

基督  
宗教  
译丛

卓新平 主编

# 基督宗教伦理学

(第一卷)

Christliche Ethik  
Grundlegungen der Moralthologie

[德] 白舍客 著

Karl-Heinz Peschke

静也 常宏等 译 雷立柏 校



基督宗教译丛 ● 卓新平 主编

# 基督宗教伦理学 Christliche Ethik

[德] 白舍客 著

Karl-Heinz Peschke

静也 常宏等 译 雷立柏 校



华东师范大学出版社六点分社 策划

## 总 序

基督宗教有着两千多年的文化历史,与整个人类文明发展密切相关。按其宗教信仰及思想精神传统,基督宗教的核心构建乃源自古代希伯来文明与希腊文明之结合。在漫长的历史演变进程中,基督宗教已经成为西方思想文化的重要载体,亦被理解为西方文明发展的“潜在精神力量”。在当今世界,基督宗教从其规模之大、传播之广、信众之多等方面来看,都可堪称世界第一大宗教,在世界宗教文化体系中起着举足轻重的作用,有着不容忽视的定位。随着“全球化”的发展,基督宗教的“普世性”亦有其重要体现,其信仰蕴涵和社会展示已不再仅限于西方世界,而是具有“全球”意义,有着世界宗教的典型特征。

回顾基督宗教的悠久历史和多元发展,可以看出其乃宗教精神、思想体系、文化传统、社会建构和政治制度的复杂共构,其信仰表现在精神、境界、理念、情感、实践、结构、传统、民俗等多个层面,彼此之间亦有着奇特的交织。在其形成和发展过程中,基督宗教乃不断充实其内涵、完善其体系、扩大其影响。这样,它已逐渐铸就其自我形态,形成其存在特色。总体来看,可以说基督宗教是一种具有崇拜上帝这样绝对一神观念并突出耶稣基督为救主的宗教

信仰体系,以及与之相关的精神价值形态和道德伦理观念;基于其核心信仰精神和价值观念,它发展出其独有的神学理论框架、教义礼仪体系、哲学思维方式、语言表述形式、政治经济结构、社会法律制度、行为规范准则、文学艺术风格、传统风俗习惯等;在其信仰精神和社会存在方式的制约或影响下,基督宗教群体或个体亦有其独特的生存选择、思想情感、文化心态、致知取向、审美情趣和灵性修养。而其教会及教阶制度也提供了其与众不同的社会结构、组织机构和政治建构。

基督宗教的第一个千年是其创教和确立的时期,其间它经历并促成了欧洲历史从上古希腊罗马向欧洲中古文化的转型,而且它在从古代地中海世界向中世纪欧洲社会的转换之中还出色完成了这些古代文明发展中“知”、“行”、“信”之阶段的过渡和融合,从而积极参与了欧洲社会政治的重构和西方思想文化体系的创建,使之进入一个“信仰的时代”。基督宗教的第二千年则是其由欧洲到“西方世界”、从“西方宗教”到“世界宗教”的发展时期,其信仰体系的完成曾导致“神本主义”的流行和经院哲学的鼎盛,而中世纪多个阶段的“文艺复兴”亦使基督宗教帮助欧洲走出中世纪最初的“黑暗”、步入其近现代发展;尤其是多种宗教改革运动虽然导致了基督教会的分化和多元,却也促成了欧洲民族国家的兴起和其信仰真正走向世界,发展为全球性宗教,由此使基督信仰能够有多种表述、并在遍及全球的人类多种文化中得以展现。而基督宗教的第三千年从一开始就充满挑战和刺激,如何面对“全球化”的发展和“世俗化”的趋势,如何化解政治的对抗和文明的冲突,基督宗教必须在多元文化、多种宗教的相遇和对话中重新认真审视其“神圣性”、“真理性”、“普世性”和“公共性”的诉求,以面向一个未知的新的千纪。

在基督宗教的思想文化发展中,留下了浩如烟海的文献、史料。这是人类宝贵的精神财富。也是我们了解、研究世界宗教与文明历史的重要资料。我国较系统、成规模的宗教研究刚刚开始,

仍然需要翻译、研习大量的外文著述。关于中西比较和对话的意义及方式,徐光启曾非常精辟地指出,“欲求超胜,必须会通;会通之前,先须翻译”。因此,西文中译工作乃是了解和研究西方、“明中西之交”的第一步。只有知彼才能真正对话,只有对话才能达其沟通,也只有沟通才能取长补短,最终达到“超胜”之目的。在进入21世纪之后,中西对话势必加强,而作为两种“强势”文化体系的中国文化与基督宗教文化的相遇、交流、互渗、沟通也必然会达到一个前所未有的高潮。这两种文化的对话及其结果,对于双方的未来发展都至关重要,而且还可能会影响到整个人类社会今后的走向及其命运。实现“和而不同”,有赖于相互沟通 and 理解,知道彼此的“同”与“异”。而“和”则势必要开放、包容、有其“海纳百川”的气势,表示“多元共在”的姿态。

基于这一考虑,我们开始组织翻译古今基督宗教的相关重要著述,作为“基督宗教译丛”出版面世。其选题以基督宗教的思想理论为主,但亦包括其在历史发展、社会文化诸领域的重要著作。通过推出这套译丛、以及其主题今后的发展和扩展,我们希望能有助于当今中西思想、文化和宗教对话,以展示基督宗教这样一种典型的世界宗教来认识人类宗教的深度和广度,把握人类文明得以持续发展之“潜在的精神力量”,真正看到并准确理解人类存在中的“信仰”意义,为构建“和谐社会”、促成“世界和谐”做出具体的努力和贡献。

卓新平

2007年10月29日于北京

# 目 录

中译本序 / 1

引言 / 1

## 第一卷：基本伦理神学

### 第一部分 基督宗教伦理学的《圣经》基础 / 1

---

#### 第一章 旧约的伦理思想 / 3

##### 第一节 盟约——旧约伦理的基础 / 4

一、盟约的对话性 / 5

二、以色列在盟约中的神圣角色 / 7

三、以色列对于上主盟约的基本反应 / 9

##### 第二节 团体意识——以民人与人关系中的决定性因素 / 11

##### 第三节 旧约伦理的特征与局限 / 14

一、旧约伦理的明显特征 / 14

二、局限性 / 16

#### 第二章 耶稣及早期教会的伦理教导 / 21

## 2 基督宗教伦理学

### 第一节 对观福音中耶稣的伦理教导 / 22

#### 一、宣讲天国——伦理规条的基础 / 22

#### 二、耶稣教导的形式与文学特点 / 24

#### 三、爱的诫命——伦理观的中心 / 27

#### 四、耶稣对犹太法律的态度 / 29

### 第二节 早期教会的伦理教导 / 32

#### 一、基督内的新生命——伦理规范的基础 / 33

#### 二、早期教会伦理的形式与内容 / 34

#### 三、基于追随基督的爱——行为的最高级规范 / 37

#### 四、关于法律有效性的争议 / 39

## 第三章 新约伦理的主要动机 / 45

### 第一节 赏罚的动机 / 45

#### 一、新约中的证据 / 45

#### 二、犹太人和基督关于赏报的教导 / 48

### 第二节 分享天主的国——末世性的动机 / 49

#### 一、基督教导中天国的动机 / 50

#### 二、耶稣第二次降来的动机 / 52

#### 三、为基督伦理的几点提示 / 53

### 第三节 效法基督 / 54

### 第四节 天主子女的地位和信徒的团体意识 / 57

#### 一、作天主子女的动机 / 57

#### 二、信徒团体精神 / 59

## 第二部分 基本伦理神学 / 61

---

## 第四章 伦理道德的本质及其终极目的 / 63

### 第一节 基督教伦理的应答性 / 64



一、《圣经》 / 65	
二、礼仪 / 67	
三、教会神学 / 69	
第二节 伦理要求的终极目的 / 72	
一、福乐主义与功利主义:暂世福乐作为终极目的 / 73	
二、自我完善与暂世进步的伦理观 / 79	
三、从本身出发的伦理道德 / 81	
四、天主的光荣与国家是终极目的——神律伦理 / 89	
五、救恩与伦理命令 / 97	
第三节 伦理命令的绝对性 / 102	
第四节 对天主指引的开放和精神的分辨 / 106	
第五章 伦理法律 / 115	
第一节 伦理法概念及其分类 / 116	
一、伦理法的概念 / 116	
二、伦理法的分类:自然律、启示的法律和人定法律 / 117	
第二节 《圣经》中天主的法律 / 119	
一、旧约中的法律 / 119	
二、新约中的伦理法 / 126	
三、基督伦理观的特殊性 / 136	
四、伦理自立性与神律伦理 / 143	
第三节 自然道德律 / 146	
一、自然律的概念 / 148	
二、自然律的属性 / 157	
三、自然律的存在与终极基础 / 169	
第四节 人定法律 / 185	
一、人定法律的概念与必要性 / 186	

#### 4 基督宗教伦理学

二、法律的对象与内容性公义 / 192

三、法律在道德上的约束力 / 196

四、程序性正义与遵守法律 / 199

五、义务与法律的终止 / 205

#### 第六章 论良心 / 209

##### 第一节 良心的概念 / 210

一、《圣经》中关于良心的教导 / 210

二、作为道德能力的良心 / 215

三、作为实践伦理判断的良心 / 224

四、良心的发展阶段 / 225

##### 第二节 良心的约束力 / 232

一、确定的良心 / 232

二、可以克服的谬误性良心和散漫的良心 / 235

三、困惑的良心 / 238

四、疑惑的良心 / 239

##### 第三节 通过反省性原则形成确定良心 / 240

一、反省性原则的本质与种类 / 240

二、关于或然性的伦理体系 / 243

##### 第四节 良心的自由与参与 / 248

一、良心自由的权利 / 248

二、良心与民法 / 250

三、良心与教会训导权 / 254

四、培养良心的责任 / 258

#### 第七章 伦理价值在人之行为内的实现 / 261

##### 第一节 人之行为的概念与本质 / 261

一、人之行为的概念 / 261

二、自由行为的分类与后果 / 264	
三、自由的前提 / 265	
第二节 人之行为的种种阻碍 / 271	
一、认知上的妨碍 / 272	
二、影响自由意志的因素 / 276	
第三节 人之行为道德性的来源 / 284	
一、行为对象 / 285	
二、情势 / 287	
三、行为者所期望的目的 / 289	
四、外在行为的伦理重要性 / 293	
第四节 取舍原则和比较小的恶的问题 / 295	
一、取舍原则 / 295	
二、间接期望后果的归罪性 / 298	
三、问题与争议 / 301	
四、参与别人的错误行动 / 308	
五、伦理上的妥协 / 312	
第五节 基本意向与存在性选择 / 316	
第八章 伦理上坏的行为——罪 / 321	
第一节 罪的本质 / 324	
一、《圣经》对罪的描绘 / 325	
二、罪的三个层面 / 328	
三、死罪、重罪和小罪 / 334	
第二节 罪的分类 / 342	
一、不同种类的内在罪 / 342	
二、无为之罪与有为之罪 / 346	
三、罪宗 / 347	

## 6 基督宗教伦理学

### 第三节 罪的根源 / 348

#### 一、诱惑 / 348

#### 二、引诱和丑闻 / 352

#### 三、罪所扭曲的世界 / 359

## 第九章 悔改、德行及在圣德中完善 / 365

### 第一节 悔改 / 365

#### 一、人有悔改的需要 / 365

#### 二、悔改的本质 / 370

#### 三、悔改的条件 / 374

#### 四、悔改的果实 / 376

#### 五、悔改的实现与圣事的辅助 / 378

### 第二节 德性 / 380

#### 一、德性的本性 / 382

#### 二、德性的体系 / 383

#### 三、德性的基本要素 / 386

### 第三节 走向圣善与成全的普遍性召叫 / 390

#### 一、一些不完美的观点 / 391

#### 二、《圣经》对成全的召叫 / 393

#### 三、成全召叫的本质与普遍性 / 399

#### 四、成圣的途径 / 403

## 参考文献 / 407

## 索引 / 425

## 缩写符号 / 443

## 中译本序

在当代基督宗教理论体系的发展中,其神学伦理学、神学人类学、神学解释学和神学美学的构建格外引人注目。伦理学在这几大领域中最为典型地展示出基督宗教理论层面和实践层面的结合、“形上”与“形下”的沟通,故其发展和更新极为活跃,在基督宗教思想探究和社会生活上意义独特、影响深广。

基督宗教自其诞生以来即重视伦理问题,关注伦理学体系的完善,故在比较宗教学的视域和话语中被称为“突出伦理的宗教”。基督宗教伦理学自古至今已形成多种体系,其形式和内容亦经历了多次重构及更新。基督宗教伦理学的演进和变革,反映了其开放性和历史性,可从一个重要侧面帮助我们认识基督宗教的社会生活及文化影响,也是我们了解西方伦理学之历史与现状的一面镜子。为此,我们组织翻译出版了德国学者卡尔·白舍客(Karl-Heinz Peschke, SVD)教授的名著《基督宗教伦理学》。这部著作乃当代天主教自梵蒂冈第二届大公会议之后系统阐述基督宗教伦理学体系的一个范本。

白舍客 1932 年生于德国布雷斯劳(今波兰西南地区的西里西亚),曾在德国学习基督宗教哲学、天主教神学,此间入德国天主教

传教修会“圣言会”(SVD),于1958年被祝圣为天主教神父。他在获得伦理学博士学位后曾在德国、奥地利、意大利、巴西、菲律宾各地大学任教。其自1959年至1962年在巴西圣保罗、1968年至1984年在菲律宾、1984年至1991年在罗马教会大学的任教经历,使其天主教伦理学体系得以形成和不断充实,并逐渐在基督宗教伦理神学领域产生重要影响。

《基督宗教伦理学》一书是白舍客的代表著作,亦是其长期研究并教授伦理神学的重要成果。这部书广泛而深入地介绍了基督宗教伦理学的基本概念和思想脉络,系统论述了现代欧美伦理学家的新思路和新观点。全书采用内外对比和古今观照的方法,对西方伦理道德与基督宗教信仰的关系有透彻的说明,对基督宗教伦理之理论体系有系统的分析。此书思路清晰、内容翔实,可为我们研习、理解西方道德精神及其宗教伦理提供宝贵而全面的参考资料。这部著作分为《基本伦理神学》和《特殊伦理神学》两卷。第一卷分为“基督宗教伦理学的《圣经》基础”和“基本伦理神学”两大部分,讨论基督宗教伦理学的基础与特征、基本概念和思想依据,包括伦理道德的本质、伦理规则与自然律、良心、伦理行为与违背伦理原则的行为等问题。第二卷分为“基督徒在宗教领域中的责任”和“基督徒对被造世界的责任”两大部分,分述基督宗教伦理涉及或触及的一些具体问题,以及基督徒应该对之持守的原则和承担的责任,其论域包括人际关系、身体健康、医学伦理、婚姻伦理、工作伦理、社会伦理和环保伦理等方面。这部著作力图说明并证实基督宗教传统伦理从《圣经》的基础到梵蒂冈第二届大公会议的历史沿革和逻辑发展,以及基督宗教古今伦理思想的连贯性、延续性和一致性。因此,此书为我们了解基督宗教传统与现实的关联、神学与伦理的关联、伦理与实践的关联等提供了一个重要窗口,也为我们认识当代天主教伦理神学的概貌和特点提供了丰富素材。

《基督宗教伦理学》一书最初以英文版形式于1975年在英国出版,其修订本于1985年出版,至今已有德语、意大利语、捷克语、

朝鲜语等译本。目前其英文版已在英国印刷 8 次,在印度印刷 7 次,在菲律宾印刷 5 次,因而在英语世界广为流传。为了深入研究当代基督宗教现状,我们组织翻译了《基督宗教伦理学》的中文译本。该译本由多位中国青年学者译成,译本采用 1986 年英文版修订本(Karl-Heinz Peschke, *Christian Ethics, New, revised edition*, first published by Goodliffe Neale Ltd. Alcester and Dublin, 1986)。奥地利学者雷立柏(Leo Leeb)博士认真校对了译文,并帮助联系解决本书版权和出版等问题。我们希望本书的翻译出版能促进当代中国对基督宗教现状及宗教伦理的认识和研究。

卓新平

2001 年 11 月 8 日于北京德君斋

## 引 言

基督宗教伦理学或伦理神学 (Christian ethics or moral theology) 一般被定义为神学的领域, 它从基督信仰和理性的角度出发去研究一些原则——人为达成自己的生活目标必须遵循这些原则 (that part of theology which studies the guidelines a person must follow to attain his or her final goal in the light of Christian faith and reason)。提到这些“原则”时, 很多人直接想到一些道德规律, 而伦理神学的主要任务的确是澄清这些规律。从这个角度来看, 可以称之为“行动的伦理” (“ethics of doing”)。然而, 除此之外, 也得注意到伦理神学的另一种任务, 就是所谓的“存在的伦理” (“ethics of being”)。除了这些正当的和善良的行动以外, 伦理神学也首先关注一个人和一个基督徒的理想形象和特征 (the type of person a human being and a Christian ought to be)。“道德上的善是人的一个特征, 这不仅仅依靠一种‘遵守规律的行为’, 但也要培养某些美德, 态度和观点。(Moral goodness is a quality of the person, constituted not by rule-keeping behavior alone, but by cultivating certain virtues, attitudes,



and outlooks)”。<sup>①</sup> 这种“存在的伦理”注意到性格的培养、行动的榜样、正当的世界观、基本的价值观和信念——这些价值和信念会引导一个人作那些符合他信念的事。对一个基督徒来说,应该问的问题是:“因为我信基督,所以我应该成为一个什么样的人?”从这个角度来看,伦理神学的那些原则和规律也包含着一些价值观和美德,而人们应该学习和接纳这些美德。当然,一个人的存在特征也会影响他的行动。《圣经》用一个比喻说,好树结好果实;我们可以说,好行为来自一个好人。反过来,善行也会影响一个人的本性(good actions will also have repercussions on a person's being)。

考虑到上面的思想,可以说基督宗教伦理学这个学科是神学的一个部分,而它的研究对象是那些帮助人们达成最终目标的种种基础原则、态度和规律(the foundations, attitudes and guidelines which enable a person to attain his or her final goal)。因为这是一个神学学科,所以一方面要受理性的光明,但另一方面又要受基督信仰的启迪(its study takes place in the light of reason as well as in the light of Christian faith)。

伦理神学和另一个分支——信理神学——共同构成了系统神学(systematic theology)。系统神学遵循逻辑的程式,探讨诸如关于天主、受造物、基督的救恩工程,以及人类寻求天主的道路等方面的真理。信理神学从性质上来讲是思辨性的(speculative),如天主、受造物的本质,及在基督内的再造的本质等都属反思的范畴;而伦理神学则是一门具有实践价值的学科。伦理神学借助信理神学中神学性及人类学性的观点及见解,<sup>②</sup>并且考虑到自然科

---

① R. M. Gula, *Reason Informed by Faith* (New York: Paulist Press, 1989), 7.

② 曾几何时人们要求伦理神学以神学人类学开始(Domenico Capone, “*Per un manuale di teologia morale*”, *Seminarium* 16, 1976, 482),但是信理神学已经包含了比较细致的基督教人类学,所以此举并不必要。以神学人类学为开端会阻碍伦理神学的主要议题,并且会画蛇添足;另外,神学人类学的一些重要因素也会出现在基本伦理神学中,如出现在“关于人的归宿”、“自然律的存有性前提”及“完善的本质”等章节。

学的各项研究成果,从而总结出人之行为的最终后果,也为人类寻求目的而提供指导。

基督教伦理观涉及了《圣经》中新、旧约的理念与标准,同时也涉及了基督徒对于世界、天主及人与人之间关系等方面的信仰传统;最为重要的,伦理神学反映出了某种永久性的激励与灵感,这些激励与灵感源于基督的理念与价值观——信徒们的信仰与投身其上主是应该深深地植根于基督对天主的信仰与听命的。<sup>①</sup>

和伦理神学息息相关的是伦理哲学。伦理哲学也旨在为人类的道德行为建立一些导向性原则与规范,但是伦理哲学排除了新、旧约中实证的启示(positive revelation);它仅仅从人类的理性和另一种普通的启示(general revelation)——那种由普临于宇宙的天主圣神所给予每一个人的启示——获取灵感。有一种区分似乎是不妥的:伦理神学讨论超自然的人生目的,而伦理哲学讨论非超自然的人生目的。从救恩的程式本身来讲,人类共同面对的目的只有一个,这个人生目的源于基督而并非源于人类所居住的这个世界。关于人生目的的惟一性与同一性,梵蒂冈第二次大公会议做了明确的教导,大公会议再三强调:“人的最终召叫及使命事实上只有一个”(GS 22)。“所有的人都被召叫寻求这个同一的人生目的,那就是天主”(GS 24;另见 29;NA 1)。伦理哲学和伦理神学在对待人生目的问题上的形式和性质均有所不同:后者不仅仅被人类理性和普通启示所支持,而且有来自于《圣经》和基督的实证性神示所引导,因此伦理神学在对待人生目的问题上具有新的角度与层次,并且更完备。<sup>②</sup>

① 参看 Marcel Legaut, *Meine Erfahrung mit dem Glauben* (Freiburg: Herder, 10<sup>th</sup> printing 1979), 106。

② 消除伦理神学和伦理哲学之间曾经有的分歧和尽力融合两者是伦理神学方面的重大进展,应该加以鼓励;但是这种新近获得的和谐受到了各方面的威胁。因着文化人类学所征集的多样证据,伦理多元主义(Ethical pluralism)出笼了。但是无论从神学或哲学的立场,还是从一个需要共同标准渐趋融合的世界的角(转下页)

伦理神学也不是没有先决条件的。不论是伦理神学还是伦理哲学都依赖两个假设(postulates),那就是自由意志与寻求终极价值的责任感。<sup>①</sup>虽然是假设,但这不是说人类不能体验到这些假设的真实存在性;恰恰相反,人类的经验能为这些真实存在性提供强有力的证据。当然啦,这仅是一种经验性的感知而不是理性的证明。

伦理学必须预定人有自由意志。如果人们的活动完全是由生理和心理等方面的因素来决定的话,那么人的道德责任感便是无稽之谈了;所以,人们的行为只是会受生理和心理等因素的影响(而非决定)。但是人们的经验比这积极得多,人们体会到他们不仅仅是高级力量(higher forces)的工具,而且也是具有创造力的行为者,能够作出选择与自我决定。这是人们在日常生活中所共同具有的经验认识。

另外一个先决条件是人有寻求终极价值或权威的责任与义务。这个终极价值或权威要求无条件地听命与遵守。这种终极的责任与义务赋予了道德标准一种绝对性与不可抗拒性(the categorical character)。只有在这种条件下,我们才能从严格意义上讨论道德义务,也就是说道德标准对于人有良心上的约束力——如果有人拒绝遵守道德标准,那他就是有罪了。在这个寻求终极价值的过程中,人生也就被赋予了终极的意义。这个终极价值与权威不需一定是基督教信仰中的天主的概念,它可有不同的影像(images)甚或模糊的形式(implicit forms),但它必须是一个具有

---

(上接注②)度来看,伦理多元主义都不算是一个进展——当然这不是否认伦理价值中所存在的好恶重点的不同,但是如果人类最后的召叫和目的是同一的和神圣的,那么指导这个召叫的所有伦理标准必须融汇而成为全人类共同的标准。目前各国在人权方面所达成的共识已经证明了这种融汇在某些重要领域的存在(Gerard J. Hughes, *Authority in Morals: An essay in Christian ethics*. London: Heythrop Monographs, 1978, 110—116; and Enrico Chiavacci, *Teologia morale 2*. Assisi: Cittadella Editrice, 1980, 221—226)。

① Franz Furger, *Anspruch Christi und Handeln des Menschen* (Freiburg, Schweiz: Imba Verlag, 1972), 39.

绝对性与神圣性的存在实体。承认和肯定这个实在最终都是一个信仰的表现，虽然这有时候没有受到明确的表达。

伦理神学认定这个权威是一个人格神(personal God)，本质上同一，是一切存在的创造者，万物的慈父，尤其是人类的慈父。一个正确的神的观念应该蕴涵了这样两层意思：一、世界作为受造物被赋予了目的与意义；二、人作为受造物的一部分应义不容辞地去尊重这个目的——这是人的无条件的、绝对的义务。如此看来，天主的存在和人寻求终极价值的义务是两个密不可分的先决条件：一者来源于另一者——道德标准与要求的绝对性来源于对天主存在的肯定，以及对世界作为上主的具有目的的化工的肯定(the categorical character of the moral demand is derived from the affirmation of the existence of God and of the world as his purposeful creation)。

基督宗教伦理学预定一个人格神的存在并不意味着天主存在的证明是不可能的。事实上，基督教的神学家们——至少说大多数人——都确信只要天主圣三的奥秘不牵涉进去，天主存在是可以被证明的，只不过伦理神学不提供这样一个证明罢了。这就涉及到这样一个问题：那些不持伦理神学所假定的天主概念的人(如无神论者)会不会承认伦理神学中的一些观点？有一点必须清楚，那些仅仅源于天主概念的道德标准对于不持守这个概念的人没有效力。不过，伦理神学中宗教朝拜以外的那些道德义务也有其社会和人类基础。因此，教外人士和无信仰的无神论者也应该认真地问一个问题：是否应该从基督宗教的人格神的角度去理解他们在绝对命令中所体验到的终极权威(whether his experience of an ultimate authority in the categorical imperative should not after all be interpreted in the Christian sense of a personal God)?<sup>①</sup>

---

① 伦理神学的前提这一问题必须和元伦理学(metaethics)的问题区别开来。元伦理学与规范伦理学(normative Ethics)是伦理学的两个部分。规范伦理学 (转下页)

最后,伦理神学从某种程度上以圣经、教会传统及教会训导作为伦理研究的来源;同时伦理神学也认定了信理神学的一些理论,比如说基督的神圣使命、圣经的感召性及教会作为福音传承者的角色。但是这些信理神学理论不是自然律与哲学方面纯理性论证的先决条件。

从研究方法上,伦理神学一贯坚持多元化的取向。当代的学者大多认为,方法一元论——只采用一种研究方法——是远远不够的,不如选择汇于一点的多元化论证。当代神学的实际研究程式也证明了这一点:只有通过方法多元化,研究才能渐进,答案才能找到。<sup>①</sup>

研究方法通常有两类:实证性的和思辨性的。实证性的方法如用于圣经研究和历史学科中者;思辨性的方法如用于哲学和思辨神学等学科中者。实证神学(positive theology)以文学和历史批判法作为它的工具,解经学的作用也不容忽视。解释学(her-

---

(上接注①)指的是伦理命令与规范性的论点,而元伦理学指的是关于伦理概念、伦理语言和术语的意义的讨论。元伦理学“提出这样的逻辑性的、认识论的、语言学性的问题:当人们用‘道德上正确的’或‘善的’这些说法,这是什么意思?怎么能建立伦理判断与价值判断,怎么能为这些判断作辩护?能不能为它们提出理由?道德的本质是什么?道德与非道德行为的区别在哪里?良心、意向、责任等概念的意义是什么?”(见 William Frankena, *Ethics*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1973, 5, 96)。换言之,元伦理学是没有规范的伦理学。有的哲学家认为,这种还原是可取的,因为关于伦理学的具体规范总不能达成共识。但是,其他的哲学家认为,这种还原是一个退步。严格地说,“元伦理学”这个词容易令人误解,因为这并不意味着一个会超过伦理学的讨论对象。然而,该对象是在伦理学范围的里面,也就是一般伦理神学(general moral theology)或基本伦理神学(fundamental moral theology)所讨论的对象。这就能说明,“元伦理学”所讨论的东西是一个基础。“元伦理学”也被称为“分析伦理学”(analytical ethics)、“批判伦理学”(critical ethics)、“伦理学的认识论”(epistemology of ethics)或“伦理学”(ethics)。

① Franz Furger, “Zur Begründung eines christlichen Ethos—Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie”, in *Theologische Berichte* 4, ed. Joseph Pfamatter (Zuerich: Benziger, 1974), 74。

meneutics)指在正确解释圣经典籍、历史文献以及它们所包含的伦理思想。今天,人们从一个比较广泛的角度来理解“解释学”。“作为解释学的伦理神学要研究各种规则的来源。这些规则的来源的背景是什么?它们的历史变化是什么?”<sup>①</sup>人们分析传统的种种因素,其时代的思想背景,并且辨别性地考虑这些因素在今天的适用性。思考的人的所有思想前提也属于这种广义上的解释学。

伦理神学采用四种形式的论证。第一,求教于圣经中有关伦理道德的教导,这些教导在神学论证中一直占有很重要的地位。第二,考察某个信条或伦理道德标准的历史形成,考察的重点要放在基督宗教内的历史上(当然非基督宗教的历史也是不容忽视的)。第三,参考教会的官方训导以及教会所惯行的种种实践,在这个方面,大公会议和教宗有着特殊权威。另外最近形成的主教团在教条方面也有一定的权威,但这种权威和大公会议及教宗的权威是不能等同的。除此之外,现今的伦理神学家们及他们正反两方面的论证也应该有一席之地。在对待圣经传统和当代情势的反应态度上,教会作为一个整体——不是单个的人——更多的揭示与阐述天主委托给教会的信仰。“基督徒在教会团体之外不会有长久的自我与本位(identity),只有教会有通过圣经来整塑伦理本位的任务。”<sup>②</sup>第四,给予理性思辨论证(the speculative arguments of reason)最决定性的地位。理性思辨论证是从两个出发点形成的:本体论(ontological)和末世论(eschatological)。本体论的出发点着眼于人和世界的实在存有本质,哲学性和神学性的分析对此有着指导性的作用。另外在研究过程中,人类学和自然科学方面的研究与发现,诸如心理学、社会学、经济学、医药学、生态学等

① 见 Klaus Demmer, “Hermeneutik”, *Neues Lexikon der christlichen Moral* (Innsbruck: Tyrolia, 1990), 333.

② Bruce C. Birch, Larry L. Ramussen, *Bible and Ethics in the Christian Life* (Minneapolis, Min.: Augsburg Publ. House, 1976), 132.

同样也是很重要的。最为重要的,这些学科对人的行为在个人、社会、世界等方面所造成的后果作出了反馈。在道德评价方面,一个行为的后果具有重要的影响,虽然不是绝对的。人们能够预先知道很多后果,并且应该负责任地考虑到这些后果。但另一些后果只能通过经验而知道。这些要“回头式地”考虑到(they must be considered retrospectively)。这种观点经常与自然律的原则是分不开的。弄清楚人是谁,人能做什么,哪些是人所不能超越的限度等课题都是一门比较现实的伦理研究所不可缺少的。人们更多注意到种种经验科学(比如生物学、医学等),所以今天的伦理神学比以往更多支持一些经验的方式和归纳法。

本体论的出发点和自然律信条有着极其密切的关系。弄清楚人是谁,人能做什么,哪些是人所不能超越的等课题都是一门比较现实的伦理研究所不可缺少的。

无论如何,人每天面对许多选择的可能性,而在帮人作选择方面,仅仅依靠本体论的出发点是不够的。本体论必须有目的论(teleological)和末世论来补充,末世论的出发点告诉人们应该完成什么样的目标,做什么样的人,及从事什么样的工作等。<sup>①</sup>

有一点必须注意,那就是以上四种形式的论证未必被经常用于对某个伦理信条的验证,因为现代许多的问题在圣经中和过去的神学著作中都没有提到;又有时某个教条被普遍接受从而对这个教条的历史的深入细致的研究显得多余。另一方面,对于那些有争议的教条人们必须要认真研究各方面的观点,特别是那些思辨性观点。

伦理神学分为基本伦理神学(general moral theology)和特殊

---

① Heinz Dietrich Wendland 强调了伦理神学研究方法的双向性。创世论(protocology),把现存世界作为创世的结果来进行研究,“不在末世论之外独立成立,最初的事物要和最后的事物对照研究,最初的时间要对照最后的时间”(Botschaft an die soziale Welt. Hamburg: Furche, 1959, 143)。实证性的研究应该由末世论的一些东西来补充(同上, 148—152)。

伦理神学(special moral theology)。基本伦理神学研究行为的共有特征和条件;这些条件和特征都和人生目的的实现有着很强的联系。基本伦理神学所探讨的内容看来是有一点抽象和枯燥,但它仍然是不可缺少的。“现代的人不仅仅要听到,该做些什么,而且也要知道,为什么要做这些。”<sup>①</sup>在这里要讨论的包括这样的课题:道德的本性以及最终的目标;被启示的、自然的和人定的法律——它们是道德的客观规律;作为主观道德的良心;道德的自我认同和基本的选择(moral identity and fundamental option);在人的行动中实现道德价值;道德上的坏行为,即罪;悔改、美德和神圣生活中的完满。

特殊伦理神学从不同的层次和情势来研究人之行为,它又下分为两支:第一部分研究人的宗教方面的责任与义务。这一部分讨论信、望、爱三圣德和不同的朝拜敬礼方式。第二部分探讨人对造物的责任,即爱邻人、正义;身体健康和卫生;荣誉、忠信和真理;性和婚姻;家庭、国家和教会内的团体生活;工作、财产和社会经济;照顾环境和一切受造物。

---

<sup>①</sup> Helmut Weber, *Allgemeine Moraltheologie* (Graz: Styria, 1991), 85。



## 第一卷：基本伦理神学

# 第一部分

## 基督宗教伦理学的《圣经》基础

综观世界宗教,恐怕没有几个不关心伦理道德观的。在原始文明社会中宗教和伦理是可辨而不可分的;反过来说,人们纵然能够建立起某种独立的伦理体系,也只是在宗教对良心的潜移默化的基础上进行的,况且人们对此潜移默化并不察觉。<sup>①</sup> 正如犹太教,基督宗教明显地也是一个伦理性很强的宗教,因为它不认为侍奉上主和道德行为彼此能够割离开来。最基本的两条诫命——爱主和爱人——常如影相随互相完善。

一方面,众多宗教显出某种共性,都有伦理体系及教人玉成圣善之径;另一方面,这些宗教又显示了在神学理论基础和实际应用等方面的微妙区别。很显然,神学上的先决条件不会不对道德标准与规范产生影响。各宗教往往在伦理价值观的选择、整合和强调重点上出现不同。比如说,在轮回说当中,净化的观念很受重

---

<sup>①</sup> J. Goetz, "Religion and Morality", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 12, 1967, 271.

视,因为通过净化,一个人可以转生到更高级形式甚或最后进入涅槃与超脱。艰难困苦往往被认为是净化的途径与手段,因而具有某种积极意义,人也就无须急着抗拒与涤除这些“天降”考验。但是如果在另外一种宗教氛围中,天主被视为人之慈父,他悉心照顾每一个人,同时也期望人去爱邻人,那么从伦理的角度来讲,抗拒不幸与困苦便成为必然与紧迫的。

综上所述,每一种宗教伦理观都会有它自己的本位,而神学理论基础就决定了这个本位,扮演其来源与奠基的角色。因此,宗教伦理学最好或应该在神学理论上多花些工夫并应尽可能地弄清这些理论的涵义。

无疑地,基督宗教伦理学从耶稣和新、旧约《圣经》那里获得了它的本位,从而我们也就发掘到了能涵盖基督徒伦理生活的特征和构成基督教伦理基础的一些原则。据观察,当今的基督徒在面对一些伦理问题的时候表现出了某种无本位无立场的犹疑,因为他们已经脱离了圣经。“把教会对于某一伦理问题的反应从众多的世俗团体的反应中区分出来变得越来越困难,因为当今的基督徒在处理伦理问题的时候往往会记不起自己的教会本位。”<sup>①</sup>总之,以新的眼光重新看待基督宗教的信仰传统,尤其是《圣经》已成为当务之急。

本书在处理各类伦理问题时,如人生目的、罪、完善、友爱、婚前关系、离婚、就业等,将会把适当的注意力放到《圣经》的思想上。下面三章将要就新旧约伦理思想及其基础和特质进行讨论。

---

① B. C. Birch, L. L. Rasmussen, 前引, 201f.

## 第一章 旧约的伦理思想

旧约表现了一种很强的逐渐发展起来的思想程式,那就是伦理律法完全起止于雅威(Yahweh——上主之名,亦译“耶和华”)。通过西乃山的盟约和先知、圣者的教导,天主彰显了他的意旨并颁布了他的法律。对任何宗教及其伦理观来说,神的概念都是非常重要的。以色列民族对神有着非常清晰而独特的理解:天主只有一个,他是圣善的并且使所有的受造物都很美善。“以色列人没有希腊睿智所面对的那些问题,因为那些睿智者为奥林匹亚诸神的不道德行为而困惑不已。对于以色列人来说,这位圣善的天主不是抽象的,他向选民揭示了自己是一个永生、公义及乐于拯救的神。”<sup>①</sup>因此,由雅威所颁布并由他的意旨来约束监督的法律自然也会是圣善的。

无疑地,以色列的法律也有其社会生活的背景,这主要体现在以色列当时众多的社会习俗和传统上,诸如奴隶制和多妻制。另外,以色列人的法律也受到了他们所流徙地法律的影响,但是以色

---

<sup>①</sup> Dom Ralph Russel, “The Bible”, in *The Springs of Morality*, ed. John M. Todd (London: Burns and Oates, 1956), 25.

列人认为这些经过改进和采纳的法律也和天主的意旨息息相通——这些法律从上主那里染带了某种约束效力,天主把这些法律也包括进了犹太经书(Torah,梅瑟五书)中,因此也就无形中承认了这些法律。

“旧约伦理观也不是独立自律的。从这方面来看,旧约伦理观与希腊及现代一些哲学伦理观截然不同。这些伦理企图从善这个概念开始在人类理性的基础上来建立伦理道德观。”<sup>①</sup>旧约确信,它的伦理标准由天主所颁布并以他的意旨为最底层基础。在犹太宗教中,这种宗教和伦理之间的紧密联系就会督促人毕生全面成圣。“你必须成圣,因为我——上主,你们的天主——是圣的”(《肋未纪》19:2;另参见 11:44 和 20:26)。因为以色列被天主从列邦中所拣选并且已经祭献给天主,所以以色列人必须过一种无愧于被拣选的生活,而那些法令律条便成了一种寻求“在主内行走”(参看《创世纪》17:1;《申命纪》10:12,13:4,和《依撒意亚》2:3)的途径。犹太法律书(Torah)和诫命表达了这种成圣之径。

## 第一节 盟约——旧约伦理的基础

旧约伦理的核心在于十诫和梅瑟律法,这项律法被认为是对天人立约的正式文献记载。以色列民族为此法所约束,因为律法中有其参与角色和限定责任。忠贞不渝守此法律是天主遵守诺言的条件(这些诺言是在对于双方都有约束力的盟约中天主所应许的)。这个梅瑟律法是由旧约前五书中的律令条例所组成的,因此“犹太法律书(Torah)”也泛指整个五书,旧约中除这五书外,没有任何其他重要律法。<sup>②</sup>

① Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford: Basil Blackwell, 1966), 316.

② 应该注意的是,五书现在的形式不能追溯到梅瑟本人。五书经历代收集演变而成,但是它的根源会和梅瑟一样古老,在基督时代很早以前就已成书。

## 一、盟约的对话性

天主和以民之间的盟约具有两国、两个首脑签订条约的形式，但是是以天主的自由行动而开始，天主拣选了他的立约伙伴，以色列被拣选的第一步是天主把亚巴郎从美索布达米亚的故乡召叫出来，天主已经预定他为一个繁庶民族的长者和祖先（《创世纪》12:1—3; 15:7—21; 《依撒意亚》51:1）。以民被选的最后一步是天主通过他大能的手臂将以民从埃及人手中拯救出来并在西乃山上订立盟约（《申命纪》4:37—40; 《厄则克尔》20:5）。上主这位伟大的君王为他自己收养了一个民族作为他的子女（《申命纪》7:6）。在以民被选这件事上，以民本身没有任何功绩与资本，只是天主的自由意志与爱罢了，天主只想让以民在他的救恩史中扮演一个很重要的角色。

在以色列的整个历史过程中，西乃山缔盟是最重要的一个事件。在这次事件中，雅威展开了和他选民的对话与共融（《出谷纪》19—24）。基督宗教的传统认为西乃山位于西乃半岛（埃及和巴勒斯坦之间）的南端，半岛上海拔 2640 米的花岗山峦形成了自然界的一大奇观。在天气干旱的时候，只有少许植被，偶尔能有放牧的羊群。四周幽静的氛围使人顿生敬慕进而向天主敞开心扉。就在这样一个环境里，天主非凡的显现发生了，从而为以色列的伦理法作了一个十分震撼且令人起敬起畏的引言。

在引领以民逃离徙地埃及、跨越沙漠及抵达预许之地的整个过程中，梅瑟扮演着天人中介的角色。“上主从山上召唤他说：‘你要这样告诉雅各伯家，训示以色列子民说：你们亲自见了我是怎样对待了埃及人，怎样好似鹰将你们放在翅膀上，将你们带出来归属我。现在若你们真听我的话，遵守我的盟约，你们在万民中将成为我的特殊产业。的确，普世全属于我，但你们将成为司祭的国家，圣洁的国民。你应将这些话训示以色列子民。’梅瑟就去召集百姓的长老，就将上主吩咐他的那一切话，都在他们前说明了。众百姓

一致回答说：‘凡上主所吩咐的，我们全要做。’梅瑟遂将百姓的答复转达于上主”（《出谷纪》19:3—8）。这番天人对话已经包含了一些结盟的成分，天主救以民逃离埃及之后，历数了他向以民所做的非凡之举并且应许了将来的救护与爱慕。这之后，天主向以民预许了早已为其准备好的福地（《出谷纪》23:20—31），同时以色列也被期望遵守雅威的诫命。

从第二十到二十三章，《出谷纪》详细地陈述了上主期望人们所持守的诫命与义务。这些诫命与义务大致可分为两类：十诫（《出谷纪》20:2—17；另见《申命纪》5:6—21）和盟约的律令（the code of covenant《出谷纪》20:22—23:19；另见《肋未纪》17—25）。十诫列举了自然道德律的一些基本原则，这些原则具有持久的效力。前三个诫命是关于神人关系的，通常被称为第一块诫命石板（据旧约《出谷纪》31:18 和 34:1、29 记载，盟约法律被天主刻在两块石板上）。第四到第十诫是讲人与人之间关系的，即第二块石板。

十诫在旧约中有两个出处，这两处略有些不同。一处是在《出谷纪》第二十章，另一处是在《申命纪》第五章。这里无须讨论那些细微差别，十诫形式大致如此：

第一块石板：

- 一、钦崇一天主在万有之上；
- 二、毋呼天主圣名以发虚誓；
- 三、守安息日；

第二块石板：

- 四、孝敬父母；
- 五、毋杀人；
- 六、毋行斜淫；
- 七、毋偷盗；
- 八、毋妄证；
- 九、毋愿他人妻；

### 十、毋贪他人财物。

十诫显示了“必然性法律(apodictic law)”的特征,因为它所要求的义务采取了绝对的、祈使的形式并且都以简短而否定的句子表达出来。而盟约的法律文体则被称为“个别性法律(casuistic law)”,类似民事、刑事法律,盟约法律,具有肯定的性质。民事和刑事法律明确规定了社会生活中的义务和对侵权行为的惩罚方式;盟约法律保持了东部诸国的立法精神,同时也在很大程度上受到了当时的历史条件的影响。一个很好的旧约伦理的例子是“法官之鉴”(《出谷纪》23:1·6—8);另一个例子是一组社会、伦理规范(《肋未纪》19:11—18)。

雅威诫命的颁布是以上主威严浩大的显现开始的。显现时,雷鸣电闪,火云缭绕,角声大作,但闻其声而不见其人(《出谷纪》19:16—25)。诫命的颁布以欢庆盟约而结束(《出谷纪》24):祭台上奉献牺牲,人们恭听盟约之书,再一次表达他们的决心:“凡上主所吩咐的话,我们必听从奉行”(《出谷纪》24:7)。盟约的缔结以淋洒牺牲之血而宣告结束。

## 二、以色列在盟约中的神圣角色

从一开始,以色列的被选就不是上主的目的本身,而是为普世人类的得救而准备了一条途径。雅威把自己和他的律法示谕给以色列,不光是为了一个小国的好处,而是为了实现一项伟大的工程——让世上万邦沐浴于上主的爱内。

人们应该感激以色列与上主所立的盟约;因着这个盟约的建立,对于上主的诚心信仰就不会付诸东流。“以色列,你要听:上主——我们的天主,是唯一的上主”(《申命纪》6:4;参看《出谷纪》20:3;《民长纪》2:11—14;《撒慕尔上》2:2;《依撒意亚》46:9)。这是以色列的古老教条同时也是信仰的基本章程。通过此信条,以民在列邦寓居,也就能够摒弃各族派的多神主义。“我们绝对不愿背弃上主,去事奉其他的神”(《若苏厄书》24:16)。无论何时以民



由于受异教的影响而意欲放弃对上主的信仰,他们的先知们就会以命令的口气将他们召回到他们祖先所秉承的真正信仰(《依撒意亚》Isa 2:8,20;65:6;《耶肋米亚》Jer 2:26—29;《厄则克尔》Eze 6:1—7;《欧瑟亚》Hos 2:2—13)。

另外,盟约用非常明确的辞令教导人们:伦理法律源于上主。伦理法律不是人自由意志的臆造,而是人从上主手里承接过来的,所以人也必须去遵守——人类生活的每一个层面都应服从于上主的意旨。

自从亚当在伊甸园失落之后,人类陷入了无尽的自大和对天主的反叛之中,人识别善恶的能力日渐退化而变黑暗,原罪的恶果也日渐嚣张(参《创世纪》Gen 1—11)。在与雅威的盟约中,以民逐渐明白了一条永恒真理:只有与上主意旨相谐才能得救。因此,那些行走于上主之路并且遵守他的诫命的人是有福的(《肋未纪》Lev 18:4;26;《申命纪》Dt 4:40;11;30:15—20;《圣咏》Ps 15;103:17;119);反之,上主的义怒会降临于那些违背诫命的人的头上(《申命纪》Dt 28;《圣咏》Ps 50:16—23;《依撒意亚》Isa 5:20—25;《耶肋米亚》Jer 11:3—5;《米该亚》Mic 2:1—3)。以色列人对于上主的意旨有着非常明确的认知:“上主的法律是完善的,能畅快人灵;上主的约章是忠诚的,能开启愚蒙;上主的规诫是正直的,能悦乐心情;上主的命令是光明的,能烛照眼睛……”(《圣咏》Ps 19:8—11;参《申命纪》Dt 4:5—8)然而以色列律法也是受历史因素局限的,不可能毫无条件地表达一种普遍而统一的真理;因此以色列的律法需要进一步完善,特别是需要耶稣的完善。

旧约后期的著作也反映出了西乃盟约的局限性。公元前7世纪以后的先知们开始宣讲一个比旧盟约更完善的新盟约的到来(《耶肋米亚》Jer 31:31—34;《厄则克尔》Eze 16:59—63;37:26);同时旧盟约也开始获得一种广泛性的特点,上主关于救赎的谕旨也包括了世界列邦。上主对先祖亚巴郎(《创世纪》Gen 17:1—3;18:18;22:18)、依撒格(《创世纪》Gen 26:4)和雅各伯(《创世纪》

Gen 28:14)的预许已经为以色列揭示了一个更具广泛性的使命。上主不仅祝福了他们及他们的子孙,还格外提出:“通过你们世上万邦都会蒙降福。”因此以色列所接受的上主恩赐对于列邦也是很有意义的。上主的预许给以色列的历史赋予了一个更为深远的目的和一种远瞻的特色。作为雅威的仆人,以色列被召叫,为至一、至真的上主和他的神圣意旨作见证。“你是我的仆人,是我骄矜的以色列……我更要使你作万民的光明,使我的救恩达于地极”(《依撒意亚》Isa 49:3—6;另参看 42:1—7;43:10—12;55:3—5)。虽皈依万邦不是以色列的直接任务,但以色列应该为将来的默西亚作好准备打好基础,因为默西亚将要带来上主的公义、和平与普世天国(《耶肋米亚》Jer 23:5)。毋庸讳言,将来的盟约仍然会保留以色列的优越地位(《依撒意亚》Isa 55:3—5;60:5—16;61:5—9;《匝加利亚》Zec 14:16—19),但是新的盟约也会包含异教列邦。实际上列邦也有份于上主的救恩,因为他们也期冀上主的公义,企盼上主的拯救(《依撒意亚》Isa 2:2—4;45:22—24;51:4)。

### 三、以色列对于上主盟约的基本反应

在犹太宗教和其他一些稍稍高级形式的宗教中,对于神的听命是人的第一要义、最基本的义务,以色列在盟约中的角色就是要对上主的教导和律条忠信不渝的听命。以色列对于上主的基本反应从他们的誓言中表达出来:“凡上主所吩咐的,我们全要做”(《出谷纪》Ex 19:8;24:7)。表现在旧约中的听命是与信德紧密联系在一起;信德被认为是与天主的完全维系,而听命是信德的一个有机部分。<sup>①</sup> 对于订立盟约的上主的听命已经成了实际信德本身的表白。《申命纪》对此作了很典型的表述:“以色列!现在你要听我

① 以色列信德的表达方式是对天主讲“阿门”,“这个词的意思是,肯定接受天主的伟大、慈善与上智,纳服于他的意旨,充满信心与希望地信赖遵从天主”(Rudolf Schnackenburg, *Christian Existence in the New Testament*, vol. 1, University of Notre Dame Press, 1968, 75).

教训你们的法令和规律,尽力遵行”(《申命纪》Dt 4:1;另 4:5;6:1—3等;《列王纪上》Ki 2:3;《编年纪下》Zch 34:31;《圣咏》Ps 25:4—10)。

敬畏上主是以色列在处理与上主关系时的另一基本态度。在西乃山上主权能的显现中,以色列人经历了可怖而又神秘的上主,“众百姓看见打雷、打闪、吹角、冒烟的山,都战兢害怕,远远站着,对梅瑟说:‘你同我们说话吧!我们定要听从,不要天主同我们说话,免得我们死亡’”(《出谷纪》Ex 20:18;参《申命纪》Dt 5:4,23—27)。雅威在西乃荒漠中的显现令人起畏起敬;他意欲帮以色列树立坚强的决心,忠信地完成盟约中的各样义务——“天主降临是为试探你们,使你们在他面前常怀敬畏之情,不致犯罪”(《出谷纪》Ex 20:20;参考 4:10)。

作为人对上主听命的基础,敬畏上主一次又一次地被提到。敬畏上主可以防止以色列打破盟约的维系,摒弃雅威和犯诸端罪行(《出谷纪》Ex 20:20;《肋未纪》Lev 25:17)。“敬畏上主的,决不背弃他的言语;爱慕他的,必遵循他的道路。凡敬畏上主的,必寻求他的欢心;爱慕他的,必饱尝他法律的奥义。凡敬畏上主的,必常预备自己的心,在他面前谦卑自下”(《德训篇》Sir 2:17—19;参《申命纪》Dt 6:2;8:6;10:12;17:19)。

敬爱天主是以民对于天主的第三个基本反应,《出谷纪》通过敬畏上主来激励人们遵守天主律法,而《申命纪》则以敬爱天主作为民众遵守法律的动机。盟约这个观念本身已经包含了以民要敬爱上主的基础。雅威从列邦中拣选这个弱小之国并且细心照顾其中的人民,也足以招致以民对于神恩的喜悦、恩赐的感激和对神圣护佑者的衷爱(参《申命纪》Dt 4:32—40;7:6—11)。<sup>①</sup>

对于上主的爱应该是一种浸润人整个存有的力量,这表现在

① “《申命纪》的著者企图使整部历史都闪烁着天主爱的光芒”(Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. II. London: SCM Press, 1967, 296)。

“全心全灵侍奉爱慕上主”这句成语中(《申命纪》Dt 10:12; 11:13; 30:6)。这种表达方式也被《申命纪》的著者在第一次谈及敬爱上主这个至高诫命时所用：“以色列，你要听：上主我们的天主，是唯一的上主。你们当全心、全灵、全力，爱上主你的天主”(《申命纪》Dt 6:4)。这条诫命真真实实地道出了犹太人在虔信上主方面所做的成就，这条诫命是以色列宗教与伦理思想的极点，基督和后来的新约会重温这条诫命而沿为己用。

如果一个人敬爱上主，那他自动会成为盟约成员中的一位；反之，忘记爱慕上主，他会被从盟约中排除出来。正如《圣经》上所言，神恩祝福惠临于那些忠心持守上主的人，而上主的惩罚则降到那些摒弃天主的罪人的头上(《申命纪》Dt 7:9; 11:13—17, 22—28; 30:15—20)。如此看来，正如《申命纪》的著者所提，敬爱上主与敬畏上主是紧密而不可分的，有时甚至它们会如同出一辙(参《申》Dt 10:12; 13:4)。盟约内的民族必须在万有之上爱慕上主；一旦这个民族意欲离弃上主，最好它要小心上主的审判。但无论如何，雅威的审判不是目的，而是上主爱的意愿的一部分——审判与爱均意在帮助人加强与上主的维系。

## 第二节 团体意识(sense of community)—— 以民人与人关系中的决定性因素

关于人与人之间及社会性伦理规范，旧约伦理观是以一种极强的团体意识为前导和动力的。以色列诸族虽以共同的种族来源、历史和文化维系在一起，但最重要的，诸族是由雅威与他们订立的盟约所维系的。

雅威主义(Yahwism)在很大程度上帮助以色列发展成了一个统一的民族，他们那种对于同一盟约和同一神圣救赎经验的归属感把整个民族变成了一个非常有凝聚力的宗教团体。“一些社会性和历史性的因素已经将以色列团结起来，而对于立约的上主的信仰又

圣化和肯定了这些因素。因为雅威主义中对于上主的信仰具有排他性,使得其他宗教维系不可能,所以这种信仰特别加强了以民之间的精诚团结。”<sup>①</sup>另外,那种广泛的兄弟之情从上主盟约和他的神圣意旨那里承受了一个决定性的基础,这也就为博爱赋予了神学上的动力。在以色列的伦理观中,服务于人也就是服务于上主。

团体意识是以色列人际关系中重要的动力。这种以团体意识为中心的思维模式对以色列人民的的生活方式和伦理行为产生了决定而强烈的影响。“在以色列不应做这样的事”(《撒慕尔下》13:12;参《创世记》34:7)已成了以色列人生活的导向原则。一旦有人忽视了已经为人所接受的程式,“在以色列中做出了可耻的事”将会招致集体的判断(《申命纪》22:21;《若苏厄》7:15;《耶肋米亚》29:23)。

以色列的这种团体意识主要表现在一种精诚团结的态度上。既然所有的人都生活在同一种与上主缔约的关系上,每一个人也就与其周围的人有着互相忠信的关系纽带。以色列是一个兄弟般的集体,“在这个团体中,人当尽力帮助彼此;正如天人之间的关系,人与人之间的关系也应是‘竭尽全力’。没有‘忠信’、‘正直’、‘公义’等观念,以色列民族不能存立;而这些观念的背景起源于盟约中的思想。”<sup>②</sup>萌发于广泛的兄弟之情的基本要求就是要维护法律与公义。正义的人着眼于彼此的权利是否得到尊重和个人在集体中的整合是否完全得到维护。

一些特殊的社会法律对犹太社会中的孱弱和贫苦者有所保障:寡妇、孩子、穷人、残疾者、《肋未纪》为人(不拥有任何土地)、雇佣的仆役和外邦移民。很多这方面的律法在形式上都很类似“必然性法律”(apodictic law)——这种无条件法律和雅威的宗教有

① Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford: Basil Blackwell, 1966), 332.

② 同上, 326。

着很密切的关系,因此这些法律以如此的口气规定:“对任何寡妇和孤儿,不可苛待”(《出谷纪》22:22)。“你对穷人的诉讼,不可歪曲他的正义”(《出谷纪》23:6;参 23:3;《肋未纪》19:15;《申命记》24:17)。“如果你借钱给我的一个百姓,及你中间的一个穷人,你对他不可像放贷的人,向他取利”(《出谷纪》22:25)。“不可咒骂聋子,不可将障碍物放在瞎子面前”(《肋未纪》19:14)。“在你城内的肋未人,你不可忘记,因为他在你中间没有分得产业”(《申命记》14:27)。“贫苦可怜的佣工,不论是你的一个兄弟,或是你城镇地区内的一个外方人,你不应欺压他”(《申命记》24:14;参《肋未纪》19:13)。“对外侨,不要苛待和压迫,因为你们在埃及也曾侨居过”(《出谷纪》Ex 22:21;参 23:9;《肋未纪》19:33)。

对社会进行批判的先知们总是追溯到以上这个法律传统。他们不提出新的社会改革,只点出当时社会腐朽流弊有违于天主意旨。通过批评城中地主、富庶人的堕落生活,这些先知为了那些受压迫者的利益而斗争,特别是为那些被剥削的农人。先知们的如此做法从而也就指出了对邻人的爱及对天主的忠信之间的基本维系。

团体意识也展示了一种社会责任感和对集体福祉的关心。根据旧约的思路,一个人应该为他从中获得根源的集体而生活,这是受人们的一种观念所影响的:人们相信,正如一个家庭里面父亲可成为全家的降福与罚咒的中间人一样,人们在决定后世子孙的福祸中也占着重要的地位。虽然说这种影响地位与作用主要来自于国家的领导者、国王和司祭们,但也同样萌发于社会中的一般成员,这些一般成员同样也是“整个团体福与祸的来源,这取决于他们是否虔信与罪恶;反过来也就是说,他们也有份于其他民众、长者的功绩与罪恶”。<sup>①</sup> 旧约以同样的思维模式认为,个人只有在与

<sup>①</sup> Josef Scharbert, “People (of God)”, *Encyclopedia of Biblical Theology*, ed. By J. Bauer, 1969, 657.

上主所拣选的以色列民族整体共融时才能获得通向上主和救恩的途径。

### 第三节 旧约伦理的特征与局限

#### 一、旧约伦理的明显特征

如果人们与其他古老民族比较而寻求以色列的伦理观与法律的明显特征时,注意力必须放在一种一贯性上。根据这种一贯性,整个法律系统和人们生活的各个层面都归于天主的绝对御治下。不仅伦理规范和敬礼朝拜律条由于是雅威的直接命令而获得有效性,而且普通的世俗法律也是如此。对于任何法律的违背都是反对天主的行径,“这种国家生活治理的宗教化说明以色列为何有那种古老东方无法匹配的神修进展与成就。”<sup>①</sup>

以色列伦理观中最杰出的特征就是以色列民众认为道德行为与朝拜敬礼上主是不可分开的。这就是说,天主认为遵从法律与朝拜和敬礼上主是同等重要的。结果,每一个忠诚履行本分与义务的行为——即使是在最卑微的背景环境下——也会获得敬拜上主的行为的高尚性与崇高性。

另外,以色列的一元化宗教为伦理和法律秩序提供了一套绝对统一的原则:普世一个判官一套法律。从这里引申出了以色列法律的又一性质:以色列法律在秉持公义上是不分阶级的,这也在其他古代的律法中很普遍;我们从没听说统治者、僧侣或贵族阶层有他们自己特殊的法律,每一位上主子民同样与盟约之主紧密联系——国王也好,最底层子民也好,都同属一位盟约之主。这一点在先知们的所为中表现得很明显,那些先知们不分人等而进行

---

<sup>①</sup> Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. I (London: SCM Press, 1961), 75.

评判。

这种集伦理权威于一神圣意旨而排除其他权威的作法会导致一种后果：以巫术替代伦理义务没有任何发展余地。比如说吧，埃及僧侣们为已经去世的人提供一种巫术（如祝圣过的蜣螂），据说这样做可以帮助心灵在审判死人者面前掩蔽自己的罪恶；在新巴比伦时代，各种的巫术成了影响各类神明的手段。“在古老的雅威主义中，未曾有过这种巫术，从而一旦接受的伦理诫律必然更具实用意义。”<sup>①</sup>既然没有其他神性力量可以调和雅威对于罪人的判决，雅威也没有权力的极限，从而不会有任何巫咒可以有违于雅威的意旨来强行改变预期的后果——救赎只源于对上主神圣意旨的听命。

以色列法律的另一个显著特征就是非常尊重人性，人性生命的价值被认为比其他任何物质的东西都伟大。这一点可以从对罪恶者的惩治手段上体现出来，以色列法律没有残酷兽性的刑罚；但是在汉谟拉比法典中或在亚述国的法律中戕害肢体的例子却屡见不鲜，诸如砍手、断鼻或耳、拽舌而出、烙胸或切除乳房，这些在以色列法律中闻所未闻。“这里有证可查，以色列法律有两个基本特点：第一，纯真而伟尚的人性；第二，对于公平与正义的深厚感情。这如果不是在认知上主的基础上是非常难以解释的——上主依自己的肖像创造了人，从而也就对他予以保护，即使有时他应得惩罚。”<sup>②</sup>

最后一个明显特征是和伦理生活的目的有关。旧约强调与主同行是伦理行为中最崇高的目的，比其他任何暂时的福祉都重要。很多情况下此种思想是一种非反思性的感情形式出现，而不是非常明确的理性肯定：先知们阐释国难，认为那是天主用来教育他的子民维持或重返与主同行生活方式的手段；在流徙以后的团体

<sup>①</sup> Max Weber, *Ancient Judaism* (New York: The Free Press, 1967), 263.

<sup>②</sup> W. Eichrodt, 前引, 79.



中，“贫困者”这个词被用做虔信者的荣誉称号(《圣咏》22:26;74:19—21;86:1等)。但在两难的情况下,对于更高价值的体验会导致一种崇高的意识,比如说,一个人必须在困苦死亡和忠信天主之间作出一种选择——一个忠信的犹太人被迫去放弃性命而不背弃信仰,并且他必须毫不犹豫地去这样做(例子见《玛加伯上》1:54—64;《玛加伯下》6:18—31;7)。智慧书认为有一种生命方式比世上存有更有价值,这种生命方式最宝贵的内容就是欣赏上主及与主共融(《圣咏》16:5—11;73:21—26;《箴言》3:21—26;《智慧篇》1:15;3:1—11;5:14—16)。

但是有一点不容忽视,那就是这种思想模式决不是《圣经》中唯一的一种,这里还有另外一种思维方式,由此,我们也就进入了旧约伦理局限性的讨论。

## 二、局限性

旧约只记载了救恩史的开始部分及把上主救赎工程介绍给世界;旧约仍然处于期盼救赎的阶段,因此,如果旧约缺乏完善及被各种局限性影响也无须惊怪。虽然如上所提,与主相谐是旧约伦理中的主要动机,但是希望暂时降福也是相当明显的。一种极强的幸福论色彩(the eudaemonistic trait)在旧约中占了统治地位。报应的观念、希望现世的赏报、对现世惩罚的惧怕及邻人的面目鼻息等都是最常用说服人的方式。财富、荣誉、长寿、娇妻爱子——一句话,就是暂世和物质方面的降福极受珍视;在对默西亚国家的期待里,对于国势亨运,如自由、国力、繁庶、人口及辉煌的耶路撒冷和圣殿的希望也日趋膨胀。更为天真的是,各样自然的灾害和外敌的入侵一律被视为上主的降罚,而兴旺与凯旋则被视为上主的祝福,甚至《圣咏》也在很大程度上为此种观念所充斥。这为犹太人造就了一种难以逾越的障碍,他们很难理解虔信之人何不能收到预许与期待中的暂时降福以报答他的圣善生活(参《约伯传》)。

旧约伦理的另一个缺点是博爱的局限性和狭隘的集体意识,

这是以色列极强集体意识的负面影响的结果。博爱不能延及外邦人,也就不会达至国家的夙敌(甚至这些人所有的权利均被剥夺)。当然,这在东方诸国是比较普遍的态度,但在伦理认识方面是一个缺陷。诚然,在流徙时和流徙后先知们努力突破这种狭隘的民族主义障碍,他们向社会揭示了某种新秩序。在这种新秩序中,列邦要在默西亚这位君王的带领下同归于上主的栈中而成为他的子民。然而以色列在等待这个普世默西亚王国的来临的同时,仍然固步自封,与那些不属西乃盟约的民族隔离开来。

旧约在这里显示出了历史的局限性和受东方伦理观的短处的影响,诸如此类的还有奴隶制、<sup>①</sup>多妻制、<sup>②</sup>离婚(休妻,参看《申命纪》24:1—4),及对个人夙敌的态度等。虽然憎恨和报仇在《肋未纪》19:17被禁止,但爱敌人的观念被公义与惩罚的观念所牵制。正如“同等报复律”(lex talionis, law of retaliation)所言:“以眼还眼,以牙还牙”(参《出谷纪》21:23—25;《肋未纪》24:17—20;《申命纪》19:21)。<sup>③</sup>就连《圣咏》也展示了一种复仇的心态,而为敌人的悔改与皈依的祈祷也是寥寥无几。

最后一个局限性在于以色列的立法态度。很大程度上,这是由他们对于梅瑟律法的特殊理解所造成的。犹太人非常尊重梅瑟五书并把它视为上主的礼物。他们认为梅瑟的法律不光比列邦的律法完备,同时也认为这个律法本身也是非常完美的;既然是完美的,也就无须任何更正和改变。因此爱法律也就成了爱主的自然表达方式(参《圣咏》19:7—11;119),完美地遵守履行法律也就成

① 虽然说以色列对于奴隶的态度比其他东方四邻都比较仁慈(参《出谷纪》20:10; 21:20,26;《申命纪》23:15;《约伯传》31:13—15),但是奴隶制这种社会习俗从原则上被予以接受;然而以色列的奴隶期限是短期的,法律上规定为六年。只有在自愿的情况下,才会有终身奴隶现象。

② 多妻制在旧约中得到容忍,甚至先知们也对此未做批评。

③ 对于个人夙敌的态度的限制与规定及宽恕人的精神参见《出谷纪》23:4;《箴言》24:17;25:21;《德训篇》28:1—7。

了伦理行为的完美化。“犹太人最崇高的伦理价值是玉成圣善；玉成圣善也就是不折不扣地遵守梅瑟五书。”<sup>①</sup>

梅瑟五书包含了道德、敬礼朝拜和民事等律法的内容。从本质上讲，敬礼朝拜的法律和民事法律受历史的局限与变化比伦理道德律多。伦理道德法律比实证性(positive)、朝拜敬礼及民事法律更具权威性——即使这些法律有时具有神性根源，诸如安息日的规定，也应受治于伦理法律。在出现冲突的情势下，应该优先考虑伦理法。而实证性法律更容易接受一些例外(如一些权宜措施)，它们也会失去效力。梅瑟五书中的一些法律虽然早已经失去了意义，但仍托故于传统而存留，比如禁止食用一些动物的肉：猪、兔子、水鸡、各类蜥蜴以及水中无鳞无鳍的动物(《肋未纪》11)。那条所谓不可食用脂肪与血的永久性诫令也是同种道理(《肋未纪》3:17)。在安息日做工、通奸、乱伦、同性恋和兽行等而判死刑的规定不合时宜，文明国家大多予以废止(《肋未纪》20:10—16；《申命纪》22:23)。<sup>②</sup> 如赋予朝拜与敬礼法律和民事法律某种亘古不变的有效性，将有悖这些法律的本质。<sup>③</sup>

遵守梅瑟五书的所有法律，不管是伦理、朝拜敬礼，或是民事法律，都被犹太人认为是同等重要的。所谓的公义之德就是逐字逐句地去遵守各项法令。伦理道德上的完善被犹太人等同于不苟地遵从每条法律。在许多补充性法律和长者所传衍的传统横加进来之后，形势更加恶化——这些法律也要人们无条件地履行。因

① Irene Marinoff, “Judaic morality”, in *The Springs of Morality*, ed. By John M. Todd (London: Burns and Oates, 1956), 267. “听命是无可争议的，人也无权要这些律条的理由与证明”(Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*. Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982, 57).

② 《若望福音》8:2—11；耶稣拒绝让人将一位通奸的妇女用乱石打死。

③ 其他一些早在基督纪元开始之前就已失去意义的法律有关于安息年的规定(《肋未纪》25:1—7)，喜年(《肋未纪》25:8—24)和杀人犯的避难城(《户籍纪》35:9—15)。另外在《肋未纪》和《申命纪》中的数章谈到了关于祭献的规范，同样，这些从伦理角度来讲也已无太大意义。

此遵从成文法律渐渐对遵从纯正的上主意旨产生了威胁。

耶稣看清了这些错误信念对于人们信仰的危害性,耶稣与经师和法利赛人的大多数争议是围绕着他们狭隘的守法方式及他们对更为重要事情的忽视,诸如信德、怜悯和爱德等。争论中越来越多的痛苦难堪促成了耶稣的被弃和最后被钉;但是耶稣所带来的真理信息却凯旋了,这些真理在许多信徒的心里打下了烙印并将永远不会被磨灭。这个新盟约实现了旧盟约中未遂的预许。

## 第二章 耶稣及早期教会的伦理教导

基督宗教被新约认为是“新的盟约”(《马尔谷福音》14:24;《格林多前书》11:25;《格林多后书》3:6;《希伯来书》8:6—15;9:15;12:24;13:20)。这里显示了新约(New Testament)对于旧约(Old Testament)中盟约主题的承继与革新。<sup>①</sup> 盟约的概念也为新约所沿用,作为一种描述宗教和伦理之间维系的手段。上主被确定无疑地认为是伦理义务的来源与动力,因此基督教伦理观——如犹太伦理或比之更甚——是神律性的(theonomous)。

如旧约、新约中神人之间的联系与共融是由天主愿意的。正如旧的盟约建基于上主把以色列人从埃及人手里拯救出来的行动上,新的盟约建基于天主通过死而复活的基督而拯救全人类的壮举;正如旧的盟约通过十诫或更为详尽地通过梅瑟法律为以色列

---

① 因为盟约的发起者是天主,所以希腊旧约文本(Greek Septuagint)和新约往往以希腊字 diatheke 来代替希伯来字 berit。diatheke 很少有盟约的意思,往往表意自由,如最后遗嘱(Last will or testament)。这里的拉丁文译法是沿用了 testament 而不是新旧约中所特别限定的盟约(covenant)的意思,Testament 这个词很好地表达了上主仁慈的自由行动(merciful initiative),但是很少表达出人(在盟约中)要做的反应。

放置了一套后果性的责任(Consequential obligations),新约也给教会设置了一套后果性的责任;根据玛窦的观点,这些责任与义务见形于山中圣训(Sermon on the Mount),但是整体性(entirety)却源于整个新约。

我们已经或多或少地提到了新的盟约中的伦理规范和法律(参《格林多前书》9:21;《迦拉达书》6:2—8;《雅各伯书》2:8—12),现在则要谈一谈这些伦理与法律的形式与内容。因为耶稣的伦理教导和早期教会的教导在性质上有些不同,另外在神学重点的措置上也会有所不同,所以我们要分开来谈这两方面的教导。

## 第一节 对观福音中耶稣的伦理教导

玛窦、马尔谷和路加的三部对观福音最能使我们触摸到耶稣自己的教导。虽然这三位福传者不是新约最早的著述者,但他们是最着意将耶稣教导传沿给教会的人;另外他们也是耶稣伦理教导的最直接来源。

耶稣持有许多当时宗教的观点,但他仍能超越这个宗教的局限。他打破了民族主义者所设立的种族特殊主义(racial particularism)的障碍和狭隘持守已过时法律的作法。耶稣为一个普世性的宗教打下了基础,也解放了人们,使人们能够表达他们彻底的信仰(radical faith)和对上主的完全委身(unhampered commitment to God)。<sup>①</sup>

### 一、宣讲天国——伦理规条的基础

在《马尔谷福音》的开卷部分,耶稣的宣讲被归纳为:“时期已满,天主的国临近了,你们悔改,信从福音吧!”(《马尔谷福音》1:

<sup>①</sup> 参看 R. E. O. White 所做耶稣与犹太宗教的异同, *Biblical Ethics* (Exeter: Pater Noster Press, 1979), 53—63。

15)宣讲首先提到了带来新情势的神性作为(Divine act),历史发展到了高潮——在耶稣的活动中,上主的御治(royal reign)已经来临。然后,这个宣讲要求人作出答复。预期的答复应该如此:“你们悔改,信从福音吧!”因此耶稣的教导包含此三个不同性质的主题:天主的国、悔改和信德。<sup>①</sup>

在旧约里面,虽然天主被形容为一个统治全世界的君王(《圣咏》47:93;95—99),天主之国已成了一个不变的事实,但是先知们也预许一个救恩的时代,到那时列邦都来敬拜至一、真实的天主,天主之治自然也就临于这些国家(《依撒意亚》24:23;33:22;52:7;《米该亚》4:6f;《匝加利亚》14:9. 16f)。根据耶稣的教导,满全这些预许的时间已经随着他的到来而来临。在耶稣这个人身上,天主的国以一种新的临近(new immediacy)达于全人类(参看《路加福音》4:16—21;10:8—11;11:20 par;17:20f),这在耶稣的言和行中充分体现出来了;这是极其珍贵的福祉(Precious good of highest value),人们该牺牲一切来赢得它(《玛窦福音》6:33 par;13:44—46)。耶稣极欲使他的听从者下定决心尽心事主,在许多比喻中,他都给他们指出要努力才配得天主的国(《玛窦福音》22:1—14;24:45—51;25:1—12. 14—30 par;《路加福音》12:35—37)。

为了能进天国,人必须远离错误的忠信与依附。因此悔改是耶稣对那些想有份于天国的人所做的第一个要求(《玛》21:28—32;《路》13:1—9;15:11—24)。这就是说,这些人行为有失需要改车易辙——需要一种决意投主的全身心调整和一份随时准备抓住救恩机会的机敏。在闪族人的意识里,这也意味着在信仰上的一种转变,或至少一种对天主及其意志的更新和更深的理解。如果想做这样的一个调整,人们必须明辨哪个地方做错了及什么是使他们重新定位的真正的价值;福音中的伦理教导为这个重新定位

<sup>①</sup> Rudolf Schnackenburg 对此三个主题已经做了很好的论述,参看 *The Moral Teaching of the New Testament* (London: Burns and Oates, 1967), § § 1—3。

提供了资料内容。人心中垂死反对悔改的东西是自认正直与骄傲,耶稣在对法利赛人和税吏的比喻中揭示了这个冲突(《路加福音》18:10—14;参《玛窦福音》23:5—12)。

悔改的命令和对信德的召叫是紧密联系在一起。信德是转变与皈依的积极的一面,“信从福音”意即信从耶稣所带来的天国的消息,但不是只信不做,信从天国应该投入地接受天国所带给每一个人的各种后果。“如果天主通过耶稣并在耶稣内宣示末世救恩(Eschatological salvation),那么最重要的要求就是信从这个救恩信息,尽力肯定并且接受信息的后果。”<sup>①</sup>信德不是简单的承认与同意,而是信赖与交托。信德要求人接受悔改并且强调听命于天主子,信德的伦理重要性也就由此而来。有信德的人会无条件地将自己屈从于上主的治下,并且会意志决绝地事奉上主。

这是一个要求权威与听命的王国的本质,也同样属于上主的权治;除非上主的统治为人接受,天主的国才会临于人间。天国的宣讲蕴涵了这样一层意思:天主的意旨必须在每个地方及生活的每一个层面都得到全面的遵从,这是天主经的最基本的话题(《玛窦福音》6:10)。天国的福音和耶稣对悔改、听命及信德的要求是内在地(intrinsically)联系在一起的——这是耶稣教导中宗教和伦理本质上和谐(essential unity)的基础。

## 二、耶稣教导的形式与文学特点<sup>②</sup>

基督的伦理教导有着一种特殊性质。与十诫和宗徒书信有所不同,他的伦理教导不是以简单的律条的形式来表达的;耶稣运用的比喻性语言有时候会给他的诫命添上一种极端与夸张的色彩。因此这里就出现了如何正确阐释耶稣诫命的问题。

① Schnackenburg, 前引, 35。

② 这一部分的论述归功于 C. H. Dodd, *Gospel and Law* (Cambridge University Press, 1965), 46—63。另参考 R. Schnackenburg, 同上, § 7, “Jesus’ Radicalism”, 73—81。



福音行为准则和宗徒书信伦理律条之间的区别可通过比较各自的典型章节而展现出来。山中圣训可以代表耶稣的伦理教导：“若有人掌击你的右颊，你把另一面也转给他。那愿与你争讼，拿你的内衣的，你连外衣也让给他。若有人强迫你走一千步，你就同他走两千步。求你的，就给他；愿向你借贷的，你不要拒绝”（《玛窦福音》5:39—42）。<sup>①</sup>与此相对，教会早期的要理教导可以以保禄宗徒《致罗马人书》中的一节为代表：“论兄弟之爱，要彼此相亲相爱；论尊敬，要彼此争先。论关怀，不可疏忽；论心神，要热切；对于主，要衷心事奉；论望德，要喜乐；在困苦中，要忍耐；在祈祷上，要恒心；对圣者的急需，要分担；对客人，要款待。迫害你们的要祝福……”（《罗马书》12:10 以下）<sup>②</sup>

福音中伦理教导的风格与宗徒书信的风格有着根本的不同。与宗徒书信相比，福音的劝谕有一种无法比拟的形象性与鲜明性。作为一个整体，这些劝谕和耶稣的教导采用了比喻的形式，这种形式在耶稣的比喻中最为明显，但也充弥了他所有的讲述和行为律条——他的教导总是诗性化的，富于想像力的，贴近于生活中的人和事，充满了戏剧的魅力。

由此可见，书信中的律条和福音中律条很明显地不在同一层面上。“《致罗马人书》中的律条是非常平白的普通格言，你可以把它们直接应用于行为导向上——你可以从字面上出发把它们付诸实践，这样做还是有价值的。福音则不具有这些特点，不管你以任何形式，你都不会因从字面来直接应用这些律条而有很大的收获；但这不是说这些律条很难——我的意思是逐字逐句从字面上来遵守；事实上，施予每一个乞讨者比有区别、有选择的施予更容易——这些律条不是这种意义上的困难。（困难在于）这些律条不

① 其他例子见《玛窦福音》5:21—24;6:25—34;18:7—9;23:8—10;《路加福音》14:12—13;

② 其他例子见《哥罗森书》3:12—22;《得撒洛尼前书》5:14—22;《希伯来书》13:1—5;《伯多禄前书》3:8—11。

适合作平白的行为指导而逐字逐句地去遵守。很明显这些律条的初衷并非如此。”<sup>①</sup>

耶稣的许多律条不能从这种书面形式而直接应用于实际行动上。“施与每一个讨求者!”“离开你的父母妻子,憎恨你自己的心灵。”“如果你的手或眼使你误入歧途,砍出扔掉他。”“不要担忧饮食,明天自会照顾好它自己。”“不要邀请兄弟或朋友,邀请那些贫困、伤残、跛瘸及失明者!”这些伦理教导不具有广泛性,不可以逐字逐句不分何时何地地去应用。然而,这些教导是一种挑战,以迫使人们达到那种“无限慷慨”(boundless generosity)的境界。“这些教导所极力推行的就是上主诫命的超越性,未给自满留下任何余地——当我们竭力依照这些标准行事时,我们就不会陷于过于自满自足的心态。”<sup>②</sup>耶稣的律条揭示了我们对于宽恕和不断悔改的需要,从而这些律条也就成了我们行为的衡量准则;它们也会成为我们的路标,指引我们追求我们存在的真正目的。

耶稣用一种故意夸张的讲话方式来帮助人们清楚地识认出天主激进而彻底的召叫——那种激励人们去寻求大成全的召叫,他期望人们能原原本本、完完全全地识辨和遵循天主的意旨。耶稣已经把犹太人听命天主的观念推进到了最高阶段:遵循外在的、书面的法律只是完成上主意旨的一部分,他要求追随者们有更全面、更彻底的听命(参《玛窦福音》10:17—25;《路加福音》9:57—62;14:26)。

耶稣的伦理观为一些律条所代表,这些律条要求人有完全和无条件的听命及对一种超越、甚至难以想象的完善有豁朗的远瞻,从而一个人在遵从耶稣的律法时永远也不会达到那种“该做的都做了”的地步。圣保禄对此做了很好的描述:“我并不认为我已经夺得,我只顾一件事:即忘尽我背后的,只向在我前面的奔驰,为达到目标,为争取天主在基督内召我向上争夺的奖品”(《斐理伯书》3:13)。

① C. H. Dodd, 前引, 52f.

② 同上, 61.

如前所述,耶稣的教导大多是以比喻的形式出现,不可死板地照字面去搬行,但是一个人不应以教导的比喻性为借口,而故意忽视其中的实质内容与要求。那种认为耶稣只关心内在态度的观点是不妥的,他也很注重实际的外在表现——耶稣的目的不仅仅是把人们从道德懈怠和自我满足中唤醒出来,他也为人提供了一些导向性原则和一种具有约束力的行为模式。<sup>①</sup> 信徒们被期望做圣善的工作而成为地上的盐和世界的光(《玛》5:13—16),成为良善心谦和缔造和平的人(《玛》5:7和9)及恒务祈祷者(《路》11:5—13; 18:1—80)。为仇者祈祷(《玛窦福音》5:44)和宽恕人(《玛》6:14; 18:21)的诫命应该照字面去执行,否则,这些律条就无任何意义了。十诫为耶稣所重申而继续对信徒们具有约束力(《玛窦福音》9:16—19; 参 5:21—24 及 27)。虽然一些诫命是以比喻的形式出现,但耶稣当然希望人们成为这些诫命的忠实持守者——善待奴仆(《玛窦福音》24:45—51)和善用才智(《玛》24:14—30),慈善工作是那些想得天国者的真正义务(《玛》25:31—46)。

总之,耶稣的救恩福音不仅包含了无条件听命的广泛性诫命,也包含了听命的实际外在表现。

### 三、爱的诫命——伦理观的中心

有一次,犹太经师们问了耶稣一个问题:哪一诫命为最大。在回答中耶稣列出了一条最伟大的诫命——爱主与爱人,这条诫命因此而成为基督教伦理观的最显著特征。“‘你应全心、全灵、全意爱上主你的天主。’这是最大也是最首要的诫命。第二条与此相似:你应当爱近人,如你自己。全部法律和先知,都系于这两条诫

<sup>①</sup> H. D. Wendland 强烈反对路德教派的一些观点,他们认为耶稣的教导意在引导人承认自己的罪过(usus elencticus legis)。这种观点忽视了耶稣的重在执行的律条,“天主期望一些实际行为者来服务于他,耶稣教的落后信仰观念已经完全晦涩了耶稣的教导。”(*Ethik des Neuen Testaments*, Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978, 29.)

命”(《玛窦福音》22:37—40)。这两条诫命互相完善互相补充,爱主是第一重要的,但如果独立看待这条诫命,它会显得很抽象并且会太过出世。爱近人这条诫命给了爱天主诫命实质内容,简单得足以使每个人能理解和遵循,但是它反过来需要爱主诫命作为最后导向和衡量标准——如果没有爱主这条诫命,爱人便成了漫无目的的行为,也就很难决定它的价值。

爱天主是由两部分组成的:遵从他的意旨和为他的国服务。“没有人能事奉两个主人,”耶稣说,一个人只能爱一个主人,“你们不能事奉天主而又事奉钱财”(《玛窦福音》6:24)。爱天主就是事奉天主,并且只事奉天主。听命于上主的意旨“远超过一切全燔祭和牺牲”(《马尔谷福音》12:33)。另外,天主教中最主要的请求就是:“尔国临格,尔旨成行于地,如于天焉”(《玛窦福音》6:10)。因此,“我们可以这样说,耶稣所指的爱天主就是在信德和听命中达到天主通过耶稣所宣示的进入天国的各样要求”。<sup>①</sup>

爱人的诫命是建立在诚心爱主的基础上的,爱天主也意味着去爱那些天主所爱的每一个人,包括罪人和敌人(《玛窦福音》5:43—48)。善良的撒玛利亚人的比喻将这一点解释得更加清楚(《路加福音》10:30—37)。耶稣批评了仅仅局限于对朋友亲戚同事的爱,从而也就肯定了爱人的更为广泛的对象与范围。如果我们有条件帮助的话,每一个处于困境中的人(不分国籍与人种)都会成为我们的朋友。<sup>②</sup>

更重要的,耶稣所宣讲的爱也是针对处于穷困急需中人的,<sup>③</sup>

① R. Schnackenburg, 前引, 99。

② 耶稣通过突破种族民族主义的障碍和割损礼的局限,把对邻人的爱推及所有的人甚至敌人。“这条爱的诫命的宽度与广度是史无前例的”(Joachim Jeremias, *New Testament Theology*, vol. I. London: SCM Press, 1971, 213)。

③ 天国的降临是由耶稣对于那些处于社会边缘无人顾及者的爱来显明的。“耶稣通过与贫贱者为伍,使得天主国的来临如天主爱及公义的来临一样可信”(Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*. Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982, 26)。

虽然“爱”这个字眼没有出现在《玛》25:31—46 中审判的场景,但是一幅令人难以忘怀的图画揭示了爱的真正含义:公义的人是那些食饥者、饥渴者、衣裸者及探视病苦与囹圄者;审判是以一个人在世上所行的事迹为标准的(参《玛》16:27)。富人和贫苦的辣匝禄的比喻也展示了同样的信息,虽然这个富人不是辣匝禄受苦的直接原因,但是这个富人有责任去帮助他;因为这个富人没有那样去做,所以遭到了批判与指斥(《路加福音》16:19—31)。一种对穷苦人的真诚理解充弥了诸部福音的记述。“毋庸置疑,耶稣对社会不幸的摆位比那些拉比要靠前得多,耶稣一次又一次地敦促人们施舍钱财、救济穷人”(《马尔谷福音》10:21;《玛窦福音》6:4,20;《路加福音》12:33)。<sup>①</sup>《路加福音》十分强调表现耶稣对穷人的关怀,但是其他对观福音也有相当的记述。

除了爱人的范围由原来的邻人扩大到每一个人之外,耶稣也强化了这种博爱的质量。在他激进与彻底的要求中,耶稣敦促人们要有无尽与超越一切的爱(例子见《玛窦福音》5:21—24,39—42;6:2—4;《路加福音》14:12)。如他自己一样乐于为众人的得救而经历苦难甚至奉献生命,他要求他的听众培养出一种无尽的、忘我的爱(参《玛窦福音》10:39;20:25—28;《路加福音》9:23)。

耶稣对于爱的双重要求为早期教会留下了很深的印象,这种要求的反响在新约中随处可见。

#### 四、耶稣对犹太法律的态度<sup>②</sup>

有一次,一个富庶的年轻人问耶稣:“师傅,我该行什么‘善’为得永生?”耶稣对他说:“如果你愿意进入生命,就该遵守诫命。”<sup>③</sup>

① J. Jeremias, 前引,221。

② 参看 R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, § § 5 and 6。

③ 在对年轻人的答复中,“耶稣暗示了梅瑟五书的有效性,但不是全部,他所指的仅仅局限于十诫的第二块石板的内容。”耶稣反对盲目遵从梅瑟五书,他要求的是爱;参看《玛窦福音》Mt 19:19(W. Schrage, *Ethik des Neuen Testament*, 前引,58)。

然后耶稣列举了十诫中的一些诫命,从而也就承认了这些诫命的有效性(《玛窦福音》19:16—19)。事实上,耶稣的教导深深植根于他民族的伦理观念,也诉诸体现在这些法律中的天主的意旨。

耶稣的以上态度从其他地方也体现出来了,“你们不要以为我来是废除法律或先知;我来不是为废除,而是为成全”(《玛窦福音》5:17)。虽然耶稣怎样成全了法律的问题仍有待理解,但有一点是很明了的,耶稣没有摒弃犹太法律本身。

在耶稣对法利赛人和经师们的诅咒中,他批评了他们的法律教条主义的态度,但他也没有攻击犹太法律本身。“祸灾,你们经师和法利赛假善人!因为你们捐献十分之一的薄荷、茴香和茴萝,却放过了法律上最重要的公义、仁爱与信义;这些固然该做,那些也不可放过”(《玛窦福音》23:23;《路加福音》11:42 也包括了正义与对天主的爱;参看《玛》23:3)。换句话讲,信守法律不是多余的事情。有成文的法律遵守固然是一件好事,但是如果这种遵守不是本着天主的公义、仁慈与爱的精神,则无真正的伦理道德可言。

另外从耶稣个人的行为和实践来看,耶稣的目的也不是废止已有的犹太法律。他同样参与着当时人们丰富的宗教生活,而这种宗教生活是以法律为依据的。安息日的时候,耶稣来到会堂里(《马尔谷福音》1:21;6:2;《路加福音》4:16;13:10);朝圣日的时候,耶稣又到了耶路撒冷(《路加福音》2:41;《若望福音》2:13;5:1;等等)。他与他的宗徒们以传统的仪式来欢庆巴斯卦瞻礼(《马尔谷福音》14:12—15),身穿有特定的衣穗的外袍(《谷》6:56;《路》8:44),到圣殿捐献半个协刻耳(犹太银币)(《玛窦福音》17:24—27),根据法律的规定打发治愈的麻风病人去见司祭(《谷》1:44;《路加》17:14)。因此,圣保禄所言是正确的,耶稣也“生于法律之下”(《迦拉达书》4:4)。

但是从另一方面讲,耶稣很清楚自己的使命——他是被遣来还天主意旨的本来面目及以权柄来诠释其疑难之点的,并在传播天主意旨的过程中,赋予其某种新意(参《玛窦福音》5:21—48)。

对于耶稣来说,旧约的律法不是一套绝对的法律;长者的传授、哈拉卡(Halakah 经书的释经集)及经师们对梅瑟五书的讲解也不是绝对的。

很明显,耶稣对于长者的传授是持批评态度的,这可在他和法利赛人及经师们的争执中看到(《马尔谷福音》7:1—13)。争执是围绕着餐前的洗手礼展开的,根据传统,餐前必然要洗手,但耶稣指出,这些传统均是不必要的负担。这些传统只是人自己的传授(第7节),它们甚至和天主的诫命相矛盾(第8节)。“这样你们便为了你们所传授的遗教,废弃了天主的话”(第13节),耶稣这样指责经师和法利赛人(参《路加福音》Lk 11:37—41)。以同样的方式,耶稣再三忽略关于安息日休息的规定,尤其是当救助病苦者的时候(《玛窦福音》12:1—8;12:9—14;《路加福音》13:10—17;14:1—6),因为耶稣认为“安息日是为人立的,并不是人为了安息日”(《马尔谷福音》2:27)。他和他的门徒们也不遵守传统的守斋礼仪(《玛》9:14),他还和罪人与税吏同席吃饭,这对一个遵守法律的犹太人来说是不允许的(《玛》9:10—13)。

甚至在有的时候,耶稣还会推翻梅瑟律法,这对于犹太宗教的信条来说无疑是一种很严重的挑战。那段关于洁与不洁的争论以耶稣的严正声明而告终:从外面进入人腹的东西不会污秽人。马尔谷对此做出了评价:“他这是说一切食物都是洁净的”(《谷》7:14—23)。这就取代了梅瑟律法中关于洁与不洁食物的规定(参《肋未纪》11)。在《玛》5:38 耶稣废除了旧约中的报复律(iustalio-nis),也就是以眼还眼的报应(参《出谷纪》21:23—25);在《马尔谷福音》10:2—12 耶稣取消了由梅瑟所给予的离婚的准许,因为离婚有违于天主意旨的初衷。

综上所述,耶稣摒弃了一些由礼仪法规而来的不必要负担,同时他也决心捍卫天主的意旨,反对人的一些立法程式。一方面,耶稣要求人们不要光从字面上去遵守法律,“耶稣不认为天主和人之间的关系就是法律内的关系(a relationship in law)。人不仅仅对

成文法律负责,因此他也就不能在天主面前为自己辩白:他已经遵守了成文法律,在其他方面没有任何责任。这就是山中圣训所要反对的说法”(参《玛》5:21—48)。<sup>①</sup>另一方面,礼仪和民事法律必须屈居天主的意旨及其伦理律之下;如果这些法律和天主的意旨有矛盾的话,它们就会失去约束效力。因此耶稣高度赞扬了一个经师,因为那经师不仅赞同爱的诫命,而且还认为这条诫命比“全燔祭和牺牲”更重要(《马尔谷福音》12:33)。<sup>②</sup>

旧约伦理的关键在于对天主的毫无保留的听命,耶稣的伦理思想是旧约伦理观的延续,不仅不和旧约伦理相对抗,反倒对其进行净化和完善。对耶稣来说,伦理行为最重要的评估标准就是一个人是否没有保留、没有逃避地承行了天主的旨意,这是耶稣的关注焦点所在。

## 第二节 早期教会的伦理教导

早期传教者们传布了耶稣所带来的福音,这也就形成了早期的教会。很快的,这些新建立的团体遇到了很多福音不能解答的问题,这时宗徒们的书信开始满足这个需要。宗徒书信所提供答案的基础就在于宗徒们所特有的一些观念。他们认为,天主召叫人类并且用他的圣宠来圣化人类。这些观念为伦理规范的形成和选择提供了衡量标准,这个衡量标准对于教会伦理观具有基本和持久的重要性。但是,教会早期文献中的一些伦理律条是由早期的教会团体的各种需要所决定的——这些律条应早期教会需要而

① Karl Hermann Schelkle, *Theology of the New Testament, vol. III: Morality* (Collegville, Minn. Liturgical Press, 1973), 33.

② 事实上,旧约中的法律——只要是关于朝拜敬礼方面的规定——被耶稣相对化了,但是这不包括伦理方面的律令(Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament, vol. I*. London: SCM Press, 1959, 17)。新约中没有耶稣认为旧约伦理律令多余而赞成纯粹的爱的诫命的例子。



生也受这些需要的局限。

### 一、基督内的新生命——伦理规范的基础

伦理指导是所有早期教会著作(宗徒书信,圣若望福音及默示录)中的主要组成部分。这些伦理指导性的著作使得基督宗教以伦理宗教的身份出现在人面前,它的伦理规条和一些关于天主、人和世界的宗教观念紧相联系。基督徒们通过耶稣和天主重归于好,而进入一种新的生命,变成耶稣肢体的一部分,被圣神所圣化,成为天主的子女,<sup>①</sup>这种在基督内的新生活是基督宗教的根本与基础。由于基督徒经过新生与再造,所以他们必须在公义内过一种新的生活,甩掉旧的自我,与圣神同行,爱天主及爱彼此邻人。<sup>②</sup>

以上处理伦理规范的方式和旧约盟约式的伦理有着很大的不同,旧约中天主和人是缔盟的两方,互有权利和义务。在联盟中,天主的诫命构成了人的责任与义务,这些诫命源于天主的意旨并由天主所建立。这种伦理规范的处理方式和耶稣的关于天国的伦理有所不同,在天国里,人被看成天主治下的公民,因此人必须听命天主及其意旨;这样看来伦理上的责任与义务来源于天主的意旨。早期教会的教导与此形成鲜明对比,教会认为伦理命令主要来源于在基督内的新的存有和生命,这种做法好像是以“行动出自存有”(action follows being)的原则作为指导的。天主圣神对人的圣化和作为天主子女的新生活是伦理道德责任与义务的最直接来源。

但这并不是说,早期教会的伦理缺少那种和天主意旨的关系。

① 这些神学断言组成了新约书信的本体论(indicatives of the NT),它们宣明在天主眼里谁是得救的;另外和这些相对的是所谓的新约命令论(NT imperatives),它们告诉人们作天主子女的义务与责任是什么。

② 参《罗马书》6:8;11—13;《格林多前书》5:7;6:15—20;12:12—27;《迦拉达书》5:25;《厄弗所书》4:14;5:8;《哥罗森书》3:1—10;《伯多禄前书》1:23—2:2;2:9—12;《若望一书》3:1;5:1—3。

通过圣神的恩赐,人成为天主的子女;通过耶稣的救恩工程,人成了他身体的一部分;基督徒们从此再也不受治于魔鬼的淫威之下——作为天主子女,他把自己放在天主圣父的圣意之中;作为基督肢体的一部分,他听命于耶稣并视其为首领。从而,人的新生命由两部分组成:一、生为天主子女,天主赋予了他一种新的存在;二、服从于圣父的旨意,他和天主有了一种新的关系。

早期教会常常把伦理教导置于传布基督福音的背景中,福音的传布包括了耶稣的救赎工作和生活及对此所做出的反省,这是早期教会要理讲授的最显著特征。早期教会的伦理教导常常会有关于天国、信徒在基督内新存在及新天人关系等方面的信息相联系。早期教会在宣道时往往先讲天主的救赎工作,然后再提及伦理方面的教导,这种方式是教会初传的最显著特征。这种方式是非常必要的,因为基督宗教的伦理责任与义务从人对天国的需要及人作为天主子女的新生活这两方面获得了来源与标准。

## 二、早期教会伦理的形式与内容

如果基督徒们要披戴基督,这就意味着他们必须“脱去黑暗的行为,佩带光明的武器”(《罗马书》13:12)。旧人有旧的行为(恶行),新人有新的举措(善行)——这种脱旧行穿新举要同时进行。新约从不犹豫指明哪些是好的行为哪些是坏的行为,宗徒们(还有圣保禄)在陈述完全听命和博爱等总的诫命的同时也附带着谈了遵守这些诫命的实例。圣保禄“毫不犹豫地、多样化地讨论了律条、命令、方式及传统”。<sup>①</sup>他不满足于只泛泛讨论总的诫命与教导,他还顾及到了实际的例子,使人有章可循。

伦理律条的实际应用性是早期教会教导的第一个特征。除了圣若望的著作以外,宗徒们的书信在提供伦理教导方面都很注重实用性和大众性。他们不泛泛地谈论这些诫命,把诫命的实际应

---

<sup>①</sup> W. Schrage, 前引,59.

用留给教徒们的良心,仅仅对如何去遵守诫命加以简单阐述。相反地,他们总结出一些非常实际的多样化的律条,希望他们的信徒来切实遵守。特别是圣保禄,他指出牧灵关怀“应该是实际和中肯的,他不愿意将辨别善恶的工作留给信徒们的想象和直觉”。<sup>①</sup>其他宗徒们也有如此的态度。

伦理训诫不求别出心裁是早期教会伦理的第二个特征。宗徒们积极吸收一些传统的东西,当然也会对这些传统的东西做一些变动。他们会毫不犹豫地诉诸多元化的传统:教会的,非教会的;圣经的,非圣经的。他们在基督教导、教会传统训导(《格林多前书》11:2;6;15:3—11;《得撒洛尼后书》2:15;3:6)及旧约引用的基础上(《罗马书》4:23;13:9;《格林多前书》9:8—10;10:6—11;《格林多后书》6:16—18;《哥罗森书》3:6—9)总结出了他们的伦理训示。他们也充分利用了古希腊和罗马的一些思想和大众中的伦理睿智,这见于他们对圣德和恶行的概述(例子见《罗马书》1:29—31;《格林多前书》6:9;《迦拉达书》5:19—22),也见于家庭规则(《厄弗所书》5:22—6:9;《哥罗森书》3:18—4:1;《伯多禄前书》2:18—3:7)。但是,他们对于非教会题材的利用也不是全盘接受,而是有选择性的,选择的标准是是否符合天国、基督内新生命及建设教会的需要。教会团体的判断与识别在其中也扮演了重要的角色,个人从未被描述成孤身面对令人迷惑的伦理抉择的样子,集体可以帮助他识别什么应该做及什么不应该做。<sup>②</sup>

一种完全不容置疑的口气是早期教会伦理教导的第三个特征。宗徒们的书信恳求也忠告,劝戒也警醒;同样,他们要求也威胁,警告也申斥,命令也惩罚。圣保禄尤其是如此,“他既不争论,也不提出圆滑的劝告。他发出‘命令’,他所用的词汇都是军队里

① Victor Paul Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (Nashville and New York: Abingdon Press, 1968), 72.

② 参 V. P. Furnish, 前引, 233.

用的。这对那些认为圣保禄是个自由主义宗徒的人来说可能是一个震撼”<sup>①</sup>(参《格林多前书》7:10;9:14;14:37;《得撒洛尼前书》4:1—8;《得撒洛尼后书》3:6—10:12)。圣保禄从未严肃考虑过有人会反对他,他非常明确地指出:“如果有人不承认这些,那他就不被承认。”这就是说:那个人不是被拣选的,而是被弃绝的。<sup>②</sup>

至于内容方面,早期教会的伦理教导主要表现出了下面一些主题:

第一,皈依者往往被要求放弃一些不体面的行为,特别是在外教环境中非常普遍并且见怪不怪的行为,诸如不贞洁、放荡不羁之类的行径。教内人士会对皈依者加以指导,使其洗心革面改掉恶习,并为完全认识基督教会的伦理规范和为其重新定位而作好准备。和那些恶习相对应的是一些过新生活所必须的圣德,重心通常要放在对贞洁、节制、良善心谦、慷慨好客、受挫中忍耐、乐于宽恕等德行的培养上(《迦拉达书》5:19—23;《哥罗森书》3:5—17;《伯多禄前书》4:3—10)。这就是所谓的“脱下旧人换上新人”的含义。

第二,对于皈依者来说,一些社会生活关系会被重新审视与看待。家庭是社会集体的最基本组成形式,一些和家庭相联系的人与人关系,诸如夫与妻的关系、父母与子女的关系、主人与仆人的关系等都要加以注意(《厄弗所书》5:21—6:9;《哥罗森书》3:18—4:1;《伯多禄前书》2:18;3:1—7)。婚姻是一种高尚的生活方式,并且应该是神圣的,但是修道生活可作为信徒的另一选择(《格林多前书》7章)。

第三,皈依者在信徒团体中要培养广义的家庭观念。在这个大家庭里,他应该尊敬团体中的长者和领导者;每一个人都有不同

<sup>①</sup> C. H. Dodd, *Gospel and Law* (Cambridge: University Press, 1965), 13.

<sup>②</sup> “圣保禄虽然要求人们要辨别和审查,但从未说过遵从与听命会受信徒的个人审查与判断的局限”(W. Schrage, 前引, 115)。

的社会分工,应该担负责任感(《罗马书》12:3—8;《弟铎书》2:2—10;《希伯来书》13:17;《伯多禄前书》5:1—5)。

第四,因为当时信徒们的宗教规模还比较小也不甚流行,皈依者在成为信徒后会接受些关于如何在复杂的环境中行事的告戒。在此环境中,他应该审慎,不招惹是非,寻求和平,决不向周围的社会和伦理规范挑衅;如有机会,他该当对周围人乐施行善,即使他们对他不是十分友善,也应如此坚持不懈(《格林多前书》10:32;《哥罗森》4:5;《伯多禄前书》2:12)。

第五,皈依者应如其他公民一样,听命于社会中的权威与领导。要从良心的角度出发,遵守各样法律,缴纳各类税金,但是做这些要有限度,因为在此之上他的宗教要求他有更高级的忠诚:他应该不惜一切代价忠于他的信仰,随时准备以坚毅和勇敢来承受由信仰而招致的迫害(《罗马书》13:1—7;《伯多禄前书》2:13—17)。

最后,这个新信徒应该清楚他所处的时代是个极其困难的年代,他应该时刻保持警醒,担负起时代所赋予他的各项重大责任(《罗马书》13:11—14;《厄弗所书》6:10—18;《伯多禄前书》5:6—11)。

以上就是早期教会伦理中的各类主题。这些主题以不同的细节不断地出现在宗徒们的著述中。我们可以讲这些主题是早期教会普遍原始传统的一部分。

### 三、基于追随基督的爱——行为的最高级规范

不仅在对观福音中,而且在圣保禄、圣若望及圣伯多禄的著述中,爱的诫命被认为是最伟大的诫命,这个诫命涵容了其他的诫命。爱比各类神性恩赐更为优越(《格林多前书》12:31);爱德居各类德行之首(《格林多前书》13:13);基督宗教的各类圣德被爱德所贯穿而归于完美的和谐(《哥罗森书》3:14);所有的法律可以用爱德作为总结(《罗马书》13:8—10;《迦拉达书》5:14);爱这条诫命是

耶稣在他最后的嘱托中所留给宗徒们的新诫命(《若望福音》13:34);爱可使人 and 天主合一(《若望一书》4:16)。因此爱的诫命可被称为“最高的法律”(《雅各伯书》2:8)。

耶稣的整个传教过程就是一个完美实践爱的诫命的过程。在耶稣一直坚持到死的彻底听命中,爱的本质和目的被一显无遗(《罗马书》5:6—20;《迦拉达书》2:20;《若望福音》10:11—15;15:12)。爱意味着关怀别人,无私而真心地祝愿别人,甚至为爱而殒命。爱不求己益(《格林多前书》13:5),只求迎合他人的利益(《格林多前书》10:24;33;《斐理伯书》2:4);爱不求自娱,只求事奉天主和兄弟(《格林多前书》9:19—23;《迦拉达书》5:14)。

对于圣保禄和圣若望来说,爱的衡量标准不是自爱而是基督式的爱。诚然,圣保禄曾两次引用《肋未纪》19:18——“爱你的近人如你自己”(《罗马书》13:9;《迦拉达书》5:14),但这句话是旧约中的成句,而不是圣保禄自己的话。圣保禄一次又一次地举出耶稣的例子来作为无私爱和忘我服务的动力(《罗马书》15:1—3;《厄弗所书》5:2;《斐理伯书》2:4—8;《哥罗森书》3:12)。

这个衡量标准以最明了的形式出现在圣若望的著述中。在《若望福音》中,耶稣在和宗徒们告别时敦促他们:“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”(《若望福音》13:34;参考《若望一书》2:7)。自爱在对观福音中是兄弟之爱的衡量标准,但在若望福音中被耶稣的自我牺牲式的爱所代替:“你们该彼此相爱,如同我爱了你们一样”(《若望福音》15:12)。这是对基督宗教爱的诫命的非常重要的修正与限定,从而也就给其赋予了一种不同凡响的色彩。

对于博爱和爱仇人的要求也可见于非基督哲学和其他宗教的著述中。但不管怎么说,新约中爱的诫命可被称为“全新的”,因为爱的衡量标准不再是自爱,而是耶稣的爱;耶稣终生尽心事奉天主和邻人,为人们立下了很好的榜样。在最后晚餐时,耶稣为宗徒们洗足而使这种爱形象化,他意欲为宗徒们留下“一种典范”,使他们

效法他的行为(《若望福音》13:1—17);当他被钉在十字架上的时候,他把这种爱推向了极点,因为他为他的朋友们奉献了自己的生命(《若望福音》3:16;15:13)。

耶稣的爱的诫命之所以是新的,还有另外一个原因:爱已经不再是单纯的法律,而是一种新的事实,一种植根于与天主的爱共融的事实。“正如父爱了我,同样我也爱了你们;你们应存在我的爱内。如果你们遵守了我的命令,便存在我的爱内”(《若望福音》5:9;参考15:1—10;14:23;《若望一书》4:16)。与耶稣相谐是一种动力,这种动力可以帮助一个人征服自负和怨恨的黑暗而结出爱的果实(参考《罗马书》5:5)。

在我们谈爱的诫命的至高性时,不应该出现这种情况:爱的诫命遮没其他所有的诫命而使得它们显得多余和没有意义。一些诫命如“不可奸淫,不可杀人,不可偷盗,不可贪恋”等被圣保禄用一句话总结起来:“爱你的近人如你自己”(《罗马书》13:9)。这里只是总结而不是代替(参《格林多前书》7:19),这些细节性的诫命是对爱这条总诫命的详细说明,它们会提醒人们哪些行为与之相违背,哪些行为与之相统一(《格林多前书》13:4—7)。“爱这条诫命是最伟大的(参《格林多前书》13:13)诫命,但不是全部。在其之上,无其他诫命,但在其侧和其下,当然会有别的。对信徒们的行为来说,它是最重要的规范但不是唯一的,至高的标准但不是仅有的,最高尚的诫命但不是单独的。”<sup>①</sup>

#### 四、关于法律有效性的争议

特别是在宗教改革后的新教派别中有一种很大的倾向,这个倾向认为基督宗教没有所谓的新法律,因此几个世纪以来,新教的一些神学家们总体上来说不愿意发展一种新的伦理神学并且也不信任此类的尝试。

<sup>①</sup> W. Schrage,前引,271。

新教神学家们的观点主要建基于圣保禄书信的一些章节,圣保禄在一个地方提到说:“因为法律的目的是基督,使凡信他的人获得正义”(《罗马书》10:4),基督徒们“已不在法律权下,而是在恩宠权下”(《罗》6:14)。这些基督徒如应时而来的天主子女一样被从法律权下解救出来(《迦拉达书》3:23—26)。圣保禄用蔑视的口吻讲论“由法律而来的成果”,这和他讲信德时的态度形成鲜明对比——只有通过信德我们才会成义。新教神学家们采取如上所引章节的观点,认为“圣保禄讲出了基督宗教的真正基础,而新约其他的著者——特别是圣玛窦——代表着教会的一种滑坡:滑入一种新的法律主义”。<sup>①</sup>

圣保禄确实认为法律对基督徒们来说没有用途甚至是救恩路上的障碍,但是有一点要注意,圣保禄——作为一个犹太人——无论何时谈到法律而没有进一步直接或间接的说明,他都是指梅瑟法律。<sup>②</sup> 圣保禄坚决反对的就是这个法律,他不认为这个法律可作基督徒们的行为准则的权威。

为了能更好的理解圣保禄为什么如此坚决地要和梅瑟法律划清界限,我们必须注意一点,圣保禄是最早的传教者之一,也是最早的新约著者之一。当时许多的皈依者都是犹太背景的信徒,他们觉得还应该遵守梅瑟法律,因为他们认为这个法律是由天主颁布给他的子民的。圣保禄也在他的著述中反映出了这种观点,他认为法律本身是圣善美好的(《罗马书》7:7,12—16);但是耶稣已经给这个法律的权威加了一些限制,并且圣保禄也看到了这个法

① C. H. Dodd, 前引, 65.

② “只有几处章节,法律(nomos)这个概念被圣保禄明白限定(《罗马书》3:27,‘信德的法律’;8:2,‘圣神的法律’;8:7,‘天主的法律’;《迦拉达书》6:2,‘基督的法律’)或是被书的上下文所限定,在法律(nomos)这个词上做文章,《罗马书》2:14;7:2—3,21—25),不然的话,‘这个法律(ho nomos)’或‘法律(nomos)’为圣保禄来说都是指梅瑟法律”(Joseph A Fitzmyer, “Pauline Theology”, in *The Jerome Biblical Commentary*, vol II, 1968, 819)。



律的匮乏性。他自己曾经是一个法律的狂热追随者，曾经感受了梅瑟法律中仪式性和宗教礼仪性律令的负担，几世纪以来这些律令缺少更深的目的与含义，在许多情况下，它们也无从被完全遵守。这使得圣保禄相信，遵守这些法律不能给人以生命，也不能使人在天主前成义。

但是在什么基础上人可以将天主所颁布的法律弃置一边呢？这对早期犹太背景的基督徒们（包括圣保禄在内）是非常困难的问题。圣保禄回答说，这个法律只起为基督降来作准备的暂时性作用，当基督到来的时候，这个作用也就消失了（《迦拉达书》3:23—26）。这个法律的目的是“使人认识罪过”（《罗马书》3:20）和“为增多过犯”（《罗》5:20；《迦拉达书》3:19），但是不能给予征服罪过的力量，所以，因法律成义是一种不可能的尝试，只有对耶稣基督的信德才能使人成义（《罗》3:20, 28；《迦》2:16）。这样看起来，对信徒和被救赎者来说，基督真是“法律的目的”（《罗》10:4；参考《迦》3:24）。

不管圣保禄的理由如何，<sup>①</sup>他的实际作为是由一种极强的信念来做导向的，他认为梅瑟法律不能也不应该再束缚基督徒们，传教者们不应该期望皈依者接受基督的信德的同时也接受梅瑟法律。如果圣保禄所批评的这种作法真的得到实行的话，恐怕信德的传播早已严重受挫或是成为不可能。因此，为把基督信徒们从法律下解救出来，圣保禄竭尽全力去奋斗。

为了保证争来的自由，圣保禄和伯尔那伯上到耶路撒冷，把问题呈报给宗徒们做官方的定断。在会议上（此次会议通常被认为

---

① 圣保禄的推论不能解决这样一个问题：如果梅瑟法律是完全正确、完全美好、完全圣善的，那为什么梅瑟法律恰恰在人从耶稣那里获得了遵守这个法律的力量时而失去效力呢？如果有充足的理由弃置这个法律，那是不是因为它是不完善的，在很多方面已为新的时期和条件所超越？耶稣亲自限定和超越这个法律的事实已经证明了它是不完善的。也许圣保禄对天主所颁梅瑟法律的极端尊重使他不能得出这种结论。

是教会的第一次大公会议),年轻教会的领导者们通过和批准了圣保禄的作法(《宗徒大事录》15;《迦拉达书》2:1—10)。圣伯多禄道出了与会者的心声:“现今你们为什么试探天主,在门徒的颈项上,放上连我们的祖先和我们自己都不能负荷的轭呢?”(《宗徒大事录》15:10;参 10:9—48)。会议决定不以旧法律来累赘从外教人皈依的新信徒,这对年轻的教会无疑是一个好消息。

在圣保禄的时代,一种关于基督徒自由的另一极端观点也已成型,这种观点以一种放浪主义的方式(libertinistic way)错误曲解人的自由,“凡事我都可行!”这种人叫嚷道;在此基础上他们不仅觉得吃所有的食物合法,甚至觉得和妓女保持关系也无可厚非。圣保禄与这种观点毫厘不爽地划清了界限,“凡事我都可行,”圣保禄继续道,“但不全有益”(《格林多前书》6:12;10:23)。因为基督徒们是天主圣神的宫殿,所以他们应该避开一切不道德的行为;他们没有权利为所欲为,应该受治于天主并也该用他们的身体光荣天主(《格林多前书》6:12—20)。

基督信徒们不再隶属于梅瑟法律,但这并不意味着他们“在天主的法律以外”(《格林多前书》9:21),他们也“该遵守天主的诫命”(《格林多前书》7:19),他们也有要遵守的诫命,那就是“基督的法律”(《格林多前书》9:21;《迦拉达书》2:6)。圣保禄正确地认识到,梅瑟法律的有些规定具有长久的效力,但有些规定没有这种长久效力,因而对基督徒们来说没有用处。虽然圣保禄没有那么幸运,拥有后来学者们的专业术语来分清伦理或自然律与实证性的敬礼或民事律之间的区别,但他已经看到了这些区别,在他的一些系统阐述中,他所看到的区别已经很接近那些由学者们所做的区别。

旧约中崇拜和礼仪方面的律令不再对基督徒们有效力(《罗马书》14:5,14;《格林多前书》7:19;《迦拉达书》2:11—21;4:11;5:2—6;《哥罗森书》2:16),但在人们的心上有一个法律,人们从本质上很了解它,这个法律包含了梅瑟法律中有效的成分;所有的人都

要根据这个普世性法律来生活并且受它的评断(《罗马书》2:12—16)。这就是“天主的法律”,专门用来对付由肉性而来的东西。这里面包含了“法律所要求的正义”而继续对基督徒们具有约束力(《罗》8:4—8),这个法律和“基督的法律”相吻合。

但是要求人听命的天主意旨并不单纯地以这种内在的感召来发显,它也从实在的法令和律条中表达自己,而基督徒被期望以遵守这些法令和律条。遵守法令的责任与义务被列在圣德与恶行的清单中,这包括对基督徒也有效的十诫(《罗》13:8—10)和宗徒书信中所形成的一些条令(《格林多前书》7:10;9:14;14:37;《得撒洛尼后书》3:6,10—12)。圣保禄曾经绝罚了团体中那些违反天主法律的成员(《格林多前书》5;《弟茂德前书》1:20)。早期教会中所有的伦理主题都可以从圣保禄的著述中抽取出来并得到印证。总之,梅瑟法律已不再作为救赎之路,但是其中伦理条令仍继续作为基督徒的行为标准。

除了圣保禄的著述和对观福音以外,新约的其他部分未讨论梅瑟法律的有效性,因为在这些著述成书时问题早已经解决了。那些牧函(弟前、后和铎)承认法律是好的,但承认的是伦理部分(《弟茂德前书》1:8—11)。对于圣若望来说,梅瑟法律之争已经过去时,<sup>①</sup>重要的是,基督徒遵守诫命(《若望福音》14:15,21;15:10;《若望一书》2:3;3:24;5:2)就是遵守耶稣的教导(《若望福音》8:51;14:23;17:8),这里面包括了忠诚的信德、师法耶稣及爱主爱人等。

---

① 参考 Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. II (London: SCM Press, 1967), 5; 另参考 Maurice Goguel, *L'Église Primitive* (Paris: Payot, 1947), 493.

## 第三章 新约伦理的主要动机

动机决定了行为的基本意义和最后目的,对伦理行为的质量有着决定性的影响。这是因为动机和人类存在的最终目的是紧密相连的。因此,任何一套伦理体系都是由它提供给遵从者的动机所决定和代表的;教会伦理学也从它的各类动机中吸收了一些鲜明而独特的性质。下面我们做简单介绍。

### 第一节 赏罚的动机

在众多的教会团体中,赏罚的动机遭到极端的不信任甚至决然的反对,而新约中所出现的动机被人在一种令人不悦的静默中忽略过去;但是新约中有大量的材料显示耶稣和早期教会都用过赏罚的动机。

#### 一、新约中的证据

对于耶稣来说,审判的概念不能从他的教导中剔除出去,任何一种认为耶稣的教导只关注最高动机——为行善而行善或为天主而行善——的观点都与事实不符。实际上,“我们很难在耶稣的教

导中找到这个动机……从这一点来看,耶稣不是一个理论思想家,而是一个脚踏实地的老师与教育者。他比较实际地接受了人和人的挣扎与欲望,……希图抓住聆听者的本真兴趣——他们的狭隘,他们的贫穷,他们的坦白,及他们对天主的热切渴望”。<sup>①</sup>

一种严重而恐怖的审判等待着那些拒绝悔改和相信的人及那些轻视天主所给予的救恩的人(《玛窦福音》11:20—24;12:41)。在《玛窦福音》18:23—35的比喻中,那不慈善的仆人不愿意宽恕他的欠债人,这也就注定了他的命运。在《玛窦福音》25:31—46,耶稣描绘了一幅非常新颖的最后审判的图画,图画中最重要一个因素是是否行了爱德或是忽略了爱德。人子将会根据每一个人的行为进行赏报或是惩罚(《玛窦福音》16:27)。那个懒惰的仆人被扔到了外面的黑暗中,而那个勤勉的仆人则被报以令人赏心的邀请:“好!善良忠信的仆人,你既在少许事上忠信,我必委派你管理许多大事;进入你主人的福乐吧!”(《玛窦福音》25:21)当耶稣的宗徒们提醒他说,他们已经抛下一切来跟随他的时候,耶稣给了他们一种对无限赏报的期望(《玛窦福音》10:28—30)。耶稣没有希望也没有要求人们在爱天主时完全忘记他们自身的幸福。

天主的赏报是无法衡量的(《玛窦福音》25:21,23;《路加福音》6:38),同样地,天主的惩罚也是无法衡量的(《玛窦福音》25:30;《路加福音》12:46),为人所最不能理解的是受罚者在地狱永火中的无尽折磨(《马尔谷福音》9:43—48;《玛窦福音》25:41,46)。耶稣把人放到天主的面前,天主的标准完全不同于任何人的标准,但是人们应该注意耶稣经常用比喻性和夸张性的语言,一些比喻如“地狱之火”、“不死之虫”或“外面的黑暗”等不应该只局限于字面的意义,这些比喻只是对更深事实的粗略表达罢了。

报应的动机在耶稣的教导中占有一定地位,正确评估耶稣对

---

<sup>①</sup> Rudolf Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament* (London: Burns and Oates, 1967), 145.

人的赏报和人所应惧怕的惩罚是相当重要的。耶稣冷淡而愤慨地指斥了只追求人们的赞美和光荣的赏报的人,任何一个人意在人前施舍、守斋、祈祷,意在让人们看到并为得他们的赞美,已经获得了他应有的赏报。因此,“你们应当心,不要在人前行你们的仁义,为叫他们看见。若是这样,你们在天父之前,就没有赏报了”(《玛窦福音》6:1—6,16—18)。仁义和正直的行为应该为天主的赏报而做。

那么耶稣所应许的赏报是什么样子的呢?在耶稣的教导中,赏报总是分享天主的国或是天国的降福之一,如永生、神慰、怜悯和子女的地位等(参《玛窦福音》5:3—12)。天主降罚的本质也是如此,受降罚的人往往与天国无份。换言之,耶稣所预许的赏报和降罚基本上是末世性的,这种动机和分享天主国的动机是紧密相连的,也是同一的。新约只有几处章节讲论了现世的报应,唯一一处讲了现世赏报的是《马尔谷福音》10:30,这里耶稣预许了宗徒们“今世”百倍的赏报和来世的永生。早期教会对此的理解是,百倍的赏报应该是指信徒团体中所结成的精神上的家庭及其对穷苦者的物质需要的关心(参《宗徒大事录》6:1—3);相反地,暂世的灾难而被认为是天主的降罚,尤其是耶路撒冷的消败(《路加福音》13:1—5;13:14;19:41—44)。

早期教会的教导很大篇幅地将赏报与最后审判相连,我们众人都应出现在基督的审判台前,为使个人借他肉身所行的,或善或恶,领取相当的赏报(《格林多后书》5:10;参《罗马书》2:6—11;《迦拉达书》6:7;《哥罗森书》3:23—25;《若望福音》5:29;《默示录》20:12—15;等等)。一次又一次地,信徒团体被警告说,作恶者将不会继承天主的国(《格林多前书》6:9;《迦拉达书》5:19—21;《厄弗所书》5:5)。

早期教会关于赏报的教导只有几处是暂世性的。圣保禄把格林多团体中的病苦和早夭归为不善领圣体圣血的结果(《格林多前书》11:30);贪婪使人陷入许多有害的欲望和毁灭之中(《弟茂德前

书》6:9);给小亚细亚的七处教会团体的信中警告说,如果人们不悔改,天主便会“光顾”他们(《默示录》2:5,16,21—23;3:3,15,19)。给其他教会的信中,报应的性质是末世性的:永生或永死。赏报可以是光荣、荣誉和不朽(《罗马书》2:6),也可以是平安(《罗马书》2:10),喜乐(《伯多禄前书》4:13)和进入天主的永远王国(《伯多禄后书》1:11);降罚可以是死亡(《罗马书》1:32;6:21—23;《雅各伯书》1:15;《默示录》20:14)、颓废与毁灭(《斐理伯书》1:28;《得撒洛尼前书》5:3;《希伯来书》10:39;《伯多禄后书》2:1)和排除于天国之外。

最后,新约认为,如果人不与天主和圣人相共融,则没有赏报。“当人把这种赏报作为行为动机并且惧怕与天主分开时,他此时的举措就非常具有宗教性。”<sup>①</sup>基督徒把与主相谐这种关系看得比其他任何价值观都重要,同时他或她也为天主的绝对权利作证,因为天主要求他或她对天主的律令无条件地信赖和毫无保留地听命。

## 二、犹太人和基督关于赏报的教导

在耶稣时代,善行赏报的信条在法利赛人和经师们的教导中扮演着十分重要的角色,但是他们的教导与耶稣的教导有着根本的不同。犹太人的思想意识趋向于计算善行的功绩和恶行的罪债而要求一种赏报。因为在此种观念中有一种复杂而危险的谬误,耶稣对此极力反对。经师和法利赛人应得赏报善行的观念纯是人的臆造,如关于礼仪上的洁与不洁及不考虑环境情势的外在善行(例如守斋)。但是人不能给天主规定哪些是善的和得什么样的赏报,只有天主有决定什么该做和该得什么报答的权利,天主大可不必惟人(马)首是瞻。事实上正好相反:人必须看天主的意旨来分辨善恶,使自己与天主保持一致。

<sup>①</sup> Wilhelm Pesch, “Retribution”, in *Encyclopedia of Biblical Theology*, vol. II, 1970, 769.

耶稣和法利赛人及经师们的区别还在于对赏报的衡量上。虽然在赏报和善行之间有着某种必然的联系,但衡量赏报则是天主的事(参《玛窦福音》20:1—16)。总的说来,犹太人的(甚至所有人的)判断都期望赏报要与善行相等,但是天主基本上不是以外在的成就和物质上的量来衡量善行,而是通过他自己的标准(参《马尔谷福音》12:41—44)。耶稣硬性地把衡量标准留给天主的大度与慷慨,不受人类所谓相等与公平赏报的标准的影响。

另外,耶稣时代的经师和法利赛人似乎过于关心外在的作为以致忽略了内在的动机与意向,这实际上是使人们经常屈服的诱惑。耶稣不满意那些假善人所行的施济、祈祷、守斋及其他诸如此类的行为,这些假善人把他们的善行放在人前和天主前做展览(《玛窦福音》6:1—8;《路加福音》18:9—14)。如果和内在意向分开,外在的善行不会自动从天主那里获得赏报;相反地,内在的公义、爱和仁慈等精神更为重要(《玛窦福音》23:23)。因此,耶稣赋予了内在意向一种优先权和重要性。<sup>①</sup>

期望暂时降福的观念可能影响了犹太人赏报的教导;而耶稣则明确地强调了报应的精神性和先验性的特点(the spiritual and transcendental character)。总之,人决不可向天主要求赏报,只能谦恭地希望。

## 第二节 分享天主的国——末世性的动机

末世论(eschatology)是新约宗教思想中最显著的特征之一,末世论的一些主题包括世界的短暂性、最后的审判、天主国的来临、新天新地等。因为这个世界将会逝去,所以人不应该允许自己

---

① 这里若认为犹太宗教完全不顾行为的内在正确动机是不妥的,他们的一个主要动机——具有某种特殊的价值——是遵守天主的诫命,遵守的主要原因是因为这些诫命是天主的,他们应该取悦于天主。



永久附着于世上的虚华美好。寻求天主的意旨和与天主共融是人类存在的绝对目的与意义。末世论的思想以不同的形式遍布于新约之中,它对伦理思想有着非常显著的影响。

末世论的思想基础是犹太神学,犹太神学采纳了以色列古先知对历史的看法。对于古先知们来说,历史是一种由某个意向所引导的、趋向于一个目标的运动。这个目的就是默西亚的国家,一个由默西亚君王以公义、正直、和平来统治的国家。这个国家将会判断人并给人带来救恩,会将世上万邦团结起来共同朝拜和恭敬至一至真的天主。

对于新约的作者们来说,这个最后的大事件已经在基督身上发生,他就是这个默西亚,他的到来开始了很早就已预言的天主的国,这个天国最后的、完美的揭示还在不断迫近(天国没有像早期教会信徒期待的那样,来得那么迅速)。结果就造成了新约语言上的一种张力:天国已经来临——天国定会来临;耶稣已经来临——耶稣定会来临。这种张力也就成了末世性期望和动机的推进力量。

圣经末世论的基础是一种线性历史观,这种历史观和古希腊、古罗马的思想及其他伟大的宗教思想,诸如印度教和佛教有着根本的不同。对于这些思想来说,历史以预定的圈子来运动;犹太—基督思想与之形成对比,它们认为历史是朝着一个更为高尚的目的爬升渐进,这个目的就是天主。在新约中,这个循序渐进的过程包括:有形与无形的创造、人陷于罪恶、以色列的被选、基督开创天国、万邦同归于教会同沐于救恩、世界的完成及受造物转化成新天新地。

### 一、基督教导中天国的动机

耶稣教导的主题是天主御治及天主御治的到来,这个主题也提供了最为强撼的动机。这个主题在《马尔谷福音》第一章的酝酿性结尾中饶有特色地体现了出来:“时期已满,天主的国临近了”(《马尔谷福音》1:15)。耶稣用这些先知性语言作开端紧跟着提出

下列要求：“你们悔改，信从福音吧！”

《玛窦福音》5:2—10的真福八端以一种特有的清晰性显示，有份于天国是基督最重要的应许之一，第一和最后的两段真福都这样讲：“天国是他们的。”中间的六端真福应许了不同形式的救恩，这些形式的救恩是对末世降福的具体描述。

耶稣末世性讲述(《马尔谷福音》13)的主要目的是劝勉宗徒们竭尽全力事奉天主。有几次，耶稣命令他们“应该准备”(《玛窦福音》24:44)，“要谨慎”(《马尔谷福音》13:5, 9, 23, 32)，“要醒悟”(13:33, 35, 37)，因为并不是所有的人都可以进天国，只有那些关心和爱护不幸的兄弟们的人才配得天国(《玛窦福音》25:31—46)。

玛窦的智愚童女的比喻强烈要求人们为所要到来的做好准备，以受邀参加天主的圣宴(《玛窦福音》25:1—12)。正如其他以宴会和婚礼来描述天国的比喻一样(《玛窦福音》22:1—14;《路加福音》12:37; 13:28)，在这个童女的比喻里面，做好准备的动机是天国的预许和希望。

耶稣也通过其他方式来宣讲天主御治的到来，“你们先该寻求天主的国和他的义德，这一切自会加给你们”(《玛窦福音》6:33)。如一个人在一块地里发现了藏宝，或如一个商人发现了一个极其珍贵的明珠，每一个人都应做好准备抛弃一切来获得这个宝贝(《玛窦福音》13:44—46)。

有时候，耶稣明确地把“为天国的缘故”(或与此类似的如“为福音的缘故”或“为基督的缘故”)作为一个动机。耶稣论放弃婚姻生活就是一个很好的例子(《玛窦福音》19:12)。对那些放弃世上一切跟随他所做的讲说是另一个例子(《路加福音》18:28—30;参《马尔谷福音》8:35)，但是他也预许那些因着他的名支持宗徒们(哪怕是一碗水)的人也将得天主的国(《马尔谷福音》9:41)。

天国已经成了耶稣对那些接受他的讯息者所做预许的主要赏报，但是这个赏报的本质含义是非常广泛的，天国的各种降福决不是个人的私有财产，“我们应该觉得很遗憾，这个‘在末世参与分享

天王国’的动机现已逐渐滑入‘到达天国’的动机。结果,这就妨害了一个大宇宙观的形成,从而倾向于个人死后的福祉”。<sup>①</sup>因此,天国是由天主的人的集体所构成的,天国的降福是公义、爱、喜乐与和平,这些降福从来不单纯是个人的赏报,而常常会成为耶稣整个身体的恩宠与降福。

## 二、耶稣第二次降来的动机

早期教会有着一种极强的末世论的特点,由耶稣发展的天国的主题出现在很多地方(《宗徒大事录》14:22;28:23;《罗马书》14:17;《格林多前书》15:24—28;《得撒洛尼后书》1:5;《默示录》11:15)。然而对耶稣再次降来的希望是一种非常特殊的力量。耶稣再次降来的主题包括:第二次降来、公审判及在他国家内万事的最后完成。

在保禄书信中,对耶稣再次降来的期望是非常强的动机,这个动机影响了圣保禄,从而对危机重重的世界提出警告与劝戒。在早期的几封书信中,圣保禄似乎很严肃地期待着主耶稣近期的到来,甚至在他还活着的时候。“耶稣再次降来为期不远”的信念给了圣保禄劝戒一种额外的力量,他要求人们要有节制地利用这个世上的事物,因为这些事物在将要结束的历史面前会失去它们的重要性。因此,那些和这个世界打交道的人应该“享用这世界的,要像不享用的,因为这个世界的局面正在逝去”(《格林多前书》7:29—31)。但是圣保禄不遗余力地反对那些基于末世即临所衍生出的错误作法,比如说在得撒洛尼团体中,有些人不再有秩序地做他们的日常工作(《得撒洛尼后书》3:6—12)。

当耶稣第二次降来被延迟之后,没有痕迹表明圣保禄对此感觉不安,再次降来的即临不是他信条中的基本因素;相反地,在改变后的新情势下,期望主再次降来仍然是重要的伦理道德动机:持

---

<sup>①</sup> R. Schnackenburg, 前引, 148。

续的警醒、有备、节制、自我审查——需要一种正直无瑕的生活方式(《罗马书》13:11—14;《格林多前书》1:7;《得撒洛尼前书》5:1—11;《弟铎书》2:11—13);信徒们应该时刻警惕那些为天国所不容的恶行(《格林多前书》6:9;《迦拉达书》5:19—21;《厄弗所书》5:5),他们应该在主到来的日子“无可指摘”(《得撒洛尼前书》3:13;5:23;《格林多前书》1:8;《斐理伯书》1:10)。因着他们那种欢欣的有备心态,无可挑剔的伦理道德,他们将迎接主的到来。

根据《伯多禄前书》的讲述,信徒们应该期望在基督到来日配得天主的国,这种期望应该激励他们过一种正直和节制的生活。雅各伯也劝戒人们:“你们也该忍耐,坚固你们的心,因为主的来临已经接近了。”(《雅各伯书》5:8)<sup>①</sup>

### 三、为基督伦理的几点提示

末世性的期望对基督教伦理道德有着长远的影响,曾经有人说对即将来临的末世的期待和对耶稣在最后审判日的再次降来的企盼都会导致一种“暂时性的伦理观”(interim ethics)。这就意味着,新约的伦理观只是为了耶稣来临之前这段短时间的缘故而建立的,并且这个伦理观的有效性是以末世马上来临为前提的;如果这个前提被证明是错误的(事实上如此),建基于其上的伦理观也就随之坍塌而难以维持。

但是如果人们能严谨地考察新约中的伦理命令与要求,就会发现这些伦理要求不是不现实和古怪的;它们不迎合那些实用主义的心灵和人们的一般常识。从任何一个新约著者,“人都不能获得此种印象:这些著者从耶稣再次来临的迫近的事实中归纳出一

<sup>①</sup> 在圣若望的著述中,这个末世动机不是很成熟,也许只在《若望一书》2:28 一处出现。“若望的思想强调了一种认为已经找到了救恩的喜悦,找到了真正而不可毁灭的生命的喜悦,找到了通过基督与天主共融的喜悦。若望非常清楚,这个世界是黑暗的,充满罪恶与死亡,但是通过耶稣基督,这个世界已经被征服”。(Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, 1967, 193)

种‘暂时性的伦理观’。对末世的期望当时是存在的,但不是包容一切的,也不是强制性的”。<sup>①</sup>

人们不能认为早期教会的这种末世性意念是误导的和虚假的,从而把它弃置一边,早期的信徒们非常明白,末世是人存有的一个基本条件。这个世界是短暂的,人的生命也是短暂的。不管这个世界的末日是远还是近,人在地球上的存在的末日总不是遥远的;人只是这个世界的一个旅者,所有的人都是在通往时间终结的旅途中,这个旅途的归宿与目的就是完全实现天主的国;天国已经开始建立在这个世界上并成长壮大,天国以一种内在的动力来向人们挑战,要求人们不要单纯等待和准备来世,要投入到改善现存世界的活动中。

天国和最后的事件是一种恒久和急切的号召,号召人们过更圣善的生活,完全奉献于天主和他御治的承行。“从这里也就出现了一种末世性的观点,这种态度不会把早晚会来的最后事件推到人们思想的边缘;相反地,这个观点在展望中把末世看作一种永久的召叫,召叫人们警醒、严谨、在世上负有责任感,召叫人们去和世上的邪恶势力作卓绝的斗争并具有生活的希望及欢娱的自信心……没有信徒能够推卸对历史进程、对教会的将来及对万邦得救的责任感。”<sup>②</sup>信徒们应该将一切的事情都屈服于天主的统治之下并努力实现在基督内的再造。这样,复兴早期教会的末世观也不是没有意义。

### 第三节 效法基督

在圣经伦理的所有动机中,效法耶稣和心怀感激地投靠于他,把他作为密友和救主的动机在很长时间内都对信徒们有很大

---

<sup>①</sup> R. Schnackenburg, 前引, 192.

<sup>②</sup> 同上。

的影响。“在多方面解释之后，效法耶稣仍然是基督宗教伦理观的中心。”<sup>①</sup>信徒们的伦理生活是由耶稣这个人来作更彻底的衡量，而不是由总的广泛的律法和原则来评估。在耶稣内，信徒们找到了一个服务于天国的完美生活典范，从而服务于天国也就成了信徒们的召叫。但是有一点应该注意，人们不应把效法和追随基督的概念理解成那种狭隘的、外在的模仿，而应该去分享耶稣的生命、命运和爱的精神。

在福音书中，耶稣曾劝戒宗徒们去效法天主、天上的父，天主为人们立下了爱仇敌的榜样。因为天主让太阳照恶人也照义人，所以人也当爱他的仇敌（《玛窦福音》5:44；《路加福音》6:35）。在劝戒的结尾，耶稣甚至要求他的宗徒们：“所以你们应当是成全的，如同你们的天父是成全的一样。”（《玛窦福音》5:48；《路加福音》6:36）。

但是效法天主的劝戒不会很容易地就变成实际行动，因为人不知道如何将天主的尽善尽美翻译成行动的准则。针对此困难，新约在效仿和追随耶稣上能够提供帮助。在耶稣身上，人们可以学会如何在人类实际生活中效法天主的尽善尽美。

对观福音发展了追随耶稣（fellowship with Christ）的概念，该概念实际上包含了效法（imitation）的概念。耶稣召叫人们跟随他的讲话只是对选好的一组宗徒们说的，这些人被召叫来帮助耶稣宣讲天国。为了能这样做，他们必须愿意离开家中的安全、舒适、财产及家人（《玛窦福音》8:19—22；19:27—29）。

如果出于事奉天主的需要，那些从严格意义上讲没有被召叫的人也应有的一种内在的对世上万物超脱不恋的精神，并且随时准备好牺牲这些东西。从这种意义上讲，追随耶稣的召叫广及每一个领洗的人。如果谁想跟随耶稣，他必须爱耶稣超过他的父母、妻子，甚至他自己的生命（《玛窦福音》10:37；《路加福音》14:26）。“谁若愿意跟随我，该弃绝自己，背着自己的十字架来跟随我”（《玛

<sup>①</sup> R. E. O. White, *Biblical Ethics* (Exeter: Paternoster Press, 1979), 109.

案福音》Mt 16:24)。

早期教会认为追随基督是每一个信徒的生活方式,所有的信徒都被称为“宗徒”(《宗徒大事录》6—21章)。宗徒若望以他自己的方式发展了“宗徒”这个概念,追随耶稣意味着在光里行走和被耶稣领至天上居所,“跟随我的,决不在黑暗中行走,必有生命的光”(《若望福音》8:12;参 4:16;《若望一书》2:6)。跟随耶稣也意味着以信赖和爱完全依附于耶稣和他的教导,善牧的比喻很好地说明了这一点:羊群对牧者的放牧指引怀有绝对的信赖(《若望福音》10:1—5,27)。宗徒们的追随就是走耶稣的道路,即过一种听命、爱慕、忍受困苦进入光荣的生活:“谁若事奉我,就当跟随我;如此,我在哪里,我的仆人也应在哪里”(《若望福音》12:26)。在《伯多禄前书》中,追随基督是和仿效基督分不开的:耶稣“给你们留下了榜样,叫你们追随他的足迹”(2:21)。

仿效耶稣的主题在把耶稣描绘成信徒榜样的章节中表现得非常淋漓尽致,在《马尔谷福音》10:44中,耶稣召叫宗徒们为救赎全人类的缘故而仿效他服务与自我牺牲的精神,“谁若愿意在你们中成为首,就当作你们的奴仆。就如人子来不是受服事,而是服事人,并交出自己的生命,为大众作赎价”(参《玛窦福音》10:24;20:25—28)。

圣若望的著述以特有的清晰度树立耶稣为典范。以一种象征性的谦恭服务精神,耶稣来给宗徒们洗脚,反过来他们也应该受同种精神激励和鼓舞。“我给你们立了榜样,叫你们也照我给你们所做的去做”(《若望福音》13:15)。那种忘我的服务精神甚至包括了一种随时准备为弟兄们牺牲生命的精神,正如耶稣为了人类的救赎而牺牲了自己的生命那样(《若望一书》3:16)。仿效耶稣的最广泛基础由圣若望所给出的伟大的爱的诫命表现出来:“我给你们一条新诫命:你们该彼此相爱;如同我爱了你们”(《若望福音》13:34;参 15:12)。

圣保禄也多次强调信徒们该以耶稣为榜样,“你们成了效法我

们和效法主的人”，圣保禄写给得撒洛尼人说(《得撒洛尼前书》1:6)。他也对格林多人说：“你们该效法我，如我效法了基督一样”(《格林多前书》11:1)。耶稣和圣保禄的典范是由两方面组成的：无私关怀穷人、病苦者和忠信的听命(甚至在困苦中也是如此)。在其他几种场合，圣保禄用了基督的爱、自制、自我奉献等典范精神作为动力来劝诫人们去爱、信仰和无私服务(《罗马书》8:17;15:1—7;《格林多前书》1:18;《厄弗所书》5:1;《斐理伯书》2:4—8;《哥罗森书》3:13;《希伯来书》12:1)。

最后，效仿基督这个动力向更深层次的发展应该朝着一条“奥迹性追随基督的路径”(mystical following of Christ's path)的方向，信徒们“不仅想生活在光荣的主内，他们也想在爱与奉献、苦难与圣死等方面肖似主。完全肖似主耶稣的死亡与生命这个概念在保禄神学中很明显，对于保禄来说，信德的生活就是在基督内、联合基督并为了基督而生活(参《迦拉达书》2:19;《罗马书》14:17;《斐理伯书》1:21)，分享和仿效他的圣死与复活”(《格林多后书》4:11;13:4;《斐理伯书》3:10)。<sup>①</sup>

很多个世纪以来，师法耶稣一直是信徒生活的强撼动力，耶稣基督以他感奋的爱和忠诚感染和激励了不同时代和不同地区的人们，他在赋予人类新生方面的影响比任何哲学家和科学家的论文都要大得多；师法耶稣对我们现今的社会来说也有其重大价值，在指导信徒方面，教会要理教育将会要多提倡师法耶稣方面的宣教。

## 第四节 天主子女的地位和信徒的团体意识

### 一、作天主子女的动机

在对观福音里，耶稣曾经用天主子女的地位来作为爱仇的动

<sup>①</sup> R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, 1967, 53.



机。因为天主不仅对义人显示了爱,也对恶人显示了爱,所以他的追随者也应如此。“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”(《玛窦福音》5:44)。

在新约其他的著述中,此种动机或与此类似的动机出现得较多,其中的基础总是信徒们通过信仰和领洗获得的新生命。凡有信仰的人都是天主的子女(《若望福音》1:12;《迦拉达书》3:26;《若望一书》3:1)和光明的子女(《若望福音》12:36;《厄弗所书》5:8)。

在领洗的时候,信徒们已经死于旧的罪恶的本性,而被复活至新的生命(《罗马书》6:3—14;《哥罗森书》2:12;参《若望福音》3:5),因此他们是新的受造物(《格林多后书》5:17;《迦拉达书》6:15)。他们与耶稣结合,耶稣活于他们内(《罗马书》8:10;《格林多后书》13:5;《迦拉达书》2:20),他们也活于耶稣内(《罗马书》8:1;《斐理伯书》3:8;《若望福音》15:1—8)。天主圣神居住在他们内(《罗马书》8:9,11),他们也成了天主圣神的宫殿(《格林多前书》3:16;6:19)。他们再也不属于他们自己,而属于天主(《格林多前书》6:19)。

信徒这种新的存在带来了一些相应的义务与责任。一次又一次地,这种新的存有激励信徒们过一种圣善的生活,和信徒的新身份相称。因为他们是天主的孩子和光明的子女,所以他们必须爱天主和他们的兄弟,听命于天主(《若望一书》3:10;5:1—3),如光明的子女般行走(《厄弗所书》5:8;《得撒洛尼前书》5:5)。因为他们已经死于罪恶而生于基督,所以他们不应该再犯罪(《罗马书》6:11—13;《哥罗森书》3:5—10;《伯多禄前书》1:23—2:2),而以一种生命的清新感来行走(《罗马书》6:4;《厄弗所书》4:24),佩带上基督(《罗马书》13:14)并且允许基督活于他们心中(《厄弗所书》3:17);因为他们是天主圣神的宫殿,他们必须通过圣神来生活(《罗马书》8:13;《迦拉达书》5:25),规避不道德的行为并用他们的身体来光荣天主(《格林多前书》Cor 3:16;6:19)。因此耶稣以葡萄树和其枝条的关系来打比喻说:“那住在我内,我也住在他内的,他就

结许多的果实,因为离了我,你们也不能做”(《若望福音》15:5)。

## 二、信徒团体精神

生活在基督内和生活在圣神内决不应是一种孤立的生活方式。因为同一圣神生活在所有的人中,信徒们应该由此同一维系而团结起来。同样地,既然他们都是天主的子女,同有一位天上的父亲,他们应该作彼此的弟兄,组成天主的一个大家庭。

早期教会有一种很浓的基督新团体的精神。根据圣保禄的说法,教会是一个身体,那些属于这个身体的就是这个身体的成员;信徒们通过圣神内的洗礼而成了这个身体的成员,身体的头是基督。从基督那里,整个身体获得了生命、成长、团结和领导(《格林多前书》12:12—27;《厄弗所书》4:1—16;《哥罗森书》2:19)。

基督身体这个形象由其他一些同等重要的比喻来补充完善:教会是天主的家庭和城池(《厄弗所书》2:19;《默示录》21);教会是天主所建立的圣殿,信徒们是这座圣殿的生命之石,而耶稣则是圣殿的基石(《格林多前书》3:9;《格林多后书》6:16;《厄弗所书》2:20—22;《伯多禄前书》2:4—8);信徒们是一个被选的民族,一个神圣的国家,天主的子民(《格林多后书》6:16;《希伯来书》8:10;《伯多禄前书》2:9)。

从教会是基督的身体和圣神的宫殿这个概念出发可以总结出一些关于信徒实际生活的结论来。他们应该为整个身体的益处善用自己的各样才能(《罗马书》12:3—8);为了能“尽力以和平的维系,保持心神的合一”,他们必须奉行互相尊重、忍耐、和睦、怜悯、爱慕、诚挚以及其他一些社会公德(《厄弗所书》4:1—3;《哥罗森书》3:11—15)。信徒们不可能忽视这些社会公德而不对其他人造成损害;反之亦然,无论何地只要这些公德得到培养,那么团体就会得到壮大,团结精神就会得到加强。“若是一个肢体受苦,所有的肢体都一同受苦;即使一个肢体受尊荣,所有的肢体一同欢乐”(《格林多前书》12:26)。团体壮大与否是信徒们行为的导向性原则。“你们应

彼此建树!”(《得撒洛尼前书》5:11;参《罗马书》14:19;《格林多前书》10:23;14:12,26)这是圣保禄劝诫中最经常出现的主题。

对于早期教会来说,信徒伦理生活不在于孤立的个人,而在于社会组织。新约无意促进那种认为个人决定一切或单纯完善自我的观念。个人不是为自己而存在,而是身体的一部分,如一只手或一只脚,成为对身体有用的人是他的责任。因此,正确伦理判断的形成不单纯是个人的事情。“审视区别天主的意旨只有在团体内和在基督身体各成员的团结内才能找到定位”。<sup>①</sup> 由于受同一圣神所维系,每一个成员和每一个团体都应该聆听彼此(参《罗马书》12:16;15:14;《格林多后书》13:11;《斐理伯书》2:2)。

但是教会有理由这样讲,任何一个世俗的团体都不绝对拥有其中的个人,只有基督的身体有这种绝对拥有权,因为这个身体是天主的身体。“因此,很清楚地,教会是那种可以完全命令它的成员而无极权主义之嫌的团体,因为它不是,也从来不宣称是一个自我决定的统治实体。这个团体完全臣服于超越它自己的目的,那就是基督目的;这种基督目的超越教会本身的利益,因为基督不仅仅是教会的救主,而且也是整个世界的救主。教会作为主的身体,应该致力于整个世界的得救而不是任何次要的目的,教会存在的终极理由是天主自身的光荣。”<sup>②</sup>

综上所述,一个信徒应该是教会整合的、投入的成员,也应是教会之外的团体的有机成员。而这些教会之外的团体也应臣服于基督的终极目的和他的国。教会应该牢记,这些目的决不可陷入危险之中,也不可失之视野之外。

① Wolfgang Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paraenese* (Guetersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1961), 174. “至于多强的团体可被看作是合一的‘身体’,可从宗徒们的语言中表现出来:‘我们’和‘你们’。圣保禄不知道什么叫个人的伦理自制权”(Heinz-Dietrich Wenland, *Ethik des Neuen Testaments*. Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978, 65)。

② C. H. Dodd, *Gospel and Law* (Cambridge University Press, 1965), 35.

## 第二部分

基本伦理神学

## 第四章 伦理道德的本质及其终极目的

对于基督宗教伦理观来说,人之行为的伦理性基本上是由这些行为与天主意旨之间的关系来决定的。如果人的行为符合天主的意旨,那么这种行为从伦理上讲就是善的或好的;如果人的行为不符合主的意旨,则不是善的或好的;但是天主的意旨不是以成文的法律和条令的形式来表现的。最重要的是,天主的意旨是一种来自内心的召叫,召叫人们去完成天主为人类和世界所有的普世计划中的某个任务。因此人对于此召叫的答复与反应也就决定了他的行为乃至整个生活的伦理价值——如果一个人的反应与答复忠于天主的召叫,那他的行为和整个生活都是善的;但是如果他不忠于天主的意旨,那他的行为则是不善的。因此,本章的第一部分将讨论基督教伦理的应答性(the responsive character)。

每一个人的召叫都是个别的和独特的,但不是孤立的、与全人类的共同召叫不相联系的;天主不仅对个人有他的计划,对整个个人类和整个世界也有他的普世性计划;每个人的召叫应该和更高级的普世计划相联系并且归根结底要为之服务。人和世界的终极目的是人行为的伦理价值的终极衡量标准。无论何种行为,只要它与这个终极目的相矛盾,那它就不是善的,因为它将有损于一个人

的存在的意义和有违于天主为人类和世界所有的目的。事实上,人的终极目的的问题对伦理道德的本质来说是非常重要的,不同的伦理系统之所以能够彼此区分,正是因为它们对人的终极目的有不同的看法,因此,本章的第二部分将讨论人的终极目的。

第三部分会讨论伦理命令的绝对性(categorical character)。理由是这样的:当人要做伦理决定时,他的终极目的和存在的意义都处在紧急关头。最后一部分是讲人需要虚怀接受天主圣神的指引,此举意在强调人的伦理义务不能单纯通过逻辑推理从终极目的中演绎出来;人对于终极目的的认知只是约略的,而不是完全清晰的。另外,人对终极目的的贡献只能取决于天主在圣神内的召叫。

## 第一节 基督教伦理的应答性

“责任”和“负责任的自由”等在现今伦理讨论中是家喻户晓的名词,存在主义哲学对二词的推广与流行贡献不小,但二词的确切含义往往很模糊。责任(responsibility)这个词的字面意义可以帮助人们了解这个词的确切含义,即“有义务对一个人所作的给出答复”。如果一个人要给出一个答复,当然要给某个人;伦理学家不可逃避责任,他该讲清这个人向谁或向哪一个权威负有责任。人首先不是对他自己负有责任。任何一种“对答”的关系需要两个当事人。只有在衍生的意义里,人才能讲一个人对自己负有责任。最重要的是,人对他的邻人和他所属的社会团体负有责任,他要对后代的人负责,如当胡乱开发自然资源的时候。正如西方文明终于意识到的(东方伟大宗教一直谨记的),人该对全世界负有责任。最后,一个人应对天主负有责任——这也是基督宗教信仰的基本信念之一。这是来自一个神学信条的直接后果——天主是宇宙的造物主,他根据自己的意图措置了万物;人是他的造物并从他那里领受了任务——因此,那些对天主的召叫予以正确答复的人是负

责任的。

### 一、《圣经》

所有圣经研究的出发点都是盟约这个主题。<sup>①</sup> 在西乃山上,以色列这个被天主从埃及奴役下解救出来的民族与天主订立了盟约;天主以无上的自由赐给选民特有的爱、庇佑及救恩,并且交待了人所应遵守的条件。“现在你们若真听我的话,遵守我的盟约,你们在万民中将成为我的特殊产业”(《出谷纪》19:5)。因着盟约,以色列人发现,从自己民族历史的开端,和天主的关系就是一种对答的关系:一方面,天主向以色列民启示了他的名字和历史事件的意义,应许了他的恩宠和指引,还宣示了他的法律和生活准则;另一方面,以色列民的答复是欣领天主的言语,相信他的应许及忠信履行他的诫命:“凡上主所吩咐的,我们全要做”(《出谷纪》19:8; 24:7)。

先知们的讯息经常提及盟约,不管他们是同声指斥以色列对天主的不忠,还是预言一个罪恶民族所面临的灾难,都是因为西乃盟约的缘故;他们也通过其他一些比喻和新的层面来丰富加强已有的雅威和选民之间的盟约:已有的盟约似乎只出现在一种法律的层面上。以色列是羊群,雅威是牧者(《厄则克尔》34:11—24);以色列是子女,雅威是父亲(《欧瑟亚》11:1—4;《耶肋米亚》31:20—22);以色列是配偶或妻子,雅威是新郎或丈夫(《欧瑟亚》1—3;《耶肋米亚》2:2;31:3;《依撒意亚》4:1—10)。这些形象,尤其是最后一个,使得西乃盟约以一种爱的形式出现(参《厄则克尔》16:6—14)。天主这种殷切赐予的爱要求一种以听命来表现的爱来回报(参《申命纪》4:37—40;6:5;7:8—11;10:12—15;11:1)。

① “在天主与他子民所立的盟约中,有一种失而复得的、作为建基于新旧约的宗教的精髓”(J. Schildenberger, “Covenant”, in *Encyclopedia of Biblical Theology*, ed. by J. Bauer, 1970, 140)。

但是以色列有时没有忠信遵守盟约,而转向了其他的神祇,没有聆听天主的话,轻忽了他的诫命。结果,这个古老的盟约被打破了(《耶肋米亚》22:9;31:32),就好像一个婚姻因着妻子的不忠而破灭一样(《欧瑟亚》2:2—5;《厄则克尔》16:15—43)。但是天主预许了一个新的盟约,这个新的盟约要在时间快要终结的时候建立(《耶肋米亚》31:31—40),这个盟约要更新西乃盟约(《厄则克尔》16:60)并且会带来心上的转变和天主圣神的各样恩赐(《厄则克尔》36:26)。

通过他的圣子耶稣,天主带领人类进入了新的盟约。“盟约”这个词曾经四次出现在对最后晚餐时建立圣体圣事的记述中(《玛窦福音》26:28;《马尔谷福音》14:24;《路加福音》22:20;《格林多前书》11:25),在新约的其他几个地方也曾出现过(例如《格林多后书》3:6;《希伯来书》8:6—13;12:24)。耶稣认为新盟约的预许是由耶肋米亚先知和厄则克尔先知所宣讲的,在他的牺牲内完成的。处于“基督宗教敬礼的中心,盟约的主题是整个新约的背景,甚至包括那些没有明确提及盟约的地方”。<sup>①</sup> 与旧的盟约相对照——旧盟约是以色列民的特权,新的盟约延及万邦,因为耶稣的圣血重又使全人类团结起来(《厄弗所书》2:12)。但是丝毫不逊于旧约,天主同样要求人们对他的救恩行为要有所答复,那种忠信听命和爱慕的答复。

在旧约里,天主通过梅瑟和先知们讲话:在新约里,天主通过他唯一的圣子天主圣言对人类进行宣讲,耶稣“讲论天主的话”(《马尔谷福音》4:33;《若望福音》3:34),揭示天国的奥秘(《玛窦福音》13:11),传达“父所教训的”(《若望福音》8:28;12:50)。在另一面,当人和天主的话相遇时,他应该表明立场:那些接受的人将会结出果实(《玛窦福音》7:24—27;13:18—23),无论谁听到天主的

① “Covenant”, in *Dictionary of Biblical Theology*, ed. by X. Leon-Dufour (London: G. Chapman, 1967), 73.



话语而持守,他会获得永生,天主会给他准备归宿(《若望福音》5:24;8:51;14:23;15:7);而那些拒绝接受的人将会在这最后的日子受到审判(《若望福音》12:48)。因为基督本身是对于天主的爱的最完美的回应,他的行动和他的人格成了门徒们的榜样和标准。这就是耶稣几次说的话的意思:“如果一个人要跟随我,他要弃绝自己……并且跟随我。”(见《玛窦福音》Mt 16:24)。<sup>①</sup>

耶稣的门徒们通过宣讲福音的讯息来继续向全世界传布天主的言语,他们为所有的人提供“救恩之道”(《宗徒大事录》13:26)、“生命的话”(《斐理伯书》2:16)和辨别人心的生活之言(《希伯来书》4:12)。这里,言语要求人作出决定和答复,有些人拒绝了(《宗》13:46;《伯多禄前书》2:8;3:1),有些人接受了(《得撒洛尼前书》1:6;2:13),为得救而持守(《格林多前书》15:2;《默示录》3:8),并且付诸实践(《雅各伯书》1:21—25)。

一出恒久的戏剧围绕着天主的圣言展开了。天主以多种方式跟人讲话:通过梅瑟,通过先知们,通过耶稣基督——降生成人的圣言;人被召叫对圣言作出答复,“谁相信了天主圣言并且承认接受,他会通过圣言而成为天主的富有圣德的子女(《若望福音》1:12);谁拒绝了天主圣言或予以藐视,他将滞留于世界的黑暗之中并因此受审判(参 3:17)。不管一个人是公开地与耶稣的福音相接触,还是暗地里通过不完善的方式获得了圣言,他都应该面对这顿令人生畏的图景。天主对每一个人讲话,他也期待每一个人作出答复,并且人的永恒命运也取决于他的答复。”<sup>②</sup>

## 二、礼仪

教会信仰和伦理的对话性同样也从教会的礼仪和圣事生活中

① 亦见《玛窦福音》Mt 10:38 par;《路加福音》14:27;《若望福音》8:12; 12:26; 13:12—15; 14:6;《伯多禄上》Pet 2:21;《若望一书》2:6。

② “Word of God”, in *Dictionary of Biblical Theology*, 1967, 589.

体现了出来。正如梵二会议的礼仪宪章所言：“在礼仪中，天主向他的子民讲话，基督仍在宣布福音，而民众则以歌唱、祈祷回答天主”(SC 33)。歌唱和祈祷固然包含了赞美和光荣天主的基本因素，但它们同样也表达了人们对一种符合天主圣意、符合教会信仰的生活的渴望和有备心态。因此通过参与礼仪，信徒们也会不断参与耶稣和教会之间的盟约，“礼仪的框架结构很类似救恩史的框架结构，在救恩史中，我们可以看到一种宣示——答复的对话色彩，伟大的天主向人们启示了他自己，同时也寻求获得人们在信仰上的答复。在圣经里面，我们读到了天主的奇妙救赎工程及天主为了人的救赎而服务于人等天主的伟业与壮举。通过礼仪，天主的救赎行动仍限于历史，正如在过去天主曾经用一些救赎事件来召叫人们行动起来一样，今天天主也在用圣事性的救赎活动来召叫人们。天主的救赎性服务的启示要求人们有救赎性服务的答复。”<sup>①</sup>礼仪和圣事道出和实现了天主的爱、仁慈和救赎的恩宠，礼仪和圣事的这些效验也要求人们过一种相应的生活，这种生活必须和天主的意旨相和谐及与追随基督的行为相一致。

基督宗教传统的礼仪和形象对于信徒的生活有相当大的影响。“那些具体的道德训导也是需要的，但它们的影响不会太深厚；更深入地影响我们思想的是一些具体的人的榜样和形象。我们的观看方式、判断方式和行动方式都受思想的影响，而我们的思想来自于我们的团体以及我们的团体所尊敬的那些价值和榜样 (The ways we see, judge, and act are all tied to the imagination, which is influenced by the communities to which we belong and to the images by which our communities live)。教会在道德方面所给予的特殊训导也许仅仅会影响我们生活中一个很小的范围。教会对于人的想象力的影响是广泛得多。因为教会有礼仪和宗教形象的丰富遗产，她成为一个不可缺少的精神家园，使人们获得一

---

<sup>①</sup> Donald P. Gray, “Liturgy and Morality”, in *Worship* 39 (1965), 29.

个基督徒的人格,并作出道德决定。”<sup>①</sup>虽然这种影响力有不同的渠道,但礼仪(弥撒)仍然是其中最突出的机会,信徒们在那里能够接触基督宗教的种种形象。在礼仪中,基督宗教的团体承认上主的主权,成为一个效法耶稣榜样的团体(becomes a people according to the pattern of Jesus Christ)。

### 三、教会神学

宗教基本上是一种神和人之间的相会,神关心人的福祉,他转向人,向人宣示了自己,这就使得宗教成为可行的,人也就投向了神,并对神有所答复。

基督宗教正是如此,它以一种特殊性认为自己是与天主相会的,天主给予了人他的恩宠并讲述了他的话语,人被期望以信仰、爱和完成天主意旨作为答复。对于基督徒来说,这种相会发生在耶稣基督身上,基督是永生天主之爱的讯息。天主关心人类的热切程度可从他为人人类在十字架上奉献自己唯一圣子的事实中表现出来。天主是人的救赎,为使人类能把自己交付给他,他把自己交付于人类。但是据于耶稣的人性,基督是对天主那种爱的一种答复。耶稣终生致力于承行天主的意旨,这是人类对于天主仁慈提供与主共融这种恩赐的圆满答复。在追随基督与其相谐的过程当中,信徒们应该以与师傅相同的方式来作出答复,“信徒们的答复应该是儿子的方式,应该以唯一圣子的谦孝答复为典范并应建基于其上”。<sup>②</sup>

人对天主的答复有两种方式:其一是直接的答复,这就是严格意义上的宗教,人以信、望、爱等圣德和敬礼行为来回应天主对光荣、权能、圣善、爱及仁慈的启示;还有另一种形式的答复,那就是

<sup>①</sup> R. M. Gula, *Reason Informed by Faith* (New York: Paulist Press, 1989), 200.

<sup>②</sup> Enda McDonagh, “Morality: Man’s Response to God,” in *Truth and Life*, ed. by D. Flanagan et alii (Dublin: Gill and Macmillan, 1969), 29.

通过这个受造的世界来回应天主意旨的启示。天主的意旨还通过受造物的井然有序和良心的作证来彰显自己。另外,对于基督徒来说,它还从圣经启示中表现自己。人的答复应该由这几部分组成:辨认和提倡一些人间的价值,忠诚完成在这个世界人被赋予的各项任务,听命于伦理律条。天主的这个邀请延及万世的人们,并且所有的人都能觉察到它的存在并应该以愿意的听命和责任感答复这个召叫。

伦理决定的核心是那种听命天主的精神,这个听命是对天主的意旨说“是”的过程。但是这个决定从根本上远远超过那种对于某个命令说“是”或“不”的作法。如果仅仅把天主看成是一个立法者,天主只给人一些法律和条令并让人逐字遵守,这种观点是不妥的。现今,对于天主的认识已经转移,天主被视为任务的设计者,“天主设置了某种任务,这个任务如其他任务一样有它的具体规划和明确的目标,但是那些细部必须由负有责任的人自己来设计。他们必须用自己的才智和精明,在无限变换的环境中和紧急的情势下全力加速完成任务。”<sup>①</sup>天主给人做工作的义务与责任,也就期望人负责任地完成工作。

伦理决定要求人们以谦善温良的态度来对待天主的意旨,这里面包括人应该严肃认真地服从他认为是体现天主意旨的规则。正如天主与人类沟通时采用了人类语言的表达方式一样,人的答复也该是如此。旧约以诫命的形式来表达天主的意旨,而新约则是以书面的形式记述了一些主要的信徒生活准则;成文法律意在以一些外在的语言上的公式来表达天主的召叫——成为天主的子女——的内在事实,“这些外在的公式是必要的,它们源于基督本身和新约;但是这些公式和内在事实相比只是

---

① A. Jonsen, Albert R. Jonsen, *Responsibility in Modern Religious Ethics* (Washington, Cleveland: Corpus Books, 1968), 183.

从属的,永远不会把这种内在事实完全展现出来”。<sup>①</sup> 正是因为这个缘故,人必须遵守法律并且应该细心保管好法律,这样法律才能永远正确地表达天主的意旨,在不同的历史时期都能成为天主命令的纯正表述;伦理命令的责任需要人们合理审视和修正一些法律条令。

对世上权威的听命不能抵除人在天主前的个人委身与直接责任和义务,“可能有一种对法律的正式听命和献身而导致人拒绝完全服从天主”。<sup>②</sup> 人们不该过分埋身于遵守太多法律而忽略那个涵盖一切的爱主爱人的法律。在那些法律主义者的眼里,耶稣因忽视某些犹太敬礼和礼仪方面的条令而经常“犯罪”违背法律;对耶稣来说,他在遵守法律上更重要的东西:公义、仁慈、爱;但是那种认为若没有成文规定或法律传统,就不需要负任何责任的“最低限度法律主义”也是同样甚或更危险的。那种只狭隘遵守成文法律的做法为完全忽视天主的意旨制造出了一种借口。

个人的责任感也应该进驻没有法律的地方和层面。现代生活的复杂性表明,生活的各个领域的发展已经大大超过了一些手册里伦理规条的相对简单的蓝图,“责任感的原则要求有责任心的人们,诸如行销人员、将帅、政治家、医务人员等该当秉承已被采用到各行各业的伦理原则的精神……责任感不仅仅要求对原则深思的、审慎的投入,而且也要求对原则的细心批评,还要求一种伦理上的创造力”。<sup>③</sup>

这种言语——答复的关系为天主和人之间建立了一种亲密的维系,但是这个与天主共融的宗教不仅使人与天主有正确的关系,“在基督内”必然意味着也与所有那些被基督召叫而追随基督的人共相联系。团体意识是宗教生活的一部精髓,人该置身于团体中

① Enda McDonagh, 前引, 33.

② B. Haering, *Free and Faithful in Christ*, vol. I, 1978, 128.

③ A. Jonsen, 前引, 195.

与他的邻人相处。虽然天主单独召叫人,但是通过对天主的话的接受,人可以找到通往与邻人建立互爱关系的途径。

## 第二节 伦理要求的终极目的<sup>①</sup>

天主召叫人们与他共融并服务于他的意旨,人们被期以欣然的接受、听命及责任感来对这个召叫作出答复,这些在前一部分已经谈到。但问题是:是否有更为深入的标准来衡量某个行为过程为听命或不听命、负责或不负责呢?是否符合天主的召叫已被指出是衡量一个行为的伦理善恶性的标准?然而这个标准还是相当抽象含混的,还有没有更为详细的标准能对这个召叫的内容加以说明呢?

人的共同本性和《圣经》中天主言语的广泛性指向人的一个共同目标和目的,这就是说,他们指向了一个共同召叫。事实上根据伦理神学的定义,人的目的是行为的伦理质量的终极和绝对的衡量标准。那些有助于实现人生目的的行为是好的、善的,而那些引人离开目的、阻碍目的的实现的行为是不好的、恶的。对于人生目的更为细致的定断对任何伦理神学和哲学的体系都极为重要。伦理学或伦理神学也很适合用“意义的科学”来形容它。<sup>②</sup>

最近一些伦理方面的讨论对存在的意义问题格外加以注意。据说,对于存在意义的洞察与见识可提供一种涵容硕大的框架,这

① William K. Frankena 对伦理哲学的不同流派作了很好的记述,见 *Ethics* (Englewood Cliffs, N. J.: Prenticehall, 1973, 2<sup>nd</sup> edition); 还有 Franz Furger, *Begründung des Sittlichen. Ethische Stroemungen der Gegenuart* (Freiburg Schweiz: Imba Verlag, 1975); 另见 Wolfhart Pannenberg, “The Kingdom of God and the Foundation of Ethics”, in *Theology and the Kingdom of God* (Philadelphia: The Westminster Press, 1969), 102—126。

② Klaus Demmer, *Deuten und Handeln* (Freiburg: Herder, 1985), 14—16。

个框架使得伦理判断成为可能,也为伦理判断的有效性提供了基础,<sup>①</sup>更为伦理理论本身增强了凝聚力。<sup>②</sup>

人类存在意义的观念比任何其他教义教条都更为有效地揭示了宗教、哲学或意识形态所包含的对人类的理解,这个观念将宗教和哲学中的人类学因素凝聚在一点并且决定性地影响宗教和哲学的价值判断。教宗若望保禄二世强调了正确看待人生终极意义的重要性,“当今我们在改造社会时所面临的任務就是重新把握住人生的终极意义和人生的基本价值,只有意识到这些价值的首要性,人才能利用科学所提供的绝好机会来实现完成人的真正进步”。<sup>③</sup>

关于人及其行为的终极目的的各类观点可归纳为四组:人生目的只限于寻求暂世福乐(福乐主义 eudaemonism<sup>④</sup>,功利主义 utilitarianism);人生目的只寻求自我完善与暂时进步;人生目的只寻求为伦理价值本身而实现伦理价值(康德的伦理观,价值伦理观);人生目的通过完成天主的计划来寻求天主的光荣(神律伦理 theonomous ethics)。作为人之行为的动机,最后一种人生目的为人的救赎增加了价值;救赎的概念基本属于宗教、神律形式的伦理,一些问题也就应运而生,这个救赎的动机是如何与寻求天主的光荣和国家的动机相联系的呢?这个救赎的动机是伦理行为的终极目的呢,还是处于第二位的、从属的?

### 一、福乐主义与功利主义:暂世福乐作为终极目的

福乐主义的伦理观把暂世福乐看成是人生和人类活动的终极

---

① “对于存在意义的思考与洞察可提供一种涵容性的目的性背景,这个背景被认为是伦理客观有效性的来源和基础”(Klaus Demmer, *Sittlich handeln aus Verstehen: Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral*, Minn.: Augsburg Publ. House, 1976), 63。

② 关于什么是一个“有意义的生活的目标”的信念都会影响任何伦理学的谈论。

③ Apostolic exhortation *Familiaris consortio* (1981), nr. 8.

④ “eudaemonism”这个词来自希腊语“eudaimonia”,意为幸福、兴旺。

目标,只有逸乐和幸福本身是好的、善的东西,那些招致痛苦与不幸的就是坏的、恶的,那么伦理上正确的东西就是那些有用的、能帮人实现暂世福乐与成功目标的东西。于是福乐主义通常是功利性的;反之亦然,功利主义通常也是福乐主义——人们通常这样认为。<sup>①</sup>更进一步地,好坏后果决定了一个行为是否有用,从而也就决定了行为的善恶,因此,福乐主义和功利主义同样都是后果主义(consequentialism)的典型例子。虽然某些地方功利主义没有从理论上公开宣讲,但它经常是一些行为的事实根据。

当然有些暂世价值是可以为幸福所热衷拥抱的,有些人从肉体快乐中寻求幸福(享乐主义 hedonism<sup>②</sup>);有些人寻求财富、荣誉、社会地位和权力(参旧约伦理);有些人弃绝肉体福乐而热衷于宁静安和;有些人则置身于和谐满足肉身、社会、理性、文化等各类世上需要(亚里士多德)。在现今,一种新享乐主义渐趋抬头,这种新享乐主义崇尚生活(当然指人在此世界的生活),认为生活是终极的善与价值,只有能提供大量的喜乐与幸福的生活才是好的和善的生活。因此生活的目的就是尽力增加个人的满足与幸福,尤其是通过逸乐、安适和物质生活水平等方面的直接收获。<sup>③</sup>

福乐主义可以是个人的,也可以是社会的,个人福乐主义只关心个人的福祉;社会福乐主义则着眼于一个社会团体的福祉与利益,可能主要关心某个特定团体和团体内成员最大限度的福利、影响和权力(例如一个大的家族、一个统治贵族、一个党派)<sup>④</sup>,或

① 参 Bernard Williams, "A critique of utilitarianism", in *Utilitarianism for and against* by J. J. C. Smart and B. Williams (Cambridge University Press, 1973), 79.

② "Hedonism"一词源于 hedone,意即逸乐。

③ 参 Nichomachean Ethics, book I, c. VII—VIII, 亚里士多德也强调有道德的生活,但归根结底是一种寻求幸福的方式。

④ 马克思主义、列宁主义、毛泽东思想和类似的共产主义思想体系也属于这种功利主义。根据这些思想来说,一切对共产党的胜利和主权有利的因素都是好的,因为党代表无产阶级。



是整个国家的福祉(国家主义),或是最大多数人的最大的幸福(如 J. Bentham 边沁和 J. Stuart Mill 穆勒所倡导的)。另一些作者认为,只有最后的那种形式是真正的“功利主义”(utilitarianism)。<sup>①</sup>又有一些学者,他们区分“自私的和片面的功利主义”和“普遍的功利主义”。

福乐主义具有很大的吸引力,因为它是一个简单的、单一原则的系统,有具体的、能见到的和令人信服的目标。正如亚里士多德所指出那样,人对于幸福的渴望是一个普遍的现实,任何一种谈实际的人生观都必须考虑到这个现实。但是,正如康德所极力指出的那样,它有着严重的缺点,不能作为一种名副其实的伦理道德体系的基础。

人之行为和生活的终极目标是那种在冲突的情况中其他价值都应该为其让步的价值。我们应该自发地弃绝和憎恶那些把暂世福乐作为终极价值的个人或集体,如“自私”一词所表达的,为什么呢?因为个人或团体的福祉只是一个有限的价值,不能给人以权利去凌驾于其他人的福祉之上;以更广义的词汇来表达就是,对于有限的价值的偏爱和对更具涵容性价值的舍弃带有混乱和不义的扭曲。功利主义及其对暂世福祉的无条件偏爱和对更为高级的永恒价值的抛弃倒置了这些价值的真正秩序。

实际上,社会团体和政府从来不会,也不能允许个人的不加限制的享乐主义原则。国与国之间的关系也是如此,一国会极力抵制邻国的无限社会享乐主义。政府往往可以成功防止辖下民众及其他政府自私福乐主义的赘疣。但是在民事法律和其他国家的报复缺乏的情况下,自私享乐主义的原则会一度流行并时常会带有血腥性。然而大多数情况下,福乐主义伦理观的实行都没有达到预期的效果,因为人往往不能压制良心的声

---

<sup>①</sup> 比如 Rudolf Ginters,他倡导这种狭义上的功利主义,并称其它的伦理学形式为自私的(*Werte und Normen*. Duesseldorf: Patmos, 1982, 207—214)。

音，尤其是在面对残酷的情况的时候。人们和各国都相信良心的声音确实存在，这也为人们批判和惩罚那些功利主义的残酷行为(虽然有时这些行为并不触犯实证性法律)的事实所证明，如在纽伦堡(1946年)对纳粹头目的审判及对他们的犯罪行为的惩罚。<sup>①</sup>

福乐主义也不能为严重的痛苦提供意义，特别是为那种长期的、没有希望的痛苦。这种痛苦对于一个福乐主义者来讲是毫无意义的。因此，福乐主义不能回答人生中最大的问题之一，因为它排除那些永恒的、超越现世的价值。

显然，福乐主义也不能为道德律的绝对性提供很牢固的基础，但任何名副其实的道德精神都具有这种“绝对性”的特征。良心的一个基本原则是这样的：无论其后果如何，人应该行善，应该回避恶，但福乐主义就无法为这种原则提供思想基础。那些快乐的和有益的事情简直不能和那些义务性的任务作比较：义务性的事务不能忽略，不能放弃，但如果一个人放弃一种享受，他也并不犯什么罪。

最终，人们所追求的也不仅仅是各式各样的幸福感(feelings of happiness)。人们不仅仅追求“做好事的感受”，他们实际上要做好事(People do not just want the feeling of doing good things; they actually want to do good things)! 他们不仅仅要有“我是个好人的感觉，他们真的要作好人(They do not just want the sen-

---

① 德国纳粹党(1933—1945年)的领导者们并没有违背当时德国“第三帝国”的法律，因为是他们自己颁布了这些法律，这使得他们的种种犯罪行为成为合法的。虽然如此，列强组织的国际法庭定了他们的罪名。这个法庭的法律基础不是某一个“共和国法典”——当时没有这样的法典，而仅仅是一种基本的正义感(a common sense of justice)。根据一种超越一切功利主义的自然律的原则，那个法庭判定纳粹德国领导者们国家功利主义(national utilitarianism)为一种犯罪行为。然而，这个国际法庭自己也有局限性，因为它并没有处理所有的参与者的犯罪行为，而仅仅审判了战败国的罪恶。根据其“国际性”，这个法庭也应该指出斯大林等人的罪恶。

sation of being good persons, they want to be good persons)。他们不仅仅追求肉身和心灵上的刺激或兴奋感,他们要一个真正的有意义的世界(they want the real world of a meaningful existence)。如果认为“每一个人所追求的仅仅是幸福,那是完全错误的。相反,人们必须追求很多别的事。”<sup>①</sup>因此,人们应该考虑到这些“别的事”到底是一些什么。

乍一看,现代的功利主义——为最大多数人的最大幸福——可以避免陷入排他主义形式的福乐主义的陷阱,但是这种享乐主义因着它的一些无可救药的不足也失败了。首先,人们可以从中学获福乐的美善和价值有很多,那么谁来为所有的人决定什么是最有用的价值呢?这个任务自然会落到某个知识精英或某个权力集团的独裁上,自然啦,这个人或这个集团的选择也会改变。<sup>②</sup>其次,享乐主义没有给提倡利他主义和反对自我主义、狭隘的家庭党派观念提供理由根据。如果幸福是最大的美善,那人们怎能期待一个人为了其他人的福乐而牺牲这个幸福呢(如在战争中失去他的手脚和生命)?享乐主义没有给奉献牺牲提供动机,相反地,享乐主义使得这个动机更加模糊。在长远基础上,关心别人对一个人的幸福无有助益,享乐主义自然也就不能建立一种忘我而关心别人的责任。再其次,“功利主义不能严肃地为整合、公平和正义赋

① 见 B. Williams, “A critique of utilitarianism,” in *Utilitarianism for and against* by J. J. C. Smart and B. Williams (Cambridge University Press, 1973), 113. R. Nozick 用下面的“思想试验”说明这个观点(见 J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980, 95): 你想想,如果你有机会使用一种“经验机器”,这个机器给你的脑子各种各样的刺激,可以创造各样的感受。当你舒服地躺在床上,这个机器给你一切你想要的体验。但是有一个条件:你如果想使用这个机器,你必须一辈子使用它,再无法离开它。反省一下,你就会明白,你不会选择一生的“刺激”或一辈子的“快乐体验”等,因为人们真正要做这些事,而不仅仅要有这方面的感受。人们真的要成为某一种类型的人,而不仅仅要有“我是这个人”的感受。

② 对 Mill 穆勒来说,幸福的标准是“聪明人的体验”(见 K. H. Miskotte 前引书, 113)。

予任何意义”。<sup>①</sup> 如果为了大多数人的最大福祉而可以对团体中的一个成员或一个少数民族施加不幸与实行不义,那么根据功利主义的原则,对一个少数民族宣判死刑而将其铲除也就成了天经地义的事了。

当然,暂世性的福祉也不容忽视,这些也是正当的价值。人类经验已经证明了,适当程度的福祉对整合的生活和有效的工作而言也是必不可少的,因此追求这些福祉也不为错。实际上,在价值和福祉喜乐之间有着某种内在的联系,每一个价值都是福祉喜乐的原因;价值愈大,喜乐愈大;福祉喜乐是价值的表象和追寻发现过程中的帮助,这是福祉喜乐的积极作用。

正如追求健康、有意义的工作、安定的家、家庭的福祉等事物不为错那样,追求这些事物所带来的幸福和喜乐也不为错。但是如果赋予这些价值一个至高绝对的地位,那就错了。这和这些价值的暂时、过渡性的本质不相符合,但这正是福乐主义和功利主义的基本错误所在,它们把这些价值升至目的的地位。

从字面意义上讲,基督伦理观可以被认为是福乐主义和功利主义。基督伦理观认为,对于一个美善人生的报答是永生的幸福;基督伦理观还认为所有那些有助于实现天主的光荣和人的永生救赎的东西都是伦理上美善的。与此类似地,从字面上来看,所有那些认为自我完善是伦理行为的绝对目的的理论系统(例如人本主义或存在主义)都是功利主义。然而,这不是这些术语在哲学和语言学等方面应用时的本真意义;在这些领域里,这些术语是指一些

---

<sup>①</sup> 见 David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 161—197。B. Williams, *Utilitarianism for and against*, 105, 他用下面这个例子证明了以上这个观点(见 105):假设在一个社会里面有一个少数民族,这个少数民族既无益也无害于其他的人,他们的存在只是中性罢了,但是其他的人有一些偏见,认为这个少数民族的存在有些不入格;于是有人提议以某种方式铲除这个少数民族。如果我们假设改变这种公众意见已属不可能,虽然铲除行动对这个少数民族来说是痛苦的,功利主义的盘算恐怕会赞同这个提议,尤其是当这个少数民族人数比较少并且大多数人都非常有偏见的时候。

伦理学派和生活方式,这些学派认为暂世性和福乐是人生的终极目标。为了避免混淆和空化这些术语的有用意义,人们最好用现有的、变革后的术语的用法。<sup>①</sup>

## 二、自我完善<sup>②</sup>与暂世进步的伦理观

带有自然主义色彩自我完善(self-perfection)的概念被以人为本主义的人格主义(humanistic personalism)认为是伦理行为的终极目的。在心理学和心理疗法等方面的著述中,自我完善的概念是以自我实现(self-actualization)和自我现实化(self-realization)等形式出现,并被提倡为包容一切的人生目的。<sup>③</sup>与此类似地,存在主义的思想家们经常把人生的终极目标置于真实自我和纯正人格的实现中去;在基督宗教的文学著述中,宗教性的自我完善被认为是伦理生活的终极目的,甚至会成为整个宗教的伦理理想(印度教派和其他一些同源宗教中的自我净化观念趋向于以人为中心的伦理 anthropocentric ethics 的自我完善)。

所有这些伦理观念的共同点是:它们从人——特别是个人——出发来考虑伦理观念,趋向于“个人主义(individualism)”,一个比“唯我论”稍轻的、带有负面意义的词语。自我完善的伦理观是以人为中心的,如果在宗教的氛围中对其加以提倡,它会导致一种以人为中心定位的宗教。

① “功利主义者”和“功利主义”这些词首先是由边沁和穆勒发起的;康德首先发明了“福乐主义者”这个词,又称那些福乐的原理为“福乐原理”,这离福乐主义已经不远了。

② E. Coreth 用“人格伦理”(Persoenlichkeitsethik)来指称自我完善伦理的不同倾向,见“Ethik,”*Lexikon fuer Theologie und Kirche*, vol 3, 1959, 1128f.

③ “自我实现这个概念已经经历了很多的变化,从尼采(Nietzsche)到荣格(Jung),及 Karen Horhey, Erich Fromm, Kurt Goldstein, Freida Fromm-Reichman, Abraham Maslow, Carl Rogers 和其他一些寻求人生目的的涵容理论的人;自我实现以另一层含义出现在存在主义的思想氛围中”(Charlotte Buhler, 被 Viktor E. Frankl 引用, *Psychotherapy and Existentialism*. New York, N. Y.: Simon and Schuster, 1967, 45)。

梵二会议认为,对伦理观中个人主义的倾向进行批判并为之划清界线是很重要的,会议呼吁信徒们不要“满足于任何纯粹的个人主义的伦理观”。原因是这样的,个人主义不能充分考虑到社会的需要,而这些社会需要又“是现代人的基本义务与责任的一部分”(GS 30,另参 32)。<sup>①</sup>

自我完善伦理观的关键不足在于,它以带有局限性的价值为中心,忽视了那些更为高级的价值,而这些高级的价值才应是人们爱和注意力的中心。“在某种程度上,由于这些伦理系统将人放在一个涵容性的,由意义、价值及法律组成的框架里面,这也就保留了伦理道德的重要性;但是终极意义和终极目的总是人及他自己的发展与完善”。<sup>②</sup> 这些伦理观往往从“带给人多少好处的角度”去看待祈祷、敬礼和宗教,“如果一个人有意识或无意识地长期坚持这种态度,他也就关闭了最确定、最深沉的通向天主的途径。他否认了宗教的基石——圣善的天主,天主绝不是实现其他任何事物的手段与途径(means),而是唯一的目标与目的(end)”。<sup>③</sup> 伦理道德和宗教终究要有同样的中心:追随天主。

人本主义自我完善的观念比宗教中自我完善的观念还要狭隘,很多情况下,人本主义的自我完善常带有自然主义色彩的生理和理性上的精力与美。生理上和心理上的病残不应该去追求,人的垂老衰弱在这种伦理中没有任何意义。如果自我实现的利益与邻人的需要发生冲突时,这种伦理很容易导致人忽视邻人的权利。

根据维克多·弗兰克尔的说法,自我实现伦理的主要错误是把这个世界及其中事物贬低为一些纯粹的手段与途径而服务于自我实现这个目的,甚至对人的服务与帮助也要因它们对个人自我实现的贡献的多少而获得意义和伦理上的美善。对于别人的

---

① V. E. Frankl, *Psychotherapy and Existentialism*, 1967, 37—58.

② B. Haering, 前引, 39.

③ 同上, 40.

爱,如果不是对行为者的自我实现有益处,那它就没有任何意义。不仅这个物质世界,而且其他的人也被放在了为实现行为者的利益而服务的手段与途径的范畴里。

另外,人有许多的潜力与可能性,自我实现的伦理观认为人的终身任务就是努力去实现挖掘尽可能多的潜力与可能性并达到尽可能高的程度,但是经验显示,人的潜力往往比他所能意识到的要多得多,那么他应该实现哪些潜力呢?自我完善的伦理观是不能为此抉择提供衡量标准的,因此人的目标也就是为了生气勃勃、循序渐进地成长,而成长只是为了成长,没有任何进一步的目标与目的。

但是有一点应该注意,在一个人有效地服务于他人与社会之前,认知与心理上一定程度的成熟是很必要的,因此,虽然自我完善不是人的终极目的,只是一个中间性的目的,但是自我完善在一个人的人生中还是扮演着一个正当的角色。

有一些伦理观的流派认为,社会、文化方面的进步和世界创造性的发展是一切伦理行为与努力的终极目的(如施莱尔马赫、冯特、柏格森),这些人所面对的问题是决定真正进步是由哪些因素组成的,他们的定义可能会下得很窄。对于基本的、中心的价值的忽视会导致一种有缺陷的伦理观。比如说吧,从一种极其狭隘的唯物主义的角度去理解人,或者说世界的形上开放性(the transcendental openness of the world)被拒绝、相应宗教的价值被否定。但是如果合理顾及人的精神方面及宗教的价值,我们所面对的就是人类活动的终极目的,这个人类的终极目的也就是基督教中伦理行为的目的——只要我们考虑到对于世界的责任。

### 三、从本身出发的伦理道德

在到目前为止所谈到的伦理观中,行为善恶的评价都是依据行为对实现幸福、自我完善或暂世进步等价值的贡献,因此伦理美善(morally good)不是一种独立、自足的价值,而是和另外的价值

相对的,这个另外的价值被认为是更高级的,对于此价值的推动或伤损也就成了伦理美善的衡量标准。与此形成对比,下面的伦理系统,如康德的伦理观和价值伦理观都有相同的地方,这些伦理观都认为伦理美善就是一些价值本身,这些价值不是为了其他的价值而实现,而是为了它们本身的美善。

### 1. 康德的伦理观

康德在他的“绝对命令”中赋予伦理责任一种“形式的”基础。他认为,作为伦理行为基础的规则必须能成为一种普世法律,人依此规则行动,他也希望别人如此行动。这个绝对命令是形式性的,不包含任何内容,只为所有的伦理命令和责任提供了一条总的原则与标准。此伦理义务必须为了它本身的缘故而完成,而不是为了对幸福的希冀,因为不然的话,那就成了建基于逸乐和功利的图利伦理;也不是为了天主这个立法者和目的,因为正如康德所解释的,由天主所强加给人的责任与义务会把人变成奴隶。任何他律性的伦理,如由外在意志强加给人的伦理观,都不值得人去遵守,哪怕是天主的意志。真正的伦理道德必须是自律与独立的,必须是来自人自己的洞察结果,必须为人的理性所证明和准允的。康德所要求的伦理自律性已经引起了强烈的回声,即使在现今也是倍受推崇的信条。<sup>①</sup>

这种伦理基础的优点在于,它强调了伦理义务的命令性与绝对性,和功利主义、福乐主义的伦理观有着根本的不同,另外,伦理

---

① 最近几年,人们的注意力已经转移到康德的另一个绝对命令的公式:“如此行动:你总要把你及所有他人的人性看作目的,决不可看作某种纯粹的手段与途径。”此公式与“人的尊严”的论点巧合或至少说与其紧密相关,“人的尊严”的论点也经常为人们所诉诸。康德的论点赢得了很多人的赞同,但是它在伦理研究中的价值好像是微乎其微的。试想象,在战争中一个不义的入侵者被杀掉了,那么这个人本身是否仍然被看作目的呢?在什么意义上呢?很显然,这个入侵者是被当作了一种手段,因为对他的生命的剥夺是作为捍卫伸张普世正义的手段与途径。问题在于,人不是一种绝对的价值——肯定不是人的暂世性存在,因此他也就不是最高级的目的。如果为了确保高级价值,低级价值有时有必要作自我牺牲。(转下页)



责任比利益与逸乐有着绝对的优先性。但是这种伦理观也有着很多的缺点。

康德声称,人如果依赖某个神的意志或法律会导致某种奴隶性,但是一个在存有领域(in the order of existence)明显不独立的人怎么可能在行为领域(in the order of action)里完全独立呢?这里是矛盾的,康德把依赖性等同于奴隶性是完全错误的。奴隶性是一种对某个人或某种事物的依赖,这个人或事物剥夺了一个人去尽力寻求生活真正目的的自由,但是当人遵循天主的意旨时,他就在寻求生活的真正目的,这是真正的自由;反之,如果如康德所言,人只遵守他自己关于善恶的判断权威,这会很快导致一种无政府状态。如果一个人只服从于他自己的权威而不去爱天主在万有之上,那就是一种僭越性的自我崇拜。康德在他自己晚年的时候,也觉得他那种将神的意旨作为他律性原则而排除于伦理观之外的作法是不合适的。“康德死后发表的作品显示了年老的康德已经愿意赋予天主一个更为直接和真正的角色——伦理法的制定者”。<sup>①</sup>

康德既反对把幸福作为伦理行为的目的的作法,也反对把幸福作为一种动机的作法,他这样做也是错误的。对幸福的渴望可以作为人在尽本分时的有益而正当的激励,当然对于康德伦理观中这些含混的倾向,人们应该用理性和接触伦理法律的方法来辨

---

(上接注①)布鲁诺·舒乐(Bruno Schuller)在对康德的主观原则(maxim)进行仔细分析之后总结道:对人的尊严的诉诸很少会产生规范性的内容,并且有些行为就是把其他的人作为手段而仍然和人的尊严相容(“Die Personwuerde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik.”, in *Theologie und Philosophie* 53, 1978, 538—555;另参 *Theological Studies* 41, 1980, 99—103 中很好的总结)。舒乐和罗斯(D. Ross)的观点相同,罗斯谈及康德的公式时说:“它实际上有很高的讲道价值,最好说它是一种教化而不是一种启迪”(Kant's Ethical Theory. Oxford, 1969, 55;被舒乐引用于 548 页)。

① Vernon J. Bourke, *History of Ethics* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1968), 167.

别和解释。康德的一些追随者所作的很富有启发性,诸如所罗门·梅门(Salomon Maimon)等一些人在对这个伟大的哲学家感激崇敬的同时,也不同意将对幸福的渴望排除于导致善行的动机之外。<sup>①</sup>

最后,康德的伦理观未给命令性和绝对性提供一个满意的基础(康德的伦理认为命令性与绝对性是伦理要求的特征,这一点他是正确的)。根据康德的观点,如果伦理义务与责任得不到遵守,那又会怎样呢?如果天主的光荣和人的幸福或人的永远救赎被排除在伦理行为的动机与目的之外,受到危及的只是人的某种尊严而已,也就是说人的尊严将会在不道德的行为中受到损害。因避免对尊严的伤害,人就该尽力规避违反伦理的行为——这是伦理命令比较理想化和抽象化的约束力,这种约束力是很微弱的,不足以强化听命,尤其是在要求有较大牺牲的时候。这种伦理观不让人在救恩与挫折之间作一种基本的选择,但正是这种选择为绝对命令提供了足够的基础。

康德的伦理观排除了天主这个伦理道德的终极目的,并将伦理观建基于个人的判断,这终将会导致一种主观主义。哪些行为原则可成为广泛原则与法律要取决于个人的决定,但是人们不能保证这些抉择是伦理上可以被接受的、公义的;那些赞同裸体主义、堕胎、禁止基督教学校、压迫宗教等等的人自然会认为这些措施应被采用而成为普世原则与法律;在个人的观点和权威之上没

---

① Vernon J. Bourke, *History of Ethics* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1968), 171 页。道明会会士 Albert Ple 非常坚定地反驳康德的“义务伦理”和基督宗教界中一些类似的倾向,并且提出幸福和喜乐在伦理中应该有适当的位置(Duty or Pleasure. *A New Appraisal of Christian Ethics*. New York: Paragon House, 1987)。然而,作者的一些说明相当接近福乐主义。他多次强调幸福和喜乐是人的行为的目的(见 84、91、100 页)。与此对比,作者很少谈论人的最深层渴望,即有意义的成就(meaningful achievements)和有意义的生活。不过,作者也说,喜乐本身不是目标,它指向更高远的价值(107 页)。然而,作者没有明确说明这个更高远的价值是什么,虽然对这个问题的回答非常重要。

有凌驾的衡量标准。<sup>①</sup> 很多情况下,某种形式的福乐主义和功利主义也就成了最后结果。即使通过某个共同约定,一些责任与义务可以被抽出来作为约束每一个人的总则,但是决定哪一种行为方式可作为共同的法律不可避免地要落在另一个衡量标准上,那就是这些法律是否有利于集体、是否服务于共同的利益,是否促进进步等等。换言之,伦理责任的最后衡量标准会是社会功利主义,或是某种形式的社会或文化的进步。因此,康德的形式伦理不能为明确的伦理理想提供确定的导向。

另一位学者,潘能伯格(W. Pannenberg)曾指出,康德那种形式原则很容易被滥用。比如德国纳粹党高级领导者阿道夫·艾希曼(Adolf Eichmann)——他组织了在德国对犹太人进行的灭绝——1961年他在耶路撒冷接受审判时曾坚定地说他始终根据康德的命令而行动。他很明确地认为,犹太民族的灭亡是一个普遍的法律,并要普遍地遵守它。其他方面的狂热分子也同样可以利用康德的形式命令。康德那种形式化的伦理体系实际上并不会引导人们走向康德倡导的人道主义的理想(Kant's formal ethics does not in fact provide certain guidance toward the humanistic ideal he espoused)。"<sup>②</sup>

美国学者罗尔斯(John Rawls)想回避绝对命令的这些滥用,因此,他想进一步发展康德(Kant)的理论并提出了“正义的契约理论”(contractual theory of justice)。他说,每个人以及整个社会都得一起提出“理想社会”的最佳正义的规则,但都需要在“不知道

① 潘能伯格(W. Pannenberg)指出了康德的“形式的命令(formal imperative)”所导致的最离谱甚至是邪恶的应用,“阿道夫·艾希曼在受审时强调,他一直都在奉行康德的命令;他明确地认为消除犹太民族应该作为普世原则受到普世接受;其他种类的疯狂者同样也会对康德的‘形式命令’感兴趣。康德的形式伦理事实上没有为他所秉持的人本主义的理想提供明确的导向”(Theology and the Kingdom of God. Philadelphia: Westminster Press, 1969, 104)。

② 见 W. Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God* (Philadelphia: Westminster Press, 1969), 104。

的头纱”的条件之下,也就是说,没有人知道,他将来在这个理想的社会中会有什么样的位置:富人还是穷人,聪明的人还是愚笨的人,健康的人还是残疾人,白人还是黑人。<sup>①</sup>显然,在这样的社会中,没有人会倡导杀犹太人,因为他自己也可能是犹太人。不过,这个理论还不能解决其它的一些难题,比如,假若有人说,自由地吸毒应该是一个普遍的权利。

然而,这并不意味着,康德的绝对命令或罗尔斯(Rawls)的理论对辨别道德原则都没有什么价值。实际上,任何一个道德原则都必须要有普遍化的可能性,也就是说,这个原则对任何人或任何群体在类似的情况下都有效。如果某个规则不符合这种要求,那么它就不是一个有效的道德原则。然而,这仅仅是消极的用来排除某些规律原则,还不能提供积极的标准,来说明什么才是道德原则。的确,康德和罗尔斯(Rawls)的那些说明能够帮助人们澄清道德原则,正如“金科玉律”(the golden rule“己所不欲勿施于人”)<sup>②</sup>那样,但是单单依靠这些理论是不够的。

## 2. 价值伦理观

价值伦理观用实在的具体内容来支持伦理价值的存在,这也就超越了绝对命令中纯粹的形式原则。这些伦理价值被认为是类似理念实体(ideal entities)的东西,有点像柏拉图的理想形式。虽然这些伦理价值不是物质化的存在实体,但它们也不是单纯的主观概念,而是实有领域中的本质(essences in the ontic realm)。结果,伦理价值不是以理性从人生目的中演绎而来,而是从某种直观(intuition)而来,如某种对价值的感觉(舍勒、哈特曼和乌尔班)。

① *A Theory of Justice* (Oxford University Press, 1986), 12.

② 实际上,绝对命令是“爱邻人的金科玉律”的一个哲学性的表述——它有很大的贡献,同时也有某些局限性。康德本人曾反对将两者相提并论(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 69),但对叔本华(A. Schopenhauer)来说,绝对的命令仅仅是古老的“金科玉律”的一个“带着头纱”的表达方式(*Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Leipzig, 1927, 220f.)。

这种直观感觉与美学和艺术颇为相似,在美学和艺术中,价值是由一种自发的、内在的对于艺术美的渴望之情所感受到;伦理价值是由一种直接的、精神上的欣赏与鉴别来获得和评估。正如美学价值是因它自身的美而受到追求和热爱那样,伦理价值也是因着它自身的缘故而受到爱慕。如此看来,只要衡量伦理美善的标准不是人的幸福、某种神的意志或是神定的终极目的(舍勒没有完全排除最后的这个可能性),而是善的内在美,那么价值伦理观就与康德的伦理观不谋而合。但正如前面所提到的,价值伦理观承认有很多实实在在的价值存在,如正义、勇气、自制、友爱、忠信、诚实、谦逊。这些价值论者也认为伦理美善能在一个人的自我实现过程中完善这个人。

因为价值被定义为理念实体,而这些理念实体独立于任何其他更深层的目的,价值伦理观试图克服任何种类的伦理相对主义;同时,康德的空白形式主义也为这种内容伦理观的实实在在的价值所取代和补充。另外,和康德伦理观比较起来,价值伦理观在人的伦理道德生活中给了幸福一个更为公平的位置。虽然幸福并不建立伦理价值,只是从伦理价值而来,但是从本质上来说,对于某个价值的切身体验是和相应的幸福感觉紧密相连的,这种联系是天经地义的。尼古拉·哈特曼认为,寻求幸福的人不会获得幸福,而幸福“自会显示给把目光放在主要价值上的人”。<sup>①</sup>

尽管如此,价值伦理观同样不能回答一些伦理问题,因为它把伦理价值的获取归于一种非理性的感觉。和康德的伦理观的缺陷一样,在哪些伦理价值值得接受并予以实现这样的问题上价值伦理观会完全取决于个人的决定,在人的主观感觉之上没有一个更高级的衡量标准。这种衡量伦理美善的高级、客观标准的匮乏终归会导致一种空白,这种空白很容易就为福乐主义和功利主义的标准所填充。“如果一种伦理观缺少了决定伦理美善本质的标准,

---

<sup>①</sup> Nicolai Hartmann, *Ethics*, vol. 1 (London: George Allen and Unwin, 1967), 150.

它会依赖逸乐满足而将其作为行为的最佳规范。”<sup>①</sup>

另外一个价值论者所不能给出满意答案的问题是价值的优先取舍权的问题,比如在冲突的情况下,只有一个价值可以得到实现,而另一个则必须舍弃。举例来说吧,一位父亲被胁迫背弃信仰,否则的话,他的儿子就要被处死。他身处两难境地:信仰?还是父爱?<sup>②</sup> 因为价值伦理观认为从原则上讲所有的价值都是平等的,不承认有一个至高绝对的价值,而其他的价值则处于从属地位,所以价值伦理观不能提供一个衡量标准来帮助解决这个冲突。

正如康德的伦理观一样,价值伦理观也不能为伦理要求的命令性和绝对性提供一个满意的基础。如果伦理义务与责任得不到遵守,那又会怎样呢? 受到危及的只是一些价值的实现而已,很多人都会同意这是令人遗憾的,正如很多人在看到审美价值受到破坏或不能实现而感到遗憾一样。但是容忍这个损失好像还是容易的。正是因为伦理价值是独立的实体,并且也与更高尚的目的如天主的光荣和人的得救没有关联,所以价值伦理观这个系统不能为伦理命令提供绝对的约束力。价值伦理观疏漏掉了某种神性意志的严厉冷酷性——毫不留情地惩罚那些触犯伦理法律的行为,并要求对触犯行为进行赔补。

最后,在价值伦理观中,价值这些实体带有神秘色彩,而并未得到满意解释,它们在实有领域的独立存在(their existence as independent essences in the ontic realm)缺少证明。

不管怎么说,价值伦理观有着某种不可磨灭的功绩,因为它毕

① W. Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God* (Philadelphia: Westminster Press, 1969), 108.

② 理查德·芜姆布兰德(Richard Wurmbrand)曾经报导了一件事:基督教的牧师弗拉里斯库在罗马尼亚的一所监狱里被逼放弃信仰,当他忍受了所有的折磨之后,监狱里的人将他 14 岁的儿子带来并当着他的面抽打,这个孩子被鞭打至死(*Tortured for Christ*. The Voice of the Martyrs, P. O. Box 11, Glendale, Calif. 91209, 1969, 36)。

竟在伦理道德的领域赋予人的感情一个比较公平的地位。人们那种由片面注意理性原则和绝对命令所产生的感情饥荒实在有必要加以克服,这就是说,伦理观也该注意回荡在人心中的、对伦理价值的反应,并应使人感受到伦理美善的内在美,激起他对这个内在美的爱、投入与热情。另外,那种认为人是通过直观感觉与信仰来获知其伦理任务的观察是正确的。在这一点上,价值伦理观说得很有道理,但是这个直观感觉的对象不是一组先验性的(a priori)价值,而最终是一个包括一切个人使命的价值(ultimately the one comprehensive value of a personal calling)。因此,除了那种建立在人类共同使命上的伦理体系以外,还有个人的使命和召唤,成为一种补充性的、个人的存在性的伦理。<sup>①</sup>

#### 四、天主的光荣与国家是终极目的——神律伦理

有些伦理体系肯定一种无条件“应该”(ought)的存在,并认为只有此“应该”伦理才称之为伦理。为了证明此“应该”的合理合法性,这些伦理体系要求有一个自身是无条件的“目的”。<sup>②</sup>没有任何一个暂世性的价值可以建立一种无条件的、绝对的要求,这种绝对的要求只能来自于一个绝对的至高的价值和目的,即植根于神

① 近代与价值伦理有关的一种理论是 C. L. Stevenson 和 A. J. Ayer 提出来的动机论(emotivism)理论。对于动机论来说,某一个行为道德上的“善”的特征不是来自于理性知识,而是来自于一种感觉和情感。作为一种情感上的态度,善的价值也不能通过理性讨论传播,而只能通过感情影响别人。然而,无论是价值伦理或“动机论”伦理,都缺少一种比较普遍的原则,所以这些体系只能导致道德上的个人主义,而个人主义更不能提供普遍的道德原则。

② 威尔海姆·科尔夫(Wilhelm Korff)如是说:“任何一个认为有无条件‘应该’的伦理系统,为了此‘应该’的合法性,都要求有一个超经验、超逻辑、神学性的意义参照点(reference point of meaning)”(*Theologische Ethik, Eine Einführung*. Freiburg: Herder, 1979, 73)。这句话体现了很大的真理性,但是有一点值得商榷,那就是意义参照点是否应该完全超逻辑。这个参照点最终要归到天主、天主的仁慈和智慧,根据某些很强有力的哲学和神学传统,天主的存在与无限智慧可以由理性论据来证明。

圣存有和神圣意旨的某个价值。因此,基督宗教伦理在天主的意旨内为人生和历史寻求一个终极的目的与意义。而这种终极的目的的具体项目最好要根据《圣经》和基督信仰而鉴定。

但是人不是被强迫去选择一个确定的人生目的,他应该以他的自由意志去拥抱这个人生目的。当然,他应该选择那个与天主意旨相谐的目的;他也可以根据他自己的需要和意愿去选择某个目的,但是代价可能会很高:失去那个绝对的意义。如此看来,人对于人生意义的选择是至关重要的,“把握人生意义从伦理上讲不仅仅是中肯的,它也可以被视为一种基本的伦理抉择。”<sup>①</sup>

### 1. 《圣经》的教导

根据《圣经》和教会的教导,伦理命令源于天主,所以伦理命令在天主及其光荣和国家内也就获得了终极目的。根据旧约的教导,天主的光荣与赞誉是人和万物的最崇高的目的,天主通过外在的工程向人们彰显了他的权能、他的圣善,还有他的名号,因而天主也就要求人和万物通过他们的言语和存有来光荣他。“愿众人都归光荣于上主,在岛屿上称述他的荣耀”(《依撒意亚》42:12;参42:8—12;《耶肋米亚》13:16;《玛拉基亚》2:2)。天主的光荣是《圣咏》中最重要的内容,这些圣咏召叫太阳、月亮、星辰、海洋、山峦、植物、动物、人类及万邦都来齐声赞颂上主(例子见《圣咏》Ps 96; 145; 148; 150)。彰显天主的光荣是万物存在的原因,同时也是万物的任务和责任,“凡是归于我名下的,都是为了我的光荣而创造形成和造化的人”(《依撒意亚》43:7)。

在《创世纪》里,雅威赋予人一种统辖大地的权力,并且命令他去“治理大地”、“管理”大地(《创世纪》1:28),因此人要依天主的典范并与天主合作来发展改造世界。这也就是说,在六天的创造之后,这个世界还没有达到最后的阶段,它仍然等待那最后的改造与

① 克劳斯·蒂谟尔(Klaus Demmer), *Sittlich handeln aus Verstehen, Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral* (Düsseldorf: Patmos, 1980), 165。



完善。这个改造与完善会由天主在将来某个时间来完成，“因为，看，我要创造新天新地，先前的不再被记忆，不再被关心”（《依撒意亚》65:17；参 66:22）。<sup>①</sup>

在旧约其他的篇章里，尤其是在智慧文学里，追随天主被认为是伦理行为的至高目标，与天主之间的友善合作比任何个人的福祉都重要。圣咏的作者受此思想的指导，祈祷说：“的确，在你宫廷逗留一日，远胜过在别处逗留千日。我宁愿站在我天主殿宇的门限，我不愿逗留在恶人帐幔的里面”（《圣咏》84:11；参 63:1—4；《耶肋米亚》9:23）。

但是以民这种对于人的归宿的理解和另外一个伦理行为的动机并存，这个动机具有同等的强烈程度，并带有福乐主义的性质。一些现世的降福被认为是对善生和以色列的忠信的预许，这包括世上的财富、子女的繁庶、长长的寿命、战争的胜利、荣耀的耶路撒冷等等。天国的普世性精神价值夹于其间，举步维艰。<sup>②</sup>

新约对于人生和历史的意义的看法发扬了旧约传统中的一些因素，同时也加入了它自己的理解和形象。光荣在天主，天父是耶稣在世时的关心所在（《若望福音》8:49；15:8；17:4；参《路加》2:14）；圣保禄也劝戒信徒们：“你们或吃或喝，无论作什么，一切都要为光荣天主而作”（《格林多前书》10:31；参《厄弗所书》1:12；《哥罗森书》3:17）。在早期教会的许多赞美经文中如是祈祷：“愿光荣归于天主，我们的父，至于后世”（《斐理伯书》4:20；《罗马书》11:36；

① 逐渐地，特别是在被流放期间，观念得到发展：“在世界的最后阶段，天主会结束多变的历史，完成他的造化。这种历史观随着时间的推移而越来越明了一致，也正是这种历史观在人类精神史上给予了以色列一种非常独特的地位……以色列以一种非常深刻、涵容的方式提出了历史意义的问题，与其他各民族相差甚远”（Rudolf Schnackenburg, *Christian Existence in the New Testament*, vol. II, Univ. of Notre Dame Press, 1969, 189）。

② 瓦尔特·艾斯罗德(Walther Eichrodt)总结说：“(在旧约里)那对伦理行为统辖性的目的的正确理解是从未有过的”(Theology of the Old Testament, vol. II, London: SCM Press, 1967, 365)。

《迦拉达书》1:5;《厄弗所书》3:20;《弟茂德前书》1:17;《犹达书》25)。理由是这样的:“因为万物都出于他,依赖他,而归于他”(《罗马书》11:36;《希伯来书》2:10)。在《默示录》里,天主宣示他自己为“‘阿尔法’和‘敖默加’,最初的和最末的,元始和终末”(《默示录》22:13;1:8;21:6),因此,所有的受造物的中心都该在天主那里,并且该当为天主的光荣做出贡献。

“天主的光荣作为万物和人的终极目的”的观念在耶稣宣讲天国时获得了一种新的完善性与具体性。天国是耶稣伦理教导的主要动机,也是福音中对于人生目的的最具特色的描绘。“你们先该寻求天主的国和它的义德,这一切自会加给你们”(《玛窦福音》6:33)。天主的国是最伟大的、最重要的宝藏,一个人应该为其乐于牺牲一切(《玛窦福音》13:44—46)。没有比一个人准备要得并且配得的东西更重要的了(参照《玛窦福音》22:1—14;25:1—12 中国王盛宴的比喻)。分享天主的国及其降福是耶稣在真福训导中(《玛窦福音》5:2—10)对追随者的最重要的预许(《路加福音》18:28—30)。天主的光荣和天国的建立这两个概念的一致性与统一性在天主经的第一个请求中被恰如其分地表达出来了,耶稣教导他的宗徒们说:“愿你的名被尊为圣!愿你的国来临!”(《路加福音》11:2)

关于耶稣所描述的天主的国的论述在早期教会中也有。<sup>①</sup>但是,那些文献更多强调对于主第二次来临的希望,他将要审判一切并在他的永恒王国中完成一切。基督本来邀请所有的人进入他的天国,但这些文献更多呼吁人们要为主第二次来临作准备;这将是历史上最后的事件,将会建立主的最终的王国。<sup>②</sup>

另一种比喻提到信徒在死亡以后将会与上主住在一起,这就是人的真正家乡。如此看来,信徒们在此世界没有居住的城邦,他

① 参见《宗徒大事录》Acts 14:22; 28:23;《罗马书》Rom 14:17;《格林多前书》1 Cor 15:24—28;《得撒洛尼后》2 Thess 1:5;《默示录》Rev 11:15。

② 《格林多前书》1 Cor 1:7f;《斐理伯书》Phil 1:10;《得撒洛尼前》1 Thess 3:13; 5:23;《雅各伯书》Jas 5:7f;《伯多禄前书》1 Pet 1:13; 4:7。

们只是地上的旅者与陌生人,他们的家乡是在天堂(《格林多后书》5:8;《斐理伯书》3:20;《希伯来书》11:13—16)。

有时候,基督这个人具有某种普世的特性,这里指的不是他的国家而是他本人。耶稣本人被描绘成历史的目的,《哥罗森书》(1:15—20)和《厄弗所书》(1:10)发展了这种思想:这是天主的计划,“乐意叫整个的圆满居在他内,并借着他使万有,无论是地上的,是天上的,都与自己重归于好。”那么,人类及万物的基督化也就成了历史的发展目的。

在《默示录》里,天主国的概念被新耶路撒冷的比喻所补充,新耶路撒冷的出现意味着天主子女搏斗邪恶势力的行为将会受到偿报和奖赏。先知看到“新耶路撒冷圣城,从天上由天主那里降下”,他也听到了“一巨大声音说:‘这就是天主与人同在的帐幕,他要同他们住在一起;他们要作他的人民,他亲自要与他们同在’”(《默示录》21:2;又见21:10)。因为这个新耶路撒冷被描绘成了“一个新天新地”(《默示录》21:1),所以它也具有某种普世的特性,包容了万物。与此相同的概念也出现在《伯多禄后书》:“等候并催促天主日子的来临……我们等候正义常住在其中的新天新地”(《伯多禄后书》3:12)。

## 2. 神学上的反思

如前所述,《圣经》把人生目的描绘成天主的光荣、天主的国家、新的耶路撒冷、在基督内的万物归一、新天新地,然而这些概念仍是非常表述性的、含糊的,这对一个伦理规范的形成还不够,我们需要一个更为精确、更为科学的对于人类与万物的目的的定义。但是不管怎么说,《圣经》的陈述还是包含了一些基本的见解。

第一,万物的造化不是一个来自于某种盲目的命运或愚蠢的造物者的事件,而是一个睿智仁慈的造物主,他依照一个聪颖的计划和—个涵容性的目的完成了他的造化;第二,这个目的是和神圣实有密切相关的,因而具有某种宗教性而不是凡俗性的,这个目的的高峰就是追随天主和与天主合一;第三,这个目的基本上不是以

个人的福乐与完善为中心,也不是以社会团体的福祉为中心,它包括了整个人类和人类之外的万物,因而具有普世的性质;第四,这个目的会带来一种比任何现在境况都好的境况,它使所有现今的成就都显得相对化,剥夺了人间机构提供终极答案的地位,这个目的永远从一个新的角度挑战人们去超越现有的极限及肯定改善提高的可能性。当然,人渴望的最后答案不会以现世得失的形式出现,只会以属于另一个世界的变换了的形式出现。

下面这些关于人及万物目的的讨论大部分是由梵二的《论教会在现代世界牧职宪章》所启发而来(特别参看 GS 33—39),这个宪章对于人及万物目的的问题有很高的参考价值。

在迈向天国旅途上的信徒们应该寻求和欣赏天上的事物(GS57),他们有培植与天主共融的责任,这要通过赞美天主的圣名、通过祈祷与默想、通过团体内的礼仪性敬礼、通过圣事生活等来实现。正如礼仪宪章所言,人最终是要“被导向并服从于神性的,可见的被导向不可见的,行动被导向默祷,这个现今的世界被导向我们所寻求的要来的城邦”(SC 2;另参 10)。

但是召叫信徒们去与天主共融和去做神圣敬礼不会减弱信徒们参与改变现今世界、为现世进步做贡献、为完善造化而工作的责任与义务,反倒会加强这些责任与义务(GS 57)。人只有和这个世界互相联系,通过铺展揭示造物主的工程和完成天主在历史中的计划,才能实现光荣天主的任务。这样,人可“正确地认为,他是在以其劳动,来铺展揭示造物主的工程,来照应弟兄们的利益,并以个人的辛勤来助成天主对历史的计划”(GS 34;也见 67)。因此人为了达到与天主共融的目的,既要通过默想性的敬礼生活,也要通过与他人积极主动合作去做实现天主计划的工作。这一点已为本笃会古老而贴切的座右铭所表达出来:祈祷并工作。

为了铺展揭示天主的造化工程,人尤其要完成以下几项任务:人被召叫去征服大地及其所包含的,天主在乐园里是这样命令人的(《创世记》1:26—28)。梵二会议以一种新的强调重心重申了这

一点：“因人躬亲操作，或借技术耕耘土地，使土地长出果实，并使大地成为整个人类的合宜居所……便是完成天主在原始时晓示于人的统治大地，完善造化工程的计划”并促进人类进步（GS 57；也见 34），人应该通过自己的工作来统御大地的潜力和发展大自然，但同时也得保护和保存它。

同样，人也有发展完善自己的任务，“人类活动既源出于人，亦应以人为归宿。人类由于活动，不仅可以改变事物与社会，而且可以多多学习，完善自身，并培育自身的智能，甚至跳出自己的小天地而超越自身。如果这种进步不为人所误解，比所能积聚的财富价值更大。人之所是远超出人之所有”（GS 35；也见 57）。社会在这之中的目的是帮助人发展他的各项能力和完善他的人性尊严，因此社会范畴“必须不懈地为人的利益而工作”（GS 26；也见 9）。人的全面利益包括满足基本的需要，如食、衣、居住以及在平安和自由中生活。这也包括一个人“获得某种程度上的社会认可，而且不会时时刻刻体验到别人的拒绝或蔑视。最终，一个人能够信靠、相信、怀有希望和关爱别人，这也属于人的利益……包括宗教的领域。如果一个人被强迫生活在一些无法实现上述需要的环境中，那也违背了他的利益。”<sup>①</sup>

另外，促进世界进步的任务也包括投身于社会生活、促进人间合一的爱等活动。事实上，人如果不真诚奉献他自己，他就不能完全发现他的人性（GS 24；42；57）。在民事、经济和政治等领域促进完全社会化的进程是上主传给人的一项任务，因为天主创造人不是为了终生孤立，而是为了形成一种社会的凝聚与团结，“这种团结必须要加以不断地促进，直到有一天这种团结会获得完善。在那之后，因圣宠得救的人们就会以天主、耶稣他们的长兄所喜爱的大家庭来向天主奉上无瑕的赞颂与光荣”（GS 32）。

虽然在现代的世界中存在着多元化和许多不同的价值观，但

<sup>①</sup> H. Weber, *Allgemeine Moralthologie* (Graz: Styria, 1991), 159.

在此所谈论的种种目的和任务在很大的程度上是所有的人共有的。各种有关人权的协定证明了这一点。虽然如此也有差异。世界观关于人生目的、人的使命、人类利益的说法都深受宗教信仰和基本的人生哲学的影响。这些基本的选择并不是在世界上任何地方都是一样的。另外,在此提出来的关于“伦理追求的目的和任务”的观点仅仅能提供一个框架,而在这个框架内还有不同的选择和可能性,对于一个基督徒来说也是这样的。但是,前面提到的那些基本的目的为辨别和判断提供了一个不可缺少的基础。

通过投身于这些服务于人及万物的任务,人就在为天上准备资财(GS 38)。虽然地上的进步必须要与基督王国的成长区别开来,但是它也是天主国的重要关心所在(GS 39)。因此,梵二如是总结说:“信徒们不得将职业和社会生活与宗教生活对立起来,那些玩忽现世责任的人既玩忽了对邻人的责任,也玩忽了对天主的责任,从而也就危及了他自身的得救……在人的所有世上活动中,人该将个人的、职业的、社会的和科技各方面的事业与因素,同宗教价值一起,联合成一个富有生命力的整体,并在宗教价值的绝对指导下,将这一切协调统一在天主的光荣内”(GS 43)。就这样,天上的城邦与地上的城邦彼此穿插掩映,这是人类历史的一个谜,但却是一个事实(GS 40)。

梵二会议曾说,现世的进步对天国也是很重要的。不过,人们必须非常谨慎地辨别世俗的进步和基督王国的成长(GS 39)。信徒们对于未来的展望是以一种信心十足的期望为特征的,但是它的标志不是一种幼稚的乐观主义,“这里必须说明一点,有些研究神学的人,特别是那些强调世俗主义的人,根据世俗人的成就,几乎把信徒的期望贬低为一种孱弱的乐观主义,很难与那些过时的关于进步的理论区分开来”。<sup>①</sup> 那些终生苦求而不得志的人,那些万念俱灰的人,那些非公义的受难者,那些饱尝身心痛苦和绝望的人都会极力

---

<sup>①</sup> John Macquarrie, *Three Issues in Ethics* (New York: Harper and Row, 1970), 142.

否认那种“现世进步就是目的”的理论。对于天国的末世性理解能排除那种误把社会事业或组织当作真正天国的可能性,天国永远是超过任何世俗进步的,它以与天主和圣人共融为其巅峰。

至于人类和万物的最后完成时间,我们无从得知;我们也不知道万物会如何变化,更不知道万物造化的最后完善是什么样子,诸如此类的知识是远远超过人的理解能力的。因罪而毁废的这个世界将会消失,一个由天主所准备的新的居所将会回答和满足来自人心的、对于和平的渴望(GS 39)。

梵二会议就此观点解释说,天主耶稣他自己“是人类历史的目的,历史与文明的渴望的焦点,人类的中心,每一颗心的喜乐,每一个渴望的满全……我们重生于他的圣神并在他的圣神内合一,共同迈向人类历史的完结,这与天主圣爱的计划完全吻合:‘使天上和地下的万有,总归于基督元首’(《厄弗所书》1:10)”(GS 45;又参 10)。

## 五、救恩与伦理命令

除了上主的光荣和他的国家以外,《圣经》也经常指出,人的得救也是人生的目的和遵守天主诫命的动机。在《圣经》里和教会的虔敬实践上,救恩都是伦理行为的动机和目的中非常重要的一个。这里就涉及到了救恩这个目的的角色和级别的问题,一个信徒是否可以把救恩这个目的作为伦理行为的主要目的?或者得救这个目的永远从属于天主的光荣这个中心价值?人的得救与天主的光荣和国家是什么样的关系呢?最后救恩是否也有一种暂时性及在它里面是否也有一种从暂世邪恶解脱的可能性?下面将就这些问题加以讨论。

### 1. 《圣经》中救恩的角色<sup>①</sup>

如天主的光荣和国家等概念那样,救恩也是一个相当重要的

<sup>①</sup> 参“Salvation”, *Dictionary of Biblical Theology*, ed. by X. Leon-Dufour, 1967, 457—461.

圣经学概念。天主拯救他的子民是旧约中一个往复出现的主题，这个救恩既是一种从现世不幸痛苦的解脱，也包含了一个末世性的预许。无论以色列什么时候经历一种危机，并且天主将其引领出来，她都会体会到天主的救恩，尤其是在出谷的时候，天主将以色列从埃及人的淫威下赎了回来（《出谷纪》14:13；《圣咏》106:8, 10, 21；《依撒意亚》63:8）。另外，在其他很多场合，古圣祖们与选民很多次地体会到了天主的拯救大手；每次在面对迫在眉睫的危险与灾难的时候，以色列都会转向天主“以获得拯救”（《耶肋米亚》Jer 4:14；《玛加伯上》4:30），以色列人很清楚，在天主之外并无其他的救主（《依撒意亚》43:11；《欧瑟亚》13:4）。

“雅威是救主”成了先知性末世论文学的一个主题，那些关心“最后时日”的先知预言以不同的图画描绘了以色列的最后救赎。雅威将会以引领他的子民回到他们自己的土地的方式来拯救他们（《耶肋米亚》23:6）；他会以引领他的羊到青草地的方式来拯救他的羊群（《厄则克尔》34:22）；他要以赐给圣神的方式把以色列的家族从各种不洁中引领出来（《厄则克尔》36:29）；在将来蒙宠的日子，当天主以公义和圣善重置他的子民和万物时，他的主要行动就是救赎（《依撒意亚》45:22；51:7—10；61:10；《耶肋米亚》31:7—9）。为了达到这个目的，天主要派遣他的仆人，成为万邦的光，他的救恩也会因着这个仆人而达于地极（《依撒意亚》49:6, 8）。

在新约里面，救恩有着更为重要的位置。福音认为救恩是耶稣生活的主要目的，他来到世上是为了拯救那些已经失去的（《路加福音》19:9；《若望福音》5:34；10:28），他来是为了拯救这个世界而不是来审判它的（《若》3:17；12:47）。福音的著者玛窦和路加强调耶稣从幼年开始就是救世主，玛利亚所孕的孩子将被称为耶稣，因为“他要把自己的民族，由罪恶中拯救出来”（《玛窦福音》1:21）。天使向牧羊人宣报喜讯，那天晚上救主将要为他们诞生（《路加》2:11）。匝加利亚和西满在玛利亚的孩子身上赞美先知们所预许的救恩的到来（《路加福音》1:69—71, 77；2:30）。洗者若翰为天主铺



平了道路,好使“凡有血肉的,都要看见天主的救援”(《路加福音》3:6)。

宗徒团体所散发的信息内容包括犹太人和外教人的救恩(《宗徒大事录》13:26,47;28:28);关于基督的好消息被定义为“救恩的讯息”(《宗徒大事录》1:14;13:26);基督是救世主(《宗》5:31;13:23),并且“除他以外,无论凭谁,决无救援,因为在天下人间,没有赐下别的名,使我们赖以得救的”(《宗》4:12);宗徒们提供给人们的是唯一的“得救道路”(《宗》16:17)。

宗徒书信向人们宣讲说,救赎就是耶稣的生命的意义,天主期望所有的人们都得到救恩(《弟茂德前书》2:4;4:10)。正是为了这个缘故,天主派遣他的独生子作为世界的救主(《希伯来书》5:9;《若望一书》4:14),并且他已经使福音成为每一个信徒的救恩工具(《罗马书》1:16);宗徒们宣讲福音的时候,除了为了人们的救恩,别无其他的目的(《格林多前书》9:22;10:33)。救恩也是基督信徒的人生意义,福音让人们面对一种选择:救恩与惩罚,生命与死亡(《格林多后书》2:15;《得撒洛尼后书》2:10)。人该带着恐惧与颤抖为他自己的救恩而工作(《斐理伯书》2:12),救恩是信徒希望的对象(《得撒洛尼前书》5:8);救恩是时间终结时的最后事件,天主会保护那些为“获得那早已准备好,在最后时期出现的救恩”受召选的人(《伯前》1:5;《格林多前书》5:5);主及救世者的显彰会实现“救恩、权能和国度,也显示了他基督的权柄”(《默示录》12:10)。

人的得救也通过其他的一些概念表达出来了。如慰藉和赏报、天主的和平与公义、解脱,神圣的子女地位、享见天主及最重要的永生。基督的降来是为了使“凡信的人,在他内得永生”(《若望福音》3:15;也见《马尔谷福音》10:30;《若》5:24;10:10,28;《罗马书》6:22,《弟茂德前书》6:12;等等)。救恩是天主和他的国家在子民中临在的光荣呈现在人这一端。那些光荣天主的人和那些属于他的国家的人是获救者;那些拒绝光荣天主的人和拒绝天国的邀

请的人为他们自己招致了灭亡。

## 2. 神学思想中的救恩角色

虽然神学家们认为,和天主的光荣这个价值相比,救恩是处于从属地位的,但他们也认为寻求救恩是合法的,并且是应该的。一方面,只有一个终极目的,那就是天主的光荣与国家;另一方面,《圣经》中的教导也没有给人这种印象:在人努力过遵循天主意旨的生活中,人的得救仅仅是一个次要的动机,这种看法扭曲了把救恩作为直接、主要目标的作法的正常秩序;在各类圣书里也很难找到明确地把救恩从属于另外一个目的的例子。

无疑,关心个人的得救是正当的。如果一个人渴望幸福,就不能简单地说这个人的性格有缺陷。灵魂的不安渴望在上主内获得安息,而这种“不安”是创造主自己倾注于人心之内的(The unrest of the soul which longs for rest in God is implanted in the human heart by the creator himself)。当然,人们追求幸福时,始终都免不了背上“自私自利”的嫌疑(the striving of human beings after happiness always stands under the suspicion of an egoistic self-interest)。实际上,人们也经常以一些很自私的方式追求幸福和喜乐。但是,基督宗教意义上的灵魂得救与那种纯粹以自我为中心的伦理道德完全不同;救恩与享乐不同,它不仅包括了人的一些内在趋向与需要的实现与满足,它也考虑到了人的整体利益和天主所有子民的利益;救恩是与基督这个救主和救赎相共融;救恩是与天主团结合一。由于救恩代表了某种条件,在这种条件内一切都是合宜的与整合的;救恩也展现了某种状态与情形,这种状态在本质上是天主为中心的,所以《圣经》不反对把救恩与永生置于人的面前,作为对忠信人生的赏报和人所应追求的终极目标。

另外,人只有以某种形式体验到了他所追求目标的美善与价值,即他必须在目标的实现过程中感受到喜乐与成就感,他才能努力去追求这个目标。这种喜乐与内在成就是天主所允许的、人

在寻索有价值的事物时所需要的自发情感与衡量标准,同时也是努力实现目标时的一种激励。欣然赞赏之情与任何一种价值都是紧密相关的,特别是天主的光荣与国家这个最高价值。如果没有此种赞赏之情,人不能去追求任何一种价值,因为他还没有理解这个目标本身。因此,幸福也就具有了一种积极的作用,不能仅仅作为一种人性的软弱而加以容忍。天主本身是无限的幸福与真福,如果考虑到这一点的话,人在寻求纯正的价值时(因为他体验到这些价值而认为这些价值是他各种渴望的实现),或当他紧相持守天主的意旨时(因为天主的意旨是他的救恩),也就不能因被一些次等动机所感召而受到责备。

但是,如果人可以合法地把救恩作为终极的目标去追求,而天主的光荣和国家也是人及万物的终极目标,那么人所面对的是不是就有两个终极目标了呢(但是只有一个目标可以是终极的)?事实上,人的救恩及天主的光荣这两个目的是同一事实存在的两个不同层面。人的最后救恩是由天主的御治所决定的,哪里有天主的国,哪里就必然有救恩。这两个目标永远是一起实现的,天主的命令的终极目的与天主及他的光荣有关,也与人及其救恩有关。

天国和人的救恩之间的紧密维系清楚地显示,正如天主的国包括了一种发展世界的责任一样,救恩也具有某种暂世性。因此救恩不能被狭隘地理解为来世的赏报与幸福,而忽略人对现世境况的关心及人所负有的改善这些境况的召叫。这种忽略事实上很易招致马克思和其他一些人的批评,指责宗教背叛了穷人的现世目的与利益。<sup>①</sup>

教宗保禄六世毫不犹豫地断言,教会“有义务去宣讲亿万民众

---

① 解放神学特别注重纠正基督宗教中过分强调来世的偏见,促进教会投身于穷人的利益并把他们从压迫性的社会结构与组织中解放出来。拉丁美洲解放神学的代表作是 *A Theology of Liberation by Gustavo Gutierrez* (New York: Maryknoll, 1973)。

的解放,这其中包括许多教会自己的子女;教会有义务去促进解放的诞生,为其作见证,并保证解放的彻底性与完整性”。<sup>①</sup> 教会加入人们的行列去推翻克服任何压迫他们的事物——饥荒、慢性病、文盲、贫困、国际关系中的不义及新的殖民主义等等。

但是教会伦理学不能同意那种把解放仅仅局限于经济、政治、社会及文化等方面的作法,“教会把人类的解放和救恩与耶稣基督联系起来,但从没有把它们等同起来,因为通过默示、历史经验及对信仰的反思……教会很清楚,只建立解放和创造福祉与发展对于天国的到来是不够的。”<sup>②</sup> 本书稍早时对于人生目的的讨论与反思明显地表明,只有暂世的福祉是不足以赋予人生意义的,尤其是对那些从未达到此世福祉的人们。

另外也应注意,解放的概念同样包括了一个最为紧急的任务,那就是努力去和人心中的自私与罪恶做斗争。如果机构中的人不经过一种心神的改变及完全从罪恶的奴役中解放出来,再好的机构与组织也会失去效力进而变为残酷的机构。“作为基督福音的核心,基督以一种认识天主、为天主所认识、享见天主及交付于天主的喜乐,宣讲了救恩——天主这件珍贵礼物。救恩就是将人从压迫人的事物中解放出来,更重要的,它是从罪恶及邪恶者中解放出来。”<sup>③</sup>

### 第三节 伦理命令的绝对性

在每一个伦理决定中,尤其是当人的伦理整合(moral integrity)受到威胁时,人会感觉到他对天主的反应与答复会关系到他自

① 教宗保禄六世(Pope Paul VI), apostolic exhortation *Evangelii Nuntiandi*, 1975, no. 30; 对于解放神学更为详尽的论述请见其中的 no. 30—39。

② 同上, no. 35。

③ 教宗保禄六世(Pope Paul VI), apostolic exhortation *Evangelii Nuntiandi*, 1975, no. 30; 对于解放神学更为详尽的论述请见其中的 no. 9。

己切身的存在与救恩。伦理责任义务是强制性意旨的外在表现,这个强制性意旨要求人们无条件听命。伦理法律与假说性的规则截然不同,假说性的规则,如逻辑、美学、语法等方面的规则,只陈述一些暂时性的目的。只有人决定去追求这些目标时,这些假说性规则才有约束力。而伦理法律则是绝对性的和命令性的,这些伦理法律不取决于人的自由意志,不管他是否想遵守,这些伦理法律要求一种毫无保留的听命与服从,因为它们涉及到的是人存在的意义和造物主自身的目的。

圣经深深地意识到天主诫命的绝对性和命令性,<sup>①</sup>天主绝不会允许他的诫命受到违背而不对这种触犯行为施以惩罚。旧约保证了对那些遵守天主诫命和法律的人的降福,另一方面也以严厉的惩罚威胁那些违背天主诫命的人。处于以色列历史开端的西乃盟约的各项规条是以降福与罚咒的预许来维护的(《出谷纪》23:20;《肋未纪》26;《申命纪》28;30:15—20)。先知书充满了对善人和罪人的神圣判断,雅威将要对以色列和那些犯罪触怒天主的国家进行判断(《依撒意亚》3:13;《岳厄尔》3:2;《索福尼亚》3:8)。他会以牧者的身份出现,把他的羊群分为好坏两种(《厄则克尔》34:17—22),也会以收获工人的身份出现,打碾他的谷物(《依撒意亚》27:12;《耶肋米亚》15:7);他也会以园艺师的身份出现,把好的无花果树从坏的无花果树中分离出来(《耶肋米亚》24:4—10)。在智慧书中,报应的观念也是得到了很好的论证(《圣咏》1:94;《训道篇》12:14;《智慧篇》1:7—11;《德训篇》16:11—13);“各人按自己的行为,必会得到酬报”(《德训篇》16:14;《圣咏》62:12;《箴言》24:12)。

旧约对此的教导认为报应就发生在现世,“凯旋与失败,兴旺与考验,病痛与匮乏,成就与繁庶子孙,幸福,健康与财富,友谊,爱

① 参见两篇文章“Judgment”和“Retribution” by Wilhelm Pesch, in *Encyclopedia of Biblical Theology*, ed. by Bauer, 1970, 442—449 and 764—770。

和荣誉等都是来自天主的赏报”(参《申命纪》4:40;《民长纪》2:11—15;《箴言》3:1;10:27—30;22:4;等等)。<sup>①</sup>但是此教条也有它的局限性,因为正直的人也时常会受到痛苦与灾难的折磨(参见《约伯传》),而那些邪恶者似乎也会兴盛;而这些出入不会动摇赏善罚恶的坚定信念。报应的理念经历了一个内在神修化的过程:在《智慧篇》里,报应这个概念是完全超越这个世界的,报应或是与天主的完全团聚和分享他永远的权治,或是完全失去这些东西(《智》1—6);死亡与生命就成了那种超越性补偿的表现形式(《智》5:15)。

神性判断的首要目的是肯定天主荣耀。雅威特别关注他自身的荣耀和他名号的崇敬,他不会不报复那些蔑视他的人(《依撒意亚》48:11;《厄则克尔》39:21—25;《德训篇》36:1—6)。但是天主的惩罚也能帮助显示天主的圣宠,如果可能的话,天主的这些惩罚会是一些纠正措施,引人走向救恩;如果人能重新转向天主,天主也会重新看顾他们(《依撒意亚》1:25;《厄则克尔》14:21—25;《欧瑟亚》2:16—33)。这甚至对那些外教国家也成立,雅威会打击也会治愈埃及(《依撒意亚》19:22),并且会对悔改的国家施予仁爱(《耶肋米亚》18:7)。

在新约里,对于某一天会发生的最后审判的期待占据了重要甚至中心的地位。基督自己宣示了对全人类的决定性的审判(《玛窦福音》Mt 25:31—46,等等),这一天会为那些相信并行善的人带来救恩,但是带给那些拒绝悔改与相信、不仁反作恶的人的,则是降罚(《玛窦福音》11:20—24;12:41;《罗马书》2:5—11;《得撒洛尼后书》1:5—10;《伯多禄后书》2:9)。这个关于将来审判的教条给新约罩上了一层弥深的严肃色彩,这个教条号召人们采取决定性的行动,随时作好准备并过一种正直的生活(《玛窦福音》24:23—25;13;《路加福音》13:1—9;《斐理伯书》1:9—11;《得撒洛尼

① “Retribution”, in *Encyclopedia of Biblical Theology*, 1970, 766.

前书》Th 3:13;《伯多禄前书》4:7)。

报应的本质基本上是超性(spiritual)的,尽管报应有许多比喻性的表达方式,但最终只有一个事实:永生或永死,“审判的结果只有两种,一种是永远的喜乐、降福、荣耀、显贵、平和、幸福及蒙福的天主的陪伴;另一种则是黑暗、哀号、咬牙、火的惩罚、恐惧与颤抖、折磨与毁灭、永远与天主分离”。<sup>①</sup>如此看来,这个报应超越所有的暂世性的层面,它的修饰成分“永远”表明它是超越现世和时间的,只有偶尔几次它被提及具有暂世性的特征(《玛窦福音》10:30;《路加福音》13:1—5;《格林多前书》11:30)。

审判的标准不是某个国家的也不是某个集体的,而是纯粹宗教和伦理性的,每一个人都要根据他对基督的态度(《玛窦福音》10:32;《马尔谷》8:38;《若望》3:18)和他所做的工作(《玛窦福音》12:33—37;《罗马书》2:6—11;《格林多后书》5:10;《雅各伯书》2:14—26)受到审判。既然所有爱德的工作都与基督有着千丝万缕的联系,所以那些即使没有意识到这种关系的人也会依基督的法律而受到审判。“凡你们对我这些最小兄弟中的一个所做的,就是对我做的。”反之亦然,“凡你们没有给这些最小中的一个做的,便是没有给我做”(《玛窦福音》Mt 25:40,45)。

《圣经》的教导极其有力地肯定了良心的普世性见证:伦理命令是绝对的,它不允许任何的违背与顽抗。最重要的,这种见证是对事实存在的经验与感知,这正如喜乐与痛苦是对事实的体验,而不是逻辑上的结论一样。

一个绝对的伦理命令的必要性也有一些内在的、固有的理由,这些理由可由此来获知:在做伦理决定时,天主工程的目的和人存在的意义处于关键时刻。如果逻辑前提是:人生和受造物的目的是实现天主对这个世界已有的计划,铺展天主的蓝图与光荣,那么由此而出的逻辑结论就是:伦理命令就具有绝对性和命令性。也

<sup>①</sup> “Judgment”, in *Encyclopedia of Biblical Theology*, 1970, 447.

就是说,崇尚这个人生目的并为其作出贡献是人的无条件的责任;奉行伦理命令就是服务于天主的光荣和天主国的建立及实现人和受造物的目的,违背不遵则意味着妨碍天主的光荣和天国的建立及人和受造物的目的。结果,人的救赎与丧亡也就同样处于攸关时刻,因为接受或拒绝伦理命令意味着人生的最后完善或最后挫败。

人和世界存在的目的是由天主所敕订的,但这不是一种没有理性基础的、纯粹的信仰行为,整个受造世界的井然秩序及其有条不紊的进化都可以证明,这个宇宙是依着一个和谐的、有目的的计划而创造的。另外,天主是万物睿智而仁慈的来源这一概念也会导致一个令人折服的结论:天主为这个世界赋予了目的和与造物主相称的价值。在下章讨论天主的永远意旨时,我们还会提及这个论证。

#### 第四节 对天主指引的开放和精神的分辨

由于人类历史和受造物的目的的实质不为人所知,只有天主晓得,所以人类需要聆听天主圣神的指引。当理性江郎才尽的时候,天主圣神可以通过感召与灵感,一次又一次地激励人们去选择天主期望他们所走的道路。教会一直都意识到了这种对于指引的需要,这一点可以从教会对圣神七恩的教导上得到证明——这七恩被认为是宗教和伦理圣德上的完善(参《依撒意亚》11:2,及圣神降临和坚振的礼仪)。<sup>①</sup>在现今的时代,圣神同祷运动提醒不同派别的基督徒,极其需要注意天主圣神的感召和他在天主子民中的工作。

“如果我们说,基督徒道德生活的基本结构是回应上主的召唤或上主的要求(the initiative or call of God)——对我们来说上主

---

<sup>①</sup> 圣神七恩是上智、明达、超见、刚毅、聪敏、孝爱和敬畏天主。



就是最核心的价值——,那么我们必须从上主那里看到一切事物,并要使每一件事都成为我们爱上主的表现的一部分(to integrate all things into our love of God)。辨别精神(discernment)帮助我们做这些。如果我们想对于天主有一种很纯正的回应,那么这一点就是不容忽略的。”<sup>①</sup>那么自然有人会问,一个人怎么可以知道他的意念与愿望是来自于天主圣神还是来自于不是十分纯正的自然本性的来源呢?关于天主圣神如何工作这一问题,普遍看法认为“识别天主圣神”(discerning the Spirit)是件很容易、很显而易见的事;但是有真知灼见的神修学家和神学家们却有不同的看法,他们认为识别精神(the discernment of spirits)需要极其谨慎与小心。

《圣经》时常提及天主是好的感召和决定的渠道,但是它也提醒人们,应该对感召、影响人的各类神恩加以检验辨别。圣保禄把“辨别神恩的能力”列举为教会神恩的一种(《格林多前书》Cor 12:10),虽然有些人辨别神恩的能力超众一些,但是所有的信徒均被期以进行辨别。“应当考验一切,”圣保禄在写给得撒洛尼人的信中说,“好的应保持;各种坏的要远避”(《得撒洛尼前书》5:21)。圣若望也警告人们说:“可爱的诸位,不要凡神就信,但要考验那些神是否出于天主”(《若望一书》4:1)。

辨别神灵的条件是心神的皈依和努力过一种悦乐天主的生活,“你们不可与此世同化,反而应以更新的心思变化自己,为使你们能辨别什么是天主的旨意,什么是善事,什么是悦乐天主的事,什么是成全的事”(《罗马书》12:2;参见《厄弗所书》5:6—10)。因此圣保禄祈祷也希望他的信徒们在爱和灵感方面日益有所收获,而能取得辨别的神恩(《斐理伯书》1:9)。

每一个人都面临着挑战,必须为自己所作的信仰方面的决定负责任。虽然天主所拣选的权威可以帮助人更清楚地理解天主的

<sup>①</sup> R. M. Gula, *Reason Informed by Faith* (New York: Paulist Press, 1989), 317.

意旨,但是这个权威不能完全取代个人的伦理决定。因此每个人必须向天主敞开心扉,注意聆听天主的教导与召唤。人若要向天主敞开心扉,他必须要祈祷,“祈祷对宗徒和一般信徒来说,都是中肯的,因为在祈祷中,我们可以聆听天主和发现天主对我们不同人生境遇所有的意旨”。<sup>①</sup> 在基督宗教和其他宗教的传统中,祈祷在辨别神灵上的重要性都是一个被广泛接受的原则。

临时性的祈祷——也许就是在要做决定的一刹那所做的——是不够的,解释理解天主意旨的艺术要求人要体验到天主和他对人们及世界的愿望,要求人对天主的意愿和悦乐天主的行为有一种独到的敏感。一个人只有通过多年的经验和不懈的祈祷,才能达到自然转向天主意旨的地步,因此我们可以这样说:“伦理知识的根源是默思性的。”<sup>②</sup>

人除了要有祈祷的精神以外,还应该对真理与美善的追求。对于天主圣神的服从需要一颗谦逊、不自私的心——能够并准备好去聆听,骄傲的人是不能聆听天主圣神的。这就是为什么知识广博的长上会常常不相信那些骄傲和不听命的人所宣讲的、发生在他们身上的神验现象。公正地倾听天主圣神对于那些受私欲、偏拗兴趣及成见所左右的人来说是不可能的。辨别神灵的工作应规避偏见与偏袒。聆听圣神需要有一种谦虚的、愿意听的心灵。人们不会认为,骄傲的人会聆听圣神。因此,那些有经验的神师们始终保持怀疑态度,如果一些骄傲的或不服从的人说自己有神视等。当然,对于真理的追求也需要我们获得正确的资料。仅仅搜集有关的资料还不足以作出正确的决定。但是,如果不知道确切的事实,也无法作出正确的决定。信息上的缺陷会引起错误的决定。

---

① Thomas H. Green, *Opening to God: A Guide to Prayer* (Nortre Dame, Ind.: Ave Maria Press, 1977), 47.

② Daniel C. Maguire, “The Encyclopedia of Bioethics”, in *Theol. Studies* 41 (1980), 758.

辨别精神的基本前提是祈祷和体验到上主的临在,追求美善以及一颗谦虚的心。然而,即使圣人和勤于祈祷的人也不会在每一个案中都能捕捉到天主的意旨,关于辨别神灵的一些规则可以帮助人负责任地去辨别天主的意旨,下面是一些重要的规则:

1. 天主总是安和而缓慢地工作。人在某一考虑时期过后得作决定,而这个决定的根据不仅仅是某些事实,也是这个决定与心声的符合(the harmony of the choice with the voice of the heart)。天主不想制造混乱。事实上,一个人若与天主达到相谐的地步,那么他心中的矛盾与冲突就会得到平和;那些与天主意旨相谐的决定会有内心的平和来相伴。<sup>①</sup>“心内的平安、喜乐与和谐是一些记号,而这些记号告诉我们,哪一些行动最符合我们的人格,我们的理想”。<sup>②</sup> 这些记号也告诉我们,上主给予我们哪种任务。

2. 受感召后所做的辨识往往需要别人客观的评估,据说自我引导的人看不到自己的愚蠢之处,但这并不是说,一个人完全不能依赖他自己做的任何决定。事实上,仅仅聆听自己的人“听”不到自己的愚蠢之处。在对待天主感召方面,产生幻象和自我欺骗的可能性是非常大的,因此客观的评估是必不可少的。

3. 好神灵的作为可以通过好的结果来辨别,假神灵的作为可以通过坏的结果来辨别。“好的树不会结坏果实,坏的树也不会结好果实。从其果实可以认出树木”(《路加福音》6:43f;《玛窦福音》

① 托马斯·格林(Thomas H. Green)用这样一个例子来说明这一点:故事发生在一个有许多穷人的国家,一位修士陷入了两难的境地:一方面他想继续修道圣神父,另一方面他的家境拮据,需要帮助。他应该留下还是离开?天主对他的真正意旨是什么呢?在这种情况下,不妨这样问:“当你心境平时感觉怎么样——当你祈祷时、感情平静时和敞开心扉面对天主的意旨时?”很多情况下,修士会回答:“在这些时候,我总是感觉天主在让我留下继续努力,他会照管好我的家庭。只有在我于祈祷之外进行反思时,疑惑才会升起。”在这种情况下,我们可以说天主的意旨叫他继续留下(同上,51)。

② R. M. Gula, 前引书,325。这个标准也可以在 K. Rahner 的书中找到。平安、平静、沉默和喜乐是一些“与上主旨意相符”的标记,而辛辣、急忙、吵闹则是错误态度的表现(K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg, 1965, 138)。

7:15 等)。乍一看来,这也不过是陈腔滥调而已,也许这就是为什么一些神修上的著作很少提及这个衡量标准的缘故,但这个标准确实是耶稣明确表达出来的。在现今的伦理神学家中有一种注意行为结果的趋势,在很多情况下,人们不得不采用一种观望的态度,如果人们能时常留意就好了——留意仔细审查自己和他人理论及行为上的结果。有些观点在理论上是比较中听的,但在实践上是比较晦暗的:他们可能会论及正义、权利平等、科学上的进步、人生的改善。但是如果他们的果子是蔑视宗教,把暴力作为一种正常的战略手段,鲁莽地去破坏生命,制造新的违法者等等,那么这些果实已经为它们的树做出了判断。

4. 特别是对基督徒来说,一个人对于基督的爱是一个基本的辨别标准。根据《圣经》的说法,没有人能够承认耶稣为主,除非他在圣神的影响之下说这些话,而没有诅咒主的人会有圣神的灵感。“你们凭此可认出天主的神:凡明认耶稣为默西亚,且在肉身内降世的神,便是出于天主;凡否认耶稣的神,就不是出于天主”(《若望一书》4:2f,参见《格林多前》12:3)。“只有一个从献身于三位一体天主的世界观看生活的人才具有辨别精神的能力”<sup>①</sup>对于基督徒来说,他们的生活榜样是基督的生活。如果一个人想在天主的临在面前作出一种基本的选择,那么这种选择在基督身上获得了最好的表现。“要了解天主的旨意,我们应该以《圣经》来衡量我们的灵感与感召——在《圣经》里,天主通过他的爱子向我们作了启示”<sup>②</sup>正是因为这个缘故,《圣经》应该成为每一个信徒最重要的默想书籍。

5. 基督信徒们最重要的集体是教会,断然蔑视教会的教导是不本然、不纯真的。但这并不是说,个人不允许持有与教会训导不同的意见。事实上这是可能的,但这只意味着,人们应该严肃对待

① R. M. Gula 前引,317。

② T. H. Green 前引,51。

教会的训导,在出现疑惑的时候,首先应该考虑教会训导的推定。伦理传统是伦理思想的一个主要来源,“因此教会是一个必要的背景,它可以使基督信徒们的伦理生活与他们作为基督信徒的身份联系起来”。<sup>①</sup> 在集体氛围内做伦理决定的作法是应该受到推崇的。“个人在集体内成长、决定和行为做事,这对基督徒和非基督徒来说都是成立的。集体氛围常常是伦理道德中至关重要的组成元件,个人的摆位会在很大程度上影响某个社会或团体伦理道德的形成”。<sup>②</sup> 最后,与信徒团体的纽带也是一个评估的标准。对基督徒来说,最重要的团体就是教会团体。断然蔑视教会的教导就是不纯正的明确记号。“那认识天主的,必听从我们;那不出于天主的,便不听从我们:由此我们可以认出真理的神和欺诈的神来”(《若望一书》1 Jn 4:6)。但这并不是说,个人不允许持有与教会训导不同的意见。事实上这是可能的,但这只意味着,人们应该严肃对待教会的训导,在出现疑惑的时候,首先应该考虑到教会训导的推定。伦理传统是伦理思想的一个主要来源(The moral tradition is a major source for ethical insight)。因此,教会是一个必要的背景,它可以为基督徒的道德生活提供自我认同和精神基础(the Church is the necessary context for giving the Christian's moral life its identity)。<sup>③</sup>

在此应该注意到道德选择的团体背景。个人都在团体中成为个人,作决定并采取行动;无论是基督徒或非基督徒,都是这样的。团体和集体的环境始终是伦理学的关键因素。一个人的道德认同(moral identity)在很大的程度上取决于人的团体。下面还得进一步谈论这个问题。“对话伦理”和“社团伦理”的那些具有意义的观点都来自这里(Precisely here the justified concerns of the theo-

① T. H. Green 前引,132 页。

② Bruce C. Birch, Larry L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life* (Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House, 1976), 66.

③ 详细的论述,请见《基督宗教伦理学》第二卷,第一章,“信仰的教会性”。

ries of the ethics of discourse and of communitarianism seem to be found)。根据“对话伦理”学说,道德原则的有效性建立在团体成员共识的基础之上,而这个共识必须来自共同的对话。<sup>①</sup>与康德和罗尔斯的出发点不同,这种“对话伦理”强调,“社团主义”强调团体在发现道德原则中起了重要的作用。<sup>②</sup>如上所述,人们对于人类和受造界的终极目的只有一种比较模糊的了解,而为了全面地了解它,必须不断地重新接受圣神(圣灵)的引导。同时,终极目的是道德规则的最基本标准,所以准确地了解它是非常重要的。显然,个人理解这个终极目的比较有局限性,而团体则会有更好的理解。诚然,团体也不能完全领会上主的一切计划,团体的理解也需要不断地完善和纠正,但团体的理解总比个人的理解好一些。通过共同的对话和磋商,团体的成员必须一步一步地理解他们自己的使命,并且得理解短期的目标以及这些短期的目标所带来的道德要求(mediate goals and the moral demands resulting therefrom)。这种对话和磋商可能会发生在一些讨论会、协议会、主教会议、圆桌会议上,但也可能是通过一些出版物发生的。而且,道德知识的传播者基本上也是集体和集体的传统。

梵二会议相信,天主圣神的直接引导也存在于天主的子民之中。会议认为人需要天主圣神的感召并从他那里获取灵感——那种单独通过理性不能得到的灵感。

“天主的子民相信,他们是由充弥世界的天主圣神所引导的;基于此种信仰,在与其他同时代人所共同具有的遭遇、需要与愿望

---

① 该学说的最著名代表是 Jürgen Habermas, 见其 *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994)。亦见 William Rehg, *Insight and Solidarity. A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*. (Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, 1994)。

② 见 Daniel Bell, *Communitarianism and Its Critics* (Oxford Univ. Press, 1993)。C. F. Delaney, ed., *The Liberalism-Communitarianism Debate. Liberty and Community Values* (Lenham, Md.: Rowman & Littlefield, 1994)。

中,他们致力于释明天主临在、目的的真正标志”(GS 11)。基督通过“天主圣神的力量”在人心中工作,活化、净化和强化那种人们使生活更富人性、使造化更加完善和为要来的时代做准备的崇高愿望(GS 38)。

虽然基督信徒们接受“圣神初果”(《罗马书》8:23),但是天主圣神的引导不局限于基督信徒。天主的恩宠在所有的善意人的心中工作,因为“人的最终召叫是惟一、至圣的,我们必须相信,天主圣神以一种只有天主才能明晓的方式,为每一个人提供了有份于这个逾越奥迹的机会”(GS 22)。大公会议的这个宣讲体现了一种重要的意念:所有的人在追求自身召叫时,都从天主圣神那里蒙受指引,虽然在蒙受指引时的直接性与清晰度不一样。

## 第五章 伦理法律

如果造物主已给予了人一个客观的人生目的,那么人就有责任使这个客观目的变成他的主观目的——换言之,就是努力追求这个目的。当他的目光盯向这个目的时,一个必须遵循的命令就会变得明朗化,那就是一个伦理命令,这个伦理命令是通过伦理法律来展示给人的。

规范与法律被体会为人类自由的负担与限制,它们不会引起太高的热情,人趋向于反对与抵制这些规范与法律。今天,对个人自由的强调更助长了这种趋势,但是也有一种共识,这种共识认为人需要伦理规范与制度性的保护。成文的法律不是单纯意义上的华丽辞藻,而是人在赋予人生一个有意义规范时及保护人生免于混乱时不可或缺的援助,这些法律是历史智慧的结晶。如此看来,成文伦理法律不是人们的负担,而是一种解放,它可以把人们从为自己不断制订伦理规范的繁重任务中解放出来。

无论如何,人们不应该把伦理法律与其他的成文法律与规则等同起来,虽然伦理神学与道德方面的手册都试图建立实实在在的伦理规则(也应该如此),但是它们决不可能给人提供一本伦理义务的全集。另外,人的语言往往也不能将这些伦理义务表达得淋漓尽



致,这是因为伦理法律原本不是公式化的书面法律,它是不成文的,是人的存有及周围世界的结构与生俱来的。人固然必须熟稔这些书面的伦理法律,并为了过圣善的生活而对其加以尊重,但是为了活出召叫的整体性,人仅逐字遵守这些书面法律是不够的。

## 第一节 伦理法概念及其分类

### 一、伦理法的概念

从广义上讲,法或法则就是行动或反应的一贯方式,或活动的指导性规则。如物理法则、化学法则、生物法则,这些法则具有因果性和自然性的必要性。另如语法规则或艺术法则,这些法则是指导人的自由行动的,着眼于近的、偶然性的目的。伦理神学考虑的是一些伦理法则(源于人要将所有活动指向目的的义务与责任)。后两种法则不对自然性的必要性产生效力,而是对理念与道德产生效力。

从广义上讲,伦理法是一种指令,命令人将所有的活动瞄向他的目的。这个定义包括了义务性命令、规诫、推荐和允许等,这里面包含了全民性法律(涉及所有的人)、个人法律(一个人对另外一个人的命令);也有永久性法律(如遵守信约)和暂时的法律(如瘟疫流行时对于公众集会的禁止)。

根据这个定义,任何一个纯正的伦理法律都应该是圣善美好的。也就是说,它该引导人类行动为实现人类历史和造物的终极目的而做出贡献,它也应防止人们去阻碍这个目的的实现。虽然乍看起来有点夸张,任何伦理指令都该指向终极目的,但是我们应该明白,即使“最普通的日常活动”都该有助于“在历史中实现神性计划”(GS 34)。因此,伦理命令应该以这种方式形成:普通的日常活动要为实现目的的任务而服务。

一个完全无益于目的实现的规范对意志没有道德约束力;一

个命令虽在内在本质上不与目的有关,但至少在实行上要有助于目的。当天主禁止我们的原祖父母吃智慧树上的果子时,当天主要亚巴郎祭献他的儿子时,这些命令与目的之间的关系是这样的:这两个命令准备和教育人们去认清天主的神圣治权和人受造的依赖性,这是正当伦理行为的一个特征。一个规范如果使目的受到挫折,那它从伦理上就是恶的,对它的遵守也就不是正当的。

从狭义上讲,伦理法是一种总的、义务性的、恒定的指令,命令人将所有的活动都指向目的。只有在这种意义上,伦理法律才能成为伦理神学的研究对象,因为只有总的、恒定的规则才能由规范性的科学(normative science)来组织形成。一个源于独一无二的、个体的情势的独特个案规则不属于规范性科学的研究范畴,因为规范性科学不能研究个案单独性(singular individuality),至少说不是首要的。

关于伦理法律的义务性与命令性,伦理神学不只关注这个命令性,它还关注规劝性的、权宜性的和允许性的律条,但是义务性的规则组成了伦理命令中很重要的一部分,只有这些义务性与命令性的律条往往才被称为法律。

## 二、伦理法的分类:自然律、启示的法律和人定法律

法律作为伦理道德的客观标准被分为自然律和新旧约中的启示性法律与人定法律。

自然法律是那种来源于人及造物的本质,并且能被人的理性所认知的规条。它也被称为神性自然律,因为它的根源可以一直追溯到天主的意旨那里,正是天主创造了本质,随后天主又让法律源生于这个本质。

《圣经》新旧约中的种种规律被视为“被启示的、神的法律”(revealed divine law)。这些规律有时候会详细地解释或澄清一些自然律的义务和责任,比如十诫(除了第三诫,即安息日之外)。或是另加入一些实证性的规定和义务,如旧约中的礼仪规定或新约中保禄

(保罗)宗徒关于妇女在教堂中的规定:妇女在聚会时应该带上头纱,应该保持安静。然而,自然律或神启示的法律的语言都需要澄清。人们似乎有这样的印象:上主用很具体的诫命和直接的话语向人们启示他的旨意,而且继续这样做。但是,在十诫那里并不是这样的,而且后来也从未是这样发生的。所谓“神的法律”似乎都是人关于道德价值的领悟,而这些理解都是相当适当的(What appears under the formula “divine laws” is always the more or less adequate insights of human beings as to what is morally right)。虽然如此,称这些为“神的法律”也不为过,如果人类的经验表明,这些规律以忠诚的方式来实现上主的旨意。“那时,信徒团体可以说,他们确实发现了这些秩序的结构,而这些规则通过充满创造力的‘话语’被载入这个世界当中,因此团体在此发现了上主的旨意(Then the believing community can say, it has indeed now discovered the structures of order, implanted in the world by the creative ‘word’, and has traced therewith the will of God)。”<sup>①</sup>

人定法律与这些神性法律(自然的或启示的)有着很大的不同的。人定法律的来源是人的权威。人定法律可能重新肯定自然律中的一些责任与义务,如对于杀人和偷窃的禁止;也可能在很多情况下,人定法律的一些规定不是直接来源于自然律,而是在某种程度上依赖立法者的自由而理性的意志,如投票的年龄和还债的期限。虽然有时人定法律的立法内容属于自然律的范畴,但是对于触犯这些法律的惩治——往往是由刑法来保障的——也不是由自

① Alfons Auer, “Der Mensch als Subjekt verantwortlichen Handelns”, in *Leben aus christlicher Verantwortung*, vol. 1, ed. by J. Gruendel (Duesseldorf; Patmos, 1991) 31f. “在今天的神学家当中似乎存在着这样的共识:《圣经》中的道德和法律原则不是直接来自上主的——就它们‘文字上的内容’来说——,虽然《圣经》称上主为那位说话的和给予法律的神。”(H. Altmeyer, “Gott als Gesetzgeber und Garant des Sittengesetzes”, in *Schuld, Suehne und Erloesung*, ed. by K. J. Rivinius. Steyler Verlag, 1983, 72.)

然律预先建立的。人定法律可以依立法者的立法意志而有所不同,并且对于即将包括在民事与刑事法律内的自然律的选择也在很大程度上取决于立法者的意志。因此从某种程度上讲,所有的人定法律都因着某个立法者的意志而存在、建立和执行,因而人定法律也同样属于实证性法律。<sup>①</sup>

人定法律又可分为国家法律和教会法律,教会法律在天主教会内被称为教会法(canon law),教会法是存于教会法典(Codex Iuris Canonici, CIC)内的。

如上面的论述所显示,人定法律和道德律既有关系,又有区别。这一点要牢记在心中,因为人们经常混淆这两者。人定法律的目标是公益和公共秩序,它仅仅涉及外在行为。因此,人定法律仅仅包括我们道德义务的一小部分。从道德的角度来看,虽然人定法律不会禁止某些事,但这些事在道德上这些仍然受禁止。另外,人定的法律不一定完全符合道德的法律。那些不正义的人定法律规定在良心上没有约束力,而且如果仍然遵守它们甚至是不合法的。这就是说,从道德的角度来看,那些不正义的人定法律根本不算为有效的法律。在下文中还要进一步谈论这个问题。另一方面,那些正义的人定法律在良心上也有约束力。因此,伦理学的手册始终也认为人定法律是道德的一种客观的原则。

## 第二节 《圣经》中天主的法律

### 一、旧约中的法律

#### 1. 以色列法律的历史性(Historical reality of Israel's law)。每

<sup>①</sup> 所谓“实证性的”(positive)在此没有“肯定的”、“积极的”或“有价值”的意思,而是指“被规定的”,“因一个立法者的意愿而决定的”,它来自拉丁语的 *positum*(被安置的)。道德律和人定法律之间的差别在 Johannes Messner 的书中有确切描述,见 *Social Ethics* (St. Louis/London: Herder Book Co., 1965), 164—169。

当旧约谈及上主的法律、规条和诫命时,或当新约提到旧盟约法律时,它们通常是指统称为犹太法律的一组法律(Torah)。犹太法律存在于旧约的前五书中,根据《圣经》的古老传统,作者是梅瑟,犹太法律因此也被称为梅瑟法律。据塔尔姆(Talmud)的统计,犹太法律包含了613个律条与禁令,这些律条与禁令有宗教性的、社会性的,也有伦理性的。除了包含自然律的一些规范以外,它们还包括了很多敬礼性和民事性的规条,这些规条含有实证性法律的特性。<sup>①</sup>

这些法律可以回溯到很久以前的一个传统,一部分法律可以追溯到基督降生前的11或12世纪,有一部分法律则是后来被加进去的。正如人们不再认为梅瑟是梅瑟五书的唯一作者那样,人们普遍认为犹太法律不全是由梅瑟编辑写定的。但是梅瑟还是以色列的重要的立法者,因为当以色列定居于迦南这块土地时,它必须要有一个坚实的民族身份基础才能抵制迦南人的影响,而“在以民适应与采纳所处环境各种因素后,只有梅瑟立法这件事才能解释真正以色列民族个性(the true personality of Israel)中的卓越凝聚力与一致性”。<sup>②</sup>

一些学者认为,以色列原来的伦理习俗“处于支派、家族和家庭当中。伦理上的论述因后来的作者而要服从于盟约,而这个盟约就是雅威建立的保护和合法化的一种约定”。<sup>③</sup>无疑,这种过程

① 自然律的例子见十诫(安息日的诫命除外)(《出谷纪》20:3—17)、《肋未纪》19:11—18,32—36中的社会规范及舍根的十二诫命(《申命纪》27:15—26);敬礼性的实证性法律见安息日的诫命(《出谷纪》20:8—11)、和平祭礼仪和赎罪祭礼仪的有关规定(《肋未纪》1—5)及各类节日的庆祝条例(《出谷纪》23:14—17;《肋未纪》25);民事性的实证性法律见《出谷纪》21:2—22:19中的立法规定及《申命纪》21—25中关于杀人、贞洁、审判的程序等的法律。

② Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1 (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 84.

③ Franz Boeckle, *Fundamental Moral Theology* (New York: Pueblo Publishing Co., 1980), 131. 根据 A. Auer 的说法,近来的研究足够清楚地证明了这一点:十诫(更准确地说“第二块石板”,即第4到第10诫)来自游牧民族或半游牧民族的传统;它比西乃(Sinai)盟约和启示更为古老(*Autonome Moral und christlicher Glaube*, Duesseldorf: Patmos, 1971, 56—61)。

也适用于以色列从邻国的法律传统所采纳的和改造的法律规定。这些法律在它国的法律实践中很早就存在,后来在以色列获得神圣的权威性。<sup>①</sup> 如果比较以色列的法律和公元前 17 世纪巴比伦的汉谟拉比法典(Codex Hammurabi),或如果比较公元前 14—13 世纪亚述和赫特的法律文献(the Assyrian and Hittite law collections),就会发现很多类似的内容,甚至类似的说法。

虽然如此,在这些不同的法律传统之间也存在着一些重要的差别,而以色列的法律也具有自己的特征。以色列不仅模仿或抄录其邻国的法律规条,而且他们有选择性地采纳并改造了这些传统。在这里就能看到上主的灵感和上主在以色列法律形成时的指导。

2. 以色列法律的特殊性。如果想为以色列人的道德和法律给出一个好的定义,就必须先注意到这样的现象:以色列人一贯将整个法律以及人生各个领域都置于上主的绝对统治之下。不仅伦理规定或礼仪规则,而且世俗规定的有效性也都来自于这样的信念:它们都是上主的直接命令。违背任何一条法律都被视为反对天主的行为。“恰恰这种以宗教的秩序建立民族的社会暗示出一种特殊的贡献,在古代东方世界这是独一无二的。”<sup>②</sup>在以色列,伦理行为与敬拜神是永远分不开的。这就意味着,上主同样看重“遵守法律”和“敬拜天主”。因此,如果一个人很忠信地完成一项任务,这种行动也就获得了一种敬拜神的崇高尊严(every faithful performance of a duty acquires the nobility of an act of worship)。

另外,以色列的一神论为道德和法律秩序提供了一个绝对合

① 许多人会同意包克尔的结论:“旧盟约下的伦理观的本质是在历史的过程中形成的,因而我们也就不能将其理解为原本的神性法律。”(同上,133 页)

② Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1 (London SCM Press, 1961), 75. R. E. O. White 也类似写道:“这个对神的信念的影响无论如何也不能高估,就是在上主的眼前,人们必须活出有道德的生活,而神将会审判每一个灵魂”(Biblical Ethics. Exeter: The Paternoster Press, 1979, 15)。

一的原则(a principle of absolute unity for the moral and legal order):全世界有一位审判者,所有的人只有一个法律。在以色列的法律中没有任何阶级上的区分,但在其它古代的法典中,这种区分相当普遍。以色列没有提到统治者、僧侣团或贵族的特殊法律。在上主的人民当中,每一个成员都必须服从于盟约的天主,包括国王,也包括最穷的人。这个事实在先知们的运用中特别明显,因为他们根本不顾及人面而只宣布上主的审判。

以色列人将道德上的权威都集中到神的旨意(the concentration of the moral authority in a single divine will),并且排除一切其他的权威,这又导致另一个现象:人们即便不遵守道德规律,也不能用魔术来代替道德。比如,埃及的僧侣给亡者一些护身符,比如一只被祝圣的圣甲虫,这样这个人在面对阴间的审判者时就能够隐藏自己的罪。在新巴比伦时期,利用各式各样的魔术来影响无形的神明们是一种非常流行的作法。但在古代的“雅威主义”(ancient Yahwism)中没有任何其他的神力能够取消雅威对于罪人的谴责,也没有魔术能够抵抗上主的旨意,因为雅威的力量是无限的。人们必须服从上主的神圣旨意,才能够获得救恩。

以色列法律传统中另一个值得注意的特征是对于个体的尊重。这种尊敬表现在这一点上:罪人不会遭受残酷的惩罚。在汉谟拉比(Hammurabi)法典或亚述法典中,残害身体的惩罚形式并不罕见(比如砍掉手,切下鼻子、耳朵、舌头,给人烤上烙印,切掉乳房等),这些体罚在以色列很少。“这就表明以色列有一种真正崇高的人道主义,而且以色列人的法律也加深了人人平等的思想。这种现象很难解释,唯一的解释就是人们相信神,相信神依照自己的肖像创造了人,因此神也保护那位应该受惩罚的人。”<sup>①</sup>

3. 除了优点之外,梅瑟法律无疑地还有它自身的局限性,它不是一部完善的法律。它仅仅是救恩史的开端,它期待着要在全

---

① 见 W. Eichrodt 前引书,79。

面的拯救中获得希望的实现(expects the fulfilment of its hope for integral redemption)。因此,我们如果看到一些局限性也不应该感到惊奇。

旧约道德传统的一个历史性的缺点是它将弟兄间的爱限制在犹太人的团体之内,但这也包括那些在以色列定居的外地人(参见《肋未》Lev 19:33f; 24:22;《申命纪》Deut 10:18f)。弟兄之间的爱不会包括外国人(比如撒玛利亚人),而民族的敌人更不会被爱,敌人根本不享受任何权利。当然,这是古代东方社会中的普遍态度,不过它仍然是道德认识上的缺点。其他的一些历史性缺点的例子是一夫多妻制,离婚的权利(这仅仅是男人的权利,见《申命纪》Deut 24:1—4),以及对于仇敌的态度。虽然《肋未纪》Lev 19:17f 禁止憎恨别人和报复行为,<sup>①</sup>但对于敌人的爱仍受“正义”和“补赎”概念的影响,正如“同等报复法”(lex talionis)所显示的那样(参见《出谷纪》Ex 21:23—25;《肋未纪》Lev 24:17—20)。甚至《圣咏》也比较多显示出一种报复的精神,而那些为敌人的转化作祈祷的章节则比较少。

这里,我们该注意犹太法律的一个不足,这个不足影响到了对于法律本质的理解。问题在于那种将伦理规条和法律、礼仪方面的实证性规条紧密编织起来的作法。在一些文化的早期阶段或是不发达的阶段,这两种迥异的法律未被完全区分开来,这种作法还是比较普遍的,但它不是完善的,它孕育了偏轨和冲突的危险。

伦理法律具有一种广泛性,和实证性法律比较起来,它不容易改变。伦理法律是造化秩序的体现——它既具有了这种体现表达能力,也就有了一种不可改变的因素。而实证性法律——不管是民事性的还是宗教性的——更易被历史条件和社会发展的实际状

① 对于敌人的态度应该要有自制,甚至要有宽恕,见《出谷纪》Ex 23:4f;《箴言》Prov 24:17f; 25:21f;《德训篇》Sir 28:1—7。



况所影响,因此这些实证性法律必须为改变留有足够的余地,以适应不同时代和不同地区的千变万化的需要。缺少弹性会导致一些过时的法律——不仅陈旧过时、漫无意义,甚至会反社会(without purpose and even counterproductive)。①

这就是犹太人在死守犹太法律时所遇到的危险,他们认为犹太法律是非常完善的,虽然一些先知曾经多次预言一个新盟约的建立,并且这个新盟约要超过旧的盟约,但是古代犹太人根本没有严肃地思考,以一个更为完善的法律来取代现有法律。

犹太人怀着对犹太法律的崇敬,他们想字字句句遵守种种规律、诫命和规条,成为义人。另外,他们还加上了许多补充性的规戒和元老们的传统法律,也要求人们一一遵守。这种作法也就促进了一种不易变化的法律主义,它会死抠法律的每一个字,哪怕法律已经与公义、仁慈和爱等要求发生了冲突。这实际上就是耶稣所处时代的情势。基督很清楚地指出了,这些错误的理解为人们带来什么样的危险。基督与法利塞人和经师之间的冲突大多都围绕着他们对于法律的狭窄理解和他们的法律主义。这种冲突越来越辛酸和充满敌意,所以也导致了犹太人对基督的拒绝和谴责。然而,基督的真理仍然获得了胜利。旧约所承诺(但无法达成)的东西现在在新约内获得了实现(The new covenant fulfilled what the old covenant contained in promise, but was not able to attain)。

#### 4. 旧约中各类法律实体无疑地可以从犹太法律(Torah)中

① 因此,《托拉》(Torah)中的好几个法律仅仅为了传统的缘故而被保存,虽然它们早就失去了意义,比如禁止吃许多动物的肉,其中不仅包括猪,也包括兔子、鸭、各种蜥蜴以及一切没有鳍没有鳞的水生动物(《肋未纪》Lev 11;《申命纪》Deut 14:3—20)。“不可吃血和脂肪”的永恒规定也是一样(见《肋未纪》Lev 3:17)。《旧约》还很严厉地惩罚那些在安息日工作的人,甚至处以死刑(《出谷纪》Ex 31:15;《户籍纪》Num 15:32—36),也用死刑对待通奸、乱伦、同性恋等(《肋未纪》Lev 20:10—16;《申命纪》Deut 22:23f);这种严厉的惩罚失去比例,而在现代的文明国家中取消了死刑。《肋未纪》和《申命纪》中关于祭礼的规定也没有太多的道德意义。

找到最典型的表达,但是除了犹太法律的明确的规条与诫命外,“世间有一个伦理秩序”的事实以另一种非法律性的方式表达了出来,这就是智慧文学。智慧文学的作者们都被他们在造化中所发现的美妙秩序而深深感动,他们把这种体验在对智慧的生动描绘中表达了出来。在他们眼里,智慧是一个主要的工匠,在诸天造成之前,她从太初与天主同在,她在所有的造化中事奉天主(《约伯传》28:20—27;《箴言》3:19;8:22—31;《智慧篇》9:9,《德训篇》24:3—9)。智慧是造化幕后的确定秩序的力量(the ordering power),是所有个体秩序的源泉。智慧的本质可以用“原型秩序(primeval order)”、“世界理性(world reason)”或“世界固有的意义(meaning inherent in the world)”等来表达。

智慧不独立存在和运行于人类之外,相反地,智慧会召叫人们去聆听她,并过上一种与智慧所建立的秩序相和谐的生活。“智慧不是在呼唤,明智不是在发出她的呼声吗?……人呀!我在向你们呼唤,我在对人子发出呼声”(《箴言》8:1,4;参1:20;9:3)。“很显然,这是长者老师的意见,从造化之初,人就为一种他所不能避免的对秩序的渴望所指引。首先,这种对于秩序的渴望会指引个人的生活,此种情形是伦理行为的基础和来源”。<sup>①</sup>那些聆听智慧声音的人“会明了仁义和公平,明了正直和向善的道路”(《箴言》2:9);其次,对于秩序的冲动与热望也会延及公众及国家的生活,“借着我,君王执政,元首秉行公义;借着我,统治者统治,王侯治理邦土”(《箴言》8:15;参《德训篇》24:6)。

人都应聆听智慧的指导,因为对智慧呼声的轻视会导致灾难性的后果。不幸与痛苦、绝望与不安会袭击那些认为可以忽略智慧的人(《箴言》1:23—33);与智慧相谐就是生命,与其不合就是死亡,这是明明白白的最后通牒。

<sup>①</sup> Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel* (Nashville and New York: Abingdon Press, 1972), 158. 前引, 158 页。

获得对于正确生活道路的认知的方法就是要看某个行为的结果的好坏,对于一个行为的降福或惩罚往往是智慧长者与师者劝告的动机(例见《箴言》6:6—11;14:29;17:13;22:22—25;29:23;《德训篇》3:17,26;20:24—26;37:29—31;41:12)。行善避恶的动机往往带有一种暂世的、凡俗的性质,这也就给智慧性的规则抹上了一层功利主义和自然主义的色彩。

这种从行为结果来判断行为好坏的归纳性方法当然需要对生活有着彻底的认识。因此重心要放在长者的经验上,年轻人通过聆听长者,可以获得关于善恶的理解与知识(参《箴言》1:8;4:1—5;13:1;《德训篇》3:1;6:18)。

除了犹太法律的言语之外,雅威自己还有另一种教导人的方式,那就是造化秩序的声音。“雅威给造物指派了那么多的真理。事实上,天主临于其中,人只要学会理解阅读这些秩序并根据获得的经验调整自己的行为,他就会达到伦理上的坚定境地(ethical terra firma)”。<sup>①</sup>智者教导的主调使人坚信,那些乐于聆听的人可以完全明了造化秩序的声音(参见《约伯传》12:7—9;《箴言》1:20)。在犹太法律之外,伦理命令达于人的方式不仅仅局限于智慧文学——虽然智慧文学对此有着最为明确的表达,但它不是唯一的。旧约记述了一些早于西乃盟约的伦理经验和对于伦理责任义务的意识与觉醒,亚当、厄娃、加音、诺厄、若瑟及他的兄弟们都对善恶有着一定的理解,都感受到一个不成文法的约束力,这个不成文法显示它自己给人的心灵和团体的良心,在旧约里,这个法律一直被认为是天主的声音。

## 二、新约中的伦理法

### 1. 旧的法律与新约

在前面关于新约伦理教导的那一章里,我们已经详尽地讨论

<sup>①</sup> Gerhard von Rad,前引,92页。

了耶稣与早期教会对于旧约法律的态度。新约坚定地表明,旧约来源于天主,天主是它的作者;新约以同样的态度认为,旧的盟约是为耶稣作准备,因而具有暂时性。那些礼仪规定的最崇高作用就是预先表征基督奥迹,唤醒对于预许的默西亚的渴望,并使人意识到罪恶感以及对于基督救恩的需要。

因为旧的法律基本上处于一种准备阶段,所以它必将失去约束力(《罗马书》7:1—6;《迦拉达书》2:19)，“法律及先知到若翰为止,从此天主国的喜讯便传扬开来”(《路加福音》16:16)。旧的法律只起一个基督内新盟约的教育者的作用(《迦拉达书》3:24—26)。当基督来临的时候,它也就失去了存在的意义并该就此结束(《罗马书》10:4),耶路撒冷大公会议对此予以了肯定(《宗徒大事录》15:7—11,28);根据《希伯来书》的记载,基督死亡的时刻就是新的盟约开始和成效的时刻。(《希伯来书》Heb 9:15—17)。

因而在新约伦理的氛围中,我们也就不再受旧的法律的约束,但这并不是说,旧约中所有的东西都将失去效力,那种认为旧约中的十诫不适用于基督徒的理论已为特利腾大公会议决然否定(DS1569)。旧约的立法以附加的名称赋予了自然道德律一种约束力,这个附加的名称停止存在,但另一名称——人的本性——却继续存在。另外,新约以一种全新的方式重新公布了自然伦理责任(参《玛窦福音》19:16—19;《罗马书》13:8)。

不论是从教会传统的角度考虑,还是从新约的角度考虑,旧约仍具有权威性,并且这种权威性远比习俗及外教哲学高大,这种权威性保持了“神圣经典(圣经 Holy Scriptures)”的崇高地位。圣保禄多次引用旧约的章节和例子来支持他的教导(《罗马书》4:3—8; 9:6;《迦拉达书》3:15—18;4:21—31),尤其是他的伦理劝诫(《罗马书》4:23;12:19;《格林多前书》6:16;9:3—10;《格林多后书》8:13—15;《迦拉达书》3:6—9)。当然,旧约对于基督徒来说已经不再是独立的权威,它已经被基督的权威相对化了,并且也为其所超越了。

2. 新法律的特征与本质<sup>①</sup>

一些新教的改革者否认新约伦理法的存在,他们曲解了新约中的一些关于基督信徒自由的章节(参《罗马书》10:4;《迦拉达书》3:23—26;5:1)。为此,特利腾大公会议做出了两个规定:一、除了信德之外,福音还要求了其他的東西(DS 1569);二、基督——我们的救主也是一个立法者(DS 1571)。

福音的著者在评论基督的教导对人们所产生的影响时,写道:“群众都惊奇他的教训,因为他教训他们,正像有权威的人不像他们的经师”(《玛窦福音》7:28;参《马尔谷福音》1:22;《路加福音》4:32)，“众百姓都倾心听他”(《路加福音》19:48;参 11:18)。萦绕耶稣心头的不是关于礼仪、宗教法律及长者传导——那种法律主义者的炫耀式的教导,他所关心的是对天主最彻底的听命及对内心深处天主圣神感召的准备接受状态。耶稣的训导与比喻以全新的方式将以上的信息表达了出来。

这个新的强调重点渗透了整个新约;新法律基本上是一个内在的法律,它的主要重心是在人对天主及法律之神前的内在责任与义务:圣保禄在新约和旧约之间发现了一个最明显的不同点:梅瑟法律是一部外在性的成文法,而基督的法律是神的法律(law of the Spirit)，“因为文字叫人死,神却叫人活”(《格林多后书》3:6)。因此,基督徒“不应再拘泥于旧的条文,而应以新生命之神来事奉天主”(《罗马书》7:6)。<sup>②</sup> 新约是天主圣神内的盟约,而这位天主圣神已经被灌注到人的心里面(《罗马书》5:5),从人心内引导教育

① 参考海霖 B. Haering, *The Law of Christ*, vol. 1, 1966, 252—263. Josef Fuchs, “The Law of Christ” in *Human Values and Christian Morality* (Dublin and London: Gill and Macmillan, 1970), 76—91. Enda McDonagh, “The Natural Law and the Law of Christ” in *Invitation and Response* (New York: Sheed and Ward, 1972), 22—37.

② 作者所引用的英文为“Serve not under the old written code but in the new life of the Spirit”,而思高圣经则为:“不应再拘泥于旧的条文,而应以新的心神事奉天主。”为了符合白舍克的原著精神,译者略加更动。——译者注

人(《罗马书》8:14)。正如《圣经》所言:“我要将我的法律放在他们的明悟中,写在他们的心头上”(《希伯来书》8:10)。“基督的法律”作为一种内在的法律,从人与基督的生动相谐与共融中流露出来(From the living communion with Christ flows the “law of Christ” as an inward law)。正是通过“在基督耶稣内赐与生命之神的法律”(《罗马书》8:2),基督徒才得以理解和完成“法律所要求的正义”(《罗马书》8:4)。

但是,对于处在原罪重压下的人来说,即使和他内在存有相对应的法律(the law which corresponds to his own inward being)似乎也会以一种相反的面目出现,甚至会成为外在的法律。正是由于这个原因,新约多次极力警告信徒们躲避犯罪和“肉性上的作为”,并要依“天主圣神行走”,结出圣德、美好、圣善的果实(《罗马书》6:12—18;8:12;《迦拉达书》5:16—25;《厄弗所书》4:22—24;《伯多禄前书》2:11)。因为来自于人古老罪恶本性的危险,人们有必要列举恶行的清单,那些意欲进入天国的人必须要完全戒绝这些恶行(《格林多前书》6:9;《迦拉达书》5:19—21;《哥罗森书》3:5—10)。伦理规范是为从内部防范“肉欲人”所建立的保护措施,但它们还有其他一些积极的目的与意义,它们可以帮助人过一种平和乐丽的生活,也可以为人在走向完善的道路上提供航向(例如《玛窦福音》5:21—24,27,44;19:16—19;25:31—46;《罗马书》13:1—9;《格林多前书》7:10;《厄弗所书》5:21—6:9;《得撒洛尼前书》4:1—8)。如此看来,虽然新的法律基本上是一种内在的法律,但是它也是一个公式化的成文法。<sup>①</sup> 圣保禄认为,信徒团体被召去提出和倡导天主圣神的法律,而个人则被期以去遵守这个权威。

《圣经》通过一些诫命和规律给予伦理上的指导,但它也用一些具体的形象、例子和比喻。“《圣经》关于道德生活的教导使用法

① 根据托马斯·阿奎那的观点,新法律的基本因素是天主圣神的恩宠,那些外在的法律只是第二要义的因素(STh I—II 106,1;106,2;108,1)。

条、命令的形式,但也使用故事、比喻、格言和其它的文学形式……它的伦理学资料一方面用一些形象来启发人们分析自己的情况,另一方面又规定人们应该有的态度和行动,比如在十诫当中,在爱的伟大命令当中以及在圣保禄的教导当中。无论在哪一方面,如果要恰当地使用《圣经》,需要长期地让《圣经》中人的信仰体验和今天的信徒的经验进行对话。”

### 3. 具体的法令

从很大程度上,新盟约中具体的法令与律条属于自然道德法律的范畴,这其中只有几个条令带有实证性法律的性质,并且这几个条令是宗教性的。

(1) 就道德律(moral precepts)而言,我们应该在对观福音(即基督的道德规律)和新约书信之间划界线。在解释基督的道德诫命时,应该注意耶稣的教导的特殊风格和文学特征。耶稣在他的伦理教导中所用的主要方式是比喻,这就使得他的教导的真正精神在字面上十分激进和夸张,“如果有人打你的右面面颊,那你就把你的左面面颊也给他打”;“给予所有向你乞讨的人”;“如果你的手正在把你引向歧途,那就把它砍掉”。这些命令不宜照字面去实际执行,它们有另外不同的目的:这些命令意在激励人们对天主有最彻底的听命和趋向完善的决心。“这些说法很清楚地强调一点:上主的诫命的范围是无限的(the unlimited scope of God's commands)。这些说法不会让人采取一种自满自足的态度。如果我们想按照这些标准而生活,我们无论如何也不能对自己感到满意。”<sup>①</sup>基督的种种挑战要成为我们道路边的路标,这样我们才能够找到我们在天国内的真正意义。

另一方面,宗徒们的律令是关于行为上的规定,这些律令就是严格定义上的伦理法律。它们旨在让人从字面上逐字去遵守。

---

<sup>①</sup> C. H. Dodd, *Gospel and Law* (Cambridge: University Press, 1965);亦见第三章,其中的论述很有帮助:“福音中的伦理教导”,46—63。

“你们要帮助教会中的圣徒,接待他们。”“不要以恶报恶。”“孩子们,你们要在一切事上服从你们的父母。”“你们作父亲的,不要惹起你们的孩子,以免他们失去信心。”“一切人要服从于管理权威。”“你们作长老的要照顾你们的羊群,不要控制他们,但要为他们建立榜样。”“你们这些年轻人应该服从于年老的。你们一切人都应该以谦逊彼此相遇。”<sup>①</sup>教会传统一直把它们看作严格的、必须服从的规范——不光对基督徒是这样,对世上所有的人也是如此。只是近来人们才开始问一些问题,这些问题是关于圣保禄对奴隶制和妇女社会地位所作的伦理判断。

关于妇女的社会地位,圣保禄曾经教导人们说,妻子该当服从于丈夫——尽管同时也告诫丈夫要爱他的妻子(《厄弗所书》5:21—33;《哥罗森书》3:18)。这里圣保禄当然不是讲,妻子要无条件地听从丈夫,即使丈夫所要求的是罪恶的;另外,这个比较广泛的劝诫还是有商量和理解的余地的。但是不管怎么讲,我们必须承认,圣保禄对于妇女的从属地位和教会内没有发言权利的强调是非常重的,他的思维架构是阶级层次性的(hierarchic),而不是民主性的。虽然如此,保禄在他的书信中也提到一些曾经与他一起进行福传工作的妇女,她们曾是他的合作者(如 Mary, Tryphaena, Tryphosa, Persis, Euodia, Syntyche),而保禄称她们为“同工”(Prisca),“姐妹”(Apphia),“执事”(diaconos)(Phoebe)以及“使徒”(Junias)。

关于奴隶制,圣保禄没有强调和举荐这种社会制度,因此废除这种制度并不和圣保禄的教导相矛盾,更确切地说,废除奴隶制符合圣保禄“我们在基督内是一个整体”的原则:“不再分奴隶或自由人,男人或女人”(《迦拉达书》3:18;参《格林多前书》7:21)。圣保

① 宗徒这些教导的例子见于《罗马书》Rom 12:9—21; 13:1—7;《厄弗所书》Eph 5:21—6:9;《哥罗森书》Col 3:12—4:1;《得撒洛尼前书》1 Thess 5:14—22;《希伯来书》Heb 13:1—5;《伯多禄前书》1 Pet 2:13—17; 5:1—5。



禄只是容忍了当时渺小、幼稚的教会还不能改变的这种社会制度罢了。<sup>①</sup>

福音中耶稣的教导只包括了两个实证性律令，它们是关于教会最基本的两件圣事，那就是：因天主圣三的名为天下列邦受洗（《玛窦福音》28:19）和为纪念耶稣而举行圣体圣事（《路加福音》22:19；另参《格林多前书》11:24—26）。这两个命令形成了实证性法律的最典型的例子。<sup>②</sup>

新约中其他的实证性法律是关于教会纪律方面的。在耶路撒冷大公会议上，宗徒们宣布基督信徒不再受梅瑟法律的约束，从外教归化的新信徒只需“戒食祭邪神之物、血和窒死之物，并戒避奸淫”（《宗徒大事录》15:29），但是圣保禄在《致格林多人前书》中就已经开始客观地认为，吃祭献给邪神偶像的食物也无可非议（《格林多前书》8），另外戒避血和窒死之物的禁令也很快解除。只有规避奸淫的命令保持下来，因为这是自然律的一项责任与义务。

在《格林多前书》11:5—16中，圣保禄极力命令妇女在祈祷时要用布遮住头，虽然这个习俗在现今的一些地区还仍然存在，但它早就不再是一个具有约束力的法令了。在《格林多前书》14:26中，圣保禄指示人们应如何在集会时运用语言及预言之恩，并且严命妇女在堂中不要发言，这条法令也不再执行。另外一条实证性法律是在《弟茂德前书》3:2和12中，它规定被选的主教和执事必须只结过一次婚。

除了基督的两条命令（这两条命令对信徒们来说是应该最受

① 保禄没有谴责奴隶制仍然使人们感到奇怪，甚至在给费肋孟（Philemon）写的信中，他也没有谴责奴隶制，而是要求那个逃跑的奴隶敖乃息摩（Onesimus）回到主人那里去，要主人宽恕他。1993年教皇通谕《真理的光辉》（Veritatis Splendor）称奴隶制为本身是恶的行为之一（第80条），但在新约中没有这样清楚的谴责。

② 除此之外，教会还有一些源于新约圣经的圣事，但是它们都不是以明确的律令的形式出现的。它们或从早期教会的实际作法而来，如为新铎覆手（《弟茂德前书》4:14；《弟茂德后书》1:6）及终傅圣事（《雅各伯书》5:14），或从耶稣所给予的某种权威而来，如赦罪的权柄（《玛窦福音》Mt 16:18；18:18；《若望福音》20:23）。

敬重的,因为基督实实在在地希望:只要教会存在,人们就该遵守这两条命令),教会在处理和对待新约中实证性法律(虽然这些法律也是启示文献的一部分)时所怀有的极大的自由精神是非常令人惊奇的。

#### 4. 新约中的自然道德律

在区别耶稣比喻式的法令与其他要从字面上遵守的法令时,和在审视宗徒们的教导及其有效性时,人们应用了一个比《圣经》本身更具涵容性的衡量标准,这个标准是看《圣经》的法令是否和与人本性俱来的权利和需要及其衍生出的责任具有一致性。这个标准是自然律的标准,那么新约是不是意识到了自然律的存在并接受其为一种具广泛性的权威呢?<sup>①</sup>

(1) 基督的教导。在宣讲训导时,基督利用了已建立的造化秩序,将其作为引向天主法律的一个指标。一个比较明显的例子就是耶稣对离婚法律规定的态度:他说,梅瑟法律允许离婚,但那只是因为“这是为了你们的心硬,他才给你们写下了这条法令。但是,从创造之初,天主造了他们一男一女……二人要成为一体。所以天主所结合的,人不可拆散”(《马尔谷福音》10:5—9)。这就是说,由天主所造的人的本性是指向永恒的一夫一妻制的。虽然梅瑟因看到民众的短处而允许离婚,但这并不和天主造人的初衷完全一致。既然天主的国已经来临,那么人们就该还自然律的本来面目。

另外,爱仇的诫命同样被基于造化秩序的一个论证所支持,因为天父“使太阳上升,光照恶人,也光照义人;降雨给义人,也给不义的人”(《玛窦福音》5:45),所以人应该爱他的仇敌。人们应该爱慕他们的创造主,这就意味着,不能排除任何被主所爱的人或事,

<sup>①</sup> 新约关于自然法的教导,请参考 Josef Fuchs, *Natural Law* (Dublin: Gill and Son, 1965), 14—37; 圣保禄的见证,请参考 Wolfgang Schrage, 前引, 187—228。亦见 B. Schueller, *Readings in Moral Theology No. 7: Natural Law and Theology*, ed. C. E. Curran, R. A. McCormick (New York: Paulist Press, 1991), 72—98。

也不能排除“忘恩的和恶人”(《路加福音》Lk 6:35)。否则,他们的爱就会不诚恳,不合一(their love would not be sincere and undivided)。实际上,这就是自然律为爱仇的责任所作的论证。

基督认为关于善恶的知识是自明的、为人所知的。例如他在关于洁与不洁的争论中指出:“凡从人里面出来的,那才使人污秽。”然后,他又列举了一些包括他的听众也认为是邪恶的行为(《马尔谷福音》7:20—23)。基督关于最后审判的讲道同样也预设,所有的人都有关于善恶的标准,并且所有的人都要依此标准受到审判和检验(《玛窦福音》25:31—46;参《路加福音》12:57;《若望福音》5:29)。耶稣指出了—个“黄金尺度”(the golden rule),作为伦理美善的总的衡量标准。这个“黄金尺度”自然地为人所知:“凡你们愿意人给你们做的,你们也要照样给人做。”(《玛窦福音》7:12)

(2) 宗徒保禄的教导。对于圣保禄来说,自然律是一个自明的领域,它本身并不会有什么问题。如圣保禄真要讨论自然律,他也会将其放到从属地位去考虑;而法律的主题——罪恶与恩宠——才是圣保禄的主要关心所在。在《罗马书》的前三章里,圣保禄关注的是外教世界的伦理现状和全人类对于救恩的需要。只要罪恶与过失存在,这种对于救恩的需要就存在——这就预定了,外教人也有关于天主及他们的伦理责任的真正知识。事实上,圣保禄也正是如此争论的,他认为外教人确有这样的知识,这种知识是人的理性从造化的现实得来的(《罗马书》1:19,32),这是为什么圣保禄可以讨论教外人的罪恶的理由——即使这些人没有旧约的法律和耶稣。外教人的不适当行为是伦理上的恶行,因为这些不适当行为有违于人的本性,有违于出自于人本性的伦理命令。

圣保禄关于伦理法的自然知识的记述是在《罗马书》的第二章里面,“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”(《罗马书》2:14—15)。另外,全章的更为宽阔的背景揭示所有的人——外教人、犹太人和基督信徒——都应服从同一的伦理命令,都要受到同样标准的判断(《罗马书》2:1,12)。由此可见,在圣保禄的意识里面,善恶的区别是建于万物本性里的——不仅是为了外教人,也为了犹太人和基督信徒。梅瑟法律没有指出善恶的区别,而是教导人们什么是善的、什么是恶的,如旧约法律以前所规定的那样。因此圣保禄可以讲,外教人好的作为也是对于旧约法律的规条的完成,“他们行法律上的事”(《罗马书》2:14)。看起来,天主的法律是因天主的造化而被写到了人的心上。既然这个法律是从本性而来并作为它的(客观)标准,又是通过理性与良心而闻达于人,那么它就是伦理神学所定义的自然律。

自然律在基督的法律内也继续存在并继续有效,虽然旧约的法律实际上已被废除,但是其中那些属于自然律的规条,仍具有约束力的标准与规范。从这种意义上讲,圣保禄可以说,即使基督信徒被从旧约法律中解放出来,但他们也在完成旧约法律的合理要求(《罗马书》8:2—4)。结果,外教人恶行的清单被多次向基督信徒们重申,这份清单里的恶行被认为是阻碍人升入天国的罪(《格林多前书》8:9;《迦拉达书》5:19—21;《弟茂德前书》1:9—11)。圣保禄劝告基督信徒们“不要伤害”任何人,并应通过好的行为“使众人喜欢”(《格林多前书》10:32;《哥罗森书》4:5;《得撒洛尼前书》4:12),这也就预定伦理规范与标准对基督信徒和外教人都是一样的。

圣保禄的大部分伦理教导是以理性对何为善、何为恶所做出的判断为基础的,而并不以旧约法律或耶稣的诫命为参照点(参《罗马书》1:26;13:1—7;《格林多前书》7:1—9;8:4—6;《哥罗森书》3:21)。这就证明,自然律已经成为“基督法律”的一部分。通过基督所赐予的力量来完成“基督法律”所要求的责任与义务,就成了那些属于基督王国的人的生命之路。

### 三、基督伦理观的特殊性

在前面章节,我们已经指出,旧约的许多法律与当时邻国的法律有很多相近的地方;并且我们还指出,绝大多数的新约法律属于人通过本性可以认知的伦理规范的范畴,即自然律的范畴。这就涉及到了基督伦理观的独特性质的问题,那么是否基督伦理观与非基督徒的伦理观有所不同呢?如果有的话,不同点又在什么地方呢?近年来,这个问题已经引起了一些热烈的讨论,出现了不同的探讨性答案。<sup>①</sup>

#### 1. 传统的观点

传统观点大多承认基督伦理观有其特殊性。虽然大部分的伦理法可以由理性发现而能为所有的人认知,但是有些伦理价值与规范是专为基督徒规定的。

之所以承认两套伦理法,是因为有一个关于人在基督救恩前后有不同的状态与条件的信条。在基督救恩之前,人处于一种“纯自然”(pure nature, *natura pura*)的状态,即没有神圣恩宠生命的状态。<sup>②</sup>和这种自然状态相对应的是自然性的伦理规范,这些伦理规范是通过理性的洞察力获得的,并且对所有的人来说都是有约束力的。在救恩之后,人在他的自然生命之外,领受了神圣恩宠生命。和这个新的生命状态相对应的是一些附加的规范,这些规范只为那些拥有恩宠生命的人所获得,当然只对他们有约束效力。这些附加规范的主要来源是新、旧约中实证性及神性的启示。天主教伦理神学大体上认为,这些附加的规范超越了那种纯粹的人性伦理的价值与规范,但是并不和它们相矛盾。基督新教的传统则认为在人性和基督伦理之间有更宽的断层,基督伦理会向人性

---

① 关于此方面的材料,请参考 Charles E. Curran and Richard A. McComick, *Readings in Moral Theology No. 2: The Distinctiveness of Christian Ethics* (New York / Ramsey: Paulist Press, 1980)。

② 人类原本具有这种恩宠状态,但是通过原祖亚当与厄娃的罪而失落了(参创 3)。

伦理挑战,有时还会和人性伦理有矛盾的地方。

那么,启示与信仰为伦理添加了哪些实在的东西呢?《圣经》教导说,基督信徒们已经从耶稣那里蒙受了一种新的恩宠生命,这种恩宠生命是以洗礼为中介的。新的生命要求人们有一种全新的行为方式,新的态度包括信、望、爱三圣德,及爱仇、谦逊、牺牲精神、在追随十字架中忍受病苦;在敬礼这一方面,各类圣事特别为基督徒附加了一些责任与义务。

## 2. 近来的观点

另一方面,近来的观点认为基督教伦理没有它自己独特的内容,在当今的学术领域,这是比较流行的说法。但是这种观点算不上现代的,因为弗朗西斯·苏亚雷斯(Francis Suarez, 1617)早就持有这种观点。<sup>①</sup>另外在吉尼考特(Genicot)、萨尔斯曼(Salsmans)、吉普福特(Goepfert)、何尔斯(Huerth)、伏尔米施(Vermeersch)、阿比兰(Abellan)、拉加帝留(Regatillo)、撒尔巴(Zalba)<sup>②</sup>等人的著述中早有诸如此类的说法。何尔斯(Huerth)和阿比兰(Abellan)总结说:“新法律所有的法令都是自然律的规条,基督没有给自然道德律添加任何纯粹实证性的伦理规条……那个爱的诫命也是如此……爱天主和为天主的缘故爱邻人的责任也是自然律的责任。”

有一点应该注意,这里提到的那些作者却对新法中的礼仪性

① F. Suarez, *Commentaria ac Disputationes in Primam Secundae D. Thomae: De Legibus*, Lib. X, c. 2, nrs 5—15. Suarez 也提到 Thomas Aquinas I—II, q. 118, art. 2. 在此,托马斯区分了圣事和道德诫命。他说,“新的法律”在“旧的法律”(《旧约》)不加上任何新的规律,因为自然的理性指导我们作美德的工作(it is by natural reason that we are directed towards the works of virtues)。

② 见 E. Genicot / I. Salsmans, *Institutiones Theologiae Moralis*, vol. I. (Brussels, 1951), nr. 90. E. A. Goepfert, *Moraltheologie*, vol. 1 (Paderborn, 1923), nr. 33. A. Vermeersch, *Theologiae Moralis Principia, Responsa, Consilia*, vol. I (Rome, 1947), nr. 153. F. Huerth and P. M. Abellan, *De Principiis, de Virtutibus et Praeceptis*, vol. I (Rome, 1948), nr. 66. E. F. Regatillo and M. Zalba, *Theologiae Moralis Summa*, vol. I (Madrid, 1952), nr. 359.

的法令和伦理性的法令作了区别。虽然耶稣没有给自然律添加任何法令,但却明显地添加了一些礼仪性的法令(不纯粹是礼仪性的),即圣事。这些圣事实际上是实证性的神律,但它们又不属于严格意义上的伦理法。

现今一些持此类观点的人有 A. Auer<sup>①</sup>, J. M. Aubert, E. Chiavacci, C. Curran, J. Fuchs, R. McCormick, B. Schueler, D. Tettamanzi, J. Walter, 还有圣公会的神学家 J. Macquarrie<sup>②</sup>, F. Boeckle<sup>③</sup>, 等等。

### 3. 第二种观点的论证

第二种观点的最重要的论据是建基于对事实的研究之上的。经验和历史的事实根据不能明确证明基督伦理有独特的内容,因为新、旧约中的伦理命令都可从其他的宗教和文化中找到类似的对应内容,如爱仇、谦逊之德、牺牲精神或忍受病苦的精神等;信、望、爱之德也是如此——虽然在基督宗教之外,信德不是讨论得很详尽。

教会训导(magisterium)是为这样一个原则所指导的:它所给出的关于伦理问题的答案必须对所有有善意的人都是明了而有效的。从教宗良十三世(Leo XIII)以来,社会性通谕中的社会经济信条都明显地体现了这个原则;梵二的《论教会在现代世界牧灵宪章》涉及了伦理道德生活的整个领域,它“不独向教会子女及信仰基督者致辞,而且亦毫不犹豫地整个人类讲话”(GS 2)。这样做是因为“当教会起而捍卫人类使命的尊严时,它的信息就与人心深处最隐秘的愿望和谐一致”(GS 21)。所有的人都

① A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf: Patmos, 1971), 160f. 这本书的大部分篇幅研究《圣经》伦理的普遍性和特殊性。

② *Readings in Moral Theology* No. 2, 前引书, 35f (Aubert), 299f (Chiavacci), 77f (Curran), 8, 11 (Fuchs), 168 (McCormick), 217f, 229f (Schueller), 55f (Tettamanzi), 96, 107 (Walter), 126f (Macquarrie)。

③ F. Boeckle, *Fundamental Moral Theology*, 前引, 224f。

有同样的终极使命,这个使命“事实上是至一的、至圣的”(GS 22;另见 24;29;NA1)。既然耶稣启示说,爱的诫命是人类走向完善的基本法令,那么他就会“保证爱的方式与技巧对所有人都公开”(GS 38)。

关于这其中的内在理由有两个论证:第一,为了解圣经所给出的伦理法令的意义与合理性,人需要一个理性上的衡量标准来使他能明了这些伦理法令的内在美善。这个衡量标准就是:这些伦理法令是否与源自人本性的需要与渴望和谐一致,但是这个衡量标准不光是为基督徒准备的,而是为所有人共同分享的。如果人们否认这个标准,结果就会导致意志论实证主义(voluntaristic positivism):天主硬性陈明他的命令,人在不知其所以然的情况下,必须盲目听命。这对人和造物主来说都是不相称的,因为造物主赋予人理性就是为了去理解事物。<sup>①</sup> 以上这些考虑对把基督作为基督徒生活的伦理指导而加以仿效的作法也是成立的。如果人事先不能理解人性的本质,那么他就不能对耶稣这个纯正人性的标准有真正的了解。如果没有这种事先的理解,基督也就不能被视为一个典范。纯正人性的理念先于这种理念在典范中的化身,典范后于它所表现的理念,“这里有一个解释循环:基督为基督徒们解释了纯正人性或成熟人性的含义,但是他能作为人性的典范,是因为人们早就有‘纯正人性’(authentic humanity)的概念,将其与基督结合,而这个概念是由他们自己的经验而来的”。<sup>②</sup> 第二,“由于所有的人只有一个最终归宿,所以所有的人也只有有一个基本的伦理道德,不管是基督徒还是非基督徒,情形都是一样”。<sup>③</sup> 这

① Gerhard J. Hughs, *Authority in Morals* (London: Heythrop Monographs, 1978), 4—10, 书中对意志论者的观点进行了充分的讨论与驳斥。意志论者的问题还在于:一、如何证明这个声明:天主启示了一些法令,这些法令完全不从人类而来;二、如何解释那些人不能理解的法令的意义。

② J. Macquarrie in *Readings in Moral Theology No. 2*, 前引, 123.

③ A. McCormick in *Readings in Moral Theology No. 2*, 前引, 168.



是一个新的论证,它是那些不为老的神学家所知道的神学发现为基础的。为了更好地理解这个论证,我们必须知道,和“纯正自然状态——圣宠生命状态”区分相对应的是“自然目的——超自然目的”的区分。由此所引出的问题及解释将在下面的章节进行讨论(即“关于自然律的神学争论”)。区分工作往往举步维艰,并且人们越来越多地感觉到了区分的武断性,梵二终于打破了这种僵局:在人类存在的范围内,所有的人分享基督救恩的果实;在所有人的心里,圣宠都在工作;所有的人都有同一的目的,并且这个目的是至圣的(参 GS 22;24;29;NA 1)。由于伦理道德是由人的目的所决定的,所以伦理道德对所有的人来说也必须基本上是一致的;另外,由于人的本性是由无处不在的圣宠所支持限制的,所以所有的人面对的都是同一而具体的存在秩序,这也会导致一个同一的伦理道德。<sup>①</sup>

#### 4. 信德对于伦理观点的贡献

如果近来的理论是正确的,如果基督伦理观没有它自己独特的内容,那么是不是这就意味着,基督伦理观没有自己的独特本位呢?那种世俗化的基督宗教——即要想做一个基督徒,只要做一个普通人就够了——是不是正确的呢?其他的是不是成了可有可无的附属物了呢?

---

<sup>①</sup> 在第二种论证里面,还有两种形式。有些神学家们否认在基督伦理中有明显的不同内容,但承认有明确的基督徒目的性和动机性(Christian intentionality and motivation),这是 J. Fuchs (*Readings in Moral Theology* No. 2, 前引, 6—8; 14—18), M. Aubert(前引, 36)和 J. Walter(前引, 102)的观点。另外有些人则反对说,人不能感受到这种新的目的性和动机性及其所应导致的活动的新奇性。他们因此认为,在基督伦理观中,既没有独特的内容,也没有独特的目的性:既然所有的人都有同样的归宿,他们也就分享同样的目的性。这是 C. Curran(前引, 77)和 D. Tettamanzi(前引, 55)的观点。也许区分一下目的性和动机性会对问题的理解有所助益,目的性是由人的伦理目的所决定的,而基督徒和其他有善意的人共同分享这些伦理目的。动机性是比较广泛的一个概念,代表或表达伦理价值的理念与典范也属动机范畴,基督的典范就具有此种性质,这个动机就可以被认为是独特的基督徒的动机。

下这些结论还为时过早,前面的章节曾经提到了很多的伦理流派,但并不是说,它们都具有同样的价值。现在的神学家们并不认为基督伦理观可能会与这些伦理流派中的任一派巧合。他们的结论是,基督伦理观只会与那种纯正的人性伦理观相吻合。这是神律伦理的特征,这种神律伦理是由《圣经》提出来的。

《圣经》的最大优点就是:它已经帮助了所有时代的人们来把握人生的意义和天主对他们的召叫;在纷纭的伦理流派的迷宫中,《圣经》一直都在给人们提供稳妥安全的指导。“基督宗教并没有建立一个新的、不同的伦理观,只是将人心深处的伦理信念具体化、明朗化,更重要地,把这些伦理信念集中在耶稣基督这个人身上”。<sup>①</sup>另外借助启示,人可以更容易、更确定地获取伦理上的真理(参 DV 6)。

伦理道德的合宜基础和对人生目的的正确理解也是很重要的。旧约早已意识到,伦理命令是以天主的权威为基础的,万物的衡量标准既不是个人,也不是部落,更不是国家,而是天主的权威意志。天主的统治遍及生活的每一个层面,他不仅期待敬礼活动,他还要求人将整个的生命奉献给他并服务于他。《圣经》指出了这种服务的目的:天主的光荣、国家及人的得救。

新约中伦理道德的独到之处在于:它给耶稣及其教导赋予了一个规范性的地位(normative place);耶稣的教导和具体的生活方式启示了关于人及其归宿的真理,基督徒被召叫去借鉴基督的存在方式并在具体生活中实现它。但是这种存在方式并不凌驾于人的本性之外或对其予以否定;更确切地说,基督实现和完善人的本性,“或者,他既否定人的本性,又完善人的本性——他否定我们的现状却完善我们内心深处早已觉察到的真正人性。”<sup>②</sup>因而梵二可以如是说:“谁若跟随了基督这个完善的人,他自己也就更具备

---

① John Macquarrie in *Readings in Moral Theology* No. 2, 前引, 142.

② J. Macquarrie, 前引 124.

了人性”(GS 4 1; 参 11)。<sup>①</sup>

在参考了人类学和神学的发现及《圣经》对于目的的观点之后,圣经伦理搜集、发展和排列了它的伦理规范。这是一个选择、修订、激励、强调的过程,这个过程贯穿了整部《圣经》:始于旧约,在福音及宗徒们的著述中得到发展完善。在当时希腊和罗马的文化氛围中,早期教会面对着许多令人迷惑的、多元化的伦理信条和原则。早期教会当时很有必要“做决定性的、彻底的提取与区分,这样基督信仰可以根据旧约的标准与‘耶稣基督的思维方式’来形成一些新的选择余地”。<sup>②</sup>

在这个决定性的区分过程中,新约伦理废止了一些戒食、巫术式的虔敬、多妻制及歧视不婚生活方式等的作法,提倡博爱(尤其对于最贫困的人的爱和对仇敌的爱)、在性生活上的自我控制和谦逊。有一些伦理规范经过了修订,如对于离婚的规定、安息日和敬礼法的圣化等。另外一些变化与更动是关于某些伦理观念与价值的轻重取舍与排列的,如新约强调人要对内在的法律之神敞开胸怀,也强调信、望、爱之德和牺牲的精神。

对于早期教会成立的东西对当今的教会也成立,“在伦理领域里,基督宗教的新颖性(originality)不在于自己所独有的各种原则的总和上……而在于观念的总体架构上(Christian originality consists rather in the overall conception)——对亚巴郎的天主和对耶稣基督的天主的信仰已将人的渴求与热望导向了这个总体架

① 基督典范的规范地位也能解释为什么在圣若望的著作中,爱的诫命可以被称为新的诫命(《若望福音》13:34;《若望一书》2:7)。这个诫命之所以是新的,是因为爱的衡量标准——基督的典范——是新的,“你们该彼此相爱,如同我爱了你们一样”(《若望福音》15:12)。但这并不是说,耶稣这个典范所反应出来的理念不能被人的本性所把握,它的意思是说,爱的理念被耶稣以一种新的、最为完善的方式实现了。

② Joseph Ratzinger in *Readings in Moral Theology No. 2*, l. c. 182, 另参考 Hans Halter, *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral* (Freiburg: Herder, 1977), 488—491。

构”。另外,基督伦理的新颖性还在于各类伦理原则在基督宗教神修架构中所占据或不占据的位置。<sup>①</sup>《圣经》的内容会”影响不同来源的既定规范的界限。有些规范要被划入基督伦理的疆域内,有些要被划出。

基督的福音也对人的道德行为和态度都产生影响。无论谁进入了基督所启示的意义的视野(the horizon of meaning disclosed by Christ),他就无法再满足于一种外在的“履行法律”。他必须培养一颗善良的心。他也不能满足于道德上的最低线,但他受挑战,在行动中表现出奉献自己的爱和慷慨的服从,这就涉及到福音劝谕<sup>②</sup>的领域。最终,因为耶稣的道德训导不仅仅用一些抽象的原则,而且也用故事、比喻和形象,所以人们在道德上的追求获得了具体的、充满活力的刺激。

#### 四、伦理自立性与神律伦理

正如前面所解释的那样,基督伦理的伦理规范也可以由理性得来。这些伦理规范必须在理性的法庭上通过,然后才能具有约束效力;它们也应在基督教的启示和其他实证性启示之外寻求合法性。因此,结论就是:任何有效的伦理必须是自律的;基督教伦理也不例外。

那种认为所有的伦理规范都需要理性证明的观点是正确的,但是词汇的选用是不贴切的,甚至是容易引起误解的。依平常的说法,伦理自律是指人不受外来伦理命令的左右,这包括任何神圣法律与意志。自律的人依自己的权威来为自己制定伦理法律,他只对自己本人和价值负责。这不是基督宗教神学的观点。<sup>③</sup>另

① J. Ratzinger, I. c. 177.

② 译者注:“福音劝谕”(the evangelical counsels)指修会人士遵守的贞洁、神贫、服从三种生活特征。

③ 在《真理的光辉》(Veritatis Splendor)中,若望·保禄二世说,对于“自律性”的这样的理解对信仰构成严重的威胁(见 35—41 条)。

外,那些在基督宗教的领域内倡导这种“自律精神”的人也没有做这样极端的解释。

那种完全独立自主的伦理道德观首先是由康德发起的。对于康德来说,自律的伦理不仅要自独立于对福乐和利益的考虑,也要独立于天主所加给人的命令。伦理上的美善本身是一种价值,这种价值要为了它自身的尊严而对其加以实现,并不是为了外在权威的意志,甚至包括天主在内。这里还有其他一些自律伦理的观点,大多源于功利主义、人性主义或存在主义,它们都绝对否认伦理的基础在于天主,或存有的绝对背景(an absolute ground of being),或基督信仰,或任何宗教性的东西。<sup>①</sup>

这些伦理理论及其不足在前面已经谈到。在存在的秩序里,人明显不是一个独立的存有,他并没有创造自己,他存有的架构是被另外的人所建立的,那他怎么能在行动秩序中独立呢?他又怎么能完全自律地、不受他的存有来源影响地为自己的行为创造和制定伦理规范呢?这是非常矛盾的,也是不现实的幻象。

正如人在自己存有的创造上没有自立权一样,人在伦理规范的创造上也没有自立权。人必须顺应一些架构(依此架构人被创造)和服从某种目的(为此目的人被创造)。人应承受伦理规范而不是自行创造,因为伦理规范是现实世界和人的最终归宿向人提出来的。人不是伦理范畴的创造者,只有那个至上的理性与智慧才是伦理范畴的创造者。因为是至上者创造了万物,并赋予了人任务与目的。这个至上的实体(the supreme reality)可以有很多的名字,如果基督宗教及其他一些宗教称其为神、天主,那他就是这个实体。

“如果基督徒或相信超越的神的人认为,一套自律的伦理观是独立于天主之外的伦理观,或如果那些不相信神的人认为,一套自

---

<sup>①</sup> 参见“Die neuen Prospekte: Szczesny, Schulz, Habermas”, in B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral* (München: Kosel, 1974), 1. c. 23—32.

律的伦理观是独立于终极价值或基本存在意义的伦理观,那么这两种情况下的自律伦理观是没有任何意义的……如果没有终极的目的与意义,不管它是规范性伦理,还是价值系统,或是单个的律条,或是对从本质上属于良心的规范的分辨,它们都是没有任何意义的。”<sup>①</sup>正是从这个意义上讲,基督伦理是神律性的。

另外,在现今,人的行为比任何时代都更少地受神圣典籍的控制。人想要知道伦理责任的内在固有理由与理性证明,这里就暗示了一种独立性:与单纯权威式强加的伦理规范的分离,但是这并不表示《圣经》归根结底对人的知识、归宿和伦理范畴而言是多余的、无用的,也不是说,宗教团体和社会组织的种种法律都是多余的。“那些规范不仅在社会上是需要的,而且在道德上也同样需要它们。什么东西是善的和有意义的,这并不仅仅取决于个人的感觉和判断。的确,意义的体验对人的行为而言是不可缺少的(the experience of meaningfulness is indispensable for human activity),但有意义的行动到底是什么,这又涉及到现实(is a question of reality),这就需要长期的体验,团体的经验,需要在现实中追求意义,并努力根据这种意义影响和改变现实(communitarian experience of humans who scrutinize reality in the quest for the meaningful and strive to form and transform it correspondingly)。换言之,道德规律是一些关于善和恶的长期经验,而这些经验被铸成一些规律。”<sup>②</sup>

根据一些神学家的看法,理性自身不能分辨出人的本源和目的,也就更不能分辨出他的责任与义务;如果真是这样的话,“伦

① Enrico Chiavacci, *Theologia morale, vol. II: Complementi de morale generale* (Assisi: Cittadella, 1980), 229; 另参 227—246。

② K. W. Merks, “Autonome Moral,” in *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika “Veritatis Splendor”*, ed. by D. Mieth (Freiburg: Herder, 1994), 65f.

理命令的展开与解释自然也就需要信仰的帮助了”。<sup>①</sup> 在这里，他好像是指基督宗教的启示，但是前面对基督伦理特色的讨论已经显示，这种将理性依赖于圣经信仰的作法是不确定的，也为许多神学家们所异议。对于理性来说，人的本源与目的往往为神秘色彩所遮蔽，对于信仰也是如此：“有谁曾知道上主的心意？”（《罗马书》11:34）“我们现在所知道的只是局部的”，并且只要我们在这个世界上，我们只能“借着镜子观看，模糊不清”（《格林多前书》13:9,12）。

但是不管怎么讲，理性都不是人通向现实的唯一途径，另外还有直觉的能力（powers of intuition）和天主圣神的指导。有些灵感不是从理性来的，而是来自人的心灵，获取这些灵感的手段与方法不是逻辑推理，而是静观内省。如果信仰被这样理解成直觉性的内省和对圣神的敞开心扉，那么我们就可以讲人们需要信仰的帮助来获得伦理命令。无疑地，这种信仰在《圣经》的启示中占据着极高的地位，但这种信仰不仅限于《圣经》的启示——每一颗敬畏天主的心都有这种潜在能力。

当然，这种信仰不能主观地作自我肯定，它必须通过理性的法庭而合法化，并在其面前证明它所有的伦理知识与原则，但是在伦理原则的成形过程中，信仰更具创造力并会保持它的主导地位。“信仰需要理性的不断挑战才能将它自身的潜在内涵揭示出来；另一方面，理性需要创造性的、解放性的脉冲推动——那种来自在历史中运作的信仰的推动”。<sup>②</sup>

### 第三节 自然道德律(Natural moral law)

“自然律作为一种观念，如哲学一样长久古老；自从希腊人开

① B. Stoeckle, 前引, 89; 参考 86 页。

② Klaus Demmer, *Sittlich handeln aus Verstehen, Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral* (Düsseldorf: Patmos, 1980), 156.

始将其哲学化以来,它已经在每一个时代出现,在思想史的长河中,它被形容为一个循环小数。”<sup>①</sup>自然律有它极端晦暗的时期,有时被人批评甚至遭到轻蔑的谩骂,但是自然律从未败得一塌糊涂,人们也从未发现一种替代自然律的东西。

自从天主教伦理神学发展成为一个独立的分支以来,自然律就一直是其稳定的组成因素。在这方面,托玛斯·阿奎那的影响是非常大的。<sup>②</sup>另外在圣公会的伦理学中,自然律也占据着相当稳定的地位。新教派对于自然律的观点是比较有分歧的,在改宗后的前三个世纪里,自然律还是新教法律的基础,但当普芬朵夫(Pufendorf,卒于1694)和托玛西斯(Thomasius,卒于1728)将自然律世俗化之后,19世纪的新教神学才在失望之中开始反对自然律;也就是从那时开始,在对待自然律的问题上,天主教和新教才产生了对峙。<sup>③</sup>然而最近的新教神学对自然律的问题予以了新的重视。<sup>④</sup>

① Michael B. Crowe, “Natural Law Theory Today”, in *The Future of Ethics and Moral Theology*, ed. by Richard McCormick and others (Chicago: Argus Communication Co., 1968), 78.

② 托玛斯·阿奎那自然律的概念很好地解释了无政府主义的危险,他对于自然律(*lex naturalis*)的定义曾多次被认为是人及动物的行为准则(I—II, q. 94, a. 2),这个定义是托玛斯从罗马律师阿尔班(Ulpian)那里吸收过来的,然而他那狭隘的、单纯从生理学出发的自然律受到了人们的批评。托玛斯的一些术语及定义与我们当今时代有所不同,托玛斯把那种和人特定的理性本质相对应的行事准则称为列邦法律(*law of nations, ius gentium*)。仅从16世纪开始,“*ius gentium*”这个词才被用来指代国际法律(*international law*),“*lex naturae*”也从那时开始才具有当今的含义。

③ 参 Hans Liermann, “Zur Geschichte des Naturrechts in der evangelischen Kirche”, in *Festschrift Alfred Bertholet Gewidmet* (Tübingen: J. C. Mohr, 1950), 294—324.

④ 参考 Karlheinz Peschke, *Naturrecht in der Kontroverse. Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlichen Sittlichkeit* (Salzburg: Otto Müller, 1967); Heinz-Horst Schrey (Prot.), “Diskussion um das Naturrecht 1950—1975”, *Theologische Rundschau, Neue Folge* 41 (1976), 59—93.



自然律这个词是指那些人可通过理性来认知并独立于天主书面启示的伦理见解。“自然”这个词含有三层意义：一、并非超自然的，即不是通过超自然的方式来沟通的；二、非实证性的，即不是某个权威命令的结果，如实证性的人定法律与神性法律一样；三、来自于人的本性。这些含义显示，自然律的概念是从整体出发去研究对待自然伦理；自然律(natural law)、自然本性伦理法则(the moral law of nature)、自然伦理学(natural ethics)和自然伦理道德(natural morality)都是同义词。

自然律的教条是比较重要的，这是基于两个原因的：一、它是某个普世性伦理范畴的基础，同时也是伦理智慧的一个来源——这些伦理智慧是基督徒与其他所有人共同分享的，因为自然律建基于全人类所共同分享的那种事实：共同的人性和共同的存在条件；二、自然律是唯一能够抵制主观武断行使政治及法律权力作法的措施，它是对付不公义的、偏袒性的人类权威法律的最高法院。

## 一、自然律的概念

### 1. 传统概念

根据传统伦理神学，自然道德律是人之行为的法则，这种行为法则是按自然目的而排列措置的，来自于人的本性，并且只为人的自然理性之光所识认。<sup>①</sup> 这就是说，认知的主观媒介只是理性，认知的客观背景与发祥地是人的自然目的(非超自然的趋向)和人的本性(未经超性恩宠擢升的本性)。基督教伦理法(基督的法律)与此形成鲜明对比，它是按超自然目的而措置的，但它的认知媒介是由信仰所帮助和补充的理性，是以经超性恩宠擢升的人本性为基础的。然而，我们必须注意一点：在本性与超性之间及在自然和非

① 参照 Marcelino Zalba, *Theologiae Moralis Compendium I*, 1958, no. 316: “Lex naturalis est divina creaturae rationalis in finem ultimum naturalem ordinatio, necessaria, in ipsa natura expressa, naturali lumine rationis percepta”.

自然目的之间并无矛盾之处；尽管超自然目的会必然超越自然目的，超自然目的和自然目的在方向上总是一致的。

自然律所面对的一个最大困难就是如何给“自然与本性”下确切定义。那么确切地讲，什么是可以作为伦理命令来源的人的本性呢？一些人把人基本的、形而上的本性作为伦理命令的来源，就是那种在不同的时空条件与情况中都保持不变的本性。但是这种观点遭到了有力的驳斥，这种本性是一种抽象的东西，它本身从未存在过，并且它不能被确凿无疑地勾画出来；另外——这似乎是更为有力的驳斥——为什么人本性的变化情况与条件不能同样作为伦理命令的来源呢？事实上，一些伦理手册提出了许多类似的责任与义务，如在现今发达社会关于合宜学校教育的规定。

有些人将经验性的、实际性的本性 (empirical, factual nature) 与理念性的本质 (ideal essence) 区别开来，认为人的实际性本性包括人的生命所赖以存在与铺展的所有的生理、生物、心理和社会性的组织与机构。但是这个实际性本性经常呈现出某些歪曲，如惰怠与虐待的性情。如果人的实在本性都可作为伦理命令的基础，那么这些性情就会授权一个人过一种淫糜的生活或是虐待狂的生活。很明显，没有严肃的哲学家和神学家会同意这种观点。因此，只有人的理念性的本性与本质才能成为伦理法律的来源，这样就可以避免陷入生物学主义、心理学主义和社会学主义的泥潭。但是问题在于如何将理念性的本性与可能会带有畸形性的实际性本性区别开来，对于此问题的答案是比较模糊的、多样的，并且因时间和地方文化而不同。我们没有关于人性的确切知识。

另外，有些人把理性看作是自然法中的基本的、最重要的因素。伦理法是理性的天下，伦理上善的就是理性上善的，只要理性在认知自然律的过程中扮演基本而确定的角色，这种观点就是正确的。然而理性只是自然律中的一个组成原则，即认知的主观媒介；如果理性不与外在现实接触，它就不能从自身的深度去创造实实在在的伦理命令；在理性与外在现实相接触的过程中，理性必须

判断哪些行为方式是善的,哪些是恶的,那么这样做的客观标准是什么呢?这个问题无从得到答复,“理性本身既不能保证人性(humanity),也不能保证爱”。<sup>①</sup>

另外也有些人把人本性中“完全的事实(the full actuality)”当作伦理命令的客观来源,这包括人的经验性的、实际性的存有和“为人生理、心理性的本能所设计的目的”。<sup>②</sup> 人的生命所赖以存在的生理、物理和社会的架构及人类普遍性的和个人性的特质(generic and individual traits)都对伦理命令有影响,因而它们也就应该成为伦理命令的来源;但是人的实际本性也包括另一要件,那就是为人的生理、心理和精神等本能和倾向所设计的一些目的。这些目的可以回答应如何利用人和周围世界的潜力和潜能的问题,因为这些目的是人的存在的结果,反过来影响人的存在,所以这些目的被玛斯那称为“存在性的目的(existential ends)”。另外由于这些目的为人确立了必须要实现的目标,它们也就为伦理观抹上了目的论的色彩。

根据人类普遍的、已有的经验,我们可以给出下列一些存在性的目的(主要参照玛斯那):自我养护(身体方面的整合及社会上的尊重)、自我完善(经验、知识上的扩展及生活条件的改善)、生育教管子女、关心近人及邻人的精神和物质上的福祉、为提倡社会公益事业而进行社会团结与合作、投身服务于绝对和超越的善与价值(特别是通过对天主的敬礼而与其合一)。<sup>③</sup>

① Wolfgang Schrage, *The Ethics of the New Testament* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1988), 15.

② Johannes Messner, *Social Ethics* (St. Louis and London: B. Herder Book Co., 1965), 18.

③ 参见 J. Messner, 前引书, 19。在此我稍微扩大了 Messner 的范围。John Finnis 也提出了类似的 7 项最基本的价值, 即生命、知识、玩耍娱乐、审美体验、友谊(社交)、实际上的理性和宗教(life, knowledge, play, aesthetic experience, friendship (sociability), practical reasonableness, and religion)。“生育子女”属于“生命”。(*Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980, (转下页)

认知这些冲动和热望及把握这些本能的合宜工作的方式与认知其他现实和有生命之物的方式是一样的：通过内在与外在的经验。

我们可以用一个例子来说明存在性的目的与其他经验性的因素之间的相互作用：有关人的本性方面的研究显示，人身体内的能量是有限的；过分劳累会导致身体的崩溃甚至死亡，这是经验性的事实，那么什么样的结论可以从中总结出来呢？存在性的目的可以给予答案，这些目的之一就是自我养护：它要求人为了保持健康与生命要避免能量的过分释放——这是伦理命令。

但以上结论不是这个例子的唯一结论，在存在性的目的中还有一个：为了提倡公益事业而进行团结合作。我们可以设想，国事危急的情况会合理化地要求人们为了公共利益去耗尽体内的能量。这就意味着：两种存在性的目的发生了冲突，那么，该如何解决这个冲突呢？玛斯那没有对此予以明确答复。

但是这个问题的答案可以从人的终极目的那里获得，根据自然律的定义，人的本性不是认知伦理法唯一的客观来源，除了人的本性之外，还有人的终极目的；正是这个终极目的决定了各类存在性目的的先后与轻重，在两个存在性的目的发生冲突时，哪个目的对于终极目的的实现更为急迫重要，哪个就占有优势。另外，无论

---

(上接注③) 86—90)。Germain Grisez (*The Way of the Lord Jesus, vol. I: Christian Moral Principles*, Chicago: Franciscan Herald, 1983, 124)也列出一个几乎完全一样的价值表；在他的体系中，他用“自我整合”(self-integration)来代替审美的体验，并且用“正义与友谊”来扩大“友谊”。对他来说，基本的价值本来不是“道德价值”，而仅仅是一些引起道德行为的目标。在这些价值当中没有前后上下关系，正如在 Messner 的种种存在性目的那里也没有这样的上下秩序。因此，这些“基本价值”和“存在性目的”都面临同样的问题：如果在它们之间出现冲突，应该选择哪一个呢？优先的选择要根据哪些原则呢？关于 Finnis, Grisez 的观点的讨论，见 R. McInerny, “The Principles of Natural Law,” in *Readings in Moral Theology No. 7: Natural Law and Theology*, ed. by C. E. Curran and R. A. McCormick (New York: Paulist Press, 1991), 139—156, 亦见两位作者的回答，同上, 157—170。

何时,如果牺牲与放弃一个存在性目的(例如生育繁殖)更有利于终极目的,那这种牺牲就是允许的,甚至有时应该是这样做的。人生的终极目的还可以解决源自人本性中劣根性的问题,如虐待狂。在考虑到天主为人及这个世界所具有的造化性与救赎性的目的意义时,一个虐待狂患者应该放弃他越轨的欲望,尽力避免涉入那种会引发他破坏性倾向与积习的环境中。

综上所述,一些结论可以从关于自然律中“自然”这个概念的讨论总结出来。自然律中的“自然”是指人本性的全部现实:经验性特征、存在性目的及与人的活动有紧密联系的所有存有的本性;但是人的这个本性决不是伦理命令的唯一来源,它要与终极目的的各项要求结合起来。

很显然,那种认为“本性自然为伦理规范提供基础”的说法是错误的,如果从更为广泛的意义上理解本性自然,即把造化的终极目的看作是本性的一部分,那以上的说法就是正确的——存在现实本身已经是天主计划的实现与展开的一部分,并且从内在本质上也是安排措置及导向终极目的的。但是有一点我们应该清楚,如反应在一个尚未竣工建筑中的设计图那样,预先设定并存于现有自然与本性中的终极目的还是一个尚不完善的草图;除此之外,人还有一个超越性的目的与归宿——这是最重要的一个。因此,我们应该保留传统上对于本性与终极目的的区别并把它们看作是伦理规范两个互相补充来源。

## 2. 有关自然律的神学争论

传统的自然律理论已经遭到了众多的批评与反对,有人争论说,自然律的广泛效力已为不同时代不同人们有迥异的伦理律令的事实所击破。另外,自然律在对待伦理规范的历史特性上也不妥当;自然律的理论太过于法律化,从而也就不能对天主所昭示的恩宠与爱做出相应的反应。它也缺少末世性的特征(终末性的指南 eschatological orientation)。它陷入于自然主义的错误,因为它从存在现实的事实出发,得出人应该做什么的结论——但是人

不能从现有存在得出关于伦理责任的结论(from what actually is one cannot conclude to what morally ought to be)。

这些反对意见将在有关自然律存在的章节中予以解释。这里要讨论的是那种具有神学性质的反对意见。

新教的神学家们往往会强烈地反对天主教的自然律理论,但他们的观点也是大为迥异的。他们反对的原因之一就是:他们对天主教神学把自然律和基督的法律(或超性恩宠的法律)联系起来的方式不满意。天主教伦理神学认为有一种来自于未经超性恩宠擢升的本性的自然伦理律,这个自然伦理律以同样的方式对所有的人——基督徒和非基督徒——都有约束力。在此广泛伦理律的基础上,有一些附加的责任与义务作为第二层次,这些附加的责任只对基督徒具有约束力,使他们过一种超性的生活;在此观念的背后是天主教关于本性与超性的信条,这个信条认为本性是人的基本条件与情况(the fundamental condition),超性恩宠是附加于其上的,或多或少带有一种附加属性(accident)。

新教的神学家们几乎异口同声地反对天主教这种“双层次理论”,他们认为天主教已经将比本性生命更具价值的超性生命放在了所谓的“附加属性”的从属地位;另外,天主教那种认为“超性恩宠之外的本性根本上也是善”的观点同样遭到了指斥。结果,天主教另一与此相关的观点也被认为是错误的,天主教的这个观点是:从本性与自然演绎出的法律根本上也是善的,可以毫无保留地作为基督徒的生活规范之一。新教中持这种反对意见的有巴特(K. Barth)、布鲁那(E. Brunner)、依路尔(J. Ellul)、梯利凯(H. Thielicke)等。

然而新教的神学家们在寻求满意的答案时,也面对着重重困难。依他们的理论,从一个堕落的本性(a corrupt nature)只能演绎出一个堕落的法律(a corrupt law),那么一个堕落的法律怎么可以被定为约束良心的规范呢?布鲁那(梯利凯更是如此)在证明非《圣经》的伦理规范的约束效力时遇到了极大的困难。在这些人

的理论系统里,这种非《圣经》的伦理规范总是被某种疑惑所伴随——是否这些规范因来自于堕落的本性而事实上也是堕落的呢?

早期巴特所做出的尝试也不十分令人满意,他那时的思想是一种伦理圣经主义(ethical biblicism),<sup>①</sup>也就是说,人只有通过天主的言语启示才能获知什么是善的。如果真是这样的话,教外人就没有方法与途径获得有效合理的伦理规范——因为他们没有《圣经》,那么在一个既有基督徒又有非基督徒的社会里也就不存在伦理道德的共同背景基础;然而庆幸的是,在巴特后来的思想中,天主的言语不仅仅通过《圣经》中的历史性启示达于人,还通过天主圣神启示每一个人;这是因为基督的救赎不只局限于那些受过洗的人。基督的恩宠在任何一个地方都是活泼的、有效的,尽管不是在每一个地方都为人所知,尽管在非基督徒中不如在基督徒中更有效、更有力。因此,各种对立面——本性与超性、教外世界的纯正的(或堕落的)本性与基督世界的超性恩宠——都可在基督普世性(christological universalism)内找到和谐与一致。事情是这样的,在基督救赎之后,世上不存在任何完全没有超性恩宠的本性与自然——基督的恩宠无时无地不在工作,自然也会在教外人中工作。结果,在世上也就不存在本性与超性的双重伦理;在基督、基督的圣神和基督的恩宠的统治与影响下,世上只有一个为全人类所共同拥有的伦理道德。

天主教方面,一些神学家诸如德日进(Teilhard de Chardin)、拉内(K. Rahner)、德雷(Ph. Delhay)、鲁巴克(H. de Lubac)、巴尔大撒(H. U. von Balthasar)、巴克爾(F. Böckle)等人得出了与以上新教神学家相似的结论。梵二的《论教会在现代世界的牧灵

① 新教神学家梯利凯(H. Thielicke)十分不满巴特那种从《圣经》的比喻中提取伦理法的作法,他说他宁愿接受天主教的自然律,也不愿采用巴特的超自然律(参照 *Theological Ethics*, vol. II, Philadelphia: Fortress Press, 1969, 580 和 583)。

宪章》解释说,基督为亚当的子女恢复了从原罪以来被扭曲的相似天主的肖像(divine likeness),“在他内,天主与我们同归于好,也使我们彼此之间同归于好;他又将我们从罪恶与魔鬼的奴役下解救出来,以致我们偕同宗徒们可以说:人子‘爱了我并为我舍弃了他自己’”(GS 22)。梵二在同一文献中还说——正如我们前面所引用过的:“这一切不光对基督徒成立,对所有有善意的人们也成立(在这些人的心中,圣宠以一种隐秘的方式工作);因为人的最终召叫是唯一、至圣的,我们必须相信,天主圣神以一种只有天主才能明晓的方式,为每一个人提供了有份于这个逾越奥迹的机会。”(GS 22,参 29;NA 1)

正是在这个和谐一致和人类共同归宿的基础上,梵二又指出,它“不单是在向教会的子女及所有那些呼求基督圣名的人”宣讲,“而是在向全人类”宣讲(GS 2)。

总之,对于纯粹的自然道德律和基督徒的伦理道德的区分经历了一个伟大的修正过程,在自然道德律和基督伦理法之间并不存在根本的区别,作为伦理法来源的人的本性不能成为支持这种区分的理由,因为在基督内与天主合好、接受天主圣神、受益于超性圣宠的不光是基督徒,还有那些善意的人们;另外,人的终极目的也不能成为这种区分的根据,“因为人的最终召叫事实上只有一个”。这里只存在一种对于人的本性、终极目的及伦理法的理解与认知上的不同与区分——这个区分仍然是非常重要的,是不容忽视的。对于人的本性、终极目的及伦理法等话题,来自基督信仰的理解比单纯来自理性的理解更为透彻完善。<sup>①</sup> 如果天主认为有必要将这些知识启示给人们,特别是通过他的子耶稣基督,人们自然也就有理由高度评价这种启示;基督信息的重要性被

① 巴特(K. Barth)说,基督宗教的启示关于人性和人的使命所提供的知识“无可比拟地”超越任何哲学性的知识(are ‘toto coelo’ superior to anything philosophical knowledge has been able to offer)(*Church Dogmatics* IV/2. Edinburgh: T. a. T. Clark, 1958, 724f)。



基督显圣容时山上云中的声音所证明和强调：“这是我的爱子，我所喜悦的，你们要听从他！”（《玛窦福音》17:5）

基督徒所领受的实证性启示<sup>①</sup>以实证性的神性律条（特别是在宗教与圣事的功效等领域）详尽地阐明了来自超性生命的伦理责任，正如超性特恩（charisms）一样，这些详尽的阐释是天主恩宠的无偿赏赐。

### 3. 修订后的自然律概念

我们既已了解了对以前天主教自然律的概念的反对意见，并考虑到梵二对非基督徒及其终极目的的新的理解，我们现在不难发现自然律的传统概念需要进行调节和变化。虽然表现在定义用词上的变化会让人觉得是一些比较小的变化，但它们却反映出了对于自然律概念的神学性理解上的重大调整。

自然律就是人类的行为法则，来源于为终极目的而措置的人的本性整体，它为理性所认知，并独立于实证性的基督信仰启示之外（Natural law is defined as that law of human conduct which arises from the full reality of human nature as ordered to its ultimate end and which is recognized by means of reason, independent of positive Christian revelation）。

然而我们要从更为广泛的意义上理解这个定义，如前面所提到的，它包括人类存有的全面事实和人类普遍性、个体性的特质及其他与人类活动紧密相关的所有存有的本性（It refers to the full reality of man's being with all its generic and individual traits as well as to the nature of all those beings to which his activity is related）；另外，这个新的定义与传统自然律定义不同之处还有，它

① 所谓“基督宗教的实证性启示”（positive Christian revelation）指那种明文的，以一种“实证性的方式”被启示的内容，即旧约和新约的具体文献。这种启示必须和普通的启示（general revelation）加以区分——“普通的启示”指因圣神给予所有人的心灵的知识（general revelation, which is granted to all men and women through the action of the Holy Spirit in their hearts），比如“尊敬父母”等。

也包括了由基督普世性救赎工程所引起的、变化了的本性与自然，还包括全人类所享有的恩宠。

定义中的终极目的已经不再是单纯的自然目的，而是人实实在在的最终目的与归宿，正如梵二所指出的，它对所有人来说都是至一、至圣的。

定义的最后是关于认知自然律的主体媒介的，这个主体媒介是未经基督信仰的实证性启示所帮助过的理性，但这并不是说，定义中的理性是那种不受超性恩宠所影响的理性。人所有的理性认知活动都不可避免地受到了超性恩宠与天主圣神的感召与指引——尽管恩宠与天主圣神在非基督徒中是以隐秘的方式工作的。因此，认知的主体是未经基督信仰启示辅助的理性，但是这个理性是在圣宠影响之下的。

定义中的自然道德律包容了整个伦理范畴，这里我们要将自然道德律和自然权利适当加以区分：自然权利只是自然道德律的一部分，是关于自然道德律中人与人之间的公义与法律秩序的，但是在很多情况下，这两个词是通用的，所以，这两个词的确切含义要看作者所提供的上下文来定。

## 二、自然律的属性

### 1. 自然律的普遍性

自然伦理法（自然律）对所有时代和地区的人们都具有约束力，因为它的基础正是人类的本性。自然道德律以其最基本的特性而为所有的人接受：所有的人都被召叫以一种同样的方式——虽然这个同样的方式在具体实现过程中会有不同的版本——去寻求同样的人生终极目的、尊崇同样的存在性目的。没有任何人可以逃脱完成此项任务的责任；也没有任何人能够凌驾于那些能指引他通向这个任务的道路的导向性原则；同样也没有人能跳出善与恶的圈子，即使那些暂时或永久不能应用理性的人也不能被免除这种责任。虽然他们不会故意地违犯自然法，但是客观事实上

他们会这样做——因此人们必须要阻止他们(例如那些会危及其他人生命的精神病患者)。

当然任何一种不为人所知的法律也就不对人产生约束效力,但是任何可以应用理性的人都不会对自然律长时间地处于无知的状态,至少说在最基本的大原则上不会如此。人有趋向于某些目的的本性,也被给予了一种辨别实现这些目的的能力,从这些事实看来,自然律也就为人所知了。

### (1) 自然律的普遍认知的范围

这里,我们必须将自然律的客观现实与人对于这种客观现实的认知区别开来。自然律的客观现实具有广泛性与普遍性,它的存在与表现形式和自然的物理及生物法则是相似的。这些真理即使在不为人所知的情况下也照常存在运行,但对于自然律的认知却不是这种方式上的普遍性,人不是从一开始就对自然律有完全的认知,他必须如发展其他形式的知识那样——例如对于物理法则和生物法则的认知——对自然律的认知也要进行演变与推进。

经院神学将自然律分为一类原则与二类原则。一类原则就是那些能被每一个拥有理性的人所明确认知的规范,这些原则对人的本性来说是自明的(*self-evident*),所有的人都能意识到这些原则的存在,这正如所有的人都明了一些自然界的最基本的法则一样,例如重力的法则。二类原则就是自然律中那些不如一类原则普遍、更容易引起误解的推断性结论。<sup>①</sup>

虽然自然律中的一类原则是自明的,但是由一类原则出发的伦理判断却不是先验既定性的(*a priori*),这些伦理判断是受经验影响的;一旦这些伦理判断被经验过之后,它们就在实践理性面前变得明朗化了。只要一类原则所宣示的内容与观念通过

---

① 有时候,人们用规范的有效性来区分一类和二类原则:一类原则就是具有绝对效力的规范,而二类原则则是那些能够允许例外情况的规范。这种区分法已不是十分流行,另外现今有一种怀疑绝对伦理原则和将具有绝对效力的原则减少到一两个的趋势,这种趋势也就使此种区分法显得没有太大的实用价值。

发展成熟到某种程度的理性而为人所把握,那么这些原则也就明了化了。玛斯那(Messner)称这些明了化的原则为“先验性综合判断(synthetic judgements a priori)”,<sup>①</sup>事实上,人也有理由期待本性给人提供这些为过有意义人生所不可缺少的一类原则的知识。

自然律中最具广泛性的原则是这样的:“行(明了化的)善避(明了化的)恶。”理性把这当作是理所当然的事情,但是什么对人的欲望是好的、有价值的呢?下面就是最基本、最广泛的准则,这些准则对所有的人来说都是明了的:<sup>②</sup>

维持改善人的自然生命;

维持改善社会的共同存在;

完成身份的任务,特别是父母的任务(Duties of state of life, and parental duties in particular);

遵守合法权威(特别是父母的权威);

己所不欲,勿施于人(“黄金尺度”);

谁的东西就归于谁;

信守诺言与合约。

另外,“属于天主的光荣归于天主”的原则也常常在列举范围之内,无疑地,只要天主的概念得到正确的把握,这种“归光荣于主”的责任也就成为必然。但现今的无神主义的诸多现象显示,事实上并不是所有的人都把握了天主的概念,意识到了这种责任。

除了以上的一类原则,还有一些被认为是二类原则的伦理规范,无知与谬误会模糊和扭曲这些二类原则,甚至会出现于某个国家和文化。这些二类原则又可分为近似的(proximate)和遥远的

① J. Messner, *Social Ethics* (St. Louis and London: B. Herder Book Co., 1965)。

② 参照玛斯那 59;另参 Karl Hoermann, “Die Unveränderlichkeit sittlicher Normen im Anschluss an Thomas von Aquin”, in *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung*, ed. by Walter Kerber (Düsseldorf: Patmos, 1982), 37.

(remote)自然律的推断性结论;近似的结论比较更为广泛地得到接受,也更易受到默契赞同,十诫中第二块石板的诫命和恭敬天主的律条就属此范畴,另外许多“人的权利”也属于近似的结论,当然啦,有些人权问题如平等尊严、宗教信仰自由则属于遥远结论的范畴。

那些遥远的结论要求人们更深一步地理解人的本性,人在处理与辨别它们时也是困难重重。任何能适当把握情势和思考正确的人都必然会赞同这些遥远的结论,但是考察所有事实根据有很大的困难,这就会使一些未受过教育的人对一些遥远结论长期处于一种不可避免的无知状态;有些时候,受过教育的人也会有同样的问题,如对奴隶制的态度和认为妇女具有较少权利的偏见。一个集体也可能为了某个存在性的目的——这个目的不是完全错误但也不是十分完善——而选择一个行为准则,如多妻制;有些遥远性的原则还会被专家学者长时间地争论(如直接杀死暴君和绝食示威中的自杀行为)。

关于人性的理解的局限性(比如不正确地理解妇女享有平等的尊严或家庭的本性等)就必然会导致伦理原则的缺陷。人生的理想如果不完善,也会有同样的结果。不过人们也应该保留一种适当的文化空间和社会空间;某些文化模式和社会模式(特别是那些比较复杂的模式)能够塑造道德的原则。“作为道德行动的首要评估原则的人性还是一种很复杂的理解过程的结果,它包括解释和评价(Human nature used as a first-hand criterion of moral action is the result of a complex process of comprehension, which includes both interpretation and evaluation).”<sup>①</sup>不同的文化可能会导致不同的规则,而这些规则的合理性也同样能成立。另外,在同一个文化内,某些情况有时候也会引起不同的解释和评价。在此需要有宽容的态度。

---

<sup>①</sup> K. Demmer, *Deuten und Handeln* (Freiburg: Herder, 1985), 148.

## (2) 教会教导的不确定之处

天主教会官方关于伦理问题的决定与声明经常是以围绕着自然律的论证为根据的,特别是在最近一百年来。因为自然律具有广泛性,所以教会的这些决定也被认为是所有人的纯正、客观的伦理行为规范,然而一些非基督徒对于这些伦理问题有不同的意见,他们也就否认了天主教在其所做的伦理决定与判断中有给出普遍性规范的训导权威,他们又从此点出发,常常否定天主教在自然律方面的教导,甚至否定天主教关于自然律存在的信条。在最近的时间里,这方面的分歧与争议也更多地表现在了医务与婚姻伦理上。<sup>①</sup>

在这方面,尤其是新教徒所做的批评,他们认为天主教的自然律和伦理观太过于自信,这种不足主要是由教导中所宣称的正确性造成的,这种正确性导致了过高的自我评估;他们还认为,基督宗教伦理观也需要人们不断地检验,看一看它的规范是否符合自然律与圣经法律。

事实上,自然律的遥远原则也并不总是对天主教的伦理教导敞开大门的,人们需要不断对其进行研究和推演,直到发现最正确的结论。天主教关于宗教信仰自由的信条直到梵二才完全成熟,其中最近的修订是梵二对于婚姻目的的新的评估。<sup>②</sup> 人们的理解有局限性,无法掌握道德的全面范围,所以在神学的谈论上应该有

① 如为了优生学的原因所做的治疗性堕胎(为了母体的健康)、人工的计划生育、人工受精或人工绝育等。

② 在 1452 年的通谕中教宗尼阁五世(Nicholas V)宣布,让异教徒和基督的敌人成为奴隶是允许的,但教宗保禄三世(Paul III)在 1537 年的通谕《真理本身》(Veritas ipse)中又禁止这种行为。教宗国瑞十六世(Gregory XVI)(见 1832 年的通谕《惊喜你们》(Mirari Vos), DS 2730f)和碧岳九世(Pius IX)(见 1848 年的)Nostis et nobiscum 和 1864 年的《何等关心》(Quanta cura)通谕,参见 DS 2977-9)反对了宗教信仰上的自由,反对了言论自由和出版自由。碧岳十二世(Pius XII)在好几个地方说过,牺牲一个器官需要为“整体性原则”服务,就是说,需要为自己的身体健康服务,但不能进行活人之间的移植手术(AAS 44 [1952], 782, 786f; 45[1953], 747; 48[1956], 461f; 50[1958], 693)。

一种谦逊的态度,并且对于修改不完善的说法要有一种开放的心(humility in theological discussions and for openness to revising possibly incomplete formulations)。

既然天主教伦理观在其伦理教导中也不能经常给出完美的解决方案,那么这是否就会动摇其信徒及其他所有人对于教会和教会伦理神学的信心呢?无论如何,那种完全怀疑的态度都是错误的、不合理的,因为任一学科都会存在不足与缺点;虽然我们都清楚物理学专家们也曾多次在自然法则上犯错误,医生也曾多次误诊误疗<sup>①</sup>,但是当我们有相应问题的时候,我们仍然会把我们自己交托给他们。这是因为我们相信,这些专家尽管会犯错,但对于特定情况中的问题,他们所提供的解决方案仍可能比那些非专业人员的方案更为有效。这对伦理道德和社会正义的范畴也是成立的,伦理神学、伦理学和法律哲学所提供的解决方法未必都是最有效的,但是人们在商榷众多专家所接受的看法时,应该先肯定它的正确性。“在道德的领域内,就如同在其他方面一样,一个外行人如果听从一位可靠的专家的话,他就会呈现出责任心。”<sup>②</sup>接受权威的判断与决定是比较审慎的行为方式,冒的风险也最小。

## 2. 自然律的不变性(immutability)与活力(dynamics)

现代人对于他自己和自然本性的理解的一个最主要特色就是:他认为万事万物都处于演进变化过程之中,都受历史条件的限制。梵二对此很清楚,“人类对于现实的认识已经从过去那种静息的概念过渡到了一个更具有活力的演进概念”(GS 5),这就要求

① 这方面很有启发的例子是 Ignaz Semmelweis(1818—1865年)的案件。在他的时代有很多妇女因产褥热而去世,而且在医院生孩子的妇女的死亡率比在家里分娩的更高。Semmelweis 医生根据自己的经验和观察发现,如果医院中的医生们在为妇女看病时多洗手,那么死亡率会明显下降。他写报告呼吁其他的医生,如果看了患病的妇女再去健康的妇女时,必须先洗手。但因为他很年轻,又没有名气,那些医学教授们不重视他的观点,嘲笑他并且拒绝他。20年后,因为人们发现了细菌,他的观点才获得肯定,消毒也才成为必要。

② R. M. Gula, *Reason Informed by Faith* (New York: Paulist Press, 1989), 209.

人们做应时的分析与合成,另外梵二也强调:“在变化的底层有许多不变的现实”(GS 10);因此,人及世界的本性既具有永久性(permanency),也具有历史性(historicity)。

自然律的不变性意味着,只要赋有理性的人一出现,某些关于善恶的基本规范也就会从人的本性应运而生并且会随人本性的存在而存在。这种人性中不变的性质会在纷繁的历史与文化的变化中保持不变。

正如在其他领域那样,人在伦理领域也必须在考验、错误和细心而科学的努力中不断学习进步,物理学的一些法则一直都不变地存在着,但是人对这些法则的发现却经历了一个漫长的、错误重重的过程。在伦理领域也是此种情况,从早期原始人群到当今的现代人,伦理观念经历了一个很长时间的演进过程,许多谬误和对一些法则的疏忽都为这个演进过程留下了刻痕,而那些被疏忽了的法则在现今已经成为一些基本性的法则。如宗教信仰自由、人的平等权利、善待战俘等。但是,对于这些法则的疏忽并不意味着它们从前不存在,这些法则一直都客观地具有那种不变的有效性,但是在伦理领域——也在其他领域——人对于这些法则的认知与理解都要经历一个从不完善到完善的过程。这种演进过程并不是说自然律本身会变化,变化的只是人对自然律的理解。

除以上所提的各类变化外,人自身及他的存在条件也在变化,如果我们看一下人类从原始的尼安德塔人(Neanderthal man)到现代人的发展史就可以明白这一点了,人自身的这些变化会导致客观实在的自然律规范的变化;随着人及其生存环境的变化,这些相同的基本原则的应用会导致不同的结论;这就表明自然律有那种适当意义上的历史性与可变性。

变化可能会来自人性上的变化,任何人也不能先验性地排除这种变化的发生;但是一些学者如德日进(Teilhard de Chardin)认为,人的生物性进化已经结束了。“事实上,进化的观点及



其对伦理神学的影响在当今的讨论中不占任何地位”。<sup>①</sup> 如果有伦理学家谈论人本性上的变化,那么他们一定是指文明、文化等方面的变化。

体现在人存在条件方面的变化有很多,并且正以前所未有的速度增加,“人身上的变化有两种方式:一种是内在的、理性的和精神的变化,蓝图性的图像与理念由是得到形成与展现;另一种是外在物性的,即那些人用以实现计划的技巧与工具。很显然,这两种方式是密切相关的”。<sup>②</sup> 这类变化往往会导致自然律律条的修正与更新,例如,由于教育的发展与改善,人们要求在政治决策上也有说话的权利,特别是通过民主选举的方式来实现;或者为了降低婴儿死亡率所实行的计划生育;或者在麻醉和消毒技术上的发展,人(如果需要的话)有责任进行医疗性截肢。

综上所述,自然律不是一种静息的现实,而是一种具有活力的现实。从禁忌性伦理(tabooethics)、大西洋宪章(the Atlantic Charter),到人权的诸类原则的进化演变过程显示了自然律的巨大活力。这种活力又与作为自然律来源的存在范畴有非常紧密的关系,这就是说,无论什么地方,只要本性相同,自然律的要求也就必然会相同。

### 3. 自然律的不可或缺性(indispensability)

这个词的真正意义是说,任何免于自然伦理律的责任的做法都是不可能的,至少说从人的权威这一面是做不到的。因为人的本性与终极目的——自然律的来源——不是由人创造颁行的,而是由一个更为高级的权柄制定颁布的,当然自然律的存在也就不须经过人的首肯,人对其也就没有自由处置的权利。对于基督教和其他许多宗教来说,这个创造人并对其具有绝对拥有权的权柄

---

① Andreas Laun, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie* (Wiener Dom-Verlag, 1973), 152.

② John Macquarrie, *Three Issues in Ethics* (New York: Harper and Row, 1970), 46.

是神或天主；自然律范畴的来源也是天主。自然律与天主的意旨是一致的，显然人对于这样的法律没有丝毫处置权力。任何基于人的权柄、对自然律的超越与免除都是对那本不属于人的权力的妄用行为，这些妄用行为都是对天主所立法律的违犯。

但是在一些极不寻常的案例中，天主也会允许自然律有例外——只要这个例外不违反天主的本性就行。因天主的特殊干预，自然道德律会暂时搁置；这和天主可以用神迹来暂时搁置自然界物理法则的道理是一样的。天主命令亚巴郎将他的儿子依撒格献为燔祭的做法就是这样一个例外，当然此类案例都会有天主的实证性启示参与在里面。另外从时间上接近现代的此类例子可以从圣人的生平中找到，例如，瑞士农夫尼古拉斯(Nicholas of Flue, 卒于 1487 年)是十个孩子的父亲。有一次，天主的声音命令他离开自己的妻子和孩子(最小的只有几个月)，去过一种隐修的生活；这种做法对其他做父亲的人来说是非常不负责任的，然而在尼古拉斯身上是纯正的，在他被召的过程中有许多的迹象都证明了这一点，举例来说吧，他禁食达 20 年之久。<sup>①</sup>

虽然真正意义上自然律的豁免是不可能的，但是适当意义上的例外还是可能的而且也真的会发生，这就是自然律中权宜措施(epikeia)的问题，这个权宜的信条是由亚里士多德发展并完善的。这个信条被大阿尔伯(Albert the Great)和托马斯·阿奎那采用之后，在基督伦理观中有相当大的影响。但是在他们的著述中，权宜仅仅是指对于那些由某个权威、在某个特别困难的情况下所制定的人定法律的豁免与例外。这种例外是必要的，因为人定法律的形成常常是不完善的；有时立法者没有找到合适的词语，有时立

---

① 另一个例子就是奥尔良姑娘贞德(Jeanne D'Arc, 卒于 431 年)，她 17 岁时被天上的声音召叫去领导法国军队，将法国从英国的灾难性侵略中解救出来；同样的声音又让她着上戎装、穿上男人的服饰，这对于她同时代的人来说是难以想象的。但是一些确实的证据证明了她的使命的纯实证性，例如，她说出了只有皇太子查尔斯知道的秘密。

法者没有意识到法律是否对一些案例有管辖杖(如介于二者之间的、似是而非的案例)。在以上的例子中,一个人有权利豁免自己,这里最终的原因还是为了自然律中更大的公义。这一点将在下面关于人定法律的章节中得到详尽的讨论。

如果自然律可以为人定法律中的权宜信条提出合理根据的话,那么什么又可以作为自然律的权宜提供根据呢?为了能更好地回答这个问题,我们必须对客观的自然律和以人的语言表达出来的自然律加以区分。客观的自然律就是人被创造时所依据的架构,如我们以前解释的那样,这是天主的作品,是不容例外与豁免的。而表达形成的自然律则是人的作为,如人定法律的表达一样,这样形成的自然律当然也会受并不完善的人类语言与理解的限制。为了弥补这些不足,权宜的信条在有些时候还是应该得到应用的。<sup>①</sup>

一个很好的例子见于传统神学中,大多数传统伦理神学著述都把禁绝撒谎作为自然律的一个律条,不允许有例外与豁免。但是如果在某个实际情势中,一个人面对着两种抉择,是为了拯救一个无辜的生命而撒谎呢,还是提供恶徒们所要的关系到生死的消息呢?在此情况下,一个正直的人可能觉得应该得到豁免与例外而撒谎。他可能会认为这项禁令的表达形式太狭隘,在此种情况下,自然律的真正要求(或天主的真正意旨)会有所不同。这里要做的例外与豁免是自然律权宜措施的一个妄大、不恰当意义上的例子;这个例子实际上是冲突情况下对人类语言化自然律(the human wording of a natural law)的豁免与例外,这里人的良心已经获得了某种伦理上的确定性理解,认为自然律的语言表达是匮乏的,因而也就不该对其遵守。当然这种例外与豁免会要求有一

---

① Joseph Fuchs 也持有同样的观点,见“Epikeia Applied to Natural Law?”, in *Personal Responsibility and Christian Morality* (Dublin: Gill and Macmillan, 1983), 185—199。

种能向天主交待的正直责任感,因为天主是一切伦理责任的最终来源。

应该注意:与人定法不同——人定法用人的话语写的,并为“大部分的情况”做一些规定——自然道德律基本上是一种不成文的法律,它具有一种包含一切的有效性。如果在自然律方面有权宜的情况,就会自动导致有关原则的改变。自然道德律“并不是在大部分的情况下都是有效的,但它要求一种普遍的有效性,没有例外。”<sup>①</sup>

#### 4. 个人因素和外在情况的因素

在传统上,自然律的教导仅仅提出了以上这三个特征(普遍性、不可改变、不可或缺性)。在此加上第四个特征可说是 1950—1970 年间关于情况伦理或处境伦理(situation ethics)的讨论的结果。<sup>②</sup> 处境伦理很强调——虽然有一点片面——任何情况和具体的人在这个情况中意识到一个伦理要求——这都是非常独特的。如果研究有关的文献,令人感到惊奇的是,在伦理学和神学领域中的学者们似乎都不谋而合地认为,处境伦理不能为道德生活提供一个足够坚实的基础(situation ethics does not provide a sufficient basis for the moral life)。但同样令人感到惊奇的是,处境伦理在当时算是非常流行的观点。如果处境伦理根本没有什么贡献,那么它也无法引起如此多人的注意和重视。实际上,这种伦理

<sup>①</sup> 见 K. Demmer 前引书,70。

<sup>②</sup> 根据自己的主张,存在主义(existentialism)就倾向于处境伦理;它的最极端的代表是萨特(J. P. Sartre)。但是,一些新教的神学家也曾提出处境伦理观的因素,比如 K. Barth, D. Bonhoeffer, P. Lehmann, R. Bultmann 等,他们用这样的理论根据:上主的主权和自由不能受任何道德体系的约束。这种伦理观最著名的代表人物是 J. A. T. Robinson, *Christian Morals Today* (London: SCM Press, 1966), J. Fletcher, *Situation Ethics. The New Morality* (Philadelphia: Westminster Press, 1966); *Moral Responsibility. Situation Ethics at Work* (Philadelphia: Westminster Press, 1967)。这些人强调,爱的具体回应和具体行动都有这样的特点:它永远是不能重复的、独特的(They emphasize the unrepeatable, ever unique nature of the concrete answer of love)。

观对于传统的伦理教导也提出了一些值得注意的观点。

自然道德律来自人的本性和人的终极目的。如果人的本性和终极的目的为所有人共有,那么结论就是:道德律是普遍有效的。但除了他们的共同本性,人们也具有个别的特征和才能,这就是他们的独特人格。同时,每一个人对于终极目的的实现的贡献都是一个特殊的使命。这些特征也同样是道德义务的基础,只不过它们是一些个人的、独特的义务。学者们在梵二后更多意识到这些个人的特征,因此谈论的重点从“人性”转向“个人”了(a noticeable shift of accent from “human nature” to the “human person”)。过去,人们经常认为,道德神学的教科书包含着一切道德义务,而那些遵守着这些原则的人已经充分地完成了他们的任务。然而,伦理学的手册仅仅能够根据所有人的共同人性而提供义务的一种框架,但无法规定那些来自于每一个人的具体特殊性的义务。这就意味着,个人面临的道德要求不限于书本里所写的东西。神学家拉内尔(K. Rahner)在他关于处境伦理学的论述中提醒我们注意到这一点。<sup>①</sup>

除此之外,一切道德行为都包含着一些处境性的因素,即历史的、文化的、社会的和及其它的因素。人们不应该太死板地用一些伦理原则套在类似的,但不完全相同的情况之上。在得出结论之前必须仔细地研究处境和具体的情况。在做出道德决定之前必须先搜集资料,承认一些事实,并作一些实际的试验。不同的环境也需要有不同的回应。任何养活了两个孩子的父亲或母亲都知道,为了达成同样的教育目标,教训两个孩子可能需要用不同的方式,因为每一个人的性格不同。“因此需要为每一个特殊的情况找一种同情的理解,这就使得道德规律的决定变得很复杂。”<sup>②</sup>

① K. Rahner, “On the Question of a Formal Existential Ethics,” in *Theological Investigations*, vol. II (Baltimore: Helicon Press, 1963), 217—234.

② Johannes B. Lotz, “Philosophische Bemerkungen zum Finden und Gelten sittlicher Normen,” in *Christlich glauben und handeln*, ed. by Klaus Demmer and Bruno Schueller (Düsseldorf: Patmos, 1977), 161.

由于以上种种理由,道德行为不能限定为一种仅仅恪守字面规定的法律主义,但道德行为应该指向人类的总合性价值,同时也应该以个人的使命和圣召为导向。在此也需要考虑到我们上面关于伦理学的“对话特征”所说的(dialogical character of ethics)。

### 三、自然律的存在与终极基础

自然律的存在是人类的普世性经验,“在人的良心深处,他察觉到了一个并非自己施加给自己的法律,但这个法律却要他听命……因为在人的心灵深处天主刻写了一个法律”。根据此法律,他要被审断(GS 16;参 DH 3)。

这个法律是人的自然赋予物(天赋),它告诉人一些他应该遵守的伦理原则,并且这些原则独立于个人意志之外。

参照良心的普遍性见证,梵二确信自然律的存在及其约束效力,向人们回忆了“普遍性自然律的恒久约束力及自然律的涵容性原则,人的良心自身也正日渐极力宣扬这些原则”(GS 74)。不管一个人是公众权威还是单个普通公民,他都必须尊重“自然律所施加的限制”(GS 74)。教会不光被召叫来宣讲基督的福音,也被召叫来宣讲“源于人本性的伦理范畴方面的原则”(DH 14),即“自然律”(GS 89)。这是教会的权利与义务,只因为自然伦理律是天主神圣意旨所确立的范畴;如我们以前所谈到的那样,《圣经》本身也期望和要求所有的人——基督徒还有非基督徒——尊重这个范畴。

自然律存在有两个内在固有的理由,一个是来自天主对这个世界的计划,这个计划是天主永恒意旨的一部分;另一个是从那句“行动依随存有(Action follows being)”名言推出来的。这两点都有待讨论,另外下面的章节也会对伦理学的义务论(deontological)和目的论的基础加以论述。

#### 1. 自然律是天主永恒意旨的反映

自然律(广义上的伦理律)就是人之行为的法则,这些法则将

人的活动导向终极目的。这就是说,伦理法是以终极目的的存在和世界目的的存在为前提的;反过来也是成立的,如果有终极目的和世界目的的存在,那必然结果就是人面对着极富意义的世界秩序和伦理法律。过去的伦理神学是在天主神圣意旨的信条的帮助下发展了这个论证,详细解释如下。

(1) 基督信仰中天主法令的概念。“天主是这个世界的造化者”是基督宗教信条中的基本部分;从永生中,天主就已经预见到了所有能反映他无限美善的世界。然而他依自己的自由意志,在时间中创造了某个特定的世界来分享他的神圣美善及彰显他的光荣。在天主的永恒视野中,他预见到了那些要为每个受造物所设置的涵容性及非涵容性的目的。然后通过他的神圣法令,他决定万物的创造要有特定的能力并按照特定的方式,以致万物的正当行为与活动都能对他的神圣计划的实现有所助益。

因此天主的神圣计划与法令(也被称为永恒法律)包括了所有造化的运作及运作的法则;那些不是来自自由意志的活动和那些理性造物借以达至目的的活动;那些统治非理性造物的必然法则和那些要尽情遵守的伦理律条。所有自然界的法则和伦理律法都最终在天主的永恒计划与法令中找到源头与和谐。

(2) 天主神圣计划与法令的存在。《圣经》确信天主对这个世界有一个非常明确的计划,并且这个计划主要是为人准备的。这个计划旨在天主的光荣、天主的普世御治和人类的得救,这正如以前我们所谈到的(参照第二部分第四章神律);另外,天主的无限智慧被认为是这个卓越宇宙秩序(《约伯传》28:20—27;《智慧篇》8:1;11:20;《德训篇》42:15—25)和伦理命令(《约伯传》28:28;《箴言》8:14—36;《巴路克》4:1)的源泉。天主的神圣智慧贤明地“以尺度、数目和衡量来安置一切”(《智慧篇》11:20)。

至于理性方面的证明则来自这样一种观点:天主根据他的计划和意旨掌握着造物的进化和人类的历史进程,因为绝对睿智的天主不可能行事而无计划。如果真是这样的话,那就是一种漫无

目的、杂乱无章,这会有损于天主的光荣形象,对天主来说也不太可能。梵二认为天主为世界的神圣计划和相关法则当然是存在的,个人和集体都必须使他们的行动与这些法则一致,“因此,人的行为规范是这样的:它应与天主的神圣计划与意旨相谐,也应与人类的纯正福祉保持一致,并允许个人和集体寻求及完成自己的使命”(GS 35;DH 3)。

另一个能证明富有意义的世界秩序和计划的证据则来自于人的经验。这个证据对于那些不相信天主的人来说也是简洁明了的——只要他们能不带偏见的审视现实并将心门对真理敞开。我们可以在宇宙和人类本性中观察到各类恒定法则的运行——这些法则引发和确保各类存有之间极富意义的关联。另外我们还能观察到这个世界的井然有序;我们也还能发现,人类和万物的进化过程具有一种出奇的目的性与意义。人的心灵进入自然奥秘越深,就越能发现世界美妙秩序、万物卓越互动的奇迹。

(3) 伦理法是天主神圣计划与法令的必然结果。我们都知道一个目的必须要得到实现,那些不利于甚至阻碍目的与计划实现的行为往往应受到摈弃。而那有待实现的目的与计划都会(至少会以一种非常总括的方式)迫使人们采取积极行动去完成相关任务。所以,如果这个世界是根据某个计划而创造的,并为了一个有待实现的目的,那么一个统辖所有行为与运作的法则就必然会存在。从人的存在性目的到对天主意旨的服务来看,如果人想要完成分配给他的任务,他就必须遵守一个行为准则。一个神圣计划的存在就必然需要一个自然本性律法的存在,这个自然本性律法可以使神圣计划切实可行并能保证它的实现。对人来说,在与本性相谐的同时,他必须以自由而负责的态度来审视研究并遵从这个自然本性律法——这就是伦理法,这个伦理法是一个自然道德律,因为这个律法不是从超自然的启示而来,而是来自造化本性中固有的目的性。



## 2. 基于存有秩序的自然律

(1) “行动依随存有(Action follows being)”这句格言的启示  
“行动依随存有( *agere sequitur esse* )”这句格言是一个终极本体论的原则,这个原则不需要那种严格意义上的证明,但是为了显示它的自明性,人们只能对其加以阐释。这句格言的意义可以是这样的:行动在时间和逻辑顺序上都比存有要迟。但是在此处我们要采用另一种含义:行动的性质是由存有的性质来决定的(存有是行动的成因),或事物依本性而动。

行动的源泉是事物的本性,行动是被招致的( *caused* );换言之,事物的本性是起因,行动是结果。根据充足理由定律( *the principle that nothing is without sufficient reason, nihil sine causa sufficiente* ),每一个结果都会在起因中找到它的充足理由。因此行动必须在那个存有中找到它的充足理由。否定的表达形式是:行动不可能有另一个本性来作它的起因。这个后果不会有与其来源迥异的性质,或比来源的性质更具涵容性。肯定的表达形式是:行动必须有与它起因相同的本性。海霖正确地认为,没有任何哲学可以将此经院格言( *scholastic axiom* )排除在研究范围之外,至少说在实际应用上不会。<sup>①</sup>

在所有的存有里面,行动是被存有限制和决定的,即被事物的真实本性和事物与周围世界的关系所决定。在非理性的存有中,这种决定和限制带有绝对性与强迫性,自然本性对于非理性存有来说是强制性限制( *a necessitating norm* );但对人并非如此,人并不完全受缚于他自己存有的限制条件,至于在他意志下的行动,他可以自由地将其与他所认知的限制条件保持一致,也可以故意地违背这些限制。但是他不可能忽视他存有的法则而不自食违犯这些法则的消极后果。一个人可以选择海洛因,但是这会毁掉他的健康与生命;一个人可以忽视静力学的规律,但是这会导致建筑物

---

① 海霖(B. Haering), *The Law of Christ*, vol. 1, 1966, 228.

的倒塌。

## (2) 格言的应用

在这里,我们只考虑人的自由伦理活动。根据“行动依随存有”这个原则,人的伦理责任与义务必须来自存有的本性,并且为其所判断和衡量。这里人的本性是广义上的本性,包括所有自然与超自然的组成因素和赋予。格言在应用于伦理行为时可表述如下:行动的秩序一定要与存有的秩序相对应,或“应该”建基于“是什么”之上(The ought rests on what is)。

由此可知,人在行动时必须要与本性和谐;相反的行动与态度注定会遇到挫折与失败,因为这种态度意欲尝试那种手段与途径并不存在的行动,或是这种态度不能在自然本性中找到充足可行的前提条件,所以这种态度最终还是荒谬的。因此,人的行为法则是由人的本性所决定的,这对所有的人类活动(包括自由的行动)来说都是成立的。结果,这就是自然道德律(自然律)。

伦理学和伦理神学的任务就是在人的真正本性及他的各类基本关系里审视人是什么,然后得出指导人行动的伦理法。无疑,人有很多共同的品质与条件,结果,与此相对应地,人会有很多共同的责任,这些责任可以以广泛、普通的法律表现出来。当然,人的个性(正是此个性可以将他与别人区别开来)是个人责任的源泉,广泛的法律对此并无管辖权力,但是这些独特的个人的召叫不会和那些广泛的责任发生矛盾,因为那些广泛的责任是来自人所共有的本性的。

然而,在事实上,本性在显示恒定性的同时也显示可变性,这就意味着,伦理法既是不变又是可变的,因为广泛的自然本性(nature in general)和特定的人的本性(human nature in particular)分别是不变的和可变的。所以,哲学家和神学家们都看到了伦理法的历史性并要求人们必须对伦理法的历史相对性加以考虑。

存在的秩序也包括本性上的嗜好与热望,这些嗜好与热望都会帮助人实现相应的目标。这些嗜好与热望的认知对于伦理命令

的形成是相当重要的。<sup>①</sup> 我们这里又涉及到了人和天主的关系及人趋向于终极目的的存在性定位(existential orientation towards the ultimate goal)。人自身不含有终极的目的与意义,这只能通过天主、天主所预定的计划及他所要帮助实现目的的关系来理解。从这个存在性的参照关系,我们可以得出这样的推论:人不能只着眼于自己和他周围世界来推断伦理法。这只是伦理秩序的一个组成原则,即本体论的决定性因素(the ontological determinant);同时,他还必须看到那个他被派去促进与实现的目标,而他也正是为了这个目标而得到限定。这就是另一个组成原则,即目的性、末世性的决定因素。

### (3) 休谟(Hume)的评论及答复

以上我们所讨论的基本点就是:如物理法则与生物法则内在固有于自然本性的架构中一样,伦理法也内在固有于本性的架构中。对于自然本性(特别是人的本性)的细致研究与观察会揭示出这些架构,并能帮助人把握那统御他行动的伦理法;从现实的存在性事实中,我们可以得出关于人应该做什么的结论。

休谟在他早年所著的《人性论》中对以上的论证进行了批驳,这就是休谟著名的“‘应该’并不来自‘是什么’”(no ought from an is)的原则。<sup>②</sup> 他的观点是,人不能从“事实上是什么”中得出“伦理上应该做什么”的结论。这个观点在英语世界的哲学领域得到了广泛的讨论,但在非英语世界的哲学家中却没有引起太大的注意,天主教的伦理神学也只是到最近才予以一定的重视。但是不管怎么样,休谟的这个驳证还是值得严肃对待的。

问题出在这里,对于本性的研究显示了这样一些事实:存有行动的法则、存有被造化的目的及某种方式的行为带来的好或坏的

① 参考 Johannes Messner, *Social Ethics* (St. Louis and London: B. Herder Book Co., 1965), 18.

② 休谟(David Hume), *A Treatise of Human Nature*, book III, part I, section I 的末尾。

后果。例如,通过对本性的观察,我们可以知道:一座建于流沙上而没有地基的房子不会长久;牙齿是为了咀嚼食物而不是为了咀嚼石头。这些观察结果都代表事实,它们告诉人们“是什么”和“将要是什么”,如果某些行动得以完成及某些条件得到满足的话。

但是体谟反对说,没有确定的、关于人在伦理上应该做什么的结论能从这些事实中抽出来。也就是说,从某些存在的自然法则、存有的目标、某个行为的坏的结果,人都不能总结出应该尊重这些法则和目标及避免坏结果的伦理责任与义务。那么,为什么我们不应该建造没有基础的房子呢?为什么我们不能用牙齿来咀嚼石头呢?对此的答案分为三步。

其一,根据内在的法则来应用事物会保证其适当而有效的用途,相反的法则的应用会使这些事物受到挫折与损坏。如果牙齿被用来咀嚼石头或噬咬铁丝或电线,它们就会受到损害;恐怕所有的人都会认为这样做是不合理的。“合理地、目的性地、有效地利用存有”这个责任与义务是每一个正常人所应有的直接感悟。因此,人可以从对事物目的的认知推出要相应地、合理利用事物的伦理责任。这个结论从总体上来讲是正确的,但是人仍能想象到例外。如果一个人用牙齿来噬咬一枚即将爆破的炸弹的引线来拯救自己的生命,那他可以这样做,哪怕有弄断牙齿的危险。那么问题又来了,为什么挫折与损坏事物是不合理的呢?这其中更深层次的理由又是什么呢?

其二,人的存在性目的的实现是为什么人应有意识、有目的地利用存有及事物的理由,相反的用法则会有损这些目的的实现。这些存在性目的在前面已经讲过,简而言之就是:自我养护、自我完善、生养教育子女、关心爱护别人、为社会福祉精诚团结、与天主通功。那建于流沙而没有基础的、无用而危险的建筑物(尤其是比较大的建筑物)违反了自我养护和关心爱护别人的目的;那种肆意毁坏牙齿的做法也违背了自我养护这个存在性目的。

然而,偶尔,存在性目的也可使那种违背事物本性而利用事物

的做法显得合理而必要；如果这种做法能更好地帮助这些存在性目的的实现，那它就是可行的。我们刚刚提过的为了拯救生命而用牙噬咬引线的做法——即使那样做会毁坏牙齿——还是可行的，因为这是为了自我养护的缘故。虽然自我养护有很多的实现方式，但在冲突的情况下，那更有益的做法将会优先予以考虑。

这里，我们又面临着一些问题，为什么存在性目的必须受到尊重与提倡？为什么它们应受到重视？

其三，以上问题的答案可以在人的终极目的那里找到，通过促进与提高存在性目的，终极目的也相应地受到促进与提高，即天主的光荣、国家及铺展他的造化工程，因此存在性目的必须受到尊重与重视。正如我们以前所讲的，由终极目的而来的一些任务有：管理大地、人的发展、在万民中提倡社会价值与合一的爱。最终，那种能提倡和促进天主计划的利用存有的做法才是好的（在两个存在性目的发生冲突的时候，这个终极目的还充当仲裁者的角色，这正如我们以前提到的）。

终极目的是合理适当利用存有与事物的最终规范，那种依事物本身固有的目的来利用存有与事物的做法才是对终极目的的实现有益的，因此这种事物的利用方式是必须的、绝对的。这种责任与做法是以假定为根据的，它并不在每一情形下都需要一种特殊的证明；然而为了更好地实现终极目的，人可以违背事物的本性来利用事物，如用牙齿咬引线的做法，这种做法是可行的有时甚至是需要的。但是因为这种做法是一种例外，它必须要有一个证明。

综上所述，自然律形成与提出总的原则是：行动秩序必须与存有秩序相对应一致；或者说，人类的行为规范是由人的本性及与人的活动相关联的周围存有的本性所决定的。

如果这个结论以否定的形式出现就意味着：人在其行动过程中，决不可忽略存有的本性与法则，也就是说，他该对其予以考虑。一个人可以在流沙上建筑房子，不惜冒坍塌的危险（如在拍摄电影

时),但他应该清楚这将意味着什么。如果以上结论以肯定的形式出现就意味着:只要人的终极目的的法则不要求例外的做法,人的行为该与存有的法则保持和谐;人若遵循自然本性的法则,他就可以行为有方。

但这并不意味着,本性为伦理规范提供了唯一的基础,因为如此就承认休谟的“应该并不来自是什么”的原则包含了一些正确的成分:仅仅从本性的存在现实,没有任何关于人的伦理责任的最后结论可以被推断出来。这里,我们需要终极目的这个额外的准绳来获取这些结论。

如果休谟的原则是说观察与研究存在现实不会对伦理规范的形成有所裨益,那他所犯的错误比他所批评的错误还要严重得多,也许这种显而易见的谬误就是很多哲学家和神学家们没有严肃对待休谟的批评的原因吧。确实,对于自然的观察与研究可以提供许多事实根据、程式与结论,这些根据与程式对伦理规范是中肯与合适的并能成为其组成成分。虽然人的行为规范不全是存有的本性来的,但大体上是从其而来的。

3. 伦理规范的义务论与目的论基础(Deontological and teleological foundation of moral norms)

从20世纪70年代初期开始,伦理规范的基础与验证一直都是神学家们热烈讨论的对象,讨论是以规范的两类基础为中心的,即义务论基础与目的论基础。下面我们将对这两类基础加以讨论。<sup>①</sup>

(1) 定义术语辨析。在1930年,巴洛德(C. D. Broad)首次综合与比较了“义务论”与“目的论”这两个术语。<sup>②</sup> 义务论(deonto-

① Charles E. Curran and R. A. McCormick eds., *Readings in Moral Theology*, No. 1: *Moral Norms and Catholic Tradition* (New York: Paulist Press, 1979) 提供一些很有用的资料。

② C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (New York: Harcourt Brace, 1944, 3<sup>rd</sup> ed.) esp. 206—216.

logical 来自希腊语的 deon“义务”、“责任”)认为,一些行为不管其后果如何永远是正确的(或错误的),如自杀、随胎、通奸、强奸、背弃信仰、泄露神功秘密等等,这些严格的禁令今天被称为“绝对的伦理规条”。目的论则认为某个行为的对错完全(或至少决定性的)是由其所产生的好坏后果来决定,其他任何考虑因素都从属于这个标准;只要出现的结果好大于坏,那么这个行为在伦理上就是正确的,因此,如果间谍的自杀是唯一能安全保守至关重要国家机密的办法,那么从伦理上来讲这种做法就是正确的。事实上,纯粹的义务论与纯粹的目的论是一样的;大多数的伦理理论都是这两种理论的混合,有时义务论占据主导地位,有时目的论占据主导地位。

目的论常被称为后果主义或相称主义(proportionalism),它也常被等同于功利主义。<sup>①</sup> 如果这种等同是正确的,那么那些反对功利主义的论据同样也适用于目的论;事实上,同样的反对论据经常被用来驳斥这两种观点。<sup>②</sup>

但是,另外有些学者认为——也不无正确性——功利主义只是目的论的一种形式,它只在暂世性的逸乐与幸福中寻找美善的东西。我们必须将这种功利主义与其他形式的功利主义区别开来,特别要与托玛斯主义的目的论区别开来,托玛斯主义的目的论是在人的其他目的中寻找美善,即天主的光荣与国家;在现今,这

① B. Schueller 持此种等同观点为,在伦理论证中,他采用了目的论的方法(*Die Begründung sittlicher Urteile*, 1980, 286),另外持此种观点的还有 Franz Schoiz (“Sittliche Normen in teleologischer Sicht”, 载于 *Stimmen der Zeit* 201, 1983, 707)和 Rudolf Ginters (*Werte und Normen*, Düsseldorf: Patmos, 1982, 193—195; 214)。

② 参见 John R. Connery, “Morality of Consequences: A Critical Appraisal,” in *Readings in Moral Theology* No. 1, 前引书, 244—266, 以及 Harald Oberhem, “Teleologische Normenbegründung? Kritische Anmerkungen zu einem moraltheologischen Programm,” *Theologie und Glaube* 71 (1981), 280—316。

种区分更应引起人们的注意。<sup>①</sup> 在目的方面的定义上的不同势必会引起目的论理论上的不同。原因是这样的,终极目的的同时也可作为衡量判断行为后果的标准,如果这个标准有所不同,那么衡量判断就会有所不同;另外,目的有多少不同的定义,就会有多少不同形式的目的论。

在下面,我们将对目的论与义务论进行讨论。有趣的是,每个理论都是以前面证明自然律存在的论证为基础的,义务论是以存有的秩序为基础(至少说在天主教伦理神学界是这样的),而目的论则建基于人和造物的绝对目的上。<sup>②</sup>

(2) 有利于义务论的论证。义务论的规范论证来自自然秩序的存在,所有的存有都赋有自己的特质与能力,这样它们就能完成合于它们身份的任务与使命;对于那些生命性存有来说,它们就能维持自己的存在。对于这些特质、能力及它们作用时所要遵循的法则的分析会导致如何正确对待与使用存有的结论,包括如何使用与对待人自身的存有、器官与潜能的结论。从这些结论,相应的伦理责任与义务就会被推论出来;因为如何正确恰当地利用存有和尊重本性不是随人而定,而是伦理责任。

另外,对于存有的本性,特别是人的本性的研究会启示人们他们可以有什么样的权利(及与权利相对应的责任)。因此,女人享有和男人一样的权利,这并不是因为这样认为会有好的结果,而是因为女人和男人都具有相同的本性与尊严。呆痴者与其他人一样都具有对生命的权利,因为他们分享相同的本性。交换性公义

① 参见 Lisa Sowle Cahill, "Teleology, Utilitarianism and Christian Ethics," *Theological Studies* 41 (1981), 605; 627—9. "Contemporary Challenges to Exceptionless Moral Norms," *Moral Theology Today. Certitudes and Doubts*, essays by various authors, Saint Louis, Mo.: The Pope John Center, 1984, 128f. 亦见此书中的讨论, 201.

② 参照 Franz Boeckle, *Fundamental Moral Theology* (New York: Pueblo Publ. Co., 1980), 235—247.



(commutative justice)要求在服务与报酬之间要有一个平衡,正如自然律的原则所要求的那样:按劳取酬(to each one his own)。天主应该受到敬礼,因为人是他的造化和臣民,所以人应该尊重服从他。

对于事物目的的分析与研究可以明示人们关于事物本身固有的需要与意义;如果这些固有的需要与意义受到忽视,后果将会是极具破坏性的、甚至是致命性的。但是人大可不必等待坏的结果先发生,然后获取这个结论:一块表是为了表示时间而做的,只要略略研究一下它的本性,人就可知道不能把这块表当作锤子来用;一把刀子不是为了喝汤而做的,人可预先知道这点而不必去试验;鼻子不是为了摄入固体食物,人不通过试验就会明白那样做会将鼻子塞死。

有一个常识性的理解如是说:如果对事物的对待与应用是依着它们的本性的,那它们就会更好地服务于人;如果应用时违背了事物的本性,它们就会显得孱弱无力,甚至会被损坏。

这是不是就意味着,人决不可以违背事物的本性和冒损坏事物的危险来使用事物呢?结论往往如此,但它并不是完全正确的,这在讨论休谟的反对意见时已经很明了。这就是论证的弱点所在,光从本性的法则与运行结构本身,人不能直接得出关于什么是伦理上正确的结论。例如,如果一块表被用作锤子,那它就会被损坏;但是如果这块表被用来修理救生艇上的一个洞来拯救乘客的话,那这种做法就是可行的。这就意味着,为了确保那个(比不自然利用事物所危及的价值)更高的价值,一个人可以这样做。然而这种责任的用法只是一种例外,不是规条本身;因而它需要一个特殊的理由。只要这种例外的理由与证明带有某种疑点并且是伦理上不确定的,那么那种遵循由本性而来的目的与权利的责任就该予以优先考虑。涉及到的价值越大,伦理确定性(moral certainty)也就得越高。

在那些人性以外的价值(non-human goods)方面,人们也始

终允许了这种做法。比如,一艘救生艇需要有槌子来补一个小洞,所以有人用手表来槌打,因为没有槌子。虽然人们都知道这个手表会被损坏,但人们都允许这种“违背自然的用法”。但在人的身体方面则不是那么简单的。如果违背人的器官或能力的本性而使用它,这是允许的吗?原则上也可以在这方面允许一些例外。甚至,一个谎言如果能够借它拯救一个人的性命也可能是允许的,虽然谎言违背语言的本质:表达真理。虽然肾的作用是保护自己的性命,但如果能牺牲一个肾来维持另一个人的性命,也是允许的。

由上所知,为了一个更高的价值人可以采用违背事物本性的利用方法;这种限制条件也就带有了目的论与后果论的性质;单义务论方面的观点是不足以做伦理规范的基础的;但这对天主教伦理神学——不管是新的或老的——来说都不是什么新的东西,唯一的问题就是,我们应该顾及目的论的思想到何种程度?

(3) 有利于目的论的论证。那种支持目的论的论证很少被明确表达出来,这个论证似乎是太简单而显得不需要太多的说明;这个论证就是,当人面临两种恶的选择时,他必须选取小恶;当他面对两种善时,他必须选取大善。面对是失去一个还是两个无辜生命时,一个人应该选择失去一个生命的做法;面对是建一个能容二百人的学校还是建一个能容五百人的学校时,一个人应该选择建能容五百人的学校。当然,这里既要衡量直接后果,也要考虑到间接的、遥远的后果;如果二百人学校的建立同时又能安慰缓和某个少数民族,那这就应该是予以选择的更高级的价值。

关于一个原则或一个行为的后果的问题是道德责任的一个基本问题。无论谁爱自己的弟兄,也必须为自己的行为负责任。“从这个角度来看,目的论的概念确实涉及到伦理学的核心……如果一个人考虑到自己行为的后果,他就与实际的实在保持了联系。种种实际的条件不断给人们一种回馈(There is a constant feedback from the actual conditions)。这样可以更好地纠正种种规则

和决定。”<sup>①</sup>因此，目的论的伦理学愿意在提出伦理规则时为“经验”给予适当的地位，无论是自己的经验还是（传统上）前辈的经验。

最关键的问题所在就是衡量众多价值的准绳，如果某个极权政党的成员被命去射杀一位意识形态方面的敌人，这个成员是不是可以这样做呢？如果衡量准绳是为了这个政党的持久胜利，答案就是肯定的；<sup>②</sup>如果衡量标准是真理的满全和全人类的涵容性福利（the comprehensive good of all mankind），答案就会是否定的。

很明显，判断与衡量某个行为好坏结果的最终标准是那种被某个人或某个体制认为高于一切的价值，至于伦理命令的终极价值已在前面讨论过；对于基督宗教神学来说，这个终极价值就是实现天主的光荣、救恩的国家及铺展天主为这个世界所有的造化计划。至于这到底意味着什么，也已在前面谈过。

另外在我们讨论人的终极目的时，有一点也很明了，那就是人只能对天主永远计划与目的有一种粗略的认知；因此这种衡量标准的应用不像米制衡量那样简单明了。虽然这个衡量标准会给人一种确定的方向，但它会让人自己去寻求最合适的答案。

纯粹后果主义在对待伦理规范的方法上受到了人们的反对，反对意见经常是从后果主义所不能克服的困难开始的：一、人不可能认清某个行为所有的最近后果和遥远后果；二、人不可能对这些后果进行恰切的衡量。对于行为后果的认知从很大程度上取决于经验性的洞察与信息，从原则上讲，如此得来的规范就会显得飘摇不定；而那些从存有本性出发的论证则不会陷于那种飘摇与意外（contingencies），诚然，这些论证也需要一些经验性认知——这些

---

① H. Weber, *Allgemeine Moraltheologie* (Graz: Styria, 1991), 141.

② 1981年5月13日的未遂谋杀教宗若望保禄的事件就很可能是某个极权体制的阴谋。

认知为充分理解伦理律所涉及的存有的本性是非常必要的,但是这里所需的认知不像那种纯粹后果主义评估时所需的认知那么庞大。

在寻求伦理规范的时候,人需要各方面的援助。援助之一就是事物本性及其固有法则与目的的研究,但是这些法则与目的决不是与终极目的无关的,正是因着这个终极目的,人与所有存有被赋予了这些法则与目的;由于这些法则与目的都是为了终极目的的实现而被赋予的,人及造物会受益于对这些法则的遵守便是一种内在的必然性与逻辑性。经验证明恰恰如此:在尊重这些法则与目的时,人通常会活得很好。

(4) 两种论证的互补性。传统的伦理神学认为正如人只有一个终极目的那样,至高绝对的伦理规范只有一个,这个至高绝对的规范就是全心爱慕天主及邻人;那么评估某个行为的伦理价值的最终标准就是是否这个行为对天主的造化与救恩计划有所贡献,及是否根据天主的召叫促进了人类团体和进步。

作为一种至高的规范与准绳,这个衡量标准具有某种绝对的性质,也就是说,它不允许在这个至高标准之外有例外的情形,是否还有其他的带有绝对性质的规范呢?这是可能的,只要这些规范从至高绝对的规范那里汲取有效性就可以。那些禁止有损天主爱人行为的禁令以一种次要的方式具有自身上的绝对性,例如,关于引诱他人犯罪的禁令。

另外,确立那些从至高绝对标准之外的渠道获取存在性的规范是不可能的,因为这些规范没有条件将它所宣示的绝对权威合法化;这些规范的最终结果必然会难以平息的混乱与冲突。由于这些规范的来源不同,在它们之间也就很难保证有完全的和谐。这样,人就会面对众多不同的、带有绝对性质的规范,这些规范在冲突时不能都得到满足,另外它们都宣称具有绝对权威,因此任何一个也不能牺牲与放弃。

一个很好的例子就是关于能否撒谎的问题,那些把撒谎的禁

令作为绝对义务的人(如康德和很多天主教的神学家们)认为,即使为了从某个敌对的政府手里保护无辜的生命——犹太人、面对安乐死的残疾儿童或受累的基督徒,撒谎也是不允许的。博爱的诫命不是要求人们保护无辜的生命么?因此赞同撒谎禁令绝对性的人就陷入一种两难的境地:是坚持义务论性的伦理原则(a moral principle of deontological nature)还是坚持博爱的律条?这种类型的“绝对命令”带给人们一个“不好的印象,也就是说,毫无例外地遵守这些规律在某些特殊的情况下会增加痛苦和世界上的恶,但上主的道德原则应该帮助人们以一种更完善的方式实现自己的生活。”<sup>①</sup>

综上所述,带有绝对性质的规范是可能的,这一点和传统的神学一致;但是这些绝对规范是以目的论为基础的,这又和现代神学相一致。但是这类绝对的伦理规条不应该只表述一个行为的内容本身——如传统伦理中义务论性的绝对规条所做的,而应时常将行为的目的包括在考虑的范围之内,即目的论的因素,如“决不可为了避免来自社会的困窘而堕胎”、“决不可因获取虐待方面的快感而打孩子”等都是此类绝对的伦理规条。

以上这些观点都有利于目的论的论证,但是有些重要的义务论性的因素——那些不可或缺的因素——必须予以考虑。义务论的一个核心因素是道德的最高标准,即最终的目的,而这个标准不能根据目的论而达到,而必须通过义务论的肯定的推理建立。另外,正如上面所说的那样,研究各种事物的内在本性提供了一些重要的资料——如何最有效地使用这些东西,人的内在需要和尊严是什么。如果违背这些特征而使用某一事物,效率就降低了,而且也会带来损失。当然,人们应该尽量回避这些缺点。这样,我们就应该根据事物的本性而使用它,也得尊敬别人的权利。但这种原

---

① H. Altmeyer, “Gott als Gesetzgeber und Garant des Sittengesetzes,” in *Schuld, Sühne und Erlösung*, ed. by K. J. Rivinius (Steyler Verlag, 1983), 79.

则的基础只能是义务性的。

这样,一方面肯定义务论的因素是伦理道德的基本要素,另一方面肯定人被赋予的终极目的是伦理道德的至高标准;这种双方面的肯定就使“温和目的论”的立场显得比较有意义。

但是上面我们所讲的观点也可以以托玛斯—基督信仰的目的论(Thomistic—Christian teleology)这个名词来表达。<sup>①</sup> 为了证明这个名词,我们必须对以往普通意义上的目的论稍加解释与修订,我们不该将普通意义上的目的论都理解为那些只由后果来决定行为的伦理价值,而未给义务论留下任何余地的理论体系,那些义务论的见解也是非常重要的和不可或缺的。但是最后的决定——是遵循义务论所建立的规条呢,还是在有例外的情况下将这些规条废除呢——还是完全由终极目的这个标准来做的。无疑,也只有在这种意义上,托玛斯—基督信仰目的论才可能有考虑的余地。以这种意义为前提,托玛斯—基督信仰目的论这个名词才能最好地表达我们这里所持有的立场。

总之,如果没有对存有本性的仔细研究,即不适当考虑义务论的一些因素,那么判断一个行为的伦理性质就不可能;如果忽略了终极目的的一些要求,即不适当考虑伦理法目的论的标准,那么判断就更不可能。因此,义务论与目的论的论证需要彼此互助,它们并不是彼此排斥,而是互相补充。

#### 第四节 人定法律(Human Law)

这里要讲的人定法律是关于社会的法律秩序的,包括国家性的、宗教性的秩序,但这些人定法律与法规不必是书面成文的,它们可以是非书面的法律传统与习俗,特别是原始社会中的一些习俗。然而差不多所有现今文明社会的法律都是书面成文法律,教

---

<sup>①</sup> 托玛斯目的论与基督信仰目的论这两个词是来自 Lisa S. Cahill, 前引, 605 和 629。

会的法律也是如此。

## 一、人定法律的概念与必要性

### 1. 人定法律的概念与属性

(1) 托玛斯·阿奎那给法律下的定义是这样的:法律是一种理性的律条,为公共利益而服务,并由那些管理社团的人所颁行提倡。

法律是一种律条,意即从它可以得出一种责任,并且它也不是单纯的劝谕与辅导。法律是理性的律条,这是因为它必须要以理性对集体利益的理解为基础,立法者的意志是不足以作有效法律的充分理由根据的,立法者的感情与感觉也是如此。法律的执行是为了公共的利益,而不是为了少数几个公民的私人利益。即使某个法律只是为了很小数目的一组人,如有关律师和老师的法律,但是这个法律的最终目的必须还是整个社团的利益。法律的颁行就是官方对于法律的正式公布,这样做的目的是为了法律闻达于受治其下的公民。法律的颁行赋予了法律一种约束性,这个颁行过程是必要的。法律必须是由那些管理社团的人来执行的,即那些有合法权威的人。

以上这个法律的定义是广义性的,因为律条也包括了那些临时的命令和个人的指示;严格意义上的法律是指那种具有约束性、广泛性及稳定性的指令。这个定义也包含了较小团体中的条令与规条,如宗教团体乃至家庭中的规则,因为定义是指每一个管理社团的人所颁行的律条。然而严格意义上的法律是指那些独立自主的社团所推行的法律,经院神学称这些社团为“完善”的社团,因为这些社团不需要其他更高级的社团来帮助实现各项目标,这就是说它们是自给自足的社团。这样的社团包括了国家和教会,一个照顾人的暂世福利,另一个照顾人精神上的福利。最后应该注意一点,我们没有必要把法律定义成理性的律令而将人的感情与幻想排除在人定法律的来源之外。因为法律应该为公共利益服务,

所以它就不该包含太多的不合理之处。

基于以上各方面的考虑及本章开头的法律的定义,我们可以为法律重新定义:法律就是那些具有约束性、广泛性及稳定性的规条,为公共利益服务并由那些管理独立自主社团的人颁行提倡。

只要条令、规定及指示是针对比较小的团体、个人,即便是对公众施行的暂时性命令,它们都与法律有着不同;另外那些私有权威(父母、修会中的长上)也属于这些小的法律。但是从伦理的角度考虑,这些小的条令、规定与人定法律之间没有太大的区别。

(2) 人定法律的属性会对法律的概念的理解有所帮助,人定法律第一个最基本的属性就是它可以强制执行;第二个基本属性是它只对外在行为有效;还有三个属性是与自然律的三个属性相对应的。

(a) 人定法律具有强制性。理由是这样的:强制手段对迫使那些无视法律的社会成员遵守法律是非常必要的。<sup>①</sup> 如果法律没有这种强制的力量,那些遵守法律的公民就会处于非常不利的地位,容易被那些无视法律的人剥削,最终这些守法的人也会放弃法律,这就必然会导致法律秩序的颓废,很显然,这就违反了法律的必要性。最后,为了确保法律公义的公平执行,这种强制力量的执行不是个人的事,而是公共权威的事,不允许有例外。

(b) 人定法律所涉及的只是外在的行为。内在的性情对伦理行为来说是非常重要的,但却在人定法律的范围之外,“当社会团体成员的外在行为与法律规则和谐一致时,社会秩序就得到了保障,这是法律的目的;社会秩序不会取决于行为的动机——不管是为别人着想,还是惧怕惩罚”。<sup>②</sup> 无疑地,公民在遵守法律时的动机也是立法者必须考虑的。“当社会团体被人们对正义的爱好所

① 参考 Thomas Aquinas, S. Th. I—II, q. 95, a. 1; q. 96, a. 5.

② 玛斯那(Johannes Messner), *Social Ethics* (St. Louis and London: Herder Book Co., 1965), 165.



主导,而不是被人们对警察的惧怕所统治时,社会公共福利就会更完善地得到实现”。<sup>①</sup> 因此,立法者应该欢迎某些人为加强公民的伦理意志所做出的努力;虽然人性权威不能评判人的内在性情与动机,但是对于法律的外在遵守就足以确保社会秩序和公共福利的实现。

(c) 人定法律只对特定的人群有效力。这和自然律就不同了,自然律具有普遍性。人定法律只束缚某个社会团体中的成员,这些人定法律专门是为这些社会成员所颁布推行的;它们可能只约束某个国家的公民,也可能只约束某个宗教团体的成员。

(d) 人定法律是有历史局限性的。人定法律的这种局限性比自然律更为严重。随着社会及其文明的变化,人定法律也不可避免地会随之变化。除了进化以外,各种社会因素也是造成人定法律随机性的重要原因之一。“大多数情况下,在习惯法时期(the period of customary law)之后颁布的实证性法律都会或多或少地受到主导政治团体或党派的影响”。<sup>②</sup> 实际的法律秩序很少是纯粹法律推理的结果,它往往是阶级关系及不同利益之间的让步与妥协的表达,因此实际的法律永远不会表达完美的正义;然而只要它能实现一点点正义与秩序,那么,为了公共利益它就有约束力。但是无论如何,那些管理社团的人都有责任使法律更完善地适应环境变化的需要和适应更大程度上正义的要求。

(e) 人定法律具有一种推定性的约束效力(presumptive obligatory force),但它允许例外和免除,这一点和自然律是有区别的。如果要实现和确保公共利益,即使当公民怀疑法律的实用性和公平性时,他也没有权利违背,对法律的首推推定性要求人们仍然遵守这个法律。另一方面,如果一个法律被确认为是不公义的、

---

① 玛斯那(Johannes Messner), *Social Ethics* (St. Louis and London: Herder Book Co., 1965), 165。

② Johannes Messner, 前引, 187。

甚至有害的,它就不再具有约束力,至少说原则上是这样的。此外,在很多情形中,权威人士有权对法律给予例外和免除,如赦免一个青年罪犯。如果个人在遇到不完善形式的自然律时有权宜权利的话,那他在人定法律面前更该具有这种权利。因为权宜这个问题非常重要,我们下面要对其进行专题讨论。

## 2. 《新约》对于人定法律的态度

当圣雅各伯说“立法者只有一个”(《雅各伯书》Jas 4:12)时,他并不认为人定法律是多余的,而是指出了人定法律的至高源泉。(这种观点在《箴言》8:15中表达得很清楚:“借着我,君王执政,元首秉公行义。”)虽然人定法律是直接用来确保和提倡公共利益的,但是这些人定法律的最终目的所顾及的不仅是所有人类活动的最终目的,它们更顾及了基于基督内的终极目的。因为天主是人定法律的至高来源和终极目的,所以伦理道德的对话性也在对人定法律的遵守过程中体现出来了。

耶稣在他的生活和教导中都为我们立下了一个遵守民事法律与他子民的敬礼条令的榜样,当有人问耶稣关于人头税的事情时(《马尔谷福音》12:13—17),即给凯撒纳税是否合法,基督的回答是:“凯撒的就应归还凯撒,天主的就应归还天主。”耶稣的这个决定意味着:税是要纳的,但是遵守这方面的法律不应与天主事情与权利相冲突。换言之,耶稣同样也承认皇帝有向自己子民要求听命与服从的权利;国家,即使是外教国家,在其自己的领域内也有它的侧重点,那就是公共利益;但是耶稣也明确地指出,国家最终要服从于天主的意旨并且要唯天主的权威是瞻。以同样的方式,耶稣也交纳了会堂税(《玛窦福音》17:24—27),他也在礼仪法规所规定的时间去朝圣会堂,他遵守了安息日的规定,但没有以经师无益的形式主义的方式去做。

早期教会也以耶稣所有的态度接受了公共权威,虽然对于犹太权威有所保留,并逐渐脱离他们的领导,但是早期教会却对罗马政体与机构非常忠诚。即使圣保禄与罗马的官吏们有很多的不快

经验,但是在他的著述中没有一处提到要反对这个王国;与此相反,在《罗马书》13:1—7中有一段非常著名的记述,这段记述要求人们从良心上遵从国家政府,“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,所有的权柄都是由天主规定的。所以谁反抗权柄,就是反抗天主的规定”。这些公共权威在推行公共福利上是天主的仆人,“所以必须服从,不只是为怕惩罚,也是为了良心。”因此,基督徒应该把属于公共权威的归还给公共权威,即听命、纳税及尊重。类似的关于尊重与听从公共权威的劝诫还可在《伯多禄前书》2:13—17中找到,在那里尊重国王仅次于敬畏天主。最后,在《弟铎书》3:1—2和《弟茂德前书》2:1—3中也可找到与此类似的劝诫,这里是要求人们为公共权威作特殊祈祷。我们现在所讲的可能是早期教会的一个普遍的讲道话题。<sup>①</sup>

犹太人的宗教权威很快被新的基督教会权威所代替,基督自己曾经赋予宗徒及其承继者对于教会的管理权力,“听你们的就是听我”(《路加福音》10:16),“就如父派遣了我,我也同样派遣了你们”(《若望福音》20:21,另参《玛窦福音》16:19;18:18;28:20)。当犹太权威人士企图以禁止宣扬基督及其福音的禁令来让宗徒们缄口,宗徒们则以一种非常严正的声明来回答他们,这种声明就成了人们反对不公正权威和不合乎伦理原则法律的伦理基础:“听天主的命应胜过听人的命”(《宗徒大事录》5:29;参4:19)。

### 3. 从理性的角度看待人定法律的必然性

稳定的社会规范对于平和喜乐的集体生活来说是必不可少的,社会规范可以统筹与协调很多人的活动,“给人提供获得行为方式的机会;作为一种规则,这些社会规范蕴含了各类成功的机遇,让人不必徒劳去寻找那最好的解决方案;这些社会规范也会使人类关系长久化并能消除人在理解他人行为时的疑问;换句话说,

<sup>①</sup> 参考 R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament* (London: Burns and Oates, 1967), 235—244.

法则与规定是法律的基本美善,人对其有所依赖”。<sup>①</sup>虽然自然道德律也给人指出了一些责任,但是它所提出的责任不足以保证和维持社会生活的秩序,尤其不能维持较大社团之间合作生活的秩序;这些社会秩序只能由人定法律来维持,理由如下:

(1) 自然律对于每个人的特殊要求往往不是很明朗,举例来说吧,关于全体社会成员——男人与女人、白人与黑人等等——的平等权利有哪些要求呢?搞发明、写作与创作的人又有哪些权利呢?人定法律可以澄清这些疑问,可使自然律的要求具体化与明朗化,这包括那些针对每一个人的、自然律的“遥远的推论”。

(2) 当自然伦理律的遵守可以有不同方式的时候,我们需要人定法律来决定这其中的实际行为规范。通常情况下,对于某个责任的遵守会有很多的方式,但是为了公共秩序的稳定,其中的一种方式必须被选出来而对所有的人有约束力,如交通法规、产权法、公众宗教敬礼条例,等等。但这并不是说,自然律在处理这些问题时都完全是模糊飘摇的,以交通法规为例吧,交通法规当然要求行人的安全必须得到确保,这可以通过左行与右行来实现,立法者可以自由决定选取其中一个,但是他的选择余地只有两个,当然在其他情况下也会有更多的选择,但是这些选择都是有局限的。在自然律所圈定的范围内,对于社会统治力的选择从很大程度上讲是由某个社会对一些价值的选择所决定的;但是人们最终还要做出决定,人定法律则为此决定提供了物质基础。同时,人定法律的相对性和可改变性应该告诉我们,不可以将一些文化条件绝对化。同样,人生的条件都会有所变化,而且需要不断地适应这些规则,使它们符合新的条件。

(3) 最后,人定法律是非常必要的,它能迫使公民服从与听命那些对公共利益极其重要的伦理命令;那些附属于人定法律的制

---

<sup>①</sup> Franz Boeckle, *Fundamental Moral Theology* (New York: Pueblo Publ. Co., 1980), 205.

裁手段对于脆弱的人是启示与希望,也是抵挡人为恶行的盾牌。如果没有法律手段来遏止恶人滥用自由、野蛮暴力的行为,那么义人有德行动的自由就会被剥夺,社会公共秩序就会不再存在。

## 二、法律的对象与内容性公义

(1) 从总体上讲,人性立法的对象是公共福利,这与前面人定法律的定义是一致的。人性立法活动以下列各种方式来促进和保障公众利益:一、限定社会成员所应有的权利与义务及确保人在完成存在目的的责任时所需的自由;二、维护社会的内在和平与秩序及巩固外在的安全;三、为社会、经济的进步及文化、伦理和宗教生活创造有利条件。

这就意味着,立法者的意志不是法律秩序唯一、首要的基础,公共利益包括客观的个人及社会目的的实现,这些目的是立(执)法者执行法律条文时所应特别注意的,“只要执行中的法律与人性现实中所体现的目的的模式相一致,及与基于此模式的责任相一致,那么这些执行中的法律就是真正的法律”。<sup>①</sup> 这个本性现实还包括人应努力为他的终极目的而奋斗的存在性目的。但是,由于所有的世俗性目的都从属于天主的光荣及天主的造化计划之下,所以人性立法活动决不可阻止这些目的的实现;相反地,人定法律应该帮助它们的实现。另外我们应该清楚,在天主的国家与公义之外没有人的救恩,因此也就不会有真正意义上的公共利益。

每一种权利都包含了一种人有权统辖与控制的法律性对象(legal object),法律性对象可以是事物与人的服务:“事物”可以是物质性的,如机器;也可以是非物质性的,如一项发明。一个人决不可如事物一样成为法律性的对象,如古代法律中的奴隶。

(2) 如果一个法律想要约束人的话,它就要实现一些条件,传统上人们列举了四个条件:法律的对象必须是伦理上允许的,也必

---

<sup>①</sup> 玛斯纳(J. Messner),前引,191。

须是公正的、可能的和有用的。

第二个条件最具涵容性,它包括了所有其他几个:如果一个法律是公正的,那么人们就不需期望任何其他的东西了;反之,如果一个法律的对象是不可行的,或者是不合乎伦理要求的,那它也就是不公正的。除此之外,传统的观点通常还将几个庞杂的要求也归入第二个条件,如法律决不能跨越既定的管辖范围,必须以比例性的平等原则(*proportionate equality*)来分配责任与义务,另外法律也不应是追究既往的。

一些法律人士所作的区别使问题得到进一步澄清:法律的内容性正义(*substantive justice*,或法律的伦理道德性)与程序性正义(*procedural justice*)是有不同之处的。<sup>①</sup>前面所提人定法律的对象的概念就是内容性正义的问题:“法律不能跨越既定的管辖范围”和“必须以比例性的平等原则来分配责任与义务”这两个要求属于内容性正义的范畴;而那个“法律不应是追究既往”的要求则属于程序性正义,这个问题在以后我们会谈到。

(a) 法律只能要求那些合乎伦理道德的事情,决不能要求那些罪恶的事情。因为所有的合法权威归根结底都来自天主,所以这些权威不能以罪恶的立法、执法行为来违背天主的旨意。

同理,法律只能要求人们好的行为或至少说是中性的;法律决不能命令人们去做原则上是邪恶的行为,如对无可救药的病人与残疾人施行安乐死。相反地,法律被期望去禁止这种行为。但是有时法律也有足够的理由去容忍一些不义的行为:谬误的宗教信仰、迷信、有极权主义思想的党派、嫖娼,等等。

(b) 法律不得跨越执法者的既定权力范围,执法者的权力范围是由交托他管理的社团的本质与特殊公共利益所界定的;因此,政府方面的权威没有权力推行敬礼礼仪上的法律,也无权任命

---

① 参考 Lon L. Fuller, *The Morality of Law* (New York: Fawcett Publ., 1964), 110; 和 John Finnis, 261.

主教。

(c) 法律必须奉行分配正义的要求,它必须根据每个人的能力分配责任与权利,这就是要奉行比例性平等原则,税务法最应是如此的。

(d) 如果不是公共利益的需要,法律不得限制各种权利。举例来说吧,一个政府不得过分限制个人对私有财产的权利,或过分制约私人学校的建立,或不适当地限制人自由移动的权利。但是如果有时一些情况危及到了公共利益,那么法律就可例外地禁绝一些中性的甚至是好的行为,如对瘟疫流行时公众集会(甚至在教堂内)的禁绝。

(e) 法律必须从物力与伦理原则上是可行的(physically and morally possible),如果一个法律所要求的行为完全在人的能力与实现手段之外,那它就是物力上不可行的;法律不能要求一个精神不正常的人参与投票选举,也不能要求一个哑巴唱国歌。如果法律所要求的在执行时有极大的困难,那它在伦理上就是不可行的,因此法律就不能禁止所有的私人汽车在周日以外远行,或是命令人在半日之内到法庭听证(这个例子表明在“极端困难”与“一般性不可能”之间很难划一条清楚的界线)。这样的法律很难为大多数的社会成员所遵守,因而这些法律就会很容易引起社会动荡与不安,从而损害公共利益的实现。

但是如果一个法律只有部分是不可行的,那么可行的部分就要执行。例如,税务法所要求的税额过高,人们就可缴纳合理金额的税款,但不应完全不缴。与此类似,一个法律不能在正常的情况下要求人们有英雄壮举,这是因为它在要求正常情况下伦理上不可行的行为——它不能要求人们每天工作 14 小时而只睡 6 个小时;但是在非常情况下,如果为了维护公共利益,人定法律可以要求人们有英雄壮举,特别是正义战争中的服役及在被迫害时为信仰作见证的行为;人定法律还可要求那些自愿进入某种生活方式的人有英雄壮举,如那些进入修会的人。

(f) 法律必须有益于公共福利的实现。如果一个法律已经无益于甚至有害于社会集体,那它应该马上失去效力。如果一个法律禁止人们在所有公共场合跳舞,或是要求所有在路上的人们都戴头盔来避免交通事故,这个法律就是上面所描写的情形。甚至那些推行伦理责任——不重要的和轻微的,如不许撒谎的责任——的法律也属此类。虽然对于所有伦理法则的遵守从某种角度可以有助于公共利益的实现,但是如果人间公共权威要求人们悉数遵守这些伦理法则,那就会成为社会公义的负担或对公共福利有损害。因此人定法律只能要求那些为公共秩序和社会生活更有决定意义的东西;虽然法律可能不会为在社团中实现的某种任务提供最好的方法,但这不能证明法律就是无效的。

(3) 这里我们要谈一谈内在行为能否成为人定法律对象的问题,人间权威能否对内在行为有所要求呢?纯粹的内在行为如在理性与意志内所行的就不属社会权威的管辖范围,因为社会权威唯一的关心所在就是确保与促进外在的社会秩序。这对政府性权威来说是正确的,而现在神学家们也普遍认为教会管理神职人员的权威也属此类。事实上,教会作为一个立法者不要求那种纯粹的内在行为,只是在它解释与澄清神律时它才关心与纯粹内在行为相关联的伦理责任。举例来说吧,当它宣布某些特定情况下天主的法律要求人有信仰、希望及悔改的行为时,就是这种情形。

然而教会与国家都可要求那种综合性的行为,即那种需要在行为来完善与支持的外在行为,如对于一个合同与协定的内在赞同、发誓时的意愿、教会所定的某些特别弥撒的意向。这是因为不这样做,公共秩序和公共利益就不能得到充分保障。

(4) 不公正的法律条文从原则上讲没有约束效力,所谓不公正的法律条文就是指没有达到以上所列六个条件的法律。然而很多情况下,人们可以放弃他们的权利而遵守这些不公正的法律——只要这些法律不要求人们做邪恶的事情就行了。有时候为了公共利益的缘故,这样做还是必要的。因此,虽然一项禁止公开



宗教游行的法令是不公正的,但是为了避免对教会与信徒造成更大的危害,人也可以遵守这项法令,这样作也是必要的。如果遵守不公正的法律会损害某个第三者的权利,那么这种遵守就是有条件的——只有在第三者对此不能提出合理的反对意见之下才能进行。某个法官根据一个不公正法律对无辜神父或信徒罚了款,但教宗比约十二世没有对这个法官进行责备,因为法官这样做可以使他为了社团的更高利益而继续履行他的法官职责。<sup>①</sup>

即使有人怀疑构成公正有效法律的所有条件是否都在某个法律内得到了实现,然而这个法律还是具有法律效力的。理由是这样的:人定法律具有一种首先推定性约束力,这正如我们以前所讲的。一方面,立法者往往对于一个法律的理由较一般人有更深的理解;另一方面,如果无论什么时候人们对某个法律的公义性与效用有了怀疑就可以“合法地”不遵守这个法律,那么社会秩序的稳定就会受到很大的挫折。

### 三、法律在道德上的约束力(Moral obligation of the law)

(1) 伦理责任的本性与基础。公正的法律对公共利益来说是固有的、必要的,因此公正的法律对人有良心上的约束力。公共利益的辅助性作用对于人来说是非常必要的,因为人从本质上来讲是一个社会性存有(social being),为了他个人的成长、实现光荣天主的召叫及铺展天主的造化计划,他要依赖别人的援助与合作;如此看来,人定法律是深深地植根于人的本性与目的的,这就是为什么人定法律有一种伦理性质。正如《圣经》所言:“所以人必须服从,不只是为了怕惩罚,而也是为了良心”(《罗马书》13:5)。

人的良心能自发地感受到一些至高的法律原则,如:是谁的就归谁,遵从合法权威,信守协定,社会邪恶者必要受到惩罚;与此相关的还有,侵犯别人的明确权利是不道德的行为,如果一个人真那

---

<sup>①</sup> AAS 41 (1949),603.

样做,即明知故意地违犯公正的法律,从良心上讲他应该受公正的惩罚。什么是公正的惩罚?惩罚与(被侵犯的)法律为公共利益的重要性要成比例,那才是公正的惩罚。惩罚也应该尽量考虑到个人的罪的程度。

因为人定法律从自然律及天主的意旨那里获取约束效力,所以我们可以这样认为:“真正的法律不能与自然道德律发生冲突;如果某个执行中的法律不与人的存在性目的兼容,那它就违背了法律的伦理本性。”<sup>①</sup>自然,这个法律也就没有执行的基础,人们对它也就没有服从与听命的伦理责任。

(2) 伦理责任的重心与惩罚性法律理论。一种非常流行的理论认为,许多全然公正的法律没有从良心上约束人去遵守法律的条款,而是从违犯行为的惩罚上去约束人,这就是惩罚性法律的理论。<sup>②</sup>这个理论的基本理由是这样的:那些能以强硬惩治手段执行法律的人也能以不太要求严格伦理责任的方式来实现与保障社会公益;那些他没有顾及到的法律在良心上的伦理责任的细节就是神学家们的任务了;神学家们要根据某些特定的内在与外在的标准来确定伦理责任,宣布哪些实证性人定法律是纯粹的惩罚性法律;法律的内容和人们接受法律的方式是最重要的标准。

惩罚性法律理论的倡导者大都认为,惩罚性法律理论不能应用于教会法范畴,也不能应用于那些规定人的实质权利的民事法律,更不能应用于那些涉及公共利益的领域,如关于公平工资和法庭人员收受贿赂的法律等。一些普遍公认的惩罚性法律包括地方警察的一些规定、狩猎与渔猎法规、交通法规、祈食规定、军队征兵法、某些卫生规定、进口法及关税,还有各类税务规定,另外一些环保法规也属此范畴。这些法律的一个共同特点就是:它们不是自

① 玛斯纳(J. Messner),前引,162.

② D. C. Bayne, *Conscience, Obligation, and the Law* (Chicago University Press, 1966).

然律原则的直接结论,而是那些普遍要求与命令的进一步深化推论,这些深化推论给予了执法者相当的自由来选择各种可能的方法。

今天,惩罚性法律理论越来越受到人们的摒弃,对此最广泛的反对意见就是,法律的重心不在于某个立法者的意志,具体理由如下:

(a) 立法者领受了立法的权力,但不可武断肆意,而是为了确保社会公共利益,而每个社会成员都该从良心上予以支持。当立法者为公共利益缘故做了一些必要的规定时,人们必须从良心上去遵守——即使他没有对此点加以强调,人们也该如此去做;但是如果他滥用自己的权力,颁布武断法律,那么就连带让人们从良心上接受应有惩罚的伦理责任,他也不能要求。

(b) 立法者的任务是通过执行实证性法律来进一步决定自然律在特定的时间和历史环境中的具体要求,自然律本身也需要实证性人律所作的对于普遍要求的进一步深化与决定;因此人定法律以与自然律相同的方式来约束人们。

(c) 伦理约束力的唯一源泉是天主,而不是人的意愿。实证性人定法律对于人的约束程度要以法律的本性来定,换一种说法就是,它的约束程度要以它对实现天主计划的重要程度来定。人只能分辨、澄清和解释那存于每一个公正法律、却独立于人的意志之外的伦理责任。——也许有人会问,有哪个立法者希望自己的法律从良心上没有约束力,而成为单纯的惩罚性法律呢?

总之,任何一种公正的法律都对人的良心有直接的约束力,反对意见认为这个信条在很多情况下会对人们造成过多的压制,这种看法是不正确的,因为过多压制与伦理上不可行的情形可以由“权宜的原则”来解决。因此,在乡间的公路上,一个司机可以到路的另一边去开车,那一边的路况比较好,只要他这样做不对任何人造成危险,他就不会良心不安,这里就不是惩罚性法律理论在支持他的思想原则,而是权宜的原则。只要某些法律在该时该地对公

共利益不是必要的,人们就可以暂时忽视它们。但是,如果有关的权威发现并抓住他们,他们还是得罚款。这可以视为刑法的恒定真理,虽然人们由于其它的理由肯定这种原则。

人定法律中伦理责任的程度和等级取决于它们对实现公共利益的重要程度。我们刚刚谈过立法者在制定法律与分辨决定伦理责任时的作用,由此我们可以推出这样一个结论:一个立法者不能将大事化小,也不能将小事说大——他不能以大罪的名义禁止在公共汽车上吐痰,也不能以小错的名义来对待无视交通信号者。如果有神学家觉得立法者可以对小错大作文章,我们必须对其予以驳斥,原因是——正如我们前面讲过的——评估法律中的伦理责任不是立法者的任务,也不取决于立法者的意志。

#### 四、程序性正义(procedural justice)与遵守法律

##### 1. 程序性正义<sup>①</sup>

正如程序性正义这个词字面上所表达的意义,程序性正义是指法律的程序必须是公平合理的,即法律的颁布与执行都该是恰切的;这里并不涉及法律合理内容的衡量标准,而是涉及法律公平执行的种种条件。这些条件如下所列:

(1) 法律必须得到充分地散布。这些法律应该得到普及,使法律的对象对其有充分的了解。只有法律为人们所知,人们才能遵守它们;另外,法律的推广也能使人们对法律进行有效的评估。

一部法律可以在公布的时候就发生了效力,也可以在立法者所规定的时期发生效力。法律可能要求人们放弃一些以前允许的行为,如对于某些动物的捕猎;也可能要求人们去做一些行为,如在交通工具中安上防止空气污染的装置;然而在这些新法律的公布与执行之间要有足够的过渡时期,好使人们适应这些新法律,以

---

<sup>①</sup> 富乐(Lon L. Fuller), *The Morality of Law* (New York: Fawcett Publ., 1964), 46—108 对此问题表现出了极大的兴趣。

避免人们在不知的情况下而被发现触犯了法律。<sup>①</sup>

从原则上讲,公布后的新法律在发生效力日前不得予以执行与遵守,这是为了保持公众生活的一致性;然而如果新的法律不与以前的法律有矛盾的地方,或这个法律只是允许性的而不妨碍第三者的权利,那么这个法律就可执行得略微早一些。

(2) 法律的效力不应有追溯效力,但是有时会有例外。最重要的是,新的惩罚性法律不应对以往的行为加以追究,不然的话,就会违反那个为众多文明社会所尊重与接受的原则:没有法律时就没有惩罚(“*nulla poena sine lege*”)。例如,在现今有新法律保障了计算机产权,如果对那些在以前剽窃了软件程序的人进行惩治就是不公正的。

从法律的本质来讲,法律必须是瞻望未来的。由于法律应该管束人们的行为并且这些行为必须是未发生的,所以法律必须从原则上管束和指导现在和将来的行为。然而有些时候某些情况需要回溯性的法律,甚至有时这些回溯性法律还是非常亟须的;在通常情况下,这些法律都是对过去法律的不良后果的补救措施。以前的教会法典包含了许多检查(*censure*)和绝罚,这些检查和绝罚并没有在 1983 年的新教会法典出现,因而它们也就不再对那些曾招致这些绝罚与检查的人再具有效力(参考 CIC 1313);因此,那些曾因请非天主教神职人员主婚或给子女领洗的人已经不再受这些绝罚与检查的制约。<sup>②</sup>

(3) 法律必须是内在一贯的(*coherent*),不应彼此矛盾。或换一种说法,它们不应彼此互不兼容。那些矛盾的法律会使守法者陷入一种两难境地,不能同时遵守这些法律,守法者不管做什

① 教宗圣座的法律是以 *Acta Apostolicae Sedis* 的形式来颁布和推广的,这些法律在 AAS 的出版发行日的三个月后发生效力(不是法律签发日后的三个月),除非这些法律有另外的规定(参考 CIC8)。

② 事实上这些惩罚因着回溯性效力已经被取消,“*Matrimonia Mixta*” of 1970; AAS 62 (1970),262(no. 15)。

么,他们所面对的很可能是各类惩罚。

(4) 一种合理公正的法律秩序必须要注意法律的连续性(legal continuity)。这就是说法律不应变换得太频繁,不然的话,许多守法者就会觉得不知所措;维持法律的连续性对于立法者来说可能意味着,即使从自然律的角度来考虑某些改变是一种进步,但如果这些变化是关于某种根深蒂固的传统习俗的,可能对法律的稳定与公开实行造成损害,他就应该放弃这些改变。“因此,法律上的变革不应单纯由自然律的公理来决定,还应由实证性法律的各项因素来决定”。<sup>①</sup>

(5) 程序性正义最后要求在官方行动与公布的法律之间必须一致(congruence between official action and declared rule)。在遵从法律上,政府与公民之间有着一种对等(reciprocity)的关系,公民被期望遵守法律的各项规条,而政府则被期望在执行这些法律规条时不应有歪曲与偏执的地方。但当这种对等一旦被政府违犯与打破,那么法律秩序就会不可避免地出现腐败与堕落现象。那种官方行动与公布的法律之间应有的一致性就会从多种形式上受到损害:谬误性曲解、对法律的无知、漠不关心、贿赂、偏见、歧视、政府骚扰等等。如果法律与政府之间的分歧日益频繁,在宗教方面就容易出现这种现象:一方面,法律理论性地保证宗教信仰自由;另一方面,官方又实际上对宗教活动加以迫害。

“在维持法律与官方之间的一致性上,最复杂的因素在于对法律的解释。要想维护法律的正义,法官与其他执法人员不应根据自己的臆测与幻想或是根据法律艰涩的字面意义来执行法律,而应根据与他们地位职责相称的解释原则来推行法律”。<sup>②</sup> 法律方面的专家应该充分了解这些解释原则(参考 CIC 16—19)。

因此,有些时候,不从字面上遵守法律会使社会团体和成员的

---

① J. Messner, *Social Ethics* (St. Louis and London: Herder Book Co., 1965), 297.

② 富乐(Lon L. Fuller),前引,96。

纯正利益得到最大程度的实现,这种作法要求人们必须有极高的个人责任感,如果这是政府为了国家的利益而定的,人们更应如此。这里又涉及到了权宜的问题,我们下面要作详细讨论。

## 2. 权宜(Epikeia)

权宜(epikeia, epikia, epiky)是对法律的一种诠释方式,但不是根据法律的字面意义,而是根据法律的精神。权宜只适用于那些边际性的案例,而这些案例在实证性法律中又没有得到充分地对待与考虑。<sup>①</sup> 圣托玛斯认为权宜是一种圣德,是审慎与正直的表现。海霖不无正确地指出:“权宜使人能够接受那些法律规定之外的负担与压力(如果法律的内容与目的及公共利益等多方面因素都要求人们这样做),也能使人从繁重的负担下解放出来,然而人必须要合理地推断,认为立法者不会将如此繁多的负担在某一情况下一下子强加给人——或至少说不是以法律字面所规定的方式来执行。”<sup>②</sup>因此,如果法律规定的最低工资太低,或是由于通货膨胀法律所规定的工资显得太低,雇主就该本着权宜的真正精神付给工人比法律规定更高的工资,即使不给涨工资,至少也该以其他福利的形式来适当调整工人的收入。

显而易见,权宜不是对法律的逃避,而是从法律字面条文解放出来的自由精神(圣保禄对此自由精神别有一番体会),这种自由精神会使人们对法律的遵守比法律字面所规定的更为完善与崇高。权宜维持了不成文的、内在固存于人的本性之内的法律的优越性,这种存于人本性之内的法律比成文的实证性法律条款更为优越。

从狭义上讲,权宜是对法律的一种限制性解释,由个人权威所定,在特别困难的情况中将个人从某个法律下解脱出来,而这种解

---

① 其他的一些伦理流派把权宜讲作伦理紧急情况、超法律的法律(supra-legal law)、“无可避免的罪”,克修神学(ascetic theology)将其看为首要肯定的允许。

② B. Haering, *The Law of Christ*, vol. 1, 1966, 281.

脱又符合法律的纯正精神与目的。伦理手册往往把权宜限于这个狭义上的定义,也往往会认为权宜是从立法者的真正意图而不是从法律的真正意义与目的来诠释法律,但是立法者对于法律的理解有时也会极其狭隘,人们可以想到一些合理的例外而立法者又未必会同意。<sup>①</sup>另外在现今的一些民主社会里,立法者往往不是一些个人,而是一些立法团体或组织,法律往往是各方让步的结果,因此人们要想弄清立法者在法律背后的真正意图是比较困难的。

基督自己也实行和传授了权宜,他说安息日是为人而立的(《马尔谷福音》2:27),并且强调说安息日的法律应该为需要让步,哪怕那些情况会违背法律的书面条文。为了治愈病人,他不惜违背法律(《马尔谷福音》3:1—5;《路加福音》13:10—17;14:1—6;《若望福音》5:1—16;7:21—24;9)。他允许宗徒们在安息日掐食麦穗来充饥,并以达味的例子来驳斥他的反对者:达味和他的人在紧急的情况下吃了圣殿的供饼,但达味和他的人本是不允许吃供饼的,只有祭司才允许那样做(《玛窦福音》12:1—8)。他也与税吏和罪人共食,忽略了犹太人的法律,而遵守了救恩性的法律(《马尔谷福音》2:15—17;《路加福音》15:1)。

权宜的内在证明是这样的,首先,立法者不能提前预见到个人遇到的所有情况,即使他预见到了,他也未必能以法律条文的形式将它们全部表达出来;其次,法律往往不能赶上生活的发展和社会的变化,由于法律往往受过去的历史条件所限制,所以它们也就不能正确公平地对待与处理现今的社会需要。因此,实证性法律必然就会是不完善与匮乏的。由此可见,人类法律应该允许守法者有诉诸权宜律的权力来弥补法律中的匮乏。

---

<sup>①</sup> 据说有这样一个例子:一个身体不好的神父在圣体守斋改革前20年的时候(那时教会规定从子夜一直到最后要做的一台弥撒这段时间里,神父不得进食任何东西),在主日七点与九点之间的弥撒之间往往要喝一点汤;这位神父辩解说,如果教会要求他工作的话,教会必须允许他获取工作的力量。



很显然,权宜律是一种例外,在应作权宜律时人们必须要审慎小心。下面是一些应用时所应遵守的一些条件:

(1) 权宜只应用于实证性法律。人定法律中涉及到自然律的地方,权宜不应被采用。因此即使为了一个慈善的目的或建筑教堂,人们也不得以欺骗与谎言来获取一片公共土地。我们在前面已经对权宜在自然律上的应用作过讨论,权宜的应用应该受到一些限制。

(2) 遵守法律所产生的困难与不便必须要比所期待的、遵守法律所产生的利益要严重得多。这是从权宜的定义出发的,权宜必须要与法律的真正意义与目的保持一致。权宜要以公共利益的更高需要及人类终极目的的需要为后盾和证据。人们必须加以比较,一方面是法律对维护公共利益的重要性及忽视法律的消极后果,另一方面是遵守法律的困难与损害。

(3) 人们在应用权宜时应该向别人请教,特别是在极其重要的案例中,因为个人很容易在他们自己理由根据的有效性上作自我欺骗;因此他们应该求助于其他人的局外建议。

(4) 在怀疑不定的案例中,除非在极难找到长上的情况下,一个人应该向长上请教。然而,如果在某种情况下权宜的应用是确实合理的,那就没有必要去请教长上;如果法律由于一些内在的因素而不具有约束力,那么人们就不需要长上的额外宽允。<sup>①</sup>但是有时长上有提醒人们该做什么的责任。

(5) 权宜不能应用于那些使行为变成无效的法律(取消性法律,invalidating laws)和那些使人不能完成一些法律性行为的法律(剥夺性法律,incapacitating laws)。从公共利益的角度出发,人们必须对这些行为的有效与否有明确的概念。例如,民事法律通常规定没有日期的遗嘱是无效的,或者18岁以下的年轻人不能

---

<sup>①</sup> 参考 J. Fuchs, *Theologia Moralis Generalis, Pars I* (Roma: Editrice Universita Gregoriana, 1960), 140。

获得驾驶执照。福克斯(J. Fuchs)只承认极端情况下对于褫夺性法律的权宜,他所给出的例子是关于婚姻的阻碍。<sup>①</sup>

权宜一般被认为是一种只可以应用于个人的环境氛围中,但是它在公共法律领域的应用也是相当普遍的。在非常的情况下,一个民主社会的政府有权采取宪法所赋予权力之外的一些措施——如果这样做对维护社团的基本目的是必要的话,但是政府应该尽快向立法权威作出汇报。

## 五、义务与法律的终止

### 1. 义务的终止

法律义务的终止是由免除、宽免、豁免和特权等因素造成的(The obligation of the law ceases by causes which exempt or excuse from the law, by dispensation, and by privilege)。

(1) 如果一个人不再是法律的对象,他就可以从这个法律之下免除(exempt)出来。年龄、职业及职位的变化都会导致这种豁免,居住地的变化更会如此。举例来说吧,一个人离开了一个国家(在此国家有一义务性节日)到了另一国家,不管他离开的原因是什么,他都不必在另一个国家遵守那个义务性节日。

(2) 如果一个人对某个法律有一种不可避免的无知,他就可以从这个法律之下得到宽免(excuse)。根据教会法典的规定,人因无知可以免受应有的惩罚,但是他却不能从取消性法律和剥夺性法律的效力下解除出来(CIC 15;1323 条中第二例):一个人虽曾堕胎但不知要受绝罚,这个人也就不受绝罚(但此人却犯了大罪);另一方面,如果天主教徒只是通过民法程序结婚而未经过主教的豁免,即使这两个人都没有意识到这个要求,他们的婚姻也是无效的。

身体上的不幸与不可能(physical impossibility)也可将人从

---

<sup>①</sup> 福克斯(J. Fuchs),前引,139。

法律下解除出来,比如一个人受了枪伤,他就不能出庭。一个在监狱中坐牢的人也不能参加主日弥撒。

伦理上的不可能(moral impossibility),即遵守法律可能会有极大的困难,也可将人从实证性人类法律下解脱出来,但是却不能从那些只体现禁止性自然律的人定法律下解脱出来,如那些禁止做假见证或杀人的法律;除非自然律允许有例外,如某个人为了挽救和维持自己的生命,他就可以去适量偷取另一个人的财产。至于那些体现肯定性自然律或自由接受的责任的人定法律,我们在前面已经谈到一些例外的案例。对于其他的一些法律,有这样格言:法律越重要,豁免一个人的困难也就越大。

如果某种责任是不可分的,那么在有些时候部分的不可能(partial impossibility)就可使人完全从法律下解除出来。如果有人决意要做一次朝圣,但却发现不可能到达圣殿,他也就不必开始这次朝圣。如果责任是可分的,那么可行的部分就要完成。如果可行的部分对实现法律的目的是足够的,那么这个责任就是可分的,因此,如果一个学生不能上整个基础教育的课,他还是应该尽可能上那些有可能上的课。

(3) 在特殊情况下,合法的权威可以使人从法律下豁免出来。除此之外,人仍受法律的制约,例如,一个学生可以被豁免不上课而去参加她哥哥的婚礼。合法合理的豁免必须要有充分的理由与证据,这个理由又必须和法律的重心成比例。然而,理由不必如豁免的理由那样重大。人们应该从严格意义上理解与解释豁免(参考 CIC 92),除非豁免是特别允许的,或是为了公共利益,或豁免本身已经在法律的执行过程中体现出来了。<sup>①</sup>

(4) 特权是赋予某个人或某组人法律以外的特殊待遇的权力。豁免只是将人从法律下暂时解放出来,而特权则是一种永久性的特殊规定。因此,那些正在执行公务的军人有无偿乘坐公共

---

<sup>①</sup> 参考 H. Jone, *Moral Theology*, 1963, No. 74.

交通工具的特权。特权可以由立法者或是由那些从立法者那里获得权威的人来赋予,他们对于公共利益的责任要求他们在赋予特权时只是为了维护公共利益。那些负面的特权(*odious privileges*)往往会妨碍别人的权利或加重别人的负担。对此人们该从严格意义加以理解。例如,私人学校可以被免税,但这不等于对学校那些用于商业的财产也免税。而那些正面的特权(*favorable privileges*)不会成为任何人的负担,对此人们可以从广泛的意义上理解。例如,一个听告解的神父可以获得特权来赦免一些他原本不能赦免的罪。

## 2. 法律本身的终止

(1) 从外在的因素来看,某个法律可因立法者的立法行为或相反的风俗习惯而终止,如果新法律明确表示,或新法律与旧法律发生直接的冲突,或新法律对于旧法律的内容与范围作了重新规定,那么新法律就可以终止旧法律。在有疑问的情形下,以前终止的法律不能重新恢复效力,但是新法律必须要尽可能地与旧法律保持一致与和谐;如果新法律只与旧法律有部分的冲突,那么旧法律就可以部分终止(参考 CIC 20)。

(2) 从内在的因素来看,某个法律可能因目的已不复存在而失去效力。如果法律的目的全部都不存在,那么这个法律就会全部终止,举例来说吧,当瘟疫停止时,禁止公众集会的法令即使没有被官方明确废除也会失去效力。如果某个法律只对一些人造成极大的不便,那么这些人就可以使用权宜的权利;如果法律不会为一些人带来什么好处,也不带来什么坏处,那为了别人及公众的利益这些人也要遵守这个法律。因此,即使婚姻当事人都明白婚姻的限制不会影响到他们,但这些婚姻的限制还是要公布与实行。

## 第六章 论 良 心

作为伦理道德的客观规范,伦理律条可以被比作路上的标记与里程碑,这些标记可以给行人指示方向,然而这些标记对行人来说是不够的,他们需要一种本能来帮助他们看到那些路标,从中选取正确的,并能在没有路标的地方援助他们。这个本能就是人的良心,良心作为人的伦理本能,从主观上告诉人什么是善什么是恶,也能明示人有哪些伦理责任。

虽然关于良心的理论在梵二以后的几年内没有获得太多人的关注,但今天却有更多人注意到它。在良心的决定中,个人的责任心被重视。实际上,良心是一个不可代替的预防,它能够抵抗人的任意行为(an irreplaceable barrier against human arbitrariness)。如果想建立独裁者的统治,就必须先破坏人们的良心。在这种意义上,梵二会议提出良心的尊严和自由的重要性(GS 16 下)。“现代人们日益意识到人格的尊严,要求在行动上不受驱策,只受责任感的引导,而能享用自己的决断及负责的自由的人数也在增多”(DH 1)。

对于“良心”的重视也引发了一些问题。人们会因良心的名义而反对国家及国家的法律,以良心的名义而放弃社会的道德

标准,说他们依靠自己的良心并丢弃老传统或拒绝教会的教导。这似乎是一种“良心的私人化”,而“这种私人化退缩到‘自己的责任感’中,并且说,他不需要为任何别的人负责任,也不能受别人的监督(“privatization” of conscience, which withdraws into its ‘own responsibility’ which the claim that conscience is not accountable to others, or even could be subjected to scrutiny by them)”。<sup>①</sup>越来越多人认为,道德判断仅仅是个人的事,而良心是回避种种规则和道德法的另一种可能性(becomes an alternative to norms and moral law)。因此人们会有这样的印象:那些规范和诫命只是为那些尚未长大的人而规定的。与此同时有另一个倾向,即:“通过提出‘良心’的标准,人们要在某些‘个人的决定’方面回避理性的讨论和客观的监督。‘回到良心那里去’这种口号很容易可以成为一个方便的借口,这样就不需要进行自我监察,不需要纠正自己的缺点,也可以掩盖自己不愿意接受批评的态度,这首先是意识形态的一种态度。”<sup>②</sup>人们似乎看不到培养良心的长期任务。但是人们如果在良心上要负责任,他们也就为了自己的良心负责任(Where men and women assume responsibility before their conscience, they also have responsibility for their conscience)。

## 第一节 良心的概念

### 一、《圣经》中关于良心的教导

(1) 旧约中的教导。良心(conscience)这个词来自古希腊,因此即使我们在旧约中看不到这个词(除《智慧篇》17:11之

<sup>①</sup> Robert Schlund, *Schöpferisches Gewissen* (Freiburg: Herder, 1990), 15.

<sup>②</sup> 同上,16.

外),那也不足为奇;但是旧约的著者们对于良心的事实本身并不是不知道,他们用来描述这个事实的词语有“心灵”(mind)(有时用“五内”loins)和“心”(heart),有时候这两个词被用在一起(《圣咏》26:2;《耶肋米亚》11:20;17:10;20:12),而另外有时候“心”这个词单独出现(《创世纪》20:5;《圣咏》7:10;24:4;《耶肋米亚》17:1;31:33)。从救恩史的开始,这种对人进行罪后判断的良心现象就已经为人所知了,这一点请参考亚当与厄娃偷吃禁果时的感受(《创世纪》3:7—10),加音(Cain)杀害弟弟阿伯尔(Abel)之后的心情(《创世纪》4:9—14),达味因统计民众的数目违背天主的意志而受到心灵的困扰(《撒慕尔下》24:10);另外也有良心赞颂人公义的例子:“对于已往的生活,我问心无愧”(《约伯传》27:6;《圣咏》17:3;26:2;139:23)。对于《圣经》来说,良心的审判就是天主的声音,这在加音懊悔自己的罪恶时明显地体现了出来。

一般来说旧约对于良心的论述相当有限。主要的原因是:旧约的人们相信,人和神能够直接相遇。“这种对于上主的直接体验让旧约中的人们对于自己身内的道德标准没有太大的兴趣。上主自己教导人,上主说人应该做什么,应该不做什么。他的话语给予人们关于善和恶的标准。”<sup>①</sup>因此,旧约首先要听从上主的话,而当旧约提到良心的事,这也是一件与上主有关系的事。“上主给予人心知识,只有从上主那里,人能够获得一颗正直的心。说人心是一种独立的单位——这种思想对于旧约来说是陌生的。良心始终是一个很有限的,相对的实在,它取决于上主。”<sup>②</sup>

(2) 新约的教导。基督和福音也没有用良心这个词,但是基督就遮没良心的问题警告人们说:“那么你身上的光明如果成了黑暗,那该是多么黑暗”(《玛窦福音》6:23),另外他还说:“如果你全

① Helmut Weber, *Allgemeine Moraltheologie* (Graz: Styria, 1991), 189.

② 同上。

身光明,丝毫没有黑暗之处,一切必要光明,有如灯光照耀你一样”(《路加福音》11:36)。圣若望沿用了旧约的表达方式,认为心灵可以指控一个人也可以使人信心增加(《若望一书》3:19—21)。但是在新约的其他著述中,良心这个词曾多次出现,圣保禄尤其发展了良心的定义。<sup>①</sup>

当圣保禄用良心(syneidesis)这个词的时候,他实际上是在用从基督降生前的一个世纪就开始在哲学与伦理中非常流行的用法。这种精神作用(良心)的特性标志就是人在伦理决定之前或之后的自身的、自发的反应,但是这个反应的前提与基础当然是对于伦理价值的认知。

当圣保禄要求人们“在天主前将我们自己举荐于众人的良心”(《格林多后书》4:2)时,或当他希望自己为格林多人的“良心”所“认知”(他希望人们能认出他的正直与公义)时,这种对于伦理价值的认知比通常意义上的认知更为深厚。圣保禄在《罗马书》13:5中“为了良心的缘故”的提法实际上要求人们在行动的时候,不光要因着惧怕天主的惩罚,也要人们出于对伦理命令内在美善的欣赏。

很多情况下,良心被形容为“见证”(《罗马书》2:15;9:1;《格林多后书》1:12),良心作为一个不朽的见证,随影相伴于我们的行为,也可对我们的信念与决定的真理性进行验证。当圣保禄谈论那些认为吃祭献偶像的肉是不合法的人的“软弱良心”时(《格林多前书》8:7—13;参考 10:23—30),他认为一部分是良心的前行性判断(在这里是谬误的),另一部分是后随性良心的反应行动——因为如果软弱的人吃了这种肉,他们的良心就会感到受了“污秽”。这种后随性的良心还在其他地方提到了,如《罗马书》2:15 中相互

---

① 参考 R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, 1967, 287—296; Wolfgang Schrager, *Ethik des Neuen Testaments* (Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1928), 185.



指责与辩护的思想,《格林多后书》1:12 中一个人为圣保禄所做的证词(圣保禄以圣善与笃实为人行事)。那些“好的良心”(“a good conscience”《弟茂德前书》1:5,19;《宗徒大事录》23:1;《希伯来书》13:18;《伯多禄前书》3:16,21)与“纯洁的良心”(“a pure conscience”《宗徒大事录》24:16;《弟茂德前书》3:9;《弟茂德后书》1:3;及与此相对的良心见《弟铎书》1:15)等表达方式都包括了后随性良心的认可性判断。

良心的判断不仅仅是自然本性上的灵感与见解,而且也受信仰的光照与启迪。根据《弟茂德前书》的记述,来自良心的伦理判断和来自信仰的伦理判断是不相上下的。“这训令的目的就是爱,即由纯洁的心、光明磊落的良心和真诚的信仰所发出的爱”(《弟茂德前书》1:5;参考 1:18;3:9)。在《格林多前书》8:10 中,对于行为的伦理性判断是由良心做的,而在《罗马书》14:23 中则是由信仰做的——“凡不出于信心做的就是罪”。在这里很难解释清楚“信心”这个词的具体含义,也没有必要这样做,“对于圣保禄来说,信仰是一个基督徒的态度的全体,包括了对于伦理价值的判断。一个基督徒本身并不是分裂成几部分的,如本性架构与超性架构之分,人的良心只有一个整体性判断,这个判断是由他的信仰所决定的。”<sup>①</sup>

但是有一点我们应该注意,良心的信念不会自动地给人一种权利,使人不加以任何进一步考虑就能实现完成这些信念,相反地,遵从良心要受到爱这个标准的局限。诚然,根据圣保禄的说法,基督徒可以吃所有的食物甚至献祭的肉,但如果真是这样的话,那些有坚定良心的人应该考虑到身边有软弱良心的弟兄,他们最好不要在这些软弱弟兄的面前吃有争议的食物,否则这样做可能会引诱软弱的人违心(良心)行事而犯罪(《罗马书》14 和《格林多前书》8)。因为人的良心有时候是“软弱”的——就是

<sup>①</sup> 见 R. Schnackenburg, 前引, 294。

说,它可能是错误的——,所以对保禄来说,良心不能简单地和上主的声音同等起来。良心的作用更多是监察,而不是建立原则。良心“比较少被视为一种指导性的权威,它不会自己树立一些行动标准,但它更多是一种评判的权威,它使用某些准则来判断人们的行为。良心不规定行为的目标——这是种种诫命的任务,或由团体决定。”<sup>①</sup>

所有的人都被赋予了良心,在《罗马书》2:14中,圣保禄确信“没有法律的外邦人,(也能)顺着本性去行法律上的事”,因而他们本身就是他们自己的法律,随后的一句告诉人们,外邦人在没有书面伦理律的情况下是以何种方式来完成伦理律的:“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。”“这一段证明了圣保禄的观点,他的这个观点也许受过斯多亚派的影响,但圣保禄完全用基督信仰的词汇将其表达出来:每个人都有一种作伦理判断的本能和良心。”<sup>②</sup>

综上所述,良心在《圣经》中越来越重要。虽然旧约和福音书更多强调发言的上主和聆听的人,新约的其它书卷也逐渐开始谈论人心的一种特殊的能力(an endowment 一种禀承):人能够审察自己的行为 and 忽失。然而,这种天赋的能力完全属于信仰的语境,也受信仰的指导。同时,新约也很清醒地看到良心的局限性,这是因为良心是一个有限的,受造的存在。良心的能力需要上主的恩典,需要上面来的净化和提升。另外应该指出,良心不是《圣经》中的重要概念,在新约中也没有很核心的地位。对《圣经》来说,“最关键的词不是‘良心’这个概念——这个词似乎是太主观的、个人化的,而是‘服从’、‘爱’或‘服务’,而这些词始终表示

---

① W. Schrage 前引书,195。

② R. Schnackenburg,前引,293。

一种关系，一种超越个人主观性的关系。”<sup>①</sup>

## 二、作为道德能力的良心

这里，我们有必要对作为伦理本能的良心与作为实际伦理判断的良心加以适当区别：作为伦理本能的良心明示人伦理责任并促使人们去实现完成这些责任；而作为实际伦理判断的良心则告诉人在实际情况中有什么样的责任。

### 1. 基督宗教以外的观点

《圣经》中有这样的观念和体验：在人心中有一个声音，这个声音要求人履行他所知道的善，并且谴责他，如果他想回避这种召唤。实际上，这是一种普遍的现象。在任何一个文化中，良心都被肯定为一个真正的实体(No culture has yet been found in which conscience is not recognized as a fact)。在原始民族当中，“心”、“肺腑”或“五内”(loins)可能会代替“良心”这个词。一部埃及的文献这样说：“内心是一名杰出的见证者(the heart is an excellent witness)”，而人们不可以违背心的话语。人“应该时时害怕脱离内心的指导”。塞内卡(Seneca)也表达了同样的观点，他说在人内有一颗心灵，它“观察和监督在我们内的善和恶”(Epist. 41, 1)。虽然在世俗化的过程中，现代的人比较少注意到良心的宗教层面，但康德(Kant)仍然想，良心是“人对于内心的法庭的意识”(conscience as the “consciousness of an interior court of justice in man”)。<sup>②</sup>

然而，经验主义为良心作了一种心理学的解释，同时又从一些社会条件、环境和需要来说明它(H. Spencer, E. Durkheim)，甚至从文明的压抑或压迫来说明它(F. Nietzsche, S. Freud)。因此，虽然良心的存在并不被否定，但它的权威

<sup>①</sup> H. Weber 前引书, 193。

<sup>②</sup> 参见历史性的回顾: W. Dupre, “Conscience,” *New Catholic Encyclopedia* IV, 1967, 196f.

性——就是说它作为善与恶的杰出裁判者的权威性——却受到挑战和拒绝。

弗洛伊德的理论——视良心为一种“超我”(“superego”)——的影响力特别大。根据他的说法,这种“超我”是一套习惯和要求——人们从父母和社会那里学习了这些要求,而且这些规律要求人们按照有关的规律和标准生活。但是,这些习俗和规律与个人的本性、个人的那些来自无意识的深层倾向有冲突。为了解决这个冲突,弗洛伊德要求“超我”的压迫必须一步一步地减少,这样人们的行动可以由自己的深层本性而决定,这样可以理性地和外在的世界共存。

然而,20世纪的哲学并没有采纳这些关于良心的理论。相反地,很多思想家很重视良心这个现象,比如金勒(M. Scheler)、哈特曼(N. Hartmann)、海德格尔(M. Heidegger)、雅斯贝尔斯(K. Jaspers)。德国的海德格尔认为,良心是“关照的召唤(call of care)”,它保护个人的存在不陷入于“某人(man)”的非人格性的存在,并且对“存在的召唤(voice of being)”开放。Jaspers说,良心是一个对人说话的声音,并且说出“人的本性”(that voice speaking to man “which is man himself”)。

精神分析心理学也很早为良心给予相当重要的地位,特别在荣格(C. G. Jung)的著作中。他也(和弗洛伊德一样)提出自我的一种“上层建筑”的说法,就是所谓的“外表人格(persona)”。这就是人性的外层,它的作用是掩盖个人的真正本性,同时向周围的世界给予一个特殊的印象。每一个人都应该逐渐成为一个纯正的人格(an authentic personality),这样必须离开“外表人格”(persona)并且向外面表示出内在。在无意识中,人面对自己人格的最核心部分,就是“自我”(the “self”)。这个“自我”似乎是一位秘密的顾问,它会做一些伦理决定。它给人们“一种感觉,就是自己应该如何如何的感觉。如果人离开这种预先的感觉的道路,就会走上错

误和疾病的方向。”<sup>①</sup>荣格曾说,如果“良心”这个词没有那么多宗教性的意义,他将会用这个词,因为“良心”这个词“很杰出地表达了这种内心的法庭”。<sup>②</sup>换言之,如果撇开一些宗教性的层面,人的“自我”也可以说是“良心”。

今天的心理学家们都认为,良心等于是一种自我肯定和适当追求的纯正感觉(conscience is a genuine sense of self-esteem and appropriate striving)。“实际上,我们可以说,除了在一些‘病态的人格’中,良心是每一个人的正常因素。它是一种‘指示器’,好比一个体温表,它告诉我们,我们的一些行动是否会打乱(或已打乱了)我们的自我形象的一部分(tells us some activity on our part is disrupting or has disrupted, an important aspect of our self image)。”<sup>③</sup>

毫无疑问,人们的道德行为也在相当大的程度上受社会环境的影响。但是,如果经验主义认为,人的良心仅仅是社会和文化环境的产物,那它也应该回答这样的问题:团体带给孩子们的那些道德规律和社会行为是根据哪些原则而发展出来的呢?这些原则和规律甚至就是一些随意的、独裁性的规定吗?它们仅仅表示出社会团体的种种需要,仅仅为社会的秩序服务,仅仅支持社会的存在和发展吗?如果这些规律要为社会团体的发展服务,那它们应该说明这样的问题:团体的成员从哪里知道他们应该走向哪种发展目标呢?最终的回答还是说:人们根据自己的良心知道这些目标;唯独良心让人们领悟——这通常是一种直观性的领悟——,什么是自然本性的目标,以及什么是上主对于世界的计划。

诚然,我们也得承认尼采和弗洛伊德的说法包含一些有道理

① J. Goldbrunner, *Individuation. A Study of the Depth Psychology of Carl Gustav Jung* (University of Notre Dame Press, 1964), 130.

② 同上 130。

③ [Gordon W. Allport, *Pattern and Growth in Personality* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963), 134.]

的因素:道德行为和社会行为的规则有时候是统治者压力的结果,有时候是社会团体的错误决定的结果。不过,一般最有意义的社会秩序也证明这一点:良心的那些错误的决定是一些可悲的例外,而不是良心的核心意义。人们自己的内心体验和许多社会规律和道德规律的可理解性与合理性都表明这一点。如果世界上仍然存在着那么多的失败和邪恶,那么人们也经常非常清楚地知道,这是因为我们多次忽视或违背良心的声音和良心的判断。

## 2. 良心在神学中的概念

经院神学和传统伦理神学往往把良心看作是理性运行中的一个特殊例子,而不是一个单独的伦理本能。良心是将伦理法的广泛规范与原则应用于具体行为的过程——这个行为可以是人已经做过的,也可以是尚未做过的——在这个过程中,良心告诉人们此时此地的伦理责任是什么,或对过去的伦理行为进行评判。依此观点,良心既是一个传达客观法律的信使,也是一个将法律施于单个具体情况中的执行官。由此看来,良心被认作是实践理性的一个判断。虽然托玛斯·阿奎那对良心有很深的见解,但是他的理解是比较重视理性的。他说,良心的知道是理性的习惯。<sup>①</sup>他对于良心的理解基本上是理性主义的。<sup>②</sup>

奥古斯丁派(Augustine school)与方济各派(Franciscan school)对良心另有理解。对于奥古斯丁来说,良心是天主和人进行爱的交谈的地方,是天主的声音。由此看来,良心是人的神性中心,在此中心内,天主对之讲话,它也能感觉到天主的临在和灵魂的存在。与此类似,波那文都拉(Bonaventure)和中世纪的神秘主

① S. Th. I, q. 79, a. 12.

② 参见 Wilhelm Ernst, “Gewissen in katholischer Sicht,” in *Internationale Katholische Zeitschrift “Communio”* 11 (1982), 155—159. 良心这个题目在托玛斯那里没有深入谈论过。《神学大全》中有 600 多个“命题”,但没有一个专门讨论良心的,只有一些零散的句子提到它。比较详细的讨论参见另一著作《论真理》(De Veritate), q. 1, 17.

义者认为良心的内在基础在于“灵魂的火花”(“scintilla animae”, the spark of the soul),而有些时候,他们又将良心看作是灵魂的顶峰。正是在灵魂的这个中心,人才能与天主相遇,也正是这个中心最不易受罪恶的污秽。在后来的经院神学和伦理神学中,这种观点不再太受人们的青睐。<sup>①</sup>

良心不仅仅是理性的活动,因为它不仅仅意味着执行一些先有的道德规律,不仅仅是在此时此地的具体情况中使用一些法律规定。如果是这样,那么那些最聪明的人也应该有了最好的良心,但在实际的生活却并不是这样的。首先,良心告诉一个人,他个人的使命在天主的广大计划中是什么。这种召唤性的理性不能因一些纯粹理性的活动从一些纯理性的原则得出具体的行动规律。仅仅依赖理性是不足够的,这样就无法解释许多带有强烈情绪性的因素,特别是“事后良心(consequent conscience)”的现象(比如“后悔”等)。

良心一方面有一种“认知功能”(perceptive function),但在另一方面也有—种“志愿的层面”(volitive quality),而这个“意愿”的层次甚至是首要的——它给予人们一种倾向,推动人们接受所认识的善并实现它。这种动力来自人最内心的“自我”的意识,因为这个“自我”认识到,对于某些道德价值的态度方面,自己的真正自我(true being)和得救处于危险的境地。虽然如此,良心也不等同于意志力量,这是因为人可能决意做一些违背良心的事情。实际上,两方面的作用,即知识性的和志愿性的,都属于良心。

近来的一些神学家一般都继承了方济各派的传统,将良心置于“灵魂的火花”之中;他们认为良心与理性和意志不同,比理性和意志都更有深度,良心才是人的中心——林森曼(F. X. Linsen-

---

① Anselm Hertz, “Glaube und Gewissen”, in *Handbuch der christlichen Ethik*, vol. 3, ed. by et alii (Freiburg: Herder, 1982), 52—58. 作者对奥古斯丁派的观点作了简明的论述。

mann)<sup>①</sup>、科何(A. Koch)<sup>②</sup>、曼可尔(T. Müncker)<sup>③</sup>、高斯尔(K. Golser)<sup>④</sup>、福尔格尔(F. Furger)<sup>⑤</sup>、奥吾尔(A. Auer)、福克斯(J. Fuchs)和格兰德尔(J. Grundel)<sup>⑥</sup>等都持此种观点。“良心不限于单纯的理性,也不限于单纯的意志,更不限于人的单纯情感,它是人类存有的最深底蕴,是人的最深层次的核心,靠天主的指导和维护。”<sup>⑦</sup>

由此可见,良心是一个不同于理性、意志与情感的单独的本能与能力。这个本能埋于人的底蕴与中心,使人理解他的意义与目的,明了造化背后的天主意旨,觉察到他在天主计划中的个人召叫,并体验到这个召叫的绝对性与命令性。这就会促使人从精神上和情感上去遵守和实现个人召叫中的命令与要求。这一切都说明,良心从本质上具有宗教层面,在这个层面上,人被赋予了一种对天主负责的责任感。这就是为什么违背良心的声音会招致罪咎感。

综上所述,我们可以给良心下定义:良心是人的一种本能,

- ① Franz Xaver Linsenmann, *Lehrbuch der Moraltheologie* (Freiburg, 1878), 86—89; 由 Karl Golser 所引用, *Gewissen und objektive Sittenordnung* (Wiener Domverlag, 1975), 81。
- ② Anton Koch, *Lehrbuch der Moraltheologie* (Freiburg, 1905), 77—79, 由 K. Golser 所引用, 同上, 83。
- ③ T. Müncker 给良心如此下定义:“(良心是)整个人格的作用结果,在这个人格内,每个人在伦理上所应作的事情都会潜入人心”(《*Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*. Düsseldorf: L. Schwan, 1934, 26)。这就意味着,良心是人的所有感官与能力(特别是理性、意志与情感)的综合作用。但是在他后来的论述中,他把良心看作某种特殊的能力,这种能力与理性与意志又截然不同;从良心的行为性出发,他又把良心看作一种相应的潜在性(130—169, 尤其是 130 页)。
- ④ 高斯尔(K. Golser), 同上, 161。
- ⑤ Franz Furger, *Anspruch Christi und Handeln des Menschen* (Freiburg/ Schweiz: Imba, 1972), 62。
- ⑥ 最后后面这三个神学家, 参见 W. Ernst, 前引, 162。
- ⑦ A. Auer, 由 W. Ernst 引用, 同上, 163。



这种本能对人宣示他的伦理责任与义务并敦促人完成这些责任与义务。这种本能基本上不是伦理价值及伦理善恶的理论化或科学性的知识；它向人显示了他的终极召叫是什么及天主所给予他的个人责任有哪些，这种本能也帮助人意识到这些责任及召叫的绝对性与约束力。良心不仅向人们宣示了本性方面的责任，也宣示了超性恩宠方面及天主圣神的要求，这是因为人在实际世界中何时何地都逃避不了基督圣宠和天主圣神的影响与感化。

正是通过这种影响，所有的人才可能努力寻求他们共同、终极的召叫，根据梵二的说法，这种召叫对全人类来说都是至一的、至圣的(GS 22)。这并不意味着，人们自身也体验到上主的圣宠的影响。那些不信上主存在的人都会拒绝良心的任何宗教性的解释。但是，对于他们来说，良心的绝对要求也包含一种宗教经验(is implicitly a religious experience)。因此，梵二认为，服从于良心包含一个信仰的行动，这就又能够带来救恩(LG 16)。

由于它的宗教层面，良心也被称为上主的声音。某一个要求的绝对约束力最终只能来自于上主。另外，良心显然也会是错误的，但人们不愿意说这种错误的判断来自神。因此，如何理解这种说法：“良心是上主的声音”？“良心在这种意义上是上主的声音：除了在这些错误之外，它向我显示出天主的旨意。上主并不愿意这些错误，但他愿意我的信心和对于价值的珍惜，而良心也始终是这种爱的表达。”<sup>①</sup>

人们也发现，不同的人的良心和不同文化里的人的良心不一定有同样的声音。虽然如此，也存在着一种基本的、共同的观点的核心。因此，经院神学曾辨别了良心的基本基础与核心，12世纪以来称之为“本原良心”(synderesis 或 synteresis)，即良心的成熟

<sup>①</sup> Guido Gatti, *Temi di morale fondamentale* (Leumann, Torino: Elle Di Ci, 1988), 135.

状态(the developed habitus of conscience)。<sup>①</sup> 这种本原良心(synderesis)是对于一些终极的道德原则的掌握,实践性的理性直接领悟这些原则。本原良心的最基本原则是“行善避恶”。对于人生的存在性目的和对于由此而来的种种道德原则也属于这种“本原良心”的内在能力。<sup>②</sup>

在这个“本原良心”的基础上并且在它的指导之下,人们可以逐渐获得更多具体的道德知识。为了这些基本的内容的发展和发挥,人们的教育和学习很重要。人们的道德判断在很大的程度上还是取决于这些历史性的教育因素。在这个过程中,客观的道德律——虽然它有一定的局限性——逐渐成为个人认同的价值(becomes more and more a personal possession)。通过施行某一些价值,一个人更进一步获得关于道德价值的知识。这样,良心的状态(habitus)能够发展,而它就是一切实践性的判断和命令的前提和来源,这样一个人在具体的情况中能够知道自己的道德义务。

### 3. 属于存在的良心(Conscience as subject to being)

人们观察到,社会的道德规律有某些局限性,又有许多人认为,个人的负责的自由是很重要的,所以出现了这样的倾向:想让个人的良心建立一切道德规律。“个人的良心获得一个最高的裁判官的地位,关于善和恶它要做出一些绝对的和不能错误的决定。人们肯定说,人必须服从自己的良心,但又错误地认为,因为道德判断的基础是良心,所以它必定是对的。”<sup>③</sup>关于善和恶的决定成了“自律的”和“创造性的”良心的问题。

① Synteresis 这个词大概来自一位抄书家的错误写法,他将 St. Jerome's Commentary on Ezechiel 中的 syneidesis 写称 synteresis。这是在 12 世纪发生的,但也有一些更早的文献包含 synteresis 这个词,它本来指“保存”(conservatio, preservation)。

② 涉及到的基本原则包含自然律的那些重要原则,比如保护和发展身体生活,支持和保护社会上的共存,身份带来的种种义务(比如父母的种种义务等),金科玉律(己所不欲勿施于人),或“给每一个人他应该获得的”等。

③ John Paul II, *Veritatis Splendor*(《真理的光辉》通谕),1993, nr. 32。

显然,这样的观点不符合人的本性。正如人们的共同生理特征和生物学特征是一些相应的共同的、固定的法律的基础,所以人们的共同本性和使命也是所有人的共同任务和道德义务的来源。梵二写道:“在自己的良心深处,人发现一个他自己没有规定的法律,但他必须服从于这个法律”(GS 16)。

当然,“创造性的良心”的概念看来很有吸引力,但在这里要有很多保留。道德律的本质就在于这一点上:它不取决于人的想法(It pertains to the essence of morality to be independent of the will of man)。虽然道德律写在人的心头上(在这种意义上人是自律的),但人并没有创造道德律,这个法律也不依赖于人的意愿。“良心是‘观看’或‘聆听’的器官。这两个比喻都表示同样的东西:良心需要看到一种自己以外的实在,就是说要看到一种道德上有意义的东西。”<sup>①</sup>毫无疑问,良心的动力也应该启发人的创造能力,但是人在这个过程中所发现的种种原则和模式都取决于和它们有关的实在。良心的创造力不意味着良心规定一些道德要求,它的创造力在于发现和继续发挥这些要求并在具体的情况中应用它。

对于人生意义和人的最终目标的理解也影响着对于良心的基本指南。如果人生的意义仅仅是“自我的发挥”,那么良心也必然是“以主体为中心的”。<sup>②</sup>但如果最终的目的是上主的光荣,是建立他的王国,即正义与和平的王国,进一步发挥创造的化工,就如同《圣经》和梵二所指出的那样(GS 34, 57, 67),那么良心的方向就是“以客观世界为主”的(object-oriented)。当然,每一个人在这个伟大的计划中的任务只有个人在内心中才能够体会到。但他的

① Andreas Laun, *Das Gewissen: oberste Norm sittlichen Handelns* (Innsbruck: Tyrolia, 1984), 94.

② J. Fuchs 得出这个结论,见 *Für eine menschliche Moral*, vol. II. Freiburg: Herder, 1989, 147。对他来说,“道德在本质上就意味着这一点:接受自己为一个个体人格,并将它实现出来”(148);这就是“真正的自我实现”(162)。

贡献最终要为“天主的计划在历史中的完成”而服务(GS 34)。这就让一个人走向一种身外的任务并在良心上意味着一种对外在世界的指向。

道德律写在人们的心头上。这种内在的法律不仅仅等同于伦理学教科书和各种伦理神学著作中的规律。毫无疑问,这些成文的规律对于良心的培养是很重要的,但伦理书中的规律仅仅提供一种范围(正如上面已经说的那样)。道德价值的多样性和富饶远远超过那些普遍规律所能够表达的(The moral good in its variety and richness is much more than what general laws can express)。“对于个别人在道德上有价值的东西不一定都形成了一些普遍的原则,不一定写在那些建立于存在和本性之上的伦理体系里,但它也不能违背于这些原则,不能离开上主的旨意所启示的道德秩序。”<sup>①</sup>恰恰在这个角度,人们需要依靠自己的良心而发现道德的要求,这就是所谓的创造性。除此之外,人们必须很清醒地考虑到这样的可能性:人们所规定的道德规范可能有一些局限性,而个人的良心也许需要纠正这些。不是每一个离开外在规律的道德判断就是错误的良心,虽然它可能是一个不可克服的错误的良心。的确,如果不同意一条一般人坚持的道德规律,就需要特别大的责任心。我们将在下文更详细地讨论这些。

### 三、作为实践伦理判断的良心(Conscience as practical moral judgment)

#### 1. 良心命令的概念(Concept of the dictate of conscience)

当某一具体行为准则(人想要遵从或已经遵从的行为准则)和具体情况中伦理责任的道德性(morality)该受到判断时,良心这个本能就会应声而动,然后伦理本能就会形成一个判断,这个判断被称作良心的指令(the dictate of conscience)或简称良心,很多伦

<sup>①</sup> R. Schlund, *Schöpferisches Gewissen* (Freiburg: Herder, 1990), 77.

理神学方面的著作都认为这种指令是严格意义上的良心。

在这种意义下,良心的定义就是:它是对于某一具体行为伦理性的最终的、实际应用上的判断,这种判断命令人们“行善避恶”。在大多数情况下,这种判断不是反省性(reflexive)的而是自发性的(spontaneous),但在一些特殊的情况下如发生了疑问、反对或违背良心的指令等,良心的判断往往是反省性的。

良心的这种最终的、实际应用上的判断(ultimate, practical judgement)与思辨性的实用判断(practical judgement of speculative nature)有所不同。前者是关于一个人在具体情况中的具体行动,而后者则形成一些广泛的抽象伦理原则,这些总的原则是关于人之行为的抽象伦理性的,不考虑一个人“此时此地”的具体行为。那些神学手册及著作中的原则与规范就是玄思性的实用判断。

良心指令包含了两个因素:第一个因素是对某个具体行为的判断,这个行为是一个人想要完成或是已经完成的,或者是一个人想要避免或是已经避免的——这个判断可能是谬误性的,这是因为良心可能会把客观上是错的东西判断成对的,或是把客观上是对的判断成错的。良心指令的第二个因素是这样的命令与责任:已知为善的东西应该实现或是已经实现,而已知为恶的东西应该避免或是已经避免。这个责任具有绝对性,人遵守与实现这个责任不仅永远是正确的,而且人也必须要这样做。

正如良心的本能不单纯是一些先验存在的伦理原则那样,良心的具体判断也不单纯是将广泛伦理原则应用于“此时此地”的具体行为的过程。诚然,这种应用过程与方式也会发生,然而某个人对于自己归宿及天主召叫的根本感悟与认知也总是伴随着这种应用过程;<sup>①</sup>甚至那些广泛伦理法律也是在这种感悟与认知的影响

---

① 参考 John J. McNeil, “Freedom of Conscience in Theological Perspective”, 载于 *Conscience: Its Freedom and Limitations*, ed. by W. C. Bier, 122.

下而形成的。正是因着这个缘故,那些总的法律才能对人的良心具有吸引力——因为这些法律归根结底是在良心的感召与控制下而形成的。

## 2. 良心的分类

良心可以分为前行性的(antecedent)与后随性的(consequent),如果对某个行为的伦理性的判断和那种是否该执行或避免这个行为的责任感是在行为的实现之前,那这种良心就是前行性的,前行性的良心对人可以命令、规劝、允许或禁止;如果良心是对已经完成或已经避免行为的评估,那它就是后随性的,后随性的良心对人可以赞同、宽容、谴责或指控。

良心还可以分为确定的(certain)与疑惑的(doubtful)良心,确定的良心在作判断时没有对犯错误的惧怕,这种伦理上的确定感可以帮人排除所有合理的恐惧;如果一个人确信他已经偿还了他所欠的200元,那他就有一个确定的良心。然而,绝对确定的良心也可能是谬误性的。例如,如果所欠债务是以分期付款的形式进行的,那么这个人也可能弄混,而实际上只还了150元。疑惑的良心是指在决定某个行为的伦理性时不是很确定,因而疑惑的良心就可能暂时终止进行伦理判断,或者在进行伦理判断时有怕犯错误的恐惧,因此一个青年人如果怀疑他是否该看一部有争议的电影时,那他就疑惑的良心。

良心还可分为正确的(right)与谬误的(erroneous)良心,标准要看实际伦理判断是否符合伦理道德的客观规范。如果一个人认为只是因妻子不再漂亮而离婚是错误的,那他的良心就是正确的。谬误性的良心又可分为可以克服的(vincible)和不可以克服的(invincible)。不可克服的谬误性良心是没有罪责的,因为人不能意识到错误。如果印度教徒相信他们不能吃牛肉,那么他们的良心从基督教徒的角度来看就是谬误性的,但是印度教徒的这种谬误性良心是不可克服的,因为他们的宗教教导他们牛是神圣的。而可以克服的谬误性良心是有罪责的,因为人只要以一点好的意

志,良心中的谬误就可以被矫正。比如说吧,一个白人法官意识到他也不加选择地接受了某种反对黑人被告的有漏洞的证词,他就可以纠正他的错误。困惑的良心(perplexed conscience)、散漫的良心(lax conscience)与过于自责的良心(scrupulous conscience)都属于谬误性的良心。

关于困惑的良心(perplex)和散漫的良心(lax conscience),在下文还要讨论这些。过于自责的良心(scrupulous conscience)与其说是“错误的良心”不如说它是一种疾病的良心。过于自责的表现是一种不断的、不合理的担心,害怕自己得罪了上主,或将会得罪天主。一个过于自责的人始终害怕在没有罪的地方会有罪,或在没有重罪的地方有重罪。这种精神状态的根源不是来自理性的,而是来自一些被打扰的情绪。这个人隐隐约约地感觉到,他的怀疑是没有根据的,应该可以放弃的,但他又无法逃脱这些困惑。如果需要,这个人应该去看心理医生。但是在很多情况中,无法找心理医生,因此司铎也可以用那些传统的辅导方式。他也应该努力学习这些。<sup>①</sup>今天,这个问题没有太严重。在道德神学和灵修学方面,人们放弃了一种狭窄的法律主义,因此那些过于自责的人也越来越少。

在现今的讨论中,人们往往强调伦理善恶性(moral goodness or badness)与伦理是非性(moral rightness or wrongness)之间的区别,这种区别正好与传统观念中对确定的良心与正确的良心所作的区别相对应。听从确定的良心永远是善的,不听从永远是恶的——哪怕这种良心处于不可克服的谬误中(伦理上是不正确的)。如此看来,伦理上正确的东西未必就是伦理上善的东西;反之亦然,伦理上善的东西也不一定是伦理上正确的东西。如果一

---

<sup>①</sup> 关于过于自责的良心的杰出论述,见 G. Hagmaier/ R. Gleason, *Counselling the Catholic* (New York: Sheed and Ward, 1964), 145—173。关于一些基本的道德原则,见 H. Jone, *Moral Theology*, 1963, nr. 91。

个人因宗教的缘故相信,他不能为自己的孩子允许一个救孩子性命的输入血液的医疗方式,那么他出于自己的良心做了一件道德上是善的事,但客观地来说,这在道德上是不对的。

#### 四、良心的发展阶段(Stages in the development of conscience)

这里我们有必要对孩提时代的进化性良心(evolving conscience)与成人的成熟良心加以区别,孩提时代的良心主要是一个“权威性良心”(authoritarian conscience)或“必须做一良心”(must-conscience);成熟良心则是“应该做一良心”(ought-conscience)。<sup>①</sup>人在成长过程中,从孩提时代的权威性必须做一良心迈向成熟个人的应该做一良心是非常重要的步骤。

有些人把必须做一良心说成超我,然而这个名词往往会引起人们的误解,这是因为弗洛伊德发明的这个名词基本上指一种压迫性的、非纯正的人类精神生活的上层建筑;而必须做一良心所指的是人成长发展过程中的一个必然而纯正的阶段。因此,那些采用超我这个概念的人清楚地告诉人们:“超我”虽然基本上有一种监督和控制在作用,但它“在我们的人格中仍然有积极的和有意义的作用。对孩子来讲,‘超我’是一个原始的但又必然的阶段,在这个基础上才能够建立纯正的良心。对成年人而言,这个‘超我’也必须是一个成熟的良心的部分,因为它能够帮助我们顺利接受许多因习惯或共识建立的规律——因而我们就不用每次重新决定每一件小事。”<sup>②</sup>

① 参考 G. Allport, 前引, 134。

② R. M. Gula, *Reason Informed by Faith* (New York: Paulist Press, 1989), 128. Louis Monden 也这样写道:“如果在培养一个孩子的良心方面想跳过‘超我’的阶段,那是一个致命的错误。‘超我’是需要的,小孩子需要它。不过,这也取决于父母的表现;在后来的良心的发展中,这个‘超我’不应该是一个长期的禁锢,而应该是一个保护人的外壳,它在适当的时候可以打开。”(*Sin, Liberty and Law*. London: G. Chapman, 1966, 121)。



许多心理学家认为,孩子的这种必须做一良心是由父母的教导与禁令演化而来的,某种形式的惩治往往会伴随这些教导与禁令。孩子当然不知道为什么他必须做或绝对不能做某些事情,他之所以遵守这些命令是因为它们是由父母所规定的;他自发地将自己委托于父母的能力与知识,另外,如果他违反了他们的命令,他必须小心他们的惩罚。虽然开始时孩子对父母的服从与委托是以他们的势力范围为前提条件的,但孩子会逐渐将外在的权威声音内部化,在他独处的时候,他往往也会遵守父母的命令与规范。

最近,人们越来越注意到模仿(imitation)与认同(identification)在孩子价值观和理念形成过程中所扮演的角色,模仿与认同在良心的形成过程中所扮演的角色即使不一定比父母的命令与禁令重要,但至少说应该是同等重要的。

综上所述,良心的早期阶段就这样形成了,这主要是由孩子将父母和社会的规则与理念内在化的过程来完成的。<sup>①</sup>只要这些规则与孩子的真正本性保持一致与和谐,它们就会对其纯正良心的形成有极大的帮助;但是如果这些规则有违于孩子的真正本性,它们就会给“超我”或“化身”之类提供滋生机会——这些“超我”或“化身”会强制与压迫孩子真实性格的形成。另外,这种“你必须做”的良心(must-conscience)倾向于限制道德义务于某些领域之内,就是那些父母的规律和社会的规范所管理的领域。其它的领域似乎在道德上可以对其漠不关心,可以由个人来决定,这也是法律主义对于道德义务的缩小。人们如果效法别人的榜样就能够跨

---

① 有时候“超我”的阶段——它主要形成在早期孩提时代,主要取决于父母的表现——,与一种比较成熟的发展阶段有区别,就是社会性的道德(conventional morality)的阶段,它由于社会团体的互动而形成。第三个阶段是“应该良心”(ought-conscience)。这种分法根据 J. Piaget, L. Kohlberg 的理论,(见 G. Grisez, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 1, Chicago: Franciscan Herald, 1983, 89f)。然而,无论是“超我”的良心阶段和“社会道德”的阶段还是“权威性良心”(authoritarian conscience)的形式,它们的局限性都是类似的。

出这种范围,但也无法为其局限性作充分的弥补。

随着孩子逐渐长大,必须做一良心会逐渐为成熟的应该做一良心让路。<sup>①</sup> 这个应该做一良心基本上已不再由对惩罚的惧怕和外在的模仿来维持,它来源于对伦理责任内在价值的信服,也来源于人本性的内在法则,还来源于天主教在人真正自我内的神圣召叫。良心的发展重心已经由模仿与父母及社会的控制转向了个人的责任感;虽然在成人阶段,人会面对许多“必须”,但这些“必须”出自一种培养(而不是破坏)个人性格的义务感,也出自一种对公共利益与天国的责任感。

在成年人的良心与伦理法律的众多“必须”(必须做一良心在最大程度上反映了集体的伦理法)之间基本上没有冲突,因为伦理法的目的是为了表达和澄清一个人因着自身能力与天主的召叫应该成为什么样的人,“所以从原则上讲,即使一个人可能会意识到法律在形成与表达方面存在着缺点,他还可能意识到他会更正这些缺点,但他应该从法律内认清并接受在成长过程中自身奋斗的目标;如果一个人敌视反对所有法律,那就是不成熟的表现。”<sup>②</sup> 有时候,那个深层的“应该良心”会发现,“必须良心”的一些规律是不足够的,而且一些不足够的、不完美的想法影响了这个“必须良心”的形成。这个修改的形式可能有更清楚的理解,也可以很快就转向这些新的观点。但在某些情况下,放弃一些旧的想法和纽带也会带来痛苦与罪恶感,比如当人们面对一个根深蒂固的不纯正的自我理想时。

然而,从“必须做一良心”向“应该做一良心”的转化并不总是成功的,生理上的、智力上的与伦理上的成熟不一定同步进行。一

① 根据皮亚杰(Jean Piaget),这种从“他律性良心”向“自律性良心”的过渡在正常孩子的身上是七岁左右(参考 Dorethea McCarthy, “Development of the Normal Conscience”, in *Conscience: its freedom and limitation*, et. by W. C. Bier. New York: Fordham Univ. Press, 1971, 46)。

② Louis Monden, *Sin, Liberty and Law*, 前引, 102。

个成功地形成了个人良心的人,往往会把从别人那里学来的规则与价值变成他自己内在思想与观念的一部分;对外人来说,这种自律的良心会给人一种印象:这个人的伦理与宗教生活直接来自他的内心,并且植根于一个和谐的性格;这个人 and 邻人的关系也不是机械应用原则的结果。

而那些具有权威性良心的人就不同了,这种权威性良心是不成熟的,因此,他的伦理行为就有一丝被强迫的痕迹:冰冷的原则而没有丝毫激情;对这个人来说,良心的指令只是一种外在的机构,相反于真正的内在自我,但他不一定非要把良心经验体会成一个外在的机构,因为从儿时起,社会环境中的伦理命令就已经被他在不知不觉中吸收而内部化了。然而不幸的是,他没有从灵魂深处来生活,而只是做别人期待他的事。<sup>①</sup>

从权威性良心向成熟良心这个过渡过程可能有很多的阶段,那种完全成熟的良心(一些坚持圣奥古斯丁原则——“人可因爱而随心所欲。Love and do as you will. Ama et fac quod vis.”——圣人的良心)是比较罕见的,不能被看作是大众基督徒的一般情形。这种成熟的良心使人认清自己不成熟的地方,并能使人看到自己的心理发展与基督成熟心理的差距。这就使人以一种感激的心情来聆听法律的教导,从而纠正自身的一些思想谬误,防范自身的那些不可靠的冲动。<sup>②</sup> 这种接受法律的态度不是因恐惧和外在拘束而形成的不成熟的屈从态度,而是一种诚心的赞同,这种赞同态度是在人了解了自身的不足与伦理法律的优点之后而形成的——伦理法律是历代人们共同经验与共同努力的果实。一旦人通过留意本性与超性恩宠上的法则,通过净化自己的思想和收集切实的材料,而成功地培植了自己的良心,他就可以照自己的良心行事,因为没有任

---

① 参考 R. Egenter and P. Matussek, *Faith, Freedom, and Conscience* (Dublin: Gill and Son, 1967, 118; 另比较 91 与 115)。

② 很多国家禁止手枪的买卖,这是根据经验做出的:大多的人不知道如何谨慎地使用这些武器。对于买卖麻醉药的禁止也建立在同样的原因之上。

何外在法律可以充分回答天主对个人的召叫和邀请。<sup>①</sup>

## 第二节 良心的约束力

### 一、确定的良心

1. 当确定的良心命令或禁止一些事情的时候,人必须总要服从;而当确定的良心允许一些事情时,人可以遵从。圣保禄如是说:“凡不出于信心所做的,就是有罪”(《罗马书》14:23)。根据上下文的意思,他是说,一个人如果不明确某个行为的正确性与公义性,但去做了,他就犯了罪。

圣保禄这个原则是有根据的,良心这种本能可以告诉人们他们的伦理责任与义务是什么。作为识别善与恶的良心是天主为这个世界所订的计划的必然结果。因为如果人心中没有一种声音告诉他应该完成什么样的角色,那么自然的秩序和上主的计划就都不能实现。正如我们从前所讲的,人被赋予了良心这个必要而胜任的向导,他就可以获知自己的目的与伦理责任,也只有通过良心的中介作用,人才可获得对造化世界法则的必要认知,人才能真正理解应如何为天主工作。因此,对良心本能的违背就是对伦理法则的违背,更是对天主意旨的违背,这种违背就是犯罪。

2. 良心判断所需的确定性不一定就是严格意义上的伦理确定性,只要有那种广泛意义上的伦理确定性就足够了。严格意义上的伦理确定性排除了对犯错的任何合理惧怕;“天主教的神父与圣公会教会的牧师都能有效地为人领洗”,“宗徒保禄与伯多禄都在罗马罹难”,“人们不能随意杀人”等等,这些命题都具有严格意义上的确定性;与此相反的做法都违背理性存有的行为或违背历史验证法则。广泛意义上的伦理确定性可以有那种对犯错误的合

---

<sup>①</sup> 参考 L. Mondon, 前引, 103。

理惧怕,但这种心理是比较轻微的,并且也是可以忽略的,以下是一些这方面的例子:医生一般会负责任并且也胜任工作;司机会遵守交通法规;如果几个胜任的伦理神学家认为一个行为是合法的,那一个人就可合法地实现这个行为(即使其他人有不同的意见)。这种广泛意义上的伦理确定性具有极高的可能性,因此它也被称为“智慧的确定性”(prudential certainty)。

在平常的生活情况中,广泛意义上的伦理确定性对人合法行事是足够的,因为在平常情况中人们所获得的大部分是这种广泛意义上的确定性。如果人经常强求严格意义上的伦理确定性,那就会使生活充满焦虑而最终会变得难以忍受——天主不会让人做不可能的事。

只有在有限的几种情况下,广义伦理确定性才显得不足;原则是这样的:某个价值极其崇高与伟大,无论任何轻微的冒险行为都会破坏这个价值(这就需要严格意义上的伦理确定性),例如,某个领导人的康复对公共利益具有极其重大的意义(在这个情况中不仅仅要听一个医生的劝告,而是要有三个医生),或如果国外的领导来访问,就需要采取许多措施来预防一个不恰当的事故。

3. 那种无法克服的谬误性良心(invincibly erroneous conscience)也要如正确的确定性良心一样遵从,<sup>①</sup>因此一个人如果为了帮助难中邻人而撒谎,并且相信这样做是一种爱德的行为,那他就实际上做了一件爱德的行动;如果他违背了谬误性良心,那他也就犯了罪。另外,如果一个人认为讲“他妈的”是罪的话,而他讲了,那他就犯了罪——即使事实上这种表达方式本身并不是罪恶的。

圣保禄所讲的“凡不出于信心所做的,就是有罪”实际上指这

---

① 天主教的伦理神学现在对这个原则所持的态度比以往都更为清楚坚定,这个原则的历史请参考 Karl Golser, *Gewissen und objektive Sittenordnung* (Wiener Domverlag, 1975), 37—77。

种谬误性良心,在当时的罗马社会,一些基督徒认为酒和肉都是不允许的(《罗马书》14:2—21),而另外有些人认为,对基督徒来说,没有任何食物是不洁的,圣保禄充分肯定了这一点,不洁的食物“只对那认为该食物是不洁的人来说是不洁的”(《罗马书》14:14),这个人“如果吃了,便被判有罪,因为这不是出于信心做的”(《罗马书》14:23)。在《格林多前书》的第八章,圣保禄讲了一个类似的问题,这一章讲了在市场上出售的、曾被外邦人作祭献的肉。虽然正当的理解应该是这样的:由于没有其它的神灵,所以吃献给这些神灵的肉也没有错,但是那些认为这种肉不能吃的人如果吃了这种肉,他们就犯罪了,“因为他们的良心软弱,就受了玷污”(《格林多前书》8:7)。由此可见,根据圣保禄的不二教导,伦理道德的最终和最决定性的衡量标准是人的主观良心——虽然有时良心会做出错误的判断。耶稣的一些教导也肯定了这个原则,如当他对法利赛人讲:“你们如果是瞎子,就没有罪了”(《若望福音》9:41),这就是说,如果法利赛人不能看清他们在耶稣身上所犯的错误,他们就没有犯罪;但是事实上,他们的良心不是不能克服(*invincibly*)的谬误性良心,而是可以克服(*vincibly*)的谬误性良心,因此他们应该为他们的错误做法负责。

这个原则的内在理由根据是,确定的良心——即使这个良心错误地举荐一些事情——以法定伦理责任和天主意旨的方式向人举荐这些事情。违背这个确定良心的判断(虽然有时是错误的判断)就意味着违背一个人主观确认的伦理责任和天主意旨,这也就意味着犯罪。

仅仅因为良心有时候会是错的,就反对人遵循他的确定良心——这种作法会使人陷入一种无法可循的混乱中,在这种混乱中,人也就不会做出任何可靠的决定。相反,如果一个人能够遵循他的确定良心(即使偶尔它会错),他就会更好地行善避恶。虽然他会冒犯客观错误的危险,但这个危险是比较轻微遥远的;但是如果良心的判断完全受到忽视,他所冒的危险就是巨大而近在

咫尺的。

然而,既然良心会做出一些错误的判断,人在做决定的时候就该小心行事,注意聆听别人的建议。特别是那些坚持狂热的信念的人面临一种盲目性的危险。无论谁发现自己处于这种状态,他就有义务马上去谨慎地检察自己的“良心判断”。但在人尽己力做出正确的决定之后,他有义务来遵循他的良心而行事——在不能克服的无知(invincible ignorance)情况下也要遵循。

如果情况涉及到他人的错误良心,原则上必须尊重他们的诚心信念(one has in principle to respect their honest convictions)。如果某一个错误没有太大的害处,而且如果纠正这个错误的尝试会带来更大的麻烦(比如会引起严重的吵架和反感),那就可以容忍某些人的错误观点。但如果这个错误在某些方面带来损失——而在大多情况下就是这样的——那么人们应该在爱内找一个方法来取掉它。如果这个错误的良心会威胁他人的一些基本的权利和价值,那么人们就应该坚决地反抗它,并尽可能限制由它所发生的不义。因此,如果一个宗教狂热者相信他应该杀一个主张宽容的信徒,那么警察如果知道他的计划,就应该逮捕他。<sup>①</sup>

最后,我们应该注意一点,不可避免的事情不是罪(即使一个人错误地认为不可避免的事情是罪)。因此,一个患重病的女儿如果无法去参加父亲的葬礼,就不算犯罪,虽然她认为她严重违背了孝爱的义务。

## 二、可以克服的谬误性良心和散漫的良心

### (1) 可以克服的谬误性良心不能被看作是行为的合法规范而

---

<sup>①</sup> 1995年11月,以色列的总理 Rabin 在 Tel Aviv 去世,这是因为一名名叫 Yigal Amir 的学生,“因上帝的命令”而杀死他。这个学生认为,Rabin 同意巴勒斯坦宣布独立就等于“卖国贼”。如果警察知道这个人的意向,他们就有权利和义务逮捕他。

加以遵循；如果人意识到他的伦理架构可能不完全正确，或他意识到了自己在做决定时的粗心与不负责任的态度，那么他的良心就是可以克服的谬误性良心。某个医生草率地为一个人贫穷的病人做了检查，他就不能通过这个检查结果为病人做出负责的诊断。有这样一种心态的人不应草率行事，或满足于自己的行为，否则的话他会有意置自己于犯罪的危险中。

一个有可以克服的谬误性良心的人在他行动之前，必要首先寻求真理而去自身的疑惑。如果暂时不能去除疑惑，他必须暂缓行动，或者另走一条更为稳妥的路线。对一个司机来说，当他问自己是否还能再喝一杯酒的时候，最稳妥的方法就是不再喝一杯酒。

(2) 与可以克服的谬误性良心相联系的还有散漫的良心，散漫良心就是在不充分的前提条件下，将本来罪恶的事物判断成合法公义的事物，或者将本是大罪的行为理解成小罪的行为。散漫的良心有时以轻浮散漫的方式，不能真正面对伦理责任严肃性，例如，一个商人可能会把逃税看成是小事一桩，或在产品质量上进行欺骗而将其看作是正常合理的商业行为。

一个人有了散漫的良心，他就有严正的责任来改变这种心态，因为这种心态会将人置于犯罪的危险中，而且这种心态必须被看作是可以克服的谬误。有散漫良心的人比其他人更应注意自己疑惑之处，不能轻易地把它们看成轻微的小顾虑。但是如果这种人完全不明了自己的这种心态与良心，就连从泛泛意义上，他也毫不觉察自己行为的邪恶性，也没有意识到要做进一步反省与调查，那么他此时的良心就必须被看作具有不可克服的谬误性——在这种情况下，他就没有犯罪之嫌。然而，引起这种良心状态的原因可能涉及到罪。这可能是因为他拒绝寻找或接受真理。这种自由的拒绝——它阻碍人获得正当的知识——就是有罪的。“因此，一个人的善或恶不是从良心说话的時刻来算的，而且也不仅仅取决于这个人对良心判断的服从或不从；这还涉及到判断的形成，也取决



于这个判断对于真理服从还是不服从。”<sup>①</sup>

在宗教生活方面,散漫良心是一种严重的不冷不热主义,《默示录》3:15—20对这种不冷不热主义作了很好的描述。基督曾劝告教会的那些散漫成员,从他那里寻求治疗这种不冷不热主义的良药:重整宗教生活和对天主的信赖,重新探察良心,告解内的悔改,致力行善,天主还把自己的降来宣示为一种整治良药。

与这种散漫良心相反的是善感良心(the tender conscience)或细致良心(the delicate conscience),这种良心的特点是清楚地警醒地辨别善恶。

(3) 一种特殊的再现是“弥补性的良心”(compensatory conscience)。这种良心始终注意到一些道德上的细节,一些琐碎的和不重要的小事情,但这种再现本来就掩盖了一种灵修生活中慷慨精神上的缺乏。<sup>②</sup> 这种弥补性的习惯的意向是让别人注意到一些小的事情,因为这个人自己不愿意实现自己的真正使命(unwillingness to live up to one's true vocation)。如果一些人有这种“拘泥于小事的自责心理”并找神父来获得一些鼓励;他希望神父会告诉他,他并没有犯了这些他所说的小罪,但实际上,他犯了另一种罪:他在深层内缺少依赖感。因此,虽然神父或司铎给予他一些支持,他的自我在深层内心中仍得不到安息。这种多疑的心态应该通过一种同情的、耐心的和诚恳的对话而让病人意识到自己缺乏的是慷慨的精神。这个人应该意识到,自己的不安是一个邀请:邀请他真正改变自己,更忠信地回应上主的召唤。与这种良心很接近的是“法利塞人的良心”,它也很强调琐小的事并忽略重大的事

① G. Gatti, 前引, 136。

② 坎姆(Adrian von Kaam)认为这是“生命罪恶感”,这种罪恶感不是指某一个事件性的罪恶感,它源自于一种对个人召叫的基本上的拒绝。因而,这种罪恶感是隐约的、不明确的(The Vowed Life. Denville, N. J.: Dimension Books, 1968, 124)。它可能是一种微温的自责,也可能有其它形式的逃避手段,诸如纷扰、放荡的活动,甚至一些爱德性的活动。

情(参见《依撒意亚》Is 5:20)。

### 三、困惑的良心

困惑的良心是一种谬误性良心,它所面对的是两种选择,而又害怕无论哪种选择都会犯罪。一个寡妇曾从一个友善的家庭接受了许多帮助,但这个家庭的父亲触犯了法律而犯了罪,而这个寡妇正好又是此案的证人,这个寡妇就处在一种两难的境地:她有责任感感激她的恩人,也有责任在法庭上讲真话。

在这种情况下,如果一个人可以延缓做决定,他就该推迟行动,获取相关信息并对其加以思考;但是如果决定不能延缓,他就应该选择“小恶(lesser evil)”,但如果这种“小恶”的选择也不可能,那就选其中的任一个。遵循这两个责任与规范并不牵涉到罪的问题,因为陷于其中的人不能同时躲避这两种选择——不可行性与缺少自由都会排除犯罪的可能性。

处理这种情形还有一条原则,自然律的规条通常要予以优先考虑,那些实证性的教会法与民事法的规条次之,当然这是以冲突中各个规条的伦理重量都相等为前提条件的。在主日,一个护士依教会法该去参与弥撒,而依爱德的原则她该陪护一个垂危的病人,在这种情况下,爱人的责任就该优于实证性法律的责任。除此之外,处理困惑情况还有一条原则,确定的规条要优于疑惑不定的规条。

这种困惑的良心通常被认为是一种谬误性良心,因为从客观上讲,只有其中的一个责任与原则有约束力;如果人面对的是两个都具有约束力的责任,而他只能完成其中的一个,如果强求他完成两个,那就违反了天主公正与睿智的本性。

这种冲突情况最易出现在那些不十分熟悉伦理规范的人面前,但这并不排除专家甚至整个社会团体有时也会面临一些两难窘境的可能性。天主教一些主教团会议对教宗《人类生命》通谕(有关人工计划生育)的反应与评论就是一个很好的例子。

#### 四、疑惑的良心(The doubtful conscience)

如果良心对某个行为的合法性与责任感有不明确的地方,那它就是疑惑的良心。在这种情况下,不管良心是暂时中止伦理判断,还是偏向于某一方,它都会怕与此相反的作法也同样是正确的。

良心的疑惑可以是关于一个法律或原则的存在(dubium iuris),也可以是关于某个事实的存在(dubium facti)。医疗性堕胎是否合法的问题是对原则的疑惑,而一个有病妇女的子宫出现的肿胀是瘤还是胚芽的疑惑则是对事实的疑惑。

另外,疑惑的良心还可被分为思想上的和实际的疑惑。思想上的疑惑是指对某个伦理信条的理论性真理的疑惑(如某些时候杀掉一个暴戾的统治者是否合法);实际的疑惑是指对此时此地某个行为的合法性的疑惑(如在此时此地杀死这个暴君是否合法)。

##### 疑惑良心的行事准则

疑惑良心的基本行事原则是这样的:如果一个人对某个行为的合法性有实际的疑惑时,他决不可去做,这是因为一个以疑惑良心行事的人会将自已置于犯罪和行不义之事的危险之中,将自已置于犯罪危险中这种行为本身就是一种犯罪和不义。因此,一个狩猎者如果不明确他所瞄准的是人还是动物就射杀了,即使他所射杀的是一个动物,他也犯了杀人的罪。

对于实际疑惑良心,人们该遵守这样的规则:人们应推迟行动,直到确定为止。要想直接获得实际的确定性,人们可以以总的原则为指导对实际情形与事件进行反思,也可以请教于某些专家或中肯的书籍。为了获得确定性人们所应付出的努力是由所应维护价值的重要性来决定的,“智慧的原则禁止我们对琐碎小事付出过多的努力,因为过多注意小节一方面会剥夺我们行善时的快乐

精神,另一方面还会极大地妨碍我们去完成更重要的任务与责任。”<sup>①</sup>

如果疑惑不能直接驱除,一个人才可应用所谓的“反省性原则”(reflex principles),但反省性原则不能解决某个法律、权利与事实的理论性的疑惑(如修会长上是否有权禁止人们参与某种集会),反省性原则只能解决实际性疑惑:一个人在此时此地能做什么或必须做什么(如在疑惑的情况下,长上有权推行听命,而属下有责任听命,因为在出现疑惑的时候,长上权威应该受到优先考虑)。在下面的章节,我们要对反省性原则进行详细讨论。

如果没有时间或不可能消除疑惑,一个人应该选择比较稳妥的替代方法,这就是说,他该选择那种最能排除犯罪危险的替代方法。因此,如果一个人怀疑某部电影是否是黄色淫秽的,他能不能去看,那他最好不去看。如果没有一种方法更保险,这就是困惑的良心的情形,他就可以选择对他来说最好的一种方法。

### 第三节 通过反省性原则形成确定良心 (Formation of a certain conscience by means of reflex principles)

#### 一、反省性原则的本质与种类

反省性原则(reflex principles)是审慎明智的原则,这些原则不会通过内在与外在的根据来消除法律、伦理原则或事实等方面的疑惑,而只会在出现不可消除的疑惑的时候,指示人们在哪里可以寻获更为正确的,在什么地方该规避较为错误的。这些反省性原则是从日常生活与事件发生背景中提取出来的,也是从人们的共同经验和观察中得来的。在缺乏实际证据的时候,反省性原则

<sup>①</sup> B. Haering, *The Law of Christ*, vol. I, 1966, 172.

所给出的只是辅助性的解决方案,这些方案虽说不能顾及到所有牵涉在内的方方面面,但至少能保证在大多数情况下,不义行为可以得到避免,那些受牵涉者的权利能受到最大程度的维护。比如说吧,在一桩公案中,两方都宣称对某一产业有拥有权,那么最稳妥的解决方案就是其中一方能提供明确文献证明;但是,如果没有一方能这样做的话,那么这个案件就可依审慎明智的原则来处理:出现疑惑的时候,最好判目前的产业占有者为合法拥有者。当然这个原则有时对非目前的产业占有者是不公平的,因此这种仲裁判决是辅助性的;但是从经验来看,这种方式所获得的解决方案往往正确的多于错误的。

反省性原则中最基本、最涵容的规则是这样的:在发生疑惑的时候,我们该站在推定的一边(In doubt, we must stand on that side where presumption stands)。推定是对疑惑情形中更为正确东西及所要规避的不义行为的推断。我们要采取被推定为有理的立场(一边),这个立场应该是一个人的权利之一,直至与此相反的事实真相得到证明。

下面是一些反省性原则:

1. 在出现疑惑的时候,事物财产的占有者应该受到优先考虑;(In dubio melior est conditio possidentis.)
2. 在出现疑惑的时候,应该站在被控者的一边:不能假定其罪,而必须先证明罪行;
3. 在出现疑惑的时候,要认为长上是对的;
4. 在出现疑惑的时候,应首先推定行为的有效性(如婚姻维系的有效性,CIC 1060<sup>①</sup>,或者官员审核与任命的有效性;然而民事法律一般不承认有疑问的合同与契约);
5. 在出现疑惑的时候,应该支持有利的,限制不利的;

① 教会法(CIC)1060条的规定是这样的:婚姻享受法律的保护;因此对婚姻的效力有疑问时,应视为有效,至证明无效为止。——译者注

(Favorabilia sunt amplianda, odiosa restringenda.)

6. 在出现疑惑的时候,推定应以常理(the usual and the ordinary)为先(或依每日平常经验为准绳);(比如有人说某次耶稣显现(apparition)是一个奇迹,但另一些人说这仅仅是幻觉(a mere imagination),这里应该先认为后者是正确的。)

7. 在出现疑惑的时候,应优先考虑迄今为止所接受的习俗性东西;<sup>①</sup>

8. 一个有疑问的法律不具约束力(“lex dubia non obligat”),即首先推定自由。

最后一条,“一个有疑问的法律不具约束力”,这只适用于那些有普遍疑问的情况,即当众多的专家也对某个法律产生了疑问之后。如果公认的一个法律只对某个情况中的某个人来说有疑问,那么这就成了“有疑问的事实”,要区别对待,如一个人怀疑他是否该帮助他的朋友从汽车修理厂偷窃一些零件。下面是一些这方面的规则:

(1) 如果有造成严重物质或精神上伤害的危险——不管是对自己,还是对别人,或是对某个集体,而另外某个明确法律又对此明令禁止,那么一个人该另选比较稳妥的方案。

由此可见,一个人决不可因享受毒品所带来的暂时快乐而忽视了它的极大危害。如果医生能用确实有效的药,他就不能用那些效力仍有疑问的药。在行圣事的时候,人们该采用那种明确维护圣事有效性的意见与方法,而不应采用引起疑问的东西或形式,紧急情况除外。

(2) 如果疑问只是关于行为的公实证性(honesty of an

---

① 在现今对伦理原则的重新评判浪潮中,一些非常活跃的神学家推出了这样一个结论:“那种没有充分理由就离弃传统及其伦理的做法是不负责任的”(J. Gründel, *Normen im Wandel*, München: Don Bosco Verlag, 1980, 122)。另请参考 B. Schueller in *Christlich glauben und handeln*, ed. by Klaus Demmer and Bruno Schueller (Düsseldorf: Patmos, 1977), 282。

action)的,而没有精神与物质损害的危险,人就可不必另选较为稳妥的方案。

因此,如果某个人怀疑能否经过别人的地产,或某天是否是瞻礼,是否有责任去参与弥撒,或怀疑商店里的手表是否是走私来的,他就没有责任选取一个较为稳妥的方案,没有义务绕过别人的地产,没有义务去参加弥撒,没有义务拒绝手表。理由是在这些例子中没有造成严重损害的危险。

## 二、关于或然性(probability)的伦理体系

我们在做选择的时候,可以选取推定所据的一面,只要相反的一面是不确定的、未证明的就行了。只要人们不能证明一个人确实实地犯了罪,我们该假定他是无辜的。只要另一方不能提供确凿的证据,我们就该优先考虑目前的产业占有者。

然而,那个“有疑问的法律不具约束力”的原则往往引起人们的争论:有人说,只要法律不确定,人们就是自由的(意即不必遵守法律);也有人说,法律应该遵守,只有在自由的一面的可能性大于(至少要等于)遵守法律的一面的可能性时,人们才是自由的,才可以不受法律的约束。这些争论实际上就是所谓的严格主义(rigorisism)、较大可能论(probabiliorism)、同等可能论(aequiprobabilism)、或然论(probabilism)及散漫主义(laxism)等的“伦理体系”。这些伦理体系在过去,尤其是在17和18世纪,曾经引起了神学家们的极大的争论,它们使神学家们煞费了苦心。这个争论实际上也不仅涉及到一个边缘的小问题,而是指向这样一个大问题:应该更重视法律还是自由(the greater right of the law or of liberty)? 在讨论的过程中,人们越来越多地强调了自由权利。

下面的这个例子可以约略地对这五种主义加以说明,在1917年,教廷信理部要求天主教徒不得参加召神会(跳大神儿),即使只作为旁观者也不可以(DS 3642)。然而,在那之后,对于召神活动

的性质有了新的理解,这就使得一些神学家们对此种活动有了一些较为宽松的态度与观点。那么现在的天主教徒能不能作为一个旁观者而参加此类的召神会呢?以上所提的五种主义对此问题会给出不同的答案。严格主义认为,哪怕有80%—90%的神学家们允许参加此类召神会,旧的法律也仍然是有效的,人们决不可参与。较大可能论则认为,只有绝大多数的神学家对此允许,人们才可参与,否则的话,旧法律的禁令仍有约束力。同等可能论认为,只要50%以上的神学家们允许就可以了。或然论则认为,只要30%的人就够了。而散漫主义最甚,只要有二个当代神学家同意就够了。下面是这些主义的一些细节。

严格主义或安全主义(Rigorism or tutorism)强调,在怀疑的情况下人们必须选择法律,虽然自由的可能性非常大;人们应该始终遵循法律,因为在原则上,法律是比较安全的。<sup>①</sup>这种严格主义会导致僵化的法律主义,而使人们的生活变得难以忍受,严格主义已为教宗历山八世所批驳(DS 2303)。

另外,散漫主义也受到了教会的批驳,对于这种主义来说,只要很小的或然性就可以使人免于遵守法律。<sup>②</sup>散漫主义到目前为止还没有被认为是一种伦理体系,有些神学家只在实际消除疑惑时加以沿用。散漫主义违背了同样的原则:伦理确定性是合法行为的基础,但是散漫主义是从另外一个极端出发的。这种主义已为教宗诺森十一世(DS 2103)所批驳。

以上两种主义为教会所摒弃,下面的三种理论系统为伦理神学所承认:

(1) 较大可能论(Probabiliorism)。这种理论不坚持稳妥的法律观点,而坚持那种更可能、更可行的自由观点。这种理论的实

① 严格主义很相似这样一个信条:天主教的管风琴乐师决不能——甚至偶尔地也不能——在新教的宗教礼仪中弹琴,因为这样做会违背他自身的天主教信仰。

② 散漫主义是这样的:因为有一两个神学家认为基督的意图是用人们日常生活的食物而不一定是麦面饼来作成圣体的材料,一个神父就在弥撒中用米糕做成圣体。



行需要两个条件：第一，如果一个人不能对某项真理或原则怀有十分确定的态度，他就应该采纳这种具有较大可能的做法，这种做法能最有效地排除犯错误的危险；第二，在出现疑惑的时候，一个人应该选择比较稳妥的一面，即最能排除犯罪可能性的一面。这一面可能是法律的一面，只要法律一面更具可能性或具同样的可能性就行了；这一面也可能是自由的一面，前提是自由一面的可能性较大，因为自由一面的犯错误可能性极小。

针对这一点，人们提出了这样的反对意见：如果遵守一个“仅仅大概是正义的”法律就不能完全排除罪恶的可能性。因此，宗座于1898年12月14日发表了一个诏书，其中禁止了公教的修女护士们为一个非公教徒病人叫来一个非公教的圣职人员，虽然病人要求这个圣职人员。这个命令早就过时了，而且它也是一个相当不公平的法律，所以1967年5月14日的《教会合一事务手册》取消了这个法条。<sup>①</sup>在这个旧的规定中，犯罪的可能性不能被排除。今天的手册不仅仅要求医院中的公教护士叫非公教的圣职人员（如果病人这样要求），而且也命令护士们帮助别的宗教团体的圣职人员并为他们提供设备。

(2) 同等可能论(Aequiprobabilism)。这种理论认为，当自由一面的可能性与法律一面的可能性相等时，人可不选取法律的一面。这种理论的基础和较大可能论的基础是一样的：出现疑惑时，一个人应该选择那最能排除犯错误可能性的一面，因此，他该选择最可能、最可行的方案——如果有这样方案的话。但是如果法律的一面与自由的一面都具同等程度的可能性，那么他就可以随意取舍；这是因为，每一面犯错误的可能性都是同样的。

同等可能论与圣雅风(Alphonsus of Liguori)有很大关系，圣

---

<sup>①</sup> D. Prümmer 在他于1958年写的著作中仍然认为这个法条有效，见 *Manuale Theologiae Moralis*, 1958, vol. I, no. 526。

雅风对原有的理论作了调整,并使这种理论流行起来。<sup>①</sup> 不过,这些考虑看来没有说服力,似乎不合理。另一方面,我们也不能要求某一个观点先必须要获得 50% 有资格的神学家的同意才能够遵守。如果一个人需要依赖于这些学者而形成自己的个人理解(关于支持这个观点的种种理由),那么他看来只能选择一种获得多数学者或至少 50% 的学者的支持的观点。但是如果一个人根据 5 个或 6 个有资格的学者的主张能够自己做出判断说,这些作者所提出的理由都很有根据的,那么这就是一个足够坚定的基础,可以遵守他们提供的观点。

(3) 或然论(Probabilism)。或然论认为,只要自由一面的理由根据充足,一个人就可以选取这一面,哪怕法律一面更可能、更可行。或然论是以下面的论据为基础的:首先,与法律责任不同,自由是完全“被拥有的”(entirely “in possession”),这是因为人的自由先于任何表达出来的法律。因此,人对自由有一种不容置疑、明确无误的拥有权,而这种拥有权只能为确定无疑法律的责任所限制。其次,自由的权利是非常美善的东西,这种美善也只能由更高级形式的美善所限制。然而疑问法律所出现的好的结果本身也是疑问性的,这种疑问性的结果不能被认为是比自由权利更高的美善。如果在实现疑惑的时候,人能完全自由地做出抉择,那他的权利就会更好地得到保障与维护。但这并不是说,他会完全排除

---

① 然而,人们大都认为,他没有坚持那种“纯粹的同等可能论”,而是一种修正过的同等可能论。根据修正过的理论,只有具有同等可能性的自由一面“流行或被拥有”时,人们才可不选取法律的一面,这就是说,如果对法律的存在性产生疑惑时,一个人可以选择具同等可能性的自由一面;但是,如果对法律的终止产生疑惑时,他就该选取具同等可能性的法律的一面。

不过,最近的历史研究表明,圣雅风的初衷是一种纯粹的同等可能论。他对自己理论的修正及尽可能地有较大可能论靠拢可能是因着一些外在的因素才进行的,因为当时的意大利反对或然论之风盛行,这不仅在神学家中如此,在政府统治者中也是如此;在 1768 年,赞同或然论的耶稣会士被那不勒斯王国驱逐。参考 Louise Vereecke, 前引, 115—112。

法律所提供的方法与途径；他仍可以选取这些方法，但他并不完全受缚于法律方面的方案。

有人如是反对或然论：人在存有开始的瞬间就受制于自然律的规条；当人拥有自由权利时，他也就应该受制于法律。为了回复这样的反驳，我们必须指出，烙在人本性上的法律只有那种未表达的伦理法；人所表达形成的伦理法（特别是实证性法律）是后于人的自由的，伦理法形成过程中的人性错误与不足会妨碍人的自由。

较大可能论与同等或然论有一个共同的论证，那就是，在出现疑惑的时候，一个人总该选取最能排除犯罪危险的一面。或然论对这一观点有了更深更新的认识，虽然法律的一面可能更具有可行性（可能性），但是伦理范畴的主要目的并不在让人们只选取法律的一面。事实上，如果人越能够自由地选取，那么人能作出契合天主圣意的选择的可能性就越大。人一旦受缚于唯一的、可能更具可行性的法律一面，那他就没有机会选取另外的一面，这一面可能也具有可行性。如果人被允许遵循这样的原则：出现疑问，自由优先（*in dubio libertas*），那么他就可以在众多的选择中进行选取。另外，“或然论”和“同等可能论”之间的差别不是太大，这个比较可能的意见不取决于作者的多或少，而取决于个人对于他们的论点的相信程度。

如果一个信条或观点能为一些专家所支持，它就是可能的（可行的）。但是这些专家要满足下面一些条件：（1）他们必须是非常严肃的；（2）他们必须是相关领域中公认的权威；（3）他们必须是教会承认的学者（*probati*）。<sup>①</sup> 一般有五六个这方面的神学家就足以建立一种或然论观点或意见。

在《信仰自由宣言》中，梵二为一种极其宽广的自由概念做了辩护：“在社会上，对完整自由的通例应予保存，就是尽量给人自

<sup>①</sup> 参考 Enrico Chiavacci. *Teologia morale 1: Morale generale* (Assisi: Cittadella, 1979)124.

由,非在必要时,不得限制”(DH 7)。

## 第四节 良心的自由与参与(Freedom and commitment of conscience)

### 一、良心自由的权利

正如前面我们所讲的,良心的确定性判断是贴切人类的主观行为规范。对于这些判断,人们该忠信遵守,并且人们在违背这些良心判断的时候,不可能不招致一种罪恶的感觉。严格遵守确定性良心判断是一种责任,和这种责任相对应的是人依良心行事的权利;换言之,人们有良心自由的权利。这是人类最基本的权利之一,在联合国的《人权宣言》中也被包括在内(第 18 条)。梵二宣称,一个人“不得受到强迫,而违背良心行事;另外,人在依良心行事时,也不应受到限制”(DH 3)。<sup>①</sup>

良心自由的权利包括两点。第一点是,人有不受强迫违背自己良心行事的权利;这种权利是不受限制的。第二点就是,人在依良心行事时有不受限制的权利;这种权利是有限制的,如果它与公共利益发生了冲突,它就该受到限制与中止。那么,在南美的一些城镇中,是不是一些教派有权通过教堂尖顶的扬声器来播放反天主教与基督教的内容呢?在印度,是不是烧死寡妇就是真正的良心自由权利呢(他们认为这表达了一种高尚的婚姻观念)?是不是良心就可以使人们拒绝纳税,因为这些人相信税钱终归要被政府浪费掉?宗教狂热分子能不能说他们的良心要求他们绑架飞机并为了强迫人质符合他们的要求而杀死他们?

谬误性良心的错误判断给这类冲突与矛盾提供了理由根据。

<sup>①</sup> 教宗良十三世在他的通谕“*Libertas praestantissimum*”(1888年6月20日)中对良心自由的权利也予以了肯定,参考 DS 3250。

正如我们前面所讲的,虽然一个人有权利遵守自己不能克服的谬误性良心,但社会有权利保护自己,抑制这些错误的过分膨胀,这里的理由很简单,谬误就不能像真理那样有同样的权利。

梵二如是说:“在享用任何自由时,都应遵守个人及社会责任的道德原则:就是在行使自己的权利时,每个人和每个社会团体都受道德律约束,应注意别人的权利,以及自己对别人,和对大众公益的义务”(DH 7)。如果某个个人或某个集体不能达到这种要求,社会就有权利采取措施来对付这些威胁,从而保护自己,“因为社会有权利保卫自己,以抵抗假借信仰自由所能发出的偏差,主要地应由政府提供这种保障”(DH 7)。同理,教会也有权利在它的司法权力范围之内采取措施,抑止某些对团体利益产生威胁的谬误性良心。因此,教会有权利中止对某些神学家的赞同与认可,因为这些人不再同意基督信仰实质内容。然而,政府与教会应该将自己的防范性措施减少到最低程度,以能充分保证成员和集体的正当权利。

我们从以上论述可知,良心自由权利的概念也是有很多问题的。另外,人有扭曲和捏造良心声音和忽视培养良心的倾向,这无形中又加剧了良心自由权利概念的困难。然而,这里有一点也是不容忽视的,在现今的社会,人们经常认为一个人有遵循自己良心而反对社会或实证性法律的权利;而人们对此种权利也是褒贬不一。

很显然,“良心的自由”(freedom of conscience)不是“不受良心限制的自由”(freedom from conscience)。忽视良心内在声音的人不光(在天主前)犯了罪,他在团体前也犯了罪——罪就是一个人 在 大 事 上 忽 视 良 心 声 音 的 行 为。扭曲的良心或玩忽形成的良心不能成为免罪和合法行为的基础。如果一个医生以不可推脱的玩忽态度做出误诊,那他就不能免于罪责。如果一个社会有权利抑止那种不可克服的谬误性良心,它就更有权利对付这种能够克服、可以归咎的谬误性良心。这样就会引发一些有关良心和民法,良心和教会教导和训导权的问题,也会引发一些有关负责地培养

良心的问题。

## 二、良心与民法(Conscience and the civil law)

在良心和民法的关系方面,人们的注意力很快转向两者之间冲突的可能性,但这两者之间的基本关系仍然是一种相符相应的关系(correspondence)。在原则上,良心自由的基本权利与“服从民法”之间不存在任何矛盾,因为良心本身看到这种服从是必要的,因此这也是一个道德义务。拒绝服从于民法仅仅能是一种例外,而那位拒绝服从的人必须为自己的例外行为有充分的确定性(the objector—because the exception carries the burden of proof—must have moral certainty)。在怀疑的情况下,法律的秩序被推定为有效,因为它拥有社会的支持(这就意味着大多数的人支持法律);社会的意愿和信念一般来说都会支持法律。

因此,梵二反对那样的人:他们“高谈阔论着慷慨豪爽的主张,但看他们的实际生活,却对社会需要似乎全不在心”(GS 30)。与此相反,梵二会议强调,“每人应将社会的种种需要视作现代人的主要任务,并加以尊重”(同上)。

当然,也不能排除这样的情况:公民的良心有时候与法律会有矛盾。良心和权威之间的冲突是一个非常古老的问题(Conflicts between conscience and authority are a problem as old as mankind)。古希腊的诗人索福克勒斯(Sophokles)(公元前496—406年)在他的悲剧《安提戈涅》(Antigone)中描述了这个冲突:国王克瑞翁(Creon)禁止公民为他的敌人波吕涅克斯(Polyneikes)举行葬礼,但波吕涅克斯(Polyneikes)的姐妹安提戈涅(也是俄狄浦斯的女儿)仍然为他举行葬礼,因为她认为,这个行动是神明们所要求的基本的“敬死者的行动”(this act of piety was a demand of the gods)。为此,她被国王判以死刑。

社会权威和个人良心之间的冲突会很容易出现,这是因为某一方有所缺陷。任何权威不一定每次都会做出最公平的或最明智

的决定。(这里所考虑的仅仅是善意颁布的法律;犯罪性的命令始终不能要求人们服从。)同时,公民也不是不会犯错误的个人,主体的良心也会是错误的。

如上所述,良心自由的权利是一项基本的人权,而大多的现代国家宪法都为这个权利提供保障。这就意味着,公共权威不能强迫公民们做一些违背自己良心的事。因此,良心的命令似乎在法律的规定面前具有优先的地位。但这一点就会带来问题:如果这样做,那么普遍的法律秩序的有效性就等于取决于个别人的判断——而个别的主体也会是错误的。这不会阻碍法律的保护作用吗?如果一些人强调他们的行动是根据良心的,为形成一种正义的状态或使他们免于惩罚(比如一些恐怖分子说他们深信必须杀某一个政治家)?良心自由这个权利的限度在哪里?

很多国家的法律很清楚地管理这一个冲突:不能强迫任何人违背他的良心而服兵役。然而,兵役同时也是一种充满劳苦的工作,而反对它的态度也许来自一种想回避辛苦倾向。如何能辨别这一点:不愿意服兵役的态度来自良心的信念,还是来自逃避不愉快的义务的希望?在这方面,主要的标准是:拒绝的人愿不愿意接受另一种“不愉快的任务”(the readiness of the objector to accept an “unpleasant alternative”)?在这个问题上还得考虑到另一个原则,就是公民之间所承担的负担应该是相对平等的。在拒绝服兵役的情况中,人们用“社会服务”来弥补这种“不公平的现象”。但是,国家也无法为每一个公民的义务想出“另一个不愉快的任务”来面对良心的冲突。这个可能性就是有限的。在很多其它的情况中,“另一个可能性”大概就是某一种处罚。

因良心拒绝服务有两个典型的情况。(1)某一个行动或义务直接与一个人的良心有冲突,比如(一个护士)有参与堕胎的义务;或在法庭上作证人发誓的义务;或接受一种预防性注射的义务;(2)某一个义务被拒绝,因为它会间接引起一些良心不能赞同的行动;比如一个人拒绝为医疗保险纳税或交钱给基金会,因为这些资

金可能被用于军队充军活动或被用于“用医疗保险进行堕胎”等。

超过这种被动的拒绝的方式是积极的抵抗。这样的行动也许会涉及到不义情况的原因(比如破坏军事设备)<sup>①</sup>或一些恐怖分子暗杀政治家的行为;<sup>②</sup>或这个行动和不正义的事情没有直接的关系,但仅仅要强调某一个要求,比如拦截一条路或一座桥(为了抗议环境污染等)。

针对拒绝、抵抗和抗议的不同形式,我们应该说,良心自由的权利给予人们一种这样的权利:可以保护自己不要做那些违背良心的事。但是这并不意味着也可以拒绝那些“出于公平的原则而要求的贡献”(比如代替服兵役在一个老人院工作半年)。因此,法律规定的医疗保险制度的成员,如果他认为这个保险的钱不能用于进行免费的堕胎手术,或在良心上不能接受输血,他就不能要求不为这个保险交费。他不能要求,自己的信念应该成为法律规则有效性的标准。为了抗议充军而拒绝纳税也是同样的问题。一般地,纳税不会侵犯纳税者的良心,因为交税本身不是不道德的或有罪的。税务局的资金在很多方面毫无疑问都用在正义的地方。另外,个人的税务不是个人决定的,而是立法者决定的。的确,立法者在规定各种税务时必须听自己的良心。抗拒纳税的唯一办法是向别的公民发出呼吁,让他们都认为某些税是不道德的,这样创造公共舆论,并让多数的人改变这方面的法律规定。最后,每一个公民还会乐意接受一切来自税收的,对自己有益的服务。

另外,良心自由也包含这样的权利:可以——至少在很大的程度上——让自己的行动符合自己的良心,比如为自己的信仰作见

---

① 比如美国的贝里根(Berrigan)兄弟在1968年烧毁了一些军人的资料,并在1980年破坏了一个军事工厂中的火箭(参见K. Remele, *Ziviler Ungehorsam*, Münster: Aschendorff, 1992, 179; 183; 193)。

② 1968年,肯尼迪总统被一位巴勒斯坦移民Sirhan B. Sirhan暗杀,因为他认为这个政治家对阿拉伯人没有利。在1978年的罗马,阿尔多·莫罗(Aldo Moro),一位公教民主党人物,被“红色旅”所暗杀。



证,或帮助有需要的人(比如一些面对不公平待遇的移民)。不过,这并不包括一种能够侵犯别人权利的权利。如果一个人威胁到别人的价值,比如生命、健康、自由、财产等,那就会引起国家的介入。“没有人可以根据良心的自由权利而侵入别人的自由权利范围,或进行杀人、伤人、阻碍别人、损害别人财产等。”<sup>①</sup>这也包括作为“公民不服从”行动的“交通拦截”,但在这种情况中,这种侵犯不是那么严重的。<sup>②</sup>在原则上,交通拦截等于是违背“行动自由”的权利——这个权利是宪法上有保障的——,又违背了路上行人的消极自由权利(negative freedom of opinion)。在一个有合法政府并具有民主统治的国家中,积极抵抗的行动是不合法的(Methods of active resistance are illegal in a legitimately and democratically ruled state)。但如果一个政府不合法地忽略公民的基本权利,这种抵抗的权利就存在(The right to resistance only comes to life if an illegally acting government disregards the basic rights of its citizens in fundamental ways)。

在一个多元化的社会中,国家会不可避免地遇到良心的不同信念。因此,它会将自己的要求限制在伦理的最低线上。无论哪里能够符合法律而又适应个人的良心,就应该选择这个方式。但是如果人们太过于依赖于良心自由的权利,这就会削弱法律秩序的稳定性和公民的信任。因此,国家不能够简单地说,那些“良心犯”不应该受什么惩罚(Therefore the state cannot simply exempt delinquents of conscience from punishment)。

公益的保护依赖于这样的前提条件:公民的良心和他们所信念的内容受过正确的培养(if the consciences of the citizens are in

① J. Isensee, “Gewissen im Recht,” in G. Hoever/ L. Honnefelder, eds., *Der Streit um das Gewissen* (Paderborn: Schoeningh, 1993), 55.

② 然而,对 Isensee 来说,交通拦截违背对于暴力行为的禁令,也违背另一个原则:公民有义务保持和平与法律应该获得的服从。(同上 55)。应该强调的是,公交巴士的罢工不等于交通拦截,因为这仅仅取消了某些交通工具,但不阻碍整个交通。

substance formed correctly)。因此,国家政府也会注意到良心的正确培养。当然,这就不能因法律的命令而规定,而是涉及到青年在学校中的教育,大众媒介在合法的范围内的教育工作,公务员和官员的榜样,还有与那些能够提供一个良好的伦理体系的社会团体的合作(the cooperation with those forces in society which can impart a coherent ethos)。在这方面,人们对于各教会和各种宗教团体都有特殊的期待。国家一方面要保持信仰方面的中立,但各个教会团体都必须服从于基督信仰以及由此而来的道德要求。根据它们的信仰能够完成良心的培养,而这种培训的标准可以超过国家政府的标准(On the basis of their faith a formation of conscience is possible which goes beyond the possibilities of the state)。因此,各种教会团体应该陶冶和培养人们的良心,让公民颁布公正的法律,并且让所有人忠信地执行这些法律。

### 三、良心与教会训导权(Conscience and the teaching office of the Church)

根据公教的古老传统,教会具有一种训导权,这是教会的本质之一,而且它包括关于基督徒道德生活的教导。训导权的代表者是各个主教、主教团,在特殊的意义上也是罗马的主教——他们获得这种服从的召唤,他们被指定从事这种职务,又有这方面的资格。“从公教的角度,路德(Luther)的解决办法——这个观点来自于他自己的困境——就是说首先看受圣灵引导的个人——这种观点被视为是不足的。公教徒感觉到,基督给予了教会一个许诺:要保留在真理之内,而这个真理还受了另一个单位的保护,就是另一个特殊的职务或服务。”<sup>①</sup>梵二会议也明确地肯定了这个传

---

① H. Weber, “Konkurrenten oder Weggenossen? Das Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt,” in *Das Gewissen*, ed. by J. Gründel (Düsseldorf: Patmos, 1990), 92.

统(LG 25),同时也指出,训导权对于人们的良心提出一些要求;人们不可以不管训导权而自己作判断和决定(DH 14)。虽然以下的考虑主要针对公教的训导权,它们也在很大的程度上可以适用于其它的宗教团体或社会团体,如果它们建立道德原则并提供伦理指导。

教会的训导当局帮助信徒们知道,什么样的行为才符合一个基督徒的生活。所有伦理学家和神学家都同意说,人的良心需要一种教育和培养。在社会上各种能够完成这种教育的力量中,一些具有资格的团体也确实有义务承担这个责任,这其中就有教会团体,而在教会团体中就有训导权的特殊单位。“如果我相信教会来自于主,那么我应该接受教会的训导当局作为良心的培养的重要因素,它能够真正培养良心。”<sup>①</sup>在多元化的社会中有那么多声音想告诉人们应该做什么——这些声音经常也是互相矛盾的,并且存在着那么多社会组织,它们都发表自己的人生观;在这种情况下,教会对自己的信徒是一个很重要的帮助,教会能够让信徒们更清楚地听福音的召唤。基督徒们都共同信主耶稣基督和福音书,而在这样的基础上,他们也拥抱一些共同的宗教信仰和道德信念——这些共同的信念远远超过国家能够提供的信念,因为国家政府在世界观方面必须是中立的。

这并不排除这样的可能性:在基督宗教的各个教会内也存在着某一种伦理道德上的多元化,虽然这里的范围比较狭窄。基督信仰的启示并不提供关于所有伦理问题的明确答案。这方面还需要人们的研究、探索和考虑,当然这都是在福音的照亮之中,也是在恩宠的帮助之下(比如谈论死刑的合理性或谈论核能发电站的问题)。<sup>②</sup>当然,这不意味着,任何意见和任何选择都有同样的价

① J. Card. Ratzinger, “Der Auftrag des Bischofs und des Theologen...,” in *Internationale katholische Zeitschrift* 13 (1984), 532.

② 参见 GS 43:“然而,经常出现这样的情况:某些很诚恳的信徒从另一个角度看待这个问题;而这也是合法的。”

值。“不是每一个被提出来的意见都可以接受。信徒们应该获得指导,应该能够辨别出,根据那些持不同意见的人的资格和他们的良心态度,某些观点在基督传统的道德中能不能成立(Believers must be guided to see whether or not, in view of the conscientiousness and competence they discern in those who advocate alternatives, a particular alternative can be situated within the realm of Christian morality).”<sup>①</sup>

伦理义务在原则上必须是可以理解,能够掌握的。不过,另一个事实并不违背这个基本的道理:人们不一定在所有的情况当中都有能力,在某些道德问题方面自己形成一个足够好的伦理判断。如果在这样的情况中,人们依赖于一个有资格的、可靠的权威,特别是教会的训导权,那么他们的行为就是负责的。在这方面,人们不会通过一些内在的理由而直接掌握某一个道德价值,而是通过一个可靠的权威间接地掌握它(The goodness of the moral command is in this case not grasped directly via intrinsic reasons, but indirectly via the competence of a trustworthy authority)。在人生中很多领域,人们也同样必须满足于这类间接的确定性。但如果对于一个伦理规律的直接理解是可能的,应该优先选择这个直接的理解,因为内心上的领悟一般也让人们更认真地施行某一个规律(An inner insight usually makes a more judicious fulfilment of the command possible)。教会的训导当局必须努力让那些寻找理解的人尽可能有机会理解各种道德规律。

教会的训导当局拥有自己的权威,而这个权威来自基督。不过,这个权威不是简单地和基督的权威一样。训导权并不接受一个新的启示,它仅仅解释着基督所给予的启示。在这个过程中也会发生一些错误或误解。这个问题近近年以来引起了许多争论。

---

① 见 J. Fuchs, “Gewissen und pluralistische Gesellschaft,” in *Für eine christliche Moral*, vol. II (Freiburg, Herder, 1989), 176.

人们很强烈地提出了这样的问题：一个人在什么程度上必须让自己的良心判断服从于宗教权威的判断？<sup>①</sup>

因为个别信徒和教会训导当局双方都有确定性的局限性，双方也都应该在自己的肯定意见和否定意见方面很谨慎。然而，教会的训导当局享有正确性的优先推定。<sup>②</sup> 教会训导当局的代表被指定，因为他们是很有资格的，而且他们的信仰很深。另外，训导当局所规定的一些内容和教条，都是依靠许多专家和神学家的帮助而写的；所涉及的内容越重要，他们的态度也就越谨慎。与此相比，个别信徒的理解必须被认为是相当有局限性的，而且更容易是错误的。人们也很自然地意识到这一点，因此，如果自己的道德判断与教会的道德判断之间出现冲突，人们会感觉到不舒服。这种内心不安是一种正确的表现，因为如果个别人的意见反对训导当局和专家的意见，那么这个人就应该非常小心，否则他就会因不负责任或因骄傲而犯罪。只有一种很有根据的观点能够克服训导当局的正确性的优先推定，并能够让一个人的决定成为合理的(Only well-founded certainty to the contrary can overthrow the presumption of right in favour of such an opinion and justify a decision deviating from it)。

一个人接受了越多专家的劝告，他的长上越有资格和权威性，他自己就必须越谨慎。当然，如果在那些专家和神学家之间也存在着意见上的分歧(比如关于某一个长上在道德上的决定是否是正确的)，那么个人的观点就不能再算为单独一个人的想法。

① 关于这个问题，参见《基督宗教伦理学》二卷，“信仰的教会特征”。

② 美国的教会手册 *Sharing the Light of Faith* 于1978年写道：“如果一些信徒在某些非不可错误的教导上与教会的观点形成差异，传教员应该要记住，训导当局始终享有正确性的推定(When faced with questions which pertain to dissent from non-infallible teaching of the Church, it is important for catechists to keep in mind that the presumption is always in favor of the magisterium)”(190条)。参见相关的问题，见 R. M. Gula 前引书，155—161。

如果专家和神学家们自己有类似的疑问,这就说明个别信徒的这些疑问也有一定的根据。如果个别人的良心在这样条件下拒绝某一个观点,那么他们的观点很可能也有一定的合理性。如果个别人得出结论说,自己的观点最终是正确的,那么他就应该服从自己的信念,而如果他的良心禁止他做某件事,他就应该服从自己的良心。

任何人间的权威都可能会犯错误,而最美好的意向也可能会包含某些局限性。但相反的问题也同样是真实存在的问题:人们会利用“良心自由”的口号来不合理地放弃对于权威的服从。梵二会议就表达了这方面的忧虑:“许多人用自由为借口并倾向于拒绝对于任何权威的服从,他们削弱服从的义务。因此,梵二会议要求每一个人,特别是那些教导别人的人,要培养一些尊敬道德秩序的人,要培养一些愿意服从合法权威的人。”这个任务与另一个任务是同等重要的:培养一些珍惜自由的并拥有诚恳的责任感的人(to form men who will be lovers of true freedom and of an upright sense of responsibility)(DH 8)。

#### 四、培养良心的责任(Duty to form one's conscience)

人的良心是伦理行为的最高的主观规范(Conscience is the ultimate subjective norm of moral conduct)。这一点上没有人有争议。但是,另一点也没有人怀疑:人的良心必须严肃地致力于尽可能符合真理的客观世界所提出的种种要求(must seriously strive to conform to the demands of the objective world of truth)。“虽然每一个人在自己寻找真理的道路上都有权利受到尊重,但也存在着这样一个首要的道德义务,而且这是一个重大的义务:必须寻找真理,并且一旦认识真理必须恪守它。”<sup>①</sup>仅有行善的诚意是不够的,“为了做成熟的伦理判断,人还需要好的指

<sup>①</sup> 若望·保禄二世,《真理的光辉》(Veritatis Splendor)通谕,1993,34条。

导信息。”<sup>①</sup>真理和伦理正确性不是人理性和良心独立创造出来的；相反，人该遵循真理方面的权威。人这种对真理的依赖性也包括那种寻求真理的责任，因为“伦理原则的终极权威就是真理上的权威；而伦理性真理只能通过对事实的艰苦研究来获取”。<sup>②</sup>

既然良心需要光照与指引，一个人就有责任培养自己的良心。如果人诉诸那未经努力培养的良心，那就是一种污辱性滥用。如果不愿培养自己的良心，“不愿用最好的资料与信息来把握伦理情况中的真理，那就是不愿面对至一、至真的天主。”<sup>③</sup>而这种信息资料的来源是造化世界、天主的话语、个人与基督的对越、基督徒团体的活泼信德及伦理学方面的成果。另外，培养良心也涉及到这些重要的态度：对于纠正的开放，对于对话的准备，对于别人的批评的感觉和接受。

培养良心并不仅仅意味着很理性地接受一套道德规律和原则以及学习一些具体知识，就能够在某一个具体的情况中做良心的判断。“我的决定更多来自于我们所坚持的信念和我们所培养的习惯，比较少依靠我们所学习的道德原则。”<sup>④</sup>道德价值的世界在很大的程度上存在于种种传统观念、各个宗教习俗、许多道德榜样、行为方式、故事和形象——一个人属于某一个团体，而这些团体不断传播着这些形象和榜样。“如果一个人在基督徒的团体中深深扎根了，这个团体的信仰和故事都会影响他的道德良心。”<sup>⑤</sup>团体的角度和团体的世界观也会影响其成员的观念。当然，除了

① W. Norris Clarke, "The Mature Conscience in Philosophical Perspective", in *Conscience: Its Freedom and Limitations*, ed. by William C. Bier (New York: Fordham Univ. Press, 1971), 364.

② Gerald J. Hughes, *Authority in Morals* (London: Heythrop Monographs, 1978), 89.

③ Enda McDonagh, "Conscience: The Guidance of the Spirit", in *Truth and Life*, ed. by Donal Flanagan et. al. (Dublin: Gill and Son, 1968), 129.

④ R. M. Gula, *Reason Informed by Faith* (New York: Paulist Press, 1989), 141.

⑤ 同上, 143.

基督徒团体以外还有很多别的社会上的力量；它们的种种故事和形象也能够提供扶助性的资料，但这些力量也许会与福音的价值观有所冲突，并会削弱福音的价值。通过大众媒介，这些力量对人们发挥着相当大的力量。因此，在自己的生活中让哪些力量占有主导性影响，这个问题是最关键的。这就涉及到基督徒的自我认同(Christian identity)。

如果一个人尽力培养了自己的良心，尽力要做出一个具有根据的伦理决定(to reach an informed decision of conscience)，但却仍然做了一个错误的决定，那么他的尊严不受损失。相反地，如果一个人在获得必要的知识、培养谨慎负责的良心判断时表现得很粗心，甚至忽略这个责任，那么他就有了一个可以克服的谬误性良心，他也就犯了罪。一个人如果在培养正确的良心时确实努力了，即使他做了错误的决定，也不对他的尊严有所损害。但是，“人对探求真理及美善不大注意，或者因犯罪习惯而使良心变盲目，则不可同日而语了”(GS 16)。

诚然，对于伦理价值的认知需要灵魂深处丰富、新颖奥秘的帮助，但是反过来说，理性与意志也必须以本身的各种活动来培养与深化灵魂爱的力量。只有那些自欺与骄傲的人才依靠自己的看法与见解，才无视那些天主所拣选的、胜任的信仰与伦理权威。良心的培养与形成必须从人的实际出发，必须意识到每个人的局限性。



## 第七章 伦理价值在人之行为内的实现

在了解了人自身的伦理责任与任务之后,人就该在他的行为实践中实现伦理法的原则与命令。自然,下面我们就要研究人之行为的本质与特点,及哪些行为可以使人迈向人的目的,哪些行为又使人背离人的目的。

### 第一节 人之行为的概念与本质

#### 一、人之行为的概念

人之行为(actus humani)来自人们对自己行为的本质与目的的理解,也来自自由意志的首肯。简言之,人之行为来自于认知理解与自由意志。

人之行为(human acts)与人性行为(acts of man)是有区别的。人性行为是指那些没有理智与自由意志参与的行为,这些行为包括所有自发性的生理、感官过程,如摄入营养、呼吸、感官印象;还包括所有那些无理性参与的行为,如睡眠者、癫疯者及醉饮者所做的行为;人性行为还包括所有自发性反射的行为,这些反射

性行为往往先行于理性与意志,如愤怒与怜悯的最初反射行为。另外,与人之行为不同的还有强迫的行为,虽然这些行为会或多或少有理性认知因素的影响,但是它们违背了个人的决定与意志。有些学者把强迫的行为也归入人性行为范畴之内。<sup>①</sup>

如人之行为的定义所展示给我们的,人之行为的组成要素有两个:理性因素与意志因素。

### 1. 理性因素

只有在某件事物被首先认知后,意志才能作出决定并寻求这件事物。因此只有行为的不同因素得到了认知之后,人之行为才可能是自由愿意的。人之行为包括这样一些基本条件:对所期望事物的认知、行为的注意力及对行为价值的判断。如果人不了解他所关心的对象、不控制与觉察他所要实现的行为、不对行为的好坏进行评估(包括对行为的伦理性的评估),人就不能行使自己的意志。

然而,为了让入体验到这个道德判断也是种要求,需要更多一点,因为纯粹概念上的知识是不足够的。人们还需要一种“评估性的知识”(evaluative knowledge),这个知识触动和影响人们的心。这就涉及到人之行为的意志因素,因为对价值的接受和肯定来自于意志力。

既然是人之行为,那么就会有好坏之分,但这种好坏之分也仅限于人的认知。如果一名歹徒抢劫并打伤了一个人,但是他不知道这个人是个神父,这个歹徒就只犯了行劫伤害罪,而不犯渎圣罪。

### 2. 意志因素

---

① 有时,人们也将人之行为与必然性的自愿行为(voluntary acts of necessary character, actus voluntarii necessari)区分开来,必然性的自愿行为是指那些有理性及意志参与的行为,然而人没有自由去怀疑、抵抗(sine libertate indifferentiae)这些行为,如对世间福乐和救恩的期待及对天堂至高福乐的盼望。严格意义上,人之行为不都是自由行为,只有那些来自自由心态(liberty of indifference)的行为(actus voluntarii liberi)才是自愿行为。然而这种区分没有太大的实际意义。

每个自由的人之行为都包含了一个必要的因素——对美善的向往(每个愿望的形式性因素)和一个自由的因素——对某个能实现美善的实际事物的选择(每个愿望的内容因素)。也正是因着这第二个因素,我们才可以讲自愿的行为(人类的行为)才是自由的行为。

如果一个人因着某种理由不能选择自己的认知和意志都同意的东西,而不得不违背自己的意志,那么他的行为就不是自由的,这个行为也就不是“人之行为”。试想,一个精神病人觉得他应该一遍又一遍地洗手;在这里,他完全清楚行为的目标与对象,他也清楚行为本身;他同样也清楚这个行为是毫无意义的,不应该进行的。然而他还是做了,但他是在心理冲动的催迫之下做的,即没有自由意志的首肯。因为这样的行为不是自由的,所以它也就不是人之行为。因此,人之行为第二个要素,即自由意志的同意,就包含这样的前提:不受外在的或内在的压力。

如果不受外在的或内在的压力,一个人就拥有自由行动的能力,但这样,人的意志力在行为的好坏方面仍然处于中立的状态之中。如果一个人在理性上认出一个道德价值的存在,他还需要意志上对于这个价值的认同。知识和理解是不够的。人们需要一种“评估性的知识”。“这种类型的知识不能仅仅靠理性的讨论,还要靠个人的体验、探讨和欣赏。”<sup>①</sup>这种欣赏包含对于该价值的肯定,就是某种爱好,而这种爱也是一种意志因素(Appreciation implies an affirmation of the value, a certain love for it, which is a volitive element)。在这方面很重要的因素是一个人与自己的父母有认同感,或认同其它的教育者或他所尊敬的人,也认同家庭的世界观,自己长大的各种团体的世界观——这样才能够实际上体验到道德价值的存在。每一个人对于自己体验到的道德价值或对于这些价值的排除都有一定的影响。

---

<sup>①</sup> R. M. Gula, *Reason Informed by Faith* (New York: Paulist Press, 1989), 87.

## 二、自由行为的分类与后果

人之行为和自愿的后果(这两个因素由一个拉丁词 voluntarium 概括了)可以有很多的分类方法,下面是一些比较重要的分法:

### 1. 完全自愿和不完全自愿的行为

完全自愿的行为就是以全部的注意力和意志的完全首肯来完成的行为;不完全的自愿行为是指以不完全的注意力、不完全的意志或二者都不完全而完成的行为。虽然不完全的注意力和不完全的意志往往一起出现,但是有时候完全的注意力也会和不完全的意志一起出现;如某人出于恐惧行事,虽然他有完全的注意力,但他没有完全的意志首肯。

### 2. 直接自愿后果与间接自愿后果

如果某个后果本身被当作是一种目的(如为了复仇而杀人),或这个后果被当作是实现另一目的的目的与手段(如为了抢劫获利而杀人),这种后果就是直接自愿后果。如果一种后果不是意志所期望的,而只是没办法不得不允许的、意志期望的目标与对象的附带后果,那这种后果就是间接自愿后果。如一个患癌症妇女的子宫被摘除了,也就导致了胚婴的死亡。这里,胚婴的死亡既不是一种期望中的目的也不是期望中的手段,而是所期望结果的附带后果。人们称这种情形为“副作用”,例如,一种治疗癌症的药可能会导致一种不情愿但可能被预见的恶心。

### 3. 积极自愿后果与消极自愿后果

如果意志对某事物进行积极主动影响,那么所产生的后果就是积极的自愿后果,如对邻人的房子纵火(这种违犯公义的行为是要进行补偿的)。如果意志消极被动地不去或避免完成(omission)某个行为(这个行为可能帮他人摆脱坏的后果,也可能帮他人获得好的后果),那么所产生的后果就是消极的自愿后果。因而,如果邻家着火而不去救火,那就是消极的自愿后果;另外,如果

看到警察来了而不给劫掠者通风报信,那也是消极的自愿后果。在第一种情形中,避免做事是有罪的(这种行为只违犯爱德的行为,所以不用进行补偿);在第二种情形中,避免做事则是无罪的。对于消极的自愿后果,现今的人们遇到了一个相当难办的实际问题,如果一个人患了绝症,我们是否有必要开始治疗、继续治疗或干脆停止维持生命的治疗呢?①

### 三、自由的前提

道德行为的核心前提是意志自由。如果没有至少一点点自由意志,任何道德行为都是不可能的。历史上的一代又一代神学家都很认真地研究了这样的问题:一方面上主是一切事物的根源,而人的自由意志需要与上主的旨意合作。这个问题在信理学的“创造论”部分中得到讨论。虽然这个问题解释起来很难,但基督宗教的神学传统始终肯定了人的自由意志。某些哲学理论,自然科学的严格因果关系统思维和行为主义(behaviorism)②的种种批评也逐

- 
- ① 这种期望与允许的区别在我们上面直接对间接自愿后果的区别中已经体现出来了,但是有人却对此予以反对。(Richard A. McCormick(*Doing Evil to Achieve Good*, Chicago: Loyola Univ., 1978, 35; 263)和 Bruno Schueller(ib. 173—175)做了这样的区别;而 Charles E. Curran(“The Principle of Double Effect”, 载于 *Ongoing Revision: Studies in Moral Theology*, Notre Dame, Ind.; Fides Publ., 1975, 206)却反对以上的区别方式。)这两种区别之间并不相符合。一个人因摘除了癌变的睾丸而获得了一种阉割的后果,这种阉割的后果是间接愿意(自愿)的后果。很明显,这种后果不是一种单纯的“不去完成、避免做事(omission)”,因而也就不是单纯的“消极自愿后果”。另一方面,房子着火,而邻人坐视,这是一种“消极的自愿后果”,但不是“间接自愿后果”;因为邻人没有采取行动,所以着火这个后果对他来说就是一种间接后果。
- ② “人们发现,在任何一个社会群体中都会有固定的一部分人采取某种行为(特别是犯罪行为),而这个比例是相对稳定的;一些人利用这个发现说这是一个证据:人们的行动在原则上不是自由的,而是由一些固定的模式所决定的。其中的基本错误是普遍化的方式,这样个别的案子被忽略。如果说一件事情经常发生,这还不能说明,在某个特别的情况中这件事是否必然发生。”(H. Weber, *Allgemeine Moralthologie*, Graz, Styria, 1991, 220)。

渐地失去了影响力。对于现代的人来说,他们更愿意认为,自己能够做出自由的决定。“人们对于自由的高度重视不允许我们在原则上说,人没有自由。”<sup>①</sup>在新的力学中,甚至连物质都不再被视为一种完全被物理学和化学的规律所规定的现象。

虽然如此,人们也更清楚地意识到自由意志的种种阻碍。我们可以想出这样的情况:一个人虽然相信自己的行动是自由的,但他仍然受许多微妙的影响的左右。“因此,今天可以说,大多数人主张一种‘中和的自由主义’(moderate indeterminism):人们认为自由是一个基本的事实,但在具体的情况中也意识到各种各样的局限性。”<sup>②</sup>

人们今天特别强调的是个人在行动、说话和良心上的自由权利。人们要求这种自由并强烈地肯定它。这种考虑也是合理的:人们应该尽力减少各种压力和强迫性行为,应该不断扩大自由的范围。当然,这些自由的类型仅仅是良心自由的“前厅”;它们不构成良心自由,因为即使没有这些自由类型(言论自由等),良心的自由仍然存在。但这些自由权利会扩大或缩小自由的范围。不过,外在自由的缺少能成为自由意志的严重威胁,因为在重大的外在压力之下,人们经常没有勇气去服从自己的良心。

在道德生活中可以区分两种自由形式:基本的自由(或“决定自我”的自由 freedom of self-determination)以及选择的自由。在基本的自由那里,人们决定自己的存在方式,比如人要有何身份等;在选择自由中,人们决定他们的具体行动,这就关系到如何

---

① “人们发现,在任何一个社会群体中都会有固定的一部分人采取某种行为(特别是犯罪行为),而这个比例是相对稳定的;一些人利用这个发现说这是一个证据:人们的行动在原则上不是自由的,而是由一些固定的模式所决定的。其中的基本错误是普遍化的方式,这样个别的案子被忽略。如果说一件事情经常发生,这还不能说明,在某个特别的情况中这件事是否必然发生。”(H. Weber, *Allgemeine Moralthologie*. Graz, Styria, 1991, 220)。

② 同上,221。

实现自己的具体行动。这两种自由符合两种不同的决定：存在性的决定(在其中一个人会决定自己生活的基本计划和目的)以及特殊的(“绝对的”)决定(这就涉及到具体的、特殊的行动)。在那些具体的决定和行动中,人们受环境的影响很大,但在选择自己的基本生活方向上,人们是相当自由的。“因此,一个决定越指向一个概括性的目标,它大概越是自由的,不受具体条件的左右。”<sup>①</sup>

### 1. 《圣经》中的自由意志

旧约和新约的文献都表明了这样的观点:人具有行善避恶的自由,因此他要为自己的行动负责任。在这个基础上,《圣经》关于赏善罚恶的教导才能成立。

根据旧约的说法,人是按照上主的肖像而受创造的,并且拥有做决定的自由。这种自由是亚当和厄娃被驱逐出乐园的前提,因为他们违背了上主的命令并吃了乐园中的“知善恶的树”的果子(见《创世记》Gen 3)。“上主在起初创造了人,并赋给他自决的能力;……假使你愿意,就能遵守他的诫命;成为一个忠信的人,完全在于你自愿”(《德训篇》Sir 15:14)。生命与死亡,祝福和诅咒,都是以色列人民的选择的可能性:“因此,你要选择生命!”(《申命纪》30:15—20)。先知们一次又一次地劝人们不要滥用自己的自由,但要忠于上主(《依撒意亚》Is 1:19f;《耶肋米亚》Jer 11:6—8;《厄则克尔》Eze 18:21—28)。

新约也同样是以自由意志为前提的:“我多少次愿意聚集你的子女,有如母鸡把自己的幼雏聚集在翅膀底下,但你却不愿意!”(《玛窦福音》Mt 23:37)——这是耶稣的话,他当时就预先看到了耶路撒冷城的毁灭。每一个人“按照自己的行为”要获得赏报(《玛窦福音》Mt 16:27; 25:31—46)。早期教会的教导包含很多有关赏善罚恶的说法。“因为我们众人都应出现在基督的审

<sup>①</sup> G. Gatti, *Temi di morale fondamentale* (Leumann, Torino: Elle Di Ci, 1988), 168.]

判台前,为使各人借他肉身所行的,或善或恶,领取相当的报应”(《格林多后书》2 Cor 5:10)。<sup>①</sup>基督徒的团体一次又一次获得这样的教训:那些行恶的人不能继承天国的产业(参见《格从多前书》1 Cor 6:9f;《迦拉达书》Gal 5:19—21;《厄弗所书》Eph 5:5)。“人种什么,就收什么。那随从肉情撒种的,必由肉情收获得败坏;然而那随从圣神撒种的,必由圣神收获得永生。”(《迦拉达书》Gal 6:7f)。

除了这种自由以外,圣保禄很坚定地肯定另一种自由,就是基督徒对于“法律”的自由(《罗马书》Rom 7:1—6; 10:4; Gal 3:23—26)。注脚注意到这一点:当这位犹太人保禄提到“法律”或“法”时,他指得是梅瑟的法律。这个法律除了很多道德规范以外还包括许多礼仪方面的规定和民法规则。因此,基督徒在法律面前的自由意味着他们不受犹太人法律的约束——当时的犹太人法律在很多方面受了历史和文化条件的影响。宗徒们在耶路撒冷会议上再次肯定了这种自由并支持保禄的作法:他不要求归依基督的外邦人遵守犹太人的法律(参见《宗徒大事录》Acts 15;《迦拉达书》Gal 2:1—10)。当然,这种自由不是意志自由,而是不受不必要的负担的自由。

早在保禄的时代,另一种对于基督徒的自由的解释出现了,就是从另一种极端来理解自由——自由主义和随意的态度。这种态度的代表人说:“对我来说,一切东西都是合法的。”这样,他们不仅吃了各种各样的肉,也与妓女有来往。保禄坚定地拒绝这种对于基督徒的自由的歪曲:“凡事我都可行,但不全有益”(《格林多前书》1 Cor 6:12;10:23)。基督徒们必须回避不道德的行为,因为他们是圣神的圣殿。他们不可以随便生活,而必须注意到上主对自己的要求,必须在自己的身体内光荣他(参见《格林多前书》1 Cor 6:12—20)。

---

① 参见 Rom 2:6—11; Col 3:23—25; Jas 2:14—26; Rev 20:12—15; 22:12。



如果一些基督徒不再遵守梅瑟的法律,这并不就意味着,他们是“在天主的法律以外”的(《格林多前书》1 Cor 9:21)。他们仍然有“遵守天主诫命”的义务(《格林多前书》1 Cor 7:19)。他们自己有一个法律,就是“基督的法律”(《格林多前书》1 Cor 9:21;《迦拉达书》Gal 6:2)。保禄很正确地意识到,法律的一些要求是恒久的要求,但另一些规律不是长期的,并且对基督徒们来说是没有用的。不过,他在那时候还没有使用后来的法律术语,所以他没有区分自然律(道德律)和实证法(礼仪和文化的规定)。虽然如此,他早就意识到了这两者之间的区别。人们的心中存在着一个永恒的法律,所有人都因自己的本性而知道这个法律,同时也都因这个法律而将受审判(《罗马书》Rom 2:12—16)。这就是“上主的法律”,而这个法律与“肉欲的事”是对立的;它包括“法律的正当要求”并且对基督徒们有约束力(《罗马书》Rom 8:4—8)。它与“基督的法律”是互相符合的。因此,基督徒的自由并不意味着一种“没有任何约束的自由”。真正自由的人是这样的人:他不再生活在罪恶的影响之下,他不受混乱欲望的干扰,并且能够活出他的真正圣召,完成上主的旨意(参见《罗马书》Rom 6:15—23;《迦拉达书》Gal 5:13—26)。

## 2. 神学反省

“在自由意志那里,我们在一种特殊的意义上面对人格的奥迹,因为人能够决定自己,人在某种意义上是属于自己的。”<sup>①</sup>每一个人都必须为自己的“自我决定”(self-determination)在上主面前负责任。虽然很多思想家都提出了“天命预定论”和哲学的决定主义等思想,但教会始终保卫人有自由决定的能力这一观点。<sup>②</sup>梵二写道:上主愿意“人自由地寻求他的创造者,并因自由而皈依天主,

① A. Guenther, *Anruf und Antwort*, vol. I (Vallendar-Schoenstatt: Patris Verlag, 1993), 359.

② 参见 DS 331; 685; 1486; 1521; 1965; 2002.

从而获得幸福的圆满”(GS 17)。

在这里,“自由”并不意味着对于善恶的漠不关心(虽然今天的人经常有这种想法)。正如梵二指出,现代人很重视自由,这也是正当的,“但他们多次妄言自由,几使人感到愉快者,即使是恶事,亦可任意妄为”(GS 17)。他们认为,不仅外在的限制和压迫会威胁自由,即便是道德律的规范、一些本身是美善的习惯以及美德,也都会减少自由。这就培养这样的倾向:通过说“不”来肯定自己的自由并反对一切规范和权威。如果扩大这个态度,原则上的不服从于多数的人(anticonformism on principle)就被视为一种特殊的自由形式。同时,这些人还认为,团体的命令、国家的法律和教会的规律从一开始就是对自己自由的威胁。

与这种理解相对应的是这样的“自由观”:自由被视为人能够长期指向善的能力。因此,对梵二来说,自由的恩赐包括“正确地使用自由的能力”,即通过自由而认识到什么是真正的价值,并将自己奉献给天主。完成这个任务就是“人将自己由私欲的奴役中解放出来,并以自由选择为善的方式,追求其宗旨,同时又辛勤而有效地运用适宜的手段,这样的人才拥有人性尊严”(GS 17)。在这种理解中,自由在于人能够不受任何形式的干扰而完全自由地回应自己的使命,从而符合上主所给予他的任务,而这都是天主为世界规定的计划之一。这种自由不是人从一开始就拥有的“财产”,而是人因持续的努力一次又一次要肯定的价值。因此,自由不是一种始终同样的“中立”的坐标(is not always a constant point zero of indifference),而是对于善的回应,而这种回应应该通过不断减少各种阻碍而增长。这样的自由首先不是一种权利,而是一种义务。

对于这种意义上的自由,法律(正当的法律)不是对手或阻碍,而是助手——它帮助人们走向那些美善的价值。对于道德秩序的种种规律来说,更是这样的,它们从内心揭示各种价值的美善,而人就要面向这些价值。但是,对于法律的这种基本上积极的态度

也会伸展到社会和教会的权威那里,如果他们的法律是合理的和正义的。虽然团体的法律经常会减少人们选择的可能性(比如交通规则或宗教礼仪上的规律),但它们为共同的任务带来了整体性的效果。因此,这些规律和限制最终还会为人的真正自由而服务。从另一个角度也可以说明这一点:没有一个伦理神学教科书认为社会法律或教会法典的规定属于对自由意志的限制。

人们可以自己消除(或至少减少)某些自由的限制,比如消极的态度(不关心的倾向,不遵守秩序的倾向,失去控制的激情或欲望,自卑的心,不安和不稳定的态度等)。克服这些阻碍对每一个人来说都是一项重要的道德任务。另一些阻碍来自社会环境和条件,比如在某些国家中人的自由权利受限制(比如宗教自由或言论自由受限制),或某些群体受限制(比如一些少数民族或妇女),或人们没有自由选择自己的工作,没有机会获得教育等。社会和社会中有影响的组织和团体(包括教会)应该关心这些限制并努力减少它们。基督宗教的伦理学“必须接受这样的风险:在那些没有自由权利的人群中增加人们的自由和权利。的确,自由本身是模棱两可的,而且人们必须预先想到,一部分人将会滥用自由。但更重要的是:如果没有行动的自由或使用自己创造力的自由,也就没有充分的人性。”<sup>①</sup>

## 第二节 人之行为的种种阻碍 (Obstacles of human acts)

伦理学与法学必须要如以往那样面对妨碍人之行为的种种障碍,现今的人类学科已经向人们展示了很多妨碍人之行为的因素。人从很多方面都受到了先天条件与限制的约束,因此人从来就不是完全自由的。人不仅受各种外在偶然事件的干预,更重

---

<sup>①</sup> John Macquarrie, *Three Issues in Ethics* (London: Harper & Row, 1970), 71.

要地,人从原则上就没有完全的自由;当然这并不是否定在人内有一种真正的自由,也不否定人们可以通过与无知和不合理压力进行奋斗,来增大自由的范围。但话说回来,自由的限制与妨碍还是会存在的,并且在某些情况下,一些不利因素还会严重甚至完全损坏自由。当评判人们的行为时,伦理学和法律学也不得不正视这诸多因素。

有些因素是从根本上来妨碍人之行为的——消除或减弱自由意志的力量,这些因素有激情、恐惧、暴力、恶习与病态性情等。另外有些因素不从根本上妨碍人之行为,只从意愿自由性上,最终从可归罪性上来妨碍,这主要是通过妨碍人对行为的对象有明确的认知与了解,如无知、错误、遗忘、不留意等。然而不留意不仅会影响行为的某个层面,也会影响整体,因而也就会妨碍整个的人之行为;在这两种情况下,自由意志都会受到影响。

## 一、认知上的妨碍

这里对无知所作的讨论也适合于其它妨碍认知的因素,然而错误与不留意则需要一些较深的论述。

### 1. 无知

无知可分为可以克服的和不可以克服的。不可以克服的无知就是一个人即使通过合理的努力也不能克服的无知,那么什么是合理的努力呢?合理的努力就是与行动的重要程度和个人的机遇相当的努力。在某些情况下,合理的努力也意味着重要的努力,如当某些重要的问题处于关键时刻的时候——救助别人脱离死伤危险,这时的努力就是重要的努力;不能克服的无知是不负有罪责的。不能克服的无知又被称为前置性无知,因为它先行于任何自愿的行为,并且也不是自由意志所期望的。

可以克服的无知则是通过合理的努力能去除的无知,而不是因着玩忽粗心或恶意所去除的无知。与不可以克服的无知不同,可以克服的无知是负有罪责的。可以克服的无知也称为后果性无

知,因为它是直接地或间接地被允许的或被期望的,是从先前决定的自由意志“流出”的结果。根据玩忽粗心的程度(不管轻重,人都负有罪责),可以克服的无知可以有不同的叫法:人付出了努力(但不足够)去消除无知,那这种无知就是简单的无知(*simple*);如果没有采取严肃的措施来消除无知,那就是懈怠的无知(*crass or supine*);如果人故意想处于无知的状态,那就是伪装的无知(*affected*)。①

下面一些原则可以应用于无知及对无知的归咎:

(1) 不可以克服的无知能使人之行为免于成为自由愿意的行为。人之行为的定义要求行为的知性因素。因此,人不知道的事不能成为自由愿意行为;然而,人如果有不能克服的无知,不知道的事也就不能成为自由愿意行为。例如,一个厨师给人们吃腐坏的食物而致使一些人死亡,而这些食物是厨师从粗心的商人那里买来的;在这种情况下,他就是无辜的。同样的理由,某个人对一年以前所做的事极度不安,而在当时他根本就不知道那是罪恶,这种担心就是不必要的。

(2) 可以克服的无知不能完全去除某个行为的自由愿意的因素,但可以从某种程度上减轻这种自由愿意性——只要这种无知不是伪装的无知。

可以克服的无知不能免除行为的自由愿意性,因为这种无知是自由愿意的——这种无知是由粗心、懈怠、恶意造成的。前面我们讲的间接自愿后果也是这种无知的结果。例如,一位神父或一名医生忽略学习和本身专业的发展,如果他在完成本职工作时犯

---

① 这里,我们有必要谈一下明确的认知(*distinct knowledge*)与模糊的认知(*indistinct knowledge*),因为模糊的认知体现了一种对行为对象本质的无知。明确的认知能准确把握行为的性质与严重程度;而模糊的认知只能模糊地把握行为的性质与严重程度。因而,如果某人偷了一件圣物,并且清楚这是亵圣的行为,那么他就有明确的认知;但是如果他偷了圣物,并且明白这比平常的偷窃行为要严重,那他就有了模糊的认知——这种模糊的认知能或多或少减轻罪责。

了错误,他就不能以无知为理由而逃脱罪责。

如我们上面所说的,可以克服的无知往往可以减轻行为的自由愿意性和罪责,因为行为的归咎往往取决于一个人对问题的认知,这里的认知是不充分的、不足的;另外,我们不能说单纯的粗心与懈怠就是对所有可能的坏的后果的完全同意。当然,粗心越严重,罪责就越厉害:在大事上懈怠的无知(*crass ignorance*)会使罪责更严重,而简单的无知(*simple ignorance*)会或多或少减轻罪责。一名医生由于懈怠的无知而危及到了病人的生命,那他就有很严重的罪责。

然而,伪装的无知则不具有减轻罪责的作用。在这种情况下,无知是人为故意的,目的是为了逃避法律的约束,为了更能胡作非为。在这种无知所造成的恶果中有一种完全的自由愿意,这是因为没有真正的努力与意愿来避免这些恶果。例如,政府派一位监察员到某个工厂去检察劳工合同的实行情况,这个监察员受到贿赂而决定既不调查工人,也不查验工厂记录,而装作无知,那么他这种伪装的无知就是该负有罪责的。

教会法已经承认了这些关于无知的原则(CIC 1323 第二项);然而,从总体上来讲,民事法不认为对法律及其惩罚的无知可以成为豁免的原因,而只能是减轻刑罚的原因。但是民事法认为对于某件事实的无知(*ignorance of a fact*)可以使人免于罪责。(比如一个人购买一些东西但不知道这些原来是偷来的物品)。

## 2. 错误

酿成错误、偏见、谬误性意见与信念的因素很多,这可能是缺少教育的结果,也可能是恶伴的影响,还可能由读误导性书报造成的,等等。人应该接受挑战,挣脱魔役他的错误,摆脱误导因素的消极影响,从而建立正确的生活观念——因为错误的信念会带给人错误的生活态度。

在我们现今时代,自由的最大妨碍者是大众观点(*mass suggestion*)的阴险影响,这种大众观点可以来自某些组织如党派、思

想意识团体、工会、学生组织或其它某些强大的公民组织；这种大众观点还可能来自具有深远影响的大众传媒：新闻、广播、电视。这些大众观点往往如瘟疫一样对人们产生极坏的影响，甚至那些伦理上很成熟的人在独立履行伦理义务时也会受到相当的影响与阻碍。疯狂民族主义的爆发，憎恨少数民族、其它种族与国家，迷信的流行，私刑等都是这种大众观点的恶劣后果。

如果要想发展个人的伦理自由，一个人就必须逐渐摆脱大众观点的欺骗性影响；然而个人在摆脱肆虐的大众偏见时往往会显得力不从心。他需要有一个好的团体来协助他，为了抵抗某种危险的氛围、维护人的真正价值与权利及抵御那些甘美的错误，集体中所有的成员必须紧密团结起来。当人们面对这些偏见与谬误时，教会有一种重要的作用，那就是要捍卫真理、维护人们的权利及提倡真正的自由。

### 3. 玩忽粗心

如前面我们所讲的，无知与谬误是对认知和真理的习惯性剥夺，而玩忽粗心则是对认知的暂时的、实地的剥夺。只要玩忽粗心仅仅局限于行为的某些层面，无知的一些原则就可应用于玩忽粗心。然而，如果玩忽粗心延及到了整个行为，那么下面的一些原则就是必要的。

(1) 如果一个人根本就不注意他所做的事情，那他的行为就不是“人之行为”。太过专心的教授误把手表当鸡蛋来煮，但是他的行为不是可以归咎的“人之行为”。另外，在毒品引起的极度兴奋与飘浮状态下所做的行为也不是人之行为。但是有时候，这些行为在本因上也会是自由愿意的，如一个醉汉所做出的损害性行为就是这种情况，因为他能预见到，酗酒会导致这些损害。

(2) 如果一个人对他所做的事情是三心二意的，那他的行为就是“不完全的人之行为”。那么什么是三心二意的注意力呢？这种三心二意的注意力又叫不完善的注意力。不完善的注意力可以是被一些因素所困扰、减弱的注意力，这些因素包括半睡半醒的状

态、某种程度的毒品兴奋、激烈的情绪变化、其它事情引起的分心等。在这种情况下,对行为后果的预见只是部分的预见,而不是全部的预见。所以,以这种不完善的注意力所完成的行为不会招致大罪。一个完善的人之行为应该具有完全的注意力。

## 二、影响自由意志的因素

### 1. 激情或欲望

(1) 定义与本质。激情或欲望就是人由想象中的事物(或善或恶)所引起的感性本能方面的激烈运动或冲动。这个概念与圣保禄提到的贪情(《罗马书》7:8, inclination to evil)有所不同,也不用于仅指性欲。经院学者将激情分为两类:欲望性的(concupiscible)与怒气性的(irascible)。第一类包括爱、恨、欲望、厌恶、喜乐、哀愁等,第二类包括愤怒、勇气、恐惧、希望、绝望等。激情冲动往往又被称为感情(feelings),特别是不强烈的时候。

这里所定义的欲望没有贬义的色彩,因为天主给人赋予了这些本能,这些本能又充弥于他整个感性生活。它们对个人乃至整个人类进行自我养护的有力工具。因此,“欲望”的概念在这里不指保禄所说的“向恶的倾向”(参见《罗马书》Rom 7:8),也不限于性方面的欲望。如果一个人不具有这些本能,那他就没有能力进行自我防卫、成长与提高。因此,即使在圣人和基督身上看到激情的例子,我们也不应大惊小怪。“我的灵魂对上主的宫廷渴慕及缅怀。我的心灵以及我的肉身,向生活的天主踊跃欢欣”(《圣咏》84:2),圣咏著者如是祈祷说。耶稣则在盛怒之下严斥法利赛人与经师的虚伪:他称他们为瞎眼的领路人、石灰刷白的坟墓和毒蛇的种类(《玛窦福音》23:13—36)。

只有挣脱理性控制的激情才有可能成为破坏性的或是罪恶的激情。由于这种危险是普遍存在的,所以人有责任来控制与遏止这些感性本能。事实上,从很大程度上来讲,伦理教育的整个过程——早期与成年——都是一个培养那种控制激情冲动的能力的



过程,从而使人成为他自己的主人。

(2) 激情的分类。激情或欲望可分为前置性的与结果后置性的两类。前置性激情先行于意志,并在同时引诱意志予以同意。这发生于那些不自由愿意的情形中,如桌上的美味食品会自发地引起人的食欲。

结果后置性激情在意志的自由决定之后,既可能是自发允许的(freely admitted and consented),也可能是故意引发的(deliberately aroused)。如果激情是自发允许的,那它就可能先是自发升起的,然后意志通过自由决定予以接受和培养。如果一个人有意召叫与刺激,那这种激情就是故意引发的,如由阅读不体面的书报所引起的恶念,又如通过咏唱圣咏所激起的善念(比如在一个圣神复兴运动的聚会中)。

(3) 原则。

(a) 前置性激情往往减弱行为的自由愿意性,甚至有时会完全排除。这是因为前置性激情能妨碍理性进行思索反省,也能削弱理性的注意力。同时,前置性激情还会强烈要求诉诸行动,并引诱意志予以同意。另外,灵魂的能量与能力是有限的,如果其中的一种心理本能越来越强大,那其他的心理本能就会越来越弱。这就是说,激情与欲望越强烈,理性与意志就越孱弱。这就是为什么有时某种极强的激情会推翻理性与意志的命令,而使得自由意志与自愿的人之行为不复存在。

如果激情减弱了行为的自由愿意性,在另一方面它就会增强意志的贪情。换言之,如果意志通过前置性激情决定了某事,那么意志的决定就会更强烈,从而也就更不自由。这里我们要注意,虽然行为的归咎性可以被减弱,但这个行为仍有可能成为大罪。还有,在很多情况下,激情是为意志所间接愿意与期望的,这可能因为人会使自己无故地临于危险中,也可能因为人会无视责任良知的警告,而放任自己的强烈情感。

(b) 后置性激情不可能削弱自由愿意性,因而这种激情要么

是全好,要么是全坏。因为后置性激情是自发允许的或故意引发的,所以这种激情带有自由愿意性;不光如此,这种激情所带来的结果(如对理性的昏聩作用和对意志的引诱行为)也是自由愿意的。

## 2. 畏惧与社会压力

(1) 定义与本性。畏惧是理性在迫近的危险与邪恶面前的退缩。这种理性上的畏惧与感性上的恐惧有着极大的不同:感性上的恐惧是激情的一种,那些关于激情的原则可应用于这种恐惧,这种恐惧很容易脱离理性与意志的控制;而理性上的畏惧一般不会脱离理性与意志的控制,从原则上会让人自由。那造成畏惧的危险与邪恶可能对本人产生威胁,也可能威胁他的亲戚、朋友,或任何与他有联系的人。

一种非常普遍而又极其微妙的畏惧就是社会压力。有些本能需要,如寻求社会接受、竞争、尊重、安全感、庇护等,很少会潜入人的主观意识中,然而这些本能会迫使人们与社会流行观念和行为方式保持一致。即使那些所谓的理性主义者也比他们自己所想象的更容易受这些社会观念与行为模式的影响。当然,从伦理学的角度来看,社会上流行的一部分意识观念与生活方式是中性的,还有一部分是完全合理的,如社会生活中的成文与不成文的法律与规条中所附带的惩戒措施。然而有些社会流行意识则是错误的,如果一个人接受了这些错误的观点、偏见与意识形态,他就应该与这些错误的东西划清界限并与之战斗。但是很多情况下,畏惧与羞愧的力量会禁锢人的自由,从而阻止人做良心上该做的事情。<sup>①</sup>

(2) 畏惧的分类。根据造成畏惧的危险的轻重,畏惧可分为严重的与轻微的两类。严重的畏惧是由人不能轻易克服的严重危险造成的;而轻微的畏惧则是由轻微的危险或人能克服的严重危险导致的。如果畏惧对一个人的影响极其严重,如死亡、酷刑、家

<sup>①</sup> 参考 Louis Monden, *Sin, Liberty and Law* (London: G. Chapman, 1966), 23—25.

庭中父亲的失业(如果没有其他方式来供养家庭),那么这种畏惧就是绝对严重的畏惧;如果危险客观上比较轻微,而对某个人主观上的影响却很严重(个人很胆小),那这种畏惧就是相对严重的畏惧,如锁在小黑屋里吓得半死的孩子的情况。相对严重畏惧的一个非常普遍的例子就是尊敬性的畏惧,这种畏惧使一个人不敢反对他应尊敬的人。虽然这种畏惧是一种比较轻微的畏惧,但有时会严重影响人做自由决定——孩子(特别是长大的子女)对父母就会出现这种情况。有时候,这种尊敬性畏惧可能是绝对严重的畏惧,如果反对某位当权者会导致长时间的失宠、隔阂或极度的烦恼,那么这种尊敬性畏惧就是绝对严重的畏惧。

畏惧还可分为不正当施加的畏惧(unjustly inflicted fear)与正当施加的畏惧(justly inflicted fear)。如果一个人所施加的畏惧与他的罪过和潜在的劣行不相符合或不成比例,那这种畏惧就是不正当施加的畏惧:如果有人告诉一个基督徒:“不放弃信仰,你就会失去工作!”这种畏惧就是不正当施加畏惧的一个例子。如果一个人所施加的畏惧与他的罪过和潜在劣行成比例的话,那这种畏惧就是正当施加的畏惧:人们可以正当地警告强奸犯:“如果你不对受害的孩子进行补偿,等待你的就是法庭与监狱!”这种畏惧就是正当施加畏惧的一个例子。刑法所规定的对违法和犯罪的惩罚往往都是正当施加的畏惧,它们是正当的社会压力。

### (3) 原则。

(a) 畏惧不能排除行为的自愿性,但它会减弱行为的罪责或功绩。根据伦理神学普遍接受的原则,如果畏惧不妨碍理性的运作,那它就不会消除行为的自愿性,从而也就不会开脱罪责和去除行为的功绩。虽然受畏惧影响的行为有它非自愿的一面,但是如果一个人采取行动避免了他所畏惧的危险与邪恶,那他的行为还是“人之行为”,因为他决定避免是他的自由意志的结果。因此在遭受迫害的时候,对死的畏惧绝不能成为背教叛党的借口;对死的畏惧也不能成为士兵逃离阵地与哨位的借口;同理,遇难船只的工

作人员也决不能置妇女孩子不顾,而自行逃上救生艇。

另一方面,畏惧经常也会减轻罪责与功绩。只要畏惧使人选择在正常情况下他不愿选择的事物,这里就有不自由愿意的因素;如果所面对的危险极其严重(酷刑与折磨),那这一点就相当明了。由畏惧所引发的变节的罪责比由想提升所引发的变节要轻得多;如果一个士兵是因畏惧军事法庭的惩罚而继续战斗,那他的功绩与德行就几乎等于零。

(b) 严重的畏惧往往可以使人免于实证性法律(教会法和民事法)和肯定性自然法方面的责任。原因是这样的,伦理上的不可能性可以使人免于遵守这些法律(参考前面论及法律责任终止和权宜的章节)。因而,严重的畏惧可使信徒免于在弥撒中服务;它也可使人免于归还非正当途径得来的物品。但是畏惧不能使人免于遵守以下这样的实证性法律:对它的违犯会极大地危害公共利益,因而,一位神父在任何情况下都不能泄露告解的秘密。

对于那些否定性的自然律,如对杀人、亵圣、背弃信仰等的禁令,严重的畏惧不能使人免于遵守这些法律。然而,关于财物方面的禁令,严重的畏惧可以在某些情况下允许人免于遵守,如禁止偷盗与毁坏别人财产的禁令。因而,在受到死亡威胁的时候,银行的工作人员可以把钱交给劫银行的人。

这里我们要特别注意一点,教会法与民事法往往会宣布一些受畏惧影响的行为是无效的。教会认为,如果下面一些行为是由于严重的不正当施加的畏惧而做出的,那么它们就是根本无效的:婚姻圣事、入初学、修会发愿、其它形式的愿、许愿、辞去教会职务。<sup>①</sup> 因畏惧领受的圣秩圣事是有效的,但是如果当事人向教会提交申请,教会有关方面权威可予以免除撤消。<sup>②</sup>

① 见教会法 CIC 1103 条;643 条第一项中第四点;656 条第四点;1191 条第三项;1200 条第二项;188 条。

② CIC 125 条第二项;1026 条。

### 3. 暴力

暴力是一种由外在因素违背某人的意志而带给某人的强迫性影响。暴力不是由伦理道德力量造成的,而是由生理或心理的力量所影响的。虽然这些因素对意志来说是外在的,但对身体与心理来说,它们就不一定是外在的,因为暴力也可能是病变情况的结果。

在处理暴力时,意志的内在反抗是非常重要的,而外在的反抗则不一定就是必须有的。但如果出现下列情况,外在的反抗就是必要的:当有希望通过相应的举措能将暴力抵消时,或当有必要排除内在意志的同意时,或当有必要向人们澄清没有对暴力进行内在同意时。因而,如果某个政府要不合理地没收教会的财产,哪怕根本就没有希望收回这些财产,教会有关方面的权威也应该进行抗议,诉诸公众与法律,教会并没有同意这样不合理的没收。另一方面,如果一个教徒因自己的宗教信仰而被逮捕,他就不必拒捕,因为这样不会使形势变好,只能使形势变坏。

这里,暴力可分为两类:绝对的和相对的。如果意志对其完全反对抵抗,并且这种反对与抵抗是有意义的,那这种暴力就是绝对的;如果意志对暴力的抵抗只是部分的和微弱的,另外也许外在的反抗也是不充分的,那么这种暴力就是相对的。如果一个人被拖到外教的神龛前,手里被塞上献香,那他可能就会对这种暴力给予部分的同意,因为这样做可以使他免于折磨与死亡。下面是一些关于处理暴力与归罪性的原则:

(1) 绝对的暴力完全排除被迫行动中的自愿性。理由是这样的,如果没有愿意与同意,那这种行为就不是人之行为,也就不具有归罪性。如果这种行为是法律上的行为,教会则认为这种行为是无效的(CIC 125,第一项)。

(2) 相对的暴力并不完全排除行为的自愿性,但能减轻行为的自愿性。因为这里意志的同意只是部分的,所以行为的自愿性不能完全被消除。行为的自愿性可以被减轻,这是因为相对的暴

力使人做了在正常情况下他不愿做的事情。

#### 4. 内心倾向与习性

有些自然倾向使人倾向固定于某些特定的反应行为方式,而这些自然倾向往往植根于他的个性与所继承的特质。家庭的教育与环境的影响在个人态度与习性的形成过程中也扮演着重要的角色,而这些形成的态度与习性会极大地影响某个人,并且人也极不容易克服它们。根据深层心理学(depth-psychology)的研究结果,一个人过去的经验,特别是儿时的经验,会为人建立起一些下意识的行为方式与动机,这些行为方式与动机也会给人施加心理压力,并且有时候这种压力还是很强的,如精神错乱、侵略性、对社交的害怕、被动服从等压力往往是非常强大的。所有这些因素都会影响人的自由意志与他的决定。虽然这些因素不能完全将行为的自愿性排除,但它们从某种程度上会限制人的自由和减轻行为的自由愿意性。<sup>①</sup>

既然教育对好坏态度与习性的形成起着很大的作用,那就有必要从孩子年幼时就对其加以培养与训练,从而压服排除那些坏的倾向,获得好的习性,及培养基督徒所应有的美德。正是为了这个原因,如果家长完全不管孩子的宗教教育,而等孩子长大以后能自己做决定时再说,那就是完全错误的做法。对天主的爱,对祈祷、修德、圣事的欣赏态度,及防范罪恶的心态等都必须在孩子很小时就培养起来,这些因素对孩子将来应付生活中的一切时都是非常有帮助的;早期教育可使孩子将来少做很多困难的挣扎,少犯很多错误,省下这部分精力来做一些更积极的爱主爱人的工作。

---

<sup>①</sup> 这点对下意识的动机与精神病方面的继承因素来说也是正确的。虽然这些下意识的因素会对行为活动有压力,但这不是说这些因素会强迫人做这样的行为,并不像有些人所说地那样(参考 J. C. Ford and G. Kelly, "Imputability and Unconscious Motivation", in *Contemporary Moral Theology*, vol. 1, Westminster: Newman Press, 1958, 174—200)。

当一个人经常听从属于自己本性的内心倾向时,他就获得了轻易完成事情的力量。随着这种倾向的增强与成长,最终它会成为一种习惯。习惯是一种内在的有备倾向(a facility and readiness),这种倾向是经过对某个行为的多次重复而获得的,它使人依着某种特定的方式来行事。不管是好的习惯还是坏的习惯,人都对这些习惯的形成与保持负有责任。

下面的这些原则是有关内心倾向与习惯的:

(a) 故意允许的习惯不能减轻行为的自愿性,并且从习惯来的行为也是自愿的——至少从它的起因上是这样的。虽然在行为的当时,因着习惯的力量,人不是自由的,但他也是有责任的——如果他以自由决定来同意习惯本身的形成的话。人对习惯同意与默许,他必然也就对习惯所产生的结果进行同意。

(b) 反对过的习惯会减轻行为的自愿性,甚至有时会完全排除这种自愿性。理由是这样的,习惯如激情一样,在实际情势中,它会削弱理性与意志。因此,一个人虽然对某个坏的倾向不同意或对其进行反对与抵制,但是在很多情况下,他都会为习惯的力量所征服。当一个人努力摆脱消除坏的习惯时,即使他会几次跌倒,但在很多情况下,他是没有罪的。

如果一个人有骂人、说脏话的坏习惯,而他对之并不反对与抵制,那他的骂人行为就是完全有罪的。如果他表示了对坏习惯的厌恶,而只是略微地采取行动来抵制,那他所负的罪责就要以他漫不经心的程度来衡量。但是如果他真诚悔过并意志决绝地抵制坏的习惯与行为时,从他嘴里滑脱出的脏话就不再带有罪责,因为这些脏话没有自由意志的允许与同意。

这里,我们有必要谈一谈心理障碍与精神病态的情形。作为总的原则,这些病态心理不构成妨碍人之行为的因素,它们最终可以归入其它妨碍人之行为与自由的因素。有时候,精神病会完全阻止“人之行为”的产生,因为它会剥夺病人正常使用理性的能力。这就是说,病人没有足够的认知与理解,那在这种情

况下所完成的行为就不是“人之行为”，而是“人性行为”。在另外有些情况下，精神病会导致一种心理压迫力，这些心理压迫力会成为暴力因素，或者在一个人的倾向与习性上给人施加压力。通常情况下，心理压迫力如盗窃狂(kleptomania)、旷野恐惧症(agoraphobia)或者自责心态等几种情形，都可通过人的意志与律己得到很大程度的减轻。从这个意义上讲，它们很像旧的习惯。另外，身体上的疾病也会减少自由意志或削弱人的主动性或让人更容易受到干扰和困惑。虽然一个患病的人也不会简单地放弃自己，让这些因素影响和左右他的生活，但别人也应该考虑到这些因素。

### 第三节 人之行为道德性的来源

衡量或决定人之行为伦理性的标准是由客观的伦理法与主观的良心组成的。如果人之行为符合这些标准，那它就是伦理上善的行为；如果人之行为不符合这些标准，那它就是伦理上不善(恶)的行为。但是这里的问题是，人们要衡量哪些因素决定了行为的伦理性。这些因素就是人之行为伦理性的来源，因为人之行为是从这些因素与伦理规范符合的程度来获得伦理性的。<sup>①</sup>

传统上，伦理神学列举了三个来源：行为对象(object)、情势(circumstance)、意向(intention)。如果这三个因素与伦理律相符合，那这种行为就是好的、善的；相反，如果这三个中的任何一个违反了伦理律，那这种行为就是不好的、恶的。对此，拉丁文简洁地表达为：Bonum ex integra causa, malum ex quovis defectu。

---

① 与“道德性的来源”有差别的是“道德神学的来源”这样的概念(它是 Mausbach/Ermecke 所用的术语)。这些作者认为“道德神学的来源”指那些为伦理神学提供论点的文献，即《圣经》、教会传统和理性(Katholische Moralthologie, Münster: Aschendorff, 1959 第9次印刷, 43—50)。后来，这本教科书回避了“道德性的来源”这个词，因为这会导致混乱。



## 一、行为对象

人之行为的对象是某个行为、行动所产生的直接的、主要的后果(*finis operis*)。定义中的后果是指某个行为必然的、恒定的后果,这种后果不受行为的情势与行为者的意向影响。人类语言通过一些表达方式列举出了某些行为类型与范畴:盗窃、堕胎、撒谎、赈济、治愈、崇拜敬礼等等。因而,行为对象就是由行为本质而来的后果,没有这种后果,行为也就不成其为“这种行为”了。不管被盗窃的是穷人还是富人,也不管盗窃的意向是为了个人敛财还是为了满足急需,盗窃这种行为对象总是“一种违背人的意志而攫取其所有”。不管是为了避免蒙羞还是为了医疗的原因,堕胎这种行为对象总是“强行从母体内取出将要停止存活的人类生命”。

为了更好地理解人之行为对象这个概念,我们有必要尽可能地弄清人之行为主要的、直接的后果。首先,人之行为的后果是物理、生理与心理方面的变化,然而这些变化对衡量行为的伦理性来说是不够的,因为事物位置的变换、人类生命的破坏与剥夺、性行为等不能对行为的伦理性质说明什么;另外人之行为的后果还包括对人(本人与别人)的多样权利所产生的影响及此方面的变化,如分割、挪用、搁置、创新或转移各种权利与拥有。

因而销售合同的对象与目标不仅是货品的转移,而且也是货品所有权的转移。通奸的对象不仅有生理上性行为的发生,还有通奸者之间婚姻权利的假定及对第三者权利的侵犯。

行为的对象往往被认为是判断行为伦理性的基本来源,也就是说,行为最重要的层面就是行为带来的、直接的后果,这种后果独立于行为者的意向及行为的情况。

天主教的神学书籍一般都认为人之行为的对象有三种:伦理上善的、伦理上恶的及中性的。中性的行为如散步或弹一种乐器,但这并不是说,整个行为就是中性的,因为这些行为的伦理性还进一步依靠情势与行为者的意向。情势和行为者的意向能进一步决

定、限制具有善的对象的行为的伦理性,甚至还能使整个行为呈现恶性。

另外,有时某个人之行为的对象是伦理上恶的,如强奸和滥杀无辜等行为,不管行为者的意向是多么好,这种行为也是不允许的,这是天主教会历来的教导。此种教导是以绝对伦理准则的存在为前提的,这个问题我们在前面已经讨论过了。绝对伦理准则实际上就是对那些内在固有的、绝对恶的行为的禁止。在这种意义上,《真理的光辉》通谕强调说,行动的目标很关键地决定行动者的意愿。这个通谕用托马斯的文献:“经常有这样的情况:一个人的行动是出于善良的意向,但他没有灵修上的好处,因为他缺少善的意志。比如某个人偷东西是为了养育穷人:虽然他的意向是好的,但他的意志力不是正直的。因此,那些以美好的意向做坏事的人们没有借口。”<sup>①</sup>这个通谕又加上说:“好的意向本身还不足够,但也需要正当的动的选择,而其理由是:人之行为取决于行动的目标,就是说,这个目标能不能指向上主,能不能指向那位‘唯一被称为善的’。”<sup>②</sup>

实际上,美好的意向也不能使恶的行动成为善的。但如果一个人偷东西是为了自己能够免于饿死,那么这种偷窃就是允许的。这是普遍的伦理神学所说的“偷东西吃”的情况,但在原则上,偷窃是不允许的。公益受损失,而这就意味着,不是任何一种善意都能够允许例外。只有非常重要的价值才能够使例外成为合情合理的,比如救自己的生命。如果这样能够避免一个更大的恶,那么偷窃的恶就是允许的。因为在这种情况下,偷窃的行动可以指向上主,而“其目标符合个人的利益,以及那些与他有关系的价值”。<sup>③</sup>

因此,偷窃始终是一件坏事,但不一定是绝对的坏事或一种道德上的恶。在一些例外的情况当中可以允许它。根据这些观察,

---

① Veritatis Splendor, 1993, nr. 78.

② 同上。

③ 同上。

越来越多的神学家提出了这样的问题:是否存在一些绝对是恶的外在行动——它们在任何情况之下或为任何目标都是不允许的?这些作者认为,一些行动在大多情况下是恶的,但如果分裂行动本身和行动者的意向,还不能做出最后的道德评价。只有当人们同时看行动和行动者的意向,才能够做出道德方面的判断。

在总体上,没有很多道德上的绝对性的行动,甚至传统的公教伦理神学也仅提到几个这样“绝对恶的”行动,就是一些在任何情况下都是恶的行为。只有几个行为被确认具有绝对的性质,也就是那些无论何时都违反人的终极目的的行为,如背弃信仰、泄露神功秘密及引诱别人犯罪。不管行为者的意向有多好,这些行为都是不允许的。然而关于其它许多行为,人们很难证明,这些行为的例外情况与人的终极目的不相符合。

然而传统上人们对人之行为对象的区分也不是没有道理的,赈济行为的对象就是好的,盗窃行为的对象就是不好的。然而近来一些神学家正确地指出,对行为对象的传统区分不能指出行为的伦理性质,只能指出前伦理性质(pre-moral ones)。如果一个人的施舍是以一种不负责任的、可能会伤害自己家庭的方式,那么这种行为就不是伦理上善的行为。如果盗窃的目的是为了拯救将要饿毙的家人,虽然这种行为会导致一些坏的结果,但它也是合法可行的行为。因此一个人不应该从伦理的意义上(in a moral sense)来区分有益的和有害的行为对象,而应该从前伦理的意义上(in a pre-moral sense)来区分,也就是说,人们该选取有益的行为对象而避免有害的行为对象,但是人们只有在同时考虑到情势尤其是行为者的意向时,才能对行为的伦理性做终极判断。

## 二、情势(the circumstances)

情势是实际人之行为的具体因素(particulars of the concrete human act),这些因素不一定要与行为的对象有联系。赈济施舍品可以由穷人来分发,也可以由富人来分发,既可以私下里分发,

也可以公开分发。这些不同的情势因素不对赈济行为的对象产生影响,因为行为的对象总是同一的。但并不是所有的情势因素都对行为的伦理性产生影响;事实上,绝大多数的情势因素都是伦理上中性的,不管施舍品是在星期一分发还是在星期五分发,是在路边,还是在屋子里面,这些因素都是中性的。如果情势因素能增加或减少好(善)的或坏(恶)的结果,或能创造这种可能性,那它们就具有伦理性。

这里,我们要注意一点,某种条件因素在一种情况下是行为的情势,而在另一种情况下可能会成为行为的对象。这种情形出现在法律方面,也就是说当这种条件因素是法律上某种权利或义务的基础时,它就有可能从情势转化为对象。一个人结了婚这种事实只是一种情况,但是在私通的情况下,结婚这种事实条件就成了行为的对象,因为他的婚姻状况是法律上权利与义务的基础,他的这种权利与义务在私通这种行为里就受到了影响与转化。因此,他的行为就不能被简单地认为是私通(fornication),而应是通奸(adultery)。① 如果在教堂里跳猥亵的舞蹈,那么行为发生地点(教堂)这种情势就变成了行为的对象;因为教堂已经被祝圣而成了恭敬天主的地方,而跳猥亵舞使天主对教堂的拥有权受到了极大的影响,所以这种行为就是一种亵圣行为。

总的来说,情势共分为七种:人物(who)、事件(what)、地点(where)、手段(with what means)、原因(why)、方式(how)及时间(when)。② 这些情势既可使行为的伦理性变好,也可使伦理性变

① 英语里,fornication是指未婚者同意发生性关系的行为;而训adultery是指其中一方是已婚者。——译者注

② 这七种情况是由圣托玛斯(S. Th. I—II, q. 7, a. 3)引用西塞罗(Cicero)的quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. G. Stanke (*Die Lehre von den Quellen der Moralität*, Regensburg: Pustet, 1984, 47)认为,在这里还列出“原因”(why)是不合理的,因为这就是行动者的意向或目标。但如果这指一种意志以外的因素,比如因错误、暴力、情欲或习惯而来的外在影响,那么这就不是行动的意向,而是一个情势,是一个条件。

坏。情势一般可以以下面的方式影响行为的伦理性：

(1) 从积极的意义上讲,首先,一个情势可使原本好的行为对象变得更好:如果一个穷人进行施舍,那这个爱德的行为就更伟大。其次,一个情势可使原本中性的行为对象变成好的:雇主的友好态度可为与雇员的原本中性的关系加入一些伦理善性。再次,一个情势还可使行为的原本恶性有所减轻:在死亡与折磨下的背教比想升迁的背教要轻得多。

(2) 从消极的意义上来看呢,首先,一个情势可以使原本恶的行为对象更恶:在众人前诽谤人比在少数人面前诽谤人更有罪。其次,一个情况可使原本中性的行为对象变得邪恶:如果收音机的声音大得能严重干扰别人,那这种原本中性的行为就会变得邪恶。再次,一个情势可使原本行为对象的善性得到缓解甚至变为恶性的:意在使老人振作的圣诞歌曲是好的、善的,但如果这些歌曲准备和表演得很差,那这种行为对象的善性就被减弱了。建立一座小教堂本来是一件美好的事;但如果用偷来的建材来建立这个堂,那最终还是恶的。

### 三、行为者所期望的目的

目的(the end, finis operantis)就是行为者完成某个行为的原因。正是因着这个理由,行为者执行一个行为、行动,同时他也期望这个理由成为他行为的后果;因而,这个目的也可以这样定义:它是行为者在行动时主观期望的结果。

行为者在行动时所瞄准的目的可能会与行为的对象是一致的,在这种情况下,对象(finis operis)与目的(finis operantis)就是同一的。大量饮酒的直接后果就是醉酒,即出现一种亢奋的状态和放松的心境。这种行为对象可能就是行为者的主观目的,但是行为者还可能期望另一个较为间接、遥远的目的——这种间接的目的有时候是非常明确和可能的,有时候则只能对其希望。一个被俘的间谍为了保护国家机密,可能会杀掉自己。这个行为的

对象是自杀,而行为的目的是保护国家机密;那么这个行为的目的就是行为的间接结果,这个结果就是明确的、可能的。在很多情况下,行为者所期望的目的(意愿,后果)只是一种希望,至于能否实现则是不确定的。抢劫银行需要很多的准备活动,这些活动都有同样的遥远的目的,但是能否完成这个行动只是一种希望、是不确定的。这最后一个例子告诉我们,很多情况下,会有好几个行为来自同一意向,并且会出现同样的结果。

和“目的”这个词相对应,人们常用“意向”(intention)来指代人之行为伦理性的第三个来源。意向就是意志要实现某个特定结果的计划与决心;目的则是意志所瞄准的后果。这就是说,意向这个词是指意志对某个目的的接纳,并意在实现这个过程——换言之,对意向来说,目的是行为的来源。另一方面,目的这个词是指后果本身,不受它施给行为者的力量的影响。

目的对行为伦理性的限定方式与情势很相似,一个好的目的可使原本好的行为对象变得更好;它还可使原本中性的行为对象变好;它还可以减弱行为对象的原有恶性。一个坏的目的可使原本恶的行为对象更恶;它还可使原本中性的行为对象变恶;它还可以减弱行为对象的原本善性甚至还会将其变恶。然而,如果行为者所期望的目的(好与坏)与行为的对象(好与坏)相同,那就没有进一步给行为附加善性或恶性。因此,施舍的目标是帮助一个人解决其需要,而在大多情况中,这也就是给予者的意向。

应该注意的是:并不是每一个意向上的缺陷都会完全破坏一个有善良目标的行动。“一个人帮助别人,在团体中负责任,在自己的工作中努力奋斗。然而,这一切也许来自一个不那么完善的意向,即这个人追求荣耀,他有抱负和雄心,他在这一切活动更多想到他自己,而不是想到别人。”当然,在这一切行动中都可以发现一些缺陷,但这一切都是邪恶的吗?“把这些行动理解为不完全美善的,或仅仅在初衷上是善的才更接近真实的情况。这些行动还需要进一步的净化,而这种净化也是有可能的。如果想一个人在

主观的意向和目标中必须从一开始都怀着一个非常纯正的态度和意向,这种想法只会误解人们的真实能力和精神资源。”<sup>①</sup>

与情势有所不同(大多数情况下,情势都是中性的),目的对决定每一个人之行为的伦理性都有中肯的参照作用。另外,目的还能使众多的行为与行动联合起来,并且会给所有的行为都附加一种伦理性;因而,帮助水灾受难者的目的会给参与者的所有行为赋予一种伦理善性。

在对一种行为进行伦理衡量与判断时,目的起着相当大的作用。有人讲:“目的是行为结构中最基本的因素,因为它是意志行为的专有对象。”<sup>②</sup>这里面也是有着几分真理的,然而我们必须注意一点,这个论断不能引出低估情势和对象的结论。在这个论断中,重要的并不是人所做的,而是人做事时的心理架构。很明显,光有一个好的意向是不够的,这个意向不能使做事的手段与方式合法化。

事实上只有一个目的能够使方法与手段合法化,这个目的是衡量伦理行为的至高标准。这就是人的终极目的,然而在其实际行动中,人往往不会直接着眼于这个终极目的,而会着眼于其他一些中介性的目的。即使这些中介性目的与终极目的是一致的,它们也不分享终极目的的性质而成为绝对的价值与规范。它们只会成为一些相对的价值,因此,这些中介性目的的实现是有条件的。

建筑教堂确实符合终极目的的要求,即符合光荣天主、铺展他的造化计划的要求,然而这并不是说,人们可以以伪造文件和证书的方式来获取建造教堂的土地,可以以抢劫银行的方式来筹措建堂的款项。虽然建堂这个行为与终极目的是一致的,但是建堂的手段与方式为这个目的所带来的损害远要比所带来的益处大

---

① H. Weber, *Allgemeine Moralthologie* (Graz: Styria, 1991), 319.

② Louis Janssens, "Ontic Evil and Moral Evil", in *Readings in Moral Theology No. 1*, ed. by C. Curran and R. McCormick (New York: Paulist Press, 1979), 42.

得多。

由上可知,那些中介性的、相对的目的只是人们在衡量行为伦理性时的一个因素,除此之外,还有行为的对象与情势。因此,人们在进行伦理判断与衡量时,要兼顾所有这三个因素,考虑到它们之间的轻重比例。在衡量行为伦理性时,即使人的意向再好,如果这个行为因行为对象与情势的缘故而有害于终极目的的实现,那么这个行为从整体上来讲就不是好的、善的,而是恶的。一个基本的原则是:一个人想达成的目标不应该因所用的手段和行动方式而受损害。

虽然人们每天所做的似乎对涵容性的终极目的无关紧要,但是所有这些行为与活动也必须要以这个至高的评价标准来衡量。所有这些活动与行为都要与终极目的保持一致,并且该以某种方式服务于这个目的。梵二曾这样正确地说:“这一点同样也包括日常最平凡的活动”(GS 34)。如果没有这样一种和谐与共融,一个行为就不再是好的、善的,而是伦理上错误的行为;如果这种错误的行为不能由不可能克服的无知来开脱的话,那它就成了有罪的。

在很多情况下,好意向的重要性在一些著述中得到强调,这种强调也不是没有道理的。“好的意向”这里是指一种非常涵容的动机,如事奉天主、忠信基督、做一个有益于集体的人等诸如此类的意向——这种极强的行善动机与自私的意向形成鲜明对比,那些自私的意向只能招致一些自私和可憎的行为。然而,一个好的意向并不能保证行为的正确性与公义性,事实上,许多形形色色的宗教狂怀着“好意向”而造成了许多伤害,甚至犯了许多滔天大罪。这里,行为的手段与方式也必须要通过终极目的所设下的标准去衡量。另外,人也不能因好的意向而自我满足,而不去把握他行为所涉及的事实,不去了解事物的本性及人的各项权利与义务,不去研究他的行为将要带来的后果。

关于是否有中性的意向与中性的行为(morally indifferent actions)的问题,人们有不同的看法(这里要注意,这个问题只涉及



到了人之行为——那些来自理性认知和意志的行为,这里并不涉及人性行为,如无自由意志的反射性行为——这些反射性行为是大家公认的中性行为)。许多教会的圣师和方济派学者都承认有中性的行为,但是大多数的神学家,特别是托玛斯主义者,则反对这样的观点;他们认为没有从整体来看是中性的具体行为,因为一个人之行为要么指向一个好的目的——那它就是好的,要么指向一个坏的目的——那它就是坏的。在这两种可能性选择之间,没有一个中间派。当然,要想解释清楚这个问题,我们就需要更为浩繁的论证,但是这种论证没有太大的实用价值;甚至方济学派也承认,大多数具体的人之行为(the concrete human acts)有伦理性。至于是否有中性的人之行为,那并不重要,因为即使有这样的行为,它们也不会影响人的目的和永远归宿。

#### 四、外在行为的伦理重要性

有人问,是否某个行为的外在实现也是行为伦理性的一个来源呢?换言之,是否这种外在实现会增加行为的善恶性呢?或者,是否行为的伦理性就只是意志的内在同意的结果呢?一个人想赈济,但是他的钱被人偷了,那他行为的善性是不是就被减弱了?一个人想抢劫某个珠宝商店,但因某种意外事件而未能得逞,那他行为的恶性是不是就被减轻了呢?

人们的大众常识恐怕会马上对这两个例子做出判断,虽然以上行为的外在实现被行为者不能控制的情势因素阻止了,但例子中的好坏决意(意愿)影响了行为的善恶性。这就是说,外在行为不为内在行为增加伦理性。《圣经》对这一点予以了肯定,它认为心内恶念和已经完成的行为是一样恶的,正如主耶稣所说的:“凡注视妇女,有意贪恋她的,他已在心里奸淫了她”(《玛窦福音》5:28)。

理由是这样的,伦理归罪性(moral imputability)是以人的自由首肯为基础的。这种自由首肯是一种内在的决意,而外在的

行为不会增加附加的同意。自然地,这种内在的决意必须是坚定而有效(efficacious)的决定(determination)——决定在条件允许时诉诸并实现外在行为。这种内在决意不是单纯的意志愿望(volition),如好的欲望与坏的欲望那样。这种意志愿望只是一种喜欢做某事的愿望,而不是有效的,因而也就不是下决心要对行为的目标与对象进行外在的实现。如果意志决定要实现这个行为,那单纯的意志愿望就会具有某种伦理重要性;但是这种附加的伦理重要性是一种新的内在决意的结果,与外在行为是无关的。

然而,行为的外在实现有时候会增加伦理善恶性。外在实现通过对意志的反应与碰撞,可以使内在行为得到强化、推迟、更新和增加。另外,我们也难以想象纯粹内在行为的伦理性,也就是说,事实不像某些人所强调的那样:内在意愿是非常重要的,行为的外在实现没有丝毫重要性。如果人忽略了内在行为表达实现自己的机遇,那就是心不在焉意志的标志,及没有真正决意要实现这个好的(或坏的)行为。这种内在的好的意愿与外在的好的行动是不成比例的。

由以上对外在行为的伦理重要性的论述,我们还可得出这样一个结论:外在行为的成功与失败并不影响行为的伦理价值。不管传教者是有众多的归教者(如在非洲),还是只有少数几个(如在日本),所有忠心传教者的讲道与传教行为都是同样有价值的。

正如我们所说的,外在行为不增加行为的伦理性,但这并不是说,一个人可以漠视自己好的事业的成功与失败;这是因为决意充分利用自己的才能来寻求成功确实可以强化行为的伦理性。试想,某个本堂神父只站在讲道台上要求人们清理教堂墓地,而收效甚微;另有一个本堂神父为了清理墓地不遗余力地与堂区各种组织接触,积极组织自愿者,动员死者家属,等等。很显然,前者的行为伦理性就不如后者的行为伦理性强。因此,决绝的意志与积极的努力对行为的伦理性来说是非常重要的。

#### 第四节 取舍原则和比较小的恶的问题 (Preference rules and problems of the lesser evil)

在这里讨论的问题是一些面对两个选择的伦理判断。这就涉及到一些普遍的原则,而因为它们都是普遍的,所以也可以在其他领域中使用它们。这些取舍原则提供一些关于“更大的价值”(the greater good)的规则。另一些讨论涉及到“比较小的恶”的问题。这里讨论一些间接的效果的可能性,这就涉及到行动和行动者所希望的效果。第二个问题则是关于参与别人的错误行为的问题以及伦理上妥协的可能性,这就包含一种社会的层面。这些问题来自人的行为的社会性和社会联系。人们发现,自己面对别人的错误行动或不公平的法律,而这些条件又会影响自己的行动,但违背自己的真实意向。

##### 一、取舍原则

取舍原则提供一些基本的指南。它们建立在自然律和人生终极目的这个基础之上,因为这个基础就会建立一种价值的秩序。神学和伦理学的许多具体规律都建立在这些基本的原则之上。实际上可以说,一切管理人间关系的伦理规律都涉及到一些“优先的选择”(judgment of preference)。“于是可以说,各种规律是一些凝结的价值的平衡点或一些取舍原则的结晶。”<sup>①</sup>如果有这样的规律:“教育的权利和义务属于孩子的父母”,那就指向这样的价值选择:教育的权利和义务更多属于父母,超过属于其他的人或国家。如果说在某个情况下应该施舍,就意味着减轻一个穷人的困难是

---

<sup>①</sup> Alfons Auer, “Absolutheit und Bedingtheit ethischer Normen,” in *Unterwegs zur Einheit*, ed. by J. Brantschen und P. Selvatico (Freiburg/ Wien, 1980), 354.

更高的价值,而一个比较富有的人保留一些多余的财产是比较小的价值。

这些取舍原则中最基本的一个原则(作为其它原则基础的)是:人们该优先选择更具基本重要性的价值。但是,这种价值的层次分类方法也带来了不少的问题,舍令(Otto Schilling)对一些价值进行了先后排列:永远的救恩、生命、健康、自由、荣誉及物质方面的利益。<sup>①</sup>但是有时候,人们可以颠倒这个顺序:一个人为了保卫自己的国家应该不惜牺牲自己的生命。除此之外,还有其它更重要的问题,如:一个人又是如何得出这样的排列顺序的呢?这里,人生目的绝对价值有着至关重要的重要性,价值的顺序排列最终是由人的终极目的所决定的,那些对人生目的的实现起重要作用的价值应该排列在前。当然,价值的排列顺序会随每个人的人生目的本质的不同而有所改变。对于某些形式的功利主义来说,物质利益可能会比荣誉更重要。舍令的排列顺序基本上是与基督徒价值排列顺序相对应的,是在天主的光荣和天国这两个至高的价值引导下排列形成的。但是,随情势的变化,这个排列顺序也会相应地发生变动。除了以上这个总的原则,下面是一些细致的原则。

(1) 一个人某些特殊的利益应服从于这个人的总的利益;个人的利益应服从于整个团体或整个社会的利益;小集体的利益应服从于大集体的利益;另外,一个人应首先满足比较紧急、有助于自身发展的需要:对于一个年轻人来说,努力学习当然比游历世界、享受生活更重要。

(2) 如果只有一个人适合某项工作,而这项工作又是非常必要的,那这个人就有责任去做这项工作;如果一个人比其他人更适合这项工作,那他比别人更应该有责任来完成这项工作。因此,如果一位神父是唯一能够解决地主与佃农之间危急纷争的人,那他

---

<sup>①</sup> Otto Schilling, *Handbuch der Moraltheologie*, vol. I (Stuttgart: Schwabenverlag, 1952), 161.

就有责任去调和这起纷争。然而,如果一个人是某项工作的最佳人选,但他已经在从事其它一些重要的工作,那他可能不再是这项工作的最佳人选。

这里有一个比较典型的例子,在通常情况下,一个人有照顾好自己的先决责任,因为在很多方面,他是最佳人选甚至是唯一的人选。因此,照管一个成年人宗教生活的任务就责无旁贷地落到了他本人的身上。同理,父母有首要责任来照管好自己的子女,因为他们最具这种能力。

(3) 如果某个行动或某种条件更能促进成功,那么人们就应对其进行首选;当然,这样做的前提是行为或条件本身不应是伦理上通不过的。这样,如果其它条件都相似,一个人就该选取“充分性”而不是“匮乏性”,就该选取“自由”而不是“奴役”。另外还有一条规则:如果一个方案“可能”会招致恶的结果,人们就该选取这个方案,而不是那个“一定会”招致恶的结果的方案。

(4) 如果某个价值已经处于危险中并且需要立即维护,人们就不该忙于某个危险但可以容缓时间的价值。因此,人们该加强防护洪水正在冲击的大堤,而不是某个逐渐倒塌的建筑。这里也可以提出这样的原则:宁可以保存一些低级的东西,而舍弃高级的东西,如果这是长期保存高级东西的唯一方式。“这里应该区分近期目标和远程目标。如果暂时放弃一个高级的价值,这不应该导致完全放弃它。人们应该更多注意到更高级的价值。人们在走第一步时都应该考虑到最后一步。第一步必须为最后一步服务,不应该阻碍最后一步。”<sup>①</sup>

(5) 人们在处理事物时,某个亟待满足的需要要先行于某个将来可能的需要。一位父亲省吃俭用,省下了一件大衣,但他的孩子可能在两年以后才需要这件大衣,这位父亲就该将这件大衣送给他一位处于急需中的亲戚。

---

<sup>①</sup> K. Demmer, *Deuten und Handeln* (Freiburg: Herder, 1985), 184.

(6) 人们应先维护现存价值,优先于维护将要产生的新价值。因此,保护现有生命的责任比赋予新生命的权利更重要。然而如果人们别无选择时,人们就可以牺牲一些低级的价值来为高级价值让路。

以上这些就是取舍原则的一些细则,但这并不是全部。传统伦理神学提供了许多取舍原则;它们是针对特殊的人或特殊的需要的。拉内(H. Reiner)提醒人们注意,取舍原则的应用也不是一件简单的事情,个人往往不能胜任这件工作。他需要集体中伦理传统的帮助,也需要有能力的伦理权威相辅佐。以上规则确实具有指导性,但这些规则决不能代替实用伦理神学各分支所提供的具体应用方案。<sup>①</sup>

## 二、间接期望后果的归罪性

### (Imputability of indirectly willed effects)

如果一种后果不是作为行为的目的也不是作为行为的手段而被期望,也就是说,这种后果只是某种直接期望后果的附带性结果,那这种后果就是人们通常说的间接期望的后果。一个人喜欢倒上一杯葡萄酒或白兰地而享受酒的醇香,但是如果他是一个司机,而饮酒之后他还要驾车,那么酒就可能带来一种副作用:减弱他驾车时的反应能力,这样他就会置自己和他人于危险之中。这种副作用不是这个司机所期望的目的,也不是他寻求口腹之乐时的手段。这是他饮酒行为的间接后果,不是司机的直接目的,但无论如何,他还是应负责任的。作为一个司机,他应该知道酒后开车的后果,并且他有责任开车前不饮酒。但是如果他饮酒了并且也开车了,那么恶果就是他间接期望的。

这里要注意一点,如果要构成“期望的后果”,那么这种间接后果至少应该是模糊预见的。如果一个人从来没有碰过酒,而在第

---

<sup>①</sup> 参考 H. Reiner, 前引, 178 — 184。

一次喝酒之后变得非常凶暴,那他不对这种没有预见到的后果负  
责任。

### 1. 一般论间接期望后果的归罪性

在谈问题之前,我们有必要对间接期望的善的归罪性与间接  
期望的恶的归罪性加以区别。前者没有归罪性,而后者呢,有时有  
归罪性,有时则没有。这种区分向我们显示了,间接期望的后果不  
同于直接期望的后果,这是因为后者总是有归罪性(不管是好是  
坏),而前者则不一定。

(1) 间接期望的好的后果不能归于行为者。理由是这样的,  
一个人之行为必须来自人的内在同意,即必须来自人的意志决定。  
间接期望的好的后果则仅仅是意志所容忍的,而不是意志所同意  
的和期望的。一个人偷了一台打字机,而后以低价卖给了一个穷  
学生;若在正常情况下,这个学生是买不起打字机的。这就是盗窃  
行为的一个好的副作用;但是,即使盗窃者意识到了这个好的副作  
用,这个副作用也不能归功于盗窃行为本身。这是因为,当他偷打  
字机并卖给穷学生的时候,这个间接的后果(副作用)不是他行为  
的动机。

(2) 与此相反,间接期望的坏的后果往往要归罪于行为者;但  
前提是行为者能够也应该避免这种后果,然而他没有这样做。这  
其中的理由可以见于那个基本的伦理原则:行善避恶。这就是说,  
一个人应该尽可能地避免他的行为所要带来的恶果。如果他没有  
避免他应该避免的恶果,那他是忽略了避恶的责任。因此,他的这  
种决定就导致了恶果的存在,即恶果来源于他的自由意志,并且是  
可归咎性的。

每个人都会自发地根据这个原则来判断行为及其后果,即使  
他不能马上给出他如此判断的理由。一个醉酒司机当然要对其肇  
事负责;工厂所有者当然应该对他排向河流的毒性污染负责;采矿  
企业应该为不充分的安全措施负责;医药生产者应该为他们产品  
的极坏的副作用负责。以上这些后果都不是作为目的也不是作为

手段而直接期望的,只是间接期望的,但是这些后果都是可归咎的;这是因为行为者能够也应该对其加以避免。

那么什么时候间接恶果应该避免,什么时候又不必加以避免而只是容许呢?这就涉及到了双果律的问题,下面我们就详细讨论双果律(the principle of double effect)。

## 2. 双果律(The principle of double effect)

双果律告诉人们在什么条件下间接期望的恶果是不可归咎及可以允许的,下面是四个条件:

(1) 行为本身不应该是恶的,即它的对象与目的不应该是允许的、恶性的。天主教伦理神学规定了这样一些恶的行为对象:直接的堕胎、直接的自杀、通奸、背弃信仰、褻圣等等。

(2) 坏的后果与好的后果至少应该都是直接来自行为,或者较近的后果必须是好的、善的——决不能是恶的。因而,在怀孕期间子宫大出血,如果医生用麦角来止血,那就可以通过子宫收缩来达到这个目的。但是子宫的收缩可能会危及到胚婴,因为如此止血可能会使胎盘脱落。同一个行为出现了一好一坏两种后果,这两种后果都直接来自同一行为。在更多的情况下,行为的较近后果是好的,而较为远一点的、间接的后果是人们所不希望出现的或是恶的。镇痛剂吗啡的直接后果是镇痛,但是如果病人用时间长了,吗啡会让人上瘾——这就是吗啡比较远的后果。

实际上,如果仔细看起来,这个“近的后果应该是好的、从来都不能是恶的”的要求与第一个条件中的要求是相同的:“行为本身不应该是恶的。”因为行为的近后果就是行为的对象,如果近后果是恶的,那行为本身就是恶的。因此,第二个条件终归是第一个条件的进一步说明,而不是完全不同的。

(3) 行为者的意向必须是好的,也就是说,行为者不能期望恶的后果。在战争中,轰炸对方的军事目标往往会殃及平民,这是轰炸的间接后果,轰炸的直接后果是捣毁与破坏对方的军事设施。这里,行为者只可期望破坏军事设施,不可期望炸死平民。因此,



如果军事目标已被摧毁,虽然还剩余一些炸弹,行为者也不能把它们投到居民区。

(4) 如果人们想要允许某个行为的间接的、恶的后果,那么人们必须有相当重大而充分的理由。这就是说,一、所要实现的价值至少应该等于将要牺牲的价值;二、别无他法可以保护此时此地的价值。下面是一些细则:

(a) 所间接期望的恶果越严重,这样做的理由就应越重大。开车撞人的理由当然要比开车撞一头牛的理由要严肃重大得多;

(b) 恶果来的可能性越大,理由就应越重大。手术导致死亡或痴呆的可能性越大,病就该越严重;

(c) 行为与恶果越接近,理由就应越重大。参与非法活动(如直接参与堕胎)的理由当然要比准备非法活动(准备手术器械)的理由要重大得多。(在这些情况中,我们同时也面对“参与别人的错误行动”这个问题。)

(d) 阻止恶果的责任越大,理由就应越重大。父亲有责任使自己的孩子远离坏的伙伴;父亲的责任比叔叔或邻居的责任要大;长上(主教,修会会长)在纠正和批评部下的错误方面有更大的责任,超过一般的人。

关于在以上条件下可以允许恶果的理由,通常伦理学著述都这样讲:如果不允许的话,生活就会不堪忍受;在很多情况下,只是因着行为的侧面恶果,人们都不能行善。任何一种电的设施都有可能导致火灾与死亡;陆路与空中交通都可能出现事故;大的科技项目都有可能导致人身的危险与环境污染。如果人们不允许间接的恶果,那么这些会带来极大的好后果的行为就不能得以施行。如此看来,坚持这种极端性质的信条是非常没有道理的。

### 三、问题与争议

从六七十年代开始,双果律的原则一直是人们热烈争论的话题。天主教传统认为双果律有着极其重大的意义,那么这种作法

是不是有充分根据呢？甚至有些神学家会惊奇地发现，好像双果律是天主教伦理神学的独钟；在天主教伦理神学范畴之外，双果律不为人们所知，或者其他非天主教的伦理学家视之为不重要。<sup>①</sup>

但是有一点我们应该注意，在天主教伦理神学中，有些人因看到最近百年神学著述中对此双果律有广泛的讨论就认为双果律的渊源很古老；实际上不是这样的。圣托玛斯在他论自我防卫的文章中确实提到，一个行为可能有两个后果：期望的和未期望的。<sup>②</sup>但是他没有因此而归纳出一个普世原则来解决伦理上的问题。我们也没有在他的著作中找到现在神学书籍所列的双果律的四个条件。实际上，第一个对此原则作出详尽解释的应该算是若望托玛斯(John of S. Thomas, 卒于 1644 年)；<sup>③</sup>但只有在 19 世纪后半叶古里(J. P. Gury)的伦理神学之后，才有更多的神学家对此原则作了更为充分的讨论与阐述，并且才开始把这个原则以一种广泛的形式应用于伦理神学的整个领域。<sup>④</sup>

为什么人们对双果律有那么多争议呢？围绕这个原则的问题都有哪些呢？

第一个问题来自有关“绝对伦理准则”传统教导。根据双果律的原则，只有恶果不是行为的直接结果时，它才是被允许的；也就是说，行为本身不应该是恶的。这个教条也就假定了某些恒定、绝对恶的行为的存在，并且这些恶的行为丝毫不受行为者意向的影响。实际上，这是一些绝对的禁令，例如(除了我们以前曾经提过

① Bruno Schueller 经研究发现，除了 Paul Ramsey 和 Phillipa Foot 之外，他没有找到其他非天主教的神学家讨论应用这个原则(“Neuere Beiträge zum Thema ‘Begründung sittlicher Normen’”, in *Theologische Berichte IV. Einsiedeln: Benziger*, 1974, 126, footnote)。

② 见 S. Th. II-II, q. 64, a. 7。

③ 参见 J. Ghooos, “L’acte a double effet. Etude de theologie positive”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 27(1951), 51。

④ 参见 Joseph T. Mangan, “An Historical Analysis of the Principle of Double Effect”, in *Theological Studies* 10(1949), 59。

的)直接杀死无辜、直接堕胎、直接绝育、撒谎、手淫、人工避孕、兽欲、亵圣,等等。天主教传统认为这些都是内在固有的恶(intrinsically evil, intrinsece malum),并且从来都不是被允许的行为。

但是近来一段时期,即使天主教神学家也对此表示疑问,是否有本身绝对恶的外在行为而永远不被允许?约翰·米尔海温(John Milhaven)认为,很多基督徒不理解某些特定的行为(如堕胎与绝育)被彻底否定的原因。“他们能理解为什么某种行为可以从总的原则上(即在大多数情况下)予以否定,因为这种行为总的来说会导致大的损害,而会有相对少的益处……但是他们不理解对任何具体实际行为都绝对彻底否定的作法,即那种提前对所有可能的情况做无例外否定的作法。”<sup>①</sup>

波艾尔(C. van der Poel)争辩说,人们不应该“把人之为行为作为一个独立的实体对其进行伦理判断,而应该以是否有有益于建设人类集体行为标准对单个的行为进行评估”。<sup>②</sup>他还认为,伦理神学不应该受几个绝对价值和命令的魔役——事实上,只有一个绝对的标准:天主及造物对天主的趋向性。<sup>③</sup>

事实上,正如前面提到过的,传统伦理神学只承认有一个至高的规范与标准,这个标准本身是绝对的,正如人只有一个绝对目的那样。这个至高的规范就是:全心爱主爱人。那么衡量行为伦理性的至高标准就应是:是否这个行为有益于天主的创造与救世计划;是否能依天主的意旨促进人类团体的发展与进步。因此,传统伦理神学还认为,如果某些特定的行为总是与这个至高的规范与标准相违背,那么这些行为就永远是绝对恶的。

但现在的问题是,人们是否能证明某些特定的行为永远会违

① John G. Milhaven, “Moral Absolutes and Thomas Aquinas”, in *Absolutes in Moral Theology?*, 前引, 156。

② 见 Cornelius J. van der Poel, “The Principle of Double Effect”, in *Absolutes in Moral Theology?*, 前引, 192。

③ 同上, 206。

背爱主爱人这个至高的标准与规范。要想达到这个目的,人们不得不对每个绝对伦理准则进行查验与证明,这恐怕会使本书离题太远,所以我们必须将此任务留给某些特定专论来完成。但是,我们仍然可以对此做一些总括性的观察与评断。有人恐怕已经注意到,绝对伦理准则的数目正在随时间的变化而减少;越来越精确的研究在不断趋向于允许各种例外的情况——这些例外在以前是不允许的。

在传统的绝对伦理准则中,有一条是关于撒谎的禁令。很多神学著述认为,撒谎是绝对不允许的,即使是为了拯救无辜者的生命,也不可以。在过去几十年里,很多伦理神学家都对这条禁令的绝对性表示了怀疑,并且建议人们应该允许例外。<sup>①</sup> 另外一个绝对的禁令是人不得直接伤残自己的身体,这条禁令强调,人只能因着保护健康和自身生命等理由来间接伤残自己的身体。至少在器官移植的情况下,现在这条禁令大体上已为天主教神学家们所摒弃。<sup>②</sup> 另外,直接堕胎的行为被认为是绝对不允许的。然而,有些伦理神学家一直在问,是不是在极端的情况下可以允许人做医疗性堕胎,现在越来越多的天主教神学家们认为可以这样做。<sup>③</sup> 另外,如果为了医学检查的缘故需要男人的精子,今天的伦理神学也似乎不会坚持说,手淫是绝对禁止的,而会在这种情况下允许一个例外。

当威斯尔(G. Visser)看到伦理方面的新发展时(这些新发展

- 
- ① 例子见 A. Vermeersch, J. Ubach, Varceno-Loiano, Genicot-Salsmans, Tanquerey-Steven 及其他一些人(参见 *Christian Ethics*, vol. II, 对撒谎观点的历史性综述)。
- ② 参见 John Gallagher, "The Principle of Totality: Man's Stewardship of His Body", in *Moral Theology Today: Certitudes and Doubts*, ed. by the Pope John Center. St. Louis, MO.: The Pope John Center, 1984, 217—242。教宗碧岳十二世的一些讲法似乎排除了器官移植的可能性,例子见 AAS 44(1952), 782, 786; 45(1953), 747; 48(1956), 461; 50(1958), 693。
- ③ 例如, R. Troisfontaines, the Belgian Bishops, G. Visser, B. Häring, H. Rotter, L. Janssens, F. Böckle, 和其他一些人(参考本书第二卷中关于“直接的医疗性堕胎的问题”的章节)。

已经显示了过去伦理观中的不足),他得出了这样一个结论:形成与阐释带有绝对性质的伦理规范是极其困难的,“无疑在过去,人们会很容易相信他们可以大量地形成与阐述绝对的规范。”<sup>①</sup>自然,绝对伦理规范的数目越少,双果律中前两个条件就越不重要。

第二个问题来自对间接与直接后果的区分。传统上,这种区分是决定行为伦理性的标准。根据这个原则,直接期望的恶果从来都是不允许的,而间接期望的恶果有时候是允许的。例如,直接的堕胎从来是不允的,而间接的堕胎是可以的。那么这其中的理由是什么呢?

允许间接期望恶果的论证是这样的。如果不允许间接期望的恶果,生活就会变得不堪忍受,很多善的事情都不能做,另外与此相反的作法都会让人觉得是没有道理的。这些观点都是很有道理的,但是新的问题又出现了:这些论证对某些直接期望的恶果不也是成立的么?如果一个怀孕已经五个月的妇女得了病,并且也只能通过医疗性堕胎来挽救她的生命,那么难道让她和不能存活的胎儿一块儿死是有道理的么?难道这不是也意味着一个大善没有做么?诚然,有人会争论,如果不允许间接期望的恶果,生活也未必会变得不堪忍受,因为那些直接期望恶果并且合法的例子不是很多。但是,这种程度上的差异是否就是一种好的论证呢?那些同意让母亲和孩子一起死,并且不认为至少应该拯救母亲的人,难道不是伦理上“不堪忍受的”么?

除此之外,我们会惊奇地发现,以上推理完全依赖后果性的论证(an argument of posteriori),这种论证只以相反情况下的荒谬

① Giovanni Visser, “Aborto diretto sempre illecito?”, in *Problemi attuali di teologia*, ed. by Pont. Ateneo Salesiano in Rome (Zurich: PAS Verlag, 1973), 93. 当威斯尔谈论医疗性堕胎的可能性时,他认为过去的绝对伦理准则应该有新的发展,这就是避孕药剂及绝育药物的应用问题。在过去,这些都是严格禁止的,但是今天许多伦理学家至少允许一个例外。那些面临强奸危险的妇女(如在军事入侵时期)可以应用以上那些措施,来保护自己免受强迫性受孕。

后果来证明双果律的原则,显然这是不充分的。难道没有先验性的论证(argument a priori)可以证明双果律么?恐怕人们会马上想到这样一个论证:在两个恶果发生冲突的情况下,一个人应选择小恶。然而这种论证比前者后果更大,并且这个论证对于某些直接期望的恶果也是成立的,如以上所提的医疗性堕胎。对于保护生命和天主造物来说,医疗性堕胎所出现的直接期望恶果和母子一起死的恶果相比较,前者就是一种小恶。事实上,很多学者都认为允许恶果的最终解决办法还是这个“选取小恶”的原则及合理运用理性的作法。<sup>①</sup> 不管人们从哪个角度来看待这个问题,为间接期望的恶果寻求根据都会带来相应的困难,这些困难从未被满意地解决过,仍需要进一步的探讨与研究。

另一方面,《圣经》的警戒也不应被忽视,而必须要记牢的:我们“不应为了得到善而去做恶”(《罗马书》3:8)。行为的目的虽然是善的,但这不会使任何手段都合法化。如果手段与方式所造成的恶比行为目的所实现的善大的话,那这个行为就绝对不允许。

近来一些建议重新看待双果律的神学家有这样一些人(虽然他们的理由不一定相同):考尔(P. Knauer)、詹森(L. Janssens)、福克斯(J. Fuchs)、舒乐(B. Schueller)<sup>②</sup>、波艾尔(C. van der Poel)<sup>③</sup>、舒尔兹(F. Scholz)<sup>④</sup>、麦克米克(R. McCormick)<sup>⑤</sup>、可奈

① 人们曾反驳这种作法并说,永远不能允许“用恶的方法来追求善的目标”。但如果直接引起某些恶(比如堕胎)本身就是恶的,它就始终不能成为实现美善的目标的手段;但对于一个间接引起的恶就不是这样的。但这种区分也要求得到证明。为什么一些引起某些恶的行动本身是恶的,而如果间接地引起同样的恶就是允许的呢?这里的论点与上面所给予的理由是一样的:人生将会变得不可忍受,不能做很多善事,而如果不这样行动就是不合理的。

② 见 *Readings in Moral Theology* No. 1, 前引, 19(Knauer), 68(Janssens), 120—122(Fuchs), 143(Schueller)。

③ 见 C. van der Poel, “The Principle of Double Effect”, 前引, 197; 205。

④ 见 Franz Scholz, *Wege, Umwege und Auswege der Moralthologie* (München; Don Bosco verlag, 1976), 124—126。

⑤ 见 R. McCormick, in *Doing Evil to Achieve Good*, 前引, 262。

尔(T. O'Connell)<sup>①</sup>R. Gula 及科尔夫(W. Korff)<sup>②</sup>。这些人认为,只有双果律中第三、四个条件能决定是否允许恶果(或更好说只有第四个),<sup>③</sup>即“行为者的意向必须是善的”及“必须有重大的理由”。事实上,这些人还提出另一个观点来为他们的立场做辩护。他们说,传统的伦理神学在大部分问题上也仅仅应用了第三、四两个条件,如损坏财物、守诺、保密、听命等。

然而,有时候,直接与间接期望恶果的区分被人们所怀疑甚至否定,这种作法未免有点过分,并没有尊重事实本身。我们当然有理由相信,为天主教所那么广泛应用与接受的区分方法在伦理上是不会没有意义的。有人曾经正确地指出,人的常识(common sense)理所当然地认为,这样的区分是存在的。<sup>④</sup>如果轰炸军事目标时伤及了平民(副作用),对军人的这种归罪方式就不会和直接杀害平民而动摇敌人军心的归罪方式是一样的;如果刹车失灵而撞入一间房子,这种归罪方式当然不会和蓄意破坏房子的方式一样。

如此看来,在直接期望的恶果和间接期望的恶果之间确实有不同之处。间接期望的恶果比直接期望的更易成义与合法化。因为直接期望的恶果涉及到了故意的目的与切实的决心,所以它们会以更大的确定性发生。如果为了动摇敌人士气而去杀平民,那

① 见 Timothy E. O'Connell, *Principles for a Catholic Morality* (New York: Seabury Press, 1978), 170。

② 见 Wilhelm Korff, “Ethische Entscheidungskonflikte: Zum Problem der Güterabwägung”, in *Handbuch der christlicher Ethik, vol. ed. by Anselm Hertz et alii* (Freiburg: Herder, 1982), 87。

③ 有些人认为第三个条件(行为者的意向必须是善的)已经暗含在第四个条件里面了,但是明确地将这一点表达出来还是有意义的。试想有两个医生,一个为了名声,一个为了病人的好处;前者会更容易为自己找到理由,做令人怀疑的人类实验。即使他的外在行为符合客观伦理的要求——是伦理上正确的,他意向上的泄漏也会减弱外在行为的伦理性——外在行为不是伦理上善的。

④ 参考 Augustine Regan, “The Accidental Effect in Moral Discourse”, in *Studia Moralia* 16(1978), 102。

么这些平民之死就是故意期望的,也就是说,他们会确死无疑。与此相反,间接期望的恶果在发生时没有同样坚定的决心,因此这种恶果会以较少的确定性发生,并且它们的发生更为偶然。在轰炸军事目标时,人们并不十分确定会殃及多少平民。很显然,这样作法死的人数当然会比直接轰炸平民死的人数要少。刹车失灵所造成的损失较蓄意破坏所造成的损失更小、更偶然。<sup>①</sup>另一个事实也指出直接期望的和间接期望的后果的区别:在美好的后果方面,只有那些直接期望的后果才被视为“有贡献的”,而那些间接期望的后果则是不被重视的。

总之,间接期望的恶果更易为人所允许与接受,因为它们的发生不是十分确定的,并且行为者的意志决心也不是十分坚定。然而在某些时候,终极目的的至高意义也会允许直接期望的恶果,特别是那些物质性的恶果,但有时也会是生理性的或心理性的恶果(心理性的恶果如由撒谎所造成的欺骗)。由于直接期望恶果所造成的损害远比间接期望恶果大得多,并且在实现时自由意志的参与程度也比较大,因此这种直接的情形是比较少的,也是比较极端的。

#### 四、参与别人的错误行动

对别人犯罪的参与就是从实际上或从伦理上,与一个主要行为者合作,从事某个罪恶行为。在此种意义上,那些实际帮助执行罪恶行为、或提供必要手段、或提出建议和供给必要信息,以及作出与此类似的辅助性作为的人,都是合作者。与引诱和丑闻不同,合作不会导致别人犯罪,只是帮助主要行为者犯罪,而这个主要行

---

① 与此类似,R. McCormick 指出,即使在直接与间接之间的区分只是不明显的区分,这种区分在伦理上也还是有一定意义的。他还正确地指出:“期望的意志(intending will)表明,行为者与恶的价值之间有比较近的关系,也就是说行为者对恶果的期望程度比较重大”(Doing Evil to Achieve Good, 1. c. 263;另参考 B. Schüller, 190)。



为者在此合作之前就已经下决心要作恶了。

### 1. 合作的种类

人们一般把合作分为内容上的合作和形式上的合作,这种区分方法是对合作行为做伦理判断的基础。

(1) 形式上的合作。当一个人外在支持了另一个人的犯罪行为,而同时内在也同意这样做时,这种合作就是形式上的合作。这种合作总是有罪的。

一些伦理手册常把形式上的合作又分为明确的(explicit)和隐含(implicit)的形式合作。明确的形式合作就是直接希望别人的犯罪后果成真的合作,如某些反宗教剧中的演员会和他们的导演一样,期望他们的演出产生讽刺宗教的效果。这种形式的合作就是明确的形式合作。与此相反,如果合作的性质只是一种必要性的参与,这种合作就是隐含的形式合作。因而,如果反宗教剧中的演员原本无意讽刺宗教,而只是参与了演出,他们的参与也就间接地同意了对宗教的讽刺;他们的这种合作就是隐含的形式合作。在堕胎手术中,助手医师虽内心憎恨此类作法,但他还是参与了手术,他的这种参与也就隐含地同意了杀害婴儿的罪行。

另外有些人把隐含的形式合作看作是直接的内容合作。<sup>①</sup>这些人认为,虽然形式合作总是有罪的,但是也会有一些例外情况的。因而,面对死亡的威胁,一个人可能会帮助抢劫者闯入住户或商店,拿走抢劫者所要的东西。在这种合作中,虽然有直接的参与活动,但并没有发自内心的愿意,这就是形式合作的一个必要条件。另外,那种必要的参与不是行为罪恶性的明确无误的衡量标准。舞台上没有任何台词的演员、场景设计人员和灯光人员都必要地参与了反宗教剧的演出。如此看来,一些合作参与有时也是

<sup>①</sup> 参考 Heribert Jone, *Moral Theology* (Westminster, Md.: Newman Press, 1963), no. 147; Henry Davis, *Moral and Pastoral Theology*, vol. I (London: Sheed and Ward, 1959), 341.

允许的,因而这种合作就是内容上的合作。

(2) 内容上的合作。这种合作就是光有外在参与而无内在同意的合作。内容上的合作可以分为直接的(immediate)与间接的(mediate)内容合作。如果一个人直接参与到罪恶行为中去,如帮助劫犯倒尽珠宝,这种合作就是直接的内容合作。如果一个人只是为罪恶行为提供工具或手段方法,而没有直接参与到罪恶行为中去,如为劫犯提供钥匙或工具,这种合作就是间接合作。间接合作又可下分为临近的(proximate)和遥远的(remote)合作,这种分法是以合作与罪恶行为的远近关系为标准的。然而,在临近和遥远之间没有严格明确的分界线,并且二者之间的过渡与转化也会时常发生。

但是,对形成伦理规范和判断行为伦理性更为有益的是对合作方式的区分。有些合作方式本身不对别人造成损害,如卖给罪犯一瓶威士忌,给他一把钥匙,或为他开车,为罪恶行为准备工具等;另外有些合作方式从内在本质上会对别人造成危害,如撒谎,损害他人财物,痛打别人,杀害别人。传统绝对伦理准则所禁止的行为都属第二个范畴。

## 2. 内容合作的规则

从总体上来讲,内容合作是不正当的,因为罪恶是不能以任何方式来支持的,而是应受到反对与抵抗的。然而,为了避免一些较为严重的邪恶,人常会不得不参与一些邪恶。比如说吧,为了拯救自己的生命,银行职员可能会把钱交给劫匪。下面是一些规则。

(1) 为了避免相对严重的损害,那种通过本身无损害的方式实现的内容合作是正当的。为了考察理由的充分性,人们必须考虑到以下一些因素:(1)别人的罪的严重性:合作杀人的理由当然要比合作盗窃的理由要重大。与严重损害国家和教会的罪恶行为的合作永远是不正当的。(2)合作与罪恶行为的远近关系:为劫犯开保险箱的合作理由当然要比借给罪犯一辆车的合作理由要重大得多。(3)合作的必要性:犯罪行为的完成越确定(没有合作的情

况下),合作的理由就越轻微,如卖给醉汉一瓶威士忌的理由。(4)人杜绝错误行为的责任:工厂警卫人员比普通工人更有责任保护工厂的财产。

(2)在大多数情况下,通过本身有害的方式实现的合作都是不允许的;即便是允许的,它的理由必须比其它任何合作的理由都重大。这是因为,在这种情况下,人不仅间接帮助实现邪恶(如在前一个范畴中的合作),也会直接导致邪恶的产生,如此一来,人就更应该负责任。在这种情况下,人们就要看一看对人造成的损害和合作的人所面临的损害之间的比例。也就是说,对人造成的损害必须比合作者所面临的损害轻微。

因而,为了不使自己丧失生命,一个人可以参与损害他人财产的行为,但决不能参与杀害他人生命的行为;为了避免自己所要面对的严重损害,一个人可以参与较轻程度地损害他人的行为;一个人也可以通过撒谎来参与某件恶事,如果这样做能够避免更重大的邪恶,如无辜者失去性命这样大的邪恶;与此类似,为了使人避免更大的损害,有时打一个人也是正当的:奴隶制还流行的时代,掌管奴隶的人可以鞭打某个奴隶——如果这样做可以使奴隶的主人息怒,而不致杀死这个奴隶的话。那么,是否这样认为也是合乎逻辑呢:为了拯救其他无辜的人而打某个人?有一点是肯定的,不能为了那低于他或他人生命价值的东西(或与此同等重要的价值,如避免严重的致残)而打这个人。因此,人不能只为了使自己免于挨打而去打别人。

传统伦理手册认为,人不能对本质上恶的行为(即属于禁令性的绝对伦理实体 the forbidden absolutes)给予直接的内容合作,如直接杀死无辜、直接堕胎、直接致残,等等。无疑,现今的人们也继续支持这些禁令。但是无论哪里神学家们得出结论(某些绝对伦理实体是允许例外的),哪里就会允许对这些绝对禁止行为的参与与合作,如医疗性的堕胎与绝育等。

以上是一些有关正当合作的规条,但合作的实际情况往往是

非常复杂的,因而也会对此出现不同的意见。也许在整个伦理神学领域,没有比这更困难的问题了。

### 3. 建议犯轻一些的罪

建议罪人犯(比他计划要实现的大罪)轻一点的罪也是允许的,但前提条件是没有任何办法来阻止罪人犯他计划实现的大罪。

如果建议犯的轻罪是在计划实现的大罪之内,对建议的允许就是非常确定的,如一个暴怒的人要杀死他的仇人,人们见无法制止他,就可建议他打仇人一顿。另外,许多学者也认为,即使罪人无意犯某个轻罪(即轻罪不在计划的大罪之内),人们也可建议他犯那个轻罪,如劝说一个要复仇的人去抢劫他的仇人,而不要去杀死仇人。<sup>①</sup> 在这种情况下,如果人们真能阻止罪人去杀他的仇人,人们甚至可以帮助罪人去抢劫。

然而,即使为了阻止罪人犯某个大罪,人们也不能建议罪人去犯触及第三者的轻一些的罪。因而,人们不能为了制止罪人杀他的仇人,而劝罪人去与仇人的妻子通奸或严重伤残仇人的女儿。

## 五、伦理上的妥协(The ethical compromise)

在别人的错误行为上的合作在某种意义上可以称之为一种“伦理上的妥协”,因为那位合作者在他的信念上会让步,虽然这仅仅是因为他希望这样能够避免更大的恶和不义。对于各种价值的全面考虑(all weighing of goods)在某种意义上都是一种妥协,因为人们会为了一个比较迫切的价值暂且放弃一个没有那么迫切的价值。这也包括上面谈论的双果律的原则。不过,根据其词根和日常用法,“妥协”的意义是更狭窄的。

“妥协”这个概念来自法学。比如,在过程法(procedural law)中,人们提到“妥协”。原告和被告双方降低自己的要求,从而在冲

---

<sup>①</sup> 参考 E. T. Hanningan, "Is it ever lawful to advise the lesser of two evils", *Gregorianum* 30(1949), 104—129.

突上达成一个解决的方式。企业家和工人之间的工资问题也需要妥协,而政治上有不同的党派,如果它们想共同组织政府,也需要妥协。现代的多元化的民主社会如果没有妥协的态度,就不会存在。在这种意义上的妥协可称为“为了部分实现不同的利益而达成的协议(settlement for the partial realization of various contrary interests)”。双方各放弃他们的目标的一个部分,以便达成共识。这首先是一种策略性的合作,而其中的道德内容是中立性的。比如,劳方和资方规定一年要有 25 天休息(而不是 21 天或 28 天)——这本身不涉及到道德律。如果这种妥协是通过公平的谈判而达成的,就没有别的伦理上的问题。

然而,在伦理上的妥协就会涉及道德原则、道德价值和伦理行为。这种妥协可能一个人与他(她)自己作的妥协,比如在目标和资源之间的妥协(在应该给予的慈善服务和有限资源之间),或在两个任务之间(在职业的要求和家庭的要求之间),或在两个价值之间(在忠信和保护秘密之间)的妥协。不过,这不涉及到两个伴侣的共同磋商,而只是一个人考虑到有限的资源和可能性,所以这种情况一般不被称为正式意义上的妥协。如果一个人放弃一个比较小的价值是为了获得更大的价值,这一点就更明白:在这里没有两个价值部分上的实现,只有一个价值的实现和一个价值被放弃。在比较具体的意义上,“伦理妥协”指社会伦理上的妥协或人际关系上的妥协:一个人想适应他人的错误行为或罪行或有罪的概念。在此就要讨论这种类型的妥协。

妥协的伦理层面需要一番澄清。“妥协所涉及的是行动的正当性,而不是行动者的善或恶。人们从不会选择一个比较小的道德上的恶,他们仅仅会允许别人犯这个罪。因为一个道德上的恶——无论它是多小的恶——都不能成为选择的对象。”<sup>①</sup>这一点

---

① K. Demmer, “Kompromiss.” *Neues Lexikon der christlichen Moral* (Innsbruck: Tyrolia, 1990), 383.

对个人与自己的妥协是有效的,对人际妥协也同样有效。如果一个要在两个要求中只能完成一个或只能完成部分上的任务,他为那些无法做的事没有责任,因为那些不可能的事不属于个人的自由意志,因而也不属于他的责任范围。如果一个人面对私人财产和自己的生命这两个价值,而通过偷东西吃的方式可以救自己的生命,他衡量了两个价值并选择了比较大的。在这种情况下,偷东西吃不是一个道德犯罪的问题。公教神学并不认为,道德上的罪是不可避免的(Catholic theology does not recognize moral guilt as inevitable)。如果说罪是不可避免的,那就等于违背正义的原则,又将自己暴露于这样的嫌疑:“这就等于轻视罪责,因为一种不可避免的罪责就再不是什么罪。如果是这样,伦理上的努力还有什么意义?”<sup>①</sup>人的罪责仅仅来自一个“坏的”妥协,如果他通过这种妥协放弃一个更高的标准(Man becomes guilty only by a “foul” compromise, whereby he rashly fails to live up to his better possibilities)。

社会伦理的或人际关系的妥协首先指一些道德信念和已经成为法律规则的社会妥协之间的差异(比如在堕胎、离婚、妓女、宗教容忍等领域内)。比如基督徒们的信念会拒绝堕胎,又要从一开始保护人的生命。但是,在国会中很少会有多数的人支持这个观点,所以那些基督徒政治代表可以同意一种妥协的方法,比如同意在怀孕第12周前的堕胎是不受惩罚的,(如果另一个选择是在22周前的合法化)。这样,那些代表并不赞成堕胎的恶,但他们容忍它,而且要为它规定一个尽可能小的范围。这种伦理上的妥协不意味着那些基督徒代表部分上要回避对于堕胎的禁止,他们仅仅容忍那些不分享这种信念的人这样做。实际上,他们自己和他们所代表的那些基督徒都应该坚定地遵守道德价值的客观秩序。

---

<sup>①</sup> K. Demmer, “Kompromiss,” *Neues Lexikon der christlichen Moral* (Innsbruck: Tyrolia, 1990), 383.

一些不正义的独裁式的政治体系也会经常要求上面说的那样的妥协。这些独裁制度经常规定一些不公正的法律,比如禁止反对党有大众媒介,教会有大众媒介,禁止人们组织反对党,禁止一些宗教协会等。同时,各个法院都被期待去执行这些法律,惩罚那些侵犯不公正法律的人。那些诚实的法官们很快就会面临这样的选择:退位或至少部分合作。直到某一个程度,这样的妥协不仅是可能的,而且可能成为保护更高价值所要求的。

上面的论述指出,伦理上的妥协在道德上可以有合情合理的解释。“道德上的妥协并不是一种一定要反对的事或对于价值的出卖。更好地说,它想在可能的范围内实现这些价值……因此需要做这样的区分:失去的价值越小,分享消极的因素越小,这个妥协就越好。如果积极的因素比消极的因素多,这种妥协仍然是可以允许的,但如果消极的因素更多,它就失去了合法性。”<sup>①</sup>另一方面也得考虑这样的事实:人们都很容易受一些误解的影响,而在社会上或在周围的团体里,这些误解可能占主导地位。这就又强调妥协的重要性,人们应该准备妥协,同时也应该愿意反省自己的情况,并纠正自己的错误,如果有这种需要的话。

当然,“愿意妥协”的态度也可能是懒惰、懦弱、逃避态度的表现,可能暗示一种低级的机会主义。人们为了低级的价值牺牲高级的价值就是这样的情况。某一些妥协是不能做的,也是不应该做的。“教会给予我们很多圣人的榜样,他们为道德真理作见证,尽力保卫了这些真理,甚至愿意为此殉道。”因为“存在着这样一些真理和道德价值——人们必须准备为它们牺牲性命。”<sup>②</sup>

如果如此,在原则上,伦理上的妥协是一个合法的可能性。如果根据上面所说的原则和根据“比较小的恶”的原则进行这种妥

---

① H. Weber, “Der Kompromiss in der Moral,” *Trierer theologische Zeitschrift* 86 (1977), 114f.

② Veritatis Splendor 通谕,1993年,91条,94条。

协,则是道德上的善。但因为伦理上的妥协只能部分地实现一个价值,所以它就始终需要检察和重新的评估。在这方面,它不同于法律、经济、政治领域中的妥协,因为这些妥协不一定需要再次修正。伦理上的妥协像一个伤口,这个伤口不能是最后的状态,它需要治疗。人们不可以放弃某一个规律的意向和它所包含的幸福生活的理想,但必须不断重新考虑这些价值的最佳实现可能性(The intention behind the given norm and the conception of a felicitous life contained in it must not get lost, but must be reconsidered always afresh in view of their best possible realization)。

## 第五节 基本意向与存在性选择 (Basic intention and existential choice)

在上面,我们已经提到了好意向的重要性,这里所要讲的是人的“基本意向”。基本意向对人的全部伦理行为来说是极其重要的,它是一个人总括性的基本生活定位,是他基本选择(fundamental option)的结果。

人之行为不是由许多独立、割裂的单个好坏行为组成的,人们不能在每个单个行为内对这一行为进行充分地理解与评判。这些人之行为往往植根于人的基本意向与决定——这些基本意向与决定能给人整个生活赋予意义与意志决心。

为什么会这样呢?这是因为人的整个生活是一项内在连贯的任务。生活是对人的性格与环境的创造性陶成,但这种创造性任务不是由许多分裂的单个决定完成的,它是以一个基本的、存在性蓝图为基础完成的。这个基本的蓝图会从原则上决定哪些行为可以做,哪些不可以做。

基本生活定位中的决定与选择被人们称为存在性选择、基本选择或核心决定。只有这种性质的决定才能导致具重大伦理性的行为,才能完全投入地实现圣善之德(基督徒称为恩宠状态 the



state of grace)、或彻底否认人的真正目的(大罪 mortal sin)。在存在性选择中,一个人可以决定他生活的至高价值,并且以此决定为基础,他可以进而做出取舍性选择。

此存在性选择的概念不应与那种“基本选择理论”相混淆,基本选择理论将大罪轻解为“对天主和人明确而正式的轻藐”。这种主张已为教宗若望保禄二世在其传教法令“悔改与补赎”(Reconciliatio et Paenitentia)中所批判与摒弃:“当一个人不管是为了什么理由,明白而愿意地选择极端不正常的东西时,大罪就已经存在了。事实上,这种决定本身就已经包含了对天主法律的蔑视,对天主爱人及造物的事实之否定,这样这个人也就远离了天主而失去了爱德。”<sup>①</sup>实际上,谬误性存在性选择不一定总会带有蔑视天主和人的清楚表现,问题在于这个人完全转向有限的价值如财产、名声、权力或逸乐。这样,在人选择这些暂世相对的价值,而不选择天主这个至高价值时,对天主的轻视就显露出来了;但是这种轻视是间接的。

个案性选择与这种存在性选择不同,它也被人们称为命令性选择(categorical options or choices)。<sup>②</sup>这种个案性选择是以具体的方式和行为,在日常生活中实现人的存在性选择。但由于人内有许多不同的性情、倾向与影响在起作用,这些个案性的选择不一定总会符合存在性选择。然而,只要人能热情持守存在性选择,存在性选择就会对他大多数的个案性选择有决定性的影响。

如上所述,存在性选择与人的日常具体行为(个案性选择)之间有着不同点;《圣经》也意识到了这种不同点。《圣经》指出,天主不光审视人的行为,他也审视人的心灵,并且天主还会通过给人新心的方式来重造人(《箴言篇》2 1:2;《厄则克尔》11:19;36:26;《岳

① 见 *Reconciliatio et Paenitentia*, no. 17; Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1984, 63。

② 参考 Enrico Chiavacci, *Teologia Morale 1: Morale generale* (Assisi: Cittadella, 1979), 51。

厄尔》2:13);《圣经》还指出,基督徒应该穿上基督,穿上肖似天主的新本性——这都是圣德与善行的源泉(《罗马书》13:14;《迦拉达书》3:27;《厄弗所书》4:22—24;《哥罗森书》3:10);另外,当圣保禄以单数的形式谈论罪,以复数的形式谈论罪恶行为时(《罗马书》5:7),这里也体现了存在性选择与个案性选择之间的不同。

在具体的生活现实中,来自核心决定的存在性蓝图常常是不确定、不具体的,对各种可能性都是敞开的;自然,这一点在人年轻时比较明显。在每一个生活阶段,人都要寻求那些他要发展与实现的潜能。由于这在开始时不是十分清楚,另外也由于人会碰到许多不同的倾向与愿望,他往往不会马上找到自己的明确生活轨迹。他会在不同的层面与方向进行尝试,甚至有时他会鲁莽地实验一些东西。这就是说,即使人的基本选择是正确的,他也可能迈出错误的步伐;反之亦然。

另外还有一种可能性,随着人不断做出新的决定,他原有的存在性蓝图也会改变,可能变好(如悔改),也可能变坏(如放弃天主——大罪状态)。过渡过程中,在人做出决定性的基本选择之前,他会遇到许多矛盾与紧张。

存在性选择是通过某个相对大的善行或某个大罪来实现的。但这并不意味着,一旦某人做了一个存在性选择,他就不能做与此不同的、具有重大伦理性的行为。实际上,如果行为重复或改变原来善的或恶的基本选择,这些行为就会成为善行或大罪。

一般来说,存在性选择可以由重大性质的行为来实现,它可以是极大的慷慨行为如放弃对仇人的憎恨性复仇;它也可以是极其邪恶的行为如贿赂法官扭曲正义的行为。然而,那些轻微性质的行为往往只会对好的或坏的核心决定做肤浅的肯定,因而这些行为只能是小善或小恶(小罪)。

最后,那些与存在性选择不一致的行为(不够严重来改变存在性选择),它们的伦理性质至多不过是小善或小恶(小罪)。如果一个有自私生活定向的人进行施舍,那么他的行为就是不连贯的但

是可取的(a welcome inconsistency)。但若这种行为不改变他原有的存在性选择,那它就只是一种轻微善行;与此相反,一个有好的存在性定位的人进行盗窃,那这种行为只是小罪。<sup>①</sup>

伦理神学早就意识到,外在行为的严重性质和内在伦理投入的强度不一定成正比,特别是在谈论罪的问题的时候,这一点更是显露无遗。神学手册总是提醒人们注意,严重性质的外在行为不一定是内在大罪或小罪的标志(因为认知与自由意志可能不够充分),现在人们对这个问题更加重视,那种对天主法律的外在违背也不一定就说明人有内在混乱与罪的状态。这点对外在善的行为与内在恩宠状态关系也是成立的。这就是说,通过外在行为,我们只能对人的内在状态进行约略的臆测,而不能做完全确定的判断;特别是通过那些割裂独立的行为,我们更不能得出关于人的内心状态的结论。“一个人的伦理性质不能从单个的行为中归纳出来,只能通过一系列的行为,即一个人的历史进行归纳。”<sup>②</sup>

根据《圣经》的精神,人决不能“以天主的眼光对别人的真正内在状态做出绝对判断,也不能对自己做绝对判断,宣布自己是绝对义人或绝对罪人——表明善行或恶行在此时此地已经发生了。因此,没有那种绝对清楚的标志,人借以在天主前做出绝对的判断”。<sup>③</sup> 这一点与特利腾大公会议相符合,它认为人不能完全认知与理解人的恩宠状态(DS 1533)。对心的认知是天主的权力!<sup>④</sup>

① “一个人在财物上犯了错误,但在此之前这个人没有屡次有负于天主的恩宠,或在此之后这个行为没有从本质上改变原有的好的生活定向;即使这个行为是有关重大事情的,它也仍可能不是大罪,而可能是一种严重的小罪”(B. Haring, *Free and Faithful in Christ*, vol. I, 1978, 214)。

② 见 Hans Rotter, *Grundlagen der Moral* (Einsiedeln; Benziger, 1975), 80。

③ Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. II (Baltimore: Helicon Press, 1963), 276。

④ 参考圣奥古斯丁(St. Augustine)的说法:“至于什么是大罪、什么是小罪,不是人的判断所能决定,而只能由天主的判断来决定”(Enchiridion de fide, spe et caritate, no. 78)。

但这并不是说,严重外在过犯绝不能成为某些实际责任与义务(practical duties)的基础,如人告明大罪的责任、做补赎的责任、接受国家和教会所规定惩罚的责任,等等。

## 第八章 伦理上坏的行为——罪

人应该努力寻求与实现终极目的,并且他的行为不得有悖于这个目的。因而,如果人忽视了伦理法所规定的责任和他良心的指令,那他就做了伦理上坏的行为,因为这些责任与命令意在确保这个目的的实现。这种伦理上坏的行为就是罪,它是对伦理法的明知故犯的违犯(这里,伦理法是广义上的伦理法,也包括那些源于个人召叫的个人责任)。因为《圣经》和基督教思想都认为天主教是伦理法的创立者,所以对伦理法的忽视同时也是对天主教的一种冒犯。从这种意义上讲,罪就是对天主意志的不听命及对天主的触犯(参考 SC 109)。

这种触犯必须是自由愿意的,即这种触犯必须是明知故犯的。只有在这种情况下,坏的行为才能成为正式的、可归咎的罪。那种不是故意的违犯不足以成为故意、可归咎的罪。在外教的传统中,一个人即使不知道也会犯罪(参考俄狄浦斯 Oedipus 和伊俄卡斯达 Iokaste 或 Jocasta);<sup>①</sup>甚至动物也会因违犯某种神圣的禁忌而

---

① 忒拜(Thebes)的国王拉伊俄斯(Laios)接到了这样一个神谕:他将死于他的儿子之手。因此,当他的儿子俄狄浦斯出生的时候,他让人把俄狄浦斯抛到了(转下页)

“犯罪”。人们肩上的这种罪责宿命论(fatalism of sin and guilt)被基督教拿了下来。虽然不故意的违犯仍然是一种必须补救的不合宜行为,但它不构成可归咎的罪责,只是一种实质内容上的罪(material sin)。

既然没有自由人之行为就没有罪,那么那种“集体罪责”(collective guilt)的说法就应予以摒弃——除非“集体罪责”是指某个集体中的成员因他们自己的选择(或至少有某种玩忽与漠视的心态)而做了某种不义的行为。个人的使命在于取掉那些不正义的结构并在自己的能力范围内要抵抗不义。如果他不这样做,他也同样会参与罪恶。

现代人对于罪恶的意识越来越微弱,特别是对触犯天主的认识越来越淡薄。哪里人们不再信仰天主这个造物主和救世主,哪里对于违犯天主的罪的认识也就不复存在;哪里自恃的人成为衡量一切的标准,哪里也就谈不到对神圣权威的犯背罪恶。其他一些因素也对罪恶的认识产生影响,如大众中的一些同化力量,某些精神分析派中的决定论,或对伦理道德的攻击——有人认为伦理道德太狭隘和太严厉。最后,神学自己也淡化了罪的概念,因为经常说话时都提到“罪”,所以“罪”就成了老生常谈(theology itself has disqualified the concept of sin by a too inflationary use)。如果太多人因此变得心胸狭窄(frequent phenomenon of scrupulosity),那只会引起更多人对于这种道德的反感。

另一方面,也有一些积极的因素会促进人们对人心之恶的更

(上接注①)旷野。牧童将其捡到并送到了格林多(Corinth),奥狄浦斯在那里长大。在他寻找他的生身父母的时候,无意中与他的父亲角斗并将其杀死。在他答出了斯芬克斯的谜语之后,作为赏报,忒拜的王后伊俄卡斯达(他的母亲)嫁给了他。当瘟疫流行的时候,卜者弟尔斯阿斯昭示了他们的罪过。为了赔补自己的“罪过”,伊俄卡斯达自缢而死,俄狄浦斯弄瞎了自己的双眼。《圣经》里也有这种类似的思想,《肋未纪》4—5和《户籍纪》15:22—29都记载了人们为无知而犯的罪献燔祭的事。另外,乌匝为了不使约柜倾倒而伸手去扶约柜,结果他因这种无意的亵圣而受到惩罚,死在了约柜的旁边(《撒慕尔下》6:6—8)。

明确认识。人类恶行是一种非常明显普遍的现象,人们也就不能简单地否定这些现象的存在。人因罪恶的威胁与可怖力量而感到痛苦不堪,罪恶所带来的痛苦在现代文学与哲学作品中占据着很大的篇幅,这些作品深刻地披露了人类恶行的最隐秘根源,并昭示了人类灵魂深处有意识与下意识的恶念。另外一个有利于促进认识罪恶的因素是人们对个人和社会等责任的越来越强的意识。“虽然一些人不愿意听道德的声音,不重视各种规律和法条,但道德本身不受到任何挑战。相反地,虽然人们的思维方式是完全世俗化的,他们认为,道德是一件不可缺少的事。毫无疑问,人应该有道德,而且人的行为应该符合道德的要求。”<sup>①</sup>当然,有的人向往一种没有罪恶,没有愧疚的道德体系,但如果没有犯罪的可能性,那么道德要求的绝对性也就不存在。

进一步地去看,罪恶感(sense of guilt)并没有消失,而是转变了。“因此,人们今天更多感觉到那些反对社会的行为是不好的因素。以前的人可能不会注意到某些态度,但今天的人想,这样的态度是不应该的,比如不宽容、对于持不同意见人的歧视、缺少政治自由和社会的自由权利、种族歧视等。”<sup>②</sup>人们也更多注意到环保的问题,更多强调结构上的不公义,人们还认为这样的态度都是不公正的:对于社会的恶劣情况的被动态度、轻易地去符合现在流行的行为模式、对别人的命运和遭遇的漠不关心、在私人生活中封闭自己(injustices consisting in passivity towards evil in society, easy accommodation with current behaviour patterns, indifference towards the fate and misery of others and withdrawal into private life)。

然而,因为人们更多注意到“结构上的不正义”,于是出现了以下的倾向:将“罪责”从个人转向“结构”和为结构负责任的“别人”。

---

① H. Weber, *Allgemeine Moralthologie* (Graz: Styria, 1991), 259.

② 同上,261.

“基督宗教反对那种流于现今社会的、认为人们都是清白无辜的不健康幻象,并且反对那种把罪恶与失败(如果人们能意识到这些罪恶的存在)推诿于他人或者其它因素的作法……我们把成功与胜利归之于我们自己,至于其他的,我们则会培养一种否认人类实际情形的艺术”,并且总会寻求一些新的代名词。<sup>①</sup>心的改变与救治只有在诚实承认罪恶的条件下才能真正展开。

## 第一节 罪的本质

罪(sin)的概念与罪咎(guilt)的概念是紧密相关的,虽然罪与罪咎指的是同一现实,但它们指代的层面不同。罪总会牵涉到伦理罪罚,而伦理罪咎也总是罪的前提,罪与罪咎总是并行并立。罪是指某个坏的行为是伦理上恶的,是对天主的触犯;而罪咎则是指一个人应对他所行的恶负责,也就是说,他是这个恶的责任行为者。<sup>②</sup>

伦理罪咎(moral guilt)与罪恶感(guilt feelings)是有所不同的,深度心理学(depth-psychology)对此作了明晰的解释。罪恶感也可能是“超我”不当禁令的结果,这些不当禁令则来自不当教育与社会禁忌,或来自病态的心理素质性情,因此罪恶感不是伦理过犯的明确标记;然而并不是每一种罪恶感都是病态的,一个人的良心越细致敏感,它就越容易对他的罪产生罪恶感。

但并不是每一个伦理罪咎都有罪恶感伴随,特别是当一个人的良心笃钝的时候,更是如此——然而这很难成为一种理念性的东西。有些时候,罪恶感是不合理的,这就需要对其加以治疗,这是心理治疗学(psychotherapy)的任务。但是纯正的罪恶感也确

① 见德国主教团会议《会议文献》(Freiburg, 1976, 93); Franz Boeckle 引用于 *Fundamental Moral Theology* (New York: Pueblo Publ. Co., 1980), 94。

② 参考 Herman Fischer, “Der Schuldbegriff im Kontext heutiger theologischer Anthropologie”, in *Handbuch der christlichen Ethik*, vol. 3 (Freiburg; Herder, 1982), 166。



有其积极的作用,心理疗法的目的不是消除纯正的罪恶感。道德上的罪责(moral guilt 愧疚感)也必须和法律上的罪责(juridical guilt)加以区分。法律上的罪来自违背现存法律制度事实(Juridical guilt is incurred by a merely factual offence against the existing legal order)。如果一个人因忽略、分心或无知而违背了某一个法律,也算为“法律上的罪”。但对道德上的罪责来说,事实上的犯法行为本身不是最关键的;道德上的犯罪还有这样的前提:要知道自己行为的恶并有自由意志的同意(insight into the evil of one's doing and consent of free will)。

### 一、《圣经》对罪的描绘

虽然《圣经》没有给人们提供一套明确完整的罪的理论,但罪与罪罚占据了一个非常重要的位置。《圣经》总是在天人关系这个大的框架内来看待罪的问题,因而罪的最深本质就是拒绝回应天主爱的意愿。对于古希腊人来说,罪是一种错误、一种无知和一种愚笨,人会因着这些而伤害自己。他们这种对罪的理解完全不同于《圣经》,《圣经》认为罪是一种对天主的触犯和不忠,人类历史就是一个因罪而远离天主、而又因天主的仁爱与圣宠回归天主的历史。可见,罪是旧约(特别是先知们的)和基督福音的一个基本先决条件。从教会的初期开始,人们就把救恩宣讲成由耶稣的圣死与复活而来的对罪的赦免。

(1) 旧约常常把罪看成是对天主法律和意旨的违犯。最常用来表达罪的词根(hata)表达了这样一层意思:错过目的或偏离某个已知道路。罪也就是越过某个规则和对这个原则的违犯,在这里它是对天主诫命的抗命不遵(《申命纪》28:15—68;《肋未米亚》3:25)。《肋未纪》Lev 26:14—39;《申命纪》Deut 11:26—28; 28:15ff)。一些早期的文献也提到“罪恶上的团结”(solidarity in evil)的观点,这就是“集体的罪”。关于这一点,请看下文。

《创世纪》的第三章描述了亚当与厄娃在乐园里所犯的罪,他

们的罪是对天主命令的故意违犯。他们反对天主的内在根源在于,他们不满足天主所给予他们的,他们想要更多的东西;那么在天主和人类之间就出现了一道裂缝(参考《依撒意亚》59:2)。但值得注意的是,我们原祖父母所犯的罪已经因受邪恶势力引诱这个事实而得到了减缓(正如人在这个世界的处境);然而,《圣经》认为这种过犯从原则上仍然是一个自由愿意、可归咎的行为。在其他的一些场合,罪也被看成是对天主的憎恨,罪人就是“那憎恨雅威的人”(《出谷纪》20:5;《申命纪》5:9;《圣咏》139:21)。

旧约对罪的最典型观点是从天人之间的盟约关系来表达的。罪就是对盟约另一方的天主的遗忘(如《耶肋米亚》3:19—25;16:10—13;《欧瑟亚》1—3;《厄则克尔》16:59),对天主的远离及忘恩(另参《依撒意亚》1:2—4;《亚毛斯》3:2)。天主一次又一次地赐予人各样好处与恩宠,反过来天主也期望人忠信遵守他的诫命。然而人没有按他所期望的那样去生活,而是违背了天主的诫命,破坏了天人之间的盟约。这样,人就犯罪冒犯了雅威而招致了他的义怒与惩罚。但是如果人肯悔改,天主总是愿意广施他的慈爱与宽恕。这是救恩史的一个常新主题,这个主题在新约得到了传承与继续,并在基督身上达到了顶点。

(2) 新约——与旧约不同地——不用很多概念来形容“罪”,而仅仅用一个词:希腊文的 hamartia,它原来的意思是“不击中”,“不达到目标”,“过而又不及”。在所有的文献中,新约号召人们悔改自己的罪过、重整自己的心灵及改变自己的生活方式。因为耶稣只承认伦理上的违犯行为,而没有谈及礼仪上的违犯行为,所以他也就澄清和深化了罪的概念。人心是邪恶的产生之地,耶稣所要求的不是外在器皿的洁净,而是内心的清洁(《马尔谷福音》7:1—23;《玛窦福音》23:25)。<sup>①</sup>

① 参考 Karl Herman Schelkle, *Theology of the New Testament*, vol. III: *Morality* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1973), 55.

在浪子的比喻里,罪被刻画成对天主的负恩与抛弃。这种与天主的刚愎绝交对罪人来说绝无裨益,它只会给人带来不幸与毁灭。正如在其他比喻中所表达的那样,“很明显,罪的代表特性是一种‘完全剥夺’——与天主分离所带来的对存在意义的剥夺。亡羊(人)在孤立中消亡,另外,他已经失去了生活的意义——服务于人。丢失的‘达玛’的比喻所要表达的是同样道理”(《路加福音》15)。<sup>①</sup>谁偏离了天主的明确意旨,谁也就失落了,从而也就妨碍了他存在的意义。

另外有些时候,罪被认为是对爱德的违犯,即自私和憎恨(《路加福音》7:47;《若望一书》4:7、20),而在圣若望和圣保禄的著作中,罪被认为是对光明的拒绝(《若望福音》3:19;8:12;《若望一书》2:8—11;《厄弗所书》5:8—14)和对真理的拒绝(《若望福音》8:44;《罗马书》1:18、25),换言之,罪也就是黑暗和谎言;罪还是无视法律的行为(《若望一书》3:4;《得撒洛尼后书》2:3、8)和对天主的违命(《厄弗所书》5:6)。

圣保禄的书信给圣经中罪的概念加入了一些新的层面。他在人的恶行中看到了一种对属于天主的光荣的否定及一种成为自己主人的妄为企图(《罗马书》1:18—32)。罪人以一种仇视天主的态度生活,“因为随肉性的切望,是与天主为敌,决不服从,也决不能服从天主的法律;凡随从肉性的人,决不能得天主的欢心”(《罗马书》8:7;参5:10;《厄弗所书》2:14;《哥罗森书》1:21)。因此,罪人被排除于天主的国家之外(《格林多前书》6:9;《迦拉达书》5:19—21)。如果恩宠的状态就是天主圣神的临在,那么罪恶的状态就是肉性内的没有天主圣神的生命(《罗马书》8:1—7)。基督徒应该成为天主圣神的宫殿,而罪恶就是对这个宫殿的亵渎,这也是为什么罪是那么可憎的原因(《格林多前书》3:16;6:19)。

在保禄的文献中,hamartia(单数)这个词的用法呈现出一种特

<sup>①</sup> 见 Johannes B. Bauer, “Sin”, *Encyclopedia of Biblical Theology*, vol. 3, 1970, 853.

殊的意义。“在这里,罪被理解为一种全面的氛围,人们生活在其中(《罗马书》Rom 6:1),或被理解为一种恶魔的力量,它支配着人们,控制人们”(参见《罗马书》Rom 3:9; 5:12; 6:20; 7:8f)。<sup>①</sup>除了这种罪恶的类型之外,保禄也知道很多人的罪,比如在那些“罪恶表”(catalogues of vices)中(参见《罗马书》Rom 1:29—31;《格林多前》1 Cor 6:9f;《迦拉达》Gal 5:19—21;《哥罗森》Col 3:5—9)。另外,若望的著作也主要地只提到一个“罪”(《若望福音》Jn 1:29;8:21)。“根据《若望福音》来说,这个罪就是人们不信耶稣的使命,参见 3:18; 12:37—50; 16:8—10;但根据《若望书信》来说,这个罪等于是弟兄们的罪(《若望一书》1 Jn 3:9—11; 3:23)。”<sup>②</sup>

新约关于罪的教导也都包含一些关于宽恕的概念。实际上,宽恕也就是新约最核心的概念之一。基督降来拯救人类,给人类带来天主的仁慈与宽恕,并使人成为天国的子女。基督的死难与复活是一个雅威仆人与邪恶势力进行争战的过程;他向人们展示,他是罪人的救主(参考《玛窦福音》9:13;《路加福音》15;19:10),是“天主的羔羊,除免世罪者”(《若望福音》1:29)。通过信德与受洗,如果人愿意接受天主圣神的指引,他也就参与了基督对罪恶的征服之战;然而这并不是说,基督徒不会犯罪、不会受到挫折与失败。正是因为基督徒能犯罪,耶稣也就号召人们悔改、克己及爱人,并且命令教会在世上继续赦免人的罪过。基督(现在是教会)与撒旦之间的征战、黑暗与光明之间的对立、美善与邪恶之间的交锋要持续到时间的终结,但恶鬼和罪恶的力量都因耶稣的圣死与复活而受到了致命的打击。

## 二、罪的三个层面

《圣经》表达了这样的固定信念:人会在上主面前犯罪,人要承

① H. Weber,前引书,281。

② 同上,282。

担罪责。这是《圣经》的恒久教导，也是一个现实情况。虽然有一些愿意忽视或否定罪恶的世俗倾向，但基督徒不能放弃《圣经》关于罪的教导。犯罪的可能性在于人在世上对自由意志的运用。在人的所有自由行为中，他所寻求的必然是“美善的事物”(goodness)。美善事物中的“美”(beauty)与“善”(felicity)会对人产生一种吸引力和促进力；从总体上来讲，这种吸引力和促进力是所有人之行为的推动性原则(enabling principle)。这一点从人那种持续、专注的寻求与探索中得到了很好的体现——人在不断寻求成就、幸福、价值，简言之就是所有美善的东西。事实上人们对这种美善的追求是那么专注，以至于有时某个人追求邪恶，他也得以善的名义和外表来做。

这种从真正美善滑向貌似美善(实为罪恶)的堕落是由人的自身条件与情况造成的，因为人的有限理性与意志永远不能完全把握那无限的美善。在现实生活中，普遍性美善总是以单个美善的形式出现为人所把握；面对这种单个性美善，人往往会有几分不解与不在意(indifference)，因此人会自己欺骗自己，会把真正的美善贬值看待，会选取低一级的或貌似美善——其实在他良心的深处，知道这仅是短暂即逝的价值，不是永恒的。这就是罪的矛盾之处。

每一条罪都有三重伤害：伤害天主、伤害邻人与集体，也伤害罪人自己。但这并不是说，在每一条罪内，人都能从心理上经历感受到这三重伤害，然而从实证的角度来看，这三重伤害总会发生效应。

### 1. 罪的个人层面

虽然罪人在他自己的罪中“寻求自己”，虽然在眼前他选择一种比较容易的方式与途径——这种方式与途径不需要太多的努力，也会预许给他更多的满足，但在更深的层次，他会为一种缠人的灵魂疾病所困扰，从而放弃了真正幸福与成就。

人从他终极目的以外的目标中是不会寻获真正幸福与完善

的。因为犯罪,人会远离终极目的,或因为转向其他他所喜爱的目标,从而拒绝终极目的。因此,他就错过了正当的目标,这就会不可避免地导致紊乱与颓败(参考 GS 13)。这样,罪人就剥夺了他生命的意义,或至少说贬低了生命的意义。因此,“毫不奇怪,罪恶等于是失去生命的意义和目标,所以它会造成深刻的忧虑和郁闷的感受,又会导致更多的压抑、讨好自己和替自己辩护的尝试(deep-seated anguish of existence, which goads people on to ever new repressions, attempts at appeasement and self-justification)。”<sup>①</sup>这样,罪人就陷入了一种恶性循环,从禁锢到忧虑和愧疚感。

《箴言》的作者早就注意到了这一点,他让智慧说:“因为找到我,便是找到生命,他必由上主获得恩宠。但是那得罪我的,等于伤害自己;凡憎恨我的,即是爱死亡”(《箴言》8:35;参考亡羊和浪子的比喻,《路加福音》15:11—32)。根据某种任务、使命的法则、命令,天主已经为人设置了架构;如果人无视他存在的架构,他会因犯罪而最后毁掉精神上的人格(spiritual personality)。

从另外一个角度来看,罪也是拒绝完善心灵的发展和拒绝成长为一个完美的人。人出生的时候在任何一个层面都不是完善的,他必须成为他被召叫成为的人(He must slowly become what he has been called to)。不过,一个生活不纯正的人就会淡化自己的圣召(the person of an unauthentic life flouts his calling)。精神分析心理学(depth psychology)和存在主义恰恰从这个个体人格的角度看罪责。这些理论说,人的罪责在于:一个人在他那种不纯正的生活方式中受控制,而这个人就不愿意往前走。他在自己的发展过程中绕圈子或走歪路,达不到他原来的目标(he deviates in his development and falls short of what he should be)。他不愿

① K. Demmer, “Sünde”, *Neues Lexikon der christlichen Moral* (Innsbruck: Tyrolia, 1990), 754.

意成为他的本我(refuses to become his true self),虽然不同的学派对于这个“本我”有不同的解释。

总之,罪是病态人格和精神紊乱的征兆,因而《圣经》恰如其分地称基督为治愈者,因为他来取走了我们身上的罪累(《依撒意亚》53:5;《伯多禄前书》2:24)。

## 2. 罪的社会层面

现代人对罪的社会层面有着比较清醒的认识,但这种认识也仍然需要深化和完善。圣若望曾如是说:“假使有人说:我爱天主,但他却恼恨自己的弟兄,便是撒谎的;因为那不爱自己所看见的弟兄的,就不能爱自己所看不见的天主”(《若望一书》4:20),他还说:“如果我们彼此相爱,天主就存留在我们内,他的爱在我们内才是圆满的”(《若望一书》4:12)。

很多罪都会直接或间接地伤害我们的邻人与弟兄,如无爱、不义、诽谤、邪恶等罪所造成的伤害就是这样。属于这一范畴的还有:宣扬有害条件与环境的做法及造成恶劣公共氛围的行为,那种对猖獗邪恶所污秽的环境采取漠视不顾的态度也属此类。那些不正义的社会结构在下文还要讨论。

所有的罪,即使那些极具个人色彩的罪,都有一种社会性层面。最重要地,罪会妨碍社会终极目标与任务的实现,因为罪人会拒绝为这个任务而工作和努力,他所关心的只是他自己喜好的不同目标的实现。例如,如果行为者有钱或没有结婚,懒惰和吸毒不一定会直接伤害到邻人,但是人类集体会消极地受到这些行为的影响,这是因为它们会阻碍人去有效地为社会福利和公共目标作出应有的贡献。

在刚刚发生的时候,那些内在意念上的罪还没有对社会造成影响,但是任何内在的紊乱都有一种诉诸外在行动的倾向,如复仇的心态。因此,只要人允许那些会对社会产生不良后果的内在性情与意念发展与膨胀,这些内在的罪就是对邻人与社会集体的触犯与伤害。

罪之所以有社会层面还有一个原因,这个原因在圣保禄关于基督的神圣身体的谈论中反映了出来。根据圣保禄的讲论,基督徒“是基督的身体,各自都是肢体”(《格林多前书》12:27)。一个身体的所有成员都彼此依赖,如果一个成员出了问题,所有其他成员也会相应受到影响(《格林多前书》12:26;参考 5:6)。因此,没有一个人光为自己生活。如果一个成员因罪而累,它就会妨碍对生命恩宠(the life of grace)的传递,减弱圣与善原有的辐射力,因而剥夺了教会与邻人从他那里应得的恩宠与帮助。这就是为什么教徒每天在祭台前表明自己的罪——既对天主也对我们的弟兄姊妹。

最后,基督徒对自己的召叫的不忠信会在别人面前减弱自身宗教信仰的生命力。这样,他们就会为基督宗教的形象抹黑,也会使信仰之光黯然失色,这对那些离基督还比较远的人来说更是如此。

### 3. 罪是对天主的反对与摒弃

罪所产生的最严重后果就是对天主和他的神圣计划的摒弃。在今天,这一点需要格外加以强调,因为人们不再注意到罪的宗教层面,并且开始忽视并剥夺这个层面。由于人们的注意力仅仅在人的身上,他们往往把罪轻描淡写地看成是不完备的行为,而不是错误的行为。

罪确实有一种个人和社会层面,然而这个层面决不能与更深的宗教层面彻底分离,因为宗教这个层面是其它层面的基础;也只有在这个宗教层面,其它层面才能最终获得纯正的价值标准。天主存在于任何其他事物之前,任何其它存有之所以存在是因为天主是这样愿意的。创造人的是天主,救赎人的是天主,为人确立任务与目的的还是天主,而罪人企图忽视与摒弃天主所建立的架构,根据自己的喜好而决定生活的目标。罪内所产生的对天主的伤害就是这种蔑视不遵的结果。

罪人对天主及其目标的拒绝搅扰并打破了一种基本的关系,这种断裂可以从不同的角度与层面来看待。人在罪恶中拒绝接受



那种对天主的依赖性,因为这种依赖性要求人以坚定决心定向于天主所立的目标;人会否认对天主至上上主的听命,因为他完全属于天主;人还会忽视天主置于造物本性之中的法则与命令,因为这些法则是人存有本性所必需的。在忽略了天主的意志之后,人会拒绝给予天主应得的荣耀、崇敬和感激;如果这种不敬是以一种明知故意的恶毒表现出来的,那他就做了一个可怖的恶行。另外,天主创造这个世界的目的是为了显扬自己的荣耀,并让人来分享他丰饶的天主性生命。如果一个人忽视天主的旨意,他就否认上主的至大荣耀,拒绝服从上主,虽然他完全属于上主。人若远离上主的旨意,他自然也会远离上主的爱和与上主的共融。这样,罪人不再体验到上主的临在作为生活中的实际经验,因此也再不能获得这个经验所给予的平安、喜乐和安慰。

如果真如我们前面所讲的那样,罪是对天主的一种严重伤害,那么那些不认识天主的人和无神论者是否就不犯罪、触犯天主呢?换言之,他们的过犯是“神学上的罪”(反对和伤害天主的罪)呢,还是“哲学上的罪”(仅是违反理性的伦理过犯,而不构成触犯伤害天主的罪)呢?根据天主教的神学观点,世上根本就没有所谓的“哲学上的罪”(参考 DS 2291)。理由是这样的:(1)没有任何人运用了理性而一点也不知他的终极目的;至少可以说,他从一种不明朗、不反省的方式,可以或多或少知道一些关于终极目的的事情。一个人如果一点儿也没有这种认知,那他在这个世界的存在就是荒谬而毫无意义的。但是由于人的终极目的与天主及其荣耀是密不可分,对于这种目的的认知会或多或少反应出对天主的认知。结果呢,如果无神论者违犯了他自己的终极目的(这个终极目的在每个人的良心内都显露无遗),他就触犯了天主。

(2) 另外,如果一个人感觉他违反理性的行为是伦理上错误的,那他必然就会感受到某种绝对权威,一种禁止人违反理性的绝对权威。如果人承认了这种权威的决断,他也就承认了一种外在权威的绝对要求与主权(an absolute claim upon him),无形中他

也就承认了一种绝对的存有。由此可见,那种所谓的“哲学上的罪”根本就不存在,而无神论者对天主的否定可能是对天主的错误概念的结果(而在内心深处,他们意识到一种关于神的更正确的概念),或者他们故意压制认知天主的结果。

### 三、死罪、重罪和小罪(Mortal, grave and venial sins)

人们的平常经验会很快分清轻罪与重罪,不足、小过与犯罪。在实际评判过程中,每个人都知道罪分轻重大小,并依此而行事。然而,神学对罪轻重大小的解释也包含了一些争议与分歧。

#### 1. 罪的轻重等级

旧约列举了一些能导致与天主彻底分裂和失去天主圣宠的罪,如《申命纪》27:15—26所列的一些可咒骂的罪,其他一些由先知所列而能招致天主义怒的罪:“因为他行了这些丑事,必要丧亡,他的血债必由他自己来负”(《厄则克尔》18:10—18;参考《肋未纪》18;《耶肋米亚》7:9—15)。另外有些罪与过犯会受到较轻的判断,通过洁净的礼仪和善行可以进行补赎(《肋未纪》4)。

新约则列举了一些应得死亡的重罪(《罗马书》1:28—32;《若望一书》3:14)和一些无份于天国的罪(《格林多前书》6:9;《迦拉达书》5:19—21;《厄弗所书》5:3—5;《宗徒大事录》22:15),而圣若望所说的“至于死的罪”(《若望一书》5:16)就成了这些罪的顶极。另一方面,新约也意识到,有些罪比较轻,它们的后果也不是那么致命,义人也可能犯这些罪。因此天主经中的请求“求你宽恕我们的罪过”(《路加福音》11:4)基本上就是指这种日常生活中的过犯与罪。雅各伯所说的也是这样:“我们众人都犯许多过失;谁若在言语上不犯过失,他便是个完人”(《雅各伯书》3:2;参考《若望一书》1:8—10)。在《格林多前书》3:10—15中,圣保禄对两种基督徒作了对比,然而这两种基督徒都有同样的基础,那就是基督。有些人用金、银、宝石来建筑,他们的工程会存留;另外有些人则用木、草、禾秸来建筑,虽然他们会得救,但当这些人的工程在经受火

的考验时,他们会遭受损失。这就是说,有些罪不会使人丧亡,但人该洁净这些罪。与此相对应,圣若望则指出了两种罪:至于死的罪和不至于死的罪,“任何的不义都是罪过,但也有不至于死的罪过”(《若望一书》5:17)。因此,虽然新约不知道“小罪”和“死罪”等的详细概念,但是它为这些概念作了前提性说明并且指出了其间的细微差别。

教会的教导一直都指出了对天主和教会团体的严重过犯和小的毛病之间的差别。这一点在补赎圣事(告解圣事)的发展史中体现得最为明显,那些教会与圣事性的被赎是为严重的罪准备的,而那些小罪的赦免则可由个人私下的方式进行,如祈祷、守斋和施济等。然而人们对于哪些是严重的罪有不同的看法,现在死罪(mortal sins)与小罪(venial sins)的分法是按照特利腾大公会议的教导精神,它宣称所有的死罪都要告解,因为犯这种罪的人都是“义怒之子”(《厄弗所书》2:3)和天主的仇敌,而小罪则不一定要告解,但是如果人们那样做了则更好(DS 1680),因为小罪并无碍于恩宠的状态(DS 1537)。在特利腾大公会议后,人们用死罪的概念来覆盖越来越多的缺陷,但这种作法导致了“罪”观念的淡化,现在也引起来很多批评(Consequential and regrettable was the extension of the concept of mortal sin to ever new frailties in the post-tridentine period, which has led to that erosion of sin which has strongly contributed to the present crisis of its understanding)。因为一些相当小的缺陷也被规定为“死罪”,比如在礼仪规则(rubrics)方面或在其它方面,所以“罪”的要领不再被严肃的对待。

现在人们正尝试着把这种传统分法进一步再分,即死罪(mortal sins)、重罪(grave sins)和小罪(venial sins)这三个范畴。<sup>①</sup> 根据这些

① 参考 H. Boelaars, “Ist jede schwere Sünde eine Todsünde?”, *Theologie der Gegenwart*, 6 (1963), 142—148。另外, F. J. Heggen 把罪分为死罪、严重(serious)的罪和小罪(*Confession and the Service of Penance*, London: Sheed and Ward, 1967, 70—77)。

理论,死罪是一种对天主的完全脱离(a complete aversion);重罪是由某种软弱而来的严重过犯,这种软弱可能是对价值的不足认识,也可能是伦理控制力的匮乏;小罪则是在不重要的事上所犯的过失。<sup>①</sup>然而,如果我们正确理解传统的分法,我们就会发现其中的一个范畴不能与另两个范畴相提并论而具同等的重要性。较为实际的作法就是海霖的作法,他将小罪下分为较重小罪(grave venial sins)与较轻小罪(light venial sins)。

为了实际研究和给罪分类的需要,下面这些区分是相当重要的,所以应该加以注意。死罪和小罪是参照罪人的主观条件与情势分类而成的,罪人的主观条件就是是否他已因着罪而将自己与天主分离并失去了天主的生命恩宠,或是否他已经或多或少减弱了神圣生命力量而没有完全丧失。重罪(grave sins)和轻罪(light sins)是参照客观上造成的对终极目的的伤害分类而成的。在客观实际中,对伦理法律所造成的严重违犯(the objectively grave disturbance of the moral order)往往是死罪的标志,但不一定绝对是这样,因为理性认知与自由意志方面的匮乏会从主观上减少死罪的可能性;与此相反,对于客观伦理法的轻微违犯往往是小罪的迹象,但是有时客观上的小过犯也可能是对天主明知故意的反叛,因而构成死罪。

当实用伦理神学研究讨论一些过犯与罪的轻重等级时,它只是以行为对终极目的的实现所造成的客观损害为参照物,也就是说,这种客观损害是否重大。对罪人主观情势与状态的判断总取决于罪人的内心状态,而这方面的判断都很难,都会有相当大的不确定性。

## 2. 死罪与小罪的定义

神学家们往往会遇到这样一个问题:每个罪都是对天主意旨的拒绝与违背,都是与天主的决裂。正如圣雅各伯所说的:“谁若

---

<sup>①</sup> 见 B. Haering, *Free and Faithful in Christ*, vol. I, 1978, 211; 215.

遵守全部法律,但只触犯了一条,就算是全犯了”(《雅各伯》2:10)。那么在死罪之外怎会还有一个不会导致与天主分裂的范畴呢?

神学家们大体在下面这点达至了一种共识:小罪不像重罪,它不对天主的意旨构成一种直接而完全的违犯与拒绝,只是对天主意旨的一种不充分遵守。但是,神学家们对小罪只是不充分遵守天主意志的观点的解释是不同的。<sup>①</sup> 传统伦理神学认为最重要的理由是在于问题的客观轻微性质,而也把行为的主观缺陷作为次要的理由加以考虑。伦理手册与伦理要理书籍所有此方面的信条可以归纳为如下几点:

“当我们以完备的认知和完全的自由意志,在重大事情上违犯了天主的法律,那我们就犯了死罪;当我们在大事上没有完全的认知和愿意,或在小事上,违犯了天主的法律,那我们所犯的罪就是小罪。”<sup>②</sup>

现今的神学主要把重心放在行为的主观缺点上,以说明行为是小罪。它强调每个罪都是一种人意志上的紊乱,而外在罪的行为只是内在紊乱的标志与迹象,但未必就是意志紊乱的确凿证据。除此之外,关于犯罪的严重性的判断也受不同时代的价值观的影响,但如果死罪在很大的程度上取决于这些人性化的因素,也是不可想象的(it is not conceivable that mortal sins depend on factors so very much human in nature)。近代的神学多用“基本抉择理论”(the doctrine of the fundamental option)来说明这两种罪的类型,而这个理论的目标就是更好地理解罪的性质。

① 在唯名论(nominalism)盛行的时代,欧克姆(Occam)、吉尔森(Gerson)和巴尤斯(Baius)认为死罪与小罪之间的区别只是外在的——天主的决定;天主以他自由统治意旨规定,对有些罪的惩罚是丧失永远的生命,而对其它一些罪的惩罚则是暂时性的。他们概念中的天主是一个肆意的暴君,因而他们关于天主的概念及以上这个理论都受到了教会的批驳,教会认为巴尤斯的说法是错误的:“从罪的本质来看,没有任何一个罪是小罪,每一个罪都该受永远的惩罚”(DS 1920)。

② 见 Piet Schoonenberg, *Man and Sin* (London: Sheed and Ward, 1965), 29。

根据这个理论,死罪是一种伦理上错误的决定,这种决定是那么强烈,以致它会给人的整个生活以错误的方向。死罪是对假的、逾规的生活蓝图的选取。当然啦,一个人不会在他的一生里经常把正确的蓝图改为错误的蓝图,但是不是这就意味着死罪很少发生呢?它们可能比传统伦理神学所假设的要少。然而,一个人活在某个死罪的状态中仍能犯其他的死罪,因为他的这种强烈的错误决定很容易就重复或翻新另一个错误选择。一个自私的政治骗子通过欺骗、贿赂与勒索等手段掌握了权力,很可能有一天他会面对这样的两难境地:要么暗杀掉竞争对手,要么失去权力。在这种情况下,如果他选择暗杀,那你就彻底翻新了以前的罪恶决定与选择,而会导致另一个死罪。

另一方面,小罪虽说也是伦理上错误的决定,但是它或者不会构成对真正生活目的之否定,只是对真正蓝图的不一贯实现;或者,罪人因以前的错误选择而生活于与天主分离的状态,小罪从本质上不会重复或翻新某种原来的错误导向,只在表面上对其做附庸性肯定。

下面的两个因素决定了罪恶选择的轻重程度:

(1) 投入实现的程度(*potency of commitment*)错误决定中的投入实现的程度可以是支离破碎的,这可能因为缺少明确的认知(包括对罪恶行为的后果的不足够认识),也可能因为自由意志没有完全的同意——在这些情况下,错误决定所造成的就是小罪。另一方面,死罪则是对那种违背天主意旨和个人真正目的的决定的完全投入,这种投入程度是以明确认知罪恶决定的严重紊乱本性和自由意志的完全愿意为前提的。

(2) 事情的轻重程度(*Importance of the matter*)那些从主观和客观上来看比较轻微、纤小的矛盾与紊乱都不会妨碍实现人的真正目的和完成天主的永远计划,它们也不会使一个基本的决定有违于天主的神圣法律,这主要是因为客观上没有出现对天主计划的彻底否定与摒弃。因此这些小的紊乱只是小罪的特征(如

果这种小的紊乱能称之为罪,就需要这样的前提:它们是明知而故意所造成的结果)。

与此相反,死罪是一种强烈的投入,这种强烈的投入是由重要的事情所招致的。只有在少数的情况下,小的事情能给死罪提供机会。在罪的情况中,重要的事情会严重阻碍天主计划和个人真正使命的实现与完成。因而,如果一个人明知而故意地愿意某种重要事情的发生,他所面临的的就是存在性选择的问题。

很显然,虽然在重大的事情(强烈的投入)与轻微的小事(表面的投入)之间的联系不是绝对必要的,但这种联系还是比较紧密的。

到现在为止,我们可以对死罪与小罪的本性与条件做个简短总结:

死罪以明确的认知与完全的自由愿意为前提,是一种彻底违反天主意旨的决定,并且这种决定往往是在大事上违犯了天主的法律。

小罪虽然也是一种对天主法律的触犯行为,但没有完全投入于罪恶的决定之中,它往往是在小事上违犯了天主的法律,或在大事上冒犯了天主但没有全面的认知或没有完全的自由愿意。

小罪与死罪是根本不同的,所以死罪并不是很多小罪的罗列。但当小罪以某种方式为死罪准备道路时,在小罪与死罪之间就有着很强的联系。人通过不断犯小罪而置自己于犯死罪的危险。经院神学有时拿这种情况与物理、化学反应中的偶然性变化(accidental modification)相比拟,这些偶然性变化往往会导致某种质的变化(substantial mutation):“已有的选择往往会引诱人们在同一方向上做进一步的更深选择。小罪会使我们在爱天主的事上变得懈怠,进而诱使我们犯更重大的罪。另一方面,处于死罪状态的人的‘每日善功’会使他在罪恶意念上变得缓慢,进而使他能逐渐

接受悔改的恩宠。与此类似,在死罪与‘基本善行’之间也有类似的关系。一方面,死罪能引导我们走向最后的心硬不悔,导致信德和望德的完全丧失;另一方面,‘基本善行’会引导我们为爱而完全献身并为其作证。”<sup>①</sup>

### 3. 罪的客观轻重的衡量标准

罪的客观轻重是由人之行为对伦理秩序所造成的客观紊乱与损害的程度来决定的。这种客观紊乱被称为罪的性质或罪质(“matter”of sin,罪的内容)。如果罪质的衡量标准来自《圣经》、教会信条及神学家们的理论,那它就是外在的;如果标准来自过犯的本性与后果,那它就是内在的。

(1) 外在标准。在众多外在标准中,《圣经》这个标准是首要的。如果《圣经》提到某个罪行时,有这样的说法,那这个罪质(罪的内容)就是严重的:1. 行为者会受到诅咒;2. 行为是可憎恶的;3. 呼天降罚(cry to heaven)<sup>②</sup>;4. 应得死亡与永恒惩罚的罪;5. 无份于天主的国。

然而《圣经》所提供的标准并不总是完全清楚明确的,例如,旧约所列可憎行为中有这样一条:不得在妇女经期中有性行为(《肋未纪》18:19)。虽然这种行为通常不是得体的,但现今的伦理神学手册都没有将其列入重罪的范围之内。另外,旧约规定,一个人无论在安息日做了什么工作都将被处死(《出谷纪》31:15),这一条甚至也被施行于一个捡柴棍的人(《户籍纪》15:32—36)。基督教伦理观不会把主日捡柴棍定为重罪。

另外有些时候,新旧约所规定的一些应该处死的罪或无份于天国的罪也是分轻重等级的,如偷盗、贪图、诽谤、不洁、嫉妒、动怒等等(参考《厄则克尔》18:10—13;《格林多前书》6:9;《迦拉达书》

① 见 P. Schoonenberg, 前引, 38。

② 《圣经》认为下列四种呼天降罚的罪格外严重:杀人(《创世纪》4:10),索多玛的罪(《创世纪》18:20;19:13),欺压孤寡(《出谷纪》22:22),克扣工人工资(《申命纪》24:14)。



5:19—21)。显而易见,并不是每种盗窃行为或发怒都是重罪,并不一定都应得逐出天国的惩罚。因此,我们必须诉诸其他一些标准来决定哪些罪责是重大的,哪些是轻微的。

教宗和大公会议的官方信条与教义也是一些外在的标准。对于伦理责任问题的不谬性(或“不能错的”*infallible*)规定很少,甚至没有一个规定明确指出了某个特定行为的严重罪恶性;但另一方面,教会训导权威(*the magisterium of the Church*)的一些伦理决定有着很强的权威性,信徒们该当细心遵守这些训导(参考 LG 25;GS 50;DH 14)。当然,在训导权威中,具普遍性的大公会议具最高的权威。在教宗的诸多训导中,教宗通谕(*encyclicals*)有一种特殊的地位,其次是另外一些训导或声明和教宗训令(*papal allocutions*)。

教会圣师和神学家们的一些教导也是判断罪的轻重的重要标准。然而有时候新的学术进展会取代旧的判断与信条,如信贷利息的伦理判断,夫妻行为的适当理由(*the reasons iustifying the conjugal act*),<sup>①</sup>行圣事的礼规(*rubrics*)。<sup>②</sup>

(2) 内在标准。在决定行为的罪恶与否和罪恶程度时,内在的标准显得尤其重要。如果罪责对某个崇高巨大的价值造成了极大的损害,那罪责就是重大的。既然价值秩序是由人与他的存在性目的(最终是终极目的)之间的关系决定与衡量的,那么重大的罪责就可以被看作是对人的存在性目的与终极目的所造成的重大损害。进一步讲,这就意味着,如果罪责对天主、天主的光荣和天

① 传统天主教伦理神学认为,夫妻性行为的主要目的是繁衍人类,而近代的天主教的伦理神学则认为,表达夫妻间的爱是同样重要的目的。——译者注

② 下面一些行为在梵二以前的拉丁礼规中被视为重罪:不在九折布(*corporal*)上祝圣饼酒,移动圣体时未穿相应的祭衣,以妇女(包括修女)为辅祭(*server*)的或捧经本(*acolyte*)的,用混浊的水给人受洗,给人傅油时没有大白衣(*surplice*)和神父领带(*stole*) (参考 K. H. Peschke, “Die Sünde in den Traktaten über die Sakramente”, *In Verbo Tuo. Festschrift. St. Augustin/Siegburg, Missionspriesterseminar, 1963, 235—246*)。

主应得的尊威造成重大的损害,那它就是重大的;另外,如果罪责对国家、教会与人类社会团体造成重大危害,对邻人暂世与精神上造成重大伤害,或对本人造成的暂世与灵魂上的损害等,这些情况下的罪责都是重大的。

在很多情况下,关于哪些罪责是重大的问题,人们大体上会有一些一致的意见,如对身体的严重伤害(使人眼睛失明)、暗杀、强奸、抢劫值钱财物(马或车)、恶性诽谤等。但是有些时候,人们会有不同的意见。一些宗教、社会传统会把某些一般看来是中性的东西认为是很罪恶的行为,如某些对安息日、星期天的违犯行为,吃专为礼仪所用的食物,接触被认为是不洁的人或物,等等。在另外有些时候,传统与公众意见会把本来十分严重的行为看作是不甚重大的行为,如拿人作祭献、奴隶制与堕胎等。某些特定行为的判断和总体的伦理判断都同样取决于支持这些行为的理由根据的有效性。正如不同的专家学者有时会对某些行为的罪恶性有不同的意见,他们有时也会对某些行为的轻重程度有不同的意见。

## 第二节 罪的分类

伦理神学手册往往把注意力放在对罪细致的数字化分类上,这主要是因为特利腾大公会议要求人们对所有重大的罪都要分类告明(告解圣事)并应告明次数(DS 1679—1681;1707)。如果单从告解圣事的角度来考虑,大公会议的这种要求还是很有意义的,但是如果我们从这种实际应用的角度去考虑,那么这种分类方法对更好理解罪似乎就没有太大的意义;因此,我们还是把那种分类方法留给那些讨论告解圣事的专论吧。

### 一、不同种类的内在罪

内在的罪就是在人的心里所实现完成的罪,它们是“心的罪”,通常被人们称为“坏的意念或思想”。每一个罪都是首先在心里犯

的罪,来自人的不义性情与愿望。“因此,人们应该更多注意到思想上的罪。思想上的罪为行动的罪作准备,思想上的罪会塑造一些感情上的态度,使之成为根深蒂固的(tracks of feelings are entrenched);通过思想上的罪,人们逐渐形成一些期待,这样潜移默化地影响各种事情的发展。思想的罪使人们失去灵修上对于罪恶的距离(the spiritual distance to sin gets lost),这样的话,一个人在精神上已经跨到对岸,已经和恶势力做了妥协。”<sup>①</sup>

传统的伦理神学区分三种内在罪:心理满足(sinful complacency)、对过去罪恶的喜乐以及恶欲。当然,同样的感受也可以转向好的方面。对于善行的内心快乐(“助人为乐”),对(自己或别人的)善行的喜乐,以及对效法善人的渴望,这一切都是一些好的方式,可以帮助人们将“善”的思想注入于自己的心灵(ways to ingraft the good in one's heart),正如邪恶的幻想和渴望会败坏人心。人们必须驱逐那些邪恶的思想,同时必须积极地为善良的思想和善良的渴望留一个空间并让这些好的思想结出果实。上面提到了三个罪,但我们还能加上第四个,就是成见或偏见(prejudice or bias)。

(1) 心理满足(mental complacency)。心理满足是在罪恶性的幻象中吸取欢乐而无意实现这种行为。心理满足和对罪恶意念的对象的理性研究是不同的,研究坏意念的对象的目的是为了更进一步了解这些对象的本质,这种研究可能是中性的,也可能是责任性的,如医生、心理辅导员和听告解的司铎等都有责任来获取此方面的知识,也只有这样,他们才能给予病人和告解者以指导和帮助。

(2) 罪恶的喜乐与遗憾。罪恶喜乐是指在已经完成的罪恶行为中的喜乐(不管是别人的还是自己的);罪恶遗憾是指因未完成某个罪恶行为而感到的遗憾。这种喜乐与遗憾暗含了一种对罪的

<sup>①</sup> K. Demmer, “Sünde.” *Neues Lexikon der christlichen Moral*, 1990, 755.

默许,因此它们也就是罪恶的。但是,如果一个人对坏行为的好的结果产生喜乐,那则不是罪恶的,如某个贪官被人杀掉了,这就从某种意义上铲除了一种社会不义,那么这样所产生的喜乐就不是有罪的;或只对坏行为的实现方式产生喜乐,如对某宗伪造案或银行抢劫案的精巧设计而喜乐,这也不是有罪的。另外,如果对曾经是合法的或将要成为合法的事物产生喜乐,那也没有罪;因而,一个寡妇可以怀有某种欣喜而回忆与以前丈夫之间的亲密关系;或一个已经订婚的人可以怀着喜悦想象将要出现的夫妻间的性行为。<sup>①</sup>

(3) 恶欲。这种恶欲是指要实现一个罪恶行为的欲望。这种恶欲有两种情形:有效恶欲与无效恶欲。如果一个人想要实现某个行为,但是因着某种原因而又不想再实现那个行为,可能是因为感到羞愧或是因为某种恐惧(如不想再得罪天主或怕损害了自己的名声),也可能因为行为者预见到了这种行为的无益性与危险性而不想再那样做。人们有时会有很强的欲望,似乎意志决绝地要实现某个罪恶计划,但在要把思想付诸实现时,他们又往往退缩不前——在这种情况下,他们的欲望就不是严重的,只是一种无效的意志决定。

但是与此相反,如果一个恶欲意志坚决,那它就是有效的。即使一些外在的因素阻碍了这个计划的实现,怀有此种思想的人也是有罪的,“即使后果没有出现(也就是没有力量实现),坏的意念已经构成了罪”(奥古斯丁)。<sup>②</sup>

所有这些内在的罪和它们所对应的外在的罪一样都具有罪恶性,但是这些内在罪不一定有与外在罪相同的罪恶性。如果所期望的罪恶是重大的,那么那种有效的恶欲也往往是重大的,因为外在罪恶的具体实现是一种强化因素,它会加强内在恶念和性情的

① 参考 Jone, *Moral Theology*, 1963, no. 107.

② 参见 Augustine, *De spiritu et littera*, c. 31, n. 54 (Migne, PL, vol. 44, 235)。

罪恶性。

那些伦理上不敏感的人往往会忽略那些不严重内在恶欲的危害性；但对正常人来说就不同了，如果正常人意识到他要实现的行为是罪恶的，他就绝不会视而不见那些坏意念与坏决定的罪恶性与危害性。

(4) 成见或偏见 (prejudice or bias) 是一个内心的倾向，即要排除或回避一些可能威胁自己或自己团体利益或习惯的世界观的资料或知识 (the tendency to eliminate from one's considerations and decisions data which are perceived to be a potential threat to one's well-being or to that of the group to which one belongs and to the accustomed ways of viewing the world)。<sup>①</sup> 显然，如果人们忽略一些重要的资料，对个人的发展和团体的公平秩序都是不利的。成见可能是个人的或集体的。个人的成见会引导一个人以一种缺少远见的方式仅仅看到自己的需要和渴望，同时不考虑到某一行动对于他人或对于团体的影响。集体的成见要保护团体的利益。“如果不愿意考虑到某些决定对于团体以外的人或对于其它团体的影响，那么这些决定就有偏见。那些在‘主导团体’中的人就看不到他人的痛苦，看不到这种痛苦的根源，也无法看到更正义的社会的新可能性。”<sup>②</sup> 这方面有种族歧视、帝国主义和性别歧视等集体成见的类型。社会上的不正义现象就来自那类的成见。如果一个人意识到了自己也有一些偏见或不公平的想法，他就必须努力改变这些，否则他也犯罪。不过，集体的成见经常是如此根深蒂固的，以至于个人毫无犹豫地认为，某些说法和想法都是天经地义的。这就是有罪的结构的问题，下面还得讨论它。

① 关于这种内在的罪，参见 B. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding* (London, 1957; reprint ed. New York, Harper & Row, 1978), 218—242。

② Mark O'Keefe, *What Are They Saying About Social Sin?* (New York: Paulist Press, 1990), 78。

## 二、无为之罪与有为之罪

有为之罪就是实现与完成那禁止的罪,这种罪是对消极性法律与规条的违犯,如“不可敬拜其他的神”,“不可杀人”,“不可偷盗”,等等。与此相对,无为之罪就是没有完成责任应做的事,这种罪是对积极法律规定的违犯,如“善守安息日”,“你们应彼此相爱,如我爱了你们一样”,等等。

虽然从本质上来讲,有为之罪比无为之罪要严重,但无为之罪也会对天国的实现造成极大危害。因为无为之罪很不容易为人发现,这就使得无为之罪显得格外危险。在普遍性法律中对这些无为之罪进行规范与定义是非常困难的事,因为个人的积极责任与义务从很大程度上取决于个人的性格、才智及具体的生活条件与环境。“基于这个理由,我们不应该只把注意力放到我们不应该做的事物上,及那些我们应该避免的事物上——这对我们来说是极其重要的。只重视消极性法律所规定的事物是远远不够的,我们必须指给人们,在圣宠的帮助下,什么必须做、什么能做及什么应该做。”<sup>①</sup>然而我们必须承认,避免有为之罪比做应行之善更为容易;因此,不犯无为的罪具有更大程度的完善性。

这种玩忽有很多表现形式:玩忽自己的职业、社会及宗教上的责任,忽略自我改进与提高,对社会的不足与邪恶环境漠视不管,不屑关心与爱护自己的邻人,等等。当然,只有在一个人意识到他有责任做某事而未做的时候,他才对此种忽视负有责任。然而,人们并不是总能意识他的责任与义务。另外,一个人会或多或少地意识到他有行某件善事的责任,但是他常会不愿付出努力而使事情半途而废。这就是为什么天主教徒会在弥撒的开始呼请天主和信友宽恕他们的罪——既包括那些所行恶事,也包括那些应行而未行的善事。如此看来,无为之罪是实在而真实的过犯,是很多不

<sup>①</sup> B. Haering, *The Law of Christ*, vol. I, 1966, 372。

义、困苦与抛弃行为的来源。

### 三、罪宗

从教会圣师的时代开始，教会传统就把一些主要而严重的罪归纳在了一起，并称之为死罪。这些罪被称为死罪，不是因为它们总是严重的，而是因为它们很容易就成为其他重罪与大罪的来源。教宗圣国瑞一世（亦译“格列高利”Gregory the Great，卒于604年）列举了七种死罪（七罪宗）：

骄傲或虚荣（pride or vain glory）这种罪就是过度地贪恋荣誉与一意孤行，它和谦逊之德正好相反。

悭吝（avarice，亦译贪婪）这种罪是无节制地寻求物质上的享受与利益，它与公义与好施之德相反。

嫉妒（envy）这种罪是对邻人的财物与才能极为不满与不服，它只会伤害嫉妒者本人；这种罪与博爱和慷慨之德相反。

迷色（lust）这种罪是无节制地渴望与寻求性方面的满足，它与贞洁之德相反。

贪饕（gluttony）这种罪是过分地享受口腹之乐，它与节制之德相反。

忿怒（anger）这种罪是怒气的剧烈爆发，并期望别人受到严重惩罚和遇到重大不幸，它与谦忍之德相反。

慵懒（sloth）这种罪从广义上来讲是懒惰，与勤勉之德相反；从狭义上讲是精神上的懈怠，因为怕吃苦与怕付出努力而不愿顾及精神与神修上的事物；它与忠信热爱天主之德相反。

除此七罪宗之外，传统的作法还列举了七种德行：三超德（the three theological virtues）与四枢德（the four cardinal virtues）。三超德包括信（faith）、望（hope）、爱（charity）三德，四枢德包括智德（prudence）、义德（justice）、节德（temperance）及勇德（fortitude）。令人惊奇的是，在这些主要的罪与德行之间有极少的对应关系。那些与七罪宗对应相反的德行和以上七种主要德行有着很

大的不同。事实上呢,这两份清单来源于当时比较盛行的大众伦理观,因而具有某种偶然性。它们并无益于伦理神学的系统科学的研究,但对灵修与苦行有着某种指导与促进作用。

### 第三节 罪的根源

这段讨论罪恶的根源,就是一些引人犯罪的因素,或使人成为引诱者的情况,就是诱惑、引诱、丑闻和世界中的邪恶结构。

#### 一、诱惑(Temptation)

##### 1. 概念与特性

诱惑就是人所受到的行恶的刺激与鼓励。这种刺激与鼓励是善的事物对人的吸引与感召,而这种善在更大的价值框架背景下是恶的。下面这个例子说明诱惑:

现在让我们假设某种食物诱惑我。这种食物诱惑我,是因为它吃起来好吃,这就是说,它能满足我的食欲。然而下面,我们假设这种食物对我有害——它能使我生病,我并且也意识到了这一点。因而我就会产生犹豫,是满足我的食欲呢?还是要生病呢?换言之,如果单独考虑,满足食欲这件事本身是一件善的事物;但如果从我整个生活秩序或是从我的个人健康来看呢,这种善的事物会导致紊乱与邪恶。人受恶的事物诱惑的可能性来源于这样一个事实:同一事物从不同的角度来看会出现不同的结果:可能善,也可能恶。<sup>①</sup>

如是看来,一个受诱惑的人是一个被分裂的人,他为两种善所分裂,其中的一个同时也是恶的。他意识到其中一个选择是恶的,但他犹豫是否该选取它,因为他很关心这个恶中所含的善。因此,

<sup>①</sup> 见 J. Leclercq, "Temptation", in *Pastoral Treatment of Sin*, ed. by Ph. Delhaye (Tournai: Desclée, 1968), 40.



诱惑就是一种犹豫的状态,在犹豫中人还没有对善恶做明确取舍的决定,最后的自由意志同意也还没有出现。只要自由意志一牵涉进去,那就有了罪的存在可能性。我们也只能在自由意志(同意行恶)还没有牵涉进去的情况下谈论诱惑。

因为人是一个多重存有(a multiple being),为多重纷繁的世界所包围,所以诱惑是一个极为自然的现象;换言之,诱惑不是什么值得大惊小怪的事。人会发现自己处于多重善的包围之中,“一种善满足一种欲望,没有任何一种善能从各种角度全面地满足一个人。人在明了了自己的绝对善与绝对福乐之后,会在实际境地中寻求与实现善与福乐。这种生命实现过程要求人们做一种永远的抉择,要求人们为了一些事物而永远放弃另一些事物……只有在放弃其他的职业之后,我才能安心从事一种职业;只有在对一个人忠实的条件下,我才能在婚姻中获得喜乐;也只有在放弃婚姻中的美善的条件下,我才能努力寻求宗教独身中的美善。”<sup>①</sup>

另外,一个人所缺少的善的事物似乎能补充他原有喜乐中的不足部分,这就使得某个禁止的善的吸引力量更趋强大。人们往往有这样的印象:一旦他得到了所盼望的善(这种善因着某种理由而被剥夺),他的喜乐就会是完满的。一个没有土地的人会认为,如果他能得到一些土地,他就会完全满足。但当他一旦拥有了土地之后,他就会很快发现其他的需要和未遂心愿——那些使他的福乐不完满的需要与心愿。这是因为没有任何一种造化的美善能使人完全幸福,能满足人的一切欲望。

## 2. 对付诱惑的预备与方法

根据传统的苦修思想,对付诱惑的两种方式就是祈祷与补赎(penance),这里祈祷也包括圣事生活。虽然祈祷在诱惑变得极其强烈时并没有太大的帮助,但它作为一种预防性的方法却是非常重要的。如果一个人遇到违反信、洁、爱之德的诱惑,而同时他又

<sup>①</sup> 见 J. Leclercq, 前引, 46。

在祈祷方面很懈怠,那他对这种陷于诱惑的情形就应该负有罪责;这是因为他还没有在己力之内加强自己抵抗诱惑的力量;相反,因着自己的懈怠,他倒给诱惑准备了赖以生存的土壤。

今天,人们不再像以往那样强调补赎了,但这也不能理解为补赎一点也不重要了。当享受与舒适已经成为人们的崇拜神祇时,人们有必要做一些向此种生活方式挑战的壮举:为了不成为舒适与享受的奴隶,并为精神的价值观留下一定自由与余地,人们就要牺牲一些享受性的逸乐。除了补赎之外,我们还必须注意到其他一些相关做法,如健康锻炼、个人卫生及体育运动。人们发现健康锻炼是保持身体健康与卫生的最有效方法。如果一个人想成为自己身体的主人,他就必须对其加以管制。以前对身体的管制是通过身体上的补赎来实现的,现在则是“通过锻炼的方式实现的,虽然锻炼与禁欲苦修没有太大的直接联系,但原则是一样的”。<sup>①</sup>

传统苦修思想同样也强调,避免闲置是对付诱惑的另一有力手段,这一点是完全正确的。通过有成效的工作来事奉天主与集体是一个普遍性责任与义务,这个责任来自于天主对人的特殊召唤:人该为铺展天主的造世工程而贡献己力。另外,工作又能使人远离闲散生事的状态和有害的意念与心愿,它还能给人一种做有益工作所特有的满足感与欢乐感。那种健康的社会关系的工作方式与此类似,由孤立的生活所导致的不悦与不满很容易就成为某种诱惑的源泉;健康的友爱与友谊往往能帮助驱除由此而来的诱惑——友谊能给人的心智以新的动力,并能开阔其视野,还能给人一些具挑战性的要求与任务。

除以上的一些有效方法之外,传统神修学者还强调了规避犯罪场合与机遇的重要性,在今天,这方面的需要一点也不比过去弱。规避犯罪场合与机遇这种方法是不能对付所有诱惑的,因为并不是所有的机遇与场合都能被规避。但是如果犯罪的可能性极

---

<sup>①</sup> 见 Leclercq,前引,61。

大,并且犯罪的场合与机遇能够被规避,一个人就该竭力规避。如果一个已婚者受到诱惑而欲婚外恋,这样做会毁了他家庭的幸福,如果犯罪的场合与机遇能够被规避,他就有责任进行规避。在对付邪恶思想与坏念头的时候,最好的方法也是规避,即将自己的注意力分散转移到另外一些思想上。然而,这种转移注意力的方法决不能成为一种借口,即人们因此而不去切实面对那些有问题的思想。例如,虽然复仇的欲望必须要去除,但对忿怒与憎恨情绪的审察与分析会使人明白这些情绪的来源(可能就在被困扰者的身上),还能提供一些补救与治疗的方法。

最后,人该努力洁净自己心内的各类意向与心愿。《圣经》里面讲,只有好树才能结好果子;另外《圣经》还提到,邪恶意念的来源是人的心。人们必须把注意力放到问题的根本上,即洁净自己的内心。最重要的,人必须对自己的召叫与使命有清晰鲜明的认识与理解:他的任务与召叫就是要事奉天主与基督的王国。

### 3. 诱惑的伦理目的性

所有的学者都同意:天主不诱惑人,因为天主不会引领人走向邪恶;诱惑来自这样一个事实:邪恶以一种善的、投于人心的形式呈现在人面前。天主把约伯交给撒旦来证明约伯的德行,是撒旦对约伯进行诱惑,而不是天主。事实上,诱惑的最终根源在于天主赐给人的自由这个恩宠。自由的恩宠不可避免地包含了受诱惑与犯罪的危险,但同时,自由又是人进行创造性活动的必要先决条件。很明显,在天主的造世计划中,人的创造力的价值是极其重大的,也就是说,冒与创造力俱来的犯罪危险是值得的。

然而,诱惑并不是在任何情况下都是邪恶的,它们在人类生活中也会扮演积极的角色。基督教与非基督教的伦理学家都意识到了考验在伦理生活中的价值;正是在对这些考验的对抗与挣扎中,人才能进一步认识与了解自己,才能进一步培养与陶成自己。因而,《圣经》如是说:“我的弟兄们,几时你们落在各种试探里,要认为是大喜乐,因为你们应知道:你们的信德受过考验,才能生出坚

忍”(《雅各伯》1:2)。考验与试探有一种激励与鼓舞的力量,并且能给人提供成长与完善的机会。但是,人决不应该主动寻找试探与诱惑;主动寻找诱惑的做法是鲁莽的,因为诱惑一旦开始运作,人就不能保证他一定能克服诱惑。正是基于这个理由,基督徒们如是祈祷:“不要让我们陷于诱惑,但救我们免于凶恶”(《玛窦福音》6:13)。因此,神修家们告诉我们不要主动去寻求诱惑,但也不要过于惧怕它们。因为如果试探来自天主,那它们就是努力修德成圣的工具。

## 二、引诱和丑闻(Seduction and scandal)

所有不屑对抗邪恶的作法都是别人犯罪的间接来源。例如,一些人不改进工厂工人的恶劣条件,或不改善不义公共氛围和伦理上恶的环境(虽然他们能改并且也应该改),那么他们就应该为这些环境条件所引起的罪负间接责任;与此类似,如果一个监护人由于疏忽而致使被监护的人陷入某种邪恶的诱惑,那么这个监护人也为被监护人所犯的罪负责。对他人所犯的罪负责的一个非常特别的例子就是,将一个不称职的人提升到某个重要职位,不管这个职位是教会方面的,还是国家公务方面的,或是私有企业方面的,提升不称职的人都难逃其咎。正是基于这个原因,圣保禄警告弟茂德人时说:“不可轻易给人覆手:不可在别人的罪上有分子”(《弟茂德前书》5:22)。

一些特别严重的别人罪的来源有引诱、丑闻和协助作恶,这些都值得我们花些笔墨对其讨论。

### 1. 引诱

引诱是一种故意引入犯罪的作法,它会导致一种双重罪:一重违反爱德,另一重违反某种伦理责任义务。然而,如果一个人在被引诱之前已经从事过某项罪恶,我们就不能讲是引诱。一个盗贼计划去作案,他邀请了另一个有前科的人来与他共图恶事,这里我们就不能称这个盗贼为引诱者。引诱是以这样一个条件为前提

的：被引诱者做一件有违他的初衷的事，那么这才是引诱。一个比较普遍的例子就是怂恿一个伙伴去看某部坏的电影或读一本黄色杂志。最坏的引诱的例子就是，以招收服务员和保姆为名（如果所用方式是诱拐与绑架，罪行更甚），而实际意在引诱威逼她们去卖淫。

我们的主耶稣以极大的忿怒来对待那些引诱纯真无辜的教徒的人：“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”（《玛窦福音》18:6）。自然，耶稣的这个诅咒可以延及到所有的引诱与丑闻上，“世界因了恶表是有祸的，恶表固然免不了要来，但立恶表的那人是有祸的。”这种人还不如砍手剁足或挖出自己的眼睛，这样他不至成为别人犯罪的原因（《玛窦福音》18:7—9）。

这里我们应该注意，一个人可以向另一个人提出某个请求，但前提是在答应这个请求时，另一个人不致犯罪。但当一个人预见到，对方为了满足他的请求可能会犯罪时，他做请求的理由就必须是严肃与重大的。因而在法庭上，虽然甲知道乙会作假证，但是他仍可以要求乙发誓。

## 2. 积极和消极的丑闻(Active and passive scandal)

有时候，人们在广义上谈论“丑闻”，这也包括那些不正义的结构所提供的刺激在内。然而，“丑闻”一般被理解为一个人或一个群体的行为：这种行为在不同程度上有罪地引导别人犯罪（conduct of individuals or groups by which they tempt others to evil more or less imputably）。下面我们将要谈论被罪恶所扭曲的世界，但是，某些群体所引起的丑闻和有罪的结构所带来的诱惑之间的差别不很大。

丑闻被分为两类，即积极的与消极的丑闻。积极的丑闻从严格意义上来讲就是通过不当行为给别人的丑闻，以前我们所给出的定义指的就是这种丑闻；消极的丑闻是从别人的行为那里获取的丑闻——不管别人的行为是不当的，还是有罪的，或是合法的

好的。

(1) 积极的丑闻。严格意义上的丑闻是以那招致引发丑闻的人的不当行为为前提的。这种不当行为可以是有罪的行为,也可以是客观上正确的行为——但是因为目睹者可能会有一些弱点与不足而不能正确理解这个行为,所以人该加以避免。正是为了这个理由,圣保禄警告罗马的基督徒,让他们不要以丑闻影响那些新教徒,因为那些新教徒在信仰与理解上还比较孱弱。他们相信,一些犹太礼仪法律仍对他们有效,他们不能吃肉与饮酒。虽然食物对基督徒来说,没有洁与不洁之分,但那些信仰深厚的人不应以自己的行为招致那些良心还比较孱弱的人去做违反他们良心的事,也就是不应吃或喝新教徒认为是合法的东西(《罗马书》14:14—23)。在《格林多前书》里,圣保禄讨论了一个与此相似的例子:是否可以吃祭献给偶像与邪神的食物。这种情况在现今的一些国家和地区也存在,如印度、中国台湾等。根据圣保禄的说法,基督徒可以吃这样的食物,因为没有任何偶像可以使食物不洁。然而,并不是所有的人都同意这个观点。因此,那些对问题有正确理解的人必须要留意,不要给那些不完全理解问题实质的人以误解与丑闻。“因为,如果有人看见你这有知识的,在邪神庙里坐席,这人的良心若是软弱,岂不受到鼓励而去享祭邪神的肉吗?那么这软弱的人,基督为他而死的弟兄,也就因了你的知识而丧亡!你们这样得罪了弟兄们,伤了他们软弱的良心,就是得罪基督”(《格林多前书》8:10—12)。

广泛意义上的丑闻是指那种招致别人犯罪的行为,哪怕这个行为是合法的与成义的。从这种意义上来讲呢,新约谈到了基督与福音的“丑闻”。根据西圣默盎的预言,基督是“以色列最大的丑闻”,“看,这个孩子也被立定,为使以色列中许多人跌倒和复起,并成为反对的记号”(《路加福音》2:34)。基督是一个绊脚石,他“会使人跌倒,是一块使人绊跌的盘石”(《罗马书》9:32;参考《依撒意亚》8:14;《伯多禄前书》2:7)。然而,基督不想避免由他对犹太人

的教导而来的丑闻与沸沸扬扬。当基督讲不洗手而食不会污秽人时，犹太人被惹恼了；基督的门徒们提醒他说：“你知道法利赛人听了这话，起了反感吗？”然而基督无意减缓他的丑闻与影响，“任何植物，凡不是我天父所种植的，必要连根拔除。由他们吧，他们是瞎子”（《玛窦福音》15:1—15）。即使一些人会背离他，或会进一步心硬，但是基督也必须讲布真理，开启眼目（参考《若望福音》6:60—69）。另一方面，那些不因基督的信条、生活与作为而感到困惑的人、那些允许基督将其眼目开启的人都是有福的，“凡不因我而绊倒的，是有福的”（《玛窦福音》11:6）。

同样，门徒们也不想避免福音和十字架所带来的丑闻与影响。他们意志决绝地要“宣讲被钉在十字架上的基督：这对犹太人固然是绊脚石，对外邦人是愚妄，但对那些蒙召的，不拘是犹太人或希腊人，基督却是天主的德能与智慧”（《格林多前书》1:23；参考《迎拉达书》5:11）。作为基督的徒弟与追随者，基督徒不应怕成为人们的丑闻与谈论中心。因为在现在这个敌视天主的世界里，福音精神与追随基督都会继续成为人们的绊脚石。

然而，教会团体和基督徒们必须很谨慎，他们不能认为，世界对于他们的一切批评都是“分享基督的十字架”，他们不能一开始就在批评面前封闭自己。如果和世界保持的距离太大，这就“太容易成为一种自以为是的保卫自己的反应，不考虑到上主所给予的时代的征兆，这样基督徒们和教会仅仅会保卫一些比较狭窄的教会利益，而拒绝在当代历史和社会中承担更广泛的使命。”<sup>①</sup>虽然教会经常分享基督的命运，但教会不是基督（Although it is true that the Church often shares the fate of Christ, she is not identical with him）。教会可能会有某些缺陷，但基督没有。因此，世界对于教会的批评应该促使教会不断地检察自己的问题。

① Enda M. McDonagh, “The judgment of scandal,” *Concilium*, nr. 107 (New York, 1977), 90.

(2) 消极的丑闻可以是坏表样,也可以是软弱者的丑闻,还可以是法利赛式的丑闻。坏表样带来的丑闻影响是最为广泛与深远的,它主要是由罪恶的行为所带来的。因而,一个官员以不当手段获取财物的作法,或懈怠懒散的工作作风都会容易让下属也起而效仿。消极的丑闻也可由信徒们缺少爱与虔诚的生活方式来造成。“最低限度法律主义”(legal minimalism)和“表面上的虔诚”(formalistic piety)所带来的丑闻与影响就是一种消极的丑闻,这种丑闻会阻碍其他宗教的人士走向基督,甚至会使这些人憎恨教会。许多基督徒与基督徒团体把自己的光放在了斗下面,并且通过自我感觉良好的平庸神修为福音作了假见证。这种平庸灵修的丑闻成了阻碍基督王国成长与壮大的严重障碍。

软弱者的丑闻(scandalum pusillorum)主要是由那些客观上合法正当的行为所造成的,因为这些行为的外在表现是恶的,很容易就会使那些孱弱的良心受到搅扰。在前面我们所引用的圣保禄的两个例子也属此范畴(《罗马书》14和《格林多前书》8)。这里还有一个例子,一位神父或教育者很想去看某个具有争议的电影或表演,意在使自己了解相关方面的信息,从而对它的伦理性质做出判断。由于信徒或学生可能不了解他的真正意图,而引起一些误解,恐怕有些人会因此而受到坏的影响,所以在某些时候,他有必要避免在这些场合出现(即使他有正当的理由),或是去那些没人认识他的地方。

法利赛式的丑闻是由一些正当甚至必要的行为引起的,之所以引起这样的丑闻,主要是因为旁观者本身的不良心地而造成的。法利赛人对耶稣的教导与生活的反应就是此方面的丑闻所致,因此人们就把此种丑闻称为法利赛式丑闻。虽然不是所有由教会巨大财产所产生的丑闻都属此类型,但至少那种对梵蒂冈及各地教会分支拥有巨大财产这事实所产生的怨忿属于此种丑闻。另外,有些人对建造漂亮宏伟的教堂,或教会为了礼仪的缘故而用了一些精美的布料与器皿而感到不满,这也属于法利赛式的丑闻。



### 3. 丑闻的伦理评价

(1) 丑闻的罪恶性。在严格意义上,丑闻违背对于别人的爱。虽然丑闻并不直接愿意别人犯罪(像引诱那样),但它仍然允许犯罪的诱惑,虽然一个人始终应该回避这些诱惑。丑闻也是违反团体利益的罪,因为它会削弱团体内部的共识和团结精神,比如在一个堂区当中。丑闻的罪恶性取决于丑闻所引起的罪的严重性。因此,如果只会出现一个轻微的丑闻,那么所引起的罪恶行动只是轻微的罪恶,虽然某个人——因为他向罪恶的倾向特别强烈——会因此而犯重罪(if the circumstances are such that only a light scandal is to be expected, the unbecoming action is not more than a venial sin even if somebody, because of his particular evil disposition, takes it as an occasion for a grave sin)。如果那些看到一个不健康的行动的人内心非常善良或非常坏,因此不受任何坏的影响,就没有发生过任何丑闻的效果。

丑闻的罪恶都是相对的。一个行动是严重的丑闻、轻微的丑闻或根本不是丑闻——这都取决于某一个坏的行动所发生的环境。原则上,一个人的尊严或名声越大,丑闻就越大。一个行动对于别人的犯罪行为的影响越大,丑闻就越大。所引起的罪越大,丑闻也就越大。受影响的人数越大,丑闻就越大。

有罪的丑闻需要补救。那些招致丑闻的人,特别是那些引诱别人犯罪的人,都有责任进行补救与补偿。通常情况下,补救可以通过善表与告解,或通过避免丑闻来完成。然而,那些公开敌视宗教和反对伦理道德的言论与声明,必须通过公开的取缔或更正来补救。另外,从公义的角度来看,对引诱所造成的损害应该进行补偿,这些损害往往是通过一些不公正的手段造成的,如欺骗、威胁、武力等。

(2) 可以允许的丑闻。允许某些丑闻有一定的合理性。比如,基督的命运是一个显赫的例子。因为某些丑闻的原因是那些观众或听众自己的罪恶心态,是他们在道德上的软弱。下面的规

则能说明丑闻的合法性：

(a) 一些正当行为的外在表现不是恶的，即使这种行为为别人提供了犯罪的机遇与借口，只要人有正当的理由，他就不必放弃不做。如果不是这样的话，为了爱德的缘故，他就不该做这件事。因而，一个神父就应该避免身着神父服饰，穿过敌视教会的街道，不必要地引起那里人们的咒骂与亵渎。然而，如果他有重大的理由，如探望某个患病的堂区教友，他就可以毫不犹豫地那样做。但是如果为了阻止某个乞丐咒骂而施舍很多，那这种做法就是不合理的，因为别人也会群起而效之。

(b) 一些正当行为的外在表现是恶的，并且能为别人提供犯罪的机遇与借口。在这种情况下，如果能够轻易避免的话，这种行为就应该加以避免。然而，如果行为者对行为的合理性做出了适当的解释，那么避免做此事的责任也就停止了。反之，如果避免做某个行为所造成的损害相对重大，那么行为者就可冒丑闻之险。然而无论如何，如海霖所认为的那样，我们决不能“因照顾别人的软弱而走向极端，以至于大大妨害我们为天国做基本决定和努力奋斗的能力”。<sup>①</sup>

那些容易引起误解的善行一般要予以避免或换一种方式来完成。如在新几内亚，一些传教士有时为了给人们提供一些便宜的日用品，就自己开了一些小商店。但如果人们对其产生了误解，认为他们是在做生意赚钱，那么这种做法就使他们的传教使命有所黯淡，因此他们应该中止这样的做法而将小商店关闭。

(c) 为了避免丑闻，人们可以不遵守某个相关的实证性法律。然而在通常情况下，人们没有责任这样做。如果为了不使丈夫或父亲暴跳如雷，妻子与孩子就可以暂时不去参与主日弥撒。同理，一个刚刚与人打过架的人可以暂时不去参与主日弥撒——如果他

---

<sup>①</sup> 见 B. Haering, 前引, 480, 即使一些对宗教自由有不当理解的人反对, 一个天主教的学校也可以为天主教的孩子们举行集体弥撒, 帮他们准备告解圣事。

意识到,他在教堂里出现又会使战火重燃的话。

(d) 如果理由足够重大,并且行为本身是善的或中性的,即使这个行为会给别人犯罪提供机遇与借口,那么这也是允许的。为了检验雇员的诚实性,雇主可以故意把钱随便摆放。与此类似,父母也可以这样做。这里总的原则是这样的,检验一个人的需要越急切(如军队人员或政府要员),检验的方式就会越严肃重大(如以钱来买国家机密)。

### 三、罪所扭曲的世界(Impact of a sinfully distorted world)

#### 1. 《圣经》所谈及的邪恶的整体连带性

《圣经》旧约指出了人类集体行善与行恶时的整体连带性。在闪族人的意识里,集体和个人同样重要。这种整体连带性的法则以一种比较粗糙原始的形式出现在旧约的一些章节中,这些章节讲的是集体性、遗传连带性的惩罚(collective and hereditary sanctions,参见《户籍纪》14:18;《若苏厄》7:19—26)。在《圣经》十诫中有一个很好的例子,那就是在禁止朝拜偶像之后的威胁:“不可叩拜这些像,也不可敬奉,因为我,上主,你的天主是忌邪的天主;凡恼恨我的,我要追讨他们的罪,从父亲直到儿子,甚至三代四代的子孙。凡爱慕我和遵守我诫命的,我要对他们施仁慈,直到他们的千代子孙”(《出谷纪》20:5)。而在后来的一些章节里,《圣经》本身也对这种观点进行了批评。《耶肋米亚》31:29和《厄则克尔》18:2—4强调,子孙不再因祖先吃了酸葡萄而感到牙被酸软了,每个人只会因自己的罪而死。然而,这两位先知所摒弃的只是此种理论的极端表现形式——一种盲目的自动自累主义(blind automatism);在另外一些章节中,两位先知则强调罪的群体效应(collective influences of sin,《耶肋米亚》2:2—9;16:10—13;《厄则克尔》16:20)。与此类似,依撒意亚先知在谈论以色列的不忠时,把它从整体上比作巴比伦之女(《依撒意亚》47);欧瑟亚先知把整个希伯来比作不忠的妻子(《欧瑟亚》3—5)和反叛的儿子(《欧瑟亚》

11),天主会惩罚她的罪。

对于新约来说,世界为罪所深深扭曲,因而基督信徒们受到多次警告,要他们不要按世界的标准去生活。对于圣若望来说,这个世界因不接受圣子和恼恨圣子而被审判(《若望福音》12:31;15:22—24;15:8—11)。“原来世界上的一切:肉身的贪欲,眼目的贪欲;以及人生的骄奢,都不是出于父,而是出于世界”(《若望一书》2:16)。“我们知道我们属于天主,而全世界却屈服于恶者”(《若望一书》5:19)。对圣保禄来说,这个世界与基督相对立(《格林多前书》1:27;2:12;3:19;《迦拉达书》6:14;等等)。基督徒们“不可与此世同化”(《罗马书》12:2),因而他们不会“和这世界一同定罪”(《格林多前书》11:32)。雅各伯也警告人们说:“你们不知道:与世俗友好,就是与天主为仇吗?所以谁若愿意作世俗的朋友,就成了天主的仇敌”(《雅各伯》4:4)。这就是为什么基督徒必须要“保持自己不受世俗的玷污”(《雅各伯》1:27)。

如此看来,罪不仅会损害个人,也会损害个人所属的集体,进一步还会损害整个世界,但这并不是说,一个人的罪责会自动传递给集体中的其他成员。这样的话会违背“天主要照每人的行为予以报应”的原则(《罗马书》2:6;参考《玛窦福音》16:27;《宗徒大事录》22:12)。罪加累于他人的方式是这样的:“罪化身于社会结构、价值理论系统、意识形态、传统习俗、团体行为模式、社会中某组成员的群体意识。”<sup>①</sup>这些情形与条件构成了一种“客观事实上的罪况(fact of sin)”,在人做自由选择与决定之前,这种客观事实上的罪况就已经对人产生了极大的影响甚至决定人的一些作为。<sup>②</sup>

## 2. 人在罪所扭曲世界里的情形

一些现代人之行为的学科使我们认识到,教育与环境对人的

① 见 Albert Gelin and Albert Descamps, *Sin and Bible* (Tournai: Desclee, 1964), 27。

② 参考 Timothy E. O'Connell, *Principle for a Catholic Morality* (New York: Seabury Press, 1978), 102。

意志决定的影响究竟会到什么程度；另外，在梵二的文献中也反映了类似的见解。梵二如是说：“人所出生和生活的社会环境往往引人偏离行善的方向而趋向邪恶”（GS 25）。社会环境的这种影响有几种表现形式。

首先，社会环境的影响作用以坏榜样和不道德的公共氛围表现出来。在这种情况下，人们开始怀疑伦理价值，进而同意甚或宣扬一些罪恶的行为方式——即使不从理论上这样做，也至少会从实际作为上这样做。这样就剥夺了人行善的动力——这种动力，不仅儿童需要，成年人也需要。一种坏的榜样常常会刺激与引诱其他的人从事同样的坏事情，如以欺骗的方式获利，或政府官员接受贿赂等坏的榜样都会对别人产生很坏的影响。

其次，团体的压力会使原本邪恶的势力变本加厉。这就是说，行善事会使一个人从他的小团体中隔离出来，这对他来说是很难承受的一件事；而小团体中的成员会下意识地不再认为他是他们中的一个。在这种情况下，个人所确信必须完成的责任与义务暂时不属于当前的生活方式。如果个人不与团体中的邪恶意念保持一致，他就会被排斥于团体之外，进而失去团体的支持。如果一个年轻人不参加喝酒的集会和看刺激的电影，他就会被斥于团伙之外。一个人如果过着一种虔诚的宗教生活，而每星期天又在弥撒中做服务性工作，那么他就不会进入一些反宗教（或漠视宗教）的圈子与组织。当然，如果国家的某个执政党坚持一些有碍于正义与信仰的观点，那这时的团体压力就是最大的。忠信秉持自己所坚信的事物往往会导致一个人牺牲生活、职业及社会发展等方面的利益与舒适，这种压力的极端表现形式就是监禁与死亡——如果一个人拒绝接受掌权者的反宗教与不道德的命令与要求，就会出现致命与殉道的情形。

最后，为邪恶所扭曲的环境与意识的架构对人往往有着深远的影响，并且这种影响是潜移默化的。这些架构的影响先于一个人的存有并涵盖了他的存有。在他所出生的社会环境里，往往会

有一些伦理价值与规范被掩蔽的模糊不清,以致社会作为一个集体不能对其有清楚的认知;与此相对,一些错误的观念与原则往往会显得顺理成章。古希腊与古罗马社会的奴隶制和对妇女的贬低就是这样,等级制度、压制孱弱及遭放逐的少数人口团体、对宗教的不容忍态度、经济与社会方面的不公义等都会影响到整个国家与文化。

罪恶的社会架构与条件常是许多不义与邪恶的来源,现代的人们越来越注意到这一点,也会经常听到与这些邪恶斗争的号召。事实上,人们有必要把这些不义与邪恶的环境曝光,并对其加以更正与改善。然而,这里也有把造成邪恶的原因完全归于外在社会环境的危险,从而忽略了人心内的邪恶。这样所产生的结果就是,所有的罪责都归之于那些非人的社会架构,“这样,人们就不会从改变人自身的角度来寻求完善与救赎,而只将目光放在邪恶呆板的社会结构与组织上,从社会变革中寻求完善与拯救。”<sup>①</sup>

在这种观点中,各有各的部分真理。人的失败与罪恶已经造就了一些罪恶的传统与社会结构,而这些社会结构自身又独立存在并有它们自己的运行规律与方式。那些出生于这些社会结构的人就会不由自主地面对它们,进而受它们的影响与左右。这显示,个人的罪责是不能充分解释失败与罪恶的现象的,因为失败与罪恶现象也有其宿命决定论的因素。在众多的罪恶现象背后,有社会环境和社会集体在潜移默化的作用——它们会使人偏向邪恶。因此,为了更好地与邪恶作斗争,光把眼光放在罪人的身上是不够的,人们有必要(并且也是当务之急)努力奋斗,创造一种更好的社会氛围和更温善的生活环境(参考 GS 25)。

另一方面,这是一个不可否认的事实:社会组织架构是人的创

---

<sup>①</sup> 见 J. Gründel, “Das Verständnis von Sünde und Schuld in geschichtlicher Entwicklung”, in *Handbuch der christlichen Ethik*, vol. 3, ed. by A. Hertz et alii (Freiburg: Herder, 1982), 152.

造产物。这既包括以往的架构,也包括现在正在形成的社会架构。以往的自私、贪婪、傲慢和对权力的欲望影响了社会的组织架构,因而现今它们仍能以某种方式继续运行与工作。因此,在任何时代,社会组织架构的改革与重组都要与人的内心完善与转变同步进行。

然而,人的努力与好的意愿在分辨与对峙罪恶的社会架构方面往往是不够的。人的力量是有限与不足的,这些不足有时候需要更高级形式力量来帮助克服。“在人类历史进程中,我们有时会看到,某些集体会遇到一些不能凭己力跨越的门槛……但我们也会看到,一些门槛和界限被萌发自基督的伦理热忱与爱的激情所打破和跨越。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 见 Piet Schoonenberg, 前引, 118。

## 第九章 悔改、德行及在圣德中完善

### 第一节 悔改

人类背离了天主和他的真正召叫，然而人类接到了诚恳而令人愉快的邀请——邀请人类从罪恶的道路上扭转回来，并转向天主的救赎意旨。“你们悔改吧，因为天国临近了！”（《玛窦福音》4:17）虽然悔改必然会包括一些牺牲、节制刻苦与悔改的善功，但是悔改基本上不是一种可怕的命令，而是一种喜讯：悔改是回到天父家里、是使人从罪累康复的工具，是通向救恩的道路。

#### 一、人有悔改的需要

##### 1. 《圣经》对悔改的召叫

旧约引导罪人为自己的罪作补赎，并且通过各种礼仪为悔改准备道路。这些礼仪包括守斋（《民长纪》20:26；《撒慕尔上》7:6；《撒慕尔下》12:16；《约纳》3:7），穿麻衣和坐在灰土中（《列王下》19:1；《依撒意亚》22:12；58:5；《约纳》3:5—8），洗洁礼（《户籍纪》



8:7;19:7—10)及其它一些赎罪礼节(《肋未纪》4:16;20)。

然而,那些外在的悔改礼仪常常受到先知们的指摘,因为其中最重要的因素,即心内的改变,在大多数情况下被搁置一旁(《撒慕尔上》15:22;《依撒意亚》1:11—17;《耶肋米亚》6:19;《亚毛斯》5:21—24;等等)。这种内在改变的需要,在 sub(希伯来语)这个词中体现出来了,sub 这个词被广泛地用来代指悔改的实质。这个词有“改变自己的行为方式、悬崖勒马”的意思。“在宗教的环境氛围里,这个词的意思就是从恶事中回转并转向天主。这就意味着一种行为方式上的改变,一种对整个存有的重新定向。<sup>①</sup> 为了能使罪人得到救治并且能在主前存立,旧约邀请并号召罪人重新回到上主那里(《依撒意亚》30:15;《耶肋米亚》3:22;《欧瑟亚》6:1—3;《岳厄尔》2:12—14)。

《圣咏》曾不止一次地以悔改、告罪和天主的宽恕为主题(《圣咏》32:38;103)，“这些主题的最完满的表达方式莫过于 miserere(怜悯)这个词了(《圣咏》51);通过这个词,先知们关于悔改的教导以一种祈祷的方式表达出来了:承认自己的罪(5节),要求内在的净化(3—9节),乞求圣宠(只有这种圣宠能改变人心)(12节),定向过一种诚笃的生活(15—19节)。”<sup>②</sup>

除了个人的悔改之外,旧约还召叫人们做一种集体性的悔改,这种召叫是把人们作为一个整体来对待的。先知们的教导曾多次指出人们对天主所持有的集体性盲目与不忠的作为;这些教导还指出,人们作为一个整体已经忘记了与天主所立的盟约。因此,以色列作为一个整体被召叫悔改并重新投向天主(《依撒意亚》29:13;《耶肋米亚》4:1—4;31:31—34;《欧瑟亚》14:1—7;《圣咏》81:8—14)。“后来,先知们的教导把天主与他人民之间的交往史看作

① 见“Repentance-Conversion”, *Dictionary of Biblical Theology*, ed. by X. Léon-Dufour, 1967, 430.

② 同上, 432.

是天主召叫人们悔改的历史。”<sup>①</sup>

在新约里，悔改也是一个基本的主题之一。洗者若翰的宣讲中心就是悔改的召叫。他号召那些听他宣讲的人远离罪恶，遵守诫命，并该做爱德的善功。只有通过这种内心的改变，人们才能准备上主的道路和修直上主的途径。若翰的洗礼是内在悔改渴望的外在表现，各部福音把他的洗礼称为“为得罪之赦的悔改洗礼”（《路加福音》3:3）。

耶稣宣讲的出发点也是悔改的号召，“你们悔改，信从福音吧！”（《马尔谷福音》1:15）带到天堂盛宴的婚礼服不是别的，正是这种内在的悔改（《玛窦福音》22:11—13）。悔改是进入天国的先决条件；耶稣的召叫是为每一个人的，既包括义人也包括罪人，但他的召叫特别是为恶人的（《路加》5:32）。罪人悔改的两个例子是《路加福音》7:36—50 中的罪妇人和《路加福音》19:5—9 中的税吏匝该。

浪子的比喻和其它一些比喻都充分显示无主是乐于宽恕的（《路加福音》15:11—32）。“与洗者若翰有所不同，耶稣时常讲论由悔改而来的喜乐（《路加福音》15:7,10,32）。当然，另一方面，耶稣也对那些拒绝悔改者作了非常严厉的判断（《玛窦福音》11:20—24;12:41）。不管怎么说，天主到半路上来迎接那些悔改的罪人。”<sup>②</sup>圣宠在人的悔改上扮演着重要的角色。

宗徒们继续宣讲耶稣关于悔改的教导，这在《宗徒大事录》中得到了很好的体现。“你们悔改，并回心转意吧！好消除你们的罪过，为的是使安乐的时期由上主面前来到，他好给你们派遣已预定的默西亚耶稣”（《宗徒大事录》3:19；参考 2:38;11:18;26:20；等等）。圣保禄认为，基督徒生活的出发点就是悔改（《格林多后书》5:20）。基督徒应该使自己远离罪恶，这是因为他在洗礼内与基督

① 见 Karl Hermann Schelkle, *Theology of the New Testament III: Morality* (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1973), 74.

② 见 J. Bauer, “Conversion”, *Encyclopedia of Biblical Theology*, vol. I, ed. by the same, 1970, 139.

一起死亡也与基督一起复活(《罗马书》6;《格林多前书》6:11;《哥罗森书》2:12)。悔改的概念在那“变成新人、过新生活”的命令中也表现出来了:“你们已与基督一起死亡;因此,对你们内属于这世界的事物也宣判死亡吧!你们已与基督一起复活;寻求天上的事物吧!你们曾经是黑暗,但现在是光明;如光明之子那样行走吧!你们现在是新人;穿上那依天主肖像造成的新本性”(《罗马书》6:4;《格林多后书》5:17;《厄弗所书》4:22—24;5:8;《哥罗森书》2:20;3:9)。悔改甚至也是基督徒的常新任务。

《默示录》中那给七处教会的信也多处表现了悔改的召叫,但是这里的悔改召叫却为许多大惩罚的威胁所强化,意在使那些罪人(甚至那些极其心硬的罪人)悔改,并能得到救恩(2:14—16;2:20—23;3:1,19)。

## 2. 悔改的普遍性与悔改的需要

整部救恩史,特别是从圣神降临到基督的第二次到来这段时间,是以悔改为明显标志的。黑暗与光明交锋,这场交锋就发生在人们的心里——也发生在义人的心里,只是强度不一样罢了。在耶稣的救赎性圣死与复活及圣神的降临之后,虽然邪恶势力在世界上仍在搅起动荡与罪恶,但这种交锋就己不再是相持未决的了。与邪恶势力的争战也充满了复活节和末世最终凯旋的乐观色彩。然而,光有这种乐观主义精神,而没有人的积极参与和负责任的合作,这是不能容忍的。虽然基督徒的生活就是天主圣宠工作的过程,但它也是人努力的过程。<sup>①</sup>

悔改的召叫延及每一个人,只不过召叫的方式与程度不同罢了。它一方面召叫那些远离天主、为死罪所累的人,另一方面也召叫那些虽走在正路上但仍需完善与克服一些小的不足的人。有些人依自己的喜好为自己选择了生活目标(这些目标与天主的意旨

<sup>①</sup> B. Haering, "Conversion" in *Pastoral Treatment of Sin*, ed. by Ph. Delhaye (Tournai: Desclée, 1968), 89—94.

相反),并为自己的生活做了错误的定向。这种人的悔改必然会是一种比较激进与彻底的悔改。他们的状况要求他们对自己的整个生活做一次彻头彻尾的重新定向,并有一个新的开始。一个远离天主的外教人需要第一次悔改,那些活于死罪状态的基督徒需要第二次悔改;但这两种悔改没有太大的分别,它们都需要诚心的改变与革新。

虽然那些一般的基督徒不需要那种心灵上的彻底改变,但是他们也必须注意悔改的召叫。那种始于洗礼和第一次悔改的信仰过程总需要进入更深的层面和得到进一步的净化。基督徒的整个生活都会受到召叫:总要以更为博大的精神去事奉天主,总要寻求更为完善的圣德。梵二会议在其《礼仪宪章》中对此作了强调,不仅那些外教人需要被引向悔改,而“教会也该不断向基督徒宣讲信仰与悔改。教会必须帮助他们为圣事作好准备,教导他们遵守耶稣所传布的各项规条(参考《玛窦福音》28:20),并引导他们做爱德、忠信和福传方面的善功”(SC 9)。基督徒所跋涉的神修旅途就是一个从开始的不完善走向完善的爱德与圣德的过程。这就是说,过一种基督内的新生活并不“代表我们和世界立即就达到了完善的地步;与此恰恰相反,我们这些每天都在向最后救恩靠近的人,应该不断地为救恩与天国成长和完善”。<sup>①</sup>

然而这种悔改的必要性不仅仅限于个人,在很多情况下,团体和国家也会需要悔改与进步。悔改“能够在很多人身上发生,这些人能够形成一个团体,在彼此的自我转变进程中互相支持,也能帮助彼此实现和获得新生活所赋予的多样预许。最后,集体的东西也可能成为历史的东西,它会从一代人传承给下一代人”。<sup>②</sup> 许多对个人生活的价值判断和态度都是由集体来决定的;在很多情况

① B. Haering, 前引, 93。

② 见 Bernard Lonergan, “Theology in Its New Context”, in *Conversion*, ed. by Walter E. Conn (New York: Alba House, 1978), 13。

下,即使这些判断与态度是错误的,个人也很难改变它们,除非整个集体支持这样的变革,并进行一次悔改与进步。

## 二、悔改的本质

下面对悔改本性的论述是在考虑到个人对改变的需要而作出的,但是下面的大多数观点也适用于需要变革的集体。有时候,集体需要对以往所行的不义表示诚心的悔恨,并要有效地弃除这些不义,推行与提倡天主对整个集体生活的看顾与统治。这对宗教与教会也是成立的,它们应该检验某些传统或它们所怀有的对彼此的态度(参考 UR 1;3)。事实上,它们应该成为不断悔改的良好榜样。“如果一个谦逊的教会以它的创造性的忠信与自由精神敢于冒变革的风险,那它就会成为一个伟大的典范,也会成为所有人和集体的悔改标志与象征。”<sup>①</sup>

### 1. 对过去恶行的悔改

罪是对人的真正召叫的违背,是与天主和他人民所形成团体的分离,是对人的救恩的威胁,正因为如此,罪使人陷入荒凉与不幸,至少从长远的角度看是这样的。罪会通过灵魂上的污辱压抑和极度的悲凄来折磨人。这种情况在浪子的比喻中显露无遗,这个浪子离开了他的父亲去过一种放荡的生活;结果,他成了一个放猪的,比他父亲的仆役还要痛苦。这种可怜的情况使他认识到了自己的罪并进行了悔改,他回到他父亲那里请求他的宽恕(《路加福音》15:11—24)。

这种由罪所造成的痛苦状态在耶稣基督的受难与圣死中表现得非常淋漓。诚心悔改的信徒会在十字架上耶稣的痛苦那里看到自己的罪。以一种悔改的心情,罪人会因看到自己罪的恶果而充满悔恨与痛楚,而决定过一种新的生活。基督的十字架一方面会让罪人看到罪的深重,另一方面也会让他经历天主的无限怜悯与

<sup>①</sup> B. Haering, *Free and Faithful in Christ*, vol. 1, 1978, 429.

慈爱——即使他牺牲了他的独生子，他也富于宽恕。一个福音的传播者应该意识到在他的福传工作中所应做的：“悔改的宣讲和多样合好圣事的举行必须要使人明白与了解基督的圣死与复活这件事实。”<sup>①</sup>罪人一般怀有三种悔改的态度：灵魂的痛苦与不安、对罪的深恶痛绝及对过去罪恶生活的弃绝。

当人意识到罪的破坏性后果和经历到由罪而来的空虚与不幸福感时，人会感到灵魂的痛苦与不安（参考《达尼尔》9:4—19）。活于罪的状态的沉沦感、失去救恩与圣善的失落感、与天主及他子民的分离感都是造成真正全面痛苦的原因。痛苦越深，灵魂就会越关心罪对天主救恩计划及他人利益所造成的损害。最健康的灵魂痛苦是由对基督的苦难与圣死进行反思与默想所形成的悲愤与痛苦，这种悲愤与痛苦使人意识到罪所造成的苦难有多大，及需要什么样的赎价才能将自己从邪恶势力中拯救出来。

这种由罪及其苦果而来的痛苦会导致人对罪恶的深恶痛绝。悔改的罪人因意识到罪是悲凉与痛苦的来源而对罪加以摒弃与厌恶。他会对自己的恶行和生活中所有的罪作出一个坚决的判决。因而他的判断为天主的判断作了准备，并给天主的仁慈与宽恕留下了余地，“如果我们先省察与判断自己，我们就不至于受天主的判断”，及与这个世界一起受罚（《格林多前书》11:3 1）。

人对罪的诚心憎恶必然会导致对罪的弃绝，或至少能引发人立不再犯罪及尽己力避免犯罪的志向与意志。这就意味着与永罚状态和谬误性存在状态的分离与决裂，也意味着不再违犯天主的意旨与法律。悔改的罪人会放弃各种无视法律与不义的行为，并且会使自己完全服从于天主的法律——法律是天主救赎意旨的明确表现。最后，对罪的弃绝是对各类罪的诱惑的憎恨，也是重新踏上真理之路的皈依。皈依者不管天主的真理要求他做什么，他都会服从天主的真理。这就会引人走向悔改的积极层面：在爱德与

---

① B. Haering, “Conversion”, 前引, 134。

圣德内,完善人生。

## 2. 归向天主的救赎意旨

如果人们认为,悔改只是一种对补赎善功的要求,那么天主的悔改召叫也就被歪解了。事实上,罪人必须先弃绝自己的罪、拥有一种补赎的精神,然后人才会做补赎的善功。然而,悔改召叫的中心是一种喜悦的消息和福音的信息。悔改是恢复对盟约之主的钟爱(参考《耶肋米亚》3:12—14),也是踏上回家路途的开始。“我要起身到我父亲那里去”(《路加福音》15:18),浪子在异域的悲凉中如是感叹。当他回到家的时候,父亲却以无限的喜悦接纳了他,并为他设下了欢迎的酒宴。

在新约中,悔改的教训(洗者若翰和基督)与天国的来临紧密相连(参考《马尔谷福音》1:15)。真正的悔改意味着“寻求天主的国和它的义德”(《玛窦福音》6:33)。悔改能够恢复天主对所有生命的统治权威,也能使悔改的罪人与其他所有善意的人一起为天国的凯旋而奋斗。悔改最终还意味着持守天主对世界及人类的神圣计划。

虽然没有牺牲与努力悔改是不能实现的,但悔改的目的与意义却是积极的:与主的共融、天主国的来临、及人类的得救。诚然,悔改为喜悦的成长来说是非常必要的。但是痛苦与努力的一面也不应得到单方面的强调。如果人们不种下喜悦的种子——喜悦回归天国和重过新生活的种子,人们也就不能期待“相称的悔改果实”。

## 3. 作为社会事件的悔改

悔改不仅仅是内在态度的变化,但也是世界的改变,使世界更符合上主的国家。“因为正如罪恶和愧疚都在社会上产生影响,和好与悔改也都有影响,它们必须改变那些为生活带来困难的因素。”<sup>①</sup>

① A. Elsaesser, “Sünde und Schuld-Umkehr und Versöhnung,” in *Leben aus christlicher Verantwortung*, vol. I, ed. by J. Gründel (Düsseldorf: Patmos, 1991), 182.

社会上的悔改要求人们意识到不正义的社会结构,这些不正义的结构会造成部分人的压力。这就需要一种意识化的过程(a process of conscientization)。解放神学(Liberation theology)特别注意到了这一点。“那些生活比较富裕的人必须打开自己的眼睛,必须注意到穷人的痛苦,通过教育和团结行动,他们能够更多体验到穷人的需要。”<sup>①</sup>如果想改变一些根深蒂固的结构,必须面对旧思想和新思想之间的冲突。但是,在这种冲突中所用的手段应该是语言、印刷品以及和平游行,而不是暴力。用暴力反对一个独裁者的政府仅仅是在很少一些情况下能够允许的例外(Violent resistance against the lawless tyranny of a totalitarian government can only be justified as a rare exception)。<sup>②</sup>各个教会团体的使命是,他们要为纯正的价值作出见证,因为社会中的人有时候看不到那些价值。

来自一些社会结构的不正义是一个事实,但这不应该让人们忽略另一个事实:最终都是一些人愿意维持这些结构。如果想改变这些结构,必须先改变人们的心。对于摩特曼(Jürgen Moltmann)来说,如果仅仅改变个人而不改变社会条件和结构,那就是一种“唯心主义的幻想”,因为这种想法忽略了一个事实:人们的行为都受外在世界的影响。另一方面,外在环境的改变如果缺少内心的转变则是“唯物主义的幻想”,因为它认为,人仅仅是社会条件的产物。<sup>③</sup>真理要在这两个极端中间找。“正如在个人和社会之间有一种辩证法关系,个人的罪和社会的罪,以及个人的悔改与社会的悔改之间也有一些辩证法关系。”<sup>④</sup>

---

① O'Keefe, Mark, *What Are They Saying About Social Sin?* (New York: Paulist Press, 1990), 88.

② 对于合理抵抗的条件,请参见《基督宗教伦理学》第二卷,第十章。

③ J. Moltmann, *The Crucified God* (London: SCM Press, 1974), 23.

④ M. O'Keefe, 前引书, 93.



### 三、悔改的条件

#### 1. 对罪的谦逊承认

谦虚谨慎(humility)是自我认知、真正补赎与悔改的先决条件。只有那些谦逊的人才有勇气承认自己的罪。为了使本身能对罪泰然处之、视而不见,骄傲压抑与否认罪的事实,正如尼采所言:“骄傲对我的记忆说,你根本就不可能做这种事,于是记忆就让步,我没有做那种事。”<sup>①</sup>

教会圣师中最伟大的心理学家圣奥古斯丁格外强调说,从罪解放出来的第一步是“谦逊,第二步也是谦逊,第三步还是谦逊;不管人问我多少次,我都会给同样的答复,谦逊”。<sup>②</sup> 谦逊能使人认清自己在至圣天主面前的真正身份,也能看清自己到底是什么样的人——充满不足与缺点、需要不断的进步与完善。

《圣经》也强调了谦逊对悔改的重要性。在骄傲的法利赛人的比喻中,那个骄傲的法利赛人对自己的德行进行夸耀,而那个谦逊的税吏则以一种悔改的心灵如是向天主祈祷:“天主,可怜我这个罪人吧!”税吏因此而成义并得到了天主的宽恕,而那个法利赛人则没有得到宽恕。基督在最后总结说:“凡举高自己的,必被贬抑;凡贬抑自己的,必被高举”(《路加福音》18:9—14)。那个声名狼藉的妇人也得到了宽恕,因为她在主耶稣的脚前自责地哭泣,用自己的泪水洗拭耶稣的双脚并用自己的头发将双脚擦干(《路加福音》7:36—48)。深沉谦逊的悔改是浪子身上所体现出来的显著特征。浪子没为自己找任何借口:他没有指出他哥哥对他不好,也没有说别人没有善待他或引诱他——他没有以这些托辞来为自己的罪开脱掩饰。他只是伏到父亲的前,平白地承认:“我得罪了天,也得罪了你,我不配再称作你的儿子了”(《路加福音》15:21)。

① 海霖引用了尼采,见 *The Law of Christ*, vol. I, 1966, 555。

② 见圣奥古斯丁(Augustine), *Epistola* 118, 22; PL 33, 442。

谦逊对良心的健康发展和伦理成长是必不可少的,即使对那些圣德卓著的人来说,谦逊也是非常重要的。这从那些圣人身上得到了体现,他们虽圣德卓著,但是仍以极大的谦逊称他们自己为忘恩的大罪人。人在爱德和圣德上进步越大,修成全德行的意念也就越清楚地出现在他的眼前,天主的至圣和他的不完善成就之间的距离也就显得越远。然而,这种距离感同时又引导人不断向前超越自己。这就是为什么谦逊的人除了从天主那里获取恩宠外还格外受到举扬的缘故。“凡贬抑自己的,必被高举”(《玛窦福音》23:12)。“天主拒绝骄傲人,却赏赐恩宠于谦逊人”(《伯多禄前书》5:5)。因此,自我高举能拖人走向低微,而谦逊则会引人走向高尚。骄傲使人的心受到贬抑,但是谦逊则会将人灵提升,得到进一步完善。

## 2. 乐意为伦理悔改付出努力

只承认个人的罪不足以实现人心的悔改与转变。如果人想要抵抗罪恶倾向与习惯、与魔役人的邪恶势力进行斗争,人必须要动员一切精神力量,培养一种牺牲的精神。即使有天主圣宠相佐,悔改也不会如植物生长那样自动与自发。悔改需要个人的努力,也需要对各种邪恶势力及其它所有“肉身的贪欲,眼目的贪欲,以及人生的骄奢”(《若望一书》2:16)进行不懈斗争。因此,任何人以世界的精神接受懒惰与懈怠都无份于天国。“谁不背起自己的十字架跟随我,不配是我的”(《玛窦福音》10:38;参考 10:34—37)。如果人不祈祷(“愿你的国来临”)、不乐意为天国的来临而尽力,那悔改就会毫无收获。

## 3. 接受圣宠(openness to the gift of grace)

虽然悔改没有人的自由愿意不会成功,但是真正的悔改是天主的圣宠。悔改的每一步都是以天主圣宠的内在感召为前提的,这是教会的一个基本信条。当然,圣宠的感召会以不同的形式出现,它既可来自外在的事件,也可来自内在的情绪变化。但是归根结底,圣宠必要感动与激励人的心。

虽然圣宠对罪人的悔改极其重要,但圣宠的感召不对人进行强迫。罪人可以执迷不顾天主圣宠的召叫,然而他会将自己的得救置于极大的危险中。既然“圣宠是天主的礼物,而不是人可以自由处置的私有财产,那么人就必须注意,每一次拒绝的圣宠就很可能就是那最后的圣宠——天主可能不再赐与悔改的圣宠,可能会转而顾他,可能不再如此明确地感召他,也可能不再如此清晰地敲打他的心门”。<sup>①</sup>另外,拒绝天主圣宠的作法也会使对天主的爱与感激变得不完善。因此,人们该聆听圣咏的教导:“今天该听从他的声音:‘不要再像在默黎巴那样心顽。’”

#### 四、悔改的果实<sup>②</sup>

生命的一个标志就是生命所结出的果实。真正的悔改也必须要有相称的果实,及各类善行。悔改的罪人被期“结与悔改相称的果实”(《玛窦福音》3:8)。

虽然补赎性善行(works of penance)不是悔改(conversion)的核心部分,但是如果悔改的果实完全没有,那么悔改的真实性也是值得怀疑的。所有的人都该有做补赎的精神,乐意悔改的精神应该与个人的罪相符合。当然,补赎行为都该审慎,尽量保持在合理的范围内,但是这个限制不应成为规避所有苦修与牺牲的借口——如果这样,就会导致一种令人颓废的“舒适与享受”精神;为了能将人们从这种舒适萎靡的生活中唤醒,一些圣人(如圣方济亚西西)曾立志过一种克己苦修的生活,向教会内的人们发出了挑战。

根据传统的说法,自愿补赎的范畴包括这样一些行为:守斋、施济、祈祷。守斋是人为了拒绝令人萎靡的舒适和紊乱的欲望而采取的克己行为。施济是所有表现兄弟间爱的善行;如果没有这

① B. Haering, *The Law of Christ*, vol. I, 1966, 399.

② 参考同上, 468—478。

种施济善行,其他形式的补赎行为就会显得毫无意义。如果祈祷来自一个人的内心,那它才是令人满意的。祈祷既包括圣事内与天主的对越,也包括其它形式的敬礼行为。

与悔改行为相对,并在很大程度上比悔改行为更有意义的是赎罪性苦难(expiatory suffering)。赎罪性苦难的本质在于人以赎罪的精神,满心愿意地接受天主所赏的苦难。在很多情况下,安心忍受苦难比悔改行为更需补赎精神。而纪念耶稣的死难与痛苦是那些被天主赏赐苦难的人的最重要的力量源泉。

最后一点,真正的赔补精神会激励悔改的罪人去做任何必要的事情,来弥补(repair)他对别人和集体造成的损害,这项任务有时需要人做极大的牺牲。如果出现了违反爱德的行为、或是导致了某些丑闻,或是对邻人的名声和财产造成了损失,人必须要做出赔补(reparation)。真正的悔改与那种不愿赔补与归还所得不义财物的精神是不相符合的(参考《路加福音》19:8)。

赔补的精神与善行是悔改必不可少的果实,但是罪人也必须认识到,他决不能完全赔补因犯罪而对天主造成的伤害。因此,他必须在主耶稣的十字架内寻求庇护,因为主耶稣为罪人作出了伟大的赔补牺牲,向其显示了天主无限的宽仁。罪人光靠自己的赔补行为决不能完全赔补对天主造成的伤害,他只有与主耶稣的牺牲结合起来才能做到这一点。

悔改最重要的果实是以圣神为依据的新生活(a new life according to the Spirit)。首先,这种新生活要求人们忠心遵守天主的法律。根据《圣经》的说法,人对天主的热爱与忠信恰恰从服从天主的诫命上表现出来(参考《出谷纪》19:5;《肋未纪》18:5;《箴言》4:4)。“如果你们爱我,就要遵守我的命令”(《若望福音》14:15;参考14:21;《若望一书》2:3—5)。悔改的罪人被期结出忠信遵守天主法律的果实,然而这种期望并不和下面的这种事实相矛盾:一些曾长时间远离天主的悔改者,或一些居住在背教区域的悔改者也会时常跌倒。然而有一点我们必须清楚,基督徒在爱及自由上成长进步的

程度取决于基督徒忠信遵守天主法律的努力程度。

其次,真正的悔改还从一开始就表现出一种传教的心火。既然悔改是对基督的一种献身与委身,悔改必然也就是对基督的国家的委身,因而悔改不能不结出传教心火的果实。献身于天国、拯救他人的传教心火、奋起保护天主在此世界的御治、完成作“地上之盐”的任务等行为都是紧密联系在一起。这种献身与委身更是基督徒的责任,因为每个人神修上的进步都与天国的全面增长联系在一起。哪里的人们以正直善良的生活为光荣、且宗教情绪活跃,哪里的人们就容易结出爱德与圣善的果实;反之,哪里道德沦丧、且宗教情绪冷漠,哪里就不容易结出爱与善的果实。因而,结爱德与圣善果实的最有效办法就是为天国的来临而祈祷、工作和努力。

## 五、悔改的实现与圣事的辅助

悔改是在人的灵魂深处发生的一种精神变化。然而人也是一种形体存有(corporal being),所以悔改的内在实现与发生往往会从一些外在的事物表现出来,并且悔改也会由一些外在因素所导致甚至强化。“因为人有肉体——精神(corporeal-spiritual)、历史和社会等方面的特性与本质,所以悔改在各个宗教中都会涉及到礼仪及社会方面的变化,只不过各宗教中变化的程度有所不同罢了。”<sup>①</sup>在基督教会里,悔改的社会层面表现在某些天主所立的圣事礼仪中。这些天定的圣事礼仪是内在悔改的外在表现,是对悔改的圣化,也是实现悔改的有效手段。

悔改的两件圣事是洗礼(baptism)与告解(penance)。洗礼是以水的洗洁为标志的初次悔改。通过洗礼,非基督徒被吸收进基督徒的大团体内,从而拥抱基督信仰。在洗礼中,悔改者投向基督,并想跟随基督作他的门徒;基督也转向罪人,欢迎他重新回到

---

<sup>①</sup> Karl Rahner, “Conversion”, *Sacramentum Mundi*, vol. 2, 1968, 4.

天主的怀抱,并让他分享救恩的果实。洗礼一方面是基督对悔改者的重新拥有,另一方面也是领洗者对他和基督间的精神维系的竭力维持和深化。

洗礼这件圣事的本质特性可以从成年人的领洗归化上表现出来——从不信或远离天主而转向天主。这在基督教国家里是一种例外,因为在这些国家里,洗礼往往是对孩子们进行的圣事——基督信仰的开始仪式。然而,在封斋期内,教会要求所有的教徒都以洗礼的精神来改变自己,过一种符合洗礼召叫(baptismal calling)的更为忠信的生活。

告解对那些远离正道及活于死罪状态的基督徒来说是第二次悔改的圣事;而对那些基本还在正道但仍需进一步改善与提高的基督徒来说则是持续悔改的圣事。洗礼作为第一次悔改的圣事,只能在开始基督徒生活之前领受;而告解圣事可多次领受,只要人有悔改与提高的需要他就可以领受。由此可见,告解圣事对基督徒来说,是一个最具特色的悔改圣事。在这个圣事里面,向基督的皈依与悔改是以基督的判断为外在形式的,这里听告神父代表了基督;而在罪人的一面,告解圣事则要求罪人痛悔、告明自己的罪过及作补赎(satisfaction)。罪人的补赎与基督的救赎圣架对罪进行了审判。

如果告解者有真正的歉意与不安,并且把告解圣事视为天主圣善与仁慈的体现,那么告解就是一种纯正的敬礼与崇拜。另外,告解圣事还能防止对罪及罪恶感的不健康压抑。从本质来讲,罪往往会隐藏在黑暗中并将给自己披上善的伪装,但这个过程不是中立的,它往往是精神紊乱、矛盾与病苦的源泉。谦恭的告解能将罪曝光,罪人在天主前、神父代表的集体前及他面前承认自己的罪。这样就会使罪人的灵魂与心境更加明净,也会给其带来内心的祥和。集体的悔改告解圣事(penitential services)很适合提请人们注意告解、悔改及宽恕的教徒集体层面(the ecclesial dimension)。虽然这些集体悔改圣事不能完全代替个人悔改圣事,但它

们能以卓有成效的方式来补充个人告解圣事。<sup>①</sup>

在现今的救恩工程中,每一种健康的悔改——不管行为人是否已经领受了告解圣事——都带有圣事的性质,并且都会从基督圣死与复活(所有圣事恩宠的源泉)的奥迹中获得效力。传统神学以不同的方式表达了同样的观点:如果一个外教人知道领洗是天主的意旨,并且领洗也是可能的,但却没有起码的领洗意愿,即没有领受水洗与圣神之洗的意愿,那么他就没有成义的理由。与此类似,如果某个已领洗的基督徒犯了重罪,但却连起码的领受告解圣事的意愿都没有(即当他意识到自己的罪并且告解是可能的时候也没有领受告解圣事的意愿),那么他就没有做真正的悔改。但是反过来,对每种圣事的健康领受,特别是对洗礼与告解圣事的领受,都需要悔改的精神作为前提。

如其它圣事一样,洗礼与告解圣事是圣化的手段,是教会的有形标志,也是敬礼的行为。作为圣宠的标记,这些圣事借着耶稣圣死与复活的功劳,完成和圣化了悔改和过完善生活的各种努力。作为教会的有形标志,这些圣事为教会团体所照管;反过来,这些圣事能建设与加强教会团体。最后,由于这些圣事与基督救赎工程有着紧密的联系,它们从本质上来讲也是宗教敬礼行为。人通过这些圣事可以尊崇天主的威能,赞颂天主的仁慈,并祈祷呼求天主的圣宠帮助。这些圣事的最终目的是将人转变成天主的子女,实现天国及荣耀天主。

## 第二节 德性<sup>②</sup>

以往的伦理手册大多以对德性的讨论来结束基本伦理神学这

① 参考 Alois Müller, "Die Befreiung zur Hoffnung. Wege der Metanoia". In *Handbuch der christlichen Ethik*, vol. 3, ed. by Anselm Hertz et alii (Freiburg, Herder, 1982), 190—194.

② Virtue 也可被译作“德行”、“德能”等。

一部分。但是我们必须清楚,德性的观念不是《圣经》里的主导概念。圣经伦理的中心不是古希腊及人本主义理念中的品德人格(virtuous personality),这种品德人格理念把德性上的完善作为伦理成就的顶点。而基督徒的伦理完善则在于完全效仿基督的形象,也在于那依天主肖像造成的正直圣善的新本性(参考《罗马书》8:29;《厄弗所书》4:24;《哥罗森书》3:10)。“和任何其它人本主义伦理观相比,(基督徒)伦理道德的进步过程有一个不同的基础,也有一个不同的方向;导向原则不是那所谓的和谐完善的人格,而是那天主所愿意、由基督所革新并赋予其末世性完善的人的肖像。”<sup>①</sup>

然而,德性的概念在《圣经》中也是存在的。虽然德性(virtue)这个词在《圣经》中很少出现(德性这个词只在下面的几处章节出现:《智慧篇》5:13;《玛加伯下》6:31;《斐理伯书》4:8;《伯多禄后书》1:5),但是《圣经》却在多处提到并推崇了各样实在的德性。公义、听命、忠信、怜悯、忍耐、信赖上主、敬畏上主等都是旧约中常新的话题。这些德性也出现在了新约中,并由其它的德性所补充完善。针对法利赛人的法律主义,基督强调了公义、怜悯与仁爱的重要性(《玛窦福音》23:23;《路加福音》11:42)。宗徒书信中所列举的德性是与各类恶行相对的;宗徒们指出,在众多代表基督徒的德性中,爱德是一切德性的总纲。作为天主的选民,基督徒——按照宗徒的说法——应该穿上(培养)爱德、温良、平和、忍耐、心谦、怜悯、容忍、自律、诚挚、虔敬(《迦拉达书》5:22;《厄弗所书》4:2;《哥罗森书》3:12—14;《弟茂德前书》6:11;《雅各伯书》3:17;《伯多禄后书》1:5—7)。与基督信息的末世性相联,一些德性如警醒(vigilance)、喜悦有备(joyful readiness)、清醒(sobriety)、节制(temperance)、坚定(steadfastness)等也是相当

<sup>①</sup> 见 R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament* (London: Burns and Oates, 1967), 305.



重要的。最重要的是“信、望、爱这三样，但其中最大的是爱”（《格林多前书》13:13）。

### 一、德性的本性

德性是一种习性，它能使人乐于、并给予其力量去做伦理上善的事情。如此看来，虽然乐于、热爱伦理价值是德性中不可或缺的因素，但光有热爱是不够的。一个人必须拥有控制自己精神及感官上的冲动与欲望的能力，然后他才能做所热爱的伦理上善的东西。

真正的德性来自正确的基本抉择（参见前面有关章节）。德性必须以明确的生活定向（趋向光荣天主、实现天主救赎计划的定向）为基础，或简言之，德性必须以爱天主为中心。这种定向为整个灵魂生命建立了一种明晰的秩序。所有德性只有以正确的存在性选择（即坚定不移地热爱天主）为基础才是真正的德性。

正如本性生命可以被超性生命所提升那样，那些善的本性倾向与能力也能被天赐的超性德性（infused supernatural virtues）所提升。这是教会普遍的观点。特利腾大公会议指出，在成义的过程中，信、望、爱三德是天主所赐予的（DS 1530）。大众常识认为伦理德性（moral virtues）也是天赐的（参考维也诺大公会议，DS 904）。德性的天赐过程与圣化圣宠的灌入过程同时发生。

既然人可以被提升到超性状态并应朝着超性目的努力，那他就必须具有超性的能力。灵魂及其能力在本性范畴如何，圣化圣宠和天赐德性在超性范畴也是如此。然而，超性“德性”这个词似乎不够精确，因为从严格意义上讲天赐的不是德性，而是超性“德能”（supernatural dispositions and powers）。这些天赐超性德能与本性的德能是相对的。然而这些天赐德能不能马上就产生行为能力，人必须在本性及超性两方面对其进行培养与发展，才能获得德性所特有的能力。

因着基督的救赎工程，人得到救赎并且被放入一个超性的范

畴；因而，人的整个存有及所有能力都获得了一种新的定向。拉纳尔(Karl Rahner)因此而谈到，一个实实在在的基督伦理观不需在区别本性与超性德性上进行烦劳。拉内的看法是正确的。在天主的广泛救赎意志里，本性德性具有一个超性目的——这一点是经得住推敲的。<sup>①</sup>

以上这个天赐超性德能的信条道出了这样一条真理：德性不以人性为中心，这和那些将自我完善视为伦理行为的终极目标的伦理观形成鲜明的对比。基督徒的德性以基督为力量源泉，并将基督视为德性的最终目的。而那个天赐伦理德性的信条也指出了基督徒德性的源泉与目的：源泉是天主圣神及其变化圣宠(the Holy Spirit with his transforming grace)；目的是荣耀天父与效仿基督。

## 二、德性的体系

### 1. 爱德的首要性

所有伟大的伦理体系都会有一个首要的德性，这个首要的德性涵盖其他所有的德性。无论谁只要完善地拥有了这个首要德性，他就拥有了其他所有德性。苏格拉底认为，智慧是最首要的德性；柏拉图把公义视为最具涵盖性的德性；亚里士多德认为首要之德是智虑(prudence)；圣奥古斯丁把爱天主看作是诸德之后；圣托玛斯认为智虑(prudence)是伦理道德的顶点，爱德是基督徒最基本的德性；康德则认为普遍的责任感是最基本的伦理态度。<sup>②</sup>

尽管智虑在诸德中占有重要的地位，但是基督徒伦理观从未忘记爱德的重要性：爱德是最基本、最广泛的德性。这种观点符

<sup>①</sup> 见“Virtue”，*Sacramentum Mundi*, vol. 6(London: Burns and Oates, 1970), 338。

<sup>②</sup> 见 Gründel, “Tugend”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 10, 1965, col. 395—399。

合基督及新约的教导。根据新约的说法,爱这条诫命是首要的诫命,正是在这条诫命上,法律及先知教导得到了实现与完成(《玛窦福音》22:34—40;《若望福音》13:34)。爱德是诸德中最伟大的德性(《格林多前书》13),爱德“是全德的联系”(《哥罗森书》3:14)。梵二如是说:“最首要、最必需的恩宠是爱德,正是通过爱德,我们才得以爱天主在万有之上,及因天主的缘故爱我们的邻人”(LG 42)。

这里我们有必要对爱德做进一步分析。爱德是由哪些因素组成的?或它的目的是什么?是否就是在祈祷和宗教礼仪中敬礼天主、努力改善别人的暂世福利、竭力完成自我实现、促进和提高经济和文化方面的价值?人们以往对这个问题的回答往往不是十分明了。很显然,爱德不能以次等的价值为目标,而置高级价值于不顾。它必须以那些值得人们全力追求的价值为目标:人的终极目的的价值及其他所有帮助实现这一价值的善的事物。与本书前面章节给终极目的所下的定义联系起来,我们就得到了爱德的内容与目标:光荣天主、实现天国及铺展天主创造和救赎的计划。

如前所述,首要德性非常重要;然而,只有一个人拥有了所有含于首要德性内的其他具体德性,他的首要德性才是完善的。只有一个人是正直、乐于助人、诚实、忍耐、怜悯、温良、心怀感激的,他的爱德才是完善的。完善的爱德不能与任何坏癖同存。在此意义上,斯多亚派的看法是正确的:一个人要么具有所有的德性,要么就一点也没有。事实上,在某些情况下,人所拥有的某个德性只是部分的,甚至在培养这个德性时完全失败,但真正的爱德还是可能的,只不过不完善罢了——只要这种失败是由人的软弱所造成的,而不是由人的邪恶主观意志造成的,人就可能拥有这种不完善的爱德。从犯罪跌倒者的挣扎上,我们可以得到相应的解释。一个人可能会有某些心理上的弱点,也可能有生理上的弱点,这些弱点可能会使自由意志的使用更为困难。因此,他就不会很好地控制自己的感情与冲动,甚至会受一些坏的习性所左右。然而在他

灵魂深处,他可能会坚持善的事物,而悔恨自己在此方面的失败。在这种情况下,他拥有对天主的真正的爱。有时候,人会对伦理价值的真正要求有不足够的认识;然而,由此产生的一些错误意念也能与一个基本上正确的基本抉择(a basically correct fundamental option)并存。

但是,如果他满心愿意坚持某个恶行与恶习,这就与爱德完全不相容,包括那种不完善的爱德,因为他这么做会和“正确基本抉择”(真正关心天主的意志与目的)相矛盾。在这种情况下,他只有表面上的德性;实际上,这些所谓的德性(如勤勉、节俭)只是他实现邪恶、自私目的(如财富、权力)的利用工具,因而它们本身是邪恶与自私的。

## 2. 德性的种类

因为首要德性归根结底要被应用于各个具体的对象上,所以德性有不同的种类。这正如“言论”一样,如果应用于交流沟通,那它就必须是诚实的;如果应用于商贸,那它就必须是公正的。

根据不同的对象,德性可分为超性德性(theological virtue)与伦理德性(moral virtue)。超性德性是以天主及天主的完美特性(divine perfections)为对象;而伦理德性则是以人及其它造物为对象。教会的传统列举了三种超性德性,这三种超性德性就是圣保禄所说的“信”、“望”、“爱”三德(《格林多前书》13:13)。除了这三种德性是超性德性外,还有其它一些超性德性,如宗教德性、虔敬德性、敬畏天主的德性,等等。

在众多的伦理德性中,人们从古时起就归纳出了四种最基本的德性:明智(prudence)、正义(justice)、勇敢(fortitude)、节制(temperance)。这四种德性最早见于古希腊哲学(柏拉图、亚里士多德),在旧约的《智慧篇》中也出现了(《智慧篇》8:7)。圣盎博罗修(St. Ambrose)将这四种德性称为四枢德(cardinal virtues),因为他认为这四种德性是整个伦理生活的枢纽(cardines, hinges)。圣托玛斯把四枢德视为所有伦理德性的总纲与总目。然而,福克

斯(J. Fuchs)认为,这种分法不是十分令人满意的<sup>①</sup>——这是正确的。第一,明智比其它三种德性更具广泛性——每一种德性行为都是由明智所管辖的,因此明智不能与其它三德同属一个范畴;第二,有些基本德性对基督徒来说具有特殊的重要性,但四枢德这种分法并没有包括它们,如谦逊(海霖将此德归为第五枢德<sup>②</sup>)、听命、感恩、博爱。如此看来,四枢德必须要有其它一些德性来补充。

### 三、德性的基本要素

#### 1. 伦理认知与明智

人的伦理决定不能超过他对伦理价值的理解范围。除非他对所要实现的价值有起码的粗略认知,他不能发展和培养德性(Nihil volitum nisi praecognitum)。如果人没有意识到秩序、整洁、节俭、互助、虔诚等是伦理价值,那么他就不会培养出相应的德性。当然,从严格意义上讲,因不知而产生的、对这些价值的疏忽不应算是恶行,因为不知者不怪。然而,没有这些价值终究是一种缺憾,应该予以克服。

因而,人应该接受合宜的教育与陶成。父母和教育者应该引导孩子去认识和理解伦理价值,弄清为什么某些事物是好的、善的,并应予以完成和实现。孩子成年后也需要此方面的引导与教育。集体可以就某些价值对其进行引导与教育,如诚恳接受少数团体与民族、容忍、勤勉、公共生活的合作,等等。教会在人的教育方面也扮演着非常重要的角色。教会人员的重要任务之一就是在他们的福音宣讲中完成这项教育使命。最后,个人也该深化与完善自己对伦理价值的理解,不断培养与陶成自己的良心。因为只有无知不是肤浅、懈怠或坏意念的结果,它才可能成为不归咎的

<sup>①</sup> J. Fuchs, *Theologia Moralis Generalis, Pars Altera* (Ad usum privatum). Rome: Gregoriana, 1966/7, 220.

<sup>②</sup> B. Haering, *The Law of Christ*, vol. I, 1966, 546—557.

借口。

在培养德性的过程中,人们必须把伦理价值的各项要求与条件正确地应用于具体情况中;这是明智之德的任务。明智让人明白他应采取什么样的措施,以便尽可能好地实现某个道德。正如圣托玛斯所说的那样,明智所关心的是实现目的的合宜手段。托玛斯的说法实际上还是正确认知伦理价值的要求的问题。如果有人缺乏这种认知但并不对此负责,那他就没有罪;换个角度看问题,如果他没有这种正确认知,我们就可以说他在德性功夫上不是完善的。

如上所述,正是因为明智对德性的培养有一种广泛重要性,所以它本身就不能被看作是与其它众多德性并行的德性,而应被看作是每个德性不可缺少的联结构成因素。

在培养与陶成明智过程中,我们首先要获取一些实践性认知,这种实践性认知既可从对历史和具体情况的学习和研究(*memoria praeteritorum*)那里获得,也可从个人的具体经验中来获得。

其次,我们要学会如何审查具体情况、认识到慎重深思的重要性,最重要地,要学会接受别人的建议与辅导。在施予明晰认知及正确判断的能力上,自然并不是同样慷慨地对待每个人。即使所有的人都极其努力并有好的意愿,但也未必都能有足够的处理事物的常识。然而,所有的人都能接受别人的建议与帮助。那些认知、推断能力不足的人尤其应该具有谦虚受教精神,因为这样他可获益于别人的辅导及别人的经验。一个人越明智审慎,就越不会轻易拒绝别人的建议。

所有这些明智的特性,如实践性认知、慎重深思、谦虚受教等都可能被用于邪恶不当的目的。在这种情况下,我们就遇到了世俗的明智(*the prudence of the flesh*)。很显然,如果我们要想决定明智是神性的(*spiritual*),还是世俗的,我们可以看明智所服务的钟爱的对象。因此,即使一个人拥有了明智的特性,也未必说明他就是一个有德性的人。

然而,对于那由超见之恩(the gift of counsel, 圣神七恩之一)所圣化完善的明智,我们就不能这样讲了。因为这种明智使人能专心留意天主的声音、心悦诚服地接受天主圣神的指引。因此,这种明智是有圣德人的标志。因为这种明智的对象是对真正价值的爱慕。

## 2. 爱慕伦理价值

概念性认知(the conceptual knowledge)伦理价值和爱慕(devoted, effectual love)伦理价值是两件完全不同的事。对美善事物的抽象认知和对美善事物之所以美的内在原由的理解都不能引起个人做事的热情,也不能导致德性的产生。如果一个人想要培养某种德性,他就必须“深深地感受”(deeply sense)和“真正地热爱”(truly love)相关伦理价值的美善。在培养德性的过程中,这种存在性感受与意识(existential awareness)和积极的爱情(active love)比那种清晰的概念性认知更具决定性。一个淳朴的农民对天主与美善的认知比较简单,但他对天主与美善却有着深厚的爱,因此他可能就具有某种圣人的德性。由此可见,对伦理价值的理论性认知未必就能保证人过圣善的生活。

对正确的存在性抉择(the right existential choice)的不懈追求会帮助人获得和培养对伦理价值的爱慕。对天主光荣和其救恩的不懈选择必然能使人萌发出对美善的热爱,也能引人发现常新的伦理价值。就这样,已有的德性受到强化,新的德性得到培养。另外一个培养热爱德性的重要方式是人对这种德性的美与怡人的具体感受与体验,可以是别人的榜样,也可以是文学、戏剧和电影中极富魅力的理念思想,还可以是个人实践德性中的怡人经验。

对于基督徒来说,最伟大、最具影响力的榜样就是基督的人格(the person of Christ)。“这是基督宗教对伦理道德的最独特贡献:将伦理理型与一个历史人物融为一体;在一个真人的生活中,以实在的语言将伦理理论具体化;以个人忠信形式来表达伦理责

任；将最高的道德热望与最具促进力的个人仰慕、投入、感恩与爱等联系在一起。”<sup>①</sup>有些哲学家曾强调：“依理性行事。”这是一个抽象的公式，基督宗教采取了截然不同的方法，它教给信徒一种具体实在的行为规范：效仿基督。对于无数的基督徒来说，这个规范一直是修德成圣道路中的最大动力。

然而在此方面，仍然有一个不解之谜。为什么有时候，人的意志能找到热爱真正价值、做正确存在性抉择的力量呢？而为什么在另外一些时候，虽然有足够的认知和动机，但意志也找不到力量，而决定选取恶的事物呢？然而，我们可以考虑这样一点真理：掌管人心的主人是天主，也就是说，只有天主有改变人心的力量。因此，为了培养正确的爱，人应该转向天主，以谦恭的祈祷向天主求变化的恩宠（transforming grace）和必要的帮助。在寻求真正价值和培养热爱美善的精神上，充满信心且坚持不懈的祈祷起着相当大的作用。

### 3. 控制感情冲动

传统神学强调，道德行为的重复可以帮人获得行善的惯性（facility），这是道德习惯（the habit of virtue）的典型特征。虽然对价值的认知与爱是培养德性过程中最基本的条件，但是价值的实现还可能会被控制不当的感情冲动所阻碍。这些不当感情冲动甚至会窒息那已有的对德性的热爱。因此，德性的培养是以合理控制感情冲动为前提的。通过实践应用各样节制措施与不懈的努力，人可以获得对感情冲动的合理控制。

然而，合理地控制感情冲动并不能成为德性的核心所在。德性的核心是对真正价值的爱慕，这种爱慕才是最具决定性的因素。秉持此爱慕的人基本上是好的一—如果他不能控制自己的感情冲动，他还称不上有德性的人；另一方面，对德性的诚心热爱必然会使入努力控制自己的感情冲动。

---

① 见 R. E. O. White, *Biblical Ethics* (Exeter: Paternoster Press, 1979), 231.



培养对感情冲动的控制可以由教育者来做(特别是在人的早期),也可以由本人来做。孩子的父母可以以一种习惯性方式来要求并训练孩子们控制自己的本能冲动与习性,如让孩子们使自己的东西保持整洁、在饭桌上要让先客人、在宗教场所要虔敬,等等。除此之外,从事青年教育的人也可以此种方式来帮助青年人培养好的习惯。这些训练可以使成年后的人免去很多麻烦和一些额外的努力,因为成年以后才培养好习惯会更费力、更困难。然而,成年以后的人还要通过自我教育提高的方式来继续早期教育者所开始的工作。

这种强调机械重复和习惯性训练的做法也受到了人们的批评,因为这种做法往往重视表面性的例行公事,而缺少真正德性所具备的性质。这种批评也不无道理,我们不能把好的行为方式和德性等同起来。正如我们前面所讲的,德性的本质与核心并不在于这些好的行为方式,而在于对真正价值的热爱。然而,如果批评变本加厉,忽视甚至讥讽在培养好习惯方面所做的教育和训练,那这种批评就是非常错误的。对感情冲动的习惯性控制会使德性的培养变得容易、有效。我们可以这样讲,如果没有这种控制,那就不会有完善德性的存在。事实上,对感情的习惯性控制也是德性的一个组成部分。

### 第三节 走向圣善与成全的普遍性召唤

过去的伦理教导往往给人们这样一种印象:修成全、圣善的德性只是那些博大宽广灵魂的事,尤其是修道者的事——只要他们还生活于那种“成全的状态”(state of perfection)。因此人们假说,大多数基督徒只要满足于十诫的要求就够了,不需要更高的理想与热望;那些超越十诫的善行与责任被认为是“额外的功劳与善行”(works of supererogation)。这种理解方式是从耶稣和那个富庶年轻人之间的对话(《玛窦福音》19:16—22)而衍生出来的。年

轻人问耶稣：“师傅，我该行什么‘善’，为得永生？”面对这样一个问题，耶稣只列举了十诫；只有在年轻人说他从很早就已经遵守了这些诫命时，耶稣才加上了这样一点：“你若愿意是成全的，去！变卖你所有的……然后来跟随我。”所以，人们就这样推论说，遵守十诫就可以获得永生，除此之外的要求与责任只属于那些想修成全德性的人的事。

这种理解与区分也为伦理神学的传统研究方式所支持。传统伦理神学只将基督徒生活的责任与义务作为自己的研究对象，把成全、圣善等理型留给克修神学(ascetical theology)、神秘神学(mystical theology)来研究。正是这个原因，伦理手册往往不包括“基督徒生活的成全”这一部分。

梵二会议的圣师们表达了这样一个明确愿望：伦理神学也应该“展示出平信徒圣召的崇高性与伟大性，并明示平信徒，他们该为世界的生命结出爱的果实”(OT 16)。教会宪章也以一整章的篇幅来讨论“整个教会成圣的召叫”(LG 39—42)。尤其以《圣经》为基础，梵二进行如是总结：“因此，这对每个人来说都是明显的，所有基督信徒——不管何种身份与地位——都被召过一种成全的生活和修成全的爱德”(LG 40)。

既然修成全德性的召叫是普遍性的，并且这个召叫不仅是一种劝告，而且也是一种责任，那么我们这里就应该系统地讨论一下这个召叫。

### 一、一些不完美的观点

大众观点常把圣善理解为多行善事、热衷于宗教活动、主动参加堂区的各类组织、戒除各类恶行，等等。“在现今，很多人认为基督徒生活只意味着这样一些事情：一、适量地去教堂、念一些经、做一些敬礼；二、不违犯诫命，而在实际作为中，又将其打折扣：不犯第六诫和教会的一些规定；三、成圣的过程就是祈祷和敬礼的简单累加，越来越成为无感情、无意识的活动(becoming more and

more free of any sense-entanglements)。”<sup>①</sup>

由以上观点来看,成圣的过程就是与修道团体中所普遍接受的、善与虔敬的理型保持一致的过程。这种观点的重心自然就落在了虔诚与尊敬的外在表现上了。当然,我们不能立刻就把这种外在表现理解为法利赛式的表现,在这种形式的虔诚里面也会有一定的伦理价值;然而,“这种作法往往会缺乏深度,往往是片面的;这种不完善性会妨碍一些人达至完全肖似基督的境界——除非他们能依基督之神的要求,作一些牺牲,来超越他们社会团体的局限。”<sup>②</sup>在那些有神经质和有过于敏感倾向的人身上,这种强调遵守社会规范与理型的作法会导致某些伦理完美主义(moral perfectionism);为了这些人的心理健康和真正的成熟,心理学家们往往极力反对这种伦理完美主义。<sup>③</sup>

这里出现的误解和伦理手册及修会团体所遇到的误解是一样的。人们往往把这些规范与导向性原则理解为一个人过忠信的伦理或宗教生活时所需的所有原则。事实上,这些原则只能给人一种伦理或宗教生活的概括性总纲。无疑,这些原则与规范对那些相关的人来说是真正责任性的,但每个人都不是相关范畴(社会范畴或宗教范畴)中的简单个例,每个人都有自己的天赋及才能。每个人在考虑全人类的总召叫的同时,也要考虑个人特有的召叫。个人的召叫是独特的,在任何普通伦理及神修神学的书中都不会找到与其相关的讨论。这种召叫只能由个人在自己的心中,通过潜心琢磨天主圣神的感召而获得。因此,一个有圣德的人就是接受天主的引导,并且响应天主召叫的人。

那种关于成全与成圣的大众观点也受到了圣人传记及宗教艺

① 见 Gerald Van, “Holiness and Humanness”, in *Moral Dilemmas* (London: The Catholic Book Club, 1965), 32。

② 见 Thomas Merton, *Life and Holiness* (New York: Herder and Herder, 1963), 13。

③ 见 Josef Rudin: *Psychotherapy and Religion* (Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1968), 203—228(c. X: “Neurosis—Perfectionism—Piety”)。

术的影响,它们往往理想化这些圣人,修饰圣人们的缺点,硬性地使圣人们的形象与大众观念中的“圣人”相吻合。因为圣人们都是经教会认可的,所以自然地,教会的认可也会被延及到这些圣人传记。“在这种情况下,那些欲修成全德性的基督徒会下意识地在自己身上,模仿大众观念中的圣人形象。”<sup>①</sup>这些基督徒会或多或少地觉得,他们应该追随那种模式。

人要想成圣,他必须首先要以人类实际拥有的所有人性与软弱来过一种生活。“这就意味着,他就更能焦虑、更能忍受痛苦,更能理解、更能同情;还意味着,更能幽默、更能喜乐,及更能欣赏生活中的美善事物。”<sup>②</sup>爱天主的造物也就是爱天主。为了光荣天主,圣人们都希望自己成为实现天主意旨的工具——这就是基督徒的理想。

在成圣这个问题上,理想与现实之间有一种辩证的关系。理想虽建基于那为每个人而设的广泛神修规范,但“每个人实现这一理想的方式是不同的。个人修成全的德性,并不是在自己的生活中实现那统一标准的完善与成全,而是响应天主对个人的召叫及回应天主对个人的爱——这种召叫及爱是天主在个人所特有的情况中宣示给个人的”。<sup>③</sup>这就是说,在事奉天主时,每个人既要顾及到整个的人类归宿,又要考虑到自己的召叫和独特任务。

## 二、《圣经》对成全的召叫

召叫天主子民修成全圣善德性是《圣经》中极富特色的观点。“你们应是圣的,因为我是圣的”(《肋未纪》11:35),《肋未纪》在旧约中如是命令人们。在新约中,与其对应的是耶稣的命令:“你们应当是成全的,如同你们的天父是成全的一样”(《玛窦福音》5:

① 见 Thomas Merton,前引,18。

② 同上,21。

③ Thomas Merton,前引,29。

48)。这两条命令所概括的到底是什么呢？

### 1. 旧约

在希伯来语中,用来表达人性成全的词是 tom, tam, tamim。这些词代表的意思是无罪、完全、无指摘之处。这里我们应该注意,旧约并没有把成全这个属性归于天主——天主是圣善的(holy),这就是说,天主并不属于这个世界的存有范畴,他属于另一个完全不同的范畴。当时人们并不称天主是“成全的”。在希伯来语中,“成全”这个词只适用于有限的、受造的存有。旧约在某些地方讨论了天主工作(《申命纪》32:4)、天主法律(《圣咏》19:7)、天主道路(《撒慕尔下》22:31)等的成全性,这些用法与刚才所提的用法基本上是一致的。

当圣善的天主为他自己拣选一个民族时,这个民族也必须成为圣善的,即成为天主的子民并远离一切亵渎的事物。同时,一种修成全德性的命令也颁布给了这个民族。奉献给天主的必须是完整的,必须没有缺憾。这种要求人拥有的完整性包括两方面:宗教的完整性(religious integrity)和伦理的完整性(moral integrity)。人们必须以完善的心境和全部的真诚与忠信来事奉雅威(《申命纪》6:5;《列王纪上》8:61)。

正直的以色列人必须在天主面前无可指摘(《申命纪》18:13),也就是说,人要全心归向天主,不崇拜偶像、不行巫术及其它可憎行为(《申命纪》18:9—12)。旧约如此论说诺厄:“诺厄是他同时代唯一正义齐全的人,常同天主往来”(《创世纪》6:9;参考《德训篇》44:17)。典范行为可以通过这些词语来描述(另参考《创世纪》17:1;《约伯传》12:4):正义、敬畏天主的人“走齐全的路”(《圣咏》101:2,6;《箴言》11:20;20:7;28:18)。“无可指摘地行走”和“行为正直、做事公平”是一样的意思(《圣咏》15:2;《箴言》2:21)。

在盟约的基础上,人被期全心全意地遵守天主的诫命和事奉天主。“你们谨慎遵守上主的仆人梅瑟吩咐你们的诫命和法律:爱慕上主你们的天主,遵守他的一切道路,谨守他的诫命,全心全灵

归属上主，服事上主”（《若苏厄》22:5；参考《户籍纪》15:40；《申命纪》10:12；11:13）。

以一种更为突出明显的方式，完全事主的命令在那最大的爱天主的诫命中体现出来了：“你当全心、全灵、全力，爱上主你的天主”（《申命纪》6:5）。这种爱是整个人事，它要求人的完全奉献；换言之，它要求人对天主有完满、成全的爱。

正如前面引用的一些《圣经》章节所指出的那样，成全的概念是和“道路”、“行走”联系在一起的。“人要谦恭地与天主行走”这个要求是旧约盟约精神的最佳表现形式。“这个要求是过去出谷流徙记忆的回声：以色列人经过艰难跋涉，不仅进入了应许的土地，也开始了与雅威同行并以其为引路人的历史。”<sup>①</sup>因此，当我们读到旧约中“同天主往来（与天主同行）”（《创世纪》6:9）、“履行雅威的道路”（《申命纪》19:9；28:9；《圣咏》81:13）或“在主面前行走”（《创世纪》17:1；48:15；《列王纪上》9:4）等说法时，我们应该明白它们的特殊含义。当一个人与天主同行或在天主的道路上行走和避免踏上任何邪恶道路时，他就是成全的。如此看来，人的这种在天主前的存有就获得一种动力特性，也获得一种易于进入未来的特性。

综上所述，对旧约来说，成全就是全心全意地事奉天主：遵守天主的诫命和忠信不二地爱天主。这个概念把立盟约的人视为一个整体，因而这个概念具有一种普遍性，它也就成了盟约内每一个人能够并且应该寻求的对象。

## 2. 新约

从词本身来讲，福音书中只有两处记载了耶稣明确提到了成全。其一是在山中圣训：“你们应当是成全的，如同你们的天父是成全的一样”（《玛窦福音》5:48；参考《伯多禄前书》1:16）。在此之

<sup>①</sup> 见 A. Deissler, “Perfection”, *Encyclopedia of Biblical Theology*, vol. II, ed. by J. Bauer, 1970, 661.

前,耶稣劝告人们要如天父一样,无私地爱邻人和仇人——天父使太阳升起既光照义人也光照恶人,也使雨从天降下既淋于义人也淋于恶人。因此,基督徒所寻求的成全就是无限的爱——这种爱是以天主为标准的。这种无限的爱远超过一般标准的爱,它甚至延及仇人。

另一处是《玛窦福音》对富庶年轻人的描述(《玛窦福音》19:16—22)。这里的成全概念为旧约的概念添加了一个条件:亲密而慷慨地追随基督,它甚至会引人完全抛弃所有的拥有。有人因此总结说,在这里耶稣指出了基督徒生活的两个标准:一、诫命状态,此状态虽不是与天主有最亲密的关系,但为得永生是足够了;二、成全状态,此状态是机动的,是为那些更慷慨的灵魂准备的。然而,当我们综合起来看《圣经》关于成全的教导时,我们就会发现这种理解是有问题的,因为《圣经》的综合教导告诉我们:成全是每个人的目标。另外,我们如果继续读富庶年轻人的故事就会发现,年轻人不愿放弃自己的拥有,从而极大地妨碍了他进天国这件事(《玛窦福音》19:23)。因此,对富人来说,似乎是这样的:仅遵守诫命是不足以获得永生的。<sup>①</sup>

很显然,并不是每个人都被召过同一种生活。耶稣对那个年轻人所发出的召叫是非常特殊的召叫:在与耶稣的亲密关系中过一种神贫的生活。这种召叫与仅遵守诫命的召叫是不同的,这种不同关系正如个例(the particular)不同于总纲(the generic)那样。遵守诫命是得永生的一个普遍性条件(the universal condition),每个人都应该遵守这些诫命。然而,依个人的才能与天赋,每个人又有自己个人的召叫,这种个人召叫给每个人添加了额外的责任。对于某些基督徒来说,这个个人召叫是服从三个福

---

① 在《马尔谷福音》10:21和《路加福音》18:22中,福音著者没有像《玛窦福音》那样用“你若愿意是成全的”,而用了“你还缺少一样”。这缺少的“一样”是对财富的内 在洒脱与自由,如果富庶年轻人有这种洒脱,他早就会无条件地跟随耶稣了。

音劝谕(the three evangelical counsels);<sup>①</sup>对另外一些人可能是其它的劝谕;而对其他的人来说,则可能是婚姻生活,等等。没有任何普遍的规则与法律可以辖管个人的召叫。只有这样一个总的导向性原则可以从富庶年轻人的故事里总结出来:以慷慨洒脱的精神跟随耶稣,随时准备放弃一切可能妨碍个人修成全德性的事物。

福音中还有一处章节讨论了成全的概念,这一处仍如旧约所提的那样:伟大的爱的诫命,然而这次却包括了爱邻人的诫命。虽然成全这个词本身没有出现在字面上,但是它的要求并不比成全的爱逊色。这个诫命要求人全心爱天主、爱邻人如自己——成全概念的完美体现(《玛窦福音》22:37—40;《马尔谷福音》12:30;《路加福音》10:27)。

另外,耶稣这个人(他的生活是福音所讨论的对象)也为圣善(holiness)的意义作了新的启示。耶稣曾多次要求人们紧紧跟随他,因而圣善之德成了所有基督徒的挑战(《玛窦福音》10:38;16:24;《若望福音》12:26;13:15,34)。“耶稣使圣善之德具体化:圣善之德就是谦恭的、自我奉献的爱德;而圣神则在基督徒团体中复制这种圣善之德。”<sup>②</sup>因此,由此而产生的生活的首要重点不在于个人的完善和人本主义的利他主义,而在于天主的光荣和对天国的投入。

根据圣若望的说法,爱天主和爱基督要在遵守天主的诫命中体现出来,尤其是要遵守以耶稣为榜样的博爱的诫命。“接受我的命令而遵守的,便是爱我的人;谁爱我,我父也必爱他,我也要爱他,并将我自己显示给他”(《若望福音》14:21;参考 14:15,23;15:10)。《若望一书》完善了福音的概念,明确地表示说,爱天主的成

① 这里通常指神贫、贞洁、服从这三个美德。——译者注

② 见 *Man's Concern with Holiness*, ed. by Marina Chavchavadze(London: The Catholic Book Club, 1972), 16.



全之德要通过遵守他的诫命和彼此相爱来表达。谁遵守了天主的诫命并且“遵守他的话,他对天主的爱就是圆满成全的”(《若望一书》2:5)。<sup>①</sup>另外,“如果我们彼此相爱,天主就存留在我们内,他的爱在我们内才是圆满的”(《若望一书》4:12)。圣若望继承了旧约的传统,认为成全之路就是遵守天主的诫命,但是他还超越了旧约,强调了以耶稣为榜样的爱的诫命:耶稣是这条诫命的典范和标准(《若望福音》13:34;《若望一书》2:6)。

对于圣保禄来说,也是如此,天主的旨意基本上是和成全联系在一起。“你们不可与此世同化,反而应以更新的心思变化自己,为使你们能辨别什么是天主的旨意,什么是善事,什么是悦乐天主的事,什么是成全的事”(《若望一书》12:2)。“衡量基督徒成全之德的标准可以有两个,一个是爱(圣保禄和耶稣),它将所有的德性融为一体(《哥罗森书》3:14)……另一个标准在于荣耀的基督本人,因为在他内有一个目标,这个目标要成为每个人的‘圆满’的目标。”<sup>②</sup>成全的基督徒是应该“成为成年人,达到基督圆满年龄的程度”(《厄弗所书》4:13)。圣保禄很清楚,成全是他前面的一个目标,他和他的基督徒都还没有达到那个地步。“这并不是说:我已经达到目标,或已成为成全的人;我只顾向前跑,看看是否我也能够夺得,因为基督耶稣已夺得了我”(《斐理伯书》3:12)。另外,他也希望他的基督徒们有同样的心态,在基督内实现成全人性这一目标(《斐理伯书》3:14;《哥罗森书》1:28;4:12)。

《致希伯来人书》警戒信徒们要努力向前,并且“搁下论基督的初级教理,而努力向成全的课程迈进”(《希伯来书》6:1)。基督徒

① 思高圣经将《若望一书》14:21 译为“谁若遵守他的话,天主的爱在他内才得以圆满”。而文章作者所引用的英文章节则是“(whoever) keeps his word, in him truly love for God is perfected”按字面译作:“(谁)遵守他的话,他对天主的爱就是圆满成全的。”故在此处,译者未从思高圣经。——译者注

② 见 F. Mussner, “Perfection”, in *Encyclopedia of Biblical Theology*, vol. II, 1970, 664.

的生活就是一种走向耶稣并与耶稣同行的生活。“我们该以坚忍的心，跑那摆在我们面前的赛程，双日常注视着信德的创始者和完成者基督”（《希伯来书》12:1）。成全是一种目标，只要基督徒还活着，他就要与耶稣同行，奔向这个目标。

### 三、成全召叫的本质与普遍性

#### 1. 成全的本质

《圣经》方面的研究已经向人们展示了成全概念的一些层面：全心事奉天主、听命地遵守天主的法律、无私投入地爱邻人、紧密地跟随耶稣。

另外，神学研究及反省从人的终极目的和基本抉择的角度，向人们展示了成全的另一些特性：成全就是人在选择天主的造化 and 救赎之后，最终实现完成这个选择的过程。

选择天主的意旨就是赞同天主；通过这种选择，人可将天主的造化计划变为自己计划的一部分。因此，成全的概念又可理解为全心地投入到光荣天主、铺展天主的造化计划，投入到基督公义、慈爱、和平国家的建立及普世的利益与进步中去。成全还包括全面发展个人的才能与天赋，好使个人在基督奥体（the Mystical Body）中起有效的作用。所有这些层面都被压缩到那对天主意旨的毫无保留的选择与决定中；在那达至成全者的生活中，这些层面都会保证、发展和实现。

成全作为一种目标与理想，虽然所有的基督徒都应努力寻求它，但恐怕只有少数人能在现世达至这一目标（如圣人），圣保禄也说他自己还未达到成全的地步，仍在朝它不断努力（《斐理伯书》3:12—14）。因此，一个人不能过早地期待自己和别人有成全的德性；另外，他也不能因看到自己和别人的缺点与不足而气馁。事实上，这种矛盾心情是人类生活中的正常现象，不必对其太在意；只有当人停步不前，不再愿意在修德成长上付出努力时，那才是真正堪忧的事情。即使他离理想还有距离，那也没关系；只要他在成圣

的道路上不断前进,他就是在响应成全的召叫。

如此看来,成全的召叫必是运动、有活力的,而不是静止的。这就是说,我们不能期待我们在某时某地就已经是成全的了,我们仍需要不断地向既定的目标前进。但是我们应该脚踏实地地做我们此时此地力所能及的事情。

我们还可以从另一个角度理解成全召叫的运动性和活力性。在成圣的道路上,即使我们已经实现了某个目标,我们也应该在其他的新任务中去培养与完善自己的德性。我们必须不断努力,不断进步,跟上时间的步伐,完成其所赋予的任务。正如《圣经》所描述的那样,人生就是在天主的道路上“行走”或与主同行的过程。

有一点我们必须要注意,成圣(holiness)的根本不是某种技巧上的事,也不是个人的事,而是天主的一种圣宠,是一种天主希望教会(天主子民的团体)所传达的圣宠。天主很愿意“使人成圣与得救,但不是以零散、毫无联系的个人的方式,而是通过将人们联合为一体的方式——天主很愿意人们在这个联合的整体中,在真理内承认他,在圣善中事奉他”(LG 9)。因此,天主拣选了以色列这个民族,并且圣化了它。这是为基督内的更完善盟约做准备——基督建立了教会,教会也就成了天主新的选民团体。“耶稣基督,天主之子,那与圣父、圣神一起被誉为‘唯一圣善’者,将教会视为他的新娘,而深深地爱着她,并将自己交付给她——他这样做的目的是为了圣化(sanctify)她”(LG 39)。

教会通过基督从天主那里获得了圣善德能(holiness),个人圣善是对教会圣善的参与与分享。因此,任何属于教会的人,在他存有的最深处,都得到了圣化。但是,在具体的日常生活中活出这种存在性圣善则是个人的事。天主的圣化恩宠与圣善(the divine gift of sanctifying grace and holiness)必须要在个人寻求成全的过程中得到体现与发展。

## 2. 成全召叫的普遍性

梵二会议的《教会宪章》特别强调了成全、圣善召叫的普遍性,

它明确表示：“所有信徒，不管他们处于何种状态，都为主所召叫，以个人不同的方式去达至成全的境界，因为天父是成全的”（LG 11）。天主的所有子民“都有天主的子女圣宠（the filial grace），都有成全的召叫”，只不过每人达到这一目的的手段不同罢了。梵二的教父们并不满足于这个总括性的论述，在后面以整章的篇幅讨论了这个问题（“整个教会的成全召叫”LG 39—42，第五章）。他们坚信，“主耶稣，十全十美的天师与表率，一切圣德的起始者与完成者，对各种身份的所有信徒，都宣布了生活的圣德。”“因此，人人都明白，任何身份与地位的基督徒，都被召达至基督徒生活的完善和爱德的成全境界”（LG 40）。

梵二如此强调成全召叫的普遍性，是因为它看到了过去神学研究和信理的局限性。以往的人们把信徒分为两类：平信徒和更为宽广慷慨的灵魂。平信徒是指那些按诫命生活而没有更高理想与热望的人；而那些更为宽广慷慨的灵魂的所作所为超越那些呆板的责任，而响应耶稣修成全德性的召叫。以往的人们认为，修道人员过三愿和独身的生活，他们才是跟随耶稣的完美典范；而那些平信徒只是过诫命生活的平信徒。这种理解方式导致了对神职人员的过分重视及对平信徒生活的低估。

梵二深深地感到了这种神学及神修思想的局限性，因此这次会议有意强调平信徒在教会中的重要地位。相应的，梵二对教会的认识也有了一些微妙的变化，体现了从机构性教会（institutional Church）向神恩性、精神性教会（charismatic and spiritual Church）的过渡与转变。这种对平信徒角色的重新阐述结出了一种重要的果实：人们对基督徒成全召叫的普遍性有了更深、更妥当的理解——平信徒和神职人员具有同样的召叫。

虽然表面上富庶年轻人的故事向人们发出了令人困惑的信息，但事实上，《圣经》中成全召叫的对象是非常明确的；它的召叫是针对选民和基督徒团体的所有人发出的。它认为，每个人都该全心全意地爱天主，爱邻人如自己，并且最重要地，他的爱该是成

全完善的(《玛窦福音》5:48;22:37—40;《若望一书》2:5)。所有信徒都被召过那“合乎圣徒的身份”的生活(《厄弗所书》5:3)。

另外,神学方面的证明也会引至同样的结论。天主创造了人,意在通过人并在人内彰显他的光荣;天主也希望人成为他救赎工程的合作者。既然这个任务是人存在的原因,人就应该完全为其生活。他应该成为天主的忠仆,充分利用各项才能来完成他所给予的任务。不仅基督徒如此,整个人类也该如此。每个人都应该帮助造物主、救世主来完成他的工程。

《圣经》清晰明确地阐述了爱天主爱人的诫命,然而在基督教启示之外,人们也已经对此诫命有了一定的认知。这两方面都普遍认为,诚恳真挚的爱德没有止境,圣托玛斯这样写道:“爱这个命令没有止境,因此我们不能说,某种程度的爱是一种必要执行的诫命,而另一种更高级的、超越诫命的爱就是劝谕性的、可有可无的。恰恰相反,每个人都该尽可能好地、永无止境地去爱天主。”<sup>①</sup>随着一个人在智识、心理及宗教等方面的成长与发展,他最好(更确切地说是应该)有日日常新、更为成全的爱。

梵二的《教会宪章》认为,人的成全召叫主要基础是天主对人的存在性圣化(the existential consecration by the grace of God)。天主愿意所有的人都为他的圣神所圣化,而成为他天主性的分享者(the partakers of the divine nature)。“基督的所有追随者,并非因自己的功劳,而是因天主的圣意及圣宠,为天主所召叫,并因主耶稣而成义,因信仰的洗礼真实地成为天主的子女,参与天主的圣体。信徒们如是成为圣的;因此,信徒们要靠着天主的助佑,在他们的生活中保存并完善他们所承受的信德”(LG 40)。

### 3. 召叫相同但途径不同

我们在前面讲过,基督徒的伦理道德没有那个所谓的双重标

<sup>①</sup> 见 *Contra retrahentes*; 由海霖所引用, *Christian Maturity* (New York: Herder and Herder, 1967), 132。

准,即一个为宗教人士,另一个为平信徒。所有的人都被召达到“基督内的成熟(maturity in Christ)”境界,培养基督徒应有的圣善,及过一种与圣宠相称的生活。山中圣训的光辉理想属于宗教人士,同样也属于平信徒。婚姻内的基督徒不是教会的二等成员,而是天主国家的十足公民。所有的人都同属于一个圣神之法律(the law of the Spirit)。

虽然成全召叫是同一的,但成全的途径却是多种多样的。每个人所接受的圣宠是不同的。天主在他的神圣计划和救恩工程中给每个人布置了不同的任务,也给了每个人与其任务相对的生活之律(the law of life);换句话说,每个人都有他自己的事业与圣召。梵二会议在强调了成全召叫的普遍性之后,继续说道:“每个人必须结合本身的才能与义务,在活泼信德的道路上坚定地前进”(LG40)。

个人在实现这个共同的召叫时,他必须要考虑以下几方面的因素:个人在本性及超性方面的才能、个人生活的具体情况与条件及天主圣神对个人所有的个别指引。为了能寻获自己的真正召叫,一个人必须时刻警醒,留意他心中圣宠的召叫。要想过一种在“自由、完美法律”(《雅各伯书》1:25;2:12)下的生活,一个人需要有细心聆听基督之神和完全摒弃自私念头的能力。

《教会宪章》对处于不同生活状态的人如何实现成圣这个问题作了精辟的阐释。《教会宪章》明确地论及了主教、神父、执事、夫妻、父母、工人、被贫困、苦难和其他不幸困扰的人、修会人员等的生活(LG 41;神父的生活另见 PO 12)。所有的人——不管处于何种状态、不管有什么样的责任——都该怀有真正的执著精神(对造物主的普遍性计划和天国事业的执著)在各自的领域日渐成长。

#### 四、成圣的途径

梵二在《教会宪章》的第42节认为,成圣过程中第一个最重要的圣宠就是爱德,接着又进一步讲道:“每位信友,为了使爱德像优

良种子一样在心内生长结实,应该欣然倾听天主的圣道和天主的意旨,靠着他的圣宠,见诸实行;又应多参与圣事,尤其圣体圣事,以及其他敬礼;个人更要恒心专务祈祷、克己、为弟兄积极服务及培养各种德性”(LG 42)。

圣德不是单纯的无罪,而是热心服务天国的积极的爱,“我们可以这样讲:与我们能力相称的圣德是天主爱的工具,是为建立天国、建设他的奥体服务的。”<sup>①</sup>如此看来,爱德是圣德的组成因素;然而,如果没有一种内在的神贫精神,爱德也是不可能的——因为这种内在的神贫精神可以使一个人与不幸的人为伍。“那种狭隘、扭曲的爱德的概念可以给人错误的导向,使人只表演象征性的慈善行为。这种爱德不会对贫苦的人有实际的帮助功效。”<sup>②</sup>只将手伸进口袋摸出几枚硬币是远远不够的。除非一个人能理解那种感动耶稣的爱德精神,他决不能明白基督徒成全之德的全部底韵与内涵。

另外,如前所述,圣德还要求人警醒,留意圣宠的召叫和圣神的指引,所以人要有祈祷精神。事实上,基督徒的整个生活过程都应该是不断聆听天主邀请与召叫的过程。这种祈祷精神包括这样一些举措:默想《圣经》中天主的言语、参与教会的礼仪生活及经常领受教会的圣事。圣事是一种天主在我们内工作的奥妙礼仪;它还能使我们的心神觉醒,随时响应天主在我们生活中的工作。

教会的礼仪将信徒与上主的选民联系起来。因此,在教会内和与教会一起生活——这也是在成圣和成全的成长方面的要素之一(Life in and with the Church is another requirement for growth in holiness and perfection)。“犹如天主造人,并非为使人独自生活,而是为使人组成一个团体,同样,天主的圣意不是让人

---

① 见 Thomas Merton, *Life and Holiness* (New York: Herder and Herder, 1963), 112.

② 同上,116.

们彼此毫无联系,个别地得到圣化与救援,而是……要他们成为天主的大家庭,其中以爱完满法律”(GS 32)。“我们学习当门徒是通过别人的介绍。当门徒和生活的素质,这些都是团体的成就。效法耶稣意味着我们要成为忠于他的团体的一个成员。”<sup>①</sup>因为教会提供很多宗教仪式和形象,教会在道德素质的培养和基督徒的圣化方面是不可缺少的。

然而,祈祷和礼仪并不是成圣的唯一要素。另一个要素是忠实地完成现世的种种任务。“信友在走向天国期间,应寻求并爱好天上之事,但他们与人们合作,建立一个更合人性世界的任务,并不减轻,反而加重”(GS 57)。对于很多人来说,所宣认的信仰和每天的生活之间有一个鸿沟,但对于梵二来说,这是我们时代最严重的错误之一。梵二说“职业性工作和社会活动与信仰生活之间的分裂是恶劣的”(GS 43)。人们既不可以忽略一个,也必须注意到第二个。

基督徒的成全之德就是基督圣德在我们内的体现(Christian perfection is the holiness of Christ in us)。这是一种理想,而这个理想的实现处于人生的结束,不是在人生的开端。我们在使徒们的生活中也能够看到这一点:他们需要陪伴耶稣很长时间,才完全被耶稣的精神改变了。不同的人有不同的能力,而他们的自由的程度也不同。人们始终怀疑伦理学是苛刻的、严厉的,伦理学“不谅解人生的真实情况,不注意到个别人的道德能力——一般人的道德能力并不是特别强大的。伦理学只规定一个标准,而很少人能够达到它,甚至根本超过人的能力。”<sup>②</sup>的确,伦理神学不能放弃种种规律,因为伦理神学的任务就是为社会生活,为和平与正义中的良好生活以及为环保精神提出一些指南和标准。某些基本的要求是不能放弃的,因为如果忽略这些基本的价值,人生会变成很恐

① R. M. Gula,前引,197。

② H. Weber, *Allgemeine Moraltheologie* (Graz: Styria, 1991), 339。



怖的。但是,在道德生活中也有一些细微的区分——伦理神学和对于别人的宽容精神在这方面应该允许一定的灵活性。

牧灵者的指导应该考虑到“逐渐性的原则”(the principle of gradualness)。当然,牧灵者不可以放弃团体共有的道德标准,也不可以忘记理想,但他也必须考虑到个别人的局限性——不是每一个人都能很完美地尊敬那些规律所包含的种种价值。虽然某些行动在客观上(或事实上)是有罪的(objectively (or materially) sinful),但某一个采取这样行动的人不一定主观上也有罪(a person may not necessarily be subjectively guilty for doing them)。这可能是由于个人缺少自由、知识或一种基本的评估能力。无论是过去还是现在,这是伦理神学的普遍原则。<sup>①</sup>

伦理神学的目标是提供一个指南,使人生成为有意义的、成功的并且最终成为幸福的。根据《福音书》的说法,基督宗教的伦理学要指出“救恩之道(the way of salvation)”(《宗徒大事录》Act 16:17)。然而,当人们具体地追求这个目标时,需要知道从最低级的台阶开始,一步一步地走向高峰,始终都依赖于天主的恩典。这种追求和奋斗最终所需要的美德是耐心的美德。开始并不难,但坚持初衷并一生到最后继续奋斗,这就很难。每天的单调生活,每天的小任务——这就是一把火,圣人的美德在其中被净化、被炼得如同真金一样。“我们的悔改与皈依不只一次,而是很多次。正是因着这多次的大小悔改与内在变革,我们才得以走向在基督内的彻底转化。”<sup>②</sup>

---

① 参见 R. M. Gula, 前引书, 306—313 中关于牧灵指导的良好论述。

② Thomas Merton, 前引书, 158。

## 参 考 文 献

### 普通伦理神学

#### 教科书和手册

Aertneys, I. /Damen, C. /Visser, I. *Theologia Moralis*, 4 vols. Torino: Marietti, 1967--9, 18<sup>th</sup> edition.

Davis, Henry. *Moral and Pastoral Theology*, 4 vols. London/New York: Sheed and Ward, 1959, 9<sup>th</sup> edition, revised.

Guenthoer, A. *Chiamata e risposta-Una nuova teologia morale*, 3 vols. Roma: Edizione Paoline, 1974—9.

Grisez, Germain. *The Way of the Lord Jesus*, vol. 1: *Christian Moral Principles*. Chicago: Franciscan Herald, 1983.

Haering, Bernard. *The Law of Christ*, 3 vols. Westminster, Md.: The Newman Press, 1961—6.

Idem. *Free and Faithful in Christ*. *Moral Theology for Priests and Laity*, 3 vols. Middlegreen, Slough: St. Paul Publications, 1978—1981.

Healy, Edwin F. *Moral Guidance. A Textbook in Principles of Conduct for Colleges and Universities*. Chicago, Ill.: Loyola University Press, 1962, revised edition.

Henry, A. M., ed. *Man and His Happiness* (Theology Library, vol. III) and *The Virtues and States of Life* (Theology Library, vol. IV). Chicago: Fides Publ., 1956 f.

Hertz, Anselm, et alii, eds. *Handbuch der christlichen Ethik*. 3 vols. Freiburg: Herder, 1978—1982.

Hoermann, Karl. *An Introduction to Moral Theology. A Layman's Guide to Principles and Practice in Modern Life*. London: Burns and Oates, 1961.

Jone, Heribert/Adelman, Urban. *Moral Theology*. Westminster, Md.: The Newman Press, 1963.

Lobo, George V. *Guide to Christian Living. A New Compendium of Moral Theology*. Westminster: Christian Classics, 1984.

Luigi, Lorenzetti, ed. *Trattato di etica teologica*. 3 vols. Bologna: Centro editoriale Dehoniano, 1981.

Mausbach, J./Ermecke, G. *Katholische Moraltheologie*, 3 vols. Muenster: Aschendorff, 1954—61, 9<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> edition.

McHugh, John A. and Callan, Charles J. *Moral Theology*, 2 vols. New York, N. Y.: Joseph F. Wagner, 1960.

Noldin, H./Heinzel, G. *Summa Theologiae Moralis*, 3 vols. Innsbruck; F. Rauch, 1960, 32<sup>nd</sup> edition.

Pazhayampallil, Thomas. *Pastoral Guide: Moral-Canonical-Liturgical*, 2 vols. Bangalore: Kristu Jyothi College, 1984.

Pruemmer, D. M./Overbeck, J. *Manuale Theologiae Moralis*, 3 vols. Barcelona; Herder, 1958, 13<sup>th</sup> edition.

*Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*, ed. by Karl Rahner et alii. 6 vols. London: Burns and Oates, 1968—1970.

Sheedy, Charles. *The Christian Virtues. Moral Theology for Students and Laymen*. University of Notre Dame Press, 1965.

Tillman, Fritz. *The Master Calls. A Handbook of Christian Living*. London: Burns and Oates, 1962.

Vidal, Marciano, *Moral de actitudes*, 3 vols. Madrid: Editorial PS. 1975—9, revised edition of vol. I. 1981.

Zalba, Marcellino. *Theologiae Moralis Compendium*, 2 vols. (B. A. C. 175/6). Madrid: La editorial catolica, 1958.

### 新教伦理, 教科书

Althaus, Paul. *Die Ethik Martin Luthers*. Guetersloh: Gerd Mohn, 1965.

Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1936—1969. With ethics are concerned vol. II/2, 509—781; vol. III/4; vol. IV/2, 614—840.

Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*. London: SCM Press, 1963.

Brunner, Emil. *The Divine Imperative. A Study in Christian Ethics*. Philadelphia: The Westminster Press, 1967.

Gustafson, James M. *Ethics from a Theocentric Perspective*, 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1981 and 1984.

Lehmann, Paul L. *Ethics in a Christian Context*. N. Y.: Harper and Row, 1963.

Logstrup, Knud E. *The Ethical Demand*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

Long, Edward Leroy Jr. *A Survey of Christian Ethics*. New York: Oxford University Press, 1967.

Macquarrie, John, and Childress, James. *A New Dictionary of Christian Ethics*. London: SCM, 1986.

Piper, I. *Christian Ethics*. London: Nelson, 1970.

Pannenberg, Wolfhart. *Ethics*. Philadelphia: Westminster, 1981.

Thielicke, Helmut. *Theological Ethics*, 3 vols. Philadelphia: Fortress Press, 1966—69.

Waddams, H. *A New Introduction to Moral Theology*. London: SCM Press, 1965.

### 圣经伦理学

Birch, Bruce C., and Rasmussen, Larry L. *Bible ethics in the Christian*

*life*. Minneapolis: Augsburg Publ. House, 1976.

Bruce, W. S. *The Ethics of the Old Testament*. Edinburgh: T. & T. Clark, 2<sup>nd</sup> edition 1909, reprint 1960.

Crenshaw, James L., and Willis, John T. eds. *Essays in Old Testament Ethics*. New York: Ktav Publ. House, 1974.

Daly, Robert J., ed. *Christian Biblical Ethics: From Biblical Revelation to Contemporary Christian Praxis*. N. Y.: Paulist, 1984.

Deidun, T. J. *New Covenant Morality in Paul*. Rome: Biblical Institute Press, 1981.

*Dictionary of Biblical Theology*, ed. by X. Leon-Dufour. London: G. Chapman 1967. Dodd, C. H. *Gospel and Law*. Cambridge University Press, 1965.

*Encyclopedia of Biblical Theology*, ed. by Johannes Bauer. 3 vols. London: Sheed and Ward, 1969.

Furnish, Victor Paul. *Theology and Ethics in Paul*. Nashville/New York: Abingdon Press, 1968.

Gerhardson, Birger. *The Ethos of the Bible*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

Houlden, J. L. *Ethics and the New Testament*. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books, 1973.

Howard, Richard E. *Newness of Life: A Study in the Thought of Paul*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1975.

Huebner, Hans. *Law in Paul's Thought*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1985.

Miner, Paul S. *Commands of Christ*. Nashville/New York: Abingdon Press, 1972.

Mohrlang, R. *Matthew and Paul. A Comparison of Ethical Perspectives*. Cambridge Univ. Press, 1984.

Murphy-O'Connor, Jerome. *Becoming Human Together. The Pastoral Anthropology of St. Paul*. Wilmington: Michael Glazier, 1982, 2<sup>nd</sup> revised edition.

Ogletree, Thomas W. *The Use of the Bible in Christian Ethics*. Phila-

delphia: Fortress Press, 1983.

Schelkle, Karl Hemann. *Theology of the New Testament*, vol. 3: *Morality*. Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1973.

Schnackenburg, Rudolf. *Christian Existence in the New Testament*. 2 vols. University of Notre Dame Press, Indiana, 1968.

Idem. *The Moral Teaching of the New Testament*. London: Burns and Oates, 1967.

Schrage, Wolfgang. *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paraenese*. Guetersloh; Gerd Mohn. 1961.

Idem. *Ethik des Neuen Testaments*. Goettingen; Vandenhoech und Ruprecht, 1982.

Spicq, Ceslaus. *St. Paul and Christian Living*. Dublin: Gill and Son, 1964.

White, R. E. O. *Biblical Ethics*. Exegeter: The Paternoster Press, 1979.

### 伦理神学的历史

Angelini, Guisepppe, and Valsecchi, Ambrogio. *Disegno storico della teologia morale*. Bologna; Edizioni Dehoniane, 1972.

Curran, Charles E. *American Catholic Social Ethics; Twentieth-Century Approaches*. London/Notre Dame; Univ. of Notre Dame Press, 1982.

Dailey, Robert H. "New Approaches to Moral Theology", in *Current Trends in Theology*, ed. by D. J. Wolf and J. V. Schall. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1965, 170—198.

Ford, John C., and Kelly, Gerald. "Modern Criticisms of Moral Theology" and "New Approaches to Moral Theology" in *Contemporary Moral Theology*, vol. I. Westminster, Md.: Newman Press, 1958, 42—103.

Forell, George Wolfgang. *History of Christian Ethics*, vol. I: From the New Testament to Augustine. Minneapolis: Augsburg Publ. House, 1979.

Haering, Bernard. "Historical Survey of Moral Theology" in *The Law*

*of Christ*, vol. I. Westminster, Md.: Newman Press, 1966, 3—33.

Kleber, Karl-Heinz, *Einfuehrung in die Geschichte der Moralthologie*. Universitaetsverlag, Passavia, 1985.

Osborn, E. F. *Ethical Patterns in Early Christian Thought*. Cambridge: University Press, 1976.

Theiner, Johann. *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenstaendigen Disziplin*. Regensburg: Pustet, 1970.

Vereecke, Louis. *Storia della teologia morale moderna*. 4 sets of Lecture notes. Rome: Accademia Alfonsiana, 1975—80.

White, R. E. O. *The Changing Continuity of Christian Ethics*, vol. 2: *The Insights of History*. Exeter: Paternoster Press, 1981.

#### 关于梵蒂冈第二次大会议文献的书

Baum, Gregory, and Campion, Donald. *De Ecclesia in Mundo Huius Temporis*. The Pastoral Constitution on the Church in the Modern World. *Text and Commentary*. New York: Paulist Press, 1967.

Hastings, Adrian. *A Concise Guide to the Documents of the Second Vatican Council*, vol. 2. London: Darton, Longman and Todd, 1969.

Riga, Peter J. *The Church Made Relevant. A Commentary on the Pastoral Constitution of Vatican II*. Notre Dame, Ind.: Fides, 1967.

*Studia Moralia*, vol. 4(1966): *Commentaria in Constitutionem Pastoralem 'Gaudium et Spes' Concilii Vaticani II*.

Vorgrimler, Herbert, ed. *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. 5. New York: Herder and Herder/London: Burns and Oates, 1969.

#### 概括性的著作与介绍性的著作

Boeckle, Franz. *Fundamental Concepts of Moral Theology*. New York/Glen Rock, N. J.: Paulist Press, 1968.

Idem. *Fundamental Moral Theology*, New York: Pueblo Publ. Co., 1980.

Chiavacci, Enrico. *Teologia morale*, vol. I: *Morale generale*; vol. II: *Complementi di morale generale*. Assisi: Cittadella Editrice, 1977 and 1980.

Curran, Charles E. *Themes in Fundamental Moral Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.

Idem. *Directions in Fundamental Moral Theology*. Dublin: Gill and Macmillan, 1986.

Finnis, John. *Fundamentals of Ethics*. Oxford: University Press, 1984.

Fuchs, Josef. *Christian Ethics in a Secular Arena*. Washington: Georgetown Univ. Press, Dublin: Gill and Macmillan, 1984.

Idem. *Personal Responsibility and Christian Morality*. Dublin: Gill and Macmillan, 1983.

Gillon, Louis B. *Christ and Moral Theology*. Staten Island, N. Y.: Alba House, 1967.

Grisez, Germain, and Shaw, Russel. *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1974.

Gustafson, James M. *Christian Ethics and the Community*. Philadelphia: A Pilgrim Press Book, 1971.

Idem. *Theology and Christian Ethics*. Philadelphia: United Church Press, 1974.

Idem. *Protestant and Roman Catholic Ethics*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978.

Hallett, Garth. *Christian Moral Reasoning*. Notre Dame: Univ. Press, 1983.

Haering, Bernard. *Toward a Christian Moral Theology*. Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1966.

Idem. *Morality is for Persons*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1971.

Idem. *Faith and Morality in the Secular Age*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1973.

Hauerwas, Stanley. *Vision and Virtue*. Notre Dame, Ind.: Fides Publ.,



1974.

Hughes, Gerard J. *Moral Decisions*. London: Darton, Longman and Todd, 1980.

Kennedy, Terence, ed. *Moral Studies. Science-Morality-God*, Melbourne: Spectrum Publications, 1984.

Kiely, Bartholomew M. *Psychology and Moral Theology. Lines of Convergence*. Rome: Gregorian Univ. Press, 1980.

Macquarrie, John. *Three Issues in Ethics*. New York: Harper and Row, 1970.

Maguire, Daniel C. *The Moral Choice*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1978.

May, William. *Becoming Human. An Invitation to Christian Ethics*. Dayton, Ohio: Pflaum Publ., 1975.

McCormick, Richard A. *Notes on Moral Theology: 1965 through 1980*. Washington: Kennedy Institute of Ethics, Georgetown University.

McDonagh, Enda. *Invitation and Response. Essays in Christian Moral Theology*. New York: Sheed and Ward, 1972.

Idem. *Gift and Call. Towards a Christian Theology of Morality*. Dublin: Gill and Macmillan, 1975.

Idem. *Doing the Truth. The Quest for Moral Theology*. Dublin: Gill and Macmillan, 1979.

Mehl, Roger. *Catholic Ethics and Protestant Ethics*. Philadelphia: Westminster Press, 1971.

Monden, Louis. *Sin, Liberty and Law*. New York: Sheed and Ward, 1965.

O'Connell, Timothy E. *Principles for a Catholic Morality*. New York: Seabury Press, 1978.

Oppenheimer, Helen. *The Hope of Happiness. A Sketch for a Christian Humanism*. London: SCM Press, 1983.

Oraison, Marc. *Morality for Moderns*. Garden City, N. Y. Doubleday, 1972.

Ramsey, Paul. *Deeds and Rules in Christian Ethics*. New York:

Charles Scribner's Sons, 1967.

Robinson, N. H. G. *The Groundwork of Christian Ethics*. London: Collins, 1971.

Sellers, James. *Theological Ethics*. New York: Macmillan, 1971.

Talmor, Ezra. *Language and Ethics*. Oxford: Pergamon, 1984.

Van der Poel, Cornelius J. *The Search for Human Values*. New York: Paulist Press, 1971.

Varga, Andrew C. *On Being Human: Principles of Ethics*. New York: Paulist Press, 1978.

### 道德性的本质和其终极目标

Dubay, Thomas. *Authenticity: A Biblical Theology of Discernment*. Denville, N. J.: Dimension Books, 1977.

Frankena, William K. *Ethics*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1973, 2<sup>nd</sup> edition (Discusses in a concise way the various theories of ethics).

Foot, Philippa, ed. *Theories of Ethics*. Oxford: University Press, 1967; reprinted 1979.

Furger, Franz. *Die Begründung des Sittlichen ethische Stroemungen der Gegenwart*. Freiburg, Schweiz: Imba, 1975.

Hearn, Thomas K., ed. *Studies in Utilitarianism*. New York: Meredith Corporation, 1971.

Hughes, Gerhard J. *Authority in Morals. An Essay in Christian Ethics*. London: Heythrop Monographs, 1978.

Jonsen, Albert. *Responsibility in Modern Religious Ethics*. Washington/Cleveland: Corpus Books, 1968.

Keane, Philip S. *Christian Ethics and Imagination*. New York: Paulist, 1984.

Kurtz, Paul. *Moral Problems in contemporary Society. Essays in Humanistic Ethics*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1969.

McCabe, Herbert. *What is Ethics All About*. Washington: Corpus Books, 1969.

McDonagh, Enda. "Morality: Man's Response to God", in: *Truth and*

*Life*, by Donal Flanagan et alii, Dublin: Gill and Macmillan, 1969, 24—38.

Moltmann, Juergen. *The Future of Creation*. London: SCM, 1979.

Pannenberg, Wolfhart. “The Kingdom of God and the Foundation of Ethics”, in *Theology and the Kingdom of God*. Philadelphia: Westminster Press, 1969, 102—126.

Pieper, Josef. *Reality and the Good*. Chicago: Henry Regnery Co., 1967.

Quinn, Philip L. *Divine Commands and Moral Requirements*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Smart, J. J. C., and Williams, Bernard. *Utilitarianism for and against*. Cambridge: Univ. Press, 1973.

Walhout, Donald. *The Good and the Realm of Values*. Notre Dame/london: Univ. of Notre Dame Press, 1978.

## 道德律

### 基督教伦理的特殊性与启示的道德律

Blanch, Stuart. *The Trumpet in the Morning. Law and Freedom Today in the Light of the Hebraeo-Christian Tradition*. New York: Oxford Univ. Press, 1979.

Boecker, Hans Jochen. *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*. Minneapolis: Augsburg Publ. House, 1980.

Curran, Charles E., and McCormick, Richard A. eds. *Readings in Moral Theology No. 2: The Distinctiveness of Christian Ethics*. New York/Ramsey: Paulist Press, 1980.

Idem. *Readings in Moral Theology No. 3: The Magisterium and Morality*. New York: Paulist, 1982.

Idem. *Readings in Moral Theology No. 4: The Use of Scripture in Moral Theology*. New York: Paulist; 1984.

Forde, Gerhard P. *The Law-Gospel Debate*. Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House, 1969.

Fuchs, Josef. "The Law of Christ", in *Human Values and Christian Morality*. Dublin/London: Gill and Macmillan, 1970, 76—91.

Gustafson, James M. *Can Ethics be Christian?* Chicago/London: The Univ. of Chicago Press, 1975.

Greely, Andrew M. *The Sinai Myth*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1972.

McDonagh, Enda, "The Natural Law and the Law of Christ", in *Invitation and Response*. New York: Sheed and Ward, 1972, 22—37.

Noth, Martin. *The Law in the Pentateuch and Other Studies*. Philadelphia: Fortress Press, 1967.

Spohn, William C. *What are they saying about Scripture and Ethics?* Léonminster: Fowler Wright; New York: Paulist Press, 1984.

### 自然法

Crowe, Michael B. "Natural Law Theory Today", in *The Future of Ethics and Moral Theology*, by R. A. McCormick et alii. Chicago: Argus Communications, 1968, 78—105.

Idem. "In Pursuit of the Natural Law." *Irish Theological Quarterly* 44 (1977), 3—29.

Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

Fuchs, Josef. *Natural Law. A Theological Investigation*. Dublin: Gill and Son, 1965.

Laun, Andreas. *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie*. Wien: Dom-Verlag, 1973.

Luijpen, William A. *Phenomenology of Natural Law*. Pittsburgh, Pa.: Duquesne Univ. Press, 1967.

Macquarrie, John. "Rethinking Natural Law", in *Three Issues in Ethics*. New York: Harper and Row, 1970, 82—110.

Malloy, Edward A. "Natural Law Theory and Catholic Moral Theology". *American Ecclesiastical Review*, 169(1975), 456—469.

Marshall, George G. "Human Nature Changes". *The New Scholasti-*

*cism*, 54(1980), 168—181.

Messner, Johannes. *Social Ethics. Natural Law in the Western World*. St. Louis/London: B. Herder Book Co., 1965, revised edition.

Peschke, Karlheinz. *Naturrecht in der Kontroverse. Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natuerlicher Sittlichkeit*. Salzburg: Otto Mueller, 1967.

Reed, John J. "Natural Law, Theology, and the Church". *Theological Studies*, 26(1965), 40—64.

Rommen, Heinrich A. *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*. St. Louis/London: B. Herder Book Co., 1955, 4th printing.

Simon, Yves. *The Tradition of Natural Law. A Philosopher's Reflection*. New York: Fordham Univ. Press, 1965.

### 道德规范的基础

Cahill, Lisa Sowle. "Teleology, Utilitarianism, and Christian Ethics". *Theological Studies* 42(1981), 601—629.

Connery, John R. "Catholic Ethics: Has the Norm for Rule-Making Changed?" *Theological Studies* 42(1981), 232—250.

Curran, Charles E., ed. *Absolutes in Moral Theology?* Washington/Cleveland: Corpus Books, 1968.

Curran, Charles E., and McCormick, Richard A., eds. *Readings in Moral Theology No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition*. New York: Paulist Press, 1979.

Kerber, Walter, ed. *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung*. Duesseldorf: Patmos, 1982.

McCormick, Richard A. *Ambiguity in Moral Choice*. Milwaukee: Marquette University, 1973.

McCormick, Richard A. and Ramsey, Paul, eds. *Doing Evil to Achieve Good*. Chicago: Loyola University, 1978.

*Moral Theology Today: Certitudes and Doubts*. St. Louis, Mo.: Pope John Center, 1984.

Schueller Bruno. *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*. Duesseldorf: Patmos, 1980, second, revised edition.

### 境遇伦理学

Bennet, John C., et alii. *Storm over Ethics*. Philadelphia: United Church Press, 1967.

Cox, Harvey, ed. *The Situation Ethics Debate*. Philadelphia: Westminster Press, 1968.

Cunningham, Robert L., ed. *Situationism and the New Morality*. New York: Meredith Corporation, 1970.

Dicken, E. W. Trueman. *Loving on Principle*. London: Darton, Longman and Todd, 1969.

Dupre, Louis. "The Existentialist Connections of Stituation Ethics", in *The Future of Ethics and Moral Theology*, by R. A. McCormick et alii. Chicago: Argus Communications, 1968, 106—113.

Fletcher, Joseph. *Situation Ethics. The New Morality*. Philadelphia: Westminster Press, 1966.

Idem. *Moral Responsibility. Situation Ethics at Work*. Philadelphia: Westminster Press, 1967.

Ford, John C., and Kelly, Gerald. "The Holy See and Situation Ethics", in "Contemporary Moral Theology, vol. I. Westminster, Md.: Newman Press, 1959, 104—123.

Hildebrand, Dietrich and Alice von. *Morality and Situation Ethics*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1966.

Outka, Gene H. "The New Morality: Recent Discussion Within Protestantism", in *The Future of Ethics and Moral Theology*, by McCormick et alii. Chicago: Argus Communications, 1968, 44—77.

Rahner, Karl. "On the Question of a Formal Existential Ethics", in *Theological Investigations*, vol. II. Baltimore: Helicon Press, 1963, 1963, 217—234.

人定的法律

Bayne, David C. *Conscience, Obligation, and the Law*. Chicago: University Press, 1966.

Begin, Raymond F. *Natural Law and Positive Law*. (Canon Law Studies No. 393). Washington: The Catholic University of America Press, 1959.

Berman, Harold J. *The Interaction of Law and Religion*. Nashville/New York: Abingdon, 1974.

Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.

Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

Fuller, Lon. *The Morality of Law*. New York: Fawcett Publ., 1964.

Hart, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1981, 11<sup>th</sup> Printing.

Lyons, David. *Ethics and the Rule of Law*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984.

Messner, Johannes. *Social Ethics*. St. Louis/London: B. Herder Book Co., 1965, 151—314.

良心

Bier, William C., ed. *Conscience: Its Freedom and Limitations*. New York: Fordham University Press, 1971.

Conn, Walter E. *Conscience: Development and Self-Transcendence*. Birmingham, Ala.: Religious Education Press, 1981

Donnelly, John, and Lyons, Leonard, eds. *Conscience*. Staten Island, N. Y.: Alba House, 1973.

Ernst, Wilhelm. “Gewissen in katholischer Sicht”. *Internationale katholische Zeitschrift “Communio”* 11(1982), 153—171.

Golser, Karl. *Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moralthologie*. Wien: Dom-Verlag,

1975.

Laun, Andreas. *Das Gewissen: Oberste Norm sittlichen Handelns*. Innsbruck: Tyrolia, 1984.

McDonagh, Enda. "Conscience: The Guidance of the Spirit", in *Truth and Life*, by Donal Flanagan et alii. Dublin: Gill and Son, 1968, 121—137.

Mount, Eric, Jr. *Conscience and Responsibility*. Richmond, Va.: John Knox Press, 1969.

Nelson, C. Ellis, ed. *Conscience: theological and psychological perspectives*. New York: Newman Press, 1973.

Pierce, C. A.: *Conscience in the New Testament*. London: SCM Press, 1955.

### 人之行为

Curran, Charles E. "The Principle of Double Effect", in *Ongoing Revision: Studies in Moral Theology*. Notre Dame, Ind.: Fides, 1975, 173—209.

Curran, Charles E., and McCormick, Richard A., eds. *Readings in Moral Theology No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition*. New York: Paulist Press, 1979.

D'Arcy, Eric. *Human Acts: An Essay on Their Moral Evaluation*. Oxford: University Press, 1963.

Flick, M., and Alzeghy, Z. "L'opzione fondamentale della vita morale e lagrazia". *Gregorianum* 41(1960), 593—619.

Ford, John C., and Kelly, Gerald. "Imputability and Unconscious Motivation", in *Contemporary Moral Theology*, vol. I. Westminster: Newman Press, 1958, 174—200.

Fuchs, Josef. "Basic Freedom and Morality", in *Human Values and Christian Morality*. Dublin: Gill and Macmillan, 1970, 92—111.

Mangan, Joseph T. "An Historical Analysis of the Principle of Double Effect". *Theological Studies* 10(1949), 41—61.

McCormick, Richard A., and Ramsey, Paul. *Doing Evil to Achieve Good*. Chicago: Loyola University, 1978.



Neville, Robert C. *The Cosmology of Freedom*. New Haven/London: Yale Univ. Press, 1974.

Regan, Augustine. "The accidental effect in moral discourse". *Studia Moralia* 16 (1978), 99—127.

Scholz, Franz. *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie*. Muenchen: Don Bosco Verlag, 1976.

Van der Poel, Cornelius J. "The Principle of Double Effect" in *Absolutes in Moral Theology?*, ed. by C. E. Curran. Washington/Cleveland: Corpus Books, 1968.

### 罪

Delhaye, Phillipe, ed. *Pastoral Treatment of Sin*. Tournae: Desclee, 1968.

Fagan, Sean. *Has Sin Changed?* Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1977.

Fuchs, Josef. "The 'Sin of the World' and Normative Morality". *Gregorianum* 61(1980), 51—76.

Gelin, Albert, and Descamps, Albert. *Sin in the Bible*, Tournai: Desclee, 1964.

Haering, Bernard. *Sin in the Secular Age*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1974.

Henriot, Peter J. "The Concept of Social Sin". *Catholic Mind* 71, Oct. 1973, 38—53.

Howard, Richard E. *Newness of Life. A Study in the Thought of Paul*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1975.

Maly, Eugene H. *Sin: Biblical Perspectives*. Dayton, Ohio: Pflaum/Standard, 1973.

Menninger, Karl. *Whatever Became of Sin?* New York: Hawthorn Books, 1974, 5<sup>th</sup> printing.

Schoonenberg, Piet. *Man and Sin*. London: Sheed and Ward, 1965.

Taylor, Michael J., ed. *The Mystery of Sin and Forgiveness*. Staten Island, N. Y.: Alba House, 1971.

悔改,德性与成全

Chacchavadze, Marina, ed. *Man's Concern with Holiness*. London: The Catholic Book Club, 1972.

Conn, Walter E., ed. *Conversion. Perspectives on Personal and Social Transformation*. New York: Alba House, 1978.

Crossin, J. W. *What are they Saying about virtue?* Leonminster: Fowler Wright, 1985.

Dent, U. J. H. *The Moral Psychology of the Virtues*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984.

Haering, Bernard. "Conversion", in *Pastoral Treatment of Sin*, ed. by Ph. Delhay. Tournai: Desclee, 1968, 87—176.

Hulsbosch, A. *The Bible on Conversion*. De Pere, Wis.: St. Norbert Abbey Press, 1966.

McDonagh, Enda. "The Primacy of Charity", in *Invitation and Response*. New York: Sheed and Ward, 1972, 59—78.

Meilaender, Gilbert C. *The Theory and Practice of Virtue*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.

Merton, Thomas. *Life and Holiness*. New York: Herder and Herder, 1963.

Nicholl, Donald. *Holiness*. Darton, Longman and Todd, 1981.

Rahner, Karl. *Theological Investigations*, vol. 3: *The Theology of the Spiritual Life*. London: Darton, Longman and Todd, 1967.

Idem. "The 'Commandment' of Love in Relation to the Other Commandments", in *Theological Investigations*, vol. 5 London: Darton, Longman and Todd, 1966, 439—459.

Robichaud, Norbert. *Holiness for All*. Westminster, Md.: Newman Press, 1956.

Rudin, Josef. *Psychotherapy and Religion*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1968.

Schnackenburg, Rudolf. *Christian Existence in the New Testament*. 2 vols. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1968f.

Trese, Leo. *You are Called to Greatness*. Notre Dame, Ind.: Fides

Publ., 1964.

Vann, Gerald. "Holiness and Humanness", in *Moral Dilemmas*. London: The Catholic Book Club, 1966, 31—43.

## 索 引<sup>①</sup>

- Absolutes in moral theology, 绝对伦理命令, [2]2, 3, 3—4; [2]4, 4, 3;  
Action follows being, 参见 Agere sequitur esse.  
Acts, human, 人之行为 nature, 其本质 [2] 4, 1; impairments, 妨碍人之行为的因素, [2]4, 2; sources of their morality, 其道德性的根源, [2]4, 3.  
Actualism, ethical, 伦理现实论, [2]2, 3, 4.  
Aequiprobabilism, 同等可能论, [2]3, 3, 2.  
Agapist situationism, 慈爱情况论, [2]2, 3, 4.  
Agere sequitur esse, 行动出自存有、行动源于存有、行动依随存有, reasoning employed by the early Church, 早期教会使用的思想, [1] 2, 2; meaning of the axiom and importance for the moral law, 该公式的意义和对道德律的重要性, [2]2, 3, 3.  
Anachronisms in moral doctrine, 道德教导中的过时性, [2]2, 3, 1.  
Analytical ethics, 分析伦理学, 引言.  
Anthropocentrism, 以人为中心论, [2]1, 2, 2.  
Anthropology, theological, 神学的人类学, dialogical existence of man, 人的对话性的存在, [2]1, 1—2; destiny of man, 人的使命, [2]1, 2, 4, 3; ontolog-

---

① 数字代表书中的章节, 如“[2]4, 4, 3”等于“第二部分、第四章、第四节、第三段”。

ical presuppositions, 本体论上的前提, [2]2, 3, 1; perfection of man, 人的成全, [2]6, 3, 3.

Apodictic law 必然性法律, [1]1, 1; [1]1, 2.

Apostles, 使徒、宗徒, moral teaching, 其道德教导 [1]2, 2, style of their teaching, 其教导的风格 [1]2, 1—2.

Attention, 专心注意, condition of imputability, 能归罪的前提, [2]4, 1, 2—3.

Autonomy, moral, 道德上的自律, [2]2, 2, 4; [2]3, 4, 2; alien to biblical thinking, 与圣经思想的差异 [1]1, 1—2; [2]1, 1; impediment of the sense of sin, 罪恶感的阻碍, [2]5, 1; in Kantian ethics, 在康德伦理学中, [2]1, 2, 3; [2]2, 2.

Axiological ethics, 原则伦理, [2]1, 2, 3—4.

Baptism, sacrament of conversion, 洗礼, 悔改的圣事, [2]6, 1, 5.

Barth, Karl, on natural ethics, 巴特关于自然伦理的说法, [2]2, 3, 1.

Bentham, Jeremy, advocate of utilitarianism, 边沁, 功利主义的倡导者, [2]1, 2, 1. Bible, see Holy. Scripture.

Biblicism, ethical, 伦理圣经主义, [2]2, 3, 1.

Body of Christ, 基督圣体, relevance for Christian morality, 对基督伦理的重要性, [1]3, 4, 2; [2]5, 1, 2.

Bultmann, Rudolf, 布特曼, advocate of an ethics of “radical obedience”, “彻底听命”伦理观的倡导者, [2]2, 3, 4.

Canon law, 教会法典, [2]2, 2, see Human Law.

Capital sins, 重罪, [2]5, 2, 3.

Cardinal virtues, 枢德, [2]5, 2, 3; [2]6, 2, 2.

Casuistic law, 个别性法律, [1]1, 1.

Categorical character of the moral imperative, 道德命令的绝对性, [2]1, 2, 3; [2]2, 3; [2] 3, 1, 1.

Categorical imperative, 绝对命令, [2]1, 2, 3.

Categorical option of choice, 命令性选择, [2]4, 5.

Ceremonial law in relation to moral law, 礼仪规律和道德规律之关系, [1]2, 1—2; [2]2, 2.

Ceremonial precepts, 礼仪方面的戒律, [2]2, 2.

- Cessation of law, 法律的终止, [2]2, 4, 6.
- Charismatic movement, 神恩运动, [2]1, 4.
- Charity, 参见 Love.
- Children as subjects of human law, 孩子作为人定法律的守法者, [2]2, 4.
- Christ, 基督, faith in him, criterion of the true spirit 信他是真实精神的准绳 [2]1, 4; main concern, 其主要的关切, [1]2, 2; moral teaching, 其伦理教导, [1]2, 2; norm and model of the Christian life, 基督徒生活的规范与榜样 [1]3, 3—4; [2]1, 1; 2, 2, 6, 1, 2, 3.
- Christian ethics, definition, 基督教伦理的定义, 引言.
- Christological universalism, 基督普世性, [2]2, 3, 1.
- Church, 教会, competence in moral questions, 在道德问题的资格, [2]1, 4; [2] 2, 3, 2; her authority and man's conscience, 教会的权威与人的良心, [2]3, 4; mediator of holiness, 圣德的中介者, [2] 6, 3, 3.
- Circumstances as source of morality, 作为道德性来源的情势, [2]4, 3, 2.
- Civil law, 参见 Human law.
- Code of the covenant 盟约的言辞, [1]1, 1.
- Collective guilt, 集体罪咎、集体罪责, [2]5, 1, 1; [2]5, 3, 1.
- Common good, object of the law, 公益、法律的对象, [2]2, 4, 2.
- Community as mediator of moral values, 团体作为道德价值的中介者, [2]1, 4; [2]3, 3, 3; [2]3, 4; [2] 6, 1, 2.
- Community spirit, 团体精神, moral motive, 道德动力, in the NT, 在新约, [1]3, 4, 2; in the OT, 在旧约, [1]1, 2—3.
- Compensatory reactions, 补偿性行为, [2]3, 2, 4.
- Concupiscence, 欲望, impairment of the human act, 妨碍人之行为, [2]4, 2, 1.
- Conflict of the conscience with authorities, 良心与权威的冲突, [2]3, 4, 3.
- Conflict of duties, 义务的冲突, [2]3, 2, 3.
- Conscience, 良心、良知, biblical teaching, 圣经教导, [2]1, 2—3; concept, 概念, [2]3, 1—2; existence, 存在, [2]3, 1, 3; formation, 形成培育, [2]3, 1, 3, 2; obligatory force, 约束力, [2]3, 2, 1—5; relation to authority, 与权威的关系, [2]3, 4, 3.
- Conscientious dissent, 谨慎的不同意, [2]3, 4.
- Consent of free will, 自由意志的同意, condition of human acts, 人之行为

的前提,[2]4,1,3;condition of sin,罪的前提,[2] 5,1,3.

Consequences of the human act as criterion of morality,人之行为的后果作为道德性的准则之一,[2]2,3,3,3;[2]3,3,3.

Consequentialism,后果主义,[2]1,2,1;[2]2,3,3;in the OT,在旧约,[2]2,2.

Contextualism, theological 神学的环境论,[2]2,3,4.

Conversion,悔改(皈依),[2]1,3;[2]6,1—2;conditions,条件,[2]6,1,3—5;fundamental demand of Jesus,耶稣的基本要求,[1]2,1;nature,本质,[2]6,1,2;necessity,必要性,[2]6,1,1.

Cooperation in the sins of others 对别人犯罪的参与和合作,[2]5,4,3.

Council of the apostles 使徒会议,[1]2,2.

Covenant, see Old and New covenant.

Covenant of Sinai, foundation of OT morality, 西乃山的盟约、旧约伦理的基础,[1]1,1,1—2.

Creative freedom,创造性的自由,[2]2,3,1.

Creative responsibility,创造性的责任,[2]1,1;[2]2,4.

Criticism of Catholic ethics 对公教伦理的批判,[2]2,3,1;[2]2,3,2.

Cultic, civil and moral laws, 宗教规律、民法与道德律, in the NT, 在新约,[1]2,1;[2]2,2;in the OT 在旧约,[1]1,3;[2]2,2.

Custom as source of law 习惯是法律的来源之一,[2]2,4,4;[2]2,4,6;as interpreter of law, 法律的解释者,[2]2,4,4.

Damaging of others, 他人的损害,[2]5,4,3.

Decalogue, 十诫,[1]1,1;[1] 2,1;[2]2,2,2;text, 言辞,[1]1,1.

Deontological approach to ethics, 义务论的伦理观,[2]2,3,3—4.

Desire, efficacious and inefficacious, 欲望, 成效的与不成效的,[2]4,3,4;[2]5,3.

Desire, evil, 恶性的欲望,[2]5,2.

Dialogical character of morality 道德性的对话特性,[1]1,1,1—2;[2] 1—2.

Dictate of conscience, 良心的命令,[2]3,1,1.

Dignity of the human person, 个人的尊严, as moral criterion, 作为道德准则,[2]1,2;respected in the OT, 在旧约受尊重,[1]1,3.

Discernment, 识别, of spirits, 识别精神, [2]1, 4; of values in Christian ethics, 在基督教伦理中识别价值, [1]2, 2; [2]2, 2.

Dispensation, 豁免, from human law 豁免于人定法律, [2]2, 4, 1; [2]2, 4, 5; from natural law, 豁免于自然律, [2]2, 3, 2.

Distinctive character of Christian ethics, 基督教伦理的特殊性, [2]2, 2, 3—4.

Divine decrees, 神的命令, [2]2, 3, 3.

Divine law, 神性法律, [2]2, 1, 2; [2]2, 2.

Docility, 驯良, sign of prudence, 明智的表现, [2]6, 2, 3; to God's will, 从上主的旨意, [2]1, 1; to the Holy Spirit, 服从圣神, [2]1, 4; [2]6, 3, 4.

Dogma and moral teaching, 信理与道德教导, [1]2, 2.

Double effect, principle of, 双果律, [2]4, 4—5.

Doubtful conscience and norms for action, 疑惑的良心与行动的几个原则, [2]3, 2, 5.

Doubtful laws, obligatory character, 不确定的法律的义务性, [2]3, 3.

Dynamic character, of moral life, 道德生活的动态, [2]6, 1, 1; 6, 3, 2; 6, 3, 3; 6, 4; of natural law, 自然律的活力, [2]2, 3, 2, 2.

Early Church, moral teaching, 早期教会的伦理教导, [1] 2, 1.

Ecclesiastical law, 教会法, [2]2, 1; see Human law.

Education, moral, 道德教育, [2]3, 3; [2]4, 2, 2.

Egotism, 自私个人主义, [2]1, 2.

Effects, 参见 Indirectly willed effects.

Emotions, relevance for the discovery of the moral value, 感受, 为发现伦理价值的重要性, [2]1, 2, 4.

End of the human act, 人之行为的目的, source of morality, 道德性的来源之一, [2]4, 3, 3.

End, ultimate, 终极目的, see Ultimate end.

Enjoyment, sinful, 有罪的快乐, [2]5, 2, 1.

Epikeia, 权宜措施, in human law 在人定法律, [2]2, 4, 5, 3; in natural law, 在自然律, [2]2, 3, 2, 3.

Epistemology of ethics, 伦理学的认识论, 引言.

Equality of men, to be promoted, 人们的平等, 应该促进, [2]1, 2, 4.



Equality of the moral order for all, 道德秩序为所有人是一样的, [1]1, 3.

Error, 错误, of conscience and moral obligation, 良心与道德义务上的错误, [2]3, 2, 1; impairment of human acts 妨碍人之行为, [2]4, 2, 1.

Eschatological point of departure in ethics, 末世论的伦理观, 引言.

Eschatology, influence on ethics of the NT, 末世论对新约伦理观的影响, [1]3, 2.

Eternal decrees or law 永恒的戒命, [2]2, 3, 3.

Eternal life as ultimate end, 永生是终极目的, [2]1, 2, 5.

Ethics and religion, relation, 伦理与宗教之关系, 引言.

Ethics of values, 价值伦理, [2]1, 2, 3.

Eudaemonism, 幸福论、享乐主义, ethical system 伦理体系, [2]1, 2, 1; in the OT 在旧约, [1]1, 3.

Evolution of moral knowledge, 道德知识的进展, [2]2, 3, 2.

Example, 榜样, importance for moral education, 对道德教育的重要性, [1]3, 3; [2]5, 3, 1; misguided conformity with it, 错误地与它合一, [2]6, 3, 1.

Excuses from human law, 于人之法的宽免, [2]2, 4, 6.

Existential choice, 存在性选择, [2]4, 5; and holiness, 与圣德, [2]6, 3, 3; authentic, fundament of virtue, 纯正的选择是德性的基础, [2]6, 2, 1; 6, 2, 3; wrong, cause of mortal sin, 错误的存在性选择是重罪的原因, [2]5, 1, 3, 2.

Existential ends, 存在性目的, [2]2, 3, 1.

Existentialist ethics, 存在主义伦理, [2]2, 3, 3.

External act as source of morality 外在行为是道德性的根源之一, [2] 4, 3, 4.

Faith, 信仰, animating force of conscience, 信仰是良心的灵魂与活力, [2]3, 1, 2; fundamental attitude in the OT, 在旧约的基本态度, [1]1, 1, 3; relevance for moral theology, 为伦理神学的影响, [2]2, 2, 4.

Fear, 畏惧, impairment of human acts, 对人之行为的妨碍, [2]4, 2, 2; reverential, 尊敬的畏惧, [2]4, 2, 2.

Fear of God, 敬畏上主, [1]1, 1, 3.

Fellowship of Christ, 跟随基督, [1]3, 3.

Finis operantis, 行动者的目的, [2]4, 3, 3.

Finis operis, 行动的目的, [2]4, 3, 1.

Fletcher, Joseph, 弗莱彻, proponent of situation ethics 境遇伦理的倡导者, [2]2, 3, 4.

Foods, 食品, clean and unclean, 干净与不干净的, [1]1, 3; [1]2, 1, 4.

Foundation of the moral norm, 道德规范的基础, recent discussions 近来的讨论, [2]2, 3, 3, 3.

Freedom, Christian, from the law, 基督徒对于法律的自由, [1]2, 2, 4.

Freedom of conscience, 良心的自由, [2]3, 4.

Freedom of will, 意志的自由, [2]1, 2, 4; presupposition of sin 罪的前提, [2]5, 1, 2, 1; 5, 3, 2; constituent principle of human acts, 人之行为的组成因素, [2]4, 1, 2; 4, 2, 2.

Freedom, personal, 个人的自由, [2]4, 2; in cases of doubtful laws, 在可疑的法律规定中, [2]3, 3, 2; relation to the moral law, 与道德律的关系, [2]2, 3, 4, 2; value to be promoted, 应该受促进的价值, [2]4, 1, 3.

Freud, Sigmund, on conscience, 弗洛伊德关于良心的说法, [2]3, 1, 3.

Fulfilment of the law, 完成法律, [2]2, 4, 5, 2.

Fundamental option, see Existential choice.

Gifts of the Holy Spirit, 圣神的神恩, [2]1, 4.

Glory of God as ultimate end, 上主的荣耀是终极的目的, [2]1, 2, 4.

God, existence of, 上主的存在, presupposition of moral theology, 道德神学的前提, 引言.

Golden rule, 金科玉律, [2]2, 3, 2, 1.

Good intention, 善良的意向、善意, [2], 4, 3, 3.

Grace, 恩宠, God's initiative in the sanctification of man, 在人的圣化中, 上主是主动的, [2]1, 1; [2]2, 3, 1, 2; openness to the gift of, 对恩赐的开放, [2]6, 1, 3, 3.

Grave sin, 重罪, [2]5, 1, 3.

Guilt, 罪责, [2]5, 1.

Habit, 习惯、习性, formation in the service of virtue, 为了确保德性而培养习惯, [2]6, 2, 3, 3; impairment of human acts, 对人之行为的妨碍, [2]4, 2, 2, 4.

Halakah, 犹太传统的律法, [1]2, 1, 4.

Happiness as moral motive, 作为道德动机的快乐, [2]1, 2, 1; [2]1, 2, 3; [2]1, 2, 5.

Hartmann, Nicolai, 哈特曼, proponent of ethics of values, 价值伦理观的倡导者, [2]1, 2, 3, 2.

Hedonism, 享乐主义, [2]1, 2, 1.

Hermeneutics, 解释学.

Heroic act as object of law, 法律规定的“英雄行为”, [2]2, 4, 2.

Historicity, 历史性, of human law, 人定法律的历史性, [2]2, 4, 1, 1; of natural law, 自然律的历史性, [2]2, 3, 2, 2.

Holiness, 参见 Perfection.

Holy Scripture, 《圣经》, fundament of the identity of Christian ethics, 基督宗教伦理学的基础, [2]2, 2, 3; general characteristics of biblical morality, 圣经道德的一般特征, [1]1; [1]1, 2; source of moral theology, 伦理神学的根源, [2]2, 2, 4; see also Revelation.

Holy Spirit, 圣神(圣灵), docility to his guidance, 聆听其教导, [2]2, 4; life according to the Spirit, vocation of Christians, 基督徒的使命是按照圣神而生活, [1]3, 4, 1.

Human law, 人定法律、人定的法律, [2]2, 4; biblical teaching, 圣经的教导, [2]2, 4, 1; cessation, 终止, [2]2, 4, 6; concept, 概念, [2]2, 4, 1; moral obligation, 道德义务, [2]2, 4, 3; necessity, 必然性, [2]2, 4, 1, 3; object of the law, 法律的对象, [2]2, 4, 2; properties, 属性, [2]2, 4, 1, 1; subjects of the law, 守法者, [2]2, 4, 4.

Humanist personalism, 人本主义的人格主义, [2]1, 2, 2.

Hume, critique of natural law, 休谟对自然律的评论, [2]2, 3, 3, 2.

Humility, 谦逊心态, [2]6, 2, 3, 1; condition of conversion, 悔改的前提, [2]6, 1, 3, 1; condition for the guidance of the Holy Spirit, 受圣神指导的前提, [2]1, 4.

Ignorance, 无知, impairment of human acts 对人之行为的妨碍, [2]4, 2, 1; reason for excusing from the law, 宽免于法律的理由, [2]2, 4, 6.

Imitation of Christ 效法基督, [1]3, 3.

Immutability of natural law, 自然法的不变性, [2]2, 3, 2, 2.

Impossibility, moral or physical, 身体上的不能与伦理上的不能, [2]2, 4, 6; impediment of a just law, 公义法律的妨碍, [2]2, 4, 2; reason for excusing from the law, 宽免于法律的理由, [2]2, 4, 6.

Imputability, 归罪性、可以归罪性, impairments, 妨碍, [2]4, 2; of human actions, 人之行为的可归罪性, [2]5, 1.

Inattention 玩忽粗心, impairment of the human act, 妨碍人之行为, [2]4, 2, 1, 3.

Incapacitating laws, 剥夺性法律, [2]2, 4, 4.

Indifference, virtue, 中立性的德性, [2]1, 4.

Indifferent acts, 中立的行动, [2]4, 3, 4.

Indirectly willed effects, 间接期望的后果, concept, 概念, [2]4, 4, 1; imputability, 归罪性, [2]4, 4, 1—3.

Indispensability of natural law, 自然律的不可或缺性, [2]2, 3, 2, 3.

Individualistic ethics, 个人主义的伦理, [2]1, 2, 1; [2]1, 2, 2.

Individuality of man, 人的独立个性, basis of moral obligations, 道德义务的基础, [2]2, 3, 4, 3; [2]6, 3, 1.

Intention, 意向, division, 分类, [2]4, 1, 3; purification, 净化意向, [2]5, 3, 2; required for the fulfilment of the law, 完成法律需要意向, [2]2, 4, 5, 2; source of morality, 意向是道德性的根源之一, [2]4, 3, 3.

Intention, fundamental, 基本的意向, [2]4, 5.

“Interim ethics” of the early Church, 早期教会的暂时性伦理观, [1]3, 2, 3.

Internal acts as object of the law, 内在行为是法律的对象, [2]2, 4, 2.

Internal sins, 内在罪, [2]5, 2, 1.

Interpretation of the law, 对法律的解释, [2]2, 4, 4—5.

Intrinsically evil acts 固有的恶, 本质上恶的行为, [2]4, 4, 3.

Intuition, relevance for the moral task, 直觉, [2]1, 2, 3.

Invalidating laws, 取消性的法律, [2]2, 4, 4.

Israel, 参见 Judaism and Old covenant.

Jewish law, 参见 Mosaic law.

Joy in evil deeds, 喜乐于恶行, [2]5, 2, 1.

Judaism, 犹太传统, ethical religion, 伦理的宗教, [1]1, 1; moral teaching in the OT, 旧约的道德教导, [1]1, 1.

Judges, responsibility for procedural justice, 法官对程序性公义的责任, [2]2, 4, 5, 1.

Jung, Carl Gustav, on conscience, 荣格对于良心的说法, [2]3, 1, 3.

Jurisdiction of the legislator,立法者的司法权,[2]2,4,4.

Justice,正义、公义,procedural,程序性公义,[2]2,4,5,1;substantive (of human law)内容性公义,[2]2,4,2.

Kantian ethics,康德伦理观,[2]1,2,3,1;[2]2,2,4.

Kerygma and moral teaching,宣道与道德教导,[1]2,2,1—2.

Kingdom of God,上主之国,as moral motive,作为道德动机,[1]3,2; as ultimate end,终极目的,[2]1,2,4—5;fundament of the moral imperative for Christ,基督道德命令的基础,[1]2,1,1—2.

Knowledge,necessary,必然的知识,for a grave sin,为重罪,[2]5,1,3,2; for a human act.为人之行为,[2]4,1,2,1.

Law,参见 Human law,人定法律,Mosaic law,梅瑟法律(摩西法律),Moral law,道德律,Natural law,自然律,Positive law,实证法,Revealed law,被启示的法律.

Law of Christ,基督的法律,[1]2,2,4;[2]2,2,3—4.

Law(written),value and limits,成文法律的价值与局限性,[2]1,1.

Lax conscience,散慢的良心,[2]3,1,1.

Laxism,散慢的心态,[2]3,3,2.

Legalism,法律主义,antilegalism of Paul,保禄的“反法律主义”, [1]2,2,4;cause of scrupulosity,过于自责心理的原因,[2]3,2,4;danger of it in the OT,旧约中有法律主义的危险,[1]1,3;[2]2,2,1.

Legislator,立法者,[2]2,4,4.

Lesser evil,比较小的恶,counselling the lesser sin 建议犯轻一些的罪,[2]5,4,3,3;principle of the lesser evil,its moral relevance,比较小恶的原则在道德上的影响,[2]2,3,3,3.

Lex talionis,同等报复律,[1]1,3.

Liberation theology,解放神学,[2]1,2,5.

Liberty,参见 Freedom.

Liturgy,enactment of conversion,礼仪能作为悔改的表现,[2]6,1,5;enactment of man's response to God,礼仪能表达人对上主的回应,[2]1,1.

Love (of God and neighbor),对上主与邻人的爱,constitutive element of perfection,成全的组成部分,[2]6,6,2; criterion and measure of love,爱的准绳与衡量,[1]2,2,3;[2]2,3,4,2;[2]4,4,3;synthesis of the moral impera-

tive in the NT, 爱结合新约中的道德命令, [1]2, 1, 3; supreme, but not the only moral norm 至高的但不是唯一的道德规范, [2]2, 3, 4, 2; [2]6, 2, 2, 2; supreme virtue, 至高的德性, [2]6, 2, 2, 1.

Love of enemies 爱敌人, [1]1, 3; [1]2, 1, 3; [2]2, 2, 2.

Love of God, 爱上主, [1]1, 1, 3; [1]2, 1, 3.

Love of moral value, 爱道德价值, basic requirement for virtue, 德性的基本前提, [2]6, 2, 3, 2.

Love, pure morality of, 爱的纯粹道德性, [2]2, 3, 4, 1—2.

Magisterium of the Church, 教会的训导当局, moral authority, 道德权威, [2]3, 4, 1—3; source of moral theology, 伦理神学的根源, 引言.

Majority, 多数人的看法, importance in matters of morality, 在道德问题上的重要性, [2]3, 4, 2.

Man, nature, 参见 Anthropology, theological.

Marx, critique of religion 马克思对宗教的评论, [2]1, 2, 5.

Material cooperation in sins, 内容上在罪中合作, [2]5, 4, 3.

Material sin, 内容上的罪、实际犯罪, [2]5.

Maturity, moral, 道德上的成熟性, [2]3, 1, 3, 2, see Perfection.

Meaning of human existence, see Ultimate End of man.

Mental sickness, impairment of the human act, 精神病, 对人之行为的妨碍, [2]4, 3, 1.

Merit, 参见 Reward.

Metaethics, 元伦理, 引言.

Method of moral theology, 伦理神学的方法, 引言

Mill, John Stuart, proponent of utilitarianism, 穆勒, 功利主义的倡议者, [2]1, 2, 1.

Minimalism, legalistic, 法律主义的最低限度论, [2]2, 3, 4, 3.

Moral certainty, 伦理确定性, [2]3, 2, 1.

Moral law, concept, 道德律的概念, [2]2, 1, 1.

Moral systems (on the use of probability), 伦理体系(有关概律原则的), [2]3, 3, 2.

Moral theology, definition, 伦理神学、道德神学, division, 分类, 引言.

Mortal sin, 重罪、死罪, [2]5, 1, 3.

Mosaic law, 梅瑟法律、摩西法律, attitude of Jesus towards it, 耶稣对它的态度, [1]2, 1, 4; attitude of the early Church towards it, 早期教会对其的态度, [1]2, 2, 4; limits, 限度. [1]1, 3; [2]3, 2, 3; merits, 成就与优点, [1]1, 3; [2]2, 2, 1; nature, 本质, [2]2, 2, 1; validity for Christians, 对基督徒的有效性, [1]2, 1, 4; [1]2, 2, 4; [2]2, 2, 2.

Motivation, 动机, [2]4, 3, 3, unconscious, 无意识的, [2]4, 2, 2, 4.

Motives of Christian ethics, 基督教伦理的动机, [1]3.

Mutability, 可变性, of human law, [2]2, 4, 1, 2; of natural law, [2]2, 3, 2, 2.

Mystical Body, see Body of Christ.

Natural law, 自然律, 自然道德律, [2]2, 3; concept, 概念, [2]2, 3, 1; existence, 存在, [2]2, 3, 3; fundament of human law, 作为人定法律的基础, [2]2, 4, 1, 3; [2]2, 4, 3; in the NT, 在新约, [2]2, 2, 2; in the OT, 在旧约, [2]2, 2, 1; properties, 属性, [2]2, 3, 2.

Natural right 自然权利, [2]2, 3, 1, 3; see Natural law.

Negatively voluntary, 消极自愿, [2]4, 1, 3.

New covenant, 新约, [1]1, 1; [1]2, 1.

New law, 新法律, [2]2, 2, 2, see also law of Christ.

“New morality”, “新道德”, see Situation ethics.

Nominalism, 唯名主义, [2]2, 3, 4.

Norm of morality, 道德规范, objective, see The moral law, [2]2.

Obedience to God, 服从上主, [2]1, 4; fundamental duty of man, 人的基本义务, [1]2, 1, 2; [2]6, 3, 2; disobedience against God, cause of sin, 不服从上主是罪恶的原因, [2]5, 1, 1.

Obedience to human authorities and laws, 服从人间权威与法律, [2]3, 4, 3; [2]2, 4, 1, 2; in cases of scrupulosity, 在过于自责心态下的服从, [2]3, 2, 4.

Obedience to the guardians of the faith, 对卫护信仰的教会权威的服从, [2]3, 4, 3.

Object of the human act, 人之行为的对象, [2]4, 3, 1.

Obligation of human law, 人定法律的约束力, nature of the obligation, 约束力的性质, [2]2, 4, 3; requirements for their observance, 遵守的条件, [2]2, 4, 5.

Occasion of sin, 犯罪的机会, duty to avoid it, 避免它的义务, [2]5, 3, 2; legitimate creation of an occasion, 合理地允许创造犯罪的机会, [2]5, 4, 3.

Old covenant, 旧约, foundation of OT morality, 旧约伦理的基础, [1]1, 1; providential role, 上主上智安排的角色, [1]1, 1, 2.

Old law, 参见 Mosaic law.

Omission, sins of, 无为之罪, [2]5, 2, 2.

Ontological point of departure in ethics, 本体论伦理观, [2]2, 3, 3, 2, 3, see also Agere sequitur esse.

Opinion, safer, 更保险的意见, duty to follow it, 遵循它的义务, [2]3, 3, 1.

Parousia expectation as moral motive, 对耶稣第二次来临的期望作为道德动机, [1]3, 2, 2.

Passions, 激情, dominion over, requirement for virtue, 控制激情是德性的前提, [2]6, 2, 3, 3; impairment of human acts, 妨碍人之行为, [2]4, 2, 2.

Pathology, impairment of human acts 病态妨碍人之行为, [2]4, 2, 2, 4.

Paul, 保禄、保罗, attitude to the law 对法律的态度, [1]2, 2, 4; moral teaching, 道德教导, [1]2, 2; style of his teaching, 他的教导的风格, [1]2, 2, 2.

Peace, 和平, fundamental moral concern, 基本的道德关怀, [2]1, 2, 4.

Penal law theory, 刑法理论, [2]2, 4, 3.

Penance, 补赎, fruit of conversion, 悔改的果实, [2]6, 1, 4; means against temptation, 抵抗诱惑的方法, [2]5, 3, 2; sacramental, 圣事, [2]6, 1, 5; see also Conversion.

Perfection, 成全、完善, [2]6, 3; biblical teaching, 圣经教导, [2]6, 3, 2; deficient ideals, 不完美的观点, [2]6, 3, 1; nature, 性质, [2]6, 3, 3; universal call, 普遍的召叫, [2]6, 3, 3, 2。

Perfection, state of, 成全的状态, [2]6, 3, 1.

Perplexed conscience, 困惑的良心, [2]3, 2, 3.

Perseverance, virtue, 恒心的德性, [2]6, 3, 4.

“Persona”, unauthentic superstructure of conscience 良心的不纯正高层结构: “化身”, [2]3, 1, 3.

Pharisaic conscience, 法利赛人式的良心, [2]3, 2, 2.

Philosophical ethics, difference from moral theology, 哲学伦理与道德神学之区别, 引言。

Philosophical sin, 哲学上的罪, [2]5, 1, 2.

Pluralism, ethical, 伦理学的多元论, [2]2, 2, 3.



Positive law, 实证法律, concept, 概念, [2]2, 1, 1; excuse from it to avoid scandal, 为了避免丑闻而宽免于实证法, [2]5, 4, 3; in the NT, 在新约, [2]2, 2, 2—3; in the OT 在旧约, [1]1, 3; [2]2, 2, 1; see also Human law.

Practice, means for the knowledge of moral values 实现, 认识道德价值的途径, [2]6, 2, 3, 2.

Prayer, 祈祷, condition and fruit of conversion, 悔改的条件与果实, [2]6, 1, 4; [2]6, 2, 3, 3; instrument of holiness, 圣德的工具, [2]6, 3, 3; mistaken practice, 错误的习惯, [2]6, 3, 1; necessity for the discernment of spirits, 为识别精神的必要性, [2]1, 4; provision against temptation, 防备诱惑, [2]5, 3, 2.

Precepts, 戒命, [2]2, 4, 1.

Preferenoe rules, 取舍原则, [3]3, 3, 3.

Prejudice, 成见, [2]4, 3, 1, 2.

Pressure, social, 参见 Social pressure.

Presumption, 推定一个立场, criterion for lawful action, 合法行动的准则, [2]3, 3; in favour of authority 倾向于权威, [2]3, 4, 3.

Primary principles of natural law, 自然法的根本性原则, [2]2, 3, 2.

Principle of double effect, 双果律, [2]4, 4, 2.

Privilege, 特权, [2]2, 4, 6.

Probabiliorism, 较大可能论, [2]3, 3, 2.

Probabilism, 或然论, [2]3, 3, 2.

Probable laws, obligation, 大概的法律的约束力, [2]3, 3.

Progress, temporal, as ultimate end, 现世进步作为终极目的, [2]1, 2, 2; [2]1, 2, 4.

Promulgation of the law, 法律的颁布, [2]2, 4, 5.

Prophets, 先知, heralds of the new covenant 新约的预言者, [2]1, 1; social critics, 社会批判者, [1]1, 3. [2]1, 3; [2]6, 1.

Proportionalism, 相称主义, [2]2, 3, 3, 3.

Proprium of Christian ethics, see Distinctive character.

Protestant ethics, 新教伦理, attitude towards natural law, 对自然律的态度, [2]2, 3, 1; objections against Catholic natural law, 反对公教自然律的论点, [2]2, 3, 1, 2.

Prudence, integral element of virtue, 明智、德性的因素, [2]6, 2, 2.

Psychic disturbances, impairment of human acts, 心理上的扰乱、人之行为的妨碍, [2]4, 2, 2, 4.

Psychotherapy, role in moral matters, 心理治疗在道德问题上的影响, [2]3, 2, 4.

Punishment as moral motive, 作为道德动机的惩罚, [1]1, 1, 3; [1]3, 1; [2]1, 3. Punishment, just, 公正的惩罚, [2]2, 4, 3.

Reason, 理性, persons without the use of reason as subjects of the law, 不能使用理性的人也是守法者, [2]2, 3, 2, 1.

Reflex principles, 反省性原则, [2]3, 3.

Reliability of moral norms, 道德原则的可靠性, [2]2, 3, 2.

Religion and morality, 宗教与道德, 引言

Reparation for damages caused by scandal, 丑闻引起损害的赔偿, [2]5, 4, 2, 3; by sin, 罪引起损害的赔偿, [2]6, 1, 4.

Repentance, 参见 Conversion.

Responsibility, 责任, before God, 上主面前的责任, [2]1, 1; [2]2, 3, 4, 3; for the sins of others, 为他人的罪的责任, [2]5, 4, 2, 3; nature, 本质, [2]1, 1.

Responsibility, social, 参见 Social responsibility.

Responsive character of morality, 伦理的应答性, [1]1, 1; [2]1, 1.

Retribution, 参见 Reward.

Retroactivity of laws, 法律的回溯性, [2]2, 4, 5.

Revealed law, 启示的法律, [2]2, 1, 2.

Revelation, relevance for the moral law, 启示对道德律的重要性, [2]2, 2, 3; see also Holy Scripture and Magisterium of the Church.

Reward as moral motive, 作为伦理动机的赏报, [1]3, 1; [2]1, 3.

Rightness and wrongness, moral, 道德上的对与错, [2]3, 1, 1.

Rigourism, 严格主义, [2]3, 3, 2.

Ritual law, 参见 Cultic laws.

Robinson, John A. T., 罗宾逊 proponent of the "new morality", "新伦理" 的倡导者, [2]2, 3, 4.

Sacraments, 圣事, instruments of conversion, holiness, 导向悔改与圣德的途径, [2]6, 1, 5; [2]6, 3, 4.

Safer opinion, duty to follow it, 必须服从更保险的意见, [2]3, 3, 1.

Salvation as moral motive, 作为伦理动机的得求, [2]1, 2, 5.

Sartre, Jean Paul, 萨特, exponent of existentialist ethics, 存在主义伦理的倡导者, [2]2, 3, 4, 1.

Scandal, 丑闻, [2]5, 4, 2.

Scandalum pusillorum, 弱小者的丑闻, [2]5, 4, 2.

Scheler, Max, 舍勒, exponent of ethics of values, 价值伦理的倡导者, [2]1, 2, 3, 2.

Scintilla animae, 灵魂的火花, [2]3, 1, 1.

Scrupulous conscience, 过于自责的良心、自责的良心, [2]3, 1, 1.

Seduction, 引诱, [2]5, 4, 1.

Self-perfection (self-actualization, self-realization), 自我完善、自我实现, as ultimate end 作为终极目的, [2]1, 2, 2; obligation to, 自我完善的义务, [2]6, 3, 3; see also Perfection.

Sermon on the Mount, 山中圣训, [1]2, 1; [1]2, 2, 1.

Side effect, see Indirectly willed effects.

Sin, 罪, criteria for its gravity, 严重程度的准则, [2]5, 1, 3, 3; divisions, 分类, [2]5, 2; material and formal, 内容与形式上, [2]5, 1; mortal and venial, 重罪与小罪, [2]5, 1, 3; nature, 罪的本质, [2]5, 1, 2; social dimension, 社会层面, [2]5, 1, 2, 2; [2]5, 3, 1, 1; sources, 罪的根源, [2]5, 3.

Sin, social structures, see Social structures of sin.

Sins, internal, 内在的罪, [2]5, 2, 1.

Sinaitic covenant, 西乃山的盟约, [1]1, 1.

Situation ethics, 处境伦理, [2]5, 3, 2, 4.

Slavery, 奴隶性, [1]1, 3.

Social dimensions of sin, 罪的社会层面, [2]5, 1, 2, 3; and conversion, 与悔改, [2]6, 1, 1, 2.

Social legislation in the OT, 旧约中的社会立法, [1]1, 2.

Social pressure, 社会压力, cause of sin, 罪的原因, [2]5, 3, 1, 2; impairment of human acts, 妨碍人之行为, [2]4, 2, 2, 2.

Social responsibility, 社会责任, in the OT, 在旧约, [1]1, 2; in the NT, 在新约, [1]3, 4, 2; [2]6, 1, 4; modern sensibility for sins against, 现代人对违反社会责任之罪的敏感性, [2]5, 1, 2, 2.

Social structures of sin, 罪的社会性结构, [2]5, 3, 1; motive for communal conversion, 团体悔改的理由, [2]6, 1, 1.

Solidarity, 团结, fundamental factor of OT ethics, 旧约伦理的基本要素, [1]1, 2; [1]1, 3; fundamental moral concern, 基本的道德价值, [2]1, 2, 4; [2]6, 3, 4; in evil, source of sin, 罪恶中的团结、罪的原因, [2]5, 3, 1.

Sonship, divine as moral motive, 作天主子女的伦理动机, [1]3, 4, 1.

Sources of morality, 伦理性的根源、道德性的来源, [2]4, 3, 1—4.

State of perfection, 成全的状态, [2]6, 3, 1.

Subjects, 守法者, of human law, 人定法律的守法者, [2]2, 4, 4; of natural law, 自然律的守法者, [2]2, 3, 2.

Success and moral goodness, 成功与道德上的善, [2]4, 4, 1.

Suffering, 受苦, ethical significance, 伦理上的重要性, [2]1, 2, 1; [2]1, 3; [2]6, 1, 4; liberation from evils as Christian task, 基督徒的任务是将人们从恶中解放出来, [2]1, 2, 5.

Superego, 超我, [2]3, 1, 3.

Supernatural virtues, 超性德性, [2]6, 2, 2.

Synderesis, 本原良心, [2]3, 1, 1.

Teleological constituent of the moral order, 目的论、道德秩序的要素, [2]2, 2, 3, 3, 3.

Temptation, 诱惑、试探, [2]5, 3, 2.

Ten commandments, see Decalogue.

Theological virtues, 超性德性, [2]5, 2, 3; [2]6, 2, 2, 1.

Theology of liberation, 解放神学, [2]1, 2, 5.

Theonomy, 神律性, of Christian ethics, 基督宗教伦理的神律性, [2]2, 2, 4; of NT ethics, 新约伦理, [1]2, 1; of OT ethics, 旧约伦理, [1]1, 1.

Thomas Aquinas, 托玛斯·阿奎那, [2]2, 3, 2, 3; [2]3, 1, 1; [2]4, 4, 3; [2]6, 2, 2.

Time for the fulfilment of a law, 施行法律的时间, [2]2, 4, 5, 2.

Torah, see Mosaic law.

Tradition, 传统, Christian, source of moral theology, 基督教传统、伦理神学的资源, 引言.

Tradition, moral importance, 传统在道德方面的重要性, [2]1, 4; [2]2, 2,

1;[2]3,4,1.

Tradition of the elders, 长老的传统,[1]2,1,4.

Tutorism, 安全主义,[2]3,3,2.

Ultimate end of man, 人的终极目的, deficient theories, 不完美的理论, [2]1,2,1—3, disregard for it, essence of sin, 忽视终极目的、罪的本质,[2]5, 1; importance for human law, 对人定法律的重要性,[2]2,4,2; importance for the moral law, 对道德律的重要性,[2]2,3,3; [2]4,3,4; importance for the practice of virtue, 对实践德性的重要性,[2]6,2,2; importance for holiness, 对成全的影响,[2]6,3,3; nature, 其本质,[2]1,2,4; unity of the end for all mankind, 终极目的为所有人都是一样的,[2]2,3,1,2.

Unconscious motivation, 无意识的动机, impairment of human acts, 妨碍人之行为,[2]4,2,2,4.

Universality, of natural law, 自然律的普世性,[2]2,3,2,1.

Unjust laws, obligation, 不公义法律的约束力,[2]2,4,3.

Utilitarianism, 功利主义,[2]1,2,1; [2]1,2,3; [2]2,3,3,3.

Value, 价值, knowledge and love of it as requirement for virtue, 认识与爱慕价值、德性的前提,[2]6,2,3,2; responsibility before the ultimate value, 对终极价值的责任, 引言.

Venial sin, 小罪,[2]5,1,3.

Violence, impairment of human acts, 暴力、妨碍人之行为,[2]4,2,2,3.

Virginity, 贞洁,[1]2,2,2.

Virtually voluntary, 准自愿行为,[2]4,1,2.

Virtues, 德性,[2]6,2; cardinal, 枢德,[2]5,2,3; [2]6,2,2,2; supernatural, 超德,[2]6,2,1; theological, 神学德性、超性德性,[2]6,2,2,2.

Vocation, 圣召、使命, personal, 个人的,[2]6,3,1; [2]6,3,3,3; frustrated in sin, 在罪中受挫折,[2]5,1,3; ultimate, one only, 终极的召唤只是一个,[2]2,3,1,2.

Volition, 愿望, inefficient desire, 不成效的欲望,[2]4,3,4.

Voluntarium, 意志、自愿,[2]4,1,2; concept and divisions, 概念与分类,[2]4,1,3; indirectum, imputability, 间接的愿望、可归罪性,[2]4,4.

Wisdom, cause of the primeval order of the world, 智慧是世界原型秩序之原因,[2]2,2,1; [2]2,3,3,1.

## 缩写符号

### 《圣经》

以天主教权威版本(思高圣经学会的版本)为主。在篇名后也写国际符号,如;Mt=玛窦=马太;Mk=马尔谷=马可;LK=路加;Jn=若望=约翰;Ex=出谷记=出埃及记;Ps=圣咏=诗篇;Is=依撒意亚=以赛亚。其他的重要名称:God=天主=上主;Yahweh=雅威=耶和华;Holy Spirit=圣神=圣灵;Abraham=亚巴郎=亚伯拉罕;Moses=梅瑟=摩西;Paul=保禄=保罗;

### 梵蒂冈第二届大公会议(“梵二”)文献:

- AA:Apostolicam Actuositatem《教友传教法令》
- AG:Ad Gentes《教会传教工作法令》
- CD:Christus Dominus《主教在教会内牧灵职务法令》
- DH:Dignitatis Humanae《信仰自由宣言》
- DV:Dei Verbum《天主的启示教义宪章》
- GE:Gravissimum Educationis《天主教教育宣言》
- GS:Gaudium et Spes《论教会在现代世界牧职宪章》
- IM:Inter Mirifica《大众传播工具法令》
- LG:Lumen Gentium《教会宪章》

NA: Nostra Aetate《教会对非基督宗教态度宣言》

OE: Orientalium Ecclesiarum《东方公教会法令》

OT: Optatam Totius《司铎之培养法令》

PC: Perfectae Caritatis《修会生活革新法令》

PO: Presbyterorum Ordinis《司铎职务与生活法令》

SC: Sacrosanctum Concilium《礼仪宪章》

UR: Unitatis Redintegratio《大公主义法令》

### 其他

AAS: Acta Apostolica Sedes《宗座报》

CIC: Codex Iuris Canonici of 1983《天主教法典》(1983年)

DS: Denzinger-Schoenmetzer, Enchiridion Symbolorum《教会历代文献汇编》1967年,第34版本。



# 基督教译丛

卓新平 主编

本书是当代天主教自梵蒂冈第二届大公会议之后系统阐述基督宗教伦理学体系的优秀范本，全面展示了基督宗教传统伦理从《圣经》的基础到梵蒂冈第二届大公会议的历史沿革和逻辑发展，以及基督宗教古今伦理学思想的连贯性、延续性和一致性。

本书分为《基本伦理神学》（第一卷）和《特殊伦理神学》（第二卷）。第一卷包含“基督宗教伦理学的《圣经》基础”与“基本伦理神学”，第二卷包含“基督徒在宗教领域中的责任”与“基督徒对被造世界的责任”。