

基督
宗教
译丛

卓新平 主编

基督宗教伦理学

(第二卷)

Christliche Ethik
Spezielle Moraltheologie

[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

目 录

第二卷：特殊伦理神学

导 言 / 1

第一部分 基督徒在宗教领域中的责任 / 5

宗教与超性美德 / 6

一、世俗化社会中的宗教 / 6

二、超性美德的“三角形” / 9

三、非基督教世界中的超性美德 / 10

第一章 信仰的美德(信德) / 13

第一节 神性信仰的本质 / 13

一、《圣经》中的信仰 / 14

二、神学反思中的“信仰”概念 / 18

三、使人得救的信仰的领域 / 23

第二节 人对信仰的服从 / 25

2 基督宗教伦理学

- 一、无信仰的挑战 / 26
- 二、坚持对信仰的服从 / 31
- 第三节 保护基督信仰 / 34
 - 一、关心信仰并忠于它 / 34
 - 二、传播福音的使命 / 43
 - 三、促进信仰的合一 / 51
 - 四、信仰的教会性 / 61
- 第二章 希望的美德(望德) / 70
 - 第一节 神性望德的本质 / 71
 - 一、《圣经》中的望德 / 72
 - 二、神学中希望的概念 / 76
 - 第二节 对望德的冒犯 / 79
 - 一、自以为是 / 79
 - 二、绝望 / 81
 - 三、懦弱与颓废 / 82
 - 第三节 望德的果实与挑战 / 84
 - 一、忍受不幸与苦难 / 84
 - 二、对未来的开放 / 85
 - 三、转变世界的呼召 / 86
 - 四、委身于人的解放 / 87
- 第三章 圣爱 / 89
 - 第一节 圣爱的本质 / 90
 - 一、《圣经》对圣爱的性质的理解 / 91
 - 二、神学对爱德概念的理解 / 99
 - 三、圣爱的特征 / 102
 - 第二节 冒犯圣爱的情况 / 105
 - 一、淡漠 / 105
 - 二、拒绝与仇恨 / 106
 - 第三节 在祈祷与行动中实践出圣爱 / 107

第四章 朝拜神的本质 / 111	
第一节 朝拜神的概念与对象 / 112	
一、朝拜神的概念 / 112	
二、朝拜的不同方式 / 114	
三、朝拜上主与尊敬圣人 / 116	
第二节 朝拜神的基础 / 118	
一、一般意义上的朝拜 / 119	
二、外在与共同的朝拜 / 121	
第三节 伪假朝拜和迷信 / 124	
一、对于真神的伪假朝拜 / 124	
二、朝拜假神(偶像崇拜) / 127	
三、迷信 / 129	
第五章 朝拜的具体表现 / 141	
第一节 祈祷 / 141	
一、祈祷的本质 / 142	
二、祈祷的需要和价值 / 147	
三、祈祷的条件 / 150	
四、祈祷的团体性质 / 153	
第二节 圣事对人生的圣化 / 154	
一、圣事的本质与功能 / 155	
二、圣事敬礼的需要和具体方式 / 157	
三、有效地和有益地领受圣事的条件 / 162	
四、圣事施行人的责任 / 165	
第三节 瞻礼日与时间的圣化 / 170	
一、主日和神圣的时期 / 171	
二、宗教禁食和斋戒日期 / 189	
第四节 恭敬圣者的义务 / 193	
一、恭敬上主的圣名 / 193	
二、对天主之名的误用 / 194	

4 基督宗教伦理学

三、恭敬被祝圣的人物(圣职人员) / 196

四、恭敬圣所 / 197

五、恭敬圣物 / 198

第二部分 基督徒对被造世界的责任 / 203

第六章 爱邻人和正义 / 205

第一节 爱邻人的本质和次序 / 205

一、《圣经》中爱邻人的诫命 / 206

二、爱邻人的本质 / 212

三、爱邻人的普遍性和次序 / 217

第二节 爱邻人的具体表现 / 231

第三节 正义的美德 / 235

一、《圣经》中的正义美德(义德) / 235

二、正义的本质 / 238

三、正义的分类 / 242

四、正义和爱 / 245

五、作为正义的基本要求的人权 / 246

第七章 物质生活与身体健康 / 254

第一节 基督教对身体与身体生活的看法 / 254

第二节 对于身体健康的责任 / 256

一、健康的观念及关怀它的义务 / 256

二、食物 / 258

三、娱乐和运动 / 259

四、兴奋剂和毒品 / 260

第三节 医疗与手术 / 266

一、一般的医疗和外科治疗 / 267

二、特殊的外科手术 / 282

三、涉及人的研究 / 306

四、遗传医学和基因工程 / 308	
第四节 健康和生命之冒险 / 313	
一、能准许的冒险 / 313	
二、有罪的冒险 / 314	
第五节 对人身的攻击 / 318	
一、自杀 / 318	
二、谋杀和间接杀死邻人 / 324	
三、自卫 / 352	
第六节 接受痛苦和死亡 / 356	
第八章 荣誉、诚实与忠贞 / 358	
第一节 荣誉的道德价值 / 359	
一、荣誉的性质和基础 / 359	
二、荣誉的首要责任 / 360	
三、对他人荣誉的侵犯 / 369	
第二节 诚实的美德 / 374	
一、在《圣经》里的诚实 / 374	
二、诚实的美德和它的义务 / 378	
三、谎言和对真理的合理隐瞒 / 384	
四、誓言 / 396	
第三节 忠贞 / 399	
一、忠贞的性质和基础 / 399	
二、许诺 / 400	
第四节 秘密 / 402	
一、秘密的性质和基础 / 402	
二、对秘密的揭露 / 403	
三、对秘密的打听 / 405	
第五节 社会通讯的伦理 / 407	
一、社会交流的角色 / 407	
二、被通知和通知的权利 / 408	

6 基督宗教伦理学

三、社会交流的义务 / 410

四、大众媒介和教会 / 414

第九章 性与婚姻 / 416

第一节 人之性行为的本质及意义 / 418

一、《圣经》中有关性的观点 / 419

二、人的性结构 / 424

三、性爱的本质与目的 / 426

四、性行为的社会依赖性 / 431

五、基督信仰对妇女尊严的尊重 / 433

第二节 性伦理的基本原则 / 439

一、节制与负责任的性生活 / 439

二、性幻想 / 447

三、手淫的伦理问题 / 451

四、在全人的爱内的纯正成长 / 455

五、关注适当的性教育 / 461

第三节 非婚姻的性生活 / 462

一、婚前性关系 / 462

二、非婚性团体 / 474

三、其他非婚姻的性关系 / 477

四、同性恋及性变态 / 483

第四节 婚姻的伦理责任 / 499

一、订婚时期 / 499

二、婚姻的本质 / 504

三、父母的责任与计划生育 / 537

四、夫妻之爱与亲昵 / 553

第十章 团体生活中的道德责任 / 560

第一节 社会的本性和秩序 / 561

一、社会的本性 / 561

二、负责任地行施权威 / 568

三、服从的美德 / 575	
第二节 家庭 / 584	
一、家庭的本质和功能 / 585	
二、夫妻彼此之间的权利和义务 / 587	
三、父母的义务和权利 / 590	
四、孩子对父母的义务 / 601	
五、家族,广义上的家庭 / 604	
第三节 国家 / 606	
一、国家的本质和来源 / 606	
二、政治权威和施行它的前提 / 611	
三、国家权威的任务和道德义务 / 614	
四、促进和平与国防 / 629	
五、公民的义务 / 645	
六、抵抗不正义国家权威的权利 / 650	
第四节 教会 / 657	
一、教会权威的任务 / 657	
二、信徒的义务 / 662	
三、教会与国家 / 664	
第十一章 工作、财产与社会经济 / 669	
第一节 工作的道德秩序 / 671	
一、基督教对工作的评价 / 672	
二、工作与职业中的道德义务 / 679	
三、工作与正当报酬的权利 / 682	
四、组织与罢工的权利 / 691	
五、促进工人的参与 / 698	
第二节 有关财产的道德秩序 / 701	
一、私有财产的意义与根据 / 702	
二、所有权的获得 / 713	
三、有关财产的道德职责 / 728	

8 基督宗教伦理学

四、对所有权的侵犯和赔偿 / 735

五、对所有权的合理侵犯 / 746

第三节 社会经济的道德秩序 / 753

一、社会经济的本质和目的 / 754

二、服务于人们需求的市场经济 / 759

三、国家的经济角色 / 767

四、国际经济合作 / 772

第十二章 对上主所创世界的照顾与责任 / 782

第一节 基督信仰对大自然及受造界的看法 / 784

一、旧约 / 785

二、新约 / 787

三、神学的反省 / 788

第二节 环境伦理的一些基本观点 / 790

一、爱护大自然 / 790

二、对自然的尊敬 / 791

三、节制和自我约束 / 792

第三节 环保伦理的具体要求 / 793

一、生态上负责任的阻碍 / 794

二、对自然资源负责任地使用 / 796

三、将技术置于受造界整体利益之后 / 797

四、个人关怀和消费上的批评性行为 / 799

五、照顾动物 / 801

六、作为环保工具的法律 / 808

七、结论 / 809

参考文献 / 811

索引 / 855

缩写符号 / 895

第二卷：特殊伦理神学

导 言

特殊伦理神学(special moral theology 或译特殊道德神学)讨论的是人在不同的处境和不同的人生层面上的行为。它预设了基本伦理神学的根本原则,并以其为基础,将其运用于人性行为的不同领域。因此,本书在基督教伦理学的第一卷里关于一般伦理神学的论述中获得了所需要的补充和完成。^①

在基本道德神学的论题内,关于道德诫命(moral demand)的最终目的以及自然法的问题对于特殊道德神学有特别的意义。传统的道德学说强调自然法在建立道德规则(moral norm)中的重要性,按照“行为由本性而来”(action follows being)的原则,道德责任可从人性和与他的行为相关的存在物的本质中推导出来。这种学说在今天仍有其重要性,但它同时是引起众多争论的原因。

对人性的理解的不同,自然引起了关于何为道德责任的分歧。它始终推动人们更好地、更正确地去理解人性。现代学者强调,为

^① Karl H. Peschke; *Christian Ethics. Moral theology in the Light of Vatican II*, vol. 1; *General Moral Theology* (Alcester; C. Goodlife Neale, revised edition, 1989).

了完美地了解人性,有必要听从经验科学的见解,如医学、心理学或社会学。道德神学也不能省除这样的努力。特殊道德神学尤其需要这样的知识。例如,为了正确地评价迷信,道德神学家需要了解通灵学(parapsychology)的知识;为了判断毒品的适用性,如大麻和可卡因,他必须知道它们对人的健康的影响;为了讨论社会经济秩序,他必须具备劳工关系法和经济发展方面的知识。

尽管许多当代神学家对于传统的自然法理论仍有很大的保留,但上述关于道德法则的分析仍然采用了与自然法神学相同的基本原则。道德秩序(moral order)来源于人性,需要的只是将关于人性的知识因医学、心理学、社会科学和其他相似的学科的新见解的补充而完美起来。这种方法基本上仍是本体论式的,也就是从人的存在中得出道德应然的结论。

但是,熟悉这样的人类学并非是阐发道德法则的唯一前设。在决定道德法则时,同样重要的是人与世界之所以被创造出来的目的和最终目标是什么。这样的—个等待实现的目的是决定什么可以被认可为善,什么被拒斥为恶的最具有决定性的标准。新教神学家文德莱德(H. D. Wendland)就要求发展出—种末世论的伦理学和末世论的自然法。^①这样,他所理解的伦理学或自然法,不仅从那些被造物之当下存在的本性中获得界定和法则(这是从本体论出发),而且最少在相同程度上从将来临的新天新地中,及上主已为末世所设计的天国的完美实现之中获得(这是从末世论或目的论出发)。他认为不仅新教伦理学需要这样的末世论定向,天主教道德神学及自然法学说也需要。

也许有人会反对说,托马斯传统神学或经院神学—直就指出上主的光荣是人的终极目标,它是人们无论在做何事时都牢记在

① “—种批判性的,末世论的‘自然法’……这是—项神学任务,它的答案对于社会神学和在—社会伦理学中基督教式的有责任感的—社会形象是必需的。”(Heinz-Dietrich Wendland: *Die Kirche in der modernen Gesellschaft*. Hamburg: Furche, 1956, 145.)

心的原则。然而,在那个体系中上主的光荣毋宁说只是一个抽象的概念。它并不太影响道德法则的内容。在一切实践的意义上,道德法则是从人及世界的具体性质中导出的。这仍是从本体论出发。

在天主教的道德神学中,被造物(受造界)的终极目标(the ultimate goal)和上主为人和世界所设定的目的也应该得到更多的重视。这个终极目标被定义为通过建立他的王国而显现的上主的荣耀。在本书伦理学的第一卷已进行了进一步的解释。梵二会议已对此问题给出了一个很有价值和基本的解答。它解释道:“信友在走向天国期间,应寻求并爱好天上之事,但他们应与人们合作:建立一个更合人性世界的任务,并不减轻,反而加重。因人躬亲操作,或借技术耕耘土地,使土地长出果实,并使大地变为整个人类的适宜住所,又因人有意识地在社会中承担一部分工作,便是完成天主在原始时晓示于人的统治大地与成全造化工程的计划;同时,亦是发展自身,并且是服从基督教令人们为弟兄服务的伟大诫命。”(GS57)人被召唤,他应该成为“将上主之创造引向完美这一伟大工程的同工”(GS67,又见34)。在人所有的行为中,他要牢记此条,并为此服务。这样的道德法则才可真正地称为从未世论出发,——或者用今天更普遍用的术语,也可以称之为“目的论的(teleological)”。

这样的末世论定向(目的论定向)对于基督宗教伦理学是至关重要的。在一切的伦理学思考中,人被呼召共同与上主展现其造物以及这种呼召所包含的一切,应该被当作一条最终的标准。基督宗教伦理学之所以被称为是神律性的,不仅仅因为《圣经》中的上主之言始终是道德的基本根源,而且因为上主对于世界的计划和他的光荣始终是基督宗教伦理学的中心。

人与上主的关系是他的道德生命中最基本的因素。因此,可以说,对人在宗教层面的责任的研究应该先于对人对于这个被创世界的责任的研究。《圣经》当然也肯定这个次序。十诫就将对上

主的崇拜的诫命置于有关人应对他的同胞具有的责任的诫命之前,并始终将对上主之爱列在对邻人之爱的前面。

相应的,这里所论的特殊道德神学分为两个部分。每一部分都由一些对于各自部分都很重要的基本美德的研究开始。第一部分是关于宗教层面的,讨论信、望、爱这些神学美德;关于崇拜上主的本质;崇拜上主的某些特定表现和责任等。第二部分集中在被创造的世界层面,讨论爱邻人和正义的美德。前面几章涉及有关“个人伦理”的问题,即:肉身生活及健康;荣誉、诚实与忠贞;性生活。有关性生活的问题就引导我们走入第二个庞大的领域,即“社会伦理”。从小的社会团体要走向大的社会群体:婚姻、家庭、国家和教会。后面还加上关于财产、经济的讨论,以及对创造界的具责任感的照顾——这个范围就更大,它涉及到整个世界。

第一部分

基督徒在宗教领域中的责任

在某些时期，人们倾向于分裂宗教生活和伦理神学。针对这种倾向，卡尔·巴特(Karl Barth)曾这样说：“除了工作以外，还有祈祷；要有对弟兄们的爱，但狭义上的宗教崇拜需要陪同爱弟兄的具体实践；有了社会上的任务和国家中的工作，但也有教会团体中的任务；有许多学科和自然科学，但也有神学这个学科。而且，这一切活动显然应该被视为一种命令和义务，它们属于行动的范围。”^①

为了说明内心灵修和信仰世界的层面，修道生活能够提供很多重要观点，而梵蒂冈第二次大会认为，伦理神学应该更多注意到这些(见 OT 16)。就在这一点上，伦理神学也能够给予一些灵性的启发。

^① *Church Dogmatics* III/4, ed. by Bromley/ Torrance (Edinburgh, T. & T. Clark, 1961), 49.

宗教与超性美德

一、世俗化社会中的宗教

人及其他创造物的终极目的是上主的荣耀。它们是为此目的而被创造的。这也是它们存在的原因,并要为达成此目的而做出贡献。“我是雅威,这是我的名字。我必不将我的光荣让与另一位”(《依撒意亚》42:8)。造物物正是通过它们的存在本身称颂上主。人作为一切造物物的冠冕,有意识地用他的知和意将荣耀归于上主。“将荣耀归与我的名”(《玛拉基亚》2:2;《依撒意亚》42:12;《耶肋米亚》13:16),上主对他的子民及一切在地上居住者均如是要求。

然而,在当前这个受自然科学和技术统治的世界,宗教有时候只是被当作不科学和无效而受到排斥。上主被当作人类幻想的人格化,宗教被认为只是治疗人的沮丧的一种鸦片与自我陶醉。人们争论说,为了超越及反对那样的狂想和虚幻的形象,人类应该献身于对他的同胞的积极帮助。通过创造更好的经济条件来解决他的问题。一个物质上丰富的社会,就能避免各样的不平等,给予社会的每一个成员经济和社会福利,这样的社会才是值得人们完全为之奉献的最终目的。

在这种世俗的对生命的解释中——人们常称之为“世俗化”——重点不是放在宗教上,而是在科学、理性和社会上。人所努力的范围不在于永恒的生命,而是此世的更好的生活。在对世界做出贡献和宗教实践之间,一种二元论被设立起来,而前者被视为更为紧迫的、更为有益的。事实上,过去的神学在弥补这两者之间的裂缝上不一定都十分成功。梵二会议在克服神学在这个方面的缺陷上做出了坚决的努力,并坚定地反对这种错误的二元论。“在人们表白的信仰与他们的日常生活之间制造的分裂是我们这

个时代最严重的错误之一……让那些由于一边是专职社会活动，另一边是宗教生活之间而造成的错误的对立不再存在。那些忽略尘世责任的基督徒也忽略了他对他的邻人甚至对上主的责任”（GS 43）。人的世俗活动，如果是尽职尽责，也就是服务于上主。因为人“有充分的理由相信，他们的劳动是在展现创造主的奇工……而且通过他们个人的劳动来推动神圣计划在历史中的实现”（GS 34）。

首当其冲，宗教敬礼与对上主的朝拜成为这种分裂的牺牲品。对于人与社会来讲，都是一个巨大的损失。无论如何，宗教一直都是所有文化的一个部分，而这不可能没有更深层的原因。“世俗化的社会必须要面对所有时代最广泛的文化现象，即宗教崇拜”。^①如果世俗行为的意义是服务于世界，却不知道创造者和他对人类和世界的旨意，那人们就很难实现这种服务并发挥其意义。因此，宗教崇拜“必须是服务于一般事物中的一个停顿，是一个另类的时刻，在这个时刻中，我们意识到上主在我们对世界的服务之中的显现”。^②

宗教朝拜的问题与人性及人生目标的问题是分不开的。每一个成熟的人必然会反省一个问题，即：我的生命有什么意义？我的存在是一个什么样的奥秘？人总不能回避这些问题，而这同时意味着，人的自然倾向是宗教性的（naturally religious disposition of man）。对于这个问题的最为坚定的回答来自人类的宗教，但意识形态和准宗教性的代替物（spiritualistic surrogates）也提出了某些答案。

这个问题最终导向一切存在的根源和基础，而人们体会到，这个根源是神圣的、不可把握的。神圣学的经验（the experience of

① P. Panikkar, *Worship and Secular Man* (London: Darton, Longman & Todd, 1973), 2.

② L. Lorenzetti, ed., *Trattato di etica teologica*, vol. 2 (Bologna: EDB, 1981), 37.

the sacred)呈现出这些特征:尊敬、信仰、敬畏、信赖、爱慕与敬拜。当然,对个体的人来说,这些感受不只是纯粹的内在性,它们还寻求一种外在的表现,即宗教生活的表现。“如果将人仅仅理解为经济或政治的因素,仅仅视为‘制造者’(homo faber)或‘社会与政治动物’(animal sociale et politicum),那么宗教朝拜必然被认为是无用的、浪费时间的,甚至是有害的行为。但是如果真正的超越性是人生的基本特性,宗教朝拜则必须被视为一个核心的行动(an essential act);缺少它,人生的广大领域就不能充分发挥其生命。”^①对一切宗教来说(特别也是基督教神学如此认为),人具有一个超越性的目标(transcendent destination)。人不能在自身的生活或者在现世的福利中找到最高的意义,但他应该在实现上主的永恒计划、在上主的光荣以及与上主的相遇(communion with God)那里找到最终的目标。

人生的经验也肯定宗教的基本重要性。在不安、忧愁、失败、挫折、疾病与死亡中,人们感觉到,他们应该寻求补救之道。他们在面对超越者(communion with the transcendent)、向它表达出自己的敬仰与服从时找到了这种出路。这样人们能够恢复内心的平衡。宗教的礼仪符合人们的这种需要,而这也是宗教敬礼的重要层面之一。同时,当宗教被丢弃时,某些代替品(surrogates)会起同样的作用。但是,任何代替品都不能取代实在本身,而所有的代替品都是不足够的。如果只给人们一个代替品而不提供纯正的“真货”,这不能说是实际的服务。社会学研究也表明,青年人包括成年人越有宗教生活,他们就越感到自己的生活是快乐的、有意义的。^②

① Michael Schmaus, “Worship”, *Sacramentum Mundi*, vol. VI, 1970, 390.

② 一些在美国哈佛和耶鲁大学进行的调查研究表明,在回避吸毒、戒酒、犯罪行为 and 纠正其它的社会病态的问题上,定期参与教会礼仪的习惯扮演重要的角色。那些定期去教堂的信徒离婚率只是18%,而不参与礼拜的人的离婚率则是34%。定期参与教会礼仪的人的心理缺陷或心病只是别人的一半,他们酗酒的概率比别人低71%。(have only half as many psychological defects and 71% fewer (转下页))

二、超性美德的“三角形”

宗教生活首先表现在于敬拜的行为如祈祷、祭祀、圣事礼仪、敬礼庆祝。但是，一切宗教朝拜的灵魂是超性美德，因为它们开启人的心，使之朝向上主并与神合一。它们启发与燃起宗教生活并且是宗教生活的基本前提。如果缺少这些超性美德，念祈祷经文或举行礼仪只是一个空虚的外壳。另一方面，这些超性美德也需要外在的表现，需要祈祷、礼仪与圣事。通过外在的行动，内在的美德获得了支持、形成与力量。^②

根据基督教神学的长期教训来说，超性美德有三项：信德、望德与爱德(faith, hope and charity)。其原因是新约中书信的教训，这些书信不仅仅个别地提出了这些价值，而且经常将它们连在一起。圣保禄提到了得撒洛尼人“因信德所作的工作，因爱德所受的劳苦，因盼望所有的坚忍”(《得撒洛尼前书》1:3)。圣保禄说，这三个是一切美德的高峰：“现今存在的，有信、望、爱这三样，但其中最大的是爱。”(《格林多前书》13:13；参见《罗马书》5:1—5；《迎拉达书》5:5下；《哥罗森书》1:4；《得撒洛尼前书》5:8；《希伯来书》

(上接注②)problems with alcohol. 参见 J. P. Shapiro, A. R. Wright, “Can Churches Save America?”, *U. S. News World Report*, Sept. 9, 1996, 46—53)。有宗教信仰的人能够更好地面对疾病和压力。他们的生活方式更健康，有更多的社会关系，而他们的寿命率也比较高。在美国做的一些相关的调查统统有这样的结果：不去教堂的人的平均寿命是 75 岁，去教堂，但不是每一个星期都去的人平均上活到 80 岁，每周去一次教堂的信徒有 82 岁的平均寿命，而更频繁地去教堂的人平均寿命是 83 岁。参见“Faith and Healing”, *Newsweek*, Nov 17, 2003, 50—58。

- ① theological virtues 又被译为“超德”、“超性的德行”、“神学德性”、“天赋之德”、“通天之德”、“敬神三大德”。——译者注
- ② 神性美德或属神美德(theological or divine virtues)是以上主为直接对象与动机的美德。与此不同，道德美德(moral virtues)的直接对象是创造物；它们只是间接地涉及到天主，因为在每一个纯正的道德行动中人们服从上主。但是那些神性美德没有中介的环节，它们直接将人的灵魂提到上帝那里。

10:22—24;《伯多前书》1:2 下)。在教会传统中,这三个美德获得了重要的地位。

根据……………因素。

不过,我们不能纯粹依赖于理性而从人的本性与宗教一道德生活的本性推演出这三个美德。圣托玛斯只提出一种“适宜性的理由”。实际上,《圣经》也经常提到其他的超性美德,比如“敬畏天主”、“信赖天主”、“虔敬的心”。因此,三个超性美德的说法应该被理解为一种肯定,而不应该被视为排除其他的美德。然而,信德、望德与爱德仍然是内心宗教生活的最核心价值。

这些超性美德的首要目的在于提供一些工具为了让人能够更好地能够与神交谈(to equip man for sacred dialogue with God)。基于信、望、爱三德,人能够理解上主的圣言,能够在内心接受它并且做出回应。超性美德是人的宗教存在的基础。它们将人与人的整个行动以及全世界都与天主旨意及天国联系起来。

在《圣经》的基础上,特利腾(Trent)会议指出,为了成义与获得永生,三个超性美德是严格必要的。特利腾会议认为,信德是一切成义(justification)的开端、基础与根源,而如果没有信德,人就不能中悦上主;^①另外,特利腾会议也肯定,为了成为基督的一个活的成员以及为人获得永生,除了信德之外,望德与爱德也是必要的。^②该会议也作了一个定义,即爱德对成义是绝对必要的。^③

三、非基督教世界中的超性美德

按传统教义,神性的美德从其本质来说,是超自然的,因而它

① DS 1532;参见 3012.

② DS 1531.

③ DS 1561.

永远是而且必然是从上而下灌入的(*infused*)。它们与圣化恩宠同时来到。然而,在传统神学教义的理解中,恩宠的生活总是通过圣事,最基本的是通过洗礼而得到的,所以只有基督教徒才被认为能有神性的美德。虽然很明显地,非基督教徒也有宗教,但他们的宗教生命只是包含在宗教德性(*the virtue of religion*)里面。圣托玛斯认为,这样的德性并非以上主作为目标,而是以崇拜行为作为其目标。(而在梵二以前的教科书也普遍地有这样的看法。)^①

有一个问题却不得不提,即谁或者什么是崇拜行为的目标。答案只能是:上主就是崇拜行为的目标。上主被崇拜了,上主被敬拜了,祈祷和祭礼献给了上主。相应地,宗教德性之最终目的也是上主。而且,崇拜行为是超性美德的外在流露,这在上面已经解释过了。作为内在美德的流露,崇拜行为包括了神性的美德,并且是以此美德为前提。因此,如果非基督教徒能够在行为敬拜上主,正如实际上他们如此做一样,他们也就有了信、望、爱三德。实际上,这些非基督宗教的宗教在他们的祷告、崇拜及神秘修炼中相当明显地实践着这些美德。

通过神学上对基督和圣神在世界上救赎恩宠的普遍存在的新的理解,关于超性美德在非基督教世界的问题可以得到进一步的澄清。梵二会议将其确定为宗旨并加以推广。它宣称恩宠以一种不可见的方式在一切人的心中作工,并且圣神给每一个人参与逾越奥迹的可能(GS 22; LG 16)。因此,在这样的超自然的秩序中,一切善意的人都能得到要成为基督王国的公民所必须有的恩宠。相应地,每一个人都可能获得超性美德并实践它们。

实际上,由于所有人都是朝着同样的终极目标(见 GS 22; 24; NA 1),这个终极目标是超自然的,因此,为了这个呼召和作为上

^① 参见 Aertnys-Damen, *Theologia Moralis II*, 1968, nr. 3; Noldin, *Summa Theol. Mor. II*, 1961, nr. 132 f; Pruemmer, *Manuale Theol. Mor. II*, 1958, nr. 325; Zalba, *Theol. Mor. Compendium I*, 1958, nr. 102 f.

主在救世计划中的合作者的这个使命,所有人都要接受相应的超自然的力量和预备(supernatural powers and qualifications)。梵二大公会议明确地提出,望德与爱德,都是有善的意志的人的灵性配备(spiritual outfit)的一部分。GS 22 解释,基督徒领受“圣神的初果”(《罗马书》8:23)。而通过这个“圣神初果”,基督徒能够活出新的爱的律法,并以“来自望德的力量”面向复活。同样的文献加上这样的注解,“这不独为基督徒有效,凡圣宠以无形方式工作于其心内的所有善意人士,对他们亦有效”(GS 22)。^① 因此,就那些非基督徒能够分享在基督和圣神中的恩宠而言,他们在同样的程度上也能参与到超性美德的恩赐之中,并能将其实现出来。

^① 又见 GS 38:“对于信赖上主仁慈的人,爱心之路对所有的人都是开放的。”

第一章 信仰的美德(信德)

第一节 神性信仰(theological faith)的本质

神性的信仰通常被认为是对包含在《圣经》启示和教会所提出的信条中的真理的认同。然而,信仰首先不是对某些特定教义的认可。它是个人与上主的相遇,是圣父的自我展示,而在人方面是人心对于神的开放(It is a personal encounter with God, a self-disclosure of the divine Father and on the part of human beings the openness of their hearts for him)。

信仰开启认识位格之路。^① 一个有信仰的人分享他者(another)^②的世界和存在,分享他的思想,他的知识,他的理解、爱和欲望。“信仰某个东西反而只是它的次级形式。从这里面可以看出,信仰首先不是人与某物、与某些原则、与某些格式的关系,而

① “认识一个位格(person)”是模棱两可的;这个“位格”可以是人,但也可以是上主。——译者注

② “他者”或“它者”也是模棱两可的,指人或天主。——译者注

是一个与位格的关系。而且这个关系特别地导向关于位格的知识。信仰是一种方式和方法,通过它我们得到对他者的理解。没有信仰,关于位格的实在和奥迹在最深和最真的层次上是不可知的。一个人不可能通过实验就能真正地了解……数学和自然科学的方法不可能运用于关于位格的知识之中,因为它们的方法不具有可行性。一个位格在其最真实的本性上,关于他最真的自我,只有当他让他自己被了解,或展示他自身时,才能被了解。”^①

当然,信仰必定包含一些特定的东西,常以如下的形式出现:我信你所说,你所问,你所承诺。因此,信仰也就意味着相信某些断定(assertions)。但是,相信某些断定是与那个被信仰的位格有关的,它首先是要参与到他的思想和世界中去。这些思想,就人而言,不必要与外在的世界相称。它们只需要能代表他的内在信念和感情。信仰能够保证一个人的外在表现与他的内在洞见、内在经验和信念之间的相称。然而,关于外在世界的判断的正确程度取决于那个被信任的人的能力和知识。

“因此,信仰不是知识的雏形的、部分式的或模糊的形态。它是纯正的知识(authentic knowledge);它是关于这个领域的理解,在这个领域内,首先关注的不是世界、他物或客体,而是位格。”^②只有信仰才能达到关于人的更深层的知识。可见,认为只有试验能够达到的知识才是真正的知识的看法是多么的片面。如果真是那样的话,实在的那些最重要的领域对于我们将是封闭的:即关于位格的领域。

一、《圣经》中的信仰

《圣经》基本上认为信仰首先是个体与上主的相遇,是位格的

① 见 Heinrich Fries, “Faith and knowledge”, in *Sacramentum Mundi*, vol. 2, 1968, 331.

② 同上, 331 页。

关系。在旧约中,信仰被理解为总体性的人与上帝的关系。在旧约中,我们找不到与我们所说的“信仰”这一术语同等的词。“这两个相关的词,pistis(名词的信仰)与 pisteuein(动词的相信),在将希伯来文的旧约翻译成希腊文的《七十子译本》(LXX)中出现,但其希伯来原文则是好几个不同的词。然而,在希伯来文中,有一个词与我们所说的信仰概念非常一致,即动词‘aman’,它在整个基督教的仪规传统中被广泛使用,被当作是确认:阿们(amen)。”^①这个词表示的是一个坚定的、可靠的、确信的事物,表示诺言必然实现。相应的个人的信仰就是对上帝说阿们,将他的整个存在建立在上主的基础之上。在《依撒意亚》7:9,我们找到它的经典表述:“你们若是不信,定然不得立稳。”如果你的生活没有建立在上主这个基础之上,你将不会有一个坚定的根基。在《依撒意亚》28:16节中,我们又可找到将信仰理解为对上帝的坚定信仰和完全献身的例子:“信靠的人必不着急。”又如在《圣咏》116:10中:“虽然我已痛苦万分,但是我仍然抱有信心。”

对新约来说,《哈巴谷》2:4 变得极其重要:“惟义人因信得生。”^②在这里,信仰意味着人对上主的完全的信靠和信心。旧约中的亚巴郎的故事也很重要。^③即使亚巴郎到了老年仍无儿子时,他仍然对上主对他所做的“子孙多若海沙”的许诺有信心。“亚巴郎相信了上主,上主就以此算为他的正义”(《创世纪》15:6)。亚巴郎的信仰既在他的信靠之中,在他的服从之中。当他听到上主的召唤时,他就离开自己的家乡(《创世纪》Gen 12:1—4),而当上主提出这样的要求时,他愿意牺牲自己的儿子(虽然上主后来有别的解决办法(参见《创世纪》Gen 22:1—18,亦见《希伯来书》Heb 11:8,17)。作为对天主顺服的信仰又可见《申命纪》Dtn 9:23 及

① W. Kasper,《基督教信仰引论》,An introduction to Christian Faith (London: Burns and Oates 1980),79.

② 又见,《罗马书》1:17;《加拉达书》3:11;《希伯来书》10:38。

③ 见《罗马书》4;《加拉达书》3:6—9;《希伯来书》11:8f。

《列王纪下》2 Kings 17:14)。

因此,在旧约中的信仰首先是一种道德反应(a moral response)。它是对上主的信任,对他的帮助的期望,及绝对的坚守他和他的言语。关于上主的知识及他在历史中救赎性的干预都包含在其中。对雅威作为独一上主及救主的信仰是以色列信仰中最基本的要求(见《出谷纪》20:2;《申命纪》4:39;《依撒意亚》43:10;《欧瑟亚》13:4)。然而,关于上主的某些真理的知识却不是作为信仰的最主要的方面而强调出来。

在新约中,信仰有多重的意思,它们互不重合。在对观福音中,“相信”大多数只是用于表示与神迹有关的事情,在这种语境中,它没有更深的神学含义。它指的是相信上主在耶稣身上的大能。然而,耶稣把它作为真正的宗教性、拯救性的信仰的出发点。这种信仰是人对于上主天国福音的最基本的反应。“日期满了,神的国近了!你们当悔改,信福音”(《马尔谷福音》1:15)。信仰是对皈依的呼召。实际上,它是最彻底的皈依,是完全地转向上主和他的国。“如果耶稣宣认的是先知应许的完全实现,是救赎的开端,他同样要求先知们所要求的态度,即:信、完全的信、对救赎的上主的完全的盼望和依赖。这样的信仰与旧约所见证的信仰几乎完全是一样的。”^①不同的地方仅仅在于,接受天国降临的福音,而这福音是由耶稣来宣认的。它仍然不是要对某些教义认同的教条式的信仰,而是对上主,及上主对人的意愿的完全的献身。

在保禄的书信中,信仰的内容具有最重要的意义。那些信仰基督的人需要认同的最重要的真理是:基督为我们的罪死了,三天之后,死里复活(《罗马书》4:24;10:9;《格林多前书》15:3)。人们因这信仰才能得救,而不是因为梅瑟的律法。^② 保禄以亚巴郎的

① 见 R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, vol. 1 (Freiburg: Herder, 1986), 52.

② 关于律法的合理性在保禄书信中的讨论,见《基督宗教伦理学》*Christian Ethics*, 卷一, 1986, 46—9。

例子(《罗马书》4;《迦拉达书》3:6—9)及《哈巴谷》2:4 来证明这一点,说“义人必因信得生”(《罗》1:17;《迦》3:11)。这种向信仰内容的转移,在那些认为信仰不是信徒的行为,而是使徒们所传下的遗产(patrimony)的经文中最为清楚。当保禄说“传扬真道”(《迦拉达书》1:23),及“一个主,一个信仰,一个洗礼”(《厄弗所书》4:5),或信仰作为判断在教会当中说预言的标准(《罗马书》12:6)时,这种意思就表现出来了。然而,信仰从本质上讲,也意味着参与耶稣对上主的内在态度。信徒必须活在“基督中”或活在“主中”。这包括“信服真道”(“服从信德”)(《罗马书》1:5;16:26),它表示基督徒接受基督所启示的上主的意志,并让它影响自己的生活。信心需要行为的论断,新约的另一个作者雅各最明确地作了表达,他认为“没有行为的信心是死的”(《雅各伯书》2:17;及《玛窦福音》7:21;25:31—46)。

同样,在若望文献中,“信仰的内容也极其重要。在保禄那里,信仰的内容首先是复活和荣耀中的基督,而在若望那里,信仰的最重要的内容却是道(logos)及道成肉身的圣子”。^① 真信徒相信耶稣是圣父差来的(《若望福音》11:42;17:8. 21),他就是基督(《若望福音》11:27;《若望一书》5:1),他是上帝的圣子(《若望福音》6:69;6:40;11:27;《若望一书》5:5)。这不仅仅是理论上的信仰,它的纯正性(authenticity)是建基于跟随主。“你们若常常遵守我的话,就真是我的门徒。”(《若望福音》8:31)“信的同义词是:‘来到耶稣’,‘遵守耶稣的话’,‘听他的话并且遵守它’,‘来跟从他’。”^② 圣经信仰的一些最基本的要素在若望文献中亦表现出来。信、信靠上主、遵守他的话;只有若望把这些全部运用于基督身上,在基督那里,上主与人相遇。

① A. Gunthor, *Chiamatae risposta*, vol. 2(Roma; Ed. Paoline, 1984),91.

② R. Schnackenburg, *Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, vol. 2. (Freiburg: Herder, 1988),163.

至于教会,它教导说,信仰的行为就是人对上主的完全交托,它包括对启示真理的接受,自愿的服从上主的恩宠,对上主的许诺的信靠。^①

二、神学反思中的“信仰”概念

正是认识到了信仰的复杂性,神学家们区分了神学信仰的两个维度:信仰作为关于启示真理的知识(*fides quae creditur*);信仰作为对上主信任式的顺服及个体与上主的相遇(*fides qua creditur*)。下面,就对这两个维度进行详细地论述。

1. 信仰:与上主的亲自相遇(*Faith as personal encounter with God*)

就其最基本的意义来说,信仰是人信任地、谦逊地、自我意愿地顺服上主,包括接受他的意志和他的话。或简单地说:是对上主信任地自我交出(*trusting self-surrender to God*)。在这个意义上,信仰是人在上主面前的最基本态度。其中的两个核心因素是依靠和服从(*trust and obedience*)。

基督信仰,与广义的信仰一样,“它首先或在原初意义上不是指与事物或一些教义的关系,而是一个个体的行为(*personal act*),是人的‘我’和神圣的‘你’之间的相遇。”^②这种相遇不依靠积极启示(*positive revelation*)。

人与他自身的存在、与他的自由、富于责任的本性的碰撞,必然会使他面对自身存在的根源,这个难以用理智把握的基石就是上帝。人逃脱不了这样的碰撞,也就不能避免神性绝对者要求他完全委身(*total commitment*)的邀请。“上帝不是诸多经验的客体中的一个,这些客体在某些条件下可能会不被发现;但上主在人

① DS 1527; 3008; 3010; DV 5. 又见 Juan Alfaro, “Faith”(II), *Sacramentum Mundi*, vol. 2, 314.

② 见 H. Fries, “Faith and Knowledge”, *Sacramentum Mundi*, vol. 2, 331 页。

的理智行为及道德行为的实现中必然得到确认,虽然有时他会被人明确地否认,或不以上帝这个名字,或以别的概念来表达他。”^①

当然,人们需要反问自己是否精确地对这个实在做出了解释,人们应该追问那个能够充满其最深的信仰的宗教以及追求该宗教的具体历史和社会形式。因此,信仰的雏形必须要不断地发展成一种更加有意识的、明确的信念(*conscious, explicit belief*)。

上主以一种最直接和最明确的方式展现了他自身。这就是他在《圣经》启示当中向人说话,让他人所知。并在耶稣基督之中,这种启示到达它的顶点。显然,人们需要认真地对待上帝的外在话语和他的自我展现,诚诚实实地让自己的存在与他相遇。

然而,真真切切地,即使在基督教之前,每一个人“都是一个潜在的信仰者,并在那个先于自由选择之恩宠中,他早就拥有他将要信仰的(就是他将要接受的):即在基督里,上帝直接的自我沟通。实际上,一个人在遇到传道者之前,他有可能已经称义了(因为他服从他的良心,只要他的良心显明出来),因此,在神学意义上来讲,是已经信了……将某个人带入信仰意味着,将这个已经存在的信仰发展成它的成熟的基督论的和教会的形式,使它具有明确的、社会性的、有意识的、表现于外的形式”。^②

在《圣经》当中,人的信仰以亚巴郎的信仰和他对上主忠实的自我放弃(*self-abandonment*)为例子,就如同在旧约(《创世记》12:1—4;15:1—6)与新约(《罗马书》4;《迦拉达书》3:6—9;《希伯来书》11:8—10, 17—19)中一样,那么可以说这些启示书认为信仰首先是人在上主面前的信靠式的自我交出(*self-surrender before God*),而认同某些被启示的教义只是次要的。亚巴郎的信仰并不包括上主与西乃山的选民之间的盟约,也不包括旧约所有后来的作者所说的启示,因为他生活在他们之前。他的信仰更不包

^① 见 K. Rahner, “Faith”(I), *Sacramentum Mundi*, vol. 2, 311 页。

^② 见 K. Rahner, 前引, 310。

括新约当中的启示,或任何关于基督的明确信念。然而,他的信仰仍然是神圣的、救赎性的(truly divine and salvific),它使他在上主面前称义,正如保禄所说:“总没有因不信,心里起疑惑,反倒因信,心里得坚固,将荣耀归给神。且满心相信神所应许的必能作成。所以这就算为他的义”(《罗马书》4:20—2)。

2. 信仰:认同被启示的真理(Faith as assent to revealed truths)

信仰在第二层意义上指认同被启示的真理(fides quae creditur),在基督教启示的背景下表示基于上主的威权而认同他在基督身上启示的一切。相信一个位格(person)必然包括,正如刚才解释过的一样,信仰他所说的话和他的论断。考虑到对上主的信仰更是如此,无论上主在哪里以话语或行动明确启示了自己,人就应该在“对信仰的服从中”(《罗马书》1:5;16:26)接受这个神圣的信息。

(1) 信仰的客体(Object of faith)在这个意义上指的是上主以正面的、历史的方式,特别是在新旧约全书中启示出来的真理。

以色列人信仰的最基本的一条就是雅威是唯一的上主和救主。“惟有我是雅威,除我以外没有救主”(《依撒意亚》43:11)。以色列应该为唯一的真神雅威作见证。通过上主的仆人——默西亚——以色列的信仰将要成为“万民的光”,这样使“上主的救恩达于地极”(《依撒意亚》43:11)。整部旧约将雅威作为与以色列人立约的上主,为了他的子民的拯救,他能干预历史。这种信仰最突出的特征是对神的诺言的依赖和对于他的诫命的服从。

如前所述,在新约中,知识的层面得到特别的强调。在耶稣基督内,关于默西亚的许诺实现了。他是上主为所有的民族预备的救恩,是“万民之光”(参见《路加福音》2:32)。耶稣宣布天国的到来和天国的临在,以及罪恶的赦免和“上主的慈爱”(《路加福音》Lk 1:78)。相信就是认出耶稣是圣父派来的圣子;认他为上主的儿子;接受他的死和复活的奥秘,及他对于拯救的意义;认他的教

训为真理,并要坚守这个真理;服从教会,将教会看作是神圣奥秘的护卫者,是福音的看护者。认信基督和三位一体在洗礼中具有最基本的重要性。从一开始,教会以特殊的信经公式(formulas)表达了其信仰。所有想成为基督徒的人都要誓愿并相信这些信经的条文(《罗马书》1:2—4;10:9;《斐理伯书》2:5—11;《得撒洛尼前书》4:14)。

信仰的当代危机最直接地指向基督信仰的内容,也就是认同某些特定的教义和规定这个问题。教会的某些成员已不再能够认同所有的这些与信仰相关的内容了。在这样的情况下,仅仅机械地重复宣道的和教义的条文是不够的。宣教必须以一种能与实际的人类处境有关或有意义的形式来提出或解释信仰的那些条文。如果基督教信仰不是想变得无关紧要,“它必须在深度上,而不仅仅是在广度上,有更大的长进,人们必须更有意识地在它无所不包的中心中生活”。^① 这个中心就是信仰的最基本的含义:对上主的信任并放弃自我(trusting self-surrender to God)。如果他能够坚持这条信仰最深层的根基,即使他难以同意某些教会在过去的两千年里制定出来的衍生教义,他仍是坚信着基督福音的深刻含义。错误地将信仰(faith)与对教义的信仰(doctrinal faith)等同起来,可能会导致拒绝所有的明确的信仰(explicit faith)。

(2) 信仰的动力(motive of faith)是上主的威权、上帝的真理、上帝的绝对无误,^②这个上主在启示的话语当中对人说话。

当然,只有当一个人确认这种实证启示(positive revelation)的事实和话语来自神(divine authorship)时,这个动力才能有效。正如其他的宗教启示一样,在基督教的启示当中,信仰也需要以它的神圣源头(its divine origin)的确定性作为前提。无疑,那些可

① W. Kasper, *An Introduction to Christian Faith*, London: Burns & Oates, 1980, 194.

② DS 3008;3032;3542.

信的凭据有助于形成这种确定性,如神迹、预言和基督福音本身的圣洁等。然而,最终只有上主的恩宠才能使人信仰。除非上主在人心为启示作证(gives testimony to himself),人不能承认选民历史中的自我启示和耶稣基督中的自我启示是来自上主的。

对保禄来说,圣神内在地开启信徒的心,给予信徒对上主的新知识及孝爱(《格林多前书》2:9—16;12:3;《格林多后书》4:4—6;《宗徒大事录》16:14)。如《玛窦福音》11:25—27和《若望福音》6:44—45所言,基督的讲道和神迹本身并不能使一个人信。上帝必须亲自做工,必须通过内在启示(inner revelation)而吸引人,开启人的心门,使人相信。

教会教导确认了这一点。梵二会议的《天主的启示教义宪章》声明,如果“达成这种信德,需要天主圣宠的引导和帮助,并需要圣神的内在助佑。圣神感动人心,使人归向天主,开人心目,并赏赐‘人人信服真理的甘饴’。为达到启示更深的了解,同一圣神常不断地用自己的恩惠,使信仰更完善”(DV 5)。①

由于圣宠是上主自由地给予的礼物,福音的传道者不能强迫它,听道的人也不能强迫它。归向信仰这个过程总是会有许多阶段。“有人栽种,有人浇灌,惟有神叫他生长”(《格林多前书》3:6)。甚至不能这样想:“如果说信仰全部的内容是以一种客观上充分的方式表现出来的,而仍然不能形成人的信仰,那就是出于个人的罪,无论其环境可能如何特殊,时间如何有特别的限制。福音的传道者应该可以正当地问自己,集体或个人的决定性时刻(kairos)到达了哪一个阶段?然后,从那一点出发再作引导,也就是说,来指明接近福音的途径,至于其余的工作,就只能忍耐地交给上主将人带到一个新的处境,在这个处境他的信仰能够继续向前走。否则,他就可能浪费太多的人力和教会的资源。”②

① 亦见 DS 3010。

② 见 Karl Rahner, “Faith”(II), *Sacramentum Mundi*, vol. 2, 310 页。

虽然基督信仰最终是圣宠的礼物,但在人这一边也需要谦卑地、忘我地对启示真理的开放态度。信仰的行动始终是一个自由的决定。走近信仰的人必须有对真理的诚恳意志(a sincere will for the truth),哪怕真理本身会要求他放弃某些东西(renunciations),或者脱离过去的生活。只有一种谦卑的、敬仰的态度与品质才能进入神性智慧和宗教知识的圣所。“因为人的自夸与谦卑相反,信仰不仅只是毫不动摇地、无误地坚持与拥有真理(obvious and untroubled possession of truth),但是——因人而异地——或多或少地是从怀疑中争取的信仰。因此,就此而言,信仰(不是理论上而是实践上)是整个人格的决定(a decision of the personality as a whole)。早在旧约当中,宗教瞻望就与人们意志的准备和倾向密不可分。‘智慧’不可能进入一个邪恶的灵魂和污秽的身体。基督就说只有那些喜爱和实践真理的人才能获得光明。”^①

三、使人得救的信仰的领域

现在我们就面对这样的问题,即:为了能有获得救恩的信仰(salvific faith),一个人关于上主及他的奥秘需要有什么样的知识?在这个问题上,神学家们观点各异,但梵二会议已给出了定论。

按照早期的神学家们的观点(他们为了肯定其观点而引用了奥古斯丁和托玛斯·阿奎那的学说),一个人必须知道和相信四个最基本的关于天主的真理:上主的存在;上主的罚恶赏善;三位一体的奥秘;道成肉身的奥秘。另外一些近代的神学家则认为,相信存在一个罚恶赏善的人格的上主(personal God)就够了。他们指出对许多非基督徒来说,相信三位一体和道成肉身的奥秘是不可能的。他们的根据是《希伯来书》11:6,“凡接近天主的人,必须信

^① 见 Otto Karrer: *Religious of Mankind*. (New York: Sheed and Ward, 1945), 238.

他存在,且信他对寻求他的人是赏报者”。除此之外,第三种神学家们又认为,第二种观点对于那些没有弄清楚上主概念的众多非基督徒仍是不公平的,因为“在他们的观念中,上帝的概念(the conception of Deity)通常只不过是一个模糊的‘天’,即众多的神明(a pantheon of divine figures),或仅仅是对神圣之物的意识(a mere consciousness of the Holy),或者只是承认一种人必须顺从的永恒法则”。^① 数百万个佛教徒、儒教徒或其他非基督徒,都没有人格神和宇宙的创造主的概念。因此,又有一些神学家认为,对上主及其最后审判(final retribution)的潜在信仰(implicit faith)就够了。对不可违背的道德秩序的认可,服从于道德对人的要求,正如良心所告诉人的,这些态度就等于是这种“潜在的信仰”。

第三种观点以一种普遍的经验作为出发点,即人对于道德秩序和义务都有普遍的经验,由于它,人们会对自己的行为负责。“所有的人,无论他们的文化层次如何,或者说他们的宗教是什么,只要他们真是人(而不是不能进入宗教和道德领域的心理疾病患者),都会有道德意识。他们能够在善恶之间做出区分。作为一个道德存在,他们意识到服从善的‘义务’(the ‘obligation’ of goodness)在本质上是神圣的而最终是宗教性的。这种对道德的认同并不依赖于明确地信仰上主。一个不认识上主存在或怀疑上主存在的人并不会去谋杀他的父母、背叛朋友或国家、欺骗或诽谤他人。或最少他会意识到那样的行为是错误的,或在做它的时候为之而感到羞耻”。^② 对真理和道德价值的意识属于人之本性。

然而,善恶的观念及承认道德的约束性,都暗含着形而上的或宗教的因素。“人们可以按任何他所喜欢的名字来称呼这个与他的良心连在一起的超越秩序,道、法(Karma)、宇宙的规律或绝对

① 见 Otto karrer, 前引,231。

② O. Karrer, 前引,233f。

命令;总是这一类的超个人的力量(super-personal power)得到人们的景仰,即是‘一种要求人们的敬拜、可以朝拜的、呼唤渴望与努力的对象’(奥古斯丁语)。也就是说,它是一种‘神力’(it is ‘numinous’)。对这个神圣客体的承认,在实践上就是指向上帝。要求灵魂净化、追求正义和良善总是意味着承认上帝”,^①以及罚恶赏善的最终实现。那个因为认识到内心深处道德律法的绝对性和神圣性,而能够服从它的人,并做出了信仰的决定,因为他服从一种更高的、神圣的实在。

梵二会议的《教会宪章》专门将第16条(《论非基督徒》)用来回答在基督徒之外谁能得到天主的拯救的问题。最先列出来的是犹太人,然后是那些承认创造主的人(特别是伊斯兰教徒),再后就是那些在像与影(images and shadows)中寻找他们不认识的上主的人,最后是那些通过他们的行为来实践他们所知的上主的旨意的人。“还有一些人,非因自己的过失,尚未认识天主,却不无天主圣宠而勉力度着正直的生活,天主上智也不会使他们缺少为得救必需的助佑”(LG 16)。因此,最基本的、但仍然是足够的信仰知识就是承认道德上对良善和圣洁的义务。因此,什么样的知识对获得拯救才是必须的这样一个问题,梵二会议是以上述第三种的神学家的方案来作答的。

第二节 人对信仰的服从(The person under the obedience of faith)

在人类历史上会一次又一次出现一些反对或看不起信仰的时代,而在我们这个时代中,人们也许特别忽视宗教信仰。那些推动启蒙思想的人物经常说,一个觉醒的和理性的人应该会放弃宗教信仰。然而,信仰的丢失也会削弱人性,使人的精神能力和灵感枯

^① 同上,234。

竭。德国文豪歌德(Goethe)很恰当地说过：“世界人类中最深层的、核心的、严肃的问题仍然是信和不信之间的张力。一切具有强烈信仰的时代——无论这个信仰是以什么样的形式出现的——都是光辉的、崇高的和具有创造力的时代，对人类和下一代都有贡献。反过来，那些倾向于无信仰的时代——无论不信有什么轻微的、渺小的表现——都会很快消失无遗，虽然它们会闪耀一段时间；这些无信仰的时代不会传到下一代，因为没有人想学习无意义的知识。”

一、无信仰的挑战

《圣经》这样描述邪恶的根源：“撒殛”(即那位“阻碍者”、“抵抗者”)、“谎言之父”、“黑暗之王”、“死亡的力量”。这些表达指向一个在受造界中抵抗上主的力量。它的特点是不愿意服从神，不愿意事奉上主。这种罪恶就是骄傲的不服从。

当基督说那位“憎恨光明的，不来到光明的，除非他的作为被揭露”(《若望福音》3:20)时，他就指向这种不忠信(this infidelity)。耶稣针对他说：“不信的必被判罪”(《马尔谷福音》16:16)。虽然这样的人看到真理，但他们不能忍受它。真理不符合他们的欲望。在严格意义上，他们是上主的敌人，因为他们是善的敌人(enemies of goodness)。他们不愿意知道关于“成圣”和“圣徒”的事(they do not want to know of holiness)，因为这种知识将会强迫他们放弃自己的骄傲和不顾及别人的自私。如果这种骄傲的罪是很全面的，它等于是一种基本的选择，即彻底反对上主旨意的选择。这种情况自然会引引起上主的谴责。

如果无神论和世俗主义(atheism and secularism)对于上主存在的否定或忽视是因为无神论思想太过分强调人的自律，人的自信和自足，它就等于是对信仰的抵抗。然而，在很多情况当中，无神论和世俗主义只反对一种被扭曲的、被歪曲的信仰或上帝观；因此，无神论对各种宗教来说可以成为一种建设性的挑战，可以促进

它们以一种更公正的和更纯洁的方式表达他们的信仰。

过去,异教(paganism)也常常被等同于不信。但这并不很准确。我们在其中至少应该作出一个区分。就对基督的信仰而言,异教徒确实不信仰基督。就这点来说,异教徒可以被称作不信者(unbelievers)。但就信仰天主与接受天主的旨意而言,他们决不是什么不信者。他们之中有许多对于天主的真正信仰(参 LG 16, GS 22)。在这个意义上,非基督宗教的异教与不信、无神论和世俗主义是相对立的。对于犹太宗教和伊斯兰教来说,同样的情形也最明显地依然为真。^①

1. 无神论

无神论是一种复杂的现象。“‘无神论’一词泛指的事实是极不相同的。有人公然否认天主,有人则认为不可能对天主有所肯定……更有人替自己捏造了一个他所不愿意接受的天主,而这天主同福音内的天主全不相像。最后,另有一些人根本无意谈天主的问题”(GS 19)。

因此,无神论并不必然地是对绝对者(the absolute)本身的否定,但多数情况下是反对绝对者被等同的那种形式。有“很好的理由可以假设,许多‘无神论者’实际上就其基本的直觉而言并不是无神论者;这就像艾克哈特(Eckhart)所说的一样,许多褻渎天主的人爱天主。他嘲笑的是某种对天主的表述(a presentation of God),因为他认为这种表述和想象是不妥当的。而且,很有可能的是,所处的环境给予了他误解的诱因,并且使得他不可能用更妥当的概念来取代这种‘讽刺画’(caricature)。如果这种人真诚地热爱自己内心所启示的善与神圣,他决不能被称作‘恨光’的人。

^① 参见罗马教廷的宗座促进基督徒合一委员会(Secretariat for the Promotion of the Unity of Christians)于1985年6月24日发布的文献(“关于在天主教的讲道中正当当地谈论犹太人和犹太教”),看 *Enchiridion Vaticanum*, [X], 1987, nr. 1615—1662。

相反地,他“离天主之国不远了”^①。

现代流行的无神论现象常常并不是直接否认天主的结果,更确切的是,它蔑视和拒绝教会与宗教,把它当作天主信仰的蹩脚代表。反教权主义(anti-clericalism)往往先于无神论。在19世纪的工业革命期间,对于工人们来说,教会经常被视为是既有社会制度和特权阶层(the established order and privileged classes)的盟友,而且教会被视为忽略或者阻止了工人们要求更大公义的主张。与此同时,知识分子界也把各个教会判定为反动势力,认为教会反对人的自由,禁止或漠视那些令人不快乐的真理(troublesome truths),并且借着道德说教给人民造成不必要的负担。梵蒂冈第二届大公会议承认这样的一种关联,该会议承认无神论的原因之一是“人们对宗教,尤其在某些地区,对基督宗教的批判”(GS 19)。对于基督徒及其教会而言,这种形式的无神论首先是一种迫在眉睫的挑战,基督徒及其教会应该以更恰当的措词来描述和表达他们对上主的信仰。

无神论是宗教的一种净化,但同时是“夸张的”。就上述的诸多理由来说,对宗教的彻底拒绝和对天主在理论上的否认是一种太过草率和粗浅的结论,而且不可能总是完全不会犯错的。毕竟,信仰天主存在比信仰一个没有上主的世界更合情合理。

然而这些无神论者的状态,更不必说那些出生于无神论环境之中的人的状态本身并不是不信之罪和完全与天主隔绝之罪。在更深一层的意义上,这些人更有可能是真正的信仰者,因为他们忠实于天主的声音,并且将之作为彰显于他们良心之中的指示。据梵蒂冈第二届大公会议所言,“还有一些人,非因自己的过失,尚未认识天主,却不无天主圣宠而勉力度着真正的生活,天主上智也不会使他们缺少为得救所必需的助佑”(LG 16)。

作为名符其实的不信之罪,无神论远甚于仅仅在概念上否认

^① Otto Karrer, *Religions of Mankind* (New York: Sheed and Ward, 1945), 244f.

天主,而且它同时还是一种拒绝,它拒绝服从彰显于人们良心之中的绝对者的要求(claims)。人拒绝顺从一个更大的意志(a superior will)。他傲慢自大,只承认自己的目标 and 自我寻求的意志。对于实在的神圣根基、所有善与神圣的源泉而言,在他那里有的只是终极的“不”。在这里,一个人拒绝天主与宗教,并不是因为他认为这些描述只是被歪曲的“讽刺画”。它们之所以被拒斥和压制,是因为它们(指天主与宗教)妨碍了人们获取无限制之自由与绝对之权力的自私欲求。

2. 世俗主义

世俗主义(secularism)是这样的一种世界观,它考虑的仅仅是一种完全独立自主、自满自足的尘世世界。塑造这个世界被认为是唯一有利可图的任务。这项任务才应该获得人的努力和贡献,而天主则是不被需要的。上主与之无关(irrelevant)。相应地,宗教也照样被视为是多余的,如果它不是人们诸多世俗目标的障碍的话。对于1985年那次特别的主教公会(Synod of Bishops)而言,世俗主义是诸多标志中的一个,正是这些标志把他们的这次会议所处的时代与20年前梵蒂冈第二届大公会议所处的时代区分开来。这次主教公会把世俗主义描述成“一种并不考虑天主奥秘(mystery)纬度的关于人与这个世界的自主论态度(autonomistic vision),它忽略甚至否定天主奥秘。这种内在论(immanentism)是完整人生观的一种简化(reduction),它将导致……这样一种生活,这种生活处于此世之简化了的和经常带点压抑的结构之中”。^①

当然,世俗主义必须与那种合法的(legitimate)世俗化(secularization)现象区分开来。这个世界的实在(realities),如科学、技术、经济和艺术具有自己的独立性。它们具有自身的价值,值得人

^① *Enchiridion Vaticanum* 9(Bologna: EDB, 1987), 1747; 第二部分, 这个文件的 A 部分。

们付出创造性的努力去把它们充分地发展。世俗世界遵循着它自己的法则(laws),这些法则并不服从于信仰和宗教的诸多规范。然而,这并不排除人类有责任利用这些实在来与其创造者的计划保持一致。因为事实的真相(the truth)乃是世俗世界和世俗的人类并未创造了他们自身。它们的生存(existence)依赖于一位更高存在(a superior being)的意志。因此,他们的独立性仅仅是相对而言的,而且也决不是绝对的(参 GS 36)。

基督教自身也十分赞同和支持这个世界的世俗化,因为它把此世看作天主的造物,而且不把此世当作有魔力的或具有神性的(magic or divine)。这使得人可以自由地利用所有的受造物,并且使之为自己服务。然而即使是如此,在现代时期刚开始时,基督教还是难以欣然接受自然科学的新兴世界观,因为这些新方法意味着对基督教的一些保守假定的挑战。借着《圣经》文献的名义,科学关于自然的一些推论结果引起了争论(参伽利略的个案和达尔文进化论的事例)。让自然科学服从于“信仰的规范”的这种企图,建基于一种错误的假定,这种企图认为圣经的章节对于世俗科学来说也是具有规范性的,但它们其实仅仅只是对于关于宗教真理的事情而言才具有规范性。而且,基督徒“在不同的程度上曾经过分地关注了自己个人的救赎”,并且对于世俗秩序的诸多价值的提升漠不关心。^① 在世俗世界方面的结果,过去经常是或现在依然是对宗教与信仰上主的否弃,不仅认为它们无用,而且认为它们是科学、进步和建构更好世界的障碍。

因为否弃宗教和对天主漠不关心来自这样的误解,世俗主义与理论上的无神论具有共同之处。他们这种极端的主张对于诸多教会和各种宗教来说意味着许多的挑战,这些教会和宗教因此应该净化自身的教义并且应该团结一致地考虑到人类的真正焦虑。

^① John Macquarrie, *God and Secularity*, (Philadelphia: Westminster, 1967), 50 以下。

但是在另一方面,对于上主信仰和宗教的简单的漠不关心显然是一个草率和肤浅的结论,而且这个结论并不是不能受责备的。

然而,还有一种严格意义上的世俗主义的现象,它不仅仅是对诸教会错误态度的一种反对,而更是有意识地宣布人的绝对独立自主性。它的错误和罪过是它使得世俗世界成为绝对的。人忽视了以下的这个真理,即他是受造的,而且因而是依赖于天主的意志的。在傲慢自大的自我坚持(arrogant self-assertion)之中,他伪造着这样的一个看法,即认为世俗事务的相对独立性等于一种绝对的独立自主性(an absolute autonomy)。而且,任何一个他应该顺从之神圣权威的要求(claims)都会被他看作是对他创造性自由的无法容忍的干涉,这种创造性的自由试图根据他自己的设计建造一个世界。于是,天主就这样被搁置在一旁,宗教也就这样遭遇到挑战。但是,这种没有天主的尘世世界只能是一种虚构(chimera),只能是一种幻想(illusion),它不可能是人道的世界(a human world)。世俗主义还是另一种形式的不信和骄傲,这种不信和骄傲与人的本性深有所抵触,而且鄙视和拒绝人所具有的天主孩子的肖像(scorns the image of the child of God in man)。

二、坚持对信仰的服从

如上所述,信仰首先是个人与上主之间的关系,是人对上主的信赖的自我交付。信仰者从不保留他自己的东西,不保留自己的独断意志。他无条件地听从天主的神圣意志。在此意义上,《希伯来书》可将耶稣称作“我们信仰的先驱和完成者”(《希伯来书》12:2)。因为基督用他的毫无保留地对上主意志的顺服,来十全十美地实现信仰的服从。他是“信仰在最极端意义上的绝对实现”。^①

服从信仰的召叫涉及到每一个人。每一个人都要服从信仰的

^① H. Fries, *Faith Under Challenge* (New York, Herder and Herder, 1969), 18.

要求,因为作为上主的造物,每个人都在他存在的深层面对着他的创造主的旨意。他最终不能避免一个决定,即承认上主或不承认上主。或者他会在信仰中将自我交出,或者他会因坚持自己的意志而拒绝服从选择是顺服或者固执己见、和谐或者相悖、得到拯救或者永远失落。

既为了自己的拯救,又为了他人和世界的真正幸福,每一个人都必须服从信仰。这是人的最基本的、生存论上的义务。当然,要使这个美德得以完全,并非只是一个决定的事。它是一生的功课。不能期望一个人从宗教生活的最初就能有一个十全十美的信仰生活。但应该期望他越来越能够放弃对自我的坚持,并逐渐追求对上主的真诚献身(strive after a sincere commitment to God)。

“信仰意味着一日日地离开背弃信仰的危险和诱惑;背弃信仰也包括放弃信仰之话语以及上主,并且将自己封锁在一种错误的自我主张、人类中心主义、世俗主义(mistaken autonomy, anthropocentrism and worldliness)之中。信仰意味着每日都如此祈求:‘我信!请你补助我的无信吧!’(《马尔谷福音》9:24),因为在信徒的身上,信与不信耦合。信仰意味着效法耶稣基督,随时准备接受他的命运:钉在十字架上、从死里复活。信仰意味着有耶稣基督的心思意念和他的精神(见《格林多前书》2:16),意味着用信仰去塑造自己的生活,让信仰在生命之中,就像光照亮一样,它照亮信徒的存在,释放信徒的能力以及每天所需要的生命力。”^①

为了坚守信仰,并在信仰里成长,一个人必须仔细看护它、培养它。就像植物的根一样,信仰要不断地深扎进大地,否则它就会枯萎乃至死去。活生生的信仰在很大的程度上依赖祈祷的生活。如果一个人不在祈祷中向上主开放自己,他就不能发展出一个强壮及有活力的信仰生命。

毫无保留地将自己奉献给上主并非一件容易的事。因为一个

① H. Fries, 前引, 19f.

人并不能预料他在那些火焰、牺牲、孤独与挣扎的洗礼中将会遇到什么困难。当然,他也不知道在他将获得的新生命、美好的果子、征服、欢喜中的美好时光。在诗人麦克·夸斯特(Michel Quoist)的祈祷文中,这种黑暗与犹豫的情形得到最恰当的表达:

“主啊!我不敢说‘我愿’
 你要将我引到何处?
 这根签,我不敢抽,
 这份未看过的合同,我不敢签,
 我不敢说‘我愿’,因为
 在它的后面,会有多少的‘我愿’?”^①

信仰的顺服无情地要求整个人的依靠和他的整个生命的奉献。它要人不断地脱离旧我、脱离以前的阶段,而进入新生命。人总会害怕将自己无条件地交给上主的旨意,因为他不太知道上主的旨意。但是这个选择涉及到人与上帝的关系,而上帝却是人存在的根源。人的生命的意义和生命的完满实现依赖于这个选择。

对上深深信仰的果实在圣人的身上可以体现出来。“他们似乎表现出上主在一个忠诚的人的身上能作出的奇迹。看到上主在他们身上的神迹,能够增强我们的信仰,那是温柔的神迹,是忠诚的神迹、无私的神迹,纯洁、喜乐与平和的神迹。”^②

在毫无保留地、绝对信靠地顺服上帝的意志方面,圣母玛丽亚是一个最好的例子。当天使嘉俾额尔(Gabriel)告诉她上主的救世计划时,她的回答就等于是她信仰的总结:“我是主的婢女,情愿照你的话成就在我身上”(《路加福音》1:38)。她生活的榜样成了

① 引自 John Powell, *A Reason to Live! A Reason to Die!* (Niles, III.: Argus Communications, 1972), 122.

② 同上, 136.

无数信徒的安慰和激励。

如此坚定的信仰并不依赖于神迹,信仰要先于神迹。实际上,信仰自身就能产生神迹。基督曾经告诉我们,这种信仰能挪移大山;为这种信仰一切都是可能的(《玛窦福音》17:20;21:21)。但它显然需要完全的无私的意志,随时准备为上帝的救世计划和为上帝的国家的实现所用。

第三节 保护基督信仰

基督信仰最广泛的要求是按照基督和《圣经》的教导来生活。“信仰需要通过穿透信仰者整个的生活来体现出来,包括它的世俗生活的各个层面,并推动信徒追求正义和爱”(GS 21)。从这点来看,基督徒的整个生命可说是源于信仰的。然而,一些任务是以信仰本身为目标的。第二次梵蒂冈大公会议曾说,耶稣的门徒有三方面的任务,他们“自应逐日加深理解基督所传授的真理,以合于福音精神的方式,忠实地宣讲,勇敢地保卫这些真理。”(DH 14)。在下面的论述当中,我们将要探讨这些任务。

一、关心信仰并忠于它

1. 知道信仰真理的义务

由于基督教启示是上帝在历史中的自我交流(self-communication),并是基督徒生活得以滋长的根源,所以基督徒有充分地知道他的信仰的慎重义务。最起码,他必须要有与他的年龄和地位相应的基督徒生活所必需的知识。时间的因素也应考虑进去。在大多数人都不能读写的时代拥有足够的知识,今天就远远不够,因为现代的教育水平提高了,而大众传媒将各种各样的思想和意识形态摆在信徒的面前。

按照大公教会道德神学手册的一般说法,一切成年的和拥有正常理性的天主教信徒的最基本知识包括:使徒信经(最起码是它

的最核心道理)、“我们的天父”的祷文(天主经)、十诫,教会的主要诫命(一年一次领圣体圣事、办告解圣事、每周参与主日弥撒)^①和一些需要的圣事(洗礼、告解和圣体)。人们应该记牢这些真理,并且深入地意识到它们的意义。

在紧急情况下,当一个临死之人要受洗或要办告解之时,如果这个人只相信上主的赏善罚恶,知道上帝通过他的儿子耶稣基督拯救了我们,这就足够了。虽然大概地相信一个具有人格的、赏善罚恶的上主足以得到拯救,但对于洗礼来说这仍是不够的,因为洗礼乃是接受一个人进入有形的教会。不可能一个人成为有形教会的成员,却不相信耶稣基督。而且,人们难以设想一个有理智的人的明智的期望是如此,即他想入教会但没有关于基督信仰的知识也不相信基督。

除了要知道这些最基本的信条之外,不断地深化理解和加深知识也是基督徒的最基本义务之一。因为信仰只有在深入基督徒的思想和心灵时才能照亮和改变基督徒的生活。当然,要达到对信仰更深刻的认识的方法是通过进一步的学习和阅读,但祈祷和对信仰真理的默想更为重要。对《圣经》的学习和默想,无论是个人还是在小组中,在加深人的信仰方面都有其特殊的作用。

在教会中或与教会一起生活是另一个为信仰提供营养使之成长的最重要的方法,因此,它也就成了一个义务。在这方面,阅读一些出版物,比如本教区的教会报或类似的刊物,也许是一个重要的帮助。首先,在教会内的生活首先意味着要参与教会的礼仪和

① 其他大公教会列出来的规定有:星期天休息的义务、在教会指定的日期内禁食和守斋的义务、在物质上支持教会的义务、遵守教会有关婚姻的规律。大公教会最广为人知的五点规定最早是由道明会主教 Antoninus of Florence 在 15 世纪联系起来。因为 Peter Canisius 和 Robert Bellarmine 在其后特利腾会议的《教理书》(post-Tridentine catechisms)中也列出了这些教会诫命,它们产生了更大的影响。五个教会规律也被列入 1994 年的《天主教教理》,参见 2042 条等。另一些教理书加上这样的规律:要在物质上支持教会。

圣事。正由于此,教会正确地认为,经常性地参与主日弥撒非常重要。基督徒应该利用这些机会展示他们的信仰并在当中得以成长。但除此之外,个人的努力也是需要的。

与信徒学习和认识信仰的义务相应的是,父母、司铎(牧师)、教师和其他的教育者要为这些信任他们的子女、信徒、学生有效地提供宗教教育。父母尤其要为他们子女的信仰负责。他们是第一个将他们的子女领进信仰世界的人。因此,在孩子的洗礼时,父母宣誓要让他们的孩子在基督教信仰中成长。没有他们的合作,司铎的教育会遭受障碍,甚至会受挫。理所当然地,牧养灵魂的司铎(牧师)有特殊的责任来帮助父母们,并且要注意青年人以及所有信徒的教理教育(CIC773)。

2. 保护信仰的义务

基督徒必须保护自己免受威胁自己信仰的危险,并且有义务在社会上保卫自己信仰与宗教的权利。当然,现代生活的条件导致了人们无法完全避免一切威胁信仰的挑战。就因为如此,基督徒应该更热心地祈祷,更深入地理解信仰的真理与价值,更加强与信徒团体的联系。因此,教会坚决强调:“基督信徒皆有义务,以自己的行动方式,常与教会保持共融”(CIC 209,1)。

然而,在我们的时代中,某些危险也能够并且应该避免。虽然教会的《禁书目录》被取消了,道德律仍然要求人们不要看那些威胁自己灵修生活和道德立场的书籍(并且不要出版或推销它们)。这好比一个人也不应该吃含毒的食品或吸毒。如果一个人不断地看那些颂扬战争与犯罪的书或电影,他最终也会赞成一个新的战争或犯罪的“探险乐趣”。对于贬低信仰或推进反宗教意识形态,以及对于生活中很多其他的领域也是如此。同时,信徒也不应该订那些反对道德与信仰的报纸。“凡常明显地攻击天主教或善良风气的日报、小册子或期刊,教友不应在其中写文章,但有正确和合适的理由者除外”(CIC 831,1)。

持不同宗教信仰的人之间的密切关系和友谊也是一个敏感的

问题。如果一位基督徒在自己的信仰中能站稳,并且如果他的对象也诚心地尊重信仰的价值,这样的友谊关系可以允许。但是如果这样的友谊关系构成了对信仰的危险,人们必须准备拒绝它。对于就业机会,特别对于婚姻来说也是如此。与某些非基督教信徒的婚姻会导致很大的问题:一方可能就不能继续保持与表现自己的信仰。在传教地区中与穆斯林男子结婚的基督教女孩似乎都要放弃自己的信仰。这种棘手的问题在关于婚姻中的道德任务那里将会受到比较深入的探讨。

关心信仰的态度也意味着保护他人的信仰并且在社会上促进信仰的权利。父母和教育者必须在书籍、电影、电视等方面引导孩子。父母也必须注意,不可以让孩子遭受某些电视节目的影响(这些也许对成人来说没有害处,但它们会伤害孩子的灵性生活)。积极的一方面,指导的义务意味着,父母和老师必须提供好的书籍和健康的娱乐活动。牧灵者也应该注意到这一方面的需要。“为保持信仰的真理和道德的完整,教会牧人有职务也有权利监督,勿使书刊和大众传播工具危害信徒的信仰和道德”(CIC 823,1)。

在对付现代社会对信仰所构成的威胁当中,基督教学校或至少在国立学校有宗教课这一个问题尤其重要。每一个基督徒小孩子具有权利以获得基督教的教育,这是一个神圣的权利(divine right)。国家也不能否定或限制基督教孩子与父母的这个权利。父母的基本权利之一是他们能按照自己的宗教信仰而教育自己的孩子。在下面有关家庭的章节中,我们将会更详细地讨论这一问题。

加入与信仰敌对的党派明显也是违背保护信仰义务的重大错误。但是,如果所有其他的党派更是反对信仰和道德的,这样的行动还是能理解的。

就共济会(Freemasonry)而言,教会的新法典不继续做出明确的表述。第1374条包含一种禁令,但是信理部1983年关于共济会社团发表的宣言表明,公教信徒今天也不能成为共济会的成员,

因为其原则与教会的教导是不能调和的。“那些加入了共济会的信徒犯了重罪并且不能领圣体圣事。”地区教会的权威也不能豁免罗马权威的这个命令。^①

将宗教从生活中分离出来的危险越来越大,而基督徒就要对付这个危险,它具有迫切的义务,将所有的生活领域加以基督化(to christianize all areas of human life)。首先,他有义务在公共制度中、在工作的地方以及在整个社会生活中来保卫宗教的权利。

3. 为信仰作见证(Witness for the faith)

基督一方面要求他的门徒随时准备在人前积极地承认他,而另一方面也要求他的门徒不要在人前否定对他的信仰。“凡在人前承认我的,我在我天上的父前也必承认他;但谁若在人前否认我,我在我天上的父前也必否认他”(《玛窦福音》10:32;又见《马尔谷》8:38;《路》9:26;《弟茂德后书》2:12)。门徒甚至要准备好为了耶稣基督的缘故断绝一切血缘关系,或者为信仰牺牲生命(《玛窦福音》10:34—39)。

A) 愿意宣认信仰

外在地宣称信仰是爱上主和爱邻人的要求。因为信仰的真谛具有最高价值,为了天国的发展以及为了其他人,一个人应该与别人分享信仰的真谛。另外,每一个人应该护卫信仰以免信仰遭受那些因不知或怨恨而反对信仰者的压迫和消灭。

然而,出于某些重大的动机,掩护自己的信仰可能是合法的,甚至有时是必须的。譬如说,如果这样就可以逃脱入狱、折磨或死亡,并且如果这样能保住自由和生命,是为了那些在家庭、教会或国家中委托于自己照顾的人。在受迫害的时候而逃亡也是允许的。基督本人就说:“有人在这城里迫害你们,你们就逃往另一城

^① 见 *Declaratio de associationibus massonicis* Nov. 26, 1983; AAS 76(1984), 300。英国圣公会 1978 年 7 月在约克(York)的会议也以大多数的票通过一个声明来表明,由于几个重大的理由,共济会和基督宗教是格格不入的(见 *Herderkorrespondenz* 41, 1987, 414)。

里去”(见《玛窦福音》10:23;又见《宗徒大事录》9:23—25)。然而,如果对于信徒来讲,一个神父的存在是必须的话,那这个神父就可以不逃亡。

公开地对信仰进行辩护是应该的,如果这样做能够使信仰免遭耻笑和污辱的话。同样,如果掩盖自己的信仰会给基督宗教以及其他信徒造成侵害的话,一个人也应该宣认自己的信仰,而不可以将信仰隐蔽起来。当被恰当的权威所质问时,一个人应该宣认自己的信仰,甚至冒着生命的危险,而不可以拒绝回答。^①然而,在同样条件下隐蔽自己的身份(譬如司铎或修道人的身份)却不是否认信仰。至于质问的是私人或并无权柄者时,可以给他们含糊或者回避性的回答,或者根本就不回答他们,如果这样做不等于是否定信仰的话。如果一个迫害宗教的国家政权,以敕令的形式命令所有的信徒必须向官方自首,或者必须带着某种印记的话,大家不必要遵守,因为这样的法律是不义的。^②

教会法典要求在某些时刻在教会的权威面前宣认自己的信仰(见CIC 833)。教会要求每一个将要受洗的成年人认信,要求每一个从别的基督教派别或教会转变过来的人认信,要求重回信仰的背教者认信。唯一的例外是,当死亡的危险使得来不及这样做时,皈依的行动不一定要让每一个人都知道。为了某些正当理由,可以把它保密一段时间。^③

B) 不否认信仰的义务

上面所说的对信仰的否认仅仅是外在的否认。内在的否认乃是“背教”(apostasy),这在后面将有论述。否认自己的信仰,不管

① 又见DS 2118。

② 压迫犹太宗教的希特勒要求犹太人带一种印记。——译者注

③ 对那些一旦他们的皈依被知道就会招来麻烦的人来说,为了避免这些麻烦,他能够免于遵守一些教会诫命!比如说,一周一次的主日弥撒。他也被允许参加他以前的宗教礼仪,只要那些使他不得将信仰公开化的理由仍然成立。但是,他决不可积极参加他原来的信仰中包含的认可原有宗教中的特定的部分。

是直接地还是间接地,是决不能允许的,因为那样的否认是一种虚假,这种虚假导致对上主荣耀的损害,并且损害同仁的灵性和精神的福祉。^①

从历代直至今日,众多的基督徒在宣称他们的信仰时受到的苦难和死亡,最为形象地表达出教会立场,就是信仰总不可以否认^②。异端的主张是否认宣称信仰的义务,而当早期教父们反对了这种异端时,他们就指出基督徒殉教者所表现的先例(如依勒内、德尔图良、奥古斯丁)。

那个宣称他不是基督徒,或者他是一个无神论或穆斯林,或者他是拜偶像的人,是直接地否认他的信仰。因此,那些本身就包含对信仰的否认的言语和行动或意味着对虚假信仰的宣称的言语和行动都是直接否认信仰。

那个当被问及信仰问题时,别人回答说“这个被问及的人不是一个基督徒或者不是一个天主教徒”时仍保持沉默的人,是间接地否认他的信仰。这同样适用于那些经常参加非天主教的聚会并足以使别人相信他已经远离他的信仰的人。因此,间接的否认信仰就是指任何这样的行为或缺失(omission),在这样的行为或缺失中,行为本身并不是否认信仰,但在某种特定的环境下却包含了对

① R. Ginters 曾经认为禁止基督徒外在地否认自己的信仰或道德信念不是绝对的道徳命令,而是要考虑到适当理由的原则(见其书 *Die Ausdruckshandlung. Düsseldorf: Patmos, 1976, 104—116*)。他的论证主要仍停留在抽象的层次上。哪一个具体而且现实的理由,可以使外在地否认信仰合理化? 具体地说,哪一样的外在否认不会最终导致上帝的荣耀受损,或者同仁的福祉受损呢? 然而,令人惊奇的是,在穆斯林什叶派教义中,因为早期所受的挫折和逼迫,在敌对的环境中接受了掩饰信仰的原则。

② 在近代的时期,亚洲的殉道者也给出了一个明确的见证,无论是来自韩国、越南、中国、日本、菲律宾、泰国或斯里兰卡的。他们的殉道和早期的罗马殉道者很类似。参见 Francis X. Clark, *Asian Saints, The 486 Catholic Canonized Saints and Blessed of Asia, Quezon City, Philippines, Claritian Publ., 2000* 年。我们还应该加上一些阿非利加洲的殉道者,比如 Charles Lwanga 和他的朋友们(1885 年去世)。

信仰的否认。然而,不做画十字的手势,甚至在圣体前不屈膝跪下,就其本身而言并不是对信仰的否定,因为不做这些并不一定让人得出某人不是基督徒或不是天主教徒的结论。

4. 对信仰的冒犯

有一些情况算为对信仰的冒犯,其中一些基督徒会忽略他们的各种义务,如认识信仰、保卫信仰的义务以及为信仰作见证的义务。这些忽略的罪也是最普遍的罪。信徒们应该特别注意到这些冒犯。

神圣的信德照样也有可能被轻信(credulity)侵犯。轻信的人接受和捍卫一些来自人的教义,并认为它们是神圣的信仰。人们轻易地接受各种私人的启示(private revelations),因为他们渴望着那种特异的和超出常理的,或者是由于对明显保证的渴望。^①

最直接地冒犯基督教信仰的几种罪有:不信(infidelity)、异端(heresy)、分离教会(schism)和叛教(apostasy)。不信,指的是一个没有受过洗礼的人忽视去探寻真正的信仰(the culpable neglect of one who is not baptized to inquire into the true faith),或者他故意地抗拒这个真理。异端,指的是某个基督徒固执地(有意识地 and 故意地)坚持一个错误观念,而这种错误观念反对神圣启示的真理。^② 分离教会,指的是固执地拒绝服从于教宗的首席地位(the primacy of the Pope),但同时并没有否弃(公)教会的教义。叛教,指的是某人完全和彻底地背叛自己受洗时所接受的真正信仰。

在漫长的历史过程中,先后发生了几次大的教会分离,而且异端也层出不穷,这些都使得大公教会分裂。梵蒂冈第二届大公会

① 当教会肯定某些个人的启示时,这仅仅意味着,这些个人的启示不包含反对信仰与道德的因素。如果一个人不接受这些个人的启示,他总不犯信德方面的罪,因为他仅仅不接受它们是从上主而来的。

② 这个定义适用于有罪的、形式上的异端(formal heresy)。不过,以下的这种异端并不少见,它不知真理、不能克服错误(invincible error),因此仅仅是质料上(material heresy),并且因而是无罪的。在提及异端时,教会法典说的一直是形式上的异端。

议对这些分离给出了如下判断：“有时，双方都不能辞其咎。但现在出生于这些团体并接受其教育而信仰基督教的人，不得责以分离之罪”(UR 3)。因此，那些现在出生于不同的、分离的基督徒群体中的人并不犯分离或异端之罪。

但这并不意味着，时至今日有关异端和对基督教信仰之真理的有罪拒绝的所有议题都无关紧要。理智上的骄傲、自满自足的自负与虚荣、碌碌无为的平庸以及拒绝适应信仰所提出的新要求，这一切都会引起对信仰之真理的怠慢和漠视。异教或异端(hetodoxy or heresy)意味着对天主所启示之真理怀有选择性的态度。“它意味着任意且专断地选择教义”。^①

对信仰的怀疑，倘若由于相似的原因，产生于骄傲或对神圣佑护的不满或怨恨，则同样地也是有悖于信仰的罪。然而，真诚地寻求真理的过程之中萌生的怀疑，却不能被视为有罪。后一种怀疑“往往是宗教的不受欢迎的伙伴，而并非宗教的敌人……它经常所表明的一种对宗教的关切、焦虑和烦恼，而在一定程度上，我们可能会认为一些其他的人也应该怀有这种态度”。^②

拒绝服从教会之训导当局在信仰和道德事物方面的定断，并不能算作异端之罪，除非所涉及的是不能错误的教义。拒绝接受圣座的某些并非不能错误的训导(non-infallible)不是违背信仰的罪，而是一种违背本应享有顺从和尊敬的教会的罪，^③除非在一些特殊的情况下，如已经解释过的那样，有重大的理由为其辩护。

最后，教会自身也有重大的义务在任何方面都忠于基督的启示(message)，不仅仅是在教义的层面上，而且也包括实际政策的层面。信仰的启示从来都不应该是为宗教机构的利益而服务。恰恰与之相反，任何一个宗教机构都必须无条件地事奉福音的宣讲。

① B. Haering, *Free and Faithful in Christ*, vol. 2, 1979, 223.

② Otto Karrer, 前引, 245.

③ 参 Jone, *Moral Theology*(Westminster, Md.: Newman Press, 1963), nr. 123.

“在历史的过程之中,信仰常常以意识形态的方式被误用。此外,信仰的意识形态性异化的可能也会一直存在。倘若信仰未能力争到自身清晰的呈现和不可替代的实现,未能从其最内在的动力之中活出来(live from its innermost motives),却开始为个别兴趣、意图和目标服务,这种异化就临在;于是,这些个别事物被视为信仰的必要结果,并且被赋予与信仰本身相等的正当性……[信仰者及其团体]必须经历一场持续的、自我批评性的考察,考察他们是否无条件地、不掩饰地在信仰之中生活,或者他们是否让信仰为他们对于权力、成功和面子之追求而服务。”^①对信仰意识形态化的怀疑,不仅仅出现在神学为保守力量辩护之时,而且还出现于以下的情形:神学将自己打扮成进步运动的急先锋,并且宣称以前其他人所说的和所奋争的都是自己的功劳。^②

信仰不是意识形态,而是无私地、充满感激和爱慕地接受上主、他的旨意、他的圣言和作为。信仰的教义和基本结构不是为人的权力和私人利益服务的。信仰所行的是真理和爱的道路,它知道的道路乃是追随基督的榜样。

二、传播福音的使命

“教会的核心使命是让所有的人认识福音(to evangelize all men)”。^③根据这个真理,教会也肯定地说,所有的信徒具有传播信仰的义务。“基督的每一个门徒都有传播信仰的责任,相应于他的能力”(LG 17)。^④每一个基督徒应该热心地向别人沟通真信仰

① Heinrich Fries, *Faith Under Challenge* (New York: Herder and Herder, 1969), 132 以下。

② 参 W. Kasper, *An Introduction to Christian Faith* (London: Burns & Oates, 1980), 12。

③ 见教宗保禄六世 Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, 1975, nr. 14. 英文文献见于 *Vatican Collection II: More Post Conciliar Documents*, ed. by A. Flannery, 1982, 711ff。

④ 亦见 AG 23; CIC 211 与 718。

的至大福乐,无论在哪里有这种需要,都得如此做。“由于上主最大爱德诫命的要求,每一个基督信徒都有责任去寻求上主的荣耀,使他的神国来临,寻求一切人的永生,使他们认识唯一的真神,认识他所派遣的耶稣基督”(AA3)。很多非基督教国家的人口快速增长以及世界人民交流的促进都开启了传教使命的新领域。^①

无论在哪里人们缺少真正的信仰或拒绝它,就需要传播信仰的真理和救恩,哪怕是在基督教国家也会有如此的需要。但是,就那些仍然是传教地区或仍然需要传教士的地区来说,它们有特别大的需要。根据梵二的传教文献(《教会传教工作法令》AG),传教工作意味着在那些尚未认识基督的民族团体当中使教会扎根(AG6)。因此,这些民族团体所居住的地区是传教地区。如果一个国家的信徒团体已经拥有某一种稳定性并且具有他们本地的司铎、修道人和平信徒——虽然这可能还是不太足够的——那这样的地区在严格意义上来说不再是“传教地区”。但是只要地区教会还严重地缺乏司铎并需要物质上的援助,它就需要传教士的协助,而教会对于这些地区来说具有一种传教的任务(AG 19)。^②

根据某些人的思想,“传教”这个观念已经是过时的。因为在历史上,“传教”和殖民主义曾经有许多关系,所以这个词被视为一种贬义的词。然而,教会在正式的文献中还继续用这个词。它的来源是基督的 *missio* (“派遣”、“使命”),而《圣经》中有关传教的

① 可能西方世界的人会觉得奇怪,但事实是这样的:教会不断地增长。1900年的阿斐利加有200万公教徒,是人口的2%。但2000年的阿斐利加有1亿3000万公教徒,就是人口的16.4%。阿斐利加基督徒的数字总共是3亿3500万人(其中包括很多本地的基督徒团体)。在1900年似乎没有本地的圣职人员,但在2000年有20383位修道生,而似乎所有的教会领导者(主教等)都是本地人。他其他的传教地区中,教会也正在增长,比如在韩国、印度、太平洋各国和中国。

② 在 *Redemptoris Missio* (1990年)通谕的第33条等中,这个传教概念仍然被引用。“我们应该区分两种情况:某一个民族从来不认识耶稣基督,而另一个民族认识了他、接受了他而后舍弃了他,但继续生活在一个基本上吸收了福音价值观的文化中。从信仰来说,这是两个不同的情况。”(同上,37条)

章节等于是向非基督徒宣布福音的最终基础。“传教”这个词仍然很恰当地表达了这样的事实。另一些人说，“传教”和“福传”(evangelization, 福音的传播)是同样的意思,而这种福传的目标也包括在所谓“基督宗教国家”中的一些非基督徒的人。不过,这可能是混淆了两个不同的任务。教宗若望·保禄二世(John Paul II)曾反对这种说法并认为:“同样地对待这两种情况似乎是不恰当的:一方面有一个民族,它从来没有认识基督,而另一方面有一个民族,它曾认识了耶稣基督,接受了他,后又拒绝了他,但这个民族继续生活在一个在很大的程度上吸收了福音原则和价值的文化中。从信仰来看,这就是两个基本上不同的情况。”^①

即使在那些传统上是基督宗教的国家中有许多人不再领圣洗,不再有意识地按照基督宗教的方式而生活,但基督宗教仍然是在他们每天生活中的历史因素。“在那些在很大的程度上不再是基督宗教的民族中,教会的任务很大,也很迫切。这个任务是新的,因为这种情况本身也是新的,但在这些国家中,教会不能完成正统意义上的传教工作——即首次创立教会,首次建立救恩史的基础(the first foundation of the Church as a condition of salvation history),教会也不能认为,因为要在本地恢复基督信仰,所以就没有出去传教的任务。”^②走向万民并向他们宣布福音(the mission ad gentes)是一种独特的任务,它仍然是教会的不可缺少的工作。

近年以来,移民的问题导致了一个新的情况。在传统基督教的 国家中会有很多非基督徒。对那些古老的、制度化的教会团体来说,这构成了一个新的传教使命,而它们同时也应该表现好客、协助与兄弟的精神。

^① 参见 Redemptoris Missio(《救主的使命》)通谕,1990年), nr. 37。

^② Karl Rahner, “Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche,” (《教会今天传教的一些原则》) in *Saemtliche Werke*, vol. 19, (Freiburg, Herder, 1995), 343—373, 350。整个文章非常有意义。

1. 传教活动的动机

上主的救恩在无形中影响着所有的人的心灵并且向所有的人提供得救的可能性。因此,传教士也不用认为他们的工作是必要的,因为那些不受洗的、不明确宣称信仰的人会丧亡。但是,那些不认识天主在基督内的启示的人不能(像信徒那样)自由地获得教会所提供的丰富恩典和真理。与此平行的是众多给那些发展中国家的协助。这些发展中的民族有它们的农业方法,有他们自己的工具、技术和本地的药材;但是,那些发达的国家很正当地感到它们有这样的义务:要向别人提供一些更好的农业和技术方式,更全面的医疗知识和教育制度等。在这里也不应该忘记宗教,不应该说,提供更深的宗教知识和更丰富的信仰生活是不需要的。因此,人们如果有了对天国的热忱以及对邻人的博爱,他们就会想办法让所有的人分享神圣的启示与爱的这个伟大宝库。

基督的传教命令(the missionary mandate of Christ)是传播信仰的基本动机之一。正如圣父派遣了基督,他也派遣门徒到全世界各地去。“所以你们要去使万民成为门徒,因父及子及圣神之名给他们授洗,教训他们遵守我所吩咐你们的一切”(《玛窦福音》28:19)^①。这个委派命令也表达出早期教会的神学观点,就是说耶稣是全人类的救世主。他的使命不仅仅是为了那几个当时跟随了他的门徒,而是为了全人类的拯救。他将自己的使命传给了他的门徒们。因此,他的福音必须传播给所有的人。

不过,信徒去传教的动机不仅仅是基督的传教命令。对基督的爱慕以及体验到信仰是一个“宝贵的珍珠”、一个“隐藏的宝贝”(《玛窦》13:44),这也成了分享信仰的动机。福音就是这个“宝贵的珍珠”,因为它说明关于上主以及旨意的真理,教导得救的方法,使人们接触上主(puts man in contact with God)并给予人们的灵修生活一个坚固的基础。“因此,传教意味着,使别人能够——在

^① 亦见《马尔谷福音》16:15;《路加福音》24:46—48;《宗徒大事录》1:8

生活和行动,在言语和祈祷,在圣事和朝拜方面——分享我们对基督的信仰(to make others share in our faith in Christ in life and deed, word and prayer, sacrament and adoration)。”^①

纯正的爱慕总是想与他人分享真理和精神价值。在基督教信仰方面以及在基督内的新生命方面也是如此。基督徒必须将这些恩典传达(communicate)给他人:“教会的成员都为了爱天主,并为了在今世及来世的精神财富上,善与人同的爱德所迫,切愿去从事传教工作”(AG 7)。通过表现基督,教会向人们启示他们的真正处境以及他们的召唤。

另外,基督所宣讲的天国是一个改革的力量,不但会革新个人,而且也会革新社会以及整个人类大家庭。根据上主的计划,“全人应该类形他的唯一民族……这项兄弟和谐之情,亦正符合人类的最终切望”(AG 7)。建立这样的王国意味着将人们从各种邪恶中解放出来,促进国家之间的兄弟般合作并且在事奉共同的天父内结合全人类。通过传教活动,上主的计划获得完成,而基督也同样为这个救恩计划而奋斗。世界的全球化和人类历史的合一倾向更是一个理由,促进人们持续地为基督的使命而工作。

最终,通过传教精神,基督教团体也能够加强自己的信仰。传教士的见证仍然会有影响,仍然会宣布基督教的价值观,连冷漠的基督徒或非基督徒也会受其影响。“传教活动能革新教会、复苏信仰与基督教的自我认同,并且提供新的希望与激励。当信仰被传给他人时,它就获得加强! 承诺教会的普世性使命就意味着福音的传播受到支持与新的灵感。”^②

2. 传教圣召的多样性

每一位基督徒在传播信仰方面都有他的特殊责任。教会特别

① Kurt Piskaty, *Heute noch Mission: ist Christus der einzige Weg zum Heil?* (Nettetal: Steyler Verlag, 1994) 22 页。

② 见 *Redemptoris Missio*, nr. 2。

呼吁主教们并要求他们关怀普世教会的需要,不仅仅以狭隘的心态关注自己教区的资金及人员问题。“每一位主教,身为普世教会和所有教会的负责者,应特别关心传教事业,尤其对在自己地区教会内已开始的传教事业,更应维护与支持”(CIC 782,2)^①。圣职人员也同样要关怀这些问题并慷慨地推行传教事业。另一方面,那些“年轻的教会”(即传教地区的教会)也不应该屈服于地区主义和自我孤立的诱惑。它们应该“乐意地接受传教士以及其他教会的支持,并且自己也如此帮助世界上其他的地区”。^②

在世界福音化的过程(evangelization of the world)中,修会始终扮演了一个伟大的和值得赞颂的角色。教宗若望保禄二世特别称赞传教修女们。她们的榜样与行动是“献身于爱主爱人——特别是爱穷人——的妇女的福音记号(evangelical sign)。在有的民族与文化中,妇女在教育 and 解放方面还要走一条长远的路,在这些民族中,修女的榜样是不可缺少的”。^③同时,修会团体也要诚恳地反省自己是不是意识到自己在传教事业方面的责任(AG 40; CIC783)。

在传教地区,本地的基督徒应该通过他们的基督徒生活而为信仰作证,或者是在家里,或者是在社会团体与工作岗位上。“他们要遵循本国的传统,在祖国的文化与社会范围内,表现这种新的生活”,而在基督内完成该文化(AG 21)。哪里有机会,哪里就应该成为信仰的主动传播者。平信徒传教员(catechists)尤其获得称赞,因为传教工作在很大的程度就依赖于他们,他们“代表基督教团体的基本力量,特别是在新兴的教会当中”。^④

在那些基督教的国家中,平信徒对传教工作的支持在于认识和关心传教区(譬如发行传教杂志),在自己的家庭中、学校里和教

① 亦见 CIC 791; AG 29; 38 等。

② 见 *Redemptoris Missio*, 85。

③ 同上,70。

④ 见 *Redemptoris Missio*, 73。

会组织中启发传教的圣召,以及通过各种支持来协助传教工作。平信徒也应该乐意地向发展中的民族提供社会—经济上的合作(参见 CIC 225,1)。“传教士的奉献应该获得一切信徒的奉献的陪伴及分担”。^①另外,在国际旅游的时代中,基督教徒也必须意识到,他们在别的国家中也有义务去为了自己的信仰作证。最终还得提到一个重要的任务:生活在一些传统上是基督宗教国家的基督徒们必须向那些来自非基督宗教地区的工人、难民和留学生表示基督的爱,也要为福音作见证。

3. 传教的途径

“现代的人们应该更相信证人,过于相信老师,更相信经验,超过教训,更相信生活与行动,过于相信理论。一位基督徒的生活见证是传教的第一个、不可代替的方式……世人认为是最具有吸引力的福音见证乃是关心人,博爱穷人、弱者以及受苦的人。”^②

从教会诞生起,教会团体关心了人们的现世需要。这样的关怀与教会今天的传教活动也是分不开的。“实际上,福音化与人类进步之间具有密切的关系,即是发展与解放……我们不可以忽视那些今天被讨论的问题的重要性,即关于正义、解放、进步与世界和平的问题。如果我们忽视这些问题,我们也忽视福音关于爱惜受苦的邻人的教训。”^③福音的信息的“最明确的表现在于这一点上:教会在海外为人民做一什么事?它如何协助他们,如何在部落和部落之间,在民族和民族之间,在大洲和大洲之间建立一些桥梁?”^④另外值得注意的是:孩子的教育和各种各类的学校“尤其在那些新开发的国家,为提高人的尊严,为准备更合乎人道的环境,是一种最有价值的服务”(AG 12)。

当然,这并不意味着,传教只要做世俗的活动。救恩不可以还

① 同上,78。

② 同上,42。

③ 见 *Evangelii Nuntiandi*, nr. 31。

④ K. Piskaty 前引书,33页。

原为现世的富裕、进步或政治与社会上的发展。“虽然承认福音与人类解放的关系,教会从来不把人性解放和在耶稣基督内的救恩同等起来。基于神圣的启示,基于历史经验以及基于信仰的原则,教会意识到……达成解放、富裕和进步本身不足以保证天国的来临”。^①人不仅仅靠面包而生活。实际上,经验也表明,传教士受欢迎和被接受恰恰是因为人们认出他关心的是人们的长久的、全面的、包括人生的灵性层面和宗教层面。^②传教的核心目标是将人们在聆听福音、团体、祈祷和感恩祭中聚集在一起。

基督宗教的分裂是一个事实,而在这样的情况下,传教的事业需要一种合一的精神(in need of an ecumenical spirit)。如果福音的使者彼此之间不能合作,传教的工作也会受到重大的影响。“因为我们是福音的宣讲者,我们在信徒面前必须是拥有强大信仰的人、能够合作的人——虽然会有差异——而不应该是讨论和争论那些不能使人获得益处的难题。我们应该在对真理的诚心不二的寻求中是合一的。因而,福音传播的成功很明显地取决于教会对比合一的见证。我们必须承担这个重大的责任。”^③最终,我们也应该注意到在近几年比较盛行的发展,就是今天的传教工作比以前更有一种“对话的特征”(have a much more dialogical character than formerly)。那些接受福音的人们在整个福传工作中不仅仅是被动的接受者。基督信仰在他们当中扎多深的根,他们就能够逐渐为整个普世性的教会作出他们自己的贡献。在很多情况

① 见 *Redemptoris Missio*, 35。

② 宣布福音是传教工作的恒定任务,也是优先的任务。教会不能逃避基督的明确规定,也不能剥夺人们接受福音的权利——就是关于被天主爱,被天主拯救的‘好消息’……在传教工作的复杂事实当中,开教(首次福传)有核心的、不可代替的地位(The Church cannot elude Christ’s explicit mandate, nor deprive men and women of the ‘Good News’ about being loved and saved by God. . . In the complex reality of mission, initial proclamation has a central and irreplaceable role)”,见 *Redemptoris Missio*(《救主的使命》), nr. 44, nr. 83d

③ 见 *Evangelii Nuntiandi*, nr. 77。

下,昨天的“传教区”已经成了今天的“年轻教会”。西方世界中的人们也应该为共同的对话有一个开放的心。

三、促进信仰的合一(Promotion of Unity of Faith)

基督所创立的教会是至一而且唯一的(one and unique)。然而这种合一却受到了损害,因为还存在着许多相互分离的基督徒群体。他们都宣称自己是主的真正门徒,但是他们分别所坚持的信念却有着不少的抵触和歧异。这种不和谐明显地违反了基督的旨意,而且还使得向每个造物宣布福音的事业受到损害。因此,基督徒们越来越多地痛悔彼此之间的分裂,而且日趋强烈地向往着合一。从天主教的立场来看,梵蒂冈第二届大公会议所公布的《大公主义法令》^①是朝着不同基督教团体之间关系改善的方向所迈出的重要一步。公正且恰当地说,这个法令标志着大公运动(ecumenical movement)^②的一个新时代。

1. 大公合一运动的性质和动机

在漫长的历史过程之中,同一的教会已被多次不同的分离所分割。异于天主教教会的其他教会和群体也已经独立,如聂斯托利派(Nestorians 431年)、一性论派(Monophysites 451年)、^③东正教(Eastern Orthodox Churches 1054年)、路德宗和其他不同的新教教派(Lutherans and different Protestant denominations

① the Decree on Ecumenism,梵蒂冈第二届大公会议的重要文献,公布于1964年11月21日,其拉丁文全名为 Decretum De Oecumenismo;“Unitatis Redintegratio”,故原文简称为 UR。——译者注

② ecumenical movement,一般译为“普世教会运动”或“教会再合一运动”,也有直接就译为“合一运动”的。该运动的主要机构是世界基督教协进会(World Council of Churches,或译为世界基督教教会联合会)。——译者注

③ Monophysites,5世纪时由君士坦丁堡附近的某个修道院的院长优迪克(Eutyches,约375—454年)所创立的。这个教派认为耶稣基督只有一个本性,即神性,从而反对耶稣基督一位二性的正统教义。后于451年在卡尔西顿公会议(Council of Chalcedon,或译为加东大公会议)上被斥为异端。原文把此次会议的召开时间误作为541年。——译者注

1517年)、安立甘宗(Anglicans 1534年)等。这些分离的原因有着许多不同的性质,而且导致分离的错误也并不总能仅仅被归咎于某一方。同时,天主教教会也谦卑地承认自身的不足,梵蒂冈第二届大公会议对于那些分离曾有过这样的表述:“有时,双方都难辞其咎”(《大公主义法令》UR3)。

过去的分离无论有着怎么样的原因,“但现在出生于这些团体并接受其教育而信仰基督的人,不得责以分离之罪”。这些人信仰基督并努力于做他的门徒,他们合法地领受了洗礼,并且应当彼此接纳为主内的弟兄。

尽管有着许多使得基督徒团体分离的因素,但它们之中仍然具有着一些(有时甚至很多)各教会共同的重要因素。如,书写成的天主圣言(即《圣经》),信、望、爱三德,洗礼和圣宠的生命,以及圣神内在的恩典与更加有形可见的其他要素。因此,这些不同的群体对于救赎之奥迹的实现并非毫无意义和价值(《大公主义法令》UR3)。因为这些共有的要素,教宗保禄六世(Pope Paul VI)就曾将那些更为紧密相关的教会称为姊妹教会。^①

而且,《大公主义法令》承认教会的这种多元性也有着积极的作用和价值。礼仪仪式在形式上的不同,甚至对启示真理之神学阐释的不同,能够给予“关于公教会的真正至公性更丰富的表述……我们也不应该忘记,凡在离弟兄中借着圣神恩宠而成就的,也可以帮助我们上进”(《大公主义法令》4)。“看出教会内这种合一的多元性为什么是可容忍的而且甚至是被渴望的,这并不难。

① 1967年,保禄六世在访问伊斯坦布尔期间,曾与君士坦丁堡牧首会晤,并且说过,“如今,经过长时间的分离和互相的不理解之后,天主使得我们自己发现我们是姊妹教会。”(AAS,1967年,853)另,1970年,在将英格兰和威尔士的四十位殉道者列为圣人时,他曾称安立甘教会为“纯正的、唯一的基督大家庭共契之中的可爱姊妹”(AAS,1970年,753)。另外,在若望·保禄二世和罗马尼亚的东正教大主教特欧西斯特(the Rumanian Patriarch Teoctist)于2002年10月12日一起发表的宣言中,这两个教会被称为“姐妹教会”(见 *L'Osservatore Romano*, 13. 10. 2002)。

人类的心灵因着自己的局限性不可能理解关于天主的真理所具有的无限丰富性,也不可能理解天主对人类的作为……因此,我们需要许多不同的尝试来理解天主,从而能建立一幅组合的图画”。^①这不仅适合于教理的宣讲,也适合于各种敬礼方式、祈祷、朝拜、隐修生活和灵修。

然而,并不是所有的基督教团体都在同样的程度保存了基督信仰的完整性和纯正性。而且,与宗徒团体的充分合一性也有所缺失。此外,信念的差异还导致了基督徒团体之间的互相对立和不和谐。这显然违背了基督的旨意。基督在受难前曾经这样向天父祷告:“愿他们都合而为一;正如你在我内,我在你内,使他们也在我们内合而为一,为叫世界相信是你派遣了我”(《若望福音》17:21)。据《厄弗所书》所说,教会是“一个身体和一个圣神,正如你们蒙召,同有一个指望。一主,一信,一洗”(《厄弗所书》4:4—5,参《迦拉达书》3:27—28)。

仍然存在着的这种分裂引起世人的批评。基督也曾经给他的门徒赐下一道彼此相爱的新命令(《若望福音》13:34)。宣讲这个福音的所有使者都把它当作基督训导的本质所在。但是,他们却同时又在互相攻击。许多不同的教义都将自己描述成正宗,但真理只能有一个。如果是这样,基督教所传的信息就会缺乏可靠性。

而且,统一的基督徒的声音,比那种互相分离的基督徒的声音更容易博得世俗权威的尊重,如在关于社会生活、人权、和平与正义等各方面的诸多事物上。建筑物和人员方面的重复也可以得到避免,如教堂、学校、传道机构和神学院等,而神职人员的短缺现象也有可能更容易克服。

广大的基督徒们也都一道经受了分裂所带来的痛苦,因为至公性的完整并不能在他们之中被实现。这种情况对于公教会来说

^① E. Yarnold, *In Search of Unity* (Middlegreen, England: St. Paul Publ., 1989) 49f.

也是如此。因为这些分裂,公教会也发现她自己在实际生活中更加难以从各个方面表达完满的至公性(参 UR4)。

2. 关于促进合一的一些实际要求

对于恢复合一的关切涉及到整个教会,涉及到普通信徒和神职人员,就看每一个人的能力,或许是在日常生活之中,或许是进行神学的、历史的研究,都要实践合一的精神(UR5)。1993年关于合一精神的手册(the Directory on Ecumenism)要求各地的主教团、教区、堂区和修会(就是在教会的各个层面)都应该建立一些促进合一的机构(委员会、组织、合一的推动者)。^①当然,不同教会团体之间的神学对话是专家们的任务;这种对话也需要保持和教会权威的密切关系。这也是主教们和主教团会议的特殊职责(参见 CIC 755)。^②除了这些之外,也有生活中的对话。在这种对话中,人们在一种彼此关怀,同甘共苦的氛围中生活。他们分享人生的问题和挑战。一切信徒都能够参与这种对话,而且应该这样做。^③

(1) 教会的革新(Church renewal)

教会的更新,主要在于增强对教会自身使命的忠诚。如上所述,现在的基督徒虽然对于那些数个世纪以前所造成的分裂并不负有什么责任,但他们却有可能在我们自己的时代促成这些分裂的延续。“我们的言语、行为和态度都有可能阻碍对分裂状况的救

① 参见 *Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism* (Vatican City, March 25, 1993), 下面引以 *Directory on Ecumenism 1993*, nrs. 37—54.

② 如果在一些国家中有相当多的公教(天主教)信徒,公教也应该参与当地的合一运动,否则这个合一运动就不能包括整个教会。见 *Directory on Ecumenism 1993*, nr. 32.

③ 教会于1991年5月19日发表的文献 *Dialogoe annuncio. Riflessionie orientamenti per il dialogo interreligioso*(《对话和宣布。反省跨宗教的对话》)区分四种对话的形式:专家们的神学性交谈,生活中的对话,共同行动的对话以及宗教经验的对话(42章,见 *Enchiridion Vaticanum 13*, nr. 332)。下面我们还要谈论最后两种对话。

治(the healing of schisms),于是就有可能促成这些分裂的延续”。^① 基督徒需要培养一种敏感度以便意识到分离兄弟的感情。大公主义的精神要求基督徒之间有兄弟般的尊敬、谦卑、忘我、容忍和免于嫉妒的慷慨。他们愈尽力遵照福音、追求更纯洁的生活,他们就愈能促进并实行基督徒的合一(UR7)。

教会机构、权威宣讲方式和教理等方面的不足不仅仅是过去的事情,而且在今天的教会之中也许依然存在,这种可能性必须被真诚地面对。《大公主义法令》也考虑到了这些不足,并且竭力主张修正这些不足。“依照事体和时代的情况,如果在道德问题上,或在教会纪律上,甚至在教义宣讲的方式上,……发现欠缺时,就在适当的时机加以正直和应有的重整”(UR6)。

(2) 大公主义的教育

既然所有的基督徒都应该有大公主义的心智,基督徒合一促进会就提出了一些特殊的指导方针,^②希望大公主义的基本原则在所有高等教育机构中被适宜地加以介绍。这些指导方针表达了如下的一种愿望:教师们,学生们和修道生们都应该更多了解其他教会和群体,从而更正确地评价那些统一和分离基督徒的因素。在对历史的评述中(即在历史教科书中),不同的诸多基督教教会应该获得适当的评述。几次宗教分离所涉及的事件和人物也应该被公平地对待。错误的判断应该被消除,这不仅仅是针对一两本教会史、圣经学和教义方面的书而言的,而是在普遍的规模上针对所有的教科书而言的。《马耳他报告》所提出的建议值得考虑一下,“每个教会未来的所有教牧人员都应该参加一些由其他教会的

① E. Yarnold, *In Search of Unity*, 页 39 以下。

② “Directory Concerning Ecumenical Matters; Part Two: Ecumenism in Higher Education,” *Spiritus Domini*, 16th April 1970. *Vatican Collection I: The Conciliar and post Conciliar Documents*, ed. by A. Flannery, 1988, rev. ed. 515—532 (AAS 62, 1970, 705—724).

专家所讲授的课程。”^①

一方面——指导方针这样规劝天主教徒们——大公主义的行动必须绝对地忠诚于他们从宗徒们和教父们那里所领受的真理。但学生们必须同时也学习区分两个问题：“被启示的真理，这些真理都要求同样的信仰，但在另一方面是道出这些真理和神学信条的表达方式。”^②此外，学生们还应该有所准备地认识到，表达神学问题的态度和方法可以有适当的多元性(a legitimate diversity in the manner of expressing things in theology)。不同的神学表述经常是相辅相成的，而不是互相冲突的。

(3) 实践层面上的协作^③

在官方层面上的大公主义对话是一个长线的过程，而完全的同意——甚至在基本事物上的同意——还难以看得到。然而，在社会、经济和政治的实际领域中，合作是可能的，而且也已经经常付诸实践。《大公主义法令》建议，在社会事物方面的合作应该日益加强和发扬光大。“这应该对以下事物有所贡献，如正视人格尊严、对和平之福祉的促进、将福音的原则应用于社会生活之中”(UR12)。“对于福音价值——比如人的尊严、正义、和平和博爱——的追求会邀请我们给出一个共同的见证；这种见证始终会指向耶稣基督，他是主和拯救者。这就意味着，基督徒们要在社会正义问题上保护弱小者和受镇压者。我们必须从教父们那里学习这一点：教会在统治者面前是受镇压者的声音。因此，基督徒的见

① Malta Report of 1968, near 9, composed by the Anglican-Roman Catholic Preparatory Commission; *Ecumenical Documents II* (New York: Paulist/Geneva: WCC 1984), 122.

② *Directory on Ecumenism 1993*, nr. 74. 另一种说法也很值得注意：公教的各个信条“在耶稣基督所启示的奥迹中不都有同样的核心地位。”(参见 *Ecumenical Directory Spiritus Domini*, 1970年4月16日)。这种“启示真理的层次”问题也在 William Henn 的文章得到很好的处理，他曾分析 32 本有关的研究，见“The Hierarchy of Truths Twenty Years Later”，in *Theological Studies* 48 (1987), 439—471.

③ 参见 *Directory on Ecumenism 1993*, nrs. 161—218.

证是在各种情况中保卫人权,在经济领域中更多分享,而突破社会和政治上的镇压。”^①在不同教会之间的合作中也许可以注意到这样的原则:一切可以一起作,除非良心不安的事。

大公主义的另一种具体形式是在政治党派之中的基督徒的合作。在一些国家,基督徒民主党派已经赢得了人们强有力的支持,并且有充分的能力组成政府。^② 这些党派在共同行动、相互公平、相互着想与团结方面树立了基督徒合作的好榜样。借着同样的方式,身为基督徒的企业家、工人、物理学家等也建立了自己的专业联合组织。

与基督的合一对各个教会来说也不应该仅限于保卫人权,也应该包括共同的见证。在牧灵服务方面,各个教会也可以彼此分享。青年牧灵、家庭牧灵、与移民、穆斯林的相遇,对于吸毒者或酗酒者的照顾,与世俗化的世界的对话——这一切都是共同的挑战,而对于这些挑战的共同回答或共同的理想是可能的,是应该的,也许是必要的。牧灵上的合作将是更有效的,能超过牧灵上的封闭。

(4) 在《圣经》工作和福传方面的合一精神

公教和新教的共同《圣经》版本以及在出版社和传播这个版本方面的合作都是大公主义的具体表现,而且是特别成功的活动。这种合作也为不同教会之间的合一作出了重要的贡献。不同的“圣经协会”是许多基督徒的一种交会点。“在翻译、分配和研究《圣经》方面的合作对于传教工作、教义教导和宗教教育都有重大的影响。基督宗教不同的教派在《圣经》的翻译方面的合作也对启示内容的共同理解有重要的贡献。”^③

① 参见德国公教和新教的共同文献: *Gemeinsames Zeugnis*. (Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, 1982. *Arbeitshilfen* 24), Nr. 37.

② 作者是德国人并在此暗示德国的情况。——译者注

③ 参见 Secretariat for the Unity of Christians. *Ecumenical collaboration*, 22 Febr. 1975, 3b. *The Vatican Collection*, vol. 2: *More Postconciliar Documents*, ed. by A. Flannery, 1998, 161.

最后,在传播福音的事功上,至少最大教会之间的某种合作形式也受到了考虑。“在传播福音的使命上,众多的教会应该成为伙伴。这种伙伴关系不仅仅意味着放弃敌对的态度。它要求每一个教会把其他教会的进展当作是自己的进展,而这之所以可能,又单单在于诸多的教会是否能把对方看作是基督肢体的一个真正部分,并且相互接受”。^①自然的,传教士们总是被派遣去为自己所属的教会赢得信徒。而且,他们也会竭尽全力地试图使那些可能的皈依者信服其教义的真理和美妙。但是,假如其他教会团体最终在这方面做得更为成功,传教士们可千万不要诉诸对其姊妹教会的诋毁与轻视。他们更应该为基督教的信仰又赢得了新的信仰者感到高兴。

(5) 共同的祈祷和朝拜

祈祷当然是祈求合一之圣宠最突出的方式。因此,基督徒们被敦促为教会的合一经常献上或私下或公开的祷告。基督徒合一促进会的指导方针要求公教信徒不仅要从他们自身的灵修生活之中,而且也要“从众多传统的丰富宝藏之中”寻求资源,以培养大公主义的虔敬;“这些传统,不管是过去的,还是现在的,都依然活生生地存在于其他教会和群体之中”。^②除此之外,在一些特殊的情况下,基督徒们应该一起进行共同的祈祷,这是有其可取之处的。这样的一些祈祷是某种如今依然维系着不同基督徒团体之纽带的真正表露。而这样的一些共同祈祷也有可能采用关于圣言之礼仪的那种形式(a liturgy of the word),在这种形式之中有着很多空间可以用来阅读《圣经》、祈祷、唱赞美诗、教诲、发言或沉思《圣经》经文。通过“为基督徒合一的祈祷周”——这是在每年的某一个月进行的祈祷活动——,基督徒们也广泛地走向合一了。

① E. Yarnold, *In Search of Unity*, 88.

② *Directory II*, 前引, 88.

关于共同朝拜,梵蒂冈第二届大公会议以及教会的新法典^①都表现出了一种谨慎的态度。这届大公会议表示,“人们不应该毫无辨别地使用共同朝拜这一个恢复基督徒合一的方法”。这是因为共同朝拜意味着一起朝拜者的信仰之合一(原则 1),而这通常又把不同基督徒教会或群体的共同朝拜排除在外。不过,共同朝拜也可以使信徒分享圣宠(原则 2),而因此有时候应该推荐它(《大公主义法令》UR8)。

对天主教信徒来说,新的《天主教法典》^②以及 1993 年的合一手册^③指出公教信徒应该有的具体态度。至于圣事朝拜(sacramental worship),规定表明,与分离的东方教会有相互分享的可能性。假如公教信徒根本或实际上不可能(physically or morally impossible)^④领受自己教会的圣事,那么在有必要或有着真正的灵性益处之时,天主教徒可以与东正教徒分享告解、圣体和终傅这几件圣事。如果分离的东正教弟兄自发地提出请求,并且有适当的态度(properly disposed),那么天主教的圣职人员可以为他们主持这些圣事(CIC 844,2 以下)^⑤。若有正当的理由,仅仅参与弥撒总是可以允许的。如果天主教徒在有法定节日(法定瞻礼日)参加东正教弟兄的弥撒,他们就不必参加自己教会的另一次弥撒。^⑥

至于其他分离的弟兄(安立甘宗的和新教徒),如果存在死亡

① 公教的“新法典”是 1983 年颁布的《天主教法典》(CIC)。——译者注

② CIC 844; 874,2; 908; 933; 1183,3.

③ Directory on Ecumenism 1993, nrs. 92—142.

④ “physically impossible”指根本不可能(譬如信徒离教堂 600 公里,无法去参加圣事),“morally impossible”指实际上不可能(譬如信徒离教堂 50 公里,没有交通工具,而为了参加弥撒走路 50 公里虽然是可能的,但意味着巨大的代价。——译者注

⑤ 然而,那些分离的东方教会仍然拒绝这种作法。莫斯科的大主教一开始同意了这种作法,但在 1986 年又收回了这种决定。希腊的教会也不允许罗马公教徒参与他们的感恩祭。在另一方面,安提约基亚(Antiochia)的叙利亚东正教大主教在 1984 年签订了一个协议,要在圣事上同意互相彼此的参与。

⑥ 参见 Ecumenical Directory, *Ad Totam Ecclesiam*, 14 May 1967, nr. 47.

的危险,或者依据教区主教或主教会议的裁定有其他一些重大和紧迫的需要,天主教的圣职人员也可以为他们主持那些同样的圣事。但是,另一个前提是,他们无法接近自己教会的牧师,他们自发地提出请求,在这些圣事方面表明天主教的信仰,并且怀有适当的态度(CIC 844,4)。其它的重大需要是这样的:比如一些生活在监狱的人或受破害的人,或一些离自己的信仰团体很遥远的基督徒。^①如果两位来自不同基督教派的人要结婚,夫妻不能一起参与弥撒,这就会严重地影响他们的信仰团体和生活团契,这样也构成一个重大的需要(这是德国主教团关于大公主义的宣言中的说法)。在这样的情况中,“属于不同教会的夫妻能够——在一些前提之下——被允许在公教中领圣体。”一般来说,本堂神父需要决定在哪些情况当中有这种重大的需要。^②在类似的情况下,一位天主教徒也能向其教会中圣事依然合法有效的非天主教圣职人员请求这些圣事(CIC 844,2)。如果公教徒偶尔参与他们新教配偶的主日礼拜,这在有时候会宽免他们去自己的教会参与主日弥撒。^③

(6) 与其他宗教的对话

最近,基督教各教派之间的相互修好,以及各国家之间日益增加的交往,间接和深远地影响了基督徒对非基督宗教的态度。梵蒂冈第二届大公会议的《教会对非基督宗教态度宣言》,^④对更妥

① 参见“On Admitting Other Christians to Eucharistic Communion in the Catholic Church” of 1 June 1972. *The Vatican Collection*, vol. 1, ed. By A. Flannery, 1988, rev. ed., 554—559 (AAS 64, 1972, 518—25).

② 参见 Letter of the Commission for Ecumenism of 11 Febr. 1997; see *Una Sancta* 52 (1997) 85—88, 87f.

③ 类似地,在主日去旅游也能够宽免一个人不去参与弥撒,如果实在没有别的办法。但这只是一种例外的情况,不可以成为一种习惯性的作法,比如经常用其它教会团体的礼拜来代替主日的弥撒;参见 *Ecclesia de Eucharistia*, 2003, nr 30.

④ 梵蒂冈第二届大公会议的重要文献,公布于 1965 年 10 月 28 日,拉丁文全称为 *Declaratio De Ecclesiae Habitudine Ad Religiones Non-christianas*; “Nostra Aetate”,故原文简称为 NA。——译者注

善、更公正地评价非基督宗教做出了基础性的贡献。天主教会“劝告其子女们,应以明智和爱德,同其他宗教的信徒交谈与合作,为基督徒的信仰与生活作见证,同时承认、维护并倡导那些宗教徒所拥有的精神与道德,以及社会文化的价值”(《教会对非基督宗教态度宣言》NA2)。前面所提到过的有关基督教各教派之间交往和促进相互理解、共同合作的实际措施,其中的很大部分也都适用于基督教与其他宗教如犹太教、伊斯兰教、佛教和印度教之间的交往。^①

四、信仰的教会性(The ecclesiality of faith)

当今,对信仰的教会性的肯定——如果这被理解为必须在信仰上服从于宗座的训导权——容易引起不安和反对。因为这样的肯定极易呈现出一些观念,如关于教义思想政策与思想控制(dogmatic thought police and thought control)的观念、关于对持异议者予以制裁的观念、关于宗教裁判和异端审判的观念。这些反对意见必须被严肃与认真地考虑,使教会的结构更加适合于基督的真正意图和福音的精神,这是十分必要的。教会中负责信仰之教会性的权威也是大公主义运动中常常引起争论的问题,甚至是所有问题中最大的一个问题。“虽然,改革宗的人物在权威如何被施展的问题上意见不一,但他们一般都共同认为罗马公教达至权威的方法太过于强调教权(too clerical);他们认为,这种方法代表了一种对圣统制权威的绝对化(absolutizing of hierarchical authority)。在另一方面,对于改革宗来说,权威的问题是他们在神学和教会上的软肋,因为改革宗难以清晰地回答他们的最终权威何在以及这权威是如何被施展出来的”。^②

① 一份非常有益的对基督徒与非基督宗教交往的反思作品,是 D. Lochhead 的 *The Dialogical Imperative* (Maryknoll: Orbis, 1988)。

② T. P. Rausch, *Authority and Leadership in the Church* (Wilmington, Delaware: Glazier, 1989), 9.

“基督教的宗教信仰,像其他的人类信仰一样,如果没有一定程度的体制化(institutionalization),那么它就不能维持长久”。^① 个体的基督徒需要群体的帮助与支持,方可保持、遵循并且发挥他的信仰。像所有主要的社会机体一样,共同秩序的功能、共同关切的导向与照顾(direction and care of common concerns)并不能是这个群体的所有成员不加区别的任务,而这些任务也正需要一个权威来掌管它们。

1. 训导权威的担任者及其范围

天主圣言是“委托于教会”的,即是委托于天主的所有子民(《天主的启示教义宪章》DV 10^②)。然而,权威性地解释天主圣言的任务,“已经被排他性地委托给了教会生活的训导当局,它借耶稣基督的名义而行使其权威。但教会的训导权,并不在天主的言语之上,而是为天主的言语服务。教会训导权所教导的,仅是由传授而来的;原来她是谨遵主命,并借圣神的默佑,虔诚地听取、善加护守并忠实地陈述天主的言语”(DV 10)。

教会最高之教义权威的具体担任者是与教宗同在并处于教宗之下的全体主教(the college of bishops with and under the Pope)。只有教宗和主教们能够替教会说话(speak for the Church)。仅从自然而然的观点已经可以看出,这个训导当局在教义的问题上拥有比个体信徒更大的权能。而且这个训导当局也已经被明确地建立,为的是传达、研究和解释那关于神圣信仰的宗教真理,并且掌握这个领域的专业知识。于是,它在教义事务上的诸多决定具有特殊的分量,应当受到特殊的同意(particular assent)。而且,基督曾向伯多禄做出保证,要特别地帮助他免遭

① W. Kasper, *An Introduction to Christian Faith* (London: Burns & Oates, 1980), 137.

② 梵蒂冈第二届大公会议的重要文献,公布于1965年11月18日,拉丁文全称为 *Constitutio Dogmatica De Divina Revelatione*; “*Dei Verbum*”, 故原文简称为 DV。——译者注

错误与黑暗之势力(《玛窦福音》16:18 以下);并且将圣神赐给众宗徒,使圣神为他作见证,把他们引入全部的真理(参《若望福音》14:16 以下,15:26,《宗徒大事录》1:8;2:2—4)。^①

公教会的训导权威遍及基督启示的全部内容,以及与信仰和道德事务直接或间接相关的其他真理。^② 在关于信仰和道德的声明中,公教会正常地施展着她普通的训导权威。除了这个之外,她会还拥有不能错误的训导权,“这不能错误的范围和天主启示内容的范围相等,这些内容必须谨慎地保存,忠实地理解。”(LG 25)这后一种权力自然地比前一种权力被更少地运用。要想了解对教会训导权威之担任者和对象这个问题的细节处理,以及训导权在圣经和神学上的基础,请参考基本神学和信理神学(fundamental and dogmatic theology)。

2. 对圣座之训导的同意

对教会训导当局的同意具有不同的特质,就看教会训导当局所提出的教义是否是以不能错误的方式而提出的。根据这两个可能性,对教会权威之训导的同意有着本质的不同。在过去,这种区分多次没有被充分清晰地实现。“教会之教义的实际布道经常过分地模糊了信条的基本和已被承认的区别,即这些信条在约束力上的区别。这一点是不能否认的。在今日教义的宣讲中,必须把这种区别清晰地说出来。对于圣座没有决定的信条的内心同意(inner assent)是一个正常的义务(LG 25),但这个义务不应该被

① 在神学家所运用的解释规则之中,“有着这样一条基本原则,即圣座的训导,由于神圣的助佑,有着超越于其论据的有效性。有时,这一点也可以从个别的神学中得出”(信理部, *Instruction on the Ecclesial Vocation of the Theologian*, 1990, nr. 34)。

② 就道德原则而言,神学家们还在争论,公教会是否具有关于自然的道德律的不能错误性(infallibility regarding the natural moral law)。在 F. Sullivan 看来,更为普遍的观点是,自然律的个别规范不是不能错误之训导权的对象。见 *Magisterium, Teaching Authority in the Catholic Church*, Dublin: Gill and Macmillan, 1985, 148—152。

如此提出,以至于仍然构成一个绝对同意(absolute assent)的要求,或者说,根本没有一个信徒可能会保留同意的例子”。^①

在神圣信仰方面同意(“信仰的随从”*assensus fidei*)的要求仅仅针对那些普通的或特殊的训导当局(ordinary or extraordinary magisterium)所提出的没有错误的教义(或者也针对某位信徒视为确切启示真理的教义)。^② 这种绝对的同意仅仅针对着神学上的信德。作为个人的主教并不享有不能错误的特权。然而,主教们的训导权具有不能错误的特征,“如果他们彼此之间并与伯多禄的继承人保持着共融的联系,正式地训导信仰及道德的问题,而共同认定某一项论断为绝对应持之道理,更是不能错误地宣认基督的道理。这在大公会议中更显得明白,主教们聚在大公会议内,对整个教会都是信仰与道理的导师与裁判,应以信德服从他们的决议”(教会宪章》LG25)。从这个文本可以明显地看出,圣座(the Holy See)的各个组织“不能像大公会议那样‘在圣神内’说话,也不能求助于不能错误的特恩,因为这个特恩是属于教宗的,而且是不可转让的”。^③

训导当局的权威性的、并非不能错误的训导向信徒们要求“敬重的随从”(assensus religiosus)或者尊敬顺从的信奉。在这个意义上,梵蒂冈第二届大公会议声称,“教友们应当遵从本主教以基

① Karl Rahner, “Magisterium”, *Sacramentum Mundi*, vol. 3, 1969, 356.

② 有一些教义是由全体主教团之训导权所提出的,但并没有获得大公会议或教宗的明确肯定。关于这种教义,K. Rahner 曾有过这样的评论:“一条教义,如果所有主教一致同意提出它,这是不够的。进一步的要求是,这条教义还应该明确地作为一种‘决定性的、不能改变的’(tamquam definitiva tenenda, LG25)被提出。因此,该信条仅仅在实际上(de facto)的普世性是不够的。在过去,常常有一种这样的假定,即在教会中某一个教义是不可更改的,仅仅是因为在相当长的时间之内,这个教义被普遍训导而并没有什么清楚的、值得注意的反对意见。这个观点与事实有冲突,因为许多曾经被广泛坚持的教义后来被证明是有问题的或错误的。所以这个观点在根本上是不健全的”(同上,356页)。

③ Ladislav Orsy, “Magisterium: Assent and Dissent,” *Theol. Studies* 48(1987), 479.

督的名义,对信仰及道德所发表的论断,并以敬重的心情去附和他。对于罗马教宗的法定训导权威,更应该表示这种意志及理智的敬重服从,即使教宗不是以正式的宗教权威发言。亦当如此;就是说,要依照教宗所明白表示的意见,或是他说话的口气上所流露者,尊敬地接受他的训导,真诚地附和诊断”(LG25,参 GS50, DH14)。

那些并非不能错误之教义的特点是,它们并不是不可更改的。“然而,忠诚地服从圣座关于其本身并非不可更改之事物的训导,这是基本规则。不过,有可能发生这样的情形,根据个别案件,某个神学家可能会对训导当局的信条的适宜性(timeliness)、形式甚至内容提出问题。但是,从某些特殊的个案出发,倘若一个人得出结论认为,教会的训导权威可能在其审慎的判断中习惯性地犯错,或者它在行使其使命时并没有享有上主的帮助,这是与真理相抵触的”。^①

教会面对社会时会遇到很多问题,而针对这些做出绝对肯定的、不可变更的判断几乎是不可能的,但是教会仍然必须回答这些难题,因为天主教徒(甚至还有许多其他的人)都渴望从教宗和主教们那里得到评价、引领与决定。“在自身的教理和实践之中,教会也总是不能允许自己处于这样的两难处境,一方面给出绝对具有约束性的教理定断;另一方面又仅仅保持沉默,把所有的问题都留给个人按自己的意见去处理。为了护卫信仰的真正本质,教会必须给出教理方面的指导,这种指导带有一定程度的约束性,但它不是信仰上的,它具有某种暂时性,而且甚至有错误的可能性。这是一种必须要冒的风险,否则教会将会发现,宣讲信仰对生活中的决定性实在是不太可能的。”^②

以上所征引的梵蒂冈第二届大公会议文献(《教会宪章》

① *Instruction on the Ecclesial Vocation of the Theologian*, 1990. nr. 24.

② Pastoral Letter of the German Bishops 1967, quoted by K. Rahner, 同上, 357.

LG25)要求“以敬重的心情去附和”(religious assent of the soul)和“意志与理智的敬重服从”(religious submission of will and mind);信徒们应当这样服从于主教们的训导以及特别服从于罗马教宗的训导,即使他们不想不能错误地宣布教义。这种同意和服从要求信徒放弃固执并采取驯良的态度。固执态度指的是对教会正式的训导关上心灵的大门,并且拒绝予以公正的聆听。信徒的驯良态度指对圣座的训导持有一种开放的态度,而且“尽力来理解其圣座教导的理由,这样就能使自己信服其真理,从而方便自己理智地同意(intellectual assent)它的真理”。^① 这种要求与信徒按照正当的方式形成自己良心的义务是相互一致的。天主教徒们真诚地努力获取对教会正式的教导的内在同意,同时他们也付出了自己理智与意志的敬重服从,即使仍然还有一些疑问。

以下情况也是有可能的:对于圣座的个别决定,一个信徒偶尔意识到自己有理由或者甚至有义务表示质疑和不同意。但是,他在其拒绝之中总不可以表现得自以为是(self-assertive)和傲慢自大,而且,他必须总是在自己批评性的探寻与判断之中保持谨慎和尊敬。“一位相信自己有权利拥有私人观点,并且自己认为知道教会以后迟早会掌握或理解这种观点的基督徒,当他在天主和良心之前进行自我批评时,必须问自己这样一个问题:他是否有神学专门知识所必要的深度和广度,以至于他可以允许自己私人的理论与实践脱离于教会权威的现有教理。在原则上,这种情况是可以允许的,但是,自负和自以为是的态度将必须为他们的任性(willfulness)在天主的审判席面前承担责任。”^②

如果某人内心的信念不允许他有一个完全的内在同意,“以敬重心情的随从”并不排除尊敬的沉默(silentium obsequiosum)的

① F. Sullivan, *Magisterium, Teaching Authority in the Catholic Church*, 同上, 164。

② Pastoral Letter of the German Bishops 1967, 前引, 357。

可能性。这是一个共有的教导。然而,作为一种规则,与教会暂时的教义申明相抵触的那些个人意见并不应该在讲道时和在教理班中受到发表,即使在某些情况下,信徒应该获得解释,为了能更好地理解教会暂时性规定的本性和限度。

神学家具有这样的权利:如果在有所怀疑的情况下,他可以进一步地探究真相,并且通过书写或言说的方式在适当的学术环境中给出相反的论证。然而,“在这样的情况下,神学家应该避免向大众传媒求助,而应求助于适当的权威,因为一个人要想对教义问题的阐明与澄清有所贡献、对真理有所事奉,并不需要寻求和使用公众意见所具有的压力”。^①许多神学讨论无论如何也引不起通俗期刊的注意。但是一些个别的争论却做到了这一点。如果是这样,在这个“报章杂志”充斥的时代,要想把这些争论限制在学术期刊上并不总是很容易的。但这种公众性的可能并不能成为完全压制讨论的理由;不过,这些讨论需要有特别的警醒和责任感。

知名神学家、主教和枢机主教对诸如人工受精(或试管受精)之类时髦话题的批评性意见,会不可避免地成为大众媒体所关注的新闻。(当然,这种情况也大量地适用于那些保守的神学家、主教和枢机主教们关于这些话题的诸种说法。)这些意见是否总是对圣座及其部门所应持的敬重的随从(*obsequium religiosum*)有所冒犯?归根到底,没有任何一条规则能涵盖每一个单独的个案。最终,“就所有有关的人而言,没有什么能替代审慎和智慧。一方面,圣统制的人员(*the hierarchy*)应该竭尽全力维持创造性工作所需的有利气氛(教会需要这样的气氛)。这包括信任那些从事研究和反思工作的人,他们应该被允许有一个诚实犯错的合理空间(*a reasonable margin for honest mistakes*)。毕竟,谁会在任何错误的假设都不能提出的条件下加入一个研究小组呢?而且,教会也足够强大,它完全可以容忍和承负一些不同意见。另一方面,研

^① *Instruction on the Ecclesial Vocation of the Theologian*, nr. 30.

究者也应该对自身的局限性有所警醒。^① 他们不应该随随便便地就提出自己的意见,似乎这些意见是无可争议的结论。^②

此外,异议(dissent)和抗议(protest)之间也有所区别。抗议比异议过分得多。它是一种有组织的努力,试图借着公众的压力来使教会改变关于某个问题的训导。这带有特别的风险,它使主教们与神学家们产生对抗,并且引起两极化(polarization)。因此,被认为有理的例子应该极其罕见。“那些求助于公众和有组织的异议的神学家,有义务拿出证据来证明,这样做是继续教会内部的神学阐述的合适方法……他们必须证明,这样做对于教会的组织机构来说是利大于潜在的弊”。^③

最后,还必须指出的是,教会的决定,与任何个别学者的判断比起来,理所当然地必须被认为是更重要和更可靠的。而且,神学家们的训导显然不享有圣座所拥有的权威。因此,倘若信仰者有所怀疑,对于一个有所争论的教理不能达到充分的确定性,不能达成某种肯定性,在这样的情况下,还是要首先尽量保持教会训导当局的立场(presumption in favor of the magisterium)。

3. 训导当局的双重权威

为了避免错误的对抗,应该注意教会理论上的和实际上的权威(theoretical and practical authority of the Church)的区分。教会理论上的权威关注的是宗教与道德教义的真或假,只有在这个范围之内,不能错误的或非不能错误的(non-infallible)的问题才会出现和具有意义。精确地说,这种权威要求理智敬重的同意;而就不能错误的信条而言,它要求信仰的服从。另一方面,教会实际中的权威关注的是教会的纪律、仪礼的规定、行政措施和教会法律。这种权威要求意志的顺服,但不要求理智的同意或信仰,因为

① L. Orsy, 前引, 492。

② *Instruction on the Ecclesia Vocation of the Theologian*, near 27.

③ Richard Malone, “Magisterium and Dissent”, *Euntes Docete* 39(1986), 520.

它并不关涉真理问题,仅仅涉及有用性、明智性和政策的健全性等问题。当某位教宗允许两种类型的圣餐^①,把方言引入礼仪,或者给教会法律带来一些变化,这可能是恰当的或是不幸的、可能比以前的法律更合理或更不合理——但是,这类情况并不关涉到不能错误和真理的问题。公教信徒一定要顺从规定和诫命,但并没有义务去认为它是恰当的。自然而然地,教会可以适切地期望其信徒也带着应有的尊敬接受这些实际的规定。

① “两种类型的圣餐”指信徒能领受基督的圣体与圣血。——译者注

第二章 希望的美德(望德)

希望是人类生活中一个极其重要的先决条件。没有希望，一个人就不可能生存。人体验到，自己的生存是一种渴望和奋争，一种精神动力，这种精神动力发自潜藏的冲动，并且渴求一种更好、更完善的生活。人不可能漠视自己追求完善与永恒无忧之幸福的欲求。但是，既然这种欲求从来就没有在他的尘世生存之中得以彻底满足，他就总是希望在将来能够实现。“人在世上的转变行为没有一个阶段可以称为最后一个阶段，因为任何一个里程碑一旦被达到，它也就被越过了”。^① 于是，希望仍是短暂生活的永恒伴侣。对更好未来的希望根深蒂固地扎根于人类的局限性之中，人类是有限的，而且渴望完善和纯全(perfect goodness and completion)。在外在于人的世界中也能观察到类似的现象：什么地方也没有十足的完善和纯全。所有的存在者都在朝着更大的完善奋争着，试图从限制和压抑之中解放出来。然而，全世界所具有的对更好与更完善的强烈

^① J. Alfaro, *Christian Hope and the Liberation of Man* (Rome: Dwyer, 1978),

渴望都集中地体现在人那里,并且达到巅峰。

人有许多可能希望的事物:他及其孩子的健康;他及其国家的自由;他所信之为对的观念的胜利;贫困者和被压迫者的救济。然而,一个赌徒也可能会希望赢得赌注,一个造假者也可能会希望自己伪造品的成功。在最广泛的意义上,希望不是一种美德,而是一种情感(affection)。托玛斯·阿奎那曾说过,希望是一种对好东西的欲求,这种好东西很难获得,但也不是不可能获得的。^① 既然对于欲求而言,对实现的信靠是不可缺少的,那么希望则有可能进一步地说明为“伴随实现之期待的一种欲求”(a desire accompanied by expectation of fulfilment)。

显然,希望不是一种绝对确定的期待,它同时伴随着一种不确定的因素。希望总是脆弱的,而且它的另一个伙伴就是恐惧。无疑的,有时一种审慎的态度也应该包括恐惧。因此,在《圣经》中,特别是在《旧约》里,对天主的希望总是与对天主的恐惧形影不离,这两者在一起刻画了一个正直与虔敬之人的特性。

虽然希望的本质不意味着希望的对象是道德上美善的,但对望德(希望的美德)来说必须是这样。希望绝不可能成为美德,除非它毫不动摇地寻求道德上善的与可爱的(morally good and lovable)。基督教的希望就是属于这种本性的。

第一节 神性望德的本质

在现代,基督教的希望曾受质疑,而且甚至被断然地弃绝为“一种镇静剂,它把我们的注意力和精力从现实生存的问题中转移出来,从而减弱了这些问题可能被克服的希望。对这种逃避主义的希望(escapist hope)的经典批评来自卡尔·马克思:‘宗教是被

^① *Desiderium boni possibilis ardui* (《神学大全》II a- II ae. q. 17. a. 1)。虽然这个章节没有在这个措辞上的确切定义,但却清楚地为之提供了全部因素。

压迫生灵的叹息,是人民的鸦片。人民的真正幸福就要求我们去废除作为幻想的幸福的宗教……’当然可以说,马克思讽刺了基督教希望。然而,这种讽刺之所以可能,仅仅是因为基督徒们自身(而并不只是在流俗宗教的层面上)在他们思考基督教希望的方式上曾是片面的。因为他们使得基督教的希望如此专注于来世的事务,马克思主义者对天堂的批评才变得如此有说服力”。^① 这种对基督教希望的减约需要得到纠正。基督教的希望是一种全面的希望,它触及人类生活的各个方面,不管是个体的还是社会的,不管是此世的还是来世的。

本书的第一卷曾参照《圣经》和基督宗教神学反思过人的终极目标,这与基督教希望的目标都有关系。那些反思补充了本章的诸多考虑,因此在这里可以参照它们。

一、《圣经》中的望德

1. 旧约

整部旧约从头至尾就像是希望的具体体现(incarnation of hope)。以色列的历史就像是一部极大渴望之反复喷涌的历史。这种渴望不断追求新的目标,直到在弥赛亚(默西亚)^②时代的统治时期,它才找到自己的最终目标。

从亚巴郎的被召这件以色列历史上的基本事件开始,希望的氛围就是选民所具有的特征。祖先们(patriarchs)^③建基于天主的应许之上的希望,有着以下的目标:成为一个伟大的民族,其他民族也会因它蒙福、抵达应许之地。天主曾吩咐亚巴郎:“你要离开本地、本族、父家,往我所要指示你的地去。我必叫你成为一个大民族,我必赐福给你……地上的万族都要因

① J. Macquarrie, *Christian Hope* (London: Mowbray, 1980), 1.

② 新教的“弥赛亚”就是公教的“默西亚”。——译者注

③ “先祖”或“圣祖”指旧约中的“祖先”,即亚巴郎、雅各伯等人。——译者注

你得福”(《创世纪》12:1—3, 参 13:14—17; 15:1—6; 等)。以色列早期历史上的几个重大事件无非是对于这些应许逐步实现的几个阶段:出埃及、穿沙漠、跨越约旦河和逐步征服伽南地区的城镇。以后,也就是被虏时期,以色列将会希望从压迫者那里获得解放,并且重回应许之地。

被这些希望所预兆的,以色列人所渴望的最终目标,便逐渐变得更为明晰,即默西亚的统治。从雅各伯关于犹大的预言(《创世纪》49:10)开始,关于默西亚的希望不断地增长,尽管先知们才比较明确地预言了将要来临的基督。依撒意亚(以赛亚)先知曾以最美妙的笔触描述过默西亚时代:“在黑暗中行走的百姓,看见了大光;住在死荫之地的人,有光照耀他们……因有一婴孩为我们而生,有一子赐给我们,政权必担在他的肩头上。他名称为奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君王”,而且他将“治理他的国,以公平公义使国坚定稳固,从今直到永远”(《依撒意亚》9:2,6 以下,参 2:2—5)。关于默西亚的希望,至少在开始时还主要是专注于现世的。这种希望盼望的是一个这样的时代:正义、良好的政府、免于压迫的自由、庄稼丰盛、和谐、平安。全体人民的期待都被导向这个幸福的、蒙福的未来,以色列人则曾渴望过它的出现。

不过,这个希望经常包含的是这样一些被以色列人祈祷和渴望的对象:来自雅威的祝福、怜悯、帮助、公义的审判、宽恕和救赎。错误和空洞的希望则是依赖于人手所做的偶像、人、财富、权力和某些特定的宗教仪式。正直的、虔诚的以色列人信靠的则是雅威。“主啊!如今我等什么呢?我的指望在乎你!”(《圣咏》39:7; 71:5 以下; 84;《耶肋米亚》17:7)。与上主的团契关系(fellowship with the Lord)比任何其他的什么东西都更为要紧。对“生命的永恒重牛”(《玛加伯下》7:9)和复活(resurrection)的希望,伴随着玛加伯时代(主前第2世纪)的压迫与战争,也就是说,这种对复活的希望出现在一个相当晚的时期。这种信仰相当重要的一个动力是:为那些捍卫信仰而去世的、却又没有机会实现其诸多可能性的年轻

人谋求公义。

以色列之希望的动力在于雅威的应许。上主忠诚于他与选民所订立的盟约及其所包含的诸般许诺。“所以，你要知道主——你的天主，他是天主，是信实的天主；向爱他、守他诫命的人守约，施慈爱，直到千代”（《申命纪》7:9；参《创世纪》17:1 以下，26:3，等等）。雅威的信实已经被他多次为了其子民所做的干涉行为所证实，他已经再三地“用大能的手和伸出来的臂膀”（《申命纪》5:15）救过他的子民。以色列在礼仪之中回想这些伟大的作为、“这些丰功伟绩(magnalia)，以便加强诉求助佑的力度和巩固自己的希望。以色列人为其所经历的雅威之大能作为而献上的感恩，从而成为一种希望的信仰宣称(a confession of hope)”^①

然而，天主之应许和默西亚期待的实现也总是依赖于天主子民的忠诚。“子民们也有来自盟约的责任，如果应许将会实现，他们就必须完成这种责任。这种辩证的说法，在所有的大先知们那里可以找得到”，而且也可以在旧约的其他作品中发现。子民的不忠使得天主的审判临到他们，也使得天主延搁或暂缓应许的实现。“关于审判的这个说法，与希望的概念并没有不同。它只是同一实在的另一面而已”。^②

2. 新约

在对观福音书之中，关于希望的个别词汇十分罕见。然而，如果留心倾听福音书的文本和全部信息，还是可以大量揭示出基督教的希望，而且也可以发现一些用来表示希望之实在的同等词汇，如“寻找”和“等待”。

耶稣宣认好消息说，天主的神国近了。这仿佛是在回应以色列人漫长世纪以来的期待。在基督内，默西亚的时代已经来临了，而许诺也就在这里。上主的神国来临了（《玛窦福音》12:28；《路加

^① Ferdinand Kerstien, “Hope”, *Sacramentum Mundi*, vol. III, (1969), 61.

^② J. Macquarrie, 前引, 37.

福音》11:20)。不过,就像种子长大(《马尔谷福音》4:26—29)、芥菜种与酵母(《玛窦福音》13:31 以下;13:33)的比喻所表明的一样,这个神国还必须有所生长。而且,还有许多为希望所留的余地,因为人们期待着主将再来于末日之时,那时,所有的人都将受到审判,天主完美的统治也将得以最终确立(《玛窦福音》25 的末世论话语)。

关于天主神国的宣认,意味着上主对人类和整个世界所具有的至高主权。对于那些跟随天主旨意的人来说,这是一种应许和希望,然而,在一种特殊的意义上,对于那些没有获得充足的正义与爱的人来说,这意味着深厚的希望。“因此,福音的希望的首选地位就是被排斥者、被贬低者和被置于边缘者的未来(参《马尔谷福音》2:17)”^①(另参所应许的真福八端,见《玛窦福音》5:3—10)。这种优先性并不意味着那些不符合天主神国律法的人将会被排除在外,但他们却被要求做出信仰的皈依与悔改。相应地,天主的神国要求这个世界根据天主的旨意及其爱的诫命做出转变。

关于希望的神学特别地由圣保禄阐明出来,他明确地分辨出信仰与希望的不同,而且将希望同信仰与爱结合,使之成为三合一的神学美德。他的希望最稳固地建基于对天主无尽之爱绝不动摇的信赖之中(《罗马书》8:31—39)。这希望的果子就是喜乐和平安(参《罗马书》12:12,15:13)。

在新约中,希望的对象被借着诸多不同的方式描述出来。乍看起来,这些被描述的仿佛是末世论性质的实在,但常常也对现实有着强烈的影响。其中的一组描述将整个世界考虑在内,如关于天主神国的意象、新天新地的诞生和万事万物在基督内的合一。另一组描述注意的则是人类的生存处境,如拯救、公义、和平、饶恕、对痛苦和死亡的克服、复活、永生和分享天主的荣耀等。

^① H. Bourgois, *L'esperance maintenant et toujours* (Paris:Desclée,1985),21.

希望的主要动力是天主的许诺和信实。“也要坚守我们所承认的指望,不至动摇,因为那应许我们的是信实的”(《希伯来书》10:23;参《迦拉达书》3:29,《弟铎书》1:2,《希伯来书》6:11—20)。与此相关,作为另一种动力的是天主为我们所行的伟大作为。正如旧约的希望深深地植根于雅威以往大有能力的作为,基督徒希望的根基则在于出于天主之爱的如下启示:耶稣基督的使命、死亡和复活以及圣神所赐的恩惠(参《罗马书》5:1—11;《厄弗所书》1:3—14;《弟茂德前书》1:1;《希伯来书》9:11—15)。基督的复活更是基督徒希望的保证。基督身上所发生的一切,被理解为来自天主的生命最终胜过死亡的保证。这种希望是基督徒的特质所在,并且使他们区别于没有希望的异教徒(《格林多前书》15:12—24;《厄弗所书》2:12;《得撒洛尼前书》4:13)。

不过,与旧约的情形一样的是,人们所希冀的应许之实现也不是自动完成的,而是受人们态度的影响和制约。天国的来临要求一种悔改的精神,而基督徒则必须“带着恐惧和战栗”(《斐理伯书》2:12)^①。此外,新约也知晓一种将“绵羊与山羊”(《玛窦福音》25:32)区别开来的审判,而这种区别是依照人对其兄弟或姐妹所显示的爱而做出的。

福音的召唤是对所有的人类发出的。它号召每一个人都应怀有建基于基督的希望,并且应许一种普世的救赎。因此,基督教的希望必定会遍及所有的人,必定会为整个人类,甚至是为全部的受造之物的未来而负担责任(参《罗马书》8:18—25)。

二、神学中希望的概念

神学将希望定义为一种美德,通过它人们期待着救赎的完全

① 即使保禄带着极大的热情表达了他对天主之爱的坚定希望,但他也在一系列的文字中毫不含糊地主张,信仰者对于其拯救有个人的责任;参《罗马书》11:20—23, 14:10—12;《格林多前书》4:4 以下;《格林多后书》5:10;《迦拉达书》6:7;《得撒洛尼前书》5:23。

和获得救赎的方法,并且对天主全能的助佑充满信心。^①

望德的目标,根据定义指的是救赎的完全。救赎的完全,分析到最后,当然在于与天主同在的蒙福之中,所以望德的目标最终还是上主本身。传统神学通常把这一个目标详细说明为:永恒的救赎、永恒的幸福、永生或与天主同在的真福(*beatifying possession of God*)。最近的神学反思试图克服对望德目标有点个人化和排他性地专注于来世的理解,而且更加突出其普遍性的和宇宙性的特征。于是,望德的目标被定义为默西亚统治的圆满(*consummation of the messianic reign*),顺应天主之设计的创造的完全(*completion of creation in accordance with God's design*),在作为宇宙之首的基督里面所有事物的完善以及整体的救赎(*integral salvation*)。

然而,基督教的希望期待的并不仅仅是在末日的重新创造。天主的圣神被派遣来更新地球的面貌。天国现在也已经在人们之中生根发芽。人心在正义与神圣方面的更新,现世秩序的更好安排,人与人之间、民族与民族之间的和平,同样地也属于望德的目标。因此,基督教的希望不应该被视为仅仅是末世性的与“不能远离那些指向人生中的可以达成的目标与可见的改变的比较小的希望;基督教的希望也不应该忘掉这些小的诸希望,不应该将它们打入另一种领域,而认为自己的将来是超世性的与完全灵性的。基督宗教中的希望指向着一种‘新的极点’(a *novum ultimum*),即那位使耶稣基督复活的上主将会重新创造一切万物。因此,基督教的

① 一些作者将希望定义为一种“坚定的期待”(certain expectation, Noldin)或“坚定的信任”(Marc, Prümmer, Zalba)。其他的如 Mausbach、Schilling、Jone、Alfaro 等人则在定义中忽略了“坚定的”一词。当然,希望不能被如此地定义,以至于它成为一种确定的期待(sure expectation)。就像已经说过的一样,希望总有着一种不确定的因素。不过,这种不确定的原因只是在于人在道德上的不足,与此同时,人对天主之无限能力、善和信实的信靠当然应该是无条件的。另外,对希望还另外可以作这样的定义:依靠和期待上主为他的人民所作的救恩行动(*trusting expectation of God's saving action on behalf of his people*)。

希望开拓了一个无所不包的新未来的视野。这个希望包括一切，当然包括死亡，而这样它也必须接纳复苏生命的那些有限的诸希望，并且要启发它们，将它们相对化，指导它们”。^①

诚然，这些较小的希望仅仅是初步的，并且因而是暂时的活动。但是，它们与最终的、末世论的希望有着内在的关联，而且是为之服务的。传统神学将这个真理表达在关于希望之次级目标的教义之中，这些次级目标存在于获取希望的最终目标所必需的所有属灵的和属世的价值之中。唯一的问题在于，是否足够妥善地决定哪一个较小的希望属于这些属灵和属世价值的范围。礼仪的祷文祈求的是“肉体与灵魂的健康”。而且，基督为那诸多对他有所希望的病人，重新恢复了他们的眼、耳、舌和腿的功能。那些对基督有所希望的人只能反抗这个未被拯救的世界、痛苦及苦难、不公义及显现于其中的邪恶。因此，尽管希望的最终目标是天主荣耀的圆满、基督之国和普遍救赎，但是，所有那些有助于这一个普遍的、终极目标之实现的，在此时此地的尘世生存中，都应该是希望之信心的一个平等的与有同等权利的部分。

希望的动力(motive of hope)首要是天主全能的助佑，就是天主乐意帮助，并且有绝对的能力做到这些。基督教希望的至高保证是天主之爱在耶稣基督里面的启示。基督的降生成人、尘世生活和补赎性的受难显示和证明了天主无限的怜悯。他的复活是全能的最高证据，证明了他的全能及对爱他之人不变的信实。希望的动力经常被以更圣经式的语言来宣讲，即天主对其诸多应许的信实。然而，这样的一种应许并不一定必须是言明的。关于天主之助佑与信实的一个未曾言明的应许，就是人的生存，而它作为一种呼召与使命。“一种义务、一份召唤和一种约束——这些都没有什么意义，除非至少有实现它们的可能性。我想，天主基本的应许是那种未曾言明的应许，它已呈现在人对个人与团体的召唤(hu-

^① Juergen Moltmann, *Theology of Hope* (London: SCM Press, 1970), 33f.

man vocation to personhood and community)之中”。^① 这个应许向所有的男人和女人保证,上主不会使他们为实现天主安排的使命计划的努力失败。

希望的首要动力为许多次一级的动力所补充。传统神学认为,这些次级动力是各种圣事和由教会所提供的各种形式的恩惠,这些圣事和恩惠是天主在人之中的明显肯定及其拯救旨意的可见保证;天主之母玛利亚和众多圣徒的功劳与代祷;最后还有人自己的信实和真诚的意愿,他的善功和爱的工作。然而,进一步的观察表明各种形式的恩惠伴随的往往是人们的祈祷与朝拜。因此,即使在宗教生活的领域中,那些动力也包括了人善良意志(good will)的诸般主动。就像一个充满罪与恶的生活是对希望的危害一样,那些总是寻求配得天主友谊和寻求与他生活得更接近的人就很容易信任天主,并且希望被天主接纳。

第二节 对望德的冒犯

有两种态度意味着对望德的抛弃,就是自以为是(presumption)和绝望(despair)。自以为是指的是在不成熟的条件下,预先认为所希冀之事物必然会实现。绝望指的是预先认为所希望的事物的实现是不可能的。绝望的极端形式是完全抛弃希望,而其比较温和的和更常见的形式则是懦弱(faint-heartedness)与颓废(resignation)。颓废是一种没有力气的希望,它在中世纪被称为“acedia”或“tristitia”,而且经常被算作是一种主要之罪。

一、自以为是

“自以为是”意味着对神圣秩序之益处和助佐保持一种没有理由的期望,鲁莽地认为这一切会实现。自以为是与敬畏上主背道

^① J. Macquarrie, *Christian Hope*, 50.

而驰,而后者正是神性望德的一个基本要素。

自以为是由不同原因造成,也有着不同的表现方式。(1)将获得永恒救赎的希望完全寄托在人自己的努力之上,这是自以为是一种表现形式。这种态度违背了圣宠和最终救赎乃是白白而来的这一教义(the gratuitous character of grace and final salvation)。归根结底,这是贝拉基主义(Pelagianism)的骄傲和异端,它吹捧人类天生的力量并企图仅仅通过道德成就来获得永恒幸福。(2)另一种形式的自以为是则是信仰主义(fideism),指望仅仅通过基督的功劳获得永恒救赎,从而鲁莽且不负责任地免除了自己在救赎工作中本应付出的个人努力。自以为是者不肯费力全心地归依天主和忠实地服从他的旨意,因为他自以为只要相信基督的功劳就定会得到救赎。(3)最后,在罪行和不正当的目标上也希望获得上主的助佑,这也是一种形式的自以为是。期待天主对罪恶意图的助佑被称为渎神之自以为是(blasphemous presumption)。人如果认为,上主的行动将会代替人的勤奋和努力,这种推测等于试探上主。比如用举行“神判”(ordeals)来代替正当的法律程序,或者不学习并且认为上主会在考试时予以协助。认为天主会饶恕所有的罪过,不论其性质如何严重、数目如何众多,一如他饶恕偶一为之的较小过错,于是并不害怕罪的增多,这是同一种源于自以为是的轻浮之罪(frivolous sin of presumption)。天主当然会宽宥真正改悔的罪人所犯下的哪怕是最邪恶的罪过。“但问题在于,由于罪的积累而推迟的皈依会不会导致真心诚意的忏悔(repentance)?但很可能这种推迟就意味着罪人心灵的僵化”。^①一个人在罪中越久,罪越多,皈依就越困难而且越不可能。

然而,如果一个人的罪行伴随着得到饶恕的希望,而罪行的主要原因是人的软弱,则不是自以为是的罪。

^① B. Haering, *The Law of Christ* II, 1963, 80.

二、绝望

绝望作为违背望德之罪是对天主的善与仁慈(mercy)以及他会助佑我们获得拯救失去信任,是对解决人生问题和实现个人完善彻底失去希望。

命运的沉重打击、连续不断的失败和被社会孤立,尤其是与天主的疏远和隔绝,都会导致绝望。若对神圣的天佑(天主上智 divine providence)没有信仰,人处于困厄之境就更容易丧失希望。深刻的罪恶感和强烈的良心谴责使人自认为罪大恶极,以为不可能得到上帝的怜悯,这也会导致绝望。

绝望者既已弃绝获得完善和救赎的希望,他就不再会为努力实现这一切而操心。他要么完全求助于此世的种种利益并寻求在享乐主义(hedonism)或伪英雄式的虚无主义(pseudo-heroic nihilism,这种心态在当代文学作品中不止一次地被美化)中汲取某种满足感;要么干脆丧失工作和生活下去的意志。处于绝望之中的人割断了将自己和天主及其旨意连结在一起的纽带,并且最终放弃了维系自己与邻人(fellowman)关系的纽带,虽然他本该与之共同奋斗以求得救赎。“人们已经断定不信仰和自杀之间有着某种确定的关系。而在实际上,似乎所有研究者都一致认为,自杀和缺乏宗教之间有着联系”。^① 人类中最痛苦的莫过于那些丧失希望的人。对上帝的敬畏或许可以阻止绝望的行动,但只有希望的美德才能真正克服这些。

必须注意不能将绝望与由于心理压力、情感骚动和精神疾患造成的某些形式的沮丧、焦虑、忧郁(melancholy)和不安(scruples)混为一谈。这些情感所导致的也是挫折感和绝望感。不过,处于这种心态的人并不是故意地怀疑上主的美善。如果这些人继续他们的宗教生活并且进行祷告,那么,显然此时对天主之善的怀

^① “The Dialectic of Hope and Despair”, *Concilium* vol. 9, nr. 6(1970), 136.

疑并非出于其自愿。在一些极端的情形下,精神上的疾患甚至会导致自杀,而这不完全或根本不能归咎于患者本人,因为他实际上已丧失了内心的自由(inner freedom)。同样地,那些陷入了罪恶习惯而对改善已绝望的人通常只是一些优柔寡断的弱者(pusillanimous souls),与其说他们对神圣的助佑绝望,倒不如说他们对自己与圣宠的合作绝望。

不过,如果一个厌倦生活或历尽磨难的人冀希死亡的到来,这并不是违背望德的罪过。而且,如果这样的愿望伴随着对天主旨意的接受,那么这种愿望就是合法的。圣保禄曾在写给斐理伯人的信中表达过这种愿望:“因我活着就是基督,我死了就有益处。但我在肉身活着,若成就我工夫的果子,我就不知道该挑选什么。我正在两难之间,情愿离世与基督同在,因为这是好得无比的”(《斐理伯书》1:21—23)。

三、懦弱与颓废

前面已提到,希望总是伴随着恐惧的成份,而懦弱者的希望中恐惧的成份则过于突出。他对未来缺乏足够的开放心态,因为不敢面对随之而来的变化和不确定性。而且,他对未来所具有的未知新鲜事物,不是把它当作挑战而是当作威胁来看待。其存在的重心停留在过去,生活则被例行公事和循规蹈矩所主宰。

颓废是没有力气的希望,它被动地忍受现有条件的不足,而且也不相信上主会伸出援助之手来改变这种状况。虽然这种令人消沉的希望对永恒救赎并不缺乏信仰,但再也不相信世界有可能会变得更好,因为它怀疑天主对此的兴趣及其所需的神圣助佑。

以天主的助佑和恩宠不充足为借口,人放弃了进一步的奋斗和努力。“上主应许在正义和平安中重新创造一切,但人的所作所为却好像一切一如既往而且将继续如此。上主以他的应许礼待

人,人却不相信自己能达到上主的要求。这种罪是最深刻地威胁信徒的罪。他所应当受到指责的,并非他所犯下的恶而是他所未践行的善,并非他的过失而是他的疏忽。这些疏忽就谴责他,指出他对希望的缺乏。”^①

这种颓废,可能由不信靠即对天主缺乏信任引起,也可能出自失望(disappointment)和失败(unsuccessful work)。残存的只是萎靡不振,再也没有勇气和意志继续参与和努力。这种退隐(withdrawal)声称这是为了保护灵魂,以避免于更多的失望,同时也意味着对现实领地的固守,“想清楚,而且不再希望”(加缪, Camus)。人采取的是一种独断的现实主义态度,他对未来没有丝毫的期望,而且泯灭了对上帝的伟大关切、创造的展开及其神国的生长的积极兴趣。在这种没有未来和意义的生活之中,没有什么新的和未知的可能性,只有与现有可能性的微不足道的游戏(trifling play),而且最终总是以无聊收尾。

无论自以为是还是绝望或者颓废都不能解决人生中的诸多疑问和问题,这一切的答案都包含在耐心而持久的希望之中。“这个世界并不是理想主义(idealism)所描绘的自我实现的天堂,也不是浪漫主义和存在主义文学作品所描绘的自我异化的地狱。这个世界尚未完成,它被理解为仍处于一个历史过程之中。因此,它是一个有着无数可能性的世界;在这个世界之中,我们可以为未来、为上主所应许的真理、公义和平安而服务。这是一个各民族大移居的时代(an age of diaspora),是一个播种希望、自我交托和奉献的时代。因为在这个时代,一个崭新的未来已出现在视野之中。因此,在这个世界上,自我的付出、每日充满希望的爱已不仅成为可能,而且,在超越此世的期待的视野之中,这也是符合人性的”。^②

① Moltmann, *Theology of Hope*, 前引, 22。

② Moltmann, 前引, 338。

第三节 望德的果实与挑战

一、忍受不幸与苦难

希望给予人一种力量,有了这种力量,人在困境与不幸之中也可以从事和追求分配给自己的各种任务和目标,可以做出饱含着巨大努力与牺牲的道德选择,并可以在其中百折不挠。

基督徒发现自己与其他人一样处于一个相同的世界里。他像别人一样受苦、奋争和死亡。他与那些具有不同信仰的人一样地必须面对苦难这个问题。然而,尽管苦难的终极意义——特别是其最极端形式苦难的终极意义——还不会马上向他显明,但希望却给予他力量和勇气,坚持不懈,使得他即使在最极度的黑暗之中也毫无沮丧或绝不放弃。基督徒对待苦难的基本态度就是希望。保禄曾这样安慰过罗马的基督徒,“我们晓得万事都互相效力,叫爱上帝的得益处,就是按他旨意被召唤的人”(《罗马书》8:28)。保禄认为,现在的苦难不配同将来的荣耀相比(《罗》8:18)。而且,在此之外,基督徒在基督身上有一个榜样。“基督这样受害,又进入他的荣耀,岂不是应当的吗?”(《路加福音》24:26)因此,基督徒曾被这样教导和帮助:要耐心地容忍,背负起自己的十字架,相信信实的天主不会抛弃他们,不会使得他们所受的苦难变得毫无意义,而是将苦难和基督的十字架一起变为荣耀。“通过基督和与基督同在,基督徒征服死亡,因为他在希望内向天主的交托,就已经是一个与永活基督在一起的生命共契,是与他的永久生命的预先享受(an anticipation of definitive life with him)。”^①

希望甚至给予人力量去看待所有事情之中最痛苦者:当真正的忏悔在我们心中被唤醒,我们会为我们的自私给天主和其他人

^① J. Alfaro, *Christian Hope and the Liberation of Man*, 56.

所造成的所有伤害感到懊悔。如果仅仅是因为害怕被责备,那么人就会找理由逃避记忆,逃避对自己罪过的承认。但是,对天主怜悯及其应许的希望——天主应许宽恕那些真心转变信仰的人——给了罪人们以勇气来接受对自己之罪的懊悔,并且因着信靠祈祷:“天主可怜我这个罪人吧!”(《路加福音》18:13)希望保证他有这样的可能性,可能有一种新生命,可使他重回到天主之爱,并且重回与天主的和谐之中。

希望给予基督徒忍受苦难的坚忍与刚毅,同时他的这种在不幸之中的耐心忍受也成为一种见证,见证了他拥有的希望所具有的力量。通过接受十字架、苦难和死亡,通过承担肉体上的服从所包含的诱惑与抗争,通过委身自我于爱的苦楚,他“在每天的世界中都宣扬和显明了复活的未来、生命的未来和天主的公义”。^①

二、对未来的开放

由于希望,基督徒的生命在本质上是处于盼望中的、具有前瞻性的,而且是一种向着未知的出发(a departure into the unknown)。在与希望的上主的相遇之中,人始终发现自己处于一种全新、惊奇、独特和充满神秘的境遇之中。结果,基督徒的生命有着许多新的开端和一颗寻求的心。这可以避免基督徒的思想、传统和教义硬化成为意识形态。信仰和基督徒的生命并不是封闭的体系,并不是一次规定好了就一劳永逸。两者向着进一步的发展与完善是开放的,甚至两者也需要这种发展与完善。由于这个原因,又因为信仰者认识到自身仍处于向着完满真理的道路上,所以他容易与具有善良意志的所有人进行对话。他可以欣赏与尊重那些好的洞见与发现,不管是基督徒的还是非基督徒的。希望是人之朝圣身份与状态的标志(Hope is the mark of the pilgrim status of man),而其特质是不完美性,因此人同时也乐于接受未来

^① J. Moltmann,前引,163。

完善的可能,并且心甘情愿地将自己交托于那个永远伟大的上主。

三、转变世界的呼召

基督教的希望并不使得努力成为多余,它反而恰恰要求付出努力。人希冀(hope for)天主的公义与平安,同时也为它们循序渐进的实现而奋争不已。“我们蒙召而有的指望”(《厄弗所书》1:18;4:4)就是受召成为这一过程的中道(mediators),由此一切都回归到基督之国,并且顺从于救赎的主。

梵蒂冈第二届大公会议声明:“来世的希望并不削弱人们对现世所有的责任感,反而以新的理由支持人们完成这责任”(GS 21)。它要求信徒以实际的行动参与现世的进步过程。因为基督徒与所有人类一样,受召来一起合作,以展开和完成创造之神圣工作(GS34,57,67),这一点构成了信徒们最终希望的一个重要层面。第二,通过更好地组织社会秩序(the better ordering of society),他们对于基督之国的圆满有所贡献,而这基督之国也正是他们的希望所在。因为在这个地球上,“新的人类大家庭的雏形,是滋长发育在今世的,并已能提供人以新天地的预感。故此,现世的进步与基督神国的广扬有其分别,但由现世进展可能有益于改善人类社会的观点上看去,则颇有利于天主的神国”(GS 39)。

根据天主的创造计划和救赎目标,基督教的希望是改变世界的一种驱动力(the impulse to change the world in the perspective of God's creative plans)。这是——或者至少应当是——所有内于世界之诸希望的推动力。“基督教有关行为举止(conduct)的教义必须在这样一种期待的视野之中被阐发,即一种末世论的期待的视野,期待天主神国的降临,期待随着新创造而来的他的公义和平安,期待所有的人分享他的自由和他的博爱(his humanity)。这样一种视野自身及其对现实的塑造作用,将引领怀有传教士式希望的人对抗和承受目前状况的种种不足之处,导致他与社会的现实状态发生冲突……只有那些不再将自己的末世论使命理解为

对世界和人类未来的使命的基督徒,才会将他们的所蒙之召等同于他们现在环境的条件,才会满足于适应这种现实条件与社会角色。但是,只要将这种蒙召放在适当的期待的视野中来审视,我们信仰上的服从、我们的门徒身份(discipleship)和我们的爱就必须被理解为‘创造性的门徒身份’和‘创造性的爱’。”^①

创造性的门徒身份使得事情恢复正当状态,并且秩序井然。基督徒常常不得不对既有事物提出疑问,因为他们满怀希望而且试图改善和改变它们。圣保禄向信徒们提出,他们不可以与这个世界“同流”。这个要求就暗示了这一点:福音针对谎言、谬误、奴役和不义之力量的作用是抵抗性的与解放性的。基督徒受命改造他们生活于其中的这个世界,对抗黑暗势力,同时满怀创造性的期待(creative expectation)。

四、委身于人的解放

在某种特殊的方式上,转变世界的呼召(the summons to transform the world)是一种挑战,这是针对于改革社会和为人们创造更好的生活条件而言的。在基督教的希望那些首要的目标之中,救赎也被列于其中。若在整合的(integral)意义上来理解,救赎既有超越的维度,又有属世的维度。在过去,属世的维度并非总能在基督教的各个教会之中得到应有的全部注意。关于这个维度,履行正义的必要已经由解放神学(liberation theology)强有力地引入了广大基督徒的意识之中。人的整体救赎(integral salvation)也包括各种形式的解放,如从贫困和悲惨的境况中解放出来,从不公义的经济和政治结构中解放出来,从对人格自由和人权的否定中解放出来。所有这些关注都理所当然地属于基督教希望的范围。宣讲福音(evangelization)和解放之间有着紧密的关联,教宗保禄六世宣称,“我们不可能也不可以漠视在今天争论不休的

^① J. Moltmann, 334.

如下问题的巨大重要性:公义、解放、进步与世界和平。如果我们漠视这些,我们也同样漠视了福音的教导,即爱我们处于苦难与有所需要的邻人”。^①

当然,教会自身的使命并不仅仅是“一种被此世生活的诸多局限所限制的救赎,这种救赎也不仅仅始终同等于现世生活的各种欲求、希望、日常事务和压力之中,而且更是一种远远超越所有这些局限的救赎,这种救赎在与那一位绝对者(即天主)的合一之中得以完满。这是一种超越的、末世论的救赎,它当然开端于此世生活,但却在永恒之中获得完满”。^② 尽管如此,教会“正以日益增强的热情试图鼓励众多的基督徒献身于对他人的解放。教会给予这些基督徒解放者(Christian liberators)以信仰方面的精神与引领、兄弟般的爱的动力和社会教导的信念”,^③这些应该形成他们智慧与委身的基础。

① Apostolic exhortation, *Evangelii Nuntiandi*, 1975, nr. 31.

② 同上, 27.

③ 同上, 38。亦见信理部所编的 *Instruction on Christian Liberty and Liberation*, March 22, 1986, AAS 79 (1987), 554—559.

第三章 圣 爱^①

爱,就其最宽泛的意义而言,乃是指对美好事物或价值(some good)的爱慕之情。爱,由对所爱事物之价值的体验而引发(Love is called forth by the experience of an object as a value)。换言之,所爱者的存在、保存、获得或增进无一不是美好而令人有所欲求的。爱作为所有其他情感的根据和源泉,是人的情感中最根本的一种。对被爱者之价值体验的直接效果是喜悦对象(pleasure in the object, amor complacentiae)。终止于这种愉悦之情的是欣赏的爱(appreciative love),即并不谋求占有或支配所爱的对象,同时也不为了对象而服务。然而,对被爱者的这种愉悦之情往往导致人们渴望和决心去获得并增益其价值,甚至与之合而为一。

如果爱者去爱主要是为了获取美好的事物,这种爱则被称为欲望的爱(love of desire, amor concupiscentiae)。人从中所寻求的,说到底,无非是他个人的利益,即他自身的丰富和完善。被爱者的价值,并非由于其自身,而是由于它所能给人带来的好处而被爱。

① divine love 也被译为“圣爱”、“天主的爱”、“对神之爱”。——译者注

如果目的在于维护和发扬对方(即被爱者的人或物)的优点,这样的一种爱叫做仁慈之爱或挚爱(love of benevolence, amor benevolentiae, agape^①)。这种爱所寻求的是对方的好处。在这里,被爱的对象具有其独立的价值,值得支持和促进。这是为了对象自身的好处,而不仅仅是爱者完善自身的一个手段。然而,必须注意的是,爱的这两种形式所表示的是在表达爱的两种重点,而不是完全不相关的两种爱。^②

欲望之爱的对象往往是感官的、物质的、精神的或观念的价值,比如惬意的感觉、财产、知识和美丽、社会地位、权力或自己国家的强盛。仁慈之爱则可能是一种博爱(charitable love),深切关注处于物质或精神困境者的福祉(welfare);朋友之爱(love of friendship)是相互的,两个人愿意分享各自的精神财富、期望以及所拥有的一切最美好的东西。还有一种虔诚的、神秘的爱(devotional mystical love, amor devotionis),人在其中将自己完全交托给那位神圣者,渴望与他共契并合一。本章主要关注的是这后一种爱。(邻人之爱 love of neighbour 将在本书的第二部分有所表述。)

第一节 圣爱的本质

宇宙的中心实在以及万物的核心就是爱。圣若望说:“天主是爱”(《若望一书》4:16)。上主的本质属性就是爱。爱在《圣经》中占据着重要地位,是整部新约的要旨实在,也是人类生活的中心实在。因此,人的首要任务就是理解这种爱,向它敞开我们的存在并在生命中将其表达出来。

① 这种 agape 爱亦被译为“慈爱”、“慈善”、“神爱”、“灵爱”、“圣爱”等;——译者注

② 这就意味着,欲望之爱中也会有仁慈的因素,而在仁慈的爱中也会有一点欲求的因素。——译者注

一、《圣经》对圣爱的性质的理解

希腊文《圣经》提及爱时普遍采用的几乎都是 agapan, agape-sis 和 agape。值得注意的一个语言学现象是,作为名词的“agape”最早由《七十子希腊文圣经译本》(Septuagint)而开始在古代文学中出现,在此之前的作品中则十分罕见。Agape 这一系列词语的感情色彩,不像当时流行的表示爱的希腊语词汇那么浓厚,这些词汇还包括当时最常用于古典和希腊化希腊语中的 erasthai 和 eros,以及 philein 和 philia。在《圣经》以外的文献中,agape 等词语表示一种节制和清醒的爱(a sober kind of love)。这种爱意味着对某人或某物的高度尊重并仁慈地接待这些对象。在《圣经》中,这个词另外又获得了一种在多方面而言都是崭新的宗教内涵。这些语言现象本身已经说明,“在爱的问题上,《圣经》教义与异教意见有着本质的差异。”^①

在《圣经》中,这个词首先指的是上主对人的爱或人对自己邻人应有的爱,而很少用来描述人对上主的态度。在人与天主的关系之中,人所应持的态度是信仰(faith)。尽管如此,好几个《圣经》文句还是或含蓄或直白地谈到了人对上主的爱。的确,人对天主的回应(man's response to God)包括了一些不能仅仅被“信仰”这个概念所穷尽的要素。如果“信仰是从天主那里领受,爱则意味着奉献,意味着交流。爱的人无不渴望能给予被爱的人一点儿什么,能与其分享自己的一切,不能满足分享的愿望,他就会感到痛苦”。^②

因为对天主的爱在对邻人的爱里达于行动的完善(参《玛窦福音》25:31—46),人们往往不免趋向于将二者等同起来:对邻人的

① Victor Wamach, “Love”, *Encyclopedia of Biblical theology*, ed. by John Bauer, 1970, 518.

② S. Lyonnet, *La carita pienezza della legge secondo san Paolo* (Roma: Ave, 1969), 25.

爱成了对天主之爱的具体模式。然而,这种论调在《圣经》中是找不到佐证的。《圣经》毫不含糊地区分了这两条诫命,而且这样的区分显然是很有道理的。因为对天主的爱之中有那么一些价值不能被对邻人的爱完全涵盖:我们向天主而不是向邻人祈祷;我们期待的是上主的王权而不是人的王权。“任何人若将对天主的爱视作某种过时的神话中的遗物,而企图代之以对人的爱,从而取消它本来的涵义,他尽可以这么做,但是他就不应该求诸耶稣和新约”,^①而且也不能求诸旧约。但接下来,这个人很快就会面对的问题是:他究竟为什么要爱自己的邻人。对邻人的爱可以在对上主的爱中找到其终极的尺度和根据。下一章中将更详细地阐述这一点。

1. 旧约

旧约中上主爱人的证据比比皆是。“虽然很少明言(*expressis verbis*)上主对人的爱,但大量的故事(*narratives*)还是迂回然而清楚地表明了上主是如何对待人的”。^②就其本质而言,上主的爱是自发的和自由的(*spontaneous and free*)。不过,根据奠定以色列人与雅威关系的盟约的性质,天主在另一方面也期望并要求人们对他的爱。

(1) 在盟约背景中以色列人对雅威的爱(历史书)

如果说在《出谷纪》中,以色列人履行盟约义务还是出于对上主的恐惧,那么到了《申命纪》中这一切主要是出于对上主的爱了:“在对天主之爱的演进过程之中,《申命纪》所作的贡献是无可辩驳的。”^③《圣经》的其他历史书对爱的宗教形态(*the religious form of love*)似乎不提。

《申命纪》6:5 系统地阐述了作为整个盟约中心主题的对天主

① Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments* (Goettingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1982), 85.

② V. Warnach, 同上, 519.

③ A. Penna, *Amore nella Bibbia* (Brescia: Paideia, 1972), 127.

之爱的诫命，“你当全心、全灵、全力爱上主你的天主”（参见《若苏厄书》22:5）。这一诫命表达了在三个层次上发生的人对天主的彻底献身，人对上主的爱应当是“全心全意”的（with all his heart），即竭尽全部精神的和情感的力量（with all spiritual and affective forces）；人对上主的爱应当是“全灵”的（with all his soul），即竭尽全部存在和生命（with the entire existence and life）；人对上主的爱应当是不遗余力的（with all might），即随时准备积极作出行动和诚心的服务（in readiness for active, wholehearted service）。^①

对天主全心全意的爱是通过遵从雅威的诫命和权威来实现的。如果一个人敬畏主，倾听他的声音，事奉他，行他的道，而且矢志不渝，那么这爱就获得了证实。“现今上主你的天主向你要求什么？是要求你敬畏上主你的天主，履行他的一切道路，爱他，全心全灵事奉上主你的天主，遵守我今天吩咐你的天主的诫命和法令，好使你能获得幸福”（《申命纪》10:12 以下）。^②

爱主在很大程度上被理解为忠于盟约，并因此在实质上被认为是一种义务，一种与遵守盟约条例处处相关的义务。然而这并不意味着以色列人对天主的爱仅仅是一项法律义务。“人对天主的爱远远不止表现在单纯的律法主义或举行某些宗教仪式（sheer legalism or external observance of the cult）之中，相反地，这种爱占据了一个人的全部，包括他的全部力量。它必须来自‘人的整个心灵’，并且必须导向对天主的‘依靠’，这种依靠关系是活生生的、富于动力的（a ‘cling’ to God that is living and dynamic）。”^③

① Rabbi Akiba 对全心全意热爱上主的意味是什么，给出了令人难忘的解释和见证。主后 135 年即将为自己的信仰殉难之时，他曾说道：“我全心地爱着他，（他会说）并且凭着所拥有的全部，我还没有机会用我整个的灵魂来爱他。这个时刻已经来到了。”（quoted in “Love”, *Dictionary of Biblical Theology*, ed. by Léon-Dufour, 1988, 323）

② 另参《申命纪》5:9 以下，7:9；11:1、13、22；13:3 以下；19:9；30:15 以下；《若苏厄书》22:5；《尼希米记》1:5；《达尼尔》9:4。

③ V. Warnach, 前引, 523。

伴随爱的诫命而来的是对遵从这一诫命者的赐福预许和对背弃者的惩罚威胁，“所以你应知道，只有上主你的天主是天主，是对那爱他、遵守他诫命的人，守约施恩至千代的忠信的天主；但对那恨他的人，他必当面报复，将他消灭”（《申命纪》7:9 以下）。^① 在历史上，以色列曾多次因不忠于上主而自食恶果，但当他们重新回归时也一次又一次地得到了上主的怜悯（参《尼希米记》1:5 以下；《达尼尔》9:4 以下）。“爱你的人是多么有福的啊！他们将在你的平安里喜乐”（《多俾亚传》13:14）。

（2）作为维系雅威和以色列之感情纽带的爱（先知书）

先知们喜欢将雅威和以色列人之间的爱描述为一种相互的爱慕之情。虽然先知们在谈到以色列人对上主的献身（Israel's dedication to Yahweh）时不太情愿使用“爱”这个词，但他们所采取的比喻强烈地暗示了双方这样的一种爱情关系。同时，“人们可以看到，《圣经》的作者越来越明确地颂扬上主对其子民的爱”。^② 在这个过程中占有特殊位置的是《欧瑟亚》、《耶肋米亚》、《厄则克耳》以及《依撒意亚》的第二和第三部分。

天主对人的爱基本上是父亲对其子女的爱（《欧瑟亚》11:1—4；《耶肋米亚》3:19；31:9、20—22）。的确，这种爱比母爱更为伟大（《依撒意亚》49:15；66:13）。^③ 雅威与以色列人之间的纽带关系首先在夫妻的婚姻盟约这个比喻中得到了体现。《耶肋米亚》2:2 以下因着异乎寻常的温柔阐释了这一比喻：“耶和華如此说，你幼年的恩爱，婚姻的爱情，你怎样在旷野，在未曾耕种之地跟随我，我都记得。那时以色列归耶和華為圣，作为土产初熟的果子。”虽然

① 另参《出埃及纪》20:5 以下；《申命纪》11:13—17、22—28；30:15—20。

② A. Penna, 同上, 125。

③ 在旧约中没有很多章节称上主为“父亲”或称以色列为“儿子”或“女儿”，但这些章节仍然是很重要的。请参见 Gottfried Vanoni 的研究：“Du bist doch unser Vater”（Jes 63, 16），*Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments*（Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1995）。

以色列间或背弃她从前的爱,主(雅威)总是再次找寻她,重修旧盟。“我以永远的爱爱你,因此我以慈爱吸引你。以色列的民啊,我要再建立你,你就被建立”(《耶肋米亚》3 1:3 以下,参《依撒意亚》54:1—10;《厄则克耳》16;《欧瑟亚》2:14—20)。在另一些场合,天主与人之间的充满温情的彼此敬重则被描绘成主人和亲密的仆人,甚至朋友和朋友的关系(《依撒意亚》41:8—10),或者牧羊人和他的羊群之间的关系(《厄则克耳》34:11—24,参《圣咏》23)。

这种情感之爱(this love of affection)构成了雅威对其子民从不间断之爱护和关切的持久基石,并因此成为以色列对上主之信靠的最强大推动力。同样地,它也促使天主发出绝对命令,要求他的子民忠诚地跟随他并恪守他的诫命。

(3) 作为义人美德的坚定之爱(智慧文学)

在旧约中,关于人对上主之爱,论述得最多的是智慧文学。敬畏上主的犹太人不断地在祈祷文和赞美诗中表达对上主的感激、信靠和忠诚的爱。^①这种爱遍及属于雅威的一切:他的名(《圣咏》119:132)、他的规诫和诺言(《圣咏》119:119、140、167)、他的律法和诫命(《圣咏》119:47 以下、97 等)、他显荣耀的居所,即他的圣殿(《圣咏》26:8)。爱主的人将得到拯救(《圣咏》69:36;1 22:6)。因此,虔诚的犹太人应该爱慕上主,因为他是信实的(《圣咏》31:23)。显然,这种爱本身即包含了遵守天主的律法、服从他的旨意的意愿(《德训篇》Si2:15 以下)。

根据智慧文学,爱在上主和人之间建立了一种团契的纽带关系。“倚恃上主的人,必明白真理;忠信于上主之爱的人,必与他同住,因为恩泽与仁慈,原归于他所选拔的人”(《智慧篇》3:9)。通过爱,人被合一在与上主紧密的共契之中。智慧的爱(the love of wisdom)“使人亲近于天主”(《智慧篇》6:17—19),并且使人“获得天主的友爱”(《智慧篇》7:14)。

^① 参《圣咏》40:16;116:1;119:132;145:20。

在上主那方面而言,他爱他的子民(《依撒意亚》4 1:8;《玛拉基亚》1:2)、爱神圣之城^①(《圣咏》87:2,等)、爱那些爱他并寻求他的人(《箴言篇》8:17)^②,并且他确实爱那一切的存在之物。“你爱一切所有,不恨你所造的”(《智慧篇》11:24)。关于上主之爱的这个广泛视角也为新约的普世主义(universalism)做出了准备。

2. 新约

(1) 上主对人的爱

简而言之,新约中的天主就是“仁爱的天主”(the God of love)(《格林多后书》13:11;《若望一书》4:16),是“众人的天主和父”(《厄弗所书》4:6;参《迦拉达书》1:3 以下;《得撒洛尼前书》1:3)。天主对人的爱主要是一位父亲的慈爱(《路加福音》1 5:11—32;《若望一书》3:1)。旧约中上主作为父亲的形象相当罕见,不同的是,在新约中上主的父亲身份成了一个具有重要意义。③新约将在天上的上主——三位一体的第一位格——与地上的人类之间的关系描述为一个父亲与其子女之间的关系,这是新约的典型说法。天主以父亲般的爱关怀着人类(《玛窦福音》5:44—48;6:25—32;7:11;《路加福音》12:28—30),并且愿意饶恕人们的过错(《玛窦福音》6:14;《路加福音》15)。上主的爱最富有说服力地体现在他的独生子耶稣道成肉身(incarnation)这一事件之中,上主与人之间戏剧性的爱的对话(the dramatic dialogue of love between God and man)以基督为中心并在他身上达到了顶峰。“纪念着他的仁慈”(《路加福音》1:54 以下),上主在基督内彰显了他的爱(《罗马书》8:39;《若望一书》4:9 以下)。在耶稣基督里,上主

① 即耶路撒冷(“西雍”或“锡安”)。——译者注

② 另参《箴言篇》15:9;《圣咏》146:8;《智慧篇》7:28;《德训篇》4:14。

③ A. Harnack(哈纳克)甚至将上主的神圣父亲身份(divine fatherhood)这个概念看作新约神学之崭新内容的典范表现(见其 *What is Christianity?* New York/London, Harper & Row, 1957, 63)。虽然,很少有学者会赞同这样一种对新约信息的还原,但它强调了这个概念的重要性。

与人类实现了完美的合一(the perfect bond of unity),新的盟约也由此建立了。在这一圣爱中,人们也成了上主的儿女(《若望福音》1:12;《罗马书》8:14—17;《格林多后书》6:18;《迦拉达书》4:4—7)。

上主的爱是救赎的爱,遍施于所有的人(《弟茂德前书》2:3以下;4:10;《伯多禄后书》3:9)。“天主竟这样爱了世界,甚至赐上了自己的独生子,使凡信他的人不至丧亡,反而获得永生”(《若望福音》3:16)。虽然上主的这种爱尤其适用于信仰他的人(《若望福音》17:20—28;《得撒洛尼后书》2:13)以及遵守他诫命的人(《若望福音》14:21、23),却也达到罪人,(《玛窦福音》5:44以下;《路加福音》6:35;《罗马书》5:8—10),虽然这些罪人本来是上主的敌人。

基督爱他的门徒,并为他们乃至所有人的得救而牺牲了生命,由此上主的爱具体化了(《若望福音》13:1;15:13;《罗马书》5:7;《若望一书》3:16)。描写基督与门徒的爱之结合(the bond of love)的意象(image)有很多,大都来源于旧约;这些意象表明了一种彼此爱慕、关怀和团契的关系(the relation of affection, care and fellowship)。基督是好牧人,对人们充满同情共悲之情(compassion),因为人群就像无人看管的羊群一样(《玛窦福音》9:36;《马尔谷福音》6:34;《伯多禄前书》2:25)。他走在羊的前面,他认识它们,甚至为它们舍命。羊听到他的声音便跟随他(《若望福音》10:1—18)。基督是主人,跟随他的是他的门徒,他们必须向他学习,并且以他为榜样(《玛窦福音》10:37以下;《路加福音》14:26以下、33;《若望福音》13:1—17)。因为有着彼此献身和相爱的关系,基督甚至将其门徒唤作弟兄(《玛窦福音》28:10;《马尔谷福音》3:31—35;《若望福音》20:17;《希伯来书》2:11以下)和朋友(《若望福音》15:14以下)。有时,基督与教会或信徒之间的关系也被比作新郎和新娘之间的关系。施洗者约翰将基督比作带领新妇(即天主的子民)回家的新郎(《若望福音》3:29)。而保禄则对格林多的基督徒起了“嫉妒”,这原是上主的嫉妒(divine jealousy),因他

们作为“贞洁的新娘”应只为基督而不为他人存有真诚和纯洁的爱(《格林多后书》11:2;参《厄弗所书》5:21—33)。

(2) 人对上主的爱慕

人对上主的爱慕是对在先的上主之爱的回应。上主的爱要求相互的回应。《申命纪》中的诫命仍然生效：“你要尽心、尽性、尽意爱主——你的天主，这是诫命中的第一，且是最大的。”(《玛窦福音》22:37 以下；参《若望一书》4:19—21;5:2 以下)这条诫命，与同样重要的、爱邻人的诫命一道，总结了全部律法和先知。对其他东西的爱，比如爱财物(即 mammon“玛门”)与对上主的爱不能并存(《玛窦福音》6:24)。对上主的爱要求人全身心地奉献(entire devotion)，这超过对父、母、妻、子的爱，甚至超过对自己生命的爱(《玛窦福音》10:37;《路加福音》14:26)。^①

人里面的神圣之爱(the divine love in man)不是一种可以与相同层次的美德相比较的美德。Agape 作为一种存在的新形式或新层面，是来自上主的存在。“天主就是爱，住在爱内的就是住在天主内，天主也住在他内”(《若望一书》4:16，参 3:1 以下)。爱是基督徒整个存在赖以奠基的基本条件所在(《厄弗所书》3:17—19)。爱之所以是神圣的，并非因为它以天主为对象，而首先是因为它来自上主，并且最终是参与到上主那永恒的爱之中的。“因为所赐给我们的圣神将天主的爱浇灌在我们心内”(《罗马书》5:5，参《若望福音》17:26)。人的一切美好行为都必从这爱的根基上流淌出来，若离了这个根基，那他就什么也不是(《若望福音》15:4—10;《格林多前书》13)。所有道德美德和神学美德之中，爱德是最大的。一种。“如今常存的有信、有望、有爱这三样，其中最大的是爱”(《格林多前书》13:13)。

对上主的爱体现在完全同意他神圣的意志和随时履行他的诫

① 可参 R. Pesch 关于此问题的优秀论文“Jesus und das Hauptgebot”, in *Neues Testament und Ethik*, ed. by H. Merklein(Freiburg; Herder, 1989), 99—109。

命。“我们遵守天主的诫命,这就是爱他了”(《若望一书》5:3)。^①对上主旨意的同意包括爱自己的邻人,这种爱是天主旨意的首要彰显。“不爱他所看见的弟兄,就不能爱没有看见的天主。爱天主的,也当爱弟兄,这是我们从天主所受的命令”(《若望一书》4:20以下)。但是,与此同时,在那位善良的撒马利人(the good Samaritan)无私地照顾被虐待的邻人的故事(《路加福音》10:34—37)之后,接着的则是关于伯大尼的马尔大(Martha)和马利亚(Mary)的一段插曲,而在这里耶稣又阐明,对天主的奉献和虔诚(the devotion to God)是而且仍将是第一位的诫命,这条诫命马利亚遵循了,而马尔大却只是忙碌和关注于世俗的需要(《路加福音》10:38—42)。

虽然人对上主的爱慕本已是对上主爱人的回应,人对上主恩赐的回应则又唤起了上主进一步的回应。因着一个父亲的爱,上主护卫着爱他的人,并且守卫着他们的福祉。“我们晓得万事都相互效力,叫爱天主的人得益处”(《罗马书》8:28)。天主让爱他的人分享他那不可测度的、神圣的财富(《格林多前书》2:9),而且还允许他们与他之间有着最深的共契(《若望福音》14:23;15:10;《若望一书》2:5以下,4:16)。于是,一种相爱的神秘纽带关系得以建立,这甚至可以被称为人与神之间的友谊(《若望福音》15:14以下)。

二、神学对爱德概念的理解

爱的超性美德(the theological virtue of love),通常被定义为一种美德;借着它,我们得以为上主本身的缘故热爱上主——上主是最高的善——并且由于上主的缘故热爱一切受造之物。

这个定义突出地强调了此种美德的对象和动力。它最主要的对象是作为最高级、最完善、最全面之善的上主。其次的对象则是

^① 另参《若望福音》14:15、21—24;15:10;《若望一书》2:4—6。

上主所爱和意愿的一切存在和受造物,其中包括有生命有灵性的自然界(animated nature),如天使和人类、我们的邻居和我们自己;也包括无生命的全部世界和宇宙。圣爱的动力永远是上主自己:他本身拥有无限的善和美,这个美善也反映在他所造的一切之中;作为其超越一切之良善的礼物,上主将朋友之爱(love of friendship)送给一切能够产生相爱这种位格关系的属灵存在者(spiritual beings capable of this personal relation of mutual love)。

然而以上的定义在一个重要的方面被证明是有缺陷的。它并未给圣爱本身下定义,在这个对爱的定义之中,爱仍是首要的术语:爱的神学美德是“我们用来爱的美德……”。必须试着重新界定圣爱的内涵。

人对天主的爱,就本质而言,属于仁慈之爱(benevolent love)的范畴,其基本特征是希望对方的好(the good of another)。但一个人怎么能希望天主的好呢?希望对方的好,可能意味着两件事:第一,仅是赞许和珍重对方的好;第二,希望并决心保护和促进对方的好并弥补其不足。毫无疑问,人能够并且应当在仁慈之爱的第一层意义上爱天主。仁慈(charity)“意味着我们在上主内、在他的完善和福祉(blessedness)内感到快乐;意味着我们一想到天主是其所是、是无限的善、是美好的、是全能的、是福乐的,就会喜乐,就会‘高兴得手舞足蹈’”。^①爱天主,就是为他不可测度的神圣和无限的善感到高兴,为他永恒的福乐而充满喜乐。

但在一定程度上,仁慈之爱的第二层含义也可以在对天主的爱中得到实现。虽然人类不可能增加天主内在的完美,但可以增加他外在的荣耀和对他的赞美。就这一意义而言,爱天主意味着尽一切可能并以自己的全部力量真正且有效地希望天主建立他的

① Louis Colin, *Love the Lord Thy God* (Covent Garden/Glasgow: Sands & Co., 1956), 17.

王权。圣爱的这种愿望,在天主经的开始就得以表达:“愿你的名受显扬,愿你的国来临,愿你的旨意奉行在人间,如同在天上”。^①

最后,由于类似于朋友之爱,对上主的爱趋向于与上主的合一。但是,这种合一超越了人与人之间的友谊,因为它不仅是情感的合一(a unity of affection)和精神财富的彼此分享,而且还包括完全地向上主的自我交托和舍弃(total self-giving and abandonment to God)。“爱上主就是完全地、不可挽回地和终身地交托自己的身体和灵魂、感觉和官能,以至于人不再属于自己而完全成为上主的财产”。^② 圣爱,至少在其完善之时,是人与上主的最深默契和神秘合一,是上主与人的彼此渗透和互相寓居。

考虑到这些不同的方面,圣爱可以被定义为充满喜乐地赞许上主无限的善,而且希望增进他外在的荣耀并与他合而为一。或者更简而言之,充满喜乐、一心一意地认同上主所是和所愿的一切(the dedicated approval of everything that God is and wills)。

上主的善和美通过很多方式彰显出来。所有受造物 and 自然界的美都表达了天主的卓越和荣耀。虔诚的人(religious men)从来都清楚,对自然界奇迹的默想最易于导致对上主的赞美和爱慕。阿西西的圣方济各(弗朗西斯, St. Francis of Assisi)在火弟兄和水姐妹之中(in Brother Fire and Sister Water)看到了和爱慕了天主。十字架的圣若望(St. John of the Cross)说:“灵魂观看受造物,知道它们无一不是由上主亲手所创造的,受到极大的感动并爱上了她亲爱的天主”。^③ 山川的雄伟,海洋的浩瀚,星空的壮丽,寂寞山谷的静谧,清泉的低吟,小鸟的歌唱,玫瑰或者仅仅是一朵雏菊的妩媚,这一切都是那肉眼所看不见的美的回响和光辉,是天主

① 新教的翻译则是:“愿人都尊你的名为圣,愿你的国降临,愿你的旨意行在地上,如同行在天上”。

② L. Colin, 同上, 19.

③ *Spiritual Canticle*, in *The Complete Works*, ed. by E. Allison Peers, vol. II (London: Burns, Oates & Washbourne, 1953), 46.

的映像；它们召唤人们热爱、崇拜和赞美天主。

神圣者，它的优越性和无比的善也可以在伟大的理想中被感知和经历。因此，对上主的爱也可以通过献身于真、善、美而实现，比如献身于艺术、科学、自己的祖国或人民。虽然，圣爱的这些表达方式常常需要进一步净化，人还是能借此触及和热爱上主及其绝对的善。

三、圣爱的特征

1. 爱必须是至高无上的

人必须爱上主胜过爱其他一切。《圣经》明确地表达了这一点，要求人们全心、全灵、尽力爱上主（《申命纪》6:5；《玛窦福音》22:36—38；《马尔谷福音》12:30；《路加福音》10:27），并且称之为诫命中的第一个和最大的。人爱上主必须胜于爱自己的父母、弟兄、姐妹、妻子、儿女甚至自己的性命（《玛窦福音》10:37；《路加福音》14:26）。

只有至高无上的爱才配得上天主，因为一个存在物越完美，就越配得上给他的爱，而且也越应该获得爱慕（the more right he has to be loved）。上主是无限的神圣、智慧、善和美。因此，他无限地可爱和值得被爱。此外，上主是一切事物的第一原则和最后的原因，而且以这种身份他完全有资格获得我们全心全意的爱。一个人无论是什么、无论拥有什么，这些都来自上主，而且一切应当用来事奉上主的荣耀。最后，在上主之子耶稣基督里面，在他的道成肉身、受难、死亡和圣体圣事之中，天主彰显了他对人的超绝一切的爱，这爱要求同样的献身和彻底的自我舍弃。

我们对上主的爱不一定必须在情感方面无与伦比（*affective summus*）。也就是说，不一定必须超过任何其他形式的爱（如母亲对其孩子的爱）的热情和温柔。虽然这是值得努力争取的理想状态，但并不属于圣爱的本质。对上主的爱，在本质上首要是属灵

的而不是情感的(love of God is primarily of spiritual and not of emotional nature),其基本要素是对天主及其旨意的最高尊敬。因此,圣爱必须在重视方面占首要地位(appretiative summus),也就是说,对上主的重视必须凌驾于对其他美好事物的重视之上,任何其他的爱都不可以被置于对上主的爱之上。对天主的爱“关乎意志而非感觉。作祈祷说,愿意天父的名受显扬,愿他的国来临,愿他的意志实行;在他无限的完美之中与他一起喜乐;深怕遗忘他而因此玷辱他,害怕否认亵渎他,害怕那损害他的罪恶,对任何违背他应得到的都由衷地感到难过(to have heartfelt sorrow at everything that violates what is due to him)……这一切都是意志的行为,都是爱的行动”。^①

对上主之善的信仰和对他全心全意的爱,会经常遭受苦难和忧伤的苛刻考验。但是,正如上主对人的爱在基督的受难中十分深切和确定地彰显出来,信徒也同样被要求在困苦和磨难中信靠上主的天佑眷顾(providence)和最深的良善。“即使表面现象纷纷纍纍,又面对着邪恶的幽暗丑恶、不义和痛苦的深渊,但信徒依然知道天主是爱,知道发生的任何事,如果不是出于爱的更高的和不可理解的设计,就不可能会被允许(“万事互相效力,使爱上主的人得益处”)(《罗马书》8:28)”。^②

如果一个人被要求否认上主或违背上主的旨意,比如他被要求杀害一个无辜的人,他必须宁可牺牲自己的性命,也不能对抗上主向他提出的至高无上的要求。殉教(martyrdom),即为基督和弟兄牺牲性命,就像基督为我们所做的一样,是爱的最高证据。“虽然仅有少数人获得殉教的恩惠,但是所有的人都要准备,在人前承认基督,在教会从不或缺的被迫害之下,由苦路追随基督”(LG 42)。

① Louis Colin, 前引, 50。

② G. Cereti, *Amore, amicizia, matrimonio*(Genova; Marietti, 1987), 18。

2. 爱必须是有外在效果和内在精神的 (effective and interior)

对上主的爱不能止于喜乐地欣赏他的善与美,或仅仅在口头上赞许他的旨意,即嘉许其价值却并不试图捍卫它的实现。“小子们哪,我们相爱,不要只在言语和口舌上,总要在行为和诚实上”(《若望一书》3:18)。尽心、尽力地爱慕上主意味着以有效验的方式爱他的旨意,并且竭尽全力和所能地为其实现而奋争。其中包括对上主神国和荣耀的积极的、热情的奉献 (positive, vigorous dedication to the cause of God's kingdom and glory)。“每天在履行数以百计的微不足道的义务时,即使是最普通的,我们都应当怀有一颗高贵心灵的宽宏大量 (the magnanimity of a noble heart), 怀有对上主之更大荣耀和基督之美好喜悦强烈的和永不止息的关切 (a strong and ceaseless concern for God's greater glory and Christ's good pleasure)”。^①

爱的感情和言语,若不伴随行为,就是虚伪的、名不符实的爱。但反过来说,外在的举动和善行 (works of charity) 若不出于内在的爱之精神 (the inner spirit of love) 也不是真正的爱。由追求名誉和荣耀的个人欲求所激发的外在的善行 (good works), 不能表达对上主或邻人的爱,而是不恰当的自爱 (self-love)。因此,基督警告他的门徒不要为了他们自己的名誉和荣耀而施舍,反而应该为在天上之父之缘故而施舍(《玛窦福音》6:2—4)。甚至“我若将所有的周济穷人,又舍己身叫人焚烧,却没有爱,仍然与我无益”(《格林多前书》13:3)。外在的善行 (good deed) 必须流自对上主的内在之爱这一根基和源泉。只有此刻,这爱才能在上主之前,甚至在人前被接受,也只有此刻,一个人才可以说是爱上主的。

^① L. Colin, 前引, 57。

第二节 冒犯圣爱的情况

任何一种罪都冒犯圣爱,罪与爱是彼此抵触、互相排斥的。当然,很多罪直接地伤害别人或受造物,这样的罪也间接地违背圣爱,因为它们等于忽略上主的圣意,即:人应该爱一切万物,正如上主也爱一切一样。在这里我们仅仅谈论那些直接冒犯圣爱的态度:淡漠、拒绝神和仇恨神。

一、淡漠(indifference)

淡漠(indifference,亦译为“冷漠”)的态度违背对上主的爱,因为上主是最高的善德,我们应当尽心尽性地爱他。我们如果忽略了获取关于天主的充分知识,忽略了追求与天主的共契和友谊,而这种忽略是有罪责的(culpable),那么这种心态就是罪。很多时候,对上主和宗教价值的淡漠是由于缺乏宗教事务方面的教育和指导,这是可以谅解的,并且不构成有罪责的错误。同样地,必须注意到,并不是所有人都对宗教世界具备同等的感觉(a sense for the religious world)。有些人生来更易于拥有神秘经验,有些人自然而然地比别人更受宗教和祈祷生活的吸引。这些天赋和气质上的差别会导致强度不同的宗教生活。但是,全面忽略践行对上主的爱仍是一种欠缺和失败(defect and failing)。如果其出于懒惰或对受造物的不正当爱欲等类似原因,这已是主观上无可推诿的过犯。“忘恩是疏忽或回避承认天主的爱和对天主以爱还爱。冷淡是犹豫和忽略回应天主的爱,也能指人拒绝把自己交付于爱的推动。”^①

^① 《天主教教理》(1994年),2094条。

二、拒绝与仇恨(rejection and hatred)

最直接地与仁慈(charity)对抗的罪就是仇恨。仇恨是拒斥并竭力摧毁被认为本身是邪恶的事物或这事物的某些属性及作用。既然天主是无限的善,恨他仿佛就是不可能的。那些真正认识上主、把他看作爱与善的本质的人,当然不可能恨上主。但羈留于尘世的人对上主的认识是模糊和不完整的,他们关于上主的知识常常有所欠缺甚至有所歪曲。毕竟,人更多的是通过上主的神圣活动、他的命令(decrees)和律法而不是通过上主本身来认识上主的。对人而言,天主的律法并非在任何方面、任何时候都是称心合意的,而且上主的命令有时候是晦暗不明和令人痛苦地不可破解的,比如当他将病痛、贫困、羞辱和不义等谴责加诸人们身上的时候。

未能正确认识和理解上主而拒绝和仇恨上主的人,在严格的意义上,不能被称作是上主的敌人,至少只当错误的知识是其敌意的唯一原因时。毕竟,他们的拒斥最终不是针对上主自身,而是针对关于上主的错误表象(false representations of God)。然而,必须注意的是,人类关于上主的语言永远是不完美的。上主形象的缺憾,可能被用来作为拒绝上主对人的真正要求的借口,因为上主的这些要求看起来令人不快,而且需要自我中心的人性(self-centered human nature)做出牺牲。

人可能因为加诸身上的苦难、不幸和各种压迫而憎恶天主。在困苦之中,他们很难相信上主的爱。虽然这种憎恶在人看来是可以理解的,但它还是应被视作对上主缺乏信仰和爱的表现,因而并不是没有罪的。这常常只是一时的孤独和绝望,当感情和沮丧平息下来后就会被人克服。

仇恨上主的最常见根源是违背上主命令的有罪生活。对一个完全沉溺在罪之中、坚持错误目标和欲求的人来说,上主只能是一个敌人。这种对天主真实旨意的对抗,也正是世人仇恨基督的原

因。基督自孩提时代就注定成为“反对的记号”(《路加福音》2:34)和违背上主之道的人的绊脚石(《罗马书》9:32 以下;参《伯多禄前书》2:8)。基督遭世人的迫害和拒斥,因为他所讲的道、他所要求的爱与人的欲求发生冲突,因为“凡作恶的都憎恶光明”(《若望福音》3:20)。基督是世界的光,而黑暗却憎恨光明。基督的门徒和教会同基督一样有共同的使命,他们的命运也就与基督是相同的。“世界若恨你们,你们该知道,在你们以前已恨了我,若是你们属于世界,世界必喜爱你们,有如属于自己的人;但因你们不属于世界,而是我从世界中拣选了你们,为此,世界才恨你们”(《若望福音》15:18 以下)。神圣者的启示越是与罪人的希望和野心冲突,他们的仇恨就越炽热,很多先知和圣人的一生都见证了这种敌意。

必须承认的是,反对基督的仆人和教会使者的反宗教之敌意,有时是因为他们的脆弱,他们缺乏真正的弟兄般的关切之情,缺乏谦卑和宽容。但是,认为对宗教、基督和教会的一切反对是由于教会成员过去和现在的软弱,尤其是由于司铎和修道人员的软弱,这种指控并不公正。一个履行她在世间的使命的教会不可避免地会激怒(cannot avoid being a provocation)某些人,因为这些人憎恨被提醒自己有尊重公义和正直(righteousness)的义务,憎恨记得他们必须向一个高于他们个人的计划和想法之上的律法而担负责任。这样的教会将会成为世人的绊脚石和众矢之的,就像基督本人也曾是绊脚石和众矢之的一样。

第三节 在祈祷与行动中实践出圣爱

对上主的爱,一方面在敬拜、默想、祈祷和朝拜之中表现出来,另一方面又在弟兄之爱的行为和事功中表现出来。与此同时,这些爱的表达又促进和加深了圣爱。如果“圣爱像优良种子一样在心内生长结实,信徒应该欣然倾听上主的圣言,并靠着他的圣宠,实行上主的旨意;每位信徒又应多多参与圣事,尤其圣体圣事,以

及其他的礼仪；还要恒心当务祷告、克己、为弟兄服务、修炼各种德行”(LG 42)。

正如前面已经提到过的，如今存在这样的一种趋向：在圣爱的实践中，人们往往轻视和贬低祷告与默想的作用。有人将祈祷视为无利可图的行为和毫无意义的浪费时间。对弟兄付诸行动的爱，被强调为有意义地爱上主的首要方式，甚至被视为唯一正当的方式。然而，这公然地扭曲了人与上主及邻人的真实关系，并且无视他的真正需要。《圣经》难道不是时时要人祷告和赞美天主吗？耶稣难道没有命令过那坐在他脚前听他训导的马利亚，警告过那位侍候许多事并向主抱怨马利亚“无所举动”的马尔大吗？“马尔大！马尔大！你为许多的事思虑烦扰，但是需要的惟有一件；马利亚已经选择了更好的一分，是不能从她夺去的”(《路加福音》10:41 以下；参《宗徒大事录》6:1—5)。

人类的宗教传统与基督教同样都有着这样的信念，即默想的生活(contemplative life)在行动的生活(active life)之前，因为它能使人追求让人自由的知识 and 虔诚(it enables men to pursue a knowledge and devotion that sets free)(参 SC 2)。“无论是教会的还是个人的祷告，都在行动之先。祈祷首要地不是心理力量的来源，也不是所谓的‘再加油’。它是与爱有着完善之和谐的行动，是崇拜和荣耀上主的行动。在这里一位被爱的人试图做出完全且无私的回应，以表明他理解了神圣的信息。新约、旧约、基督的一生、圣保禄的神学和圣若望的神学，都证明了这种前后相继的关系。十分荒唐和可悲的是，现在有一些基督徒无视这一事实，认为他们仅在邻人身上与基督遭遇；或者更糟的是，他们认为自己唯一的任务就是在这个(技术性的)世界上劳作。他们很快就再也不能分清尘世的责任和基督徒的使命。人若不能在默想之中理解天主，也就不能在行动中认识天主，甚至当他在那‘受压迫和被凌辱的’身上看到天主之时也不能认出他来。圣体圣事本身即是一次‘回忆’的行为，是在爱中默想和共契的行为，只有从

这个场所，基督徒可以被派遣进入世界：‘弥撒结束了，你们走吧’(ite missa [missio] est)。只在那时，圣保禄所描写的‘不断的祈祷’(《得撒洛尼前书》5:17)才能在行动中实践出来。”^①

人若不认识上主就不能真正地爱上主，因为任何事物只有被认识才有可能被爱。这一点必须被正确地加以理解，它首先不是一个概念的、科学的知识，而首先是生存的知识(existential knowledge)，是在信仰的基础上通过与上主的个人性相遇(personal encounter)而获得的，是来自与神圣者共契与合一之经验的实际的知识。默想、沉思和祈祷是获得关于上主的个人性知识的唯一途径，因此，也是原初且真正理解上主旨意及其为这个世界所定计划的方法。一旦停止祈祷式与默想，人就面临与上主及其真实旨意疏远的直接危险。他使忽略真正目标的风险得以出现；然而，他的一切行为应该是为了这个目标而服务的，而且只有这个最后的目标才能使得各种具体行动成为爱的表现。

自然而然地，圣爱也必须通过事功(work)和行动实现自身。只有如此，爱才能被称作“完全了律法”(《罗马书》13:10；参《玛窦福音》22:40，《哥罗森书》3:14)。圣若望曾明白无误、毫不含糊地规劝基督徒们爱“不要在言语和口舌上，总要在行为和诚实上”(《若望一书》3:18；参《雅各伯书》2:14—26)。

然而，原则上说，祷告和默想也可被称作是一种行动。事实上，凝神贯注的沉思(concentrated meditation)是最高的行动，是灵魂的行动。^②但是，通常说来，爱的事功和行为指的是人对自己周围世界施加转变性影响的行为；它尤其指的是弟兄之爱的行为。这也是上主的旨意，人应当参与创世的工作，并使之完善；应当管理大地，并发挥它的潜能；应当增进团结、公义和人类之间爱的合

① Hans Urs von Balthasar, *Love Alone* (New York: Herder and Herder, 1969), 88 以下。

② 参 Erich Fromm, *The Art of Loving* (New York: Bantam Books, 1970, 33rd printing), 18。

一。因此,人对上主的爱必然地体现在对这些任务的接受和实现之中,这些积极行动之生活的任务是由天主所指派的。

梵蒂冈第二届大公会议曾发出警告:“信友们不得将职业和社会活动同宗教生活对立起来”(GS 43)。弟兄之爱的事功和积极事奉不能代替祈祷和朝拜。但在另一方面,献身宗教的生活不能成为逃避尘世责任的借口,爱的伟大诫命涵盖了全部法律:在祷告和朝拜之中献身于上主,在行动之爱的事功之中事奉主。

第四章 朝拜神的本质

人们的宗教虔诚起初在内心深处所体验的，他们也希望通过外在的形式表现出来。在朝拜行为中，超性美德往往表现为人们所珍爱的奉献(devotion)、希望和爱。祈祷表露着人们朝拜的心声，而礼仪行为、象征和圣事则构成了宣告心灵的信仰、表达心灵的希望与爱的标志。

通过祈祷与礼拜，反过来也会促使超性美德得到滋润和塑造。特别是礼仪与圣事仪式的举行对超性美德的滋长和形成更是大有裨益。梵蒂冈第二届大公会议所写的《礼仪宪章》关于信仰所说的，也同样适用于望德和爱德：“在教会祈祷、歌唱或行动时，都能培养参礼者的信德，向天主举高心灵，向天主奉献灵性的崇敬，并丰厚地蒙受他的恩宠。”(SC 33; 参见 59)

救恩的现存秩序在于：如果没有朝拜神与礼仪这些可见的迹象，那么人们无从体验到天主为他的子民所预备的丰盛救恩，人们也不能体会到同他们在天之父联结的爱之纽带。在这里也必须提到另一点：朝拜和敬拜神对宗教生活和整个人生都有重要的影响，但这也涉及到个人参与宗教活动的权利以及集体朝拜的权利。宗教自由是人权的一个项目，它与朝拜的自由是分不开的。特别是

在上个世纪,一些无神论的或反对宗教的国家政府曾多次限制了或完全否定了这种自由。

第一节 朝拜神的概念与对象

一、朝拜神(divine worship)的概念

从词源上讲,“朝拜”(worship)^①一词意味着“把价值归属于某物”。在它的现代用法中,朝拜意味着不仅是把某种价值而且是把最高价值归于某人或某物。显然,最高的价值只能被赋予最高的存在(supreme being),而这就是神圣的和超越性的实在。惟有这个实在才能成为朝拜的对象。对许多宗教而言,这种神圣实在就是一个人格性的神(a personal God)。对基督教徒来说,这就是具有人格的,圣父、圣子、圣神三位一体的天主。如果最高价值只能归属于最高的存在,那么反过来说,朝拜天主的义务是一个自明的结论,因为天主就是那“无与伦比的实在”(Anselm 安瑟伦)的理念:接受一个神等于是敬拜他。信仰天主的人也会很自然地去尊敬和崇拜他:“上主,我们的天主!你是堪享光荣、尊威和权能的”(见《默示录》4:11)。

朝拜神的美德(virtue of divine worship)通常也被称为宗教的美德(virtue of religion)。不过在一般的用法上,“宗教”一词具有比“朝拜”一词更宽泛、更基本的含义。宗教是对天主的基本信仰。宗教的本质是由神学美德(theological virtues)所构成的,而后者是朝拜的核心,它们使宗教生活成为可能。另一方面,朝拜神是来自宗教的,它是宗教的表现和展开。“关键的因素在于通过外在的方式奉献给上帝或神圣虔诚的尊敬(reverent homage),以及

① worship, divine worship, 指对神(天主、上帝)的敬拜。汉语有不同的译法:“敬礼”、“礼拜”、“朝拜”、“崇拜”、“恭敬”、“尊敬”、“敬慕”等。——译者注

伴随这种尊崇的希望,即对生命和救恩的希望”。^① 朝拜指明了奉献给天主的宗教礼仪和事奉方式,无论是公共性的还是个人的朝拜。

根据这个定义,朝拜上主的对象(object)是一些宗教活动(the religious acts)以及个人或集体向上主所奉献的敬礼。朝拜的动机和原因(motive)在一方面是天主的圣洁、卓越和庄严,在另一方面是人对于神的依赖和需要。天主的圣性和他的光荣反映在他所创造的万有、在他的对人的显现(his epiphanies)和——对基督徒而言——以一种特殊的方式,在耶稣基督之中。基督的生与死明白无误地揭示了天主的那种超越一切的爱,而基督的复活则显示了天主那种胜利的、光芒四射的荣耀。作为天主之子,基督自己成了人们敬拜的对象。《圣经》旧约保留给天主的至高尊敬和颂扬,而新约则以同样的语词来尊敬和颂扬基督。^②

然而,基督不仅展现了天主的神圣尊严,他还对人们表明了天父的真正朝拜方式,并且他自己就代表人类以最完美的方式进行了这种朝拜。因而,这就召唤基督徒们在基督内去朝拜天主,因为基督是他们的元首和他们的主保。

在宗教和朝拜神中,人肯定了双重的现实性:首先,在绝对完满的存在和在绝对庄严的圣者面前,人承认了自己的卑微、空虚和罪恶。这就导致了尊敬和一种保持距离的心态(“使人颤抖的奥秘”*mysterium tremendum*)。其次,人承认了自身对造物主的依赖,以及对天主福佑完满(*beatifying fulness*)的根本定向——惟有如此方可使人由欠缺转为完满。从天主那里流溢出来的吸引力召唤着发自内心的渴望和爱的自我奉献,这导致一种愿意与天主亲近的心态(“使人入迷的奥秘”*mysterium fascinosum*)。这种尊

① 见 Michael Schmaus, “Worship”, *Sacramentum Mundi*, vol. VI. 1970, 390.

② 见《马尔谷福音》13:26;《若望福音》1:14; 17:1—5, 24;《格林多前书》2:8;《弟铎书》2:13;《希伯来书》13:21;《伯多禄前书》4:11;《默示录》5:12下。

敬的距离和爱慕的奉献之间的张力充满着所有的宗教活动,是宗教的基本力量。

朝拜的功能就在于“使神圣者呈现于朝拜者或朝拜群体的意识之中,并把他视为不仅是个人、社会、人类,而且也是自然界和宇宙存在的力量,他在这一切之中能保护、守卫、更新和复苏生命。通过使圣者临现,或通过体认和欢庆他在世界中的临在,朝拜也作为生命和救恩的不可缺少的条件,因为朝拜也维持宇宙的秩序。通过与圣者建立起关系,通过确认自身对他的彻底依赖,朝拜者就能参与神圣之中……而在这种共享状态中回归到同宇宙的正确关系之中。”^①同样,公众朝拜将享有共同宗教体验的人联系在一起,起到了整合群体的作用。朝拜在群体的整合中是一个基本的因素,这一点在原始文化中是如此,而在较高级文明中也是如此。

二、朝拜的不同方式

每一道德上的善行都是为了天主的荣誉和他的光荣而服务的,并且都包含着对其绝对的卓越性的赞同和肯定。“你们或吃或喝,或无论做什么,一切都要为光荣天主而做”(《格林多前书》10:31)。因此,每一道德善行都向天主表示尊敬,并且可以被视为是一种朝拜天主的行动。然而,在严格的意义上,朝拜神的行为只是那些将对天主的尊崇与赞美作为明确而直接目标的行为。对天主的尊崇不只是表现为忠实地恪守和完成世俗的义务这种含蓄而间接的方式,而且还要通过那些明确意指其赞美、尊崇和感激的行为,以及那些旨在与其相遇和交流(personal encounter and communion with him)的行为。本章所涉及的只是那些明确而直接的朝拜行为。

1. 朝拜神的不同形式,可以根据人们用以表达尊崇和敬拜天主的不同方式、方法加以区分。祈祷(prayer 亦译祷告)和祭献

^① 见 F. De Graeve, "Worship", *The Catholic Encyclopedia*, vol. 14, 1967, 1030f.

(sacrifice 亦译祭祀)作为最基本的宗教表现占有首要的地位。人们敬礼天主是通过指向他的话语或者通过从自己财产中取出一件礼物并将它以某种方式交给天主。此外,在许多宗教中,礼拜还包括诵读圣书——圣书被视为来自神的话语。在基督教那里,这就是有关耶稣基督的福音的宣告以及新、旧约整个《圣经》的诵读(参见梵二的《礼仪宪章》SC 24)。特别是在礼仪的朝拜中,圣书的吟咏扮演着重要的角色。

在朝拜行为中,基督宗教将圣事礼仪置于一个突出的地位。信徒群体在正式司铎人员的领导下施行的外在礼仪,表达了人们的信德和爱德、尊敬和崇拜之情。同时,这也是人们获得恩典的途径,而这些恩典可以将人导向同天主更密切的交流之中。除了圣事(sacraments)之外还有所谓的圣仪(sacramentals),^①它们的礼仪有时与圣事接近,但在宗教生活中的影响力较小。

其他的朝拜形式则有对特定日子与时节的圣化、游行与朝圣、指定圣所与圣物,敬拜天主之名、神圣的象征和画像。敬畏天主也表现于对圣人的尊敬,和对那些以某种特殊方式将自身奉献给宗教工作,例如神父牧师和修道的人员。

一些特殊的朝拜方式是宣发圣愿(vows)。圣愿是一个人自由地向天主作出一个许诺,因而承担一些义务。圣愿等于是一种自己自由承担的、个人的法律。就圣愿的约束力、圣愿的解释和完成而言,在各方面都必须重视发愿者个人的意向。这个意向应该说是一个重要的标准。如果圣愿的内含不清楚,应该从广义来解释它。^② 关于圣愿的条件、约束力、宽免和终止(dispen- and ces-

① 天主公教有七个“圣事”(即圣洗、坚振、耶稣圣体[=圣餐]、告解、婚姻、祝圣司铎、给病人傅油),而“圣仪”则是诸如圣灰礼仪、祝圣圣物(如圣水、圣衣)、祝福的礼仪。——译者注

② 比如一个人发愿说他将要为教会奉献一个圣爵,但这并不意味着他必须奉献一个很贵的圣爵。一个人若发誓要“守斋一个月”也不必在这个月的主日都守斋。另一个普遍的原则是,这些圣愿应该根据人间的法律和教会法典的标准被解释。

sation)的细节,请参见《天主教法典》中的相关规定。^①

2. 进一步的区分可以将礼仪性的(liturgical)和非礼仪性(non-liturgical)的朝拜区别开来。关于礼仪性的朝拜,《天主教法典》CIC 834,2规定:“这样的敬礼由合法被任命的人员,以教会的名义,并按教会权力所批准的行为来举行。”礼仪性的朝拜是任何一个教会或团体的信仰的正式表达方式。

天主教把它的礼仪视为最重要的公共的(集体的)朝拜。教会的礼仪是“最卓越的神圣行为”(SC 7)。通过共同的朝拜,信徒们得到强化,这样他们能为基督作证,也被激励,在圣爱内成为一心一体。

当然,灵修生活(spiritual life)不仅仅限于参与敬礼仪式。非礼仪性的和礼仪之外的朝拜也同样值得培养,甚至是不可缺少的。基督徒必须也进入他的“内室”,在“暗中向天父祈祷”(参见《玛窦福音》6:6)。并且民间的仪式(popular devotions)也被热切地推荐为基督教虔诚精神的一种附加的(虽然次要的)泉源(SC 12等)。它们同样表明了对天主的渴望,也是一种回应此渴望的途径。民间的宗教精神“提供给人们一种知觉,而通过它,人们能够珍爱天主的不可言说的本性:他的父亲般的怜悯、他的照顾(providence 亦译天佑)、他的仁慈以及爱的临在。这就能在人们的内心深处发展成在其他状态下无法企及的美德的习惯,例如忍耐、克己、在日常生活中接纳十字架的痛苦,对他人的开放以及一种乐意地服务的精神”。^②

三、朝拜上主与尊敬圣人

最高的朝拜,即钦崇礼(adoration, cultus latriae)只能属于天主。惟有天主才是至圣的、最高的,也惟有天主才配享得到人们的

① CIC 1191—1198条(一般的圣愿),CIC 573条和598—601条(修道人的圣愿)。

② 见保禄六世(Paul VI),*Evangelii Nuntiandi*,1975,nr. 48。

完全奉献与无条件的付出(total surrender)。耶稣基督是天主之子,并且与天父是同性同体的,所以他也应该得到与天父同样的朝拜与敬礼。

上主的圣性和光荣是朝拜神的原因,而因为圣人(saints)是这个荣耀和圣性的特殊表现,所以通过尊敬圣人而敬拜上主也是应该的。这个观点就是对天使及圣人的敬拜(cultus duliae 亦译为“普通敬礼”)的思想基础。

从最初的时候起,教会就尊敬使徒、殉道者、圣母玛利亚和天使。在这些朝拜对象之外,很快又增加了那些很好地效法了基督的纯洁(virginity 亦译童贞)与清贫(poverty 亦译神贫)的人。其后,又增加了那些对基督徒美德和天主赋予的神恩的杰出的实践者;他们都因这些德行而受到了信徒的敬佩和效法。不过,在古代就有一些人拒绝了对圣人的朝拜(例如 Vigilantius)。8世纪的“消除圣像者”(Iconoclasts)运动反对敬拜圣人,而在16世纪时又受到了宗教改革者的抨击。另一方面,东方的教会(东正教)非常注重对圣人的敬礼。

天主公教没有命令信徒们必须敬拜圣人,但却加以推荐,比如在Trent(特兰托)大公会议^①上和第二届梵蒂冈大公会议上(见LG 50等)。圣人属于那些与天主较为接近的受造物,因而应当受到尊敬;但是因为他们仍是被造物,给予他们的敬礼(honour)就不应该是崇拜(adoration)。即便是圣母玛利亚——她是天主之母并且作为人对天主的神圣与爱的最完善的典范而在众多圣人当中受到了特别的尊敬(参见LG 52等)——也从未受到最高的崇拜,即钦崇礼。如果有的基督徒偶尔对天主和圣人采取同样的外在朝拜形式,但在他们内心之中对二者的态度依旧判然有别。尊敬天主是因为天主自身,而尊敬圣人则不是因为圣人自身的缘故,而是因为他们给人们树立了朝拜天主的典范,因为他们生活在天

^① 见DS 1821;1867;2236;Trent“特兰托”,亦译为“特利腾”、“特伦托”。——译者注

主的光荣之内,因为他们为我们信徒做转求。因此,对圣人的敬拜归根到底是指向对天主的敬拜。

对圣人的爱慕可以将信徒引向天主,也可以激励信徒对天主的赞颂。它可使信徒去效仿圣人的榜样,因为对圣人的爱慕提供了“日常生活中的典范、交流中的伙伴,以及祈祷中的助手”(LG 51)。圣人的代祷对信徒来说能加强他们的希望以及对天主仁慈和博爱的信赖。最后,与圣人们的共融和与别的教友在仁爱内的共融,以一个声音赞美天主圣三的这种意识让信徒能“预先体会到完满光荣中的礼仪的滋味”(同上)。

在敬拜圣母玛利亚和圣人中,滥用与过度尊敬现象不时会发生。梵二会议已意识到这种危险,并呼吁所有相关人士努力防止或纠正这些可能的缺点。但是这些滥用不能成为原则上反对尊敬圣人的论据。信徒需要的只是学会将重心置于适当之处而已。信徒们应该明白“对圣人们的纯正敬礼,不在外表行动的繁多,而在见诸实践的热烈爱情”(《教会宪章》LG 51);这样的敬礼才使得我们崇敬天主有所成长,并且追随圣徒的生活方式。新教作者瓦尔特·尼格(Walter Nigg)^①痛心指出,在基督教的一些领域中,圣人在基督宗教虔敬精神(Christian piety)的视野中已经没有地方了。他认为这是教会的一种衰竭和贫穷。这样,基督教团体同它最纯正的代表与典范——其生活同福音完全一致——失去了联系。

第二节 朝拜神的基础

有时,朝拜天主的义务和必要性被一同否决。另外有一些人

① 尼格, Walter Nigg, 1903—1988年,瑞士新教神学家,教会历史学专家,著有40多关于圣徒的专著,重视关于历代圣人的研究。他认为神学不应该忽略圣人的榜样。

虽然原则上表示赞同,但却否认外在朝拜,特别是共同朝拜的必要性和义务。因此,我们首先在总体上阐明对朝拜神作为人的义务的理由,然后再表明外在的以及共同的朝拜的必要性。

一、一般意义上的朝拜

《圣经》在“十诫”中将朝拜的义务置于首要的地位。“我是上主,你的天主……除我之外,你不可有别的神”(《出谷纪》20:2等)。能够很明确地表达犹太人信仰的一点是,十诫中的第一部分不讨论一般的朝拜神的义务的问题——因为这一义务和需要对古代所有的民族而言是无可争议和不言而喻的,而只涉及对唯一的、真正的天主的真正朝拜。崇敬和朝拜只能属于雅威(耶和華)。“人人都将向我屈膝,众舌都要指着我起誓”(《依撒意亚》45:23;参见42:8;48:11)。沉思着天主的伟大、创造万物的奥妙以及人对天主的依赖,《旧约·诗篇》的作者向听众发出召唤:“请大家前来,一起伏地朝拜,向造我们的上主,屈膝示爱”(《圣咏》95:6;参见96:7—9)。

基督重述了“十诫”的训令:“你们要朝拜上主,惟独事奉他”(《玛窦福音》4:10)。崇敬天主、朝拜天主的义务被认为是理所当然的,正如基督的言和行所表明:基督常常隐退为了同其天上之父进行交谈;基督关于好的祈祷的教训(见《玛窦福音》6:5—13);他及他的门徒参与会堂中的礼仪,也参与了到圣殿的朝圣以及参与了庆祝圣节的活动。基督没有必要特别强调这一义务,因为犹太人在这一点上没有出现丝毫的疏忽,正好相反,他们在这方面是很谨慎的。

对早期教会来说,在祈祷与朝拜礼仪中定期地聚集在一起是一件自然而然的事。“他们专心听取宗徒的训诲,时常团聚,擘饼,祈祷”(《宗徒大事录》2:42;参见20:7)。圣保禄同样将基督教团体的朝拜视为当然之事。他只是劝他的基督徒,在他们“以圣咏、诗歌和属神的歌曲,在你们内心,怀着感恩之

情,歌颂天主”时,要按照圣神和基督教训的引导而进行(《哥罗森书》3:16),并且告诫他们应以正当的方式举行主的晚餐(就是“弥撒”——译者注)。

宗教史表明朝拜(worship)和事奉神(cult)的活动同人类一样古老。尽管朝拜的形式千差万别,但事奉神的宗教虔诚在任何地方——不论是原始部落还是高级文明中——都不会完全缺乏。人不能否认自己的本质,他本来就是一个受造的存在,而他的存在的目的最后只能在天主中找到;人在本质上同天主的联系是如此紧密,以至于人不可能忽视这样一个事实,即他完全依赖于天主的旨意并主要是为了主的光荣而存在。

无论在何处,只要人们信仰一个神灵,理性本身就会告知他们应当在神的无限威严面前垂首示敬,因为神是最高存在,至圣、至善和至能是神的属性;另一方面又因为人是神的造物,人自己什么也没有,但他所有的都是从神来的,那么人只能在神的面前磕头跪拜,将一切荣誉、光荣和权能都归于神。拒绝将最高的荣耀归于神就是拒绝承认人的真实身份和地位,就是拒绝承认人是一个受造的、偶然的存在(created, contingent being),就是不承认人的整个存在全部来自造物主:神、天主在维护着人的生命。这就意味着人生活在谬误、歪曲和虚幻之中,这将使人在心灵上陷入病态(spiritually diseased)和不幸的深渊。

心理学已肯定了人需要和天主建立正当的关系,并且必须对神表示真正的归顺和敬拜。荣格(C. G. Jung)发现人们——特别是在人后半生——罹患心理疾病和神经症的一个决定性原因就是缺乏宗教的心理定向。他把宗教信仰视为心理健康的重要前提。人的灵魂会感觉到朝向绝对者的驱力(the human soul feels the urge towards an absolute)。但是当人将绝对价值赋予了相对者,那么他就仍然处于不满足状态,并有可能会罹患疾病。“惟有当人们采取一种面向真正绝对的态度,亦即实际地、具体地接受他(如

在首要的诫命)^①时,那些深深的焦虑和最后的心理冲动方能得以克服。惟有当经验中的主观秩序同存在的客观秩序相吻合时(实在的原则),才能确保灵魂深处的平衡”。^②

二、外在与共同的朝拜

旧约的宗教是严格秩序化的、外在崇拜的宗教^③,以至于旧约的先知必须反复谴责这种外在化的倾向,并重申内在奉献和爱慕的基本需要。^④ 基督所要求的是“以心神以真理”(《若望福音》4:23等)去朝拜圣父。没有内心奉献的外在祭祀是没有价值的;不过这并不意味着外在的奉献本身是不重要的。“所以,你若在祭坛前,要献你的礼物时,在那里想起你的弟兄有什么怨你的事,就把你的礼物留在那里,留在祭坛前,先去与你的弟兄和好,然后再来献你的礼物”(《玛窦福音》5:23等)。基督赞成外在的朝拜,并且自己也曾参加过这种朝拜(参见《路加福音》4:16)。通过规定感恩祭(即圣餐)、七件圣事和祭司制,基督奠定了他的教会礼仪性的、共同的朝拜的基础。当基督同门徒们举行最后的晚餐时,基督首次以面包和葡萄酒的形式献出了他的身体和血,并告诫门徒:“你们应行此礼,为纪念我”(《路加福音》22:19)。当早期的基督徒定期地为了擘饼与赞颂主而聚集在一起时,他们只是完成他们主的意愿(《宗徒大事录》2:42;20:7;《格林多前书》11:17—34)。

(1) 外在敬礼(external cult)的必要性正是根源于人的本质之中。人作为肉体与灵魂的结合体,也必须以肉体 and 灵魂两种形式来事奉和光荣天主,因为人必须以他的整个存在来事奉天主。

① “首要的诫命”指十诫中的第一个诫命。——译者注

② 见 Josef Rudin, Psychotherapie und Religion(《心理学和宗教》)(Olten; Walter Verlag, 1960), 127。

③ 参见《出谷纪》23:14—19;《肋未纪》1—10;《户籍纪》28;《申命纪》16。

④ 见《依撒意亚》1:11—17;29:13等;《耶肋米亚》7:21—26;《亚毛斯》5:21—24;《玛拉基亚》1:6—20。

因此,内在的崇敬情感必然要以外在的形式表达出来。

事实上,人们会自然地 and 直接地(spontaneously)感到,应该以外在的崇拜行动去表现出对主的内在崇敬之情。基督所说的“心里充满什么,口里就说什么”(《玛窦福音》12:34)表达了一种共同的体验。对于所触动人的灵魂的内容,人也想以外在的言语、符号或行为使之形象具体化。通过可见的事物或外在的行为,心灵可被子引向天主,心灵的态度也可保持着清醒,并得到强化和深化。与此相反,如果长时间忽视外在的表达,就会使内在的态度陷于松弛和冷漠。

“我们这些甚至在思想和情感中具有技术性与机械性倾向的现代人,简直太容易低估在生活中的符号和象征了。我们对仪式和礼仪的象征——这些是心理和灵性的表达与需求——不够重视,而我们得通过有意识的和诚恳的努力去发展对于这些的尊重”。^① 正如对天主的自然知识可以经由可见可知的创造界获取一样,对天主的爱和奉献也常常可经由外在的朝拜来重新予以激活。

外在性敬礼同时还是共同朝拜(corporate worship)的不可或缺的先决条件,因为外在符号是团体沟通和将团体团结起来的唯一手段。至于共同性朝拜的价值和需要也同样可用强有力的理由加以佐证。

(2) 共同朝拜(corporate worship):人在本质上是一个社会性的存在,所有也需要一种集体的宗教朝拜。上主的召唤不仅仅是针对个人的。上主的计划是包括万象的,包括创造和拯救,所以需要所有人的合作才能够完成它。在集体的朝拜中,教会的团体也需要提到这个共同的使命。即使一些信徒可能想,在敬拜上主方面,他们不需要团体,但他们也应该意识到这个事实:团体可能需要他们。教会团体恰恰需要那些有坚定信仰的个人的贡献。

^① 见 B. Haering, *The Law of Christ*, II, 1963, 130.

团体的共同朝拜对于个人的私人朝拜,也是一个必需的补充和纠正性的调整。在生活的所有领域中,个体都可以经由团体而获得极大的丰富。没有团体,个体的存在就会变得贫乏和低劣。这一点也同样适用于朝拜。群体的朝拜可使个人的宗教生活变得丰富,可使之保持平衡和免于失误。

此外,通过对个体的影响,共同朝拜在社会既可增进诚实与纯洁,也可增进和平与和睦的生活。宗教聚会的活动可使参加的人成为世上的道德推进者(moral agents in the world)。“朝拜是极为重要的,因为对于《圣经》中的那些基本象征、故事、形象、仪式和传统而言,它就是一个中介,而那些因素则载负着形成基督徒特征的信仰意义。”^①

最后,对基督徒来说,对他们作为基督的肢体的生活而言,礼仪的朝拜是非常重要的,因此也构成了参与礼仪的权利和义务(见SC 14)。当基督为礼仪的朝拜,特别是为圣洗圣事、司铎圣事、圣体圣事以及其他圣事的敬礼奠定了基础之时,他就是顾虑人性的灵性需要。在礼仪中,基督将自己同教会联结于“赞美天主、圣化世人的伟大工作当中”。当宗教团体在天主面前共同朝拜之时,“基督的奥体,就是首与肢体,实行完整的公形敬礼”(SC 7)。

(3) 通过实际的推论也可以提出,基督教徒尤其是司铎们必须注重与关切礼仪的正当行施,按照团体所规定的秩序。因为,如果共同敬礼是神圣的指令,那么遵守那些保证共同朝拜秩序的戒律也同样是神圣的命令。应该特别注意和遵守同感恩祭、耶稣圣体和其它圣事的实质要素密切相关的仪式。尽管为适应特定的环境和民族,应为仪式必需的调整留有足够的空间;不过,即使是这种调整也不能缺乏一种秩序和规律。教会的司铎应当始终保持着对他们隶属的更大团体和为之服务的人群的责任感。

^① 见 B. B. Birch and L. L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life* (Minneapolis, Min.: Augsburg Publ. House, 1976), 200.

另一个结论涉及到参加共同朝拜的义务性。敬礼朝拜的主要目的是光荣天主,即人将光荣与赞颂归于上主之圣名。朝拜者本身因此得到的鼓舞和灵感(edification and inspiration)似乎只是次要的目的。所以,参加共同敬礼的最终标准不能是人的情感和喜乐。人不能用“我不喜欢它”这样简单的理由来免除朝拜的义务。“敬礼是一种独立于我们的感情的应该偿还的债。它是将光荣给予天主之圣名,而天主本来就应该得到这种光荣;所以说,‘它是基督徒的义务’”。^①当朝拜以适当的方式被实行时,对人也就会有启发和陶冶(edification),但天主的光荣还是首要的目的。最后,对共同朝拜的参与还应看成是维护团体的团结的行为。“我们应准备着随时付出而来;我们必须牢记朝拜是共同的行为,而我们每一个人都对此能有所奉献。如果我们不是问‘我能从朝拜获得什么?’而是问‘我为朝拜能奉献什么?’,那么,最终我们将比只是前来索取所获得的要多得多。”^②

第三节 伪假朝拜和迷信

伪假朝拜是直接同朝拜本性背道而驰的,因为它根本上反对对天主应有的朝拜。这些外在的朝拜形式或者属于不是真正将正当的光荣归于天主,而是企图将天主置于人的利益之下并且缺乏真正的奉献精神(对于真神的伪假朝拜);或者是将假神作为朝拜的对象(朝拜偶像);或者是宗教信仰的贗品,是将宗教信仰置于魔鬼和其他邪恶的、巫术的力量之中(迷信和巫术)。

一、对于真神的伪假朝拜

真正的朝拜的核心在于天主的荣誉和他的光荣。它是人对神

① 见 R. Abba, *Principles of Christian Worship* (New York/London: Oxford Univ. Press, 1966), 13.

② 见 W. Barclay, *The Gospel of Mark* (Edinburgh: Saint Andrew Press, 1977), 103.

的奉献和绝对服从的表达。伪假朝拜则相反,它企图凭借宗教仪式控制神来为人服务;或者它用的方式与朝拜天主不相配合,因为它用的手段不是人对天主的内在崇敬和奉献的真正表达,而是人的激情与僭妄的发泄。

1. 准魔术性的宗教仪式(quasi-magic practices of piety)

在这一情形下,人们认为,如果对规定的仪式严加恪守或重复一定的次数,就可使某些仪式与祈祷产生特殊的功效。例如,认为这种祈祷和仪式能用来治疗人、畜的疾病,招致生意的成功,获取某人的爱情等等。这些功效不再被视为天主的自由与仁慈的结果,而被视为内在于这些仪式与祈祷之中的神秘力量的效果;而这个力量可以保证所需求的成就。不过,应同这些准魔术仪式区别开来的是,通过祈祷呼求天主或基督之名而实行治病的神恩(charism of healing)。这个神恩在圣保禄那里已有记载(见《格林多前书》2:28—30)并且是真心信仰天主的结果。^①

有时,人们也期望通过对圣物——比如供信徒触摸、佩带的圣像、圣物——的纯粹机械性的使用而获得有益的效果。有的人赋予了一些圣像或圣物一种特别的力量,但他们没有注意到这些圣像所指向的对象,也就是朝拜、信仰与敬礼应最终指向的对象,即天主。这种偏离就在于依赖这些物质对象本身的效力,而不是依靠对天主的内在崇敬之心。

这种准魔术性的行动和方式会阻碍真正的敬礼,而因此是不正当的。它们是非逻辑的、迷惑的,同时也曾经成了是非和丑闻之根源。不过,在许多情况下,信徒并没有意识到这种错误,因此鉴于他们的无知而似乎没有罪。另外,在这些仪式中经常还有一些真心奉献的因素。谨慎的牧灵者(神父)会小心从事,以免将真正

^① 关于以祈祷治病的问题请见 Francis Macnutt, *Healing* (Notre Dame, Ind.: Ave Maria Press, 1974), and R. A. DiOrio, *Called to Heal* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1982)。

虔诚的踪迹同弊端一同连根拔去。他会致力于启发和开导那些陷于错误的人并致力于深化他们的灵魂中真正虔诚的成份。但对于某些司铎来说,他们有时会在另一个极端陷于失败,亦即他们太过于强调宗教的精神性而忽略了人们对象征和外在于仪式的正当渴望和需求。这样他们造成了一个真空,从而为人各种粗鄙的宗教表达大开了方便之门。

2. 采用不当方式的虚伪朝拜(vain worship by unworthy means)

所谓不当的、不配合天主的(unworthy of God)的方式与行为,指的是那些不是真正表达人对天主的奉献与虔诚心理的朝拜仪式。

首先,这表现在以外在的祭献和仪式行为来替代人对天主的内在顺从和奉献。在这里,朝拜者把天主设想为天国的统治者,并以祭献和其他朝拜行为向人们征收他应得之物。这样,朝拜就被看成是某种付给天主的“税”。一旦“税款”付讫,人就感到他可以在别的领域中为所欲为了。

这就是旧约中的先知们屡次给予批评的仪式主义(ritualism)。通过先知之口,天主斥责了他的选民:“我痛恨厌恶你们的节庆;你们的盛会,我也不喜悦;即使你们给我奉献全燔祭和素祭,我仍不悦纳;即使你们献上肥牲作和平祭,我也不垂顾。让你们喧嚷的歌声远离我;你们的琴声,我也不愿再听;只愿公道如水常流,正义象川流不息的江河”(《亚毛斯》5:21—24;参见《依撒意亚》1:11—17;《耶肋米亚》7:21—26)。天主最为看重的是人的真心,人的真爱和他的服从。没有这个核心,外在的祭献将是虚伪的。

不正当的朝拜行为还有这些:它们只是人的情感的发泄口,只要满足人们追求欢乐、愉悦、名望之类的欲望,而不是将光荣归于天主,也不表达事奉天主的心。此类虚伪的朝拜的实例是在古代可以经常看到的“神妓”(sacred prostitution),或者某些似乎没有宗教性质的而宁可说是狂欢性的(carnevalistic)、娱乐性的游行。

此外,按照自己的想法而任意地、专横地改变礼仪的程序与功能,这也属于以不当的方式的朝拜。

二、朝拜假神(偶像崇拜 idolatry)

虚假朝拜的最坏形式是对虚构神灵、恶魔与撒旦的崇敬和朝拜。为了反对这种无意义的、不虔诚的偏离,天主在“十诫”中的第一条诫命就是,在他之外必须绝对地放弃任何其他的神灵:“除主之外,你不可有别的神”(《出谷纪》20:3)。“人的生活在对独一无二者崇拜中获得整合。崇拜唯一真主的诫命使人单纯化,使他免于无尽的纷乱。”^①

对天界诸多善、恶神灵的朝拜是一个相当司空见惯的宗教现象。《圣经》的新、旧约所遭遇到的古代东方的宗教、希腊与罗马帝国的宗教全都是多神教。对众多男神与女神的朝拜的根源,一般并非是对真神的蓄意背叛(wilful apostasy),而仅仅是无知(ignorance)。因此,这种偶像崇拜一般来说不包含个人的罪责。不过,从客观的事实来看,多神论是一种过错和失误,它理应受到人们的拒斥和抑制。在《圣经》中对偶像崇拜的威胁做出了历次的抵制,并与之进行了激烈的斗争。^②

通常,对最高神祇的信仰同对各种次级的善、恶神灵的信仰是共生共存的。为了赢得这些神灵的恩惠或为了抚慰它们,也得向它们奉献贡品或祭品。这种想法也潜藏在以色列人偶像崇拜因素的背后。他们虽然忠于雅威,但同时也信奉地方神灵——他们想这些毕竟也有可能存在并可能拥有伤害人的力量。但《圣经》否定了这种思想的逻辑性。《圣经》虽然也承认了其他精灵,特别是魔鬼的存在,但认为它们完全位于天主的统辖之下。即便这些精灵

① 见《天主教教理》(1994年),第2114条。

② 见《创世纪》35:2—4;《若苏厄》24:14—23;《民长纪》2:11—14;《耶肋米亚》32:29—36;《格林多前书》10:14;《若望一书》5:21;《默示录》21:8等。

从上主那里得到了某种力量,但是对付这些力量的方式绝对不是朝拜它们,而是过一个有道德的生活。

倘若尘世的受造物被当作朝拜的对象,那么谨慎的判断是十分必要的。在大多数情况下,这些受造物并非因为自身,而仅仅是因为作为神圣者在尘世的显现(hierophanies)或居住地而受到崇敬的。“成为圣显物(hierophanies)受到崇敬的对象不是因为它们自身的缘故,而是因为它们揭示了其所不是的实在,是因为它们指向了超出它们之外的‘全然相异者’(wholly other)。它们自己只是一个显现而已,或者是通过外观的新颖性、非同寻常的形状、不同寻常的力量、美丽、畸形怪状等等;或者通过圣化(consecration),它们对朝拜者而言体现了神圣的临在。……例如一尊圣像,仅仅因为作为一具雕像,亦即作为神圣者的体现,才可能受到尊敬。当宗教信徒忘记了这些对象的‘透明性’(hierophanic nature),才会出现偶像崇拜的危险。”^①如果人(譬如皇帝或其他杰出的人物)被当作是圣者的显现,偶像崇拜的危险特别大。这种崇敬将会不可避免地导致对其权威的高估与夸大,因而也是不适当的。同时,信仰圣灵内在于其他圣物之内,比如石头、树林、河流、山峰、神牛等等,通常是多神世界观的一部分,并混杂有许多迷信仪式。比如,若想在河上架一座桥,就必须首先获取居于其中的守护神的许可;经过一棵圣树,先得向其中的树灵表达敬意。这些非理性信仰极大地妨碍了人们的生活,也属伪假朝拜之列;克服这样的信念则是真正的世俗化行为和纯正的解放活动。

在某种广义的,但却十分重要的意义上,《圣经》把偶像朝拜称为将受造的、尘世的价值提升为终极的价值。《圣经》把那些将金钱、快乐及类似尘世的事物拥戴为最高价值的人称为偶像崇拜者(《玛窦福音》6:24;《厄弗所书》5:5;《斐理伯书》3:19;《哥罗森书》3:5)。这种偶像崇拜在我们现今的文明中,则表现为崇拜财富、物

^① 见 P. De Graeve, “Worship”, *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14, 1967, 1031.

质进步、国家权力等等而成了实实在在的危险。当人背弃了天主，完全沉溺于尘世的、物质的和肉欲的追求时，他最终就会把神圣光环附加给有限的事物，会献身而完全投入那些受造物，并因而再一次歪曲自己的宗教本性。

当某些由世俗政权所规定的仪式本身是模棱两可时（就是说当它们既可被视为伪假朝拜的表达，但又可被视为道德上不可反对的世俗敬礼[unobjectionable civil homage]），基督徒可以参加这类的仪式。但是，他这样做必须要有重大的理由，并且必须通过他的行为或通过声明明确表示，他所参与的并非宗教仪式，而只是纯粹的世俗仪式。根据这一原则，教会允许了在中国、日本、泰国及其他国家恭敬(veneration)孔像、祖碑(牌位)及神龛。^①

三、迷信

迷信(superstition)在广义上是对没有客观依据，因而也是无用的、荒谬的东西的信仰和与此有关的仪式。广义的迷信概念还包括我们在前文提到的，作为对真天主的伪假朝拜形式的准魔术朝拜，它是对纯正宗教信仰与仪式的误用与歪曲。在狭义上，迷信就是由相信假想的力量(imaginary powers)所招致的无用信仰与仪式。如果说，受迷信影响的宗教仪式的谬误在于依赖不正当的、无用的手段——借此手段人们企图从真正存在的精神力量即天主与圣人那里获得恩惠——的话，那么狭义的迷信的谬误在于相信那些根本不存在的力量。

迷信必须同普通仪式和风俗习惯区别开来，后者并不是严格理性化的，但作为象征或传统标志却具有一定意义。宗教和礼仪中的象征具有纯正的意义，因为它们形象地表现出灵性的实在。它们有助于人们接近神圣。不过，在这种选择之后并不存在任何强制性的推论。譬如，使用圣水来祝福某人或物，就是通过可见的

^① 以参见 AAS 32(1940年), 24—26; 379页。

标志而表达人们对天主保佑与协助的希望,或者象征着人们在上主内得到圣化。这种标志是真正有意义的,虽然并没有严格的理由表明必定要用圣水这个标志。又譬如说,在人们见面握手的惯例中,现在的人大都使用右(幸运的)手来表达相互的尊重、礼貌和友谊。虽然它在起源上可能是一种魔术性的姿势,而且也不一定具备现今的象征意义,但它却具有实实在在的意义。

迷信同样也应该同人的某些超常能力或心灵学能力(paranormal or parapsychological abilities)区别开来。尽管后者的本质与特征尚未为科学理性所完全破解,但它们的存在却得到了经验性的证实。神杖(魔棍 divining rod)和神摆(magic pendulum)无疑可以被某些人用以发现水源、探明矿藏、寻找遗失的东西。转盘(table turning)可以揭示隐藏的事实,尽管专家指出它只能揭示那些某一个参与者已知的东西。另一种超常现象是信仰治疗(faith healing),尽管发现它对比较严重的病症有相当的局限性,但它也获得了成功的应用。当然,对这些超凡力量的使用,有时也混杂着迷信仪式,甚或有时到头来被证明是纯粹的做作和欺诈。事实上,的确有太多的冒牌货在四处兜揽生意。“心灵学的作用之一就在于,追踪那些到处散布对正规医疗人员不信任感的危险的‘巫医治病者’,因为他们不仅不能治病,而且还会阻止他们的受骗者接受必须的医疗救治,从而会极大地损害人们的健康”。^①

在迷信的来源当中,愚昧无知无疑是最大的原因之一。那些缺乏科学知识的人,那些不知道自然现象的解释的人,那些对天主与神性没有明确的概念的人,往往比较容易陷入迷信。无知的人转而相信神秘的力量,是因为他需要对那些不能理解的、可怕的或奇异的事物找到一种解释。此外,迷信的信念与仪式也往往由祖辈流传承继而来,它们都被视为理所当然的,并且对个人来说,更加难以逃脱它的影响。

^① 见 R. Omez, *Psychical Phenomena* (New York: Hawthorn Books, 1962), 137.

不过,迷信的最可悲的来源还在于对天主的真信仰的匮乏,以及真宗教的缺乏。真信仰的缺乏说明了为什么甚至在受过教育的人中,迷信也依旧猖獗茂盛。虽然人掌握现代的科学知识与知识,但他的存在依然处于不安全之中,并受到种种无法预知势力的威胁。在这种不安全感与焦虑中,人们就会四处寻求安全与保护。如果人不能在天主和他的安排(providence)中找到信心的话,人就很容易转向仅能提供表面上的安全的迷信观念。信仰的消失往往伴随着各种各样求卜问卦的繁盛。^① 迷信“只是一种令人失望的尝试,它是人企图解释自己的那种令人迷惘的存在以及逃避焦虑与不安。迷信能对人存在的神秘深度以及人向超越的定向提供某种暧昧不明的知识。但是,迷信首先歪曲了人们关于神对绝对统治权的观念,因为迷信的概念在于,人的生存像一个谜,他依赖于某些神灵或力量,而人能够通过他自己的仪式行为与言词来抚慰那些神灵和力量”。^②

一个人由于无知所引发的迷信不是他个人的过错,除非人为了自己的无知要负责任。但是,如果一个人缺少那种最基本的信仰——这信仰在于依赖天主并顺从天主——这应当被视为罪过和罪责。《圣经》严厉谴责了迷信的各种主要情形,如算命(divination)、占卜(augury)、降神术(necromancy)、符咒(use of charms)、魔术(magic)、巫术(sorcery)(见《申命纪》18:19—22;《依撒意亚》2:6;8:19;《耶肋米亚》27:9等;《宗徒大事录》19:19),并对进行魔术的人、通灵者(medium)和巫婆宣判了死刑(《出谷纪》22:18;《肋未纪》20:27)。如果迷信起源于信仰的匮乏,它实际上是一种不信的严重罪过,因为它不是信赖天主,而是向子虚乌有

① 意大利报纸 *La Stampa* 于 1982 年 3 月 30 日报导了,在意大利有 50000 个魔术师,仅仅在 Turin 已经有 3000 个(见 P. A. Gramaglia, *Lo spiritismo*. Casale Monf. : Piemmmé, 1986, footnote p. 8)。社会上所有阶层的人都去向他们求教,包括政治家与企业家。

② 见 B. Kloppenburg, “Superstition”(I), *Sacramentum Mundi*, vol. VI, 1970, 194。

的虚幻力量寻求保护和帮助。此外,迷信通常也是个人和社会不负责任的罪过,至少在客观上如此;因为人们将自己的判断建立于幻觉而不是可靠的理性之上。因而必要的抉择无法做出,决心的行动陷于瘫痪,而生活的真正需要被避而不谈。

不过,人们必须承认在这个世界上有许多力量在发挥着作用,它们不同寻常却又实实在在,有点怪异离谱但却又不超过自然界。它们属于上面提及的心灵学现象(parapsychological phenomena)。这其中有许多现象从前被列入了迷信与魔术仪式之列,但这是不公正的。那些现象会在人间出现的,而对它们的利用不能简单地、普遍地归于罪过。当然,人们如果注意到那些异常心灵能力,他们也许会走向彻底的迷信,因为他们就会注意到那些超过人的理解的事情。这可以被视为是免除那些人的罪责的一个因素,而他们所以相信这些迷信,归根到底只是无知。对此,保持一种谨慎的态度无疑是正确的。一方面这些异常现象不应被太笼统地斥为魔术与迷信;另一方面,人们对此也不应当轻易地坠入其中,无论这些现象是世俗的或是宗教性的。

1. 虚假的惯例(vain observances)

虚假的惯例指的是对某些标志和情形的遵守,以及对某些事物在没有正当理由条件下的使用。

关于某些标志与情形的虚假惯例的实例是:对横穿将要经过之路的黑暗的恐惧,认为这是恶运的标记;对作为恶兆的数字“13”(在华夏则是“四”——译者注)的避讳;对吉日与凶日的遵守等等。印度人把星期三当成最为凶险的日子,星期五在古代曾被认为是大吉之日,但是在基督教的时代,它作为基督的受难日,则成为恶兆日,而星期二与星期四则被认为是两个吉日。

使用一些作为佑护之物与作为吉运之物也是相当普遍的。属于此类的则是吉祥物(talismans)、驱邪物(amulets)和护身符(mascots)。吉祥物被认为能给持有者带来好运财富和成功。驱邪物则被认为可以抵御有害力量的侵袭。这两者的区别并不十分

明显。它们有时在一些商店能买到；有时则是一些没有价值的东西，比如石头、牙齿、头发、根须、草药、裤扣或银币。护身符被认为能保护人们不受恶运的影响。它们是猛兽、恶魔或凶人的面具的衍变形式，而这种恐怖的外貌是为了吓跑恶魔。现代的迷信还由此演化出了洋娃娃、玩具熊、小老虎以及其他小动物和玩偶。对有些人来说这些吉祥物只是玩具和娱乐而已，但对另一些人来说若不是随身携带它们就不会出门施行。有时，在门、窗上也会刻画上挡避邪魔的特殊记号。

伦理神学肯定不赞成任何真正迷信的惯例。传统的手册上的评判通常都非常严厉。所有的虚假惯例都在或大或小的程度上同神圣信仰的尊严相违背，同时有悖于正当的理性。不过，若要把它们全都判定为重罪，显然是太过于严厉了。它们往往是出于一种不理性的、害怕的心态，而这个害怕的心理简直不能不受到流行的惯例的感染。它们更可以说是软弱性向统一性的投降。不过，如果一个人注意到各种有关吉、凶预兆的说法，使用各种护身符等，如果这种思想控制他整个生活而使他离开对天主的信仰、对祈祷和圣事的依赖，那么，这种行为只能说是一个严重的紊乱。作为一项准则，我们应当做到防患于未然，因为人们也许不知不觉就陷入了一种迷信思想的网络。因此要防微杜渐！”

2. 算命术(divination)

算命术是一种通过某种手段而预言未来或者获取其他玄奥知识的尝试。所谓其他玄奥知识，包括某个失踪者的命运、遗失之物的下落、未破案件的嫌犯、忘却的记忆以及不在场者的情况等等。不可否认，一些具有心灵学异能的人在寻找隐匿之物方面有时的确能取得令人惊奇的成就。^① 但是，在太多的

① 根据实验，“精神感应(telepathy)与见到异时异地之物的能力(clairvoyance)自从1943年被认为是统计上证明的事实(statistically proven facts)，而后来的人则又加上新的证据”(H. Bender, *Umgang mit dem Okkulten*. Freiburg: Aurum, 1986, 24)。

情况下,欺骗行为也会出现。如果某些启示的真实性不能被轻易验证的话(例如,当涉及到失踪者在遥远地方的情形或者涉及到未来之事时),那么欺骗的危险就尤为突出。对未来的预知是一种极为少见的异禀;同推算现在或过去的事相比,推算未来面临更多的不稳定因素。

对算命术的一般道德评价,应注意将对未来的预测同对其他玄奥知识的启示这两种现象最好区分开来。并非每一种对预言的相信都是迷信的和有罪的。有的人确实拥有特殊的预知才能。但是对预言和算卦的坚决信赖这个态度是不负责任的,因为这种预言仅具有极为有限的可靠性并且常常有欺诈成分混杂其中。仅仅因为预言,就忽视自己的义务(例如学习、职责、家庭),的确是不负责任的。要反对算命的另一个原因是求卜问卦者所使用的方法,比如占卜者往往为他们的预言摆设一个伪宗教的框架,例如招魂术;或者他们宣称其知识来自同魔鬼的接触。

对玄奥知识的推算则是更加常见的现象。它也不能被简单地斥责为不负责任和罪行。我们甚至在司铎和修道人员中都能发现一些秉有心灵学异能的人,而为了解决一些难题,他们的弟兄也会求他们的帮助,例如为了找到遗失之物或获悉失踪者的消息。但是,也应当铭记在心的是,“一个敏感的人——他已获得明确的结果——什么时候会再一次揭开一个问题,这是不能预料的”。^①

如果人们有资格获悉那些知识,如果没有带来损害的错误的危险,如果所使用的方法是可以接受的,那么对玄奥内容的推算似乎是可以允许的。“通灵者”(the medium)与求救者都必须要有获知这些内容的资格。他们同样有尊重个人隐私的普遍义务。一个人即使有可能接触到他人的隐私——例如通过信函——他也不能刨根问底、四处打探。同时也必须谨慎从事,以免制造有害的错误,例如在侦破案件时就应如此。任何指向某一个嫌疑人的迹象,都

① 见 H. Bender, *Umgang mit dem Okkulten*, 前引 91, 参见 34。

必须要经由普通手段所获证据的全面核实。^①最后,这种形式的推算还要避免使用不当的方式,例如招魂术或魔鬼的妖术。对某些具体的推算形式则需要做出专门的评述。

(1) 占星术(astrology)

人们设想在某个人出生时刻的星象位置同这个人的性格与命运之间,存在着某种有规则性的关联。这导致人们试图通过星象去推算某个人的未来。占星术是一种非常古老的算命方式,它流布极广,且延续至今。

一种流行的占星术就是用天宫图来算命(horoscope),这在许多报纸杂志上都能看到。然而,即使是最专业的占星学家也将它贬为一钱不值。遵循这种星象算命是彻头彻尾的迷信行为,对一个富有责任心的人来说它毫无价值可言。不过,既然它享有这么高的大众性,那么这就表明世俗化的人到最后还是无法摆脱某种依赖性的意识,就是人们意识到,自己所依赖的是一些超越此世的力量。但是因为这些人对天主的信仰淡薄或失落了,那么他们就会转向种种替代品以满足自己的偶然感(feeling of contingency)。“这些似乎是来自宇宙深处的,帮助人们度过一生而来自神秘的‘另一世界’的指导和指令给了人们一种敬畏感,不过这个敬畏只是对于真正值得尊敬者的仿效。”^②恰恰这一点就是迷信的这一罪过的标志。

不过所谓的科学占星术也同样无法为其方法与结论的有效性提供充分的证据。在很大程度上,它也无法逃脱迷信的指责。占星术根据星座所做的粗略分类决不可能为每一个人都提供一份真

① 关于利用心灵学异能为了破犯案的几个具有意义的个案请见 H. C. Tenhaeff, “Ueber die Anwendung paranormaler Faehigkeiten, Leistungen von Sensitiven fuer polizeiliche und andere Zwecke” *Parapsychologie*, ed. H. Bender (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980), 285—305。

② 见 J. Fassbender, “Superstition, III. Astrology”, *Sacramentum Mundi* VI, 1970, 198。

正个人性的天宫图算法。所有几乎出生于同一时刻的人都拥有同一个星座,这肯定会推断出他们都拥有同样的天宫图,以及同样的命运。好几十人都同拿破仑、歌德或甘地拥有同样的天宫图,但是,这些人中又有谁拥有像他们那样的天才和命运呢?即使是双胞胎也不会如此。况且,解释的法则五花八门,以至于他们承认有无穷尽的可能的组合式。各个占星学家的方法也迥然不同,以至于不同的占星者对同一天宫图的解说也不尽相同。因此,我们应该判断,专业的占星术作为一种预言人的未来的方法是没有益处的、没有根据的。

然而,即使占星术不能当作纯正的科学,一种可能性还是不能完全排除:即对星象的凝视与沉思,对于敏感的人来说可以作为一种激发其心灵洞察力的方式。这就可以解释何以占星学家有时候也会做出令人惊讶的预言,这一点甚至连圣托玛斯也注意到了。^①

(2) 采用纸牌、茶叶、水晶球体等等所作的占卜术(fortune telling)

这些工具常常是一般的算命者的行头。毫无疑问,这类占卜更多是对顾客们天真的轻信的盘剥,而不是什么真正超自然的异能。作为职业性的占卜者,他们可能是联想技术的大师。另一方面,人们也不能排除,所用的工具对具有心灵学异禀的人发挥着促使其注意力集中的功能,正如星象对敏感者的作用一样。手相术(palmistry)的情况也大抵如此,它试图通过手掌上的纹路来推算人的将来。不过,人手上的纹路也许对该人的性格特征提供某些可信的线索,正如人的书写笔迹一样。但即便是在有心灵学异能的情况下,不稳定因素也是非常之多,以至于人们无法完全依赖这些预言。坚定不移地信赖它们应该说的不负责任的。

(3) 招魂术(spiritism)

这种算命形式是指试图召唤亡者之灵或冥界的幽灵以及通过

① 见托玛斯·阿奎那《神学大全》,II—II, q. 95, a. 5, ad 2。

它们而获取玄奥知识或有关未来的洞察。科学的判断是,迄今所有那些与彼世灵魂的沟通,都可以顺理成章地解释为活人能力(异能)的复合物。^① 值得注意的是,降灵会(spiritistic seances)从未做出或协助任何重大的发现,比如有关行星的状况或者关于海洋与地球深处的奥秘。

在世界上很多地方,降灵会是经常能见到的习惯。招灵术已使这些成了一种十足的宗教性的崇拜,并取代了真正的宗教与真正的信仰。在南、北美洲以及世界其他的地方,招魂术团体已为自己建立了地道的教会。在他们的聚会所也许能看到讲道台、祭坛与《圣经》、鲜花、蜡烛、指导神灵和耶稣的画像。在他们那里,伪经福音四处泛滥。在召灵的聚会中,“处于出神状态(trance)的通灵者(medium),在教堂会众面前,以异常的声音传递着普遍的或个人的、涉及到未来、家庭生活、旅行以及在场人的工作的讯息”。^② 这些组织化的招魂术团体的教义原则有时是相当实用性的——特别在美国是如此——并且也会呼吁人们的道德责任感。^③ 不过虽然如此,这类聚会充其量只是一种迷惑的宗教行为,归根到底必须被判断为虚假的朝拜,不能赞成它们。(前)天主教圣座有关参加降灵会的禁令,可直接适用于招魂术,因为它对信仰和道德构成了一种威胁。^④

这个裁定并不一定适用于不具任何伪宗教框架的降神会。为了获取指示或做科学调查,偶尔性地参加是许可的。参与者应当认识到,所谓能说话的魂灵其实就是降灵者(medium)的无意识的拟人化及其产物。不过,经常参与降神会则不能获得同样的正当

① 参见 Josef Rhine, “Zum Problem der spiritistischen Hypothese” in *Parapsychologie*, ed. H. Bender, 1971, 598.

② 见 P. A. Gramaglia, *Lo Spiritismo* (Casale Monf.: Piemme, 1986), 157. 这本书提供招灵现象的一个很好的分析,包括对于其历史发展的介绍。

③ 参见 Gramaglia, 同上, 157—161.

④ 见 AAS 30(1897—98), 701 和 AAS 9(1917), 268.

性和认可,因为这就会导向对现实的错误解释。根据专家报告,这类降灵会中四分之三的主题是阴森可怖的。正如圣座所指出的,它们因此对信仰构成了一种威胁。而且,经常参加这类活动对个人的心理平衡也极为不利。经验表明,对超感觉活动(extra-sensory practices)的过度参与能够导致通灵性的精神疾病(mediumistic psychosis),而在极端的案例中甚至会导致自杀企图。^①因此,它不能获得许可和认可。

3. 魔术

魔术是指试图利用超自然的神秘力量来产生某种效果。它可以区分为善魔术(white magic)——旨在产生对人有利的或至少不祸害人的影响——和恶魔术(black magic)(旨在产生伤害别人或追求其他的罪恶的目的)。魔术一词常常用以指称那种试图以完全不适当的方式来获致某种功效的行为,这种行为自然是徒劳无益的。这无疑是赤裸裸的迷信。不过,对某些确实存在但却是神秘的力量的使用有时也被称为魔术。由于这些力量并不完全是凭空假想的,相信和利用这些力量不能称为迷信。

科学家们曾经通过实验证明,一些人具有这样的能力:他们仅仅凭借其精神力量,就能对物体或他人产生物理的、心理的影响。例如,有实验证实,有的玩掷骰子的人(dice players)能凭其心理能力而影响他们所想要的数码。他们想要的数码出现的频率远高于概率统计所允许的范围。在其他的,以精神力量移运物体(psychokinesis)的实验中,似乎也曾有一些成功的报道:那些人以自己的精神力量曾移动了一些比较大的物体,如手帕、纸篓甚至桌子。相距数百米,甚至几公里所做的远距离催眠术(telehypnosis)也曾获得成功。^②广为人知的还有信仰治疗者的异能,他们能够通过

① 见 H. Bender, "Mediumistische Psychosen. Ein Beitrag zur Pathologie spiritistischer Praktiken", in *Parapsychologie*, 前引, 574—604。

② 参见前引, Bender ed. *Parapsychologie*, 176—191 页(距离催眠术); 460—516 页(精神力量移动)。

心理影响治愈人的,甚或动物的疾病。但是,一个能通过心理力量治病的人大概也能通过同样的力量而引发人的疾病。有的人所相信的“邪恶之眼”(evil eye,即目视他人而使之遭殃的能力)可能不纯然是奇谈怪论;这些现象应当获得更严肃的考虑。

应该知道的是,如果一个人明确地将自己超常才能同天主联系在一起,将自己视作天主的工具,并且完全将这种才能用于他人的利益,那么,人们通常并不把它看作魔术,而是看成是奇异的力量(miraculous powers)。鲍斯高神父(Don Bosco)可以视为此类情形的一个例证。同样地,“魔术”一词一般也不会被适用于那些将其能力用于他人利益的信仰治疗者。魔术、巫术、妖术(magic, sorcery, witchcraft)这些词汇描述的是这样一些人的行为:他们以一种令人可疑的或不好的方式利用其能力而影响人和动物的健康。魔术一词还被用来指称其他一些对神秘力量的善意或恶意的使用,如果与真正的天主的力量没有明确的联系的话。

对心灵学异能的使用,原则上应当同人的其他的能对他人发生影响的行为一样,接受相同的道德律。就其本身而言,心灵学超常能力不是邪恶的。它同人所拥有的其他能力一样,都是造物主的恩赐。适当地和善意地利用它们是人的义务和责任。为了达到有益的或至少中性的目的而利用它们是合法的、允许的,但若将其用于邪恶的、有害的目的则是有罪的和不负责任的。

某些人拥有异常能力这一事实,世代代都曾引起人们的诸多猜疑:这些人可能对疾病以及任何灾难不幸负有某种责任。轻信地把某种邪恶作用归咎于奇特人物是一种不公正和迷信的重罪。即使在可能有心灵学异禀滥用的地方,那条共同的原则仍然是有效的:定罪必须有证据而不能是根据假设。虽然在异常力量的情形中获得证据也许难一些,但这并不意味着能抹杀这一原则。在此存在着一个很大的危险:就是某人有可能会被不公正地指责为行使邪恶魔术,从而被当成某种灾害的替罪羊。人们也应当牢

记,这种超常天赋极为罕见。最后,比任何迫害妖魔邪术更有效的方式就是在坚定不移的信仰和爱当中,在有信心的祈祷生活当中,在圣事中以及在忠于基督和教会的生命中。^①

① 在他的自传 *The Satan Seller* (Plainfield, N. J. : Logos International, 1972) 当中, Mike Warnke, 一个曾经当过魔鬼崇拜的领导者说: 咒语对基督徒没有效果, 如果这些信徒具有活的信仰生活, 但如果不是这样, 咒语也确实会害他们。同样的经验也能见到在 Doreen Irvine 的自传 *From Witchcraft to Christ* 《从魔术到基督》(London: Concordia, 1973)。

第五章 朝拜的具体表现

第一节 祈祷

祈祷是最为基本的宗教行为。祈祷意味着人接受一个基本的事实,就是承认自己是一个被创造的、依赖天主的、以天主为目的的存在。祈祷建立于这样的信仰之上:即天主是临在于世界之中的,他关注着他所造物的需求并为他们的利益而行动着。天主的人格性临在(personal presence)召唤着人们做出回应。这种回应是多种多样的:从热烈的祈求(见《圣咏》74)到绝望的抗议(见《约伯传》31),从近乎不敬的论争(见《创世纪》18:23—33,《耶肋米亚》14:11—22)到对天佑(providence)的平静信赖(《圣咏》23; 27; 34),从崇敬、赞颂和感恩(《编年纪上》29:10—19)到谦卑的忏悔(《编年纪上》21:17;《圣咏》51)。不过,在形式的多样性之外,祈祷的特征总是对天主仁慈的信赖和在万能的上主面前的敬畏感。

对于基督徒来说,祈祷表示出他们对于一位爱人的、仁慈的、友善的天父的信仰。耶稣的祈祷的明确特点就是对于天父的绝对信赖。他同天主的交流恰如孩童与父亲的交谈。教会就继承了这

种对天父的仁慈与权能的确信。新约的祈祷的特征在于和基督的密切关联,而接近耶稣也使得人们得到祈祷的途径。这种信念的经典表达就是在保禄书信中常见的“通过基督”(through Christ)这一词组。基督的 *pneuma*(圣神),也就是上主的亲近,使得基督徒能够做出祷告。正是我们内的圣神在呼喊“阿爸,父呀!”(《罗马书》8:15;《迦拉达书》4:6)。

一、祈祷的本质

1. 祈祷的概念

对祈祷的定义所遇到的困难之处在于它的独一无二性,因为来自实在以外的领域的观念不能恰当地描述它。只有通过亲身的体验,一个人才能知悉何为祈祷以及怎么样去祈祷。虽然如此,对祈祷观念的某种概念上的澄清与分类既是可能的又是应该做的。所有这些定义的一个共同的因素就是意识到,祈祷是“将人的心灵引向神圣领域的行为”。^① 这种宽泛的定义甚至会包括泛神论宗教中的冥思默想。不过,在通常的、更为狭窄的意义上,祈祷的前提是一个具有人格的、有行动能力的、回应人们呼求的神圣的实体。在此,对这种“心灵活动”的更为准确的理解是必需的。

祈祷有两种经典的定义。“对天主说话”或“与天主交谈”自从教父时代就成为描述祈祷的定义。对于这个观念有具体的表述,比如亚巴郎同上主的讨价还价(这给我们留下深刻人格化印象,见《创世纪》18:23—33),天主与约伯的对话(《约伯传》38—42),或者基督在橄榄山同天父旨意的搏斗(见《路加福音》22:41—44)。这一定义首先强调了上主具有对人的亲身关注并倾听人的诉求这一真理。

另一个定义一般认为是由若望达玛森(John Damascene 亦译约翰·大马士革)提出的:“祈祷是精神向天主的升腾”(Raising

^① 见 C. A. Bernard, *La preghiera cristiana* (Roma, LAS, 1976), 47.

of the mind to God)。① 神学家们一般都采纳了这个定义,但有时在表述上将它扩充为:“精神向天主的升腾并虔诚地同他栖息在一起”。《圣经》中曾提到“在上主面前倾吐我的心意”(《撒慕尔纪上》1:15);对天主的渴望“真好像牝鹿渴慕溪水”(《圣咏》42:1);举起灵魂(见《圣咏》25:1)。在天主内获得避难所(《圣咏》31:1)。这个定义更多地强调了天主的神圣性(holiness)和他的包容一切的完善性(perfection);而人追求的就是与这些的合一。作为灵魂的提升的祈祷意味着,整个人表示向上主的激动(is set in motion towards God),通过赞颂、投入(devotion)、希望与爱慕的行动。因此,对上帝的纯粹理智性反思还不等于祈祷,它只属于研究与探讨之列。

近期的神学家还试图提出第三种定义。在他们那里,祈祷被称为是对天主的爱的旨意的某种程式化的、爱的接纳(the somehow formulated, loving acceptance of the loving will of God)。② 这个定义强调的事实是:祈祷是对天主旨意的顺从以及对天主之爱的回应。在严格意义上的祈祷必须以某种方式受到表达(must be formulated),如果不是言语上的表达,那么至少是概念上的。

第三种定义具有一个优点,它指出了其他定义没有明确指出的一个观点,即祈祷的一个本质属性在于对天主旨意的顺从。不过,应当保持一定的谨慎,以防将祈祷概念中的这种顺从置于一个太过排他性的地位。“如果将对天主恩宠的顺从作为祈祷的核心,

① 原文是:“Oratio est ascensio mentis ad Deum”(De fide 1. 3. C. 24; PG 94, 1090). 另一个说法也表示同样的观点:“Prayer is a devout affection of the spirit directed to God.”(祈祷是精神向上主的一个虔诚的情感)(Richard Rolle, *The Fire of Love and the Mending of Life*, Garden City, N. Y.: Image Books, 1981, 85)

② 参见 K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Woerterbuch* (Herder-Buecherei, Band 108/109, 1961)。在那里,祈祷被称为“die in irgendeiner Weise ‘formulierte’ oder begrifflich gemachte liebend antwortende Entgegennahme des Liebenswillens Gottes”(117 页)。另外一个,教父们早就用过的定义是“在爱内与上主共住”(abiding with God in love)。

就会忽视它的对话特征。它强调了真理的一面——天主的不变易性(若将这个不变易性孤立起来并特别强调它,则意味着真正的祈祷是不可能的),却忘记了另一个真理——天主‘亲自’(personally)关注着人们的事务。天主的不变性不应被降低为一个可由人的一般思想范畴所操纵的命题。天主的不变易性应当对道成肉身和被钉十字架的真理保持开放;它也应当对神为了人的缘故而‘变易’的真理保持开放。这种‘天主的变化’是祈祷的对话性的唯一可能的来源”。^①

2. 祈祷的动机和内容

祈祷的动机可以是崇敬、赞美和感恩,也可以是祈求、代祷和赎罪。崇敬、赞美和感恩的祈祷主要侧重于天主的荣耀。它是人对天主的爱心和虔心(loving devotion)的表达。而另一方面,祈求、代祷和赎罪的祈祷更直接地集中于人的需要,尽管它也同样把光荣归于上主。其中,对天主的爱、祈求的希望是首要的。恳求式祈祷最为适合于人的尘世的存在。它将人的注意集中在对神的完全依赖上,意识到这一点就构成了宗教的一个不可或缺的因素。崇敬式祈祷和恳求式祈祷并非两种互不相干的祈祷方式。祈求圣爱的恩赐,祈求天国的降临,以及祈求“愿你的名受显扬”,最终都以天主的荣耀为目的。即使是因人的世俗需要所做的祈求也能够并且应该是以天主的光荣和天国为目的,因为世俗的价值也是人们为了事奉天主所需要的。

就祈祷是一种同天主的亲密关系(personal relationship)而言,做祈祷的人将他的全部生活都投入其中。一个人的所有忧虑、满足、恐惧与欢乐都应该成为同天主交谈的内容。这赋予信徒一种能力,使他们能够同事件本身保持某种距离,并以更大的客观性和平静心情来审视这些。在祈祷中将问题带到天主面前“意味着我们在处于困难关头的时刻,并非是单枪匹马,而是同他有紧密的

^① 见 Josef Sudbrack, “Prayer”, *Sacramentum Mundi*, vol. V, 1970, 78f.

关连,并且我们知道,我们能够将我们的未来寄托于他”。^①

有时人们提出反对意见并认为,在祈祷中人们不是自己勇敢地面对困难,而是在天主那里寻求庇护。在关键时刻这一点尤为明显。因此,祈祷成了个人行动和努力的替代品。当然,这种反驳并不适用于所有的祈祷形式,比如它不适用于崇敬和赞颂的祈祷,只是针对某些恳求式的祈祷。的确,以在祈祷中寻求庇护来代替个人的实际努力(比如代替对某次考试做出充分的准备),这是一种不负责任的表现。另一方面,“无论我们怎样反对那种‘以天主和祈祷来弥补人性知识和行为的缺陷’的做法——这种反对是正确的——但我们都不能否认这些缺陷的存在”。^② 这些缺陷与局限源自人在本质上的有限性。在这种情况下,信仰和祈祷最有意义地表达了人对天主的需要。人的贫乏唤起人对祈祷的抉择,但在这个抉择中“具有一种内在的解放和镇静自若(*recollectedness*)之感。在《圣经》里,祈祷的这些结果被称为欢乐与祥和”。^③

3. 祈祷的各种形式

就形式而言,祈祷可分为内在的与外在的、个人的与公众的、正式的与非正式的。

内在的或心灵的祈祷(*interior or mental prayer*)是心灵同天主的相遇,是灵魂同天主栖息在一起(*dwelling of the soul with him*)。单纯的内在祈祷不需要任何外在的言语,尽管它以某种方式同心里的话和念头有关联。默想和默观(*meditation and contemplation*)^④是内在祈祷的两种典型形式。外在的祈祷通过外在的语言和仪式表达出来。如果它是真实的,那么它就同时伴随有

① 见 S. Bastianel, *Prayer in Christian. Moral Life* (Middlegreen, England: St. Publ Publ., 1986). 62。

② 见 W. Kasper, *An Introduction to Christian Faith* (London: Burns and Oates, 1980), 86。

③ 同上, 87。

④ 这些概念亦翻成“沉思”、“静观”、“冥想”等。——译者注

内在的祈祷,或至少包括唤醒内在祈祷的意愿。不过,虽然祈祷在本质上是心灵的虔诚,外在祈祷也决不应受到轻视或弃置一旁。因为人是心灵与身体的一个整体,心灵的祈祷很自然地会引发外在的表达,如姿势、固定的话语和仪式;反之亦然,外在的语言和形式亦会重新燃起祈祷的精神与灵感。

个人祈祷与公众祈祷必须是相互补充的。每一个人既是个体的存在又是社会的存在。一个人对天主的爱慕是他个人的抉择。每个人都有自己的、个人的需要,也有自己的、个人的圣召(calling)以光荣天主。因此,基督说:“当你祈祷时,要进入你的内室,关上门,向你在暗中之父祈祷”(《玛窦福音》6:6)。团体的祈祷如果没有其成员的个人默想和祈祷,就不能发展。同样地,个人也需要团体祈祷的支持,他由此得出许多鼓动激发与灵修性的营养,这有助于防止个人在其宗教思想和祈求中,走向狭隘和片面。正因为这样,我们的主才敦促他的门徒在一起祈祷:“那里有两个或三个人,因我的名聚在一起,我就在他们中间”(《玛窦福音》18:20)。

非正式的祈祷(informal prayer)是自发性地表达精神的想法和内心的情感。它根据具体时刻所给予的灵感而选择其言词,并按照人们进行自由交谈的模式而发生。这种自由的、非正式的祈祷应该说是达到成熟祈祷方式的重要目标之一。另一方面,正式的祈祷则继承了传统、圣人和其他受圣神感动的人的丰富宗教经验。它非常适合于激发和形成个人的祈祷。预先形成的祷文,对于那些不易于自己表达祈祷的人以及对于那些处于灵修干枯时期的人来说提供了帮助。神圣的礼仪的尊严以及礼仪庆典对统一性的需要,使得教会在正式朝拜中,必然地利用预先设定的祷文。祷文被使用的地方可能是公众的朝拜(如在圣事的礼仪中)或者是个人的朗诵(就像司铎和神职人员所念的日课)。

4. 祈祷和行动

祈祷和行动这两者都应服从于天主的光荣和他在世界上的计划。但是,祈祷本质上具有聆听、反省和默想的特征,而行动从事

的则是转变的技能：在心理上它包括心理学技术，在工作方面是专业技术，而在工作方面则是牧灵和传道的技能。从它们的结构看，祈祷与行动可以是相互对立的，但从它们的目的看，二者又是一致的。

因为祈祷与行动有同样的目标，它们也必须顺从天主的旨意和他的计划。不符合天主旨意的，如果不是罪过，至少也是无用的行为。这既适用于行动，同样也适用于祈祷。“祈祷不是成圣的唯一手段，而内在的生活也不是绝对的”。^① 考虑到同天主旨意与意向的结合，所有这些礼仪、奉献、朝圣、默想等等都具有工具性的作用。祈祷有助于强化人们对存在与事件的灵修意义(spiritual significance)的意识。天主的计划不能还原为人的意愿和计划，相反，人应当努力去认识天主的旨意并要符合它。在另一方面，仅有祈祷不是推进天主计划并使之付诸实现的充分条件；实践还需要人的行动——这也是天主的意愿所在，并且是对天主的真正效忠。有关祈祷的必要性将在下文详加讨论。

二、祈祷的需要和价值

正如历史所表明的，宗教和朝拜几乎在所在的地方都留下了踪迹；同样，几乎所有的民族和所有时代的人都有祈求和祷告的经历。人们感觉到，他们应当在祈祷中转向天主，这是人心的自然倾向。^②

对于基督徒来说，最基本的法则就是基督的典范和话语。基督的典范是对不断祈祷的召唤。他经常隐退到僻静之处，以便同天父交谈（见《马尔谷福音》1:12等；35:6:46；《路加福音》5:16；

① 见 C. Bernard, 前引, 110。

② 根据 Newsweek 杂志的一份调查报告(1997年3月31日, 46—51页), 87%的人说上主至少有时候回答人们的祈祷; 54%的人每天祈祷, 29%的人祈祷的次数超过一天一次; 82%的人说, 如果上主不回应他们的祈祷, 他们也不会离开对天主的信仰, 而同样多的人说, 在回应人们祈祷的时候, 上主是很公平的。

6:12;9:18;11:1—4)。有的时候,他在门徒和群众面前向天父奉献感恩和赞颂(见《玛窦福音》11:25—27;《若望福音》11:41 以下;12:27 以下;17:1 以下);他教导他的门徒“人应当时常祈祷,不要灰心”(《路加福音》18:1;参见 11:1—13;18:1—9);告诫人们在处于诱惑之时尤其应当祈祷。“醒寤祈祷罢!免陷于诱惑”(《玛窦福音》26:41)。同样的告诫还出现在使徒的书信当中:“不断祈祷,事事感谢”(《得撒洛尼前书》5:17);“时时靠着圣神,以各种祈求和哀祷祈祷,且要醒寤不倦,为众圣徒祈求”(《厄弗所书》6:18);“你们要恒心祈祷,在祈祷中要醒悟,要谢恩”(《哥罗森书》4:2)。

需要祈祷的内在原因首先在于人有朝拜天主的义务,因为祈祷是朝拜的最基本行为。它属于宗教的实质部分,没有对神的祷告就没有朝拜。人对神的虔情(devotion)和尊敬(reverence)首先的表现就是祈祷,无论这种祈祷是内在的还是外在的、私人的还是公众的。

在一种特殊的意义上,祈祷是人对天主的爱的表现和结果。祈祷是一个诚实的、感激的交谈,就像孩子与父亲、门徒与导师之间或朋友与其神圣兄长(即耶稣)之间的交谈。作为同天主的对话,祈祷是人对神之爱的首要表达方式。它是亲近天主和认识天主的途径。虽然每一个人在心灵深处能感觉到天主的临在,但人惟有通过默想和祈祷才能更好地、更亲密地认识天主。通过天主恩典的召唤,一旦在灵魂深处点燃了对天主的爱,那么祈祷就是保持这种友谊生生不息并且保持与上主的唯一的途径。

其他的两种神性的美德(即信德和望德)也要求人的祈祷,因为祈祷是保持和发展这些美德的首要方法。特别是在信仰中同上主的相遇,更是人们在生活中认识天主的旨意并了解自己的道德责任的先决条件。对于信徒来说,关注个人的祈祷就涉及到个人的道德意识。之所以如此,是因为个人的祈祷是人实现同神相遇的场所,而这个相遇就会为他的道德行动提供动力、基础和定向。因此,“祈祷直接影响人的道德素质”(prayer has a direct effect

upon the moral goodness of the person)。①

对天主的虔心以及对自己精神益处的关注，自然会激励每一个基督徒和敬畏神的信徒去经常地、定期地祷告。

基督教的道德精神已经形成了固定的晨祷、晚祷和餐前祷告的习俗。尽管没有什么明确的规定，但这些祈祷同基督教虔敬传统的联系是如此密切，以至于他们认为不忽视遗漏它们是一件理所当然的事。即或有偶尔的疏忽不是罪，但完全忽视它们或长期地弃而不顾，势必会有损于人的内在生活，因此我们也不能赞同这些。

家庭应当养成并保持共同祈祷的习惯。在早晨和晚上同孩子们一起祈祷的习惯，以及在就餐时共同祈祷的习惯，都值得大加褒扬。在一个不再共同祷告的家庭里，基督的精神就会渐渐衰竭，并变得越来越世俗化。

人们经常听到这样的表白：“人要用他的生活来祷告。”这种说法也有一定的道理，因为人的整个一生应当就是事奉上主，但是，这种表白通常意味着所有真正要做的就是工作和行动。然而，经验再次表明，人若缺乏或忽视祈祷和对上主圣言之反省，就会使他同神的关系变成脆弱的、与个人无关的，越来越不实在的。信徒必须“了解自己并且基于和天主的关系而亲自整合每天的生活经验。要做到这一点，仅仅强烈地体验到我们时代的人道主义理想而献身于这些价值是不够的……人必须祈祷”。② 司铎和修道人员更不应当误用上面的表白，因为他们的任务就是为上主选民的祈祷（在严格意义上的祈祷），而他们所做的是一般信徒少有机会做的事。司铎和修道人员不能把这项任务委托给他人，比如说委托于那些相对小的永祷修会（contemplative orders 亦译隐修会）。否则他们就是放弃了自己肩负的任务，而信徒的团体就是为了这个

① 见 S. Bastianel, 前引, 53, 参见 47—51

② 见 S. Bastianel, 前引, 11。

任务支持他们。而且,正如圣奥古斯丁敏锐地注意到的,“一个不在内心聆听天主圣言的人,徒劳无益地向外宣讲这个圣言”。^①

三、祈祷的条件

各种伦理教科书列举了祈祷的不同条件或性质。一般来说,祈祷至少需要三个条件:专注(attention)、尊敬的态度(reverence)(或者用其他作者的话说是谦逊(humility))以及信赖(trust)。对于恳求式祈祷则还需要一个额外条件:祈求只能是对有益于拯救或对适当之物的恳求。^②有时,毅力(perseverance)也被列为祈祷的条件之一。不过,这似乎不太正确,因为即使没有这个条件,对祈祷也无伤大雅。尽管如此,毅力是良好的基督徒生活的前提,也是祈祷的更确切的应允的条件(参见《路加福音》18:1—8)。

1. 专注

专注可区分为外在与内在专注,以及实在的(actual)和表态上的(virtual)专注。外在的专注在于避免所有的会干扰或阻碍心灵与天主的交谈。这涉及到时间、地方和外在姿势的选择,因为这些能有益于心灵的宁静(spiritual recollection)。内在的专注则是将精神集中到祈祷经文的意义之上,集中到天主的临在之上,或集中到一个灵性的真理之上。就这个词的原本意义而言,外在专注不是专注。严格地讲,它不是专注本身,而是专注的预备和保护。实在的专注是心灵对祈祷内容或天主临在的实际关注;而表态上的专注则是对祈祷具有一个持续的意向,尽管精神被不自觉的分心走神所扰乱。

祈祷应当尽可能地在实在的专注中进行,这必须是每一个朝拜者的明确目标。不过,对于口头祈祷而言,则没有必要关注它们

① 引自 C. Bernard, 前引, 143。

② 根据圣托玛斯,“祈祷是心灵向上主的升高以及向上主求适当的事”(oratio est ascensus mentis in Deum et petitio decentium a Deo),见《神学大全》II—II q. 83 a 1。

逐字逐句的含义；只要关注在部位总体上是朝向天主的即可。不由自主的分心不会取消内在或外在祈祷的价值。受到无意识分心的人还保持着祷告的意向，因而他并没有完全丧失其虔诚之心。另外，身体的平静姿势和连绵持续地吟咏祈祷文，也有益于把精神带回到对神圣真理的默想和同天主的交谈之中。“那种能享受到和意识到内在的丰盛中的喜悦的祈祷，并不比那种受了（没有过错的）分心干扰的祈祷更壮丽、更伟大、更重要”。^①

另一方面，如果没有内在的祈祷意向，而仅有外在的专注以及对祈祷文的外在吟咏，肯定不会是祈祷的充足条件。祈祷不是由外在的姿势和语言构成的，而是以心灵向天主的升腾为本质。因此我们的主说：“你们祈祷时不要唠唠叨叨，如同外邦人一样，因为他们以为只要多言，便可获得垂允。你们不要跟他们一样”。（《玛窦福音》6:7）故意的分心也有悖于真正的祈祷精神，并意味着对天主的不敬；除非有特殊的理由能解释这种分心，比如在工作中的共同祈祷。

对于日课祈祷而言，外在的专注就足以满足法规的要求。否则，就会造成重新去念的义务和不便，也会造成很多人的顾虑及不安（scruples）。如果在日课经的时间进行外在吟咏，那么教会法律的宗旨就获得充分的保证。因为，通常可以这样认为，即司铎和神职人员一旦念诵祷文，他们就会尽力以有意义的方式进行这些祈祷。有人曾说，日课的祈祷方式依赖于固定的经文，它缺少活力，所以一些圣职人员不太重视念日课的义务。然而，那些固定的、现成的祈祷经文也有一些好处和优点：人们不必每次自己去寻找或选择祈祷文，但可以安然地溶入传统的祈祷。祈祷的人也对《圣咏》的古老经文会逐渐熟悉。祈祷的人始终能因一个字或一句话受新的启发。当然，个人的默想应该陪伴着日课的祈祷。

^① 见 S. Bastianel, 前引, 56。

2. 尊敬的态度

尊敬(或崇敬)是朝拜的基本态度,这是对天主作为至圣的上主和全能的造物主的承认。这个崇敬是人天主内这“令人颤栗的奥迹”(mysterium tremendum)的回应。Tillmann, Noldin, Haring 和其他一些学者把崇敬列为祈祷的条件之一,而 Tanqueray、Pruemmer、Marc 等人则以谦逊(humility)代替它。不过,将崇敬列为祈祷的必要条件似乎是更为合适的,因为崇敬是朝拜的基本态度之一,也应当在祈祷中表现为最基本的因素。另一方面,谦逊的态度——人在永恒的、至圣的神面前对自己的卑微与罪性的接纳——可以包含在人对神的崇敬之中。

崇敬首先要求外在适当的举止,这已部分包含在外在专注的要求之中。但是,祈祷最重要的要求不是对天主的神圣和圣意的内在尊敬,倘若故意地坚持死罪^①的状态就是有悖于这种尊敬。这并不意味着罪人就不能祷告。他能够而且必须祈祷,基督本人就鼓励罪人去祈祷(见《路加福音》18:13)。但是为了使他们的祈祷有效、有价值(valid and worthy),他们在祈祷时至少应伴随有皈依和圣化的愿望。

3. 依赖

对天主的仁慈和信实的依赖,是在祈祷中不可或缺的,尤其是在恳求式的祈祷中。没有被聆听的希望,就不会有真正恳求的祈祷。信赖神,就是毫无畏惧、毫无保留地将自己的命运交在上主的手中,就是深信天主最清楚什么是他的受造物的益处。对天主旨意的信赖与顺从应成为所有祈祷的特征,因为这构成了同天主融合与友谊来往的基石,也是在祈祷中同天主交流的先决条件。

4. 恳求的适当性

这第四个条件只适用于恳求式的祈祷。向天主恳求的对象在道德上应是善的,并且应当在某种程度上涉及到天主与人的拯救

^① “死罪”(mortal sin)指重大的罪过,即与天主割断关系。——译者注

的目标。它绝对不可以是犯罪性的目标,比如求天主在抢劫中予以帮助。因为恳求式祈祷是一种有关望德的行为,那么这些恳求就可以(并且应当)以望德所包含的价值为目标:首先是天国和永恒得救的来临,其次是那些涉及到或服从于永恒价值的灵性和物质性价值。这些价值,既可以为自已祈求,也可以为世上的同伴祈求,还可以为炼狱中的灵魂祈求。基督教祈祷的最完善模式就是基督自己教给门徒的“我们的天父”祷文(见《玛窦福音》6:9—13;《路加福音》11:2—4)。

当人们意识到,他们恳求不总是被应允,即使其目标看起来是很合理的、完善的,也许会产生一些问题。比如,耶稣在橄榄山上的祈祷是很正当的,是合情合理的:“父啊,请给我免去这个苦杯吧。”然而,耶稣也加上了一句:“但不要随我的意愿,惟照你的意愿成就吧!”(《路加福音》22:42)。上主让耶稣的受难发生,但这个痛苦又成了无数人的拯救和祝福的泉源。真正的信仰者首先会寻求天主的恩惠;其他的事若不符合天主的旨意,那么他就不追求那些。因此,纯正的祈祷会把应允祈祷的方式留给天主的安排,同时会坚信天主坚毅不懈的关爱不会把他的子民弃之不顾。

四、祈祷的团体性质

所有的祈祷生活都受祈祷者所在的宗教团体的影响与灵感。对于基督徒来说,他们是从圣教会团体那里接受这种陶冶和指导。正如他们的信仰是通过信友团体的中介而起发的,他们在祈祷中对天主的回应也“必然会有一种团体性的表达:这是一个信仰团体的祈祷,它带有显而易见的团体性”。^①

在教会的祈祷的指引下,基督徒在他们的祈祷中也会表现出一种使徒的(apostolic)精神。就是说他们的祈求不仅仅会涉及自己的需要,也会包括其他人以及整个基督教团体的需要。圣保禄

^① 见 S. Bastianel, 前引, 69。

曾敦促道,“要为一切人恳求、祈祷、转求和感恩……这原是美好的,并在我们的救主天主面前是蒙受悦纳的,因为他愿意所有的人都得救,并得以认识真理”(《弟茂德前书》2:1—4)。教会礼仪中的祷文一直都是这方面的典范(参见在弥撒和其他礼仪中的信友祷词)。

一个人的具体关注自然会是他亲近的人以及他们的特定需要。但是,基督徒的爱德不会使自己仅仅局限于亲友之间。它应扩展到困苦中的邻人那里。公民社团的需要以及对基督的国的关注都应属于祈祷者的关怀,例如公平的利益分配、公正而严谨的政治、基督教徒的合一以及基督正义与和平之国的普及。

第二节 圣事对人生的圣化

圣事(sacraments)属于象征的世界。在我们这个时代的令人鼓舞的迹象当中,可以发现对象征意识的重新唤醒。语言的局限性已为人知。纯粹抽象的概念不足以把握实在的全部内涵。一方面,象征在它们精确的内涵上没有那么清楚的定义;而在另一方面,它们又能对那些单靠语言和概念无法理解的完整实在与深刻经验,传递更加丰富的感知和理解。就这些实在而言,它们特别涉及到宗教和信仰的真理。由于象征表达出一种深奥的意义,它们很适用于作为默观的对象。“象征总是指向自身‘之外’的。因此,不可言说的、神奥的,以及那些本质上是无形象的实在可以在象征中沉思默想”。^①

在日常的单调生活中,宗教的礼仪会给人一个超脱的感受,礼仪能够丰富人生,因为它们能够从一个更广远的角度解释世界。在礼仪的表达方式中,人们也没有必要以一种完全个人化的方式

^① 见 J. M. Castillo, *Simboli di liberta: analisi teologica dei sacramenti* (Assisi: Cittadella, 1983), 216。

描述一切(in ways that relieve people of the effort to articulate themselves in everything in an absolutely personal way)。“礼仪中的行动和感觉的表达都是以很悠久的、普遍被理解的方式。只要一个人以这种方式参与,他就与一个更大的团体有关系。”^①与此同时,礼仪也使个人进入“一个团体或更大的社会。一个人能够接受某一个团体的礼仪而成为这个团体的成员。反过来,一个团体需要共同的礼仪,才能够形成,才能够长期存在。”^②另外,在人们体验到自己无力的情况中,礼仪也能够提供一种行动的方式。礼仪帮助人们克服那些自己无法改变的困境(比如亲戚的过世等)。

天主教的圣事是教会礼仪中的七个重要的活动:圣洗(baptism)、坚振(confirmatio)n)、告解(penance 亦译“和好圣事”等)、圣体(Eucharist)、病人傅油(anointing of the sick)、神品(holy orders 亦译“圣秩圣事”)和婚姻(matrimony)。至于这些圣事的本性、它们的礼仪形式、《圣经》中的基础与规定、外在的标志与仪式、圣事的司铎与领受者等,都已由信理神学和礼仪神学作了详细的解说。本书的重点则限于圣事朝拜的道德层面。同时,我们也将简单地介绍圣事的观念和功能,因为这样才能很好地阐明它们作为神性朝拜行为的特征以及在朝拜天主的礼仪中的地位。

一、圣事的本质与功能

以往,圣事主要地被看作是经由圣教会、从天主一方而来的行动,借此天主将恩典赐予人并使人圣化。因此,圣事被界定为赐予恩典的标志。而圣事的另外一个同样重要的方面,即作为朝拜行

① Helmut Weber,“Das bleibende Thema der Sakramente”,in *Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie*, ed. by W. Ernst (Wuerzburg, Echter, 1989), 201页。

② 同上。

为——人从人的一方向天主奉献赞美与感恩的行为——则大大滑出了人们的视野。然而,毋庸置疑,圣事在教会公共朝拜中构成了最为杰出的朝拜行为。

梵蒂冈第二届大公会议已经纠正了这种偏差,会议宣称“圣事的目的在于人的圣化、建立基督的身体[即教会]以及敬礼天主”(SC 59)。在新的《天主教法典》那里,圣事也是促使信仰得以表达与强化的标志与方式(CIC 840);圣事还是基督教精神与生活方式的表达与训练,同时它们也激发并养育了这种精神与生活。圣事的这些功能总体上同礼仪的功能是相一致,而礼仪当中最突出的成分就是圣事。梵二会议解释道,在礼仪当中,“人的圣化在有形可见的标志中受到表达,并以一种符合这些标志而实现;在礼仪中,基督的奥体施行完美的、公共的敬礼”(SC 7)。人的圣化与对天主的公共朝拜是圣事的两个最重要的功能,正如二者在总体上也是礼仪的基本功能一样。圣事是外在的标志,这样,它们普遍地受到了神学的讨论与定义。更明确地说,它们是由语言与标志构成的象征行为。

鉴于以上这些反思,圣事可以被界定为是由教会施行的象征行为,而这些象征行为表达与滋润信仰、朝拜天主并圣化人。这个定义没有明确提及(SC 59)所提到的基督奥体的建立——这就能说明圣事的社会层面。但是,这可以被视为是人的圣化的一个特定方面,只要全面地了解“圣化”的意义,因为它包括个人的圣化与社会团体的圣化。

在教会礼仪中还有其他一些类似圣事的仪式:圣仪(sacramentals)。它们不能在圣事同样的意义上圣化人们,但“通过它们,人们就能更好地接受圣事的主要功效,并且可使生活中的某些事件归为神圣”(SC 60)。这些圣仪可视为教会的象征行动,它们让人们准备接受天主的恩赐,并敬礼天主。圣事的制定(institution of sacraments)可直接回溯到基督那里,而圣仪的制定则是教会所做。

圣事与圣仪几乎圣化了圣徒一生中所有的事情(SC 61)。圣事圣化人生的重大事件和关口,比如诞生、达到负责的年龄、婚姻、重病与死亡、日常生活与工作、自我反省和革新。在另一方面,圣仪祝圣的是人生中较为小的事件,比如生活中的用具与条件,田地与庄稼(通常在游行时祝圣它们)、房子(经常在一年之始)、植物、动物、车辆等。当然,圣仪还被用来祝圣所有那些用于宗教目的的建筑和器物。

二、圣事敬礼的需要和具体方式

圣事敬礼的重要性和必要性首先在于人具有培育其信仰、圣化自己、圣化世界的责任。圣事是由基督创立的有关信仰与恩典的特有标志。通过它们,信徒能越来越深地参与信仰的生命与信仰的团体。如果信徒故意地忽视圣事,那他们“就几乎没有很大的希望获知基督教生活的基本成分。因为基督的意向是:圣体圣事和其他圣事应当是信仰成长的有利源泉,而完整的爱、正义、和平就是纯正的信仰的果实”。^① 其次,人无论在何处,都不如在圣事礼仪中能更好地履行自己的外在与公众朝拜的义务。圣事是基督教团体的最为杰出的礼仪行动,教会施行它们以表达对天主的崇敬与虔心。它们就是阐明基督教敬礼以及基督宗教的本质与核心。

不过,虔诚的基督徒并不会把圣事仅仅看成是一种义务和责任,而是来自天主的恩赐和天主爱的召唤。基督徒以敬爱和感恩之心来面对圣事,他内心深处的虔敬会驱使着自己接受圣事,并且在圣体和告解方面则多次接受它。

在基督教生活中,不同的圣事具有不同的功能和不同的重要性。下面将对此作出粗略的勾勒。

1. 圣洗圣事(Baptism)

圣洗圣事意味着一个人的重生,得到灵性的生命,成为天主之

^① 见 Haering, *Free and Faithful in Christ*, II, 1979, 225。

子女(spiritually reborn as a child of God),亦成为基督的信徒并被接纳进入基督教的团体。它的外在标志就是以水施洗。根据基督的意愿,一个人要想成为基督教会的一员,只能通过这个圣事,而要想成为基督的门徒的人,必须接受圣洗。“人除非由水和圣神而生,否则不能进天主的国”(《若望福音》3:5;参见《马尔谷福音》16:16)。因此,基督指示他的使徒:“你们要去使万民成为门徒,因父及子及圣神之名给他们授洗”(《玛窦福音》28:19)。因此,任何人要信基督,都有受洗这一严肃义务。这是追随基督的基础,也是所有其他的圣事的先决条件。

因为不同的基督宗教派别在这个圣事上是合一的,所以它们在这一点上有了一个基本的共同的基础。如果基督徒们明确地承认彼此的圣洗,这一点更为明显。

基督徒父母有责任在头几周内为新生婴儿施洗(CIC 868:1),因为他们有责任为孩子提供全部物质和精神的需要,有责任把自己拥有的最美好的东西,特别是灵修方面的价值,给予自己的儿女。父母的信仰是婴儿受洗的基本条件,但在某种程度上也可以代替它。如果父母的信仰是脆弱的,但是一个信仰者的团体能接纳这个孩子并给予他足够的宗教教育,那么,只要获得父母的首肯,对孩子的授洗是允许的和正当的。^①

2. 坚振(Confirmation)

坚振圣事帮助基督徒完成他的使徒使命(apostolic mission),也帮助他为基督作证,而每一个基督徒具有为主作证的责任。通过外在的标志,即傅手和用香油(chrism,祝圣的油)膏涂,信徒接受圣神为了在这些任务上协助和强化他。这项圣事的名称来自拉丁语的 confirmare,意思是“强化,使坚强,巩固”。新教徒们也有

① 参见信理部于1980年10月20日关于婴儿受洗所发表的通谕(*Pastoralis actio*),见 *Vatican Collection II: More Post Conciliar Documents*, ed. by A. Flannery, 1982, 103—117(AAS 72, 1980, 1137—56)。

这样的“坚振仪式”，但他们不认为这是一项“圣事”。凭借这种恩赐，基督徒就应当毕其一生为基督作见证，并投身于基督拯救世界的使命当中。这个圣事作为基督徒的使徒工作是很重要的，所以信徒必须在适当的时间接受它(见 CIC 890)。①

3. 圣体圣事(感恩祭 the holy Eucharist 弥撒)

圣体圣事是重新举行基督的奉献和圣餐，其中基督徒以面包和葡萄酒的形式而领受基督的圣体和圣血。这是信仰、爱与和谐的圣事，为信徒提供日常的精神营养。由于这种圣事对信仰、朝拜以及人的圣化具有极大的重要性，教会为参与感恩祭(即弥撒)和接受圣体制定了一些基本的要求。

天主教信徒有义务参加每个主日(星期天)与瞻礼日的弥撒礼仪。至于圣化主日和瞻礼日的义务将在下文专门予以讨论。

基督徒在感恩祭中同基督合为一体，这也是基督的明确意愿。“你们若不吃人子的肉，不喝他的血，在你们内便没有生命”(《若望福音》6:35)。基督的这个告诫意味着，信徒至少必须有时候接受基督的圣体，为了确保天主教信徒没有任何疏忽，公教的法典规定，所有教友，在初领圣体后，具有义务至少一年一次在复活节期间领受圣体(CIC 920)。这是一个严肃的义务。教会也极力鼓励面临死亡的信徒接受基督圣体(holy viaticum)。即使这位信徒在同一天已经领受了圣体，但当面临死亡威胁时仍可以并且应该再次领受(CIC 921)。

从古代起，公教信徒就习惯于在领受圣体之前，坚守一段时间的斋期以表达对圣体的崇敬。这样，他们表明他们的信仰，即表明被祝圣的圣体和圣血同其他的普通食物和饮料应该要区分开来。现今的弥撒斋戒规定，领受者应在领受圣体前一个小时内，禁食除

① 有的学者认为，接受坚振的义务是重大的义务；不过，为了坚振圣事的准备是一个深化信徒的信仰的良好机会；而如果接受坚振本身不是一个重大的义务，深化信仰仍然是一个严肃的责任，既是接受者又是为他负责的人的义务：

清水和药品之外的任何固体食品和饮料。根据新规定,饮水不会打破斋期,而且,老人、身患疾病者以及照料他们的人,即便在弥撒前一小时内进食过什么,也不会影响他们领受圣体。^① 如果一位司铎在同一天举行两三台弥撒,那么他在第二或第三台弥撒之前可以进食一些食物,虽然没有一个小时的间隔(参见 CIC 919)。

已经领受过圣体的人,在同一天内还可以领受第二次(但不能领受第三次),但这必须是在一个感恩祭礼仪(弥撒)内。不过,这一原则不适用于有关临终领圣体的规定。^②

4. 和好圣事(告解, Penance)

这个圣事是通过一位司铎的赦罪(absolution),一个教友在领洗后所犯的罪获得赦免。对于那些陷于重罪者,这是他们获得天主的仁慈的宽恕和同教会的和谐的正常方式。为了防止公教信徒在履行这个义务时做出不当的迁延,教会法规定,所有陷于重罪的信徒,一年之内至少必须有一次真诚地办告解(CIC 989)。虽然没有要求这一定要在复活节期间进行,但信徒如果把年度性的告解忏悔同复活节领圣体圣事结合在一起进行,肯定是值得欢迎的。

教会还鼓励信友,要经常去领受和好圣事,不仅为了获得重罪的赦免,而且也为了赦免小罪。告解与忏悔(confession)是具有圣事功效的真正朝拜行为。它有助于对良心更加细致的省察,抵制灵修的懈怠;它提供了灵修的指导方向,因而是种真正的、谦卑的忏悔的途径。然而,灵修上的良好指导也需要向牧灵者提出一些要求。一些告解神父的严格态度和错误指导可能会阻碍和好圣事应该带来的祝福。特别是在和好圣事方面,修道生的培养和牧灵者的明智和智慧非常重要。

① 这一点也适用于患病的司铎,无论他们是否能起床,无论他们是举行弥撒还是仅仅领受圣体。

② 见 CIC 917 和 *Responsa Patres Pontificiae ad proposita dubia*, July 11, 1984 (AAS76, 1984), 746。

5. 病人傅油(The anointing of the sick)

给病人傅油的圣事是(通过被祝圣的植物香油)为了一个患严重疾病者而恳求天主的降福,以使他恢复健康,这是天主的意思,并为了通过天主的恩宠而强化病人的灵魂。因为这个圣事是恩典的途径,并且是基督徒在疾病与死亡中同基督的结合,信徒就应当格外珍惜。为了身体的健康,特别是为了灵性的利益,信徒应当准备领受这个圣事。^①

6. 神品圣事(Holy Orders)

神品圣事(圣秩圣事)将司铎职位的权力授予一个人。当然,那些希望履行执事、司铎或主教职能的人必有严格的义务接受这个圣事。因为大部分的圣事就依赖司铎和主教的管理,所以圣秩圣事也是圣事的有效履行的基础。而且,如果没有必要的资格训练和教会授权但仍然施行司铎职能的重大事项,这就是不负责任。

7. 婚姻圣事(Matrimony)

它是基督徒夫妇双方在有效的婚姻承诺中互相将自己托付给对方的圣事。教会通过一项圣事圣化婚姻,因为婚姻的长期性和婚姻的好福气以特殊的方式需要上天的降福和协助。对于公教而言,只有圣事的婚姻(sacramental marriage)才被认为是有效的。教徒必须遵守教会规定的教规形式,就是在经授权的司铎和两位证人面前结订婚约,并获得教会婚姻法所提及的婚姻阻碍的豁免,如果这样的阻碍是存在的和豁免是可能的。既然天主教徒有重大责任去为他们的婚姻以及未来的家庭奠定一种具有基督精神的基础,既然他们不可以让无效的婚姻将自己摒除在教会团体之外,如果他们结婚的话,他们就有严肃的责任去接受这种婚姻圣事。

① 学者们曾经谈论了这样的问题:领受病人傅油圣事的义务重要还是不太重要? 天主教的法典以及1994年的《天主教教理》没有提这个问题。无疑,教会很希望那些患重病的人,特别是临终者,都能够接受这个圣事。

三、有效地和有益地领受圣事的条件^①

领受圣事的前提条件是领受者应是活生生的人,因此圣事就不能运用于已故者身上。除此之外,圣洗是领受其他六项圣事的先决条件。

1. 信德

按照许多已往的神学家的观点,有效地领受圣事不一定需要信仰。^②可是,梵二会议表达了不同的看法。它宣称圣事“以信仰为先决条件”,正如圣事也促进和表达了信仰一样。因此,它们被称之为“信仰的圣事”(SC 59;参见9)。虽然梵二会议没有具体指出信仰究竟是有效性的条件还是“有益地”领受圣事的条件,但这个宣言的总体语气表明,信仰并不仅仅是有益领受的条件,它也是有效领受的条件。这可以从内在的理由中得到更多的佐证。

真诚地、明智地希望领受圣事,至少应当有这样的前提条件,即信仰天主的存在和人有事奉天主的圣召,以及信仰新约中的基督是天主之子并且是人类的救主。对基督的信仰是基督宗教的本质所在。通过对圣事的真诚领受,一个人就能拥抱基督宗教,并承认自己是它的信徒。假如没有对天主和基督的信仰,又如何能做到这一点呢?如果缺少这样的基本信仰,而他又竟怀有真实的意向去领受圣事,这简直是不可思议的事情。因此,信仰既是有益地,又是有效地领受圣事的条件和要求。但是,所要求的是基本的信仰,而这个要求不一定意味着信徒必须对基督教信仰拥有完备的认识或拥有毫无错误、毫无疑问的信仰。

这里有一个难题,即对尚不明了信仰之事的婴儿的洗礼问题。如果幼儿不能满足个人对天主和基督的信仰这个条件,那他们的

^① 英文标题为“Dispositions for valid and fruitful reception”。“有效”与“有益”两个概念要区别开来。“有效”指外在的条件,“有益”指信徒的内心状态。——译者注

^② 参见 Jone, *Moral Theology*, 1963, nr. 462。

洗礼如何能算是有效的呢？婴儿的个体人格是同其父母亲或其教育者紧紧连接在一起的。婴儿完全依赖他们，并以他们的意见为自己的意见。因此，父母亲以及教育者或监护者的信仰就能保证孩子的信仰，而足以为孩子施洗。甚至教会——以司铎为代表——能够以赤子之名义来宣告信仰，因为每个孩子在这种意义上都被委托给教会来看顾，而教会有责任照顾他们。不过，教会法规定，如果没有其父母的同意，或者即使有其父母的同意，但却无法保证其公教教育的话，那就不能为这个孩子施洗，除非可以预料这个孩子在长大懂事之前就会夭折(CIC 868:1)。

2. 正确的意向

为了有效地领受圣事，领受者应以充分的意向对此做好心理准备。上主的恩宠不会违背某人的意愿而强加到他头上。况且，没有当事者的同意也就不会有什么朝拜行为。在圣事中，个人同天主和基督的相遇，要求一种心灵的欣然允诺，即愿意同主相遇并接受主。至于婴儿的圣洗，的确，婴儿尚不会持有个人的意向，但婴儿也不会为基督的恩典设置什么障碍。父母亲和教会以他们的意向代替孩子的意向，并且他们在上主面前是孩子的代表。

意向可以是实际的(actual)、表态上的(virtual)或惯性的(habitual intention)。一个人在此时此地有的意志决心(determination of the will)——这决心是有意识的并引发他现在的行动——这就称之为“实际的意向”。如果一个人现在不意识到他的意志决心，但这个决心仍然引起他现在的行为，这就是“表态上的意向”。因此，一个将要受洗的人可能不会只思念他会成为一个基督徒的意向；他得留意该如何参加和履行圣事礼仪，有时他可能还会有一些心不在焉，但他当下的受洗行为却是由他意志的决断而来。惯性意向则是一种在某些事上的持续意愿，但它并不影响该人的当下行为。譬如，公教的教友一般都希望他们在临终时能领受教会的圣事礼仪，但这并不影响他们日常

生活的行动。^①

就作为朝拜行为的圣事而言,那么为了实现个人同天主的相遇,并为了施行个人的朝拜,领受圣事的人至少应持有表态的意向。但因为圣事也是圣化的方式——在客观的祝圣和天主恩宠的传递的意义上——所以在原则上,仅有惯性意向就足以保证基督徒能有效地领受圣事。

一些圣事产生了一种例外情况,因为在这些圣事中,领受者的行为本身就是有效领受的一个组成部分或至少是一个不可缺少的条件。在这些情形下,都需要有表态的意向。这适用于婚姻圣事,因为在这里领受者也是主动的执行人(minister)。这还很可能也适用于和好圣事,因为许多学者都正确地把忏悔者的行动看成是这种圣事的主要内容或者至少是必要的条件。^②

当然,如果可能的话,在所有的情形下更为明确的和有意识的意向都是人们应该追求的目标,这也包括对领受圣事做好充分准备的义务。

3. 爱和崇敬天主

恰当地^③和有益地(不一定是有效地)领受圣事总是需要某种

① 另一个区别方式是分开“内在的”和“明确的”意向。内在的意向是愿意某一个包含在另外一个、明确的意向中的事。而明确的意向则指愿意或同意某一个特殊的、明确被知道的对象。譬如,要作为一个公教基督徒的明确意向包含另一个“内在的”意向,即在临终时愿意接受圣事(傅油和圣体圣事)的意向。

② 信理神学会细致地说明每个圣事的领受者所需要的意向。我们这里只能加上一些简短的注解。圣秩圣事要求的是明确的惯性的意向,因为接受一个新的身份和新的任务这个意向不会是包括在其他的意向内的。圣洗也要求一种类似的意向,因为通过这个圣事一个人接受基督教信仰以及有关的义务,而这就要求一个特殊的决定。因此,如果一个人只有一般性的意向,说他想按照天主的旨意而生活,这还不足以表示出受洗的意向。圣洗的前提是对基督的明确信仰。对于领受坚振圣事和病者涂油圣事来讲,内在的惯性意向是足够的。因此,一位司铎能给昏迷中的病人傅油,如果他能假设这个人要作为基督徒而面对死亡。

③ “恰当地领受圣事”的原文是 worthy reception of sacraments,和“有益地”比较接近,而和“有效地”则不同。——译者注

对天主的爱,至少是那种最初的爱,借此一个人才会诚心诚意地顺从天主、事奉天主。在此,人们分开两类,即所谓“死者的圣事”(圣洗与告解)和“活者的圣事”(感恩祭、坚振、傅油、圣秩和婚姻)。圣洗和告解恢复那些因罪而远离了天主的人的恩宠生命。这两个圣事不是以恩宠为领受圣事的前提,而是创造或更新这种状态。对它们的恰当领受,至少需要不完全忏悔(imperfect contrition)的爱以及对不再犯罪的诚挚意愿。

为了恰当地领受“活者的圣事”,则需要恩宠的状态(state of grace),就是通过天主的生命和对天主的爱而获得与天主的共融。(注意,对于领受圣事的有效性而言,它不需要这种恩宠的状态。)因此,陷于重罪的基督徒若想领受生者的圣事,首先应当恢复恩宠的状态,这要么是通过完全的忏悔(perfect contrition),要么——而且更好地——是通过告解圣事而得到罪赦。在领受圣体圣事之前,对重罪的告解是必要的,除非有领受圣体的迫切需要,而办告解似乎是不可能的(morally impossible)^①(见 CIC 916)。在这个情况下,完全的忏悔就足够了。不过,那些在这种情况下已举行了弥撒的司铎或领过圣体的信徒,应尽早地领受告解圣事。

四、圣事施行人的责任

圣职人员有责任为那些在适当时间提出请求的人举行圣事礼仪(CIC 43)。他们应当以牧人的特有关注从事这些事务。

1. 经由教会的授权

圣事礼仪是作为信徒团体的教会的行为。施行圣事的人(the minister)以基督教团体的名义而兴行圣事。因此,只有经教会授权的施行者才能有效地、合法地施行圣事。至于谁能被授权

^① 所谓 morally impossible 的意思是:如果不付出一个特别大的、不寻常的代价,这个事就做不到。——译者注

可以合法而有效地施行哪些圣事,其规定属于信理学和教会法律的范围。简单说来,有下面这样一些规定和条款:任何人可以有效地施行圣洗;但这圣事的正常施行者则是主教、司铎和执事。一般信徒只是在迫切需要的情况下才能合法地予以施行。婚姻圣事的施行者是属于基督教的新娘和新郎,只要满足教会设定的条件即可:第一,要遵守教会法律的规定(这些规定是圣事有效性的前提),或者至少由合法权威而获得这些规定的豁免;第二是没有什么障碍。^① 圣秩圣事只有主教才能施行。施行其他的圣事,即圣体圣事、和好圣事、病人傅油圣事和坚振圣事,都需要有司铎的身份。另外,在实施告解圣事和坚振圣事时,还需要有特殊的权力的授予,而这个权力的授予是那些圣事的有效性的前提(见 CIC 966 和 822)。

其他的、与天主教分离的基督教会和基督教团体中的主教和司铎(如果他们的祝圣是有效的)也能够向公教教徒有效地施行圣事。关于在圣事敬礼中与分离兄弟的共融,请见“促进信仰合一”一段(第一部分,第三节,第五段)。^②

圣职人员的整个一生必须同他的神圣事业和职责相符相称。教会的授权保证了圣职人员在这个团体中实质上有相当重要的地位。但是除了这种基本的认可之外,圣职人员应当以令人信服的方式,对他在施行圣事中所宣讲的基督教理想做到身体力行、言行一致。至少,他应当以孜孜不倦的努力来力求实现这一点。正是基于这一原因,神学的教科书指出,恰当地(worthy)施行圣事的前提是恩宠的状态(但为了圣事的有效性这不是一个前提)。人们通常认为,一位平信徒如果处于重罪的状态中,但他仍然施行圣事(如圣洗和婚姻),这并不特别令人难以容忍。但对于受了祝圣的

① “婚姻的障碍”或“婚姻的无效限制”请参见《天主教法典》CIC 1073 下。——译者注

② 参见 CIC 844.2 条。

施行者(即司铎)来说,他若这样做,其罪过则更为严重,除非他施行圣事是迫于形势所需或只是简单地送发圣体。他也应当通过完全忏悔或和好圣事而恢复恩宠的状态。

2. 正确的意向

由于圣事被托给了教会和她的圣职人员,所以圣职人员必须决定在何时以及为何人施行圣事。因此,施行圣事需要施行者的具体决定,以便将圣事的恩典授予某一具体的领受者。仅有外在仪式的兴行而无意识地施行圣事(譬如在神志不清之时或酩酊大醉之际),同圣事的尊严是背道而驰的。所以,有效地施行圣事至少需要一种表态上的意向。不过,这个意向不一定是明确的。一种内在的、表态的意向是足够的,比如去做教会所做的、或基督所规定的、或基督徒所相信的。这样的意向。因此,如果一位犹太医生为一个垂死的婴儿施行圣洗,而他的意向是做那些基督徒所做的,那么这个圣洗是有效的。

对于有条件地施行圣事而言,只有当这些条件涉及到过去或现在的时候,才是有效的;如果是涉及无法预测的未来则是无效的。譬如,在非基督教国家对婴儿施行圣洗,而同时设立这样的条件:该婴儿不能被其外教的亲戚领走而离开公教的孤儿院。这个做法是无效的。

3. 圣事的举行应有牧灵意义(pastorally meaningful)

有效地施行圣事的条件始终都应当受尊重,但信仰奥迹具有意义的举行也同样是非常重要的。梵二会议就强调这一点:“牧灵者应该注意,使在礼仪行为中,不仅为有效及合法举行而遵守法律,而且要使信友有意识地、主动地、实惠地(fruitfully)参与礼仪。”(SC11)人们应当以一种能深化领受者信仰的方式施行圣事礼仪。同时,他们也必须意识到,团体需要成员的参与。

圣事的施行者(司铎、牧师)有义务以确保领受者所需要的信仰和准备。这包括适当地宣讲福音(evangelization)和对教理的解释和教导(catechetical instruction)(参见CIC 843:2)。不过,他们

也不应该提出太过于高的要求。圣事表达着教会的信仰和理想，但它们并不是已经达到了理想的回报和奖赏，而毋宁是在追求理想的旅途上的帮助。因此，领受圣事的标准不在于信徒是否达到了圣事所提出的目标，而是看他是否愿意向它们治疗性的恩宠 (healing grace) 敞开自己。“在牧灵工作中的过分严厉对每一个圣事来说常常是有害无益的”。^① 将不准备参加主日弥撒的人排除在婚姻圣事之外，这种做法是不恰当的。“某些表达与措辞的严厉，往往会引发深深的敌意，甚至导致有人离开教会，比如有的司铎会不恰当地说：‘我不愿为你的孩子施洗’，‘鉴于你的信仰表现，我不要在教堂为你举行婚礼’等等。牧灵的行动始终应该以沟通为目标，而不以排除为目标 (pastoral action must always aim at communication and not at excommunication)”。^② 如果与别人进行适当的沟通，那些缺乏圣事的条件的人往往会自己收回他们的请求。

圣事的施行者必须执行教会规定的仪式，并遵守有关举行圣事的礼规 (rubrics, 即红字礼规注解)。因为圣事是(由基督)交给教会的管理和教会的权威，所以司铎的行为代表着教会，他不能基于自己的权威而行事。司铎有责任要熟悉各种仪式和礼规，有责任了解由合法权威机构发布的各项规定，并要执行它们。当然，最重要的还是遵守圣事的实质与形式，因为圣事的有效性取决于它们；但其他的礼规规定也应得到遵守。一个仪式的象征意义越大，这个义务也就越大。在举行圣事中，无视所规定的礼规仪式，就会在信徒中——至少是在其中较为成熟的那一部分——造成物议和反感，而且这也是对教会团体的冒犯与伤害。这是对他被批准施行圣事时所接受的职责的背叛，尤其是当这种忽视反复发生并且

① 见 Wilhelm Zauner, “Sakramente in einer saekularisierten Gesellschaft”, *Theologisch-prakt. Quartalschrift* 138 (1990), 105.

② 见 Wilhelm Zauner, 前引。

是出于鄙卑的动机,如粗心、虚荣心或表扬自己。

虽然如此,除了严重的藐视之外,对于一个礼规的疏忽不应该轻易判定为大罪。传统的伦理教科书肯定夸大了礼规的道德分量。^①还应当记住的是,有时礼仪规定会成为过时淘汰的东西,即使没有正式取消它们的法令,它们也会失去法规的约束力。这可能会发生在较长的时期内,也可能会在短期内一蹴而就。“如果对某一个法规的遵守导致信徒团体中不少人拒绝礼仪,那么肯定可以允许不必恪守该项法规的例外,这与传统教导中的 *epikeia*(权宜措施)是一致的”。^②当然,要判定严格恪守某条法规在何时对某一具体的团体会产生反作用,这并不是轻而易举的事情。这种判断有赖于真正多见广闻的良心。例如,前不久有的司铎拒绝将圣体送到信徒的手,要他们以口领圣体;这曾导致了领受者和司铎之间的令人不快的对抗。在这类情形下,让信徒以手领受圣体比刻板固守礼仪规律要更明智谨慎。

在另一方面的危险是过于个人化的礼仪。因为梵蒂冈第二次大公会议的思想方向,在礼仪中有比较大的空间,司铎可以加入一些个人的因素。“因此,礼仪可以成为更有吸引力的,但同时礼仪也更容易受损失,因为某一个主祭的个人爱好或一些作法也会引起争论或反感……为了团体的原故,主祭应该有时候也要放弃自己的爱好;他应该考虑到要吸引尽量多的人,不要使任何人有反感。”^③

同时也应该“指出这一点:人们虽然喜欢多元化和变化,但人们也深深地需要连续性和重复(need for continuity and repeti-

① 参见 K. Peschke, “Die Sünde in den Traktaten ueber die Sakramente,” in *In Verbo Tuo*, Festschrift zum 50-jaehrigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin (St. Augustin 1963), 235—246.

② 见 R. K. Seasoltz, *New Liturgy, New Laws* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1980), 209 页。

③ 见 H. Weber, “Das bleibende Thema der Sakramente”, 前引书, 207 页。

tion)。在我们的世界中,需要因素改变地那么快,所以需要一些恒定的,重复的因素,这样使人们有可能保留自己的部分本性,免于陷入一种无序的状态(retain a part of his or her identity and save him or her from an ultimate uprooting)。因为礼仪在一个很特殊的环境中影响着人们的感受,它为满足这个需要能够做出很大的贡献。如果信徒们长期没有感觉到教会的礼仪是一种安全的精神家园,但仅仅体会到礼仪都是因人而易,不断会改变,他们更会感到失望。”^①

在礼仪仪式中的持之以恒,能够带来心灵的宁静,这有利于心灵向天主的临在敞开自己。如果朝拜者想充分地体验到上主的临在,他对于朝拜中的仪式和祷文——这些就表现出天主的临现——必须要感到舒适与轻松才行。基于此,为了给在礼仪与讲道中的唤起与共鸣一个有益的基础,人们应在生活中提早学会祈祷文与《圣经》的故事。这就是说应在学龄前和学龄期间亲听并学习祷文与经文;当孩子的心灵尚处在开放与纯净之时,所有未来宗教生活的坚实根基就被确立。

第三节 瞻礼日与时间的圣化

基督教团体对时间和日常生活的圣化,最重要在于每周一次的主日庆典礼仪。还有一些以年为周期的特殊节日和节期,例如降临期、圣诞节、四旬斋期与复活期,以及其他有关主基督、圣母和圣人的节日,这些节日圣化了整个年度。此外,公教会为了促进信徒的忏悔精神(spirit of penance),而遵守某一些守斋的节期。下面的论述首先涉及主日和神圣的时期,然后再讨论禁食和斋戒节期。

^① 参见前引书,同上。

一、主日和神圣的时期^①

即使没有天主的启示,人们也会感到有定期举行公共朝拜和定期安息的日子需要。“无论在什么样的文化背景下,为了人的身体与道德健康,为了精神的创造力以及生活的和谐稳定,确定有规律的安息日是十分必要的。对于信徒来说,他也需要有固定的日期来充分地投入于朝拜活动”。^②个人和公共朝拜的义务,是人作为一个受造物的一部分。就团体的敬礼行为而言,只有当专门为它确定了固定的时间与日期之后,才有可能存在。因此,人们可以这样说,为公共朝拜与安息而确立固定的时日,这是人的本性的需要。

1. 主日礼在历史上和《圣经》中的起源(Historical and biblical origin of the Sunday)

(1) 历史的起源。朝拜时期不必然都以星期为模式。然而,七天一周的模式是犹太教、基督宗教和伊斯兰教所采纳的,而且今天这个模式还远远超过这些宗教的范围。^③七天一周的制度至少有4000年的历史,它来自巴比伦的文化传统,而古巴比伦就是因天文学知识而著名。七天一周的基础是月历。在古巴比伦,每一个月第7、第14、第21和第28天都有一些宗教庆典或宗教活动。古巴比伦人认为,在第7天,神明们不降福人的工作,所以人们不应该工作。后来埃及人也接受了这种制度,而从埃及7天一周的制度大约在公元前第一世纪走入罗马帝国。在这之前,罗马人用的是8天一周的制度。从此,7天的制度传播到了整个罗马帝国

① 原文则为:“the celebration of Sunday and holy seasons”,“celebrate”一词难以译成汉语。下面有时用“主日礼”。——译者注

② 见 Ambrose Verheul,“From the Sabbath to the Day of the Lord,”*Theology Digest* 19(1971),58。

③ 对伊斯兰教来说,星期五是共同祈祷的日子,但不是普遍的休息日。然而,在所有阿拉伯国家(除了黎巴嫩 Lebanon 以外),大部分的商店和办公室在周五关闭。

的领域,也传到北欧的日尔曼部落。这都发生在基督宗教的胜利之前,当时旧宗教的多神论仍然很盛行。^①

(2) 旧约中的安息日

犹太人在六天的工作后守安息日;这个规律的来源不完全清楚。G. Herlitz 的《犹太人百科全书》指出 7 天一周的巴比伦来源。然而,犹太人每周的安息日也很明显有了他们宗教信仰的烙印。^②

《旧约·出谷纪》的作者将安息日的起源追溯到天主自己在创世工程后的休息(参见《创世纪》1:1—2:3)以及雅威(耶和华)的明确诫令:“应记住安息日,守为圣日。六天应该劳作,做你一切的事;但第七天是为恭敬上主、你的天主、当守的安息日。(《出谷纪》20:8—10)。

起初,安息日就只是休息日。《出谷纪》中最古老的文献没有提到祈祷或祭献。但它很快就成为一个朝拜的日子:在这一天,人们献上额外的祭品(《户籍纪》28:9),献上新的“供饼”(《肋未纪》24:5—8),人们召集了圣会(《肋未纪》23:3,37 下)。

从开始,安息日具有宗教的特征。它是由雅威定为圣日的一天(《出谷纪》20:11),它是属于上主的一天(《肋未纪》23:3)。“正如畜群的头生羔和田野里的果实代表着人的工作的十分之一一样,安息日也可以说是代表着人的时日的十分之一”。^③ 因此,遵守安息日的义务是很严格的。^④ 先知们把守安息日看成是获得雅威祝福保佑的前提^⑤。

① 参见 Herbert Pribyl, “Der Sonntag als Tag der woechentlichen Arbeitsruhe,” in *Der Tag des Herrn, Kulturgeschichte des Sonntags*, ed. by R. Weiler (Wien: Boehlau, 1999), 95—139, 97 页。

② 参见 *Juedisches Lexikon*, ed. by G. Herlitz, vol. IV/2 (Frankfurt/M: Juedischer Verlag, 1987), 6—11 页。

③ 见 Walter Kornfeld, “Sabbath”, *Encyclopedia of Biblical Theology*, ed. By J. Bauer, 1969, 799。

④ 侵犯安息日者可以处以死罪(《出谷记》31:14 下;《户籍纪》15:32—36)。

⑤ 《依撒意亚》58:13 下;《耶肋米亚》17:19—27;《厄则克尔》20:13。

在“巴比伦流亡”期间,当不可能在耶路撒冷圣殿里举行祭祀时,安息日的重要性就增加了。人们聚集在会堂(synagogues)里祈祷和诵读《圣经》。在家庭生活中,安息日也一直到今天都是一个特殊的日子,通过祈祷和宗教传统与平常不同。^① 安息日的圣化得到了加强,并通过种种详尽的规定而得到了保护。在基督的时代,法利赛人认为,在安息日不许人抬着自己的床(《若望福音》5:10),不许人治病(《路加福音》13:14),掐麦穗(《玛窦福音》12:1),也不许人走超过两千步的路程(《宗教徒大事录》1:12)。不幸的是,守安息日的戒律导致了僵化严厉、谨小慎微的法律主义,而这些规律一方面帮助了人,但另一方面也压迫了人。

(3) 新约中的主日

在教会初期,主日同安息日是并存兼立的。在很长的时间里,主日并没有休息,而安息日才是休息的日子,因为安息日也是罗马帝国的公共节日,即 Saturnus 的节日。

然而,从教会最早的时期开始,主日就被那些新兴的基督教团体挑选为自己的朝拜之日。

基督教的主日礼仪,发端于这样一种信念,即复活的基督希望在这一天同他的信徒见面。所有的福音书都强调了一个事实,即复活的基督在“一周的第一天”同他的门徒见面(《马尔谷福音》16:2;《玛窦福音》28:1;《路加福音》24:1;《若望福音》20:1,19;当基督又显现时,也是一个星期天(《若望福音》20:26)。并且,圣路加还记载,50 天后的圣神降临也发生于“一周的第一天”(《宗徒大事录》2:1—4)。

当基督显现时,他同门徒一起擘开饼并与他们吃(《路加福音》24:30;《若望福音》21:9—13)。这使人们想起了基督受难前夕所制定的感恩祭(圣餐),而门徒们就应该举行这个“圣餐”来纪念基

^① 参见 F. Dexinger, “Der Sabbat heute”, *Theol. Prakt. Quartalschrift*, 141 (1993), 227—233 页。

督。因此,基督徒在主日聚集在一起擘饼。圣路加曾记载说:“一周的第一天,我们相聚擘饼”(《宗徒大事录》20:7)。这段经文还表明,这并非只是偶尔的聚会,而是一个正在成为传统的惯例(参见《格林多前书》16:1下)。

早期教会团体在主日瞻礼中聚集在一起聆听天主的圣言,参与感恩祭与圣餐。这一习俗可从早期著述那里获得证实,如《十二门徒教训》(Didache,约公元后100年)的作者, Ignatius of Antioch(安提约基亚的依纳爵,死于107年左右), Justin the martyr(一译:殉道者儒思定,死于160年左右)。至于 Hippolytus(一译:西波利杜斯)、Tertullian(戴都良、德尔图良)、Origen(奥利金、奥力振)和 Cyprian(西彼连、西皮里安)更是将主日敬礼视为理所当然的。

主日被称为“第一日”,但也被称为“第八日”(参见《若望福音》20:26),因为它宣告了安息和永恒朝拜的日子。至于“主日”(the Lord's day)这一名称最早可见于《圣经·默示录》1:10。^① 将主日称之为“太阳之日”(the day of the sun, Sunday)最早出现于殉道者儒思定(Justin)的第一个护教文中,在约于公元150年。因为他的读者是外教人,所以他采纳了外教人更为熟悉的古代行星周中的“太阳日”。^②

(4) 宗教传统的规律

无论在何处,基督徒都会知道,十诫中的第三诫是“应记住安息日,守为圣日”。教会的教理问答手册自古以来就这样写。在基

① 教会的拉丁文传统和罗马语系的语言保留了这种说法,它们称“星期天”为 dominica, domingo, dimanche。

② “在那个被称为‘太阳之日’的日子,大家都从乡下和城里来,而众人参与感恩祭之圣餐……他们在那天聚集是因为天主在那天创造了世界,而耶稣基督,我们的救主,在那天由死者中复活了”(I Apologia 67:3)。所谓的“行星周”(planetary week)来自东方而进入了希腊世界,但古代罗马并没有正式承认它。在“行星周”中,“太阳日”是第二天,而第一天是“土星日”(day of Saturn, Saturday)。

督宗教的环境中，“安息日”就意味着“主日”。作为十诫的一条，第三诫也被视为是天主直接颁发的戒律之一。

但是神学家在这一点上大相径庭。许多神学家认为，整个主日的圣化义务(包括望弥撒与休息的义务)都仅仅是教会的法令。他们说，旧约中守安息日的诫令随着基督的出现而中止，而至于新约中遵守主日之敬礼，主基督也没有做出明确的诫令。另一方面为数较少的神学家则认为，在一星期中圣化一天是神性的法律，而具体选择圣化哪一天则是教会法令。^① 其理由在于天主教在创造万物时就遵循了这种节律，而基于此也要求人们在六天工作之后保留一天作为安息和朝拜神之用(参见《创世纪》1—2:3;《出谷纪》20:8—11)。

梵二会议没有说，主日安息来自上主的明确规定，但它强调了主日弥撒的义务不仅仅是出于教会的权威。这个戒律被视为是来自宗徒的。“教会沿用导源于基督复活当天的宗徒传统，在每第八日，就是确当的称为主的日子，或主日那天，举行逾越奥迹。在这一天，基督信徒都应该集会”(SC 106)。

这次大公会议显然意在表明，主日敬礼是一种具有特殊尊荣的传统。教会不能任意更改这一戒律，像它能变更纯属教会法规(如祭坛在教堂中的位置或守斋的日子)那样。

所有公教的神学家都同意，人们根据自然神性法(natural divine law)具有朝拜天主的义务，而应该共同地在团体内以及通过公开的行动而履行这项义务。由于这些行为需要有共同的时间、地点和仪式，因此必须要有一个有资格决定公共朝拜的时间及其他细节的宗教权威。该宗教权威的权力也是自然法的要求，因为若没有它，公共朝拜就不可能实现。对公共朝拜具体时间、地点

① 参见 Pruemmer II, 1958, nr. 465; Tanquerey II, 1919, nr. 1011; Goepfert, Moraltheologie, I, 1923, nr. 338; Zalba, Theol. Mor. Comp. I, 1958 nr. 1244(“Quod aliquis cultus specialis Deo sit tribuendus per hebdomadam, cum abstentione aliqua ab qui hunc cultum impediunt, potest dici de iure divino”).

和仪式的确定,应交由宗教权威的谨慎判断来负责。这样,他们在决定具体做些什么的范围内拥有一定的自由。不过,一旦他们做出决定并公布为正式的规则后,那么它就具有约束该团体及其个体成员的效力。^①

根据《圣经》和宗徒们的传统,基督宗教的各种教会团体都选定了主日作为共同朝拜和休息的日子。

公教会的法典规定,信徒在主日与特殊的瞻礼日具有参加弥撒并过神圣休息的义务(CIC 1247)。这些规定需要在下文做进一步的详细说明。

2. 主日弥撒

梵二大公会议为主日在宗教朝拜上的意义做出了这样的总结:“在这一天,基督信徒都应该集会,听取天主的圣言,参与感恩礼,纪念主耶稣的受难、复活与光荣,感谢天主,因为他曾‘借耶稣基督从死者中的复活,重生了’”(《伯多禄前书》1:3)他们。所以,主日是最原始的庆节。”(SC 106)。主日的特殊意义是:基督信徒们在那天聚集,一起敬拜主上,共同宣认对基督的信仰,这样也强化这个信仰。

(1) 历史发展

从最初的原始使徒团体时代起,基督徒就常常在一周的头一天聚在一起“擘饼”(《宗徒大事录》20:7;参见《格林多前书》16:2)。这样,他们就完成了主在最后的晚餐上要求他们为纪念他而举行感恩祭圣餐的诫令。“你们应行此礼,为纪念我”(《路加福音》22:19)。在那个时期,这一传统尚未形成教会的固定戒律,但参加公共聚会则被视为当然之事,并且被当作是团体中一项确立的惯例。在《希伯来书》10:25中,疏于参加聚会则受到了责备,这被认为是可悲的与不应该的事。

^① 如果说一个法律只是人规定的而不是天主规定的,这并不意味着遵守它的义务就是轻松的,虽然近年来有时会有这类的说法(参见 G. Troxler, 前引, 238f)。譬如,交通规则也是人性的权威规定的,但是,人们仍然具有重大的义务遵循这些交通规则,因为它们多次涉及人们的健康与生命。

同样的态度也可见于宗徒和早期教父的著述中。“只要有可能,参加主日公共的敬礼,是团体对基督的信仰的不言而喻的具体表现,是被所有人毫无争议地接受的‘命令’……没有正式的教会实证法规,只有偶尔的提醒和要求,但一切人都意识到这个责任。热情衰退的迹象或分裂的倾向——正如《希伯来书》10:25中所表明的——则被警告或语重心长的劝勉而消除”。^①安提约基亚的依纳爵(Ignatius of Antioch, 死于107年),对聚会的义务做出了慎重的表述:“一个不愿意(epi to auto)参加聚会的人是被傲慢所左右的人,并已经自己审判了自己”^②

最早颁布命令规定参加主日弥撒义务的地区会议(synod)是在西班牙的Elvira所召开的会议(大约300与312年之间)。其他的地区会议很快地也做出了积极响应,比如341年的Antioch会议和343年的Sardica会议。此后的会议对主日敬礼作了越来越多的限定和统一规定。在所有的地方,参加主日弥撒被认为是基督徒的一项基本义务。

对于梵二会议来说,信徒定期参加主日弥撒是一项既定的惯例。参加主日弥撒属于天主教徒的基本宗教义务。在主曰,“基督的信徒应当聚集在一起”为了举行感恩祭(SC 106)。由于这在教会生活中占有如此重要的地位,因此,“神圣会议恳劝牧灵人员,在教授要理时,务必用心训导信友参加完整的弥撒,尤其在主日及法定庆节”(SC 56)。同时,灵魂的牧者们也不可以忽略主日和瞻礼日的道理。如果没有重大的理由不可以省略福音以后的讲道(参见SC 52)。

(2) 意义和理由

主日首先是公共朝拜的一天,基督徒聚集在一起纪念主的受

① 见 A. Knauber, “Aus apostolischer Ueberlieferung, Zur Fruehgeschichte der sonntaeglichen Eucharistieverpflichtung”, *Theologie und Glaube* 63(1973)318f.

② 见 Ign. Eph. 5:3; Eph. 13:1; Magn. 7:1; Philad. 6:2.

难与复活。这一天就是奉献给复活的主的日子。同时,这一日也是回想起基督教信仰中其他的奥迹以及整个救恩工程的日子。这就导致了礼仪年(liturgical year)的形成:在每个主日都有不同的经文与读经,从而使人们追思起基督生活与救赎工程的各个事件(SC 102)。总之,主日是纪念主的最为具体又最为普遍的方式。因此,它给信徒提供了独一无二的机会,来表达对基督的公共信仰,来顺应主的命令:“你们要这样作,来纪念我”(《路加福音》22:19;又见《格林多前书》11:24下)。

共同参与弥撒能够强化信徒们的信仰,能够使他们重新皈依基督。弥撒是宣认、深化和培养信仰的杰出机会,因为它纪念基督的生活、死亡和复活(参见 SC 33)。弥撒给信徒们灵感,使他们在爱内成为一体,使他们在博爱中成长,并且活出他们的理想。共同宣认自己的信仰并体会到那些怀着同样精神的弟兄和姐妹们——这就能够巩固个人的信仰和善意。因此,个人需要团体,但团体也需要个人的参与。^①

基督徒们圣化主日也是为了共同向上主表现赞美、感恩与荣耀。如上所述,人们有义务去共同地朝拜上主。这就需要一些固定的时间和日子。从一开始,教会规定了主日的感恩祭(就是弥撒)为这种共同的朝拜的适当方式和时间。别的宗教经常通过一些祭祀仪式表示对于神的尊敬,但对公教徒和其他的基督徒来说,弥撒的感恩祭是最崇高的祭祀仪式。基督以饼和酒的方式向天父奉献自己,而基督徒们应该与他合而为一,成为他的“肢体”。^②“在感恩祭中,基督的祭献也成为他肢体的祭献。信友的生活,他们的赞美、痛苦、祈祷、工作,都与基督的赞美、痛苦、祈祷、工作,及

① 参与宗教活动的人能够更好地面对疾病和压力。这是美国加利福尼亚州卫生局在28年的调查工作后于1997年发表的结论。他们观察了5286位加利福尼亚人并发现,那些定期去教堂的人的寿命率比较高,他们的生活方式比较健康,他们更多做运动,抽烟少并且有更多的社会关系。

② 参见 SC 47 等和 LG 11。

他整个的奉献结合,因而获得新的价值。”^①

为了防止过去曾发生的那种以个人主义的角度看待主日规律,必须明确强调主日是团体性的事情。主日敬礼的目的是以一种非常特殊的方式形成一个信与爱的团体。在这一天,不是个人而是作为社会的团体来对天主表达赞美和感恩。对基督徒家庭的父母和孩子来说,主日的弥撒成为一种表示共同归属的机会:他们一起听圣言,共同参与圣体的大餐。另外,主日的朝拜会聚集一些一般不会彼此相遇的人。主日的宗教活动是全球性的活动,并且能够结合各个地区的人;这一点特别在大的节日,如圣诞节和复活节,受明显的表达。

不过,在宗教的领域之外,信徒们的团体通过彼此协助也得实现出来。自从宗徒的时代,主日的聚会也成了一个与穷人分享的机会。“每周的第一日,你们每人要照自己的能力积蓄一点”(《格林多前书》16:2)。这是保禄向格林多人发的呼吁,要他们为耶路撒冷的穷人募捐。然而,基督徒们之间的团结不仅仅在物质上受到表现。“也许在你的邻居当中有一些患病者、年老的、孩子或移民——他们恰恰在主日更尖锐地感觉到自己的孤独,自己的需要和痛苦。”^②当然,帮助那些人的努力不应该局限于星期天,但星期天是一个非常好的机会。

(3) 主日弥撒的义务

第一,在某些基督新教团体中,可以发现到,人们不知道怎么对待主日的义务,但天主教却依然坚持主日戒律的约束力。坚持每周一次的公共聚会具有极大的重要性,因为只有通过这种方式,基督精神才能在团体中保持生生不息的活力,才能成为世界的酵母。如果没有坚固的、持续的节奏和规律性,团体就不能形成,也不会存活下去,更不会保持真正的活力。选择弥撒祭献作为这些

① 参见《天主教教理》(1994年),1368条。

② 见宗座文献 *Dies Domini*(《主日》),Vatican City,1998,nr. 72。

聚会的圣事礼仪,是因为它是宣告主的圣死与复活的最深刻的仪式,也是对新盟约信仰的最全面的礼仪表现。

就参加主日弥撒的义务而言,考虑到它在教会的持续传统中的深厚根基,以及由于内在理由,下面这种看法是没有根据的(虽然今天有人提出这个说法),即认为参加弥撒的戒律只是独断专行的教会的法律主义与僭妄的表现,是为了控制教友们而立的规定。其实,这个规定是内在于人的本性之中,特别是内在于信徒对基督和信仰的承诺的义务,而该规律只是其表现与进一步的具体化。

明确规定在主日和法定节日(holy days of obligation)有参加弥撒的义务,这防止信徒灵修方面的疏忽与懈怠的保护措施,也是信徒的宗教生活的照料与支持。在戒规的约束下去参加弥撒,并不是没有价值的,只要这种约束被接受为合法的与健康的。习惯性的主日规则“毕竟在这一方面是有益的:团体可以这样协助个人度过冷漠消极时期,并借此保持着与人的接触和联系,使人有可能做出一个新的承诺”。^① 根据普遍的解释,在主日和法定节日参加弥撒的义务就其本质而言是重大的。这一评价已在安提约基亚的依纳爵的激烈言辞中找到了佐证,他认为那些不参加公共聚会的人受傲慢的控制并已审判了自己(《厄弗所书》5:3)。Elvira会议(约300年)也把参加主日弥撒置于十分重要的地位,并规定:“任何留在城里的人如果有三个主日不去教堂,就应被逐出一段时间,为了让大家明白这是一种谴责”(21条)。^② 这样的规律在教会的其他地区得到了广泛的认同。^③

① 见 Julius Card. Doepfner, “Wir brauchen feste Zeiten. Zum Wert der Sonntagspflicht”, *Gottesdienst* 1972, 21。

② 参见 C. Kirch, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae* (Herder, 1956), nr. 334。

③ 参见 Synod of Sardica (Sophia) 于 343 年召开的会议,其文献第 11 条说:“你应该记得,我们的祖先规定了,如果一个平信徒住在城中,但连续三个星期的主日不来参与聚会,应该把他从团体开除。”

从15世纪中叶起,道德神学家就把对主日弥撒或其核心部分的有罪责疏忽,定为大罪。直到我们的时代,这仍是一般伦理神学家的看法。

人们仍然会问,一次疏忽主日弥撒的规律是否在任何情况下都成了重罪?偶尔遗漏主日弥撒是否真的同上主的救恩计划处于如此激烈的对抗之中,以便导致它形成一个基本的(反对上主的)抉择?抑或这难道不是仅适用于经常性疏忽的那种情形吗?

早期教会会议处罚了那些连续三个主日不参与弥撒的成员。这或许指明了一种方向,同时能帮助人们在弥撒义务上做更加细致的、辨别性的区分。经常性忽视主日弥撒无疑构成了重大罪过,但仅属偶然性的疏忽则不在此列。我们可以说,这种义务在本质上是重大的,但其中也有大与小的差别,就是说,偶尔地疏忽弥撒的罪责不如习惯性地疏忽弥撒的重。^①

德国于1971年举行的主教会议也类似地规定了:“特别是那些无理由地不参与感恩祭的人严重地违背他们本有的义务;作为受过洗的信徒他们欠教会团体和自己这种参与,同时他们忘恩地拒绝上主的邀请。”^②

第二,公教信徒有义务参加所有主日和瞻礼(法定节日)的完整弥撒礼。目前,法定节日是由各个国家的主教会议决定的。圣

① 下面的学者也持这个观点:Fr. Reckinger, *Wird man morgen wieder beichten?* (Kevelaer:Butzon und Bercker, 1974), 129—131; B. Haering, *Free and Faithful in Christ I*, 1978, 416; Reinhold Baerenz, “Zur theologischen Debatte des Sonntagsgebotes”, *Catholica* 37(1983), 86f. Karl Rahner, “Das Sonntagsgebot in der Industriegesellschaft,” in *Schriften zur Theologie XIV* (Koeln, 1980), 238—247, esp. 243. 1983年的《天主教法典》说,信徒参与主日弥撒是一个基本的义务:“在主日和法定瞻礼日,教友得参与弥撒”(第1247条)。若望·保禄二世教宗的于1998年发表的文献 *Dies Domini*(《主日》),第47条说:“这种规定一般被理解为包含着一个重大的义务:这是天主教教理的教导”(参见1994年的《天主教教理》2181条。)

② 参见 *Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD. Offizielle Gesamtausgabe I* (Freiburg: Herder, 1976), 200。

诞节则为各个国家所遵守的节日。必须遵守规律的信徒是所有完成了七周岁并能自己思考(“懂事”)的人(CIC 11)。

从古代起,教会就从前一日的下午开始举行庆祝主日或大的节日。^① 教会允许在星期六晚上举行主日的弥撒,这是考虑到传统的习俗,也是出于这样一个事实:越来越多人周六下午不工作,并认为这是周日的组成部分。天主公教的教友可以参加这些弥撒来履行他们的义务(参见 CIC 1248,1 条)。

现在比以往更加强调,弥撒的两个部分(即圣言礼与感恩祭)是完整不可分割的。“在某种意义上,这两个部分构成了弥撒,就是圣言的礼仪和感恩的礼仪;二者紧密相连,密不可分,它们所形成的只是单独一个完整的敬礼行动”。因此,梵二会议的主教们力劝信徒“参加整个弥撒”(SC 56;参见 PO 4)。

第三,那些有充分而重大理由以不能参加弥撒的人,是无罪的。例如他们面对无法承受的困难或者自己或他人在身体或精神上的损害。但是,一时一地的暂时困难不能成为经常性缺席的借口。

具体说来,下列情形可以获得豁免:病人以及若参加弥撒可能会有危害的康复期患者;距离教堂很远的人(对健康者也许要算一个小时为限,对老弱者这个限度还要降低);因贫穷而衣衫褴褛者或付不起交通费用者;被身份或职业义务,如紧急援助或迫切的慈善工作所阻者;那些会给其家长、丈夫或雇主招致严重的耻辱的儿童、妇女或雇员。由于必要休息或娱乐性的旅游——如果这是唯一的和失不再来的机会的话——人们也可以偶尔缺席弥撒。可能的诽谤也可使人免去参加弥撒,比如未婚而孕的妇女。只要人合乎情理,一些当地习俗也可使人获得这种豁免,比如即将分娩的妇女。主教(本教区主教)和本堂司铎可以豁免某些节日的义务(参

① 这个习惯来自旧约对自然日的理解;在它那里,自然日的开始表现在第一颗星的出现,就是傍晚。

见 CIC 1245)。^①

如果亲自的临在是物质上或道德上不可能的(例如由于疾病或老迈),那么借助于广播或电视庆祝主日是允许的,不过在正常的条件下,这种方式是不足够的。因为这样,团体就没有成员,并且对神圣的经验和基督内的弟兄关系(brotherhood in Christ)的表现也缺乏。私人居所的环境通常不利于精神集中,亦即更易于受到打扰。关于电视传播弥撒的方式有不同的意见。教会官方没有反对的声音,但别人曾经提出批评说,电视这个媒介有强烈的世俗化倾向,它倾向于娱乐和玩耍,不能提供宗教体验。他们说,这种广播会侵犯宗教仪式的严肃性格。他们还说,宗教也有一种隐秘的原则(arcane discipline):不信的人也能够看圣言(《圣经》),但他们不应该参与圣事。^② 这个问题大概将来也会引起争论。无论如何,谁愿意以这种方式认真地参与宗教礼仪,谁就必须注意到这个礼仪的神圣性,也要怀有一种祈祷的态度。

如果在一个地区,由于司铎人员的不足,只能给信徒提供无司铎的主日敬礼(就是说圣言礼仪),那么教会仍然强烈鼓励天主公教的教友去参加这种礼仪(CIC 1248:2)。德国于1971—75年举行的主教会议认为,通过参与这样的(非弥撒的)礼仪,信徒们也能够完成“主日义务的意义”。主教们也邀请信徒们参与这种礼仪,正如他们也鼓励信徒们去参加感恩祭。^③ 该地区的本堂司铎也应该想办法给教友们送圣体。^④ 如果连这种规格的礼仪也没有,教

① 堂区主任或教区主教可以豁免个人及属于他们的家人的义务,也可以豁免那些属于他们地区但居住在别处的人,如果有正当的理由。修会会长(如果是一个 clerical exempt 修会)有类似的权力,即可以豁免住在其修院的人的义务。

② 参见 Johann Baptist Metz, “The Electronic Trap. Theological Remarks on Televised Worship”, *Concilium* 1993/6, 57—62。他也引用了 Rahner 的话。另外, John A. Coleman, “The Sociology of the Media”(同样的杂志)也表示保留意见。

③ 参见 *Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD* 前引书 205 页。

④ 见“Directorium de celebrationibus dominicalibus absente presbytero”, *Notitiae* 24 (1988), 371f, nr. 20, 28。

会鼓励信徒去施行其他公共或个人形式的主日祈祷。^①

3. 主日安息

第二届梵蒂冈会议认为,主日应该成为欢乐和松弛的源泉。“主日是最原始的庆节,应该提倡并强调,使信友虔诚注意,也应该成为欢乐休假的日子”(SC 106)。共同朝拜本身就应该有助于这种快乐。但为了完全达到这一目的,人们还应该免除工作。只有在人们可以免于工作的条件下,基督教团体对上主的朝拜才能完全展开;也只有在这种条件下,主日才能变成真正意义上的节日。

(1) 历史发展

对于犹太人,神圣的休息日就是每周一次的安息日。异教徒的节日和休息日则具有法定的性质。但是,古代的神话说,土星之日(the day of Saturn)(它作为行星周的第一天,正好同安息日相一致)是属于土星之神的,而为了避免厄运,人们应当在这一日禁止工作。

在休息日这个问题上,基督徒不得不适应所处的环境。在犹太教背景中的早期基督徒在安息日(周六)休息,而在周日举行敬礼。这肯定不是很理想的安排,但是势单力薄、屡遭迫害的教会没有机会,也没有能力将休息日转移到周日。当然,既然根据内在原因选择了周日为朝拜日,这也就要求在这一日禁止工作,即要求把安息日转移到这一天。德尔图良(Tertullian 约死于 220 年)是第一位提到周日休息的人。他将这种安排看作是真正符合基督教的。^② 曾赐予基督徒完全的信仰与宗教自由并建造过数座宏伟教堂的君士坦丁皇帝(Emperor Constantine),于 321 年颁令以周日取代安息日,并以主日为罗马帝国朝拜和安息的公共日期。这种决定同以往有关公共安息的法规保持一致,所以田地上的农业活

① 同上,373,32 号。

② 见 Apologet. 16;11 (CCL I, 116); De orat. 23;2 (CCL I, 271); De idolatria 14;7 (CCL II, 1115)。

动不在所禁工作之列。^①

教会关于主日安息的最早诫令,可见于 538 年召开的奥尔良会议规定之中。为了将基督教价值带给野蛮人,它禁止在主日从事农活,“因为那样去教堂做祈祷会更为方便”(第 28 条)。^② Martin of Braga(布拉格的马丁,约死于 580 年)首次用“低下活儿”(servile work)一词来指称基督徒在主日应当避免的工作。

从 7 世纪起,作为一项有约束力义务的主日安息已广为基督所接受。在周日,信徒应当避免某些体力工作和世俗行为。但至于禁止哪些工作则有所不同,而“低下活儿”一词则未被广泛适用。^③ 这个术语是通过教宗格列高利九世(Gregory, 1234 年)的教令集(教会法条的正式汇编)被明确引入教会法规。

但即便在格列高利九世之后,对受禁的“低下活儿”也从来没有形成完全统一的解释。它是一个相对的概念,根据不同的时间和地点而有不同的解释。在托玛斯·阿奎那看来,对主日工作的禁止不必像犹太教守安息日那样严格。^④

(2) 意义和理由

在《旧约·创世纪》最前面几页,我们听到,上主的“工作”是人类的榜样,而他的“休息”也同样是人类的榜样。《出谷纪》也在第三个诫命提到这一点:“第七天是上主,你的天主的日子……因为六天内,上主创造了天和地,海洋和其中的一切,但在第七天他休息。”(《出谷纪》20:10 等)。上主在第七天的休息“描述上主在他

① 君士坦丁的主日休息法令见于 Codex Justinianus, 第三卷, 第 12 题。其文词如下:“所有的法官和所有的城市居民以及所有的商人应该在主日休息。但是那些住在乡下的人可以自由地和自在地种田,因为那天往往是播种或裁剪葡萄的最好的日子;不应该让这美好的时期过去,以免失去上天的恩赐”(见 *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13, 1967, 802)。

② 参见 Kirch, *Enchiridion*, 前引, nr. 1038。

③ 见教会法典的集成(Decretals of Gratian, 1140)提到禁止工作但不用“低下活儿”一个词。

④ 见《神学大全》II—II, q. 122, a. 4, ad. 4。

那‘非常美好的’(《创世纪》1:31)工程面前停下,并且以充满喜悦的眼神观望了它。这种‘默观式的’注视享受了一切到此成就的东西。上主这样观望所有的一切。”^①人们也同样需要偶尔远离自己的工作,需要反省这一切活动的目的和终点。在今天那种不让人休息的生活方式中,人们很容易会陷入福音中那个富农的陷阱:他都没有时间去享受自己的财富(参见《路加福音》12:26—21)。安息日提醒人们说:时间和历史最终都在上主的手里。

《申命纪》的思想又补充这种默观式的回忆。在这里,主日安息的基础是雅威解放以色列人脱离埃及。“你应该记得:你在埃及也曾做过奴隶,上主你的天主以大能的手和伸展的臂,将你从那里领出来;为此,上主你的天主吩咐你守安息日。”(《申命纪》5:15)。在埃及的奴役经验成为以色列守安息日的动机,而且也应该让一切受造物参与这个安息:外地人、仆人、奴隶、甚至牲畜和一切动物。因此,人们那种剥削性的思想受到限制。

上主的创造和救恩工程在基督的复活获得了一个新的表现。在原有的创造之上,基督的复活意味着一个“新的创造”。对梵二会议来说,回忆逾越奥迹是一个重要的因素,它也能够说明,为什么主日应该是“喜乐和不受工作困扰的日子”(SC 106)。

当然,主日的自由也帮助人们共同参与主日的朝拜。如果人们事先就被日常工作和生活的需求所占据,那么他就不能有完全的自由将自己奉献给对上主的朝拜。而且,团体朝拜行为也必然需要有共同的休息时间。(这一点是显而易见的,例如参加不逢公共假日的宗教节日礼仪的人是不多的。)如果仅靠早上或晚上两个小时免于工作的自由时间,并不足以完全制造出团体朝拜所需要的宁静、祥和、欢乐的情绪和气氛。况且,会有各种情况阻止人们在同一时间参与弥撒,以至于在这有限的休息时间内,不可能让所有人都参加敬礼。

^① 见 *Dies Domini* 《主日》, 11 条。

除了宗教目的之外,主日休息还具有其他世俗和社会的功能。从这种角度看,周日休息没有宗教特征,对其遵守与否也不能借助于对上主的敬礼这个理由。不过,这些世俗的目的也具有很大的价值。周日休息给人们提供了娱乐和休闲时间,人们可以借此来恢复体力和精力,能以新的兴致和情趣继续投入到工作之中。共同的休息时间,也有利于家庭关系和团体纽带的强化,就是一种重要的社会利益。最后,休息日还为人们开发和培养精神与文化价值、欣赏大自然以及发展兴趣爱好而提供了机会。人们不应该被完全由致力于经济效率的生产性工作所吞没。在金钱和物质利益之外还有其他的价值存在,而后者对于真正的人性生活是必须的;否则,人的人格(the human personality)就不会获得全面的发展。

主要是将人们从世俗的劳作中释放出来,因而允许人们献身于精神活动。因此,主日安息为反思、默想和内在生命的培养提供良好的机会。这些价值又再次涉及到了宗教的领域,这表明在安息日和朝拜上主之间存在着密切的联系;希伯来人就深深地体会到了这种关系,并把安息日视作完全宗教性的义务。

(3) 主日安息的内容和义务

对安息日戒律的狭隘解释构成了耶稣同犹太教经师之间冲突的主要源泉之一。为了反对偏执的律法至上主义,耶稣提出了抗议并宣称:“安息日是为了人立的,并不是人为安息日”(《马尔谷福音》2:27 par)。安息日应该要服从于人的需要和福祉。

第一,教会法典规定,在主日和瞻礼日,“信徒应停止有碍于敬礼天主、主的日子的喜乐或心灵和肉身体闲的工作及业务”(CIC 1274)。传统上,应禁止的工作首先是由“低下活儿”一词所指称的工作(参见以前的教会法典,第1248条)。一般说来,它首先是指耗费力气的体力活,例如采矿、耕作、捕鱼(第一类产业),工业、建筑和手工业(第二类产业)。近来,工资收入也构成了一个判定标准。低级的工作是指按小时或按天数支付固定工资的工作(这也包括广义上的第三类产业,即服务业)。无论何时,在判断哪些工作同主日安息精神相抵触时,基督教团体中那些诚恳的教友的感受

情和共同的评判都是一个重要的标准。

在判定应禁止哪些工作时,非常关键的标准还在于,某项工作是否会妨碍对上主的敬礼,是否会扰乱欢乐情绪和公众的神圣休息。也正是基于这一标准,已往的教会法典(即1983年前的法典——译者注)所禁止的工作中还包括公共司法行为和公共商业行为。

法律的内在逻辑也会禁止所有其他的有悖于主日目的的职业工作,甚至那些挫败了主日的目标的娱乐或体育活动。如果对智力活动和文学艺术的追求方式妨碍人去敬礼上主,阻碍人的灵修生活或对家庭生活的必要、有益照顾,那它们当然也是同主日安息的意义背道而驰的。

道德神学家大都认为,神圣休息的义务本身是重大的,就是说忽视这一义务就算构成了一件重大的问题。用两个小时甚至半天的时间去做那些在主日被禁止的工作,这本身还不能说是重罪,虽然梵二以前的伦理神学手册都是这样说的。然而,如果这种疏忽经常发生,那就可说是重罪。作为一个一般性的准则可以说,某一个工作持续的时间越长,工作所牵涉到的人越多(比如建筑业),对公众生活的干扰越大,它对该规定的侵犯也就越大。就雇主而言,他们有重大的义务为雇员的主日安息留出充足的自由时间。除了极其特殊的情形之外,主日弥撒所必要的时间应当得到保证。如果休息日无法安排在主日,那么就应在其他日期获得补偿。

第二,主日安息的例外

人生的具体条件和需求使得遵守主日安息出现了许多例外情形。这种趋势日渐增大,甚至已通过日积月累的蚕食威胁到了主日安宁。毋庸置疑,无论是从宗教的角度还是从社会的、文化的角度来看,这对于社会都是一个重大的损失。每一个人也必须在良心上问自己:我要求在主日要进行什么样的工作?这种工作必须要在主日进行吗?不能在其它的日子作吗?在商店要不要在主日开的问题上,这特别重要。

紧急需要也往往构成例外情况。正如那些为了不失业而必须

坚持工作的人获得豁免一样,那些如果不在周日工作就无法养活自己和家人的穷人也得到豁免。农民在面临暴风雨威胁时可以在主日收获农产品;而在旱灾时则可以浇灌农田。相同的原则也同样适用于火灾、水灾、地震等一切突发事件下的必要工作。

为了公共福利或大众利益所必需的服务也可获得允许,例如公共交通、加油站、餐饮业、旅馆、医院等等。机械师为了必需的施行或已经开始的施行可以修理车辆,也可以为了周一的需要准备工具、修理机器。为了防止工业损失,工人也可以从事必要的操作和工作。

常常会有这样的争论:同那些在周日工作的人相比,在主日使机器大量闲置是不是一种损失和不利因素。不过,要知道,在主日停止工作往往意味着牺牲物质利益,不论是农民、工匠,还是经营企业的人都是这样。另外,工会反对周日工作的压力也表明,没有周日的工作,企业也照样能够生存和赚取利润,即使同其他那些不守或不大遵守周日休息的国家处在竞争之中也是如此。在有些情况下,人们无法完全避免连续的工作,但即便如此,也应尽可能在周日的重要时段内停业 16、12 或 8 个小时的工作。无论如何,只有那些对全国人民和国民经济有重要贡献的活动才可以成为某些经济领域不断上班的理由。

对守主日安息义务的豁免就像对参加主日弥撒的豁免一样,应由主教(教区主教)和堂区司铎做出(参见 CIC 1245)。①

二、宗教禁食和斋戒日期(days of religious fast and abstinence)②

早在旧约文献中,人们对补赎苦行(works of penance)给予了很高的评价。虽然各自的动因互不相同,但忏悔补赎(penance)被

① 参见有关豁免参与弥撒的规定。

② 汉语的天主教传统用“大斋”和“小斋”来表达 fast 和 abstinence。——译者注

认为是一种“宗教性的、个人的行为，其目的在于表达对天主的爱和顺从：斋戒不是为了自己而是为了上主”。^①

补赎苦行也有个人的(personal)和社会性的层面。在传统上，补赎被认为是完善和圣化自己的途径，正如《圣经》中的友弟德(Judith)、达尼尔(Daniel)、女先知亚纳(Anna)和其他杰出的男女所表明的，他们曾以斋戒和祈祷来朝拜上主(见《友弟德传》8:6;《达尼尔》10:3;《多俾亚传》12:8;《路加福音》2:37)。义人和圣人也还以苦行来为整个团体作补赎和赎罪，例如梅瑟就曾因为人民违背了信仰而守了40天的斋戒来平息上主的愤怒(《申命纪》9:18)。

基督在开始公开传道以前，也曾经历了四十个昼夜的祈祷和禁食期。即使他反对那种徒有其表，而无内在心灵皈依和崇敬的虚伪苦行和禁食，他也没有完全否定这些仪式本身的价值。基督赞成在正确精神引导下进行苦行和禁食行为(《玛窦福音》6:16—18)。

面对伟大的宗教传统，以及主耶稣本人的身体力行，基督教徒从一开始就遵守了禁食和斋戒的日子和时期。在教会礼仪年的年历中标出的众多苦行节期中，四旬斋期是最为重要的。它一直受到了基督教徒的特殊重视和珍爱。第二届梵蒂冈大公会议明确提到了这一节期并把它推荐为信徒的虔敬之行和牧灵人员的特别关注的对象。“四旬期内的苦行，不仅应该是内心的、个人的，而且应该是外在的、社群的。至于苦行的方式，则须按时代与地区的许可，以及信友们的环境去培养，并由……当权者加以鼓励”(SC110)。另一种悠久的苦行传统是在星期五从事赎罪苦工，因为这是基督受难的那天。

① Apostolic Constitution on Penance *Paenitemini* of Pope Paul VI, 17. Febr. 1966. *Vatican Collection II: More Post Conciliar Documents*, ed. A. Flannery, 1982, 2 (AAS 58, 1966, 179)。该规定修正了教会关于共同守斋日期的法令。

教会中常见的补赎和苦行仪式首先和本质上是朝拜上主的表现。它们同祭献有许多共同之处；人通过拒绝某些世俗享受，从而更真实地体验到了那些更值得注意的、更高尚的、永恒的价值。有时，这些“自我否定”(self-denial)的宗教习惯更多有赎罪(atonement for sins)的特征，而另一时候，它们更多地是对上主的感恩与爱慕的表现。但无论在什么时候，它们都是对人们的净化和圣化，并将人引导更接近基督的肖像(conform them to the image of Christ)。通过四旬斋期的克制自己，“你[上主]纠正我们的过错，将我们的心引向你，圣化我们，并赐给我们永生”(见四旬期的弥撒经文)。

根据教会新规定的礼仪年^①，全教会的补赎时期是星期五和四旬期。不吃肉(守小斋)或不吃别的特殊的菜(如果主教团有这样的规定)的时日是每一个星期五，除非星期五是瞻礼日。在圣灰周三(或四旬期的第一天)以及在圣周主受难的星期五(Good Friday,即复活节前的那一个周五)必须守斋戒(小斋)和禁食(大斋)。

地方的主教团有权因正当理由而改变斋戒日，但它们应当考虑到四旬期的特殊性质。它们也可以规定，信徒能以其他苦行方式(特别是慈善工作和恭敬上主的行为)来全部地或部分地代替禁食和斋戒。本地区的主教或本堂神父能够豁免守大小斋的要求，也可以将它转为另一种补赎，如果有正当的理由(参见 CIC 1245 条)。^②

下面将就教会禁食和斋戒的具体要求做进一步的解释。

1. 禁食的规戒

禁食(即大斋, fasting)的规定意味着,在一天内只能吃一顿饱餐。在早晨和晚上可以进食少量的食物;但这两个“小吃”的总量

① 参见 CIC 1249—1253 条。《天主教法典》基本上反映出保禄六世教宗在 1966 年的 *Paenitemini* 文献发表的规定。

② 在这方面也和守主日安息的规定一样：一个修会的会长对于其会员或住在其会院的客人有类似的权力。

不应等于一顿饱饭。饮料,包括牛奶和果汁,不会影响斋戒。

必须遵守禁食规定的对象是那些年满 18 岁而又低于 60 岁的人(CIC 面礼 1252;参见 97:2)。

以前的教科书详尽阐释了免于守禁食规定的理由,但由于只保留了两天的禁食日,所以所有健康的人都应能遵守它。不过,倘若守禁食规定对健康或工作能力造成严重影响的话,这个法规没有约束力。如果一个人非常穷,以至于他始终忍饥挨饿,也同样没有义务遵守该规定。

2. 斋戒的规定

斋戒(即小斋,abstinence)的规定禁止人们吃肉,但这不包括由动物脂肪造成的食品或肉汁(汤)。^①禁吃的肉类包括哺乳动物和鸟类,但不包括鱼类和其他海鲜、两栖类和爬行类动物。

当然,这并不意味着公教徒在那些日子必须吃鱼。实际上,与这个规律的精神更符合的是这个作法:吃一些便宜的菜和蔬菜,特别是在那些鱼很贵的地区。

守小斋(斋戒)的规定适用于所有年满 14 岁的人(CIC 1252)。这就修正了以前的相关法规;后者规定了所有年满 7 岁的人都要守小斋。

如果星期五恰逢一个法定节日,守斋戒的义务就不生效。而且,那些因健康或工作性质(比如采矿、冶金)需要食肉的人,或者那些其主人不允许食用其他食品的人(如仆人、儿童、妻子),都在豁免之列。^②

在大多数地区,主教团利用了其职权而允许信徒以其他形式

① 参见 M. Zalba, "Ad Const. Apost. 'Paenitemini' adnotationes quaedam canonicomorales", *Periodica* 55(1966), 752。

② 在航海与航空事业中工作的人员没有义务守大、小斋,在旅途中的旅客也同样免斋,但是他们应当作另一种恭敬上主的善工,并且至少要遵守主受难日的斋(见 Decree *Pro materna* of March 19, 1982, of the Papal Commission for Tourism, AAS 74, 1982, 744)。

的苦行行为(就是慈善的行动、恭敬上主的行动或其他的表示补赎的行为)来代替斋戒的义务;有时这适用于所有的星期五,有时则不包括四旬斋期的星期五。

第四节 恭敬圣者的义务(duties of reverence for the sacred)

一、恭敬上主的圣名

在所有的民族当中,神的圣名是受到崇敬并被奉为神圣之物。正如一个人的名字不是什么空洞无意义的词语而是代表着那个人一样,上主的名字也代表着他的神圣存在。

以色列人对人名,特别是对天主的名的代表性质极其敏感与觉悟。称颂雅威(耶和華)的名(《依撒意亚》29:23),爱慕他的名(《圣咏》5:11),歌颂他的名(《圣咏》7:17),颂扬他的名(《圣咏》34:3),就是意味着称颂、爱慕、歌颂和颂扬雅威自己。它是光荣可畏的名(《申命纪》28:58),它是千秋留存的圣名(《圣咏》135:13)。对天主之名的圣化是极其重要的,在“十诫”之中它也构成了一个诫命:“不可妄呼上主你天主的名;因为凡妄呼他名的人,上主决不让他们免受惩罚”(《出谷纪》20:7)。^①侮辱上主的人“应由民间铲除”(《户籍纪》Nu15:30;《肋未纪》24:15)。

新约对上主之名表达了同样的崇敬,并将它扩展到上主之子耶稣基督之名上。正如主的祷文所说,上主的名应当被尊为圣,应当称颂说:“我们在天之父”(《玛窦福音》6:9)。基督徒有责任时常

① “犹太传统逐渐形成这样一个习惯,即不再说出在 Horeb(一译:曷勒布)山那里启示的圣名(即 YHWH)。当犹太人念圣经时,他们会用‘天主’(God, Elohim)或更多用‘上主’(my Lord, Adonay)来代替雅威(耶和華)。因此,当犹太人将希伯来文的经典译成希腊文,他们总不写雅威的圣名,而写‘主’(Kyrios, Lord)。”见“Name”, *Dictionary of Biblical Theology*, ed. by X. Leon-Dufour, 1988, 378.

颂扬天主的圣名(《希伯来书》13:15),也有责任谨慎行事,以免上主的名因他们的行为而受亵渎(《罗马书》2:24;《弟茂德后书》6:1)。由于得救有赖于耶稣之名(《玛窦福音》1:21;《宗徒大事录》4:12;10:43;《罗马书》10:13;《格林多前书》6:11),所以他的名字也同样应受到尊敬和赞颂(《斐理伯书》2:9—11)。基督徒应当处处以使上主之名享受光荣的方式来为人处世(《得撒洛尼后书》1:11下)。

因为上主的名字就是他的存在的表达,就是他自己的象征,故理应受到恭敬。恭敬上主的名就是恭敬上主,而侮辱上主的名就是侮辱上主。同样的道理也适用于耶稣的名,也适用于代表耶稣和画像,并且在某种程度上也适用于同耶稣特别接近的人,如圣母玛利亚、宗徒和圣人。

二、对天主之名的误用

天主圣名可能遭到不同形式、不同程度的侮辱。在这里要区分无意的冒犯(就是不恭敬地说出上主之名)和亵渎的罪恶。

1. 无意的冒犯(profanity)是在粗心或愤怒当中对圣名的不敬使用

天主之名有可能被对这一圣名的不经意使用而遭到冒犯,比如人们对待它就像对待世俗事物一样。神学家也应当觉醒并提防不要以一种纯科学的方式,亦即用一种科学研究者探讨其学科现象的语气,而谈论天主和他的奥迹。在教义书或神学的教导中谈论上主的语气都必须表达对天主的恭敬与爱慕。

粗心地(careless)、轻率地(frivolous)使用上主之名,就是严格意义上的“虚假”使用(“vain”use)。在这里,神圣的名字被用以表达世俗的情绪和情感,例如惊奇、激动和恐惧。在这种滥用的风气下,它们成为表达尘世情感的工具,而这同天主毫不相关。

更为严重的误用,是在有罪的愤怒或其他有罪的情感下滥用上主之名。当然,在情急之下对圣名不假思索的冒犯性呼告只

是属于可以原谅的小罪(venial sin)。但是,在恼怒之下对圣名的习惯性误用则是属于重大的不敬。以仇恨来攻击或咒骂他人而滥用圣名则是大罪。

2. 亵渎(blasphemy)

亵渎指任何含有对天主藐视和侮辱的言论、姿势或刻画描写。这是一种常见的攻击宗教的罪过。亵渎神明是对天主之爱的最为严重的冒犯,因为这种行为经常在他人面前损害上主的光荣。这也属于一种异端的罪,因为这是对上主的至尊、至圣、至善的否定。人们有时可以看到,在现今的戏院、电影、电视和文学艺术作品中嘲弄天主、基督、圣人和一切宗教的现象。它们试图以这种亵渎的方式,来摧毁在现今已世俗化社会中所保存的那些宗教价值和情感。亵渎的言辞“常常会损害其听众,特别是儿童和青年在内心深处形成对上主的尊重、崇敬和信任感。这不仅有损于天主的救赎工程,而且还对他人生存中的最高价值,比如信仰、信任、爱慕和宗教虔敬构成了伤害”。^① 言论自由并不是毫无限制的,而它的限制在于真理问题。同样,关于上主和基督的真理以及对他人的诚实信念与情感、对他人奉为神圣事物的应当的尊敬,这也是言论自由的限度。

如果亵渎指向天主本身,这就被称为“直接亵渎”(direct blasphemy)。这包括如下的情形:咒骂天主、说他不公平的或无情的;向天主挥手示威;对圣像和圣十字架吐口水或用脚践踏,等等。同样,嘲笑弥撒礼或举行一些嘲弄天主圣像的游行等等,也是对天主的亵渎。而对圣人或圣物的诽谤和嘲弄则是“间接的亵渎”。但是,这种侮辱只有在明确意味着对圣者的藐视才算是大罪,而嘲讽人们虔敬的虚伪形式尽管已伤害人们的感情,但却并不属于亵渎之列。

许多人,尤其是男性,仅仅只是出于顺从习惯的势力而常常有

^① 见 H. Boelaars, “La blasfemia”, *Studia Moralia* 17(1979), 208.

亵渎行为。他们以粗俗的言辞来表现其所谓的男子汉气概；有些男孩子为了显示自己的男子汉气质也对他们盲目模仿。“这种个人和社会的恶习，其真正的、深层次的原因就是缺乏正确的信仰和虔敬”。^① 习惯、模仿和对上主缺乏清楚的认识，通常可以降低这种冒犯的严重性；但这种行为本身还是不正当的和滥用的。

注意：有些话，比如“该死”、“见鬼”、“讨厌”（英语原文：damn it!, hang it!, bloody bastard!）等等一般都被称为咒骂用语（curses）。但由于它们没有涉及圣名，所以它们并没有冒犯天主和圣者。使用这样的话显然往往是无礼的，但却不构成什么罪。虽然如此，这些话容易损害人与人之间的友谊和仁慈，而且也会形成怨愤之罪。

三、恭敬被祝圣的人物（圣职人员）

那些通过特定的祝圣礼或公开愿而献身于宗教服务的人被称为“属圣的”（sacred）。对基督教来说，这些“属圣的”人包括主教、司铎、执事^②和修会团体的成员。在某种意义上，他们是上主在人间的迹象，而因此应当受恭敬。如果说圣所、圣物是因为与天主有关系而受到尊敬的，那么圣职人员也同样应该受到宗教性的尊重。不过，当这些神职人员忽视或忘记了自己的宗教身份，就会引起人们对他们的不恭敬。

以不尊重的方式对待圣职人员是一种亵渎个人（personal sacrilege）的行为。这首先包括各种对人所施加的身体上的暴力，例如殴打、唾弃、践踏、监禁和屠杀。对教宗施加暴力侵犯的人招致保留于圣座的绝罚（自科绝罚，excommunication）；对主教的侵害则招致停圣事处罚（自科禁罚，interdict）。而因蔑视信仰和教

① 见 H. Boelaars, 前引, 219。

② 那些只接受了较低级的职责（六品之下），不属于圣职人员之列。执事（六品）才进入圣职人员的地位。参见 *Ministeria Quaedam*, AAS 64, 1972, 531; *Ad Pascendam*, 前引, 540。

会权威而对圣职人员施行人身侵犯,也会招致应有的处罚(CIC 1370)。公教会的新法典(1983年修订的)不再坚持所谓的 *privilegium fori* 特权,即不再禁止圣职人员在世俗法庭上是被告者或原告者。不过,倘若出于诽谤而不正当地让圣职人员上法庭,则仍然是一种侵犯和对个人的渎圣,虽然教会的法典对此没有规定。

此外,对圣职人员的神圣事业的干涉(例如强迫他们从事同其宗教职业毫无相称的世俗活动与工作),也是渎圣罪。至于服兵役,教会认为,这不符合圣职人员的身份。除非有主教的许可,圣职人员以及神品的候选人不应自愿地服兵役(CIC 289:1)。而一位已经被祝圣的人对于自己也会犯渎圣罪,如果其行为严重地违背他的宗教圣召。

四、恭敬圣所

那些以一种特殊的祝圣和专门的意向而归化给朝拜上主的地方或房子被认为是神圣的,是“圣所”。由于这些地方同圣者的特殊关联,人们在这些地方普遍会表现出恭敬的态度。团体的共同朝拜也需要有这种独特的、适合朝拜的地方。就人的心理而言,他对宗教敬礼的参与在相当大的程度上受了环境的安排的影响。这些圣所是上主临在于人间的极为生动的象征;它们是上主圣化人民及国家的入口,也是人们体验到上主亲近的通道。

根据教会法,那些通过祝圣和祝福仪式(liturgical consecration or benediction)而指定为举行礼仪或信徒墓葬的场所是神圣的(CIC 1205)。这包括教堂、公共礼拜堂和被祝圣的墓地。教堂附属的圣器室、贮衣室(sacristy)、贮藏室、阁楼、地下室以及教堂的塔楼不是“圣所”,不属于神圣之地。对所有保有圣体的大、小教堂都应持有尊敬之情,因为它们是天主的特别临现之地。

“在圣所内只准许举行或推动与敬礼、虔诚和宗教有关的事;禁止任何与该地圣洁不合的事”(CIC 1210)。教会法的这项规定适用于所有宗教的神圣场所。根据在公教会有效的规定,在个别

情形下,主教或堂区主任可以准许以其他的目的来使用圣所,只要这些活动符合圣所的神圣特质。据此可以在教堂举办圣乐或宗教音乐的音乐会,但其他类型的音乐则不行。“许多最优美的交响乐本身就是宗教性的音乐”。^①

用极为不当的方式对待圣所被称为“亵渎圣地”(local sacrilege)。它包括:(1)通过严重违背神圣特性的行为和目标来对圣所加以世俗化(profanation)。这是指不敬的表演、不敬的舞蹈、市场交易(参见耶稣对圣殿里的商人的驱逐,《马尔谷福音》11:15—17),在圣所举行司法诉讼、公众宴会、打架斗殴等。(2)有重大罪的、臭名昭彰的行为。“在圣所行严重的侮辱行为,给予信徒恶表,即是亵渎圣地,此行为依照教区教长的判断,如严重影响该地之圣善,即不许在该地举行敬礼,直至按照礼仪书以赎罪礼赔补侮辱为止”(CIC 1211)。

出于紧急需要,用圣所来安置难民或士兵,尤其是病人和受伤者,不会构成对圣所的玷污和亵渎。个人在教堂吃饭进食也不属于亵渎行为,尽管此行实属不雅。在圣地偷偷地犯大罪至少不是重大的亵渎,因此也没有必要在办圣功(告解圣事)时说这些罪是在圣所犯下的。

五、恭敬圣物

那些专门用以朝拜天主的事物也是属神的,这或者是因为它们的本性是神圣的,例如事圣,尤其是圣体;或者是借助于特殊的祝圣仪式,例如圣器与祭披(圣衣)。圣物(relics)以及——在某种程度上——《圣经》的话也是神圣的,因为它们和上主与基督有特殊的关联。

^① 见 *Concerti nelle chiese* 一文 of the congregation for Divine Worship of 5 Nov. 1987 (*Notitiae* 24, 1988, 33—39), nr. 8. 此文献也规定,参加这种音乐会应该是免费的。

某一事物越是专一、越是直接的运用于敬拜上主，它应受到的恭敬也就越大。最大的恭敬应属于耶稣圣体，因为在圣体中有基督的特殊临在。经祝圣后用于神圣仪式的圣器或圣衣不可再用于其他的世俗用途（参见 CIC 1171）。所用于礼仪但没有经过祝圣或降福的其他事物则还可以用于其他世俗用途，例如地毯、灯盏、烛台、器盟、盥洗盆等。那些经过祝圣但不是为了礼仪用的事物也同样如此，比如人们可以使用被祝圣的蜡烛来学习，用被祝圣的食盐作调料等等。

对神圣事物的不当使用或对待被称为“属事的亵圣”（real sacrilege）。对于圣物的某种滥用，即为了世俗的、物质上的利益而滥用圣物，则称之为“圣物买卖罪”（simony）。

1. 属事的亵圣

属事的亵圣是对圣物的滥用，它会有如下的形式：

（1）对圣事（特别是对圣体）的不当领受、不当施行或参与和不当对待。最为严重的亵圣形式是故意地玷污耶稣圣体，比如出于迷信的目的或出于对天主的憎恨或出于对基督宗教的蔑视等。这种罪招致保留给圣座的绝罚处分（CIC 1367）。无论谁使圣体成为故意的和严重的蔑视的对象——虽然他不把圣体从圣体盒、圣体光或祭坛拿出来或拿下来——他就犯下亵圣的罪。^①

对待圣体的不当方式是这些：如果圣爵和器皿、祭坛布、弥撒布等器物十分肮脏；如果不注意在适当时间内换圣体；如果不关心在圣体前点燃圣体灯。如果这种疏忽是十分严重的话，就会构成亵圣的罪。

（2）以不当或鄙视的方式对待圣物，如圣器、祭披、圣油、圣物、十字架和圣像。如果将圣器、圣衣（经过祝圣或降福而用于礼仪）用于世俗目的，比如将圣爵用于普通宴会，就构成了亵圣。（可

① 参见 Pontif. Council for the Interpretation of Texts of Law. June 4, 1999; AAS 91, 918.

参看将圣殿中的圣器用作普通宴饮的贝耳沙匝王 [King Belshazzar] 所受的惩罚, 见《达尼尔》5)。不过, 倘若这些圣物失去了它们的原初形状, 比如圣杯已被溶化, 圣衣已被拆散, 就可用于世俗用途。同样地, 如果将废而不用的圣物焚毁也不会涉及亵圣问题。

对于圣物(包括教堂)的偷窃或征用, 同样也属亵圣行为。但是, 用不正义的方式获得一般的教会财产如房地产则不是亵圣。当然, 这是有违于公众原则的。

(3) 将《圣经》之话滥用于不敬的、有罪的目的也是一种亵圣。因此, 将《圣经》用于迷信和巫术仪式就属于极其严重的罪过和亵圣。引用《圣经》语句来开玩笑虽属不雅之行, 但通常不属亵圣罪过。

2. 圣职、圣物买卖罪(simony)

世俗利益应服从于神圣者, 而不是相反: 即不是使神圣者服从于尘世的、物质的利益。圣职圣物买卖即属于反其道而行之。这是试图以世俗价格来买卖灵性事物或紧密附属于灵性事物的世俗事物。(simony 一词来自《新约·宗徒大事录》8:12—24 提到的术士西满[simon]; 他试图从宗徒那里购买授赋圣神的权柄。)其中的世俗代价可能是钱财或其他世俗好处。

那些不可以买卖交易的方式对待的灵性事物包括: 圣事、赦罪、降福、祝福(即圣仪 sacramentals)、教会法权、人修会之权力、得到教会内的职位。^① 那些同灵性事物密不可分的世俗事物则包括被祝圣的圣爵、赦罪念珠、教会职位所带来的利益, 等等。

由于念珠等物是被祝圣的而以高价出售它们就是“圣物买卖”。不过, 如果不看这些事物是否被祝圣过而按照它们的本来价

^① 根据《天主教法典》, 因圣职买卖而提供的职位从法律上讲就是无效的(参见 CIC 149, 3 条)。同样, 因圣职买卖的缘故而退职也是无效的(参见 CIC 188)。

格出售则不是“圣物买卖”。^① 为了特殊的花费或特殊的麻烦要求一种补偿,也不能说是“圣物买卖”,例如为了在很远的地方做了弥撒而要求某种补偿就不是买卖罪过。

按照事情本身的性质,圣物买卖行为可区分为大罪和小罪。如果所追求的世俗利益微不足道而没有做出严重的不义,那么就属于小罪。据此,如果一位司铎为了一台特殊的弥撒所要求的补贴稍微超过他所应要求的,这不是什么重大的罪过。但是,如果一位司铎完全依据报酬的多少来施行圣事,即使那里的人们因贫穷而付不起弥撒费用,也会铸成大罪。

^① 教会 1983 年的《天主教法典》关于“特品因出售而失去原有的祝福”的问题再没有说什么。

第二部分

基督徒对被造世界的责任

所有的受造物都会受到天主的关爱，它们是天主的圣善与美丽的表现。所有的受造物都应该增加天主的光荣和实现天主的国。所有的人也都有这样的指定，即他们应该成为与天主保持友谊的团体中的一员。因此，一个人如果爱慕天主，他也会关爱那些被天主爱的人。这种爱的关怀惠及所有的人、所有的受造物。天主召唤所有的受造物事奉他并参与天国，而一切戒律和道德法规都源自天主的爱。

因此，十诫中那些镌刻在第二块石板上的诫命，虽然其直接目标是指人与造物应当得到的爱与公正，但它们并不纯然属于世俗的性质。十诫的最终源泉在于天主的爱。它们的最终目标不是自我的荣耀，甚至不是人的完善，而是为了事奉天主和为了他的光荣。

第六章 爱邻人和正义

第一节 爱邻人的本质和次序

爱是把宗教生活同人在世上的承诺(man's commitment in the world)联系在一起的纽带。耶稣基督和新约都教导了这种关联,而认识到宗教生活与人世之间的联系,是道德与宗教双方的巨大收获。对于基督的信徒来说,宗教的目标不可能仅仅是一种内心的神秘主义,或者因认为世界是接近天主的障碍而脱离世界。爱慕天主必然包括爱邻人、爱神的受造物。

爱天主同爱受造物既是统一的又是有差别的。说它们是统一的是指它们具有共同的动机:天主本身和他在所造物中的可爱性(amiability)。“我们人用同样的爱来爱天主和邻人;爱天主是为了他本身,而爱我们自己和爱邻人则是为了天主的缘故”。^①但它们又是有差别的,因为它们的对象不同。至圣的天主是神爱的对象;而作为有限的受造物则构成了对邻人、对自我以及对世界之爱

^① 见 Augustine, *De Trinitate*, lib. VIII, n. IX (12) (CCL 50, 289)。

的对象。对象的基本差别要求在进一步阐述中对二者应加以区别对待。本章将仅限于论述对邻人的爱,其中也包括对自己的爱。而关于对大自然的爱则作为单独一章放在本书的末尾予以讨论。

一、《圣经》中爱邻人的诫命

1. 旧约

“爱邻人”的诫命在旧约中不像在新约中占有那么突出的地位,它是很多戒律中的一条,实际上,旧约也不用特殊的方式来特别强调这条戒律。但是,以色列人还是有关爱邻人的义务。“你应爱人如己”(《肋未纪》19:18)。

爱邻人首先指爱那些同样进入了雅威盟约的以色列同胞(见《肋未纪》19:17下)。^①其背景是父权制社会所形成的那种强烈的团结感。同属于同一个祖先后裔这一事实,使得古以色列人将自己的同胞视为“弟兄”。其次,在上主的指示下,爱邻人的诫命也扩大延伸至外国人身上,就是那些定居于以色列人中的外地人(《肋未纪》19:33下;24:22;《申命纪》10:18下)。虽然存在一些例外情形,但他们也被赋予和以色列人同等的权利(《肋未纪》25:39—46)。最后,弟兄般的爱也包括奴隶在内,当然这是在受一定局限的程度上。^②须知,在古以色列的奴隶比在东方任何国家和民族中的奴隶受到了更为人道的对待。

在某种程度上,对邻人的爱甚至必须包括仇敌在内,^③虽然同等报复律(*lex talionis*“以一害还一害”)依然有效(《出谷纪》21:

① 在诫命中有几个同时用的说法澄清“邻人”的意思:“弟兄”(19:17)、“邻居”(19:15,17)和——最重要的——“你民族的子孙”(=“本国人”19:18)。“因此没有疑问:应该爱的邻人就是以色列同胞”(见 S. Legasse, “*Et qui est mon prochain?*”《谁是我的邻人?》Paris, Cerf, 1989, 41)。

② 见《出谷纪》21:20, 26f; 23:12; 《申命纪》5:14f; 23:16f; 《约伯传》31:13f。

③ 见《出谷纪》23:4f; 《肋未纪》19:17f; 《箴言篇》24:17f。29:25, 21f; 《德训篇》28:1—9。

23—25;《肋未纪》24:17—21;《申命纪》19:21),而有关报复和惩罚敌人的祈祷并不少见。^①一直到基督诞生后第二世纪,在拉比的著作(rabbinical writings)中才出现有关对非以色列的外乡人和异教民族的爱。^②不过,(先知们)对默西亚的承诺及对正义与爱的普世王国的承诺,也涵盖异教民族在内,所以对他们的仁慈态度并非完全缺乏,反而呈现出不断增长之势。^③

爱他人应当像爱自己一样:“应爱人如己”(《肋未纪》19:18)。这个标准也能见于《多俾亚传》4:15 中对“金则玉律”的消极形式(negative form of the golden rule)的表达:“你厌恶的事,不可对别人做。”爱的内容首先就在于以公正之行而不以恶行对待他人。“万军的上主这样说:你们应照公正裁判,以仁义和友爱彼此相待;不可欺压寡妇和孤儿,外方人和贫穷人;不可心中图谋恶事陷害人”(《匝加利亚》7:9 下;参见《申命纪》10:18 下;《德训篇》35:1—3;《米盖亚》6:6—8)。实际上帮助那些困难中的人是爱邻人的首要任务(《申命纪》15:11;《依撒意亚》58:4—7)。例如,在《旧约·多俾亚传》中还列举了这种具体的仁慈之行的实例:“该把你的食物施与饥饿的人,把你的衣服分给裸体的人。凡是富余的都要用来施行哀矜;在行哀矜的时候,你的眼不可睥视”(《多俾亚》4:16;亦见 1:16—18)。不过,也有警告说应该只帮助那些真正值得帮助的人,而不能不分良莠、不分善恶地一视同仁(《德训篇》12:1—6)。

《圣经》也论及“爱自己”,比如有有的章节指出,人们应当要谨慎地享受这个世界的好处(见《训道篇》9:7—9;11:7—10;《德训篇》30:21—25)。“如果你喝酒适时量,酒便会给你提神,使你心情愉快。但是如果你在生气和愁闷时饮酒,那么酒便会使你心痛,烦恼和惭愧”(《德训篇》31:28—29)。《圣经》还告诫人不要对自己太过

① 见《圣咏》35;58;69;109;《耶肋米亚》15:5;18:19—23。

② 见 V. Warnach, “Love”, *Encyclopedia of Biblical Theology*, 1969, vol. II, 525。

③ 见《依撒意亚》2:2;19:23—25;42:6f;66:18—21;《米该亚》4:1—4;《匝加利亚》9:9f。

吝啬和刻薄(《德训篇》14:4—7),当然也不能在生活中贪得无厌、毫无节制(《德训篇》37:27—31)。“爱己”与“爱人”在有关人应同朋友共享生活的忠告中是合二为一的(《德训篇》14:11—16)。

此外,《圣经》还告诫人说,爱智慧也是快乐生活的一个源泉(《德训篇》4:12下;《箴言篇》9:12)。人应当避免会引起不快的罪恶,^①而应当维护自己的良好声誉。“要维护你的名誉,名誉比人活得长久,比一千座金库还要耐花”(《德训篇》41:12;亦见10:28下)。

2. 新约

“早期教会以及世世代代的基督教传统都深信,耶稣在道德领域中的最大成就就是对爱天主和爱邻人诫命的倡导和宣扬。基督教 agape(“灵爱”)的讯息——其模范和最高深的表现就是天主之子救赎有罪的人类这一使命——为世界带来了一个新的因素,这是一种广阔无垠、高深莫测的观念和实在,它构成了天主的最高启示”。^② 耶稣这一核心诫命的影响贯穿于整部新约之中。

与旧约一样,新约中的爱的动机在本质上是宗教性的,首先是天主对一切都毫无例外的爱以及基督的自我牺牲式的爱(self-sacrificing love)。因为上主“使太阳上升,光照恶人,也光照善人”,所以基督徒的爱应当具有同样的、普遍的性质(《玛窦福音》5:44—48;《路加福音》6:32—36;《若望前书》4:9—11)。此外,爱邻人连同爱上主也是主的最大诫命(《马尔谷福音》12:28—31)。根据若望(John)的观点,彼此相爱的诫命是基督最大的遗产;对于若望以及保禄而言,其他所有的诫命最终都可以归结为这一条诫命。^③ 我们应当彼此相爱,这正是天主的意愿,甚至对邻人的爱构成了我们爱上主的证明(《若望一书》4:7、12、20)。《路加福音》6:35说,天国回报也是爱邻人的动机之一:“你们的赏报必定丰厚,

① 见《多俾亚传》12:10;《圣咏》34:13—15;《箴言篇》8:36;16:17;《德训篇》7:1—3。

② 见 R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, London, Burns and Oates, 1967, 90。

③ 见《若望福音》13:34;15:12;《若望一书》2:7—11;4:21;《罗马书》13:8—10。

且要成为至高者的子女。”

因为天主的爱和基督的爱惠及每一个人，不论他是义人还是不义的人、朋友还是敌人、犹太人还是异教徒，所以门徒们也应当去爱每一个人（《玛窦福音》5:43—48；《路加福音》6:32—36；《迦拉达书》3:28）。这一点最完美地体现在慈善的撒玛黎雅人的寓言中（《路加福音》10:30—37）。爱邻人不仅仅是指同一民族或宗教的同胞，也不仅仅是指在自己国家中的“外方人”，这属于旧约的观点。基督则将爱邻人的戒律延伸及每一个人，不论他属于哪一个种族或宗教，也不论他属于朋友还是敌人。具体说来，要爱的“邻人”是指任何在神意的安排下（providence）出现在某个基督徒身边的人，这个人的出现就是为了使这个基督徒可以帮助他、关照他。对于基督的爱的诫命来说，其普遍性很好地体现在宗徒们向所有民族传布福音、拯救世界的使命中（《玛窦福音》28:18—20；《马尔谷福音》16:15；《宗徒大事录》1:8）。

对于保禄而言，基督徒的爱必须延及所有的人。“愿主使你们彼此间的爱情，和对众人的爱情增长漫益”（《得撒洛尼书》3:12；亦见 5:15；《迦拉达书》6:10）。宗徒书信（the pastoral letters）比新约中的其他文献更多地坚持上主拯救意志的普遍性；我们的救主天主“愿意所有的人都得救”（《弟茂德前书》2:4；亦见 4:10；《弟铎书》2:11）。

不过，在基督内的兄弟姐妹应得到一种特殊的爱。若望指出，在信仰中的教友团体是基督徒表现圣爱的第一个领域。其他的新约文献也同样强调了教友之爱（《迦拉达书》6:10；《得撒洛尼前书》3:12；4:9—12；《伯多禄前书》1:22）。保禄区分了那些严格意义上的弟兄（即在基督称义的人）和那些“外面的人”。对于后者，保禄有时提出一种限制的、谨慎的态度（《格林多前书》5:12下；《格林多后书》6:14—17；《厄弗所书》5:6下；《哥罗森书》4:5）。但在那时，基督中的兄弟姐妹概念完全是非国籍性的（entirely denationalized）。在信徒团体中，不再有犹太人或希腊人的区别（《罗马书》

10:12;《格林多前书》12:13;《迦拉达书》3:28;《哥罗森书》3:11)。每一个人有可能成为基督教徒,虽然只有那些真正的成了基督徒的人才是“弟兄”或“姐妹”。对基督徒团体划分界限决不是要制造一种带有秘传性质的排他性。之所以对教友之爱做出特别的强调,是因为基督徒要对信仰团体负有更多的义务,并且需要彼此支持与鼓励以面对世界的诱惑与敌意。但这并没有划定边界。因为基督爱众人,并为众人而死,那么爱邻人也必须包含所有的人,包含他们的精神需要,也包含他们的物质需求。

作为爱的准则,新约还反复提到了对自己的爱。“你应当爱近人如你自己”(《马尔谷福音》12:31)。这一准则也在“金科玉律”(golden rule)中受到表现。旧约以消极的方式(“己所不欲勿施于人”,见上)表达它,而基督则以积极的方式说:“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;《路加福音》6:31)。然而,对于新约而言,“爱己”并不是“爱人”的终极和最完善的准则。最完善的准则应是天父对所有受造物的无限的爱(《玛窦》5:43—48)以及基督的自我牺牲式的爱。基督“爱邻人”的诫命被称为一条“新”诫命,恰恰是因为基督徒的爱应是依基督的爱这一准则来进行的。“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;参见15:12)。

同样,爱邻人不仅以基督的爱为准则,而且其本体性的实在亦植根于上主之中。基督的博爱(the agape of Christ)是一种生活氛围,而信徒们应该在其中“根深蒂固,奠定基础”(《厄弗所书》3:17;参见《罗马书》8:35—39)。Agape(圣爱)是由天主赐予的新的存在形式。在这种生存领域里,人们会发现自己能分享此爱,是出于基督拯救行动,而人必须“定居”在此领域,必须按照它而行动。^①

① 见《罗马书》5:5;《若望福音》15:4—10; 17:26;《若望一书》4:7—21。

爱邻人可经由对第二块石板上的每一戒律的实现而证实自己,因为整个法律都可归结为爱的戒律(《玛窦福音》7:12;《罗马书》13:8—10)。不过,在爱邻人的具体表现中,新约认为有些形式具有特别的意义。对兄弟姐妹们的无限的、真正的、发自内心的深处的宽恕,是基督徒之爱的首要义务。这一义务就蕴含在“我们的天父”一祷文之内。如果我们祈求天主宽恕我们,我们也应随时准备宽恕别人(《玛窦》6:12—15;参见《玛窦》18:21—35)。宗徒曾告诫说:“就如主怎样宽恕了你们,你们也要怎样宽恕人”(《哥罗森书》3:13;参见《厄弗所书》4:32)。对敌人的爱则是宽恕精神的最崇高的表现。

与这些精神性的善工(spiritual works of mercy)同等重要的是耶稣所强调的对物质需要的实际帮助。这一点可见于最后审判的陈述(《路加福音》25:31—46,参见慈善的撒玛黎雅人的寓言,《路加福音》10:30—37;以及有关富翁与穷人拉匝禄的比喻《路加》16:19—31)。在最后审判的讲话中尽管没有出现“爱”这一字眼,但“君主”审判的标准,明显地是依据一个人对众人中最贫穷最弱小者所施与的爱。如果我们已经接受了上主的恩惠,我们同样也应该给予那些有求于我们的人或亟需帮助的人(《路加福音》6:30—36;14:12—14;《雅各伯》2:14—17)。“你们用什么尺度量给人,也要用什么尺度量给你们,且要多加给你们”(《马尔谷福音》4:24)。

另一个突出特征是,基督徒对弟兄和对所有人的爱,都是不偏不倚、不自私的服务(disinterested service)。耶稣本人就是这方面最好的例证,因为他是为“大众”交出了自己的性命(《马尔谷福音》10:45)。“我在你们中间却像是服事人的”(《路加福音》22:27)。追随耶稣的伟大楷模,门徒也应“以爱德彼此服事”(《迦拉达书》5:13);如果有必要,甚至可以献出自己的生命。^① 爱的最突出

① 《玛窦福音》20:26—28;《若望福音》13:13—17;《斐理伯书》2:4—8;《若望一书》3:16。

行为,就是向教外人宣讲福音,以便他们也能获救。

新约对“爱己”没有明确的告诫或陈述。但它是“爱人如爱己”这一准则的前提。保禄曾建议弟茂德应照料自己并注意自己的健康。“为了你的胃病和你屡次生病,却要用点酒”(《弟茂德前书》5:23)。但是,最重要的是,许多有关准备主日来临以及在战栗中努力完成自己救赎的劝勉,都是基于人的正当“爱己”关切的吁求。

二、爱邻人的本质

1. 爱邻人的观念

用一句最简单的话来说,爱邻人就是“愿意别人的好处”(willing the good of another)。① 希望别人的好处首先就意味着对他人的天赋或习得才能的承认和珍爱。这也意味着希望他人拥有他应当拥有的价值,或希望他人能发展出或恢复那些价值。但在自己实际上能够提供帮助的情形下,仅仅希望他人的好处是不够的。我们还应当积极地保护他人的良好天赋,并为恢复或增进他人所欠缺的价值而在(在可能的范围内)努力工作。这种行动应当是在天主为人的一生所赋予的使命这样一个背景下实现的。综合这些方面可以说,爱邻人的定义应当是,对他人的物质和精神财富的真诚尊重以及按照上主的召唤而保护和促进这些财富。

根据这个定义,爱邻人的目标有两点:第一,是对他人(或对一个群体)已经获得和实现的全部利益的真诚尊重。第二,是按照上主的召唤和旨意,对他人的物质和精神利益的积极的保护、恢复和促进。

要爱的“邻人”包括所有的人,亲属和外人,本国人和外国人,朋友和敌人,个人和群体(家庭、团体、国家)。下面所有有关个人意义上的爱邻人的论述,同样也适用于群体意义上的邻人之爱。天上的圣徒和在主内逝世的人也都同样包括在基督爱之内。

① 见 Thomas Aquinas, S. Th. I—II, q. 26, a. 4.

天堂里的圣人所受到的爱只能是基于对他们生活与圣德的尊重,因为他们已经圆满完成了他们的尘世历程。同样,对于许多尚在世的的人的爱,也只能是爱他们所拥有的善,而不必做出实际的帮助。但在另外许多情形下,则有可能以积极的方式来促进邻人的利益和发展。

这种积极的促进,必须依据一定的准则实现,而该准则不能仅是一个人的满意或爱好。对于一个本该通过刻苦学习来为未来打好基础的小孩,如果给他提供大量的旅游和娱乐机会,就是不合适宜的。又比如,将一个政治职位给予一个没有能力的人也是不适当的,虽然这个人可能会渴望获得该职位。爱邻人的准则和尺度在“金科玉律”受到表现:“凡你们愿意人给你们做的,你们也要照样给人做。”甚至连耶稣和《圣经》都用了它。这无疑是一项常识和公理性的规则。但是,它是一个基本的而并不是终极的规范,因为一个人完全有可能希望获得同“爱己”和“爱他人”相对立的利益。这样的利益都是不正义的,无论它们是被给予的或被接受的。^①

因此,新约超越了这一规范,它树立了基督对我们人类的爱这样的典范。这是一个新的、更加完善的爱邻人的准则。在基督的榜样中,爱的诫命获得了具体性和生命力。基督为了他人的好处而无私服务、奉献自己;再也没有别的典范能更好地说明爱的中心性和爱的范围。“这种真理不可能通过逻辑推论予以表达。这需要用耶稣生活的故事以及耶稣所讲述的故事,来将这种讯息传达给门徒”。^②

最后,基督的榜样引导着人们将天主之国的需要视为爱的最终标准。爱邻人做的愈是完善,就愈能更好地使人同上主的圣意相吻合,就愈是能更好地服务于上主的国。既然天主在对创造与

① 参见 P. Tillich(蒂利希), *Love, Power, and Justice* (London: Oxford Univ. Press, 1954), 79.

② 见 M. Kelsey, 同上, 21。

拯救工程的展现与完成上,为每个人都指定了具体的任务,那么每个人在这种普遍的范围内的特殊召唤,就应当成为爱邻人的终极指导原则。

爱邻人的动机(或理由)是上主对每个人的爱,借此上主使所有的人都分享到他的圣善和圣美,并且还希望人们能更加全面地参与其中。对于天主圣善的参与,在《圣经》中被描述为“人是天主的肖像”;《圣经》也引用比喻诸如“人们是天主的子女”、是“基督的弟兄与姐妹”、是“圣神的殿宇”。当然,基督徒的邻人之爱,也来自于《圣经》中对爱邻人的反复诫命,它甚至被视为最重大的诫命,并且来自于基督的榜样。这一诫命并不是要把什么外在的东西强加给人,而是很符合人性的。当人们在他人的身上发现一种价值时,他们感到喜悦;并且人们都深切地期望着天主的圣善、圣美能越来越多地体现在所有的人和所有的创造之中。爱邻人的命令就符合人的这些基本倾向。

由此可见,尽管个人的美德和优点有助于人们对他人的爱,但“对邻人的爱”既不仅仅是,也不主要是由个人的美德和优点所驱动的。爱的动因,更多地是出自对那些缺欠天主美善的地方予以善化的渴望。对邻人的圣爱(agape)仍然是爱别人,虽然邻人没有激发爱意或已表明他不值得被爱(如爱罪人和敌人)。“爱他人,不是因为邻人是善的、美好的或适合我们去帮助他,而是为了使成为善的。”

“爱己”,如果能正确理解的话,其要求实现的目标同“爱人”是一致的,并且,二者的动机也是相同的。上主希望我们自己也能体现他的天主性,正如他希望我们的邻人也体现他的美善。爱己应当实现的目标,同爱邻人的目标是一致的:即在天主之永恒计划这一涵盖一切的背景中,按照个人的召唤,接受自我以及促进自我的成长,因为天主愿意这种成长。

2. 爱邻人的性质

在《新约·格林多前书》对爱的讴歌中,圣保禄列举了一系列

爱的特殊性质：“爱是含忍的，爱是慈祥的，爱不嫉妒，不夸张，不自大，不作无礼的事，不求己益，不动怒，不图谋恶事，不以不义为乐，却与真现同乐；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐”。这些特征构成了完整的爱。不过，还应指出另外一个特征，即爱应当是发自内心的和行动的(interior and active)，它们也是真正爱德的本质所在。此外，还可以加上第三个特征，即尊敬(reverence)。

爱必须是发自内心的，即它应是毫无妒忌、毫无贬损地对他人价值和能力的真诚肯定和接受；这亦适用于群体和国家之间的关系。另外，对邻人的关怀与爱应当是真实的和纯正的(true and genuine)。如果缺少在内心对邻人的关注而只有外在的慈善行动，那么就不应该说这是慈善工作。譬如，有些人的慈善行为可能仅仅是为了沽名钓誉，而内心并不真正关心他人的命运。这种“慈善工程”缺乏真正爱的精神，它根本就不是爱。不过，有些对邻人的真心关怀，往往也伴随有一定程度的自我利益；这可能会使慈善行动变得不是那么完善，但并不会完全抹去它的价值。此外，爱的感情或情绪(sentiments and emotions of love)虽然有助于爱的生命力，但它们并不属于爱的本质。

爱必须是行动的，它是对他人利益的实际有效的关怀。许多人把爱等同于自己的情感；但慈爱(agape)不仅仅是情感。“它是对他人持续的爱，直至他人体会到他们是被爱的。当我仅仅感觉到我爱别人时，这还不算爱，只有当他人感觉到他们是被我所爱的和关怀的，这才是爱”。^① 外在的爱德事功，可能会由于一个人的贫穷和苦难而大大减少，但只要有力所能及的帮助，就应当尽力而为。“孩子们，我们爱，不可只用语言，也不可只用口舌，而要用行动”（《若望一书》3:18；参见《雅各伯书》2:15）。因此，爱不仅是希望他人诸事皆好、万事如意，而且还是设法以具体的形式来为他人做好事，为他们尽己所能：不仅在涉及重大不幸的重点场

① 见 M. Kelsey, 前引, 15。

合，而且“主要是在日常生活的环境中”(GS 38)来实现爱。那个“金科玉律”，尤其是基督的精神，要求我们同情地进入他人的生活(enter with empathy into the lives of others)。我们应该以他人的眼光来看待事物，正如我们以自己的眼光看待事物；我们也应该以有效的同情(with effective sympathy)来参与他人的痛苦和喜乐。主动的和热情的爱会形成对他人的责任感和与他人的团结。它不仅仅涉及到个别邻人的物质和精神要求，而且也涉及群体和政治实体的需求。“慈爱必须摆脱理想主义的天真与无知，并且应当发现它的政治维度”。^① 爱德的政治动力使得伦理精神面向社会的视野。

另外，爱的最不可缺少的性质之一就是谦逊，即对被爱与被帮助的个人或团体的尊敬之情。不论是朋友之爱，最为亲密的夫妇之爱，还是对受苦受难者的爱，对个人或社会团体之独一无二的价值和尊严的谦逊的尊重之心，都是形成和维持真正的爱与关怀这种关系的先决条件。应当认为他人因此也是一个独立的天地，是知识、自由、创新和爱的一个独立的源泉。尊重他人因此也意味着不应剥夺接受者的主动性和行动能力。如果上主在对每个人持续不断的关怀中都没有什么强制或强迫性，那么作为受造物的人就更不应该这么做了。“对自由特征的关注常常是同对他人道德能力的尊重联结在一起的。”^② 尊重他人的实质就是鼓励、接受或欢迎他人成为共同行动的合作者。人们只能以这种态度去进行慈善工作。

在另一方面，还有必要保持一定的谨慎态度，以免把爱同屈服性的软弱混淆在一起。人们往往将爱和施加力量对立起来，以至于爱被视为是放弃力量，而施加力量(特别是政治权力施加力量)

① 见 M. Vidal, *L'atteggiamento morale*, vol. 3 (Assisi: Cittadella, 1981), 78.

② 见 G. Outka, *Agape. An Ethical Analysis* (London: Yale Univ. Press, 1972), 266.

则被视为是放弃爱。这样,无权力的爱和无爱的权力被对照(Powerless love and loveless power are contrasted)。但是这种对立是一种错误和混淆。可以轻而易举地指出,人们如果完全不信任权力,并且将爱还原为一种情绪或滥好人的态度(kindness),那么建设性的社会伦理将成为不可能的事。这种区分的后果只能是一方面害怕加入政治活动,另一方面又认为基督教伦理规范在政治领域中是无效的。“它会导致政治同宗教与伦理的分离,并最终会出现纯粹靠压力的政治。一种富有建设性的社会伦理必须以下两点为前提:人们既要认识到权力体制中有爱的因素,又要认识到爱如果失去权力因素就会陷入于混乱”。^①

爱必须要摧毁那些反对爱的因素。因此,它必须同一切犯罪活动相抗争。虽然爱应企图拯救那些施行不义的人(因为他们也是上主的造物,始终是爱的造物),但当他们攻击爱时,有爱心的也会抵抗他们的行动。良心的懊悔与失望的痛楚是圣爱本身在我们之中的两项“奇特的工作”,以准备我们参与称义和得救的工程。“基督的十字架是圣爱的象征,它参与那种由反对爱的力量所引起的毁灭:这就是赎罪(atonement)的意义。”^②

三、爱邻人的普遍性和次序

同亲友的自然之爱以及旧约和古代的同胞之爱相比,基督教的爱的独有特征是其爱德的普遍性(the universality of charity)。“不要再分犹太人或希腊人,奴隶或自由人,因为你们众人在基督耶稣内已成了一个”(《加拉达书》3:28)。教会忠实地保留了基督的这一伟大遗产并在当今的世界中将其发扬光大。“基督徒的爱德实在是不分种族、阶级或宗教,普及全人类的……教会通过其子女们,也要去接近各阶层的人们,特别是穷困和受难的人们”(AG

① 见 P. Tillich, 前引, 12。

② 同上, 115。

12)。出于同样的理由，梵二会议也反对在人的尊严与人权上划出区别来，并反对任何歧视与不公平的待遇。“因此，教会对于人类因种族、肤色、生活方式或宗教的不同而发生的任何歧视与虐待，均认为是违反基督精神而予以谴责。”(NA 5；参见 GS 29)

不过，在将这种普遍的爱付诸实践的过程中，人们会遇到一些问题，因为在对需要帮助的兄弟姐妹施以援手之时，每个人都只拥有有限的能力和潜力。没有人能够帮助所有亟需援助的同胞。那么，应当首先帮助谁呢？对什么人负有最大的责任呢？在帮助穷苦人时，在财产和利益上应付出何种程度的牺牲呢？道德神学对这些问题提供了各种优先选择规则 (preference rules)。最后，我们将讨论到爱敌人和做坏事的人这一情形中的特殊问题和困难。

1. 爱他人的次序

(1) 正当的自我之爱 (well-ordered love of self)

有一句智慧的格言这样说道：“虐待自己的，怎能善待他人？”(Qui sibi nequam, cui bonus? 《德训篇》14:5)。如果一个人连对自己都不好，那他还会对谁好呢？换言之，如果一个人不知道如何正当地爱自己，那他也就不会正当地爱他人。圣奥古斯丁在一篇讲道词中表达了同样的观点：“首先学会爱自己……因为如果不知道如何爱自己，那么你如何能真正地爱邻人呢？”^①毕竟，在“金科玉律”中，“爱己”为“爱人”确立了基本的范式。最近的心理学家研究也与那些古老的经验相一致。另一方面，一种忧虑也不是没有根据的，即这一原则有可能会蜕变成为利己的自我中心主义。这会导致一种自己优先的原则，即处处优先为自己的利益着想，并把较大的利益划归自己一方。因而，有必要对此做出一些区分和澄清。

① 见 *Sermo* 368, n. 5 (Migne PL 39, col. 1655); 参见 St. Thomas, *Summa Theologiae* II—II, q. 26, a. 4 and 5.

就尊敬和仁慈而言(appreciate esteem and benevolence),人应用同“爱己”一样的标准来“爱人”。如果一个人具有更大的圣性并与上主更接近,他应当获得的尊重就越大;这甚至意味着一个人应该用比“爱己”更多的爱,去爱那些在神圣上超过自己的人。如果一个人为了确保公共利益是非常重要的,并且其重要性远远超过我们自己的,也同样可以说,我们应当把这些人的生命看得比我们自己的更重要。因此,在战争期间常常可以看到一些普通士兵会为保护将军或其他指挥官而献出自己的生命。从另一方面讲,那些对公共利益关系重大的人,也有责任不使自己的生命陷于危险之中,同时他们会要求他人去面对这些危险。同样,如果自己和他人所做的工作有同样的质量,就不能为自己要求更多的报酬,而如果他人所做的超过自己的工作成就,则应予以更多的酬谢,但反之亦然。

就情感强度(intensity of affection)而言,并不要求爱人同爱自己一模一样。这种情感上的同等对人来说也是不可能的,因为人在意念上必然更多地关注自己,而他人始终是外面的。而且,在情感上的投入程度越高,所引发的责任也就越大,而人的本性要求人完成这些责任。一个人对自己所负的责任要比对任何其他的人的责任都要大。

就个人的责任和义务而言,人应该更多关注自己的责任。“爱己”的原则要求人们准备和锻炼自己为了更有效地事奉天主及他的国,要求人们为自己的拯救而行动。换句话说,爱己要求人们实现他们对自己所负有的责任。在许多方面,人对自己的责任都大于他对他人的责任。我们自己的发展、圣化和得救更多地依赖于我们自己的行为,而他人的得救不必如此依赖于我们。其理由在于,天主给予了我们的直接主管权力(immediate dominion)只限于我们自己的自我,包括我们自己的精神和身体价值。由此可见,我们个人的发展和得救比邻人的发展和得救更直接地是我们自己的责任。

当然,要求我们关注自己圣化和得救的责任,在某一阶段也会包括服务于他人的义务。如果没有对他人的奉献与付出,我们也不能走向真正的成熟,而通向拯救之路,也会引导成年基督徒越来越多地关注他人的得求。

虽然“爱己”看起来是一种最为自然的倾向,在这一点上应当不会有什么困难,但在实际中还是能发现有人不会真正地爱自己,这并非是罕见的现象。“当今,有许多人都陷于毒品或酗酒或各种形式的忙忙碌碌(business)而无力自拔,就是因为不能关注自己的内心世界,不去静静地审视一下自我”。^① 每个人都有自私的一面,这似乎是愚蠢的一面、暴力与憎恨的一面。它常常将“爱己”的责任变成一种很困难的事,而一个人为了自己和他人的好处不会那么简单地实践它。同时,在每一个男人和女人中,又有希望献出温暖与爱的纯正关怀的一面。“要真正地去爱,我需要全面地看待自己,既包括光明的一面,也包括阴暗的一面。然后我就能控制自己消极与破坏性的一面,而不屈服于绝望和沮丧。”^② 为了能够认识和接受自己,人们需要安静和独处的时间,可能还需要一些友好的人的团体,并且也需要与神爱本身(with the Divine Love himself)的关系,因为神确保对每个人的接纳、关怀和爱。

(2) 正当的邻人之爱(well-ordered love of neighbor)

就内在的爱慕(inner appreciation)而言,越是同上主接近的人就越是值得去爱。一个人在事奉天主方面的诚心(dedication)越大,或他越肖似天主和基督在他内的形象,他也就越是应当受到人们内在的尊敬。这种爱首先在于对他人的善性的喜悦;而这种喜悦也自然而然地包含着保护这种善德不受伤害的希望和意愿。

就行动的协助(active assistance)而言,那些面临越大的(精神

① 见 M. Kelsey, 前引, 50。

② 同上, 50 以下。

的或肉体的)困难和需要的人,就越是应当获得更多的爱。“对那些最感无助的人,不论在哪一方面,作为他们的近人,积极为他们服务的责任尤其迫切。”^①在具有相等需要的情况下,人们通常应当首先帮助同自己关系比较密切的人,或者是基于亲情关系,或者是根据友情关系,或者是那些委托于自己照顾的人。在亲属之中通常依据这样的次序:配偶、子女、父母、兄弟姐妹、其他亲戚。特殊的关爱还应当赋予团体成员(如修会团体)、朋友、住在自己家里的人和同事。那些被委托于自己照顾的人(如孤儿之于养父、养母)通常有权利要求帮助,就等于亲戚一样。当爱的义务(duties of love)同正义的义务(duties of justice)掺杂在一起时,提供援助和支持的责任就变得格外重大,比如在核心家庭之内。在一般的情形下,随意颠倒这种基本的次序是有罪的,甚至会构成大罪,例如,偏爱较远的亲属而因此忽视自己的配偶、子女或父母。圣托玛斯认为,在极端的需要下,父母具有最优先的地位,因为人的存在是父母所赐予的。但是,在面临同等大的需要的情况下,要判定配偶、子女和父母究竟谁应该优先获得援助,这并不是那么容易的事情。

不过,倘若配偶的一方抛弃了家庭,对家庭很少过问或压根儿不闻不问,那么被遗弃的一方具有足够的理由以为子女、父母,甚或兄弟姐妹和朋友提供优先的帮助。同理,倘若有子女离家出走不返回,而其他的家人或友邻对留下的老人、孩子予以照料,那么在面临需要时,就是这些善心的恩人而不是那个离家的子女拥有得到协助的优先权。

对于一般的爱的次序也可以有以下的例外情形,即如某人对教会和社会或对公共利益极其重要。正如一个人应准备着为保护国家和人民而随时牺牲自己一样,他也应当准备着为了同样的理由而付出自己的妻子或孩子,虽然自己同他们有极其紧密的亲情

^① 见《天主教教理》(1994年),第1932条。

联系。^①

2. 同困难程度相关的爱的次序

邻人的贫穷和痛苦并非全都是同等重大的；它们在程度上互有差别。相应地，人们在“爱人”中所给予的帮助和牺牲也互有变化。这种困难可分为极端的、严重的和普通的(extreme, grave or ordinary)三种。极端困难指人几乎或完全无法逃避迫近的精神或肉体毁灭的危险，比如存在着死亡、重伤(heavy mutilation)、长期监禁之类的危险。严重困难是指人若没有帮助就无法摆脱重大的精神或肉体痛苦与伤害，比如相当的贫苦和痛苦的疾病等。而普通困难则是指逃避灾难的问题不大或灾难本身的程度较轻。

(1) 如果一个人同其邻人面临着同类的、同一程度的困难，那么基督教的爱(Christian love)不要求这个人为其邻人而牺牲自己，将自己置于比邻人更糟糕的处境中。无论面临着何种需求，基督教的爱都不允许为了帮助他人而严重危及自己的拯救。人不能为了推进他人的利益而损害自己的灵魂。一个妨碍了自己得救的人，归根到底，最终也会损害邻人的利益。因此，如果对他人救赎的关注会牵涉到对自己灵性生命的严重损害，那么他就应当首先考虑到自己的软弱。在这种情况下，他自己是最需要关注的人。显然，这并不是说在对他人的服务中，灵性恩典连一点风险都不能涉及，因为只有通过面对这些风险，一个人才能真正变得成熟和强大。

(2) 在面对宗教团体或世俗团体的极端困难时，人们应准备着为捍卫它的利益而付出财产和生命的代价。基督的牺牲即属此

① 著名的物理学家普郎克(Max Planck)曾经面对了这样的选择。他的儿子 Erwin 因为抵抗了希特勒而被捕，并被判死刑。纳粹党愿意释放普郎克的儿子，如果父亲在大众媒体上发表一些呼吁人们忠于政府的话。然而，父亲根据自己在良心上的信念并没有发表这些话，所以儿子于 1945 年 1 月 23 日被处以死刑。参见 A. Laepple, “Hinfuehrung zur Lukas-Passion”, *Praedica Verbum*, 100, 1995, 157 页。

类性质。他为了拯救人类免遭精神死亡(spiritual death)而放弃了自己的生命。在遭受迫害时代,基督教徒对信仰的公开见证和基督徒的殉道,也类似是一种对基督教团体的精神价值的保卫。同理,士兵为了保卫国家也应准备随时付出自己的生命。

(3) 在面对邻人的极端困难时,人们必须尽力予以帮助,虽然这样做会给个人带来相当大的不便和物质上的牺牲。不过,这不要求付出个人生命,除非是公共利益所需,比如为了一个极其重要的人物。此外,只有在涉及亲情义务(obligation of piety,如对近亲和恩人)或正义义务(obligation of justice,对司铎或对医生)时,一个人才有在财产、健康或其他方面做出极大牺牲的义务。因此,在必要的时候,配偶、子女或父母的痛苦疾病可以要求一个人卖掉他的汽车或其他的不一定需要的财产,如果这样能够帮助患病的亲属。在为病人服务时,司铎和医生有义务使自己的健康和生命承受比常人更大的风险(例如在对待艾滋病患者时)。当然,他们也应该始终考虑到整个团体的好处,他们不可以为了一个或一些个人而忽视大众的利益。

传统的道德手册都要求,在面对邻人的极端灵性需要时,即使有生命和财产危险,也要以兄弟之爱去予以援助;其实,这一规则更多地是理论上的规定。这些手册都进一步指出,要将上述规则付诸实施,还需要以下两个条件:即要有获得成功的合理希望以及公共利益不反对做出这种牺牲。这些规则适用于拯救一个或两个人的灵性生命。譬如,一位司铎不必给一个儿童授洗(比如在着火房子里),也没有义务去协助一个临终的人(比如在教难时),如果这样做就意味着他大概会失去性命。一方面,公共利益反对这种牺牲,而除此之外还可以加上另一些理由。譬如,患病者有可能通过彻底的忏悔而获得救赎,而天主会为未受洗的儿童提供救赎,正如为其他许多未受洗的儿童所做的那样。我们必须诚恳地信仰天主会通过其他的救赎方式来保证其救赎意志的普遍性。当然,这并不是要否定人们借助于圣事和神父帮助会更易于获得这种

救赎。

在某些情况下,高尚无私的爱的精神,会使一个人的所作所为远远超乎义务的规定。在极端情形中,父母常常准备付出自己的生命以拯救他们的孩子。不过,道德神学的手册并不认为这种牺牲属于爱的义务。从客观的角度看,父母若能保全自己的生命可能更为好些,因为父母一旦去世,孩子也会陷于缺少充足照顾的境地。但是这种自我牺牲式的爱,毫无疑问,值得人们深深地敬重和钦佩。

(4) 如果只要付出一般性的代价,那么人们就有义务尽可能去帮助那些处于严重困难的邻人。不过,一个人的亲戚关系或他的职责又会要求这人付出更大的牺牲,比如为了帮助近亲或那些被托于他照顾之下的人。如果一个商人因无法偿还信用银行的债务而濒临关门停业,而他的兄弟又有能力从自己的户头上借出两千美元来助他摆脱危机的话,那么他就有义务这么去做。然而,就人的疾病而言,人们没有义务去帮助他人得到一种不同寻常的治疗(extraordinary treatment),因为“爱己”的原则也不要求人们为了治好自己的疾病必须寻求这种不寻常的治疗。

(5) 面对普通的困难需求时,人们有义务付出一般性的慈善行动,但不一定是在每一个情况下。慈善行动的程度依赖于个人的财富状况。一个人越是富有,就越是有责任对穷人提供经常性的、慷慨的帮助。

3. 爱敌人

正如我们在前文所指出,旧约就已反复提倡要爱敌人。^① 这一方面最杰出的代表是若瑟(Joseph),对曾将自己卖到埃及为奴的兄弟们的爱,以及达味(David)面对撒乌尔(Saul)王的恶意所保持的高尚的忍耐。事实上,旧约中没有一处曾说过:“你要恨你的

^① 见《出谷纪》23:4f;《肋未纪》19:17f;《约伯传》31:29f;《箴言篇》20:22;24:17f. 29; 25:21f;《德训篇》28:1—9。

敌人”(见《玛窦福音》5:43)这样的话。这句话指的是“一种消极的观念,即将人们的爱限制在狭隘的以种族为中心的框架内……耶稣抨击的对象是对旧约的误解”。^① 旧约把爱敌人(同一般意义上的爱邻人原则一样)限制在以色列同胞之中,顶多扩展到居在本国的异乡人身上。至于周围的异教民族则不在这种爱的范围之内。这种态度也反映在一些旧约经文中,如《申命纪》7:2。此外,“同害惩罚之规则”(lex talionis)以及一些祈祷文也流露出这种报复的态度(《出谷纪》21:23—25;《圣咏》109;139:2下;140:8—11)。

与此相对,耶稣将爱仇敌的概念扩大到不分民族和国家的所有对立者那里。为了反对他那个时代一些宗教团体的调和性解释,耶稣强调了这一诫命的真正的义务特征。“我却对你们说:你们当爱你们的仇人,当为迫害你们的人祈祷”(《玛窦福音》5:44)。^② 这里的“敌人”不仅仅是指个人的、私人的敌人。“对于玛窦来说,爱敌人就是指爱那些因信仰而迫害基督徒的人”。^③ 毋庸置疑,在其他情形下,这种爱也应该包括其他的敌对团体,例如国家的敌人。

忠于主耶稣的诫命,梵二会议(Vatican II)勉励信徒要以爱和善意来对待敌人。“基督的教导甚至要求我们去宽恕伤害,将爱的原则延及一切仇敌”(GS 38)。然而,同样的这一章还提醒人们注意在罪过和陷于罪过的人之间做出必要的区分:前者总是值得批判和否定的,而后者则始终都不会丧失人的尊严并因而有资格获得尊重和爱。这一点同传统的有关“对事的恨”(hatred of repu-

① 见 *The New Jerome Biblical Commentary* (London: G. Chapman, 1989), 644。在耶稣的这一句话中可见当时的宗教派别 Qumran 团体的影响。在该团体的文献中能见到这一段:“他们[即圣者]确实会爱所有的光明之子,每一个人按照他在神的议会中的地位;但他们也应该恨所有的黑暗之子,每一个人按照他在神的惩罚中的罪过”,见 1 QS1:9—10(见 *The New Jerome Biblical Commentary*, 同上)。

② 亦参见《路加福音》6:27f. 32—36;《罗马书》12:14—21;《得撒洛尼前书》5:15。

③ 见 S. Legasse, “*Et qui est mon prochain?*”(Paris: Cerf, 1989), 99。

diation)与“对人的恨”(hatred of enmity)的区分(拉丁语为:odium abominationis et odium inimicitiae)不谋而合。对事的恨指个人或社会团体和国家的过于恶劣的品质和邪恶的行为。它希望能根除这些邪恶和腐败。如果面对的是真实的邪恶,那么这种憎恨以及根除它们的努力就是正当的。耶稣对经师和法利赛人的伪善、虚荣和滥用律法所做的痛斥即属于这一类(见《玛窦福音》23;《路加福音》11:37—52)。另一方面,对人的恨则是对敌对的人或团体本身的拒绝,并希望他们会遭受痛苦或灭亡。这种恨是直接同仁慈的爱相对立的。如果说爱能带来团结,这种恨则可招致分裂。这种恨的完成形式就是铸成大罪的结果,对此圣若望说道:“凡恼恨自己兄弟的,便是杀人的”(《若望一书》3:15)。这种恨的基本倾向的未完成形式,则是希望将较轻的恶降临到敌人身上。

爱敌人的总体目标同爱邻人(包括个人、团体或国家)是一致的:对一个人,甚至于是敌人所拥有的和可能实现的价值之真诚尊重;对其在上主计划中所要施行的使命的促进和推动。其中这后一个方面(即对一个人的使命的支持),在敌人那里可能会采取一种特殊的模式。爱敌人的特殊目标是根除和摧毁憎恨的邪恶根源和理由。但最终这种消极目标会转向一种积极的目标,即恢复那由于憎恨所毁坏的完善与完整性。天主对罪人的爱——亦即真正意义的爱敌人——最清楚地揭示了这种爱敌人的特征:即摧毁罪恶的根源以及通过新的恩典而恢复人所丧失的完整性(integrity)。

人们面对仇恨时所采取的方式,必须接受这种爱敌人目标的指导。例如,基督有关对掌击你的右颊的人把左颊也转给他(《玛窦福音》5:39,亦参见对观福音)的训诫,就是号召他的门徒体现出一种最为高尚的忍耐之心。耶稣以戏剧性的方式强调了这一事实:如果我们能够克服怨恨,我们就可以断绝报复的念头,就可以停止对敌人做任何不仁慈的事,甚至就可以采取积极的步骤来引导敌人的皈依和幡然回首。不过,这种训诫,正如在许多其他情形中一样,并不能按字面意义去实现它。如果我们的忍耐只是在助

长对方的蛮横和固执的话,那么这种克制就是不必要的,甚至是不允许的。耶稣本人在大司祭面前受审问时,曾被一个差役打了一个耳光,但耶稣并没有把另一面脸颊转给他,而是要求得到这种对待的理由(《若望福音》18:22下)。在这种情况下,保持沉默或许会被误以为是对罪行的默认。所以,圣保禄在类似的情形下也反抗了冒犯者(《宗徒大事录》23:2下)。因此,采取那些最有助于敌人的皈依、最有助于和好的方式(但有时是对敌人的必然限制)则是最恰当的:这有时会是最高尚的忍耐,有时会是有力的抵抗,而在需要时也求助于法律。

对敌人的爱首先体现在以下几个方面:

(1) 宽恕精神

爱敌人就是要排除恶意的憎恨和报复心态。如果冒犯者是诚心诚意地试图做出和解,那么宽恕精神就要求人们始终保持易于和解的开放心态。当然,倘若冒犯者或有敌意的一方没有承认自己的过错和失误,那么也就不可能达到什么谅解。因为如果冒犯者没有真正承认自己一方的过错,这就意味着他有可能继续从事他的所作所为,因此对他不可能给予真正的谅解。压迫者如果仍然在毫无顾忌地剥削和压迫他的属下,那么他就很难获得什么宽恕。甚至连天主也只能宽恕那些我们所忏悔的罪过。但正如天主始终准备宽恕那些回心转意的罪人一样,我们也应当随时准备同那些悔过自新的人和解。而且,我们还应考虑到冒犯者的行为可能或多或少地出于无知和无意,这一点可能会降低甚至排除个人的罪过。这就要求受侵犯的一方应该具有更多的理解和忍耐力,甚至放弃所有的抵抗。正是在这种意识的启迪之下,耶稣在十字架上为他的仇敌祈祷说:“父啊!宽赦他们罢!因为他们不知道他们做的是什么”(《路加福音》23:43)。

受害的一方应当以爱来积极响应对方真诚和解的请求以及对对方所犯伤害而提出的合理补偿。原则上,应当由冒犯者或罪责(guilt)比较大的一方首先做出和解的姿态。然而,宽恕精神则常

常也要求受害的一方(尤其是在冲突中也负有一定罪责的受害者)以积极的举动为和解铺平道路。通常,并不总是需要做出明确的道歉(apology)。在许多情形下,道歉形式可以是含蓄的,比如通过特殊性的关照或礼貌的问候等等。

宽恕精神并不要求全面放弃获得补偿与偿还的权利。冒犯者有义务弥补他所引起的损害,而被伤害者有权利要求获得这种补偿。即使冒犯者已经请求了宽恕,人们还可以将他带到法庭,这样做可能是获得补偿的唯一安全方式,或者这是出于保护团体免遭类似伤害的必要手段。但是采取法律行动的动机不应当是憎恨和报复。圣阿尔方索(St. Alphonsus,一译“雅风”)的告诫无疑是十分正当的:“热爱正义往往容易变成掩盖报复心理的虚伪外衣。”^①如果所造成的损害不重要,爱德往往要求人们放弃赔偿的权力。如果赔偿对他人造成的损失过于严重,那么爱德也会要求人们放弃赔偿权。

(2) 一般的友好及尊敬的表示

这种表示在问候和祈祷方面尤为明显。如果“最恶毒的拒绝形式就是避而不见”^②这句话是真的话,那么爱敌人就需要保持最低限度的同对方的社会接触。如果在亲属之间(兄弟姐妹、父母和子女之间)存在着隔阂和敌意,那么在特殊节日(婚礼、洗礼之日等)的造访以及偶尔的拜访或书信问候,就是简便易行的一般的友好表示。为了妨碍仇恨的深化,为了证明自己已做好了和解的准备,以及为了避免丑闻(比如在司铎或修士之间的公开敌意就会构成丑闻),这些表达尊重的示意是必要的。此外,对怀有敌意之人的友好言语常常会使对方的心灵和思想产生深刻的变化。如果表达尊重的示意能有效地带来双方的和解,那么就不仅需要有所尊

① 见 *Homo apostolicus*, tr. 4, n. 17; cf. *Theologia moralis*, lib. II, n. 29, footnote.

② 见 M. T. Kelsey, 前引, 156.

重与爱的一般表示,而且还应该要进一步做出特别的表示。

不过,出于一些重大的理由,惯常的友好表示可以暂时拒绝,例如为了想让一个人认出自己的罪或为了引起他的悔改。夫妻可能会对引诱了其配偶而危害其家庭和睦的人表现出深深的悲痛和不满。做父母的可能会以类似的方式来对待自己的孩子,因为有时这似乎是纠正其恶行的适当方式。此外,只要那些十足的犯人如杀人犯或抢劫犯仍在从事他们罪恶的勾当,人们也不应同他们保持社会的接触。

然而,这些理由并不意味着要拒绝为这些冒犯者和仇敌祈祷。至少,在一般意义上,在为罪人的悔改的一般祈祷中也应该要包括他们。因为这是出自基督的意愿:我们应该为那些憎恨我们的人而祈祷,并给他们做好事(《玛窦福音》5:44;《路加福音》6:27)。为敌人祈祷的实际效果就在于,这样能防止我们对他们有任何不仁慈的言行。因为这些消极的行为会有悖于我们向上主所要求的,就是希望天主会照顾我们的敌人,会保护他们的灵魂。

(3) 在困难中的帮助

在紧急的情况下,人应当像帮助任何其他的人那样,尽己所能地帮助自己的敌人,比如通过救济品、食物、衣物、在交通事故的急救处理等等。“如果你的仇人饿了,你要给他饭吃;渴了,应给他水喝……你不可为恶所胜,反应以善胜恶”(《罗马书》12:20)。对其他非紧急需要的帮助通常不是一个义务,但往往可以建议这样做。如果通过进一步的帮助能引导敌人并达成和解,那么人就有义务来尽力为之。

要将上述原则和要求付诸实现,常常会遇到严重的困难。对于一个饱受伤害和不公之苦的人,立刻与直接地宽恕他的敌人决不是一件容易的事。人们会希望,他人要承认与弥补自己的错过,这种希望也是合情合理的。不过,人们都必须意识到,人人都会犯错误,而每一个人的生活都有着一个错综复杂的历史背景(并且这个历史也许同样是充满痛苦和不义的)。基于这种理解,人们应当

不要太刻薄地要求对方认罪与弥补罪行。无论在何种情形下,人们都至少能够而且也应该为宽宏大量的爱的恩典,以及为敌人的回心转意而祈祷。须知,对伤害的宽恕和对不公的忍受都属于灵性的善功(spiritual works of mercy,第五和第六功)。

正如前文所述,爱敌人同样也包括敌对的团体和国家。这种爱也更应给予缺乏名誉的边缘群体。如果已经造成了伤害,那么这种爱应当表现出准备做出宽恕的姿态;如果对方试图作出补偿,那么就应该做出实际的宽恕。为对立的团体或集体的敌人而祈祷也是应当的,正如基本的尊重表现也是应当的,比如对于一个不友好的教派的房子或对敌对国的大使馆的基本尊重。人们也应当考虑到,在团体之内,比如在一个国家内,并非全体成员都持有敌对的态度或赞成不公之举。正如国际法所规定的,敌对团体的个人(比如受伤的士兵),必须获得他们所需要的帮助。战败的敌对国如果面临着重大的困难,比如饥荒,也应获得帮助,正如陷于饥饿的单个敌人也应当得到协助一样。

促进和平之善德的最主要方式就是消除对其他团体或国家的偏见。未经详查的,约定俗成的消极判断(unexamined negative judgments of a stereotype nature)在形成拒斥和仇恨上,往往发挥着重要的作用。为了消除这些说法,仅在个人层次上放弃这种态度是不够的。“即使我‘不反对’那些边缘群体、少数团体、异己团体,但我也仍然不能否定我的团体或社会对他们所具有的责任。”^①我们必需引入新的思维和新的价值观。“因此,爱敌人戒律的目的不仅在于个人的转变,它同时(而且首先)也在于社会的转变。对于基督教团体来说,这种社会转变是由爱敌人这一戒律所引发的任务。”^②

① 见 P. Hoffman and Volker Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* (Freiburg; Herder, 1975), 179.

② 见 P. Hoffman and Volker Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* (Freiburg; Herder, 1975), 183.

第二节 爱邻人的具体表现

爱邻人是我们所有的社会关系的基础,并且也是这一切关系的启发与灵魂。不过,有一些表现形式通常被认为是对爱邻人这一戒律的更为直接的表现。这就是所谓的“仁慈善工”或“哀矜手工”(the works of mercy or charity 亦译“哀矜十四端”)。

正如前文所述,新、旧约都把对具体困难的实际帮助列为爱邻人的首要表现。基督本人也指出,这样的善工是他的默西亚使命(messianic mission, 见《玛窦》11:25)的标志。同样,梵二(Vatican II)也把旨在解除人的各种困难的互助视为基督徒爱德的生动体现(参见 AA 8)。在某种特殊的意义上,这种援助就是社会使命的范围,而梵二已专门颁发了“教友传教法令”(AA)一文。

教会传统列出了七种物质性的仁慈善工(seven corporal works of mercy, 亦译“形哀七端”):给饥饿者食物、给渴者饮水、照顾无家可归者、给赤身裸体者衣物、看顾患病者、探望坐监者、埋葬死亡者。这七件善工首先由拉克坦斯(Lactantius)编辑在一起,其中六件来自《玛窦福音》25:35 下的审判故事,另外一则来自《旧约·多俾亚传》1:17。与此相对应,还有七件不太为人所知的灵性仁慈善工(seven spiritual works of mercy, 亦译“神哀七端”):教导无知者、劝告困惑者、安慰悲伤者、纠正迷途者、宽恕自己所受的伤害、忍耐不义的待遇、为生者与死者祈祷。进一步审视第一部分时,就可以发现第五、第六项事功(看顾患病者和探望坐监者),与其说是物质善工不如说是灵性善工。所有这些善工如今仍然有效,尽管其范围需扩大和补充。

在评价这类清单时,人们应当记住它们是同古代世界的需要相符合的,并且受到追求象征数目这一意趣的影响。但是,爱应该在每一个时代当中重新体验到具体的需要,并发现在什么地方存在着对邻人之爱与援助的需求。

千百年来,对穷苦人的关怀都是教会的显著特征之一。历史表明,教会总是对穷人怀有殷殷关切之情。初期基督教会十分推崇施舍(《宗徒大事录》2:44下;4:34—37),并很快就选定了一些执事(deacons)和寡妇以特殊的方式为团体中的穷人服务(《宗徒大事录》6:1—6;《弟茂德前书》5:9下)。在保禄的建议之下,富裕的地方教会为贫穷的耶路撒冷教会举行了募捐(《格林多后书》8—9)。最早期的教父的时代中,教会就建立了救济院与孤人的收留所(alms-houses and hospices)。在许多世纪里,对穷人和孤儿、残疾人和患病者,以及其他面临困难团体的有组织照料,几乎全部由教会一手创办。特别是一些修会与其他的男女虔敬修道团体都将自身献于这一使命。虽然现代国家已为各种不幸者建立了许多社会保障服务设施,但仍为个人、团体和教会的爱德与慈善事业留下了很大的活动空间。而且,今日的教会还以一种楷模的方式在慈善领域中从事着许多社会性服务工作。(在此应该提到印度的特勒沙姆姆(mother Theresa)和她的修女们的服务;也可以想到教会人士在南美洲的大都市中对街头上的孤儿的照顾。一般来说,各种教会团体在全球范围内都做很多社会工作和慈善工作。)

在当今社会中,仁慈的爱的领域(fields of charitable work in today's society)有这样一些:病人,特别是身患不治之症和慢性疾病的病人需要照料;残疾者和智障者需要帮助和关怀;具有特殊婚姻或教育问题的家庭需要支持以度过难关;处于不稳定状态的青少年需要同情的引导,在其闲暇时间需要有为他们开办俱乐部与娱乐活动;孤儿应有家可归,最好能被某个家庭收养;远离家乡的工作人员和移民需要有友好的接触和交际;吸毒者以及那些有染上毒瘾危险的人应获得帮助以脱离危险;刑满释放的人员应获得妥善的安置;有关社会福利工作人员的训练机构应当得以建立和维持,等等。

不过,除了这些较为专门的慈善工作之外,普通的慈善工作也有同样的功效,例如施舍财物于穷人(如果本国没有,则应救济外

国的穷人),或去拜访孤独的人和生病的人。在现今的社会中,孤独者是一个常遭遗忘,但却有特殊需要的群体。他们常见于老龄人群中,但亦可见于年轻人中。孤独能毁掉一个人;没有什么能比作为一个陌生人,作为一个被疏远、被离弃、被孤立者,更能增添一个人的孤独感的了。“孤独的人比具有良好人际交往的人,更易于成为各种致命疾病的牺牲品。准确地讲,当人们被隔断于人际关系时,他们会丧失生命”。^① 在《玛窦福音》25章中,即在基督对位于“右边的人”的赞扬中,我们可以发现这样的词句:“我做客 [stranger 陌生人],你们收留了我。”通常,来自陌生人的呼号都是紧急的请求。“当陌生人憋足了勇气向我们发出恳求时,这往往意味着他们陷于了真正的麻烦之中,而我们应尽可能快地作出积极的反应”。^② 实践着福音讯息的基督教会应对陌生人伸出友好的双手。最后,基督徒的爱还面临着一个新的、广阔的领域,即发展中国家的巨大困难和问题,它们需要经济援助,需要志愿者的社会经济合作,以及各行各业专家的培训等等。

无论帮助的对象是个人还是团体与国家,慈善援助的方式应始终基于某些根本的规则。梵二会议的文件已经提醒人们注意这一点。它警告说“慈善动机的纯洁性不应受到对个人利益的追逐或对权力的渴求的玷污”(AA 8)。所有的帮助的动机,都应是对面临困难之人的真诚关注,都应是对他们受天主召唤之使命的带有敬意的关怀。

同时,不仅援助者的动机应是正确的,而且援助的方式本身也应当体现出仁爱精神。在提供帮助、奉献爱心之时,应做到温和、得当和体贴(gentleness, tact and delicacy)。如果以一种居高临下、尖酸刻薄或不耐烦的态度对待穷人,就会有损于哪怕是最为慷

① 见 M. T. Kelsey, 前引, 69。“在工业化的国家中, 18 到 25 岁的男人的第二种死亡原因是自杀。第一种原因是交通事故, 但这些事故多数只是被掩饰的自杀尝试”。同上, 169。

② M. T. Kelsey, 前引, 178。

慨的捐助。“天主爱乐捐的人”(《格林多后书》9:7; 参见《罗马书》12:8;《德训篇》35:9)。对待那些真正需要帮助的人,应当采取真诚的关怀和同情的仁慈之心。“受帮助的人的尊严应受到体贴周到的照顾”(AA 8)。

真正的爱需要对他人的倾听。只有专注地倾听才能使我们了解到他人的真实需要。“问题不是提供我们所想提供的东西,而是如何提供他人为了自己的现在和为了发展所需要的东西。如果我不了解他人,我怎么能够给予他们以关怀和理解呢?……如果我不倾听他们的心声,我又怎么能够了解人呢?”^①如果不事先了解他人所需就横加“帮助”,这不是爱而是父权主义(paternalism)和权威主义(authoritarianism)。而且,由于人在时间的长河中是不断变化着的,所以我们也不可能一劳永逸地去了解他们,我们必须持续不断地倾听他们的声音。这不仅适合于穷人,也同样适合于家庭和生活伴侣。而且,爱的优先这一规范在这里也同样适用。^②

爱邻人已被人正确地称之为爱的圣事(sacrament of love)。^③它不仅易于使领受者对圣爱开启心灵,可能使他对基督教的信息而敞开心扉,但对于那些以言行实践它的人来说,爱更是一种神爱的圣事(a sacrament of divine love)。梵二会议认为,即使是那些没有达到了对上主的明确认识的人(若他们对于自己的不信是无辜的),也能获得拯救,如果“他们努力;追求善的生活”(LG 16)^④,那么他们的善行就是那拯救他们的圣事,而善的生活最自然地体现在爱的事功上。对于实行善工的人来说,善工是拯救的途径和

① 前引,68。

② M. T. Kelsey 反省他自己的经验,推出结论:“如果我有可能重新做关于我的爱的选择,我就会认清我的优先抉择并把我爱人和孩子放在最优先地位。”(前引,85页)这就要求给别人时间。“如果我们为我们所爱的人不愿意付出一定的时间,我们就不能表达我们的爱”(103页)。

③ 见 Haering,前引,1963,390。

④ 见 LG 16:“还有一些人,非因自己的过失,尚未认识天主,却不无天主圣宠而勉力度着正直的生活,天主上智也不会使他们缺少为得救必需的助佑”。——译者注

圣事。

第三节 正义的美德

正义是一项人们经常援引的要求和美德。所有的人都呼吁正义并要求实现正义。但同时,正义又是一个大有争议的概念。它是许多争执和辩论的主题。正义是道德与法律生活上的基本概念之一,但尽管如此,对正义下定义不是一件简单的事情。

一、圣经中的正义美德(virtue of justice 义德)

正义(justice)或公正(righteousness)是最为重要的圣经概念之一。它因为包含许多方面,因而难以界定。在《圣经》中对正义一词的使用及其外延,远比现今世俗或宗教语言中的用法宽泛。

在《圣经》的一种用法中,正义是指人们所熟悉的道德德性(moral virtue)。这有时指社会规范意义上的,但更多的时候则将其范围扩展到对所有天主诫命的遵循与恪守上。相应地,天主的正义则表现为他是正直(integrity)的楷模:首先在于其子民以及每一个人和引导上;其次则在于天主的审判(retribution“重新分配”)上,即根据人的所作所为来赏善罚恶。

在《圣经》对这一词的另一用法中,则体现出正义这一概念的更为直接的宗教意义,即正义是上主的仁慈和救赎的恩典。“人们通过信仰而获得的天主的正义,最终就是天主的仁慈;而正如天主的仁慈一样,正义有时指的是一种神的属性(divine attribute),有时则指的是这种仁慈所施与的一些具体的得救的恩典(concrete gifts of salvation)”^①。在旧约中就已经有了这种观点,而在新约中,圣保禄还专门指出了正义的这种意义(“上主的正义”、“称义”[justification])。

^① 见“Justice”, *Dictionary of Biblical Theology*, ed. by Leon-Dufour, 1988, 282.

因为本文只对作为道德品行的正义感兴趣,我们以下的阐述将只限定在第一种用法上。

1. 旧约

在道德品性意义上的正义,有时可以指具体的民法上的正义,有时则指意义更为宽泛的正直气概(uprightness)和纯正的完善(integral goodness)。

古代以色列的法律要求法官恪守正义原则,在履行其职务时应秉公行事(《肋未纪》19:15、35下;《申命纪》1:16;16:18—20)。作为对他人权利的尊重这种正义,在犹太社会中要求每个成员都依此行事(《出谷纪》23:6—8;《申命纪》25:13—15)。同样,君王也应秉公行义(《耶肋米亚》22:1—3;《圣咏》72:1—4),并为此而受到称赞(《撒慕尔下》8:15;《列王上》10:9;《箴言篇》16:13)。先知们反复而猛烈地谴责了民长和君主压迫穷人的不正之举。^① 有权有势的君主或民长(法官)同无权无势的臣民或原告之间的关系,可以成为所有上级与下级、主人与仆人关系的范例。在所有这些关系中,强壮有力的一方有义务照顾弱小无力的一方(《厄则克尔》45:9;《米该亚》6:6—8)。先知们坚决强调,雅威(或“耶和华”)会优先保护那些受欺压的弱小者。他们预言说上主将会惩罚那些欺压穷人和滥用权力的行为。因为旧约从未把不公正看作是纯粹违背人的规则,而总是从宗教的角度,把它看成是对上主盟约的背离和对天主圣性的冒犯和不敬。先知们意识到了人的软弱,所以他们盼望着将来的弥赛亚(Messiah 亦译“默西亚”)能为人们带来毫无瑕疵的正义(《依撒意亚》9:7;11:4下;16:5;32:1;《耶肋米亚》23:5)。

从广义上讲,正义意味着对法律的忠诚和对上主的诫命的遵循(《创世记》18:19;《申命记》6:25;《箴言篇》11:3—10;12:28;《依

^① 见《亚毛斯》5:7,11—15;16:12;《依撒意亚》3:13—15;5:7,22下;《耶肋米亚》5:26—28;22:13—18。

撒意亚》56:1下;《厄则克尔》18:5—24)。义人就是正直的人,是无可指摘的[上主的]仆人(《创世纪》6:9;18:23—32;《箴言篇》12:10、26等;《智慧篇》1:1)。

2. 新约

对法建类型的正义的劝勉,既不是耶稣信息的中心,也不是布道教会(apostolic Church)的中心。“福音对正义义务没有制订什么规则,没有对某种被压迫群体作出什么迫切的呼吁,也没有把默西亚(弥赛亚)看作是正义的法官”。^① 耶稣同时代的最大过错与其说是社会的不义,不如说是更为具体的宗教形式主义和伪善的邪恶。因此,先知们谴责不公正,而耶稣则谴责人们的伪善。

“在耶稣的言说中,正义保持着它的忠于法律的圣经原义。虽然这不是他的讯息的核心,但耶稣无疑将道德的生活看作是真正的正义,是对天主诫命的灵性遵从”。^② 在“山中圣训”中,耶稣为门徒描述了真正的正义(《玛窦》5:17—6:18)。他们的正义要比法利赛人的更加伟大,因为法利赛人只是陶醉于对法律规则的外在的、形式主义的满足,而置正义的精神(spirit of justice)于不顾。但正义的精神就是关怀邻人的好处(《玛窦福音》5:20;23:23)。

由于正义意味着道德品性,所以福音和使徒往往从一种宽泛的意义上把它理解为完善的生活水平和圣德。“正义之道”(《玛窦》21:32;《伯多禄后书》2:21)这一表述意味着按照上主的诫命而生活。在这种意义上,义人就是实现了天主的诫命的人。因此,在旧约和新约中,形容词“正义的”或“公正的”被用于包括基督在内的各种人身上,以指称其正直或圣德(《玛窦》1:19;13:17;《路加》1:6;2:25;《伯多禄后书》2:7)。当耶稣在受洗时说他是为了“完成全义”时,那么他就宣告了这样一件喜事,即在他身上,古代的正

① 见“Justice”, *Dictionary of Biblical Theology*, 283.

② 见“Justice”, 前引。

有时,正义也表现为一种与众不同的独立美德,就是民法上的公正和社会的品德(《厄弗所书》6:14;《弟茂德前书》6:11;《弟茂德后书》2:22)。

二、正义的本质

1. 正义的概念

关于正义的概念,各人的看法不尽相同,且众说纷纭。不过人们就正义的三个特征基本上达到了共识。“我们可以区分三个共同的特征。第一,正义是一种社会规范,亦即它是指导人们相互交往的原则。第二,正义是一种认可和准核(approbative),就是说它可以判定某一行为是公正的,并表明对这一行为的赞许。第三,正义有义务性(obligatory),就是说,判定某一行为是正确的这就意味着一个在同样的情形下的人应当做同样的事情”。^①同正义原则共同存在的还有其他一些准则,也在为人与人的交往提供着指导,例如习礼貌的规范、习俗的规律或语法的规则。但是那些不是认可性的,亦即奉行它们与一个人的好坏品质无关。同时,它们也不是义务性的;而这两点将它们同正义区别开来。正义更靠近法律或道德的规范,虽然这三个之间的关系是一个具有争论的问题。

就正义的本质而言,基本上有三种观点,即成文法说(positive law theory)、社会利益说(social good theory)和自然法说(natural right theory)。^②第一种观点将正义看成是符合法规的行为,并因而将正义还原为合法性(reduces the just to the legal)。这样,正

① 见 Otto A. Bird, *The Idea of Justice* (New York / London: Frederick A. Praeger, 1967), 10f.

② Otto Bird, 见同上,为列出成文说的 23 个代表,其中有 Hobbes, Holmes, Kelsen, Spinoza(45 页)。社会利益说有 19 个代表,其中有 Bentham, Hume, Mill, Radbruch, Sidgwick(81 页)。关于自然法说他列出 42 个学者,其中有 Aquinas(托马斯), Aristotle(亚里士多德), Augustine(奥古斯丁), E. Brunner, Grotius, Leibnitz, Locke, Maritain, Messner, Pufendorf, Suarez, Del Vecchio, Vitoria, Wolff(121 页)。

义概念也可以由合法性的概念所取代。这种理论的优点是：很多权利确实来自于法律的规定，比如年满 18 岁的公民有普通选举权利。不过，反对这种观点的人认为，正义也存在于没有成文法规的领域，而且正义是法律的评判准绳，正义可以判定法律的合理性。因此，正义与合法性不可能是同一个概念，因为正义超越法律并是法律的评判尺度。

社会利益说将正义限定为对社会利益有用的行为。因此，正义成为比合法性更为宽泛的概念。正义要求人们去做能够积极促进社会利益的事情，而这些行动可能是先于成文法规、超越成文法规，甚或有悖于成文法规——假如法律的要求同社会利益要求相抵触的话。这个定义的优点在于为法律提供了一个客观的标准（这个标准就是社会利益的重要价值），而借此标准可以评判法律的合理性。不过，这个定义也不是令人满意的。它同时显得过于宽泛和狭隘。并非所有对社会利益的贡献都属于正义的义务，例如慈善工作。慈善的义务（obligations in charity）也不能同正义义务相提并论。然而，按照这个定义两者则变得毫无差别，似乎都属于义德之例。另一方面，正义的义务又并不完全出自社会利益的需要，它也出自个人维持和促进其肉体和精神生活与改善生活条件的权利，虽然这样做对社会利益也许没有什么贡献。比如，一位残疾人具有生存与生活的权利，虽然他（或她）看起来只是社会的负担。当然，这并不是否认社会利益这项重要的标准的价值，而是说这个标准还需要进一步的补充。

自然法说主张自然法是正义的最终基础。人拥有权利主要不是来自社会，而是他作为一个人的本性赋予他一些权利。正义所尊重的权利主要来自自然本性所固有的法则。人以及人的团体有权利获取秩序井然的生存、自我实现和进步。在次一级的意义上人的权利也来自于社会法律进一步加以澄清与解释自然法。这是因为人的自然权利的要求往往可以用不同的方式予以对待（比如财产和继承权），所以这就需要由社会来决定究竟采用何种具体形

式来使这些要求获得满足和实现。但是,成文法尽可能地要同自然权利的要求相一致,不能违背它,而这样成文法才成为合法的以及有约束力的。显而易见,这种正义标准本质上依赖于对人的本质和生存目的的理解。在某种程度上,在这种理解中将会出现分歧,而什么是或不是人的权利这个问题还会引起某些争议;不过,这种多样性不会否定自然法理论本身,只要求人们尽力就人的本质和使命问题去获得更大程度上的一致意见,因为人的本质归根到底只能是一种,而不能是好几种。(至于进一步的说明,请参见第一本关于自然法的论述。)

根据柏拉图和亚里士多德,托玛斯·阿奎那这位自然法说的杰出代表,将正义限定为“给予每个人他应得到的事物的坚定和不变的意志”。^① 这个定义为许多哲学和神学学者所采纳。当然,同正义的一般观念相比,这也是相当宽泛的定义。托玛斯本人就将正义的概念扩展到感恩、服从、尊敬别人、甚至礼貌和朝拜天主的义务。^②

因而,有一些学者试图对这一定义做出进一步的限定。正义被更妥当地定义为“满足我们邻人严格意义上的权利”^③,或者是“给予每个人他按权利所拥有的或应当拥有的”。^④ 尽管朝拜上主的义务也构成人的义务与神的一种权利,人们不把它归入正义义务之列;因而,上述最后一个定义或许可以进一步地澄清为:“给予每一个人或团体按权利所拥有的或应当拥有的。”在这个定义中提到人的团体则表明,不仅个人而且团体也是权利的主体。同时,还

① 见《神学大全》S. Th. II—II, q. 58, a. 1; “Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit”.

② 参见 S. Th. II—II, q. 80 等。

③ 见 K. Hoermann, *An Introduction to Moral Theology* (London: Burns and Oates, 1961), 244.

④ 见 Otto Bird, 前引, 164。规定那些“法律上是正当的”行为——这就需要某种立法,至少需要一项将来成为法律权利的事。这个问题的精确定义也取决于一个社会团体的具体人生观。因此,人们不能脱离世界观和信仰而谈论正义的要求。

应注意在一个人按其权利所拥有的和应当得到的之间的区别。正义一方面要求把每个人按其权利属于自己的东西留给自己,另一方面也要求把一个人尚未拥有的但按权利应当拥有的东西给予这个人。通常这可依据公平交换、分配或付出的原则来施行。那些依据[严格的]权利而拥有的或应当得到的价值,是指那些会得到某个团体(如家庭)的强制保护的价值。由于表示感恩的义务、一般的尊重或礼貌不属于此类,这些不包括在这个定义之内。至于什么东西是人按权利所拥有的或应当拥有的,关于这问题的解释依赖于一个人所采纳的正义理论。

2. 正义的属性

正义所具有的这些属性特征主要在于对正义的需求,构成了人和社会的存在与发展的基本的、本质性的必要条件。

(1) 正义的要求原则上是强制性的(enforceable)。所有的社团都会采取措施并树立权威以保证其成员的权利不受忽视和侵犯。当然,若求助于权威的干预,这种侵犯应已达到足够严重的程度。在分配事物时偶尔的疏忽或轻度的不公平并不会构成法律案件。因而,如果说正义“在原则上”是可以强制的,则意味着如果事情相当重大,那么正义就是可强制的。

(2) 正义的要求是明确的和可测定的,至少在规律上是如此。如果正义排除某些行为为严格地不合法,它应以一种明确的方式表明应该不做哪些事情。而因为对别人应当给予的服务通常是按照平等交换、分配和捐赠原则施行的,人们也可以准确地认定正义的要求。

(3) 违背了正义的行为在原则上要求予以补偿,至少对那些无法修复的损害应当予以赔偿,比如一个人受了虐待而成了残疾人。正如经常发生在分配或社会正义中的一样,在正义的要求不是很明确和肯定时,补偿的要求相应地也不是明确的。当然,作为一种美德的正义决不会囿于法律的强制范围之内。受对他人正当利益的真诚关注的驱使,它会竭力给予人所必须要的,为了使他人

生活,使他们实现自己、事奉上主与有效地实现他的计划。

三、正义的分类

正义已经被定义为给予每个人或团体按权利属于他们的和应当属于他们的。在这个定义中就包含着正义的两种基本形式。首先,正义给予每个人按权利属于他自己的东西并把他真正所是的东西赋予他。这种形式的正义曾被称为归属性正义(attributive justice)。^①这包括对自己个人的权利(the right to one's person)、对所获得的财产的权利、对自己的名誉和所获声望的权利、对自己所发现的权利,以及对自己才能的公平承认的权利。其次,正义是给予每个人按权利应当获得的东西,比如他还没有获得但却按权利可获得的薪水、补偿或利益;或者是给予每个人有义务接受的服务于社会的负担。由于一个人应获得的利益或负担的大小通常依据平等交换、分配和贡献原则,所以正义的第二种形式可以被称为比例性正义(proportional justice)。比例性正义又可进一步区分为这样一亚类如互换性的(commutative)、分配性的(distributive)、贡献性的(contributive)或法律性的(legal)与社会性的正义(social justice)。第三,既然正义的要求是社会共同存在和人的发展的基本需要,所以不能容忍对它们的侵害,而是要求对受害者予以补偿。这就产生了最后一种正义形式,即归还性的或惩罚性的正义(retributive or vindicatory justice)。它要求对受害者予以补偿,对侵犯者予以惩罚。

在此,以上四种正义形式即互换性的、分配性的、贡献性的和社会性的正义需要作进一步的阐释。它们在以下各方面各有特征但又互有区别。

1. 互换性的正义(commutative justice)要求利益和服务的交

^① Paul Tillich, *Love, Power, and Justice* (London: Oxford University Press, 1954) 63f.

妄立当在等值的基础上进行(除非有一方自愿放弃完全的补偿)。至于互换性正义的权利和要求依据的是合同,所以它也称为合同性正义(contractual justice)。它主要应用于商业交换和价格调节、工作报酬之中,以及近来在更大的规模下应用于保险合同之中。(这也就是说,对保险公司所经常发生的欺骗行为也是对互换性正义的侵犯。)

2. 分配性正义(distributive justice)调整着一个团体同其成员之间的关系。它要求在社会中对利益和负担的分配应遵守比例等值原则。分配性的正义应当指导着各种当权者,无论是在国家中、教会中、较小的团体(例如修会)中,甚或在家庭中。考虑到个人或团体在各自的才赋、资源以及对公共利益的奉献上不尽相同,因而对援助、负担和荣誉的分配必须同各自的需要、能力和贡献的大小比例相吻合。这方面的一个例证是对个人收入所得税的分级征收制。在分配负担时的比例失调和授予荣誉时的偏袒不公都是同分配性正义背道而驰的。

3. 贡献性的或法律性的正义(contributive or legal justice)要求社会成员服从于公共利益的需要。分配性的正义关注的是社会中的全体成员,而贡献性的正义关注的则是社会的整体利益(因此,这种正义形式有时也称为普遍性的正义,general justice)。在一个国家里,贡献性的正义要求公民首先遵从法律的正当要求,比如税法、社会法规、兵役法等;它要求当局通过正当的法律来促进公共的利益。在社会团体中,由于贡献性正义同法律的这种密切关系,所以它也被称为法律性的正义。不过,如果这个名称使人误认为贡献性正义全部存在于法律范围之内,那就是错误了。即使在成文法之外和在成文法之前,人们就有严肃的义务来为团体的公共利益贡献自己的力量,因为那些团体帮助他获得安全的存在和完成自己的职责。因此,这一义务在教会中,在中间性团体,如地方社团或宗教团体中,甚或在家庭中都同样是有有效的。

各个国家也作为世界性的国家团体的成员(members of the

community of nations), 而如果这个团体的权威颁布一些法律, 那么个别的国家就根据法律性的正义有义务遵守这些法律。

4. 社会性正义(social justice)是一个相当晚近的概念, 从庇护十一世(Pius XI, 1922—1939)被引入天主教道德教导之中; 他的社会通谕《四十年》(Quadragesimo Anno)就运用了这一术语。不同的学者对这个概念的意义持有不同的看法。有的认为它只是法律性正义的另一种表达方式, 二者含义完全相同。^① 另一些人认为这个术语是将法律性正义和分配性正义合二为一。还有一些人则认为社会性正义是与其他正义形式毫不相同的另一种比例性正义。^②

社会性正义指的是不同社会团体的经济利益。它要求社会合作者(social partners)对他们经济合作的成果要进行比例性的分享。资方对利润的过度追求, 以及劳方对工资的过高要求, 都会危及企业的生产率和进一步的扩大经营; 两者都有违于社会正义的原则。

社会性正义还要求在不同社会群体和地区之间, 对国家的财富进行比例性的、公平的分配。因此, 如果国家的财富和土地集中在少数极为富有的家族, 而大多数公民则过着贫穷的生活, 那么这就违背了正义原则。同样, 社会正义还要求在社会强者和弱者之间进行财富的均衡分配, 例如在利润较高的工业与利润较低的农业之间, 或者在一个国家内的发达地区与不发达地区之间。

最后, 社会性正义还对国家与国家之间的相互关系意味着这样的义务, 它要求经济发达的国家对贫穷与落后的国家伸出援助之手, 以便他们能过上同人的尊严相符的生活。

社会性正义的所有这些不同应用, 其共同之处在于: 它们都按照公平分配的原则而安排不同比例的社会团体对经济财富的分

① 见 Jean Marie Aubert, *Morale sociale*(Assisi: Cittadella, 1975), 121。

② 比如见 J. Messner, *Social Ethics*, 1965, 319—321。

享,无论是在企业、国家或整个世界国家之团体之范围中。另外,它们所调节的不是国家或团体同其成员之间的关系(像分配性正义那样),而是各个平等的社会团体之间的关系;它们也不涉及个体同其较高一级的团体之间的贡献问题(像贡献性正义那样)。当然,社会性的正义也间接地有益于整个社会的利益,但这一点对任何一种正义形式都是如此。因而,大概可以得出这样的结论,即社会性正义是第四种比例性正义形式。社会性正义要求根据人们在经济生活中的位置、其对公共利益的贡献,以及人们对具有尊严的生活的权利这些原则,在社会团体之间与国家之间进行平衡的分配。

四、正义和爱

没有对正义的尊重,就不会有稳定的社会秩序和持久的和平。慈善行动不可能代替那种没有被实现的正义。充其量,这些慈善行动只是一种弥补不公平待遇的赎罪表现,如果赔偿是不可能的。另一方面,即使在社会秩序中也需要由爱来赋予正义以生命。虽然正义是人间和平的不可或缺的先决条件,“但和平同样也是爱的结果,而爱德超越正义所能提供的”(GS 78)。

正义的义务和爱的义务不是同一的。爱的要求超越了正义的要求。不过,如果正义的德性能得到正确理解的话,就不会有爱与正义之间的冲突;在此,正义不仅仅是法律的正义,即专注于对社会法规文本的恪守,而是这样一种道德德性,它尊重源自于人的本性需要之权利。理解了这一点,就会发现在正义和爱之间的基本关系。凡是正义所要求的,也就是爱所要求的,虽然其反过来的说法不能成立。这就意味着,爱是更加广泛全面的德性,而正义的要求只是构成了它的最低限度。由此可见,正义作为一种道德德性决不会违背爱。任何同爱相矛盾的要求都不能成为正义的要求。

虽然爱包含着正义,但却不能认为可以取消正义而代之以普遍的爱德。诚实、节制、感恩、尊敬、正义等各种具体德性,将爱德

落实到人的行为的各个具体领域。在人生的各种关系和环境中，它们就更清楚地表明了爱的具体要求。在进一步采取善意之前，正义已明确地确定了爱由以出发的起点。正义确保了人在社会中的存在、自我实现和生活的最基本的、不可或缺的必要条件。正义让人实现他自己，并给予他属于他的事物；而爱则进一步致力于为他人服务，使他人获得其存在的完满。

同样正确的是，正义本质上需要爱的精神。其最根本的原因在于只有爱才能真正地理解邻人，才能全面认识他的真正的应得之物。爱给正义提供了正确的方向。在对他人的具体认识和了解的基础上，爱必然有助于澄清正义的要求。只有在弟兄般的爱的眼光中，才能对社会性的具体需求获得清晰的洞察。

更进一步的是，爱应该调和正义的生硬要求，如果这样会更符合邻人和团体的真正利益。正义不应被用作冷漠无情强行法律的工具。正如古罗马谚言所说的：“最高的正义成了最高的不义”（*summum ius, summa injuria*）。在爱的影响之下，需要有一种“更高尚的正义”来超越法律的文本规定。这真正是一种最为迫切的需要。不过必须注意这样一个事实，即此处的正义指的是法律性的正义，就是逐字逐句地恪守民法典或宗教规则的文本。如果这样理解正义，那么正义与爱之间确实会产生一定的冲突。然而，如果正义是按本文理解的那样，即被理解为一种道德德性（*moral virtue*），这种冲突是不可能的。

由于正义的义务是爱的最低要求，所以它们往往比由爱单独附加的义务更加重大和紧迫。因而，道德教义要求对正义义务的满足应先于任何慈善行为。但另一方面，基督徒始终不应该放弃基督之爱的更高理想和目标；这在基督的“山中圣训”和“我们应该彼此相爱正如他爱了我们一样”的诫命中，已得到了明确的表现。

五、作为正义的基本要求的人权

人权观念植根于遥远的罗马时期的斯多亚学派（*Stoa*）——斯

多亚派认为,人人都是平等的,因为都参与世界理性——和基督教关于人是天主的肖像的观念。不过,这两个思想源流对它们所处的那个时代的具体社会条件都没有发挥很大的影响。一些西班牙的神学家(其中有 F. de Vitoria, G. Vasquez, D. de Soto, M. Cano)在 16 世纪主张了“世界法律”(a right of nations)的观念,他们甚至于 1542 年成功地确保了“新法”(Leyes Nuevas)的法律有效性;“新法”保护了南美印第安人的人权。不过,公教的伦理神学没有继承这种思想传统。该传统后来由理性自然法理论的代表(比如 Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Christian Thomasius, Christian Wolff)而获得进一步发展。^① 现代人权观念的关键动力来自人道主义(humanism)、理性主义的自然法(rationalist natural law)和启蒙运动的思想环境。有关人权的最早明确宣言是美国“独立宣言”背景中的,(1776 年的“弗吉尼亚法案”, Virginia Bill)它渊源于盎格鲁—撒克逊传统。它的激进式表述可见于 1789 年的法国革命;而这又呈现出一种反教会的倾向。根据法国 1793 年的宪法中的人权表述,许多国家的宪法在 19 世纪陆续地吸收了人权宣言。

在促进人权上迈出的关键一步是 1948 年联合国组织(UNO)通过的“世界人权宣言”(Universal Declaration of Human Rights)。此后,联合国组织还通过了一些附加宣言,例如 1966 年的“国际经济、社会和文化权利公约”(International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights)、“国际公民和政治权利公约”(International Covenant on Civil and Political Rights),以及 1979 年的“消除歧视妇女协议”(Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women)。1975 年的“赫尔辛基条约”(Accords of Helsinki)将尊重人权视为“和平、正义和

^① 关于人权传统的历史根源请参见 Wilhelm Ernst, “Menschenrechte”, *Neues Lexikon der christlichen Moral* (Innsbruck: Tyrolia, 1990), 481—8。

幸福的基本因素,它对于确保各国之间友好关系与合作的发展是必需的”(第7段)。^①

天主主教对人权宣言的早期态度受了法国革命反教偏见,以及对于世俗主义和它带来的过度夸大的个人主义的恐惧的影响。由这些趋势和恐惧(trauma)所引发的创伤,在教会内的影响一直持续了相当长的一个时期,^②直到20世纪后半叶才得以完全消除。“这是近代历史的悲剧:基督宗教的一些基本上是人文的因素曾被用来攻击教会组织。”^③教宗若望二十三世(John XXIII)首次在教宗文献中引用了“人权”一词,^④而梵蒂冈第二届大公会议也支持了人权。^⑤1974年的主教会议列出了各个人权,^⑥而同一年“正义与和平”(Iustitia et Pax)委员会的工作底稿更为详细讨论了

① 见 *Basic Documents on Human Rights*, ed. by I. Brownlie (Oxford: Clarendon Press, 1988), 325.

② 见 Pius VI (Letter *Quad aliquantum*, 10 March 1791, and Encyclical *Adeo Nota*, 23 April 1791); Pius VII (Apostolic Letter *Post Tam Diuturnas*, 29 April 1814), Gregory XVI (Encyclical *Mirari vos*, 15 Aug. 1832) and Pius IX (Encyclicals *Nostis et Nobiscum*, 8 Dec. 1848, and *Quanta cura*, 8 Dec. 1864; cf. DS 2977—9) 这些文献都拒绝宗教自由和良心自由、表达自由,大众媒体的言论自由以及某些政治权利。“这种最为坏的思想——即(宗教方面的)相对主义(indifferentism)——导致错误的和荒谬的观点,比如应该给予并确保每一个人的良心自由(freedom of conscience)。这种可怕的错误会引发完全的和无节制的思想自由(freedom of opinion),而这就就会毁灭宗教和社会的事业(Gregory XVI, *Mirari vos*, DS 2730f)。

③ 见 W. Kasper, quoted by G. Luf, “Peace and Human Rights as Seen by the Churches,” in *Peace for Humanity*, ed. by A. Bsteh (New Delhi, 1996), 144.

④ 见 *Pacem in Terris*, nr. 11—27,在此,教皇根据 UNO1948 年人权宣言而完整地系统地列出各种人权。但是,与联合国的宣言不同,他还指出一些基本的“人的义务”(“human duties”, nr. 28—36),而这些“人的义务”也十分值得注意。

⑤ 见 GS 41。梵二会议关于宗教自由的最为详细的叙述见于《信仰自由宣言》,Declaration on Religious Freedom(DH)。

⑥ 见 *Diritti dell'uomo e riconciliazione. Appello del santo padre in unione con i padri sinodali*, 23 Oct. 1974 (*Enchiridion Vaticanum* V. Bologna: EDB, 1979, 380—3)。

这个问题。^①

在原则上,人权传统同自然法思想是非常接近的,因为那些基本的权利都出于这样一个事实,即人具有理性和自由意志(这与其他的存在物截然不同),而因此所有的人都应有共同的、平等的尊严。^②今天,人权已为所有国家所承认,这一点就能证明:人的共同本性构成了共同的权利和义务。如果基督教信仰另外把人的共同尊严看作是植根于这样一个事实,即所有的人都以一种平等的方式是天上之父的子女,并且所有的人都被召叫着在实现他的创造与拯救计划中成为合作者,那么这并不是改变了人权的前提假设,而是给它提供了一个更加深刻的根基。

1948年的《人权宣言》主要包括两组权利,第一是个人的权利,它给人权利以不被阻止去保有或获取某些基本的东西(1—21条);第二是社会的权利,它实质上是接受帮助的权利(22—30条)。第一组权利只是要求他人和社会避免任何妨碍性的、消极的行为,而第二组则主动要求积极的帮助,它涉及到他人的时间、财力和其他资源问题。因此,后一种权力要求更多地受制于外在的条件,亦即所需的资源应切实可行才有可能获得满足。^③

① *The Church and Human Rights*, 10 Dec. 1974 (Vatican City 1975)。这份文献承认“教会在这两个世纪以来对人权的态度多次呈现出某种犹豫、保留、异议,甚至对于那些由自由主义或反教权主义(laicism)所提出的人权宣言表达了强烈的反对。”(nr. 18)

② 关于人的尊严这个评判准则,David Hollenbach 提出了“人的尊严这一观念似乎不包含什么具体的意义。如果不作出进一步的澄清,那么‘人的尊严’并没有指出具体的自由权利、需要或关系。由于这个缺点,大部分的意识形态也能利用这个概念来说明自己的合法性……从个人尊严的抽象肯定到特殊的合情合理的权利的要求这一个转变,是同一历史经验和历史性的理解过程。”见 *Readings in Moral Theology No. 5: Official Catholic Social Teaching*, ed. by C. E. Curran and R. A. McCormick. New York: Paulist Press, 1986, 376f.

③ 有两个国际公约更为详细地阐明普遍宣言的权利,就是 International Covenant on Civil and Political Rights(关于个人的权利)和 Covenant on Economic, Social and Cultural Rights(关于第二部分中的社会权利)。见 J. Brownlie, 前引, 128—149, 118—127。

第一组包含有这样一些基本的权利：自由与平等(1—2 条)；生命与身体完整(3—5 条)；法律平等与法律保护(6—11 条)；对私人领域的保护(12 条)；对居住地的自由选择(13 条)；避难权和国籍(asylum and nationality, 14、15 条)；婚姻与家庭(16 条)；财产(17 条)；思想、宗教与结社自由(19—20 条)；以及政治参与的权利(21 条)。

第二组不仅包括一些严格意义上的权利，而且还包括一些力图实现的政治预定目标，即便当下的实现是不可能的；尤其是在经济欠发达地区更是如此。它包括这样一些权利：社会安全(22 条)；工作、自由职业选择、同工同酬与家庭支持(23 条)；休息与假日(24 条)；最低生活保障和社会保险(25 条)；尊重人权的教育和训练(26 条)；参与文化生活与著作权的保护(27 条)；以及安全的社会秩序与国际秩序(28 条)。

第 29 条还简要地提到了个人对社会团体的一般义务，但这一个层面在其他的地方都被忽略了。第二组权利所强调的分配性正义，也应该包括与此相应的义务，就是对于公共利益的普遍正义(general justice)，而这些义务会最直接地牵涉到个体公民并要求其表现出他的团结精神。

另一些人——这些人特别多来自亚洲——的观点是，从各民族的文化和宗教来看，联合国宣布的人权只有部分上的普遍性。他们认为，自己民族的历史使得他们从另一个角度来理解人权。然而，这样的说法与共同的人性有矛盾，所谓“人权”的理论基础就是所有人共同分享的人性。“人权不仅仅是普遍的，而且也是不可分割的。一方面，世界上每一个人都应该享有这些基本的权利，而且每一个人也能够为自己要求所有的人权项目。如果一种解释说，部分的人权是次要的或在某些文化环境中是空洞的，这种解释就没有根据。联合国在 1993 年在维也纳举行的人权大会的一个重要的贡献是：虽然有一些来自亚洲的人提出批评，但人权的普遍

性和不可分割性再一次被肯定了。”^①同时,人权的普遍性也构成这样的义务:“所有人都有责任要建立一个良好的经济和社会环境,这样才能够实现这些人权……所有人应该有能力为自己取得他们应有的权利。”^②

然而,诸人权的不可分割性也不是说,所有人权都完全一样重要。《公民权利和政治权利的国际公约》(International Covenant on Civil and Political Rights)列出一些在紧急状况中也不能放弃的人权:1. 生命的权利;2. 禁止虐待和残酷的、贬损人的尊严的待遇;3. 禁止奴役;4. 不可以因为一个人不能还债而将他送入监狱;5. 禁止对过去事的惩罚(retroactive punishment,即禁止报复);6. 人有权利在任何地方都被承认为法律上有权利的人(recognition everywhere as a person before the law);7. 思想、良心和宗教上的自由。

关于这些权利的详细解释,可见于道德神学的各个领域。作为人人都具备的天赋人权如今已成为人类的共同精神财富,而人们无论属于什么种族、性别、语言、宗教、政治立场、国籍、社会背景、出身或其他身份地位,都享有这些人权。同样,一切人在法律面前都是平等的,并受到法律同等的保护。此外,应对妇女的平等权利要求予以特别关注,因为在世界上很多地方,妇女享有的权利并不令人满意。“鉴于对妇女的歧视同人的尊严和社会利益不相称,并构成了全面实现妇女潜力的障碍”,社会因而应当“采取包括立法手段在内的各种适当措施,来修正或废除现存的对妇女构成

① 见 *Gerechter Friede*. Bonn: Sekretariat d. Dt. Bischofskonferenz, 1995 (*Die deutschen Bischöfe* 66), nr. 73.

② 见同上, nr. 74. 然而,“第一世界”的人不应该自以为是在人权的问题上谴责那些发展中的国家,因为在殖民地主义时代中,他们自己也没有太重视人权。太多的批评不会帮助人们实现人权。比如,英国于1689年颁布的 *Bill of Rights*(《权利法案》君主立宪制)以及美国1776年的 *Virginia Bill*(《弗吉尼亚法案》)并没有改变奴隶们的法律地位。只有 Brussels(布鲁塞尔)1890年发表的《反奴隶法案》才在法律上禁止了奴隶制度。

歧视的法律、法规、风俗和习惯”。^①

值得一提的是,有关对宗教宽容的阐述所描写的良心自由与传播思想的自由,并不仅仅局限于对宗教信仰的声明、见证与传布,而是普遍的并涉及一切信念与信仰。不过,对这一自由权利的施行也限于其他人的权利,因为他人有权利受保护;而且它(言论自由)还受到了诸如国家安全、公共秩序、公众健康与公众道德等需要的制约。

诚然,政治生活的现实常常同《人权宣言》中的要求不相一致,甚至常常公然与之相对。不过,人们承认一种共同的道德权威这一点还是令人怀有希望的。人们都有这样的经验:仅仅在口头上“肯定各种权利的存在,但没有一个相应的伦理态度(a corresponding ethical attitude),这就是不足够的”。恰恰在这一点上,宗教有很大的贡献,因为它能够深化和强化人权的伦理态度和关于人权的活泼意识。^② 基督宗教的各个教会都应该关注这些权利。不过,教会也会很谨慎地要求这些权利,因为它们自己的历史表明,意识到和充分确保人权是一件很复杂的事。

与此同时,教会也应当反省自己对这些基本权利的尊重与实现达到了何种程度。“人们是通过教会的实践来评判教会的,这在今天尤为如此。如果人们看出教会本身是正义和仁慈的,那么她对人权的先知般地守卫就是真实可信的。因此,她对人权的促进,也意味着她必须对自己的生活、法则、制度和行为做出持续不断地反省、净化和更新……教会在促进人权的实现方面所能发挥的作

① 见 *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*, 1979, text and annex, art. 2f, (I. Brownlie, 前引书,169, 171 页)。梵二会议也肯定一切基本上是平等的,特别反对妇女所受的歧视,如果她们没有“自由选择配偶及生活方式的权利,拒绝给予她们和男人平等接受教育及文化的权利”(GS 29)。

② 见 Gerhard Luf, “Peace and Human Rights as Seen by the Churches,” in *Peace for Humanity*, ed. by A. Bsteh (New Delhi: Vikas Publ. House, 1996), 151.

用,不仅仅在于发出口头上的呼吁——虽然这些是非常重要的——而且也要以身作则,通过自身的行为而树立一个楷模”。^①这个世界对正义的渴望和对人道精神(humanity)的憧憬,尤其应当得到教会的积极响应。

^① 见 W. Kasper, “The theological foundation of human rights”, in *Human Rights and the Church*, ed. by the Pontif. Council for Justice and Peace (Vatican City, 1990), 70f.

第七章 物质生活与身体健康

人的基本权利包括对于其生命的尊重、身体和精神的完整性及其健康。“每一个人有生命、自由和人身安全的权利”(1948年人权宣言,第3条)。与这一权利相应的责任在于,人们应该尊敬自己和其他人的健康和生命。这一章将陈述并解释对健康与生活的各种各样的责任与过错。

第一节 基督教对身体与身体生活的看法

基督教对身体的态度处于一种中间立场,就是在唯灵论——二元论(spiritualistic-dualistic)对身体的敌对与唯物主义对身体的偶像崇拜(materialistic idolization of the body)中间的立场。作为一个整体的身体和精神是按照天主的形象被创造的(《创世纪》1:27)。并且,因人堕落人罪恶,不仅身体受到影响,而且身体和精神都受到损伤并倾向于罪恶。

使徒保禄有时将肉体(sarx)与精神(普纽玛 pneuma)对立。“肉体的私欲反对精神,而精神的需求反对肉体,二者互相敌对。”(《迦拉达书》5:17,同时见于《罗马书》7:14—23)然而,保禄的肉体

观不能以这样一种方式构想，似乎肉体是腐败的原则，与天主相敌对，只有灵魂保持未受损伤。即使我们认为是精神方面的罪恶，比如嫉妒、发怒也是肉体(sarx)的产物(见《迦拉达书》5:20以下)。在保禄的著述里正如在希伯来和闪族的人生观中一样，人总是一个整体，但可以从不同的方面看待。肉体(sarx)表明了整个人的脆弱、人容易陷入于诱惑及人受罪恶的奴役。

另一方面，精神(pneuma, 普纽玛)——它是参与圣神的生命——是神圣生活的原则。它一定使灵魂与身体获得新生。

在他的道成肉身(incarnation)中，上主取了真正的人的身体，这身体具有人的灵魂，而基督圣化了两者。圣保禄总结道：“你不知道你的身体是一座神殿，里面有圣神吗？”(《格林多前书》6:19;6:13)“因此，我呼吁你们——弟兄们，以天主的慈悲，将你们的身体献作活祭，这是圣洁的，是天主所喜悦的。”(《罗马书》12:1)身体的圣化(the sanctification of the body)包含了一个对身体的健康的关怀(参见《弟茂德前书》5:23)，人在痛苦、疾病和死亡当中要符合上主的旨意(参见《路加福音》14:27)并且要将一切身体的精力投入于一切善功以光荣天主(《格林多前书》10:31)。

身体生活是天主的礼物，并且，根据《圣经》，一个长久的生命被看作是一种恩赐。“我用一个长的生命使他满意。”(《圣咏》91:16;《出谷纪》20:12;《箴言》10:27;《厄弗所书》6:2)但是，给予人以生命不是随意的，而是基于一种管理关系(stewardship)。“我们中间没有一个人为自己而生活……如果我们活着，我们是为上主而活着。”(《罗马书》14:7等)因此，生命不能被视为最高的价值，它是为事奉天主和协助邻人而设。如果对我们尘世生活的依恋成为效法基督的障碍，我们必须“憎恨生命”(见《路加福音》14:26;《若望福音》12:25)，这确实意味着我们必须将生命放在一个它真正适当的位置。归根到底，一位基督徒甚至必须随时准备为基督和弟兄们而牺牲自己的世俗存在，这是最高尚的爱的行为。“人若

为自己的朋友舍掉性命,再没有比这更大的爱情了”(《若望福音》15:13)。这就意味着,人间的生活被相对化。基督给予一个更有价值的生命,就是永生。“因为无论谁想保存自己的性命,他不失掉它;但谁为我和福音的缘故失去性命,他会保存性命。”(《马尔谷福音》8:35;《路加福音》9:24)。

第二节 对于身体健康的责任

一、健康的观念及关怀它的义务

身体生活和健康是天主委托给人的价值。因此,人具有关切他的健康的义务。一般来说,一个人的自我保护的本能使他认识到这个义务。保禄写给厄弗所的教徒们的一封信表明了这一点,“因为没有人会憎恨他的肉体,而是营养和珍惜它。”(《厄弗所书》5:29)。照顾自己的健康不仅仅是个人的事。“我如何对待我的身体健康不只是我私人的问题,因为个人有义务要为团体服务,而在另一方面,如果我生病,团体需要支持我。”^①而且,人们需要照顾自己的身体,因为他们要为主的天国而服务,要以自己的身体为创造主和救世主的计划作出贡献。

每个人应该维护生命、健康、身体的完整性,并为此提供所必需的东西:食物、衣服、住所、娱乐。每个人必须将那可能会伤害生命和健康的东西从他自身或别人那里赶走。关于卫生和健康的民法规律若涉及到公共卫生的重要服务,那么它在良心上有约束力(参见 GS 30)。这种服务的例子是:预防各种疾病的免疫、食品卫生和药品管理,预防传染性疾病的卫生设施等等。

公共健康工作和医疗事业首先关心人的生理健康(biological

① Joachim Piegsa, *Der Mensch - das moralische Lebewesen*, vol. 3 (St. Ottilien; Eos, 1998), 257.

health),这种健康在于生物器官的完整性与协调的机能。但是,对人的心灵健康的关切也属于医学,首先属于精神病学(psychiatry),但也属于精神病疗法(psychotherapy)。医学的健康概念因此包括人的身体(bodily)健康和精神(mental)健康两方面。一个更广义的健康概念还包括人的心灵(spiritual)和社会性(social)安康。因此,世界卫生组织(WHO)将健康定义为一种具有生理、心理、精神和社会性安康的状态。

健康的概念于是不能仅在身体健康的意义上看待。心理和灵魂的健康甚至更重要。一个跛足或相对虚弱的身体,如果有丰富的精神生活并恭顺于对天主和邻人的爱的需要,那么它比一个生气勃勃、富有活力而压抑精神自由的身体更接近于“健康的人”这个理想。人的健康的总体标准不仅仅是身体上的活力,它勿宁是一个人对其全部使命的适宜性。

现代心理学和精神病学已显示出,精神和心灵的侵扰在何等大的程度上能影响身体健康。相当多的疾病是心理上诱发的健康问题。并且,即使一个器官的缺陷是疾病的根源,治疗的过程也深受这个人内心对生命的态度的影响。一个人因此也应为自己和为那些属于他的人的心理上的健康负责。

人类总看到了疾病和罪恶之间的一种联系。《圣经》中关于基督治病的陈述记载反复提到对罪恶的宽恕是救治的一个不可缺少的方面。神经症疾病(psychoneurotic sickness)和人的失败之间的联系尤其明显。一个人背着严重的罪恶感的包袱,如果对精神的治疗被忽视,就会影响到身心关系。然而,必须指出,严格意义上的精神病(与神经机能反应相对照 psychoneuroses in contrast to neurotic reactions)并非在很大程度上由病人自己的失败引起,而是起因于他周围环境的过失及缺陷,特别是真爱的缺乏。因此,这些疾病正如许多其他的病一样,也呈现出人类罪恶的一面。医学如果想要有效地治疗疾病,就必须将身体的、心理的、社会的因素间的内在联系加以考虑。

最后,心灵的健康(spiritual health)要以“人们在某种方式能够相信人存在的意义为前提。然而,恰恰这个精神健康的基础在目前看来比以往更不确定”。^①在很大程度上这种缺乏是取决于那个只能向它的成员提供唯物主义和功利主义人生哲学的社会环境。社会本身必须改革,并获得一种对生活的更公正的见解,如果它想要保护它的成员的健康,使之得以恢复的话。就是在这里,基督教信仰及所有的宗教在总体上提供了帮助,并且需要对它们的根本作用有一个新的评价。

二、食物

与旧约及其他宗教相反,在新约中不再有那些“不洁净”的食物。根据《马尔谷福音》7:14—19,进入胃里的食物没有一样能将人玷污。“因为天主创造的任何东西均是好的,并且不能拒绝通过感恩获得的任何东西。”(《弟茂德前书》4:4,参见《罗马书》14:14)。什么东西应该或可以食用,这个决定只基于节制的原则,健康和卫生的具体要求以及爱的要求(参见《格林多前书》8:8.13)。

饮食必须被道德地加以管理。自我保存需要足够的食物。为了保证对足够食物的支配和对道德义务的履行,天主使这种活动伴随着快乐——正如他让人其他的本能伴随着快乐一样。获取这种快乐并非过错,只要这是附属于吃饭的目的。但是,有一种跨越支取食物的正确秩序的界限的危险,人们这样做只是为了快乐,甚至与健康的要求有矛盾。

从目的来看,何谓正确的秩序一目了然。那服务于保存和发展身体生命的取得食物的数量和形式是正确的;与这一目的相反的行动则是错误的。有的饮食对身体既无特别的伤害,也无特别的功用。人们可以食用它们,而当这些食物能达成休息(recrea-

^① Paul Sporcken, *Die Sorge um den Kranken Menschen* (Düsseldorf: Patmos, 1988⁴), 39.

tion)、社会交际(sociability)或其他类似的目的时,它们便具有积极的功能。

一个意图在取得食物时保持正确秩序的人,在这方面实践着节制的美德(the virtue of temperance),这种美德从总体上说在于对感觉欲望的节制。如果一个人吃的或喝的多于被许可的,或少于保持健康的需要,他就违反了这条美德。如果一个人享受那些有害于其身体健康的食物和饮料,或者如果他迷恋于浪费与奢侈豪华(wasteful luxury);如果其家人受这些浪费的害处;如果他的经济保障由此陷入危险,或者如果周围的其他人正在挨饿,这样做也是犯罪。(参见贪吃的富人与贫穷的拉撒路的寓言,《路加福音》16:19—31。)

禁食(守斋 fasting)是对控制饮食和一般快乐的无序欲望的一种帮助。我们的主自己也实行禁食(《路加福音》4:2),并且对此表示赞许(《路加福音》6:16—18,《马尔谷福音》9:28等)。虽然他也指出并非所有季节都适合禁食(《玛窦福音》9:15)。教会向来重视禁食,并通过自己的赞许和颁布的禁食律令带领她的信奉者实行禁食。其动机在四旬斋期(Lent)的祈祷文中得以表达:通过遵守大斋节(而斋期一项重要的工夫就是守斋),“你纠正我们的过错,提升我们的心灵,使之转向于你,帮助我们在神圣中成长,给我们以永生”。

三、娱乐和运动(recreation and sports)

娱乐和足够的睡眠对于恢复消耗殆尽的工作能量是必须的。它们是天然的要求与律令。娱乐的一个重要因素就是快乐,这可以在社交活动、艺术工作或对自然的欣赏(contemplation of nature,譬如在步行旅游时)中发现。为了提供愉悦和快乐,游戏也是适合的,这不排除赌博,如果不是过于热衷,或者使某人经济状况的损害加剧,或以极其铺张的方式侵犯穷人的话。

体育运动是对懒惰、肌肉萎缩、肥胖及由此引起的失衡状态如胆固醇、梗塞、糖尿病等的一种矫正。许多美德是通过运动，尤其是团体运动形成的，比如团结、合作、进取、公平竞赛、遵守规则、尊重他人、忠诚、信任、克服“当老大”的欲望(subordination of desires to dominate)、对限制及挫折的接受。运动爱好者也通过对运动员表现的评判，对卑劣行径和个人主义的反对而从游戏中获益。梵蒂冈第二届大公会议将身体运动和体育活动评价为“对保持情感平衡的一种帮助，甚至在全社区的水平上，它能在各种阶层、国家、种族的人们中间建立起亲如兄弟般的联系”。

但是，这里还有一个正确的比例问题。运动不能在没有对其他义务的考虑和对可能造成的伤害有足够防范的情况下进行(比如在拳击赛和橄榄球运动中)。兴奋剂，主要是苯丙胺(安非他明)的使用，会达到提高运动成绩的作用，这是与体育运动的真正精神相违背的，据运动惯例将之评判为欺诈手段。而且，它们对健康有危害，因为它们不是产生新的能量，而是压抑了疲倦感，而同时消耗了身体的最后能量储备。然而，训练与健身应该是运动的真正功能。

四、兴奋剂和毒品(stimulants and drugs)

(1) 少量服用兴奋剂(含毒的饮料、烈酒、烟草、咖啡、茶、可乐、比特[莨叶与槟榔子制成的提神食品])也许会有助于健康、娱乐和社会交往。“喝一点儿酒，为了你的胃口和屡犯的疾病。”(《弟茂德前书》5:23)“酒对人如同生命，如果你少量饮用。”(《德训篇》31:27，亦见《诗篇》104:15)。然而，对兴奋剂的节制仍是比节制饮食更大的义务，因为它们更容易损害健康，并能引人上瘾，尤其是烟，还有烈酒。

吸烟对健康的危害已越来越确定地被证实。很多研究将吸烟与心脏病、肺癌、肺气肿、慢性支气管炎和中风联系起来。吸烟引

起的死亡远远超过由艾滋病和交通事故引起的死亡率。^① 吸烟在怀孕期对婴儿有无与伦比的危害。吸烟者的孩子比其他人的孩子在体重上平均低 200 克,而且表现出身心发育的迟缓。另外,女性吸烟者有更高的分娩失败和早产的危险。尼古丁已被认为是一种使人上瘾的东西。所有这些因素加在一起,我们从道德的观点来看,不得不反对人们大量吸食烟草。

酒的滥用更加令人苦恼。酗酒在很多国家是头号社会医疗问题,特别是在发达国家。这是一种不仅伤害机体器官,而且危害到家庭的痼疾,或许这是它最糟糕的一个特征。它屡屡破坏了个人和家庭的幸福。由酗酒导致的死亡远超过毒品。^② 醉酒是交通事故和工业事故最常见的原因。妊娠期饮酒是孩子智力迟缓的一个最主要的原因。每年出生的畸形儿有很多是因为母亲饮酒所致。^③ 酗酒者的孩子是被剥夺了童年的人,每天他们从学校回到家中,他们从不知会期待到什么;他们的生活是一种持续的焦虑状态。酗酒使人对自己最爱的人莫名其妙地发怒。所有这些因素加给人们一项重大的责任,那就是在饮酒时采取负责的态度,时常注意到节制并且不要使自己上瘾。

(2) 滥用毒品(drug abuse)是我们这个时代对身体和心理健康的另一重大危险,而且越来越扩大到骇人的范围。通常所知的

① 在 1986 年,美国有 8959 人死于艾滋病,48560 人死于交通事故,350000 人死于与吸烟有关的疾病(《时代周刊》1988 年 4 月 11 日,43 页)。任何一年,一位吸烟者比不吸烟者多 70% 死亡的危险。每天吸两包烟的人比不吸烟的人多 100% 死亡的危险。同时吸烟并服用含有雌激素的避孕药片的妇女,她们死于心脏病的危险特别大,比其他妇女高出十倍。

② 在 1988 年的美国,酗酒的人数估计有 1000 万,而在前西德,1989 年超过 200 万。在 1979 至 1983 年间的西德,每年因吸毒引起的死亡人数大约是 600 人,而因酗酒引起的死亡在 15000 至 17000 人之间(见 *Evangelische Verantwortung*, 1985/2, 11)。

③ “妊娠期妇女即使饮用微量的酒也可能危害她们尚未出世的孩子。大量饮酒能导致孩子智力迟钝、脊柱弯曲,面部异常;有节制的和少量饮酒会使孩子出现感情上的问题、失眠、长期不能应付学校教育和工作”(*Newsweek*, Aug, 21, 1989, 52)。

药物是大麻(marijuana)、可卡因、巴比妥类(barbiturates)药物和鸦片制剂。^①与烟草和酒相比,它们通常会更快地毁掉一个人的健康,而且也更昂贵,特别是可卡因和海洛因。致幻药(hallucinatory drugs)、墨斯卡灵(mescaline)和LSD(麦角酸酞二乙胺)也包括在内。它们不是在身体上使人上瘾,而是那种产生消极的心理体验(抑郁幻觉,bad trip)的可能形成了一种危险。特别是在为人所知的LSD的例子中,杀人、自杀、精神错乱,即使这是不经常发生的,但LSD应被谨慎地控制。因吸毒而产生的思想和幻想也被视为没有贡献的(intellectually and aesthetically unproductive)。

今天最常用的毒品之一是大麻(marijuana)和印度大麻制剂(hashish),一个是大麻叶的混合物,另一种是一种树脂,两种都用来吸食而且都由大麻脂或印度大麻制成。尽管大麻已有了坏的名声,但对很多专家来说,它的性质是相当无害的。它不令人上瘾。它不像烟和酒那样容易上瘾,也不导致犯罪或暴力。甚至直到今天在药物对健康的作用上观点还不一致。对某些人来说它是一种“软毒品”(soft drug),对健康只起有限的影响;对另一些人它则具有严重的损害,远不像起初看上去那样。习惯性吸食大麻始终被指出使人的生命具有一系列懈怠特征,如典型的消极、嗜睡、懒惰、无创造力、懒散、静止及进取心和积极精神的完全缺乏。与此相一致,一些最近的研究断言,大麻会破坏人的机体细胞并引发癌症。“许多关于大麻引起细胞破坏的发现解释了该药物所有其他的破坏结果——肺、性器官、脑、免疫系统。我将多年定期吸麻引起的细胞的缓慢破坏称为生命的缓慢侵蚀。”^②长期吸食特别损坏大脑。根据这个资料,没有其他所知的药物能使大脑发生如此大幅

① 吸毒的增加范围可由持续增加的因吸毒而致死加以证明。在意大利,因吸毒致死的人数从1980年的208人增加1990年的1500人。在德国,1989年是981人,1990年达到1500人。

② Gabriel Nahas, quoted by Peggy Mann, "Marijuana Alert II: The Devastation of personality", *Reader's Digest*, Jan. 1982, 18th year, 18.

度的变化。“大量饮酒数年达到的心理错乱,吸食大麻只须数月便可达到。”^①更有甚者,大麻油含有比烟草多50%—100%的致癌物质,并且它破坏抗感染的白血球的产生。考虑到这些危害,不吸大麻不仅是最高明的建议,而且直截了当地是一种义务。

可卡因是古柯(coca)的提取物,通行的叫法是crack(强效纯可卡因),通常它是以粉末的形式吸入鼻腔。有人认为它不会造成身体的上瘾(physical addiction),但另外一些人认为它能导致这一结果。它的效果首先是一个极兴奋愉快的时期,即“运动的快乐”(happiness in motion),在这其中吸食者在理智上和机体上的潜力似乎有所增加。随之而来的是一个幻觉和被追击的恐惧(phobia of persecution)的阶段。因为他到处都见到敌人,可卡因的上瘾者会变得对别人残暴而危险。最后是一个抑郁的阶段,这些在五至十年内导致人机体的耗竭和完全的理智无能。再加上可卡因对尚未出生的婴儿有严重危险(其他药物也是如此),这些婴儿在生命之初便有严重的障碍。他们可能早产,体重小到只有两磅。“与其他早产儿相比,他们更可能患脑积水、大脑发育不良、肾病、窒息(apnea即婴儿突然停止呼吸的现象)。他们也更易于遭受脑梗塞——就像中风。”^②从出生那一刻起,他们就极难照料。很显然,在这种境况下,对吸食可卡因的道德上的评定只能是坚决反对和拒绝。

安非他明(Amphetamines)类型的毒物本来是一种药物。这些药品能够提供活力和刺激。以前,专门们认为,安非他明不会使人们上瘾,但这是不对的。如果戒掉这些药物,人们感到疲惫和忧郁。所谓的ecstasy(“灵魂出窍”、“迷幻药”)属于安非他明药,它在近几年比较流行。这种药品激励人,强化人的积极感受,比如喜

① Peggy Mann, L. C. 19. To the same conclusions comes S. Aphthorp, *Alcohol and Substance Abuse* (Harrisburg Pa: Morehouse, 1990²), 108—111.

② “The Crack Children”, *Newsweek*, Febr, 12, 1990, 50.

乐和社交的能力(cheerfulness and sociability)。吃了 ecstasy 后,人们就没有什么内心压力、忧虑和恐惧感,也感觉不到痛苦、渴或疲劳(比如当他们在歌舞厅中跳舞时)。这种状态甚至能够导致一个人全面崩溃或严重脱水(total desiccation)。经常会有这样的后果:核心的神经系统、内脏(心脏、肝脏、肾脏)受损失。

巴比妥类毒品(Barbiturates 如 Membutal、Seconal、Luminal、Amytal)通常被当作催眠药服用,虽然其还有很多其他的医药用处(比如治疗高血压或癫痫)。医生可以自由地开这些药物,许多人依靠它们,但是它们并不像看上去那样是无害的,不按医生建议或偶尔食用过量(服用这些药物的人对同样剂量在不同时候有不同反应),它们常会致人死亡。此外,“巴比妥类药物能使机体上瘾。为了达到长期的药效,需要不断增加剂量。突然停药会有戒毒的症状伴随。这种症状如此严重(痉挛、恶心、谵妄、抽搐),以致大多数医生建议戒毒应在医院的安全环境下持续很长一段时间。戒绝巴比妥类药物被认为比戒除麻醉剂更难对付”。^① 因此,这类药物有必要在医生建议下服用,医生在开药时也须尤为慎重。我们也应该补充说,一般来讲,需要对于不同的兴奋剂的更大的限制(大多是苯丙胺,不上瘾,amphetamines 和镇静剂“up and down pills”),对许多人都习以为常,但没有什么持久的效用。

很危险的是鸦片制剂吗啡(morphine),首先是海洛因;其他的具有合成性质,比如 Demerol(镇痛药哌替啶的商品名)和 Dolophine。它们是纯粹的麻醉剂,吸食者很快就会上瘾,特别是海洛因。如果不能得到,上瘾者就会遭受阵发性的疼痛和恶心,似乎无法忍受。而且,麻醉剂的上瘾者吞食了任何行业都很难赚得的大笔钱财,这些药物是极其昂贵的,尤其是海洛因。所以大多数上瘾者不间断地偷窃,首先从自己家中开始。他们给家庭带来永无休止的痛苦,经济耗竭乃至崩溃。最后,麻醉剂对一个人的健康和生

^① J. Cassens, *Drugs and Drug Abuse* (London/ St. Louis: Concordia, 1970) 84。

命产生直接的威胁,由滥用海洛因而致人死亡是常见的事。因此,如果排除对麻醉剂的医疗上的使用,无论如何它们所带来的快乐是不能被允许的。

(3) 原因和治疗。尽管酗酒的危险和毒品的害处为人所知,但是上瘾是一个广泛的现象。原因是很多的。有的人追求快感;有的人想要成为团体的一员;有的人喜欢这种实验。通常,精神上的问题起到一定作用:不安全感、真正的或猜想的无能或辜负他人期待的感觉,对困窘的生活条件的绝望,比如家庭冲突、失业或社会隔离。单身男子与单身女子尤其经常出现在上瘾者之列。最后,上瘾问题的最根本原因之一是对生活的一种唯物主义的观点,认为生活缺乏真正的理想,不能给出更深层的关于人的存在的意义。介于经济上的成功与舒适的生活之间,人们不能发现他们生活的目的是什么。

因此,对上瘾的成功控制经常要求对一个人的整个生命来一个完全的重新定位。一个人必须对于真正的理想做出新的承诺而由此获得更深层的意义。而且,上瘾者的家庭成员必须时常检查支配他们彼此间行为和关系的根本态度。最后,上瘾问题是对社会的一个全面挑战,如与非人化的社会环境(dehumanizing social conditions)的斗争和对生活观点的革新。富有人群和国家中的大量上瘾现象很可能是天主给人类的一个教训:富足、舒适和快乐并不是能够满足人类心灵的价值。人类需要更有价值的理想来生存和工作。

一旦人们上瘾,他们的自由便受到限制,以至于他们通常根本不能自拔。帮助那些愿意离开但自己无能为力的上瘾者的无私奉献,值得高度赞扬。然而同时,除非接受帮助,上瘾者就不能被帮助,至少这一点是上瘾者在道德上的义务。“嗜酒者互戒协会(Alcoholic Anonymous)导向对化学依赖最成功的治疗方法,而它总是强调除非上瘾者达到一种更高的力量,他(或她)不能恢复健康。这种力量使他愿意修复对自己所爱的人的伤害,并为自己的邻人

服务。”^①

第三节 医疗与手术

在此谈论的领域在今天的著作中经常被称为 bioethics(生命伦理)。在最早的时候,“生命伦理”(bioethics)和“医学伦理”(medical ethics)是同样的概念,但到现在的发展显示,生物学的研究(biologic research)的问题也包括在内,比如涉及到胚胎的研究和基因研究。另外还得加上一些与动物和环保有关系的问题。关于这个领域,请参见本书的第12章。

身体的生命是天主委托给人的礼物,它不归我们所有,我们生命的主和所有者是那创造它的天主,我们只具有管理权和收益权。所以人不可以任意地运用和破坏他的生命和身体的完整。另外,人必须以负责任的方式恢复受到损伤的健康。

正如公教神学家们所说,器官的完整并不是一种绝对的价值观念。为了整体的健康而牺牲部分器官(截肢或切除器官)的做法不仅是被允许的,有时候也是必要的。整个机体的保全比单个器官的保护重要,这个将要牺牲的器官在大多数的情形下已因病变而毫无用处。这个原则叫做整体性原则(the principle of totality),据此原则,为了挽救整个机体而牺牲身体的某一部分的做法是被准许的。

整体性原则的运用,传统上被限定在为保全机体健康的病人或被危及的人本身。^② 但是,随着器官移植可能性的出现,这样一

① K. D. O'Rourke and D. Brodeur, *Medical Ethics*, Vol. I(St. Louis: Catholic Health Association of the U. S., 1986),129.

② 起初,公教神学家在超越整体性原则中遇到了困难,因为教宗 Pius XII 的一些说法似乎要排除掉活人间器官移植的可能性,譬如见 AAS 44,(1952),782,786f;45(1953),747;48(1956),461f;50(1958),693。欲知更详尽的讨论,见 J. Gallagher 的富有教益的文章:“The Principle of Totality: Man's Stewardship of His Body”, in: *Moral Theology Today: Certitudes and Doubts*, ed. by the Pope John Center (Saint Louis, Mo, 1984),217—242。

种观点流行起来,即认为献出一个器官为了另一个人的健康是可以允许的。比如献出一个肾,只要捐赠者的健康不会遭受长久的损伤。这个做法的理由和道德基础是病人的迫切需要和某个器官对一个捐赠者来说是可有可无的。这个理论的背景从根本上说是兄弟之间互相慈爱的原则(principle of fraternal charity)。

一、一般的医疗和外科治疗

医务职业,“用一般人的言语来讲,是最令人尊敬的职业。用宗教的和基督教的言辞,还不止于此。从信仰的观点出发,它是一种分享耶稣的治疗业绩的召唤,耶稣来到我们中间,为了治疗人们身体上和精神上的疾病”。^① 教会和世俗社会在救助那些遭受苦痛的人们方面长期地并且肩并肩地合作,超过在其他方面的合作。今天,健康职业人员的服务,需要整个教会组织的关怀来补充。“所有的信奉者必须感到他们被召唤自愿献身并投入于救助受苦者。每样牧灵的活动,如果不包含对病人的关怀,实际上就不是完全名符其实的牧灵工作。”^②

1. 医务人员的义务和权利

在任何时候,医生的职业伦理总是表现为服务于病痛邻人的使命。在任何情况下,尽自己的学识与能力来减轻病人的痛苦并治愈他,是医生的职责。医生永远不可以用自己的技术来弄残或毁坏一个人,比如为了政治的目的或出于任何其他实用的原因。

基于医疗保健的不断进步和发展,通过不断教育而增长专业能力,在今天比以前更成为医生的一个重要任务。除此之外,因为今天越来越需要医生具有专业能力,所以医生并非在所有医学领域同样有能力。因此,他们必须意识到自己的局限性。如果病人

① J. Mahoney, *Bio-ethics and Belief* (London: Sheed & Ward, 1988³), 36.

② Pontifical Commission for the Apostolate of Health Care Workers, *The Laity in the World of Suffering and Health* (Rome: Vatican Polyglot Press, 1987), 24.

需要特殊的医疗,一位医生就应找其他医生来处理。因此,集体协作和互相承认的精神具有越来越大的重要性。

医生不能忽视伦理学所建立的道德上的善行的准则。作为一个基督徒,他应该认同福音精神。另一方面,伦理学、道德神学和教会并不处在这样一种境地,为医生所会遇到的每个道德问题提供现成答案。“普通信徒不应认为司铎(=神父)常如此多才多智,能对各种难题,尤其比较重大的难题,马上做出具体的解决方案,并且亦不应认为他们负有这种使命。反之,信友应在基督教智慧的光照下,敬谨依从教会的训导,负起自己应负的责任。”(GS 43, 参见 33)实践这个原则不应引导医生走向极端,认为在下决定的时候他们的看法是唯一的权威,惟有他们的看法是合宜的或富有人情味。这样一种态度可能导致过分简单地看待伦理问题及另一种刻板的教条主义。如果医生过于关心法律,胜于关心伦理,那么伦理不足(ethical inadequacy)的情形就会出现。不幸的是,医务人员在人道主义与伦理道德方面的教育经常在他们的科学训练中被忽略了。

医疗的首要目标和愿望是帮助健康受到损伤的人,这种关怀也必须扩展到穷人。“传统上,任何职业的根本原则就是专业人员必须随时给那些无力支付而需要帮助的人免费地提供服务。实际上,医疗伦理的规章经常认为,医疗费的高低应该符合病人的交费能力”。^① 医生自己更大程度上是从他们工作的治疗效果中获得很多满足,他们不必将金钱报酬作为主要动机。

同时,医生必须关心经济资源的有限,不仅是个别的病人(每当这些病人手头无钱时,医生便不会进行昂贵的医疗诊治),而且关系到由公共收入提供大部资金的社会福利体系。“当一位医生治疗一位病人时,伦理上的考虑不允许他(或她)认为好像这世界上再没有其他人或者似乎其他人的需要无足轻重,不允许以这种

^① K. O'Rourke/O. Brodeur, *Medical Ethics*, vol. I, 前引, 12f.

态度去治疗一个病人。”^①健康保健专职人员和公众似乎经常以为健康保健基金不存在任何限制。然而,无限增长的健康保健支出甚至引起了颇为迫切的伦理问题。国民生产总值的多少百分点可被用于保健?公共利益的其他价值与目标也有正当的要求。天主教伦理学认为极其昂贵的医疗是不寻常的(extraordinary)手段,因此不是义务上必须的。同理,公民从公共资源和机构中要求昂贵医疗的权利是有限度的。关于这一领域的综合伦理评估是一个紧迫的需要。

保健者和病人之间,信任(confidentiality,即保密)是建设性关系的一个基本要求。会诊过程中获得的信息,必须受保护以抵御外部侵扰。在今天的实际医疗工作中,存在着这样的义务:医疗保险机构应该收到仔细的资料和通知。这样那些获得内部知识的人就更多,对医疗上的保密原则有所影响。因此需要尽量限制那个“有部分知识”的圈子,并且得要求他们保密。这个要求特别关系到遗传普查的情况。检查结果只有在本人明确同意之下才能告诉其他人。保密权利的一种例外是当自愿的同意不能获得,而又必须保护其他人,比如在性病或其他传染病(比如 AIDS 爱滋病)的情形中。

医生有义务尊重病人的良心,正如病人有同样的义务尊重医生的良知一样。任何一方都不可将自己的价值体系强加于对方。如果一个人想要通过关闭一个生命保障系统(life-support system,如心肺机)而死去,但主治医生认为这有悖伦理,那么医生应该从这案例中脱身,而不是将自己的价值体系强加于病人或做出他根本无法负责的事情。如果一个病人要求一种医学上不允许的药物,那么医生应拒绝这一请求。

国家权威也必须尊重医生按良心的判定,没有什么正当的法律能够迫使医生对有悖自己良心的事情给予治疗和施行手术;也

^① Ib,27.

不能因为他在良心上将一些医学事件认为不道德(比如直接堕胎)而剥夺他的任何权利。

2. 病人的义务和权利

健康的主要责任在于病人,而专职保健人员是帮助他(或她)达到这一目标。这意味着病人的基本义务,而同时也有他在保健问题上的根本自主权利。病人有权决定他们是否要一项治疗,医生不能在病人同意下进行救治。这项权利的伦理学基础是这样一个事实,即病人与医生是平等的,他们的健康出了问题,而不是医生的健康有问题。通常,作为直接受治疗影响的人,他们最清楚他们需要什么,不仅关系到身体健康,而且还有社会和心灵的情况。医生所做的家长式的决定(paternalistic decision)破坏了医生和病人间的关系。显然,病人的自主权利受对自己的道德义务及别人的权利的限制。医生不可以同意那些违背病人真诚的自身利益或其他人的利益的决定。

病人有权利获得关于他们健康状况的充分的信息。这种信息应包括:治疗过程的目标、所能预测的危险和利益、其他的治疗方法、可期待的结果及花费问题。信息要以病人能够理解的方式告知。在严重的情形下,医生经常倾向于向他们的病人掩盖真相,这是为了不挫伤和打击他们。然而“对病人或垂死之人的调查显示,他们不希望总处于对自己健康状况的疑虑之中;另一方面,他们不希望以极突然而残忍的方式揭示真相”。^① 因此,问题不在于是否将真相告诉危急的病人,而是在于如何通知他们的方式。

除了医疗的需要外,病人和医生一样必须考虑到经济的因素和社会关系。考虑花费、利益和其他社会价值,这是医生和病人的共同责任。病人不能以健康为由向社会资源提出无休止的要求。

最后,病人需要在医疗过程当中承担自己的任务,也尽量使用自己那些“自我治疗的能力”(energies of self-healing),而医生们

^① O'Rourke/Brodeur, *Medical Ethics* vol. I 同上 59.

应该在这方面协助他们。病人对于医生、护士、医疗技术人员和医疗机构具有责任,病人应该服从专家的建议,应该合作医疗,尊重别人的感情,表达谢意,保护声誉,以及给予足够而适当的报偿。

如果病人自己不能做出决断,那么,同意(或认可)的特别问题就会产生。在这种情况下,别人必须为病人拿定主意。这被称为“代理同意”(proxy consent)。在这方面要区分“解释性的”和“建设性的”同意。^①解释性的同意(interpretative consent)建立在熟悉这个人和他的个人意见的基础上;这种尝试意于解释病人的意思和他在眼下的情况会有什么样的判断。建设性的同意(constructive consent)以另一种方式来寻求替他人的决断:这是以一种任何明智的人在如此的情况下均会从自身的最大利益出发做出决断的智慧。这在新生儿和儿童的例子表现最明显,因为他们还没有对这些问题进行过思考。

考虑到代理同意的实质,那个为病人表决的人应是熟知病人的情况,对他或她的健康怀有爱心的一位。这些人通常是父母、配偶或最近的亲属。当然,认为这些人将能做出最好的决断的假设并不具有绝对性。如果他们以显然有悖于病人利益的方式进行决断,其他人应与他们进行抗争,如果需要,还诉诸法律。如果没有亲人在场,那么护理医生将做出决定,这一般是建设性的同意。

比如,当对一个因癌症而垂死的昏迷病人(comatose)做治疗措施的决定时,代理人必须寻求病人在可能决断时将选择的决定。“很多决断者在为丧失能力的病人做决定时,受一种诱惑,就是他们倾向于按照他们自己认为应该的方式或根据他们自己的感情需要、愿望或感觉而下决定”。^②这违背了代理同意的实质,而医生必须注意到这些问题。现在越来越多的人写一种“生活遗嘱”(living will),其中规定如果他们患一种致使的疾病或陷入长期的昏

① J. Mahoney, 前引, 103.

② O'Rourke/Brodeur, *Medical Ethics*, vol. II, 前引, 87.

迷状态,要如何处理他们。如果存在这样的规定必须尊重它。“如果这些个人意愿的表现不超过伦理上的正当性的范围,那么我们应该强调说,个人的规定不仅仅要在‘某种程度上’遵守”,但这些规定对医生来说具有约束力。^①

当对一个严重先天畸形的新生儿的治疗做决定时,家长必须与孩子利益一致的方式做出决定,考虑到这样的事实,即在最多的情形下,我们将生命评定为一种馈赠,它值得保护。但是,在这里,正如在有能力的病人的情形中一样,家长和医生有义务(也有权利)来考虑花费的因素和社会问题。如果因为严重的遗传疾病,婴儿将在今后的生命中每天需要 24 小时的看护,或者如果出现一种致命的病症,这时医生和家长出于对孩子自身利益的考虑,没有选择延长生命的治疗的义务。

我们总是假定病人自己具有做出决断的能力。如果医生不经思索地宣布这样几类人是不能做决定的病人,比如患致命疾病的人,或已衰老或被安排进社会福利机构中,或有过精神病史的人——医生的这种断言是严重的过失和过头的。“当人们的表态、选择或者所展示的行为似乎与一种有能力时的选择不一致时,他们需要对他做出决定能力方面的考察,而我们绝不可以马上说他们就是不能自我决定的人”。^② 如果一个人约定,在致死疾病和丧失决定能力或意识的情况下,他不想让别人对自己进行某些疗救措施,那么这样的“活的愿望”(“living will”)更应该受到人们的尊敬。

3. 普通的和不寻常的治疗 (ordinary and extraordinary treatments)

如果直接目的是治疗或减轻一种疾病或缓解疼痛,药物治疗是被许可的。即使在它们偶尔缩短生命的时期,服用药物也是正

^① 见 Guenter Virt, *Leben bis zum Ende* (Innsbruck: Tyrolia, 1998) 60.

^② O'Rourke/Brodeur, 前引, 92.

确的。以这些为前提,我们将要面对这样的问题,即病人在多大程度上可以接受药物或施行治疗?天主教道德神学通过区分普通的和不同寻常的治疗来回答这个问题。

普通的治疗(在伦理学考虑的语境下)^①“是所有那些对病人提供合理利益期望的,不须过分花费而能获得和使用的,没有过度痛苦或其他不便的药物、治疗和手术”。^②相反地,“极大的不便”(grave inconvenience)是这样:比如一个病人必须被转移到另一种气候或地区去接受救助和治疗。药物、治疗等等必须在相对方便,并能够提供合理效益期望的情况下获得。如果这些条件无一具备,那么医疗措施就是“不寻常的”。不寻常的治疗是“那些必通过大额花费、极大疼痛或不便才能得到的,或者如果施行,不能得到合理效益期望的药物、治疗和手术”。^③

很重要的一点是,过去是不寻常的治疗,以后因不同原因会变成普通的。大多数外科手术过去被认为是不寻常的治疗,首先因为它的疼痛对大多数人而言是难以忍受的,其次是因为手术结果是极不确定的,比如因为感染的危险。今天,医学处于能够控制疼痛和感染的状况下,同样随着医学和生产技术的进步,过去昂贵的治疗也许变得不那么昂贵。因此,很多过去可能被认为不寻常的手术和治疗现在成为普通的了。这些解释很清楚地表明,普通的和不寻常的治疗手段间的区分并不是截然明确的,而是上下浮动的。“在具体情形下,并不总是很容易断定是否一项给出的疗程是不寻常的。这不是根据数学公式计算,而是根据精明而有良知的人的理性判断”。^④

① 从医生的立场看,如果一种药物或疗程是非理性的、古怪的、实验性的、未完全设立的、非正统的或未被公认的,那么它就是不寻常的。

② G. Kelly, *Medical-Moral Problems* (Dublin: Clonmore and Reynolds, 1960), 129.

③ G. Kelly, 前引。

④ G. Kelly, 前引, 135.

最近一些神学家愿意将医疗手段区分为成比例的和不成比例的手段(*proportionate and disproportionate means*)。这种区分建立在下列基础上,即比较所施行的治疗类型,一方面考虑它的复杂程度、危险性、花费和施行的可能性;另一方面考虑可期待的结果,还要考虑病人的状态和他或她的经济和社会资源。如果这两极间的关系是合理的,治疗手段就是成比例的;反之就是不成比例的。但是,这种区分并非毫无困惑。什么比例被认为是合理的?如果一项治疗的花费极大(比如移植心肺),但是对那个人的生命期限的结果的期望是非常高的,难道这种治疗就可以被认为是成比例的并且相应地也是必需的?还有哪些其他因素应该也要考虑?最后,这种区分看来不能提供比旧有标准更容易、更清楚的判断医疗措施道德因素的标准。通常,伦理学家们仍然认为传统的区分是可用的和有幫助的。

这里还要论及“生命质量”的标准(*the quality-of-life criterion*)。根据这个标准,对一个危急病人或有严重缺陷的新生儿开始或继续治疗,这应决定于这些人有没有实现生命价值目标及过有意义人生的能力。或者根据其他的观点,取决于“人性关系的潜力”(the “potential for human relationship”)。当这种潜力全然不在或将要完全从属于基本苟活的努力,那么这个人很难能有一个真正人性的存在,而最低限度的生命质量已经丧失了,可以让这个人去世。^①这个标准阐释了在区分普通的和不寻常的医疗手段中对病人利益的“合理期望”的前提,尤其是对特别的危急病人或已丧失了智力的病人。然而,我们应该指出,在评价医疗的义务性时,“生命质量”只是很多因素中的一个。

普通治疗和外科手术治疗,如果能治愈或预防一个严重的疾病,那么对疾病进行治疗就是义务的(*obligatory*)。“自然理性和基督教道德观认为,人具有权利和义务在重病时为了生命和健康

① R. A. McCormick, *Theological Studies* 36 (1975), 122.

采取必要的治疗。他所具有的这个义务指向他自己 (duty towards himself)、指向天主、指向人类社会,在大多数情形下还指向特别的人。这个义务来自有秩序的慈善的原则 (well-ordered charity),来自对天主的服从,来自社会正义,也来自对家人的关怀。但是,一般来讲,一个人只被许可运用普通的治疗——根据人、地、时和文化的情形——这是说,不应该运用导致对自己或别人增加很重的负担的医疗方法。对治疗义务的更严格要求会使大多数人不堪重负,还会使得对更高、更重要的价值的获得极为困难。生命、死亡和所有世俗的事物均应从属于信仰的目的 (Pius XII)。①

另一方面,一个人并不被禁止采用超过严格需要的步骤来保护生命和健康,只要他同时没有放弃一些更重要的义务。作为一个例外,不寻常医疗手段的运用在有的情况下是义务,比如,如果一个人生命的延长对公共利益是必需的(譬如一个大将帅或政治家);或者如果即使是有限几天的延长生命能使一个人管理好重要的家庭事务。

这些考虑主要是表明病人的义务。医生的问题更为复杂,他不仅要履行病人义务上必须做的,还要做病人有正当理由要求他做的。因此医生首先要确定病人和他的代理人的愿望。如果这一点做不到,医生应当按自己认为病人会希望的去做。或者说,医生得真诚地评判对病人有最大利益的事情是什么。在这样的情形下,以下指导原则将是有益的:如果医生处在病人的状况,他会希望

① AAS 49 (1957),1030。另外,1994年的《天主教教理》也保留了“普通的”和“不寻常的”治疗:“停止昂贵的、危险的、非常的、或与所期待的效果不成比例的疗程,可以是合法的。这是拒绝‘过度坚持治疗’。”(2278条)。这方面的一个具体案件是英国的“B女士”:她从脖子以下瘫痪了,一年的时间她通过呼吸机能够维持生活,但一年后她要求医生关闭呼吸机。2002年3月22日的伦敦最高法院决定她提出这个要求是合法的。英国的总主教们 Mario Conti of Glasgow, Peter Smith of Cardiff 认为,这种决定是正义的,符合道德精神的,而我们也应该同意他们的说法。

什么?

不必要的治疗(unnecessary procedures),无论是诊断的还是治疗的,道德上都是有争议的(objectionable)。当为了病人的福利没有进行治疗的正当理由时,这样的治疗就是非必需的。如果一种治疗既不能挽救也不能改进病人的生命,或者如果它能挽救生理上的生命,却带来或延长了令人无法接受的生命质量,那么这即是不必要的治疗。多次被谴责为无道理的治疗是切除未发炎阑尾或胆囊、冠状动脉旁通、剖腹产、切除卵巢或子宫、医学分析的重复。所有有悖于正当的医学标准的治疗更是不必要的。当一个人因动手术而腹部已打开,并且医生顺便切除明显是健康的阑尾,这是允许的,如果医生作这样的决定。原因在于阑尾本身,正如我们所知道的,没有任何功用,而在提及的情形下切除掉能够排除将来发生问题的可能性,同时对病人也没有构成过分的危险或花费。^①

4. 保护生命的义务

普通的和不寻常的治疗的问题在致命的疾病情况里更为尖锐。在医学界被极其广泛接受的原则是,医生和护士的职责不仅在于治疗和减轻病人的病痛,还在于尽最大可能延长病人的生命。死亡被认为是敌人,应当尽一切可能的手段将它赶走。

但是,减轻病痛和保全生命不相一致的情况也会出现。相反,它们可能表现为两者择一的,彼此冲突,有时相互排斥。生命的延续有时意味着毫无希望的痛苦的延续,有时只是以所有药剂学的、手术的和机械设施来维持生物学上的生命。病人处于持久的昏迷(coma)中,他的大脑已被无可挽回地损伤或毁坏了。

在这样的情形下延长生命不再被认为是一个义务;相反,任何人为延长生命的做法都应该停止。原因在于生命并非终极的东西

^① G. Kelly 评论说在好的医院中这是常规性的工作(至少在美国是如此)。(Medico-Moral Problems, 253).

或最大的价值。“仅仅维持生命,尤其是停留在生物学的水平,这不是人的生命目的。生命、健康和所有人间的东西均从属于生命的目的。”^①在定义生命目的时,人们的意见可能不尽相同:一些人说是人际关系的潜能;其他人定义为精神的生长与发展;还有其他人定义为实践天主对造物的计划或是彰显天主的美善和光荣。但是,所有的人都会同意,当生命的目的不再能够被达到时,延续生命的义务便停止了。

另外,认为死亡是完全消极的事实这种倾向也是有问题的。实际上这是不对的。从基督教的信仰来看,死亡是与基督合一,是进入永生的门户,是与天主的最后合一(参见《斐理伯书》1:21—23)。如果死亡是敌人,那么医生们就是在从事一场失败的战斗,或早或晚他们总要失败。然而,医学事业的终极目标不是战胜死亡,它毋宁是帮助人们尽力地服侍于天主和他的神圣计划,并实现他们最后的拯救。所以当一个人在世上的使命被天主的旨意结束时,医生的使命也结束了。

人们的医学意识必须学会这一点:人不仅需要开始治疗,还得结束治疗。如果一个人的生命已经没有希望,那么就不需要无限地以药物和设备延续生命,尤其是当生命已完全丧失人性反应时,当它纯粹是植物性的(vegetal)。在这种情况下,任何不寻常医疗手段可以省掉,可以让自然进程发生。大多的人都认为,如果一个不能恢复的昏迷状态中的病人有发炎等现象,可以不进行那些用抗生素的或类似的疗程。不过,终止输液或终止通过胃管养活病人的作法在不同的地区受到不同的评价。比如,在德国的大多医生认为,人工的养活(artificial nutrition)是一种基本的支持,不能终止。但是,“许多英国的医生认为,胃管养活的方式是一种疗程,所以在特殊的条件下可以终止它(参见 Lynn/Childress 1986; Shannon/Walter 1988; Jennett 1993; Gormally 1993; Grubb

^① O'Rourke/Brodeur, *Medical Ethics*, vol. I, 前引, 66.

1996等)”。^① 在公教的医学伦理界中,逐渐有这样的一种共识(it is becoming a consensus position):在无法恢复的昏迷病人方面,胃管养活可以终止,因为它算为一种不寻常的作法。^②

对于不治之症、疼痛的疾病,这一点也是有效的。虽然医生必须致力于对不可治愈的病人运用通常的医疗手段,但他没有义务通过特殊的努力和不寻常的手段来延长这样的生命。恰恰相反,当这种手段只不过是延长痛苦、至死磨难(agony)或死亡的过程中,人为地延长这样的生命必须被评价为不道德的。针对这个问题,教宗若望·保禄曾说:“过度地坚持疗程——虽然这是出于最好的考虑——最终不仅仅是无用的,而且这也等于不充分地尊敬病人,因为病人在这时已经达到了一种要面临死亡的点。”^③

① 参见 Dirk Lanzerath, “Koma, irreversibles/irreversible Komatoese. 2. Ethisch”, *Lexikon der Bioethik* II, (Guetersloh, 1998) 411. Bibliography for the references as recorded by the article; J. Lynn and J. F. Childress, “Must patients always be given food and water”, in: *By no extraordinary means* (Bloomington, 1986) 47—60; T. A. Shannon and J. J. Walter, “the PVS patient and the forgoing/ withdrawing of medical nutrition and hydration”, *Theological Studies* 49 (1988) 623—647; B. Jennett, “The case for letting vegetative patients die”, *Ethics and Medicine* 9 (1993/3) 40—44; L. Gormally, “Definitions of personhood: implications for the care of PVS patients”, *Ethics and Medicine* 9 (1993/3) 44—48; A. Grubb et alii, “Survey of British clinicians’ view on managements of patients in persistent vegetative state”, *The Lancet* 348 (1996) 35—40.

② 关于公教圈子在这方面的讨论可以参见 R. A. McCormick, *Corrective Vision* (Kansas City: Sheed and Ward, 1994) 225—232; 210—224; 在此也应该提到所谓的大脑和小脑不协调(apallic syndrome);这是一种长期植物人的状态(permanent vegetative status PVS),它来自一种大脑和小脑之间的失调,而只有小脑继续活动。“如果在良好的治疗之下这个病人的植物人状态仍然保持3到6个月(如果是一个因缺乏氧气而引起的昏迷),或保持6—12个月(如果是因受伤引起的PVS)……就可以开始谈论是否要继续人工地养活他或继续输液。”不过,人们的看法还是不一致的。见 J. Joerg, “Apallisches Syndrom”, *Lexikon der Bioethik* I, 1998, 187.

③ 2002年3月23日给一些医生作的讲演,见 *L’Osservatore Romano*, 24 March 2002, 5.

如果那些照顾不可治愈的癌症病人的疗养院不使用静脉注射食物之类的东西,这表示出一种符合基督教的态度。最近的一个救济院运动博得人们的赞颂——它开始于英格兰,由 Dame Saunders 发起——它就适用这种做法。^① 在不可治愈的癌症和类似的致命疾病中,如果病人已得到倾心的关照养护(包括他们所要求的食物和饮料);如果他们的疼痛已被最大可能地缓解;以及如果他们被帮助迎接死亡的准备,那么,已经给予了最合适的援助。再也没有义务运用任何其他医疗措施来延长生命了,无论是普通的治疗还是不寻常的治疗。因此,如果一个垂死的癌症病人感染了肺炎,人们通常认为,如果不能以任何有效的方式延长生命,可以拒绝对肺炎进行治疗。

病人有资格拒绝任何不寻常的治疗,即使在今天,这包括那些过分疼痛的治疗。^② “即使为了不强加给家庭或社区过分的费用,这个希望也是一个正当的理由,以拒绝延长生命的关照,因为一个有同情心的人在做出伦理上的决定时应考虑到其他人的需要和权利”。^③ 当情况已毫无希望时,他的愿望更应受到尊重。“如果一位将要死的病人能够表达他自己并且有意地拒绝进一步的疗程,

① 在为无法治疗的、面临死亡的病人输液的问题上,绝症病院的作法(the hospice practice)也不完全一致。有一个倾向,就是在最后的阶段中拒绝它。在1994年有2000个绝症病院(hospices),还要加上在家里养病的病人。这个“绝症养护”运动的基本原则都一样:减轻痛苦,温柔地照顾,让家人很亲切地参与病人的死亡过程。推动了这个人运动的是 Cicely Saunders 女士,她是一位安立甘医生。

② “当 Dax Cowart 在得克萨斯州的 Henderson 附近被丙烷爆炸严重烧伤时,他请求医生让他去死。数周来他奄奄待毙。与他的意愿相违背,他经受了一年多酷刑般的治疗,他的右眼和数个手指被去掉,他的左眼被缝合。他的疼痛和他的抗议从未缓和……这是十七年前的事了。Cowart 现在是一所法律学校的毕业生,结了婚,住在得克萨斯,经营着自己的投资财产。然而,直到今天他还说医生侵犯了他放弃治疗的权利”(Time, March, 19, 1990, 38)。病人在医生面前毫无权力,对此他仍然感到怨恨。

③ O'Rourke/Brodeur, 前引, 66.

就应该尊重他的意见。”^①对于那些不再能够表达自己的,但留下了一个生命遗嘱的病人也要使用同样的原则。

自然,病人要求更多延长生命的医疗的合理愿望应该受到尊重和同意。这一点同样适用于未成年人或无法做出决断的病人的代理人的愿望。然而医生不可以只为了抚慰家庭成员,而受唆使在没有任何现实希望能对病人产生丝毫助益的情况下,使用最为昂贵的疗程。对注定要死的生命实行昂贵的治疗可能对病人的家庭成员造成严重的不公。沉重的经济负担多次因家庭单单害怕名声受损而招致。在这种情况下,如果主治医生屈服于家庭的压力,他就是不负责任的。^②

如果医生毫无必要地使一条生命在痛苦中延续,或者保持一条大脑已停止功能的简单的植物性的生命,那么他是侵犯了病人的,他的家庭和其他病人的,最终是侵犯了公益的权利。人们提出这样的疑问,即“将数万小时和数百万美元花费在以机械方式维持人体新陈代谢上,此人已没有真正从医学上治愈的希望,这是否会在某种意义上造成对公益的侵犯”?^③为了节免无救病人痛苦的扩展,他们的家庭不需焦虑和花费,医护人员和机构无须大量无用地消耗技术和资源,等待治疗的其他病人不需拖延获得帮助——因为这些及其他值得重视的原因,医生必须准备终止一种对病人的健康和安乐毫无益处的治疗。

① 见 *Das Ende menschlichen Lebens-Die Zukunft des Lebens*. Common statement of the German Bishop's Conference and the Protestant Church in Germany (EKD), in *Leben im Alter* (Bonn; Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, 1993. Arbeitshilfen 104) 97 页。

② B. Häring, *Medical Ethics*, 前引, 141.

③ H. L. Smith, *Ethics and the New Medicine* (Nashville and New York: Abingdon Press, 1970), 156. 在 1986 年, 大约有 1 万美国人处在永远的植物人状态, 靠管道喂食维持生命。对他们的家庭而言, 他们是永久的痛苦源泉。每年的经济负担高达 10 万美元(“喂养或者不喂养”, *Time*, March 31, 1986, 33)。在 1990 年 1 月, 纽约一州立最高法院规定, 一个家庭不必每天花费 173 美元来照料一个昏迷不醒的人超过两年时间, 当他们要求撤除管道喂食之后(*Time*, March 19, 1990, 38)。

5. 与不允许的医疗的合作(cooperation in illicit treatments)

经常发生的是,护士被叫去做她们凭良心不能同意的协作,比如绝育、人工授精(若精子是从第三者来的)、对胚胎施行实验、堕胎、安乐死。她们可以参与这些过程吗?或者她们必须退出而拒绝这样的合作?

只要是护士,一般地对任何病人都提供的服务,比如为病人做准备、把器械拿给医生等等,抛开治疗本身,这些活动在道德上是中立的。如果护士不同意医生的错误行为和目的,她们这样做只是提供物质上的合作(material cooperation,与心甘情愿的合作有差别)。在特定的条件下,这样的合作是允许的。这个合作越遥远,它越能被容忍;但合作越亲密,它越成问题。

当然,如果护士有可能拒绝在非法治疗中给予合作,那么她们应该如此。如果她们判断她们的拒绝不会被接受,但也不会对自己不利,那么她们应该将这种拒绝作为表达自己不同意的明确方式。但是,如果她们根据以往的经验,预见或知道她们的请求不仅毫无用处,反而会成为对她们本人造成严重的麻烦,那么,她们可以不必请求,而以另外的方式表示非议。然而,护士不应该过于容易地去想她们发自内心的请求将不被尊重。她们经常为坚持原则而受到尊敬。

假如在可疑的手术或治疗中拒绝合作是不可能的,那么,为了避免因拒绝而引起不成比例的麻烦,这样的不情愿的合作是允许的。丧失职位,又没有希望谋求到另一个,这样的危险将是充分的理由为了允许物质上的合作(material cooperation)。另一个理由是这样一个事实,即一个护士在医院中可以对病人带来很多精神上的好处,比如为病人召来一位神父或牧师、帮助垂死的病人与天主和解、对垂死的婴儿施行洗礼等等。

但是,如果这些条件不能被证实,或者对这样不情愿的合作要求得太多,或者如果这些施行过的手术不仅为教会所谴责,也为国家法律所禁止(比如堕胎被国家法律所禁止、对有缺陷的孩子施行

安乐死、不合法的实验),在这种情况下护士应该从这样一个医院中退出。虽然如此,一个护士很少处于只有辞职一条合理选择的情况。

在当今这个多元社会,又加入了一个因素:“即这样一种考虑,其他人可能不会相信自己做错了,而是相反,他所设想的行为对他似乎在道德上是正确的,甚至是道德上的义务”。^① 如果病人和医生都从“所做所为是正确的”这一诚实的信念出发行事,那么这可以被看作更容忍物质合作的一个理由,不过也不能说,这样的情况自动地允许所有的合作。其理由是如此:良心是道德行为的正确性的最终标准,并且没有人能够要求自己具有道德真理的独占权。然而,容忍的价值是一条双行道。病人和医生必须尊重护士的良心,正如他们希望护士尊重他们的良心一样。

二、特殊的外科手术

1. 器官的移植

器官移植是一个近年来才实行的手术。第一例皮肤移植的试验始于1923年至1924年;第一例成功的人类肾脏同类移植是1954年在一对成年的同卵双胞胎之间进行的;第一例人类心脏的移植发生在1967年。在这以后,肝脏、胰脏和肺的移植也进行了。在最初的10年当中,心脏的移植通常由于病人在一年的时间之内死去而导致失败,因为病人的免疫系统排斥移植的心脏。但是,随着反排斥的药物 cyclosporin 的改进,终于在1980年带来了一个戏剧性的变化。1989年,第一例由一位活着的器官捐献者捐献的三分之一肝脏的移植手术获得了成功。然而,器官移植的费用是非常昂贵的,尤其是肝脏和心脏的移植。^②

① J. Mahoney, *Bio-ethics and Belief* (London: Sheed & Ward, 1988³), 119.

② 器官移植后一年的成活率,1988年的记录是:心脏移植82%,肝脏移植70%,肾脏移植95%(引自 Cf. Newsweek, Sept. 12, 1988, 46)。

移植可以是自体移植(*autografts*, 亦译自体移植),也可以是异种移植(*heterografts*)和同种移植(*homografts*)。自体移植就是把身体内的各种组织,例如皮肤和骨骼,从病人的一个部位移植到另一个部位。为了健康的缘故,这种移植被认为是正当的。异种移植是指把动物的组织移植到人体上。如果它们对一个人的自我(*the identity of a person*)不产生变化,它们就是被允许的。^①既然被移植到人体内的动物的性腺必然意味着如此严重的变化,那它必须被禁止,因为是不道德的行为。同样,这种禁止也适用于对一个去世的人的性腺进行移植。同种移植指在人与人之间进行移植。器官可以从一个去世的人或从一个活体捐献者那儿得到。就这些情况而言,在原则上,那些将改变一个人的自我的移植工程是不允许的,比如移植脑子或部分脑子,或移植性腺。一些伴随着同种移植的问题有必要进行更详尽的讨论。

对于那些从尸体上获得的器官(例如皮肤、角膜)和从正常情况下因切除手术而获得的器官(例如骨骼)进行移植是道德上被允许的。^②但是,从尸体上进行的移植是不可以违背去世的人的明确拒绝意见,通常,没有死者家人或直系亲属的允许是不能进行移植的。一个人并不会因他的死亡而成为一个“公用物品”,就好像一块没有主人的木头。违背着一位亡者的意愿而从他身上取掉一个器官等于侵犯了人的尊严,对亡者不给予他们应有的尊敬。

进行心脏和肺移植的唯一器官来源以及进行肾脏、肝脏、胰脏和角膜移植的主要器官来源是刚刚去世的人的身体。这引起的问题就是,什么时候才能精确地判断一个人已经死亡。这个问题在今天变得尤为紧迫,因为当大脑丧失了功能之后很久,人的自然生命仍然可以通过各种各样的医疗设备的作用而得以延续。判断这

① 在治人们的病时,医生们很久以来就使用了猪的心脏瓣膜和激素。

② “骨骼库”常常由那些在手术中提供的骨头组成,“皮肤库”正如它们的主要含义一样,如果并不仅仅由死尸提供来源的话,一定还有其他的来源。

个问题主要靠医生的能力。他们通常认为,当医学测验证明一个人的大脑活动全部地和不可逆转地丧失了,这就意味着这个人死了。然而,有争论性的问题是,当人的思想活动所依赖的高级大脑皮层中枢(higher neocortical centres)丧失了功能时,这是否意味着大脑死亡?一些试图去回答这个问题的人的理论建立在如下的基础上,即当大脑神经中枢的功能不可逆转地失去了功能的时候,人的特殊功能就会遭到破坏。不过,比较严格的观点是,小脑的功能也必须无可恢复地丧失,而这个观点在今天普遍被接受的。而对于其他一些人来说,这种观点从医学和从伦理学的角度都不可接受。“一旦病人还有能力维持无意识的呼吸和心跳,就不应该说他已经死亡”。尽管这第一个观点从理论来看似乎是可以接受的,然而在实际的操作当中,认定大脑皮层的不可逆转的死亡就面临许多困难。^① 并且,将一个心脏仍然在无意识地跳动的人或一个仍然呼吸的人宣布为死了,这也不是合情合理的。根据美国1981年的《统一确认死亡法案》(Uniform Determination of Death Act)的说法,脑死(brain death)的标准是不可恢复地失去整个脑部的一切功能,包括小脑的功能。^② 因此,一个人的死亡的标准应该是整个脑部完全的死亡。应该强调的是,只有期望移植的时候,人们才应该用脑死亡的标准。“在另一种情况下,维持生命的系统应该被关闭,并且传统的临床标志应该被利用,就是心脏和肺功能的非逆性终止。”^③

在进行移植之前,为了确定人确实已经死亡,世界医学组织以及许多国家的医疗团体同意如下原则:如果情况牵涉到器官移植,那么关于病人死亡时间的决定绝对不可以直接与进行器官移植手

① EEG(脑电图)若表示没有电流在有的情况下也不是足够的证明,例如在青年人、休克、身体低温,以及病人吃了镇静药物(比如过量服用 barbiturates)的情况下。

② *Journal of the American Medical Association*, 246(1981)2185.

③ O'Rourke/Brodeur, *Medical Ethics*, vol. I, 前引, 133.

术的需要有关系,而必须由两个或两个以上的医生来做出病人是否死亡的判断。另一个问题涉及到捐器官者(或他的代表)的同意。一些国家(比如德国和瑞士)采取了那种“广义同意”模式:如果捐赠者本人同意,或如果他的亲戚不反对医生的建议,医生就可以取得一些器官。其它的一些国家(如比利时、法国、奥地利、西班牙)则采取了所谓“反对模式”^①:如果死者曾经(口头上或文字上)反对过取掉其器官,或者如果亲戚们反对这种作法,那么取掉这个人的器官就是不合法的。

一个引起许多争论的问题是使用被堕的胎儿以进行器官移植的作法。通常用的机械性的堕胎方式(用机器吸出胎儿 mechanical suction)不会保留很多可以用的资料,所以需要采取比较慢的方式(the slower suction by hand)。为了防备通过移植发生的传染需要进行彻底的检查。另外,一个疗程有时候需要好几个胚胎。比如,给一个患帕金森氏病(Parkinson)的人在脑部注入一剂治疗性的针就需要4个到10个胚胎,而这些胚胎应该是6到9个星期的胚胎。这就意味着,必须在时间上调节这些堕胎工程。那些赞成这个作法的人说,这样能够很有意义地使用胚胎的宝贵“生命原料”,否则就被扔掉。然而,这种说法一方面会将一些堕胎情况合理化,虽然这些人不应该进行堕胎,而在另一方面可能很快会造成一种“为利用胚胎而生产胚胎”的现象。这样,怀孕和早期的人生被转换为一种经济生产过程。这种经济考虑不仅仅会利用现在进行的堕胎,但还会增加堕胎。很多这方面的疗程仍然在试验的状态中,治疗的成功没有保障。但即使能够有治疗的保障,用这些手段是合理的吗?我们要不要牺牲一个或更多的未出生的孩子来治疗好自己的疾病呢?每一个通过这种方式寻求治疗的人都必须问自

① 一些人曾向“反对模式”提出这样的疑问:如果一个人不明确反对,这还不意味着他同意人们从他的尸体取掉一些器官。意大利的法律(1997年)这样改变了这个“反对模式”:所有法律上的成年人被通知说,如果他们去世,可以认为他们同意使用他们的器官进行移植,除非他们明确表示反对。

己这些令人不舒服的问题。

针对从一个活人到另一个活人的器官移植(homografts inter vivos),应该可以允许它,如果这种移植不严重地损害捐赠者的健康。属于这个领域的是一些小数量的移植,比如捐血、移植皮肤或骨髓(医学认为,血、皮肤或骨髓都是器官)。比较大的器官是肾脏和肝脏。因为人们有两个肾,并且完全可以靠一个肾而生活,他们就能够放弃一个肾。如果捐肝脏的一个部分也没有太大的损失,因为肝脏能够在相当短的时间内恢复原样(它是唯一的有这种功能的大器官)。允许这些移植的理论根据是一位邻人的某一个价值(而在大多的情况,这个高尚的价值就是邻人的生命)应该得到保护,只要捐献人的身体不受严重的损害。当然,牺牲越是重大,进行移植的理由就越是充分。如果器官移植不是违背科学的医疗知识,就可以进行它们。

需要强调的是,人没有为了受苦的邻人而牺牲自己的肾脏的作为一种广泛的慈善行动的义务。这被认为是基督的爱的一种英勇的和完全自由的行为。基于这样的理由,器官捐献者的同意必须是基于完全的自由和知识。人们必须尽力防备对可能的捐献者施行不适当的压力,尤其是当他是将要接受器官的人的兄弟、姐妹或者是比较近的亲属。如果人们想替一个小孩子决定他要成为一个捐献者,那么这就是一个严重的问题,无论下决定的人是谁。显然的,人们不应该这样作。举例来说,在未达相当年龄的同卵双胞胎之间进行的肾脏移植就不是合法的。这一点可以澄清,如果说应当达到的年龄是服兵役的年龄和参加选举的年龄。

因为医学水平已经使得从死人身上得到肾脏的移植成为可能,所以医学也努力于越来越减少活人捐献者的必要。然而,有一段时间,从亲属那儿得到捐献的肾脏的做法再一次受到鼓励因而成为一种潮流。这种移植的方式由于能够带来很高的成活率而备受赞扬。并且,提出需要器官的申请一直高于从死后捐献者那儿得到的可供利用的器官。这个困境导致了这样的现实,即从活着

的捐献者那儿,人们用经济补偿的方式就可以得到肾脏,又可以得到皮肤和血液。

在发展中国家,捐献器官者在穷人中间是很容易找到的。比如,一位父亲就有可能花钱从捐献者那儿为他年轻的、因病而岌岌可危的女儿得到一个肾脏。而且,即使捐献者的确因是为了索取补偿金而献出了一个器官,他也确实挽救了一个女孩的生命,同时,他也能大大地改善自己与家人的经济状况。在这个例子中,我们很难指责其中的任何一方是不负责的行为。问题在于,一种用人体的“零件”的商业行为会出现,而它包括所有的讨价还价与剥削等可疑行为。这种令人深恶痛绝的行为在这个领域里要比在任何其他的领域的行为更是可恶的。为了避免这种状况,一些国家禁止给捐献者支付报酬,而仅仅允许他们出于利他主义的捐献行动。在有的情况下,这个做法是不可能的,因为这种商业行为将会成为黑市,并且这又会给捐献者和接受者带来一系列医疗上的冒险。政府部门应该严格监督那些与病人之间没有亲属关系的捐献者。无论如何,从活着的捐献者那儿得到的角膜移植应该禁止,因为这会不可挽回地伤害捐献者的身体。其实人们完全可以从死后捐献者那儿得到移植角膜,尽管这种移植的成功率只有一半。^①

根据天主教的教义,进行主要器官的移植被认为是一种不寻常的医疗,因此它并非构成一个义务。这些手术所需的负担和费用,尤其是心脏、肺和肝脏的移植,是非常惊人的。“无论如何,根据教会的传统,很高的费用是一个合理的理由,因此可以决定放弃某些治疗方法。”^②人间的生命始终有它的局限性,而且对一个信

① 根据一份报告(in *India Today* of July 31, 1990 Raj Chengappa, “The Organ Bazar”, 30—37)估计,每年大约有 2000 个甚至更多从活体器官捐献者那里得到的肾脏在印度出售,比 1985 年的每年 500 个增加了很多。一个肾脏的价格是 Rs 3 万,一平方英寸皮肤的价格是 Rs 300,一个角膜的价格是 Rs 8 万,血库的流量每年超过了 500 万升。

② Hans Rotter, *Die Wuerde des Lebens* (Innsbruck: Tyrolia, 1987) 68.

徒来说,死亡是回归天主的事件。“如果宣传和要求没有羁绊的器官移植,那就是表达这样的世界观:一切取决于这个世俗的生命:需要尽量延长生活,以任何手段提高个人的寿命,因为在世俗的生命后再没有别的希望。一个基督徒不需要反对任何器官移植手术,但他也似乎不能支持这样的态度:以任何代价延长性命。”^①

2. 绝育和阉割

绝育(sterilization)是一个用途广泛的术语,它是指剥夺一个男人或是女人的生育能力的破坏行为。然而,更精确地说,绝育只包括那些仅仅阻止生育功能的医学措施,它通过一定的外科手术(例如输卵管或输精管的结扎或切除手术)或者通过药物方法来施行,同时不伤害性腺的再生能力。与此不同地,阉割(castration)则是指切除或彻底破坏性腺(就是男性的睾丸或女性的卵巢)的手术。而切除女性的整个子宫的手术称做子宫切除术(hysterectomy)。

当某种外科手术或药物治疗的直接后果是一个人不能生育,或这个人所想得到的就是绝育和绝育的效果,那么这样的手术叫做“直接绝育”或“直接阉割”。而当某种治疗的首要的和直接的目的是消除和减少一种症状,但同时——以一种次要的副作用的方式——也引起这个人的不能生育,那么这样的情况被称为“间接绝育”或“间接阉割”。

绝育和阉割都是毁伤(mutilation)的形式。它们剥夺了身体的一些功能和器官;这些器官的原来目标是生育,但它们也影响和决定男人和女人的生理本能以及他们的心理特征。这些功能和器官不能随意地受到破坏和阻止,除非基于一个重大、充分的理由。根据传统的道德神学的原则,这样的理由是那个将要受如此的伤害的人的身体健康。既然阉割是比绝育更加激烈的手术方式,那么就需要一些更重要的理由以允许它。

^① H. Weber, *Spezielle Moraltheologie* (Graz: Styria, 1999) 176.

根据传统的道德宗教原则,绝育和阉割手术是被许可的,如果它们直接用于医治、减轻或预防严重的病状,并且如果不能进行别的、更为简单的治疗方法。也就是说,性器官自身发生了病变,或者它们在生理上引起身体其他部位发生病症。因此,切除或照射妇女的卵巢来治疗乳腺癌或由此引起的溃疡是允许的。但是绝育和阉割手术是不允许用来治疗一个因害怕再一次怀孕的妇女的心理紊乱。在这种情况下,该手术的直接目的是阻止再生功能,而治病只是间接的目的。因此,这样的情形是直接的和违背规律的绝育。

如果一个女性的子宫发生了一系列严重的生理病变,为了治愈它,并不需要使女性蒙受那种可怕痛苦——经济上的、生理上的和心理上的——而保留它。尽管不必要的子宫切除是多次发生的事情,但是依然有一些可以允许切除手术的案子。例如说,如果一个女人的月经期习惯性地持续 10 到 15 天,在这期间内她遭受到了极大的痛苦,并且因失血过多以至于不能继续自己的工作。如果其他的、不那么彻底的治疗方法都不能奏效的话,那么就可以切除子宫以使这个女人重新获得她的正常的生活。

引起争论的情况是这样的:一个因几次剖腹产术而受了严重损坏的子宫如何对待? 鉴于子宫壁已经非常薄弱,再一次受孕必然变得非常危险。关于这样的子宫是否应该被切除的问题曾是 20 世纪 50 年代的争论目标。一些作者曾拒绝切除子宫的作法,因为子宫本身并不构成一个危险,除非这位妇女再一次怀孕;但怀孕可以因无性交而避免。另一些人则说可以取掉子宫,因为这样的子宫已成了一种病态的和无用的 (pathological and useless) 器官——这个观点后来也成了普遍被接受的观点了。器官的本质在于其功能,而似乎不在于它的静止状态,一个受伤的而不能够再一次怀孕的子宫就没有用处了。因此,如果出于健康的原因而建议切除它的话,那么就没有保留它的义务。这导致了进一步的问题:在这样的情况当中能不能放弃切除子宫的手术(它是比较大的手

术),而代替它进行绝育术手(虽然在这个情况中它是直接的绝育),因为切除子宫也会导致绝育。一些神学家认为,这种绝育是允许的,因为它对妇女的健康没有构成那么大的危险。^①然而,信理部(Congregation for the Doctrine of the Faith)于1994年发表的文献反对这种结论:在上述的情况中,切除子宫和直接绝育都是不能允许的。^②

这里还有其他的有关这种病症的实例,它对于一个女人可能导致致命的危险,如果她再一次怀孕的话,而在这里,绝育手术看起来是最保险的预防措施。这类的情况来自某些肾脏病和心脏的疾病。然而,同直到现在所讨论的病例相反,这个实例中的生殖器官并没有疾病,也没有导致疾病。心脏病不受生殖器官的影响,因而它也不能通过阻止或切除的方式来治愈。所以,在这种情况下,一个女人的绝育手术就不得不被认为是一种直接的绝育;而根据传统的公教伦理学,这是不允许的。

关于直接的和间接的被接受的不良后果的问题,我们在上面已经讨论过(基本伦理神学第四章第四节)。在这里可以重新考虑到它们。一些学者认为,完整的生殖器官的价值并非如此之高,以至于任何完全的绝育是绝对不允许的。对于基督教伦理学来说,只有一个绝对的价值,就是爱的至高无上的戒律;它的目的是天主的荣耀、促进天国和完成他对创造物的计划。如果有其他的绝对价值和权利存在,那只是因为爱主爱人的首要原则无条件地要求我们保留这些价值。然而,完整的生殖器官看来并不能构成如此的

① 得出这样结论的人包括 E. Tessen, "Discussion morale", Cahiers Laennec 24 (June 1964), 69f, and Thomas J. O'Donnell, *Medicine and Christian Morality* (New York: Alba House, 1976) 132—4. 当然,一切允许直接绝育的例外的作者也会同意这种观点。

② Responsa ad proposita dubia *Utrum liceat ablatio circa "interclusionem uteri"* et alias quaestiones, AAS 86 (1884) 820—821; English text *Origins* 24 (1994) 211f.

价值。因此,我们不能说,直接的绝育毫无例外地是一种违背爱的戒律、反对天主荣耀和反对天国的行为。在这个地方或其他类似有争论性的病例中认为直接绝育是可以允许的伦理神学家是:R. McCormick, B. Haering, G. Lobo, J. Dedek, V. Gorospe, E. Chiavacci, F. Boeckle, H. Wattiaux, L. Rossi, K. Demmer, V. Genovesi, P. Sporcken, J. Gruendel, E. Schockenhoff, H. Weber 以及 G. Hunold。^①

另一方面,根据传统的基督教伦理学,直接的绝育是总不能被允许的。因为人类并不是他自己身体的主宰,而只是自己身体的看守者,他没有权利随意处置自己的器官。他必须尊重它们天赋的目的,而放弃这个目的只能是因为疾病影响了生殖器官以及伤

① 大多数下列学者同样能容许直接绝育,如果它是出于以下的理由:预防治疗的理由(preventive therapy),与优生有关的理由,以及(在没有其他出路的情况之下[ultima ratio])控制生育(计划生育)的理由。他们是:R. A. McCormick, "Medico-Moral Opinions: Vasectomy and Sterilization," *Linacre Quarterly* 38 (1971), 10, B. Häring, *Medical Ethics*, 1973, 90f, G. V. Lobo, *Current Problems in Medical Ethics* (Allahabad: St. Paul Society, 1974), 143—5, J. F. Dedek, *Contemporary Medical Ethics* (New York: Sheed and Ward, 1975), 72—76, Vitaliano R. Gorospe, ed, *Freedom and Philippine Population Control* (Quezon City: New Day Publishers, 1976), 30f, Enrico Chiavacci, *Morale della vita fisica* (Bologna: EDB, 1976), 73f, F. Bockle in *Handbuch der christlichen Ethik*, vol. 2, ed. by A. Hertz et alii (Freiburg: Herder, 1978), 46—53, Henri Wattiaux, *Genetique et fecondite humaines* (Louvain-la-Neuve: Faculte de Theologie, 1986), 15—17, Leandro Rossi, "Sterilita (e sterilizzazione)", *Dizionario enciclopedico de teologia morale* (Roma, 1987), 1059f, Klaus Demmer, *Leben in Menschenhand* (Freiburg: Herder, 1987), 136f, V. Genovesi, In Pursurt of Love (Dublin: Gill and Macmillan, 1987), 386. Paul Sporcken, *Die Sorge um den kranken Menschen* (Düsseldorf: Patmos, 1988), 179, J. Gründel, "Sterilisation", *Lexikon Medizin Ethik Recht*, ed. by A. Eser et alii (Freiburg: Herder, 1989), 1104 and 1107. F. Boeckle in *Handbuch der christlichen Ethik*, vol. 2, ed. by A. Hertz et alii (Freiburg: Herder, 1993) 46—53. E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens* (Mainz: Gruenewald, 1993) 377. H. Weber, *Spezielle Moralthologie*, 1999, 360. G. Hunold, "Sterilisation, III, Theologisch-ethisch," *Lexikon fuer Theologie und Kirche* (Freiburg, 2000) 988f.

害人的健康。禁止直接绝育的规定在 1975 年由信理部的一个宣言再一次得到加强。它引用过去的教会官方说法(特别是比约第十二世的一些说法)而肯定每一个直接的绝育手术是绝对禁止的。因为直接绝育的直接目的和直接效果是生殖器官不能生育,那么它就应被视为一种本质上的罪恶行为(intrinsically evil)。^①

一个特殊的例子是那些处于被强暴的危险中的妇女。在 1960 年的比利时—刚果(Belgian—Congo)叛乱期间,一些天主教修女和其他的妇女曾经决定服用绝育的药片以保护她们免遭强迫性的怀孕。有几位接近信理部的罗马神学家如 Palazzini、Hurth、Lambruschini 和 Zalba 认为,这种做法是无罪的,因为它属于合法的自卫。^② 就像为了反对强暴而采取稍微毁坏自己的面部这样的自卫做法,这种暂时的绝育也是正当的,是为了消除暴行的后果。一些伦理学家还认为,这种权利也涉及到已婚的妇女,如果她遭受自己丈夫的性暴力,就是当她有正当的理由在某个时期或某个情况下拒绝性交时,其丈夫强迫她进行性交。在这种情况下,爱尔兰的主教团得出结论说:“妻子使用避孕措施的行为不能视为道德意义上的‘避孕行为’,因为这种行为的前提是:性交是自由的。”^③ 持这一种观点的学者有: J. Fuchs, H. Peeters, B. Haering, J. Visser, M. Zalba, C. Derrick, A. Guenthoer, B. de Margerie 和 E. Bayer^④

① 参见 *Quaecumque sterilizatio*, 13 March 1975 (AAS 68, 1976, 738—740)。

② 前三位学者的声明发表在 *Studi cattolici*, nr. 27, 1961; P. Palazzini p. 63f, F. Hurth p. 64—7, F. Lambruschini p. 68—72。至于 M. Zalba, 则参见他的论文“La portata del principio di totalita nella dottrina di Pio XII e la sua applicazione nei casi di violenze sessuali,” *Rassegna di teologia* 9 (1968), 225—237, 这篇论文的译文发表于 *Linacre Quarterly* 52 (1985), 218—237。

③ 引自 E. J. Bayer, *Rape within Marriage* (Lanham: Univ. Press of America 1985), 121f, America, Febr. 7, 1981, 89。主教团加上了下面的话:“在这种情况下,医生和医药师的合作以提供一种避孕药可能是没有道德上的妨碍(当然,避孕器具不可以是一种堕胎药)。”

④ E. J. Bayer, 前引, 83—102; 126。

和 J. Piegsa。^① 这种观点的理由显然是有效的,并且一个妇女这样的做法是合法的手段。

另一个问题被谈论,而学者的意见不一致:国家政府是否能施行绝育作为一种“预防性的惩罚”(curative penalty),就是说,为了预防一个人犯下更多的性罪。正如比约十二世(Pius XII)后来澄清的那样,教廷于 1940 年关于绝育发表的普遍禁令仅仅指无辜的人。^② 如果长期剥夺一个人的自由可以成为一种合法的惩罚方式,在这样的(性犯罪)情况下,绝育作为另一种惩罚方式看来也可以算为合情合理的,至少如果犯罪人自己同意这种办法。

在这里也应该讨论性别的重新分配(sexual reassignment)。这种手术的目的是将一个男人的外貌变成女人的或将女人变成男人。一些医生相信性别的重新转换有助于处理困惑和痛苦的性别焦虑综合征(gender dysphoria syndrome),这种病症的特征常常是一个人觉得自己的性别与这个性别的社会角色是巨大的不幸,并且,他(或她)被一种“自己性别应该是正好相反的性别”的观念所困扰。性别的重新分配牵涉到阉割和给男人修补一个假的阴道,以及对女性进行的乳房切除术、子宫切开术和一些时候修补一个假的阴茎。这常常辅助以荷尔蒙的治疗和心理治疗。

对于这种症状还没有发现生物学上的原因。“现在,尽管我们会承认一些生物学上的先天倾向,但是决定性的原因无疑是心理方面的发展”。^③ 手术不能真正解决患病者的问题,同样也不能使他们达到正常的性生活。道德神学不同意那种破坏人的一项基本功能以减轻根源于心理的焦虑之情的做法,并且几乎所有的这类

① 见 *Der Mensch—das moralische Lebewesen III* (St. Ottilien, 1998), 218f. 在这些考虑的基础之上, J. Piegsa 也认为,精神病患者的绝育也是允许的,如果无法通过别的措施保护他们。这种结论也应该令人同意。

② 见 DS 3788 (Decree of the Holy Office) and AAS 43, 1951, 843f, 以及 AAS 45, 1953, 606 (Pius XII)。

③ O'Rourke /Brodeur, *Medical Ethics*, vol. I, 前引, 112。

手术——如能预料到——都不能起到真正的减轻痛苦的作用。治疗方法应该采取心理疗法和个人辅导(personal counseling),这通常能够在很大程度上减轻患者的焦虑。

3. 难产情况下的手术

这里所研究的医疗措施是在胎儿出生之前的手术,或者间接引起胚胎(肯定的或大概的)死亡的手术。治疗性的直接堕胎(direct therapeutic abortion)的问题我们在稍后要分析(见关于堕胎的那一章)。幸运的是,医学上的发展极大地减少了那些要直接杀害胚胎的例子。在诸多的病例手术中,通过剖腹产手术(caesarean section)可以解决问题,而剖腹产手术已经被认为是一种相当无害的做法。^①

作为一个通常的原则,在孕妇身上任何治疗行动都会对胎儿生命带来一种或小或大的危险,这种情况符合“双果律”的原则。^②这种危险不是治疗的目标,只是一个间接的后果;而为了救助孕妇的生命,为了使她脱离严重的病症,人们可以接受对胎儿的危险。因此,对于一个怀孕妇女的发生癌变的子宫来说,切除子宫的手术是可以允许的,尽管这种手术会引起胎儿的死亡;但是,先得考虑,是否有另一种能挽救胎儿与母亲生命的途径。对于这类手术这是一个明显的前提。对于一些此类手术的介入的治疗方式还必须在随后的章节中进行专门的讨论。

(1) 怀孕期间在胎儿未成活之前出现的子宫出血。这种病例中的出血通常由把子宫内的胎盘清理掉的办法或通过服用麦角(ergot)的办法来治疗。后者是通过对子宫的收缩复原来达到止血的目的。这些治疗方法仅仅适用于子宫的过度失血,这时候母亲的生命处于紧迫的危险当中而使得胎儿不能再被保住。缓和出

① 尽管如此,除非由于真正的需要,这个手术也不应该被进行。如果第一个孩子是通过剖腹产手术而生的,那么以后的孩子很可能也会是如此。

② 参见《基督宗教伦理学》第一卷,304页。

血的基本疗法就是卧床休息和服用镇静剂。

在子宫过度出血的病例中,医生可以清除子宫,如果他有理由相信胎儿的确已经死亡,或者胎盘已经完全剥离。然而,如果胎儿仍然活着并且仍然能附着在子宫里,那么,根据传统的天主教伦理学的教导,不允许进行任何以清除子宫为唯一的、直接的目的的手术;因为这意味着直接的堕胎。不过,医生们认为,根据每一次强烈的、持续的出血,人们可以确定地设想胎儿的死亡。

如果麦角(ergot)被用来制止过度的出血,那么,由此而来的子宫收缩将不仅仅封闭了血管,并且它将会避开胎盘。但是,麦角不是通过排除胎儿的方式来阻止出血,而是通过子宫收缩的方式——无论胎儿在或不在。所以,如果这种治疗的手段包括堕胎,那么,这仅仅意味着它是间接的,并且在这种情况下是被允许的。这里还要指出,麦角不会干扰一个紧紧附着在子宫上的胎儿,除非使用大剂量的药物。

(2) 在输卵管或在卵巢的子宫外孕。有时候出现在输卵管或在卵巢内怀孕的现象。在这种情况下,胎儿是不能够达到生长发育的条件的。^①

神学家们同意这样的观点,即为了控制由于输卵管的破裂而导致的出血,切除母亲的输卵管是合乎道德的。在这种情况之下,失去胎儿的生命——如果胚胎还没有死去——将是一个间接的后果,但手术的目的是除去身体上的危险的生病部分和阻止出血。

医学研究的进展愈来愈表明在输卵管发生最终的破裂之前就

① 在近几十年内,子宫以外的怀孕次数大量上升,特别多出现在输卵管内的怀孕。在1970年的美国报告了17800个15到44岁的妇女子宫外孕。到了1980年就是52000;而到1990年人们估计每60个孕妇当中有1位子宫外孕。其中的原因涉及到性传染病患者比以前多(特别是盆腔炎发病),输卵管的绝育,阴道里的计生用品,避孕药(progesterone contraceptive pills),以及体外受精。(见William E. May, "The management of ectopic pregnancies: a moral analysis," in *The Fetal Tissue Issue*, ed. by P. J. Cataldo and A. S. Moraczewski, Braintree, Mass.: The Pope John Center, 1994, 123)。

已经产生了病变,就是血管不断的瓦解和不断出血的表现,在这里,神学家们认为,在真正的破裂发生之前已经可以切除输卵管。该手术的直接目的并不是除去胎儿,而是预防输卵管中血管瓦解的危险。人们可以安心地接受这种观点。

一些医生提议,为了挽救妇女的生育能力,应该早在输卵管破裂之前就把存在于其中的胚胎剥出去。另外的一些医生却宣称需要更多的临床数据来证明这种做法的可行性。如果它被证实是可行的,那么,这很明显将会是一个直接的、但是治疗性的堕胎行动(therapeutic abortion)。这种手术的合法性取决于能否普遍地承认治疗性的堕胎。这又会引起一系列的争论,在随后的章节里我们还会更详细的探讨。

(3) 腹腔的子宫外孕(Abdominal ectopic pregnancies)。在很少出现的一些情况中,有时一个不附着在子宫中的胚胎进入腹腔并且附着在母亲的内脏上。

由于一些严重的原因,胎儿一旦获得最小限度的发育能力就应该被除去,尽管医学专家判断,在通常状况下,等待胎儿充分发育后,这是更安全的。^① 仅仅因为一个不能生存的胚胎是在腹腔里而切除它,是不允许的;这将是不合规律的、直接的堕胎。从另一方面看来,如果这位母亲的内脏已经受到了损害,并且急需要治疗以挽救她的生命,那么,损害应该得到修复,虽然胚胎在进行修复的过程中会死亡。同样,如果一位母亲处于失血状态,那么对她的血管进行结扎来阻止出血将会得到允许,虽然这种手术将同时消除胚胎的血液供给。在这最后的两个实例中终止妊娠就被认为是间接的。

4. 人工授精(artificial insemination)与体外授精(IVF=in vitro fertilization)

(1) 人工授精是指不通过自然的性交行为而依靠机械的、人

① Cf. G. Kelly, *Medico-Moral Problems*, 前引, 111。

工的方式进行的授精。例如,用注射的方式来传递精子。如果精子是从一位捐献者那儿(在通常状况下是不要求提供他的姓名的)而不是从孕妇的丈夫那儿得到的话,这被称为异体授精(heterologous insemination)。如果精子来自孕妇的丈夫,这种授精被称做自体授精(homologous insemination)。

假如一个未婚妇女进行异体授精,这必然意味着这个孩子从一开始就被剥夺了他的家庭和他的父亲。这种状况对于一个孩子来说,总是一种失落;如果人们故意地这样做——像在刚说的这个情况——那么这是对一个年轻人的不公平。因此,伦理神学家们把这种授精方式认为是在道德上不可接受的。一个孩子拥有在一个健康的和正常的家庭里成长的权利。如果一对同性恋的妇女(lesbian couples)要求通过人工授精而获得一个孩子,人们应该提出孩子的这种权利。在后者的情况下,婴儿的自然权利遭到严重的破坏。

相比之下,在已婚夫妇通过异体授精的例子中,婴儿将生活在一个正常的家庭里。由于捐献者的匿名性,孕妇没有任何情感的困扰并且对家庭的稳定也不造成威胁。在通常状况下,授精必须得到丈夫的同意,这对于接受这个孩子是一个基本的保证。用这种方式,一个没有子女的夫妇能够感受到祝福孩子的幸福。同样,丈夫也会分享这种幸福,因为对于一个男人来说,做一个心理上的父亲的经验要比做一个生理上的父亲的知识更为重要。然而不可忽视的是,丈夫最初的同意有可能在后来变得模棱两可。对于当母亲的来说,她不会有这样的一个喜乐,即在孩子身上看到她心爱的丈夫的潜在的特征。在这种非常不自然的情况下,她完全不认识孩子的父亲。这样出生的孩子似乎不是合一的保证,反而有危险将成为分裂、不安和焦虑的根源。对于那个精子的捐献者也必须提出问题:是否对于一个真正有责任心的人来说,他愿意为了一个他将来永远不会知道以及永远不能担负起责任的孩子的生育捐献他的精子?毫不奇怪,精子捐献者大都是年轻的、果断的、仍处

于成熟期的人,也许是大学生。神学家们据此认为,赞同异体授精是困难的,并且在大多数情况下直接反对它,教会教导也持这种观点。^① 如果没有子女的夫妇十分想要孩子,收养一个孩子的方法是比较好的。

但是,一旦用丈夫的精子进行人工授精的话,道德上的问题就根本不同了。“我们不一定会禁止人们通过某一些人工的方式来帮助自然的行为,为了达成这个行为的目的”(Pius XII)。^② 一种被称做宫颈勺的、帮助授精的工具是用来帮助精子移动穿过宫颈孔的,或者是一个注射器,把在正常的性交之后收集的精液更深地射入妻子生殖区。这种方式与其说叫做“人工授精”,不如说叫做“协助授精”(assisted insemination)。这些手段是不会遭到反对的。

在天主公教的医学伦理学家们之间曾引起争论的是:那些从丈夫那里为妻子进行授精而获得精液的方式通常是包括保险套的性交、性交中断、手淫或是任何一种与正常婚姻性交无关的方式。从实际的出发点来说,手淫是最容易、最安全的收集所需要的精子的方式。然而,比约十二世(Pius XII)拒绝了任何一种形式的自体授精,如果精液是“通过与自然行为相反的方式”而获得的。这毫无疑问指的是上面所阐述的几种方式。信理部的一个文献指出,人工授精不能够保护婚姻生活的两种意义的不可分离的联系,即“夫妻合一”的和“生育”的两个意义,而上主愿意将这两个不分离(撇开另一个事实:精子一般是通过手淫而获得的)。^③

在另一方面,从医生的角度来看,自体人工受精在原则上被视

① 在1949年发表的医药伦理方面的声明中,比约十二世(Pius XII)认为,异体授精是绝对不允许的(AAS 41, 1949, 557ff)。

② 同上,561。

③ 参见 *Instruction on Respect*……(part II, nr. 6)。1994年的《天主教教理》作一些区分,但基本上也采取同样的观点:“这种技术,实行在配偶身上(自体人工受精或受胎),可能伤害较少,但在道德上仍是不能接受的。”(第2377条)。

为是负责的。我们将必须承认这一点,即如果精子是从丈夫那里得到的,那么,婴儿就是一个合法的婚姻受孕的结晶,因此是一个合法的(*legitimate*)婴儿。这种做法不会导致性行为失去其生育意义,反而肯定性行为的生育意义(*procreative meaning of the sexual act*)。授精的直接目的是使女方受孕从而得到一个婴儿,并且,丈夫和妻子因为彼此相爱而渴望得到婴儿,所以性行为同样保持了它作为一种表示爱情的意义。配偶双方无异议地会从这一观点来看待它。

因而,性行为的双重目的在自体授精中得到保证。在女性阴道外面或者在婚姻性行为之外而射精这种事实不具有手淫或自慰的缺点。反对手淫的理由是,它被视为一种自我封闭的罪(*solitary sin*),但是在自体授精中并不出现这个特点。乍一看,精子的获得好像是手淫或自慰的行为,但是该行为的本性是不一样的。出于同样的或类似的考虑,许多公教权威因此得出结论,禁止人工授精是由于对有关行为的本性与道德性的误解,所以人们不应该再以一种绝对的态度禁止它。^①

① 这是 R. Van Allen 等人的观点,参见“Artificial Insemination (AIH): A Contemporary Re-analysis,” *Homiletic and Pastoral Review* 70 (1969/70), 363—372, B. Häring, *Medical Ethics*, 1973, 见上 93, F. Podimattam, *A Difficult Problem in Chastity: Masturbation* (Bangalore: Asian Trading Corp., 1973), 185—187, G. V. Lobo, *Current Problems in Medical Ethics*, 1974, 见上 152, A. Regan, “The Accidental Effect in Moral Discourse,” *Studia Moralia* 16 (1978), 118f, J. G. Ziegler, “Zeugung oder Befruchtung-moraltheologische Implikationen,” *Theologie und Glaube* 72 (1982), 261—3, Alois Wolking, “Lebensbeginn durch Menschenhand?” in *Lebensbeginn durch Menschenhand*, ed. by E. Bernat (Craz: Leykam, 1985), 96, H. Wattiaux, *Genetique et fecondite humaines*, 1986, 见上 95, H. Rotter, *Die Würde des Lebens* (Innsbruck: Tyrolia, 1987), 38—42, P. Sporken 见上 184, J. Mahoney, *Bioethics and Belief* (London: Sheed & Ward, 1988), 17, L. Leuzzi “Il dibattito sull’ inseminazione artificiale,” *Medicina e morale* 22 (1982), 357—361, 同样还引自下列学者的观点: E. Chivacci, A. Delepiepierre, M. Di Janni, L. Rossi, A. Valsecchi and M. Vidal. F. Boeckle 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) 404—7. K. Hilpert, “Insemination,” *Lexikon der Bioethik*, II, 1998, 313f.

(2) 体外授精(IVF)是指用一种特别的、肉体之外的方式来联合人的生殖细胞。用药物刺激的方式从妇女的卵巢里产生出数个成熟的卵子,然后借助于手术的帮助把卵子随同男性的精子一同移入一个玻璃试管内。几天之后再把它移入女性的子宫以期待怀孕现象的发生。第一例这样的试管婴儿诞生于1978年。不过,成功率是相当低的,因此得三番五次地努力以使之成功,这种手术对所有牵涉到的人都是一个漫长的、使人疲惫的摸索(包括医生、丈夫和妻子)。花费是很高的,对于那些不富裕的人来说实在是太高了。不应该忽略的是医学用激素来确保受妇女怀孕的能力也会为妇女们带来一些负面的健康后果。^①

在天主公教学术界那里,用第三方的精子或第三方的卵子^②进行体外的异体授精(IVF)是遭到拒绝的,就像异体授精一样。只有同体的体外授精才作为一种道德上的可能性进行讨论,在那里,精子和卵子是从丈夫和妻子那里获得的。许多神学家做出判断认为,从伦理学的角度是可以接受的。除了个别主教外,一些主教团也发表了声明说,人们应该有谨慎的态度,但并未拒绝体外授精,例如英国、德国和奥地利主教团(1984/5)。^③ 关于获得精子的

① 在1987年,一例单独的体外授精(IVF)手术要耗费6,000美金,而当时手术的成活率还是10%左右。然而最近,大约能达到20%的成功率。人们经常忽视或轻视这种激素治疗为妇女们带来的种种副作用。它会引起骨头萎缩、卵巢中的囊肿、胸膜里或腹腔里积水等。因为血的成份也会改变,还能够引起血栓和血管栓塞。

② 大约从1990年开始,一些用另一位妇女的卵子,用那位不能生育的妇女的丈夫的精子,加以体外受精,又将受精的卵安放到妻子的子宫或输卵管。这种作法在某一些国家(比如比利时、英国、匈牙利、意大利、荷兰和美国)中曾多次进行。成功率是在35%以上。在另一些国家中,这种作法被禁止(比如在德国)。

③ 参见奥地利主教团和德国主教团的宣言(*Herder Korrespondenz* 39, 1985, 241, and 40, 1986, 146)。参见 H. Rotter, *Die Würde des Lebens* (Innsbruck: Tyrolia, 1987), 38f。作者强调指出,“在德语区的宗教伦理学家们以一种惊人的一致性判决认为,用试管进行授精在道德原则上是可以接受的”(同上,38)。虽然存在着很多忧虑,但作为一种有自己孩子的“最后选择”,体外受精的方式仍然被认为是道德上负责任的。(参见 G. W. Hunold and Th. Laubach, art. “Fortpflanzung/ Fortpflanzungsmedizin,” in *Lexikon der Bioethik*, I, Guetersloh, 1998, 782)。

论点同自体授精的论点一模一样。针对其他有关的医疗步骤,它们当中好像没有一个是必须拒绝的,只要所有的胚胎都被移植到子宫里而不导致多余的胚胎的死亡。

上面所提及的梵蒂冈教令拒绝所有的人工授精手段;同理,它也同样拒绝所有形式的体外授精(IVF),原因是“它本身是不可容许的并且反对生育的尊严以及婚姻的结合”。^①理由是体外授精(IVF)和人工授精一样,会导致婚姻行为与帮助生育的行为的分裂。

值得考虑的是,如果不能生育是由女性的遗传缺陷所引起的,那么通过体外授精的强迫授精,母亲将会把那些导致她不能生育的消极特质遗传给子女。对社会而言,这个结果不是人们所期待的;并且将浪费巨大的精力和财富。然而,如果不能生育是因生病或其他事件而获得的,这个考虑是无效的。另一种研究显示出人感到悲伤的结果:体外受精的孩子(以及那些因向胞质注射精子而受精的孩子)在出生时具有的缺陷(8—9%)超过以正常方式怀孕的孩子的天生缺陷(4%)的一倍。^②人们对体外受精的作法也会产生很多怀疑,因为这个方法非常容易被滥用,比如有人会用胚胎做实验,会操纵他们,筛选他们,把他们“冷冻”或放弃他们。从总体来看,罗马教廷的消极态度是很有根据的。“技术侵入这一个领域的代价似乎是太高的……如果用这种方式,可能带来的后果令人感到忧郁,而这种痛苦还超过原来的(不能自己生育的)痛苦。”^③

① *Instruction on Respect for Human Life*, 前引, p. 31 (part II, nr. 5). 关于这个问题的最重要原则都能在 1995 年的 *Evangelium Vitae* (《生命的福音》) 通谕第 14 条中找到。

② M. Hansen et alii, “The Risk of Major Birth Defects after Intracytoplasmic Sperm Injection and in Vitro Fertilization”, *The New England Journal of Medicine* 364 (2002) 725—230。

③ 见 H. Weber, *Spezielle Moraltheologie*, 1999, 134。

在这种技术中的进一步的方法是“植入前的诊断”(preimplantation diagnostic PID)。根据这种作法,在植入胚胎到子宫之前,还得查看这个胚胎的基因。有的夫妻已经生了一个因基因而患病的孩子,所以他们想降低再生一个有缺陷的孩子的可能性。根据经验来说,这种PID(植入前的诊断)可以用在越来越多的基因现象(genetic anomalies)。另外,它至少需要9个到10个胚胎——这一点又加重“多余的胚胎”的问题。原来,体外受精的办法的目标是帮助那些没有孩子的夫妻,但这种PID手段又为一个新的目标而服务:它选择“健康的”和“不健康的”生命,也就是说,选择“值得生活的”和“不值得生活的”生命。因此,教会拒绝PID(植入前的诊断)的方法。^①

必须注意到,借助于人工授精或体外授精的可能性并不能使那些因为阳痿(impotence)的障碍而不能结婚的人的婚姻有效。阳痿被理解为不能进行性交。如果在结婚之前这种情况确实存在,并且这种情况还确实是持久的而不仅仅是暂时的,那么,患这样的缺陷的人没有缔结婚约能力(参见《天主教法典》CIC 1084 § 1)。

替身母亲(Surrogate motherhood),即是一个妇女替另一个妇女用体外授精受孕的方法进行怀孕;一般的神学家和梵蒂冈的说法对于这种“替身母亲”表示极为不安和不赞同,无论是自体授精还是异体授精。这个方式比通常的体外授精更容易会导致不好的遗传特质传到后代。这绝不能被认为是代表后世子孙和社会的最好利益。

克隆(Cloning)是一种用于动物的无性繁殖的方法。一种方法是在早期的阶段中把一个胚胎分为两个或更多的胚胎。另一种方法是用一个长大的动物的细胞核心来代替一个卵子

① 另一方面,在世俗的领域中,越来越多的国家政府允许PID的方法,比如丹麦、法国、英国、意大利、荷兰、瑞典和西班牙。

的细胞核。^① 梵蒂冈的信理部早在 1987 年拒绝了人的克隆。^②

1998 年的欧洲生命伦理协议 (European Bioethic Convention) 的附录也严格地禁止人的克隆。^③ 这个禁令的理由是保护人的自我认同, 并且要保护人的基因组织的无序性, 因为只有这样才能保留人的独特性和自由, 而一种预先规定的基因结构不能确保这些。丰盛的生命需要多样性、自发性、偶然性和独特性。重复已有的那些东西不能提高生命的未来。这样就不会有什么新的因素出现, 只会巩固旧的。至少在人方面, 这种克隆的作法是不负责任的操作 (irresponsible manipulation)。这不意味着, 为研究或医疗而克隆一些细胞或小块皮肤也是禁止的。

另一些重大的保留来看具体的经验。与动物的实验显示出许多的不正常现象: 出生时的体重极大, 心脏、肝脏或其它器官有缺陷。在自然的情况下, 生来的缺陷只是 1—2%, 但克隆的动物就是 20—30%。对于那些克隆动物的人来说, 这些问题只是成本和质量检查的问题, 但在人方面这就涉及到非常严重的道德问题。一个不正常的牛犊可以杀死, 但一个不正常的人不能杀死。这就再一次强调, 克隆人在道德上的绝对不允许的。^④

这个领域中的另一个问题是“治疗性的克隆”(therapeutic cloning) 和对胚胎的“消费式利用”(consumptive use of embryos)。比如有这样的尝试: 一个人患肝萎缩; 现在用他的一个细

① 在早期的胚胎阶段中进行克隆的方法已经被使用了相当一段时间。在自然界中也会出现这种现象, 就是外貌相同的双胞胎的出现。第二种类似的克隆第一次 1996 年在英国成功地进行: 克隆羊 (Dolly)。后来, 这种作法也在别的动物中成功地进行了。

② 参见 *Donum vitae* 训令, 第一部, 6 号。

③ 这个协议于 1998 年 1 月 12 日由 17 国的代表签名, 比如比利时、丹麦、英国、德国、荷兰、西班牙。不过, 在荷兰, 这种克隆从 2002 年以来被允许了 (参见 *Herder Korrespondenz* 55, 2002, 348)。

④ “反驳克隆人的最有效的论点是: 它不安全。”(见 Guterl 和 Karen Lowry Miller, “Attack of the Clones”, *Newsweek*, 13. Jan. 2003, 43)。

胞,让它在一个胚胎中长大,这样使用这个细胞原料来治疗这个人的肝。不过,治疗一个人的病不能成为杀死另一个人的理由(the healing of existing life cannot become a justification for the destruction of other existing life)。如果我们在生命的早期阶段中软化保护生命的原则,这也会影响生命的其它领域,比如我们对于残疾人和老人的态度。某些人好象宣传这样的想法:唯独通过部分放弃对于胚胎的保护,我们才能够帮助病人。然而,这种路线是错误的,是不对的。医学的努力应该更多注意到那些在道德上没有问题的领域,比如用成年人的细胞来治疗疾病。

5. 精神医疗(psychotherapeutic treatments)

精神医疗处理那些来自无法克服的心理冲突的神经官能症(neurotic)与身一心病症(psychosomatic illnesses)。这种病症可能是由不能成功地适应生活的困难或是没有勇气面对生命而引起的。纯粹的神经官能症是指纯心理性的干扰,例如恐惧感(phobias)、心情上的困扰(obsession)、顾虑(scrupulosity)等等。心一身病症则影响人的身体,例如,麻痹现象、麻疹、溃疡等等。然而,引起这种病症的最终原因不是器官上的而是心理上的原因。因此,只有当心理原因被发现并得以解决的时候,治疗才能产生效果。医生们必须具备某些基本的精神病症方面的知识,他们必须能够识别一种疾病的心理性,或者至少知道什么时候把这种可能性考虑在内。在这类病例中,他们应该劝病人去找一个有资格的精神分析专家。

精神分析疗法能够帮助病人解除引起症状的精神因素,其终极目的是解决导致疾病的心理冲突。为了达到痊愈,病人必须在帮助之下用理性的和灵性的方式(in a rational and spiritual way)去面对自己。经常出现这种情况:他需要一种赋予他个人存在意义和方向的人生哲学和宗教信仰。这包括成熟的与未成熟的辨别、关于品行上的享乐主义原则的讨论以及建立生

命的目的和人生的目标的必要性。^① 在这种情况下之下,把一个人置于一个具有生活中的物质主义哲学基础的精神分析医生的治疗之下是十分冒险的行为。尽管分析者应该避免在这种治疗上提供他们自己关于道德和信仰的标准,但是,情况并不总是这样的。因此,基督教徒在选择一个精神分析医生的治疗时必须小心。

精神分析医生必须注意健全道德的警告,譬如他们应该避免泛性论(pansexualism)的错误(这个观点尤其被弗洛伊德(Freud)的精神分析学派的人所宣传);尊重那些病人不可以泄露的秘密;不提供建议以致导致病人犯罪。比约十二世(Pius XII)已经指出,精神分析疗法“能够容许那些目前是不能避免的”。^② 但是,精神分析专家不能积极地建议那些病人自己不愿意做的行动,如果这些行为可能是罪行。在这一点上,“精神分析专家同任何其他形式的医生一样,是一个为他人服务的职业,它以病人的健康为目的,并且得尊重病人的价值选择。这就需要特别的注意以尊重病人的价值观和他的尊严。辅导的本性(the nature of counseling)应排除任何替病人确定价值的做法”。^③ 精神分析专家必须帮助他的病人在自己的价值范围之内成为一个人。此外,在治疗精神病症的时候使用麻醉和催眠的手段还要求得到病人的许可,至少能合理地认为,病人会同意这种做法。

① Viktor Frankl(弗兰克尔)的 logotherapeutic school(对话治疗)的方法在精神冲突当中提供相当有用的帮助。这个方法帮助那些在心灵生活上受干扰的人们尽可能自己解决自己的问题。根据这个学派的统计,大约有 20%的精神病和神经病产生于“存在真空”的境地,就是说,个人发现他的生活没有意义或者没有重要性。这种 logotherapy(对话治疗)的目的是引导病人进入一个更深的个人灵修(deeper spirituality),个人的责任感,开朗性和对对应别人的需要的态度,这样就发现生活的目的和意义。

② 参见 Allocation of April 13, 1953; AAS 45 (1953), 286。

③ K. D. O'Rourke and D. Brodeur, *Medical Ethics*, vol. I(St. Louis, Mo.: The Catholic Health Association of the U. S., 1986),93.

三、涉及人的研究

关于涉及人的研究是医学中的一个不可或缺的部分。许多,或许大多数新的治疗法都在某一时刻曾经需要一些涉及人的试验。天花疫苗、使用麻醉剂、器官移植,这些治疗手段都曾经需要在人体上进行试验。然而,试验的本性就意味着它包括某些冒险;因此,在医生的一方就需要巨大的责任感和严格的预防措施以阻止任何滥用治疗手段而引起的医疗事故的发生。

医学的试验是治疗性的还是非治疗性的(therapeutic or non-therapeutic)? 如果为了病人的好处而进行一些包含冒险的治疗,那它就是治疗性的。而如果为了医学的进步(也就是为了别人的好处)而进行试验,那它就是非治疗性的。很显然,一个人可以假定,如果试验是治疗性的,他可以接受更大的冒险性。并且,如果可以推测,另外的治疗方法是很少有效果的,或者根本就没有别的治疗,或者有很大的花费、痛苦或其他的不便之处,那么,人们就会接受治疗的更大的冒险性。

所有的临床研究都应该仅仅由那些具有科学水平的人来引导,并且要在一位有资格的医师监督之下进行。在把这种治疗应用到人体之前,试验者必须从实验室和动物试验中、或者其他科学研究中具备详尽的信息。另外,病人所期望的利益或者医学所达到的目标必须和试验所带来的冒险成比例。医者应该采取所有合理的预防措施来避免对病人产生生理上和心理上的伤害。试验中的医生必须表现出对于那些接受他的试验的人们的真正的关注。“应该把这当作一种决定的标准,即当研究者不喜欢自己成为试验的目标,或者不敢邀请他自己的家庭成员、或者私人的朋友来充当志愿者的时候,那么邀请其他人进行试验是不应该的。”^①把一个邻人当作一个医生的科学野心的服务工具,这就是严重地侵犯对

① B. Häring, *Medical Ethics*, 1991, 198。

于别人应有的尊敬和爱慕。

如果病人的情况允许,人们必须先完备地解释试验的性质,而获得病人的自由同意。不然,应该得到病人的合法监护人的同意。必须用一种易懂的语言对病人和他的监护人进行详细的解释。

当实验基本上是对其他人有益的时候,试验者必须得到关于试验的性质、方法、持续的时间和目的的全部的和客观的信息,并且,他必须知道那些可以合理地期待的不便和冒险性。参与试验者的完全自由的同意是绝对必要的。使用来自战争的囚犯或是其他形式的强迫的试验者被认为是不人道的,是违背人性的。参与临床研究的人必须处于这样一种肉体上的、生理上的以及合法的状况,即他能够实行他的自由选择并且没有任何强迫的和逼迫的因素介入。那些用精神变态者和神经官能症者进行的实验也应该普遍地被拒绝,因为在大多数的病例当中,他们无法行使自己的自由意志以同意进行试验。如果这些人是法律上没有资格的人(小孩子或在昏迷状态中的人),——1997年的欧洲生命伦理协议这样说——,不能进行对本人没有治疗作用的试验;例外的前提条件是这些:不能在法律上有资格的人的身上进行这些试验;试验的结果会对患相当的疾病的人有好处;可能出现的危险和负担很小;这位病人的法律代表人不反对。^①

在试验进行的任何时候,参与试验的人和他的监护人应该有权利随时中断研究,而医生们如果认为,继续进行试验对参与试验的人将会有害,也应该中断试验。^②

① 参见 *Convention on Human Rights and Biomedicine*, adopted by the Committee of Ministers on 19. Nov. 1996, art. 17.

② 关于涉及人的研究的基本原则已经在赫尔辛基宣言里制订了(Declaration of Helsinki); Recommendations Guiding Doctors in Clinical Research,其有关决定已经在1964年被世界医药联合会所采纳。全部的内容又在 B. Häring 的 *Medical Ethics* 一书里再现,参见该书 209—212 页。

四、遗传医学和基因工程

基因工程是指在分子水平上对染色体内部的基因结构进行重新安置和替换。通常在一种广泛的意义上,这个术语也包括对细胞组织的操作。当1973年关于联结基因(gene splicing)的技术发明的時候,基因工程就成为可能了。一段基因被切成许多片段,然后,把另一段基因上得到的片段插入到分开的基因链条之间,以重新联结成一个合成的基因链条。在这种技术基础之上,在相当短的时间之内,一些重要的、出于商业目的而制造出来的产品就成为可能的了,例如,胰岛素(insulin)、抗生素(interferon)和生长激素(growth hormones)等。科学家们促使了细菌来产生这些活细胞中关键的东西。

现在,新技术已经扩展到人类对自然的统治,以及达到了迄今尚未达到的程度。然而,在这里,正如在其他所有归人统治的领域中,人的对自然的统治是一种被给予的统治(delegated dominion):这种统治有限度,并且,它需要人们对天主负责。无论在什么时候,技术都应该帮助每一个人去发现更彻底的和迅速的治愈方法,使他在身心内外都获得自由,过一个真正而丰富的人的生活,并且可以提升他的生活环境以使他更健康 and 满意地生活。

1. 低等生命(infrahuman life)的基因过程

在低等生命方面的基因工程的目的是建立具有人们所希望的特征的生物。早期的基因工程方面的例子是繁殖供给更多牛奶的牛种或是繁殖不同类型的水稻以创造一个新的杂交的、能够使产量和收成翻倍的品种。很显然,基因联结的方式打开了新的、更广大的途径来提高农业产量、消灭有害昆虫和保护环境。种植的农作物(如谷物)可以变得更能抵御寒冷或干旱的侵害。在墨西哥,人们培养了一些转基因的植物,并在很辽阔的地区种它:在这些地区不能有别的植物,因为土地含大量的铝。通过转基因的植物也许能减少杀虫剂的使用。这确实是很重要的发展,因在全球的范

围内为每年有庄稼的 10%到 30%因病毒或病菌而失去。类似的损失是因为害虫的泛滥引起的。

但是,在此类的研究过程当中,存在着偶然产生致病生物的危险。科学家最清楚地意识到了这种可怕的危险。他们的忧虑导致了一次大会议,这就是 1976 年在美国 Monterey 举行的 Asilomar 会议。在这次会议上投票允许国家卫生组织(National Institute of Health)出版引导未来基因联结研究的书籍。这一结果在 1976 年国家卫生组织的出版物《Guidelines for Research on Recombinant DNA Molecules》中得到了体现。当学者获得了更多的经验并且对潜在的危险能更清晰地进行估量的时候,上述的指标就被放松,但却未被放弃。科学家们自己表现出这种伦理责任当然是非常合适的和受到欢迎的。

人们经常对于农业中转基因的植物和动物都怀有一种保留的态度。然而,很多人在很大的程度上又接受医学使用转基因的方法。自从基因技术出现以来(至今大约已有 25 年)还没有发生一起事故。这也许能够带给人们一线希望。

2. 人的基因工程

通过基因工程的治疗性的介入在原则上是受到欢迎的,只要人们这样能够避免更严重的危险。因为儿童的死亡率已经降低了,很多带有基因缺陷的儿童成活越来越成为一种现实,因此,基因医学迅速获得了重要的地位。大约有 3000 多种不同类型的单个基因遗传病源引起的疾病。在工业化的国家里,大约有 1/3 国家向儿童医院提交的申请都是关于出生缺陷的。

所谓的细胞基因疗法或身体基因疗法(cellular or somatic gene therapy)意于删除身体中某些细胞的遗传缺陷。比如,一个人患一种骨髓病,不能产生健康的血细胞;如果采取一些有缺陷的骨髓细胞,给它们基因治疗,又将它们植入身体内并使之繁殖。细胞治疗也包括纠正胚胎基因结构中的不正常的地方,比如切除导致 Down syndrome(先天愚型,蒙古病)的第 21 条染色体。

与此不同的是生殖细胞的基因改造,这就等于消除基因的缺陷本身。这样的改变会遗传下去。许多遗传病只能以这种方法纠正。不过,如果进行一些错误的“纠正”,也会代代遗传下来,而在现在的研究情况下不能排除这个可能性。如果进行基因的一些非治疗性的改动,也会遗传下去。在这里还出现另一个问题:谁决定哪些基因“改进”是理想的?为那些将出生“改造基因”的人,谁来负责?如果有一些改变能够使一个人更有抵抗疾病的能力,这样的改变基本上是允许的。不过,这样的治疗和干涉都需要大量的胚胎试验,而这些胚胎都会死掉。这种作法在伦理上是说不通的。因此,这类的治疗和试验必须限于人类以外的生命。^①

3. 诊断基因缺陷与控制它们

基因缺陷要比人们所想的更为普遍。这些缺陷时常造成流产和婴儿的死亡。在所有已知的怀孕妇女当中有15%的是流产,而其中大约60%是由于染色体畸形造成的。但是,大概有更多的流产现象由于发生在一个更早的时期而不被发现。在成活的婴儿当中,大约0.5%的婴儿有染色体畸形而且约有4%有某种类型的先天畸形。接近于40%的婴儿死亡同遗传基因有关系。因此,自然本身就倾向于消除那些具有重大的基因缺陷的后代子孙。另一方面,所有残疾现象中90%不是与生俱来的,而是后天因某种事故或疾病而造成的。

诊断基因缺陷的可能性自从1970年以来已经急剧地增加了。超声波方法(sonography)是一种记录声波曲线的技术;它特别适用于认定胎儿的位置以及控测出胎儿结构上的畸形。这种方法是一种“不侵入身体”的方法——这类的方法没有危险,但其诊断也比较有限,没有太大的确定性。那些“侵入”的方法(invasive methods)比较可靠,但在部分上也包括一些相当大的危险。在这

^① 1996年的生命伦理协议(Convention on Bioethics)在第13条规定说,对于人基因的改变必须是预防性的、诊断性的或治疗性的,并且不可以企图改变后裔的基因结构。

些方式中,羊膜刺穿术(amniocentesis)拥有特殊的地位。它就是对包围着胎儿的羊水的分析。分析羊水液体中的胎儿细胞对于观察大多数染色体畸形是非常有用的,对于几乎 75%的严重的先天新陈代谢紊乱的治疗,以及对于证明胎儿体内的神经系统的缺陷也是非常有用的。当有经验的人们使用这些技术的时候,它就会表现出 99%的准确性。不过,它包括一个风险:母亲可能会流失胎儿。根据医生的经验,这个可能性是 0.5%—1.8%。这就是说,大约在 100 个母亲当中有一个会知道,她因羊膜刺穿术而流失自己的孩子。绒膜细胞的活组织检查(biopsy of chorionic tissue)所带来的风险更大:2—4%的妇女会失去自己的孩子。这种方法用一个很细的管子或针来吸取部分胚胎细胞,并分析这些细胞。这个方法的好处是,它可以在怀孕的第 9 到第 13 周之间进行,并且在 4 天内就会有成果。另一方面,羊膜刺穿术只能在第 13 到第 18 周之间进行,而分析的结果需要等 3 个星期。值得注意的是,如果尽早进行绒膜细胞的活组织检查能够查出很多缺陷,超过在第 16 周进行的羊膜刺穿术的六倍——这就说明,大部分有缺陷的胎儿因大自然的安排而会流失。

不幸的是,无论在孕期诊断用什么方法,能治疗的情况很有限,也许在所有的病例当中只占 5%—10%。在大多数的情况中,这些方法(比如羊膜刺穿术)的实际用途只是这一点:它被用为进行堕胎的理由。如果诊断证明胎儿具有一系列的基因上的紊乱的时候,超过 90%的妇女会选择堕胎的方法。天主教伦理学是不同意这种选择的。^①(关于堕胎处置的详细情况将会在

① 参见 1994 年《天主教教理》关于产前诊断的规定:“如果预料诊断的结果会引起堕胎的可能,这与道德律有严重的抵触”(2274 条)。在一些国家中,医生在法律上的义务要告诉母亲产前诊断的结果,否则(如果后来出生的是一个残疾孩子)可以向医生要求赔偿。不过,医生也在良心上有义务需要提醒妇女各个检查带来的风险和其局限性,也必须告诉母亲,她有不知道检查后果的权利(the right of the mother to ignorance)。

下面予以详述)。“然而,在胎儿的严重障碍的病例中,对人的生命的尊重不构成想尽一切办法来延长这个生命的义务……的确,人们不应该忽略通常的药物治疗照顾,但是其他的、不寻常的保存生命的方式在这里是可以不要的”。^①出乎意料的是,诊断可能也会挽救婴儿的生命,譬如,当某些具有基因缺陷的妇女怀孕时,她们也许会准备将胚胎拿掉,除非诊断能够表明胎儿是正常的。

在有些情况下,羊膜穿刺术对于缓解父母由于胎儿不能确定是否健康而引起的焦虑是一种有效方式,假如基因性缺陷可以被探明的话,那么这种手术可以使他们为困难的情况做些准备和妥善的安排。然而,有时候那种先进的警告方式也可能会起反作用而增强拒绝的情绪。一旦当父母得知孩子先天缺陷时,就应该提供有效的帮助。他们的家人可以被安排与其他有残疾儿童的家庭,并且与孩子有着积极经历的家庭接触。医院可以提供适当的暂缓休息照顾或参考意见和其他服务。一些父母也许希望把残疾儿童送进一些疗养院。当孩子严重残废以至于家庭照料已经不可能的时候,这样的决定是恰当的,但是在其他情况下,比如对唐氏综合征(Down syndrom 先天愚型症),家庭护理也许是更合适的方法。“若其他的一切条件都相同的话,在充满爱的气氛的家庭里成长的孩子发育得要好多得多。”

有人也许会问是不是有的时候有先天性疾病的人养育孩子是一种不负责任的行为?美国天主公教的教宗若望中心(Pope John Center)这样回答了该问题:“当一对夫妇具有 25% 的风险生出严重的基因混乱的孩子,以及没有经济和其他能力解决这种情况时,就是不负责任的。”^②

① H. Rotter, *Die Würde des Lebens* (Innsbruck: Tyrolia, 1987), 51f.

② S. Moraczewski, ed., *Genetic Medicine and Engineering* (St. Louis, Mo.: The Pope John Center, 1983), 95.

成人为了医学目的而进行一些预料性的基因检查需要先作基因指导磋商(genetic counselling),而且这些研究结果需要严格保密。

第四节 健康和生命之冒险

健康和生命是重要的价值,所以既不允许把自己的、也不允许将他人的生命轻率地置于危险之中。每个人和整体社会都必须尊重人的身体生命具有得到保护的爱的合理权利。但是由于健康和生命并非是唯一重要的价值,人们也许会为了其他更为重要的价值而把它们置于危险中。这种冒险是否可以被接受是依据成比例的理由这一规则来判断的。冒的险越大,能准许这种冒险的理由就必须越重大。

一、能准许的冒险

雇主,不论是私人还是国家,都负有重要的义务来采取一切合理的预防措施保护其雇员的生命和健康安全。有某些对社会非常重要的职业和行业,比如采矿、挖掘、建桥、测试飞行员等,都会给人的健康和生命带来不可避免的一些危险。如果这些工作对公共福利事业是必需的或是非常有利的,那么雇主可能会雇人开展这些工作,而人们可能也会接受这种雇佣。同样如果保护健康和生命不受危害是不可能的,而且如果所做的工作对社会有重要影响,那么在冶炼厂中做有碍健康的工作(unhealthy work)也是同样允许的。有时人们去照料那些受疫病折磨的病人,这是被允许的甚至是一种义务,尽管这种工作把人们的生命置于危险之中,因此医生不能拒绝治疗艾滋病人(AIDS),无论是治疗艾滋病本身还是治疗别的,如牙部治疗。不过,患者一定要告诉医生他的真实病情。

舞台表演(钢丝、特技表演、吊环)、赛跑、登山等对生命和四肢

有危险的活动,只要表演者准备充分和训练有素,是被允许的。其原因在于表演者凭借其技巧能够避免严重的生命危险。危险大多是表面上的而并非真实的。如果一位观众站在高高的钢丝上,那真的的确会很危险,但换了有经验的表演家则不同了。不过,如果吊环表演者为了增加其表演的吸引力而移去他们下面的安全网的话,这种行为就是不正当的了,因为他们给自己的生命增加了不必要的危险。

受到不公正监禁的人也许企图冒着生命危险逃跑以免受死刑或终生监禁。同样的,一个人也许会从一个危险的高度跳下去以免被烧死。还有许多其他的情况下,人也许由于某些合理的原因而采取一些危险的行为,而恰恰以某些重要的东西为目标,比如,某人为了营救一个溺水的人而冒着丧失自己生命的风险。

二、有罪的冒险

有罪地将健康和生命置于危险中也许只是源于轻率。一种行为的坏的后果并不真的被预见,而被一种不能原谅的粗心(culpable negligence)忽视了。根据主观责任的程度和可能因此而带来的破坏的程度,这种粗心可能多多少少是一种严重的犯罪。但是如果危险是由于漠不关心或鲁莽造成的话,这个罪责(guilt,亦译“罪咎”)是比较大的。在此与行为有关的冒险是预见到的,然而这个人还是采取这种行为,虽然他没有一个重大的理由。在一些严重的冒险情况下,这经常是对爱的一种严重犯罪。更为常见的有罪的冒险行为如下:

1. 交通中的冒险

交通运输工具的巨大进步极大地增加了各种伤亡的可能性和所有种类的致命性。行人必须尽力避免由鲁莽引出的事故,特别是司机,必须遵守交通规则。

醉酒在所有交通事故起因中名列榜首。即使一点点酒精也能减少安全反应和清醒判断的能力。长时间开车引起的过度疲

劳是引起交通事故的另一原因；太多的司机没充分考虑他们的疲倦。然而，认为在筋疲力尽的工作之后开开车能放松一下是自欺欺人的。同样，超速开车也是交通中一个经常出现的危险。尤其是男青年试图把开车作为一项竞赛运动。如果司机认识到，由于年老、体弱和诸如此类的原因而使他们不能再安全驾车，那么他们一定得现实一些，谦虚一些，认识到他们的不足，不再继续驾驶。

2. 工作中的疏忽大意

对别人的健康和性命的责任在医生和医疗工作者那里特别明显(包括药物学家、护士、助产妇等)。当然，任何医生也有人的局限性，也会犯错误(而且病人所带来的疾病不是医生引起的)。这些因素也得考虑，虽然有时候医生可能会真正忽略地对待病人。另一种多次出现的疏忽表现是人们在商店里卖一些过期的食品或卖一些包含着不健康的或不干净的因素——而且店主经常有意识地决定这样做。另一种可能引起严重后果的罪是在制造车子或建造楼房时的疏忽(比如没有防火设备或结构不能随地震)，或安装一些危险的设备(比如电器)。

3. 工作条件不足

以上已经谈到过关于允许在对健康和生命有危险的环境中工作的问题。但在此必须再次指出：缺乏安全措施，卫生条件不佳和无情的剥削是对其同胞的健康和生命犯下的最严重罪行。对于采矿业、重工业和建筑等行业来说尤其是这样。

4. 对怀孕和传染性疾病缺乏关心

孕妇可能会由于疏忽与不谨慎而导致胎儿受伤甚至死亡，如喝酒吸烟、使用毒品(参见上文有关刺激物和毒品一章)、过度负重、驾驶摩托车等等，孕妇因这些可能犯罪，而丈夫们可能同样因为不善待他们的妻子。

很显然，一个患了传染性疾病的人有严格的义务采取一切必须的手段来避免把病传染给别人。但是，特别是在性病，如梅毒、

淋病,最糟的是艾滋病方面,这种意识却往往是太不够了。^①人们普遍将性关系作为人的爱情的表现,但是如果任何真实深厚的爱情在其中发挥作用的话,那么患病的一方就有义务避免给对方传染上任何危险的疾病。那些结婚的人必须告诉伴侣他们的病情。对伴侣隐瞒无法治愈的致命的疾病(如艾滋病)将会是婚姻无效的原因。^②

5. 对身体的虐待和拷打(physical abuse and torture^③)。

遭受肉体上虐待的人,很明显,主要是社会中的弱小者,特别是妇女和儿童。虐待儿童的行为要比通常估计得多得多。在虐待儿童的事件中至少有40%与酒和毒品有关。“毒品将会使一个慈母在10分钟内变成魔鬼。”^④如果人们知道施虐的行为将会被报道的话,公共意识的增强就会更好地限制社团中的施虐行为。提醒教师、医生和其他职业人员要注意到儿童遭到虐待的记号,这样的训练也是有益的。在美国20%寻求急救手术的妇女是家庭暴力的受害者,这一数字在其他国家中也许是一样的。

拷问(torture)的历史很长,并且令人发愁,而在当今仍然是一种难题。就目前来说,即使许多拷问手段可以使身体上几乎不留疤痕,但除了拷问本身所带来的痛苦之外,心灵上的创伤将是长久的。依据联合国的法律,拷问是受到禁止的。1948年《人权宣言》的第五章声明:“任何人不应受到拷问或残暴的、非人道的或侮辱人格的对待和惩罚。”1975年的《联合国关于保护

① 艾滋病(爱滋病 AIDS=acquired immune deficiency syndrome)是一种近来才发现的疾病。第一例艾滋病是1981年夏天在美国确认的。在美国及欧洲,它主要通过同性肛交和静脉注射毒品传染的,而通过异性性交的传染不是很频繁,虽然现在正在慢慢地增多。另一方面,在非洲中部,艾滋病主要是通过异性性交所传染的。然而,这种疾病也可能在没有个人责任的情况下而得到,例如,通过输入感染了血液。

② 根据《天主教法典》,这样的婚姻可能是“无效”的(not valid)。——译者注

③ 英语的 physical abuse 指任何暴力行为,比如父亲打孩子等。英语的 torture 多指人们故意地进行的拷问、拷打、虐待、酷刑,比如在某些监狱中。——译者注

④ 《新闻周刊》1988年12月12日第51页载,美国1986年间,大概发生200万虐待儿童的事件,每年有1200多名儿童由于受到虐待或无人照料而丧生。

人民不受拷问宣言》进一步阐释了拷问的概念。“拷问是指政府官员自己故意地或唆使他人加给某人肉体或精神上的重大痛苦或伤害的行为；拷问行为的目的是，从此人或第三人获得信息或承认罪行来惩罚他的行为（然而，此行为可能是他的行为，但也许只是他被怀疑可能采取的行为），或是恫吓其本人或其他人。”^①从道德观上讲，即便不是政府官员，而是诸如游击队员等其他人唆使造成的施暴行为，那么这些也应该说是拷问，并且应该受禁止。在两种情况下，拷问出于同样理由而应该被禁止。反之亦然，如果在后一种情况下说，拷问行为受到辩护因为反抗者的理由是正当的，那么逻辑上的一致性会要求人们，对有正当理由的政府官员应有同样的看法。但是一般来说，只有政府权力机构的官员才拥有充分的机会来建立名符其实的拷问体系（full-blown systems of torture）。因此，最严重的拷问行为总是发生在政府官员层中。然而上文定义中所指的那些暴行如果是由政府官员以外的人造成的，那么也视为拷问。人们必须承认，拷问这个词是非常难以定义的。伦理学家 R. McCormick 提出这样的例子：如果一个人捉住了企图谋杀他哥哥的两个凶手中的一人，而为了逼他供出他们行凶的全部计划以便破坏这个计划，他用扭曲其胳膊的做法以使凶手感到越来越疼，那么这算不算拷问呢？Mr. McCormick 个人认为，这不能称为拷问。^②许多

① Ian Brownlie 编《人权的基本文献》（牛津，Clarendon Press, 1988），36 页。这篇文章补充道：“拷问不包括符合《最低标准对待犯人法规》，对待犯人的法律制裁所引起的或包含的疼痛和伤害，不论是固有的还是临时的。”

② *Theol. Studies* 40 (1979), 78. 在 *Stormover Ethics* (Philadelphia, United Church Press, 1967) 一书中，编者 John C. Bennett 引用了一段记录，这段文字描绘了令人困扰的种种具体情形。在希特勒的纳粹德国时期，有许多抵抗军设法保护犹太人不被驱逐。“当然，那时有许多机会泄露或者查明抵抗军的行踪。有时候，唯一的办法是杀掉那些带来危险的人。更可怕的是当某个地下组织得知危险来自何方，比如来自某一个德国官方宪兵——他知道那些对付他们的计划——他们就得做出决定，为了获取那些关系他们性命的情报，他们是不是应该拷问他？所有这些考虑都是逻辑的、是不可避免的，而且都是拯救无辜的犹太人这个首要决定所带来的结果——不是别的。”

人也许会赞成他的看法。但是这种程序肯定不可能是法庭调查的正式办法。这样的例子说明问题的难度。无论如何,只有很少案例属于这个有争议的类型。在我们的世界上有太多人受到拷问的威胁,而人们应该很坚决地反对拷问的暴行。那些为此奋斗的人理应受到最高的称赞。

第五节 对人身的攻击

在天主公教道德神学对于损害人的生命的行为的道德判断中,对直接杀人和间接杀人的区别是很重要的。

直接杀人(direct killing)是指一种行为的目的就是一个人的死亡,或者一个人的死亡是为了达到致人于死地这个目的的一种手段。因此,出于仇恨而毒死仇人是直接杀人;服用超剂量的安眠药来中断某种疾病带来的痛苦也是直接杀人。

间接杀人(indirect killing)通常是指这样的情况:杀死一个人并不是达到一个目的的手段,而只是一种行动的副作用。因此,摧毁军事目标的行动若导致一些居民的丧生,那就是间接杀人。

一、自 杀

自杀(suicide)是故意地直接结束自己的生命。从严格意义上讲,如果是由政府当局命令某人实行合法的死刑而结束自己生命的话,那不是自杀。伦理神学家们争论,是否实施这种刑罚是被允许的;有的作者认为是可以允许这样做的。^①

自杀的更常见的原因是一个人无法解决某些问题、与社会的

^① 参见 St. Alphonsus (III, 369), Marc (I, 753), Merkelbach (II, 350), Prummer (II, 112), Genicot-Salsmans (I, 361), Haering (*The Law of Christ III*, 1966, 200f)。

隔离、感觉到自己没用或只是别人的一个负担、难以克服的显然是毫无希望的疾病带来的痛苦。因此,绝望(despair)是自杀最常见的动机。还有其他不那么自私的(altruistic)一些动机;一位父亲自杀是为了不让自己给全家的生活带来威胁(如父亲患有长期的、花费很多的疾病)。囚犯(尤其是间谍)为了避免泄露机密或出卖他人而自杀。反抗运动的成员们为了争取人民的自由和人民的权利绝食而死。

统计学家告诉我们,在自杀的人数当中,男性多于女性,城市居民多于农村居民,老人多于年轻人,发达国家的人多于不发达国家的人。公众舆论通常认为自杀是一种可耻行为而且应当受到道德上的拒绝。自杀者的家人和朋友总是想隐瞒其自杀的行为。这些会给人们留下一种印象,即自杀是很少发生的事件。在物资贫乏的第三世界国家也许的确是这样的,但是在发达国家中,自杀率之高可能会超过交通事故的死亡率。^①

道德哲学对自杀曾提出了不同的评价。苏格拉底和亚里士多德拒绝它,而斯多亚学派(Stoa)则替它辩护说,自杀是人的自由所赋予的一种自决的权利。沿袭了斯多亚学派的想法,休谟也为自杀辩护;而康德再次否定了这种说法,他的理由是:道德主体的丧失意味着道德自身的丧失。现在,倾向于人道主义的人(humanist quarters),特别是安乐死运动者替自杀辩护说,自杀是个体人格的一种权利。

《圣经·旧约》中没有明确谴责自杀的章节。^②《圣经·新约》认为,牺牲自己的性命是爱的行动。“一个人为自己的朋友

① 1986年,在西德发生了11599件自杀事件,8948人死于交通事故。每年有大约1500个15至20岁的青年进行自杀。在欧洲中部的国家中,10万居民当中每年有20个或更多自杀身亡。曾经试图自杀,但没有成功的人数甚至是这个数字的10倍。

② 参见《民长纪》9:54; 16:30;《撒慕尔纪上》31:4;《撒慕尔纪下》17:23;《玛加伯下》14:41—46。

舍命,没有比这个更大的爱。”(《若望福音》15:13,亦见《若望一书》3:16)。基督宗教神学始终认为,为基督和为信仰牺牲自己的性命是一件崇高的事,甚至要求信徒这样做。然而,这种说法仅仅针对“间接的牺牲”,正如基督在十字架上的牺牲那样是间接的:基督并没有杀掉自己;他仅仅没有回避死亡——别人要杀他。基督宗教的神学始终谴责了直接的自杀,而天主教的伦理神学把任何形式的自杀行为都视为严重的犯罪。反对自杀的理由如下:

(1) 其所提出的第一条理由对任何形式的直接杀人都是有效的,无论是对自己(自杀)还是对别人(谋杀、安乐死、堕胎)。这是根据人不拥有对其肉体 and 生命的所有权这一基础得出的。人只有负责任地管理和使用其生命的权利。他的生命的所有者和主人是天主。天主把生命作为礼物赐给了人,其目的是让人为天主的计划而服务;天主的计划包括人类与万物,而通过人的合作,受造界的工程才得以展开、达到完美。人须维持生命并与天主的意志——该计划就呈现出天主的意志——协调一致。因此,无论是自杀还是谋杀别人都触犯了天主对人的至高无上的所有权。

但是有人问,是不是天主在这件事上(就像在其他许多事上一样),通过自然原因和条件而体现他的意志?天主不仅是人的生命,而且是人身体每一部分和器官的最终主宰。虽然如此,我们推论道,为了得到一个更高的价值,我们在某种情况下也许要牺牲身体的一个器官或一部分。通过类似的考虑,如当遇到一个具体情况,我们会清楚地意识到,保存自己的生命或别人的生命成为次要的价值,而保护别的价值,如自由、正义或整个团体的生存更加重要和紧迫。假如这一点能够确定无疑地得以显示的话,人们是否应该得出结论说:在这种特定情况下,牺牲一个人的生命是天主的旨意,哪怕是直接牺牲?有的学者认为,这种想法是有意义的,如 B. Schueller, R. McCormick, F. Boeckle, A. Holderegger, R.

Ginters, V. Eid, L. Cahill, H. Rotter。^①自然地,这其中还包括一些作者,他们出于公众利益的考虑,接受自杀(譬如间谍的自杀),还有更多的一些作者赞成治疗性的直接堕胎(therapeutic abortion)以挽救母亲的生命(见下文)。这个论点的逻辑性并没有错。不过,因为人的生命是他最高的世俗价值(temporal good),而牺牲生命的理由必须是更高的价值,所以这种例外,即直接杀害人的生命就必须极其少有。

(2) 自杀是一个人对他的团体和对依靠他的人的应尽义务的一种犯罪。一个人的成长需要他家人以及更多人的许多付出、花费以及奉献。一个人的生命总是这个群体的一项巨大“投资”,而一个男人或者一个女人有义务“结果实”;如果把生命丢弃,就是对别人的辜负。如果这个人对他所依靠的人负有责任,那么他更不可以毁掉他的生命。但是,在一些特殊情况下,公众的利益可能会促使一个人牺牲其生命,典型的例子就是间谍在被捕后为了不背叛他的同事和祖国而杀死自己;因此,第二个理由的争论的特殊意义又是有条件的而不是绝对的。它允许某些例外。

(3) 自杀是对爱自己的义务和对奋斗争取完美这种义务的一种犯罪。自己杀死自己的人剥夺了他自己获得任何自身进步的可能性。他拒绝让自己达到天主所要求他达到的那样完美。他下一种最终的、无可逆转的决定,这一决定是不可撤消和改正的。不

① 见 B. Schueller, *Die Begründung sittlicher Urteile* (Düsseldorf: Patmos, 1980², first edition 1973), 251. R. A. McCormick, “The New Medicine and Morality,” *Theology Digest* 21 (1973), 315—320, Adrian Holderegger, *Il suicidio* (Assisi: Cittadella, 1979), 367—9, 435f, Rudolf Ginters, *Werte und Normen* (Düsseldorf: Patmos, 1982), 58f. Volker Eid, “Freie Verfügung über das eigene Leben?,” in *Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten?*, ed. by the same (Mainz: Matthias Grünewald, 1985²), 79—86, Lisa S. Cahill, “Respecting Life and Causing Death in the Medical Context,” *Concilium* 179 (3/1985), 37, Hans Rotter, *Die Würde des Lebens* (Innsbruck: Tyrolia, 1987), 117. F. Boeckle in *Handbuch der christlichen Ethik*, vol. 2 (Freiburg: Herder, 1993), 54f.

过,这里还得提一下,虽然这个论断通常来讲是非常正确的,但也可能有例外的时候。达到完美的一个重要途径就是奉献,那为什么不在某些特定情况下牺牲一个人的生命?为了一个更高的价值间接牺牲自己的生命是允许的、有时甚至是必要的吗?第三个理由因此也适用于绝大多数自杀的例子,但是正如其他两个理由一样——不适用于所有的情况。

教会的法律从前宣称自杀者没有举行教会葬礼的权利。现在情况不同了。新的教会法典仅仅规定,明显的犯罪者,即那些如果为其举行教会葬礼就会使此成为公众丑闻的人就应该被剥夺这种荣誉(《天主教法典》CIC 1184)。医生认为大约 20% 的自杀者能从精神紊乱(精神病, psychoses)中找到动机,而另外 60% 自杀的人有倾向精神疾病的个性(psychopathic personalities)。① 尽管精神病(如后一组人)并不取消意志的自由活动,但却会减弱这种自由。因此,评定结束自己性命的人的主观罪责是很难的。

自杀尝试(suicide attempt)经常是一种最后的呐喊,就是那些无法从困扰中解脱自己、并且在现实中或想像中发现自己被遗弃、对社会毫无用处的人寻求帮助的最后的呼声。因此自杀尝试有时是对有亲密关系的人的一个良心问题,他们应该自问,他们是否曾对需要他们帮助的、处于困境的人给予过关怀和帮助。如果“一个人能够理解自杀企图是迫切需要帮助的信号,那么这个人也必须对在拯救其肉体生命之后对有自杀倾向的人提供生活方面的帮助,这才是自杀者真正需要的”。② 如果只恢复一个尝试自杀的人的性命,但却不对他在人情上提供帮助,就是医疗和道德上的不负责任。另一方面,统计数字也表明,坚定的信心和宗教信仰是预防自杀的最好保护。宗教在预防自杀中起着重要的决定性作用。在

① Georg Sigmund, *Sein oder Nichtsein. Die Frage des Selbstmordes* (Trier: Paulinus, 1961), 119f.

② P. Sporken, *Die Sorge um den kranken Menschen* (Düsseldorf: Patmos, 1988⁴), 231.

一些紧急情况下,当一个人已没有做决定的力量,这时他便需要权威和传统的指导。

生命是人在世的最高世俗价值(highest temporal good),但并不是所有价值当中最高的,这在上文中已解释过了。由于这个原因,传统上一直允许由于一个相对重大的理由而间接杀死(indirect killing)自己,甚至把这种行为视为义务。生命所面对的危险越大,那么这个理由一定越重要。造成某人牺牲生命的相应的理由具有较高的价值或至少和其肉体生命有同样的价值,譬如一个人的信念和大众的幸福。如果基督要求任何想要成为其信徒的人必须厌恶他的生命(《路加福音》14:26;《若望福音》12:25),那么这就意味着这个人必须准备为基督和他的天国奉献生命。而且对弟兄的爱也会使一个人做出同样的牺牲。(《若望福音》15:13)

波兰神父 Maximilian Kolbe 是以基督精神而去牺牲生命的惊人的例子。他在波兰的奥斯威辛(Auschwitz)集中营里关押的时候,自愿代替了一位因涉嫌与别的犯人逃跑的事件有关而被罚饿死的男子(1941)。在战争时,一个人也许会炸毁防御工事或沉船,当它们已经不能抵御敌人时,虽然这个人明白这样做将会丢掉生命。从起火的建筑上跳下去,尽管必死无疑,但免于更残酷地在大火中丧生,所以也是容许的。

伦理神学的教科书也赞同这样的做法:在沉船的情况下,当救生艇超载,乘客也许自愿跳进海里,尽管没有被救的可能,如冰水中,或者被抽签决定的乘客也许得被迫离开救生船。^① 它们通常

① G. Grisez and J. M. Boyle《自由和正义的生与死》(Life and Death With Liberty and Justice, 伦敦, University of Notre Dame Press, 1979)108 页,记载到:在 1841 年一次事故中,为了减轻在北极冰水中挣扎的救生船的重量,一名水手在大副的指挥下把乘客扔下船,霍姆兹(Holmes),那位水手后来被捕并被控犯杀人罪。法官告诉陪审团,在那种情况下谁被扔下船应该由抽签来决定,而当时并没有那么做。陪审团判决霍姆兹有罪,但建议从轻处罚。他被判处 6 个月苦役。这项判决的潜在规定在于,除了选择被害者的方式之外,从救生艇上遣散一些乘客在当时情况下本质上是合法的。这也是道德神学著作中常能见到的对此类情况的评判。

把这称为间接自杀或间接杀人。但是现在对“间接”这一词的使用好像更为复杂和牵强。多余乘客的死亡并不是别的中立的行为的副作用,而是明确地挽救救生艇上其他人生命的措施。若对这件事进行诚实的分析,就不得不承认,传统在这里对通常禁止的直接杀人给予了例外。

近代的一些学者都把直接奉献自己生命当作是合法行为,而且有时甚至认为这是一种义务。这种情况即:大众利益的基本价值正处于困境中但又没有别的办法去保护它们,如被捕的间谍或士兵受到折磨和恐吓这样的情况下,为了防止背叛他们的伙伴和泄露军事机密;或用绝食抗议来反对严重地滥用人权,以此作为非暴力反抗运动的最后手段。持这种观点的作者有 B. Haering, F. Scholz, L. Janssens, A. Holderegger, W. Kerber, F. Podimattam, D. Maguire, V. Eid, P. Sporcken, E. Schockenhoff 与 H. Weber。^① 这些例外的情况与上文谈到的救生艇事件极其相似。

二、谋杀和间接杀死邻人

生命是世俗存在中的最基本价值。因此,禁止杀人是人类行为的基本原则。这个原则在很多文化中都能找到,虽然这似乎都不是一种绝对的、没有例外的原则。如果研究杀人禁令的历史发展,我们能发现,这些例外的范围逐渐被缩小。比如,公法审判代

^① B. Haering, *Bernhard Haering antwortet* (Remscheid: St. Paulus Mission, 1966), 61—63, F. Scholz, *Wege Umwege und Auswege der Moralthologie* (München: Don Bosco, 1976), 19, L. Janssens, “Norms and Priorities in a Love Ethics,” *Louvain Studies* 6 (1976/7), 215, A. Holderegger, 见上 420f; 436, W. Kerber, “Zur moralthologischen Beurteilung eines politisch motivierten Hungerstreiks.” (从伦理神学的角度讨论出于政治动机的绝食) *Theologie und Philosophie* 57 (1982), 58f, F. Podimattam, “Conflict Morality: an Interpretation,” *Jeevadhara* 12 (1982), 448, D. Maguire, *Death by Choice* (Garden City, N. Y.: Image Books, 1984), 186, V. Eid, “Freie Verfügung über das eigene Leben?” 同上 80f, P. Sporcken, 同上 229. E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens* (Mainz: Grünewald, 1993) 189. H. Weber, *Spezielle Moralthologie*, 前引书, 207.

替了血恨复仇,死刑受到越来越多的限制,战俘获得生存的权利,而在战争中,居民仍然应该受保护。

刑法把杀人分为故意杀人(*premeditated killing*)和不蓄意地杀人,就是根据突然的强烈感情冲动而杀人。虽然在第二种情况中犯罪程度轻一些,但它同样也是对爱的一种严重犯罪。杀人罪的道德概念包括这两种形式的杀人。安乐死和堕胎有必要根据它们的特殊情况加以区别处理。(关于死刑和国防的问题,请见关于团体生活的论述,见第十章。)

任何直接和非法杀害邻人都是不道德的,是严重的犯罪。这被称为谋杀(*murder*)。“非法”(illegal)在天主教中意思是杀害任何一个无辜者,即使是被人授权或是国家当局的指令,以私刑(*lynch law*)在法律程序之外杀死罪犯。如果有重大的理由,那么对于间接杀死一个邻人能够加以辩护并获得允许。然而,如果被认为是不允许的(*not justified*),那同样也是谋杀。

1. 一般的谋杀

在《圣经》的前几页中该隐(Cain)谋杀了他的弟弟亚伯(Abel)已经遭到谴责。“你兄弟的血从地里向我哀告”(《创世纪》4:10)。关于谋杀罪的惩罚在第五戒(《出谷纪》20:13和《申命纪》5:17)中提到过:“你们不要杀人。”在希伯来语中使用的是屠杀(*rasach*)这个词,这是一个比较少用的词,指的是不允许的、非法的杀害。它不包括战争或由法庭判决所强制执行的死刑,^①也不包括杀害动物的行为。《出谷纪》23:7特别谴责了对无辜者的杀害:“不可杀无辜和义人,因我必不以恶人为义”。谴责谋杀的原因是它干涉了天主和人的权利。“凡流人血的,他的血也被人流,因为天主造人是照自己的形象造的”(《创世纪》9:6)。耶稣强调了第五戒的重

① J. Scharbert, *Exodus*(Würzburg: Echter, 1989), 85. 根据 R. Koch 的看法,不可杀人的禁令不包括战争、通过法庭决定处死犯人、报仇、杀死外国人和杀动物(“Le sixieme [cinquieme] commandement [Ex 20, 13; Dt 5, 17]” *Studia Moralia* 16, 1978, 16)。

要性(《玛窦福音》19:18;《马尔谷福音》10:19),而且已经谴责了谋杀的根源:愤怒和仇恨(《玛窦福音》5:21)。在教会训导权那里有1995年的 *Evangelium Vitae*(《生命的福音》)通谕,它包括对于任何故意地杀害无辜者的一个非常明确的谴责。若望·保禄二世(John Paul II)依据教宗拥有的特殊权威宣称“故意地和直接地杀死一位无辜者,这都是严重地违背道德的行为”,见57条。

谋杀犯罪的固有理由如下:

(1) 人的生命的所有者和主人是天主自己。正如不允许人放弃自己的生命一样,更不允许人处置别人的生命。这个问题已经在上文中详细谈过了,上文所提出的观点在这里也可以适用;它们在这里同样有效,同时也有局限性。战争和死刑惩罚是一些例外;另外,禁止杀害的命令的有效范围限于一个条件:即当天主要求人们保护一个更高的价值,那么这个价值更为迫切地受到辩护并要求这种牺牲。

(2) 生命是人最高的世俗价值(highest temporal good),是他在尘世存在不可缺少的。这个价值因此赋予人很高的权利。根据正义的原则,尘世的任何力量都不能剥夺任何人的这种权利,除非是为了保护另外更高的权利。假如一个罪犯威胁到别人和社会的基本权利,那么这种更高的权利就受到威胁。在这种情况下,更高的正义的权利和保护大众幸福的权利有可能要求处死罪犯。

根据天主教道德神学的共同教导,如果是一个无辜的人,那么保护其生命不受任何攻击的权利是最高的权利,而尘世中没有任何权利超过它。若是一位无辜者,即使是为了大众的幸福(the common weal)要求也不是杀死这个人的足够理由。原因是,个人不是为了国家而存在(像一个肢体为整个身体而存在),但是反之可以说,国家是为了个人而存在。

然而从根本上讲,人和国家都是为天主和他的荣耀而存在。两者都要为他的计划服务。这个计划不仅仅旨在创立一个非凡的、超世的天国,而也包括在这个世界上展开天主的创造运动(参

见 GS 34;57;67)。人们必须承认,这个神圣计划的权利高于任何个人或国家的权利。

(3) 社会的共同利益要求人生的保护。假如允许人们凭自己个人的权力杀害别人的话,社会安定就得不到保证了。公众幸福将不会存在。——然而这个问题并不能证明,为了公众幸福而牺牲无辜者(通过直接杀人)在任何情况下是不允许的。

间接杀害无辜者并不总是谋杀,正如天主教伦理所说的那样,但是有时为了保护一个相对来说更高的价值,间接杀害有时候是允许的。原因是如果不这样的话,其他一些重要的价值,特别是有关公共利益的价值就不能得到保护。自然地,一种行为导致间接杀害无辜者的可能性越大,那么为其辩护的理由就一定更加重大。间接杀人的辩护理由(justification)是根据相应的理由规则(the rule of proportionate reason)判定的。^①

为了进行正义的战争(just war)而炸毁重要军事目标和工业目标是允许的,虽然可以预见到一些市民会因此死亡。如果能拯救整个一个城市的居民,也可以将一些无辜的人交给一个想杀死他们的暴君。如果遭到一些非正义的侵略者或反抗者的枪火,而他们以妇女租儿童为“活盾牌”,人们可以反攻而开枪,虽然一些无辜者会丧失性命。当汽车刹车失灵,而车子开始向山下猛冲的时候,司机并不非得把车调转冲向路障或桥的围栏,虽然那样他就不会给别的车和行人的生命带来危险。如果把车控制到路旁的开阔地而减小危险的话,他自然应该那样做以避免大的伤害。从根本上来说,如果所能挽救的生命或价值的重要性超过或至少同等于被牺牲的生命或价值,这种行为是被允许的(justified)。

在自杀问题中谈到的救生艇超载的情况在这里也是一个例子,因为乘客也许不会主动自愿地跳下船来挽救整条船,而那通过抽签决定的人就会被扔下超载的船。由于更为重要的一些原因,

^① 关于间接愿意的问题,请见《伦理神学》第一卷。

直接杀害无辜者应被判定为合法的。许多作者也允许直接堕胎这一例外,下文中将谈及这个问题。

2. 安乐死

安乐死始终是一个令人关注的话题,它引起人写书,进行谈论,作民意调查。越来越多的人接受在绝望的情况下的安乐死。^①但随着这种震惊的消失,可以发现一种趋势,就是越来越多人接受在绝望的情况下的安乐死。^②认为现代医药能够治疗病痛,因此没有正当理由为安乐死辩护,从很大程度上说是正确的,但也不完全是。现在和以前一样,有一些病痛是难以控制的,还有一些其他的折磨,如骨癌和膀胱癌带来的极大的痛苦,以及吞咽困难、呼吸短促、呕吐和溃疡等等。而且那些本来可能有效的医疗帮助并不是在一切情况和地方都能获得。

(1) 术语的澄清。安乐死(euthanasia)或仁慈杀人(mercy killing)通常指对忍受无法治愈的病痛折磨的患者采取致命的手段,这是一种有意杀人。道德神学把它称为直接的或积极的安乐死(direct or active euthanasia)。在一个更宽泛的意义上,也有所谓间接的和消极的安乐死(indirect or passive euthanasia)。间接安乐死指通过使用镇静剂和麻醉剂使人间接致死,因为缩短生命是这些药物的一个副作用。消极死亡是通过省略或中断延长生命的措施而让人死亡。安乐死(euthanasia)这个词在日常使用中,特

① 改写:在英国和法国 1987—1988 年分别有 72%和 76%的人赞成主动的安乐死(见 *Newsweek*, March 14, 1988, 46)。荷兰政府于 2000 年 11 月使主动安乐死合法化(在此之前它仅仅被容许了),但提出严格的条件:(1)医生必须认为病人的情况包括不可忍受的痛苦;(2)病人明确求了死亡;(3)另一位独立的医生必须确认病人的情况;(4)在病人死了后,医生必须写关于引起死亡的措施的详细报告。根据 Erasmus University Rotterdam(荷兰大学)的调查研究,90 年代初期荷兰每年大约有 2300 个安乐死案件。比利时的政府于 2002 年 5 月通过类似的法律,也将主动的安乐死合法化。

② 在英国和法国 1987—1988 年分别有 72%和 76%的人赞成(参见 *Newsweek* 1988 年 3 月 14 日刊, P46)。

别是在教会和神学著作中,几乎总是指直接的、积极的安乐死的形式。教会宗座“同心”委员会(Cor unum)对此有建议,要将“安乐死”这个词只用于“直接积极安乐死”,为了避免语义混淆引起混乱。^①

在历史上,特别是在原始的种族社会中(但不仅仅在他们那里),我们发现一些种族由于优生和社会原因(eugenic and social reasons)而抛弃或杀死发育不正常和残疾儿童或老人和病人的惯例。在原始社会的条件下,尤其是在游牧民族中,人们不得不承认,照顾那些长期残废者会带来巨大的不便。上文中已经提到过德国纳粹政权要系统地消灭那种“不值得活下来的生命”(life not worth living),如患严重的精神病的人,有严重的、无法治愈的残疾的人等。这种被称作“社会安乐死”(social euthanasia)的做法今天普遍地遭到反对。我们必须清楚地把这种安乐死与基于同情和解救病人极度痛苦的理由而提倡的安乐死区别开来。现在赞成安乐死的人心中所想的只是后者。

为了做出道德上的评估,必须将主动杀人和被动地结束延长生命的手段区别开来。在主动杀人情况下,病人死亡的主动原因是由于医生的介入而不是病人自身的病症。这就涉及到医生不可推卸的责任,因而任何一个人都对他主动所做的事情负有责任。在第二种情况下,即在消极致死情况中,病人死亡的主动原因在于病人所患的疾病。除非医生有责任以某种方式给予帮助并且只有当医生有这种责任时,他才有义务去中止这种致命疾病的自然发生过程。那么这种责任取决于病人或其代表的意愿(除非病人自己无能而代表不存在)。再有,这种责任也取决于有没有希望病人将得到实际的好,因为一个医生没有义务去做无用的事。

① 见 Document *Dans le cadre*, “Quelques questions d'éthique relatives aux grands malades et aux mourants” of June 27, 1981, sections 3. ff; (*Enchiridion Vaticanum*, vol. 7. Bologna: EDB, 1982, nrs. 1253f)这个宣言应该得到人们的注意,因为它是呈现出对此问题的深入了解。

(2) 支持和反对积极安乐死的论辩。说到积极安乐死的问题,有经验的医生一致同意,在大多数情况下,病人若表示他要安乐死并不是字面上所说的那种意思,而是要求得到更好的帮助。然而,在一些“完全痛苦”的情况下,即使在最好的护理帮助和对个人的照顾(很多时候没有这样好的条件),病痛的折磨也是难以克服的,而渴望得到死亡帮助的愿望被表达出来了。今天提倡安乐死的人就想为这种情况提供帮助。他们提出的基本观点就是死亡比无法控制的、无希望的病痛好,死亡比无意义的痛苦更为可取。

就这种极度痛苦,教宗庇护十二世(Pius XII)已经清楚地宣称过,人们可以使用去痛药品,虽然这种药会有缩短生命的副作用。^①但是他反对积极直接的安乐死,而且在1980年教会信理部发表的《关于安乐死的声明》也反对主动的、直接的安乐死。^②另外,若望·保禄二世(John Paul II)于1995年发表的 *Evangelium Vitae*(《生命的福音》)通谕宣布“安乐死是对于天主法律的严重侵犯,因为它故意地杀一个人,在道德上是不能接受的”(第65条)。

历来提出的反对自杀和杀害无辜同胞的理由也同样可以说明安乐死的问题,此外还要加一些观点来针对安乐死的特殊情况。

(1) 一是来自天主对人的生死独有的控制权(*exclusive right of disposition*)的观点。在伦理神学的传统中,这被当作是最重要和最有决定性的论点。但是,正如上文中谈到的,在过去几年中这个观点的绝对确定性越来越多地受到质疑。它确实证明人在天主面前对他的生命要负责任。但是它并不能排除主动奉献生命的合理性,假如这种奉献很明显是服务于天主对人类和世界的计划而不与此抵触的话。

① 见 Allocution “Trois questions religieuses et morales concernant l’analgesie” of 24 Febr, 1957, in AAS 49 (1957), also the allocution of 9 Sept 1958, in AAS 50 (1958), 687—696.

② 参见 *Vatican Collection*, vol. 2; *More Post Conciliar Documents*, ed. by A. Flannery, 1998, 513; AAS 72, 1980, 546. 亦见1994年《天主教教理》,2276条。

从这些想法中,一些作者得出这样的结论,即积极的直接的安乐死可以根据特定的条件得到合理的解释,它可以是为了保护某人的自由和尊严不受到残忍病痛的威胁,也可以是基于一个人的“人道的死亡”(humane death)以及基于同情或仁慈这些理由。^①即使那些明确反对安乐死的伦理学家们,从理论上讲,在极端条件下也不想完全拒绝采用安乐死的想法;他们也承认,在界限模糊的例子中(borderline cases),完全确定的伦理答案是很难找到的。^②

(2) 二是来自公众幸福(common weal)的观点。另外一些学者(如 McCormick, Holderegger, Rotter 和 Eid)虽然也不承认天主对人的所有权这一讨论对安乐死的问题是最具决定性的,但他们从公众幸福的观点出发(Holderegger 则从“自爱”出发),而得出的结论是原则上必须拒绝积极安乐死。反对的理由如下:

首先,允许安乐死容易导致一种“堤坝裂口反应”(crevasse effect, “Dambrucheffekt”),因为这将造成一个把安乐死范围扩大至残疾和病人的先例,但那些人本身不受很多痛苦,只被认为是

① 不愿意在原则上和在任何情况下排除积极安乐死的作者是 P. Sporken (*Menschlich sterben*. Düsseldorf; Patmos, 1973², 36f), C. E. Curran (*Ongoing Revision*. Notre Dame, Ind.; Fides Publ., 1975, 160) and D. Maguire (*Death by Choice*. Garden City, N. Y.; Image Books, 1984², 134; 186)。H. Kuitert (“Haben Christen das Recht, sich selbst zu töten?”, *Concilium* 21, 1985, 232); H. Kueng (*Menschenwürdig sterben*. München; Piper, 1995, 56—72)。

② 比如见 Volker Eid ed., *Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten?* 同上, 11 (序言) and 89 (“Freie Verfügung über das eigene Leben”一章), 亦见 Lisa Sowle Cahill, “Respecting Life and Causing Death in the Medical Context,” *Concilium* 179 (3/1985), 37。E. Schockenhoff 前引书, 189。Alfons Riedl, “Seinen Tod sterben dürfen. Zur Diskussion um die Sterbehilfe,” *Theol. Prakt. Quartalschrift* 142, (1995), 17。他这样说:“这里可能会有一些分不清的情况(borderline situations),我们也会意识到伦理的局限性,因为一般的概念要区分主动的(直接的)帮助(就是帮助人去逝),以及减轻人的痛苦(这仅仅是减轻痛苦,但也许是不足的)——但是这两个概念的区分似乎不能保持(the usual distinctions between (direct and active) assistance to dying and (mere, but possibly however insufficient) alleviation of the hardships can hardly be upheld)。”

社会的负担。对这一点,人们可以回答说,许多伦理原则上的例外也得到承认,只要这些例外被明确地阐明过,就没有造成令人害怕的堤坝裂口效应。在目前的辩论中,为安乐死辩护的理由是把毫无康复希望的病人从持续的痛苦的折磨中解救出来;其他所有理由都被排除在外。

其次,如果医生将施行安乐死术的话,那么医生和病人之间的信任这个基本价值将严重地受到损害及泯灭。然而,这一点可能遭到反对:失去信任只会发生如果安乐死的施行违背了患者的意志,而患者在原则上有权作出决定(虽然今天不是所有的人都会有这个看法)。在其他的情况中,比如当延长生命的措施被中断,一个相似的情形就已经出现了,但是这一步骤(中断延生措施)如果有适当的理由则会被所有的伦理学家所允许。这里也有一个危险,即医生们为了进行器官移植而获得一个人的器官可能过早地就会做这种中断,但是,虽然具有这种危险,失去信任的情况并没有发生,因为适当的规律防止滥用行为。

第三,安乐死的必要条件是,患者的自由同意。但是怎样辨别和认定这种自愿呢?文中已经谈到过,病人要求安乐死经常不过是在要求得到更多帮助和个别护理的一种潜在的愿望,或者是由于大量服药而造成的精神扰乱和暂时的沮丧的缘故。最后,这种愿望也可能是想像的或现实的社会环境压力造成的,这种压力要求患者现在“应该去世”。^①毫无疑问,某些预防措施可能会保护患者不受到这些危险的威胁,如提供更好的护理,恰当的等待时间、负责医生与其他的医生商量。如果极度痛苦是唯一的能允许主动安乐死的理由,那么就不应该留下任何空间给社会压力所造成的威胁。但是,有一点是正确的,对要求的同意只给予那些遭受疾病或残疾带来的巨大痛苦的人,用以作为解决痛苦的办法,如果自愿的同意是不可缺少的,那么就不能解决那些没有能力表示同意的

^① 中国读者许会想到《论语》中的“老而不死是为贼”。——译者注

人(像小孩子和新生儿)的问题,如果他们遭受疾病的严重痛苦。在这种情况下,父母或亲友可能予以同意吗?那么这就不是患者自愿同意的安乐死了,尽管也不是反对他的意见。^①但是就在这一点上,导致社会安乐死(social euthanasia)的步骤是很小的,而很多人担心,一旦开始的话,人们就不会避免迈进这一步。

我们应该明白另一点,在此对于积极安乐死的讨论不包括处于昏迷状态的病人(comatose patients),因为他们不感到痛苦。消极的省略进一步的治疗和人工营养是被允许的,但不是被要求的;从严格意义上讲,这不是安乐死。

(3) 三是来自自爱(self-love)的观点。负责任的自爱禁止安乐死。近年来一些学者,主要是 Holderegger,根据这个理由而排除安乐死的可能性,事实上这是有力的争辩。他判定“某人若为了别人的缘故而放弃自己的生命,这种奉献是允许的,但是因为一个孤立的情况(because of a situation of privation)而终止生命,那是不允许的”。^②禁止安乐死的理由是天主给人的召唤,即人应该实践他个人的可能性,并把自己带向终极的完满。人必需在某些孤立的情况之中(疾病、痛苦)保持对这种意义的视野的开放态度,虽然这些痛苦会唆使他进行自杀。但是,赋予这种意义的天主始终支撑着和包含着人的肉体生命。^③

一个人生命的终止不可以和人的终极召唤(man's ultimate calling)相矛盾。每个信神的人都将深刻地意识到这种令人敬畏

① 1993年3月在阿姆斯特丹附近的 Purmerend 出生了一个小女孩,身体有严重的畸形,脑积水并且有分裂的脊椎(spina bifida)。她天生就是下身麻痹的,始终遭受很大的痛苦。轻轻地触摸她,她就抽痉。她不断地哭泣,呻吟。止痛药没有多大的用处,安眠药只有短期效果。6位医生去看这个婴儿;他们认为,这个孩子只能有几个星期的痛苦生活。在第四天,医生决定要结束这个小孩的生命,而其他的医生们、孩子的父母以及一位在场的圣职人员同意他这样做。见 *Der Spiegel* 14/1995, 236。

② 见 A. Holderegger, *Il Suicidio* (Assisi; Cittadella, 1979), 436。

③ 见 A. Holderegger, 前引, 430。

的要求。但是如果说每个将要死的人的痛苦挣扎(agonny),甚至最巨大和最长久的痛苦,都应该视为是人的成熟过程的最后阶段,而上主的肯定始终包含这个过程,而这一阶段不允许人来缩短,那么这是不是也排除通过使用麻醉药缩短生命的可能性?这是不是也排除消极省略延长生命的措施来结束人的痛苦的可能性?然而,这些被认为是允许的。原则上,将人从痛苦中解放出来是一个宝贵的价值,因为它是一切慈善行为的目标。然而,将一个人从巨大的、致命的痛苦中解救出来能不能允许通过安乐死而结束一个人的生命?在这里,人们的意见就有了分歧。根据基督教教旨“受苦,尤其是在生命的最后一刻受苦痛,在天主的计划中有特殊的意义;实际上它是意味着分享基督的痛苦,也意味着人与基督的奉献合一;基督为了遵从天主的旨意而进行了救赎的奉献”。^①

显然这并不意味着对痛苦的斗争在任何时候可以视为不是那么紧迫的。在那位“善牧”(耶稣基督)的陪同下,人们必需尽可能地努力与各种形式的不幸和痛苦作斗争。在可能的程度下,他们必须努力减少和消除痛苦。正如前面已经提出的那样,当人们对于一个病人的生命已经没有希望时,他们就有义务(和有时也没有足够的理由)来通过特殊的医疗努力和非常的手段来延续这个生命。最后,患致命疾病的病人应该得到医疗人员的适当照顾和家属的关怀与安慰,因为这些照顾与安慰能排除病人的绝望;患致命病症的人要求死亡多多少少就是因为他们感觉到他们是被遗弃的,他们是毫无价值的。在前面已经提到的 Dame Saunders 所创办的养病运动已经指出一个值得的广泛仿效的方式。

3. 堕胎

堕胎的现象在人类历史上早就出现了,但是毫无疑问,在我们的时代它的范围扩大而成了一个令人震惊的事实。每年,在美国

^① 见信理部《关于安乐死的声明》, *Vatican Collection*, vol. 2: *More Postconciliar Documents*, ed. by A. Flannery, 1998, 513 (AAS 72, 1980, 547)。

有 150 万名妇女堕胎,在欧洲比较大的国家有几十万名妇女堕胎,整个世界每年有 5000 万到 6000 万次。女人们屡屡相信堕胎将会解除她们的困境。但是,往往不是那样,她们反而遇到其他的困难,甚至是更糟的情况。

堕胎是通过人的干预的手段来把未生长发育的人(non-viable human being)从其母亲子宫中取出,或者是在从子宫中取出之前将其杀死,或者是在子宫外用某种方式杀死他。^①

如果尚未发育的胎儿的被取出(或者在子宫中的胚胎的被破坏)是人的行动的目的,或者是作为一个达成这目的的手段,那么这就被称为直接堕胎(direct abortion)。譬如,为了保护尚未结婚的母亲的名誉而进行的堕胎。如果胎儿的死只是作为直接意愿的伴随效果,它被称为间接堕胎(indirect abortion),譬如,切除母亲癌变子宫的手术导致胎儿的死亡。

胎儿大约是在 28 周以后才能成活的(viable)。在一个设备适宜的医院也许是在 26 周之后。如果妊娠在第 20 周之前由于自由意志无法控制的原因而被打断,人们称其为“流产”(miscarriage);如果是在第 20 周之后,那么这就称为早产(premature birth)。如果这种情况是因为疏忽草率所致,那么就会出现某种程度上的罪责。

(1) 人生之开始的问题

一个特殊的问题是,受过精的卵子什么时候通过一个精神性的灵魂(spiritual soul)而得到生命(animation)?^② 与这个问题

① 关于方法的使用,从道德的观点来看,无论胎儿是通过盐化溶液被杀,还是通过吸引器吸出,或是通过手术而被取出,或者通过近来发明的堕胎药 RU 486(Mifepristone, Mifegyne, Mifeprex)而杀害胎儿,这些方式基本上没有差别。文中提到的药剂曾被推荐为很有效的,但它只适用于妊娠开始的七星期。然而,如果处置失败,就像在 5%的案子那样,孕妇必须去实行手术堕胎,因为药剂已经损害了胎儿。鉴于这样的和其他的问题,这种药丸只能在医生指导下被使用。

② 在欧洲哲学传统中,灵魂被视为生命的原则,参见 anima(灵魂)与 animation(注入生命)的关系。——译者注

有关的是胚胎(embryo)在严格意义上从哪一时刻起可以被认为是一个人(human being)? 在古老的哲学和神学传统上就有两种理论。亚里士多德和随后的圣托玛斯·阿奎那认为,理性的灵魂(rational soul)只有在受精的卵子已经达到了一定程度的发展阶段才被注入到其体内的。直到那时,胚胎的生命只是植物性和动物性的生命。本笃十四世(Benedict XIV)支持了这种观点。^① 当时,通过精神性的灵魂的注入而开始人性生命的时刻通常被认作是大约在怀孕6周之后(男孩40天,女孩80天)。这一理论在很长时间之内,被普遍地坚持着,但是,在对生育过程的新医学发现的影响之下,在怀孕时即刻被激活的理论(immediate animation),在18世纪末和在19世纪当中越来越占有主导地位,逐渐地变成普遍的理论。^② 然而,在今天,重新有越来越多的学者提出,在精神性的灵魂被注入之前必然有一定的物质性的发展这个观点;他们认为,这样解释人生的开端更是令人信服的,虽然另外也有很多人还依然继续坚持在怀孕那一时刻就即刻激活的理论。

教会没有正式的官方声明来赞同或谴责这两个理论的一个,然而,因为两种意见都会是可能的,因为我们处理的是人生的至高价值,神学家们普遍地坚持,在实践上人们必须遵从更为安全的行为程序。所以,他们总是把任何一个活的、受过精的卵子作为具有人的全部权利的一位个人来对待,不论他发展到

① De festis, lib. II, c. 15, n. 1, in *Opera omnia*, 9, ed. J. Silvester (Prato: Aldina, 1843), 303a, quoted in *Theol. Studies* 51 (1990), 617.

② 尽管如此,那个迟缓激活理论(delayed animation theory)在上个世纪和这个世纪也总能找到某些支持者。H. —M. Hering列出了如下人物,就是比较著名的作者:Liberatore, Zigliara, Cornoldi, Loenzelli, Sanseverino, di Maria, Card. Mercier, Remer, Sertillanges, Pruemmer, Farges — Barbedette, Vermeersch, Merkelbach, Lanza (“De tempore animationis foetus humani”) *Angelicum* 28, 1951, 18—29。直到1869年,教会法中的刑法规定,仅仅在40天后终止孕期会带来绝罚的处罚。然而,Pius IX(比约九世)教宗取消了这个范围的限制。

什么样的阶段。^①至少在对圣托玛斯·阿奎那及其支持者意见没有确定的证据时,这一谨慎的原则(rule of prudence)应该是被遵守的。

直到现在,这样的证据好像是找不到的。但是,最近有医学发现能进一步阐明这一问题。男人的精液需要4个小时才能达到卵子。一旦一个精子钻入卵细胞,与卵子的核心部分融为一体需要24小时。这个过程的结果被称作受精卵(zygote)。6到7天时间,在输卵管和子宫中的受精卵处于一种流动性的状态。接着,就发生所谓的着床(nidation),即胚胎的有机组织植入子宫壁中。现在它被称为胚泡(blastocyst)。这些在怀孕的大约14天之后完成。人体组织发展过程的前2周就是“前胎儿时期”(pre-embryonic stage),从那时直到第六周,胎儿被叫做胚胎(embryo),而在这之后就正式叫做胎儿(fetus)。医生认为,在着床之前的那段时期,很多被孕育的卵子丢失了,是被自然地驱逐了。最为普遍的看法是50%的受精卵被丢失,虽然其他人认为是30%,而另外的人认为是更高,在60%。

新的意义在于这样的发现中:直到着床结束和原生分裂(primitive streak),^②在受孕之后16天,小细胞簇分裂成同一的双胞胎(identical twins)仍是可能的。这就是说,直到那时,我们不能说,这个细胞簇是一个“不可分裂的个体”(individuum),因此也就不能说是一个体人格(person)。同样,在早些时期,存在着双胞胎可能再次融合起来的某些证据。或者,甚至存在着两个孕育的

① 见信理部于1974年的指令 *Quaestio de abortu*, nr. 13 (*Vatican Collection*, vol. 2: *More Post Conciliar Documents*, ed. by A. Flannery, 1998, 446); 亦见1994年《天主教教理》2270条,以及1995年的 *Evangelium Vitae* 通谕,第60条。

② 原生分裂(primitive streak)是处在胚胎盘的细胞的聚集,提供了胚胎轴(embryonic axis)和胚胎本身形成的最早的证据。这是同一双胞胎能形成的最后阶段;实际上,在这一阶段,已经很少会出现双胞胎。

卵子的融合而形成的一个人的某些证据。^① 这些都支持晚期激活的假定:孕育着的卵子得到灵性或得到人性(animation or humanization)只在胚胎的个体化(individualization of the embryo)已被确定之后的那一刻才发生,就是说,在受孕后 16 天会发生。近来,接受这个观点,并认为胚胎的个体化是在受孕的两周之后的学者是 M. Hudczek, P. Schoonenberg, G. Siegmund, J. Donceel, J. Gruendel, W. Ruff,^②C. Curran, G. Lobo, J. Diamond, E. Chiavacci, G. Pastrana, J. Mahoney, J. — F. Malherbe, N. Ford, W. Wolbert, T. Shannon, A. Wolter, F. Boeckle, T. A. Simonds 和 R. McCormick。^③

-
- ① 人们曾认为,阴阳人(hermaphrodites),就是那些具有女性和男性特征的人,来自这样的早期的融合。在 20 世纪的医学文献中提到了 60 个这样的案件。
- ② Donceel 和 Ruff 甚至认为存在着人的生命之初的最近的静止的时期的可能性。他们认为那段时期是胎儿的大脑和头脑的功能充分发育的时期,这是在受孕的第 2 个或第 3 个月之后。
- ③ M. Hudczek, “De tempore animationis foetus humani secundum embryologiam hodiernam,” *Angelicum* 29 (1952), 162—181. P. Schoonenberg, *God's World in the making* (Pittsburg: Duquesne Univ. 1964), 49f, G. Siegmund, “Beginn des individuellen menschlichen Lebens,” *Theologie der Gegenwart* 12 (1969), 171, J. F. Donceel, “Immediate Animation and Delayed Homimization,” *Theol. Studies* 31 (1970) 96—101, J. Gruendel, “Unterbrochene Schwangerschaft. Ein moral-theologisches Tabu?” *Theologie der Gegenwart* 13 (1970) 206. Wilfried Ruff, “Individualität und Personalität im embryonalen Werden” *Theol. und Phil.*, 45 (1970), 54, B. Haering, *Medical Ethics*, 1973, 1. c. 84, C. Curran, *New Perspectives in Moral Theology* (Notre Dame, Ind: Fides Publ. 1974), 188, G. V. Lobo, *Current Problems in Medical Ethics* (Allahabad: St. Paul Society, 1974), 104—106, James J. Diamond. “Abortion, Animation and Biological Homimization”, *Theol. Studies* 36 (1975), 320—3, E. Chiavacci, *Morale della vita fisica* (Bologna: EDB, 1976), 141, G. Pastrana, “Personhood and the Beginning of Human life.” *The Thomist* 41 (1977), 282, J. Mahoney, *Bio-ethics and Belief* (London: Sheed & Ward, 1984) 85, J. — Fi. Malherbe, “L'embryon est-il une personne humaine?” *Lumiere et vie*, nr. 172, vol. 34 (1985), 28—31, N. M. Ford, *When did I begin?* (Cambridge Univ. Press, 1989), 170—3, Thomas A. Shannon and Allan B. Wolter, “Reflections on the Moral Status of the (转下页)

反驳这些人的观点是：受精的卵从受精的时刻以来都是一个有人性基因的人。这是对的。但是这不一定意味着，他就是一位拥有人的权利的人。“既不是受精卵，也不是胚泡，是一个本体论上的个体，即使它在遗传上是独一无二的，并且与父母是分开的”。^①

因为前胚胎的细胞有形成一个或多个个体的潜能，几个个体会分享遗传的独特性。而且，人的生命包含不同的层次这一个假设，被这样的事实所证明：人的躯体细胞，比如皮肤或血液细胞，能从躯体分离出来而继续存活。它们不依赖灵魂的激活（independent of animation by the soul）。克隆的可能性也提供一个论点：它表示“灵魂的进入”（ensoulment）不发生在精子和卵融合的时刻，而发生晚一些。^② 自然本身似乎也肯定这种假定，因为它允许孕育的卵子在着床之前的早些时期有一个高的遗失率，就是30%—60%的受精卵被丢失。如果我们在此已经对个人生命和不死灵魂的最高价值，那么这种自然的浪费是不能被充分解释的。

这一点应受到注意：关于延期激活（delayed animation）的近来观点并不意味着灵魂注入（ensoulment）的发生正好是在受孕之后的两周或17天的时候；它们只是说，关于人早期发展的科学资

（上接注③）Pre-embryo,” *Theol. Studies* 51 (1990), 623. F. Boeckle in *Handbuch der christlichen Ethik*, vol. 2, ed. by A. Hertz et alii (Freiburg, Herder, 1993) 45, 55. T. A. Simonds, “Aquinas and Early Term Abortion,” *Linacre Quarterly* 61, nr. 3 (1994) 16f. R. A. McCormick, *Corrective Vision* (Kansas City, MO: Sheed & Ward, 1994) 186—8.

① 见 T. Shannon and A. Wolter 前引书，613 页。

② 在克隆的技术（就像1997年的Dolly羊的方式那样），人们用一个卵子的细胞核（但只有染色体的一半）放入一个长大的动物的细胞核（它有全部的染色体），又使之成长为一个新的活物。1998年12月南朝的一些科学家说，他们将一位妇女的基因植入了她的一个卵子，并在试验室中两次分开了这个卵子。然而，出于伦理道德的考虑，他们终止了这个试验。见 Sharon Begley, “Into the Gene Pool,” *Newsweek*, 28 Dec. 1998, 63.

料允许这样的、相当确定的结论：灵魂的注入不是发生在第一个 16 天这段时期内。在什么阶段会发生，它不说。经院哲学家和圣托玛斯认为，灵魂的注入发生在更晚的时期。这也是可能的，不过，现在的科学资料主要只能讨论第一个 16 天，而不能很确定地排除在其随后阶段的灵魂的出现。^①

如果以上这些考虑是正确的，我们不能说，头 16 天内的杀胎儿是严格意义上的堕胎。因此，人们也不能将那些防止受精卵着床的药物和措施称为“堕胎”的手段，正如 Gruendel 所说。^② 实际上，英国教会议会(British Council of Churches)在 1962 年已经表达了这样的观点：一个尚未在子宫着床的受精卵还不算是人性生命。教会议会因此不认为阻止受精卵着床是堕胎。^③ 不过，孕育着的卵子已经是一个活的有机组织；如果环境是有利的，它将会发展成为一个人。因此，人们有责任来尊敬和保护它。因为这个原因，阻止孕育的卵子着床的避孕药具不能简单地等同于其他的避孕药具。人们有更大的理由来避免使用它们。但是，禁止这个早些阶段的干预是不能基于这样的理由：前胚胎(pre-embryo)是一个个体人格(person)。“对人生的合适的保护是与其发展的阶段

① 人的灵魂出现的方式这一问题是一个进一步等待更多反响的问题。K. Rahner 指出，天主总是通过次要原因(secondary causes)而改造今日的世界，并且，这也应该同样适用于人的灵魂的创造(K. Rahner, *Hominisation. The evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, London: Burns & Oates, 1965, 95f)。在每个人的诞生的事例中所发生的可能不是天主通过“直接”干涉、超越造物而注入一个新的奇迹成分、注入一个灵魂，但宁愿是存在物从其内部涌现出的新阶段和表现，通过被创造的因素的活动(无论它们是无机的，还是准人的[humanoid]，还是人的)，这些因素已经达到了某种存在的水平，并且被天主的宇宙性活动所进一步促进。另见 J. Mahoney, *Bio-ethics and Belief* (London: Sheed & Ward, 1988) 71—78。

② J. Gruendel, “Unterbrochene Schwangerschaft. Ein moraltheologisches Tabu?“, *Theologie der Gegenwart* 13 (1970) 206。

③ 参见 *Human Reproduction: A Study of some Emergent Problems and Questions in the Light of the Christian Faith*. The British Council of Churches (London, 1962)。

而变化的”这样的结论似乎是有道理的。^①

某些作者在关于将会结束妊娠的行动方面得出更进一步的结论。一些神学家采取这样的观点：被强奸妇女适用“第二天的药丸”(morning after pill)来阻止着床将会被允许的。这是 G. Lobo, J. Dedek, J. Mahoney, R. A. McCormick, J. Gruendel^②以及 V. Genovesi 的看法。“作为一种例外情况,强奸(rape)需要有一种例外的和极端的回应。”^③这里应该注意:即使精子可能在 4 小时之内达到卵子,两个细胞核的融合,将不会在 24 小时过去之前就结束。因此,在这段时期内,配子(gametes)的取消应该被认为是许可的。

如上所述,教会没有官方的说法关于以上两个理论中哪一个是有效的。但是,教会的教导说,如果在怀疑的情况中(早期的受精卵是否是一个人)愿意接受杀人的风险,这就构成一个重大的罪。如果某一种介入会导致胚胎的死亡,仅仅说“他大概不算是人”是不足够的。人们需要有道德上的确定性。上面的作者所提供的论点能不能确保这种确定性呢?这是最关键的

① T. Shannon and A. Wolter, “Reflections on the Moral Status of the Pre-Embryo”, *Theol. Studies* 51 (1990) 603.

② 见 G. Lobo 前引书, 105. J. Dedek, *Human Life. Some Moral Issues* (New York: Sheed & Ward, 1972) 87—89. J. Mahoney, 前引书 85. R. A. McCormick, *Corrective Vision* (Kansas City: Sheed & Ward, 1994) 187. J. Gruendel 前引书 206。这位作者认为,在这种引起争论的情况中人们能有不同的看法,也可以不称它为“堕胎”。J. Mahoney 和 R. A. McCormick 也认为基因上的畸形也是一个为中断早期受精卵发展的重大的理由,但这仅仅适用于体外受精的情况,因为在那里可以进行这种监察。

③ 见 V. J. Genovesi, *In Pursuit of Love. Catholic Morality and Human Sexuality* (Dublin: Gill and Macmillan, 1987) 349. H. Weber 的观点指向一个类似的方向。根据他的说法,因为犯罪(强奸)而终止孕期在法律的领域中可能是允许的。在这样的情况中,甚至很多有良心的人不会认为这是道德上的恶,所以可能会出现“不能归罪的错误”的情况(possibility of an inculpable error)。如果规定一种反对这个立场的法律,那么多数的人会觉得这种法律是不公平的,他们不会支持(见 *Spezielle Moralthologie*, Graz: Styria, 1999, 124)。

问题。

(2) 堕胎的道德问题

堕胎被提倡为一种走出各种困境的方法。为堕胎辩护的人所提出的理由叫做“暗示”或“指示”(indications 即“理由”)；然而，这些“指示”无论如何也不会被教会所赞同。这些“指示”适用于世俗的法律，因为公法会接受其中的一些理由，这样规定堕胎被容忍或不受惩罚。四个指示如下：

① “优生指示”(eugenic indication)要求堕胎，因为被期望的后代有着极大的可能性将会受严重缺陷的影响。这种缺陷可能会通过遗传缺陷或通过获得的疾病(比如母亲在妊娠时所患有的德国麻疹)所引起。在今天，借助不同的方法的帮助来预测胎儿的许多染色体和其他缺陷已经成为可能，这些方法像声谱仪图(sonography)、用胎儿镜观察胎儿(fetoscopy)和羊膜穿刺术(amniocentesis)。依据这种检查而进行堕胎是经常发生的。但是，如果在出生之前杀掉一个残疾婴儿是合理的，那么，为什么在其出生之后不应该这样做？这一点很难令人理解的。

② 所谓“犯罪指示”或“伦理指示”(criminological indication, also called ethical indication)指由于强奸引起的妊娠的情况。堕胎在这个事例中被认为是合理的，因为，这个孩子是违反母亲的意志而强加于她的，她将会感觉到，爱这个孩子会有很大的困难。再加上，孩子的存在使母亲暴露在巨大的道德压力和社会耻辱之中。某些作者也把乱伦包括在这个指示之中。

③ 如果孩子被认为是母亲和家庭的过于巨大的社会或经济负担时，“社会指示”(social indication)将会出现。^① 最为经常促使堕胎的理由之一是与生活计划相冲突的理由。许多想堕

① 大多的堕胎案属于这种类型，在美国是 99.3%。那些“悲残案”(比如危险母亲的生命、强奸、乱伦和胎儿的畸形)只是 0.7%。(Brian Clowes, *The Facts of Life*. Front Royal, Va.: HILL, 1997, 325)。

胎的女人是完全的独自一人和全天工作的。结婚的夫妇会考虑到增加一个孩子会加重家庭财政负担。然而,决定堕胎的最终因素经常不是严重的经济压力,而是家庭生活水准降低的恐惧。不过,堕胎在那些享受经济保障的人中比在穷人中更为普遍,这一点已经被证实。虽然如此,贫穷实际上加剧危险的境况。羞愧的动机在一个未婚的女孩或者她的家庭,特别是在乡村地区,也扮演了重要的角色。

④ 根据医学和“治疗的指示”(therapeutic indication),如果母亲的生命因为妊娠而处在严重的危险之中,堕胎也是正当的。在传统意义上与医疗指示更紧密关联的是精神健康的理由,这被叫做精神病医疗的指示。当医疗性的堕胎已经稳步地下降时,出于精神病医疗的堕胎越来越多。精神病医生们本身关于精神病医疗性堕胎的正当性和需求的判断也出现极大的分裂。他们的观点包括拒绝任何因精神病的原因而堕胎,也包括极大可能的允许(permissiveness)。

天主教伦理绝对地拒绝任何基于优生、伦理和社会理由的堕胎,并且简单地认为这是杀害无辜者(murder of the innocent)的行为。在此同时,它总是承认在对母亲生命构成严重危险的事例中,间接性的堕胎是合法的。这一问题将在下面更详细地研究。

《圣经》里并不包括关于堕胎以及它应受谴责的明确表述。在《出谷纪》21:22中,对以下两种情况做区分:一个人若引起另一个人的妻子流产,应该受罚作赔偿;一个人若加给某一女人另一种伤害,那么更为严厉的同等报复原则(*lex talionis*)是有效的:以命偿命,以眼还眼,以伤还伤。《智慧篇》21:3—7,谴责父母杀害孩子和无辜者。除此以外,《圣经》通过教导天主是生命的创造者和人是以他的形象创造出来的,因而强调生命的神圣性(sacredness of life)(参见《诗篇》139:13—16)。“我在母胎中形成了你之前,我已经认识了你,在你出生之前,我已经祝圣了

你”(《耶肋米亚》1:5)。

在这种圣经思想和从犹太传统继承的影响的背景下,年轻的基督教会建构了关于堕胎的断定。从最早的时间起,它就是持决定性反对的态度。^①对堕胎的谴责与希腊—罗马世界观形成了一个严峻的对比,因为在那里堕胎和杀害婴儿并不被视为严重的道德罪恶。自古以来,基督徒都认为堕胎是犯罪。^②在最初时候,教会就发布严厉的约束,以反对那些敢于犯这种罪的基督徒。当今天主教法典将那些设法堕胎的人排除教会外,如果地方主教这样宣布(CIC 1398)。梵蒂冈第二次会议(Vatican II)再一次采取严厉的立场来反对堕胎。“自怀孕的那一时刻起,必须极其小心地照顾这个生命,而堕胎和杀婴,就是坏不堪言的犯罪”(GS 51)。在1995年的 *Evangelium Vitae*(《生命的福音》)通谕中,若望·保禄(John Paul II)再一次依据圣伯铎禄和教宗的权威宣布,“直接的堕胎,就是说,作为目的或手段的堕胎,始终构成一个重大的道德上的违规行为(a grave moral disorder),因为这是故意地杀害一个无辜的人”(62条)。^③

放弃堕胎的内在理由等同于一般地反对杀人犯罪和杀害无辜的理由。然而,还要加上堕胎对于一个女人的后果,而这些后果经常是令人感到凄凉。堕胎的合法性经常鼓励女人们采取这一步,但是这个合法性并不能阻止伤害,也不能补偿这些伤害。首先要提出的是对女人的生理健康产生的后果。在子宫被吸和在刮宫的过程中,经常发生子宫壁穿孔的事件。由此引起的发炎症经常导致不生育和围产期并发症(perinatal complication)。甚至在医院

① 对堕胎的第一次明确谴责出现在最早的《圣经》后的文件里,如在《十二使徒遗训》Didache(2:2)和《巴尔拿伯书信》(19:5)(Epistle of Bamabas)。

② 参见 J. T. Noonan, Jr. “An Almost Absolute Value in History” in *The Morality of Abortion* (Cambridge, Mass: Harvard Press, 1970), 1—59。

③ 参见1994年《天主教教理》2271条:“直接堕胎,就是不论以此行动为目的或方法,严重地违反道德律。”

发生血管栓塞和妇女死亡的事件。^① 人工流产(induced abortion)会提高无意识流产(spontaneous abortions), 宫外孕(ectopic and extra-uterine pregnancies)和早产(premature births)的发生率。伴随着这些是出生残疾婴儿的可能性也被提高。“一个男人更有可能有一个不生育的妻子,或是死胎或有缺陷的孩子,如果他和一个已经有过人工流产的女孩结婚。一份瑞典政府报告指出伴随人工流产有4%—5%的不生育。”^②某些女人已经杀害了他们能够生的唯一的孩子。“年轻的女人们、他们的父母和将来的丈夫应明智地意识到这一点:人工流产既不安全,也不是那么简单。”^③

对许多女人更难受的是心理并发症。她们面对的是所谓的“堕胎后综合症”(post-abortion syndrome, PAS)。这包括焦虑、严重的犯罪感、自尊的降低、恶梦和压抑。“哦,我的天,我做了些什么了?”这是许多女人在堕胎后的一个令人苦恼的问题。是如此地与她养育生命的本性相矛盾的事。“事实是大多数女人伴随着堕胎有一些消极情绪”,^④即使是许多女人掩饰她们的创伤,但她们的内心在哭泣。经常是这类许多问题在堕胎的每年同一时间变得更剧烈,有时,它们只出现在随后的一段时期,例如,在更年期。堕胎后的自杀率特别高。在堕胎之后,婚姻就不再与以前相同了,将罪责嫁给对方以及憎恨情感的蔓延等现象会出现。孩子的死站立在参与者之间。这种情况对整个家庭都是有损害的。创

① 在美国每年有100个妇女因进行合法的堕胎而去世。然而,大多数妇女的死亡不被报告为来自于堕胎,而被说成来自于别的原因,比如血液中毒或麻醉药方面的错误。进行堕胎的妇女中大约有2%到3%的人遭受子宫的穿透(她们一般后来才发现这一点)。堕胎提高乳癌、子宫颈癌、卵巢癌和肝癌的可能性(Brian Clowes, *The Facts of Life* 前引书,21)。

② M. Litchfield and S. Kentish, *Babies for Burning, The Abortion Business in Britain* (London: Serpentine Press, 1974) 191.

③ 同上, 191。

④ Pam Koerbel, *Does Anyone Else Feel like I Do? And other Questions Women Ask Following an Abortion* (New York/London: Doubleday 1990), 14; cf. 22.

伤的治愈将是不容易的。曾经自己穿越过这种情况的女人对别的妇女是最好的帮助,因为对方的心扉向她们更容易敞开着。堕胎的女人们相信其他像她们一样的女人将能理解她们的痛苦、罪恶感以及悲伤。特殊的帮助组织已经在一些国家中被建立起来了。^① 在指导怀孕妇女的工作当中也需要告诉她们堕胎可能会有悲痛的后果或晚期的影响(grievous consequences and late effects of an abortion)。

堕胎的进行,特别是那些在第六个月后进行堕胎,就让参与的人们很明确地认出胎儿身体的肢体,这当然也会对医务人员产生心理影响。人们的反应包括经常做恶梦、人际关系受消极影响(包括婚姻生活)以及道德感上的不安。医务人员不能忽略这样的事实,即他们的动作是损害生命的。堕胎行为的残忍要么使操作者自身变得残忍,要么给他们留下不安和苦恼。^②

对于那些孤独的母亲应该尽可能多地给予社会的、财政的、职业的帮助。同母亲一样,孩子的父亲总是对孩子的生命负有重要的责任,但母亲一方的家庭与社会也应该给予帮助。另一个方法是让别人领养这个孩子。^③ 许多没有孩子的夫妇申请要领养一个孩子,在许多国家这些要求多于可提供的孩子的数量。各种教会和生命保护中心(pro-life centers)自愿地提供帮助、给予辅导和积极地帮助来寻找其他方式,尽可能避免堕胎的残忍。

① 例如在美国有 American Victims of Abortion (419 Seventh St. N. W. Suite 500, Washington, D. C. 20004), Open ARMS (P. O. Box 19835, Indianapolis, Ind. 46219), WEBA (3553 B North Perris Blvd., Suite 4, Perris, Calif. 92370), and in England British Victims of Abortion, 7 Tufton St., London SW1P3QN. 其它的地址见 Koerbel, 前引书, 215—217 页。

② D, G, McCarthy 和 E. J. Bayer, *Handbook on Critical life Issues* (Braintree, Mass.: Pope John Center, 1988), 91.

③ 令人感到震惊的是,在很多情况下,人们更愿意进行堕胎,也不要让别人领养孩子。当然,这种作法也会使母亲感到一点不舒服,但进行堕胎的母亲们更多有罪恶感和忧郁症,出现这些问题的次数是两倍。

(3) 医疗性堕胎的问题

一方面,一般意义上的堕胎被教会所普遍地反对,但作为保护母亲生命的手段的医疗性堕胎(therapeutic abortion)是一个具有争论性的问题。虽然医学的技术能够大量减少那些“残案”,但它们仍然会发生。^① 在教父中,这个问题由 Tertullian(卒于 220 年左右)提到,他好像赞同把治病堕胎作为一个“残忍的必需”(cruel necessity)。虽然他从一般意义上反对作为凶杀的堕胎,但关于医疗堕胎的特殊事例,他写道:“但是,有时通过残忍的必需,而是在子宫中,一个婴儿被致死,当他在子宫中在错误的位置时,他阻碍分娩,并且如果他不自己死去,就会杀掉他的母亲。”^②

中世纪的神学家普遍认为直接堕胎是非法的,并且只允许间接医疗性的堕胎。从 15 到 17 世纪,某些神学家坚持这样的观点:为了保护母亲的生命而进行一个未激活(non-animated)胎儿的直接堕胎,是被允许的。^③

① 这些“残案”的原因是母亲的生命或健康受到威胁。在 1988 年的美国发生了 5610 个这样的情况,就是美国整个堕胎数目的 0.36%(见 Brian Clowes, *The Facts of Life*, 前引书 326)。

② 见 *De anima* 25,4。

③ 这种意见已经由 Johannes of Naples 所表述过(1336 年去世),见他的 *Quodlibetum* 10。其他引用这种观点的作者有 St. Antoninus of Florence (*Summa theol.* pars III, tit. 7, c. 2, par. 2; Verona, 1740), Sylvester da Prieras (*Summa Sylvestriana*, Medicus nr. 4; Antwerp, 1569), Martinus Azpilcueta (= Doctor Navarrus, *Enchiridion sive Manuale Confessariorum et Poenitentium*, c. XXV, nr. 60—64; Venice, 1593), Franciscus Torreblanca (*Epitome Delictorum sive De Magia*, lib. II, c. XLIII, nr. 10; Lyons, 1678), Leo Zambellus (*Repertorium Morale Resolutorium Casuum Conscientiae*, Medicus, nr. 11, Venice, 1640), Johannes Baptista de Lezana (*Summa Quaestionum Regularium seu de Casibus Conscientiae*, tom. III, Abortus, nr. 5; Venice, 1646), (参见 C. E. Curran, *New Perspectives in Moral Theology*. Notre Dame, Ind.; Fides Publ., 1974, 175—177)。伟大神学家 J. Sanchez 列出 12 个接受这种观点的作者,并且自己也接受这种观点。(*De Sancto matrimonii Sacramento*, Lib. IX, disp 20, n. 9)在他之后接受这种观点有 P. Laymann, I. de Dicastillo, T. Raynaud 和 J. A. Bossius。在 18 世纪代表这种观点的是 L. Habert 和 M. Mazzotta(参见 R. Bruch, *Moralia varia*, Duesseldorf; Patmos 1981, p. 271 脚注 74, p. 273 and p. 276)。

到了 19 世纪末,人们重新考察了医疗堕胎问题。这可能是基于新医学和技术的发展。某些神学家认为,穿颅术和直接堕胎的其他形式,如果是为了挽救母亲的生命则是允许的。持这些观点的作家有: Ballerini, Avanzini, Costantini, Apicella,^① Linsenmann^② 和 Lehmkuhl。^③

在那时,教会权威才第一次正式地评论这个问题。关于直接堕胎和特别是为保护母亲而采取的穿颅术的允许这一问题,宗教法庭(Holy Office)在 1884 年与 1902 年之间^④宣布这种手术的合法性不能获得肯定。反对意见也不能被宣布为完全错误,但是它被认作是不能有足够保证的。

第一次明确地而且绝对地反对医疗性堕胎的表述发生在庇护十一世(Pius XI)关于婚姻的通谕中(Casti Connubii)。他直接地拒绝作为“足够的借口以直接杀害无辜者”的“医学性的和治疗性的指示”。^⑤ 这种立场同样被庇护十二世(Pius XII)^⑥和保禄六世(Paul VI)^⑦,以及若望·保禄二世(John Paul II)^⑧所接受。信理部于 1974 年发表的指令也肯定这个立场。^⑨

教会权威和天主教道德神学家拒绝接受直接医疗性堕胎是基于与拒绝其他种类的直接堕胎相同的原则:无论什么时候与在什么情况下,无辜的生命的直接被杀害总是非道德的和被禁止的。

① 由 M. Zalba 列举, *Theol. Moralis Compendium I*, 1985, 880 脚注 50。

② *Lehrbuch der Moralthologie*, Freiburg 1878, 491ff.

③ Lehmkuhl 于 1895 年 7 月 24 日接受了圣座的指令而不继续提倡他的教训,参见 *Theol. mor. I*, nr. 841。

④ 见 DS 3258; 3298; 3337。

⑤ DS 3720。

⑥ AAS 43 (1951), 838。

⑦ *Humanae Vitae*, nr. 14. *Vatican collection II: More Post Conciliar Documents*, ed. by A. Flannery, 1982, 404。

⑧ 见 *Evangelium Vitae* 通谕, 62 条。

⑨ “Quaestio de abortu”, nr. 14. *Vatican collection II*, 同上, 446 (AAS 66, 1974, 739)。亦见 1994 年的《天主教教理》第 2271 条。

另一方面,非属天主教的人一般不同意这种严厉的态度和认为医疗性堕胎在特定事例中是合理的。在第二次梵蒂冈会议后,天主教神学家也再次恢复这个讨论。

在过去,神学家提出了四个论点来为直接医疗性堕胎辩护。首先,为了至少挽救母亲的生命而促进本来就垂死的胎儿的死亡,这个做法是合法的。第二,人们可以合理地做这样的假设:在危机中,若母亲的生命处在危难之处,胎儿将会自愿地牺牲自己的生命为了挽救母亲的生命。第三,两害相权,必取其轻。在这里,杀死胎儿是比较轻的害处。第四,胎儿是一个不义的侵入者(unjust aggressor),而为了挽救母亲的生命,可以杀害胎儿。

然而反对意见认为前三个论点不能说明杀害胎儿不是直接杀害无辜,而杀害无辜根据原则来说总是非道德的。直接促进胎儿的死亡是非法的直接杀害。孩子的“牺牲”是通过医生的介入而完成的,是医生直接杀害了未出生的孩子。当两害相权时,人们也不可以选择非道德行为作为比较小的恶,因为直接杀害胎儿是非道德行为,而另一方面的恶只是一个肉体的恶(physical evil),就是母亲的自然而然的死亡或者母亲和孩子一起死亡。

第四个论点试图说明:医疗堕胎不仅仅是杀害无辜,而是杀害一个物质上不合理的侵入者(materially unjust aggressor),^①这就是合法的。这种观点在今天仍然被某些著名的,但另一方面是保守的作者所使用,例如 J. Noonan, G. Grisez 和 W. May。^② 然

① “物质上”的侵略者是指一个虽然没有意愿这样作的人(像胎儿),但事实上(“物质上”)进行了侵入行为。——译者注

② J. Noonan, Jr., “An Almost Absolute Value in History” in *The Morality of Abortion* ed. by the same(Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press 1970), 58, G. Grisez, *Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments* (New York and Cleveland: Corpus Books, 1970) 340f. Grisez 认为自我保护杀害和杀害对母亲生命造成威胁的胎儿是间接杀害,并且允许二者 William E. May, “The Morality of Abortion” *Linacre Quarterly* 41, 1974, 74f.

而,反对意见认为:用任何可理解的语言解释,胎儿并不进行一个“入侵”,甚至也不是一个物质上的入侵。他并没有超越他的权利,也没有以任何不合理的方法剥夺他母亲的权利。而勿宁说母亲是对婴儿的物质上的不合理的侵害者,因为她的病态阻碍婴儿活着离开她的子宫。最后,这种解决也不能避免与权威的过去教导相矛盾。因为胎儿在该条件下被认为是不合理的侵入者这种说法是被教宗比约十一世(Pius XI)在 *Casti Connubii* 通谕中^①和若望·保禄二世(John Paul II)在 *Evangelium Vitae* 通谕中(第 58 条)所拒绝。

不过,这些论点指出了值得注意的事实。人们的常识的自然判断会是这样的:胎儿的单独死亡是优越于母亲与胎儿两者一起死亡,虽然胎儿的死亡是由于人的直接介入。在这问题上的怀疑和犹豫,在天主教伦理神学家那里从来没有完全地停止过。在合法的间接堕胎和不合法的直接医疗性堕胎之间的区分好像并不完全符合现实的要求。如果以严格的一贯性落实它,将会导致相当荒谬的后果。如果一位妇女的子宫患病流血,医生不能先取出一个无法存活的胚胎然后治疗子宫吗?在这样的情况中,医生是否必须切除整个子宫吗?如果他取出整个子宫,这种堕胎被认为是“间接的”,所以为了重大的理由是允许的。如果门外汉和新教神学家们普遍地不能理解公教的传统立场,那么,这不仅仅是缺乏善良愿望的问题。

直接地和间接地期望坏后果的问题已经在基本伦理神学中所论述,也可以在那里对此进行研究(见《基本伦理神学》第四章,第四节)。某些作者声称,有时直接地意愿坏后果,为了充分重大的理由也是可以允许的。这样的原因将会是母亲的生命得以挽救,如果母亲和胎儿都面对死亡。

生命无疑是在人间最高的善,并且是人的最高世俗权利。不

^① AAS 22 (1930),563, par. 63.

过,一个人的人间生活不是总体的至善,因此也不是最高的权利、最高的善。除了一个人获得永恒拯救以外,天主关于人类与世界的计划的实现才是至高的价值。这个计划也包括他的创造界的发展。从这方面看,与母亲和孩子共同死亡相比,胎儿的死亡构成了更小的恶。因为对于天主关于世界的计划实现,母亲可以继续作贡献,并且其贡献可能很大。如果她是几个孩子的母亲,那么这就特别明显了,但是这一点也可以从别的角度来说明。胎儿在另一方面,他不能在母亲死之后存活下来的,也无法作出任何这样的贡献。

德国主教团于 1976 年的声明以及 1995 年的德国《教理》非常谨慎地承认“治疗性的指示”。如果在这些具有冲突的情况中“需要选择要么同时丧失母亲和胎儿两者的生命,要么丧失一方的生命”,而医生在这样的情形中在良心上作选择并选择保护母亲的生命,主教们就不愿意谴责这种立场。^① 不过,主教们的文献仅仅说,这是良心上的选择,它并不说明,这样的选择客观上是否是对的。无论如何,在这方面的考查不会导致绝罚。^② 比利时的主教们很明确地认为这种作法是允许的。^③ 同样,下面的公教学者——他们都在近几十年发表他们的看法——也认为,在上述的情况当中,治疗性的堕胎是允许的: R. Springer, R. Troisfontaines, J. Dedek, G. Visser, B. Haering, Bishop Stimpfle, L. Janssens, L. Cornerotte, M. Vidal, J. Gruendel, F. Podimatam, P. Sporcken, D. McCarthy/ E. Bayer, F. Boeckle, E.

① 见 *Empfehlung für Ärzte und medizinische Fachkräfte in Krankenhäusern* (Bonn; Sekretariat d. Dt. Bischofskonferenz, 1976. *Die Deutschen Bischoefe* 7), p. 7. “Nobody will deny his respect to such a decision” (*Katholischer Erwachsenenkatechismus*, vol. 2, Freiburg, 1995, 292)。

② 见 K. Moersdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts* III (Paderborn, 1979), 451f.

③ 见 “Declaration des eveques belges sur l’avortement,” *Documentation Catholique* 70 (1973) 433.

Schockenhoff, H. Rotter, H. Weber 和 R. Sagmeister.^① 不允许这种堕胎,除非若不那样做母亲和孩子都得死掉。假如她们两者中只要一个能够得救,那么宁可把这个结局留给上主的安排(providence)。看起来这是个正确的限制,如果在这种情况下人们无法确定这两条生命哪一个具有更高的价值。

三、自 卫

1. 自卫的概念和条件

自卫是当某人自己或第三人受到实际的、不公正的威胁时所进行的武力反抗(violent resistance)。自卫可能甚至包括杀死不正当的侵犯者,如果他威胁到作为一个人的重要价值的生命。

自卫的条件:

① Robert H. Springer "Notes on Moral theology," *Theol. Studies* 31 (1970), 493, R. Troisfontaines, "Faut-il legaliser l'avortement?" *Nouvelle Revue Theologique* 93 (1971), 491, J. Dedek, *Human Life. Some Moral Issues* (New York: Sheed and Ward, 1972), 87f, Giovanni Visser, "Aborto diretto sempre illecito?" , in *Problemi attuali di teologia*, ed. by the Pont. Ateneo Salesiano, Rome (Zuerich: PAS, 1973), 94f, B. Haering, *Medical Ethics* (Slough: St. Paul 1991) 100f, J. Stimpfle, Bishop of Augsburg, in a declaration of April 27, 1974; quoted by F. Scholz, "Durch ethische Grenzsituationen aufgeworfene Normenprobleme," *Theol. prakt. Quartalschrift* 123 6 (1976/7) 214. L. Cornerotte, "Loi morale, valeur humaines et situations de conflit," *Nouvelle Revue Theologique* 100 (1978) 528f. M. Vidal, *L'atteggiamento morale II* (Assisi: Cittadella, 1979) 227. J. Gruendel, *Normen im Wandel* (München: Don Bosco Verlag, 1980) 184. F. Podimattam, "Conflict Morality: an Interpretation," *Jeevadhara* 12 (1982) 448. P. Sporken, *Die Sorge um den kranken Menschen* (Düsseldorf: Patmos, 1988) 136; 143. D. G. McCarthy and E. J. Bayer, ed., l. c. 83f; 91—3; F. Boeckle, in *Handbuch der christlichen Ethik*, vol. II, ed. by A. Hertz et alii (Freiburg: Herder, 1993) 55, 58. E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens* (Mainz: Grünewald, 1993) 323. H. Rotter, *Verantwortung für das Leben* (Innsbruck: Tyrolia, 1997) 64. H. Weber, *Spezielle Moraltheologie* (Graz: Styria, 1999) 125. R. Sagmeister, "Abtreibung" in *Neues Lexikon der christlichen Moral* (Innsbruck: Tyrolia, 1990) 17.

(1) 侵犯行为必须是非正义的(unjust),就是,从侵犯者的角度来说是不正义的(not justified)(比如在一些紧急的困境情况下,偷食粮是有某种正义性)。假如侵扰至少从物质上没有理由(materially unwarranted),那么它已经有充分条件被认为是非正义的了。即使侵犯者有主观的(正式的)罪责(subjectively [formally] guilty),这样的侵犯还是非正义的。因此,人们也可以而且应该抵抗一个有精神病的人或一个喝醉的人的侵犯。

(2) 侵犯行动必须是实际的(actual),就是它必须是即将发生的(imminent),正在发生(present)或仍在持续进行的(still lasting)。一旦某人明确知道,他或属于他的人确定地和不可避免地将会受到不公正的攻击,那么这个人可以采取预防的自卫行动(preventive defence)来反击。在侵犯已经发生了后,杀侵犯者就不再是自卫(self-defence)而是报复(revenge)。因此一个女人不应该杀死强暴了她的男人。然而,当贼正在偷窃或与所偷的东西逃跑时,自卫还是允许的。

(3) 自卫的手段必须限于符合所受到危险的程度。只有在保护诸如生命、保护家人、在被强暴时保护身体的完整、保护重要的世俗价值的情况下,才允许严重伤害和杀死侵犯者。杀死一个偷香蕉的小男孩是不合适的。人可以像保护自己的生命和财产一样保护别人的生命及财产。

(4) 反抗行为必须限于必要的能达到正当自卫目的的暴力行为的最低限度。在各种各样的方式中,都必须选择给侵犯者造成最小伤害的方式。因而,假如一个人能通过逃跑救自己的生命,他就得逃跑。如果伤害侵犯者就足以自卫,那么杀死他就是不合法的了。然而,如果自卫者超过无可指责自卫行动的界限,他经常会得到原谅,因为他很激动。

2. 关于自卫的合理性的论点

(1) 《圣经》和教会传统

《圣经》中并没有提供任何关于自卫的仔细教训。唯一直接谈

到这个问题的章节是《出谷纪》22:2。它允许杀死夜里闯人家里的窃贼。如果一个人在白天抢劫,不允许杀死他,可能由于被抢的人能够比较容易地向人求助或能认出抢劫犯,这样在法庭上可以起诉他。

新约中的一些教义好像反对自卫这种权利。耶稣教导人们把另一半脸也转给打他的人(《玛窦福音》5:39),而圣保禄说,人们应该以善克服恶(见《罗马书》12:21和《格林多前书》6:7)。但是,我们不应该太过于强调《圣经》中的这些语句而认为它们是否认自卫这种权利。当耶稣站在司祭长面前,挨一个官员的打击,他没有转过另一半脸,而是问他,这种惩罚的理由是什么(《若望福音》18:22)。耶稣的使命本身就要求反抗不公正的对待,以避免虚拟的怀疑。在《宗徒大事录》23:2f,保禄要求天主严惩那个要打他的司祭长。

一些教父对自卫的权利表示疑虑(Tertullian, Cyprian, Ambrose, Basil)。但圣·奥古斯丁支持这种权利。^① 经院哲学和后期神学通常是肯定自卫这种权利的。^②

自古以来,自卫的权利就是国家法律中的基本信念之一,至少在人的生命安全受到侵犯的情况中受到肯定。在现代社会中,这个权利几乎被所有的刑法承认了。

(2) 理性提供的论点

① 有一种自然法则秩序确保每个个人和群体拥有他们生存和自然发展所需的各种权利。同时这种秩序赋予人尊重别人和别的集体同样权利的责任。这个自然法则秩序的存在和不可侵犯性一直延续至今,因为如果没有它,人类就不可能秩序井然地生活和

① Epist. 153, 17.

② 有的教宗(如 Alexander VII, 见 DS 2037f 和 Innocent XI, 见 DS 2130f)在其文献中表示他们要限制自卫的权利,但当他们这样做,他们也间接地肯定了自卫的可能与权利。1994年的《天主教教理》也明确地承认这个权利(第2265条),而1995年的 *Evangelium Vitae* 通谕也同样承认它(第55条)。

成功地发展。

由于这种自然秩序必不可缺,它必须允许和要求受到保护甚至是暴力手段的保护,即符合必要的程度的保护。如果一种法律秩序仍保护那些破坏秩序的人的权利,那这样的法律只会保护自身的侵犯和自身的毁坏。这与它的必要性相抵触。保护政治人物或教宗保镖就是自卫的措施。

要注意的是,保卫自身或别人的权利的人只是想要保护仍存在的自然法则的秩序,他不是施行惩罚。只有在法则遭到破坏后,才能施行惩罚,但惩罚的权利只保留给公共权力机构,因为这样才能充分的与比较安全地恢复受破坏的秩序。

② 考虑到被托付给某人照顾的人(某人的家人、亲戚、一个社区或组织的公共利益)以及一项承诺的工作,常常不仅是合理的理由,而且还构成抵抗非正义的侵犯者的要求。爱人的戒律要求尽可能地宽恕作恶者,但同样的戒律也要求我们保护别人的利益不受到不公正的威胁。

③ 说明自卫的合理性的最后一个论点是从反面看不进行自卫的坏后果。这个观点本来就包含在第一个论点内。假如不允许私人反抗那些企图抢劫或谋杀的人,那么人们就将暴露在未得到充分保护的所有形式的残忍的暴力中。被侵犯者不反抗(inviolability)将会鼓励凶残的人去犯更严重的罪行,那么将迅速增多此类案件。

通常没有责任通过杀死侵犯者来保护自己的权利。基督教的爱也许会引导人们不杀死侵犯者而选择忍受不公正待遇。不过,假如自己的生命为了抚养和保护家人或集体是必需的话,自己就有义务对侵略者进行有效的自卫。仁爱的责任(duty of charity)使人有义务去保护别人(妻子、孩子、父母或那些特别需要自己照顾的人)。法官、警察、卫兵由于其职业的原则都有责任保护别人免受非正义的侵犯。

第六节 接受痛苦和死亡

疾病和年老的困扰会使人们更深刻地经受痛苦和死亡带来的麻烦。回答这种问题就得依赖人们的世界观,特别是他们的宗教信仰。基督教信仰把痛苦看作一种把人与基督合一的方法,因为基督忍受了痛苦和死亡而这样进入了圣父的荣耀。我们身上“带着耶稣的死,使耶稣的生命也显明在我们身上”(见《格林多后书》4:10)。如果能宽容地甚至英勇地接受苦痛,人就完全在基督内成熟起来。痛苦使人对天主、对生命的意义和他邻人的需要都更为敏锐。而且基督徒的受苦也被看作是天主选民都得到恩惠。通过他的受苦,一个人用自己肉体来“为基督的身体——教会,补充基督的苦难所欠缺的”(《哥罗森书》1:24)。因为病人代表基督的形象和征兆,为病人服务就是为基督本人服务。他将在判决日这样说:“我病了,你来看我”(《玛窦福音》25:36)。

病人的圣事加强教徒在痛苦和死亡中的困扰。但如果说这圣事仅仅是为死亡作准备,那就错了。在《雅各伯书》中,傅圣油被认为是治疗病人的一种方式(《雅各伯》5:14ff)。教会热切希望患病的教徒不要忽视傅圣油这种天主赐予的仁慈,而他身边的人在这方面也应该帮助他,应该叫一位神父来。

患致命病的人尤其需要在他们最后的路途上得到帮助,因为这往往是一段艰难的路程。这种需要“不要被理解为聆听真理的需要,而主要是在垂死的路上有一位陪伴的需要。因此,对将死者来说他的同伴是否知识渊博或是否很能干不是那么重要的。最重要的是他以一颗温暖的心来面对将死者”。^① 根据特定情况和病人的信任,提供帮助的人可以是医生、护士、神父或牧师、亲友或朋

^① P. Sporken, *Die Sorge um den kranken Menschen* (Dusseldorf: Patmos, 1988), 240.

友。病人周围的人应当对病人表达希望和要求信号很敏锐。

虽然死亡即是肉体生命的结束,但它并不因此消失得毫无意义,因为人的尘世生命的故事也是天主的故事;人如果生洗于基督内就更是这样。当垂死的人回忆起从孩提到青年到完全成熟及至消亡的一生时,他也同时回忆天主的路程,天主的物事。因为经过回头环顾,他发现在他自己写的故事里也有天主写的故事。神父能够帮助垂死的人发觉到,在过去的生活当中有上主圣爱的道路以及天主留下的轨迹。

在将死时,基督徒把他最后的自我放弃呈给天主。基督徒的死,是为天主而死,正如他活着是为天主而活一样(《罗马书》14:7f;参《斐理伯书》1:20)。若把他的痛苦与死与基督结合在一起,那么基督徒的死也充满了天国的希望、不朽和复活的希望以及最终与基督在一起的希望。“叫耶稣从死里复活的那一位,也将使你们必死的身体重新活过来”(《罗马书》8:11)。既然死亡意味着和基督完美的结合,基督徒的死最后就成为一种益处(《斐理伯书》1:21—23)。由于这种与基督合一的希望也可以理解为什么基督徒希望离开尘世。“我们放心大胆,是为更情愿出离肉身,与主同住。为此,我们或住在或出离肉身,常专心以讨主的喜悦为光荣”(《格林多后》5:8)。

从这方面说,死不再是令人害怕的仇敌,而是人脱离尘世的希望。当然,向死亡的渴望也可能出自不太完美的动机,比如不能忍耐现世遭遇的不幸,或甚至是邪恶的动机,如厌倦生活中平常的困苦。但是,当离开尘世的愿望是由于想在天国与基督同一和与在天主内永恒休憩的话——就如同在圣保禄那里——,那这种愿望就是完全合法的。

第八章 荣誉、诚实与忠贞

本章的主题是一些价值范畴,这些范畴主要属于理想和精神世界。正如一切真正的价值范畴那样,它们也要求人们的尊敬和捍卫。对邻人的挚爱必须涉及到它们,而这种爱会提倡、捍卫和促进它们。除了健康的肉体生活以外,“荣誉”(honour)的美德乃是人们生存于世上的最为重要的基本价值之一,它赋予个人按照他的真正价值所应得的尊重和他社会中的地位所应有的尊严。“真理”(truth)使得个人能够按照实际去生活和行动。“诚实”(truthfulness)因而是这样的一种品德,它尊重真理,无论真理是以什么样的形式表现出来的,并且在和邻人沟通时,诚实的美德使得别人确信真理。和诚实接近的是“忠贞”(fidelity),人们通过它保持着对信念、话语和诺言的忠诚。在很多情况下,保密(secretcy)是诚实的一种要求,因为秘密经常是他人的一种委托,而该委托的明示或含蓄的前提是,人们不要暴露秘密。然而在其他情况下,保密的义务缘于个人对隐私所拥有的权利和个人对心灵世界深处的保护的权力。

第一节 荣誉的道德价值^①

一、荣誉的性质和基础

荣誉的美德在于承认他人的价值,不仅通过内心的肯定,而且还通过表现于外的尊敬。从更为广泛的意义上看来,荣誉表明了个人的自尊,自尊使得他对自己的信念、言语和一般意义上对他的理想自我(better self)有所承诺。当一个人被称为是一个“有荣誉的人”(a man of honour)的时候,上述的意义就会被感觉到。荣誉的最高形式是道德上的荣誉,它标志着个人道德上的正直(moral probity)及对道德的尊重。除此以外,还有其他的限于某一方面的荣誉,例如一个人的科学、国民或者政治荣誉。

荣誉的基础是个人所拥有的完美(perfection)、善良(goodness)和神圣(holiness)。既然最高的完美存在于天主之中,那么最纯粹、最高意义上的荣誉也应该属于他。天主的神圣要求人们无条件的崇拜和完全的献身。

所有的造物都是恩泽于天主的完美。经天主创造后,它们都在一定程度上应该获得尊敬,而这种尊敬依赖它们所代表的价值。人们对造物所表达的尊敬最终是尊敬创造者——天主——的荣誉。

在物质世界最高的荣誉应该属于人类,因为人乃是天主的肖像。天主的肖像在个人身上实现得越多,他就越是天主的儿子,更多的荣誉就应该归于他。因此,圣人(the saints)就应该得到特殊的荣誉,因为他们是特别接近天主的。其次是所有的对天主敬畏

^① 在传统的教会伦理学教科书中,荣誉的积极价值没有得到足够的重视,它们仅仅注意到对荣誉的冒犯这一方面。荣誉的道德价值和荣誉的责任在一些理论家那里得到了发展,他们是: Mausbach/Ermecke, *Katholische Moraltheologie* III, 1961, 568—579, 和 B. Haering, *The Law of Christ* III, 1966 605—618。

的信徒和基督的追随者，他们在为一种神圣的生活而奋斗。人们对天主的虔诚献身应该比他们所拥有的自然品性，例如美丽、智慧、强壮或富裕，获得更多的荣誉；虽然如此，荣誉也应该归于对其自然品赋加以发展和运用的个人，不管是在科学上或经济上、工匠上或艺术上，等等。囚犯确实一定程度上丧失了道德上的荣誉和社会上的荣誉；但是，因为他们仍然分享共同的人性，他们也保留一个基本的人的尊严，而这个尊严也应该受到尊重，所以不可以用侮辱人的惩罚方式。

正如一个人不能否认他的存在和他的内在价值一样，他也不能否认他的荣誉。有时他可能被允许放弃他外在的荣誉，但是他始终保持着他内在的荣誉感以及对这种荣誉的外在权利。尊重别人的荣誉乃是对正义的一种责任，侵犯了别人的荣誉也就侵犯了别人的权利。这样的侵犯是在精神价值秩序上的损害，并且需要重建。

荣誉乃是一种重要的社会财富。一个成员内部并不相互尊重的社会就会缺乏凝聚力而且不能发挥每一个人的最大努力。为了能够在社会里成长发挥和有所收获地工作，每个人都需要荣誉。

荣誉同时具有很重要的教育意义。承认并且尊重一个人的善行或者他的成就，就是对于这个人的不可缺少的道德勉励。教育总不要轻视一种健康的荣誉感。甚至在责备和惩罚时，教育都必须最终唤起人的自尊，并且这样激励他取得更好的成果。一个不被赞誉的人、一个只遭到冷漠和鄙视的人很快也会随着他所面对的态度而采取行动。

二、荣誉的首要责任

1. 尊重自己的荣誉

根据《圣经》里的教义，个人的名声在人间的价值中是最为重要的价值之一。“信誉比多财可取，敬仰比金银可贵”（《箴言篇》22:1）。“你应注意你的名誉，因为名誉与你相处，久于千万黄金巨

宝”(《德训篇》41:15)。

基督徒的好名声促进教义的传播。“不要触怒犹太人、希腊人或天主的教会,正像我竭力使人们快乐一样,不要追求自己的利益,而是众人的利益,为了使众人得救”(《格林多前书》10:32f)。同样的,他们所表现的好榜样也显现天主的荣耀。“让你的光辉在人们面前闪耀,以便他们可以看到你出色的工作和光荣你们天上之父”(《玛窦福音》5:16)。

因此,基督徒,以及所有爱天主的人,都应该关心自己的名声。“弟兄们!凡是真实的,凡是高尚的,凡是正义的,凡是纯洁的,凡是可爱的,凡是荣誉的,不管是美德,不管是称誉,这一切你们都应该思念”(《斐理伯书》4:8)。圣保禄渴望对天主和对他人能够扪心无愧(have a clear conscience),并把这些看作他的荣誉(《宗徒大事录》24:16;《格林多后书》1:12);并且他毫不犹豫地为此进行辩护,不让别人贬低它及损害正义事业(《格林多前书》9;《格林多后书》11f)。

另一方面,人们不应该为了受他人赞扬而追求名声。如果一个人的善行只是为了获得外部的赞扬,但缺乏对天主和邻人的真爱,那么就没有什么美德了;相反,这就是基督所严厉谴责的伪善态度。“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》^①6:1;参见《迦拉达书》1:10)

有责任地注重自己的荣誉是合理的,并且常常是一种义务,这也是正当的自爱的一个组成部分。有的人对于别人的道德生活和精神生活负有一定的责任。这些人为了属于他们的人也有义务去保护自己的荣誉。注重自己的荣誉对于父母、教育者、神父、牧师、长上和政府官员来说是一项严肃的义务。他们的工作效率在相当

^① 还有《玛窦福音》6:1—8;12:1—14par;15:1—20;《马尔谷福音》7:1—23;《路加福音》11:37—52;13:10—17;14:1—6。

大的程度上取决于他们所享有的名声。关注自己做为基督徒的荣誉也是使徒和传教士的使命。

保存自己名誉的义务并不意味着斤斤计较地强调自己的地位。对个人荣誉并不构成真正损害的微不足道的不受尊重的事，应该被习惯地忽略。不过，一个人拥有权利和义务去保护自己的名誉不受非正义攻击的损害。在特殊的情况下，他可以在法庭上捍卫自己的荣誉。如果他代表整个团体，那么这一点就显得特别的重要。如果荣誉来自于一个职位，那么个人就不得放弃这个荣誉。然而即便是保护个人正当的荣誉，人们也不应该超越正当自卫的界线而必须把自己限定在对足够地驳斥诋毁的必要的限度之内。在任何情况下，用虚假的和卑鄙的方法来保护自己都是不允许的。

恰当的荣誉感必须禁止人们靠一些表面上的品德来追求别人的赞扬，因为这些品德或功勋都不是真正他具有的。这样的没有功勋的荣誉(unmerited honour)应该被视作一种耻辱而不是快乐的泉源。过分地追求荣誉乃是不正当的野心之罪。野心之罪(参见《玛窦福音》23:5—7;《路加福音》11:43)。以此相反的过错是对自己荣誉的冷漠以及嘲笑别人的意见。和恰当的自尊相对立的罪行是虚伪的自卑，贬低从天主那里获得的天赋以及自我贬弃，它们和自我吹擂一样，都是与真诚(truthfulness)相对立的。

2. 尊敬自己的邻人

正义的原则要求他人的荣誉受到尊重。“该尊敬的就尊敬”(《罗马书》13:7)。博爱的原则要求积极地加以提倡他人的荣誉。“论兄弟之爱，要彼此相亲相爱；论尊敬，要彼此争先”(《罗马书》12:10)。一个有高尚心灵的人是不会吝惜他的赞扬的；他不会等待着受到别人的赞扬，而是随时准备着无私地把赞扬奉献给别人。

政府的官员应该受到特别的赞誉，因为他们代表整个社会，他们是社会事业的管理者。因此一切合法的世俗权威都应该受到尊重(《罗马书》13:7;《伯多禄前书》2:17)。那些代表着精神的权

威——主要是主教和神父、牧师——应该受到同样的尊重(《希伯来书》13:17,《伯多禄前书》5:5)。对父母的尊重是梅瑟(摩西)十戒中的第四戒,并且被《圣经》反复强调(《出谷纪》20:12;《申命纪》27:16;《玛窦福音》15:4;19:19)。老年人同样地也应该受到特殊的赞誉,因为他们的人生经历以及他们为年轻一代所付出的辛勤劳动应受尊敬(《肋未纪》19:32;《箴言篇》16:31;《弟茂德前书》5:1f)。

对他人的尊敬可以通过多种渠道表现出来:路上偶遇时的礼貌相待,对邻人的当面赞扬,以及背后的推荐与称颂。

任何一个人不应该因自然的缺陷或者贫穷而受到贬抑。只要他们过着的是一种正直的生活,盲的、跛的和健康的、强壮的,贫穷的和富有的,都应该得到相同的尊重。圣雅各伯(James 亦译詹姆士)严厉地谴责他团体中的基督徒,因为他们在集会上更关心那些富人,而让穷人坐在最后排的位置(《雅各伯书》2:2—6)。在行为上的道德过错当然会减少人所得到的尊敬,但每个人都应该记住他本身的缺点。弱点和缺陷经常和优点并存,而这些优点仍然应该获得尊敬和荣誉。甚至死人也有获得后人尊敬的权利,因为每个人都希望活在人们的记忆里。甚至死人也有获得后人尊敬的权利,因为每个人都希望活在人们的记忆里。

既然对长上的尊重总是同时表明了对他们所代表的团体的尊重,对于那些没有特别高的地位的官员也应该表示尊敬。然而,一个尽职的和正直的官员或领导者总应该比一个不称职的官员受到更多的尊敬,这一点是自明的。

不仅个人有权利获得好的名声,一个团体(例如教会团体、修会、国家和人们的每个有组织的团体)都应该有这样的权利。它们同样有它们的荣誉,并且有权利强调这个荣誉,如果它们完成它们应负有的责任以及完成天主给它们的使命。同时,每个团体和国家都应该注重它的荣誉并尽力追求“名副其实”的状态(keep itself worthy of it)。

3. 纠正的服务和义务(ministry and duty of correction)

缺点和过错是损害个人荣誉的因素之一,同时也会对他人造成伤害;使邻人意识到它们并加以纠正,乃是一件善举(act of charity)。天主教的道德神学因此总是把兄弟间的纠正(frater-nal correction)作为一件特殊的善举来看待。同理,正如社会团体也有自身的荣誉一样,它们本身也需要被审查和纠正,这可以称为公共的批评和纠正(communal correction or criticism)。

兄弟间的纠正指的是教训有过错的邻人为了使他远离罪恶;但这不是用法庭的力量,而是属于个人范围。虽然以父亲和帮助者的权威纠正他人也可以被称为是兄弟间的纠正,但这经常被称做父权的纠正(paternal correction)。相反地,法庭的纠正(judicial correction)——它包括法律性的、权威性的纠正(canonical correction)——是某一个团体的成员正式地受权威的纠正,而这个纠正是通过某些正规程序(书面的或在见证人面前)来达成法定效力,并且将会强有力地付诸实践。公共的批评指一个社会团体意识到某一个公共的过失并加以纠正。

《圣经》的教义多次提到兄弟间的纠正。旧约的智慧书就这样说到:“你应质问朋友,也许他没有做;他若做了,叫他不要再做。你应质问邻人,也许他没有说;他若说了,叫他不要再说。”(《德训篇》19:13f)《玛窦福音》对于这个问题有清楚的论述,并且教导门徒不仅要注意纠正的义务,而且还要懂得正确的方法。《路加福音》则简洁地说道:“如果你的兄弟犯了罪,你就得规劝他”(《路加》17:3)。圣雅各伯强调兄弟间的纠正的仁慈性和有益性。“那引罪人迷途回头的人,必救自己的灵魂免于死亡,并遮盖许多罪过”(《雅各伯》5:20)。保禄在《得撒洛尼前书》5:14中对于纠正的一般义务有所论述,而对于父权性的纠正则在《弟茂德前书》5:20中有所论述:“犯罪的人,你要在众人前加以斥责,为叫其余的人有所警惕。”

在《圣经》里,对公共批评的义务似乎没有受到明确的表述,但

《圣经》最突出的人的品性与行为就表达出这种批评精神。旧约里的先知们是当时社会和宗教的不义状况的勇敢批评者(参见《依撒意亚》1:11—17;《耶肋米亚》7:21—26;《亚毛斯》5:21—24)。耶稣基督对当时一些犹太人的狭窄法律主义(参见《玛窦福音》23)^①以及国家主义(参见善良的撒玛黎雅人[good Samaritan]的比喻,《路加》10:30—37,和关于最后审判的说法,《玛窦福音》25:31—46)的激昂的批评也表示出同样的精神。

提倡兄弟间的纠正和公共批评的内在理由是使得邻人和社会团体远离罪恶,并使得他们能够响应神的召叫并更好地发扬上主的光荣。保护自己的权利或他人的权利这个义务也往往构成纠正的要求。

与此相应地,人们也具有接受纠正和努力改错的义务。重新提出纠正的要求往往是很困难的。那些拒绝每一次纠正机会并且恼怒地想报复的人,很快就被孤立起来,而且当情况更为严重时,他们最后不得不屈从于更为严厉的措施。

兄弟间纠正的对象是一切使得邻人以及他人受到伤害的过错,特别是严重的恶行(例如吸毒和酗酒),但同时也包括程度比较轻的过失与不负责任,例如失礼、不太礼貌等。如果一位兄弟或姐妹能教训一个人餐饮方面与穿衣服方面的适当规矩,这可能会带来很大的好处,因为不懂这些基本规矩很容易会使一个人在社交时有障碍。公共批评的对象是社会团体中存在的一些不公平现象,如社会的不负责任、对少数人的歧视、某种意识形态对团体宗旨的扭曲(参见基督对宗教法律主义的批评)、特权的不公平分配、忽略人权等。

下述的条件和规范直接适用于兄弟间的纠正,但同时它们也为公共的批评所应有的领域指明了方向。

^① 还有《玛窦福音》6:1—8;12:1—14par;15:1—20;《马尔谷福音》7:1—23;《路加福音》11:37—52;13:10—17;14:1—6。

(1) 兄弟间的纠正的条件

为了使兄弟间的纠正成为一种义务并且成为适当的,就必须满足以下的条件:

1) 邻人必须真正需要别人的帮助。这就是说,没有别人的帮助他就不能有效地改进自己的行为;同时,没有其他的、更能帮助他,或者说那些更有能力的人不愿意帮助他。另外,这个缺陷或错误必须是足够严重的,以至于应该获得纠正——微不足道的问题也不值得批评。

2) 必须有一种有根据的希望(well-founded hope),即纠正行为将会取得成功的希望。正因为这样,批评与纠正陌生人经常不是一种义务了。

但是,有权威的人有时必须纠正别人,尽管并没有多大希望能够取得成功,这样做为的是不给人一个印象,即自己是默认别人坏表现的印象。例如,一个教区的神父若忽视一些比较重要的礼仪规律,那么他的主教就有义务来表示反对,尽管改变部下态度的可能性是很微小的。

那些有义务去纠正别人但意识到自己的成功率是很低的人,有时可以去寻求别人的帮助,只要他们愿意去从事这项工作并且会更容易取得成功。

3) 帮助别人纠正不可以有不成比例的个人牺牲。几乎在任何一个纠正的行为里都需要有一定的勇气和努力,这就是纠正义务的一个部分。这是因为帮别人纠正的人往往会面临一种不被接受和受到恼怒的境地,虽然他用了一种适当的方法。如果一个人担心他的批评不被接受并会给他带来巨大的损失,他就没有义务去纠正,除非别人的过错包含了一个对公共利益的严重威胁。哪怕在后一种情况下,也至少应该有一些成功的合理希望存在(见第二个条件),否则,就应该采取一些别的措施来保障公共事业的利益。主教、神父、牧师、父母等,由于他们的身份和所处的社会地位,就必须帮助那些委托给他们的人,尽管他们要做出巨大的个人

牺牲。

兄弟间纠正的责任的大小取决于将面对的损害的严重性。邻人所犯的过错对他和别人造成的危害越大,就越有义务去纠正他。

(2) 纠正的正确态度

兄弟间的纠正的动机必须是为邻人福利的诚恳关切和为天主的光荣和天主的统治的热情。为自己或第三者的福利的合理保护也能够适当地构成对邻人的纠正。另一方面,纠正别人的行为不应该缘于个人的厌恶、愤恨和报复心理,因为那样的批评并不是真正具有建设性的,反而是不合理的和不允许的。除此以外,这样的批评也倾向于不恰当地夸大短处和发现那些似是而非的错误(apparent but not real mistakes),这样一来,就会使得纠正变成非正义的;这样的纠正似乎不可能取得成功。

纠正的态度应该由谦虚节制(modesty)、谨慎聪明(prudence)和仁慈和蔼(benevolence)来做标志。只要有可能,纠正或劝戒都应该通过友好的和宽宏的途径来表现。“如果一个人陷于某种过犯,你们既是属神的人,就该以柔和的心神矫正他;但你们自己要小心,免得也陷入诱惑”(《迦拉达书》6:1;参见《玛窦福音》7:4)。只有当一个人对友好的言辞表示冷漠并且不认真对待的时候,激昂的和严厉的态度才会被允许;或者说,对方高傲和无情的行为应该要求一种严厉的反应。尽管这样,这时候纠正也应该受温和的态度所制约,因为纠正者应随时意识到自己不足之处。

谨慎的人应该懂得选择适当的时机和恰当的机会,虽然受纠正的人在这时间又会加上新的过错。对别人的一切小失误进行唠叨批评是一种粗野的侵犯,不光是不谨慎的,而且也是不仁慈的态度,因为基于自然的限度,人不可能是完美的。这里同时也包含了对兄弟间的纠正的第一个条件的忽视,因为许多过失都会随着时间的流逝而自我改正,并且对于轻微的过失来说,人们应该给予足够的空间让这个自我改正的过程发生。

最后,为了保存被纠正的人的感情和他的名声,纠正应该私下

地进行,特别是当这种过错不是公开的时候。这样我们就转到纠正的顺序上来。

(3) 纠正的正确顺序

关于某人的同伴当中,谁应当优先有纠正的义务的问题,首先是那些从爱德的顺序(order of love)上来说最密切的人,那就是伴侣、父母、兄弟姐妹、其他亲戚和朋友。在教区、修会和相似的社团的顺序中,长上者有一种特殊的义务。

在《玛窦福音》18:15—17中关于纠正的顺序所说的话一直到今天仍然有效。一个犯了过错或过失的邻人应该首先被私下地纠正,如果这样做没有什么效果而事情又是这么的重要,其他的人应该被唤来说明他的错误的事实并使他加以改正。如果这样他还是不听的话,就应该把他的问题告诉有权威的人,凭借他们职权的力量使他改正,但他们一开始只应该采用父亲般的帮助(paternal correction)。如果这样还没有效果,而改正情况又是必需的,就应该把他交给法律机关(judicial authority),在他不愿意改过的时候就利用制裁的强迫手段使他改正。

这种顺序也有例外的情况。如果过错反正会公开化,就应该把犯过错的人的问题直接通知权威。如果通过权威来纠正会更有效,或者如果公共利益和他人的利益受到威胁,人们可以甚至应该直接通知权威机关来处理。虽然应该避免回报琐事(petty denouncing)——特别是在家庭和年轻教育机构中——但如果是对团体成员的严重危害,一旦事情本身要求这样,必须向有关的权威作报告。当然,在位者得仔细地衡量信息以及报告人的品质,并必须允许被告人为自己辩护(audiat et altera pars——“让我们也听另一方面的话”^①),不应该轻率地忽略这个原则。

匿名的诋毁是首先要被禁止的,无论从一般人的角度还是在在位者的角度来说,因为这样的做法会带来可恶的、卑微的、出于

^① 此名言是古罗马法律传统的基本原则。——译者注

敌对、憎恨或报复的诬告,而这些是很难防范的。另一方面,报告人自然有权不受到报复的保护并且在位者要替他的身份保密。这一点对于报复行为随时都有可能发生的严重情况,就显得至关重要了。在公开报告人的身份之前,必须先经得本人的同意。

三、对他人荣誉的侵犯

一个人在荣誉领域中由于恶念而侵犯他人的可能性,要比在其他道德领域中多。一些不良的念头(uncharitable thoughts)是经常会发生的罪过,但人们一般不注意到它们。特别是卤莽的判断(rash judgment)会侵犯邻人的荣誉。一个人由于没有有效的证据而被判为犯了道德上的罪错,对于这样的判决,基督曾说:“你们不要判断人,免得你们受判断”(《玛窦福音》7:1)。

我们的邻人有权获得我们的尊敬,只要他没有犯下什么过错并应得到尊敬;而这一点对于集体、宗教团体和国家来说也是这样的。否认这一点——哪怕是在思想上——都是非正义的。当事情本身是重要的并且又意识到判断的理由是不充分的时候,草率的判断(rash judgment)便是严重的罪过。然而在很多情况下人们并没有意识到这一点。

“在今天的社会中,人们在很大的程度上失去了对于应该尊敬别人的荣誉和名声这个义务的敏感性。这种现象来自于大众媒介的巨大影响——它们认为自己存在的基本理由就是这一点:时时处处揭露犯罪和不正当的行为。”^①无疑,在今天的社会中,各种媒介在这方面具有很重要的功能,但它们同时也面对一种特殊的诱惑:它们会过分地暴露或揭露东西,超过需要的程度。这种态度也会影响它们的读者、听众和观众。我们下面还会更详细地谈论媒介伦理问题。

在实际行动中小心翼翼并不是什么过错,这还常常是谨慎的

① 见 Helmut Weber, *Spezielle Moraltheologie* (Graz: Styria, 1999) 53f.

美德的一种要求。谨慎的人并不认为别人很坏,只不过他考虑到被欺骗的可能性。因此父母和教育者就应该谨慎地看管他们所管理的人;这并不意味着他们是不可以信任别人,但是他们必须考虑到人的软弱这一事实,并且必须谨慎地观察他们的孩子或部下为了使得他们远离罪恶。

1. 傲慢、诽谤和贬低(Contumely, calumny, detraction)

(1) 破坏别人名誉的形式主要是傲慢、诽谤和贬低

当一个人或社会团体在别人或团体面前受到不公正的贬低的时候,就称为傲慢。这种轻视可以用言辞、记号或缺乏[尊敬的]行为(omissions)来表示。这也并不要求对方要在场。通过对他的代表人、照片、旗号等等的傲慢对待,也可以损害他人的荣誉,只要这种行为会为受害者所知晓。

贬低是指通过揭发别人真实的但并不公开的缺点来非正义地损害别人的名声。诽谤是指故意用不确切的缺点来诋毁别人而同时知道这些坏话是无根据的。诽谤的一种经常出现的形式是混淆真理和虚构。散布谣言传说(talebearing)是一种类似的侵犯,它指谓向某人报告关于他的一些“听说的”、对他不利的传言。这种做法的动机通常是从鼓动不和谐的气氛来获得某些利益。

诋毁(defamation)可以通过直接的言语以外的形式来实现。人们会通过歪曲的说法抹黑别人善行的动机,或用恶意的沉默、模棱两可的暗示、似是而非的赞扬、讥讽、蔑视所行的善等方式,都称做是诽谤(slander)的种种形式。

如果这些缺点已经被公开了或者快要被公开,对名声不会造成伤害,而因此也不能说是贬低。一个在封闭的团体(如家庭、学校、神学院、修道院)里公开的过失不应该对外宣扬。一个在某地区公开但在别的地区不为人知道的罪过,一个以前被人知道但现在已经被遗忘的错误,如果犯错人已经做出补赎并决心痛改前非,那么就可以不再度把它公开化和宣扬出去。

(2) 诋毁(defamation)的罪过

诽谤这种行为在《圣经》里是受到批判的,《圣经》中最早的典籍已经这样说道:“你不可诽谤你本族人”(《肋未纪》19:16)。窃窃私语者和诽谤者都是受到诅咒的,因为他们破坏了众人的和睦。有德行的人会为他的嘴巴安上一道门和锁,免得他因说话而犯错误(《德训篇》28:13—26;《圣咏》101:5)。保禄认为闲言闲语者和诽谤者属于那些违背了天主的坏人(《罗马书》1:29f;《弟茂德后书》3:3)。“弟兄们,你们不要彼此诋毁……你是谁,竟敢判断别人呢?”(《雅各伯书》4:11f;参见《玛窦福音》7:1f)

对荣誉的侵犯剥夺了别人应当拥有的东西,这就是非正义的罪恶(sin of injustice)。傲慢这种过失的严重程度取决于被害人的尊严和诋毁所采取的语言、行动和小行动(omissions)的特征。另外,众人的评价也应该被考虑到。一些在没有受过教育的人看来并不是那么侵犯性的行为,在有文化的人看来可能会变成严重的侵犯行为。从某一个粗暴的人口中说出的脏话并不怎样让别人感到难受,但是同样的话如果出自一个严肃的人之口,就可能是重大的侮辱。

很明显,诽谤(calumny)本身是违背正义和真理的原则,因为它把一些不真实的缺点(或行为)强加给某人。基于真实情况而享受好名声的权利是一个无条件的和普遍的权利。真理和正义要求我们不应该把一个好人说成是坏人。

然而,诋毁也是触犯正义和爱德的,虽然它所说的过错是真实的。如果诽谤者能够证明他所说的是对的,民法实际上对诽谤者就不进行惩罚。不过,民法的这个态度不会使故意贬低别人的行为成为道德上合法的。好的名声是一种社会价值,这基于这人的外在表现。如果一个人的公共行为没有构成问题以使他应该没有好的名声,或如果这个人拥有好的名声的事实并不损害别人,那么这个人的名声不应该通过揭露其阴暗的缺点而被轻率地贬低。除了对受贬低的人所造成的伤害外,这种揭露也会损害公共的利

益,因为这些会妨碍他在公众事务和社会关系上发挥作用。

如果过失只是例外的错误和偶尔发生的软弱,贬低就是特别不正义的。一再地说别人的缺点就导致一概而论的说法,并且把缺点看成某一个人的特性。这样的夸大化不仅违背了正义也违背了真理。夸大的说法往往伴随着贬低。这样做的消极影响经常是被贬低的“小人”就容易在道德追求上有所懈怠和放弃,因为众人的舆论无论如何都不会重视他们。

诋毁(defamation)是一种比偷窃更为令人不平的罪,因为好的名声胜于财富。诋毁的严重性取决于对他人荣誉可预料的伤害程度,别人由于被伤害而怨恨的程度,以及他工作效率的降低和由此而带来的物质损失程度(例如地位、工作的丧失)。被揭露的事情越严重,诋毁者和被诋毁者的地位和职位越高,知道诽谤的人的数目越多,个人荣誉受伤害的程度就越大。

一个人可以在某些方面得到人们的尊敬,虽然他在另一方面失去这样的尊敬。因此由于某一方面的过错而全面地谴责一个人是不合理的。

(3) 在诽谤中的合作(Cooperation in defamation)

犯下了过错不仅是诋毁者本人,同时也包括了与他合作的人。那些听着贬低人的传言而表示出一种赞同的态度的人(即“附和谣传的人”)也负有一部分的罪责。当听者引导说话者进行诽谤和诋毁,或者当他同意对方说的话的时候,他就直接地成了诋毁这一行为的同伙了。而当他可以或应该阻止与抵抗诽谤这一行为但又没有这样做,他就是间接地助长了它。无论谁有如此的行为就犯了违背仁慈的罪。父母、神父、牧师和长者有特殊的义务阻止属于他们的人犯这样的错误,同时又要保护他们成为诋毁的受害者。当意于防止诋毁的干涉会给自己或别人带来重大不便的时候,或者干涉这一行为没有多大希望能取得成功的时候,又或者抵抗只会使事情变得更糟糕的时候,人们没有阻止诽谤这一行为的义务了。

(4) 揭露秘密过错的合理性(Revelation of secret faults)

揭露别人的秘密过错可能是允许的,有时候甚至是一种义务,如果有足够的理由。一个人确实有保护自己名誉的权利,但这个权利是有限的(如果他本人的行为是不正当的)。如果保护这个人的名誉为他本人或对团体有好处,它就是一种权利。但如果隐瞒他的过错比揭露它更有损害——特别是如果这个人的行为继续有不正当之处,那些被危害的价值比这个罪人的名誉更重要。关于那些揭露秘密过错的理由,请见下文(“揭开秘密”一段)。然而,关于别人过错的流言或浮躁、不慎重的唠叨(idle or frivolous gossip)是不恰当的并且容易成为违背仁慈的罪。流言也是危险的,因为它往往会导致诽谤。

2. 对受损名声的弥补

对于不正义加于别人的损害给予弥补是正义和仁慈的一种要求。因此,对于损害别人名声者来说有着同样的要求。他必须尽他的能力来恢复受害者的名声以及由此而带来的物质方面的损失。在对受害者所造成的伤害的可预见的程度内,他有责任对其负责,因为至少在一种很模糊不清的层面,他也会预见到这些后果。这种弥补的责任是大的还是小的取决于对方所遭受的伤害是重的还是轻的。当弥补的责任是重大的时候,它具有约束力。虽然这个人可能得接受严重的不便。

对一个侮辱行为的弥补(reparation)到底应该是公开的还是私下的要取决于侮辱本身是公开的还是私下的,它可以通过当面(personally)的或间接的途径来进行。悔恨者也可以通过书信的形式来表达忏悔,如果他不那么方便当面出现的话。弥补必须要以一种不含糊的态度清楚地表明对受害者的尊敬和对过失的忏悔。如果对待的是权威,弥补就应该以请求宽恕(ask pardon、道歉)的形式进行,至少在侮辱是严重的时候是如此;如果对待的是同辈或低位者,尊敬和善意的表现通常就足够了。但对于一个严重的侮辱行为来说,即是对待同辈也应该道歉。

诽谤者必须通过毫不含糊的、清楚的表达而撤消指控来弥补自己的行为。如果弥补损害没有别的方法的话,法庭中的虚假见证必被取消。如果指控是对的,贬低者就不能取消它。这时他就应该通过别的途径来弥补,例如表示对受害者的缺点不继续斥责或指出他的优点。

这种弥补应该扩展到诽谤行为进行时的所有在场的人,只要有可能,弥补应该在一切受传播的人面前进行。然而后一方面的责任属于传播了这种消息的人的良心,如果他们也意识到了这消息的诽谤性。如果一个人是通过报纸、收音机或电视来进行诽谤的,他就只能通过同样的途径来弥补。

如果人们可以合理地假设,被害者已经放弃了恢复名声的权利;如果他的名声已经通过别的途径获得恢复;如果施行诋毁者本身并没受到人们的信任;如果事情本身已经被遗忘了;如果诽谤者报告的过失已经通过别的信息来源而成了公开的;如果受害者对施害者犯了同样的罪(不过,一个具体的错误的说法还是应该受到改正);如果弥补本身在道德上是不可能的(morally impossible),当所有这些时候,对受损名声的弥补行为的义务就停止。当诋毁者要承受比受害者更大的伤害的情况下,最后的这种情况(即弥补的不可能)就会发生。对于受诋毁者的自愿宽恕(voluntary condonation)来说,当这样的宽恕造成那个人的亲友或公共利益受到重大损害的时候,是不允许的。当一个在社会上有一定名望的人士,例如神父、牧师、长上或地方官员的权威受到损害的时候,就更是如此。

第二节 诚实的美德(truthfulness)

一、在《圣经》里的诚实

在《圣经》里,真理(truth)这个概念和现代语言所使用的意义

不完全一样。在现代的意义上,它意味着一种观念或陈述符合实际的情况或某人的内心信念和认识。这种对真理概念的理解接近于希腊人的认识。另一方面,《圣经》则比较多从忠贞、诚实(faithfulness)的意义上理解真理,认为真理就是对神的法则和对福音书的忠贞遵守(faithfulness)。天主的法则和他的圣言都是真理,因此接受和遵守它们的人就被称为诚实(truthful)。同时,诚恳地对待邻人的人也被称为诚实的。《圣经》对真理的概念也包含了某人的言辞是可信的(trustworthiness)这一方面的内容,但是它总是从诚实(faithfulness)的更为广泛的意义来看这些真理的层次。

1. 旧约

在希伯来语中,真理用 'emeth^① 来表示,它是从 'aman 来的(礼拜用的词“Amen”也从它来的)。「aman 的基本意义是表示坚定、可靠和值得信赖。因此,“emeth”的意思接近于诚实可信(faithfulness)。

当 'emeth 成为雅威的属性的时候,它表达的意思是上主是诚实的和可信的。^② 这种 'emeth 也是上主的话语和他的许诺的特征。“你的话是真的”(《撒慕尔下》7:28)。“他的一切诫命是可靠的”(《圣咏》111:7)。因此,《旧约》的人会这样祈祷:“请派遣你的光明和你的真理,使他们引导我”(《圣咏》43:3)。

当真理在人们中间得到肯定的时候,就意味着人们对天主、对他的盟约、对他的法典的忠诚。“敬畏天主,并以忠恳和诚实的态度事奉它”(《若苏厄》24:14;参见《编年纪下》31:20;《匝加利亚》8:3)。“走真理的道路”(to walk in the truth)和“做真理的事”(to do the truth)都意味着生活在对于天主法律的忠贞中(to live in

① 'amen 之开头的[']表示希伯来文的 aleph 字母。

② 参见《申命记》7:9; 32:4;《厄斯德拉下》9:33;《圣咏》71:22; 89:1f; 30—5;《依撒意亚》49:7;《欧瑟亚》2:19f。

faithfulness to God's law)。“我怀着忠诚齐全的心,在你面前行走”(《列王纪下》20:3)。^① 在类似的意义上,“emeth”可以用来表示人们相互之间的信赖关系,如“忠诚地和真实地对待”别人。^② 有时判决也有“诚实”这个特征,即人们应当“用真理来判决”以及“作正确的判决”(《箴言篇》29:14;《厄则克尔》18:8;《匝加利亚》7:9)。在这里,真理有平等(equity)以及正义(justice)的含义(参见《依撒意亚》59:14)。

最后, 'emeth 也能运用在比较狭窄的意义上,例如在表达某一人的言辞的特点。这时真理就代表话语和现实情况的符合(参见《列王纪上》10:6;22:16)。不说真话是不公正的(《耶肋米亚》9:5)。神希望人们说真话。“你们必互相说真话”(《匝加利亚》8:16;参见《耶肋米亚》23:28)，“讲实话的唇舌,永垂不朽;说谎话的舌头,瞬息即逝”(《箴言篇》12:19)。

2. 新约

在新约中真理(alétheia)的概念和旧约里有很多的相似之处。和在旧约里一样,在新约里,真理可表示对天主的忠诚(《罗马书》3:3—7)以及对诺言的遵守(《罗马书》15:8)。天主的话是真理(《格林多后书》4:2)。另外,正如在旧约里法律是真理(《罗马书》2:20),在新约里,福音是真理(《迦拉达书》2:5、14;《厄弗所书》13;《哥罗森书》1:5;《雅各伯书》1:18)。

在保禄和《伯多禄书》的书信中,真理多次意味着符合福音的健全教训。^③ “达到对真理的认识”就是接受福音并且遵照它而生活(《弟茂德前书》2:4;《弟茂德后书》3:7;《弟铎书》1:1—3)。错误的教导者是这样的一些人,他们因为误解了信仰而“失去了真理”

① 另参见《列王上》2:4;3:6;《多俾亚》3:5;4:6;13:6;《圣咏》26:3;《德训篇》27:9;《依撒意亚》38:3。

② 见《创世纪》24:49;47:29;《若苏厄》2:14;《箴言篇》3:3;14:22;16:6;20:28。

③ 见《弟茂德前书》1:10f;《弟茂德后书》4:1—3;《弟铎书》1:9;《伯多禄后书》1:12。

和“远离了真理的指引,不再聆听真理”。^①生活的天主的教会却仍然是“真理的支柱和堡垒”(《弟茂德前书》3:15)。

特别地,在圣若望的著作中,真理有重要的意义。真理是天主在基督内的启示。“法律是借梅瑟传授的,恩宠和真理却是由耶稣基督而来的”(《若望福音》1:17)。基督通过宣扬他从天父那里听来的话而把真理昭示出来(《若望福音》8:26、40、45—47;18:37)。作为天父的圣言,耶稣本身是真理。这是基督教的伟大革新。基督是“道路、真理和生活”(《若望福音》14:6)。作为“真实的光芒”、“真光”(《若望福音》1:9;《若望一书》2:8),他是“生命之光”(《若望福音》8:12)。在描写基督时,真理、光和生命有同等的意义。

人们对神所赋予的真理有接受它并遵照它行动的义务。基督徒必须要远离“奸诈和邪恶的旧酵母”并且用“纯洁和真诚的无酵饼”来代替它(《格林多前书》5:8),他们必须要成为新的人,达到真理所要求的神圣(《厄弗所书》4:20—24)。真理是和罪恶相对抗的(《罗马书》1:18;2:8),正像光明是和黑暗相对立一样(《厄弗所书》5:8f)。爱不以不义为乐,而与真理同乐(《格林多前书》13:6)。因此基督徒不能“从真理身边远离出来”(《雅各伯书》5:19)。

根据若望(约翰)的说法,真正的门徒是“来自于真理”的(《若望福音》17:17f;18:37;《若望一书》3:19),这让人们远离罪恶(《若望福音》8:31—34)。因此基督徒必须遵守真理(《若望二书》4;《若望三书》3f)并按真理行动(《若望福音》3:21;《若望一书》1:6)。这就意味着要实现耶稣的法律和执行他的诫命。

毫无疑问,新约也要求严格意义上的诚实。耶稣要求人们在说话中的“是”和“否”必须是可信的、真诚的,而“其他多余的,便是出于邪恶”(《玛窦福音》5:37)。在同一意义上,保禄劝告他的门徒:“你们应该戒绝谎言,彼此应该说实话,因为我们彼此都是一身

^① 见《弟茂德前书》6:5;《弟茂德后书》2:18;3:8;4:4;《弟铎书》1:14;《伯多禄后书》2:2。

的肢体”(《厄弗所书》4:25;《哥罗森书》3:9f)。虚假(falsehood)和谎言(lying)受到了一次又一次的谴责。对于撒谎这个问题要在下面专门讨论。

二、诚实的美德和它的义务

诚实是这样的一种态度,它把真理看成一种价值,这种价值能要求人们从各方面来尊敬它。这种态度要求人们做到:第一,尽可能地保持向真理绝对开放的态度;第二,随时准备着无条件地施行自己所认识到的真理;第三,愿意和邻人分享真理,因为至少在原则上,真理是别人应得到的。

诚实从根本上来说是接受性(receptivity)、对实在的服从性(submissiveness to being)和不会拒绝现实的要求(readiness not to refuse the claims of reality)。真理不是由人们塑造的,相反,人们必须由真理塑造出来,并允许自己被它掌握。诚实最终意味着人们允许自己被认为是真理和万物的来源,即天主所掌握。天主,就是真理本身的无可测量的深度。

诚实的义务的基础在于,若离开了诚实,个人、社会以及宗教生活的发展都是不可能的。当发展所依赖的基础——即现实的事实和规律——被隐瞒、歪曲或忽视的时候,个人和社会的发展都是不可能的。如果天主的旨意所表现的真理被否认的话,宗教信仰也是不可能的。对现实的认知和承认是有效率和有成果的行动的不可缺少的基础,而不诚实使一个人失掉这一基础;诚实则使他达到这一点。

1. 思想的诚实

为了做到诚实,一个人必须首先在思想里诚实。他必须要接受那些他在不同的层面所面对的真理,并努力地寻求它。当然,没有一个人能探求到一切可能认识到的真理。探求真理首先要涉及到他本人,他在人间中所要承受的任务以及他存在的神圣的基础,即那给予他生活的终极意义的天主。

追求真理并遵守它的义务被梵二会议(Vatican II)称为是人们的一项严肃的责任。“所有的人都应该由于自然本性的驱动并由于道德义务的约束而得追求真理,特别是宗教的真理”(DH 2; 亦参见 1)。^① 与这种义务相符合的是每一个人的权利,即“探求真理,表达出内心的思想,并公开宣扬它”的权利(GS 59)。

诚实的一个基本的要求是有勇气去面对本人自身的一些事实。一个人可能不仅对别人,而且对自己也隐瞒他的真实的存在和意图,他可能对自己隐瞒他的真实的动机和义务,并逃到一个虚幻的世界里。自欺的行为可能会达到这样一种程度,谎言变成一种第二个本性并只是被朦胧地意识到。魔鬼被称为“撒谎者的父亲”,这并不是没有理由的(《若望福音》8:44)。

为了对抗自欺和自我异化的状态,人们必须学会认真严肃地对待自己。这就要求谦卑的自我接纳(humble self-acceptance)和对自己的缺点的中肯的承认。同时它也要求人们当发现过错的时候乐意纠正。内心诚实的前提是超越骄傲的态度和谦卑的自我否定(humble self-denial)。

一种重视诚实的伦理体系也应该注意到客观存在的秩序和周围世界的实在。因为各种科学说明这些实在,科学所发现的东西和科学中那些有根据的结论应该获得应有的重视。如果这些发现对于自己的生活和工作有所影响,这更应该是这样的。

一个最绝对的要求是在宗教事务上对真理的追求以及对天主的圣言的自我开放。梵二会议特别强调了这种责任。“所有的人都有义务去追求真理,特别是关于天主和他教会的”(DH 1; 参见 2 等)。然而,尽管这种责任是特别的紧迫,这也不能用强制的力量来执行。寻求真理“应该通过一种符合人的尊严和他的社会性的方式来进行。这种探索本身应该是自由的”(DH 3)。“真理不

^① DH 指 *Dignitatis Humanae*, 即梵蒂冈第二次大公会议(“梵二”)的《信仰自由宣言》文献。“DH 1”指“《信仰自由宣言》第一章”。——译者注

能以其他方式使人接受,除非借真理自身的力量”(DH 1)。但是,当一个人在如此重大的事上不回应他本来的义务,也就是寻求真理与保守它的义务,我们不能免除他道德上的罪责。

2. 行为的诚实

一个人的行为必须是诚实的。人的行动必须符合他所支持的原则以及他所拥有的信仰。行动方面的诚实意味着一个人遵照他的思想和言辞来行动和生活。

当《圣经》要求那些属于天主的人去“实行真理”,“走真理的路”并遵守它时,也是在这个意义上来讨论诚实的。这样的说法表明人们应该遵守神的旨意以及遵守信仰的要求而生活;再也没有别的诚实比这更为重要了。

梵二会议是以同样的方式坚持了所有的人不仅有追求真理的义务,而且也“有责任依附已认识的真理,遵循真理的要求而处理其全部生活”(DH 2; 参见 1)。当真理被发现的时候,人们就有义务去认同与坚持它,以便他们能够达到他们的创造者——天主(DH 3)。

如果一个人坚持自己的信念,可以称他为“诚实的”。我们说他是一个“正直的人”(an upright person)。“如果我们想要有正直的朋友和正直的对手,我们想到坦诚和可靠这样的价值。如果人们从正直的角度来看诚实,就不仅仅意味着话语的真切,而且也包括在行动中实证它的能力。一个正直的人与他所坚持的真理具有同样的本质。”^①

由此,不诚实(untruthful)是指一切和已被认识到的真理以及个人的信仰相违背的行为。和诚实相对立的一种特殊的表现是伪善(hypocrisy),它是指为达到一种外在的、别的目的而假装的道德行为,这就是基督对法利赛人(pharisees)和经师的谴责。基督批评他们行使怜悯和善行,例如施舍、祈祷、禁食和对法律的恭敬

^① 见 D. Mieth, *Die neuen Tugenden* (Düsseldorf; Patmos, 1984) 161f.

遵守的时候,并不是出于天主和有需要的邻人的缘故,而是因为想从别人那里得到赞扬(《玛窦福音》6:1—8;23)。他同样也批评他们的另外一种不虔诚(*insincerity*)的态度,就是他们要求别人遵守规章和义务,但他们自己并不想遵守这些。“他们只说不做,他们把沉重而难以负荷的担子捆好,放在人的肩上,自己却不肯用一个指头动一下。他们所做的一切工作都是为叫人看。”(《玛窦福音》23:3—5)

另一方面,对于那些深深地陷入了错误的人们,如果他们是依照他们的错误信念行动的,我们就不能说他们犯了不真诚和伪假的罪。这样的人在行动上真诚的,因为他们的行动符合他们的思想和信念。梵二会议也认为,这样的人绝没有伪善的罪责。“良心常常会因不可克服的无知而犯错,但又没有失去它的尊严”(GS 16)。

诚实同时也要求人们敢于面对不利的情况而不逃避它,它要求人们接受别人的批评而不会因为感情和欲望而进行报复。诚实的人愿意认真地接受别人的观点并乐意认识到自己的缺点和错误。

这不仅对于个人是这样,对于集体、社区甚至教会也是这样。“我们应该鼓励教会公共生活当中,就是天主教教友之间的诚实和勇敢的态度。当我们发现意见会带来不安静的气氛的时候,我们也要允许它被表达出来。让我们真正让‘公众的意见’在教会内有一席之地;在教会内我们就有能力来扩大或限制发表言论的机会”。^① 基督信仰的维护者也不允许使用不公平的标准来对待它的支持者和反对者。相反,出于他们的主人的精神,基督徒应该在争论中尽力地保持公平的方法,并且善意地聆听别人的意见。

信仰的真理是从天主那里获得的特有禀赋,而对于这个信仰

① K. Rahner, “On Truthfulness”(“关于诚实”), in *Theological Investigations* VII, 1917, 251.

的真理的忠诚最终也包括在他人面前作证的勇气,这是一个基本因素。每一个基督徒都应该成为基督信仰的真理的见证人,都应该用和他的使命和环境相协调的方式来证实它。

3. 言语的诚实

口头上的言辞必须在一定程度上表达知识的内在声音。当然,人们不能通过外部的言辞来彻底地表达自己内心的思想,而经常也不被允许这样做。然而,言语的诚实要求无论是什么样的外部言语,都必须和内在的思想和知识保持一致。

言语上的诚实是正义、尊敬和爱德的一种要求。因为它的对立面——谎言,不仅对别人否认真理,而且还使人相信虚假的东西,使人陷入错误。谎言接受并依赖那些实际上并不存在的事情和保障。假如人们依靠这种基础来行动,他会常常给自己和别人造成伤害。能够确定地依靠别人的言论,这是友善的共处、有成果的合作和有效率的工作的一个必要条件。

对真理的破坏——这是每一个谎言所具有的——是对他人的一种侵犯,虽然某个具体的真理表面上对他人不是特别重要的。每一个谎言都表示出一种对待别人的态度,就是认为别人不值得或不应该得到真理。这种做法侵犯了他人作为享有同等的价值和权利的个体人格的尊严。只有在真理受到尊重的地方,理智的和道德的伙伴关系才得以发展。

但是我们应该忘记一点:人的言语在表达真理方面都是有局限性的,人的话也会是模棱两可的。人们所理解的话语多次并不符合发言人的意思,这是因为这些话经常不那么清楚,而是模棱两可的。“对于真实的话语来说,这种局限性和模棱两可的特征就意味着,人们在感觉上认为是谎言的话在很多情况中并不是谎言。至少要承认,谎言和非谎言之间的分界线并不清楚,但一些很天真的人会觉得,这个分界线应该非常清楚。”^①

^① H. Weber, *Spezielle Moralthologie*, 1999, 35.

正如兄弟间的爱意味着我们有帮助别人的义务,这种爱也构成与别人分享真理的义务。然而,虽然我们始终有义务在言语上保持诚实,但我们并没有义务,或常常不被允许把自己所知道的一切真理告诉他人。基督是绝对诚实的,但他只慢慢地把天主的旨意昭示给人们,而且不是给所有的人。他警告说,“不要把珍珠放到猪的面前”(《玛窦福音》7:6)。话语的目的不在于它本身,而是在于它帮助自己和别人的进步以及实现上主所给予的超越性的目的上。这就要求人们不能用对他人造成伤害的方法来使用和揭示真理,除非这样做是出于更高的价值。那些掌握了真理的人们,应当谨慎地衡量他对真理的揭示是否真正是建设性的,是否会在不同的人群中架起一座桥梁,是否会有利于团体的建设以及是否会增加天主的光荣;相反的,他们得衡量一下,真理的揭示是否会带来混淆、分裂和破坏。一些真理会“杀”人,也会带来巨大的灾难;比如说如果一个母亲告诉孩子他的父亲是另外一个男人;或者一个财政部长公开地说,国家的货币将会贬值。“因此,我们必须学习说真话。”^①

违背真理可能是通过明确的谎言,但也可能是通过恶意的谄媚、讨好或虚伪的话。恶意的谄媚(base flattery)如果陪着别的恶习就成为重大的罪。如果只想讨好一个人为了获得一种正当的好处,这种谄媚就不构成重大的过犯,但它仍然是不诚实的罪。自夸和说大话(boasting and bragging)也是违背真理的罪。

人们有时会使用极端的坦白和对真理的粗糙的揭示来强烈地对抗不诚实和伪善。对自己和对别人的绝对的诚挚(brutal honesty)被认为是对的,尽管这是实现诚实美德的一个很痛苦的途径。坦白和绝对的诚挚本身是值得赞扬的,但是,如果人们把他们所想的和他们认为自己所知道的全部表达出来,这种做法本身是有缺点的。想知道关于别人的全部真理是不容易的,通常只有部

^① 见 D. Bonhoeffer, *Ethics* (London/ Glasgow: Collins, 1968) 364。

分会被认识到。但仅仅把部分的真理给揭示出来,容易造成对别人不完全的描述和不公正。另外,仁慈本身要求我们用一种不会伤害兄弟间的友爱的方式来表达出真理,虽然真理就是这样。“一位告诉弟兄真相的基督徒也必须要马上帮助他接受真理。”^①

只要有可能,就必须要照顾到别人的感受。诚实的态度也不应该成为出卖弟兄的态度。一位“真理狂”(fanatic of truth)会“伤害羞愧感,亵渎奥迹,破坏信用,出卖他自己的团体,又傲慢地嘲笑那些‘不能面对真理’的软弱的人。他认为,真理就是破坏性的,真理需要一些牺牲品,而且还感觉到自己是在软弱的人群中的神仙,但他不知道他正事奉撒殢。”^②一个用来衡量某人是用真正的诚实态度或只是抱着不诚恳的傲慢态度的简单标准是看他本人是否愿意别人用他批评别人的方式来批评他自己。

哪怕是诚实和正直的人都出于对邻人的考虑而必须隐瞒许多事情,这同时也是为保护他自己以及别人免受谴责的需要。这种需要往往会给诚实的人带来内心的不安。这个问题将在下面作进一步的讨论。

三、谎言和对真理的合理隐瞒

谎言(lie)指一种和一个人内心的信念和知识相矛盾的口头上的声明。天主教的道德神学通常把它定义为 locutio contra mentem,就是一种和人们内心想法相反的说法。

许多新教的神学家和一些当代的天主教学者在谎言的定义加上对真理的权利的侵犯,这样就在一个重要的层面把谎言的概念界定在一个比较狭窄的范围内。在这种情况下,谎言(mendacium)就被定义为不真的陈述,而这种陈述侵犯了对方对真理的权利。因此,那些并不侵犯对真理的权力的不诚实的说法当然就不

^① The Belgian Bishops, *Unser Glaube* (Freiburg: Herder, 1988) 187.

^② D. Bonhoeffer, 前引书, 366.

算是谎言了，理论家们把它称作谬误(falsiloquium)而不是对真理的违背。^①

从下面的阐述中可知，传统对谎言的定义的基础是：谎言是和人们内心想法矛盾的说法。

1. 《圣经》所讨论的谎言

在旧约里，梅瑟十诫(摩西十诫)说：“不可作假见证，害你的近人”(《出谷纪》20:16)，这条诫命禁止人们在法庭上用错误的证词来损害别人的利益。因此，如果教会的教理问答之类的书用“不可以撒谎”这种普遍的形式来表示出第八条诫命，那么这不是一种字面上完全准确的翻译。不过，虽然如此，普遍化的说法和《圣经》的精神是一致的，因为在其他章节中，《圣经》通常也会普遍地谴责谎言和说谎者(参见《肋未纪》19:11)。

先知们要求诚实并谴责所有的撒谎、诽谤和欺骗行为(《耶肋米亚》9:3—9;《纳鸿》3:1;《索福尼亚》3:13);《圣咏篇》的祷文为谎言的到处流传而悲伤(《圣咏》59:12f;62:4;109:2);天主对骗子表示憎恶(《圣咏》5:6);智慧文学书中一再地谴责直接的谎言(《箴言篇》6:17;12:19、22;《智慧篇》1:11;《德训篇》20:24—26)以及诽谤、欺骗和虚假(《箴言篇》4:24;26:23—28;《德训篇》5:14;28:13—26)。有时，谎言这个概念具有一种更广泛的意义，它表示和正义与真正宗教信仰相对立的无神论、无宗教论和偶像崇拜。^②

《圣经》的历史文献描述了几个和亚巴郎(《创世纪》12:11—

① 一些天主教的神学家甚至区分了形式上的演说(formal speech)和物质上的演说(material speech)。如果听者有充分的理由期望演说者传达真实的思想，那么这种演说就是形式的；如果客观的条件使得听者不可能期待演说者会说真话(比如在考问时)，那么这种演说是物质的。只有那些和人们内心的想法矛盾的形式上的演说才是谎言。持这种观点的理论家有 A. Vermeersch (*Theologia Moralis* II, 1928, nr. 703 和 705)、A. Tanquerey (*Synopsis Theologiae Moralis et Pastoralis* III, 1953, nr. 292 和 295)。

② 《圣咏》78:36f;《耶肋米亚》13:25;16:19f;《欧瑟亚》7:13;10:13。

13;20:1f)、依撒格(《创世纪》26:7—11)、雅各伯(《创世纪》27:8f)、达味(David)的妻子米加耳(Michal)(《撒慕尔纪上》19:13f. 17)以及达味(David)自己(《撒慕尔纪上》20:6. 28f;21:1f)相联系的具体的谎言和欺骗的例子。今天的学者们对于这些故事是否得到了《圣经》的编辑者的赞同或是它们只是描述了一些历史事实这一点并没有一致的看法。有的文献里并没有包含明确的或含蓄的反对欺骗的意思。希伯来的助产婆为了挽救新生婴儿的性命而用谎言来躲过法老(Pharaoh)的邪恶命令,这种做法显然被视为是允许的。他们这样做是出于对天主的敬畏,而因此她们受到天主的降福(《出谷纪》1:15—21)。关于友弟德(Judith)欺骗敖罗斐乃(Holofernes)与他的人以便拯救犹太人,也同样被视为一个被允许的谎言(《友弟德》10:12f)。

在新约里,耶稣一再地禁止作假证,因为这是十诫之一(《马尔谷福音》10:19 par);除此之外,他要求他的门徒的绝对诚实。他们所说的“是”和“否”本身必须是那么可信的,至于更多的话,例如誓言等,将不再需要(《玛窦福音》5:37)。

根据使徒的书信,谎言和虚假态度属于应该被遗弃的有罪的“旧人”。基督徒必须“抛掉所有的邪恶、欺诈、虚伪、嫉妒和各种诽谤”(《伯多禄前书》2:1)。阿纳尼雅(Ananias)和他的妻子撒斐辣(Sapphira)由于试图在耶路撒冷欺骗教会的团体而遭到了严厉的判决并突然死去(《宗徒大事录》5:1—11)。

根据若望的著作,真理是对天主的命令的忠诚;因而它的对立面——谎言,也就有着一种更广泛的意义,即意味着对神的不服从、憎恨以及异端的错误。“那说‘我认识他(神)’而不遵守他命令的,是撒谎的人,在他心内没有真理。”(《若望一书》2:4;参见《若望一书》1:6;2:22;4:20)从最终的意义上讲,谎言是和天主对立的。魔鬼是谎言的父亲。“他不站在真理上,因为在他心内没有真理”(《若望福音》8:44)。在《若望默示录》(Apocalypse)中,谎言是所有罪恶的化身。在圣城中并没有那些撒谎者的地方。那些撒谎

者的地方是“在烈火与硫磺燃烧着的坑中；这就是第二次死亡”（《默示录》21:8、27；22:15）。

2. 历史的总结

没有基督教的古代世界(pagan antiquity)几乎没有对绝对诚实的义务。为了一个更高的目标,谎言是允许的,有时甚至是被要求的(苏格拉底、柏拉图和斯多亚派)。但亚里士多德通常被视为一个例外,他高度地赞扬那些在没有利益可图时仍然在盟约和法规的事上诚实地说话的人,和那些由于将虚伪视为卑微的而尽量避免它的人。^①然而注释者们争论一些问题,即亚里士多德是否把一切谎言排除在外,或者如果国家的利益受到威胁,他会不会坚持他的原则。对谎言和不诚实的一个最彻底的谴责者是西塞罗,^②他在私人和公众事务上都毫不犹豫地对谎言和不诚实进行抨击。然而,若面对一个存有害人的方法和意图的恶徒,那么人们不一定要恪守自己的誓言。^③

在基督教的古代世界中,许多教父都谴责所有的谎言并且不允许有例外,然而这并不总是能达成一致的意见。其他的教父则认为在紧急的情况下,为躲避更严重的害处,可以允许例外。赞同这后一种观点的作者是亚力山大的Clement、Origen、Chrysostom、Poitiers的Hilary、Jerome(他后来修正了自己的观点)和Cassian。^④对基督教理论中的说谎问题具有决定性影响的是圣奥

① 亚里士多德, *Nicomachean Ethics*《尼克马可伦理学》,第四卷,第七章。

② 西塞罗, *De Officiis*《论义务》,第三卷,14—32。

③ 同上,第三卷,29。

④ 根据 Gregor Müller, *Die Wahrhaftigkeitspflicht und die Problematik der Lüge* (Freiburg: Herder, 1962), 下面的古代理论家和著作也赞同在紧急的情况下允许对诚实义务的例外: Didymus the Blind, Synesius of Cyrene, Dictinius of Astorga, Theodoret of Cyr, the *Apophthegmata Patrum*, Procopius of Gaza, Dorotheus of Gaza, Martin of Braga, John Climacus, Germanus of Constantinople, Theodorus of Studion, Eustratius of Nicaea, Eustathius of Thessalonica, John Apocaucus, John Contacuzenus, Antonius Melissa。

古斯丁,他把谎言描述成用以进行欺骗的错误言论,并把它看成是在本性上邪恶的(*intrinsically evil*);说谎在所有的情况下都是被禁止的,例外的情况是没有的。为了论证他的观点他引用了 Cyprian 和 Ambrose。然而,对他来说,最重要的理由是《圣经》的教导。

在中世纪的神学家那里,除了少部分以外,都赞同圣奥古斯丁的观点。由于托玛斯·阿奎那的赞同,这一观点在基督教特别是天主教的传统里就具有更大的影响。托玛斯把谎言看作是和说话的本性对立的,并认为它本性上就是罪恶的。在中世纪的神学家当中,对说谎问题持不同态度的,认为在有充分的理由的情况下说谎是允许的,是 Auxerre 的 William, Hales 的 Alexander 和 Bonaventure(波那文都拉)。

近代由于教会改革引起的教会分裂也带来了关于说谎的道德理论的分歧。新教的神学家通常认为,为了帮助邻人而撒谎的“*officious lie*”和为了在严重情况下保护个人正当利益的“紧急谎言”是被允许的。但加尔文派在这个问题上是个例外的。H. Grotius(1645)对谎言和虚假的言论(*false speech*)作了一个重要的区分:谎言侵犯别人享受真理的权利,而虚假的言论则没有;只有谎言才是道德上的罪恶。另一方面,康德和费希特坚持一种不可妥协的真诚态度,虽然说实话也许会导致自己的死亡。^①

在天主教的道德神学中,新时代开始的标志是内心保留的理论(*restrictio mentalis*)。为了隐瞒真理,一个人会选择一些模棱两可的话:这些话有两个意思,一个是通常说话时用的,另一个

① 见 Kant, “Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen,” *Werke in sechs Bänden*, ed. by W. Weischedel (Darmstadt 1970), vol. 4, 635—643. Fichte 见 H. Steffens, *Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben* (reprint Stuttgart-Bad Cannstatt, 1995), vol. 4, 158f.

是一般不用的意思,但也是可能的意思。^①许多神学家走得相当远,以至允许了“纯粹的内心保留”(restrictio purementalis)。^②在他们之中有 G. de Valencia(1603)、T. Sanchez(1610), L. Lessius(1623)和 F. Suarez(1619),后者认为纯粹的内心保留是可以被允许的。所谓“纯粹的内心保留”指这样的情况:从一个人的话中根本无法理解到他本来的意思是什么,比如一个小偷说:“我没有偷”,但私下加上一个“今天”。Innocent XI 教宗则反对这一理论的滥用。他谴责了甚至在誓言允许纯粹内心保留的说法。^③实际上,纯粹的内心保留与说谎没有差别。

自从罗马教廷对道德保留的泛滥进行限制以后,纯粹的内心保留理论就不再被提起了。但是为禁止谎言寻求例外的声音从来没有完全沉默过,例如 C. Cattaneo(1705), C. Lacroix(1714), B. Stattler(1797), G. Bolgeni(1811)和其他一些人。

在 20 世纪中,天主教神学家中为在一定的紧急情况下的不真实的言论辩护的人显著地增加了。Gregor Mueller 列出 20 世纪上半叶持这个观点的 30 多名神学家,其中有 A. Dorszynski, E. Genicot, G. Kelly, M. Laros, M. Ledrus, J. Lindworsky, L. Ruland, A. Tanquerey, G. Ubach, A. Vermeersch。^④那些更为近期的理论家是 A. di Marino, M. Huftier, M. Brunec, F. Connell, C. Curran, W. Molinski, J. Metzinger, B. Haering, L. Janssens, F.

① 比如一个人问:“你昨天有没有去看电影呢?”另一个人回答:“对,我昨天看了一个电影。”但是,这个回答不是完全明确的,可能他仅仅在家里看了电视。另一些通常的说法也有另一个意思,比如经常说的一些委婉的拒绝:“女主人不在家”表示“她不在家为了招待客人”,“她为你不在”。

② 根据 Daniel Concina 的说法——然而他的观点也需要谨慎地加以采纳——在 17 世纪的上半叶大约有 50 位神学家赞同了内心保留理论(见 *Theol. Christiana* III, 1785, 5, dist. 3, nr. 1; G. Müller 引用它,见同上,191,注脚 2)。

③ DS 2126—8.

④ Gregor Müller, 1. c. 326f.

Furger 和 W. Korff 和 W. Korff。^①

这样实际上就表明了谎言本性上的罪性的绝对性(the absolute of the intrinsic sinfulness of lying)。这个问题在天主教道德神学中是被争辩的理论。实际上,从允许例外的神学家的相当大的数字来看,相反的意见也是可能的。

3. 谎言罪性的理由

说谎应该是被反对的,所有的神学家都承认这一点,哪怕那些允许例外情况的神学家都只会在不得已的情况下小心翼翼地允许它;诚实是一种必须被提倡的崇高价值,虽然它有时要求作出牺牲也得肯定它。为了证明说谎的罪性,人们提出了各种各样的理由,基本上就是下面这些理由:

(1) 谎言是有罪的,因为它把邻人引向错误并损害人们相互问的信任。它不仅对别人否认真理,更甚之,它给别人带来错误的信息,当别人需要用它时便会带来错误的结论,使得正确的、有效率的行动成为不可能。往往,这些错误使得被欺骗者对他自己或对别人带偏见地行动;因此,谎言破坏了个人安全和有效工作的最重要的基础。

① A. di Marino, "Why is lying forbidden?", *Theology Digest* 4(1956), 9—12. ("为什么谎言是不允许的?"《神学文摘》)。M. Huftier, "Le Mensonge", *L'Ami du Clergé* 72 (1962), 689—700; 705—716. M. Brunec, "Mendacium intrinsece malum sed nonabsolute", *Salesianum* 26 (1964), 608—685. Francis J. Connell, *More Answers to Today's Moral Problems* 26 (1964), 608—685. Francis J. Connell, *More Answers to Today's Moral Problems* 《对今日道德问题更多的回答》(Washington: Catholic University of America, 1965), 123f, Charles E. Curran, *Contemporary Problems in Moral Theology* 《道德神学的当代问题》(Notre Dame: Fides Publisher, 1970), 114—6. Waldemar Molinski, "Truth", *Sacramentum Mundi* VI, 1970, 317. J. Metzinger, "Falschaussage oder Lüge?" *Zeitschrift für kath. Theologie* 94(1972), 311—319. B. Haering, *Free and Faithful in Christ* 《基督徒的自由和信仰》, vol. 2, 1979, 47f, L. Janssens, "Ontic Evil and Moral Evil," in *Readings in Moral Theology No. 1*, ed by C. E. Curran and R. A. McCormick (New York: Paulist Press, 1979), 73—78. W. Korff in *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 3, ed. by A. Hertz et alii (Freiburg: Herder, 1993)91.

因此,每一个人都会因为被给予了错误的信息而感到不公平;由于这个原因,谎言破坏了互相信任(mutual confidence)这个必不可少的条件。信任对于顺利的、有效的合作来说是必需的,不信任则会带来厌恶和不愉快。从这些原因看来,认为谎言损害了公共利益是合理的。

(2) 谎言打破了每一个声明和陈述所具有的承诺的性质。当一个人对事实进行陈述或表明他的思想和信仰的时候,他就意味着他要保证他的陈述符合实际的情况和真实地反映他的思想。就是由于这种含蓄的诺言(implicit promise),人们相信某一个人;也正是由于这个内在的诺言,某人会以他的谎言来欺骗他的邻人。因为对诺言的打破对于别人来说是一种不公平的对待,所以说谎就应该被看作对人们尊严的冒犯。

(3) 第三条理由来自语言的本性。语言的本来意义,是反映人们的思想和判断;天主为了这个目的而将语言的本能赋予人。语言是一些记号,人们通过它们来表达出内心的思想。一个不真实的陈述是和语言及话语的内在目的相冲突的,它侵犯事物的本性所要求的秩序。

对于托马斯·阿奎那^①和许多其他的天主教神学家来说,这个论点是关键性的,它能证明谎言本身就是有罪的(intrinsic sinfulness)。

然而谎言就它本身而言,并不是一个很严重的罪,这一点得到神学家们的普遍赞同。由谎言所造成的伤害程度通常并不构成一个很严重的过错,或者,由因为误用言辞而在人的本能方面造成的

① “Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente, Unde Philosophus dicit in IV Ethic., quod ‘mendacium est per se pravum et fugiendum; verum autem est bonum et laudabile.’ Unde omne mendacium est peccatum” (S. Th. II—II, q. 110, a. 3; 同样还有 *Scriptum super Sententias*, t. 3, dist. 38, a. 3)。托马斯·阿奎那对谎言的有罪本性的理性论证限于这几句话。

混乱不一定被认为是严重的。只有当谎言对近人造成严重的伤害以及严重地损害了天主的尊严时,它才会是一个严重的过错。开玩笑地说谎通常不认为是一种罪,它的目的不是严肃的信息沟通,而只是娱乐。

谎言的有罪性被承认了,但是这样就面临一个复杂的问题,即如何能为维护真理而抵抗轻率的质问者和那些正图想滥用它的莽撞者?所有的神学家都意识到,在这种情况下,真理不能被简单地陈述出来,而应该被尽可能地包藏好。正义和仁爱的原则常常包含着对秘密要保密的责任。通常而言,一个没有正当理由的诘难者将不应得到答案,或者也可以反问他或直接地反驳他。但在许多情况下,沉默或反驳会暴露出所要保守的秘密,因此,常常就只有一条路,就是给予一种不会把真理揭露出来的答案。

大部分公教神学家——至少在过去是这样——在这样的情况中仅仅看到一个出路,就是上面提到的“内心保留”。如果(1)存在一个良好的理由或如果(2)追求者没有权利获得某种知识,就可以通过“内心保留”误导他。因此,在这样的情况中不允许内心保留:如果法官或长上正当地问一个人,如果与别人签一个公正的(但为自己不利的)契约,如果爱德或公义要求一个人告诉对方自己的一个毛病或缺点。一般意义上的内心保留(broad mental reservation)通常出现在这样的情况:一些没有资格的人问一些关于职业秘密的事;可以这样回答:“我这方面一点都不知道”,私下可以加上:“……不知道任何可以与外人说的事。”这特别使用于告解的事。如果法庭中的一个人问被告一些不正当的问题,可以回答:“我不知道”,私下加上“……任何以正当的方式能回答的”。如果这里出现一种不合法要求的情况,这种内心保留是可以理解的。^①

① 根据许多作者的观点,一个犯人在法庭中可以说“我没有犯罪”,因为这个方式通常表示他不愿意向法官提供什么信息(参见 Jone-Adelman, *Moral Theology*, 1963, nr. 370)。然而,这种类似的内心保留似乎不符合基督徒的真诚理想。

许多哲学家和新教神学家,以及相当多的天主教理论家(正如上面所陈述的)允许作为最后的办法的假言辞(false speech)或谎言(lie)。

4. 用假的言辞(false speech)来隐瞒真理

内心保留理论对于真理必须被隐瞒的困境提供了一定的帮助,但这不是没有限制和缺点的。它往往不是一个安全的隐瞒真理的办法,特别是当提问者是一个聪明人的时候。对那些并不十分掌握语言的人来说,往往不容易找到适当的婉语来顺利地使用。在实际的使用中,内心保留和假的言辞之间似乎没有明显的区别,或者往往难以区分。

因此,天主教神学家也一再地感觉到允许假的言辞对于真理必须被隐藏而不能被滥用的困难情况是一个很好的解决办法,它带有更大的合理性。对于这一点有以下的原因:

(1) 言辞中的诚实是一个重要的价值,但不是唯一的和最高的价值,有一些比这更为重要的价值。人们有一种权利,甚至有时是一个义务,为了维护更高的价值而牺牲诚实的价值。这些更高的价值原则上是同那些能允许用暴力的自我保护行动的价值一样的,也就是对无辜生命的保护、还有身体的完整,面对强暴行为的洁身自保,人间的重大价值,国家的安全以及对重要秘密的保护。所有这些时候,那些被维护的价值都必须是比假的言辞所侵犯的价值更为重要和更为迫切。

任何一个理性的人都会同意这个做法,如果他考虑到自己也有可能在这种情况下成为诺言的受害者。在此,谎言的通常恶果,即对相互间信任的损害就不会发生;同时,在这种情况下受骗的人如果有什么损失的话,他的损失也不会大。如果这其中的损害是比较大的话,这一欺骗行为所以产生的原因就必须足够的大,以至受骗人再也没有理由反对这一行为。我们还应该要求那些本身并没有错误而受骗的人必须在事后获得对事情真相的澄清,并且如果他先前受到什么伤害的话,他还应该根据他所受伤害的程度

获得补偿——如果这些是可能的。

(2) 第二条理由是基于这样的论据,即质问者对于知道真理的权利并不是绝对的。知道真理的权利是限于别人保护自己隐私不受到干预的权利,以及保护真理不被错误使用和滥用的权利。然而,在很多情况下如果不通过假的言论或谎言来抵抗强求的或恶意的诘问者,人们对隐瞒真理的权利(有时是义务)是很难被保证的。对假言辞的绝对禁止会使得人们没有足够的手段来应付别人对某些真理的诘难以及对更高价值的非正义的攻击。

既然对真理的权利是每个人都享有的内在权利,轻率地否认别人的这一权利就是非正义的。除非相反的情况已经充分地明显,人们的这一权利必须是首先的假设。

一个人自愿地放弃他对真理的权利或人们会假设这样一种放弃的情况都是可能的。例如,诙谐的谎言(jocose lie)是这样;或者一个处在危急关头的病人,当真实的情况被揭示出来时,会对他造成更大的伤害。

(3) 先前的两个理由对于很多人来说可能已经具有说服力了,但直到现在为止,大多数的天主教神学家并没有认为它们是决定性的。原因在于,这些理由只是表明假的言论在紧急的情况下并不一定损害人们相互间的信任,但是认为所有的谎言都是对诺言的侵犯并首先和语言的本性这一点相冲突这一观点并没有被否认。因此,用谎言来保护一件比诚实更大的价值,实际上还是用一种罪恶的手段来达到一个善良的目的。但这是不允许的。

为了解释这个难题,有必要重新考察一下语言的本性。在这个问题上语言学可以帮我们一点忙。根据语言学的理论,语言的功能不仅是表达人们的思想以及传递关于事实的信息,还有其他各种各样的功能,而表达和传递信息只是其中的两种。对于我们的问题来说,对别人施加影响是其中特别重要的一个功能,它会通过要求、提问、规劝、威胁和命令等等而表现出来。这种功用首先

或者不一定具有信息传递的目的,它的首要目的是引起某种行为。^①举个例子来说,一个反语(rhetorical question)的目的不在于沟通(说话者并不希望提供一些对方所缺乏的知识),而是要引起听者的反省。

把这一点应用到假的言辞这一问题上,就会得到如下的结论:一个谎言尽管没有实现表达和信息传递的功能,但它能够实现施加影响的功用。谎言试图让听者放弃一定的行动方式,或者让他做他本来不会做的事。因此,谎言并不总是以一种和语言本性完全相反的目的来使用语言。这样就反驳了那种从语言的本性出发的论点,即认为谎言绝对是和语言的目的相矛盾的。

(4) 对于认为所有的谎言都包含着对承诺的破坏的意见,我们确实可以合理地指出,在假的言论中,对其他人的影响是通过那些以传递信息和表达面貌的陈述来完成的;并且这些语言方式就包含一个承诺,即外在的声明和说话者内在的知识或思想是一致的承诺。然而假的言论不遵守这种承诺。因此,虽然谎言并不在和语言的本性完全对立的意义上使用语言,但谎言本身并不是一种影响别人的中立手段(neutral means),它采纳一些可以反对的方法。正直的人必须遵守诺言并且不能任意地破坏它们。

然而诺言的约束力并不是无条件的。它们允许例外的情况,这也是神学家常有的说法。允许对遵守诺言有例外情况的理由之中,下述的情况对此问题是重要的:如果一个人在语言上的诚实会带来害处或不道德的后果时,又如果听者自愿地或可被预先假定放弃他对真理的权利时,他可以被免除遵守这种诚实的义务。但这时,谎言所防止的害处必须比它所带来的害处更大这一点必须

① Cf. F. Kainz, *Psychologie der Sprache*, vol. 1: *Grundlagen der allgemeinen Sprachpsychologie* (Stuttgart: F. Enke, 1954). Robert T. Harris 和 James L. Jarrett, *Language and informal Logic*《语言和非形式逻辑》(New York: Longmans, Green and Co., 1956), 158—165. John L. Austin, *How To Do Things With Words*《如何使用语言》(New York: Oxford Univ. Press, 1965)。

要成立；如果成立的话，一个假的言辞就可以被证明是合理的。

先前的阐述一再地表明了诚实 (truthfulness) 最终的意义是对承诺的信实 (faithfulness)，这和《圣经》上的理解是一致的。在《圣经》里，诚实是和信实接近的，并且是信实的一种表现。因此，我们最好从信实这个美德的角度去理解诚实。

四、誓言

人们和社会经常都需要真理，但真理常常会被谎言危及，因此人们寻求保证真理的途径；特别在誓言 (oath 亦译“宣誓”) 里可以找到这种保证。一个誓言呼唤天主对一个声明的可靠性或一个诺言的诚实作见证。因此，誓言分为声明性的 (assertory) 和允诺性 (promissory) 的两类。

《圣经·旧约》的记载包含了许多关于誓言的例子。甚至上主也用自己的名字来发誓(《创世纪》22:16;《出谷纪》32:13;《耶肋米亚》11:5)。当然，惟一能被允许的誓言是雅威(耶和華)所发的誓言(《申命纪》6:13;10:20)，其他的发誓都是偶像崇拜(《耶肋米亚》5:7;12:16;《亚毛斯》8:14;《索福尼亚》1:4f)。谁若虚假地或亵渎地发誓，谁就违背了天主。“你不要奉我的名妄发虚誓，而亵渎你天主的名”(《肋未纪》19:12;参见《圣咏》24:4f;《德训篇》23:9—11)。那些发伪誓的人将受到神的惩罚(《户籍纪》5:21;《列王纪上》8:31f)。

新约对誓言的态度比较倾向于保留的态度。在“山中宝训”中，耶稣甚至似乎要禁止人们发任何的誓言。“你们总不可发誓……你们的话该当是：是就说是，非就说非；其他的多余的，便是出于邪恶”(《玛窦福音》5:34,37)。门徒的话应该是足够的可靠，以至不需誓言来加以肯定。正如在许多其他的场合中，基督在这里也同样地提出一个人们应该追求的理想。他给予人们一种挑战性的刺激，为了要求一种更高的和更彻底的完美；但人们有时不一定需要从一个严格的意义上来实行这些挑战性的理想(像实行一

条法规那样)。对誓言的禁止也不是绝对的,我们可从新约的其他篇章里看出这一点。

《玛窦福音》23:16—22 并不在原则上谴责誓言;它只批评对它的滥用。新约反复地、肯定地谈到天主给祖父们表示仁慈的誓言(见《路加福音》1:73;《宗徒大事录》2:30;《希伯来书》6:13—18;7:20f)。保禄虽然从来没有表达过一条清楚的誓言,但他常常用一些接近誓言的声明(见《罗马书》1:9;《格林多后书》1:18;《迦拉达书》1:20;《得撒洛尼前书》2:5、10)。《默示录》也不认为誓言是不可以的:在那里一个天使出现,并用永生天主的名义隆重地发了一个誓言,说最后的拯救是必然会发生的并且来日不远(《若望默示录》10:6)。由此可见,新约对誓言的谴责并不是绝对的;因此许多教会都认为在当今不完美的社会中,如果有充足的理由,誓言是应该被允许的。

誓言的有效性(validity of an oath)要求发誓的程序是恰当的,并有发誓的意向。完善的程序是:“我以天主的名义发誓”(I swear by God),“天主为我作证”(God is my witness),“愿天主帮助我”(So help me God),“我以十字架的名义发誓”(I swear by the cross);不完善的程序是:“天主知道”(God knows),“我在天主面前说话”(I speak in the sight of God),“天主是活的”(As God lives)。在不完善的表述中,如果人们有意地用它们来发誓,就算是誓言;如果人们的用意并不明确,可以假设这不算誓言。那些不以天主发誓的说法,例如“凭我的诚意”(Upon my honour),“诚心诚意地”(In honour),“凭着我的诚意和良心”(In honour and conscience),“正如我生活”(As true as I live),当然是不足以构成誓言的说法。代替誓言的法律上的声明是明确的、强有力的肯定,但这不是严格意义上的誓言。

一个没有至少表面上的意向的誓言是无效的,例如一个醉酒人的誓言。

一个在由于受欺骗、受暴力威胁或在严重恐惧的压力下所发

的誓言并不具有约束力,并且被天主教法典宣称为“依法无效”(ipso iure nullum est)(《天主教法典》1200 § 2)。

誓言的合法性(lawfulness of an oath),需要有三个条件:真理、道德的合法性以及充分的理由。第一,发誓的人必须要确信他的陈述的真理性,或有坚定的意图来遵守他的诺言。这就排除了说谎和对诺言的合理怀疑,但这并不排除不能克服的错误或合法的内心保留(mental restriction)。唤起天主作为假话的证人是伪誓(perjury)和重罪;若为一些自己很怀疑的事发誓,说它们是真的,那也是犯有严重的罪。第二,声明或诺言必须在道德上是被允许的(morally lawful)。如果天主被唤来肯定有罪的自夸或贬低行为,这就是滥用。根据一些理论家的看法,如果贬低是严重的,这种行为就是一个严重的罪过。用誓言来允诺罪恶的东西是一种严重的过错,至少当被允诺的事情本身是重罪时是如此。第三,誓言必须出于充足的理由,因为这是出于对天主名义的尊重。轻易地发誓是违背天主应该获得的尊敬,虽然这通常不是一个重大的罪过。

一个允诺性誓言的义务(obligation of a promissory oath)是重大的还是轻微的,要根据所允诺的对象是重大的还是轻微的决定。誓言不能包括进行被禁止的或是无用的事的义务。对一个允诺的誓言的解释主要依靠发誓人的意向,否则誓言就将严格地按照法律来解释。如果宣誓者是出于欺骗,则必须依受宣誓者的意向解释它(见《基督教法典》1204)。

契约性的誓言或官位上的誓言(oath of office)意味着一个人遵照国家的法律办事,依照法律的条文来行使自己的职权,而且不做任何违反正义权威的事情;但是这并不意味着这个人有誓言的约束以遵守民法中的每一小条。一个誓言不延伸到那些和天主或教会的权利相对立的法律。

如果接受承诺的人豁免它;如果被承诺的对象已经大大地改变了;如果对象已经变成有罪的或完全无关的,或成了达到更高价

值的一个障碍；如果原来的动机不再存在；如果发誓时的基本条件已经被终止；如果承诺根据法律被中止(suspension)、豁免(dis-pensation)或更换(commutation)，那么允诺性的誓言的约束力就停止了。^①发了某一个誓言的人自己也能够更换他所许诺的事，换它为一个同样好的或更好的事。如果一个公教徒想更换为一个比较低等的事或想得到豁免，就需要问这方面的权威，即教宗、本教区主教、本堂神父、修会会长(各对其属下有权力)，以及那些从宗座那里获得了这方面权力的人。但誓言的豁免不可以伤及别人的利益。^②

今天的情况仍然多次要求人们发誓，比如在法庭里或在正式就任时(比如高级职位)，但同时人们逐渐失去对于誓言的宗教基础的理解。在越来越世俗化的社会中，人们想一个宗教方面是中立的国家不应该要求这样的和宗教有关系的誓言。结果，人们用别的严肃的话或诺言来代替誓词。一直到今天，各教会团体都很重视誓言，特别是高级官位的誓言，并且反对取消誓词。考虑到这一切并且意识到国家在宗教上的中立，“教会不应该继续反对这种发展，因为根据《圣经》的看法，发誓的作法也不是没有问题的。”^③

第三节 忠贞

一、忠贞的性质和基础

忠贞(fidelity)^④是这样的一种美德，一个人凭借它保持对信念、言辞和诺言的诚实，并且不会挫败别人的合理期望；特别是，它

① 参见下文关于诺言的停止的论述。

② 见 CIC 1203 和 1196f。参见对“属下”的说明。

③ H. Weber, Spezielle Moraltheologie, 1999, 61。

④ 作者在此通用“忠贞”(fidelity)和“忠诚”(faithfulness)。两个概念有同样的词根：fides=faith。——译者注

要求一个人实现他明确地或含蓄地许下的诺言。正如前面所说的那样,在《圣经》里,诚实和忠贞(忠信)是两个紧密相关的概念。忠贞是指人们对天主以及邻人的诚实,这两种品质实质上是同源的:语言的诚实要求人在言辞和思想之间保持一致,忠信的美德使得人在行动上和他的话保持一致。在上述的章节中,行为上的诚实和这种意义上的忠贞相关联;这一点可以在此提醒。

人们对天主的忠诚是一个基础性的道德义务,人从天主那里所获得的恩惠要求他忠诚地事奉天主。而人从基督的救恩工程那里所获得的赎罪恩惠则是另一个原因,来要求人们忠信地归依天主,现在就以跟随基督这种特殊的方式来完成。

对天主的忠诚必然地包含和要求对人们的忠诚。人们的关系越亲密,忠贞的性质就越明显,例如子女和父母,夫妻之间和朋友之间。教会特别重视对婚姻关系,神父(牧师)职位以及修道(修会)生活的承诺的忠诚。

忠贞的主要特点是个人行为的稳定性(stability)和可靠性(reliability)。对他人的忠贞是人们之间互相信任以及个体和社会安全的重要基础;幸福的生活,富有成果的共同工作以及个人和整个社会的健康发展都需要这些重要的先决条件。在这里,忠贞也表达出诚实的意义。对他人的不忠贞则损害了相互间的信任,破坏社会的稳定和打破维护人们相互间的互助和友善的纽带。

二、许诺

在实现个人许诺(promise)方面,忠贞最能表明自己。我们要区分一般的决定(resolution)、简单的许诺(simple promise)和诺言性的契约(contract of promise)。决定只是对意图的表达,它并不是真正的诺言。因此,我们可以对别人说我们将在圣诞节探望他,这样的意图并不构成对别人忠贞的义务的基础。充其量,它也只不过对自己负有这样的义务,即如果没有充分的理由,我们就不应该改变原有的决定。

简单的许诺是一种自愿的奉献(*gratuitous offer*),通过它,人自己担负一个责任,即他要给接受许诺的人做一件事。如果它被接受的话,这就将会成为一个要求忠贞的义务。通常的时候,履行这种许诺不是一件重大的义务,因为在单方面的许诺中,许诺者的意向中没有重大的约束力;而另一方面,接受许诺的人也不会对这种诺言有特别大的期望。但是,如果接受许诺的人,依靠这种诺言而采取一种行动却由于这种诺言的不被履行而遭到伤害的话,这种义务就是重大的了。因此,如果有人许诺一个家的父亲将来会得到一份更好的工作,而这位父亲因此终止他原来的工作,那么不守该许诺将是严重的*不义*。

当一个人把对被许诺的事的严格权利交给接受诺言的人,一个诺言性的契约就会产生。使这种诺言产生有效的前提是,许诺必须被对方接受,而接受者需要对许诺者作出声明。这就构成正义上的义务。如果意向没有被明确地表达出来,但许诺的条件表明一个真正的同意,人们也可以同样地假设一个许诺性的契约。因此,假如一个人受到了某种服务而许诺为此提供偿还或许诺本身是相互性的,这就很可能是诺言性的契约。为了防止不确定的情况,为了法律上有约束力的承诺,法律要求法律的或公证的证明,例如,对于捐款的承诺。

当不能确定到底是诺言性的契约、简单的许诺,还是一般的决定的时候,就应该假定义务较少的那种方式。如果某人因为有罪的过错而疏忽了对诺言的遵守,尽管这只是简单的许诺,他也有义务去补偿接受许诺的人的损害,至少必须弥补那种可以预见到的伤害。如果许诺的对象是为了受到的特别服务的报答,而诺言未能履行,人们也可以采取秘密的弥补方式。

如果诺言的同意(*consent*)是不完备的,例如,如果诺言是在不清醒的状态下(*intoxication*,如喝醉了)做出的,或者是因为被欺骗或受到严重的和不正义的恐惧(为达到强迫承诺的目的而施加的恐惧),诺言就是无效的。

在下列情况下对许诺的义务就要停止:(1)如果接受诺言的人自愿地放弃它,又或者存在正当的理由以假定这一放弃行为;(2)如果被许诺的事情已经变得不可能的(例如因为赤贫或疾病)、有害的、不道德或无用的;(3)如果原先许诺的环境已经发生了不可预见的巨大变化或一些事实被揭露,而如果提出许诺的人原来知道这些,他根本不会作出许诺;(4)诺言的任何一方的去世。然而一个真正的、对正义负责的诺言,将传到他的后代。例如一个主人为了仆人所作的无报酬劳动而给予他部分遗产的承诺。同理,如果诺言的受益者不仅仅是接受许诺的人,而主要也是他家庭,那么,对诺言的义务就不应该因为接受许诺的人去世而终止。

第四节 秘密

一、秘密的性质和基础

秘密是指被隐藏的、不应该被泄露的事实。这个被隐藏起来的事实可以是一个缺点或过失(例如一个不合法的小孩或财政上的困难),或者是一个需要为防止滥用而被保护起来的高价值的利益,例如国防方面的发明或机密。

秘密可以区分为三个种类:自然的、承诺的和受委托的秘密。自然的秘密(natural secret)之所以这样称呼,就在于它的义务直接来自自然法律,不需要传统或人定的合同来加以约束力。兄弟间的关切和人际关系的本性就要求对其保密。它包括了所有的这些事实,如果它们被揭露了,就会使别人受到伤害或不愉快。

承诺的秘密(promised secret)是听者获得信息之后允诺保密的,虽然若不是为了这个诺言,本来可能没有保密的义务。如果这个诺言涉及到一个自然的秘密,这种保密的义务就具有双重性:一方面从仁爱或正义产生,另一方面从对诺言的忠诚产生。如果所涉及的事情是无用的或不道德的,对秘密的承诺就没有约束力。

一个委托的或交给的秘密(entrusted or committed secret)是指人们获得它的前提是保密。对保密的同意的表现可以是明确的,也可以是暗示的。属于后者是职业的秘密,即人们出于职业的性质而对它有保密的义务,例如长上者、地方官、医生、助产婆、律师、辅导人员(例如对上瘾者提供心理辅导的人)等等。职业的秘密是所有秘密中最应该遵守的一种。最严格的和最神圣的秘密是神父对悔罪者的告解所保守的秘密(confessional secret)。

对纯粹属于个人的、私下的以及神圣的价值的尊重同样要求它们被谨慎保密的态度所保护,例如一个人私下作了一种誓愿,或者对极需要帮助的人提供财政上的帮助这一事实可能会带来他人的嫉妒和不合理的要求。在这种情况下,基督警告说:“不要把圣物给狗,不要把你们的珍珠投在猪前”(《玛窦福音》7:6)。对真理和神圣价值的尊敬要求我们不把将这些价值和个人的真理交给一些无法理解其意义的人——这些人也不会适当地回应这些价值。对于涉及我们最私人的个人生活时,我们只能向那些谨慎沉默的人吐露;出于同样的理由,我们不应该打听邻人的私人生活。

二、对秘密的揭露

秘密对于个人以及社会的利益的重要性使得人们除非有充分的理由,否则就不能够揭露它们。秘密越重要,允许揭露它的理由就需要越重大。

没有充分的理由而对一个自然的秘密进行揭露是违背仁慈或正义,而罪行的轻重程度取决于由于秘密的揭露对他人所造成的伤害的轻重程度。破坏一个职业的秘密是一个严重的过错,除非事情本身是琐碎的。^①

对职业秘密的违反所造成的破坏必须要弥补,这是正义上的义务(in justice);其他情况对秘密的破坏也需要弥补,但这只是仁

① 一个国家的法律可能规定用赔偿或徒刑来惩罚一个交出职业秘密的人。

爱上的义务(in charity),除非这时正义同时也被非正义的手段所破坏。

在下列的情况中,保密的义务将终止:(1)如果当事人合理地允许对秘密的揭露;(2)如果由于他人的揭露,事情已经不再是秘密了;(3)如果有充分的理由为揭露辩护。揭露自然秘密的一个充分理由是为了避免对自己、其他无辜的团体或公共事业造成的相对巨大的不方便。揭露仅仅是承诺的而不是自然的或职业的秘密的一个充分的理由是任何不成比例的较大的不便。如果由一个长上者或法官来审问的话,自然的和承诺的秘密必须要被揭露,但是质问者对获知秘密的权利必须是确定的。

揭露一个自然的秘密的足够大的理由是避免公益的相当大的损失或某一个群体的损失。如果能够这样保护公益,揭露私人的错误可能是正当的。因此,向正当的权威揭发犯人或阴谋者或在法庭上作证来反对他们是正当的。在学校里的学生也应该揭发一些破坏学习精神的同学。如果一些候选人没有资格就任,一个知道他们缺点的人应该(甚至必须)揭露他们那些隐秘的缺陷。投票的人的权利包括这些:他们应该知道候选人的真实情况和能力。但是如果所揭露的事仅仅是一些个人的私事,与就任无关,就是另一个问题。隐私方面的名誉不得侵入,在这方面一位候选人与其他人一样。

一个人也可以揭露别人的错误为了保护自己不受不正当的损失,如果这种作法对别人不造成一种不相称的损失。比如,一个会计师如果受批评没有良好地管理团体的财物,他就可以说出长上的一些错误的指令。为了保护别人都应该揭露秘密。比如,如果无辜者受惩罚,应该揭露犯罪行为的真正发起人。应该提醒一些太天真的人注意到引诱者、骗子或江湖医生。一个人可以向雇主说,某某雇员有时候会“顺手牵羊”,也可以揭露另一些与老板商务有关系的缺点;然而,如果这种揭露意味着这个雇员或仆人将会遭受非常大的损失——物质上的或精神上的损失——,则不可以提

供这些信息。

考虑到人的更大利益也可以揭露关于他的秘密,比如可以向孩子的父母说出孩子的一些错误,为了改进孩子的行为。也可以向上提供关于部下的一些缺点,如果这是有益于他们的。

受委托的秘密可以不被泄露,哪怕是对一个长上者,除非有下列的理由之一:(1)为了避免一个对公共利益的严重的危害。(2)为了避免由于委托者的原因而对其他无辜的团体的严重伤害,因为无辜者对受保护的正当权利是首要的,而没有一个受委托的秘密比它更重要。因此如果一个男子在性方面有疾病,而他的医生劝说他不要结婚但他不听,那么这位医生就可以对新娘揭露这一秘密。然而我们不一定要通过揭露职业的秘密来证实一个罪犯的行为,以便从法庭的责难中挽救一个无辜者,除非这个罪犯是导致法庭的责难的原因。(比如,在黑手党地区中,如果一个法律顾问说出某些犯罪行为为发起人的名字,而这些资料来自某一个犯人,他可能就为这个犯人的生命安全带来严重的危险。)然而人们不应该为了避免对个人的危害而损害公共的利益。

除非委托秘密的人合理的拒绝,和一个谨慎的、将会保守秘密的咨询者讨论秘密的事情将是允许的。无论什么时候,人们都应该谨慎地注意保证公众对职业秘密以及职业本身的信任不致被破坏,否则就会造成对公共利益的损害。

三、对秘密的打听

对别人的秘密进行打听是不合法的甚至要受到法律的惩罚。^① 因此,人们不可以通过盗窃、偷听、私拆信件、偷听电话、装

^① 对秘密进行非法打听的严重性可以由1972年美国著名的水门事件(Watergate case)来说明。在帮助尼克松竞选的过程中,他的班组(共和党人)潜人民主党的总部(华盛顿的水门大楼)安装偷听器,意图窃听对方的竞选策略。对这一事件的调查牵涉到尼克松的最亲密的政府成员并迫使他们辞职。尼克松本人好像也知道了这一事情;但有人则说他只是希望保护他的伙伴。1974年8月尼克松也辞职了。

置窃听器、偷偷记录别人的对话等等的方式来获得关于不公开的事实的知识,例如关于一些发明、医疗报告或某人的私人观点等。这通常是一个严重的过错,除非事情本身是琐碎的并且这个人不要利用他所打听到的秘密。

然而,如果所用的手段是恰当的,为了一些十分重要的目的,打听秘密也是被允许的,有时甚至是被要求的。关于书信的秘密有一些特殊的问题,其中的一些规则同样也适用于打听别人对话的情况。

一般地说,没有经过允许便阅读他人的信件是违反正义的。当发信人或收信人允许时,这种行为便获得了批准。当孩子们仍然处在被父母监护的时期,父母就有权阅读他们的信件;同样道理,教导者(即老师)有权阅读被教管人的书信,除非其中包括了家庭的秘密或良心的内容,在这种情况下就不可以继续阅读信件。

除此以外,只有在为避免对公共的、他人的以及本人的利益严重损害的情况下,阅读他人的信件才是合法的;同样的理由也可以为偷听电话或窃听谈话辩护。国民的权力机关为了保护公共利益的需要,例如为了揭露或阻止罪行或对国家机密的泄露,就可以打开信件。当然,政府官员对这些信息的利用只能被限制在公共利益所规定的范围里;对于信件里面的其他内容,政府官员受职业秘密的约束。如果一个人能合理地假定某些信件里包含了对他严重的不正义和伤害的内容,他也就被允许阅读别人的这些信件。因此一个配偶为了保护他自己或家庭免受严重的非正义与伤害,就可以打开他的伴侣的信件。

阅读那些已经被废弃在公众垃圾箱里的信件并不是非法的。然而对于那些被撕成小碎片并抛在公众地方的信件,如果某人把它们重新拼凑起来并加以阅读,这就是违反道德的。遗失掉的信件不应该被阅读。

第五节 社会通讯伦理

社会交流最有影响的工具是大众媒介,这包括新闻、电影、广播、电视和音像制品。在所有这些领域中,对他人(少数派,其他民族等等)的诚恳、老实、真诚和尊重是十分重要的。然而,一般的人也许不会认为,这些品德受到了新闻、广播和电视工作者的充分的尊重。大众媒介的可信度遭到削弱,因为人们都怀疑其中会有操纵(manipulation)、派别之分(partisanship)以及被夸大的滋事(sensation mongering)。大众媒介的潜力和隐藏的影响引起一些人的恐惧,而个人面对大众媒介时就感到软弱无力了。这就要求有关于社会交流的道德风貌。

一、社会交流的角色

尽管有上述的弊病,大众媒介对于现代社会的顺利运转仍然是必不可少的。它们可以告诉人们在世界上所发生的事情,并让他们迅速完成这份工作;这样,人们就能更好地参与到公共事务中去。通过它们所获得的知识使得人们能够做出恰当的决定,促进与他人的合作以及协调他们的创造性工作。在当今社会中的生活要求全面的和准确的信息,以便人们能够选择适当的行为途径。获得信息并不仅仅是个人的权利,它对于公共利益也是不可缺少的。

除了关于现实情况的信息报告以外,大众媒介在教育的大领域中扮演着一个越来越重要的角色。当教育设备不充分的时候,它们对于文化的普及提供了基础性的手段,可以消除文盲等现象;它们把艺术的和文化的成就带给人类的大部分领域。“正如对经济和社会不平等的消除是社会进步的一个真正的标志,这也

是如此的标志。^①

二、被通知和通知的权利

表达和交流自由的权利(right to freedom of expression and communication)首先在 1776 年被 Virginia Bill 提出,并在法国的 1789 年人权和民权宣言中也得到了肯定。1948 年《关于人权的普遍宣言》把这一点在第 19 章中表达出来:“每个人都享有自由意见和表达意见的权利;这种权利包括不受干预地坚持自己的观点,并且追求、接受和传达信息,不论是通过什么媒介,也不受国家边境的界限。”经过最初的对这一权利感到不安的时期以后,^②教宗若望二十三世,^③梵二大会(IM 5; 12; GS 59)和其他的教会的声明都肯定地把这种权利看作是对个人以及社会的不可缺少的一部分。“如果要有一种名符其实的公共的舆论(public opinion),宣扬表达思想和态度的自由就是绝对不可缺少的”。^④然而,政治的世界离言论的理想的实践还非常远。在 1988 年,世界上多半个国家还没有出版自由、广播自由和电视自由。^⑤

表达的自由,特别是新闻的自由(包括广播和电视)常常会遇到来自希望隐藏真理的个人或机构的阻力。记者有时要冒着生命

① *Communio et Progressio*, Pastoral Instruction on the Means of Social Communication, nr 1., 1971 年 1 月 29 日;在 *Vatican Colletion I* 中有英文翻译: *The Conciliar and Post Conciliar Documents*, 由 A. Flannery 编辑, 1988, rev. ed., 293—394。这是对于这一论题极有用的文献。

② 参见 Gregory XVI (*Encyclical Mirari vos*, 15 Aug. 1832; DS 2730f) 以及 Pius IX (*Encyclical Quanta cura*, 8 Dec. 1864; DS 2979)。

③ *Pacem in Terris*, nr. 12.

④ *Communio et Progressio*, nr. 26. 同样见教宗保禄六世 1964 年 4 月 17 日所发表的演讲。AAS 56(1964), 387ff.

⑤ 根据 Freedom House 的说法,全球 56% 的国家在 1988 年没有出版自由,20% 有部分的自由,而只有 24% 有充分的自由。见 W. G. Pippert, *An Ethics of News. A Reporter's Search for Truth* (Georgetown University Press, 1989) 18.

的危险,他们中的一些人甚至在履行责任时遭到了杀害;^①同时有更多勇敢的人因为在极权体制下宣扬和行使这种权利而失去了自由和生命。新闻的自由对于所有其他的权利来说是一个强有力的保证。“人们可以肯定地说,从新闻自由程度的大小,就可以看出一个国家的政治自由和沟通的质量”。^② 由于其重要性和很大的脆弱性,表达和沟通的自由当和相对立的利益相冲突时就应该享有优先权。对于这一点,应变适用这个原则:“若有怀疑,则支持自由”(in dubio libertas)。

然而表达的自由,特别是新闻自由这个价值也很难避免遭到一些危害。记者们并不总是为公众的利益所驱动。对轰动和流行事件的倾向、个人的关系和偏见、同情和厌恶都会影响他的报道。媒介也依赖于听众和读者的好感。如果放开对于电视台的管理,结果电视台更会受广告的影响,因为电视台需要来自广告的钱。竞争越大,道德和文化的水平就越受负面的影响。^③实际上,大众媒介从来没有完全摆脱经济上的考虑。当面对媒体的自由和私人生活空间以及个人荣誉的矛盾时,后者通常都容易成为牺牲的一方。但对于表达的自由权利并不是没有限制的。“它必须要和其他的权利和谐共处。有能保证个人以及社会名声的对真理的权利;有保护家庭以及私人生活的个人权利;同时也有对秘密保密的权利,如果具体需要、职业义务或公共利益要求的话,那么这种权利就会成立。”^④联合国的人权宣言不仅仅包括言论的表达自由,但也包括个人隐私和个人荣誉受保护的权利。“没有人可以任意遭受对于其隐私生活、其家庭或信件的干涉,也不可以攻击人的荣

① 在1987年有25位记者被杀害,10位遭绑架或失踪,188位被打入监狱,51个被驱逐出境,436个受到骚扰。(见W. G. Pippert同上)。

② H. Boverter, *Pressefreiheit ist nicht grenzenlos, Einführung in die Medienethik* (Bonn: Bouvier, 1989), 26.

③ 关于色情和淫秽作品的问题,请见下面“性与婚姻,节制与大众媒介”。

④ *Communio et Progressio*, nr. 24.

誉和名声”(第12条)。

三、社会交流的义务

(1) 社会的交流者(所有积极参与大众媒体的人)自然地对于媒体被用的方式负有特殊的责任。“既然社会交流媒介的目的在于人们,社会交流者就应该尽力地为人们服务;但只有真正懂得和爱别人时,他们才能做到这一点。”^①创造社会交往产品(例如电视报导)的人就应该受正义和公平判断的驱动而因此关心所在(或大的或少数的)社会团体的需要,并公平地表达它们。

所报导的消息的范围都应该符合真实的情况。然而,仅仅报导一些真理的事实而不考虑到后果不应该是记者的唯一原则。《圣经》很多次将诚实与别的美德结合到一起,比如仁慈、正义与和平(见《圣咏》85:10,《依撒意亚》16:5;《匝加利亚》8:16)。除了真理以外,博爱是这个领域中的最高原则。如果一个报导不会对正义与和平有所贡献(比如它激励仇恨的态度或它向一些恐怖分子提供警察的一些预防策略)那么就不应该作这样的报导。“我们是记者,但我们首先是人类大家庭的一分子,所以在恐怖主义的情况下,我们应该记得,我们首先要对于人们负责任,不是对美好报导。”^②

记者们的义务主要是下面这些:真实的信息、细心的报道、对错误报道的纠正、不采用不正当的手段来获取信息、对职业秘密的保密、保护个人的隐私和禁止贿赂。关于荣誉、真诚、忠信和保密所说的一切,在这里也适用。报纸的头版头条也能“杀人”。特别可恶的是对事实和虚假的混淆。记者们必须尊敬人们的私人领域。只有当个人的行为触及公众利益时,才可以公开地在出版物中谈论它,比如当一个人是某一个职位的候选人时。^③职位越高,

① *Communio et Progressio*, nr. 72.

② W. G. Pippert 前引书,119.

③ 注意由德国新闻委员会(Deutscher Presserat)1973年制定的很中肯的新闻法;H. Boventer, 同上,111-3.

这种监督越仔细；但是这种监察也仅仅限于那些和职位有关的范围，比如人的性格、坦诚、判断能力、自制自律、责任感。同时，这种考察不应该包括侵入候选人的孩子、兄弟姐妹或比较远的亲戚。

大多的记者会尽量全面地报导某一个问题，但他们的偏见和成见更多表现在这样的现象中：他们选择了哪些题材？他们为不同的内容给予了多少篇幅？“新闻界的真正力量不在于如何塑造或控制公共舆论，但更多在于在这点上：它会为听众选择一些论题，为他们预定一些内容。”^①大众媒介可能不会很成功地告诉人们要想什么，但它们很成功地告诉了读者们应该思考什么问题。媒介强调说，自己所报导的是重要的问题，同时说自己没有报导的不重要。另外，在电视方面，记者要用一种符合电视的形式来准备他们的报导。“只能播出那些有摄影资料的报告。”^②

对流行的以及时事性事件的报导由于事件和话题的众多而不可避免地会遇到一些限度。新闻记者们必须要做出选择，并常常要迅速地选择。由于这种过程本身的性质，经常没有充分的筛选和考虑的时间。这就构成一个义务，即当交流者的信息严重地不足或甚至出了错误的时候，他有义务去补充和纠正这些信息。“另一方面，既然只有那些有新奇价值的事件才具有新闻价值，那么那些没有‘新闻价值’的信息的领域就会成为一片空白”。^③这样就歪曲了对现实情况的描绘并且忽略了人生中的稳定因素；信息的接收者必须学会纠正这种描述。

新闻界的内在局限性应该帮助记者或编辑不要采取一种太傲

① 见同上 Pippert, 55。

② 见 John A. Coleman, “The Sociology of the Media,” *Concilium* 1993/6, p. 5。

③ A. Auer, 前引, 537f. A. Auer, “Anthropologische Grundlegung einer Medienethik,” in *Handbuch der christlichen Ethik*, vol. 3, ed. by A. Hertz et alii (Freiburg: Herder, 1993) 537f. 事故、自然灾害、暴行或政治危机是特别“值得报导的”。因此，那些“坏消息”在新闻界中占有很大的篇幅，虽然也不是全部。根据 Gerald Priestland 的分析，大约 40% 的新闻报导是“坏消息”，30% 是好消息，而 30% 是中立的。见 W. G. Pippert 前引书, 4。

慢的或太固执的态度。他们的思想和选择经常在无意识中还深深地受到各个世界观、思想态度和文化背景的影响。“作为一个很实在的事实,一个记者必须承认,他在大多的情况下无法将整个真情实况都在一个报导中淋漓尽致地说明。”^①

认为所有不被法律禁止的都是在新闻界享有自由的观点是令人可惜的。对新闻活动的法律限制带来一些缺点,并且若有太多的限制也是不理想的。因此,大众媒介的道德风貌(ethos)在很大程度上是未成文的和活生生的。假如新闻职业想得到人们的尊重,就应该遵守这些不成文的原则。

(2) 政府以及它的权威机构“有维护言论自由和提供合适的条件的义务。每个人都应该拥有得到信息和遵循他自己的见解的权利。人的尊严应该充分地得到尊重”。^② 公民的权威机构在这里担任了一个正面的角色;它们的主要任务并不是镇压,而是保证所有人自由的空间,尽管适当的措施有时是需要的。公民的权利只有在真正需要的时候才可以被削弱,检查(censorship)行为也应该只有在迫不得已的情况下才被使用。

社会交流的自由和被通知的权利应该“建立在法律的基础上,并且应该得到保护以免因过度的经济、政治和意识形态的压力而受削弱。公民所拥有批评交流媒介实际工作的权利应该受到立法者的保护;当媒介以垄断的手段被使用时,这一点就显得特别重要”。^③ 原则上,在传播媒介方面的垄断不是很理想的。有时,政府还需要通过法律规定而打破垄断的现象和解散太强大的集团(cartels);另一方面,对于那些明显的对公共事业有帮助(但因条件不良而不能赚钱)的活动应该给予财政上的帮助。个别的居民以及少数派团体的声誉需要法律的保护;传播媒介中的宗教自由

① 见 W. G. Pippert 前引书,28。

② *Communio et Progressio*, nr. 84.

③ *Communio et Progressio*, 前引,nr. 87。

必须要被保护。

媒体的专职人员或他们的机构应该成立它们自己的委员会，这是很值得提倡的事情。这样做也就能减少对政府权威干预的需要。

(3) 接收者有权得到完整的、准确的以及真实的信息。与此权利相应的是寻求信息的义务。信息并不会自然地产生，它需要人们的主动寻求。只有当人们拥有足够的信息，他才能在社会生活中承担义务以及扮演一个积极、活跃、有用的角色。

“信息的接收者应该对信息的传播者的困难抱有一种清晰的观念。人们不应该认为，那些播送新闻的人已经达到了一种超人类的完美。不过，他们有权利以期望当在报道中发现错误或曲解时能迅速和肯定地做出纠正；他们应该随时抗议所发生的遗漏或曲解。”^①读者和听众“必须认出，单独一个报导不能是全面的真理。读者们应该用不同出版物关于同样的问题的报导，加以比较。”^②在一定程度上，通过信息的不同来源可以保证信息的正确性。

人们经常抱怨说，大众媒介仅仅会潜移默化地操纵自己的读者和听众，而特别是电视仅仅会培养一种很被动的态度，让观众吸收所报导的价值观。然而，一些调查显示，接受者还能够比较完善地保护自己，不受媒介的隐藏信息的影响。“因此，比如说，在共产党时期的东欧各国，很多观众能够看透各政府的宣传，能够认出那些操作公众舆论的尝试。”^③大众媒介所创造的公众舆论一方面似乎不看重婚姻和家庭生活，但实际上有很多人一直非常重视自己的家庭，正如一些调查所显示的那样。虽然大众媒介对于公共舆论确实有很大的影响，但也不能任意地操作它。接受信息的人们也应该有意识地保持自己判断的独立性。“人们应该有一种自我

① *Communio et Progressio*, 前引, nr. 41.

② 见 W. G. Pippert, *An Ethics of News*, 前引书, 27.

③ [见 J. A. Coleman, 前引书 8.]

意识,他们也应该看重那些不显示在媒介上的东西,也应该坚持一些被媒介完全忽略的价值。”^①反过来,媒介的优势在于,它们能够提出一些社会上的和慈善方面的需要——如果它们不提出这些,一般的人都不会注意到这些。那些有操作危险的领域主要是那些读者无法自己知道真实情况的问题,比如关于别的国家中的政治发展。特别在这些问题上需要参考别的信息来源的报导。特别是孩子和一些自己没有经验的、思想不稳定的人会被动地接受媒介所传播的价值观,特别如果他们过多看电视。因此,这样的人需要指导和帮助。

为了谨慎地使用大众媒介,人们(小孩子)需要一种训练;家庭、学校和教会在这里都应该扮演一个角色。“鼓励孩子们的艺术鉴赏力,启发他们的敏锐和批判能力以及建立基于正确的道德观念的个人义务感这些教育活动永远也不会太早。他们需要这些来对面对的出版物、电影和广播进行判别和选择。”^②

四、大众媒介和教会

希望电子大众媒介对福音的传播做出太多的贡献是不现实的。“新闻界和广播都不会成为‘第二个讲台’;媒介对于教会的不可替代的作用,更确切地说,在于它们通过创造一种良好的社会气氛、扫除误解、增加人们对于教会普世性的认识以及说明教会对于当代社会的和谐共处所做的贡献来为教会传播福音铺平道路。”^③

① Ottmar Fuchs, “How the Churches deal with the Media”, *Concilium* 1993/6.

② 同上, nr. 67.

③ 见 G. Virt, *Handbuch der christlichen Ethik*, vol. 3, 前引, 549. 关于社会交流的牧函“*Aetatis Novae*”(1992年2月22日)却很一致地认为天主教的媒体应该在福音传播事业的所有领域中都担任一个角色,它还要求社会交流方面的训练应该成为从事牧灵工作的人的基本教育项目之一(nr. 17f; 21)。每一个主教团以及每一个教区都应该为社会交流建立一个完整的计划(nr. 23 和 ff)。

在大众媒体方面有足够的技能的人可以帮助新闻编辑不要忽略那些听众感兴趣的宗教方面的话题。他们能够对人生的宗教方面给予足够的注意。当然,他们的目的不在于用他们的观点来占据媒介,而是在于对现实生活提供一幅更完整和更正确的图景。

当一些非教会的媒介作一些关于教会或关于宗教的报导,它们的好处是,他们会达到更多的人,会影响更大的听众,超过宗教出版物的范围。对于很多远离教会的信徒来说,这些媒介可能是与教会的最后联系。即使大众媒介不能有“第二个讲道台”的功能,但对某些人来说,它们仍然是“最后的讲道台”。除了世俗的媒介以外,也应该提到教会的出版社、各教区的教会报、神学杂志等等,因为它们的发行量也相当大。它们确实具有一种“讲道台”的作用,当然只是对于那些读这些报纸的人来谈的。那些重视自己信仰的基督徒应该在家里有一个或更多的教会报纸。

如果教会希望新闻机构对宗教新闻投入适当的关心和注意力,它就应该“负有给新闻机构提供完整和正确的信息的义务,以便他们也能更好地开展他们的工作。……提前准备重要的决定和声明是明智的。这样可以利用出版界所需要的时间,并为了教会的利益而进行适当的解释和商讨”。^①相反,当教会的权威机构不愿意或不能提供信息时,谣言就会散播开来,这样人们所得到的就不是真理,而是半真半假的东西。同样,教会的权威机构应该注意保证人们相互之间能负责地和自由地交流意见,以及为了这些要创造妥当的条件;因为只有通过和公众舆论进行自由的交流,教会才能在思想和行动方面有效地迈进。

^① *Communio et Progressio*, nr. 123f.

第九章 性与婚姻

性伦理学旨在解释人的性行为的意义与目的,及阐明人们色情和性行为与性关系的伦理学方面的意义。如今,性伦理的研究与形成正面临着一系列的困难,人们对性的态度已发生了巨大的变化。在很大程度上,传统的基督徒性伦理观(traditional Christian sexual ethics)已被认为并非很理想,也似乎无法再令人心悦诚服。传统的性心理学被认为太过专注于性行为的生育作用。另外,人们还指责说,来源于诺斯底主义(Gnosticism)和摩尼教(Manichaeism)的二元论思想也影响了基督教的伦理学。所有的性欲和性愉悦都曾被怀疑甚至根本就被贬抑为低下的和不光彩的。这种情欲的满足被认为相反于灵魂,性愉悦则被贬为属于非理性的黑暗领域。因而,人们也很快使用了“罪”及“重罪(死罪)”的说法来评估性愉悦。“性在某种程度上被认为是一种‘令人遗憾且必要’的行为(a regrettable necessity),并且性方面的罪被认为是最丑恶的一种罪”。^①这就导致了这样一种结果:性

① 见 Vincent J. Genovesi, *In Pursuit of Love, Catholic Morality and Human Sexuality* (Dublin: Gill and Macmillan, 1987), 133。另外也请参见 Michael Mueller, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin* (Regensburg: Pustet, 1954)。

伦理学充满了警告和提示,而且这其中绝少有对性爱价值的肯定,也很少有建设性的指导。

人们对这种消极的性论曾展开一场声势浩大的声讨运动。传统的标准被摒弃,禁锢和忌讳(taboos)也被扔到了一边,有人将其称为“性革命”(sexual revolution)。

人们开始提倡对性有一种积极的方法与态度。为了消除那些错误的压抑观点,人们已要求建立一种纯正的、富有人性味的性关系(genuine personalization of sexual relations)。人们已经发现,性爱是一种人的价值(human value),是造物主所愿意的,因而是美善的。

毫无疑问,人们应当重新评估和重新认识性爱。我们也无法否认,现在的情况也呈现出许多缺点。首先是人们极端地分裂一方面的性爱和激情的体验和另一方面的社会上的责任(social commitment)以及作为生命的来源的爱。性爱经常被贬低为一种“消费者的用品”,但这个“用品”也往往带来对别人的剥削;这些现象的典型记号是儿童娼妓、“色情旅游”和这个领域内的暴力增多。^①然而,一个天真幼稚的乐观主义者如果认为性爱只是一种简单的、无需太在意的享乐,或者人的本能会很自然地控制性行为,则同样是不正确的。人的“堕落本性”(the fallen state of man)同样也不能被忽视。在正确掌握性行为这一过程中所出现的问题并不是很简单的。性冲动被描述为“激情”(passions)也并不是没有原因的,由这些激情产生的紧张心态也时常使人深深地陷入痛苦之中。虽然我们不能同意古代异教哲学(ancient pagan philosophies),如斯多亚主义(stoicism)、诺斯底主义和摩尼教等将性贬低的做法,但是他们消极的态度也指向了这其中猖獗的那

^① 见 Ron O'Grady, *The Rape of the Innocent* (Bangkok: ECPAT, 328 Phaya Thai Road, 1994)。根据 UNICEF 于 1996 年的估计,每年有 100 万孩子成为性剥削的牺牲者,因为这方面的贸易是带来高利润的。

些黑暗势力。性激情威胁了人们的灵性自我(spiritual self)与平安以及真正的幸福。其他一些大的宗教,如印度教、佛教,也持有这种观点,并教导他们的信徒在性的问题上要有所节制。一个合理的性伦理学需要公正的对待人之性爱的全部现实(the entire reality of human sexuality):一方面,性有加深爱情的创造性力量,另一方面性有降低人性的腐蚀性力量(eroding forces of dehumanizing abuse)。

第一节 人之性行为本质及意义

人之所以“生”而为人,首先就必须要从另外的人诞生(To be human is to be born of other men)。在每个人的身后,都有一个男人、一个女人和一个家庭。在婚姻内,人性的两股洪流汇织,并在某一刻,孕育出另一个新的生命;在一个特定时刻,一个“我”(自我)就产生了(at one time there is an I)。

生命形成的时间是一个“特定的”、“给予的”时刻(a “given” moment),这个时间是由天主所特定的。即使是其父母,也都无法确言何时会形成一个新的生命。在生命孕育过程中,一些人类力量无法仿效的力量在工作着,并且,在某种程度上说,这些力量从来都是无法预测的。“的确,子女全是上主的赐予,胎儿也全是他的报酬”(《圣咏》127:3)。我们也许仍可以说,尽管新生命的形成规律不是我们所制定的,但我们能够研究它们,并且在某种程度上控制它们。可是,这里仍旧有一个超出人类的控制之外的问题,就是:为什么恰巧诞生的这个人,就正好是“我”呢?

新生命的诞生,是一个神圣的时刻(a sacred moment);在这个神圣的时刻,天主特别彰显了他的持续的创造力。毕竟,父母不能期待这个孩子,最多,他们只能期待一个“男孩”或一个“女儿”,只有天主才希望是“我”。由此,一个孩子的诞生,是缘于人与天主的合作。当父母诞生一个新的生命时,天主就赋予了他们与自己

合作的能力。这个合作始于受孕、降生，止于孩子的教育与陶成。天主通过父母来滋养、爱护、引导一个新的生命，因而父母有一种严肃且幸福的责任。

一个新的生命诞生之初，充盈着父亲和母亲两者温馨而全然的爱，这些爱及其果实都基于性别差异。同时，性别差异的意义也不止表现在创造新生命上。人的性别差异一直并且永久地弥漫在他整个人身上；这给他的全部行为都打上了烙印，并且也在生育之外的各个方面都发挥其创造性。

一、《圣经》中有关性的观点

(1) 旧约，特别是《创世纪》，保留了人类对性别差异的最初理解。人的异性之爱(human heterosexuality)是造物主的创工。“天主于是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女。”(《创世纪》1:27)这一句话同时讲明了两件事情，一是人是按照天主的肖像创造的，第二则是被造的人分男女两种不同的性别。《圣经》的作者对此还补充说“天主看了他造的一切，认为样样都很好”(《创世纪》1:31)，因而整个人都是好的。故而性作为天主所赐予的礼物，同样很好，是完全可以接受的。

通过《创世纪》第一章，我们可以了解到性别的目的在于繁衍后代，“天主降福他们说：‘你们要生育繁殖，充满大地，治理大地。’”(《创世纪》1:28，又见 9:1)这些话表达了天主的训令同时也表达了一种祝福。我们可以看出，在旧约中，对生育能力给予了很高的评价，认为它是天主所赐的礼物。正因为所有异性之爱的宗旨是繁衍后代，所以人的两性之爱的主要目的也是繁衍后代。天主命令人们繁衍，因为通过这种方式，造物主的计划得以继续，创造的化工得以拓展。也是从生育的角度来看，亚当给自己的妻子起名叫厄娃，“因为她是众生的母亲”(《创世纪》3:20)。^①

^① 厄娃(Eve亦译为“夏娃”)在希伯来语中的意思是“生命”。——译者注

为什么天主把第一对人造成了男人和女人?《创世纪》的第二章在第一种目的的基础上增加了第二种目的。在造生了亚当之后,天主说:“人单独不好,我要给他造个与他相称的助手。”(《创世纪》2:18;参考《多俾亚》8:6)男人被造成了一种需要伙伴的存有(Man has been created as a being in need of companionship)。因此天主创造了女人,为了给亚当一个伴侣,并使他不再感到孤独。天主怎样取了亚当的一根肋骨并把这根肋骨形成一个女人,在《圣经》中有非常形象化的描述(参考《创世纪》2:21)。天主取出了男人的一部分并把它造成了女人——男人的伙伴。因此男人和女人必须合而为一,彼此完善。^①正如第一段中所讲述的情况,这里没有表现出不平等。厄娃是相称于亚当的唯一的伴侣,有着其他任何动物不可替代的作用。因为要彼此完善,互相依伴,所以男人和女人离开自己父母的家,他们建立自己的家庭,这个家庭在那个互相给予的行为中达到极点。通过这个互相给予的行为(mutual selfgiving),他们形成了一种非常亲密的联合,因而被称为“成为一体”(《创世纪》2:24)。“这里,‘二人成为一体’这个比喻非常明确地向人们提出:一夫一妻制是一种理想——尽管在以色列,这并不是不可变更的法律。”^②

通过《圣经》的记述,我们了解到最初性别之间的关系并不是负罪的、耻辱的(《创世纪》2:25)。但是当人类陷入罪恶之后,就失去了这种最初的充满义德的状态(the primordial state of integrity),这在所有的造化秩序之中,也在两性的关系中引起了轩然大

① 在 Symposion(一译《会饮篇》)里,柏拉图讲了一个古希腊的神话。在那个神话里,宙斯(Zeus)原来把人造成了一个雌雄同体的存有(a bisexual being),只在后来的时候,宙斯才将其劈开。这样也就出现了异性之间的爱,因为每一半都在寻找另外一半(Sym. 190f)。

② 见 Joseph Jensen, “Human Sexuality in the Scriptures”, in *Human Sexuality and Personhood*, Proceedings of the Workshop, Dallas 1981 (St. Louis: Pope John Center, 1981), 17.

波,“于是二人的眼立即开了,发觉自己赤身露体”(《创世纪》3:7)。于是两性之间原先自由和谐的关系丧失了,性行为变成了一种易受创伤的能力,人必须保护它,避免被自己或别人滥用。

与《创世纪》的前两章不同,旧约基本上是从生育的角度来看待性的问题的。赐给子女是天主的礼物,也是快乐的源泉(《圣咏》127:3—5;128:3—6)。相反地,没有子嗣是不幸的,也是上主的惩罚(《肋未纪》20:20f;《撒慕尔纪上》1:1—20;《依撒意亚》47:9等)。因而,团体的需要优于个人的愿望和兴趣。

然而,自发的爱(the spontaneity of love)并没有完全消失,在《雅歌》(英语为“Song of Songs”,即是“最高形式、最好的歌”)中,男女之间自由投入的爱得到了最诗意的描述。它是满溢着爱的爱情诗篇的集成。激情的性爱(erotic, sensual, sexual love)不仅得到欣赏,而且还受到赞扬。“雅歌清晰地向人们显示:古代圣哲认为人的性爱是一种值得欣喜与享受的礼物”^①然而这种爱不仅仅是享受,同样也充满了痛苦——正如人们在团聚的焦渴中和分离的痛苦中所经历的那样(《雅歌》3:1—4)。在诗歌中,没有关于乱交的记述,也没有爱人去寻求别人之爱的词句;相反,更多的是耐受考验和追求永恒的爱情(《雅歌》8:6f)。与《雅歌》接近的说法可以在《箴言篇》5:15—20中找到。这里鼓励丈夫要欢乐于青年时期所认识的妻子,而且不要因外来的妇女而迷惑。

“在旧约中,对性的积极态度最重要的例子之一就是,先知们经常把雅威和他的子民的相互关系用婚姻来作比喻(《依撒意亚》54:1—10;《耶肋米亚》2:2f;31:3f;《厄则克尔》16;《欧瑟亚》2:14—20)。^②对先知们来说,用丈夫与妻子的关系作为比喻来描述雅威和以色列的关系显然是最好不过的了。反之亦然,先知们同样指出,神圣盟约的特征,一定也类同于丈夫与妻子之间的誓约:坚贞

① 见 S. Sapp, *Sexuality, the Bible, and Science* (Philadelphia: Fortress, 1977), 28.

② 同上, 22 页。

不移的爱,互相关怀体贴,共同承受苦难.亲密无间,并且时时聆听对方。

旧约对于性有很多具体的规定。这一点又表明,人的性生活都受社会背景的影响。很多规定呈现出很高的伦理价值,如法律反对残忍的兽性行为,反对乱伦,反对强奸,反对通奸,反对女性或者男性作娼妓。其他一些训示似乎就等于古代的禁令(taboos),比如认为某些与性有关的行为是不洁的,包括女性的月经、分娩及男性的射精;在经期性交;甚至也包括正常婚姻内的性交(《肋未纪》12:1—5;15:16—27;18:19—29)。在这里能看到一些贬低性生活的因素,而这些消极的判断为妇女们造成一定的负担。其他一些法律同样展示了对这种领域中的价值观的仍旧不完美的理解,例如对多配偶制的妥协、允许男人婚姻之外的同居(《出谷纪》21:7—11)、把妇女作为财产获得(《出谷纪》20:17)及离婚的可能性。离婚是只有男人才享有的权利(《申命纪》24:1)。

(2) 新约的核心人物就是耶稣。他对性表现了一种自然的态度,并且不鼓励一种摩尼教式的、二元论的对性的蔑视。耶稣对待男人和女人都是同样平等的态度,他的门徒和朋友中也有许多妇女(《玛窦福音》77:55f par;《路加福音》8:2f;10:38—42;《若望福音》11:20—36)。在对待妇女时,耶稣并没有让犹太的传统来束缚自己或干涉自己成为她们救主的使命(《玛窦福音》9:20—22 par;《路加福音》7:36—50;《若望福音》4:7—27)。在他的教训或者行为中,我们找不到任何贬低妇女或婚姻的证据。

旧约关于洁净的种种规律因新约而变成无效的。^①然而,我们不能忽视这样一点:早期教会特别强调性生活方面的自我控制和约束。在帝国时期,古罗马传统对性的严格态度被惊人的淫荡放纵行为所打破,这就导致了社会生活的堕落腐败。“当时,那些

① 参见《马尔谷福音》7:1—23;《宗徒大事录》15:6—29;《罗马书》14:14;《迦拉达书》2:11—21;4:10f;《哥罗森书》2:16f。

要求人们远离放纵、跟随上主及将身体作为圣神宫殿的警告是非常必要的。因而,人们这样做也决不是偶然的:在恶行的列表中,崇拜偶像(经常与淫逸联在一起)、不洁、贪婪占着非常显要的位置。”^①根据《得撒洛尼前书》4:3—8的说法,上主要求的圣化需要戒除淫荡的行为,并度纯洁的婚姻生活。在《格林多前书》6:9列出的恶行中,保禄警告说:“无论是淫荡的、或拜偶像的、犯奸淫的、作娼童的、好男色的,都不能承继天主的国。”所有这些只应该属于他的读者们度基督徒生活之前的旧的生活。基督徒务必要圣化自己的身体,因为这些身体是圣神的宫殿(《格林多前书》6:13—20)。

度婚姻生活的人们应该彼此保持忠实的爱情(《哥罗森书》3:18f;《伯多禄前书》3:1—7)。由于保禄在《致厄弗所人书》中,把婚约中丈夫与妻子之间的关系比作基督与教会之间的关系,从而使得这种爱情变得更崇高了(《厄弗所书》5:21—23)。“你们作丈夫的,应该爱妻子,如同基督爱了教会,并为她舍弃了自己。教会怎样服从基督,作妻子的也应怎样事事服从丈夫。”从这个比喻中,婚姻获得了不同寻常的尊严和独特的稳固性。保禄警告那些意欲躲避夫妻行为的已婚人说:“你们切不要彼此亏负,除非两相情愿,暂时分房。”(《格林多前书》7:5)对于尚未结婚的人,若他们节制不住他们的强烈情感,保禄建议就让他们婚嫁(《格林多前书》7:8f, 36f)。

新约中性伦理的一个特质是推崇守贞生活(virginity, 亦译“守贞”、“贞洁”)。对于这个世界上的人们来说,在婚姻中完成性的需要不再是唯一的生活方式,守贞生活成为除此之外的第二种生活形式(《玛窦福音》19:11f)。旧约时期,生育后代是使上主的子民永远存在的最基本的责任;而在基督第二次来临时,婚姻形式将被取消(《玛窦福音》22:30 p);介于这两段时间之中,教会内

^① 见 R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament* (London: Burns and Oates, 1967), 248.

会同时存在两种形式的生活方式：一、婚姻关系——婚姻在主第二次来临时会结束（参见《玛窦福音》22：30）；二、祝圣的独身生活——保禄更为推崇这种生活方式（《格林多前书》7：8、25—28）。不过这并不是对婚姻的贬低；对保禄而言，婚姻是一种天主所愿意并由天主所设定的纽带（a divinely willed and divinely instituted bond）。“每人都有他各自得自天主的恩宠：有人这样，有人那样。”（《格林多前书》7：7）但一个人与天主紧密联结并且只想悦乐他一个（《格林多前书》7：32—35），那么这个人就向世人作见证：现世的结构（婚姻是与其互联的一部分）只是暂时的过渡；他还会让人们发现，最终的成全源于对天主的爱和服务。

二、人的性结构(A person's sexual constitution in general)

男人和女人之间性的差异是人本性的组成部分。两种性别的差异不仅仅靠性器官和性腺系统来区分，他们的整个身体结构也是不同的。男人拥有更坚固的骨骼和更强壮的身体，而女人的身体结构就柔韧多了，她们的盆骨要宽一些，胸部也更发达。^① 在许多国家，女人的平均寿命也比男人要长 5 到 7 年。

另外人们还确定，男女的中枢神经系统（即脑干）也存在着差异。因此，男人和女人心理因素和精神特性所体现的差异就毫不令人惊奇了。男性一般表现得更活跃及更外向，他拥有更强的精力拼搏。同时，女性的表现则是易于接受及保护，她显示出更坚韧不拔的承受能力。男性更强调事务，更关注于客观性的目标。女性感兴趣的是人，并且她能够为她所一心一意爱着的人们完全奉献自我。分析事情的逻辑性和敏锐的洞察力是男性的性格特性；

① 女人的肌肉力量只是男人的 55%，而承受力只是男人的 67%。而女人比较慢，不能像男人一样走得很快。美国军队不得不给女士兵额外的一分钟来跑完 2 英里的距离，若不这样做，他们将会失去 81% 的女士兵。她们扛的枪是 8 磅重，而不是男人的 11 磅枪杆。在奥林匹克运动会中，男人和女人也分别参与竞赛，都是基于这种考虑。

而女性更多的时候是由爱、由感觉指引的。通常这句谚语可以准确地表达这种区别：男人由头统治，女人由心作主（In man the head reigns and in woman the heart）。艺术家们时常选择女性的形象来作为仁爱（charity）的象征，而不是男性。

每种性别都有其各自的强势和弱点，男人和女人彼此互补。对另一性别的任何贬低或者歧视因此都是毫无基础的骄傲，也是对对方不公平的伤害，最终，更是对造物主的触犯。性别的差异“不得被考虑，但是这些将绝不可以作为借口来说明一方统治另一方的合理性”。^① 男人和女人的互补性（complementary constitution）导致情色的张力（erotic tensions），这对于个人和团体的生活都具有深远的影响。这也是许多成就的原动力，对于文化生活尤其如此。因而，消除两性差异是不妥的，但应该对其进行适当的陶成与修养。

从以上对两性差异的探讨，我们可以得出一些结论：先于经验的生理发展不仅仅是教育的前提和基础，而且它也限制了这基础可塑性的大小。^② 男人和女人的本性要求，各自的特性都应得到维持，并提供有利的机会以使它们都得到展现。对于两性的模糊或者贬低都是不符合自然的，并且对于人的性本能（the sexual nature of humans）来讲也不公平。在某种程度上，这两种性别应该个别地接受教育（educated separately）。那些仍旧坚持这样做

① 见 Synod of Bishops, document of Oct. 25, 1980, *Nos, patres synodales on the Tasks of the Christian Family*, nr. 19. *Enchiridion Vaticanum VII* (Bologna: EDB, 1982), 756.

② 在大致 3 或 4 岁时，什么东西都可成为孩子们的玩具；在那之后，孩子们依思想的定式来玩自己的玩具，女孩玩的是娃娃，男孩装士兵。女孩子会轮流跳房子，而男孩子则在球场上争雄。不管父母如何小心地去消除这些差异，但是“他们的孩子们会津津乐道于社会别处所保留的传统男女差异”（“Guns and Dolls” by Laura Shapiro, *Newsweek*, May 18, 1990, 44）。在 5 岁至 10 岁之间，每个女孩都知道，她不同于男孩，并且她还会怀孕生孩子。下意识地，她会得出这样一种结论：她所要寻求与发展的品质是养护、帮助与爱抚。“而男孩则不会寻求这些，事实上就是这样”（同上，46）。

的在这种意义上也不应该感到低人一等,除非这种分别教育是性别歧视的结果。对于男孩和女孩来说,他们的生理和心理的成熟过程有着不同的发展速度。男孩和女孩的特征(the properties of each)应该先获得十足的发挥,然后才能够在他们的相互交往中结出果实。这对于青春期而言尤其如此。

人们不应该标新立异且不自然地模仿异性(unnatural imitation of the other sex),个人也不应该有完全不同于自己个人性别特征(a person's sexual individuality)的任务与活动。相对于那片面的平等主义(egalitarianism),人们应该提倡一种严肃且醒悟的现实主义。“suum cuique”这个原则不应该被篡改成“idem cuique”这个公式。^①“idem cuique”只能为人类——特别是为妇女——带来巨大危害。“和民族性一样,性别也会造成一个人的自我认同和意识;我们也不应该太过于热心地追求一种‘平等就是同样’的政策。”^②在今天,人们有时倡导两性的完全平等(complete equalizing),这种做法会导致一种男性标准一统天下的后果,从而牺牲了一些合宜的女性价值。从公义的角度讲,并不是每个人都有同样的责任或任务,而是根据个人的能力与恩宠来进行责任与工作的分配。

三、性爱的本质与目的

男女之间的爱慕与倾心可以在性爱中以最亲密同时也最心醉神迷(ecstatic)的方式表达出来。性爱的实现是否幸福要取决于

① 拉丁语的“suum cuique”指“每个人应该获得所属于他的”,而“idem cuique”则是“所有的人都应该获得同样的东西”;“suum cuique”是常用的原则,而“idem cuique”代表一种不分青红皂白的“平等主义”。——译者注

② Lisa S. Cahill, *Sex, Gender and Christian Ethics* (Cambridge, UK: Cambridge University, 1998) 87. 其中作者问道:“妇女们在性生活,特别是在生育方面的经验不仅仅形成了与男人们的区别,但也构成了一种历史上的纽带。如果是这样,我们今天为什么要如此快地解构和破坏这个纽带呢?”

它是否与性的更深、更纯正的意义(deeper, genuine meaning of sexuality)相对应;当实际完成性爱这一过程与性爱的真正意义不相符合时,就会导致其中一方的沮丧、压抑或滥用性虐待(abusive treatment)。因此,对性爱的本质与目的进行定义对任何性伦理学及婚姻来说都是非常重要的。

性本能促使人延续人类的方式与自我生存本能促使人吃饭维持生命的方式是一样的。为了使这些本能完成各自的使命及达到各自的目的,造物主为这些本能赋予了快感与愉悦。但是,快感与愉悦并不是这些本能的目的是目标。或更好地说,快感是一种天定的诱饵(the divinely instituted allurements),来引诱人用这些能力来维持及延续生命。^①享受这种快感与愉悦是合理的,也是善的(justified and good),然而,这种快感必须总要从属于这些本能的目的是目标,并且还要为它们服务。“因此,性不能也不可以单纯成为满足个人本能的工具,也不能成为一种易得的兴奋剂。它给人一种超于个人自我的目的。”^②

那么,什么是性爱的目标和目的呢?在过去的几十年里,这个问题一直是人们所热心讨论的对象。传统的伦理神学非常强调性爱的生育功能:人们在实现婚姻之爱中的任何其他的目的都必须完全从属于这个基本功能。近来的神学家们认为这种性爱观不够完善,也不令人满意。除了这个生育功能,性爱还可以实现另一个目的,这个目标本身是善的也是有价值的,也就是说,性爱还是一种表达相互之爱的方式。“最终目的”(ends)这套术语常被人们认为是不幸的,人们倒喜欢用“目标”或“意义”(“finalities”or“meanings”)之类的表达方式,尽管这些不同的名词指代同一种现实。

① 如果一个人受强迫作某件没有快感的事,他就倾向于省略这个事。因此,如果一个人因生病没有食欲,他就明白强迫自己吃一点东西需要很大的努力。同理,如果生孩子的事不会带来如此大的喜悦,很少会有人愿意承担生育女带来的种种苦难。

② 见 J. Gruendel, “Sex”, *Sacramentum Mundi* VI, 1970, 81.

梵二会议的《论教会在现代世界牧职宪章》曾对这个问题进行了讨论。这一宪章补充并拓展了天主教神学有关性爱目的之教导(GS47—52)。

(1) 性爱的目的是传衍人类,而实现方式则是生育孩子。任何对性不偏执的评价都会在这一点上同意传统的伦理观。“作为人类的现象——因此也是一个社会性的现象——,性生活很明确指向人的生育能力。”^①生育儿女是人之性的内在的、最终的目的。整个性结构和本能都将生育孩子作为其目标。造物主为人提供性功能与器官的最终意向是传衍人类。如果没有生育这种必要性,那么对性爱的这种渴望以及性器官本身都不会存在。耶稣就是以此为前提警告撒杜塞人的,当人们“从死者中复活,不娶也不嫁,如天上的天使一样”(《马尔谷福音》12:25)。

梵二会议也同样认为,生育孩子是由本性而定的性爱的目的(the nature-ordained end of sexuality)。“婚姻制度及夫妻之爱(conjugal love),本质上便是为生育并教养子女的,这是婚姻的极致与冠冕”(GS 48;参考 50)。这段引述不仅谈及了夫妻性爱的目的(对于梵二会议来说,除了夫妻性爱[conjugal love]之外,没有其他的性爱[sexual love]),而且还谈到了婚姻的目的,它还将教育孩子作为生育目的之一部分来看待。也就是说,教育孩子是婚姻这个整体的目的,然而,它不能被认为是夫妻性爱本身的目的。梵二会议将生育孩子看成夫妻性爱的内在目的以及最终的荣耀。我们必须注意一点,根据梵二会议的说法,“夫妻之爱”(conjugal love)的目的是生儿育女,但并不是指每一个夫妻性行为(conjugal act)。从性的整体性来讲,生育是性的目的,但并不是每一个性行为的目的。

因而,夫妻在进行性行为时要注意,新生命可能会由此而生,应该随时准备对这个新生命负责任。因此,虽然教育孩子不能被

^① Lisa S. Cahill,前引书,1996,111。

认作是性行为的目的,但是随时准备负起教育责任当然是合法地进行性爱的前提条件。另外,因为抚养和教育孩子是一个非常漫长的过程,所以父母必须永久联合以达到这个目的。

既然孩子的父母必须要永久联结在一起,那么人间之爱就自然会寻求一种非暂时性的关系。男人与女人都希望彻底地属于彼此,他们渴望在夫妻性行为中充分地表达对彼此的爱,他们的这种渴望不仅仅限于怀孕这段时间,他们总要寻求一种长久的实现与满足,因而他们需要一种长久的伙伴关系。这就使我们进入了性爱的第二个目的的讨论。

(2) 夫妻间的媾合适于表达夫妻间的互相爱慕及尊重,同时也能加深他们之间的亲密关系。“夫妻紧密而圣洁的结合是正当而高贵的行为。以合乎人道方式而完成的这种行为,表现并培育夫妻的互相赠予(mutual self-giving),使二人以愉快感激的心情彼此充实”(GS 49)。近来教会的一些训导文献也将这个目的称为夫妻性行为的“结合性意义”(unitive meaning of the conjugal act)。从梵二会议以来,几乎每一种对婚姻内结合的评估与反省都被这种夫妻之爱的主题以及这种爱在夫妻行为中的表现所主导。

夫妻性行为旨在表达彼此间的欣赏与爱慕。因为如果一个人认出并接受这个行为的总体意义与价值在于生育子女并适合于生育子女,那么他就应该只与他认可的对象(他认可这个女人将来要作他孩子的妈妈或这个男人将来要作他孩子的父亲)拥有这种亲密的爱。因此,梵二会议有理由将夫妻之爱的身体表达看作“那婚姻独有之友谊的特殊成分与标志”(GS 49)。也就是说,性行为能够表达个人的感情与尊严。最近,这一点使得人们把性行为当作一种语言来看待,“在这种行为中,一个人以一种属身体的方式来表达他对自己伙伴的态度。这样,性上的结合就表达了合一(unity)、承认(affirmation)、安全(safety)、热情(warmth)、生育(fertility)等多方面的意义……在这种身体语言中,人们也有诚实

(truthfulness) 的义务,而这一点就会导致伦理方面的一些结论”。^①

性行为会创造一种彼此渴慕和期待的关系(a relation of mutual longing and expectancy)。从本质上讲,性爱会要求一种往复及忠诚(recurrence and faithfulness)的关系。即使在生育期之外,夫妻同样也会渴望彼此。通过这种往复的渴望,自然本性的冲动促使夫妻双方结成一种恒久的合一,这样就可以保证孩子有一个稳定的家庭,也能保证父亲在教育孩子的问题上予以母亲必要的帮助。身心两方面越是投入,那么这个性爱所生成的团体就会越强壮。这样就会产生一种感激、慷慨与喜乐的气氛,这种祥和的气氛绝对会对整个家庭产生深厚的影响,也会对更大一些背景环境中的团体建设起到促进作用。

表达爱慕与友情是夫妻性行为的充分理由。因此,教会总是允许那些因为年龄或健康而不能生育的人结婚。另外,我们必须注意一点,一旦渴望媾合之春情萌动,这种冲动就会受自然条件的支配,并且即使在因某种原因不能怀孕的情况下,这种本能冲动也是活跃的。

但是,如果各种条件都合适或允许,那么夫妻就不应该将生育孩子排之于性爱之外。这两个目的(即夫妻之友情与生育孩子)总以一种相互联系的方式而存在。无爱的生育会使孩子丧失作为一个孩子所需要的温馨的环境。那种不要孩子的结合会违背婚姻的原有目的与意义(除非有充分的理由,经双方同意,如为了避免遗传病),而且还会对不同意的一方造成欺诈性的伤害(绝大多数情况下是这样)。

现代的社会倾向于忽视性爱的双种目标,也看不到这两个层面的互补作用。现代的人倾向于过分强调性生活对于个人的意义以及个人的满足,同时太低估性爱的生育层面和其社会层面。不

^① 见 H. Rotter, "Sexualität", *Neues Lexikon der. Moraltheologie*, 1990, 683.

过,这样的看法有很大的片面性和局限性。“性爱最完满的体验——在道德上也是最有吸引力的体验——是这三层面的交汇点:快乐的层面、夫妻之间的关系以及父母的层面。夫妻共同与自己的孩子有关系,这样他们表达、强化和在社会上肯定他们之间的性合一、共同的喜乐以及感情上的亲密承诺。”^①

和生育这个目的一样,夫妻之间的恒久联合越强壮,那么彼此爱慕这个目的也就实现得越好。彼此爱慕这个目的会给人提供最好的条件、以一种真正的爱的精神来对待自己的伙伴,不以一种完全自私的心态来渴望满足自己的性欲,而为对方提供一个安全的港湾。只有恒久结合才能解释性爱的深层心理结构。

四、性行为的社会依赖性(social dependence of sexual actuation)

因为性爱要求一个人寻求另一个人,因为性的完全实现会涉及到一个伙伴,所以它必然会影响到团体的社会生活。没有任何人可以恣意地利用其他人来满足自己的性欲;他必须尊重伙伴的各方面权利:对身体的权利、自由处置自己的权利、接受符合人性尊严的权利以及接受负责的关爱的权利等等。另外,团体必须保护这些权利。

今天的性伦理首先用个人的独立性和那些可衡量的、应该避免的坏后果来评估性方面的态度(这些似乎成了唯一的标准)。西方的社会喜欢强调自律、自由、平等,并且经常认为,这是最高的道德价值。“他们认为,独立性的重要性超过其它的价值,比如承诺(commitment)、诚信、忠贞、友谊、家庭、团体感、知识性的成就——然而这个观点还值得怀疑。”^②在另一方面,亚细亚、阿斐利加和拉丁美洲的社会更尊敬团体和家庭的价值。人们不可以忽视性爱的社会性意义。

① 见 Lisa S. Cahill 前引书,115。

② 见同上,17。

进一步讲,性关系是每个社会团体所最关注的活题,因为这些性关系会孕育孩子,而这些孩子又构成了社会的将来。一个社会的生存与发展取决于正在成长一代是否强壮,身体与心灵是否健康。这就向人们提出一个要求,那就是在建立性关系时,尽量确保健康后代的出生。和睦的家庭生活是此方面的一个基本条件。

人们普遍认为,人的性本能需要规范化与指导,但是人们对这些规范的衡量标准却莫衷一是。行为研究(behavioural research)证实了这一需要。人的性欲具有一些独特的性质,而这些性质要求对性的冲动进行调控,才能符合社会生活。比如,人的性与动物的性有着明显的区别,即使在发情期外,人的性也继续保持活跃的状态;人的性欲可以与孕育分开。人的本能冲动具有普遍性和不稳定性(generalized and uncertain),这样就有性过度(sexual excess)的可能。所有这些都说明,性关系与性交往确实需要指导与规范,而这些指导与规范应该受到社会制度的支持。

因而,没有哪一个社会或团体置性行为这个问题于不顾,而交由个人任意主宰;性行为总是由社会规范来管理与辖治的。性行为的社会意义与影响要求人们在处理性的问题时要考虑社会团体的利益与需要。虽然人种学(ethnology)已经显示,在各地区与各种族,规范体系(the normative system)并不是完全一样,且受到了历史与文化等社会因素的影响,但是这一点还是正确的:我们仍然要对性行为进行规范与引导,要考虑到社会的需要。

人们看到了性行为规范的一些相对性,这就使得现代的人们对本社会所提供的性行为规范持有批判性的眼光。人们不再认为以传统和权威为基础的观点是充分有效的,他们想了解能证明这些规范有效性与必然性的内在固有原因(the intrinsic grounds for the validity and necessity of these norms),当然这种想法是合情合理的。不管怎么讲,性行为规范在现今的社会仍是非常重要的。过去人的经验与伦理观念应该被客观地审查,以便能从中找出一些良好的、有效的成分来帮助建立一个性伦理体系。

虽然性行为方面的规范包含了对人的性自由(sexual freedom)的某种程度的限制,但是这种限制也只是针对恣意武断的性自由的。这些规范可以减轻人的负担:人们不必在性本能、性倾向与性欲望的泥潭中摸索一条稳妥且有意义的路。通过这些规范限制的帮助,人们可以更自由地将自己更多的精力用于完成其他的任务;如果不是这样的话,这些精力可能被不必要地消耗在与脱缰的性行为进行挣扎的过程中。

五、基督信仰对妇女尊严的尊重^①

两性之间是否有真正的爱,是否有一个快乐而神圣的家庭生活,都取决于是否尊重妇女的尊严。各种文化的发展历史向人们显示,对妇女的尊重远远不够。基督徒们应该重温基督对妇女的态度:他对妇女有一种真诚的尊重,另外基督徒们还应该学习教会在此方面的教导。

蔑视妇女并不是文化及宗教历史中的偶然现象,而是一种相当普遍的现象。根据印度“业”(Karma)与“轮回”(reincarnation)的理论,妇女是不能进入涅槃或极乐世界的。首先,她要重生为男人;相反,如果一个男人过一种堕落、邪恶的生活,在下一轮回中,他就会变成女人。波斯文化中的二元论曾对地中海地区有着很深远的影响,它提出了两个原则:善的原则(good principle)和恶的原则(evil principle)。善的原则创造了精神世界,而恶的原则则创造了物质世界。男人被认为相对于善的原则,而女人则被认为相对于恶的原则;诺斯底学派(Gnostics)采纳了这种理论。然后,这种理论从那里传到了犹太主义(Judaism)世界,后来也传到了某些基督教的领域(如摩尼教[Manichaeism]及后来的纯洁派[Catharism]^②)。另外,虽然有时一些人不正确地认为,《可兰经》否认妇

^① 参考 M. Mueller, *Grundlagen der katholischen Sexualethik*, 前引, 49—77。

^② Cathari 派又译为“纯洁派”、“卡特里派”。——译者注

女有灵魂,但是伊斯兰教世界的实际社会条件则是对妇女自由的极大限制,同时也使妇女屈服于丈夫的权威。

在古希腊的经典文献中也能发现很多憎恶女人(misogynic)的声音。因为中世纪的基督徒们及后来的人文主义者对古希腊的思想家们有极高的赞誉,所以这些思想家们对基督宗教的思想家也产生了影响。13世纪处于全盛期的士林学派(high scholasticism 亦译“经院哲学”)采纳了亚里士多德的生物学观点,这也具有很大的影响。根据亚里士多德的观点,在生育过程中,男人是主动的、给予生命与形式的原则(the active, life and form-giving principle),即他给予生命的种子。^①他认为,女人是被动的,只提供物质(matter)^②罢了,即“肥沃的土壤”。如是看来,因为只有男人才是提供形式的原则,所以只有男人才应该出生。但是如果事实上出生的是女人,那么这就是某种失败与不足的结果。因此,亚里士多德将女人称为“残废的男人”,拉丁文的表达方式就是“mas occasionatus”^{③④}和托玛斯·阿奎那接受了这个错误的说法,也形成了他们自己的观点。我们不能从《圣经》中找到支持这种说法的证据,很显然,这种说法来源于基督之外的世界。

尽管有这么多的不正确看法,但是在基督宗教中,那种认为男女具有同样尊严的意识从没有被淹没过。圣盎博罗修(St. Ambrose)^⑤曾经这样写道:“每个人,不管男人还是女人,都必须明

① 今天,我们都明白,男人只是提供精子罢了。它只有与女人的卵子结合时,才能成为“种子”,也就是新生命,一个新的人。

② 亚里士多德用“形式”和“物质”(form and matter)来分析万物。形式被认为是精神的原则,而物质则是比较低下的、不洁的原则。——译者注

③ 拉丁语,“mas”指“男人”,而“occasionatus”是“堕落的”,女人则被视为一个“堕落的男子”。——译者注

④ Albert the Great (1192—1280)又译为“大阿尔伯特”,是托玛斯的教师之一。——译者注

⑤ St. Ambrosius (339—397)是早期的神学家和教父。——译者注

白,他是天主的肖像。”^①圣巴西略(St. Basil)^②宣称:“女人同样也具有依天主的肖像而被造这一权利,而且一点也不比男人少。两性具有同样的尊严,具有同样的德性。”^③沙雷的方济(St. Francis de Sales)^④这样补充说:“女人与男人是平等的,特别是在接受圣宠与荣耀方面,实际上荣耀是她造物主的肖像的果实。”^⑤

下面是一些《圣经》中有关造化的记述,这些记述为基督徒评价妇女打下了基础。“天主于是照自己的肖像造了人,就是照天主的肖像造了人:造了一男一女”(《创世纪》1:27)。天主以和造男人同样的方式、同样的尊严造了女人。当亚当称厄娃为他自己的亲骨肉时,他也就说明了这一点(《创世纪》2:23);虽然在原祖父母共同违犯天主的过群中,厄娃犯罪在先并因而受制于男人(《创世纪》3:6—16),但是这种“受制于男人”的关系并不是天主对男女关系所持有的初衷。后来,基督重新提到了男人与女人被天主造时的原有状态,并且他还意欲恢复那种状态(《玛窦福音》19:3—6)。^⑥一方面,《圣经》对忠实妻子及丈夫的诚信帮手大加赞扬(《箴言篇》31:10—31;《德训篇》16:1—3;13—18);但在另一方面,耶稣时代的巴勒斯坦妇女地位比较低。犹太人每日的祈祷则包含了这样一种感谢内容:感谢上主没有把他们造成女人。

这里,耶稣的态度就显得尤为突出了,他以同样的尊重来对待女人。在他的教导中,耶稣并没有区别对待男人与女人。虽然他没有试图改变妇女当时的法律地位,但是在实践中他却承认,她们是有同样权利与尊严的人。他要求男人与女人要绝对彼此忠实

① 见 *Exhortatio virginitatis* 10, nr. 68, Migne, PL 16, 356.

② Basil (329—379)是早期的神学家和教父。——译者注

③ 见 Hom. 10 in Gen., Migne, PG 30, 54.

④ Francis of Sales (1567—1622)是神学家和公教的圣人。——译者注

⑤ 见 *Opuscules. Oeuvres* 25, 291—293.

⑥ “从某种意义上讲,教恩重新匡正了被罪及其在人类历史中的遗毒所扭曲的圣善”(Apostolic letter *Mulieris dignitatem* by John Paul II of Aug. 15, 1988, nr. 11)。

(absolute faithfulness),并且还反对犹太男人所谓离婚的权利,而女人是不曾拥有这项权利的(《玛窦福音》19:3—9)。他的实际行动显示了一种对女人的高度尊重,也展示了他在对待女人这个问题上的巧妙机智(high esteem and delicate tact),这在晚期的犹太宗教中也是少见的。他允许妇女成为他的跟随者,也接受她们所提供的帮助(《路加福音》8:2;《马尔谷福音》15:40);他探访了伯达尼(Bethany)那个友善的家庭,并且希望玛利亚与玛尔大聆听他的教导(《路加福音》10:38—42;参考《若望福音》11:20—36)。当对他的默西亚[弥赛亚]使命有必要时,在与妇女的交往过程中,他跨越了犹太人传统所定的界限。因而,在雅各伯的井那里,在大庭广众之下及在宗徒们的惊愕眼光中,耶稣与撒玛利亚的妇女讲话(《若望福音》4:27)。他允许那患有血漏的女人来触摸自己,尽管那样做会使他自己变成礼仪上的不沾(《马尔谷福音》5:25—34);他怜爱那些众所周知的罪妇与娼妓,虽然这从法利赛人的角度来看是完全不可理解的(《玛窦福音》21:31;《路加福音》7:36—50;《若望福音》8:21)。很长时间内,耶稣对女人的实际承认(承认她有同样的尊严,同是天主的儿女)注定会对女人在基督世界甚至非基督世界的地位产生深远的影响。在世界众多的宗教领袖中,只有耶稣一个人看到,女人与男人有同样的价值与地位。

圣保禄在他的《致迦拉达人书》中阐述了天主前男女平等的新条件:“其实你们众人都借着对基督耶稣的信仰,成了天主的子女,因为你们凡是领了洗归于基督的,就是穿上了基督:不再分犹太人或希腊人,奴隶或自由人,男人或女人,因为你们众人在基督耶稣内已成了一个”(《迦拉达书》3:26—28)。另外在《弟茂德前书》中,我们可以读到这样的建议:把上年纪的妇女看作自己的母亲,把年轻的女子看作自己的姐妹(《弟茂德前书》5:2;参见《玛窦福音》12:50)。圣伯多禄警告丈夫们要善待自己的妻子,因为她们都是圣宠生命的承继者(heirs of the divine life of grace,《伯多禄前书》3:7)。

有时候,女权思想家(feminist thinkers)批评圣保禄的父权神学(patriarchal theology)以及对妇女的偏见。但是如果我们仔细分析一下圣保禄的书信,我们会发现,这些书信并没有此类的语调。这些书信为妇女赋予了一些传教者的头衔与特征,如合作者普黎斯加(co-worker Prisea),姊妹阿派亚(sister Apphia),执事福依贝(diakonos Phoebe),门徒犹尼雅(apostle Junia)(《罗马书》16:1、3、7;《费肋孟》2)。在《罗马书》16:6、12中,圣保禄赞扬了玛利亚(Mary)、特黎费纳(Tryphaena)、特黎佛撒(Tryphosa)以及培尔息(Persis),因为她们与圣保禄在平等互助的基础上“在主内劳苦”。《斐理伯》4:2记述说,厄敖狄雅(Eudia)和欣提赫(syntache)曾和他一起“为福音而奋斗”。一些妇女如普黎斯加(Prisca,《罗马书》16:5;《格林多前书》16:19),劳狄刻雅的宁法(Nympha of Laodicea,《哥罗森书》4:15)、提雅提辣城的里狄雅(Lydia from Thyatira,《宗徒大事录》16:14)等对家庭教会的建立与维护都扮演了非常重要的角色。总之,保禄的书信指出,在早期基督徒团体的传教士和领导人物中有一些妇女。我们必须承认,圣保禄也曾清楚地讲,妇女必须服从(男人),特别是在《格林多前书》11:3—16;14:33—35及《哥罗森书》3:18这几处章节中。^①毫无疑问,圣保禄受到了当时文化背景的影响,“另外,因为圣保禄的首要兴趣所在是传播福音,所以他只是偶然地关心一下社会问题;他还尽量避免能引起社会混乱的活动,因为这些活动会有损于他所宣讲的基督福音”。^②

基督教传统对妇女的尊重尤其表现在对童贞玛利亚(基督之

① 根据 R. Schnackenburg 的说法,格前 14:33b—36(这一段包含了这样一句:“女人在教会中应该保持沉默”)这一节被认为是被圣保禄之后的人们添加进去的(*Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, vol. 1, Freiburg: Herder, 1986, rev. ed., 249)。然而这处章节仍属于新约,正如《弟茂德前书》2:9—15也属于同一个传统。

② 见 S. Sapp, *Sexuality, the Bible and Science* (Philadelphia: Fortress, 1977) 74.

母)的高度尊敬上.同时也表现在对她的敬礼上.新约颂扬了被圣宠的玛利亚,因为她在救赎奥迹中有特殊的贡献(《路加福音》1:26—56);这与古犹太人的思想形成显明对比,它不会承认妇女在救恩史中会有特殊的角色.远在教会早期,基督宗教的思想家们就已经开始比较厄娃与玛利亚的形象,厄娃曾极度地牵连了妇女们,而玛利亚的形象则非常璀璨.当玛利亚对天主的话回答“是”(愿你的旨意承行于我)时,救主就诞生了——一个女人就这样站在救赎奥迹的中心!通过她的活泼信仰,她就成了“整个人类的代表与典范^①:她代表人性——这个人性属于所有的人,既属于男人,也属于女人”。^②通过她这个高尚的典范,教会以榜样这种具体的语言来教导信徒们要尊重妇女的尊严。

我们可以说,在基督宗教的文化中,妇女们享有的尊敬超过她们在大部分其它的文化所获得的重视.虽然如此,还存在很多离理想很远的情形.当然,在这方面必须考虑到过去时期在经济和技术上的局限性,比如教育的机会普遍少,而母亲们管理家务的基本需要.但是也存在了对妇女的明显歧视,比如她们作同样的工作,但其收入仍然低于男人的收入,或在社会上的服从和顺从.在这方面也确实有了一些进步,但仍然不令人感到满意,而且也不是在各方面的进步.在教会内必须继续注意到基督的社会教导:互相补助和平等.同时,教会面对一个巨大的要求:在世界上很多地方需要改进妇女的卑微地位,需要消除歧视的种种形式并且需要为妇女的平等权利而工作。^③

① 见 *Dogmatic Constitution on the Church*, by Vatican II, c. 8 on the Blessed Virgin Mary, nr. 52—69.

② 见 *Mulieris Dignitatem*, 前引, nr. 4;另参考 *Dogmatic Constitution on the Church* by Vatican II, c. 8 on the Blessed Virgin Mary, nr. 52—69.

③ 一些专家在1994年作了这样的估计:在中国、印度、巴基斯坦和孟加拉每年大约有100万女性婴儿被杀——无论是在孕期或出生之后,而她们不被接受唯一的原因是她们是女孩。

第二节 性伦理的基本原则 (General orientations for sexual morality)

性是一种具有创造性的力量。但正如其他一切强大的自然力量一样,性必须得到正确的引导,性也必须受到控制,从而它能够服务于人,而不是使人受到压制。否则的话,性欲会成为奴役、沮丧、憎恨、自私与毁灭的源泉。“人之性的特殊本质以及性的活力都迫切要求,人不应该随波逐流、顺其自然,而应该对这些力量加以疏导或约束(formation and discipline)。”^①

一、节制与负责任的性生活 (Modesty and responsible sexuality)

1. 节制的美德

节制之德就是尊重羞耻感在性行为中所提出的要求²。为了更好地理解节制之德,我们有必要对羞耻感的意义进行讨论。

在古代及中世纪,人们将羞耻感(shame)当作自卑感(the sentiment of inferiority)来看待。公众舆论认为邪恶的或本身就不是光彩的事物都会引起羞耻感,因此我们可以这样认为:那不由个人失败而来的不足所引起的羞耻感比来自个人之误所引起的羞耻感要轻微。然而,人们也会因一些不涉及罪愆的事物而感到耻辱,如贫困、补丁衣服、低贱的工作等等。这里,人们产生羞耻感的原因是公众的轻视。

但是,这并不涵盖羞耻感的全部领域。例如,一个学生正在他的房间里祈祷,突然,他的同室回来了,通常情况下,这个学生会马上转向其他的事情来掩盖自己的祈祷行为。在这种情况下,羞耻感并不是由一种卑下的引致别人责备的行为所引发的;恰恰相反,这个学生想隐蔽那最值得称赞的行为,只不过这个行为是个人的、

^① 见 J. Gruendel, "Sex", *Sacramentum Mundi* VI, 1970, 76.

亲密的且神圣的。越是深入个人灵魂的行为以及越是甜柔的情感,越想成为一种秘密。当这类行为受到打扰时,羞耻感作为一种自我防范的本能,会自发地对干扰做出反应。灵魂会相应地做出判断,某些价值只能在秘密的形式下成熟,只能在退隐中才能展示它最深层的美丽。

产生羞耻感的一个主要领域就是性这个领域。羞耻感不仅会尽力隐蔽性行为,还会尽力隐匿所有性欲(libido)的表现,如含情注视、爱抚与亲吻等。连在夫妻情爱的最为合法表现当中,人们还会感到这种羞耻感。结婚的人们要躲避别人的目光,这样做的理由主要是出于保护自己的隐私的需要,以躲避别人的好奇以及别人的打扰。只有在这种自我保护的意义上,那种羞于裸露的感觉才能得到全面理解——这并不是因为身体是一种卑贱的东西,人必须感到窘迫与尴尬,而是因为身体必须受到保护。

不幸的是,在维多利亚时期,^①这种羞耻感退化成为一种拘泥心理(prudishness);即使人们以一种自然的方式来对待自己的身体,他们都会觉得很耻辱。在我们今天这个时代,这种思想引导人们走向一个完全相反的方向:彻底弃绝任何形式的羞耻感,对这种羞耻感的克服似乎成了人们自我解放的一个层面。但是“一些人感受到,随着羞耻感的消失,很多不应该失去的东西被埋葬了。我们必须清楚,如果没有羞耻感。那么人道主义(humaneness)就会大大地萎缩”。^②人是脆弱的,他必须保护对他有价值的东西。

性行为中的羞耻感是与生俱来的,尽管这种羞耻感有很多不同的表现方式。这种羞耻感与人的良心很相似,从某种意义上讲,它是良心很亲密的一部分,意在性的领域保护人的自我。在那些裸露的部落中,人们也能看到羞耻感的存在:当这些部落的人们进

① 大约 19 世纪下半叶,英国女王维多利亚时代是 1837 到 1901 年。——译者注

② 见 R. J. Haskamp. *Ich schäme mich. Ein Plädoyer gegen die Unverschämtheit*, Würzburg: Echter, 1989, 8.

行性行为时,他们也不会让别人看到;并且当外国人注意他们的性器官时,他们会将性器官遮掩起来。^①

这种羞耻感基本上是一种保护性的本能(protective instinct)。它会为亲密氛围筑上一道篱笆,也会为一个激动的人刹车;羞耻感的防范措施会约束人的肉体欲望。这会防止本能激动的过急发泄,因为这种过急发泄会妨碍理性活动。羞耻感让人自由决定,他(她)是否必须抵抗性欲望?他(她)是否能够或可以满足性欲望?通常情况下,羞耻感会自发地阻止冲动、匆忙的性本能活动。因此,羞耻感是个人的亲密神圣世界的护卫(a guardian of the personal, intimate, sacred sphere)。

羞耻感的表现形式会依人们年龄、性别以及习惯的不同而不同。某个人在某个特定的情境中所需要的保护性措施未必会对别人有同样的效果。当孩子不足五岁的时候,他们不会有性方面的羞耻感,最初的羞怯范围是孩子的臀部(肛门)。只有当相应的身心发展达到一定程度后,真正意义上的性羞耻感才会出现。随着年龄的增长,羞耻感会再逐渐变弱。

同样,不同性别的人也会有不同的羞耻感。当女人被深情地凝望时,她会格外感到性欲上的刺激,那么羞耻感就会促使她避开那种逼人的目光,并在男人前遮掩她的身体。另一方面,女人与女人之间对赤裸的羞怯程度比男人要弱一些。

风俗习惯与社会环境对内在羞耻感的形成有着非常大的影响。在一些部落中,人前的胸部裸露甚至全裸根本不会引起羞耻感,这是因为,裸露或某种习惯的风尚通常不会激发性欲方面的刺激;另一方面,非习俗化的全裸或部分裸露会引起别人的注意,也就会导致性方面的刺激。甚至情形也会这样,非习俗化的着装也会引起性方面的激动,而裸露则不会引起。因此,节制的规则总要考虑时间与地点诸多方面的特定条件,但是这种相对性不应该

^① 参考 Mueller, 前引, 175。

减弱这些规则的重要性。

在性的问题上,那些能使人满足羞耻感的要求的伦理德性被称为节制之德(modesty),也可以称之为礼貌之德(the virtue of propriety)。节制之德就是一种有备心态,它要求人远离所有源于思想、言语或行为的、能妨碍人的性义德的诸多危险。甚至在结婚的夫妻之间,羞耻感也必须如护卫者一样抵御那些粗俗低贱(vulgarity)的表现。

在下面,我们将讨论节制之德的几个重要方面。所列出的大纲包含了审慎的规范,但它们还要求人对自己的思想动机以及自己的行动进行负责的检讨。另外,每个人也必须对自己的节制感所提出的要求做出回应。

(1) 谈话,时尚。淫秽的谈话有违于节制之德,也有违于对生命源泉的尊重。“至于邪淫,一切不洁和贪婪之事,在你们中间,连提也不要提:如此才合乎圣徒的身份。同样,猥亵、放荡和轻薄的戏言都不相宜”(《厄弗所书》5:3)。而且,人们也不宜在任何场合都讲论性方面的话题,特别是在男女在场时。

然而,如果夫妻之间以言语来表达彼此之间的全心之爱,那么这就不违反节制之德。相反,他们应该得到此方面的建议,不要封缄他们的真正爱情,而要将其以言语的方式表达出来。另一方面,那种在人前炫耀自己性经验的作法也必须加以弃绝。在通常情况下,当妻子跟别的妇女分享自己的性生活,男人会有一种被出卖的感觉。这样会对婚姻生活造成伤害,还会使这女人变得无聊与空虚。

一种适当的美文化(beauty culture)符合两性的健康渴望:人们要培养外貌上的美丽和吸引力。在对着装与时尚进行伦理判断时,我们必须明白,没有量化的尺度来衡量着装的不合宜程度。针对各种时尚可以提出这样的原则:最新的、最稀奇的时尚通常有一种“不礼貌”或“刺激”的效果,而那些悠久的风格和时尚则没有那么大的刺激,虽然这些服装也是相当自由的或开放的。在今天的

世界,国际旅游成了普遍的;在这里也应该注意到不同地区的服装和时尚。比如,在伊斯兰教地区中,西方人的自由时尚可能被视为不礼貌的、挑战性的或淫秽的。

(2) 大众媒介(书籍、杂志、音像、电影、戏剧、电视、广告)。不分选择地运用通讯与娱乐工具是今天威胁节制之德的主要因素。大众媒体既可以成为有效的通讯、教育及发展的工具,也可以成为一种畸形的生活、家庭及伦理道德观的载体。“色情与虐待性暴力会贬低性行为,会腐蚀人际关系,会剥削个人——特别是对妇女与少年人的剥削,会动摇婚姻与家庭生活,会助长反社会的行为,以及会削弱社会自身的伦理架构。”^①因此,自愿生产及传播这些有毒的东西被认为是严重的伦理邪恶,是重罪。那些使用这些东西的人不仅会伤害自己,而且还会逐渐将自己变得麻木冷漠,不顾别人的尊严与权利。“色情与暴力会逐渐蚕食人的温柔与侧隐之心,会助长冷漠甚至暴力。”^②这些东西最致命的形式是涉及到孩子的色情,它会引发针对孩子的性暴力,会导致长期的心理问题,禁止生产与交易这种色情东西是不够的,还应该禁止人们拥有这方面的东西。虽然自由表达的权利必须要受到尊重(言论自由——译者注),但是个人、家庭及社会对隐私、公共形象(public decency)和基本价值保护等方面的权利也必须受到尊重。

事实上,任何人也不能认为自己对色情与暴力有完全的免疫能力,而年轻人和未成年人在此方面尤其软弱,最容易成为牺牲品。媒体中的淫秽色情能使那些可塑性强的人(特别是年轻人)认为媒体上所宣扬的就是正常的、可接受的行为,适合模仿。另外我们也应注意,某种形式与内容的文学与文艺对一些人群是合宜的,如成年人或结婚的人,但对另一些人群则不合宜,如年轻人或修道

① 见 Pontif. Council for Social Communications, *Pornography and Violence in the Communications Media: a Pastoral Response*, 7 May, 1989 (Vatican Polyglot Press, 1989), nr. 10.

② 同上, nr. 18.

的独身人士。

媒体的经营者自己应该参与那些尊重与促进公共福祉的媒体伦理规范的制定与应用。法律的制定者应该在缺乏相关法律的地方制定出合理的法律,而法律的执行者应该切实监督执行已有的法律。但是最重要的是,公民应该有比较健康的思想认识与态度。父母、教会、学校以及学校中教授宗教与伦理的老师们必须努力提倡有鉴别的接受与运用大众媒体这一作法,还应该培养此方面的社会与伦理价值。另外,公众也应该对媒体发表自己的看法,可以向相关单位或个人写信,也可以联合签名进行抗议和请愿,还可以通过所在旨在促进伦理道德的组织成员身份来表达自己的不满。最后,当然也不是最次要的,公众还可以只为那些胸中有高尚伦理原则的人投票。

这里我们应该注意一点,艺术中的裸体画像或对裸体画像的观看从原则上讲都不是不节制的行为。通过这种外在的表现形式,艺术家们意在表现一种更深层次现实,如对造化的感叹以及对灵魂之美的讴歌等。在这里,裸体的表现并不是为引起性刺激,而是为了一种灵性的价值。然而,如果评价一个美术作品或一篇著作是否是“杰出”的,不能说唯一的标准就是其精巧的描述能力或巧妙的文字。艺术家也不能凌驾在伦理道德之上,他们也应该为一个更好的世界而服务。

2. 负责任的性生活 (Responsible sexuality)

基督宗教伦理学中的贞洁(chastity)是一种伦理约束力和美德,它能在人的性行为这个领域维持秩序。然而,对今天的人来说,“贞洁”这个词使他们联想到一种过于狭隘的、过分拘谨的性伦理。在过去,贞洁之德常被人们狭隘地等同于那种戒除与避免非法的性欲与娱乐的作法,那么贞洁之德的关键被认为是对性的弃绝与否认。因而在这种消极的氛围中,贞洁之德并不具有太大的吸引力,也没有引起人们太大的兴趣。相反,贞洁之德陷于被认作阴郁烦恼负担的危险之中。基督宗教的伦理学没能成功地接纳贞

洁,使之成为积极地、负责任地管理性爱的部分。

实际上,贞洁之德远不止那种简单的压抑戒除(continence)。贞洁意味着肯定和保护一些积极的价值,而人们必须从这些价值的角度来看待贞洁之德。它是一种尊重生命奥迹、尊重伙伴尊严的态度——不能自私地对待伙伴,而应该对伙伴授以保护性的爱。贞洁之德会引导和限制性本能的力量,从而使其能真正服务于夫妻这种人际关系,真正服务于团体延续这种社会需要——也就是性爱的两个基本目的。从这种意义上讲,贞洁之德就不是对一切性欲望的简单规避,相反,它还包括了夫妻快乐结合过程中的互相奉献的精神。虽然贞洁之德肯定性爱的价值,关心性的合宜发展,但是贞洁之德并不将性欲加以绝对化,因为它意识到在它之外还有更高的目的。

很自然地,不洁(unchastity)应该以否定性的词语来定义,但是我们必须注意,贞洁之德并不是对不洁行为的简单规避,这正如博爱(fraternal love)一样,它也不仅仅是对无爱行为的简单规避。总之,不洁行为就是非法应用性本能力量以及非法的性欲望。另外,那种纯功利的、纯生理的性欲观念(a purely functional, biological approach to sexuality)也必须被当作不洁行为来对待,因为它将性从人之爱这个大的背景中分离出来。那种忽视人性并且将人降低到动物水平的性满足也是不允许的,哪怕这种性行为是在合法的婚姻内进行的,它也完全有悖于贞洁之德这种理想。

早期教会非常关心性生活的自律问题并且非常推崇贞洁之德。我们的主耶稣要求人不仅要有行为上的贞洁,还要有思想上的贞洁(《玛窦福音》5:28)。他向人们建议贞洁之德的最完满形式:为天国而保守贞洁(《玛窦福音》19:10—12)。圣保禄就不洁的行为曾多次警告他的信徒们,他们应该如属于基督的人那样规避这些不洁的行为(《格林多前书》6:9—20;《迦拉达书》5:19—21;《厄弗所书》5:5;《得撒洛尼前书》4:3—8)。他急切地要求人们过一种贞洁的生活(《迦拉达书》5:23;《弟茂德前书》4:12;《弟铎书》

2:5)。圣保禄对基督徒的要求超过了外邦人的普通伦理，“要你们每一个人明了，应以圣洁和敬意持守自己的肉体，不要放纵邪淫之情，像那些不认识天主的外邦人一样”（《得撒洛尼前书》4:4）。

我们必须承认，不像一些道德著作或灵修书所建议的那样，贞洁之德不是众德之首。我们的主与宗徒们都曾清楚地、不止一次地强调仁爱(charity)是最重要的德性。非常显而易见，爱的法律在新盟约中被当作最重要的戒律来看待。但是，有一点也不容否认，即将基督徒与他们的外教邻居明显区分开来的，除了有爱德之外，还有贞洁之德。

基督徒的贞洁理想是一个高尚的理想。很多情况下，它不是人的一种私藏之物，而是人锲而不舍不断追求的目标。那种真诚的渴求及用心的克己(sincere aspiration and earnest moderation)会使灵魂向贞洁价值开放。

这里，我们必须注意，只有在性能力发展到一定程度之后（即到了青春期之时），人才能犯违反洁德的罪。因而，孩子不会犯违反洁德的罪。婴儿玩弄自己生殖器的现象很普遍，有时候人们将其称为婴儿手淫(infant masturbation)，虽然在这过程中根本没有性高潮。这里，“手淫”这个词只被用来代指孩子因好奇或也许因感觉到刺激而玩弄自己的生殖器的现象。特别是三至六岁的时候，孩子对性器官格外好奇，这种玩弄根本就不涉及到罪的问题。“通常，如果父母通过‘不要’、打手或威胁性的警告来引起孩子们的注意，那么这种作法就不是明智之举；这种对生殖器的诚惶诚恐只会告诉孩子们，身体的这一部分是令人讨厌的，是可怖的，‘坏的’。换言之，父母们应该忽略孩子们这种手淫行为。”^①当孩子六岁之后，这种外现的对性器官的好奇感通常会逐渐减弱。

因为孩子们根本不知道性刺激及性快感，所以责备孩子们的

① 见 G. Hagmaier/R. Gleason, *Counselling the Catholic* (New York: Sheed and Ward, 1964), 74。

不洁行为就失去了意义。孩子们同样也不知道正确意义上的性幻想(sexual fantasies)。然而,正在成长的孩子会慢慢地培养一种羞耻感,并且还会触犯它,但是这种触犯不会严重。在合适的时候,父母应该训练孩子规避违反节制之德的行为。另外有一种情况也是比较普遍的,孩子们有时会玩扮演医生的游戏,在游戏中他们会彼此检查性器官;孩子们或者扮演父亲和母亲,在游戏中试着模仿成年人的性交行为。父母一旦发现这种情况,不能简单地认为,孩子们的这种行为是一种无害的娱乐行为。如果这种现象发生比较繁频,那么一种重复发生的病态癖性也就形成了,这种病态癖性很容易就会对青春期产生非常严重的影响,这种病态的孩子会有引诱别人的危险,因此,就这种不雅的行为对孩子进行警告以及教授孩子们节制之美是非常必要的。

二、性幻想(sexual fantasies)

性幻想就是具有色情性质的意识中的形象、画面以及白日梦,它们的内容可能仅仅是好色的注视、着装的方式、抚摸等等,也可能是对性交和十足性行为的想象。心理学家认为,没有人能完全避免性幻想;同样,他们还认为,一个人必须学会控制这些性幻想。

想象与幻想(fantasy and image)是人心理生活中的一个非常重要部分,对平稳成功的行为来说很关键。除了其他的作用外,幻想还有这样的作用:它能维持那种被时空分离的关系,计划将来的行动,决定如何应付将来的挑战以及预想对可能发生情况的对策。这些幻想使人们能写情书,能使人们读或写爱情文学(erotic literature),记忆上星期约会的情景等等。

传统的伦理学认为,一个正常的人会有一种逐渐加深的危险:从偶然见到的图像到甘愿的性幻想,从性幻想到具体的白日梦,从白日梦到性刺激,从性刺激到手淫或实际的性交;因而,对性行为的控制应该从最初朦胧的性幻想开始,否则的话,抵抗诱惑的能力会被大大地减弱。

然而现今的心理学并不持有这样的观点；健康调控性的观点认为，马上弃绝性幻想的作法并不一定对人最好。每个幻想都应该从它的优点出发加以考虑，不加选择的压制是一种过于简单的处理政策。人们必须学会接受那正常的性幻想（即欣赏它所包含的魅力与价值），但也必须学会及时远离它们，因为它们逐渐会达到一种很强烈的程度，这样就会减少或推翻一个人的责任性和自制。如果一个人有意识地忽略他在想象中应该为自己设立的界限，就会有道德上的罪恶的可能性。

在对性幻想进行伦理评价时，我们要考虑到两个衡量标准：第一，一个性幻想之所以被禁止，或是因为其内容有内在固有的不道德性，或是因为它的激烈程度足以导致性刺激；第二，不同的生活阶段与状态要有不同的标准。传统的将生活只分为两种状态（婚姻与独身）的作法是不充分的。现在，我们需要更多的区分，即约会的年轻人、订婚的人、结过婚的成年人和独身的宗教人士。

（1）如果一个性幻想的内容从原则上是不允许的，那么这个性幻想就是不允许的。在想象中沉浸于那些绝不允许的行动（如强奸、虐待、乱伦、通奸、未婚男女的私通、与儿童的性行为〔pedophilia〕），都是内在的罪，是违反洁德之罪（interior sins against chastity）。特别是那种期望犯重罪行为的真诚欲望（serious desire to commit gravely sinful actions），^①它往往是一种大罪，我们的主耶稣曾对此作过严正的判断：“凡注视妇女，有意贪恋她的（ad concupiscendam eam）^②，他已在心里奸淫了她”（《玛窦福音》5:28）。

所谓的“有效的欲望”（efficacious desire）是犯严重不洁行为的诚心意愿和严肃意向（serious wish and intention to commit

① 英语的“serious”不能译成汉语；其意思为“认真”、“当真”、“真的愿意去作”。——译者注

② 作者引用拉丁语《圣经》的原文“ad concupiscendam eam”：“为了渴望她”。——译者注

gravely unchaste actions)。除了这种“有效的欲望”之外,不应该太快认为,所有的不洁的幻想都是重罪(如同在过去那样)。在这些不洁思想中,对不洁行为的赞同(consent)仍是不完美的;否则的话,它就发展成了“有效的欲望”。甚至有些时候,某些似乎是“有效的欲望”,在具体情形的检验下却是不完美的赞同,因为当这个人有一个具体的机会的时候,他也仍然不会去实现他的幻想和欲望。

虽然在大多数情况下,不洁的思想不是大罪,但是它们还是不节制的以及有罪的,人们必须对其加以规避。人们不应该在内心接受那种根本不道德的思想。每一个罪在外发之前都成于内,“因为由心里发出来的是恶念、凶杀、奸淫、邪淫、盗窃、妄证、毁谤,这些都使人污秽”(《玛窦福音》15:19)。

(2) 在这里我们有必要对不同的生活身份进行讨论。未婚的人可以合法地遐想与将来的伙伴之间的情性关系,只不过也应该怀念性的天定价值。这类的思想既不是不洁的,也不是不节制的。这一点对正处于约会阶段的年轻人来说也是非常正确的。约会活动会引起性幻想,这是正常的。处于约会年龄的年轻人评价对方及评价双方之间的关系,而在这个时候他必须要考虑性这一层面,因为这些属于生活团体(the community for life [家庭])的基本要件。对于那些已订婚的人来说,性幻想的伦理控制界线(the moral boundary line)会更宽松一些。那决定要结婚的人必须要明白,他的性幻想是夫妻生活的一个正常层面,尽管如其他事物一样,过多的沉湎(overindulgence)于其中会导致一些问题。

对于那些结婚的人来说,性幻想是夫妻之爱不可缺少的一个组成部分。“总的来说,性幻想能够激发一种性关系,并能防止性关系变得无味与机械。如果婚姻中的性行为只局限于性交这个层面,那么它就失去了整合性(integral character);而从这里到误解、性拒绝或纯生理上的结合也就不远了。不幸的是,很多结了婚的人把独身生活的一些伦理标准仍应用于他们在婚姻的

性幻想中。”^①已婚人的性幻想可以有助于彼此爱的表达,还可以加深喜乐,因而已婚人的幻想应该得到鼓励。另一方面,未婚的人在婚前可以想象很多可能的婚姻,但结了婚的人就不能这样做梦了,因为那样会减弱婚姻“从一而终”这个承诺的彻底性。^②

另外,很多结婚的人对哪些性幻想是正常的和允许的这个问题持有错误的观念。他们想,在性行为中,姿势的变换和某些形式的亲密爱抚是变态的和不正常的行为(deviations),但实际上并非这样。“事实上,性变态(sexual deviation)的行为只局限于那些目的不正的行为,即那些代替性交的行为。总的来说,如果一个行为有性前戏(foresplay)的性质,有助于激发性欲望,而导致性交,那么它就不是变态的,而是正常的。这方面比较常见的例子包括不同的做爱姿势以及亲吻身体的一些部位(除口之外的部位)。因此,对于此类活动的性幻想也是正常的,而不是扭曲心理的证据”。^③自然,已婚的人必须尊重彼此的感受,而不应勉强对方做不愿做的事。

最后,对那些决定独身将自己的生命奉献给上主的人来说,他们必须对自己的性幻想生活进行比较严格的要求。他们必须要规避此种生活状态所不能实现的各种关系的幻想。“一旦我已经决定过这种生活状态,那么我就不能怀念另外一种生活状态,我不可以幻想它对我会有核心的价值,因为这样做会有很大的破坏性。”^④为了能达到这样的弃绝(renunciation),^⑤修道人(宗教人

① 见 R. P. O'Neil and Michael A. Donovan, *Sexuality and Moral Responsibility* (Washington/Cleveland: Corpus Books, 1968)93。

② 见 Adrian von Kaam, *The Vowed Life* (Denville, N. J.: Dimension Books, 1968), 136。

③ 见 O'Neil/Donovan, 前引, 91。

④ 见 Adrian von Kaam, 前引, 139。

⑤ “弃绝”就是修道人与守贞的人自愿地放弃婚姻生活。因为他们认为,上主的“圣爱”和基督内的“博爱”能使他们过一个充实的生活,而他们不一定需要性爱来满足自己的需要。——译者注

士)应该培养一种很强的升华习惯(habit of sublimation)。^① 为了达到这个目标,修道人员必须有高度的警醒以及自我控制的努力(great vigilance and self-denying effort)。

三、手淫的伦理问题

手淫是一种性交之外的完全的性满足(性高潮),既可以通过某种形式的自我刺激,也可以通过与别人进行的色情挑逗行为获得这种性满足。然而,手淫这个词通常是指自我刺激的性满足。它也被称为“自我污秽”、“自我性情”、“自我滥用”或“赦难行为”(also called pollution, autoerotism, self-abuse or onanism)。^②

1. 发生、原因和后果

研究这个问题的人们估计,大约 90%的男孩和 60%的女孩在青春期曾经有过一次或不止一次的手淫行为。青春期性冲动的觉醒会诱使年轻人去尝试那方面的快感以及对它们进行实验。他们对性幻想、性刺激以及性高潮知之甚少,他们必须挣扎着对自己的性欲望与性冲动进行控制。15岁左右的男孩可能会手淫每周两到三次,这种情况可能会持续几个月,也可能四至五年。虽然开始年龄不一样,但到了 10 岁至 12 岁这一时间段,手淫的行为也就相当经常了。因而,人们应当对这一年龄组的年轻人进行适当的性教育,让他们了解性的真正意义。

在青春期进行手淫的人中大约有 20%会将手淫习惯带入成年时期。虽然这足以引起人们的忧虑,但是如果人们马上认为成

① Sublimation 指的是人们不一定要通过性行为来表达爱,而他们也能通过别的精神与身体的活动来表达内心的爱和追求。传统的思想家(如柏拉图)也认为,这些别的泉源来的喜乐远远超过性行为的短暂快感,而人的渴望与追求(eros)不仅仅指向一个有限的、暂时的价值,而是指向一个永恒的价值,就是“真、善、美”的理念。“升华”能帮助人们,将基本的欲望(如食欲和性欲)转化、提升、净化,因而才能建立真正符合人的文化。——译者注

② 此词来自《创世记》38:9。在那里,犹太人赦难“明知后裔不归自己,所以当他与哥哥的妻子结合时,便将精液遗泄于地,免得给自己的哥哥立后。”——译者注

年手淫是病态心理的标志,那就错了——事实上对大部分的人来说不是这样。很多不结婚的成年人有手淫行为的主要原因是他们目前不能与异性有性关系。那些结过婚的人也会有手淫行为,因为当时的情形不允许他们有正常的夫妻性行为。如妇女怀孕了、伙伴有重病、丈夫长期在外地工作、一方关押在监狱里等等。这些结婚的人与那些不结婚的成年人所处的情形是一样的。

当然,有些习惯性的手淫是病态性的。当有些成年人更喜欢手淫而不是正常的性交,那么这一定就是病态性的。有些人有神经性抑制(neurotic inhibitions)或潜在的同性恋倾向并且没有其他的满足形式,那么他们就会用手淫发泄性冲动。然而,这种形式的习惯性、强迫性的手淫是某种神经疾病的表现,而不是它的原因。有这种心疾的人需要看心理医生来解决自身问题。

在过去,民间的观念与医学研究都将很多生理与心理的问题归咎于手淫。但这些看法都是毫无根据的,没有任何一种疾病可以溯源于手淫。手淫的情感性及心理性后果(emotional and psychological effects)也不是很严重,尽管这种影响还是存在的。在手淫中,性满足的不完整性会让人觉得这种方式的性满足不尽如人意(feeling of the inadequacy of such satisfaction),性爱的色情与感情各层面不能充分地展现出来。在手淫中,性欲的满足只局限于想象及生殖器上的满足。在此行为之后,人经常会有沮丧的感觉(feelings of depression)。

手淫很容易成为习惯性的,而这种行为会导致越来越重的内向性格(growing introversion)以及过多地关注自己,使人越来越不向外界开放,也越来越不关心别人。虽然这方面影响往往不是很严重,但是人们也不能忽视。

2. 伦理评估

心理学认为,手淫只是人从童年向成年发展的一个过渡时期。这样看来,手淫是尚未成熟性格的表现形式(expression of a still immature personality)。另外,心理学家还认为,如果人们不在合

适时间克服手淫,如果人们将其发展成一种习惯,那么这种情形也许意味着这个人在情感上具有一些障碍,他不能适当地看待性与爱在感情生活中的真正地位,或有一些类似的问题。

《圣经》中没有关于手淫的直接批判。最初 5 个世纪的教会圣师(教父)也没有明确地提到这个问题。第一次明明白白把手淫当作罪来描述的是第 6 世纪时英国—爱尔兰的告解指导书(British-Irish penitential books)。^① 这个教导到 7、8 世纪时已经传遍了欧洲。在告解书中,对于手淫这个罪的补赎比其他与性有关的罪的补赎要轻许多;并且,青年人所做的补赎比成年人所做的补赎也要轻。^② 后来在加尔文派的清教主义(Calvinist puritanism)以及此传统下写成的医学论著的影响下,一种苛严的观点流行起来。当时,一些医学论著曾把很多的疾病归咎于手淫。正是从这些医学渠道,苛严主义(rigorism)进入了新教和天主教的神学。过去几个世纪(即 18、19 世纪)的著述都普遍地将手淫视为一条重罪。

手淫行为具有一种伦理上的缺陷,其内在理由是这样的:性行为有双重目的,生育子女和表达夫妻之爱;在手淫这个单独行为中,这个双重目的受到了挫折,性的真正与适当的意义没有得到实现。这个来自性本质的结论也符合前面所提的人们手淫时的别扭经验及沮丧感受。事实上,人某个能力受到挫折(the frustration of a human faculty),这个事实指出伦理上的不当(moral disorder),然而这并不马上就证明这个行为具有重罪的性质。(例如,作为一种对语言的目的的挫折,撒谎并不一定被认为是严重的犯罪,除非有使之恶化的情况。)从这种意义上讲,近来有些学者说,

① 所谓的 libri paenitentiales(办告解的书,司铎在听告解时用的书)是西欧中世纪早期的书籍,记载小罪、大罪的标准与补赎的轻重,为理解当时的道德观提供宝贵的材料。——译者注

② 参考 G. Cappelli, *Autoerotismo. Un problema morale nei primi secoli cristiani?* (Bologna: EDB, 1986), 261; 另请参见 255 页至 267 页所作的总述。

手淫的消极影响并不是很严重,不必将其定为重罪。^①另外我们应注意,在女性手淫中没有精液的浪费,因此那种从“生理资源挫折”(the frustration of biological resources)这一角度出发的观点在这里是不令人信服的。

来自梵蒂冈一些部门的文献坚持说,手淫客观上是重罪。但是这些文献也建议说“在评价某人的主观责任方面需要很谨慎”,并且不应该“使手淫成为一个巨大的问题(undramatise masturbation)”。^②因一些条件,主体的责任可能被减少,比如半睡眠的情况、缺少对性刺激和反应的经验、强烈的情绪压力、神经上的不稳定(neurotic disturbances)或根深蒂固的习惯。“如果故意地并且多次进行手淫,因此带来一个本质上有伦理缺陷的态度,这才算为重罪。但在一般的情况中不能这样认为。”^③但如果精液的射出是由与别人的情性行为所造成的,那么这种情形当然会影响伦理道德上的评价。

关于手淫,这里有一个特殊的问题。有时候,医生要求人手

① 持有这种观点的学者如下:R. O. 'Neil/M. Donovan, 前引, 107; 110。Eugene J. Weitzel, 前引, 91。C. Curran, *Contemporary Problems in Moral Theology* (Notre Dame, Ind.; Fides Publ., 1970), 175。J. Dedek, *Contemporary Sexual Morality* (New York; Sheed and Ward, 1971), 60。F. Podimanttam, *A Difficult Problem in Chastity; Masturbation* (Bangalore; Asian Trading Corp., 1973), 153—180。Francois Reckinger, *Wird man morgen wieder beichten* (Kevelaer; Butzon und Bercker, 1974), 113—120。那本《基督宗教伦理学新百科全书》(*Neues Lexikon der christlichen Moral*, ed. by H. Rotter und G. Virt, 1990)没有列入手淫这一项。

② 见 Congr. for Catholic Education, *Educational Guidance in Human Love* of 1 Nov. 1983, nr. 98—100; Congr. for the Doctrine of the Faith, *declaration Persona Humana* of 29 Dec. 1975, nr. 9; 亦见 1994 年《天主教教理》2352 条。

③ 见 H. Rotter, *Sexualität und christliche Moral* (Innsbruck; Tyrolia, 1991) 49。应该指出,晚上自发遗精的现象不带来任何道德责任。如果在这样的情况中,人“在半睡眠态度感到快乐”时也很难说这是一种轻罪(如一些伦理神学家过去所说的,见 Jone, *Moral Theology*, 1963, nr. 229),因为这种快感仅仅是自然反应的结果。

淫,意在获取精子来检验他是否有生育能力或用来诊断性病。如果为了健康而截肢或切除某个器官的作法是允许的,那么这种情形下的射精也应该是允许的。虽然截肢(如一只脚)有违于肢体的内在功用(the intrinsic function),但是从整体性这个原则(the principle of totality)^①来考虑,截肢还是应该允许的。同理,这种为了健康的原因而进行的手淫就不是一种有罪的手淫,那个整体性原则也适用于这种情况。^②

四、在全人的爱内的纯正成长(Genuine growth in human love)

男人与女人因着各自的性冲动,本能地(instinctively)互相吸引。但是,完全以本能冲动为基础的性结合并不是一种完满的符合人的爱(complete human love)。除了这种性爱的表现之外,甚至在这种性爱之前,男女之间的关系必须是一种互相尊重、互相关爱的亲密关系(personal encounter of mutual reverence and charitable concern)。那最伟大的爱的诫命同样也适用于性这个领域。这种性关系需要忘我的基督徒之仁爱(the self-forgetful love of Christian agape)的照耀与引导。

任何不是以整个人(the total person)为基础的情爱与性爱都不能负起应负的义务与责任,因而也就不能被认为是诚恳的爱(genuine love)”。^③显然,自我中心主义是错误的,因为它只把对方当作自己的发泄满足对象,或者看不到性的社会层面。

然而,性爱与基督徒之爱并非完全不同的两种现实。人的性

① 整体性的原则即为了整体的好处而牺牲一部分。——译者注

② 这也是下面一些人的观点: M. Vodopivec, “Samenuntersuchung,” *Lexikon fuer Theologie und Kirche* IX, Freiburg, 1964, 296. F. M. Podimattam, 前引, 150. B. Haering, *Medical Ethics*, 1973, 100. Enrico Chiavacci, “La fondazione della norma morale nella riflessione teologica contemporanea,” *Rivista di teologia morale* 10 (1978), 33. R. A. McCormick, “Notes on Moral Theology,” *Theol Studies* 40 (1979), 71:95。但是另请参见 DS 3684。

③ 见 J. Gruendel, “Sex,” *Sacramentum Mundi* VI, 1970, 83。

爱有一种内在倾向,它要求一方对另一方要有忠情的投入,要关爱、服务与保护对方。这种忠情的关爱精神(loving care)必须要在男孩与女孩中逐渐培养起来,随着彼此关系的接近,这种关爱还必须不断加深。

青春期时在爱内成熟

要想成为真正的男人与女人,男孩与女孩必须先要以各自的特殊方式成熟起来。随着年龄的逐渐增长,他们必须学会以温文和善、互相尊重的姿态与方式来面对彼此(encounter each other in an amicable, courteous way and in mutual regard)。^① 另外一点也是非常重要的,他们必须要学会某种技能与职业,以及持家的各项本领。这会使他们富有能力,成为理想的生活伴侣。

年轻人必须学会以一种温文而不以撩人的、猥亵的姿态(in a fair way and without sexual provocation)来接触异性。他们有必要认识异性伴侣的个性特点,这样他们就能自由地选择自己将来的生活伴侣,或有意识地决定拒绝婚姻。“虽然,这样做是有一定危险的,与异性的接触会导致某种亲密的性关系和一种不成熟的投入,但是如果否认或跳过这个必要阶段——培养爱的能力的阶段,那也是不正确的”。^②

性生活不是邪恶的,性冲动也不仅仅是一种低级的生命力,而是对人生具有很高的价值。“当然,如果我们看真理的全部,我们也必须说:这里也有犯罪的力量。这里有自私态度的破坏性影响。一个人可能会威胁另一个人,甚至会利用或侮辱别人。恰恰在男女的相遇中,一个人可能会无情地对待另一方。对于性生活的亲密领域来说,也是这样。因此,如果我们的性行为要符合人格,我们不仅仅需要肯定它,也需要区分善与恶,并且需要对天主的爱;

① 英语的“courteous”应该译为“礼貌”、“有骑士般的礼貌与客气”;其来源是西欧中世纪住在 court 的贵族对爱的高尚理想,骑士对女性的尊敬与关爱。——译者注

② 见“Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit,”*Herder Korrespondenz* 27 (1973), 339.

这种爱首先在于遵守主的诫命(《若望福音》15:9f)。这些诫命随着年龄增长和生活情况变化都会重新出现。尊敬和爱别人是最基本的,其表现是温存、关心和照顾对方;两个人的相遇越深,这种关心也应该越大。尊敬和爱对方也要求一种克己的精神和自制(asceticism and renunciation),不是因为蔑视性情,而是为了保持自由——一个人的种种冲动没有秩序,而周围的环境不断提出刺激和挑战,但在这样的情况中,人们仍然应该保持自己和对方的自由。今天我们知道,在生命的其它领域内也一样:如果我们不为占有欲、权力欲和享受欲规定适当的秩序,我们就无法生存。”^①

因为两性之间爱的成熟是一个缓慢的过程,所以它需要时间。虽然有时年轻人“可能急于以一种比较具体可感的方式来表达彼此强烈的情感,但是抚爱与抚摩(caresses)并不属于他们的关系形式。抚爱只属于那些正严肃考验彼此以决定将来是否在婚姻内共同成长的年轻人”。^②过早地进入这种稳固关系会对年轻人的成熟产生反面影响,以及后来关系的解除(分手)会给女孩带来悲剧性的结局。

人们经常用亲吻(necking)和爱抚(petting)两个词来概括男女之间的感情表现。这两个词有时候被一起用,但它们之间也有一些值得注意的差别。^③亲吻代表的抚摸是比较轻的,比如摩挲头发、通常形式的接吻、肩头的轻拍等。在原则上,它们属于类似兄弟姐妹之间的亲密表现,不会导致整个身体的接触和强烈的性激情。另一方面,爱抚指那些比较亲密的接触,比如拥抱,或一

① 见“Hirtenbrief der deutschen Bischoefe zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit,”*Herder Korrespondenz* 27 (1973), 340。

② 见 J. M. Reuss, *Modern Catholic Sex Instruction* (Baltimore/Dublin: Helicon, 1964), 65。

③ 从词根来看,necking(亲吻)来自 neck(脖子),指一些比较轻的爱抚(在“脖子线”之上的)。另一方面,petting(爱抚)来自 pet(宠物、小狗、宝贝),指一些更亲密的身体接触。

些——特别为男方——会惹起性冲动的接触。对于那些有约会的青年,亲吻的一些形式可能是适当的,但那些更性感的接触和性情爱抚还不适合。这些亲密接触的地方应该是定婚期和婚姻前的最后阶段。另外也需要注意到文化环境和习俗。可能某些表现在原则上是允许的,但在某些具体的地方仍然会受到谴责。

在今天的社会中存在着多种多样的压力来引诱或压迫年轻人过早或无节制的享受性快感。社会环境的那些压力往往忽视自我控制、爱内成长以及保持婚前贞洁等方面的价值。那些性自由的代表则会提倡那种花花公子的思想(playboy mentality),但是他们并没有成熟的人格,也没有比较稳定幸福的家庭。那些不想被这种过于性化的公共气氛(the sexualized public atmosphere)所传染的年轻人迫切需要人们的鼓励,以避免同流合污。那些乐于参加各种色情性娱乐的年轻人以及那些不区别阅读性文学的年轻人不能很好地控制自己的性行为,也不能发展成成熟的爱(mature love)。与那些致力于寻求一种贞洁体面态度的人交往,能很好地帮助实现这一目标,特别是在那些基督徒青年联合会中那达成这个目标。共同参与宗教活动,与堂区的联结和信仰团体中的共融,这些都是基督徒生活中的重要支柱。

当男孩与女孩意识到他们已经相互爱慕进而考虑婚姻的时候,他们有权以更亲密的方式来表达彼此之间的爱。对于那些已经订婚的人们来说,拥抱与亲吻已经成了他们表达彼此相爱的合理方式,但是他们不应该忘记,最深厚的幸福不是在于占有对方,而宁可说是在于保护对方。

仁爱(agape)是夫妻之爱的维持力量

最后,那种投入的爱(devoted love)^①必须成为人们婚姻中的维持力量;夫妻因为期望有一个孩子,或是因为他们想在互爱中奉献彼此而在性爱中结合。当然,夫妻完全有权利享用身体上的温

① devoted 难以译成汉语;它意味着“诚心”、“诚恳”、“忠实”等。——译者注

馨及性爱上的快乐。夫妻不要有什么疑虑或心里上的保留，而夫妻之爱中的互相交出(mutual self-giving)的深厚喜乐不应该受任何疑虑的妨碍。但是这种温馨与快乐并不与仁爱(agape)的原则相矛盾，而是受其所支持的。性爱应该是以忘我的仁爱(self-forgetful agape)为“载体”与“容器”，因为仁爱是更为广泛的、更为持久的。^①

“为了使身体的亲密结合成为爱的结合，夫妻必须无私地满足对方的需要。他们越是这样做，性爱所带来的喜乐就会越多且越深；另一方面，那种完全由本能所驱使的交媾只能导致一种淫逸，而不会带来真正的幸福与快乐。”^②夫妻往往并不是从一开始就能把握互爱的完满形式，他们必须向着爱的巅峰不断成熟，不懈前进。他们也不应该忘记“完善之爱(the perfection of love)”这个目标。

基督徒之仁爱是献身的独身生活的灵魂(Christian agape as the soul of consecrated celibacy)

从基督宗教一开始，很多男男女女就“为了天国的缘故”，追随基督的芳表，而过独身的生活(《玛窦福音》19:12)。当天主教神学提出“守贞”或“献身的独身生活”(参见《格林多前》7:32—35)的理想，这就是指一种专门献身于直接服务、热爱上主的生活(the exclusive dedication to the direct service and love of God)。^③另外，守贞对于服务于他人来说也有很重要的意义。那些保持童贞的人(守贞的人)能自由地服务他的邻人，这可能是那能满足人的宗教需要的司铎性服务(priestly service)，也可能是服务于病弱者

① 仁爱比性爱更为“广泛”和更为“持久”，也就是说，人在性爱之前(年轻时)与在性爱后(老年时)以及在夫妻关系之外(社交)也会表达内心的爱，即“仁爱”。这样才可以说，仁爱是性爱的“bed”(“载体与容器”)。——译者注

② 见 J. Reuss, 前引, 43。

③ “virginity”被译成“童贞”或“守贞”；也被称为“为了天国而守贞”。Virginity 与 chastity(“贞洁”、“圣洁”)也有关。——译者注

的爱德工作。^①除此之外,在现今这个时代,很多人只为暂时的幸福与舒适而生活,而保持童贞的人能为一种非常珍贵的真理作见证:人不能在现世为自己的生活找到完全的实现与满足,他有另一个使命和召叫:人要过一种更伟大、更完善的生活,那就是与天主通功、合一的生活。

然而,这种守贞生活——与其他形式的独身生活(不管是自愿的,还是不自愿的)一样——守贞的人不会变成非性的人(a-sexual)^②。“(在这种生活中),人保持自己的男人的人格或女人的人格很自然地,他(她)仍然保持一种内在的渴望,就是与异性发展全面关系的愿望(desire for fully human companionship with a partner of the other sex)。如果独身者不想成为自私的光棍或苦楚的老处女,那么他(她)就该超越自己,进而接受上主,服务他人。这样就会使他能够戒除所渴望的性关系,而不至于引起某种形式的扭曲,或产生某种危害(不管独身是自愿的还是不自愿的,都是比较痛苦的)。”^③只有在这种无私而投入的仁爱(agape)中,独身生活才能受到很好的调控,才能成为卓有成效的。“献身的独身生活的检验和考试是:那些独身的人有没有能力在团体中更充分地表达耶稣所说的天国的价值:同情心、仁慈、宽恕、与受剥削的人和罪人的团结。”^④

进一步讲,这种对性关系的戒除并不意味着对异性友谊的一概戒除。对人来说,还有一些比性更重要的东西,如人与人之间的亲密关系、友谊、团体、被接受及被肯定等方面的社会需要。当这些更高层次的需要得到满足时,那些低层次的需要也就更容易调

① 也就是说,司铎(神父)能自由地提供宗教服务,而修道人(修女、修士)能自由地去做慈善工作与社会服务。——译者注

② “a-sexual”意味着根本不受性别的任何影响,与性别根本无关。——译者注

③ 同上,44页。

④ Lisa S. Cahill, *Sex, Gender and Christian Ethics* (Cambridge University, 1996) 183。

控了。“处于较高需要层次的爱(loving at a higher need level)会使那些较低层次的需要及其满足与否变得不是很重要的、不是最核心的,因而可以更容易忽略它们”。

五、关注适当的性教育

我们现在面临着旧习俗的动摇及对老传统的质疑这种局面,那么为了应付由此而产生的问题,我们有必要帮助人们发展一种对自己的性爱的真正理解。这就需要推行一种完善、准确、全面(从某种程度上它还要包括成年人)的性教育。孩子们与青年人需要比以前更多、更全面的信息来了解积极的性态度与性价值。“研究显示,这方面的教育与知识不会促进额外的性活动。”^①不幸的是,大多数的家长都不具备为孩子提供必要性教育与性知识的条件,虽然这是最佳的传授方式。家长们本身也常常需要此方面的指导,也需要培养对性的正确理解与欣赏。他们或受过于世俗、过于实用的性观念的影响,或受不正确、扭曲的宗教性观念的影响——这些扭曲的宗教性观念特别强调对性的贬低与压抑这样的道德,从而会产生对性的恐惧。但至少在一些地区在这方面也开始有所变化。

性教育需要心理和生理两方面的知识,但是这还不够,性教育还需要性爱的深层意义与责任方面的知识。那些只针对避孕开展的性教育弊大于利。一个好的性教育应该包括:(1)向人们讲明性是上主的恩赐,让人们明白性的生育意义,还要让人们理解性是爱慕的表达(性是一种“语言”);(2)向人们传授有关性的基本生理知识,如两性的区别、两性的平等、做爱、性交、怀孕、生子方面的知识;(3)向受教者讲清人们需要孩子的原因,拥有孩子这一权利的局限性,以及如何完成负责任的父母的职务;(4)向人们说明自然避孕的办法(自然计划生育)、其他方式的避孕以及对不同方式的

^① 见 C. Gallagher et alii, *Embodied in Love* (New York: Crossroad, 1989), 59.

伦理评估；(5)讨论胎儿的权利，遗传病的问题以及对那些残障者进行支持等等话题；(6)帮助人们反省同性恋的问题以及心理社会发展过程中遇到的类似问题。

“这样的性教育可以被认为是预防之药，因为从长远的角度看，它们可以减少许多生理、心理问题发生的频率，减弱此类问题的危害性。”^①这些健康的性教育能够促进心理健康，还能通过提供事实性知识及真正的价值，帮助年轻人以一种现实且建设性的方式来面对生活。

第三节 非婚姻的性生活(Non-marital sexuality)

一、婚前性关系

我们应该区分那些根本不包括什么承诺的、随便的性关系和一种相对稳定的非婚姻性的关系。在后者的关系中，人们会要求忠信、可靠性、信任及合作等价值。对于那些非婚姻性的团体的宽容比以前更大，我们将在下文谈论这些。

(1) 婚前的性交

基督教伦理学一直都把婚前性交当作罪或重罪来看待；但是婚前性行为这种现象还是一个相当频繁的现象。因此毫不奇怪，我们对传统的性伦理学批判性地重新审视时，自然也就考虑到了婚前性行为这个问题。是否婚前性行为真的总是错误的，因而总是有罪的呢？有没有好的理由来支持婚前性行为呢？哪些论据又能够驳倒婚前性行为呢？

^① 见 K. O'Rourke/D. Brodeur, *Medical Ethics*, vol. I (St. Louis, Mo: Catholic Health Association of the U. S., 1987), 107。以上有关性教育的这个列表应该归功于这本书。

《圣经》的教导

基督宗教对于婚前性行为的态度很大程度上取决于新约对所有未婚性罪(fornication、通奸)的弃绝。然而旧约已经不遗余力地反对神职及世人的卖春行为(《肋未纪》19:29;《申命纪》23:17;《耶肋米亚》5:7;《亚毛斯》2:7;《德训篇》9:6)。它甚至还命令,如果男人发现自己的妻子在结婚之前就已经失去了童贞,那么人们就该将她用乱石打死,“因为她在以色列中做出了可耻的事,在她父家行了邪淫”(《申命纪》22:21)。然而,旧约则没有明确而全面地禁止婚前性行为,特别对男人是如此。但是后来的犹太传统似乎比以前严厉,将 *zenut*(异性淫乱罪)这个词的意思扩展为“所有的婚姻外的淫乱之罪”。“在后来的拉比传统中(Rabbinic usage)中, *zenut* 不仅适用于所有的婚外性行为,而且还适用于所有那些与拉比教导相违背的婚姻内的性行为。”^①

新约认为,通奸(*porneia*)违背天国的正义,因而绝对地摒弃与批判所有形式的通奸。“新约的特点之一就是它无条件地否认所有婚外及不自然的性交行为。”^②耶稣将通奸罪列进了那些来自于人心内且污秽人的恶行中(《玛窦福音》15:19;《马尔谷福音》7:21—23)。圣保禄在他的书信中也曾多次对通奸罪进行了很严厉的批判。经常去看妓女以及任何非法的欲望的满足都注定会严重地威胁到基督徒与天主之间那具有排他性的、神秘而亲密的关系(参考《格林多前书》6:15—18)。

在这里,我们必须问这样一个问题:保禄所用的“淫乱”的概念(the concept of fornication, *porneia*)^③是否与今天所用的概念具

① 见 Hauck/Schultz, “Porneia,” *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. by Kittel/Freidrich, vol. VI, 1968, 589.

② 见 Hauck/Schultz, 前引, 590.

③ “adultery”(希腊语则是“*moicheia*”)通常指人通过通奸破坏自己或别人的婚姻关系,而“fornication”(希腊语则是“*porneia*”)指任何不正当的性行为,任何“不洁”,包括未婚性交。汉语的“淫乱”、“通奸”与“私通”在此不够明确。——译者注

有同样的意义？或者，圣保禄的概念是否比今天的概念更窄一些？在《格林多前书》5:1 中，他将与继母的通奸乱伦视为“淫乱罪”（porneia）。在 6:13—20 中，他用 porneia 这个词指与娼妓的淫乱行为。不过，整个语境表明，porneia 这个词在圣保禄那里有更广泛的意义，用来代指所有不道德的性行为——这些性犯罪能使人成为“娼妓的一个肢体”，而不是“基督的一个肢体”。

在《格林多前书》7:1—2 中，圣保禄判断说，男人最好别碰（“亲接”）女人，但是因为人会受到淫乱（porneia）的诱惑，所以每个男人应该有他自己的妻子，每个女人应该有她自己的丈夫。很显然，圣保禄在这里判断说，只有婚姻内的性关系才是合法的关系。“从这里来看，我们必须要从一种非常广泛的角度来看待‘淫乱’（porneia）这个复数性的名词，它指代所有婚外的性行为。”^①在《得撒洛尼前书》4:3—8 中，圣保禄将外教人的自私欲望视为 porneia，“天主的旨意就是要你们成圣，要你们戒除邪淫（porneia），要你们每一个人都明了，应以圣洁和敬意持守自己的肉体，不要放纵邪淫之情，像那些不认识天主的外邦人一样。”圣保禄拒绝和批评在外邦人当中那么流行的乱交行为与性方面的随便（Promiscuity and licence）。“在《格林多前书》7:2 中，这个词的意义很广泛，它指合法婚姻外的所有随意的性行为。”^②

在新约的恶行表（list of vices）^③中，porneia 经常出现在应该弃绝的罪中，^④但是从这种列举，我们丝毫不能对这个罪的恰切特性作出结论。

① 见 A. Humbert, “Les peches de sexualite dans le Nouveau Testament,” *Studia Moralia* (1970), 160. 另外, Wolfgang Schrage 也达成同样的结论, 见 *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paraenese* (Guetersloh; Gerd Mohn, 1961), 219.

② 同上, 162.

③ 指新约中列出各种各样的恶行的章节。——译者注

④ 《格林多后书》12:21;《迦拉达书》5:19;《厄弗所书》5:3—5;《哥罗森书》3:5;《默示录》9:21。

当我们从整个新约来看这个问题的时候,我们会得出这样一个结论:新约反对所有婚外的性关系。^① 这一点与新约著者的犹太传统相符合,在当时的犹太传统里,所有的婚外性行为都受到了拒绝。早期教会也是这样理解新约的。

教会训导当局中的教导

大公教会的训导权威曾多次强调说,婚前性交是一条重罪(grave sin)。教会训导当局曾对一些神学与伦理学错误观点进行批驳,而这些批判中有的指出婚姻外的性交是罪,^②有的则指出它是重罪。^③ 最近罗马的两份有关性伦理与性教育的文件再次重新肯定了教会的这一立场。^④ “婚姻外的性关系会产生一种严重的无序(grave disorder)。”^⑤这个信条反映了公教神学的一个久远恒定的传统,也反映了基督信仰的普遍传统。对于东、西德于1971年举行的主教会议来说,全面的性关系的正当环境就是婚姻。然而,它也认为,在婚前的关系上需要作辨别。“很明显,需要区分那些随便找对象的乱性关系和那些订婚的伴侣之间的亲密关系——他们彼此相爱并且愿意建立一个固定的纽带,但由于一些他们认为重大的理由仍无法结婚。虽然如此,这些关系也不能认为是符合道德原则的。这里需要帮助人们作出一个负责任的决定,这

① 见 Humbert, 前引, 182。与流亡时期之前不同,“耶稣时代的犹太传统认为,婚姻以外的任何性关系都属于三个最大的重罪(mortal sins),即通奸、拜偶像和杀人。Paulus 拉比也采纳了这个严格的评价”见 D. Fassnacht, “Sexuelle Abweichungen,” in *Handbuch der christlichen Ethik*, vol. II, ed. by A. Hertz et alii, Freiburg, Herder, 1993, 180。

② 见 DS 1367; 2148; Pius XI in *Casti Connubii*, AAS(1930), 558。

③ 见 DS 897; 2045。

④ 信理部(Congr. for the Doctrine of the Faith), Declaration *Persona Humana* of Dec. 29, 1975, nr. 7; 另见教育部(Congr. for Catholic Education, *Educational Guidance in Human Love. Outline for sex education* (Rome 1983), nr. 95。

⑤ 见 Congr. for Catholic Education, 前引。

是培养良心的迫切的任务。”^①

支持婚前节制的观点

这里有两个支持婚前节制的论据，它们来自于性爱的本质与目的。第三个论据是“后天的”(a posteriori, 即“来自经验的”)的论据，它认为，只有一个恒定的婚姻才能为真正快乐的性关系提供条件。

第一个论据来自性爱的一个最重要的目的之一，就是通过生育孩子来繁衍人类。从原则上讲，婚前及婚外性交不期望这个目的，往往会将这个目的排除于行为本身之外。在这些行为中，性交与生育彻底分家，这就扭曲了人的性爱(distortion of human sexuality)。虽然生育与性爱不必总要走在一起，但是如果绝对地排除性爱的自然目的中的任一个，都会打破人的性爱的平衡、意义与整体性。

性行为与生育之间的紧密关系可以通过这样一个事实显示出来，虽然有时人们尽量避免怀孕，但是自然常常会拼命介入——妇女还是会怀孕。虽然现在避孕药具很多，但是它们没有绝对的有效性^②，而人们也不一定谨慎地使用它们；另外还有其他一些因素也从中起着作用，如不谨慎的行为、感情的突然爆发以及女孩有意无意持怀孕的愿望等等。因此，出现下面这个事实也不足为奇：近来的调查资料显示，年轻人对怀孕的恐惧已经开始下降，而怀孕的案例却没有下降。这对孩子来说是一种极大的危险，另外对女方来说也是很危险的。因为孩子会遭受堕胎的命运^③，或两个人结

① Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, *Beschlüsse der Vollversammlung*. Offizielle Gesamtausgabe I (Freiburg: Herder 1976) 442.

② “根据 1989 年的研究，只有 11% 的妇女正确地使用避孕药。这种随便的态度导致了无数的妇女仍然违背自己的想法而怀孕，特别是比较年轻的妇女。在服用避孕药的美国妇女中每年大约有 63 万个怀孕，其中 80% 以上是 15—24 岁的妇女” (Brian Clowes, *The Facts of Life*, Front Royal, Va.: HLI, 1997, 73)。

③ 根据 Brian Clowes, 在美国进行堕胎的妇女 82% 没有结婚(前引书, 325)。

婚,虽然男方和女方不敢太肯定婚姻的选择^①,或女方被放弃——她有一个小孩,但没有配偶的协助,没有家庭的安全。最后的情况又“可能会带来一系列的社会问题:穷困、吸毒、教育低、工作不好。”^②独身母亲的穷困现象比较多,超过一般人的两倍。另外,“钱不是那些妇女的唯一需要。她们需要朋友、家庭;她们需要一个社会网络。”^③

因而,关于婚前节制,传统的观点在今天仍然有效。只有当性交发生于夫妻之间的时候,它才是负责的性行为,因为只有夫妻才能为将来的孩子提供健康的教育,而孩子的合宜教育只有在恒定的婚姻内才能得到保障。

第二个论据来自性行为的第二个目的,那就是表达对彼此的爱慕以及加深这种爱慕。性交是个人的一种自然标志,它表示一个人完全地交出自己(total gift of oneself),也是相互爱慕关系的极点。正如前面所解释的那样,这样意义是性行为自然具有的意义。在正式进入性交前,双方都应该问一个有关对方的问题:“你是否就是我想要的、我孩子的父亲(母亲)呢?你是否是我想要终生相依、终生照顾并受其照顾的那一位呢?”^④如果性交不是这种特殊的爱(preferential love)的标志与表达,如果性交仅仅是一种对紧张冲动情绪的发泄,甚至是为了自己身体的快感而自私地滥用对方的身体,那么这种性交就没有达成其真正的意义,因而它是

① 20岁以下结婚的人的离婚率比其它婚姻高两倍或三倍。

② 见“Life with Mother”, *Newsweek*, Jan. 20, 1997, 42. 在婚姻以外出生的孩子的比率在1994年是:瑞典50%,挪威46.9%,丹麦46.8%,英国32%,奥地利26%,爱尔兰19.7%,德国15.4%,荷兰13.1%,西班牙10.5%,意大利7.3%,瑞士6.4%,希腊2.9%。对美国来说,“20岁以下的妇女有40%至少怀孕一次——每年大约100万次——其中80%没有结婚”。见 *Newsweek*, May 11, 1998, 44.

③ 见 Backmann of Denmark's Motherhelp, *Newsweek*, Jan 20, 1997, 46.

④ 见 V. Genovesi, *In Pursuit of Love* (Dublin: Gill and Macmillan, 1987), 164. 如果双方对此问题作出了严肃而肯定的回答,那么人们就很难再对婚前性行为的案例过分高估。

一种自欺的肥皂泡(delusion and deceit)。

性行为是爱情的那种独特的、排他性的表达;当男人自然地经历这种关系时,自己的经验也会证实这一点。一旦某个男孩对某个女孩怀有那种情性的感情时,那个女孩“就会被过滤出来而成为某种排他性甚至占有性关系的一部分,那么他与其他女孩的交往就不会在同一水平上。大家留意一下我们文化中的爱情歌曲、诗歌以及流行音乐——在每个男人的心里都有一种欲望,一种对永恒之爱的期待。我们就这样被创造,对此我们一无所能。我们有很好的理由相信,当某个性关系具有排他性、占有性(但没有嫉妒的占有性)以及永久性(exclusivity, possessiveness without jealousy, and permanence)的特点时,那么它就会给人带来幸福。如果性关系缺少这些特性中的任一个或其中的任一个不确定,那么它就会引起一种破坏性的紧张情绪与不幸福感”。^① 因而,人们在婚外性交中感受不到那种深厚的满足感及自我实现感,而感受到的只是一种不完全感及遗憾感(incompleteness and malaise),这也是不足为奇的。另外值得注意的一个事实是这个:一般来说,第一次有亲密的性接触会带来恒久的感情,特别是女方的感情,而这个情感会陪同他们一生。如果后来与别人结婚,这种经验可能会影响对于新配偶的全心依赖,而如果后来再次遇到第一个对象时,也可能会打扰婚姻的合一。

第三个论据来自一些先决条件也支持将性行为只局限于婚姻的做法,这些先决条件是必要的,这样男人与女人可以在他们身体与爱的结合中感受到完满的快乐。虽然这些条件从个别的角度来看并不一定能成为不允许婚前性交的绝对论据——因为夫妻可能也会对那些不十分理想的条件以及不十分完满的幸福感到满足——但是它们能成为婚前或婚外性交不合宜性及不充分性的一

① 见 O'Neil/Donovan, *Sexuality and Moral Responsibility* (Washington/Cleveland: Corpus Books, 1968), 131。

些表现(indications of the inadequacy and deficiency)。

为了能达至那种完满的快乐,夫妻需要时间。如果时间上有压力,性爱就不会充分地展开,任何时间期限都会让人感到烦恼。同时,他们需要一个房间,在那里,他们不会受到打扰;并且这个房间必须要舒适。轿车内的狭小空间不会提供这方面的舒适,^①即使酒店的房间也比不上自己的房间。另外,他们必须有常在一起的可能性,必须有重复的可能性;如果他们担心这只是他们厮守的唯一一次机会或担心这会是最后一次,那么他们怎么会感到完满的幸福快乐呢?他们必须能保证再次相见,能再次见到对方。除此之外,真正的爱所要求的不只是性交中的结合,真正的爱要求双方分享彼此的兴趣与观点,喜乐与忧愁,甚至两人一起进餐也能表达彼此的互爱情感。另外,交谈,看电影,欣赏戏剧,跳舞,听音乐会等都可以达到这个目的。事实上,双方聚会之前,他们都会对对方有一种温存的思念。如果双方真正陷入了爱河,他们愿意尽可能多地与对方进行分享。换言之,这种爱情上的结合与性爱上的自我奉献实际上就是生命的结合(a union of live)。在这种完全的爱的结合中,希望有个孩子也就成了顺理成章的事了。最后,虽然异性之间的爱是个人隐私问题,但是每对夫妻最后都希望,别人对他们的互相归属都予以承认。长时间的偷偷摸摸与躲躲闪闪是让人烦的,也是不可能的;因而,在爱中结合的夫妻希望得到社会公众的认可与接受。以上这些都构成了幸福地实现性爱的先决条件,也就是说,夫妻只有在恒久的、公众承认的婚姻纽带关系中才能得到实现。

反对婚前守节制的观点

在今天,这种婚前节制的要求常常受到一些人的攻击,认为它是禁忌伦理(taboo-morality)的产物,这种禁忌伦理是不合理的。

^① 在美国有一些人与女朋友开到比较偏僻的地方,在自己的轿车里做爱。——译者注

下面是一些反对婚前节制的论断,我们有必要对其进行考察:第一个论断强调,性本能如其他本能一样需要对其满足,节制为其强加了一个非自然的簪头。因为在我们目前的文明中,性成熟与婚姻之间的间隔时期比较长,所以在这段间隔期内,自然且正常的满足性本能的方式就是婚前的性交。有的人还说,来自心理病理学与心理疗法方面的证据能够证明,对性本能的压制会对一个人的心理健康有害。

但事实并不是这样的,很多年轻人保持了节制,但并未对他们的心理健康造成危害,而且这些人也是相当多人吧?——那些偶尔发生的性交,如订婚后的性交,不能被看作是连接性成熟与婚姻之间鸿沟的性行为。那些在婚前已有了性交的夫妻在后来的婚姻生活中遇到更多的信任问题与婚姻稳定性问题,超过那些没有婚前性交的夫妻。^①

第二个论断认为,双方必须知道他们是否真正适合彼此,当然这也包括性这一方面。这种经验需要在结婚前获得,而不是在结婚之后,到那时候,从婚姻的纽带中撤出来几乎已经不可能。

但是就双方是否真正适合彼此的问题,人们是否真的需要通过婚前性交这种实验来回答呢?从生理学的角度来看,这种作法实际上是根本不必要的。在生理上,男女两方都能结合,除非生殖器发生了病变。如果一方真有了此方面的问题,他(她)当然应该通知对方。至于心理上的适应(psychological compatibility)问题,双方可以通过别的方式表达爱慕与温馨并且能这样足够地检

① 根据 Kinsey 1953 年的报告,那些婚前有性经验的妻子后来有婚外的情侣的次数超过别的妻子两倍。因此,离婚率也是高两倍。根据不同的研究,曾有婚前关系的夫妻在婚姻中比较难于适应配偶。因此有婚前关系的夫妻中有 15% 认为自己的婚姻是不幸的,但曾经没有婚前性关系的夫妻只有 4% 是这样认为的。但如果在婚前也只有这一个对象,婚姻中的适应也不受影响(G. Schmidt, in *Die Sexualität des Menschen, Handbuch der medizinischen Sexualforschung*, ed. by H. Giese. Stuttgart, 1971, 75)。

验对方,我们曾在前面讨论过这些方式(亲吻等)。除此之外,如果要享受愉悦的身体之爱,双方必须要互相认识,必须学习如何使对方感到快乐。这个充分的享受不是一两次的聚会就能实现的。总之,婚前性交绝对不能预先提供在婚姻中的夫妻性爱的各种条件,因而这种实验也是毫无意义的。恰恰相反,当双方试图发现他们是否能在生理上愉悦彼此时,他们可能除了这一点之外不会发现任何别的东西,这样那种想真正了解对方的想法就受到了挫折。一旦双方有了性关系,那么他们对婚姻前景的估计就会受到严重的片面影响。在一生当中,就是在这个时候人们必须对自己做一个诚信可靠的评估,但恰恰在这个时候他们也许因为受了那么大的刺激而不能冷静地对待自己和对方。彼此认识的目标首先应该是了解自己和对方在性格、职业观念、世界观、宗教信仰和道德观方面能不能够配合。如果说这种“试一试”的方式更好,那么应该说今天会有更多成功的婚姻,因为今天比以前有更多的人做这种“试一试婚姻”。然而,根据各个统计数字可以知道,现在恰恰有更多的婚姻失败了。以前那些“没有先试一下”的婚姻不仅仅是同样稳定的,但是比今天的婚姻更稳定的(more durable)。

在某些国家,情形却是不同的,如在一些斐洲(Africa)^①国家,婚前性交是允许的,意在检验妇女的生育能力。他们的想法是这样的:如果女孩怀孕了,那么这个婚姻就成立且有约束力。^②这个习俗也不是没有一定的道理。虽然教会不同意这个习俗,但它也予以考虑,因而在这些地区,教堂内的婚礼仪式要等到怀孕以

① 为了尊重 Africa,在此用民国时期对 Africa 的译法:“斐洲”而非“非洲”。——译者注

② “尽管有教会的教导,但是期望孩子的心态已经深深地植根于大多数依格布基督徒(Igbo Christians,依格布是一个部族)的‘不怀孕,就不算是结婚’的作法中”(Bernard K, Nwakonobi, *Consent in Igbo Christian Marriage*, M. A. dissertation, Catholic Institute of West Africa, Port Harcourt, 1989, 21)。如果依格布年轻男人在妇女怀孕前与妇女交换婚姻誓愿,“他们的内心有时与外在的行为不相符合,那么难道我们不该怀疑这种婚姻的有效性么?”(同上,91)

后。然而,斐洲学者彼蒂(J. Mbiti)反对这种试婚(trial marriages)的习俗,并且争论说,这种作法对妇女来说是不公平的。“你的配偶能否怀孕生子是婚姻中的一种冒险。你与她结婚是为了她本身的缘故,而不是为了她要生的孩子。”^①

第三个论断争论说,为了所谓必要的婚前节制而压制性愉悦的作法缺乏合理性。人必须要从伦理禁忌的压迫中解放出来,因为这些伦理禁忌会剥夺人的合法快乐与满足感。这些人说,男女双方没有性高潮的抚爱(或者甚至这样达成了高潮)与婚前性交到底有什么区别呢?他们说,判断任何性行为伦理性的真正衡量标准就是“这个行为是否会伤害或自私利用对方”,只要不是这种情况,那么这个性行为就是合法的。^②

这种观点,即禁止婚前性交的作法是一种来自愚昧禁忌伦理的不合理压迫,可以通过保护传统观点的论据而反驳。这些传统的观点的合理性,我们在前面已经对它们进行了讨论,但在这里我们有必要对其进行补充。有人讲,自由的婚前性行为可以给人们带来更大的幸福与快乐,但是事实没有证明这点。在婚前性交那里,那种对真正幸福、温存情感、个人安和的期望没有得到实现。其中的悲剧就是,婚前性交不是一种脱离沮丧与孤独的出路,而是陷入更大寂寞的绝径。“因为这种没有恒久投入(lasting commitment)的性行为实际上意味着,人们失去了性行为的意义与情感的深度,所以连性爱也会陷入无尽的空虚,人们也变得越发孤独与隔离。”^③如果单纯地将“诚实(honesty)”与“真爱(true love)”作为合法的性行为的规范与标准,那对青年人来说,他们就不会找出一

① 见 J. Mbiti, *Love and Marriage in Africa* (Singapore: Longman Singapore Publishers, 1973), 72。

② 参考 J. Fletcher, *Moral Responsibility* (London: SCM Press, 1967), 131; 134; 137。

③ 见 F. Manning, “The Human Meaning of Sexual Pleasure and the Morality of Plermarital Intercourse, Part III”, *AmEcclRev* 166 (1972), 316。

个合理的规律。^①因为在性爱这一领域里,人们很难对自己“诚实”(honest to oneself),也很难弄清“真爱”向人们要求的是什么(what true love demands),恐怕没有其他任何领域比这更难了。“如果一个人强烈地渴望某一些东西,他将也会倾向于认为这些东西是允许的。因此,在性交方面的重大问题,如果仅仅看个人的判断那是远远不够的。”^②恰恰在这个领域中,一个人需要一些标准,需要有人告诉他应该做什么。真爱不仅要考虑近期的后果,还要考虑长远的后果。关于这一点,就连那些鼓吹性自由的学者都没有做到,而那些十几岁的青少年更需要引导性规范的帮助。“在这个年龄组,人们有很好的理由来为性行为设置一些禁区。”^③

最后,我们也不应该忽视这样一点,乱交行为会为健康带来极大危险:性病,堕胎带来的健康危险以及最近流行的致命性病——艾滋病。^④

那种将热烈爱抚(heavy petting)等同于性交的观点显得太过于简单。性交是个人终极的自我交出的表现(the expression of the definite gift of oneself),但是抚爱则不是。男女双方可能有多种不同的亲吻与抚爱方式,但所有这些都达不到最亲密的身体结合——性交——所具有的象征性意义。正是因着这个理由,既然抚爱不是那个最亲密的性上的结合,它也就不能使人

① 有的人认为只要是“真爱”,只要是“诚实于自己的感受”,就可以“从心所欲”。不过,这简直等于以感情代替理性,让感情作为最后的标准。——译者注

② H. Rotter, *Sexualität und christliche Moral*, 前引书,61。

③ 见 Morton T. Kelsey, *Caring. How Can We Love One Another* (New York: Paulist Press, 1981), 131。

④ 艾滋病无论在哪里都是一个危险,但最严重是在撒哈拉以南的阿斐利加地区。大约有1200万孩子因艾滋病成了孤儿。女孩子更容易患上艾滋病。在阿斐利加南部地区,如在 Botswana, Lesotho, South Africa, Zimbabwe, 15到25岁之间的女孩子有25%的患艾滋病。她们的生命没有希望。艾滋病没有预防药,而延长那些人的生命的医疗对于大部分的患者是拿不到的(太贵)。“因为没有治疗方法,所以预防是最好的方法。但预防只能意味着一点:改变性行为和对性的态度。”(Newsweek, July 17, 2000, 25)。

怀孕,这也就是抚爱与性交之间的最基本不同点。另外,基督宗教伦理观也没有把带有性高潮的抚爱看作情爱的恰当表达方式。

二、非婚性团体(Non-marital communities)

非婚性团体(non-marital communities, non-conjugal communities)是指由一男一女组成的稳定的结合,这种结合有性上的交托,但没有婚姻的约束。自从20世纪70年代以来,在西方世界的许多国家里,这种团体急剧增加。公众舆论对这种团体的态度也有所变化,社会对这种团体也逐渐接受。^①另外还有“没有结婚证的婚姻”这种说法。通常,双方都希望检验对方是否能做终身伴侣,因而也就有了“试婚”(trial marriages)的说法。这种试婚团体常用的一个理由就是,在那些“爱是真正的且足够的基础”的思想中,人们会拒绝法律的架构。另外其他一些人希望有一个伙伴,但不希望有持久的承诺和义务(lasting commitment and obligations)。有少数人之所以这样做是因为想避免经济上的问题,如害怕一方失去政府津贴,或是因为想避免某种形式的歧视。

如果从教会的标准来衡量,这种非婚性团体是不允许的(参见 *Apostolic Exhortation Familiaris Consortio*, nrs. 79—81)。前面我们就婚前性交所讨论的东西也适用于这些团体。至于那种想检验伙伴适合性的想法,这些团体的具体后果也没有显示出他们所希望的所谓的更稳定的婚姻。事实恰恰相反,那些曾试婚的人后来进入了正常的婚姻,婚后十年里的离婚率是那些婚前未曾同居者的两倍多。在试婚期间,伙伴双方都不对对方有决定的拥有权,这对后来共同度过婚姻危机这一点来说不是一个很好的准备

^① 德国在1990年有963000个非婚姻的男女团体,而在1998年就是200万(Federal Office of Statistics, Wiesbaden)。这个发展在西方各国可能有一定代表性。

过程。^①最后，“试婚”不会为可能生的孩子们提供安全与保障，因为大约 40% 的团体在五年之内就离异了。人们还会担心，当那种不期望的怀孕出现之后，这种不稳定的关系很容易诱发堕胎。

另外一类人则认为，正式官方婚姻的承诺并不构成真正爱情关系的要件。这种人的逻辑使我们不得不对婚前性交 (Premarital intercourse) 与婚礼前性交 (pre-ceremonial intercourse) 作一下区分。其意思是这样的：如果性交真正成为双方生命的结合，如果双方愿意接受性交所带来的一切，那么他们从伦理上就已经结婚了，虽然他们的结合并没有经过任何官方礼仪的承认。这种情况下的性交就是婚礼前的性交，而不是婚前性交 (pre-ceremonial but not premarital)。^②

但是我们必须问这样一个问题：婚礼前性交是否真是双方互爱的更有效表达呢？这种婚礼前性交是否真能如公开的婚礼那样加强他们之间的结合呢？很多情况下，“诸如此类的许诺与甜言蜜语都只是一种嘴上的功夫，它往往能够掩饰相当程度的自私与不成熟。这里问题的一部分就是，一方永远不能肯定另一方私下的嘴上承诺是否是诚恳的。事实上，深深投入的一方有时候不幸地发现，另一方信誓旦旦的承诺并没有兑现，这种发现对于诚心的一方意味着一个可悲的创伤。”^③这种情况下的纯私人关系 (purely private relationships) 往往会为自欺与欺人留下很大的空间。如果人爱与投入的能力使婚姻变得可能，那么人不笃诚、不负责任的趋向就会使婚姻变得必要。那种能等待的爱 (即在结婚后才用性交

① 这是美国社会学家 Larry Bumpass 与 James Sweet of the University of Wisconsin in Madison 所做的长期调研的结果。美国大约有 200 万非婚性团体 (“idea”-Pressdienst, nr. 52, June 16, 1988, p. 8)。根据美国主教团家庭委员会于 1999 年的一份文献，有许多调查研究都肯定这个结果。

② 参 Paul Ramsey, “A Christian Approach to the question of Sexual Relations Outside of Marriage”, *The Journal of Religion* 45 (1965), 100—118。

③ 见 P. Keane, *Sexual Morality* (New York: Paulist Press, 1977), 105。

表达爱)对双方来说都是最确定的证明,他们从对方所期望的并不单纯是性欲上的满足,但是他们性本能方面的需要真正地要服从于他们之间的爱慕。

另外我们也必须问下面这样一个问题:婚前性交与婚礼前性交的这种区分是否真正合宜呢?婚姻不仅仅是一种个人结合,而且还是社会与教会上事实。因此,我们不能在个人愿意的基础上来谈论婚姻,而置社会与教会的接受与约束于不顾。另外,更进一步讲,基督徒把婚姻视为一件圣事(sacrament),在这件圣事内,夫妻都成为彼此圣宠的渠道,因而婚姻从内在本身来讲,作为一个事件,它需要某个由整个信徒团体所接受的外在标示。所以,那些私下里通过性器官来表达彼此之爱的男女,不能被认为已经结婚,不管人们如何强调他们之间的感情投入与诚心,这也改变不了问题的性质。最终,这样的团体生活包括“一种存在上的不诚实,因为一个人对于其对象说‘我爱你,我要站在你的一边’,但在公开的社会生活中似乎又说,自己感觉到不能完全与这个对象有确定的联系。当然,对于男女双方的意识和态度来说,这就有负面的影响。”^①这种态度创造不稳定因素,并且阻碍完全的自我交出。

然而,天主教的伦理学家与教会法学家(Catholic moralists and canonists)总不免要承认某些例外的情况。例如,有时候因条件的关系,天主教徒很难找到一位神父,这些教徒可能居住在很偏远的乡村,神父们很少能够去看望教徒们;或者,在教难时期,神父根本就不能定期地满足教徒们的需要。那么在这些情况下,双方就可以不通过正式而官方的礼仪举行婚礼,只需在合适的时候进行补办就行了。^②另外有些情况下,人们不想通过官方的方式举行婚礼,意在避免过大的经济负担或类似的问题。事实上,有时

① 见 H. Rotter, *Sexualität und christliche Moral*, 前引书 73。

② 参见 CIC 1116, 仅仅在证人面前结婚是使法的,“如果这种情况在将在一个月内不会有所改变。”

候,教区司铎(神父)们曾经以比较隐秘的方式为人们举行了婚礼,不过在如此做之前,司铎应该与当地的教会负责人(本地主教)进行商量。

如果夫妻中一方是教友,而教友这一方没有以教会承认的外在仪式即教会法所规定的形式——也没有得到教会的豁免——而与另一方结婚,那么这样的婚姻就是无效的。如果双方有结成永远婚姻的意向,那么这就不能被称为“姘居”(concupinage)。虽然此类婚姻在教会面前是无效的,但它们具有合法婚姻的所有其他的因素。

三、其他非婚姻的性关系

(1) 娼妓行为

如果为了获得金钱而提供性交,那么这就是娼妓行为(prostitution)。《圣经》中“淫乱罪(fornication)”这个词(特别是在旧约中)通常是指这种形式的犯罪,可能是世俗的也可能是圣职的嫖娼行为(profane or sacred prostitution)。^①人们区分女性的娼妓和男性的卖淫行为,但男性卖淫的现象不那么频繁。“虽然自从1960年代以来人们对于婚姻外性关系的态度逐渐是宽容的,但公共舆论仍然判断娼妓应该受谴责,它违背社会的共识。”^②然而,男人与妓女有性来往,这是一种相当频繁的现象。西方社会相当普遍地谴责娼妓和妓院,但东亚地区的文化以及很多发展中的国家好像比较倾向于容忍妇女卖淫。

前面我们所提到的反对婚前性交的观点在这里会更为激烈地反对娼妓现象。性只属于两个彼此互爱的人,而娼妓行为所涉及

① “世俗的娼妓”指一般的嫖娼,而“圣职的嫖娼”则指在神庙里或神庙附近举行的娼妓行为。许多古代民族崇拜“多产神”(fertility gods),而为了向这些“送子娘娘们”求孩子,神庙中的人员也进行性行为等,将宗教崇拜与性交结合。有的古希腊的庙中也住一些妓女。旧约在几个章节中反对异教民族的这种恶习。——译者注

② G. Kaiser, “Prostitution,” *Staatslexikon* IV, 7th ed., 1988, 598.

的爱慕(personal love)比其他任何形式的婚外性行为都要少。因此,嫖娼行为所带来的失落与沮丧比其他任何形式都要深重。娼妓行为的实现没有太多真正爱情的介入,另外,男人在烟花柳巷所遇到的女人大多是被动的,她们与男人没有多少合作。很自然,男人也就不能得到所渴望的满足。当然结果也就是这样的,那些经常光顾风月场的年轻人很快就会产生一种对女人的鄙弃,同时对自己也会产生厌弃的态度。

然而,这样一种不幸的事实还是不能忽略的,妓女常常是贫困社会条件的牺牲品,她们感觉到自己除了卖春之外没有别的选择。如果娼妓现象的原因是经济上的困境,最重要的任务是帮助那些妇女另找谋生之途。

(2) 通奸罪

通奸罪(adultery)是指发生于两性之间,至少其中一方已经结婚的性交。除了违反了贞洁(chastity)外,通奸罪还违反公义(justice)与忠贞(fidelity)。①

新约与旧约以一种相当严厉的言辞对通奸罪进行猛烈的抨击。在十诫中,天主这样命令他的子民:“不可奸淫”(《出谷纪》20:14),“不可贪恋你近人的妻子”(《出谷纪》20:17)。上主为那些触犯这条诫命的人规定了非常严厉的惩罚(《肋未纪》,20:10;《申命纪》22:22;《德训篇》23:18—27)。基督对十诫的禁令予以充分肯定,并再次强调了这条诫命(《玛窦福音》5:27—32)。但是他宽恕了那位有5个丈夫的撒玛利亚妇女(《若望福音》4:18),也宽恕了那个在行奸淫时被发现并面临死刑的妇女(《若望福音》8:11)。然而,在宽恕了通奸罪的妇女后,他也说:“去,不要再犯罪。”(《若望福音》8:11)。另外对于圣保禄来说,通奸罪会使人无份于天国(《格林多前书》6:9;《希伯来书》13:4)。

① 通奸罪违反公义与忠贞是因为它破坏婚姻关系;而未婚人之间的淫乱行为是违反贞洁的,但它不会破坏婚姻关系,所以不违反公义与忠贞。——译者注

通奸罪之所以成为罪的内在理由首先是那些反对婚外性交的理由。所有通奸罪都可能将孩子带入这个世界,这些孩子得不到合宜稳妥的关爱,因为孩子的父母并没有长久地结合。如果通奸的一方是未婚的女性,那么这种情况就显得格外紧急。即使她已经结婚,这个私生孩子可能有一个家庭,但是这对丈夫和合法的孩子来说就是不公平的,因为丈夫要抚养别的男人的孩子,而合法的孩子则被迫与一个陌生者分享父母的遗产。如果人们怀疑这个私生子的亲生父亲,那么这个孩子可能不会被这个家庭所接受。

进一步讲,通奸还会为家庭的爱情、和谐与稳定带来破坏性后果。那些犯通奸罪一方的爱往往是不专一的。“那些对于忠诚构成危险的关系可以从它们内在的隐秘性来发现,它们对别人是不开放的。”^①这些人通常会被引离自己的家庭与配偶,这样就会不可避免地削弱原来联系家庭的纽带。如果无辜的配偶发现自己的爱人对自己不忠,那么这又会对爱与和谐造成伤害。很显然,通奸违反了婚姻双方所作的彼此保持忠贞的承诺以及打破了婚姻圣事中双方所发的忠贞誓言。如果丈夫或妻子同意 (consent) 或接受配偶的通奸行为,虽然通奸者在此情况下不违反公义之德,但是他或她却违犯了贞洁与忠信之德。

很多情况下,如果夫妻双方不忽略对彼此的互爱与关心,那么通奸罪就可以避免。当配偶双方在真爱中紧密结合时,通奸就不大可能发生。一些研究婚姻生活的专家如是判断说:“虽然也许四分之一的妻子会至少犯过一次通奸的错误,但是她们往往极大地不愿意放弃自己与丈夫之间的性安全感,而投入一个陌生者的怀抱。”产生不忠的理由常常是丈夫对妻子的忽视,有时候丈夫从性与感情上以一种理所当然的态度对待妻子。“每个人都需要别人的注意,一个妻子更需要那种特殊的注意:温情、理解与安慰

① B. Fraling, *Sexualethik, Ein Versuch aus christlicher Sicht* (Paderborn: Schoeningh, 1995) 178.

(tenderness, understanding and reassurance)。当妻子在心里觉得她的丈夫不再‘关心’她的时候,她就会变得脆弱,易于受非分之想的诱惑。丈夫一点点的预防足可以消除长时间的担心。”^①

同样,这一切对于丈夫来说也成立。“许多丈夫被粗心或根本不关心的妻子们故意地(虽然是无意识地)推到了别的女人的怀抱。”家里的妻子唠叨挑剔,专横武断而又漠不关心,丈夫的理想爱人却是能够与其分享喜怒哀乐的生活伴侣,那么丈夫很可能就会诉诸别人。当然,丈夫仍会从妻子那里寻求性上的满足,这正如妻子也会从丈夫那里寻求同样的满足一样。另外,结过婚的女子必须要留意新奇的刺激为了保持自己的吸引力。然而,丈夫的不满往往是情感性的,“对于一个男人来说,如果他知道妻子爱他以及在性上渴望他,这种知识比做爱的技巧重要得多。”^②

性感快乐或痛苦的基础不是在卧室里,而是在饭桌上。那种单纯以性满足为基础的婚姻是不会长久的。只有当性成为真诚亲密爱情(sincere, personal love)的表达方式时,它才能为人们带来快乐与成就感。夫妻必须要成为生活中的伴侣、助手与亲密朋友。和睦关系和长久友谊的基础是共同的兴趣;当孩子们长大了以后,这些共同的兴趣还会存在。夫妻也应该明确地培养这些共同的兴趣。他们不一定是同行者,但共同的兴趣可能是照顾花园、投入一些慈善工作或社会上的工作、在教会团体中的任务或另一种共同的爱好。一位作婚姻辅导的专家曾说过:“对我来说,这一点非常清楚:如果夫妻有共同的兴趣,他们能够更容易地解决一些冲突。”^③

① 见 David R. Reuben, “Why Wives Cheat on Their Husbands,” *Reader's Digest*, Vol. 21, Sept. 1973, 73—79.

② 见 D. R. Reuben, “Why Husbands Cheat on Their Wives,” *Reader's Digest*, vol. 20, Feb. 1973, 65—68.

③ Reinhold Ruthe, *Formen der Partnerschaft* (Freiburg: Herder, 1979) 47. 他认为,共同的兴趣是和睦相处的最重要前提。

在旧约中,通奸是离婚的理由,但不过是指妇女的通奸行为。各个基督教会(公教除外)认为,《玛窦福音》中有关淫乱罪的记述(玛 5:32;19:9)是对新约离婚禁令的例外与特许。然而,新约所强调的宽恕精神也适用于这种情况。“因为配偶一方在对待另一方的问题上很少有完全不犯错误的,另外也因为人从原则上都需要别人及上主的宽恕,所以只要他有条件这样做,他就应该试着尽其全力来宽恕对方并且继续维持这个婚姻。”^①

(3) 乱伦

乱伦(incest)是指在近亲之间进行的性行为。绝大多数的专家都承认,在所知道的社会团体中,没有一个允许父亲与女儿、母亲与儿子、兄弟与姐妹之间有性交或结婚。各社会反对近亲结婚,因为大量事实证明,近亲结婚会产生许多生理上、心理上以及社会上不健康的后代。^② 这个普世性禁令也是有例外的,在古埃及、古印加(the Incas)以及古夏威夷的王族中就有这种乱伦的作法与习俗,不过在那些情况下,当出生的孩子有病时,他就被杀掉了。

旧约对于乱伦的禁令比前面所提的几种情形要广泛得多,绝大多数的社会都有同样的伦理准则,也就是说,旧约同样还禁止人与自己的继父母,继祖父母,继子女,儿媳女婿,公爹岳母,同父异母(同母异父)的兄弟姐妹,姑表姨表,侄女等等发生性关系。^③ 新

① 见 H. Rotten, “Ehe”, *Neue Lexikon der christlichen Moral* (Tyrolia: Innsbruck, 1990) 106.

② 捷克学者斯玛诺娃博士(Dr. Eva Seemanova)曾对乱伦所生的孩子做过调查。她曾跟踪记录了 161 个乱伦所生的孩子,这些孩子的母亲曾与她们的父亲、兄弟或儿子发生过性关系。这些妇女还与其他非近亲男子生了 95 个孩子。那些乱伦所生的孩子从一开始就命运多舛,15 个孩子要么死于母胎,要么在出生一年内就夭折了;而在那些正常婚生的孩子中只有 5 个在同一时期内夭折。40% 乱伦所生的孩子有不同程度的生理与心理缺陷,包括严重的痴呆,侏儒,畸形心脏及大脑,聋哑,肥大结肠以及异常的泌尿系统。而那些正常婚生的孩子则与此形成鲜明对比,这些正常孩子中没有一个孩子有心理缺陷,只有 4.5% 的孩子有生理上的异常现象(*Newsweek*, Oct. 9, 1972, p. 32)。

③ 见《肋未纪》18:8—18;20:11—17,19—21;《申命纪》17:20—23。

约似乎完全接受了这些伦理行为准则,因为新约并没有改变它们。洗者若翰斥责了黑落德与其弟妹的婚姻(当时他的弟弟还在世,《马尔谷福音》6:17);圣保禄曾绝罚了一个与其继母发生性关系的人(《格林多前书》5:1—13)。

教会法并不用“乱伦”这个词,但它列出了一些有关近亲的婚姻阻挡,教会法的规定范围超越了旧约的禁令。直系亲属之间有婚姻的阻挡;平辈亲属如兄妹与亲堂兄妹之间有婚姻的阻挡(CIC1091:“旁系血亲,在四亲等以内者”;参考108);带有直系亲属性质的亲属(如男人与其岳母或儿媳,女人与其岳父或女婿)之间有婚姻的阻挡(CIC1092:“直系婚亲,不论亲等,不得结婚”);然而,对于亲堂兄妹、亲姑表亲姨表之间的婚姻阻挡,教会能作豁免,但是不情愿地作出让步。在直系亲属上的豁免是很少见的。

人们禁止近亲结婚(乱伦)是出于对健康后代、和睦家庭、社会生活稳定的考虑。这些禁令可以消除家庭内性上的竞争以及由此而来的紧张与矛盾,还能限制近亲中性的滥用。禁令迫使孩子们走出家门去寻找自己的伴侣,从而帮助年轻人进入广大的社会,还会防止家庭奇风异俗的形成。

这些具体的禁令总会依赖于不同的文化习俗与传统,有些禁令更趋向于习俗的性质,而不等于道德法律。但是在核心家庭中,这些禁令则是一种伦理道德的命令。那些发生于祖父母、父母及孩子之间的乱伦行为是最重大的乱伦罪。

(4) 暴虐罪

强奸(rape)是指违背某个妇女的意志而强与之进行的非法性交。作为一个重罪,强奸罪不仅违反了贞洁之德,而且也违反了公义之德,因为这个重罪侵犯了妇女对自己身体的处置权。另外,强奸罪还会破坏她在社会上的名声(虽然这是不应该的),因而进一步也许会妨碍她将来的婚姻。法律与司法部门有必要对受害者进行卓有成效的保护。如今,受害者在法庭上所受的为难似乎等于

侵犯者所受的为难,而这种情况也应该要改正。

强奸罪既可以通过身体上的暴力也可以通过伦理上的暴力 (physical or moral force, 如极度的恐惧感, 这包括尊敬性的恐惧 reverential fear,^① 欺詐等等) 来实现; 同样, 对一个没有理智的妇女 (弱智、呆傻或醉酒) 所进行的强迫性的性交也属于强奸罪。几乎所有文明国家都认为, 那些利用自己的职仪使属下顺从自己淫欲的人都是极其不道德的, 应该受到严厉的惩罚。人们对于诱奸 16 岁以下少女者的态度也是同样严厉的, 人们称这种强奸罪为“法律年龄的强奸” (statutory rape)。

被强奸者可以诉诸最合宜的自我防卫方式, 但是, 正如在另外一些不正义的攻击的情形中, 人们没有义务采取很极端的手段 (包括杀死攻击者) 来保卫自己的权利。然而, 被强奸的妇女应该表现出某种形式的积极反抗, 但是为了不使自己的生命受到威胁及不使自己的名誉受到损害, 她可以避免外在的反抗或呼救。

与强奸罪类似的罪就是通过暴力实现的绑架、拐骗罪 (abduction), 或通过暴力非法拘禁男女以达到不洁目的的暴力拘禁罪。这种罪也是重罪, 它违反公义之德与违反洁德。在这些暴力罪中所使用的力量既可能是生理上的也可能是伦理上的, 既可能施于被强迫者也可能施于被强奸者的监护人 (父母、老师等)。在教会法典上, 绑架、拐骗罪构成了一种婚姻上的阻碍 (CIC 1089)。

四、同性恋及性变态

1. 同性恋

同性恋的问题比人们所想象的要广泛得多, 人们不能产生这

① “极度的恐惧感” (grave fear, 本来是“重大的恐惧”), 比如人用刀子威胁妇女; 但“重大的恐惧”也包括“尊敬的恐惧感”, 比如一位女老师害怕校长的权威, 虽然他可能只用言语上的威胁。——译者注

样一种错觉,认为同性恋的例子比较少见,因为人们在神功格子^①及聊天室里遇到的这种情况不多。社会赋予同性恋者很狼藉的声名(stigma),因此同性恋者不愿向正常性倾向的人们表露自己的心声。^②一些可靠的研究表明,男性中有5%的人具有同性恋倾向,女性的比率为百分之二点五。^③但是这里我们必须明白,并不是所有同性恋倾向者都会有积极的同性恋行为。^④

(1) 同性恋的概念与性质

同性恋(homosexuality)通常被定义为,一种持续的、占主导地位的受同性吸引的趋势,这种趋势常常(但不一定都是这样)以性行为的方式表现出来。同性恋性行为通常是通过相互的手淫完成的,特别是妇女之间的同性恋性行为。同性之间对正常性交的模仿(大多是直肠性交)被称作鸡奸(sodomy),^⑤那种将男性生殖器插入对方口中的行为被称作口交(fellatio),^⑥在女人之间的同性恋性行为被人们称作女人同性恋(lesbian),或者“萨福式爱”

① “神功格子”是信徒办“神功”、司铎听告解的地方。——译者注

② 然而,在近几十年中,从20世纪60年代末以来,同性恋者的圈子越来越明显地出来了,要反对传统上对同性恋的歧视并要求一种比较公平的待遇。关于同性恋运动的历史,参见R. F. Lovelace, *Homosexuality and the Church* (London: Lamp Press, 1978) 29—33。

③ 参考Hagmaier/Gleason, *Counselling the Catholic* (New York: Sheed and Ward, 1964), 94. Norman Pittenger, *Time for Consent* (London: SCM Press, 1970), 30。

④ 根据Kinsey的报告,4%的男人一生都是(排它性的)同性恋者,根据别的调查是5%。女性同性恋的比率比男性低,大约是一半。不是所有的有同性恋倾向的人(persons with homosexual constitution)都有性行为(或者没有定期的性行为)。根据英国学者H. Ellis和德国学者M. Hirschfeld的研究,2.2%—2.3%的人口经常并排他性地与同性者有性关系(Paul G. Ecker, “Homosexuality, Genetic and Dynamic Factors,” in *Personality and Sexual Problems*, ed. by W. Bier. New York: Fordham Univ., 1965, 154)。

⑤ 异性之间的直肠性交被称作“不完全的鸡奸”(imperfect sodomy)。

⑥ “fellatio”(口交)这个词也可用于异性恋者之间进行的口交,只要这是正常性行为的前戏,它就不是性变态行为或悖逆的行为。如果口交在已婚人之间进行,不一定必须反对这种行为。

(sapphic love),^①而在成人与孩子之间的同性恋行为被称作 pederasty 或 pedophilia(男人与男童之奸淫)。

在这里,对同性恋的两种情况要作:一个重要的区分:一种是作为心理架构(a psychic constitution)的同性恋倾向,另一种是频繁或不太频繁的同性恋行为(more or less occasional homosexual activity)。很多男孩在青春期及青年期早期都曾偶尔有过同性恋性质的性游戏。这些游戏常常只是手淫行为的延伸。缺乏异性的发泄口(如军人中间,监狱里面)也可能成为成人之间有暂时同性恋行为的原因。这种性行为并不表明一个人就是有同性恋的心理架构(constitutional homosexuality);当然也不排除这种可能性。但是,在名符其实的同性恋中,正常的异性吸引力被不正常的同性吸引力所取代。在很多情况下,一个具有这种心理架构的同性恋者简直感觉不到异性对他有吸引力。但是另外还有一种情况,那就是两性人(bisexual types, 阴阳人),这些两性人有时候显示同性恋倾向,有时候显示异性恋倾向。

通常人们认为,典型的同性恋者或性变态者(invert)就是一种“女性化的男人”(娘们儿气的男人)或男性化的女人(假小子),但是这样的看法是不正确的。只有很少一部分同性恋者具有异性的身体特征,而他们中的一些人偶尔会带有异性的言谈举止或穿上异性的衣服。但是大多数的同性恋者都没有外在的体征来显示他们的性倾向。事实上,许多带有女性气质的男士只是异性恋者。

专家们对于那种架构性的同性恋(constitutional homosexuality)的性质与成因的看法也是很不一致的。那种认为同性恋是先天倾向(an innate propensity)的理论找不到生理学上的证据。

① 这种词来自女诗人 Sappho(约公元前 600 年),她生活在 Lesbos 岛并且(据说)与别的女人有性关系,也赞扬了同性者之间的感情。

到目前为止,人们还没有找到同性恋者与异性恋者之间的生理差距,因而人们必须从心理学的角度来查找同性恋的成因。同性恋可能是一个人的早期生活经验与自身的特殊架构之间相互作用的结果。“总体而言,(同性恋)这个问题与其他许多生活问题都很类似:如过度自责(scruples)、心理抑制(inhibitions)、心际萦绕(obsessions、亦译“着迷”、“惦念”)、过度害羞(shyness)等等。”^①

今天有许多人不愿意接受对于同性恋的谴责并认为,异性行为和同性恋只是平等的两个选择。但是,人们“无法忽视同性恋者所遭受的挫折。他根本没有办法传下生命,也无法建立一个家庭,就是一个为将来提供安全的家园。”^②同等地对待同性恋的倾向就等于违背一个非常重要的价值:孩子的生育就是人类的生命。

伦理评估

在这里,我们有必要对同性恋定向(homosexual constitution)和公开的同性恋性行为作一下区别。人们形成了同性恋的定向往往是环境造成的,所以没有个人的罪责,因而也就不比其他一些性格特质更有罪。人的自由意志不能控制这些已经形成的倾向,但人的自由意志能够控制的是那种使同性恋倾向付诸实施的行为——至少在原则上是这样。从这个角度讲,同性恋者应该对自己的行为负责,正如那些异性恋者必须为自己的行为负责一样。

第一,一直到最近,神学家们都认为《圣经》对于同性恋的论

① 见 M. Oraison, *The Homosexual Question* (London: Search Press, 1977), 58; 另外请参考 115 页。有些学者把同性恋视为性发展过程中的停滞现象。根据这种理论,人们最初受同性的吸引,因为熟悉的事物比不熟悉的事物更容易接触。只在后来的过程中,人们才转向异性关系;但同性恋者却不能跨进这个第二发展阶段。

② 见 H. Weber, *Spezielle Moralthologie*, (Graz: Styria, 1999) 346。

断非常明确：同性恋行为是一种重罪。^①人们常常提及《创世记》第十九章所记载的索多玛(Sodom)及哈摩辣(Gomorrah)两城的毁灭故事，传统上，人们将这个故事理解为上主对同性恋和性变态的惩罚。然而，如果对其进行仔细研究的话，我们就会发现，这两个城的罪恶主要是强奸和对“必须保护旅客之律”(the law of hospitality)的违背行为。但是，在《肋未纪》中，有关圣洁的法令也明确禁止。(肋 18:22)，那些有此类行为的人甚至要被判死刑(肋 20:13)。当然，不像有的人所强调的，这些禁令并不单纯适用于宗教性的同性恋娼妓行为(cultic homosexual prostitution)，^②因为《肋未纪》的伦理规范与基本禁令不仅仅涉及宗教的领域，它们对所有的人都有效。然而，有些人会说，旧约的命令未必会在新约内自动有效，因为新约已经超越了旧约或在某种意义上代替了旧约。

但是，人们在新约中也找到了摒弃同性恋行为的章节与禁令。这些章节见于《罗马书》1:26—32，《格林多前书》6:9—11，以及《弟茂德前书》1:9。后两处章节将同性恋列于各种自绝于天国的罪之中，前一处章节(《罗马书》)将男人与女人的同性恋行为视为可耻的外邦人恶行(shameful pagan vice)。“天主任凭他们陷于可耻的情欲中，以致他们的女人，把顺性之用变为逆性之用(exchanged natural relations for unnatural)；男人也是如此，放弃了与女人的顺性之用，彼此欲火中烧，男人与男人行了丑事”(《罗马书》1:26)。有些学者争论说，圣保禄在此认为，外邦人同性恋行为的原因是外

① 另外，伊斯兰教与坚定地批判同性恋(参见《古兰经》4:16章,7:80章)。另一方面，一些资料也显示，一些原始的社会将某种形式的同性恋视为正常从而予以接受。从《圣经》里面我们可以知道，古希腊与古罗马曾有同性恋的现象与习俗；另一些社会团体则对同性恋予以严厉的批判(参考 D. J. West, *Homosexuality*, Penguin Books, 1968, 前引, 19—30)。

② “宗教性的同性恋娼妓行为”指古代某些民族将宗教活动(如崇拜多产神、送子娘娘等)与性行为结合，并在神庙里进行娼妓行为或同性恋性行为；此称“cultic prostitution”。——译者注

邦人有不可满足的性欲,而他们的本性则是异性恋。因而他们应该在婚姻内得到性满足。然而,此处章节并没有谈及同性恋的定向(constitutional homosexuality)问题。那么,我们是否能就此推出结论——圣保禄对具有同性恋定向的人会有不同的判断?如果他当时注意到了这种区分(即同性恋定向与无秩性欲的区分),他会不会允许这些人的同性恋行为?对此问题,我们不能给出一个完全肯定的“不”的回答,但是也不能给出一个完全肯定的“是”的回答。^①

另外,《圣经》对于婚姻与家庭的积极态度也是非常重要的。一些章节如《创世纪》第一章与第二章,《玛窦福音》19:1—12 以及《厄弗所书》5:21—23 等都对异性的、以生育为目的的夫妻之爱做出了明确和积极的肯定,因此从这里我们可以看出《圣经》的结论——性应该在婚姻与家庭那里得到实现与满足。关于同性恋者的说法不仅包含任何肯定,而是完全否定性的。

第二,根据基督信仰传统(Christian tradition)的恒定教导,标准的(normative)人的性行为应该是异性的、夫妻间的性行为,并且这种性行为应该与生育、爱与忠信等有内在的联系。从这里人们可以推断出,基督信仰传统认为同性恋与人的性爱(human sexuality)的意义不相符合,因而对其予以弃绝。无论是公教或新教的神学传统,它们都有这个基本的看法,虽然近年来时不时地这个或那个报告或某个委员会试图使那些稳定的同性恋关系合法化。信理部(Congr. for the Doctrine of the Faith)于1975年发布的《性伦理问题宣言》(*Persona humana*)向人们解释说,人们应该以理解的态度来对待那些确定的同性恋者(confirmed homosexu-

① 圣保禄的判断是那么明晰,以至于 N. Pittenger 不得不攻击圣保禄判断的正确性来达到其维护同性恋关系的目的。他写道,保禄关于同性恋的说法无疑是“圣保禄恐慌的表达——圣保禄为当时希腊罗马一些大城市中许多人的公开不洁行为所震惊,但是圣保禄对此话题的确切评论并不是‘不能错的’”(Time for Consent. London: SCM Press. 1970, 105)。

als),“人们应该审慎判断同性恋者的罪咎,但是没有任何一种牧灵方法能够以‘同性恋行为符合具有同性恋倾向的人’这一理由,而予以同性恋行为合法的伦理地位(moral justification)。因为从客观的伦理秩序讲,同性恋行为缺少那种基本的、必不可少的目的性”(nr. 8)。信理部在 1986 年向主教们发出了一封信,这封信再一次肯定了以上的观点。^① 这两个文件都将同性恋行为视为不允许的行为,但是它们都没有具体澄清,什么时候或者什么样的同性恋行为是小罪或大罪。但是迄今为止的传统都认为,同性恋的性行为是重罪。

第三,同性恋行为被视为是伦理上禁止的行为。这个结论的内在理由就是,同性恋行为违背了性的双重目的。很显然,同性恋行为排除了繁衍生命的任何可能性,但繁衍生命是性的最基本目的。性的另一个目的就是表达与深化夫妻之爱。那些同性恋的倡导者对这一点常常这样争论,同性恋性行为也能够达到表达与深化两个人之间的爱的目的——只不过是同性罢了。但是如果我们仔细研究一下这个论点,我们就会发现,性行为是对爱的表达,但其中的欣赏与接受最终是因为性行为能够繁衍新生命。每个男人与每个女人都希望只与自己真诚尊重并且真诚接受为自己将来孩子的父亲或母亲的伴侣生育孩子;因而一个男人与一个女人自愿在性内结合实际上就是一种高度互尊的标志。同时,两个人被造的方式决定了他们之间的关系是一种互补的关系,因而他们互相渴慕,渴慕一种持久的结合。这种互补的本性维系支持着婚姻的稳定——孩子们非常需要这种稳定性。但是,同性之间的性行为绝不能表达这样的爱慕。同性恋者往往不能给予彼此那种以不同性别为基础的相互完善的机会。在同性恋这里,那种使性行为

^① 见 Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons (*Homosexualitatis problema*) of Oct. 1, 1986; AAS 79 (1987), 543—554, 参见 nrs 4 and 7.

成为爱的标志的前提条件缺失。

以上有关性本质的观点受到了同性恋行为所带来的心理后果的肯定。人们的经验证明,同性恋的性满足感到最后是别扭的、不足的(*inadequate*)。同性恋者发现,沮丧和压抑的情绪往往伴随着这种性满足。同性恋的性满足方式既不稳定,也不完善,事实上,几乎没有同性恋者能满足于自己的这种生活方式。在许多同性恋者中都有一种下意识的罪恶感。同性恋关系往往是一种模棱两可的矛盾关系,双方既被温柔的爱情所吸引,同时又被厌恶的感觉所排斥——这种矛盾特性深深动摇了同性恋关系的稳定性。最重要的是,同性恋者没有条件给予彼此他们实际所期望的东西:真正的夫妻性爱。当人上了年纪之后,同性恋者会发现,他们到头来没有家庭,没有根基,没有朋友。作为性伴侣,他们不再具有吸引力,而那种以深厚、长久的灵魂之爱(*spiritual love*)为基础的友谊则还没有成熟。男性的同性恋者尤其有一种对变老的忧惧。同性恋者自身都承认了这一点。一些对男性同性恋者所做的问卷调查显示,如果他们作了父亲,他们极其希望自己的儿子们不会再遇到同样的问题。^① 同性恋人群是艾滋病高发病率的人群。同性恋者之间,艾滋病主要是通过肛门性交来传播的;罹患艾滋病的致命危险要求所有那些艾滋病毒的携带者要严加防范以避免传染给别人。^②

第四,如上所说,所有的同性恋行为是禁止的行为;不过有人反对这个结论,因为这个结论实际上否认与剥夺了同性恋者在性方面获得满足的任何可能性;但是,同性恋者的性冲动并不比异性

① 参考 Eugene; C. Kennedy, *The New Sexuality* (Garden City, N. Y.: Doubleday, Image Books, 1973), 137.

② 在 1988 年的一个以艾滋病为主题的电视节目中,巴黎的红衣主教路斯德哲(Card. Lustiger of Paris)劝告那些“携带病毒且不能过贞洁独身生活的人(应该)采用适当的方法”。虽然他没有直接说出他们要用的是避孕套,但是他很清楚地指避孕套(*Time*, Dec. 26, 1988, 55)。在同性恋者之间,肛门性交是普遍的作法。

恋者的性冲动弱。圣保禄宁愿所有的人和他一样过独身的生活，但他也意识到，不是所有的人都能过这样的生活。因此，他说“结婚比在欲火中烧更好”（见《格林多前》7:9）。然而，如果一些同性恋者有强烈的欲望，以至于他们在其中“燃烧”，那么一个基督徒如何回答他们的问题？在这样的情况中，是否能从反面用圣保禄的话：“在欲火中烧比获得性满足更好”？教会的传统都是这样认为的。然而，它如何公平地对待一切同性恋的人呢？根据刚刚提出的圣保禄的话，传统也认为，婚姻有“第三个目的”（除了夫妻间的爱和生育孩子）：就是“欲望的良药”（*remedium concupiscentiae*）。如果禁止同性恋者使用这种“良药”，这是正确的吗？这个问题就是当今争论的核心与关键。

第五，近来有一些观点（在此仅仅谈论公教作者的观点）认为，两个同性恋者的固定团体等于是婚姻以外的另一种选择，而同性恋者应该享有与异性恋者同样的性生活权利（*right to sexual intimacy*），但是他们也必须追求同样的互助与忠信的理想（见 McNeil^①，Baum^②，Kosnik et alii^③，Maguire^④）。另外一些学者认为，同性恋行为是伦理上的罪恶（*moral evil*），但在实际情形中——当一个人对他的性欲所困扰时，这种伦理罪恶可能是比较小的罪恶（*the lesser moral evil*），因而从牧灵实践的角度来看，

① 见 John J. McNeil, *The Church and the Homosexual* (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1976)。整本书都试图赋予同性恋合法的地位；一年之内，这本书印刷了四次。然而，在 1977 年，信理部命令 McNeil 神父停止在公开场合教授或宣讲他的观点，这本书的教会许可（*Imprimatur*）也被收回。

② 见 Gregory Baum, “Catholic Homosexuals,” *Commonweal*, Feb. 15, 1974, 9。

③ 见 Anthony Kosnik et alii, *Human Sexuality. New Directions in American Catholic Thought* (New York: Paulist Press, 1977), 214。这本书的影响很广，但也同样受到了神学家们、美国主教们及信理部的批评（见 *Vatican Collection II: More Post Conciliar Documents*, ed. by A. Flannery, 1982, 505—509）；人们指出，这本书的性理论有很重大的缺憾。

④ 见 Daniel Maguire, “The Morality of Homosexual Marriage,” in *A Challenge to Love*, ed. by R. Nugent (New York: Cross Road, 1986), 118—134。

同性恋的行为是可容忍的(pastorally admissible, 见 Visser^①, Korff^②)。还有一些人则认为,同性恋行为应该被视为一种妥协与折衷(compromise),这种妥协虽然不达成一种比较理想的状态,但它受了这个世界的罪恶的左右(conditioned by the sinfulness of this world),因而有时它是不可避免的(Curran, Dedek^③)。其他一些人则认为同性恋行为是一种本体性邪恶(an ontic evil),即生理上的不足(biologically deficient),从原则上讲,这种邪恶应该加以规避,但是因着重大的理由,它可以作为例外而加以允许(Keane, Vacek, Cahill, Hanigan, McCormick, Oraison^④)。

关于第一个理论,我们应该这样回答,正如前面所讲的,同性恋结合绝对不能实现异性关系的意义。因此,这两种关系不能以同样的标准来衡量。二者之间的区别被人们的共同经验所证实:上面这个理论所假定的、那种对稳定忠诚的同性恋关系的希望往

① 见 Jan Visser 在 1976 年一次书面采访中的说法,见 J. Mc Manus et alii, "The Declaration on Certain Questions concerning Sexual Ethics," *The Clergy Review* 61, June 1976, 9. Wilhelm Korff, "Ethische Entscheidungskonflikte," in *Handbuch der christlichen Ethik*, ed. by A. Hertz et alii (Freiburg: Herder, 1993) 89f. (quoted in J. McManus et alii, "The Declaration on Certain Questions concerning Sexual Ethics," *The Clergy Review* 61, June 1976, 9). 但是他坚定地认为,所有同性恋行为在本质上都是罪恶的(intrinsically evil)。

② 见 Wilhelm Korff, *Kernenergie und Moraltheologie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1979), 87—89。

③ 见 Charles E. Curran, *Catholic Moral Theology in Dialogue* (Notre Dame, Ind.: Fides Publ., 1976), 216—219。另见 John Dedek, *Contemporary Medical Ethics* (New York: Sheed and Ward, 1975), 85。

④ 见 P. Keane, *Sexual Morality* (New York: Paulist Press, 1977), 87。另见 Edward Vacek, "A Christian Homosexuality," *Commonweal* 107 (Dec. 5, 1981), 684。另见 Lisa Sowle Cahill, "Moral Methodology: A Case Study", in *A Challenge to Love*, l. c. 91。另见 James Hanigan, *Homosexuality: The Test Case for Christian Sexual Ethics* (New York: Paulist Press, 1988), 162。另见 R. McCormick, *The Critical Calling* (Washington: Georgetown Univ., 1989), 308。另见 Marc Oraison, *The Homosexual Question* (London: Search Press, 1977), 119—121。

往是不会得到实现的。那种共同居住的关系只能持续几个月,也许一年。诚然,也有例外的情况,稳定的同性恋关系也会出现,但是在这些情形中,双方的性行为会越来越少,直到最后消失,^①也就是说,这种关系的稳定性是以一些价值为基础的,而不是以性欲为基础的。根据人们的共同看法,在同性恋中,那种性上的排他性(sexual exclusiveness,即完全忠于一个对象的态度)也是不会实现的。那些女性同性恋者之间的友谊则比较多会成为一种长久的关系,而性行为也会在几年之后减少,还会完全消失。

那些将同性恋视为“比较小的罪”、“妥协”以及“本体性邪恶”的理论彼此非常接近。所有这三个理论都将同性恋行为当作一种不足与缺憾来对待,这种缺陷与理想不符,如果可能的话,人们就应该予以避免。这些例外被视为一种暂时性的解决办法。另外,人们还应该考虑压力与强迫性的问题。在同性恋关系中,各种形式的压力似乎都比较常见,而那种心理上的强迫则会削弱人的自由以及影响人的罪责(imputability,可归罪性)。一个人的性生活越是混乱,尚未解决的问题越大,那么人也就越难控制它。^②

在成人之间的同性恋行为和与青年人进行的同性恋行为之间必须作明确的区分。有的人会认为前者在道德上是不同程度上的罪,但无论谁都肯定后者是违反法律的犯罪行为,并且应受惩罚。在这方面出现了一些学校、体育团、童子军和类似组织的丑闻。最令人感到不安的是一些圣职人员在这方面的牵连。教会的领导不可以容忍这样的侵犯,他们必须坚决采取措施来排除将来的犯罪

① 参考 W. Muellert, 前引, 129; 135。

② Xavier Thevenot 报导,相当多的同性恋者甚至连那种稍加节制的自律生活都过不了。在他调查的 350 名同性恋者中,45%的人宣称“他们没有能力来避免定期的同性恋行为”,而 33%的人则宣称“我相信我的同性恋行为并不是一种真正自由的行为;这种冲动强于我自身”(Homosexualites masculines et morale chretienne. Paris: Ed. du Cerf, 1985, 275)。

行为。^①教会于2001年加重了这方面的刑法,于是青年年龄从16岁被提高到18岁了,而法定的取消期限(prescription)从5年被延长到10年,就是受害者18岁以后的10年。^②

从根本上看,青少年之间的同性恋游戏应该被视为幼稚的行为,不过它还是一种不允许的行为与现象。

具体的考虑^③

虽然同性恋有救治(改变倾向)的方法,但是成功率是非常低的。成功的救治是以改变个人所认同的心理角色为前提条件的,而改变心理角色认同需要很大的心理毅力和动机。救治过程需要医生与病人双方面格外的努力。许多同性恋者支付不起那笔救治费用或不能付出那么多的努力。他们只能与那种特殊的倾向终生为伴。^④

那些因为自己没有相关问题而应该感到幸福快乐的人必须学会接受同性恋者。他不是—个可憎之人,而是—个需要理解、鼓励

① 实际上,向孩子进行性骚扰的人大部分也来自一些性骚扰受害者的家庭。如果这些犯罪行为涉及到教会的人,丑闻就更大,因为教会的圣职人员要为信仰和良好的道德服务。美国Boston有一位司铎,他在1984年,还在2001/2年被告涉及118次的孩童性骚扰案件。美国公教会为这些法律案件所给予的赔偿达到几亿美元。几个司铎犯罪人士被判9年或更多年的徒刑。美国Boston枢机主教Law遭受很多攻击,因为他仅仅调动了那个有问题的司铎,并没有把他隔离起来,不让他与男青年有接触,以免未来的犯罪案。公教会的领导担心,这些事件对于司铎圣召会有负面影响。(见“Sins of the Fathers”, *Newsweek*, March 4, 2002, 41—46)。据说,类似的丑闻也影响了爱尔兰司铎圣召在80和90年代的下降。

② 参见CIC 1395和1362,2;亦见Letter to the Bishops by de CDF, of 18 May 2001, AAS 93 (2001) 787。

③ 参考Hagmaier/Gleason, *Counselling the Catholic* (New York: Sheed and Ward,

④ 根据John F. Harvey的说法,“Colin Cook最近所发起的Homosexuals Anonymous(无名的同性恋者俱乐部)运动向同性恋者提供最有效的救治项目,因为它将病人所需要的团体支持(这种团体支持会为个人培养自我接受与自我认知)与精神层面(这种精神层面为个人的彻底改变来说非常重要)结合起来。个人的救治方法可以补充团体的救治方法”(The *Homosexual Person*. San Francisco: Ignatius Press, 1987, 76)。Harvey自己也投身到精神支持的组织——Courage中,这个组织始于1980年(同上140—158)。

与同情的患病者、有同性恋定向者往往会在一种绝望的气氛中生活。他自己不能解决自己的问题。他觉着自己被人抛弃,他甚至会谈厌自己。因着这些,他很容易就会对上主与社会产生抱怨的心态;这种抱怨会导致孤立与寂寞。因此,人们必须帮助同性恋者重新获得自信,重新认识到自己的价值。那种被厌恶被抛弃的感受只能加剧下意识中的病态心理情结;而爱与同情会帮助其与社会进行健康的整合,另外也会帮助他树立信心,他也有可能过一种有秩序有意义的生活。^①

至于那些两性矛盾(模棱两可)的同性恋者的婚姻,人们不能为其立下确定的规则。在所有的实例与事件中,人们应该对问题进行全面而仔细的考虑。如果一个男性的同性恋倾向是有排他性的同性恋定向(exclusive homosexual constitution),那么这个人就不应该结婚——这是为了其伴侣的缘故。教会婚姻法庭认定这种情况是构成无效婚姻的一个阻碍。而女性同性恋者在完成自己的夫妻及家庭责任时所遇到的困难会少些。但不管在何种情况下,如果可能的话,同性恋者都该征求一个合格的心理学家或心理学医生的意见。

同性恋者应该努力参加各项社会活动及体育活动,这些活动会带给他一种满足感。在许多情况下,这种对各种活动的投入会帮助人们发泄出一个更基本的冲动,就是人们渴望获得身体上的接触(a more basic urge of physical contact)。当然在交往中会有一些被引诱的危险,但人们在这方面应该接受某种程度的风险;只有当某项活动被证明是诱惑的来源时,人们才应该加以规避。那些与自己的学生或属下有实际的同性恋关系的教师、社会工作者、体育运动教练员、活动营的领导者等等当然应该被劝退。一个基本的原则是,要避免一些能够引诱某人的不适当行为的情况。另

① 有些国家的法律规定,同性恋者应该入狱,但这种惩罚措施不会起到救治预防的作用。刑法应该限制对同性恋的惩罚,只有达到以下目的时,惩罚才能应用:第一,预防对年轻人的腐化;第二,预防那种有伤社会风化(public decency)的行为;第三,预防利用同性恋而获利的行为。

一方面,这些职位可以成为那些没有公开外在引诱行为的同性恋者的理想与健康的发泄渠道。^①

与同性之间的关系并不排除那种同性恋的感觉,正如与异性交往时也不排除那种异性恋的感觉一样。恰恰相反,这些感觉与感受会为人际关系加上一层同情、关心及温馨的色彩,正是通过这种温馨的人际关系,别人才会感觉到自己已经为人所接受与支持^②。这是积极的一面。当然,那种同性恋的友谊与交往会为性行为提供机遇。但是有限的风险并不妨碍这种友谊与交往的合法性。因而,稳固友谊的真正持久基础并不是性行为,而是双方共同的精神、文化及理念方面的价值观与兴趣爱好。因此,双方的努力必须瞄准发展与发挥这些价值,而在这个方向上,双方必须竭力从生殖器官的性行为这个狭窄的圈子里走出来。最后,同性恋者必须将自己的精力与能量用于完成社会任务及培养对工作的热爱。除了自身的努力之外,同性恋者还必须诚心地、经常地向天主祈祷,以获得天主恩宠的帮助。事实上,所有基督徒的最终出路都是过一种在基督内服务于天国与服务于人的生活。

最近的一些想法为同性恋者要求婚姻的可能性以及婚姻所包含的各种合法权利。^③ 然而,如上所述,我们不能用同样的标

① 同性恋者可能是这样的:一方面,在他自己的业余时间,他有此方面的问题,感到强烈的性欲;而上班时,他则不受性欲的影响,虽然他会与很多人接触并且会遇到具有诱惑力的场合。

② Henry Nouwen 希望,如果能够接纳同性恋者的感性,这样就能使他们突破他们的孤独情况,使整个人能够得到完善。这样,欲望和感情也失去它们那种使人发疯的力量(the feelings lose their maddening power) (“The self-availability of the homosexual,” in *Is Gay Good?*, ed. by W. D. Overholzer, Philadelphia, 1971, 211)。

③ 一些欧洲国家允许了同性恋者在民法上的婚姻:丹麦 1989 年,挪威 1993 年,瑞典 1994 年,荷兰 1996 年,芬兰 2002 年,比利时 2003 年,阿根廷 2003 年,加拿大 2003 年。瑞典与荷兰给予了领养孩子的权利。德国在 2001 年允许注册“同性恋者的伴侣团体”(“homosexual partnerships”),这就在法律上(财产法、继承法、拒绝作见证的权利)包括一种类似于婚姻的身份。在另一方面,美国有 37 个州在 2003 年 7 月以前通过了一种禁止同性恋者婚姻的法律。

准来衡量同性恋者的“婚姻”与异性恋者的婚姻。^①因此,天主教拒绝让同性恋者在教堂中举行婚礼,而东正教有同样的态度。同性恋者的“婚姻”为社会没有好处,同时也降低婚姻和家庭制度。同性恋者的婚姻让人们想,这也是一种平等的“婚姻形式”,这样不严肃对待婚姻的本质:婚姻要作孩子的家园。另外,同性恋者的“婚姻”也影响一夫一妻的制度和婚姻的不可解散性。^②安立甘教会和基督新教各教会的态度以前也是反对同性恋者的婚姻或反对同性恋者当任圣职人员,但现在又出现许多意见不同的声音。^③

这里会出现一个更大的问题:如果同性恋者的固定同居关系能够享有婚姻的特权,那么为什么别的没有性关系的“固定同居关系”(比如两个姐妹、弟兄、其他亲戚或两个女老师住在一起等)不能享有类似的特权呢?法国显然得出了这样的结论,因为在那里可以注册一种“非婚姻的生活团体”(“non-marital communities of life”),无论它是同性的或异性的团体(1999年以来)。通过签订一种“公民团结契约”,这些人与结婚的夫妻有类似的权利。如果这样的关系不被称为“婚姻”并且不包括领养小孩子的权利,似乎也不必完全反对它们。人们所追求的法律权利在这方面包括:在患病时有权利知道对方的情况,在入狱时有权利去探访他,一些所

-
- ① 当同性恋者去注册他们的关系时,律师就会要求他们放弃自己的姓,采取对方的姓,这样,这些“婚姻”的奇怪现象就暴露无遗。在北欧各国的发展显示,同性恋者实际上很少去肯定这些法律关系。
- ② 天主教信理部于2003年6月3日发表了一篇文献,其中拒绝同性恋者的婚姻的合法性,反对以类似的态度对待同性恋者的团体和异性者的婚姻。如果承认同性恋者的“婚姻”只会抹杀那些与人类共同遗产有关系的价值”(第11条)。关于东正教的评估,见 *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche* (Sankt Augustin: Konrad Adenauer Stiftung, 2001) nr. XII, 9。
- ③ 德国新教的协会认为,“从总体来说,不应该让一对同性恋者当圣职人员,这方面有很多理由”(见 *Mit Spannungen leben*, EKD-Texte 57. Hannover: Kirchenamt der EKD, 1996, nr. 5. 3)。同样的文献说:“同性恋者的伴侣关系是不能祝福的,仅仅能祝福个别的人。”(同上, nr. 6. 2)。

有权、继承权以及在法庭上不作见证的权利。实际上,法律的制度也许有一些不完善的、可以改进的地方。不过,这些“公民团结契约”将能维持多久,这是一个尚未清楚知道的问题。也许另一些法律措施是更好的。

2. 性变态

性变态(sexual deviations)的行为就是异常的性行为。性欲的发泄对象是不正常的,如动物;或者那些能引起性冲动的行为是不正常的,如性施虐狂(sadism)。

第一,兽奸。兽奸就是发生于人和动物之间的性行为。《圣经》对兽奸的批评是非常严厉地(《出谷纪》22:19;《肋未纪》20:15)。兽奸的罪恶性来自于对某个动物的变态情感,在此行为中,人的性行为绝不会实现应有的恰切意义。这种性行为不能生育孩子,它也不是对爱的表达。它只是一种发泄性欲张力的方式。这种性欲的满足完全脱离了情感与精神的期望(erotic and spiritual aspiration),它也就必然是一种降低、侮辱人格的行为,也必然是造成沮丧、压抑的原因。

第二,各种形式的异常依恋(sexual paresthesia)。① 异常依恋就是通过那些与性生活无关的事物而引起兴奋与快感。这些情况有:在施虐狂(sadism)中,积极对别人进行虐待;在受虐狂(masochism)中,被动地接受别人的污辱与虐待;在恋物(fetishism)中,衣服鞋帽、头发等成为引起性快感的東西,但这些恋物不指向某一个具体的人。在施虐狂中,那些异常的行为会导致可怕的犯罪(如残酷的暴虐与奸杀等)。

此类行为的伦理邪恶会有不同的程度;施虐狂的行为是最严重的一种。诚然,在性虐狂的最根本处,人们常能发现一种心理混

① 作者用从希腊语来的词“paresthesia”。“para”指“准”、“假”、“不正确”,而“aisthesis”指“感觉”,所以可以译为“不正确的感受”,在此则译为“异常依恋”。——译者注

乱,而这种心理混乱也许是由于别人(如在童年时代)造成的,所以不是个人的罪责。但是每一个人必须控制自身的倾向与激情的外在表现,每一个人必须弃绝不合法的满足方式,包括那些不正常的性行为;如果这些激情会对别人造成伤害的话,那么人们就更应该加以控制。

第四节 婚姻的伦理责任

一、订婚时期

两个人在认识一段时间之后,对婚姻进行更进一步的准备,人们给这个准备期的形式表现就是“订婚”——在过去的时候这个订婚形式更为重要,但今天也有类似的形式。在许多情况下,那使两人走到一起的动机是他们所感受到的对彼此的爱。年轻男女在彼此身上发现一些别人不能真正看到的东西,正是这种东西使他们觉得他们应该属于彼此。在另外一些例子中,选择配偶的动机则是比较实用性的或理性的,如共同的职业或经济利益等。虽然今天的人们似乎看不起具有此类动机的婚姻,但经验证明,具有此类动机的婚姻常常发展得出奇地好,只要那些动机不仅仅是自私的动机。至于那一见钟情的、自发的爱,双方不能忽略理智与良心,他们必须要仔细地审查一下,他们是否真正能适应对方——当然这就是订婚时期(engagement period)的目的。^①教会也很正当地强调婚姻的良好准备,因为这个准备对夫妻和家

① Hart 和 Shields 发现,结婚的最佳年龄是 29 岁(男方)和 25 岁(女方),但新郎如果大四岁或小四岁,即 25—33 岁(新娘大两岁或小两岁,即 23—27 岁)不会影响婚姻的幸福。如果新娘未满 21 岁,新郎未满 24 岁,家庭的问题会比较多,他们年龄越小,问题就越多。

庭生活非常重要。^① 牧灵者要负责任地帮助订婚的夫妻作准备。^② 根据经验,订婚的时期特别适合作为一个有祝福的时期,使双方在婚姻圣召以及在信仰方面获得成长。

1. 订婚时期的意义

订婚使年轻人能够看清他们初衷的爱是否建立在坚实的基础上。他们一起谈话,一起漫步,一起去娱乐,既可以他们单独在一起,也可以与其他年轻人一起,这一切都能帮助年轻人认识对方。在家庭里面,在工作岗位上,年轻人可以观察对方的言谈举止,感受彼此的心绪与性情,逐渐了解彼此的背景与兴趣爱好,以及各自的理想与宗教信念。如果年轻人想要真正选择对方的话,以上这些活动是必不可少的,因为只有这样才会有足够的理解。在很多情况下,父母现在会给孩子们更多的自由(与过去时相比更有“旁观者”的角色),但是订婚的年轻人不要忽视父母的建议与意见,而应该好好予以考虑。

从订婚的本质来讲,订婚是一段彼此考察的时期(a time, of examination),那么它就需要一定的时间,至少要有几个月的时间;另一方面,订婚的时间不要过长。两年以上的订婚时间会有压抑情感的危险(会互相疏远),还会有妥协之嫌:形成事实上的婚姻(de facto),而不是法律上的婚姻(de jure)。这两种危险都会给未来的婚姻带来紧张、压制以及障碍性的因素。因此,如果说很快结婚的希望不大,年轻人最好不要急着订婚。

今天,年轻人在选择自己的配偶上被赋予了很大的自由。一方面这种自由会增加个人的责任感,另一方面年轻人作成熟决定的难度也越来越大,因为当前社会中流行着一种肤浅地处理理性问

① “在我们的时代更需要准备年轻人面对婚姻和家庭生活……因此教会应该提供更好的更全面的婚姻准备训练”(John Paul II, *Familiaris Consortio*, 1981, nr. 66). Pontifical Council for the Family, *The Preparation for the Sacrament of Marriage*, May 12, 1996, nr. 17.

② 参见 CIC 1063。

题以及质疑婚姻制度的趋势。因而,教会与团体越有责任为年轻人提供一贯而彻底的婚前准备,让他们对婚姻的意义、责任与困难有更深的理解。

从牧灵的角度来看,婚前辅导应该受到推广并且也非常受年轻人的欢迎。“经验证明,那些准备得很好的年轻人婚姻成功的可能性比其他人要大。”婚前辅导课程不应该忽略“对将来家庭传教精神的准备,与其他家庭团结互助的准备,在团体内的积极成员身份的准备”以及为促进家庭而组织的各项活动与运动。^①不幸的是,一些夫妇常常错过机会不能参加有关价值观、抚育孩子、年轻人的教育等生活话题的研讨会与培训班。

2. 订婚期的目标和任务

因为订婚是两个人共守终生的首次约定,所以它还是暂时的;另外因为订婚的目的是彼此考验一段时间,看看彼此是否合适,所以他应该彼此表示爱慕、忠诚与坦白。最广义上的性爱(sexuality)在订婚这段时间里占据着非常重要的地位,既有精神上的,也有身体上的重要性。随着人的情欲的全面发展与成熟,它只关注“你”,其他的第三者被自动排除在外。逐渐地,年轻人意识到他们应该为彼此的将来负责——他们也应该被引导这样做。真正的爱会防止这种追求变得自私。

在这个时期内应该达成三方面的目标。这些目标也说明,为什么在这个时候彼此相爱的表现可以是更亲密一点。

第一个目标是“逐渐减少那些在性行为 and 态度方面所学习的种种防备和自我保卫的态度。在过去的时候,双方也许采取了一种‘不要碰我’的态度,这样控制了他们的冲动,但在订婚期应该放弃这种态度。”以前的那些控制原来是需要的,但现在也许成为一个阻碍。“身体上的亲密表现不应该被视为一种必须容忍的软

^① 见 John Paul II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*, nr. 66。

弱,但应该被视为一种在心理和道德上必要的准备。”^①

第二个目标是从灵性的和人情的角度来接纳爱情的性层面。年轻的男人和女人倾向于分开性的欲望和那些比较灵性的感情——比如对于对方的理想化、尊敬或崇拜。他们将所爱的人放在一个高台上,并镇压对他(她)的性冲动。如果所爱的人又是一个杰出的人物,更会造成这样的分裂。这种态度在青春期是比较典型的,但现在需要体验到另一个概念:性是爱情关系的一个部分。“如果始终保持一种非常节制的态度——就象那些过单身生活的人那样——男女双方不能完成这种对性生活的容纳。在这里,被理想化的对象需要表现他(她)也有性爱的感受,而这些感受就是因为爱对方。当人们结合个人感情和爱的性冲突时,这就算是一种成熟的发展程度。”^②

第三个目标是双方需要在性方面进行自由的交谈。夫妻需要谈论彼此的性关系的现在和未来。他们必须学习理解对方的感受、反应、忧虑、保留和倾向。这些问题需要坦诚的说出来,它们双方非常重要,但仍然多次没有被提到。双方会普遍地感觉到,这种交谈是一种解放,它能排除关于对方的错误想法,能消除不必要的防备,也能够为彼此的和睦有贡献。

过于羞涩与紧张(timidity and anxiety)以及放纵的激情(unbridled passion)对于订婚者来说都不是合宜的。订婚者允许有一些爱的表示——这些爱的表示可能对其他一些未婚者来说是不妥的举动。订婚者双方互相的温存爱抚是订婚过程一个积极而必要的因素。^③ 主要的问题是,是否通过爱抚,相互的爱就能加

① R. P. O'Neil/ M. A. Donovan, *Sexuality and Moral Responsibility* (Washington/ Cleveland: Corpus Books, 1968) 141.

② 同上,142.

③ 见 Boeckle/Koehne, *Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe* (Mainz: Matthias-Gruenewald, 1967), 57. 书中的作者们说,彼此示爱有时会导致射精,但是人们不应该直接寻求或期待这种结果的出现。

深,伙伴就能幸福?男的一方应该明白,对于女方而言,亲密爱抚的特殊地方与环境有时候会使她感到尴尬与失望而并不是销魂与快乐。在不同的谈情说爱阶段,年轻人应该坦诚负责地讨论他们的温存爱抚与他们的感受;这也是很自然的事情。

然而,年轻人的这种比以前更大的自由不应引诱订婚者采取将来的丈夫与妻子的态度,“只要这种关系还没有被教会与国家肯定,那么它就不是最后确定的。因而,虽然年轻人之间已经变得很亲昵,但是这种情形下的性交仍是不负责任的。原因是这样的,从本质上来讲,性有一种终极性(definitive character),也就是说,性是‘终生’的(for good)。如果年轻人使自己折服于性交(即投入性行为),那么在他们内就会有一种内在的变化。从那时开始,他们就会以夫妻的身份来面对彼此,并且每一次的结合都会诱使人有下一次。一方面,这会给他们带来一种已经结婚的意识,而另一方面,这还会带给他们一种矛盾心理:他们还没有结婚。而且,如果他们到最后不想结婚,他们就会面对很强的内在张力,至少如果长时间有性关系的话。”^①

我们要承认,当人们抗拒那种完全的对性的折服时,这种作法会导致相当强烈的紧张情绪(tensions)。^②然而,“这种紧张情绪不但没有害处,反倒是性爱发展过程中的一个最重要的因素。人们不应该避免这种张力,反倒应该预见到它,甚至应该鼓励人们接受这种张力。与一些流行的错误观念相反,紧张并不是什么坏事,有些紧张还是创造性的。事实上,要消除所有紧张情绪也就消除了人的所有努力、发展与成就。在这里,我们只想说,那种由婚前抗拒完全的性满足而产生的张力是建立将来婚姻所必需的互相信

① 见 *A New Catechism. Catholic Faith for Adults* (London: Burns and Oates, 1967), 387; 另外参考 *Boeckle/Koehne*, 前引, 32; 56。

② 作者用“折服”(surrender, 投降)来描述人们随着性冲动而进行性交。意思是说,人放弃理性与意志的控制并向感情“投降”。但是,订婚者应该抗拒这种“投降”和“折服”。——译者注

赖基础的唯一有效方式,这种紧张也会迫使爱情关系向其他层面全面地发展。”^①那些受益于这种紧张情绪的“其他层面”是温存(tenderness)、情怀(affection)、理性共融(intellectual community)、敏感性(sensitivity)及牺牲精神(sacrifice)。

即使在抗拒过程中偶尔失败,人们也不必惊慌压抑;一旦人们认清了天主的意旨,这些失败反倒成了培养新勇气的机会。虽然年轻人之间发生了性关系甚至怀了孕,但这种事实也不能为男方创造一种与这个女孩结婚的义务。当然,这个父亲要对这个孩子及孩子的母亲负责任,特别是经济方面的责任。但是,这个孩子与其在一个不幸的婚姻中受难,倒不如在一个不完全的家庭中长大。这里必须问的问题是:即使女方没怀孕,男人是否也愿意与其结婚?

大多数人都从天主那里受到召叫,他们的召叫是进入婚姻生活。《圣经》如是说:“人单独不好”(《创世纪》2:18),很明显此处章节指的是婚姻。单独的生活方式也许能够提供更大的自由,但不一定也提供更大的满足感(contentment),更好的身体健康或更大的性满足。在很大的程度上,只有那些坚定地保持合一的夫妻才能够享有幸福的性生活。在正常的情况下,人直到结婚建立起自己的家庭才能得到全面的发展与自尊——通过他对依靠他的人所负有的责任,以及通过他逃脱那种仅仅以个人方便为准则的危险的存在方式,^②人可以达成充实的生活(fulness)。

二、婚姻的本质

“在婚姻生活中,男人与女人结成一个团体,这个团体适合于

① 见 O'Neil/Donovan, *Sexuality and Moral Responsibility* (Washington/Cleveland: Corpus Books, 1968), 135。

② “仅仅以个人方便为准则的危险生活状态”指一个人若不对团体担负责任,只“独其独”,他容易成为一个孤僻的、无序的人;因此,孤独的生活是“危险的”。参见亚里士多德的名言:“孤独的人或者是神,或者是兽”:——译者注

为双方提供安全与保障、提供一个家,也适合于满足双方的性欲望,并且生育抚养子女。”^①因为婚姻对人类来说是非常重要的,所以结婚的权利和婚姻双方平等的权利被写进了《普世人权宣言》(Universal Declaration of Human Rights)里面,“成熟了的男人与女人,不受种族、国家与宗教的限制,都有结婚和建立家庭的权利。无论在是否结婚,婚姻中以及婚姻的解除各方面,他们都有平等的权利”(第十六款)。

1. 婚姻的目的和原因

婚姻的目的与性爱的目的紧密相关,我们在“性爱的本质与目的”这节中已经作了相应的讨论;但是这两方面并不是完全等同的。婚姻的目的不仅包括繁衍生命这一目的,而且还包括教育孩子这一目的;而且,婚姻的另一目的是那种非常广泛意义上的相互帮助,在这个互助关系中,通过夫妻性行为来表达彼此的爱慕只是众多层面中的一个。

(1) 传生及教育孩子

“从本质上讲,婚姻与性爱注定要生育及教育孩子。孩子真是婚姻的极好恩赐,能为父母的福祉作出极大的贡献……所以,真正的夫妻之爱以及出自夫妻之爱的整个家庭生活方式,其目标就是夫妻们,在不轻视婚姻其他宗旨的条件下,毅然地准备和造物主及救主的圣爱合作,因为他就是通过夫妻,来扩展并充实自己的家庭。夫妻应将传生和教育子女,视作他们本然的使命”(GS 50;参考 48)。

《圣经》解释造物主的意旨,将繁衍生命视为婚姻的一个基本目的。在那六天故事的记述中,天主降福了第一对人类夫妇,“你们要生育繁殖”(《创世记》1:28),因而将生育能力赐给了所有时代的婚姻。上主的这种对婚姻的降福实际上正是以色列人信仰的表

^① 见 H. Rotter, “Ehe”, *Neus Lexikon der christlichen Moral* (Innsbruck: Tyrolia, 1990), 98.

达,他们相信孩子是天主的恩赐,另外还相信在天主的计划中,婚姻应该传播繁衍人类。

虽然今天的家庭比以往更加限制孩子的数目(事实上他们的理由往往是合理的),虽然今天人们在婚姻中比以往更加强调夫妻互爱与互助等层面,但是目前绝大多数的夫妇仍旧渴望孩子,而且渴望得很强烈。这一点在那些努力寻求孩子的有生育障碍的夫妇中表现得非常明显,他们千方百计想使自己怀孕生子,实在不行的话他们至少要领养一个孩子。这些态度都强有力地证明这样一条真理:生育孩子是性爱与婚姻制度的目的,这是由其本质而来的目的(nature-ordained finality)。

对于社会来说,孩子是非常重要的。虽然个别的人不一定依赖于孩子,但整个社会依靠孩子。“社会必然地不断需要孩子,这样才有持续的存在;社会也需要婚姻,因为只有婚姻能够提供一个生育孩子的好环境;在婚姻内孩子在身体和精神上能够有健康的发展;这大概也是最经济的方式,因为一种公共性的照顾孩子的机构将是很贵的,而父母们一般非常慷慨地照顾孩子。”^①

婚姻与家庭的制度能为繁衍与抚育孩子创造很好的条件。它们能为性爱与性爱的果实(孩子)提供必要的环境。因此,性关系只在婚姻的维系内才是合法的。

(2) 互相帮助及爱内完善

婚姻的另一重要的目的是互相帮助与爱内完善。在婚姻内,男人与女人“通过二人与其行动的亲密结合,他们可以彼此帮助,互相服务”(GS 48)。根据梵蒂冈二次会议,这个目的不亚于婚姻的另一目的;两个目的有同等大的重要性(GS 50)。^②男人与女人各自有不同的恩赐与能力,他们以婚姻这种最为完美的方

^① 见 H. Weber, *Spezielle Moraltheologie* (Graz: Styria, 1999) 344.

^② 参见 1994 年的《天主教教理》,2363 条:婚姻的双重目的是“夫妻的幸福和生命的传递”。

式互相完善。

《创世纪》中关于伊甸园的故事充分肯定了婚姻的这个目的。天主给男人配备一个女人的原因是为了互相帮助、互相陪伴。“人单独不好，我要给他造个与他相称的助手”（《创世纪》2:18）。所以，上主创造了女人。当亚当看到这个女人的时候，他喊道：“这才足我的亲骨肉。”后来《圣经》总结说：“为此人应离开自己的父母，依附自己的妻子，二人成为一体”（《创世纪》2:23f）。“成为一体”这种表达方式非常具体形象地肯定了婚姻内夫妻双方互相补充互相完善的目的：它表示，婚姻不仅仅是一种维系关系，而且还会构成一种新存有（a new being），一种共同存有（a being-together），一种我们永远不能消除的事实（an actuality which we can never undo）。其他一些与此题目相关的《圣经》章节及论述在本章开始之“《圣经》中有关性的观点”这一部分已经作了引述，在此只简略提到。

然而，男人与女人在婚姻中的互相帮助不能被单纯地理解为欢乐时光中的互相陪伴，还应被理解为艰难困苦中的精诚团结。《厄弗所书》将人类婚姻比喻成基督与教会之间的关系（《厄弗所书》5:21—33），“当我们的家庭显示出基督所教给我们、所启示我们的那种爱时，我们就实现了这种比喻关系。这种爱必须是爱人如己的爱，在这种爱里面……必须有十字架的位置。因此，这种爱能抗拒失望，这种忠诚能防范失败——失败意味着，人们没有达到的对方的期望，没有使喜乐成为完满的，在爱中没有找到满足。即使在人的逻辑理性解释不清的情况下，这种爱与忠诚甚至也会顽强存在——正如耶稣的十字架，在人的眼里它是一种失望，但它却给人带来了救恩与圣善。”^①

只有这样的婚姻才是完全的“主内婚姻（marriage in the Lord）”。当然，我们讲十字架在基督徒的婚姻中有它的地位，但

^① 见 *A New Catechism, Catholic Faith for Adults*, 1967, 前引书, 391。

这并不意味着,人们应该向不幸与失败低头。事实上,真正的基督徒总会尽一切努力来建立及维持幸福的家庭生活;但是它意味着,即使那困扰家庭的不幸也能成为一种爱的学校(a school of love),也能成为更高级别的、属于天国的某种成就的源泉。

恰恰因为在每一个家庭中有一些冲突和压力,作为固定纽带的婚姻为夫妻提供更大的安全和保障,远远超过一种模糊的“伴侣关系”。在后者的情况下,人们会在危机中更早分手,因为双方的合一主要依赖于感受和情绪。然而,在很多情况中,这就对一方意味着“他或她将被放弃,而且可能没有足够的力量再作一个新的开始。夫妻双方一起享受老年生活,一辈子有对方的忠信和感受,这就在婚姻中更是可能的,而在婚姻以外的可能少多了。”^①

(3) 性爱的满足

男人和女人都很强烈地体验到对方的吸引力,这就是感情和爱的力量。我们在性生活方面的一般原则中已经提到这些(见“在全人的爱内的纯正成长”)。这个强烈的、基本的倾向来自于性情上的吸引力,而人的自然本性通过这个性情魅力推动人们寻找异性的对象。这个欲望强烈地要求满足。因此,人们通常指出,婚姻的第三个目的是对性欲的补救(remedy of concupiscence, remedium concupiscentiae),虽然有时人们将这一目的归入第二个目的。婚姻可以帮助人们减缓性欲,可以防止性欲变得过于放肆无序,进而将其置于婚姻之爱的坚定控制之下。圣保禄在《致格林多人前书》第七章中指出了婚姻的这个目的。他建议未婚及守寡的人最好保持独身的生活,但是他仍然补充说:“但若他们节制不住,就让他们婚嫁,与其欲火中烧,倒不如结婚为妙”(《格林多前书》7:9)。而《弟茂德前书》甚至对于那些比较年轻的寡妇们不再要求守贞;反之,作者(保禄)鼓励她们结婚,因为一些人已经误入歧途了(《弟茂德前书》5:11—15)。

^① H. Weber, *Spezielle Moraltheologie* 前引书,343。

男女两性的创造结构不仅使他们互补,而且还使他们从性上渴慕对方。通过这种手段,自然本身维持着婚姻的稳定,而这种稳定不仅孩子们需要,而且也能为双方提供稳固的互助伙伴。即使在不能生孩子的情況或时期中,这种性上的渴慕也仍然继续存在。那么,那能得到时常满足的地方,以及那能为互相完善互相帮助提供情感与物质基础的地方只有那稳固的婚姻维系。这也是男人与女人有权利结婚的理由之一。诚然,并不是所有人都有同样强的性冲动,所以他们也就在不同的程度上需要婚姻的帮助。然而,从原则上讲,为了自身的利益,社会团体必须为成员们提供婚姻的可能性,因为大多数的男人与女人有这方面的需要。那么这里也就出现了离婚者的问题,因为离婚者没有这样一个伙伴,而在许多情況下,离婚的事不能归罪于他。我们在讨论离婚的问题时,会对其进行专门论述。

当然,减少激情这一目的绝不能与其他目的分裂开来,婚姻绝不是单纯满足性本能的一种生活方式。一方配偶应该关心另一方配偶在性与情感上的需要,这样双方可以超越单纯的性满足而达至互相爱慕、互相关心的境界。如上所述,基督宗教的主要诫命是爱,而这个诫命也涉及到性的领域。人的性爱和情欲需要博爱的奉献的支持。这同时意味着,正如造物主所期待的那样,性本能的有意义的实现必须忠诚服务于婚姻的其他目的。

2. 婚姻的统一性(一夫一妻制)

从历史的角度出发,一些进化论者认为,婚姻的起源可以追溯到原始的群交与乱交(*primitive promiscuity*),但是到目前为止,人们还没有发现一个性交完全自由的社会(*a completely promiscuous society*)存在的任何证据。然而,一夫多妻制(*polygamy*)在古时的世界倒是相当普遍的,古希腊和古罗马是两个例外,它们没有批准一夫多妻制,但在实际生活中则实行一夫多妻制。通常情况下,只有富裕的人才拥有娶多个妻子的特权。实际上,一夫一妻制一直是最流行的婚姻形式,即使在允许一夫多妻制的地方也是如

此。古代的一些社会中也有完全反对一夫多妻制,只允许一夫一妻制的社会,这也包括一些原始的社会。这样的社会的数量也不断增加。与此同时,丈夫与妻子的互相投入与忠贞已经越来越符合人性的要求,双方也越来越站在平等的地位上。

在旧约里,圣祖们(如亚伯拉罕等人)的婚姻方式与古时东方在公元前第二个千年的婚姻方式相同,即一夫多妻制。在民长时期(士师时期 time of the Judges)及列王的时代,^①拥有众多妻妾是财富与权力的象征。但是我们很少在迁移至迦南(Canaan)地的以色列人那里发现平常人娶多个妻子的现象。这方面的理由既可能是经济的原因,也可能是妇女数量有限的原因。然而,正如众先知书和智慧书所反映的那样,以色列人中一夫一妻制这种婚姻观念也在不断成熟,越来越明显。虽然先知们将一夫多妻制作为一种现存生活方式而接受下来,但是他们的婚姻理想是一夫一妻制。当先知们用一夫一妻这种婚姻形式来描绘雅威与以色列的关系时,就已经说明了这一点。《雅歌》中所描绘的爱是一种专一的、在许多对象中仅仅选择一个的“嫉妒的爱”。最后,这些歌词热烈地呼唤那种一夫一妻制,呼唤那种作为婚姻基础的忠贞。后来的古希腊——罗马世界的一夫一妻制也产生了相应的影响。在智慧书中再也没有关于一夫多妻制的记述,因此我们可以断定,那时的婚姻是一夫一妻制。

那有关伊甸园中第一对夫妻的记述(以后每个婚姻的原型)与众先知书和智慧书的观念很类似:终身的一夫一妻制(monogamous and permanent)。在这段记述中,“一个相称的助手”(a help fit for him)及描述两人关系的“我的亲骨肉”(my bone and flesh)这两种表达方式说明这一点:只是两个人的团体,而且是持久的团体。无论是《创世纪》中的雅威典(Yahwist)还是司祭典传统(priestly tradition),一夫一妻制都被视为婚姻的正常模式。这一

① 大约指公元前1200年到800年的时期。——译者注

点进一步为加音(Cain)后代的族谱所证实,他的一个后代拉默客(Lamech)是第一个娶两个女人为妻的人(创4:19),而舍特(Seth)的家族都是一夫一妻制(《创》5和《创》7)。

耶稣与新约都没有明确地讨论一夫一妻制这个问题,这个问题被视为是个自明的问题。耶稣曾如是讲道:“从创造之初,天主造了他们一男一女。为此,人要离开他的父母,依附自己的妻子,二人成为一体”(《马尔谷福音》10:6—8),这里一夫一妻制是暗示的,而不是明白讲出来的,但是一夫一妻制在“这两个人要成为一体”获得了表达。对于圣保禄来说,一夫一妻制是那么自明,以至于他连规定都不规定(《格林多前书》7:2、10)。因为在古希腊罗马世界中,婚姻的合法形式是一夫一妻制——至少从法律上讲是这样的——所以在这点上,基督徒当时没有遇到任何问题或任何额外的限制。

过去的两千年里,基督徒们一直都信守了主所规定的一夫一妻制婚姻。那不允许基督徒实行一夫多妻制的禁令是来自特利腾(Trent)大公会议上的一个信条。^① 梵二也曾总结了这方面的理由:“这一密切的结合,亦即二人的互相赠予,一如子女的幸福,都要求夫妻必须彼此忠实,并需要一个不可拆散的团结”(GS 48)。“男女二人在充分相爱中,拥有人格的平等,使为基督所加强的一夫一妻制,显得更为辉煌”(GS 49)。

一妻多夫制(polyandry)和一夫多妻制(polygamy, polygyny)都违反了婚姻的目的,因为它们都会影响男人与女人之间的爱的结合,它们还会使教育孩子的合作变得困难甚至不可能。这种矛盾在一妻多夫制中最为明显,对于孩子的教育问题甚至对孩子的生育问题,一妻多夫制妨碍大于帮助。一夫多妻制对于孩子的生育的妨碍不是很大,但是对孩子的教育、夫妻的互爱与忠诚等方面的妨碍会很大;另外,一夫多妻制还会贬低妇女的尊

^① DS 1789;1802.

严。如果说过去某些时代的社会条件没有绝对地排除多妻制和多夫制(例如,士林神学曾推断说,古时的社会允许一夫多妻制,那是以第二等自然律 secondary natural law 为基础的),那么现在的社会条件则会比以往任何时代都更强烈地反对这些多夫制或多妻制。

然而,那种认为一夫多妻制已经濒临灭亡的假设显得比较幼稚。伊斯兰教允许一夫多妻制,斐洲(Africa)许多的部落仍把多妻视为社会地位的标志。^① 在那些地区,福音的传播者们就一夫多妻制的教导常常遇到很大的困难。特别是天主教会,因为她在此方面的态度很严厉,所以她的一些新皈依者常常会转向其他的教会和伊斯兰教。无疑地对于耶稣来说,那种休掉正式合法妻子的人而与另外一个女人结婚的行为是一种不公义的行为,那么耶稣会不会要求那将成为他的信徒的人休掉自己的第二、第三个妻子,如果这些妻子在一夫多妻的制度中本来是他的合法配偶?我们必须注意这样一点,在归向基督信仰之前,根据道德自然律,那些一夫多妻制的婚姻是有效的,即使如士林神学所坚持的那样,这是根据第二等的道德自然律而推理的。教会内是否有确定的《圣经》章节与信条条款规定,在领洗之后,那些依自然律有效的婚姻会自动成为无效而有罪的婚姻呢?“人们似乎倾向于这样的看法,即将第二个妻子和孩子休掉的作法是一种‘罪’(毕竟这个婚姻当初是‘合法的’,而且意愿也是好的),而继续与其生活的作法则不是罪。”^②这里我们不得不承认,在有多妻的皈依者身上要求一夫一妻制的婚姻而同时丝毫不违反人道,这不是一件很容易的事情。至少说,从人道主义出发,皈依者所有妻子及孩子的物质需要应该

① E. Hillmann 向人们公布了 1968 年和 1970 年的统计数字;根据他的统计,在被调查的撒哈拉沙漠南部的 740 个斐洲部落中,580 个部落仍认为多个妻子是财势声望的一个标志(*Polygamy Reconsidered*, New York: Maryknoll, 1975, 93)。

② 见 K. Mueller, “Die Taufe Polygamer, ein ungelöstes Problem”, in *Prospettive di missiologia, oggi*. Documenta missionalia 16 (Roma: Gregoriana, 1982), 236。

得到满足。^① 我们必须明白,在皈依基督信仰之后,人们不能再有多妻制的作法,事实上,皈依后的多妻制将是无效的,因此是不允许的。

但是,一夫一妻制绝不应被单纯理解为狭隘的二人舞台,在这二人舞台上没有与别人发展友谊的空间。人类的渴望绝不会止于二人之间的信赖关系,“人应该发展其他的信赖关系,这对人安全感与避风港意识的形成是非常重要的。作为社会化过程的一部分,投入到不同的社会团体与活动中去也是婚姻的一个任务。”^② 然而,这并不意味着对于别的性关系的开放性。如果没有婚姻的爱的排它性,也不能建立一个长期的团体,只会导致持续的争吵和嫉妒。“一些人想他们可以在一种三角形关系或所谓‘开放婚姻’中生活,但这完全误解人的心灵,在实际生活中也彻底失败了。这样的关系仅仅能维持很短的时间,只是为婚姻的崩溃作准备。”^③

3. 婚姻的不可拆散性(Indissolubility of marriage)

大多数的社会都会为那不和谐的婚姻双方提供离婚的可能性。在众多的离婚理由当中,通奸,特别是妻子与人的通奸也许是离婚能被各个社会接受的最广的一个理由;另外,妻子的不孕也是一个比较常见的理由,除非通过多妻制解决问题。但是,据人们观察,在大多数的社会中,离婚从没被认为是一种理想的解决办法,因而,虽然在原始社会中离婚很容易做到,但是它不是很普遍。今天几乎所有的国家都有合法离婚的可能性,虽然具体的规定有所不同。

在过去的几十年里,离婚已经逐渐成为人生痛苦与不幸的一个层面,离婚率也在迅速增加。除了那些早就已经存在的理由外,

① 参考 A. Guenther, *Chiamanta e risposta. Una nuova teologia morale*, vol. III (Roma: Ed. Paoline, 1988), 185。

② 见 Johannes Gruendel, *Die Zukunft der christlichen Ehe* (Muenchen: Don Bosco, 1979), 66。

③ H. Rotter, *Sexualität und christliche Moral* (Innsbruck: Tyrolia, 1991) 35。

现在各种新的理由也在不断出现。人们开始广泛接受性问题上越来越多的自由。在工业化的世界及大都市里,人们不再居住在大家庭里,而生活在父母——孩子这样的核心家庭里。一方面,这就使夫妻双方失去了原来大家庭里其他成员对他们的支持以及原有的家庭凝聚力;另一方面,分居的夫妻双方寻找新的伙伴的需要则更为强烈。另外,现代人们的寿命比以前长了好多——在发达国家,人的寿命几乎比过去延长了30岁。在过去,人们达到离婚之前,死亡就已经结束了婚姻;而今天,如果一方配偶离开,那么分离的人就会更痛苦,因为剩下的时光还很长。现在自由离婚的立法越来越多,这主要是由变化的社会条件所引起的,但是同时,这些立法对人们越来越有诱惑力,它们在表面上能为负担与痛苦提供很简便的解决方法。

同时,人们也注意到,研究资料显示,有相当一部分的离婚者曾公开表示,他们的婚姻当初可能是有救的。承认这点是一种谦虚的行为,对别人则是一种有益的鼓励。”一位曾经处理过很多婚姻案件的法官这样说:“当我在这些具体的离婚案一个一个地地问我:‘这次离婚是真正必要的吗?’时,我很少遇到一个很明确的‘决定必要’的情况。”^①很多婚姻失败的原因是夫妻没有学会用对话的方式来处理种种问题,也没有学会宽恕对方的道理。反过来,成功的伴侣关系为性生活中的和睦提供最好的条件。

旧约

旧约对于离婚的态度与社会人类学的总体研究成果是相同的。在古圣祖时代,只有一个离婚的例子:亚巴郎在撒辣(Sarah)的请求下,赶走了哈加尔(Hagar《创世记》21:9—14)。当时如果一个人赶走一个妻子,那么他的彩礼就再也还不回来了,这种做法实际上保护了妇女,使其不受武断离婚的侵害,也就是说,与一个妇女离婚也就是放弃自己的一部分财产。但是当时从原则上讲,

^① Troje, quoted by B. Fraling, *Sexualethik* (Paderborn: Schoeningh, 1995) 172.

离婚是允许的,后来的犹太法律将其视为现存的社会现象而予以合法化。如果一个人娶某女子为妻。“如果在她身上发现了什么难堪的事,因而不喜悦她,”他可以写封休书而后让她离开他的家(《申命纪》24:1)。这封休书的目的是,这个被休的妇女可以自由地再次结婚而不犯通奸的罪。

上面这处章节对离婚理由的描述方式相当随便,并不是很明朗。因而它成了后来犹太经师们众多讨论的对象,也是许多不同意见的出发点。到了耶稣的那个时代,对于此处章节的解释主要有两个学派,一个是沙马伊学派(the school of Shammi),另一个是希勒尔派(the school of Hillel);前一个派别比较严厉并且认为,妻子的通奸是离婚的唯一充分理由;后一个派别比较宽松,它是从《申命纪》24:1那里得到的结论,任何好的理由都可以。这一派别所提出的可能理由甚至包括妻子烧糊了饭以及丈夫发现另外更为漂亮的女子等理由。^① 耶稣时代的会堂则更喜欢希拉尔学派的观点。然而,离婚的频率并不是很高;离婚大多在那些有钱人中间流行。

先知们一方面对这个事实采取接受的态度,但另一方面,他们又把婚姻的不可分性当作一种理想。“从他们对离婚及婚姻忠贞等问题所作的宣讲上,我们可以清楚地看到,离婚是一种不应该发生的事。”^②如一夫一妻制那样,先知们的婚姻不可解散的理念体现于他们将雅威与以色列的关系比作婚姻关系这种作法中。旧约中婚姻理念的最高体现在于《马拉基亚》2:14—16,“上主是你与你青年时所娶的妻子之间的证人。她是你的伴侣,是你结盟的发妻,

① 参考 Paul Hoffmann/Volker Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* (Freiburg: Herder, 1975), 114。妻子没有权利离开自己的丈夫,她最多能逃跑。“若对她不实行这三条(即食物、衣服和夫妻合欢),她可以离去,无须赎金或代价。”(《出谷纪》21:11)。但因为她没有获得离婚书,所以也不能再婚。

② 见 G. N. Vollebregt, *The Bible on Marriage* (London: Sheed and Ward, 1965), 43。

你竟对她不守信义。上主不是造了他们成为一体,有一个肉身,一个性命吗?为什么要结为一体?是为求得天主的子女;所以应关心你们的性命,对你青年结发的妻子不要背信。上主以色列的天主说:“我憎恨休妻,休妻使人在自己的衣服上沾满了不义。”这种理念同样也反映在伊甸园女人被造的故事中,在那里在人类第一个婚姻被描述成终身的一夫一妻制(not only as monogamous but also as permanent)。

新约

犹太人在离婚问题上的争议给了耶稣一个很好的机会,他一方面明确地阐述了这个问题,另一方面还强烈地指斥了犹太经师们在此问题上的纵容态度。耶稣对此问题的教导见于《玛窦福音》5:31,《路加福音》16:18,《格林多前书》7:10,另外还见于《马尔谷福音》10:2—12和《玛窦福音》19:3—9等两处的讨论中。耶稣与法利赛人之间的讨论方式使得耶稣取消了梅瑟所允许的离婚的权利,离婚的权利只是为了犹太人的“心硬”而建立起来的。耶稣引用了两处《圣经》章节来驳斥梅瑟允许离婚的作法。根据《创世纪》的记载,女人被赋予了与男人同样的尊严,“天主造了一男一女”(创 1:27),“并儿二人还要成为一体”(创 2:24)。男人与他的妻子形成一个新的团体,他们之间的结合是那么得紧密,以至于他们都不能被再次分开。

耶稣的教导表明,他否认了任何形式的真正离婚。但是《玛窦福音》5:32和19:9所形成的“通奸条款”(fornication clause,即“除了姘居外……”)是否说明《圣经》允许例外情况呢?“我却给你们说:除了姘居(porneia)外,凡休自己的妻子的,便是叫她受奸污;并且谁若娶被休的妇人,就是犯奸淫。”实际上,对于此条款的阐释是一件很困难的事,但是上述这个条款不可能使耶稣对于离婚的全然否定变得无效。在“山中圣训”里(《玛窦福音》5:31f),耶稣的目标是超过梅瑟的法律,并用一个新的诫命来代替它。如果他——作为一种例外——接受了不洁的行为(通奸),他也不会超

过沙马伊(Shammai)。另外,马尔谷、路加以及圣保禄并不知道这个例外条款,很难想象他们会省掉这么重要的教导。

那么,人们又怎样解释这个“通奸条款”呢?学者们已经尝试着作了很多的解释,其中两种理论比较流行。一种理论认为,条款中的“通奸”(porneia)这个词是指旧约所禁止的近亲结婚(《肋未纪》18:6),和《宗徒大事录》15:20,29中所指的一样,因而被犹太人及早期教会视为非法,但是外教人则常常认为那种婚姻(如与自己侄女的婚姻)是合法的。这种婚姻(有时在要领洗的人身上发现这种婚姻)必须要被解散——这种作法给外教人一种离婚的印象,而《玛窦福音》的记述是为了应付这个问题。^①然而,令人怀疑的是,在对待新皈依者这个问题上,早期教会如此严格地实行梅瑟法律的有关规定,而犹太人自己(或皈依教会的犹太人)则常常没有坚持这些法律条款。^②

根据另外一种理论的说法,这个条款指出了离婚禁令的一个真正例外。这里,porneia被他们理解成通奸(fornication or adultery)的意思。新教与东正教的解经学者们常常持有这种理解,而且这种理解在今天也越来越被一些公教学者所接受。“今天,大多数的解经学者(这也包括天主公教学者)趋向于那种真正的例外——如果妻子不忠的话。”^③学者认为,这个条款是被玛窦加进去的,但是很可能这个条款是在早期教会团体中形成发展起来的。

① 参考 Heinrich Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament* (Zuerich: Zwingli, 1967), 92—102. A. Humbert, “Les peches de sexualite dans le Nouveau Testament,” *Studia Moralia* 8 (1970), 158. William J. O’Shea, “Marriage and divorce: the Biblical evidence,” *Theology Digest* 19 (1971), 6.

② 见 H. Baltensweiler, 前引, 99.

③ 见 R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Bd. 1 (Freiburg: Herder, 1986, rev. ed.), 152. 根据 Gabriele Lachner, *Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener* (Paderborn: Schoeningh, 1991), 105, 现今的天主教学者认为,玛窦所加入的这处章节是离婚禁令的真正例外,关于这一点没有争论。

然而,这个条款仍然属于受启示的《圣经》章节(inspired biblical text)。①

第二种理论没有质疑耶稣对于离婚的彻底否定,但认为这种彻底的否定表达出一种理想,而不是一种严格的法律条文。这种观点受到了这样一种事实的支持:《玛窦》5:31在“山中圣训”(Sermon on the Mount)这一章内,②而耶稣基督在“山中圣训”中以一种很激进、彻底的言辞,号召人们努力走向完善,但是他并无意将其定为法律条款来让人们严格遵守。在“山中圣训”中有很多绝对的命令(apodictic statements),但教会将它们当作理念(ideals)来看待,而不将它们当作法律条款(precepts)来看待,比如那些有关发誓与非暴力的教导。因此,基督对婚姻不可分性的强调很可能是一种人们该严肃追求的理想,而可能不是一种严格遵守的法律。③

所以综上所述,耶稣的意思很明朗:基督徒夫妻的理想应该是一种互相忠诚,不需要离婚;另一方面,早期教会似乎也考虑到了受不可避免的缺憾所限制的世界条件,而对这个理想进行了修定。在这里,让我们看一下圣保禄的作法,一个教外人想与一个将要入教的人分开,圣保禄允许了一个例外。在这个例子中,圣保禄写到,基督徒“不受拘束”,即根据通常的理解,基督徒不受独身要求的拘束,他(她)可以再次结婚(《格林多前书》7:12—16)。

教会训导权威的教导

相当多的教父作者都坚持婚姻的绝对不可拆散性。然而,另

① 虽然这一“条款”是玛窦独有的,也许是他加进去的,但它属于被启示的《圣经》章节,所以它也是权威性的,有约束力。——译者注

② “山中圣训”或“登山宝训”指《玛窦福音》5:1到7:29。——译者注

③ “面对这些可疑的因素,似乎不能说,耶稣关于离婚的再婚问题的说法导致教会不能作什么新的规定(it is hardly possible to say that the hands of the Church are tied by the will of Jesus in the question of the treatment of the divorced and remarried)”(W. Beilner, “Ehescheidung im Neuen Testament,” *Theol. prakt. Quartalschrift* 142, 1994, 342)。

一种解释——即将“通奸条款”视为一种真正的例外——，这也是——从最早就有的传统。一些教父认为，在困难的情况下可以允许一些例外，而他们往往引用玛窦的“通奸条款”来支持他们的观点。^① 第二种传统在基督宗教历史上很早就是各东方的教会团体所采纳的。

教会的至高训导权威(the supreme magisterium)坚定地认为，婚姻维系是不可拆散的。罗马教宗们与大公会议的教导都是一贯，似乎是无异议的(practically unanimous)；离婚之后不能再次结婚。大公教会一直都在维护着婚姻的绝对不可拆散性，甚至为了这个缘故曾付出了很大的代价。这方面最典型的例子就是罗马权威在处理英王亨利八世(Henry VIII)时的坚定态度。当时，因为教宗不同意亨利八世关于解除其第一个婚姻的请求，他就自立安立甘教会(Anglican 英国圣公会)。

天主教会关于婚姻不可拆散性的信条被特利腾大公会议(Council of Trent)明确提出。^② 但是有一点很值得我们注意，当时出席大会的圣师们有意没有批判东方教会(Eastern Churches)在离婚方面的做法。东方教会也没有为前配在世的再婚者准备合法的婚姻圣事，但是第二婚姻是可以容忍的，而圣事的领受也是可以的。因而。特利腾大公会议的决定只是说，当教会不允许离婚后再婚时，教会的决定是没有错误的。

梵二再次强调了婚姻的不可拆散性——尽管在有些章节中也建议在困难的情形中允许离婚。“因当事人互相授受自身的自由行为^③而实现的婚姻，不唯在天主面前成为一个不可动摇的坚强

① 参见 G. Pelland “De controversia recenti, relativa ad testimonium traditionis de divortion,” *Periodica* 62(1973), 413—421; 亦见 G. Lachner 前引书 196—201。

② DS 1797; 1805; 1807.

③ “因当事人互相授受自身的自由行为”指夫妻间的性行为、性交。通过此行为，婚姻被实现。——译者注

制度,在社会面前亦然。这神圣的锁链是为夫妻、子女及社会的好处,而不系乎人的意志”。婚姻的价值要求夫妇之间应该有一种“不可拆散的团结”(GS 48)。

教会法进一步加以解释,圆房后的基督徒婚姻(consummated by the conjugal act)是不能被人类能力与权力所解散的,任何原因(除了死亡)也不足以拆散这个婚姻(CIC 1141)。① 然而,未经圆房的有效婚姻(“未遂婚姻”)为了某个正当的理由可以被解除(CIC 1142)。除此之外,未领洗者之间的合法婚姻,即使已经圆房,也可以为了信仰的缘故,因着保禄特权(the Pauline privilege)而予以解除(CIC 1143)。这个保禄特权是以《格林多前书》7:12—16为基础的。②

反对离婚的一些内在的理由

梵二文献列举了三个反对离婚的理由:夫妇的利益、孩子的利益以及社会的利益。第四个理由是神学性的,它来自教会的婚姻圣事。

第一,只有在夫妻的恒久合一的条件下,彼此的帮助和保护有所保障。仅仅从心理学来看,人的爱渴望恒定的关系。“人的安全感和舒适感需要这样的知识和体验:我可以长期地依赖对方,这就包括在危机和冲突中也能够依赖他。”③如果不需要每天重新为自己肯定对方还在爱我,就能够投入更多的精力来解决每天的问题。反过来,如果夫妻在脑海里有一个怀疑,就是怀疑他们的合一可能会被解散,他们也就不能完全地交付自己。因此,真正的爱与一种

① 法典原文为:“完成而既遂的有效婚姻,除死亡之外,任何人间权力,或因任何原因,皆不得解除。”——译者注

② 为了信仰的缘故(in favorem fidei),一些不是基督徒的婚姻或一方是基督徒的婚姻有时候因教宗的权威而被解散。这些情况指所谓的 Petrine privilege(伯铎禄特权,取名于伯铎禄,因为源于伯铎禄和其继承人的权威性)。

③ H. G. Gruber, *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft* (Freiburg: Herder, 1994) 331。

在时间上有限的承诺是格格不入的。离婚使得彼此协助和彼此的爱遭到挫折。

那种决绝的“婚姻不可拆散性”可以成为一种强有力的动力来确保夫妻彼此忠诚和彼此爱慕这个目的。它也可以成为夫妻的强烈动机,使彼此以耐心包容各自的缺点,以及培养他们之间的和谐与默契。“如果婚姻与家庭制度不稳定的话,那么社会就会变得更贫困,就会失去人性的东西。社会上就会有更多的孤独、更多的斤斤计较的实用主义的人际关系,社会团结也会受到影响。”^①每一个离婚案对社会关系、家庭关系和友谊都有负面的影响,很多时候也导致一个人的孤独。内心会有很多关于未来生活的忧虑和不安。正如人们所讲的,忠诚是真爱的姐妹。

第二,拆散的婚姻对于孩子来说是不公平的。不管什么时候,只要婚姻关系破裂,孩子们就会失去父母中的一个甚至两个同时失去,这会不可避免地影响孩子们的信心及安全感的建立,也会影响到孩子们的教育问题,在很情况中,孩子们处于一种可怕的压力之下,如果母亲的新丈夫或男朋友的性格与他们父亲的性格完全不一样。“父母的离婚对孩子的伤害最大,孩子们往往成为离婚的主要牺牲品……实际上,父母的自私兴趣与奇想使孩子们成了牺牲品。在孩子们的眼里,离婚就是父母对他们的抛弃。”^②经历父母离婚的孩子们都会有这样那样的困难,而他们也绝对不会把离婚看作真正的解决问题的方法。新的父亲母亲会很困难地接替孩子的生身父母。虽然很多继父继母会尽他们最大的努力,但是与一个或多个继父继母同住的孩子受到

① 见 Wolfgang Schaeuble, “Die Schöpfung bewahren-das Leben schützen”, *Evangelische Verantwortung*, Oct. 1988, 9.

② 见 *Love is for Life*. A Pastoral Letter of the Irish Bishops, Dublin: Veritas Publ., 1985, 63.

虐待的可能性要比与亲生父母同住的孩子受到虐待的可能性要大得多。^① 孩子的福祉很少会要求绝对的离婚；与此相反，孩子的福祉要求有一个稳定的婚姻。

第三，社会的利益也要求有稳定的家庭。只有稳定的家庭才能保证孩子们的健康教育，也只有稳定的婚姻才能有助于集体的团结，才能确保集体内相互的依赖。因此，国家不仅有义务尽快且可能低调地解决困难婚姻，还有义务帮助处于危机中的婚姻及已经分裂的婚姻并促进双方的和解。合情合理的离婚法律(humane divorce laws)是一种命令与要求，对于家庭与婚姻的积极支持措施同样也是一种迫切的命令与要求。所有学校中的教育内容都应为婚姻树立积极良好的形象以及为人们培养有关婚姻的正确价值观。

最后一个理由是神学性质的理由。这个理由以教会的婚姻圣事为基础，因此它只对基督徒们有效。因为耶稣已经收回了梅瑟给以色列人的离婚许可，另外因为圣保禄(《格林多前书》7:12—16)只允许非基督徒为了信仰的缘故而离婚，所以结论就是，基督徒们的圣事性婚姻(sacramental marriage)总不能拆散。

人们也多次引用《厄弗所书》5:21—33 这处章节。如我们前面所讨论的那样，该处章节将基督徒的婚姻比作基督与教会之间的关系。丈夫应该爱护自己的妻子，“如同基督爱教会”那样；妻子应该忠诚于自己的丈夫，如教会忠诚于基督那样。这里，基督与教会之间的超越性的婚约有一种绝对的恒久性(the absolute permanence of the transcendent covenant between Christ and the Church)，但教会只是一个比喻性的新娘，而她(教会)的成员也并不总对这个“婚约”忠诚。如果有人因此推断，婚姻的盟约同样也

^① 在美国，“那与一个或多个继父母生活在一起的孩子受严重虐待的可能性是那与亲生父母生活在一起的孩子受虐待的可能性的一百倍。”(*Newsweek*, March 12, 1989, 27)

有这种绝对的恒久性,那么这可能就有点牵强了(might be an overstrain),因为婚姻盟约毕竟属于一个非常不同的有限的秩序(a contingent order)。^① 所以,在寻找婚姻圣事不可拆散性的决定性证据时,我们还要考虑其他几个理由。

总之,因为“婚姻代表男人与女人之间最为亲密的结合关系,也与生育和教育孩子这一目的紧密相联,所以它必须是统一的及恒久的。也就是说,从一开始,夫妇就有一种维护与加强婚姻的严正责任。他们有绝对责任不使婚姻分崩离析,不使婚姻死亡(They are absolutely obliged not to let the marriage fall apart and die)。这对那些让自己的婚姻成为世界中的圣事的人尤其具有约束力,因为他们已经肩负起了一种使命:他们要为整个世界反映出基督对教会的爱与忠贞。”^②

分居(Separation from bed and board)

天主教会只允许信徒们进行分居(separation from bed and board, judicial separation),但是分居必须要有严肃的理由。分居就是中止正常的生活,而婚姻关系仍然存在。《圣经》提到了这个可能性并且允许这样做(《格林多前书》7:10)。一方不道德或罪犯性的生活方式对其他家庭成员的身心产生威胁,并且这种威胁可能持续的话,那么无辜的一方就有权利与其分开居住(参考 CIC 1151—5)。在这种情况下,教育孩子的责任就落到了无辜一方的肩上。分居也可以在双方都没有错误的情况下发生,如一方想过一种宗教生活(想入隐修院)且没有孩子需要抚养,那么他们就可

① 见 T. Mackin, *Divorce and Remarriage* (New York: Paulist Press, 1984), 530—537。作者对《厄弗所书》7:12—16 作了详尽的分析,他指出,整个引用章节,甚至整个书信的目的主要是劝勉(parenetic)。比喻的重心是基督与教会之间的真正的自我奉献的爱,这种爱应该感染夫妇之间的爱;但是,作者并没有提到这种维系的不可拆散性(534)。

② 见 R. McCormick, *The Critical Calling* (Washington: Georgetown Univ., 1989), 248。

以进行分居,但是这需要获得另一方的同意。在这类的案件中也可以办民法上的离婚,如果需要这样做,但对公教信徒来说,这不包含再婚的权利。

乍一看来,所有那些用于反对离婚的论据都可以用来反对分居,但这并不完全正确。婚姻双方的忠诚即使在这种复杂的情况下(即分居的情况),也会引起孩子们的尊敬。在分居中,互相帮助的可能性和重归于好的希望会比离婚大多了。事实上,当分居的理由不复存在时,双方应该恢复正常的生活。最重要的,这种分居的诱惑力要少得多。夫妇双方只能将分居当作最后的手段与方式来诉诸;这也是正当的,但是如果人们允许再婚的话,那么人们也许很快就决定要分居。

做好困难家庭的牧灵工作

国家的民法通常允许人们离婚之后再婚。也有相当一些天主教徒的婚姻是一种特殊的婚姻,即一方或双方曾离过婚。这样的婚姻在教会前是无效的。这就是说,这类婚姻中的天主教徒与教会及教会关于婚姻的教导不完全一致。这就是为什么他们不能领受圣事的原因,因为这些圣事是基督信仰与基督徒生活团结统一的标志。然而,这类婚姻中的教徒常常表示出好的意愿,他们依照信仰的要求教育孩子,他们参与弥撒,也非常愿意领受圣事。然而他们还是很不安与失望,因为他们被排除在神圣的礼仪之外。但是他们也觉得,他们不能拆散与分裂目前的婚姻与家庭。那么,是否有一些补救措施呢?牧灵工作者(司铎)是否能以某种可能的方式来帮助他们呢?^①

根据教会法的规定,有些无效的再婚案例可以重新被认定为有效。如果第一个婚姻没有完全的同意(defective, consent),

① 关于教会在这方面的近来发展,参见 Kenneth R. Himes, James A. Coriden, "Pastoral Care of the Divorced and Remarried," *Theological Studies* 57 (1996) 97—123。

缺少教会法所规定的仪式(lack of the canonical form),或任何使婚姻成为无效的阻碍(invalidating impediment),那么第二个婚姻就可以被重新认定为有效,因为第一个婚姻被发现是无效的。最近教会法方面的发展已经认识到了无效婚姻的另外一些理由,特别是在不完全同意这一领域中(参考 CIC 1095),这些理由在以前没有得到非常清楚的分,如反社会病(sociopathy, chronically antisocial behaviour),排他性的同性恋定向(constitutional homosexuality of exclusive nature),极强的性欲(hyperaesthesia, 就是 nymphomania 即女色情狂, satyriasis 即男色情狂),以及忧郁症(psychasthenia)。^① 在上面提到的情况中,人的这些缺陷必须是在签订婚约的时候出现的,而且有资格的医生必须认为这些缺陷是长期不变的。如果仅仅是短期的,能治疗的缺陷,婚约仍然是有效的。在相当多的情况下,人们本来可以采取一些措施,但因为不知道教会法对这些问题的具体看法,所以人们没有采取相应的措施。有些灵魂的牧者常常不太了解教会法方面的新发展,因而他们应该更加小心,将这些困难的案例送到教区的教会法庭,至少在那里应该有一位胜任的人来帮助处理这方面的案例。人们常常建议,在应用维护婚姻的法律条规时,不要过于严苛。另外,负责任者应该注意,整个过程应该从速,不要做无理的拖延。

但是除了这些无效的婚姻外,总会有相当多痛苦的案例没有合法的解决方案。如果这些再婚的教徒不能与现在的配偶分开,他们是否还能被允许重新领受圣事呢? 传统的伦理与牧灵神学认为。那种兄妹关系可以是一条出路,也就是说,如果双方答应以兄妹的关系一起生活(即没有夫妻行为),他们就可以被允许领受圣事。在某些情况下,这种方法可以为那些被困扰的夫妇提供最好

^① 参见 L. G. Wrenn, *Annulments* (Canon Law Society of America, 1972, revised ed.)。

的帮助。虽然双方会因为有那么多次机会而有时会达不到自己的诺言,但是这种兄妹的方法可能还是值得诚心一试,因为这样可以面对一个不理想的窘境,而另外没有处理它的办法。然而,很多夫妇认为这种方法在他们的情形中不是很实际,对这个诺言他们也不太可能信守。

最近一个解决问题的方法与个人的良心有关。有些基督徒达到了这样的信念,即认为前一个婚姻在良心上并不产生约束力(not binding in conscience),因而他可以合理地进入第二个婚姻。这样做的可能性是因为法律(包括教会法)永远不会是十全十美的(never perfect),在这个尘世中,法律与良心(law and conscience),教会法与信德(canons and faith)永远不会是完全等同的。在这种“内在法庭”(internal forum,即良心)或“诚心”(good faith)的情况下可以区分三个解决办法。

第一,从“内在法庭”(即良心)来看,某个婚姻是无效的,但没有足够的证据提供给“外在法庭”(external forum)。这就是所谓的“不能证明的案情”(unprovable case),此类婚姻的夫妇会从良心上觉得他们可以进入第二个婚姻。^①

第二,某个婚姻从“内在法庭”(即良心)来看是无效的,因为它有一个婚姻阻碍,但法律并没有认出或承认这个阻碍。虽然如此,该阻碍仍然使婚姻无效。这就是所谓的“未承认的案情”(unrecognized case)。教会法的历史显示,人们对婚姻阻碍的理解有一个发展过程。以前一些不曾了解的缺憾现在被承认是使婚姻无效的充足理由;(比如先天的同性恋 constitutional homosexuality)可能还有其他一些能使婚姻无效的阻碍,但教会法律只是尚未认出与承认那些因素。

第三,有些婚姻因着教会所承认的理由而确实无效,但是教会

^① 在这种情况下,第二个婚姻的有效性早被 P. Gasparri (1932), F. Capello (1947) 和 F. Huerth (1953) 等人认定了。

法庭的最后判决却可能需要几年的时间。^① 这就是所谓的“悬挂的案情”。

如果在这种情形中的教徒已经进入了第二个婚姻,那么他们可否被允许领受圣事呢? 今天的神学界有这样一种共识(a general consensus),特别是在前两个情形中,他们可以被允许领受圣事。神父“有权利建议悔罪者要服从于自己的明智良心(well-informed conscience),虽然良心的声音与外在的法律规定不相符合”。^② 在这种情况下,他应该为那些受困扰的夫妇提供相应的帮助与建议。(当然在领受圣事的时候,夫妇应该避免为教会引起风波[丑闻, scandal]或带来损害;作为一个原则,夫妻应该在没人认识他们的地方领受圣体圣事,正如那些无效婚姻中的夫妇答应以兄妹关系生活那样,他们也都要遵守这个原则。)

最后,让我们讨论一下“矛盾案情”(conflict case),这种案情通常会带来很多问题。第一婚姻确定无疑是有效的,后来因为其中一个或两个犯了错误,婚姻解体了。再后来,他们就有了第二个(无效的)婚姻。那么他们是否可能重新被允许领受圣事呢? 当然,只要第一婚姻的夫妇两个还有一点重归于好的希望,那么他们就不能领受圣事。如果他们真心悔改,他们就要努力修复关系并重返第一婚姻。

但是如果第一婚姻已经不可挽回地破裂了,而第二婚姻又确定地建立起来了,那么人们该如何处理这样的案例呢? 为了第二婚姻中的孩子和爱人,继续维持现有婚姻就成了一种新的伦理责任与义务。如果夫妇真诚悔改他们以前的错误,是否他们就可以被允许领受圣事呢? 若望保禄二世大力号召“牧灵人员与整个信

① 参考 R. T. Bosler, *What They Ask about Marriage* (Notre Dame: Ave Maria Press, 1975), 247。

② 参见 Ladislav Orsy 及其他一些作者,“Relief in difficult marriage cases,” *Theology Digest* 19 (1971), 21。

仰团体帮助那些离婚的信徒,人们应该用关爱的精神使他们确信,他们并没有与教会分开,因为受过洗的人都能,也都必须,分享参与教会的生活”。虽然教会不能允许离婚者与再婚者领受圣体圣事,但是圣事不是唯一的接受上主恩宠的渠道。对他们来说,还有其他一些接受恩宠的方式,如天主圣言(念《圣经》),弥撒圣祭,祈祷,爱德工作,团体服务工作等等。如果夫妇两个以一种补赎的精神来面对他们自己被排于圣事之外这种情况,那么这也会成为恩宠泉源。^①

今天人们对这种观点及解决问题的方法进行了广泛的讨论。婚姻的稳定性确实应该受到维护,丝毫不能受到那“方便”的离婚习惯的损害。但是另一方面,有些人则提出如下的考虑;这些考虑支持至少一部分与曾经离婚的人的结婚。第一、结婚的权利是一种非常基本的人权。人们不能对离婚者不加区分地否认这个权利。例如,青年男女在短暂的婚姻之后被他们的爱人所抛弃,他们面临着余生独身的挑战,是否允许他们再婚?其他的一些情形也与此类似;第二、未曾结过婚的人与离过婚的人结婚,这个未曾结过婚的人未必总犯有重罪(但是,拒绝宽免与拒绝给予圣体圣事则意味着人犯了重罪);第三、有时离婚者在第一婚姻的失败方面也是无罪的;并且如果他们有罪,他们常常真诚地懊悔自己的过错,但是现在他们不能重新修复第一婚姻,那么他们可以希望上主会宽恕他们;第四、在很多情况下,第二婚姻的夫妇对孩子与爱人有了新的责任与义务,这种新责任与义务就禁止他们分开。这个时候,性爱就是为婚姻的稳定性服务的,因而应该就是允许的、是可取的。这样一来,无论是对第二婚姻的忠诚或是他们之间的性爱,都不应被视为是重罪的行为;第五、对于很多信徒来说,那种禁止再婚者终生不能领受圣

^① Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* of 22 Nov. 1981, nr. 84.

事的作法往往是其离开教会的原因之一。^①

在这里,我们也许应该对东方教会(Eastern Churches)的做法进行讨论与研究。如我们前面所讲的,他们给了离异的夫妇第二婚姻的可能性,但是这需要很重大的理由,如被抛弃,一方失踪,精神病,一方有杀另一方的阴谋,第一婚姻被确认为无可救治等等。根据东正教的神学,圣事性婚姻是不可拆散的,但是她承认某些情形下的第一婚姻作为一种外在事实,已经停止存在(the first marriage has ceased to exist as an external reality)。在这种情况下,她允许那些离婚者进行再婚。但是第二个婚姻不能与第一婚姻相比(is not put on a par with the first),它们不在同一水平上。第二婚姻的婚姻礼仪就体现了这点:二婚礼仪包含了一些悔改罪

① 参考 H. Rotter, "Ehe," *Neues Lexikon der christlichen Moral*, 1990, 107。因着上述理由,许多神学家建议,教会应该谨慎地重新允许一些离婚再婚者领受圣事。根据维也纳辅理主教 Helmut Kraetzel 的说法, Ratzinger (枢机主教), Haering, Boeckle, Hoermann, Fuchs, Gruendel, Rotter, Lehmann (主教), Kasper (主教), Forster 持有这样的观点,实际上他自己也持有同样的观点("Thesen zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen," *Theol. -prakt. Quartalschrift* 129, 1981, 150)。另外 R. McCormick 也持有同样的观点(*The Critical Calling*, 前引, 246)。在 1993 年 9 月的一份共同的牧函中,德国的主教 K. Lehmann, O. Saier, W. Kasper 曾说,他们考虑到这种作法的可能性。重新允许离婚再婚者领受圣事有这样的条件:1)没有希望恢复第一个婚姻;2)离婚再婚者忏悔了自己的罪,作了补赎,修补了损失,完满对于第一次婚姻的妻子和孩子的任务。3)第二次婚姻已经维持了一定的时间,是经得起考验的。4)第二次婚姻的维持已经成了一个道德义务。5)双方在信仰中生活并在信仰内教育孩子。另外也得考虑这一点:离婚的过程有没有引起社会上的波浪或丑闻。"这种评估需要个人在良心上作决定,但他或她为些需要教会权威(即司铎)的公平指导"。"不过,司铎不能作正式的宣布,不能正式地再次允许他们领受圣事。"(见牧函, *Herder Korrespondenz* 47, 1993, 465)。然而,与此相反的,信理部于 1994 年 10 月 14 日发表了一封信,其中说,离婚者的状态客观上违背着上主的法律,因此,只要他们是离婚者,他们不能接受圣体(第 4 条)。英文文献见 "Pastoral Ministry: The Divorced and Remarried," *Origins* 23, 1994, 670—73 (Letter of the German Bishops); "Concerning the Reception of Holy Communion by Divorced-and-Remarried Members of the Faithful," *Origins* 24, 1994, 337. 339—41 (Letter of the CDF); "Response to the Vatican Letter," *Origins* 23, 1995, 341—44。

过的成分,也没有第一婚姻礼仪那样喜乐,同时也缺乏前者的加冕礼(coronation)。另外,一段悔过时期(penitential time)也加到了再婚者的头上,不管他们是离婚的还是寡妇,第二婚姻之前要悔过两年,而第三婚姻前则要悔守五年。在这段时期里,夫妇是不能领受圣事的,除非是告解圣事。^①那么天主教会能否也在肯定圣事婚姻的同时,而同时不排除另外一种可能性,即非圣事性的婚姻呢?“这似乎是教会牧灵实践的方向,因为教会的牧灵者建议一些二婚夫妻继续呆在一起而不解散第二个婚姻。”——尽管这是以那种结婚但不允许夫妻性爱的不完全婚姻模式来实现的。^②对于此问题的最后答案不是几个神学家的事,它需要整个教会更深的反省以及更广的共识。

4. 婚姻是一种公众行为

因为二人的结合对社会公众利益来说是一种非常重要的行动,所以二人必须要公开结婚,让大家知道他们的结合。二人私下里表示愿意结婚是不够的,私下的愿意也许不是很清楚并且难以实现。婚姻需要社会的保护,因此社会及为社会利益负责的人都应该关心此事,他们应该通过法律来批准与保护婚姻的盟约。一部好的法律并不是违背爱,而法律意味着,两个人的爱情与契约在公众的领域中获得了承认与保护。

婚姻的这种社会性在不同的时代与不同的地区有着不同的内容。16 世纪的特利腾大公会议之后,教会法为教徒的婚姻规定了固定的形式。(这种情况之所以可能,是因为婚姻是一件圣事,教会是这些圣事的守护者。)当时的教会法规定,婚姻礼仪(婚配圣事)实行时必须要有授权的神父(既可以是本堂神父,也可以是本

① 参见 Olivier O. Rousseau, "Divorce and Remarriage East and West", *Concilium*, vol. 4, nr. 3; April 1967, 57—69. Alexander Schmemmann, "The Indissolubility of Marriage: The Theological Tradition of the East," in *The Bond of Marriage* (University of Notre Dame Press, 1968), 97—116. G. Lachner, 前引, 34—39.

② 见 R. McCormick, 前引, 249.

教区的负责人[主教],还可以是受他们委托的某个司铎)及两个证人,这就是教会法所规定的法定形式(the“canonical form”)。这种法定形式在今天仍是教徒婚姻有效性的一个条件,但是这里面允许有一些例外,例如在面临死亡的危险中,或人们预见到司铎一段时间内来不了;在这种前提下,只要两个证人就够了;或者教区的负责人(local ordinary, 主教)在遇到混合婚姻的案例时,同意人们不执行教会法所规定的形式(“豁免婚姻形式”,参考 CIC 1108,1)。

另外,国家也有责任保护婚姻及为其提供有效的法律保障。众所周知,并不是所有的公民都是天主教徒,因而这就有了民法婚姻(civil marriage)。^① 有些国家为了避免双重婚姻仪式,承认宗教仪式是合法的仪式;而另外一些国家的民法婚姻则与宗教婚姻保持不同。

如前所述,为了社会的利益,人们有必要也有责任保护婚姻,那么婚姻法和关于婚姻阻碍的规定也就应运而生了。婚姻阻碍通常来自婚姻的特征;婚姻阻碍是:已经有的婚姻关系;其中一个太年轻;强迫或恐惧;血缘关系过近;生理或心理的不能^②等等。这些婚姻阻挡都表达出,什么是违反婚姻的本质与婚姻的尊严。有效的婚姻还有一个前提:人们对婚姻的本质要有足够的了解;大教会要求信徒们对婚姻的统一性(即一夫一妻制)、不可拆散性以及原则上有生孩子的权利的知识(即在原则上不可以排除生孩子的可能性),还要求信徒们诚心地接受这些基本的因素。

① “民法婚姻”或“公证婚姻”在一些欧洲国家是 20 世纪才有的事。在传统上,教会管理婚姻法,而国家只听教会的规定。随着 19 世纪的国家主义(nationalism),各国的政府也开始为婚姻立(世俗)的法律。19 与 20 世纪的欧洲社会(特别是公教国家)还经过相当激烈的争论:是不是应该只承认教会的婚姻法或只承认国定的婚姻法或应该同时承认两个。(如今,有的年轻夫妻两个都不承认)——译者注

② “生理或心理的不能”指不能进行性交;其原因也许是生理上的缺陷(如阳痿)或心理上的障碍(如恐惧感等)。——译者注

5. 婚姻是一件圣事

(1) 圣事的标志与恩宠

《致厄弗所人书》第五章把基督与教会之间的关系当作婚姻关系的典型。通常人们对于婚姻双方的劝告在这里成为一种新的表现：婚姻的基础是以一个奥迹；因为教会忠诚于基督，所以妻子应该忠诚于自己的丈夫（《厄弗所书》5:2—24）。另一方面，男人并没有被赋予家长的权力，他应该仿效基督的榜样爱自己的妻子，“你们作丈夫的，应该爱妻子，如同基督爱了教会”（《厄弗所书》5:25）。基督对教会的完全而投入的爱，以及教会对天主的完全而投入的爱成了夫妻间爱的典范与标准。

以新约书信这种奥迹性的反省为基础，天主教及东正教形成了婚姻圣事的信条，因为书信的作者并不仅仅想以基督与教会之间的关系来唤起一种伦理劝诫，如他要求仆隶在基督内忠诚服务他们的主人那样（《厄弗所书》6:5—8）。他将婚姻关系描述成一种奥迹性的现实（mysterious reality）。婚姻的恒久契约是基督与教会间永久合一关系的象征，也使团体感受到基督的临在。

梵二也以基督与教会间的关系为背景来阐述婚姻的圣事性现实。“真正的夫妻之爱归宗于天主圣爱，并为基督及教会的救世功能所驾驭充实，使夫妻有效地归向天主，并在为人父母的崇高任务上，得到扶持和力量。因此，信友夫妻，为满全本地位的任务及尊严，以特殊的圣事增强他们的神力，并使他们好似被祝圣了的一样”（GS 48）。

基督徒夫妇们通过他们的彼此同意与诺言而领受这件圣事。但是在所有圣事的背后是教会的大的背景环境。“那么，最基本的圣事就不是夫妇，而是教会本身，而夫妻在教会内活出其婚姻。作为所有成员的团体，教会为人们提供最基本的信仰，根据这些基本的信仰，夫妇善度各自的灵修生活。”^①因此，婚姻圣事不光是一天

^① 见 C. Gallagher, et alii, *Embodied in Love* (New York: Crossroad, 1989), 64.

的隆重庆祝,而且还形成了圣事降福及与教会融合(sacramental blessing and integration in the Church)这样一种长期的过程。通过这件圣事,夫妇间所有的爱,亲密关系,温情、互助、劝勉等等都成了恩宠与基督临在的渠道与源泉。另外,婚姻圣事也赋予夫妇一种照料上主赐予的孩子的神圣职责(a priestly service towards the children)。①

(2) 教会对婚姻契约所负有的责任

作为圣事的婚姻意味着,天主所建立的婚姻秩序和这个契约的神圣性被交给教会。婚姻的道德和宗教意义为夫妻双方,特别为孩子的教育是非常重要的,这也为教会带来重大的责任。因此,公教信徒的婚姻应该受教会法律的制约,夫妇必须在有关婚姻的所有问题上服从教会。因而,仅有民法婚姻的礼仪(civil marriage)而没有教会法的法定仪式(canonical form)的婚姻对天主教徒来说是无效的婚姻(除非适当的教会权威给予了豁免和允许)。然而,如果事实上双方有非常坚定的结婚的意志,那么人们就不应该将这种纯粹的民法婚姻(Purely civil marriage)称为同居(concubinage),而应称为无效的婚姻(invalid marriage)。在后面的情况下,可以在民法上办离婚手续,然后可以与另一个配偶作教会内的婚姻。然而,那个引起离婚的人也需要承担对先前契约的责任。“某些人放弃了第一个对象后,又那么容易地能够在教会内结婚,这就令某些人感到不满。”②

民法上的离婚也不能拆散天主教徒之间有效的婚姻关系。但是,为了重大的理由,天主教徒也可以要求民法离婚,尽管他们之间有有效的圣事婚姻关系。如果“分居”已经发生了,且民法离婚是维护各种权利的唯一方式,例如为了防止失去某些财产,或为了

① “Priestly service”指父母具有某种“司铎”的身份,因为他们要向孩子讲教会的道理,成为孩子的老师与照顾孩子宗教信仰的“牧灵者”。——译者注

② H. Rotter, *Sexualitaet und christliche Moral* (Innsbruck: Tyrolia, 1991) 96.

维持母亲与孩子的需要,或为了避免法律的某些制裁,或为了确保孩子的归属及孩子的教育问题等等,那么信徒们就可以要求民法离婚。

另一方面,教会必须为人们制造一种大的灵修氛围,而婚姻内的夫妇应该能从其中吸收足够的养料。教会必须切实关心信徒夫妇们的需要、困难、考验与失败,也必须意识到现今世界的真实条件。教会的圣事作用应该超越婚配圣事本身而贯穿于整个婚姻过程中。

虽然基督新教各教会(Protestants)的牧师们也以一种宗教礼仪对婚姻进行祝福,但是他们并不将婚姻当作一种圣事来看待。然而,天主教教的婚姻法认为,两个新教徒间的婚姻也是圣事,也是不可拆散的,即使这个婚姻是纯粹的民法婚姻,它也是圣事(这一点与天主教徒之间的纯粹民法婚姻不同)。但是格兰德尔(J. Gruendel)对此提出疑问,在两个新教徒间的纯民法婚姻中,双方会不会都有那种必要的婚姻性同意(necessary matrimonial consent)?但如果他们的同意有所缺陷,那些婚姻也许是可以拆散的?如果这方面有不确定的因素,那么这种婚姻就应该像公教徒的非宗教婚姻那样被认定是无效的婚姻。“从婚姻同意的角度来看,许多非天主教的基督徒间的民法婚姻未必就是全面有效的婚姻。”^①

(3) 混合的婚姻

教会法律对两种混合的婚姻(mixed marriage)作了区分,一种是天主教徒与非天主教的基督徒之间的婚姻,另一种是天主教徒与非领洗者之间的婚姻。^②混合的婚姻往往会产生问题,特别是当非天主教一方的宗教信仰很强烈的时候。一个天主教徒与一

① 见 J. Gruendel, *Die Zukunft der christlichen Ehe* (München: Don Bosco, 1979), 161。

② 参见 CIC 1124, 1129。

个公开宣称不信神的人之间的婚姻更是麻烦重重,尽管这个人并不公开地反对教会。在今天开放的社会中,人们不能完全避免这种混合的婚姻。公教的神父与新教的牧师们都认为,这类婚姻不仅往往损害信仰,而且还会打乱家庭的整体和谐。而天主教徒与穆斯林之间的婚姻更是难以处理,那嫁到穆斯林环境中的基督徒女孩往往会失去自身的基督信仰。

如果丈夫与妻子在他们的信仰问题上达不到共识,那么他们对和谐的希望就不会实现,因而就会出现矛盾与紧张的关系与气氛。尽管夫妇都希望在重大生活价值方面保持一致,但混合婚姻的情形是,在重大的问题上,夫妇往往分道扬镳。即使两人能以尊重、热爱与忍耐接受对方的信仰,那么孩子的领洗与接受宗教教育却成了问题。如果公教信徒与新教徒结婚,且他们都对自己的信仰坚信不移,那么如何能同时符合双方的观点?孩子应该在何种宗教信仰中长大?^①在这种情况下潜伏着另一个危险,即人们容易对所有信仰问题产生漠不关心的态度。“基于这些原因,教会深深明白自己的责任,她不鼓励人们结这种混合的婚姻;她衷心希望,在婚姻内,天主教徒能达到完全的心志上的结合,及完全的生活的交融。”^②

但这并不排除,有时候这种混合婚姻(至少基督徒之间的婚姻)对双方来说是最好的婚姻。经验证明,在这种情况下,最好在结婚之前双方就讲好孩子的教育将来是属哪个信仰的(公教的或新教的)。不管出现什么样的结果,孩子都应被以一种有助于基督徒合一的方式受教育。“孩子虽然属于一个教会,但他还必须对另

① 在基督徒和伊斯兰教徒之间的婚姻,孩子的宗教信仰是更大的问题。“对于伊斯兰教的一方——如果他有一点信仰——他一定会让孩子成为穆斯林,而如果夫妻去伊斯兰教的环境,孩子们不得不成为穆斯林。”(*Christen und Muslime in Deutschland*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1993, 44)。

② 见 *Motu proprio of Pope Paul VI Matrimonia mixta of March 31, 1970*; AAS 62 (1970), 258。

外一个教会持开放的态度。父母可以将孩子偶尔带到另一个教会,感受那里的敬礼仪式与活动。”^①

教会法目前对天主教徒与非天主教徒之间的婚姻模式能在教会法典 CIC 1124—1129 中找到。通常豁免混合宗教与信仰之婚姻阻挡的机构是教区的负责人。

为了能获得这种豁免(dispenation),天主教的一方必须真诚声明,他不会有失落信仰的危险。另外,他还应该郑重地许诺,他会尽力使孩子们领洗并在天主教会中长大。在合适的时机,天主教一方必须明确通知非天主教一方他(她)所做的许诺,使其明白这一切。许诺的方式要由主教团来决定:或者口头的,或者书面的,或者在证人前的。

这里我们应该注意,天主教一方的许诺有这样的言语:那就是他(她)要“尽自己全力”将孩子在天主教信仰内带大;这种许诺的内容只是一种真诚的意愿,而不一定能真正地实现这个意向。也就是说,如果条件不允许,一方不能以信仰的方式来教育孩子,这也不会剥夺他们获得救恩的可能性。他们应该仍然能领受他们教会的圣事。

如果一个公教徒和一个东正教徒要婚姻,这个婚礼是有效的,如果举行在一个宗教仪式之中,如果有一个被祝圣的圣职人员主持礼仪,如果遵守了有关的教会法规定。在这些礼仪中必须遵守教会的法定形式,才算为合法的。在一切其他的混合的婚姻方面也必须遵守法定形式,婚姻才有效。然而,如果这种混合的婚姻在遵循法定形式时有重大的困难,那么教区的负责人(主教)有权予以豁免。“豁免的理由包括保持家庭和睦,父母同意婚姻,非公教的配偶在宗教生活上很投入,或他(她)与另一个教会的圣职人员

^① 见 Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland (Freiburg, Herder, 1976), Beschluss: Oekumene, nr. 7. 4. 4, p. 794.

有亲戚关系。”^①这样,他们可以在一个新教牧师面前有效地结婚,甚至在世俗法律的代表面前也可以。但是主教们应该要求,这都必须包括某一种形式的公开礼仪。

人们也可以进行大公式的婚姻(ecumenical marriages),即在一个混合的婚姻中,或以天主教的礼仪,或以基督教的礼仪,在进行过程中,其他教会的司铎或宗教团体的人员都可参与礼仪。但是,为了强调婚姻的合一性,不允许举行两个分开的礼仪,其中两次让夫妻表现结婚的意愿;也不允许同步的婚姻仪式,如果其中两次表达结婚的意愿。如果夫妻有这样的愿望,可以让一个公教的司铎或执事参与混合的婚礼,也可以邀请一个新教牧师参与公教司铎主持的婚礼,也可以请他讲道或祝福夫妻。^②

三、父母的责任与计划生育

上主通过下面这段话降福了人类第一对夫妇:“你们要生育繁殖,充满大地”(《创世记》1:28;另外参考 9:1,7)。这个降福表达了这样一种信念:性爱与婚姻应为繁衍人类服务。圣经认为,人若有众多的孩子那是上主的恩赐,也是喜乐的原因之一(《创世记》24:60;《卢德传》4:11)。反之,没有孩子被认为是一种不幸,是天主的惩罚(《肋未纪》20:20;《依撒意亚》47:9;《耶肋米亚》18:21)。“的确子女全是上主的赐予,胎儿也全是他的报酬”(《圣咏》127:3),《圣咏》的作者如是祈祷。

今天和过去一样,孩子们仍被正确地认为是上主的恩赐与祝福。一个诗人曾如是形容:“孩子是喜乐的源泉。”孩子是人的婚姻的完满(fulfilment),是父母的骄傲。

因着这些,以前的许多父母都理所当然地认为,既然孩子来

① 参见 Secretariat for Promoting Christian Unity, *Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism* (Vatican City, March 25, 1993) nr. 154.

② 同上,nr. 156—158.

了,我们就要接受(无论是多少)。虽然这个结论不是必然的,但它没有制造太大的问题。然而到了今天,我们面临着这样一种事实,世界许多地方的人口增长太快,卫生与医药条件的改进是其中的首要原因。^① 特别是那些年轻的发展中国家,它们照料这些迅速增长的人口有很大的困难。然而,在另一方面出现了相反的极端现象:很多西方工业国家的人口不仅仅不增长,反而还下降。^② 这也就引起了计划生育的问题:是否合法,是否必要,它的限制与方法等等。

1. 计划生育的合法性

宗教人士有时候(至少在过去是这样)试图低估计划生育问题的重要性。它们认为,问题的根源更多在于财富的不平等分配以及人们还不够好地利用自然资源。因此,解决问题的真正办法应该是不断加强科技手段以逐渐扩大对自然的控制,改善提高各种经济与社会条件,以及加强富足国家与贫困国家之间的团结与互助。

人们当然会同意,所有这些方法都应该充分利用。但是所有这些方法都有各自的局限性。如果人口的增长太快,如一些比较年轻国家的情形,^③那么这个国家的经济发展就会跟不上人口的发展。结果就会是,营养不良,缺少房屋,多人失业,教育设备不足,缺医少药以及卫生条件欠佳等恶果。人口的增长也为环境带来压力。因为人类占据的生活空间不断扩展,一些动物和植物遭到绝种的命运。

① 在原始文化中,为了让两个人达到青春期的年龄需要六次怀孕(即婴儿的成活率是六分之二)。这个比率是从现今仍存在的一些原始部落中观察到的,如爱斯基摩部落,太平洋岛屿与南美内陆的一些部落。

② 根据宗座家庭委员会(Pontifical Council for the Family)于1998年2月27日发表的文献,51个国家的出生率已经不能保持人口平稳发展,在13个国家中,死亡率比出生率高,其中有德国、匈牙利、意大利、西班牙(*La verite sur la chute de la fecondite dans le monde*, 1998, n 3; *Enchiridion Vaticanum* 17, nr 469)。

③ “年轻国家”(young nations)指刚刚独立的或刚刚开始现代化的国家。——译者注

另外,一些国家的人口几乎已经到了饱和点,它们不再能继续接受更多人。^① 全世界的人口正在以更快的速度增长,无疑,人口的控制是必要的。^② 甚至供水在许多地区已成为严重的问题。

在过去几十年里,神学家们对父母的责任与需要认识得越来越明朗,同时大公教会的官方文献对此也阐述得越来越清楚。父母有义务以负责任的方式使孩子降生到这个世界上来。梵二曾对此点作了很好的论述,父母们应该“要注意自身及现有和未来子女们的福利,另一方面,要顾到时代及生活环境所有物质和精神的条件,最后亦要为自己的家庭、社会及教会的利益着想”(GS 50)。^③

梵二还意识到,计划生育不仅是有特殊困难的个别夫妇的问题,而且也是那些负有解决本国人口问题的公共权威的问题。“政府在自己的职权范围内,对处理本国人口问题,拥有权利及义务,如:从事有关社会及家庭问题的立法、由农村向都市移民的问题、对本国情形及需要应有所报告”(GS 87)。另外,梵二还补充说,孩子的数目应该由夫妇自己来决定,这是他们的权利。“决定生育多少子女,应由父母执行,不应由政府来主张”(同上)。^④ 同时,父母在行使自己的权利时,还必须要考虑到孩子对于生理、社会与心理健康等方面的权利。

考虑到父母的健康,家庭的精神与物质利益,社会的福祉,下面的因素是控制孩子数目的合法理由:

- ① 虽然中国非常努力工作,想在2000年让自己的人口不超过12亿,但仍然没能达成这个目标。孟加拉(Bangladesh)是世界上最穷的与人口最密集的国家之一。1961年的人口为5000万,1971年的人口是7500万,而1995年的人口是1.2亿。
- ② 世界人口在1830年达到了10亿,1930年20亿,1960年30亿,1975年40亿,1987年50亿,1999年则60亿。联合国的人口组织(Fund for Population Activities, UNFPA)估计,世界人口在2050年会达到100亿,但在后来的100年中仅仅会稍微增长到2150年的116亿。
- ③ 另请参考 *Populorum Progressio* (1967) by Paul VI, nr. 37.
- ④ *Charter on the Rights of the Family of the Holy See*, published 24 Nov. 1984, art. 3 再次重申了父母的这种责任。

- (1) 健康的原因:对母亲的健康与生命有危险;
- (2) 优生的考虑:如遗传病,母亲不能将孩子活着生下等;^①
- (3) 经济的窘境:如家庭收入低,长时间失业,居住面积小(孩子的教育期越来越长,所以他们在经济上依赖父母的时间也越来越长!)等;
- (4) 教育的困难:如工业化社会所要求的比较高等的教育等;
- (5) 国家的需要:如有些国家的人口太多,特别是那些比较不发达的国家,但是它们的资源却有限,不能提供与人口增长率相应的社会福利等。

另外,父母还要对孩子间的间隔负责(prudent spacing),教育方面的研究告诉人们,家庭中孩子的年龄差距不应该太大,因此间隔最多不要超过两年半左右。

父母要负责任及谨慎控制人口这两点已经被人们广泛接受,它们都不是天主教会内有争议的问题。下面一点同样也不存在争议:纯粹的自律(即放弃夫妻行为)不是控制孩子数目的正常办法。除了生育,夫妻间性爱还能实现其他一些目的,如我们前面所解释的,即表达相互之间的爱和性欲的满足。引起争议的是避免怀孕的方法,下面我们就对其进行讨论。

2. 传递人类生命的委员会(Commission to propagate humankind)^②

另一方面,恰恰是在那些比较富裕的国家中,存在着这样的倾向,即仅仅生一个或两个孩子或根本不结婚,不生孩子。这也不能说是回答世界人口问题的理想回应。身体健康的夫妻如果在经济

① 我们前面所引述的一份研究资料 a study of the Pope John Center in St. Louis, Mo. 认为“如果出生的孩子有 25% 的可能性会得严重的遗传病,并且夫妇没有足够的财力与人力来应付这种情况”,那么夫妇就应该避免这种生育(A. S. Moraszewski, ed., *Genetic Medicine and Engineering*, St. Louis, Mo.: Catholic Health Association of the U. S., 1983,95)。

② 这一段基本上是根据 H. Weber, *Spezielle Moralthologie*, 1999, 352—7 写的。

上有一定的保障,他们就能够有孩子,而且不仅仅可以生一个或两个孩子。梵蒂冈二次大会议就特别针对今天的这种倾向并且赞美那些“在谨慎的考虑后共同决定,勇敢地 and 妥当地养育许多孩子”(GS 50)。

现代的避孕药在出生率的下降起了关键的作用。虽然如此,避孕药不是出生率下降的最决定性的因素。这方面还有很多别的因素,首先是这些:(1)妇女的角色和她们的自我意识变了。在工业化的国家中,妇女的职业工作似乎已经成为正常的情况,但工作与当母亲的任務似乎很难调合。(2)孩子不再是自己家庭的工作力量,但孩子的教育和训练需要花大量的金钱,因为教育经常很长。同时,——这一点可能更为重要——孩子不再是他们老年父母的生活保障,因为老年保险制度承担了这个责任。(3)孩子减少人的自由,而西方文化中的人又如此追求自由。对很多人来说,实现自己成了他们的主要理想,而孩子们似乎违背这种理想。当然,在人类历史上的各国在人口增长上始终呈现出一些不平衡现象,但这些人口增长的变化当然也会为那些出生率低的国家带来重大的后果。

根据《圣经》的话,人的任务是“繁荣增多”(《创世纪》1:28),如上所述。早期的犹太传统理解这句话为一个诫命,这是每一个人的义务。因此,犹太人认为结婚是一个义务。在新约中,这样的义务没有被强调。那些跟随耶稣的门徒有了另一种选择:他们将生活奉献给上主,这样过一个独身的生活。另外,古代的人都非常渴望小孩子,所以再规定一种“结婚的诫命”似乎是多余的。

然而,当基督徒们结婚时,传递生命被视为他们身份的任务。在过去的时候,生育孩子并把他们养大,这就被认为是婚姻的第一个和首要的目的(*finis primarius*)。今天,这个观点也在某些重要文献仍然被肯定,比如婚姻的本性就指向生育和教养后裔。^①

① 参见 CIC 1055 条。

因此,在婚姻中,夫妻不可以在原则上排除生孩子的可能性。根据教会法来说,夫妻必须接受孩子作为婚姻的果实,这样他们的婚姻才是有效的。^① 严格来说,为婚姻的有效性所要求的只是夫妻互相给予能生育孩子的性交方式的权力,就是说,双方的性交方式需要包括怀孕的可能性。不过,如果有重大的理由(比如在基因上有相当大的可能性出生的孩子会有缺陷),也可以允许双方放弃这个权利,这就包括放弃生孩子的权利。然而,如果没有良好的理由而排除孩子的生育(虽然双方都同意这样作),就会导致婚姻无效,比如仅仅由于懒惰而排除孩子。^②

虽然基督宗教传统从未要求每一个人都必须传递生命,但它要求那些结婚的人必须在原则上要有这样的愿望(willingness in principle)。生命的传递符合上主的旨意和愿望,这是一个正当的信念。通过生育,父母亲以一种特别直接的方式成为造物主的同工(cooperators of the Creator)。为了保持社会团体的存在和生命力,孩子起一个不可代替的作用。那些自己不结婚,但通过进行教育工作而为此目标奉献自己也参与这个任务。孩子对父母很重要,但对整个家庭也很重要。当然,孩子向父母提出物质上的和教育方面的要求,但在一般的条件下,孩子也等于是一种祝福和喜乐。通过教育孩子,父母们也变得更成熟。家庭生活是最大的喜乐之一。当父母年老时,孩子们不使他们感到孤独。那些不生孩子的夫妻在老年时候有谁去探望他们?如果他们自己也是独生子女,没有弟兄姐妹,又没有自己的孩子,那么他们的孤独感就更大。孩子不仅仅是一个负担——社会上的公共舆论似乎都从教育的经济负担来看孩子——但孩子也是一种恩典、祝福和美好的礼物。

① 参见 CIC 1101,2 条, CIC 1055,1096。

② 甚至如果违背对方的意愿而仅仅要限制孩子的数目也可能导致婚姻无效。参见 Handbuch des katholischen Kirchenrechts (Regensburg, 1999) 938。

如上所述,关于孩子的数目问题,不同的理由可以说明限制孩子的数目是合理的。但在另一方面,从教育学的角度来看,应该生比较多孩子,不要仅仅有一个或两个孩子。人间社会也在平均上需要每一个家庭生两个以上的孩子。如果每一对夫妻仅仅生两个孩子,社会人口总体上不仅仅不会增长,但会减少,因为两个孩子将来要代替父母两个人的职位,但是在社会上还有一些不结婚的人或不能生育的人或早死的人。因此,社会的利益要求人们生育的孩子既不应该太少,又不应该太多。^① 因此,负责任的计划生育的任务仍然存在。在下面要讨论不同的计划生育方法。

3. 自然计划生育法

自然计划生育法(natural family planning, NFP, “自然家庭计划法”)也叫日历法或周期性控制法(亦称自然避孕法),这种方法是以日本的医生奥吉诺(Ogino, 获野)^②和奥地利医生克恼斯(Knaus)的医学发现为基础的。他们发现,妇女并不是所有的时间都能怀孕,而月经的循环可以分为怀孕期及非怀孕期。原因是这样的,在月经期内,只有一个卵细胞成熟,也就是在下一个月经周期开始之前的12至16天内。因为卵的生命期为12小时至两天,所以本月经周期内其余的时间内妇女不能怀孕(这是所谓的“安全期”)。因此那些想避孕的夫妇最好在这段时间里做爱。然而,安全期的计算也必须要考虑到男人精子的生命期,精子一般也同样能生存12小时到两天,有时候会达3天。

另外一种办法有助于这种自然避孕法,那就是每日记录妇女

-
- ① 根据罗马宗座科学院(Pontifical Academy of Sciences)于1994年的报告,最理想的数字应该是每一个家庭平均上要生2.3个孩子。这样,世界人口在2025年大约是85亿。
- ② 一般说Ogino(获野)于1930年有这个发现,但Anthony Zimmerman的研究显示,Ogino的发现比Knaus的发现早几年!见“How Ogino Discovered Rhythm,” *Linacre Quarterly* 62, 1995, 29—32。

的身体温度。^①这是因为在排卵时,妇女的基础温度会升高,并且会持续到下一个月经周期的开始,然后又回落到正常温度水平。当这种高温状态持续三天之后,安全期就开始了,通常是在第三天的晚上。这种方法只在排卵期后有效,但准确率非常高,如果正当地量体温。^②这个方法的可靠度在 pearl-index 上是 0.8。^③

另一个辅助方法是比令法(Billings method)或粘液法。^④这种方法的基础是这样的,当怀孕期来临时,妇女的身体会分泌一种宫颈粘液,这种方法就是观察这种粘液。当粘液所导致的湿迹停止时,数三天;安全期同样也始于第三天的晚上。单独使用这个方法不被认为是安全的(pearl-index 5),但如果同时用体温方法和粘液的方法,就相当安全(所谓“双重检查”double-check)。这样“双重检查”方式在理论上的安全度(方法本身的安全度)是 2.3%(pearl-index 2.3),但它的使用安全度(实际上的安全,就是考虑到人为的因素,人的行为等)被定为 pearl-index 6.3。^⑤但是,这个安全度还比其它的一切方法高,除了绝育以外。

自从自然避孕法被发现以来,公教伦理神学和教宗的教导都予以接受。这是因为,通过这种方法,人依赖于上主植于人本性内的自然律与生育韵律。在此,人并不干预性行为的传生作用。如

① 自从 1977 年, Nippon System co. 公司推销一种新的体温表;它能在 15 秒内量体温。飞利浦公司也有同样的体温表,但是这样的体温表相当贵,而发展中国家的人也许买不起它。

② 天气热、感冒等也可能会引起体温升高。偶尔也会有一些没有体温变化的排卵期。另一方面,如果没有排卵,体温也不升高,这很少会发生,比如在更年期之前。

③ 这个 pearl-index 表指出,在用某一种避孕方式的 100 妇女中,每年会有几个人怀孕。0.8 指会有 0.8% 怀孕。

④ 这种方法是以前 Dr. John J. Billings 和 Dr. Evelyn L. Billings 夫妇而命名的,他们发现了这个方法,并且大力推广这种方法。如果人们想要了解更多,或想索取材料,请与下面地址联系: *The Family Life Centre*, 17 Alexandra Parade, North Fitzroy, Victoria 3068, Australia.

⑤ 那些愿意进行自然避孕法的夫妻在不安全的时期,特别是在泌乳期,当正常的节奏还没有开始时,也许可以偶尔使用别的方法,比如避孕套。

果在安全期内不怀孕,这就是因为自然本身暂时没有生育能力(而不是由于人的干预)。诚然,自然避孕法需要人们周期性的自律。^①但是许多夫妇的经验证明,很多降福与自然避孕法同时而来。自然避孕法“能使婚姻生活这朵花开得更芬芳,特别是温存与情感方面的实现。节制的时期成了爱的最高时刻:因为夫妻会寻找各种各样的别的方式来表达内心的爱情,这些别的方式是在恋爱的初期用过的方式,但许多夫妇在谈情说爱的阶段结束之后忘记了这些别的方式。而且,在他们做爱的时候,他们因着周期性的节制也会有更大的乐趣。因为,从总体上来讲,周期性的自我控制能帮助人们重新审视自己的性欲,使它不致陷于一种单调无味的习惯当中”。^②夫妇在选择这种周期控制的自然方法时,“他们会感受到,他们的性上的结合受到了温馨与爱情的深化与加强,事实上,这些温馨与爱情是人之性行为的灵魂;而在肉体的层面上也是这样的”(若望保禄二世(John Paul II, *Familiaris Consortio*, 32)。

然而,如果夫妇双方没有相互的合作与关爱精神,那么他们就不能很好地实行自然避孕法。因此,夫妇双方都应该参加有关的讲座,都应该获得相关的知识与信息。这样对彼此的爱与尊重就会加深,婚姻内的和谐就会加强,也有助于家庭的幸福与婚姻的稳定。丈夫应该明白,如果他们在了解怀孕期这件事上与妻子合作,那么他们的妻子往往会心存感激。

同样,人们还认为,观察与计算怀孕期与安全期的作法相当繁琐,尤其是与记录体温与观察子宫颈粘液的方法结合起来,这更增加了繁琐程度。然而,事实上“妇女观察与理解自己身体的规律并不像某些人所认为的那样繁琐;恰恰相反,妇女的周期与韵律却成

① 有时候,人们曾经批评自然避孕法,认为它要求在性欲最强的时候(即在排卵时)进行自律。然而这种观点也受到了别人的批评。专家们认为,排卵期性欲最强的说法无法得到证明(参考 J. Roetzer, “Die natürliche Empfängnisregelung als vorgezeichneter Weg”, *Theologie und Glaube* 11, 1968, 232)

② 见 d' Ursel, 前引, 209。

了她的第二自然本性,这种对于她自身女性的新认知和意识则成了她真正喜乐的源泉,正如任何在知识与自由方面的真正进步能给人们带来喜乐一样”。^①

另外,所有的方法都会有优点和缺点。自然避孕法毕竟会使夫妇享有一种完整的结合。与那些避孕药不同的是,自然避孕法既不会对健康产生威胁,也不是很贵。它也并不用那不属于身体的、外来的东西,这与宫内装置 IUD(the intra-uterine device 宫内带环)显得很不同,而很多妇女不喜欢那些外来的设施。最近相关的发展显示,很多夫妇都在重新考虑那些所谓“现代”的避孕方法;大众媒介反映了他们的疑虑。人们应该为夫妇们提供有关自然避孕法与人工避孕法的正确的信息,在此信息基础之上,夫妇们好能做出自己的选择。不幸的是,目前所给出的信息远不够全面。

4. 其他方式的避孕方法

(1) 性交中断法(interrupted intercourse)

这种方法也叫“敖难法”(onanism),^②是最古老的避孕法;它不需要技术与化学药品的帮助,但它的失败率很高。虽然它对身体无害,但会妨碍女方的性满足。

(2) 局部设施的方法与局部化学法(local-mechanical and-chemical means)

局部设施法包括避孕套(condom),IUD 宫内装置(the intra-uterine device)以及阴道膜(the vaginal diaphragm)三种。避孕套的“可靠性比较高(失败率 3.3%),对健康没有损害,也为人们广泛接

① 见 d' Ursel, 前引, 213。

② 这个词与敖难(Onan)有关,他本应该为自己的哥哥立后,因为他哥哥死时没有孩子。但是敖难不想完成这一责任,不想与哥哥的妻子生孩子,他将精液泄到了地上。因此,上主将他杀了(《创世纪》38:9)。显然,敖难受惩罚的原因不仅仅是将精液泄到地上,而且是因为他忽视了“弟继哥婚姻”(levirate marriage)的法律。因此,这种中止性交的作法不能等同于敖难的行为。

受,因为它能有效地防止艾滋病的传播”。^① 而 IUD 则更为可靠,尽管它的有效性略逊于避孕药,但是它的失败率也仅为 1—3%(pearl-index is rated 1 to 3)。目前所流行的 IUD 是一种镀铜的螺旋体,只需每三至五年更换一次。然而,IUD 有一些副作用,如发炎、痉挛或败血性堕胎。螺旋体如何起避孕作用是不清楚的。专家无法说,它在什么程度上阻碍精子与卵的结合或后来阻碍受精卵在子宫的定居。子宫帽(vaginal diaphragm)的可靠性不太高,但如果与化学药品一起使用它会比较高。它的失败率(pearl-index)6%。

局部化学方法(喷雾器、栓剂、膏药、胶冻状物和药品)即用一种稠密的液体来封住子宫的口并杀死精子。这些方法的可靠性不大,现在用的人越来越少了。

(3) 荷尔蒙法或节育药丸

这种方法就是人们通常听说的避孕药。早在 1960 年,人们就将其用为避孕的方法。这种避孕药丸可能是雌性荷尔蒙与雄性荷尔蒙的混合(混合避孕药),也可能只是雄性荷尔蒙,不过剂量都很小。那些“混合作用”的避孕药主要镇压排卵,这样阻碍怀孕,而那些仅仅含雄性荷尔蒙药(the progestogen-only drugs,“mini-pill”)阻碍受精卵在子宫定居。这也是“第二天早上药”(morning-after pill)的作用。从伦理学来看,对后面的药物就要有更大的保留,因为它们的作用是引起一种早期的堕胎(early abortifacients)。^② 这些“混合性的”避孕药的效率很高(pearl-index 0.2 to 0.5),“小药”(mini-pill,即仅仅含雄性荷尔蒙药)的效率低一些(3.1%),但它

① 然而,避孕套也可能有缺陷,特别是保存时间长一些的时候,它会很容易破裂。“最近,食品与医药管理委员会对 50,000 个避孕套进行了检验,发现五十分之一的避孕套不能达到防漏标准;进口的品牌情形更糟”(Newsweek, Aug. 31, 1987, 46)。这篇文章说明,避孕套的失败率为 10%。

② 根据最近的调查研究,混合的药物也有阻碍定居的作用。如果雌性荷尔蒙比较高,这种可能性不大,但雄性荷尔蒙的成份越高,这个可能性也就越大。参见 N. Tonti-Filippini, “The Pill: Abortifacient or Contraceptive?”, Linacre Quarterly 62 (1995), 5—29。

的副作用也没有那么多(比如头痛、胃病、疲惫等)。如果不继续服用这些避孕药——虽然可能用了很多年——妇女仍然可以怀孕,孕期也不受影响,出生的孩子也不受影响。在很多工业化的国家中,各种用荷尔蒙的避孕药是那些最广泛用的避孕方式。

关于它们对身体健康的影响存在不同的观点。专家们一段时间认为,它们没有太大的影响,但现在有比较大的保留。医生们早就指出,静脉里出现血栓的危险比较高,中风或心肌梗塞的可能性也高一些,特别为那些抽烟的、35岁的或家庭已出现过心脏病的妇女是这样的。以前说,这些避孕药不会影响乳癌,但现在又说,这是不能排除的可能性。另外,避孕药也会引起肝脏的良性或恶性疾病,比如肝的扩大或萎缩,因为肝必须处理那些人工的荷尔蒙。但在另一方面,人们也观察了一些好的后果,比如卵巢癌少一些,而月经的规律性更大。

(4) 手术性的绝育

妇女的节育通常有输卵管结扎(tube ligation), 输卵管截断(tube section)以及电凝法(electrocoagulation); 向男人常用的方法则是输精管结扎(vasectomy)。这些方法的优点是节育后人就不能怀孕了。在有些国家里,节育方法应用得很广。^① 但恢复手术的成功率是比较有限的,特别是妇女的还原手术。另外,人们还注意到,绝育被经验为阳痿与无性能力,特别是男人。这会导致一些问题,有时候,人们需要去寻求婚姻辅导员的帮助。

4. 教会对于计划生育的教导

这些计划生育方法的医学考虑(比如成功率等)对于实践来说是非常重要的,但是他们自身不能给人们一种伦理评估。梵二肯定说,“对调和夫妻之爱……的道德性,并不仅以个人的诚意及其

^① 绝育在美国是最为常用的避孕方法(39.4%的人用这个方法,就是23.2%以输卵管结扎,而11.4%以输精管结扎)。在美国(39.4%),在中国(50.4%),在印度(80%)(见 Genovesi 前引,219)。

动机的估价为标准,而应以人性尊严及其行为的性质为客观的取决标准;在真正夫妻之爱的交织中,要尊重互相授与及传生人类的整个意义”(GS 51)。梵二没有对这些实际方法的合法性发表看法。教宗若望廿三世将这个问题交给了一个特殊的委员会,而教宗保禄六世保留了发表的权利。在1968年,教宗保禄六世将其以通谕的形式发表,即《人类生命》通谕(*Humanae Vitae*)。

实际上,在1930年,教宗比约十一世(Pius XI)就在他的通谕 *Casti Connubii* 中讨论了避孕方法的合法性。一方面,通谕批准了刚刚发现的奥吉诺-克恼斯(Ogino-Knaus)这一方法,因为这个方法遵循了自然律;另一方面,批驳了当时已经存在的人工避孕法,因为这些方法违背了自然律。当然被批驳的方法中不包括荷尔蒙的方法,荷尔蒙方法在那三十年之后才出现。

通谕 *Humanae Vitae* 中的论断对于评估避孕方法的伦理性起着非常重要的作用。一个论断就是,婚姻中所用的行为必须对生育是开放的(HV 11)。这个论断被认为是以婚姻行为那个双重目的之间的“天主所建立的、不可分割的联系”为基础的,也就是夫妻团结(*unitive significance*)与生育性(*procreative significance*)这个双重目的之间的联系(HV 12)。从这里出发,通谕推出了这样的结论:“在性行为之前、之中及之后,任何意在防止生育的活动——不管是作为一种方法还是作为一种目的”都是伦理上不允许的(HV14),因此,任何故意避孕的性行为都被认为是“内在固有错误的(*intrinsically wrong*)”(同上)。事实上,如此一来,如果不采取那永久自律的方法的话,那么只剩下自然避孕法。^① 然而,

① 在以前,人们还谈论另外一种方法,那就是保留性的拥抱(*amplexus reservatus*)也称为干燥的性交(*copula sicca*);教会认为,这个方法不是不合法的。在这种方法中,性行为仍然是完整的,但夫妻有意避免性高潮。人们一定会佩服夫妻两个的自控能力以及夫妻两个用此方法避免伤及(新)生命的决心,但是于1952年,宗座对此发出了警告,人们不应认为这种方法没有过失而推广它(DS 3907),这大概是因为,人们不一定总有必要的自控能力,有可能陷入教难所陷入的危险。

实际应用避孕药具的个例是否是重罪(*gravely sinful*)这个问题,在《人类生命》中没有提到(这与 *Casti Connubii* 对此问题的处理不同),《人类生命》通谕只是说避孕药具本身本质上是恶的(*in substance a moral disorder, intrinsece malum*)。

另外,该通谕还提到了荷尔蒙药物,并且认为荷尔蒙药物的医疗性应用是合法的(HV 15)。因此,它认为,荷尔蒙药物能帮助调节与稳定妇女的月经周期——如果周期不正常的话。从这种意义上讲,这些药物的应用是允许的,即使这会对生育产生暂时的阻碍。另外,它还认为,在哺乳期间,健康妇女的生理机体会产生一种类似雄性荷尔蒙的荷尔蒙,以防止排卵,这段时期通常是分娩后六至九个月的时间。这样,自然本身就为母亲提供了一段休息时间。如果母亲身体不能产生这种荷尔蒙,不能在哺乳期内防止排卵——今天这种情况还是比较频繁的,那么药物就被允许用来救治这种缺陷,即为母亲提供人工的雄性荷尔蒙。^①

教宗若望保禄二世在 1981 年的宗座训谕 *Familiaris Consortio* 中重申了 HV 的信条,重复了前人的一些关键词语(FC 32)。除了《人类生命》中的那个反对论点(避孕药具违反了夫妻性行为的生育目的,如教宗保禄六世所讲的那样),教宗若望保禄二世强调了另一个反对论点,这些避孕药具危及了“完全自我奉献”这一价值。“避孕药具的使用使那表达夫妻完全自我奉献的语言被另外一种客观上相反的语言(即不完全奉献自己的语言)所遮没。这不仅会引致一种对生命的积极拒绝,而且也会引致对夫妻性爱之内在真理的篡改——事实上,夫妻内性爱的内在真理要求夫妻之间有一种完全的奉献”(FC 32)。但是这两个反对观点并不适用

① 然而,来自通常用的避孕药的荷尔蒙为这个目标不太恰当,因为通过母亲的奶,少量的荷尔蒙也会进入婴儿的身体。更合适的方法是长期的雄性荷尔蒙注入(*progestogen-longterm-deposit*),比如三个月有效的。这样只有很少量的荷尔蒙进入母乳,不会损害孩子。这方面应该听医生的看法。

于自然避孕法,在这种自然避孕法内,夫妻既不操纵也不篡改,使自己完全服从于天主的计划。然而,从另一方面一些人提出疑问说,在每次行房事时完全奉献自己——这是对于性生活和夫妻间的爱的理想化。甚至“在最理想的环境中,人们很少能够完成这种‘全面地奉献自己’”,而当人们一次又一次地定期地做一件事,就不可能每一次都有这种理想的态度。^①

许多主教团(bishops' conferences)就《人类生命》和它所提出的问题发出了一些牧灵信函。这些牧灵信函都充满敬意地承认至高教导权威的训导,也尊重其就有关信仰与基督徒生活进行训示的神圣职责。但是一些主教团同时也考虑到了某些夫妇所遇到的伦理困难。例如有些夫妇,如果为了健康的缘故,孩子要绝对避免,或者如果妇女的月经周期、身体温度和宫颈粘液都极不稳定等等,他们就不能用或很少用自然避孕法。因此,一些主教团指出,教宗的通谕是一个权威性的文献(an authoritative document),但它不是教会权威一个不可错误的文献(not infallible document of the magisterium)。^② 诚然,每个天主教徒培养自己良心的责任还包括这样一种责任:全面了解教会的官方教导,

① Lisa S. Cahill, *Sex, Gender and Christian Ethics* (Cambridge, UK: Cambridge University, 1996) 203.

② 有些主教团在讨论之后,认为人们如果在良心上不同意这个通谕,那么这是有可能的,这些主教团是奥地利主教团、比利时主教团、加拿大主教团、英格兰主教团、德国主教团、斯堪的纳维亚主教团以及瑞士主教团。法国主教团则预见到,夫妇们会常常处于双重责任的矛盾状态之中,因为他们不知道如何结合(第一)夫妻之爱的表现和(第二)教会所要求的父母的责任(responsible parenthood)。在这种情形下,法国主教们诉诸传统的智慧:如果人们面对两个义务的冲突,那么人们必须现实在上主面前是更重大的义务(译者注:意思是,如果调节计划是父母的大义务,那么很完整地、很自然地进行夫妻性爱的义务可能是比较小的义务;而这样可以选择避孕药为了实现一个更大的义务)。巴西、意大利和日本的主教团提醒人们注意这样一种事实:通谕没有绝罚的警告,因而处于困境中的夫妇不应该觉得,他们已经失去了上主的爱(E. Hamel, "Conferentiae Episcopales et Encyclica Huanmae Vitae," *Periodica* 58, 1969, 243—349)。

注意这些教导的伦理分量,以及做个人决定时要充分考虑它们。“然而这样的情况还是会发生的:一个人在某个特定的情形中,在良心上面对重大的矛盾,他不能不对良心的判定(the binding verdict of conscience)作出回答。在遵从良心的判定时,这个人并不会反对天主教会的正式立场,也不会使自己脱离教会,并且也不会伤害良心的尊严,因为良心具有这样的尊严即使它有时会犯不可克服的错误(it errs invincibly)。深谙生育责任(obligation of responsible procreation)的天主教徒也不会轻率地诉诸人工避孕法,如果他能通过自然避孕法实现负责任父母及完全相互奉献这个目的的话。”^①

这里我们应该注意,大公教神学家们都同意这样一点,丈夫或妻子如果不同意对方用教会所反对的避孕方式,而又说服不了对方,那么他或她仍可以履行婚姻的义务(render the marriage debt,即进行性交)。他或她甚至还可以要求性交,但是如果自己也决定了不要有孩子,那就不应该要求在可能怀孕期内(非安全期)有性交。这样,他(或她)与使用不适当避孕方法的对方的这种合作就只是形式上的。如果有相对重大的理由,如为了保证家庭的平静与和谐,为了避免节欲的危险,那么这种合作是可以允许的。^②

新教的各个教派与大公教不同,它们并不认为避孕方法合法性的问题是非常重要的。它们将这个问题留给了夫妻们,夫妻们可以根据自己的情形与需要来负责地选择避孕方法。很显然,对于新教各教派而言,堕胎不是合法的计划生育的方法,这一点和大

① 见 W. Ernst, 前引, 136。

② 譬如说,妻子不同意丈夫使用避孕套的方法而不能说服他;但是她又担心如果多次拒绝做爱,丈夫可能会不忠于她,那么就可以服从他的要求,因为是为了确保一个更大的价值。这是公教神学家们的共识(而不是训导当局的说法)。——译者注

公教是一样的。^①

四、夫妻之爱与亲昵(Marital love and conjugal intimacy)

婚姻关系不单纯是一种身体上的关系,它也是一种精神上的维系(spiritual union)。如果在行使婚姻权利的时候,光有性欲而没有爱慕,那么这种情形就很难被称为纯洁(chastity)。性不能与整个婚姻生活分离,也不能与婚姻之爱所要求的无数的关爱分开。

1. 夫妻性行为的权利

婚姻的一个基本因素就是这种对夫妻性行为的给予,所以满全地进行夫妻的性行为是一件严肃的事情。如果夫妻双方没有充足的理由而拒绝对方这种爱的表达方式,那么这就是对彼此爱的违背。如果没有正确的理由而长时间拒绝这种爱的结合(marital submission,即婚姻中的服从),那么这就是一种严重的错误(grave wrong);而且,如果婚姻责任的满全对确保夫妻间的忠诚与爱及防止配偶有不洁甚至通奸的行为来说是必要的话,那么拒绝的作法就更加错误。另外,那种加强夫妻爱慕的需要也在夫妻的良心上形成了一种责任,他们应该有这种爱慕的行为。

基督宗教传统曾认为,行房事的权利是一种“婚姻的责任”(“marriage debt”,即夫妻“欠”对方的行动)。也许这种说法给了人们这样的印象:夫妻,特别是男方,都有权利随时要求性交,甚至在违背妻子的愿望时也有这个权利。然而,这种权利不是绝对的,而妻子并不仅仅是一个满足丈夫欲望的工具,这将对妻子的贬低。因此,如果妇女们在这方面抵抗婚姻内的性暴力(sexual violence),也是合情合理的。教会传统也始终提出了一些免除“婚姻任务”的例外,下文就要谈论这些。但在另一方面,为对方给予夫

^① 参考 H. D. Schelauke, “Die Beurteilung des Usus Matrimonii in der protestantischen Ethik,” *Catholica* 16(1962), 209—231。这篇文章还是具有丰富内容的。

妻行为的机会,这是婚姻的基本要素,如上所述。因此,当一方没有足够的理由而拒绝,这就是错误的,因为这就会威胁婚姻的稳定。

当然,如果双方都同意,他们有权放弃一段时间性行为,但是决不可以导致对忠贞与纯洁之德形成危险的诱惑。从这种意义上来讲,夫妻应该聆听一下圣保禄的忠告:“丈夫对妻子该尽他应尽的义务,妻子对丈夫也是如此。妻子对自己的身体没有主权,而是丈夫有;同样,丈夫对自己的身体也没有主权,而是妻子有。你们切不要彼此亏负,除非两厢情愿,暂时分房,为专务祈祷;但事后仍要归到一处,免得撒旦因你们不能节制,而诱惑你们”(《格林多前书》7:3—5)。

然而,因着下面一些理由,夫妻行为可以免除,另一方应该对其尊重:

细心的爱不会要求在对方身体不适时做爱,如月经期间,怀孕的最后几周,患病期间以及使得性爱成为痛苦的情况下。但是,当一方患有长期的病症时,另一方仍可以要求性行为(事实上这种要求是合理的),虽然患病的配偶也许会觉得性行为枯燥乏味与不太舒服。如果新的妊娠会对妇女的生命产生危险,或者会传播严重的传染病(如淋病,梅毒,艾滋病),那么避免性行为就是一种非常严正的义务。如果一方提出一些不合理的或有罪的要求,就不应该允许这些,比如一方过于频繁地要求性交,如果一方完全喝醉或服了毒品,如果一方要求第三者在场,或要求肛门性交或类似的事。

有通奸行为的一方往往失去了要求性行为的权利。然而,受害的另一方(即受骗的一方)虽然没有罪责,但是他或她常常会有责任答应这样的要求,这种责任来自于基督徒的爱及对整个家庭利益的关心。夫妇应该采取基督的态度,基督没有与罪妥协(did not compromise with sin),但当他遇到真正的悔改时,他宽恕了他们(《若望福音》8:2—11)。但是悔改之后的宽恕应该是完全的,不

应该时常伴有侮辱性的指责。

如果丈夫胡乱花掉了他的收入,逼得妻子出外维持家庭,那么她没有必要履行婚姻的义务。但是如果家庭并不因丈夫的错误而生于贫困之中,那么妻子就不能拒绝履行婚姻上的义务。

2. 夫妻间的亲昵关系(the calling to marital intimacy)

婚姻中经常会出现这样的模式:当初的浪漫感情逐渐消失掉。随着时间的流逝,对配偶的性欲逐渐减少;今天,这种情形在某些环境中比过去越来越常见。“我们这里能肯定一点,大众文化大肆地宣扬,性欲激情是一种简单的、容易的、用之不竭的动力,但对于很多人(远远不止所统计过的人)来说,并不是这样的。”^①夫妻双方只不过是好的伴侣与朋友,他们满全彼此的责任。但他们不再是性上的爱人。婚姻关系依然存在,但是婚姻的一个基本层面却失落了。

问题是这样的,许多夫妻表面上结了婚,但是他们实际上没有从内结婚。在他们存有的深处,他们仍然是独身的。他们可能会相互觉得彼此都很重要,可能一起做事,可能愿意为彼此做出牺牲,但是他们不觉得,性欲这个纽带会在基本上并长久地将他们拴在一起。“然而,在真正的婚姻中,妇女决不会把自己当作一个个体来看待。她应该总视自己为她丈夫的唯一爱人,但是她不会有那样的认识,除非她有意地、不断地培养她对丈夫的最大限度的欲望,培养她那种兴奋地投入到她丈夫怀抱的欲望……另一方面,一个真正的丈夫并不将自己仅视为一个律师、一个医生或一个公车司机,他总是他妻子的唯一被爱,是妻子的唯一爱人,他也总将她

^① 见 *Newsweek*, Oct. 26, 1987, 48。这种情况在美国是性方面最常见的抱怨,可能在其它发达国家也是如此。婚姻辅导人员将其称为 ISD(inhibited sexual desire), 抑制的性欲。“根据不同的估算资料,总人口的 20%至 50%会在不同时间、不同程度上有这种感受”(同上,46)。在那种崇拜性欲的文化里,无欲的心态是一种令人感到奇异的情况。总之,没有渴望的困境是不幸婚姻的主要原因之一。

当作他注意力的中心。他属于她妻子,并不属于他自己。”^①性欲激情必须是婚姻生活的整个光环及整个背景,而不是婚姻生活的一小片断,一小截。

实际上,性欲激情滑坡的主要原因是人们内在的对亲密关系的恐惧(the innate fear of intimacy),特别是对性亲密的恐惧。“性高潮是一种极大的喜乐,但是将我们自己投入到别人的手里则未必是一种喜乐。我们可能并不害怕,我们的配偶会占有或控制我们,但是在我们乖拗的人心深处,我们并不喜欢将别人(任何人)看得和我们自己一样重要。我们极不愿放弃我们的自我中心的态度(We resist giving up our self-primacy)。那么,维持性欲与任其枯萎之间的冲突基本上就是利己主义与利他主义之间的冲突,自我中心与自我牺牲之间的冲突,自私与爱之间的冲突……性爱是一种死亡,也是一种复活——死于自我,死于个体,复活于夫妇内的新生活(a death to our single, private selves, and a resurrection to new life in our coupled selves)。这一落一起,一死一活,正好是婚姻的圣事力量(the sacramental power of matrimony)。性欲是一种非常强烈的内在冲动,也是一种召叫的恩宠——召叫人从自我中心向他人中心转变(Sexual desire is a powerful interior impulse, the grace of a vocation to be other-centered rather than self-centered)。”^②因而,婚姻的灵修是一种性爱的灵修。那种迷人的亲昵是夫妻的圣召,是上主为他们安排好的。它是他们与天主亲近的机会——事实上,它是他们与天主亲近的工具。

“当夫妇不断地实践这种性爱亲昵时,他们的人格也就被转变了。他们变得更加愿意宽恕人——不仅是宽恕对方,而且还愿意宽恕他们所遇到的任何人。当他们与他人接触时,会变得不那么

① 见 C. Gallagher et alii, *Embodied in Love: Sacramental Spirituality and Sexual Intimacy* (New York: Crossroad, 1989), 40。这里整个部分都受到了这些作者的启发。

② 见 C. Gallagher et alii, 前引, 47。

易怒,不那么敏感,不那么变化无常(less touchy, less sensitive, less fickle)。他们对孩子会更加温柔,让孩子在更加宽松宜人的环境中长大。他们会不易受享乐主义的影响——享乐主义是我们文化的一个不良特征。”^①在婚姻圣事中,性欲成为一种治疗性的、救赎性的、上主赐予的圣宠(a healing, redemptive, God-given grace)。

性爱亲昵可以将夫妇两人紧密团结起来,但是它的目的不是制造一个孤立的结合体,而是丰饶多产。如果夫妇两个不想要孩子,不想尽他们所能以负责任的爱来养育更多的孩子,那么他们的爱情可能就是不圆满的、不十分诚心的。“如果我们不关心人们生养新的亲人的能力,那么我们对夫妇的关心就是不完全的。因而,我们就会看到,夫妇亲昵的圣事性(the sacramentality of a couple's intimacy)会自然延续到下一代、再下一代,一直到永远的将来。”^②

3. 关注夫妻关系

夫妻关系必须有温柔甜美的爱来贯穿始终。夫妻间的亲昵可以培养他们之间的爱,并使这种爱长存不息。夫妻间的爱抚与示爱是对爱的表达,因而这些亲昵行为是合法的,甚至是必要的。即使示爱期间出乎夫妻两人的意料,性高潮出现了,这些示爱行为也不是非法的。这种示爱行为会培养加深夫妻间的爱慕,会安慰一方的沮丧与失落,会给人一种被接受的感觉、归属感和被欣赏的感受。

另外性爱亲昵还要求夫妻两个进行有关性生活的交流;很多情况下,这种交流不够,问题也就应运而生。“有时候,妻子担心她对性的某些看法与作法会使丈夫不安,反过来丈夫有时也有同样的担心。那么,结果就是,太多的夫妻不能在此方面进行沟通。”因

① 见 C. Gallagher et alii, 前引, 48。

② 同上, 103。

着相互信任,夫妻应该有勇气放弃那些不自然的理想,并应该学会面对真正的自我。在现实社会生活中,很多夫妻对性生活不满意了很多年,但谁也没有向对方讲明各自的不满。性生活的这些层面也需要人们通过坦诚的交流加以澄清。

为了能使夫妻间性爱激情长久不衰,他们需要这样安排自己的生活:“在时间安排与财政预算上,他们应该首先考虑为自己营造一种能闲适的、不受打扰的做爱时间与氛围。许多夫妻很容易就发现,进而满足于某种凑合的做爱方式(这就给予他们最底限的快感),然后就转向其他的事情,这样他们就没有时间发展他们的做爱技巧。”^①但是,夫妻们应该腾出一些时间来发展他们的亲昵性爱,虽然有时这就意味着牺牲其他的本来也是合理的愿望与计划。另外,夫妻们必须尽己力从各方面都显得对配偶有吸引力,显得可亲可爱,必须“为悦己者容”。总之,他们应该明白,夫妻亲昵性爱不是一种简单的既定事实,而是一种需要人们尽心培养的技巧(not simply a given fact, but an aptitude which must be cultivated)。

在这里也应该提到对自己身体和外貌的照顾。夫妻必须尽量保持一种吸引力,这样对方感觉到,他在各方面是有魅力的,是可爱的。“在每天的相遇中,如果一方经常忽略外貌,也是一种问题。这些态度也表现出一种不尊重对方,不认为对方是重要的,所以也不照顾自己的外表。对于礼貌的举止来说也是一样的。爱也要求人们培养自己的话语,并且培养自己的整个行为方式(Love demands a cultivation of the word and of one's entire conduct)。”^②

这种从独立个体向亲密结合体的转变与升华会影响夫妻生活的每一个层面,“例如,他们不应该就有利于一方发展的事情做出决定;如果丈夫要求职业上的进步,而妻子要求发挥个人的潜力,

① 见 P. Keane, *Sexual Morality* (New York: Paulist Press, 1977), 116。

② H. Rotter, *Sexualitaet und christliche Moral* (Innsbruck: Tyrolia, 1991) 45。

那么他们就必须协调不同的要求；一方的发展必须要与另一方的进步结合起来。对他们双方来说，那似乎对一方有利的东西如果对另一方造成伤害则对这一方也不是有利的东西了。因此，夫妻生活中真正好的事情既不是利于他的，也不是利于她的，而是利于他们的事情。”^①

^① H. Rotter, *Sexualitaet und christliche Moral* (Innsbruck: Tyrolia, 1991) 102。

第十章 团体生活中的道德责任

就其本性，人即是一个社会性的实在。所有面对现实的人都会肯定这个真理。人在很多方面需要团体的支持，为了生存并为了发展他自身的能力，尤其是个人的心灵成长似乎全部都依靠他人的教训、教导和协助。这方面的教育主要是家庭、家族、国家和教会所提供的。近代的民族学和文化人类学的研究也表明了这一点：“个人的心灵陶成深深地受社会传统、所传授的经验和知识、思维方式、价值观和信念、风俗以及态度的影响。”^①与此相应的是人的社会本能(man's instinct for social fellowship)，而这个本能是人性最强的动力之一。只有通过社会的完善，人才能充分地发挥自己的本性。“我们自己所是的，或我们本身所拥有的是多么少。我们必须将这一切向别人学习，不仅是向前辈，而且也是向我们同时代的人学习。哪怕是最伟大的天才，如果他仅仅靠自己所拥有的，他也不会有什么大的成就。”

团体与社会对个人既然那么重要，人一方面有权利得到社

^① 见 J. Messner, *Social Ethics* (St. Louis/London: Herder Book Co., 1965), 96f.

会的协助,另一方面也具有义务来支持社会。关心社会就等于关心自己的利益,关心邻人即最终是关心最终的目的,也就是关心那个所有的人、所有团体及整个人类的目标:上主的国和他的光荣,他创世救世的计划。基督教社会思想的特点是这种超越性的层面。基督教社会思想认为,只有从这种超越性的角度来看人的本性与人的目的,方能充分地理解和确保人的尊严。

第一节 社会的本性和秩序

一、社会的本性

1. 社会的概念

在广义上讲,社会是人与人之间的一种持久的结合以达成某种共同的目的。这种结合是由于自然的支配,或许是由于人们的自由意志。因此,社会可以分为两类:第一种是那些必然的社会(necessary societies)、自然社会(natural societies)或一等社会(primary societies);第二种是那些被自由地选择目标形成的意志性社会(voluntary societies)或二等社会(secondary societies)。家庭、家族和国家是自然条件所制定的。虽然人们通常接受这些团体并自由地同意自己属于它们,但人们必然地属于那些团体,即使不愿意作为该团体的成员,也仍然属于它。另一方面,那些自由选择的团体是教育性的团体、修会、股份社、体育活动团或其他的团体。这一切协会的共同特征在于,他们都是为了一个内在的目的或原则而存在。因此,它们和那些由于外在的力量而形成的协会具有一定的区别。所以,“社会”(society)这个词不适合于军队,因为一个军队是从外面并为了一个外在的目的而组成的。

在比较严格的意义上讲,社会的定义是人们组成的一种持久

的协会为了达到人的存在性目的(existential ends)^①。这种定义适用于那些自然的社会,也适用于宗教性的团体和教育团体,但它不包括一个股份社或一个打牌俱乐部。只有那些严格意义上的团体才会带给人们比较重大的社会义务(比方说服从的义务)。道徳神学因此特别注意那些严格意义上的社团。

“社会”(society)和“团体”(community)这两个词经常是可以互相交换的,而这一点表明它们之间没有明确的区别。不过,这两个词表达出两个意义。“团体”多次被用于那些主要关怀团体内部发展的协会,而这些团体的主要目的是促进团体成员的人格成长及他们之间的团结。其典型的例子是家庭。“社会”所指的协会则是那些具有系统组织和外在制度(如法律、管理体制、官员)以达成它们目标的协会。这种组织的典型例子则是国家。然而,这两个概念总不能完全分开。如果没有一点外在的制度,任何一个团体都不能存在,而任何一个社会也需要有一点团结和一个成员对别的成员的兴趣。实际上,一个社会的凝聚力主要在于成员所分享的价值、理想和他们的投入(commitment)。这些价值确保人的尊严、人们的自由、平等、团结和创造力。人们越肯定这些价值,团体的凝聚力就越大,相反亦然。

2. 公益:社会的目标与功能

那些使得人们更充分和更容易地达到自我完善和人生目的的条件整体就是公益(the common good,见Gs 26;74;DH 6)。这个定义不仅仅论及人的自我完善,它也提到人生的目的,因为人也要为别人以及为上主的计划而服务。

在公益方面可以区分两个彼此互补的层面。“在教会文献中,

① J. Messner, 前引, 99 页。简单地说,那些存在性目的包括:保存自己的生活(self-preservation)、自我完善(self-perfection)、结婚、生育、关心和照顾别人的利益、在促进公共利益方面的合作、向绝对者奉献自己(特别指敬拜上主,与他结合),见同上,19 页。关于存在性目的的详细论述,见《基督宗教伦理学》,第一卷。

作为术语的‘公益’一般都被理解为一种服务价值(service value)。”^①这样它包括各种服务设施,诸如学校、医院、社会服务、能源开发、交通网络和法律秩序等,这一切都与公益有关。不过,一个社会的进步不能完全以制度、组织和技术来衡量。归根到底,公益在于一个社会的成员所实现的价值。纯正的进展主要包括整个社会的一种物质和精神上的健康状况、社会成员的足够教育水平、一切人的就业机会,宗教、道德和文化的优良条件,真正的自由和平等。这些都是社会成员所实现的价值,但它们也涉及到社会生活的条件,因为这些条件才使得人们达成自身的完善与他们的目的。

公益的功能基本上是两个。第一,它促进和启发社会成员完整的人性的存在。为了达成这个目的,不同的社会与社团协助人。它们都实现公益的一面,因而帮助人达到充分的人性。第二,公益要防止人性中的反社会因素(antisocial impulses in human nature),不让它们侵犯他人的权利或威胁社会的秩序。公益的这一方面通过建立与确保和平与秩序得到实现,而其最有效的手段则是国家的法律,因为国家有权力来施行它。

公益的措施旨在协助人们以完成他们的义务和达成他们的存在性目的(existential ends)。因此,公益的功能是辅助性的和补充性的(subsidiary and complementary)。基于这个理解又可以说,公益本身不是最后的目的。它要为人格而服务,也要为上主的创世救世计划而服务。换言之,个人(the human person)始终不能成为公益或社会目的的纯粹手段(a mere means)。人不仅仅是社会的部分或社会的细胞而已,人也要直接向上主担负责任。

通常,人们很自然地将公益与国家及其制度联系起来。不过,除了国家之外,其他的社会组织也具有属于它们的社会目的,它们的功能与职责,并具有属于它们的公益。家庭、宗教团体、慈善组

① O. Von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit* (Wien: Europaverlag, 1980), 35.

织、工会、体育组织等,都拥有属于它们的公益。当然,这种多元性的状态不仅仅意味着不同团体的共同存在,而且也意味着这些社会与它们的公益之间存在着上下与先后之分。虽然每一个社会在其本身的目的方面是自治的,但鉴于更大的社会目的是更为广泛的,比较小的社团则要听从大的团体。

属于某一社团的成员必须确保该社团的公益,他们有义务来尊重与促进公益。因此,公益也是一种伦理概念。特别是“公有社会主义”(communitarianism)很强调这种概念和价值。这种思想要求恢复社区的团体、恢复公民的美德(civic virtues)、公民的一个新的责任意识,以及社会的道德基础的强化。^①人们经常太快地说,某些事就是国家政府的责任,自己不愿意承担责任。但这种态度是不现实的,在理论和实际生活中都不能成立。每一个人必须承担责任,不仅仅为自己,但也为团体和社区。这当然也包括大规模的组织(macro-agents),比如银行、跨国公司、工会以及企业家的组织。他们也必须感觉到公益在伦理上的约束力。注意到公益是一个很迫切的问题,全球性的环保危机就显示出这一点了。

为了调节与合一人们的共同参与,需要一种共同的权威。因此,公益创造权威,但它也限制这些权威,就根据每一个社会圈子的目的也限制有关的权威和领导者。不同社团与其目标的重要性也不一样。尊敬和服务某一社团的义务则取决于该社团对实现人生的终极目标与人的存在性目的的重要性。这就是说,一个团体的价值越靠近人的基本任务和人的存在性目的,那么尊敬与施行它的义务就越大。该义务涉及到掌权者,也涉及到服从者。因此,家庭的公益比运动会的公益更具有约束力,而国家的公益比股份社的公益更有约束力。

^① 参见 Amitai Etzioni, *The Spirit of Community Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda* (New York: Crown Publishers, 1993)。

3. 团结的原则

团结的原则(principle of solidarity)指一种互相关怀与互相有关系的责任。它意味着对公益的坚决肯定。通过团结,人们之间的兄弟之情(fraternity)成为现实。正如俗话说,“我们都同舟共济”。整个社会和所有的成员都因一种“命运之团体”(a community of fate)而结为一体。如果成员要过好日子,整个社会也必须处于一个好的状态,反之亦然。“个人与公益的好处是互相依赖的;其命运是分不开的。这一方面是对事实的描述,但另一方面也是一种要求:整体的成员应该要注意整体的好处,也要为整体负责任;同时,整体也要注意成员的好处,并要为成员负责任。”^①如果没有团结,整体社会体系将会分裂为个别的团体与私人的利益。所以,正义、凝聚力与社会和平都依赖于社会成员的团结。

那些处于比较幸福状态中的社会成员更容易会忽略团结,因为他们享受好处并且不多依靠别人的好意。但是,从长远的角度来看,如果整个社会的状态不好,他们的好处也不能保证。法律秩序看起来是正义与公道的合格的保证者,但是“如果在法律规则之外没有一种诚心尊敬他人和服务他人的态度,那么法律上的平等可能只是一种借口,因为事实上它只是加深社会上的不平等、剥削和藐视。

那些享受好处的人“应该对弱小者有责任感,也应该与他们分享他们的一切。在另一方面,那些比较弱小的人应该在同样的团结精神内,要弃绝一种纯粹被动的心理或一种破坏社会组织的态度。他们应该为大家的好处而工作,同时也要提出他们的合理要求”。^②

经济能力强的人需要在团体契约中投入多一点,而他们的贡献应该比他们所获得的报酬更大——只有这样才可能会有团结。

① 见 O. von Nell-Breuning, 前引, 47。

② 见若望保禄二世之通谕 *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, nr. 39。

“如果每一个人都想为一份牺牲也能获得一份报酬,团结的制度就无法维持下去。那些经济条件好的人必须准备奉献多一点。”虽然如此,人们也不应该太过分强调或要求这种自愿地奉献的心态。“这就意味着,接受者不可以滥用所获得的支持,只有当他真正需要这些帮助才可以要求它们。因为,根据辅助性原则每一个人有义务要尽量靠自己的能力而自立。”^①

在团结的领域中,自愿的荣誉性服务(honorary activity)是一个很有希望的记号,我们也应该注意到它。很多人在一些协会、组织、工会、教会团体或公务职位上作工作,但为此不要求工资。他们的贡献很大,工作时间肯定是百万个小时每一个月。如果没有这些人,社会的生活将无法维持。他们的努力应该获得所有人的鼓励和认可。同样的规则也适用于国际关系。彼此之间的依赖性(inter-dependence)应该成为团结。“那些比较强的国家应该对其他的国家有一种道德上的责任感……那些经济上比较匮乏的国家应该受到其他民族和国际团体的协助,使得它们能够通过它们本身拥有的人性价值与文化财富对公益也有所贡献。”^②这种基于团结精神的合作也是国际和平的基础。

4. 社会的补、充功能(辅助性的原则)

辅助性的原则(principle of subsidiarity)意味着社会的制度对于比较小的组织或对于个人的需要,拥有一种协助性的与补充性的功能。换言之,社会应该让个人与小型团体做它们自己能够做到的;而在那些个人与小团体不能完成的必要(或至少是有用)的任务上,社会则应该协助它们。

“辅助性原则”这个名称是近代才出现的,虽然该原则的实际内容早就被了解到。它在 20 世纪初成为一个普遍被适用的概

^① L. Roos, *Der Sozialstaat im Spannungsfeld von Solidarität und Subsidiarität* (Köln: Bachem, 1997) 5.

^② 见若望保禄二世之通谕 *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, nr. 39.

念,^①而在比约十一世的通谕 *Quadragesimo Anno* (《四十年》)中也能找到它。在那里,教宗主要是描写辅助性原则的消极作用,就是说,它被视为一个限制性的规则,它要限制社会对小团体的干涉。“将那些个人靠自己的力量而能完成的任务从个人夺取并加给团体,这个做法是错误的;同样,将比较小的、附属性的团体能够完成的任务转给大的、更高等的团体,这个做法也是不正义的,它是一个重大的恶,同时是正确秩序的干扰”(第 79 条)。^② 值得注意的是,比约十二世表述,辅助性的原则在教会内也是有效的。^③

辅助性的原则保护个人的特殊权利与职责免于遭受社会的过分支配;它也保护小型协会的权利免于遭受广大社会的压迫或极权性控制。该原则抗拒各种组织的全能势力(omnipotence of organizations),也反对国家的全能势力。“在多层面上实施辅助性的原则是‘治疗’现代大众社会的良好方式,因为它能有效地抵抗中央化、官僚化和脱人格化(depersionalization)的倾向。”^④它也是加强民主的有效方法,因为“辅助性”(subsidiarity)就意味着职责和势力的委派和权力的分配与分享。

除了限制社会的干涉之外,辅助性原则也意味着社会有责任和义务来协助(subsidize)那些小型的团体和个人。如果一些必然的或重要的工作非社会的帮助是不能完成的,社会就存这些地方予以协助。另外,如果个人或小型团体由于无能、忽视或忽略而没有完或它们本有的任务,广大的社会也应该给予补助。

与社会成员的能力、意志及完成任务的精力相应,对社会辅助的需要会是大的或小的。如果一种社会的成员缺乏能力或着不愿意负担责任,那么对社会干涉的需要就很大。然而,社会权威也不

① 生于 1892 年的 Gustav Gundlach 最早使用它。

② 若望二十三世的通谕 *Mater et Magistra*, 第 53 条重复了这个关键性的节段,并且在第 117 与第 152 条也提及该原则。

③ 见 *Allocution of Febr. 20, 1946* (AAS 38, 1946), 144f.

④ 见 Theodor Herr, *Katholische Soziallehre* (Paderborn: Bronifatius, 1987), 43f.

能无理由地扩大其影响,它要证明其动作的合理性,并且要表明那些本来有责任和职责的人不能或不愿意完成其责任。另外,辅助性的原则也要求,社会权力的协助和干涉必须尽量和尽快地减少自己,为了帮助那些小团体或个人尽快地担负属于自己的任务。换言之,这可以算为辅助性原则第三个要求:如果那种帮助人自立的努力完成了其目标,就应该终止它。

该原则主要对社会上的权威有约束力,但它对社团和团体的成员也赋予一种义务。因为,在保护个人与属下权利的同时,它也要求他们利用属于他们的权利和责任。实际上,辅助性的原则也可以这样表述:“给予尽可能多的个人责任,并仅仅施行必要的社会干涉”。一方面,社会权威必须遵守辅助原则给予它的限制;另一方面,社会的成员具有权利和义务来强有力地适用他们的权利并要满足于他的责任(参见 GS 75)。

这里还要提出一点:在实际的生活中,辅助性的秩序(正如正义的秩序一样)始终不会达到一个非常圆满的状态,比如说达到集中化与反集中化(centralization and decentralization)的平衡点。其理由不仅仅是人的不足,也是社会生活的动态本身,因为这种动态不断地改变社会并且使得社会秩序成为落后的。所以,居民不可以用过于极端的要求或期望来看社会,但必须考虑到人间制度和人间权威的局限性。除此之外,社会生活中也存在着某种空间,而在这个空间的合理范围之内,某一个社会可以更强调个人的价值或社会的价值。“在这里能找到国家生活多元性的根源,而人类历史就陈述着国家及其政治与社会制度的多样性”。^①

二、负责任地行施权威

每一个团体需要有一个管理和协调它的权威。“由于每一个人会照自己的想法去做,人们需要一个权威以免使团体分裂”

^① 见 J. Messner, 前引, 216。

(GS74)。不过,虽然这一点是正确的,也是不可否定的,但在现代的人当中仍存在着对权威的广泛怀疑。现代的人知道什么是滥用权威,他们也感觉到由权威极权倾向而来的威胁。所以他们追求社会的普遍民主化,为了使居民拥有更大的影响来指派官员和决定社会的管理。虽然如此,文明和社会生活复杂性的增加必然会导致权威的扩展。因此,负责地适用权威的势力更是一个重大的要求。

“权威”这一个词来自拉丁文的 *auctoritas*, 而该词的词根则是动词 *augere*, 意思是“增加”、“使之丰富”。“权威”可以解释为“协助属下的人并使之富裕”;而这确实是权威的正当使命。

我们可以将“权威”定义为某一人的优越性,而基于这种优越他可以为别人或社会的好处向别人提出某些要求。权威可以分为个人权威(*personal authority*)和职位权威(*official authority*)。个人权威基于某一人在理智上、职业上、灵修上或道德上的优越性。它也许来自更深入的知识、更丰富的经验、更大的技术或职业才干、更成熟的个性或来自某种特殊的领导才能。职位权威(或社会权威, *social authority*)则是一个人通过社会赋予他的管理地位或统治功能而获得的权威。虽然这种权威不依赖个人的能力,但掌权者也应该同时具有一定的个人权威。不过,有时候这种职位权威也能够要求人们的服从(当然是在其权力范围之内),虽然掌权者是不正当的或无能的(*inadequate or unworthy*)。

另一种区分是辨别理论性的和现实性的权威(*theoretical and practical authority*)。理论性的权威指某一种说法的真理。该权威的掌权者是那些在知识、科学或宗教信仰某一领域中具有特殊的把握。这种权威针对着理智的接受。另一方面,现实性的权威所包括的是活动的规则、条律、规定、民法和教会法条。这种权威针对着人的服从。社会伦理所讨论的就是后面的权威。这种区分对于宗教权威的行施具有特殊的意义;在陈述信仰的教会性时,我们已经讨论到了这个问题(见第一章)。倘若注意到这个区别,则

可以避免关于服从教会权威的误会。正如在其他的方面一样,教会内的现实性权威所关注的是具体的问题(譬如礼仪的语言是否应该是拉丁语),而不是真理方面的问题。因此,在这方面进行某些改变不是信理上的改变;所以这些也不涉及到真理与错误的问题,而其标准则是正当性、贤慧性和远见。

1. 《圣经》中的权威

在旧约和新约中,权威在本质上和首先属于上主本身,并表示他的绝对自主权。这是上主最重要的属性之一。一切其他的权威都来自上帝并要服从于他。在上主所创造的世界中,人对于大自然的管理权也都来自上主(见《创世记》1:28;《德训篇》17:2)。这一点特别适用于人间的统治者(见《箴言篇》8:14—17;《德训篇》10:4;《依撒意亚》45:1—5;《耶肋米亚》27:6)。“没有权柄不是从天主来的,所有的权柄都是由天主规定的”(见《罗马书》13:1;参见《若望福音》19:11)。权威都是上主的仆人和管理人,而他的权威是为了他们属下的好处(见《罗马书》13:1—7)。

因为那些掌权者是上主的管理人和公益的仆人,他们应该以一种服务的精神来行使他们的权威。“谁若愿意在你们中间成为大的,就当作你们的仆役;谁若愿意在你们中间为首,就当作众人的奴仆;因为人子不是来受服事,而是来服事人”(见《马尔谷福音》10:43—45,参见《路加福音》22:25—27)。基督通过在最后晚餐时给门徒们洗脚的行动来说明这个道理。门徒称他为“教师”和“主”是正当的,但如果教师和主给他们洗脚,他们也应该跟随他的榜样并且为别人服务(见《若望福音》13:1—17)。

使徒书信多次劝告人们,要以谨慎和仁慈的态度来行施权威。丈夫应该爱其妻子,不可以粗暴地对待她(见《厄弗所书》5:25—30;《哥罗森书》3:19;《伯多禄前书》3:7)。父不应该激怒自己的孩子,但应该以智慧教训他们(见《厄弗所书》6:4;《哥罗森书》3:21)。主人对其仆人应该有好感,应该公平地和公正地对待他们(《厄弗所书》6:9;《哥罗森书》4:1)。团体中的长老应该照顾那些委托于

他们的人(《伯多禄前书》5:1—4)。这种爱的动力和榜样是基督为所有的人,特别是为了教会的自我牺牲。因为他们是属于他的羊群,是圣父托给他的人,为了拯救他们并使他们成为天国的成员。

2. 权威的理由和功能

(1) 权威的理由

由于自然的条件,人们的天赋有所不同。一些人的才能与特点比别人好。人们接受了这些才能主要并不是为了他们自己的满足和自己的快乐,正如没有一个人是为了他私人的喜乐而生活的。人们的使命在于,他们应该使自己的才能服务于公益,最终使之为了上主的目的、为了他的光荣和他的天国而服务。他们给予这种服务,是通过沟通和分享他们的知识和技术并通过指导别人,而这就很自然地使得他们对于他们所引导的人们拥有权威。

但是,权威不仅仅是才能的差距,它也是社会的一个不可或缺的基本因素。人们需要社会为了实现他们的目的,所以他们也需要一个能协调、能指导的权威。这是因为团体总是由许多人组成的,而这些人都有不同的做事方法。为了使多种多样的活动协调并为了引导它们向公益,需要一种指导它们的权力。“人间不可能有社会生活,除非有一个人关心公益;因为多人追求多事,而一人追求一事。所以,哲学家[亚里士多德]在《论政治》一书的开头就说,当很多东西朝向一个目标,那么它们总是受一个单位的指导。”^①为了实现其目的,人在其本性上就依赖于社会;同样的,权威也是基于人的本性,因为它作为社会的基本组成因素。并且,因为上主是人性的创造者,那么权威的基础和根源最后也是上主本身(参见 GS 74)。

如果人们想实现一个共同的价值,必须有一个社会权威来指导和调节许多人的行动。公益的需要就要求一个统治性的权威,而公益也是权威的权利和义务的直接来源。不过,就因为权威的

^① 见托马斯·阿奎那,《神学大全》,I, q. 96, a. 4。

目的是公益,所以权威也受这个目的的限制;权威不能要求那些公益不要求的事。

(2) 权威的功能

我们可以辨别两种基本的权威功能:教育的功能(educational)和调节的功能(coordinating function)。

教育权威的功能协助人们以得到人格上的成熟。在人们缺乏自制自律的精神及不能自己管理自己的命运时,它干涉并指导人们。它的目标是那种能够独立地和负责任地完成其义务并能可靠地为团体服务的人。当小孩子不能为自己的命运负责任时,父母必须指导他们免遭灾难。有时候国家的权威也必须通过教育性措施来干涉,如果居民缺乏理解或意志来确保一个价值,比如,国家要规定义务教育制度或防止毒品上瘾的措施。不过,教育性权威的努力总是要将自己成为可以退出的(make itself superfluous),因为只有这样它才能达成其真正目的。因此,父母、老师和一切其他的权威根据其属下的成熟程度要尽可能给予他们自由。不过,因为完满的成熟这种理想目的很少被实现,在大多数情况下总是还需要某种教育的权威。

调节权威则在本质上就拥有一项永久的任务。它在于保持一个社会的秩序(这可以说是主要的任务),以及在追求公益时,协调不同的力量。如果人们想实现文明和文化的价值并想进一步发展,那么他们就必须完成一种行动的合一(a unity of action)。与人生复合性的增长相应的,向权威性秩序的要求也会增长。一个社会的发展越高,权威就越是必要的。因此,社会权威的基本任务根源于人们的目标和任务,这些目标和任务就超越个人的力量。

权威赖以完成其任务的手段主要是向人们劝说(persuasion)所要求的事情的重要性。正当的权威不会以独裁者的方式、以暴力镇压的方式去追求自己的目标,但它会呼吁个人的责任心(personal responsibility),人的自由同意(free consent)和人们以良心施行自己的义务(参见 GS 74)。只是在次等的意义上(only sec-

ondarily)权威可以利用强制的方式,如果人们故意地或无知地拒绝公正和必要的要求,并因此侵犯公益,甚至妨碍自己的利益。在一个由完人组成的团体中不需要强制手段,因此可以说,强制并不是权威的基本特征,但在具体的、有罪的人的状态中还是需要它。

3. 以服务精神行施权威

长上(superiors)应该将其权威视为照基督的榜样去服务,而不应该视它为控制的权力(见《马尔谷福音》10:42—45;《若望福音》13:1—17)。长上应该深信他们的属下(subjects)^①不是一些达到目的的工具,而是合作者(fellow workers);他们对上主也有直接的责任,他们也受到了召唤以付出他们个人的贡献来促进上主的创世救世计划。那些掌权者有权力来管理别人,但这不是为了他们自己的利益,而是为了所有人和整个团体的利益。掌权者的职责是服务性的。

因此,长上必须为了属下的好处而施行其权威。如果长上以过分保护的或独裁者的方式施行权威,则是不恰当的,但如果他们根本忽略权威的施行,那也是不正当的。在一方面,长上必须避免一种对属下的父权主义的教导;这就等于不把人们当作有自己责任的人,甚至是一种对权力的自我陶醉性的滥用。这样的“权威主义”会引起人们的拒绝、人们的反感、偷偷的报复以及反抗。另一方面,长上也应该追他们所需要的职权并且不可以放任不管。“如果权威不给予适当的权威性的指示,那就会阻碍或消耗属下的能力。”^②为了确保必要的能力,长上也会向别人请教,会允许批评的声音以及会认真地检查批评的内容;他们也会寻求与其属下的诚恳对话。因为,一个人再聪明过人,他也总不能光靠自己而在错综复杂的条件下决定其属下的需要。在一个比较大的团体中更是

① 英语的“subjects”译成“属下”,即指属于某一个社团、服从其领导者的成员。——译者注

② 见 W. Molinski, “Authority”, *Sacramentum Mundi* 1, 1968, 132f.

这样。

因为权威的存在目的是促进公益并协调各种力量以完成共同的任务,它只能在该团体的目的的范围内发挥效力。长上必须遵守法律、宪章和团体目的的限度,也必须给予属下所需要的自由空间。同时,规定和法条不应该太多太复杂。托玛斯·阿奎那早就说过:“如果长上颁发太多的旨令以致导致属下不能实行它们,那么属下的人就没有罪。”^①除此之外,一位有智慧的长上会知道哪些规定是比较重要的而哪些是比较次要的。

另外,掌权者也同样受团体法律的约束,因为这些法律是为了公益而规定的,促进公益却是权威的任务。有时候,长上比一般的人会有更多理由来允许一些例外或宽免,但他们也需要一个足够的理由来说明他们的例外。而且,长上的榜样对属下的服从也是很重要的。属下的人都期望,掌权者的个人态度与他所代表的价值是一致的。

最后,长上也必须尽量注意到并确保属下的合作。他们不可以窒息个人的创意(personal initiative),但他们应该促进每一个人的贡献,将其视为一种丰硕性和建设性的泉源。梵二对于教会里的长上所作的劝告也同样适用于一切掌权者。长上的领导应该要鼓励属下“以一种主动的和负责的服从精神来施行其工作并担负其职责。因此,一位长上应该要乐意地聆听属下的意见并鼓励他们为团体利益做出个人的贡献”(PC 14)。该文献也指出,这个做法应该减弱长上的权威;长上仍然具有决定的权力,他也能够要求人们去行动。

因为长上的权威是为了团体的公益而给予他们的,他们所有的正当命令都要为公益服务。长上本身也必须服从由属下的需要而来的要求,他们必须服从公益和上主在这方面的旨意。因此,属下的服从归根到底不是服从于长上的旨意,而是服从于他们自己

^① 见《神学大全》II-II, q, 105, a. 1 ad 3。

的利益、团体的公益和目的以及上主的旨意。

三、服从的美德

“服从(obedience)”这个词的根源是拉丁文的 *audire*, 即是“聆听”。希伯来语和希腊语中的“服从”一词, 同样与“聆听”有关。^① 所以, “服从”在词面上的意义指的是人愿意听别人的旨意并愿意施行它。不过, 从这个一般的意义来看, 服从不一定是一个道德价值。作为美德的服从则是一个人以负责任的精神愿意施行一位掌权者的命令。对基督徒来说, 负责任的精神是向上主的责任心。

过去, 服从的美德都很被重视。希腊化的哲学, 特别是新柏拉图主义的思想, 认为“人必须放弃自己的意愿, 必须符合上主的规律以及神性的权威, 才能达成完满的状态, 因为只有这样, 人才能克服其分心, 才能达成专一”。^② 经院哲学、基督教伦理的老师以及像康德那样的哲学家都认为服从是一个崇高的价值。有时, 这种倾向很强, 以致人们普遍地认为, 自治自律(*self-determination*) 是一个比较小的价值, 而放弃自己的意志则是更大的价值。那时, 那种为了命令的缘故而施行命令的“盲目的服从”(blind obedience) 被视为服从的典范和理想。不过, 这种太过分的态度并不能说是经典神学传统的共同主张。

另一方面, 现代的人们对于服从或顺从他人意愿表示出一种非常谨慎的态度。他们怀疑服从, 并认为服从妨碍人们的自信心、创造力和独立性。人们觉得, 服从会阻碍一个人的成熟。“在很大的幅度上, 服从被视为是一种必需的恶(*a necessary evil*), 而不是一种美德。换言之, 人们意识到, 教育和社会生活中必须要有服从, 但他们希望这种服从可以减少到最低的程度, 因为他们说人的目标是尽可能大的自治性(*self-determination*)。而为了达成这个

① 在其他的闪族语言和印度—欧洲语言中也是同样。

② 见 W. Molinski, “Obedience”, *Sacramentum Mundi*, IV, 1969, 237.

目标,服从必然被视为是多余的。”^①人们想,个人的责任心和共同的决定就能够确保一个团体的秩序。因此,他们想以“参与决定”(co-determination)来代替服从。

1. 《圣经》中的服从

在旧约和新约中以及在一般的高级宗教中,对上主的服从是一个基本的宗教性的态度。它就是对于“圣者”之召唤的回应。人应该顺从上主的旨意,因为人就是上主所创造的,是他的属下和子女。这种服从使得人能将自己的生活视为对上主的服务,并能得到救恩和与神的共融。当然,愿意服从上主不等于对人的服从。对上主的服从必须是无条件的,而对人的服从只能是条件性的;也就是说,如果人间的命令符合上主的旨意,对人的服从才是正当的,才是义务的。

旧约的宗教基本上是“服从于上主启示的宗教,而这个启示表现在法律和先知的言辞中”。^② 上主和以色列所作的盟约意味着对盟约条文的服从(见《创世纪》17:9;《出谷纪》19:5下;24:7下;《申命纪》4:1—6)。以色列宗教信仰的核心要求就是:“诸天,请谛听!大地,请侧耳!因为上主有话说”(《依撒意亚》1:2;参见1:10;《耶肋米亚》2:4;7:21—28)。不服从上主的诫命是罪的本质,就如乐园中原祖堕落的故事所描述的。通过其先知的口,天主谴责他的人民,因为他们忽视他的圣言和他的命令。“我再三恳切劝告你们,你们又不听;我呼唤你们,你们也不答应”(《耶肋米亚》7:13;《欧瑟亚》9:17)。对天主法律的爱慕就证实对天主的真正爱慕,而真正的崇拜就在于服从。“上主岂能喜欢全燔祭和牺牲,胜过听从上主的命令?听命胜于祭献,服从胜过绵羊的肥油脂”(《撒慕尔纪上》15:22 参见《圣咏》40:6—8)。上主的命令是有目的的,而他所要求的服从也是如此的。上主要人们服从他的诫命,因为他想完

① 见 W. Molinski, 前引, 237。

② 见 A. Stoeger, “Obedience”, *Encyclopedia of Biblical Theology* II, 1969, 616;

成他的计划并要人们得救。

然而,对于上主诫命的服从并不仅仅限于人的良心的内在法律,也不限于那种因人的本性而铭刻于人心的法律。上主的规律包括旧约(Torah)的全部法律。这也包括以色列的民法和礼仪法规。服从它们也同样是上主的旨意。当然,对于这个法典的服从不是没有问题的,因为有时法典的条文表达得不清楚,而且随着时间的流逝,有的规定可能成为过时的。旧约不提供一种解决的方式来面对这些问题。原则上可以说,正义的法规是上主旨意的表现,因此它们对人是有约束力的。

旧约特别注重对父母的服从。十诫中就有一条说明这一义务。“应孝敬你的父亲和你的母亲,好使你在上主你的天主赐给你的地方,延年益寿”(《出谷纪》20:12;《申命纪》5:16)。智慧文学也很强调对父母的尊敬(《德训篇》7:27;23:14;《多俾亚传》4:3—5)。犹太人的传统中有很多关于孝敬和服从父母的条例,但它也讨论该诫命的局限性。如果在尊敬父母和服从上主之间出现冲突,那么对于上主的服从是更为强大的。

新约中的伦理思想也同样确保服从的重要性,虽然人与上主的关系更多被描述为信仰和爱慕的关系。基督的使命和他的苦难的最大的特征就是对圣父旨意的服从和施行。他从天降下不是为了施行自己的旨意而是为了施行那位派遣他的旨意(《若望福音》6:38;参见4:34;《玛窦福音》26:39)。从他人世界到死在十字架上,他的全部生命都是服从(《希伯来书》10:5—7;《罗马书》5:19;《斐理伯书》2:8)。同样,对上主和对基督的服从也是对天主和基督的爱慕的证明(《玛窦福音》7:21;《若望福音》14:1;5:23下),并且是得救的第一个条件(《马尔谷福音》10:17—19;《罗马书》6:16—19;《希伯来书》3:6—11)。

对人和人间法律的服从来自对上主旨意的服从,因为人间的权威是上主所愿意的,而在颁发命令时,他们是上主的代表。基督也很自然地服从了他的父母(《路加福音》2:51),他完成法律(《玛

案福音》5:17),虽然他也意识到,他的使命是修改法律的不足之处(《玛窦福音》5:21—48)。使徒书信认为服从是基督教团体的基础。孩子必须服从他们的父母(《厄弗所书》6:1—3;《哥罗森》3:20),仆人要服从他们的主人(《厄弗所书》6:5—8;《哥罗森》3:22—24;《伯多禄前书》2:18),团体中比较年轻的必须服从长老(《伯多禄前书》5:5),居民得服从民间的权威(《罗马书》13:1—7;《伯多禄前书》2:13下)。根据圣保禄“没有权柄不是从天主来的,所有的权柄都是由天主规定的。所以谁反抗权柄,就是反抗天主的规定,而反抗的人就是自取处罚”(《罗马书》13:1下)。但服从不仅是因为怕上主的惩罚,而且也是为了良心的缘故;人们必须服从权威,因为掌权者是天主的“差役”(《罗马书》13:5下)。《希伯来书》完成这种思维,说权威是为了属下而服务的,因而对权威的服从也是为人民的好处。“你们应信服并听从你们的领袖,因为他们为了你们的灵魂,常醒寤不寐,好像要代你们交账的人;你们要使他们喜欢尽此职分,而不哀怨,因为他们若有哀怨,为你们决无好处。”(《希伯来书》13:17;亦见《得撒洛尼前书》5:12下)。

新约给服从所定的限度是《宗徒大事录》5:29中的名言“听天主的命应胜过听人的命”(参见《马尔谷福音》12:17;《宗徒大事录》4:19下)。宗徒们曾经用这句话来反驳耶路撒冷的犹太议会,因为犹太人要禁止他们以耶稣的名义讲道,但这是一个不正义的禁令。实际上,每当教会遇到与政府的类似冲突时,它始终采取了同样的态度。当门徒讨论梅瑟法律的持续有效性,保禄非常强有力地反对了伯多禄的权威,并为了早期教会的好处保卫了这种自由(《迦拉达书》2:11—21)。

2. 服从的需要和价值

在其神学意义上,服从主要在于人愿意在所有事上完成上主的旨意。这也是《圣经》的教导:人的基本使命是通过施行上主的旨意而事奉上主。在这种意义上,服从可以视为一切其他道德美德的基础,而服从行为都含有道德因素。然而,这种神学服从的问

题是,人如何能认出上主的旨意。上主一方面通过大自然的条件和规律,另一方面通过他的启示和他的圣言来表达他的旨意。伦理学和神学的不同学科试图更准确地了解和表述天主的命令和旨意。但是,上主也通过人间的权威来启示他的旨意。“人在什么样的程度上意识到,掌权者的命令是为了团体和个人的利益,那么他就在什么程度上必须服从他们,因为在这种程度上掌权者的命令表达出上主的意愿。”^①本章节所讨论的就是对人的服从。

(1) 为了人格成长的服从(教育性的服从 educational obedience)

任何一个人若只靠自己一个人,则不能发挥自己的个性,也不能充分地发展自己的能力。为了达成道德上、理智上和灵修上的成熟,他需要他人的协助和指导,而达到了成熟后,他才能够回应团体的需要,才会有用地为团体服务,才会成为团体的名副其实的成员。基于这种对别人的依赖性,人就有服从的义务,因为如果没有服从也就不可能有指导。

人越年轻,他就越需要指导和教训。首先,小孩子必须让父母领导和教训,因为父母的知识远远超过孩子所掌握的知识。年轻人也得接受团体所提供的教育,以发挥自己的能力和得到一份有用的职业和工作。在他们所扮演的教育角色的范围之内,年轻人必须服从于老师和师傅。在大多数的情况下,小孩子会很自然地 and 没有疑问地服从于老师,因为孩子很明显地需要协助。不过,年轻人也同样还需要从别人学习很多,所以他们为了教育的缘故也得服从。然而,与年龄相应地,人们应该注意到一种有意识的并了解理由的服从。训练的规则应该与学生的年龄有所演变,为了让年轻人学习如何管好自己,如何明智地利用自己的自由,如何有自己的动力(own initiative)和动机。

当一个人达到了完满的成熟,这种教育性的服从应该成为多

^① 见 W. Molinski, "Obedience", 前引, 239。

余的。这是理想,但因为人的人格成长(personality growth)似乎永远不终止(只有圣人达成一种完美的成熟),人生中的教育性服从总不要完全放弃。比如我们可以想到这样的禁令的必要:“酒后不要开车!”或对毒品和麻醉药的禁止。

教育性的服从是为了一个人的成长和发展,所以它不是自我实现的阻碍,而是自我实现的前提。它“给予人们一种好的机会,而如果忽视它,就是损失。因此,正当的服从不是一个必要的恶,而是一个美德”。^①但是,如果一个人由于害怕或犹豫不要在自己所掌握的范围内负责任而一直依靠教育的权威,那就是对他人格成熟的阻碍。另外,如果父母亲或其他的教育者想保持学生(或孩子)的依赖状态,虽然孩子的年龄和成熟程度已经不需要这种依赖,也同样是一种对人的成长的妨碍。某一种张力,就是服从和个人责任之间的张力,常常是不可避免的,但在原则上,这些义务和需要之间的张力是可以调节的。

(2) 为了团体的服从(职能上的服从 functional obedience)

为了确保团体成员的公益和团体工作的效率,对社会团体的法规和对权威的服从是绝对必要的。这种服从的功能是持久的,它和暂时的教育需要是不一样的,因为社会对秩序的需要是持久的。通过对法规和社会权威的服从,社会成员的努力被合一、协调,以使之朝向公益。最后,服从是必要的,为了让社会增加上主的光荣,为了发挥上主的创世计划,为了建立天国。因此,正如权威是上主所愿意的,服从也是他所愿意的。没有一个团体能存在和工作,如果其中没有秩序。我们可以用交响乐中的合作来说明这一点:为了表演一首悦耳的乐曲,音乐家必须合作。每一个人的技能是重要的,但一个人必须调节(coordinate)一切人的行动,他选独奏者,他决定节奏的速度;这就是指挥员。可能在乐队中有一些人想挑选别的独奏者;可能有人会用别的表演风格,但他们都放

^① 见 W. Molinski, 前引, 239。

弃自己的主见,虽然他们的看法客观上是更好的。如果他们不愿意服从,他们就会毁掉整个表演,虽然他们的主意是很好的。为了确保他的工作,指挥员应该不雇佣这样的人。当然,指挥员也要开放地听他的演员的建议,但是他们必须知道,当他是指挥者并有这个资格时,他就可以决定,而所有的人都得承认他的决定。

团体需要法规和权威性的领导,因为个人不会很自然地就知道他在共同生活和工作中具有什么样的义务。在现代那种越来越复杂的社会中,这一点更是正确的。个人不能在共同生活的所有领域中都是专家。虽然他在某一方面比较内行,但一个任务总可以用不同的方式来完成,而行动的合一还是一个重要的因素。因此,每一个团体需要权威和服从,因为只有那些能确保效率和行动的一致性。

这样的服从与人的自尊、成熟和自由绝对不会是矛盾的。真正的自由意味着人不受不正当的自爱的约束;它意味着人可以真正地投入团体的利益;它也意味着人能为公益服务。梵二就谴责那些“似乎倾向于假借自由来拒绝眼从,而藐视应有的顺命”(DH8)。梵二要求基督徒“应以身作则,表现对公共福利的责任心与服务精神。他们应以事实指出:权力和自由、个人的主动精神和整个社会的团结、统一,彼此之间是可以协调的”(GS 75)。

3. 以共同负责(co-responsibility)的精神施行服从

服从不是简单地放弃自己的意志,也不是机械性地施行长上所给予的指命。长上应该要在个人成长方面帮助他们的属下,也帮助他们促进公益和团体的共同任务。属下的服从也是为了同样的目的而服务的,因此,这种服务也应体现出责任的精神。属下不能服从那些反对公益的命令,但他们应该以个人的关切和投入施行长上的正当要求。

(1) 负责任的服从

在基督教世界观中,所有的人都有同等的尊严,而没有人有权利向别人要求绝对的服从。人也不能无条件地和无保留地顺从他

人。当别人的目的是上主所愿意的,人就可以在这个程度上服从他们。盲目的服从或机械性的效法是不负责任的,也有悖于人的尊严。服从能成为一种美德(virtue,亦译“德性”),就是因为它在人的内心中被认为是正当的和好的。这种内心的理解不一定是明确的和直接的。如果相信一个人是诚恳的,那么这也就是一个命令的正当性的足够条件。比如,小孩子不能了解某一种命令的后果,但他们只要知道,父母为他们要的肯定是最好的。成人也往往无法评断某一个命令的正当性。如果他们有足够的理由来认为一个权威是有把握的,而他的指定是正当的,那么他们对权威命令的服从就是有保障的。在这个意义上,为了服从而服从(一种局部盲目的服从)是可能的,并且作为一种教育性的和禁欲的训练,这种服从也是有意义的。

虽然如此,当对于命令的明确了解是可能的,人们就应该给予它。在理想上,“服从不是那种形式上的为服从而服从;本来服从意味着了解到,自己所作的就是为了人们的好处”,^①或者是为了上主和他的国。这样,人可以更好地和更有意义地承受一个命令。长上应该要准备帮助他们的属下理解一个命令的价值和意义。

正如权威的限度是某一团体的公益,对某一权威的服从的程度也受同样的限度。家庭、学校、工作岗位、宗教团体、国家和教会当中的服从都有不同的范围。那些超过某一权威的权柄范围的命令不能要求人们的服从,虽然有时人们可以为了避免更大的灾难而顺从它。

(2) 合作性的服从

属下应该要了解,权威的目的是帮助他们在人格方面的成长,并帮助他们更有效地实现共同的任务。因此,他们应该认为,他们的服从是天主所愿意的,是为了他们自己的好处,团体的益处和为了天国。

^① 见 W. Molinski, 前引, 239。

因而,属下的人应该要努力地和长上合作,要付出乐意的和合作性的服从。他们不会仅仅按字面完成任务,而会真正地为公益去服务。梵二对于各个长上和属下关系的指示也同样适用于其他的社会关系。梵二要求修会人员“用其理智和意志的力量,以及本性和圣宠的恩赐,去执行命令,以尽托付给自己的职务”(PC 14)。公益也必须是他们的关怀,而他们是被期待要为公益有所贡献的。

另外,属下的期待也应该是合理的。他们不能要求自己的长上是完人,因为通常这是不符合实际的。长上也是会有弱点的,但这不一定就否定他的权威,而属下不一定就有理由来反对他。这样小心眼的期待只会制造一种不满意的气氛,并会阻碍长上来有效地完成他的任务。

有时,服从会要求人们牺牲自己的意志。在追求一个共同的目的时,人们还会有不同的看法。属下拥有权利表达出自己的意见,而他们的责任感甚至会给予他们这样的义务,虽然要保持应当的尊敬。但是到最后,只有一个人能下决定,而这就是长上的权利和义务。如果他的决定是一个或一些属下的人不能接受的,那么他们不能因此而就拒绝合作。为了合一和有效的运作的缘故,人们经常得服从。长上有时候会下错误的决定,但这所引起的损失比属下不服从所引起的损失更小,——如果属下想每次要反对一个他们想是不正当的命令。

然而,在某些情况下,属下的人会在良心上感觉到,他不能服从,因为他觉得长上的命令不仅仅是不太好,而且是一种恶甚至是不道德的事。如果和权威交谈之后,他还觉得他在良心上不能服从这个命令,那他就得“不服从”。这是出于对上主的服从,也是效法耶稣的榜样,正如圣保禄所作(见《迦拉达书》2:11—21)。^①当属下施行一些他们意识到是不道德的命令时,他们就不能说他们

① 有关居民的不服从的问题(所谓 *civil disobedience*)和在教会内的不同意,请见本章“抵抗国家权威的权利”和在第一章论信德的地方(“信仰的教会性”)。

是无辜的,不能将责任推卸到发出命令的人的身上。比如,在犯人或战争俘虏身上做强迫性的实验仍然是犯罪,虽然这是领导者的命令。同样,很多国家今天采纳一种比较自由化的堕胎法,但这并不意味着医生就没有个人的责任;同时,如果医生在良心上反对堕胎,那么孕妇也没有要求堕胎的权利,堕胎法律也不构成孕妇的这种权利。

第二节 家庭

家庭是最原始的团体。它是人生的泉源,也是个人能健康地发展其身体和精神的正常的(甚至唯一的)环境。启发人的道德和宗教生活以及人的爱的能力(capability of love)的首先是父母亲的爱。通过家庭这个细胞,社会能存在并革新。梵二正确地指出“个人和基督教社会的健康和婚姻与家庭的团体的健康具有紧密的关系”(GS 47)。因此,整个社会的恢复是从家庭开始的。“历史提供足够的证据来说明家庭生活的腐蚀是国家衰弱的最深层原因。家庭是社会的细胞,而因此所有的真正的社会革新都必须由家庭开始。任何忽视或违背这个规律的社会革新到最后必然会失败。”^①家庭的保护、培养和支持都是国家和教会的重要关注。

近来的发展似乎表现出今天的家庭是处于危机的。其理由是很多国家中的离婚率很高;夫妻很强调个人的独立性;单一家长家庭(single-parent families)越来越多;父母对孩子的权威减弱;继父母增加;非婚姻的男女关系增加。无可怀疑,在某些方面很需要改进。在另一方面,有的征兆表明,今天的世界还是很尊敬家庭的。研究指出,年轻人认为,家庭是有意义的生活的最重要因素;他们很明确地渴望自己有孩子;而一夫一妻的婚姻普遍地被认为是家庭的基础。家庭生活与孩子还是人们的主要快乐泉源。在美

^① (J. Messner, Social Ethics, St. Louis/London: Herder Book co., 1965, 420)。

国的 Gallup 调查表明,79%的人对于自己的家庭生活是“非常满意的”,而 80%的人认为家庭比个人的满足和工资更重要。^① 在别的国家中,也大概会是如此。

一、家庭的本质和功能

家庭是父母和孩子的团体。它是自然所制定的团体,因为孩子的需要和倾向以及血统关系所带来的身体上的和精神上的同感是很自然的。家庭的目的是抚养及教育孩子并照顾家庭成员的日常需要。家庭有三个基本的功能,就是说它是一处原始的经济团体,是最先的教育单位,也是人的最初灵修团体(primary economic community, primary educational unit and primary spiritual community)。

作为经济单位,家庭提供每天的食品、住所和衣服。如果家庭团体需要,每一个属于家庭的人都有义务通过其工作或通过其工资,来维持家庭生活。

因为在现代生活中,家庭的经济情况在很大的程度上是家庭收入的问题,国家的重要任务是确保那些要养活一家人口的工人得到一份公平的家庭工资(family wage)。但是,家庭的经济情况也同样在于家庭管理和负责任地用钱。因此,想结婚的人要准备面对家庭管理的问题。他们具有严格的义务,不要因喝酒、吸烟或赌博等浪费他们的钱。在他们自己的家庭中,他们应该早就学会了勤劳、俭朴和关怀家务的美德。由于夫妻的不负责任或无计划的开支而引起的经济贫穷是所谓的“二等的贫穷”(secondary poverty)。

个人在理智上和道德上的发展很关键地依赖于家庭内的教育。在家庭中,年轻人首次得到关于周围世界的知识和理解。在

^① 见 Jerry Regier, “Public Policy for Building Family Strengths” in *The Changing Family* 前引, 164,

家庭中他们第一次学习什么是不自私(unselfishness)和互相的爱。“两个最重要的社会美德,即仁慈和正义,基本上靠家庭教训。在这些之后就要学习应当的服从和公正的规则。”如果小男孩和小女孩没有学会如何服从或如何在家庭作领导者,他们在社会当中也不可能以一种符合人的尊严和权利的方式施行权威。^①家庭生活也同样奠定很多其他美德的基础,比如愿意帮助(readiness to help)、关心别人,公平、诚恳、勤劳。“如果家庭不是一个表示同情别人、耐心地照顾孩子的团体,我们在别处也找不到这样的团体。”^②

不过,家庭教育决不限于父母的教育角色。家庭的每一个成员都有一个主动和被动的角色。孩子之间的教育是非常宝贵的。如果家庭中只有一个小孩,这种教育就缺少,而有好几个孩子的家庭则能达到这方面的良好效果。那些有兄弟姐妹的孩子从一开始就通过每天的经验学习到什么是控制自己,什么是不要求比别人有更大的利益,他们学习帮助别人、服从、自我牺牲。由于这些,他们得到更大的内在力量,能更好地面对日后的生活挑战。如果家庭里没有别的孩子,托儿所可能更为重要,这样孩子有机会体验到别的孩子的团体。

另外,家庭对父母也有一定的教育影响,因为他们所受的挑战是活出一个理想的人格来建立一个美好的家,来完成这个崇高和伟大的任务。人们所负担的责任是最有效果的教育措施之一。父母的任务就是对父母本身的教育性刺激。因此,“小孩子对于其父母的圣化具有一种微妙的贡献”(GS 48)。

家庭是其成员的最为重要的灵性家园。“基于彼此之间的爱、信任和尊敬,在日常生活中也有理想、信念、价值和态度的交换,有经验、快乐、忧愁、成功和失败的分享,而这些在任何别的团体中都

① 见 J. Messner, 前引, 419。

② 见 *The Changing Family*, 前引, 49。

是找不到的。”^①人对于沟通、专情、美丽、玩耍和休息的渴望首先在父母、兄弟姐妹和亲戚的圈子中得到满足(虽然当孩子长大,他的朋友的圈子逐渐会超过家庭的范围)。许多文化和文明的最为精致的价值首先在家庭得到了发展。家庭提供的是那种个人的接触(personal touch)、温暖的气氛、友谊和爱情,而人们都需要这种气氛,特别是在今天大城市和大组织中的冷淡环境。家庭不仅仅是为了给人帮助,它也给人一种归属感和被接受的感觉。同样,家庭也是“信仰的家园”,它要将祖先的信仰传到后代,要维持宗教传统并将宗教的信念在日常生活中表达出来。这些传统和庆祝的节日给予家庭一种宗教的归属和自我认同的精神。

二、夫妻彼此之间的权利和义务

夫妻之间的合一是一种全面性的,在一切身体和灵魂需要上、在一切困难和快乐上的团结。为了这种合一的缘故,共同的住所,共同的饭桌和床是理想的,而共同的计划、共同的经济和行动也是应该的。一方为另一方的快乐和发展有责任,这种信任和意识会构成一种能克服各种困难的桥梁。相反,如果一方不关心另一方的困难、喜乐、希望与需要,那么他很快就会感到,他旁边的人就是一个陌生人。对于对方的开放是一个基本的条件,没有它,两个人也不能维持亲密的关系;基于这种开放,一方才会与对方分享自己的快乐和困难,正如他会聆听对方。这个分享的前提又是时间,因为对话、一种默契地坐在一起或感情和思想的交流,都需要时间。

夫妇似乎不可能从他(她)们婚姻的开始就在思想和感情上都是一心一意的。在教育上、兴趣上和行动态度上的差异会造成摩擦。人们应该实际地面对和评估这些困难,因为它们是每个家庭的一个部分。基督徒夫妻应该以福音的精神来面对它们。“与那么多以自我为中心和要求个人报酬的态度不一样,福音强调对

^① 见 Jakob David, "Marriage. III. Family", *Sacramentum Mundi* III, 1969, 413.

别人的关心。这种原则的实现意味着为自己的爱人服务,照顾孩子的深层需要,愿意不断地在容忍上和宽恕上成长。这些感情上的答复是人们不能一天之内就学习到的;它们也需要一个诚心的投入。这个任务很明显是一个信仰的答复的结果,而该信仰要与生活结合。”^①

夫妻的亲昵生活以特殊的方式在夫妻之爱中得到表现。夫妻两方对婚姻行为有权利和义务,但他们同样也具有义务,在性生活中要尊敬对方。“在这种相遇中,性生活应该用为促进合一,而如果它阻碍合一则要控制它。这就是婚姻中的贞洁的规律。”^②夫妻互相的亲密依赖和归属奠定了绝对忠贞(*absolute fidelity*)的要求。当然,孩子对于一个坚定的家庭的需要也支持这个要求。

夫妻两个都有义务来照顾家庭的物质和精神情况,虽然他们的角色可能是不同的。在传统的“核心家庭”中,丈夫一般就是挣钱的一方,而妻子承担家务并照顾孩子。不过,在家庭的农场、作坊或小店铺,妻子也经常去帮忙。今天,妇女在更大的程度上有自己的工作并为家庭的收入有贡献。这一点在大多数的情况下是出于不得已的需要。同时,由于现代的设备(如现成的食品、自动的锅炉、洗衣机、冰箱和暖气)导致了家务的简单化,妇女也可以更容易地去外面上班。另外,妇女的教育水平很快地提高了,因此妇女也可以追求多方面的职业工作。最后,因为平均寿命也提高了,妇女为了养孩子所需要的时期相对来说也相当缩短了。特别是在这种“家长后”的阶段,重新去上班对很多妇女来说是一种个人的充实(*personal enrichment*),也给社会带来好处。

当孩子还年幼时,他们当然需要父母更多的关注。一般主

① 见 Leonard G. Urban, “Familiaris Consortio. A Pastoral View”, in *The Changing Family*, 前引, 191。

② 见 W. Molinski, “Marriage. I. Institution and Sacrament”, *Sacramentum Mundi* III, 1969, 401。

要是妈妈来照顾婴儿。这不仅仅是事实,而且她们在此方面比较“内行”。母亲在这方面是主动的,这是一个自然的倾向。虽然父亲也参与,孩子经常很自然地向妈妈跑。这并不是说父亲应该不管,因如父亲的特殊照顾也是代替不了的;但是,为了家庭的好处,人们必须保证妈妈拥有足够的时间来照顾家里的孩子。“人们必须承认,妇女和男人有同样的权利来负责各种公共的职位.但是人们不可以这样安排社会以致妻子们和母亲们实际上被迫在家外找工作。”^①妈妈的责任“表达了整个社会尊重养育孩子的重要性,并且,更普遍地说,所有的被称为‘妇女的工作’的重要性”。^②

一个兼任工作比全任工作更适合一位母亲的任任务,如果有人能照顾小孩子(比如祖父母),或者孩子去托儿所上学。研究表明,基本上两种任务的问题是与家庭生活矛盾的,而不是上班本身。^③一种新的家庭模式越来越普遍,就是说妻子也在家外工作。“然而,在那些家庭中的角色分配还是与传统有关。丈夫被认为是主要的挣钱力量,他在家里的任务相对小,而妻子被视为应该保留在家里的主要责任,虽然她也去上班……大部分的丈夫和妻子认为,妇女的工作是家庭收入的必要的但是补充性的泉源。”^④

夫妻有时会犯各种违背仁爱的罪。与他们的特殊身份特别有关的是下面的罪:心胸狭窄的嫉妒;这个嫉妒无根据地怀疑对象的忠贞并压抑超过家庭圈子的友谊关系;浪费团体的东西或为了个人的利益使用它,同时损害配偶的利益;丈夫或妻子对家庭有独裁

① 见 John Paul II, Apostolic Exhortation. *Familiaris Consortio*, 1981, nr. 23。

② 见 Dana Hiller, “Sex Equality, Women’s Employment and the Family”, in *The Changing Family*, 前引, 120。

③ 参见 Dana V. Hiller, 前引, 120。

④ 见 Patricia Voydanoff, “Changing Roles of Men and Women”, in *The Changing Family*, 前引, 127。

性的统治；没有足够的理由而长期不回家；侵犯夫妻之间的忠贞。一些心理学家认为，婚姻中最破坏性的情绪并不是愤怒，而是不断挑剔或批评、蔑视、封锁或封闭自己(nagging criticism, contempt, defensiveness and stonewalling)。

三、父母的义务和权利

父母对孩子的责任来自这样的一个事实：父母生了孩子，而婴儿在诞生时是非常无力的，全依赖于父母的照顾。孩子需要父母喂养他们，并在心灵和精神方面都需要父母。然而，照顾孩子的任务也为父母带来一些相关的权利。

由于他们在生理和灵性上的优越性，父母对孩子有个人权威。因为他们在感情上，在自然的倾向和天赋上以及在责任上都与孩子是最接近的，他们的权威是首要的和基本的，而教会和国家的权威则是次要的和辅助性的。国家和教会通过习惯和法律普遍肯定父母对孩子的正式性权威。如果养父母具有父母的功能，相应的权利和义务也属于他们。

因为孩子是父母二人生的，父母二人都有同样的权利和义务。但是因为两人在怀孕、养育和教育方面都扮演不同的角色，某种“分工”是很自然的，因此也会有某种权利和义务的分配。这种任务的分配一部分来自作父亲(fatherhood)和作母亲(motherhood)本质上的不同(比如喂小孩)，一部分来自社会的习惯。因而，就这种分工不能很简单地作一种先天的和普遍的决定。

如果父母忽视他们的孩子或不能给予他们适当的教育，他们就会失去对于孩子的权利。不过，没有父母的权利并不等于没有父母的义务。这一点在婚姻之外生的孩子或在离婚方面显得很重要。

1. 父母的义务

父母的首要义务是负责任地承受他们作为家长的身份(parenthood)。这个义务超过一切其他的义务。父母“生一个孩子的

前提是,他们有合理的希望,他们能以符合人性的方式养活并教育他”。^①如果是超过他们能养活和教育的力量,他们就不应该生那么多孩子。同理,在婚姻之外生孩子必须被认为是不允许的。

如果一个不合法的孩子(即婚姻外的孩子)出生,不结婚的父母的义务基本上和婚姻中的父母是一样的。父亲必须以物质财富协助母亲来养育他的孩子,按照他的经济情况和母子的需要。虽然父亲可能会逃避那些要求他给孩子钱的法律制裁,他还有自然的义务为孩子提供生活条件和职业训练。作为一个规则,在这种情况下,教育的权利是属于母亲的。由于足够的理由,父母可以将自己的非法孩子送到孤儿院或送到一个愿意接受或领养孩子的家,——如果他们知道,孩子在那里会受到好的待遇。领养那些自己的父母无法照顾的非法小孩,无疑是基督教仁慈的一种值得颂扬的行动。除此之外,这样的孩子可能成为一种祝福和快乐的泉源,特别是为了那些自己没有孩子的家庭。对他们来说这些孩子可能成为新的意义和丰富的生命。

(1) 有秩序的爱

爱是父母的最基本义务。作为一种自然的感情,父母的爱似乎总是比孩子的爱更为强烈深厚。爱也是福音的基本信息。“但是光说这个词是不够的。这个话要求我们去实现它,要求我们用人的方式和爱的行动来表明一个人真是被爱的。每一个人一般(虽然不总是这样)都会在家里感受到他是被爱的。”^②如果孩子在家里感受不到他们是被爱的,那是一个悲剧。那些失去了自己的父母或与父母分离的孩子更容易面对这个问题。在这种可悲的情况下,他们的环境就要尽可能地协助他们。

内在的异化和父母方面的憎恨不多出现。但是父母的爱在不

^① 见 W. Molinski, “Marriage. II. Parents”, *Sacramentum Mundi* III, 1969, 408.

^② 见 David M. Thomas, “Home Fires. Theological Reflections on the Christian Family”, in *The Changing Family*, 前引, 19.

同的方面可能有缺陷,或许是由于“过”,或许是由于“不及”。虽然克勤克俭(*discipline*)和有效工作的意志是教育的正当目标,但太过分的要求、不给予鼓励和承认、不断地批评和不满等态度,到最后只能产生反效果。爱比严格的规律及强硬的正义能提供更好的限度和成长模式。正面地鼓励一个孩子的成就比批评他更有效果。这一点适用于教室,也适用于家庭。孩子需要的是指导、纠正和限度。但是,在太多的时候,成人对孩子的“纠正”只是在他们生气时,而当他们还加上身体上的惩罚,这就是破坏性的行动。太严格地甚至不公平地对待孩子的做法不会改进孩子,只会引起反对、反感和一种抗拒一切权威的精神。虐待孩子的阴暗问题前面已经提到了。那些不与他们亲生父母在一起的孩子,更容易受到不公平的待遇。这一点是反对离婚的一个强有力的论点。

对于教育目的有害的也是指导的混乱和不一致。如果一个孩子不明确知道父母会同意或反对一个行动,因为父母多次改变自己的主张,他就会陷于挫折感,而且似乎必然地会患上一种神经病。如果父母的劝告总是有矛盾的,情况也是同样糟糕。太过分地占领孩子(*over-possessiveness*),将孩子孤立在家中,不让他有别的社会关系,这些态度就等于不给予孩子宝贵的并且必需的感情和灵性发展上的机会。心理学表明,这些缺陷对一个孩子的成长的影响是多么深、多么严重。由于财富、个人利益或其他的不公正的理由而阻碍孩子的婚姻,这也最为严重地违背父母的爱。

另一方面,父母如果宠坏孩子,表示太过分的宽容或不当的偏爱,也同样是有悖于爱。正如爱的缺乏一样,太多的爱对小孩子也是有害的。为了鼓励一个孩子而爱他比别的孩子多,这样做就会得罪那个被忽略的孩子而且也不帮助那个受宠的孩子更好地适应。有时,那个被宠爱的孩子不能得到足够的自信和独立性,其后果是,他不能自己面对人生中的困难;或许他不知道什么是服从别人和在社会上与人交往;这样他很容易会反对团体并陷于孤立的状态。

(2) 提供生命、健康和物质生活的良好条件

一个孩子的感情生活并不是从诞生开始的。古代的人都已经知道这些。母胎中的小孩是活的,他有睡眠的时期和睡醒的时期,他也开始回应外面的环境。最晚在第五个月,孩子有聆听的能力。他能够记得一些人的声音,比如父亲的声音和兄弟姐妹们的声音;他能听音乐和狗的叫声。如果孩子在母胎中能够体验到,他是受欢迎的,是被爱的,他就会有更好的发展,身体也更健康和强壮。这些科学知识为父母带来一个重要的任务,但也是一个机会。父母很早就能够为孩子给予很多东西,但首先是被接受和被爱的感受。

父母必须在孩子诞生之前就注意到对他的保护。在怀孕期,他们必须避免一切有害于胎儿的事。母亲的吸烟、喝酒和服用毒品,都会伤害孩子,正如我们前面已提到的。吸烟人的孩子在身体和精神方面的成长比别的孩子慢;吸烟者也面对更高的流产率和早产的危险。孕妇喝酒是孩子精神迟钝和畸形的主要原因之一。毒品很严重地影响胎儿的健康,特别危险的是海洛因和可卡因。可卡因能使胎儿的脑部得不到氧气,也能破坏胎儿的血管,这就等于中风。可卡因对孩子的典型损害是视力问题、不能专心和身体发展的缓慢。吸可卡因的妇女流产率特别高(38%),她们的早产率也比较高。

母亲也必须避免一切用力的工作和情绪上的干扰,而丈夫要更多照顾他的妻子。如果他以一种粗暴的和虐待的方式对待她,那他就是严重地不负责任。

父母有严格的义务以符合人的尊严的方式来照顾他们的孩子。他们得提供食粮、衣服、健康、住宅和一个家。另外,奠定孩子的前途和帮助他们建立自己的家,父母也必须给予一定的物质上的保障。他们也可以用高级学校或大学教育来代替给孩子的遗产。

孩子的贫穷的重大原因之一是离婚。在美国,大多数的穷人家

庭是单一家长家庭(90%是没有父亲的家庭),而在别的国家大概也是如此。“我们知道,家庭的分裂强迫很多人陷入贫穷。如果能减少家庭的不稳定,也就能在很大的幅度上减少贫穷。”^①当一位父亲离开家庭,他常常留下没有经济基础的妻子和孩子,而那些没有结过婚的妇女很少能获得孩子的父亲的协助。要促进孩子的物质生活,就得确保婚姻的稳定。“因为对孩子和婚姻会有很大的后果,作为父母的我们必须表示对爱人的关怀,也得实行它。我想我为我的家庭能做很多事,但是我为我这四个孩子能做的最大的事,就是爱他们的母亲。”^②

(3) 教育

父母有绝对的义务去尽可能地教育其孩子并关注他们的灵性生活。发展孩子的个性是父母的最为杰出的任务。“因为父母给予了孩子生命,他们也具有慎重的义务来教育他们的后裔。因此,父母应该获得承认,他们是孩子的首要和主要的教育者。他们的教育角色是那么决定性的,以至似乎没有东西能补充他们的失败。因为父母要创造一个充满爱和尊敬上主及人的家庭气氛,为了保障孩子的一种完满的个人和社会发展”(GE 3)。

一个人在其生命的头几年所接受的照顾会大大地影响他的未来前途。儿童教育家认为,较之六岁之后所受的教育,早期童年时所受的教育更为重要。在这个早期的阶段,成人的基础就被奠定了。在头几个月,孩子每天需要很多小时的接触,需要抚摩、注视、微笑和温柔。他们的关系人(reference person)不应该改变。孩子在他最初的关系和环境上需要恒久性(constancy)。早期童年就会决定一个人后来是快乐的或忧郁的、外向的和爱人的(或孤立的)、爱好工作的或懒惰闲逸的。

^① 见 J. Regier in *The Changing Family*, 前引, 163。“只有五分之二由妇女主持的单一家长家庭收到父亲给孩子的支持金,而那些从来没有结婚过的妇女中只有7%得到父亲的支持”(同上, 164)。

^② 同上, 164。

教育的任务要求父母关注他们孩子的道德和人格发展。人应该按照他由上主得到的召唤并按照他将来在社会上的责任而获得熏陶和教育。这也包括在社会美德上的、宗教美德上的和其他德性上的训练；人依赖这些美德为了过一个有秩序的和快乐的生活。当孩子长大后，他们应该获得正面的和谨慎的性教育。当孩子无法基于自己的力量克服道德上的危险，父母则有义务保护他们免遭这种坏影响。这也意味着对于孩子在家外的活动需要某种监督。另一方面，与孩子的年龄相应，父母要帮助他们自己站起来，并要培养孩子独立地和负责任地作决定的能力。父母的好榜样为孩子非常重要。“父母在孩子面前能够承认自己的过错，就能够更有效地引导和纠正自己的子女。”^①

父母也应该教训孩子关于上主的知识 and 如何礼敬他。“家庭可以说是家里的教会。通过其言语和榜样，父母应该是孩子的第一个信仰的宣讲者”(LG 11, 参见 GE 3)。一切将来的宗教行为的基础是在家里奠定的。具体来说，基督教的灵修应该表达于共同祈祷的习惯、共同去望主日弥撒、参与其他的宗教活动、家庭的降福和类似的礼仪以及在关于信仰和灵修生活的对话中。如果祈祷文、礼仪和《圣经》的故事早在孩提时期就被学习并被适用，它们就将深入地铭刻在孩子的心上并能一辈子陪伴他。

理智上的训练和培养也是在教育孩子上的重要层面之一。为了发挥孩子的能力，父母有义务安排学校教育。如果父母不管一般的国家所提供的甚至要求的基本教育，那么他们就严重地违背了这个义务。这也包括宗教教育；在上学时期，父母有义务关注孩子受学校或教会所提供的宗教教育，相应于他们自己的信仰和信念。

当孩子达到一定年龄时，他们必须学习工作，虽然父母可能是富有的。因为只有工作，他们才会成为团体的一个有用的成员，才

^① 见 1994 年的《天主教教理》2223 条。

不会成为负担,并能正当地过日子。最后,孩子必须学习一种有用的职业,为了能够靠自己的力量维持生活并为了建立将来的家庭。

当孩子选择自己的社会地位和圣召时,父母是他的顾问,虽然他们不可以干涉孩子的自由决定。“关于成家的事,父母或辅导者应该提供很明慧的劝告和指导,而青年人应该乐意地听他们。同时,人们不应该施加任何直接或间接的压力来影响年轻人结婚或选择某一个对象”(CS 52)。

如果父母严重地忽视或忽略他们在教育上的各种义务,或当他们无法完成这些义务,国家应该有权利来干涉。比方说,国家可以强迫父母施行他们的教育义务并送孩子到学校。在极端的情况下,国家有权利——暂时的或持久的——将孩子从父母那里带走并把他们放入另一个家庭或另一个提供教育者的组织。

2. 父母的权利

正如父母有义务照顾其孩子的需要和教育,他们也有这方面的权利。首先,所有的父母有权利决定孩子所受的教育的形式和内容。这个权利多次受国家干预而减弱,因为国家在教育事务方面的干涉是强大的。这种不正当的干涉是对于一个基本的人权的侵犯,应该坚决纠正它。

很明显,自然本身就说明父母在教育上的优先地位,因为通过父母对孩子的强烈爱情,他们就是最关心的和最好的教育者。爱是教育中的一种不可超越的和基本的力量。另外,通常没有人能比父母更加了解孩子,因为父母在个性、性格和天赋方面最接近孩子。父母为了培养孩子所花的时间和精力超过任何其他的人,他们有权利和特权按照自己的原则和信念教育孩子。梵二坚决强调和保卫这个权利,并宣布“父母具有教育自己孩子的第一个和不可转让的义务和权利”(GE 6)^①。

^① 请参见《普遍人权宣言》的第26条第3段:“父母具有优先的权利来选择自己的孩子应该受什么教育。”

具体地说,父母的教育权利包括:(1)父母有根本的和首先的权利来决定孩子宗教上和道德上的教育,并由社会获得足够的协助以能恰当地完成自己的教育角色;(2)父母有自由地选择学校和其他的教育措施的权利,为了能根据自己的信念给孩子教育,不可以强迫父母将孩子送到一个与自己道德和宗教信仰有差异的学校;(3)父母有权利从国家得到相当的支持,为了能够将孩子送到他们自己所选择的私立学校,父母应该得到的补助就相当于国家通过那些私立学校所省的钱;(4)父母有权利向自己孩子必需上的国立学校要求提供宗教教育。^①

梵二正当地要求,自由地选择学校和其他的教育措施的权利“不应该成为一个理由来在父母身上加以很多不公平的负担,或直接地或间接地”(DH 5)。国家肯定有权利以要求私立学校达到国家所规定的教育标准;但如果这些条件不成问题的话,那么私立学校正如其他的学校也有受到补助的权利。如果父母要负担一切私人学校的开支,而国立学校的学费很低或没有,那么父母的选择自由受到损失。如果那些愿意将自己的孩子送到私立学校的父母的税收都不被用为他们的愿望,而是用于那些他们不能完全同意的学校,这就是对正义的侵犯。社会的权威有义务“基于分配性的正义,要保证公共的补助分配是这样的,以使得那些为孩子挑选学校的父母能真正地按照自己的良心去做”(GE 6)。

父母的另一个权利是在养活孩子方面应该获得相应的协助;那些有许多孩子的父母不应该受到歧视。^② 这种协助的方式可以在不同的社会制度中有不同的表现。国家可以给予孩子补贴或可以减少税务、教育补助、社会福利或服务(比如托儿所)或用其他方式;通常有几个协助的方法同时应用。“这不仅仅是个人尊严的

① 参见 *Charter of the Rights of the Family* (Holy See, 1983), nr. 5, 亦见 CIC 793 和 797f。

② 见 *Charter of the Rights of the Family*, 同上, nr3c。

问题,而且也要看父母通过养活和教育孩子对社会作出的贡献。如果负责任的父母在同样的社会团体中比那些没有孩子的人要接受一个更低级的生活水平,那是有悖于分配性的正义。”^①这样的情况就违背正义的原则:孩子的教育是父母的负担,但教育的结果后来由所有的人分享(就是说那些自己没有孩子的人,也许由于经济考虑不要孩子的人也因别人培养的孩子得利)。

就家庭中的工作和孩子的教育而言,需要改变人们的意识和态度,因为这些工作与有收入的工作是同样重要的。^②当然,如果仅仅从经济的考虑来看家庭里的孩子,这也是一个根本不足够的看法。孩子也是一个美好的礼物;很多不能生育的夫妻很努力地愿意生孩子,这一个事实就说明这一点。因此,父母应该考虑一下,他们要为孩子的这种祝福投入多少照顾和努力。另外,孩子和他们的配偶以及孙子在老年生活中是一个很大的喜乐。陪同老父母并去探望他们的大概主要就是孩子和孙子们。

3. 家长义务和权利的限度

父母对于其孩子没有无限的权威。他们的权利和义务受到别人的权利和义务的限制,直接是孩子的权利,而间接是国家、教会和其他的教育者(比如亲戚和老师)的权利和义务的限制。

(1) 家长的权威受孩子权利的限制,因为孩子不是其父母的财产,而在原则上他们是平等的伙伴,他们有不可夺取的人权。“因此,在他们还不能自己作决定并为其行动充分负责的程度,他们应该服从其父母;但父母只能在这个程度上期待孩子的服从。父母不可以试图限制或影响孩子的意志,除非这样做是为了孩子的好处。这一点尤其适用于重要的事情,如职业或婚姻的选择,但对于不重要的事(比如在穿时髦衣服问题)也同样有效。”^③

① 见 W. Molinski, “Marriage. II. Parents”, 前引, 410。

② 根据美国的一些统计,一对夫妻在平均上每天为投入 4.3 个小时(一个孩子)的服务时间,或 6.5 个小时(两个孩子)或 7.6 个小时(3 个孩子)。

③ 见 W. Molinski. 前引, 411。

在宗教教育方面,孩子的自由也必须受到尊重。宗教教育主要是以良心的指导和形成为目标,而不可简单地强迫某一人接受一个信仰。纯正的宗教发展只能建基于个人的信念(personal conviction)。当然,作为孩子的老师和顾问,父母具有权利甚至有义务将自己的信仰和宗教价值传给小孩子,因为在小的时候,孩子不能为自己作决定并寻求成人的指导。当一个孩子侵犯上主的法律时,父母必须反对。不是每一种惩罚和强制都是与人的权利相违背的。

(2) 父母有义务让国家和教会施行其辅助性权利,特别是在教育事务上,因为父母本身无法满足孩子的一切需要与公益的需要。因此,国家具有权利来强行一个符合社会和其文化的教育标准。如果父母忽略他们的孩子,国家可以强调他们要施行这些义务。教会也能要求父母给予教会宗教教育的机会,但教会只能用道德上的手段和制裁来强行其权利。其它的宗教团体对于它们的成员也有同样的权利。

(3) 老师、亲戚和其他的有教育功能的人同样有指导和教训孩子的权利,而父母也得尊重这些权利。父母不可以命令孩子做一件与其他教育者的合理规定相矛盾的事。譬如说,他们不可以劝孩子晚上出去,——如果他们送孩子上一个供膳宿的学校,而晚上出去则是违背校规的话。相反地,父母也必须支持其他的教育者的努力并建设性地与他们合作。

4. 国家和教会的教育角色^①

虽然父母的教育权利是首要的,教育的任务超过父母的能力,因此,国家和教会的辅助性协助是必要的。这个需要也将某些教育义务和权利给予了国家和教会。

在现代的条件下,国家无疑拥有权利向每一个人要求一定的一般性的知识和教育水平。因为公益的要求是,人们有足够的训

^① 请读者注意:作者的看法不一定表达编者的看法。——编者按

练来面对今天社会中的政治和经济生活(参见 GS 60)。因此,国家具有权利来规定教育标准,监督并贯彻执行。国家的任务是关注并协助父母和其他教育者的义务和权利。

为了确保所有人的教育水平,国家可以有公立的学校和教育制度,正如公益所需要。它“应该保护孩子得到适当教育的权利。它应该关注老师的能力和他们训练的杰出性……但它也应该注意到辅助性的原则,并不让任何学校垄断出现”(GE 6;参见 3)。国家学校垄断制,也就是取消和禁止私立学校的做法,没有法律上的基础。作为首要的教育者的父母具有要求私立学校的权利,如果该学校能保持教育水平。不过,不适当地强调宗教学校的权利也许也会造成一个不公平和反对公益的状态,如果这与其他的教育需要有所违背。

国家具有要求一定的教育标准的权利;这也包括执行义务教育为了确保教育的目标。不过,这种强制不应该超过绝对必要的范围。

与国家要求教育标准的权利相对应的,是它给居民提供所必要的教育条件的义务。《人权宣言》要求“教育是自由的,至少在基本的和初级的阶段中是这样”(21 条 1 段)。1976 年发表的联合国条约指出:“各种中等教育(包括技术教育和职业教育)应该是所有的人都普遍能得到的;得到它的方式尤其是逐渐施行免费教育。高等教育也同样应该是所有人能够获得的,基于人的能力;得到它的适当方式尤其是逐渐执行免费教育。”^①另一个条约针对妇女的教育权并要求她们有同等的教育机会。国家要确保“职业前途和指导的同等条件,学习机会和在各种教育制度中得到学位的可能性,无论是在乡下地区或在城市地区;这种平等要在学前、小学、中

① 见 International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights of 1976, art. 13, no. 2 (Ian Brownlie ed., *Basic Documents on Human Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1988, 123)。

学、技术学校、职业学校和高级技术学校以及各种职业训练中获得保证”。^①

教会是关注人的宗教使命的团体，它注重永恒的得救和终极目标，因此它也拥有教育的权利，而为了达成其目标，这些权利是很重要的。正如第二次梵蒂冈大公会议关于信仰自由的文献所指出，这一点对于其他的宗教团体也是有效的（见 DH 4）。但是，对所有宗教来说，其教育角色只是辅助性的，正如国家的角色是辅助性的一样。其使命是在那些父母不能完成的任务上来协助父母。

具体来说，教会拥有给予宗教教育的权利，并且也有权利来关注有关宗教和道德的教育。为了完成这个使命，天主教学校在现代中仍然是很重要的。梵二强有力地坚持这个权利，并继续声明：“本届神圣的主教会议重新宣布一个在众多教会文献中所发表的权利，即教会有权利自由地创立和办理各种学校。同时，本会议重新指出，这种权利的施行为了良心的自由、父母权利的保护和为了文化本身的进步是一个重大的贡献”（GE 8）。

同时，教会的教育权利和提供宗教教育（或提供公教学校，如果需要的话）的义务是相应的。“人灵的牧者有责任运用一切，使所有信徒能获得天主教教育”（CIC 794, 2）。除了青年教育之外，经常也需要成人教育。家庭指导中心，包括计划生育协助中心，是最需要的服务机构之一，在超大的城市尤其是这样。

四、孩子对父母的义务

根据圣托玛斯，孩子对父母的义务是建基于这样的事实，即父母在上主之外是“生命、成长和教育的第二个泉源”。在一个正常的家庭中，孩子无疑欠父母很多，因为父母给予他们很多。因此，孩子具有爱慕、尊敬和感谢的义务。另外，父母为了使孩子有良好

^① 见 Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, opened for signature 1980, Annex, art. 10 a (Ian Brownlie, 前引, 99)。

的教育要承担责任,而这又意味着孩子必须服从他们。孩子在其感情生活中早就很自然地体验到了这一切义务。不过,当父母不完成他们的义务,当他们不正当地爱他们的孩子或者不要这孩子的时候,就会出现問題。这些情况会影响与改变孩子对父母的义务,但一般的基督徒的爱(*general Christian love*)的义务总不会消失。

1. 尊敬与敬重

十诫中的第四诫直接强调孩子有尊敬父母的义务。“应孝敬你的父亲和你的母亲,好使你在上主你的天主赐给你的地方,延年益寿”(《出谷纪》20:12;《申命纪》5:16)。基督两次引用这个诫命并肯定它(《玛窦福音》15:4;19:19)。对父母的尊敬来自生命的奥秘,而在此奥秘中,父母是上主的同工。同时,父母在上主面前为孩子具有的重大责任也奠基尊敬父母的义务。

尊敬的内在态度必须以外在的形式来表达。如果孩子因父母的穷困或卑微而感到羞耻并否认他们;如果孩子以粗暴的、攻击性的语言对待父母,看不起他们或向他们下手,这都是犯罪的行为。不过,当父母由于精神衰退、喝醉或其他原因而不能控制自己,孩子可以阻挡父母的行动;这并不违背尊敬父母的诫命。

2. 服从

从使徒书信来说,服从是父母和孩子之间关系的重要因素。孩子应该在所有的事上都要服从他们的父母(《厄弗所书》6:1;《哥罗森书》3:20),而不服从被列入恶习的行列(《罗马书》1:30;《弟茂德后书》3:2)。服从等于是接受受造界的阶层性秩序(*the hierarchical order of creation*),归根到底是接受上主的安排,因为他如此安排了人的存在,使人依赖于他人并服从他人。孩子的整个发展过程需要父母及教育者的协助和指导,因此也需要孩子的服从(教育性的服从)。当孩子还不能自己做出负责任的决定时,他们在一切合理的、有关教育及训练的事上必须服从于父母。另外,家庭的秩序也要求孩子服从于父母的权威(功能性的服从);如果孩子

子已经是成人但住在家里,也是如此。在那些对家庭秩序来说是必需的事上,所有的孩子都要服从。除此之外,父母还有一种广泛的权利,在各方面劝勉孩子。

如果孩子不服从其父母的正当命令,他们就是犯罪;按照事情的重要性,这个罪行也可能是重大的。如果孩子服从,但只是以怨恨的态度并且驳回父母;如果他们无理由地过早离开父母、为了逃避父母的权威;如果他们蔑视父母的劝告等,——这些都是孩子的罪行。

因为人是软弱的,对于人们宣布命令的信任也是有限的。父母和教育者应该注意,需要启发孩子的辨别能力,并培养孩子对于错误命令的正确态度。这种辨别精神(*spirit of discernment*)对孩子的发展是健康的,只要孩子的批评精神是基于对神性权威的尊重。孩子没有义务在不道德的事上来服从其父母。孩子甚至不允许这样做,除非是有关实证性的神定的或教会定的规律的事(比如主日弥撒的义务)。如果孩子在这样的规律上面对严重的压力,他就可以服从父母的不合法命令。孩子也有权利来脱离太过分的依赖性,而在那些违背自己利益的命令上他也没有服从的义务,——如果是重大的事情。所以,孩子没有义务在选择婚姻对象的事上服从其父母的命令,但他们也不应该忽视父母的更多的生活经验,应该向父母请教并聆听他们的意见。

3. 爱慕和感谢

首先,子女的孝爱是感恩的爱慕(参见 GS 48),因为孩子欠(*owe to*)父母的恩甚多,如他们的生命、生活环境、教育和众多其他的福利。通常,孩子受其父母的恩惠(*indebted*)超过任何其他的人。爱慕和感恩自然与所受的恩惠是相应的。父母的自私目的也许会有害于孩子,而因此,孩子对父母的爱在某种程度上是与父母的爱相对应的。

爱慕和感激之情必须以言语和行动来表达。孩子应该对家庭的问题表示兴趣并乐意地帮助。长大的孩子应该协助他们的

老年父母,如果他们是贫穷的,也要通过拜访、打电话等使他们感到快乐。在发达中的国家有这样的倾向,就是将老年人太快地送到养老院。但是,年轻人及其家庭为此付出的代价不仅仅是税务的提高,而且也是老年人和年轻人之间的人际关系方面的缺乏。“老年人常常能够成为代沟出现之前的桥梁:有多少孩子在老年人的言语及温和中找到了理解 and 爱!而多少老年人愿意赞同‘孙儿是老人的冠冕’这一句《圣经》的话!”(见《箴言篇》17:6)①

如果孩子对于父母怀着怨恨,他们因违背对父母的爱而犯罪;其表现可能是:他们拒绝说话、写信或见到父母;他们咒骂父母或说其坏话;当父母年老与贫穷,他们不协助他们;在危险的疾病时,他们不叫司铎;他们不关心父母有正当的葬礼;他们不为父母祈祷。

人应该因爱父母而爱整个家庭的人,首先是兄弟姐妹们,其次是祖父母以及比较近的亲戚。根据他们的亲戚关系,他们有权刊得到特殊的爱和协助,如果需要的话。家庭的每一个成员应该在家庭福利方面合作并应该注意保持家族的好声誉。另外,那些为孩子们提供了宗教教育、知识性教育或职业训练的人(司铎、传教员、老师或师傅)都应该获得尊敬。

五、家族,广义上的家庭

家里的仆人和女仆也属于广义上的家庭,而雇主应该不仅仅视他们为工人和收工资的人。学徒也有类似的地位,他们也属于广义上的家庭成员。

在现代社会中,家仆和家庭的关系多次被视为纯粹是工作的合同。主人要求某些特定的服务,而家里的工人为了这个服务收到固定的工资。这种做法多次意味着仆人受到轻视、孤独和挫折

① 见若望保禄二世, *Familiaris Consortio*, 27 条。

面对着这些错误的观念,基督教对家庭的理想仍然是有效的。“在家庭的服务确实依赖于一个自由的合同,但是由于工作的本质,这样的合同不仅仅限于能准确地算出的工作和工资。家庭和家里工人的关系在两方都是忠信(loyalty)的关系。在不同的任务上,家庭需要协助,而这些服务不能(像在工厂里的工作那样)准确地以钱的标准来衡量,但它依赖于家仆一方对于家庭利益的同情关注。由于这种对家务的关注,服务合同在其本质上就不仅仅是为了服务而给钱,它还包括很多别的因素;家人对家里工人在身体和心灵上的好处都要负责任。”^①

1. 正义的义务

雇主和仆人两方都必须遵守合同的规定。雇主在正义上具有义务来给予公平的工资,不过分地加重仆人的工作量,给予合理的休息时间,在合同到期之前不得解雇他们,——如果没有足够的理由。侵犯或违背这些义务就意味着雇主有赔偿的义务。

仆人在正义上有义务以相应于他们所接受到的工资和利益而负责地工作;他们在工作 and 家庭秩序方面要服从主人并遵守合同的规定。

2. 忠信和个人照顾的义务

就年轻的仆人而言,雇主具有父母的义务;这就意味着他们要照顾其身心两方面的情况。他们有义务防备仆人说坏话、骂人或说不洁的话。主人要警惕犯罪的可能性。如果主人利用其地位而将其仆人引诱,使之犯罪,则是特别重大的罪。曾经有关于一个女孩子,名字叫 Irmina 的报告。她来自南美洲哥伦比亚(Columbia)的穷人家庭。她 14 岁的时候就被送到一个比较富有的女主人的家庭,要做保姆工作。但是,女主人的儿子,保罗,比 Irmina 大一岁,对这个年轻的女孩有兴趣并骚扰她。女主人想,保罗应该有一些性经验,最好是和保姆有这些经验,不要在外面找妓女,所以

^① 见 J. Messner, *Social Ethics* (St. Louis/London: Herder Book Co., 1965), 421f.

Irmina 无法保护自己,被强奸。当女主人发现保姆怀孕了时,她给了 Irmina 一点钱并且要她找另一个工作。这样, Irmina 被抛弃,没有地方。可能她能够找到另一个工作,但(不谈性骚扰的罪)女主人和她的儿子绝对有责任为 Irmina 的孩子给予定期的资助。他们仅仅给了一次性的支持,但这是不够的。

就那些长期服务的雇员而言,雇主应该特别尊重他们。“因为当他们在很长的时期为一个家庭服务,并将自己的负担和快乐与家庭联系起来时,他们就成了家庭团体的成员。因为他们为家庭付出自己的生命,那么这家庭就要提供他们的基本需要,特别是满足他们受尊敬的需要、感情上的需要、休息的需要,要提供在疾病和老年时的保障、适当的住宅、假期和一切有关他们外在生活的需要。”^①

仆人有同情家庭的义务。他们对于家庭内部的事必须保持沉默,并且具有尊敬和正当的态度的义务。

第三节 国家^②

为了充分地实现个人的存在和为了完成那些超过个人范围的任务,人们都依赖国家的协助。国家在一切其他的自然社会当中具有优先地位,因为它要照顾居民团体的普遍公益。

一、国家的本质和来源

国家的道德权利和义务以及其权力的限度,和居民对于国家的道德权利和义务,都依赖于对“国家”这个概念的理解。

如果国家是人类发展的目的,如果国家是那个具有最高的、甚

^① 见 J. Messner, 前引, 422。

^② “国家”即是“国家”(state, nation)。为了强调“国”和“家庭”的区别,译者倾向上使用“国家”而避免“国家”一词;虽然如此,有时仍然使用“国家”。——译者注

至神圣的权力的“道德宇宙”(正如黑格尔及其学生马克思所说)^①,那么国家的权力是全能的,而反对它是不道德的。或者说,如果国家仅仅是一种为居民个别利益和要求必须服务的工具,它就不能处理一些超个人和超国家的目的(譬如富强国家不能关注发展中国家的发展),但它只限于个人主义和国家主义(nationalist)的功能。

和上述观念不一样的是,基督教哲学将国家视为得到公益的仆人(参见《罗马书》13:4“它是上主的佣人,是与你有益的”)。国家也是上主的目标和计划的仆人(参见《罗马书》13:6“[权威]是上主的差役”)。国家不是人生的最高目的,因此,人们的权利也不仅仅是基于他们与国家目的的和蔼。人具有自己的存在性的和自然的权利,而国家必须尊重这些权利。基本上,这些权利等于是所谓的“人权”。另一方面,国家也不仅仅是个体福利和个人利益的仆人。人具有一种永远的使命(eternal destiny),而这个使命超越所有的尘世的实在。个人的美满生活和国家的进步,都不是最后的目的。个人和整个国家的团体归根到底要为上主的国和他在历史中的救恩计划而服务。

1. 国家的概念

国家可以简单地描写为一个独立的(或自主的 independent or sovereign)政治团体。作为一个独立的团体,它与那些依赖于国家的保护和协助的众多小团体有区别。作为一个政治团体,它与那个独立的宗教团体,即教会,有区别。用一种更为完善的说法,可以将国家定义为一个有具体地理位置的、拥有最高的权威以建立公益的社会。作为一个至高的、公共的权威,它具有最终作决定的权力,而在所有的该地区内的世俗社会团体(temporal socie-

① 根据黑格尔,“国家是神的意志,就是那个现实的精神发挥自己并取得形式和组织”。黑氏的结论是:“国家对于个人具有最后的权利,而个人的最后义务是成为国家的成员”(见于 J. Messner, 前引, 571)。

ties)当中,它占优先地位。公益的建立在法律和宪法的实证性秩序中受到描述,而这个秩序也决定政治权威并使之成为合法的。

由于其独立性和主权性,国家要长期持续并存在,它超过其他的世俗团体。然而,我们不能否认,在今天的条件下,为了达到其目的,国家在很大的程度上依赖于和其他国家的合作。因此,“完备社会”这个概念今天也被相对化了。不过,实际贯彻执行政治任务的责任始终还是依赖于个别国家。

2. 国家的起源

在这里,我们只是在哲学和法律的意义上讨论国家的起源,不涉及历史的具体问题。每一个国家哲学都同意,国家不是人意志的自由发明,而是基于人性的必然条件,因为没有社会“能保持团结,除非某一个领导者给予实际的指导和目标的统一。因此,每一个文明的社会都必须有一个统治性的权威,而这个权威的根源是自然(正如社会本身也是以自然为根本),因而其来源是上主”(Leo XIII^①;参见 GS 74)。归根到底,国家和国家权威的必然性是来自上主的,因为他创造了人并创造他作为一个社会性的和政治性的实在。这样,圣保禄才能说:“没有权柄不是从天主来的,所有的权柄都是由天主规定的”(《罗马书》13:1;参见《若望福音》19:11)。这并不意味着,每一个统治者都是由上主所指定的;但是政治权威本身是上主所肯定的(political authority as such is willed by God)。

经验证明,在比较大的组织团体中,如果没有国家的协助也不能完成很多重要的和必需的任务。连在个人的完满过程中,人也只能在国家的保护和协助下才可以实现存在性的目的;而为了达成人类的普遍目标——就是发挥创世主的奇工并在历史中实现神的计划——人们更依赖于国家的协调和组织能力。

因为人意识到,政治关系(political fellowship)是基于人性的

① 见若望二十三世在 *Pacem in Terris*, 46 条引用良十三世的这一句话。

一种道德诫命,那么国家就不能被认为是一种在个人主义意义上的、简单的、自由组合的结果。国家的制度本身是基于人性,在本质上是人的自然本性的要求。但是,一个国家的具体形式和具体的政治秩序依赖于居民的决定。“国家和它的结构取决于人们的自由意志,正如人们所建立的房子的风格一样。”^①政治的形式(君主政治、贵族政治、民主政治等)、国家的宪法结构、掌权的领导者和党,它们的权威都来自于人民,或许是通过直接的同意,或许是通过沉默的认可。认为个别人是上帝直接选择的并是授权于上帝的(君王的神权)是有悖于人们的经验,同时也不符合上主的做法,因为他多次利用第二等的原因(secondary causes)^②来实现他的计划。在选择一个国家的掌权者方面,人民具有一种角色作用,因而居民也能够罢免一个不负责任的或腐败的权威。

根据教会的教导,政治的不同形式是可能的和可接受的(GS 74)^③。极权主义的国家应该被排除在外,因为这样的制度不承认其权力的任何限度。不过,我们不应该认为,每一个绝对的和专制的政府都是一个极权主义的政府。如果一个社会受了腐败或煽动群众的组织的威胁,一个专制的政府可能是合适的。各种形式的政府关键因素是它愿意并能够为公益而服务以及它愿意尊敬人的基本权利;根据这些因素就能判断一个政府掌权者的基本权利。不过,作为一个基本的原则,居民的成熟程度在选择政府的具体形式上也是一个重要的因素。人民的政治成熟性(political maturity)越高,他们参与政府工作的权利也越大。

① 见 J. Messner, 前引, 562。

② “第二等的原因”指历史与自然条件;上帝通过这些原因影响人间社会,而不一定直接干涉政治。他本身才是“第一等的原因”。——译者注

③ 参见若望二十三世, *Pacem in Terris*, nr. 67f. 但若望保禄二世也同样表达对民主的特殊赞成,因为“民主制度确保居民在决定政治的参与,它为了受统治的人保证选举统治者的可能性,使掌权者为其行动负责任;如果需要的话,人民也能够通过和平方式取代掌权者”(*Centesimus Annus*, nr. 46)。

3. 国家的目的

国家的目的是促进普遍的、政治的公益,也就是建立正义和秩序,确保国内的安全,提供共同的保卫,保持和促进一般的福利并确保一切人享受到自由。特别重要的是,所有的人能得到公益的好处,而必须避免有某一个人或某一居民团体的优先权利。这就意味着,那些比较不幸的团体成员应该获得更大的关注,因为他们似乎不能自己保护他们的权利或提出权利要求。

我们可以辨别国家的两个主要的功能:第一是提供秩序的功能(ordering function)。它在于建立和确保法律秩序。法律秩序是国家一切其他特殊行动的基础和前提。如果这个前提不具备,人们的社会共存是不可能的,而他们在完成共同目标和任务上的合作也是不可能的。秩序的功能也包括共同保卫的任务,因为只有这样才能确保法律秩序。

第二个基本功能是福利功能(welfare function)。它意味着促进居民的普遍经济、卫生、环境和文化福利。国家要创造各方面社会合作的条件以使得所有居民能够获得这种合作的适当成果。个人主义和自由主义忽视了这个福利功能;它认为国家的管理范围应该只限于法律秩序。不过,如今,国家的真正理想受了另一方面的威胁,就是太强调国家的这个功能(譬如某些社会主义的形式)。然而,为了让居民团体本身获得充分的发展,辅助性的原则(principle of subsidiarity)是非常重要的并应该得到确保。在下面我们将会更深入地讨论国家的功能和其辅助性。

肯定国家的目的其必然结果是它要有政治权力,因为如果国家不能对抗那些不守秩序的、不合法的、威胁公益的力量,它就不能施行自己的功能。权力在两方面是属于国家的:作为一个建立内部正义与秩序的组织;以及作为一个自我保卫的组织。

4. 国家的道德特征

因为国家的基础是人的本性,它最后是上主的旨意,也是道德秩序的一个部分。上帝所愿意的国家权威能够向人们的良心发出

呼吁;《圣经》在几个章节中有这样的说法(《罗马书》13:1—7;《弟茂德前书》2:1下;《弟铎书》3:1;《伯多禄前书》2:13—17)。关注公益是个体人格的道德责任的重要部分之一。因为国家的功能“为了人实现各种物质和文化领域中的任务是基本的,它的价值是最全面性的,包括个别领域中的个别价值;因此它是一个具有很高地位的道德价值”。^①

这就意味着,作为道德理念而实现的国家能够向每一个人的义务感呼吁并为了公益而要求合作。国家的道德性质的特殊表现是国家要确保人们之间的最低限度的道德水平。“实际上,在每一个国家当中会有一个最低限度的价值共识,虽然同时也有意识形态的差异、甚至对立……这些价值表现于宪法或简单地作为一个自明的前提,而作为政府、立法者和司法者的国家就要遵守这些价值”。^②另外,国家在施行其命令时使用强制手段也是合理的,因为国家的道德性质给予这种道德合理性(moral justification)。居民则应该要对国家有责任感;他们在实现共同任务方面有义务去支持国家。

二、政治权威和施行它的前提

1. 政治权威的本质

政治权威(political authority)是根据某一国家的法律规定而实现公益的统治权力。因此,政治权威是公益的仆人。然而,在这个任务上,它也同样是上主的管理人(the minister of God)。国家以及国家各种权威的目的与人民的最终目的是一样的,也就是光荣上帝并在他的普世性创世救世计划上要合作。“借着,君王执政,元首秉公行义”(《箴言篇》8:15下)。作为“天主的差役”(《罗

^① 见 J. Messner, 前引, 571。

^② 见 O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit* (Wien: Europaverlag, 1980), 81。

马书》13:6),公共权威要为上主负责任,因为它们就是他的管理者,必须在他面前而为其统治负责,也就是说必须在道德法律的限度内施行其政治。这一点适用于个别的领导者,也适用于国会团体。“行使政权,无论是在团体内,或在代表国家的机构内,常应局限于道德范围内,常应以促进公共福利为目标,并应依循由合法权力所业已制订的法律秩序”(GS 74)。

因为人们的知识有限,人们是软弱的、倾向于片面性并多次为私人的利益而利用权力,所以政治权威必须受某一种监督。因为权威的问题涉及到所有的居民的权利,“人们在确保自己权利和福利的参与是天经地义的,是国家的本质所要求的。任何好的政治形式实际上必须包含这个‘民主原则’。”^①然而,这种参与的具体形式受历史、社会和文化条件的影响。在民主社会当中,大众媒介和反对党在监督政府方面扮演重要的角色。在公共生活和政策方面,这种监督是必要的,但它不应该侵略政治家的私人生活。人们不可以在严格属于私人的问题上去攻击一个政治对手,这是一个公认的原则。民主的公平游戏规则(rules of democratic fair play)要求人们不仅仅遵守法律规定,但也要遵守不成文的契约。

政治权威本有的行动是政策。“它意味着那些为之负责任的人以适当的方式去奠基、保持和增加公益。”^②多次,人们认为政策只是一个权力游戏,而参与的人只贪求职位并暗谋私人的利益。人们经常说,政治是污秽的、黑暗的。捷克总统哈维尔(Vaclav Havel)在90年代初曾说过:“我虽然每天面对很多政治上的可悲的事,但我仍然坚信,政治在本质上不是污秽的。政治最多因污秽的人而被抹黑了……说一个政治家必须说谎、必须有什么阴谋,这是不对的。这纯粹是无稽之谈。”^③政治活动是

① 见 J. Messner, *Der Staat*. Politisch-Theoretische Reihe 2 (Bonn: R+S-Verlag 1978), 99.

② 见 J. Messner, 前引, 138.

③ V. Havel, *Sommernachtsmeditationen* (Hamburg: Rowohlt, 1994) 135f.

一个重要的环境,而所有的人都生活在其中。因此,居民也应该关注这些问题。那些献身于政治工作的人担负一个崇高的与沉重的责任。梵二视政治为一个“很荣誉的艺术”。“凡为服务他人而献身于国家,并接受公务员的责任者,教会认为他们是值得颂扬和尊重的”(GS 75)。国家权威的任务和道德义务构成政治伦理(political ethics)的领域。我们在下面列出一些在所有政治活动方面有效的基本要求。

2. 负责任地施行政治权威的要求

一切有关的官员,包括君主,都必须是国家的忠诚仆人。他们必须谨慎地施行其权威并得充分地认识法律规定。他们必须公平地和中立地管理和分配公共价值。社会的公平秩序也意味着个别居民和中间组织的私人权利受到尊重。

高效率 and 优良的管理有这样的前提:公共官职的人员是有尊严有能力的人,而那些不能胜任的官员应被罢免。按照保护主义或按照个别组织(政治、社会、宗教组织)的优惠待遇而分配官职的做法是不公义的和不许可的。同样,一个没有足够能力的人不许接受某一个官位。另一方面,如果那些适合当官的人为了接受这个既困难又崇高的任务而作充分的准备,那是值得赞成的。一位具有能力的人甚至有义务接受某一公共官职,如果没有别的有能力的人。

政府的权威和官员必须以公正的、不偏不倚的、可靠的方式管理其部门。梵二要求他们履行职责的态度应该是“不关注私人的利益,也不接受贿赂”(GS 75)。那些接受贿赂的人应该受到适当惩罚的压力,特别当他们因接受贿赂而侵犯自己的义务。那些为了私人利益而利用官位或揭露官职秘密(特别是国家机密,但也包括个人秘密)也应受惩罚。

由于现代社会的生活是如此复杂和动态的,哪怕是一个很谨慎地被建立的法律制度,它也总是在某一个程度上不能完全符合社会的需要。这个事实要求公共权威对关于法规的真正意义有清

楚的了解并能灵活地贯彻执行。^①另外,政府面对很多希望(这些是很值得注意的价值),但政府不能同时满足所有的要求。这一点就要求人们有协和(compromise)的能力并了解到优生的任务。政治是达成可能的技术(Politics is the art of reaching out for the possible)。

前面所陈述的有关辅助性原则的规定在此也必须提出。特别是现代的社会福利国家倾向于扩展其控制和权力,以至于个人的责任和自由受到减弱。国家正在继续不断地采取新的措施和功能,涉及到教育、卫生、公共设备、社会政策、经济等方面。国家权威必须确保尽可能大的自由给予个人、协会和中间组织,以启发他们个别的主动性(personal initiative),国家的干涉只限于那些小团体无法完成的任务。

三、国家权威的任务和道德义务

国家的权威和任务是基于国家的目的;而该目的则是保护及促进国家的普遍公益。在国际关系方面,统治权威必须保护国家的权利免受他国的侵略,如果需要的话也要采取战争的手段(通过战争来保卫国家的问题很复杂,下面将要讨论这个问题)。国家权威必须在国际政治上以节制和尊重他国权利的态度确保本国的利益。在国际团体中,国家权威必须与外国合作,并将部分统治权转让给国际权威,——如果这样做是出于本国的利益。同样的原则也适用于国与国之间的条约或联结。

1. 立法和掌管正义

通过宣布法规及施行制裁,国家必须坚持和保卫所有居民的权利,必须维持公共秩序与平安并促进公益。“对于一个有宪法的国家来说,法律必须根据宪法而被规定,法院的司法和管理

^① 参见若望二十三世, *Pacem in Terris*, nr. 72。

都要遵从法规……而具体的管理规则必须是根据有关的法律和条例。”^①

(1) 有关正义的立法行为的条件已在别处讨论过(参见伦理神学的普遍原则)。每一个法律的基本准则就是公益、自然法和人由上主所获得的目的。在这个基础上,国家权威必须决定、宣布和施行实证性的法律(positive laws, 亦译“实证法”,即成文的具体法律规定)。这自然包括人权,人权在《普遍人权宣言》中获得了基本的表达;另外还有补充它们的国际性契约。^②

因此,国家权威很明显地有一定的限度:任何有悖于公益,有悖于自然法或有悖于上主启示的规定都不能通过国家的宣布而成为法律。另外,公共权威也必须尊重因时间长而获得的合法权利(acquired legal titles)。不过,自然法也不能证明这样的观点,即说宪法或法典是永远不能改变的。没有一个法典是不需要改进的,因此每一个宪法也必须提出和平发展和有秩序转让的方式。另外,人们所立的法规总是不完全的,并多次是调和的结果,因此“也必须指出,法律秩序不能代表社会的惟一伦理标准”。^③ 将国家所规定的实证法等同于道德秩序的观点必须获得纠正。

国会的代表和议院中的人必须尽力促进良好的法律并利用其全部影响来防止恶劣法律的出现。对他们来说,参加讨论会和批准法案是义务性的;所讨论的问题越重大,他们的义务也就越大。在规定恶劣法律方面的合作是罪行,除非这样能避免更大的害处。譬如,国会接到两个法案,第一个要求随时能进行堕胎,第二个要求在怀孕期头三个月允许堕胎。如果在这个情况中没有希望通过第三个法案,那么基督徒代表可以投第二个法案的票,以防止第一

① 见 Klose, “Staat”, *Neues Lexikon der christlichen Moral*, (Innsbruck: Tyrolia, 1990), 728.

② 参见 *Basic Documents on Human Rights*, ed. by Ian Brownlie (Oxford: Clarendon Press, 1992).

③ 见 M. Vidal, *L'atteggiamento morale*, vol. 3 (Assisi: Cittadella, 1981), 12.

个法案获得批准。在这个情况中,他们也必须明确地表达自己的立场。^①

立法权威不可以太轻易地将立法权利转让给比他们低级的行政权威,使那些人规定广泛法律的具体条文。经验表明,这样的“骨骼法律”(缺乏具体规定的“肉”)不能受到检查,而在具体应用它们时会出现很大的空间。立法者的义务不允许他将其权利的一半转让于别人。“如果一个问题超过纯粹技术性的细节,国会没有授权的真正权利,因为没有人能放弃一个根据于义务的权利,除非他能肯定其目的会是达到的;这不属于立法者的个人问题,但他要为此负责任。立法者就有这样的责任,无论是君王或通过选举的国会。”^②然而,被转让的立法行为指出另一个问题;就是立法者不能担起他们的负担,因为他们被困于很多属于中间体制的管理范围的问题。在这方面也必须更坚定地施行辅助性的原则(the principle of subsidiarity)。

(2) 正义的管理(the administration of justice)的目的是确保法规的履行并保护人们不会遭受不义;同时也要让居民正当地了解他们的权利和义务。律师和法官必须有特别扎实的法律知识,他们也必须熟悉现代生活的具体条件,因为法规就是适用于这些条件。获得这些知识通常只能是通过实践。如果他人因律师的“有罪无知”(culpable ignorance)^③而受损失,这位律师就要负责任。

法官和律师的最先义务之一是廉洁奉公和不偏不倚,根据平等的原则而适用法规。《圣经》中的早期文献就说法官必须作不偏不倚的判断;这是他的一个重大的义务。特别在接受贿赂时,法官

① 参见若望·保禄二世, *Evangelium Vitae*, 1995, nr. 73。

② 见 J. Messner, 前引, 640。

③ “有罪无知”指一个人为其无知要负责任。相反地,当一个人无法克服自己的无知,他的“无知”就是“无罪的”。而一位律师如果没有深入地学习过法学,那么他的无知在相当程度上是有罪的无知。——译者注

将犯重大的罪恶。“你对穷人的诉讼,不可歪曲他的正义。作伪的案件,你应戒避。不可杀无辜和正义的人,因为我决不以恶人为义人。不可受贿赂,因为贿赂能使明眼人眼瞎,能颠倒正义者的言语。”(见《出谷纪》23:6;亦见《肋未纪》19:15;《申命纪》16:19下;24:17)

《普遍人权宣言》正当地要求所有人在法律上的平等。“在法律面前所有的人都是平等的,而所有人都无区别地拥有权利获得法律的平等保护”(第7条)。虽然现代的国家通常都宣布法律上的平等,但在实际的生活还需要做出很大的努力。譬如,诉讼时得付出很多钱;这样比较穷的人就处于不利的情况中。人们应该帮助比较穷的人,降低费用,以使其能够利用法律的设备;这一点也许通过国家、地方权威和律师协会的合作可以完成。而且,正如医疗伦理的规则是医疗费应该与病人的付钱能力成比例,穷人在需要时给予免费的服务,法律服务也应该是这样;律师的伦理原则(ethical code for lawyers)中应该也有这样的规定。

法律安全(legal security)不可缺少的前提是法官不受国家的影响,所以他能独立地、充分地自由地遵照良心下判断。现代宪法国家通常用分开司法权和行政权的手段来确保这种独立性。

2. 促进社会经济福利

该任务包括经济增长、社会政策、医疗和卫生条件,以及(在现代越来越重要的)环境保护的措施。

就经济计划而言,自由主义主张最低限度的国家干涉,而社会主义则倾向于高度的国家规划。不过,两个制度都有其缺陷,而人们应该避免这些缺陷。一方面,“个人的主动能力和竞争的相互影响不能确保足够的发展。我们不能继续增多富有人的钱和权力而同时将穷人窒息于困境、增多其痛苦。”^①另一方面,国家如果有权利无节制地干涉经济问题,那么个人的主动性(private initiative)

^① 见保禄六世, *Populorum Progressio*, nr. 33。

就被窒息了。因此,国家权威应该将个人主动性、中间体制和国家经济计划结合起来。我们在第十一章会更详细地讨论国家在经济的角色。

“社会政策指的是国家通过措施和制度来保护某些社会团体以免他们陷入不能分享公益的困境。”^①社会政策中两个极为重要的关键问题是工作条件和收入保障。就工作条件而言,社会立法要通过关于工厂的规定而保护工人的身体、生命、健康。雇主有道德义务来遵守这些规定。国家代表和工人代表都应该去检查工作场所,以确保这些规定的贯彻执行。

工资保障主要靠普遍的和强制性的社会保险。这种保障必须为不幸事件提供一个后盾,比如在养病、事故、残疾和失业以及在更大的家庭业务方面。在现代世界中有四个一般的社会保险的范围,它们是老年、残疾和幸存者保险;健康和孕妇的保险;工作保险;失业保险。这些保险不一定都由国家来管理。在这里也可以适用辅助性的原则。在很多情况下,个人要负责,以免政府在这方面要负起太重的担子。不过,国家必须监督保险制并补充那些私立保险公司不能完成的任务。有时,某些收入很低的社会团体处于困境中,譬如收入低的农民。教宗若望二十三世曾提出这个社会正义问题:“那些给所有人设立的保险制度不应该因人们的经济背景不同而有差距。”^②社会保险制度确实能为一个国家总收入的重新分配起很大的作用。这样,保险制能有效地减少不同社会阶层之间的不平衡。

最后,“政府也应该尽力地和有效地提供适合的就业机会,以符合工人的能力。”^③另外,国家对环境保护的责任将在第十二章予以讨论。

① 见 J. Messner, *Social Ethics* 前引, 647。

② 见 *Mater et Magistra*, nr. 135。

③ 见 John XXIII, *Pacem in Terris*, nr. 64。

3. 照顾文化和道德价值

国家的文化功能包括教育和训练、培养各种科学和艺术并促进好的道德标准。

上面(在有关父母的义务和权利)已经提到,国家拥有权利向居民要求一个基本的、普遍的教育水平,它能规定教育标准和创办学校。国家的任务之一就是它要给居民基本文化的好处。居民教育和政治教育也应该是其中一部分,因为在今天的社会当中,人们需要这样的教育,以在政治生活中能有所贡献(参见 GS 75)。另外,“人们应该尽量给那些具有学习能力的人提供高级教育的机会”,让他们发挥其天赋并能更好地为团体服务(GS 60)。

国家有义务尊重父母对私立学校的权利,只要这些学校符合所规定的标准;而在国立学校中,国家也要尊敬父母的愿望,特别是在孩子的宗教教育和道德教育方面。这是因为在这些方面,国家只是父母的代表,而父母将其教育权利的一部分转让给国家。

在文化领域中,国家的功能在于保护文化价值免遭滥用或压迫,并促进文化价值,使所有居民能分享它们。这首先是大众媒介的领域。自由意见和表达的权利、信息和沟通的权利是任何自由社会中的基本价值,但在文化生活中它们特别重要。“‘不违背公益的尽可能大的自由’这个原则在灵性—文化的领域(spiritual-cultural realm)中无条件地有效。”^①虽然如此,艺术家也受道德要求的约束,而他们也必须尊敬别的公民的合理感情(比如不能因色情性的或亵渎性的著作得罪人),也必须为一个更好的世界而服务。

就公共道德而言,基督教伦理始终反对相对主义(indifferentism)并坚持认为公共道德是公益中的最高价值之一。国家是公益的保卫者,也应在这方面防备毁灭性的力量。梵二提到了,国家必须保护和促进婚姻及家庭的纯正性并要在这方面保护公共道德

^① 见 J. Messner, *Der Staat*, 前引, 169。

(GS 52)。同样,政府应该“创造和促进一些有助于修道生活的条件”(DH 6),并且确保宗教自由。社会本身会受到那些宗教性和道德性美德的好处,而人的道德素质就来自人对上主旨意的忠信。

在现代社会中,讨论公共道德的焦点就是广播、电影、电视、文学和青少年所能获得的娱乐。诚然,非常严格和苛刻的措施有时没有好处;不过,没有人怀疑,特别是年轻人和青少年需要一种保护,以免遭毁灭道德的影响。因此,国家为了保护年轻人而施行立法(正如许多国家所作)这一点很值得赞成,而且也是必要的。

4. 公正财政的要求

为了一般的公益,特别是为了一国的经济发展,财政和预算政策是非常重要的。为了能完成其任务和功能,国家也确实需要来自税收的收入。公益的需要就是国家收税权利的基础,但公益的要求也限制这个权利。税可分为直接的税(direct taxes,即是工资税、利润税、个人税、贸易税、财产税)和间接税(indirect taxes,即是奢侈物品的税、酒税、烟税、石油税等等)。财政的一个基本原则是,税务的分配应该是平等的并应该是符合纳税的能力。这一点意味着比较穷的阶层与比较富有的阶层相比不应该承受很重的税务负担。相应地,税法应该向高收入的阶层要求更多税,而奢侈物品的税也要多于一般的用品。

税务制要为国家在公益方面的开支而提供基础,同时它也是经济政策的工具。税务能在三个方面影响经济的发展。“它能影响‘大和小’的秩序,因为对中小企业和对大的企业的税务有所不同;它能促进或阻碍国民经济的某些部分,它也能成为工业位置政策的工具,能促进或阻碍某些地区的企业。”^①同时,通过影响收入和财产分配,税务制也是调整社会秩序的手段。

税务的限度依赖于经济效率的原则。太高的税务会减缓经济进步。如果税务窒息经济上的活力、阻碍资本和经济效率,应该被

① 见 J. Messner, *Social Ethics*, 1965, 685。

视为是有害的。值得注意的是,一般来说,公共企业比私立的企业在管理方面的付出更昂贵,利用资源也不那么经济。因此,高税务意味着,经济生产价值的一个相对大的部分不能获得最理想的用途。

如果税务不公平地分配负担、给小收入者相对大的压力,或如果税务困扰着有多个孩子的家庭,这就是不公正税务的表现。税务也必须尊重个人财产的权利;如果不这样做就会有税务太高的坏后果。在这方面,税务的快速增加在有的国家中会引起人们的不满。一个独立的拥有财产的社会阶层为公益是重要的。“正如各国的历史所表明,更大的财产也带来了那些能够培养精神价值的条件,而这些超过物质价值的精神因素对于为了文化的生命和成长是必要的。”^①

5. 国家的刑事司法权

公正的刑事立法的基本原则是下面的几条:(1)无法规则无惩罚(*nulla poena sine lege*)。如果某人的行为或缺乏行动(*act or omission*)在发生时没有构成国家法规或国际法上的犯法行为,那么这个人就不能为了其行为受罪。在犯法行为方面也应该适用行为发生时候的标准,而不能适用后来的新刑法的惩罚标准。(2)无罪过则无惩罚(*nulla poena sine culpa*)。不可以有人受某一个犯法行为的惩罚,如果犯法行为不是出于他个人的罪过(*personal guilt*)^②。人不可以遭受任意的(即无根据的)监禁(*arbitrary detention*)。(3)在怀疑中要站在被告者的一边(*in dubito pro reo*)。一个人必须被认为是无辜的,直到他的罪过根据适当的法律程序而得到证明。

在刑法的事物上,对于正当法案的权利是最为迫切的。如果别人向其提出任何犯法控诉,每一个人都有权利获得独立的和不

^① 见 J. Messner, *Social Ethics*, 1965, 688。

^② “*guilt*”、“*culpa*”亦译为“罪责”、“罪咎”。——译者注

偏不倚的、在法庭上公开、公平的审案机会。所谓“公平审判”(fair trial)包括被告者以他能懂的语言获得关于控诉的快速和仔细的知识,而如果需要的话,也得给他一个翻译者;公平审判意味着,被告有权利以获得法律上的协助(律师)以及准备答辩的适当时间;另外,公平审判意味着,法庭不会不适当地推迟开庭;最后,也必须有呼吁更高法庭的可能性。^①

(1) 国家的一般惩罚权利

在此要辨别两种惩罚,即那些意味着个人罪过的惩罚和那些与个人罪责无关的预防措施(precautionary measures)。今天所采取的惩罚大多是财务上的惩罚(80%)、监禁、失去某些居民的权利和许可(如收回驾驶证)、失去职位。预防措施是将不正常的犯法者监禁于精神病院、社会治疗机构或类似其他机构;将那些因上瘾而犯法的人送到“戒毒机构”(institution for detoxication)以及安全监禁(security detention)。

国家惩罚犯法者和监禁其他侵犯规律者的权利是必要的;该权利是为了确保社会的秩序,而社会秩序是公益的重要因素之一。其主要理由不是犯人的罪过,而是公益的保护;国家能监禁不正常犯人的事实就说明这一点。所有的惩罚和预防措施都是为了保护公益。

预防措施的目的是治疗那些引起犯法行为的恶习,或者(如果不能治疗的话)将犯人安全地监禁。另外,惩罚措施也要通过教训人民而确保法律秩序;这是通过普遍的或特殊的预防、将危险和不可纠正的侵犯者隔绝以及在可能的程度上提供赔偿。

首先,别人所受到的损失要求一种复修。损失应该获得恢复和赔偿。如果犯人的意向是犯法的,惩罚通常会比所引起的损失

^① 参见 Universal Declaration of Human Rights, 9—11; International Covenant on Civil and Political Rights, 1966, art. 14f; Ian Brownlie, *Basic Documents on Human Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 23, 133f.

更大。^① 这里就要提出报应理论(retribution theory)。旧约中的同等报应法(*lex talionis*)就宣布了:“若有损害,就应以命偿命,以眼还眼,以牙还牙,以手还手,以脚还脚,以烙还烙,以伤还伤,以疤还疤”(《出谷纪》21: 23—25;《肋未纪》24: 17—20;《申命纪》19: 21)。在那个时代,这种规定确实是惩罚的人道化(humanization of punishment)。当以色列的邻居国以好几个惩罚处罚了单一个犯法行为并很自由地适用残害身体的惩罚,梅瑟(摩西)的法律只以一个惩罚偿还一个犯法行为。不过,这种报复性的正义太苛刻,因而早就被放弃了。但正义确实要求人们还给所偷的物品、恢复所破坏的东西、纠正诽谤和通过有意义的行动(satisfaction)赔偿其他的损害。这样,受害者就会获得其财产的恢复或者在别的地方帮助受害者。但是毁坏犯法者的身体不会对受害者有好处,因此其他的惩罚取代了身体毁坏,主要是罚钱和徒刑。所以,严格报复的原则被放弃了,但补偿(satisfaction)的原则并没有被完全放弃。犯法行为造成了损失,不仅仅是受害者的损失,而且也是整个社会秩序的损失。其结果是秩序的不稳定,而这个损失也应获得恢复。社会团体必须要决定哪一种补偿(即是惩罚)能被认为是合适的补救方法(due reparation)。当然,补偿必须和所引起的损失成比例。在那种足以恢复正义平衡和法律秩序稳定的范围内,社会权威应该只要求最低限度的惩罚。但是,一个公平的审判也会考虑到受害者在心灵上所遭受的损害(譬如在强奸案或暴力案)。这种考虑背后的理论应该可以称之为赔偿理论(reparation theory),而不是报复理论(retribution theory),有时也被称为赎罪理论(atonement theory)。如果不以宗教的意义看待这种“赎罪”,它也会有一定的意义。

① 譬如说,给漏税者定的罚款还要超过他所骗来的钱。如果不这样做就不会有任何遏制作用(deterrent,亦译“阻吓”);那些敢漏税的人长期以来还会有利益,因为不是所有的漏税者都被发现。

其次,刑法立法教训居民,某些行为是不允许的,因为这些行为是有悖于公益的;同时,惩罚也会加强居民对法规的遵守。通过对受惩罚的恐惧,那些倾向于恶行的人必须受到制止。真正将惩罚施行于一人身上这一点表示公共地反对其犯法行为并这样巩固规则的有效性。这也是普遍预防(*general prevention*)的目的。

其三,那些违犯了法律的人应该受到教育,以使他们改过而成为更好的人。这就需要纠正措施和(如果需要的话)限制他们的自由。这也就是特殊预防(*special prevention*)的目的。虽然是无期徒刑,但也很少会超过20年。这个事实表明,改变犯法者非常重要。因此,监狱的条件应该要促进犯法者的悔改而不要造成负面的影响。同时,惩罚对犯人未来生活的影响也要得到考虑。人们应该提供良好的条件,以促进那个重新获得自由的犯法者的社会整合(*social integration*)。

其四,公益的确保意味着以足够安全的措施制止犯法者,以免他继续侵犯法规。特别对于那些难以纠正、难以教育的人更是如此。在这里,决定犯法者的罪过不是最重要的;而保护居民则是首要的任务。安全措施的种类就要符合特殊的需要。

最后也应该注意到,犯法行为不能与其发生的社会环境完全隔离而加以判断。犯法者多来自一种有问题的社会背景。“人们早就说过,犯法行为不是一个孤立的现象,也不能纯粹在个别犯法者的身上获得解决。犯法行为提出社会问题,而这些与犯人的环境,其亲戚、朋友、邻居和同工都有关系。”^①基于这种犯法行为和社会条件不足的互相影响,社会上的人在道德上有义务和犯人保持某种团结。这个团结会影响惩罚是以人道主义的原则而施行的,也会影响犯人重获自由后所得到的协助。不过,那些能够提供协助的人员和措施是非常有限的。为了这些也要花钱,但在预防

① 见 Mueller-Dietz, “Strafe und Strafbewältigung in rechtlicher Sicht”, *Versöhnend durch Strafen*, ed. by W. Molinski (Freiburg: Herder, 1979), 50f.

犯法行为方面花的钱也能减少社会的开支和负担。

福音的基本要求是对于囚犯要有一种同情的态度。耶稣曾说“我曾在监狱里，而你们来看我”（《玛窦福音》25:36）。另一个章节劝勉人们说：“你们应怀念被囚禁的人，好象与他们同被囚禁；应怀念受虐待的人，好象你们也亲身受了一样”（《希伯来书》13:3）。一般来说，在那些挨饿的人、穷人、病人或陌生人身上看到耶稣比较容易，但在囚犯身上看到耶稣难一些。当人们想到被囚禁的人，他们就想到一些消极的东西。囚犯被视为一些对社会没有贡献的人，他们被视为一种负担。因此，他们被忽略，受歧视，甚至那些他们最需要的人也不理他们。如果要为囚犯进行服务，需要有很多理解、同情、勇气和慈爱。但是，如上所述，在很多情况中，一种不良的社会环境造成了这些犯人的错误生活方式。属于教会的人应该从跟随耶稣的角度来看这些犯人。一位俄罗斯作家曾这样说过：某一个社会的文明水平能够从其监狱的情况来作评估。

（2）国家对于施行死刑的权利

众所周知，国家拥有一般施行处罚的权利，但关于国家施行死刑的权利问题仍然有争论。人们常常基于人道主义的思考而反对死刑，而有些国家就放弃了死刑。因此，讨论国家对施行死刑的权利（或者在严重犯罪对施行死刑的义务）的问题是必要的。

圣经旧约中的一些经文明确地表示，国家在比较严重的犯罪案既有权利也有义务施行死刑。“因为血能玷污地；在那里流了血，除非流那杀人者的血，为那地没有其他取洁的方法”（《户籍纪》35:33；《创世纪》9:5下；《出谷纪》21:12—25；《户籍纪》35:16—34）。除了杀人犯罪外，其他的严重罪行（如亵渎、性行为方面的重大罪行、崇拜偶像等）也受到了死刑，不过，后来的犹太人传统越来越谨慎地施行死刑。

因为新约是旧约的完成，人们不能简单地将旧约的条例适用于现在的恩宠秩序。新约不如旧约明确（less explicit than the OT），不过它也不否认国家施行死刑的权利。在面对比拉多

(Pilate)时,耶稣并没有反驳统治者关于生与死的权力(《若望福音》19:10下)。而《罗马书》13:4毫无疑问地意味着国家拥有以“剑”施行刑法的权利。“你若作恶,你就该害怕,因为他[掌权者]不是无故带剑;他既是天主的仆役,就负责惩罚作恶的人。”

教会的教导始终坚持了这一点:在原则上,国家有施行死刑的权利;但是,在最近几年内,教会在这方面也变得比较严格一些。1994年的《天主教教理》中有关的说法指出,公共利益能够“按罪行的严重性惩罚犯罪人,在极大的严重情况中也不排除死刑。”然而,1997年的拉丁文权威版本加上一点:“如果这是唯一的可行之道,藉以有效地保护人命,免受不义侵犯者之害”(2267条)。①若望·保禄二世的通谕 *Evangelium Vitae*(《生命的福音》,1995年)认为,死刑只能够在一些极端的情况中允许,如果根本没有别的办法保护社会。然而,今天“这样的情况非常少,实际上是不存在的。”这个文献第56条也提到《天主教教理》2267条,在那里有这样的说法:“如果非杀伤性的方法足以卫护人们的安全,免受侵犯者之害,掌权者只应采用这些方法,因为这些方法更符合公益的具体条件,也更合乎人性的尊严。”

作为国家施行一般处罚的理由不一定也都能说明施行死刑的权利。譬如,犯法者没有机会通过处罚而改过从善。然而,如果他以赎罪的精神接受死亡,他能恢复其作为道德实在的尊严。②这仍然可以视为是犯人的革新,并具有深远的社会和宗教意义。

那种赔偿理论(reparation theory)要求引起社会受损的人也要赔补损失。损失越大,其要给予的赔偿也就应该越大。人们曾

① 原文: *Traditionalis doctrina ecclesiae ... recursus ad poenam mortis non excludit, si haec una sit possibilis via ad vitas humanas ab iniusto aggressore efficaciter defendendas.*

② 在1976年,被判的凶手 Gary Gilmore 在美国的 Utah 成功地坚持了,他有权利为了他所作的罪恶去死。

多次认为,就那些非常严重的罪行而言,最为适合的“赎罪”就是犯人的死亡。但是,如果社会在具体的历史条件下认为其他形式的赔偿也能够恢复正义,那么国家也可以谨慎地决定以其他惩罚代替死刑。另外有两个因素支持这种代替:第一,完全排除处死一位无辜者的可能性是非常难的^①;第二,在精神病和没有精神病之间也很难划清界限。

就死刑的遏制作用(deterrent effect)而言,刑事学专家怀疑它的作用比其他的惩罚(如无期徒刑)更大。不过,在这里要很小心地作辨别;有的国家完全取消了死刑,而另一些国家理论上还保留了这个可能性,但它们很少施行它。在这种条件下,死刑的制止作用在第二种国家中也大概不会比在第一种国家中大。但是在那些坚决施行死刑的国家中,犯罪率好像能受到有效的控制。这就是因为如果犯法行为遭受处罚的可能性很大,那么制止的效果也就大。所有时代的人们有一种相当普遍的看法,那就是将死刑视为一种阻吓和遏制(deterrent)的工具,并认为犯人怕死比怕无期徒刑更深;这些看法也许不是完全错误的。

在这个问题上,保护公益的论点特别重要。^② 那些严重地威胁其他居民和团体的福利必须在他们败坏行动上受到阻止。保护公益的需要是否意味着处死犯人,这个问题就取决于他的死亡是

① 近代就有这样的“正义的误用”的实例,如1950年在英国以绞刑处死的无辜的人 John Timothy Evans;他被诬告杀害其女儿。后来的事实证明了,真正的凶手是 Reginald John Christie,而他本来就是讼案中的主要见证人。凶手后来被发现时已杀死了6位妇女(见 A. Regan, “The Problem of Capital Punishment”, *Studia Moralia* 14, 1976, 215, footnote 19)。就美国各州的死刑情况,伦理神学家 John McCormick 曾说:“那些反对死刑的人始终没能提出一个很突出的殉道者的案件,因为自从美国最高法院于1976年再次恢复了死刑时,到今天有519个人被处死,但其中没有一个后来被发现是无辜的。”(*Newsweek*, 15 Feb. 1999, 33)。

② 参见托玛斯·阿奎那《神学大全》II—II, Q. 64, a. 2: 杀死一位威胁团体并有腐败影响的犯人,就等于割掉身体上的一个生病的肢体;而对于公益来说,这是合法的,甚至是可赞成的。

否是保护居民团体公益的唯一有效和道德上的可能方式。^① 其结论是：在不同时代中和在不同的条件下，为同样的犯罪行为所施行的惩罚可能是不同的（譬如在战争与和平的时代）。死刑在某些条件下可能是合适的与必然的，而在另一此条件下则是不必要的。这在很大程度上取决于国家实际上能不能安全地监禁犯人。^②

保护公益的论点为那些威胁他人生命的精神病患者同样有效。如果一个社会没有提供安全监禁的条件（譬如在原始社会中），那么团体自我保卫的权利也意味着他们杀死一位危险的精神错乱者是有理由的（justified）。虽然在这个情况中没有正式的犯罪行为，但这样的人仍然是攻击他人生命的，尽管在被捕后他危害别人只是一种可能性。

如果一个国家能够通过其他的方式保护公益免遭犯法者的威胁，在原则上可以用其他的惩罚取代死刑。这是因为国家应该无条件地利用施行死刑的权利这一点是不能证明的；同样，国家有义务来取消死刑，这个说法也不是自然明白的。不过，当死刑被利用时，人们必须防备法律上的错误和“司法凶杀案”（judicial murder）的发生。另外，国家中应该有一个能将死刑转为其他惩罚的权威。在那些危险的精神错乱者那里，安全的监禁是必要的，如果这样能保护团体。

- ① 反对死刑的人有时提出，在死刑中人只被视为工具，而这是不应该的。但是，康德本人（他首先提出了“工具论”）并没有认为，该原则和死刑有什么矛盾；黑格尔也没有这样说。关于那些学者的论点，请见 A. Regan, 同上, 230 页。该文章值得注意。另外，请见 B. schueller 关于这个原则的看法；他认为，在科学的伦理探讨中，这个原则可能没有很大的用处（“Der argumentative Hinweis auf die Würde des Menschen”, in *Die Begründung sittlicher Urteile*, Patmos, Düsseldorf, 1980, 321—336）。
- ② 从费用来看，至少在美国，死刑比无期徒刑更贵。“差别在于起诉费。死刑的案件比不涉及死刑的案件费至少四倍。加利福尼亚（每年平均有 8 个人处以死刑）为这些死刑案花 9000 万美元，这是超过一般费用的开支。”（Newsweek, June 12, 2000, 22）。

四、促进和平与国防

1. 促进和平

和平一般被认为是没有战争、没有暴力和恐怖,这是“消极的和平”(negative peace)。在深层的根源上,和平是“自由、公平和动态的秩序而带来的安宁”(tranquillity of a just and dynamic order of liberty),这是“积极的和平”(positive peace)。^① 一个公正和稳定的秩序意味着一切人在生存和发展上有保障,也意味着对人权的尊重。在这种积极的意义上的和平是一个非常崇高的理想;人类在世界上总是要不断地为了这个目的而努力工作,但同时也总不会完全实现它。因为和平在特殊的意义上要关注权利和正义,它也被定义为“正义的工程”^②那些长期地包括严重不义的情况本身就等于是一种暴力。反过来,坚定地缔造一些正义的条件就是预防暴力政策的核心。预防的政策比后补损失更好。

和平是一个在很多层面要实现的价值,从家庭开始,到各种中间团体、宗教组织,直到国家和国际关系。本章的对象就是国家之间的和平,即国际和平。然而,个人和小团体也需要和平地解决冲突。个人的正义感、对他人的关怀、没有成见、宽容、能够妥协(compromise)和团结,这些都是在高层次方面创造和平的重要前提。

另外,人们也必须在其内心深处和在良心上与自己有和谐。归根到底,人间的和平需要与上主的和平和谐以及承认他的旨意。这是圣经的想法。内心的不和睦会阻碍外在的和平,并会成为与周围环境矛盾的泉源。“只有当人们与上主和睦时,他们才能维持人际关系的持久和平。与天主的和平、与自己的和平、内心的和平

① 见 Val. Zsifkovits, “Friede”, *Neues Lexikon der christlichen Moral*, 1990, 203。这个定义只是发挥圣奥古斯丁早就提出的说法:和平是“秩序的安宁”。

② 这个定义能够在很多文献中找到,其中包括托玛斯·阿奎那和比约十二世。它的来源是旧约 Isaiah 32:17。

与人类的和平,这些都有关系。”^①从这个角度来看,为和平而祈祷是非常重要的,因为祈祷能改变人们的心,能使他们与天主和好。

和平的策略必须消除战争与暴力的根源并尊重他人和其他民族、国家的尊严。这不仅仅是国家领导者的关怀,而所有居民(特别是那些形成公共舆论的社会力量)都要参与。“决心尊重他人及各民族的尊严,实行并致力于博爱,是建树和平的必要因素”(GS 78)。如果居民促进对国内其他民族或属其他宗教人士的憎恨,或者促进对于其他国家的憎恨,那就是违背博爱以及违背创造和平义务的罪恶。如果那些对大众媒介有影响的人这样做,那是特别重大的罪。因为政府官员“为民众的舆论及意见所左右。当敌对、轻视、不信任、种族仇恨和固执成见在人们中间制造分裂及冲突时,则他们建树和平的努力,便是徒然的”(GS 82)。在很大的程度上,广播、电视和报纸会“创造一种各民族彼此理解的气氛或创造一种充满憎恨生暴力的气氛。因此,一种预防冲突的政策也需要注意到大众媒介专家的职业性训练和伦理教育”,并需要对他们的报导提出批评和指导。^②缔造和平是爱人类的崇高表现,因为在战争中会出现巨大的威胁着人民的危害。

持久和平的前提是所有利益团体的合法期待与关切都获得满足。因此,在这个过程中的对话非常重要。“最典型的工具就是采取对话的态度,就是在那些和平受威胁的地方耐心地介绍对话的程序与规则,即在家庭中、社会中,在国与国之间和在不同国家共同体之间。”^③建设性的对话意味着会聆听对方的理念

① 见 *Out of Justice, Peace*. Joint Pastoral Letter of the West German Bishops, *Winning the Peace*. Joint Pastoral Letter of the French Bishops, ed. by J. Schall in one book (San Francisco: Ignatius Press, 1984), p. 39 (nr 20)。

② 见 Pastoral Letter of the German Bishops, Gerechter Friede (Bonn, 2000, *Die deutschen Bischoefe*, 66) Nr. 127。这个文献基本上继续 1983 年的牧函 *Out of Justice, Peace*, 见上。

③ 见 John Paul II, Message for the World Day of Peace Jan. 1, 1983, quoted in *Out of Justice, Peace*, 前引, 35 (nr. 7)。

和希望并准备纠正自己的立场,如果公平的原则要求这样做。“人们能避免危险的误会,如果各方面认真地和继续地愿意纠正自己的立场,同时也适当地考虑到对方的经验与忧虑、其利益、见解和价值观。”^①双方的期待应该是以“金科玉律”(golden rule)为准则,而金科玉律就要求人们,自己希望所受到的待遇,也要给别人(to the other be done what one would wish to be done to oneself)。

梵二说,有时候对某些问题会有不同的回答,而基督徒也应该注意这个劝告。“按照基督信徒对事物的看法,信友在某些场合中,多次做出某种决议。但另一些具有同样诚意的信友,对同一事件。可能抱有不同见解,这也是常见而并非不合法的事”(GS 43)。这个意识必须培养双方之间的宽容精神。对于宽容的特殊危险就是那些自己认为拥有不可怀疑的真理的意识形态;它们实际上与人及社会的本性有矛盾,因此是协议和妥协的严重阻碍。所以,参加某种冲突的各方都要批评性地反省自己的前提和成见。作为一个规则,民主体制中的意识形态相对弱,而在权威主义和独裁制度中的意识形态相对强。

保禄六世教宗曾说“和平的新名字是发展”。为了确保世界和平,人们应该关注那些发展中的国家所需要的协助与经济上的正义。由于国际经济的互相依赖关系,这个问题越来越重要。教宗若望保禄二世加上了“互相依赖关系必须成为团结,而其理论基础是,受创造世界的物品是给予所有人的”。因此他认为,“和平是团结的结果”。^②

这种团结也包括为政治避难者给予保护,并接受那些寻求安全的难民。1948年的人权宣言也包括这种避难的权利(right to asylum):“任何人都有权利在他国寻求保护,以免于迫害”(第14

① 见 *Out of Justice, Peace*, 前引, 77 (nr. 134)。

② 见通谕 *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, nr. 39。

条)。这项人权因 1951 年的有关避难身份协议而获得更充分的描述。在这里,第 33.1 条有关键的作用:“签名国都不可以以任何方式驱逐或送回(return, refouler)难民,无论他来自什么地区,无论他的生命因什么原因受威胁,不管这些原因来自一个人的民族性、宗教信仰、国籍、社会团体或政治意见。”^① OAU(阿富利加统一组织)的国家更进一步地也包括因战争或职业的原因的难民。这种观点为别的国家也许是一个榜样,别的国家在“难民”的定义方面也应该表现更大的宽容。恰恰是那些比较穷的亚洲和阿富利加国家在接受难民方面表现了很大的慷慨精神。然而,接受很多难民为一个国家也带来一些挑战,为人们的和平共处也能够成为一种危险。更好的办法是帮助那些国家或地区的发展,使它们改进国内的情况,这样有能力为很多人提供工作。这就涉及到发展的资助,请参见下文。

对于外国人的敌对态度似乎越来越强烈。德国的主教们强调:“同情或支持或参与这些污秽的排外活动都是违背基督信仰的表现……没有任何基督徒可以容许外国的公民受到侮辱或被动地在那些有暴动作旁观者。但是,基督徒们应该有道德上的勇气,积极阻碍这些。”^②基督徒的团体始终必须对那些远离自己故乡的人是开放的。我们基督徒欠他们理解和团结。

国际法和国际组织,特别是联合国,但也包括地区性的组织,比如欧洲的安全与合作组织(OSCE),仍然是世界和平的重要支柱。虽然它们的权威是有限的,但它们的影响越来越重要。它们曾经能够支持与加强和平行动并且在冲突中曾经当过中介人与仲裁人。它们的代表应该获得诚恳的赞颂,因为他们为世界的正义与和平而努力。将来,这些主张正义与和平的体制应该得以加强。在这方面,1998 年建立的恒久国家法院的建立算为一个重要的进

① 见 Ian Brownlie, ed., *Basic Documents on Human Rights*, 前引书,76。

② 见前引书,*Gerechter Friede*, nr. 193。

步。战争犯罪行为,比如种族灭绝(genocide)以及违反人类的犯罪行为不应该免于惩罚,不应该受到鼓励。这个法院既有预防作用,也有恢复的作用。

尊重他人的权利是和平的不可缺少的前提,也是爱的最低限度的要求。因此,从长远角度来看,保卫这些权利对和平有益处,同时也是爱的要求。“所以,教会始终认为,保护无辜者免遭暴力与压迫是必要的,反抗不义并保卫正义是重要的。”^①作为最后的手段,通过军事措施的保卫以免遭暴力攻击与严重不义是公正的;该原则在这里也能找到其理论基础。不过,这个原则必须要放在和平伦理(peace ethics)的更广范围内,才是正当的。和平伦理要求人们坚决地为预防这种情况的发生而努力。

2. 国防的权利

军事保卫的问题包括(第一)通过战争而保卫自己的基本权利(战争的权利 ius ad bellum)以及(第二)战争时在道德上能允许的措施(战争内的规律 ius in bello)。“战争”被认为是国与国之间(或类似于国家的大组织之间)的武力冲突。有时,战争的概念被适用于那些不用军事武器的冲突,特别是经济压力与宣传运动。这些被称为“冷战”。如果这样能解决国与国之间的冲突,“冷战”比军事冲突更好,在伦理上也没有那么多问题。下面讨论的则是严格意义上的战争,而涉及到的道德问题则是很多的。

近代战争以及现代原子弹所带来的恐怖引起了关于战争在道德上是否是许可的(moral admissibility of war)激烈讨论。今天有一些声音彻底反对在我们时代的任何战争。他们说,虽然战争在过去可能是有道理的,但在如今的条件下,战争不能被认为是合理的,因为战争所引起的恶劣后果总是超过别的情况的困境。另一方面,有的国家就不断地遭受他国的攻击和侵略,譬如乍得在

^① 见 *Out of Justice, Peace*, 前引, 68 (nr. 104)。

1984至1985年受到利比亚的攻击。这些攻击只是为了扩展一国的军事力量,而遭受攻击者保存自己的唯一方法就是用军事武力。如果在这样的情况下无条件地拒绝武力,那就等于让势力不受惩罚地压倒权利(might over right)。这就意味着,让人性陷入粗暴的混乱以及道德价值的蹂躏,放弃道德与宗教自由,而这些价值比物质生命更为宝贵。

(1) 军事保卫在道德上是许可的

《圣经·旧约》认为战争是保护选民并确保信仰的正当方法。上主自己也反对以色列的敌人。那些在玛加伯(Maccabees)时代的犹太人的命运也成了一个先例和教训。他们拒绝了服从侵略者安提约古(Antiochus)的坏法规,但他们同时在安息日没有参与战争,所以他们连家人都被杀死了。因此,犹太人得出了这样的结论:“若大家都像我们的弟兄所行的一样,为保护自己的性命和教规,不还击外邦人,那么别人很快就要把我们在地面上消灭了。”所以,他们就为了自己的性命和信仰而进行战争(见《玛加伯上》2:40)。

新约并不贬低军人阶层或战争。若翰洗者(John the Baptist)劝告了兵士,但他没有批评他们的身份(《路加福音》3:14)。而耶稣似乎认为服兵役是理所当然的,他没有反对(参见《玛窦福音》8:5—13,葛法翁的百夫长)。如果基督曾对战争表示反对,那么福音书肯定会有这样的记载。

社会传统始终认为,国家拥有权利以保护自己的存在和居民的基本利益,而这种保护的最后手段是战争。自从奥古斯丁时代(第四世纪),正义战争理论(just war, theories)成了基督教会教训的一个部分。梵二再一次肯定了国家拥有军事保卫的权利。“几时有战争危机存在,而又没有合法的国际组织拥有适当的权力,则使用一切属于和平调解的方法之后,不得否认国家有合法的自卫权利。国家首长及分担国家责任的人,既负有照应其民从福利的任务,则对如此大问题,应慎重将事”(GS 79)。

人的理性肯定自卫战的权利,因为一个为公益要负责任的权威也必须要有所需要的工具来完成其任务;而有时,自卫战争就是唯一的办法来有效地保护一国的公益免遭不正义侵略之害。所受威胁的价值越高,那么合理地付出的牺牲也会越多。当一个不公正的攻击者威胁一国的最高价值(就是其存在,他的道德和宗教自由,他的基本灵性实体)之时,任何国家都拥有权利甚至义务来保护这些价值。美国主教一边强调,个人的选择可以是和平主义(Pacifism),但他们同时也说“那些受武力、不正义威胁的政府机构必须保护自己的人民。这也包括最后的手段,就是以军事力量来自卫”。^①

军事自卫的权利也包含着做足够的准备的权利(和义务)。如果一国的军事能力很弱,那么邻国对其扩展和攻击的危险更大。古代所说的“假如你要和平,你得准备战争”(si vis pacem, para bellum),至今还是一个有意义的远见。当然,这个准备必须符合所面对的危险,而且它们不应该引起邻国的恐惧或引发军备竞赛(armsrace)。

(2) 正义战争的条件

战争所带来的巨大恶劣后果表明,它不能成为政治的一般措施,它只能为了重大理由而获得准许,而且必须符合正义战争的条件。这些条件不等同于允许;它们只是规定一些限度。

① 合法的战争需要有一个正义的理由(just cause),就是保护国家团体的核心价值。这样的正义理由可能是反抗他国的不公正军事攻击、国家的部分领土被占领、一部分主权被夺取、重要的贸易利益或其他方面的利益被掠夺。一个正义理由的存在必须是道德上确定的(morally certain)。基于这些理由而为了其他的、较小的国家而干扰也是合理的,甚至是义务,——如果这

① 见 *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, Pastoral Letter on War and Peace (Washington: United States Catholic Conference, 1983), nr. 75.

些国家遭受了如此的侵略。^① 那些不足的理由 (insufficient reasons) 包括: 希望自己扩大国家领土、国家主义的原则、邻国的势力增长、宣传宗教信仰、祖国的光荣或为了洗刷国家所受的耻辱。

② 一切其他的非军事性的措施都已用完了。这些措施之一就是试图以一个中立的或优越的权威(如联合国或 CSCE)的中介和仲裁来和平地解决问题。利用冷战的一切措施比军事冲突更好。

③ 这个战争不得威胁比所保卫的价值更为基本的价值,而且必须有成功的足够大的可能性。“如果战争所引起的损失会远远超过那些因‘遭受不义’而来的损失,人们可能有义务来‘忍耐不义’。”^②参见巴比伦王于公元前 586 年围攻耶路撒冷的情况:当时耶肋米亚先知 (Jeremiah) 向犹太王 Zedekiah 建议,宁可以投降,不要招来灾难,因为以色列人的失败是难以避免的;然而,国王没有听从先知的話(参见《耶肋米亚》38 等)。

④ 军事行动不可以超过正义保卫和恢复主权所需要的范围。当基本的目的已达成时,继续进行战争就成为不合法的。仅仅为了惩罚对手而继续作战就是不道德的。另外,双方随时都要准备

① 1975 年的 Helsinki Conference 的文献意味着,许多国家第一次答一个这样的协议:它认为,严重地和大规模地侵犯人权(比如种族灭绝或大规模的驱逐某些人)不仅仅是某个国家内部的事。世界安全会(World Security Council)于 1992 年和欧洲会议于 1994 年也支持这种观点了。但是,一种重要的任务是明确认定,在什么条件下会有这种“大规模地和严重地侵犯人权”的情况,在什么时候能够说,外来的干涉是合情合理的。比如,1991 年以后的这种类型的 6 次介入似乎是比较任意的选择(比如:为什么选择了 Kosovo(科索沃),而没有选择 Sudan(苏丹南部?);同时,这些介入似乎都没有达成目标。一个非常敏感的问题是:介入的那些国家愿不愿意投入资源和人力来完成他们的行动?“每一个‘人道主义的介入’都带来一些难以预测的风险。”这是有关的一份很全面的研究的结论,见 M. Pape, *Humanitäre Interventionen* (Baden Baden; Nomos, 1997) 104 页。

② 见 Pius XII, Address to the International Office of Documentation for Military Medicine, AAS 45 (1953), 748f.

以和平的方式解决冲突,如果这是可能的。

⑤ 战争必须由资格的权威而宣布。在一般的情况中,只有某一国家的政府才有宣战的资格,因为只有它能够控制军队,能动员全国的人。如果一些抵抗组织号召人们拿起武器来反对一个独裁性的、严重压迫性的政府(against a tyrannical, gravely abusive government),这不是正义战争的问题,而是在国内抵抗不正义的政府的问题,而这个问题在下面受到讨论。但是,有时候会有这样的情况:一些民兵部队(militias)擅自镇压一些少数民族或试图占领一些说同样语言的地区(attempt to annex language regions of their nationality)。在这样的情况中,第5个条件有效,因为它显示出,这些人的行动就是不道德的;而且,他们的行动也不符合第1个条件的要求。

探讨国际法的学者多是倾向于这样一个看法,即正义战争只能是反抗一个实际上发生的武力攻击的战争,而那个攻击者必须先“开枪”。不过,这个说法过于简化。反抗一种无疑是致命威胁的预防性战争(preventive war)也应该被认为是正义的。^①这是反抗一个极端威胁的自我保卫战争;但它和那种反对一个害怕的却并不是肯定的攻击或反对一个仅仅是可能的攻击的战争是不一样的。这样的战争实际上就是一个不正义的攻击性的战争。另外,保护公益的权利也意味着一个国家团体能强有力地要求他国所占领的重要价值。如果以军事力量强调这些要求,也不能简单地说不正义的战争。不过,现代战争的恐怖限制这个权利,其限制比过去更大。

有时候一些人也提出“正义战争”的这样的条件:战争的手段必须符合正义的原则,必须符合自然法和国际法。不过,虽然人们

① 在1967年的“六日战争”(Six Days War)中,以色列情报人员获得了关于埃及和叙利亚将要攻击以国的消息。因此,以色列在其对手要开战前七个小时发出攻击,并毁灭了埃及的空军,占领了格兰高原(Golan Heights)。

会采取一些不正义的手段,一个战争可能仍然在原则上是正义的。^①

3. 作战的合法与不合法措施

(1) 在用武器方面的辨别是道德义务

正义战争并不意味着所有的方法都是合法的。所采取的措施和方法必须符合战争的正义目的,必须认出并尊敬那些不参与者的安全权利(immunity,亦译“豁免权”),并且必须尊重人性,正如自然法和国际法所要求的。

比例性(proportionality)意味着不超过必然行动的范围。通过军事运动而施加的损失必须符合所要达到的目的。一切对于战争的正义目的没有贡献的强制措施(如杀人、损坏财产、毁坏环境)都是恶劣的。同时,一切为了达成这些目的的不必要的压迫和造成痛苦,也都是恶劣的。因此,为了攻击几个偶尔住在一个村子的兵士而毁灭整个村子的做法是不合法的(not justifiable)。

辨别的原则(discrimination)禁止人们无辨别地攻击居民和非军事目标。“任何无辨别地毁灭整个城市或广大地区及其居民的战争都是反对上主和人性本身的行动”(GS 80)。忽视辨别原则也意味着侵犯比例性的准则。根据公教和其他的基督教传统的看法,当人们有一个相对重要的理由,几个居民的死亡和非军事目标的破坏是允许的,——如果这些损失只是军事运动的间接副作用。因此,可以允许轰炸一个军事工厂,虽然在那里可能会有一些工人上班。另一方面,比例性原则不允许为了消除一个军事工厂而毁灭在其周围的一个相对大的居民区,虽然这也能说是“间接的副作用”。这是因为那些间接被接受的后果也必须有某种合法性(justification)。所有的国际法的学者都同意,故意地攻击不参与

① 比如,在第二次世界大战中,列强轰炸了非军事目标的城市德累斯顿(Dresden),杀害了很多无辜的居民;这个行动是不正义的,违反自然律,虽然列强的战争在原则上仍然是正义的。德累斯顿当时有63万居民,又接受了50万难民,而在1945年2月13/4日晚上,英美的飞机3次轰炸了这个城市,导致6万人的死亡。

战争者或非军事财产是不道德的。

另外,一切与(自然法和国际法所要求的)尊重人的原则相违背的措施与行动也都是不道德的。任何故意地侵犯自然法普遍原则和“强制人们执行这行为的号令,构成滔天的罪孽;其属下亦不能以盲目的服从而辞其咎。在这类罪行中,首应提出者是有计划地消灭整个民族、整个国家及少数民族”(GS 79)。应该注意的是,比例性和辨别的原则是自然法的规则,而国际法的几个规律只是将其具体地表达。然而,在这些原则之后还有一个更为广泛的规则,而它被称为“文明的原则”、“人道主义的原则”(principle of humanity)、“人们的互相依赖”(interdependence of people)或“人们的联系性”(the bondedness of people)。^① 这个原则要求人们不应该仅仅考虑到军事行动的直接效果和军事上的成果,也应该关注人类团体的生命和繁荣这个更为广泛的目标以及战后建立持久和平的更为远大的目标。

国际法所禁止的是如下的战争措施(参见1907年海牙与1949年日内瓦会议的国际契约):蓄意杀死不参与战争者;不是由于军事目的而毁坏或占领敌人财产;将受伤或被捕的敌人杀死仅仅因为他们是敌人;违规地暗杀对手或敌对的居民;捕捉人质;^②不能明确可以认出是军人的军事行动;用含毒的武器(如毒气);用那些被设计引起不必要的痛苦的武器(如达姆子弹 dum dum bullets);^③不尊重休战的旗子、敌人的旗帜或军事记号;不尊重红十字或白旗;杀死那些被宣布是不能受攻击的人(immune),即使

① 参见 M. Sichel, *The Making of a Nuclear Peace* (Washington: Georgetown Univ. Press, 1990), 159.

② 1949年8月12日关于对待战俘的协议在第13.3条禁止任何对战俘的报复措施,而同年有关居民在战争中的保护的协议在第34条中禁止人质的捕捉。

③ 1995年的 *Protocol on Blinding Laser Weapons to the CCW [Certain Conventional Weapons] Convention* 协议禁止这些武器;他们能够无声无形地在1公里的距离内烧毁人们的视网膜。

者、医院的人士及军队牧师。为了保护居民,最关键的是禁止杀伤人的地雷。1997年的渥太华(Ottawa)协议是由120个国家签订的。这120个国家说,自己不会生产、使用或推销地雷。这个协议不包括那些反坦克车的地雷。不幸的是,一些重要的国家政府没有加入这个协议。^①

游击队在一些遭敌人侵略的地区进行游击战(guerilla warfare),这不能说是完全不道德的。但是,人们必须很谨慎地考虑到游击战是不是真的需要,因为一般来说,游击战只会加重斗争的酷烈程度并加重被占领国的痛苦。人们也必须能认出游击队的队员是军人。

(2) 核子战争的问题

在战争的方法中,核子武器构成一个特殊的问题,因为它们具有令人感到恐怖的毁灭能力,而且也有放射性的尘埃。“利用这些武器的战争行动会引起巨大的和无辨别性的毁灭,并远远超出合理保卫的界限”(GS 80)。因此,正义战争的第二个条件不能被实现,也就是说,战争所威胁的价值超过那些它能保护的价值。因而,核子战在伦理学中构成了一个特殊的问题。

核子武器不都是一样的。从其后果来看,有的是能控制的,有的不能控制。那些不能控制其影响的武器不仅仅在参战国地区引起巨大的和无辨别性的毁灭,它们也因核子尘土的流动而严重地损害不参战的国家。那些能控制其后果的核子武器,具体说是中子弹,似乎没有放射性尘埃。另外,在地下室或水泥庇护室中人们能更好地保护自己。不过,虽然后面的那些武器可以更辨别性地使用,最大的危险是这样的:一旦核子战争开始了,人们会无限制地使用这些武器。

不同主教团的牧函在80年代初首次提出了核子战的问题。

① “现在仍然有90个国家使用1000万个地雷,而仍然平均每年有40或55个人因地雷被杀或遭受重伤。(Newsweek, Jan. 12, 2004, 42)。”

他们都同意,针对居民目标使用核子武器是绝对不道德的。“在任何条件下不能使用核子武器或其他的大众屠杀的工具来毁灭人口密集的地区或主要是居民的目标。”^①

另外,发动核子战争总不能获得合理化。美国的主教们写道:“我们想不出任何能允许发动核战争的情况;蓄意发动这样的战争在道德上是不合法的,无论是在什么范围进行。因此,人们在道德上具有义务尽快地发展非核子弹的保卫策略。”^②不过,不是所有的主教团都如此清楚。^③那些讨论正义战争的学者在这个问题上也持不同意见。^④

作为威慑策略和预防手段的核子武器是能允许的。这方面所有的主教团都同意。在这个问题上,人们多次提到教宗若望保禄二世所说的一句话:“在现在的条件下,基于平衡的‘威慑’本身并不是一个目的;但作为向逐渐裁军的一步,可能在道德上是允许的。不过,为了确保和平,我们不能满足于这个最低限度,并且这个情况始终会有战争真正爆发的危险。”^⑤许多国家仍然拥有核子武器,而这些国家越来越多。如果单方面地放弃核子武器,那么一个拥有此武器而没有良心的攻击者就能施加压力;如果真的有冲突,他可以强迫对方投降。另一方面,如果双方都拥有这些武器,他们都不要用它,都受威慑,正如在其他不允许的武器(如毒气或

① 见 U. S. Bishops, *The Challenge of Peace*, 前引, nr. 147.

② 同上, 150.

③ 法国主教团在其牧函中写道:“面对着两个不可避免的危害时,面对着投降或反攻,人们会选择更小的危害,同时也知道他们所选的并不是一个道德价值。如果真的要接受核子恐吓策略为一个道德选择,它的前提是这些:只是在保卫方面适用它;必须避免过分的武器竞赛;……用尽一切办法为了避免一个‘错误’发生,避免一个疯子或恐怖分子的干涉,等等”(Winning the Peace, 前引, 110f, nr. 30)。

④ M. Sichol 在其 *The Making of a Nuclear Peace* (见前引)中所分析的三位美国正义战争理论家,即 William O'Brien(公教), Paul Ramsey(新教), Michael Walzer(犹太人);为了回应核子武器的攻击,这三个人都同意用核子武器,而只有完全排除首次适用这些武器的可能性(p. 181)。

⑤ 见向联合国的演讲,1982年6月,见前引, *The Challenge of Peace*, nr. 173.

细菌)也曾经是这样;人们不敢使用它,因为怕对方也会用它。实际上,自从在第二次世界大战时美国第一次用了这些核子武器,互相恐吓政策发挥了效果。

最为核心的问题是,一个国家如果受到生命、自由或自我(life, liberty or identity)的威胁,它在道德上是否有权利来以同样的手段反抗一个核子攻击。“我们必须强调这个例子是有限的,而它包括巨大的危险,但公教至今尚未判罪给它。”^①如果为了“恐吓”而允许使用这些武器就会达到这样的结论。因为,如果始终不能允许使用它,作为一个遵守道德规律的国家,它就没有效果;对手会知道,在紧急情况下,它们也不会被使用。在政治上这就没有意义。不过在自卫情况下使用这些武器时,也必须要辨别性地使用它,并必须保护居民目标。所以也应该只能用那些可以控制的武器来对付核子攻击,虽然攻击者也许使用不能控制的。

因为任何核子战争的后果必然是非常可怕的——无论它是基于什么理由(justifications)进行的,禁止核子武器是国际政治的紧迫目标,正如其他的残酷武器已经在国际契约上受到禁止。^②再进一步,最后的目的必须是终止生产核子武器并消灭现在所囤积的核武器;这两个措施都必须在国际权威监督下进行。裁军和对武器的控制的需要是普遍的,同时也需要限制武器贸易。武器的出口的全球的范围内需要减少和监督。

4. 服兵役和参与战争

“公教不反对政府在原则上具有权利向其居民要求服兵役,如果政府表明这是需要的。居民也不可以轻率地忽视国家的谨慎决定,如果国家向居民要求一些‘合法自卫’的行动。另外,基督徒居民服兵役时也是为公益的服务和实践爱国的美德,只要他们在道

① 见法国主教团, *Winning the Peace*, 前引, 108(nr, 21); 亦见德国主教团, *Out of Justice, Peace*, 同上, 83(nr. 153) 和美国主教团, *The Challenge of Peace*, 前引, nr. 154, 192。

② 参见若望二十三世, *Pacen in Terris*, nr. 112。

德规则的范围内施行其角色。”^①

在传统上,基督教道德教导说,在正义战争情况下,居民必须服从于政府所发的参战要求。如果他们怀疑国家的立场是不正义的,他们可以不自愿地参战,但他们可以甚至必须服从于政府的参战要求,因为政府通常对于这些复杂的问题具有更深入的理解。居民不可以参加一个明显是不正义的战争,虽然对于个人来说,在一个战争是否是正义的这个问题上达到确定的答案似乎是不可能的。但是,被迫参加不正义战争的人可以不伤害或不杀敌人,除非敌人试图杀害他。

一些基督信徒始终认为他们在良心上不能以武力参战(譬如教友派 Quakers [亦译贵格派]; 孟诺派 Mennonites [亦译门诺派]),虽然基督教道德教训不会在原则上肯定这样的决定。不过,近时以来,在社会中提高了人们关于这个问题的道德敏感性,而更多的人在良心上反对服兵役。针对他们,梵二说:“至于按照良心的指示,有些人不愿使用武器,而情愿接受其他有益人类社会的服务,似乎应为他们制定适合人道的法律,亦不失公平之道”(Gs 79)。他们的反对可能会有作证的价值,因为他们为了和平要预防战争并不以纯粹的势力策略使用战争的政策作证。不过,据良心而反对武器的人必须接受这样的难题,即“如果所有的人都随着他们的榜样,这就会造成权力的真空(vacuum of power),而这就会导致政治上的虚弱;他们却肯定也要避免这个情况。再加上,他们自己不参与的军事服务可能会导致冲突的和平解决;而他们自己也支持这些并为此去示威游行”。^② 那个在战争中愿意为了其朋友,为了团体、国家或同盟国而牺牲自己生命的士兵表示最大的爱;通过他的牺牲,他保护他人的安全和自由。

因为神职人员和修道的人将其全部生命献给宗教,他们在特

① 见美国主教团, *The Challenge of Peace*, 前引, nr. 232, 亦见 GS 79, 最后一段。

② 见德国主教团, *Out of Justice, Peace*, 前引, 95(nr. 201)。

殊意义上代表普遍博爱与和平的理想。因此,他们免除服兵役应该说是非常合适的。至少他们不应该自愿地参与军事活动(见CIC 289与672)。

当然,军事领导者必须让人们服从他们的命令。他们的那种特别危险的和关键性的任务要求一种特别直接和特别可靠的服从。拒绝服从只能是如果命令来自一个没有资格的单位或如果施行命令与刑法规定相违背。道德神学还要加上,在刑法规定之外,士兵或居民都不可以服从一些不道德的命令。不过,命令的不道德性必须是肯定的;而这一点在不成文的自然法方面是不容易达到的,是比那些刑法规定更困难一些。虽然人们会有一些理由来怀疑长上的命令,但他们还是应该倾向于服从权威(presumption is in favor of the authority)。属下能够并且必须认为,长上能更好地判断其命令的需要及合理性。再加上,如果不服从行为对属下造成一个更不利的后果,他甚至可以服从一个明显是不正义的命令。譬如说,他可以毁灭一些居民的目标为了保存自己的性命;但在同样的情况下,他不可以直接杀害无辜的居民,因为他的生命也不能被认为是比他们的生命更为宝贵。^①

冲突后创造和平。如果在一次战争后人们不继续动武,这还不意味着充分意义上的和平,虽然——如同人们所希望的那样——正义的一方获得胜利。关于和平的研究越来越多注意到和好的工作(the work of reconciliation),“如果没有和好,就没有和平,但如果没有真理和正义,就不能有和好(no peace without reconciliation, and no reconciliation without truth and justice)。人们说,真理在战争中是第一个牺牲品。不幸的是,这种情况在战争以后经常会保持很长的时期。”^②如果不公平地对待真理而想过

① 譬如,当罗马尼亚的齐奥塞斯库的公安人员于1989年12月17日被命令向在Timisora的和平示威者开枪时,有的士兵拒绝服从,他们都被秘密警察处死;在这事件当中可能死了4000人。

② 见 *Gerechter Friede* (Bonn, 2000), nr. 115f.

去的事作出结论,都是对受害者的冒犯。为了澄清一个包含罪行的过去,一些“真理委员会”(truth commissions)是有贡献的,因为它们要从不同的角度揭露各方所犯的罪,比如在南阿富利加(South Africa)放弃种族歧视(Apartheid)以后。公平的真诚和历史上的准确性必须纠正一种选择性的回忆。这种“净化的道路”(path of catharsis)当然也要求人们考虑到受害者的感情;人们不能强制性地向他们要求和好(reconciliation cannot be forced upon them)。这就需要耐心与恒心,需要知道,全面的和好不能在很短的时间内完成。

五、公民的义务

1. 爱自己的国家

公民的基本义务是爱自己的国家。这个义务根源于自然法,因为祖国是那个以共同的风俗和传统结合一群人的团体,而人们对于其国家负担某种“债务”(are indebted to their country),因为国家保护他们并促进公益。爱国的表现必须是人们关心和注意国家的福利。“爱自己的国家意味着与祖国的旺盛而同乐,与祖国的忧虑而同忧,并随时为其祈祷。但是,爱国也意味着为了那些祖国的阴暗一面而深感疼痛。另外,爱国也意味着忠信(faithfulness)。”^①这个忠信在困难时日必须经得起考验。纯正爱国精神的考验就是在战争时候准备保卫自己的国家并在危机中以经济方式、财产或劳力来支持它。仅仅为了自私的理由而放弃自己的国家并投入另一国,这种行为与基督教精神有所违背,因为基督教认为,忠信和准备牺牲比物质财富更有价值。

然而,不可以将爱国与狭隘的国家主义(nationalism)混为一谈。后者只是以一种自私的方式关注本国的利益,或过多地强调

^① Bishop F. R. Bornewasser 见 J. Card. Hoeffner, *Der Staat, Diener der Ordnung* (Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1986), 29.

他而忽视或看不起他者的权利。真正的爱国之情对其他国家也呈现出博爱和正义的精神,甚至对于那些在过去是敌对国家也会有这样的态度。

2. 公民的责任和参与

一般的道德手册讨论居民的服从,而不称之为“居民的责任”。不过,第二个概念是比较广泛的,虽然其内容大多就是服从。“居民责任”包括一种积极参与的因素,而“居民服从”不那么强调这一层面。公民们也不能仅仅向国家提出很多要求但又说国家的影响是尽可能小的。除了考虑到自己的利益,公民们也应该考虑到整体的利益。

公民的服从是特殊的;它不是个人对于某一个个体领导者的服从,而宁是有意识地顺从国家的法律。这个顺从是居民的基本义务;它在良心上发挥约束力。它也被称为“法律性的美德”(virtue of legality)。^① 居民不仅必须服从一个满足一切合理需要的政府,但也要服从一个不舒服的或严格的政府。这也是《圣经》的教训。“你们要为主的缘故,服从人立的一切制度:或是服从帝王为最高的元首,或是服从帝王派遣来的惩罚作恶者,奖赏行善者的总督”(《伯多禄前书》2:13下)。“因此,谁反抗权柄,就是反抗天主的规定,而反抗的人就是自取处罚……所以必须服从,不只是为怕惩罚,而也是为了良心”(《罗马书》13:2—5)。使徒书信也劝告人们,要为“帝王和所有居高位者”祈祷(《弟茂德前书》2:2;参见《弟铎书》3:1)。

人性的社会性需要奠定了国家的制度,而同样的需要也是居民服从和责任的基础。这是因为如果没有居民的合作,国家不能存在只会陷于无政府状态和混乱之中。社会的问题和需要应该是每一个公民所关注的,因为到最后,这也是他自己的问题和需要。公民团体总体的情况早晚也会影响每一个成员。每一个人应该为

^① 参见 J. Messner, *Der Staat* (Bonn: R+S Verlag, 1978), 85。

促进公益而献出自己的力量。“每人应将社会关系视作现代人的主要任务,并加以尊重”(GS 30)。这个义务包括交纳正义的税务,也包括对其他社会生活规定的遵守,譬如遵守那些卫生和交通规则。另外,这也包括准备在战争情况下保护本国的正义利益;服兵役的问题上面已经提到了。公民也应该慎重地提出他们的意见(make the weight of their opinion felt),为了使官员秉公行事以及为了使法律符合道德规范和公益(AA 14)。

近来,所谓的“公民不服从”(civil disobedience)成了讨论的问题,而某些人在民主国家中施行这个原则。这是一种非暴力性的抗拒;它包括蓄意侵犯某些多数人赞同的和正式宣布的法律,同时也试图阻碍他人或政府施行这些法律。当然,少数派有权利来提出他们的意见并为了改变法律而工作。他们想影响多数的人以支持改变那些法律。这是民主的基础,而民主团体的成员就同意了这种做法。只有这样,才能合理地实现民主。因此,所有的居民必须遵循这种秩序,并且也有权利向别人提出同样的要求。公民的服从是公民们的基本任务。然而,如果大多数的人表示出一种漠不关心的态度,公民的一种不服从的行动可能是符合正义的。比如,马丁·路德·金(Martin Luther King)曾经反对美国当时对于黑人的一些法律,而他认为,“如果一个人在良心上确信,某一条法律是不公正的,而这个人为了提高社会团体对于这种不正义现象的敏感性而愿意接受徒刑,那么这个人就对正义和法律表示了最高的尊敬。”^①但是,他也向美国最高法院上诉,而这个法院最终宣布那些不公平地对待白人和黑人的法律是不合法的。然而,在一个具有有效的法律制度的国家中的“公民不服从”行动是一个很敏感的问题,它很容易会成为一种不合法的扰乱。首先,试图阻碍

① 引自 K. Remele, *Ziviler Ungehorsam* (Münster: Aschendorff, 1992) 91. 另一个著作提出六种原则来说明公民不服从在什么条件下是允许的,见 Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith. Foundations of Catholic Morality* (New York: Paulist, 1989) 259f.

他人顺从正当宣布的法律这个做法是违法的并且侵犯团体中的和平秩序,譬如一个人在政府办公室烧毁服役的文献。这就是非法的而且与公民服从的义务相违背的。

公民在现代民主国家中的特别重要权利和义务是选举的权利。这是公民的义务和道德责任,并在良心中约束人们(参见GS75),至少在那些比较清楚的情况当中,如果一个良好的候选人面对着一个无能的候选人。人们不可说,自己的票是不重要的,或他是否用自己的权利是不重要的。选举的最后结果就是从众多个居民的贡献而来的。当然,基督信徒不一定都要支持基督徒候选人,但他们应该考虑到,他们的投票如何会影响教会的自由和良心的自由。为了阻碍一个丝毫没有资格的候选人当选,人们也可以投一个本来不太理想的候选人的票。主教和司铎既有权利,也有义务去指导信徒的良心为了使他们以负责任的方式去投票。但是,当他们这样做时,他们要避免加入党派政治;他们只可以说明基本的、普遍的规律。

那些符合当官的人应该准备自己;他们为了公益的好处而应当接受这些责任,无论是在重要政府或在地方政府,在父母协会或在职业组织等。只有努力地进行社会活动才能使社会成为一个负责任居民的共同体,才不会成为一群不和睦及不关心的“羊”、一盘散沙。“有政治才干的公教信友,不可拒绝公职,因为,只要相称地去奉行公职,既可推进公益,也可为福音铺路”(AA 14;参见GS75)。

社会的权威是上主所制定的,是他所愿意的;而社会权威提供的是一个非常重要的、棘手的服务,所以居民必须对于掌权者表示适当的尊敬。不礼貌地对待权威的代表者是一个严重的侵犯,而如果这是在公开场所发生的或容易成为公开的,尤其是如此。

3. 纳税的义务

税务对于公民来说是一个特殊的要求,而在一般的时候是居民对公益的最大贡献。因此,应该更深入地分析这个义务。纳税

的义务是基督指定的。法利赛人和黑落德党人问他,给凯撒纳税是否合法,而他回答了:“凯撒的就应归还凯撒,天主的就应归还天主”(《马尔谷福音》12:13—17)。圣保禄同样要求基督信徒谨慎地交出一切税务:“凡人应得的,你们要付清;该给谁完粮,就完粮;该给谁纳税,就纳税;该敬畏的,就敬畏;该尊敬的,就尊敬”(《罗马书》13:7)。

公民具有纳税的义务,因为他们必须为国家有所贡献;他们依赖国家的协助,而国家给予他们很多好处。纳税的目的是维持政府机构及其制度,譬如公安机构和军队;满足社会团体的共同需要,譬如马路、港口、学校、社会福利,以及按照社会正义的原则来重新分配财富,无论是在国家的层面还是在国际层面上。每一个公民必须在正义和仁慈上为这些目标作出贡献,而因此在良心上具有纳税的义务。

然而,漏税是一个普遍的并被视为不太重要的事实。人们多次说,所有的人都会在税务方面尽量占便宜;所以,他们说,自己也要这样做,并且为了能够在商业生活中有竞争力,也必须这样做。不过,调查研究表明,这个看法只对少数的人是有效的。国家收入的大部分(60%—70%)是来自那些一般的工人和员工,而他们只在很小的程度上有漏税行为。第一个部分是公司,而他们的漏税频率也是相当有限的。那些独立的商人和自由的职业才是那个在相当大的程度上进行漏税的团体。当然,一位在漏税方面没有良心的商人比他的诚实对手挣得更多钱。其他的不公正的方法也会帮助人们拿到更多钱,诸如欺骗、不正义行为和不诚实的态度;但是有人适用这些不正义手段的这个事实并不意味着,企业的竞争对手也可以合法地适用这些手段。

漏税是一个恶习,并表明公共精神的缺乏。政府具有权利以要求人们完成纳税的义务。应该特别注意到的是,如何防备税务员受贿。梵二坚决地反对一种忽略社会责任的个人主义道德。纳税就是社会责任,而梵二强调,每一个人必须按照其能力和按照他

人的需要为公益做出贡献,才算是完成正义和爱的义务。梵二批评那些“蔑视社会法令及典章的人。他们奸猾取巧,擅敢逃避缴纳合法税款及其他应当为社会所做的种种”(GS 30)。

纳税是公民公共责任的基本因素之一。只有纳税者才是好公民。纳税表示一个人有公共精神(communal spirit)并是一个好的公民。财物政策和经济政策是建立社会的工具。它们也是人间博爱的工具,因为在今日的社会中,弟兄之间的协助不是通过施舍,而是通过公共制度和组织,而这些制度和组织是建于公民以纳税的方式所给的支持。

因为人们有纳税的义务,所以他们也得作相应的税务评估。学者讨论在税务欺骗案有没有偿还的义务,而有的人说社会不需要这样的赔偿,因为它能通过其他公共措施补上所需要的资金。但是在另一方面,公民具有权利来要求其他公民也同样向公益做出贡献。所以,贡献正义的原则(contributive justice)似乎构成一个赔偿的义务。在原则上,人们必须向国家施行赔偿。如果这是很困难的,也可以捐款给慈善工作或一些社会所关怀的项目。因此,当一个漏税者害怕,他因向本国税务局进行赔偿而被发现并将遭受罚款,那么他可以选择这种间接的赔偿途径。其理由是,这些捐款也是对公益的贡献。然而,如果一个纳税者因赔偿而面对经济困难甚至威胁企业的存在,人们不应该苛刻地要求赔偿。在这些条件下强迫他偿还不是团体的利益。

六、抵抗不正义国家权威的权利

基督教神学很谨慎地和迟缓地想肯定公民不服从和抵抗国家权威的权利;但是它仍然承认有这样的权利。“假使政府擅自越权、欺压国民,国民不应拒绝实践为促进公共福利所应做的种种。但他们可以保卫自身及其他国民的权利,免受政府滥用权力的危害。不过,应尊重自然法及福音原则所划定的界限”(GS 74)。国家权威可能成为“不正义的”是出于两个理由:第一,国家权威以暴

力和不合法的方式而被僭夺；第二，一个合法被获取的国家权威后来成为滥用性(abusive)和独裁性(tyrannical)。这两个情况要分开谈。

1. 抵抗不合法的统治者

一个不合法的统治者或篡位者(usurper)是一个没有公正的权利(just title)而获取政权的人。篡位者可能是反对自己合法政府的叛徒,或者是通过敌人占领国家或国家的一部分之后而建立自己政府的人。

在原则上,公民对篡位者没有服从的义务。他们更多必须协助自己政府来抵抗那个不合法的统治者。这是因为国家的权威不根据强制占领一个地区的事实,而是依赖人民共识所批准的合法权利(legal titles approved by the consent of the people),而对现代国家而言,这通常是宪法所规定的权力转让(constitutional transfer of power)。

当一个篡位者已经稳定地控制局面并当他掌权的时候,人们在服从其命令方面具有一定的有限的义务(limited obligation of obedience)。“其法律上的基础并不是他稳定控制的事实,而是政治团体对公共秩序的需要;如果不这样作,该团体会陷于无政府状态和混乱。”^①这个义务限于公益的需要,也就是法律和政治管理的秩序。服从的义务可能不包括对不合法权威的承认,譬如参与篡位者所组成的政府或他为了使其政权“合法化”而召开的“创制宪法的议会”(国民代表大会, constituent assembly)。对于篡位者的这种辨别性的服从不排除另一个可能性,就是合法的统治者在适当的时刻呼吁公民积极地抵抗篡位者的政府。但是,如果篡位者已经稳定地控制国家,合法的权威还利用暴力措施来恢复其政权是不应该的,除非它对成功的希望是相当有根据的。

当不合法统治者获得了权力并镇定了国家(peaceful posses-

^① 见 J. Messner, *Social Ethics* (St. Louis/London: Herder Book Co., 1965), 594。

sion of power)之后,他的权威在一定时期后可能成为合法的(legitimate)^①。这个理由不是因为“成功者就是对的”(success creates right),而是因为公民团体不应该继续遭受灾难性的斗争。不过,这种合法化过程的条件是,新的统治者基本上尊重法律和正义,并且维护和促进公益。一个暴政(tyranny)始终不能得到合法化,虽然它可能在很长的时期内成功地掌握权力。将一位先前是篡位者的人承认为合法的国家权威这个过程,需要公民的明确或默认的同意(consent);他们承认新政府能保证公益而且新政府的权威本身已成了现实公益的组成部分。如果是这样,过去的合法统治者的任何权力要求将成为无效的。“各种民族的法律意识也肯定这一点,就是说一个事实上的政府(de facto government)在一定时间后也成了合法的政府这个法律原则是有效的;很多民族在革命性改变后的历史都表明了这一点。”^②

2. 抵抗合法的统治者

对于合法权威的服从并不是一个无条件的义务。它的限度是自然法和神性法(divine law)。当那些国家权威成为不正义的并违背上主法律的规定时,公民就没有服从的义务了。在这些情况中可以适用伯多禄和若望(Peter and John)在犹太人法院所说的话。他们宣传基督福音的活动被禁止,但他们说:“听天主的命应胜过听人的命”(《宗徒大事录》5:29;参见4:19)。

不过,并不是所有的社会和经济情况的不足就意味着,以暴力推翻政府是合理的;也不是政府领导者所有的(有罪的或无罪的)无能(incapability)就意味着,推翻政权是合法的。今天人们多次用“革命”一词,特别是在那些正在工业和社会发展中的国家,以及在那些受众多困扰的地区。有的人或组织想为了针对他们的国家

① legitimate 与 legal 有所区别,但因汉语的法律词汇有限,都译之为“合法”。——译者注

② 见 J. Messner, 前引, 595。

不令人满意的情况而采取一些类似于革命的措施,进而实现更大的正义和更快的发展。教宗若望二十三世一方面意识到了这些人的关注——他还称他们为具有“慷慨的精神”,但他也劝告说,进步不在于革命(revolution),而在于进展(evolution)。“自然的法则表明,一切事物必须有逐渐的成长。如果人间的制度要有任何改进,这个工作必须是从内部进行的和有意识的。暴躁急性(hot-headedness)的态度总不是建设性的,它会毁灭一切。它只燃起了热情,但并没有缓和它。它所播的种子只是憎恨和毁灭。它不能使两个对手和好,并且导致人们和政党只能努力地重复作过去的工作——这对人们和政党是一种贬低——因为它们必须在矛盾所留下的废墟上建立一个新的未来。”^①

有时候一个政府会不正当地使用其权威;这一点或多或少与人性的局限性有关系,并且这不意味着政府丧失其合法性。政府并不因为偶尔宣布不公平法律或因为缓慢地解决本国问题而成为不合法的。但是如果它不断地滥用其权力而违背公益,它才成为不合法的。在这样的情况下,公民有权利来抵抗他们的政府并想办法来取缔和取代它。下面列出反对国家权威不义压迫的措施。

(1) 利用法律上的途径

在一个有秩序的国家中,公民必须有机会通过法律途径来确保他们的权利免遭政治权威的压抑,并取代一个滥用权力的政府。^② 这些途径的存在就是一个健康的国家体制的特征,因为在一个独裁制度中没有它们。只要公民不遭受公共权威的压迫而公民的权利在法庭上受到保护,那么国家极权主义(state totalitarianism)出现的可能性很小。

(2) 另一个措施是被动的抵抗(passive resistance)

被动的抵抗在于以非暴力的方式拒绝服从法律规定。公民没

^① 见若望二十三世, *Pacem in Terris*, nr. 162。

^② 这些“取代政府的法律上的途径”就是选举。——译者注

有义务服从其政府的不正义法律或命令。如果某些法律和命令与人权和人的存在性目的有所违背,它们就是“不正义的”(unjust),譬如一个统治者宣布压迫性的法规;这些法规不来自公益的需要而来自统治者的贪财欲或骄傲;或者统治者超出宪法所给予他的权威范围;或各种负担的分配是不公平的。现代国家想夺取的权利特别涉及到教育、婚姻法、个人财产的权利、税法、宗教自由和良心自由等领域。为了进行被动抵抗,人们必须先肯定地知道有关的法规是不正义的。如果公民有所怀疑,他们还是应该站在合法权威的一边。

如果法规或命令是不正义的,但它们不涉及到不道德行为(譬如它们只禁止言论自由、禁止和平结社或公开的游行),人们可以不服从,虽然在这方面没有不服从的严格义务。服从这些法规是允许的,因为不服从它还会引起严重的惩罚。因此,一个家庭的父亲可以在极权体制中表示外在的顺从为了保持他的工作岗位和保证家庭的生存。作为一个例外,在某些条件下人们有义务服从于(上面所说的)不正义法规,为了避免和平和秩序遭受更大的损失。但是,如果法规命令的是不道德行为(譬如不正义杀人或否认信仰),那就必须拒绝服从。

(3) 主动的抵抗(active resistance)

这是公民为了反对国家滥用政权而组织的自卫。这种保卫可能使用暴力或不使用暴力。非暴力性的主动抵抗的各种形式是:以言论和印刷品影响公共舆论;向更高的法院(譬如联合国)提出呼吁;举行大众游行或举行罢工。传统基督教伦理始终认为,非暴力性的抵抗是唯一允许的主动抵抗——除了非常特殊的情况外——为了在不正义的、专制的政权下保护公民的权利。对公益来说,内战的灾害通常比国家权威滥用政权的灾害更大。

暴力抵抗是反对一个无法无天的暴政的武装起义。在近来纳粹主义的经验之后,现代的神学家们更倾向于主张,受压迫的人民

有暴力抵抗的权利,也不排除杀死暴君^①。这种态度和以前神学家有所不同。^②下面提出一些理由以说明为什么国民有权利来以武力抵抗暴君的独裁制度和其恐怖政治。

一是,自然法告诉人们,他们可以利用有效的方式来反对不正义的权力。人们拥有权利来保护其基本的人权,而人权也是出于自然法的。如果任何暴力的抵抗是禁止的,那么人们就没有足够的力量为了在压迫和没有良心的暴君之下而能保卫自己。因此,根据自然法的原则,这样的抵抗是可能的。

二是,国家政权的权力只是为了公益。如果统治者本身反对公益,如果他极端地滥用政权,违背正义、道德和宗教,那你就放弃他的权威的基础。那时,公共权威的权力就回到人民那里去了,因为正当地与合法地使用公共权威就依赖于人民的同意。公民能够照顾公共秩序,能提出武装抵抗,甚至能决定暴君的死亡。

三是,伦理神学毫不犹豫地赋予个人自卫的权利,如果个人受暴力攻击的威胁。如果这个权利是给个人的,在逻辑上也必须能赋予人民的整体。

然而,以暴力反抗暴政对政权的滥用也必须有条件,才可以说这种抵抗是合理的。这些条件与正义战争是相对应的;其主要的差别在于,敌人不同于外在的,而是内在于本国的一个敌对的政府(hostile government)。因此,在这里还需要加几个条件。

一是政府的罪责是广泛地、持续地和严重地滥用政权,也就是说这种滥用是如此重大以致导致政府不能继续完成其服务公益的功

① 见 M. Pribilla, M. Laros, Th. Meyer, E. Welty, Mausbach-Ermecke, J. Messner, B. Haering, R. Hauser, M. Vidal。

② 新教伦理甚至更不愿意给公民反抗合法统治者的暴政的权利。E. Brunner 说,天主教的道德神学(即第二次世界大战之前的传统天主教伦理学)关于抵抗不正义法律的教导是“实证法律秩序的威胁,是不能接受的”(Gerechtigkeit. Zuerich: Zwingli, 1943, 110)。

能,譬如,公民的基本自由权利遭受压迫,或者说统治者的外交政策只是为了他个人的愿望和荣誉,但有害于国家的真正利益和他国的权利。

二是一切和平的和非暴力性的抵抗措施已被用完,并表明是无效的。

三是暴力抵抗者必须有成功的有根据的希望(a well-founded hope);同时也必须有希望使恶劣的条件不会因抵抗而变本加厉,但情况会好转。因此,神学家说,这样的抵抗应该具有足够的组织。其理由是两个:第一,为了尽快地推翻暴政并获得胜利,也就是说为了避免长期的内战;第二,为了预防由于少数的极端分子组织的新暴政的兴起,因为这样的团体在政治变化中通常想夺取权力。

四是使用暴力的范围不可以超过所需要的程度,也就是为了取缔压迫政权所需要的程度。但是为了确保成功,施加的力量可以稍微超过。

五是关于暴力抵抗的决定和实际上的实践必须是以团体的名义,而不可能是某一些不满意的个人的私人事务。因此,决定这些问题的人必须是具有高资格的人、有责任感的并被承认为人民代表的人。这些人越接近暴君,就越有资格来评估他的动机和意向,也越有资格来领导反对党。古代的人称之为“第二级的权威”(authorities of second rank)。在国家处于极端困境的情况下,那些人不仅仅可以而且也有义务在这方面作出决定,而不应该考虑到个人要付出的代价。

当基督教伦理指出这些主动抵抗权利的原则时,社会伦理只能列出一些普遍的规律和条件。在实际政治情况中,具体事实和前提是非常复杂和不明确的。伦理学必须指出道德责任的重要性,但实际的决定是属于那些身处于具体的环境中的人,他们要以良心的判断确保国家的利益。

第四节 教会

“教会在基督内,好像一件圣事,就是说教会是与天主亲密结合的,以及全人类彼此团结的记号和工具”(LG 1)。正如国家是为了保护普遍世俗公益而建立的,教会是基督自身建立的,而其目的是促进人类灵性和宗教的普遍福利。

一、教会权威的任务

教会权威的代表是教宗、主教、司铎、执事,在越来越大的程度上也是平信徒。新的教会法典明确地指出,平信徒能够根据法规而参与治理教会(CIC 129,2)。教会的权威代表是上主和人之间的中介并以此为教会而服务。“教会追求拯救人类的固有宗旨,不独通传天主的生命与人类,而且以某种形式倾注其反射的神光于普世”(GS 40)。教会的功能在于为人们的灵性和宗教性需要而服务,并且推进信仰和宗教的价值。它在每天的活动中赋予更深层的意义;它作为一种酵母和人类的灵魂,并使人类成为上主的大家庭(参见 GS 40)。教会的主要任务是通传宗教真理并关注宗教生活,建立基督教团体和促进人间的博爱与兄弟之情。

1. 神圣真理的老师

教会人员的主要义务是宣讲上主的圣言。“以救世的圣言,在非信徒心中激发信德,在信徒心中培养信德,藉着信德,信友团体才能产生、增进”(PO 4)。教宗保禄六世认为,基督徒的宣道是非常重要的。“没有别的沟通方式能取代它;连那些强有力的技术工具如印刷、收音机和电视都不能代替它。在某种意义上,使徒的使命和宣道是同一个事。宣道是首要的使命。可敬的诸位,我们的使命主要是事奉圣言。”^①就是由于这个原因,“在所有主日和法定

① 见 *Encyclical Ecclesiam Suam*, of Aug. 6, 1964, nr. 75. 亦见 CIC 761。

节庆的弥撒中,凡有教友参与的弥撒,该有讲经,除非有严重的理由才能省略”(CIC 767,2)。讲道的人必须祈求上主给予他言语的伟力和建设性才能,为了感触人们的心。

基督通过教会而向信徒沟通他的生命和他的真理。神圣的经典并不是一些分离于教会的教条,但《圣经》是由上主给人的,并且是通过教会和在教会内给予人们的。教会的教训是基督的圣言,它将基督的福音传给人们并且帮助人了解其意义。如果只靠个人,他不能对圣经作出适当的解释。因此,当信徒要考虑到传统和聆听教会的教导时,他们不应该认为,教会比圣经重要,而应该认为,整个教会对《圣经》的解释比自己个人的解释更为重要。那些不可避免的差异来自于对某些神学观点的不同理解,但它们只是在教会信仰的范围内是可能的。^①

司铎、基督信仰的老师 and 传教员不应该“宣传自己的智慧,而要宣讲的是天主圣言”(PO 4)。他们讲道的态度必须是不偏不倚的,并且不应该受到某些人或党派的影响,不以“哗众取宠”而想获得人们的欢喜;他们的唯一愿望应该是忠实地传达基督的教导和他的命令(参见 PO 6)。对讲道者来说,党派政治是一个敏感的问题。教会必须指出社会经济秩序的基本原则(参见 CIC 747),但关于如何在具体的政治和社会政策实现那些原则,教会则必须保持保留的态度。除此之外,司铎和其他的权威代表必须知道,他们以教会代表的身份发言(譬如在教堂讲道时)和他们作为公民而私下说话(譬如在一个不正式的晚会中)是两个很不同的情况。

教会是天国的一个表现。教会也由于任何不真实的辩护会受害。如果一个人要为那些实际上是缺陷和错误的东西作辩护,他将会削弱教会的效力和教会受到的尊敬。但在另一方面,如果需要提出批评,教会的成员也必须保持对教会的尊敬态度,应该尽量保护教的荣誉。

① 关于教会内的同意和不同意,请看第一章,关于“信仰的教会性”的部分。

牧灵工作的重要任务是照顾不同年龄信徒的教理教育。“基于他的职责,堂区的司铎必须确保成人、少年和儿童的教理教育。”为了达成这个目标,他应该寻求其他神职人员、修会团体、传教员和平信徒的协助。他也要支持父母在家庭教理教育方面的角色(CIC 第 776; 参见 777)。

为了妥当地准备讲道的服务,讲道员和信仰的老师必须不断地在知识方面进步。他们必须熟悉教会的规定并且对神学研究的发展也有所了解。

2. 上主和人之间的中介

教会中介功能的另一个基本任务是举行礼仪和圣事;感恩祭典(即弥撒)是其中最为重要的。另外还有其他的宗教礼仪和祈祷。当然,在教会工作的人也要照顾一切有关的物质方面的需要,就是说要照顾设备,要保养教会的房子等。

教会的工作人员(ministers, 即司铎和牧师)^①必须随时关注信徒的灵修福利。“司铎要辅导信友,按照每人的恩宠与需要,毕生实践日趋完善的祈祷精神;还要劝导所有信友,善尽自己本位的职责,并以适合每人的方式,在实践福音劝谕的路上前进”(PO 5)。

基督选民走向上主,而在这个旅途中的领导者是神职人员。神职人员和他们的合作者必须随时关注自己本身与上主及基督的个人合一(personal union)。为了保证对上主和对牧灵工作的虔敬之心,教会规定了拉丁礼的公教圣职人员从六品开始有念日课的义务。司铎和执事“应该在团体内或单独的,每天诵念全部日课”(SC 96, 也见 CIC 276, 3)。其理由不仅仅是牧灵者个人的圣化,而且也是因为司铎和圣职人员以整个基督教团体的名义而祈祷,甚至是以整个世界的名义而祈祷的(PO 5)。这是他们的特殊

① “ministers of the Church”, “authorities of the Church”等说法在此多译成“圣职人员”或“神职人员”;“神职人员”所指的是主教、司铎及牧师。——译者注

圣召。如果长期忽视诵念日课,就应该认为这是职业任务的重大失误。司铎们也应该每天举行弥撒,而执事们应该每天参与弥撒。^① 信徒团体委派了圣职人员为了念日课,就是因为这样至少他们能完成信徒本有的任务,即不断地事奉上主,不断地向基督祈祷。

教会圣职人员的外在表现必须符合他们的地位。他们应该拒绝任何与其身份相违背的态度,譬如在办事情时寻求虚荣,过奢侈的生活,完全投入于世俗企业等。他们要避免任何对穷人侵犯的行为;在这方面他们还要超过一般的信徒(参见 PO 17)。

“成为完人的召唤”(call to perfection)是普遍的,但是它特别针对教会中的人员和圣职人员。这是因为通过他们所施行的神圣礼仪以及通过他们的整个服务,他们被引向一个完满的生活,并且有特殊的义务来实践它(PO 12)。

3. 建立基督教团体

教会应该为人们的灵性需要服务并且以谦逊和自我牺牲的精神施行这救恩的工程(参见 LG 8)。她(教会)意识到,自己要听从基督的旨意和榜样,要效法玛利亚这位主的谦逊婢女;玛利亚就是教会的原形。教会人物对权力或世俗名誉的渴望以及教会人物任意利用其权力这些现象,都会隐藏教会的本有特色,就是作为上主的灵性和宗教性国家的仆人。“所以,司铎作领导时,不应该谋求自己的事,而是谋求耶稣基督的事,与在俗信友协力合作,在他们中效法师傅基督的榜样,他在人间‘不是来受服事,而是服事人,并交出自己的生命,为大众作赎价’”(PO 9)。

牧灵者的职责也包括形成一个纯正的基督教团体。为了达成这个目的,司铎和有资格的平信徒应该推进、指导和协助修会、使徒协会和运动,因而使信徒获得利益。他们也应该怀有传教的热情并支持普世教会的关切。

^① 参见 CIC 276,2. 2条,904条。

我们上面已经提到了,照顾病人、残疾人、孤儿、寡妇和穷人,历代都是教会的杰出特征。同时,在教育广泛领域中,教会也总是为其信徒以及为人民服务。在世界上有很多地区和在每一个国家仍然有很多问题都呼吁着教会的慈善使命(charitable apostolate of the Church)。在这个领域中,平信徒以其特殊的方式是圣职人员的不可缺少的助手。

所有的人应该意识到,教会和以教会名义行动的人就是人们权利的保卫者,是正义、博爱和真理的捍卫者。通过其人员,教会就应该成为众国的良心(the conscience of the nations)。

因为教会是一个社会的机体,它也需要某些规则和法律。教会具有权利宣布这些规律。不过“每一个主动地参与教会牧灵职责的人以及每一个教友必须尽量以指导着天国的原则(即爱)而理解教会的法律和规定,无论他是规定者或接受规定的人;天国的指导原则是基督对教会的爱和教会对基督以及对所有得救的人的爱”。^①教会的一切法律,譬如礼仪规定和教会关于检查制度的法规,都必须来自光荣上主和拯救人的愿望,并且以同样的精神来解释。

为了有效地施行其任务,教会牧灵者应该与主教和彼此之间有密切的合作。梵二关于司铎所说的也同样对执事和其他的教会内同工有效:“任何司铎都无法单独孤立地完成自己的任务,而必须在教会监督者领导下,与其他司铎协力合作,始可有成”(PO 7)。另一方面,主教必须与司铎和其他助手保持联系并支持他们完成他们的艰难任务。

教会的社会教导(the Church's social doctrine)在教会内部中也应该贯彻执行。“那个向别人提出要求的人必须先自己施行它,并自己作为一个榜样。提出社会批评的人更应该是如此。”^②

① 见 B. Haering, *The Law of Christ* III, 1966, 163.

② 见 O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit* (Wien:Europaverlag, 1980), 98.

当然,教会在何时何地都受博爱的引导;但爱不能代替正义,而应该要充分地尊重正义的要求并完成它。新的教会法典要求,为教会工作的平信徒应该获得适当的报酬,符合他们的情况,并且应该有保险、社会保障和医疗福利(CIC 231,2)。

二、信徒的义务

基督救恩工程的特征在于,他的追随者也能分享他的那种使人复苏的生命和死亡,他的恩典和光荣,但其前提是,信徒要转向教会并且要承认教会是神圣奥迹的中介者。上主当然能够通过一种内在的照亮(inner enlightenment)和直接宗教经验而将自己启示给人;但是这些特殊的恩典也不意味着一个人就不需要参与教会的长期和定期礼仪,因为这些礼仪会滋养信徒的宗教生活,会保护信徒陷入一种片面性,并且让信徒们分享教会在人间的救恩性使命。

1. 爱慕和尊敬教会

爱慕教会就是爱慕基督,因为教会是基督的奥体,而他生活在其中。这也是对教会所给予的超自然性生命的感恩和爱;同时也是对教会的照顾的爱,因为教会以此照顾使得信徒的宗教生活成长、协助病人和穷人、在公共生活中保卫正义和人们的权利。这种对教会的爱慕有内在的表现,就是同情教会并为她而着想(*sentire cum ecclesia*)^①,向其外在的表现是与教会使命的合作。

教会是基督所建立的,而其最重要职责的根源是基督;教会的职务人员(*ministers*)就是基督的代表和他恩典的中介者;这些事实是教会及圣职人员受尊敬的基础。教会人员,特别是守独身的圣职人员,更密切地服从于基督。另外,他们是信徒宗教生活和灵性福利的仆人。

2. 对教会的献身(*commitment to the Church*)

信徒对教会的献身和投入的义务是基于教会的权威来自基督

^① 拉丁语,也可以译为“同情教会”、“站在教会的立场而进行思考”。——译者注

这样的事实；在信仰和道德方面，教会是基督所指定的有资格的指导者。“听你们的人就是听我；拒绝你们的，就是拒绝我”（《路加福音》10:16）。“凡你们在地上所束缚的，在天上也要被束缚；凡你们在地上所释放的，在天上也要被释放”（《玛窦福音》18:18）。教会的人员在信仰、宗教生活和道德问题方面具有特殊的资格；这是由于他们所受的特殊教育和由于委托于他们的职责。一方面，圣职人员对信徒有责任，而另一方面，信徒必须聆听他们的教训和指导。信徒会乐意地服从他们的指导，因为这是为了信徒的宗教和灵性生活的好处。关于认同教会教导的范围，请看上面关于信仰的教会性的论述。

3. 在物质上支持司铎和其同工

司铎和其他的教会人员应该获得公正的报酬，因为他们是为信徒的宗教生活和灵性生活服务。“工作应该获得工资”（《路加福音》10:7）。“主也这样规定了，传福音的人，应靠福音而生活”（《格林多前书》9:14）。“基督信徒有义务支援教会的需要，以使教会具备对敬礼天主、传教和慈善事业，以及职员的生活费用”。该义务来自这样的一个事实，就是这些服务和教会职员的工作都是为了信徒的好处。

除了提供司铎和职员的需要外，他们的支援也该使得他们能够给予协助他们的人适当的报酬。“……这种待遇要适合于他们所处的环境，并且要使司铎不仅能偿付那些为他们服务的人，甚至还能作一些济助贫困的事；原来为穷人服务，教会从最初即非常重视。这种待遇还要顾及到，让司铎每年享有一段应得的及足够的假期”（P0 20）。

除了宣讲天主圣言和照顾灵魂们以外，在各种学校、学院、青年运动、社会组织、海外传教工作和发展工作也有不同的工作领域。在护士学校、医学、慈善组织、社会服务中心、为吸毒者和囚犯的服务、为残疾人和家庭的服务，这一切都是很广泛的领域，而各种教会团体参与其中。另外，教会的房子和财产也应该受到良好

的管理。

4. 使徒的合作

不仅仅司铎,所有的信徒都要参与教会的救世工作。他们有这样的责任是因为要爱神,也要爱人。“由于上主最大爱德诫命的要求,每一个基督信徒都有责任去寻求上主的荣耀,使他的神国来临,寻求一切人的永生,使他们认识唯一真神,认识他所派遣的耶稣基督”(AA 3)。所有的基督徒通过其圣洗,特别是通过其坚振圣事——坚振就强化他们以担负使徒的使命——而有资格来参与这个任务。因此,平信徒应该按照每一个人的能力以祈祷和工作协助其司铎,并且“在使徒工作方面担负其任务,每一个人按照他的身份和能力”(CD 17;参见 PO 9)。

所有的信徒在传教方面有同样的义务(参见 LG17; AG 23),也有义务促进教会合一。

三、教会与国家

1. 教会和国家关系的指导原则

上主将管理人间团体的任务交给了两个权力,即教会权力和世俗权力;一个负责宗教的和属神的事务,而另一个关注世俗的需要。这两个权力在其特殊的方式都是最高的,但也都有所固定的限度;各团体的性质和特殊目的就制定了这些限度。“在各自的领域内,政府与教会是各自独立自主的机构”(GS 76)。但是,两个团体都是公共的制度,而两者在相当大的程度上有同样的成员;其成员属于两个领域。另外,教会也具有世俗和物质上的需要,而国家也并不完全站在宗教领域之外,因为它要为上主的目标而服务。如果全面地看国家的实在,“就可以看出,国家本身有宗教的一面,而宗教也是一个公共的事;上主创造了人性与人性中的社会特征;国家同个人一样也要对上主负责任。^①

^① 见 J. Messner,前引,661。

下面列出一些指导原则来说明教会和国家之间的和睦关系。

(1) 教会的权利是,它可以自由地工作和管理自己,并且不受国家的影响。根据梵二《信仰自由宣言》(DH=Dignitatis Humanae),“教会的自由,在教会与政府及整个国家体制的关系上,是一条基本原则”(DH 13)。

当公共秩序的正义要求被满足时,教会和宗教团体有正当权利来为自己要求自由,为了能够按照自己的规则管理好自己。“宗教团体同样有其权利,选择、培育、任命、调遣其自己的教士,以及与居留世界各地的宗教首长及宗教团体互相交往,对设立宗教建筑,以及购置适当的产业及其使用等,均不受法律或政权行政设施的干扰。宗教团体亦有权利,在以口头或文字公开传授及宣扬其信仰时,不受阻挠”(DH 4)。同样,当它们自由地表明教理对社会秩序和对整个人性活动的特殊价值时,它们也不应该受阻碍。最后,它们也有权利来建立教育性的、文化的、慈善组织和其他的社会组织(见同上)。

(2) 教会对于世俗秩序来说,没有任何政治权利。这一点意味着,教会对于政治领域没有司法权(iurisdiction),虽然她在道德问题或人权问题方面有教训人们的权利。宗教和道德之外的问题就不属于教会的管理范围。如果教会不直接参与政治,它能更完善地和没有错误地宣布上主对整个世界的王权(royal dominion)。

(3) 国家对于灵性的、宗教的秩序来说也没有权威。国家不可以完全控制教会的工作,使之为国家的目的而服务(所谓的高卢主义[Gallicanism])。“因此,以谋求现世公益为宗旨的政权,应该承认人民的宗教生活而予以鼓励,如妄加指挥或阻挠,这便是越俎代庖”(DH 3)。当然,反过来也是如此,教会也不可以为了某一个特殊的政治制度或某一国而服务;这就意味着,它出卖自己的使命。

(4) 教会具有充分的教导权,而这个教导权也涉及到有关政治生活的道德规律。虽然基督徒的政治领导有时候会提出正当的

抗议,如果教会人士超过他们的适当范围,但他们也应该记得,上主也是政治和社会生活的主。教会有权利“发表其有关伦理问题的判断;如果在人们的基本权利及人灵的得救要求时,在政治的事件上,教会亦发表其判断”(GS 76)。教会既有权利,也有义务表达它对与社会秩序中恶劣状态的慎重关注,而当它指出政治领域中对道德律的侵犯时,人们不可说教会不适合参与政治。一个国家承认教会的这种功能并不等于它向教会投降,而只是承认两者(即国家和教会)都是为上主而设立的。

(5) 国家有权利和义务以确保宗教自由并且促进那些对宗教生活有利的条件。这是因为国家本身也具有宗教的一面并且要顺从于上主的永恒目的。它也要为上主的光荣和为发挥创世计划而做出贡献。另外,教会所推进的价值——爱上主、爱邻人、正义、和平——也带给社会巨大的好处。“所以政府应以公正的法律,及其他适宜的方法,有效地负起责任,保卫全体人民的信仰自由,并提供鼓励宗教生活的有利条件,使人民真正能够行使其信仰自由的权利,成全其宗教的义务,使社会本身,也能享受由人对天主及其圣意之忠诚而来的正义与和平的利益”(DH 6)。

因为教会和国家是为同一个人而服务的,它们两者的利益在某些地方必然是重复的。这方面的例子有:教育和学校、婚姻、建立教会机构诸如医院、孤儿所、难民所,宗教节日,国家所给的教会岗位(譬如军队牧师)等。在这些方面的冲突最好要以协议的方式解决。这些所谓的宗教协定(concordat,)是教会和国家之间的主要条约。双方在这里的合作越好,它们为大家提供的服务就越有效。

现代国家多次宣布了教会和国家的分开。实际上,在有不同宗教信仰的国家中,国家不能给予一个宗教优先地位,因为其他宗教教会抗议。在这样的情况下,国家最好避免正式认同任何一个宗教。在这个意义上的“国家和教会分离”是可以接受的。但是,因为国家也有宗教的一面,完全分离这两者是不自然的和不能接受的。再加上,社会的最基本价值——社会就是建立在这个最低限

度的共识上——也是教会所接受的,是教会所相信的和宣告的。这样,教会保证这种最低限度的价值共识,因而对公益具有重大的贡献。由于这些,国家应当在教育和社会上给予宗教一个地位,不仅仅实际上,而且也要正式肯定它,并要保护和促进它。^①

2. 宗教宽容

因为在同一个国家中经常有不同的宗教团体,人们就会问,国家应该对它们采取什么态度,而那些具有自己信念的领导和政府官员应该如何对于其他宗教施行宽容。梵二的《信仰自由宣言》就表达出公教关于这个问题的观点。

虽然梵二会议肯定地说,“至公的而从宗徒传下来的教会就是唯一的真宗教,而主耶稣命令了要将它传给所有的人”,但它也表示,人的良心有寻求真理的任务,特别是有关上主和教会的真理,而人要恪守他所认识的真理(DH 1)。“公教会主要道理中的一端,也是包含在天主圣言内的,并由教父们所常讲的,就是人该自愿地以信从答复天主,所以不能强迫任何不自愿的人去接受基督信仰”(DH 10)。

因此,“人人不受强制,无论个人或团体,也无无论任何人为的权力,都不能强迫任何人,在宗教信仰上,违反其良心行事,也不能阻挠任何人,在合理的范围内,或私自、或公开、或单独、或集体依照其良心行事……这项人格对信仰自由的权利,在社会法律的制度中应予确认,并成为民法的条文”(DH 2)。

宗教自由不仅仅包括所有宗教团体有(公开地或私自地)事奉上主的权利,也包括公开教导和为信仰作证的权力。根据《信仰自由宣言》,教会为自己所要求的自由也给予人其他的宗教团体(DH 4)。

^① “应该说,国家要承认并且支持教会,因为其组织对国家是有价值的。有的国家(譬如美国)认为这是一种‘教派主义’并不属于国家任务,但这样的看法是没有根据的”(Juan Calvo Otero, “Church-State Relations in the Light of Vatican II,” *Concilium*, vol. 8, nr. 6, 1970, 123)。

只是当一个宗教团体滥用其宗教自由的权利,国家才有干涉的权利和义务。“政府提供这些保障,但这不应出于臆断或不公平地偏袒一方,却应依照合乎客观道德秩序的法律规范”(DH 7)。

因此,人们可以得出结论,梵蒂冈第二次大公会议所教导的,决不是一种将所有宗教视为同样真或假的相对主义(indifferentism)。梵二会议坚决相信,公教会就是真正的宗教。但是在公共生活中,每一个公民和所有宗教团体的主观信念必须获得尊敬,如果它们不威胁公益;而且所有的人都应该具有同样的宗教自由权利。

第十一章 工作、财产与社会经济

国家与社会中的社会生活根本上取决于工作与财产状况。工作与财产的秩序决定全部经济产品的分配。这样看来,由于认为工作与财产的状况不公正、带有剥削性,往往因此引发社会与政治上的革命,就并不奇怪了。工作与财产的道德秩序乃现代“社会问题”的两个根本问题。

自由资本主义与马克思社会主义,这两个从根本上相互对立的社会理论已极大地影响了技术时代的社会与经济。自由资本主义理论集中于个体对最大限度经济自由的要求。它以自由经营企业、自由竞争、自由贸易为其口号。供求法则应当调节整个经济过程以及工人的雇佣与报酬问题。与合理的自利结合在一起的经济投资自由被视为进步与繁荣的最佳状况。赚取的资本注定被用作进一步的经济投资,由此便成为新的财富之源,相应地也成为更多工作岗位的来源。其结果便导致了强大的经济主动性与创造性,以及国家物质财富的急速增长。然而,那些没有能力主动地加入到此经济过程中的人便处于极为不利的地位,陷于贫穷和悲惨之中。敌对的阶级由此产生,一边是经济上富有的人,另一边是失败者与穷人。

另一方面,马克思的社会主义理论要求取消私有财产,所有的财产被转移到国家的手里。由此便会产生无阶级的、大家共同繁荣的社会主义社会。与此理论相结合的是阶级斗争学说。资本的持有者与赤贫的群众两个阶级之间是永不妥协的相互敌对的关系。斗争,依其固有的必然性,导致资产阶级的消亡与全部财产的国有化。国家为了使行动更加统一协调,对经济进行集中规划。这一理论的哲学框架——至少在实际效果上——是一种无神论的决定主义。国家对经济的遏止性控制导致了一系列严重问题:主动性的缺乏(lack of initiative),资源的浪费,对机器与工具的疏忽管理,物资的频繁短缺或供过于求,以及总体经济发展的迟缓。

大公教会的社会学说与这两套体系截然对立。两个体系的思想基础是一个不健全甚至错误的对人的观念(concept of man),因此他们有关社会秩序的理论也同样是不完善和有错误的。自由资本主义的根本错误在于其将经济行为解释为本质上以利益为鹄的、自我中心与无情的竞争性。人的工作的价值仅仅被定位为无人格的商品,经济生活的社会特性(the social character of economic life)遭到忽视。这就是为什么这种制度引起阶级斗争的原因。所有权力集中在国家手中,以及个人完全隶属于国家的做法,忽视了个人的尊严,也忽视了他们对于超越于国家之上的权威所负的责任(responsibility before an authority transcending the state)。无神论的决定论进一步加重了有关人的真正本性的深层次上的误解。^①

教会,存其对社会问题的解答中,并不是要“从自由主义或社会主义当中获得帮助,因为前者业已证明其对正确地解决社会问题的彻底无能;而对于后者来说,其提供的疗救办法比罪恶本身更

^① 有关这两大理论以及有关社会主义市场经济理论和民主社会主义理论的详细阐述,参见 Karl H. Peschke, *Social Economy in the Light of Christian Faith* (Trier: Paulinus, 1991), 17—32。

糟,而且会把人类社会引入巨大的危险之中”。^① 庇护十一世(教宗比约 Pius XI)的这一判断也是今日教会的判断。^②

大公教会的社会学说,尤其可以在历代罗马教宗的社会通谕与梵二会议的文件中(尤其在 GS63—72;83—90 中)找到其正式的系统阐述。这些通谕包括利奥十三世(教宗良 Leo XIII)的 *Rerum Novarum* (1891), 庇护十一世(教宗比约 Pius XI)的 *Quadragesimo Anno* (1931), 若望二十三世(教宗约翰 John XXIII)的 *Mater et Magistra* (1961) 与 *Pacem in Terris* (1963), 保禄六世(教宗保禄 Paul VI)的 *Populorum Progressio* (1967) 以及若望·保禄二世(教宗约翰·保禄 John Paul II)的 *Laborem Exercens* (1981)、*Sollicitudo Rei Socialis* (1987) 与 *Centesimus Annus* (1991)。^③

第一节 工作的道德秩序

工作是理性地运用身体机能或精神能力的人性行为,目的在于使人的生活、社会以及一般意义上的世界得以维持并发展。工作也是人占有事物并获得所有权的首要前提。此外,无论是体力工作还是脑力工作,都是经济过程中最具决定性的因素;任一经济过程都源于人的工作。“赖以生产、交易及提供经济服务的人的劳动,超越经济生活的其它因素,因为其它因素只是工具

① *Quadragesimo Anno*, 《四十年》通谕)nr. 10。

② 参见 *Mater et Magistra* (《慈母与导师》通谕), nr. 57f. *Populorum Progressio* (《民族发展》通谕), nr. 26; 33. *Octogesima Adveniens* (《八十周年》通谕), Apostolic Letter of Paul VI, 1971, nr. 26; 34. *Laborem Exercens* (《人的工作》通谕), nr. 7. *Centesimus Annus* (《百年》通谕), nr. 13f; 24。

③ 这些通谕的汉语名称如下: *Rerum Novarum* = 《新事》、*Quadragesimo Anno* = 《四十年》、*Mater et Magistra* = 《慈母与导师》、*Pacem in Terris* = 《和平于世》、*Populorum Progressio* = 《民族发展》、*Laborem Exercens* = 《人的工作》、*Sollicitudo Rei Socialis* = 《社会事务关怀》、*Centesimus Annus* = 《百年》。——译者注

而已”(GS 67)。^① 因此,我们首先要讨论工作的道德秩序,而随之要加以解决的是财产与社会经济的道德秩序。

一、基督教对工作的评价

1. 《圣经》中的工作观

(1) 旧约

按照《创世纪》的记载,工作属于创世的原初秩序。与现行的假定相左,它并非来自于罪恶。在人堕落于罪恶之前,“上主将人安置在伊甸园,叫他耕种,看守乐园”(《创世纪》2:15),所以在罪之前,工作就已存在了。上主六天创造与第七天休息,这作为人民的一种模范与激励,形成了一周的前六天劳动、安息日休息的生活节奏。对这一节奏的奉守是雅威(耶和華、Yahweh)的明确规定。“六天应该劳作,作你一切的事;但第七天是为恭敬上主当守的安息日”(《出谷纪》20:9f)。

如果上主是按照他的形象创造了人(《创世纪》1:26f),那么,这也就包括通过工作六天效法创造者的义务。按照上主的意志,人应当成为实现其神圣计划的合伙人。一旦乾坤已定,上主将之托付到人的手中。他赋予人以这种权利和义务,即使他统治世间万物并且君临大地。“要生养众多,遍满地面,治理这地;也要管理海里的鱼、空中的鸟,和地上各样行动的活物。”(《创世纪》1:28)

与周边的异教民族相较而言,旧约没有将工作视为低下与卑贱的。犹太人的拉比们(the rabbis)甚至强调自己赖以谋生的职业值得自豪。另一方面,休息日不仅仅是自由人的特权。所有人,包括奴隶,都被赋予了休息的权利。“在旧约之外找不到一个相似的社会秩序。在别处,享有闲暇是自由人的特权,而受奴役者则被迫负担着日复一日工作的义务。每周一次的共同休息日是具有极

^① 认为工作比资本和物质财产更重要,是通谕 *Laborem Exercens* 关注的主要问题;参见 nr. 3 和 12。

其伟大重要性的一项社会体制。”^①

工作的诫命是一个普遍的责任。对任何人都是如此。这一律令可以说是理所应当的，是天经地义的。“人出去作工，劳碌直到晚上。”（《圣咏》104:23；参见；《申命记》5:13；《圣咏》90:17）。任何正直虔诚的人都会操持某种工作。上主被描述为教人劳作（《依撒意亚》28:23—29）。旧约的智慧书谴责怠惰者，褒扬勤劳者（《箴言》6:6—11；28:19；31:10—29；《德训篇》10:27）。谁不工作，必受饥饿（《箴言》13:4；19:15）。

尽管对工作抱有高度的尊重，旧约也现实地注意到令人痛苦的辛劳和经常与工作联系在一起的艰苦。工作以一种特殊的方式受到罪的影响。“你必汗流满面才得糊口”（《创世纪》3:19）。艰苦和无成果的工作可能导致罪行。无常、暴力、不公、贪婪也会引诱人犯罪。《圣经》揭露工人的苦难：剥夺工人的报酬（《耶肋米亚》22:13—17），向农民勒索税钱（《亚毛斯》5:11），逼奴隶工作并责以鞭笞（《德训篇》33:25—28）。为保护做工者免受肆意的压榨，梅瑟（摩西）的法律规定已经运用了社会立法（social legislation）的形式：雇工人的报酬当在同一天付清（《肋未纪》19:13），且必不得盘剥（《申命纪》24:14f）。不可放债向穷人取利（《出谷纪》22:25—27）。不可亏负寄居在以色列人中的外地人（《出谷纪》22:21；《肋未纪》19:33f）。奴隶不可因主人一时性起而受虐待（《出谷纪》21:20—26f）。并且他们，正如前文所述，当被准许在安息日休息一天（《出谷纪》20:10）。

（2）新约

基督自己就是一个做体力活的人。他生活的大部分时间是一个木匠（《马尔谷福音》6:3；《玛窦福音》13:55）。约瑟夫（Joseph，亦译若瑟）是耶稣的养父，也是他在手工作坊里的师傅。他合乎情

^① Karl Hermann Schelkle, *Theology of the New Testament*, vol. 3: *Morality* (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1973), 287.

理地被基督徒们作为工人的主保(patron of workers)加以恭敬。耶稣的门徒们也大多以做手工活养活自己,譬如打鱼(《玛窦福音》4:18—22;《路加福音》5:1—11)。

基督认为工作是人生天然的组成部分。在他的话语和比喻中,他常常通过劳作者的事例来解释他的教导:田里的农夫、忙于家务的妇女、忠实与不忠实的仆人、渔夫以及葡萄园中的雇工。这些比喻强调工作中要勤奋、老实与忠诚(《路加福音》16:1—12)。将银钱埋入地中的仆人被称为懒惰、邪恶的而受到惩罚。用银钱做买卖的勤勉的仆人,作为可信赖的好管家而受到褒奖(《玛窦福音》24:45—51;25:14—30;《路加福音》19:12—27)。

但新约里也告诫人们不要过分专注于工作与生意。“要谨慎自守,免去一切的贪心;因为一个人纵然富裕,他的生命并不在于他的资产”(《路加福音》12:15)。对生计的忧虑不可超过更重要的精神关切,即向上主的圣言的开放、上主的国与他的正义(《玛窦福音》6:25—34;《路加福音》10:38—42)。毋庸置疑,过分热衷于事功就是对上主永恒盛宴的拒斥(《路加福音》9:25;14:15—24)。

圣保禄要求他的基督徒们从事一种安宁、稳定的工作。按照拉比传统,他自己也有谋生的职业(《宗徒大事录》18:3;20:34f)。作为福音的布道者,即使原则上有权获得会众的供养(《格林多前书》9:13f;《得撒洛尼后书》3:8f;《弟茂德前书》5:17f),但他仍经常靠制作帐篷自力更生,而不去拖累别人(《格林多前书》9:3—15;《得撒洛尼前书》2:9;《得撒洛尼后书》3:7f)。

在一个常常鄙视体力劳动的异教环境当中,基督徒们更应该通过自己双手的辛勤劳作去过一种诚实的生活。“我们劝你们”,保禄在致得撒洛尼人的信中写道:“要以过安定的生活、专务己业、亲手劳作为光荣,就如同我们所吩咐过你们的,好叫你们在外人前来时有光荣,不仰仗任何人”(《得撒洛尼前书》4:10—12)。当一些基督徒因为期待主耶稣日渐迫近的复归而似乎试图放弃日常工作时,他便极力反对这种错误的想法。“谁若不愿意工作,就不应当

吃饭,因为我们听说,你们中有些人游手好闲,什么也不作,却好管闲事。我们因主耶稣基督吩咐这样的人,并劝勉他们安静工作,吃自己的饭”(《得撒洛尼后书》3:10—12)。

工作是一个普遍的责任。游手好闲是混乱的生活(《得撒洛尼前书》5:14;《得撒洛尼后书》3:6)。诚实的工作为基督徒提供了谋生方式,同时这也是对其独立性与人格自由的一项保证。

另外,工作也使得慈善活动、周济穷人成为可能。“以前偷窃的,不要再偷窃却更要劳苦,亲手赚取正当的利润,好能周济贫乏的人”(《厄弗所书》4:28;参见《宗徒大事录》20:35)。

工作最深刻的动机是事奉上主。忠诚的仆人终将获得上主的奖赏(《厄弗所书》6:5—8;《哥罗森书》3:22f)。另一方面,主人必须公平地对待他们的仆人,因为他们也将会面对那位最公正的裁判者,即上主(《厄弗所书》6:9;《哥罗森书》4:1;《雅各伯书》5:4)。工作最终极的意义不在世俗的秩序中,而在那最终的、天国的目的那里。“这世界的局面正在逝去”(《格林多前书》7:31)。《圣经》鼓励这一希望,即人工作的成果将在新天新地里得以保留,虽然是以一种经过改造的、天国的方式(《罗马书》8:18—24;《厄弗所书》1:10;《哥罗森书》1:15—20)。“所以,我亲爱的兄弟,你们要坚定不移,在主工程上该时常发愤勉力,因为你们知道,你们的勤劳在主内决不会落空”(《格林多前书》15:58)。

2. 工作神学

圣托玛斯·阿奎那指出工作有四重目的。工作提供日常生计所需,抵制众恶之源的懒惰,抑制难以驯服的肉体,使人有能力以物质的盈余广济善施。^①传统的苦修者和灵修学家(ascetics)再加上工作的另一些目的,认为工作也是在苦修精神和获得神恩的意义上的一种赎罪(atonement in the spirit of penance and the acquisition of graces)。任这一点上,工作关乎上主的荣耀与上主

^① S. Th. II-II(《神学大全》),q. 187, a. 3.

的国,因为通过忠诚的劳作,上主在人心中仁慈的存在得以成长。取悦上主与服从其意志的意图,赋予了诚实地被完成的工作以超自然的价值。^①

良好的意图(good intention)的确事关重大。通过它,一个人可以将价值注入他的所有行动,然而,今天人们感到,有关工作意义的传统说法已经不够充分,不能完全令人满意。工作的目的果真就只是谋生、苦修和获得恩宠吗?这便是开垦土地、发现大陆、探测太空以及更新与创造技术和艺术的全部意义吗?人们工作的良好结果对于上主之国并不拥有进一步的特殊意义?人们的工作与创世的奥迹、与道成肉身以及与世界末世性完成的奥迹不是有更深刻的关系吗?最近的神学肯定了这一关系。关于这一点,梵二会议的《论教会在现代世界牧职宪章》提供了一个崭新的、具有重大意义的洞见。它们理应受到特别的关注。

今天,工作之对于大多数人,最为直接的目的仍不外乎谋生之道。就这方面而言,圣托玛斯的教义仍未发生多大变化。人为了维持生命而依赖于物质资料。他需要食物、衣物和居所。他所从事的工作使其能够为自身、家庭及那些托付给他的人提供必要的物品。这也就使得他有能力来对那些缺少这些物品、处于匮乏中的人施以仁慈(GS 67)。

为了更为有效地达到工作的目的,人们开始携手合作。这一合作有着深远的社会影响。不过,它基本上不能被视作人类活动的目的,而只是一个更好地实现工作目标的手段。

即使获得令人满意的生活必需品,人仍然不能停歇。他将不断地渴求新的、更高的工作目标。他会努力扩充知识储备并进一步提高技术与文化水平。这样,“人类不仅可以改变事物与社会,

① 有关工作的神学价值的传统教义,Teilhard de Chardin(德日进)的著作 *The Divine Milieu* (New York: Harper and Row, 1965), 53f,做过十分中肯的阐释。他所关注的是表述一种更加综合和全面的工作神学,非常值得重视。

而且可以多学习、完成自身、培育自身的智能,甚至跳出自身的小天地而超越自身。这种进步如不为人所误解,较诸所能积蓄的财富,价值尤大。人之所是,远超出人之所有”(GS 35)。应当注意的是,大公会议在这篇文章中主要不是谈论道德原则。它谈的是个人智力与文化结构以及专业技能的完善。这种完善,也就是使一个人在价值方面得到成长。

通过他的工作,人能够和应当进一步“将自己置身于对兄弟的服务与帮助之中”(GS 57)。在与同伴分享其知识与技能中,“他可以在使人类得到升华方面发挥巨大作用”并“可以使所有人的生活状况变得更好”(同上)。

但是人自身的发展也还不是工作的终极目的。为什么人们应该为了他们在知识与技能方面不断的生长而工作?为什么一个人不应当将他维持必需的物质生活之外多余的精力奉献于祈祷与宗教生活?从上主对人类的计划的角度来看,是什么使得知识与技能的增长如此富有价值?

通过工作来发展个人这个目标仍然必须放在更广阔的、人参与上主的创造工作的情景中来看待。在上主创造了这个世界并使万物各归其位之后,他就将世界托付到人的手中,让他征服大地,并对大地行使管理权。通过虔诚地执行这一天命,人得服从于造物主的计划,好使“上主之名在全世界荣耀光大”(GS 34)。

人是通过开发埋藏在大自然中的财富与能源,不断将它们用于技术创新与文化创新,来履行这一使命的。他努力使自己对大地的统治更臻完美,而这最终就成了上主创造工作的延续。人类的工作价值在对造物主的事奉中获得意义。上主要通过人的合作来展露、完成他神圣的计划。梵二会议反复指出人类活动这一崇高的、终极的意义。人的劳动使他能够“提供合作,以完成天主的化工”(GS 67;又 34;57)。

人不仅仅是在原则上已然完结的创造界的监护人(custodian of a creation which is in principle completed),正如在中世纪的那

种静态世界观中体现的那样。人更是在持续进化的世界中的上主的合作者(co-worker of God in a world which is in continuous evolution)。上主的创造活动并没有随着创世之初的六天工作而结束。它还要创造下去,要贯穿一个个千年纪,只是在这个创造中有着担任上主助手的人的合作。

甚至人最普通的日常活动也服务于这个崇高的目标,并且是不可或缺的。建筑工人的杂活、马路的维修养护、装配线拧螺丝的活、下厨房和其他家务活,虽然总是那么琐碎繁杂,但对于伟大、普遍的任务所做出的贡献却是必不可少的。一个人,即使他是最大胆的发明家,为了完成其任务也需要团体的力量,同时,群体也需要每一个个体的服务和工作。无论人们在哪里虔诚地遵循其职责,他们都有充分的理由认为“他们来发展造物主的工程,来照应弟兄们的利益,并以个人的辛勤来助成天主对历史所做的计划”(GS 34)。人类所有美好的功绩都显现上主的伟大,绽露他神秘的设计。^①

由于工作在现代社会中的这种重大意义,“可见基督的道理,不唯不阻止人们建设世界,不唯不让人们忽略他人的福利,反而加紧其必须这样行事的义务”(GS 34)。基督徒受到召唤去谨言慎行地完成他在俗世的职责和在世界的发展进程中进行协作,正如他被召唤去敬爱和朝拜上主一样。片面地强调这两极的某一方面都是错误和有害的。大公会议恰当地告诫人们抵制这种走极端的诱惑。“信友不得将职业和社会活动同宗教生活对立起来”(GS 43)。必须把两者之间的某种健康的平衡与富有成果的互补作为目标。但在一个人世俗的职责与上主的意志和谐一致的地方,他甚至是在为上主拯救人类的神圣计划而服务。“人将劳动奉献给天主,便是参与耶稣基督的救世大工;他曾在纳匝肋躬亲劳动而赋

① 若望保禄二世的通谕 *Laborem Exercens* 中的 nr. 25 也阐明了工作是参与造物主活动的一部分这个主题,并且明确地引用了梵二会议文献。

予劳动以高尚的尊荣”(GS 67)。

这些看法表明,人的工作以一种非常直接的方式服务于上主的计划。即使“尘世的进步必须同基督之国的成长仔细地区别开来”,人的尘世业绩确实“与上主的国有重大的关系”(GS 39)。人们被召唤“通过他们的工作而去为天国做好物质准备”。为了确保这一目的,基督自身“通其圣神,在人心内展开工作,不唯激发人们期望来生幸福,而且同时激发、净化并增强人们另一豪迈的志愿,即设法使人类大家庭的生活,更为适合人性,并使整个大地朝向这宗旨迈进”(GS 38)。

我们不能确切地知道人类的尘世业绩怎样有利于上主之国的实现,以及在何种形式上,他们将在末日来临时进入新天新地。由于罪的败坏,世界的形态将会消亡。但人创业的良好果实将在新的世界里获得保存,并“将是毫无玷污而光辉夺目的”(GS 39)。感恩典(holy Eucharist、弥撒、圣餐)便是这一希望的标记与信物。在此圣事中,为人所净化的自然的物质(面包与葡萄酒)成为基督的圣体和圣血。通过相似的方式,人类劳动的果实将作为建筑石料通过基督的改造力最而进入天国(参见 GS 38)。

然而,虽然接受人类进步,教会却从未忽视另一事实,即教会希望的终极目标远高于尘世的成就。新约希望的目标不仅仅是现世状况的改善,无论这进步达到什么成果。归根到底,最终的目标是主本身。“基督是人类历史的终向、历史及文明所有的愿望,皆集中在他身上,他是人类的中心、人心的喜乐及其愿望的满全”(GS 45)。是上主之爱的计划“使天上和地上的一切,总归于基督元首”(《厄弗所书》1:10)。万物的重新建立不是说它们就归于消亡了。人类劳动的果实也是这样。这是他们的完成与圆满。

二、工作与职业中的道德义务

1. 工作的义务

如上所述,工作的目的与意义也包含着工作义务的理由。工

作是谋生(self-preservation)的正常方式。借助于其劳动,一个人满足其物质需要以及那些托付于他的人的需要。一个人如果有工作的能力,又没有其他赖以维生的合法来源,那么他就必须通过自己的劳动来获取维持生计的必需品。

某些人占有足够财产,例如,通过继承家产,便不必去为生计而劳作。在一个社群里,有那么一些人并不依赖每天工作来维持生活,实际上倒是件好事。这给了这些人更大的自由来献身于公益事业,比如从事政治、文化事业,或者服务于教会等等。

但那些不依赖工作谋生的人,同样有着严格的义务以这样或那样的方式去工作。梵二会议从基督教关于工作的教义中得出结论说,“每一个人都负有诚实劳动的职责”(GS 67)。因为每一个人都被召唤去服务于其同胞,并在上主创世计划的发挥中与上主合作,只要他有这样的能力。在此语境中,工作不应理解为狭义的体力劳动,而应该理解为任何严肃而且有目的的活动,也包括宗教生活中的朝拜活动(adoration in the contemplative life)^①。在此宽泛的意义上,工作是一个普遍的义务。它是一个对那些可以为个人带来福利的团体的责任和义务。它是一个睦邻仁恕的要求(a demand of fraternal charity)。它是人对上主的负有的义务——上主造了人以便他统治世界并使创造活动趋于完美。

的确,值得指出的是,实际完成的工作远远比通过劳力市场撮合的那部分要多。市场经济的原则鼓励一种特殊的态度,即:只有那种获得报酬的工作被重视。然而,人的工作远远超过那些在劳动市场上有报酬的服务。比如,那些在家庭中作的工作,家务等虽然没有物质上的报酬,但它们仍然非常重要。许多已经在靠领取养老金生活的人和拥有职业的人士一样,利用空闲时间通过各种方式为社群无偿服务,这样的社会工作与慈善工作也包括在内。

① “宗教生活中的朝拜活动”指公教隐修会中的修女和修士等。——译者注

2. 为自己职业做出尽心尽责准备的义务

工作的意义与目的进一步要求一个人负责任地选择自己的职业并尽心尽职地为其做好准备。

负责任地选择一项职业首先需要对自己的天赋与能力做出清醒的、实事求是的评价。一个人所选择的应该是一项自己能够充分地满足其要求的职业。并且一个人应当只选择那项他相信可以最好地服务于上主、同胞及其自身的职业。当然,环境有时会在相当程度上限制职业选择的自由。在这些情形里,一个人的责任心在于当他接受某种具体、可能的职业的时候,要有决心尽自己所能献身于这项职业。

一旦选定一项职业,一个人便在道德上有义务尽心尽责地为它做好准备。在学习必要的专业技巧时,如果疏忽大意,就会对他人造成严重的伤害,比如飞行员、司机、医师、律师、政治家、司铎(牧师)这些职业,疏于准备就是一种非常严重的不负责任。

倘若从事一项职业需要一定的熟练与能力证书作担保,那么诚实地、毫无欺骗地获取它们就是一个人的重大义务。此外,在一个人职业做准备时表现出来的诚实和良心(honesty and conscientiousness^①)、勤勉与毅力(diligence and perseverance),相当确定无疑地预示着,他在未来从事这项职业时会品格优秀与可以信赖的。

3. 职业实践中的诸义务

每一个工人与专业人员,若已经同意要完成某些服务并将从中获取报酬,就有义务尽心尽职地提供这些服务。谁把工作完成得马虎、没有履行义务;如果他对待工作卤莽粗心,就犯了违背正义的罪。他必须对此做出补偿。

在许多职业中,人们有义务继续接受教育、更新知识储备,以

^① conscientiousness 可以译为“按良心工作”、“细心的态度”、“尽自己的职责”,与“马虎”、“随便”、“顺其自然”是对立的。——译者注

满足工作的需要。这一点对律师、医师、司铎和教师来说尤其如此,而且在不同程度上适用于其他多种职业。

工作的这种服务关系(service relationship)经常确立一些更具有个人色彩的道德义务,诸如忠诚、尊重与谨慎(loyalty, respect and discretion)。这一点特别适用于受雇做家务的人。对个人的关怀与保守秘密尤其是司铎(牧师)、医师、心理医生、心理辅导者、律师以及从事类似职业的人的职责。

一个人在工作中所体现的尽职与勤勉的美德(virtues of conscientiousness and industry),也是一种与别人团结的表现。“一切劳动者都具有使命,他们要在提供产品与服务时追求卓越(seeing excellence in production and service),从而为社会公益做出贡献。”^①

三、工作与正当报酬的权利

1. 工作的权利

在主张人们有工作义务的同时,梵二会议也主张人们有工作的权利(GS 67)。这一权利来自于人的自我保存权利与义务,来自于供养依赖他生活的人的权利与义务,也来自于要他参与上主的创世计划的召唤。但正如通过无偿劳动也可以完成工作的义务——而且甚至在相当大的程度上是这样——人们的工作权利也涉及到各种工作,无论有没有报酬。一个男人,比如说一个农民在自己的农场里,可以通过工作为家人服务而不收取任何工资,正像一个女人,比如说一位家庭妇女,也可以通过在家中无偿劳动服务家人一样。为了工资而去工作,这种权利是在提到工作权利的时候,最容易让人联想到的一种;如果通过工作拿薪水是一个人获取生活必需品的唯一手段,否则就要靠乞讨或公共救济,那么这种权

① 如果说一切在工厂、企业或办公室中工作的人都对于社会要负责任作为一个可靠的工作者(obligation to social accountability),那也是完全正当的。

利同时也是一种迫切的需要。

“使公民有获得适当就业的机会……乃是社会的责任”(GS 67)。当然,如果一个国家的经济无法为所有人提供足够的工作岗位,失业者就不能要求得到那些社会不需要的或无钱可赚的工作。但国家有权利,也有责任来制定促进全面就业的政策。因此,通过就业获取报酬的权利,具体来说就是指公民有权期望政府当局制定政策,以尽可能好的方式促进所有的愿意工作的人——特别是所有需要通过工作而得到报酬的人——实现他们的就业目标(employment for all who want to work and in particular for all who depend on a wage for their living)。

如果有工作的能力和愿望、并且依靠工作报酬维持生计的人找不到工作,那么他们就有要求所在的社区给予援助的权利。生存权也赋予了他们为了生存获得必要收入的权利。这样的援助可以来自较大的亲属团体,也可以来自所在的社区(local community)。在那些比较贫穷、政府财力严重匮乏的国家,这常常是失业者唯一的希望与庇护。工业化的国家一般试图通过失业保险来解决失业问题。“对于那些不能参加工作的人,应当在一种有尊严与有同情心的气氛中给与经济援助,否则人的自尊心是不能接受的。”^①然而,那些不愿工作或本可以通过别的方式,比如在家中从事工作的人骗取失业保险,就犯了欺诈的罪,违背了社会公平。

然而,慈善援助、公共救济与失业津贴仅仅是难以公平解决个人全部需求的代替品(expedients)。“当我们考察失业对人的生活和人的尊严造成的冲击时,高失业率导致人性的严重损失就显得异常鲜明……失业者常常会感到自己毫无价值,在社会中没有建设性的角色和作用”,而且他们还感到,社会因他们的这种状况

① John F. Cronin/Harry W. Flannery, *Labour and the Church*. Faith and Fact Books 50 (London: Burns and Oates, 1965), 33.

而责怪他们。^① 失业对个人和家庭的健康与稳定均造成了重大损失。极少有人经历了长期失业而能幸免于心理伤害。与失业联系在一起的犯罪率的上升,使得国家在福利与补助之外又增加了开支,负担更加沉重。

长期失业首先对没有经过培训的人、55岁以上的人和单身母亲(她们常常也缺乏特定的培训)构成危险。他们需要更好的教育与培训来提高就业的可能性。这对国家、市政当局、雇主、工会、教会与福利组织之间的合作提出了挑战。要战胜失业,不可能没有牺牲,不可能不作出妥协。这就要求所有人都团结起来,首先是那些控制资本与掌握工作职位的人。不能忽视的是,工会企图不断提高工人福利的政策,结果反而对失业者没有好处。最终,必须实施特别措施,“使得残疾人可以得到力所能及的工作,因为这是他们作为人以及作为工作主体的尊严提出的要求”。^②

然而有权工作并不是说一个人有权受雇从事他所学习过的手艺或职业,因为可能社会对此并没有需求。能够从事其他工作,也应该感到满意了。有权工作(the right to work)也不等同于有权在某个职位上工作(the right to one's place of work)。后者在于有权要求除非有正当理由否则不能被解雇。这项权利有自然法的基础,但在正义上不是严格意义上的权利,而是一种基于个人关怀的权利,并且,如果一个工人长期为其雇主尽心尽责地提供服务,这种权利对雇主来说就是一种义务。在一定的限度之内,得到在某个职位工作的合法权利常常由工作合同所担保。最终,它相当于一个对付不当辞职通知的保护。

2. 合理工资

工资(wage)是根据契约对劳动服务的酬劳。它是对从属性工作(dependent work)的补偿,这一工作依照一项工作合同按照

① *Economic Justice for All*, 前引, nr. 141.

② 若望保禄二世 *Laborem Exercens*, 1981, nr. 22. 1.

雇主的命令去完成。工资的种类不仅包括对熟练或非熟练体力劳动的报酬,也就是狭义的“工资”(wage),而且还包括薪水(salaries)的大多数形式。

合理工资问题(the problem of the just wage)是社会问题中的一个主要议题。它随着19世纪工业化的扩展而愈益迫切。雇主们倾向于按照对待商品的方式处理劳动。劳动的价格按照供求原则以合同的方式加以约定。假如有很多工人可以提供服务。而对劳动的需求却是有限的,那么工作的价钱就必然很低。既然工人是自由签订劳动合同的,那么他便不会被迫接受低工资。但如果他签署了该合同,则要依照法律受其制约。甚至神学家也“常常认为,公平的原则要求工资合同得到履行。因此,改善工人恶劣工作条件的唯一解决办法只能在慈善工作中找到”。^①

教宗良十三世(Leo XIII)在其通谕 *Rerum Novarum*(《新世》nr. 17. 1; 44—46)中采取了一个坚定的立场反对这种经济理论。一个工人会被迫同意一份低于最低生活需要的工资,因为他没有别的谋生手段。因此他没有真正的选择自由。很显然,对于一份合理工资的界定仍然要考虑到另一个极其重要的因素。劳动合同总是取决于“一个比任何随便达成的协议都更高的、更古老的天然公平的要求,即工资无论如何也不应该无法满足对一名自我克制、行为端正的工人的生存需求”(nr. 45)。这也包括他妻子和儿女的生计(nr. 47)。的确,法律应当倾向于让一个工人的收入水平使他能有一些积蓄,能购置一些属于自己的财产(nr. 47)。工资的公平问题也在教宗比约十一世(Pius XI)的通谕 *Quadragesimo Anno*(《四十年》,nr. 63—71)和教宗若望二十三世(John XXIII)的通谕 *Mater et Magistra*(《慈母与导师》,nr. 68—81)中得到了阐述。他们补充完善了教宗良十三世的教义。三位教宗都强调,合理的工资并不单单取决于某一个因素,而是取决于对诸多因素的考虑。

^① J. F. Cronin / H. W. Flannery, 前引, 24。

要加以考虑的诸多因素,一部分是关于交换正义(commutative justice)的,另一部分则是关于社会正义(social justice)的。对合理工资的标准系统阐述,基本上可以分为以下两个部分。

(1) 交换正义原则(criteria of commutative justice)

即使单靠交换正义的各项准则并不足以确认工资是否公平,它们的重要性仍然是根本的和必不可少的。公平交换要求服务与回报之间的对等(equivalence between service and remuneration)。工人必须得到一份与其提供的服务和花费的精力相称的工资。这份工资也必须足以为他的家庭提供一个像样的生活条件。这意味着他的收入应该足以买得起有益健康的食品、足以租赁或购买一所住宅、足以提供适当的教育和足够的医疗保障。因为工人也依靠他的家庭的帮助,而抚养子女则是返还他与妻子的父母花费在他们身上的投资,并确保未来经济发展所需要的生力军。社区团体也必须为那些大家庭的需要而提供额外的资助,例如通过削减税收和提供家庭津贴的形式、奖学金或其它的教育补助。

但是,要注意的是,工人对产品贡献的具体价值无法简单地计算出来。在工业时代以前的手工业和农业中,这种计算可能一度相当容易,但在工业化经济的今天却要困难得多。一家企业的全部产出是多种原因的结果。除劳动力之外,尚有管理制度(management)、企业家的贡献、产品的促销活动、资本(投资时常伴随着风险)和土地等其他因素。因此,工人不能简单地说自己有权得到一家企业创造的全部净利润。但他们有权得到利润中的一部分,这部分利润是他们劳动的结果,而非上文提到的其他因素的结果。

此外,交换正义原则要求同工同酬(equal workmanship receives equal compensation),而效率较高的则有权得到更高的酬劳。在对服务的评估中,必须考虑以下几点:有关工作的知识与实践经验;在训练中付出的时间;技术能力(skill);指派的职责以及

付出的精力,其中对神经紧张造成的耗费的估价,不应少于体力运用的估价。妇女仅仅由于她们性别的缘故而只能得到较低的报酬,这是一种对交换正义原则的公然违反,而且是令人可悲的事,但还十分普遍。所有人都明白,这是一种性别歧视的情况,女权主义运动也理直气壮地对此进行谴责。“许多妇女在工资报酬、工作分工、职位晋升以及其他方面深受歧视之苦……这种歧视是不道德的,应该努力克服性别歧视在我们的社会当中所造成的影响。”^①

遵守一份公平签署的工资合同的约定同样也是严格的公平的要求。未能履行行业已达成的合同条款,就必须负有赔偿责任。违反规定最低工资标准的法律,也要赔偿。拒付最低工资不仅违法,而且也是对交换正义原则的违背,必须做出赔偿。但是,制定了最低工资标准的这个事实本身并不意味着这个标准在任何情况下都是合理的。如果最低工资由于某些原因证明确实过低,例如由于全面的货币贬值或某个工人的特殊工作职责,那么雇主就有义务提高工资或用其它的补贴来弥补这个损失。

(2) 社会正义原则(criteria of social justice)

工资必须能够让工人照顾其精神与文化需求。“劳动的报酬应当使工人……相称地维持其自身及其家人的物质、社会、文化及精神生活”(GS 67)。工资必须能够使一个人在社会中扮演他理应扮演的角色。如果这需要一定的财力,那么他的收入应当与之相符。

教宗的社会通谕指出,工资收入应高到足以使一个节俭的工人有所积蓄并能获得适当的财产的程度。为老人、病人、失业者等人安排的保险应该看作是某种形式的储蓄。

最后,社会正义原则也要求,工资要与国家经济总体上的发展和增长需求成比例。甚至人类大家庭的整体需要也应考虑在内。

^① *Economic Justice for All*, 前引, nr. 179.

这一需要表明了社会工资公平的两重性：它要求随着国家在经济上的发展，工资收入也必须增长；但与此同时，它又根据一个国家目前与未来的需要来限制这种要求。

国家经济的首要目标应该是为所有人提供工作。因此工资与相关的补助不可过高，否则就会阻碍一项企业进一步发展所必需的资本的形成，或者阻碍工人在某些经济部门就业的可能性。如果一家企业或者一项产业经历了严重的危机，社会正义的原则有时就会要求停止增加工资甚至暂时减少工资。在这种情况下，不适当地要求保持已经达到的工资水平，最终将会不利于工人自己真正的福利。

工人中的特定群体在工资上的领先地位容易违背社会正义。他们常常会为这些群体的暂时利润而牺牲消费者的利益，这也包括其他的工人群体，他们不得不花更高的价钱去购买高工资企业的产品。即使特定的经济部门有较高的利润，但由于这并不总是归功于工人所提供的服务，而归功于其他因素，例如生产方法的改进、原材料价格的下降、国外市场情况的改善等等，那么就没有必然的理由认为这个部门的工资从正义上应该是更高的。社会正义反而会要求降低相关商品的价格，以便使经济体系中的所有成员都能受益。对于那些曾经对经济体系的建设做出过贡献、如今靠养老金度日的人士来说，这也是保证他们分享国家今日繁荣的一种最安全、最公正的方式。

3. 社会保障与受保护的权利

工业化开始，不仅以不公正的过低工资为特征，而且工作时间过长、假期过少、安全措施不足、妇女负担过重，最糟糕的是还使用童工。这些都是最为严重的虐待，而工人显然有权得到保护以免受这些虐待。今天，这一保护在很大程度上受到了社会立法（social legislation）的保障，尽管并不是在世界各地都达到了同样的水平。

在这方面，教宗良十三世首先指出，工人应被作为人来看待，

而非作为奴隶或纯粹用来获利的工具。“将人误用为赚钱工具,仅仅从能量和体力的方面来衡量他们的价值,是真正让人蒙羞和不人道的做法。”^①而后,他详细地指出几项基本权利并且呼吁国家通过立法加以保障。雇主与国家有义务保护工人们在宗教与道德上免受伤害。必须给工人足够的自由时间,好让他们履行宗教义务和恢复体力。不可以强迫工人去做不适当的以及超过人的体力所能承受的、工作时间过长的工作。与此相仿,不可以要求工人去做与其性别和年龄不相适应的工作。儿童在身体、心智与灵魂尚未足够成熟之前,根本不应该参加工作。妇女的工作条件必须与她们的体质和作为妻子与母亲的责任相一致。^②的确,正如教宗若望保禄二世所补充的,如果社会能够使作母亲的按照她们的需要来专心注意对孩子的照顾和教育,那么这将有助于提高社会的素质。“就社会与家庭福祉的角度而言,为了在家庭之外从事赚钱的工作而不得不放弃这些任务是错误的,尤其当它与一个母亲的使命中的这些首要目标相矛盾,并阻碍其实现的时候”。^③最后,应该提供充分的安全措施以防止在工作场所对健康与生命造成任何伤害,这是雇主负有的严肃责任。工人及其家庭的这些基本权利应该始终得到尊重。如果它们受到威胁,国家就必须加以干预和保护。

工人进一步的权利涉及他们的社会保障。教宗若望二十三世首先对此给予了详细的说明。一个人“有权获得照顾,如果他(她)身患疾病、由工作造成伤残、丧夫、年老、被迫失业,或者无论何时并非自身的过错而被剥夺了生计”。^④这是每个人都享有的权利,就像劳动保护是每个人的权利一样。但是,就那些依靠雇主生活的工人而言,这些权利的保障和实施就显得尤为迫切。四类基本的社会保险在现代世界是常见的,前文讨论政府当局的使命时,已

① *Rerum Novarum*, nr. 17.

② *Rerum Novarum*, nr. 17; 37. 1; 41—43; 参见 John XXIII, *Pacem in Terris*, nr. 19.

③ *Laborem Exercens*, 1981, nr. 19. 3.

④ *Pacem in Terris*, nr. 11.

对此有所提及。它们是老年、伤残和残存者的保险；健康与产妇保险；工伤保险；以及失业保险。总的来说，它们对于公民的社会保障，尤其是对工人的社会保障做出了很大的贡献。

梵二会议也呼吁关注劳动方面的其他问题。工作的具体安排常常并不适合人的需要。这种状况是没有道理的。“生产工作的整个过程都必须与人的需要及其生活的要求相适应，尤其要和他的家庭生活相符合”(GS 67)。

在今天的工业化社会，要工人认同于所从事的工作，往往变得很困难。大规模的生产方式使工作变得非人化(impersonal)。工人丧失了作为个人的身份与意义。机械化、专业化与自动化都使工人与产品趋于疏离，使得他和自己劳动的最终产品之间失去了任何直接的联系。这使得工人极少有机会在工作的完成中感到自豪与愉悦。这样给工人造成的影响便是他的工作并不是他人生兴趣的中心。他只好到工作之外去实现自我(self-fulfilment)。

频繁的轮班工作增加了新的问题。家庭生活受到干扰；社会交际变得困难。交替轮班使人无法上夜校，无法定时参加宗教仪式、团体聚会以及其他定期的集会。当然，要解决这一问题并没有现成的方法。但与人有关的工业问题，应该也启发技术人员的创造力，而这些问题与纯技术性问题的挑战一样大，甚至要更大。

技术、经济与金融因素必须是从属于人的因素。实业家、经理与其他管理人员必须知道，工人不仅仅是机器上的一个零件或生产中的一个环节。工人是一个人。^① 这在管理者与工人之间以及

① 参见 John Paul II 的 *Laborem Exercens* 通谕 nr. 7. 2 和 15. 1。工作条件的人性化 (the humanization of working conditions) 是经济发展面临的一项持续不断的挑战，然而许多公司一直在这方面进行着热忱的努力。联邦德国劳动部 1973 年资助的一项对工作条件满意度的研究表明，86% 的雇员对工作的条件和气氛感到满意或很满意，77% 对工作的内容感到满意，72% 对收入的数量感到满意，64% 对企业中劳资双方共同决策的做法感到满意 (*Arbeitswelt menschlicher gestalten. Beitrage zur Gesellschaftspolitik* Nr. 13. 科隆: Bund Katholischer Unternehmer, 1974, 16)。人们可以设想，近年来，人们朝同样的方向已经做出了进一步的努力。

工人与工人之间产生了一种建立个人关系的要求。

应该通过个人交流、口头报告、公司布告等形式发布适当信息,努力使工人分享企业的苦乐荣辱,参与对未来发展的规划。可以理解,公司对他们工作的评价、培训深造的机会、职位的晋升,以及所有与他们切身相关的公司的决定,对此工人都怀有特殊的兴趣。此外,应当采取措施帮助雇员找到最适合他们的工作岗位。

如果对于很多工人来说工作已经失去了创造性,那么就必須明确强调和肯定他们各自的工作内容与工作责任,并制定成规章:如各个岗位的责任、生产过程中的责任、对所用材料的责任、安全责任以及对决策过程的参与等。决策层必须承担责任并“从最高管理层,到下级部门、再到工作岗位上的每个个人逐级授权,这不单是为了工作进展的顺利,而更是为了人的利益着想……同样,不但必須从上至下,而且也要从下至上地建立信息流通的渠道并保持畅通”。^①工人在企业中的参与首先是通过工会来实现的。下面将进行详细讨论。

四、组织与罢工的权利

为了加强行使和保护他们的权利,工人把自己组织成了工会(trade unions)。工会以一种集体的方式使工人能够为签订公平的劳动合同而进行谈判。通过集体进行谈判的道理很简单,即一致行动的工人要比个人的力量强大得多。有组织的工人常可以聘请律师和其他专业人员,以帮助他们签订合同。如果事态陷入僵局,工会便可以通过罢工拒绝劳动。罢工期间没有工资固然会对工人造成生活上的困难,但雇主也同样在严重的经济压力下应该使事态得到解决。工会主义(trade unionism)的发展无疑使经济秩序与社会秩序发生了影响极为深远的改变。

^① Oswald von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*. Grundzuege Katholischer Soziallehre (Wien: Europaverlag, 1980), 235.

1. 工会

工会是工人为了保护他们在劳动力市场当中的经济与社会权益而建立的一种自发组织(voluntary organization)。工会由于其特征而趋向于按照经济体系的不同门类来组织,因为劳动力市场本身也就是这样分类的。工会的基本功能在于通过集体形式与雇主和雇主团体进行谈判以获得公正合理的工作条件。谈判是要双方在合理的工资、工作时间、体息、假期、病假、辞退通知的期限等这类问题上达成协议。

组织工会的权利源于自由结社的基本人权。资本家曾经千方百计地抵制了工人的这项权利,因为工会会挑战甚至打破资本权力在经济中的统治地位。在许多国家中,劳工组织的兴起曾经带来了残酷的搏斗。

从一开始,历届教宗就在社会通谕中支持这种权利:“正是凭藉自然法,人们可以加入不同的私人团体”。因此,不能允许国家对此加以阻挠,只要他们不是明显地与公共道德和社会福祉背道而驰。相反,国家被建立“是为了维护(自然)法,而不是为了破坏自然法”。^① 在相互帮助与社会援助的团体中,“最重要的是工人的团体”。为了满足工人阶级的现实需要,这样的团体是必要的。^②

第二届梵蒂冈大公会议以明确的措辞重申了这项权利。“自由建立工会的权利必须被列为一项基本的人权。”会议进一步补充的一项权利只是这一基本人权的逻辑结果。“另一个这样的权利是自由参加工会活动而不受报复的权利”(GS 68)。可能就是有人企图威胁,使得与会的主教们明确地提出了这一权利。

工会在维护工人的权益方面,证明是最为有效的工具,它在这方面的成就是毋庸置疑的。“在工会当中,工人自己成为一种‘社

① Leo XIII, *Rerum Novarum*, nr. 50.

② 同上, nr. 48. 1. 亦见 John XXIII, *Mater et Magistra*, 1961, nr. 22.

会权力’的拥有者,这样便打破了资本权力在经济与社会的垄断性统治地位。如今,‘劳动’已经置于与资本平等的地位,这对于社会体制的进程而言,有着决定性的意义。”^①今天,有组织的劳动力在社会权力方面与金融、资本、雇主以及其他重要的社会力量处于同等的地位。工会可以使工人的权利得到有效的贯彻实施。

然而,崛起并获得权力对于工会而言并非毫无危险。他们不免会受到诱惑,以资本家那样的、剥削的方式滥用权力。“工会按照资本主义的赢利原则进行运作;虽然工会主义的工资政策在各个国家不尽相同,但都一样竭尽所能地追求利益。”^②教宗保禄六世对工会的这种做法表示关注,即各地的工会作为一种社会力量强人所难,尤其借助罢工以图获利,提出“对整个经济体系和社会机体造成沉重负担的条件,或者以这种方式试图满足其直接带有政治特征的要求”。^③

工会不应该从事政党政治,例如鼓动通过某项允许堕胎的法律,因为,这并不是会员加入工会的目的;这是其他社会团体,也即政党存在的目的。它们同样不应当“受制于政治党派的决策,或与他们保持过于密切的联系。事实上,在这种情况下,他们将易于放弃其特定的角色”,也就是维护工人在劳动合同中的经济权益。^④这一点必须得到强调,以反对工会中的一些不良趋势,如赞同作为整体的社会主义与共产主义意识形态,以及歧视性地对待与之分歧的宗教与政治信念。基于这一原因,教会曾鼓励了信公教的工人组成不受马克思主义影响的公教或基督教工会。不过,已经认识到这一方法常常是不切实际的。把各种力量团结起来的需要经常使得建立天主教工会行不通。信公教的工人还是应该加入没有宗教倾向的中性工会。但教宗比约十一世(Pius XI)顺理成章地

① J. Messner, *Social Ethics*, 前引,458。

② 同上,459。

③ *Octogesima Adveniens*. Apostolic Letter of Pope Paul VI,1971,nr. 14.

④ John Paul II, *Laborem Exercens*,1981,nr. 20. 4.

要求这些中性工会“应当始终拥护正义与平等,并给予公教成员充分的自由以保护他们的良知”。^① 工会必须以一种完全民主的方式尊重其成员的宗教与政治信念。

在工会以卡特尔的方式形成垄断的地方,就会进一步破坏公平的劳动实践,损害工人其他群体。“关店”(closed shop)就是他们的工具。工会迫使雇主只接受由工会所组织提供的劳动力。雇主如果不肯服从或者把工作交给其他的工人去做,就会受到罢工的威胁。这种做法违背了个人可自愿加入或不加入一个团体的天赋人权。只有非常特殊的情形可以为“关店”的做法提供正当理由,例如只有通过这一方式才能保护工会的权利免受严重的侵害。

与工会的社会权力相应的是工会的义务。其权力越大,则其责任与义务也就越大。工会也对整个社会要承担义务。首先,那些工会的种种要求“不应该要求一些为公益造成损失的东西,或侵犯社会上弱小者的权利。”^②这样做就是违背团结的精神的。超过生产力增长水平的工资要求尤其与社会正义相悖。这会引起一种日趋严重的通货膨胀,给储蓄以及那些收入不能随之增长的人们造成伤害。那些工会也不应该忘记那些面临被开除的工人或面临失业的人。如果提出过高的工资要求,对于就业的情况就会有影响。

另一项义务涉及工会内部的民主。工会依赖于自由结社的权利,这样工会的领导人才会在所有实质性问题上依靠其成员的意志。当然,领导者可以试图对成员意志的形成施加影响,但是他们有义务为成员提供表达意见的机会。工会政策的制定不能沦为工会内部的寡头政治。

最后,工会在社会政策方面以及政治领域所拥有的影响力,也赋予了工会这样的义务,迫使其为社会秩序与政治团体的均衡发

^① *Quadragesimo Anno*, nr. 35; 参见 *Mater et Magistra*, nr. 102。

^② The U. S. Bishops, *Economic Justice for All*, 前引书, 106。

展(equitable development of the social order and the political community)给予关注并负起责任。他们对于工人的关怀应该促进他们帮助那些没有工作的人参加一些进修班或训练,这样为他们创造更好的就业条件。工会成员首先必须学会理解自己的集团利益与普遍的社会经济和政治团体的利益之间那些不可分割的联系。他们的福利依赖于整个社会经济的兴衰荣辱。工会成员必须在经济、社会与政治事务的持续训练与发展中为这一使命做好准备(参见GS 68)。

2. 罢工

罢工是组织起来的工人拒绝工作。雇主拒绝工人进入工作地点被称之为闭厂(lockout)。当劳资合同中的某一方不能用别的方法来获得想要的条件时,在集体谈判过程中,就可能发生罢工或闭厂。同样的道德原则适用于双方。闭厂相对来说不多被采用,虽然最近以来雇主开始在一些时候用它来对付一种新的罢工策略,这种罢工只在一个企业的关键部位进行,也称“焦点罢工”(focal strike)。^① 以下的讨论仅用于处理罢工及其适用的道德准则,但这些准则对于闭厂也同样有效。一些论著认为,由于对许多并没有卷入罢工、愿意工作的工人也会造成严重的生活困难,对闭厂应该采取一些更加严格的限制。^②

教宗良十三世视罢工为一种应尽可能加以避免的恶。这些停工“对雇主和雇员同样造成伤害,损害贸易并破坏普遍的公众利益,带来暴力和混乱,并威胁和平。每一个人都应当寻求解决之

① 焦点罢工是由工会组织的,在对一个工业部门具有关键作用的、一旦停工将使整个部门瘫痪的那些公司里进行的罢工。公司的管理层的对策是对整个部门的工人实行闭厂。社会伦理学的论著一般都同意这种闭厂是合法的。德国的联邦劳工法庭在1980年6月10日对一个案子的判决中,将工会的上诉驳回,承认了闭厂的合法性,尽管仅仅在用来保护资方不受罢工后果的损害时才这样承认。

② 例如 Oswald von Nell-Breuning, “Aussperrung,” in *Aussperrung und Streik-un-gleiche Mittel*, ed. by F. Hengsbach (Mainz: Matthias-Grünewald, 1980), 94.

道。”^①但比约十二世进一步阐明,如果工人通过一切合法的手段来为自己的权利进行辩护,那么他们的行为就完全符合教会的社会教义。从这项声明的语境,显然可以发现,这些手段也包括作为最终解决途径的罢工(strike as a last resort)。^②梵二会议明确无误地承认了罢工的权利。“在社会经济问题上,如不幸发生冲突,则应致力于和平解决。虽然双方常应举行善意的谈判,但在今天的情况下,为维护工人权利并满足工人的合法要求,罢工可能仍有必要,即使应是最后的办法,不过,应赶快寻求可以恢复谈判的门径”(GS 68)。

罢工的权利“基于两项天然的权利:首先是人有工作或不工作的自由,就按照他同意或不同意相关条件决定;第二点是只要与社会公益(common good)不相违背,人有出于各种目的组成团体的自由。罢工也许是工人组织用来达到正当要求的一种不可或缺的手段。然而,它总是会对一个或多个商业组织,对整个工业部门,甚至对公众造成损害;而且,由于罢工会造成痛苦,它会对社会安宁、并且常常对政治和平产生破坏性的影响。因此,自然法的原则对运用罢工武器加以限制。”^③罢工在如下条件下是可以容许的。

(1) 罢工的目的必须是合法的,也就是说,必须有一个正当的理由(a just cause),比如获取合理的工资或对工作条件进行重要改善。因此,如果雇主获利甚丰,却付给工人低于平均水平的工资,那么在这种情况下罢工便是正当的。但是,如果工人已经在领取高于本行业平均水平的工资,仍然罢工要求增加工资,那么这种罢工便是不正当的。此外,如果一个劳资双方的集体协议仍然有效。只有当资方不遵守协议时,罢工才是正当的。

(2) 所有其他可以公平解决分歧的和平手段,都必须首先认

① *Rerum Novarum*, nr. 40.

② Allocation of June 26, 1955; AAS 47(1955), 515.

③ J. Messner, *Social Ethics*, 同上, 463.

真地尝试和穷尽。应当有一段谈判的时间。如果这也失败了,那么通常应该邀请调停人(conciliators)尝试对分歧进行斡旋。今天在绝大多数国家里,都有公共或私人代理机构提供这种服务。

(3) 所采用的手段必须与所追求的目标成比例,或者,反过来说,罢工这个武器绝对不能过度使用。罢工造成的伤害越大,那么相应的,它的理由就必须越重大。在此特别要强调的,不仅得考虑到罢工给对立双方造成的损害,更重要的是给那些没有参加罢工的人,也就是一般民众造成的损害。^① 从各方面考虑,罢工给大众福利造成的破坏绝不可大于由此带来的福利的增加。由于公务员罢工会给公共秩序造成巨大破坏,这种罢工仅仅在防止严重的不公正时才是正当的。基于这一原因,公众利益要求医生、护士、消防人员与警察不应当罢工。应该有正当地解决他们的不满的其他手段。

(4) 使用的手段必须是在道德上可以接受的(morally acceptable)。没有采取必要的措施先把炼钢炉完全冷却下来,就离开钢铁厂,工人这么做显然是不公平的。食品店的罢工工人应当预先采取措施,使容易变质的货品能够正常出售。不管工人对雇主的怨恨有多么强烈,破坏雇主的机器或财产都是不合法的。罢工的自然法基础证明,根据相关的条件工人有工作或不工作的权利,但绝不能证明他们有权破坏雇主的财产。

(5) 由于工会是以一种正式的方式(official way)来维护工人的利益,因此工会有足够的权威号召进行罢工。“野鸡罢工”(wild cat strikes)^②必须被视为非法,除非是特殊情况。

劳工或雇员都不应参加不正当的罢工。但如果他继续上班会有人以严重的伤害相威胁,那么,应当允许他停止工作。

① 英国劳工部部长在1982年2月支持立法限制工会的权力,他的理由是他决不相信于1978至1979年间的冬天罢工的工会主义者会反对在冰冻的街道上铺沙子以防意外,会阻止人们去医院,或者会不让人们去安葬死者。

② “野鸡罢工”,指未经工会批准自发举行的罢工。——译者注

带有政治性目标的政治罢工(political strike),通常是将经济武器滥用于其他性质的目的。只要政府没有使用违背宪法的手段,这种罢工就是不正当的。仅当最重要的权利受到侵犯时,从政治上激发起来的罢工可能是正当的(can be justified),比如当普遍的宪法秩序、基本的自由权利或自由结社的权利受到政府的严重侵犯时。全面罢工(general strike)是一个用于反对非法政府当局的、非暴力性抗议的主要手段。

为了不正当的要求,以损害社会公益的方式,或出于政治目的而滥用罢工武器的做法,已经产生了对罢工进行立法(strike legislation)的问题。原则上,政府当局有权制订法律,保护经济与社会免受不正当罢工的危害。如果必须这样做以使社会公益免遭严重侵害,那么政府甚至有义务这样做。因此,必须用法律规定来抑制那些危害自卫、健康保障或公用事业等政府义务的罢工(与“闭厂”)。工人的自由必须得到法律的保障,使那些愿意工作的工人免受暴力强迫或威胁。同样,企业的管理人员也应当受到保护,因为他们面对那些试图阻挠必要的机械化与合理化措施,或企图强迫企业录用并不需要的工人的罢工。

在许多发展中的国家,罢工仍将是维护工人正义要求的必要手段。然而,A. Utz 或许是对的,他认为,“在现代化的工业社会,罢工的权利通常已经过时了,这是由于:(a)雇佣工人的生活水平高,(b)通过各种社会安排建立了对工人的社会保障,(c)罢工会给国际范围内的整个经济发展与企业竞争带来致命的后果,(d)对那些在经济中不活跃的第三方造成的损害,而且可能尤其是对失业者造成的损害。”^①冲突事件应由立法机构任命的委员会协调解决。

五、促进工人的参与

企业需要工人从社会、个人和经济等方面进行参与,整个经济

^① Arthur F. Utz, *Weder Streik noch Aussperrung* (Bonn: IFG-Verlag, 1987), 70

也需要他们的参与,这已经提过了。人们越来越多地感到,工人不应当仅仅是在车间里简单、沉默地工作,不应当对调节他们活动的决策毫无发言权;他们应当有机会把自己的经验应用于管理。这就提出了资方与工人合作以及共同决策的问题(worker partnership and co-determination)。

在公教的社会运动之初,人们相信,回答这个问题的答案可能在于通过合作工会(cooperative union)的形式,建立掌握在工人自己手中的工业企业。Bishop von Ketteler(卒于1877年)也赞同了这一观点。但所有这些尝试很快就以破产告终,或者被政府所控制。政治民主的模式仅仅在很有限的方面适用于工业企业。没有强有力的、有能力的领导以及在决策方面的办事能力,公司将无法维持,无法参与竞争。马克思主义的理想,即全体工人都拥有企业的所有权,都参与工厂的经营方针,最终是一种社会乌托邦,在具体现实中不过是一种虚构。在这种企业中真正的主人与决策者是政府及其官员。

与工人合作的问题第一次由教宗若望二十三世在社会通谕中,进行了更详细的讨论。^① 第二届梵蒂冈大公会议继续遵循其思想线索。正如以前教宗所教导的,会议避免提及工人在企业中共同决策的“权利”(right),而更多只是提出了一个“建议”(recommendation):“应该促进企业中所有的人都积极参与企业的运作。”同时,又必须规定工作中必要的行动的统一。与工人在单个生产岗位上的参与有所不同,但同样重要的,是他们在更高层次上的参与。“因社会经济问题往往不取决于企业家的决定,而取决于更高级机关的决定,而这决定又与工人及其子女的未来命运有关,故工人亦应亲身或通过其自由选举的代表,参加这类决定工作”(GS 68)。

社会伦理必须清楚地界定工人在企业中参与共同决策的两类不同的形式。一类是在社会领域与人事问题上的共同决策;另一

^① *Mater et Magistra*, 1961, nr. 82—99.

类是在经济领域、也即经营运作上的共同决策。第一类形式的共同决策不会产生严重的困难,而且它也是工人通常产生最直接兴趣的形式。他们希望在其工作岗位的组建、他们工作上的业务问题,以及诸如继续接受职业训练、晋升的可能性、临时解雇(lay-off)这些个人关心的问题等方面有发言权。

然而,对第二种形式发生了强烈的争议。1949年在波鸿(Bochum)召开的德国天主教代表大会(German Katholikentag)上,信奉天主教的工人代表与雇主代表宣告,所有工人在社会问题、个人问题与经济问题上的共同决策(co-determination)是一项天然的权利。然而,教宗比约十二世不同意这一说法。他认为,在经济上行使共同管理的权利不是那么肯定的权利要求。“这种权利,既不是由工作合同的性质,也不是由工人所在企业本身的性质,必然地形成的。”^①经济决策需要财产所有权,而工人没有要求支配他人财产的权利。

不能想当然地认为,雇员在企业经营方面拥有严格意义上的与资方共同决策的权利。“没有这样的思想基础。至于企业之外的利益团体,比如工会,说它们也有这种权利,就更缺乏合理性了。如果强行这种权利,就意味着侵犯企业所有者对财产的处置权(right of disposal),而这种权利受到所有权的自然法原则的保护。”^②只有在下列两种情况下,经济上的共同决策才是符合自然法原则的:第一种情况是,企业的业主或代表业主利益的管理层对共同决策自愿表示同意(事实证明这是最成功的一种形式);第二种情况是,共同决策建立在资本投入的基础上,这样一来,工人就要分享企业的所有权。在所有共同决策的情形中,工人都必须清楚地认识到,这一权

① AAS 42 (1950), 487. 又见 AAS 44 (1952), 792。

② J. Messner, *Social Ethics*, 前引, 844。在第 831—834 页,可以找到作者关于“共同所有权”(co-ownership)问题的精彩论述。如果一些员工受过一种很特殊的训练,而这个训练只有在这个企业有用,在别的企业没有用,那些这些工人也应该有某种参与经济决定的权利,虽然这只是部分的工人,不是全部。

利也意味着义务。共同决策意味着共同承担责任,并且要为共同担当企业家的职能作好准备(Co-determination means co-responsibility and readiness for co-entrepreneurship)。

工人分享企业的所有权,似乎是一个可取的目标。分享企业的所有权,也意味着分担与所有权相伴的经济风险。投入工厂的资本不能挪作他用,因此工人更换职业的自由也会受到限制。虽然如此,在实际生活中存在一些很成功的模式。“一些进行了资金参与模式(capital participation)的企业一次又一次地报告说,在采取新的模式后,他们的效率提高了许多。”^①工人基本上不可能在第三产业,也就是服务部门(例如警察、军队、政府职员、护士等),分享企业的所有权,因为在这些部门,只能通过工资或与此类似的津贴来支付劳动报酬。

争议的决定因素在于共同决策的目的。这一目的首先并不在于物质生产力的增长,而在于,管理层在努力追求企业利润的同时,同样也牢记跟他们一道工作的人的福利。如果能确保这一目的,雇员很可能不会介意将企业经营中纯商业性的那部分交给管理层管辖。这就要求企业家的领导具有服务精神(a leadership in the spirit of service)。这一服务必须从两个方面来证明它的质量:“他一方面心里装着工人的福祉,另一方面也把企业经营得很好。两个目标都要正确理解,切不可割裂开来孤立地看待。”^②除物品的生产之外,信赖的“生产”(the“production”of trust)是最好的管理方针。

第二节 有关财产的道德秩序

过去几百年以来,各种伦理学手册都是用一种相当孤立的方

① BKU-Journal 1/2003, 16。在2001年的德国,仅仅在North Rhine-Westphalia一个省中就存在了6800家采取了这种员工有股份的企业。

② Wilhelm Weber, *Der Unternehmer* (Köln: Peter Hanstein, 1973), 93.

式来论述财产权,没能充分地注意财产权在上主创世与拯救计划中所起的辅助功能。那些书给民事立法界定的宽泛范畴,使得这个概念脱离了更深的神学基础。财产权则多次作为一项无条件的权利而出现。这给人这样印象,好像它本身就是一种价值。教父传统(the patristic tradition)首先把财产看作是在服务于上主和基督之爱中的管理权(stewardship in the service of God and Christian love),但这个传统曾经消失在人们的视野中。

今天的神学试图克服过去几百年里的个人主义的做法,再一次将教父关怀结合到有关财产权的教义之中。物质财产被毫不含糊地置于普天下所有人的大父、君临万物的上主的统治之下:这一切都属于他。财产具有工具的性质(instrumental character,它从属于个人的发展、团体的需要以及对上主创世计划的促进。

一、私有财产的意义与根据

所有权指排他地控制一件物品的权利(ownership is the exclusive right of control over a thing)。除了所有者,没有人有权使用该物品或对之进行处理。然而,如果出于一个更高法则的需要,例如,由于公益的需要,那么就有可能发生例外。所有权的对象不仅仅是物质用品,而且也可以是智力与精神创造物,诸如发明、艺术品、书籍等等。

完整意义上的所有权,或完全的所有权(perfect ownership)包括:(1)自由处理一样物品的权利,即可以使用、消费、出售、捐送或遗赠;(2)占有一件物品的衍生物的权利,可以是自然衍生物,也可以是工业衍生物(industrial fruits);(3)拒绝他人对该物品采取行动以及由于非法剥夺而获得赔偿的权利。不完全的所有权(imperfect ownership)是一项对某物的有限的、有保留的权利。如果一个人拥有某物却不可以使用它,比如未到法定年龄者或通过出租获得财物所有权的人,那么,这种不完全的所有权就是直接的。如果一个人仅仅拥有该物品的使用权或其衍生物的

所有权,而没有对该物品实质的处置权,那么这种不完全的所有权就是间接的。

所有权的拥有者可以是个人,也可以是法人(juridical person)。后者既可以是私法法人(juridical persons of private law),也可以是公法法人(juridical persons of public law)。私法法人是指公司、私人组织、宗教团体等。公法法人指市政当局、省政府和国家。

财产可以是下列物品:消费品,如食品或衣服;动产,如家具、工具、轿车、动物或珠宝;不动产,如公寓、土地、房屋或工厂;知识财产(intellectual property),如专利权与版权;有权从其他方索回的物品(claims against other parties),如银行存款、股份、证券、债权、保险赔款,以及一般意义上的钱。

1. 《圣经》论物质财产的价值

旧约与新约中对财产与财富的评价存在着相当的差异,有时甚至相互对立。旧约倾向于将财富视作上主的祝福;而新约却提醒人们所有世俗的财富都是易逝与危险的。然而,这两种观点可以看成是互为补充的。如果财富是危险的、而且如果福音性的完善(evangelical perfection)^①在于牺牲财富,那么,这并不是说财富本身是罪恶的,而是说它们容易成为对真诚敬爱上主的障碍。财富只在作为上主的礼物而加以接受和管理时,才是值得嘉许的。

(1) 旧约

旧约视财富为上主恩宠的标志。上主让那些他钟爱的人富有:亚伯拉罕(《创世纪》24:34f),依撒格(Isaac)(《创世纪》26:12—14),撒罗满(所罗门, Solomon)(《列王纪上》3:11—13),希则克雅(希西家, Hezekiah)(《编年纪下》32:27—30),以及经历过试探后的约伯(Job)。财富是上主对义人的祝福(《箴言》10:22; 22:4)。

^① Evangelical perfection 指按照耶稣的教导与榜样过一个完善的、神贫的、贞洁的、只服从于上主旨意的生活。——译者注

财富确保了一种珍贵的独立性,并意味着一种完满、幸福的生活(《箴言》10:15;14:20)。财富的获得通常以一些值得嘉许的人品为前提,如勤劳(《箴言》10:4;20:13)、智慧(24:3f)与节制(temperance)(21:17)。

然而,虽然财富被视作一种善和祝福,但从未表现为善中之善(the best of goods)。更高的善则是灵魂的宁静(《箴言》15:16f)、正直(righteousness《多俾亚传》12:8;《箴言》16:8)、美好的声誉(《箴言》22:1)以及健康(《德训篇》30:14—16)。爱不能用财物买到(《雅歌》8:7)。永远要喜欢智慧胜过财富(《列王纪上》3:11f;《约伯传》28:15—19;《智慧篇》7:8f)。这是怎么专心搜求都不过分的贵重的财宝(《箴言》2:1—4;3:15;8:11)。

而且不要忘记,财富也有它的危险性。在富有中保持虔诚(remain faithful)很难,因为舒适的生活会蔽塞心灵(《申命纪》31:20;《箴言》30:7—9)。如果财富倾向于排除大多数人不让他们享有它,而只给那些享有特权的少数人,那它就是不当的所得。“祸哉!你们这些使房屋毗连房屋,田地接连田地,而只让你们自己单独住在那地域内的”(《依撒意亚》5:8;参见《耶利米亚》5:27f)。

但基本的财产权是无可争议的。旧约视之为理所当然。财产受道德秩序的保护,触犯者应受惩罚。“十诫”中的第七诫命说:“不可偷盗”(《出谷纪》20:15;《申命纪》5:19)。第十诫命也对贪恋邻人的财物作了谴责。“不可贪恋你近人的房屋、田地、仆婢、牛驴以及属于你近人的一切事物”(《申命纪》5:21;《出谷纪》20:17)。上主厌恶不诚实与欺诈(Dishonesty and fraud are an abomination to the Lord)。“在审断度、量、衡上不可不公平”(《肋未纪》19:35;又《申命纪》19:14,25:13—16;《箴言》11:1)。无论谁因其疏忽而对邻人造成了伤害,都必须赔偿其全部损失。无论谁被发现偷盗和欺诈,都必须双倍或多倍赔偿其非法所得(the ill-gotten goods)(《出谷纪》22:1—15;《户籍纪》5:6f)。

与此同时,旧约也强烈意识到财产权所负的社会责任。摩西

(梅瑟)法律规定,当农民收割庄稼,采摘葡萄或橄榄时,应将落穗与掉在地上的果子留给寡妇与孤儿、外方人和穷人(《肋未纪》19:9f;《申命纪》24:19—22)。每过三年,应取出全部出产的十分之一(tithe)给那利未人(肋未人, Levites)和未分得财产的人(《申命纪》14:28f;26:12—15)。每到第七年,即安息年,应让田地、葡萄园和橄榄园休息,无论出产什么都要留给穷人(《出谷纪》23:10f)。^①买来作奴仆的希伯来同胞,只劳作六年,第七年应自由离去,无须赎金(《出谷纪》21:2;《申命纪》15:12)。禁止向希伯来同胞索取利息,目的也是为了保护穷人(《出谷纪》22:25;《肋未纪》25:36f;《申命纪》23:19f)。但是,借给外方可收利息,因为他们也借贷取利(《申命纪》23:20)。

最后,还有作为普通义务的救济与施舍(general obligation of almsgiving and charity)。“如此我吩咐你说:对你地区内困苦贫穷的兄弟,你应大方地伸出援助之手”(《申命纪》15:11)。行善的义务深植在以色列人的伦理意识当中。

(2) 新约

新约同样将财产权作为一项不言而喻的惯例(self-evident institution)加以接纳。耶稣没有表现出修改财产秩序的意图。没错,他特别喜爱那些靠自己的双手养活自己的纯朴之人。耶稣自己也自小生长在一个小工匠的贫穷环境(参见《马尔谷福音》6:3;《路加福音》2:24)。但富人和穷人,他一样交往。对经济与社会问题的解决不是他真正关心的事情。他没有要更公平地分配世间的

① 《申命纪》15:1f 也要求在每个七年的年末免除债务;《肋未纪》25:8—34 则要求在50年一遇的大赦年(禧年 the jubilee year)归还所有的房产(参见《户籍纪》36:4)。然而这些律法好像是相当理想主义观念的外化。“找不到确实把所有债务免除的可靠线索。这种说法来源于宗教中的劝诫,而且只保留在乌托邦状态。”(Max Weber *Ancient Judaism*. New York: The Free Press, 1967, 68)同样,“已经可以确定,大赦年本身都从未得到过实现,这只是在流亡时期的一种神学上的解释”(前引书 71)。

财物。通过把爱当作最高的律法,耶稣的完全宗教性的观念要彻底加以拒斥的,是对困厄之人的冷漠,是身居高位者的盘剥与身居底层者的仇恨。

但是,难道耶稣没有向富人发出他最强烈的警告吗?“你们富有的是有祸的,因为你们已经获得了你们的安慰”(《路加福音》6:24)。难道他没有把穷人称为有福的吗?“你们贫穷的是有福的,因为天主的国是你们的”(《路加福音》6:20)。然而,必须指出,这一祝福被福音书以两种不同的说法加以引用。路加的说法给人这样一种印象,即耶稣的确是在向物质上穷困的人说话。但假如这是确切的,那么,这将会产生一个问题。因为,不是所有物质上穷困的人都基于这一原因而敬畏上主。这一困难在玛窦的版本中得到了解决。按照玛窦的说法,祝福适用于“精神上的穷人”(the poor in spirit、“神贫的人”)(《玛窦福音》5:3)。他关于贫穷的观念指一种精神与宗教上的态度:同财产的内在的分离(inner detachment from possessions),并且——在更深的层次上——是一个人关于自己依赖上主、自己需要救赎的意识。

然而,耶稣还有其他的言论,似乎可以证明他拒斥尘世的财产。他曾经暗示说,富人进天国几乎是不可能的(《马尔谷福音》10:23—27)。他声明,一个人不能同时事奉上主和财神(mammon、《玛窦福音》6:24 par)。他劝告人们不要在地上积蓄易朽的财宝,而要在天上积蓄不朽的财宝(《玛窦福音》6:19—21)。富人的欺诈窒息了上主圣道的种子(《马尔谷福音》4:19)。^①因此,人们当时肯定将耶稣和贫穷紧密地联系在一起。他将贫穷视为向上主完全奉献的一个条件。福音的传道者尤其被号召过主耶稣那样贫穷的生活(《玛窦福音》10:8—10;19:21;《马尔谷福音》6:8f)。

虽然如此,耶稣关于贫穷的主张,既不是一项社会计划(a social program),也不构成所有聆听耶稣道理的人的一条律法。

^① 对富人的一些强烈告诫也可在《雅各伯书》2:5—7;5:1—6中找到。

他允许自己成为富人的座上客(《路加福音》7:36;14:1),常常领受住在伯大尼(Bethany)的一对富有的姊妹的款待(《路加福音》10:38—42;《若望福音》11:1ff;12:1—8)以及有资产的妇女的资助(《路加福音》8:2f)。他一定没有从天国里排除掉他的这些朋友,或者像尼苛德摩(Nicodemus)和阿黎玛特雅的若瑟(Joseph of Arimathea)这样的人。因此,必定会得出这样的结论,即放弃尘世的财富仍然是一个特殊的召唤(a special call),而这个召唤所针对的人是那些由基督拣选的并愿以更直接的方式跟随他的人。

并非如此占有财产是有罪的,而是将财产作为偶像来崇拜是有罪的。让人愤慨的不是有一个富人和一个穷人拉匝禄(Lazarus)这样的事实,而是拉匝禄指望借富人桌上掉下来的碎屑充饥,但却得不到一星半点(《路加福音》16:19—31)。只有在一个人用来事奉天国和帮助同胞时,财产方是有价值的。

宗徒书信强调精神上的财富。富人应当明白财富的无常,而且应当把财富用来行善。这样,他们才能为自己的永生而积攒财富(《弟茂德前书》6:17—19)。任何拥有财富的人,都不应拒绝援助有困难的兄弟。否则,他怎么能得到天主的爱(《若望一书》3:17)?

新约重申旧约对偷盗的禁戒(《玛窦福音》19:18 par《罗马书》13:9)。盗贼与强盗,和偶像崇拜者、通奸者和淫荡者相提并论。他们不得继承天主的国(《格林多前书》6:9f;《伯多禄前书》4:15)。偷盗者必须放弃他以前的所作所为。他应诚实地工作,收入有富余,就可以拿来周济穷困的人(《厄弗所书》4:28)。没有人可以在生意上欺诈自己的兄弟,这同样也是上主的意志(《得撒洛尼前书》4:6)。但就一个人合法地拥有财产而言,他有自由处理财产的权利(参见耶稣关于葡萄园工人的比喻,见《玛窦福音》20:1—16)。但是,新约教义的重点总的来说不在于为私有财产权辩护,而在于强调贪婪与不愿奉献是罪。“不要去追逐财富,而要平静地给予,

而且不仅仅是把多余之物给人：这便是信奉天国者行为的支点。”^①

2. 私有财产权的伦理根据

有人曾经在口头上反驳了私有财产制度的需要，但是，恐怕从来不能完全坚持到底。即使是那些私有财产最激烈的反对者，诸如共产主义者，也会为自己要求极少量可自由支配的物品。更仔细地分析就会发现，共产主义只是反对作为生产工具的私有财产，而不反对作为消费品和日常所需的个人财产。当然，生产工具有许许多多，包括农场土地、商店、公寓以及所有商业机构。与集体主义理论相对，基督教社会伦理学说(Christian social ethics)始终维护了私有财产所有权，包括生产工具，特定的情况除外。

大公教教廷的社会通谕(social encyclicals)将私有财产权视作天赋权利(natural right)，以及社会秩序中一项不可或缺的因素。^②从社会主义与共产主义理论诞生之日起，教会的社会通谕就针对着反对私有财产权的主张，并积极维护这种权利。“奇怪的是，一项如此基本的权利竟然在根本特性上受到了反驳；这个权利的力量与有效性来自工作的成果；这项权利在任何领域中，都成了一个如此有效的手段，用以维护个人的人格与承担个人的责任；同时，它又确保家庭生活的稳定与安全以及维护国家的和平与繁荣。”^③同样地，梵二会议将私有财产所有权视作一项必要的制度，即使明确指出，这一权利仍存在着很多限制(GS 71)。

① Enrico Chiavacci, *Teologia morale* 3/1: *Teologia morale e vita economica* (Assisi: Cittadella, 1985), 39.

② *Rerum Novarum*, nrs. 3—13; *Quadragesimo Anno*, nr. 44; *Mater et Magistra*, nrs. 104—115.

③ John XXIII, *Mater et Magistra*, nr. 112. 英语原文：“……a right which constitutes so efficacious a means of asserting one's personality and exercising responsibility in every field, and an element of solidity and security for family life and of greater peace and prosperity in the state.”

人天生渴求财富(Man has a natural desire for property)。它与生俱来的正义感告诉他,他有权支配其劳动的成果。这种心理反应的有效性也获得了几个理性的论点的巩固,其根据来源于人之为人的天性(man's nature as a person)以及社会的需要(the needs of society)。由于这些理由表明,人的本质与社会都需要这一权利,那么也就有充分的根据称之为天赋的权利(a natural right)。其理由如下。

(1) 私有财产可以使人有能力赡养依靠他生活的人,并提供受教育的机会。私有财产尤其是父母履行对子女职责中至关重要的手段。这也包括为他们的未来提供支持与保障。“神圣的自然法则要求一家之主应当为他所生养的子女提供必需品与呵护。同样的自然天性也引导他想要为子女提供……合理的保护,以抵御生活不确定的过程中那可能的不幸。为了做到这一点,他必须将能带来收入的财产留给子女作为他遗产。”^①借助于财产,一个人也有能力向他的朋友和陷入困境的邻人伸出援手,即使在能够提供福利服务的社会中,那些补助也不足以克服各种困境。社会福利仍需要私人慈善事业(private charity)的补充,而私人慈善行动的前提又是私有财产。

(2) 由于有了私有财产,人们就可以更好地利用关乎社会公益的物品(a better utilization of the goods available in the interest of all)。“对大家共有的东西,个人则兴趣不大,漠不关心,不愿为之努力工作,也不肯为之尽心尽力或自我牺牲;这是普遍的经验。”^②另一方面,获取财产的希望和可能却激励着人们的责任心、勤奋与节俭(responsibility, diligence and thrift)。私人财产所有者必须为他们在经济上做出的任何决定用自己的财产来承担一切责任。“在这一方面,所有权制度抵制着实施成问题的、冒险的计

① Leo XIII, *Rerum Novarum*, nr. 11.

② J. Messner, *Social Ethics*, 前引, 823。

划的诱惑,而防备人们把对声望的考虑放在审慎地分析成功率之上。”^①因此,私有财产制度能使经济损失降低到最少,就毫不奇怪了。

(3) 财产是一个人自我实现(a person's self-realization)与创造性发展的重要手段。“所有权与其他形式的对物质资料的私人控制有助于个性的表现”(GS 71)。不拥有财产的人无法自由使用工作所需的物质资料。这将对其主动性与创造性(initiative and creativity)产生不利的影响。

(4) 私有财产确保了一个人的独立性并为其自由提供了保护。而对那些无依无靠的人来说,则很大程度上依赖于那些掌握生产资料的人的好意。他们被迫向那些掌握权力的人乞求恩惠。拥有财产的人越少,对极权政治的滥用的抵抗力就越弱。与此相反,私有财产制度则导致了社会权力的分化,并且防止权力危险地集中在少数人手中。“所有权给人们提供可以确保其本身及家庭独立的保障,故所有权可视为自由的延伸”(GS 71)。同样,财产为人的安全提供了保障。财产使得一个人有可能靠自己的力量来获取日常所需要的。他比较少需要依赖别人不确定的意志。

(5) 私有财产权有助于维护社会安宁和排解纠纷。这当然适用于用来消费的财产,而且,实际上所有的人都肯定对消费物品的私有财产权,正如上面所提到的那样。当然,对生产财产在管理范围也需要作出清晰的界定。公共财产不可避免地会引起谁有权掌握财产的问题。这是一个产生分歧与争吵的危险源头。私有财产制度为财产的管理范围划定了一条清晰的分界线,尽管也应当承认,国家同样能够进行这种界定,就像在其他领域那样。所以,最后一条论据在适用范围上比其他论据更受限制。它只证明要有个人财产权,但不能通过同样的方式来证明有必要对生产资料进行

^① A. Rauscher, *Private Property*. Ordo Socialis No. 3. Koeln, n. d., 28; German original 1982.

私人占有。

这些各式各样的理由表明,私有财产是一项必要的制度。但它们同时也表明,私有财产本身并不是目的,它从属于个人与社会的需要。社会的责任在于,它应该赋予这一制度最适合这些需要的形式。在任何一个社会当中,私人财产的制度在很大的程度上都取决于各种社会上的、文化上的和历史性的因素。因此,私人财产在制度上的和在法律上的秩序都会有这样的倾向:它不再很足够地符合它对于个人和社会应该起的作用。因此需要一次又一次地进行一些调整和改革。特别是生产工具的所有权这个问题会不断地成为社会改革的主题。

基于同样的理由,私有财产并非一项绝对的权利,而是取决于个体与群体需要的权力。造物主所给予的物质资料是用来造福于所有人的,而非仅仅为了被拣选出的极少数。因此,“正如教父们和其他声誉卓著的神学家所告诉我们的那样,总不能为了行使私有财产权而对社会公益造成侵害。’当‘个人利益与基本的群体需要相互冲突’时,就要靠公共权威‘通过个体公民与社会团体的积极介入,来寻找解决这些问题的途径’。”^①下一节将深入讨论有关受造物的共同目的问题。

3. 受造物的普遍目的

物质财富本身并不具有价值。它们必须服务于人的需要。而且,因为人最终的使命,乃是通过参与上主的创造与救赎计划,来光荣和赞美上主,那么,物质财富同样必须服从这一使命和目的。受造物的目的因而不是最大限度地进行积累。积累财富有悖于财富的工具功能,因为它只是要为上主和人服务的工具。既然所有人都有对物质的需要,并且所有人都有召唤,借助于物品去事奉上主,那么,显然所有人都有权分享这个世界的财物。

“天主曾经钦定,大地及其所有是供人人使用的。所以一切受

^① Paul VI *Populorum Progressio*. nr. 23.

造之物应在正义及爱德原则下,公平地惠及人人。任何形式的所有权——各民族依其千变万化的生活情形而制定的不同形式——常应注意天主钦定的这条法律……将财产视作公有的”(GS 69)。

这首先带来的结果是,私有财产总是具备一个与社会义务相适应的社会性。人对财产的权利不是无条件的,这一真理已为教宗比约十一世所阐明。另外,“由于财产的个人性与同时的社会性,人们应该不仅考虑自己的利益,而且还要考虑公共利益。当确有这样的必要,而自然律尚未提供清楚的规定,具体地规定这些义务便是负责国家管理者的事情。”^①尤其当一个人收入过于丰厚时,不可以简单地让它自行支配。他负有庄严的义务,将收入运用于社会公益方面,例如,通过捐献给社会福利事业,或通过创造工作机遇等等。^②

如果财产的社会特性被忽略的话,则容易造成社会动荡与严重骚乱。的确,当社会非常需要但个人却不肯把财产的富余部分贡献出来,是不可容忍的。“尤其是那些发展中的地区,急需将所有的资源投入使用,那些听任他们的资源毫无效益,或者剥夺侵占社会所需要的物质与精神援助的人们,严重地危及公共利益”(GS65;参见71)。政府有权将闲置财产投入富有社会意义的利用(enforce a socially meaningful use of idle property)。

带来的第二个结果是,每个人都有权分得一份起码的尘世财产,无论他人是否愿意。“这意味着,至少不可或缺的物资供应,不能按照当权者的判断而任意分配或收回,而是必须确保任何情况下都不可取消。”^③这在某种特定的方式上,适用于那些所有愿意工作,但因为失业、疾病或其他残疾而不能工作的人。因此,应当

① *Quadragesimo Anno*, nr. 49; 参见 *Mater et Magistra*, nr. 119; GS nr. 69; *Sollicitudo Rei Socialis*, nr. 42. 6; *Centesimus Annus*, nr. 30f.

② *Quadragesimo Anno*, nr. 50f.

③ O. Von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit* (Wien: Europaverlag, 1980), 201.

创造出一种有关财产的秩序,使得每个人按照其特殊使命,来恰当地分享世上的财产。如果具体的私有财产秩序不能确保这一分享,则应当进行调整,如有必要,可以通过公有或集体财产的形式进行补偿(而非替代)。

最后,第三个结果是,所有的财产都必须服从于上主计划的需要。尘世财产满足人物质的需要与健康需要,以便人能有进步与更为舒适的生活。这使得它们富有价值,但这并非它们的最终目的。“你们先该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;参见《路加福音》12:31)。人们应该始终注意到价值的真正秩序(the true hierarchy of values)。“人纵然赚得了全世界,却赔上了自己的灵魂,为他有什么益处?”(《玛窦福音》16:26;参见《路加福音》12:16—21)如果物质财富引诱一个人忘却他真正的使命并且背弃上主,他就宁可放弃那些物质财富。

教宗若望二十三世对此表现出深深的关切,“在经济发达国家中,为数众多的人对价值的真正秩序表现出完全的冷漠。随着人们出于科学、技术和经济本身的目的而追求发展,精神价值随之被忽视、遗忘甚至否定,似乎物质上的舒适安康就是生活的全部目的和最终目标。”这一态度颠覆了真正文明的根基。^① 人类生活的意义不光是物质的富有与财产的积累。人的需求带有超越了物质层次的社会、智力、道德、精神与宗教等方面的特征,物质的东西要服务于这些更高级的需求。

二、所有权的获得

1. 工作与增益(work and accession)

工作是所有权的最明显根据。获得与占有的权利大多来自工作。“赖以生产、交易及提供经济服务的人的劳动,远驾于经济生活的其他因素之上,因为其他因素只是工具而已”(GS 67)。

^① *Mater et Magistra*, nr. 176.

每个人与生俱来的正义感告诉他,人有权获得自己劳动的成果。“当一个人将他的心智活动和筋肉力量花费在获取自然物品时,他占有自己加以完善的那部分自然资源,并通过某种形式在上面留下他自身的印迹。如果确实是这样,那么让他占有那部分资源,这应当算是公正的。”^①骗取一个人的劳动所创造的财物,是不公平的。“正义难道会允许占有和享受浸透了别人汗水的东西吗?正如原因导致结果一样,劳动成果理应属于那些付出了劳动的人。”^②

当然,如果一件产品是劳动和多方通力合作的结果,比如包括工人、管理人员以及机器的提供者等各方,那么利益就必须在他们当中公平划分。这一问题已在关于公平工资的章节当中进行过讨论。

从事智力性与精神性工作的人,也有权获得自己工作的成果。科学家、艺术家或一本书的作者享有作品的所有权,并有权获取作品衍生的物质成果。现代国家实际上都通过专利权与版权方面的法律来保护这一权利。侵犯这些权利是负有赔偿义务的根据,就像侵犯其他财产权也要赔偿一样。

对原料和土地等财产进行的改良,通常被称之为工业财产增益(industrial accession),例如在木头上雕刻,在布匹上刺绣,在土地上建造房屋等。但它们都是人劳动的结果。因此,工业财产增益和工作一样,都是获得财产所有权的资格。

如果在某人的土地上,用属于另一个人的建筑材料造了一栋建筑,那么,这栋建筑就属于土地的主人,但他必须付报酬给建筑者。种植园的情况也应该这样。如果在属于别人的土地上撒种或者栽植(但地不是从主人那里租来的),那么种出来的作物就应属于土地的主人,但他也必须付报酬给播种或栽植的人。但如果建筑、栽植

① Leo XIII, *Rerum Novarum*, nr. 8.

② 同上, nr. 9.

或播种的人,对土地的主人使用欺诈手段,那么根据一些实证法(positive law),他就失去了他在别人土地上所建的或种的事物,也失去了获得报酬的权利。这样的法律原则上看来,似乎并非不公正。然而,如果一个穷人利用别人闲置的土地进行种植或建筑活动(这样的人又称“占住者”,squatter),那么,应当允许他收获所种植之物,假使主人需要使用这块土地,同理也应该允许他将地上所盖房屋的建筑材料挪走。这是因为,穷人的贫困允许他去利用别人不需要的财产,这类似于有时也允许穷人窃取食物(food theft,见下文)。

通过树木结果、动物怀孕、土地长草等成果的增长带来的增值,通常视作自然增益(natural accession)。但既然树木必须栽植、动物必须喂养、土地必须耕种,那么它们所带来的增值也就可以正当地看作一个人工作的成果。

利息引起的收入增加,似乎的确是和工作分离的一种增益。然而,节省的钱确实是一个人劳动的结果,而储蓄应当以这样或那样的方式为主人带来利润并满足他的需要,因为,这正是工作的目的所在。因此,贷款所赚取的合理的利息,也是个人工作的成果,就像这个人植树而收获果实一样。

2. 占有

占有(occupancy),是对一样不属于任何他人的东西的实际占据,并有意愿使它成为己有之物。这是一项获得所有权的有效方法,只要没有触犯他人的现有权利,不违背正当的实证法规,因为大自然奉献出大地和大地全部的富源给予全人类。

占有(seizure)的行为,应当是有主观故意的和客观有形的(intentional and physical)。一次纯意识上的行为不能构成所有权的基础。而且,占有的东西应该具备一定的量,可以直接地并在不久的将来加以使用。如果占有了一样量很大的物体,比如土地,却不能加以利用或有效的开发,那么也就没有资格获得有效的所有权。因为占有土地和尚未开发的资源,除了进行有效的开发与利用之外,没有其他目的,也无法用其他方法在道德上证明其正当

性。仅仅出于实施控制和获取权力的目的,而对领土和其他资源进行无限制的囤积,对所有人分享造物主赐予的世间财物这一天赋权利来说,是一种违背。

另一方面,完全否认一个人有权拥有属于自己的一块地,同样也是不正确的。“有的人错误地认为——而且这种错误还容易周期性地复发——土地不能占有,不能为私人所有,因为土地不是劳动的结果,不是生产出来的东西,而是在占有之前就已然存在的。假如这个原则是正确的话,那么人就不能拥有衣服,也不能拥有大地上草木的果实,也不能拥有金钱,实际上人什么都不能占有了,因为我们用来加工成产品的原材料,都早在我们生产之前就存在了。相反的是,耕地所拥有的大部分有价值的特性,都归功于事实上改变着土地性质的劳动。”^①如果一个人富有成效地使用和开发一片土地,并在其中投入自己的劳动,那么他也同样有权拥有它(注意:一个人用赚来的钱买了一片地,也就在地里投入了自己的劳动,虽然是以一种间接的方式)。

在我们的时代,由于大部分土地都已经得到分配,各有其主,土地已不再能通过简单的占有来获得。今天,最可能占有的东西,是动物和新发现的东西(动产 chattels),动物或野生果子。

废弃物。随意废弃的物品,例如扔进垃圾堆的东西,属于最早占有它的人。收获季节过后,撒落在田里的水果与农作物,诸如柑橘、坚果与谷物,通常被视为废弃物。

遗失物品。遗失的财产属于原主所有,只要有希望能找到原主。找到了遗失财产的人,有义务付出合理的努力寻找失主。应依据找到的物品的价值和相关的情况,来决定是否有仁慈的义务(an obligation in charity)^②去代为保管,以及需要付出何种程度的努力把失主找到。如果这一物品价值甚微,而且看来对失主也

① H. Davis, *Moral and Pastoral Theology*, vol. II, 1943, 284.

② 也就是说,没有严格的、“正义上的义务”(obligation in justice)。——译者注

没什么意义,那么,就不存在寻找失主的义务。发现物品的人,根据他由此而承受的麻烦和付出的费用,有权获得报酬。如果他寻找失主的努力未获成功,那么他就可以将此物品留作己有。民法规定了在有权使用捡拾到的物品之前,要等待一段时间,对这个规定务必要遵守。

根据实证法的规定,在工作与营业场所、办公室、商店、车站、公共服务中心等场所发现的丢失物品,通常必须在指定地点上交给适当的管理机构,比如失物招领办公室。在那里,有希望让失主通过挂失领回该物品。

动物。以前,野生动物没有主人,谁都可以猎杀。然而今天,许多国家的情况是,一般而言,不能再将猎物视作无主之物。捕猎者必须先交纳许可费用来取得捕猎权。无照捕猎,或者说偷猎,必须视作对交换正义原则的冒犯。但对自己的田地与庄稼的保护,并没有划入偷猎范围。土地的主人有权用陷阱机关捕猎或开枪射杀毁坏其财物的动物。公海里的鱼类,不论谁花力气去捕捞,都可以占有。这也同样适用于野生的植物果实。

驯养的动物与家畜,无论它们走失得多么厉害,只要它们的主人可以用正当的手段将其找回,就不可以任意占用。一个人驯养与调教的动物,即使它自己飞走或跑掉,但若习惯性地回到归他所有的地界,那么就仍属他所有。然而一只曾经受过驯养的野生动物,如果完全重获自由,就不属此列,可以为他人占有。国家实证法的制定,常常对有关这方面的事项有进一步的规定;它们在良心上有约束力,如果是合情合理的规定。

发掘出来的无主财宝。一件财物由于遗弃很久,已经不可能找到其主人,按照自然法的原则,应归发现者所有。但民法有时会规定,发现物应与发现所在地的主人或与政府分享。有时候,民法规定,有关国家利益的历史文物发现,在某种程度上属于国家所有权。这样的法律具有良心上的约束力,只要它们不是明显不公正的(patently unjust)。

3. 合同

(1) 一般的合同

合同是指两人或多人之间建立或修改其权利关系的一种相互之间的协议。通过不同类型的合同,可以转让、借给、委托或获得财产。在这方面,伦理学的手册经常列出很多种合同,比如赠送合同、借用合同、保存合同、伙伴合同、租赁合同、打赌合同、赌博、保险合同等。^①这方面的原则在很大的程度上仅仅涉及到法律的区域,不引起什么伦理道德问题。我们在此比较深入讨论的合同仅仅是买卖合同,因为它在获得财产方面很重要,而且我们也应该提出一些伦理问题。

A) 对合同的承诺必须完全出于自愿,经过深思熟虑(*deliberate and free*)。这样,错误、恐惧与强迫(*error, fear and force*)都会损害合同的有效性。但如果没有恐惧或强迫损害合同的情形,那么定约人心里拒绝承诺合同的规定,就不能认为是合理的,合同因而仍视为有效。

任何有关合同性质或合同主体的实质性错误(*substantial error*)都会对协议造成损害。因此,如果签约一方认为合同是关于捐赠的,而另一方却视之为销售合同;或者一方希望为某套西服购买黑色布料,而收到的布料却是蓝色的,那么该合同应视为无效。如果错误是偶然的(*accidental error*),也就是说,如果仅仅涉及合同中偶然的内容,那么,一般而言,合同仍是有效的。因此,如果有人因为误以为自己是某位穷人的亲戚施以救济,那么他通常不能指望由于这个误会而不给予所承诺的救济。然而,这样的合同可能被取消,尤其如果它们是意欲诈骗而签订的话。如果实证法进一步就这些情形做出规定,正如常见的情形那样,那么就必须符合社会公益的要求来遵守,即使它们并不总是与自然法完全和谐一致,而只要不是在实质上不公正(*substantially unjust*)即可。

^① 见 *Jone-Adelman, Moral Theology, 1963, nr. 290—313.*

如果出于强迫某人签订合同之目的,而不公正地将重大的恐惧(*grave fear*)强加给他,那么他就有权宣告该合同无效。但如果恐惧并非不公正地强加给他(*not unjustly afflicted*),或者恐惧是某个必然原因的后果,那么合同本身是有效的,并且不能在法律上予以撤消。如果一个人许诺一个亲戚将要给他钱为了帮助他抢救自己的财产不被洪水淹没,这个人就必须履行自己的诺言。实证法通常宣布,在严重的、不公正的恐惧之下签订的合同无效,或至少是可以取消的。按照教会法,下列合同属于无效,倘若是在严重而不公正的恐惧影响之下签订的:婚姻契约、入初学的决定、圣愿的宣发、教会内部的选举、辞去公职与圣职等。

B) 对象在道德上必须是善的(*morally good*)。谁都不应该签一种作坏事的合同。贿赂者送的赠礼不会构成一个有效的合同,而接受这些礼物的人也犯罪。如果一个人发现,他以前为了作一件不道德的事而获得了钱,他就应该还这批钱。然而,一旦不道德的合同会付诸实施之后(比如,为了获得性满足而和一个妓女签订的合同),享受服务的一方也应当履行自己的合同义务。这里的根据在于,虽然实施不道德行为的协议本身是无效的,但在实施过程中却会产生一项好合同:例如,“我做为了使你给”契约;^①“实施的行为,在这方面,不是它的不道德的一面,而是其艰辛努力、使对方获益、给予快乐的性质,因而是有其价格的。”^②如果在一项不道德合同的实施过程中,第三方受到伤害(例如被抢劫或遭暗杀),由合同获得的钱自然应当作为对受害者的补偿。

打赌与赌博在原则上是允许的,因为这种行为在原则上不违背对于自己的财产的责任感。但是,如果赌输的一方因支付赌金而有可能毁掉家庭或毁掉委托给于他管辖的事物,这种打赌就是

① *Facio ut des*,一种往来契约,规定一方完成某物,以使另一方给予一物作为报答。——译者注

② H. Davis, 前引,356。

不允许的。赌博的危险就是很容易让人上瘾。打赌的契约在民法上一般不被承认,但在良心上有效。因此,人们还必须根据所说的付出赌金。但如果付出赌金将会毁掉这个人的家庭,他可以拒绝付赌金,虽然他在这场赌博中扮演了一个不负责任的角色,并且在这方面成了一个不值得信赖的人。法律拒绝支持赌博合同,毕竟是基于道德上正当的考虑,即这些合同缺乏严格意义上的正当债权,而且赌博对人的福利来说可能有害,因而不应给予这一支持。

C) 人们有遵守合同的义务,这是正义上的义务,而因违反合同条件导致的任何损失,都必须赔偿,这种赔偿义务的约束力也是这样的。合同必须按照合同各方的意愿,并符合习惯和环境的要求(as interpreted by custom and circumstances)由各方加以执行。如果合同的对象由于合同一方道德上的错误遭到毁坏,该方即须对造成的破坏负责。

合同一方不适当地拖延了合同的执行,并因此对其他合同方造成损害,则他必须弥补所造成的损失。如果有条文规定了合同完成的时间,并规定了超期的罚金,则未按规定期限完成的合同方必须支付罚金。但是对于这项条款的执行,各方必须不拘泥于相关法律条文的字面规定和交换正义的原则。对于合同一方在执行合同条款中所遭到的不可预见的突发事件与并非自己的原因所导致的无能为力,须给予基督徒的关怀(Christian concern)。

附加条件使得对合同的承诺——从而也使得合同的有效性——依赖于该条件的存在或满足之上。如果一份出卖土地的合同设定的条件为购买方在三个月内付款,那么在指定时间内未付款时,合同就会失效。不可能的或不道德的条件使得合同无效。

规定一种负担(burden)的合同使得合同一方有义务做出某些特殊的行动。这种负担的一个例子是一笔指定了修建一座教堂的义务的捐款。如果是严格意义上的义务,则若义务未能履行,未履行义务的一方应当做出补偿。但如果只是为了让受捐助人得益的礼物,则不存在严格意义上的责任。有时捐助人只是想提供受捐

人某种东西以达到一定目的,例如要他成为司铎,但并不要求必须达到目的;这种情况就没有补偿的问题了。

D) 合同各方的签订能力。每一个人,只要有理性运用的能力,足以理解自己的行为,皆可签署合同。还没有学会运用理性能力的儿童、精神病患者,酩酊大醉者或其他神经错乱者都没有建立合同的资格。弱智者(*feeble-minded*)、半醉(*partially intoxicated*)的人或在重要事情上需要监护人的人,都在资格上受到限制。根据民法和教会法,未到法定年龄者(就是18岁以下,或在某些国家是19或21岁以下的人),在签署合同上只有有限的资格。这一点涉及到买卖合同,但也包括婚姻法。除了一些例外情况,他们可以在一项合同签订之后宣布其无效,从而要求返还资金。因此,如果因为缺乏经验而使他们陷于有害的困境,就可以因此允许他们废止合同。另一方则仍然保有其财产权。然而,如果未到法定年龄者损坏了别人的财产,那么他就有责任向对方做出赔偿。此外,如果未到法定年龄者蓄意欺诈,比如以欺骗手段诱使对方卖东西给他,那么就不允许他们利用法律对其有利的规定钻空子。

在历史上,妇女的签署合同能力曾受到了限制,而在世界上某些地区仍然受到限制。哪里有这类不公平现象,哪里就应该予以纠正。说妇女的签署合同能力应该比男人小是没有理由的说法。

(2) 销售合同

销售是一种卖方为了获取金钱(即价钱)而向买方转移商品的所有权的合同。当前的商业生活很大意义上是建立在销售合同的基础之上。应该指导所有商业行为的基本道德原则是,销售合同必须是对公益的真正服务和贡献。商业和贸易对社会具有重要意义。参与其中者应该怀有服务的道德精神。适用于销售合同的原则,也同样适用于物物交换(*barter*)的合同。

A. 公平价格(*just price*)

销售合同中最重要的是价格的公平性。公平正义的原则要求收入和付出基本相等。然而,公平的价格不能看作是精确核定

的固定数目,也不能够用数学方法加以确定。它是生产成本(包括储藏和运输)、广告费用、交易商的佣金、税费和对购买者的效用(utility to the buyer)共同作用的结果。单个的价格和所有其他价格的关系,并且和地区内或全国价格结构的关系,也必须予以考虑。相应地,价格通常构成一种近似的计算,允许小的差异。有最高价格、最低价格和平均价格,卖价高于最高价,或买价压至最低价以下,就成为一种有违公平的罪恶,并应当予以赔偿。但拍卖是一个例外,它被法律和习俗认为是正当的。目标价位可以为大众接受的讨价还价,不会被认为是不公平的。

有一种理论认为,在不存在欺诈的情况下,事物的公平价格是人们为某一物品所能获得的钱。这在经济繁荣时期可能会站得住脚,因为没有人感到有必要生产会以低于成本价销售的商品,也没有人会支付高出商品正常价格的价钱。但是,在危机时期,自由市场的自行调节(auto-regulation)是不正当的,例如经济萧条、战争、战后时期以及其他经济困难时期。在此条件下,这个原则很容易会导向不公平和对贫困者的严酷掠夺。仅仅因为合同一方处于特定的困难之中,就以高于价值的价格销售商品,或以低于价值的价格购买某一物品,不可能被认为是公平的。我们不可以拿他人的需要来赚钱(We may not trade with the needs of others)。这首先适用于基本食品和其他生活必需品。

为防止滥用,国家有责任和义务设定公平的法定价格。但作为一个原则来说,这只能在用其他方法暂时无法获得公平价格时,把法定价格作为紧急措施使用。固定价格容易导致黑市的产生,实践已经证明,黑市是腐败与剥削(usury)的温床。法定价格只要不存在明显的不公正或被完全废除,就具备良心上的约束力。如果法定价格固定在卖方的利益上,那么对于商人来说,如果有人以较低的价格作买卖而因此对其他商人造成损失的话,这也是违反正义之罪。

如果既没有通用的(市场)价格,也没有法定价格,则价格必然

因买卖双方的自由协议或通过一个专家的评估来决定,但不可以有欺骗和诈骗。这种约定价格的方式对二手货、特别稀缺或特别贵重的物品来说是常见的。艺术品、古玩、古董、善本书等等在那些熟悉这些物品的人群中有一种市场价格,尽管允许有较大的浮动空间。即使在这一领域,也不允许某人利用出售者或购买者的无知而巧取豪夺。

4. 继承的权利(Right of succession)

继承是获得财产的重要方式之一。一般来说,民法为没有遗嘱的继承提供一些条规,这样管理有关的问题。如果这种没有遗嘱的继承是正义的,可以将有关的问题留给法律。无论如何,公民有权利通过一份遗嘱在他们去世后管理他们的财产。

(1) 按遗嘱遗赠个人财产的权利(the right to bequeath)属于私有财产制度,而且,与此相连,本质上建立在自然法的基础之上。“私人拥有物品和通过遗赠来转移这些物品的自然权利应该是完全的和不可侵犯的,而且这也是一种国家无法剥夺的权利”。^①没有好的理由能证明,为什么一个人不应该有权决定,他的财产在自己死后应如何使用,而且由谁来拥有这些财产。而且,父母具有一种自然愿望和道德责任来把他们对孩子的关怀延伸到自己身故之后,尤其在孩子们没有人供养时更是如此。对他们来说,遗赠是履行这一义务的一种重要方式。废止遗赠的权利必将破坏私有财产制度,并很快将之彻底摧毁。这样,一种重要的对节俭和勤奋的激励将会消失掉。

在支持遗赠权力上也有文化和政治上的考虑。拥有较多的财产会使一个人更自由地献身于文化事业并将其发扬光大。一个独立的财产所有者阶层对于一个强大的和稳固的民主政体是至为重要的。因为那些经济上独立的人,更容易作到坚持己见,更能够抵抗种种使社会变成依赖国家控制的势力(forces steering toward a

^① *Quadragesimo Anno*, nr. 49.

state-dependent mass society),以及能抵抗统治者滥用专制权力的图谋。

然而,国家政府仍有权力和义务监督遗赠权和决定执行细节。尽管必须保护立嘱者处置其财产的自由权利,但他的孩子和妻子也应确保得到应得的部分。为了阻止欺诈和确保社会安宁,政府有资格制定规则来规范法律上有效的遗赠。遗产税并不是不公正的,只要他们保持在一定的限度之内。遗产税不能太高,否则会破坏个人对财产的权利,这种政策不符合公众的利益,而是违反公益的,正如上面所说。

(2) 遗嘱和其约束力。遗愿或遗嘱是关于一个人死后财产处置的声明。法民提出一些形式要求,才承认遗嘱有效。这些形式要求因地而异。一般来说,所要求的是,写遗嘱者必须有使用理性的能力,也需要有适当的年龄。根据某些国家的法律,18岁甚至18岁以下的人都有能力立遗嘱。出于被迫或严重的恐惧而立的遗嘱无效。遗嘱中若包括不可能的、不道德的和非法的附加条件,就应该视那些为无效。

一般情况下,如果遗嘱有立嘱人的签名和两名证人,并附有清楚宣布的日期和地点,则该遗嘱是有效的。如果立嘱人无书写能力,则必须加盖签章或按手印;有时民法也允许代理人代替立嘱人签名,条件是按照立嘱人的指示并要求当着立嘱人的面。形式不规范的遗嘱,并不因此在良心上也失去效力。这种情况下,也应尊重立嘱人的意愿。只要遗嘱是合理的,并保证其真实性,该遗嘱就应得到执行。但是,如果一个不规范的遗嘱在法庭上遭到质疑,人们则必须服从法庭的判决,为了保持社会的安定。

教会法(《天主教法典》)第1299.2条要求,继承人应该执行那些为利教会而做的遗嘱,即使遗嘱在形式上不够规范。然而,直系继承人可以要求得到法律规定属于他们的那部分财产,虽然有时也会与那些利教会的规定有所冲突。民法如果规定,有利于教会的遗赠是无效的,则是不正义的。继承人可以保留原来的遗赠意

愿,如果他们废止这些遗嘱,他们违犯正义的原则。

(3) 立嘱者的义务(duties of the testator)。自然法要求立嘱者有义务把他的一部分财产留给其最近的亲属,尤其是需要帮助的妻子和孩子。他还有一个庄严的义务,即帮助其父母、兄弟和姐妹,如果他们处于重大的需要的话,这甚至比利教会更优先。任何偏私(favoritism)都要予以避免,除非出于特别的理由;任何一个孩子都不应受到歧视。但如果他们生活已经有了充分保障,便不存在必须把全部财产都留给孩子或其他近亲的义务。如果立嘱者尚还记得穷人和怀有其他良好愿望,则确实是值得称道的。

如果民法规定,无遗嘱死亡(无遗嘱继承 *intestate succession*)的情况下应平等地分配遗产,便不存在立遗嘱的严格义务。然而,如果会因此引发严重的争吵;或者儿辈们对功过评定发生分歧,以至于由法律做出的平等分配造成了不公;或者当其中某个孩子因贫困而要求获得更大份额的遗产;或者,因偿还不由法律负责的债务或赔偿,那么仍然存在立遗嘱的义务。例外情况下,遗愿在法律上的执行也可能被宣告无效,也就是说,如果立嘱者的情况发生了重大变化,比如因结婚或生子。

(4) 继承者的义务。通常不存在接受一份遗产的道德与法律义务。但一旦接受了这份遗产,继承者也就有责任偿还立嘱者的债务和履行其他义务,如果债务繁多,则要尽可能地以遗产抵债。但是,如果支付的款项超出了遗产的价值,造成该义务无法履行,则继承者无须履行该义务。继承者为了不承担受法庭审判的责任,他们可以在这样的条件下接受遗产,即通过法律清产核查(*legal inventory*),并规定继承者无须偿还超过遗产价值的那部分债务以及由此所承担的其他义务。

5. 时效(*prescription*)

时效是在一定条件下,在某个时期内,由法律明文规定的一项权利,以决定是否获取或放弃某物品、行动的所有权。在获得所有权的不同方式当中,时效不太突出。然而,在日常生活中,时效也

能够发挥影响,比如一个人诚意地购买一些被偷的东西。

借助这一方式获得财产的所有权或使用权,称之为取得性时效(acquisitive prescription)。假定一个农民耕种一片土地已多年,而且他深信,他正当地从父亲那里继承了这片土地。多年来,没有人反驳他拥有这片土地的权利。然而,就在他父亲去世好长一段时间之后,一位邻居却声称在家庭档案里发现,这片土地属于他。如果这位农民在法定时间内,通常为二十年,平安无事地拥有这片土地,那么,他就被视为合法拥有者,虽然他的邻居也提出了权利要求。那位农民因时效而合法地获得了这片土地。

解除他人所要求的某项服务的权利、或解除承担某项行动的义务,称之为取消性时效(libenerative prescription)。因此,偿还债务的权利、对不良行为提起法律诉讼的权利、使用某一条道路或某处水源的权利(如果长期不使用这些权利),这样的权利都在特定的期限后消失而成为乌有。

时效的理由是社会公益的需要。由于时效,诉讼案件相对减少和简化了。花很长时间寻找确凿的证据这一困难,使得根据发生在久远过去的、有争议的事实得出结论进一步复杂化,并造成了诉讼案件在时间上的浪费。人们也一般认为,那些“旧的要求”不是太合情合理的要求,因为人们会比较乐意地满足一些合情合理的要求。最后,社会福利要求,取消在权利与所有权方面的不确定性。鉴于这些原因,一个人可以合理地声明,自然法本身支持和要求时效这个法律规定。

有效、合法的时效假定了某事物或权利有时效的可能(capacity of a thing or claim to be prescribed)、诚意(good faith)与明确的时间期限。取得性时效进一步要求对该物品的权利、实际上的占有或使用其果实。

A. 物品或权利应当有时效的可能性。人权或与信仰者的灵修生活直接相关的权利不能属于时效的范围(参照 CIC 199)。即使一个人为奴已二三十年,他在民法保护下享受自由的权利并不

会因时效而失掉,他仍有获得自由的权利。按照教会法典,举行弥撒的俸禄不会因时效而失去,这既适用于有给予献仪义务的人(比如一笔遗产作为弥撒献仪),也适用于因领取这笔俸禄而有义务举行弥撒的人(CIC 198, 5:“不取消……弥撒的献仪与献祭的义务”)。

B. 诚意(good faith)在于这样一种信念,即决不非正当地拥有物品与权利。一个知道自己拥有的珠宝是赃物的人,就是一个没有诚意的人。至于取消性法定期限,可分为积极诚意与消极诚意(positive and negative good faith)。相信自己已经偿还了债务的人,属积极诚意。如果一个人在行使权利的过程中,未对他人构成妨碍,比如没有妨碍别人让他路过其土地,则属消极诚意。通常,消极诚意足以构成取消性时效。但在偿还债务与行使其他不仅属法律责任而且属道德责任的义务方面,许多伦理学家要求积极诚意。但是一些伦理学家认为,如果只存在消极诚意的话,国家可以取消良心上的义务,只要有利于公共福利。“实际上,可以采取较为温和的态度,除了这样的情形外,即债权人已经提醒了债务人,或出于某些原因故意未提醒债务人行使其义务;在此情形中,正义与公平的原则禁止债务人采取取消性时效。”^①

不要求诚意就使用时效的法律条文,对良心的领域毫无影响。因此,如果一个人深信他所拥有的东西属于他人,那么就不会有时效。在那些不诚意的条件下,民法都不能规定一个良心上的权利;民法只能阻碍法律行动。

显然,法律必须将自身限制在外在证据(external evidence)上,而不能在良心的“内在法庭”(internal forum)进行裁决。——在那些引起怀疑的案件中,应当竭力获得确凿的证据。如果不大可能得到确凿的证据,物主或提出权利要求的人应被认为具有诚意。

^① Jone, Moral Theology, 1963, nr. 277.

C. 需要按照不同的权利、要求以及不同的法律来确定的时限。从前,为了因时效而获得某一事先需要拥有它的时间,必须是从无从追溯的从前算起(*from time immemorial*),或者是“人们的记忆不会提出相反想法的时间”。而今天,对于不动产,如土地而言,法定期限通常规定为 20 年,这也包括享有水、道路与光明的使用权。对于动产(如珠宝、器具、动物)和绝大部分适用于取消性时效的情况而言,规定的时间要相对短。

教会法典将不动产、珍稀物品和属圣座的权利的法定期限规定为 100 年;但如果是教会中的其他人,比如某个教区或堂区,则时间相应地调整为 30 年(CIC 1270)。属教会财产的动产物品,通常以民法规定的期限为准(CIC 197)。

D. 需要有效的、或被认为有效的理由(*good title*)为了能获得因时效而来的所有权,也就是说,人需要有一项理由,使他确信某件东西属于自己。举例来说,这项所有权的理由可以是一笔已支出的价钱,然而东西因为被盗窃而无法让渡,或者确信东西属于继承品或捐赠品。没有任何类似的理由(*title*),便不可能有诚意(*good faith*)。

E. 该物品的实际占有或实际使用,是取得性时效的另一个条件。对该权利的占有或行使必须是明确、持续、和平和公开的(*certain, continuous, peaceable and open*)。因使用而引起的诉讼、争执、反对、调解、道歉均与和平、公开的占有方式相违背。任何以自身的名义占有该物品的人,能够为自己通过时效而获得它。任何以他人的名义占有该物品的人,就能为他人而取得它,比如监护为受监护者。

三、有关财产的道德职责

就像业已指出的那样,财产的获取与积累并非其自身的目的。财产具有从属功能(*subservient function*)。它是一个工具,通过它,人能去完成造物主托付于他的任务。在任何时候,财产的运用

都必须与这些任务和谐一致。因此,人不可以绝对自主地安排他的财产。人也必须服从于那上主降临在他和宇宙身上的包罗万象的目标。他必须依从普遍的道德秩序去实施他的权利。即使一位拥有事物的人毫不负责任地挥霍他的财产,他也不会丧失他的财产权,但这却是对其邻人与对上主的冒犯。

1. 作为管理权的财产权(property as stewardship)

基督将人视为管理他们所受到才能与恩赐的管家。财产无疑属于这些恩赐之列。财产的管理者必须当着神圣主人(divine Master)的面为它负责任。他们不可以使财产闲置,更不可以拿它去做坏事。那些善用“塔冷通”(talents)的仆人,可使主人获益,因而蒙受赞扬和奖赏。“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;进入你主人的福乐罢!”而那将“塔冷通”埋在地里,任其闲置的懒仆却受到谴责,被丢入外面的黑暗(《玛窦福音》25:14—3 par)。

忠信聪明的仆人,主人委托他管理自己的家产,照顾自己的家人,以使按时配给他们粮食。然而那恶仆,主人派他管理自己的家产,他却滥用职权,虐待自己的同伴,不给予应得之物,而自己却沉湎于奢侈的生活。他将和假善人伪君子一起受到惩罚(《玛窦福音》24:45—51)。

一个仆人不能事奉两个主人。“你们不能既事奉天主而又事奉财神。”如果一个人视积累财富为最高目标,那么,他将不会尊重上主的命令。他会不可避免地与上主发生冲突,他的地位与恶人同在。另一方面,如果一个人选择上主及上主的统治为人生最高目标,那么,他将毫不犹豫地用他的财产事奉神圣的主人。这便是基督对他的门徒和对每一个作为上主子女的人的期望。这样的人,理应将那更高的、具有永久价值的财产托付给他(《路加福音》16:10—13)。

《圣经》的教导在教宗们的社会教义中传递着它的余音。比约十一世要求富人们认识到“他们只是自己财富的管理者,他们将会

在上主面前为其财富负责任(render an account of them to God)”^①。有关尘世财产的权威并非绝对的权威,它屈尊于上主的更高权威。教宗比约十二世说,“凡称得上忠诚正直的富人,都应将自己看作是上主在尘世财产上的管理者与分配者(managers and dispensers)”,^②虽然这些文章只提到了富人,由于他们的责任尤为重大,但也同样适用于其他的所有者。他们都是自身财产的管家,为了向上主负责而必须善加利用。

财产是一个人借以维持生计、健康与正当娱乐的工具。财产可使其接受教育、促进知识与技能,因而是自我完善的手段。在许多情况下,财产需要作为一个人工作与职业的辅助工具。它们能为一个人提供家庭与受抚养者的所需。最后,财产还具有重要的社会功能,并且有利于促进社会公益。财产的使用必须与这些需要和功能相符合。对这些需要的忽略,甚至抵触这些需要而使用财产,这是有罪的。

2. 有关财产的社会义务

由尘世财产的普遍目的可以推出,“一个人不仅应当将其合法财产看作是自己的,也应当看作是公共财产的一部分。在此意义上,财产不能仅仅用来增加自身的利益而且也应该用来增加他人的利益”(GS 69)。

自古代以来,基督教伦理强调指出,人负有重大的义务要与贫困者共同分享自身的财产。尤其对于所有多余的商品而言,皆应用于社会福利方面。财产的主人在以这样或那样的方式资助穷人方面负有庄严义务,更何况那些仍陷于极度贫困的不幸之人。梵蒂冈第二次大公会议指出,这一义务既关乎个人也关乎政府。福利国家及其政府也有义务援助全世界许许多多备受饥饿煎熬的人们(GS 69)。

① Pius XI, AAS 29 (1937), 88.

② Pius XII, AAS 31 (1939), 642.

所有财产的社会特征(the social character of all property)要求一个人在社会义务的意义将其富余的财产用于贫困者与社会的利益方面。这个真理包含着在教父们严厉措词之中;他们说多余财产全部属穷人所有(all superfluous goods belong to the poor)。“你要还给穷人他的物品”,圣安布罗斯(St. Ambrose, 亦译“盎博罗修”)写道,富人应将其多余的财富分与穷人,^①圣奥古斯丁(St. Augustine)也在一次布道中宣布:“你财产中的盈余之物应成为穷人生活中的必需品”。^② 如果一个人没有以这样或那样的方式,将其剩余财产用于贫困邻人的利益,那么就是与权利秩序相抵触。如果解放神学(liberation theology)强有力地提醒,有钱人的义务在于,将其财富用于穷人的利益并与他们一道分享的话,那么,它也就是站在教父神学的传统之内。此外,解放神学也揭露了社会结构层面的不合理;有时需要在更基本的财产秩序上进行改革,比如,土地改革等。下面将分别予以探讨。

并非所有的剩余财产都要用来施舍。物质财产以其他方式在社会上的成功运用,对于同胞的福利帮助,常常甚至于更为有益。以自己的财富服务于其同伴的最为有效、最值得称道的方式,是创造工作机遇。事实上,众多的工业公司与商业企业使得资金的筹集颇为可取,既然这些企业为许许多多的人提供了工作,而且这样做根本上有助于一个国家的进步。另外一些将剩余财富用于社团福利的方式还包括,提供受教育的机遇,支持社会服务,以及其他一些涉及诸如科学研究、文化活动等团体发展。

不过,总会有那样的情形,施舍或物质捐赠形式的援助仍然是帮助一个陷于贫困的人或家庭的唯一方式,这也因而成为一种义务。上面已经提到,施舍的义务深植于以色列人的伦理意识之中,“切勿忘记伸出援助之手”(《德训篇》7:10;参见 29:12;《申命纪》

^① St. Ambrose, *De Nabuthe* 12, 53 (PL 14, 747)

^② St. Augustine, *Sermo* 61 (PL 38, 413).

15:11)。“若你多有,就该多施舍;若你少有,也不要怕少施舍”(《多俾亚传》4:8;参见12:8f)。新约同样也反复强调了这一责任。布施者也为自己“在天上备下了取用不尽的宝藏”(《路加福音》12:33;参见《玛窦福音》6:2—4;《宗徒大事录》10:2—4)。物质财富愈丰裕者,施舍的义务自然也就愈大。不过,就像以上的《圣经》篇章所表达的那样,收入较少者,也应与贫困者一同分享其财物。尤其对于那些极度贫困者,则更是如此。倘若他们从没有一星半点的财富施舍穷人,那么,他们就是全然不念及那手足之情,他们违犯了博爱(offend against fraternal love)。

应当注意的是,以自己的剩余财产帮助极端贫困的个人的义务,在圣托玛斯(St. Thomas)^①和教宗良十三世^②看来,不仅仅是一种怜悯的义务,而且是一种正义的义务(an obligation not of mere charity but of justice),这就像身处此种境遇的人有窃食充饥的权利一样。在极端贫困的情况下,财产的社会特征胜过财产的私有权,也就是说,对于一个人的生命来说并不必要的那些私有财产。

在财产的诸多责任当中,有一项相当重要的责任在今天显得尤为迫切,即富国以它们充足的财力帮助发展中国家的责任。在这方面教宗若望二十三世强调了培育良心的迫切性。“团结的原则结合了所有人,如同他们是一个公共大家庭的成员,这样,富国就不可能对那些陷于饥饿、不幸和贫穷的穷国同胞抱以冷漠的态度。在那些国家中,人们甚至于连基本的人权都享受不到。”^③梵二会议也同样提到,发达国家“在帮助发展中国家人民方面负有重大责任”(GS 86)。会议尤其提到基督教国家,“它们丰衣足食,而其他国家反倒缺乏生活必需品,并为饥饿、病苦及各种不幸所困

① St. Thomas, *S. Th.* II—II, q. 118, a. 4, ad 2, citing St. Basil.

② Leo XIII, *Rerum Novarum*, nr. 21.

③ *Mater et Magistra*, nr. 157.

扰。这一令人类感到耻辱的状况不应再继续下去”(GS 88)。

教宗保禄六世再次谈及这个问题,并且重申“富裕国家的剩余财富应当交给贫穷的国家。过去的年代有这样的一个原则,即在需要之时应该帮助最接近我们的人。今天这一规则适用于全世界所有的贫困者”。^① 每个人都需要审视自己的良心,是否他真的准备遵循这建立兄弟般团结的责任。每个人有义务帮助贫困者。个人捐助、支付比较高额的税收抑或在海外提供帮助别国经济发展的服务,都是实现这一目标的不同形式。

3. 对财产不负责任的使用:贪婪与浪费

贪婪是对物质财富和财产的无序渴求(inordinate desire for material goods)。在传统上,贪婪就已被视作七罪宗(seven capital vices)之一。对财富无节制的关爱是最能滋生其他罪恶的恶行之一。

《德训篇》将那位贪婪者刻画成一个对己吝啬之人,以致食不果腹。邪恶的不公(又作“贪婪”)会吞食掉一个人的灵魂(《德训篇》14:5—10)。新约一再告诫人们切勿贪婪。基督将贪婪和贪欲(covetousness or greed)包括在从人内心里出来的恶事之中(《马尔谷福音》7:22)。在对出产丰富的愚笨农民的比喻中,他又进一步说:“你们要谨慎,躲避一切贪婪,因为一个人纵然富裕,他的生命并不在于他的资产”(《路加福音》12:15)。圣保禄在对恶行的列举中曾数次提到贪婪(《罗马书》1:29;《格林多前书》5:11;《弟茂德后书》3:2)。它属于那使人们不能承继天国的罪(《格林多前书》6:9f;《厄弗所书》5:5)。在基督徒中间,邪恶、不洁与贪婪之事,连提都不要提,这样才合乎圣徒的身分(《厄弗所书》5:3)。基督徒若有生活的必需品,便应当满足。“的确,虔敬是一个获利的富源,但应有知足的心。”可是,“贪爱钱财乃万恶的根源”(《弟茂德前书》6:6、10;参见《希伯来书》13:5)。

^① *Populorum Progressio*, nr. 49.

贪婪的罪恶在于未能将尘世财产用于它们的正当目的。贪婪人的财产不是作为服务于人的功用及上主计划的手段被加以利用,而是被误用作自身的目的。随财物而来的安全感、幸福感及满足感被强调得过了头,被绝对化了。贪婪之人相信,借助于越来越多的财富,他便可以获得更多的幸福与满足感。但这是一个可怜的错误。人的精神存在无法通过物质财富来获得满足。并且,最深远的幸福,即拯救,唯有在与上主及其子民的共同信仰中才可找到。

然而,贪婪不仅仅是一件关乎个人的事情。贪婪也会对群体产生影响,使得那本应随着财产的增多而增多的社会效益也随之消失于无形。与财产相连的社会责任被忽略甚至遭到完全的藐视。贪婪之人不愿向贫困之人伸以援手。他积累财富却不将其应用于社会公益方面。况且,他也常常会屈从于依靠不光彩、不正当的手段谋取利润的诱惑。因此,贪婪乃是严重无序的祸端,虽然一般的传统伦理学手册认为,贪婪,从属性上来讲,仅仅是一种可原谅的罪过(venial sin, 小罪),但这种评估也许是过于轻微了。

浪费(waste)是在相反的方向上对负责地使用财产的一种违背,是对物质财富及对物质财富的挥霍奢靡不够重视所致。浪费尤其表现在过度的奢侈(excessive luxury)上,是一种有违贫苦阶层的罪过。由于其反社会的本质(anti-social nature),它必然会侵犯与挑衅穷人。仗义疏财式的慷慨(prodigality)较少令人不快,然而,这同时也是一种对个人财产责任犯下的过错,因为,人必须向上主报账(give account),他只是管理者。

赌博游戏可能是大规模浪费的机会,特别是那些投币赌博机和赌场。男人特别多遭受赌博的危害。这些上瘾者一天花4、8、10个小时在赌场中,而在一般的情况下,他们输的钱比赢得的钱多。那些上瘾者不注意到自己的家庭、朋友或职业上的义务;他们后来就没有朋友。最终,那些习惯去赌博的人只能靠诺言和欺骗来维持他们的爱好。任何负责任的人和基督徒都必须离开这

种浪费和恶习。

四、对所有权的侵犯和赔偿

(1) 对所有权的侵犯

如果一个人违背他人合理的意愿,侵犯他对物质财产的严格意义上的权利,那么,这就是侵犯另一个人的所有权。如果严格的权利未遭到侵犯,也就没有违反正义的犯罪(*no sin against justice*),但会有违反博爱的罪(*sin against charity*)。比如,一个人的房子正在烧毁,而另一个人由于憎恨其邻居不去救灾,不去熄灭火焰。假如物主应当合理地允许他人侵吞自己财产中的一部分,那么就没有发生罪行。

罪行的严重性由实际所造成的破坏程度来衡量。

但既然人们并非同样富有,同一种侵犯的轻重就视造成伤害的是富人还是穷人而定。骗子与窃贼常常作出这样的区分,并且只选择那些比较有钱的人为他们的目标。鉴于这一点,对财产侵犯的严重性的衡量将会是相对的。

如果涉及的总额与一个人及其家庭一天(按照其生活状况)所消耗的钱相等,那么,伦理学家通常会认定其侵犯是重罪。不过,一种错误行为的严惩性也取决于它对于社会所造成的损失,比如影响和平、安全和稳定。这就导致一种绝对的标准,可以根据它说明什么时候侵犯别人的所有权是一种严重的事。如果涉及的价值与一个人的平均周工次(*weekly wages of a man of moderately good income*)相等,事情就被认为是严重的罪。^①

如果个人与社会都没有遭受重大伤害,那么也就没有严重的违背正义的犯罪,虽然可能是违反博爱的重罪,比如,倘若一个人失去了一件对他或她来说弥足珍贵的纪念品并因而感到悲伤,但

① 参见 Noldin, *Summa Theologiae Moralis* II, 1959, nr. 416; 同时参见 McHugh/Callan, *Moral Theology* (II), 1960, 152。

这件纪念品的客观物质价值甚低。

1. 偷窃

偷窃(theft)是指违背他人的合理意愿,暗中占有他人所有之物的行为。如果通过暴力公开占有,就是抢劫(robbery)。抢劫和入室盗窃(burglary)是程度更严重的偷窃。

当有人拒偿债务,侵犯专利和版权,非法持有遗失之物,就会发生这种侵占行为,而这些行为同样也算是偷窃。

在偷窃行为中,物品的占据必须是违背物主的合理意愿的(against the reasonable will of the owner)。如果主人出于正义和虔敬而有义务给予救济的话,那么可以认为他就不会因物品被仆人拿走而感到不情愿。因此,拿走极其需要的东西或作为暗中补偿的东西(secret compensation),算不得偷窃。同样,妻子或子女从丈夫或父亲那里拿走一些按其生活条件所必需的生活用品,也不是偷窃。

《圣经》中反复重申了偷窃的罪恶属性,它是十诫中所列的基本罪过之一。第七诫命指出:“不可偷盗”(《出谷纪》20:15,《申命纪》5:19)。第十诫中甚至禁止贪恋邻人的屋舍、土地、公牛、驴子,或是他所有的任何东西(《出谷纪》20:17,《申命纪》5:21)。基督再次肯定了这一禁令(《玛窦福音》19:18,《马尔谷福音》7:20f)。圣保禄则将偷窃算作这样的罪,如果犯了就进不了上主之国(《格林多前书》6:10)。

偷窃的非正义性,由于它侵犯了私有财产权而昭然若揭。首先,如果拿走别人的东西而没有任何道德过失,那就意味着社会和平、安全和进步的终结。当然,同样明显的是,并非所有的偷窃都同样严重。小的偷窃(petty thefts)造成的损害小一些,大的偷窃(grave thefts)会使个人遭受重大损失,并严重危害社会安全。这些偷窃行为都是可悲的道德过错。上文已经讲过,在对财产的不正当侵害问题上,应区分出相对的和绝对的标准,在这里应再次予以提醒。

偷窃如果涉及的是家庭内部(妻子和孩子),那么更大的数量才足以构成严重的问题。因为对父亲而言,他不情愿自己的钱财让外人拿走,较之让家人拿走,在程度上可能更甚些。

2. 欺诈

欺诈(fraud)通常是利用某种形式的合同,以权利为幌子,用不正当手段侵占他人财物的一种行为。客观上讲,它的邪恶程度并不亚于偷窃。但是,在主观上,人们往往未能清晰地意识到欺诈所具有的恶意,也不像强烈反对偷窃那样对之严加斥责。然而,原则上它同偷窃一样,其所得也必须物归原主(obliges to restitution)。

《圣经》谴责缺斤少两的欺诈行为。“在你袋里不可有两样砝码:一大一小;在你家内也不可有两样升斗:一大一小。你应有准确公正的砝码,应有准确公正的升斗,……因为凡做这些事的,凡做事不公平的,于上主你的天主都是可憎恶的”(《申命纪》25:13—16;《肋未纪》19:35f;《箴言》11:1)。这一责难即使在今天仍是当务之急。

欺诈有各种形式。如果一个人在公平交易的幌子下,对货物和服务的索价多于合理标准,或付款少于合理标准,他就犯了欺诈的罪。如果一个人在所交易或给付的货物的质量和数量方面欺骗别人,例如,偷偷地减少货物的分量、尺寸、数量,用假冒伪劣产品来调换原先承诺的高质量货品,那么他也就犯了欺诈的罪。

其他类型的欺诈行为,包括不公平竞争(unfair competition)、贪污贿赂(graft)、挪用公款(embezzlement)、伪造(forgery 例如伪币)和逃税(evasion of just taxes)等。当前一种经常使用的欺诈手段,是通过谎报有关数据和事实来骗取保险金。破产是欺诈的一种特殊机会。有时破产是故意设计好的,目的在于逃避偿还债务。有时,尽管破产本身并不是罪行,但却伴随着许多不公正的行为,如隐瞒资产、把财产转移给亲属、优先归还某些债权人的债务,等等。如果破产者不正当地保留了本来应该用来偿还债务的资

产,那么他就必须对债权人做出补偿,纵使在民法上他可能不必承担更多的义务。

3. 高利贷和暴利(usury and profiteering)

教会的这一训示无疑受到了《圣经》中一些反对食利的经文的影响。旧约尽管允许以色列人向外族人收取利息(《申命纪》23:20),但反复禁止他们向自己的兄弟收取利息(《出谷纪》22:25;《肋未纪》25:36f;《申命纪》23:19)。基督甚至称赞借贷而不求偿还的行为(《路加福音》6:34f)。但另一方面,基督在一个关于钱财(talents)的譬喻中责备了一个仆人,他做买卖时没有充分运用钱,未能给主人带来利润,而他本来至少可以把钱存到银行里,为主人赚到利息(《玛窦福音》25:26f)。这样看来,基督似乎同意投资取息的行为。早期和中世纪的神学家们普遍认为,对借贷的钱和消费品收取任何利息是不正当的高利贷,这种教义也反映在天主教训导当局(supreme magisterium)的若干决定中。只有根据另外的凭据,例如,为了补偿交易中产生的费用,或经营当铺所耗的工本和费用,收取利息才是允许的。^①

今天在神学家中占绝对优势的看法也是,货币具有生产性(money is productive),可以产生效益,因此适当的收取贷款利息是合理的。因此,高利贷就是一种高出借贷货币合理价值的利息。

如果放贷人所要的利息并未超过贷款应得的合理收益,但他用条件苛刻的协议来束缚债务人并以无情的方式索取利息,致使债务人蒙受重大损失,这样,他虽未放高利贷,但却违背了仁爱的原则(sins against charity),而且可能犯了重罪。

借贷消费品与贷款相类似,因为货物总是能转化为货币。因此,借贷任何大量的消费品,如谷物、大米、纺织品等,对此收取适当的利息,同样是合理的,当这种借贷是为了商业目的时,更是如此。如果借贷是为了日常生活的需要,那么,基督的博爱便要求放

^① DS 1442—1444; 2548—2550; 3105—3109.

弃利息。基督向他的门徒的要求是这样的：“行善，借出，不要再有所希望”（《路加福音》6：35）。这也同样适用于贷款给有需要的人或家庭的情形，好让他们能购买维持日常生活的物品。

牟取暴利者(profitteer)，在物品匮乏之时，利用他人的困窘，对例如饥荒时期的食品这样的商品，索要过高的价格。利用他人的不幸来发财致富，这样的暴利和高利贷行为尤其是无耻的不义之罪。如果穷人完全靠工作糊口，迫使他们接受最低标准以下的工资，这同样是可耻的行为。

4. 不正当损害

狭义上的不正当损害(unjust damage)是指，以某种不正当手段侵犯他人的财产但未由此获利。这一损害或是对属于另一个人的东西的破坏或损坏，或是以不正当手段阻挠另一个人获得某种物质利益。

这一方面的道德判断必须在纯粹由意外事件或疏忽大意、轻微的忽视与犯罪性的疏忽(slight or criminal negligence)、恶意(wantonness)或敌意(enmity)所造成的损害之间作出区分。并非由个人的过错所引起的意外事件(accidents)与疏忽大意(oversights)，在道德上不能归咎于个人，因此不构成犯罪，但它们仍然可能会包括赔偿的责任。

假如一个人无意间的一个行为会对另外一个人造成伤害，那么，一旦意识到这件事情而不去阻止不幸后果的发生，就是不正义的。举例来说，一个人随手扔掉一根燃着的火柴，结果引起了一场危险的大火；或者，一名药剂师，因一时疏忽，把有害药物错给了顾客。但如果一个人由于阻止不幸后果的发生而自己会受到相对更严重的伤害，那么，他免于承担这个责任。在财物和买股票方面不负责任的忠告(incompetent counsel)也会造成不正当损害。

在一个人阻碍另一个人得到某件东西时，这会构成违反正义的行为，如果他人对那东西拥有严格意义上的权利，或者如果使用不公义的手段来阻碍他人以合法方式想获得的东西。第一种情况

包括,比如有人诱劝某家父母不要给其小孩子他本应拥有的继承权;或者在竞技比赛中,拒绝授予运动员奖项,虽然按照明确的比赛规则他理应获奖。第二种情况包括,一个人通过暴力、恐吓、诬陷、诽谤、欺诈、撒谎、死缠烂打等类似手段阻挠他人得到后者本应合法拥有的东西。因此,如果一个人以诬陷手段阻挠别人得到一笔奖学金或某个职位,或者通过欺骗手段使一份不合法的遗嘱合法化,那么,他就造成了不正当损害。

对公共财产的肆意损坏是侵害公众利益的不正义行为。在有的地区,这一行为已演变成一种严重的恶习。墙壁、纪念碑、火车车厢上满是乱七八糟的口号和涂鸦之作;学校里的桌椅板凳被砸烂,环境遭到破坏;街道、公园、森林因废弃物而遭到污染;电话机和路灯被捣毁。这些破坏带来的损失数以百万美元计。这源于一种视公共设施为权利要求的对象的心态,而对社会公益的责任意识正日益萎缩。^①

(2) 赔偿

很明显,因侵犯财产权而进行赔偿是自然法的概念。这一概念宣称,每个人都有自己应有的权益(*sum cuique*),是自然法的一个基本原则。和平的社会共存和社会进步基于对它的遵守。只有当物主有权要求非法侵占、阻碍或损害其财产的人予以赔偿,并且侵害者必须承担相应的赔偿义务时,私有财产权才是真实可靠的(*realistic*)。在不公正地伤害别人的身体健康的案件中,也需要向这个人最近的亲戚作赔偿,比如一个人被杀,应该为其亲戚作赔偿。下面关于不正当损害的赔偿的原则也适合于这些案件。

《圣经》坚持认为侵权者有赔偿的责任。《出谷纪》22:1—15的法令规定,不正当的损害,必须充分赔偿。偷窃或违约应赔偿损失的两倍、四倍或五倍。被盗之物应归还物主,即使并未亲自偷

^① 参见 E. Chiavacci, *Theologia morale* 3/1: *Theologia morale e vita economica* (Assisi: Cittadella 1985), 218。

窃,而是将它们当作礼物或工作补偿而予以接受(《多俾亚传》2:11—13)。作恶的人要想回归上主就必须归还抵押物,归还他所抢劫的东西。否则,“你必死亡”(《厄则克耳》33:14f)。悔过自新的税吏匝凯(Zacchaeus)向耶稣保证,以四倍的价值赔偿通过欺诈而获得的东西(《路加福音》19:8)。

如果源于实证法的赔偿义务和源于自然法的赔偿并不完全一致,那么应遵守下述准则:如果源于自然法的义务更为全面(more comprehensive),则更为全面的义务就在良心上是具有约束力的;如果实证法规定超出了自然法的要求,那么它也有约束力,因为法院判决这样规定;但是,如果实证法规定的赔偿会对穷人造成严重困难,则不允许债权人到法院去要求强制实施。

任何时候都必须本着基督的博爱精神,来调节出于严格正义的要求,使其温和且有节制。“同生活的各个领域一样,必须引入公道原则(equity),以平衡对等交换正义原则的严厉性。赔偿可能会对某些个人造成严重困难。与他们主观上所犯的罪恶相比,这些困境对他们也许过于严重,而另一方面失窃的东西对被盜者一方来说也许并没有那么重要。在这类情况下,犯罪者一方必须显示出善良的意愿,而实际的情况可能是,他不必承担全部损失的赔偿负担”。^①

如果在不正义行为上有两个或更多人的合作情况,最可以归罪的人就是主持人(the mandator),即那位命令别人犯罪,比如命令他们欺骗或杀人。那个主持人首先必须为一切以他的名义而发生的损害负责。无论他用要求、许诺或威胁的方式,都带来同样的可归罪性。在第二个层次上,具体的行动者也要为所发生的损害负责。如果一些顾问(advisers)引导别人作某件坏事,或给他们看如何作,他们也得负责,特别是如果他们的指教成了损害行为的原因。但如果这种指导对于行动者没有影响,因为他早就想

^① B. Haering, *The Law of Christ* III, 485.

作坏事,那么这些指导者也没有赔偿的义务。同时,如果父母或长上默认他们的孩子或部下所作的坏事,也可以算为“不正义行为方面的合作”,也会造成赔偿的义务。出于重大的理由而纯粹在物质上进行合作也不会造成赔偿的义务(参见有关“物质上的合作”的原则,《基督宗教伦理学》第一卷)。

1. 不诚实的占有者的赔偿

不诚实的占有者(Possessor in bad faith)是指蓄意非法占有他人财产的人。窃贼、索要或接受明知是被窃物的人、不偿还债务的人、理应将发现的失物归还物主却拒绝执行的人,以及骗取他人财产的人,都属于不诚实的占有者。

不诚实的占有者不仅必须归还非法占有的物品及其自然衍生产物,而且应对物品的折旧进行补偿,并在原则上对他至少能大概预计到的物品损坏进行修复。他自己的劳动成果可以保留。同样,他可以扣除为此支付的必要而且有用的花费。

不诚实的占有者如果从窃贼或中间人手中购得物品,物主仍可以将其卖给后者以拿回自己的钱。否则必须将物品还给合法的主人。

本来肯定会在物主手中毁坏的东西也应该予以赔偿。因此,在水灾或火灾中偷窃或抢劫的东西都必须予以归还。

如果合法的物主没有找到,例如,物品在公共汽车或火车上失窃,非法的占有者(与那些诚实的占有者不同地)也无权保留物品。他必须根据这个原则赔偿给穷人,即谁也不能以别人的财产为代价来发财致富。若合法的物主后来找到了,债务人很可能被免除更多的责任,因为他已通过尽可能好的方式履行了自己的义务。

2. 诚实的占有者。

诚实的占有者(possessor in good faith)是指不了解实情,不知道自己占据他人财产的无辜的人。例如,一个人可能从窃贼或捐赠者那里购买或接受物品,并相信这是他的财产,但事实上这是失窃物品。这样的人是诚实的(in good faith),但他并不是物品的

合法所有者。

诚实的占有者一旦发现物品不属于自己,就必须物归原主。当合法的物主已被确认,那么物品本身及其产品皆需归还。诚实的占有者不必补偿物品的贬值,纵使这些贬值是由于他疏忽而来的。然而,当物品在其拥有期间增值时,他也不得给自己保留一部分,但出自他劳动和勤奋的产品可以保留。同理,为维护和改善物品而支付的必要的和有用的花费是可以被扣除的。只要有合法的物主没有对物品提出要求,诚实的占有者在没有其他办法将钱拿回的情况下,仍可以将失窃物还给窃贼以拿回自己的钱。若他找不到窃贼,就必须将物品还给合法物主,即使他可能因此遭受损失。如果在经过合情合理的查询(reasonable inquiry)之后,合法的物主仍未找到,那么诚实的占有者可以将物品归为己有。

如果诚实的占有者在物主被确认时已经用完或毁坏了物品,他就不必赔偿等值的东西。如果他卖了物品,物主就有权从买方处收回。

失窃物品在公开的交易中被诚实的人购得,根据实证法,物主通常不能再得到它,除非他起诉窃贼或偿还购买人所付的价钱。如果相应的法律时效(legal prescription)生效,诚实的占有者同样可以拥有失窃物品,例如,动产的所有权的时效可能规定为不间断地占有四年,不动产的时效则可能是十年。当然,所需要的时间期限应依据某一国家的实证法。

如果某人有充分理由怀疑他以各种合理的名目(所支付的价钱、捐赠或继承)购得的物品是偷窃得来的,那他必须进行查询,相称于货物的价值。如果他以礼物的方式或以极低的价格得到物品,那就更应该这样做。但以合理的名目得到物品,就可以做出有利于自己的假定。如果物品得自公开的交易或时效已经生效,那么他就有权拥有该物品,即使他对物品的来源有所怀疑。

3. 因不正当的损害而进行赔偿

不正当损害(unjust damage)是指对他人物品(或权利)造成

损失,但侵犯者却没有物质利益,如纵火、因玩忽职守而造成的损失,或者出售有缺陷、会造成伤害的产品(如有伤害性副作用的药品)。不正当损害构成这样的义务,即要求对因此造成的直接损失,以及所有可以预见的、由此带来的额外损失进行补偿。

如果已经像通常所要求的那样尽心尽力了,但仍然无意中为顾客造成了损害,那就不必承担赔偿责任。在醉酒时造成伤害的人应该对此负责,例如酒后肇事的司机,因为他们本该能够预见到这种伤害可能会发生。

在法律面前,行为主体也对仅仅是司法错误(juridical faults)负有责任,即是说,对由于漫不经心但非主观罪责而造成的损害同样有责任。公民应该懂得法律,而且权威机构也不可能在每个案件中都能确定违法行为是否出自主观故意。因此造成司法错误的,在宣判之后必须予以接受罚款。“很明显,由于当代科技在生产过程和产品制造上的应用,个人可能造成连富人也赔偿不起的巨大损失。因此,提供适当的保险是一项非常严肃的道德责任。”^①

那些仅仅在爱德上有责任防备一些损失的人没有正义上的义务去赔偿别人的损失,虽然他们的漠不关心或忽略是一个罪行,并且在某些情况下是严重的罪行。因此,如果一个人不是别人房子的管理人或卫士,当他看到这个房子着火时,他仅仅在爱德上有责任去报救火队。

4. 接受赔偿者

原则上,受到不义侵害、遭受物质损失的人应该受到赔偿。如果他死了,由其继承人接受赔偿。这同样适用于遭受侵害的法人,如对证券公司、保险公司或国家。但对国家、国有企业或其他规模庞大的社团的赔偿,大部分可以通过捐赠穷人、慈善机构以及有价值的社会事业的途径得以实现。在政府不资助教会学校的国家,

^① E. Chiavacci,前引,221。

也可以通过支持这些学校而进行赔偿。其理由是支持慈善和社会事业属于国家的职责。人们也希望大规模的企业会赞助这些事业。

在赔偿能够或应该给予穷人的所有情况下,有责任赔偿的人如果自己确实贫穷,就可以保留物品。当他把应该赔偿给受害人的东西,都赔偿给了穷人时,他仍然没有履行自己的义务。但经常可以让他继续保持他的诚意。

如果有义务赔偿的人未履行其义务而死亡,其继承人应予执行,但应归还的物品不必超过遗产的数量

不让债权人知道的赔偿也是可能的。赔偿能够通过“虚拟的捐赠”(fictitious donation)的形式进行,只要捐赠人不会从捐赠中得到回报的好处。仆人和雇员可以通过增加工作量或更加勤奋努力来进行赔偿。

5. 免于赔偿

如果债权人宽恕,债务人就可以免于赔偿,不论这种宽恕是明确地表达出来的、默认的、还是合理地推断出来的(*express, tacit or reasonably presumed*)。但必须谨慎地运用推测,通常应向慎重的人寻求建议。

如果存在着根本上的或实际上的不可能性(*physical or moral impossibility*),就可以推迟履行赔偿的义务;如果这种不可能性是永久性的,那么赔偿义务甚至可以免除。如果债务人因赔偿而陷于急需救助的境地,或失去他合法得到的社会地位,或遭受更大程度的损失,如生命、自由、名誉等等,那么赔偿从道义上讲就是不可能的(*morally impossible*)。但因取消赔偿使合法物主遭受类似甚至更大困境的情况不受此限,因为无辜的一方必须优先于有过失的一方。

一旦宣布破产,债务人的所有财产即受到实证法规定的约束。如果不与自然法相冲突,那么这些法规就具有良心上的约束力。破产的债务人再次致富之后,是否需要充分偿还债务,人们对此存

在分歧。神学家们一般更倾向于主张债务人有这样的责任。但一些持更温和观点的伦理学家认为,在真正的破产事例中,债务人在法律裁决之后就不再有责任承担其他偿付。尽管债务人的所有义务在法律上失效,并不意味着可以免受良心的谴责,但负债合同中的隐含条件是,一旦发生诚意的破产(bona fide bankruptcy),所欠债务就一笔勾销。任何从事商业活动的人都懂得与此相关的风险,并且必须接受可能发生的不幸。蓄意的、伪造的破产并不能免除赔偿的义务,因为无力偿债是伪造的、不真实的。

五、对所有权的合理侵犯

(1) 在需要情况下的占有(偷窃食物)

极度的需要(extreme need)使人可以合理地充分占有他人的财产,来缓解这种需要。“一个人如果极度需要,就有权从富有的人那里获得所需”(GS 69)。与贫困的人拥有的这一权利相对应,富裕的物主有义务用其富余的财产来帮助他,或允许他拿走那些必需品。这种义务,如前面解释的那样,不仅是博爱上的义务(obligation in charity),而是正义上的义务(obligation in justice)。

一个人面临明显的或极可能发生的危险(certain or very probable peril),威胁到他的生命、健康、自由,或其他同样重要的事物,而他又无法自救,这时他就处于极度需要的状态。如果为了满足第三者的极度需要,那么也同样拥用占有他人物品的权利。大多数情况下,最急需因而被占有的物品是食物,因此,这种占有也称为偷窃食物(food theft)。但这并不意味着,只有食物才是最急需的。衣物、燃料及其他的基本用品,也可因同样理由而被占有。

偷窃食物之所以合法,是因为在极度需要的状态下,所有的人共同占有物品的权利(common ownership of things by all),地位优先于一般意义上必要的私人所有权。生命、健康、自由或其他这类事物,要比那些并非生存所必需的物质财富更有价值。因此,在

发生冲突时,价值较低的物质财富必须让位于有更高价值者。

偷窃食物必须符合以下条件才被允许:①必须是极度的需要,而不仅仅是重大的需要。如果这种需要很迫切,那么也符合条件。假设一个家庭的口粮只够吃三天,不过他们现在有机会占有有一些食物,这时如果他们的口粮没有希望从别处获得补充,那么这样做便是允许的。但重大的需要(*grave need*)却不足以证明这种行为为正当。然而 Jone 认为:“穷人可以拿走价值小的东西,如果这些价值小的东西能补救穷人的重大需要,而穷人无法靠恳求得到它们。”①②靠其他像恳求和乞求这样的办法,得不到必需之物。③物品的主人不能也是极度需要者。应尽可能从那些不会因失窃而遭受严重损失的人那里拿走所需物品,也就是应该从那些有富余的人那里拿。④拿走的东西不能超过实际的需求量。⑤如果可能,就应该以借贷的方式拿走他人之物品,而且后来应该归还。但如果在占有物品时,并无希望再归还它,此后也就没有归还的义务了。因为,这种条件下所获得的东西确实已经成为获取人的财产。但是,如果一个人意外地得到钱财,那么把东西归还给别人,应该仍然是合适的,除非这些东西价值很小。

一个处于极度需要状态的人,是否可以拿走大量金钱或非常昂贵的财产,是有争议的。既然没有人有义务通过不寻常的方式拯救自己的生命,那么似乎也没有谁能有权占有非常昂贵的物品。因此,不允许窃取巨款用来支付高昂的医疗费以挽救自己的生命;但如果他有合理的希望(*reasonable hope*)能够偿还,就可以例外。所以,一个人可开走邻居的汽车以逃避追杀,因为他有希望可以归还它。

(2) 秘密的补偿

秘密的补偿(*occult compensation*)是指债权人暗中占有债务人欠自己的东西。一般而言,这是不合法的,因为如果频繁地这样

① Jone, *Moral Theology*, 1963, nr. 331.

做,可能会导致严重的公众骚乱,并可能因滥用而危及公共利益,也可能债务人因不知情,仍然归还债务而遭受损失,等等。如果债务未能清偿,通常的解决办法是诉诸法律,因为法律的正常作用就是要保护公民免受非正义和犯罪的侵害。但在某些情况下,由于太困难或非正义的盛行,例如受到报复威胁或司法官员受贿,个人无法寻找法律的庇护。遇到这种情形,在下述条件下,秘密的补偿是合理的:

其一,要有对相关物品的明确的、严格意义上的权利。如果这种权利要求是可疑的,或者仅仅是从慈善的意义上有权,而并非出于正义的权利(only a claim in charity and not in justice),那么秘密补偿是没有正当理由的。一个人约定的工资未被支付,或被不合理地克扣,或超额工作而未得到加班费,或个人由于生活需要或受到威胁,而被迫缔结明显不公平的工资合同,那么他便有了获得秘密补偿的明确权利。同样,被迫削价出卖商品的店主,也可以通过短缺斤量来进行秘密补偿。如果一个仆人仅仅因别人慷慨而被允诺送予礼物,或者某人自愿从事协议并未规定的工作,或自愿做了比合同规定的更多的工作,那么他就没有这种权利。同理,当一个无需帮忙的人出于同情而雇佣别人,或者虽然工资较低,但已经通过小费、较好的食物而得到了补偿,这时秘密补偿的权利就不再合理。

其二,除非花费很大周折,否则肯定不可能通过其他途径获得公正。如果这个条件不具备,那么对方就不会犯下违背交换正义原则的罪,因而也就没有偿还的义务。然而,人们可能会违背司法公正。

其三,不可以因秘密补偿而损害别人,譬如,使别人遭到怀疑,蒙受偷窃的不白之冤。但是,因为博爱的义务在巨大代价的情况下没有约束力,那么,损害他人有限的风险,有时也是允许的,不过一定不能预谋地将怀疑转移至他人身上。也不能亏待债务人,例如,拿走债务人赖以谋生的物品。同样道理,如果债务人已经陷

入穷困,无力支付债务,就不能允许秘密补偿。假如债务人后来还债,那么实施秘密补偿者必须以某种方式归还其所得价值。

(3) 土地改革

私有财产的目的是资源的更好利用、对于人的更佳供应、主动性和自我依赖的培养。如果财产的某些部分不再为这些目标服务,它们就失去了它们的内在意义。这样的情况就让人们感觉到,社会重新分配财产为了更好地实现财产的目的是合情合理的。

对农业土地进行健全与公平的分配,是“土地改革”(land reform)这一社会运动的核心。在许多国家中,广大的土地聚集在少数地主的手里,他们有时无法,甚至无兴趣把土地耕作得很好,而那些世代在这片土地上耕作、付出辛勤劳动的佃农却形同苦役,无法获得他们自己的农场。

梵二会议将此视为严重的社会罪恶。“在许多经济不发达的地区,存在着广大的、甚至是巨大的农业地产。这些土地仅得到了很少的耕种,甚至为了利润的缘故,任其全然荒芜。一面又迫切需要食粮的增产,大部分居民却缺乏耕地或只有小块土地。多次,佣工或租种他人土地者,所得的只是有辱人性尊严的工资或利益,并为中间人所剥削,他们缺乏像样的住屋……故此,在若干情形中,改革是必需的,如:提高工资、改善工作条件、增进佣工的安全、并激发人们自动工作的情绪,应将耕耘不善的土地分配给能使土地结出更多的果实者”(GS 71)。①

然而,仅靠土地的重新分配尚无法为生产效益提供保证。农民们也必须能够独立地经营企业,而不能仅仅满足于过时的耕作方式。教宗若望二十三世提到某些国家时说,“那些仍在使用原始

① 参见宗座“正义与和平”委员会的文献 *Per una migliore distribuzione della terra. La sfida della riforma agraria*, 23 November 1997; *Enchiridion Vaticanum* 16, nr. 1340—1415. 巴西主教团曾于1998年说,国内的那些大地主,就是那些拥有土地一万公顷以上的人,仅仅利用他们土地的2%。大约1%的地主拥有50%的土地。对于这些大地主来说,养牛更合算,超过种地。

方式进行农业生产的国家,尽管它们有丰富的自然资源,结果却无法生产出足以供给全部人口的口粮”。^① 农民们有责任学习和使用集约化农业(intensive farming)的新方式,以便获得较高的收成,同时,政府也要为到达这一目标,而尽其所能地扶持他们。^② 关于被剥夺的土地的赔偿问题,请看下一段关于社会化的论述。

4. 社会化

社会化(socialization)是指一部分特定的财产转归国家所有(国有化, nationalization),或者转归其他公共社团法人(public law corporations),特别是归市政当局所有(公有化, communalization)。如果是出于社会公益的需要,那么社会化便是合理的(justified)。但在每一种情况下,社会化要加以考虑的,必须表现出它确实符合公共利益,因为,社会化介入了私有产权领域,而将财产充公的行动侵人财产主人的权利。

社会化无法解决经济上的所有不公正。熟悉共产主义制度下的波兰状况的教宗若望保禄二世(John Paul II)警告说:“众望所归的改革,并不能通过事先排除生产工具的私有权来实现。因为,必须要注意到,仅仅将这些生产资料(资本)从它们的私人所有者手中夺走,不足以确保把它充分地社会化。它们不再是某一特定社会团体,即私人所有者的财产,而是成为属于有组织的社会的财产,由另一集团的人进行管理并直接控制……这个有权威的集团可能从劳动优先出发,满意地完成其使命;但也可能通过宣布独占生产工具的管理权与处理权,甚至不惜通过压抑人民的基本人权,

① *Mater et Magistra*, nr. 154.

② Anton Rauscher 指出,如果说“怀有良好愿望的土地改革在哥伦比亚、秘鲁和墨西哥并未取得预期的成功,那么,这是因为,单单重新分配土地,将那些原来依附于大地产的农民登记为新的土地所有者,都还不能保证生产效率的提高。只有当农民也有能力独立地经营他们的企业的时候,土地改革才会成功。国家必须考虑到这些前提”(Private Property. Ordo Socialis No. 3. Koeln n. d. [1982年德文原版],44)。

中提供更好服务的愿望,都必须予以保护,以免有人想通过垄断的方式来消除这种竞争”。^① 然而,不可能单靠国家立法来实现合理竞争的秩序,除非那些职业团体本身同国家合作并保证遵守有关规范。

新自由主义的倾向也认为,社会中那些最基本的用品也应尽量通过自由的企业而提供。除了由政府管理的机构,比如公安局、司法机构、军队和中央银行,人们想一些其它的公共服务或领域可以给私营企业,比如供水、供电、污水处理、垃圾处理、拘留所、学校、医院、铁路等。然而,国营的企业和私营企业的目标不一样,也会有不同的结果。公共的机构要回应公众的需要。那些注重利润的企业不会这样作,至少不是在同样的、直接的意义;它们追求利润。如果在上列出来的领域中都全面靠市场的力量,就对社会上的弱者会造成不良影响,因为他们就不会有机会上学或没有足够的钱去医院看病。同时,人们尽可能避免在基础建设方面花钱。^② 这当然不排除这样的可能性:在国营的机构以外还存在私立的学校、医院或铁路。但是,需要有国家的和公共机构的一种基本的供应。

而且,纯粹的自由竞争会忽视人的因素以及生产所造成的生态代价。如果所提供的工作超过实际的需要——多次发生那种情形——那么合理的工资就得不到保障,这在先前已经提到过。自由竞争也不能公正地评判生产对环境和人体健康造成的影响。工

① J. Messner, 前引, 891, “规范竞争的直接目的必须是建立和维护公平的条件。这种公平性主要受到大公司压倒性资本权力的威胁。这些大公司能够通过直接或间接(给予“额外的”), 削价将弱小的竞争对手逐出市场, 以便它首先能获得垄断或寡头地位, 继而能获得超额利润”(同上 905)。

② 私人办的供水公司不会注重水质, 因为提高水质需要投资。私营供电机构对于小客户没有兴趣, 因为这些小的客户在管理上麻烦, 而且他们所消耗的很有限。私营的处理垃圾的机构不会找一个很安全的处理方式, 但是会找一个最便宜的方式。参见 M. Reimon, C. Felber, *Schwarzbuch Privatisierung. Was opfern wir dem freien Markt?* (Wien: Carl Ueberreuter, 2003), 215。

业排放、在农业中使用化学产品(化肥、杀虫剂)以及整个汽车交通等,都是这个问题的组成部分。它的严重性,年复一年变得越来越明显。只有通过社会和生态立法(social and ecological legislation),才能处理这些因素以及生产造成的潜在代价(hidden costs of production)。应该注意的是,社会主义社会在面对这些问题时,绝不会做得比自由市场经济更为有效。相反,环境问题在社会主义社会更容易被忽视。

政府干预价格机制,常常受到某些组织的支持,因为这能让穷人以低于自由市场的价格获取一些重要的生活资料,如基本的食物、衣服、住房。然而经验显示,如果价格过低,农民和其他生产者就不愿意将产品投放市场,相反他们只为自己的生计而工作。对最佳使用稀缺资源的任何干预,都会导致市场商品的短缺,或者(在有某种补助的情况下)造成无用的生产过剩,浪费社会资源。这些作法也违背了道德关怀。然而,也不能排除这一点,即在一些情况下,国家为维护穷人的利益进行价格补贴,至少是一种临时性的帮助和解决办法。

应该承认,在市场经济和竞争中起作用的利己原则(principle of self-interest),并非是最高尚的。但它也并非没有塑造人们好品性的价值。“因为它建议人们在日常生活中做出一些小小的自我牺牲。尽管这一原则本身并不足以使人道德上成为完善的,但它却训练了习惯于规范(regularity)、克制(temperance)、谦逊(moderation)、有远见(foresight)而自制(self-command)的公民”,并促进他们使用其权力。纵使伦理学家“断定它不够完善,它也必须被采纳”。^①

2. 作为公益仆人的企业家

公教的社会信条,只是在相当晚近的时候才发现要关注企

^① Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 2 (New York: Vintage Books, 1955), 131.

业家，^①而通常它只知道雇主。然而成千上万的人是在他们自己或大或小的企业中工作。在工业革命的危机时期，不仅过去而且现在，人们仍常常认为雇主应对社会问题的产生承担主要责任。但这对那些有着不可取代的作用的企业家来说是不公平的，因为他们不仅有助于经济的进步，而且还需要负责许多困难的工作。发展中社会的社会问题，通常是诸多因素共同作用的结果，而有一些经营者不顾一切地追逐利润，只是其中一种因素。

教宗若望保禄二世已经指出，“如果没有精明强干的实业家去组织劳动力和生产方法，以提供社会繁荣进步所必需的商品和服务，那么今日社会所能享受到的福利程度则是不可想象的。”^②除了启发政治行动之外，基督教社会思想也需鼓励“经济行动：节约、生产性投资、发明以及事业心，因为这些同样是有利于社会公益的创造性活动”。^③ 满足时常变化着的社会需求，并面对竞争的挑战，这要求企业家能做出相应的调整并具备很大的灵活性。因此一个完美的企业家，应是一个组织者、发明者、

-
- ① 教会关于财产的教义，的确包含了企业家的作用。教宗保禄六世(Paul VI)于1964年6月8日给意大利企业家的一场演讲中，表达了他对管理作用的特殊赞赏。(AAS, 56, 1964, 574—9)。应该承认，甚至在经济学中，企业家也是在相当晚近的时候才被发现的。J. A. Schumpeter 的 *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* 中, 1912。
- ② 于1983年5月22日在米兰对商业家和经济管理者们发表的讲话(*L'Osservatore Romano*, May 23/4, 1983, P. 6; 用英文出版的周刊, Jun 20, 1983, P. 1)。另外, Centesimus annus(《百年》)通谕强调具有规律性的和创造性的工作, 但同时也指出, 很多人在经济中为一个共同的目标而工作。“组织这样的生产努力, 在时间上作计划, 积极地回应各种需要并接受必须的风险……这一切也是现代社会财富的来源。这样, 有创造性的企业家的能力越来越突出和重要”(nr 32)。
- ③ Michael Novak, *Freedom, with Justice* (San Francisco: Harper & Row, 1948), 53. 可悲的是在某些环境中“经济行动的美德不仅不被教授, 而且受到蔑视”。知识分子和政治家往往否定弃绝“资产阶级”和“店主”。他们常将这类人描绘成“中间人”或“寄生者”, 把他们主要看成是有油水的税收对象。难道天主教社会思想也必须这样做吗?(见同上, 181; 217)

发现者和征服者。^①

企业家的工作是开拓、发展和供应市场。他必须提供社会所需的商品和服务,这是一种重大的社会功能和社会责任。既然商品和服务是多样的,私有企业的数量最大化就是可取的。“经济合作中有计划的想法越多,经济生产力也就越丰沛”^②。实现私有企业数量的最大化,要求中小经济单位得到支持。每当中小企业的生产率是同等于或是高于大的单位,它们就应该受到优待。这个做法符合辅助性的原则(*principle of subsidiarity*)。而且,私企数量的最大化,会促进经济权力的广泛分配,阻止权力集中在寡头或国家手中,因为在社会和政治上,这种集中的权力是危险的。^③此外,在中小企业中,工人对工作的满意程度,以及厂房的安全性都比较高。中产阶级的企业在困难时期,也倾向于保留他们的工人。

当然,企业家在工作的同时也必须考虑利润问题,这是实现其他目的的手段。一个没有利润的企业,会在市场经济中消亡。这不仅是企业主的损失,同时也是雇员的损失,他们因此而失业。所以,有利可图便成为社会伦理中的“一种责任,因为无利可图的企业,会成为经济发展的负担,而且还造成失业”。^④由于卡尔·马克思在他的很多思想中强烈地否定利润,而从马克思以来,“利润”这个词由于意识形态上的用法被丑化,但这种心态应该让位于一种更为冷静的论断。在经济中,作为使用资本的利润带来了许多

① 企业家社会出身绝不相同。他们来源于所有阶级:工人、贵族、自由职业者、农夫、地主、手工业者,还有公务员(参见 Wilhelm Weber, *Der Unternehmer*. Köln: Hanstein, 1973, 42)。“最值得惊异的是,在向经济界领袖和决策集团高层地位的升迁过程中,拥有很多财产这一个因素,似乎只是一个相对不重要的前提”(同上, 45)。

② J. Messner, 前引, 768。

③ “西欧、澳大利亚、加拿大、以色列、美国、日本等国家的民主制度都建基于经济活动的广大社会基础;这一事实也不是偶然的吧?”(前引, M. Novak, 180)

④ J. Messner, 前引, 771。

的社会利益,如新的就业机会、商品、服务以及新的财富。“人们只需询问一位雇员是愿意在有利润的企业工作还是愿意在有赤字的企业工作,就会发现,答案从一开始就是清楚明白的”。^① 企业获得了丰厚利润的企业家——当然也要给工人他们应该获得的报酬——可以自信地认为他认真负责,堪当此任。“少数人得到更大的利益,并非不合理,只要那些不那么幸运的人的境况因此而能得到改善”。^②

由于资方拥有生产资料所有权,所以就必须对作为共同工作者和协助者的雇员们承担责任。在今天的社会中,法律制定和实施了一定程度的经营责任(accountability)。有时,甚至存在着这样的危险,法律条文变成了过于沉重的负担,阻碍了新的就业以及工厂的进一步发展,以至于损害了社会公益。另一方面,经济生活中也需要有公平和忠诚(fairness and loyalty)的原则和义务,但法律规范却不能涉及这些。公平和忠诚应该体现在资方和对顾客、供应商、竞争者的关系中,而且主要是和雇员的关系中。在商业活动中,人们尤其需要诚实(honesty)。“如果没有诚实,自由市场就不可能为社会公益发挥作用。”^③

“必须尽一切努力,让企业成为一个真正的人的群体”。^④ 获取利润和节约开支,绝不能成为借口而忽视作为经济真正目的的人性的价值。在最后的分析中可以看到,尊重这些价值,甚至有助于获取利润。一家企业的成功也在相当的程度上取决于雇员的满足感,取决于他们被接受和被尊敬的感受。

① W. Weber, *Der Unternehmer*, 前引, 80.

② J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Belknap Press, 1971), 15. 教宗若望保禄二世(John Paul II)也承认利润的合法作用,只要商业公司同时也尊重雇员们的基本要求,认为他们的职业“是服务于整个社会的”(Centesimus Annus, nr. 35)。

③ B. Hauring, *Free and Faithful in Christ*, vol. 3, 1981, 285.

④ John XXIII, *Mater et Magistra*, 1961, nr. 91.

3. 消费伦理

经济伦理,基本上也是一个消费伦理的问题。消费者的需求在决定生产方面起了很大作用,甚至是决定性的作用。在生活水平提高、人们更易受到奢侈生活引诱的时候,消费伦理就特别重要。“任何一种在经济上不合理的奢侈消费,都有悖于社会伦理所赞赏的节俭美德”。^① 消费者的选择和需求,必须要找到自身的导向。这种导向不仅来自于人的生存目的所指明的物质和文化使命,也来自社会公益的需求。这种需求,不仅是一个民族的,而且是整个人类的,乃至整个宇宙万物的。有关社会经济真正目的的说法,也同样适用于消费伦理。

在这个领域中家庭主妇起着重要的作用。超过一半的国民收入经她们的手处理,这一事实说明经济对她们的经济决策的依赖程度。^② 需求和消费如同生产和投资一样,决定了社会经济。

现代福利社会的特征是自由消费的观念。这种获得和索取的态度,通过愿意提供服务和奉献作为代价,得到了很大加强。国家被认为首先是一个提供服务的机构,它像魔术师一般,用取之不尽的财政资源满足所有人,人们希望,国家不会索取税务。这样,各种形式的利己主义和自私心态得到发展时,人们的责任感就会削弱。这只能伤害社会的团结和凝聚力。仅靠社会主义市场经济体系,并不能消除这些缺憾,所以必须将社会经济置于一个更为全面的秩序中,就是人类更高尚的命运和召唤。

“想生活得更好并没有错,错就错在那种所谓的更好的生活方式,它的目的是为了‘占有’,而不是为了‘生存’(directed towards ‘having’ rather than ‘being’)。它想拥有更多,但目的并不是要成为更多(not in order to be more),而是要将享受当成目的以受用终生。因此,有必要创造一些生活方式(create life-styles),使得追

① J. Messner, *Social Ethics*, 前引, 763.

② 参见 J. Messner, 同上, 764.

求真、善、美和为共同发展而同别人的和睦相处，都可以在其中成为决定消费选择、储蓄和投资的因素”。^①

最近以来，生态危机已使人们进一步意识到，经济中的所有参与者，包括消费者，都应号召他们以负责的经济行为去保护人类的家园。对环境的具体威胁与破坏向现代人证明了消费伦理的必要性，胜过任何抽象的考虑。关于这个问题的详细论述，参见“对上主所创造世界的照顾与责任”一章中对批判性消费行为(critical conduct in consumption)的反思。

三、国家的经济角色

原则上，这是介乎政治与经济之间的关系：政治的目标是人民普遍意义上的、现世的或共同的福祉。经济的目标是提供给大众可以用钱加以衡量的全部物品、文化或精神产品，而人们可能以某个价钱而获得这些物品（例如，这类文化与精神产品，正如已提到的那样，是由大众传媒所提供的信息）。因为政治的目标更为全面（more comprehensive），就证明政治有着凌驾于经济之上的首要地位（primacy of politics over and against the economy）。

经济政策问题无疑是选举活动中的主要议题。政治家们竭力找到最为适合他们国家需要的经济对策并向选民公布他们的计划，这是合法合理的；然而，基于经济领域之外的理由，以及抱着纯粹为了拉选票和在选举中击败对手的政治动机而提出经济对策，则是不负责任的。而且，只有当经济政策方面的明确主张是建立在对现实经济状况正确的了解之上的时候，才称得上是一种负责的态度。

不可否认的是，政治家的需要可谓不计其数，国家的资源却很有限，在许多国家甚至是极为有限的。正确的解决之道常常不太明显，而使一个国家的收支相抵是很困难的。为了尽可能地取得

^① 教宗若望保禄二世，*Centesimus Annus*《百年》，1991年，nr. 36。

这一成就,政治领导人将需要智慧以及与智慧结合在一起的勇气;这是一种类似天才的德能(a charism akin to genius)。“基于这些理由,大公教会严肃地引领我们常常为我们的领导者祈祷,既在教会范围内,也要在世界范围内,因为他们的这种需要是无止境的”。^①

1. 关注辅助性的原则(principle of subsidiarity)

正如在公益所有其他领域那样,在社会经济领域中的辅助性原则(principle of subsidiarity)要求,国家听任个人以及中间团体,并且让他们实现他们依靠自身的能力能达成的目标。只有在他们难以保证公民的重大需要的时候,国家政府才进行干涉^②。当然,其前提是,在国家的支持下,这些要求能够真正地并更有效地得到满足。

前面提到的规则完全适用于经济领域:尽可能多的个人责任,只有必要的国家干预(as much individual responsibility as possible, as much state intervention as necessary)。教宗若望二十三世(John XXIII)这样表述他的指令:“这一原则必须予以始终保留,即尽管国家会对经济产生巨大的和长远的影响,但它无论如何不可以达到剥夺公民个人的行动自由的程度。它反而要增加个人的自由,并为保护每一个人的基本的个人权利提供有效保证”^③。

在特殊的和例外的情况下,国家可以“体现某种代理功能”(a substitute function),如果社会部门或商业系统过于软弱或刚刚处于起步阶段而无力完成它们手头的任务。但是,这些辅助性的干预(supplementary interventions)——由于公益的急需,它们是合理的——必须是尽可能短暂的措施,为了避免长久取消社会与商业中各个体系的正常作用,以及为了避免过分扩大国家的干预

① M. Novak, *Freedom with Justice*; 前引, 29。

② 也就是说,国家政府的权力是“辅助性的”、“补助性的”、“协助性的”;小型团体(家庭、中小企业、非政府组织等)受到尊重,而国家的干涉要尽量减少。——译者注

③ *Pacem in Terris*, nr. 65; 参见 *Mater et Magistra*, nr. 55。

范围,从而既给经济也给公民自由带来伤害。”^①在此可以再提醒一点,就是在上文关于工业和公共服务的某些部门的社会化的论述。

个人自由支配自己行动的权利是优先的,而国家的立法干预则要表示其合理性。“从原则上讲,自由经济并不需要证明其合理性,也就是让想要积极谋求生计、并最终达到自我实现的个体与自由结成的组织得到自由发展与行动;但是上面来的干预和调节以及对自由加以限制的措施反而需要证明其合理性。”^②个体与企业不应该寻求来自国家的、过分的、不恰当的便利。他们反而更应当提防,不要给政府太多的权力,因为这样做会导致公民责任意识的弱化(参见 GS 75)。

2. 创造公正的制度

呼吁人们的道德感是必要的,但其自身不足以为经济生活提供秩序。更重要的是,尽一切努力创造出公正的经济制度与结构。

在今天,一些基督宗教人物经常批评某些“有罪的”社会结构,但是,抽象地宣布一个合理化秩序的理想,要比具体地加以实现容易得多。创造合理的经济制度并非小事一桩。像在所有事情上一样,人们必须对此尽其所能。制度不能建立在文化真空之中。人们必须考虑到传统的因素。这些传统也许创造了不太理想的社会制度,但通常不能以突然的改变而转化这些老旧的制度,因为急剧的变革会引发社会结构的严重骚乱与社会稳定的破坏。“伦理神学不能无视这些条件,不然就容易会陷于无用的‘唯意志论’(useless ‘voluntarism’)、幼稚的‘乌托邦思想’(naive ‘utopianism’)以及无济于事的‘先知论’(ineffective ‘prophetism’)的诱惑。”^③在具体的情况中,这里就像通常的情况一样,只可能有对公义社会这

① John Paul II, *Centesimus Annus*, 1991, nr. 48.

② O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzuege Katholischer Soziallehre* (《正义与自由——公教社会思想导论》Wien: Europaverlag 1980), 170.

③ Marciano Vidal, *L'atteggiamento morale*, vol. 3(Assisi: Cittadella, 1981), 294.

一理想的接近。“这就意味着,公共体制的一些决定有时候也来自于片面的理由。”^①尽可能达成这一理想的接近,就是政治领导者的才能。

国家权力必须制止个人与中间团体的反社会倾向(anti-social tendencies)。它必须抵抗由财富集中于少数人手中所引起的权力上的严重不平等。但是反过来说,适当的制度也必须对国家的权力加以必要的监督与限制。否则,国家权力太易于变成专制、独裁与寡头政治(despotism, dictatorship and oligarchy)。这样一种制衡力量(counter-balance)来自于一个强大的、经济上独立的中产阶级以及来自于民主的各种制度(democratic institutions)。^②

经济政策只有与社会和劳动政策、家庭与环境政治、发展与教育政治联系起来,才能确切地加以实现。正义的一项基本责任,就是维护货币价值的稳定。严重的通货膨胀,是很不合理的财富再分配,并且损害穷人的利益。在通货膨胀中损失最大的,是那些老老实实把钱存进银行的人,以及靠养老金或类似收入度日的人,而养老金之类的因素在通货膨胀中得到提高与调节都很困难。当然,通货膨胀也因对整个经济有负面影响,因为它打击储蓄者。

对于社会来说,公正的经济制度是不可或缺的。首先最重要的是,法律秩序必须体现经济目的所包含的价值。这是一个动态过程,正如经济自身是动态的一样;它不断需要社会与法律秩序的

① Amartya Sen, *On Ethics and Economics* (Oxford: Blackwell, 1988, reprint 2000) 67。

② “在这个星球现存的 160 个政权当中,哪二三十个国家最好地保障人权?可以说,全都是自由主义国家。就经济发展而论,现存的 160 个政权当中,哪二三十个国家最好地体现了创造性与发明、个体自由与自愿协作(而经济进步就依赖于这些个体自由与自愿合作)?大约 40 年前,日本的经济水平位居于几个拉美国家之下;其工艺技术也声誉极低。而自由主义制度将其推上了明星般的地位。”(M. Novak, 同上, 143)。民主社会受到了 Novak 的赞美,而纵然人权纪录在自由主义社会并非尽善尽美,但人们必须承认,总体而言人权在其中得到了最好的保障。

更新调整。除此之外,经济秩序的伦理价值越内在化于公民的良心之中,它们的实现就越能得到保证。“因此,道德制度和文化制度必须完成它们的责任,正如经济制度要承担其责任一样!”各个教会尤其要为了这一需要而服务于社会。

3. 优先关注贫困者

政府的基本职责,包括维护所有人最低限度的个人尊严。其中享有最高优先权的,是对贫困者基本需求的满足。与此相关,1948年联合国《人权宣言》第25条总结了受公民社会关注的一系列责任。“每个人都有为了自身与家庭的健康与幸福而获得基本生活需要的权利,包括食品、衣物、住房、医疗保障与必要的社会服务;每个人都有在失业、患病、残疾、孀居、年老以及其他不得已的情况下,获得保护的权利。”

这并不意味着,像业已提到的那样,国家自身必须满足这些需要。人们认出一项社会需要而马上得出结论说,国家有责任对此加以干涉。但是,属于社会的并不就是国家主义的。侯福乃枢机主教(Card. Hoeffner)恰当地评论说:“提供一切的国家的趋向是令人不安的。为了人本身之故,天主公教社会教义主张,加强自我责任感,拒绝福利国家主义(welfare statism)。就长远发展而言,一个国家的支出不可以超过自身的劳动收益。”^①在此方面,核心家庭和大家庭(nuclear and extended families)都对其成员负有责任。中间团体,诸如慈善机构,也要发挥作用。首先号召这些组织这样做,是完全与辅助性的原则(principle of subsidiarity)相符的。但只要这些团体提供的帮助是不充分的,在有的地方甚至是彻底的失败,那么国家就有责任对此提供援助(当然是在政府有条件采取行动的程度)上)。

穷困的来源主要是缺乏工作机会。千百万人陷于贫困是缘于

^① J. Card. Hoeffner, *Economic Systems and Economic Ethics*. Ordo Socialis [No. 1](Duerener Str. 387, Koeln 41, 1988), 333.

失业或工资过低。因此,在与贫穷进行的战斗中,首要的任务“必须是建立和维护一个健康的、可持续发展的经济,使所有有能力工作的人,均可获得工作机会与合理的工资”。^①与此同时,全体社会都必须负起使贫困者受教育这一庄严的责任。任何试图长期克服贫穷的社会都“必须认真地注意教育,包括公共教育与私人教育、学校教育与校外教育。缺少足够的教育,尤其是在城市中心地带,阻碍众多的贫困者摆脱贫穷”。^②作为克服贫穷的手段,教育的重要性怎么强调都不过分。努力改善教育状况,是对任何国家美好未来的一项投资。

四、国际经济合作

所有的意见一致表明,国际经济合作对于所有国家的繁荣是不可或缺的。合作已经是顺应纯粹的经济事实与需要而提出的要求。但经济政策必须考虑到那些超越纯粹经济问题的价值。人类的团结与基督之爱号召所有经济参与者,去克服存在于人类大家庭中的剥削与不幸。

1. 国际经济的秩序

有关社会经济的真正目的而进行的论述,也同样适用于国际关系。首先,能过符合人性尊严的生活的机会,这一权利为每一个人理应得到保证。与此相关的要数如下两项:充足的生活基础(sufficient livelihood)与有意义的工作或职业(meaningful work or occupation)。在我们的现实世界,满足这两项条件在很多时候仍然是可望而不可及的。对此进行的改善,很大程度上依赖于国际贸易上的平等竞争和发展。

国际经济根本上遵循自由市场秩序的原则。“在现代国际经

① J. Card. Hoeffner, *Economic Systems and Economic Ethics*. Ordo Socialis [No. 1](Duerener Str. 387, Koeln 41, 1988), nr. 196. 请见关于就业的部分 nrs. 136—169。

② *Economic Justice for All*, 前引, nr. 203。

济中,每一个国家都像一家企业一样在起作用。无论其内部实行的是社会主义、共产主义还是资本主义,在全球市场上的贸易行为都没有什么不同。每一个国家都试图以最有利于自己的条件,出售自己的产品,购买别国的产品。”^①在国际范围内不存在制约经济的中央权威,除此之外,自由市场经济在国际上也应该得到优先考虑,正如在国内的范围内也获得优先考虑。

自由贸易原则也要加以限制,这首先是由于国家需要保护特殊的工业部门免遭过于激烈的外国竞争者的冲击。为了获得全面的发展以能面对竞争,幼小工业需要国家的保护。此外,那些在政治和经济上不可或缺的工业部门,也需要国家提供相应的保护措施(虽然这意味着长期的付出)。达到这一目的的手段便是保护性职责。其次,限制自由贸易,也是出于保护那些经济基础薄弱、政治上依赖大国的国家免遭剥削的需要。提供这一保护是联合国的职责。哪些措施和协议最有利于这一目的,要视具体事例和实际情况而定。几乎任何措施都多多少少会给甲方或乙方带来不利的副作用。因此,政治上的妥协是不可避免的。

虽然,自由社会的几乎所有国家原则上都宣布对外支持自由贸易,但实际上却存在着很多限制。一旦工业国家为其出口商品和企业提供津贴,对来自发展中国家的成品或半成品课以关税,发展中国家往往受害尤深。诸工业国家的保护主义为发展中各国造成严重的不利情况。^②“如果那些工业化国家不愿意为长期的改进作出他们应该作的贡献,就是说如果他们不愿意开放自己的市场,不接受发展中国家的出口商品”,那就是伦理上的不公平和不

① Adam Daniel Corson-Finnerty, *World Citizen. Action for Global Justice* (Maryknoll, N. Y. : Orbis, 1982), 20.

② 根据世界银行的估计,在1989年一年内,发展中国家因保护主义遭受的损失等于是1000亿美元,这是全世界给的发展资助的两倍。的确,1994年的GATT(关税及贸易的总协定)为发展中国家达成了这方面的协议,但这个协定也没有完全铲除不公平的贸易关系。

可取的。^①

当然,对诸如农产品、生铁、纺织品与鞋类等生产工艺要求低的商品,免除津贴与关税,会对工业国家中成本较高的生产商及其工人造成伤害。来自国外的低价格竞争会迫使他们削减产量、甚至于常常关店歇业。但是,美国的主教们正确地评论道,工业国家“可以比贫困的发展中国家更好地调节因贸易而来的干扰。”^②在这一问题上,国家间的团结已成为具体的要求。受这类结构性变化威胁的企业,应当支持它们在当地更有前途的生产项目上进行投资,或将目前的生产地移至发展中国家。在经历过初创期的艰难之后,由国际贸易竞争带来的劳动分工也将最有效地服务于第一世界的发达国家。

然而,仅仅排除了国家对国际贸易的干预,并不意味着问题得到了解决。大的私营公司也需要更大范围的国际监督,使它们不能轻易地使用其超级财富和掌握的内幕消息,在同不发达国家的交往中谋取不正当利益。虽然如此,一些比较客观的研究表明,那些跨国公司也积极地创造了一些经济价值。在发展中国家里,它们的工资属于最高的收入。但在另一方面,这些公司会在发展中国家里采取某些管理方式,而在自己的家乡他们不会用这样的管理方式,因为在自己的国家中会有很敏锐的工会以及社会舆论的批评。这些公司的某些行动从环境角度来看确实很有问题,比如当它们开发石油时它们污染森林等。人们认为,为外国公司制定经营规范是恰当的,即“在承认它们的半公共性质、并鼓励它们发展自身的同时,也要求对利润进行公平分配。也应当要求跨国公

① Friedhelm Hengsbach, *Strukturentgiftung* (Duesseldorf: Patmos, 1991) 165.

② *Economic Justice for All*, 同上, nr. 270。“在1966年,巴西试图通过设立能生产速溶咖啡的工厂,以期扩大其咖啡工业。美国一些公司向其政府施加压力,使其转而通知巴西,将开除后者的《国际咖啡协定》成员资格(一份基于维护稳定价格的协定),并取消美国的一切援助。巴西屈服了,对自己的生产商课以出口税,迫使他们纷纷倒闭”(A. D. Corson-Finnerty, *World Citizen*, 前引, 24)。

司遵循这一规范,并使其行为与实施的规范保持一致”。^① 联合国在此类或类似的国际贸易项目中起协调作用,是最恰当不过的了。此外,发展中国家需要工业国家的积极支持,以平衡其经济劣势,提高国内工业发展水平,满足人民的需要。这导致了如下观点。

2. 经济发展与全球团结

正如征服国内贫困是 19 世纪的社会问题一样,征服国际性贫困及其造成的令人难以忍受的财富上的差距,则是 20 世纪面临的挑战。从一开始,就应当注意到“发展中国家的贫困有着多重原因,任何单方面的解释及就此进行解决的尝试,都是对真正问题的回避”。^② 同时,在一个经济已扩展到世界范围,所有国家或多或少彼此依赖的世界上,没有人可以免于对发展中国家的责任。“相互信赖必须转化为相互团结”,这不仅是富国与穷国之间的团结,也是发展中国家之间的相互团结。^③

由于发展中国家在自然资源方面的毁灭性开采,使得对环境威胁的规模越来越大,从而引发了世界各国的严重忧虑。^④ 人们并不期望发展中国家在环境政策问题上会发生决定性的变化,除非他们发现了可以带来收入的替代性资源。这些资源的创造有一

① *Economic Justice for All*, 同上, 280。

② Hermann Sautter, *Armut und Reichtum auf Weltebene* (Wuppertal: Brockhaus, 1983), 131。不过,在这方面也能观察到一些进步。比如,发展中国家的寿命率从 1960 年的 46 岁被提高到 1987 年的 62 岁。5 岁以下的孩子的死亡率被降低了 50%。从 1965 年到 1987 年,每一个人的卡路里供应大约被提高了 20% (参见 UNDP Report about World Population 1990, Paris, 1990)。东南亚地区的一些国家获得了财富方面的巨大进步。然而,在一些国家里,比如孟加拉、中部美洲、以及撒哈拉以南地区,不仅没有进步,但穷困情况继续恶化了。在 Africa (阿富利加) 地区有一些国家,它们在宣布独立的时候(即 1950 年或 1960 年)有自养的能力,但如今依靠外来的资助。

③ John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, nr. 39. 2 and 45。

④ 在 20 世纪 80 年代到 90 年代的 10 年间,每年有 1700 万公顷(17 万平方公里)热带雨林遭到砍伐,5 万个物种趋于消亡,在过去 20 年里,总计有 100 万物种遭到灭绝 (Times, 1992 年,6 月 1 日,第 43 页)。

些前提:需要先提高教育水平,培训本地员工,传送专业知识,并且提供所需要的资金。这里,环保要求与发展援助发生了冲突。而且,贫困是世界范围内移民与难民潮的最重要的原因之一,这个问题同样只能通过涌发难民潮国家的自身发展与更大程度上的稳定来解决。

工业国家实力雄厚,而发展中国家国力衰弱,这其中的原因,从直接的因果关系上讲,与其说是前者雄厚的财富与后者的贫穷,还不如说是后者在社会与文明方面的落后(例如高文盲率、生产缺乏效率、狭隘的团体主义[group allegiances])。这些都妨碍发展中国家充分发挥自己在人力资源与自然资源方面的潜力。为了克服落后的情况,需要进行专业性的和职业性的训练。对于一个国家的未来,教育起非常重要的作用。^①同时,国内也需要进行一些改革,必须要离开一种政治性的经济管理制度(political economy),并要走向社会主义市场经济(social market economy)。发达国家应当为不发达国家提供援助。为了“在现代化手段的帮助下加速其经济发展”,^②应提供必要的技术指导与启动资金。这些努力不应该太多关注庞大的组织机构与复杂的官僚政治,而应当大量发展各式各样的小型企业。一个国家经济进步的主要推动力来自小型家庭企业。

自然界常常为农业的繁荣发展提供了所有的必备的先决条件,但政治与社会经济的特征却为之设立了重重障碍:过时的封建体系、原始的耕作方式、职业培训和资金的缺乏,等等。排除这些障碍在很大程度上是发展中国家自身的任务。出于帮助贫困者的良好意愿而对农产品进行的价格控制,并没有给农民们带来什么利润,况且生产水平依旧很低,所有人的利益都受到了

① 根据世界银行的研究,提高女孩子的教育是发展中国家的最有利的投资。“女孩子的教育为发展的各个方面都有促进作用”(1996年)。

② John XXIII, *Mater et. Magistra*, nr. 163.

损害。^① 提高农产品利润,可以阻止大批农村人口流向城镇,并为小型乡镇企业创造生存机遇。“目前,对于那些陷于饥馑的国家来说,农业的长期发展和粮食供应系统的完善,仍然是无可替代的。多数权威人士认为,这方面发展的关键是小农。”^②

国外投资,对于投资公司和发展中国家来说,都可能具有一定的风险,但却是藉以获得所需资本、技术与管理方面的专业知识等经济援助的重要形式。同时又要当心,不要在这一过程中产生依赖性。发展中国家在生产多样化、寻找贸易伙伴,以及从别国引进资金方面,还是谨慎周密一些为好。“投资公司的产品与技术都应当与发展中国家的情况相符合,既不要仅仅去迎合一小撮高收入消费者的胃口,也不要贸然建立取代劳动密集型企业的资本密集型企业,尤其是在农业部门。”^③

在金融方面的主要任务是创立一个稳定的并且有效的金融制度。“甚至那些最穷的发展中国家也必须强化银行制度,必须建立一个稳定的金融体系,如果它们想利用更多的本地资源。只有通过这种方法,它们才能够创造条件,让外国的资金长期地进入到它们的领域。”^④在发展中国家也有储存资金的相当大潜力。但如果没有稳定的金融体系,如果通货膨胀太大,人们不会存钱,但他们会买房产或宝石等。因此,这种资本不能用为进行投资。一个稳定的金融制度需要一个正当的法律基础,需要在处理公共的和私

① 在印度,当农产品的价格控制被取消之后,飞速发展的生产与新兴产业使得食品的价格降了下来。这种情况也同样发生在越南。“在不到两年的时间里……食品供应的情况大大地改进了。取消集体农业制度使得国家能在食品方面自给自足,而且还拿出 150 万吨大米用于出口。”(*Newsweek*, 1990 年 3 月 19 日,第 33 页)

② *Economic Justice for All*, 美国主教团的教牧书信 (Washington: NCCB, 1986) nr. 283。

③ *Economic Justice for All*, 前引, nr. 279。

④ *Globale Finanzen und menschliche Entwicklung*, ed. by the Wissenschaftliche Arbeitsgruppe fuer weltkirchliche Aufgaben of the German Bishop's Conference (Bonn 2001) 62. 这个文献专门针对这些问题。

人的资金方面的透明性,需要一个独立的中央银行,当然也需要专业知识和技术上的能力。在这方面应该帮助那些比较穷的国家,应该进行发展方面的合作。

上文已经提到,工业国家应该全面遵守自由贸易原则,尤其是对来自发展中国家的产品免征进口税,已显得刻不容缓,虽然这会相应地要求工业国家做出牺牲和调整,但对于比较穷的国家的发展却是一项最具建设性的贡献。“因此,基督徒应该尽力于取消那些针对从发展中国家进口的产品的自我保护性措施。”^①

信用贷款“可以说是对发展的一种贡献,本身就是合法而且可取的”。但在千变万化的金融市场上,贷款形式的经济援助也可能会转变为“起相反作用的机制。这是因为,债务国为了偿还债务,发现自己不得不出口那些需要用来改善、甚至是维持其生活水准的资产”。这一点应促使债权国“深入考虑人们相互依存这一关系的伦理特性”。^② 出于相互团结的理由(reasons of solidarity),有义务在此情况下至少免除部分债务。^③

不容忽视的是,全世界某些比较穷的国家的人口增长过快,而地球资源却相当有限。有感于此,教宗保禄六世曾指出:“不可否认,不断加快的人口增长率为发展问题增添了许多额外的困难,即

① Werner Lachmann, *Leben wir auf Kosten der Dritten Welt?* (Wuppertal: Brockhaus, 1986), 92f.

② John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, nr. 19. 4 and 19. 6. 圣座的“正义与和平”委员会已具体地探讨了国际债务问题,见 *At the Service of the Human Community: An Ethical Approach to the International Debt Question*, 27 Dec. 1986 (*Enchiridion Vaticanum*, vol. 10. Bologna: EDB, 1989, 770—797)。

③ 1981年到1990年间,发达国家平均每年提供给发展中国家550亿美元的发展援助,而发展中国家反过来却必须拿出1750亿美元用以偿还债务,这表明了债务负担对发展中国家所造成的荒谬结果。由于发展中国家的成品与半成品出口(假设它们有能力生产这些产品的話)会遭到工业国家的种种限制,因此,为了筹到这笔钱,身为债务国的发展中国家被迫大肆开采其自然资源。其结果,自然资源的无情开采给自然环境造成了迄今为止最为毁灭性的破坏,这一情形也严重地危及到工业国家(参见 *Der Spiegel* 周刊,1992年5月8日,第224—246页)。

人口的增长规模,远甚于可加以利用的资源数量,而且问题严重到似乎已无路可走。在此情况下,人们倾向于采取严厉措施降低人口出生率。

毫无疑问,政府有权在其权限之内对此进行干预。在与道德律令保持一致,并使夫妻的合法自由受到完整的保护的条件下,政府可以教导民众如何处理此类问题,同时也可以采取相应措施。”^①

显然,发展援助(在最严格的意义上系指以自由捐赠的方式进行援助)也是必需的。政府、民间组织以及私人捐赠者都可以成为提供援助的来源。在这里富国具有使命给予穷国慷慨、无私的援助。“应大力加强发展援助,即使这需要付出很大的牺牲。”^②当他们进行这样的项目时,本地的人也必须包括在这些项目内。如果那些给予的组织或给予的政府们仅仅采取一种“居高临下”的态度(a paternalistic attitude),就不会有什么好的发展。“人们很少意识到,穷人本身就有很多发展的潜能。这就需要改变很多错误的态度,经济上的、社会上的、文化上的和政治上的。如果那些生活在穷困中的人们被排除在外,如果他们不能参与计划和筹备那些与他们有关系的项目,那么这些项目就不会有太多的效益,正如历史证明那样。”^③这些观点的重要性应该被不断地强调,因为那些

① *Populorum Progressio*, nr. 37; 参见 GS 87; John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, nr. 25.

② Joseph Card. Hoeffner, “The world economy in the light of Catholic social teaching”(《从天主教社会教义的观点看世界经济》), in J. Thesing, ed. *Church and Economy*(《教会与经济》)(Mainz: Hase & Koehler, 1987), 44 页。“国际发展援助不应始于声名显赫的大型工程,而应始于劳动密集型的基础设施建设,诸如铺路、架桥、建造铁路以及铺设输水管道等等。同时,为了提供与那些从基础设施建设中获取的薪金相适应的消费品,应当创办为数众多的中小型企业,用以进行消费品(纺织品、家具、家用设备等等)生产。否则,将会导致物价上涨和无法改变的贫困状况”(45 页)。

③ Pontifical Council “Cor Unum”, *World Hunger. A Challenge For All: Development In Solidarity*. Vatican City, 1996, nr. 33.

在国内和国际层面上负责任的人经常会忘记这些；他们经常注意到技术性的问题，而这些问题也是很难解决的。

在此也应该提到腐败的严重问题。在很多国家里，腐败的恶习对社会造成很大的损害并阻碍穷人的发展。“出于家族关系、少数民族的关系或政治关系的资本流失，资源的浪费或挪用是一个普遍的现象，社会上的人都知道这些。这种错误的行为也经常遭谴责。但这些批评并不导致那些负责人会停止这些活动，虽然这些错误行如果规模很大就为穷人造成很大的损失。这种腐败经常会阻碍人们进行改革，但为了确保公益和正义，这些改革是不可缺少的。”^①社会和人民委托了一些代表者去保卫公益，但这种腐败就算为一种严重的滥用。人们需要很果断地促进民主，从而给穷人和弱小者力量，使他们有效地保护自己的种种利益，也需要强化公平的司法机构(a consolidation of the unequivocal administration of law)以及强化公民社会的种种力量(a strengthening of the forces of the civil society)，比如民间组织、教会团体和工会。

教会及其类似组织为促进比较穷的国家的发展所做出的贡献具有基本的重要性。通过建立教育体系与整个慈善事业，它们对第三世界国家的发展做出了巨大贡献。当那些传教士回归自己的国家时，他们率先倡导对贫困国家的责任意识。因为他们遇事亲临现场，为深入基层和在远离城市的边远地区推进各种自助计划提供了得天独厚的条件。^②那些由他们筹建的、典型的小型工程项目，也是创造出最大利润的企业。“作为一个原则可以这么说，数以百万计的小工程，胜过那些耗资以百万计的大工程。”^③

最后，除了资本、教育与培训之外，文化与道德态度也对一个国家的发展起着决定性作用。“需要在工作态度、财产概念、宿命

① Pontifical Council “Cor Unum”, *World Hunger*, 同上, 37 条。

② 根据迄今为止的经验，资金与技术的持续涌入首先只会使一个国家的首都受益。

③ Hermann Sautter, 前引, 128。

信仰、守时与可靠性等方面,有一个态度上的转变。”^①教会在这方面也同样可以做出,而且业已做出了必不可少的贡献。

“事实上,今天人们已经能够更好地理解,商品供应与服务设施的纯粹增加,即使是为了大多数人的利益,也不足以实现人们的幸福……相反,近年来的经验表明,所有受人支配的广大资源与潜能,必须以道德判断力为引导,以全人类的真正利益为指归,否则,它就很容易反过来压迫人自身。”^②虽然发展有其必要的经济维度,但并不仅限于此;经济的领域必须被导向人的整个使命,而这个使命也包括文化、宗教与超越等各个维度。

① W. Lachmann, 前引, 95。人们曾经观察到,基督徒在作经济决定的时候更多考虑到良心的声音,超过那些非基督徒。他们更多关心社会责任。基督徒会更多保护经济上的弱者和穷人。如果个人在经济上呈现出基督徒的特色,市场经济的效率就会更高,而且会有更人道的表现。

② John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, nr. 28.

第十二章 对上主所创世界的照顾与责任

“高天陈述天主的光荣，穹苍宣扬他的化工；日与日侃侃而谈，夜与夜知识相传”（见《圣咏》19：1）。创造的美妙和神奇一直使人的心灵充满着崇敬和赞颂、羡慕和感激。山峦和大海，河流和森林，多彩的植物和生物始终是人们灵感和快乐的源泉。自然环境向人类提供了许多情感和精神的价值、创造性和美感性的价值，这些使人极为富有。明显地，自然也以许多方式成了为人们在此世物质存在不可缺乏的基础。

然而后来，人的自然环境越来越多为生态危机所威胁；这些也是过于疏忽和浪费地使用和开采自然资源和环境压力的结果，如水污染、空气和土地污染，过分地剥削自然资源，毁坏了动植物的生存空间。

环境破坏，如大规模地森林砍伐和火灾，已经在过去的人类历史时期中多次发生。但破坏性影响在地区上仍然是有限的。在20世纪下半叶，环境压力日益增大，为快速扩展的工业化和世界许多地方人口大量增多所推进。在工业化国家中，对环境的威胁尤其严重；在这里许多动物和植物濒临灭绝。

发展中国家并未逃离生态危机。在撒哈拉南部，由于过分开

垦和放牧以供养人口,沙漠正以可怕的速度在那些地区向外推进。在亚马逊河流域和别的热带雨林地区,快速的森林砍伐不只是对这些相关国家的气候构成威胁,而且也对整个世界造成威胁。^①在亚斐利加(Africa)、亚洲和美洲乃至世界很多地方的野生动植物都受到威胁。^②通过渔猎对海洋的开采,再加上污染的后果,已导致鱼种快速减少。60年前,海洋中还有20万头蓝鲸,而今天它们预计只有2000头。^③

20世纪70年代的石油危机引起全世界对这一事实的注意,专家们早就认识到这一点。地球的资源是有限的,首先是原油,但很多其他的自然资源也一样。越来越多的人已对这种危险保持警惕,这是由人类造成的对自然和环境的威胁。^④这种新的认识导向一种自我反省,即人们反省他们对于大自然的态度,而各种教会也开始参与这种反省。^⑤

-
- ① 森林每年的平均砍伐在1990—1995年间(在亚马逊地区)是38610平方英里,就是比葡萄牙稍大一点地区。”(*Newsweek*, Special Edition, Dec. 1999—Feb 2000, 72)。在印度和尼泊尔,广泛的森林砍伐导致了土地流失,这就为农业和供水带来了很多问题。
- ② 1987年,国际环保组织 Conservation International,一个非利益环保组织,在玻利维亚购买了一块比北爱尔兰还要大的森林和热带草原,以保护这个地区不受工业化的影响并建立一个保护区;有500种鸟类和13种玻利维亚濒临危险的动物生活在该地区。另外,1984年扎伊尔申请要将其Garamba国家公园列入世界遗产。该公园中生活着世界上最后的10或15头白犀牛,而20年前还有1300头。
- ③ 见 Reinhold Lehmann, *Oekosignale* (Freiburg: Herder, 1985), 112。
- ④ 在一些国家中,如英国、法国、德国、意大利和瑞士,对这些威胁予以极大关注,甚至有所谓的“绿党”兴起;它们以保护环境和大自然为其特殊任务。
- ⑤ 参见 Conferenza Episcopale Lombarda, *La questione ecologica. Aspetti etico-religiosi*, Milano, 1988和德国新教和公教的代表的共同宣言 *Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1985)。亦见 Conferenza Episcopale Lombarda, *La questione ecologica. Aspetti etico-religiosi*, Milano, 1988。基督教关于这个问题的官方文献见 Kurt Koch: “Verlautbarungen des katholischen Lehramtes zur Umweltproblematik,” *Theologie der Gegenwart* 40 (1997) 37—53。

第一节 基督信仰对大自然及受造界的看法

有人认为生态危机是由于基督教的影响,特别是《圣经》中创世故事的影响。^①他们说,《创世纪》前几章就把人放在自然的特殊位置上,与其他的受造物是对立的并且赋有权威对自然予以绝对的统治。这样——他们说——将人视为世界的中心这个错误观念在西方受到了鼓励,而实际上,人应该将自己视为世界的一个部分。

正如 A. Auer 提出的,在这种指责中有某种自相矛盾和讽刺的成份。^②启蒙运动以来,基督教就一直被指责为不相信自然科学并且阻碍了自然科学所提倡的进步。(教会实际上指责了自然科学的具体方式,因为它们倾向于一种机械主义的和物质主义的世界观而且不给上帝和基督教信仰留下空间。这些指责在相当大的程度上是有道理的,但教会有时候不想改变,而这方面的理由有时候不充足。)如今,这种进步表明了它包含一些比较痛苦的和难以接受的后果,而基督教又是受罪的,但这次是出自相反的理由,即由于成为这种被误导的进步的负责人。

然而事实是,在基督教尚不为人所知的地方,就存在对自然的剥削。譬如,中美洲的原住民主要靠狩猎谋生;他们灭绝了所有的大型动物。亚斐利加(Africa)北部,本来是罗马帝国的肥沃的园地,因过度开采而转化成沙漠。在美索不达米亚,那曾是传说中的

① 一个比较间接地讨论这个问题的书是 J. B. Cobb, *Is It Too Late? A Theology of Ecology* (Beverly Hills: Bruce, 1972)。更为人们所知道的是 Carl Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (Hamburg: Rowohlt, 1974); 该书认为,基督教信仰是环境问题的根源。回答并驳斥这些指责的书是 Udo Krolzik, *Umweltkrise-Folge des Christentums?* (Stuttgart/Berlin: Kreuz Verlag, 1980)。

② 见 Alfons Auer, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion* (Düsseldorf: Patmos, 1984), 206。

伊甸乐园,阿拉伯的几个地区也并不比那些情况好。另外,当人们开始以物理和技术劫掠自然时,《圣经》已经不是许多知识分子的主导思想,而他们已经不认为“自然”是上主的“受造物”(creation)。相反,当时自然只被看作是原材料,而人被认为是自然的主人和建构者,人被视为有权利为了利用一切能利用的,建立一切他认为是有用的、有挑战性的和快乐的。“自然环境的灾难不是《圣经》信息传布的结果,而是人与上帝分离的结果。”^①当然,这并不意味着所有称自己为基督徒的人总是对自然采取正确的态度。他们也多次不充分地理解《圣经》信息的真正精神;他们多次接受了社会中的世俗化倾向。因此,对《圣经》本来的意图的反思是必要的和合乎时宜的。

一、旧约

圣经旧约在《创世纪》开头几章中就自然和创造问题表明了基本的观点。第一章告诉我们,上主在六天内是怎样创造世界并且在创造中它多次声称其工作是美善的。“大主看了他造的一切,认为样样都很好”(《创世纪》1:31)。在上帝所造的万物中有着正义、秩序和美(a rightness, order and beauty),这就赋予它们价值并使之美好。

在创世的第六天,上主决定创造男人和女人。“让我们照我们的肖像,按我们的模样造人”(《创世纪》1:26)。人是上主的肖像不是因为他有上帝的外表;真正相似的乃在于人是上帝的代表;人向其他的世界上的万物代表上帝。如果《创世纪》文本命令人“充满大地并管理它,统治……在地上活动的一切生物”(《创世纪》1:28;参见《德训篇》17:1—4),那就应当在委托和照管的工作意义上来

① 见 Gerhard Friedrich, *Oekologie und Bibel, Neuer Mensch und alter Kosmos* (Stuttgart: Kohlhammer, 1982), 14。Udo Krolzik 也达到同样的结构,见同上, 84。

理解它。这样的解释在《智慧篇》受到肯定,因为《智慧篇》认为人对创造界的统治是“以圣德和正义管理世界,以正直的心,施行权力”(《智慧篇》9:3)。因而凭借这种指派“人无论如何都不能成为无条件的统治者,不能按其所想去处置一切。创造界是而且仍旧是上帝的创造,而人只能是受上主委托者,只是代理人和管理者。地球并不是人的财产(property),以致他能独断地开采利用……谁统治,谁就应为其属下负责;因此,统治也包括对受管者的照顾。”^①

《创世纪》的第二章谈到了伊甸园是上主为了让人“耕种和管理”而作的。人可以使用和吃一切树木的果实,只不准他吃识别善恶树的果子。这表达了这一真理:上帝,即生命和一切需要事物的给予者,也是唯一知道什么对人有好处的那一位。人生的价值和目标并不是人完全靠自己而能创造出来的。这些价值和目标被创世主的超然智慧移植于现实之中。不幸的是,人离开了上主的指导,他怀着自己也能完全明白善与恶的幻想。《创世纪》第三章陈述,人如何不听上帝的话,吃了禁树的果子并因而受罚,不公与自身也与所有受造物者有矛盾和痛苦。旧约其他的记载也指出,人的罪和骄傲对整个创造会有很坏的后果,虽然其原因不被子认为是人对自然的滥用或劫掠,而是人对于上主的不服从和不诚实(见《依撒意亚》24:4—6;《耶肋米亚》4:22—28;《欧瑟亚》4:2下;《岳厄尔》1:1—12;《亚毛斯》4:7—9)。

然而不只是人的罪影响了创造,由人的忠诚所召唤的祝福也

① 见 G. Friedrich, *Oekologie und Bibel*, 同上, 11; 同样见 Odil H. Steck, *World and Environment*, 同上, 105—8。后面的作者也指出,“统治大地”的说法比“主管动物”的说法更为具体。希伯来语中的“统治意味着, 占据一物并能任意使用它。对人来说这个说法也意味着将某人当作奴隶。但是, 在《创世纪》第一章中, 对象并不是生物而是大地, 而其目的是耕种, 为了谋生。因此“人的这种权利远远不能涉及那种极端的对大地的剥削; 人没有权利去完全劫掠资源、毒害并毁坏大地和生活的空间”(107页)。

由大地和万物分享(《肋未纪》26:3—6;《约伯传》5:23)。对于上主的救恩行动来说更是这样,特别是末日的时候(见《创世纪》9:8—17;《依撒意亚》11:6—9;41:18下;《欧瑟亚》2:18;《岳厄尔》2:21—24)。

旧约对于自然的最为典型态度是对其神奇的钦羨和对那设计者伟大的智慧的赞美,这尤其在赞美诗(《圣咏》)的祈祷中受到了表达,当然在别处也有(譬如在《德训篇》42:15—43:33)。对于这些章节而言,高天和大地及一切受造物都表白了上帝的荣光(见《圣咏》19)。当人观看着这些受造物,他应该赞颂它们的创造者并敬仰和感谢他(见《圣咏》148)。面对着受造界的奇迹,第104圣咏感叹:“上主,你的化工是何其浩繁,全是你以智慧所创办,你的受造物遍地充满”(104:24)。

二、新约

新约的前提是旧约对创造界来源和意义的看法。新约也分享并保留这个看法,所以新约的作者没有深入地讨论这些问题。

人与自然的关系以及人对自然的责任反映在《罗马书》8:17—24节中。与旧约一样地,保禄也认为,自然的不完善和痛苦是人犯罪的后果。自然界从“灭亡的束缚”中获得解救也同样与人的得救有关。令人惊讶的是,在这一章节中,人与受造界有很多关系。“两者都处于同一境地:它们全在现状的痛苦中呻吟(第22节)。两者都在等待着基督徒成为上主的子女(第19、23节)……两者都依赖希望(第20、24节)。两者都有受光荣的许诺(第17、18、21节)。在人和造物界之间存在着一种痛苦和希望上的团结。”^①当人被拯救时,受造物也会被拯救并成为“新的受造物”(a new creation)(《格林多后书》5:17;《迦拉达书》6:15)。如果受造物要改变,人也必须改变。“如果人给了上主应给的光荣,如果罪人成了

^① 见 G. Friedrich, *Oekologie und Bibel*, 前引, 68。

一个新的人,那受造物的革新也能够发生。”^①

上帝与造物间的和好过程(process of reconciliation)在他的儿子耶稣基督已经开始了(与旧约对比,这是一个新的情况)。根据《哥罗森书》1:15—20,上主不只是通过耶稣基督而创造了一切,他也“借着他而使万有,无论是地上的,是天上的,都与自己重归于好”(《哥罗森书》1:20;亦见《厄弗所书》1:10)。这种和好是一个承诺和邀请(a promise and an offer),但明显还没有成为充分的现实。如果人们与基督一起并在基督内而生活,如果他们接受基督所赐予的那仁慈之神(his spirit of benevolence)并以此对待所有的存有,那这个诺言就会成为现实。

新约一再强调,万物是通过“圣言”(《若望福音》1:3)而创造的,万物是藉着基督并在基督内而创造的(《哥罗森书》1:16下;《希伯来书》1:2下);这些说法都表明,宇宙不是一种无名的力量(anonymus energy)的成果,而是一位人格神的爱和智慧的成果。受造物不仅仅是一种唯物主义决定论的产物,也不仅仅是自然筛选的产物,而是无限智慧、想象、美丽和仁慈的神圣精神的创造性爱的结果(the result of the creative love of a divine intelligence of infinite wisdom, imagination, beauty and benevolence)。

三、神学的反省

《创世记》的创世故事很明确地指出,太阳与月亮、星星和地球都是上主的化工,而因此也与上帝是有明显区别的。当非基督教宗教和神话经常把天体和地上的万物加以神化(divinized),犹太人和基督宗教将它们“脱神话化”(demythologized)并认出了它们的真正条件:它们只是上主所形成的受造物。这样,人受到解放,因为他可以不顾虑那些禁忌(taboos)而利用受造物;受造物只受自然法则的支配。另外,作为上主的手工,受造物是属于上主的,

^① 见 G. Friedrich, *Oekologie und Bibel*, 前引, 69。

并且因为它们反映出他的智慧,它们是美善的。因此,人的态度应该是欣赏、尊重和照顾。“由造物主赐予人的管理权并非绝对的权力,也不能说人有‘使用和误用’的自由,或随意处置事物。”这就意味着“就自然界而言,我们不仅仅要服从于生物学的规律,但也必须遵从道德规律”。^①

一方面创世论强调了上主的超越性(transcendence),而另一方面,上主之子,耶稣基督的降生成人(incarnation)——正如新约所述——强调了上主在此世的内在性(immanence)。“道成肉身的信条——如果正确地理解它——是邀请所有的人去爱护和珍惜大地并在其中也找到属神的因素(the Divine)。”^②换言之,在一切事物中会有一种深度,而这一层面就使它成为“透明”的,使它反映出天主的临在。

世界以许多方式表明上主的光荣。不过,在美丽、秩序及和谐的体验之外,也有证据显示出邪恶、错误和无序的存在。此世上邪恶存在的一个决定性因素是人的罪恶,正如《圣经》中亚当和夏娃之堕落的故事所表述。罪的本质是拒绝遵守上主的旨意,拒绝接受他规定的秩序。结果是无序、痛苦和灾难,不仅仅对人是如此,所有受造界都要受苦。“如果说人不与上主和平相处,他也会把这种和平的否定带入他的环境之中。”^③

然而,人们对于现实做出冷静的分析时都会承认,不是受造界中所有的限制和不足都是出于人的罪。某些不足和不完善只是来自于受造物的局限性条件。“有限性的软弱和不足不是罪恶的结果。它们始终是受造物的烙印并提醒受造物最终要面对的虚无。”^④人们曾经讨论了“否定”和“否定性”(negation and negativity)之间的差别。“否定”是人的行为,譬如罪行、反抗、敌对的拒绝和批评、

① 见若望保禄二世, *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, nr. 34.

② 见 Sean McDonagh, *To care of the Earth* (London: G. Chapman, 1986), 119.

③ 见 A. Auer, *Umweltethik* (Duesseldorf: Patmos, 1984), 275.

④ 见 A. Auer, 前引, 280.

侵犯和不义；而“否定性”则是有限性、必死性(mortality)以及内在于受造物的不足之处。^① 在地球的历史变化的长河中，某些、或许在许多动物种类灭绝了；这可说是“否定性”，是进化过程的条件。但是，动物种类由于人的疏忽、贪婪和不负责任而灭绝，这是一种否定。人所受的召唤是他要作为受造物的管理者并要使之发挥为了增加造物主的光荣，但当人超过这个限度——无论是在宏观物理学或在微观物理学、在生物学或在生态学方面——这就等于犯了“否定”的罪。《圣经》关于罪的陈述非常明确：《圣经》严肃地警告人们要尊重造物主给人们设制的限制。

第二节 环境伦理的一些基本观点

一、爱护大自然

在前面部分，我们曾经说，爱上主的美德应该延伸到每一个人和所有的那些神所愿意的并爱护的物。如果人诚心地爱上帝，他也必须爱他的朋友和一切为他所爱的物。这是博爱诫命的普遍性的最深理由，同时也是爱惜受造物的理由。当然，这种爱也是有秩序的，它根据不同造物所实现的不同价值的等级而确定爱的秩序。

爱护自然最终奠基于上主的慈善、智慧及和蔼之上，因为大自然反映出这些善、真、美。由于自然是上帝的化工，人们也应该爱护它。“人可能并应当爱好天主所造的万物。万物受自天主，应视为天主的手工而予以尊重”(GS 37)。这种爱意味着欣赏自然的善与美并尊重上主给予自然物的目的。

亚西西的圣方济各(Francis of Assisi)以一种独特的方式活出了对大自然的爱。对他来说，所有的受造物都是兄弟和姐妹：太

^① 见 A. Ganoczy, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes* (Mainz: Matthias Gruenewald, 1976), 147; 见 A. Auer, 前引, 281。

阳和月亮、大地和河流、植物和动物；并且他为了这一切赞颂上主。他那种朴素的精神和与万物兄弟般的团结至今仍然激励着许多基督徒或非基督徒。但对别的基督教圣人，如宾根的希尔德加(Hildegard of Bingen)，自然也会引起愉悦、赞叹、颂扬、敬畏和爱的感受。这些态度无疑都与真正的基督教精神相关。

二、对自然的尊敬

基督教伦理学者在环境伦理上视为最重要的另一基本态度是对自然的尊敬。“生态意识首要的基本特征无疑是对自然的尊敬。”^①西方文明在某种程度上要重新发现这一个态度，因为在笛卡尔和牛顿后的思潮中，机械主义和唯物主义的态度占了上风，而其后果是人们失去了对大自然的尊敬之情。“人们如果不回归到一个尊敬一切生命的态度，就不可能纠正近代对自然的基本态度。”^②这就需要一种心灵上的教育(a spiritual formation)，要突破那种只以数学、物理学和化学的方法为科学标准的态度，也要克服那种将物质世界仅仅视为可以操纵、可以利用的对象这样的态度。

“不只是人的生命，而且也是动物和植物的生命和无生命的自然界，都应该获得欣赏、尊敬和保护。”^③尊敬自然的态度明显地设定生命和一切存在物有它们自己的善(goodness)和价值(value)，不只是具有对人有用的性质，而且拥有内在的优点。“人类为什么不应该切灭他们世界的理由并非简单的是实用主义。人们为什么不应该浪费事物的理由也不仅仅是经济上的考虑。这个理由是更深的，它是道德上的理由：毫不注意地毁坏自然，去攫取和抛弃自然物，这些都是对自然永恒价值不尊敬的行为。因为自然的整体

① 见, Alfons Auer, 前引, 74。

② 同上, 75。

③ 见, Verantwortung uebernehmen fuer die Schoepfung 前引, 28。

并不仅仅是原材料的堆积,自然也是价值的存在。”^①因此,对非人的大自然之干预也需要明确的理由和解释(explicit justification)。

一切存在的事物的内在价值的终极理由是,它们是上主的创造,因而也是反映出上主的善、美、智慧和神圣性。“对于我们来说,我们应该更要学习如何看透事物(look through the things),如何在万物中认出那个光明,如何透过这些事物的表面去意识到上帝的临在。”^②当人们重新学得这种能力和态度,他们必定也会尊敬自然。

三、节制和自我约束

尊敬自然的准则也包括严格的要求和义务,包含人们反对任意地利用自然的态度。“敬重生命的态度也引起一种敬畏(awe),一种关注和保护的态度,一种与纯粹实用主义相反的心态。”^③它要求人们要关注、自我约束、自我控制。人不能要求科学研究和实验的无限度自由。现代科学对自然越是深层干预,带来的后果越是不能预料,令人迷惑。“人们意识到使用自己权力所带来的后果时,他们应该受了震撼,而这个战果应该教训他们不可以天真地和粗心地忽视自己行动所带来的后果。这不意味着放弃任何冒险,而是减少和分散可能的风险。”^④在可疑的情况中,如果不能知道某种干预会成功或失败,人们应该不去行动,这是谨慎和责任心(prudence and responsibility)的要求。

自然有其内在的价值而人有义务向它负责地表态已使某些人

① 见 Erazim Kohak, *The Embers and the Stars. A philosophical inquiry into the moral sense of nature.* (Chicago and London: The Univ. of Chicago Press, 1984), 72.

② 见 Joerg Zink, *Kostbare Erde. Biblische Reden über unseren Umgang mit der Schöpfung* (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1981), 83.

③ 见 Verantwortung wahrnehmen fuer die Schoepfung, 前引, 28.

④ 见 Verantwortung wahrnehmen fuer die Schoepfung, 前引, 29.

做出结论,自然有权利提出要求(nature can claim rights)。他们这样讨论:如果自然没有权利,人对自然的责任怎能有约束性和义务性?^①当然,如果自然拥有这样的权利,人在管理自然时就会面对一些特定的限度。

不过在另一方面,自然不能真正地被看作是与同行人的伙伴。这一点最为清楚地为下面的事实所证明:自然不能尊重别物的权利,特别是人的任何权利。然而,为了说明人有尊重自然并承认自然价值的义务,不必要说自然拥有自己的权利。人的义务有另一个,更为合理的理论基础:自然是上主的创造而因此属于他;只有他是自然的绝对所有者(absolute proprietor)。人,正如已经解释的那样,只是造物的管理者。这清楚地意味着,在他处理自然时,人是受一个更高的权威的限制,受更大的权利的限制。在使用自然时,人们总要而且绝对地要尊重那些权利。更为具体地说,人要尊重自然的目的和目标,因为这个目的必须符合创世主的旨意和意向。同时,创世主的旨意也规定了人对自然的权利以及这些权利的限度。

第三节 环保伦理的具体要求

“生态”(ecology)这个词是出自希腊语的 oikos,其意思是“家”、“房子”。原初,这个词指生物学的一个分支,到现在还是这样被使用。^②不过在近来的几十年,这个概念也指那种讨论人对自然的责任的伦理学的领域;该领域相当受忽视。人必须照顾这

① 参见 A. Auer, *Umweltethik*, 前引, 52—54; 该地方谈论此问题。

② 这个词首先被德国生物学家黑克尔(Haeckel)在 1866 年所使用;他以此指新发展出来的“自然环境的科学”(science of the habitat)。生物学这个分支要分析生物之间以及与它们生存地、气候、土壤特性之关系。在此意义上,自然科学至今还用这个词。只是在最近,就是 20 世纪 60 年代以来,这个词也包括伦理学的一个领域,就是有关人对自然的责任的领域。关于“生态学”这个概念的发展,请看 Pedro Beltrao, “Concetto e problematica dell'ecologia umana”, in: *Ecologia umana e valori etico-religiosi*, ed. by Beltrao (Roma: Univ. Gregoriana, 1985), 31—68, 有书目。

个“房子”，以能为自己保留一个美好的生活环境，也能为所有生活和“住”在此房子的万物保留一个好的家园。

一、生态上负责任的阻碍

一个普遍的现象是，人们为了自己的好处会滥用他们对于别的存在物的控制能力，并且不会关注他物的合法利益；在对别人的态度方面是如此，而如果是动物或植物，更会是这样。但在学者之间也存在相当一致的看法，即现代西方文明中对自然和环境的态度已被笛卡尔(1650年去世)深深影响。他的那种机械主义的世界观把自然只看作一个纯粹的客体(a mere object)和一堆原料，受制于人的自由统治。在牛顿(1727年去世)力学理论和随之而来的物理学的影响下，这种机械论的模式获得了进一步的发展和完善。^① 不过，这种对自然的看法已经严重地制约了自然的实在。如果人向自然所寻求的问题是以数学、物理学和化学的语言而提出来的，自然的回答必定也会属于这些领域。当然，这样获得的答案并不是错误的；不过如果说这些回答就完全囊括实在的整个视野(the whole spectrum of reality)，那就是一个错误的假设。任何以这个假设为基础的自然观因而也有重大的缺陷。

除了这种片面的自然观外，还有很多别的原因使人难以公平地回应现代生态的需要。譬如，现代经济中有很多潜在的目标和趋势；人们想为了提高生产量和利润，为了降低成本而忽视或低估某些生产过程带来的危害；这个问题出现在工业领域，但也能见于矿业、农业和其他领域。有许多政治家强制性追求快速的成功和

① 笛卡尔在作为认识主体的人(res cogitans,“能思考之物”)与作为认识客体的自然(res extensa,“有广袤之物”)之间划出了严格的区分。人的本质包含在他的认识之中，这也是首要的实在。另一方面，自然不分享人的这个基本的实在；只是人的那个微不足道的肉身属于自然，而自然只是那个受人摆布的客体。在这个机械论的模式中，自然只是建设材料，而人是建设者。关于笛卡尔的那些说法，请参看 G. Friedrich, *Ökologie und Bibel* (Stuttgart: Kohlhammer, 1982), 29—31。

政治上的实用主义。“经济上的增长率大概是政治选举中决定性的因素。”^①

但是也有许多来自下面选民和公民的要求；他们希望有更高的工资和更好的生活，虽然他们已经达到了一个相当舒适的生活水平。“人们不应该只注意这个‘旅途中的船’上的船长和船员。乘客——包括偷乘者——也并没有留下一个很光彩的印象，因为他们不断地提高要求，这样就培养出一种‘膨胀性的心态’(inflationary mentality,)；这并不亚于那些不断追求提高生产率及利润的公司。”^②不仅仅经济的内在动力会促进对环境的破坏，“而且也有现代文化的一种根深蒂固的倾向，即：始终渴望更多一些，在数量上都要求增长，有时候为了这种增多而付出任何代价。我们能克服这种恶习的唯一办法是找到真正的自我，发现我们的真正需要并发现我们生活的深层意义。”^③

在别的情况下，懒惰、根深蒂固的生活习惯、缺乏适应性或拒绝学习的态度引起了或加重了对环境的威胁，如错误的农业方法、不谨慎地砍伐森林、不计后果地狩猎野生动物等等。

并非所有的困难和障碍都是属于道德的范围；有的后果是由于缺乏资金，另外一些则是由于来自竞争和就业需要的巨大压力，还有的来自快速增长的人口，或者来自问题的复杂性。有的问题只能在国家、地区或国际上的层面才得以解决。但是——这是生活中经常会发生的情况——虽然一个困难的出现不是由于一个人的罪，不过人们及团体仍然具有道德责任来面对这个问题。不只是国家、工业和经济部门必须面对这项任务；在许多情况下，个人的团结感也应当敦促个人作出反应。

① A. Auer, 前引, 46.

② 见 Roland Mueller, “Zur Ethik von Gesamtsystemen”, in: *Ueberleben und Ethik*, ed. G. K. Kaltenbrunner (Freiburg: Herder, 1976), 58.

③ *Gerechter Friede* (Bonn: Sekretariat d. Dt. Bischofskonferenz; 1995. *Die deutschen Bischoefe* 66), nr. 98.

二、对自然资源负责地使用

一些自然资源一旦用了就不能收回。最明显的例子是原油和天然气；但有些金属也属于这一类^①，还有煤，尽管煤的储量还相当大。人们为后代留下这些储量是很困难的。由此能得出的唯一道德结论是，人们应该尽量经济地利用那些具有用处的资源，同时也尽一切努力以可恢复(renewable)的燃料和材料来代替它们。对于这一切情况来说可以适用一个基本的规则(preference rule)，即如果其他的条件大略相同的话，就应该使用那些可恢复的资源，而不应该用不可恢复的资源。就那些出自原油的各种燃料而言，应该以其他的燃料代替它们，因为它们是温室效应和气候变热的主要原因之一。

有些自然资源也许是可以恢复的，但人们如此快速地消耗它们，以致恢复它们成为一个很困难的问题，甚至是不可能恢复的。属于这类的就是森林，实际上是所有的植物和动物。海洋和江河中鱼的大量减少是许多例子中的一个，而鲸鱼的那种颇具危险性的减少(peculiar diminution)特别明显表达出这一点。在最后的例子中，人们会直接指责那些大的捕鱼公司，但它们对这样的经济利益的探索来自顾客的要求，因为顾客要求鲸鱼所提供的那些原料，并且顾客要求最低限度的价格。^②

许多动物和植物在生存上由于人的贪婪、由于人的娱乐或虚伪或其他的自私利益而受到威胁。在此，造成生态威胁最直接的原因是个人收集者和消费者。“某动物、植物越稀少，越面临灭绝，杀死它、占有它、劫掠它的欲望也就越强烈。无论是鳄鱼还是乌龟，都成了羹汤，成了纪念品。无论是象牙雕刻、毛皮、乌龟壳制成

① 相当有限的金属是：水银、锡、锌、铅、铜、铝和铁。

② 科学证明，一切鲸鱼所提供的材料都可以由别的原料代替(Reinhold Lehmann, Oekosignale. Freiburg: Herder, 1985, 112)。

的梳子,或是在帽子上插上色彩各异的羽毛——这一切都被视为很好的礼物,人们追求它只是为了面子而已。”^①反抗这种市场的唯一办法是客户拒绝购买或消费这样的东西。如果没有购买者或追求者,就不会有这样的剥削。

总之,可恢复的资源“不应该被用比被恢复快。当要求它们使用的速度高于能恢复的速度时,它们就引起了与那些不能恢复资源同样的问题。我们应该使用我们真正需要的,但我们应该理性地节制我们的需要,并且尽可能地保护我们的环境”^②。

三、将技术置于受造界整体利益之后(subordination of technology to the comprehensive good of all creation)

在近期,人们在使用技术时越来越感到不舒服,特别是在工业化的国家中。有时,这种态度导致某些人全面地否认技术时代的社会。人们以浪漫的心态追求前工业化时期的朴素和自然生活方式。不过“木柴暖炉和煤油灯仍旧是技术”。^③对技术的敌意并不能解决问题。基本上,技术是人的成就而不是一种失败。技术带给了人们高的平均寿命、符合人道的工作条件、更多的休息时间、更舒适的环境以及社会体制所提供的经济保障。技术具有为人和受造物服务的功能,但当它失去了这个功能的时候,它成为败坏的,成为追求面子、虚荣、利润和权力的工具。

人们应该要反对技术目的的这一种歪曲,虽然它对生态也许没有负面的影响。但正是如此,严重的生态危险就是从今天对技术的用法而来的。这些危害也许不总是由于过多使用技术而来的,但它们构成严重的危险,因此很多人怀疑今天的技术;这个问

① 见前引,R. Lehmann, 104。

② 见 Richard T. De George, “The Environment, Rights and Future Generations”, in *Ethics and Problems of the 21st Century*, ed. by K. E. Goodpaster and K. M. Sayre (Notre Dame, London: Univ. of Notre Dame Press, 1979), 103。

③ 见 Erazim Kohak, *The Embers and the Stars*, 前引, 25。

题也要求人采取行动来解决它。

由技术引起的生态问题首先是空气污染；这不仅损害人们的健康，对许多动物和植物的生存也带来危险。工业的排气和高度的汽车化是空气污染的首要原因。^①第二个问题是由化学因素引起的环境污染。它不仅是工业生产过程的结果，而且也是在农业中过量使用杀虫剂以及消费者的浪费所造成的。第三个问题是水资源的污染和滥用。上面所说的化学废物流进江河、湖泊和海洋，它们在那里反过来又影响和毒害生活于其中的生命。满足许多需要和日常生活便利的水的消耗日益增大，导致了地下水位的严重下降。第四个问题是人们污染自然并破坏其美貌。人们正确地问：“美对我们来说是不是一个伦理范围？如果讨论我们毁坏了自然界的美丽，使之成为丑恶的，在伦理道德上有没有意义？”^②由于美是一种价值，是造物主自己赋予自然的，人就有道德责任并得尊重和保护自然的美丽。

技术有一个倾向，就是它想离开人和创造界的整体利益并想以独断的方式追求和实现自己的目标。这一个倾向应该得以抵抗。“经济增长率必须面向社会正义和生态上的合适性(ecological compatibility)。“最快发展”这个原则必须服从于人的良好生存。社会正义和生态要求不只是关系到当下的正当利益和需要，而且还关系到未来的人类生活。”^③那种盲目的、仅仅看重数量的经济扩张必须为一种以提高人生质量的经济政策所取代。“经济的传统目的是‘全面就业、货币稳定、外贸平衡、协调的经济成长和

① 中欧近年来有大量的森林死亡就是环境污染引起的触目惊心的例证。另一个例子是平流层中的臭氧层的毁坏；这是由于喷雾器和冰箱所用的 CFC 因素而造成的。臭氧层的淡化会造成人和动物患皮肤癌的频率提高，农业生产率降低，水生动物受害等。另外，在空气中的二氧化碳(CO₂)的增多会导致一种“温室效果”，也就是说全世界的温度在缓慢地上升，而它所带来的气候变化及对人类产生的后果是不可思议的。

② 见 Joerg Zink, *Kostbare Erde* (Stuttgart/Berlin: Kreuz Verlag, 1981), 94。

③ 见前引, A. Auer, 97。

公正的收入分配’，而如今人们应该加上另一个目标，就是‘保护自然环境’。这表明，市场经济只能在无受伤害的环境基础上起作用；因而生态任务应当成为经济的真正目的。”^①

然而，落实环保措施意味着某些投资。不愿意花钱而仍然要保护环境，这是不可能的。每一个人必须准备承担自己的责任。生态方面的措施会包括比较高的物价、新的责任和某些附加的贡献。

四、个人关怀和消费上的批评性行为 (*critical conduct in consumption*)

解决生态问题的办法要依靠更多个人的合作，是他们住在这个环境之中，享受着它的果实并利用着其资源。“个人必须认识到，他的行动是有分量的。如果他任意地做出很多不顾及污染环境的事，他就在增加人们的不去思想 (*thoughtlessness*)、粗暴对待环境的坏风 (*vandalism*) 和容忍破坏。”^②个人的关怀和环保意识就需要在自己的家庭开始：节俭地使用洗衣精，将垃圾分类（纸、玻璃、塑料、金属、电池等），不用那些含 CFC（氯氟烃）的喷雾器，节俭地使用杀虫剂。个人对环境的关心表现在对街头、公园以及一切公共场所的照顾。它也表现在对公共财物和设备的关心，因为所有的损失和破坏不仅仅是团体财物的浪费，也是自然资源的浪费。

自然环境负面性的因素是个人消费者日益增加对物质产品的需求。其后果是对原料（如矿产、植物或动物），对能源和水的需求日益增长，同时会有越来越多的废物的积累。“诚然，个人节俭和负责的行为也不能马上解决全球的能源和环保问题。但

① 见 *Verantwortung wahrnehmen fuer die Schoepfung*, Gemeinsame Erklarung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz (Guetersloh: Gerd Mohn, 1985), 46。

② 见 *Verantwortung wahrnehmen fuer die Schoepfung*, 前引, 43。

虽然如此,整个人类未来的生活条件也依靠我们每一个人的行动。”^①应该改变那些损害自然环境的坏习惯。“这并不意味着通过‘拒绝消费’而破坏经济,但是可以通过批评性的消费行为而改进情况。”^②

消费方面的节制首先针对那些人们并不真正需要的而因此多是不被珍惜的物品。它们最后只是没有人要的负担,而人们为了生产它们所花的时间和资金是无用处的。这类类型的产品是高价产品:在突然的欲望中购买的精致的烤肉箱子(人们只用它一次,后来将它储藏起来);一个小帆船(人们会一两次试用它);在山区里的休息房子(人们很快就去看它并在放假时去海边)。“我们的负担是那么多的多余财产;我们有好几箱子只穿过一次的衣服,但我们仍然购买更多的箱子为了容纳更多的衣服。”^③

一位妇女曾经对自己过去的消费习惯做出这样的反省:“只是为了应付潮流而一年内两次购买新的服装这个做法没有意义。就是因为别人也这样做而和孩子们一起作很长的旅游,这个做法也没有意思……现在我不需要就为了符合别人的习惯而购买很多物品或参加什么活动。从我敢说出我的思想以来,我发现了别人也要走我所寻求的道路。”^④

富裕国家和社会阶层需要一种转变,就是向节制、谦虚、克己、感恩、接近自然、人道、与不幸人(特别是发展中国家的穷人)团结的转变。

在某些地区,控制人口的增长——当然,这要在合理的范围内进行——成了一个需要,为了减缓能源、原料和消费品日益增长的

① Declaration of the Austrian Bishops “Solidaritaet mit der bedrohten Umwelt” in: *Hirtenbriefe aus Deutschland, Oesterreich und der Schweiz*, vol. 20 (1984) 267.

② 见 *Verantwortung wahrnehmen fuer die Schoepfung*, 前引, 43.

③ 见前引, E. Kohak, 104.

④ 见前引, Joerg Zink, 96.

需求。^① 继续增长的人口意味着资源越来越大的消费和废品的增加。人口的增长是森林消失的首要原因。当然,在某些国家中(如中国、印度、孟加拉国、日本和一些欧洲国家),人口的控制是很紧迫的需要,而在其他国家中(如亚斐利加[Africa]^②或南美洲中某些人口不大的国家)它不是那么大的问题。但是在后者也需要减缓那些较高的人口增长率,以使政府能够应付人们在物质需要上的快速增长。

五、照顾动物

动物可以看作一个集体、一个物种,也可以看作是有感情有苦乐的个体。在关于环境的讨论中,某些动物面临灭绝的威胁和采取措施保护它们的问题总是提在前面,个别动物的命运对很多人来说也是他们所关心的事。那些反对动物受残酷对待的社会组织成立的时间已经相当长。这些组织的活动范围不会缩小,反而正在扩大。许多农业单位在非常狭窄的空间中大量饲养动物引起越来越多人强烈谴责。无数的狗、猫或其它的宠物每年被放弃,它们在外面被杀或消失。^③ 在医学和工业的领域中,那些使用动物

① 关于人类在地球上的居住范围和可能性,请见 P. C. Beltrao, “Configurazioni e fattori dell’ insediamento umano”, in *Ecologia umana e valori etico-religiosi*, 前引, 181—217。他指出,全世界的土地 10% 是南极或北极地区, 20% 太冷, 人们不能居住, 18% 太干旱, 18% 沙漠, 1.5% 高山。在这种“可以居住的地区”中, 应该有三分之一要保持不开发的“绿地”; 这些地区不应该种地, 不应该放羊, 不应该采矿, 这样才能够保持人类的生活环境。

② “非洲”的新名称不太尊重此大洲, 故用以前较流行的译法“亚斐利加”。——译者注

③ 在 1985 年的西德有 25000 条狗和 25 万只猫被一些管理人员射死。在一些动物机构中为 10 万只狗和猫进行安乐死。在美国, 为每一只在实验中死了的猫, 就有 50—60 只猫通过安乐死而被杀 (F. Lembeck, *Alternativen zum Tierversuch*. Stuttgart: Thieme, 1988, 256)。

的实验经常引起游行活动或暴动；这些抗议有时候太过分。^①

这两个问题，即作为种群的动物和作为个体动物的命运必须分开讨论。就第一个问题而言，先得说明为什么受威胁的物种应该获得保护。在很多情况下，如果一个物种（如象、鹰、虎和蓝鲸）消失了，这个世界对人来说也会缺乏一点。种群的灭绝也能导致其他动物和植物的损害，因为在一个自然环境中，生物之间会有互相依赖互相影响的关系。当然，这种损失到最后也会损害人自身。另外，粗心地、无虑地消灭动物也是对造物主的侵犯，因为他创造了一切事物为了使之表现他的伟大并为了宣布他的光荣。万物是他的手工和艺术品。人应当关心并保护它们而不可以破坏或消灭它们。

然而，人们也必须承认另一个事实，即在进化的过程中，很多动物的种类由于自然条件而灭绝了，而新的物种发展了。因此也许可以说，不一定每一个物种的灭绝都是对造物主的侵犯。如果某种昆虫，如蚊子，是危及人、动物和植物疾病的携带者，它可以为了其他存在物的幸福和生存而灭绝。又如，如果某种动物群增加太多并因而形成灾难，如兔子，就可以将它减少到它们不再有害的水平。很明显，这不是灭绝的问题。

至于第二点，它关系到人与个体动物以及处理它们的办法。在圣经中我们已经能找到处理这一问题的原则。在圣经中，人与动物的关系具有伦理特征。“义人珍惜禽兽的生命，恶人的心肠残忍刻薄”（《箴言篇》12:10）。对动物的残忍是一个道德侵犯。梅瑟十诫中的安息日休息也包括动物在内（《出谷纪》20:10）。旧约法

① 在1990年的英国大约进行了320万次动物实验，其中270万个动物是啮齿目动物（老鼠等），其它是鸟、鱼等，还有21109条狗、猫和灵长目动物（猴子等）。大约290万次实验是为了医学、生物学的研究和生产，242590次是为了安全实验，4365次为美容工业（W. Paton, Man and Mouse. Animals in Medical Research. Oxford Univ. Press, 1993, 199—202）。这种比例等于是每年为10个人牺牲一个动物，但为了肉食品就每年得杀10个动物以满足1个人的需求。

律书的命令是如此的：“牛在打场的时候，不可笼住它的嘴”（《申命纪》25:4）。这种禁令表示对牛的怜悯感情，因为它在打谷时站在食品之中而会产生一种受挫的渴望。虽然如此，上主天主为亚当和他的妻子用了皮作了衣服（见《创世纪》3:21）。每一个活物（动物）可以成为人类的食物（《创世纪》9:3）。虽然《旧约》的《肋未纪》（Leviticus）第11章指出，一些运动不能吃，因为它们是“不洁的”，但耶稣宣布，一切食物都是干净的（《马尔谷福音》7:19），这样他取消“洁净动物”和“不洁净动物”的差别，允许人们吃一切。同样，对保禄来说，也不存在任何“不洁”的动物，他也允许人们吃一切肉类（《罗马书》14:14—23；《格林多前》8:1—13）。

在此，我们又面对同样的问题：人为什么应该照顾动物，为什么不应该残忍地对待它们呢？经常能听到的观点是，对动物的残酷行为会使人变成粗暴的（it brutalizes man），也会引起对人的粗暴行为。托玛斯·阿奎那早就引用了这个观点，^①而在他后有很多别的经院神学家也重复了它；康德亦然这样说。^②这个观点是具有意义的，但今天很多伦理学家和一般的人都感觉到，这还不是针对动物本身所遭受的痛苦。“如果一个存在物受苦，我们不能说这与我们没有关系，因为它不属于我们这一种。如果我们想一个作为奴隶主的白种人不愿意考虑到黑种人的利益，那么这个意思就一目了然。”^③

当然，这种比较只是一种类比的说法，因为奴隶也是人，而人和动物的痛苦之差是天壤之别。我们难以知道人的肉体痛苦是否比高级动物所感受到的痛苦更强烈，但人在心灵上所能受的痛苦

① 见《神学大全》II—II, q. 102, art 6, ad 8.

② 见 *Lectures on Ethics*, tr. By L. Infield (New York: Harper and Row, 1963), 239f.

③ 见 P. Singer, “Not for Humans. Only: The Place of Nonhumans in Environmental Issues”, in: *Ethics and Problems of the 21st Century*, ed. by K. E. Goodpaster and K. M. Sayre (Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1979), 194.

当然远远超过动物,因为人的心灵非常发达,因而更容易受到伤害。人能更清楚地意识到发生了什么和将来会发生什么,而这个意识不仅仅是对本人的关心,也是对别人、对亲戚等的关怀。人也是有着预见和计划未来的存在,而在这方面人也会遭受挫败,——如果一种痛苦(如疾病、受伤或失去财产)影响他的希望。

尽管有这些差异,动物也确实拥有对快乐和痛苦的主观体验。并且“任何拥有这种体验的存在至少会有一个目标,那就是追求快乐和避免痛苦的目标”。动物发展得越高级,这种兴趣也就越浓厚,反之亦然。在具有上面提及的目标的动物园与不具有如此兴趣的动物之间的界限是不太明显的。这里会有很多种程度,比如狗或马具有相当明确的和被表现出来的兴趣,而蚯蚓之类的动物可能没有那么明确的兴趣,因为它没有一个中枢神经系统。

我们可以说“我们的伦理关怀应当扩展到每一个有兴趣的存在之上”。^① 动物的这种兴趣越浓厚,对它的关怀也就应该越深切。这样看,动物的这种兴趣和要求也能构成一种权利的基础吗?这是一个多次被讨论的难题。并非每一个要求(claim)都构成一个权利。父母可以要求其孩子对他们的感谢。一位急需帮助的人能要求其邻居的协助;但是这样的要求并不属于权利的范围。另外,正如在上面曾提出的那样,权利只能存在于那些能够互相尊重对方权利的对手或伴侣;而动物不能尊重其他存在者的权利。

另一方面,不同的国家为了保护动物而曾经作了包括对犯法者制裁的法律规定。譬如,1985年德国的一项法律通过了要求动物实验只能在别无其他的方法来达到其目标的条件才进行。^②

① 见 P. Singer, 前引,194。

② 这个法律在 1985 年 1 月 15 日通过;参见 Philipp Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?* (Würzburg: Echter, 1985), 213。1988 年在瑞典通过的一个法律要求鸡不可以无限地关起来;牛必须允许在外面吃草;猪不再被拴系;它们饲养、睡眠和排泄大小便的地方都要分开;新技术在使用前必须从动物保护的角度得到检测(见 *Newsweek*, Nov. 7, 1988, 13)。

这样也应该提出另一个问题：为了医学训练而作动物实验（譬如活体解剖）能不能用模型或电脑图像来代替？规定这样的法律不是设定动物也有一些权利吗？上面提到的那种立法意味着动物拥有某种不遭受不必要或可以避免痛苦的权利。这样看，权利也来自于天赋（natural endowments）、需要和兴趣。实际上，基督教道德教导始终肯定了这一点，比如它坚持白痴也有生命和受尊重的权利，虽然他们在现在的实际情况或在将来的可能性上都不能尊重别人的权利。

不管人们是否同意动物权利的存在，从伦理的观点看至少能得出如下的结论：“在我们的行动可能使动物遭受痛苦的时候，我们不可以忽略而必须考虑到这个痛苦。^① 如果野兔的泛滥可以通过让其吃某种有绝育效果药物（而不是使之遭受中毒痛苦的死亡）的方式得以控制的话，人们就应该采取第一个方式，虽然它可能比较贵一些。如果可以用一些其它的方式来代替动物实验，就应该采取那些。

基督徒的爱包括对一切“同受造物”（co-creatures）的同情和怜惜；这个爱要意识到一切受造物的感受并努力要避免和减轻它们的痛苦和保护它们。同时，这一个原则也仍然是很重要的：唯独人是按照上主的肖像而受造的，而动物应该属于人类的管辖（《创世记》1：26—28）。当上主要给男人一个助手时，亚当在动物当中没有找到合适的助手。只有在妇女那里，男人获得了一个相称的伴侣，而上主结合了双方。对亚当来说，她是“从我的骨肉来的骨肉”（《创世记》2：20—23）。

在所有的生物当中，只有人有理智、良心，以及由此来的自由权利，如思想自由、言论自由、良心的自由。只有人能够给予别人

① P. Singer, 前引书, 187. 作者说：“而且，动物所遭受的痛苦应该和人受的苦一样被重视，如果能够作这样的大略的比较。”不过，人们的痛苦似乎在所有的情况下都应该更受重视，因为人的心灵结构不一样，而且每一个人的痛苦会影响到他的亲戚。然而，在某些情况下，一个人的小痛苦可能没有一个动物的残酷痛苦重要。

权利和尊敬,比如在契约当中,在购买契约、工作和赔偿当中。^①只有人类有能力去创造性地改变世界,只有人类能够为自己的行动负责任。这就意味着,人类和动物(比如狗)之间有一个本质上的差异,正如动物和植物(比如萝卜)之间也有本质上的差别。因此,人们可以以某种方式对待萝卜,但不能以同样的方式对待一条狗,而可以以某种方式对待狗,但不能以同样的方式对待人(比如一条狗患病成了瞎眼的,可以通过安乐死杀它)。因此,如果一些反对动物实验的人或反对杀动物的人在原则上反对杀动物——他们说人类的骄傲忘记了自己仅仅是一“种”运动(species arrogance of humans, “speciesism”)——那么这些人就忽视人类和动物之间的本质性差别。如果不承认这种本质上的差异,也不能在动物和植物之间保持一个本质性的差异,因为植物也是活的,它们也渴望光明,愿意保持自己的生命等。

另外,如果很广泛地以平等的态度对待动物的生命和人的生命,不仅仅会提高动物的价值,但同时也会降低人的地位。虽然 P. Singer 最终承认,一个健康的成年人的生命比一只老鼠的生命更有价值(也许可以加上说,因为人的成长和教育也贵多了),但他也说,存在某些动物,它们的生命在个方面都比某些人的生命更为宝贵。Singer 还说,他不认为动物的生命是完全神圣不可侵犯的(sacrosanct),所以如果一些猪或狗处于极大的、没有希望的痛苦之中也应该可以杀它们,但他又说,人如果在类似的情况中也可以这样对待他。^②这就意味着,根据人和动物的生命有同样价值的原则,人们可以出于不同的原因杀害某一个人或某些人,比如因为老年化或精神病。如果否认人类和动物之间的本质性差异,就必

① “从来没有人看过一条狗和另一条狗很公平地和谨慎地一对一地交换两个骨头。没有人见过任何一个动物用一些姿势或叫声,向别的动物表示‘这个是我的,那个是你的;我愿意给你这个,但要获得那个。’”(Adam Smith, 引自 W. Paton 前引书,15)。

② P. Singer, *Animal Liberation* (London: Jonathan Cape, 1976), ch. 1.

然会有这样的逻辑结果,虽然这是一个非常危险的结论。在这里就会出现一个不可思议的问题:最终,一个值得生活的人生和一个不值得生活的人生之间的界线在哪里?

一种比较普遍的谈论涉及到动物实验以及动物在这些实验中所受的痛苦。回答这个问题同时也可以更好地说明人类和动物之间的本质性差异。根据某些人的看法,感到喜乐和回避痛苦就会带来一些不可侵犯的权利。在此,我们需要反省道德的本性:伦理道德不仅仅是一种实用主义的“最大的喜乐”或回避身体的痛苦,但标准是公益的需要,是建立一个更好的世界,克服现在世界的缺点,实现上主的旨意。为了这个理想,人们一次又一次地承担了很大的痛苦、劳苦或危险,因为这些是不能回避的,如果要为公益服务,比如在工厂或煤矿里的工作。同样的目的的实现也提供合理的理由加给动物一些负担(比如役畜);如果这些劳苦和痛苦为人类的总体利益是有贡献的,它就是合理的。^①同时,宁可以认为动物更容易能够接受身体上的痛苦,因为人比较深地体会到痛苦,人受苦的后果比较严重。动物毕竟没有那么发达的精神生活,它们的寿命率低多,它们也没有使命去负责任地安排未来。另外,很多医学上的实验为动物自己也有了好处,比如预防传染病,控制一些虫类传染病,麻醉药,适当的饲料等。

“因此人使用动物为食物并制成衣服,是合理的,可以驯服它们,使能在人的工作及休闲上有所帮助。如果在合理的范围内,并对治疗及救人的生命有所助益,那么,在动物身上作医学及科学的试验,是道德上可以接受的作法。”但在另一方面,“使动物无故地受罪,或糟蹋他们的生命,是不合乎人性尊严的。与其为动物花费大量金钱,而不优先救助人的急难,同样是不相称的事。可以爱护

① 值得注意的是,在71个医学诺贝尔奖中有63个颁发给一些与动物实验有研究(见K. J. Ullrich, O. D. Creutzfeldt, eds., *Gesundheit und Tierschutz*. Düsseldorf: Econ, 1985, 34)。

动物,但不应该把专属于人的情怀,转移到动物身上。”^①

六、作为环保工具的法律(the law as instrument for environmental protection)

至今的发展表明,经济和社会中各种力量的自由运作并没有充分保证生态的需要。“一个愿意保护环境的社会市场经济也需要有命令和禁令、控制和制裁,如果经济要按照生态的需要而运转。谁违反了这些规定,就必须知道他会受到严格的惩罚。”^②

事实上,就环保问题而言,市场经济只会给予最为微小的帮助。其明显的理由是环保措施需要代价,这会引来价格上升,但生产者和消费者都想避免高价格。不顾环保责任的生产是低廉的并在同那些采取环保措施的对手竞争中骗取相当可观的好处。呼吁这种良好意愿因而这样的条件下是不合时宜的;个人如果遵守规定只会有更高的耗费而同时失去其竞争力。在极端情况下,采取环保措施的人会因破产而受“奖赏”。

走出困境的唯一方法是由政府制订的法律要求所有生产者在同样程度上采取必要的措施来保护环境,并要求大家付出必要的代价。这类法律的基本原则是,那些(可能的或实际上的)对环境造成伤害的人也是首先对其负责的人。当然,预防环境破坏优先于恢复所造成的损失,因为恢复的工作通常是麻烦的、昂贵的并且经常只有部分的效果。

第二种首先要担起责任的人是那些负责环保的官方机构。他们必须经常地和谨慎地检查那些对环境造成影响的企业单位并且要强调法规的执行。人们必须感受到,破坏环境是没有好处的,因而那些侵犯者必须受到有效的惩罚。

消费者可能不愿意付出环保的代价,如果他们能以较低的价格

① 《天主教教理》1994年,2417条。

② 见前引, *Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung*, 47。

格从那些不存在相应环保规定的国家那里买到同样的产品的话。为了预防不公平的市场条件,国际性的规定和协议是必要的。由于很多环保问题跨越了国家的界限并且具有国际性特点,这样的协议也是必要的。在这里要提出的是空气和水的污染、化学废品的存放、放射性物质的泄漏以及对人类共有的资源的剥削(譬如海洋中的鲸鱼)。“国家团体(the community of nations)的另一个任务在于保护第三世界国家(在可能的程度上)免受环境的损坏……因而应当给予它们最新的(而不是那些已经是过时的)环保设施,使之配合它们已经开始的工业化过程。”^①

然而,很多环保措施在国际协定之前也是可能的并且多次是一个义务。人们应该认识到,除了政府之外,私人部门也表现出了环保意识。工业的重要部门也以一种相当大的责任心开始参与环保的工作。

生态立法(ecological legislation)不只想提高企业家和生产者的责任感,它也向每一个公民提出要求。所有的公民都应(1)忠诚地遵守已有的法律规定;(2)支持环保必要的政治措施;(3)有个人环保责任感。公民不可以只局限于守法而同时认为一切不禁止的行为是合法的。每个人在其良心面前都要对自己的行为负责,在生活的其他领域中也是如此,在生态问题上更是如此。

七、结论

生态危机对人类来说不仅仅是技术文明中的一个要克服的问题,它的范围更广。“这里所发生的事似乎等于在15世纪所发生的事;当时欧洲中心论开始衰退。我们多少世纪习惯用的精神上的坐标(the spritual coordinates)改变了;神话所陈述的标准改变

^① 见 Otto Triffterer, “Recht als eines der Instrumente zur Bewältigung der Umweltkrise”, in: *Für ein Lebensrecht der Schöpfung*, ed. by D. M. Bauer and G. Virt (Salzburg: Otto Mueller, 1987), 59.

了：大自然不再是那种提供一切的、不需要经济地利用资源的‘大妈妈’（神话中的 Great Mother）；自然不再是我们身体生活的坚固基础，不再是一个无穷无尽的能满足我们需要的根源。”^①人也不能说是万物的尺度。他不是创造界的主宰者，而是其中的一个部分。他与受造界有亲切的关系并且应该珍惜它，正如人也珍惜和照顾自己的身体一样。人必须学习（或重新学习），他是一个更广大的实在的部分，而如果忽略这个实在的需要和要求，他也会伤害自己。

世界的存在表达出美善和价值，因为它是上主智慧的受造物，而在万物中都能发现这个智慧。在《旧约·箴言篇》中，人格化的智慧向人们说：当上主“建立高天时，我已在场；当他在深渊之上划出穹苍时，当他上使穹苍稳立，下使渊源固定时，……当他给大地奠定基础时，我已在他身旁，充作持师。那时，我天天是他的喜悦，不断在他前欢跃；欢跃于尘寰之间，乐于世人共处”（《箴言篇》8：27—31）。地球不仅是上主的财产，它也表现出他的智慧的临在以及圣神（神之灵）的沟通（a presence of his wisdom and a communication of his divine Spirit）。“我们将‘按照自然’而生活，如果我们找到了上主并且在自然中尊敬他，而在上主中尊敬自然。”^②

如果人不承认和尊重自然的本性，他不能有真正的平安与幸福；自然本来是上主智慧的化工以及他的美善的临在。生态危机教训人正确地看待自己的“坐标”。世界的中心并不是人而是上主，是天主的国与他的荣耀。神圣智慧所规定的计划是万物的尺度，是人与整个受造界的标准。为了这个天国工作并且遵守上主的计划就等于爱上主、爱人以及爱自然。

① 见 Carmelo Vigna, “Per la costruzione di un’etica dell’ambiente”, in *Questione ecologica e coscienza cristiana*, ed. by A. Caprioli and L. Vaccaro (Brescia; Morcelliana, 1988), 167f.

② 见 Juergen Moltmann, “La crisi ecologica: pace con la natura?”, in *Questione ecologica e coscienza cristiana*, 前引 151。

参 考 文 献

第一部分 信德

信仰的本质与相关义务

Bianchi, Eugene C. *Reconciliation. The Function of the Church*. New York: Sheed and Ward, 1969(a study on secularization).

Cox, Harvey. *The Secular City. Secularization and Urbanization in a Theological Perspective*. London: SCM, 1967.

Danielou, Jean. *The Faith Eternal and the Man Today*. Chicago: Franciscan Herald, 1970.

Ebeling, Gerhard. *The Nature of Faith*. London: Collins, Fontana Library, 1966.

“Faith.” *Sacramentum Mundi*, vol. II, 1968, 310—325.

Fries, Heinrich. *Faith Under Challenge*. New York: Herder and Herder, 1969.

Heijke, S. J. *The Bible on Faith*. De Pere, Wisc.: St. Norbert Abbey Press, 1966.

Hermann, Ingo. *The Experience of Faith*. New York: P. J. Kennedy and Sons, 1966.

Hermisson, Hans Juergen, and Lohse, Edward. *Faith* (Biblical Encounter Series). Nashville: Abingdon, 1981.

Hildebrand, Dietrich von. *Trojan Horse in the City of God*. Chicago: Franciscan Herald, 1967.

Kasper, Walter. *An Introduction to Christian Faith*. London: Burns and Oates, 1980.

Macquarrie, John. *God and Secularity*. Philadelphia: Westminster Press, 1967.

Metz, Johannes B. *Theology of the World*. New York: Herder and Herder, 1969 (on the problem of secularization).

Mouroux, Jean. *I Believe. The Personal Structure of Faith*. London: G. Chapman, 1959.

Powell, John. *A Reason to Live! A Reason to Die!* Niles, III: Argus Communications, 1972.

Rahner, Karl. "The Foundation of Belief Today" and "Anonymous and Explicit Faith". *Theological Investigations XVI*. London: Darton, Longman and Todd, 1979, 3—23; 52—59.

Idem. "Theological Considerations on Secularization and Atheism". *Theological Investigations XI*. London: Darton, Longman and Todd, 1974, 166—184.

Surlis, Paul, ed. *Faith: Its Nature and Meaning*. Dublin: Gill and Macmillan, 1972.

Welte, Bernhard. *Ou'est-ce que croire?* Paris: Cerf, 1984.

传教与大公合一运动

Bosch, David J. *Witness to the World. The Christian Mission in Theological Perspective*. Atlanta: John Knox Press, 1980.

Cobb, John. *Christ in a Pluralistic Age*. Philadelphia: Westminster, 1975.

Idem. *Beyond Dialogue*. Philadelphia: Westminster 1982.

Comlin, Joseph. *The Meaning of Mission. Jesus, Christians and the Wayfaring Church*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1977.

Cotterell, Peter. *The eleventh commandment. Church and mission today*.

Leicester: Inter-Varsity Press, 1981.

Ecumenical Documents, 4 vols. New York/Mahwah: Paulist Press, 1982—89.

Kueng, Hans. Global Responsibility. In Search of a New World. London: SCM, 1991 (ecumenism between religions).

Lochhead, David. The Dialogical Imperative. A Christian Reflection on Interfaith Encounter. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1988 (on dialogue between religions).

Lutzbetack, Louis J. The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology. Maryknoll: Orbis Books, 1988, revised edition.

Puthanangady, Paul. Ed. Sharing Worship. Communicatio in sacris. Bangalore: National Biblical, catechetical and liturgical centre, 1988.

Rahner, Karl, and Fries, Heirich. The Unity of the Churches. An Actual Possibility. Philadelphia: Fortress, 1983.

Scherer, James A. Gospel, Church and Kingdom. Comparative Studies in World Mission Theology. Minneapolis, Augsburg Publ. House, 1987.

Swidler, Leonhard, et alii. Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue. London: SCM, 1990.

Truebloom, Elton. The Validity of the Christian Mission. New York: Harper and Row, 1972.

Yarnold, Edward. In Search of Unity. Middlegreen, England: St. Paul Publ. , 1989

训导当局的权威

Burke, Cormac. Authority and Freedom in the Church. Dublin: Four Courts Press, 1988.

Curran, Charles E. , and McCormick, Richard A. , eds. , Readings in Moral Theology No. 3: The Magisterium and Morality. New York: Paulist Press, 1982.

Idem, eds. Readings in Moral Theology No 6: Dissent in the Church. New York: Paulist Press, 1988.

Malone, Richard. “Magisterium and Dissent”, Euntes Docente 39

(1986), 503—521.

McCormick, Richard A. “Dissent in the Church: Loyalty or Liability?” *The Critical Calling*. Washington: Georgetown University, 1989, 25—46.

Orsy, Ladislav. *The Church Learning and Teaching: Magisterium, Assent, Dissent. Academic Freedom*. Wilmington, Del.: Glazier, 1987.

Idem. “Magisterium: Assent and Dissent”. *Theol. Studies* 48 (1987), 473—497.

Sullivan, Francis A. *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church*. Dublin: Gill and Macmillan, 1985.

希望, 望德

Alfaro, Juan. *Christian Hope and the Liberation of Man*. Rome/Sydney: E. J. Dwyer, 1978.

Alves, Rubem A. *A Theology of Human Hope*. New York: Corpus Books, 1971.

Bourgeois, Henri, *L'esperance maintenant et toujours*. Paris: Desclee, 1985.

Capps, Walter H. *Time Invades the Cathedral : Tensions in the School of Hope*. Philadelphia: Fortress Press, 1972.

“Contribuciones ad Problema spei”, *Studia Moralia* 7 (1969).

Heblethwaithe, Brian. *The Christian Hope*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1985.

“Hope”. *Concilium*, vol. 9, no. 6 (1970).

Macquarrie, John. *Christian Hope*. New York: Seabury Press, 1978.

Moltmann, Juergen. *Theology of Hope*. London: SCM Press, 1967.

Moule, C. F. D. *The Meaning of Hope*. Philadelphia: Fortress Press, 1963.

Pieper, Joseph. *Hope and History*. New York: Herder and Herder, 1969.

爱上主、爱德

Barrosse, Thomas. *Christianity: Mystery of Love*. Notre Dame, Ind.: Fides Publ., 1964.

Colin, Louis. *Love the Lord Thy God*. Covent Garden/Glasgow: Sands and Co., 1956.

Deden, D. *The Bible on Love*. De Pere, Wisc.: St. Norbert Abbey Press, 1966.

Furnish, Victor Paul. *The Love Command in the New Testament*. Nashville/New York: Abingdon Press, 1972.

Lussier, Ernest. *God is Love According to Saint John*. New York: Alba House, 1977.

Pesch, Rudolf. "Jesus und das Hauptgebot". *Neues Testament und Ethik*. Fuer Rudolph Schnackenburg, ed. by Merklein. Freiburg: Herder 1989, 99—109.

Rahner, Karl. "The 'Commandment' of Love in Relation to the Other Commandments", *Theological Investigations V*. London: Darton, Longman and Todd.

Idem. "Reflections on the Unity of Love of Neighbour and the Love of God". *Theological Investigations VI*. 1969, 231—249.

Salet, Gaston. "Love of God, Love of Neighbour". *Foundations of Biblical Spirituality*. Staten Island, N. Y.: Alba House, 1965, 37—64.

Spicq, Ceslaus. *Agape in the New Testament*. 3 vols. St. Louis/London: B. Herder Book Co., 1963—66.

一般的朝拜

Almen, J. J. *Worship: Its Theology and Practice*. Oxford Univ. Press, 1965.

Bouyer, Louis. *Rite and Man. Natural Sacredness and Christian Liturgy*. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame, 1963.

Brenner, S. F. *Ways of Worship for New Forms of Missions*. New York: Friendship Press, 1968.

Burkhardt, John E. *Worship*. Philadelphia: Westminster Press, 1982.

Cullmann, Oscar. *Early Christian Worship*. London: SCM, 1966.

Delling, Gerhard. *Worship in the New Testament*. Philadelphia: Westminster Press, 1962.

Horn, Henry E. *Worship in Crisis*. Philadelphia: Fortress Press, 1972.

Karrer, Otto. *Religions of Mankind*. New York: Sheed and Ward, 1945.

Newbegin, L. *Honest Religion for Secular Man*. London: SCM, 1966.

Panikkar, Raimundo. *Worship and Secular Man*. London: Darton, Longman and Todd, 1973.

Parrinder, Geoffrey. *Worship in the World's Religions*. London: Sheldon Press, 1974.

Schnackenburg, Rudolf. "Worship in spirit and in truth". *Christian Existence in the New Testament*. Vol. II. Notre Dame, Ind. : Univ. of Notre Dame, 1969, 85—114.

Smart, Ninian. *The Concept of Worship*. London: Macmillan, 1972.

Vos, Wiebe. ed. *Worship and Secularization*. Bossum, Holland: Brand 1970.

White, James F. *Introduction to Christian Worship*. Nashville: Abingdon Press, 1980.

迷信、魔术、通灵学

Boelaars, Henri. "Riflessioni sulla Magia". *Studia Moralia* 10 (1972), 73—126.

Bender, Hans. ed. *Parapsychologie. Entwicklung, Ergebnisse, Probleme*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1980.

Gramaglia, Pier Angelo. *Lo spiritismo*. Casale Monferrato: Piemme, 1986.

Jahoda, Gustav. *The Psychology of Superstition*. London: The Penguin Press, 1971.

Koch, Kurt F. *Christian Counselling and Occultism*. Grand Rapids, Mich. : Kregel, 1973.

Larson, Bob. *Satanism. The Seduction of America's Youth*. Nashville, Tenn. : Thomas Nelson, 1989.

Ludwig, Jan., ed. *Philosophy and Parapsychology*. Buffalo, N. Y. : Prometheus Books, 1978.

Marwick, Max. , ed. *Witchcraft and Sorcery*. Selected Readings. Harmondsworth; Penguin Books. 1982.

Milingo, E. *The World In Between. Christian Healing and the Struggle for Spiritual Survival*. London; C. Hurst & Co. 1984.

Neff, H. Richard. *Psychic Phenomena and Religion*. Philadelphia; Westminster Press, 1971.

Nugent, Christopher. *Masks of Satan. The Demonic in History*. London; Sheed and Ward, 1983.

Omez, Reginald. *Psychical Phenomena*. New York; Hawthorn Books, 1962.

Rhine, J. B. *Parapsychology. Frontier Science of the Mind*. Springfield, III. ; Charles C. Thomas, 1967.

Rhine, J. B. and Brier, R. , eds. *Parapsychology Today*. New York; Citadel, 1968.

Watson, Lyall. *Supernature*. Garden City, N. Y. ; Anchor Press, 1973.

White, Rhey A. *Surveys in Parapsychology: Reviews of the Literature*, with Updated Bibliographies. Metuchen, N. J. ; The Scarecrow Press, 1976.

Wolman, Benjamin B. , ed. *Handbook of Parapsychology*. New York; Van Nostrand Reinold Co. , 1977.

朝拜的特殊表现

祈祷

Bastanel, Sergio. *Prayer in Christian Moral Life*. Middlegreen, England; St. Paul Publications, 1988.

Bernard, Charles. *La Preghiera cristana*. Roma; LAS, 1976.

Durrwell, Francois-Xavier. "The Efficacy of Petitionary Prayer". *Lumen Vitae* 23 (1968), 410—434.

Gallen, John, ed. *Christians at Prayer*. Notre Dame/ London; University of Notre Dame, 1977.

Green, Thomas H. *Opening to God. A Guide to Prayer*. Notre Dame, Ind. ; Ave Maria Press, 1977.

Idem. *Darkness in the Market place. The Christian Prayer in the World.* Notre Dame. Ind. : Ave Maria Press, 1981.

Hamman, A. *Prayer: The New Testament.* Chicago: Franciscan Herald, 1971.

Hinnebusch, Paul. *Prayer: the Search for Authenticity.* New York: Sheed and Ward, 1969.

Howe, Leroy T. *Prayer in a Secular World.* Philadelphia: Pilgrim Press, 1973.

Moschner, Franz M. *Christian Prayer.* London : B. Herder Book Co. , 1962.

Wright, John H. *A Theology of Christian Prayer.* New York: Pueblo Publ. , 1980.

遵守主日

Huber, Hans. *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe. Eine historisch-kritische Untersuchung bis auf Thomas von Aquin.* Salzburg: Otto Mueller, 1958.

Hurley, Karen, ed. *Why Sunday Mass?* U. S. A. : St. Anthony Messenger Press, 1973.

Jewett, Paul K. *The Lord's Day. A Theological Guide to the Christian Day of Worship.* Grand Rapids; Eerdmans, 1972.

Jungmann, J. A. *The Meaning of Sunday.* Notre Dame, Ind. : Fides Publ. , 1961.

Rordorf, Willy. *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church.* Philadelphia; Westminster Press, 1968.

Searle, Mark, ed. *Sunday Morning: A Time for Worship.* Collegeville, Minn. : Liturgical Press, 1982.

Strand, Kenneth A. *The Sabbath in Scripture and History.* Washington; Review and Herald Publ. , 1984.

Troxler, Georg. *Das Kirchengebot der Sonntagsmesspflicht.* Universitätsverlag Freiburg, Schweiz, 1971.

Verheul, Ambrose. "From the Sabbath to the day of the Lord". *Theology Digest* 19 (1971), 58—66.

其他的表现

Boelaars, Henri. "Riflessioni sul voto". *Studia Moralia* 16 (1978), 129—165.

Idem. "La blasfemia". *Studia Moralia* 17 (1979), 189—229.

Cooke, Bernhard J. *Christian Sacraments and Christian Personality*. Garden City, N. Y. : Image Books, 1968.

Coward, Harold. *Sacred World and Sacred Text. Scripture in World Religions*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1988.

Davies, J. G. *The Secular Use of Church Buildings*. London: SCM, 1968.

Fink, Peter E., ed. *The New Dictionary of Sacramental Worship*. Dublin; Gill and Macmillan/ Collegetown, Minn. : Liturgical Press, 1990.

Haering, Bernard. *The Sacraments and Your Everyday Life*. Liguori, Mo. : Liguori Publications, 1976.

Martimort, Aime-Georges. *The Signs of the New Covenant*. Collegetown; Liturgical Press, 1963.

Martos, Joseph. *The Catholic Sacraments* (Message of the Sacraments No. 1). Wilmington, Del. : Michael Glazier, 1983.

McCauley, George. *Sacraments for Secular Man*. New York: Herder and Herder, 1969.

Prince, Derek. *Shaping history through Prayer and fasting*. Old Tappan, N. J. : Fleming H. Revel, 1973.

Seasoltz, R. Kevin. *New Liturgy, New Laws*. Collegetown, Minn. : Liturgical Press, 1980.

Segundo, Juan Luis. *The Sacraments Today*. New York: Orbis Books, 1974.

Worgul, George S. *From Magic to Metaphor. A Validation of Christian Sacraments*. New York /Ramsey: Paulist Press, 1980.

第二部分 爱邻人

Andre, M. J. *As I Loved You*. St. Louis/London: B Herder Book Co. , 1969.

Cuttaz, Francois. *Fraternal Charity*. Staten Island, N. Y. : Alba House, 1962.

Janssens, Louis. "Norms and Priorities in a Love Ethics". *Lowain Studies* 6 (1976/7), 207—238.

Kelsey, Morton T. *Caring: How Can We Love One Another*. N. Y. / Ramsey: Paulist Press. 1981.

Legasse, Simon. "Et qui est mon prochain?" *Etude sur l'object de l'agape dans le Nouveau Testament*. Paris: Cerf, 1989.

Oraison, Marc. *Being Together. Our Relationship with Other People*. New York: Doubleday, 1970.

Outka, Gene. *Agape: An Ethical Analysis*. New Have/London: Yale Univ. Press, 1972.

Piper, John. *Love Your Enemies: Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and the Early Christian Parenesis*. Cambridge Univ. Press, 1979.

Ratzinger, Joseph. *Die christliche Bruederlichkeit*. Muenchen : Koesel, 1960.

Terbovich, John B. *The Faces of Love*. Garden City, N. Y. : Doubleday, 1966.

正义的概念与美德

Bird, Otto A. *The Idea of Justice*. New York /London: Frederick A. Praeger, 1967.

De Vecchio, Giorgio. *Justice: An Historical and Philosophical Essay*. Edinburgh: University Press, 1956.

Feinberg, Joel. *Social Philosophy*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall, 1973.

Haughey, John C. , ed. *The Faith that Does Justice*. New York/ Ramsey: Paulist Press, 1977.

- “Justice”(7- item symposium). *The Way* 13 (1973), 171—228.
- Marstin, Ronald. *Beyond Our Tribal Gods; The Maturing of Faith*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1979.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. : Belknap Press 1971.

人权

- Brownlie, Ian, ed. *Basic Documents on Human Rights*. Oxford: Clarendon Press/New York: Oxford University Press, 1988.
- The Church and Human Rights*. A Working Paper of the Pontifical Commission “Justice and Peace”. Vatican City, 1975.
- “The Church and the Rights of Man”. *Concilium* 124 (4/1979).
- “Ethics of World Religions and Human Rights”. *Concilium* 2/1990.
- Fenton, Thomas P. , and Heffron, Mary J. *Human Rights. A Directory of Resources*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1989.
- “Human Rights: Christianity and other Religions”. *Studia Missionalia* , vol. 39, 1990.
- Human Rights and the Church. Historical and Theological Reflections* , ed. by the Pontifical Council for Justice and Peace. Vatican City 1990.
- Hollenbach, David. *Claims in Conflict. Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*. New York: Paulist Press, 1979.
- MacFarlane, Leslie J. *The Theory and Practice of Human Rights*. New York: St. Marin’s Press, 1983.
- Maritain, Jacques. *The Rights of Man and Natural Law*. N. Y. : Scribner’s Sons. 1951.
- Meron, Theodor, ed. *Human Rights in International Law; Legal and Policy Issues*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Miller, Allen O. , ed. *A Christian Declaration on Human Rights*. Grand Rapids, Eerdmans, 1977.
- Santiago Nino, Carlos. *The Ethics of Human Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Stackhoubé, Max L. *Creeds, Society and Human Rights. A Study in*

Three Cultures. Grand Rapids; Eerdmans, 1984.

Swidler, Arlene ed. *Human Rights in Religious Traditions*. New York; Pilgrim Press, 1982.

Traer, Robert. *Faith in Human Rights. Support in Religious Traditions for a Global Struggle*. Washington; Georgetown Univ. Press, 1991.

Veatch, Henry B. *Human Rights; Fact or Fancy?* Baton Rouge/ London; Louisiana State Univ. Press, 1985.

医学伦理

身体生命与健康问题

Ashley, Benedict M. , and O'Rourke, Kevin. *Health Care Ethics*. St. Louis, Mo. : Catholic Health Association, 1987.

Beauchamp, Tom L. , and Childress, James F. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford Univ. Press, 1989.

Childress, James F. *Priorities in Biomedical Ethics*. Philadelphia; Westminster Press, 1981.

Dedek, John. *Human Life; Some Moral Issues*. New York; Sheed and Ward, 1972.

Idem. *Contemporary Medical Ethics*. New York Sheed and Ward, 1975.

Duncan, A. S. , Dunstan, G. R. , Welbourn, R. B. *Dictionary of Medical Ethics*. N. Y. : Crossroad, 1981 rev. Ed.

Dunstan, G. R. , and Shinebourne, E. A. , eds. *Doctors' Decisions. Ethical Conflicts in Medical Practice*. Oxford Univ. Press, 1989.

Engelhardt, H. Tristram Jr. *The Foundations of Bioethics*. Oxford Univ. Press, 1986.

Graber, Glenn A. , and Thomasma, David C. *Theory and Practice in Medical Ethics*. New York; Continuum, 1989.

Haering, Bernard. *Medical Ethics*. Slough, England; St. Publ Publ. , 1973.

Illich, Ivan. *Limits to Medicine*. New York /Harmondsworth; Penguin Books, 1977.

Lobo, George V. *Current Problems in Medical Ethics. A Comprehensive Guide to Ethical Problems in Medical Practice*. Allahabad; St. Paul

Publ. , 1974.

Mahoney, John. *Bioethics and Belief. Religion and Medicine in Dialogue*. London: Sheed and Ward, 1988.

May, William E. *Human Existence, Medicine and Ethics*. Chicago: Franciscan Herald, 1977.

McCarthy, Donald G. , and Bayer, Edward J. *Handbook on Critical Life Issues*. Braintree, Mass. : Pope John Center, 1988, revised ed.

McCormick, Richard A. *How Brave a New World. Dilemmas in Bioethics*. London: SCM, 1981.

McFadden, Charles J. *The Dignity of Life: Moral Values in a Changing Society*. Noll Placa, Huntington, Ind. : Our Sunday Visitor, 1976.

Nelson, John Robert. *Human Life. A Biblical Perspective for Bioethics*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

O'Donnel, Thomas J. *Medicine and Christian Morality*. New York: Alba House, 1976.

Ramsey, Paul. *The Patient as Person: Explorations in Medical Ethics*. New Haven/London: Yale Univ. Press, 1975.

Reich, Warren T. , ed. *Encyclopedia of Bioethics*, 4 vols. New York: The Free Press, a Division of Macmillan, 1978.

Shannon, Thomas A. , ed. *Bioethics: Selected Readings*. Mahwah, N. J. : Paulist Press, 1987, 3rd revised ed.

Idem. *An Introduction to Bioethics*. Mahwah, N. J. : Paulist Press, 1987, rev. ed.

Shannon, Thomas A. , and Manfra, Jo Ann, eds. *Law and Bioethics*. Texts with commentary on major U. S. court decisions. N. Y. : Paulist Press, 1982.

Shelp, Earl E. *Theology and Bioethics. Exploring the Foundations and Frontiers*. Dordrecht; D. Reidel, 1985.

Sporcken, Paul. *Die Sorge um den kranken Menschen. Grundlagen einer neuen medizinischen Ethik*, Duesseldorf; Patmos, 1988.

Varga, Andrew C. *The Main Issues in Bioethics*. New York/Ramsey: Paulist Press, 1984, revised edition.

Vaux, Kenneth. *Biomedical Ethics: Morality for the New Medicine*. New York: Harper and Row, 1978.

Veach, Robert M. *A Theory of Medical Ethics*. New York: Basic Books 1981.

体外授精和遗传工程

Atkinson, Gary M., and Moraczewski, Albert S., eds. *Genetic Counseling, the Church and the Law*. St. Louis, Mo.: The Pope John Center, 1980.

Coughlan, Michael J. *The Vatican, the Law and the Human Embryo*. London: Macmillan, 1990.

Flynn, E. P. *Human Fertilization in Vitro*. New York/London: University Press of America, 1984.

Ford, Norman M. *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge Univ. Press, 1989.

Hunold, Gerfried W., and Kappes, Clemens. *Aufbrueche in eine neue Verantwortung. Annotierte Bibliographie zur Humangenetik und Embryonenforschung*. Freiburg: Herder 1991.

Moraczewski, Albert S., ed. *Genetic Medicine and Engineering. Ethical and Social Dimensions*. St. Louis, Mo.: The Pope John Center, 1983.

Pellegrino, Edmund D., Harvey, John C., Langan, John P., eds. *Gift of Life. Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*. Washington: Georgetown Univ., 1990.

Rahner, Karl. "The Problems of Genetic Manipulation". *Theological Investigations* X, 1972, 225—252.

Reproductive Technologies, Marriage and the Church. Braintree, Mass.: The Pope John Center, 1988.

Shannon, Thomas A. *What Are They Saying About Genetic Engineering?* New York: Paulist Press, 1985.

Shannon, Thomas A., and Cahill, Lisa Sowle. *Religion and Artificial Reproduction. An Inquiry Into the Vatican "Instruction on Respect for Human Life"*. N. Y.: Crossroad, 1988.

Test Tube Babies—a Christian View. Papers from the Conference "In Vitro

Fertilization and the Quality of Life". London, 23 May 1983. London: Unity Press, 1985.

Vaux, Kenneth L. *Birth Ethics. Religious and Cultural Values in the Genesis of Life*. New York: Cross Road, 1989.

医学伦理的其他问题

Alison, James. *Catholics and AIDS. Questions and Answers*. London: Catholic Truth Society, 1987.

Anthorp, Stephen P. *Alcohol and Substance Abuse. A Handbook for Clergy and Congregations*. Harrisburg, Pa.: Morehouse, 1990.

Block, S., and Chodoff, P., eds. *Psychiatric Ethics*. Oxford Univ. Press, 1984.

Boyle, John P. *The Sterilization Controversy: A New Crisis for the Catholic Hospital?* New York/Ramsey: Paulist Press, 1977.

Cohen, Cynthia B. *Casebook on the Termination of Life-Sustaining Treatment and the Care of the Dying*. Briarcliff Manor: The Hastings Center, 1988.

Denzin, Norman K. *The Alcoholic Self*. London: Sage Publ., 1987.

Dominian, Jack. *Sexual Integrity. The Answer to AIDS*. London: Darton, Longman and Todd, 1987.

Dyson, Anthony, and Harris, John, eds. *Experiments on Embryos*. London: Routledge, 1990.

Fuchs, Josef. "Christian Faith and the Disposing of Human Life". *Theological Studies* 46 (1985), 664—684.

Johnson, Paul R. "Selective Nontreatment of Defective Newborns". *Linacre Quarterly* 47 (1980), 39—53.

Jones, D. Gareth. *Brave new people. Ethical issues at the Commencement of life*. Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1984.

Kuebler-Ross, Elisabeth. *Aids. The Ultimate Challenge*. London: Collier Macmillan, 1987.

Kirkpatrick, Bill. *Aids. Sharing the Pain. Pastoral Guidelines*. London: Darton, Longman and Todd, 1988.

Lamb, David. *Death, Brain Death and Ethics*. London: Croom Helm, 1985.

Idem. *Organ Transplants and Ethics*. London: Routledge, 1990.

McCormick Richard A. *The Critical Calling*. Washington: Georgetown Univ. , 1989 (genetic technology, sterilization, homosexuality, Aids, nutrition-hydration).

Moskop, J. C. , and Kopelmann, Loretta, eds. *Ethics and Critical Care Medicine*. Dordrecht-Boston: D. Reidel, 1985.

The New Technologies of Birth and Death : Medical, Legal and Moral Dimensions. St. Louis: Pope John Center, 1980.

O'Neill, Andy. *Charismatic Healing in the Modern World*. Dublin: Mercier Press, 1988.

"The Pastoral Care of the Sick", *Concilium* 2/1991.

Rosenfeld, Louis J. , and Grosswirth, Marvin. *The Truth About Vasectomy*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall, 1972.

Shelp, Earl E. , and Sunderland, Ronald H. *AIDS and the Church*. Philadelphia: Westminster Press, 1987.

Smith, Russel E. , ed. *Conserving Human Life*. Braintree, Mass. : Pope John Center, 1989.

Sparks, Richard C. *To Treat or Not To Treat. Bioethics and the Handicapped Newborn*. New York/Mahwah: Paulist Press, 1988.

"Sport". *Concilium* 205 (5/1989).

Walsh, James, and Walsh, P. B. *Divine Providence and Human Suffering*. Wilmington, Del. : Michael Glazier, 1985.

Walter, James J. , and Shannon, Thomas A. , eds. *Quality of Life. The New Medical Dilemma*. New York/Mahwah: Paulist Press, 1990.

Weber, Leonard. *Who Shall Live: The dilemma of severely handicapped children and its meaning for other moral questions*. New York/Ramsey: Paulist Press, 1976.

自杀

Grollman, Earl A. *Suicide. Prevention, Intervention, Postvention*. Bos-

ton; Beacon, 1988, rev. edition.

Holderegger, Adrian. *Suizid und Suizidgefahrdung. Humanwissenschaftliche Ergebnisse und anthropologische Grundlagen*. Freiburg; Herder, 1979.

Maguire, Daniel C. *Death by Choice*. Garden City, N. Y. : Image Books, 1984.

McFadden, Charles J. *Challenge to Morality. Life Issues — Moral Answers*. Huntington, Ind. : Our Sunday Visitor, 1978.

Quinnett, Paul G. *The Forever Decision*. New York; Continuum, 1988.
“Suicide and the Right to Die”. *Concilium* 179 (3/1985).

安乐死与基督徒对死亡的看法

Behnke, John A. , and Bok, Sissela, ed. *The Dilemmas of Euthanasia*. Garden City, N. Y. : Anchor Books, 1975.

Cahill, Lisa Sowle. “Respecting Life and Causing Death in the Medical Context”. *Concilium* 179 (3/1985), 29—38.

Eid, Volker, ed. *Euthanasie oder soll man auf Verlangen toeten*. Mainz; Gruenewald, 1985, rev. edition.

Grisez, Germain, and Boyle, Joseph M. *Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate*. Notre Dame/London; Univ. of Notre Dame Press, 1979.

Gula, Richard M. *What Are They Saying About Euthanasia*. New York/Mahwah; Paulist Press, 1986.

Horan, Dennis J. , and Mall, David, eds. *Death, Dying, and Euthanasia*. Washington; University Publications of America, 1977.

Kuebler—Ross, Elisabeth. *On Death and Dying*. New York; Macmillan Co. , 1969.

Pollard, Brian. *Euthanasia. Should We Kill the Dying?* Bedford, U. K. ; Little Hills Press, 1989.

Thomasma, David C. , and Graber, Glenn C. *Euthanasia. Toward an Ethical Social Theory*. New York; Continuum, 1990.

Veatch, Robert M. *Death, Dying and the Biological Revolution: Our*

Last Quest for Responsibility. New Haven: Yale Univ. Press, 1976.

Weir, Robert F. , ed. *Ethical Issues in Death and Dying*. New York: Columbia univ. Press, 1986.

墮胎

Brody, Baruch, *Abortion and the Sanctity of Human Life: A Philosophical View*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1976.

Burtchaell, J. T. *Rachel Weeping. The Case against Abortion*. San Francisco: Harper and Row, 1984.

Cameron, Nigel M. , and Sims, Pamela F. *Abortion. The Crisis in Morals and Medicine*. Leicester: Inter—Varsity Press, 1986.

Connery, John. *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective*. Loyola University Press, 1977.

Delahoyde, Linda. *Defending the Newborn's Right to Life*. Ann Arbor, Mich. : Servant Books, 1984.

Granfield, David. *The Abortion Decision*. Garden City, N. Y. : Doubleday, 1971.

Grisez, Germain. *Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments*. New York/Cleveland: Corpus Books, 1970.

Honings, Bonifacio. “L'aborto nella dottrina dei manualisti”. *Studia Moralia* 12 (1974), 257—323.

Jung, Patricia B. , and Shannon, Thomas A. *Abortion and Catholicism. The American Debate*. New York: Crossroad, 1988.

Koerbel, Pam. *Does Anyone Else Feel Like I Do? And Other Questions Women Ask Following an Abortion*. New York: Doubleday, 1990.

Lee, Robert, and Morgan, Derek. *Birthrights. Law and Ethics at the Beginnings of Life*. N. Y. : Routledge, 1989.

Manney, James, and Blattner, John C. *Death in the Nursery. The Secret Crime of Infanticide*. Ann Arbor, Mich. : Servant Books, 1984.

Noonan, Jahn T. , Jr. , ed. *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*. Cambridge, Mass. : Harvard Press, 1970.

Pastrana, Gabriel. “Personhood and the Beginning of Human Life”.

Thomist 41 (1977), 247—294.

Reardon, David C. *Aborted Women. Silent No More*. Chicago: Loyola Univ. Press, 1987.

Regan, Augustine. "Abortion laws and fetal right of life". *Studia Moralia* 11 (1973), 265—313.

Schall, James V. *Human Dignity and Human Numbers*. Staten Island, N. Y. : Alba House, 1971.

Whitehead, K. D. *Respectable Killing: The New Abortion Imperative*. New Rochelle: Catholics United for the Faith, 1973.

真理与忠贞的美德

Boelaars, Henri, "Riflessioni sul giuramento", *Studia Moralia* 6 (1968), 175—205.

Bok, Sissela. *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*. New York: Vintage Books, 1979.

Boventer, Hermann. *Pressefreiheit ist nicht grenzenlos. Einfuehrung in die Medienethik*. Bonn: Bouvier 1989.

Brunner, Emil. *Truth as Encounter*. Philadelphia: Westminster Press, 1964.

Del Vecchio, Giorgio. *La verita nella morale e nel diritto*. Roma: Studdiu, 1954.

Dorszynski, J. A. *Catholic Teaching about the Morality of Falsehood*. Washington: Catholic University of America, 1949.

MacKinnon, Edward M. *Truth and Expression*. New York: Newman Press, 1971.

Mueller, Gregor. *Die Wahrhaftigkeitspflicht und die Problematik der Luege*. Freiburg: Herder, 1962.

Pastoral Instruction on the Means of Social Communication (Communio et Progressio) of 29 Jan. 1971; in *Vatican Council II*, vol. I, ed. by A. Flannery. Dublin: Dominican Publ., 1988, 293—349.

Peschke, K. "Das Problem der absoluten Suendhaftigkeit der Luege". In *Libertatem Vocati Estis*. Miscellanea Bernhard Haering expleto sexagesimo

quinto aetatis anno. . . oblata (Studia Moralia XV). Roma: Academia Alfonsiana, 1977, 697—711.

Rahner, Karl. "On Truthfulness". *Theological Investigations* VII, 1971, 229—259.

"Verite et mensonge dans Le domain de La sante". *Le Supplement* 117 (1976), 131—198.

性伦理

一般的性伦理著作

Adam, August. *The sixth Commandment*. Cork: The Mercier Press, 1966.

Beslow, Andrey. *Sex and the Single Christian*. Nashville, Pa. : Abingdon, 1987.

Bird, Joseph W. , and Bird, Lois F. *The Freedom of Sexual Love*. Garden City. N. Y. : Image Books, 1970.

Boyle, Patrick J. *Parvitas materiae in sexto in contemporary Catholic Thought*. Lanham, Md. : University Press of America, 1987.

Capelli, Giovanni, *Autoerotismo. Un problema morale nei primi secoli cristiani?* Bologna, EDB, 1986.

Countryman, L. William. *Dirt, Greed and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today*. London: SCM, 1988.

Dedek, John. *Contemporary Sexual Morality*. New York: Sheed and Ward, 1971.

Doherty, Dennis, ed. *Dimensions of Human Sexuality*. Garden City, N. Y. : Doubleday, 1979.

Dominian, Jack. *The Growth of Love and Sex*. London: Darton, Longman and Todd, 1982.

Genovesi, Vincent J. *In Pursuit of Love. Catholic Morality and Human Sexuality*. Dublin: Gill and Macmillan, 1987.

Grelot, Pierre. *Man and Wife in Scripture*. New York: Herder and Herder, 1964.

Guindon, Andre. *The Sexual Language. An Essary in Moral Theology*.

The Univ. of Ottawa Press, 1977.

Hogan, Richard M. and Levoir, John M. *Covenant of Love*. Pope John Paul II on Sexuality, Marriage and Family in the Modern World. Garden City, N. Y. : Doubleday, 1985.

Human Sexuality and Personhood. Proceedings of the Workshop for the Hierarchies of the United States and Canada, Dallas, Feb. 2—6, 1981. St. Louis, Mo. : Pope John Center, 1981.

Johnstone, Brian, and Rohan, Vanessa. *Sexuality. A Catholic Perspective*. Melbourne: Collins Dove, 1989.

Keane, Philip S. *Sexual Morality: A Catholic Perspective*. N. Y. / Ramsey: Paulist Press, 1977.

Lawler, Ronald; Boyle, Joseph; and May, William E. *Catholic Sexual Ethics*. Huntington, Ind. : Our Sunday Visitor, 1985.

Liebard, Odile M. , ed. *Love and Sexuality: Official Catholic Teaching* (A Consortium Book). Wilmington, N. C. : McGrath, 1978.

Marcus, Irwin M. , and Francis, John J. *Masturbation. From Infancy to Senescence*. New York: International Univ. Press, 1975.

McCarthy, Donald G. , et alii. *Handbook on Critical Sexual Issues*. Braintree, Mass. : Pope John Center, 1989, rev. edition.

McMahon, Kevin Thomas. *Sexuality. Theological Voices*. Braintree, Mass. : Pope John Center, 1987.

Morison, Eleanor S. , and Borosage, Vera, eds. *Human Sexuality: Contemporary Perspectives*. Palo Alto, Calif. : National Press Books, 1973.

Nelson, James B. *Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology*. Minneapolis, Minn. : Augsburg Publ. House, 1979.

O'Neil, Robert P. , and Donovan, Michael A. *Sexuality and Moral Responsibility*. Washington/Cleveland: Corpus Books, 1968.

Podimattam, Felix M. *A New Look at Chastity*. Bangalore: Asian Trading Corp. , 1974.

Quay, Paul M. , *The Christian Meaning of Human Sexuality*. San Francisco: Ignatius Press, 1985.

Rinzema, J. *The Sexual Revolution: Challenge and Response*. Grand

Rapids: Eerdmans, 1974.

Reuss, Josef M. *Modern Catholic Sex Instruction*. Baltimore/Dublin: Helicon, 1964.

Sapp, Stephen. *Sexuality, the Bible, and Science*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Spong, John Shelby. *Living in Sin? A Bishop Rethinks Human Sexuality*. San Francisco: Harper and Row, 1988.

Weber, Leonhard M. *On Marriage, Sex and Virginity* (Quaestiones Disputatae 16). New York: Herder and Herder, 1966.

基督教世界中的妇女

Bouyer, Louis. *Woman in the Church*. San Francisco: Ignatius Press 1979.

Cahill, Lisa Sowle. "Notes on Moral Theology 1989: Feminist Ethics". *Theol. Studies* 51 (1990), 49—64.

Carr, Anne E. *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*. San Francisco: Harper and Row, 1988.

Christ, Carol, and Plaskow, Judith, eds. *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*. New York: Harper, 1979.

Evans, Mary J. *Woman in the Bible. An Overview of all the Crucial Passages on Woman's Roles*. Downers Grove, Ill. : Inter—Varsity Press, 1984.

Faria, Stella, et alii, eds. *The Emerging Christian Woman*. Indore: Satprakashan Sanchar Kendra, 1984.

Hebblethwaite, Margaret. *Motherhood and God*. London: Chapman, 1984.

Jewett, Paul K. *Man as male and female*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1975 (a biblical study).

King, Ursula, ed. *Women in the World's Religions, Past and Present*. N. Y. : Paragon House, 1987.

LaPorte, Jean. *The Role of Women in Early Christianity*. New York/Toronto: Edwin Mellen Press, 1982.

Maertens, Thierry. *The Advancing Dignity of Woman in the Bible*. De Pere, Wis. : St. Norbert Abbey Press, 1969.

Moll, Helmut, ed. *The Church and Women*. San Francisco: Ignatius Press, 1988.

Ruether, Rosemary Radford, ed. *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster, 1979.

Ryrie, Charles Caldwell. *The Role of Women in the Church*. Chicago: Moody Press, 1978.

Schelkle, Karl Hermann. *The Spirit and the Bride: Woman in the Bible*. Collegeville, Minn.: The Liturg. Press, 1979.

Schuessler-Fiorenza, Elisabeth. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1989.

Stagg, Evelyn and Frank. *Woman in the World of Jesus*. Philadelphia: Westminster Press, 1978.

Storkey, Eliane. *What's Right with Feminism?* London: SPCK, 1987.

Swidler, Leonard. *Biblical Affirmation of Woman*. Philadelphia: Westminster Press, 1979.

Taward, George H. *Woman in Christian Tradition*. Notre Dame/London Univ. of Notre Dame Press, 1973.

Tellis-Nayak, Jessie B. ed. *Indian Womanhood: Then and Now*. Indore: Satprakashan Sanchar Kendra, 1983.

Ulanov, Ann Belford. *Receiving Woman. Studies in the Psychology and Theology of the Feminine*. Philadelphia: Westminster Press, 1981.

婚姻前的关系

Duval, Evelyn Millis. *Why Wait Till Marriage?* N. Y.: Association Press, 1965.

Humbert, A. "Les peches de sexualite dans le Nouveau Testament". *Studia Moralia* 8 (1970), 149—183.

Manning, Francis V. "The Human Meaning of Sexual Pleasure and the Morality of Premarital Intercourse". *Am. Eccl. Review* 165 (1971), 18—28; 166 (1972), 3—21; 302—319.

McCormick, Richard A. "The Physician and Teenage Sexuality", in *The*

Critical Calling. Washington: Georgetown University, 1989, 389—401.

Miles, Hervert J. *Sexual Understanding Before Marriage*. Grand Rapids, Mich. : Zondervan Publ. House, 1971.

Wright, H. Norman. *Premarital Counselling*. Chicago: Moody Press, 1978.

同性恋

Bell, Alan, and Weinberg, Martin S. *Homosexualities: A Study of Diversity Among Men and Women*. N. Y. : Simon and Schuster, 1978.

Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Univ. of Chicago Press, 1980.

Cahill, Lisa Sowle. "Moral Methodology: A Case Study". *Chicago Studies* 19 (1980), 171—187.

Cavanagh, John R. *Understanding the Homosexual*. Huntington, Ind. : Our Sunday Visitor, 1977.

Church Information Office. *Homosexual Relationships: A Contribution to Discussion*. London: Cio Publishing, 1979.

Coleman, Peter, *Gay Christians. A Moral Dilemma*. London: SCM, 1989.

Gilbert, Maurice. "La Bible et l'homosexualite", *Nov. Rev. Theol.* 109 (1987), 78—95.

Gramick, Jeannine, and Furey, Pat. *The Vatican and Homosexuality. Reactions to the "Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons"*. New York: Crossroad, 1988.

Hanigan, James P. *Homosexuality: The Test Case for Christian Sexual Ethics*. New York: Paulist Press, 1988.

Harvey, John F. *The Homosexual Person. New Thinking in Pastoral Care*. San Francisco: Ignatius Press, 1987.

Lovelace, Richard F. *Homosexuality and the Church*. London: The Lamp Press, 1979.

Martin, Del, and Lyon, Phyllis. *Lesbian Woman*. New York: Glide

Publications (A Bantam Book), 1972.

McDonald, Helen B. and Steinhorn, Andrey L. *Homosexuality. A Practical Guide to Counseling Lesbians, Gay Men, and Their Families*. New York: Continuum, 1990.

Moberly, Elizabeth. *Homosexuality: A New Christian Ethic*. Cambridge: James Clarke, 1983.

Mueller, Wunibald. *Homosexualitaet-eine Herausforderung fuer Theologie und Seelsorge*. Mainz: Matthias Gruenewald, 1986.

Nugent, Robert, ed. *A Challenge to Love. Gay and Lesbian Catholics in the Church*. New York: Crossroad, 1986.

Oraison, Marc. *The Homosexual Question*. London: Search Press, 1977.

Pittenger, Norman. *Time for Consent*. London: SCM Press, 1970.

Van den Aardweg, Gerald. *On the Origins and Treatment of Homosexuality*. N. Y. : Praeger Publ. , 1986.

Weinberg, Martin S. , and Bell, Alan P. , eds. *Homosexuality: An Annotated Bibliography*. New York: Harpers, 1972.

West, D. J. *Homosexuality*. Penguin Books, 1968.

婚姻

一般的婚姻问题

Bosler, Raymond T. *What They Ask about Marriage*. Notre Dame: Ave Maria Press, 1975.

D'Souza, Anthony A. *Happiness in Marriage*. New Delhi: Usha Publications, 1979.

Gager, Frederick von. *Marriage Partnership*. Westminster: Newman Press, 1966.

Gallagher, Charles A. , et alii. *Embodied in Love: Sacramental Spirituality and Sexual Intimacy. A New Catholic Guide to Marriage*. New York: Crossroad, 1989.

Harrington, Wilfrid J. *The Promise to love. A Scriptural View of Marriage*. London: G. Chapman, 1968.

Kasper, Walter. *Theology of Christian Marriage*. New York: Seabury Press. A Crossroad Book, 1980.

Mackin, Theodore. *What is Marriage? Marriage in the Catholic Church*. N. Y./Ramsey: Paulist Press, 1982.

Idem. *The Marital Sacrament. Marriage in the Catholic Church*. N. Y. / Ramsey: Paulist Press, 1989.

Malone, Richard, and Connery, John, eds. *Contemporary Perspectives on Christian Marriage, Propositions and Papers from the International Theological Commission*. Chicago, Ill. : Loyola Univ. , 1984.

Oraison, Marc. *Man and Wife: The Physical and Spiritual Foundations of Marriage*. N. Y. : Macmillan, 1969.

Schillebeeckx, Edward. *Marriage-Human Reality and Saving Mystery*. London: Sheed and Ward, 1988.

Selling, Joseph A. "Magisterial Teaching on Marriage 1880—1968. Historical Constancy or Radical Development?" *Studia Moralia* 28 (1990). 139—490.

Thomas, David M. *Christian Marriage: A Journey Together*. Wilmington, Del. : Michael Glazier, 1983.

Vereecke, Louis. "Marriage et plaisir sexual chez les theologiens de l'epoque modern (1300—1789)". *Studia Moralia* 18 (1980), 245—267.

Vollebregt, G. N. *The Bible on Marriage*. London: Sheed and Ward, 1965.

婚姻的单一性、离婚与再婚的问题

Basset, William W. , ed. *The Bond of Marriage: An Ecumenical and Interdisciplinary Study*. Univ. of Notre Dame Press, 1968.

Blum, William G. *Forms of Marriage: Monogamy Reconsidered*. Nairobi: AMECEA Gaba Publ. , 1989.

Brunzman, Barry. *New Hope for Divorced Catholics: A Concerned Pastor Offers Alternatives to Annulment*. San Francisco: Harper & Row, 1985.

Flood, Edmund. *The Divorced Catholic*. London: Collins, 1987.

Grib, P. J. *Divorce Laws and Morality*. Lanham, Md. : Univ Press of America, 1985.

Haering, Bernhard. *No Way Out? Pastoral care of the divorced and remarried*. Middlegreen; St. Paul, 1989.

Hastings, Adrian. *Christian Marriage in Africa*. London: SPCK, 1973.

Heth, William A., and Wenham, Gordon J. *Jesus and Divorce. Towards an Evangelical Understanding of New Testament Teaching*. London; Hodder and Stoughton, 1984.

Hillmann, E. *Polygamy Reconsidered: African Plural Marriage and the Christian Churches*. N. Y. Maryknoll, 1975.

Kelleher, Stephen J. *Divorce and Remarriage for Catholics?* Garden City, N. Y. Doubleday, 1973.

L'Abate, Luciano, and L'Abate, Bess. *How to avoid divorce*. Atlanta: John Knox Press, 1977.

Lachner, Gabriele. *Die Kirche und die Wiederheirat Geschiedener. Beitrage zur oekumenischen Theologie*. Vol. 21. Paderborn: Schoeningh, 1991.

Mackin, Theodore. *Divorce and Remarriage. Marriage in the Catholic Church*. New York/Ramsey: Paulist Press, 1984.

McCormick, Richard A. "Divorce, Remarriage and the Sacraments", in *The Critical Calling*. Washington: Georgetown University, 1989, 233—253.

Mueller, Karl. "Die Taufe Polygamer, ein ungeloesstes Problem". *Documenta Missionalia*, vol. 16; *Prospettive di missiologia oggi*. Roma: Universita Gregoriana, 1982, 217—240.

Noonan, John T., Jr. *Power to Dissolve: Lawyers and Marriages in the Courts of the Roman Curia*. Cambridge, Belknap, 1972.

Ripple, Paula. *The Pain and the Possibility: Divorce and Separation Among Catholics*. Notre Dame, Ind. : Ave Maria Press, 1984.

Robinson, Geoffry. *Marriage, Divorce and Nullity*. London: Chapman 1984.

Tierney, Terence E. *Annulment: Do you have a case?* New York: Alba House, 1978.

Wrenn, Lawrence, G., ed. *Divorce and Remarriage in the Catholic Church*. New York: Newman Press, 1973.

Idem. *Annulments*. Canon Law Society of America, 1972, rev. edition.

Young, James J., ed. *Divorce Ministry and the Marriage Tribunal*. New York/Ramsey: Paulist Press, 1982.

计划生育

Bayer, Edward J. *Rape Within Marriage. A Moral Analysis Delayed*. London: Lanham, 1985.

Billings, Evelyn, and Westmore, Ann. *The Billings Method: Controlling fertility without drugs or devices*. Richmond, Va.: Ann O'Donovan.

Dorairaj, Kathleen. *Teaching Natural Family Planning. A Guide for Fieldworkers*. New Delhi: Indian Social Institute, 1982.

D'Urser, Marie-Cecile. "Natural Regulation of Fertility. A Responsibility of Today's Church?" *Lumen Vitae* 41 (1986), 205—215.

Egner, G. *Contraception Vs. Tradition: A Catholic Critique*. N. Y.: Herder and Herder, 1967.

Ford, John C., et alii. *The Teaching of Humanae Vitae. A Defense*. San Francisco: Ignatius Press, 1988.

Guillebaud, John. *The Pill*. Oxford Univ. Press, 1987.

Hamel, Eduardus. "Conferentiae Episcopales et Encyclica Humanae Vitae". *Periodica* 58 (1969), 243—349.

Horgan, John, ed. *Humanae Vitae and the Bishops*. Shannon: Irish University Press, 1972.

Kippley, John F. *Birth Control and the Marriage Covenant*. Colleville, Minn.: The Liturgical Press, 1976.

Kippley, John and Sheila. *The Art of Natural Family Planning*. Cincinnati, Oh.: The Couple League, 1979.

Klostermann, A. M. J. *Family Planning and Christian Marriage*. Fontana Books, 1970.

Noonan, John T., Jr. *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ.

Press, 1986, enlarged edition.

Pyle, Leo, ed. Pope and Pill: *More documentation on the birth regulation debate*. London: Darton, Longman and Todd, 1968.

Rahner, Karl. "On the Encyclical *Humanae Vitae*". *Theological Investigations* XI, 1974, 263—287.

Roetzer, Josef. *Family Planning the Natural Way: A complete guide to the Sympto-Thermal Method*. Old Tappan, N. J. ; Fleming H. Revel, 1981.

Santamaria, J. N. , and Billings, John J. , eds. *Human Love and Human Life: Papers on Humance Vitae and the Ovulation Method*. Melbourne: The Polding Press, 1979.

Valsecchi, Ambrogiio. *Controversy: The birth control debate 1958—1968*. London: G. Chapman, 1968.

团体生活中的道德责任

权威和服从

Bedau, Hugo Adam, ed. *Civil Disobedience: Theory and Practice*. New York: Pegasus, 1969.

"Christian Obedience". *Concilium* 139 (9/1980).

Hall, Robert T. *The Morality of Civil Disobedience*. N. Y. ; Harper and Row, 1971.

Podimattam, Felix M. *Struggle for Justice and Responsible Disobedience*. Bangalore: Rego & Sons, 1988.

Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon, 1989.

Shannon, Thomas A. *Render Unto God: A Theology of Selective Obedience*. N. Y. / Ramsey: Paulist Press, 1974.

Shuster, George N. , ed. *Freedom and Authority in the West*. Notre Dame/London: Univ. of Notre Dame Press, 1967.

Sibley, Mulford O. *The Obligation to Disobey*. N. Y. ; The Council on Religion and International Affairs, 1970.

Simon, Yves R. *A General Theory of Authority*. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1962.

Todd, John M. , ed. *Problems of Authority*. London: Darton, Longman

and Todd, 1962.

Verghese, Paul. *The Freedom of Man. An Inquiry Into Some Roots of the Tension Between Freedom and Authority in Our Society*. Philadelphia: Westminster Press, 1972.

Zinn, Howard. *Disobedience and Democracy*. N. Y. : Random House, 1968.

家庭

Cox, F. d. *Human Intimacy, Marriage, the Family and its Meaning*. St. Paul, Minn. : West Publ. Co. , 1984.

Cretney, Stephen M. *Principles of Family Law*. London: Sweet and Maxwell, 1984.

“The Family in Crisis or in Transition.” *Concilium* 121 (1/1979).

Feucht, Oscar E. , ed. *Family Relationships and the Church*. Saint Louis/ London: Concordia, 1970.

Finley, Mitch and Kathy. *Christian Families in the Real World. Reflections on a Spirituality for the Domestic Church*. Chicago, III. : Thomas More Press, 1984.

Grams, Armin. *Changes in Family Life*. St. Louis/ London: Concordia, 1968.

Kesler, Jay. *Ten Mistakes Parents Make With Teenagers*. Brentwood, Tenn. : Wolgemuth & Hyatt, 1989.

Martin, Thomas M. *Christian Family Values*. Ramsey. N. J. : Paulist Press, 1984.

Moynagh, Michael. *Home to Home. Understanding the Family*. London: Daybreak, 1990.

Saxton, Stanley L. : Voydanoff, Patricia; and Zukowski, Angela Ann. *The Changing Family. Views from Theology and the Social Sciences*. Chicago: Loyola University, 1984.

Shorter, Eduard. *The Making of the Modern Family*. N. Y. : Basic Books, 1977.

Spencer, Anita. *Mothers are People Too. A Contemporary Analysis of*

Motherhood. Leonminster: Fowler Wright Books, 1984.

政治道德与公民的道德

Anderson, J. N. D. *Into the world: The need and limits of Christian involvement*. London: Falcon Books, 1968.

Boff, Leonardo and Clodovis. *Salvation and Liberation. In Search of a Balance between Faith and Politics*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1984.

Cullmann, Oscar. *The State in the New Testament*. N. Y. : Charles Scribner's Sons, 1956.

Davies, J. G. *Christians, Politics and Violent Revolution*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1976.

Dumas, Andre. *Political Theology and the Life of the Church*. Philadelphia: Westminster Press, 1978.

Fierro, Alfredo. *The Militant Gospel. A Critical Introduction to Political Theologies*. Maryknoll, N. Y. , Orbis, 1977.

Gutman, Amy, and Thompson, Dennis. *Ethics and Politics. Cases and Comments*. Chicago, III. : Nelson-Hall Publ, 1984.

Hampshire, Stuart, ed. *Public and Private Morality*. Cambridge: Univ. Press, 1978.

Hengel, Martin. *Christ and Power*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

Hertz, Karl H. *Politics is a Way of Helping People*. Minneapolis: Augsburg Publ. House, 1974.

Hinchliff, Peter. *Holiness and Politics*. London: Darton, Longman and Todd, 1982.

Langan, John. "Violence and Injustice in Society: Recent Catholic Teaching". *Theological Studies* 46 (1985), 685—699.

Maritain, Jaques. *Man and the State*. Univ. of Chicago Press, 1951.

Idem. *Scholasticism and Politics*. Garden City, N. Y. : Image Books, 1960.

Idem. *The Person and the Common Good*. Notre Dame, Ind. : Univ. of Notre Dame Press, 1966.

Idem. *Christianity and Democracy*. San Francisco: Ignatius Press,

1986.

Moltmann, Juergen. *On Human Dignity. Political Theology and Ethics*. London: SCM, 1984.

Mooney, Christopher F. *Public Virtue: Law and the Social Character of Religion*. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1986.

Neuhaus, Richard John. *Christian Faith and Public policy*. Minneapolis, Minn. : Augsburg Publ. House, 1977.

Riga, Peter J. *Give Unto Caesar What Are God's: The Christian and Political Life*. N. Y. : Exposition Press, 1973.

Schall, James V. *The Politics of Heaven and Hell. Christian Themes from Classical, Medieval and Modern Political Philosophy*. Lanham, N. Y. : University Press of America, 1984.

刑法

Crowe, M. B. "Theology and Capital Punishment". *Irish Theol. Quarterly* 31 (1964), 24—61; 99—131.

"The Death Penalty and Torture". *Concilium* 120 (10/1978).

Endres, Michael E. *The Morality of Capital Punishment. Equal Justice under the Law*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1984.

Gerber, Rudolph J. , and McAnany, Patrick D. *Contemporary Punishment*. Notre Dame/London: Univ. of Notre Dame, 1972.

McHugh, Gerald Austin. *Christian Faith and Criminal Justice*. New York/Ramsey: Paulist Press, 1978.

Molinski, Waldemar, ed. *Versoehnen durch Strafen? Perspektiven fuer die Straffaelligenhilfe*. Freiburg, Herder 1979.

Regan, Augustine. "The Problem of Capital Punishment". *Studia Moralia* 14 (1976), 209—237.

Speller, Adrian. *Breaking Out. A Christian Critique of Criminal Justice*. London: Hodder and Stoughton, 1986.

Stern, Paul C. , et alii, eds. *Perspectives of Deterrence*. Oxford Univ. Press, 1989.

战争与和平

Barclay, Oliver R., ed. *Pacifism and War*. Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1984.

Bauckham, Richard J., and Elford, R. John, eds. *The Nuclear Weapons Debate. Theological and Ethical Issues*. London: SCM, 1989.

The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response. The Pastoral Letter on War and Peace. Washington: United States Catholic Conference, 1983.

Finnis, John; Boyle, Joseph M.; and Grisez, Germain. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

Fisher, David. *Morality and the Bomb: An Ethical Assessment of Nuclear Deterrence*. New York: St. Martin's, 1985.

Helgeland, John; Daly, Robert; and Burns, J. *Christians and the Military*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

Heyer, Robert, ed. *Nuclear Disarmament. Key Statements of Popes, Bishops, Councils and Churches*. New York/Ramsey: Paulist Press, 1982.

Holmes, Robert L. *On War and Morality*. Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press, 1989.

Johnson, J. T. *Can Modern War Be Just?* New Haven: Yale Univ. Press, 1984.

Johnston, B. V. "Noncombattant Immunity: The Origins of the Principle in Theology and Law". *Studia Moralia* 24 (1986), 115—147.

Lawler, Philip F. *The Ultimate Weapon*. Chicago: Regnerey Gateway, 1984.

Macquarrie, John. *The Concept of Peace*. New York: Harper and Row, 1973.

Martino, Joseph P. *A Fighting Chance. The Moral Use of Nuclear Weapons*. San Francisco: Ignatius Press, 1988.

Musto, Ronald J. *The Catholic peace tradition*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1986.

Novak, Michael. *Nuclear Morality*. Nashville: Thomas Nelson, 1984.

O'Brien, William V. *The Conduct of Just and Limited War*. New York:

Praeger, 1981.

“Peace, Christianity and other Religions. Paix Christianism et les autres Religions. ”*Studia Missionalia* 38, 1989.

Pontifical Commission “Iustitia et Pax”. *Peace and Disarmament. Documents of the World Council of Churches and the Roman Catholic Church.* Vatican City, 1982.

Ramsey, Paul. *War and the Christian Conscience.* Durham, N. C. : Duke University Press, 1961.

Idem. *The Limits of Nuclear War.* N. Y. : The Council on Religion and International Affairs, 1968.

Russel, Frederick H. *The Just War in the Middle Ages.* Cambridge: University Press, 1977.

Schall, James B., ed. *Out of Justice, Peace.* Joint Pastoral Letter of the West German Bishops. *Winning the Peace.* Joint Pastoral Letter of the French Bishops. San Francisco: Ignatius Press, 1984.

Shannon, Thomas A., ed. *War or Peace? The Search for New Answers.* Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1980.

Sichol, Marcia W. *The Making of a Nuclear Peace. The Task of Today's Just War Theorists.* Washington: Georgetown Univ., 1990.

Swaim, J. Carter. *War, Peace and the Bible.* Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1982.

Swift, L. J. *The Early Fathers on War and Military Service.* London: Geoffrey Chapman, 1985.

Teichmann, Jenny. *Pacifism and the just war. A Study in applied philosophy.* Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Walzer, Michael. *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations.* N. Y. : Basic Books, 1977.

Yoder, J. H. *When War is Unjust.* Minneapolis: Augsburg Publ. House, 1984.

教会团体

Little, David; Kelsey, John; and Sacedina, Abdulaziz A. *Human*

Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty. Columbia, S. C. : Univ. of South Carolina, 1988.

Maritain, Jacques. *On the Church of Christ. The Person of the Church and Her Personnel*. Notre Dame/London: Univ. of Notre Dame, 1973.

McKenzie, John L. *Authority in the Church*. New York, Image Books, 1971.

Mooney, Christopher F. *Public Virtue. Law and the Social Character of Religion*. Notre Dame/London: Univ. of Notre Dame, 1986.

Mueller, Alois. *Obedience in the Church*. Westminster: Newman Press 1966.

Nicodemus, Donald E. *The Democratic Church*. Milwaukee: Bruce, 1969.

Rahner, Karl. "The Function of the Church as a Critic of Society". *Theological Investigations* XIII. London: Darton, Longman and Todd, 1974, 229—249.

Rausch, Thomas P. *Authority and Leadership in the Church. Past Directions and Future Possibilities*. Wilmington, Del. : Michael Glazier, 1988.

Suenens, Leon-Joseph. *Corresponsibility in the Church*. N. Y. Herder and Herder, 1968.

工作与财产

基督教社会教导

Antoncich, Ricardo. *Christians in the Face of Injustice. A Latin American Reading of Catholic Social Teaching*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1987.

Biffi, Franco. *The "Social Gospel" of Pape John Paul II*. A Guide to the Encyclicals on Human Work and the Authentic Development of Peoples. Rome: Lateran Univ. , 1989.

Brockmann, Norbert, and Piediscalzi, Nicholas, eds. *Contemporary Religion and Social Responsibility*. Staten Island, N. Y. : Alba House, 1973.

Clarke, Thomas E. , ed. *Above Every Name: The Lordship of christ and Social Systems*. New York/Ramsey: Paulist Press, 1980.

Curran, Charles E. *American Catholic Social Ethics. Twentieth-Century Approaches*. Notre Dame, Ind. : Univ. of Notre Dame, 1982.

Idem. *Tensions in Moral Theology*. Notre Dame, Ind. : Univ. of Notre Dame, 1988.

De Santa Ana, Julio. *Towards a Church of the Poor: The Work of an Ecumenical Group on the Church and the Poor*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1981.

Dorr, Donal. *Option for the Poor. A Hundred Years of Vatican Social Teaching*. Dublin: Gill and Macmillan, 1983.

Dussel, Enrique. *Ethics and Community*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1988.

Green, Robert W. , ed. *Protestantism, Capitalism, and Social Science: The Weber Thesis Controversy*. Lexington: D. D. Heath, 1973, second edition.

Hollenbach, David. *Justice, Peace, and Human Rights. American Catholic Social Ethics in a Pluralistic World*. New York: Crossroad, 1988.

Lane, Dermot A. *Foundations for a Social Theology. Praxis, Process and Salvation*. N. Y. : Paulist Press, 1984.

Longenecker, R. N. *New Testament Social Ethics for Today*. Grand Rapids, Mich. : Eerdmans, 1984.

Malherbe, Abraham J. *Social Aspects of Early Christianity*. Baton Rouge: Louisiana State Univ. Press, 1977.

McDonagh, Enda. *Social Ethics and the Christian*. Manchester: University Press, 1979.

Idem. *The Gracing of Society*. Dublin: Gill & Macmillan, 1989.

Messner, Johannes. *Social Ethics*. St. Louis/London: B. Herder Book Co. , 1965.

Mueller, Franz Hermann. *The Church and the Social Question*. Washington: American Enterprise Institute, 1984.

Novak, Michael. *Freedom with Justice*. Catholic Social Thought and Liberal Institutions. New York: Harper and Row, 1984.

Proclaiming Justice and Peace. Church Documents from John XXIII to

John Paul II, ed. by M. Walsh and B. Davies. London: Harper Collins, 1991 (also includes *Rerum Novarum* and *Quadragesimo Anno*).

工作的道德秩序

Argyle, Michael. *The Social Psychology of Work*. Harmondsworth, England: Penguin Books, 1972.

Baum, Gregory. *The Priority of Labour: A Commentary on 'Laborem Exercens'*. *Encyclical Letter of Pape John Paul II*. New York/Ramsey: Paulist Press, 1982 (includes the text of the encyclical).

Jonas, H. *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago, III. : The University of Chicago Press, 1984.

Preston, Ronald, ed. *Industrial Conflicts and Their Place in Modern Society*. London: SCM, 1974.

Redekop, John H., ed. *Labor Problems in Christian Perspective*. Grand Rapids, Mich. : W. B. Eerdmans 1972.

Savary, Louis M. *Man, His World and His Work*. New York/Glen Rock: Paulist Press, 1967.

Schumacher, E. F. *Good Work*. New York: Harper and Row, 1979.

Teilhard de Chardin, Pierre. *The Divine Milieu*. New York: Harper and Row, 1965.

"Unemployment and the Right to Work". *Concilium*160 (10/1982).

Wyszynski, Stefan Cardinal. *Work*. Chicago/Dublin: Scepter, 1960.

财产和社会经济

Benne, Robert. *The Ethic of Democratic Capitalism. A Moral Reassessment*. Philadelphia: Fortress, 1981.

Berenbeim, Ronald. *Corporate Ethics*. Research Report No. 900. N. Y. : The Conference Board, 1987.

Block, Walter. *The U. S. Bishops and Their Critics. An Economic and Ethical Perspective*. Vancouver, B. C. : Frazer, 1986.

Boerma, Conrad. *The Rich, the Poor-and the Bible*. Philadelphia: West-

minster Press, 1979.

Casey, John. *Ethics in the Financial Marketplace*. N. Y. : Scudder, Stevens & Clark, 1988.

Chafuen, Alejandro A. *Christians for Freedom: Late-scholastic Economics*. San Francisco: Ignatius Press, 1986.

Charlton, William; Mallinson, Tatiana; and Oakeshott, Robert. *The Christian Response to Industrial Capitalism*. London: Sheed and Ward, 1986.

Corson-Finnerty, Adam Daniel. *World Citizen. Action for Global Justice*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1982.

Cort, John C. *Christian Socialism. An Informal History*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1988.

Economic Justice for All. Pastoral letter on Catholic Social Teaching and the U. S. Economy. Washington: United States Catholic Conference, 1986.

Forell, George W. , and Lazareth, William H. , eds. *Corporation Ethics*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

Gannon, Thomas M. , ed. *The Challenge to the American Economy. Reflections on the U. S. Bishops' Pastoral Letter*. London: Collier Macmillan, 1986.

Gnuse, Robert. *You Shall not Steal. Community and Property in the Biblical Tradition*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1985.

Griffiths, Brian. *Morality and Market Place*. London: Hodder and Stoughton, 1982.

Idem. *The Creation of Wealth: A Christian's Case for Capitalism*. Downers Grove. III. : Inter-Varsity Press, 1984.

Greeley, Andrew M. *No Bigger than Necessary: An Alternative to Socialism, Capitalism and Anarchism*. N. Y. : Crossroad, 1989.

Hengel, Martin. *Property and Riches in the Early Church*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

Hindery, Roderich. "Applying Comparative Ethics to Multinational Corporations", in *Essays in Morality and Ethics*, ed. by James Gaffney. N. Y. / Ramsey: Paulist Press, 1980, 85—105.

- Johnson, Luke T. *Sharing Possessions: Mandate and Symbol of Faith*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- Keogh, James. *Corporate Ethics: A Prime Business Asset*. New York: The Business Roundtable, 1988.
- Kreider, Carl. *The Rich and the Poor. A Christian Perspective on Global Economics*. Ontario: Herald, 1987.
- Lamb, Matthew. *Solidarity with Victims*. New York: Crossroad, 1982.
- McLellan, David, and Sayers, Sean, eds. *Socialism and morality*. London: Macmillan, 1990.
- Meeks, M. Douglas. *God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- North, Gary. *An Introduction to Christian Economics*. Nutley, N. J. : Craig Press, 1973.
- Novak, Michael. *The Spirit of Democratic Capitalism*. N. Y. Simon and Schuster, 1982.
- Idem and Cooper, John, eds. *The Corporation. A Theological Inquiry*. Washington: American Enterprise Institute, 1981.
- Pawlikowski, John, and Senior, Donald. *Economic Justice. CTU's Pastoral Commentary on the Bishop's Letter on the Economy*. Washington: The Pastoral press, 1988.
- Pemberton, Prentiss L. , and Finn, Daniel Rush. *Toward a Christian Economic Ethics*. Oak Grove, Minn. : Winston Press, 1985.
- Peschke, Karl H. *Social Economy in the Light of Christian Faith*. Ordo Socialis No. 7. Trier: Paulinus Verlag, 1991.
- Rasmussen, Larry. *Economic Anxiety and Christian Faith*. Minneapolis: Augsburg Publ. House, 1981.
- Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge Univ. Press, 1982.
- Sen, Amartya. *On Ethics and Economics*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- Stevens, Edwards. *Business Ethics*. N. Y. / Ramsey: Paulist Press,

1979.

Thesing, Josef, ed. *Church and Economy. Common Responsibility for the Future of the World Economy*. Mainz: v. Hase & Koehler, 1987.

Urena, Enrique M. *Capitalism or Socialism. An Economic Critique for Christians*. Chicago: Franciscan Herald, 1981.

Velasquez, Manuel G. *Business Ethics. Concepts and Cases*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall, 1988.

Werhahn, Peter H. *The Entrepreneur. His Economic Function and Social Responsibility*. Ordo Socialis No. 4. Trier: Paulinus, 1990.

Wogaman, J. Philipp. *Christians and the Great Economic Debate*. London: SCM, 1977.

Idem. *Economics and Ethics. A Christian Enquiry*. London, SCM, 1986.

发展伦理

Agbasiere, Joseph Therese, and Zabajungu, Boniface K. , eds. *Church contribution to integral development*. Eldoret (Kenya): Amecea Gaba Publ. , 1989.

Adeney, Miriam. *God's Foreign Policy. Practical Ways to Help the World's Poor*. Grand Rapids, Mich. : Eerdmans, 1984.

Bauer, Gerhard. *Towards a Theology of Development: An Annotated Bibliography*. Geneva: Committee on Society, Development and Peace (SODEPAX), 1970.

Beckmann, David M. *Where Faith and Economics Meet: A Christian Critique*. Minneapolis: Augsburg Publ. House, 1981.

Berger, Peter. *Pyramides of Sacrifice*. New York: Basic Books, 1974.

Block, Walter, and Shaw, Donald. *Theology, Third World Development and Economic Justice*. Vancouver: Fraser Institute, 1985.

Damadu, Ukandi G. , et alii. *Development Paths in Africa and China*. London: Macmillan, 1976.

Dhavamony, Mariasusai, ed. *Evangelization, Dialogue and Development*. Rome: Gregorian University, 1972.

Dorr, Donal. *Spirituality and Justice*. Dublin: Gill and Macmillan, 1984.

Elliott, Charles. *The Development Debate*. London: SCM, 1971.

Goulet, Denis. *The Cruel Choice: A New Concept in the Theory of Development*. N. Y. Atheneum, 1978.

Lewis, John P. *Strengthening the Poor: What Have We Learned?* Washington: Overseas Development Council, 1988.

Lewis, John P. , and Kallab, Valeriana, eds. *Development Strategies Reconsidered*. Washington: Overseas Development Council, 1988.

McGinnis, James B. *Bread and Justice: Toward a New International Economic Order*. New York/Ramsey: Paulist Press, 1979.

Mehmet, Ozay. *Economic Planning and Social Justice in Developing Countries*. N. Y. : St. Martin's Press, 1978.

Mooneyham, W. Stanley. *What do you say to a hungry world?* Waco, Texas: World Books, 1975.

Nelson, Jack A. *Hunter for Justice: The Politics of Food and Faith*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1980.

Sauvant, Karl P. , and Lavipour, Farid G. , eds. *Controlling Multinational Corporations*. Boulder, Colorado: Westview, 1976.

Shaw, Timothy M. , and Heard, Kenneth A. , eds. *The Politics of Africa. Dependence and Development*. Essex: Longman & Dalhousie Univ. Press, 1982.

Taylor, Michael. *Good for the Poor: Christian Ethics and World Development*. London: Mowbray, 1990.

Vaughan, N. B. Y. *The Expectation of the Poor: The Church and the Third World*. London: SCM, 1972.

Ward, Barbara. *The Angry Seventies. The Second Development Decade: A Call to the Church*. Rome: Pontifical Commission Justice and Peace, 1970.

解放神学

Boff, Leonardo and Clodovis. *Introducing Liberation Theology*. Mary-

knoll, N. Y. : Orbis Books, 1987.

Dussel, Enrique. *Ethics and the Theology of Liberation*. Maryknoll N. Y. : Orbis Books, 1978.

Eagleson, John and Scharper, Philip. *Puebla and Beyond*. Maryknoll N. Y. : Orbis Books, 1979.

Gibellini, Rosino. *The Liberation Theology Debate*. Maryknoll: Orbis Books, 1988.

Goulet, Denis. *A New Moral Order. Studies in Development Ethics and Liberation Theology*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1974.

Hennelly, Alfred. *Theology for a Liberating Church*. Washington: Georgetown Univ. , 1989.

Idem. *Liberation Theology: A Documentary History*. Maryknoll, N. Y. : Orbis, 1990. (includes Medellin, Puebla and the two documents of the Congr. for the Doctrine of the Faith of 1984 and 1986.)

Kee, Alistair. *Marx and the Failure of Liberation Theology*. London: SCM Press, 1990.

Levi, Werner. *From Alms to Liberation: The Catholic Church, the Theologians, Poverty and Politics*. N. Y. : Praeger, 1989.

Lohfink, Norbert. *Option for the Poor. The basic principles of liberation theology in the light of the Bible*. Barkley, Ca. : Bibel Press, 1987.

Moreno, Francisco. *Moral Theology from the Poor*. Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 1988.

Novak, Michael. *Will it Liberate? Questions About Liberation Theology*. N. Y. / Mahwah: Paulist Press, 1986.

Schall, James V. *Liberation Theology in Latin America. With selected essays and documents*. San Francisco: Ignatius Press, 1982.

Schottroff, Luisa, and Stegemann, Wolfgang. *Jesus and the Hope of the Poor*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1986.

Swomley, John M. *Liberation Ethics*. London: Collier-Macmillan, 1972.

Trujillo, Alfonso Lopez. *Liberation or Revolution? An Examination of the Priest's Role in the Socioeconomic Class Struggle in Latin America*. Hun-

tington : Our Sunday Visitor, 1977.

Witvliet, Theo. *A Place in the Sun. Liberation Theology in the Third World*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books.

生态学

Auer, Alfons. *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur oekologischen Diskussion*. Duesseldorf: Patmos, 1984.

Birch, Charles; Eakin, William; and McDaniel, Jay B. , eds. *Liberating Life. Contemporary Approaches to Ecological Theology*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1990.

Brown, Lester R. ; Flavin, Christopher; and Postel, Sandra. *Saving the Planet — How to Shape an Environmentally Sustainable Global Economy*. A Publication of the Worldwatch Institute. N. Y. : Norton and Co. , 1991.

Clark, Stephen R. L. *The Moral Status of Animals*. Oxford Univ. Press, 1984.

Cobb, John B. *Is It Too Late? A Theology of Ecology*. Beverly Hills: Bruce, 1972.

Cosmao, Vincent. *Changing the World. An Agenda for the Churches*. Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1984.

Eckholm, Erick P. *Down to Earth: Environment and Human Needs*. London: Pluto Press, 1982.

Francis, John, ed. *Facing Up to Nuclear Power*. Edinburgh: St. Andrew Press, 1976.

Glacken, Clarence. *Traces on a Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Time to the Nineteenth Century*. Berkeley: Univ. of California, 1967.

Goodpaster, K. E. , and Sayre, K. M. *Ethics and Problems of the 21st Century*. Notre Dame/ London: Univ. of Notre Dame, 1979.

Hart, John. *The Spirit of the Earth. A Theology of the Land*. Leonminster: Fowler Wright, 1984.

Hessel, Dieter T. , ed. *For Creations's Sake: Preaching, Ecology and Justice*. Philadelphia: Geneva, 1985.

Kohak, Erazim. *The Embers and the Stars. A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature.* Chicago, Ill. : The Univ. of Chicago Press, 1984.

Krolzik, Udo. *Umweltkrise-Folge des Christentums?* Stuttgart: Kreuz Verlag, 1980.

Laslo, Erwin, et alii. *Goals for Mankind. A Report to the Club of Rome on the New Horizons of Global Community.* New York: Dutton, 1979.

Leonard, H. Jeffrey, et alii. *Environmental and Anti-Poverty Strategies for the 1990s.* Washington: Overseas Development Council, 1989.

Ornstein, Robert, and Ehrlich, Paul. *New World, New Mind: Moving toward Conscious Evolution.* N. Y. : Doubleday, 1989.

Passmore, John. *Man's Responsibility for Nature.* New York: Charles Scribner's Sons, 1974.

Regan, Tom, ed. *The Struggle for Animal Rights.* Clarks Summit, Pa. : ISAR, 1987.

Santmire, H. Paul. *The Travail of Nature. The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology.* Philadelphia: Fortress Press, 1985.

Sieger Derr, Thomas. *Ecology and Human Liberation.* London: WSCF Book, 1973.

Sorell, Roger D. *Saint Francis of Assisi and Nature: Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment.* Oxford Univ. Press, 1988.

Steck, Odil Hannes. *World and Environment.* (Biblical Encounter Series). Nashville: Abingdon, 1978.

索 引^①

- Abandoned goods, 被遗弃的物品、废弃物品, 11, 2, 2.
- Abdominal pregnancy, 腹腔妊娠, 7, 3, 2.
- Abduction, 诱拐, 9, 3, 2.
- Abortion, 堕胎, 7, 5, 2, 3; concept, 概念; excommunication for, 因之而绝罚; indications, 理由, 7, 5, 2, 3; morality, 道德问题; therapeutic, indirect, 治疗性的、间接的堕胎, 7, 3, 2, 3; direct, 直接的, 7, 5, 2, 3.
- Abraham, 亚巴郎, example of faith, 信德的榜样, 1, 1, 1.
- Abstinence, 守斋, precept of the Church, 教会规戒, 5, 3, 2.
- Accession, 增益, 11, 2, 2.
- Accidents, liability for, 为事故要负的责任, 11, 2, 4.
- Accused, denial of accusation, 被告否认犯法行为, 8, 2, 3.
- Acedia, 懦弱, 2, 3, 3.
- Acrobatics, 杂技, morality, 道德性, 7, 4.
- Addiction, 上瘾, 7, 2, 5.
- Adultery 通奸, 9, 2, 4, 4; reason for denial of marriage debt, 可以是拒绝夫妻性爱的理由, 9, 3, 4, 2.

① 数字表示章节, 如: “11, 2, 2”表示“第 11 章第 2 节第 2 段”, “0”表示“导言”。

Agape, 仁爱、慈爱、博爱、圣爱, 3, 1, 1; integration of sexual love with a-gape, 性爱应在仁爱中找到整合, 9, 2, 4.

Aggression, 侵略, defence against unjust 抵抗不公正的侵略, 7, 5, 3; 10, 3, 4, 2; war of, 侵略性的战争, 10, 3, 4, 2.

AIDS, 艾滋病, duty to avoid contagion, 避免传染的义务, 7, 4, 2; 9, 2, 5; 9, 3, 4, 2; duty to treat victims, 治疗患者的义务, 6, 1, 3, 2; 7, 4, 2; revelation of it to others, 向别人揭露, 8, 1, 3, 2.

Alcoholics Anonymous, “无名酒鬼”(戒酒组织), 7, 3.

Alcoholism, 酒精中毒症, 7, 2, 5; cause of traffic accidents, 交通事故的原因, 7, 2, 5; causes and remedies, 来源和补救之道, 6, 1, 3, 1; 7, 2, 5.

Alms-giving, 施舍, 6, 2.

Ambition, inordinate, 不正轨的雄心, 8, 1, 2, 1.

Amniocentesis, 羊水测验, 7, 3, 4.

Amor complacentiae, 欣赏之爱, Amor concupiscentiae, 欲求之爱, Amor benevolentiae, 仁慈之爱, 3, 1.

Amplexus reservatus, 保留的拥抱. 9, 3, 3, 4.

Amulets, 护身符, 4, 3, 3.

Angels, 天使、天神, veneration of, 恭敬天使, 4, 1, 3.

Animals, 动物, appropriation of wild or straying, 占有野生动物或走失的动物, 11, 2, 2, 3; responsible care for, 照顾动物, 12, 3, 5; restitution for damages caused by domestic, 为家畜造成损失的赔款, 11, 5, 2; rights of, 动物的权利, 12, 3, 5.

Animation of the embryo, 胚胎的激活与受灵魂之时刻, delayed animation and therapeutic abortion, 延迟的激活与治疗性堕胎, 7, 5, 2, 3; time of, 受灵魂的时刻, 7, 5, 2, 3.

Annulment, 取消, of contracts with minors, 与儿童合同的取消, 11, 2, 2, 3; of vows (indirect), 圣愿的取消(间接) 5, 4, 4.

Anointing of the sick, 病人傅油圣事, assistance for the sick and dying through, 通过此圣事而帮助病人, 7, 6; duty to receive it, 接受圣事的义务, 5, 2, 2; ecumenical sharing in, 通过此圣事表达大公合一精神, 1, 3, 5, 2.

Anonymous denunciation, 无名的诽谤, 8, 1, 3.

Anthropological sciences as source of natural law, 人类学是自然法之根

源,0.

Anxiety, existential, 人的焦虑, result of lack of faith, 缺乏信仰的后果, 1, 4, 2.

Apologetics, false, 不妥当的辩护, to be declined, 要拒绝, 10, 4, 1, 4.

Apostasy, 叛教, 1, 4, 3.

Apostolate of charity, 慈善工作, 6, 2; 10, 4, 3; 10, 4, 2; 11, 3, 4, 2.

Appendix, incidental removal, 盲肠, 7, 3, 1, 4.

Arms race, 军备竞赛, to be arrested, 必须控制, 10, 4, 2.

Artificial insemination, 人工授精, 7, 3, 2, 4.

Artificial means of birth control, 人工的计划生育方法, 9, 3, 3, 3.

Assensus religiosus, 敬重的随从, 1, 3, 6.

Astrology, 占星术, 4, 3, 3.

Atheism, 无神论, 1, 4, 2.

Atomic warfare, 核战争, 10, 3, 4, 3.

Atonement for criminal offences, 为犯罪行为做补赎, 10, 3, 3, 5.

Attention, 注意、专心, condition for prayer 祈祷的前提, 5, 1, 3; required for holy Mass, 在弥撒中的专心, 5, 2, 1.

Authority, 权威, biblical teaching, 圣经关于权威的说法, 10, 1, 2, 1; concept, 概念, 10, 1, 2; demand of the common good, 公益的需要, 10, 1, 1, 3; exercise in a spirit of service, 以服务的精神施行权威, 10, 1, 2, 3; functions, 功能, 10, 1, 2; necessity, 必要性, 10, 1, 2.

Authority of the Church, 教会的权威, in doctrinal matters, 在教义问题上, 1, 3, 6; 10, 4, 2; in matters of Church order, 在教务问题上, 1, 3, 6.

Autografts, 自体移植, 7, 3, 2, 2.

Autonomy, unwarranted modes. 自立的不妥当形式, pride, 骄傲, 1, 4, 1; secularism, 世俗主义, 1, 4, 2, 2.

Avarice, 贪婪, 11, 2, 3, 3.

Bankruptcy, 破产, 11, 2, 4, 2; 11, 3.

Baptism. 圣洗、洗礼, duty to receive it, 接受它的义务, 5, 2, 2; faith required in emergency, 在紧急情况中必须有的信仰, 1, 3, 1.

Baptism of infants, 婴儿受洗, 5, 2, 2.

Barbiturates, 巴比妥类, 7, 2, 5.

Beauty culture, 健美文化, 9, 2, 1, 1.

Beginning of human life, 人生的开始, 7, 5, 2, 3.

Believers, 信徒, duties towards the Church, 信徒对教会的义务, 10, 4, 2.

Bequests in favour of pious Causes, 利教会的遗嘱, to be respected, 必须尊重, 11, 2, 2, 3.

Betrothal, 参见 Engagement time.

Betting contracts, 打赌合同, obligation, 约束力, 11, 2, 2, 3.

Bible, 参见 Holy Scripture.

Billings method, 一种避孕方法, 9, 3, 3, 2.

Biphasic record, 月经纪录, 9, 3, 3, 2.

Birth anomalies, 天生畸形儿, duty of treatment and limits, 治疗的义务与限度, 7, 3, 1, 2.

Birth control, 计划生育, controverted means, 被争论的方法, 9, 3, 3, 3; justification, 合理性, 7, 4; 9, 3, 3, 1; natural family planning, 自然计划生育方法, 9, 3, 3, 2. Bishops, see Clerics.

Blasphemy, 亵渎、亵圣, 5, 5, 1.

Blessed Sacrament, 参见 Eucharist.

Blind obedience, 盲目的服从, 10, 1, 3; 10, 3, 4, 3.

Body, Christian view, 基督信仰对身体的看法, 7, 1.

Books, forbidden, 禁书, 1, 3, 4.

Breviary, 参见 Divine office.

Bribery 贿赂, to be declined, 必须拒绝, 10, 3, 3, 2; to be penalized, 必须惩罚, 10, 3, 2; 10, 3, 5, 3.

Burden attached to a contract, 合同带来的负担, 11, 2, 2, 3.

Burglary, 盗窃, 11, 2, 4, 4.

Burial, ecclesiastical, 教会葬礼, loss of right for suicides, 自杀者与获得教会葬礼的权利, 7, 5, 1.

Buying and selling, 买卖, 11, 2, 2, 3.

Caesareans, 剖腹产、剖腹手术, 7, 3, 2, 3; reason for hysterectomy, 7, 3, 2, 2.

Calumny, 诽谤, 8, 1, 3.

Cancer patients, 癌症患者, nursing of incurable, 照顾无法治疗的患者, 7,

3,1,2.

Cannabis,大麻,7,2,5.

Canonical form of marriage,教会法定的婚姻形式,9,3,2; dispensation,豁免,9,3,3; exceptions from,例外,9,2,4,3.

Canon law 教会法、天主教法典, function in the Church,在教会中的作用,10,4,1,4.

Capital and labour,劳方与资方, social partner forces,劳资双方在社会上的伙伴关系,11,1,4.

Capitalism,资本主义, social theory,作为社会理论的资本主义,11,3,1; 7,3,2; influence on trade unions,对工会的影响,11,1,4.

Capital punishment,死刑,10,3,3.

Caresses,爱抚, in premarital relations,在婚前关系中,9,2,4,1; 9,2,4,2; in married life 在婚姻生活中,9,3,4,3.

Castration,阉割,7,3,2,2.

Celibacy,为天国的独身生活, agape as its soul,以仁爱为核心,9,2,4,1; need of vigilance in fantasy life in celibacy,必须注意自己的想象与幻想,9,2,2; recommendation by Scripture,圣经推荐的,9,1,1.

Charity,仁慈、哀襟, corporeal and spiritual works of,形哀与神哀的善工,6,2; manner of charitable help,施行慈善协助的风格,6,2; sacrament of salvation,得救的圣事,6,3; works of, task of Christian community,基督信徒团体的任务是慈善工作,6,2,10,4,1,3; see also Love.

Charms,咒语,4,3,3.

Chastity, virtue,贞洁之德,9,2,1,2.

Children. 孩子, capacity of contracting,建立合同的能力,11,2,2,3; desirable number,儿女的理想数字,9,3,3,1; duties towards parents,对父母的义务,10,2,4; parental duties towards children,父母对孩子的义务,10,3,4,2; protection against premature labour,保护孩子过早参与劳动,11,1,3,3; right to inheritance,继承的权利,11,2,2,3; rights 权利,10,2,3,3.

Christ,基督, focal point of history,历史的焦点,11,1,2; followed in faith,在信仰中跟随他,1,1,2,2; 1,2; object of faith,信仰的对象 1,1,2,2; object of worship,朝拜的对象,4,1,1; pioneer of faith,信仰的先驱,1,2; united with the Christian in love,在爱内与信徒合一,3,1,1,2.

Church, 教会, educational rights, 教育权利, 10, 2, 3, 4; 10, 4, 3; functions and duties, 作用与义务, 10, 4, 1; public teaching office in matters of morals, 在道德问题上有公开的训导当局, 10, 4, 3, 1; teaching authority in faith and morals, 在信仰和道德问题上有训导权, 1, 3, 6; 10, 4, 1.

Church and state relation, 教会与国家的关系, 10, 4, 3.

Citizens, 公民, duties, 义务, 10, 3, 5.

Civic responsibility, 公民的责任, 10, 3, 5.

Civil marriage, 民法上的婚姻, dispensation from the canonical in cases of, 某些民法婚姻可以豁免教会法的婚姻, 9, 3, 3.

Clerics, 神职人员、圣职人员, duties and functions, 义务和功能, 5, 1, 2; 5, 2, 4; 10, 4; reverence for, 获得尊敬, 5, 5, 2; right to material sustenance, 对于物质上获得支持的权利, 10, 4, 2; unbecoming conduct, 不妥当的行为, 5, 5, 4; 10, 4, 1; unworthy treatment, 不尊敬的对待, 5, 5, 3.

Closed shop, 只雇佣工会会员的劳资协议, 11, 1, 4.

Clothing, 衣服, hygiene in, 与卫生, 7, 2, 3; modesty in, 衣服与节制, 9, 2, 1.

Cocaine, 可卡因, 7, 2, 5.

Codetermination of workers, 工人参与决策, 11, 1, 5.

Co-education, 男女一起受教育, 9, 1, 2.

Coercion, 强迫, not incompatible with love, 强迫与仁爱不是完全对立的, 6, 1, 2, 2; right of authority to, 权威有施行强迫的权利, 10, 1, 2.

Cold war, 冷战, 10, 3, 4, 2.

Common good, 公益, duty of citizens to promote it, 公民有促进公益的义务, 10, 3, 2; 10, 3, 5; nature, 公益的本质, 10, 1, 1, 2; purpose of the state, 国家的目的是公益, 10, 3, 1; to be served by the economy, 经济必须为公益, 11, 3, 2.

Communications media, 参见 Mass Media.

Communism, 共产主义, contested by Christian social teaching, 与基督教社会教导, 11, 2; see also Marxism.

Communion, Holy, 圣体圣事, admission of partners of invalid marriages to, 让婚姻无效的夫妻领圣体的问题, 9, 3, 2, 3; duty to receive it, 领圣体的义务, 5, 2, 2; duty to secure the state of grace, 确保恩宠状态的义务, 5, 2, 3.

Commutation, 转变, of vows, 圣愿的转变, 5, 4, 4; of promissory oaths, 转变承诺性的誓言, 8, 3.

Commutative justice, 交换正义, nature, 其本质, 6, 3, 3; criterion for the just wage, 公正工资的标准, 11, 1, 3, 2.

Compensation for expropriated property, 为征用的财产的赔偿, 11, 3, 4.

Competition, 竞争, need of controls, 竞争需要控制, 11, 3, 2; regulative function in the economy, 在经济中的调整作用, 11, 3, 2.

Complicity in unjust damage and duty of restitution, 在不义损害中的合作与赔偿之义务, 11, 2, 5, 2.

Concealment of faith, 隐瞒自己的信仰, 1, 3, 2.

Concealment of truth, 隐瞒真理, through false speech, 通过假言辞隐瞒真理, 8, 2, 3; through mental reservation, 通过心中保留而隐瞒真理, 8, 2, 3.

Concubinage, 一夫多妻、同居, 9, 2, 4, 3; 9, 3, 2, 5.

Condom, 避孕套, 9, 3, 3, 3.

Confession, 圣功、告解、和好圣事, duty to annual, 一年一次办告解的义务, 5, 2, 2.

Confessional secret, 告解的秘密, 8, 4, 1.

Confirmation 坚振圣事, duty to receive it, 接受它的义务, 5, 2, 2.

Conflict of duties in matters of birth control, 在避孕问题上有双重义务的冲突, 9, 3, 3, 4.

Conjugal act, 夫妻行为, right to it and excuses, 对夫妻性爱的权利与例外, 9, 3, 4, 1; 10, 2, 2.

Conjugal love, 夫妻之爱, agape as sustaining force, 仁爱是夫妻之爱的基本力量, 9, 2, 3; 9, 2, 4, 1; care for, 注意夫妻之爱, 9, 4; expressed in the marital act, 夫妻之爱在夫妻行为中受到表达, 9, 1, 3; purpose of marriage, 夫妻之爱是婚姻的目的之一, 9, 3, 2, 1.

Conscientious objection against war, 在良心反对战争, 10, 3, 4, 4.

Consecrated persons, reverence for, 尊敬圣职人员与修道人员, 5, 5, 2.

Consumer ethics. 消费伦理, 11, 3, 2, 3.

Contagious disease, 传染病, duty to avoid contagion, 避免传染的义务, 7, 4; 9, 2, 5; 9, 3, 4.

Contempt for others, 看不起他人, 8, 1, 3.

Contraception, see Birth control.

Contracts, 合同, capacity of contracting parties, 建立合同双方的能力, 11, 2, 2, 3; formal and informal contract, 正式和不正式的合同, 11, 2, 2, 3; object, 合同的对象, 11, 2, 2, 3; obligations arising from, 来自合同的义务, 11, 2, 2, 3; requirements for consent, 同意之前提, 11, 2, 2.

Contributive justice, 分配性的正义, 6, 3, 3.

Contumely, 傲慢, 8, 1, 3.

Conversion, 归依, readiness to it, 愿意归依, demand of faith, 信仰的要求, 1, 1; 1, 2, 1; demand of Christian hope, 基督徒希望的要求, 2, 1, 1.

Cooperation, between Christians in practical matters, 基督徒在实际事务中的合作, 1, 3, 5, 2; between clergy and bishop, 司铎和主教之间的合作, 10, 4, 1, 4.

Cooperation in, 合作于, defamation, 诽谤, 8, 1, 3, 2; illicit operations, 不合法手术, 7, 3, 1, 5; unjust damage and duty of restitution, 合作于不正义的损失与赔偿的义务, 11, 2, 5, 3.

Copyright, 版权, proprietary title, 所有权, 11, 2, 2, 1; violation equivalent to theft, 侵犯版权等于盗窃, 11, 2, 4, 4.

Corporal works of mercy, 物质性的仁慈善工、形哀善工、哀襟七端, 6, 2.

Correction, 纠正, of children, 对孩子的纠正, 10, 2, 3, 1; of law breakers, 犯法者的纠正, 10, 3, 3, 5; see also Fraternal correction.

Crack, 纯可卡因, 7, 2, 5.

Creation, see Nature.

Creative discipleship, 创造性地跟随基督, 2, 2, 4.

Credulity, 轻信, sin against faith, 违反信仰的罪, 1, 4, 1.

Crimes against humanity, 违反人道主义的罪行, forced experimentation on prisoners, 强迫囚犯参与实验, 7, 3, 3; immoral means of warfare, 不道德的战争手段, 10, 3, 4, 3; torture, 拷问、虐待, 7, 4, 2.

Criminal jurisdiction of the state, 国家对犯法行为的审判权, 10, 3, 3, 5.

Criminality, fostered, 犯罪行为受鼓励, by disturbed social conditions 因不妥当的社会环境受鼓励, 10, 3, 3, 5; by unemployment, 因失业, 11, 1, 3.

Criterion of the moral norm, 道德原则的准绳, 0.

Criticism, 批评, 8, 1, 2, 3; 8, 2, 2, 1; 10, 1, 2, 3; 10, 4, 1.

Criticism of religion, 对宗教的批判, by atheism, 无神论, 1, 4, 2; by Marxism, 马克思主义, 2, 1; by secularism, 世俗主义, 1, 4, 2; result of prejudice, 成见的结果, 3, 3.

Cruelties, 残酷行为, prevention of, 防备, against animals, 对动物, 12, 3, 4; against humans, 对人的残酷行为, 7, 4, 2.

Cult, 参见 Worship.

Culture, 文化, care for it, task for the state, 照顾文化是国家的任务, 10, 3, 3, 3; Cursing, 诅咒, 5, 5, 1.

Customs, relevance for moral norms, 习惯对道德原则的影响, 9, 2, 1; 9, 2, 4, 2.

Damage, 参见 Unjust damage.

Dancing, 跳舞, 9, 2, 1, 2; 9, 2, 4, 1.

Dating, (与异性)约会, 9, 2, 4, 1; 9, 2, 4, 2; role of erotic fantasies in, 在约会中的性幻想, 9, 2, 2.

Deacons, 参见 Clerics.

Death, 死亡, Christian understanding of, 基督教对死亡的理解, 7, 3, 1, 4; 7, 6; desire of, 对死的渴望, 7, 6; moment of, 死亡的时刻, 7, 3, 2.

Death penalty, 死刑, 10, 3, 3.

Debt, conjugal, 夫妻之间的任务、夫妻之爱, 9, 3, 4, 1.

Debt question, 债务问题, international, 国际的, 11, 3, 4.

Debts, 债务, prescription, 时效, 11, 2, 2, 4; refusal to pay, 拒绝还债, basis for the duty of restitution, 还债义务的基本, 11, 2, 5, 1; equivalent to theft, 等于盗窃, 11, 2, 4, 4; ground for occult compensation, 秘密补偿的理由, 11, 2, 4, 5.

Defamation, 诋毁, 8, 1, 3.

Defence, military, 国防, right and limits, 权利与限度, 10, 3, 4, 2; 10, 3, 5.

Democracy, 民主, 10, 3, 1; in public life 在公共生活中的民主, 10, 3, 2; 11, 3, 3; in trade unions, 在工会中的民主, 11, 1, 4; supported by private ownership, 私有制肯定民主, 11, 2, 1.

Denial of faith, 否认信仰, 0.

Denunciation of faults to authorities, 向权威回报问题, 8, 1, 2, 3; 8, 1, 3, 2.

Desecration of sacred places, 神圣场所的亵渎, 5, 5, 3.

Desire 欲望, sinful, 有罪的欲求, in matters of chastity, 在贞洁上的有罪欲求, 9, 2, 2.

Despair, 失望, 2, 3, 2.

Destiny of man, 参见 Ultimate end.

Deterrence, 遏止、威慑, of crime, 遏止犯法行为, 10, 3, 5; of nuclear aggression. 威慑核侵略, 10, 3, 4, 3.

Detraction, 贬低, 8, 1, 3.

Development aid, 发展协助, assistance in education, form of, 在教育上的协助, 11, 3, 3, 3; 11, 3, 4, 2; obligation of wealthy nations, 富有国家的义务, 11, 2, 3, 3; 11, 3, 4, 2.

Dichotomy, 二元分裂, false, between religion and service to the world, 在宗教与世俗服务之间的分裂是不妥当的, 0; 11, 3, 4, 2.

Direct/indirect, 直接/间接, abortion, 堕胎, 7, 5, 2, 3; euthanasia, 安乐死, 7, 5, 2, 2; killing, 杀死, 7, 5; sterilization, 绝育, 7, 3, 2, 2.

Discriminating use of weapons, 使用武器时需要有辨别, 10, 3, 4, 3.

Discrimination against women, 对妇女的歧视, countered by Christian missions, 基督宗教的传教运动克服了对妇女的歧视, 1, 3, 3, 2; in history, 在历史上, 9, 1, 5; to be remedied 必须反对, 6, 3, 5; 9, 2, 3, 4; 10, 1, 1, 3.

Dishonour, 不尊敬, to God, 对上主, 5, 5, 1; to men, 对人, 8, 1, 3.

Disobedience, 不服从, civil, 公民的不服从, 10, 3, 5, 2; for the sake of conscience, 由于良心的理由, 10, 1, 3, 2; 10, 2; of children to parents, 孩子对父母的不服从, 10, 2, 4; to unjust state authority, 对于不公正国家权威的不服从, 10, 3, 6, 2; to unjust military orders, 对于不公正军事命令的不服从, 10, 3, 5.

Disparity of cult, 信仰不同, marriage impediment, 婚姻阻碍, 10, 3, 4, 2.

Dispensation, 豁免, from fast and abstinence, 守斋与禁食的豁免, 5, 3, 2; from promissory oaths, 承诺性誓言的豁免, 8, 3; from servile work on Sundays, 主日不能劳动的豁免, 5, 3, 1, 4; from Sunday Mass, 参与主日弥撒的豁免, 5, 3, 1, 3; from vows, 圣愿的豁免, 5, 4, 4; in mixed marriages, 混合婚姻中的豁免, 9, 3, 2, 5.

Dissent, 不同意, theological, 神学上的不同意, justification and limits. 合理性与限度, 1, 3, 6.

Distractions, 分心, in prayer, 祈祷中的分心, 5, 1, 3; in Sunday Mass, 主日

弥撒中的分心, 5, 2, 1, 3.

Distributive justice, 分配正义, 6, 3, 3.

Divination, 算命, 4, 3, 3.

Divine office, 日课, duty of clerics to pray it, 神职人员有念日课的义务, 5, 1, 2; 10, 4, 1, 3; not invalid because of distractions, 念日课不会因分心而成为无效的, 5, 1, 3.

Divine virtues, 参见 Theological virtues.

Divining rod, 测水源用的占卜杖, 4, 3, 3.

Divorce, 离婚, cause of poverty of single-parent families 单一家长家庭贫困的原因, 10, 2, 3, 1; contrary to the nature of marriage, 违反婚姻的本质, 9, 3, 2, 3; pastoral considerations, 牧灵的考虑, 9, 3, 2, 3; separation from bed and board, 分居, 9, 3, 2, 3.

Divorce, civil, 民法上的离婚, right to sue for it for serious reasons. 为了重大的理由, 人们有权利在法律上要求它, 9, 3, 5, 2.

Domestic servants, 家庭中的仆人, rights and duties, 权利和义务, 10, 2, 5.

Domestic thefts, 家中偷窃, 11, 2, 4, 4.

Double-check method, 双种检查月经的方法, 9, 3, 3, 2.

Doubts against faith, 怀疑信仰, 6, 1, 3.

Drugs, 毒品、药物, 6, 1, 3, 1; 7, 2, 5.

Dualism, 参见 Dichotomy.

Due process, 正当法律听案, right to, 正当法案的权利, 10, 3, 3, 4.

Dying patients, 面临死亡的病人, information about their condition, 对于自己情况的知识, 7, 3, 2; spiritual assistance, 精神上的协助, 7, 6; treatment, 治疗, 7, 3, 1, 4.

Easter Communion, 复活节时领圣体, 5, 2, 2.

Eastern Churches, 东方教会, promotion of unity with, 促进与它们的合一, 1, 3, 5; sharing in liturgical worship, 在礼仪上的共融, 1, 3, 5, 2.

Ecological ethics, 生态伦理, 12; see also Environment.

Ecology, concept, 生态学的概念, 12, 3.

Economic activity, 经济活动, purpose, 目的, authentic end, 真正的目的, 11, 3, 2; insufficient views, 不完美的观点, 11, 3, 1.

Economic policy, 经济政策, on the international level 在国际层面上, 11, 3, 3, 4; task of state authority, 国家权威的任务, 10, 3, 3, 2; 11, 3, 3; taxation as means of, 收税是经济政策的方法之一, 10, 3, 3, 4.

Ectopic operations, 子宫之外的手术, 7, 3, 2, 3.

Ecumenical marriage, 表达大公合一精神的婚姻, 9, 3, 3.

Ecumenism, 大公合一运动、教会合一运动、普世教会运动, duty of promotion of Christian unity, 促进基督徒合一的义务, 1, 3, 5; ecumenical education, 合一精神的教育, 1, 3, 5, 2; sharing of spiritual resources, 分享精神资源, 1, 3, 5, 2.

Education, 教育, differentiation for the two sexes, 辨别男女的教育, 9, 1, 2; duty and right of parents, 父母的义务和权利, 10, 2, 3, 1; function of the family, 家庭的功能, 10, 2, 1; prime means to combat poverty, 克服穷困的首要方法, 11, 3, 3, 4; role of the Church, 教会的角色, 10, 2, 3; role of the state, 国家的角色, 10, 2, 3; 10, 3, 3.

Elderly, duty of care for, 照顾老人的义务, 10, 2, 5.

Empirical sciences as source of natural law, 实验科学方面的知识是自然法的来源之一, 0.

Employees, duties, 员工的义务, 11, 2, 2, 3.

Employers, duties towards domestic servants, 雇主对家庭中仆人的义务, 10, 2, 5; need of concern for employees, 对关怀员工的需要 11, 2; 11, 3, 2, 3.

Enemies, love of, 爱敌人, 5, 4, 1; 6, 1, 1; 6, 1, 3, 3.

Engagement time, 订婚时期, expressions of affection, 表达感情, 9, 2, 4; 10, 1, 3, 1; 9, 3, 1, 2; goals to be achieved, 要达到的目的, 9, 2, 4, 2; nature, rights and duties of, 订婚时期的性质、其权利与义务, 9, 3, 1; role of fantasies in, 幻想的角色, 9, 2, 2.

Entrepreneur, 企业家, vocation and duties. 使命和义务, 11, 3, 2, 2.

Environment, 环境, protection, 环保, concrete requirements 具体要求, 12, 3, 2; global challenge, 全球性的挑战, 11, 3, 4; obstacles, 阻碍, 12, 3, 1; responsibility of citizens, 公民的责任, 11, 3, 3; 12, 3; responsibility of the state, 国家的责任 10, 3, 3; 11, 3, 2; 12, 3, 6.

Epistolary secret, 通信秘密、信封秘密, 8, 4, 3.

Equality, 平等, of all men before the law, 在法律面前所有人是平等的, 6,

5,3;10,3,3,2;10,3,3,5;of man and woman,男女平等,9,1,5.

Equivocal speech,含糊言辞,8,2,3.

Ergot,麦角,use during pregnancy,妊娠时使用麦角,7,3,2.

Error,错误,in contracts,合同中的错误,11,2,2,3;in sales 销售中的错误,11,2,2,3;in vows 发圣愿中的错误,5,4,2.

Eschatological approach in moral theology,伦理神学的末世论观点,0.

Eschatological mission of the Christian,基督徒的末世性使命,2,2,3.

Eucharist,感恩祭、弥撒,duty of participation on Sundays,主日参与弥撒的义务,5,2,2;5,2,1,3;duty of reverent treatment 尊重弥撒的义务,5,5,4;ecumenical sharing in,不同教会在弥撒中的合一,1,3,5,2;see also Communion, Holy.

Eucharist fast,弥撒前守斋,5,2,2.

Eugenics,优生,indication for abortion(illicit),堕胎的理由(不合法),7,3,4;7,3,5,2,3;reason for birth control,计划生育的理由,9,3,3,1.

Euthanasia,安乐死,7,5,2,2.

Evangelization,参见 Missionary activity.

Evasion of taxes,逃税,duty of restitution 赔偿的义务,10,3,5,3.

Example,good,好榜样,duty to,作好榜样的义务,1,3,3;value,价值,8,1,2.

Excommunication,绝罚,for abortion,与堕胎,7,5,2,3;for desecration of the sacred species,侮辱圣体而受绝罚,5,5,4;for physical violence against the Pope,因武力反对教宗而受绝罚,5,5,2.

Excursions and Sunday Mass,主日弥撒与主日旅行,5,2,1,2.

Existential ends,存在性目的,10,1,1;10,3,1;11,3,1.

Experimentation on human beings,涉及人的实验,7,3,3.

Faint-heartedness,sin against hope,懦弱是违反希望的罪,2,3,3.

Faith,信仰、信德,biblical teaching,圣经的教导,1,1,2;condition for reception of sacraments,领受圣事的前提,5,2,3;content of,信仰的内容,1,1,1;1,1,2;1,3;duty of Christian faith,基督信仰的义务,1,3;ecclesiality of faith,信仰的教会性,1,3,6;knowledge necessary for salvation,为了达到救恩的必要知识,1,1,3;knowledge necessary for baptism in emergency,紧急情况领洗所必要的知识,1,3,1;nature,信仰的本质,1,1;necessity,信仰的必要

性,0;nourished by liturgy and prayer,礼仪与祈祷是信仰的营养,1,2;5,1,2;
sins against,违反信仰的罪,1,4;universal duty to,信仰的普遍义务,1,2.

Faith-healing,因信仰而治疗人,4,3,1.

Faithfulness,忠信,8,3.

Fallopian tube,输卵管,treatment of pregnancy in,处理输卵管妊娠,7,3,
2,3.

False speech,假言辞,8,2,3.

Family,家庭,dissolution of,cause of poverty,家庭的分裂是穷困的原因,
10,2,3,1;duties and rights of parents,父母的义务和权利,10,2,3;duties in
the wider family,家族中的义务,10,2,5;duties of spouses,夫妻的义务,10,2,
2;economic duties of its members,家庭成员的经济义务,10,2,1;10,2,2;nature
and functions,本质与功能,10,2;right to support by the state,家庭有权利
获得国家的支持,10,2,3.

Family income, right to,家庭收入的权利,10,2,3;11,1,3,2.

Family planning,计划生育,9,3,3.

Fashions,流行服装,9,2,1,1;concern for healthy,关切健康的时装,7,
2,4.

Fasting,守斋、禁食,eucharistic fast,弥撒前的守斋,5,2,2;means of self-
discipline,自我克制的方法,7,2,3;precept of the Church,教会的诫命,5,3,2;
religious meaning,宗教意义,5,3,2.

Fear,恐惧,influence on contracts,对合同的影响,11,2,2,3;last will,遗
嘱,11,2,2,3,3;oaths,誓言,8,2,4;vows,圣愿,5,4,2.

Fear of God,敬畏上主,2,1,2;3,1,1.

Fellatio,口交,9,2,5.

Fetishism,对恋物的兴趣,9,2,5.

Fetoscopy,测视胚胎的技术,7,3,4.

Fictitious,虚假的,consent to contract 对合同的同意,11,2,2,3;oath,虚
假的誓言,8,2,4.

Fidelity,忠贞,conjugal duty to,夫妻的义务,9,2,4,4;10,2,2.

Fiscal policy,财政,necessity,财政的必要性,10,3,5;requirements for
just,公正财政的条件,10,3,3.

Flight during persecution,在教难时期的逃难,1,3,2.

- Food theft,偷东西吃,11,2,4,5.
- Foods, clean and unclean,洁净的和不清净的食品,7,2,2.
- Force, influence on contracts,压力对合同的影响,11,2,2,3; last will,对遗嘱的影响,11,2,2,3; oaths,誓言,8,2,4.
- Forgiveness,宽恕,6,1,2; 6,1,3,3.
- Fornication,淫乱、奸淫、私通,9,2,4,3.
- Fortune-telling,占卜术,4,3,3.
- Fraternal correction,兄弟间的纠正,8,1,2.
- Fraud,欺诈,11,2,4; duty of restitution,归还的义务,11,2,5.
- Freedom of conscience,良心的自由, human right,人权之一,6,3,5; right of physicians and patient,医生与病人的权利,7,3,1; right of nurses,护士的权利,7,3,2.
- Freedom of expression,言论自由, duty of the state to guarantee it,国家必须确保它,8,4,3; 10,3,3; 11,3,3; human right,人权之一,6,3,5; 8,4,2; limits,限度,5,5,1; 6,3,5; 9,2,1.
- Freedom of religion,参见 Religious liberty.
- Free market economy,自由市场经济,11,3,2; limits,限度,11,2,2; 11,3,3; 11,3,4; 12,3,6; role in development aid,在帮助发展中国家的角色,11,3,4,2.
- Freemasonry,共济会,1,3,5.
- Free trade,参见 Free market economy.
- Friday abstinence,星期五守斋,5,3,2.
- Friendships,友谊, at dating age,青年时期的友谊,9,2,4; dangerous to faith,对信仰构成危险的友谊,1,3,4; of homosexuals,同性恋者的友谊,9,1,5.
- Gambling,赌博, duty not to waste in,不能浪费的义务,7,2,4.
- Game, appropriation of,占有猎物,11,2,2,3.
- Gender dysphoria syndrome,性别焦虑综合征,7,3,2.
- Genetic defects,基因上的缺陷, diagnosis and assistance,认定与协助,7,3,4.
- Genetic engineering,基因工程、遗传工程,7,3,4.
- General justice(= legal justice),普遍正义(法律正义),6,3,3.

Glory of God, 上主的光荣, purpose of human activity, 人的行动的目的是上主的荣耀, 10, 1, 1; 11, 3, 2; 12, 3, 6; ultimate end of existence, 人生的终极目标, 0.

Golden rule, 金科玉律(“己所欲施于人”), 6, 1; 6, 2; 7, 3, 1; 10, 3, 4.

Good example, 参见 Example, good.

Good faith, 诚心、善意, invalidity of marriage on the basis of, 善意婚姻的无效, 9, 3, 2, 3; possessor in, 诚实的占有者, duties, 义务, 11, 2, 5.

Gossip, 流言蜚语, 8, 1, 3.

Government authorities, duties, 国家当局的义务, 10, 3, 2.

Grace, state of, 恩宠的状态, condition for administration of the sacraments, 给予圣事的前提, 5, 2, 4; condition for reception of the sacraments of the living, 领受活人圣事的前提, 5, 2, 3.

Gratitude, 感恩之心, duty of children towards parents, 孩子对父母的义务, 10, 2, 4. Greed, 贪婪, 11, 2, 3.

Guerilla warfare, 游击战, 10, 3, 4.

Hashish, 印度大麻, 7, 2, 5.

Hatred, 憎恨, against God, 对上主的, 3, 3; against the Church 对教会的, 3, 3; of repudiation and of enmity (odium abominationis et odium inimicitiae), 拒绝之憎恨与仇敌之憎恨(羞恶之憎恨与敌人之憎恨), 6, 1, 3.

Health, 健康, duty to care for, 关注健康的义务, 7, 2, 2; 7, 3, 1; 10, 3, 5; lawful and unlawful endangering of, 合法地与不合法地威胁健康, 7, 4.

Heart transplants, 心脏移植手术, 7, 3, 2, 1.

Heresy, 异端, 1, 4, 3.

Heroin, 海洛因, 7, 2, 5.

Heterografts, 异体移植手术, 7, 3, 2.

Holy Communion, 参见 Communion. Holy.

Holy days, 瞻礼、法定节日, sanctification of, 节日的圣化, 5, 3; 5, 3, 1.

Holy names, reverence for, 5, 5.

Holy Scriptures, 圣经, abuse of, 滥用圣经, 5, 5, 4; element of worship, 崇拜因素, 4, 1, 3; source of Christian ethics, 基督宗教伦理学的基础, 0.

Holy Spirit, 圣神(圣灵), 1, 2, 2; 1, 3, 5; 2, 1, 1; 3, 1, 1; 4, 1; 9, 1, 1.

Homicide, 杀人, 7, 5, 2.

Hominization, 成人的过程, 7, 5, 2.

Homografts, 同类移植, 7, 3, 2, 1.

Homosexuality, 同性恋, 9, 2, 5.

Honour, 荣誉, nature and foundation, 本质和基础, 8, 1, 1; regard for one's own honour, 注意到自己的荣誉, 8, 1, 2; reparation for offences against. 侵犯他人的荣誉而该作的赔偿, 8, 1, 3; respect for one's neighbor's, 尊敬邻人的荣誉, 8, 1, 2; sins against, 违反荣誉的罪, 8, 1, 3.

Hope, 希望、望德, biblical teaching, 圣经教导, 2, 1; challenges of, 希望的要求, 2, 2; fruits, 望德的果实, 2, 2; nature, 本质, 2, 1; necessity, 必要性, 0; nourished by prayer and liturgy, 祈祷和礼仪是望德的营养, 5, 1, 2; sins against hope, 违反望德的罪, 2, 3.

Horoscopes, 占星术, 4, 3, 3, 2.

Hospice movement, 安养末期病人运动, 7, 3, 1, 4, 7, 5, 2.

Housing, wholesome, 健康的住宅, 7, 2, 2.

Humanae Vitae, 《人的生命》通谕, 9, 3, 3, 4.

Human dignity, 人的尊严, criterion of iustice, 正义的准则之一, 6, 3, 5.

Human nature, 人性、人的本性, source of human rights, 人权的基础, 6, 3, 5; source of natural law, 自然法的基础, 0.

Human rights, 人权, basic demands of iustice, 正义的基本要求, 6, 3, 5; defence of, challenge of Christian hope 基督徒的希望应该保护人权, 2, 3; Universal Declaration of, 《普遍人权宣言》, 6, 3, 5.

Humility, false, 不妥当的谦虚, 8, 1, 2.

Hygiene, 卫生, 7, 2, 4; 10, 3, 3; 10, 3, 5.

Hypocrisy, 伪善、虚伪, 8, 2, 2.

Hysterectomy, 切除子宫手术, 7, 3, 2.

Ideology, 意识形态, danger to peace, 对和平的威胁, 10, 3, 4, 1; misuse of faith through, 通过它而不适当地利用人们的信心, 1, 4, 3; substitute for religion, 宗教的代替品, 0.

Idolatry, 偶像崇拜, 4, 3, 2.

Illegitimate children, 不合法的孩子, cause of poverty of mothers, 母亲穷困的原因, 10, 2, 3; duties of parents towards, 父母对不合法孩子的义务, 10, 2, 3.

Ill-omens, 不吉祥的预兆, 4, 3, 3.

Immodest conversations, 不洁的对话, 9, 2, 1; fashions, 不洁的时装, 9, 2, 1; presentations, 不法的表演, 9, 2, 1.

Immoral contracts, 不道德的合同, obligation of, 其义务, 11, 2, 2, 3.

Immunity, 受保护的权力, of envoys, army chaplains, hospital orderlies, 使者、军队司铎、医疗人员的受保护权, 10, 3, 4; of non-combatants, 不参与战争者的受保护权, 10, 3, 4.

Impediments of marriage, 婚姻的障碍, 9, 2, 4, 4; 9, 3, 2, 5.

Impure thoughts, 不洁的思念, 9, 2, 2.

Incest, 乱伦, 9, 2, 4, 4.

Incurable patients, 无法治疗的病人, nursing of, 照顾他们, 7, 3, 4, 1.

Index of forbidden books abrogated, 禁书目录被取消, 1, 3, 3.

Indifference, 冷漠心态, sin against love of God, 违反圣爱的罪, 3, 3.

Indissolubility of marriage, 婚姻的不可拆散性, 9, 3, 2, 3.

Infidelity 背信, sin against faith, 违反信德之罪, 1, 4, 2.

Inflation, 通货膨胀, detrimental to the poor, 对穷人的损害, 11, 3, 3, 2.

Inheritance, 遗产, taxation of, 遗产税, 10, 3, 3, 4; 11, 2, 2, 3; title to private ownership, 遗产构成私有权, 11, 2, 2, 3.

Insurance, social, 社会保险, duty of governments to provide for, 政府必须提供, 10, 3, 3, 2; means of social security, 社会稳定的办法, 11, 1, 3; provision for Church employees, 教会员工应该有, 10, 4, 1, 4; sins of fraud against, 欺诈之罪, 11, 2, 4, 2.

Insurrection, 起义、革命, 10, 3, 4; 10, 3, 6.

Intellectual property, 精神财产, 11, 2, 1; 11, 2, 2; violation equivalent to theft 侵犯它等于盗窃, 11, 2, 4, 4.

Intention, right, 正确的意向, required for administration of sacraments, 施行圣事的前提, 5, 2, 4; required for reception of sacraments, 领受圣事的前提, 5, 2, 3.

Intercourse, 性交, pre-ceremonial, 婚礼之前的, 9, 2; 4, 3; premarital, 婚礼之前的、婚前的, 9, 2, 4, 3; 9, 3, 1, 2.

Interest, 利息, form of accession, 增益的形式, 11, 2, 2, 2; iustification and limits, 合理性与限度, 11, 2, 4, 3.

International politics, 国际政治, duty of responsible cooperation, 负责任地合作的义务, 10, 3, 3; ecological concerns, 生态上的关切, 12, 3, 6; economic tasks, 经济任务, 11, 3, 4.

Interrupted intercourse, 中继的性交, 9, 3, 3, 3.

Intestate succession, 无遗嘱继承, 11, 2, 2, 3.

Inventory, legal, 法律清产核查, in protection of heirs, 为了保护继承人, 11, 2, 2, 3.

Invert, 同性恋者, 9, 2, 5.

In vitro fertilization, 体外授精, 7, 3, 2, 4.

Ipsation, 自我封闭(手淫), 9, 2, 3.

IUD, 子宫内的避孕设置, 9, 3, 3, 3; see Artificial means of birth control.

Jewish religion, 犹太宗教, dialogue with, 与它的对话, 1, 3, 6; possibility of salvific faith in, 得救性信仰的可能性, 1, 1, 3; not identical with unbelief, 不等于不信, 1, 4, 2.

Journalists, 记者, responsibilities, 记者的任务, 8, 5; 10, 3, 4.

Judges, duties, 法官的义务, 10, 3, 3.

Juridical faults, 法庭的错误, 11, 2, 5, 2.

Jurisdiction for administration of sacraments, 关于实施圣事的规定权, 5, 2, 4.

Justice, 正义、公义, biblical teaching, 圣经的教导, 6, 3, 1; classifications, 分类, 6, 3, 3; nature, 本质, 6, 3, 2; properties, 属性, 6, 3, 2, 2; relation to love, 正义与爱的关系, 6, 3, 4.

Justice, civil, administration of, 管理民法上的正义, 10, 3, 3, 1.

IVF, 参见 In vitro fertilization.

Killing of the innocent, 杀害无辜者, permissible indirect killing, 允许的间接杀害, 7, 5, 2, 1; sinful direct killing, 有罪的直接杀害, 7, 5, 2.

Kingdom of God, 上主之国、天国, object of hope, 希望的对象, 2, 1, 1; 2, 1, 2; to be promoted by Christians, 基督信徒应该促进它, 2, 2, 3; 10, 1, 1, 2; ultimate purpose of human activity' 人的行动的终极目的, 11, 3, 1; 12, 3; value superior to material possessions, 比物质财富更高的价值, 11, 2, 2.

Kingship of divine right, not warranted, 没有神授的王权, 10, 3, 1.

Kissing, morality, 接吻的道德性, 9, 2, 4, 1; 9, 2, 4.

Labour conditions, 工作条件, permission of dangers in 允许一定的危险性, 7, 4, 1; protection against inappropriate, 免遭不正当工作条件的保护, 10, 3, 3, 2; 11, 1, 3, 3; sinful negligence in, 在工作条件方面的有罪疏忽, 11, 1, 3, 3.

Laborers, 参见 Workers.

Labour union, 工会, 10, 3, 4, 3.

Laity, 平信徒, apostolic cooperation, 使徒工作上的合作, 10, 4, 2; partners in the governance of the Church, 在管理教会方面是伙伴, 10, 4; promotion of its role in the Church, 促进平信徒在教会内的角色, 10, 4, 1, 3.

Land reform, 土地改革, 11, 3, 3, 4.

Land property, 土产, object of ownership, 占有权的对象, 11, 2, 2, 2.

Last will, 遗嘱, 11, 2, 3.

Lawyers, duties, 律师的义务, 10, 3, 3, 1.

Legalism, 法律主义, 5, 3, 1, 4; transcended by love of God, 上主的爱超越法律主义, 3, 1, 1.

Legal justice, 法律上的正义, 6, 3, 3.

Legislation, 立法, basic criteria for, 立法的基本准则, 10, 3, 3, 1; instrument of environmental protection, 环保的手段, 12, 3, 6; respect for, 尊重立法, 7, 2, 1; 10, 3, 5, 2; responsibilities in matters of, 有关的责任, 10, 3, 3, 1.

Legislative authorities, duties. 立法权威的义务, 10, 3, 3, 1.

Lesbianism, 女性同性恋, 9, 3, 3.

Letters, 信封, reading of another person's, 看别人的信, 8, 4, 3.

Lex talionis, 同等报复法, 10, 3, 3.

Liberalism, 自由主义, economic and political theory, 经济和政治的理论, 10, 3, 3; 11, 3, 1.

Liberation, 解放, challenge of Christian hope, 与基督信徒的希望, 2, 2, 4; task of the Church, 教会的工作, 1, 3, 3.

Liberation theology, 解放神学, concerns, 关切, integral salvation, 全面性的救恩, 2, 2, 4; just social structures, 公正的社会结构, 11, 3, 3, 2; social justice, 社会正义, 11, 2, 3, 2.

Life, bodily, 身体生活, Christian view, 基督宗教的观点, 7, 2; lawful and unlawful endangering, 使身体生命受到威胁的合理性与不合理性, 7, 4; 7, 5;

responsibility for, 为身体的责任, 7, 2; 7, 3.

Life, human 人生, problem of its beginning, 人生开始的问题, 7, 5, 2, 3.

Life of man, meaning and purpose, 参见 Ultimate end.

Literature. 参见 Mass media.

Liturgical worship, 礼仪的朝拜, basic duty of priests, 司铎的基本义务, 10, 4, 1; duty to perform it properly, 妥当地举行礼仪的义务, 4, 2, 2; 5, 2, 4; importance and need, 重要性与需要, 4, 2, 2; nature, 本质, 4, 1, 2.

Living will, duty to respect it, 尊重遗嘱的义务, 7, 3, 1, 3.

Lockout, 闭厂, 11, 1, 4.

Lost objects, 遗失物品, 11, 2, 2; 11, 2, 4, 4.

Love, 爱慕、爱、爱德, for one's country, 爱自己的国家, 10, 3, 5; for parents, 爱父母, 10, 2, 4; for the Church, 爱教会, 10, 4, 2; integration of sexual love with agape, 将性爱融入仁爱, 9, 2, 4; nature and division in general, 爱的本质与分类, 3, 1; of parents for children, 父母对孩子之爱, 10, 2, 3, 1; see also Conjugal love.

Love of enemy, 爱敌人, 6, 1, 1; 6, 1, 3, 3.

Love of God, 神圣的爱、圣爱、对上主之爱, biblical teaching, 圣经教导, 3, 1, 1; condition for reception of sacraments, 领受圣事的前提, 5, 2, 3; nature, 本质, 3, 1, 1; necessity, 必要性, 0; nourished by prayer and liturgy, 祈祷与礼仪是圣爱的营养, 3, 2; qualities, 圣爱的特征, 3, 1, 3; realization in prayer and deed, 在祈祷与行动中实现它, 3, 2; relation to love of neighbour, 与爱人的关系, 5, 5, 4; 6, 1, 1, 2; sins against, 违反圣爱之罪, 2, 3.

Love of nature, 对大自然的爱护, 12, 2.

Love of neighbour, 爱邻人, biblical teaching, 圣经的教导, 6, 1, 1; manifestations, 表现, 6, 1, 1, 2; 6, 2; nature, 本质, 6, 2; necessary expression of divine love, 圣爱的必然表现, 6, 0; 6, 1, 1, 2; order of, 爱邻人的秩序, 6, 1, 3; qualities, 特征, 6, 1, 2, 2; universality, 普遍性, 6, 1, 1; 6, 1, 3.

Love of self, 自我之爱, 6, 1, 1, 2; 6, 1, 2, 2; 6, 1, 3, 1, 1.

LSD, 麦角酰二乙基酰胺(一种迷幻药), 7, 2, 5.

Luxury, 奢侈浪费, sin against temperance, 违反节制的罪, 7, 2, 3; against the poor, 反对穷人的表现, 11, 2, 3; against social justice, 违反社会正义的罪, 11, 3, 2, 3.

Lying, 说谎, biblical teaching, 圣经教导, 8, 2, 3; concept, 概念, 8, 2, 3; false speech, 虚假言辞, 8, 2, 3; historical background, 历史背景, 8, 2, 3; sinfulness, reasons, 罪责的理由, 8, 2, 3.

Lynch law, 私刑, 7, 5, 2.

Magic, 魔术, 4, 3, 3.

Magic pendulum, 神秘的摆, 4, 3, 3.

Magic practices of piety, 魔术性的朝拜方式, 4, 3, 1.

Magisterium of the Church, 教会训导当局、训导权, bearer and scope, 权威与范围, 1, 3, 6; duty of submission to its teachings, 服从其教导的义务, 1, 3, 6; 1, 4, 3.

Malpractice of profession, 玩忽职守, duty of restitution for, 赔偿的义务, 11, 2, 5, 2.

Management, see Entrepreneur.

Mandator (of unjust damage) 劝人损害第三者的财产, duty of restitution, 赔偿的义务, 11, 2, 5, 3.

Manualwork, 体力劳动, dignity, 尊严, 11, 1, 1, 1.

Marital act, 夫妻行为, right to it and excuses, 对夫妻行为的权利与例外, 9, 3, 4, 1; 10, 2, 2.

Marital love, 参见 Conjugal love.

Marriage, 婚姻, canonical form, 教会法所定的婚姻形式, 9, 3, 4; 9, 3, 5; ends, 婚姻的目的, 9, 3, 2; impediments, 障碍、阻碍, 7, 3, 2, 5; 9, 2, 4, 4, 4; 9, 3, 2, 2; 9, 3, 2, 5; indissolubility, 婚姻的不可拆散性, 9, 3, 2; mixed marriages, 混合婚姻, 9, 3, 2; sacrament of, 婚姻的圣事, 9, 3, 2, 5, 1; duty to receive the sacrament, 接受此圣事的义务, 5, 2, 3.

Marriage, civil, 公证结婚、民法婚姻, validity for Christians 为基督徒的有效性, 9, 3, 2, 5.

Market, 市场, regulative function, 调整作用, 11, 3, 2.

Martyrdom, 殉道者、殉道, supreme proof of love, 爱的最高证明, 3, 1, 3; supreme witness to the faith, 对信德的最高见证, 1, 3, 2.

Marxist socialism, 马克思主义的社会主义, 11, 1, 5; see also Communism.

Mary, 玛利亚、玛丽亚, example of faith, 信仰的榜样, 1, 3; duty of rever-

ence for her name, 恭敬她名字的义务, 5, 5, 1; image of the Christian woman, 基督宗教妇女的形象, 9, 1, 5; model of the Church, 教会的榜样, 10, 4, 1, 4; veneration of the Blessed Virgin 恭敬圣母童贞玛利亚, 4, 1, 3.

Mascots, 吉祥物, 4, 3, 3, 1.

Masochism, 受虐狂, 9, 2, 5.

Mass media, 大众媒介, apostolic concern for good standards in, 关注大众媒介中的良好标准是使徒的任务, 9, 2, 1, 1; duties of communicators, 传播者的义务, 8, 5, 3; 9, 2, 1, 1; duty of educators, in their regard, 教师在这方面的义务, 1, 3, 4; 8, 5, 4; duty of the state in their regard, 国家在这方面的义务, 8, 5, 3; 9, 2, 1, 1; duty to discriminate use, 辨别地使用大众媒介的义务, 1, 3, 4; 9, 2, 1, 1; duty to serve the cause of peace, 大众媒介必须为平和而服从, 10, 3, 4, 1; role for society, 为社会的作用, 8, 5, 1; tasks of the Churches in regard, 教会的任务, 8, 5, 4.

Mass of precept, 参见 Sunday Mass.

Masturbation, 手淫, causes and effects, 原因和结果, 9, 2, 3; concept, 概念, 9, 2, 3; for clinical purposes, 为了医疗的目的, 9, 2, 3; infant masturbation, 儿童手淫, 9, 2, 1, 2; moral evaluation, 道德评估, 9, 2, 3.

Matrimony, sacrament of, 婚姻圣事, 9, 3, 2, 5; duty to receive it, 接受它的义务, 5, 2.

Meaning of life, 人生的意义, lack of it, cause of sickness, 缺乏意义是疾病的根源, 7, 2, 2; 7, 3.

Medical indication (for abortion), 堕胎的治疗性理由, 7, 5, 2, 3.

Medical profession, 医学职业, ethos, 伦理风格, 7, 3, 1, 1.

Medical treatments, 医疗措施, 7, 3; cooperation in illicit, 在不合法的医疗措施上的合作, 7, 3, 1, 5; of incompetent patients, 治疗无能的病人, 7, 3, 1, 2; of terminal patients, 治疗末期病人, 7, 3, 1, 4; ordinary and extraordinary, 一般的和不同寻常的医疗, 7, 3, 1, 3; proportionate and disproportionate, 成比例的和不成比例的医疗, 7, 3, 1, 3; unnecessary, 不必要的医疗, 7, 3, 1, 3.

Mental reservation, 心中保留、内心保留, 8, 2, 3.

Mercy killing, 安乐死, 7, 5, 2, 2.

Military service, 服兵役, 10, 3, 4, 4; of clerics, 神职人员的, 5, 5, 2.

Minimum wage, 最低限的工资, 11, 1, 3, 2; exploitation by denial of, 因不

给予最低限的工资而施行剥削,11,2,4,3.

Minors, 儿童、少年, capacity of contracting, 立合同的能力, 11, 2, 2, 3, 1;
liability for damages, 为损失要负的责任, 11, 2, 2, 3, 1.

Missionary activity, 传教活动, duty of spreading the faith through, 传教的义务, 1, 3, 3; dependent on God's grace, 靠上主的恩赐, 1, 1, 2; ecumenical mind in, 在传教中要有教会合一精神, 1, 3, 6, 2.

Mixed marriages, 混合婚姻, 1, 3, 4; 9, 3, 2, 5, 3.

Mixed religion, 宗教不同, marriage impediment, 婚姻障碍, 1, 3, 4; 9, 3, 2, 5, 3.

Modesty, 节制之德, 9, 2, 1, 1; offences against by children, 孩子违反节制, 9, 2, 1, 2. Monarchy, 君主制, 10, 3, 1.

Monogamy, 一夫一妻制, 9, 3, 2, 2.

Morality, public 公共道德, duty of the state, 国家的任务, 10, 3, 3, 3.

Morning and evening prayer, 早祷与晚祷, obligatory. character, 义务性, 5, 1, 2.

Morphine, 吗啡, 7, 2, 5.

Mothers, 母亲, role in the family, 在家庭的角色, 10, 2, 1; see also Family and Pregnancy.

Movies, 参见 Mass media.

Mucus method, 观察粘液办法, 9, 3, 3, 2.

Multinational corporations, 跨国公司, control of, 控制跨国公司, 1 1, 3, 4.

Murder, 谋杀, 7, 5, 2.

Mutilation, 毁伤、损害身体, criterion for its justification, 其合理性的准则, 7, 3, 1.

Name of God, 上主之名, misuse of, 滥用它, 5, 5, 1; reverence for, 尊敬它, 5, 5, 1.

Names, holy, 神圣的名称, reverence for, 尊敬它们, 5, 5, 1.

Narcotics, 麻醉药, 7, 2, 5.

Nationalism, 国家主度, 10, 3, 5, 1.

Nationalization, 国有化, 11, 3, 3, 4.

Natural family planning, 自然避孕法, 9, 3, 3, 2.

Natural law. 自然法. criterion for moral norms, 道德原则的准绳, 0; crite-

rion for just legislation, 公正立法的准绳, 10, 3, 3, 1; source of human rights, 人权的来源, 6, 3, 5.

Natural right theory, 自然权利的理论, 6, 3, 2.

Nature, 大自然, Christian vision, 基督宗教的观点, 12, 1, 1—3; duty of concern for, 关注大自然的义务, 12, 2; love of, 爱惜大自然, 12, 2; reverence for, 尊敬它, 12, 2; rights of, problem, 大自然的权利的问题, 12, 2.

Necking, 亲吻, 9, 2, 4, 2.

Necromancy, 降神术, 4, 3, 3.

Needs, 需要, order of love in temporal and spiritual needs, 在现世和精神需要方面的爱的秩序, 6, 1, 3, 2.

Neurosis, 神经病, result of human failure, 人失败的结果, 7, 2, 2; result of lack of religious commitment, 缺乏宗教投入的结果, 4, 2, 2; treatment 治疗, 7, 3, 2, 5.

Newborns, 婴儿, proxy consent for, 他人替婴儿给予同意, 7, 3, 1, 2.

Non-marital communities, 非婚姻的关系, 9, 2, 4, 3, 2.

Nuclear warfare, 核战争, 10, 3, 4, 3, 2.

Nourishment, care for healthy 关注健康的食品, 7, 2, 2.

Nudity, 裸露, morality, 道德性, 9, 2, 1, 2.

Oath, 誓言, 8, 2, 4; confirmation of a mental reservation by, 通过誓言肯定心中的保留, 8, 2, 3.

Oath of allegiance or office, 宣誓忠于职位, 8, 2, 4.

Obedience, 服从, biblical teaching, 圣经教导, 10, 1, 3, 1; concept, 概念, 10, 1, 3; need, 需要, 10, 1, 3, 2; practice in responsibility 以负责任的精神施行服从, 10, 1, 3, 3; to civil authorities, 对政府官员的服从, 10, 3, 5, 2; to God, 对上主的服从, 1, 1, 2, 1; 1, 2; 10, 1, 3, 1; to military authorities, 对军事领导者的服从, 10, 3, 4, 4; to parents, 对父母的服从, 10, 2, 4; to the Church and her teaching authority, 对教会和其训导权的服从, 10, 4, 2; 1, 3, 6; to the moral order, sufficient for salvation, 服从于道德秩序足以得救, 1, 1, 3.

Obedience of faith, 信仰上的服从, 1, 1, 2.

Objects, sacred, 圣物, reverence for, 尊敬, 5, 5, 4.

Occult compensation, 秘密的补偿, 11, 2, 4, 5, 2.

Occultism, 神秘活动, 4, 3, 3, 2—3.

- Occupancy, 占有, 11, 2, 2, 2.
- Officials, public, 公共官员, duties, 其义务, 10, 3, 2.
- Ogino-Knaus, method of family planning, 奥吉诺·克恼斯计划生育方法, 9, 3, 3, 2.
- Onanism, 敖难行为(手淫), 9, 2, 3; 9, 3, 3, 3.
- Ontological approach in moral theology, 伦理神学中的本体论观点, 0.
- Operations, 手术, cooperation in illicit, 在不合法手术中的合作, 7, 3, 1, 5; in difficult pregnancy, 困难妊娠的手术, 7, 3, 2, 3; see also Medical treatments.
- Ordeal, 神裁判法, 2, 3, 1.
- Orientalism, 参见 Eastern Churches.
- Ownership, private, 参见 Property, private.
- Pacifism, 和平主义, 10, 3, 4, 2; 10, 3, 4, 4.
- Paganism, 异教信仰, not identical with unbelief, 不等于不信, 1, 4, 2.
- Palmistry, 手相术, 4, 3, 3, 2.
- Parapsychological abilities, 通灵学的能力, distinguished from superstition, 与迷信不同, 4, 3, 3.
- Parents, 父母, duties and rights, 义务和权利, 10, 2, 3.
- Paresthesia, sexual, 反常的性感, 9, 2, 5, 2.
- Parliamentarians, 议会议员, duties, 义务, 10, 3, 3.
- Participation in worship of other Christian communions, 参与其他基督教团体的朝拜, 1, 3, 5.
- Patent right, 专利权, proprietary title, 的权利, 11, 2, 2, 1; violation equivalent to theft, 侵犯等于盗窃, 11, 2, 4, 4.
- Patients, rights and duties, 病人的权利和义务, 5, 3, 1, 2; terminally ill, 末期病人, 5, 3, 1, 4.
- Patriotism, 爱国主义, 10, 3, 5, 1.
- Peace, 和平, duty to promote its cause, 促进和平的义务, 10, 3, 4, 1—4; elimination of prejudices, means to promote it, 除掉成见是促进和平的方法, 6, 2.
- Pederasty, 儿童恋, 9, 2, 5, 1.
- Penal legislation, 刑法立法, 10, 3, 3, 5.
- Penance, sacrament, 告解圣事, duty to receive it, 接受它的义务, 5, 2, 2;

ecumenical sharing in, 不同教会在其中合一, 1, 3, 5, 2.

Penitential works, 作补赎善工, meaning and duty, 意义与义务, 5, 3, 2.

Perfection of the world, 使世界成为完善的, challenge of hope, 望德的挑战, 2, 3, 3—4; object of hope, 希望的对象, 2, 1, 2; purpose of human activity, 人工作的目的, 11, 1, 2; 11, 3, 1, 2.

Perfection, striving after, 追求成全、完善, duty of clergy, 是神职人员的义务, 10, 4, 1, 3.

Perjury, 发伪誓, 8, 4.

Petition, 恳求, prayer of, 祈求、恳求之祈祷, 5, 1.

Petting, 爱抚, 9, 2, 4, 2.

Petty thefts, 小偷小摸, coalescence, 合作, 11, 2, 4, 4.

Pharisaism, 伪善行为, 8, 1, 2, 1.

Physical abuse, prevention of, 身体上的虐待与其防止, 7, 4, 2.

Physicians, 医生, rights and duties, 权利和义务, 7, 3, 1, 1; 7, 3, 1, 4.

“Pill”, sterilizing drug, 避孕药, 9, 3, 3, 4.

Places, sacred, 圣所, reverence for, 恭敬圣所, 5, 5, 3.

Pleasure, morality, 快乐的道德性, 7, 2, 2; 9, 1, 3.

Poaching, 侵入他人之地去打猎, 11, 2, 2, 2.

Political authority, 政治权威, nature, 本质, 10, 3, 2; requirements for responsible exercise, 负责任地使用政治权威的条件, 10, 3, 2.

Political parties, 政党, duty of responsible choice of, 负责任地选择政党的义务, 1, 3, 4; 10, 3, 5, 2.

Politics, 政治, Church involvement in, 教会对政治的参与, 10, 4, 1; 10, 4, 3; cooperation of Christians in, 基督徒在政治的合作, 1, 3, 4; 1, 3, 5, 2; nature and moral character of, 政治的本质与道德性, 10, 3, 2; 11, 3, 3; relation to Christian love, 政治和基督宗教之爱的关系, 6, 1, 3.

Pollution of environment, 环境污染, prevention of, 防止, 12, 3, 3.

Polyandry, 一妻多夫制, 9, 3, 2, 2.

Polygamy, 一夫多妻制, 9, 3, 2, 2.

Polytheism, 多神论, 4, 3, 2.

Poor, preferential option for, 优先关注穷人, 6, 2; 1 1, 3, 3, 3.

Pope, 教宗(教皇), duty of submission to his teaching authority, 服从他教

导权威的义务,1,4,3.

Population control,控制人口增加,9,3,3;11,3,4,2.

Pornography,色情作品,9,2,1,1.

Positive law theory,实证法理论,6,3,2.

Possessor in bad faith,不诚心的占有者,possessor in good faith,善意的占有者,in doubtful faith,怀疑的占有者,11,2,5,1.

Post-abortion syndrome,堕胎后综合征,8,5,2,3,2.

Power, political,政治权力,endowment of the state,国家的权力,10,3,1;
not contrary to love,与爱没有矛盾,6,1,2,2.

Prayer,祈祷、祷告,communitarian dimension,团体性,5,1,4; conditions,条件,5,1,3;ecumenical sharing in,不同教会的基督徒在祈祷中的合一,1,3,5,2;fundamental expression of divine love,圣爱的基本表现,3,2;5,1,2;nature,本质,5,1,1;necessity and duty,必要性与义务,5,1,2; precondition of a living faith,活的信仰的前提,1,2;5,1,3;source of peace,平安的根源,10,3,4,1.

Prayer and action. 祈祷与行动,3,2;5,1.

Precepts of the Church,教会规戒、教会法规,1,3,1.

Pre-ceremonial intercourse,婚礼前的性交,9,2,4,3,2.

Precognition,预感、预知,4,3,3,2.

Preference rules,取舍原则,6,1,3.

Pregnancy,妊娠、怀孕,damaging effects of tobacco, alcohol and drugs,吸烟、吸毒和喝酒的坏影响,7,2,5;10,2,3,1;duties during,妊娠间的义务,7,4;10,2,3,1;operations in difficult,困难妊娠的手术,7,3,2,3.

Premarital intercourse,婚前性交,9,2,4,3,1.

Prenatal diagnosis,出生前的诊断,7,3,4.

Prescription,时效,1 1,2,2,4.

Presumption,自以为是,2,3,1.

Prevention of crime,防止犯罪,general and special,普遍的与特殊的,10,3,3,5.

Preventive war,预防战争,10,3,4,2.

Price controls,控制价格,drawbacks,困难,11,2,2,3,2;11,3,2,1;11,3,4,2.

- Price, just, 公正的价格, 11, 2, 2, 3, 2.
- Pride, 骄傲, sin against faith, 违反信德之罪, 1, 4, 1.
- Priestless Sunday service, 没有司铎的主日礼仪, 5, 3, 1, 3.
- Priests, 参见 Clerics.
- Principle of totality, 整体性的原则, 7, 3, 1.
- Private enterprise, 个人企业, merits 成绩, 11, 3, 2, 2.
- Private revelations, 个人启示, 1, 3, 6.
- Private sphere, 个人的隐私范围, right to it, 隐私的权利, 8, 4, 3; 8, 5, 3; 10, 3, 2.
- Privilegium fori, 法庭的权利, 5, 5, 2.
- Procreation, 传生、生育孩子, end of marriage, 婚姻的目的, 9, 3, 2, 1, 1; purpose of sexuality, 性爱的目的, 9, 1, 3.
- Prodigality, 挥霍无度, 11, 2, 3, 3.
- Profanation of sacred places, 对圣所的亵渎, 5, 5, 3.
- Profanity, 世俗性, 5, 5, 1.
- Profession of faith, 宣认信仰, duty, 的义务, 1, 3, 2.
- Professional duties, 职业性的义务, liability for damages caused by negligence in, 由于疏忽造成的损失必须赔偿, 11, 2, 5, 2; obligation of conscientious preparation and responsible performance, 认真地准备和负责任地进行的义务, 11, 1, 2, 2—3; sinful neglect 有罪的忽略, 7, 4, 2.
- Profession secret, 职业性的秘密, 7, 3, 1, 1.
- Profit, 利润, legitimate role, 合法角色, 11, 3, 2, 2; improper use, 不妥当的利润, 11, 3, 1, 1.
- Profiteering, 牟取暴利, 11, 2, 4, 3.
- Progress in the world, 世界的进步, challenge for Christians, 基督徒的任务, 2, 2, 3; object of hope, 希望的对象, 2, 1, 1; purpose of human activity, 人的行动的目的, 11, 1, 1, 2; 11, 3, 1, 2.
- Prolongation of life, 延长生命, duty and limits, 义务和限度, 7, 3, 2.
- Promiscuity, 杂乱行为, 9, 3, 2, 2.
- Promise, 许诺, 8, 4, 2.
- Promotion of unworthy candidates, 推进不好的候选人, 10, 3, 2.
- Property, private, 私人财产, biblical teaching 圣经的教导, 11, 2, 1, 1; con-

cept, 概念, 11, 2, 1; duties of owners, 物主的义务, 11, 2, 3; moral basis, 道德基础, 11, 3, 1, 2; sins against, 违反财产权的罪, 11, 3, 4; social character, 财产的社会性, 11, 2, 1, 3; 11, 2, 3, 2; titles of acquisition, 占有的合法性, 11, 2, 2.

Prostitution, 娼妓, 9, 2, 4, 4, 1; obligation arising from contracts for, 与妓女立合同的约束性, 11, 2, 2, 3, 1.

Protest, 抗议, theological, 神学上的抗议, limited value, 有限的价值, 1, 3, 6.

Protestants, 新教、基督新教, promotion of unity with them, 促进与他们的合一, 1, 3, 5; sharing in liturgical worship, 共同参与礼仪, 1, 3, 5.

Proxy consent, 代理人的同意, 7, 3, 1, 2; 7, 3, 2, 1.

Psychosomatic illnesses, 身心病症, 7, 3, 2, 5.

Psychotherapeutic treatments, 心理治疗, 7, 3, 2, 5.

Public morality 公共道德, duty of the state to care for, 国家必须照顾公共道德, 10, 3, 3, 3.

Punishment of crime, 惩罚犯罪行为, right and duty of the state, 国家的权利和义务, 10, 3, 3, 5.

Quackery, 庸医的假治疗, 7, 4, 2; 11, 2, 5, 2.

Quality-of-life criterion, “生命质量”准绳, 7, 3, 1, 3.

Racings, morality, 比赛、赛车的道德性, 7, 4.

Radio, 收音机, Mass attendance by, 通过收音机参与弥撒, 5, 3, 1, 3; see Mass media. Rape, 强奸, contraceptive measures in cases of, 在强奸后使用避孕措施, 7, 3, 2, 2; 7, 5, 2, 3, 1; instance of ethical indication, “伦理理由”的例子, 7, 5, 2, 3, 2.

Rash judgment, 轻率的判断, 8, 3.

Reading, duty of selective, 读书时必须做选择, 1, 3, 4.

Recreation, 休息, 5, 3, 1, 4; 7, 2, 4.

Relatives, 亲戚, love for, 爱慕他们, 10, 2, 5; order of charity among, 仁慈的秩序, 6, 1, 3, 1.

Religion, 宗教, duty to seek the truth in religious matters, 在宗教问题上寻求真理的义务, 1, 1, 2; importance for human life, 为人生重要性, 0; virtue of, 宗教的美德, 4, 1, 1; see also Worship.

Religions, non-Christian, 非基督宗教的宗教, dialogue with, 与它们的对

话,1,3,6; not identical with unbelief, 不等于不信,1,4,2; possibility of salvation in, 得救的可能性,1,1,3;1,3,3,1.

Religious assent, 敬重的随从,1,3,6.

Religious education, 宗教教育, duty of parents, 父母的义务,1,3,2;10,2,3,1; duty of priests, 司铎的义务,1,3,2; function of the family, 家庭的功能,10,2,1; right of parents, 父母的权利,10,2,3,2. right of the Church, 教会的权利,10,2,3,2.

Remedium concupiscentiae, 消除欲望的良药, marriage end, 婚姻的目的,9,3,2,1,2;9,3,3,1—2.

Religious liberty, 宗教自由, right to it, 的权利,6,3,5;10,3,4,1;10,4,3,1;10,4,3,2; to be guaranteed by the state, 国家必须保证它,8,5,3;10,4,3,1.

Reparation, 赔偿, for material damages, see Restitution; for criminal offences, 为了犯法行为的赔偿,10,3,3,5; for offences against another's honour, 为侵犯他人荣誉的赔偿,8,1,3.

Reporting to superiors, 向长上作汇报,8,1,3,2;8,1,2,3.

Representatives (congressmen), 国会代表, duties, 义务,10,3,3,1.

Reputation, 参见 Honour.

Research involving human beings, 涉及人的研究,7,3,3.

Resignation, 颓废, sin against hope, 违反望德之罪,2,3,3.

Resistance, 抵抗, against illegitimate rulers, 反对不合法统治者的抵抗,10,3,5,1; against legitimate rulers, 反对合法统治者的抵抗,10,3,6,2.

Respect, 尊敬, for civil authority, 对政府官员的尊敬,10,3,5,2—3; for one's neighbour, 对邻人的尊敬,8,1,2,2; for other nations, 对他国的尊敬,10,3,4,1; see also Reverence.

Responsible parenthood, 父母的责任,9,3,3;10,2,3,1.

Restitution, 归还、赔偿, duty in cases of unjust possession, 不公正占领后必须给予赔偿,11,2,5; tax evasion, 为逃税要作赔偿,10,3,5,3; unjust damage, 为不公正损失的赔偿,11,2,5,1; culpable cooperation, 有罪的合作,11,2,5,1; nature and duty in general, 赔偿的本质与一般的义务,11,2,5; recipient, manner and excuses, 赔偿的获得者、方式与宽免,11,2,5,4; right to claim it, 要求赔偿的权利,6,1,3,3;11,2,5,1.

Retribution theory, “惩罚是报复”的理论, 10, 3, 3, 5.

Reverence, 恭敬, condition of prayer, 祈祷的前提, 5, 1, 3; quality of love of neighbour, 爱人的质量依赖恭敬的态度, 6, 1, 2, 2;

Reverence, duty, 恭敬的义务, towards consecrated persons, 对神职人员和修道人员, 5, 5, 2; towards civil authority, 对政府官员, 10, 3, 5; towards God, 对上主, 5, 1, 3; 5, 5, 1; towards nature, 对大自然, 12, 2; towards parents, 对父母, 10, 2, 4; towards sacred objects, 对圣物, 5, 5, 4; towards sacred places, 对圣所, 5, 5, 3; towards the Church, 对教会, 10, 4, 2.

Revolution, 革命, 10, 3, 6, 2

Rhythm method, 周期性节制的避孕方法, 9, 3, 3, 2.

Riches, 财富, biblical teaching 圣经的教导, 11, 2, 1, 1; not an end in themselves, 本身不是目的, 11, 2, 1, 3; to be administered in the spirit of stewardship, 以管理者的精神使用它们, 11, 2, 3, 1.

Rights of man, 参见 Human rights.

Rites, 礼仪, pagan, participation in, 参与异教的礼仪, 4, 3, 2; sacramental, duty to observe them, 圣事的礼仪, 有参与的义务, 5, 2, 4.

Ritualism, 形式主义, form of vain worship, 虚假朝拜的一种, 4, 3, 1.

Robbery, 抢劫, 11, 2, 4, 4.

Rubrics, obligatory character, 遵守礼仪规律的义务, 5, 2, 4.

Sabbath, 安息日, 5, 3, 1, 1.

Sacramentals, 圣仪, nature, 本质, 5, 2, 2.

Sacraments, 圣事, ecumenical sharing in, 不同教会信徒的共同参与, 1, 3, 5, 2; nature, 本质, 5, 2, 1; necessity and obligation, 必要性与义务, 5, 2, 2; requirements for administration, 施行圣事的前提, 5, 2, 4; requirements for reception, 领受圣事的前提, 5, 2, 3.

Sacraments of the living, 活人的圣事, 5, 2, 3.

Sacred objects, 圣物, 5, 5, 4.

Sacred persons, 被祝圣的人(神职人员), 5, 5, 2.

Sacred places 圣所, 5, 5, 3.

Sacred seasons, 神圣的时期、瞻礼日, 5, 3, 1.

Sacrifice, 祭祀, basic act of worship, 朝拜的基本行动, 4, 1, 2; 5, 3, 2; holy Mass as sacrifice of Christians, 弥撒是基督信徒的祭礼, 5, 3, 1, 3; unworthy

forms, 不妥当的形式, 4, 3, 2.

Sacrilege, 亵圣、亵渎, local, 圣所的亵渎, 5, 5, 3; personal, 属人的亵渎, 5, 5, 2; real 属事的亵渎, 5, 5, 4.

Sadism, 虐待狂, 9, 2, 5, 2.

Saints, 圣人, duty of reverence for their names, 尊敬他们名称的义务, 5, 5, 1; examples of living faith, 活生生的信仰的榜样, 1, 2; veneration of, 恭敬圣人, 4, 1, 3.

Sale, contract of, 销售合同, 11, 2, 2, 3, 2.

Sapphic love, 女性同性恋, 9, 2, 5, 1.

Schism, 教会分裂, 1, 4, 3.

Satisfaction, 参见 Reparation and Restitution.

Schools, 学校, Christian concern for, 基督徒对学校的关切, 1, 3, 4; rights and duties of the state concerning, 国家有关学校的权利和义务, 10, 2, 3, 4; 10, 3, 3, 3; rights of parents to schools of their choice, 父母有权利自由地选择孩子的学校, 10, 3, 3, 3; right of private schools to public subsidies, 私立学校拥有获得公共资助的权利, 10, 2, 3, 2; right of the Church to Catholic schools, 教会有教会学校的权利, 10, 2, 3, 4; right to religious education in, 在学校中获得宗教教育的权利, 1, 3, 4; 10, 2, 3, 2. Scriptures, see Holy Scriptures.

Secrecy, duty, 保密的义务, 8, 4, 1, 11, 1, 2, 3; of domestics, 家人的义务, 10, 2, 5; of physicians, 医生的义务, 7, 3, 1, 1; of psychotherapists, 心理治疗者的义务, 7, 3, 2, 5.

Secrets, 秘密, 8, 4; nature and foundation, 本性与基础, 8, 4, 1; probing into, 探测别人的秘密, 8, 4, 2; revelation of secrets, 揭露秘密, 8, 4, 2; revelation of secret faults, 揭露不公开的缺陷, 8, 1, 3, 2.

Secular activity, 世俗活动, meaning, 其意义, 0; 11, 1, 1, 2; 11, 3, 1, 2, d

Secularism and secularization, 世俗化与世俗主义, 0; 1, 4, 3; 10, 4, 3, 1.

Self-abuse, 自我滥用, 9, 2, 3.

Self-deception, 自我欺骗, 8, 2, 2, 1.

Self-defence, 自卫, 7, 5, 3; against defamation, 对于诋毁的自卫, 8, 1, 2.

Separated Christians, 分离的基督徒, promotion of unity with them, 促进与他们的合一, 1, 3, 5; sharing in liturgical worship, 共同参与礼仪, 1, 3, 5.

Separation from bed and beard, 分居, 9, 3, 2, 3.

Separation of Church and state, 教会与国家分开, 10, 4, 3, 1—2.

Servile works, 仆人的工作, 5, 3, 1, 4.

Sex education, 性教育, 9, 2, 6.

Sex plays of children, 儿童的游戏, 9, 2, 1, 2.

Sexes, 男女两性, differences in their constitution, 其结构上的不同, 9, 1, 2; encounter in adolescence, 在青春期的相遇, 9, 2, 4, 1; 9, 2, 4, 2.

Sexual deviations, 性变态, 9, 2, 5, 2; distinguished from sexual foreplays, 与前戏有区别, 9, 2, 2.

Sexual ethics, 性伦理, challenges and reevaluation, 挑战与重新评价, 9, 1, 0; 9, 1, 5.

Sexual fantasies, 性幻想、杂念, 9, 2, 2.

Sexuality, 性爱、性欲、性, biblical view, 圣经的看法, 9, 1, 1; chastity as ordering force, 贞洁是支配性的力量, 9, 2, 1, 2; constitutive part of man, 性是人的组成部分, 9, 1, 2; integration with agape, 将性爱融入仁爱, 9, 2, 4, 1; nature and purpose, 性爱的本质与目的, 9, 1, 0; 9, 1, 3; social dependence, 社会依赖性, 9, 1, 4.

Sexual love, 参见 Conjugal love.

Sexual reassignment, 性别的重新分配, 7, 3, 2, 2.

Sexual relations prior to marriage, 婚姻前的性关系, 9, 2, 4, 3.

Shame, 羞耻感, education of children in, 孩子在羞耻感方面的教育, 9, 2, 1, 2; nature of, 其本质, 9, 2, 1, 1.

Sharing in worship and spiritual resources with separated Christians, 在礼拜和精神方面与分离的基督徒要合一, 1, 3, 5, 2.

Sick persons, 病者, anointing, sacrament of, 傅油圣事, 5, 2, 2; 7, 6; eucharistic fast for, 病人与弥撒前守斋的问题, 5, 2, 2; strength in Christian hope and faith, 病人与信德、望德, 2, 2, 1; 7, 6; visiting of the sick, work of charity; 探访病人是善工, 6, 2.

Silentium obsequiosum, 尊敬的沉默, 1, 3, 6.

Simony, 买卖圣职, 5, 5, 4.

Sin, 罪, repentance for it made possible by hope, 通过望德, 人有悔改的可能性, 2, 2, 2.

Sincerity, 参见 Truthfulness.

- Slander, 诽谤, 8, 1, 3, 2.
- Smoking, 吸烟, 7, 2, 5.
- Social communication ethics, 社会沟通伦理, 8, 5, 1—4.
- Social economy, purpose, 社会经济的目的, authentic end, 纯正的目标, 11, 3, 1; insufficient views 不完美的观点, 11, 3, 1, 1.
- Social encyclicals, 社会通谕, 11, 1, 5.
- Socialism (economic and political theory), 社会主义(经济和政治理论), 10, 3, 1; 10, 3, 3, 2; 11, 1, 1; 11, 2, 1, 2; 11, 3, 1, 1; 11, 3, 2, 1.
- Socialization, 社会化, 11, 3, 3, 4.
- Social justice, 社会正义, criterion for the just wage, 正义工资的准则, 11, 1, 3, 2; concept, 概念, 6, 3, 3.
- Social legislation, 社会立法, OT instances of, 旧约中的社会立法, 11, 1, 1, 1; 11, 2, 1, 1; right of workersto protectionby, 工人有受保护的权力, 11, 1, 3, 3; task of state authority, 国家权威的任务, 10, 3, 3, 2.
- Social policy, 社会政策, charge of the state, 国家的任务, 10, 3, 3, 2; responsibility of trade unions for, 工会对社会政策的责任, 11, 1, 4, 1.
- Social question, 社会问题, 11, 1, 0; 11, 1, 3.
- Social security, 社会保障, duty of the Church to provide for her employees, 教会义务为了员工提供保障, 10, 4, 1, 4; duty of the state to provide for, 国家有义务提供保障, 10, 3, 3, 2; right to, 社会保障的权利, 11, 1, 3, 3; 11, 2, 1, 3; 11, 3, 3, 3.
- Social structures, 社会结构, creation of just, 创立公正的社会结构, 11, 3, 3, 2.
- Social market economy, 社会主义市场经济, 11, 3, 2, 1.
- Society, 社会, concept, 概念, 10, 1, 1, 1; duty of citizens to concern for, 公民的义务是关注社会, 10, 1, 1; 10, 1, 1, 3; functions, 功能, 10, 1, 1, 4.
- Sodomy, 鸡奸, 9, 2, 5, 2.
- Solidarity, 团结, global between nations, 国家之间的全球性团结, 11, 3, 4, 1—2; instrument of peace, 缔造和平的工具, 10, 3, 4, 1; principle of, 团结的原则, 10, 1, 1, 3; proof of communal concern, 关注社团的证明, 11, 1, 2, 3.
- Sorcery, 巫术, 4, 3, 3.
- Speech, purpose of, 语言的目的, 8, 2, 3.

Spiritism, 招魂术, 4, 3, 3.

Spiritual works of mercy, 神哀襟七端、灵性的仁慈善工, 6, 2.

Sports, 体育, 7, 2, 4.

Spouses, 夫妻, mutual obligations, 夫妻之间的义务, 10, 2, 2;

Stage exhibitions, dangerous, 危险的舞台表演, morality, 道德性, 7, 4.

State, 国、国家, duty to protect religious freedom, 保护宗教自由的义务, 10, 4, 3, 1; economic role, 经济角色, 11, 3, 3; educational role and rights 教育角色和教育的权利, 10, 2, 3, 4; functions, 国家的功能, 10, 3, 1; nature, 本质, 10, 3, 1; origin(juridical), 法律上的起源, 10, 3, 1; tasks and duties of state authority, 国家权威的任务和义务, 10, 3, 3.

Sterilization, 绝育, 7, 3, 2, 2; 9, 3, 3, 3.

Sterilizing drugs, 绝育的药物, 9, 3, 3, 3; preventive use against danger of rape, 在被强奸的危险下能预先服用它, 7, 3, 2, 2; therapeutic use, 治疗性的使用, 9, 3, 3, 4.

Stimulants, 兴奋剂, 7, 2, 5.

Stolen property, 被偷的财产, duty of restitution, 归还的义务, 11, 2, 5.

Strike, 罢工, 11, 1, 4, 2; political strike, 政治性的罢工活动, 10, 3, 6, 2.

Subsidiarity, 辅助性, principle of, 辅助性的原则, nature. 本质, 10, 1, 1, 4; validity for the state 对国家有效, 10, 3, 1; 10, 3, 3, 1; 11, 3, 3, 1; validity for the Church, 对教会有效, 10, 1, 1, 4.

Suffering, 受苦, Christian meaning, 基督信仰中的意义, 7, 6; endurance in it, fruit of hope, 望德的果实是恒心, 2, 2, 1; fruit of divine love. 圣爱的果实, 3, 1, 3.

Suicide, 自杀, 2, 3, 2; 7, 5, 1.

Sunday celebration, 圣化主日, biblical origin, 圣经基础, 5, 3, 1, 1; binding authority, 约束力, 5, 3, 1, 2.

Sunday Mass, 主日弥撒, excuses, 宽免, 5, 3, 1, 3; historical development, 历史发展, 5, 3, 1, 3; meaning and reason of the precept, 该规戒的意义和理由, 5, 3, 1, 3; obligation to it, 它的义务性, 1, 3, 2; 5, 3, 1, 2; specific requirements, 特殊的要求, 5, 3, 1, 3.

Sunday rest, 主日安息, biblical origin, 圣经基础, 5, 3, 1, 1; content of the precept, 该规戒的内容, 5, 3, 1, 4; excuses, 例外, 5, 3, 1, 4; historical develop-

ment, 历史发展, 5, 3, 1, 4; meaning and reason, 意义和理由, 5, 3, 1, 4; obligation, 约束力, 5, 3, 1, 4.

Superfluities, 多余的财物, duty of alms from, 施舍的义务, 11, 2, 3, 2; duty of a socially beneficial use, 为社会利益而用之的义务, 11, 2, 3, 2.

Supernatural virtues, 超德、超性美德, 0.

Superstition, 迷信, forms, 形式, 4, 3; nature, 性质, 4, 3, 3; sources 来源, 4, 3, 3;

Surrogate motherhood, 替身母亲, 7, 3, 2, 4.

Suspension, 中止(搁置), of promissory oaths, 中止承诺性的誓言, 8, 2, 4; of vows, 中止圣愿, 5, 4, 4.

Symbols, 象征, importance for worship, 为朝拜的重要性, 4, 2, 2; 5, 2, 1; nature, 本性, 5, 2.

Talebearing, 散布谣言, 8, 1, 3, 2.

Talismans, 护身符, 4, 3, 3, 1.

Taping of conversations, secret, 记录他人的对话, 8, 4, 3.

Taxes, 税务, duty of citizens to pay, 公民有纳税的义务, 10, 3, 5, 3; duty of restitution for evasion, 逃税时必须赔偿, 10, 3, 5, 3; evasion of, form of fraud, 逃税是一种欺骗行为, 11, 2, 4, 2; right of the state to impose. 国家有收税的权利, 10, 3, 3, 4.

Technology, responsible use of, 负责任地使用技术, 12, 3, 3.

Teleological approach in moral theology, 道德神学中的目的论观点, 0.

Television, 电视. Mass attendance by TV, 通过电视参与弥撒, 5, 3, 1, 3; see Mass media.

Temperance, 节制、克己, in nourishment, 在食品方面, 7, 2, 2; in stimulants. 在兴奋剂方面, 7, 2, 5.

Temptation of God, 试探上主, 2, 3.

Terminally ill patients, 垂死病人, spiritual care for, 灵性上的照顾, 7, 6; treatment of 治疗他们, 7, 3, 1, 4.

Testament (last will), 遗嘱, 11, 2, 2, 3, 3.

Theft, 偷窃, duty of restitution, 归还的义务, 11, 2, 5, 1; nature and sinfulness, 本质和罪恶. 11, 2, 4, 4; relative and absolute standard in, 相对的和绝对的标准, 11, 2, 4, 0; special forms (domestic, petty, conspiratorial), 特殊形式

(家庭中偷窃、小偷小摸), 11, 2, 4, 4.

Theological virtues, 超性美德, 0, 1; necessity, 必要性, number, 数字, relation to worship and prayer, 与礼仪和祈祷的关系, 4, 1, 1; supernatural character, 超越的性质.

Theonomous character of Christian ethics, 基督宗教伦理的神律性, 0.

Thoughts, sins of, 思想上的罪, 8, 1, 3; 9, 2, 2.

Tobacco, 香烟, 7, 2, 5.

Tolerance, 宽容, presupposition of peace, 和平的前提, 10, 3, 4, 1; religious, 宗教上的宽容, 10, 4, 3, 2.

Torture, 拷问、拷打, crime against humanity, 违反人道的犯罪行为, 7, 4, 2.

Totalitarian state, 极权国, contrary to man's rights, 违反人的权利, 10, 3, 1; right to resistance against, 抵抗的权利, 10, 3, 6, 2.

Tourism, international, 国际的旅游业, and witness to the faith, 对信仰的见证, 1, 3, 3, 3.

Trade unions, 工会, 11, 1, 4, 1.

Traffic safety, 交通安全, duty to care for, 确保交通安全的义务, 7, 4.

Transplantation of organs, 器官移植, 7, 3, 2, 1.

Treasure-troves, 财宝(无主财宝), 11, 2, 2, 2.

Trial marriages, “试婚姻”, 9, 2, 4, 3, 2.

Treatments, medical, 参见 Medical treatments.

Trust in God, 依赖上主, condition of prayer, 祈祷的前提, 5, 1, 3; constituent of faith, 信仰的组成部分, 1, 1, 2; sins against, 违反依赖的罪, 1, 4, 1; 2, 3, 3.

Truthfulness, 诚实、诚心, 8, 2; biblical teaching, 圣经的教导, 8, 2; concealment of truth, 隐瞒真理, 8, 2, 3; concept and basis, 概念与基础, 8, 2, 2; duty of it in thought, 思想上的诚实是一种义务, 8, 2, 2, 1; in conduct, 行为上的诚实, 8, 2, 2, 2; in words, 语言上的诚实, 8, 2, 2, 3; in communal life, 团体中的诚实, 8, 2, 2, 2.

Tubal pregnancy, 输卵管妊娠, 7, 3, 2.

Tyranny, 独裁制, right to resistance against, 抵抗的权利, 10, 3, 6, 2.

Tyrannicide, 谋杀独裁者, 6, 2; 10, 3, 6, 2.

Ultimate end, 终极目的, criterion of the moral norm, 道德原则的准绳, 0;

its nature,本质,11,3,1,2;object of hope and relation to minor hopes,终极目的是望德的对象,与具体的各种希望也有关,2,1,2;purpose of human activity,人们行动的目的,11,1,1,2;11,2,1,3;11,2,3,1;11,3,1,3.

Unbelief,不信,1,4,2.

Unchastity,不洁,9,2,1,1.

Unemployment,失业,insurance against,保险,10,3,3,2;provision of work,meritorious use of wealth,有财富的人应该善用多余的钱来创造工作机会,11,2,3,2;right to assistance in,在失业时获得协助的权利,11,2,3,2;11,2,1,3;urgency to counterit,抵抗失业的紧迫性,10,3,3,2;11,1,3,1;11,3,3,3;wage restraints as remedial measure,限制工资来降低失业率,11,1,3,2.

Unity of Christians,参见 Ecumenism.

Unjust damage,不正义的损失,duty of restitution,赔偿的义务,11,2,5,2;relative and absolute standard,相对的和绝对的标准,11,2,4,0;sin of,不公正损失的罪,11,2,4.

Usurpers,僭位者、不合法的统治者,10,3,6.

Usury,高利,11,2,4,3.

Uterus,removal of sick,切除病子宫,7,3,2,2;7,3,2,3.

Vain observances,虚假的惯例,4,3,3,1.

Vain worship,伪假的朝拜,4,3,1—2.

Vasectomy,输精管切除术,7,3,2.

Veneration of saints,恭敬圣人,4,1,3.

Viaticum,临终时领受圣体,5,2,3.

Violent resistance against unjust authority,对于不公正权威的武力反抗,10,3,6.

Virginity,童贞,agape as soul of,仁爱是童贞的核心,9,2,4,1;recommendation by Scriptures,圣经推荐的童贞,9,1,1;see also Celibacy.

Voting,投票、选举,right and duty to,权利和义务,10,3,5,2.

Vows,圣愿,binding force,约束力,5,4,3;conditions for validity,有效性的条件,5,4,2;fulfilment,实现,5,4,3;interpretation,对圣愿的解释,5,4,3;nature and meaning,本性和意义,5,4,1;release from,解除圣愿,5,4,4.

Wage justice,工资上的正义,criteria,准绳,11,1,3,2;denial of,basis for occult compensation,雇主拒绝给予工资成为秘密补偿的理由,11,2,4,5,2;

limits of wage claims, 工资要求的限度, 11, 1, 3, 2; 11, 1, 4, 1; right to family wage, 家庭工资的权利, 10, 2, 3, 2; 11, 1, 3, 2.

war, 战争, conditions of a just war, 正义战争的条件, 10, 3, 4, 2; conscientious objection against, 在良心上反对战争, 10, 3, 4, 4; means and methods, 手段和方法, 10, 3, 4, 3; moral admissibility, 道德性, 10, 3, 4, 2; nuclear warfare, 核战争, 10, 3, 4, 3, 2; participation of citizens in, 公民参与战争, 10, 3, 4, 4.

Waste, 浪费, of natural resources, 自然资源, 12, 2; 12, 3, 2; 12, 3, 4; of personal property, 个人财产, 11, 2, 3, 3.

Welfare, common, 公益, responsibility of citizens 公民的责任, 11, 3, 2, 2; 11, 3, 3, 2; responsibility of the state, 国家的责任, 10, 3, 1.

Witchcraft, 魔术, 4, 3, 3.

Woman, 妇女, Christian view of, 基督宗教对妇女的看法, 9, 1, 5; elimination of discriminations against, 消除对妇女的歧视, 6, 3, 5; 10, 2, 3, 4; 11, 1, 3, 2; false egalitarianism, 不妥当的平等主义, 9, 1, 2; protection against inappropriate work, 免于不适当工作的保障, 11, 1, 3, 3; right to equal wage, 对同样工资的权利, 11, 1, 3, 2; role in the family, 在家庭中的角色, 10, 2, 2.

Word of God, 参见 Holy scriptures.

Work, 工作, biblical teaching, 圣经的教导, 11, 1, 1, 1; duty to work and to responsible preparation, 工作的义务、妥当准备的义务, 11, 1, 2, 1—2; right to, 工作的权利, 11, 1, 3, 1; title to property, 工作构成财产权, 11, 2, 2, 1.

Worker participation, 工人的参与, 11, 1, 5.

Workers, 工人, right to appropriate working conditions, 对适当工作条件的权利, 11, 1, 3, 3; right to a just wage, 对公正工资的权利, 11, 1, 3, 2; right to social security, 对社会保障的权利, 11, 1, 3, 3.

Works of mercy, 哀襟十四端, 6, 2.

Worship, 朝拜, ecumenical sharing in, 基督徒在朝拜中的合一, 1, 3, 5, 2; forms, 形式, 4, 1, 2; nature, 性质, 4, 1, 1; necessity and duty, 必要性与义务, 4, 2, 1; relation to divine virtues, 与超德有关, 0, 4, 1; relation to involvement in the world, 与世俗工作有关, 3, 2; 11, 1, 1, 2; sins against, 反对朝拜的表现, 4, 3.

Youth, 青年人, encounter of the sexes during adolescence, 两性在青春期的相遇, 9, 2, 4, 1—2; protection against immorality in mass media, 应该受保护以免遭大众媒介不道德表现的影响, 9, 2, 1, 1; 10, 3, 3, 3.

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=上帝; Yahweh=雅威=耶和華; 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。

NT: 新约

OT: 旧约

S. Th. : Summa Theologica《神学大全》(托马斯)

图书在版编目(CIP)数据

基督宗教伦理学 / (德)白舍客(Peschke, K. H.)著;静也,常宏等译;
雷立柏校. —上海:华东师范大学出版社,2010.5

ISBN 978-7-5617-7715-2

I. ①基… II. ①白… ②静… ③常… ④雷… III. ①基督宗教伦理学
IV. ①B97

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 082758 号



Christliche Ethik

By Karl-Heinz Peschke

Copyright © Karl-Heinz Peschke

Originally published by Paulinus-Verlag, Trier, 1995

Published by arrangement with Karl-Heinz Peschke

Simplified Chinese Translation Copyright © 2010 by East China Normal University Press Ltd.

ALL RIGHTS RESERVED.

上海市版权局著作权合同登记 图字:09-2010-236 号

基督宗教译丛

基督宗教伦理学

(德)白舍客 著

静也 常宏等译 雷立柏 校

责任编辑 倪为国

特约编辑 晏文玲

封面设计 刘敏

责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社

社址 上海市中山北路3663号 邮编 200062

电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537 (兼传真)

门市(邮购)电话 021-62869887

门市地址 上海市中山北路3663号华东师范大学校内先锋路口

网 址 www.ecnupress.com.cn

印刷者 上海市印刷十厂有限公司

开本 890×1240 1/32

插页 2

印张 43.25

字数 800千字

版次 2010年6月第1版

印次 2010年6月第1次

书号 ISBN 978-7-5617-7715-2/B·564

定价 88.00元(全二册)

出版人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或者电话 021-62865537 联系)



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”。

上架建议 宗教、伦理学

ISBN 978-7-5617-7715-2



9 787561 777152 >

定价：88.00元(全二册)

www.ecnupress.com.cn