

神學論集

于斌



72

輔仁大學神學論集

第七二號

一九八七年夏

總目錄見

③〇

⑤〇

⑦〇

目錄

輔大神學院第十四屆神學研習會

一九八七年元月十九日至廿三日

今日倫理神學的一些問題

前言

第二天(一九八七年元月20日)一般性問題

- | | | |
|----------------------|-------|-----|
| 1 當今倫理神學的一些突出問題 | 詹德隆神父 | 一六一 |
| 2 基督信徒倫理的獨特性是什麼? | 金象達神父 | 一八一 |
| 3 基督徒規範、中國傳統規範與自然道德律 | 周克勤神父 | 二〇一 |

一五九

第二天（元月21日）聖經與倫理

4. 舊約倫理特質及其在基督徒倫理生活上的應用……………夏偉神父……………二三三
5. 耶穌基督——基督徒倫理道德的基礎……………谷寒松神父……………二四九
6. 由聖保祿看基督徒的倫理生活……………房志榮神父……………二六一

第三天（元月22日）倫理與社會生活

7. 近代公教神學與教會訓導論基本人權……………王敬弘譯……………二七三
8. 基督徒倫理的政治幅度……………王敬弘譯……………二八三
9. 經濟及倫理抒惑……………古尚潔神父……………二九五

第四天（元月23日）基督徒的倫理生活

10. 人的成熟、倫理成熟、信仰成熟……………徐錦堯神父……………三〇九
11. 如何促進基督徒的倫理教育……………徐錦堯神父……………三二〇
12. 面對具體倫理規範：相稱論和逐步論……………詹德隆神父……………三二七

資料室

- 寫博士論文與讀神學……………劉賽眉……………一八〇
聖言之美——為輔神選台二十週年作……………房志榮……………二六〇

前言

編輯室

本屆神學研習會的功臣首推本院倫理神學教授詹德隆神父。他在上學年最後一次院議會中決定舉辦八七年的神學研習會，並以倫理神學問題為主題後，即於同年六月二十八日擬定了十五個子題，供主講者選擇協調。經過又一次的討論，增加了「經濟與倫理」及「政治與倫理」兩個子題，終於使研習會的十二個子題定案，除上述增添的兩個外，其餘十個子題都是詹神父所擬定的。

下一步行動是物色邀請主講人。慨然應允在本屆研習會擔任講員的，除本院六位教授外，還有三位是遠道而來的。最快速、最乾脆的是台南碧岳神學院的周克勤神父。不但他的迅速反應給與組織研習會的人及時的鼓舞和支持，並且他親自打字油印的演講大綱，講完後交出的演講稿，都是一些大快人心的作法。現在捧讀他兩萬多字的演講全文，又有另一番感受。就是這一類的慎思明辨，發為演講，鑄為文章，才是穩紮穩打的教會本位化工夫！

另外兩位遠道而來的主講人是菲律賓的郎必諾（Lambino）神父，及香港的徐錦堯神父。他們兩位接受邀請前來本院演講，為本屆研習會增色不少。郎神父是馬尼拉勞羅拉神哲學院的倫理神學教授，也是主教及修會聯合會的諮議員。他對他祖國的近代史，特別是最後一年多的戲劇性的大變動，不但有深切的親身體驗，而且不斷在做信仰的解釋與神學的反省。由他來主講人權及倫理的政治幅度當然再恰當沒有。更可貴的是他講的英文精簡有力，沒有廢話，而王敬弘神父的逐段翻譯也準確清晰，聲聲入耳。因此雖然

沒有用雙倍的時間，內容還是相當豐富，讀者可在閱讀這兩篇演講稿時加以體會。郎神父演講的當天晚上還有一個多小時的問答時間，約有一半的問題是指向他的，他的穩健和風趣使這原本是學術性的座談成了一種享受，大家都感覺時間太短促。

香港公教中心的徐鏡堯神父也很爽快地答應了本院的邀請，來為本屆研習會作兩次演講。他的演講生動活潑，把他十多年的牧靈經驗，及不斷反省檢討如何把福音的訊息、用一般人所聽得懂的言詞說出來的種種努力給大家分享，引起全場聽眾的共鳴。不僅是講法，連他思考的方式，做學問的方法也顯然與一般的神學院教學有所不同；因此徐鐸在寄來他第一篇講稿時附言曰：「多謝你在會中為我作的一些補充。我們各有不同的經驗和背景，所以思想上也會有少許的差異，希望這種差異是一種啓發、互勉和補充……如果在會中各主講者或教授間能直接對話，互作回應，相信會更有趣，也更深入，未知尊意以為然否？」這為未來的研習會是一個值得參考的建議，雖然本屆研習會已有過三次的全體討論，及一次小組討論。

其他七篇演講都是本院教授負責準備而主講的，相信他們對神學論集的讀者都不陌生。雖然各人分頭準備自己的講詞，但結果都不約而同地說出了同樣的一些基本原則和理念，諸如自然道德律與啓示的關係，人的地位與基督的提昇，具體的規範與聖神的活力等，真像一個多角的稜鏡，由不同的角度發出不同顏色的光芒，但所發出的仍是同一道光芒：這說明了同一信仰的可貴，及天主啓示與人的理性所具有的前後一致性。

當今倫理神學的一些突出問題

詹德隆

近幾年來，倫理神學都在談論一些什麼問題呢？這是許多人常提出的問題，也許這也是吸引諸位來參加講習會的原因。我們的第一個講題就是要答覆這個問題。

講習會籌備之初，決定以倫理神學為主題，其目標即是希望參與者能夠正確地認識並了解目前整個倫理神學的方向。

當初擬題時，我們不考慮特別研討個別倫理問題，例如安樂死、或性倫理、或商業倫理；但我們也不願意只局限於一般性的理論和原則，因為這並不代表倫理神學的現況。因此，我們會在各個演講中多舉實例，其實，有些子題是相當具體的：如基本人權，政治，現代經濟倫理等。

我們的演講分為以下三部分：

一、當今倫理神學討論最多的問題。

二、當今倫理神學的面貌。同時指出講習會的每個講題在整個倫理神學中所扮演的角色，至於有些沒有專題發揮的問題，則將多加闡述。

三、說明倫理神學家和訓導權（教宗和主教們）在倫理問題上有什麼不同的責任和角色，以及兩者之間應如何合作。

當今倫理神學的一些突出問題

一 當今倫理神學所討論最多的問題

羅馬的宗座聖雅風學院 (Alfonseum) 是一個專門從事探討倫理神學的獨立研究所，它所出版的學術雜誌 *Studia Moralia* 每年列舉倫理神學方面各種語言的新著作。從書名可約略窺見哪些是比較熱門的倫理題材。讓我們先看一般性的問題，即基本倫理神學方面的問題。

論及基本倫理神學的新書約占百分之廿五，可以分成下列幾種：

聖經和倫理的關係。由於梵二大公會議要求倫理神學家多注意聖經，於是不少書籍專門研究聖經在倫理神學中的角色；另外有些書則研究如何使教友的倫理生活更受聖經的影響。

傳統的倫理神學很注重理性的反省及自然道德律，當代倫理神學繼續此傳統；但也非常注意信仰生活對基督徒倫理生活的影響。因此要問：信仰如何影響生活？是給我們更多的倫理規範嗎？抑或更崇高的規範呢？或者更豐富、更有力的動機呢？

信理神學和倫理神學的關係。信理神學就是系統神學，譬如基督論、教會論、聖三論等與倫理神學有什麼關係？過去的倫理神學好像很獨立，不受信理神學的影響，但現在的倫理神學却恢復聖多瑪斯的良好觀念，願意認清自己在信理神學體系中的角色。

具體倫理規範在倫理生活中的作用。我們應該完全服從這些具體的規範嗎？或者只是把它們當作良心判斷時的參考而已呢？這個問題很是複雜，也引起了一些新的論說，如相稱論和逐步論。

訓導權、倫理神學家及基督徒良心三者的關係。基督徒良心和倫理神學家的見解有何關係？訓導權對

教友的良心有怎樣的約束力？訓導權對神學家又有多少約束力？這也是時髦的問題。

此外，有些神學家更注意教友倫理生活的培養。他們注意心理學、教育學、社會學對道德生活的理解和貢獻，所以有很多新的著作專門探討如何作倫理判斷，以及如何培養成熟的良知。

最後，值得一提的還有倫理神學歷史。現在比從前更清楚知道倫理神學的歷史發展及一些倫理問題在歷史中的演變，例如我們已經相當了解和好聖事在歷史中的巨大變化，我們也明白「主日」問題的歷史；我們更了解教會歷代對性和婚姻倫理的看法。歷史含有豐富的教訓。

現在我們對個別倫理問題做一鳥瞰。這些年來，討論最多的是性倫理和婚姻倫理（12%）。生命倫理則越來越受重視（8%）：墮胎、節育、安樂死、死刑、體外受精（即試管嬰兒）、遺傳倫理。

尚有生態倫理（2.5%），這是論及保護環境，不浪費資源；人權問題（2.5%）；和好聖事及相關問題（5%），因此聖事正處於危機中；社會倫理，教會的社會思想一直在進展着，它探討的內涵與人權很有關係（9%）；倫理神學也比往昔更注意政治倫理（5%）和國際問題，特別是戰爭與和平（11%），也討論是否可以使用暴力來保護自己的權利或只能以非暴力抗議。

此外，商業倫理各種經濟制度的良莠，也成爲比較熱門的論題（2.5%）；自教宗若望保祿二世的工作通諭問世以來，工作與人的關係也爲衆人所關切（4%）。

最後，值得一提的是婦女地位（3%）和解放神學（7%）；這些問題與人權、政治及社會正義息息相關。

一一 當今倫理神學的面貌

第一，以人為重。在前面提到基本倫理和特殊倫理的各種問題時，現代倫理神學所顯示的特色，為首的是注重人，意思是研討問題的時候，常以人的尊嚴為倫理判斷的基礎①。

有關人的尊嚴方面最重要的文件是梵二的「教會在現代世界牧職憲章」(以下簡稱牧憲)。倫理神學家常常參考此憲章，並視之為梵二的「倫理文獻」。這文憲的中心思想就是人的尊嚴②。牧憲緒言說：

「我們的言論全部集中於人，集中於整個人，即人的靈魂、肉體、心情、良知、理智及意志」(3號)③。

現在我們要設法了解牧憲中「人」的概念。這裏所說的「人」與教會傳統哲學和神學中的「人」或「位格」極為不同。原因在於百年來，人的觀念改變很多。原本神學上的位格，重點在於指出一個「具有理性的個別體」④。但近百年來，對人的觀念豐富多了，這主要來自三方面的影響：心理學的發展和普及，社會主義輕視人格所帶來的壓力，因而迫使許多人深入反省，以確保人的尊嚴，以及人權運動的影響。

在心理學方面，普通不說「位格」(person)而說「人格」(personality)。雖然仍然包含個體的意思義(這個人不是另一個人)，但着重的是個人獨具的特點。人格有「基本人格」與「全部人格」之分⑤。心理學所講的人格很影響我們對「人」，「位格」的了解。

社會主義的蔓延也使人們設法認清個人與社會、國家的關係；在討論中逐漸分為兩個概念：個人(individual)和人格(person)。個人確是社會的一分子，他隸屬於社會、國家，如同部分屬於全體一

樣。但是人格（或位格）則不然；社會的存在是爲了服務人格。這是馬利丹（Maritain）和慕尼耶（Mounier）兩位法國天主教哲學家的貢獻。

至於人權，從第二次世界大戰以來，人權的討論有了轉變；肯定各種人權的基礎是每一個人原本享有的尊嚴。自此尊嚴衍生不同的人權，例如，就一國的公民而言，在政治方面，人享有充分的自由；在社會和經濟方面，人享有許多的權利，換句話說，國家應該積極地協助國民得到充足的經濟資源和社會福利，促進人格的發展。

上述心理學、社會主義壓力和人權運動三方面的影響，不僅使「人」的觀念起了變化，而且更形豐富。這就是梵二大公會議所講的「人」的內涵。因此教會訓導權也出現了新的「人」觀，這新觀念影響倫理問題的研究。

「人是什麼？」（牧憲12號）不再是傳統哲學的答覆。牧憲先說：「聖經告訴我們：人是『依照天主肖像』而受造的；人能認識並熱愛其造物主；天主規定人是大地及萬有的主人……」，然後，牧憲繼續說，人受召喚，透過良知（16號），能夠自由地答覆天主：「人唯有運用自由始能向善。……真的自由却是人爲天主肖像的傑出標誌。天主曾『賦給人自決的能力』，目的在使人自動尋求天主，並因自由而皈依天主，而抵達其幸福的圓滿境界。人性尊嚴要求人有意識的自由抉擇而行事，意即出於個人的衷心悅服而行事。人將自己由私慾的奴役中解放出來，並以自由選擇爲善的方式，追求其宗旨，同時，又辛勤而有效地運用適宜的手段，這樣的人才算擁有人性尊嚴」（17號）。

每一個人蒙受唯一無二的召喚；這是人格尊嚴的所在，也是梵二牧憲人格觀念的核心。人需要尋找、發現並實現天主的召喚，這是來自人性的要求。因此，肯定客觀的倫理標準時，必須考慮到這人格的核

心，誠如牧憲所說：「所以，對調和夫妻之愛及負責的傳生人類，其實際行動的道德性，並不僅以個人的誠意及其動機的评价為標準，而應以人性尊嚴及其行為的性質（原文的意思是：以人格及其行為的性質）為客觀的取決標準」（51號第3段）。

牧憲中的「人」不單具有傳統的「人性」，而且是「自由地答覆召喚」的獨特個體。

牧憲中的「人」也很注意人與團體的關係。人類是一個大「家庭」，它被召喚形成天主的家庭（牧憲40號）。人類歷史朝向一個目標；「基督是人類歷史的終向、歷史及文明所有的願望，皆集中在祂身上。祂是人類的中心……我們因基督之神而重生並集合在一起，朝向人類歷史的圓滿而邁進」（牧憲45號）。

所以人人屬於人類歷史，人的蒙受召喚是在具體的歷史中，與他人分不開；事實上人就是蒙召將自己交付給別人。

以上所描述的「人」的新概念，相當影響倫理神學。現在我們要從婚姻倫理，文化倫理和經濟倫理三方面舉例說明。

首先，性與婚姻倫理方面。婚約是出自兩個人的自由決定，這決定兼具外在的自由與心理的自由，代表全人的自我交付。新教會法非常注意婚約的心理幅度；婚約是否有效，也應仔細調查這方面的真相；婚前準備是爲了培養一個成熟的、能夠表達全人的終身許諾。性行為也該與全人有關。性行為倫理已經不能單憑生物學上自然現象的界說；必須先明瞭性行為與人格及人的召喚有什麼關係。譬如，一對夫妻是否應該生養子女，不能全靠生物學的現象和原理來決定，還應以客觀的召喚需要作爲決定的標準。

其次，在文化方面，爲了充分發展人格，人必須生活於文化中，個人與文化相互影響，相互交融。這會產生很多的倫理問題。

人需要有自己的文化，但也要對此文化具有批判的態度，重新創造文化。牧憲55號說：「在各社團及國家內，意識到自身是文化創造者的男女人士日形增多」。倫理規範會受文化的影響，因此人不能盲目地接受自己文化環境的倫理規範，而須加以分辨。同樣，教會的倫理規範亦可能受到某一個文化的影響，在傳揚時，必須先加以分辨、過濾。我們還可以問：教會的倫理規範，有哪些是超文化的？這也屬於分辨的問題。

最後，關於經濟生活，牧憲63號說：「人是整個社經生活的創造者、中心與宗旨。故人格的尊嚴、人的天職及整個社會的福利，在社經生活上亦應予以尊重並推崇」。因此整個社經生活應該是為了尊崇人的尊嚴。這裏有兩個重要的後果：第一，人不能只注意經濟生活，而必須整體地充實他全部的生活。第二，一個人的經濟生活不應該危害他人的尊嚴。這兩點影響經濟生活的意義很深。人生活不只為賺錢；人賺錢時，不能不考慮自己的經濟行為是否有助於尊崇別人的人格尊嚴。這些想法跟過去的財物倫理大不相同。

「所有權」的觀念也與往昔相異；所有權的基礎和限制就是人格尊嚴（參見牧憲71號）。

在舉例說明大公會議對「人」的新觀念如何影響倫理神學後，就可約略體會為什麼梵二剛一結束，大部分的倫理神學家發現：必須重寫倫理課本了！不論是婚姻倫理、文化生活、經濟生活、政治生活都受到衝擊。此外還有許多更基本的倫理問題也受到影響，如良心問題是其一。

人不能只是被動地採用所接受的倫理規範，因為倫理生活是天主教在人內心的召喚；我必須積極地參與人類歷史，實現我獨特的使命。具體的倫理規範和個人良心的關係，是現代倫理學的重要課題之一；必須有客觀的規範，但也必須有個人良心分辨的餘地；有人擔心規範不再受重視，失去約束力；有人擔心教會訓導權無法提出具體的道德要求；有人擔心個人良心不免會徇私。然而倫理規範應該是可以理解的；最後

倫理判斷應該是由個人良心來作。這個問題留待以後討論。

在強調人格尊嚴和天主對人的召喚時，牧憲很重視良心。良心是天主召喚人的重要媒介。如果天主通過個人良心向人說話，那麼聖經的啓示有什麼角色？如果凡善心人都能聽到並答覆天主的召喚，那麼是否還需基督的倫理呢？這也是一個新的倫理問題，而且是當代倫理學家頗為爭論的問題。

以上的資料說明了何以當今倫理神學很注意人的尊嚴，這實在是梵二大公會議和神學家共同的肯定。

第二，追求前後一致。過去倫理神學是一個整體，但是幾十年來，因為社會各方面迅速的變化，使倫理問題不僅增多，而且複雜。大公會議結束後，舊日的倫理課本大部分不能用了，還沒有人膽敢創造新倫理神學體系。不過大家仍盼望能夠重新建立一套比較有系統的倫理觀。

基督徒渴望主耶穌基督來統合其全部生活。信仰使我們肯定一些基本價值，並願意按照這些價值渡日常生活及解決個人和團體所面臨的問題。我們已在上一節指出「人格的價值」或「人的尊嚴」是大公會以後，人們公認的中心價值；這核心觀念影響當前的倫理課題。在許多倫理問題上，「人的尊嚴」是倫理判斷最後的基礎。此基礎有助於大公會議後的倫理神學趨向一致。不管討論什麼問題，最後的答案或解決方法應該是最重視人的尊嚴的方法。

關於追求前後一致，尚可提出另一個現象，這現象在美國最為明顯。美國神學家一直很注意倫理問題，也許是民族性使然。最近幾年，他們喜歡討論一些敏感問題，諸如墮胎、核子武器、安樂死、死刑、經濟問題等等。美國教會裏還有另一個現象，就是倫理學家與主教們常相對立，似乎有兩種訓導權：我們的和神學家的。可以說是從一九六八年教宗保祿六世在「人類生命」通諭中禁止人工節育後，驅使這現象白熱化。其實神學家和訓導權之間有些緊張是正常的，但不應該過於嚴重。倘若有分裂的現象，必然是

不健康的。最近美國主教和倫理神學家重新展開交談，而且共同努力，設法影響全國的倫理觀（包括教友、非教友和政府官員）。近幾年來，美國主教團的牧函（如有關和平與戰爭，經濟政策）頗具影響力。牧函的起草過程是相當長久而公開的，因此容易引起廣泛的討論與反省，間接也促成主教們和神學家更多交談的機會。

芝加哥教區的牧者伯納定（Bernardin）樞機（以下簡稱伯樞機），更是積極地參與倫理問題的交談。他主持和平牧函籌備委員會。三年來，他作過四次學術演講，很受重視。伯樞機不但喜歡談論神學問題，也提出他的新見解，引起神學家的積極反應。他的主要論點是追求倫理觀念前後的一致。伯樞機認為目前最熱門的倫理問題，很多是直接與生命有關的，例如墮胎、安樂死、核子武器、死刑。面對這些生命問題，我們的立場理應一致，但事實却不然。

人的生命是神聖的，個人和社會有責任加以保護。每一個人的生命極為尊貴，是無價的，毀滅一個生命是極嚴重的事⑥。

教會傳統中有一個思想主張：任何人不能奪取人的生命。現在有愈來愈多的基督徒接受這個看法，但這並不是教會普遍的觀點，也不是教會訓導權威的立場。教會的傳統思想是：我們常常假定不應該奪取生命，但是在一個有限而且深受罪惡影響的世界裏，某些特定的情況容許消滅生命。為此，倫理神學有「合法」的戰爭，「合理」的戰爭，以及「合乎正義」的戰爭。然而，三十年來，教會訓導和牧靈習慣有了顯著的轉變；現在比從前更願意保護生命，所容許的特例越來越少。比如合理的戰爭只能是自衛戰。不許發動攻擊戰，即使為奪回被侵略的權利也不許可攻戰敵國。另一個例子是死刑。雖然教會不否認國家有權使用死刑，但是很多主教，以及教宗保祿六世和若望保祿二世不贊成死刑；他們認為國家、社會可以採用更

合乎人道的的方法來定刑。

爲什麼需要更保護生命呢？因爲生命日益受到威脅，相對的，保護生命的能力愈形增強。這兩方面的強勢發展，主要的是受到科技進步的驅使。例如核子武器的發明與製造，對生命所構成的威脅，比傳統武器的摧毀力強無數倍。此外，醫學技術的突破性進展該是爲了更加保護生命和提高生命的品質，而不是爲製造結束生命的器具。怎樣善用新科技來嘉惠於生命呢？人的生命遇到威脅時，我們應持什麼態度呢？無論是戰爭、安樂死、死刑、遺傳、墮胎等等，凡與生命有關的倫理問題，應該找到一個前後一致的生命倫理作爲基礎，同時又尊重個別倫理情況中的生命。其實反核子武器與反墮胎是有關係的；反死刑與反安樂死也是有關係的；反墮胎與增進社會福利也是有關係的。當然每一種倫理問題有它的特性，值得作專門而深入的研究，以確定處理此問題的倫理規範。但是也需要一個連貫一致，而且合乎邏輯的生命倫理。

事實上，單是基本態度一致是不夠的。伯樞機認爲：連在比較具體的倫理規範方面，也可以使用同一個規範分析不同的問題。例如我們認爲不能故意結束無辜的生命，這個規範通常是應用在墮胎方面（當然也假定了胎兒是一個人）。這個原則也應該用在核子戰爭問題上，意即不許以核子武器攻擊老百姓（非軍人）的住所，因爲這是「故意消滅無辜的生命」，是不道德的攻擊行爲，所以誰也不該發出這樣的命令或服從這樣的命令，甚至可以說，如果一個國家的國防政策包括以核子武器攻擊敵國的都市，這戰略是不道德的；連在自衛的情況下也是不道德的（這是美國主教們的立場）。同一態度（肯定生命的價值）和同一倫理規範（不許故意消滅無辜的生命）導致兩個倫理問題的結論：不許墮胎，也不許以核子武器攻擊城市；爲了在道德上求得一致，就應該接受這兩個結論。實際上，我們知道有很多人反對墮胎，却贊成核子戰略；另有不少人反對核子武器，但不反對墮胎。

伯樞機在一九八三年底，有關倫理觀念一致的演講引起了廣泛的討論，也博得神學家的好評。一九八六年三月，在另一次學術演講中，他重提「前後一致生命倫理」的問題，願意趁機答覆一些疑問，澄清觀念。

首先，他提及生命倫理的基礎。生命倫理是天主教倫理很重要的一環。伯樞機說，天主教倫理神學是系統化的倫理，有一套原則作為基礎，並說明了個別原則的意義及原則之間的關係。⑦

其次，天主教倫理神學也是「類比性」的倫理，意思是說，我們發現不同的倫理問題可能有的共同點，在不同的倫理問題中，我們常面對一些共同的倫理要求。從類比的角度來使用系統方法，這種倫理神學在神學上的最基本價值肯定是人格尊嚴。人格尊嚴促使我們在各方面保護生命，無論是在社會倫理、醫學倫理或性倫理方面。伯樞機一如同梵二大公會議，以人格尊嚴為倫理神學的核心觀念。

在作具體的倫理分析時，伯樞機承認有些神學家的立場不同。例如伯樞機認為「不許直接結束無辜者的生命」，這是一個絕對的規範，沒有例外可言。論到戰爭倫理，絕對禁止殺害軍人以外的老百姓；如果拋棄這個規範，那麼我們的戰爭倫理就脆弱不堪。但是許多神學家認為，在具體倫理規範方面沒有絕對的規範，也就是說，總會有例外；在某些情況，結束無辜者的生命是可行的，是正確的倫理判斷，例如醫生無法同時保有胎兒與母親的生命時，必須直接結束胎兒的生命，以搶救母親，免得喪失兩個生命。

第三，整合於信仰中，同時保持跟世界的交談。梵二後的倫理神學有兩個不容易相配合的特點。梵二的文件也提到倫理神學，對倫理神學家作了一些指示：「應特別注意的是改進倫理神學，其學術性的解釋應受聖經更多的滋養，說明教友在基督內使命的崇高，以及他們在愛德內為世界的生命多結美菓的責任」（司鐸之培養法令，16號）。

昔日的倫理神學很像倫理哲學，而今日的倫理神學比較是神學，非常注意信仰與聖經對倫理生活的影響。不過，倫理神學仍繼續注意理性的因素。倫理問題常是很具體的，不能不跟其他的知識領域，如哲學、心理學、社會學等密切合作。

梵二以後的倫理神學的另一個特點是，很願意跟世界交談。教會肯定自己是為世界服務的，因此很關心教會以外的人。這種「僕人」的身分極影響現代的倫理神學。我們必須與俗世交談；我們的倫理思想應該是教外人可了解的，甚至可接受的。我們也必須跟非天主教友，非基督徒，沒有宗教信仰的人合作，建立正義、和平的社會。為此，我們的倫理思想該是他人可以了解的。如果我們希望更多的人信仰基督，那麼我們的倫理思想更該富於交談能力。

基督徒的倫理觀有沒有特殊點，是金象達神父主講的專題。這是近幾年來倫理神學界的熱門話題，也是難題，不易作答。在傳教區，教會是少數的一羣，因此這問題也顯得格外重要，況且中國文化向來重視道德生活。四百年來，天主教在中國傳福音，一直相當強調中國倫理和福音倫理的一致點。這是周克勤神父要詳細發揮的題材。

明天整天演講的重點是聖經倫理。這是梵二後倫理神學重點之一，但其中困難不少。舊約有很多倫理規範不僅彼此不太一致，而且與我們的標準距離甚遠。倫理神學家又常覺得自己不是聖經學家，很難正確地引用聖經資料（這是夏偉神父的講題）。在新約中，保祿宗徒很注意信友的倫理生活，提供了許多具體的指示；這些具體規範，有時候已不適用運用；另一方面，很多現代的倫理問題根本不是聖保祿所能想像得到的。但是如果我們仔細研讀保祿書信，不難發現保祿對基督徒身分的了解，而裨益我們在面對現代問題時，說出基督徒該有的氣質，這將是房志榮神父要暢談的題目。

基督徒生活的中心是基督，順理成章地其倫理生活的中心也應該是基督。可是基督怎樣成爲道德生活的中心呢？是他直接影響我們的道德生活嗎？這是在不久以前，倫理神學比較認真探討的問題，谷塞松神父要幫助我們開闢一條新途徑。

後天的演講將把重點轉移到教會與世界的交談。在傳統的倫理神學中，自然道德律是教會與世界交談的媒介。然而，自從一九四八年聯合國發表人權宣言以來，教會越來越體會到，人權是教會與現代世界的良好溝通基礎。聯合國和許多國際組織，以及大部分的國家政府和民間組織都肯定基本人權的重要性，原則上贊成，實際上也在努力維護、爭取人權。教會訓導當局很支持人權運動，也願提高人格尊嚴而跟各種團體積極合作。我們邀請馬尼拉羅耀拉神學院倫理神學教授郎必諾（Lambino）神父主講這個題目。另外，我們也注意到人生很重要的兩個領域：政治和經濟。基督徒如何面對政治與經濟生活？將分別由郎必諾神父和古尚潔神父主講。前者論政治幅度，因爲這是非律賓教會幾年來特別反省的問題；後者論經濟幅度，古神父與工商界勞資雙方有多年交往的經驗，可輕而易舉地介紹有關的倫理問題。

關於倫理神學與世界的交談，我願意再提出兩個思想，以說明「交談」的意思。

我們每個人都生活在一個文化當中，耳濡目染，深受其影響，我們也成了此文化人。爲此，基督徒如果要跟文化交談，就必須先認識自身的文化；如果希望信仰與文化整合，就得先讓信仰光照自身的文化。雖然我們身上有文化和信仰，但並不容易認識清楚它們，假使文化和信仰起了衝突，我們也不易發覺。這裏所謂文化是廣義的文化，不只是今日的文化，還包含淵遠流長的傳統文化，以及現代工業社會時尚的想法和生活態度等，完全包括在此文化概念裏。

這種活的文化所含有的價值觀通常是不清晰的，是隱含的，但却有無形的影響力。如果我們不願意在

不知不覺中受這些隱晦價值觀所支配，就必須先發現並認識它們，不然，我們的基督徒生活將陷於矛盾、分裂的狀況。比如現代社會對性的看法與態度，似乎很難跟我們的信仰理念相配合。為許多人，性行為早已不再限於婚姻生活，也不考慮兩人過去和未來的感情、友誼及愛情，而只以滿足眼前的相互需要為重。我們都處於這樣的文化環境中，無形中會受到不同程度的影響，導致接受、採取一些不合乎信仰的態度與行為。於是當我們以不正確的判斷進行某種行為時，並不自知，甚而自以為是，因為眾人都是這樣想的。美國每年有一百多萬宗離婚案件，其中至少三分之一是心理學家認為良好婚姻的，但因了社會普遍觀念的影響，這些美好的婚姻也因細故而拆散了。本來信仰應該幫助我們發現文化的偏差，而加以改善。

另一個例子是人對自身及對大自然干預的權利。我們與大自然常是對立的，我們設法操縱大自然以達到自己的目標，我們好像繼承了造物主的能力，但不願整體，不計後果。時至今日，此種「操縱」的人生觀已經使許多人不滿了，發現這個觀念有問題，不能不開始質疑。基督徒開始重新體會人不完全是大自然的主人；有時候自己應成為大自然的僕人，保護它，與它和諧共存，甚至將大自然視為生活的導師。

我們發現環境受到嚴重的污染，已開始傷害人的健康；我們也發現自然資源很有限，不能過度採用，更不能浪費。但事實是，已開發國家的消費額，比落後貧窮國家大二十五倍之多！美國人口僅為全世界的百分之七·五，但他們的消費額佔全世界的一半！這不僅是浪費，而且是不正義的。此外，我們逐漸發現人不能濫用自由，必須尊重其所處的環境，人的生活準則不能過於主觀，必須接受客觀的道德規範或自然道德律。

當我們發現當代文化的限度時，需要改變文化。為了影響文化，不能只顧及教會內的信友；該知道，基督徒只占社會的極少數，而很多時候，這一小撮人所受的影響並不來自信仰團體。因此近幾年來我們更

注意社會道德或公共道德，設法積極參與社會道德的建立。我們願意觀察和批判文化，重整和創造文化。梵二牧憲五十五號說：「在各社團及國家內，意識到自身是文化創造者的男女人士日形增多。」

一個密度高而且大眾傳播工具發達的社會如台灣，其社會制度非常影響個人的倫理生活。政府的立法和其他的政策多少反映着多數人的習慣而加以肯定，例如墮胎、安樂死……因此我們希望運用大眾傳播工具來影響一般人的生活習慣，也希望能影響政府的決策。我們也願意跟社會上與我們有相似目標的團體合作，為更有效地推動一些觀念。基於福音的訊息，我們要特別關心社會地位低下的人，如窮人、小孩、老人、精神病人及殘障者。我們只問耕耘，不問收穫。我們對社會能產生多大的影響，並不是最重要的問題，因為我們得承認，許多價值雖然正確，但並不為文化所重視。如果福音的價值觀已完全落實在我們身上，我們多少會成為具體文化的外方人，這是初期基督徒深刻的體驗，但是，日久天長，他們的價值觀影響了人類的歷史。

三 面對倫理權威：十項原則

介紹了當今倫理神學討論最多的問題，並描述了現代倫理神學的面貌之後，還有一個重要問題需要概要地介紹，即倫理神學家與訓導權的關係。多年來常發現神學家的思想跟訓導權（教宗和主教們）的思想有不一致的現象，甚至有相當大的出入。

神學家是否可以不贊成訓導權？公然反對嗎？教友會有怎樣的反應？去年美國天主教大學一位出名的倫理神學家柯倫（Curran）神父被羅馬教義信仰部禁止教授神學。這問題牽涉到天主教內應該如何進行倫

理研究？如何追求和探討道德真理？以下我們提出十項原則⑧。

1. 在教會內尋找真理

教會的訓導權源自基督，是爲了防備人性的軟弱。聖神臨在教會，聖神也特別影響教會的牧者。因此，在平時，即教宗不使用他不可錯誤的權柄時，我們應假定訓導當局所講的是對的。我們尊重主教和教宗的指正，接受它，贊成它。

是以我們假定教會官方的倫理教導是合乎真理的。在此說「我們假定」，並不是說絕對肯定。這是因爲有時候，有些因素會影響官方訓導的正確性；如果訓導當局不夠了解事實真相，不善加研究問題，受某些情結的影響，有政治目的等等，都會導致教會的訓導發生偏差。

2. 訓導權的範圍有其限度

訓導權是類比性的，意思是，它的權威跟所討論的問題有關。屬於信仰寶庫 (deposit of faith) 的問題，當然要求信仰的答覆；但是一般倫理問題不屬於信仰寶庫，所以也不必以信仰來相信它們是不能錯誤的訓導。

3. 神學的貢獻是必要的，但也是有限的

基督徒應該反省自己的信仰，神學家從事這反省工作，設法在自己的時空中重新表達信仰內容和在生活中應產生的果實；但是任何神學思想受神學家本人各種限度的影響。神學思想是否有助於教會的信仰和生活，並不是神學家可以定斷的，因爲他不能替教會全體講話，只有教宗和教宗與主教們一起行使職權時才可以定奪。

對教會團體來說，神學家是很重要的，但是神學家在於服務教會，而不是代表教會發言。因此我們自

然不應將他們視作與主教同等。

神學家的主張，特別是他們與教會訓導持反對立場時，容易被一般教友看作跟訓導當局的指示有同等價值或權威。這是錯誤的看法，這歸因於教友的信仰教育不足。

4. 神學工作應公開進行

神學反省的一個重要基礎是教友的信仰，神學的目標也是加深教友的信仰；神學反省也必須不斷的與教會廣泛的信仰互動，所以不能不公開進行。梵二牧憲表達類似的思想：「爲使他們克盡厥職，信友和神職人員應享有合法的自由來研究、思索，並在他們專長的問題上謙虛而勇敢地發言」（62號）

5. 神學有批判的責任。

神學工作之一是針對過去信仰道理的表達方法（包括倫理）作嚴格的檢討。我們的道理該是生活的，常是在進展中。一個生活的團體常需要一些反對的意見來刺激檢討。問題不在於有不贊成的意見，而在於如何積極地從中學習，善加利用，截長補短。

6. 接受神學公開的批判，並不等於接受兩種訓導權。

神學家和訓導當局必須有健康的合作，教會訓導才能達到高度的說服力及效力。張力與衝突是合作中必然的現象。如果神學家有越俎代庖之嫌，訓導當局理應糾正他們，但是不應否定神學的批判工作。如果訓導當局和神學家沒有溝通，則受害者是教友，他們可能因此而陷於是非混亂。

7. 不贊成的範圍也有其限度。

神學家在發表自己的觀點時，必須以教會的利益爲前提；假使有些思想或行爲本身是正確的，但發表的時機尚未成熟，爲了教會全體的好處，不宜公開表達。

8. 公開不贊成，應有合理的標準。

標準有三：第一，有重大的理由。第二，不造成惡表。第三，保持尊重。我們相信訓導當局身負重任，而尊重訓導權使我們會虛心自我檢討，同時謹記訓導權是代表全教會的智慧在講話。此外，提出批評的態度跟語氣應溫和而有禮。

9. 禁止不贊成的人發言，會有反效果。

比較可取的途徑是讓反對者清楚地說出他的見解。禁止神學家執教不一定有正面的效果。

10. 培育教友

使教友多了解教會的歷史，明白主教和神學家的角色不同，而天主教在歷史中的自我啓示是漸進的、間接的，並非立即直接地完全啓示出來。

講習會的壓軸題材就是教友的倫理教育。在講倫理教育以前，徐錦堯神父先要使我們體會倫理生活的成長應該跟人格的成長及信仰生活的成長並進。然後，才在最後一講中，提出具體倫理規範，這不僅是目目前很熱門的倫理神學問題，也是困擾許多教友的問題。

至此，我們已約略地勾畫出此屆講習會的輪廓，其中的精髓就讓每位主講者個別盡情地發揮吧！

附註

① 參閱 Carlo Bresciani, Personalismo e morale sessuale (Roma: Piemme, 1983), 25-31.

② 同上 31-37.

③ 以下參考 E. Chiavacci, "La nozione di persona nella 'Gaudium et Spes.'" Studia

Moralia 24 (1986): 93-114.

- ④ 參閱英漢信理神學詞彙(台北:光啓,民國七十五年),一九三。
- ⑤ 同上。
- ⑥ 參 Joseph Bernardin, "The Seamless Garment." Origins 13 (1983-84): 491-94. Also: "Pour une éthique de la vie cohérente." Documentation catholique, 15 avril 1984, 443-447.
- ⑦ Joseph Bernardin, "La recherche d'une éthique cohérente de la vie." Documentation catholique, 1 juin 1986, 569-572.
- ⑧ 參 Richard A. McCormick, "The Search for Truth in the Catholic Context " America, November 8, 1986, 276-281.

寫博士論文與讀神學

劉賽眉

我返北不覺已有一個月，這個月來相當忙碌，一方面固然要辦理許多開學的手續，另一方亦開始着手預備論文大綱，見指導教授、找資料、做 *fontaine* 的參考書目。經過一個月的工作之後，論文的初步大綱已通過，但這只是非常初步的 *general outline*。尤其第二及第三部份，一面做，一面修正及擴充，無論如何，做論文猶如建築，必需有初步圖則，也就是說必須搭起一個架子，架子雖空，但却是主要的骨幹和方向，初步搭架的工作，並不容易，我把一份大綱寄上給您，希望您和各位教授給我一些意見，並多提供給我這方向的資料，這個架構，我的教授頗為滿意，認為架構初步，已有方向，後來可以逐步修正，我認為初步大綱仍然是「瞎子摸象」，只是摸到個大概而已，無論如何，這是必經的階段，逐步繼續摸索，最主要是有方向。我會把重點放在「地方教會」上，其實整篇論文圍繞的只是幾個大問題，而其中只有一個焦點：即是「什麼是地方教會？有何構成和必需的因素？」所以，一開始便從歷史角度出發，由 *N.T.*，教父及教會訓導，尤其以 *L.G.* 為主，去發掘何謂地方教會；接着是進入 *Vol. II* 以後各地神學家（具有代表性的人物）對這個主題的看法（即是探索 *Vol. II* 以後，多元的發展；有人把地方教會與教區等同，有人把它與堂區等同，有人從文化角度去看，拉丁美洲更把地方教會與基督教

基督信法倫理的獨特性是什麼？

金象達

——在人文倫理視野下的探討

這個題目是近年來歐美天主教神學家頻繁熱烈討論的一個。他們所用的理證推敵和一些共識結論，為本位化神學的基礎提供了寶貴的反省資料。雖然我們這些新興教會人士的出發點和上述神學家所具有的很不同，甚至可說是對立而背馳。怎樣講呢？

歐美教會為何討論本題？

概括地說：「俗世化」合理的闡究使人肯定「俗世」（世物）本身內在自有的善及價值；這價值來自天主的創造，而創造是在基督內、藉祂、為祂而發生的（哥一，16）。「俗世、萬有」已是「基督的」（Christic），雖然有些仍不是「基督信徒的」（Christian）^①。

由這樣的世物觀推行出的學術研究的方法，必然重視事物本身的意義、性能的傾向以及完成傾向時所獲致的目的等等。進一步講，如果世物發生問題，首先該做的，是從世物本身尋求解答。相反，由上而來的、外在的、非本行「權威性」的指示，都應該放在後面：指時間、邏輯程序前後之「後」。

為承接中古世紀文化結構的歐洲教會——由信仰角度來看，美洲教會也包括在內——這樣「俗世化」

基督信徒倫理的獨特性是什麼？

的看法是具震撼性的挑激。在中古世紀，宗教包括一切，解釋一切。拉內 (K. Rahner) 說：爲歐洲人，世界史與教會史劃分不清，教會以自己的存在觀點解釋一切事物，沒有給予世界史一個它自身的意義和價值②。

另一方面，看似與「俗世化」觀點對峙的，是「基督爲萬有之主」的信仰啓示：基督救恩滲透一切，提攝一切；「天土地上的萬有總歸於基督元首」（弗一10），而教會是「在一切內充滿一切者的圓滿」（弗一23）。具體來說，成爲基督信徒的政治家、藝術家、科學家……一定該與非基督信徒的同事有所不同。否則「誰若在基督內，他就是一個新受造物，舊的已成過去，看，都成了新的」（格後五17），那個「新」在哪裏？活於基督的人的道德生活，與沒有得到信德恩賜的人所有的，二者之間當然更該存在着差異。問題就在這「差異」是甚麼？

這樣看來，爲歐美教會人士，出發點是：世物本來沒有獨立自有的意義價值，一切都是基督信徒的 (Christian)。現在世物脫離了「泛宗教化」的視野，尋求自己的形象，肯定「自主」(autonomy)。神學家問：基督信仰的「認同」(identity) 在哪裏？有沒有一些因素及存有，其本身就是基督信仰獨有的 (specificity)，在其他世物中找不到的 (exclusiveness)？③世物儘可肯定自有的善，但是要參與永恆的圓滿 (pleroma)，「進入天主子女的光榮自由」（羅八21），無可或缺的條件是接受只有基督信仰能給予的善、意義、價值。那麼，甚麼是這只有基督信仰能給予的善、意義、價值呢？更具體地問：基督信徒的倫理生活中，甚麼是人性、一切人文體系中都可具有、體驗出的因素？甚麼是純信仰恩賜加給人性的，人性自身自力絕無可能獲得的因素？

穿上基督就必須「脫去」固有人文價值嗎？

「觀乎人文，以化成天下」（周易賁卦象辭）。這句話是「文化」一詞的來源，也說出中華思想體系中的「人本」色彩。在正統儒家的視野之下，世物常是具有其本身自有的善、意義與價值的；不需要「外力」、不依於宗教來肯定自身的存有認同。但是也不對「超越的大有」封閉。羅光總主教說：「中國古代哲學在易經和書經裏，以『人』為中心；人代表萬有，連結天和地。人的價值在於心靈的生活；這種心靈的生活，綜合天地萬物的意義和價值」④。

涵泳在這樣的文化氛圍中的中華子孫，一旦蒙獲信仰的大恩，皈依基督，可是却遇到自幼生活思辨於「宗教化一切」、「神化一切」的意識形態中的西方教士。這位教士對基督信徒社會之外的人文價值有甚麼態度呢？看看他們對沒領洗的人如何稱呼就可知道。

不太遠的過去，外教人被視為「反基督信徒的」（anti-Christian），被看做是魔鬼的奴隸，一定要下地獄。所以，傳教就是「救靈魂」。——這樣的想法，確實也打動了許多傳教士的熱火，冒着種種困難危險，到「新世界」去傳播「福音」。不幸的是，這「福音」多次是他們腦中想出的「混血兒」：有信仰啓示，但也雜添了西方社會習慣風俗。過了一段時間，外教人逐漸有了越來越「友善」的名稱：「非基督信徒」（non-Christian），「在基督信徒之外的」（extra-Ch.），「準基督信徒」（pre-Ch.），「無名基督信徒」（anonymous Ch.）等。⑤

另一方面，更重要的是：信了基督的外教人自己對祖傳的文化財富抱着怎樣的態度？皈依基督的外教

人，尤其是知識份子，其重要的使命是孕育出另一個「混血兒」：接受「純信仰」賜予的，「降孕」於固有的文化價值體系內，神性與人性結合成一「位」，天人合一的完美實現。

因此，為生活於「人本位」文化氛圍中的基督信徒，出發點是：世物本來就有獨立自有的意義價值；而且「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道」（中庸，十三章），「道」的蒞臨，不該否定世物、人文之善。這樣說來，甚麼是「道」獨特的、「外源」加給世物和人文的、超越人文而人文靠己力無法獲致的意義與價值？更具體地講，基督信徒的倫理生活，不應抹殺良知、「率性」、祖國賢哲的道德共識以及善良的風俗習慣等等培養致成「君子」的作用因素——這些是與本國善良外教人共有的。可是另一方面，基督信徒的倫理生活一定具有外教人缺少的、「純屬恩寵的」新成份。它們是甚麼？

基督徒倫理不就是聖經倫理嗎？

講到基督徒倫理，自然的聯想是：那就是指聖經倫理，至少是新約所記載的種種倫理教訓。姑且不談分袂的基督教兄弟姊妹的「維聖經主義」——事實上，他們的幾位當代大神學家都強調「理性分辨」在倫理方面是不可或缺的（見下）。在天主教人士的著作中，尤其是我國教會對「神學本位化」有很大心火的學人的文章中，多次讀到孔孟倫理與新約倫理比較論列的陳述。這樣的比較寫到結論，總覺着不太對勁兒？怎樣講呢？

寫這樣文章的人是信基督的中華子孫。既信基督，那麼來自新約的倫理教訓當然要比本性倫理更卓越。但另一方面，或者客觀地論量：儒家的倫理，尤其是修身養性的闡述，看着比新約論相同題目所講的

更詳盡、更高明；或者主觀地感受：中國人承認自己文化中最完善的一部份：倫理道德學說，比不上別人有的，即使是聖經上所講的，承認這點，尤其該向非信徒同胞肯定這點，誠然不大甘心。此外，如此比較儒家與聖經有關倫理的訓誡，實在隱含着一個假定：新約上講的倫理教訓是信仰的對象，是信基督必然、全然要接受的，是耶穌基督「吩咐我們的一切，必該遵守的」（瑪廿八20）。再進一步探討，很多領洗入教的同胞，特別是道德修養頗深的新教友，不知不覺地認為基督就是一位偉大的聖賢、最偉大的聖賢，祂一生的目的，以及教誨訓道就是領導人作好人——一切宗教都是教人作好人的。這樣的教友常是戰戰兢兢地修德行，常在懺悔聖事不斷地責備自己的不成全，看來「和基督一起『已經』復活、而且一起坐在天上」（參閱弗二6）那種得救的喜樂可能還沒來到他們身上。

「辨別」什麼是善事，什麼是成全的事（羅十二：2）

聖經中講的倫理教訓是信基督的人必然、全然要接受的嗎？先看個例子。瑪竇福音第五章——許多人稱為基督徒倫理大憲章的第一部份——記載：1.「不可向弟兄發怒」（22節）。2.不可內心犯姦淫（28節）。3.不可休妻（32節）。4.「不可發誓」（34, 37節）。5.不可抵抗惡人（39節）。愛仇（44節）。依照天主教的傳承，2、3的例子，應按字面去解釋。其他四個例子，被看成理想、看為成全；不按字面進行多次沒有犯罪，甚至教會有時命人發誓。為什麼同一章聖經，同樣的語氣，有此分別？甚麼是分別的徵證？答案是靠理智。⑥

再講一個例子。瑪谷福音（十一）禁止離婚的口氣是絕對的，沒說有例外。格林多前書七章十節，聖基督使徒倫理的獨特性是什麼？

保祿提到主的命令不可離婚。但是十二節以下，聖保祿自己承認不是主說：如有信仰失落更大的「惡」可能發生，就可接受較輕的「惡」，即離婚。——教會悠久傳承的解釋，即所謂「保祿特權」。

基督教分袂兄弟姊妹常常強調「維聖經」倫理，說天主教倫理是自然律倫理。Karl Barth曾努力建立完備的基督信徒倫理規範，而唯一的證論根源是聖經，全以耶穌基督為準則。可是最後他承認至少在政治、法律問題方面，基督信徒也被「召請使用理智」⑦。Rudolf Bultmann說：「真正的基督信徒的宣道，在倫理方面是沒有特殊要求（special demands）的」⑧。Oscar Cullmann指出，羅馬書十二章二節：「以新的心神改變自己，藉以辨別什麼是天主的旨意，什麼是善、成全」可說是基督信徒倫理的精粹⑨。「新的心神」是基礎，是動機，勸勉人去孝愛天父。但是在具體的情況中如何表現這愛心呢？怎樣去孝愛天父呢？答案是：「辨別」（*dokimazein*），用理性。如同十二章一節的例子：保持身心聖潔，是「合理的」、「依照理性的」（*logikos*）敬禮。

這裏無意討論如何把聖經中的倫理規範應用到今天的具體環境中，這是相當困難的問題⑩。只是指出，聖經倫理並不排除人文、理性、自然律的倫理。換言之，聖經倫理中，許多許多文句內涵都可由理性認知，並不是基督信徒倫理獨特有的。這些文句內涵大都是命令口氣的，說出具體善惡的——不只說：該愛人，也說出：愛人就該施捨、仁慈、不判斷、寬恕等等——倫理規範。這些規範並不來自「純」信仰恩寵，並不「純」屬神的，並不是信仰的對象；如果發現這些聖經中的倫理規範不如孔子孟子講得好，就平安地說它們差勁兒，不必有「對不起信仰」的內疚，也許更好是不浪費精力筆墨在這些規範上作比較、作「本位化」的努力。倫理神學「本位化」應該抓住基督信徒倫理的獨特性、人文倫理根本不可能具有的、純「恩寵」的，而把這些設法用中華子孫能夠懂的、容易了解的方式表現出來。一個例子：「基督復

活」一定是純「恩寵」的，也是基督徒倫理的基礎、動機^①。宣講基督復活時，別多講「空墳墓」、
多默使徒之「不信」等等，而該強調這奧跡使中華文化的理想「天人合一」實現，沒有基督復活，「天人合
一」是根本無法完成的空想、挫折。

現在要問：聖經倫理中的純「恩寵」的、基督徒倫理獨特有的、中華子孫信基督的應該絕對感恩地
接受的、而同時仍保有祖宗傳下來的人文倫理珍貴產業的是什麼呢？在這個大題目上，歐美教會神學家研
討的結果，為我們中華子孫真是極有價值的貢獻。^②

「倫理」詞義的複雜重沓

歐美神學家討論基督徒倫理的獨特性時，發現所以有如此衆多的意見主張之原因是：「倫理」、「
獨特性」二詞在學者心目中有不同的了解。

首先，「獨特性」(specificity)是指唯獨我才有，而別的體系或主體不能有；即含有「排他性」
(exclusiveness)。而「特殊性」(distinctiveness)是指與一般不相同。是一個特徵，一個標誌，
但並不表示別人絕不能有^③。這個辨別是很重要的，它提醒我們，本題的研討是以信仰啓示為起點與基礎
的：神來到人間，賜給人什麼在「創造」中，人沒有得到的，甚至人沒有權利得到的？我們不是在純「學
術」層次上比較不同的道德體系與賢哲訓誨。「我信了，所以我說」(格後四13)。道成人身，給每個
人、每個民族文化帶來極珍貴的恩賜，這是我們所要探究的。至於基督徒倫理「特殊」有的，而人文倫
理也多少具有的，就不必多費精力去比較分析吧！

基督徒倫理的獨特性是什麼？

「倫理」一詞含義很多。一般在倫理神學中，重點是放在行爲（德）及規律（道）兩大部分之上。而行爲主體——人的研究（人學）是放在信理神學中。爲神學的講授，這樣分開是有理由的。但是會給人印象：倫理神學不是「神」學，是自然律倫理。Ph. Delhaye 就在這個「印象」上，來責斥梵二大公會議前的倫理神學課本（大都是耶穌會士的著作）^⑭。但是 B. Schüller 指出，上述印象是在那些課本中討論「規律」時生出的，而同樣的課本含有濃縮的倫理基礎簡介：人的最終目的，恩寵，新法律，三超德等等。在這些簡介中，清楚地強調基督徒倫理的獨特性^⑮。海霖的「基督之律」誠然是加強了倫理神學的「神」的色彩，即聖經的啓示。可是，到了「特殊倫理」討論具體倫理規律時，他也依照傳統課本的分目方法，即照十誡來分目，而每一條目，也多是理性（自然律）的分析。很多很多的當代倫理問題（如試管嬰兒），在聖經時代根本不存在，又如何能在聖經中找到陳述「最詳類別」的道德性質的答案呢？

倫理行爲發自「主體」，道德規律也由「主體」來衡量，因此今天「基本倫理神學」專著，又把重點放在主體。海霖的「基督之律」在介紹倫理神學歷史（第一編）之後，立即講「倫理價值的主體——神學對人的看法」（第二編）。一些「基本倫理神學」課本，特別強調主體的心理機構以及道德培育。在「信理」及「倫理」不分別講述的時代，也是把重點放在倫理的主體之上。聖多瑪斯「神學集成」第二集，上，引言中就說：研討了天主（第一集）之後，第二集要探索祂的肖像——人。而在第一集，第二題引言中，把全集的三大部分說出：「一、論天主。二、論有靈物對天主的歸向。三、論基督：人歸向天主的道路。」——下面要詳述基督徒倫理之獨特又獨特處，就是在「主體」的內在變化。

主體有「良知良能」（*syntheresis*），推動人必然地「趨善避惡」。但是在具體情況中，此行爲是善是惡呢？「良心」（*syneidesis, conscience*）要作判斷。它根據後天學習的「規範、法則」作判

斷。在規範法則方面，良心即使犯了錯（例如想某些東西本身是不潔的，羅十四14），仍該照良心的判斷行事，「不出於信心做的，就是罪」（羅十四23）。

依照上述的描述，倫理一詞有三種含義：一、主體，包括良知、良心、自由意志、道德體驗以及其他心理因素。二、行為：人的實際倫理行為和操行。三、規範法則：指一套倫理原則（如雙果律、愛德的次序、「協助罪惡」……）、假定和個案判斷；人有意地用這一套東西去決定自己的道德行為。倫理學作為一種科學就在於此。⑬

「人除非由水和聖神而生，不能進入天主的國」（若三·5）

天主教內近乎一致的主張：基督信徒倫理之獨特性在於「主體」及「行為」。基督之救世工程最主要的效果就是在「主體」這方面：因聖子藉聖神而再生，成為天父的子女。信友與非信友最大的分別也在此。當然由這個「再生、新生」的主體所作的「具體道德行為」的性質、內涵、效果（永生）也是基督信徒獨特有的。

歐美神學家多年討論本題之結論，大概地就可說在上一段的文字內陳明了。本文的重點不在詳細介紹對本題的學術研討「正、反、合」的內容及它們的理證（這方面已有吳智勳神父的中文著作，見附註12）。為生活於「人本位」文化氛圍中的中華基督信徒，尤其是講神學的，更有思考價值的，該是根據歐美神學家在本題目上有的共識，作一番「本位化神學」的檢討吧！因此，下面更是注重「外在權威」：誰說了什麼；而少發揮「內在權威」：有什麼理由證明他說的對。

基督信徒倫理的獨特性是什麼？

首先看看對本文題目作家的意見如何。吳智勳神父說：「大部份的天主教倫理學家都主張無所謂基督徒倫理的特殊物質內容。……物質或實際的層面，是指倫理生活上各種特殊的價值、行爲、規律。在這個層面上，沒有所謂基督徒倫理的特殊內容」①⑦。McCorrick說：「人文倫理與基督徒倫理在物質內容方面相同。這是當代差不多每位學者的主張」①⑧。一九八六年他指出這樣的主張是數世紀來天主教的傳統意見。①⑨

其次論到基督徒倫理的獨特性是什麼？學者所用的名詞及他們特別注重的「獨特性」的描述是相當差異且複雜的。不過仔細分析他們的著作之後，可以看出大家共同主張：基督徒倫理是在宗教信仰的客觀本體的提昇之中，方有存在的事實與內涵。換言之，基督帶給人類的精髓是「救恩」，是「恩寵」，是使人獲得天主的「神」，而不是講授更高的倫理規範，助人成爲「更好的人」。吳神父說：「耶穌的來臨主要並非爲教倫理，只把祂看成一個道學家便犯了基本上的錯誤。……基督徒的倫理，是一個接觸到天主恩寵的人的倫理」②⑩。Luths說：「最應避免的是把基督的事工『倫理化』，認爲祂主要地是來講授輔助人的道德。……把人改變爲天主的子女才是基督事工的首要目的。」一九八六年他寫道：「聖經尤其是新約的整個傾向，不是貢獻自己首要地爲輔助重整人間的世界，而是幫助人得到救恩、悔改、及個人（內心）的善，因爲天主的國已蒞臨人世。」②⑪

基督徒倫理最獨特的，人文倫理靠己力絕無可能具有的，是倫理主體的內在改變：新生命、新身分、新行爲效果、新人生最終目的之獲致。可能羅馬書五章說得最好：

「由於信，基督使我們得以活在天主的恩寵裏，因此我們欣喜快樂地盼望着分享天主的榮耀！……這盼望不會使我們失望，因爲天主藉着他所賜給我們的聖神，把他的愛澆灌在我們心

裏。」(二、五節。現代中文譯本)

本文題目所說的「基督信徒」就是獲得天主恩寵、蒙賜聖神的人。而「非基督信徒」是指缺少這樣恩賜的人。因此，是不是「基督信徒」，更是內在的，超越了可見的、制度的教會。「教會憲章」第十六節承認「非因自己的過失，而不知道基督的福音及其教會的人，却誠心尋求天主，……他們是可以得到永生的。」本文只願強調：真正的基督信徒與真正的非基督信徒的倫理方面最大的差別在於有無聖神的恩賜。

聖多瑪斯說：「新約之律最首要的，其整個德能都集於它的，就是聖神的恩寵，它藉着對基督的信德而賜予的」(神學集成，第二集上，一〇六題，第一講)。在一〇八題他問：「新法是不是該命令或禁制一些外在行爲？」回答說：新法首要是聖神恩寵。一些外在行爲可因之獲得或增加此恩寵(聖事)，新法對之有命令。另一些外在行爲必要地與恩寵相聯，如發信德等等，新約也有命令或禁制。其他與內在恩寵無必要相關者，新法並無規定。

談到新舊約中許多倫理誡命時，聖多瑪斯用了一句意味深長的話：「自身就歸屬善德本性的 (*de se pertinet ad rationem virtutis*)」聖經方對之有誡命(一〇八題第二講)。例如該承行主旨，該愛。Fuchs指出這些都是基本態度(見前註21)。但是具體的規範：這個或那個是主旨、是愛人的行爲，聖經中除了理性能辨別的之外，就不再加新的規範。這是聖多瑪斯肯定的(同上)。F. Suarez 的詮釋更清楚地說明這一點：

「在新法、恩寵之律中，基督未曾添加任何倫理實證規範。……在舊約之律中，除了自然律所命之外，並無其他倫理規範。新法是自由之律，更不宜添加倫理規範。」②

但是，新約中不是該信天主聖三——舊約中沒有明顯啓示的道理嗎？基督不是也說祂給了「新」的愛

基督信徒倫理的獨特性是什麼？

德誠命嗎？Suarez 先是按照聖多瑪斯思想的脈絡，分辨善德本身（態度），及善德所指向的具體對象，表現善德的具體方式（倫理規範）。前者是聖經中一再提訓我們的。換言之，回到我們的本題，基督信徒倫理之獨特性，除了倫理主體之內在變化外，就是這種「態度」、「動機」、「助力」……它們幫助我們更「容易地、確切地、無訛地」（梵二，天主啓示的教義憲章，6）體行倫理規範，而這些具體規範不是基督信徒倫理獨特有的，它們基於自然律，而用理智去「辨別」出的。

Suarez 說，「信」真神所說的一切，是信的善德本性，基於自然律。基督啓示了天主聖三奧蹟，只是增添「信」的對象；而「信」的本身仍是自然律的誠命。同樣，所謂新的愛的誠命，指新動機、新表率；而「愛」的善德本身基於自然律^{②3}。吳智勳神父指出：「愛仇」的理想也是理智能夠認知的，因為有人提「以德報怨」來詢問孔子的意見^{②4}。

天主教倫理神學傳統也都是遵循聖多瑪斯、Suarez 的分辨方式，明白肯定基督信徒倫理的獨特性不在具體的倫理規範。舉兩個例子：

「一切新法的倫理誠命也是自然律的誠命，基督並沒有給自然律加上任何別的確實證的倫理誠命；只是堅定它，加上更大的約束力。」（Hirth）^{②5}

「基督未曾增添任何新的類別的倫理誠命，除了一切人依自然律應遵守者。」（Genicot）^{②6}

「若有持異議者，吾將應之曰，吾人無此習慣。」（格前十一：16）

McCormick 在一九八六年說：「過去二十年對本題的討論並不是探問是不是有基督信徒倫理，或者

是不是有基督信徒倫理規範？當然有啦！問題的焦點在於具體行為規範；這些，依照天主教傳統多世紀來的主張，人的理性也可認知^②。誰都可看出新舊約中含有許多具體倫理規範。仔細分析之下，便可辨別出絕大多數是當時的善良風俗習慣。換言之，信仰賜給人新的生命、態度、動機；如何在外面顯示出這純屬恩賜的新生命、態度、動機呢？照當時當地人性所辨別出來的「善」的規範。D. Mieth 尊重人文倫理規範稱之「自主」(autonomy)，而基督信徒的信仰給予實行這些規範的力量，稱為「義行」(orthopraxy)，二者的聯合構成基督信徒的倫理。^③

聖保祿指出信友與非信友在許多事上有相同的倫理規範，信友應遵守之，以獲得非信友之尊重。「在主前，在人前，關心善名」(格後八21)。「在猶太人前，在外邦人前，在教會前，都不可使人失足犯罪」(格前十三2)。「要立志安分守己，受非教徒之尊敬」(得前四12)。

聖保祿的書信多半是前一大部講信仰的啓示、福音的真諦；到了後一小部分提出倫理教訓。厄弗所書四章一節說出行動要與「寵召」相稱(前三章是講此寵召)，之後說出具體指導。羅馬書前十一章是「信理」，十二章起講「倫理」。哥羅森書前兩章指出偉大的喜訊：信友已復活、已升天，第三章起講教訓。該注意的是：這些具體教訓是當時人文倫理。關於這點再沒有比聖保祿對「奴隸」(如，哥三22)及對「婦女地位」的訓誨更明顯的了。聖保祿在講「婦女地位」時，自己承認最後的理由是當時的風俗習慣(格前十一16)。——更不必講舊約中許多許多早已過時的、相反現代文明的倫理教訓了。今天難道有人還主張可以養奴隸六年，把奴隸的耳朵用錐子刺洞為記嗎(申十五12、17)？

以上說的並不否認啓示對理智的光照作用以及教會訓導權的倫理訓誨的權威。K. Rahner 指出一切人都在「超性的存有」(supernatural existential)氛圍之內，一切人性都受「寵召」，只有因恩賜

而回答寵召的信友，是生活在 EKKLESIA 內，是在「特權的場合」之內②。基督信徒「能夠容易地、確切地和無訛地認識原本爲人類的理智所能通達的天主事理」（啟示憲章，6）。因此教會訓導權能夠「以自己的權威昭示和確證由人性本身流溢的倫理秩序的原則。」（梵二「信仰自由宣言」，14）

肯定基督信徒倫理的獨特處在它的「性」，而不在它的「相」，一方面闡揚出天主恩賜的卓越超然，而另一方面不僅不消滅，相反却尊重、加深了「本性」、「創造」、「人文」——昔日看成與「超性」、「救贖」、「基督信徒的」相對立的——具有的善與價值。如此，使非基督信徒看出基督信徒所揭櫫的倫理規範「都是基於人性的，別人也能分享、也能認知的。只有這樣，彼此和諧方有可能」（吳智勳神父語，③）。也只有如此，基督信徒的倫理目標方能在「俗世化的競賽場中」保有優越地位。（Fuchs 語，④）

「不再是奴隸，而是兒子、繼承人」（迦四：7）——結語

天國像一名家主，在衆多僕婢中，揀選了一些人爲義子義女；一定的日子到來，他們可以與家主的親生的獨子共同繼承極其豐盛的財產。條件是：這些被揀選的僕婢，在他們現有的僕婢職務上繼續努力工作。——這條件完全出自家主慷慨無量的意願，職務本身與家產的繼承沒有絲毫的內在關聯。

爲生活於「人本位」文化氛圍中的基督信徒，「新生命」（遠超過法律身分）不要求他放棄祖傳的人文價值體系；他們蒙受的「純屬恩寵的」信仰的新成分，並不在具體的倫理規範（「君子」的外表描繪）——聖經中含有的具體倫理規範，也不是「純恩寵的」，而是希伯來、希臘、羅馬的「君子描繪」——由

僕婢成爲義子女，並不改變僕婢職務完成的外在標準，照當時當地人心目中的標準即可，雖然不是絕對理想的：舊約的聖祖可以多妻，新約的聖徒可以保持「大男人主義」及「蓄奴」；而且，同一新約的聖徒，有的割損，有的不割損。

「教會本位化」尤其是「倫理神學本位化」，重點在把「純恩寵的」、基督信徒倫理的獨特處，用本地文化的思想範疇予以闡揚，「傳福音該是找出人心已有的對『福音』的傾向、指出『福音』正是這傾向的完成」(K. Rahner, ②)。

把聖經的倫理規範與中華文化的倫理規範作比較，而差不多完全不講基督信徒倫理的獨特處：倫理主體的內在本體的提昇變化，這樣的本位化，使人覺得像是「回到那病弱貧乏的蒙學裏去」(迦四9)；也許更悲哀的，是在頸項上放上自己祖先不能負的軛還不夠(宗十五10)還要加上「洋祖先」所背的軛。這樣的教會又怎能作基督復活的見證(宗一22；四33)呢？

此外，我們已進到「世界文化」的時代了，許多新的倫理問題，在聖經中沒有具體的答案，在中華固有文化中也沒有。如何在今天辨認什麼「僕婢職務」符合家主的旨意，那就應該與非「義子義女」的僕婢一同研討尋求。正因爲我們確知基督信徒倫理的獨特處不在具體的生活規範層次，那麼我們可以完全放心地進入世界、參與「俗化」、建立交談，告訴人文主義的信徒，接受基督信仰，絕不會抹殺「人之爲人」(humanum)。

「除非在天主聖言降生成人的奧蹟內，人的奧蹟是無從解釋的。……新的亞當：基督……向人類完美地顯示出人之爲物。」(教會在現代世界憲章22)

基督信徒倫理的獨特性是甚麼？

附註

- ① Thomas E. Clarke, S.J., "The World Is Already Christian," America May 29, 1965, 800-803. 引張春申：「俗化的意義，「輔大神學論集」，⑭，一九七二年冬，頁五五一—五六一。引句在頁五六〇。
- ② Cf. Karl Rahner, "Theological Reflections on the Problem of Secularisation," Theology of Renewal. I. Renewal of Religious Thought, ed. L. K. Shook (New York, 1968), p.167, quoted by Nicholas Lash, "Faith and the Secular," The Month, Dec.1973, 403-08, at 405.
- ③ 一九六九年法語倫理神學學者會議（在 Dreux）。主題即是 "L'Éthique chrétienne à la recherche de son identité", confer Supplément 1970, quoted in Richard A. McCormick, S.J., Notes on Moral Theology, 1965 Through 1980, (Lanham: University Press of America 1981) 296. 下簡稱 McCormick.
- ④ 羅光：「儒家生命哲學的形上和神學意義」，輔仁大學出版社，一九八〇年。頁一一。
- ⑤ Aloysius Pieris, S.J., "The Church, the Kingdom and the Other Religions," Dialogue, No.22 (October 1970)3-7, quoted in Asandas Balchand, S.J., The Salvific Value of Non-Christian Religions According to Asian Christian Theologians Writing in Asian-Published Theological Journals, 1965-1970 (Manila: East Asian Pastoral Institute 1973) 50-51.
- ⑥ 吳智勳，「聖經與倫理神學的關係，「神學年刊」（香港），8，一九八四，頁十七—卅一。見頁二〇。
- ⑦ Quoted in Bruno Schüller, S.J., "The Debate on the Specific Character of a Christian

Ethics: Some Remarks," Readings in Moral Theology No. 2: The Distinctiveness of Christian Ethics, ed. Charles E. Curran and Richard A. McCormick, S.J., (New York: Paulist Press 1980) 207-233, at 219. 下簡稱CM.

⑧ Ibid., 218.

⑨ Quoted in Enrico Chiavacci, "The Grounding for the Moral Norm in Contemporary Theological Reflection," CM, 270-304, at 294.

⑩ 參閱：詹德隆，倫理神學與聖經，「基本倫理神學」，台北，光啓出版社，一九八六，頁三六～五五；E. Hamel，聖經和倫理神學的發展報告，同書，附錄一，頁二三四～二四七。

⑪ F.X. Durrwell, C.S.S.R., "The Church's Life in the Risen Christ," in his book, The Resurrection: A Biblical Study (New York: Sheed and Ward 1960) 202-249. At 242 we read "With Christ's resurrection a new race of men was born, ... and with it a totally new morality."

⑫ 本題目內容主要參考資料來自吳智勳，基督徒倫理的特徵，「神學年刊」（香港），9，一九八二，頁卅八～五三。此外，並蒙吳神父惠賜其神學碩士論文，題目是 The Specificity of Christian Ethics: An Analysis and Appraisal of Charles E. Curran's Position (Rome: P.U.G. 1981, Moderator: Josef Fuchs)。非常感激。下面引「神學年刊」之文章時，簡稱「吳」。

⑬ 「吳」，頁四六～四七。

⑭ Ph. Delhaye, "Questioning the Specificity of Christian Morality," in CM, 234-269,

基督信徒倫理的獨特性是什麼？

at 240-41.

⑮ Bruno Schüller, art.cit.(nt.7) 220.

⑯ 「吳」, 頁四五。

⑰ 「吳」, 頁四二。

⑱ McCormick (nt.3)299.

⑲ "Notes on Moral Theology:1985," Theological Studies 47(1986)69-88, at 78.

⑳ 吳, 文章(見註6)頁二五。

㉑ Theologia Moralis Generalis I (Romae:P.U.G. 1963) 21; "Christian Morality: Biblical Orientation and Human Evaluation," Gregorianum 67,4(1986)745-763, at 748.

㉒ Franciscus Suarez, De Legibus, Liber X: De lege nova divina, d"caput II: De materia legis novae, "Opera Omnia VI (Parisii: Vivès 1856) 555.

㉓ Ibid., 557-558.

㉔ 吳智勳, 自然律倫理探究, 「神學年刊」, 7, 一九八三, 頁二一~三六。見頁三一。

㉕ F.Hürch-P.M.Abellán, De Principiis, de virtutibus et praeceptis (Romae:P.U.G. 1948)42-43.

㉖ E.Gentcot, Institutiones theologiae moralis (Bruxellis: Ed. Universelle 1951), p.74.

㉗ Art.cit., (nt.19) 78.

- ⑧ Dietmar Mieth, "Autonomy of Ethics -- Neutrality of the Gospel?" Concilium, May 1982, 32-39, at 37.
- ⑨ James F. Bresnahan, "Rahner's Christian Ethics," America, October 31, 1970, 351-354, at 353.
- ⑩ 「泉」, 頁五〇。
- ⑪ Josef Fuchs, Christian Ethics in a Secular Arena (Georgetown Univ. Press 1984)
Reviewed by Arthur J. Dyck, America April 6, 1985, 289-291. Cf Fuchs' other work, Personal Responsibility and Christian Morality (Georgetown Univ. Press 1983)
- ⑫ "What Is Evangelization?" in his book, Christian at the Crossroads, (London:Burns and Oates 1975) 40-41.

上接一八〇頁

等同……)。最後，我自己來一個批判和綜合，再經過反省之後，把幾個問題挑出來，應用到中國地方教會的問題上去。這就是我的初步構思，教授到目前為止，很同意我的方向，但有許多細節及內容、方法等尙待討論及進一步工作。

我現在同時在修三種語文：德文、法文和 Advanced Greek（聖經希臘文），這是工具，不可或缺，而且最近我在圖書館的地庫內找到了許多（未出版）的 *var II* 文件——都是神學家們在大公會議中的文章及演講，（*unpublished documents*）十分珍貴，讀這些 *unpublished doc.*，可更清楚大公會議文件的背景及受某些主流神學家的思想所影響。（這些文件大部份是用這些神學家的本地語寫成——法文、德文居多）

第三部份有關中國的資料，我已在 Berkeley 時做了些工夫，資料不少，我在 Berkeley 的 STM 論文是寫中國教會的，資料應當不成問題，只要稍為 *update* 一下。我今年相當忙。不過，很喜歡做研究工作，雖然辛苦，但亦樂在其中，只是做研究工作要很集中精神，心力耗費得很，恐怕論文完成之時，我已「滿頭皆白」，不過這也是智慧的象徵呀！

我發現讀神學時的基礎很重要，上課只是背誦筆記和應付考試真的不夠，必須多看參考書，自己反省、注意方法；具有創新及獨立思考、批判的能力十分重要，

基督徒規範、中國傳統規範與自然道德律

周克勤

本屆神學研習會的主題是：今日倫理神學的一些問題。這篇演講所討論的則是：基督徒規範、中國傳統規範與自然道德律。一方面着重的是「今日」；另一方面的中心思想則是「自然道德律」。許多人或許會因此而感到奇怪，因為在近代以及當代的倫理學著作裏，自然道德律往往被形容為古老的、靜止的或死寂的。有人或許問說：在探討千變萬化的今日倫理問題時，怎能還會提到這早已過時的自然道德律？實際上，自然道德律固然古老，但並不過時，因為它是萬古常新的。我們可以這樣說：自然道德律一方面是千古萬古不變，一方面却又富於千變萬化；它既含有「常」，又含有「變」。我把這篇演講分為兩部分：第一部分——也是主要的部分，根據共同肯定天理或自然道德律的中國傳統儒家倫理與天主教倫理，簡單介紹自然道德律的內容，使大家對它能有一概括的認識，並澄清可能存在的某些誤解。第二部分則在上述共同基礎上進一步指出天主教倫理異於儒家倫理的地方，以及前者所能給予後者的提昇。

第一部分：自然道德律淺釋

一物之理、律，能是指組織方面的或活動方面的。在道德領域內談理、律，所偏重的自然是活動的一面。無靈大自然界的事物，亦各有其活動的理或律；其有規律的活動，或是基於力的衝擊，或是接受本能的指使，沒有理性的知或思慮，也沒有意志或主宰心的扶擇。人為理性動物，兼有靈、肉或大體小體。他一

方面有相似無靈大自然的活動和活動之理——如生理之理；一方面也有理性或大體方面的活動和活動之理——如論理之理及倫理之理。涉及人行爲是非善惡的倫理之理，稱爲道德律或規範。作爲規範，消極地講，是一種「坊（防）」，防患於未然或「禁於將然之前」（大戴禮記禮察篇），使人不致有所逾越而陷於不義或惡；積極地講，則是一種「導」，導人循規蹈矩而致力於義或善。

道德律如果是人自所制定的，稱爲人爲道德律（*lex humana, human law*）；如是天賦的、人性所固有的或與人之生俱來的，儒家多稱之爲天命、天道、天理；西方倫理學家則稱之爲自然道德律或自然律（*lex naturalis moralis, natural law*），意謂這道德律屬於人生而就有之自然之資，構成人性的一部分，爲全體人類所共有。——自然道德律偶爾也稱爲自然法，雖然嚴格說來，二者並不完全相同。職是之故，自然道德律常被形容爲：普遍的——中外之人所共有，永恆的或永久不變的——古、今、將來之人所共有，及絕對的——它的命、禁要求絕對的服從，不容有任何例外。道德人生千變萬化，因人因時因地而異，怎能會有這種始終如一的道德律作爲規範？爲了答覆這個問題，除了上述「人性」觀點外，還必須從「人生」的角度去探討、分析自然道德律。因爲自然道德律是整體的，兼有不可分的常、靜與變、動兩面。

壹、整體的自然道德律

西哲西塞羅說：「法律是一位啞法官，法官是一種會說話的法律。」①自然道德律無疑含有一些天賦的基本規律，但由於這些規律寫在人心裏，或如多瑪斯所說，位於人理性的天然法庭裏②，自然道德律實際是會說話的活法律或法官，而不是啞然無聲的死條文。換言之，自然道德律即是「自然之能」，亦即是使人心靈能知義行義的自然之能。儒家稱這自然之能爲「良知良能」。「孟子曰：人之所不學而能者，其

良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。」（孟子盡心上）「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」（孟子告子上）所以這天賦的或自然的理或律，除指客觀的理、律之外，還兼指主觀的或主體心的良知良能，相當於中西倫理學家所說的德端或天然之德。兼從主、客兩方面去探討天理或自然道德律，才能逐步明瞭它的全幅意義。

「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」詩大雅蒸民的這些話，可說是中國傳統天理及率性理論的根本。孔孟都曾稱讚此詩，孟子更進一步在這詩上建立他的性善之說。「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也……」。詩曰：天生蒸民，……。孔子曰：爲此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。……心之所同然者，何也？謂理也，義也。……故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（孟子告子上）朱子解釋此詩說：「言天生衆民，有是物必有是則。蓋……君臣父子夫婦長幼朋友，無非物也；而莫不有法焉，如……君臣有義父子有親之類是也。是乃民所執之常性，故其情無不好此美德者。……昔孔子讀詩至此而贊之曰：爲此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。而孟子引之，以證性善之說，其旨深矣，讀者其致思焉。」（詩集傳卷十八）客觀的則或理，與知、好此理的主體之心，合爲一個整體，不容有任何偏廢。在這共同基礎上，中庸一書與後儒的理學派，比較偏重於客觀之性、理的解說；而孟子與後儒的心學派，則比較強調理與心的關係。但所謂「心、性、理，一也」，則是他們共有的基本信念。

中庸開宗明義就說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」朱子註說：「命猶令也，性卽理也。……於是人物之生，因各得其所賦之理以爲健順五常之德，所謂性也。」（中庸章句）「性卽理也。

在心喚作性，在事喚作理。」（朱子語類卷五性理二）「性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。」（同上）「性是實理，仁義禮智皆具。」（同上）「天理在人心，亘古亘今，無有始終，天理即是良知。」（王陽明傳習錄下）「良知者，孟子所謂是非之心，人皆有之者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能。是故謂之良知。是乃天命之性。」（王陽明大學問）「天命之謂性，命即是性。率性之謂道，性即是道。……道即是良知。」（王陽明傳習錄下）「心之體，性也。性即理也。……吾心之良知，即所謂天理也。……是合心與理而為一者也。」（王陽明傳習錄中）綜合起來說，儒家的天理概指內具天理、並且知此天理、好此天理之心，亦即天理良心。唯有空談天理而忘却良心，使天理與良心分離，才會誤認天理是死寂的或一成不變的。

天主教聖經告訴我們：天主「照自己的肖像造了人」（創一27），「賜給他們理智、唇舌、眼目、耳朵和能思想的心，使他們充滿知識與理解力。……使他們能分別善惡。」（德十七5—6）「上主在起初就造了人，並賦給他自決的能力；又給他定了法律和誠命。假使你願意，就能遵守祂的誠命；成爲一個忠信的人，完全在於你自願。」（德十五14—16）爲天主所造的人，自始即爲一道德主體，具備能分辨、選擇善惡的心和決定行爲善惡的法律。舊約中所說的法律，多指「梅瑟法律」，即天主藉梅瑟向以色列民族所頒佈的法律。其中屬於倫理方面的，是以民當守的道德規範，以「十誡」爲其總綱。十誡所代表的道德律，原爲人類所固有，並非始於梅瑟時代。天主向梅瑟頒發十誡，從倫理方面來看，只是在重申舊命，使人返其本心，按照其固有的道德律行事。正因如此，天主教神學家自第二世紀開始採用「自然道德律」一詞起，即認爲自然道德律與十誡的內容大致相同，十誡所命於人的，就是天主起初造人時置於人人心內的法律。例如依肋奈（Irenaeus, 130-202）說：「天主先用祂自始即刻於人內的自然命令，這是說，先

用十誡來勸諭他們（以色列民族）。」③德都良（Tertullianus, 160-222）稱天主教在造人之初即賦與人的自然道德律為普遍的法律，又說，在這法律裏，「我們認出為天主所制定及以後藉梅瑟所頒布的命令，那就是，你當全心、全靈愛你的主天主，你當愛人如己，毋殺人，毋行邪淫，毋偷盜，毋妄證，孝敬父母，毋貪他人財物。」④多瑪斯明確指出，十誡彰顯自然道德律的命令，屬於每人都有其自然理性（良知）⑤。奧斯定曾以媲美孟子「求其放心」的「返其本心」，來解釋十誡的頒發：「既然在我們的心靈上有造物主親手銘寫的真理，……人不可不知，在梅瑟法律以前就已有此真理。……然而為了使人無可推諉，人所棄而不讀的內心真理，又為天主重寫於石板之上。這並非因為他們沒有銘寫於心的真理，只是因為他們不願閱讀。映入眼簾的真理，促使他們去閱讀原在良心中的真理。……由於人醉心於外物，遠離自己，始有明文法律（十誡）的頒布；不是因此法律沒有寫於人心，而是因你逃避你的本心。……為此，對那些捨棄本心法律的人，明文法律所呼籲的，無非是：叛逆者，返歸你的本心吧！」⑥

在新約內，保祿宗徒明言人自己對自己就是法律，或人的心性就是人的法律。「凡是在（梅瑟）法律之外犯了罪的人，也必要在法律之外喪亡。凡在（梅瑟）法律之內犯了罪的人，也必要按照法律受審判。因為在天主前，並不是聽法律的算為義人，而是實行法律的纔被稱為義人。沒有法律的外邦人，如果順着本性去行（梅瑟）法律上的事，他們雖然沒有（梅瑟）法律，但自己對自己就是法律。如此證明了法律的精華已刻在他們的心上了，他們的良心也為此作證，因為他們的思想有時在控告，有時在辯護。」（羅二 12-15）自第二世紀起，教父們就用當時希臘化哲學中的自然道德律和自然理性（良知），來解釋保祿宗徒的這段話——這是他們神學本位化的嘗試，一次十分成功的嘗試。「無疑地，所謂沒有法律的外邦人，順着本性行法律上的事，不是指守安息日或朔日，或舉行法律上所寫的祭祀，因為這種法律並沒有寫在外

邦人的心上；而是指他們自然所能察覺的事，例如勿殺人，勿犯姦淫，勿偷盜，勿作假見證，應孝敬父母等等。」⑦「天主在起初造人時，就已將自然道德律置於人內。但自然道德律是什麼？它即是我們生而就有知的善知惡的良知。……天主將怎樣審判梅瑟以前的人呢？……保祿宗徒願意指出，他們原有本性所教導的法律，顯然知道當作的事。請聽他說什麼：沒有法律的外邦人，如果順着本性去行法律上的事……。」⑧「至於說我們有寫在心上的自然道德律，（保祿）宗徒已教之在先。他嘗寫道：外邦人大半順從本性作法律上的事；他們雖未讀（梅瑟）法律，但在心上却寫有法律的功用。這自然道德律不是（人）寫的，而是天生的；它亦非藉誦讀而得，而是由每個人的天然活泉內發出，並為人的心靈所汲取。」⑨「願自詡獨享上主法律（梅瑟法律）的猶太人聽此：普世萬民都獲有自然道德律。……（保祿）宗徒論此道德律說：沒有法律的外邦人如果……。」⑩「舉凡理智開啓的人，即使是邪惡的人，天主亦在其良心中發言。因為是誰將自然道德律寫於人心之內？不就是天主嗎？（保祿）宗徒下面所說的，即是指此自然道德律：沒有法律的外邦人……。」⑪

所以，十誡或自然道德律，以及與其相關的自然之義，乃以人的心性為內在的根源。「所謂自然之義，乃是說，它處處都有相同的促人行善避惡的權力。其所以如此，乃因人性是此具有定型之義的根本，而人性處處相同，在一切人內相同。」⑫「自然道德律乃以善人惡人所共有的普遍命令引導人。故它為一切人都是相同的。」⑬「人人都多少知道真理，至少知道自然道德律的普遍原則。」⑭「誠然，正如在思辨領域裏，有一些自然而知的事，像不待證明而自明的原則……，在實踐領域裏，同樣有一些人自然而知其為不待證明而自明的原則……，例如當避惡、勿偷盜，以及其他類似的原則。」⑮如果說二者之間應有分別，那也只能是：為人來說，道德方面的基本原則，比思辨方面的基本原則更為顯明自然，更易為人所

能體認 (magis conaturalia, more conatural to man) ⑩。所以在道德領域裏，是非善惡的基本準則，不是司知的理性能力本身，而是刻有自然道德律的自然理性 (ratio naturalis, natural reason) 或良知 (synderesis)。換言之，心或理性必須與自然道德律合一，成爲自然理性，始能成爲道德的標準。「人之理性本身尙不是事物之準則。人之所作所爲的公規和標準，乃是天然賦與理性的原理。自然理性是這些作爲的準則。」⑪但這「自然理性」仍不能盡「自然道德律」之義。「自然道德律」的秩序，是依據人之自然傾向或性好的秩序。」⑫「凡人自然所好的都屬於自然道德律，其中，人之好順（自然）理性而行，乃是人作爲人所獨有的。」⑬在人的道德生活裏，理性固然指導意志，示意志以自然道德律，但生而好自然道德律的意志，亦促使理性爲自然道德律服務，理性和意志相輔相成。一如多瑪斯綜合上述一切所說，人之道德生活，既有心智方面的自然之知，亦有心意方面的自然之好；引導人實踐道德的自然道德律，實際兼指人的自然良知和自然而好自然道德律，以及有關的心靈知、好能力。就其全部意義而言，自然道德律無異於人生而就有的德端和道德主體。

貳、自然道德律是道德生活的基礎

「所以，凡聽了我這些話而實行的，就好像一個聰明人，把自己的房屋建在磐石上；雨淋、水沖、風吹，襲擊那座房屋，它並不坍塌，因爲基礎是建在磐石上。」（瑪七 24 | 25）人度道德生活，猶如建築房屋，必須先有堅固的基礎。「埋牆基爲基，立柱墩爲礎，是建築工程的第一步。引申爲事物的開端或本原。」（見三民書局大辭典上冊八九八頁）人生而就有的「心」與「理」或自然道德律，猶如二柱墩或礎。人心之自然而「知」理「好」理，猶如把心、理連貫在一起的基或牆基。前已指出，這是道德人生的

天賦基礎。在這基礎上，每人都能度好自己的道德生活。孟子說的好：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」（告子上）「人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也。……凡有四端於我者，皆皆擴而充之矣，若火之始然（燃），泉之始達。」（公孫丑上）然而，人之道德建築或生活，不盡同於火之燃或泉之達（通），甚而也不同于植物與動物的生長。動植物的成長都有天賦的基礎，這是與人相似的一點。但是它們的成長都是遵循天賦的或自然的方向及程序，其間雖然也有變動和進化，但那不是它們自己設計的變動和進化。唯獨具備天賦理性或心靈能力的人才能在天賦的心、性基礎上，進一步自己設計和完成自己的道德建築或生活。唯有人才是真正主宰自己的生活，創造和掌握自己的將來或歷史。借用多瑪斯的譬喻來說，唯有人才是自己道德航行的舵手。「猶如把船交給了掌舵者，使他掌握航行的方向；天主也把天交給了人的理性和意志，就如德訓篇十五章十四節所說的，天主起初造了人，並任他由自己的心智來掌握。」

②

整體的自然道德律是道德生活的基礎，猶如道德建築的地下橫梁（包括二柱墩），是天賦的或人生而就具備的，人人所共有的，人私意所不能更改的；它構成人的德性或道德本質，是道德生活的本質面。在這本質的基礎上，人應自己往上發展或建築樓房，這構成道德生活或建築的直面或豎面。由於這豎面的發展或成長，如前所說，有待人自己設計、建造及完成，掌握在人自己的手中，當代學者喜稱之為人生的歷史面。這豎面或歷史面自然是時時處處在動在變。建築工程進行當中，建築物一層一層的升高——豎的變；而且每一層的設計和建造，都能由於時、地、人等個別因素，而與其他的建築物不同——橫的變。同樣，個人或人類在發展過程當中，也是時時代在變——豎的或歷史方面的變；而且每一時期或時代的變，也會受

到個別人、地等因素的影響而有所不同——橫的或社會方面的變。所以如從具體人生或人的實際發展來看道德，自然應說道德時時處處在變。在此觀點之下，多瑪斯甚至毫不猶豫地說人性也並非一成不變②。

道德人生或建築的向上發展，時時處處在變，但這變絕對不可脫離建築物的基礎。借用現代建築技術的說法，支撐着整個建築物的直柱鋼筋，必須連結在地下梁及柱墩的鋼筋上，直柱的鋼筋應是柱墩鋼筋的延伸，否則便不會有堅固的建築物。同樣，道德生活或建築的向上發展也必須豎立於道德的基礎之上，亦即天賦的心、理和良知良能之上。人爲設計的「變」，必須連結在天賦的「常」或共同基礎上，必須是「常」的延伸，否則便不會有健全的道德人生。舉例來說，一位商人頭腦靈活，經營有方，成了千萬富翁，使自己的生活的多采多姿。但若他是一位奸商，發的盡是不義之財，則他的事業無論如何成功，他的人格却一文不值，他的道德建築却已坍塌，因為他的道德生活脫離了天理良心的基礎。「奸商」的稱謂，便是他道德墮落或人格破產的最好說明。

地下梁和柱墩是整個建築物的基礎，但由於埋在地下不易爲人發現。同樣，天理良知或整體的自然道德律，也是隱身於具體道德人生的深處，必須穿過表面的「變」和「異」，才能發現這「常」和「同」的存在。探討道德問題時，人應時常提醒自己：不要蔽於變而不知常，和蔽於異而不知同。孟子曾舉例說明此點。「故凡同類者，舉相似也；何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故龍子曰：『不知足而爲屨，我知其不爲賁也！』屨之相似，天下之足同也。……心之所同然者，何也？謂理也，義也，聖人先得我心之所同然耳。」（告子上）不同人的脚彼此有所不同；即使是同一人的脚，在從初生到成人的發育過程中，也時時呈現出變與不同。但是在這變與不同的深處，仍有常與相同。西哲包爾森（Paterson）的舉例也十分恰當。「嚴格說來，實際不可能有一普遍有效的道德……。至於說每一民族各有不同的生活內容，因而

亦各有其特別的道德，這是不容置疑的事實。……一如英國人及黑人各有其不同的飲食，他們亦各有其不同的道德……。惟在一種狹義之下，確能有一種普遍的道德。祇要衆人的本質和生活條件具有一些基本相同點，健全的生活發展亦即有一些爲衆人都相同的基本要求。像醫學範圍內的營養學，就能宣告一些普遍有效的飲食原則。……在這種意義之下，道德亦能提供一些普遍有效的基本定理。」^②就其基本意識型態而論，包爾森並不屬於肯定自然道德律的學者陣營。正因如此，他的例證顯得更有力量，而且也幫助我們澄清了一種相當普遍的誤解。傳統的自然道德律理論，並不主張所有道德律或規範都是普遍的、一成不變的。普遍的、一成不變的只是那些道德的基本原理，亦即天賦的自然道德或天理。它有如天賦的不變的人生憲法。在這不變的基礎上，不僅可以，而且應當有進一步的人爲的變。

人自創歷史，也生活於自創的歷史中。但人的生活也必須超越歷史。海森(Bernard Haring)神父會如此形容基督徒生活的歷史性和超越性：「人底成長絕非純由於突如其來的、內在潛力底發展與培養，而是在歷史底時間與空間內逐漸長成的。人在歷史的重要時機，完全由自己決定，却也同時爲歷史之整體底偉大的意義所左右。……假若沒有創造力的個體與一去不再回的『此刻』，也就沒有所謂歷史。……人，在他每一個行動中，都不由己地背向過去而面向未來，然而人却是超越時間底洪流的。人底一舉一動，都是對那召叫他的、永生的天主所作的回答：不是『唯』，便是『否』。上主透過歷史的情況，給人頒下祂的號召，召叫人採取歷史性的行動。所以人的回答底最後對象與歸宿，終究還是超越歷史、却又爲歷史之主人翁的天主。所以歷史本身，在它每一個此時此刻中，在它歷史性的時機中，是與超越性遙遙相對、面面相覷的。歷史，就其整體而言，也祇有以超越性爲歸宿時，才能算得上是真正的歷史。」^③基督徒的生活如此，一般人的生活亦不例外。人的每一個行爲，都是背向過去而面向未來。但人在確定及把

握歷史的方向時，不只要瞻望將來，往前看，還要往內看及往上看。爲他踏出去的每一步，人須向自己的天理良心負責，向賜給他天理良心的上天或天主負責。由於天主是藉着祂刻在人心上的自然道德律在人的良心內對人說話，人的一舉一動，無論服從良心與否，既是對良心所作的回答，也是對天主所作的回答。「良心猶如人之最內在最深奧的核心；人歛其心神，孑然隱退到這裏，只偕同自己，或更好說，只偕同天主——良心是天主之聲的反響——和自己。在這裏，人決定行善或作惡，選擇勝利之路或失敗之路。縱使人願意，也無法擺脫良心。不拘人是稱讚它抑或咒棄它，總要同它一起走完人生的全程。在人面對天主審判的時刻，它亦將作一誠實無僞的見證，決不接受賄賂。」②歷史是人的歷史，與人性密切相關。歷史行爲是人的行爲，屬於人的做人或道德，與天理良心密切相關。因此，海靈神父借用歷史哲學家德爾普（A. Delp）的話說：「所謂歷史也者，就是人在實質之『存在』與『形成』間的張力。」③人的形成，人的創造性的自我成長或歷史，如與有常的人性和天理良心脫節，那將有如脫韁之馬，伊于胡底。人類在歷史上所演的悲劇和所遭受的浩劫，往往就是這樣形成的。像我國歷史上的堯、舜、禹、湯、文、武和桀、紂，他們都是改變歷史的所謂歷史性人物，但他們有的被尊稱爲聖王，有的則被貶爲暴君。英雄造時勢；但造時勢的未必就是真英雄，他們能是梟雄、奸雄。一般所說的「歷史的教訓」或「歷史的裁判」，也足以顯示出歷史無法脫離超時間性的是非善惡的準則。所以，歷史的時間性不容脫離歷史的超越性，而歷史的「變」，也不容脫離人性和道德本質或德性的「常」。

綜上所述，作爲道德基礎的自然道德律，其本身不變，但它向上的發展却時時處處在變。下面我們將從不同的角度進一步說明它的常與變。

參、從中庸看自然道德律的體、用或常、變

中西傳統倫理都認為：合乎中庸便是德。所謂中庸，是說適中或無過與不及。例如數字4是數字2與6的中庸數字，因為4位於2與6的正中，距2與6都是2，不偏不倚。由於這樣的中庸或有關的判斷普遍有效，不拘什麼人判斷，不拘在什麼時候或地方判斷，結果都是一樣，所以稱為以物為主的絕對中庸，或數學的中庸。

人的實際生活極為複雜，人之具體行為的中庸往往因人因時因地而異。例如飲食有節是一種德。所謂有節是說適量或用量適中，無過與不及，即飲食不是太多，也不是太少，而是恰到好處，或合乎中庸。但這合乎中庸或以中庸為準則的適量，却因人因時因地而有所不同。張三吃三碗飯是適量，但李四可能吃一碗飯就已是適量，而趙五也許必須吃四碗飯才是適量。即使是同一人，也可能因一日三餐時間的不同、身體狀況的不同、或居住地的不同，而分別有不同的適量。這種中庸因而稱為以人為主的相對中庸。絕對中庸代表常、不變，相對中庸則代表變、無常。

相對中庸雖然因人因時因地而變或無常，但在其變或無常的深處，却仍有常道或普遍的定理，作為變的基礎或準則。就以飲食適量來說，不拘是何人在何時何地的適量，基本上都是根據養身或維護健康的飲食之理或道，而且也是為了實踐這飲食之理或道，亦即為了達到養身或維護健康的目的。簡言之，所謂合乎中庸的飲食有節，基本上是合乎這飲食的定理或常道。飲食有節中的種種變化，都是基於這飲食之常道或定理，亦止於這飲食之常道或定理。所以朱子在註解「中庸」一書之前，就一針見血地指出：「其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理。」（中庸章句）相對中庸既有萬事的殊與變，也有一理的同與常。

相對中庸所根據的常道或定理普遍有效，可以稱爲以人爲主的絕對中庸。因此可以說：無論何人，無論在何時何地，凡是飲食合於養身之道或維護健康之理的，就是飲食有節，就是合乎中庸，亦就是德。相對中庸固是合乎人、時、地等之宜的變，但同時也是合乎常道或定理之宜，是常道或定理的應用。而且有些常道或定理，尤其是消極的普遍禁戒，根本無所謂過與不及。亞里士多德在說明相對中庸的變之後，就曾刻意地指出此點：「但非各種感情與動作均可有（相對）中庸也。有數種之事，吾人一見其名，即知不義，如狼惡、無恥、嫉妬之於感情；姦淫、盜竊、屠殺之於舉動，皆是也。蓋其本體即爲罪惡，非因爲之過與不及而然也。此等感情與舉動，永不能出於正當。以姦淫論，非謂吾人允許相當之人、於相當之時、行之以相當之法，遂爲正當也，凡涉足於此等事者，罪無可逃。」²⁰以國人特別重視的普遍孝道來說，絕對不可以說：打罵父母六次太多，打罵兩次太少，打罵四次才是適中，或合乎中庸。因爲打罵父母本身或本體即爲不孝和罪惡，一次都不可以打罵，或絕對不可以打罵，根本無所謂相對的過與不及。所以，一般所說的中庸，既含有合乎人、時、地等之宜相對的變，亦含有基於普遍定理或道之絕對的常，而且常是變的基礎。這就如朱子引用程子的話所說的：「不偏之謂中，不易之爲庸。中者，天下之正道。庸者，天下之定理。」（中庸章句）不易不變的庸，或天下之定理，是不偏不倚之人生正路的準則或基礎。

儒家「中庸」一書，如上所說，「始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理」。這「一理」，是指天理、天命、天道或誠。「中庸者，不偏不倚，無過不及，而平常之理，乃天命所當然精微之極致也。」（朱子中庸章句）儒家的中庸，是以不變的天理應萬變的事物，亦即是智或致良知。因此既要知天理，又要知萬變的事物。「且如今爲此學（格物致知）而不窮天理、明人倫、講聖言、通世故，乃兀然存心於一草木一器用之間，此是何學問？如此而望有所得，是炊沙而欲其成飯也。」（朱子答陳齊仲）「不復以講

學問辨爲事，則恐所以持身接物之際，未必皆能識其本原而中於幾會。」（朱子答劉仲則）窮天理以求識其本原，明人倫、講聖言、通世故、以求中於幾會，分別道出了中庸之「天理之所宜」和「事之所宜」兩面，而這也就是王陽明的致良知：「能致良知，則心得其宜也……。君子之酬酢萬變，當行則行，當止則止，當生則生，當死則死。斟酌調停，無非是致其良知，以求自慊而已。」（傳習錄中）如此致良知，便彰顯了中庸第二章所說的「君子中庸」：「君子之中庸也，君子而時中。」中庸的宜乎天理與宜乎事物合成一體，「是所謂體用一源，而顯微無間者也。是故君子之學也，於酬酢變化語默動靜之間，而求盡其條理節目焉，非他也，求盡吾心之天理焉耳矣。於升降周旋隆殺厚薄之間，而求盡其條理節目焉，非他也，求盡吾心之天理焉耳矣。」（王陽明博約說）

致良知，盡吾心之天理或自然道德律，就是智，亦就是古希臘著名倫理學家和天主教倫理學家所說的「正當或正直理性」(orthos logos, recta ratio, right reason)。「智是應用於行爲的正當理性。」^{②①}而正當理性是把普遍自然道德律應用於具體生活中個別事物的實踐理性，是做人的正當計劃，屬於道德人生。「藝術是人創作的正當計劃，而智則是人立身行事的正當計劃。」^{②②}因此，智亦被形容爲「正直度生之術」(ars recte vivendi, art of right conduct)^{②③}。術，無論是創作之術或正直度生之術，都含有原理及原理的應用。原理的應用因人因時因地而變，但原理本身不變。自然道德律是正直度生之術的原理，不應因其應用方面的變，而忽略其本身方面的不變或常，亦不應因其本身方面的常，而忽略其應用方面的變。

肆、從禮或人爲道德律看自然道德律的常與變

天命之謂性。人人生而具備人性，具備天命天理與好天理之心——仁。但人不只是人，有「人」的名分；而且還進一步有彼此不同的個別名分，如男女、父子、君臣等等。儒家常提的有關於五倫的十名分，以及相關的十人義，例如父慈子孝。但這十人義仍是普遍的規範；爲了助人在具體生活中實踐人義，乃進一步有禮的制定。所以禮是人爲的、比較具體的道德規範。「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者非學而能。何謂人義？父慈，子孝；兄良，弟恭；夫義，婦聽；長惠，幼順；君仁，臣忠，十者謂之人義。講信修睦，謂之人利。爭奪相殺，謂之人患。故聖人所以治人七情，修十義，講信修睦，尙辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？」（禮記禮運）「修身以道，修道以仁。仁者人也，親親爲大；義者宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」（中庸第二十章）「禮者，因人情而爲之節文，以爲民坊者也。」（禮記坊記）「民之所由生，禮爲大。非禮無以節事天地之神也；非禮無以辨君臣上下長幼之位也；非禮無以別男女父子兄弟之親，婚姻疏數之交也；君子以此之爲尊敬然。」（禮記哀公問）禮作爲客觀的規範，是具體爲義之道；作爲主體的規範，是克己或勝私復禮之心，基本上是相對天理的敬。

禮的制定兼有常和變的雙重標準。「禮者何也？卽事之治也。君子有其事，必有其治。」（禮記仲尼燕居）「夫禮，先王以承天之道，以治人之情。……故禮義也者，人之大端也，……所以達天道順人情之大寶也。」（禮記禮運）所以禮一面是治事、治人之情，須因人因時因地而變，以求事、情之宜；一面也是爲了達天道，爲了實踐仁義，所以必須「承天之道」，以義、仁以及不變的天理爲基準。「禮也者，理之不可易者也。」（禮記樂記）「禮也者，理也；樂也者，節也。君子無理不動，無節不作。」（禮記仲

尼燕居）「故人情者，聖王之田也。修禮以耕之，陳義以種之，……本仁以聚之……。故禮也者，義之實也。……仁者，義之本也。」（禮記禮運）禮的制定如果脫離了仁義、天理，勢將成爲大人弗爲的非禮之禮：「非禮之禮，……大人弗爲。」（孟子離婁下）

禮一如中庸，既有合乎天理之宜，亦有合乎事、情之宜，前者猶如體、常，後者猶如用、變，二者相輔相成。「子曰：君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」（論語雍也）「天理之條理謂之禮。是禮也，其發見於外，……是皆所謂文也。……文，顯而可見之禮也。禮，微而難見之文也。是所謂體用一源，而顯微無間者也。是故君子之學也，……求盡其條理節目焉者，博文也。求盡吾心之天理焉者，約禮也。文散於事而萬殊者也，故曰博。禮根於心而一本者也，故曰約。博文而非約之以禮，則其文爲虛文，而後世功利辭章之學矣。約禮而非博學於文，則其禮爲虛禮，而佛老空寂之學矣。是故約禮必在於博文，而博文乃所以約禮。二之而先後焉者，是聖學之不明，而功利異端之說亂之也。」（王陽明博約說）宋儒的敬義之辨，雖未明言禮，但所論無異是禮中「主一之敬」（體）與「濟之以義之敬」（用）的體用關係。「問：敬義何別？曰：敬只是持久之道，義便知有是有非，順理而行，是爲義也。若只守一個敬字，不知集義，却是都無事也。」（二程語錄卷十一）「敬有死敬，有活敬。若只守着主一之敬，遇事不濟之以義，辨其是非，則不活。若熟後，敬便有義，義便有敬。……須敬義夾持，循環無端，則內外透徹。」（朱子語類卷十二學六）

天主教倫理承認天主的永律或人性所固有的自然道德律是道德的根本，但同時也肯定人爲道德律的重要性，並強調人爲道德律必須因人因時因地而變。多瑪斯闡釋此點說：人爲道德律是人所制定的規範或法律，以具體指導人的行爲。就其制定者而論，人爲道德律必須變，因爲人的智力有限，衡事度理能疏忽不

固，故其所制定的道德律亦能不盡完善，有修定的必要，而修定是一種變。其次，就人爲道德律所指導之人而論，人爲道德律尤須變，因爲人的具體道德生活含有許多因人因時因地而變的個別因素。從橫的方面看，同一時代的人分爲許多性格不同、生活環境不同的民族；從縱的方面看，每一民族亦有其與時俱進的歷史變遷。上承自然道德律、下因個別因素而指導人行爲的人爲道德律，除非亦隨人、時、地等個別因素而變，便不會完成它所負的使命。故多瑪斯說：儘管人爲道德律不可朝定夕改，但由於它所負責指導的道德生活在變，它不可能完全不變^②。奧斯定稱人爲道德律爲有時間性的法律，認爲它固不可脫離永律，惟無須如永律似的普遍劃一；正當的有時間性的法律，能正當地因時因地而變。「是故，謂正當所行之事應一成不變，並非正確。如果環境與時俱變，顯然地，正當理性要求對過去所認爲的正當做法有所改變。基此，當反對者說不當作任何改變時，真理會大聲疾呼地答以：『不當不變』，因爲變如合乎時宜，二者（新舊做法）都會各得其宜。」^③

但另一方面，人爲道德律也當由自然道德律中導出，當本諸人性及人之自然理性或良知。任何違背自然道德律的人爲律，乃是不義之律，不堪稱爲道德律。奧斯定曾直截了當地說：「我認爲不義之律不是法律。」^④多瑪斯也引申這話說：「一如奧斯定所說，不義之律根本不是法律。因此，法律權力的大小，有賴於其義的大小。在道德範圍內，合乎理性規律的『宜』者稱爲義。但理性的基本規律是自然道德律。所以一人爲律在某種程度之下源於自然道德律，亦即具有某種程度的法律性質。如果有違背自然道德律之處，即不再是法律，而是破壞法律。」^⑤由於自然道德律彰顯天主的永律，也可以說：「任何人間之立法者，……必須就教於永律，依照永律的不變原則，分辨當前所應命應禁。」^⑥

泛論道德律，當謂永律或自然道德律是全部道德的根本；站在這普遍永恆的基礎上，人可正當地自制

及修定有時間性的個別道德律。道德律中所含的永律或自然道德律猶如體，永恒不變；它所含的人為因素猶如用，不但可以，而且應當因人因時因地而變。奧斯定在其懺悔錄中嘗自責幼年時未能領會道德中這種體用打成一片的關係。他說：「我當時還不知道，……我也不認識那個內心的正義。它不以習俗為裁判的標準，而以全能天主的永律為標準。它根據地域時代，制定各時代各地域的風化。……是不是為此，正義是變化無常的呢？不，它不變，變的是它駕馭的時代。時代的所以變，理由就在時代的因素中。……我還不知道：那個聖賢們所服從的正義，怎樣同那些從它產生出來的一切法規，在一種至高無上的系統下打成一片。它的根本雖絕不動搖，可是它隨着不同的情形作不同的適當的表演。」³⁵

伍、從知止、正名、自我完成看自然道德律的常與變

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」（大學經文）朱子註說：「止者，必至於是而不遷之意；至善，則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當止於至善之地而不遷，蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。此三者，大學之綱領也。」（大學章句）朱子繼續註解大學八條目之「知止而后有定」說：「止者，所當止之地，即至善之所在也。知之，則志有定向。」所以「知止」是指應知目的之所在，而人之最高目的或理想即是生活完全天理化。生活完全天理化，臻於至善的人，便是聖人。

但如前所說，人不只有「人」的名分，還進一步有許多個別名分。大學傳第三章於是也進一步舉例說：「為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。」朱子註說：「聖人之止，無非至善，五者乃其目之大者也。學者於此究其精微之蘊，而又推論以盡其餘，則於天下之事皆有以知其所止，而無疑矣。」每一個別名分，有其當守之天理或當行之人義。個別的知止指

向合乎個別名分的人義，猶如孔子之正名所說的：「君君、臣臣，父父，子子。」（論語顏淵）

人之許多個別名分，各有其當求之目的，當盡之道理。而人作爲人，亦有合乎其「人」名分的目的與道理，此乃每個人自我設計、自我創造及自我完成的共同基礎，亦即變中之常。「不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」（中庸第二十章，參閱孟子離婁上）朱子註說：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能真實無妄而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。」（中庸章句）「誠者，自成也；而道，自道也。」（中庸第二十五章）在這「人」之名分與相關之誠或天理的共同基礎上，每個人應進一步根據自己自然的（如「子」之名分）與自選的正當名分，並針對時地等個別因素的需要，設計、創造並完成他的自我。這是常中有變。

自我或「吾」有真僞（私）之分：「誠是實理，只是一個良知。」（王陽明傳習錄下）「夫吾之所謂真吾者，良知之謂也。父而慈焉，子而孝焉，吾良知所好也。……故夫名利物欲之好，私吾之好也……良知之好，真吾之好也，天下之所同好也。……『七十而從心所欲，不踰矩』，則從吾而化矣。」（王陽明從吾道人記）所以脫離了人性和天理良知，便沒有「人」的自我完成。天理代表真吾，而脫離天理的「人欲」（私欲）代表私吾。所以知止的另一說法，就是要人勝私復理或復天理去人欲，以達到純乎天理的聖人境界。「學者須是革盡人欲，復盡天理，方始是學。」（朱子語類卷十三學七）「聖人千言萬語，只是教人存天理滅人欲。」（宋元學家晦翁學案上）「只要去人欲，存天理，方是功夫。」（王陽明傳習錄上）「聖人之所以爲聖人，惟以其心之純乎天理而無人欲。則我之欲爲聖人，亦惟在於此心之純乎天理而無人欲耳。欲此心之純乎天理而無人欲，則必去人欲而存天理。」（王陽明示弟立志說）

西方倫理學說中近似儒家真實無妄或真實無僞之誠的，莫過於中世天主教神哲學家的真理、本性真

理及生活真理。天主就是真理，是一切真理的根源。在道德領域內，爲天主刻於人心的自然道德律，代表天主的命令或旨意，是人性所固有，稱爲人之本性真理。人依自然道德律生活，一方面是承行天主的旨意或愛天主，另一方面也是實踐人性所固有的真理，具備及彰顯生活真理，即生活有如真人；否則即是虛偽，亦即是犯罪^②。「幾時人依照真理生活，便不是依照自己生活，而是依照天主生活。……當人依照自己生活時，這是說，依照人生活，而不依照天主生活，便無疑是依照虛偽生活。其所以如此，非因人本身是虛偽，蓋人爲天主所造，而天主不可能是虛偽之創造者；乃因受造之人的真誠及正直，在於不依照自己，而依照其創造者生活，這是說，在於棄私意而從天主的旨意。人不照自己受造當有的生活方式生活，這就是虛偽。」^③奧斯定另一種人之「愛天主」與「愛自己」的說法，也頗似宋明儒的「存天理，滅人欲」。在一次講道中，奧斯定說：「法律上說：你應當以你的全心……愛上主你的天主。那麼你的心中尚剩有什麼，可用以愛你自己？……請莫沮喪，宛若在你內再沒有什麼，足可使你喜樂似的。……你願知道，你應以什麼愛你自己嗎？幾時你以整個的你愛天主，正是愛你自己。……你幾時沒有愛造你的天主，便是沒有愛你自己。那時你自以爲是愛自己，實際却是恨自己。因爲誰愛罪惡，便是恨自己的靈魂（內在人）。」^④唯有全心棄絕自己私欲（滅人欲），而奉行天主旨意（存天理）愛天主的人，才是真正地或真實無偽地愛自己。

人人都有「人」的名分，和人性所固有的天理或自然道德律——常。每個人進一步尚有自然的個別名分（例如生而爲人之子，有「子」的名分），亦可自選及改變其他許多個別名分（例如工、農、兵、學、商的種種名分）——變。但這些個別名分的變，不容脫離人性及天理之常的基礎；而且每種個別正當名分都有自己當守之理或義。所以在這千變萬化的人生裏，知止、正名提示於人的是：第一、你不要忘記自己是

誰，是做什麼的。第二、你不要忘記自己終究是具備天命之性的人，是依照天理良心做人的，應在天理良心的基礎上，設計、創造並完成一個合乎天命之性的自我。

陸、自然道德律與正心誠意

正心誠意基於知止——知止於天理，落實為致知格物。致知是致良知，是知應用普遍天理或自然道德律於萬事萬物。所以必須先心止於天理，而求心意之止於天理稱為正心誠意，亦簡稱爲涵養。但欲求心之止於天理，必須先知天理之所在，而求具體事物中天理之所在稱爲窮理。朱子偏重於釋格物爲窮理。王陽明則認爲誠意（心止於天理）是根本，而窮理是枝是葉，並且未能正視窮理的實際困難，於是也把格物看作誠意的工夫。雖然有此差別，但兩派共同承認：涵養窮理猶如修身或道德的陰陽二極，不容分離。前已提及，王陽明主張「約禮必在於博文，而博文乃所以約禮，二之而分先後焉者，是聖學之不明」；博文即是窮理。朱子說的更爲明確：「思索義理，涵養本原。……涵養窮索，二者不可廢一。……涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理。兩項都不相離，纔見成；兩處便不得。」（語類卷九學三）所以離開天理，便無所謂正心誠意，無所謂涵養。

天主教倫理學家之中，如所週知，奧斯定比較喜歡從意志之愛出發，討論人的修德；多瑪斯則比較更重視理性（自然理性與正當理性）之知。奧斯定主張愛其所當愛即是德，或遵守愛的秩序即是德；但他同時也承認，沒有正當理性德便不能成立，因爲意志的愛有賴於理性的知^⑨。多瑪斯則強調順理性而行等於順德而行。他稱理性之自然而知自然道德律爲理性的「自然正直」或誠（*natural rectitude of the reason*），認爲意志必須遵從理性指示實踐自然道德律，才能使自己成爲正直或誠之（*rectification of*

the appetite)，所以意志的涵養是在分享理性的正直或美善。但他同樣也承認理性的正當有賴於意志的正當，唯有善的意志才能使人成爲善人④。即使在神學領域裏，信德之知與愛德之行也是相輔相成：信德須是以愛德行事的活信德（迦五·6）；而愛德則應持守真理（弗四·15），是「從真實無偽的信德生出來的」（弟前·5）。所以，主體的愛或心意的正與誠，不容脫離客觀的信理和倫理——天理或自然道德律屬於此理。海靈神父說的好：「心意的正與誠，正在誠心誠意地追求客觀的理。正心倫理與誠命倫理，原是形影不可相離的雙胞姊妹，應該携手合作，並駕齊驅才行！」（基督之律卷一·69頁）真實的愛，無偽的正心誠意，不會不辨是非，更不會顛倒是非。

柒、自然道德律與實用主義的求變、求新、求自由

實用主義的基本論點是：世界上沒有一成不變的真理，也沒有永恒弗替的固定價值；人的生活在於應付環境，而真理和價值只是人應付環境的方法和工具。胡適博士當初自美學成返國，極力推介實用主義。他曾如此說明這派學說的真理論：「真理並不是天上掉下來的，也不是人胎裏帶來的。真理原來是人造的，是爲了人造的，是人造出來供人用的，是因爲他們大有用處，所以才給他們『真理』的美名的。我們所謂真理，原不過是人的一種工具，真理和我手裏這張紙，這條粉筆，這塊黑板，這把茶壺，是一樣的東西：都是我們的工具。……這便是實驗（實用）主義的真理論。」④——實用主義因此也稱爲工具主義。真理是工具，是我們用來應付環境的工具。因此，凡能應付環境的，凡能行得通的，就是「是」，就是「善」，否則便是「非」，便是「惡」。「所以『好』或『不好』，完全繫於『行得通』或『行不通』。……杜威心目中的科學的道德觀，……其精神即在於此。」④環境隨時隨地在變，應付環境的工具必須隨之而變。

如果現有的工具已不足以應付新的環境，則必須改用新的工具；人必須「窮則變」，以期達到「變則通」。在這求變求新的發展過程中，「一切標準、原則、規則，和一切教理與信條，悉將被視為假。」^⑬人應自由地、不受任何先天、普遍規範約束地求變求新。求變、求新、求自由，這「三求」應可道出實用主義的基本精神。

我們自然肯定人應求變求新求自由，但我們進一步強調這「三求」都應以天賦的自然道德律或天理作為基本的規範。首先事實告訴我們：「變則通」未必然就是「是」，就是「好」或「善」。像國難當頭，那些寧死不屈以身殉國的人士，最缺少變則通的實用精神，但他們獲得的評價是「忠」；相反地，那些賣國求榮、左右逢源、無往不利的所謂識時務的俊傑，儘管他們富有變則通的實用精神，他們所獲得的評價却是「奸」。所以這「變則通」，能是能非，能善能惡，端看它是否合乎一更高的評判標準。

前已指出，每個名分都有自己應追求的目的——知止，都有自己應予遵守的理或義。合乎義否，是可變或不可變的標準。依照中文一般廣義的用法，凡是不能以義自守或固執於義的，稱為失節變節。因此，人在生與義不可得兼的關鍵時刻，常以此來警惕及鼓勵自己：生死事小，失節事大。許多仁人義士就是這樣寧願不變不通而殺身捨生，成仁取義的——可參閱加下六18—31殉道者厄肋阿匝爾所表現的不變不通精神。所以針對實用主義的求變求新，應予強調的是：人固應求變求新；但失節變節之變，失節變節之新，絕不可求！

同樣，自由亦非漫無標準。從消極方面來說，自由意謂排除無理的外在干預。從積極方面來說，自由意謂忠於與自由有關的名分，忠於該名分的目的和應守之義。一名分的目的和應守之義，就是該名分所有自由的規範。亞里士多德曾舉例說明自由選擇的性質：「吾儕之所審量者，非目的，而為達目的之方法。

醫士之於病者，非為應行治療與否。……政治家，非為應否立法治安。總之，蓋無有對於目的而再四思量者。目的預定在先，而後思慮，應用何種方法。」④這正如儒家「知止」所說的，「名分之固有的目的，必須加以肯定，並以它為選擇方法的準則。因此，要求醫生儘快治療病症，不可因圖利而故意拖延；要求國民愛國報國，不可為私利而賣國求榮，絕不是違反他們的自由。屬於「人」名分的目的，或人作為「人」的知止，是止於天理或自然道德律或永律，這是人類自由的基本準則。因此奧斯定說：「只有那些……依附永恒律的人，才真有自由。」⑤易以儒家的術語，也可說：只有那些「隨心所欲」、但「不踰矩」的人，才真有充分的自由。

海霖神父的倫理神學新著，首冊先以英文寫成，一九七八年，分別以三種版本在美國、英國及澳洲出版。德文版一九七九年在西德問世。英文版書名是 *Free and Faithful in Christ*，詹德隆神父在他的「基本倫理神學」裏譯之為「在基督內的自由和忠信」，並說這本新書的主題「暗示基督徒的自由不該是『隨便的』，而是忠信地在基督內生活」（三七—三八頁）。但這本新著德文版的書名却改為 *Frei in Christus*，意謂「在基督內的自由」，把「忠信」一詞除掉了。是不是因為德國的基督徒不需要忠信地在基督內生活呢？當然不是。因為「自由」一詞，除非予以誤解或曲解，原應蘊有「忠信」的意義。至於英文版書名之所以加上「忠信」一詞，是因為英語語文的關係，或是因為英語區域內的讀者深受實用主義的影響，有明確標示的必要，我們不得而知。但藉着這英文書名，海霖神父無疑明確地——不只是暗示——表達了這一重要思想：自由和忠信原是形影不可相離的雙胞胎，應該携手合作，並駕齊驅才是！正如基督徒的自由，要求基督徒忠於自己基督徒的名分；同樣，人的自由也要求人忠於自己的名分。所以在這求變、求新求自由的發展過程中，人常應警惕自己：不要「自由自主」地使自己「變」得「新」得不再是

「人」！

但人究竟是什麼？人性究竟有哪些內容？我們承認天理或自然道德律爲人性所固有，是天賦的道德規範，以它爲自由的準則，故要人以天理之常應萬事萬物的變，所有的變須是基於天理的變。實用主義則否認人性內含有任何先天道德規範，所以他們所主張的變都是以變濟變的機巧之變。自然道德律倫理與實用主義倫理的基本差別，不是前者主張常，後者主張變；而是前者主張變中有常，和常中有變，後者則主張沒有常，只有變。

捌、自然道德律倫理體系

回顧這一部分所說，整體的自然道德律包括心、理以及心的自然知理好理，構成人的道德本質，是道德的基礎。如從這方面來看自然道德律倫理，可稱之爲本質倫理。但這基礎既有理，亦有心，是活的基礎；作爲道德主體的心，必須以自己的良知良能向上發展，藉致良知或應用普遍天理於具體生活中的萬事萬物，使自己在道德方面成長。從心之爲道德主體來看這向上的發展或成長，可稱之爲位格倫理，因爲所謂「位格」就是指「自主的個體」。但如從具體生活中的萬事萬物來看這成長，由於事物時地等個別不同的因素造成個別不同的成長，可稱之爲個性倫理——以「個性」爲所有個別因素的總稱。所以本質倫理需要進展爲位格倫理及個性倫理，而位格倫理及個性倫理必須立於本質倫理的基礎之上：三種倫理相輔相成，組成一完整的體系。本質倫理猶如這道德建築物的地下基礎——橫面，位格倫理及個性倫理猶如它的豎面。無論先從橫面或先從豎面出發來探察這道德建築物，只要不半途中止或以偏概全，總會獲得全面的了解。這就如王陽明所說的：「會得時，橫說豎說，工夫總是一般。若泥文逐句，不識本領，即支離決裂，

工夫都無下落。」（傳習錄上）朱子下面的話亦具同義：「若認得熟，看得透，則玲瓏穿穴縱橫顛倒，無處不通，而日用之間行著習察，無不是著功夫處矣。」（玉山講義）

一般都稱自然道德律倫理為本質倫理，但不應忘記：它不是孤立的死本質倫理，而是要向上發展成為位格倫理及個性倫理的活本質倫理。本質倫理所討論的，多限於道德的基本因素或原理，不夠具體，需要位格倫理及個性倫理的補充，但並不因此而喪失它的重要性，因為它是整個倫理體系或道德建築物的基礎。其實每種學科都有類似的情形，連自然科學亦不例外。最近由於李遠哲博士的返國，激起了國內學者對自然科學的討論，並從各方面對國內的科學研究加以檢討。「中央研究院院長吳大猷認為，在談論這一問題前，應先了解科學的範疇和涵義……沒有基礎科學根本就談不上應用科技的發展，也談不上能發展出國人自己的科學。」（聯合報七五年十二月廿一日第三版）醫學、法學界的知名人士，也都曾針對自己的學科發表過類似的意見。本質倫理是倫理學體系內的基礎倫理學。

第二部分：從自然道德律看儒家倫理與天主教倫理

第一部分是根據儒家倫理與天主教倫理的共同意見，扼要地解釋自然道德律，也等於是從自然道德律來看或比較兩種倫理。不過第一部分偏重於兩種倫理在心性道德方面的同，現在進一步簡略說明它們在天人關係或宗教方面的同，尤其是它們的異。

壹、從本性的「天命之謂性、率性之謂道」看天人關係

儒家倫理與天主教倫理都承認：作為道德基礎的心、性（理）皆來自天，皆為天所命所賜，所以人的心性自始就與天有一種聯繫，可稱為先天的聯繫或天人合一——附圖三角形由上而下。人應在天賦心性的基礎上向上發展，藉心性活動上升至天，以達致人為的或後天的天人合一。此種天人合一的途徑有二：一是主體心就性，藉率性或奉行天命活動——實踐道德——上升至天，這是道德的途徑，可稱為道德的天人合一。二是心懷報本反始或孝天之情直接上升至天，可稱為宗教的天人合一，因為宗教之德基本上就是指孝天。兩條天人合一途徑相輔相成。因為道德要求人對天有知本及報本反始之心——宗教，而宗教或孝天也要求奉行天命或實踐率性的道德。「孟子曰：……存其心，養其性，所以事天也。」（盡心上）人存其心養其性，就是實踐道德，就是成己成身，但人也應該同時以報本反始之心把這一切指向事天——宗教。反過來說，報本反始的事天——宗教，也應指向存心養性——道德；存心養性是事天中不可或缺的要素。「是故仁人之事親也如事天，事天如事親，是故孝子成身。」（禮記哀公問）就如孝子之事親帶來自己的成身，仁人之事天也帶來自己的成身。孝子之事親與成身，仁人之事天與成身，原來各都是同一事的两面，或二而一的事。

上述道德與宗教的相輔相成，係以承認「天」為詩書中的上帝或超越的位格神為前提，大致可代表先秦儒家的意見。迨至宋明儒，「天命之謂性」之「天」的位格神意義漸被沖淡，「天」多被釋為宇宙內無



位格之天命、天道或天理。天人關係於是偏重於奉行天命的道德面，而報本反始的孝天或宗教面漸被忽略。所謂事天，只不過是奉行天命或不逆其理而已。天人關係好像已不再是位格之間的關係。至於時儒，則大都不承認位格天的存在，自然也就無所謂孝天的宗教。即使偶爾談到宗教，也只不過是只有道德而無宗教的所謂人文宗教而已。

一如儒家倫理，天主教倫理也承認「天命之謂性」是天人合一的先天基礎；或如多瑪斯所說，天主是受造萬物的終極目的，乃因祂是受造物的第一原因④。但天主教倫理特別強調天主的超越性。歷代神哲學家都喜歡把造物主天主譬為藝術家，受造萬物譬為藝術作品，其目的就是在維護及強調天主及其永律本身的超越性。因此在「天人關係」的問題上，天主教倫理比較接近先秦儒家倫理，而異於宋明及當代儒家倫理。其次，即使與先秦儒家倫理比較起來，天主教倫理也比較強調天人合一的宗教面，即從孝天之心來看整個人生。「孝弟也者，其為仁之本與？」（論語學而）在天主教的倫理體系裏，這句話要改為：孝天也者，其為仁之本與？從天主教的「天人關係」理論來看，這應是一種提升，一種尚屬於自然或本性道德領域內的提升。

貳、從超性的、整體性的「天命之謂性、率性之謂道」看天人關係

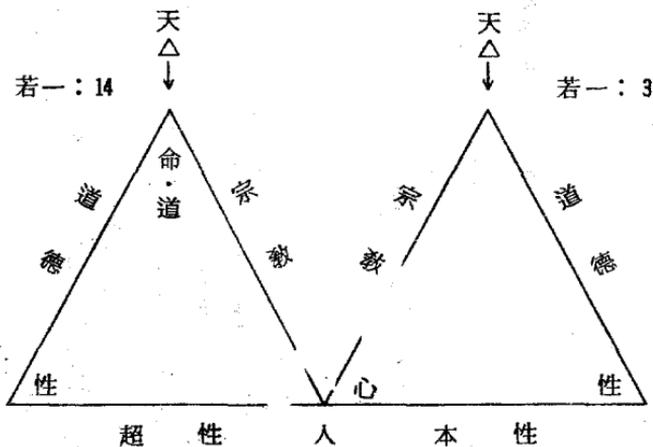
「自然道德律的基本義務植根於人的本質、本性及倫常關係。基督之律的基本義務，就其超越自然道德律處而論，乃植根於人之超性秩序的本質，這秩序是救世主天主親自建立的。」④基督徒兼為受造之人（本性）和天主子女（超性），必須兼做「人」和「天主子女」，兼盡己之本性超性，以達致完整的天人合一。關於本性的天人關係，前已論及。但為了正視天主教倫理特別強調天主之超越性的特質，附圖已略

作修改。三角形內之「命·道」，可指實現於人內的永律，亦可指聖言或道。既然人與萬物都是藉着聖言或道而造成的（若一 3），聖言或道必定也以某種方式——雖然尚不是以「道成肉身」的方式——進入受造之人，或人之本性之內。

藉着道成肉身或聖言降生成人（若一 14），受造之人成爲基督徒，獲得超性，被提升爲天主子女。其主體心獲得新的生命德能——信、望、愛三德，也獲得新的生命之理——信理、超性之理或超性之性（圖內簡稱爲「性」）。他必須以這獲得超性信、望、愛德能的主體心，懷着子女孝愛天父之情——超性的孝天或宗教，去實踐信理或超性之理——超性的道德。這超性的道德與宗教，同樣是相輔相成，彼此不可分離的。唯有如此，人才能完善地結合於道成肉身的基督，並經由中保基督結合於天父。這種超越人之本性的天人關係，是儒家倫理所沒有的。唯其如此，面對儒家倫理，天主教倫理負有予以增強及提昇的使命。這就如「爲中國教會祈禱文」中所要求於中國基督徒的：「對祖先的文化遺產，有真正的認識，能虔誠的承繼，更以信德之光予以淨化、增強和提昇。」

被提升爲天主子女的人，兼具本性及超性的人，只是一個主體或位格，所度的是一個生活；他所面對的，是同一個天

基督徒規範、中國傳統規範與自然道德律



主，同一個基督。所以他的超性和本性、以及屬於超性和本性的一切，均在他的同一主體或位格內合在一起——圖中兩個三角形以心為軸心合在一起，形成一個整體。他應在這整體的心性基礎上，藉着整體的宗教與道德生活，經由基督，回歸賜他以本性及超性的天主，追求全面的天人合一。

導人經由基督回歸天主，應是倫理神學的主要使命。所以，無論何時何地討論何等特殊的問題，我們基本上所追求的，不是運用技巧走法律邊緣，或鑽法律漏洞，而是找出合乎當前具體環境的更佳方法，使我們能忠於基督、忠於天主，而這也就是我們在基督內的自由。

附註

- ① De legibus, I. 6.
- ② 參閱多瑪斯·Thomas (Aquinas): S.T. (Summa Theologica), I-II, 71, 6 ad 4.
- ③ Contra haereses, IV, 15, 1; PG (希臘教父文庫) 7, 1012.
- ④ Liber adversus Judaeos, cap. 2; PL (拉丁教父文庫), 2, 599-600.
- ⑤ 參閱多瑪斯: S.T. I-II, 98, 5c; II-II 56, 1c.
- ⑥ 聖詠講述, 五七, 1. PL 36, 673-674.
- ⑦ 奧利振 (Origenes, 185-255): Commentaria in epistolam B. Pauli ad Romanos, II, 9; PG 14, 892.
- ⑧ 金口若瑟 (Joannes Chrysostomus, 348-407): Homiliae de statutis, XII, 3-4; PG 49, 131-134.
- ⑨ 安博羅修 (Ambrosius, 340-397): Epistola 73, 2-3; PL 16, 1305.

- ⑩ 葉羅尼謨 (Hieronimus, 344-420): *Commentaria in Isaiam Prophetam*, VIII, 24; PL 24, 283.
- ⑪ 奧斯定 (Aurelius Augustinus, 354-430): *De sermone Domini in monte*, II, 9, 32; PL 34, 1283.
- ⑫ 多瑪斯: *In decem libros Ethicorum expositio*, V, 12.
- ⑬ 多瑪斯: S.T. I-II, 91, 5 ad 3.
- ⑭ 多瑪斯: S.T. I-II, 93, 2c.
- ⑮ 多瑪斯: 同註⑫。
- ⑯ 參閱多瑪斯: S.T. II-II, 47, 15c.
- ⑰ 多瑪斯: S.T. I-II 91, 3 ad 2.
- ⑱ 多瑪斯: S.T. I-II, 94, 2c.
- ⑲ 多瑪斯: S.T. I-II, 94, 4c.
- ⑳ 多瑪斯: S.T. I-II, 2, 5c.
- ㉑ 參閱多瑪斯: S.T. II-II, 57, 2 ad 1.
- ㉒ F. Paulsen: *System der Ethik*, Bd. 1, S. 18-20.
- ㉓ 基督之律, 卷一, 一〇七—一〇頁。
- ㉔ 教宗碧岳十二世: 一九五二年三月二十三日廣播詞, 宗座公報, 卷四四, 二七一頁。
- ㉕ 基督之律, 卷一, 一〇七頁。
- ㉖ (尼克馬克) 倫理學, 向達譯, 卷三, 第六章。
- ㉗ 多瑪斯: S.T. II-II, 47, 8c.

- ②8 多瑪斯·S.T. I-II, 57, 4c.
- ②9 多瑪斯·S.T. I-II, 58, 2 ad 1.
- ③0 參閱多瑪斯·S.T. I-II, 97, 1.
- ③1 書信一三八、四·PL 33, 526. 參閱論自由意志, 卷一第六及第十五章。
- ③2 論自由意志, 卷一, 第五章·PL 32, 1227.
- ③3 多瑪斯·S.T. I-II, 95, 2c.
- ③4 奧斯定: 論真宗教, 三一, 五八·PL 34, 148. 參閱多瑪斯·S.T. I-II, 93, 3; I-II, 95, 4; I-II, 懺悔錄, 卷三, 第七章·PL 32, 683-689.
- ③5 參閱多瑪斯·S.T. I 16, 6; I, 17, 1; I-II, 109, 2.
- ③6 奧斯定, 天主之城, 卷十四, 第四章·PL 41, 407.
- ③7 證道集, 三四, 七一八; PL 38, 212. 參閱多瑪斯·S.T. I-II, 25, 7.
- ③8 參閱奧斯定: 天主之城卷十五, 第二十二章; 論自由意志, 卷三, 第十八章。
- ③9 參閱多瑪斯·S.T. I-II, 94, 3; I-II, 63, 2; II-II, 53, 5; I-II, 62, 2; Q, 5, 4.
- ④0 胡適文存, 第一集, 三〇九—三一〇頁。
- ④1 謝扶雅: 當代道德哲學, 一七四頁。
- ④2 杜威: 論建善。見陳伯莊選編: 美國哲學選集, 一四三頁。
- ④3 倫理學, 卷三, 第五章。
- ④4 論自由意志, 卷一, 第十五章·PL 32, 1238.
- ④5 參閱論真理, 二二, 二。
- ④6 教宗若瑟十二世: 一九五二年四月十八日講詞; 宗座公報, 卷四四, 四一七頁。

舊約倫理特質及其在

基督徒倫理生活上的應用

夏偉

本篇演講的範圍很廣，包括在一千多年的舊約歷史過程中所寫的古經各書卷。但是我們在此不僅研究古籍而已，還要探討：舊約的倫理對今天的基督徒有什麼效用。

本篇演講共分五部分：

壹：何謂舊約倫理？

貳：舊約倫理的神學基礎

參：舊約倫理對基督徒的約束力

肆：舊約倫理的內涵

伍：舊約倫理與基督徒的生活

壹 何謂舊約倫理

舊約各書，無論是梅瑟五書，先知書或智慧文學，都經常提到倫理的問題。但奇怪的是，聖經學家似乎忽視了這些問題，因為有關舊約倫理的參考書很少。一百多年以來專門討論舊約倫理的書，按我所知道的，總共出版了七本，其中恐怕只有三本合乎學術標準。而這些書的作者都是基督教的。

聖經學家既然不重視舊約倫理，難怪倫理神學教授時常忽略聖經倫理學。詹德隆神父是例外。在他民

舊約倫理特質及其在基督徒倫理生活上的應用

國七五年出版的「基本倫理神學」(註一)一書中，詹神父用第三章很詳細的討論倫理學與聖經的關係。另外的中文資料還有思高聖經學會所編的「聖經辭典」第二五四九號的「舊約的倫理學」。

舊約有沒有一套倫理學呢？本演講的題目好像已經假定了舊約確實有一套倫理學。其實嚴格地說，舊約沒有倫理學，如同孔子也沒有一套倫理學一樣。一般學者給倫理學所下的定義是：論人性行為之道德的科學。倫理學對倫理價值觀、倫理規律、倫理標準，德性行為，良心現象等倫理事實加以反省、研究並把它系統化。(註二)舊約如同其它古書一樣(例如論語)雖然到處都提到倫理規律、德性行為和良心的問題，亦有其倫理價值觀和倫理標準，但它並非是一套系統的倫理學。舊約的倫理教訓與法則散佈於整個舊約書中，不分文學類型、神學特徵或歷史的前後。此外舊約的倫理有時以法律條文的方式表達出來，如肋十九32：「在白髮老人前應起立；對老年人要尊敬……」；有時則以講故事的方式表揚某種德性，如肋七、五〇敘述寬恕與和好的道德行為。因此我們研究的範圍總括舊約四十六本書。我在演講中把分佈在舊約各處的倫理教導加以介紹、整理，和綜合。

貳 舊約倫理的神學基礎

舊約諸書為在歷史中自我啓示的天主做證。這種見證不是歷史學家的見證，而是信徒的見證。聖經的作者為自己信仰做證，並邀請別人也信從同一個神。(註三)

這種對天主的信仰，在信徒的生活中以兩種方式表現出來：禮儀的讚美，及倫理的行為。

禮儀的讚美用言語和象徵性行為，慶祝信仰的奧秘與內容。很多聖詠或先知讚美創造天地萬物的天

主，讚揚祂的各種救贖工程：像召叫族長、領以色列人出離埃及、佔領迦南福地、選立君王等等。陳述信仰的奧蹟，就是信理的淵源。

爲信仰做證不僅透過禮儀的讚頌，也透過適當的日常倫理生活來完成，因而舊約很多地方證實或要求一種明確的倫理道德。而此種倫理道德的標準和內涵不是以色列的哲人所設想的，而是天主所啓示的。以色列人所信從的天主其實就是他們倫理行爲的淵源：「你們應該是聖的，因爲我上主，你們的天主是聖的。」（肋十九2等處）天主本身就是人倫行爲的憑據。

由此可見，按照舊約的看法（新約也是一樣），信仰包含着某種固定的倫理行爲。信仰與道德是密切相連的。倫理的陳述不在信仰的陳述之外，而是舊約的訊息不可或缺的部分。

叁 舊約倫理對基督的約束力

梵蒂岡第二屆大公會議以前的倫理神學家經常忽略參考聖經的倫理思想。他們的出發點和根據常只是人的良心和理性，就如成世光主教所寫的：「倫理神學的依據是良心和道德，其本質不能變。」（註四）梵二後的我們，應該遵循教會的訓導。「司鐸之培養法令」十六號就強調：「聖經之研究應是全部神學的靈魂……應特別注意的是改進倫理神學，其學術性的解釋應受聖經更多的滋養，說明教友在基督內使命的崇高，以及他們在愛德內爲世界的生命多結美果的責任。」

但是我們基督徒不是屬於新約時代的嗎？舊約的啓示爲我們又有什麼意思呢？第二世紀一位名叫馬西翁的（Marcion）認爲：基督的教會應該廢除舊約。教會並沒有接受他的主張，反而譴責它爲異端。其

實，自從耶穌開始一直到今天，教會常引用舊約的啓示來教導人。梵二也爲此做證。（註五）因此我們必須重視舊約在教會中的地位。

舊約的倫理觀究竟對我們基督徒有什麼約束力？許許多多的舊約倫理規律，哪些我們必須遵守？哪些爲我們無效？我們又有什麼標準來分辨呢？難道我們要遵守舊約中所有的倫理法則嗎？事實上基督徒從一開始就做了選擇。例如十誡被新約所接受（瑪五 21、27、33；十五 19；十九 18、19。谷七 10；十 19；路十八 20；羅十三 9；雅二 11）。（註六）另一方面，舊約有關離婚的規定（申廿二 13、21；廿四 1、4 等處），基督和保祿都拒絕了（瑪五 31；十九 3、9；谷十二 12；路十六 18；羅七 2、3；格前七 10）。因此我們可以確立分辨舊約倫理對基督徒有什麼約束力的第一個原則是：凡是新約諸書明確接受的舊約倫理，我們基督徒也應該接受；凡是新約諸書所拒絕的舊約倫理，基督徒也要拒絕。

以上所提的原則雖然很清楚，但是並不能解決所有的問題：因爲新約並沒有直接涉及很多舊約的道德觀或倫理法則。這樣，我們基督徒又怎能判斷舊約倫理有什麼約束力呢？

在此，我且提出一個很受歡迎的原則，即所謂的倫理的進展。按照這個原則，舊約倫理，無論是個人的，或是整個以色列民族的倫理，都是逐步演進的，而且越來越接近新約的高峰。

我個人對這原則，態度有所保留。當然天主的啓示（也包括倫理的指導）慢慢展現，並且天主藉着耶穌基督以絕對的方式把自己的旨意啓示給我們。如同希伯來書信一 1、2 所說的。但是在面對某種舊約倫理規律時，我們若是應用上述的原則，便很容易產生下列三種錯誤：

（一）基督徒的優越感：以爲我們基督徒的倫理高高在上，遠遠超過舊約和其他教會以外的倫理。

（二）倫理的「進化論」：好像天主所啓示的倫理是由低等而高等，逐漸演化的。事實上，天主所啓示的

倫理在舊約每段歷史的過程中，爲當時的人都是完整無缺的。

(三)我們容易任意選擇個人所喜愛的舊約倫理的啓示，而同時貶低那些個人認爲是下等的舊約倫理規律。

因爲所謂倫理的進展並不是很實用的原則，反而導致不少的錯誤，所以我要提出第三個原則，來分辨舊約倫理對基督教的約束力。這個原則就是在新約啓示的光照下，來看舊約倫理的連貫性。

如何使用這個原則呢？舉例來說，申廿三4如此規定：「阿孟人和摩阿布人不得進入上主的集會，他們的後代，即便到第十代，也永不得進入上主的集會。」這句話的上下文列出那些不可參加天主選民的人。一眼望去，申廿三4好像鼓勵種族歧視和仇恨，事實上則不然，但我不在此多加解釋。我只指出：申廿三4違反舊約救恩普遍性的精神，也違反舊約博愛的精神。

天主召選以色列，因爲「地上萬民都要因你獲得祝福。」（創十二3）。上主也曾藉着依撒意亞先知說過：「我要使你作爲萬民的光明，使我的救恩達於地極。」（四九6；見四二6）在厄斯德拉和乃赫米雅這段封閉的猶太主義時代所寫的盧德傳（此書寫成時代約在公元前四五〇年）幾乎每當提到她時，都會說「摩阿布女子盧德」，而這位外方人却成了達味的祖母。

舊約很多經文強調：「你們應友愛外方人，因爲你們在埃及曾做過外方人。」（申十19；見出廿二20；廿三9；肋十九33、34；申廿四17；廿七19等處）。

以色列人雖然時常排斥外邦人，但是不同時代的先知一再地提醒他們，外方人也要得享天主的救恩（例如：依二1；5；十九；廿五6；8；米四1；3；匝十四16；19；拉一5；約納先知書等處）。

新約方面，耶穌雖然首先把天國的喜訊傳給自己的同胞——他生前派遣門徒宣講天國的福音時，特別

吩咐他們說：「外邦人的路，你們不要走；撒瑪黎雅人的城，你們不要進，你們寧可往以色列家迷失了的羊那裏去。」（瑪十5、6）——但是復活的主便派遣他的門徒去「使萬民成爲門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗。」（瑪廿八19）從宗徒大事錄一直到默示錄，新約常常強調，無論是猶太人或外邦人，都可以加入教會。以伯多祿的話爲例就足以證明了：「我真明白了：天主是不看情面的，凡在各民族中，敬畏他而履行正義的人，都是他所中悅的。」（宗十34）

總而言之，舊約和新約都啓示：不該排斥外邦人。每一個人無論他屬於什麼種族，都可以得享天主的恩賜。因此，申廿三4所規定的，對我們基督徒並沒有約束力。

肆 舊約倫理的內涵（你們應該是聖的，因爲我、上主、你們的天主是聖的）

天主有很多屬性，可以代表祂的本質。例如祂的愛、慈悲、良善等。但是最具有代表性並足以包括其它屬性的可能是天主的神聖性。（註七）

天主的神聖表示什麼？在此我們且注意一下文字的用法。因爲聖經文學中的「聖」與中國經典中的「聖」有不同的含義。中文的「聖」主要有兩種意思：一指學問的造詣極深；二指人格的修養到了極點。因此可以說：中文的「聖」停留在人的層面；但是聖經中的「聖」則上指神的幅度。在舊約希伯來文的用法上，「聖」（qodesh）具有兩種含義。一是指一種與凡俗事物完全不同的經驗；另一種是指超越日常生活的力量。換句話說，「聖」表示屬於神的範圍，而不屬於世人的範圍。天主是神，因爲祂是聖的；而天

主是聖的，因為祂是神。當神聖的神顯現給人時，人會害怕起來。（見創十五12；出三5；6；十九10；廿4；卅20；21；申五23；27等處）。所以「聖」包括神的偉大、全能、威嚴。「聖」的第二種含義有倫理的幅度。神的神聖不僅指祂超越世俗的偉大，同時也表示神的聖潔無瑕。祂是美善的，祂沒有人的缺點或過錯。因此當天主顯現給人時，人常常體會到自己的不潔（見依六5；路五8等處），而天主是具備聖德的天主。

一 聖德與罪過

這個神聖美善具備聖德的天主選擇軟弱的以色列人，做祂「特殊的產業」，「司祭的國家」和「聖潔的國民」（出十九5；6）。以色列既然是神聖天主的產業，同時也是「屬於上主天主的聖民」，如同申命紀在很多地方所講的，（七6；十四2，21；廿六19等處）。這個召選便使得以色列與其它民族有別。以色列既然屬於神聖的天主，那麼以色列也應該把這個神當作生活的準則，因此肋未紀和別的舊約書卷一再強調：「你們應該表現為聖潔的，你們應是聖的，因為我是聖的。」（肋十一44；見十一45；十八5；6、30；十九2；4、10；12等處）

按此舊約的啓示（新約也是一樣，見瑪五48；路六36；若十三34；若壹三3等處），人的倫理行為標準不是人的良心、道德觀或某位聖哲的倫理教導，而是天主的神聖。這種倫理觀在聖經之外大概找不到。

在「至聖」的天主面前，任何人都是罪人。所謂的「罪」原本不是指人的罪行，而是指人存在的一種基本的狀況，即是聖的反面，就是不潔。（見依六5）後來罪也指謂具體的罪行。不過，人能改善自己的行為、懺悔己罪，何況天主願意赦免人的罪過，讓人分享天主的神聖性。可見「聖德與罪過」指出人雖然是罪人，仍然被蒙召成為神聖的，如同天主一樣。

二 聖德與禮儀

在禮儀中，不潔淨的人與神聖的天主相遇（註八），人對神的反應是：「我們的天主上主神聖無偶」（詠九九九）。以色列人相信，除了上主以外沒有別的神是神聖的。所以以色列人只能事奉上主：「全心、全靈、全力愛上主，你的天主。」（申六五）以色列人在朝拜唯一的天主時，天主的神聖性就流露無遺。

但是不潔的世人，怎能接近神聖的天主呢？這也是聖詠第十五篇的問題，然而它的答覆是：「只有那行為正直、作事公平，從自己心裏說誠實話的人，他不信口非議、危害兄弟，他更不會對鄰里恃勢、詆欺，對作惡犯罪的人睥睨，對敬畏天主的人重視；宣誓雖損己亦不作廢，從不放債，貪取重利，從不受賄，傷害無罪；這樣行事，永定不移。」（亦見詠廿四4~6）

由此看來，人的倫理生活應該配合他所信奉的神聖天主。先知們時常批評禮儀形式化；只有外表而無誠心的崇拜一文不值。「你們行大祈禱時，我決不俯聽，因為你們的手染滿了血！你們應該洗滌，應該自潔，從我眼前革除你們的惡行，停止作孽，學習行善，尋求正義，責斥壓迫人的人，為孤兒伸冤，為寡婦辯護。」（依一15~17；見耶七4~21；歐二13；六4~6；亞四4；五21~25等處）。

禮儀的目標在於朝拜神，聽神的話並按照神的話去生活，如此天主的神聖性，透過人的禮儀和倫理生活顯示在人間。人的整個生活，無論是家庭、社會生活或是經濟、政治等各方面的生活都要被聖化。

三 聖德、家庭、社會

以色列人用什麼方法讓天主的神聖性在日常生活中反映出來，進而自己成聖呢？按照聖經一致的教導，第一個也是最主要的方法便是孝敬父母。肋未紀第十九章這樣開始：「上主訓示梅瑟說：你告訴以色列子民全會衆說：你們應該是聖的，因為我，上主，你們的天主，是聖的。你們每人應孝敬母親和父親，

遵守我的安息日。我上主是你們的天主。」（肋十九 1-3；見出廿 12；申五 16）聖保祿說：孝敬父母是第一條帶着恩許的誡命（見弗六 2），目的在強調它的重要性。

孝敬父母不只是一般世俗的孝道，而且是一道神聖的誡命。這可以從肋十九 3 的上下文看得出來，尤其是文字的用法證據更強。肋十九 3 所採用的希伯來字 *yare'ah* 是一個專有名詞，指稱敬畏上主。爲此我們可以說以色列人要孝敬父母如同他們敬畏天主一樣。不孝敬父母等於不敬畏天主。從這裏我們便能了解，何以違反孝道的罪過要受嚴厲的懲罰（見出廿 15、17；肋廿 9；申廿七 16 等處）；而孝順父母的人要獲享長壽與幸福（見出廿 12；申五 16）。

孝道是聖化家庭的基礎。人的社會倫理生活從家庭開始，然後延伸到鄰居、同胞和異族。以色列人要在每個人身上，特別是在貧困和弱小者的身上實行愛德，如同天主愛他們一樣；這也包括愛敵人（見出廿 34-5；申廿二 1-4；箴廿五 21；德廿八 1-9）。總而言之，以色列人成聖的路是聖化家庭和社會；他們應該藉着自己的家庭生活 and 社會的行爲反映出天主的神聖性。

四 聖德與生命

人的生命是神聖的，因爲人是按照天主的肖像所造的（見創一 26-27；五 1、3；九 6），人也分享天主的氣息，所以人成了有靈的生物（見創二 7；六 3；詠一〇四 29-30；訓十二 7 等處）。人的生命既然是天主賜給的，所謂的「人命關天」，因此天主對人命有統轄權。人不能除掉別人的生命，否則天主自己要做報仇者，如同加音與亞伯爾的故事所講的（見創四 1-16）。

人是天主的肖像，誰殺害人，就直接反抗生命的給予者。天主把自己的氣息賜給了人，兇手搶奪天主生命的氣息。於是聖經規定：「凡打死人的，應處死刑。」（肋廿四 17；見出廿一 12）。很多罪可以用錢

賠償（見出廿一 18 ； 37 ； 廿二 1 ； 16 ； 肋廿四 18 、 21 等處），但預謀罪則例外：「對於被判死刑的殺人犯，你們不可取贖命金，因為他該死。」（戶卅五 31，見出廿一 12 ； 14 ； 肋廿四 17，詠四九 8 ； 9 等處）

在創世紀第九章中可以找到這條規定的理由。洪水之後，天主由諾厄興起新的人類，天主對諾厄說：「我要追討害你們生命的血債；向一切野獸追討，向人、向為弟兄的人追討人命。凡流人血的，他的血也要為人所流，因為人是照天主的肖像造的。」（創九 5 ； 6 ）。

殺人不僅是消滅人的生命，更要不得的是兇手直接得罪天主。因為每一個人是天主的肖像，是天主交談的對象。兇手斷絕天主與人之間的來往，破壞天主對人的計劃，侵犯天主的主權。殺害別人和凌辱父母在聖經中都受到最嚴厲的懲罰，因為兩者都直接得罪天主。

五 聖德、婚姻、性愛（註九）

人的生命是神聖的，因為人是至聖天主的肖像。「人」這個名詞是一個抽象的觀念，具體的人是男人或女人。因此創一 27 說：「……天主照自己的肖像造了人，造了他們，有男的，有女的。」男女在一起才是完整的人。當天主創造第一個人時，祂就發現：「人單獨不好」（創二 18 ），於是天主創造動物，把牠們帶到人面前，「但是人沒有找到一個與自己相稱的助手。」（創二 20 b ），天主接着由人的身體形成了一個女人，如此才有了男人和女人的分別。天主把女人帶到男人面前，男人很高興地歡迎女人說：「這才真是我的親骨肉，她應稱為『女人』，因為她是由男人取出的。」（23 節）。男女來自同一骨肉，結婚時他們再成爲「一體」（24 節）。

從創一、二兩章有關男女的記載，可以得知兩點：婚姻的目的之一是在消除人的孤單，如同德卅六 26 所講的：「獲得賢能妻子的，就是獲得了最好的產業；即一個與自己相稱的助手，和扶持自己的柱石。」

(見箴五15~19；訓四9~12；九9)。夫妻互愛互助，歡洽共樂，乃是婚姻的神聖使命之一，因為天公做媒，祂樂意見到夫妻相親相愛。

婚姻的另一個目的便是創一28所說的：「你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地。」生育是神聖的使命，因為人分享天主的創造力。天主按照自己的肖像造人；人也是按照自己的肖像生人，如同創五3所說的：「亞當一百三十歲時生了一個兒子，也像自己的模樣和肖像……」

舊約法律保護婚姻和性生活，違反婚姻的罪要受嚴厲的懲罰，特別是姦淫者、亂倫或近親相姦，都應處以死刑(肋十八6~18；十九20~22；廿10；申廿二22；廿三18等處)。

關於性生活，聖經記載很多禁忌(禁令 tabu)，例如月事中的婦女是不潔的，並且七天之內她所接觸的人和事物都變成不潔的(肋十五19~30；十二1)；生產的時候，母親幾天不潔。男人的遺精也使他變成不潔(肋十五1~17)。夫婦之間的房事也使他们成爲不潔(肋十五18)。

以上所提的「不潔」不是倫理道德的不潔，而是「禮儀」的不潔。古代的人(以色列人和鄰國人一樣)以爲性生活是神祕及危險的生理要求，因而產生一種自然的心理怕懼。這個問題超過本演講的範圍，所以不再多談(註十)。

六 聖德與財產

聖經從來不反對財產本身，如同它不反對婚姻與性一樣。相反的，人發財表示天主祝福他，如同生育也證明天主的祝福成效。

人的財產和神聖的天主有什麼關係呢？人又如何藉着財產和整個經濟生活成聖呢？對於這些問題，我們且從以色列的蒙召來看。出十九5記載天主對以色列人說：「現在你們若真聽我的話，遵守我的盟約，

你們在萬民中將成爲我的特殊產業……」。〔特殊產業〕(segula)按照希伯來文的用法，指國王私人的財寶。可見以色列在天主眼中十分珍貴！上主把迦南福地賜給以色列，每個家族得到一份。這份所謂的「產業」(基業)是以色列人謀生和發財的資本。因爲這份土地是上主賜給他們的；所以它是神聖的基業，不能隨便出賣，即使需要變賣，也應該賣給至親(肋廿五23-28；盧四1-4)。以色列人靠着自己的基業，就有足夠的生存能力。因此申十五4說：「……在你們中間不會有窮人，因爲在你的天主賜給你作爲產業的地上，上主必豐厚地祝福你。」

但是貪財的誘惑很大，爲此聖經記載很多這類的警告：「在你袋裏不可有兩樣法碼，一大一小；在你家內也不可有兩樣升斗，一大一小；你應有準確公正的法碼，應有準確公正的升斗，好使你在上主你的天主賜給你的土地上得享長壽；因爲凡做這些事的，凡做事不公平的，爲上主你的天主都是可憎惡的。」(申二五13-16)

以色列的先知也特別嚴厲批評社會問題和經濟犯罪，例如亞二6-7：「上主這樣說：爲了以色列再三再四犯罪，我不收回成命，因爲他們爲了銀錢出賣義人，爲一雙鞋出賣無辜的人。他們把窮人的頭踏在塵土裏，侵奪卑微人的權利……」(見亞四1；八4-8；依三13-15；十1-2；米六8-7等處)。

聖經實在不反對人發財，但很清楚地指出錢財的危機：人很容易爲了貪財而犯罪，不讓天主的神聖性在經濟生活中顯示出來，反而違反天主對人的召叫：即做上主的特殊產業。

七 聖德與真理

第八誡規定：「不可作假見證，害你的近人。」(出廿六)問題是：什麼是假見證？什麼是真見證？人需不需要按真理行事？

首先我們要肯定，按照聖經的教導，天主本身是真理的標準。祂常被稱為「真理的天主」（依六五 16），「祂持守信實」（詠一四六 6），「仁愛和忠信在祂面前開路」（詠八九 15），尤其天主的「話是真理」（撒下七 28），「祂聖言的總綱確是真實無欺」（詠一一九 160）。

以上所提的「真理」、「信實」、「忠信」、「真實」的翻譯，希伯來原文是 *emet*，其基本意思是站得穩、可靠、有根據。按照聖經，真理具有兩個因素：(一)客觀的事實，表示在人身之外的事情；(二)主觀的關係，表示在人身，或在天主內以及人與人之間的關係（見創四二 16），也包括人與天主的關係。天主說話真實可靠，所以我們可以接受祂的話，並信賴祂。人說話也應該真實可靠，不然，人和祂的關係便會受害。

故此聖經常常譴責說謊：「不要欺詐……」（肋十九 11）；箴十二 19 說：「講實話的唇舌永垂不朽；說謊話的舌頭瞬息即逝。」

說謊話不僅是講錯了話，更危險的是說謊對別人有害。難怪聖經特別嚴厲譴責毀謗別人和做假見證，傷害無辜者。「不可傳播謠言，不可與惡人携手做假見證，不可隨從多數以附和惡事；在爭訟的事上，不可隨從多數說歪曲正義的話。」（出廿三 1-2；見肋五 22；十九 16；申一 16-17 等處）。

總括來說，真理是神聖的，因為天主本身是真理。違反真理就是違反天主。
我現在就將所講過的內容略做綜合。

什麼是舊約倫理的特質？

它的特質是：

神聖的天主是世人倫理生活的標準。

舊約倫理特質及其在基督徒倫理生活上的應用

人雖然屬於世俗的範圍，不能接近神的範圍。人不潔，只有天主才聖潔無瑕；但是以色列的天主一再向人要求：「你們應該是聖的，因為我是聖的」，「你們應該自潔，因為我是聖潔的。」

整個舊約倫理教導人走向聖潔的道路，而這條道路的終點是天主。

在成聖的路上，人首先在禮儀中與神聖的天主相遇。面對天主，人便意識到自己是罪人，所以人應該時常悔改，努力行善。

天主的神聖性也延伸到全世界及人生每個角落。對信從天主的人來說，沒有一樣事情純粹是世俗的。人的生命、家庭和社會、婚姻與性愛、財產與真理，一切的一切都與天主的神聖有關。人應該在每一種行為上表現聖潔，好把天主的神聖性彰顯出來。這樣，人就可以達到人生的目標——分享天主的神聖，跟天主結合在一起。

五 舊約倫理與基督徒的生活

舊約倫理與新約倫理彼此有什麼關係？舊約倫理對基督徒有什麼意義？它能否幫助我們做更好的基督徒？我們如何把舊約倫理應用在基督徒的倫理生活上？

顯然的，很多舊約倫理的細節規定，我們基督徒不必接受，有的也不能接受。在第三部分，我已經討論過這些問題。

為了解舊約倫理對基督徒倫理生活的作用，我們必須從天主本身著手。舊約的天主，是耶穌基督的天主，也是我們的天主。亞巴郎的天主是耶穌基督的天主，也是我們的天主。這個舊約和新約的天主是神聖

的神，祂要我們每一個人成聖，分享祂的神聖性。

新約有關天主的神聖性講的不多，因為不必重覆舊約的啓示。其中最著名的章節可能是瑪五48。這句話是第五章的結論，它說：「所以你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」

對新約的基督徒而言，如同對舊約以色列人一樣，天主的成全或天主的神聖，是倫理生活的標準。爲此，我們基督徒也要承認，在天主面前，我們都是罪人。我們在禮儀中朝拜神聖的天主，也得到力量，在日常生活中努力成聖。

我們在家庭、社會中看見天主的神聖，所以我們也要聖化我們的家庭及整個社會。我們了解生命是神聖的，所以我們要尊重生命。我們知道，天主聖化了婚姻和性愛，所以我們可以藉着婚姻和性愛成聖。連發財和擁護真理也和神聖的天主有關，所以我們在經濟生活和言語行動各方面也應該實行天主神聖的旨意。

當然，新約也給我們一些新的啓示。主要的是，新約啓示我們：天主藉着耶穌基督來到我們人間。我們不必懼怕天主的神聖性，因爲神聖的天主做我們的兄弟。此外，我們在耶穌基督身上很具體地看得出來，如何可以成聖。

「你們應該彼此相愛；如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛。」（若十三34）

這條誠命之所以是新的誠命，不是因爲它啓示了新的內容，而是因爲降生成人的天主子是我們愛的標準。

最後，我提出天主經中的一句話來做結束。我們在念天主經時說：「在天我等父者，我等願爾名見（T-1）聖」，這表示我們希望，天主早一點以絕對的方式、顯示祂的神聖性。因爲在那一天，我們要親

眼看見天主的聖容，並分享祂的神聖性。

附註

- 註一 詹德隆，基本倫理神學，輔大神學叢書之二十（台北：光啓出版社，民國七十五年）
- 註二 參閱布魯格編著，項退結編譯，西洋哲學辭典（台北：國立編譯館，先知出版社，民國六十五年），頁一四二—一四三。張希賢，倫理神學綱要（台中：光啓出版社，民國五十三年，再版），頁一—三。曾仰如，倫理哲學（台北：台灣商務印書館，民國七十四年），頁三—七。
- 註三 關於以下所討論的問題參閱拙著「聖經在倫理神學中的角色」，神論三五期（民國六十七年），頁九五—一〇七。
- 註四 成世光，「什麼是本位神學？」，見證第六卷第十期（民國六十五年），頁七。
- 註五 參閱天主的啓示教義憲章第十五號；論教會在現代世界牧職憲章第十二號，三四號，四九號，五〇號等處。
- 註六 關於這個問題請參閱拙著，「十誠的價值與限度」，神論第六二期（民國七十四年），頁五二五—五三三。
- 註七 參閱聖經辭典，思高聖經學會編著（香港：一九七五年），第一五三三號；聖經神學辭典，房志榮等編譯，光啓出版社發行（台中：民國六四—六七年），第二六三號；拙著，「天主經釋義：願你的名被尊爲聖」，見證第十六卷第三期（民國七四年），頁五四—五八。
- 註八 關於禮儀與倫理的關係可參閱詹德隆「禮儀與倫理生活」，神論六八、六九（民國七五年），頁三五九—三七五。
- 註九 關於下面所討論的問題請參閱拙著，「聖經對性愛、婚姻與家庭的啓示」，神論第五二期（民國七一年），頁二〇九—二二二。
- 註十 關於此問題請參閱思高聖經辭典第八八九號；聖經神學辭典第三四號。

耶穌基督——基督徒倫理道德的基礎

谷塞松

前言

人是有限的，不能一次論及倫理上全部的問題，本屆研習會因此只能選擇一些較為重要的題目予以探討。昨天我們已經大致討論了倫理上的一般性問題。然而，我們既然是基督徒，勢必要歸到啓示中生活的天主，也就是說，今天我們將在舊約與新約中的倫理問題上予以發揮。第三第四天則再應用到社會及個人倫理生活的層面上。

在此次演講中，我們要面對的是一個新的老問題：基督徒倫理道德的特色何在？我所以說它「老」，因為這是基督徒自我了解及生活方式的常在的基本問題；而這問題之所以「新」，因為梵二以後教會決心向不同的文化開放，歷史中的基督信仰已走向多元的普世人類，已開始與其他宗教信仰及人生（哲學）觀交談；於是老問題又來了，而且變得更迫切！

爲了幫助我們了解耶穌基督，我們先看看非基督徒對耶穌——生活方式的模範——有什麼看法？以下是本世紀五位名人的見解。

印度國父甘地（Mahatma Gandhi 1866 ~ 1948）論及山中聖訓說：「……我認爲沒有一個大宗教是錯的……耶穌的信息完全而無染地包含在山中聖訓內……如果我只有山中聖訓及對其含義的了解，我會毫不猶豫地說：『是的，我是基督徒！』……然而，我只能消極地說，按我的看法，許多事被認爲係基督

宗教之成分的，實際上是肯定了山中聖訓……有一段經文始終深深地觸動我的心，那就是：『你們先尋求天主的國和它的義德，這一切自會加給你們。』（瑪六33）……山中聖訓是向我們所有的人講的。」①

目前在加拿大多倫多大學執教的回教神學家阿育布（Mahmoud M. Ayoub 1942～）指出耶穌的形象：「回教徒認為耶穌有若福音，是寬恕與愛的傳報者……好似回教的虔敬，回教徒也感到被基督的貧窮、單純與出世所吸引……」②

德國馬克斯思想界的哲學家布洛赫（Ernst Bloch 1885～1977）由不同的觀點看耶穌：「……耶穌活出一種無出其右的生命。他表現出一種特殊的『向下』傾向：關懷窮人及被忽視的邊緣人……以及一種『向上』傾向：反抗掌權者……他宣講愛，而非刀劍……他的倫理教導只能在默示的（apocalyptic）脈絡中，即在世界終結的期待中去理解，因此召喚我們作最大的警醒（谷十三35）。」③

猶太宗教哲學家布柏（Martin Buber 1878～1965）認為耶穌是他的長兄。按布柏的說法，耶穌在以色列信仰史上佔有重要的地位，祂特別顯出是個要求信仰的人。④

日本佛教哲學家暨禪宗大師鈴木大拙（Daisetz Tataro Suzuki 1869～1966）看到釘在十字架上的基督很吃驚，他說：被釘十字架的想法，假定了基督獨立自我、個別自我、有形存在、奮鬥、行動、罪、皈依、痛苦的死亡與復活的觀念。因此基督宗教傳播『正直的』——垂直的倫理。佛教却相反，佛教以對事實根本不同的觀念為基礎：相對自我永不是獨立的或個別的，永不與超越自我相對，所以無須強調有形存在、奮鬥、行動、罪、皈依，而強調啓迪那引入自由與平和、慈悲與容忍的真正事實的心願，如臥佛示現的微笑。⑤

可見除了鈴木大拙，非基督徒多半十分推崇耶穌基督。我們站在基督徒的立場更可以肯定地說：基督

徒倫理道德的根源與標準是耶穌基督。在祂身上我們尋求倫理道德的特殊性及獨特性 (distinctiveness and specificity)，整合 (integration) 與內在化 (interiorization)。我們以新約中的四部福音為主，要研究範圍，來發揮我們的講題⑥。

聖經學家指出，對耶穌基督倫理道德的教訓，在新約中有三個階段的不同闡釋：

(1) 初傳中是綜合性地講納匝肋人耶穌宣揚天國的來臨，提出了一些對基督徒的基本要求：悔改、信從、期待末世完成與天國的來臨，如谷一 14 ； 15。

(2) 初期教會宣揚福音的過程中，不得不將以上的要求再具體化，以幫助當地教會踏上基督化之路，如瑪十八 15 ； 35 的兄弟規勸之道與寬恕之道。

(3) 若望福音 (及若望著作) 中有一新的、在信仰神祕經驗中的扼要綜合，如若十三 34 ； 35 愛的新命令；若壹四 7 ； 21 「我們應該彼此相愛」 「因為天主是愛」。

爲了清楚起見，我們不跟着上面指出的三個階段來說明，而嘗試以歸納思考的方法，從四部福音中所提出的具體基督徒行爲走向其行爲最內在的深度奧蹟。然後再以演繹思考的方式，綜合地再次指出耶穌基督如何作基督徒倫理道德的基礎。

一 從基督徒的行爲走向基督徒行爲的最深基礎

(1) 做比說重要：耶穌在描寫最後審判的標準時特別指出「做」的重要 (瑪廿五 31 ； 46)；在山中聖訓

中則教導：「不是凡向我說『主啊！主啊！』的人，就能進天國；而是那承行我在天之父旨意的人，纔能進天國。」（瑪七21）

(2) 耶穌尊重非以色列人的生活態度：就像昨天的三次演講所提出的一些倫理道德，耶穌對那些按人性、良心、理性生活的人的生活方式，並沒有加以否定：像祂聽了葛法翁的百夫長，以自己指揮士兵的經驗，相信祂只要說一句話就能治好他僕人的病，耶穌很佩服他，讚美他（路七1-10）；又如祂覺得自己的使命只在以色列，不答應為客納罕婦人的女兒驅魔，但因她一句謙卑智慧的答話深受感動，立刻允其所求（谷七24-30）；伯多祿應凱撒勒雅外邦人科爾乃略之請往他家講道時，曾有感而直言：「天主是不偏待人的，凡在各民族中，敬畏他而又履行正義的人，都蒙祂悅納……」（宗十34-36）。耶穌對自己的同胞又如何呢？

(3) 祂尊重並成全以色列的法律：耶穌是真正的以色列人，祂除了罪，度着和旁人同樣的生活。祂守以色列的法律，即以以色列的「人為道德律」，也教導人遵從法律：有一次一名法學士試探祂，問祂該做什麼才可得永生？祂反問法律如何記載，叫他按所答的去（路十25-28）；有一回祂治好一個癩病人，立刻催他去叫司祭檢驗，並按梅瑟的規定奉獻（谷一40-44）；在山中聖訓裏，祂更鏗鏘有力地說：「你們不要以為我來是廢除法律或先知；我來不是為廢除，而是為成全。我實在告訴你們：即使天地過去了，一撇或一畫也決不會從法律上過去，必待一切完成……」（瑪五17-19）

(4) 但耶穌也嚴格的批評法律主義：法律是猶太人生活的基礎，但若有不合理之處，耶穌則置生死於度外地向法律挑戰：如安息日門徒掐食麥穗，受到法利塞人指責，耶穌說道：「安息日是為人立的，人並不是為安息日。」（谷二23-27）；祂又曾六次使用「古人說……我却說……」的形式，指出僅僅遵守傳

統法律的不足（瑪五21-48）；面對法利塞人和經師，祂責斥他們「離棄天主的誠命，而祇拘守人的傳授」，強調正心比遵守祖傳更重要（谷七1-23）；祂甚至七嘆「禍哉！」痛斥他們為「假善人」！眞令人感到祂動搖了猶太人的社會基礎（瑪廿三13-36）。然而，祂不僅除舊，祂更佈新。

(5) 耶穌頒給我們一些新的生活規範：例如七十個七次寬恕得罪你的人（瑪十八21-35）；有人打你左臉，要將右頰也轉給他（瑪五38-42）；奉獻祭品時，要先與弟兄姊妹和好（瑪五23-24）；「凱撒的就應歸給凱撒，天主的就應歸還給天主。」（瑪廿二15-22）。

(6) 耶穌用比喻協助人們認清祂的要求：祂唯恐人們不了解，每用生活中熟悉的事物作比喻。例如以債主恩赦債戶的比喻勸勉人勿因罪重羞於悔改（路七40-43）；以富翁儲存財物的徒勞無功，說明生命不在於財產（路十二16-21）；以宴席的比喻勸人接受天主邀請之福（路十四16-24）；以造塔、交戰的比喻說明跟隨祂須全力以赴（路十四28-32）；以不忠信管家的比喻勸人重視處理小事的態度（路十六1-8）；以法利塞人和稅吏祈禱的比喻說明天主喜歡謙卑者；以善心的撒瑪黎雅人表達出祂心目中理想的基督徒，是主動關心別人、以愛接近別人的人（路十29-37）⑦；以浪子回頭的比喻說明站在法律上和面對慈愛天父兩種迥異的爲人態度（路十五11-32）。總而言之，祂要求一個新的生活方式，以迎接天國之福。

(7) 山中聖訓：耶穌在山上以「眞福八端」激發人全面改變價值觀念（瑪五3-12；路六20-23）；祂那推翻一般人價值觀、要求一切的作風，也在其他具體事上表現出來：門徒爭論誰大，祂說最大的要做衆人的僕役（谷九33-35）；老師、主子要爲從僕洗腳（若十三13-17）；窮寡婦投了兩文獻儀，祂稱讚她投的比誰都多，因爲那是她全部的生活費（路廿一1-4）。而這一切，祂無非爲引人走向眞愛。

(8) 愛的誠命：就是一個「新」的誠命，一個新的「存在」的表達，「你們該彼此相愛，如同我愛了你

們……」（若十三34~35）；也是最大的誠命，「你應當全心、全靈、全意、全力愛上主，你的天主。」
「你應當愛近人如同自己」……（谷十二28~34；若壹三16~18）。

(9) 新的誠命假定一種新的生活體驗：門徒在「棄絕自己」「喪失性命」跟隨耶穌的過程中（谷八34~38；若十二24~26），逐漸體會到，祂是天國的化身，是天主父的使者，是默西亞，是人子，是天主子（若一14；谷八29、31）。

(10) 藉着祂可以分享父子之間愛的生命：耶穌在臨別贈言中諄諄叮囑門徒：「正如父愛了我，同樣我也愛了你們，你們應存在我的愛內……」（若十五9~10），臨別祈禱時更發出肺腑之言：「我已經將你的名宣示給他們了，我還要宣示，好使你愛我的愛，在他們內，我也在他們內。」（若十七26）在天主的愛內，門徒實在已是新的人了，因此他們要度一個嶄新的生活：做天主的子女，如天父一般成全、慈悲（若一16~18；瑪五45~48；路六36）。他們之能有此等領悟體驗，實在因為：

(1) 天父願意啓示自己，而派遣聖子到人間（瑪三17，依四十二1）：釋迦牟尼在菩提樹下覺悟成佛，是由另一種方式體驗到生命的奧祕，基督徒則因對耶穌基督的信仰有意識地體驗到天主的愛；釋迦牟尼以四諦教導民衆成佛之道，耶穌則呼喊：「時期已滿，天主的國近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷一15；若廿30~31）「悔改」（Metanoia），就是離開有罪的思、言、行爲，把「心」轉過來，徹底改變，回頭、歸向新的正途。「信從」則是整個人接受天主的主動，答覆天主的召喚！天父的旨意是耶穌基督與祂的門徒（我們）生活中的絕對推動力（瑪六10；若五19~20、30；路廿二42；若十九30）。悔改與信從，是基督徒分享天主父子之愛的兩個基本條件，也是分享天主父子之愛的兩種表現。

經過上述十一個步驟的反省後，我們發現：基督徒倫理道德的基礎是在天父所派遣來的耶穌基督身

上；人應該以徹底悔改，以信仰接受祂；以便成爲一個新人，度一個新的生活；那就是愛別人如同耶穌基督愛了我們一樣。

至此我們是從具體的基督徒行爲由下而上、由外而內綜合討論基督倫理道德的基礎。現在我們要以另一種綜合方式，再從基督徒倫理的最深基礎，由上而下、由內而外、推到基督徒的具體倫理行爲。

二 從基督徒行爲的最深基礎

走向基督徒的具體行爲

天主創造天地萬物，並透過天地萬物把自己啓示給天下萬民，就是所謂的「普遍啓示」（或稱超歷史的啓示）。中國傳統有道：「天命之謂性」，認爲人性乃出於天意；用聖經的話說就是：天主按祂自己的肖像造了人（創一27）。那麼，把人性中天主創造的基本因素發揮出來的人可以說是「無名天主子民」；而人靠理性、良心自然明白的倫理原則就是自然道德律。人類（個人、團體、社會）在變動的具體生活過程中，不斷研討尋求適當的倫理規範，逐步擬出各種倫理道德體系，則是人爲道德律；而實際生活中的人即以之爲準則發爲日常的行動。

基督徒相信「天主在古時，曾多次並以多種方式藉着先知對我們的祖先說過話；但在這末期內，祂藉着祂的兒子對我們說了話。天主立了祂爲萬有的承繼者，並藉着祂造成了宇宙。祂是天主光榮的反映，是天主本體的眞像，以自己大能的話支撐萬有。」（希一113）這是所謂的「特殊啓示」（或稱歷史性的啓示）。凡悔改、信從，即接受以色列人耶穌基督爲天主子，並跟隨祂的，就是「基督徒」（有名天主子

民)。基督徒是有意識地接受天主愛的恩惠，按天主愛的誠命、真福八端的勸諭（瑪五3-10）生活；把那新的精神具體表達在家庭、教會團體、政治、經濟、文化等各個層面的生活中；爲天主作證，爲人羣服務。

不論是普遍啓示或特殊啓示，具體而言，就是耶穌基督，因爲祂就是天主聖言。天主聖言既降生成人，是天主又是人的耶穌基督可說是天人合一的典範。人由聖經或其他文化宗教所吸取的聖言，運用在具體生活中，便是各人的人生觀；一個社會、一個民族的共同人生觀即是文化思想、哲學神學。各人的人生觀落實在變化多端的個人及社會生活內，在不同的時空下、不同的場合中，即是不同的倫理行爲。人生觀不同，文化思想有別，倫理行爲即有差異的事實，察焉可見，譬如：中國人心目中的上帝彷彿代代傳生的始祖，孝敬父母等於孝敬上帝的具體表現；故此孝敬父母成爲絕對，子女順從父母的權威；感到「我屬於，故我在」。西方則不然，西方人相信人都是天主大家庭內的兄弟姊妹，人人都應當愛天主在萬有之上，孝敬父母就沒那麼重要，父母也因此比較尊重子女；人的個體、理性、聖召都受到重視；聲稱「我思，故我在」。

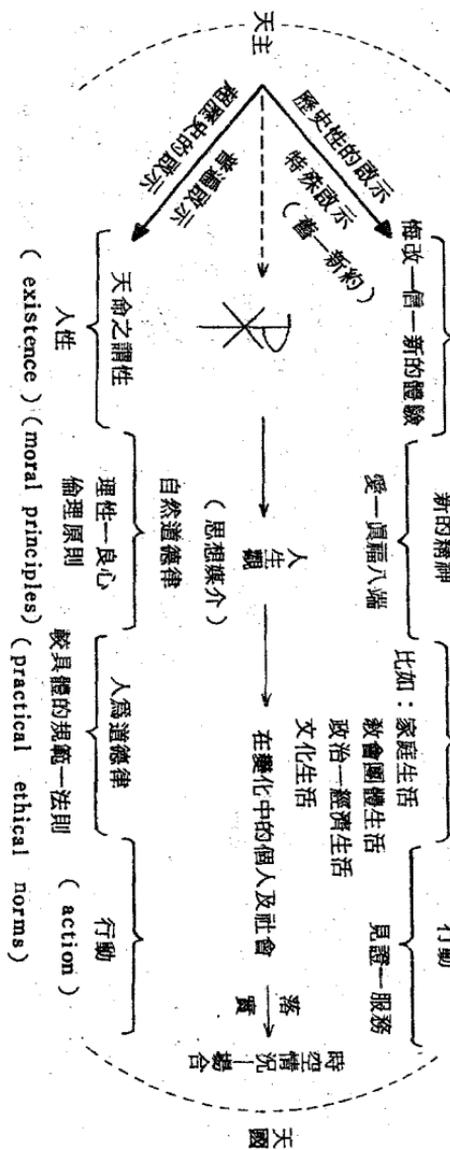
天主是普世的天主，以不同的途徑向普世人類自我啓示；普世人類就應當藉着祂的啓示，在各自的生

結語

由以上兩方面的論述可以看出：一方面，我們要肯定基督徒倫理道德的特色；另一方面，也要像耶穌

基督般開放，不斷將祂倫理道德的精神落實到今日人類的社會文化中，各種不同的生活場合上。生活的天主已透過這些文化、場合賜給我們所需要的啟示，指出一些具體的生活原則，無論哪裏有「美」，我們都應當欣然接受。進一步說，上述兩方面是彼此相關不能一為二，因為我們只能在現有環境中，與一切善意人士交流，在螺旋形的發展過程中，向着耶穌基督而成長。

在下一次的演講中，我們要學習聖保祿和初期教會，如何把耶穌的生活方式具體化，落實到當時的團體及社會生活中。明天我們則要看近代教會如何面對社會的問題（如政治、經濟、文化等），將基督的精神落實在今日的環境中。最後一天，我們就要面對現代的人文科學知識，研討現代基督徒應有的倫理生活及教育了。



耶穌基督—基督徒倫理道德的基礎

附註

- ① M. Gandhi, On the Sermon on the Mount, in: M. Gandhi, Freiheit Ohne Gewalt, Ed. Klaus Klostermeier, Köln 1968, 118-122.
- ② Mahmoud M. Ayoub, Towards an Islamic Christology: An Image of Jesus in Early Shi'i Muslim Literature, in: The Muslim World 66 (1976) 164-167.
- ③ Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Volume 2, Frankfurt a. Main 1959, 1482-1493.
- ④ Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1986.
- ⑤ Daisetz Taitaro Suzuki, Der Westliche und der östliche Weg. Essays über Christliche und Buddhistische Mystik, Frankfurt a. Main-Berlin-Köln 1974, 121-129.
 注意…註①②③④⑤並收四…Karl-Josef Kuschel, Ed., Lust an der Erkenntnis: Die Theologie des 20. Jahrhunderts, Serie Piper, München-Zürich 1986.
- ⑥ 下文請參閱…Traduction Oecuménique de la Bible (Tob), Édition Intégrale, Nouveau Testament, Les Editions du Cerf, Paris 1977.
 —司密特著，永泉教義中心編，三部福音合觀，天主教神學著作編譯會與台中光啓出版社聯合出版，1979
 —谷寒松著，「耶穌的絕對要求」，神學論集36, 197～214
 —Associazione Biblica Italiana, Fondamenti Biblici Della Teologia Morale, Atti Della XXII Settimana Biblica, Paideia Brescia 1973, in particular:
 —Luigi di Pinto S.J., "Seguire Gesù" Secondo i Vangeli Sinottici, 187-251.
 —Giovanni Glavini, Il Discorso Della Montagna Nella Problemativa Attuale Circa I] Valore Delle Norme Etiche Del Nuovo Testamento, 253-272.

—Ignazio de Ja Potterie, S.J., I. Precetti Morali Nel Loro Riferimento A Cristo Secondo S. Giovanni, 329-344.

—Enda McDonagh, Gift and Call Towards a Christian Theology of morality, Abbey Press, Indiana 1975, esp. chapter 4: Morality and Jesus Christ, 67-95.

—Heinz-Dierich Wendland, Ethik des Neuen Testaments, NTD Ergänzungsreihe 4, 2nd edition, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, esp. chapter 1, Jesus, 4-33.

—Karl Hermann Schelkle, Theologie Des Neuen Testaments, Volume 3, Ethos, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1970.

—Rudolf Schnackenburg, Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Max Hueber Verlag, München 1962, esp. Part I: Die Sittlichen Forderungen Jesu, 1-128.

- ⑦ 故事中所謂的「近人」，本來指一切的以色列人，本族的人，外方人不算（出廿六：17；廿一：14，18，35；肋十九：11，13，15；18……）！等於是被愛的、被關心的、需要援助的那個人。耶穌倒過來說，祂問：「你以為這三個人中誰是那遭遇強盜者的近人呢？」（路十：36）意義因而完全不同，「近人」成爲所有以愛心接近他人（即使他是外方人或異教徒）的人。耶穌指出一種新的態度：要超越法律！放棄以色列舊有的特選民族主義，放棄法學士的法律主義，而採用一種新的行動標準！

聖言之美——為輔神遷台二十週年作

房志榮

今年元月下旬開神學研習會時，本院等待着耶穌會總會長柯文伯神父來台訪問，輔大是他訪問的目標之一。不料元月初羅馬來電，說總會長不來了。後來才知道他取消亞洲行程的主要原因之一是教廷請了他給教宗及其他在教廷供職人員講今年四旬期的一週退省，每天四次道理，不能不趕緊準備。退省結束時，若望保祿二世代表大家說了一席感謝的話，充滿了喜樂與謝意。教宗特別指出，柯神父將天主的聖言配合着教父的詮釋及禮儀的慶祝，描繪得十分美。這是一個非常的境界，因為美是真的光彩，也是善的光彩：*pulchrum splendor veri et splendor boni*。

一、禮儀中的聖言之美

柯文伯神父所講的無非是四旬期第一週教會所選的天主聖言，一步一步地，一字一字地，說出其深刻的及有決定性的意義——在天主一方面，在人的一方面。今年的聖週禮儀中我也有過類似的感受。聖週五參加淨心堂紀念耶穌苦難禮，聽每篇讀經，經中的每句話，都是那麼真實飽滿。復活節前夕我在三重天主堂主禮，讀經員讀得句句入耳，不能不打動注意聆聽天主聖言的人。平日彌撒讀經，若留心些，也不難發現第一篇與第二篇讀經的搭配及互相照明。

由聖保祿看基督徒的倫理生活

房志榮

序言：保祿與基督的不同

我們既然已經聽過谷寒松神父所講的，耶穌基督為所有基督徒倫理生活的標準和模範，為什麼還要講保祿呢？答案是：在天主的計劃裏，保祿的確與基督有所不同。我們可將這不同撮要地說成以下數點：基督的宣講限於以色列家的迷失的羊（瑪十6），保祿却要將福音傳給以色列人、君王，及外邦人（宗九15）。保祿有希臘及希伯來文化的雙重背景，因此他成為天主的特選之器，要在舊約的選民與新約的天主子民之間作一橋樑人物，他為一切人成了一切（格前九20-22）。這正實現了耶穌生前所許諾的：門徒們要作出比祂更大的事業（若十四12）。下面我們就將保祿的三大特點逐步說明：由初傳到希臘文化（一）；由猶太人到外邦人（二）；所有基督徒倫理生活的泉源和動力（三）。

一 保祿的初傳與希臘文化

最能代表保祿的初傳訊息的是迦四4-6；格前十二4-6及格後十三13。讀了這三段保祿早期書信的話，我們便會發現保祿已由舊約的唯一真神信仰轉渡到三位一體的天主，而將重點放在三位之間的位際關係上，這自然反映到基督徒的倫理生活上。格林多前後書中的一些代表性字眼便是有力的標誌：信、望、愛；悔改、恩寵、聖德；共融、建樹等。這些字眼都指出某種位際關係：與聖父或聖子之間的，聖神

與信友之間的，信友彼此之間的，信友個人或團體與世界之間的。爲保祿而言，一切倫理生活均有其超越的幅度，即與天父、與基督，及與聖神的共融。例如與基督的共融就不容許分裂，眞愛人就須以弟兄的利益和建樹爲重，悔改叫人不要關閉於自我或現世的享樂中。

希臘文化中特別注重倫理，並在倫理界享有權威的是斯多亞學派。他們的基本倫理原則是觀察大自然及人的理性，而演繹出各種倫理課題，如善與惡和不善不惡，貪慾與選擇，法律與權利，德行與毛病，良心與自然律等等。保祿憑「創造」及「人爲天主肖像」兩個思想範疇將這些倫理課題納入他的宣講中。他循着以色列智者彭息拉的足跡，將人的良心視爲天主的法律，而自然倫理的秩序就是天主旨意的表達（參閱德訓篇第十七章）。

由上述可見，保祿接受自然倫理的有效性，並將之納入基督徒生活裏，以基督徒生活爲一切倫理生活的高峰。因此保祿書信中的一些「德操清單」或「持家典範」，一方面舉出自然倫理所重視的許多德行和操守：仁愛、忍耐、溫和、忠信、節制；眞實的、高尚的、正義的、純潔的、可愛的等等；另一方面保祿肯定這一切是聖神的效果，這一切使賜平安的天主與持守這些德操的人同在（參閱迦五 22-23；斐四 8-9）。

在希臘文化中有些價值和說法本是兩可的，雖然像斯多亞派的人非常予以重視，像「自由」，「知識」，「智慧」，甚至「自滿自足」。因爲這些說法能代表一些價值，保祿也加以運用，但因爲這些說法同時是兩可的，保祿用它們時，與希臘傳統中的一般意義已不盡相同，他常加上一層與位際有關的新意義。這在格林多前後書中隨處可見，像他在格前一 12 所講的「智慧」，在格前八 10 所講的「知識」（Gnosis）與「自由」，雖然與希臘的傳統意義有關，但已受天主的智慧及弟兄間的愛德所指引，獲得一

種更深更廣的意義。

結語：人間的文化衆多而不相同，人的良心在不斷發展，因此在受到福音的超越真理啓發時，可能有新的綜合出現，這些綜合在不同的文化中會有不同的方式和等級。從保祿的經驗講到今日的時代，我們發現很多的變化與不同：人民的工作條件與羣居生活，主因與次因的不同評價，女性的社會地位，心理分析，各大宗教的信仰價值與倫理觀點等等。保祿的作法爲後代的福音與文化的交談開了一個先例。在世代代福音與各文化的交談中，才能逐漸啓示並實現福音的大公性及普遍性，同時也揭露了每一文化的最深及最普遍的價值。「我們不但在主面前關心我們的美（名）：Kala，而且也在人的面前」（格後八21），這就是保祿把希臘文化的愛美放在自然與恩寵，理性與啓示，宗教與信仰的兩個層面上——在天主面前及在人面前同時來追求。筆者羅馬聖經學院的老教授（現已過世）K. P. Pinn 曾寫說：整體來說，將自然理性所能認識的倫理命題實踐出來，是達到格後三18所說的肖似基督的正常道路。不過爲這一實踐，現在須靠一個新的、由信德所提供的推動力。

二 猶太人與外邦人在法律上的平等

猶太人有梅瑟法律，外邦人有自然道德律。保祿不管自然道德律的希臘哲學概念是什麼，而把它當做「倫理守則」，普遍地應用在羅馬書信各處。最突出的例子是羅二14~15：「幾時，沒有法律的外邦人，順着本性去行法律上的事，他們雖然沒有法律，但自己對自己就是法律。如此證明了法律的精華已刻在他們的心上，他們的良心也爲此作證，因爲他們的思想有時在控告，有時在辯護」。這「法律的精華」或自然道德律是什麼呢？

保祿的推理包括一個信仰的前提，一個理性的前提，和一個結論。信仰前提是：基督是一切人的救主，在基督之外是普遍的罪和罰。理性的前提是：罪與罰假定人足夠地認識一項法律，就是人與人及人與天的來往準則。結論是：所以對法律的普遍認識不只可能，並且實有。此外，舊約聖經，猶太主義，及外邦社會都肯定這一事實。

這個為大家所普遍認識的法律到底包括一些什麼呢？由保祿的話來看，這個自然法與梅瑟法律並沒有多大差別。羅一 29 131 中的二十一種外邦人的毛病，幾乎全部出現於希臘文的舊約聖經中。隨着這些毛病而犯的種種惡行惡事也都是以色列人所認為的犯法行為。此外，外邦人或猶太人不守法時（二 1 13）效果相等（二 12），守法時效果也相等（二 14），這表示他們的法律也無差別。

在致羅馬人書第七章，保祿將梅瑟法律綜合為一條誠命：「不可貪戀」（羅七 7）。這樣梅瑟法律與樂園中天主給亞當的誠命相同。這誠命撮要地說出人對他人的一切本分，就是說天主要求人克服「貪」或自私，要求人不要把一切事及別人全放在自己的利益或方便之下，而須尊重別人及別人的權益，否則不能有一個正常的社會生活及人際往來。在同一書信的規勸部分，保祿再次肯定全部法律在「愛人如己」的誠命中得到最好的綜合：羅十三 8 10。今日的聖經學家亦步亦趨，看到這樣一句肯定的重要性，像羅馬書信專家 S. Lyonnet 神父（也已過世）就認為一切法律的最好表達就是羅十三 9d 的那句金科玉律：「愛你的近人如你自己」。

總之，保祿由基督普遍救恩的原則推論出：在認識一個普遍倫理規則上人人平等，這一規則足夠啓示出天主的旨意。只有如此，保祿才能在羅三 29 說：天主不只是猶太人的天主，也是外邦人的天主。所以無論是以色列，或是以後的教會，按照「愛人如己」的基本規則所立的其他規定，都是歷史和文化的產物，

必須時常予以重估，使能在時地變遷後，仍能表達天主的真實意願。

最後，那些沒有聽到福音訊息的人如何認識自然道德律呢？羅一19、20說：由天主的創造及世上的受造物。保祿的懂法自然還是脫不開猶太人的傳統，他們認為天主曾給亞當啓示，曾給諾厄頒規誡，甚至西乃山的法律也曾揭曉給萬民。羅七正反映創二、三的描寫：天主造人後，曾給他法律：戒貪。這個法律人認為是聖的，是正義和美善的（七12），是屬神的（七14）；因為它來自天主。

中國文化在這方面有它自己的傳統，是天理良心，是大學、中庸兩部小書裏所說的大道理，這在前面周克勤神父的演講中已有很精彩的發揮。至於保祿所說的天主「那看不見的美善……都可憑祂所造的萬物，辯認洞察出來」（羅一20），倒是中國倫理道德的一大特色。像王羲之，像柳宗元等文人都是由大自然引為詩、歌、書、畫，再觸動人心，而發生倫理教化的作用；其間不僅講理，還道情，顯露出中國傳統倫理的特色，即情理交融互攝的特性。這一點在去年（民國七十五），十二月九日開始，羅宗濤在中央日報所發表的一篇長文「文學與倫理」表達得很清楚。他根據中國的五倫，加上「師生之倫理」一項，列出很多詩文來說明中國倫理中情的一面。其中除君臣之倫理一項只說理，未有情的詩歌外，其他五項都有很多精彩的詩文來表達人心中的倫常。若把這些文情並茂的詩，與保祿所描寫的基督的妙體，及他所教導的家庭與社會的倫理合併起來看，必會感到信理的明確之外，還有一股倫理的情流滲透過來，激勵人去行善、去愛。

古詩：骨肉緣枝葉，情交亦相因。四海皆兄弟，誰為行路人？況我連枝樹，與子同一身。昔為鴛與鴛，今為參與辰。昔者常相近，邀若胡與秦。惟念當離別，恩情日以深。虎鳴思野草，可以喻嘉賓。我有一尊酒，欲以贈遠人。願子留斟酌，敘此平生親。

馬日思寄里門諸兄弟：人言兄弟好，在家常不知。出門東西去，形影獨相隨。夢中猶晤語，醒後忽天涯。奔令雖小鳥，比翼向高枝。男兒志四方，安得無別離？憶昔聚里巷，六人共一師。對酒青燈夜，聽歌白芋詞。小小不及樂，老大徒相思。

以上兩首五言長詩寫出兄弟之誼，許多說法與聖經很接近。下面再引有關夫妻之倫理及親子之倫理的詩各一首：

古詩：結髮為夫妻，恩愛兩不疑。歡娛在今夕，燕婉及良時。征夫懷往路，起視夜何其。參辰皆已沒，去去從此辭。行役在戰場，相見未有期。握手一長嘆，淚為生別滋。努力愛春華，莫忘歡樂時。生當復來歸，死當長相思。

耶律楚材（蒙古人，元朝名相），思親有感：伶仃萬里度西陲，壯歲星星兩鬢絲。白雁來時思北闕，黃花開日憶東籬。可憐游子投營晚，正是嬌親倚戶時。異域風光恰如故，一銷魂處一篇詩。

至於朋友及師生之情誼，更是琳琅滿目，美不勝收。詩經小雅伐木篇很早已道出友情的可貴：

伐木丁丁，鳥鳴嚶嚶。出自幽谷，遷于喬木。嚶其鳴乎，求其友聲。相彼鳥矣，猶求友聲；矧伊人矣，不求友生？神（慎也）之聽之，終和且平。

王守仁不但是明朝的大政治家和哲學家，也是一位教育家。他有兩首在大自然中施教的好詩，說出了師生之間的情誼，先由「月夜與諸生歌於天泉橋」二首之中錄其一：

萬里中秋月正明，四山雲霧忽然生；須臾濁霧隨雲散，依舊青天此月明。肯信良知原不昧，從他外物豈能撓？老夫今夜狂歌發，化作鈞天滿太清。

王守仁的另一首五言絕句是「山中示諸生」：

桃園在何許？西峰最深處。

不用問漁人，沿溪踏花去。

其他能詩的文人也多師生情誼之作，如清朝的羅澤南「月下偕諸生夜坐」：
皓月凌空照綠波，廣寒宮裏舞嫦娥。憑誰掃却蟾蜍影，天下清光應更多。

沈清正「喜南叟彭夫子札至」：

捧手知何日？離憂直到今。吳江春水闊，萬室暮雲深。魂夢三千里，乾坤一寸心。室中傳尺素，珍重比南金。

朱之榛哭高伯平先生：

先生和接物，姬煦到人深。座下探經義，惟空渺笛音。風雲何變色，桃李為誰陰？不意西洲淚，傷心已滿襟。

在信仰的光照下，這些人間至情不能沒有它們很高的倫理價值。保祿在羅二14及十三8所寫的話，有了這些中國文學上的例子，也許會變得懂些。下面還要跟保祿看看人倫如何進入天倫——那是藉着基督及祂的神。

三 基督徒倫理生活的動力——天主聖神

聖神與倫理生活的道理出現在保祿所有的書信中，最突出的是迦拉達書及羅馬書，前者短短的六章中「神氣」的字眼竟出現近二十次；羅馬書信中出现共三十七次，最多的還是格林多前書，共五十六次之多，格林多後書十七次，厄弗所書也是十七次。迦拉達及羅馬二信寫作時間僅隔數月，道理相同，動機

一致，就是來自猶太主義的倚重梅瑟法律以得救，而保祿則提出聖神在救恩的新事實中所有的角色與之對抗。較早在格後三·6保祿已肯定過精神與文字的對抗，及前者取代後者。在斐三·3保祿也區分聖神內的割損及外表或肉體的割損。迦拉達書信寫的快而短，羅馬書信因要說服讀者，寫的較和緩而完整。

按照這兩封保祿書信，人在得救前是罪控制着人，如今是聖神居住在領過洗的人身上，聖神成爲人行動的原則（羅八·9b 11），不斷領導人、指引人（八·14）。舊約中神也降到人身上，但只是暫時的，或只是一股力量、一個天主的行動，現在却是天主本身，是天主的一位，領過洗的人與父、子及聖神交往共融。聖神如此領導別人的倫理生活在舊約中是沒有的，舊約預告那是末世時期——默西亞時期的特徵。這個末世時期的特徵或新事件究竟是什麼呢？我們可以分以下數點來加以說明。

1. 領過洗的人成了天主的子女，天主對他（她）的行動不再是普通的，而是天主聖神對天主子女的行動：「凡受天主聖神領導的，都是天主的子女」（羅八·14），因爲是子女，才接受了「兒子」的神：「爲證實你們確實是天主的子女，天主派遣了祂兒子的聖神，到我們心內默說：『阿爸，父啊！』（迦四·6）。

2. 天主對領過洗的人有一個新的父性，聖神是這「父親」給子女的禮物，因此稱聖神是天主（父）的神（羅九；斐三·3；較早格前六·11）。得救者與天主的關係已徹底改變，不再是一般的血肉之人（羅七·5；八·8），而是不可見的天主的子女，敢直呼天主爲「阿爸」。一旦人與天主的關係變了，他的倫理生活也會變。得救者既是子女，就不再受外在法律的約束（迦五·23），而受制於內在法律，即聖神（羅八·2）。父子間的關係以孝及愛來調節；從前的許多誠命現在集合爲一：愛（主愛人）（羅十三·8），這是舊約法律的滿全（羅十三·9；10；迦五·14），愛特別繫於聖神（迦五·22；羅十五·30）。

3. 領導教友並給以倫理特徵的聖神，保祿又稱之為「天主子的神」（迦四6）。聖神所以是基督的神，首先因為基督是天主第二位。其次，因為基督是人，是最初完全受聖神推動及領導的人（路四1及平行文；路四21；宗十38）。耶穌是真正活出兒子的新倫理的第一人，祂在世以愛為最高法律，一直做到為人捨生的地步（羅五7、8；若十五13）。所以耶穌成了所有信徒「子女倫理」的模範，新約的法律成了一個活生生的人：基督。我們穿上基督（羅十三14），在基督內生活（羅八10；迦二10）。

4. 兒女的倫理、以愛為首的倫理生活（羅十三9；格前十三1、3；十四1）有點像天主聖三的生活：愛成了所向無敵的法律，愛是一個神祕的位格：聖神。這天主的愛已藉着聖神傾注於我們心中（羅五5），使信友們形成神奧的社團，像似天主聖三的團體，因為信友們的確與聖三親密相通（哥三3）。愛德提前實現天上的全愛及永福，即面對面地與聖三的交往。

5. 聖神的內在推動有時也能針對教會的制度或其首領，有時信友該先聽天主（宗四19；五29），隨着聖神的邀請而與結構發生摩擦，甚至破裂。但也必須躲避幻想，因為聖神的推動普通是在團體裏得到保證，而團體包括首領及信眾，首領也有聖神領導（格前七40）。是團體該考驗一切，保持好的，去掉壞的，但總不可消滅聖神（得前五19、21）。具體的例子有保祿在安提約基雅指責伯鐸的那回事，因為保祿見他們（伯鐸及巴爾納伯等人）的行為與福音的真理不合（迦二11、14）。梵二在教會憲章12號也特別肯定了「不使神恩消滅」。總之，信友的確得到了新的自由（格後三17），這自由是舊約的人民所不認識的（迦四5；羅七6），但這自由不該成為放縱的藉口（迦五13）而為所欲為（格前六12；十23）。

總 結

一、福音在與各種文化交談時，才啓示它的大公性及普遍性，同時也揭露每一文化的最深及最普遍的價值。保祿開了這一交談的先河，中國教會循着利瑪竇，徐光啓等先賢的足跡，仍在繼續着這種交談。福音的大公性的確糾正了中國的自我中心及夜郎自大。中國文化的精深，像四海之內皆兄弟；己所不欲，勿施於人；天下爲公，允執厥中等也因與福音的接觸被揭露而爲普世人所接受。如果實踐自然理性所認識的倫理命題，是肖似基督的正常道路，那麼我國古聖先賢所教導、所遺留的道德規範的確領我們走向基督、肖似基督。不過我們需要一種新的力量去實踐，須「由主、即神在我們內完成」（格後三18）。

二、當保祿在給羅馬人寫信而提到外邦人時，他心目中大概沒有中國人，因爲他根本不知道有中國的存在。但是保祿的那幾句話——「外邦人沒有（梅瑟）法律，當他們本着天性做了合乎法律的事，他們就是自己的法律」（羅二14）——却包括中國人在內，不僅是保祿時代的中國人，連兩千年後的今天的中國人也包括在內。這裏保祿要肯定的是：法律之前，人人平等，不分猶太人或外邦人，因爲天主不只是猶太人的天主，也是外邦人的天主（羅三29）。

爲絕大多數尚未接受聖經啓示的中國人，保祿的這些話是一些非常重要的肯定。世世代代的中國人，本着天性——天命之謂性，做了合乎法律的事——率性之謂道，他們就是自己的法律——修道之謂教。因爲猶太人的天主也是中國人的天主——天生蒸民，有物有則。可見保祿雖不知有中國，也不認得中國人，但他的話却與中國的經典有異曲同工之妙。

三 保祿既以猶太主義依重梅瑟法律爲不可靠，他也向中國文化及中國傳統道德律提出挑戰。不是說傳統道德，像仁、義、禮、智、信，或五倫的關係不好，或已經過時，而是說只有這些美好的道理不夠，還該去一一付諸實踐。有什麼原動力和位際關係使人能過一個完善的倫理生活呢？保祿說，是聖神，是人與天主的子女關係。人接受「天主子」的神，就能像基督那樣，過着「子女倫理」的生活，在生活的各種境遇中以愛爲法律，發揮愛的各種功能，漸漸以天主聖三的位置往來爲人倫理生活的規範，由天倫至人倫，使人倫終歸於天倫。

參考書目

羅宗濤：「文學與倫理」，中央日報，民75年12月9～14日

Piero Rossano, "Morale ellenistica e morale paolina", Fondamenti Biblici della Teologia Morale. Atti della XXII Settimana Biblica Della Associazione Biblica Italiana. Paideia-Brescia 1973, pp. 173-185.

Alessandro Sacchi, "La legge naturale nella Lettera ai Romani", ibid. pp. 375-389.
Pietro Dacquino, "La vita morale e l'azione dello Spirito secondo S. Paolo", ibid., pp. 357-389.

J. P. Lémonon, "L'Esprit Saint dans le corpus paulinien", Dictionnaire de la Bible, Supplément XI (1986) col. 192 sv.

上接二六〇頁

二、美之「真」的光彩

天主聖言十分真，但聖言的真不像科學真理那樣生硬，四四方方地不能圓通，因此聖經不講科學。聖言的真也不像數學真理那樣沒有彈性，絲毫不苟，無法週轉，因此聖經雖有許多數目字，但這些數目字不一定是量的表達，而有質的意義。比方宗徒大事錄講掃羅歸化講了三次（宗九；廿二；廿六），伯鐸將福音向外邦人開放也記述了三次（宗十；十一；十五），表示這兩件事很重要。講耶穌生平的真也有三部對觀福音，然後還有第四部福音；若望，予以綜合、補充、提昇。最後聖言的真也不像法律真理的鐵面無情，作繭自縛，因此聖經固然承認長子的權利，強調安息日的重要，但也多次突破長子及安息日的重重包圍。這就是天主聖言的美，是「真」的光彩。

三、美之「善」的光彩

伯鐸在耶路撒冷的兩篇宣講（宗二；三）都是根據舊約聖經的，但在一個外邦人的家裡講道却不然，他說納匝肋的耶穌「巡行各處，施恩行善，治好一切受魔鬼壓制的人」（宗十38）。我們雖未見過納匝肋的耶穌，但總覺這樣一個到處行善的人好美。伯鐸前書又指耶穌說：「他沒有犯過罪，他口中也從未出過謊言；他受辱

近代公教神學與

教會訓導論基本人權

A. Lambino S. J. 講

王 敬 弘 譯

在正式談論本題以前，我想先引用一句有趣的話，就是有人說：「天主創造人，是爲了愛；創造東西是爲了使用。可是我們却愛東西，而用人。」

教會之所以堅持「人的尊嚴」這個課題，是爲使天主創造的規律，也就是「愛人而用東西」的規律，能夠在我們中間得以實現，而不是反其道而行，倒行逆施。

人應該堅持基本人權這回事，看起來好像很簡單，可是當我們環顧舉世所發生的事件時，必然會體驗到現實與理想之間有頗大的差距。舉例而言，在兩種不同的意識型態衝突下，受到損害的就是我們的基本人權。不論是我們內在的個人生命，或者是外在的社會生活，或者我們組織各種不同的社團或政治團體，一旦產生什麼不當之誤，主要的原因就是我們侵犯了基本人權。有的時候，我們基於享樂之故，奪取權利之便，我們侵犯了自己的人權，損毀了自己的尊嚴；也有的時候，我們爲了個人的利益，一己的私心，侵犯了別人的人權，損毀了別人的尊嚴；還有的時候，我們爲了要推展一種意識型態，也在無形中侵犯了他人的尊嚴。

我想我已經說的夠多夠清楚了，爲了讓我們體會到這個題目是一個非常有意義，而且有其重要性的題目，讓我們先來看一看幾個基本的區分，這樣能使我們所討論的問題更加明確。

一 由人的尊嚴所產生的人權

1. 人的生命：是屬於物理學和生物學的範疇或事實。

人必須先生下來，然後在生存、生活的狀態中，才能具有其他的東西。也就是說人必須先存在，在一個存在的基礎上，才能夠討論人的尊嚴和權利。存有即是基礎，人只要存在，便有其尊嚴及權利。

不過，不論這個生命是多麼有基礎的事實，從倫理的觀點看來，生命只是一個中性的價值，生命本身無所謂善惡，而是一個基本的價值，不是一個絕對的價值。

保持生命或喪失生命究竟是善是惡，要看人在做這件事的意向，或者人當時所處的環境而定。在某些情形下，一個人付出自己的生命，犧牲了自己，會被認為是一種英雄式的表現。

2. 人的尊嚴：是屬於哲學和神學的範疇或觀念。

這個意義和人有位格的意義完全相同。因為人的尊嚴是一個絕對的價值，所以無論在任何情形下和環境中，人都必須保有他的尊嚴。從倫理的觀點而言，不允許因其他任何價值而犧牲人的尊嚴，在任何條件下，人的尊嚴都是不能交換，也無可讓渡的。

3. 人的權利：是屬於社會、政治和經濟學的範疇。

人的權利是由人的尊嚴而產生。「人權」這個名詞是指為保持並發展人的尊嚴所需要的社會環境或條件。

以上三個基本的區分，如果撮要來說，便是人必須先存在，先有生命。根據這項基本的事實，人同時

被賦予一個絕對的價值，就是他的尊嚴。由於這個尊嚴，他所居住的社會，應該供給一個適當的環境和條件，來保持及發展他的基本權利。

教會對人權的教導是建基於對人的尊嚴的基本信念上，教會之所以堅持並推展人權，是因為人的位格具有絕對尊嚴。

一一 人的尊嚴之哲學及神學基礎

1. 人的尊嚴在理性證明以前，已被直覺地認識：這裏我給各位看一張照片，是一個十個星期大的胎兒在一個人的手上。「怎樣為墮胎而辯論」這本書的作者說：「如果你要為墮胎辯論，必須有一種直觀的體會，像十個星期大的這個胎兒，已經是一個人了，所以他已具有人的尊嚴，而不只是母親身體的一部分。」這位作者還堅持說：「不管我們花多少時間去辯論墮胎的問題，如果我們沒有一種視覺上的直覺，覺得胎兒是一個人，他有他的尊嚴，那麼其他一切的辯論均屬徒勞，毫無作用。」

我們可以看看醫學家如何形容胎兒：「在兩個月大的時候，胎兒從頭到腳的長度與大拇指相當，可以塞進一個核桃般的核裏面，用中國人的形容詞來說，他是麻雀雖小，五官俱全：手、足、頭、腦和內臟器官一切都已形成。如果你仔細看，可以看見他的掌紋，你若是個算命的，也許可以預言這個孩子一生會遭遇什麼境遇。如果你用顯微鏡更仔細地看，你可以像福爾摩斯一樣，看到他的指紋。說不定他已經準備好了，要在未來的身分證上，蓋上這個指紋呢。」

所以我們可以說，人用理性證明有尊嚴以前，人的尊嚴已經直覺地被認識了。

有些人主張，人對位格性的認識和對超越性的認識有密切的關聯，換句話說，也就是和對天主的認識有密切的聯繫。

不過我們說對人尊嚴的認識和宗教經驗有緊密關聯時，並不是說，一個人一體會到人格尊嚴的時候，便能立刻體會到天主；同樣的，也並不表示一個人能清楚的體會到天主以後，就能立刻認識到人的尊嚴。但是兩者之間有很密切的關係，當你體會到其中之一的時候，另外一個也離得太遠了。

從宗教歷史來看，人在宗教上的經驗對人性尊嚴的認知有相當密切的關係。如果按照基督教的信仰和傳統來看，有一位神學家曾用這麼一段簡短的話來表達：「整個對基督的信仰，就是經由對人的尊敬去朝拜天主。」

請注意，我這裏所說的基督信仰，並不是指朝拜天主和尊重別人，而是指藉着尊重別人而朝拜天主。因為基督徒的信仰並不是直接的去愛天主便算了事，這個比較簡單容易，我們的信仰要求我們在一張醜陋的臉孔上、一個扭曲的身體上、一位穿着襤褸的窮人身上去朝拜天主。

2. 理性及意志是人格尊嚴的基礎：我們如何用一個理性的證明，去解釋這種藉直覺體會到的人格尊嚴呢？

教會在傳統上，對人格尊嚴的教導與希臘哲學有相當深遠的淵源，尤其是亞理士多德的哲學，經過聖多瑪斯演繹和發展之後，成了教會教導的基礎。按照這一模式，人的理性及意志是人格尊嚴的基礎。

這原本是一個基礎很穩固的教導，但是困難是，現代的人你告訴他：「你有尊嚴，是因為你有理性、有意志。」沒有人會感到興奮或自得。

在梵蒂岡第二屆大公會議期間，有了一個很大的轉機，就是所有參與會議的主教，幾乎都面臨一項挑

戰：我們跟世界交談的時候，是只用一些哲學的思想，而與天主的啓示沒有什麼關係呢？還是採取更好的方式，也跟世界分享一些我們對自己的了解，就是天主所啓示給我們的自我了解，藉着這種對人的了解，來與世界交談呢？易言之，我們是只談人或人的位格性到底是怎麼一回事呢？還是在交談中，就與人分享耶穌基督？因為當時還未能做一個非常清晰肯定的決定，所以那時他們所採取的方式有點類似一個處於混亂之中的人所做的，他們用了兩個方式來和世界交談。從「教會在現代牧職憲章」就可以看出這兩個潮流和傾向，一個是藉着哲學或理性來和世界交談；另一個則是很簡單的，按着基督徒在耶穌基督內對自己的認識和了解來與世界交談。

不過近年來，教會的教導已經有了一個很清楚的選擇，就是在天主啓示的光明中，把對人的了解呈現在世界面前。

3. 人格尊嚴的基礎包含在救恩史的重要主題中：我們已經知道近來教會的教導日益趨向以天主的啓示爲人格尊嚴的基礎。可是在這裏，我們也遇到一個困難，就是如何將天主的啓示作爲一個哲學名詞的基礎？因爲在聖經中是找不到「人權」和「人格尊嚴」這些字彙的。

但是如果天主對人的態度和行動真是有意義的話，那麼在聖經中雖然沒有使用「人權」和「人格尊嚴」這些名詞，可是已經肯定了這些名詞所指的各種事實。

我們從聖經中所體會到的人權和人的尊嚴，並不只是因爲天主說了什麼，而是在救恩史中，天主爲男人和女人實際做了什麼，天主在作爲上肯定了人的尊嚴，救恩史的本身已經證實了人對天主獨特的重要性。易言之，整個的救恩史就是人權和人的尊嚴最基本的表達。

在救恩史中的重要主題，也就是天主重要的作爲，包括創造、罪惡、降孕、救贖、末世等，都是聖經

中賦予人權和人格尊嚴的重要基礎。所以英國的一位倫理學家H. Kelley曾說：「天主教在釘在十字架上的耶穌身上把人的尊嚴給了人。」

4. 「天主的肖像」是人格尊嚴的來源：如果我們想找一個中心的主题，把救恩史中的創造、罪惡、降孕、救贖、末世等主题都能涵蓋其中，合而為一，那麼最撮要的表達就是：「人是天主的肖像」這個主题。

「天主的肖像」這個道理在聖經中有很堅實的基礎，在教父的教導中，也有極豐富的內容。我們首先在創世紀中看到：「天主按照自己的肖像和模樣造了人，造了男和女。」接着在聖詠中也可以看到，以色列人以驚訝的口吻贊嘆天主看人比其他一切的受造物都來得更重要，甚至比日月星辰更重要。

在教父的教導中，視「天主的肖像」這個主题為天主救恩的一個整個旅程。這段旅程從天主按照自己的肖像和模樣造人開始，然後人因着罪惡使肖像受到損壞，後來再因基督在十字架上給人類的救恩，使人又得以恢復在男和女身上「天主的肖像」。

不過我們可能也不會因為「天主的肖像」這樣一個主题而感到興奮或激動。

三 人權的分類

我們可以給「人權」下一個定義：為承認、保護和推展人格尊嚴所需的綜合性社會狀況。

從不同的觀點，可以將人權區分為：

1. 積極的名分及消極的免除：前者是對生活的基本需要、選舉、法律保障等的權利。後者是免於任意

逮捕、不經控訴的拘留、自供有罪、飢餓、失業等的自由。

2. 主要的權利及工具性的權利：前者是對生命、教育、居所等所有的權利；後者是為保障其他權利所必須具有的權利，例如集會、罷工、參與等的權利。

教宗若望保祿二世在對聯合國組織第卅四屆大會所作的演講中（一九七九年十月二日）曾作下列的區分：

物質的權利：它保護人免於不公平的物質分配，例如食物、工作、健康、教育等。

精神的權利：它保護人免於在精神領域所受到的不公平，例如良心、真理、宗教、民法自由等。

值得注意的是，在對人權的爭論上，民主自由的社會傾向於強調政治及經濟的權利，而社會主義的社會傾向於強調社會及經濟的權利。

四 人權與當代問題

「人權」和「公共福利」一起形成天主教對社會教導的核心，實際上來說，最基本的肯定是：「一切社會組織的來源、主體及宗旨是人，而且應當是人。」（梵二，現代25）其他一切社會教導均由此肯定而衍生。

解放神學的「優先選擇窮人」，可被視為在一個充滿不正義和不平等的世界中，對「人格尊嚴」及「人權」的肯定。

教宗有一個國際神學家組成的議會，名叫「宗座國際神學家議會」，當這些人一起開會的時候，在準

備的階段，教宗就堅持說：「我要你們先討論人的尊嚴的神學，然後再討論人權，因為如果我們真正對人的尊嚴有一個正確的認識，我們可能就不需要解放神學了。」此外教宗尚肯定道：「如果我們從聖經中，了解了人的尊嚴和人的權利——因為它基本上表示人的自由和解放——我們就不需要過分依恃所謂的解放神學了，因為解放神學所有的理論是利用馬克斯思想中的一些分析技巧來了解現世，而我們可以用聖經的思想來代替。」

基督徒爲了人權而奮鬥，甚至於捨棄了自己的生命，是爲了什麼？就是因爲我們體會到天父在耶穌基督身上，把人的尊嚴賞賜給了人，這就是我們的基礎。

整個世界對人權的了解，可能比教會更好，例如在聯合國的憲章中、許多組織中，以及各國的憲法中，都堅持人權的重要性。但是教會更深的了解，我們之所以有人權、之所以維護人權，是因了天主賞給人的尊嚴。

現在我們要做一個簡單的結論：

教會並沒有很多各種不同的有關社會問題的教導，實際上只有一個，就是有關人的尊嚴和人權的教導，其他的一切都是從這個基本教導衍生出來的。例如，教會提倡願意積極參與社會問題的解決，不過是採取一種非暴力的方式，這種教導基本上也是由人權和人的尊嚴推衍而來的。

積極而非暴力的態度，不只是一種方法，也是一種靈修生活的方式。如果只是用非暴力的方式去抵抗、解決社會問題，這個方法不能持久，也不能繼續，更不能發展，除非當事人有一種非暴力的靈修生活。

舉例說，在菲律賓的經驗中，就可以很清楚地看到這一點，一位修士去參加示威遊行，警察放射催淚

彈，他回來以後說：「我受夠了！下一次我要帶東西還手！」這個表示：這位修士雖然用非暴力的方式去抵抗，但是因為他沒有非暴力的靈修生活，所以他不能持久，會改變立場和手段。

非暴力的靈修生活就是肯定人的尊嚴是最高的價值，包括敵人也有同樣的尊嚴，也包括敵人對這端真理的開放。所以我們始終抱着這麼一個希望：就是總有一天，我們自己連同我們的敵人在內，能達到這最高的真理。

在解放神學中，優先選擇為窮人服務，這基本上也是根據人格尊嚴和人權而來的。也就是說，這個世界雖然充滿了各種不正義、不平等，可是我們仍然肯定人的尊嚴和人權是應當維護的。解放神學的意思是，人無法先以一種普遍的方式肯定人權和人的尊嚴，所以應優先對那些欠缺人權及人格尊嚴的人加以關懷及肯定，經由這樣的一個方式，來達到對人權及人格尊嚴普遍的肯定。

我想從事牧靈及傳教的人，如果優先選擇對富有的人服務，這不容易給予福音一個見證。以富有的人為優先目標，會給我們一些很自然、很容易得到的滿足，因為富有的人可以跟我們分享他們文化上的成就、財富的便利、教育的心得。所以教友在看見神父或修女經常選擇為富有的人服務時，會很自然的了解，並這麼想：「這是合乎常情的，他喜歡和富貴人在一起，是有很多理由的，也有很合理的動機。」

可是當一個人選擇窮人為伙伴的時候，有人就要問了：「為什麼他挑上這些衣衫襤褸、吃相不雅、體有異味、身居貧民窟的人呢？」這種情形並不常有，理由似乎也不自然，但是這時候，這個人為福音作了一個見證。所以當我們選擇比較弱小的人、生活在社會邊緣的人、貧窮匱乏的人的時候，我們就是給福音一個對人權及人的尊嚴普遍的見證。

教會在對社會問題給予教導時，實際上，它只是堅持一個很簡單、但真正主要的教導。教導的這個思

想、觀念和態度是世界經常遺忘的。當這個世界以各種不同的方式去愛東西而用人時，教會努力重新使人能夠愛人而用東西。

教會給各種不同的用人而愛東西的思想和態度加上一個「主義」，例如法律主義、禮儀主義或資本主義。在各種主義中，基本上所持的態度是東西比人重要，如法律比人重要、禮儀比人重要、資本比人重要，而教會在基本上是反對這些主義的，世界在創造形形色色的主義方面，確實有獨特的天才。

教會在反抗這些主義時，願意效法主耶穌的榜樣，因為主耶穌堅持：「安息日是爲人而設立，而人不是爲安息日而設立的。」

基督徒倫理的政治幅度

A. Lambino S. J. 講
王敬弘譯

各位如果對這個題目還有興趣，我想主要的原因是一個菲律賓人在向各位報告。

大家可能還記得去年二月廿二日到廿五日，在菲律賓發生的事，有關這些事件的解釋衆說紛紛、莫衷一是，直到目前爲止，依然沒有定論。

革命事件過了不久之後，我被邀請到菲律賓大學，做一次團體討論。他們也邀請了一位名叫 De la Torre 的神父，他曾經被馬可仕政府以政治犯的罪名逮捕入獄，革命以後始獲釋放。大家都知道這位神父曾在一個左派組織的委員會任主席，等於是共產黨的左右手。他原先是一位聖言會的會士，後來離開了修會，他關於他的鐸品曾說：「如果有人稱我爲神父，我也接受；如果有人稱我爲先生，我也接受。」他是一位神恩性的領導人物，講話很有力量，所以對六十年代末期和七十年代初期的學生運動產生了很深遠的影響。

那天他對菲律賓大學的聽衆說，他要講的只限於那些具體的、可以衡量的、能夠觀察的、有關於剛剛結束的革命這一方面的事實。由於宗教是一種不可度量的現實，所以擱置不談，而只討論社會、歷史、政治在革命中的關係。

他認爲菲律賓之所以發生革命，是因爲當時的兩名將領 Ramos 和 Enrique 反抗馬可仕，艾奎諾夫人也是整個過程中舉足輕重的關鍵性人物。至於天主教在革命中做了什麼，我們沒有辦法確定，所以也略而不談。

他把當時革命的情形及革命後的國家狀況比作一個呱呱墜地，剛剛誕生，但是沒有左手的嬰兒。這個比喻暗指左翼份子沒有直接參與革命。其實左派勢力在革命以前曾經決定杯葛總統大選。可是老百姓已經有了定見了，即使捨棄自己的生命，也要爭取選舉的權利，所以左翼份子對當時老百姓心情和願望的評估並不正確。

在左派人士看來，「人民」並不是指所有的老百姓，而是指那些接受他們革命觀念、願意用他們革命方式來達到革命目的的男男女女，其他的老百姓在他們的眼中不過是一些數目字而已。而我們所說的「人民」，是指一般的、全部的老百姓，從現象上看，這些人可以吃、可以喝，是很普通的一羣人。

當這羣人已經決定要積極參與選舉，而左派份子仍然不視他們為可以算數的人時，後者未能體會到一般人民的政治動向，而在分析研判上發生了錯誤。「國家民主陣線」這個左派前線組織選舉要試圖阻撓選舉的進行，實是失策之舉。另外一個極大的不當決定就是蘇俄駐菲律賓的大使，未能看清當時政治狀況，而率先向馬可仕道賀當選總統，他也是唯一表達申賀之意的外交使節。

無論如何，我的看法和 *De la Torre* 神父的看法不同，他認為除非我們把文化和宗教的幅度帶到分析中，否則我們無法了解菲律賓整個革命的過程。我這裏所說的宗教幅度，並不是指一個和政治、經濟、文化這些因素平行的外來力量，而是指在政治、經濟、文化這些因素之內的一種力量。

在會後提出問題討論的時候，有人問我說：「在革命中，教會到底在什麼地方？」我回答說：「這樣的問法，好像教會只是指樞機、神父、修女，或是一些教會官方的、正式的神職人員這一部分而言，而我所說的教會就是一般的老百姓。」在革命期間，老百姓藉着十字架、玫瑰經和耶穌聖嬰像的信仰標記，獲得內在的力量，面對眼前的坎坷、武裝的士兵、甚至於願意犧牲自己的生命。這就是他所謂的「教會」。

所以我認為，左翼份子當人民合乎他們的標準時，他們才用「人民」這個字眼兒；左翼份子基本上視教會為一種組織或制度，以他們的利益或理想來用「教會」這個名詞。因此在菲律賓的革命中，左派寧願把教會當作一種組織或一種制度，因為他們不願見教會在一般老百姓身上發生作用。

講到這裏，我想先引用以色列前總理梅爾夫人的一句話，再繼續談菲律賓革命期間的宗教標記。梅爾夫人說：「當我們沒有驚訝和讚嘆的情操時，我們的情操也不會真實。」

菲律賓的革命途中，有三個宗教標記最為明顯：第一個是十字架，在神學院的神學修士把會院中所有的十字架都拿走了，連做彌撒的時候，也找不到一個十字架。第二個是和聖母有關的玫瑰經及各種不同的聖母聖像，例如法蒂瑪聖母像，和其他各地顯現的聖母像。第三個是菲律賓人特別恭敬的耶穌聖嬰像。

有些菲律賓神學家認為，這三種宗教標記與革命的關係僅止於外表，就如同聖水灑在人的身上，這三種標記也只是披掛在參與革命者的外表而已。我的看法則與他們不盡相同，我認為有兩個原則可以分辨宗教熱忱是否真誠：第一個是，這樣的一個敬禮是否和老百姓的生活有密切的聯繫；第二個是，這樣的一個敬禮是否能讓老百姓把逾越奧蹟表達出來、宣揚出來？

事實上，有很多不同的敬禮在簡單的老百姓身上，在他們的父母身上和他們極純樸的生活中，產生相當深遠的影響。我能用優美動人的言辭為各位解說神學字彙、深邃奧妙的道理，同大家談論宗教思想，在這方面，我遠勝過我的母親，可是我可以向各位保證，她是一個比我更好的基督徒。藉着對玫瑰經和類似對聖母的敬禮，她看到自己的生命是在天主的照顧之下，無論是喜樂、悲傷、平安、擾亂、或生、或死，各式各樣的生活狀況，都是在天主的助祐之下。

所以我願意為大家說明一下，這三項主要的宗教標誌在菲律賓運作的情形。

十字架：

十字架的標記，以及那四天革命期間，在各個不同場合舉行的彌撒，正象徵了廿年來老百姓所受的諸多苦難，在馬可仕的專制政權下，人民過着貧窮匱乏、壓制迫害、缺乏自由、無理拘捕、身繫圈圍的生活，社會充滿了不公不義。廿年的痛苦經歷，藉着十字架和彌撒作了適當的宣洩和適切的彌補。

聖母敬禮：

對聖母的敬禮除了玫瑰經以外，還有五種不同的聖母聖像，從各個不同的本堂流傳出來，後來因着革命的發生，聖像傳遍了各地。

如果我們回顧一下聖母在歷史中顯現的時刻，便會發現好幾次是在戰爭期中，她願意在戰爭的場合中，向受苦受難的世人顯示自己。現在菲律賓人正計劃在馬尼刺的諸聖大道，建一尊大聖母像以紀念此事。

聖母像這個宗教標記已經反映到整個國家的生活中。例如在革命期間，尤其是遊行示威時，女性逐漸取得領導地位，我看到我從前同學的太太在遊行的行列中，可是我沒有看見我的同學。當馬可仕還沒有倒台的時候，許多駐外使節中有一位女大使，她首先起來反對馬可仕，那時候她還不能確定這樣的做法是否會危及生命。在那次國家大選的計票中心，有卅二位電腦操作人員，後來爲了抗議選舉統計的欺詐不公而集體罷工，其中卅名是女性，兩名是男性，當然整個革命最中心的標記人物是艾奎諾夫人，有一次她在總統競選演說中，對馬可仕說：「你站起來，像一個女人一樣的奮鬥吧！」

菲律賓的婦女在革命期間，發揮了女性的內省力量，她們願意爲自己爭取理想的意向和犧牲的精神，都和聖母的敬禮深刻地交織在一起。

耶穌聖嬰像：

耶穌聖嬰像的標記比較難以解釋。基本來說，對耶穌聖嬰的敬禮是我向他求，他就賞賜。聖嬰彷彿是個聖誕老人。由於聖嬰敬禮極其普遍，所以有各種尺寸的聖嬰像，大的高與人齊，小的可納入荷包。

因爲在革命過程中，聖嬰像不斷出現，我既身爲一個研究神學的人，自不當否認此一現象的存在，並該對這一事實加以反省，作成解釋。

有一次，我被邀請到菲律賓北部一所學校發表畢業典禮演說。可是當晚有個學生把留聲機開得震天價響，直到半夜，我仍然難以入眠，爲了不要詛咒這樣的狀況，我趁着睡不着的時候，反省耶穌聖嬰敬禮的問題，也許聖神對我當時的痛苦有所賞報，慢慢地我看出一點端倪來。

如果我們願意有一個不流血、非暴力的革命，便需要一些如同孩童一般的品質，就是謙遜、節制、承認自己必須依靠天主。

我還看出來，爲什麼菲律賓人特別被聖嬰敬禮所吸引的另一個原因！因爲菲律賓人對人際關係的和諧相當重視，並認爲是一種很高的價值，他們儘量避免彼此之間發生糾葛，願意用其他談判的方式代替直接的衝突。

兩個星期以前是耶穌聖嬰的瞻禮日，那天就是主顯節，我曾設法把主顯節和對聖嬰的敬禮連在一起。我在講道中對教友說：「我們爲聖誕節有一個很清楚的標記，就是馬槽；我們爲耶穌君三節也有一個很清楚的標記，就是耶穌身着王服；可是我們爲主顯節，天主自己顯示自己，却沒有一個很顯著的宗教標記。」

主顯節是天主藉着祂的謙遜和微小，將自己顯示給世界；一個小孩子，但他是君王，頭戴皇冠，這不

正是耶穌聖嬰表達了天主顯現的意義嗎？此外，一個小孩子，也象徵一羣被暴政壓榨得十分弱小的老百姓，所以耶穌聖嬰也是受迫害者的象徵。

在革命期間，人民藉着宗教的標記表達了福音的精神；宗教標記也和人民的生活合而為一，構成了革命的過程。

藉着我對各位所談的這些事實背景，我們現在可以談教會如何參與政治的問題。

一 宗教與政治

廣義的文化包含四個關鍵性的因素：

——經濟：生活系統

——政治：權力系統

——文化（狹義）：價值系統

——宗教：信仰系統

因為人要生活在社會之中，所以每個社會有不同的結構、系統、力量在運作，使人的生活得以維持。

關於權力結構如何分配，是屬於政治的範疇；人類如何生存屬於經濟的層面；文化則是一個價值的系統，例如說家庭的價值、人際關係的價值、各行專業人員的價值等；至於宗教，如果從社會學的觀點來看，宗教並不是和經濟、政治、文化分開的一個獨立系統，而是在這三者之內，並賦以靈感及力量的因素。

我們現在要談的是，如果把宗教看作一個獨立的因素，那麼這個因素和其他三個因素之間有什麼樣的互動呢？我個人所能做的是由神學的觀點來解釋這些相互關係，而不是從社會學的立場來討論。由神學的角度來看，更好把宗教由下面提出來，擲到上面，與廣義的文化定義平行。

依據我的了解，宗教是一種個人和團體，藉着規律（倫理）、信條（教理）及儀式（崇拜）所作的對信仰的公開表達。

在人和天主之間，最重要的關係、最主要的現實，是人把自己的心完全交託給天主。在這樣的一種交往過程中，第一步是天主先對人啓示自己，這不是道理或神學上的啓示，而是天主與人直接建立關係的啓示，人面對天主啓示的答覆就是信仰。

無論是基督徒的信仰，或是其他任何宗教的信仰，內在都有一種需要，就是與他人分享的渴望，也由於這個需求，教會得以誕生。

教會的生命是在三種方式之下顯示出來：

我們活出我們的信仰，這就是所謂的規律或倫理；

我們說出我們的信仰，這就是所謂的信條或教理；

我們唱出我們的信仰，這就是所謂的儀式或崇拜。

也有人以「語言」、「記憶」、「見證」這三個名詞來表達。

當規律、信條及儀式這三個因素能夠很美妙地互補而平衡時，宗教就是一種正確而完整的信仰表達，成爲一個和諧的整體，在社會中形成一股批判及強化的力量，也就是對政治產生福音性的影響。

可是很不幸地，正如罪在個人生命中扮演著它的角色，罪也是教會生活的一部分。從宗教信仰的歷

史、基督徒信仰的歷史、及教會的信仰歷史來看，人經常爲了強調其中的一個因素，而損害了另外的因素。因爲不分男女，人都有一種傾向，易於偏重其中之一而減損其他。

福音給耶穌所描繪的一個畫像就是，祂強烈抵抗只有信條而沒有倫理的宗教生活。當時的宗教環境堅守許多從梅瑟五書衍生長出來的法律和規則，但是並沒有把信仰真正地生活出來。即使在今天，我們仍然可以體會到，有很多人願意爲某些教理而捨棄生命，却不肯爲自己的弟兄犧牲自己。

只相信一些教理，而不把信仰生活出來，那是一種神經質的正統性，也就是說，這個人以很神經質的方式保持教理的正統性。

強調禮儀而沒有規律，那就是一種形式的禮儀主義，具體說來，這個人犯了：「人是爲了安息日，而安息日不是爲了人」的毛病。

如果只偏重生活，而不注重信理，那又成了一般理想化的人文主義。在這種情境下的男和女想靠自己的力量、依自己的想法去改變社會，而不根據天主的啓示行事，這也是今天許多青年男女在信仰上所面臨的誘惑，他們放棄了從祈禱中能達到的深度，只爲在社會中、政治上有所表現。

神學作用之一，就是藉着批判的方式，幫助教會將這三種因素和諧的加以平衡，而不至於因強調其中的一個，却破壞了另外的兩個。

菲律賓的教會和其他的地方教會一樣，經常不能保持這三個因素的平衡。不過在某些短暫的時間內，也會呈現一種和諧均衡之局，例如一九八六年二月革命期間，就出現了這樣的現象，在當時，規律、信條和崇拜三者十分美妙地和整個人民的生活結合在一起，成爲一個整體，正如福音中所願意表達的一樣。

二 教會與政府

政府是爲了公共福利而存在的，公共福利是政府存在的理由和意義，政府的基本權利也是發源於公共福利。而所謂的公共福利包括「一切社會生活的條件，使個人、家庭及社團可以比較圓滿、便利地成全自己。」（梵二，現代74）

教會與政府之間的關係，在歷史上有三種不同的模式：

1. 宣信的教會：教會的宗教生活及活動受到政府的反對和箝制，有時甚至遭到迫害而致命。初期教會爲此模式之典範。

2. 成型的教會：在社會中，教會的宗教生活享有特權之地位。在君士坦丁大帝皈依時，教會首次經驗到這種情況。

3. 自主的教會：政府對教會採取一種中立的態度，在民主的社會中，憲法上以政教「分離」來形容這種關係，教會和政府被視爲對公共福利各有不同特殊功能的團體。

三 參與政治

現在我們要談的是一個更爲困難的問題，就是神父、修女及教友如何參與政治？

涉身政治的型式有兩種：

基督徒倫理的政治幅度

——直接的參與：目的是在控制權力的根源，有人稱之為「組織性的政治」。

——間接的參與：目的在政治事物上肯定人格尊嚴和人權的首要性，有人稱之為「靈感性的政治」。

在教會的訓導文件中，對教友問政及教會官方人士問政，二者之間一直有很清楚的區分。從「降孕」的觀點來看，教會強調一般教友應當加入政治和社會事件之中，因為降孕真理的本身即揭示了信仰和社會、天主和社會的合一性；但是自「末世」的觀點來看，教會則主張世界的命運和末世的現實之間，有一個不連續性，所以認為教會的官方人員不宜涉足現世的政治。所以教會的訓導文件說：「教會憑其職責和管轄範圍，決不能和政府混為一談，亦不與任何政治體系糾纏在一起。教會是人類超越性的標誌及監護者。」（梵二，現代 76）

不過教會在某些時候，也不得不參與政治，其目的是為了維護福音最核心的訊息，這個訊息是我們在上一次演講：「近代公教神學與教會訓導論基本人權」中所討論的人權和人的尊嚴的問題。所以教會的訓導文件也說：「教會在各地應享有真自由，以宣揚信德及有關社會的教義，在人間順利地執行其任務，並發表其攸關倫理問題的判斷。如果在人們的基本權利及人類的得救要求時，在政治事件上，教會亦發表其判斷。教會依照不同的時代及環境，只運用一切符合福音精神及公共福利的方法。」（梵二，現代 76）

當人的尊嚴或人權受到壓榨或損毀的時候，教會沉默不言，置身事外，對教會身為福音的宣揚者這一點來看，是未能善盡厥職。當貧窮的人、弱小的人遭到迫害或欺凌的時候，教會連一根指頭也不動，那麼教會怎麼能夠繼續宣揚它的信仰？教會怎麼能夠告諸世人天主聖父愛了男和女？天主聖子爲了男和女而犧牲自己？天主聖神不斷地在人類歷史中照顧了男和女？當人權或人的尊嚴受到政治威脅的危機越大，教會

也越有理由來參與政治、來維護人權及人的尊嚴。

菲律賓在馬可仕的統治之下，很多基本的人權被破壞了，例如不能免於沒有理由、不經控訴的拘捕；缺乏問政的自由；選舉的權利被控制，各種基本的人權都付諸闕如，剝奪盡淨。如果在那個時候教會不出面講話，主持正義，教會怎麼能夠在那樣的情形下宣揚天主教在人類歷史中的救恩行動呢？

在一般正常的情形下，神父在講道壇上宣講應該推行正義、應該參與選舉之時，不會說我們應該選舉某某人、反對某某人，他不會越俎代庖，告訴你要投雷根一票，或是孟岱爾一票；李光耀一票，或是他的反對者一票，神父不當指名道姓，站在某一方，為某一方說話。

可是當菲律賓還在馬可仕的統治之下時，只要你說我們要維護人權、反對暴力，即使不提馬可仕或艾奎諾的名字，你也被認定是站在反對馬可仕的一方，是屬於反對黨的一分子。所以菲律賓的教會處在那種情境下，有很充分的理由去宣揚它要維護人權及人格尊嚴和福音中的正義。

教宗若望保祿二世在他官方的言詞中，對教會問政有比較嚴格的要求，也就是說要教會不參與政治。不過教宗在訪問波蘭時，曾表示他贊成聯合工會，並要求老百姓擁護工聯，使共產政權深感威脅。教宗甚至於說，如果一個波蘭人遭到無理的拘捕，而後在釋放他時，政府要求他對國家政黨的效忠先於對聯合工會的效忠，這是違反倫理的要求。

所以如果我們想真正了解教會訓導權的文件時，不能只靠平常狀態下寫作的字面意義去推敲，還要看當教宗面對具體的情況時，他的言語和行動是怎樣的，以解釋他在一般文件中所傳達的意向。

所以當人們的基本權利受到侵犯、人民要求援救時，教會有發表其對政治事件下判斷的權利。

上接二七二頁

罵，却不還罵；他受虐待，却不報復，只將自己交給那照正義行審判的天主；他在自己的身上，親自承擔了我們的罪過，上了木架，爲叫我們死於罪惡，而活於正義；你們是因他的創傷而獲得了痊癒」（伯前二22-24）。耶穌雖然被人虐待得像一條蛆蟲（依五3），我們還是覺得祂十分的美，因爲祂是那樣的好的，像伯鐸所描寫的那樣善良。我們學祂的善，也會像祂一樣的美。

諸位輔神校友：輔大神學院由非遷台已二十年了，這二十年正是天主聖言以中文傳播的時期。今後的讀經和禮儀選要在求真求善之外，盡量品嚐聖言之美，以促成耶穌所說的：「至於我，當我從地上被舉起來時，便要吸引衆人來歸向我。」（若十二32）——本文錄自「輔神通訊」24（一九八七年出版）。

上接二〇〇頁

來到歐洲的學府，如果沒有好的預備，則如入到寶山，空手而回。在歐洲，您可以看到學生讀書方法的不同對他們的收穫有很大的影響，有人只應付考試，取得高分數，但結果一如中學生，以後無法獨立做研究，有人却十分靈活，居然對一個問題可造出一千多頁的巨著！

經濟及倫理抒感

古尚潔

一 緒 論

倘若我們詢問全世界的人，他們最想得到的是什麼，相當多的人很自然的答覆將是「金錢」。

如果我們對已經解決人生基本需要的人詢問同一問題，所得答案將與「自由及平等」兩項人類期望有關。

人們關於這兩項期望感覺需要的程度並不一致，對其需要之表達方式亦有差別。

人類對渴望自由之最初表達係在工業革命之後，當時歐洲人民期望自國家及教會之管制下獲得解放。

此一時期被稱為「自由抵抗 (Freedom-Resistance)」時期。

目前我們都知道人類必須有一種結構和社會秩序，其間關係複雜。每人在此一秩序中，不僅為受者，亦為與者。吾人已度過「自由抵抗」的觀念而達到「自由參與 (Freedom-Participation)」的階段，此一階段乃一漫長之發現過程，尚未完成，距付諸實施仍很遙遠。

除了自由之外我們還有第二個願望。人們都了解我們生而平等，因此在實際生活中亦應享有平等權利。但將此平等付諸實行之機會因人、地而不同，因此在人類中常常出現不平等的現象。

平等不僅為人類之權利，亦為應達成之目標，此一意識說明何以人類企求正義，而此一正義亦為人類之另一特性。

歷史及經驗告訴我們，這兩個目標並不易相輔相成，携手併進，因為自由傾向於將不同的人加以區別，而追求平等則常須對某些個人自由加以實際限制。

二 經濟之定義

經濟一詞源於二希臘字，其原義為「治家」。

若干典籍給予經濟之定義為人類及社會研究如何對有限之資源善加利用，以獲得裨益於此一社會中之個人與羣體所需之物資與服務。

在此一定義中我們可由卓然於各種意識型態以外之學者見解中獲得以下之兩種認識：(a) 生產須適應需要。(b) 生產須適應個人與羣體精神與物質之雙重需要。

但此一定義對吾基督徒係屬基本要素之若干觀念尙未加以說明，即：(c) 工作條件必須盡可能達於最優點。(d) 每人以其工作。(e) 以適應每人及所有個人與羣體之需要。

以上各項將分別加以敘述。目前先請注意生產須適應人類需要（此係經濟生活中之要件）這原則却與事實相矛盾，因為人的精神及物質的需要須因生產而犧牲，而生產須由利潤來決定。

三 一般倫理觀點

教會關於經濟生活道德方面之信仰基礎為對於超性價值（人類之神聖性）之看法，因人類係與天主及

他人相結合（參閱天主教社會訓導與美國經濟一文第28人類經濟正義）①。人類之人格必須依宗教之敬重觀點加以尊敬。

每一經濟生活之觀點均須合乎人性、道德及基督徒之觀點，故其形成均須先行透過以下各問題：

——爲人類、爲每人之所需經濟所能提供者爲何，易言之，究爲何人提供進展？

——其對於人類之作用爲何？亦即在犧牲何種事物或何人之條件下，以換取進展？

——人民如何參與（見美國主教牧函第一號）②？

——對於貧者及社會中之無助者提供何種助益？

教會堅持經濟須能對人類有所助益，此一說法似甚顯然，但歷史之顯示則與此不同。梵蒂岡第二屆大公會議曾宣稱：「人類係社會經濟生活之根源、中心及目標。」（牧職憲章63號）此係一極爲重要之原則，當吾人稱人類係經濟生活之中心時，其意義實爲生產力之目的並非僅爲產品之倍增，亦決非爲利潤或控制之追求，而實爲基於物質需要以及智慧、道德、精神與宗教需求之觀點，能裨益全體人類。當吾人提及人類時，其意義係指任何人、任何羣體、任何種族、及居住於世界任何地區之人類。因此，經濟活動可依其本身方法與法律進行，但不可逾越道德範圍，俾天主對於人類之神聖計劃，得以實現（牧憲64號）。

梵二要求吾人考慮另一因素之原則爲：「人爲經濟生活之主體」，倘「自由資本制度」已將人類地位大爲提高，甚至已使社會之一部遭受破壞；同理，社會及馬克斯主義者之政權及意識型態者已控制甚多之個人自由，致使人淪爲一巨大機器中（即國家）之另一生產工具。在此種情形下，吾人應持何種看法？

此二種制度均使人開始感覺遭受屈辱及對其自主權利有所剝奪；且對人類行使其主動力與創造力之權

利，未見改變跡象，因此吾人不免欲提出是否應將「人性尊嚴」之意識歸還人類。

梵蒂岡第二屆大公會議所策定原則之第三項要素：「世上所有財貨均由人所創造且應屬於人」。上一世紀，教會甚為強調財產之私有權。此係基於對社會主義之反應。目前教會最為敏感者為世界上所有財貨之全般命運（在全人類之處理），以及私有財產所屬權之性質，亦即此最後一項如能更為有效促進全人類之福祉時始為正當③。

吾人可指出之第四項要素為倫理道德要求「每人對社會所生產之財富得作有效之參與」。此係一般說法，在意義上應使其更為具體，此處暫不予論述。茲先強調所有財貨全般命運之新觀念。目前人類不僅享受其財貨，且已轉變其性質，故在人類對事物之優先順序上，已成注目之焦點。

此一轉變其性質而非妄用之觀點，已對目前社會產生一種更為重要之問題。若干世紀以來人類恐懼自然，認為自然係必須加以控制之威脅。而目前情形則相反，人本身已成對社會之威脅，人口之成長（屆紀元二千年世界人口將達六〇億），對資源之無限制消耗……將使人與自然之平衡趨於崩潰。因此，「應以對人尊敬之態度以尊敬自然」乃在經濟上不可或忘之道德原則。

四 生產之結合——企業

在經濟生活中共有兩個主角：即消費者與生產者，此兩者中，消費者初動經濟活動，而生產者決定消費型態之大部，究竟何者為經濟生活之原動力？

吾人試以另一方式敘述前一問題。生產之目的究為適應每人之需要，或為創造需要？

茲特先檢討生產之結合——企業。

企業係一羣體，在同一目標下從事活動，以生產他人所需要之貨物與服務。

吾人可依企業之三種目的將其區分為三部分：

(a) 企業本身：企業生產並分配社會之所需，其目的為每一企業保持擴展，使其產品達於完美，以及改善其管理能力、工作條件與設施。

(b) 資本之目的：在獲得適當之利潤。

(c) 勞力之目的：在獲得職業、適切之報酬、及工作上之滿足。

在此一區分下，吾人已逐漸觸及實際問題及對一企業在倫理道德上之考慮——亦即企業應達成之共同福祉上之衝突，以及資本、勞力、或企業本身間福祉之衝突。

目前在台灣吾人習見之企業為資本與勞力之區分甚為明顯，而資本與企業本身之目的則並無區分。以上已足以說明三項要素之特定目標並非永與企業本身之目的相一致。

在任何企業均含有兩種生產要素；土地有時被認為係第三種要素，但吾人可將之列入資本內。管理係另一要素，可將其列入企業本身或勞力，但在今日之台灣經常與資本密切相關，尤以在中小企業為然。

五 企業之經濟結構

在此一方面，吾人僅言其問題包括正負兩面，即是企業之利益，即在此正（收入）及負（支出）兩者間之差異。此一利益須在減除下列各項後始可確定，即：

— 所有生產成本。

— 所有工作報酬。

— 所有資本成本。

減除以上各項後之剩餘，即吾人所述企業本身之資產，而非其成員之所有。

在資本主義制度中並不將資本報酬列入企業成本中，其理由為資本家認為企業係資本之唯一資產，因此在減除薪資及社會安全福利支出後之剩餘，均屬資本家之所有。

此一觀念呈現若干倫理道德問題，容後論述。

六 企業中之工作與資本

今日台灣企業之特性為所有生產工具均由資本家提供而由工人使用，因此即有勞資之分別存在，亦即工業革命及前一世紀經濟發展之典型型態，因資本之形成不同（資本主義之私有及社會主義之公有），勞資關係可能呈現兩種不同方式。

在指出雙方之權利前，吾人不妨先引述教宗若望保祿二世之強烈說明：「為解決勞資衝突之嚴重問題，吾人首須具有一種信念，即勞資關係密不可分，勞方及資方亦決無互相反對之理由。勞資實為促成勞力生產及資本生產之共同因素，因此二者自伊始而應密切結合，牢不可分……」（勞工通諭13號）。

七 勞工之權利

吾人可將勞工之權利區分為三部分。當工人對其人性尊嚴之意識愈為升高，則對其所遭受不公待遇將一再爭取。

——多年以來，勞力被認為係另一種商品，工人工資僅足糊口，故合理之報酬為首先爭取之問題。

——第二部分之權利為工作條件，其理由為保障工人身體及心理之安全與完整，並避免對工人作無限制之剝削。

——第三部分應爭取之權利為「參與權」，亦即對決策程序（管理）、福利、及財產等討論決策之參與。

報酬

A 工作

經濟倫理尤其薪資倫理並不足以決定一合理之薪資應為若干元、角、分之數目，但為有助於決定一合理公正之工資，仍須藉工資倫理對數點道德原則加以說明。在此方面可綜合為四點：

對工作報酬應考慮之第一點為人性方面。工作係人類之一種活動，不再係市場上之一種商品，故工作應給予工人及在經濟上賴其為生者需要上之滿足，吾人通常稱之為「養家薪資」(family salary)。在開發國家工人之所得通常高於此養家薪資；而在開發中國家則未能達到此最低水準。

吾人必須說明此處所討論之薪資係正常薪資，逾時加班或夜間工作等之特別所得，並不包括在內。

第二點應考慮者係工作之「經濟方面」，亦即工人對生產之有效貢獻為何。目前企業界在決定工資時傾向於根據工人在生產上所能完成之價值，而非基於工人之教育、家庭背景、子女數目、或擔任該項工作之年資等。

第三點應與考慮者係「個體經濟」，亦即就該一企業之實際情況加以考慮。

吾人應設法使經由薪資制度所成立之勞力合約成為經由團體合約所成立之勞力合約，亦即使工人與其所工作之企業利害或榮辱與共。在經營狀況不良時，工人應接受降低工資之措施。但在景氣良好時，大量利潤為資本家獨吞，而景氣不佳時，工人首遭惡果，則顯屬不公。

最後一點則為「總體經濟」方面之考慮，亦即薪資之調整將對國家及國際福益發生何種影響。此間吾人係指調高薪資與失業率之關係，提高售價與降低銷售量、供應過多與降低就業等之關係。當然吾人亦不應忘却調高薪資與可能發生之通貨膨脹關係。

間接報酬

間接報酬對雇主與工人而言與直接報酬同等重要，對一大型企業而言，間接報酬可達全部勞力成本三〇%或更高。

間接報酬之種類雖極為繁多，但其主要者則為：

一 非工作時日之報酬：除其他外例如星期日、週六半日、教育假期、國定假日、工會活動，以及個人原因之離工而仍須支給工資之時日等。

—不固定之紅利或津貼類。該項支付方式可能為現金，亦可能為該企業之股票。

—實物配給或給付，免費或廉價配給住宅，社會安全福利，及職業訓練等。

每一項間接報酬應視為取代直接薪資之相同部分，故應視為全部報酬之一部。

B 工作條件

在工業革命後最初若干年中，工作條件頗不人道，過多人手（並非適齡勞力）尋求工作，使童工遭受極為嚴重之剝削，甚至國家之干涉亦不被資本家所接受。

工作條件包括下列各項：工時、休息時間、對童工及女工之保護、工作環境、安全及衛生狀況。通常將保險（疾病、傷殘、退休）亦包括在內。

目前吾人試圖將最大生產力與工人之最大福利互相調和，但將其中條件反轉之危險仍舊存在，亦即工人之福利乃為獲得較高利潤須付出之代價。

C 工作之參與

自一九三一年「QA」第四〇年「通諭發表後，各位教宗及社會學家均肯定薪資合約其本身雖非不公，究非理想，因此鼓勵企業家趨向團體合約，亦即參與方式制度。

參與制度預料可克服雙方之衝突，並趨向對經營一企業共同負責之境界，但此並非意指衝突得以完全消失，無疑將使各種形成衝突之因素加以適切之疏導。

D 不同階層之參與

(a) 第一階層之參與係「福利」方面。此係在報酬體制中工人所接受其正常薪資以外之部分，亦即企業福利之一部分，但有虧損時並不分擔。

在此項參與中，給予工人以有利地位之理由爲：

- (1) 給予工人一種鼓勵使之與雇主合作。
- (2) 係增加生產力之一種激勵。
- (3) 促成更大之社會正義。

一個企業之福利應如何分配；如何能與各種因素相應？每一部分人員應於何時及如何接受福利？在理論上各該問題甚易解決，但實施時則產生若干實際問題。

(b) 參與之第二階層爲「對企業之管理」。亦即共同決定政策，由工人與資本家及管理部門之代表共同參與企業之行政管理。

在目前之資本主義制度中，工人感覺自身之地位猶如一陌生客，既無權利表達意見，亦不被諮商，只能服從命令；並不被要求從事思考，僅能執行。

由於工廠委員會及企業委員會等類似機構之誕生，爲改善上述情形，已向正確方向採取若干步驟。其主要困難係一種「資本—社會主義」企業制之觀念，吾人必須認知工人本身具有（並非任何人所賜）在各階層參與決策之權利。

爾後吾人將論及工人如何在參與方面甚至較資本家具有更多權利。

(c) 參與之第三階層爲「資產」。

此中包括資本家與工人間對生產工具應如何分配，亦係任何企業改革之最高目標。此一目標達成後，福利問題及決策之參與自可迎刃而解。對於資產之參與將使生產增加，使勞資雙方關係和諧，使工人感受其人性尊嚴，階級鬥爭消逝，並使工人成爲雇主。

目前暫非適當之時地從事討論用以促成工人參與資產之兩種主要制度——合作社及股權制。雖如是，工人不僅因其工作欲獲得適當之報酬，同時在其工作過程中，亦欲有關方面能使其了解，縱使有時其使用之工具或生產項目係與他人共有，但基本上係爲其本身而工作。

八 資本方面之權利

資本作爲生產要素之一，係絕對必需。資本有助於生產力之增加，並使工作之負擔減輕。

在吾人之經濟制度中，通常均習慣於認爲資本家係一企業之唯一擁有者，較理想之作法係將組成一企業各要素之利益分述，如此將對尋求各因素間之和諧有所助益。

於此吾人不妨先強調資本參與之意義與勞力之參與不同。投資之目的在獲得若干經濟上之利潤，爲保持一適切之所得，其性質係純然之助益性或工具性。在人之工作上，此一方面之效用不能排除，且在某些情況下極爲重要，或爲一種嶄新功能。但勞力之參與具有其本身之意義，因吾人試圖說明工人之行為係一人格之行為而非工具，且在其所從事之工作中完成其本身之職責。

一般而言，工人之工作係一種持續性，佔其每日生活中之甚大部分時間，而資本家之貢獻則缺乏此種持續性，而其貢獻在時間之意義上亦較短暫。

對資本之報酬可能成爲一種「逆轉」之刺激力。在一企業對其資本不能提供適切之還報時，其意義可能爲該項資本或可在其他途徑上作更爲有效之運用。

其實施方式係利用股息，亦即此一企業給予每一股權之股息爲何，計算資本應獲得若干股息之簡易方

式爲應先考慮銀行之一般利率以及該項資本在此一企業中之風險如何。利息係對該項金錢放棄使用權與存儲之支付，而風險則爲投資後可能喪失之危險；該二項決定均係對社會有益，因此應獲得報價，但如何達成一甚爲具體之報酬額，則不可能，在計算時，不同時地之實際環境，通貨膨脹率等因素，均須計及。

此外尙有其他計算方法，但暫不予論述。

九 勞力關係——談判及衝突

(a) 談判及共同協定

在「資本——社會主義」時期，社會被視爲多數個人之集合體，其中成員與他人並存，並完全基於個人意旨而行動，由此項意識型態所產生之有反正義行爲，均詳載於勞力關係史上。

由於資本主義之濫權，因而產生社會主義，因此二者之濫權，於是工會應運而生。

在勞工工會運動中，吾人亦可發現兩種趨勢：一種爲抗辯性者，一種爲合作性者，前者不欲與資方分擔任何責任，亦不願經由任何方式與資方建立認同關係，其目的爲聯合工人以破壞當前秩序。

第二種接受對企業責任之分擔，並願對企業之成功提供正面之貢獻。

在法律上如何使雙方達成此一協定之方法爲「團體協商」。團體協商係一書面文件，載明企業家及工人（在法律上具有簽署權力）所共同同意之工作條件。

(b) 衝突：罷工及停工

在工作條件之架構中，經常出現衝突，並不足爲異，且對各項衝突能予調和或化解之通常方法，並無

法獲致；於是工人即使用某些暴力行爲。例如同盟罷工、破壞、對工作場所之佔領、使用黑名單……，但最有效之方式爲罷工及停工。

同盟罷工：係從事一種有協調之聯合行動，對雇主所從事之產品或服務，拒絕任何參與或協助，以迫使雇主接受工會之某些條件。

破壞：對資產加以惡意之破壞或損傷，以達使對方遭受損害之目的。

罷工係在受有影響人員（工人）之同意下，停止生產之進行，以期達成嚴格屬於「社會—經濟」之目標。此意係指不含「全國大罷工」、「革命罷工」及「政治罷工」。

在教宗良十三世時代，根據「新事通諭」罷工係一種犯罪行爲，但教宗亦曾說明各政府應作各種努力，以消除促成罷工之原因。

在「第四〇年」通諭中對罷工仍予以譴責，但在合作制度中另行加以說明。

爾後在「第八〇年」公函（14）及「論教會在現代世界牧職憲章」（68）中已改謂罷工係工人爲自衛之一種必需手段。

教會文件中絲毫未提及「停工」問題，但此係企業家爲對付工人無理要求之相稱權利，迄今爲止，雙方權利之平衡仍太多傾向於資方，故勞方仍須擁有罷工之手段。

倘此一平衡傾向於工人過多時，則雇主應可使用相當於工人罷工之手段——關閉工廠。

附註

- ① Cf. "Economic Justice for all: Catholic Social Teaching and the US Economy" n. 28. In ORIGINS. NC documentary service. November 27, 1986 * Vol. 16: No. 24.
- ② Cf. ibid. n. 1.
- ③ 牧職憲章 69、71 號；勞工通論 14 號。

人的成熟、倫理成熟、信仰成熟

徐錦堯

一 幾個假設或前提

在未探討本文「人的成熟……」及下文「如何進行基督徒的倫理教育」之前，有幾個假設或前提必須先交代清楚。因為本人並不擬「證明」這些假設或前提的眞確性。

1. 思想是一種「架構」，是有機的，當一個人習慣以「方形」思考時，便很難容得下「三角形」的思想或事實。

2. 有關神、宗教、信仰、精神生活，或者有關現代極爲複雜的倫理問題，我們有時只能用「反面方式」去描寫，而不能用正面方式下定義。例如我們有時不得不說天主「不是什麼」，而說不出天主「是什麼」來。或者只能說「信仰」不是什麼，而說不清「信仰」是什麼。

3. 現代倫理須以「理性」爲基礎；但此理性還須獲得信仰的支持、文化的美化、生活的印證才會更臻完美。

4. 基督徒在追求倫理、信仰或人格成熟時，可以徹底地與人類認同，而毋須刻意獨標信仰的「異」或信仰的「獨特性」。

5. 人生有許多不明白、解不了的問題，基督徒不必輕易訴諸信仰，去給問題一些若是若非的答案。

二 三種成熟素描

1. 人的成熟——這是指人在生理、心理、理性和情緒上的成熟。生理成熟除指人的增長外，也指人的健康良好、身體機能沒有特殊毛病。心理成熟和情緒成熟則可包括類似(E. H. Erikson)所說的人生八階段的成長(參閱徐錦堯著「身心成長」第五十八頁)，例如對自己和對世界有基本接納和信任，有自立、自發能力，能接納自己的身分等；或者獲得類似馬斯勞(A. Maslow)所說的五級發展(身心成長五十九頁)，例如安全感、歸屬感、有自我完成或自我滿全的經驗等。理性的成熟按培雅傑(J. Piaget)的意見，主要是指人能擺脫以自我為中心的思考方式，不再依靠「視覺和聽覺」(Sight & Sound)去思考，懂得運用各種「可能」和「假設」去找答案，能超越現實而運用抽象觀念與邏輯方法去思考，並能系統化地一步步去推理(身心成長四十六頁)。最後，一個成熟的人也是一個有「普通常識」(Common Sense)的人，沒有怪癖、沒有怪脾氣，凡事總是首先以常理、常情去處理，不偏執、不過火。這樣的人，你很難意和他交往，因為他是個百分之百的「人」！

2. 倫理成熟——這是指人與人關係，或人與社會關係的發展，而且能掌握這些發展的法則和規律。

倫理成熟的人能與人溝通，具備清楚地表達自我，和準確地接收別人訊息的能力。他懂得和人易地而處，能夠設身處地，在別人的處境下思考，在與人共處時，他重視合理的倫常關係，會按照自己的不同身分和角色，例如父母或子女、師或生、上司或下屬等等，適當地與人交往。他了解「情境」(Situation)的重要，能夠在不同情境下作出不同的反應，讓人能感到他的行為有一定的可預測性。在一個複雜的社會

中，他接受真理的多元化和正確行爲的多樣化，更能從「宏觀」的角度看事物，即是說：他的判斷並不單基於一個行爲或一件事物的本身，而且也基於這個行爲或事物的「處境」。亦即是說：他絕不把任何東西抽離整體的現實，他重視「關係性」和「整體性」。

懂得用「宏觀角度」去看事物，是「倫理成熟」的重要特質之一。這是發展人的「創造力」的重要條件，使人能從一件小事聯想到更大的事，從個體聯想到整體，從現在聯想到過去和未來，從偶發事件聯想到引發此事件的種種複雜的，甚至是制度上的原因。

舉例來說：周克勤神父大前天所說的「變」與「常」在理論上是對的，但在實踐上却可以產生兩種相反的人生態度，一種是積極的「知其變，守其常」。另一種是較為消極的「不知其變，只守其常」。正如在「順從天主旨意」上，也有「盡人事而聽天命」，與「把一切推在天主身上」的分別一樣。爲什麼有此分別？爲什麼同樣的理論在不同的人身上有不同的反應？這是否與人的「信仰觀」有關？又例如：詹德隆神父所說的「訓導權與神學的關係」，本來是很正確的，他認爲兩者間似乎應存在一種「牽制」和「互補」的關係。但爲什麼在實踐中，在兩者發生矛盾時，一般來說總要神學家犧牲？訓導權與神學之間能存在一種真正「互相制衡」(Check and Balance)的關係嗎？當二者發生矛盾時，可以暫時容忍其存在而不急於加以解決嗎？訓導權的意義和作用，在「民智日開」，信仰與生活又愈來愈緊緊相連的狀況下，是否又須加以重新反省呢？教會「本質上」是不可以較爲「民主」的嗎？「聖統」又是否必然地與「民主」對立？古人所說的「人民之聲乃天主之聲」(Vox Populi, Vox Dei：天聽自我民聽)有多少真理成分？「信徒集體意識」(Sensus Fideium)又是指的什麼？

當我們以「宏觀角度」去看「教育制度」時，我們並不斤斤計較於學校和課室內所發生的事，那是我

們要以「微觀角度」去看的東西。宏觀角度問的是：誰掌握教育之權？誰（包括個人及「階級」）在現行教育制度中受惠更多？爲什麼不同意識型態國家有不同的，甚至相反的教育方針、制度和內容？我們現在所擁有的是不是已知教育制度中最完善的制度？爲什麼我們的社會刻意地選擇了這一種制度？運用這種態度，我們也可以看看我們教會內的現象：爲什麼我們的神學院是這個樣子的？它和其他世界各地的神學院在思想、治學方法、課程安排上有什麼不同？我們的神學院應如何才能成爲教會甚至社會的「心臟」（更好說是「大腦」和「良心」，因爲有些大學也自認爲是「社會的良心」）？如果谷寒松神父前天所說的，天主可藉「普遍啓示」與「特殊啓示」（舊—新約）來彰顯「天國」，爲什麼神學院不在比例上安排更多時間去鑽研天主的「普遍啓示」？又或者現在的比例已經是最恰當的？

用宏觀角度去看事物，絕不是挑剔，也不是要「在雞蛋中找骨頭」，相反地，這是一個團體、一個教會進步的重要動力之一。當然，看得出問題並不意味着找到答案，但懂得問題却給我答案提供了很好的方向。倫理成熟的人較能把自己與社會看作是一整體，這是他傾向於以「宏觀角度」看事物的重要原因之一。

倫理成熟的人還有一個特徵，就是行爲具備目的性、意義性和自覺性。他知道自己正在作什麼，也時常醒覺到自己正在進行某個行爲。

3. 信仰成熟——這裏尤其是指基督徒的信仰成熟。成熟的基督徒就是一個在基督內重生，成爲新人，樂於度新生活的人。他的特徵是：思想像基督、生活像基督，並以基督的精神作生活的準則。基督是他的模範，也是他的「基本抉擇」（Fundamental option），當基督價值與其他價值發生衝突時，他寧要選擇基督。

這種基督徒在人生態度上有三大特點：一是承認有限；二是無限信賴（包括基督徒所習稱的信和望）；三是不斷皈依（包括向聖神開放）。

先說第一點。承認有限不是一個思想上的問題，而是一種對人生極深刻的體會。孔子的「五十而知天命」，這「知天命」就是「承認有限」。孔子在奮鬥了大半生以後，便知人力有個盡頭：人無論多麼努力，多麼願意，多麼能幹，他總有不可為、不能為，或為而無所成的時候。這便是所謂「力不可終恃、才不可終恃」。水滸傳在描寫打虎英雄武松如何被黃大欺負那一幕，最能表現「力不可終恃」的人生大道理。列子仲尼篇也記載過「樂天知命」的顏回和「面有憂色」的孔子的一番對話，所記載的孔子，曾立過大志、做過大事，他「修詩書，正禮樂」，目的便是「治天下，遺來世。」但他在暮年却忽然發覺自己的努力近於白廢，因為他的道「不行一國（指魯國）與當年（指在他有生之年），其如天下與來世矣！」到這時，他才悟到「詩書禮樂無救於治亂，而未知所以革之方。此樂天知命者之所憂。」

聖經所說的「神貧」必須包括這種對人生深刻的體會。人是有限的，不單力和才不可終恃，就是青春、金錢、權勢、國家、民族，甚至整個人類，也不可終恃。

其次，承認有限是信賴和仰望天主的基礎。我們需要神，這不單是一個信仰上的問題，也和人的本質有關。人在他的存在深處發現如果人要達到圓滿的境界，便不能不靠神來補充和提昇。

人是很奇怪的動物，有追求圓滿、永恆和超越的願望和本能。雖然明知自己有缺陷，却希望達到圓滿的境界；雖然明知自己是有限、短暫和庸俗的，却渴望終有一天成為無限、永恆和超乎一切的實體。對無信仰者來說，這是一種理想，或甚至是一種空想；但對我們這些信者來說是不可能的，是上主給人的一種禮物。人於是可以相信主，也可以把一切交託在祂手中。

對於這樣的神，人也會寄以無窮的希望，這種希望超越一切失望，他甚至可以在絕望中仍懷有希望。絕望是「看到」一切都不可能，但這時基督徒所擁有的特殊「望德」却超越了「視覺」和「理性」，藉着對主無窮的希望，而化爲對生命最原始的追求和執着。即是說：即使一個人的「心」已經死了（絕望），但只要他的雙腿還有一絲一毫的力量，他還是要掙扎着站起來，向着神走過去。成熟的基督徒永遠不會放棄生命，所以也永遠懷有希望。

最後，成熟的基督徒會不斷皈依，並不斷向聖神開放。人不單是一個「是」(Being)，也是一個「成」(Becoming)。他不單是一個人、一個基督徒，還可以成爲一個更圓滿的人、更圓滿的基督徒。他有限、有缺陷，甚至有罪，但這一切都不能阻擋他前進。不斷地皈依使他不斷地重生；不斷地向聖神開放使他獲得「忘盡背後，向前奔馳」(斐三14)的力量。向聖神開放的人並不留戀於由人所建立起來的安全感，他不必過分地依附傳統，也不會拚命地抓着一些人或一些人爲的保障。他接受生命的挑戰，投入這個廣闊無邊的世界，接受一切變幻無常的事物的衝擊，不怕把握一切的可能和機會；他甚至敢於踏上不可知的將來，就像亞巴郎和若瑟一樣，因爲他知道他所依賴的主，正是一個與他同在，一生與他同行的主。

三 三種成熟：一事之三面

以上所描寫的三種成熟，其實並沒有種類上的不同，也絕不互相排斥，相反地，三者相互間都有很多相似或甚至相同的地方。換句話說，成熟而完整的人也必然是一個「倫理人」，也會擁有信仰的特質。其他兩者也都是這樣。當人——無論是倫理人或信徒——當他達到最高境界時，他就是一個完完整整、真真

實實的人，一個按天主的肖像受造，而活至圓滿程度的人。在數學上，一個無限大（ ∞ ）等於另一個無限大（ ∞ ）；在人生上，任何的圓滿彼此間也將是無分軒輊的。三種成熟與其說是三個種類，不如說是三條途徑；三條通往人的「至善」境界的不同途徑。人選擇了不同的方法和途徑，不過是因為人人有不同的際遇和機緣，有不同的生活閱歷，各各據有不同的立足點而已。當他們努力邁向成全的生命時，他們終會發現大家殊途同歸。

這種說法肯定地會令一些人不高興。因為不單基督徒會認為自己的路比別的路高超，就是許多人文主義者或新儒家中的某些人，也會以唯我獨尊的態度，去排斥其他「道不同」的人。

我並打算去說服這一類的新儒家或人文主義者，我只希望從信仰的角度來看，為什麼基督徒在人生的修養上，不可以採取一種自視比任何人為高的態度。

我的立論是建基於天主的「愛」，天主的「偉大」和天主的「能」之上。

天主的愛——天主是愛。祂普愛衆人，是一個「天無私覆、地無私載」的主。他如陽光、如時雨，是個「雨露無不被之澤」的神。老子認為「天地不仁」，不偏愛，也不偏憎，這樣的神才配稱為宇宙之主。任何使我們的天主看起來像個「家神」的傳統和觀念，都將有損于天主無限偉大、普愛萬民的形像。天主「特選」某些人，特別給某些人「召叫」、「施恩」的說法，無論是多麼正確，也不當讓人——尤其善意的外教人——感受到我們的天主是個「偏心」的天主。在這個大前提下，「召叫」和「特選」必須有更深一層的意義。

天主的偉大——天主是宇宙之主。任何涉獵過天文學的人，都會聽過什麼叫「天文數字」。比如說，有些「星系」距離地球 10^{16} （即一之後有二十個0）光年那麼遠。即是說：假如我們能製造出一架「光速

人的成熟、倫理成熟、信仰成熟

得好、活得美滿、活得快樂。

聖經並不是天主向人自我啓示的「唯一」方法，雖然那是最突出的方法；天主也不限於用聖經向人類說話，因為事實上，祂時常都不斷地用不同的方式向一切人說話，雖然聖經是「話中之話」。天主不是單特選了某個民族或某些人，不，祂特選了所有民族，愛了一切人，這些「特選者」不過是「天主特選一切人」這事實的一句「話」；天主普愛了一切人這事實，遠比天主特愛了某些人來得重要。其實，整個教會也不外是一句話，一個標記，一個天主「愛一切人、救一切人」的標記。

於是，二千年前的降生，顯示出天主超越任何時間與人同在，他既是于二千年以前已與人同在，亦是於今後無限量的歲月中，仍然與人同在。祂誕生於巴勒斯坦，顯示出他超越一切空間，並同時誕生、臨在於法國、印度、巴西、坦桑尼亞和中國。聖經中有天主的智慧之言，在中國古今文學的偉大作品中，也同樣有天主的智慧之言。我們絕對尊重天主親自而明顯地用過的「方法」——祂的「話」——但我們也毫不猶疑地尊重、善用天主所用的其他任何方法——祂的行動，祂臨於人間的事實。

在這角度下，說天主「特選、特愛」了某些人，並不是說天主有什麼「偏心」，他也不只是這一小撮人的神——不是這些人的「家神」，因為他本來便是個「雨露無不被之澤」的大主宰。用神學術語說，由天主所召選的人所組成的教會，是世界救恩、天主愛人的表徵和工具。「表徵」我們已說得相當詳細，「工具」也不外是工具而已，天主的奇工妙化却絕不是任何「工具」所能限制得住的。

五 殊途同歸、相得益彰

無窮睿智、無限慈愛的上主，既有能力創造人，就有能力讓人成長、成熟、成全。他用不同的方法召叫不同的人，人便當以不同的方式去回答上主的召叫。這些方式彼此間不但不相排斥，反而有互相補充的作用。理性人、倫理人、信仰人三者恍如立體三角形（三角錐體）的三條邊，不單向上趨於同一的頂點，而且三者互相依存，缺一不可。真正的理性人必須維持與別人的良好關係，而且要在社會中作良好公民；又當他進到理性、良心的深處時，他也必會發現生命的祕密，和那隱藏在生命背後的造物主。同樣，倫理人、信仰人也必須是理性的，他們首先便必須是個百分之百的、頂天立地的「人」。

基督的信徒喜歡說：「雖然非基督徒也可能有豐富的倫理生活，但他們必須『基督』來補充。」我故意把『基督』加上括號，是因為這基督可能有兩種意義：一是生活的基督，二是我們口中所描繪的基督。人類需要生活的基督，那是毫無疑問的，但是否需要我們所描繪的基督？那便值得商榷了。換句話說，接受生活的基督，與接受「教會」，尤其教會的教義、傳統和信仰，並不是完全相同的。如果我們認為基督的臨在並不限於在教會內，而是也臨在其他宗教、文化中，尤其是臨在於世界和全體人的生命時，那麼，「人類需要基督」這句話的意思便應該是：世界需要教會的補充，教會也需要世界的補充。其實，歸根結蒂，世界上所有的東西，無論是宗教或文化，都當互相補充，才可以成長和發揚，達到相得益彰的地步。

上述思想正是「教會在現代世界牧職憲章」的重要主張之一。它在第四十四節中便曾說過：「教會亦

應知道，人類歷史及其發展對教會所提供的種種。」它承認世界的進步「替人們開始邁向真理的途徑，這一切亦有裨益於教會。」它認為「教會同各民族」間可以有「生命交流」，教會可以「受惠於人類社會的進步」，所以「牧人及神學家，應傾聽、分析並詮解我們這時代的各種論調……以期能更徹底地領略，更深入地了解，更適當地陳述啓示真理。」

以上信念絕不應削減我們對教會的愛、對自己信仰的執着，和對傳揚福音的熱忱。我們珍惜自己基督徒的身分，因為人不能沒有傳統、沒有信念、沒有原則。在我們養成大同胸襟之前，我們必須有獨特的信念、生活和貢獻。我們並不偶然成為基督徒，我們被召成為基督徒（也許正如其他人被召成為其他「善意人士」），便應有基督徒的獨特貢獻，以使整個人類的生命更形豐富。雖然聖經只是天主的「話」，在教會內獲救也只是救恩中的一途，但我們却深信那是話中之話，途中之途，我們自然更加珍惜，正如我們雖然認為父母愛的行為十分重要，但仍然珍惜他們對我們所說的「我愛你」這三個字一樣。

基督教會的大公性，並不是指它的歷史悠長、幅員廣闊或人數衆多，它指的是胸襟、抱負、思想、氣量和視野的恢宏。在一個多元化的社會，而且是基督徒佔少數人的社會中，這樣的教會更應真誠而謙虛地自我開放，與別人交談，向世界學習。無論如何，都不可以在有意或無意之間自我抬舉，以致造成對非基督徒情感的傷害。因為即使我們真的擁有圓滿的啓示，我們對這啓示的了解却絕非圓滿的！

如何促進基督徒的倫理教育

徐錦堯主講
譚璧輝筆錄

一 知

我個人很重視知識，我認為知識可以指導生活。藉着一些有系統的知識的幫助，例如系統神學，我們可以有新發現。當我在中學時代讀化學時，聽說科學家找出了許多化學元素，他們將這些元素編成表格，將它們分類，但是當科學家將元素填入表格時，發現缺少了幾個元素，於是他們按照規律去找，最後都找出來了。如果他們不知道這規律，可能無法找出這幾個元素；又因為有系統，他們才知道如何去找。所以我認為系統是很重要的。

神學的重要性在於幫助我們反省我們的宗教生活，指出我們該朝哪個方向發展我們目前的宗教生活。倫理教育該注意四個條件，缺一不可。過去我們說知、行，現在，我要加上情、意，便是知、情、意、行。

我們目前的道德問題與人文科學，自然科學都有密切的關係，而且這方面的知識常常影響我們的判斷，更影響我們的生活方式。例如我們現在常談到基基團（基層基督徒團體），如果我們不懂人際關係，不懂人的羣體關係，便很容易失敗。我們應該學習如何組織一個小團體，探討什麼是成功的因素，什麼是失敗的因素，這一切都是必要的知識。過去我們認為，組織一個家庭，只要父母愛子女，供給他們足夠的衣食便好了，而現在我們知道，如果家庭中的成員不懂如何溝通，便會造成一個破碎的家，因為許多小

毛病常構成溝通方面的大困難。我們滿腔熱忱的要組織一個模範基督徒家庭，但是如果我們不懂溝通的技巧，無論我們唸多少經文，也無法達到彼此的溝通。假如我們對子女的教育方式不是鼓勵他們主動，如何期望孩子們能主動呢？同樣，若以對孩子或對小學生的方式教育羣衆，我們的羣衆便很難有民主的性格，很難自動自發。假如我們整個的生活方式都不許他們主動，我們怎能期望他們主動呢？一個父權的社會無法產生主動民主的大衆。例如移民的情形影響了我們的社會國家及教會，但是如果我們說移民不好，這不會有人相信的，我們必須了解移民是什麼？移民是一種世界性的現象，是落後國家的人民遷移到已開發的國家去，其結果是貧者愈貧，富者愈富。從觀念上來說便是，我帶着我的財產與才能，到另一個富有的國家去，我原先所具有的責任感，國家意識，理想等，也都隨着移民而消失了。對基督徒而言，移民是很大的諷刺：我將自己的才能，財富搬到另一個國家去，而留下一個更殘破的社會給我的兄弟姐妹們來承擔。今天大家都稱兄道弟，明天大難臨頭，各奔東西。移民也表示我們不信任歷史的主人，我們的安全感沒有建立在天主身上，我們更信任自己的財產和一個更富強的地方。如果我們都知道這些，則移民就不會成爲風氣，移民者也不會如此神氣。由此可知，基督徒的責任感與知識有關，自私的心理常影響人的生活態度。

我們應該知道，單單好的願望，有時不但不能解決問題，反而會妨礙解決問題。有些好好先生做了某些好事，却阻擋別人去做更好的事。社會的進步不在於我們是否做了好事，而在於我們是否做了更好的事。因此做得好或不好，並不是問題，我們應該問的是在天主的召叫下，我們是否要做得更好，要做得更有效？我們希望在未來的社會與教會中，上智與下愚的分別愈來愈小。過去的社會，由於教育不普及，英雄豪傑是很突出的，因爲他們是少數具有某些知識或才能的人。現在英雄愈來愈少，這是好現象，因爲一

般大眾中的英雄愈來愈多，最後，全民都是英雄。在教會中、在學校中，我們應該實行全民教育。

我們應該努力使我們的生活印證天主的聖言，也讓聖言指導我們的生活。

我們必須從因果關係，宏觀的角度、多元的角度來觀察時代的事件。

我們從宏觀的角度來看這個世界時，便會發現這個問題是東西方的問題，與南北球的問題。南北球是貧富懸殊的問題，東西方是兩種意識型態對立的問題。貧富的問題是漠不關心的問題，意識型態對立是分彼此的問題。由於我們分彼此，所以世界亂到現在；由於不關心，所以有很多人挨餓。十多年前，季辛吉說，十年後世界上不應有孩子餓着肚子上床睡覺，人類已有足夠的財富及進步的科技以改變世界貧窮的面貌。當時全世界有三億挨餓的人，而現在却有八億飢民。人類愈進步，挨餓的人愈多。目前世界上最大的罪是彼此不關懷，互相對立，因此基督徒最重要的任務是關懷別人，不分彼此，並且還要設法填補彼此之間的鴻溝。

所謂不分彼此，並不是不分是非，因為有些事並非是與非的問題，我們所要問的是究竟何者是大大非非的問題，何者並不是大大非非的問題。我們要使分的東西愈來愈少，合的東西愈來愈多，這就是我們教會所講的和好。和好不是誰該走到誰那邊去的問題，而是兩邊彼此愈走愈近。由世界上所發生的大事，我們便知道教會努力的方向是什麼，我們要多元的角度來觀察這個世界，我們便領悟到，任何真理都具有很多面，我們必須要從別人的角度來看真理，我們也要幫助別人由我們的角度來看真理，這便是真正的交談。

在教育我們教友的過程中，最重要的是價值澄清，就是常常幫助別人在多項選擇中作選擇。一個成熟的倫理人必須具備務必性、意義性、主動性。他知道他所選的，更重要的是他已經考慮過其他的選擇後才

做這個選擇，這才是真正的選擇。如果你不知道其他的選擇而做了一個選擇，這或許不能算為選擇，因為沒有其他的選擇，而且是不得不選，這便不是出於內心的自由。我們應該教導我們的教友，使他們知道，在有關係的事情上常常有超過一個以上的選擇。

一一情：

祈禱是對於情的很好的訓練，例如在祈禱中有感恩的心情，有後悔的心情，而不是只感謝某種東西，或對某件事感到後悔。人的經驗是一種存在的問題，而不是某一種東西。在非宗教方面的經驗，我們可以分享、體驗、多看多聽，孟子說：「聞其聲，不忍食其肉，」當我在法國露德服務時，有一次與別人一起殺一頭豬，我的任務是用盤子接豬血，並且要用手去攪動它，以免凝結。豬血的腥昧及豬的叫聲，使我三個月不敢吃豬肉。情是出自經驗，而經驗是很重要的，有了經驗，就會思考一些問題，或對某種現象提出問題。我們不能只住在象牙塔中，若是我們住在那裏不出來，便不能感覺到世界的問題。

三三意：

良好的生活習慣，規律的生活，特定的生活方式，都能鍛鍊我們的意志力。忠於小事，也能鍛鍊我們的意志力，羣體壓力，集體推動力，也能產生同樣效果。因此在意志的訓練上，不要只靠自己，也要靠朋友。

良好的訓練計劃也很重要，因為其本身便是一種意志的訓練。

比賽、競技都是很好的鍛鍊，如果能在這方面面對困難，則我們也能在生活上面對困難；如果我們能在這方面爭取勝利，也能在其他方面爭取勝利。

在參與集會時，要表明立場，要解釋自己所說的話，要保護自己的論點，不要莫測高深的坐在一旁觀看。我們要學習，也要求進步，我們要把自己所學的一切整理出來，變成文字，或變成語言，這一切對自己意志力的訓練是很重要的。我們要鼓勵教友們多發言。

四 行：

良好的環境對行很有幫助。中國文化以及宗教人士多多少少有些唯心論的傾向，他們主張意識創造環境，意識創造存在。而唯物論正好相反，唯物主義者主張存在創造意識、存在創造環境。我們不採納唯物論的主張，也不要過分相信唯心論，不要認為把心弄好了，其他問題便都會解決，不要過分相信內聖之後，便一定會外王，當然外王者最好是內聖者。

良好的環境有利於行，遠大的理想，正確的人生觀也有利於行。我們應教導教友及青年具有理想，不要只看自己，只想自己的堂區，只為自己的小團體設想。

惡表是可怕的。但是我們更要知道好榜樣的重要性。每個好榜樣都是一個邀請，我能做，為什麼你不能做呢？若沒有這樣好榜樣，世界就不堪設想了。好榜樣如同中流砥柱，是極為重要的。世界上大多數人的倫理生活都是黑茫茫的一片，而好榜樣是告訴別人，生活並不一定是如此。因此，我們要鼓勵教友拿出

勇氣來，過一種與一般人不同的生活，使看到的人說：「這種生活是可能的。」

此外，也要在團體中成長，有人說，我們的思想、價值觀都是在團體中形成的。假如這個世界是如此反基督、反倫理，那麼我們必須在我們的世界中有一個團體不反基督、不反倫理，如此在這種環境中，我們才能創造我們倫理的性格，倫理的思想，倫理的行爲。

宗教生活中的禮儀也是很重要的，我們的禮儀能陶冶我們的性格。例如我們不僅在彌撒聖祭中表達我們的感恩之心，也應該使這種感恩之心滲透我們整個的生活，使每天的彌撒成爲每天生活的預演。禮儀提供我們預演人生態度的機會。

五 在行動和反省的交替中成長

我們該在行動的反省中成長，每一個行動都要幫助我們反省，每次反省後，該有新的行動，然後再反省，再行動，我們不斷幫助教友做反省，在每次聚會中，告訴教友我們要做什麼，每做完一件事，要由信仰角度來反省，想想從家庭，從社會的角度，我們做了些什麼？我們是否能做其他的事？如此不斷的反省，我們才能成長。

六 對一名教友而言，正確的信仰生活實踐，就是他的倫理教育

這倫理教育具有兩個先決條件，一是教友具有基本信仰及人生態度，他要覺醒，不要再以自我中心作

爲生活態度。若常以自我爲中心，則不可能醒覺。二是要開放，不要具有偏見，要在生活上接觸對方的生活，思想，言論等。要有受教的心，要樂觀。樂觀的人由一切困難中看到可能性，悲觀的人由一切可能中看到困難。我們應是樂觀的，因爲這個世界，在天主的照顧之下，一切都是可能的，所以我們由一切困難中看到可能。

羣居，就是我們深信，我們與人在一起、與世界在一起。因此最重要的是經常與人交談，並且願意去愛。我們要具有基本的人生態度，具有基本的能力，學習並掌握倫理生活的技巧，若沒有這種技巧，我們便不能實行我們的倫理生活。

面對具體倫理規範：相稱論和逐步論

詹德隆

當某人要作倫理決定時，擺在眼前的，一方面是生活實況，另一方面是具體的倫理規範。按照傳統看法，有些行為是本質的惡，所以絕對不可作。例如教宗保祿六世的「人類生命」通諭說，人工節育本身是道德的惡，無論如何，不可施行；或在一九八六年，信理部長拉欽格樞機（J. Ratzinger）致函主教們說，同性戀傾向本身是一個道德上的惡，因此無論怎樣，都不應該滿足這傾向。

現在倫理神學界很流行的一個學派「相稱論」的說法則不一樣，它主張：任何一種行為本身不能被指為道德惡，或絕對不可行。只能說：行為本身可能是善的，或可能是惡的，至於可與否，不能全然依靠行為本質上的善或惡來作決定，而必須考慮到全部生活情況。依照常理，如果一個行為本身是惡的，應該避免，但是在慎重考慮整體情況以後，可能發現有相稱的理由來作此行為，因為全盤看來，它會帶來更多的善，避免較多的惡。

例如一對夫妻雖然同意自然調節生育是好的，而人工節育是一種惡，然而他們因了自己的實況還是選擇人工節育，來挽救他們的婚姻；他們認為此時自然調節的規範不必約束他們，是一例外。

或者，具有同性戀傾向的人，他自知對這傾向身不由己，他也體會到無力改變這傾向。他知道這是一個不正常的傾向，可以說是一種惡，但傾向不是罪。此外，他雖然努力，却無法完全擺脫性慾的誘惑，而有了一些性行為；儘管他認為這是不正常的現象，但他也認為這不是道德上的惡，自己並沒有犯罪。所以他的倫理判斷是：有相稱的理由作此行為。按照教會的傳統說法，他是有罪的，理由也很簡單，就是他作

了本質上惡的事。

傳統的倫理思想並不是完全不使用相稱論：在某些情況下，如果任何一個決定都會造成不良的後果，則應先比較、衡量這些不良的後果，從中選擇較小的惡；例如假使飛機迫降，就該選擇人煙稀少的地方。

前面所提的兩種倫理難題：不得不行人工節育，也不得不發生同性戀行為，相稱論的解決途徑是：這裏可能有例外，不受倫理規範約束。教會訓導權，到現在為止，似乎不願意接受相稱論。這並不意味訓導權不承認有這種倫理上的困難，而是認為另有解決的方法，就是所謂的「逐步論」(Law of Gradualness)。在闡述相稱論之後，我們也要講解逐步論。

壹 相稱論

一 倫理經驗的四個幅度

當我們分析、衡量並比較一些倫理系統時，如相稱論和逐步論，最應該注意的是：這些系統是否能夠適宜地解釋我們的倫理經驗？我們的倫理經驗可以分成四個範圍：

第一，是在生活境遇中，我們所作的立即判斷，具體的倫理直覺，以及自然的道德反應。我們對有些行為或生活態度會有強烈的判斷，例如不許販賣人口，不許殺害無辜等等。這些判斷來自教會和社會的一般生活規範，也合乎我們的經驗和反省。我們希望一個倫理系統也不會違背這些判斷。

第二，是屬於經過意識而作的倫理判斷。有時候，我們清楚知道自己正在作倫理判斷，而會順着一些

步驟來作決定。我們怎樣得到倫理的結論呢？經過什麼樣的過程呢？不同的倫理系統，如相稱論和逐步論，會提供不同的方法來達到倫理判斷。我們可以比較這些方法，分析其優點和缺點。相稱論也許是比較開放的，但也比較容易流於自私。逐步論可能比較會把握住原則，但也不能夠接納複雜的實況。

第三，是對人生的整體觀念。意思是，在考慮個別行為的道德問題時，是否也顧及此行為與人的全部生活所有的關係；是否考慮到人的過去、現在和未來？

第四，是倫理生活最後的基礎——天主。這是更廣闊且更深的範疇，屬於信仰層面；是信仰對倫理生活的影響。在分析和比較倫理系統時，有信仰的人要問：這個系統與他的信仰經驗有何關係？

總而言之，在討論相稱論和逐步論時，我們必須參考倫理經驗，即個人及信仰團體的倫理經驗，這經驗可分為上述的四個範圍：直覺的判斷，有意識、有次序的判斷，對人生的整體觀念，以及天主和信仰的幅度。

二 相稱論的分析

在進到相稱論以前，我們必須先介紹幾個名詞。相稱論是一個新名詞，來自部分天主教神學家的論說，他們的理論跟歷史較悠久的效果論（Consequentialism 和 Utilitarianism）與目的論（Teleologyism）有相當多的共同點；跟過去的義務論（Deontologism）則是相對立的。這些神學家有時候自稱是「中庸的效果論」，或「混合的效果論」（Mixed Consequentialism），或「溫和的目的論」（Moderate Teleologism）。作倫理判斷時，如果不考慮行為本身的善惡，而端視行為人的意向或目的是否純正，這是目的論。譬如在所謂的場合倫理中，假使目的是愛人，那麼所使用的方法是很次要的。在

天主教倫理神學家中，幾乎沒有人主張場合倫理，或完全的目的論，因為行為本身的善惡是倫理判斷的重要因素。這是基於行為本質所得到的倫理規範是重要的。完全的效果論是完全以行為的後果來判斷行為的善惡。這不為天主教神學家所接受，因為他們不能不考慮行為本身的好壞。但是另有許多神學家主張不能不考慮行為的後果。因此他們自稱是混合的效果論者，即在倫理判斷上不能不考慮行為的後果；他們又自稱是溫和的目的論者，因為他們的倫理判斷也很注意人的意向。

至於義務論乃是：我們有一些倫理義務，無論如何，要盡這些義務；換句話說，有些固定的倫理規範，人有義務遵守，使自己的行為合乎規範，不管後果如何或意向如何；不必為後果負責，而意向也不應該違背行為本有的意義。實際上，如果遵循規範而生活，其後果不可能是壞的。過去，天主教倫理神學家多數屬於義務論者。

在具體倫理決定的層次上

在具體倫理決定的層次上，相稱論與傳統的義務論時常沒有分別。倫理規範是一樣的：不許行安樂死，不許墮胎，不許作弊；要守信，要守職業祕密，夫妻要相互忠貞等，無數的倫理規範全然一樣。

但是相稱論不願指某一種行為是本質的倫理惡，因此作此行為的人，無論在何時何地，就是犯罪；相稱論也不願意說「有些行為是絕對禁止的」，雖然也坦然承認有些行為是非常不好的，甚至看不出作這些行為的人不犯罪。

相稱論者持這些看法乃是由於他們認為道德善惡的判斷，除了行為本質以外，還要考慮行為的環境（circumstances）和主體（moral agent）的意向。因此不能有絕對的倫理規範，不能說「某一種行為，無論何時，無論什麼情況，不管主體的意向，一定是不道德的」。而教會訓導有時候會說：某一種行

爲一定是道德的。相稱論却認爲我們沒有那麼大的把握作如此判斷；在倫理規範方面，可以作很多的肯定，但絕對的肯定是不可能的。然而，另一方面，相稱論肯定價值和反價值的存在。

相稱論主張有普遍性的價值，如生命、愛、美。有時候，我們不必積極追求這價值，例如臨終病人無須設法不死。同樣，有反價值。有時候，我們只好讓反價值存在，不立刻消除它。我們希望沒有反價值存在，這是一個目標；我們不必忘記反價值的存在，也不要習慣於它們的存在。但我們不能因此而禁止具體規範有任何例外。

有人說相稱論是一種相對主義；如果是說相稱論太主觀，那是不對的。如果是說應該考慮所有的客觀因素，包括主體的意向和所有相關的環境與事實，則是對的。意向本來是行爲非常重要的一面：例如捐款給慈善機構，是爲了愛人或爲了虛榮？

在倫理思考方面

(1) 相稱論雖然跟效果論有些關係，但也有顯明的不同。這裏可以指出五個異點：

第一，相稱論很肯定人的尊嚴，人所求的不是欲望的滿足，而是全人的發展與成長。相稱論也不會以多數人的幸福犧牲個人的權利；沒有功利主義的色彩。

第二，它所顧慮的後果不只是最近的將來，而且是長遠的後果。

第三，很多價值是內在的，看不見的，甚至看不到具體的效果，然而值得盡心追求，全力以赴，例如照顧失去意識的病人。

第四，如何達到效果也很重要；同樣是幫助人，但富於愛心跟沒有關愛之間，在道德上是有分別的。第五，不一定要追求最高的價值；不一定要作英雄。比如在戰場上看到即將爆炸的手榴彈，是要盡

速跑開或撲倒其上犧牲自己，以救旁邊的人呢？

(2) 行為規範的應用方法

倫理思考，常使用一些倫理規範來作決定。這些規範是從過去倫理情況中所獲致的判斷歸納出來的。相稱論常採用這些規範來作判斷，但並不把規範絕對化。規範所代表的是「一般情況」，亦即：「可能有例外」。倫理規範有時候也包含一些條件，如「必須常說實話」，其附帶條件是「對有權利知道事實的人」。

較為傳統的判斷方法不容許例外，除非例外已包括於規範內，如「不許直接殺害無辜者」；這裏說「無辜者」，那麼反過來說，可以殺害不是無辜者；同樣，不許「直接」殺害，則可以間接殺害，如開刀割除子宮癌可能導致墮胎。在傳統觀念中，任何例外應該是倫理規範所默許的。

然而，相稱論認為不必如此，因為良心的工作不只是面對具體個案時利用倫理規範，而且還得判斷倫理規範是否實用或如何運用於具體個案中。相稱論肯定行為倫理規範是必要的，而且是有用的。不必每次碰到問題時，從頭開始判斷；倫理規範也具有很大的教育作用，幫助人清楚知道該作什麼，及如何持守負責的態度。

(3) 衡量價值

相稱論主張人必須先衡量價值才可下決定。需要明辨價值的優先次序。反對相稱論的人說這是不可能，因為不同範圍的價值無法比較，如生物、心理、信仰……實際上，價值的比較方法不是一般的計算，像數鈔票那樣，而是一種智慧，超乎電腦技術。價值比較要求對價值有深而廣的認識，並具備愛心及正直的心。雖然這類的比較和判斷是很難的，却並非不可能，事實上，我們也常在作。例如我們認為交一個朋

友比喝一杯酒更有價值，雖然這是風馬牛不相及的事。

(4) 衝突

對傳統看法可問：何以知道某一個行為常是惡的呢？爲什麼可以說某個行為因某一特點一定是惡的，或一定是善的？歷史上，大部分「本質是惡」的行為後來被發現並非那樣絕對。譬如借款賺取利息、說謊、不服從、離婚再婚等情況，現在都可以視爲例外。何時可有例外？即當有「相稱的理由」時。

不可殺害無辜，因殺害無辜是嚴重的反價值，但有時候（罕有）能有相稱的理由許可殺害無辜；那時這行爲不是道德惡，雖然其本身常是一種惡（ontic evil），因此應該盡力加以避免。

有時候我們有責任上的衝突，如忠於朋友和控告朋友。通常我們無須面對這樣的衝突，一旦衝突發生，就必須比較兩種責任而作抉擇。

對人的整體性了解

最好的倫理判斷常是周全地顧及整體，特別是顧及全人，因爲倫理判斷應以人的尊嚴爲最後的基礎。當然，人性的各層面有其倫理幅度，但不能脫離整體而談倫理。例如性傾向是人的一部分，性倫理不能不考慮整體的人；不能將性傾向視爲純粹性器官的生理作用，而制定性行爲的倫理規範。

傳統倫理有時候把人性的各種傾向太絕對化了，不夠注意整體的人格。人的各種內在動力是相互交織，彼此影響而成爲有秩序、有結構的人。我們有責任順從人性的基本傾向，如保護生命，傳遞生命，建立愛的關係，運用理智，表達信仰等。

相稱論認爲在基本善之間，有時也會發生衝突，而必須有所選擇。傳統的義務論則認爲任何違背基本善的行爲都是不道德的因爲必然妨害人性的發展。果真如此，相稱論會同意這行爲是不道德的，因它貶低

整體的價值。但是，何以知道違背基本善一定是不道德的呢？實際上，為救人命，可以犧牲健康，贈與器官；為更接近天主，可以放棄一個友誼……如果我們選擇一個反價值或放棄一個價值，如基本善，應該是為了整體的好處。我們選擇一個惡是迫不得已，假使另有途徑可以達到所追求的善，必然捨此而求他。

天主與倫理生活的關係

在我們的倫理經驗中，天主位居首要，這却是傳統倫理神學不夠注意的幅度，反而較強調自然道德律。相稱論似乎也不夠注意福音訊息。在這方面，我們稍後要介紹的逐步論有其成就。事實上，逐步論必須以信仰作基礎，否則不可能實行。①

三 對相稱論的一些批評

教會訓導當局，如前所言，不直接採用相稱論，甚至可說，訓導當局的立場與相稱論的立場常是對立的。但是訓導當局既沒有專案研討相稱論，也沒有直接加以禁止。

純粹從理論的角度來看相稱論，它可能比教會傳統的義務論更為完善，因它指出了傳統觀念的弱點。但是許多人認為這套理論不夠實際②，也就是說，它的牧靈效果不好。理由在於倫理生活比純理論更容易受情緒的左右。相稱論使人容易自我欺騙，濫用例外。在傳統觀念裏，至少有些行為是絕對不可以作的；在不可能有例外的情形下，人會勉力克服困難，實行倫理善，萬一作不到，自己也明白違背了道德律，會悔改，力求改善。相反，如果有人認為不必服從規範，視自己的情況為例外，可能就不會努力改變自己。

另一個困難來自倫理判斷的複雜。相稱論要求我們考慮所有的情況，分析意向和顧及未來的後果。而後果難於預料，尤其是長期的後果。相反，傳統觀念只要求服從具體規範，不必多作考慮。例如不許墮胎

就是不許，絕無緩衝的餘地（這也許會帶來一種良心的平安，但是我們要問：這是不是忽視了實際生活的複雜？生活能用這樣簡單的判斷來處理嗎？這能帶來真正平安嗎？）

傳統的具體倫理規範很重視大自然的法則，雖然自然法則不能直接成爲倫理規範，但是相稱論者有時候太不顧自然的原理，而過分強調個人的判斷。例如在婚姻倫理方面容許人工節育，可是慢慢地發現很多生理副作用產生，也發現婦女的人格輕易被利用。人的判斷智慧常不如大自然的法則所蘊含的智慧。然而，我們也得承認人類有干預大自然的權利和責任，問題關鍵在於如何保持平衡。

有人批評相稱論只考慮效果如何，這是不對的。另有人說它不考慮行爲本身的善惡，這也是不對的。還有人說相稱論高估一般人倫理判斷的能力；倫理規範應該由專家制定。不可否認的，需要由專家先徹底研究問題，再提出具體倫理規範。但我們發現，在許多問題上，專家無法求得統一的想法。另外，有許多現代問題是專家尚未觸及的。所以要個人自作倫理判斷的機會很多。

針對傳統觀念，相稱論提出一些很難作答的問題。例如倫理規範的絕對化，很容易培養法利塞主義；個人滿足了規範就自以爲善。或對沒有清楚規範的問題就不太負責任，而隨意處理。

貳 逐步論

一 介紹

現在我們介紹另一種面對倫理衝突的方法。當一個人發覺無法遵守一條倫理規範時，不必取消此規範

或認爲自己的情況例外，而是坦承自己內在的不自由或在環境所引起的困擾，使他此時無法遵守倫理規範。儘管如此，他還是繼續努力，一步一步地邁進、成長，直到能夠遵守此規範爲止。這條行爲規範不斷地召喚他克服自己的限度。

「逐步論」的說法初用於一九八〇年第六屆世界主教會議。會後，教宗若望保祿二世所頒「家庭團體勸諭」中，兩次提出這觀念。然而較早教宗保祿六世曾經用過此思想。這是在「人類生命通諭」頒佈之後，跟教友夫婦組織討論婚姻時所用的。教宗承認他所提出的倫理標準，特別是禁止人工節育，很難達到，即使心懷善意的夫妻可能還作不到。所以他勸告他們說：

「人只有一點一滴地把自己多方面的傾向，調整及納入夫婦貞潔美德的和諧境界，才能使夫婦達到人性與教友的完滿發展。這種解放工作，就是天主子女真正解放自由的真實。他們的良心需要在一種信任而非痛苦的氣氛中受到尊重、教育和訓練。道德律不是一種抽象、客觀、冷酷無情的法律，而是指導夫婦們向前邁進的法律。當夫婦們真正努力按照聖愛的高深召喚而生活，遇到失敗，能夠忍耐謙虛而不灰心，則道德律就如暮鼓晨鐘，不再是應予擯棄的阻礙，反而成爲一種有力的協助了。」

夫婦生活的進步和整個人生一樣，有着許多階段。猶如你們多年的經驗所告訴你們的，困難與痛苦的階段是在所難免的，可是應當強調一點：善心人士絕不應焦急恐懼，因爲福音對於一般家庭不也是福音嗎？如果需要時，不也是從人心深處解放的一種喜訊嗎？

爲達到這一點，你還沒有獲得你內在的自由，你仍然屈服於你的傾向衝突之下，你覺得在這個基本領域內一時尚不能順從道德律，這一切自然會給你興起一種苦惱的反應。教友們在這種混亂狀態中，不僅不應向此徒勞無益和毀滅性的叛亂屈服，而且應當謙虛地想到人在天主面前是罪人，在救主基督之愛的前

面，這正是有決定性的一個時刻。」③

一九八〇年世界主教會議向教宗呈上四十三項提案，其中第二十四項是談逐步論，鐸聲雜誌譯作「漸近的規律」。該提案說：

「世界主教會議也不忽視很多教友夫婦所處的艱苦環境，他們雖則真心願意遵守教會所教導的道德規範，但是由於人性的軟弱和客觀的困難不能遵守。

在對夫婦的牧靈工作中，司鐸們要注意漸近的規律。要根據教會的道理施行一種具體教育，目的是為使夫婦們首先看清楚，在他們的性活動中應遵守「人類生命」的道理，並使他們創造必要的條件，來實現這規範。

這教育也融合恒心、忍耐、毅力和謙虛，以及充分信賴天主的仁慈，因為「如果我們的心控告我們，天主比我們的心更寬大，祂分辨一切」（若壹三二〇）。因此在這種進程中不必畏懼和焦慮，因為愛排除畏懼。」④

在「家庭團體勸諭」中，若望保祿二世重新肯定：人工節育應被「視為在本質上不道德的」（32號）。教會同時是導師和慈母。因是導師，教會傳授倫理規範；教會不是規範的創造者，教會把規範「呈獻在所有善意的人跟前，並不隱瞞這些規範徹底的和完美的要求」（33號）。但因教會也是慈母，很接近那些感到困難的夫婦，教會「知道很多的夫婦，不但遭遇到具體實踐此倫理規則的困難，也對了解其本身價值感到困難」（33號）。

然後教宗談到逐步論：「人是歷史性的，他經由許多自由的決定日復一日地建立他自己，因此他根據成長的階段，認識、喜愛並完成倫理的美德」（34號）。「所謂『漸進律』或逐步進展不能與『法律的等

級」混爲一談，好似天主的法律爲不同的人 and 不同的情況，有不同的法律等級或型式」（34號）。後來教宗說，必須接受「人類生命」所要求的行爲規範。

綜合來說，教會提出一個理想；倫理規範也在表達這個理想，而有力地勸人邁向此理想。但人需要一步步地成長；成長過程緩慢，需要耐心，多方面的協助，不斷地悔改和依賴天主的救恩。這種倫理規範常引領人超越自己。

逐步論是一種教育方法，將具體軟弱的人和倫理規範連結起來，使信友逐漸接近福音的理想。

二 逐步論的聖經基礎

在福音中，耶穌提出最高的理想，也要求門徒們如此生活。在山中聖訓中，他說自己是來完成舊約的法律：

「你們一向聽過給古人說：『不可殺人！』……我却對你們說：凡向弟兄發怒的，就要受裁判……誰若向弟兄說『傻子』，就要受議會的裁判……：『你們一向聽說過：『不可姦淫！』我却對你們說：凡注視婦女，有意貪戀她的，他已在心裏姦淫了她』……：『你們該是成全的，如同你們的天父是成全的一樣』（瑪五 21、22、27、28、48）。

耶穌常提出最高的要求。但祂也很了解人性的軟弱，祂不斷地寬恕罪人；路加福音最優美的比喻是有關天主仁慈的比喻，如蕩子（仁慈的父親）的比喻。我們可以從耶穌宣講福音時的態度觀察到一種張力：一方面祂有力地呼籲人悔改、信從福音、實踐最高的理想，另一方面他很有耐心地接受人的限度，祂對伯多祿的態度是明顯的例子，循循善誘，逐步地開導。耶穌似乎不覺得祂的態度自相矛盾。然而，後來的教

會却不容易保持耶穌的平衡：面對罪人缺乏耶穌的仁慈，面對耶穌的要求自我寬容，有時只把它視為理想或勸諭，不是對基督徒的徹底要求。

為什麼耶穌能夠同時兼具崇高的道德要求和無限的仁慈，這兩種態度呢？我想關鍵在於耶穌也帶來了救恩：唯有祂給予救恩時，我們方能同時接受崇高的道德要求和自我的無能；是天主自己的能力施展在我們身上，化解我們的矛盾。解決的方法能是增加我們的力量，超越自身的限度，也能是天主慈愛地成就了我們無法自力完成的。假使沒有信仰，沒有救恩，恐怕很難同時面對高超的倫理規範和極有限度的人類，因此而修正規範或縮小道德尺度就不足為怪了。

福音的倫理要求是天主的啓示。祂告訴我們為人處世，待人接物的生活之道。如果不是出於祂的自我通傳，我們大概不敢提出這麼高超的要求。天主的啓示幫助我們認出原本隱藏在人類良心裏的道德觀。

另外，福音中的耶穌也揭露天主深知人是在緩慢的過程中成長，需要天主以愛灌溉、滋潤其成長，所以祂耐心地遷就我們，隨着我們有罪的人的可能進展；祂不怕祂的計劃因而受阻，甚至無法完成。

三 分析逐步論的主要因素

肯定倫理規範的價值

逐步論認為道德律不是一個純粹的理想，也不只是一個將來要達到的目標，而是耶穌基督所頒清楚的命令，要我們克服困難，努力實行。如果將它與相稱論對比，後者的價值目標一目了然，但倫理規範較富於彈性，顧及人類的各種具體限度。逐步論的態度是：清楚的價值觀會產生具體而不易變更的行為規範，這些規範使人體會道德要求的迫切性。如果作不到，明顯地是自己的不足，而一心仰賴天主，期待在祂

的扶持下奮力向上、成長。

認為倫理生活是一種旅程

逐步論雖然堅持具體規範的重要性，但很能接受人的限度，它所擔心的不是人的軟弱，而是人的自滿；滿足於現狀，不求上進，不成長，不讓天主的救恩推動他、聖化他。逐步論知道倫理生活的進展要經過不同的階段，所以個人的道德判斷，即使在考慮了許多因素，諸如實況，個人的意志能力等以後，所作的決定仍可能不符教會的倫理規範。在一個不理想的環境裏，一個不理想的人只能找一個不理想的辦法；但他知道這是不理想的，仍願意改善，盡力而為。

視張力為成長的積極幫助

無庸置疑，逐步論令人感到某種緊張。不過，處於倫理規範和個人實際限度中所產生的張力理應促進倫理生活的成長，所以是健康的、有益的。但對完美主義者來說，若容不下自己的限度，那麼這張力就不勝負荷，有可能會加重人格的不健全。相反，對接納福音人生觀的信者來說，因願意接受基督的救恩，不斷悔改，那麼這種適度的張力是很有助益的。張力使我內在的自由因願達到耶穌的要求而表露於外，不斷地嘗試改進，勉力度更好的倫理生活。此由內而外的自由就是服從道德規範的實際動力，也一直在往更好的境界邁進。

視信仰生活為不可缺少的幅度

前面的分析已經清楚地表達逐步論與信仰生活的密切關係，如果不虛懷若谷地在天主面前承認：良心的崇高理想和實際能力的巨大限度，以及兩者之間的橋樑是天主的仁慈和基督的救恩，則逐步論沒有意義可言，甚至能陷於危險，可能會導致極大的罪惡感和憂鬱，或成爲法利塞主義，或誤使人離開信仰團體。

四 對逐步論的一些批評

至此可見，上述倫理系統只是一些工具，並不完善。這些系統無法克制人的自私，無法使人完全不逃避倫理責任，如果運用這些工具的人有成熟的人格，虔誠的信仰及良好的倫理教育，就不致產生大問題。但是成熟的人和和有聖德的人總是不多。

參 結 論

我們所講述的相稱論和逐步論，是今日天主教倫理神學界的熱門論題。實際上，相稱論更爲人所爭相談論，不管是攻擊它，保護它或解釋它。而逐步論比較不受重視，我却認爲很值得認識它；這學派比較代表教會訓導當局的觀點，特別是最近幾年的新發展。我們已經不厭其詳地說出了各學派的優點和缺點，每一個人可自行作結論。

我們深深感到倫理神學是「生活的」，很多問題正在研究中，尙沒有清楚及永久的結論。雖然如此，我們仍需天天作倫理判斷。本來我們也可以設法描述整個倫理判斷的過程，介紹一套或幾套倫理判斷的方法，這在別的機會上我已引述了三套^⑤，請自行參考，在此不贅言。這裏所探討的相稱論和逐步論只是這些倫理判斷方法所採用的要素之一、二。

附註

- ① 有關相稱論部分，本文參考最多的文章是：
Edward Vacek, "Proportionalism: One View of the Debate," Theological Studies 46 (1985): 287-314.
- ② 參閱 Bart Kieley, "The Impracticality of Proportionalism," Gregorianum 66 (1985): 655-686.
- ③ 教宗保祿六世，婚姻、性、愛（台南：聞道出版社，民國六十年）：二九～三一。
- ④ 「世界主教會議對於家庭的四十三項提案」鐸聲第十九卷，第十二期（民國七十年十一月）。
- ⑤ 詹德隆，基本倫理神學（台北：光啓社七十五年）：頁一五八～一七八。