preference Principle 183-186
- 十八画 双果原则 Principle of Double Effect 186-189, 204
- 十九画 严格说 Rigorism 27, 140
- 二十至十二画 释经学 Hermeneutics 51, 57
 权宜 Epikeia 228-231

