



聖神修院神哲學院 — 普及神學教材系列

13

# 基本倫理神學 (二)



# 基本倫理神學（二）

香港聖神修院神哲學院

公教真理學會

# 聖神修院神哲學院——普及神學教材系列

## 主編

丘建峰 吳結明

## 編寫小組

丘建峰 吳結明 何奇耀 郭育慈 李展球 潘小鈴 王德範 廖潔珊  
袁燊銘 邱慧瑛 王藝蓓 陳錦富 潘志明醫生 賴焜清 陳麗娜 潘國忠  
楊孝明 梁鳳玲 王濤博士 莫靜儀 盧秀芬

## 學術小組

勞伯燦神父 黃國華神父 伍國寶神父 黃鳳儀修女 斐林豐神父  
蔡惠民神父 劉賽眉修女 鄭麗娟修女 阮媽玲修女  
羅國輝神父 梁定國神父  
吳智勳神父 呂志文神父 阮美賢女士  
閻德龍神父 李亮神父 楊玉蓮博士

## 審閱小組

蔡惠民神父（教義）  
鄭麗娟修女（教義）  
吳智勳神父（倫理）  
梁定國神父（禮儀）  
李國雄神父（聖經）

## 基本倫理神學（二）——普及神學教材系列 (13)

編寫：丘建峰

審閱：吳智勳神父

編輯校對：陳德康 丘建峰 何奇耀

排版：鍾鳳如

編輯：聖神修院神哲學院

出版：公教真理學會

發行：公教進行社

香港中環干諾道中15-18號大昌大廈16字樓

電話：2525 7063

傳真：2521 7969

電郵：bookshop@catholiccentre.org.hk

網址：<http://www.catholiccentre.org.hk>

印刷：明愛印刷訓練中心

版次：2013年11月初版

國際書號：978-988-8150-68-7

主教准印：香港教區主教 湯漢樞機

2013年10月8日

版權所有

售價：每冊 HK\$70

---

### 特別鳴謝：吳智勳神父

本書以吳神父講授「基本倫理神學」的課堂內容作骨幹，重新編寫而成，特此感謝吳神父。

## 目錄

序.....	i
編者的話.....	iii
<b>單元一 良心（一）</b> .....	1
1. 緒言.....	2
2. 單元目標.....	2
3. 導論.....	2
4. 聖經內良心一詞的意義.....	2
5. 教會內良心一詞意義的發展.....	5
6. 心理學中的超我與良心.....	8
7. 神學傳統中的良心.....	10
8. 教會傳統對良心類型的分法.....	14
8.1 本性良心.....	14
8.2 推理良心.....	15
8.3 自決良心.....	16
9. 中國文化傳統中的良心.....	18
10. 摘要.....	19
11. 參考資料.....	20
<b>單元二 良心（二）</b> .....	21
1. 緒言.....	21
2. 單元目標.....	22
3. 導論.....	22

4. 良心的分類.....	22
4.1 以時間來分類.....	23
4.2 良心與客觀倫理秩序的關係.....	24
4.3 以良心本身的狀態.....	25
4.4 以良心判斷的堅決性來分類.....	28
5. 從懷疑良心到確定良心的步驟.....	32
5.1 概論.....	32
5.2 反省的原則.....	32
5.3 由較穩妥說到相等蓋然說.....	37
6. 良心的培育.....	41
7. 摘要.....	44
8. 參考資料.....	46
<b>單元三 罪過（一）</b> .....	<b>47</b>
1. 緒言.....	47
2. 單元目標.....	48
3. 導論.....	48
4. 現代人對罪過意識減弱的原因.....	50
5. 聖經中罪過的意義.....	55
6. 罪過的神學意義.....	59
7. 摘要.....	67
8. 參考資料.....	68

<b>單元四 罪過 (二)</b> .....	69
1. 緒言 .....	69
2. 單元目標 .....	70
3. 導論 .....	70
4. 罪過的分類 .....	70
5. 罪過的嚴重性 .....	72
5.1 歷史發展 .....	72
5.2 神學反省 .....	75
5.3 基本抉擇與罪的嚴重性 .....	78
6. 聖經中皈依的意義 .....	81
6.1 聖經中的皈依 .....	81
6.2 神學反省 .....	81
7. 皈依與聖事 .....	87
8. 摘要 .....	88
9. 參考資料 .....	90
<b>單元五 倫理決定的過程 (一)</b> .....	91
1. 緒言 .....	91
2. 單元目標 .....	92
3. 導論 .....	92

4. 人行為的道德性.....	96
4.1 引言.....	97
4.2 行為的對象.....	98
4.3 行為的意向.....	101
4.4 行為的環境.....	102
5. 善行與惡行.....	104
6. 小結.....	108
7. 摘要.....	108
8. 參考資料.....	109

## 單元六 倫理決定的過程（二）..... 111

1. 緒言.....	111
2. 單元目標.....	112
3. 導論.....	112
4. 倫理模式.....	112
4.1 引言.....	112
4.2 絕對效果論.....	113
4.3 絕對義務論.....	118
4.4 溫和目的論.....	119
5. 倫理原則及其應用.....	121
5.1 引言.....	121
5.2 優先原則.....	123
5.3 雙果原則.....	128



5.4 相稱的理由.....	131
5.5 合法寬免原則.....	133
5.6 英勇犧牲原則.....	133
5.7 整體原則.....	133
6. 摘要.....	134
7. 參考資料.....	135
<b>單元七 自然律 (一)</b> .....	137
1. 緒言.....	137
2. 單元目標.....	138
3. 導論.....	138
4. 自然道德律的傳統發展.....	139
4.1 引言.....	139
4.2 聖經中的自然道德律.....	140
4.3 自然傾向與理智傾向.....	141
4.4 聖多瑪斯.....	141
5. 各界對自然道德律的批評.....	148
6. 自然道德律的意義.....	151
7. 摘要.....	153
8. 參考資料.....	155

<b>單元八 自然律（二）</b> .....	157
1. 緒言 .....	158
2. 單元目標 .....	158
3. 導論 .....	158
4. 自然律的特徵 .....	158
4.1 引言 .....	159
4.2 實在的 .....	159
4.3 經驗的 .....	160
4.4 重視效果的 .....	162
4.5 歷史性的 .....	164
4.6 相稱的 .....	165
4.7 人人格及關係的 .....	166
5. 如何認識自然律 .....	167
5.1 認識基本價值 .....	171
5.2 聖經與教會訓導對理智的幫助 .....	173
6. 自然道德律的存在 .....	173
6.1 聖經中的自然律 .....	173
6.2 理性良心肯定自然律的存在 .....	174
6.3 中國文化中的自然律 .....	174
7. 自然道德律之普遍性及不變性 .....	175
8. 摘要 .....	177
9. 參考資料 .....	179

<b>單元九 人為的法律</b> .....	181
1. 緒言.....	181
2. 單元目標.....	182
3. 導論.....	182
4. 人為法律的意義及其必須性.....	185
5. 人為法律的性質.....	192
6. 人為法律的約束力.....	197
6.1 引論.....	197
6.2 蘇亞萊的意志主義.....	198
6.3 聖多瑪斯的理智主義.....	200
7. 法律的權宜問題.....	201
8. 摘要.....	203
9. 參考資料.....	204
<b>單元十 德行</b> .....	205
1. 緒言.....	205
2. 單元目標.....	206
3. 導論.....	206
4. 聖經與德行.....	208
5. 德行的本質.....	209
6. 超性德行與本性德行.....	212

7. 唯一的德行與四樞德.....	215
7.1 引論.....	215
7.2 智德.....	216
7.3 義德.....	219
7.4 勇德.....	221
7.5 節德.....	222
8. 摘要.....	223
9. 參考資料.....	225

## 序

我們的教區為回應梵二的呼籲，先後成立了兩個延續培育委員會：一個為聖職人員，另一個為教友。這兩個委員會的成員定期開會，審視時代徵兆，檢討目前神職人員或教友的需要，策劃相關的進修講座及聚會。事實上，早在四十年前，當我在聖神修院擔任神學主任時，已受命負責聖職人員延續培育委員會，且每年一月初便安排數天舉行司鐸學習營，有超過百名神父參加。這既可幫助神父延續培育，亦可促進神父間的弟兄情誼。

去年，聖職人員延續培育委員會邀請了一位聖言會神父貝文斯（Fr. Stephen Bevans, SVD），於六月二日（星期六）上午，為教區神父、會士、執事、修士主講教宗「信德年」的宗座手諭《信德之門》的內容。

貝神父是美國芝加哥天主教聯合神學院「使命與文化」的神學教授。他在講座中特別指出，「信德」的內容，應從三方面去界定，即：思想條文，心靈情感，生活行為。三方面互相連結；除非三方面都包含在內，否則不算是實質內涵的「信德」。

我覺得貝神父的講話很有道理，且切合時宜，不但適用於神職人員，也適用於一切教友。教區要求預備領洗者要慕道一年半，但是教友在領洗後，仍當繼續接受培育。除了參加堂區或教區的善會或團體，以促進彼此間的支持和學習外，也鼓勵他們多看靈修、教理和神學書籍，或參加有關課程。

我們的教區獲得天主福佑，也十分多謝大家上下一心努力福傳，以致近年來，教區每年復活節前夕約有三千五百成年人領受洗禮。但他們和我們還要繼續接受培育。聖神修院神哲學院（下稱學院）在新的學年開辦兩個全新課程——神學證書課程與神學普及課程，期望能為教區的平信徒提供更多適切的信仰培育機會。為了配合新課程的開辦，學院與公教真理學會合作，出版一系列教材叢書。我覺得這不但切合時宜，且屬必須。因此，我作為教區主教，鄭重推薦這套教材，也祈求上主百倍答謝提供這套教材的作者及工作人員，並使所有讀者能藉此加深認識信仰，熱愛信仰，亦能在生活言行上見證信仰和傳揚福音。

十 湯漢 樞機

二零一三年六月十日

## 編者的話

「普及神學教材系列」是聖神修院神哲學院為推動神學普及化的嘗試。這套教材的面世，是為了配合本學院所開辦的神學證書課程，同時也是為推廣神學本地化的一個努力。

因此，整套教材有兩個重要的元素：首先，它是一套系統的寫作，為渴望進一步明瞭天主教信仰的人，提供一個理性的基礎。其次，它的設計是以「自學」模式為主，所以內容力求深入淺出，讓讀者能從閱讀中學到相關的知識，從而深化信仰，親近天主。

基於以上的元素，這一系列的教材在編輯上均有幾個相同的特色：

1. 在內容上，整套教材包括了教義、聖經、禮儀、倫理及其他相關的科目。讀者既可專就其中一個範疇，由淺入深，逐步學習，也可以綜合其他的範疇，以達觸類旁通之效。

2. 在設計上，每一部書共分為十個單元部分，將學習的內容以提綱挈領形式編寫，力求讓讀者可以循序漸進地認識相關課題。

3. 在編排上，每一個單元的開端部分均列出學習目標及重點；在內容中提供思考問題，有助讀者反省學習內容；在結尾部分則提供參考書目，讓讀者更容易尋找到延伸閱讀的資料。

這個系列的教材帶有自學的色彩，讀者可以單純閱讀這些教材，學習相關科目的知識。如果希望在學習的過程中有所交流，甚至測試自己學習的成果，教材可配合本學院的神學普及課程的授課和神學證書課程的輔助資料，達到最佳的學習的效果。

教材得以順利出版，實有賴學院的教授鼎力支持，並且獲得教會內不同的團體的相助，特別感謝在編輯、校對、排版上作出貢獻和努力的弟兄姊妹，及為編寫自學教材提供了寶貴意見的曾婉媚博士和劉煒堅博士。

以中文寫作而有系統的神學教材，並不多見。我們希望這套教材不僅有助天主教教友提昇自己對信仰的認識和理解，也希望拋磚引玉，在未來的日子裡，看到更多質素卓越的中文神學教材。



# 單元一

## 良心（一）

### 1. 緒言

倫理學可以分為兩大部分：一是道德主體（或稱為倫理主體），一是道德世界（或稱為倫理世界）。道德主體是指我們自己的道德抉擇，而要作出正確的道德抉擇，就需要一顆正確良心，也就是這兩個單元要討論的主題了。

## 2. 單元目標

讀者完成本單元後，應能：

- 簡介聖經中良心一詞的意義；
- 說明教會裡良心一詞意義的發展；
- 辨別良心與超我的關係；
- 說明神學傳統中之良心觀；
- 描述中國文化傳統中的良心。

## 3. 導論

當我們要作出選擇時，我們都需要一些標準，而道德主體最重要的標準，就是良心。在這兩個單元裡，我們嘗試探討良心一詞在不同解釋下的含意，並且明瞭良心的不同狀況，及懷疑的良心又如何可以走向確定的良心等等。

不過，無論如何，要經常謹記的是：天主教徒應把良心放在倫理選擇的首位，確定的良心，永遠是倫理判斷的最終準則。所以，這一個單元的內容，為我們作出倫理抉擇，有著很重要的意義。

## 4. 聖經內良心一詞的意義



思考：嘗試回想自己在主日所聆聽的讀經，你是否有聽過經文中出現「良心」一詞？還是更多聽到經文中有關「心」、「心硬」這說法呢？你認

為聖經中談到的「心」，與中文裡所說的「良心」，是否相同的一回事？

關於良心一詞，並不見於舊約，希伯來文並沒有這個詞語。這並不是指以色列民族沒有良心的概念，只是良心一詞的出現較遲，所以不見諸舊約中。在舊約裡，往往是用「心」來表達良心的意思。如聖詠中的那一句「今天該聽從他的聲音：不要再像在默黎巴那樣心頑」（詠95:7）中的「心」，就包含良心的意思。因此，人從自己的心裡聽到天主的說話，就是指天主通過一個人的良心向人發言。

在正常平靜的心態下，我們不難聽到天主在心內的發言，所以在一般情況下，如果打算做的事情，令我們內心感覺羞愧的話，其實就是自己知道不對的了。至於事情是否真的值得羞愧，這裡不是最重要的，在倫理上，最重要是個人覺得做錯而感到羞愧，這就是天主在我們的良心上發言的意思。

至於新約，福音中並未運用良心一詞，仍然是以「心」或「靈」一字來代表，到了保祿書信，我們就看到良心一詞，證明後來這個詞就漸漸流行。保祿還在同一句內用上了「良心」和「心」兩字詞，他在羅馬書裡寫：「如此證明了法律的精華已刻在他們的心（*kardia*）上，他們的良心（*syneidesis*）也為此作證，因為他們的思想有時在控告，有時在辯護。」（羅2:15）

在這段經文中，「如此證明了法律的精華已刻在他們的心上」屬於舊約的用法，指人的心，也指向良心；至於

「良心」(*syneidesis*)一詞，保祿共用過十多次，最基本可以包括事前良心和事後良心兩個意思。所謂事前良心，就是指我們仍未行動之前，良心對我們說的話，告訴我們一件事是該做，還是不該做，所以事前良心有立法的作用，因為它給我們一個行事的準則，讓我們考慮清楚自己該如何行動。如一個學生打算逃學，他的良心會告訴他，這是不該做的，因為學生有上課的責任，這就是事前良心，當良心這樣告訴自己，學生就要作出選擇。

當我們作出了選擇，並付諸行動，我們的良心就會對這個行動作出評價，這就是事後良心。如果這是件好事，良心會加以讚賞，如果做了壞事，良心會加以譴責，但是無論是讚賞還是譴責，都是事後才會出現的，故名為事後良心。如上文提到的學生，他終於還是逃學了，可能玩樂時很快活，但是待他靜下來時，就會受到良心的譴責，他就會覺得很不安。

我們要求人必須跟隨自己的良心，因為人的行為動機是很重要的，甚至比事實的結果重要。如果一個人睡得半夢半醒，把星期六當作星期天，又再睡下去，決定當天早上不去參與彌撒。當他睡醒後，發現是星期六，因此鬆一口氣，覺得沒有做錯，這並不恰當。因為當時既然認定星期天不上聖堂，就是錯誤的事前良心，這仍然是一個錯。良心就是這樣，有時我們對事情的認知並不清楚，甚至並不正確，也不會影響良心的判斷，因為良心不安就是事情不對，良心安穩往往就是做對了。

## 5. 教會內良心一詞意義的發展

以上是聖經內關於良心一詞的含義，在聖經時代至十二世紀，教會都是以希臘文 *syneidesis* 和拉丁文的 *conscientia* 來稱良心，所以特別列出希臘文和拉丁文，是由於當時的東西方教會，分別以這兩種語文為主要的語言。希臘文 *syneidesis* 一詞在上一節略作說明了，這裡要說拉丁文 *conscientia* 一詞。*Conscientia* 由兩個部字詞組成，就是 *cum*（偕同）和 *scientia*（知識、知覺），也就是指人具備知識、人的意識或自覺。

在這期間，良心一詞含意的發展，其中一個重要的事情，是發生在聖熱羅尼莫身上。他在注釋厄則克耳先知書時，出現了一個新的名詞 *synderesis*，跟上面的希臘文不同。本來，這很有可能是抄寫的錯誤，在抄寫聖經屢次會發生的。不過，由於變成了兩個詞，於是後來的人就將錯就錯，採用此兩詞來表達良心的不同意義了。

首先是 *synderesis*，就是指自然趨善的能力和本性，即人天生固有的能力，令人希望做好事、避免做壞事的一種能力。另外的 *syneidesis* 或 *conscientia* 是指我們理智的運用，對不同行為的知性判斷。

先談 *synderesis*，這個為善的本能。我們每個人都有為善的本能，正如孟子所言，「惻隱之心，人皆有之」，如果在這一刻，我們看到一個小孩子衝出馬路，我們的心都會緊張起來，很想去抓住他，讓他免於危險。這個小孩子和我們可以是全無關係的，但是我們卻仍然不想他受傷或死亡，就

是為善的本性所驅使的。這感受不是經分析而來，而是即時感覺到，就是良心為善的本能。即使後來我們有否把感覺化為行動，我們內心是有這種本性。按照中國傳統的說法，孟子曾經說過，人的本能，有仁、義、禮、智四端，這就是孟子舉出四種很明顯的德目來說明人自然好善的能力。當然，我們並非只有這四種德性，如果一個人能發揮自己好善的本能，但凡善事都有可能做的。

至於*conscientia*，並不是指我們的能力，而是指運用理智作出的判斷。良心必然有推理的作用，今天我們談良心的時候，大都是指這個含意的良心，因為我們今天談到良心時，都是和判斷有關。例如一個嗜賭的爸爸在賭場流連了三天三夜都沒有回家，待他回家時，妻子就會對他說：「你有沒有良心，三天都沒有回家！」這個良心，主要是指他能否判斷什麼才是真正重要的東西，而不是指本能。

關於良心一詞含意的發展，還有一個很重要的階段，就是聖多瑪斯和聖文德的看法。聖多瑪斯在教會的神學發展上，佔有主導的地位，而當代亦漸漸重新認識到聖文德的學說的重要性了。他們二人對於良心的看法，也是很值得我們認識的。

聖多瑪斯認為良心就是理性的推理，而良心的作用就是理智的三段論證的結論。所謂三段論證，就是指大前提、小前提和結論。舉例來說：

大前提：偷盜為罪；

小前提：小強偷東西；

結論：小強有罪。

應用在良心上，大前提就是 *synderesis* 提出的普遍原則，在倫理上，往往是不可偷盜等原則，至於小前提就是較具體的行動。由大前提和小前提，就可以推出結論了，這就是一般而言的三段論證。聖多瑪斯把良心化為這個理性的推論，於是一個人的良心所以對他發出指控或讚揚，其實就是：

大前提：我所接受的一些價值或原則；

小前提：我的具體行為是否跟隨或違反這些價值；

結論：良心讚揚或譴責自己。

有時候我們覺得很難判斷，就是因為資料不足，可能是大前提不夠清楚，或是對具體行為的理解不足，所以很難下結論。例如我們看到一個小孩子拿了同學的東西，我們的大前提是：不得別人允許而取去他的東西，等同偷竊，而小前提是這個小孩子正正這樣做。所以我們很容易就可以做判斷，這個孩子不對，他的行為不正確。但是有時候，就不是這麼容易。

聖文德的看法很不同，他的說法被稱為意志說。如果說聖多瑪斯很注重原因，聖文德便是很重視個人的意向意願。聖文德討論良心，把重點放在意志和愛情上面，因為愛情會影響一個人的意志，這裡的愛情，或者可以泛指愛。按照傳統的說法，我們稱良心為正直的理性（*right reason*），這個說法很合乎理性，但是如何用行動表達出來呢？如果良

心只是一個正直的理性，它對於實際的、具體的情況並沒有幫助。舉例來說，當我們在街上看到一個乞丐蜷曲在路邊，我們說：「這樣的情況是不對的，我們不應該讓世界發生這些事的。」這是合理的說法，但是如何讓我們真的去幫助這個乞丐，去改變這個世界，這就需要由愛而來的意志了。按聖文德的說法，他認為天主是愛，也是所有愛的根源，而我們如果感受到這份愛，天主的這份愛就在我們的內心擦出火花，就可以產生力量，讓自己的意志產生出行動的力量。

我們都有這樣的經驗，就是有些事情，我們都知道應該做，應該實行，但是結果還是做不到，拖拖拉拉。為什麼？因為我們沒有那一股愛的動力，讓我們有足夠的力量去行動。

從聖文德的理論，我們可以對良心一詞的理解，多了一份信仰的幅度，而良心不僅只是透過理性的三段論證就完成，好像與信仰無關。所以，近代不少學者都重新重視聖文德的理論，認為加入他所提到的元素，對我們理解良心有更立體的面貌。

## 6. 心理學中的超我與良心



思考：有些人認為「良心」就等同於規矩，也有人認為良心只是自我的價值判斷，亦有人認為良心是外在壓力。你對這些看法有何意見？

我們在這裡先簡單介紹佛洛伊德的人格理論：



佛洛伊德認為人格由三個部分組成，分為是本我（Id）、自我（Ego）及超我（Superego）。

本我是一個與生俱來的人格基礎，是人的人格力量的根源。不過，這個本我只追求生物的需要及避免痛苦，在佛洛伊德的理論中，本我特別強調的是性需要。總之，本我只追求自身的快樂和避免自身的痛苦，是完全沒有約制力的人格。

至於自我，是由於個體必須面對外界而形成的一個人格。如果以飢餓為例，嬰兒就是只有本我的個體，於是他對飢餓的反應就是哭，或四處找尋食物。但當他有自我之後，便會懂得抑壓飢餓感，可能是先說一句：「謝謝爸爸。」或者在工作過後才吃東西，這是屬於自我了。自我好像是人格的管理者，因為它不斷協調本我與超我的衝突。

至於超我，是在社會中，經過獎勵與懲罰後形成的道德及規範，在佛洛伊德的理論中，超我等同良心，故此人做一些行為，不符合超我的規範時，人的良心就會加以譴責。良心就是透過令人感到自傲或罪惡來獎罰。超我主要有三功能：（1）壓抑不合乎規範的衝動和慾望；（2）勸導人向善；（3）讓人表現成熟卓越。

雖然佛洛伊德的理論影響很深很大，但今天不少學者對他的意見也加以修訂，而我們基督徒反省良心的問題，也不同意他的分析，因為在佛氏的理論中，把良心等同於超我，但是我們的看法是二者並不是同一事物。超我和良心有關係，但強調是並不同等的東西。

誠然，人格的發展是由童年的事情累積而來，我們不能否定這個起點，例如在我們年紀還小的時候，便學習到很多規條、規範，由父母及師長灌輸給我們的，這些規條和規範，確實會形成超我。例如在幼兒園裡，老師教曉我們很多東西，要聽別人說話、清潔、要守秩序；還有不准許的，如不准打架等等。我們在成長的過程，累積很多這些「要」與「不准」，那麼，這些東西是否就等同良心呢？明顯並不是，所以我們不同意良心和超我的等同。因為我們雖然學曉這些規條與規範，卻不明白這些東西的意義和價值。一個小孩子所以注重清潔，不是因為他明白清潔的重要，而是成人的要求，這是超我的特點，就是強調這些規條是外加的，並不是一種價值的取向。亦正由於此，我們可以明白到，這並不是良心。良心可以發展，能夠成長，並且不斷完善自己。由於良心認識價值的所在，所以當價值有所改變時，良心不會執著於外在的形式，而是會隨價值而進行修訂自己的判斷。

簡單來說，超我是外在賦予為主的，而良心卻是我們內心的價值。不過，我們並不是要否定超我的價值，超我在成長的過程中，有其貢獻，只是和良心相比，它的層次較低，是從屬於良心。但是在某些判斷中，超我和良心有很錯綜複雜的關係，也是我們難以分辨的。

## 7. 神學傳統中的良心

在討論完心理學如何看良心後，我們不妨看看神學傳統中，又如何看良心這課題。我們可以由以下兩段文字來分析教會的傳統觀點：

「在良心深處，人發現法律的存在。這法律的來源並不是人，人卻應服從之。這法律的呼聲告訴人應當好善、行善並戒惡，在必要時，便出現於人心：這事應當執行。那事應當避免。人擁有天主在其心內銘刻的法律，而人性尊嚴就在於服從這法律；在來日，人將本著這法律而受審。良心是人最秘密的核心和聖所。在這聖所內，人獨自與天主會晤。而天主的聲音響徹於良心至秘密的角落。良心神妙地將法律揭示與人，而這法律的滿全就在於愛主愛人。信友憑了對良心的忠實，而同他人攜手合作，以探求真理，並在真理內，解決私人及社會生活所掀起的道德問題。正確の良心越佔優勢，私人及團體越不至為盲目的武斷所左右，亦越能遵循客觀的倫理原則。不少次，良心的判斷為了無可避免的無知而發生錯誤，但良心並不因此而失掉其尊嚴。不過，人對探求真理及美善不大注意，或者因犯罪習慣而良心變為盲目，則不可同日而語了。」（《論教會在現代世界牧職憲章》16）

「人是通過自己的良心而領會、認識天主法律的指示；人必須在一切的活動上忠實地隨從良心，俾能達到自己的歸宿——天主。所以不應強令人違反良心行事，也不應阻止人依照良心行事，尤其在宗教事務上是如此。」（《信仰自由宣言》3）

在這裡，可以看到幾個重點：

（1）「在良心深處，人發現法律的存在。」只要我們是一個正常的人，我們都有行善避惡的傾向，我們會在心裡明白，什麼是善，什麼是惡，而盡力做好事，避免惡事。這是每一個人細想下都會同意的一點。

(2) 「法律的來源並不是人，人卻應該服從之。」雖然良心不是由人而來，但是我們的判斷與行動並不可以任意而為，應該按良心上的法律而行。

(3) 「這法律的呼聲告訴人應當好善、行善並戒惡，在必要時，便出現於人心：這事應當執行，那事應當避免。」指良心會告訴人什麼是應該做，什麼是不應該做，都是良心的表現。

(4) 「人擁有天主在其心內銘刻的法律」：這個良心上的法律，是基於天主。因為每一個人都有相同的良心規律，即行善避惡，它必然有一個相同的根源，這就是天主了。

(5) 「在來日，人將本著這法律而受審」：在將來，天主會審判個人的良心。我們一般人不可能審判別人的良心，只有天主可以審判。因為我們只能按人的外在行為來判斷別人，而不能進入人的內心，真正地明白對方的良心在想什麼。

(6) 「良心是人最秘密的核心和聖所，在這聖所內，人獨自與天主會晤，而天主的聲音響徹於良心至秘密的角落」：所以在本單元一開始，我們就說「在我選擇的時候，天主的話在良心內直言無諱」（*God speaks in our conscience*）。

(7) 「不少次，良心的判斷為了無可避免的無知而發生錯誤，但良心並不因此而失掉其尊嚴」：這裡就遇上一個

問題。每一個人都應該按自己的良心來行事，但是自己的良心是會出錯的，會判斷錯誤的，故此這裡就點出這個事實，並指出如果人是基於無可避免的無知，他們的錯誤並不會因此令良心失掉尊嚴。因為這代表個人會作出判斷時，並不知道自己是在做錯的，那麼就應該跟隨自己的良心了。

(8) 「人是通過自己的良心而領會、認識天主法律的指示；人必須在一切的活動上忠實地隨從良心，俾能達到自己的歸宿——天主」這裡回應了上面那一個問題。我們必須跟隨良心，因為只有在良心內，我們才可以找到自己真正的依靠。

(9) 「所以不應該強令人違反良心行事，亦不應阻止人依照良心行事，尤其在宗教事務上是如此。」這是從另一面來談人要按良心行事；因為按良心行事是正確的，所以我們不應不允許別人這樣做。這種做法與教會以往的做法不同，也可以稱為一種進步。按這個標準，我們對當年的馬丁·路德的行動應該接受，如果他是出自確定的良心，我們並沒有資格判斷他，只有天主才能夠這樣做。

因此，我們也可以引用聖多瑪斯的一句話，來印證以上的說法。聖多瑪斯曾經說：「人什麼時候都需要跟隨自己確定的良心，即使教會要予以絕罰，我們仍然要按自己的確定良心以行事。」這種說法，在聖多瑪斯的時代而言，是難能可貴的，因為那時候仍然是強調外在行為作為判斷的時代，不過，聖多瑪斯這句超越時代局限的句子，卻正好成為我們這個小節的總結。

## 8. 教會傳統對良心類型的分法



思考：當我們對自己的行為下判斷時，你認為自己是採用什麼的思考模式？你認為自己是憑直覺來判斷一件事的對錯；還是透過理性的推論得以判斷的結果？你認為自己的良心究竟是如何運作？

以上幾個小節都是在做分析的功夫，這裡讓我們作一綜合。我們可以從三個層次來看良心：本性良心、推理良心、自決良心，也有學者不加具體的形容，稱這三個層次為第一良心、第二良心、第三良心。賦予它們的形容詞，有助瞭解它們的含意，故此在此採用，不過這些說法並未普遍被接納，所以有機會看其他關於良心的書籍時，要多留意，可能是理論是相同的，但是名稱則不一樣。

這三個層次，並非完全陌生的，如果還記得 *syneidesis* 和 *synderesis* 這些詞語，其實就是對良心不同層次的理解。我們只是把這些意義統合起來，就衍生出三層意義。

### 8.1 本性良心

第一層是本性的良心，也就是 *synderesis*，指人好善拒惡的能力和責任，並且擁有普遍的倫理原則，或者稱為第一原則（*first principles*）。所謂第一原則，就是指如行善避惡、愛人如己這些最基本的原則，是人之為人的根本所在。試想想，如果人沒有行善避惡的原則，換言之，他可以沉迷邪惡，變成行惡避善的，我們就不會再稱這些人為正常的人。所以，第一原則是人的本性的所在。

實際上，我們所以稱之為原則，是因為它近乎一種運作的原理，而不涉及內容。例如行善避惡的意思，是指一個人對於自己認為是善的事，會致力去做，但是他的判斷可能會錯的，因此，他的行為內容可能是錯的。我們試用這樣的一個例子來說明：母親經常虐待兒子，因為兒子不讀書，在母親眼中，她認為這是「玉不琢，不成器」，她的動機意向是善的，但是她的行為可以是錯誤的。所以，行善避惡的意思，再細緻一點來說，就是只要是自己認定的善，就做，自己認定是惡的事，就避免。

## 8.2 推理良心

良心不僅有好善拒惡的能力，也能夠處理個別具體的價值。故此，在實際的環境上，推理良心主要的功能就是正確地推理。一方面，推理良心可以是運用三段論證的方法來獲得結論，從而指導行為，不過，有時候問題不是這麼容易下結論的，因為很多因素都會影響我們的推理判斷。所以要對不同的經驗，進行分析、反省和推理。

從抽象的原則來說，不可殺人為大部分人所接納。但是到了具體的情況，不同的人基於不同的文化、社會經驗、個人體會等，都會有不同的見解，如死刑的爭議就很多。死刑明顯是殺人，但是不少國家都施行死刑。即使我們都不贊成殺人，但是到了實際的死刑問題，因為文化上的因素，可能是「殺人者死」的想法，又讓人接受「死刑」這種殺人的方式，甚至教會內的神學家，也有傾向接受死刑的。不過，今天教會認為死刑並不符合福音精神。

又如安樂死，也是同樣的問題。安樂死同樣是殺人，但是今天不少人支持安樂死，這些贊成安樂死的人，都是受到自己的經驗或感覺的影響，而作出這樣的判斷。可能他們有親身的經驗，看到身邊的親人在病床痛苦的日子，而且已經沒有治癒的希望，便覺得不如讓病人早了結還好。這也涉及個別文化如何看待疾病，會否肯定病者的存在意義，還是以能力為主的文化取向。

舉出以上兩例，正好說明在原則上都同意的事情，到了具體的境況，分歧可以很大，所以我們需要小心地運用良心的推理能力，並且要接受批評及培育良心，才可以有真正成熟的良心，可以更合理地推論，對不同的事件作出正確的判斷。在前書中，我們在討論教會訓導時，已經指出，教會訓導會幫助我們培育自己的良心，讓我們在推理的過程中，更加合理。因為我們有時候會看不到自己的推理中不理性的地方，故此需要一個外在、客觀的指導，令我們更容易作出合理的判斷。

### 8.3 自決良心

良心是要做決定的，我們不可能一直保持在推理的層次，因為在推論後，我們要下一個決定，作出一個行動，所以第三個層次的良心是自決的良心。自決的良心可以是我們行為最後的規律，其原則是應該跟隨自己確定的良心、而不是懷疑的良心去行事。這是一個最普遍的原則，即什麼時刻也該跟隨確定的良心，就是做得對；不是在事實上不會錯誤，而是自己不會為良心所責備。



《天主教教理》這樣說明三者的分別：「道德良心包括對道德原則的領會（本性良心 *synderesis*），包括將這些原則，經過理性和善惡的實際分辨之後，運用於目前的環境，最後，包括對一些具體的行為，不論是行將開始的，或是已經完成的，作出判斷。」（1780）

現代的心理學家討論「良心」時，往往都採用其他不同的名詞，而不用良心這詞。例如理斯（James Rest, 1941-1999）把人在具體的行為上的心理過程分為四部分：（1）敏感性；（2）衡量性；（3）計劃；（4）實行。這個分類方法在心理學上很普遍，不過也不脫我們所提及的三個層次，這裡略作說明：

（1）敏感性：就是本性良心。孟子所說的惻隱之心，其實就是來自人的敏感性。我們對人的遭遇是否有一份敏銳的觸覺，從而驅使我們良心開始運作，就是這份惻隱之心，也就是人心的敏感性了。人對良心的培育越佳，敏感性便越高，自然更能夠善待別人。相反，我們若不斷讓自己的感覺麻木，如前書中所提及過的，如我們不斷讓自己養成壞的積習，便會令自己的良心麻木，敏感性就會變低，也就是本性良心敗壞了。

（2）衡量性就等同我們的推理良心，也就是我們如何去決定一個行為。

（3）計劃與（4）實行就是自決良心，雖然理斯的分法較細緻，但是基本上是一致的，因計劃為的是實行，二者不這麼容易分開的。

## 9. 中國文化傳統中的良心

我們也看看在中國文化中，如何理解良心。中國人很喜歡用三個層面來談良心，就是知、情、意。知是道德理智，情是道德情操，而意就是道德意志。中國人重視本性良心，就是道德情操，所以中國人強調個人的情操，其實就是本性良心的培育。

除此以外，中國傳統文化中的道德理智，就等同推理良心。中國傳統文化有兩個關於推理良心的進路，一個是重視知識，強調我們透過外在的學習，可以對自己的良心有更清晰的認識，故此孔子很重視學習，認識學習能掃除對良心的阻礙；至於另一個進路，就是強調推理良心早存於每個人的內心，重點是自己如何發揮出來，也就是王陽明所言「致良知」。無論是那一個進路，都重視良心的推理能力。

至於自決良心，中國傳統文化慣常以一「志」字來表達，是一種持久堅持的意向。中國傳統文化，往往強調人有了一個正確的信念，就會形成「志」，而這個志是人的生活重心，不可失去的。這也合乎自決良心的重要性，如果我們沒有良心，也不能做一個有道德的人。

以上祇略談到中國文化中的良心，事實上中國傳統文化對良心的討論很廣泛和豐富，其實還有很多研究的空間。

## 10. 摘要

- (1) 舊約聖經以「心」來代表良心，到了新約的希臘文，仍然是以「心」或「靈」來代表良心的意思。要到保祿書信，才開始採用「良心」一詞，但是「心」與「良心」仍然並用。後來的教會以希臘文 *syneidesis* 和拉丁文的 *conscientia* 來指良心。
- (2) 中世紀的聖多瑪斯認為良心就是理性的推理，而聖文德認為關於良心的討論，重點應放在意志和愛情上面，因為愛激發意志，意志推動行為。到了近代，心理學的興起，令人對良心有了新的理解。佛洛依德認為人格由本我、自我及超我組成，而當中的超我，就是一般人所指的良心。但是，這把良心只視為外在加予的規範，但是良心的超越性，以及成長性，是它更重要的一部分。
- (3) 至於教會近代對於良心的看法，梵二文獻指良心是天主刻銘在人心中法律，人必須在內心深處了解這種法律，也就是良心的呼聲，並且致力跟隨。天主對人的最後審判，實質也是對人良心的判斷，故此我們應跟隨良心明確的呼聲，致力行良心認為是善的事情。
- (4) 綜合而言，我們可以把良心分為三個層次：本性良心、推理良心、自決良心。本性良心指人好善疾惡的能力和責任，屬於最基本的判斷層次，所涉及的都是最普遍的倫理原則，例如善善惡惡。不過，這是指原則而非實踐，故此本性良心認同行善避惡的意思，但是到具體事情的判斷上可能會錯。在傳統中國文化中，我們稱這種良心為「四端」。
- (5) 推理良心主要的功能就是正確地推理，一方面，推理良心可以是運用三段論證的方法來獲得結論，從而指導行為，

不過，有時候問題不是這麼容易下結論的，因為很多因素都會影響我們如何推理判斷。所以要對不同的經驗，進行分析、反省和推理。

- (6) 最後就是自決良心，指人在推論後，仍然要下決心，做一個行動，就是自決良心的層次。
- (7) 中國文化傳統的良心觀，主要是以知、情、意為代表，如果加以類比，知就近於推理良心，情就近於本性良心，而意就近於自決良心。中國文化傳統相信人必須有情，即有四端，然後運用知來判斷，最後就會建立一個意，並隨之而行，從善如流，就是一個真正有道德的人。

## 11. 參考資料

- (1) 白禮達，《實踐倫理學》。香港：聖神修院神哲學院，2000，頁11至19。
- (2) 吳智勳，《基本倫理神學》。香港：思維出版社，2000，頁119至133（繁體版）/ 頁125-140（簡體版）。

## 單元二

### 良心（二）

#### 1. 緒言

我們會在這個單元裡繼續良心的探討，因為這兩個單元本來就是彼此關聯的，只是因為編排的關係，才分成兩個單元。

## 2. 單元目標

完成這個單元後，讀者應該能：

- 辨別良心的不同類型；
- 運用反省原則來達至確定的良心；
- 指出教會傳統消除懷疑良心的判別方法；
- 說明成熟良心的特徵。

## 3. 導論

在這個單元裡，我們會繼續分析良心的不同分類和作用，目的是讓讀者能更進一步明白什麼是良心，然後再進一步說明，如何有效地判別自己的良心，從而讓良心得到成熟，這才是一個人的倫理主體的成長。

## 4. 良心的分類



思考：讓我們反省一下自己良心的運作過程。有時候，我們會在事情發生前感到有問題；有時候，我們會在事情發生後才察覺到問題的所在；又有些情況，會在過程中已經意識到問題之所在。那麼，是否代表那些都是我們的良心的聲音呢？

我們已經談過良心的三分法，但是這並不是唯一的分類法，現再看看其他的分類方式。

## 4.1 以時間來分類

如果用良心運用的時間來分類，傳統會分為事前、事中及事後良心，換言之，是以我們在什麼時候或階段運用自己的良心。事前良心，就是在行事之前，自己的良心作出衡量，考慮此事應否做。所以事前良心是有立法的作用，會告訴我們這件事情應否去做。

其次是事中良心，就是當我正在進行某事，但是良心總覺不安。例如一個會計師，他的公司要求他做假帳，他要遵從上司的吩咐，但是在過程中深感不安，即使他獲得豐厚的報酬，也沒有人揭發這事，但是他仍然覺得很不安寧。因為事情仍然在發展中，他的良心的運作就屬於事中良心，而當我們在事情進行中覺得不安，就知道不應該繼續做下去。

至於事後良心，更簡單，就是在事情完結後，良心對自己發出譴責，就是事後良心。

《天主教教理》用一句話說話總結了以上三種良心的情況：「道德的良心是理性的一個判斷，藉此人可以對一個將要做的具體行為，正在做的行為，或已經完成的行為，認出其道德的品質。」（1778）

所以，良心的培育並不容易，我們也不能以法律來取代自己的良心，這樣很容易又陷入超我的層次。那樣的做法，可能很容易令自己安心，卻不一定是成熟的良心。孔子曾評論兒子應否告發父親，他認為不應該，原因是親情的價值更重要，如果我們把人際關係破壞殆盡，就沒有什麼真正

的正義了。這並不是唯一和正確的解釋，卻可以讓我們多想想，不要簡單地以法律取代倫理價值。

## 4.2 良心與客觀倫理秩序的關係

這裡會談到正確的良心（*right conscience*）和錯誤的良心（*erroneous conscience*）。不過中文未能帶出其時態的意思，所以要留意，這裡的正確與錯誤，是指良心的判斷與客觀事實的符合與否，而不是指我們的良心是否確定。舉例來說，如果我是個老師，我認定班裡某同學沒有交功課，於是我便斥責他，而最後我發現這同學確實有交功課，這就是我的錯誤的良心。就是我作出判斷的時候，以為自己是對的，但後來才發現自己是錯誤的，這才是所謂錯誤的良心。因此，無論是正確或錯誤的良心，都需要與客觀秩序相配合。

由於正確與錯誤的良心都要待事後才知道，於是我們可能要再問：在事前可否察覺自己的錯誤呢？如果我們真的可以在事前察覺自己的錯誤，只是出於各種原因而不去察知，我們就要為這個錯誤負上多一點的責任。不過，有時候這些錯誤並不是我們可以預先防範的，我們就稱為不可克服的錯誤良心（*invincibly erroneous conscience*）。在這種情況下，即使犯了錯，個人要負的責任就不大。

我們常用的一個聖經例子，就是保祿對基督徒的迫害。當時的保祿，並不理解自己的行為是對抗天主，他反而認為基督徒威脅猶太教，是與神作對，所以他一定要去難為他們。因此，這種錯誤是一種不可克服的錯誤，因為在認知上他那時完全沒法可以了解，神的旨意與他一直所信奉的不



同，鑒於他出身的環境，他受的法利塞人教育等等，要到耶穌基督直接向他顯示，他才明白過來。

當然，當我們後來明白到自己是錯誤的話，我們就必須要改變，不能仍然堅持原來的錯誤，否則就真的犯錯了。

然而，錯誤如果是可以克服的話，個人要負的責任就大得多了。就如我們談過關於醫生的失誤，他可以是基於正確的良心去行醫開藥，但是，他有責任提昇自己的專業，但若由於疏忽或疏懶，一直讓自己的專業知識落後於整個醫學的發展，結果出於無知而犯錯，這種錯誤，醫生本身是要負責的。

在往後的內容中，我們會探究人如何負責任的問題，主要環繞著行為本身、行為者本人和環境三方面。環境是其中一個影響責任大小的原因，但不是全部。以後會再慢慢探討。

### 4.3 以良心本身的狀態

當我們分析良心時，我們還可以從良心本身的狀態來討論。先談精細良心（*delicate conscience*）：精細，敏銳的意思。信仰往往可使良心敏銳，因為如果我們的信仰「狀態」良好，良心通常都會是較敏銳的。當我們完成一個反省，自己的同情心也會大大的增加，因為自己的心較為敏銳。反過來，如果一個人的狀態不佳，心情很壞，結果任何事情都看不順眼，別人的苦難都覺得是對方自作自受的，良心就遲滯起來，對各種事情也無動於衷，自然不能真正發動

良心的力量。所以聖文德強調良心中的愛情，是有其道理。

當我們有一個敏銳的良心時，我們連很小的錯失也會設法躲避，知道什麼是對、什麼是錯，所以我們會更醒覺。相反的是寬縱良心（*lax conscience*），寬縱良心也是與信仰有關的，如果自己欠信仰熱誠，寬縱的良心就會容易形成，也稱為倫理麻木。在這種良心狀況下，可能在第一次犯錯時，還感到有點不安，第二次已經習以為常，第三次就視之理所當然的了。這種狀態會產生非常不良的後果，人就會離天主愈來愈遠，因為良心就是天主的呼聲，而人的良心日趨麻木，自然聽不到天主的聲音。

在中世紀，異端「放縱主義」（*Laxism*）就被教會譴責。這個異端的主要問題，是在倫理上過於寬縱自己，例如關於參與主日彌撒，他們認為不時出席即可。這種寬縱對倫理的破壞很大，很容易做成所謂的滑坡效應；所謂滑坡效應，就是指一些事情，只要我們在最初的一點放鬆了，就如在一個滑坡的上端放了手，它就會不由自主地往下滑去。故此，有些事情好像沒有什麼要緊，但是當我們考慮到往後的影響，我們就要在很早的地方堅持了。

有趣的是，當我們時刻都擔心自己是否太放縱、自己的良心是否可以做到確定時，我們也可能變成了多疑良心（*scrupulous conscience*），這是一種無可理喻的心態，就是經常都覺得自己犯罪。一個普通教友，如果每天都要到神父處辦告解，他有可能是有多疑的良心。他可能是時常都覺得自己有問題，卻沒有具體的錯誤，這往往是一種帶有病態的良心，所以他需要的並不是辦告解，而是需要一個心理醫生。

例如一些教友，在彌撒後會很緊張地問神父：剛才我好像忘記了唸感恩經，那麼這台彌撒是否有效呢？我是否需要再參與一台彌撒呢？這也是一種多疑的良心。

還有的是困惑的良心（**perplexed conscience**）。**Perplexed** 一詞，是指不應該存在的狀態。我們所以形成困惑的良心，多是由於自己的無知，而產生這個困惑。例如有些醫護人員，他們由於輪班工作，往往星期六晚至星期天都要工作，結果不能夠參與主日彌撒，他們就會感到很不安，於是很想星期天早上，上班的時候偷偷溜出去參與彌撒，但是真的這樣做，又覺得自己有虧職守。於是參與彌撒又不對，不參與又不對，就形成了困惑的良心。

可是，這是不必要的，因為工作的關係而不能參與彌撒，並不是犯錯，如果真的想參與彌撒，可以在平日補回，這樣的情況並不需要覺得進退兩難。所以，不少困惑的良心都是出於無知，如這個例子，就是由於對教會的規定的不理解，引致自己的困惑。

當然，在一些兩難式的情況，或者兩害取其輕的情境，有時會造成困惑的良心。例如自己所駕駛的車輛失控，在斜坡上往下衝，由於煞車器失靈，要撞向前面的一群人，或是另一邊的人群，我們要如何選擇呢？在這情形下，車主其實沒有什麼犯罪的問題，只是效果問題，那麼我們當然是選擇撞向人數較少的那一方。此時，即使選擇那一邊，也和車主無關，因為車子本身失控了。在下一個單元裡，我們談到罪過就會較易明白，因為罪的形成，是明知和故意的，即行事者的意圖往往影響到一個行為是否屬於罪過。即

使這是兩惡取其輕者，實際上都是指向物質上的惡，而不是道德上的惡。不過，下一個單元再細談。

#### 4.4 以良心判斷的堅決性來分類



思考：在一件需要作出價值判斷的事件上，你認為什麼情況，你可以迅速而明確地決定事情的對錯呢？又有在什麼情況，你會感到遲疑？為什麼會有這樣的分別？

有關良心的堅決性，我們可以分為確定的良心（*certain conscience*）和懷疑的良心（*doubtful conscience*）。但是，要小心，不要把「確定良心」與上文提到的「正確良心」混淆，也有可能把「懷疑良心」與後來「多疑良心」混淆，所以在這裡先提醒大家它是不同的。正確良心是指在當下未能確實判辨是正或誤，但在事後便可證明對錯的，如果做對的，就是正確的良心了。

但確定的良心是指在目前這一刻，我對於自己良心的判斷的肯定，如果是十分的堅決，就是確定的良心。因此，關於確定的良心，最重要的是，在個人作出判斷的一刻，他的心理是否處於一個確定的境界裡，這才是最重要的。如果在決定的一刻，心中認為是毫無疑問的，就是確定的良心。

在倫理學上，我們不會，也不可能要求絕對的確定，只要求一個人心境上沒有錯誤的恐懼，這樣的良心狀況，已經可以視為確定的良心了。倫理學不像形上學或物理學，這些學科的標準往往很絕對，例如形上學的界定，「有」就

不可能同時是「無」，如果以上兩個狀況同時存在，就是矛盾，矛盾是不合理的。又如物理學現象，只要能夠滿足需要的條件，事情就必然發生的。但是我們不能把倫理學的判斷，如物理學一般地要求，我們只能要求明智的確定性（*prudential certitude*）。所謂明智的確定性，就是指我們在良心上衡量過實際的情況，並考慮過不同的因素，最後作出一個選擇，並相信它沒有問題，不會發生什麼錯誤，就是明智的確定性了。舉例來說，醫生診症開藥和法官判案，都只能是在考慮自己手上各種因素後作判斷，即使事後發現自己錯誤，在良心上也不必對自己作出譴責。即使像我們一般的普通人，也能有「確定的良心」。例如擔任陪審團，就需要以明智的確實性的良心作出判斷。

同樣的原理，在日常生活的道德判斷，也是如此。當我們要作決定時，要把正反意見都考慮過，能得到明確的決定，就是良心的判斷。即使後來發現判斷有誤，良心上也不必責備自己，因為在那一刻自己是按確定的良心作出判斷。所以《天主教教理》這樣說：「人該常聽自己的良心確定的判斷。如果人明知故意違反這樣判斷而行事，他必將定自己的罪。」（1790）這裡就是指出，我們必須按自己確定的良心來行事。聖多瑪斯也說過類似的話，人經常都要按自己確定的良心來行事，即使面臨教會的絕罰，也不能違反自己的良心。

這裡我們又一次用吃祭肉的事例來說明，但是這回的角度是關於確定的良心。如果自己如保祿一樣，有確定的良心，知道吃祭肉沒有問題，在這一刻，很肯定，那麼吃也就沒有問題。但是，當時保守的猶太人認為吃祭肉是有罪的，

如果某人良心並不穩確，而在存疑的情況去吃祭肉，結果客觀上本來沒有問題的行為，就變成有問題了，而問題就在行事者的良心中，既然覺得是犯罪的，仍然去做，這本身就是罪過了。

我們跟著會探討怎樣可以由懷疑的良心轉化到確定的良心，及如何把握不同的方法讓自己更清楚地達至沒有錯誤的恐懼，不過，始終都不能夠有絕對的確定性，因為良心的問題涉及很多不同的因素，不像形上學和物理學般一成不變。例如文化的因素，像猶太的文化中，他們不吃爬蟲，所以在宗徒大事錄中，伯多祿在異象中聽到天主的聲音，要他吃爬蟲。他當然會拒絕，這不能說是一種錯誤，或是犯罪。即使在今天，如果我們給猶太人一碗蛇羹，他們還是會老大不高興。故此，我們也不能判斷他們的對錯，只能問自己是否有確定的良心，覺得此事是對還是錯。

懷疑的良心是指良心對行為的道德性有所猶疑，不能下決定，不知道該不該做。關於懷疑，可以有不同的狀態的：

(1) 道德律存在的懷疑 (doubt of norms)：即在事件上是否需要應用到道德律，這可能是需要，也可能是不需要，所以有所懷疑。舉例來說，要關掉維持一個病人生命的儀器，是否合乎道德呢？在這事上，很容易就會令人想到，不可殺人的道德律，是否該應用在此。這就是道德律的懷疑。

(2) 事實的懷疑 (doubt of fact)：如果我們看到一個人神情呆滯，舉止不尋常，我們會猜想他是患上精神病，

還是附魔，這是一個關連到事實的懷疑，我們首先要澄清事實，例如把這人帶到精神科醫生處檢查診斷，直到精神科醫生判定他並不是精神病，但是他的異常舉動仍然繼續，我們才會再考慮，他是否真的附魔。這個過程就屬於事實的懷疑。

（3）探討性懷疑（*speculative doubt*）：指這種懷疑並未有定論，並且會隨事態的發展而有所改變的。例如關於複製人（克隆人）的問題，由於相關的科技還是在發展中，仍然有很多疑問，我們只能說出一些意見，對相關的課題有所懷疑，並不能下定論。同樣的是基因改造食物，製造商說基因食物價廉物美，既便宜又健康；反對者就說基因食物會引致不同的疾病，甚至整個生物界的失控。由於相關的影響還是在發展中，我們不能下定論，究竟應不應該吃這種食品呢？這就是屬於探討性的懷疑。

（4）實際性懷疑（*practical doubt*）：是指事件不是發生在未來，而是此時此刻自己要直接面對，要下決定但又有所懷疑的情況，就可以稱為實際性懷疑。例如當年負責投放原子彈往日本廣島的戰機機師，他既知道結果會有很多死傷，但是又知道這是結束戰爭的直接方法，二者令他不能確定自己的行為，就是實際性懷疑。

以上四種情況，都是屬於懷疑的良心，而我們不怕嘮叨，時常都要記住，我們要跟隨確定的良心，因此有懷疑的時候，就要先澄清懷疑，然後才可以作出良心的判斷。

## 5. 從懷疑良心到確定良心的步驟

### 5.1 概論

對於如何從懷疑的良心走到確定的良心，首先可用直接的方法來澄清懷疑，就是諮詢權威，如果是信仰上的懷疑，這個權威可以是聖經和教會訓導；如果是醫學上的懷疑，權威就是醫生。

不過，未必可以找到適當的權威直接澄清懷疑，就得要用間接的方法。第一個要考慮的，是排除罪惡，特別是涉及生命的事情。例如旅行後回國，在機場上遇上陌生人，希望你幫忙他帶行李過境，你對這個情況有懷疑，但是沒有時間澄清，若你覺得與犯法有關，也就不應該做了。

又如一位女性朋友要墮胎，但她的錢不夠，想你借給她。她的處境也許很可憐，很難撫養子女，但是墮胎關乎生命的生死，你未能澄清這問題時，就不應借給她，因為未能做到確定的良心。

所以，當我們不可以找到直接的權威來澄清問題時，最重要是避免罪惡，不要在懷疑的良心中，做出可能犯罪的行為。

### 5.2 反省的原則

另外，我們還有不少間接的方法，幫助我們由懷疑的良心走到確定的良心，就是一些反省的原則（*reflex*



principles），所謂反省的原則，有以下的特點：

（1）由經驗累積而來。由經驗累積而來的意思，就是人們經過不同的情況，發現這樣的處理方法，相對來說，是較為妥善的意思。

（2）這些原則幫助我們在作決定時，選擇較大的善，或較小的惡。換言之，如果在此情況下，二者均善，反省的原則可以幫我們分辨哪一個的善較大；同樣，如果在某情況下，選哪一方都是壞事，反省的原則又可以幫我們選那較小的惡。

（3）如果是善惡之間的選擇，則不會用上反省的原則，因為一定是選擇善而放棄惡的。故此，反省的原則必然是用在同一性質的選擇之間。

（4）反省的原則只是輔助的原則，只能保持在大多數情況下，能夠避免不公義，但並沒有絕對的保證。

（5）以下所舉出的反省原則，很多是借用法律上的方法，因為法律的判斷往往是出於明智的原則（**prudential principles**），而非絕對的明白。事實上，以下的反省原則並未囊括所有反省的原則，只要稍有一經驗，便可歸納出一些原則，可以應用到其他的判斷上。這亦有助把懷疑的良心帶到確定的良心。

以下我們列舉一些有關原則：

(a) 「有懷疑時，應支持平時有較大正確性的推斷」：這是常有的情況，就是為一件事，自己的良心有懷疑時，又無法找到直接的澄清，我們應該傾向相信平時正確的一方。如果用教會來說，往往就是個人的意見與教會訓導之間的問題了。一般來說，如果二者有分歧，較為合理的是相信教會訓導，因為教會訓導有多年的經驗累積起來，又有這麼多專人研究相關的問題，應該是比個人對問題更理解的。

(b) 「有懷疑時，現時物主的條件是佔優的」：這特別適用於爭取家產的個案上，就是指如果雙方都未有足夠的證據，而產業正在某人的手上，我們會傾向物主的條件佔優，即現在擁有產業的人是有優勢的。

所以，當一個人的物品為他人所據有，必須提出足夠證據，才可以取回自己的物品。例如一個老師，學生乙對他說，同學甲取走了自己的書包。這時候，老師自然會問學生乙有什麼證據，如果學生乙沒有證據的話，通常我們都會不承認學生乙的指控，因為避免不公義的事情發生。

(c) 「有懷疑時，被告應獲得支持」：這也是《世界人權宣言》第十一條第一則的精神：「凡受刑事控告者，在未經獲得辯護上所需的一切保證的公開審判而依法證實有罪以前，有權被視為無罪。」因此我們說，罪惡是不能夠假定的，必須被證實。未能夠證實之前，我們應該保持被告的名聲。

正因如此，在實施普通法的地區，疑犯的資料不允許公開，因為在判罪前，他仍然是無罪的。

(d) 「有懷疑時，推斷應在權威的一邊」：舉例來說，如果家長收到學校的通知，學校有某些新措施，但是家長覺得不妥當。我們不應該首先就認為學校做錯了，而是要去了解情況。如果終於都是不能澄清全部懷疑，我們也應該相信學校的做法，是為整體學生有利的。所以，當有懷疑的時候，應相信權威。

那麼，當同一件事上，有兩個不同意見的權威，要我們選擇，又如何？我們可以看看兩個權威的「往績」，看看他們在過去的相關事件上的意見，是否一貫。不過，這些原則都只能幫助我們判斷，實際上不可能把問題完全弄清楚。只是關於倫理的判斷，有時候在模糊的階段，都要作出判斷，故此才用這些原則來輔助自己。

(e) 「有懷疑時，同意行為的有效性」：這個特別適用於婚姻的問題上。當教友嘗試申請自己的婚姻無效，他必須舉出有力的證據，因為我們要先接受行為的有效性，即當時他願意結婚，這婚姻是傾向有效的。所以，要教會宣佈婚姻無效，就要更有力的證據。

(f) 「有懷疑時，增強有利的，限制不利的」：在倫理判斷上，並不是跟隨「鋤強扶弱」的精神的，往往是相反，就是較有理由那一邊，我們愈傾向接受那一面。例如在法庭上，控方的證人說出自己目睹的一切，有時間有地點有條理的；至於被告就不斷說自己是冤枉的，沒有其他說話，也不能夠反駁控方證人的說法。在這樣的情況下，我們是傾向相信有利的一方，也就是控方，而傾向不相信不利的一方。因為有利一方其實就是有道理的一方，而不利方就是沒有道理的一方。

(g) 「有懷疑時，推斷是在日常一般經驗那一邊」：舉例來說，如果一個地方的法例，體內含若干酒精駕車就違法，而一般的經驗，喝兩杯啤酒就會達到這個規限，那麼當我們喝了兩杯啤酒後，就不應該駕駛了。即使一個人覺得自己體質有異於別人，可以喝五、六杯都不會醉的，但是也應該跟隨日常經驗，而不應該把自己的判斷隨便凌駕於一般經驗之上。又如很多時書刊屬於限制級，也就是十八歲（某些地方的法定年齡）以下不得閱讀，也是出於一般經驗，認為人通常要到這個年紀才有足夠的成熟，不易受到影響，也不應說自己和別人不同，認為自己沒有問題的，就破壞這些規定。並不是說這些一般經驗是真理，一定正確，但是為倫理判斷來說，按一般經驗來做決定，是可以避免在懷疑的情況下，犯上錯誤的。

(h) 「若有一個明顯的目的要達到，必須採取較安全的途徑」：如果用日常生活作例子，就很容易明白。要過馬路，應該走有交通燈的地方，還是隨意橫過呢？按這個原則，當然是有交通燈的地方，而且這也合理的，因為是較安全。

按照這原則，在彌撒中不應使用其他東西來替代麵餅和葡萄酒。因為餅酒很明顯能讓聖事有效，而採用其他東西，有效性並不獲得保證。

(i) 「有懷疑的法律缺乏約束力」 (*lex dubia non obligat*)：這是一個重要的原則，但是只適用於法律上的懷疑，而非指事實上的懷疑。這是指一條法律在具體情境裡難以執行，或是令人很疑惑是否該執行，並且當事人能有

確定的理由不遵守，這就是「有懷疑的法律缺乏約束力」的意思。但是要留意，這是指個人情境裡的缺乏約束力，並非在所有情況。舉例來說，教會反對絕育，教友不可以行絕育手術。對於一對剛結婚的夫妻來說，如果他們要求絕育，教會的法律並不允許。不過，如果一個女士，第一個嬰孩出生時，由於種種原因，不能順產，結果要剖腹生產；到第二個嬰兒也是如此，第三個也是如此。按現代的醫學，第三個已經開始有危險了，不過還可以。那麼，當她誕下第三個嬰孩後，要求絕育，是否可以呢？因為再懷孕的話，對她的生命有危險，如果再懷孕，她可能要選擇墮胎。當醫生這樣告訴她，她感到非常的恐懼，對於再懷孕有很大的恐懼，即使她知道有不同的方法可以避免生育，但是在她內心，仍然覺得這份恐懼揮之不去，因此她很希望用絕育的方法，讓自己免於恐懼。在一般的情況下，我們不贊同絕育，是由於要求人對生命開放，而在這位女士的情況下，她已經不能夠再對生命開放了，因為她再懷孕也只有選擇死亡或墮胎，所以這條法律為她而言，再沒有效了，因此她可以安排進行絕育手術。

由於法律不可能包含所有的處境，因此在特定的條件下，法律的約束力是可以免除的，但是重點在於「有條件下」，而不是只要個人有懷疑就可以。

### 5.3 由較穩妥說到相等蓋然說



思考：當我們未能有確定的良心，而運用以上的原則，仍然不能有一個確切的判斷，我們是否可以行動，做該事呢？你認為是否可以？

如果以上反省的原則仍然未能夠幫助澄清問題，既不能直接澄清，也不能用間接的方法澄清的話，我們還可參考其他方法。在教會的傳統中，我們有以下幾種方法來消除懷疑，可供多一個參考的渠道：較穩妥說、蓋然說和相等蓋然說。這三種方法，教會的不同時代，也有人主張採用，其中最常建議的是蓋然說。關於這三種方法，在過去的歷史，不同的人有不同的主張，在十八、十九世紀還有很大的爭論，那一種才是最好的方法。我們在這裡詳細說明，讓大家參酌。

不過，要強調，這些方法是在以上兩個情況都不能澄清懷疑後，才加以使用，並不要一開始就採用這些方法。

### 5.3.1 較穩妥說（Probabiliorism）

按照傳統的說法，較穩妥說是由道明會（Dominicans）提出來的。較穩妥說，顧名思義，就是指處於懷疑良心時，恆常要跟隨較妥當的方法來做。因此，不應該冒險，應該選擇最安全的。最典型的例子是關於打獵。當我們打獵時，突然前面的草叢沙沙作響，如果按照較穩妥說，就不應該對這草叢開火，因為可能會涉及人命。我們可以先投一塊石頭過去作試探，或先向天開槍，看看有什麼反應。總而言之，要取一個穩妥的方法。用較穩妥說來打獵，意思就是未肯定是獵物前，不要開火。

### 5.3.2 蓋然說 (Probabilism)



思考：間諜被敵方捕獲，明知會受嚴刑迫供，他能否自殺呢？

蓋然說是一個爭論較大的說法，因為它給予當事人較大的自由。蓋然說是指，即使一個行為在道德上有疑惑，但是當事人能夠找到一個確切的理由，認為自己應該做這事，就可以做，甚至，相反的理由也很強，仍然可以貫徹執行。舉例來說，報館收到消息，核電廠洩漏幅射了。按照該國家的法律，這類消息是國家機密，不允許報導。但是，報紙找到自己的理由，就是傳播可以救回大量的性命，或是報紙有揭露真相的責任，在這個確切的理由下，即使反對理由再強，仍然可以做該做的事。

我們不妨用過馬路作例子，看看兩種說法的分別。

在半夜時份，行人站在交通燈前，行人過路燈是紅色，不可以橫過。但是，這是一條又長又直的大路，行人清楚地看到，兩邊也沒有車，四周也沒有人。按較穩妥說，我們不應該橫過，因為遵守規矩比不遵守好。但是，如果是蓋然說的話，當行人有一個確切的理由，例如趕回家中照顧小孩，他可以過路。

所以，蓋然說給予人較大的自由，讓人可以主動決定自己的行為，肯定自由選擇的重要性，除非有一個更重要的價值要保護，不然就不應該限制人的自由。不過，要留意：

(1) 蓋然說只能用於法律的懷疑，不可以用於事實的懷疑。正如上文所言，法律的懷疑是指法律是否適用於一個特殊的處境，所以可以採用蓋然說。但是，如果有關的懷疑，是屬於事實的懷疑，就不可以運用蓋然說了，因為事實是可以澄清的，而我們採用這些方法，是在於既沒法直接澄清，也無法間接澄清的情況下，才可以使用。

(2) 蓋然說必須有理由，而這個理由必須堅實，因為蓋然說把自由放在很重要的位置，卻不是讓人自我放縱。

(3) 涉及人命的情況，不可以採用蓋然說。因為生命是無價的，如果我們採用蓋然說而有機會引致人命的傷亡，我們應該採用較穩妥說。

### 5.3.3 相等蓋然說 (Equiprobabilism)

這是由贖主會的聖亞豐索提出，目的是調和以上兩種說法。按照相等蓋然說，

- (1) 自由和法律的理​​由相等，可以選取自由；
- (2) 法律存在的懷疑時，可以選取自由；
- (3) 懷疑曾經有法律時，選取法律。

簡單來說，相等蓋然說一方面繼續了蓋然說的自由，但是又排除了最有可能犯錯的可能。從(1)可以看到，自由比法律的價值為高，所以當兩者理由相等時，可以取自由而棄法律。至於第(2)點，就是當我們相信沒有法律存在



時，或者不肯定法律的存在，自由的選擇可以獲得貫徹。不過，從第（3）點可以明白，如果我們知道有相關的法律曾經存在時，即使我們不知道是否仍然存在，仍然應該按法律來行事，這正是為了排除犯錯的可能性。

## 6. 良心的培育

以上討論過澄清懷疑的方法，進入最後一節，是關於良心的培育。我們首先看看《天主教教理》1783-1785條如何說明良心的培育。

天主聖言是良心培育的最好方法。聆聽聖言對我們的良心培育最有益處，而按照教理的說法，「我們應在信德和祈禱中聽取聖言」，也就不是馬馬虎虎地翻翻聖經，主日聽聽講道而已，而是採用很虔誠的態度來聽取聖言，對自己的良心有莫大的裨益。如果我們可以用虔誠的態度來聆聽聖言，就可以有一份對天主的誠實，而這份誠實，對我們了解自己的良心很重要。因為很多關於良心的判斷，說到底，都是自己的良心與天主之間的對話，而不是外在的人與事可以界定的。如果我們在良心處可以保持對天主的坦誠，可以想像到，我們必然對善善惡惡有很明確的認識，就可以減少良心的誤判。

因此教理說「我們還應該在主十字架的注視之下省察我們的良心」，正正是指出良心的最後審判者，是天主而不是其他人。如果我們不能有一個健全的良心，到天主的審判時，就會發現自己所犯的錯很多，唯有做好良心的培育，讓

我們作出各種判斷時也不會感到不安，就可以坦然地面對天主。

以上是《天主教教理》的綜合。以下我們試從六個方面，看看良心的培育：

（1）不斷受教：當我們談到良心的培育，我們首先要問自己，是否有一個願意受教的心態，所謂願意受教，指我們意識到自身並不圓滿，而在生活上有這麼多的倫理問題，我們沒有可能全都明白掌握。能意識到這一點，就會願意接受別人的教導、教會的訓導。

（2）採用理性。這裡談理性，主要是指我們要接受客觀的規律與方法，接受客觀的事實，也要接受從中得出的結論。人的判斷很容易受到其他因素左右，所以我們更需要借助理性來判斷，才能避免感情用事，更容易看到天主的旨意。

（3）培育自負責任。如果家中有小孩子的話，不知道是否曾經有這樣的情況：小孩子被玩具絆倒，嚎啕大哭，大人為哄小朋友，指責玩具做得不對。這為安慰小孩子是無可厚非，但是從培養自負責任來說，就不大恰當。為成人來說，我們也會把自己行為的責任，歸咎於他人，或是環境的影響，但是最終要負責任的，還是自己。一個人愈願意為自己的行為負責任，就會愈能積極培養自己的良心，並且趨向良心的成熟。

(4) 出自愛。上面談到道德理性和意志，這些固然重要，但是不要忘記道德情操，也就是愛。我們的良心不應祇是純理性，因為純理性是冷冰冰的，會變成了只講道理，不顧感情，這樣的良心既缺乏彈性，也缺乏感性，並不是真正成熟的良心。身為基督徒，我們更需要一份愛心來擦出火花，正如聖文德所談到意志，就是在理性以外，還需要一份愛心，能敏銳地意識到別人的需要。

因此，純理性的良心不是最好的良心，要加入一份愛，所以斐理伯書說「願你們的愛德日漸增長，滿渥真知識和各種識見，使你們能辨別卓絕之事」（斐1:9-10），就指出首先需要的是愛德，只有愛德日漸增長，我們才會有真的知識，而這些真的知識才能幫助我們辨別什麼是卓絕之事。這裡提到「卓絕之事」，也是很好的提醒，就是基督徒不應只想做到最低的水準，正如理性令我們不出錯，但是也僅止於此。作為良心的培育，我們不僅要做到好，做到不錯，還要做到優秀，就是可以光榮天主，為天主做更多的事，這才是我應該有的態度。如果達到這地步，保祿告訴我們，要由愛德培育入手，所以良心的培育是很需要愛。

(5) 自我培育，懂得向權威開放。雖然良心是人的行為最後的判斷準則，但是我們不應只憑此而行事，這很容易變得太主觀。良心同樣應該符合客觀的真理，當中包括聖經和教會的權威。

(6) 回應天主的召叫。我們的倫理不是一般人的倫理，而是屬於天主的倫理，也就是回應天主召叫的倫理。所以，當我們要作決定時，我們的良心，如果是一個成熟的基

督徒良心，就應該是努力尋找天主旨意的良心。

如何可以找到天主的旨意？如何知道天主要我們作什麼？我們可以從聖經中找到一點啟示。在福音中，耶穌基督每一次有重要的決定，他都是在祈禱中完成：「在這幾天，耶穌出去，上山祈禱。他徹夜向天主祈禱。天一亮，他把門徒叫來，由他們中揀選了十二人，並稱他們為宗徒。」（路6:12-13）

還可以舉出很多例子，都可以看到耶穌基督在下重要決定前，都會祈禱，從中獲得啟示。我們也應該好好學習耶穌的榜樣，在做決定時，要向天父祈禱，尋求天父的旨意。

總括而言，成熟的良心有助我們找到天主的旨意，這不僅是善惡的選擇，更是從善中尋找至善的關鍵。這樣的良心，就真的可以令一個人活出天主的旨意，愛主愛人。

## 7. 摘要

- (1) 關於良心的類型，我們可以用四種分類的方法：以時間來劃分、以良心與客觀倫理秩序的關係來劃分、以良心本身的狀態來劃分、以良心判斷的堅決性來劃分。換言之，我們可以從不同的角度來理解分析良心，但並不是指我們同時有這麼多種不同的良心在內。
- (2) 以時間來劃分，我們可以有事前良心、事中良心和事後良心。這就是以事件發生的時序來理解良心的運作。以良心與客觀倫理秩序的關係來劃分，就是指正確的和錯誤的良心。良心的正確與否，要與事情對應，所以我們要處理的是，當事人作出判斷時，是否有不可克服的錯誤良心，即他無法找出自己的判斷是錯誤的可能。

- (3) 以良心本身的狀態來劃分，則可以是精細良心，即良心處於很敏銳的狀態，對善惡的判斷很準確。另一種正好相反，就是寬縱良心，良心近於麻木，對事物的對錯很模糊。至於另一種狀態，就是既不能準確地判斷，但是又對自己的良心有很多懷疑，經常有犯罪的恐懼，這就是多疑良心。最後是困惑的良心，指處於兩難的情況，覺得做與不做都會犯錯。
- (4) 如以良心的判斷來劃分，主要是確定的良心和懷疑的良心兩種。確定的良心是指在沒有錯誤的恐懼下作出判斷，就屬於確定。如果是有懷疑的話，主要可以分為四種懷疑。第一種是就事情是否涉及道德問題的懷疑；第二種是對事件的真實性的不確定，而非道德的問題；第三是探討性懷疑，代表事件仍然在發展中，我們對未來有什麼定論，產生疑惑；最後是實際性懷疑，即對於當下要做的事情的懷疑，不知道這樣做的後果是對是錯。
- (5) 當良心處於懷疑的狀況，就不可下判斷。因此，倫理神學提出一些方法，有助我們由懷疑的良心走到確定的良心。首先應該採用直接的方法來澄清懷疑，就是諮詢有關的權威。如果不可以，就採用間接的方法，而最重要的間接方法，就是排除罪惡，特別是涉及生命的事情。
- (6) 如果以上兩者仍然不能令自己的良心確定，我們可以採用一些反省的原則。所謂反省原則，有以下四個特點：它們不是真理，而是由經驗累積而來的方法。這些原則幫助我們在決定時，能選擇較大的善，或較小的惡。因此，如果是善惡之間的選擇，則不會用上反省的原則。最後，這些原則不少是由法律上的方法借用過來的。
- (7) 如果以上反省的原則仍然未能夠幫助澄清問題，在教會的傳統中，還有以下幾種方法來消除懷疑：較穩妥說、蓋然說和相等蓋然說。

- (8) 無論是那一個階段的良心判斷，如果想成為一個具有成熟良心的人，必須時刻努力培育自己的良心。首先要做的是勤讀聖言和反省基督十字架的意義，這有助我們與良心對話。
- (9) 除此以外，還可以從六個方面著手：保持一個願意接受別人教導的心；學習理性的方法來認識事物，可以避免客觀上的錯誤；懂得自負責任，讓自己為自己的判斷負責；良心的判斷以愛心出發，可以避免冷漠與僵化；要對權威開放，接納教會或其他權威的意見，不要執著一己的見解；最後是回應天主的召叫，這是身為基督徒的良心的一個重要特徵。

## 8. 參考資料

- (1) 白禮達，《實踐倫理學》。香港：聖神修院神哲學院，2000，頁11至19。
- (2) 吳智勳，《基本倫理神學》。香港：思維出版社，2000，頁133至144（繁體版）/ 頁140至152（簡體版）。

## 單元三

### 罪過（一）

#### 1. 緒言

在上一個單元，我們討論了良心的問題，讓我們理解到良心如何可以看清楚事物的倫理價值。不過，經由自由選擇與良心的反省後，我們仍然選擇不符合天主旨意的事物與行動，就產生罪過的問題。在以下兩個單元裡，我們會探討罪過的問題，作為道德本體相關討論的最後一部分。

罪過的問題，為中國基督徒而言，首先是理解的問題，所以在單元三，我們會涉及較多中國文化的討論，讓讀者可以更容易接受罪過的概念。罪過固然帶來痛苦，不過在單元四，便會探討皈依的問題。正由於人背向天主，故我們也要理解，如果可以轉過頭來，再一次面向天主，人仍然可以獲得真正的、永恆的救贖。

## 2. 單元目標

讀者完成本單元後，應能：

- 反省現代人對罪過意識減弱的原因；
- 說明聖經中罪過的意義；
- 闡述罪過的神學意義。

## 3. 導論



思考：當我們向非教友提到原罪的問題，不少人都會反感，認為這種說法冒犯了他們。為什麼會有這種情況呢？我們又可以如何改善解釋的方法呢？

在福音裡，耶穌所代表的福音，是天國即將臨近，要我們悔改的福音。提到悔改，代表人是有罪的。這個假定其實也是事實，因為聖經也曾指出，「如果我們說我們沒有罪過，就是欺騙自己，真理也不在我們內」（若一1:8）。基督徒認同每個人都是罪人的事實，不過這觀點，其他文化未必認同，其中包括中國文化。

在中國文化裡，「罪」一詞是很負面的，並且必然與犯法有關。在《說文解字》裡就指出，「辜，犯法也」。這個「辜」，就是罪字了，換言之，一個人犯法，就叫做罪。為此，當中國人聽到天主教的道理，指人人都有罪的話，很自然的反應是：我犯罪？我犯了什麼法呢？事實上，中國人談到犯罪，都是想到犯法，而只要沒有犯法，就不覺得自己犯罪。



故此，我們在中國傳教，特別是向成年人傳教，不可以一開始就說：快點承認自己是罪人，快點悔改吧！如果我們老是指人是罪人，在中國人的文化中，很難再談下去，因為他們對於罪的理解，和天主教信仰的觀點有很大分別。

所以，也有人認為，基督宗教太喜歡講論罪，是一個由罪感文化所形成的宗教。中國文化正好相反，近於樂感文化，例如在春秋戰國時期，戰火連綿，生活艱苦，但在這時期的人物如孔子和孟子的著作裡，仍然看到一種樂天的情懷。例如在《論語·侍坐章》中，孔子問學生的志向，最後弟子曾皙說：「暮春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」孔子讚賞曾皙的說法，因為這個說法的深層含意，就是按照孔子的仁政德政來治理國家，國家終於會統一、富強，而生活安定以後，人民就可以優遊自在地去泡澡、吹風、唱歌、散步。在一個列國臨立、互相攻伐的時期，可以有這樣的理想，很明顯是非常樂觀了。即使如莊子「逍遙」的理想，雖然是由於痛苦的人生而來，最後卻是最灑脫的：「若乎乘天地之正，御六氣之辯，以遊於無窮者。」能夠按照天地的規律，就可以掌握天地的變化，逍遊於無窮盡的世界中，這是莊子的理想了，也是很樂觀的看法。

這種思想，和希伯來文化非常不同。希伯來文化經常從罪的角度來反省：我們為什麼做得不好呢？我為什麼遭遇天災人禍呢？希伯來文化的答案往往就是人犯了罪。

以上舉出兩種文化的差異，只是說明一個事實，當我們向中國人說及信仰中關於罪的道理時，要記住以上的背

景，否則就不能把信仰的真諦深入中國人的心中。

對中國人而言，倫理上的罪，我們不稱為罪，而多用「過」這個字來形容。過，就是過失的意思，如「人誰無過」，指任何人都曾經有過失，而不是指犯罪。

我們以中國文化如何看罪與過作為引言，讓我們稍稍接觸到神學本地化的重要性，同時開始倫理神學中的罪過問題。

#### 4. 現代人對罪過意識減弱的原因



思考：在上世紀七十年代，不少行為都會被人視為不道德的，例如濫交、離婚、不能盡責等等。但是，到了今天，我們對許多行為的判斷，顯得很寬鬆，往往認為只是個人選擇，而沒有道德的對錯。為什麼會有這種現象？

我們採用「罪過」一詞，既希望可以保留我們信仰中的原來意思，同時也能包含中國文化中過的意義。事實上，這個詞佛教用得更多，他們更常用罪過一詞。採用這個詞還有一個好處，就是把層面擴闊了，因為只談罪的話，就好像只涉及法律的問題，沒有犯法就沒有犯罪。但是，當我們用罪過一詞，較容易讓人聯想到倫理的過失。

今天探討罪過的問題，首先要問：為什麼現代人對罪過的意識減弱了？以下我們按前教宗若望保祿二世的《論和好與懺悔》勸諭的內容，試試分析其原因。

首先是對天主的意識的不明顯。關於罪過，往往都與天主的意識連在一起，意思是人所以犯了罪、作了過，是由於人得罪天主。在這份勸諭中也指出：「在人類的歷史中，這（背叛或反抗天主）就是以各種不同的方式造成以前和現在所有的罪惡。它能走向否認天主和否認祂存在的地步：這現象就是所謂的無神主義。人用自己的自由行為，不服從天主，不承認祂在人的生命中的宰制權，至少在人違反天主法律的那個時刻，他不予以承認。」

因此，當人對天主的意識日趨薄弱，人對罪過的意識，也自然變得淡薄。正如中國俗語所言：「舉頭三尺有神明。」如果我們真的相信這話，做事自然不敢太放肆，凡事也會想想，究竟這樣做會否褻瀆神明呢？如果不相信神明存在，人就更能按自己心意做事了。因此，意識到神是很重要的，因為它代表凡事有對有錯，從而保持一份敬畏之心，自己會擔心做出壞事後，會否為神所知悉。在較古舊版本的重要問答中，天主的圖象是一個等邊三角型，中間畫上一隻眼睛。這隻眼睛，代表天主在任何地方也可以看到我們。如果我們從小就有這種意識，自然會小心點行事，不敢胡作非為，因為天主是會知道的。所以，有神意識的消退，罪的意識也變得薄弱。

其次是世俗主義的影響。世俗主義在基本倫理神學（一）已經有所解說，這裡不詳述。世俗主義把罪過輕化，認為人處世做事，不傷害別人、不影響別人的話，就沒有問題。這種看法很表面，因為一件事是否影響到別人，甚或傷害別人，有時不能直接看出來。舉例來說，一個富翁把自己

買下來的島上的所有動物加以射殺，或是把島上所有樹林砍伐然後建一個高爾夫球場，為世俗主義者來說，並沒有任何問題，因為這只是花費他個人的財產。但是這樣的行為，可能間接地破壞了地球的環境，同時立下很壞的榜樣。

另一點更嚴重的，由於世俗主義只重視物質世界的一切，忽略了精神境界，於是很多在精神上帶來問題的事物，都不再用罪過的角度來思考。例如現在很流行的模擬角色電腦遊戲（RPG, Role Play Game）中的人物扮演，往往是極其暴力的，但是我們只會視之為遊戲，就不加理會了。這些都是世俗主義帶來的問題。

第三個減弱罪過意識的原因，是今天科學評估的錯誤。今天的人文學科的研究，令我們對人的行為，有愈來愈深入的認識，明白到人的行為受到不同的因素所限制和影響，於是漸漸衍生出一種論調，就是發生什麼問題，個人並不需要負責，反而是社會的錯誤。我們不是要否定社會對人的影響，但是當人仍然該為自己做的事負責任，除非他在心智上有缺陷。然而，今天的社會，我們往往傾向用其他角度來解釋一個人的行為，結果人對於自己要負責的意識大大減低，對罪過的意識也減弱了。

第四個原因是今天的倫理道德規範，往往被相對化，認為一切的價值都是相對的，沒有絕對價值。舉例來說，在相對保守的時代，婚外情必然是被譴責的，但是在今天，我們會聽到有很多原因來解釋婚外情的事件，及質疑婚姻價值的絕對肯定，於是就變得相對了。部分人認為婚姻只是兩人相處的問題，指出婚姻並不是人與人之間的唯一出路。我

們先不討論婚姻的神聖意義，純粹從人文層次討論，這些觀點，已經把婚姻的價值放在一個相對的價值中。離婚不再是倫理價值的取向，於是罪過的意義也減輕了。

第五個原因和教會有關。如果大家還記得前書中關於梵二以來倫理神學的轉變，其中一點，就是改變了法律主義的傾向，而這也影響罪過意識的減弱。教會過去對於罪過的理解，往往有些不太健全的看法，其中就是過份側重以法律的觀念來理解罪過的問題，造成法律主義的傾向，也就是指罪過太法律化。

這樣法律主義的取向，往往與我們的傳統有關。在傳統上，神父在告解聖事中，往往扮演判官的角色，而告解聖事就變成一宗審訊。既然是判官，自然要事件的來龍去脈都弄明白，才可以作出判斷，並且判斷出這是大罪還是小罪。

這樣的傾向，視罪行為客觀的事物，而不是一個人的生活態度和選擇模式。正如審訊一樣，關注的是「證據」，而不是一個人的心靈問題。這種取向所形成的現象，就是大家雖然經常犯罪，卻又不會真的深刻地反省。例如一個教友找神父辦告解，告訴神父，他犯了罪，因為當他唸一串玫瑰經時，一共分心四十五次。唸經分心不是好事，但是我們真的要悔改的話，重點不在於牢記分心多少次，而是在於反省自己為什麼會分心。但是當我們的罪過的焦點，都放在法律上，就不容易更深層次地反省自己的錯誤，於是重視罪惡，反過來減弱了我們的罪過意識。這在下一節還會繼續談到。

至於罪過物質化的危險，就是把罪過視為實物，可以

量計，而犯上罪過，就好像一件帶有污穢的物件，在身上留下了痕跡。因此，除掉罪過，就是要把這個痕跡洗掉；如果我不洗掉罪污的話，我的靈魂就會累積愈來愈多的罪污。因此，修和聖事的作用，就是把這些罪污抹去。正是這種想法，有些人會戲稱修和聖事是「倒垃圾」，即把充滿污垢的心靈，透過修和聖事，把這些污垢一一清洗掉。

這種想法的壞處，首先是會變成一種仿如例行公事的習慣性。在梵二以前，特別是修道人，每個星期都要辦告解，往往形成一種例行公事。由於每星期都在做相同的事情，自然會形成一種慣性的心態，結果每次都是反省相同的東西，久而久之，反而造成人對罪過的感覺，變得遲鈍。

不過，在梵二以後，我們不再有每星期都辦告解的規定，結果也不見得人們的罪過意識有所加強。這裡可能有點反動的心態，即以往的規定，令人好像不得不去辦告解，現在既然沒有規定了，於是大家就索性不去辦告解，對修和聖事再不這樣著緊了。但是，若我們不再積極領受告解聖事，其實是失去了一個很好的自我反省的時刻，檢討自己和天主的關係的機會，也就會減弱了自己對罪過的意識。

事實上，近年參與修和聖事的教友是明顯減少了，這也是罪過意識減弱的一個現象。

還有是對性消極的看法，這與教會過去對性的看法太嚴厲有關。在過去，教會對於和第六誡有關的罪，一律都列為大罪，結果造成現代人的反彈，並且在性解放的過程中，更加不願接受教會的意見，就如一位嚴厲的母親，過去諸多

限制兒子的行為，結果造成兒子的反叛。即使後來母親開明了，願意和兒子溝通，也不再有多限制，但是兒子已經認定母親的嚴厲苛刻，母親的意見再也聽不入耳。今天教會對性的看法，已經有別於過去，但是為現代人來說，已經認定教會的看法是過於嚴厲，結果造成對關於性的罪過，有一種輕視的態度。

這也涉及當代心理學、社會學及人類學的發展，令人看性行為的觀點，與過往大不相同。例如婚姻制度，人類學和社會學的研究，發現非一夫一婦的制度，在歷史上經常有出現。又如心理學對於性傾向的新看法等等，都令人對於性的罪行，有較寬鬆的看法，而這種寬鬆往往減弱了罪過的意識。

以上討論過的各點，主要是說明了一個事實：當代對於罪過的意識，漸漸減弱。除此以外，還突顯出有關罪過的認知，往往有偏差，這可能源自過去教會的看法，也可能受到當代不同思潮的影響。因此，我們該回到信仰中，重溫有關罪過的天主的啟示，留意教會內的神學家如何處理罪過的問題，讓我們可以匡正自己對罪過的觀念。

## 5. 聖經中罪過的意義



思考：按照你的印象，舊約與新約中有關罪過的理解，有何異同呢？你認為哪一種解釋，為你的生活，有更大的助益？

在聖經中，特別是舊約聖經中，關於罪過的說法非常多，由此可以證明，以色列人確實是有很強烈的罪過意識。在舊約聖經中，合共有二十多個字詞來描述「罪」，最常用的是 *hata*，有不中靶、錯失的意思；*pesa* 則有反抗的含意；*awon* 指內心邪惡；*abor* 越軌的意思。這裡只舉其中幾個，也看出以色列人對罪過的重視。相比之下，中文有關罪的字眼，離不開罪、過、錯、失幾個字的組合，相當有限。從文字的多寡，也有助我們明白該文化的取向。

其後，把舊約的希伯來文翻譯為希臘文時，希臘文只用了兩個詞來表達這二十多個字詞的意思，就是 *hamatia* 和 *anomia*，而在新約中，最常用 *hamatia* 來表達罪的意思。

在舊約中，罪過是什麼意思呢？我們不妨看看這些字詞的意思，有助明白以色列人如何理解罪過。舊約聖經描述罪過，最常用的是 *hata* 一詞。採用這詞，與以色列人的信仰關係密切。在舊約裡，罪過就是違背天主的旨意，破壞天主的法律，達不到應該到達的目標，就如箭射不中目標，希臘文中的 *hamatia*，同樣是這個意思。換言之，罪過就是人不能按天主為人所確立的目標而行，違背了天主的旨意。如果我們舉聖經的內容為例子，最明顯就是原祖亞當和厄娃的罪過。在創3:1-6中，天主給亞當與厄娃一個命令，不可以吃「樂園中央那棵樹上的果子」，但是他們最後還是違背了天主的命令，就產生了罪過。因此，很清楚，罪過在舊約中的第一個意思，就是違背天主的旨意。

舊約中罪過的第二個意思，就是破壞盟約。天主與以色列人一直都有盟約的關係，從亞巴郎開始與天主結盟，而



後又有在西乃山所訂立的盟約。以色列人感謝天主豐厚的賞賜，願意以聖潔的生活去回應天主，這就是天主與以色列人的盟約關係。因此，當以色列人違反在立約時所訂定的十誡，他們所犯的罪過，不僅是犯的事情本身，更是破壞了以色列與天主所訂定的盟約。舉例來說，如果一個以色列人毆打自己的父母，他固然是違反了第四誡，不能做到孝敬父母，但是更嚴重的意義是，他背棄了民族與天主的盟約，破壞了天主與以色列人的關係，這個罪過才是最嚴重的。我們要在這個背景下，才會明白在舊約時代，為什麼很多關乎十誡的罪行，懲罰都是極其嚴苛的。例如：

「若有人去求問亡魂和占卜者，跟隨他們行邪法，我必板起臉來與這人作對，將他由民間剷除。」（肋20:6）

「凡辱罵自己父母的，應處死刑；他辱罵了父母，應自負血債。」（肋20:9）

無論是問卜還是辱罵父母，結果都是死，用我們今天的角度來看，實在是太嚴苛了。但是這些罪行還有其背景原因，就是沒有聽從天主的命令，這才是罪無可恕的地方。

同樣地，達味貪戀美色，用計把烏黎雅除去，把他的妻子娶來，先知納堂的指責，首先不是第六誡，而是「你為什麼輕視上主，作出祂眼中視為邪惡的事？」（撒下12:9）道理與上面所提的一致。

最後一種，指罪過是愛的拒絕。如果以上兩種都是很嚴厲，在這一點上，就可以看到天主的慈愛。違背天主所以是罪過，是因為天主對人傾注了無限的慈愛，但是人仍然感受

不到，並加以拒絕，這就是最大的錯誤。這觀點在新約中就更加明顯。

在新約時代，對於罪過的想法，因應處境的不同，而有所改變。由於基督已經降臨，罪過往往就是反基督的表現，而當中以法利塞人作為代表。他們所以反對基督，是由於基督指出他們內心的虛偽與邪惡，惹起他們的反感，自然就會反抗基督了。因此，在新約中，罪過往往就是人內心的邪惡，和反對基督帶來的喜訊。

因此，耶穌才會說：「從人裡面出來的，才污穢人。」（谷7:15）所以法利塞人只關注外在的法律，卻不知道自己因此放棄與天主建立真正的關係，這才是罪過。

另外，在新約中，還有一個關於罪過意識的看法，而若望與保祿的著作中，都有這思想。這個有關罪的觀點，指出罪不是個別人的罪行，也不是某一種罪過，而是指一種力量，黑暗的勢力，與耶穌基督的光明對抗的力量。若望往往稱它為黑暗，而我們平日在彌撒中唸「天主的羔羊，除免世罪者」中的「世罪」，也就是指這力量。這個「世罪」，在最初的英文版本，應該是「Sin of the world」，這個字並沒有眾數的，是一個罪，而且是大寫，即一個專有的名詞。這是與光明對抗的一種力量，也是說所有罪過的根源，無以名之，就以黑暗來代表。

在新約中的思想，認為人無能力面對這種黑暗的力量，只有在天主的恩寵下，才能消滅它。所以，我們需要天主的恩寵，才可以抗衡這種黑暗的力量，走向天主。

在若望福音中，寫到猶達斯出賣耶穌，寫法很特別：「猶達斯一吃了那一片餅，就立時出去了；那時，正是黑夜。」（若13:30）若望特別加入一筆，點明這是黑夜，其實就是代表黑暗的力量，因此若望福音要指出的，不是猶達斯的罪過，而是指出黑暗力量的運作，令到猶達斯無可抗拒，就如置身於黑暗之中。

至於保祿，他用另一種說法來表達這種罪過的根源，就是肉性了。由肉體而來的罪性，是我們無法抗拒的，往往令人成為了肉性的奴隸。同樣地，我們要抗衡這樣的力量，只能依靠天主的恩寵。保祿曾經這樣說：「我所願意的，我偏不作；我所憎恨的，我反而去作。」（羅7:15）這是保祿自己的感慨，同時也可能是我們的寫照。有些事情，我們明知該作的，總提不起勁做，反而做了不該做的，可能是看電視，可能是上網胡亂瀏覽，甚至可能只是坐著發呆，也不願意做一些自己覺得有意義的事情。為保祿來說，這就是肉性的力量，也是罪惡。

總結來說，無論是新約還是舊約，罪過和背離天主有其必然關係；在舊約中，指向是違反天主本身的罪，而在新約中，則強調只有依靠天主才可以離開這些罪過。這些就是聖經中關於罪過的意義了。

## 6. 罪過的神學意義

討論聖經內容後，我們進入以神學的角度來看罪過。如果採用較傳統的看法，罪過主要是和法律拉上關係。按照《天主教教理》引用聖奧思定的說話，罪過就是「違反永恆

法律的一句話，一個行動，或一個願望」（1849），也就是說，罪過就是破壞法律、破壞秩序的行為。這個秩序，是指天主放在我們身上的秩序，而當我們破壞了這個秩序，就是屬於犯罪。

在聖奧思定的說話中，「一個願望」代表人的思想，「一句話」代表人人的言語，「一個行動」代表人的行為，而當在這三方面破壞了天主永恆的法律，也就是天主的旨意，就是罪過。這是一種較傳統的看法，仍然是把罪過與法律放在一起，把重點放在人的思言行為能否配合客觀外在的條文上。

不過，《天主教教理》也加入了一些新的元素，「罪過是起來違反天主對我們的愛，並使我們的心背向天主」（1850）。這裡談到的罪過，要強調的並不是違背天主的意思，而是反對天主的愛。從這個角度來看，罪過必然與破壞關係有關，因為愛必然涉及人與人的關係。故此，當代有關罪過的神學反省，往往都集中在關係上面。罪過破壞人與天主的關係，從而破壞了人與人的關係，以及人與世界的關係。這與傳統把罪過的焦點放在誠命上不同，更強調的是人如何看待自己與天主的關係，而我們只有憑著愛，才可以維持關係。正如上文所言，即使在舊約中，誠命最終想要表達的，也是愛的關係，所有聖潔的法律，最終的指向，仍然是人與天主的一份愛。

如果我們用創世紀的內容來說明，就更容易明白。在創世紀裡，亞當與厄娃本來住在天主的樂園裡，和天主保持一份完美關係。但是亞當和厄娃最終拒絕這份愛，而把關係破

壞了。亞當和厄娃吃過禁果後，發現自身赤身露體，其實就代表他們發現自我這個個體的存在，而破壞了他們本來與天主同為一體的狀況，也代表人神之間的關係的割裂。這裡有值得反省的地方：當我們拒絕別人時，我們就是重複亞當厄娃的行為，拒絕天主的慈愛。

我們可以進一步分析這事。在創世紀的故事中，天主把一切都交給亞當，讓人獲得一切的管理權，當中代表天主對人一份極深切的大愛。但是，亞當與厄娃終於還是拒絕天主的愛，做出違反天主命令的事情。結果，在一個「上主天主趁晚涼在樂園中散步」的時刻，也就是很和諧平安的時刻，天主尋找亞當，亞當卻因著自己的罪過，不願出來面對天主。

為什麼吃一個果子，會帶來這麼嚴重的罪過呢？要明白的是，這不是果子的問題，正如舊約的嚴刑峻罰一樣，問題還是回到最關鍵處：人與天主的關係。在創世紀這個片段中，天主把一切都給了亞當，但是亞當仍然不能夠抵擋唯一的誘惑，這並不是因著一果子，而是果子背後所代表的，不聽命的誘惑，而這是很多人都難以抵擋的誘惑。讀到這裡，大家也可以反省一下，自己既然已經與基督同死同生，有一份很深厚的關係，為什麼許多時候，仍然不能選擇正確的、屬於天主的方向呢？

因此，罪過會破壞人與天主的關係，也因此會破壞人與人之間，那種愛的關係。在這個片段中，就是破壞了亞當和厄娃的關係。亞當與厄娃的關係非常密切，厄娃是亞當「骨中之骨，肉中之肉」，是所有關係中，最親近的。然

而，當天主問亞當為什麼吃這個果子時，亞當立刻把過失推給天主和厄娃身上：「是你給我作伴的那個女人給了我那樹上的果子，我才吃了。」（創3:12）換言之，首先是天主的錯：如果天主不給我這個女人，我又豈會犯錯呢？其次是女人的錯：是她給我這果子，又不是我自己去取的。一個罪行的出現，把人與天主、人與人的關係，完全破壞了。這裡，我們正好反省：當我們犯了罪過，自己的反應往往不是悔改，而是把它推卸給別人，而沒有想到，這種做法，只會帶來更多罪過。

所以，在亞當和厄娃犯了原罪後，按聖經的記載，隨之而來是一連串的罪行：加音殺亞伯爾、人類的敗壞、洪水滅世。如果一直看下去，我們不難發現，整部舊約，就是一部人類的犯罪史，記載的都是人的叛逆。

再談下去就是原罪的問題：人的罪過不僅破壞人與神、人與人的關係，還會延續下去，一代接一代。我們先看看出谷紀的一段記載：「凡惱恨我的，我要追討他們的罪，從父親直到兒子，甚至三代四代的子孫。凡愛慕我和遵守我誠命的，我要對他們施仁慈，直到他們的千代子孫。」（出20:5-6）

不少人對這樣的說法都覺得不服氣，為什麼祖父輩所犯的罪行，要幾代之後的子孫繼續承受呢？這並不合理。如果我們從法理責任來看這段經文，當然不合理，但是，當我們從罪的牽連性來看，認知又會不同。

罪過所做成的，不僅對一人一地一事的破壞，它還會

形成一個罪惡的環境。如果從實際的情況來看，一個懷孕的母親吸毒，她的胎兒也會受到影響，這些是較實在的影響，我們一般也會同意。再進一步，一些社會學家研究過，受虐者長大後往往會是施虐者，因此一個父親經常毒打自己的兒子，結果是令兒子也變成一個虐待別人的人。以上兩個例子，我們都很容易接受，也會明白到個人的罪，為什麼會影響到下一代。

推而廣之，如在中東地區，以色列人和亞拉伯人的仇恨，就是由幾十代人所形成。個別的以色列人和亞拉伯人之間，沒有什麼仇恨，大部分人都不認識對方，但是，只要一知道對方的身份，恨意就出現了。這就是罪惡的環境，讓人一代又一代地投入這種罪惡中，就是聖經中所說的追尋數代的罪惡。

基督的降臨，本來就是要讓這種罪惡的環境，得以消除。耶穌本身是猶太人，但是他並不提出什麼和仇恨有關的事情。他要帶給人的，正是真正的和平共處，既不是壓迫別人，也不應被人壓迫。在這種思想下，他特意以撒瑪黎雅人為慈善者，救助別人，正是因為他深深明白猶太人和撒瑪黎雅人的仇恨（參閱路10:25-37）。如果耶穌是中國人的話，相類似的情況，他就是講慈善的日本人。用這個類比，讓我們可以明白，當時的猶太人有多難接受，因為這等同說世仇是大好人，而自己人反而冷漠、不友善。耶穌採用這種表達方法，目的是消弭兩個民族之間的仇恨，指出即使是撒瑪黎雅人，同樣也有好人，一樣對人有憐憫之心。

不過，耶穌這個道理確是很難接受的，因為這等同於愛

仇，而愛仇的道理，不見於舊約聖經，當時並沒有發展出這樣的愛德，所以猶太人很難接受這樣的思想。而耶穌所帶來的，正是這樣一個翻天覆地的革命，因為他明白，人唯有做到愛仇的境界，才能把罪的牽連斬斷，不再糾纏在罪的氛圍中。

關於罪的牽連性，也讓我們深一層去理解修和聖事。有時候，教外人會覺得奇怪，為什麼我們天主教徒覺得自己做錯事，要向神父告罪呢？即使我們覺得自己做錯了，向天主懺悔不就可以了嗎？為何要向神父說明自己所犯的錯誤呢？如果我們理解這個罪的牽連性，就較容易明白。因為我們犯了錯，得罪了天主的同時，我們必然也得罪了其他人，很少罪行是純粹向天主而犯的。舉例來說，一個教友在超級市場高買，他是得罪天主，因為他違反十誡，但是他同時開罪超級市場的老闆及職員。如果他被捕，被人揭發出他是某個堂區的教友，他同時是傷害了自己堂區的教友，因為他損害了這個堂區的聲譽。所以，我們在開罪天主的同時，必然會開罪其他人。既然如此，犯罪者向一個作代表的人，表示自己的悔意，也是很合理的事情。

再者，從心理的角度出發，修和聖事也是很有意思的。在眾多的宗教中，只有天主教有告解的做法，有人對此作出研究，發現人在心中對天主告明自己的罪過，不及向神父說出來，那麼能夠舒緩自己的內疚，那樣感到被寬恕。原來真真正正地說出來，從心理的角度來說，是更有效地把自己的感情帶出來。曾經辦告解的人都有經驗，最好帶些手帕或紙巾，因為向神父告罪之間，很容易就會感情激動，就會禁不



住流淚。這些激動、眼淚，代表自己對罪過的不安和後悔，而透過告解這個具體的行為，讓人可以更有效地感到獲得寬恕。

事實上，一個人在心裡想想，覺得自己做錯了，雖然也有一定的難度，至少要有反省的能力，但是需要的力量遠不及一個行動來得大。領受修和聖事，正是邀請一個教友作出努力，就是首先要努力讓自己有一顆謙遜的心。

以上談到罪過如何破壞人與天主、人與人的關係，並且破壞了人與世界的關係。在上面創世紀的故事中，天主把世界交託給亞當，當初，亞當與世界的關係是和諧的，但是由於犯罪，關係就改變了，變成「地成了可以咒罵的。你一生日日勞苦才能得到吃食。地要給你生出荊棘和蒺藜，你要吃田間的蔬菜，你必須汗流滿面，才有飯吃。」（創3:17-19）這是一個很富象徵性的寫法，來表達因著罪過，人與世界就失去了和諧。

因此，保祿也談到亞當的罪過對世界的影響，也就是形成一種罪的勢力。這為今天的世界就更有意義，因為我們今天的環保意識大大提高，人們也明白到，個人的自私自利行為，同樣會影響著整個世界。如果我們每個人都不斷浪費，地球的資源就更快耗盡，環境就會變得更惡劣，人類也會反過來自食其果。人與世界不能保持和諧的關係，人是需要負責的，因為往往是由於人所犯的罪，造成許許多多的惡果。

再者，個人的罪也讓原罪在世界上實現。這裡的意思是，原罪是一種隱性的罪，或者說是罪的根源，但是我們的

行為，讓它可以以具體的面貌，呈現在世界上。舉例來說，每一個人都有貪念，但是如果我們不貪污的話，這個貪念並不能在世界上具體出現。更甚的是，當我們的罪過具體出現後，也就讓原罪更清晰地呈現在這個世界上，往往會影響到更多的人，掉進原罪的氛圍裡。

另一個關於原罪的概念，是罪的客觀化和制度化，也就是結構性的罪。有些罪過，並非個人造成，而是社會的制度造成。舉例來說，以往南非所實施的種族隔離政策，就屬於結構性的罪，即透過制度來犯罪，個人即使想改變它，也因為制度的過於龐大而顯得無能為力。這種罪，有助我們理解整個世界的錯誤。

最後還有一提的是，罪過對自己的傷害，這就是「罪過傷害人的本性並傷害人的連帶責任」（《天主教教理》1849）。每一個罪過，首先受到傷害的，其實就是犯罪者。因為罪過正在把一個人推向隨從本能的生物，而不是獲得真正自由的人。如果人沉醉於物質的享受，而放棄心靈的自主，往往就會變成一個罪人。正如孟子所言，罪過令人變成小人，也就是成為只顧物質、感官享受的人，因此孟子也說「無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人」（《孟子 告子上》），如果我們只顧「小」，就是只順從自己的感官慾望，就會變成小人，如果我們關顧到仁、義、禮、智這些大者，我們就可以成為大人，就是有道德的人。

所以，表面上犯罪好像讓人獲得快樂，但這只是片刻的歡愉，實質是對自己最大的傷害。因此，罪過讓人受到傷

害，這種傷害，為自身、為別人、為世界，甚至為天主來說，都是不必要的損害。

## 7. 摘要

- (1) 對於罪過的問題，本單元首先處理的是現代人對於罪過的意識，遠比以往薄弱，原因包括人對神的意識愈發淡薄，世俗主義的影響，把道德視為相對的價值，法律主義的影響，性道德的低落等，從各方面促使現代人缺乏罪感。
- (2) 然後，我們回到聖經，認識聖經如何理解罪。在舊約裡，罪過的說法非常多，由此可以證明，以色列人確實是有很強烈的罪過意識。至於希臘文，就翻譯舊約的希臘文聖經來看，就只是用兩個詞來表達這二十多個字詞的意思，分別是 *hamatia* 和 *anomia*，而最常用 *hamatia* 來表達。
- (3) 在舊約聖經裡，罪過共有三個含義，首先就是違背天主的旨意，其次是破壞盟約，最後就是對愛的拒絕。
- (4) 到了新約時代，由於基督的降臨，所謂罪過，往往是指反基督的表現，這特別呈現在耶穌與法利塞人之間的對抗。另外，新約有罪過意識的看法，主要見於若望與保祿的著作，指罪過是一種力量，是黑暗的勢力，與耶穌基督的光明對抗的一種力量。
- (5) 罪過在神學上的意思，如果採用較傳統的看法，就與法律有關，因為按《天主教教理》的意思，罪過就是破壞法律、破壞秩序的行為。不過，《天主教教理》也加入了一些新的元素，就是指出罪過是人拒絕天主的愛，渴望物欲多於天主。

- (6) 罪過還破壞人與神、人與人之間的關係，我們以創世紀中關於亞當與厄娃的片段，指出人的罪過，既令人不能再維持與天主和諧的關係，也令原祖父母互相指控，可見罪的破壞力，連骨肉相連的人也不能保持一份關係。
- (7) 罪過所造成的破壞，不僅在當事人身上，還會延續下去。如以色列人與巴勒斯坦人的積怨，就已經成為一代傳一代的詛咒。再者，罪過會形成一種罪過的環境，即人在罪過的氛圍活得太久，已經分不出什麼是對錯了。
- (8) 因此，罪過往往不單是自己和天主的關係這麼簡單，而是人與世界的關係，如果我們從這個角度來看，就會明白修和聖事的施行，是讓人與天主修和的同時，也會與教會、與世界修和，因為我們的罪，同時也傷害了教會和世界。
- (9) 我們每一個人犯的罪過，其實是協助原罪在世界上的實現，意思是原罪是一種隱性的罪。

## 8. 參考資料

- (1) 詹德隆，《基本倫理神學》。台北：光啟出版社，1990，頁213-216。
- (2) 輔仁神學著作編譯會。《神學辭典》（台北：光啟出版社，1998，99條（本罪）、541條（結構性的罪）、591條（罪）、341條（原罪）。
- (3) 吳智勳，《基本倫理神學》。香港：思維出版社，2000，頁145-155（繁體版） / 頁153-164（簡體版）。

## 單元四

### 罪過（二）

#### 1. 緒言

這單元的內容延續上一個單元有關罪過的討論，進一步說明罪過的類別和嚴重性，從而進入有關皈依的內容。

## 2. 單元目標

讀者在完成本單元的學習後，應能：

- 辨識罪過的分類及嚴重性；
- 舉出新舊約對皈依的理解；
- 說明皈依與聖事之關係。

## 3. 導論

當我們討論過罪的神學意義後，需要進一步為罪過作分類，目的是讓讀者更清楚分析罪過的內容，而透過不同的分類，有助我們明白罪過的含意。同時，我們在討論罪過後，就會進入皈依的課題，而這兩個課題是緊密相連的。

## 4. 罪過的分類



思考：按照教會在修和聖事中的做法，我們會如何把罪分類呢？你認為這種劃分方法，為我們的信仰生活，是否有幫助？如果請你為罪過作另一種劃分，你會選擇哪一種劃分方法呢？

我們先以分類的方法，讓我們分析罪過的問題。

第一種分類方法，就是以罪過對象的本質來分類，也就是按行為的本質來區分，即這種罪過違反了某種價值或德行。例如說謊違反了誠實，謀殺違反了珍惜生命的誡命。所以用這個分類方法，每一種罪過也應該可以找到一個相反的正價值。

第二種分類，是以關係來分類，就是上文所指罪過對不同人的傷害。用這個分類方法，能夠突顯罪過對不同關係的損害，但是上一個單元已經詳述，這裡不重複。

第三種分類：是按靈與肉的性質來分類。屬於精神上的，如對天主不虔誠，這是屬於靈的，而淫亂、不潔、暴飲暴食就屬於肉慾的罪，而最著名的是七罪宗。所謂七罪宗，就是驕傲、貪婪、迷色、忿怒、嫉妒、貪饕、懶惰。據《天主教教理》1866的解釋，這七種惡習慣所以稱做「罪宗」，是因為它們會導致人們去犯其他罪過和養成其他惡習。

關於這個分類，相信都不難區分，而這些劃分方法，也可以讓我們明白到，罪有時可以作二元分類，如靈與肉的分類，但是這些分類並非絕對的。如懶惰究竟屬於肉體還是精神呢？我們一般會傾向是屬於肉體，因為懶惰最明顯的表現是出於不願行動。但是從根源來說，懶惰是源自精神的。

第四種分類方法，就是以表達的方式來分類，如以思、言、行為。如果從法律的角度來看，這個分類有助了解罪過的嚴重性，因為思想的犯罪不及言語，言語的嚴重性又不如行為。當然，這只是從法律的角度，我們有時候會認為思想上的罪過比行動更嚴重。

第五種，也是最後一種分類方法，以實行與否來分野。這可以分為作為的罪和不作為的罪。所謂作為的罪，是指有些不應做的事，自己做了，就是罪過。另一種就是應該做的事，自己卻不做，這也可以是一種罪。一般來說，我們會認為不作為的罪，沒有作為的罪這麼嚴重，所以很容易忽

略了，因為不作為的罪不是自己特意做出來的，只是沒有留意到應該注意的行為或事物。不過，有些情況，這種不作為也會令我們有很重的內疚感，如孝順父母。所謂「樹欲靜而風不息，子欲養而親不在」，正是後悔自己在應該孝順父母時未有做好，這也是一種不作為的罪過。

## 5. 罪過的嚴重性



思考：你在教會生活裡，是否曾聽過大罪、小罪或重罪的說法呢？你如何理解不同的罪的意義呢？為你來說，未能參與主日的感恩聖祭，是否大罪？為什麼你有這樣的判斷？

### 5.1 歷史發展

談到罪過的嚴重性，我們首先從歷史回顧的角度來看看這個問題。

我們的傳統有所謂大罪與小罪，到今天仍然沿用這個說法的。但是在聖經內，並沒有大罪與小罪的分野，雖然有部分罪被視為較嚴重，有部分罪較輕微。耶穌基督的比喻最能說明這個分類。在瑪7:3裡，他指出我們只看到弟兄眼中的木屑，卻看不到自己眼中的大樑，在這裡，木屑和大樑是很明確地不同的。木屑是木材中最細小的，而大樑卻是木材中最巨大的。耶穌是特意選出這兩個反差巨大的物品來比較，指出在弟兄身上的是小罪，在自己身上的卻是大罪。

另一個例子是瞎眼的嚮導，「你們濾出蚊蚋，卻吞下了



駱駝。」（瑪23:24）蚊蚋是我們眼能看得見的動物中最細小的，而駱駝為當時的人而言，是所能看見最大的動物。所以耶穌是再一次用上最大的反差來比較大罪與小罪，指出人往往只看到別人身上極其微小的罪，卻看不到自己身上巨大的罪，這也是大小罪的分類的方法，不過並未有一個明確的分界。

由此可見，聖經有大小罪分類的傾向，也可以說，聖經並沒有意圖把全部罪的嚴重性劃一，而是傾向把罪作分類，有些較嚴重，有些較輕微。所以若望一書這樣說：「誰若看見自己的弟兄犯了不至於死的罪，就應當祈求，天主必賞賜他生命：這是為那些犯不至死的罪人而說的；然而有的罪卻是至於死的罪，為這樣的罪，我不說要人祈求。任何的不義都是罪過，但也有不至於死的罪過。」（若一5:16-17）

我們可以看到，「犯了不至於死的罪」，就是指有些罪是死罪，有些罪不至死，至少有兩個類別，這為後來對罪過的了解，是重要的。

在早期教會，只有少數的罪行被視為大罪，因為當時的補贖觀念與我們今天不同。有一些時期，教友一生只有一次機會作修和聖事，於是只有極大的罪過才會施行修和聖事，同時所作的補贖亦是嚴重而長久的。因此，當中只有「背教、謀殺、姦淫」才会有這樣的補贖，於是，也就只有這三種罪過，才被視為大罪了。

後來在四世紀，一位神父祖雲尼（Jovinian，也有譯為約維年、維尼安）認為所有罪都是同等的，而他的看法，

為聖奧思定所反對，並且提出三種罪的類型：領洗前所犯的罪、輕罪及重罪。由聖奧思定的分類方法，我們可以看到，教父已經開始為罪過的嚴重性，作出劃分，不過他們對於具體如何分類，並沒有明顯的看法，這既是出於教父的態度嚴謹，也是由於劃分並不容易。

到了聖多瑪斯，他認為罪的嚴重性，應該以是否朝向天主為標準，即一種罪行會讓人完全離開天主，就是大罪；至於小罪，往往是既要天主，又要自己。

聖多瑪斯的分類方法，與基本抉擇的分類方法相近，就是不僅關注到罪過本身的嚴重性，也要關顧到主體的主觀意願。

所以，《天主教教理》也說：「按嚴重性來審斷罪過是適宜的。把罪過分為大罪和小罪，這在聖經中早已有跡可尋，也成為教會的傳統。人們的經驗也證實如此。」  
(1854)

不過，在過去的歷史發展中，一直都有神學家主張罪無分大小，但是真的掀起爭論，就是基督新教的冒起。基督新教主張，罪惡就是罪惡，並沒有大小的分別，因為天主憎恨罪惡，所以不可能接受任何有罪的人。當時有很多相關的神學爭論，我們在這裡不多討論，而與我們對罪過的討論有關的，是特倫多大公會為針對新教的看法，更明確地劃分大小罪，造成後來以法律主義來看罪過的後果，出現「罪過物化和非人性化」的分類，形成一種危險的傾向，在各個單元中我們也談到有關這方面。

## 5.2 神學反省

這些以法律主義的傾向來看罪過的觀點，往往強調罪過的客觀性，其中一個最重要的特徵，就是用數量來衡量罪過的輕重，這樣發展下去，竟形成了用精確的方法來判斷大罪與小罪。

這種傾向的神學家，甚至舉了一個例子，來支持自己這種數量化的看法。他們指出，正如喝酒，一個人喝多少酒會醉呢？是有一定的份量，到達就會醉，不到就不會醉。因此，罪過也是一樣，我們犯到一定的份量，就進入大罪的程度，未到就是小罪。這種以計算的方法，本來只是教會內某些人的傾向，並不是教會普遍使用的方法，但是這種做法的最大好處是明顯，也因此吸引很多人都採用這種方法來理解罪過。

這種理解方法，實際會影響我們對罪的判斷。在過去，關於衡量賭博的罪，有人會問：如何才屬於大罪？如何才屬於小罪？一般來說，賭博是小罪，但是豪賭就是大罪。那麼，如何才算是豪賭呢？以什麼標準來斷定是豪賭呢？當我們要以外在客觀的標準來判斷大小罪時，自然會有這問題。於是，有人提出一個標準：賭掉一天的工資就算是豪賭，也就算是大罪。他們的道理是，當一個人把當天的工資都賭掉，讓自己的生活沒有依靠，就屬於嚴重的事情，所以是大罪。這種劃分方法，也適用於偷竊的罪行，只果我們偷了別人的錢，超過這個人的一天工資，那麼就是大罪了，因為令到對方一天的生活沒有了依靠。

這種說法並不是教會的規定，教友卻很容易受落，因為很明確。但是，在今天的複雜社會裡，也很難再真實施行。收入極高的人，豈不是偷多少東西，都很難變成大罪？在互聯網上偷網友的武器，又如何計算呢？各種情況也迫使我們難以再採用這種方法來決定，什麼才是大罪，什麼才是小罪。

另外，這種判斷方法，不利信仰培育。因為它把注意力全放在大罪上，而忽略了小罪。因為我們有太明顯的界線，於是會有錯覺，認為不達到這個界線，算不上大罪；至於小罪，不要緊了。因為按傳統的說法，大罪是很嚴重的，令人與天主分開，終於會下地獄；小罪卻沒有這種問題。於是，人自然著緊大罪，而輕忽小罪了。這種心態，使人缺乏趨向至善的動力，只求做到底線即可。正由於此，也有人建議在大罪與小罪之間，加入一個重罪（grave sin）的概念。因為罪的構成，除了事情的嚴重性，還涉及行事者的意向和環境的影響，因此，有神學家認為，有些人並非有意地犯下嚴重的過錯，就可以稱為「重罪」。

重罪這個字眼，目的是要讓人對有關的罪行有一種警覺，所以也是一個有意義的分類。因為一般人的傾向，總認為大罪要設法補贖，而小罪往往就變成不太為意。於是重罪的說法，就是讓人知道這種罪雖然不至於是大罪，卻也是嚴重的錯犯，我們不應該掉以輕心。

舉例來說，一個教友在修和聖事的告罪中，向神父表示自己沒有參與主日的感恩祭，並且問：「神父，我是否犯了大罪呢？」在過去，我們會直接指出這是大罪，因為沒有

參與主日彌撒違反十誡，所以當然是大罪。但是《天主教教理》這樣說：「凡故意未盡這個責任者，難免不犯重罪。」

（2181）《天主教法典》則說：「教友有責任去參與主日感恩祭。」（1247）這裡可以看出兩個重點：

一、教友如果故意不參與主日感恩祭，就是未盡責任，會犯上重罪。

二、法典要求教友參與感恩祭，並不是指缺席有何罪名。

兩者從不同的角度談教友參與感恩祭，背後的理念卻是一致，就是期盼教友可以主動積極參與主日感恩祭，因為感恩祭是一個愛的筵席，教友在當中能與基督相逢、合一，獲得美好的經驗，所以參與感恩祭是走向美善，不應該是被迫的行為。可惜的是，很多教友與司鐸仍然把焦點放在大罪上。究竟不參與主日感恩祭是否大罪呢？這樣的問法，背後的假設就是：如果是大罪，就無法不參與；如果是小罪，不妨可以放寬一點。

但是，如果從基本抉擇的角度來理解，是否出席感恩祭，關鍵在於意圖和動機。故意不參與，是重罪；持續地故意不參與，就成為大罪。因為持續地不參與感恩祭，就顯出自己的真正選擇，並不是天主，而是自己；對天主再沒有那一份真愛，而愛的缺乏，其實就是罪。

我們再談「故意」這一點。如果我們說，由於工作的緣故，沒有辦法可以在主日參與感恩祭，只能參與提前彌

撒，甚至只能參與平日彌撒。這大概沒有「故意」的成份，因為當事人不是刻意這樣做。當然，如果一個教友是輪班工作，每次編工作時間時，他特意要求在主日上班，這就是故意，如果不是這樣，我們會覺得他並不是故意。既然不是故意，自然就沒有重罪或大罪的問題。

如果一個母親說，兒子下星期要考試，所以不參與感恩祭了，要在家溫習。這樣的做法，就不對，因為不僅自己不參與感恩祭，還為子女立下壞表樣，這樣我們會覺得是重罪。這個母親是愛兒子的，但是在她心中，天主祇佔很低的地位，如果用基本抉擇的看法，在自己和天主之間，這個母親很容易就選擇了自己。也許我們說重罪，不少讀者都覺得很不舒服，但是要記得的原則是，罪過就是愛的缺乏，而在這個例子中，母親很缺乏對天主的愛，所以我們稱之為重罪了。

事實上，這個三分法是相當好的，一方面，重罪一詞在教會的文獻中已經出現了，不是神學家自己創造的，所以採用也合理。另一方面，把重罪放在大小罪之間，既讓人知道一個行為的嚴重性，但是又不用處處以懲罰的觀念來處理，是一個很適當的處理方法。

### 5.3 基本抉擇與罪的嚴重性

關於嚴重性，我們最後用基本抉擇的角度來審視一下。

基本抉擇，就是指我們要把自己的個別行為，重新放回自己的生命動向中反省，於是不再只就個別事件來反思。當

我們把自己的罪過，重新放回生命的趨向來審視，我們可以從這些個別的行為，看到自己是朝向天主，還是背向天主。這樣的反省，不再拘泥於大罪小罪的衡量上，而是一種對生命的回饋。

舉例來說，有些行為只是屬於小罪，但是當我們放在自己整個生命中反省，發現這行為有屢犯不改的傾向，也可以是相當嚴重的事情。因小事而說謊，又或妒忌別人，又或唸經分心，都只是小事，然而，當自己經常撒謊，習慣性欺騙別人，經常因別人有成就而感妒忌，那就要小心自己的人生取向。

我們再一次用參與主日彌撒作例子。主日感恩祭，是我們信仰生活上極其重要的一節，如果一個教友不參與主日感恩祭，我們會問，除了主日感恩祭，這位教友在生活上還有什麼地方，可以活出自己的信仰幅度呢？每周信仰生活的高峰，也不參與，我們很難期望這個教友會熱心修德、做義工，為別人服務。於是，不參與主日感恩祭，更深一層的意義，是放棄培育自己信仰的機會。這就是很嚴重的問題，也就是放棄天主恩寵的意思。

再舉一個例子，在一次團體聚會中，別人請你發言，談談自己的信仰生活，而你拒絕了。這可能是你沒有準備好，也可能是不習慣，可以有很多原因，令這個行為沒有什麼重要的意義。但是，再深入反省一下，真實原因可能是信仰生活很貧乏，根本沒有什麼可以與別人分享，這才是問題。我們要問，天主不是給予我們活潑的信仰生命嗎？為什麼自己的信仰生活如一潭死水呢？

這兩個例子，都是想指出某些情況，尤其在信仰的方向或趨向來說，我們用大小罪的概念，未必有助於信仰的成熟。打一個比喻，大罪就像夫婦離婚，結束兩人愛的關係；至於小罪，就像兩夫婦老是吵架，不時在吵，不過還是在一起的。吵架不一定是壞事，吵架也可以是一種溝通，只是用較激烈的方式來表達，可以一起吵架，證明兩個人的關係仍然存在，因為我們不會找一個不認識的陌生人來吵架。但是，吵架仍然可以是一個危機，特別是老為同一件事而吵架，代表在這段關係裡，有一些問題，始終沒有解決，就可以導致關係的破裂。

同樣地，我們和天主的關係也有相近的情況。絕少信徒會迅速地、決絕地拒絕天主，放棄與天主的關係。這樣做的話，明顯就是大罪。但是，逐漸地疏遠天主，最後不再有關係，卻是由很多個小問題，漸漸形成的。故此，所謂小罪，我們不能因此就覺得沒有問題，應經常反省，以調整自己，與天主保持良好的連繫。

今天的倫理神學主張採取基本抉擇的觀念，正有助糾正以往什麼都變成大罪的時代。過去的做法，本來是想強調正確行為的重要性，結果卻造成教友對大罪的輕忽，可謂始料不及。

在這裡，我們既從客觀的輕重看罪過的嚴重性問題，也從個人的基本抉擇的角度，去反省自己所犯的罪過，是否影響自己的信仰生活。希望大家可以平衡兩種觀點，實踐自己的倫理價值。



## 6. 聖經中皈依的意義



思考：在你的人生裡，曾否有過皈依的經驗？如果有的話，你認為皈依的重點在於什麼？你認為是承認自己的罪過，還是做一個更好的人呢？

### 6.1 聖經中的皈依

正如上一個單元開始時提出的一點，「人誰無過」，罪過是每一個人都免不了的事情，所以皈依與罪過，都是人生必然要面對的問題。在希伯來文中，皈依一詞實際上是指「轉向」，如「我要給惡人教導你的道路，罪人們都要回頭，向你奔赴」（詠51:15）。這是很形像的描寫，因為罪過就是背向天主的狀態，當我們回轉過來，就是朝向天主，回到天主的方向。

在舊約聖經裡，皈依一詞的希伯來文（*shub*），就是轉向的意思，強調的是人轉向天主。這個字眼出現的次數極多，有上千次，各種不同的情況，不同的人也曾經用這個字眼表示自己的懺悔。大家可以參閱聖經，這裡不一一細解了。及至新約時代，往往用希臘文中 *metanoia* 及 *epistrophe* 來代表皈依的意思，當中又以 *metanoia* 為主。在新約時代，皈依的核心思想是悔改，而這個悔改，應該令人在心理上及行為上也有所轉變的。

### 6.2 神學反省

介紹過聖經中皈依一詞後，我們進一步理解皈依的含

義。一般來說，我們都會把皈依的重心放在自己身上，認為是自己主動，想皈依天主，然後就做到了。這是一般的看法。

但是，真正的皈依並不是這樣的。真正的皈依，是依靠天主的恩寵，不是依靠個人的意志，而是天主首先主動注視人，讓人可以看到祂聖潔的面容，那麼人才有能力皈依，因此，皈依的行動，首先是由天主的恩寵開始，當中最明顯的例子是福音中伯多祿划到深處的事件。

在路加福音第五章裡，耶穌叫伯多祿把般划到深處，撒網捕魚，結果魚獲極多。這個時刻，伯多祿深深感受到恩寵，才會對耶穌說：「主，請你離開我，因為我是個罪人。」這句話，本來與當時的環境，不太配合，因為當時伯多祿應該是滿心歡喜的，因為漁獲良多。在這個時刻，他應該是感謝耶穌，才合乎一般的情況。然而，伯多祿當時關注到的，並不是漁獲，而是基督那種崇高超越的身份，並且由此產生不堪當的感覺，才會說出：「主，請你離開我，因為我是個罪人。」我們稱這樣的行動為皈依，正是由於耶穌主動轉向他，用天主的恩寵豐富伯多祿，而伯多祿亦感受到這份恩寵，頓時覺得自己不堪承受這份浩瀚的恩寵，所以才有這樣的感受。

在聖經中，並沒有說過伯多祿曾經做過什麼壞事，故此他為什麼說自己是一個罪人，我們並不知道原因。我們在此要強調的是，他在恩寵前那份有罪的感覺。當我們說皈依時，並不是先看自己做了什麼，而是先看看天主做了什麼，而我們如何回應天主所賜予的恩寵，才能造就自己皈依的深度。

聖經中有很多人物的經歷，要帶出的也是這個意識，即天主的恩寵在我們皈依之先，我們得到恩寵的光照，才得以回頭皈依。許多時候，天主的恩寵一直在呼喚我們，只是我們聽不到，或者不願意聽到，例如浪子回頭的故事，大家也該很熟悉。在故事中，父親一直都在家門前等候兒子回去，並不是父親早知道兒子很落魄，才在路上等候他，而是一直都在等自己的兒子回來。這就像天主的恩寵，一直都在等候回應，只是人不願回應。結果，這個兒子花光錢財，變成連乞丐都不如的人，還遇上飢荒，結果要做餵豬的工作。在非常落魄的時候，也是一個難得的機會，讓這個兒子可以想起父親的一切。正如我們不察覺恩寵早在我們的身邊，往往視而不見，甚或看到後仍然不願意接受。結果，許多人需要在痛苦中，才能看清恩寵的意義，並且接受她。

「浪子回頭」的結局，相信大家都知道，正如當我們接受恩寵後，就會深深感到，原來天主一直都這樣愛我們，正如「他便起身到他父親那裡去了。他離的還遠的時候，他父親就看見了他，動了憐憫的心，跑上前去，撲到他的脖子上，熱情地親吻他。」（路15:20）我們可以看到，在這個兒子還沒有作什麼告罪、還未懺悔，父親只是看到他的身影，就已經奔跑過來，早已把他犯的罪忘記得一乾二淨。為天主來說，最重要的是回頭皈依，而真誠的皈依令人過往所犯的罪，變得微不足道。所以「父親卻吩咐自己的僕人說：你們快拿出上等的袍子來給他穿上，把戒指戴在他手上，給他腳上穿上鞋」（路15:22），並不理會兒子悔改之詞。

因此，天主的恩寵時刻都已存在，只要我們願意回應耶穌基督的救贖之恩，就會發現這份莫大的恩賜，早在等候自己的了。

從這個角度來看，災禍不一定是壞事。我們當然不希望災禍降臨，但是不可否認的是，如果不是在災禍中，未必有機會體會到更深切的價值和意義。在世俗的成功之中，我們是較難聽到天主的聲音，因此我們雖然不會期待災難，但是如果身處災難之中，不妨細心聆聽，也許會找到天主的聲音。

以上是關於皈依的基本概念。皈依要求人放棄自己以往的罪惡行為，也就是說，我們不僅在心中皈依，在內心有所改變，更需要在行為上面表現出這種皈依的向度。如果在行為上我們仍然保持罪惡的行為，卻聲稱自己已經悔改，這並不能稱為皈依的。

皈依必須要有行為配合，正如若翰洗者的呼喚。當人們希望悔改，流著淚向問若翰洗者應該如何做，他很明確地告訴大家要做什麼的：

「群眾向他說：『那麼，我們該作什麼呢？』他答覆他們說：『有兩件內衣的，要分給那沒有的；有食物的，也應照樣作。』稅吏也來受洗，並問他說：『師傅，我們該作什麼呢？』他向他們說：『除給你們規定的外，不要多徵收！』軍人也問他說：『我們該作什麼呢？』他向他們說：『不要勒索人，也不要敲詐；對你們的糧餉應當知足！』」（路3:10-14）

若翰洗者的要求沒有半點含糊，明確說出人所需要做的事。因為，真正的皈依必須要有真正的行為去配合，沒有行為上的悔改，只是空的皈依，這就如浪子回頭的故事，浪子最後要下定決心，真的返回家鄉，往父家前進，這才算是真真正正的皈依行為。

皈依的行動，一定是放棄罪惡的行為，故此保祿形容領洗是「穿上新人，脫去舊人」，就是指我們曾經有不當的行為，但是在聖洗中所得到的恩寵，讓我們可以活出神聖的生活，而聖神帶給我們的，就是在迦拉達人書第五章22至26節的美德。憑著這些美德，我們可以好好做一個新人，成就新事。

不過，以上所言的行動，只是屬於消極的行為，即不再做什麼，也就是不再犯罪，不可做天主所不悅的事，這些都只能是消極的行為，而不是積極的做法。那麼，如何才是皈依中正面、積極行動呢？

積極的行動，就是指我們要把愛的關係重整，重新建立一份正面積極的關係，而這關係會帶來莫大的喜悅。我們從不同的皈依的故事中，也可以感到這種喜悅。除了上文提及的浪子回頭，又如耶穌亡羊的比喻（路15:1-7），及婦人遺失錢幣（路15:8-10），結果找回來的喜悅，在在都顯出，皈依令人獲得重生的喜樂。

在浪子回頭中的大哥，正是無法感受到這份喜悅，因此他只要想到弟弟一無所有，卻可以重獲所有，就深深不忿。如果我們只把自己的眼光放在公平上，無法為自己的弟兄重

獲新生而感到喜悅，我們也需要反省自己的信仰。因此，我們可以說，在浪子回頭這故事中，要回頭的浪子共有兩個，哥哥也是其中一個，只不過弟弟情況較明顯，實質上，兩個都有各自不同的問題。哥哥在行為上沒有離開爸爸，但是他與父親的關係已經很形式化，因為他沒有那份與父親保持美好關係的喜悅，因此他即使留在家中，也不能感到快樂。所以當他回到家中，看到爸爸為弟弟設宴，就感到很不高興，這正顯示出他未能與人建立一份美好的關係，所以他並沒有真正皈依。在他的心中，關注到的是自己連一頭小山羊都沒有，但是這個弟弟一回來，父親就用肥牛犢來宴請大家。他看到的仍然是物質的比較，看不到父親所重視的不是物質，而是那一份重建關係的喜樂。

一個皈依的人，應該更重視愛，而非斤斤計較於物質上的得失。如果我們對於愛，是用這種量化的方式來計算，算不上真的愛。所以，這個故事為我們理解皈依，提供很美麗的理解，因為它向讀者發出一份邀請：如果你是大兒子，你能否做到屬於自己的皈依呢？如果弟弟的錯誤是這樣明顯而他又能夠皈依，我們這些如大哥一樣的常人，又能否放下自己的心結，無條件地面向天主，還是斤斤計較別人的錯誤，令自己好像沒有錯。故事的結尾，是對我們一份愛的邀請，所以很美。

如果從這個角度來理解皈依，我們研究稅吏願意悔改時所提出的補償，不要只著眼於他用多少倍的財物回饋他人，重點該在於他渴望與其他人重建關係的熱切，這才是關鍵。

## 7. 皈依與聖事

在談過皈依的真實含意後，我們繼續要談皈依與聖事的關係，主要是指向聖洗聖事。聖洗聖事是一個完全的皈依，令我們從一個有罪的狀態轉為一個充滿恩寵的狀況，是一個偌大的改變。

不過，聖洗聖事只是一個開始，所以有稱為入門聖事，因此我們在入門以後，一直走在成聖路上，往往會跌倒，因犯罪而破壞了這份關係，那麼就需要另一件聖事：修和聖事。修和聖事讓我們把這份愛的關係恢復。

以上兩件聖事，為皈依是重要的，但是我們還要留意的是，皈依是一個過程，而不要只著眼於一兩個點上。當我們談到皈依，很容易會想到，在人生的某一時刻的徹底改變，這就是聖洗的重要性，又或是修和聖事中的得著。

不過，皈依還有其他含意，就是在決定性的改變以外，還需要在生活上不斷的皈依。這是指在生活上，努力地避開各種的罪惡，無論是大罪小罪，自然有意識地，不再參與其中。舉例來說，在生活的圈子中，避免說別人的是非，又或是在四旬期內不談論別人的是非。這可以是很小的事情，卻可以是一種皈依的表示，因為在這些小事的決定中，顯示出個人的決心，一種決心朝向天主的意願，這就是不斷皈依的表現。

我們可以稱這為生活的重整，也可以稱作遠離小罪的皈依，或者稱為強化自己的皈依。我們還可以藉聖體聖事、

祈禱、反省來加深自己與耶穌基督的關係，從而深化自己的皈依。如果大家曾經有這樣的經驗，就不難明白，這是很美好的經驗。當我們可以放下平日匆匆忙忙的生活，進入一個較深沉的祈禱當中，某些時刻，我們能深切感受到天主的臨在。當我們經歷過這樣的信仰經驗，為我們的皈依會有很大的啟發，讓我們對自己、對別人、對世界都有一種嶄新的感覺，這就是強化自己的皈依。

還有一種稱為證實性的皈依，就是指透過積極的善行，用行動來證實自己與天主的關係。如果我們和天主的關係愈密切，我們自然能夠更具力量，為別人服務，同時，我們透過這些善行，深化自己的皈依。

## 8. 摘要

- (1) 關於罪過的分類，這裡提出五種分法：以罪過對象的本質來分類；以關係來分類；靈與內的性質來分類；以表達的方式來分類；以實行與否來分野，即已實行還是未實行。
- (2) 關於罪過的嚴重性，天主教的傳統是分為大罪與小罪，這在聖經中也有相類近的分類法。不過在早期教會，只有謀殺、姦淫、背教被視為大罪，而後來，教父雖然認同大罪與小罪的分類，但是並沒有明確的劃分方法。至於聖多瑪斯，兼顧到罪過本身的嚴重性和施行者的意願，看法較近於基本抉擇的進路。
- (3) 到新教出現，反對大小罪的劃分，反而令天主教會更清楚界定罪過的大小，也因此很重視罪過的數量，法律的色彩更濃厚，而教友因此只重視大罪，忽視小罪。因此，有人提出重罪的概念，即嚴重的罪過，但又因環境、心理等因



素，並不屬於大罪，以期教友可以更留意反省自己的信仰。

- (4) 我們也可以從基本抉擇的角度反省罪過的嚴重性。罪行嚴重與否，在於當事人是否因此離開天主。因此，無論大罪小罪，如果會促使人離開天主，都是問題。
- (5) 人雖然犯罪，但是只要願意悔改，面向天主，就可得罪赦，這也就是皈依了。在聖經裡，舊約的皈依強調人的轉向天主；新約則以悔改為皈依的中心思想。
- (6) 在皈依一事上，天主的恩寵比人的悔改為先，即人是先獲得天主的恩寵，並且願意接受，才可以真正地悔改，以及皈依。皈依除了天主的恩寵，還需要內心的謙遜，承認自己的錯誤。
- (7) 皈依要求人放棄以往罪惡的行為，這不僅是內心的改變，同時需要行動來印證皈依的決心。從積極的角度來看，皈依是建立一份愛的關係，人與天主重新建立一份美好的關係，所以皈依應該是歡欣與喜樂的。
- (8) 聖洗與修和可視為皈依的聖事，但是這兩件聖事只是皈依的開始和標記，並不是皈依的全部。我們藉聖洗聖事建立與天主的關係，透過修和聖事修補關係中所受的損害，還需要在生活中尋找皈依的廣度與深度。

## 9. 參考資料

- (1) 詹德隆，《基本倫理神學》。台北：光啟出版社，1990，頁213-216。
- (2) 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》。台北：光啟出版社，1998，99條（本罪）、541條（結構性的罪）、591條（罪）、341條（原罪）。
- (3) 吳智勳，《基本倫理神學》。香港：思維出版社，2000，頁156-168（繁體版） / 頁164-177（簡體版）。

## 單元五

### 倫理決定的過程（一）

#### 1. 緒言

單元五和六屬於總結性的單元，雖然二者探討的問題並不相同。單元五的題目是倫理決定的過程，當中涉及的，幾乎全都是前面所探討過的課題。一個人要作出倫理決定，是由一個道德主體開始，而他如何決定，又涉及事物的本質，然後我們再看看當中有什麼方法，有助人下決定。以上幾點，或多或少，都在以往的單元中出現過。因此，讀者可能在學習的過程，感到有點重複。事實上，我們這一個單元，並不是重複累贅的單元，而是一個綜合整全的單元。當我們在過往學習了倫理的不同部分後，在往後的這兩個單元中，正好讓我們可以把自己學過的內容，做一點綜合的功夫。

更重要的是，這一單元讓讀者開始思考實踐的問題。倫理神學不僅是一門學問，也是我們生活的準繩和指導，當我們學習過倫理神學後，應該對自己的倫理生活，有更深刻的認識，也更能明白自己應當如何取捨，度一個富基督精神的倫理生活。所以，讀者也可以在學習的過程，以自己的生活作印證，看看這個選擇過程，自己能否實踐。

## 2.單元目標

讀者完成本單元後，應能：

- 說明人行為道德性的泉源；
- 解釋構成行為道德性的三個因素。

## 3.導論



思考：請閱讀以下的故事，並嘗試回應所附的題目。

一對很窮困的夫婦，很不幸地，太太患上了一種很特殊的疾病，而當時一名很出色的醫生，發明了一種新的藥物，可以醫治這種疾病。由於是新發明的藥物，價錢非常昂貴，而這對夫婦又沒有錢，於是丈夫就跑去求這個醫生，能否用廉宜的價錢，提供這藥給他的太太。醫生就表示不可以，因為他是經過很多時間來研究這藥，還投入了很多精力，是他的成果，所以他應取得合理的回報。這個丈夫無功而返，內心忿忿不平，認為這個醫生見死不救，因為太

太沒有這新藥，終於就會死去。於是，在這個晚上，丈夫就決定潛入這個醫務所，偷這新藥出來。

- (1) 你對這位丈夫的做法有何評價？
- (2) 他最後決定把藥偷回來，你有什麼看法？認為是對還是不對呢？
- (3) 如果你認為他做得對，理由何在？
- (4) 如果你認為他做得不對，理由又是什麼？

如何作出倫理判斷及決定，是倫理神學中很重要的一部分。在我們日常生活中所下的倫理決定，有些能迅速地決定，有些卻會考慮很久。能夠迅速決定的，往往是因為在不自覺之間，有一些方法或原則幫助了自己，讓自己很快可以知道應該如何決定。例如面對墮胎與否的倫理決定，應該如何？如果是一個天主教徒，什麼也不用想，就會不墮胎。為什麼呢？因為教會告訴我們這樣才是對的，墮胎是殺害生命的行為，因此，這樣的決定，可能不用想得太多就可以決定，甚至醫生建議墮胎，也不會接受，因為知道生命才是重要的，所以不需多作考慮，已經很清楚知道：不可以殺害生命。

這個很迅速的決定，其實背後有很多運作，只是由於決定很明顯，於是運作就不明顯了。我們可以考慮以下的流程表：

倫理模式 → 倫理原則 → 倫理規律 → 倫理決定

在這個流程表的最後一項，就是我們的倫理決定，但是從這個流程中可以看到，倫理決定已經是結果，實際上我們所以作出一個倫理決定，是基於某種倫理規律。倫理規律是較實在的指導，而在這個實際的指導之上，又是基於某些倫理原則，而在原則的背後，還有一個倫理模式。

讀者可能覺得，自己過去的倫理選擇，並沒有經過這樣的過程，這只是讀者沒有上過倫理神學的課，不懂得這些名詞，也沒有意識到自己經過這樣的過程而已。實際上，每一個人在作倫理決定時，也是經由以上的程序；如果沒有經過上述的過程，多數是一個不理性的決定，並非真正的倫理決定。

我們嘗試用較生活化的例子來說明以上的情況。所謂倫理規律，也可以稱為倫理規範，就是我們由幼及長，一直接受的不同倫理要求。我們會學到很多倫理規律，例如要誠實，不要欺負別人，應該有禮貌。這些規律是由別人教授灌輸的，可能是家人，也可能是老師，亦可能是同輩的朋友。一個人要在社會上和諧地生活，是需要有這些規律的，所以在生活上，我們會認同這些規律。

不過，在眾多的規律中，我們也許對其中的某些規律，有所爭論。所以引發爭論，就是背後原則的衝突。我們說規律，是指一些較具體和細緻的要求，直接對我們的言語和行為作指導，可以稱為規律。至於原則，往往就是較抽象，因為它們往往不是針對個別的事件，而是作為做事的總方針。如果我們說向人打招呼是規律，做人要有禮貌，就是原則了。

然而，倫理原則的後面，還有不同的倫理模式。模式可以說是一種理論，代表更基本的倫理內容，能夠幫助我們做決定的根本。這些模式讓我們弄清楚，自己所作的倫理決定，其根本是來自什麼。所以當我們研習倫理神學，學習到這些模式，對我們的倫理決定，有很大的幫助。

在這一個單元中，我們會向大家介紹幾種最為人採用的模式，也就是絕對效果論、絕對義務論和溫和目的論。另外，我們也學習其中幾種原則；至於規律，由於太多，逐一說明亦沒有太大的意思，而且我們在討論模式和原則時，也會引用不少規律，讓讀者明白不同的規律與不同原則、模式的關係。

關於倫理決定的過程，曾經有一個很出色的心理學家，採用了一個實驗方法，讓人了解自己的倫理決定，是如何作出的。他的方法是向人說一個故事，然後要求聽者說出自己的判斷和理由，其中最重要的是，究竟用什麼理由，令自己達到這個判斷。在思考題中的故事，就是心理學家寇伯（Lawrence Kohlberg, 1927-1987，也譯為科爾伯克、哈連特等名字）所講述的故事，而所附的四條問題，就是他向閱讀者發問的。

不同人回答這四條題目，答案殊異，也許個別讀者會覺得他的行為是對的，因為他有特殊的原因，迫使他偷東西，而挽救生命是最重要的事情，所以即使他是偷東西，他都是做得正確。不過，也可以是認為他做得不對的，如果回答的讀者本身是執法人員，可能首先想到犯法的問題，就認為他的做法不對，如果人人也有理由就可以取去別人的

東西，這個社會就會大亂。以身試犯法也是一個很重要的因素，所以犯法的事情，就不應該做。

在此，我們並不是要告訴大家，哪一個決定才是合理的。關於倫理決定的過程，我們最重要視的不是結果，而是答案背後的理由。這位心理學家把這個故事帶到很多不同的地方，在五大洲都做過研究，結果發現，不同的民族，在不同的風俗習慣的影響之下，確實有不同的決定傾向。當然，並非某一個民族的人全是這樣決定，但是確實有特殊的傾向，證明我們的倫理決定，和我們的環境，有很密切的關係。

大家可以先思考一下故事的內容，並且想想自己會如何決定，希望大家在研習完這個單元後，可以就這個故事，進行一些倫理決定過程的分析，所以這個故事也是總測試題的內容。現在大家可以先在這裡想一想有關的決定，後面我們再詳細分析。

以上我們用這個故事作開端，讓大家明白倫理判斷是一個過程，而以下我們就按這個過程的不同的部分，作出探討，讓同學可以了解自己其實是如何作出一個屬於自己的倫理判斷。

#### 4. 人行為的道德性



思考：用刀子傷害別人，是否罪行？如果無意中把別人割傷，與刻意把別人割傷，行為的錯誤性是否不同？傷害親人與傷害陌生人，又有何不



同？如果同一個行為在不同情況，有不同的道德性，我們由此得到什麼結論？

## 4.1 引言

在進入倫理的決定過程前，我們首先要分析的是行為本身。以下就行為的對象、意向和目的，說明一個行為的道德性。如果我們能弄清楚行為本身的特質，為我們的分析決定過程，有很大的幫助。

關於一個行為的道德性，是很傳統的倫理問題。這個問題實質是問如何決定一個人行為的善惡。是否只從客觀的角度，判斷這個行為與倫理規律是否相符呢？正如諺語所言：未見官，先打三十六板。這個做法，就是指要見官的人，無論基於什麼原因，都要先受懲罰。這就是從客觀的角度來看待同一行為了。

不過，倫理判斷並不會這樣絕對的。除了考慮客觀的行為，還要考慮主觀的意圖，也就是當事人的行為，是否與他的良心相符。二者都要兼顧，才會較容易得到一個較平衡的判斷。

如何能夠獲得較全面的判斷呢？傳統的劃分方法，把人的行為的道德性的泉源，分為三個：

(1) 行為的對象，或者叫做行為的目的 (*finis operis*)，是 the end of the act 的意思，行為的目的，或者叫做行為的對象。

(2) 行為者的目的 (*finis operantis*)，當中 *operantis* 就是行動者，而這個行動者所以作出這個行動，必然有其目的，行為者的目的，也是倫理判斷的其中一個考慮因素。

(3) 行為的環境，即當事件發生時，環境對當事人的行動，產生了什麼影響呢？這也影響到行為的道德性。

以下我們就此三個部分，加以分析，可以讓讀者更容易明白一件事的道德性。要明白的是，我們必須先弄清楚事件的道德性，才可以進一步討論倫理決定的過程。如果我們根本弄不清這件事是否與道德有關，又或者是對是錯，我們是沒法作出決定的。舉例來說，我是否在這個星期天往外地旅行，是一個決定，但是這個決定並沒有道德性的問題，自然不用歸入倫理決定中。但是，這個星期天，是否往教堂參與彌撒，卻是有道德性在其中，討論的角度又不同了。

## 4.2 行為的對象

每一個行為都有它的目的，這個目的就是一個行為的內在因素。我們是由於某些目的，構成某個行為的。例如說話的本質是把資訊告訴別人，所以真確的內容，就是說話的本質，而傳統採用的術語，就稱這種行為的目的為「行為的對象」。要留意的是，「行為的對象」與「行為者的意向」並不相同，如我們行走，行走的對象是移動，至於人要从這裡移至那裡，是行為者的意向了。大家要小心分辨二者，否則就不會明白這一節的內容。

行為的目的所以涉及道德性，第一種情況，是我們違反

行為應有的目的，例如謊言所以成為謊言，正由於說話這個行為並沒有符合事實，也就是沒有傳達真理。要明白，每個行為也有它本身的目的，而說話的內在因素，就是把真理傳達給別人，換句話說，說話本來的目的就是與事實相符，而我們說出與事實相符的東西，就是符合真理，而如果我的說話沒有和事實相符，就變成了謊言。這個錯誤是由行為本身帶出來。

第二種情況，就是一些行為的內在因素，不符合客觀的規律，就會是惡的或稱為不道德的行為。要知道，行為的對象，並不是純粹物理或生物的行為本身，還要看看行為本身是否合符客觀的規律。例如姦淫（adultery）這個行為，其所以成為姦淫這種不道德的意義，並不是在於物理性或生物性的行為本身，也就是指並不是純粹由於性行為本身。因為夫妻之間的性行為，和非夫妻之間的性行為，在生物的層面上而言，是相同的行為。但是一個性行為所以成為姦淫，是在於這個行為並不符合客觀的規律，即對一夫一妻制度的尊重，不應破壞這個制度等等。一個性行為所以變成姦淫，在於它破壞了忠信。所以，對一個行為的道德性的判斷，就目的而言，既可以因應其行為的內在因素，也需要符合客觀的規律。

因此，「一個良好意向（如：幫助近人）不能夠使一件本身放任的行為（撒謊、誹謗）成為良好而正當的。」（《天主教教理》1753）這說法，正好指出，一個行為的內在因素，已經是不道德，即使我們的意向是多良好，也無補於事，這都是一件壞事。

行為的道德性，就其對象而言，我們也不能單單從其物理性來衡量，因為有些行為雖然相同，但是由於外在的因素，令它變成不道德。所以判斷行為的對象時，要考慮行為的整體，包括它的本質及它與外在情況的關係。如果只是把焦點放在物理性上，往往不能準確地判斷一個行為的對象，是否道德。正如上面所舉的例子，性行為並不同姦淫，我們一定要把這個性行為放在人際關係的處境上，才可以判斷這個行為的對象是否姦淫。同樣是性行為，夫妻這個人際關係之中發生的，是正當的行為，如果是一對未婚的男女所發生的，也不會稱為姦淫，最多稱為淫亂。只要是發生性行為的雙方，至少其中一方是已婚，而性行為的對象又不是自己的丈夫/太太，這才構成姦淫。由此可見，行為的對象的判斷，還是需要外在的因素去配合。

按照教會的傳統說法，行為的對象有三類：善的、惡的、中性的。所謂中性的行為對象，就指這些行為的本質，並沒有善惡可言，例如睡覺、游泳、打球、彈琴等，這些行為是中性的。所以，並不是所有的行為的本質也有善惡，我們不用對自己每一個行為都加以反省。不過，這些行為，如果結合其他因素，例如行為者的意向，又或是環境的因素，就可以變成屬善或惡了。

睡覺是自然的行為，沒有善惡可言，但是明天要駕車，今晚睡得充足一點，這就可以是善的，因為能夠善用睡覺；又如由於貪睡，結果沒有上聖堂參與感恩祭，這個睡眠就變成壞事了。

按照傳統的說法，行為的對象是三個行為道德性的因素中，最重要的一個，因為它指向行為的本質。至於其他兩個，按傳統的說法，是較次要的。所以我們對一個行為的道德性的認識，要先了解行為的本質，這往往是判斷行為的主要因素。

### 4.3 行為的意向

行為者的意向，是指行為者個人的動機。這和行為的對象不同，焦點放在個人身上，而不是行為本身。故此，行為者的意向是指行事者的動機，顯示行為者的內心世界是如何。最佳的狀況，就是行為的目的和行為的對象吻合，例如一個人正在做施捨的行為，同時他的內心是有真正施捨的意向，而不是如法利塞人般，施捨的時候，在別人的面前吹噓，這就是行為的意向與對象不吻合。（參閱瑪6:1-4）所以耶穌說讓別人知道自己是一個善長的話，這位「善長」已經得到了賞報，就是指這個人的善行，和他內心的動機並不吻合了，而他想要的是別人的讚賞，結果獲得了，就不會另有賞報了。

我們再用另一個例子來說明。一個特務服毒自殺，避免自己洩漏國家機密。本來奪去自己的生命這個行為是不對的，因為自殺是不對的，即使是殺害自己的生命，所以從行為的對象而言，這是不道德的。不過，如果我們審視這個行為者的意向，他所以要自殺，目的是要保衛自己的國家，希望自己一死，可以避免其他特務受到傷害，所以從意向來說，他是希望犧牲自己來救回其他國民，故此他並非要殺害

自己的生命，而是要拯救別人的生命及國家的利益。如果這個人的意向是這樣，我們對他的行為的評價又會有所不同。所以，一個好的目的，能夠令一個好行為變得更好，能夠使中性的行為變得好，也能令惡行中的惡，得以減輕。特務的例子就是把惡行中的惡減輕，而誠心施捨就是把好的對象變得更好。至於中性的對象變好，例如為了健康的目的跑步，也是一例。

同樣的道理，一個不良的意向，可以令好的對象中的好減輕，令中性的對象變惡，令惡的對象更形罪惡。

所以行為的對象與意向的配合，是很重要的，我們可以說，一個行為者的意向和行為的對象之間的關係，能夠令這個行為的善惡減輕或加重。故此，我們在考慮做一個行為前，這兩點都要細心考慮。

#### 4.4 行為的環境

最後一個影響行為的道德性的因素，就是行為的環境。不過，這個因素屬於次要的因素，它本身不能導致行為的善與惡，只能加強或減輕。如果一個行為的對象是惡的，不會因為環境的因素變成善，只會因為環境的因素變得更惡或更善，又或減輕當中的善惡。

行為的環境，只是環繞人具體行為的特殊因素，是指這個行為施行的情況。如果採用福音中的例子，如耶穌稱讚這個奉獻金錢的寡婦，是由於她在這樣的困難處境中，仍然願意奉獻，這個行為很值得嘉許。願意奉獻自己所有，這個行

為的對象就是好的，而在寡婦的情況中，她是從自己的不足中，仍然願意奉獻一切，那麼她的善行就更有意思，而在這情況中，環境因素強化行為的善。

不過，同樣地，環境因素能讓罪惡更深，如耶穌指法利塞人「你們吞沒了寡婦的家產，以長久祈禱作掩飾，為此你們必要遭受更重的處罰」（瑪23:14）。耶穌所以指這些法利塞人吞沒寡婦的家產，是指他們利用別人的善心來斂財，就如這些寡婦，法利塞人很可能為她們死去的丈夫祈禱，讓她們拿自己的錢財作奉獻，也就是「你們吞沒了寡婦的家產，以長久祈禱作掩飾」的意思。特別要明白的是，在猶太人的社會中，寡婦的生活往往很艱難，如果是沒有兒子的寡婦，在社會上的地位很低，生活艱難。遇上處境困難的人，你不去幫助她，還去騙她，這樣的罪惡自然就更大。

有些情況，一些行為的對象必然是惡的，但是環境因素也可以減輕它的惡。例如賣淫不是一件好的行為，但是一個為了養活家、撫養子女的女子去賣淫，是由於環境所限，令她要從事賣淫，才可以較好地生活，甚至只有這樣才可以生活，我們會覺得，她這個行為的惡，可以大大減輕。

不過，即使環境的因素可以減輕行為的惡，並不表示可以扭轉行為的本質，所以賣淫仍然是惡的行為，如果可以的話，不應該再繼續做。正如耶穌對淫婦的說話，不定她的罪，但是也不要再犯。對於陷於不幸的人，我們應該以同情的態度去對待，但是我們也同時要堅守倫理的原則。

## 5. 善行與惡行

在上一節，我們看過三個影響行為道德性的因素，而在這一節，我們主要探討的是本質惡（*intrinsic evil*）的問題，中譯也作內在惡。關於本質惡的討論，如果歸納來說，就是指行為本身無論何時何地都是屬於惡行，無論什麼因素，都不能夠改變行為的惡的本質。如果是屬於本質惡的行為，無論是基於什麼動機、目的，由於什麼環境，也不能把其惡的本質改變，只能夠減輕當中的責任。也就是說，只要做這樣的行為，就一定是錯的，充其量只是減輕其嚴重性。

那些行為屬於本質惡呢？保祿曾經這樣說：「本性私慾的作為是顯而易見的：即淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睦、分黨、妒恨、【兇殺】、醉酒、宴樂，以及與這些相類似的事。我以前勸戒過你們，如今再說一次：做這種事的人，決不能承受天主的國。」（迦5:19-21）

在這裡，保祿列出一連串的行為，指出「做這種事的人，決不能承受天主的國」。我們要注意的是：

（1）淫亂是否本質惡的行為呢？值得注意的是，這並不是指一般的性行為，而是在用詞上，已經表明是不正當的性行為。我們通常說婚前性行為，是不應該有的行為，這大概可視為淫亂，因為「淫亂」本身就有不應該做、不道德的意思，所以淫亂的行為屬於本質惡，無論基於什麼動機和環境因素，都不可能是善行。



(2) 至於不潔和放蕩，這些名詞本身已經包含價值判斷，必然是不道德的。問題是在今天的生活裡，什麼行為才屬於這種特性？今天的社會，女孩子深宵在街上遊蕩，不算是放蕩了；這與古時的取向不同。因此，即使我們同意符合這些形容詞的行為屬於本質惡，對於了解是否屬於本質惡的行為，未必有很大的幫助，當中仍然有很多爭論。

(3) 崇拜偶像，或是施行邪法，都是相同的情況。崇拜的如果不是天主而是偶像，當然是惡的行為。如果施行的是「邪」法，這個「邪」字已經說明一切。

我們不再逐一分析保祿提出的各種行為點，只是借用以上幾點，說明關於本質惡討論的兩個重要問題：

(1) 被視為本質惡的行為，往往在行為名稱本身已把惡包含在內，故此必然是本質惡的。

(2) 有關的罪行並不指向既定的行為，因此即使我們同意這類的行為屬於本質惡，及至具體界定何者屬於此行為時，會有其他的爭論。

因此，即使不同的神學家都承認有本質惡的行為，但是在具體的事件上，究竟什麼行為屬於本質惡呢？就可以有很大的爭論。例如「謀殺」中的「謀」，代表蓄意的惡意，已經形容了行為本身，所以是本質惡，因為它是蓄意殺害他人。這個詞語本身就有其價值判斷在內，我們已經界定這是一個怎樣的行為，就是刻意把別人的生命奪去，所以必然是惡的。如果和「殺人」一詞比較，就會有很大的分別。

舉例來說，駕駛汽車時因意外撞倒行人，結果行人死去，這是「殺人」，但是不會是本質惡的，因為我不是刻意殺害這個人，甚至可能是這個行人胡亂過馬路，結果被撞倒，那麼責任就不會在司機身上，也談不上罪惡的問題。本質惡卻不同，本質惡的行為，無論在任何的環境、任何的意願下，都是罪惡。所以「殺人」和「謀殺」是不同的。

又如我們上面談過的姦淫，也是同樣的問題。普通的性行為不會被稱姦淫，而稱之為姦淫本身，就已經標明這個行為的不妥當。

對於這些行為的判斷，大部分神學家都沒有異議，所以我們可以跟隨教宗若望保祿二世的說法，這些都是本質惡的行為：

「各種侵害人類生命的罪，比如各種殺人、屠城滅種、墮胎、安樂死、故意自殺；各種侵犯人身的完整，使人殘廢、虐待身靈的酷刑、精神迫害；各種傷害人格尊嚴的罪，比如不適用於人的生活條件、任意拘留、放逐、奴役、娼淫、婦女及幼童的買賣；各種屈辱的工作條件，把工人視作賺取利潤的工具，而不以擁有自由及責任感的人待遇。」（《真理的光輝》80）

這裡所說的殺人，不是普通的殺人，而是指無理的殘殺，因為跟著的是種族滅絕，這很明顯就是一種極殘忍的殺人行為，基於別人的種族而殺戮，是非常邪惡的行為。

我們也可以看看《天主教教理》如何解說「本質惡」：「有些行為，因其本身，在其本身，不論處於何環境，不論其何意向，因其對象的關係，常是嚴重不道德的。例如：褻瀆神明和發假誓、謀殺和通姦。」（1756）

這裡說明本質惡的行為，指向是行為的本質，不會因為行事者的意向和環境而有所改變。至於例子，《天主教教理》只舉四項，都是很明顯屬於本質惡的事情。

不過，還有一些行為，教會的傳統稱之為本質惡，但是今天的倫理神學家就有質疑。墮胎、絕育、人工避孕這三種行為，按照教會的傳統說法，屬於本質惡，例如在一個天主教的網頁上，就按照《真理的光輝》的內容，編寫出以下一段問答：

問：避孕是否一個內在的惡？

答：是。避孕行為是本質上的惡。教宗若望保祿二世在論及「關於阻止懷孕的藥物，故意使夫婦行為不能生育」時，引述保祿六世的話說：「的確，有時為了避免一個較大的惡，或推行一件更大的善行，可以容忍一件較輕的惡行，可是絕對不可以，即使有重大的理由，為了達成一件善事而作一件壞事，就是說，直接追求一件本身就違反倫理秩序的事，因此評定是不適合人的事，雖然他的意向是要維護或推行個人的、家庭的或社會的利益。」（80）

按照教會法定的立場，這三個確實屬於本質惡的行為，但是為倫理神學家而言，爭論就很大。很多倫理神學家都認

為，除非意向和環境的因素，全部都配合，這三種行為才可以稱為本質惡。以墮胎為例，在某些不以墮胎為目的的手術中，造成墮胎的行為，大部分倫理神學家都不視為本質惡；絕育也有相類似的情況，我們在以往的單元中也有所討論。

不過，這裡並非要質疑教會傳統的觀點，只是要說明有這樣的爭論，並不是說教會的立場不正確。這些爭論只是按照理性的進路來作思考反省，有助我們更深入地理解相關的課題。

## 6. 小結

當我們明白到構成行為道德性的三個重要因素後，我們才可以開始探討不同的倫理模式，原因是不同的倫理模式，側重不同的因素，而在下文中，我們就會看到這些模式的特點。

## 7. 摘要

- (1) 每一個倫理決定都是我們按照某些倫理規律而決定的，但是為研習倫理神學，我們要進一步探討，每一個倫理規律背後還牽涉什麼倫理原則，而最終會找到我們每一個人跟隨的倫理模式。
- (2) 要作倫理判斷，首先要了解每一個行為如何構成其善惡。我們採用三個方向：行為的對象、行為者的目的及行為的環境。

- (3) 行為的對象指行為的本質，即一個行為本來想做到的是什麼東西，或者用內在因素一詞來說明亦可。按傳統來說，行為的對象有三：善、惡和中性。大家也可以留意到，部分行為的名詞的描述，已經為其本質下了一個判斷。
- (4) 行為者的意向或目的亦影響到一個行為如何判斷。一個中性的行為可以由於意向的不當而變惡，同樣一個惡的行為可以由於善意而減輕其惡性。但要注意，行為本身和意向不可以截然分開，既不可以視意向為無物，也不可以把意向凌駕於本質之上。
- (5) 行為的環境對行為的善惡有很大的影響，能加重或減輕行為的善惡，不過我們要學習如何判斷，這些環境因素和行為的關係。
- (6) 對於行為的善惡，富爭論的是「本質惡」、「道德惡」的問題，即有沒有行為是無論如何都是在道德上為惡呢？由於不少行為也屬於物質惡，即本身並不是好事，卻不一定會在倫理上有責任，例如死亡是物質惡，卻不涉倫理。這個問題並沒有一致的結論。

## 8. 參考資料

- (1) 詹德隆，《基本倫理神學》。台北：光啟出版社，1990，頁147-180。
- (2) 吳智勳《基本倫理神學》。香港：思維出版社，2000，頁169-174（繁體版） / 頁179-185（簡體版）。

## 單元六

### 倫理決定的過程（二）

#### 1. 緒言

在上一個單元裡，我們明白行為的道德性是如可構成。在這個單元裡，我們開始反省自身倫理判斷的標準，以及在實際的生活中，如何採用不同的倫理判斷方法。

## 2. 單元目標

讀者在完成這個單元的學習後，應能：

- 辨識不同的倫理模式；
- 運用不同的倫理原則及規律去作價值衝突下的倫理決定。

## 3. 導論

在這單元裡，首先會介紹三種最主要的倫理模式，它們可以說是代表三種主流的倫理根本取向。在模式以下，我們會介紹幾種原則，同樣有助我們作倫理判斷。要留意的是，這些原則都是由某一個倫理模式而來的，所以不要把二者完全分割地理解。

## 4. 倫理模式



思考：你會否說謊呢？如果你從不說謊，相信會為你生活帶來不少不便，是什麼原因促使你堅持不說謊呢？如果你會說謊，在什麼情況下你才會說謊呢？可否想想當中的標準？

### 4.1 引言

上一節有善行與惡行的討論，往往與倫理模式有關，因為我們採取不同的倫理模式，就會有不同的判斷價值的標準。在這裡，我們主要是介紹三種倫理模式，實際上，有多過三種倫理模式，只是有些太極端，很少會採用，而且毛病

也不少，我們就不多花篇幅來討論。舉例來說，中國戰國時代的楊朱提出徹底為己的倫理模式，不願拔一毛以利天下，也是一種倫理模式，只是並不可取，就不多加討論。

三種模式的名稱很多，中譯亦不少，我們這裡稱為：

- (1) 絕對效果論
- (2) 絕對義務論
- (3) 溫和目的論

這三種模式，實際上是最多人認同的，而今天世界，最多人認同的是絕對效果論，但為我們的信仰而言，我們並不贊成絕對效果論。我們傾向接受絕對義務論和溫和目的論，認為是較符合我們的信仰和人性。

## 4.2 絕對效果論

在三種模式中，我們首先談的是絕對效果論（Consequentialism）。顧名思義，這是以效果來衡量行為的道德性，主要看一個行為產生什麼影響，來決定應否做這個行為的。絕對效果論又稱為功利主義（Utilitarianism），當中的重點是提倡追求「最大幸福」（maximum happiness）。這一派的哲學家主要有穆勒（J. S. Mills, 1806-1873）和邊沁（Jeremy Bentham, 1748-1832），可以說是開山祖師。他倆提出一個基本原則：一個行為如果有助於增進幸福，就屬於正確；如果導致和幸福相反的東西，則為錯誤。同時，這個幸福不僅涉及行為的當事人，也涉及受該行為影響的每一個人。



因此，功利主義對於人應該做什麼行為這一點上，答案是：人所作的行為，應當能產生最好的結果。這一點，功利主義與其他倫理模式有很大的分別。因為大部分的倫理模式，結果的重要性，往往較低。但是功利主義卻把整個倫理行為的價值，放在結果上。因此，按功利主義者的說法，懷著不良動機行事，也可以符合倫理的要求，只要有好的結果。他們認為：人類行為的唯一目的是求得幸福，所以對幸福的促進就成為判斷人的一切行為的標準。

以上是對絕對效果論的簡單說明，我們可以看到，這種倫理模式雖然追求幸福，但是不一定是自私的，因為它同時追求整個社會大多數人的幸福，這一點是相當高尚的，所以不要因為上文我們指教會不接受這種模式，就鄙視所有接受這種模式的人。事實上，個別的功利主義者，他們的行為不是為謀一己之利，而是為了社會的利益，甚至犧牲自己的個人利益。在這一點上面，我們不得不佩服這樣做的人。

不過，我們始終不贊同絕對效果論，以下我們嘗試分析其中一位絕對效果論的學者的理論，以顯出這種模式的問題。弗來齊（Joseph Fletcher, 1905-1991，也有譯作福萊）在1965年撰寫了一本名為《場合倫理》（*Situation Ethics*）的書，令絕對效果論重新興起。事實上，場合倫理不是弗來齊所創的，這是由第二次世界大戰以後就興起的一種倫理學說，但是弗萊齊的書令這種學說再一次興起。這種學說所以會在二次大戰期間興起，和戰亂有莫大的關係。由於大規模的戰亂令歐洲人的生活產生巨變，日常生活的倫理無法應用，也就是在這個弱肉強食的時代，如果仍然講禮貌、忍讓

這些規律，凡事都堅守原則，根本就無法生活。所以就興起這種因應處境的倫理學說。

場合倫理中「場合」一詞，是指一個人在具體的、客觀存在的、特殊而不可再現的環境。因此，這裡所指的場合，永遠是獨一無二的處境。即使兩個人處於同一的環境中，但是由於兩個人各自有自己的個性，也和這個環境有不同的互動，自然就是不同了。舉例來說，即使兩個同班的中學生，同樣在課室內面對倫理的判斷，他們的「場合」也是截然不同的，因為他們各自如何理解自己的處境，他們各自的人際關係等等，都影響到這個「場合」的不同。

由於每一個人面對的「場合」都不同，因此每個人的倫理行為，難以比較。所以場合倫理否認有客觀而永恆的倫理規律，每一個「場合」都是特殊的，只能因應這個「場合」作出倫理決定。因此，場合倫理反對自然律和天主啟示的倫理規律。這也是我們不能接受這種學說的一個主要原因。

沒有了客觀的倫理規律，那麼場合倫理用什麼來作倫理判斷的準則呢？就是用誠實、愛及良心，其中最重要的是愛。弗來齊認為，愛是唯一而絕對的誠命，其他一切都是相對的，只要有愛就可以。

這和我們傳統的倫理的判斷不吻合。在我們的傳統中，時常提及：即使我們有一個良好的目的，也不能透過不道德的手段來達到，更不能稱之為合乎倫理的。但是弗來齊的說法剛好相反，就是只要有愛，一切都可以很好。愛是高

於一切的原則，無論在什麼環境，我們都要以愛德作決定。其他規律，全都可以不理會，因為愛的價值是至高無上的。

他認為其他規律也可以幫助我們生活，但是並沒有絕對的價值，只要自己的「場合」在愛的要求下，其他規律都可以放棄。他舉出一個例子，指兩個未婚的女青年，各自與一位已婚男士有不正當的來往。這按照我們前面所述，是屬於姦淫了，是不道德的行為了。其中一個在經歷了一段日子後，決定不再繼續這種曖昧的關係，因為他認為與一個已婚人士的不正當關係，是不道德的。至於另一個，則繼續和那位已婚人士保持關係，因為她覺得二人是真誠的愛對方的。那麼，那兩個女青年，誰才正確呢？按照弗來齊的說法，只要這兩個女青年是誠實的，並且在下決定時，是以愛為她們的考慮重點，那麼，即使兩人的倫理決定，截然相反，兩個人都仍然是對的。

以上的例子，可以讓我們明白，場合倫理的判斷方法，是以愛為核心。採用場合倫理的話，我們判斷事物，不是從行為本身，不會理會行為的對象，也沒有本質惡的問題，只有在當下的場合中，自己認為自己的決定，是否可以保持愛德，能夠讓自己的愛繼續增長，就是好的。如果自己感到不安，感到罪惡，那就不應該這樣做了。

這種看法很明顯和我們的倫理模式有矛盾。例如姦淫，為我們來說，是本質惡，無論個人的意向如何，無論帶來什麼好處，不道德就是不道德，沒有例外的情況。

他的說法，最大的危險是忘記了錯誤的良心。以愛德為最高價值是美好的意願，但是我們未必能夠正確地表達這份愛，可以用錯誤的行為來表達自己的愛，如果我們完全沒有外在的規範，危險就更加大了。舊日的父母教導子女，動輒拳打腳踢，體罰很普遍，都是基於愛，那麼我們是否可以接受呢？有些家庭慘劇，父母決定自殺，也是由於愛惜自己的子女，害怕他們孤伶伶地生活，於是把子女都殺掉，這種愛又是否可以接受呢？很明顯是不可以的。又如德國的希特拉那樣，他其實很愛國，但是他愛國的方法，我們絕對不可以接受。

另一位在當代很受觸目的倫理學家彼得辛格（Peter Singer, 1946-）也是採用絕對效果論的模式。例如關於墮胎和安樂死的課題上，彼得辛格強調人的素質的問題，認為不誕下有問題的嬰兒，對整個社會的福祉而言，是較佳的選擇。同樣的道理，他認同安樂死，認為能把社會資源更有效地運用。他的學說有強烈效果論的色彩，即把整體的幸福放在最重要的位置，即使在手段上有問題，也可以接受。

對於絕對效果論的回應，我們要強調的是，我們的倫理神學，雖然也認同行為者的目的是很重要，但是重要性並不及於行為的對象。今天的倫理神學，會衡量行為者的意向及環境，但是並不會把這兩個因素放在最重要的位置，始終，行為的本質是判斷中最重要的一項因素，如果我們認為可以用其他東西代表本質的理解，這往往把我們帶到相對主義上，這樣便沒有倫理了。

### 4.3 絕對義務論

絕對義務論，也稱為義務論。這是一種傾向靜態的倫理觀點，也有稱為較保守的主張，而教會內較傳統的倫理神學家，不少都支持這個模式。

義務論認為人是有責任按照倫理規律作判斷。這些規律是天主刻在人性上面，成為我們的道德秩序，而這些道德秩序會指導我們的生活。因此，只要我們返回自己的良心，我們的理性就可以認出天主在我們身上已設定的規律，而我們跟隨這些規律生活，是出於責任。義務論中的「義務」，就是指這個責任。所以每一個人都有義務遵守這些倫理規律，不能做壞事。

所以，人的行為是由這些倫理規律的指導下做出來，不是由行事者的動機，或者當時的環境、場合所影響而決定。換言之，行為本身有它的絕對性，一個行為，只有應該做和不應該做，而沒有什麼情況可以做，或什麼意向時可以做，故此義務論認為有很多行為都是有其絕對性的本質，只有做或不做的選擇，沒有討論的餘地，也因此義務論極力反對相對主義，更加不用說效果論了。

所以，義務論也是自然律倫理（*natural law ethics*）的一種表現，因為我們是按照在我們身上的自然律來生活，下一個單元會詳細說明自然律，這裡只是簡單說明。自然律的前提，就是指我們的存在，並不是隨意而來，而是由天主而來。天主在創造我們時，賦予人內在的秩序，人憑理智足以辨識這些規律，同時也會認同。這種由天主而來的秩序，我

們就稱之為自然律。這觀點與絕對義務論一脈相承，都是相信事物本身有既定的秩序，每一個行為都有本質上的價值，所以我們就要因應行為的本質，來判斷自己應否做這個行為。如果我們是按這樣的做法來作自己的倫理判斷，我們就可以稱為絕對義務論者。

教會討論倫理問題，經常都依隨義務論這個倫理模式，所以讀者多看一點教會的文獻，不難發現這個理路。

#### 4.4 溫和目的論

在梵二以前，教會主要是採用義務論的模式，而不接受效果論的模式。但是在梵二以後，不少倫理神學家感到義務論不容易實踐。舉例來說，嚴格地要求每一個人必須說實話，這並不一定帶來好處。況且，行為的本質如何判斷，有時候也不容易決定。在多元社會裡，問題就更加明顯，所以漸漸有溫和目的論的出現。這是較近年才有的倫理概念，所以翻查較古老的倫理神學參考書，也不見到這個說法。

溫和目的論嘗試調解義務論和效果論的矛盾。義務論要強調的是正確（rightness），重視一個行為的本質，要按其本質以趨善避惡，做該做的事為正確，做了不該做的事為錯誤；效果論所強調的效果，就是「好」（goodness）的問題，或者稱為「幸福」和「善」亦可。效果論者認為行為無分正確與否，只要能達到最大的幸福，就是道德。

至於溫和目的論，就是要協調「正確」和「幸福」，認為能夠協調二者的行為，在倫理上才可以稱得上好的行

為。溫和目的論者同意「幸福」並不能完全脫離「正確」，並沒有完全錯誤的事情，可以帶給人幸福。但是「幸福」是更根本、更重要的，因為道德的存在，本來就是為人而來，而非人為了道德，這正如耶穌所言：「安息日是為了人立的，並不是人為了安息日。」（谷2:27）故此，一個行為是否正確，同時要參考幸福的價值。這是以更廣闊的眼光來看倫理問題。

為了協調正確與幸福之間的衝突，溫和目的論者提出「相稱的理由」的觀念。有些行為，可能有不正確的傾向，我們在一般的情況是不應該做的，但是當事人有一個「相稱的理由」時，溫和目的論者認為做出該行為也沒有倫理道德的責任。

不過，溫和目的論和絕對效果論者不同，在於溫和目的論者並不把「幸福」擴至無限大。絕對效果論中有「蓋法原則」，是源自若望福音：「就是這個蓋法曾給猶太人出過主意：叫一個人替百姓死，是有利的。」（若18:14）蓋法是當時的大司祭，他認為即使耶穌無罪，但是能夠死去一人而讓其他人都得利，不妨去做。這是一個很典型的效果論者。但是溫和目的論並不認同這種做法，即使這為大多數人是最有利，但是損害一個人最基本的權利，仍然是不正確。溫和目的論者並不取其中一方，而是強調適當的平衡，才能構成合乎道德的行為。

溫和目的論往往受到絕對義務論者的指責，認為他們企圖抹去一些行為本質的錯誤。實際上，溫和目的論只是更細緻地衡量行為的道德性，對於一些本質惡的行為如強姦、謀

殺等，由於這些行為本身已經指明它的錯誤，所以溫和目的論者也不會認為，可以藉著相稱的理由，讓這些行為變為善的。但是在某些行為本身，雖然算不上善，卻未必已經屬於道德惡。以殺人為例，當然不是好事，但是在道德上是否屬於惡，就涉及意向和環境。因此也有倫理神學家採用如非道德性或準道德性來形容這些行為，目的是要指出，這些行為都是不當的，不是善的，但是要成為道德上的惡，就要配合其他因素。

## 5. 倫理原則及其應用



思考：救助貧窮者是美德，聲討為富不仁者也是善行；那麼，劫富濟貧是否一種符合道德的行為？可否說說你贊成或反對的理由？

### 5.1 引言

如果面對一個需要選擇的處境，而要保護的價值只有一個，倫理決定會比較容易。見義勇為是一個倫理價值，因此，當我在街上看到一個老婆婆滑倒了，我自然就過去扶她起來，不需要太多考慮，因為當下只有一個要守護的價值，作倫理判斷就不難。

但是，當需要選擇時，有多於一個價值需要捍衛的話，我們就不容易下決定。偷竊是不道德的行為，第七誡已經說明「毋偷盜」，然而，在一個處境下，不偷東西吃就會餓死，偷東西是否不對呢？正如法國名著《孤星淚》（*Les Misérables*）中的主角，他的姊姊的兒子快餓死了，他到教



堂裡偷麵包回來，這是否正確的做法呢？偷東西不應當，但是見死不救又是正確嗎？這就是兩個價值之間的衝突了，而當我們面對這情況，在倫理神學上，我們就稱之為衝突的價值（**conflict of values**），而以下所提出的原則，正正是幫助我們在衝突的價值中作決定。

在討論個別的原則前，我們要先說明三點：

（1）面對衝突的價值，最核心的判斷標準，就是哪一個是最基本、最重要的價值。如果能夠弄清楚這一點，下判斷就會比較容易下了。所以，以下的原則，目的就是要幫助我們釐清，哪一個價值更大。

（2）一般來說，我們按某原則下決定後，就應該有確定的良心，而不要再惴惴不安。當下必須由兩個（或更多）的價值中選擇一個，也只能取一個，就不應覺得懷疑。如果仍然懷疑，就看你是採取哪一種決疑的方法了。

（3）以下的原則與模式有較大的關係，而不是針對規律的。因為規律更具體，在不同的範疇有不同的規律，不容易在這裡說明。反而模式和原則較接近，所以讀者可以留意原則與模式的內在關係。一般來說，了解自己的倫理模式，倫理決定已經相當明顯。不過，在大方向不變下，同樣會面對價值的衝突，那時候，原則就可以幫助我們作出選擇。現在，讓我們看看其中幾項較重要的原則。

## 5.2 優先原則



思考：如果有兩個人一同跌進海裡，二人都不懂游泳，而你懂得游泳，在以下的組合中，你會先救哪一位呢？

- 一位是你媽媽，一位是陌生人
- 一個是小孩子，一個是成年人
- 一個在水面掙扎，一個正向下沉

優先原則是很常用的一個原則，但是有各個不同的表達形式，我們由淺入深加以介紹。

(1) 如果條件相同，應該優先選擇較高的價值：

價值可以分為不同的等級，這裡以聖多瑪斯的分類來說明。他把價值優次分為三級，第一級是外在事物的善，即中國人所謂的身外物，如財富。這些東西是我們想要的，渴望得到的，這可以是一個善，讓我們願意努力的目標。其次是身體的善，也就是在自己這個道德主體上的善，例如健康，能夠保持健康是善的一種。最後一種是屬靈的善，即關於精神方面的善，例如默觀的生活和守貞的生活，都是屬於屬靈的善。聖多瑪斯所分的三種，認為屬靈的善最高等，外在的善最低，而我們要選擇時，自然是選擇屬靈的善而非外在的善了。所以，不能為了賺錢而弄壞自己的身子，也不能因為財富而放棄信仰，應該把精神上的美好放在首位。

如果按照聖多瑪斯的分類，我們就應該為信仰犧牲自己的財富甚至性命，而不應該相反而行。再進一步，聖多瑪斯舉一個例子，就是過童貞生活比過婚姻生活的價值更高。他用瑪利亞和瑪爾大的故事來支持自己的看法，這是出自《路加福音》第十章，當中耶穌到這兩姊妹家中作客，熱心的瑪爾大為服事耶穌而忙碌不已，但是她的妹妹瑪利亞卻坐在耶穌腳前聽道。聖多瑪斯用此作根據，認為瑪利亞選擇聆聽，就代表是祈禱、默想的靈性生活，而瑪爾大的選擇就是一般婦女的生活，結果耶穌就認為靈性生活較婚姻生活為佳。這個釋經方法未必符合今天的釋經要求，但是我們想說明的是，聖多瑪斯的三分法是什麼含意。這個三分法，讓我們掌握價值的高低：身外的比身體為低，身體又及不上靈性的。如果真的有價值衝突，可以想清楚這一點。

但是，是否一定要分為三種？當然不是，也有人分為四類，如袁廷棟神父在《普通倫理學》中，同樣分為四等：

一、次人性價值：指還未達人性的價值，指的是感情、心理的價值，由於其他動物都可以有，所以稱為次人性的價值。

二、次倫理的價值，即指與人有關，因為倫理是人與人的關係，但是又未及倫理、道德的價值，所以稱為次倫理。這是指經濟、藝術、認知、社會安定等。

三、道德價值，如公義、平等、自由等。

四、最後又是最高等的是宗教價值。

總括而言，不同的倫理學家有不同的分類方法，就實踐而言，選取適合的分類方法就可以，最重要是明白到價值是可以分開等級的，讓自己懂得取捨。

(2) 在分辨價值的高低的時候，需要考慮價值緩急的問題：

這裡優先的考慮因素，是何者較為緊急。雖然有些價值比另一個價值更高，但是後者較緊急，我們可能都要選擇價值較低的一項。譬如教友參與主日聖祭的價值比上班為高，但是一個醫生在主日收到醫院的緊急通知，一個病人快死了，這個醫生仍然要回醫院，因為垂死的病人的價值較緊急，雖然信仰的價值高於其他價值，但是另一個價值不可以等待時，也要選擇後者了。

(3) 在衡量價值高低的時候，有時要考慮先後程序：

中國人所言「衣食足然後知榮辱」，就是很好的例子。衣食的價值及不上榮辱，如果用袁神父的分類法，衣食是次人性價值，而榮辱就是道德價值，本來應該選擇榮辱，但是在某些情況下，我們要先有衣食，才可以慢慢培育出人對榮辱的重視。所以，凡事有先後，不可不察。故此孟子說：「惟救死而不贍，奚暇治禮義哉？」（《孟子·梁惠王上》）為一個餓寒交困的人來說，如何可以做到知榮辱呢？故此，外國人對中國政府加以攻擊，指中國政府漠視人權時，中國政府有一句名句，就是「生存權是最大的人權」。這也是有她的道理，因為一個有十三億人的國家，能夠人人飽腹已經是一種成就，當然在溫飽後應當講人權，但是先後

的次序，也是要小心地選擇。對婚姻而言，愛情的價值高於共同生活的房子這類物質需要，但是不可能做到「愛情飲水飽」，所以，在選擇兩種價值時，也要考慮到先後的次序。

（4） 如果條件相同，與我們有特別關係的人，對他們的責任優先：

當有兩個人掉進海中，一個是自己的母親，一個是陌生人，應該救哪一個呢？應該先救自己的母親，因為母親和自己有特別的關係，所以自己是有責任先拯救她。這樣做，不應受到指責。所以中國人說「老吾老以及人之老」，是很有智慧的。因為我們總是會由關係出發，先愛自己身邊的人，才可以培育出這種愛心，愛所有的人。另一句話是「推己及人」，就是要由自己身上做好，才可以推至其他人。所以，在倫理上，我們對自己的親人有一份特別的責任，而幫助其他人只是一個愛德的要求，能夠幫助別人自然是樂事，卻不是一份責任。

（5） 公益與個人利益的衝突，公益佔優先：

先公後私是很普遍的看法，但要留意，不能為了公益，把個人的基本權利也剝奪，這是不合理的。所以公益佔優先是有限度的，那個限度是人的基本權利，特別是生存權。

（6） 在衡量價值時，應該考慮實現價值的成功率：

這個以器官移植就最明顯。當醫院有一個可移植的器官，應該移植給誰人呢？按第（4）點，可以是家人優

先，如果沒有排斥的問題，家人可以優先，如果是按第（2）點，當然是誰人緊急就誰人先，一個垂死的人當然可以優先。但是，在各種條件都均等時，我們是應該給最有機會移植成功者優先，因為這才是最大的機會，實現這個行為的價值。

（7）衡量價值時，要考慮價值的長遠情況：

有些行為，在當下可以是好事，但是從長遠的角度就變成壞事，所以醫生應該第一時間把病人的狀況告訴病人，不應該隱瞞。隱瞞病人，在當時像是一件好事，但是這會產生更多問題，既不能讓病人好好安排生活，又會漸漸產生醫生與病人的不信任。所以，為長遠的價值而言，也是應該告之病人的。

（8）如果惡是無可避免，就選擇最輕微的惡：

首先要記住，要盡力避免，不要一開始就放棄，這不是正確的做法。當努力仍然不可避免，總會有惡的出現，就選擇較輕的一個。就如同駕車出現意外，在發生意外之前，我們首先要致力令自己的車不要出錯，在技術上要改進、駕駛態度要正確、車輛要好好維修。好了，即使如此，仍然會有意外，車往街上衝過去，那麼就要選擇最少人的地方，是沒有辦法中的辦法。但要清楚，選擇輕少的惡只能在沒有其他選擇時才可以做的，而且也應該在平日致力阻止這種情況的發生。

（9）衡量價值的時候，衡量一己的行為對別人的影響：

舉例來說，當一個人準備要離婚，他有自己的理由，但是他也要考慮對其他人的影響，首先是自己的配偶，然後是自己的子女，有很多東西要好好考慮。又有人說，一個司鐸要離開鐸職，也不能只考慮個人的意願，還要考慮到對教友的影響，特別是直接受他教導的教友，他們的衝擊可能很大，也是決定時要考慮的因素。我們不可以只想到自己的自由問題，而是要兼顧其他人。

（10）普遍化的原則：

如果別人在我的處境，會如何做呢？我的做法，是否很多人都會這樣做呢？如果大部分人也會這樣選擇，一般來說，都是比較上較佳的方法。如果自己的做法很特殊的話，就要想清楚，因為既然其他人普遍都不會這樣做，這個做法一定有其阻礙。

優先原則是一項很常用到的原則，因為它有助我們決定，應該選那一項為先。不過，讀者也許會發覺，有些情況，不同的優先原則，同樣會有矛盾。所以，這些選擇並不一定能有效。

### 5.3 雙果原則

這是一個很重要的原則，在醫療倫理尤其重要，可以幫助解決很多情況。簡單來說，就是一個行為會引致兩個結

果，一個是自己想達到的好結果，然後會附帶另一個不想要的壞結果，不過，如能滿全某些條件，一個行動即使會附帶一個惡果，也是可以接受的。

要符合哪些條件呢？按照教會的傳統，一共有四個：

一、行為本身是好的：一個本質惡的行為，不可應用雙果原則，因為本質惡的行為本來就不應該選擇，即使是溫和目的論者也不接納本質惡的行為，沒有相稱的理由可以用於本質惡的事件，正如上一個單元所言，謀殺這行為不能採用雙果原則，即使謀殺能帶來多大的好處，也不允許，因為謀殺本身已經是一種邪惡的事情，我們不會用罪惡的手法達至好的結果。

二、行事者的意向不是惡果：這其實回到「善行與惡行」一節的內容，如果讀者還記得相關的內容，很容易掌握。上一點是行為本身，或者稱為行為的對象，現在是指行為的意向，也就是行事者的意圖了。

行事者的意圖要好的，不是存心要那個惡果出現。例如自衛戰爭，教會接受國家自衛戰爭，傳統稱這種戰爭是公義戰爭，因為這種戰爭的目的是保衛自己的家國，由於被侵略而不得不抵抗而已。這樣的戰爭，目的只是要保衛自己的國家和人民的生命，但在保衛之餘，一定會有附帶的結果，就是殺害生命，因為打仗沒有不死人的，保衛自己時難免殺傷敵人。殺人不是好事，是一個惡果，而教會所以接納正義戰爭，就是運用雙果原則。在此事上，善果是保衛國家和生命，但是同時帶來殺人的惡果，但是這個惡果並不是我想獲



得的。因此，傳統的看法，是容許正義戰爭帶來這個惡果。

不過，這個惡果是有界限的，在正義戰爭中，界限就是殺害平民。因為只是戰鬥人員直接危害你的國家和生命，所以即使是反抗，針對的對象，也只可以是戰鬥人員。所以，不少戰爭以正義開始，卻以不正義戰爭結束，如美國投擲原子彈往廣島長崎，明顯超出正義戰爭的範圍，因為死去的大部分是無辜平民。

所以，運用雙果原則也要很小心，往往要注意整件事的發展，即在開始時我們是要善果而附帶惡果，但是在事情發展的過程中，我們是否一直都是這個意願呢？如果意願改變了，雙果原則就不可以在此運用。

三、善果和惡果是要直接由這個行為產生：換言之，就是指善果不能是由惡果而來的。再用上文的例子，投原子彈到日本本土，促使日本投降，從而結束戰爭，這就是明顯地以惡果產生善果。

正確的情況，就如一位孕婦子宮出血，流血不止，一定要想辦法止血，不然會死去。當醫生用藥物來止血，結果引致善果（止血）和惡果（胎兒死去），不過由於兩個結果都是由同一個行為引起，就符合雙果原則，故此是可以接受的。又如因疾病的緣故，需要注射嗎啡來止痛，雖然這個行為可能產生上癮的惡果，但是由於同時有止痛的善果，故此可以接受。

四、容許惡果產生要有相稱的理由，並且是很嚴重的理由，如果惡果很嚴重，那麼理由的份量要更加重。很容易想到，我們不可能接受惡果大於善果的情況。舉例來說，我們不會接受有機會終身殘廢的手術，除非生命受到威脅。因此，一個惡果的出現，一定要有一個相稱的理由。

## 5.4 相稱的理由

由此，我們可以較詳細地談到相稱的理由，這有助我們進一步理解雙果原則。在什麼時候需要相稱的理由？這包括以下幾種情況：

一、價值的衝突不能避免。再採用上文的例子，當癌症到了末期，醫生要採用強烈的止痛劑，但是這會傷害病人的身體。此時，就是價值衝突，而且是不可避免的。在這裡，相稱的理由就是病人免於受苦。

二、有責任去行動：

要運用相稱的理由作選擇，這個選擇是當事人有責任去選的。例如一個植物人是否要拔去維生的喉管，應由親人來作決定；即使你是一個醫生，有很好的理由，也不應該自行把維生喉管拔掉，所以運用相稱的理由和運用者的身份也有一定的關係。

三、所用的手段是本體地相稱於要保護的主要價值：

由相稱的理由所做的行為，與自己本來想保護的價值，

不能相違背。例如在1998年，美國人魯道夫（Eric Robert Rudolph）炸掉了兩所墮胎診所，原因是他認為美國政府容許墮胎是不對，而他只有透過暴力手段，才可以把墮胎這種謀殺的行為糾正過來。這個錯誤與上一個例子相同，就是他採用的手段，正正違背了他原來要保護的原則，如果他認為生命是最珍貴的，就不可能用危害生命的方法來保護。

四、在所有手段中必須選用帶來最低害處的，即最能保護所有相關價值：

美國一個具爭議的案件，可以用來說明這一點。紐約地鐵經常有人搶劫，一位白人被搶劫了兩次，很不甘心，於是買來一把手槍作自衛。後來遇上兩個年輕黑人手持小刀來向他索錢，他取出手槍時，兩個年輕黑人即時逃走，白人追上去開槍，結果其中一個年輕黑人中槍後癱瘓。不少紐約人都支持白人的舉動，但是法庭還是判他有罪，正因為他所採取的手段，並不是所有手段中害處最低的，按當時的情況，他嚇退搶匪就已經達到目的，追上去射擊對方，並沒有相稱的理由。

五、行為本身並不等於否認在普遍層面上的價值：

意指這相稱的理由所產生的行動，不會讓人認為，我們不用守本來的規律。以上文提及「止血」與「胎兒死去」的例子，這行為是為了救人，卻不代表墮胎的合理性。正如警察在危急時向疑犯動粗，因此得到重要的情報，卻不能因此說嚴刑迫供是合理。

## 5.5 合法寬免原則

這一原則針對法律，指有些困難與法律有所衝突，而困難的重要性甚或高於法律，就可以得到寬免。舉例來說，超速駕駛是不可以的，因為法律規定了道路上的時限，但是現在車上有一個垂危的病人，那麼為了救人，不要因拖延而造成傷害，超速就可以容許。當然，不守交通規則的大原則，就是不可以傷害到其他人，這才可以獲得寬免。這個原則，其實是屬於「權宜」（*epikeia*）的做法，我們在單元九再談。

## 5.6 英勇犧牲原則

這個原則，是指人為了更高的價值而犧牲自己，例如在正義戰爭中，為打擊敵人而犧牲自己的性命；又如消防員衝進火場救人，可能導致死亡，但是他的目的是救人，所以允許這種冒險。這樣的做法，明顯和自殺有不同，自殺的特點是不愛惜生命，但是這樣的犧牲是愛惜更多的生命，故此他行為的意向並不是不珍惜生命。這也和自殺式襲擊不同，因為現今的自殺式襲擊，主要的意向是殺戮生命，透過不分對象的殺害來顯示自己的力量，這並不是愛惜生命的做法。所以這個原則並不容易使用，要在相當特殊的情況才可以採用。

## 5.7 整體原則

最後是整體原則，也就是以整體的利益為重時，我們可以接受對部分的損害，如在工業意外中，手掌受到嚴重的

損傷，如果不把手掌割除，既不能幫助生活，也會繼續發炎潰爛，令自己整個身體也受傷。在這樣的情況，我們可以接受人對自己身體的傷害。傷殘身體的一部分，屬於物質惡，但是為了整體的好處而犧牲部分，倫理上是可以接受的。

最後還要提一點，各種原則之間，可以有衝突，有些情況，不同的原則可能會引致不同的決定和結果，而且我們這裡也不是窮盡所有的原則，只是舉出其中較常用和重要的來說明。事實上，作出倫理決定的過程，尤其面對獨特的情況，並不容易下決定，這些原則不過是協助思考，希望能更睿智地作決定，是相當不容易的，也不是只憑幾條原則就可以完全掌握。我們只能憑著這些原則，對不同的情況多加思考和反省，有助我們在需要作決定時，可以更明智。

## 6. 摘要

- (1) 絕對義務論傾向以行為的對象為判斷的準則，所有行為對象不善者都不應做。絕對效果論強調「幸福」，即我們的行為能否帶來最大的幸福，才是倫理要關心的。溫和目的論希望調和以上兩種看法，於是就力求在「正確」與「幸福」之間，找到一個平衡。
- (2) 即使採用了某種倫理模式，在具體的判斷上往往有很多複雜的因素影響自己的決定。所以不同的原則也有助於我們如何去判斷。
- (3) 優先原則是其中一個重要的原則，就是我們要能分辨不同情況下何者佔優，這包括價值高者佔優、價值緩急、先後程序、與行事者的關係、公益佔優、成功機會大者佔優、長遠價值佔優、最少的惡佔優、對別人的影響較低者佔優及普偏化原則。

- (4) 雙果原則指同一個行為會產生兩個結果，其行為的目的為善，但附帶惡果，於是我們要求在適當的條件下，可以容許這樣的行為，但要考慮到行為的本質、行為者的意向、善果與惡果都直接由行為而來，以及相稱的理由。
- (5) 關於相稱的理由，有五點作為衡量：事件中的價值衝突是不可避免；當事人有責任行動；行為的本質可以保護最重要的價值；行為的害處是最低；行動不能否定普遍價值。
- (6) 其他原則包括：合法寬免原則是指在緊急的情況下，守法有困難而需要做的事情的重要性和法律相等，就可以不守法。英勇犧牲原則是為了更高的價值，人可以犧牲自己的生命。整體原則指為了整體的利益可以犧牲部分。

## 7. 參考資料

- (1) 詹德隆，《基本倫理神學》。台北：光啟出版社，1990，頁147-180。
- (2) 蘇玉昆，〈「場合倫理」學說〉，《神學論集》（1969）第一期，頁75-84。
- (3) 約瑟夫·弗萊徹著，程立顯譯，《境遇倫理學》。北京：中國社會科學出版社，1989。
- (4) 吳智勳，《基本倫理神學》。香港：思維出版社，2000，頁156-168（繁體版） / 頁164-177（簡體版）。

# 單元七

## 自然律（一）

### 1. 緒言

單元五及六是關乎倫理主體的總結性單元，我們為讀者展示倫理主體如何作出決定的過程；到了單元七及八，我們嘗試說明倫理規律的客觀性，而採用的字眼是「自然律」，也是天主教倫理神學一個很重要的概念。

天主教的倫理神學既重視道德主體，也重視客觀倫理規律，而且相信二者的根源，都是天主，所以在理智的幫助下，我們可以找到二者契合之處。希望大家在完成這兩個單元後，可以對自己的倫理判斷，有更清晰而深刻的認識。

另外值得一提的，自然道德律與單元九的人為法律也是一脈相承的，因為人的法律的根源，還是離不開天主的秩

序，所以在學習這個單元時，也意識到所碰到的各種概念，會再度應用。

## 2. 單元目標

讀者完成本單元後，應能：

- 簡述自然道德律的傳統；
- 辨識各界對自然道德律的批評；
- 說明自然道德律的意義。

## 3. 導論

關於倫理神學，主要涉及道德主體和道德世界兩部分，而我們在這兩個單元裡，要討論道德世界這一部分。當我們作出倫理決定時，並不是一切唯心，只是按自己的主觀意願和感覺，而是有客觀存在的準則規範我們的決定，這些規範的法則，我們就稱為道德律（*moral norms*），而天主教對於這個道德律則進一步稱為自然道德律（*natural moral law*）。自然道德律是指天主在我們身上預設了一些倫理的規範，同時我們也能透過理性認識到這些規律，並且加以遵守。我們稱之為「自然」，是指它的根源和重要性，屬無可置疑地要遵守的。也有人稱之為「內在秩序」，強調它的必然性。

這個規律並不以人的主觀意志而有所轉移，是屬於客觀的存在，因此人只有跟隨與否的選擇，而不能夠加以改



變。當然，以上所言的是總方向，下面就詳細說明其發展與特點。

另外有一點要提醒大家，不少書籍採用自然律一詞，本來自然道德律一詞是較準確，因為自然律有時會被視為純粹符合自然的規律。但是，為行文方便，在本單元中二者仍然會同時使用，都是指「自然道德律」。

## 4. 自然道德律的傳統發展



思考：你認為什麼倫理規律，放諸四海皆準呢？不可殺人？人人平等？言行一致？這些倫理要求，似乎也不是每一個人、每一個時代、每一個地方都接受。你可否想出一條普遍認同的倫理規律？

### 4.1 引言

在談論自然道德律的發展之前，讓我們先說明一些關於自然道德律的基本概念。首先，自然道德律不等同自然法則，所謂自然法則，就是指花開花落、雲捲雲舒等等自然現象中呈現出來的規律。我們對於自然道德律的明瞭與認知，部分得力自這些自然法則，但是我們不可以把二者混為一談。

如果從最根本來看，自然道德律就是我們運用自己的理性，發現自己的道德要求。我們每一個人都有這樣的經驗：想自己做好一點。相信大家都有這樣的經驗，希望自

己能夠生活得有意義，過有意義的人生，於是我們思考及反省什麼是有意義的人生，漸漸會找到一些原則或規律，覺得若自己按此而生活，即便是真正有意義的了。這些原則或規律，就是自然道德律。

因為，自然道德律並不是外在的規律，只是我們現在透過理性的方法，加以描述，這一點是需要特別留意的。

## 4.2 聖經中的自然道德律

在明白了這些基本的概念後，我們開始討論自然道德律的發展，首先由聖經入手。在舊約中，由於以色列民相信天主的直接啟示，所以並沒有特別思考客觀規律的問題，不過，教會傳統往往把由天主而來的誠命，視為自然道德律的一部分。

及至新約時代，由於希臘文化的影響，提及自然道德律的地方也多了，其中如羅2:14-15，這在「良心」課題也提及，它同時是自然道德律的根源，故此二者不是截然分開的，我們的道德主體和道德世界，其實是由同一個根源而來，故此方向相同。

由此可見，自然道德律受到聖經的影響不多，因為它並不是直接由啟示而來，而是人可以透過理智來認識和掌握，因此教會對自然道德律的認識，主要是受到希臘哲學和羅馬法律的影響。以下我們就談談這兩方面如何影響自然道德律的形成。

### 4.3 自然傾向與理智傾向

簡單來說，西方有關自然道德律的建構，共有兩個傳統，一個強調自然道德律等同自然律，認為自然律是人與其他生物所共有的，因此，所謂自然道德律，就是源自自然，而我們只要觀察自然界生物的行動和目標，就可以發現自然道德律的所在。舉例來說，教會認為性交的目的，指向傳生人類，這是根據自然道德律而來的，而所有這樣的一條自然道德律，在於我們發現動物的生理情況，就是在牠們為生育而交配，所以推斷出這條自然道德律。我們可以稱這種傳統為「自然傾向」的傳統。

至於另一個傳統，可以稱為「理智傾向」，其中一個主張人物是斯多噶。他雖然都同意以自然為法，但是卻是要透過理性的反省才可以獲得。正如所有生物都需要吃東西，但是如何吃東西才符合自然法則呢？需要的是理性的思考，而不僅是對外面的觀察。這個理性的反省，自然會傾向歸納成為一些條文，於是他的觀點成為羅馬法律觀念的起源，同樣影響我們對自然道德律的建構。

### 4.4 聖多瑪斯

以上兩個傳統，到了聖多瑪斯的手上，得以綜合並發展。聖多瑪斯受到亞里斯多德思想的影響，認為每一個有機體都有本身的特殊本性，而每一個有機體按照這個特殊的本性成長，把自己的潛能變為現實的能力，正如一顆種子會發芽成長，變為大樹，就是把自己的潛能加以實現。由這個例子，我們可以明白，這個發展不是任意的，一顆松樹的種子

即使如何發揮潛能，也不會變成柏樹，因為它內在的特殊性規範著它的發展。故此亞里斯多德認為，每一個有機體也有本身的目標要達至，而過程就是這個潛能的實現。

人一方面和其他有機體相同，也有這樣的一個潛能轉化為實際的發展，但是由於人是理性的生物，所以這發展有更深一層的意義，就是人能夠明白這個發展的意義，然後加以實行，這就是德行的生活。蛹蟲由蛹變蝴蝶，是把潛能實現的過程，但是蛹蟲並不是有意識地做這件事，只是牠的本能所驅使。但是人卻不同，人的潛能的實現，需要人的判斷和思考，從而發現自己的潛能，並致力使之實現，這就是道德的生活。

不過，亞里斯多德的說法，往往令每一個人都可以有自己的特殊目標，並未能看到人共通的價值。因此，聖多瑪斯既採用了亞里斯多德的說法，卻從一個截然不同的角度入手。

#### 4.4.1 律法的等級

聖多瑪斯不像其他希臘和羅馬的哲學家般，把自然律放在最高的位置，而是把最高的權威，放回天主身上，故此提出永恆律的概念。什麼是永恆律？就是指由天主而來的計劃，是一切的根源，因為永恆律是指天主的計劃，而天主是永恆的，由此而來的規律就是永恆律。自然律只是來自永恆律的一部分真理，屬於人可以用理性明白的部分。因此自然律可以理解，同時又規範人的行為。

雖然永恆律代表天主的計劃，但這只是理論上存在，因為我們不是天主，沒有無限的屬性，我們作為有限的受造物，並不能明瞭天主的計劃。然而我們可以透過在自己身上的自然律去明瞭這計劃，因為天主在創造我們時，已經把這計劃的目的預設在我們身上，故此只要反求於自身，就可以明白。因此，我們身上也同時反映了天主的永恆律，當然不及真正的永恆律，但是卻足夠讓我們明瞭天主的旨意。

在自然律之下，又可以分為神律與人律。神律就是直接由天主而來的法律，例如耶穌基督的教訓，就是神律，所以它的等級亦高於其他法律；人律是指人透過信仰和理性而發掘出來的法律，這可以包括教會的法律和民法。但需留意，即使在教會法律中，也並非全都是人律，因為我們的教會法也會把神律放在其中，故此在讀教律時，大家會學到教律也有分神律與人律兩種，其需要遵守的級別也不同。按聖多瑪斯的見解，人的法律必須跟隨自然律，如果人為法律違反自然律的話，便是錯誤，這個概念，成為我們可以反對某些不當的法律的根據。

#### 4.4.2 人的存有

在分辨了各種不同級別的律法後，我們再看看人如何實踐自然道德律，這可以稱為人的道德責任。依聖多瑪斯之見，人的道德責任是建基於人的存有（Being），而所謂存有，今天也有譯作實有，用很哲學的說法，存有「是任何事物賴之而成為存有者或存有物」的圓滿，如果大家未修讀過哲學或神學導論，會比較難明白這個概念，這裡也作點簡單解釋。以一個人為例，人其實是不斷變化的，我們的細胞會

死掉又再生出其他細胞，我的性格因時間和事件的衝擊而不斷改變，但是我還是我，不會是另一個人，而在這些改變中並沒有變更的，就是存有。從這個角度去解釋，我們可以稱存有為本質的，不過，存有的概念並不止於本質，涉及的還有變與不變的問題等等，這裡不多作探討。

當我們明白存有大約等同本質，就更容易明白聖多瑪斯說「行動跟隨存有」的意思。例如鳥類有翼，這是牠的存有，因此牠會飛翔；人沒有翅膀，即在存有上沒有飛翔的可能，自然就不會飛翔。我們只能按自己的存有來行動，故此說行動跟隨存有。

既然「行動跟隨存有」，聖多瑪斯就指出，人能思考，進而建立文化，不像動物只按本能來生活。既然人是理性的存有，我們又說行動跟隨存有，反過來說，人應該理性地行動。這個理性，按照上文的分析，是用來發現並跟隨天主的永恆律，所以我們就應該跟隨自己內心的自然道德律，讓自己可以回到天主的身邊。

那麼，人如何得悉自然道德律呢？聖多瑪斯指出，這是很簡單的事情，因為人的自然傾向，就讓人可以發現這些自然道德律，他認為，天主不僅把自然道德律放在我們的身上，也同時已經準備好我們去認識它的工具，這就是理智。故此我們應該很容易明白自然道德律。

#### 4.4.3 唯一的自然道德律

不過，為聖多瑪斯來說，他認為只有一條自然道德律是

屬於普遍的原則，就是「人應行善避惡」。說到這個例子，大家就較容易接受，因為大家也有這樣的經驗，我們確實是有行善避惡的心態。如果我們覺得一件事是好事，就會努力嘗試做到；如果做不到，也會有不安的感覺。相反的話，我們會盡量避免做壞事，即使不得不做，也會良心不安。所以，說這是人心的趨向，人皆有之，相信沒有人會反對。

不過，「行善避惡」中的「善」、「惡」並沒有特定的內容，只是指人本身的認知取向。可能有些事情，別人覺得是惡事而你並不覺得，那麼你做這件事就不會不安。但你自己總有一些覺得是惡事的事情，你就自然會避開，這才是「避惡」。

#### 4.4.4 人的自然傾向



思考：有些人認為，弱肉強食是人天生的傾向，你是否同意？試想想你按什麼理由而同意或反對？再想一想，還有什麼特質，是由人天生而來的？

聖多瑪斯以「行善避惡」為第一原則，是首要的自然道德律，他由此再推出三個較具體的倫理規律，亦是屬於自然道德律的。這三條道德律，是聖多瑪斯按人的本性傾向，再推論出來的。他認為這些自然傾向並不是隨意生成，而是人皆有之，是天主放在人身上，所以我們按此而生活，按照當中的規律是很重要。

首先是自保傾向。如果遇到攻擊，我們很自然的反應就是格擋，或是逃走，視乎如何判斷危險的程度。正如在電

視劇中，聽到槍鳴聲，人群的自然反應是伏下。反過來說，如果眼前有人揮拳，自然的反應也是格擋。這些反應不用思考，是一種本能反應。因此，聖多瑪斯稱之為自然傾向。

聖多瑪據此推論，認為一些能夠保護自己的規律，就應該遵守。正面來說，守交通規則是來自這規律，因為交通秩序有助我們保障生命。反過來說，這也可推論出某些行為是錯誤的，例如自殺。既然人生來就有保護自己的傾向，那麼奪去自己的生命，明顯地是違反這個自然傾向，所以是錯誤的。許多時候，我們所指的違反自然律，就是這個意思，因為我們違反與人俱來的自然傾向。

這個說法，即使是沒有信仰的人，往往都會同意，因為這確實是人的基本傾向。當然，有些人會過度演繹，把弱肉強食也視為自然律，認為這也是自保傾向。要知道，我們不能純粹以自然的狀況應用於自然道德律上，這是很危險的，因為自然道德律還有一個重要的因素，就是理智的參與。由此，我們判斷自衛殺人與弱肉強食，二者都符合自保傾向，但價值並不相同。故此，不可只看自然狀況，是要用理智來分析的。

第二個是傳生的傾向。人是有傾向把自己的生命傳遞下去，這也是求存的一種表現，只是不再限於自己的生命，發展至下一代的生命。今天的生物學家觀察動物的交配情況，也發現有趣的現象，就是生物總是希望和最強壯的伴侶交配，因為這樣能夠傳生下一代的機會較高。所以，從自然界也可以證明了這個傳生的傾向。



聖經上面也有同樣的看法，指出要「生育繁殖，治理大地」，可見生育繁殖是天主的旨意。既然人是有傳生的傾向，我們就可以用這一點設定很多規律，及判斷很多事情。我們今天所以不贊同同性戀，就是因為它違反了人的傳生傾向，也就是違反了自然道德律。我們相信天主為人創造性慾，目的是生育，如果沒有可能達到這個目的的話，就是在某個程度上違反天主的意思了，而同性性行為，明顯地是不會達到性行為應該達到的目的，這就是違背了天主的旨意。

第三個是認識真理和群居的傾向。每一個人都有求知慾的，只要看看兩三歲的小孩子就知道，人是有認識真理的傾向。即使是你我本身，也有同樣的傾向，不然也不會閱讀這本神學書。一般來說，沒有人喜歡無知，認為無知是一種榮幸。

由此引伸開去，令人不能追求真理的做法是不對的，所以，一個政府不能進行愚民政策。反過來說，一個社會應該發展教育，應該讓愈多人受愈長久的教育，才是合乎自然道德律。

至於群居的傾向，指人願意和別人和睦相處，因此各種令人不能夠與別人和平相處的行為，也會判斷為不道德的行為。這也就說明了，為什麼基督徒並不贊同階級鬥爭的學說，因為這樣是違反人性，鼓吹人彼此交惡、對敵、仇視。

總結來說，聖多瑪斯為我們建立了三種自然傾向，而由這三種自然傾向，又可以推衍出無數的規律，讓人的生活更有秩序，更親近天主。聖多瑪斯已是中世紀的人物，我們經

過這麼多個世紀，應該可以看到更多人的本性傾向，可以為人制定更多符合自然道德律的規律，以讓人過更有意義、更接近天主的生活。有時候，我們也許會被一時一地的風俗文化所影響，看不出某些做法不符合自然道德律，但是經過時間的洗刷，天主的旨意就會清清楚楚地顯露出來。

## 5. 各界對自然道德律的批評



思考：對於一個行為的正錯，有些人主張按自然法則，例如大部分動物都不是一夫一妻制的，所以人也不用如此；又有人主張，規律只是抽象的原則，實際如何做要隨機應變。你對以上的說法，有何意見？

各界對於天主教自然道德律的批評，多數是出於誤解，把我們的自然律的其中一面的看法，變成了整體的看法。由於我們對自然道德律的概念，是由幾個部分組成，別人未必能夠全面掌握，故此有不少的批評。我們可以借助他們的批評，讓大家更明白自然道德律的含意。

第一個批評是物理主義，認為我們祇是以「自然傾向」來理解自然道德，但事實並不是這樣。從聖多瑪斯的理念就可以清楚看到，我們的說法，並非是純粹以物理的情況來判斷何者為自然道德律，而是以整個人，同時包括物理和理智來理解。

舉例來說，我們從生理的現象，明白了女性的經期中有不孕期和受孕期，這是自然的情況，這個情況本身並不會帶

來什麼道德的規範，要是我們運用理智去了解此一現象，才可以衍生出自然道德律。

所以物理或生理結構並不預定道德的答案，而是要由人用理智去分辨，做符合天主的旨意，這才是真正要負的道德責任。所以我們按照以上提及女性經期的特性，推展自然節育的方法，就是把生理的現象賦予道德的意義。當中的關鍵在於節制。人有可以受孕和不受孕的時期，這是客觀的生理現象，而我們可以合理地運用這個生理現象，就是合乎自然道德律了。故此，關於《人類生命》通諭的批評，其實是未能看到在自然傾向之上，就是通諭指出性行為為更高的一層意義。

其次是抽象主義的批評，指我們的主張是從抽象的人性中找出規律，並不顧及現實經驗，這種批評，強調的是人在真實的境況中所遇到的問題，或者不同的風俗所引致的不同。天主教的自然道德律並沒有不理會這些境況，我們也是強調自然道德律的實在性。這點在下一節再談論。

第三種批評認為自然道德律是自明的，並不需要理性理解。這種思想忽略了人對本性的理解，往往要經歷很多不同的事情，甚至是極大的痛苦，才可以真切地感受到。如果我們看看西方文化對人的認知，特別是第一、二次世界大戰後的改變，就明白對人性本質的掌握和瞭解，不是單憑直覺可以掌握到的。包括教會在內，在過去的日子裡，也曾經被文化、風俗所蒙蔽，有不少錯誤的判斷。因此，不是全部自然道德律都可以用直覺看出來。

第四種是法律主義，認為自然道德律全都可以明文列出，讓人知道什麼可以做、什麼不可以做，並且認為全部自然道德律在任何時候、任何地點都是適用的，沒有例外的情況。我們同意，部分自然道德律是絕對的，但是有些在相對的環境中，不排除有例外。如果我們把所有的自然道德律都絕對規範化，便很危險。

還有不變主義，指人性已經是一個完成的事實，不會再改變，所以自然道德律也不會再改變。這種看法忘記我們對人性的了解，不斷地增長，所以自然道德律也不會永恆不變。

至於批評我們的自然道德律是自然主義，是一些傳統經驗主義者的一種見解。他們指我們把有關現象的描述，變成一個價值判斷。當然，我們可以認為所有的現象都只是現象，沒有內在價值，但是為天主教徒而言，我們有天主作為價值的中心，因此我們可以在現象中看出價值，正如看到蝴蝶在花間飛舞，感到美就是好，因此人應該追求美好的事物。對經驗主義者來說，這也是不合理的，因為看到蝴蝶和追求美好，沒有必然的關係。可是，我們的內心，或多或少，也有過相類似的經驗。因為，我們的生命裡，早在天主創造我們的時候，已經把這些判斷的理智同時賦予我們，所以我們會有這樣的判斷。我們要說的是，這些價值判斷，並不是由我們創造出來的，而是由我們發現而已。

當然，相關的討論其實還涉及很多哲學的概念，我們在此不打算太深入探討，祇是指出我們對自然道德律的看法而已。

## 6. 自然道德律的意義

吳智勳神父綜合了自然道德律的定義：「自然律是在人性裡面的一個天賦的道德秩序，人能在啟示外，在各種人的關係中，用理智分辨出當守的道德責任來。」（《基本倫理神學》，202頁）這個定義上文已經斷斷續續談過不少，就是指出自然道德律是人的天賦，與生俱來，源自天主。這個天賦就是一種秩序，是天主創造我們時已為我們設好的一個秩序，故此天主不是盲目地創造這個世界。從物理世界，我們看到物理法則支持世界運作，所以物理現象彰顯天主的計劃。如果沒有物理世界的法則，就不可能有精準的科學，更遑論航天科技這種最精密的科技學問。既然可以有這般高度精密的計算，宇宙更不可能是無序的。

既然連沒有意識知覺的宇宙都有其秩序，我們的道德世界也沒有理由是無序的。因此，所以我們也相信，在我們身上，也有一個有意識的秩序，除非我們相信生命是出於混亂和非理性的。

關於上文的定義，還指出一點，就是我們如何得悉這個倫理秩序呢？並不是由啟示而來，即不是由外而獲知的，即使沒有外在的啟示，人都可以發現它。正如儒家聖賢發現發現惻隱之心是普遍存在於人的心中。他們並沒有接受過福音的啟示，在孔孟的年代，耶穌基督並未出生，但是孟子已經發現，人看到一個小孩子失足掉進井中，馬上感到於心不忍，並且很想救他。這種感情既不出自功利，也不是由於教育，而是當下湧現的自然流露，由此可見，自然道德律不一定要透過啟示才可以明白，不過啟示能令這個自然道德律更

加清楚，讓其中隱晦的內容也變得明確，使我們可以無錯誤地、確切地、無訛地認識到在自己身上，由天主賦予的自然秩序。

再者，自然道德律也具體呈現在我們生活的不同層面上，特別是不同的人倫關係上。我們在討論罪過的問題時，曾經從這個角度來看罪過的意義，為自然道德律也有相同的情況。我們在人與人、人與自己、人與天主的關係上，都可以看到天主的秩序。舉例來說，中國人強調五倫：君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友，也是希望建立一個符合人性的人倫觀，讓人找到自己生活的秩序。在這些關係中，中國人有不同的要求，例如君臣是忠、父子是孝、兄弟是悌等等，都代表了不同關係中應有的狀況，也可以稱為不同關係應有的秩序。如果我們不按這些秩序去做，結果就是把關係破壞，也就讓自己、讓別人受到了傷害。這種秩序，並不是我們自己渴望獲得的，因為它們對我們的行為有所限制。但是，理性會告訴我們，什麼行為是我們該做，讓這些關係可以更好更和諧。也就是說，這個秩序能讓我們明白做什麼是正確的。如朋友之間，重要的價值是信，而這就是一個我們要捍衛的價值，並且從中獲得價值。所以指自然道德律是自然主義，其實並不合理。

自然道德律的社會意義，也是我們需要留意的。我們不要只把自然道德律的焦點，放在個人身上，實際上，它同樣要求我們關懷社會。正如孔子說「鈞而不綱，弋不射宿」，意思是孔子只釣魚，但不用多鈞的捕魚器具捕魚，而且不射殺已經歸巢的鳥。這也是一種和大自然保持和諧的方法，不

對生物趕盡殺絕，讓大自然和自己也可以一直好好地生活下去，也是一種自然道德律帶來的規律。

簡單地總結一下，自然道德律包括以下幾點：

- 一、人性裡面的天賦道德秩序；
- 二、可以理智加以辨識；
- 三、指向價值，而不是具體的律法。

## 7. 摘要

- (1) 人的倫理判斷與外在世界應該有所呼應，因為外在世界應該客觀存在一些道德規律，這就是自然道德律。這些自然道德律包含了一些道德價值，如果人沒有這些道德價值，人就近於禽獸。
- (2) 天主教的自然道德律是以天主為根源，因為我們相信天主所創造的世界，是有目的地存在，故此物理世界有其法則，而道德上亦有其秩序。人運用自己的理智，可以明白這個法則，就可以走向人生真正的目標。由於運用理智可以明白這個秩序，因此自然道德律為所有人也有相同的意義，不限於教友。
- (3) 教會較多採用自然道德律來作訓導的理據，是上世紀的下半葉開始，特別是針對關於婚姻和生命倫理的問題。教會的自然道德律，始於聖經，如保祿指出天主把祂的法律刻在人的心上，就是自然道德律的根源。
- (4) 其後，教會關於自然道德律的觀點，主要受到希臘哲學和羅馬法的影響產生了所謂的理智傾向，即重視自然道德律

的普遍性，為所有具理智的人所能認知的；另外則產生自然傾向，即強調自然法則在萬物之中呈現，故此受影響的不僅是具理智的人，而是所有事物，故此我們可以從萬事萬物中看出這個自然道德律。

- (5) 這兩個傾向，到了中世紀聖多瑪斯手上，得以綜合及發揚光大。他承繼了亞里斯多德的說法，指出自然道德律是一種潛能，已根植於人心之中，但是要把潛能變為具體現實，又需要人以理智去發展。
- (6) 聖多瑪斯採了「行動跟隨存有」的說法，指出人的本質決定了人的行動，而人的本質是理智，故此我們亦應該由理智認識天主的自然道德律，而又由自然道德律回到天主處。
- (7) 由此，聖多瑪斯認為在所有的自然道德律中，最重要的又最根本的，就是「行善避惡」，這是永恆而普遍的。跟著，他特別指出人的三個自然傾向，並且運用理智，由此推出不同的自然道德規律。
- (8) 第一個是自保傾向，即人的本能是保護自己，而從這個自然的本能，聖多瑪斯推出人有保存及維護生命的道德責任；其次是傳生的傾向，這也是人的自然本能，於是違反人傳生的行為，都是不符合自然道德律，這也是後來教會對不少婚姻和生命倫理的判斷的根據。最後一項是認識真理和群居的傾向，這也是人所獨有的，由此而推出與正義有關的倫理規律。
- (9) 教會對自然道德律的看法，在聖多瑪斯手上，可說已經完成。不過後來有不少人以不同的角度對這個自然道德律加以批評，其觀點可以包括以下幾個。第一種是物理主義，指我們的自然道德律以生物為標準，並沒有顧及人的獨特性，是把物理性與道德性混為一談。我們不否認部分的自



然道德律是以此為根源，但是這些行為所以符合自然道德律，最後還是要經過人的理智所認同。另一種指責是抽象主義，即誤以為自然道德律是憑空而來，即以天主的誠命的形式降臨到人身上。還有的是直覺主義，認為所有自然道德律是自明的；也有以法律主義來理解，即視具體的規範條文就是自然道德律，並且不可更易；亦有不變主義的誤解，誤以為人性已經完成並且完全被了解，這並不合符我們經驗的現實。還有的是自然主義，這近於物理主義，但自然主義批評的側重點，是把「事實的描述」變為「倫理責任」，即我們同意有關的事實描寫，和後來推行出的價值，他們認為並沒有必然的關係。

- (10) 綜合以上的探討，我們可以對自然道德律有一個較完整的認識，明白它的意義是什麼。自然道德律是人性裡面的一個天賦的道德秩序，人能在啟示外，在人的各種關係中，用理智分辨出當守的道德責任來。

## 8. 參考資料

- (1) 詹德隆，《基本倫理神學》。台北：光啟出版社，1990，頁83-104。
- (2) 白禮達，《實踐倫理學》。香港：聖神修院神哲學院，2000，頁21-32。
- (3) 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》。台北：光啟出版社，1998，169條（自然律）。
- (4) 吳智勳，《基本倫理神學》。香港：思維出版社，2000，頁191-203（繁體版）/頁203-216（簡體版）。

# 單元八

## 自然律（二）

### 1. 緒言

本單元是上一個單元的延續，我們會繼續自然道德律的討論，而當我們明白了自然道德律的意義後，在這個單元裡，會說明它的特質，以及應用方法。

## 2. 單元目標

讀者完成本單元後，應能：

- 說明自然道德律的特徵；
- 指出自然道德律的普遍性與不變性的問題；
- 說明中國文化中的自然道德律觀點。

## 3. 導論

自然道德律既然是出於天賦的秩序，也是理性可以辨識的，我們在這個單元中，會進一步說明它的特質，而這些特質有助我們更好地掌握自然道德律的意義，並且明白應該如何更適合地應用自然道德律，讓我們更好地活出天主的旨意。

## 4. 自然律的特徵



思考：有些人認為世界上並沒有什麼絕對的對錯，只是不同文化所形成的不同習俗，例如有些文化是一夫一妻制，有些卻是一夫多妻；更極端一點，有些文化以殺人為尚，也有些文化重視榮譽多於生命。你是否認同，沒有絕對的道德對錯？

## 4.1 引言

上一節說明自然道德律的定義，就是一種生而有之的道德規律，它的來源是天主，故此是永恆不變的。當然，應用到具體實在的情況下，又有不同的變化，但是它有其恆久不變的特質。在說明其定義後，再進一步，我們在此綜合近代倫理神學家對自然道德律的說明，可以讓我們更明瞭何為自然道德律。

## 4.2 實在的

自然道德律的第一個特徵是實在的，這個「實在」是較哲學的用詞，簡單來說，就是指自然道德律是真實的存在，而不是單純出於人的思想。所謂真實的存在，就是指自然道德律並不是純粹建基於個別的主體上，而是有其客觀的倫理規律。舉例來說，有一些沒有信仰的倫理學家，他們考察人類的歷史，或是不同民族的生活，然後發現即使我們認為近乎真理的一些規律，也有人是不認同的。例如一夫一妻制，在中國雲南就有少數民族是行走婚制，或是有些民族是行一妻多夫制，而回教就更加行一夫多妻制；又如謀殺，在新畿內亞有食人族，仍然以殺人為榮，於是這些倫理學家就認為，所有的價值都是由不同的生活境況所影響而形成的，並沒有客觀存在的道德規律，他們相信所有道德規律都是由人心主觀建構，而不是存在於人以外的實體。

我們並不接受這種理解方法。簡單地說，我們有一條自然道德律，是所有人也認同的，就是「行善避惡」，並沒有人不遵守此規律，就算上一段所記載食人族的例子，也是

因為他們覺得殺人是件好事才去作。由此我們可以推論，人是有共同的道德規律，也就是說，道德規律是客觀存在的，而不是純由主觀構成的。也是由於我們相信自然道德律是實在的，我們不可能認同場合倫理的。因為場合倫理就完全是以主觀自我為中心的倫理觀，並不覺得有任何實在的自然道德律的存在。

另外，我們的自然道德律雖然是以實在為特徵，卻不贊同法律實證主義。所謂法律實證主義，就是把法律等同於道德，只要在法律上沒有問題，就視作在道德上也沒有問題。這種傾向，在現代社會愈來愈明顯，因為不少人也習慣這種思路。舉例來說，立法容許墮胎的國家愈來愈多，而因為法律容許，大家就不再視墮胎為不道德的行為。又如婚外情或是一夜情的問題，由於法律管不到，於是大家就視為個人的取向和問題，把這些情況非道德化。又如大麻的非刑事化，原因可能是行政上的難以負荷，因此不再檢控，但是很多人就不再視這是道德上的不當。我們要問，吸食大麻不再犯法，是否代表吸食大麻是符合道德的要求呢？所以我們不應該把法律允許的事情就視作是合乎道德，不過這卻漸漸成為多元化社會的主流意見。

### 4.3 經驗的

這一點可以說由第一點衍生出來。既然自然道德律不是個人主觀的看法，那麼它是客觀的存在，自然可以在我們的經驗中體會，甚至一定要在經驗中才能夠慢慢地理解其完整的含義。舉例來說，如果我們說，一個理想的家居是純主觀

的，因為可能有人說自己幻想居於白雲之中，但是我們說一個實在的理想家居時，我們不但要構想，也要在經驗中才可以真的體會到一個家居是否理想。也許在想像中，個人覺得理想的家居要種植很多花卉，但是在實在的情況，這個人卻是對花粉敏感的，一嗅到花就打噴嚏，於是他從經驗中會更加了解自己心目中的理想家居，其實是什麼樣子的了。

引伸到人類整體，也是這樣。今天我們覺得保護環境很重要，這是從經驗中得來的，並不是由起初就明白。如果有機會往中東，會看到不少地方都是沙礫石土，黃色的一大片，而當地的導遊可能就會告訴你，這個地方曾經是綠野如茵，非常的美麗，可惜，由於過度的放牧，變成一片荒漠。現在，他們明白不可過度放牧，過去的經驗告訴他們不可行。雖然發展國家對發展中國家指手劃腳，要求發展中國家要環保，不一定是公平，但是他們是有不幸的經驗，才会有這些提議。

同樣地，自然道德律都需要經驗，所以有些事情，我們到現在也未知道是否符合自然道德律。例如基因改造的食物，究竟是否不符合自然道德律呢？如果我們是自然主義的話，這種做法當然不符合自然道德律，但是我們並不是這樣的，我們雖然認同自然傾向的重要，但是這不是絕對的，而是要我們在經驗中，認識這些基因食物是否真的會破壞環境、傷害人類，才可以知道這是否符合自然道德律。雖然，我們隱約覺得這種做法，過於擾亂自然的秩序，且在我們過去的經驗中，對自然過份的干擾，往往會造成極不良的結果，但是由於暫時還沒有明確的答案，我們也不能輕易說這

是違反自然道德律的。又如今天使用手提電話/流動電話，究竟這些電話所產生的電流和輻射，對人有多大影響呢？已有醫學界人士警告，手提電話可能會影響腦部，對小孩尤為嚴重。可能在若干年後，經過醫學的證明，更清楚確實壞處，才能形成倫理判斷。

所以，自然道德律固然需要理性的發現，但是要真正成為一條自然道德律，也要經過實踐才可以更堅穩地肯定。

#### 4.4 重視效果的

看到這標題，第一個反應可能會是：不是說我們不支持絕對效果論嗎？誠然，我們並不支持絕對效果論，但是並不是表示完全不考慮效果，只是不會純粹以效果作為我們判斷的標準。效果是重要的，它也是我們如何行事的其中一個重要因素，在我們重視行動的本質之餘，也要記住效果的重要性。我們反對的，是「絕對效果論」，指完全地以效果作為判斷的歸依。

因此作倫理判斷，同樣是要考慮效果。不過，要關顧的是宏觀的效果，即大效果論（Macro-consequentialism），而非微觀的效果，即小效果論（Micro-consequentialism）。當我們真的要考慮一件事的效果時，要顧及的是該事長遠而重大的效果，而不是眼前的微小效果。許多行為能解決眼前的問題，卻帶來重大而長遠的缺失，這種效果並不是我們要追求的。由於採訪自由，不少名人的私隱都受到不同程度的侵害，如果我們因此用嚴厲法律來針對不當的新聞偵訪，得能保障名人，但是付出的代價，極有可能是公義不得伸張。有

些事情，當前似乎很有效，長遠卻只會做成重大的破壞。所以，我們不應該祇顧及目前的效果。

在美國也有相類似的事情發生過。在許久以前，黑人與白人仍然不平等的時代，曾經有一個白人被謀殺，而當地的白人相信他是被黑人所殺的，於是非常憤怒，要群起報復，打算隨便殺掉幾個黑人，作為警誡，也是警告黑人的意思。如果真的是這樣，極有可能再惹起黑人的反抗，終於會做成暴亂也說不定。當地的一個白人警長，看到這個危險，為了避免事態再惡化，決定抓一個黑人罪犯，當作這宗謀殺案的犯人來處理，陷害一個人換取大部分人的安全。

這種做法，能解決眼前的問題，避免更多人的傷亡，但是就等同蓋法主義。況且，這做法違背公義，會帶來深遠的壞影響。因為執法人員的公信力很重要，他們需要行公義，如果沒有公義，就沒有真正的守法，隨之而來的，就是腐敗。如果有興趣，可以看一部世界名著，威廉·高汀（William Golding, 1911-1993）的《蒼蠅王》（*Lord of the Flies*）。小說以一群墮機不死的小孩子為主角，他們流落荒島，結果分成兩派人，一派是希望重建紀律，另一派就覺得要想盡方法去求生。結果後一派成為主流，卻把一群小孩一步步帶到野蠻的境況，最後還殺掉了紀律派的領袖，全部小孩變回野蠻人一般。這群小孩子本來的打算，不是想變成野蠻人，而是求生存，但是當我們只看眼前的效果，把自己的原則放棄，很容易就產生滑坡效果，產生的惡果，是我們本來不能想像得到的。所以我們對效果論很謹慎，中國人說「千里之堤，潰於蟻穴」，就是這個道理。



況且，破壞制度的影響遠比個別人的得失，帶來更多的損害，而「大效果論」就是從長遠的角度，看看是否真的符合整體的效果。同樣的道理，一位女士要從事賣淫活動，我們可以同情她的處境，因為她可能為生活所迫，不賣淫就難以維生，或是不能好好養育子女，但是我們從長遠的角度，明白賣淫並不真的會解決她的家庭問題，同時也可能影響到別人的家庭，那麼，就不應認同這樣的行為。賣淫可能解決個人的問題，但是為整個社會來說，帶來的傷害卻很大。所以是不同層次的考慮。

#### 4.5 歷史性的

所謂歷史性，是指我們需要從歷史的角度來認識自然道德律。正如《基本倫理神學》所言，「人性不是一個完成了的事實，而是在歷史裡面不斷被人發現」（205頁），意思是「人性」這麼本質的「東西」，都不是靜態地明瞭，而是要不斷地發現，所以我們看自然道德律，也需要歷史幅度。以今天的角度回顧歷史，人性是追求平等的，這種特質在不同的時代都可以看出來，不難發現，要求平等，應該是早已存於人性當中，我們每一個人都應該受到平等的對待，不因性別等等因素影響，今天文明的社會，沒有人會反對。但是在歷史上，我們可以看到，因著不同的環境、風俗的因素所影響，長期沒有做到，甚至沒有意識到這一點。

又如一夫一妻制，這也是需要時間才能夠得到實踐和確認。為中國人來說，幾千年來都是一夫多妻制，直到民國時代才廢除納妾的傳統，確立一夫一妻的平等制度。從今天的

角度去看，這樣的做法才合乎道德，誠然，早在耶穌的教誨，已經指出一夫一妻的正確性，然而要真的落實，卻要經過一段漫長的時間。

附帶一提，這也顯出天主的啟示為我們了解自然道德律的重要，如果我們能接受天主的啟示，早就可以看到一夫一妻制的價值和意義，由於中國人沒有早早得到天主的啟示，所以直到現代才可以意識到這個制度的可貴，而天主教徒一早就明白這個意義了。

不過，要真的接受了天主的啟示才可好好運用，即使是教會，在某些問題上不是這麼容易發現其真理性。如《信仰自由宣言》，也是到梵二時才頒佈。在過去，我們並沒有信仰自由的想法，只要看看特倫多大公會議的內容，就知道人能自由信仰並非當時的想法；正好相反，當時的人覺得不信奉天主教是不可思議的。直到現代，我們才真的理解到人應該有自由去選擇他的信仰，更有自由改變自己的信仰。事實上，直到今天，也不是全世界也有這樣的自由，部分的回教國家，尤其以可蘭經為法律的國家，如前阿富汗的政權，就不允人不信回教，改信其他宗教，所以，要明白自然道德律，也要從歷史的發展中，慢慢發現。我們往往被時代所限制，不能看到一些事情的真義。

## 4.6 相稱的

這是指我們在較具體的自然道德律的運用上的特點。因為我們要運用自然道德律，也要面對其中的價值衝突，而要作出取捨時，我們就要作出相稱的選擇，也就是要做

包含最大的善及最小的惡的行為。有些情況，沒有辦法行善避惡，只有取那個較小的惡。避孕與墮胎，為教會而言，也是惡；可是，如果一個國家規定只可以生一個小孩子，不可以多產一個，只要再懷孕，很大機會被人強制墮胎的話，避孕就是取最小的惡，相對也是最大的善。如果自己有自由作主，當然應該完全遵守教會的訓導，這也是自然道德律，但個人不可能抗拒整個國家的政府，我們就只有以相稱的理由來決定自己的行為。

不同的價值有不同的等級，我們要選擇較高的價值而放棄較低的價值。這就需要聖多瑪斯所言的智德了。

#### 4.7 人格及關係的

人性本身是很抽象的，而最能顯出人性特質，是在人與人的關係上面，如孔孟所言的惻隱之心，並非抽象地分析人性，而是從人與一個不認識的小孩的關係上，看出了人是有惻隱之心。所以，我們要認識自然道德律，也不得不由位格（person）與關係的角度來認識。自然道德律幫忙人發掘自己的超越幅度，與人息息相關，而不是抽象地高高在上。

如福音（瑪26:6-13）內的故事，瑪利亞把香液倒在耶穌的腳上，其他人批評她，著眼於金錢；但是耶穌卻強調她本身，就是重視人本身。如果我們沒有關注到人這個層面，往往會令我們的理論變得支離破碎，亦沒有說服力。如果我們只是討論說謊的本質，長篇大論地討論這規律，卻沒有力量令人可以改變自己說謊的態度，這種規律就沒有太大的用處。

## 5. 如何認識自然道德律



思考：你認為以下哪幾項，是否屬於自然道德律？

- 愛人如己
- 欠債還錢
- 收得別人的禮物，應該回贈相近價值的東西

解說自然道德律的特質後，在這裡，我們嘗試分析現存的自然道德律，把它們分為不同的等級和範疇。傳統自然道德律分為三等：

首先是普遍的大原則，為數不多，如人應行善避惡、「己所不欲，勿施於人」等。這是哲學所謂的第一原則（*first principles*），即整個系統的最核心最重要的部分，我們的自然道德律，亦是由「行善避惡」等第一原則衍生出來的。凡屬於第一原則的，我們劃分為第一級的自然道德律，即普遍、絕對的，無論何時何地，也是要依從接受的。所以，也有稱之為先驗的（*transcendental*），也就是先於經驗，卻在經驗中能體會其可能性的一種規律。就是說，這些第一原則告訴我們，人的基本倫理態度，應該是怎樣的。

不過，第一級的自然道德律，從另一個角度來看，是很空洞，並沒有什麼具體的內容。例如行善避惡，是第一級的自然道德律，但是它並沒有指出什麼是善，什麼是惡，善惡如何界定，還是要回到人自己身上，由於每個人的標準不同，人人都覺得自己是能行善避惡，可是不同的人卻在做相反的事情。所以，既然自然道德律永遠都是對的，往往不能針對具體的事情。

因此，第一級的自然道德律，是我們道德律的基礎，但是同時它並不能就具體的情況，提供足夠的行動指示。

第二級的自然道德律，就較有內容，其中如十誡就屬於第二級，指明什麼可以做，什麼不可以做。這一類自然道德律，亦屬於普遍的，在不同情況不同處境，也要遵守。另外，第二級的自然道德律往往有一個特點，就是屬於否定的法律，也就是指明什麼是不可以做的事情。

第二級的自然道德律能指出什麼事在普遍情況下不可為，弱點卻是對該事的界定不足，或者說，只能是一個自我論證的界定。例如不可姦淫是普遍正確的，因為「姦淫」一詞已經把該性行為定性，而事實上，這一類自然道德律並沒有進一步說明，如何可以判斷這個行為的特質。以姦淫為例，是否專指婚外的、未婚者的性行為呢？然而，即使是婚內的性行為，會否有某些做法是屬於姦淫呢？還是如耶穌在福音（瑪5:27-28）中所言，思想上的慾望也是姦淫的一種呢？所以，有人稱第二級的自然道德律是一種重複語（tautology），只是把意思重複講一次，典型是「不可以做不道德的事」。

第二級的自然道德律為我們指出了大方向，或者說為我們劃出某些不道德的範圍出來，讓我們探索，但是它本身不是一個具體的判斷，還是要我們自己努力去找尋真理。如果我們以「不可殺人」來看，這裡的「殺人」是專指謀殺，但是什麼行為是謀殺呢？也有不同的爭論，例如死刑是否一種謀殺呢？教會到了近代才明確地反對死刑，而在過去很長的一段日子，教會認同死刑。雖然教會本身不會施行死刑，但

是在宗教裁判所盛行的日子裡，由教會交給政權燒死的人，就是教會間接施行死刑。所以，第二級的自然道德律，為我們指出較明確的大方向，但是要在實際的情況中作出決定的，就是第三級自然道德律要做的事情。

我們今天提出的自然道德律，絕大部分屬於第三級。這一級是經過人的推理，在歷史上經驗過其效用，漸漸演變出來。它並不是先驗的，而是由人在經驗中，歸納歷史的教訓而成，所以它是有修訂的需要。

例如借用捐助者的精液進行人工受精的行為是不道德的結論，是經過推理而成的。在這個行為中，由於捐助者的精液是透過自慰而獲得，而人工受精的過程中，極有可能會引致胚胎的死亡，故此教會推論出這種行為是不道德的，可以看到它不是先驗的，而是經過推斷，並且是很準確地指向某些行為，故此這稱為實際的規律（*practical norms / concrete norms*）。這些第三級的規律，是實在而具體的，因此也要留意，它們有更改的可能性。

舉例來說，使用刑罰以求認罪，也就是用刑迫供，有悠久的傳統，由中國到埃及，由遠古到近代，犯人不招供，往往都是「大刑侍候」，就算是中國傳統中的好官，如包拯，同樣也是會用重刑。大家可能在電視劇中也看過，我們對於包拯用刑，沒有什麼抱怨，由此可見，用刑在很多地方、不同文化中，都形成了一種習慣了，對於不願招供的人，採取暴力手段以令他們說出「真相」，許多文化都覺得沒有不妥當的地方，甚至教會也曾經允許這樣的做法。在宗教裁判所的年代，其中一個常用的酷刑，是吊問，即縛起雙手後把

人吊起來，長時間下去，受刑人會非常痛苦。其餘的酷刑也不多談了，總之用刑是很普遍，要到了現代，我們才開始意識到，人的尊嚴是很重要的，不可能用暴力手段來對待人。

〈聯合國人權公約〉第五條訂明：「任何人不得加以酷刑，或施以殘忍的、不人道的或侮辱性的待遇或刑罰。」為現代人，這是屬於人的基本權利，不過，這個權利是否應該現在才有呢？我們回顧歷史，從人類的經驗中，明白到應該是一早就存在的，這應該是人一直都有的權利，而且在過去，由於人對這種權利的忽略，帶給無數個人及社會的痛苦。

所以，關於第三級的自然道德律，往往都是要經過人的經驗，從歷史中摸索，才找到一個較恰當的理解。天主教在創造之初，就把人性尊嚴放在人身上，只是我們要在歷史中慢慢體驗到，不重視人性尊嚴，會帶來這麼多痛苦，讓這麼多人受傷害，於是，我們漸漸發現，原來尊重一個人，為個人與社會的幸福，是這麼的重要。這為現代社會更為重要，今天的社會只要略加發展，個人的溫飽就不成問題，可是社會的貧富懸殊愈來愈劇烈，而貧困的人主要面對的問題，是個人的尊嚴被忽略，引致出更加大的社會問題。所以，我們從中學習到，天主教在我們身上放置了一個秩序，因著這個秩序，我們可以建立新的自然道德律了。

我們並不需要害怕這些改變，因為人類對自然道德律的理解，亦是會隨時間而改變的，因為我們對天主教所賦予的秩序，往往需要時間和經驗去理解。正如上文所言，酷刑由最初就不合天主的旨意，但是我們需要時間去認識。雖然我們相信，耶穌基督一定不會採用酷刑來對付自己的敵人，但

是我們要到了近代，才深切體會到人性尊嚴的重要。為過去的人來說，他們可能更相信做正確的事，要比尊重別人更重要。所以對於第三級的自然道德律，我們既要努力確立，也不要畏懼改變，最重要是在以上所提及的各種特徵中，找出真正符合天主旨意的律法。才是重要的。

## 5.1 認識基本價值

再進一步，我們要討論基本價值的問題。為什麼要說自然道德律必然與價值有關呢？因為自然道德律幫助我們判斷是非，而是非的指向，就是價值的所在。故此，自然道德律是我們倫理價值的基礎，所以有什麼價值需要堅持，也我們的自然道德律有很大的關係，因此，人需要堅守的基本價值，與自然道德律有莫大的關係。我們在這裡提出七個基本價值，就是我們需要注意的。當然，並不是只有這七個，只是我們按一位學者的說法，讓大家參考：

一、生命：人有自保的傾向，這個說法不用多解釋，聖多瑪斯也是有相同的看法。

二、知識：人對真理的追求，也是自然傾向。人渴求知道真相，無知或故意令人變成無知，是不對的。

三、娛樂：也可以稱為休閒。不要輕視這點，因為人的生活不可缺少這部分。在西方文化，工作與休閒（work & play）是同時受到重視的，工作狂不應受到欣賞，今天還有人開始關注到「休閒的靈修」，因為人需要工作以外的東西，來調節生活，而靈修就是其中一類。在這一點上，又可



以回到上文提及經驗及歷史的問題。在亞洲各國，我們到現在仍然不容易接受這一觀點，一方面是「勤有功，戲無益」的文化傳統，另外也是因為不少國家，都沒有歐美社會悠閒生活的資本，所以在這個價值上，還有待發展。

四、美感經驗：真善美中的美。當我們不曉得美的價值，往往對美有一份輕視。

五、友誼：這是人與人的關係，身為中國人，我們的看法可能是更廣闊的，把五倫包括在內。因為中國人重視家庭，如果可在家庭內，保持很和諧的關係，往往可能比一般的友誼更深厚和珍貴。

六、實際的明智：指生活智慧，不要糊塗行事，而且在實際生活上能夠應用。今天社會上經常有衝突，往往就是各方都欠缺明智。明智是不容易的，需要有一種較宏觀的視野。

七、宗教：即使沒有信仰的人，也承認宗教的好處，也同意宗教的價值。例如法國著名的哲學家沙特（Jean-Paul Sartre, 1905-1980），他是存在主義者，並不相信天主的存在，他的存在主義小說《嘔吐》更獲得諾貝爾文學獎，可見他如何堅信存在主義。但是，他自己也不得不承認人的道德責任，認同這是生命的秩序，這從廣義來說，都是一種宗教的意義。

以上提及的各點，都讓大家可以從不同的角度來理解及思考自然道德律，從中我們可以歸納到自然道德律的特質。

由於自然道德律並不是有形可見、有條文可依從的法律，所以我們要這樣來理解。

## 5.2 聖經與教會訓導對理智的幫助

上文已經多次提到，教會訓導憑著累積的經驗，給予我們很好的指示，幫助我們培育自己的良心。這裡要強調，無論是聖經還是教會訓導，它們最大的作用，是讓我們可以跳出自己，從一個更廣更寬的角度來看事物，這點非常重要，也是我們很容易因著自我的執著而忽略的。個人的良心固然重要，但是培育個人的良心要由聖經和訓導開始，這也是不得不注意的。不少人對於自然道德律的運用，或者對自然道德律的反對，都是偏執了其中一面，所以這裡特別點出，如果我們持守教會的聖傳，對理解這些事物，會有更正確的認識。

## 6. 自然道德律的存在

本來我們可以由自身感到自然道德律的存在，但是在這裡，希望可以透過幾方面來看，從而讓人不得不認識到，自然道德律是不可否認的。我們會從三個方向來討論，不過聖經與理智的部分，由於前文已經作了大量的討論，所以我們用的篇幅會較少，而集中討論中國文化的部分。

### 6.1 聖經中的自然律

聖經指出人要行善避惡，其中又以瑪7:12更重要，因為這一項要求是很超越性的，比中國人常說的「己所不欲，

勿施於人」更進步，而是近於「己欲達而達人，己欲立而立人」，採用很正面的說法，不再是消極地以自己不願意的，以避免別人受相同的苦，而是想把自己所愛的帶給別人。以上所談的，是屬於自然道德律的第一級。

此外，新約的重點，不在於人要做到自然道德律的內容，而是透過耶穌基督本身，帶給人力量和動機，符合自己人性內在的自然道德律。耶穌基督不是誡命，是一種力量，讓人認識到自己的內在生命，從而按照相關的規律去生活。所以，聖經帶來自然道德律，但是重點在於給予人力量去遵循的自己已有的規律原則。

## 6.2 理性良心肯定自然律的存在

既然自然道德律存在於我們內心，那麼，我們的理性就應該可以發現這些規律秩序。秩序可以是很抽象，但是我們的理性可以把這種秩序從生活周遭境況中發現。我們的良心可以發現自然道德律的存在，同時肯定其存在。

## 6.3 中國文化中的自然律

關於中國人的禮與法，正正標誌著自然道德律與法律之間的關係。中國人認為法律在功效上，可以補充禮的不足，因為禮是相當正面的，它標示人應該做什麼為主。我們透過禮，讓自己可以做一個好人，合乎禮義的仁人君子，所以說「禮者，禁之於將然之前」（《大戴禮記·禮察篇》），是指一個人明辨禮義後，根本就不會做不恰當的事情，連失禮的事情也不會犯，遑論犯法。但是，儒家也不是天真的理想主義者，

他們也知道，只有正面的教導是不足的，始終有不成熟的人，有不能達至理想的人，這就是法要存在的原因。所以說「法者，禁之於已然之後」（《大戴禮記·禮察篇》），就是指一個人已經成型，不能再改變後，就要用法來規範了。但是法的根本仍然在於禮。由禮薰陶而成的人，由內在的仁義而顯出外在的禮節；即使內心不能充滿仁義的人，仍然希望透過法，把他們的行為，規範至如有禮之人。因此，法的根源仍然在於禮，正如法律的根源應該是自然道德律。下一個單元我們談人為的法律時，就會看到不少法律，由於不合乎自然道德律，我們並不視為好的法律。

關於中國人的自然道德律，也可以用「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」來演繹，其原理與我們教會的想法很相近。首先人的本性就是天命，也就是天賦予人的本質，是有合乎自然規律的地方，而我們只要把這個秩序加以發揮，就可以彰顯這個天命，而如何研究和發展這個「道」，就成為教育的一個重要部分，也就是人需要學習的地方。這個發展模式，是否和我們的教會的看法，很一致呢？

## 7. 自然道德律之普遍性及不變性



思考：試想想，愛人如己這自然道德律，是否永恆不變？孝順父母又是否任何時空都合用？你又可否再想想，有什麼自然道德律，是永恆不變，或是可以改變？

關於自然道德律的最後一個重要課題，就是它的變與不變。這個課題似乎在自然律的三個級別中，已經討論，不

過我們在這裡會再集中一點，談談第三級的自然道德律，其變與不變的問題。總括來說，自然道德律是人性天賦的秩序，故此這個由天主所賦予的秩序是不變的。不過，當這個秩序落實到具體的事情，以及運用文字把這個秩序的意思定下來時，往往是不能夠兼顧所有的情況，而文字的表達總不能完全地說明這個秩序，而在這個層次來說，自然道德律是可變的。

說到三個級別，第一及二級是屬於不變的自然道德律，而第三級在原則上能夠是普遍與不變的，但是在一個具體的環境下，如果我們有足夠的理由，也就是相稱的理由，這個原則可以有例外的情況。或反過來說：在沒有足夠的理由下，即使是第三級的自然道德律，都是屬於不變，是必須遵守的。

最後要一提的，近年部分倫理神學家，並不滿意變與不變的說法，認為單純地說有相稱的理由就可以改變，是沒有不變的規律，會令人很容易趨向尋找理由以滿足自己的期望，因此提出有些責任，是基本上要遵守的，拉丁文是 *prima facie duties*。這個名字，詹德隆神父譯為「初象責任」，但是輔仁大學的《神學辭典》譯為「眼前責任」，它的意思是，面對自然道德律，我們所以要求例外，往往是因為有價值衝突。但是，有些價值，在沒有衝突下，是一定要遵守的，就是「初象責任」。有倫理學家舉出七種「初象責任」：

- (1) 忠信 (fidelity)
- (2) 賠償 (reparation)
- (3) 感激 (gratitude)
- (4) 公義 (justice)
- (5) 善行 (beneficence)
- (6) 不損害 (non-maleficence)
- (7) 自我改善/自我改進 (self-improvement)

這種說法，也值得我們在思考自然道德律時，加以參考。

## 8. 摘要

- (1) 自然道德律有數個特徵，第一個特徵是實在。所以自然道德律不是抽象的東西，而是直接和生命有關的。其次是經驗的，就是指要透過經驗來發現的。
- (2) 自然道德律還有重視效果的特徵，就是指我們也要考慮規律對人的影響，當然我們不是認同絕對的效果論。再者是歷史性的特徵，這和經驗有較密切的關係，就是我們必須透過時間，才可以真的經驗到事情的好與壞，而我們回顧歷史，就能更清楚看到自然道德律的真貌。
- (3) 自然道德律還有相稱和位際的特徵。所謂相稱的，就是指自然道德律在實際的情況下，也會面對價值的衝突，那麼就需要相稱的做法，就是行最大的善而作最少的惡。最後是位際的特徵，就是指如何運用自然道德律，既要關注到人與人的關係，也要留意整體的發展，而不是割裂地處理。

- (4) 如果從分類的角度來看，自然道德律可分為三級。第一級是普遍而不變的。這個級別的自然道德律雖然是不變的，但是並沒有實際內容，故此對於指導實際生活的作用不大。至於第二級，同樣是普遍而不變的，而且有較明確的內容，如十誡是屬於這一類。但是，這一級的自然道德律，多數屬於限制的類別，即不允許做某些事，而當中包括的事情，在描述上已經知道是不道德的事情。因此，有人稱這一類是「重複話」，真實的價值仍然不大。
- (5) 第三級就是一些實際規律，即針對具體事件而作出的指導，而這一級的自然道德律，是可以改變的，因為它的發展需要經驗和時間，也受到效果、相稱的理由及位際（主體互動）間的影響，所以有修訂的可能。
- (6) 自然道德律是要保護及發展某些價值，而人生的基本價值，可以歸納為以下七種：生命、知識、娛樂、美感經驗、友誼、實際的明智和宗教。認識基本價值有助我們理解自然道德律，而我們也不要忘記，聖經和教會訓導對我們掌握自然道德律的重要性。
- (7) 關於自然道德律的存在，我們可以從三方面著手認識。首先從聖經中可以看到，自然道德律的存在，如聖經中有「凡你們願意人給你們做的，你們也要照樣給人做」，這就明顯是屬於自然道德律。其次可以從良心的角度，看出良心對人的呼聲，其根源亦是來於自然道德律。最後是在中國文化中，我們所言的禮與法，是自然道德律與人為法律之間的關係，而中國傳統以天道為本的思想，也是近於我們對自然道德律的系統。
- (8) 最後談到自然道德律的變與不變的問題，我們知道第一級與第二級的自然道德律都是屬於不變的，而第三級，從普遍的角度來說，它是有變的可能，但是在具體的事例中，

如果我們發現並沒有相稱的理由可以不遵守的話，即使是第三級的自然道德律，仍然是不變的。

## 9. 參考資料

- (1) 詹德隆，《基本倫理神學》。台北：光啟出版社，1990，頁83-104。
- (2) 白禮達，《實踐倫理學》。香港：聖神修院神哲學院，2000，頁21-32。
- (3) 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》。台北：光啟出版社，1998，169條（自然律）。
- (4) 吳智勳，《基本倫理神學》。香港：思維出版社，2000，頁203-216（繁體版） / 頁216-230（簡體版）。



## 單元九

# 人為的法律

### 1. 緒言

進入最後兩個單元，也意味本書即將到達尾聲。單元九承接單元七及八的討論，但層面變得實際得多，是從人的層次，看看我們的法律。人為的法律與自然律相比，層面較低，但對於我們的日常生活，關係又更密切。要留意的是，本書要處理的並不是法律，而是倫理，因此我們所謂討論「人的法律」，實際要討論的，是法律的倫理性，也就是問，什麼法律才合符道德？人是否守法就能做個有道德的人。我們要探討的，就是這些問題。

如果覺得自然道德律過於複雜和抽象，新的一個單元，應該會較輕鬆，因為它所探討的問題，與我們的生活息息相關。事實上，法律與我們的生活，緊密地結合。

## 2. 單元目標

讀者完成本單元後，應能：

- 闡述人為法律的意義及其必須性；
- 簡述人為法律的性質。

## 3. 導論

每一個社會和國家都需要法律來維持秩序。我們在上兩個單元討論自然道德律，這為人來說，是最高的價值準則，但是它不一定能夠解決具體實在的問題。所以，從價值上來說，自然道德律比人為的法律高，卻仍然需要法律來實行這個道德律的原則。

這種關係，在上兩個單元裡，我們也有談及，就是如中國人重視禮，以禮來規範別人的良心，但是實際上，有些人是不能做到道德律的規限，於是就需要法律的幫助，讓團體可以正常地運作，中國文化傳統的說法，這就是法。如果一個團體完全沒有法律，而團體的成員不能按良心指導來行事的話，就會混亂不堪。

明白以上的道理，就不用驚訝，即使是教會也需要法律。不過，翻開《天主教法典》，可能會大吃一驚：我們有上千條的法例要遵守。不過，我們今天不會花太多時間在實際的條文上，而是集中談人為法律與道德的關係。

關於人為法律與道德之間的關係，要明白的是，守法者

不一定是有道德的人，因為人可以守法，但是卻沒有具備守法的精神。這與我們的法律要求也有很大的關係，因為法律並不要求內心的服從，只是從人的行為上加以規範。可是，當我們講到道德，就是指我們不僅守條文，更要遵守條文的精神。再進一步說，就是即使沒有成文的法例，如果我們明白其規範，同樣該遵守，才算是有道德的人。舉例來說，有些人以合法的方法來避稅，如果當中是借用法律的灰色地帶得以避稅，這就是合法卻不滿全法律的例子。唯有看到價值的所在，並且心悅誠服地遵守，明白繳稅是社會再分配財富的好制度，所以我們不應該逃避繳稅，而是應該恰如其份地交稅，才是對整個社會有益的。如果想盡方法，讓自己可以合法地漏稅，只是能夠守法例，卻不是真的守法。

聖經又如何看待法律呢？聖經帶出的訊息是積極的。在聖經中，人為法律的根源也是天主，故此應該遵守。我們不妨看看舊約的經文：「藉著我，君王執政，元首秉公行義；藉著我，統治者統治，王侯治理邦土。」（箴8:15-16）

新約也有談到法律的問題：「你們要為主的緣故，服從人立的一切制度；或是服從帝王為最高的元首，或是服從帝王派遣來懲罰作惡者，獎賞行善者的總督，因為這原是天主的旨意。」（伯前2:13-15）

無論是舊約還是新約的經文，都顯出人為的法律，如果是按自然道德律而寫成的，也可以帶領我們走向天主。又或是說，聖經指出統治者本來是應該源自天主，他們也應該跟隨天主的秩序，而這正是我們守法的基礎。因此，如果一條法律並沒有以自然道德律作基礎，我們即使遵守，也不能

走向天主。例如不少地方的法例都容許墮胎，這是違反了自然道德律。如果跟隨這條法律，作為公民，並沒有問題，身為一個教友，卻可能會變成背向天主了。

在耶穌時期，耶穌並沒有教導我們不遵守法律，例如法利塞人問耶穌是否向凱撒納稅，當時耶穌說「凱撒的歸凱撒」，是指交稅是公義的要點。什麼時候人不願意遵守，就是違反公義。

不過，還要記住耶穌跟著的一句「天主的歸天主」，因為錢幣上的肖像是凱撒，故此屬於凱撒，而每一個人都是天主的肖像，本來就是應該歸向天主，所以後一句是帶出一個屬靈的責任。可以看到，耶穌不是想駁倒對方而已，而是希望這些攻擊他的人，也可以歸向天主。

同樣地，耶穌本身也遵守猶太教的法律，我們從他跟隨猶太的節日來生活，可以明白這一點。猶太人遵守節日的慶典，也是守法的表現，同時，耶穌並沒有否定現世的法律，這從他對比拉多判決的態度，可見一斑。故此，耶穌說自己來到這個世界，並不是為了廢除法律，而是成全法律，可見法律與天主的旨意並不相違，而是天主給予這個世界的秩序的一部分。

至於初期教會，在教難還未嚴重的時期，仍然是強調人要遵守法律的。在當時的環境，教友主要為猶太人，在羅馬人統治之下，但是他們都不主張對抗，仍然強調守法。

不過，到了後來，服從的權威漸漸轉移為服從教會的權威，因為服從教會的權威，等同服從基督。這為今天的我們來說，仍然有其意義，因為我們所以服從教會的訓導，其中一部分，是要遵守教會的法律。

總括這一節，我們不難看到，人為的法律是天主的法律的延伸，並不應與天主賦予人的秩序有所衝突。如果是由天主的秩序而來的法律，身為教友的我們，同樣是有遵守的必要。

#### 4. 人為法律的意義及其必須性



思考：試想想以下四項，你認為採用立法的方法來處理，合適嗎？

1. 是否容許安樂死？
2. 是否隔離愛滋病人？
3. 是否禁止香煙廣告？
4. 是否禁止在所有公眾場所吸煙？

關於人為法律的意義，我們這裡嘗試採用聖多瑪斯的學說，來加以說明。按照聖多瑪斯的說法，天主是一切法律的根源，這是聖多瑪斯討論法律的進路。由此聖多瑪斯就為「律」（law）下了一個相當好的定義。其實，聖多瑪斯並不是單單為法律下這樣的定義，而是指向「律」，範圍是較大的。法律，就只是指向人為的法律，但是「律」是泛指所有的規律，涵義更深。

按《基本倫理神學》一書所載，我們可以看到聖多瑪斯對「律」的定義，而本節的內容，就是由這個定義衍生出來：「法律是由團體的負責人，為了謀求公共福利所頒佈合乎理智的措施。」（219頁）在這句說話中，聖多瑪斯為人為的法律下了一個定義。這個定義包含四個因素，我們如何理解這四個因素，對我們如何理解法律，有很大的影響，因為我們側重於哪一點上，就看出我們如何演繹有關的法律：

### （1）團體的負責人

首先是團體的負責人。這個負責人，可以是指一組人，或者一個人，而在教會內，教會當局是團體的負責人，如果再嚴格一點說，教宗是團體的負責人，在教區的層面，主教就是團體的負責人。大家可能覺得，這還用說的嗎？這是理所當然的。其實可以有不同的情況。就以宗教組織來說，東正教的負責人，並不是很清晰的。東正教共有五位宗主教，他們的地位平等，並不互相負責，各自的權威也相同，所以為東正教來說，並沒有一個明確的負責人。至於基督教的組織，往往是以全體會眾作為團體的負責人，這也是負責人不明顯的一種模式。

如天主教般明確的負責人模式，在法律角度來說，是較佳的模式，因為團體很容易知道方向和標準，因為負責人很明確，不過，這亦會欠缺彈性。例如在十四世紀教會大分裂，同一時間有三位教宗，就產生很大的混亂。為強調以負責人為主的團體，一旦有超過一個負責人，就很容易造成對立和分裂，這是側重負責人的團體，其中一個弱點。

不過，確立法律的負責人是很重要的，因為在法律上，必須有一個負責人，才可以確定立法的權力，以及解釋法力的權限。中國政府的負責人是人民代表大會，在香港可以是立法會；由於法律上有負責人這個概念，所以並非任何人都可以立法，只有團體的負責人，才有權制定法律。在天主教會內，這個權利就在教宗的身上，而在教區，這個權利就在主教的身上。所以，按《天主教法典》的規定，賦予主教很大的權力，不過這裡不多加解說，讀者如對教律有興趣的話可自行探究。綜合而言，主教可以為教會很多事情下決定，可以自行判斷，需要到羅馬請示教宗的，其實很少，因為教會已經賦予主教在教區內最高權力者的身份，故此他是團體的負責人，同時也是一個地區法律的最高負責人。

## (2) 頒佈

法律必須要頒佈，指的是官式而公開地宣佈，否則人民不可能知道有這一條法律，更遑論去遵守呢？實際上法律的目的是要規範人的行為，如果人們根本不知道法律的內容，就喪失了規範的意義。這個道理，連法家的韓非子也了解，所以他說法令「憲令著於官府」（《韓非 定法篇》），就是指法律要在官府裡正式宣佈。

若一條法律根本沒有公開宣佈過，那麼，別人就沒有遵守的義務，因為未經公開宣佈，表示這法律並不為大部分人所認識，也就不可能成為正式的法律。

那麼，現代社會是如何把法令公開？官方的法令，大部分政府也有所謂「刊登憲報」的做法，即是有一份政府刊

物，政府把法律刊登其上，就會成為生效的法律，除非另訂生效日期。故此，每一個市民可以看這份刊物，就可以知道法律的存在。這是一個公開的途徑，所以每個人都可以得悉有關的法律，就是正式的頒佈。

至於我們的教會，就會通過宗座公告的形式來頒佈法令。較具規模的天主教圖書館，都會有一套書，名叫 *ARTA / AAS*，意思就是《宗座公報》。除了成書的《天主教法典》的條文外，教會後來加入的法律，就是透過這個方式頒佈的。

為什麼頒佈是這麼重要呢？我們可以用耶穌會的解散與復興，作為一個例子。在十八世紀末期，由於教宗受到極大的壓力，終於屈服於其他勢力的要求，把耶穌會解散。當時教宗克萊孟十四世頒佈解散的法令，由一地傳到另一地，是由信使帶到不同的國家，再經過公開的宣佈，成為正式的法律。結果耶穌會在法國、葡萄牙、西班牙等各國家的分會，全部被連根拔起。但是這個法令到了俄羅斯就不准頒佈，原因是當解散的法令傳到聖彼得堡時，當時信奉東正教的女沙皇凱薩琳大帝有她自己的考慮。她看到的耶穌會，是在她的帝國境內辦了四所卓越的學校的一個組織，而這麼好的學校，在整個俄羅斯也是罕見的，因這個很特別的理由，結果她不允許解散耶穌會的教宗法令在俄羅斯頒佈。由於法令沒有頒佈，公眾就不算知悉，不能知悉的法律不算是有效的法律，所以耶穌會在俄羅斯可繼續生存，後來耶穌會得以復興，全賴在俄羅斯的分會沒有被解散。所以，不公佈便不會被承認為法律，這也是人為法律構成的因素之一。



那麼，如果在特殊的情況下，不可能正式公佈，又如何呢？例如在戰爭中，於淪陷區進行游擊戰的地下軍人，可能也會收到政府的公告，有新的法例，那又如何呢？方法可以是把該地區有公信力的人召集，然後把有關的條文加以宣講，讓他們聽過一遍，就代表頒佈了。

總而言之，頒佈是相當重要的一個構成法律的條件。

以上兩點，側重點是在法律的負責人和頒佈的渠道上。但是以下兩點則是針對法律條文本身。也就是說，以上兩點是把重心放在人身上，以下則是法律本身。

### （3）公共的利益

法律條文一定要是為了公共的利益，而不可以是為了私利。如果訂定的法律只是為了個人的利益，以聖多瑪斯的定義來說，並不是好的法律，失去了法律應有的精神。今天我們評論人為的法律，出發點往往都是這一點，如果法律確實是符合公共的利益，我們就必須遵守。

這個公共利益和私人利益，未必是涉及真正的金錢利益。舉例來說，警方拘留疑犯，如果可以拘留的時間愈久，自然對警方愈有利，但是如果警方的權利太大，就會影響到公共的利益。所以，一般來說，較為現代的國家，拘留疑犯的時限，多不超過四十八小時。因此，要強調是否符合公共的利益是優先的考慮。即使有些行為，並不是為了一己謀利，如果是不符合公共利益，仍然不是好的法律。

#### （4）合乎理智

教會的傳統再一次出現。合乎理智是士林哲學很重要的一部分，而聖多瑪斯也極重視這一點。不合理智的法律，不足以構成一條法律，所有法律都應該是有合乎理智的理由。例如近日不少國家開始為同性戀婚姻立法，我們要問，這個做法是否合乎理智呢？也許今天確實有不少同性戀者渴望為社會所接納，但是為婚姻這一種關係，是指愛與生育的結合，一對同性戀者是否可以達到這個要求呢？如果不可能達到的話，這樣的關係本來就不可稱為婚姻，我們又如何可以為他們立法呢？因此，法律不能只是因應一時一刻的情況，我們要明白到法律背後是我們要持守的價值，這才是最重要的，而不僅是要應付眼前的問題。所以，我們不但要有第三項「公共的利益」，也需要「理智」，二者結合，才可以找到最適合的法律。

理智可以讓我們看到法律的必須性，例如死刑是否必須呢？從公共利益上看，死刑好像更能保障大眾的安全，但是我們的自然傾向，其中一項是自保的傾向，而由自保，我們可以推衍出保護生命，無論是誰的生命，都是很重要的，因為保護生命是自然道德律，那麼，從理智的角度來認識，廢除死刑是合理的，是我們該做的事情。

不過，自然道德律是較為抽象的，所以在具體落實的處境，法律應該如何制定，才能平衡理智和公共利益，就需要按情況而定。例如在思考題中「是否禁止在所有公眾場所吸煙」，從公共利益和理智的角度，都會同意，這是應該執行的。不過，如果一條法律不能執行，就不是法律；就如在

中國，吸煙人口眾多，守法及健康的意識亦未必足夠，要推行這樣的法律，可能適得其反。所以，我們也要考慮其可行性。這在下文再談。

人的法律要有規範性和強迫性的，即人是必須要守的，不可按人的意願來選擇。按照其規範性，有以下幾種：

(1) 命令法：

要求人一定要做某些事情，例如當兵、納稅等。這些都是必須的，例如在香港要當陪審員，不可以因私人理由來拒絕。所謂陪審員，是普通法系統的一種做法，對某些嚴重的案件，由公民所組成的陪審團來作出判決，而成年的公民，有機會被選中當陪審員。如果被選中的話，基本上就要擔任有關的工作了。

(2) 禁令法：

不容許做某些事，以免人因此傷害自己。這種法例表面上限制人民的自由，實際上是保障人民不要受到傷害。例如禁止與未成年的人發生性行為，即使這個未成年者同意，犯事者也不得脫罪，因為訂立這條法律，就是要保護未成年者，他們是很容易受到別人的影響，而同意做出這樣的行為，所以法律要有這樣的限制，這個限制甚至高於當事人的意願。

(3) 許可法：

這是容許人做某些事而不加干涉，這並不是鼓勵，只

是讓人有若干的自由。在施行普通法的地區，這叫作「非刑事化」，即對於這類行為，政府不會視為罪行，但是並不同意。在香港，最著名的有同性性行為的非刑事化。因為在上一個世紀八十年代以前，在香港任何地方發生同性性行為，也是犯法的，而到了八十年代，就改為非刑事化，變成在私人地方可以進行的性行為。

#### （4）處罰法：

大部分法律都屬於處罰法，就是違反的人需要被罰。如何懲罰才是合適，就有不同的說法了。以往的觀念，處罰的目的往往出於公平的想法，要犯事者受到同等的傷害，令他明白被傷害者的痛苦，以及感到恐懼，從而令其他人不敢輕易犯，因此「治亂世，用重典」的概念就會出現。今天的處罰的主要目的是教育，因為不少研究發現嚴刑的效果並不顯著，所以其中一種「懲罰」，就是為社會做義務工作，希望犯事者能夠從中學習到正面的價值。

## 5. 人為法律的性質



思考：你認為以下的法律能否接受？試說出你的理由。

- 任何成年女性都必須生育至少一個嬰孩；
- 智商低於平均分數的人，成年後要繳交多一倍稅款；
- 不允許左撇子駕車。

法律是合乎公益和理性的，我們作為基督徒還希望法律有助人走向天主。因為法律應該由自然道德律而來，它自然可以帶出天主的訊息。所以《天主教教理》的說法，包括「社會的屬靈的昌盛和發展」（1925）。換言之，即使是人為的法律，與天主的秩序也是密不可分的。

因此，倫理神學家認為良好的法律，應該具備以下的因素。上一節看到是法律的定義，在這一節中，我們談法律的特點：

(1) 一定要合符道德的：

不道德的法律就不是法律，基督徒更需要有這樣的要求。例如強迫別人墮胎，這樣的法律是不道德的，又或強迫絕育，也是一樣。又如有些國家的法例明顯是對女性不公平的，這並不恰當，所以當社會進步，政府就會訂立法例，糾正這種不道德的行為，就是一大改進。

由於我們要求法律要具道德性，所以公民是可以抗拒不道德的法律，雖然可能因此受到法律的懲罰，但是從良心的角度來說，並不用感到不安。在外國曾經有這樣的一個例子：法庭要求神父透露告解的內容，但是神父並不答允，結果被檢告藐視法庭。由於透露告解內容是不道德的，所以即使法律要求神父透露，神父也不會遵守。這件事情當時的教宗也有加以評論，他認為法官沒有錯，神父也沒有錯，只是法律本身有問題，需要修訂。

還要留意容許惡法存在的問題，但是這需要小心處理，因為我們必須有充分的理由，才可以容許較輕的惡。例如英國倫敦海德公園的一角，容許任何形式的言論自由，甚至是誹謗，或是叛國的言論。為什麼法律容許這做法呢？因為聽眾都有心理準備，知道發言的人並沒有什麼實質的行動，而且闢出一個小地方任由不同的意見發表，是一個自由的象徵，所以即使用法律來容許，也可以接受。

如果有足夠的理由，甚至可以禁止一些本來屬於好的行為，如在傳染病傳播極其嚴重的時期，把人由他們的家中帶出，隔離在安全的地方。本來待在家中是好事，但是在這特殊的情況就不應該了。

## （2）法律必須是公義的：

如果法律本身是不公義，亦會變成不道德，所以二者是有關連的。阿爾巴尼亞曾經宣佈自己是一個沒有宗教的國家，那就是用法律限制所有人民，不准有信仰自由，這就是不公義的。

所以有些法律是不公義，只不過在某些環境下，我們沒辦法去抵抗，被逼遵守。例如某些國家是不容許某種族的人，領洗成為天主教徒；在某些回教國家，如果傳教士向回教徒宣教，並且讓他們領洗，不再相信回教，是犯法的，會坐牢。這種法律同樣是不公義的。

(3) 法律必須是可能的：

正如上文關於禁止抽煙的問題，就涉及法律的可行性了。例如不能要求精神病患者負上刑事責任，因為他們的心智不能正確選擇。

(4) 法律必須是有用的和有利公益：

我們這裡所指的有用，是針對法律的有效性，因為不少法律已經失去了時代意義，只是時代的產品，當一個時代過去，它就不再適用。也許我們會聽過新聞，報導政府要更易過時法例，正是這個原因。英國有一條法律，規定英國皇室不容許與天主教徒結婚。由於英國國王是聖公會的必然領袖，所以擔心皇室成員娶了天主教徒，改信天主教，而又成為國王的話，會產生很大的問題，這事到今天還在討論。另外如香港一直都有死刑的法律，但是死刑本身很久不再實行，即使被判死刑的人，也不會執行，亦是一例。

(5) 法律必須清楚易明：

一般來說，法律在訂定時已經考慮清楚，所以應該很明確，如果仍然是含糊不清，那麼這些法律本身就寫得不好。另一個情況，是在訂立法律時，立法的原意很明確，有其獨特的目的要達到，但是時移世易，面對的處境不同了，又或是在立法時，有些處境不是當時可以掌握到的，就會造成法律的不明確，那就需要修訂。

除此以外，我們可以從倫理規律和法律的不同，進一步看出法律的特點。法律只能顧及公共秩序，只能管理到人的行為，不能管理人心的問題，這是一般法律的共識，即不能兼顧人的內心是否符合法律，法律不會追究人的內心意圖。曾經有一段時期，在意大利有服兵役規定，年輕人自然也不願意，其中一個年輕人對強迫性服兵役的不滿，他在服兵役的最後一天，以不穿軍服來抗議，因此，軍事法庭懲罰他，但是只能罰他一天。軍事法庭能夠做的，只是在那一天，懲罰他的行為。至於他內心有什麼看法與感覺，就不是軍事法庭可以審判。

因為內心的想法屬於道德的範疇，而法律雖然基於自然道德律，卻不可能針對人內心的道德，因為這樣是不切實際。例如一個人說謊、沒有誠信，我們不能以法律來對付他，因為這是太普遍的行為，並不是法律可以一一處理。除非這些內在的行為，是很能影響外在行為的合法性，例如宣誓是一個例子。宣誓是很重要的行為，它的基礎是人的內心，而且說謊是道德的問題，但是由於我們在重要的場合才會以宣誓的形式來表達自己的誠實，則其誠實與否，對本人或其他人有很大的影響，所以法律對這樣關乎內心的行為，也有所要求。這是比較特殊的情況。

法律從宏觀的角度，確定整個社會的公共秩序，但是人的道德成長，始終在於人本身。故此，我們不妨用以下三點來結束這一節：



- 一、法律有限制性；
- 二、但是沒法限制人的所有行為，特別是道德行為；
- 三、因此良心的培育很重要。

## 6. 人為法律的約束力



思考：在生活裡，我們也有不遵守法律的時候，例如下不按燈號過馬路。試想想，自己是否有權不守法呢？試說明你的意見。

### 6.1 引論

聖經與教會都堅持要守法，這一點是很清楚的，所以梵二也有相同的講法。也許因為這一代人熱愛自由，對於法律往往視為約束與限制，但是教會在梵二中也是強調要守法的。這裡強調的是人對於法律精神的信服，如果我們審視三地兩岸的情況，不難看到，香港人較能受到法律的約束。

一般人認為公正的法律有約束力，但是倫理上也有意見認為部分法律是純處罰法，這些法律不在倫理之內，故此不守不用良心不安。這種看法是有爭議的，我們並不認同，不過提出來讓大家參考一下。例如違例泊車，就是其中一個例子。不過，不少倫理學家反對此說，認為全部法律都有約束人的良心，因為立法是要求人不做某些行為，但是良心上又容許個人不遵守，這是矛盾。

海霖神父（Bernard Häring, 1912-1998）指出以上的說

法是荒唐可笑的。如果一條法律只是給別人遵守，卻不用自己守，是不合理的。只有一款：有些不必要的法律又未及取消，在此情況下，這才是勉強可以稱為純處罰法，這條法律才不影響人的良心。

以上是一個起點，以下我們才正式探討約束力的問題。教會有關法律約束力的觀點，主要是以下兩個傳統：意志主義和理智主義。

## 6.2 蘇亞萊的意志主義

蘇亞萊（Francis Suarez, 1548-1617）的說法，重視立法者的意志。他認為立法者的權力由天主而來，而在立法時，有其要達到目的，所以立法者的意志是法律內在的形式和靈魂。進一步說，立法者可以判斷該法的有效與否，甚至豁免別人不守該法。為蘇亞萊而言，這個立法者應該是團體的立法人。

故此按照他的說法，在討論人為法律時，我們首先要弄清楚那位是立法者，是否團體的合法領導，而這個地位是最為重要。

蘇亞萊的時代比聖多瑪斯要遲三百年，因此他很了解聖多瑪斯對法律的觀點，但是他特別重視的是「立法者」和「頒佈」兩點，原因是他相信「立法者」必然會顧及「公共利益」和「理智」，所以強調立法者需要是團體的合法領導人，所以他的主張，把立法者的地位提到很高的位置。

立法者的合法性，為中國人也是很重要的，就是所謂「正名」的觀念，要看看該領導者是否合法。例如孟子被人問「以臣弑君，可乎？」，即臣下殺掉自己的君主，是否可以呢？孟子說不可，那個人就進一步問孟子，那麼武王殺掉紂王又如何？因為紂王本來是武王的君主。孟子的答案很巧妙：他說只聽過武王殺掉一個殘暴的人名叫紂，而未聽過武王殺自己的君主。孟子的答案，正正指出一個人所以是領袖人，是要合理的，而不僅僅因為他就在這個位置上。

為什麼蘇亞萊有這樣的看法？我們要明白他的時代背景。蘇亞萊是耶穌會士，而耶穌會士有第四願，就是要服從教宗，而蘇亞萊身處宗教改革的時代，教宗的地位岌岌可危，當時的立法者，教會團體的負責人，並未獲得真正的重視；因此，耶穌會往往有一種重振教宗的意向，而且也以身作則，要求自己完完全全地服從教宗。如果我們看耶穌會的會祖聖依納爵的《神操》，也可以看到他們當時的說法是傾向極端，但是我們要從背景來理解，明白當時最重要的是穩定教會，穩定教友的心意，就要服從領導人。

因此，當時聖依納爵舉出一個很不合理的例子，但是我們要放在當時的環境，就是要無條件服從教會。因為我們也不知道自己一定是對的，所以要把自己放在教會之下，要在教會與自己之間作選擇，要選教會。當時教會有太多自由的意見，往往不少人認為自己認為是對就是對的，那是很危險的，故此才有這樣的說法。

蘇亞萊受到這樣的影響，所以有他對法律的理解，亦傾向支持立法者的意志。我們按照這樣的觀念來看法律，就應該完全遵守立法者的意見。

### 6.3 聖多瑪斯的理智主義

蘇亞萊的意志主義，分析聖多瑪斯的四個因素，結果認為前二者是最重要，但是我們看聖多瑪斯本人，他所重視的，卻是後兩者。當然，這並不是聖多瑪斯自己所說的話，但是我們按照他重理智的傳統，可以有這樣的推論。由於重點不同，對法律的理解很不同，這在一般的情況，也許並不明顯，但是我們可以透過一些較特殊的情況，會明白到，原來側重點不同，對解釋法律有很大的差別。

由於聖多瑪斯將理智和公益放在較重要的位置，因此遇上問題時，他會問的是：這件事是否符合理性？是否符合公益？因此，同樣的一件事，意志主義和理智主義，可以由完全不同的進路得到相同的結論。例如，超速送一個重病患者到醫院，兩個學說都同意是可行的，在此事上可暫時放下法律的約束，但是原因卻很不同。意志主義說可以超速，因為我們假設，如果立法者正坐在超速者的身旁，他都會同意這個駕駛者超速，所以駕駛者可以這樣做。故此，違反法律的權柄，仍然是在立法者身上。

至於理智主義，同樣認為超速者的行為是恰當的，但是理由就很不一樣。理智主義要問，交通規則的法例，其終極目的，是保障人的生命，於是，在這個情況下，超速者在超速的過程中，只要沒有傷害路人，他就是在圓滿這個交通法例背後的原則。因此，理智主義會說，超速者才是真的符合法律的精神和目的，只有這樣做才是符合公益。理智主義認為其決定的主體在於自己身上，而不是在立法者身上，因為

自己可以透過理智來作出決定，而不是以理解立法者的心意來決定。

兩種主義對這事件的結論是一致的，但決定的因素截然不同，而在其他的例子中，基於不同的角度，會有極不同的結果。如果從傾向來說，意志主義會令人在決定時傾向保守，因為立法者的心意並不容易掌握，而當我們不能掌握立法者的心意時，就不能違背法律，所以從約束來說，接受意志主義者，是傾向接受法律的約束。正好相反，接受理智主義者，受法律的約束自然就比意志主義為少。不過我們留待下一節，再細緻一點說明其分別。

## 7. 法律的權宜問題

這一節是承上一節的兩種主義而來的。所有法律都有其局限性，沒有法律可以應用在所有的情況上，因此我們就要討論，在某些情況下，可否權宜地不守法律呢？

上文有關超速救人的例子，兩種不同的主義得出相同的結論，但是角度不同。意志主義是從立法者的角度來允許，而理智主義就從理智衡量情況的角度來理解。如果把處境改為橫過馬路，兩種主義的不同，就會突顯出來。

夜半時分，我們橫過有交通燈的馬路，往往會自行判斷來過馬路，不理會燈號。這樣做的理由是什麼呢？就是由於我們以理智去判斷，自己的行動已經足夠保障自己的生命，這就符合法例原來的意思。

但是，當我們以立法者的意志為主導，可能就會如日本人過馬路的情況。日本人在任何情況下，都會按照交通燈的指示來過馬路，這是一種優良的公民質素，不過他們有時真的不知權宜的。例如在2002年的世界杯，有不少賽事在日本的場地舉行，這些場地往往是處於遠離市區的地方，在賽事結束後，馬路上也不見得有什麼車經過，而整場觀眾有四萬人，一同離開，而在離開會場的路上，有交通燈，在交通燈兩旁有大量的警察，可是警察並不會指示人群直接過馬路，人群又真的按交通燈的指示來過馬路，結果每一次的交通燈，只有一百二百人可以過馬路。這種做法，很明顯不是採用理智的方法，只是依從既有的規則辦事。表面上很守法，實際並沒有思考法律的精神。

這兩種主張，各自有好處。在不同的環境中，可以有不同的選擇。況且，兩種主張，在教會內也有各自的支持者。不過，如果我們按聖經的教訓，耶穌基督對待法律的方法，近於聖多瑪斯，如守安息日的法規，立法者是經師等人，他們都已經釋法，但是耶穌還是要問他們，安息日要行善還是作惡，這就針對法例中的合理性，傾向德行的追求了。耶穌基督沒有守法律的條文，卻守了法例的精神。

我們生活上也離不開法律，所以我們如何演繹法律是很重要的。

理論上，理智主義給人較多的自由，因此不少現代倫理神學家也採用，而意志主義把解釋放在立法者，這就令人的限制大得多了。如人工節育的問題，當立法者，也就是教會當局表明不可以有任何豁免時，如果我們按照意志主義，即

使在自己的處境，這樣做帶來多大的痛苦，也是不可不守的。

所以，不少較開放的倫理神學家對意志主義有所顧忌。因為把權力完全放在立法者身上，是有其危機的。撇除教會的聖傳，在一般的情況下，我們較難相信，立法者的理智一定比我們超越，因此我們一定要跟隨他的原意，即使他的原意和我的理智相違背。故此，為權宜的角度來看，理智主義有較多權宜的地方，而意志主義則受較大的限制。

## 8. 摘要

- (1) 人為的法律應該是由自然道德律而來，故此人應當守法。在新舊約中都有經文提出要守人為法律。
- (2) 人為法律的定義，可以聖多瑪斯的一句話說明：「法律是由團體的負責人，為了謀求公共福利所頒佈合乎理智的措施。」這裡包今了四個重要的元素：立法人、公開頒佈、符合公共利益的及合乎理智。法律形式包括命令法、禁令法、許可法及處罰法。
- (3) 就性質而言，法律需要合乎道德，具正義性，屬可能做到，並且是實際應用以及明確。
- (4) 關於法律對人的約束，本應一致。但往往有權宜的做法，那麼我們如何決定約束可以解除呢？教會主要用兩個傳統：蘇亞萊的意志主義和聖多瑪斯的理智主義。意志主義重視團體的負責人和頒佈，認為在負責人同意下可以不守法律；至於理智主義，側重點變成公共利益和合乎理智。在特殊的情況下，人只要運用理智，判斷不守法律是更合乎公共的利益，就可以不守法律。

## 9. 參考資料

- (1) 吳智勳，〈從中國人的正統觀念看法律的解釋問題〉，  
《神學年刊》（1991-1992）第十三期，頁21-28。
- (2) 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》。台北：光啟  
出版社，1998，254條（法律）、256條（治理權）、  
413條（教會法典）。
- (4) 吳智勳，《基本倫理神學》。香港：思維出版社，  
2000，頁217-235（繁體版） / 頁231-250  
（簡體版）。



# 單元十

## 德行

### 1. 緒言

這是本學科最後的一個單元，也是一個較為特別的單元，作為整個學科的結束。如果我們修讀倫理神學，只止於紙上談兵，把有關倫理的問題作客觀的研究，卻永遠不付諸實行，就並非修讀倫理神學的正确態度。倫理不僅是種知識，更加是一種生活的指向和規範，而這個指向和規範，應當能把我們帶到真善美的本體，也就是天主那裡。

因此，在最後的一個單元，我們以「德行」作結，實在是很恰當的安排。無論我們研究多少關於倫理神學的課題，如果我們不能在自己的生活中實踐出來，成為一個有德行的人，那些學習都是落空的。故此，最後一個單元所以選擇「德行」這個課題，實在是希望讀者可以學以致用，把自

己所學到有關倫理神學的知識，化為實際行動，那麼，整個學習的過程就更加有意義。

## 2. 單元目標

讀者完成本單元後，應能：

- 簡述聖經中有關「德行」的理解；
- 說明德行的本質；
- 簡述四樞德。

## 3. 導論

傳統天主教倫理都會討論德行的部分，而往往放在基本倫理神學的最後一章。可能德行是介乎基本倫理與特殊倫理之間，可視作樞紐，從特殊德行引進特殊倫理。所謂特殊倫理，就是專門倫理，如醫療倫理、婚姻倫理等。但是也可能是由於過去不重視德行，所以才把這一部分，放在最後。這種編排，可能由於我們相信得救是源自天主的啟示，所以個人的善行，不太重要。

不過，到了當代的倫理神學，德行倫理似乎有再度復興的趨勢。這大概是因為人們漸漸不滿意只關乎行為對錯的討論，像德蘭修女這樣有德之人的善言善行，比滔滔不絕的討論怎樣去決定行為的對錯，更令人心悅誠服。福音中的法利塞人以守法律確保行為的正確性，但耶穌更關心行善與人的得救：「安息日是許行善呢？還是許作惡呢？是救命呢？還

是喪命呢？」（路6:9）倫理既然是人回應天主的召叫，重點更應在人的身上。

過去二十多年，神哲學界興起一股回歸德行倫理的熱潮，學者提議在義務論及功利主義之外，建立德行倫理為第三個選擇模式，德行倫理在天主教的倫理神學中常有一定的地位，這股回歸熱潮更使我們重新把德行倫理定位。《天主教教理》卷三倫理部分確定人的重要，整個第一部分，即傳統基本倫理部分，以「人的召叫」為標題，清楚表達出倫理是人對天主召叫的回應。第一部分的第一章，題目就是「人位格的尊嚴」，在這章裡，根據聖經的啟示，指出人是天主按其肖像所造，並蒙召享真福，人以其自由去回應，好能抵達幸福的境界。當人的回應已經成為一穩定的傾向，德行便會形成；當人拒絕回應天主的召叫，罪過便會產生。《天主教教理》獨具慧眼，把「德行」一題，不按傳統放在基本倫理的最末，反而放在「罪過」的前面；一方面順應德行倫理的熱潮，承認德行比行為對錯的規律更重要，另一方面也調整傳統對罪過的重視，讓人感受到積極地發展德行比消極地強調罪過，更適合梵二以來的動向。

雖然德行倫理成為近年來備受關注的學問，不過它仍然是在發展當中，我們在此根據《基本倫理神學》一書，列出德行倫理的五個基本特徵：

- （1）注意力放在行為者的人格上，重視行為本身；
- （2）實際倫理判斷來自信仰、經驗多於原則與規律；
- （3）透過道德心理學的研究，明白德行與惡行的發展性；

- (4) 德行帶領人走向人性實現的目標；
- (5) 注意文化對德行形成的重要。（238頁）

雖然如此，仍然有學者質疑德行倫理的可能。原因是德行倫理與個人的經驗與判斷有密不可分的關係。以下我們就從不同的方向，探討德行倫理的不同層面。

#### 4. 聖經與德行

聖經言有德之人，往往是用「義德」一詞，首個被稱為有義德的人，就是亞巴郎，被稱為義人，其餘還有的是若瑟。聖經用此詞來形容他們，指的是他們身上的德行。至於今天我們稱為「四樞德」的德行，在聖經中也有一次提及，就在〈智慧書〉中，不過也僅是提及，沒有作進一步的討論，當中的次序也與今天所列的有所不同。但是這四樞德，在天主教的德行倫理，是非常重要的，因為由奧利振到聖安博，以至聖奧思定及聖多瑪斯，也把這四樞德放進自己的神學。所以往後我們再細緻討論這四種德行。

至於新約的經卷，亦重視有德之人，其中路加特別喜歡用「義人」一詞，如指若翰洗者的父母都是義人。在新約中，義人是指那能按天主的誠命和禮規而行事，達到無可指摘的地步。當然，更深一層的意思，是如保祿所指的新生命，因為我們的得救就如重生一般，而重生就有一個新的身份，這個新身份應該有相對應的新行為來證明，所以德行的根源是新生命的來臨。為此，保祿在書信中雖然也有兩張德行的清單，但是更重要的是三個超性的德行，因為唯有超

性的德行，才可以真的改變整個人的生命，而三個超性德行中，最重要的，自然是愛德。

## 5. 德行的本質



思考：在你心中，有誰屬於「有德之士」？為何你認為他／她是有德之士？他／她有什麼事跡行徑，讓你對他／她有這麼高的評價？

我們以聖多瑪斯的定義作為討論德行本質的開始，原因是聖多瑪斯的《神學大全》卷二下篇主要是論四樞德，把德行極有系統地加以說明。如果我們把聖多瑪斯的定義拆分來看，可以分為四部分：

- (1) 德行是人內心的良好品質；
- (2) 藉著它，人過正直的生活；
- (3) 無人可以妄用它；
- (4) 天主藉它在我們內運作而不需要我們。

在這個定義中，（1）至（3）就是修成德行的定義，而加上最後一點，就可以把傾注的德行也包括在內了，因此，這可以說是關於德行的最基本的定義。

我們可以借用才能來比喻德行，因為才能與德行，有很多相似的地方。才能是需要時間來發展的，所以人人都有繪畫的潛能，並非每一個人都能成為畫家，潛能沒有機會，就不可能變成具體的才能。德行也一樣，是要不斷經驗和

練習，才會有成。習慣的善行就會成為德行，不斷做好的行為，就會產生一種慣性，這就成為德行。

不過，才能可以向善向惡，有人以自己的才能做壞事，如不斷練習射擊，是建立才能，若成為殺手，就變成惡事。但是德行是不可能向惡的，「人過正直的生活，無人可以妄用它」，就是指這一點了。我們重視德行，正由於它有不會向惡的特質，成為一個很好的標準。

德行的另一個特點，是需要不斷實踐，然後養成一種習慣，便會變成很自然的行為，是生活的一部分。故此它不僅是一個方向，也是一個能力。有些人有忍耐和包容的習慣，成了一種德行，當事人實踐時，可能不覺得有什麼特別的困難。所以培養一種德行，讓我們做到一件好事時，還像是自然而然的。

於是，也有人質疑，把做好事成為習慣，是否還算得上是出於自由意志？我們的理解是：一個人願意培養一種德行，本來就是基於自由的選擇，而他繼續維持下去，持之以恆，更加是要由自己的意志去驅使。如果他的行為完全由外力所脅迫，並不可能成為一種德行。舉例來說，如果一個囚犯可能在獄中循規蹈矩，但是出獄後就變回一個壞人，這就是由於他在獄中雖然守規矩，卻沒有從人內心開始培養自己的德行，於是只要外力一消，行為亦回復本來的樣子。因此，德行是由內心的動力驅使的，用中國傳統的字眼，是「向裡用力」的，而不是基於外在的迫力。

至於德行與基本抉擇的關係，由於德行必然的向善，所以養成德行後，我們很難不選擇天主，因為所有德行的根源，最後也是回到天主處。故此，如果我們已經有向善的德行，而我們又不選擇天主而選擇自我，是既不合理而又矛盾、是不可能的事。

總結這一份部，我們可以看到德行的幾個特點：

(1) 德行需要具體的行為去彰顯：人內在的能力是潛能，發揮於外可以成為德行，因此德行一定是在具體可見的行為中呈現。

(2) 德行需要不斷重複才慢慢形成：正如人的才能，需要經過不斷的磨練才可以成器。

(3) 德行需與其他善行配合才塑造一個有德之人：不同的德行是一個整體，並不分開，所以我們需要不同的善行配合，才能真真正正成為一個有德之人，人若只有一種德行而欠缺其他，還不算是個有德之人。好像一個商人在商務上非常有信用，當然是個優點；但如果他刻薄他的工人，在外花天酒地，損害智德、義德和節德，只靠信用並不使他成為有德之人。

(4) 真假德行是能分辨的，只有真德行帶領人選擇美善，走向美善，並歸向美善的根源——天主。

## 6. 超性德行與本性德行



思考：在你心目中，以下的德行是否有高低之分？  
如果有分別，你分別的標準是什麼？

節制    勇敢    仁慈    愛心    謙遜  
正直

這一節要討論的是超性德行和本性德行，我們首先弄清楚兩者的名稱，因為有不同的說法，都是描寫二者的特性。如超性和本性，即指前者的德行是超越我們人類的本性，而後者則是本性能達到的德行。也有修成和傾注的，修成是指本性德行，指憑人的努力可以修成，而傾注就是指超性德行；既然是超越我們的本性的德行，自然需要天主的傾注才可以獲得了。亦由於此，所以本性的德行又被稱為倫理德行，而超性德行已經是神學德行。

為什麼有一些德行，不是人可以憑自己的努力而達到呢？這是由於罪惡敗壞了人的本性，故此，除非人有來自天主恩寵的幫助，不然我們不可能達到德行的最高境界。此外，人性的德行總有其有限的目的與關係，難免是片面的，不完整的，需要來自天主的超性之德帶來整合的作用。超性之德有別於人性之德，因為它們使人與天主建立位際的關係，如信德使人相信天主；望德是對永生及救贖的期盼；愛德導引人走向唯一滿足人所有渴求的美善。這些超性之德，遠超過人力所能達到，是由天主「傾注」於人心中，純粹是天主的恩賜。



不過，超性之德與人性之德並不對立，不應只重視前者，唯靠恩寵而不努力修德；輕視修成之德使人無法與人文主義者或無信仰者交談，亦未能欣賞人性德行之美。倘若只講求人性德行，對超性德行作口是心非的承認，結果人的目光短視的停留塵世，未能舉心向上，與天主建立深厚的位際關係，未能領略稱天主為父，身為天主子女之美，可見一個完美有德之人，必然具備超性及人性的德行。人性的德行需要超性之德去奠定、激發與維持，超性之德在現實生活中亦需要人性德行去運作、落實及呈現。因此，無論是超性還是本性德行，其指向是一致的。

還有一點值得一提，我們今天言超性之德，指向的是信望愛三德，而以愛德最高，但是這個分類，並非是絕對的，其實這是保祿的看法，而歷來也受到大家的認同而已。如果我們按照聖經的內容，再歸納出另一種超性之德，也是可能的，雖然到今天也未有人這樣嘗試成功。

這三個德行中，信德是很特殊的基督徒德行，因為這是對耶穌基督的信仰，是天主特別賦予我們的，非基督徒很難有這樣的德行。雖然沒有信仰的人也可能擁有望德與愛德，但是其含意未必和我們的一致。

超性德行與本性德行的關係，並不可以截然劃分，純粹把超性的德行視為天主的恩賜，把本性德行視為自己的努力，這種二元對立的想法，對德行本身，並沒有幫助。如果強行把二者完全割裂的話，很容易就產生以下的後果：

(1) 人不重視自己修德；只顧超性之德，不理修成德行，主次太分明，若像法利塞人般修成德行，是沒用的。舉例來說，有些人在教會內很熱心事務，在家中卻什麼都不願做，或多或少都是這種心理造成。因為直接和天主有關的德行，即超性的德行，才被視為達到得救的目的，而其他的德行，如孝敬父母，可能就變成次要甚至不加理會。

(2) 產生對話的困難。因為我們只重視超性的德行，與一般人的修德立身，就沒有對話的可能。如果我們回顧歷史，看看利瑪竇能在中國成功傳教，是他能抓緊德行這一點，而他談的德行，是本性德行。他曾寫〈交友論〉一文，就獲得當時明朝的士人所讚賞，從而令他可以躋身於其中，再從事傳教的工作。

(3) 與以上兩點相反，就是對本性德行太重視，結果把超性德行架空，把注意力只放在修成德行，變相不重視信望愛三德。

總括來說，二者是分不開的。本性德行也要在恩寵的推動下，才可以修成，因此，沒有純粹人性的德行，因為人努力的成果，也是在天主恩寵下才可以成就。恩寵無論如何都要由天主而來，本性與超性德行，也是如此。

那麼，二者應當有什麼關係？我們可以由以下三點，看到二者的關係，應該如何處理：

(1) 原則上二者可以區分，但是在救贖的秩序中，兩者則不可分割。沒有本性德行不是來自超性的恩寵，同時，

超性的恩寵也是與本性德行緊緊相連。因此，二者沒有可能分開，特別在得救的問題上，我們決不可以說人單單由超性或本性德行而得救。不過，在一般的敘述中，由於習慣把德行二分，所以有時會指某些行為是好、某些行為是自己修煉而成等，但是從得救的層次而言，這種指述並不正確。

(2) 由於天主願意每一個人都得救，祂必然把行善的能力，放於人的本性之內，這也是我們能有本性德行的原因，故此本性德行不必強分於天主的恩寵以外，只是呈現天主不同形式的恩寵而已。

(3) 故此，我們從自我培養的角度來看，兩種德行也是需要的，並且應該互相補足，讓自己可以獲得足夠的恩寵。

## 7. 唯一的德行與四樞德



思考：不少人認為，愛德是最偉大的德行。你是否認同這看法呢？如果同意的話，你是否也認為，愛德是所有德行的基礎呢？

### 7.1 引論

對於不同的德行，不同的哲學家有不同的見解，各自都認為某一種德行，才是最重要的。從基督徒的角度來看，最重要的超性之德，莫過於愛德。不過聖多瑪斯的分類法，認定最重要的德行可分為兩個，基督徒的德行是愛德，而倫理德行最重要的是智德，這個說法，貫徹了聖多瑪斯的看法，也是很有參考價值的。

愛德所以重要，首先是源自聖經的教訓，特別是耶穌基督對門徒的教訓中指出，保祿又加以發揮，於是愛德的重要性就確立了。除此之外，從信仰本身來看，愛德也是同樣的重要，因為愛代表了人對天主的選擇，有愛的生命必然是走向天主的，所以愛德就是最重要的德行，也在於有愛的生命的基本抉擇，必然是走向天主的。

不過，我們以下要討論的，是屬於本性德行的其中四種，也就是教會傳統稱為四樞德的智、義、勇、節。德行的分類因應不同文化有不同的劃分，我們這個劃分只是按照教會的傳統，當中包含一份很深的智慧，不過並不一定要按此而分類。

## 7.2 智德

相信大家也知道，智德並不同聰明，故此聖多瑪斯稱智德為理智的德行。智德所以是倫理的一部分，主要是由於人在倫理上必須要作判斷，能否正確地選擇，倫理上是很重要的。因此，智德成為一種重要的德行，讓人能夠作出明智的判斷，是一種了不起的德行，能帶領人走向生命的終極意義，所以聖經也說我們要以自己的明智，找到生命的方向。聖女大德蘭曾經這樣說：如果現在有兩個神師，一個明智，一個富愛心，她會選擇明智那一位，因為她認為神師是給予人判斷的能力，指導別人的方向，必須有足夠的明智才可以。修道人往往很有愛心，這是一件好事，但是如果沒有基本的明智，可能會分辨不清在實際的情況中，究竟什麼才是天主要他做的事情。舉例來說，一個地區的主教，收到教友

一百萬元的捐贈，讓教會再可以發展，結果這位主教把一百萬分給每一個教友，這樣是出於愛心，但是卻不合乎捐贈者的意思，不能令到教會有所發展，甚至產生壞影響，所以明智是很重要的。

故此，聖多瑪斯提出八點，認為是修成明智的重點：

(1) 記憶力：這不是單純好的記性，而是能夠把過去學到的東西，累積起來。不能學到「前車可鑑」，就是不夠明智了。

(2) 領悟力：不僅能夠記得，還需要在當中有一種領悟力，明白問題的核心，或者是對問題的判斷有一份領悟，明白如何做才真的符合天主的旨意。

(3) 順服：人能夠開放自己，是做一個明智的人的重要一步。我們說明智不等同聰明，和這一點有很大的關係。因為聰明可以令一個人過於相信自己，而變得執著，甚至因此做出不智的決定，至於一個明智的人，他可以開放自己，不會固執於己見，而是能夠客觀地判斷及分析事理。

(4) 機敏性：要機警如同蛇，能夠當機立斷。所以明智不單純是思考上的東西，明智應該可以在生活上具體地呈現出來。

(5) 理智：這一點較接近我們一般所想的明智，即能運用理性，對事情進行客觀的判斷。

(6) 遠見：我們往往把注意力只放在此時此地，不懂

得用新思維，沒有遠見，只是短視，並沒有真的明智。四部福音，有不同的象徵物，而若望福音的代表是鷹，正正象徵若望福音的遠見，是一部由高處俯視大地的福音，正如福音的一開始「在起初，已有聖言」，已經顯示出它是一部獨具慧眼，視野超凡的福音。以今日的地球為例，即使很多人都知道環境保育的重要，可是要他們放棄正在享受的一切物質生活，是不可能的，這就是沒有明智的結果。

（7）慎思：對整個環境的了解，因為明智是針對現實的，所以我們不能只有原則，而未能對應於現實之中。這種具體應用，就需要慎思，以求能把理念落實。

（8）預防：能看到未來的可能性，就是明智了。這一點和遠見有關，不過更加偏重實際方面。遠見是看到真正的價值所在，預防是看到未來可能發生的事情，兩者可以說是相輔相成。

智德可以說是樞德中的樞德，因為沒有了智德，其他德行總是有所缺乏。故此中國人也喜歡智德，孔子說「智者不惑」，因為我明白事理，就不多疑慮。莊子說「大智閑閑」，指有真正智慧的人，有遠見而又能決斷，所以人生顯得很悠閒。

智德不等同聰明和知識，但是中國人的傳統中，「學」與明智卻有相當密切的關係。我們的知識有所增加，了解的事物愈多，看事情的能力就愈強。當然，我們要明白，這裡所指的「學」，是全面的，包括各方面的知識，甚至包括人與人的關係的知識，而我們在各方面都有足夠的知識，自然可以更明智了。

### 7.3 義德

關於義德，我們在此不會詳細說明，留待到社會倫理才會詳細說明。「給與每人他所應得的東西」，是聖多瑪斯對義德的定義，也是一個很重要的概念。義德在舊約中的地位更重要，因為在舊約中，天主公義的特質更明顯，所以在舊約中，對天主的描述，也多以法官的形象來描述，可見天主的公義。

義德可以分為不同的公義表現。

(1) 交換的公義：貨不對辦就是不公義，賣假貨是不公義的行為。

(2) 分配的公義：如何公平地分配資源予團體中的人，也是公義的問題。每個政府的財政都是有限的，如何把有限的資源作出公平的分配，是公義一個很重要的課題。如果一個政府，把較多的資源，投入軍事上，往往就是不公義的徵兆。因為軍備與人民的生活關係較遠，如果這樣的投放，對人民的教育、社會福利、醫療都一定有影響，就是不公義。有些國家徵稅很重，但是福利又很好，對人民的保障亦很完備，這是出於分配的公義。

(3) 法律公義：指人公義地對待社會，但往往要以法律來限制才可以成事。如交稅，做陪審員。人是有接受法律限制的公義，只要法律是合符公共的利益。

(4) 社會正義：過去對社會正義的討論較少，現在則視為一個很重要的課題。因為社會的發展愈加複雜，很多不公義的事情，不再是個人造成的，而是涉及社會的結構。今天關於社會公義的目光看得更遠，就是國與國之間的世界公義，富有國家是有責任幫助貧窮的國家。因為整個世界是一個共享的團體，如果我們從這個角度出發，就會明白，富有國家是有義務幫助貧窮國家的，這是分享，不是施捨。

(5) 懲罰的正義：我們大部分人都認同，破壞者應該受到懲罰。今天社會的爭議，往往是懲罰的輕重，這就涉及不同價值觀的問題。例如販毒就是一個很好的例子。販毒當然不是好事，但是究竟應該受什麼的懲罰呢？這就有不同的理解，這個問題在重視公共利益與重視個人權益的國家之間，往往會產生不少糾紛，不同的地區，對懲罰的正義的理解，可以非常不同。

在中國文化中，對義亦極其重視。《中庸》第十二章言：「義者，宜也，尊賢為大。」義是適宜的意思，即最恰當的意思。所以仁是出於愛心，義卻是出於公共的利益，我們在行動的內在需要是愛，外在的考慮卻是義。所以中國傳統以義與利相對，君子言義而小人重利，其實就代表選擇考慮整體利益與個人利益的分別。明白這個道理，我們也更容易明白，為什麼孟子言生命與義時，要捨生取義，因為捨去的生命是小我，保留的義卻是為千萬人謀福利。



## 7.4 勇德

勇德並不是指孔武有力那種勇力，而是一種具有道德勇氣的力量，在最關鍵的時刻，可以憑著這份道德勇氣，堅持自己的立場。我們說智德是最重要的，因為沒有智德，不可以作出最適合的判斷，但是能夠作出正確的判斷，未必可以把這個判斷貫徹實行，要做得得到，就需要一份勇德。所以勇德無關乎年紀大小，力氣大小，而是在於心志的堅定。例如歷代的殉道者，都顯出這份道德勇氣。

由於我們可以依靠天主，才可以一無所懼。但是要把自身的勇氣連結至天主處，必須要有一份很深的祈禱經驗，這正如耶穌基督在山園祈禱中，他既感到非常害怕，卻又願意依靠天父的指示，這是真正的勇德。勇德並不是無知無覺的意思，而是在各種外在的壓迫中，仍然能夠保持自己內心的堅持。

中國傳統雖然也認同勇德，但是對於勇德的條件限制較其他德行為多，因為勇德很容易被人誤解，祇看作蠻勁的表現，於是就變成了「匹夫之勇」。所以單純的勇，從來都不被肯定。孔子認為一個人敢赤手空拳地與猛虎搏鬥，或是徒手泅泳急流，都不是適合的行為，反而是面對事情時懂得恐懼，從而細心策劃的人，才是孔子所認同的人。由此可見，單憑藉個人一時之勇衝勁，無論是聖經還是孔子，都不認同這種勇敢，認為是沒有太大價值。

## 7.5 節德

節德就像勇德一樣，節德屬於感性的德行，它調節人的情欲。《天主教教理》說：「節德是倫理的德行，它調節感性樂趣的吸引，並使人在運用世物時，保持平衡。節德確保意志對本能的自主能力，使人的慾望維持在合乎正理的範圍之內。有節德的人調節情慾以善作為取向，並保持著一種健全的審慎態度。」（1809）

中國古人已認識到「食、色，性也」，也曉得在食與色上面有所節制。聖多瑪斯也從這兩方面講節德：嚴厲的齋戒，不算是節德，因為能傷身，使人無力追求更高的美善；暴飲暴食更是相反節德，使人追求口腹的快感，忘卻人整體的好處。他對性欲講得更多，那些順自然的性罪行違反節德與義德，因為它傷害了人倫和婚姻的關係。

可見節德與意志和理性有關，一方面節德受義德指導，好能達至公平的秩序，它也受智德所指引，使之向著人的美善終向；另一方面，節德使人有倫理自由，以意志作主，不受情欲支配。節德與自制不一樣，在賭桌上贏了很多錢立刻抽身離開，這只屬於自制；不受貪婪所誘惑，不會坐下來賭博，這才是節德。可見節德使人按智德指示趨向美善及其根源天主。保祿表明自己節制的目的是走近天主，與一般人為了物質目標而節制不同：「凡比武競賽的，在一切事上都有節制；他們只是為得到可朽壞的花冠，而我們卻是為得到不朽壞的花冠。所以我總是這樣跑，不是如同無定向的；我這樣打拳，不是如同打空氣的；我痛擊我身，使它為奴，免得我給別人報捷，自己反而落選。」（格前9:25-27）

節德不在於折磨自己，而在於抗拒誘惑。這為今天的都市人，就更加明顯，因為我們面對的往往都不是匱乏，而是過多的選擇，於是能否作出正確的選擇，拒絕及摒棄不應接受的東西，是相當重要的。能夠抗拒誘惑，代表人可以獲得真正的自由，不用受到外物的縛束。莊子最明白這個意思，所以他說人要「物物而不物於物」，指人可以使用物品，卻不要被物品所縛束。

## 8. 摘要

- (1) 德行倫理在以往並不受重視，一般是把德行倫理放在一般倫理之末，但是近代對德行倫理的重新重視，可能是由於人對抽象的倫理分析的反動，認為應重視以實踐為主的倫理學說。
- (2) 舊約聖經以「義人」為德行的典範，鮮有抽象地談德行。智慧書中提及四樞德的名稱，是整部聖經唯一的一次。新約既承接舊約義人的概念，對於德行的看法，往往是從整個生命的改變來看，即人既然接受了基督的新生命，自然有新的行為，這些行為應符合德行的要求。
- (3) 德行的本質，聖多瑪斯的定義最明確：「德行是人內心的良好品質。藉著它，人過正直的生活，無人可以妄用它，天主藉它在我們內運作而不需要我們。」德行是由人的潛能，經發展而成的，所以必須經過長時期的鍛鍊，而不能一蹴即至。
- (4) 德行可以分為超性德行和本性德行。超性德行指由天主所賜予人的德行，這不是由個人修鍊而來的，按聖經的說法，主要是指信、望、愛三種德行。本性德行則指以人自身努力而得來的德行。

- (5) 雖然有此劃分的方法，但是不要過於著力界定，因為二者在個人修養的層面，難以明確劃分。如果過於刻意要分清二者，往往造成對其中一種德行的過於重視或輕視。為從人修養來看，超性德行雖然來自天主，但也要人的回應；本性德行要靠自己的努力，同樣也要超性德行的滋養，二者不能截然界分。
- (6) 最重要的德行是什麼，歷代的哲學家有不同的看法，我們採用聖多瑪斯的看法，認為在所有德行中，最大的是愛德；在本性德行中，最重要的是智德。
- (7) 教會傳統有四樞德，即四種佔最重要位置的德行，成為其他德行的樞紐。其中最首要又是智德。智德可以從八個特點看出其特點，分別是記憶力、領悟力、順服、機敏性、理智、遠見、慎思及預防。能夠做到這八點才可以稱為智德。
- (8) 義德亦指公義和正義，運用到社會倫理上，這是極其重要的概念。義德最核心的概念，是每個人都獲得他該得到的東西。倫理神學上可以把義德分為：交換正義、分配正義、法律正義、社會正義及懲罰正義。
- (9) 勇德並不是指個人的勇力和勇武，而是指一種能堅持正義的道德勇氣。因此，真正有勇德的人，可以是身體孱弱的人，只要他有足夠的意志，堅持正確的看法。
- (10) 節德是指人可以面對誘惑而不為所動，而非指折磨自己的身體。從消極的方面來看，節德是使我們慾望不要越軌；從積極來看，節德讓我們保持意志的自主性，令我們獲得更大的自由。節德最重要的一點是恰當，即讓人的心靈與行為為都可以處於恰如其分的狀態，才是最重要的。

## 9. 參考資料

- (1) 吳智勳，〈德行倫理〉，《神思》第五十六期（2003），頁1-14。
- (2) 白禮達，《實踐倫理學》。香港：聖神修院神哲學院，2000，頁51-57。
- (3) 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》。台北：光啟出版社，1998，653條（德性）。
- (4) 吳智勳，《基本倫理神學》。香港：思維出版社，2000，頁237-256（繁體版） / 頁251-272（簡體版）。

延續「基本倫理神學」(一)的探討，在本書中，我們會進一步研習以下的課題：良心、罪過、自然律、德行。同時，也會探討倫理決定的過程，讓我們進一步反省自身的價值判斷，如何可以更趨向真、善、美。

天主教的倫理神學重視客觀規律與道德主體二者的調協，讓人在天主啟示的光照下，以自身的良心作取捨。我們一方面相信自身是聖神的宮殿，良心是天主在我心深處的發言，但是也不會輕忽外在的客觀世界所呈現的規律，這些自然道德律同樣有助我們認清天主的旨意。唯有辨清二者，並且完美地配合，才能有一個圓滿的倫理生活。

公教真理學會



9 789888 150687

售價:每冊HK\$70

306 6009 125