

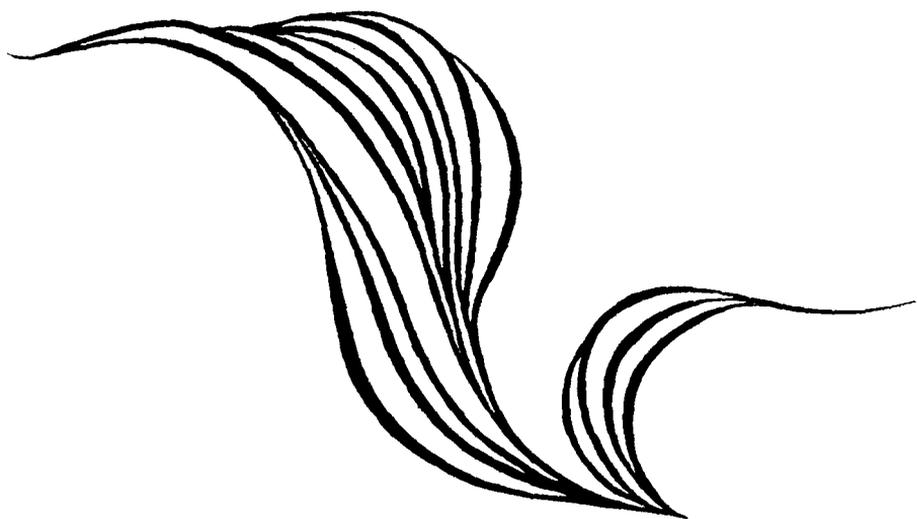


# 神思

主題：

社會倫理

48



# 神思

主題：

社會倫理

48

# S P I R I T

A Review for Theology and Spirituality

Issue No.48——FEB 2001.

## 神思 第四十八期

二零零一年二月

神思編輯委員會：嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，  
蔡惠民神父，黃鳳儀修女，鄺麗娟修女，  
蘇貝蒂女士。

封面：梁仙靈女士

插圖：梁仙靈女士

「神思」釋義：劉彥和《文心雕龍》神思篇云：「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，  
我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告：「聖人」

# 目 錄

前言	編者	
早期教會的社群關注——探索偶拾	麥健泰著 廖佩蘭譯	1
簡介天主教社會訓導文獻	阮美賢	9
正義工作的靈修	Frank Brennan, S.J.著 朱可達譯	24
從政治哲學看公民概念	林榮鈞	29
從社會倫理角度看天主教教育	楊鳴章	39
中國傳統倫理思想	陳佐舜	47
生態環保倫理	鄭生來	66
社會研究與社會訓導	陳滿鴻	91

## 作者簡介

- 麥健泰：耶穌會會士，從事牧民工作。
- 阮美賢：香港教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部畢業，天主教正義和平委員會執行秘書。
- Frank Brennan：澳洲耶穌會會士，任教於澳洲國立大學法律系，亦為澳洲耶穌會社會正義中心主任，東蒂汶耶穌會難民服務中心主任。
- 林榮鈞：香港教區司鐸，於香港聖神修院神哲學院教授倫理學。
- 楊鳴章：香港教區司鐸，於香港聖神修院神哲學院教授中國教會史、牧職學及教育哲學，香港天主教教育委員會成員。
- 陳佐舜：香港教友，歷任香港中文大學教務長、嶺南學院校長、新亞研究院院長，現任明愛徐誠斌書院顧問。
- 鄭生來：香港教區司鐸，信仰探討中心主任，天主教《綠識傳人》主席。
- 陳滿鴻：方濟會會士，於香港聖神修院神哲學院教授禮儀及聖事神學、牧職學和社會學導論，教區禮儀委員會副主任。

## 前言

前人有名言：「沒有人是一個荒島」，意思是說：人與別人是唇齒相依，必須互相倚賴，才能生存下去。人與人的關係錯綜複雜，有賴種種規律維繫秩序，倫理因而產生。中國古人便有五倫之說，規範著最重要的人際關係。今期《神思》以「社會倫理」為主題，討論人與社會間的權利和義務等問題，這也是傳統中國人較弱的一環。

麥健泰神父的文章認為舊約和新約都存在著社群關注的訊息。作者以安提約基亞歷史中的三個人做例子，探索早期教會如何實踐社群關注：第一個是聖瑪竇，傳說他在安提約基亞寫福音；第二個是安提約基亞的主教殉道聖依納爵；第三個是生於該城的金口若望。他們雖然對社會結構沒有作出基本的改變，但他們重視人是甚麼，多於他能擁有甚麼。人若接受天主愛的召喚，最終定能為社會帶來革命性的發展。

基於福音精神、信仰原則及實際經驗，教會發展了一套社會訓導。阮美賢小姐選出由教宗良十三《新事》通諭到若望保祿二世《百年》通諭，共十三份社會訓導文獻，簡介文獻的發展和起源，並歸納出八個社會訓導的核心主題，讓我們看出一些合乎人性尊嚴的社會行為準則，亦期望我們按這些準則去實踐正義，關愛社群。

Frank Brennan 神父的短文建議要確立一個更公義的社會能有多個步驟，他選出三個來討論，即互相依賴、團結共融和參與。作者以其豐富服務難民及邊緣人士的經驗，讓我們領略到作為基督徒，在參與正義工作時，需要具備怎麼樣的靈修。

林榮鈞神父一文強調國家既由公民組成，不同的公民概念影響著社會國家產生不同的發展。作者簡介不同的公民理論，包括馬紹爾（T.H.Marshall）、紀爾登（Giddens）、文米高（Michael Mann）等人，同時指出公民定義的重點在於社會責任和義務，公民必須具備公民責任與公民德行。不同的公民觀念如何在同一社會中協調，是目前社會發展要面對的問題。

楊鳴章神父一文明言教育的目的不光是獲得知識和技能，而是為了促進人的發展，實現人的價值和尊嚴。天主教強調的全人教育，是包含了宣揚福音、培育品德和傳授知識三項任務，而貫串其中的樞紐，正是社會倫理教育。藉著社會倫理的作用，可歸結到人與人之間的接觸，因而產生感染和培育。

陳佐舜先生的文章認定中國傳統的倫理體系以儒家為主，道家為從，佛家為賓。作者以六個儒家做人的道理去介紹中國傳統倫理：即家族倫理、信仰上天、中庸之道、修身為本、勤學尊師、崇古敬老。這種傳統倫理思想在二十世紀初曾飽受衝擊，故須自我轉化，才能發揮功能，從民本思想發展到民主思想，德性心與認知心並重，不但注重知識技能，更要有品格培育及文化修養。天主教學校若能加入宗教課程與中國傳統倫理思想配合，更收事半功倍之效。

鄭生來神父的文章首先介紹教宗若望保祿二世在1990年以「生態危機」為題的世界和平文告，指出關懷生態環境是每個人的責任，同時成為信仰的主要部份。作者繼而從三個層面去綜合生態環境的倫理問題，即科技管治層面、社會政治和經濟的層面、文化深層根基層面。有責任地回應生態的危機，會使我們的信仰視野和胸襟變得更廣更深，更使人接近天主。

陳滿鴻神父一文先界定社會訓導的意思，它包括提出社會現象，並描述分析，論其對人的影響，指明違背信仰原則的地方，建議補救的辦法。這些社會訓導，可用來檢討公共政策，好能營造一個公義的社會。歷代的社會訓導皆反映出社會的危機，離不開社會現實。社會訓導需要社會研究作素材，然後加以神學反省，使之根植於救恩史的樂觀之中。這樣的社會訓導才能給與人新的希望，使人更有「天主是歷史的主宰」的意識。

本期得到廖佩蘭小姐及朱可達先生幫忙翻譯，我們衷心感謝他們的慷慨。

## CONTENTS

### FOREWORD

*Editorial Board*

Social Concern in the Early Church <i>Thomas McIntyre S.J.</i> <i>Translated by Liu Pui-lan</i>	1
An Introduction to the Church's Social Teaching <i>Mary Yuen</i>	9
Spirituality of Work for Justice <i>Frank Brennan S.J.</i> <i>Translated by Matthew Chu</i>	24
Political Philosophy and the Concept of Citizenship <i>Anselm Lam</i>	29
Catholic Education from the Perspective of Social Ethics <i>Michael Yeung</i>	39
Traditional Chinese Social Thought <i>John Chen</i>	47
Ethics of A Healthy Environment <i>Anthony Chang</i>	66
Social Research and Social Teaching <i>Stephen Chan O.F.M.</i>	91

## FOREWORD

It has been said that no man is an island. We are all intimately connected, so that interdependence is necessary for life and survival. Interpersonal relationships can be quite complicated, while social order is preserved through the medium of laws. Hence there is born the need for ethical teaching. The ancient Chinese had a theory of five social norms, regulating the most important interpersonal relationships. This issue of SHENSI/SPIRIT deals with social ethic, discussing the relationships between individual and social rights and voluntary service, and other such related questions. This helps to complement what is comparatively weak in traditional Chinese teaching.

Fr. McIntyre's article suggests that there is a message of social concern in both the Old and New Testaments. He discusses the teaching of three early Christians of the Church at Antioch to show how the early Church practiced social concern. The first is St. Matthew. Many modern scholars hold that he composed his Gospel in Antioch. The second is St. Ignatius of Antioch, Bishop and Martyr. The third is John Chrysostom, a resident of Antioch. Though none of them effected any radical social changes, they all nevertheless taught that respect for the human person should be based on what the reality of the human person rather than on possessions. The vocation to love God is the firmest basis for the radical reform of society.

On the basis of the Gospel spirit, the rule of faith and practical experience, the Church has developed a social teaching. From thirteen Papal Encyclicals from Leo XIII's *Rerum Novarum* to John Paul II's *Centesimus Annus*, Ms Mary Yuen has chosen material to illustrate the source and development of Catholic social teaching. She synthesizes this

teaching in eight core topics. The article illustrates for us some of the principles of social behaviour which are consonant with human dignity. The author expresses the hope that we will in accordance with these principles promote justice and be socially concerned.

Fr. Frank Brennan's article suggests some of the steps required of us if we are to establish a just society, and chooses three of the steps for further discussion, namely interdependence, solidarity and participation. The author writes from his rich experience of working with refugees and marginalized people to suggest the type of spirituality necessary for us as Christians if we are to engage in work for justice.

Fr. Anselm Lam begins from the notion that a country is established by its citizens to suggest how different concepts of citizenship influence the development of countries. He introduces different concepts of civics, especially those advocated by T.H. Marshall, Giddens, Michael Mann, to show that the central point in the definition of citizen lies in social responsibility and willing cooperation. Citizen must possess a sense of civic responsibility and civic virtue. The manner in which different notions of citizen can coexist with the one society is one of the problems that must be faced by developing societies.

Fr. Michael Yeung asserts that the purpose of education is not merely the acquisition of knowledge and techniques. It is rather the development of the human person, the realization of human value and dignity. The Catholic Church stresses holistic education. This includes evangelization, value education, as well as imparting knowledge. The link between these three objectives is precisely socio-ethical formation. This socio-ethical formation can strengthen human intersubjectivity through amelioration and education.

Mr. John Chen affirms the traditional Chinese evaluation of Confucianism as of primary importance, Taoism as of secondary importance, and Buddhism as an import. He uses six tenets of Confucianism regarding the process of maturation to illustrate traditional Chinese ethics: family ethics, belief in Heaven, the Middle Way, fundamental personal integrity, earnestness in learning coupled with respect for the teacher, reverential respect for ancestors and the elderly. At the beginning of the twentieth century, this traditional ethical thinking was attacked on the basis of the need for personal development as the path to empowerment. Thus one moves forward from a people-centred stance towards democracy. One moves forward from a stance that equally values knowledge and virtue towards the necessity of fostering personal formation and cultivation culture. Catholic education would thus gain greater efficacy if it could integrate traditional Chinese ethical thought into religious classes.

Using Pope John Paul II's 1990 World Day of Peace Message, "The Ecology Crisis: A Common Responsibility", Fr. Anthony Chang shows how concern for fostering a healthy environment is the responsibility of all. As such, this concern is an important part of a life of faith. He then goes on to synthesize the topics in of an ethics for environmental concern under three headings, namely technological level, social, political and economical level, deeper level of culture. Meeting the environmental crisis in a responsibly way will deepen the mind and heart of faith, drawing us closer to God.

Fr Stephen Chan delineates the central elements in social teaching, including social phenomena, descriptive analysis and influence on the human person, denunciation of elements which are against principles of faith. This social teaching can be used to evaluate public policy, even to establish a more

just society. In the course of history, social teaching has responded to social crises, and so cannot be separated from the social phenomena. Social teaching must be based on social research and then add theological reflection, so that it finds root in the optimism deriving from salvation history. Such a social teaching can provide humanity with a new hope, fostering the knowledge of God as the "Lord of history"

We have had the help of Ms. Liu Pui-lan and Mr. Matthew Chu in translating articles for this issue. We are sincerely grateful for their generous help.

# 早期教會的社群關注

## 探索偶拾

麥健泰著  
廖佩蘭譯

### 序言

舊約聖經並沒有採用「社群關注」的詞彙，然而以色列人是有實踐社群關注的，就正如你會期望一群脫離奴役後的人會關注到他們（作為一個民族）的存在。當他們在埃及法郎之下為奴時，上主派遣梅瑟帶領他們脫離奴役到達曠野。在曠野中，拯救他們並賜予他們自由的天主，與他們訂立盟約，以確立人神關係並維繫人與人彼此的關係。藉此盟約，他們將擁有屬於他們自己的土地，在日後的法律中更指出，在他們之中不再有貧窮，最低限度不會再有永久的奴役。「社群關注」成了他們信仰與文化的主要部份。

先知們強烈的言辭，指出這民族常常忘記上主與他們所訂立的盟約與及他們彼此間應具有的團結精神。他們竟接受一個由法律規定每逢聖年便要免除的奴隸制度。然而上主並沒有遠離他們，反而苦口婆心地教導他們。

天主的第二位聖子降生成人，寄居在他們中間，藉基督自己的血，舊的盟約變成了新的盟約。在新的盟約之中，人與神及人與人的關係是以「愛」作為最終的依歸；真福八端（瑪 5:1-12）與及六對比（瑪 5:21-48）總括地指出天國的繼承者應具有的生活態度及情操。我們可察覺到那繼承之物並非是指聖詠 37 章所指的「土地」繼承，而是目睹天主（瑪 5:8）。當耶穌基督升天後，祂留下的新選民以獻身事主、宣講罪的寬恕及實踐社群關注，作為新選

民顯著的標記。

耶穌初出道的言詞就更為具體地表達出那訊息：「上主的神臨於我身上，因為他給我傅了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年。」（路 4:18-19）

## 早期教會的實踐

我們可以藉昔日的一些探索去理解早期教會如何傳遞那曾出現在舊約中，並且表達於耶穌的訓誨中的社群關注。我們可以在安提約基亞（Antioch）作出三個探索。安提約基亞是羅馬帝國時代的一個很重要的城市，也是敘利亞（Syria）的首都。在那裏，耶穌的跟隨者第一次被稱為基督徒，聖保祿宗徒也是從那裏開始他的傳教旅程。

基於聖瑪竇於第一世紀末在安提約基亞寫他的福音書的假設（公元 80–90 年），我們就以他作為論述的開始。第二位的見證人是安提約基亞的聖依納爵（約於公元 107 年在羅馬逝世），第三位是金口若望（約於公元 349 年在安提約基亞出生而於公元 407 年去世）。希望這些探索能推動讀者繼續更深入地去研究。

### 1. 聖瑪竇

初期教會的信徒，相信耶穌升天後，很快會第二次來臨，審判一切的生靈。聖瑪竇在他所寫的福音中並沒有提及耶穌何時以人子身份再來，然而這將是一件有永恆影響的莊嚴事件。祂再來時，將會帶著王權與權能，由天使伴隨著而來。「當人子在自己的光榮中，與眾天使一同降來時，那時，他要坐在光榮的寶座上，一切的民族，都要聚在他面前；他要把他們彼此分開，如同牧人分開綿羊和山

羊一樣。」(瑪 25:31-32)

整個景象令人回想起耶穌山中聖訓如何坐下來宣講(瑪 5-7 章)，不同之處是現在(基督的第二次來臨)祂要評估祂的「門徒」及「信眾」是否已把自己完全融入於祂內，以祂作為生活的準則。耶穌基督第一次來臨時，以謙卑的人子身份來到世上，祂向那些神貧的人、哀慟的人、溫良的人、飢渴慕義的人、憐憫人的人、心裡潔淨的人、締造和平的人、以及為義而受迫害的人，宣告上主的祝福。與此同時，祂要改變他們的一些錯行如：謀殺、通姦、離婚、虛誓、報復及憎恨仇人；祂亦以完美的楷模示範在他們眼前，一如在天之父般完美。祂要求信徒們對天父要絕對信靠：懷著「純潔的心」，不被自私所玷污。與人相處亦需懷有此純潔的心。我們每一個人都有責任時刻絕對服從天主，同樣地為了人的幸福，我們更是義不容辭地作出應允。

此刻，在最後審判的時刻，祂是掌握上天下地一切權柄的光榮之子。祂是經歷過殘酷的死亡，並把綿羊和山羊分開的那一位。

祂是以甚麼作為分隔的準則呢？那判斷的準則不是以蓋華廈、吃珍饈、穿錦衣，玩股票及在此世界操控他人來作定斷。按世界的準則以上的人都被稱為「優質」的人。不對，這並非人子的準則。祂的唯一準則是：當祂飢餓、口渴、無家可歸、衣不蔽體、患病或在監獄中，他們有沒有照顧祂呢？

祂與真福八端所指的「蒙祝福者」認同。受審判的人有否在「蒙祝福者」中「服事」祂呢？對他們做了就是對祂做了。「凡你們對我這些最小的兄弟中的一個所做的，就是對我做的。」(瑪 25:40) 這個判斷的準則賦予「社會關注」一個嶄新的意義。

## 2. 安提約基亞的聖依納爵

聖依納爵是安提約基亞的第三任主教，也是聖伯多祿的第二任繼承人。由於他對耶穌絕不動搖的信德，他在羅馬被判處丟往猛獸的刑罰以娛樂群眾。在他等候面對死亡的時刻，他寫了幾封信，其中一部份在下文引述；他的社群關注源於他接受了傳遞給他的信仰與及他與耶穌的共融。

他寫信給羅馬的基督徒，並不是為救自己免於死亡，他寫道：「我是天主的麥穗，藉獅子的利齒細磨，為基督做成最純的麪包」（錄自安提約基亞的聖依納爵瞻禮日課經文）。這些說話令我們想起保祿致羅馬人書所寫，甚麼也不能「使我們與天主的愛相隔絕，即是與我們的主基督耶穌之內的愛相隔絕。」（羅 8:38-39）

給斯米納人（Smyrnaeans）他寫道：「觀察到關於他們對主耶穌基督的恩寵所持的錯誤見解及他們違反天主旨意的生活！他們所關注的並非是仁愛的工作、或是孤兒、寡婦、受苦的人、囚犯、釋囚，更不是饑餓和口渴的人。他們對聖體聖事及祈禱表現冷淡，因為他們並不相信聖體聖事就是救主耶穌的身體，祂為我們的罪而受苦，並在天父的慈愛中，死而復生。」（給斯米納人的信）

「寡婦是不容忽視的。除了主，你（玻里加 Polycarp，斯米納的主教）就是她們的監護人……不要以傲慢的態度來對待任何男性或女性的奴隸，然而他們也不應以傲慢的態度作回應；為了光榮天主，他們應獻出更好的服務以獲取天主所賜予的更大自由。他們不應念念不忘爭取獲得釋放而有損社群的利益；否則他們變作放縱慾念的奴隸。（錄自依納爵致玻里加書《早期基督徒作者》第 97 頁）

當批評那些持錯誤見解的人時，依納爵似乎在曾引用聖瑪竇福音第 25 章。由於這教條及榜樣是出自基督本

身，故此依納爵以此作為真正信仰的標準並不稀奇，可是他對奴隸的見解令人一下子愣住，我們不禁自問「基督徒怎可能持守這看法？」

我們可察覺早期教父對奴隸制度的行使不予譴責是鑑於奴隸制度是當時社會制度的主要部份。聖保祿致費肋孟書中，要求他重新接受那個在逃走時由保祿付洗的敖乃息摩（Onesimus）：「不再當作一個奴隸，而是超過一個奴隸，是一個弟兄」，這成為後世典範。聖洗聖事，據聖保祿所言就是「穿上基督」，「不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人。」（迦 3:26-28；見格前 7:21-24）奴隸是家庭的成員，故此在使徒牧函中有基督徒行為的規範，這包括奴隸及各家庭成員要守的規範。參看「弟鐸書」第二章。（弗 5:21-6:9；弟前 5:1-6:2）

天主降生成人，賜給了人無比的人性尊嚴，但這還未能使他們覺察到奴隸制度應該被視為「邪惡制度」。其實在某程度上他們認為主人及奴隸，兩者都是基督的「奴隸」。只不過在相對上較近的時期才承認，所有人，不分男女，基本上都是平等的，這是與生俱來的「人權」。

這個承認，並未能阻止奴隸制度在現世的個人及政府層面上施行。在 2000 年 10 月 1 日被列入聖品的嘉諾撒修女約瑟芬柏姬達（Josephine Bakhita），在童年時代於蘇丹被買賣數次，這引起世人的關注，即奴隸制度仍存在於現世中。再從二十世紀人類在集中營受著殘酷的對待以及僱主怎樣苛待工人的事例中，我們可作出更深入的反省。

### 3. 聖金口若望（公元 349-407 年）

約於公元 349 年，金口若望生於一個小康之家，居住在安提約基亞。當他年輕時，他接受了很全面的希臘語言和文化的教育，這為他後來很受用。當他還年輕時，他到

山區隱居，度修道的生活。首四年，他與一群組織鬆散的修士一同生活；其後的兩年，他以祈禱、禁食、守夜和細心背誦新舊約作為生活方式。他實行嚴格的補贖使他的身體嚴重受損，然而天主早已把他磨鍊成爲有價值的工具，將來成爲執事、神父和主教。

幾年之間，他被祝聖成爲執事。執事們是作爲主教的「耳朵、心、口及靈魂」，不是作爲宣道者，而是協助主教履行各式各樣的工作。他們照顧窮人、生理及心理的病人、寡婦、孤兒、以及在獄中的教徒。其後，回顧這段時期，他指出安提約基亞教會已支援了 3000 個寡婦及貞女，亦同時間照顧了社群中的邊緣人士。同樣地，在金口若望開展其事業的階段，上主亦正爲貧窮者準備著一位鬥士。在此我們可以順便提及，在四世紀時推動了安提約基亞教會的聖神，同樣也在十九及二十世紀推動了傳教士們在中國建立教會。他們都表達出同樣的「社會關注」。

當金口若望在公元 387 年被祝聖成爲神父時，他首先在安提約基亞以一個顯赫的傳教士形式開展他的事業；其後，他成爲君士坦丁堡主教。在他被祝聖那天的講道詞中，他刻意透露了他對社群的關注：「財富帶來邪惡並阻礙我們邁向天國。」

在他早期的司鐸生活，他似乎已決定了與平信徒分享他的聖經知識。他開始了很大規模的一連串的講道詞的註釋，其著作仍然留存至今。他運用他非常優良的希臘文，並以他全面的聖經知識與及他對可憐的窮人的深入認識，向那些有名譽及有財富的人的自私行爲和生活方式，作出嚴厲的批評。他憤慨於他們的奢華巨宅，他們擁有大批的太監去迎合他們的一切需求，他們的衣櫃裏載滿了華麗的衣服，他們的豪華宴會充滿了來自外國的奇特食物以滿足食慾，有長笛手奏樂，有舞蹈員和小丑的表演來滿足他們其他的官能。一個人的真正光榮，並不在於他擁有多

少的財富，而是在於他本身是否謙遜，有禮，並且慷慨大方救濟有需要的人。

對於富人的這些形容，與貧窮人那令人心碎的情境形成強烈的對比。在閱讀這些時，就好像是富人與拉匝祿的比喻的註釋延伸。（路 16:19-31）恰恰相反，惹人注目的消費並不能表現出一個人在天主眼中的價值。

金口若望在他的講道中不厭其煩地再次強調窮人在天主的眼中是寶貴的，並且在他的一篇（七篇其中的一篇）談及富人與拉匝祿（路 16:19-31）的講道中，強烈地指出，富有的人若不把自己的財富與人分享，在天主的眼中與盜賊無異。他更加引述了瑪拉基亞 3:10 及德訓篇 4:1 並說：「因此，這些經文教訓我們，若我們拒絕去救濟有需要的人，我們將得到與盜賊一樣的懲罰。」

有一次，金口若望向他的會眾指出扶貧應優先於任何意圖粉飾教堂的行動：「你尊敬耶穌基督的身體嗎？那就不可輕視祂的赤裸。切勿一方面在此教堂內給祂錦衣作尊敬，而另一方面不察覺到祂在外面衣不蔽體，冰冷僵硬。時常都要記著主耶穌所講『這就是我的身體』，並履行祂的話，又說，『當你見到我饑餓時，你沒有給我吃』，並且『你們若沒有為這些有需要的人做，就是沒有為我做』。從第一種角度去理解，基督的身體（聖體）並不需要衣服，而是要以一顆純潔的心去敬拜祂。從第二種角度去理解，它的確需要衣服及我們能給予的一切關注……在基督的餐桌上準備了金杯，但讓祂挨餓又有甚麼用處呢？先給饑餓的吃，然後才把餘下的錢花費在祭壇上。」（日課，常年期第 21 週，星期六，第 2 篇經文）

縱使金口若望對奴隸制度有很多批評，然而他並沒有極力爭取廢除奴隸制度，理由是這制度已被接納為社會結構的一部份。但無論如何，奴隸制度是基本的惡，並不是天主對人類的計劃的一部份，它仍繼續存在是因為我們未

能做到愛人如己的要求。只有奴隸和主人都接受了福音才能改善其惡果。金口若望眼見富人的生活方式只會促成奴隸的激增。他所見到的解決方法就是不用非必要的「家庭傭工」，教曉他們謀生的技能及把他們釋放。

## 總結

藉我們的探索，我們對於舊約的訊息與及耶穌的教訓怎樣傳到希臘語言的世界有了一些概念。福音的導師及傳教士，在沒有嘗試作出基本的改變下，全盤接受他們所處的社會結構。他們樂於宣講耶穌是主也是救世者。那些接受耶穌基督的人，就必需要在生活上肖似基督：完全服從天父的期望。他們認識到天主是在召叫所有的人，無論是男人或女人、猶太人或希臘人、富人或窮人、為奴的人或自由的人與祂同享永生，因此以上的差別並不再有意義他們全都是天主的兒女。對天主的召叫答覆「是」或「我在這裡」，就是表達出願意不斷地努力地度一個滿全的基督徒生活。

天主對個人及全人類作出分享其永生的愛的召喚，這是一個革命性的思想，若我們一心一意地接受它，必定會為社會帶來革命性的社會發展。在基督徒的歷史中，最終也能達致奴隸制度的廢除，以及產生一個視貧窮為違反人性尊嚴的社會。若我們在日常生活中依從聖神的推動，那麼便會有更多革命性的發展隨之而來。

# 簡介天主教社會訓導文獻

阮美賢

## 引言

每個人都會關心自己的生活需求和精神發展，但是否這樣就足夠？我們有沒有責任關懷其他人的福祉？當自己的利益與他人的利益出現衝突時，我們會如何取捨？法律和社會制度能否使人生活得更愉快、使社會更趨文明開放，並且更能照顧人的需要？這些問題與我們有沒有關係？

科技發展一日千里，電腦用戶愈來愈講求對用戶友善，但整個世界似乎對人愈來愈不友善！手執大權的當政者和在政治架構中分享了一些權力的政黨議員，不是對這現實顯得束手無策，便是視若無睹，要求教會為這些難題找到藥到病除的良方妙法，似乎是要求太高，但教會卻非全無貢獻可言。

事實上，基於福音精神、信仰原則及實際經驗，教會發展了一套社會訓導，針對當前的社會境況作分析、反省和回應，並提出值得考慮的社會發展方向，為教會信眾及有關人士提供反省原則和行動指引。而且，自梵蒂岡第二屆大公會議後，更明確肯定教會在現世的使命與建設天國不能分割，教會有責任使人類大家庭變得更適合人性。下文會就社會訓導的發展、特色和主題作介紹，並嘗試探討社會訓導面對的挑戰。

## 社會訓導的組成

對一些非信徒來說，一提到天主教，可能隨即想到的是教宗四出探訪及在節日舉行大型彌撒，又或是聯想到保守傳統的觀念，拒絕與時並進，特別是在同性戀、墮胎、離婚及避孕等議題上，而甚少會即時將天主教與社會正義連在一起。將天主教與進步、開明、挑戰全球經濟制度和政治秩序掛鉤，為不少人來說似乎是風馬牛不相及的事！然而，在過去幾十年，教會在社會參與和對抗貧窮問題上，的確經歷了一次重大的轉變，教會不但從以前的防衛和內向心態轉為開放向外發展，而面對貧窮問題亦由過去只著重愛德慈善工作變為今天同時著重社會正義和慈善事業，並倡議爭取弱勢社群的權益，指出要令到社會上被忽視的成員重拾人性化發展，必須改變不斷製造貧窮和鞏固不公義的制度和結構。梵二無疑是教會一次重要的轉捩點，但其實遠在梵二之前，教會的社會訓導已形成和發展。

一般來說，社會訓導是指十三份普世教會頒布的文件，當中十一份是由歷任教宗撰寫的通諭或勸諭，首份是 1891 年教宗良十三世頒佈的《新事》通諭。除教宗撰寫的通諭或勸諭外，梵二文件《教會在現代世界牧職憲章》及 1971 年在羅馬舉行的世界主教會議的總結文件《世界的公義》是另外兩份社會訓導文件。在每一份文件中，教宗或主教們都就當時的政治經濟情況作分析、提出問題，並就所面對的新挑戰作回應，提出新概念和新思維。（有關十三份社會訓導文件的名稱、年份、針對的主要問題和主要信息可參閱附表）

然而，除了十三份通諭和文件外，社會訓導亦可以從廣義的角度演譯，即包括教宗、梵蒂岡各辦事處和委員會，如宗座正義和平委員會等在不同節日、重要場合及活

動中，所發表涉及社會、政治和經濟事務的演講、講道、訪問內容及聲明等，例如 1979 年教宗若望保祿二世向聯合國大會致辭中提到和平及人權的問題，宗座正義和平委員會亦屢次就減免外債、國際財務機構和經濟發展問題表示關注。此外，各地方主教團、區域性主教會議就當地情況所發表的牧函、聲明和公開信等亦是適用於當地信徒的社會訓導，如亞洲主教團協會發表有關亞洲地區的聲明文件、香港主教胡振中樞機於 1999 年五月發表的「天主教是愛」牧函論及港人內地子女的居留權問題等。但本文主要論及的是十三份社會訓導文件。

### 十三份社會訓導一覽表

頒佈年份	訓導名稱 (拉丁文簡稱)	針對的主要問題 /面對的挑戰	主要信息及 內容重點
1891	《新事》通諭 (RN) 論工人階級的處境 (教宗良十三)	工業化，都市化， 貧窮，工人受剝削， 資本主義與共產主義的興起	工人權利；反對以社會主義作為解決貧窮的方法；政府作為勞工與資本階層之間的中介者
1931	《四十週年》通諭 (QA) 論重新建立社會秩序 (教宗庇護十一)	經濟大衰退，法西斯獨裁統治	「互補原則」作為政府介入問題的指引；維護私有產權，但財富運用不是漫無節制
1961	《慈母與導師》通諭 (MM) 論基督教義與社會發展 (教宗若望廿三)	科技發展；急劇現代化及工業化帶來的跨國經濟剝削	世界性的貧富懸殊問題愈趨嚴重；國際間經濟關係的平衡
1963	《和平於世》通諭 (PT) (教宗若望廿三)	軍備競賽、核子戰爭危機、美蘇冷戰	討論個人、政府以至全人類的權利和社會責任

1965	《教會在現代世界牧職憲章》(GS)(梵二大公會議)	年輕一代質疑傳統價值	教會需辨別「時代徵兆」；教會與人及世界的關係；教會使命
1967	《民族發展》通諭(PP)(教宗保祿六世)	貧富國家之間的差距愈加顯著	發展是和平的新名字，社會發展是為成就人，國與國之間要發揮休戚相關的精神
1971	《八十週年》公函(OA)行動的呼籲(教宗保祿六世)	都市化使大量人口邊緣化和受歧視	教友應透過社會政治參與遏止不公義
1971	《世界的公義》(JW)(世界主教會議)	結構性不公義和壓迫，激發起種種尋求釋放的運動	為公義而努力，參與改革世界的行動，是傳揚福音的基本要素
1975	《在新世界中傳福音》(EN)宗座勸諭(教宗保祿六世)	無神論，世俗主義和消費主義	基督救贖為所有壓迫帶來釋放；福音與人類解放和發展有密切關係
1979	《人類救主》通諭(RH)(教宗若望保祿二世)	使梵二的精神得以實踐	反省改革中教會的真義；基督救贖與教會使命和人類命運的關係
1981	《工作》通諭(LE)(教宗若望保祿二世)	資本主義與共產主義均只視工人為生產的工具	工作在救恩史中的意義和使命；勞工先於資本，人才是工作的主體
1987	《社會事務關懷》通諭(SRS)(教宗若望保祿二世)	持續性的世界不平衡發展、世界分為不同陣營	結構性罪惡帶來全球性不正義；民族之間應有團結關懷的精神；教會優先關愛貧窮人
1991	《百年》通諭(CA)(教宗若望保祿二世)	東歐共產主義的瓦解	打擊消費主義慾念；人是教會的道路

(資料來源：《天主教社會訓導文獻簡易本》，香港天主教正義和平委員會，1997年；Thomas Massaro, *Living Justice: Catholic Social Teaching in Action*, Franklin, Wisconsin: Sheed & Ward, 2000, 78-79.)

## 發展和起源

既然每一份社會訓導文件都有其時代背景和面對的挑戰，因此，我們不應純粹以今天我們身處的世界環境作為當年頒布各社會訓導文件的處境看待；我們不妨嘗試想像一下身處當時教宗或主教所面對的社會情境和神學發展情況，思考是什麼動力驅使他們採用如此嶄新的方法回應社會問題。

就以第一份社會訓導《新事》通諭頒布之前的社會狀況為例，當時正值十九世紀工業革命和資本主義的興起，但都市化和工業化並不能使所有階層受惠，反之大部份在工廠、煤礦和服務業工作的勞工，都被迫處身於擠迫、衛生設備惡劣、缺乏教育和晉升機會的環境中工作；他們不但薪金低微、工作時間長，更要面對危險的工作環境和隨意更改的僱傭政策。

面對這種境況，長期遭受壓迫的勞工需要有人倡議改變，但在十九世紀中葉以前，可以說教會對這些問題全無反應，有的也只是個別神學家和教會人士提出一些社會思想罷了！事實上昔日教會是採取相當防衛和自保的態度面對世俗社會。直至1850年歐洲各地一些教會領袖開始關注工人的境況<sup>1</sup>，一些主教和信徒就貧窮問題提出嶄新

---

<sup>1</sup> 詳情可參閱 Thomas Massaro, *Living Justice: Catholic Social Teaching in Action*, Franklin, Wisconsin: Sheed & Ward, 2000, 66-71；Herve Carrier, *The Social Doctrine of the Church Revisited: A Guide for Study*, Pontifical Council for Justice and Peace, 1991, 17-23.

的分析和觀點，指出制度上的不公義導致薪金微薄，因而剝奪大部份工人改善生活的機會，亦因此帶出一連串的社會問題，如疾病、家庭破裂、暴力和罪行的發生等。他們透過演講、講道及出版書籍等，指出核心問題所在，鼓勵工人組織工會，成立機構幫助貧窮人，以及爭取立法保障工人權利等。這些教會領袖的進步思想和對抗貧窮的行動在今天看來可能很平常，但在當日社會卻是重大突破，而且成為促成第一份天主教社會訓導文件誕生的直接或間接因素，而《新事》通諭則成為第一份天主教會針對當代社會問題提出完整觀點的訓導文件，教宗良十三在通諭中更提出試圖解決問題的原則以及教會、政府、僱主、工人和工會的責任。它可以說是教會多年積累下來的社會思想和行動的成果。

自《新事》通諭發表之後，每隔一段時間，教宗都為紀念它而撰寫通諭，例如在 1931，1961，1971，1981 及 1991，可見《新事》的歷史重要性。當然，各通諭除了為紀念《新事》通諭而頒布外，更重要的是受當時世界性環境所影響，教會感到有話要說，例如 1931 年的《四十年》通諭就是回應世界性經濟衰退引發的種種問題；1963 年的《和平於世》通諭則是在古巴飛彈危機發生後，世界受核子戰爭威脅之際所頒布的；而 1991 年的《百年》通諭更是教宗就 1989-1990 年間東歐變天、蘇聯共產主義王國瓦解和柏林圍牆倒下等事件作出評論。可見每一份通諭都可被視為教會對世界所發生的大事和面對的挑戰所作出的回應。

事實上，教會深知必須把握全世界的社會新現象，並從整體人類的處境探討基督徒和社會各階層的使命和責任，社會訓導的分析才能經得起世人的檢驗，以及發揮影響力，因此，教會願意與形成中的國際社會對話交流，向多元化社會發言，以及與不同信仰的人展開合作，以達成基督托付給她的責任，而無意將社會訓導強加諸他人身

上。

另一方面，通諭雖有時代性的意義，但每一份通諭都可說在某程度上繼承了以前的通諭之精神和內涵，是新舊內容的奇妙結晶，而不少學者更對各社會訓導文件的延續性和轉變作研究，認為這些通諭的延續性既反映出社會訓導原則的主題之貫徹，而內容上的切合時宜和針對當代處境更可反映它的進步和積極意義。<sup>2</sup>

從這些社會訓導文件的發展來說，我們不難看見自《新事》通諭起至《四十週年》通諭，教會較著重個別的社會問題如工人面對的問題；到了教宗若望廿三，世界出現了新現象和世界和平出現危機，故由 1961 年的《慈母與導師》通諭起，教會進一步關心到國際間經濟平衡的問題，民族發展的真正意義和國際間合作的重要性。六十年代梵二大公會議的召開更是整個天主教會的分水嶺，它在教會內部決定性地樹立起一種與世界對話的新態度，當中《教會在現代世界牧職憲章》的通過更是一次全球教會的整體經驗，大大豐富了教會社會訓導的觀點和方法。其後的社會訓導都深受它影響，內容包括更多世界性問題，如發展的內涵、國際團結、人的新工作環境和自然環境的保護等。

## 社會訓導的核心主題

面對各地差異甚大的處境和複雜的問題，教會不期望提出一套普遍適用的具體解決方案，故社會訓導主要是為不同時代的人士，根據福音精神和教會傳統，結合神學反省，並以信眾在生活中實際的社會經驗為基礎，批判現實、提供合乎人性尊嚴觀點的社會行為準則。它不是一套

<sup>2</sup> Thomas Massaro, *Living Justice: Catholic Social Teaching in Action*, Franklin, Wisconsin: Sheed & Ward, 2000, 76.

僵化及一成不變的社會守則，而是透過與世界對話不斷受歷史驗證，以開放和關懷人類的態度，因應時代需要提出一些道德考慮和行動指引。<sup>3</sup>雖然社會訓導仍在不斷發展中，而且各文件針對的問題有異，但由於各文件有其延續性和發展脈絡，當中一些原則經常在各文件中出現，而且適用在不同的歷史環境中，以下嘗試列舉出這些社會訓導的核心主題，以瞭解社會訓導的主要內容。

### 1. 維護人性尊嚴及人權

每個人都是按天主的肖像受造，具有無限尊嚴和獨特價值，並具有理智及自由意志的本性，因而在本質上，每一個人人都擁有直接源於人性的權利和義務，這些權利和義務是具普遍性、不可侵犯和不能轉讓的，因此我們有責任維護人性尊嚴和人人平等的原則，以及捍護人權。自二十世紀中葉，世界對人權開始有一普遍共識，各地人權運動開始蓬勃，聯合國更通過了《世界人權宣言》和多個有關人權的國際公約，標誌著國際間對人權的共識和推動的成果。在教會內，教宗若望廿三在 1963 年頒布的《和平於世》通諭中，更臚列出一系列的人權，仿似一份天主教的人權憲章；而現任教宗亦曾舉揚聯合國在推動人權工作方面不遺餘力<sup>4</sup>，可見教會與其他團體和人士對人權有著近似的看法，但不同的是教會的人權觀源於上主創造人類及人與人之間的關係和共融。

況且，自教宗若望保祿二世起，社會訓導更強調位格主義，即是對人的價值的重視，特別當人被龐大的架構如政府、商業機構威脅的時候；擁護位格主義者會從人的角度量度一切轉變，包括文化、科技及生產制度等；它喚醒

---

<sup>3</sup> Herve Carrier, *The Social Doctrine of the Church Revisited: A Guide for Study*, Pontifical Council for Justice and Peace, 1991, 38-39.

<sup>4</sup> 1979 年教宗若望保祿二世向聯合國大會致辭。

人在強調物質生活之餘，更要重視精神和信仰生活。

## 2. 大眾公益和團結關懷

維護個人基本權利重要，但如果流於極端，可能只重權利而忽略了義務，特別是尊重他人權利的義務，因此社會訓導提出了「團結關懷」的原則。<sup>5</sup>事實上，人類不能離群獨處，天主造人不但使人互維關係，而且期望人建立密切的關係，休戚相關，願意與人分享所有，因為大家彼此連繫和彼此負責，故重視人與人、國與國之間的合作和伙伴關係。正如當我們知道其他地方的人民遭逢不幸或受到無理對待時，會為他們感到不值，並希望以實際行動為他們做一點事，而不是漠不關心，或只作出感嘆和表示同情。基於此，我們有責任維護大眾公益，意謂所有社會、經濟、文化生活和制度最終是為個人和集體的權益得到保障，並推廣至整個社會，因此，社會成員要互相合作和分享，務求使每一位成員能實現其個人潛能和生命價值，這樣有助整個社會健康地發展。<sup>6</sup>

## 3. 財產的社會性

社會訓導確認私產權，好使人可自由地處置屬於他的財物，但私產權並非全無限制，財產的社會性提醒人，大地資源為所有人共享，故要惠及他人，特別是有需要幫助的人<sup>7</sup>；同時它促使所有財富的應用指向大眾公益，因此，不論個人或政府在作出經濟決定時，都應考慮貧窮人的需要。雖然訓導中沒有提出具體措施調節資源分配，但卻明確反對集體主義和極端自由放任經濟政策。此外，對於一個地區或國家的發展，社會訓導強調凡以增加生產為宗旨

<sup>5</sup> 《工作》通諭 8；《社會事務關懷》通諭 38；《百年》通諭 10。

<sup>6</sup> 《慈母與導師》通諭 65。

<sup>7</sup> 《民族發展》通諭 23；梵二《教會在現代世界牧職憲章》69。

的一切活動，都應以替人服務為目標，即消除不均和歧視，並解救免於被奴役，使人人可以自行改進其物質生活。<sup>8</sup>而國與國之間應互相幫助，富庶國家應提供協助予貧窮國家發展。

#### 4. 互補原則及政府的角色

為確保公益，財產得以合理分配，以及令貧窮者亦能過合乎尊嚴的生活和得以發展，政府有需要制定有效的政策和措施，但教會反對政府中央集權式的領導，控制一切社會經濟活動。社會訓導提出互補原則，指出政府必須建立有利條件，將權力下放，鼓勵基層和民間組織參與，使每個人均有機會參與經濟活動及經濟決策，好能融入社會中。<sup>9</sup>但這不可作為政府推卸責任、不介入經濟活動的藉口。

#### 5. 工作的意義及工人權利

1891 年的《新事》通諭及 1981 年的《工作》通諭可說是兩份討論有關工作及工人權利最多的兩份通諭。當中指出人不但透過工作賺取生活所需和養活家人，而且是參與天主的創造，建設充滿愛和公義的社會，並從中實踐自己，因此工作絕不能只被看成為一件商品，或是龐大機器中的一粒小螺絲釘，這實在有損人性尊嚴。在《工作》通諭中，教宗若望保祿二世提出「勞工先於資本」的原則，指出人才是工作的主體，並需關注工人面對的具體工作條件和環境，包括合理工資和工作時間，而且工人有權組織工會，從而實踐集體談判權和參與社會經濟生活。

---

<sup>8</sup> 《民族發展》通諭 34。

<sup>9</sup> 《四十周年》通諭 79-80。

## 6. 優先關愛貧窮人

雖然教會是在 1987 年的《社會事務關懷》通諭中才正式採用「優先關愛貧窮人」這名詞，但關懷愛護窮人的精神卻自第一份社會訓導文件起貫穿所有社會訓導。教宗若望保祿二世在《百年》通諭中清楚指出，貧窮人是基督最鍾愛的一群，而教會亦對他們不斷表示關懷。他認為《新事》通諭中的工人即貧窮人，而今天因著政治、經濟、社會的轉化過程所造成的不幸與當日無異。<sup>10</sup>教會關懷貧窮人不是要排斥其他階層的人，而是由於貧窮弱小者較無力保衛自己的權利，故要特別照顧和關心他們，使他們成為社會的積極參與者，從而令社會每一個人更能公平和諧地參與，並邀請中產和富有者反省自己的生活態度和方式。

## 7. 改變不公義的制度和人心

對近人的愛催迫我們要求社會公義，因為不正義的結構使人受壓迫不能獲解放，以至整個國家得不到發展，成為經濟勢力下的犧牲品，因此要使人得釋放，必須結合仁愛和正義，並透過行動實踐。<sup>11</sup>而不公義的罪惡結構往往來自個人的罪惡，常與人的選擇和具體行為有關連，人違反愛人的要求不但得罪天主，也傷害他人，更會將罪惡蔓延至整個社會，因此要改變這種情況必須針對罪惡結構。<sup>12</sup>可見改變人心，使人意識到結構性問題的存在和影響，以及改變有阻愛德的制度結構，即促使建立保障人權和促進人類發展的制度結構同樣重要。

---

<sup>10</sup> 《百年》通諭 11。

<sup>11</sup> 《世界中的正義》16。

<sup>12</sup> 《社會事務關懷》通諭 36。

## 8. 促進和平，消除軍備競賽

世界和平一直是大部份人的願望，但偏偏世界各地不斷發生戰爭和衝突。社會訓導明確譴責戰爭和屠殺，亦指出軍備競賽並非鞏固和平的穩妥途徑，所謂武力的平衡，亦非安全而真正的和平，反而它是人類最大的傷害，為貧窮者來說是最大的打擊。<sup>13</sup>與此同時，教會認為和平不只是不作戰，更不在於獨裁鎮壓，而是名副其實正義的偉業，即人權獲保障、人們互相信任、征服貧困、發揮道德和精神生活、肅清不義等，換句話說，和平在於恢復天主聖意中的秩序，使人奉行正義的原則。<sup>14</sup>

一百多年在滔滔歷史洪流中可能不算太長，但亦不算太短。在這百多年中，世界經歷了不少變化，而社會訓導正好標誌著教會對人類、對世界大事的關懷和回應。然而，教會對人對世界的關心不應止於文字上的表達，否則，寫得再好的社會訓導也只是一些文件，而不能在現實中實踐。

社會訓導能否轉化為具體行動，要視乎各地方教會的實踐，以及信眾對社會訓導的認識和投身。過去各地方教會的主教團曾因應本地情況，發表有關當地社會情況的牧函，例如美國主教團曾就和平問題及經濟正義問題分別於 1983 及 1986 年發表牧函；英國、澳洲、愛爾蘭及加拿大教會亦曾在選舉前或其他時間，就全國面對的問題諮詢教會內外人士的意見，然後發表牧函或聲明，提出分析和建議；由亞洲各地方教會組成的亞洲主教團協會則定期召開會議探討以亞洲處境為基礎的牧民回應。此外，世界各地亦設有正義和平委員會，將社會訓導化為行動，回應社會正義問題。

---

<sup>13</sup> 梵二《教會在現代世界牧職憲章》81。

<sup>14</sup> 梵二《教會在現代世界牧職憲章》78；《民族發展》通諭 76。

然而，整體而言，信眾對社會訓導的認識仍然不足，而投身社會正義的信徒和神職人員在教會中只是少數，不少教友甚至從未聽聞過社會訓導，或認為履行社會使命只是個別人士和團體的使命，而不是每一位基督徒的使命，使命出現分工化的現象。信徒對社會訓導缺乏認知，主要是各階段的培育如主日學、慕道班、教友及司鐸的持續培育、信仰小團體以至一些長期的聖經和神學課程等未能配合。而即使這些培育課程已包含社會訓導的介紹，教友對此有一定認識，但他們未必意識到要在社會生活中實踐的重要性，或認為社會使命不是直接的傳福音使命。可見要令信徒真正實踐社會訓導，除了要加強認知層面的培育（包括社會訓導和社會分析）外，更要認識基督徒的社會關懷使命，以及透過靈修加強對追隨耶穌基督建設天國、使天國臨現大地的委身。

社會訓導面對的另一挑戰是要在中產教會中實踐。雖然優先關愛貧窮人是社會訓導的重要原則，而以和平方式表達意見亦是教會認同的人權，但不少地方教會的信徒都屬中產階層，他們或未能感受到備受剝削、處於社會邊緣的弱勢社群的人士之境況；又或在一些涉及個人利益的社會事件中認為教會應該中立，不應站在貧窮者一方；亦有一些人抗拒採用社會行動爭取被剝削者的權利。可見，在教會內廣泛推行落實社會訓導的確會遇到不少阻力，要令這些中產信徒放下利益，以體諒和包容態度關懷貧窮者的需要，需要轉化其意識和態度。

至於要使社會訓導在社會在世界發揮影響力亦絕不容易。社會訓導提出的都是重視人性尊嚴和人類團結包容的理想原則，與現實情況有甚大距離，要在講求市場價值、利益主導和物質主義等價值觀的世俗社會發揮道德力量實在談何容易。若教會與執政者及工商巨賈保持密切關係，可能因關係良好而得到一些特權和影響力，但亦可能失去獨立性和客觀地作出判斷；但若教會只超然地批評各社會現象而缺乏

與有關人士交流對話，亦可能不被制定政策者吸納教會意見，可見教會要採取有效策略，在保持獨立性之餘，與各方面合作和對話，讓社會訓導在現實世界中發揮作用。

## 總結

社會訓導是教會因應時代需要，為教會內外人士提出的一些道德考慮和行動指引，但教會從沒有期望所提出的是一套方便和即時可具體解決問題的方案，因為人類所面對的問題複雜，不是一套固定的社會守則可處理的。事實上，社會訓導的形成亦是一個互動過程，是教宗和主教們在聖經和教會傳統的啓迪下，結合神學反省，並匯聚信眾在生活中實際的社會經驗，對現實作分析和批判，提供合乎人性尊嚴觀點的社會行為準則，而信徒根據這些訓導再實踐和反省，以不斷豐富訓導的內容，使之更具啓發性和可行性，過程中教會亦願意與更多志同道合的人攜手合作。它的實踐程度，見於信徒在面對良知和現實問題出現衝突時的抉擇和取捨，以及在人際相處、文化生活、家庭、社會等不同層面的應用。

耶穌基督對祂的追隨者既已發出愛的命令，使所有人彼此相愛，以及與天主共融，我們又可有感到這份愛催迫我們要求社會公義，決心以行動改變人心，使人意識到不義結構的存在，以及改變有阻愛德的制度結構，使人獲得釋放？我們又可以以什麼方式將社會訓導化為行動？這些都是值得每位基督徒反思的問題。

## 參考書籍

Catholic Bishops' Conference of England & Wales, *The Common Good and the Catholic Church's Social Teaching: A Statement by the Catholic Bishops' Conference of England & Wales*, 1996.

Carrier, Herve, *The Social Doctrine of the Church Revisited: A Guide for Study*, Pontifical Council for Justice and Peace, 1991.

Kammer, Fred, *Doing Faith Justice: An Introduction to Catholic Social Thought*, New York: Paulist Press, 1991.

Massaro, Thomas, *Living Justice: Catholic Social Teaching in Action*, Franklin, Wisconsin: Sheed & Ward, 2000.

Roets, Perry J., *Pillars of Catholic Social Teachings: A Brief Social Catechism*, Lanham; International Scholars Publications, 1999.

Sirico, Robert & Maciej Zieba (ed), *The Social Agenda: A Collection of Magisterial Texts*, Pontifical Council for Justice and Peace, 2000.

蕭毅漢著，李瑞平譯，《教會的基本社會訓導理論》，台北：華明出版社，2000。

# 正義工作的靈修

Frank Brennan, S.J. 著  
朱可達譯

在《和平》通諭中，教宗若望二十三世已經把基本人權列入教會會議討論事項。至此以後，天主教的社會訓導裏都會出現個人權利和社會公益之間的張力——個人如何在團體內得到作為人的滿全。我們每人都生活在團體裏，無人可以只享有自己的個人權益而不承擔公民應有的責任。在《百年》通諭中，教宗若望保祿二世強調人民在社會和國家的參與重要性。他強調社會中每一個份子都是互相依賴的，正因為這個原因，他呼籲世人要互相團結共融，特別是與那些貧窮、被離棄和邊緣的人士共融。

我們應該怎樣尋找靈性的養料，幫助我們建立一個更公義的社會和世界呢？

以下是我的八項建議：

1. 設定道德指引
2. 接受我們自由背後的責任
3. 認識世界現實的面貌
4. 面對自己的無能、冷漠和惰性
5. 承認我們互相依賴的關係
6. 有團結共融的立場
7. 參與社會和國家的政治進展
8. 抓緊望德及因而歡慶

根據以上的步驟，羅耀拉中心（Loyola Centre）最近

進行了三日的靈修反省，內容是有關公義的工作。開始時，我們直接問自己以下問題：

- 當我們為公義工作的時候，什麼是最艱難的事呢？
- 當我們為公義工作的時候，什麼是最好的事情呢？

首先我們要解答一些難題，例如「什麼是公義？」天主眼中的公義和我所想的公義可能有所不同。在不同的社會，怎樣為個人權利和公眾利益而取得平衡都是有所不同的。在香港，其中最具爭論的就是新到香港的兒童和終審庭就居港權的判決。一般的香港市民都是很忙碌的，對於「一國兩制」的安排，他們感到好似不能控制得什麼。終審庭的判決和人大釋法顯示出香港並不是一個典型的西方民主的模式。在居港權的問題上，香港的基督徒可有清晰和確定的立場？我們有沒有一個基督徒的觀點去看本地法庭的權力和北京政府的關係？

在日常生活中，我們都會討論各類社會事務，但對於怎樣實踐公義，我們好像缺乏這方面的專業才能。在這政治架構和經濟環境下，好多事情都不是我們所控制的；因此，我們可以做的似乎也不多。為香港城市人來說，很難想像耶穌基督會怎樣在我們的環境中生活。當祂經過天星碼頭或者匯豐銀行時，祂會做些什麼呢？當我們遇到街邊露宿者時，我們好多時都感到內疚和不安。星期日晚上當我們看到很多菲傭在街上歡渡假期時，我們可能會想至少我們提供地方給她們聚集，而且又給與她們比菲律賓或中東國家更佳的工作環境呢。除此之外，我們還可做得更加多嗎？當菲傭在街上看到我們的公義行動時，她們會將我們看成一群基督徒嗎？或許這就是我們的考驗，當我們和貧窮的人一起時，我們不是閉上眼睛，而是在天主台前內心有一份平安。那些在大機構或政府工作的人會有自己的個人公義，但他們未必能影響到他們的同輩或者架構的文化。如果被標籤為「神聖的人」時，我們可能會被排斥，失去參與有關行為操守的集體決定的機會。在官僚的程序

裏，如果要伸張正義，這是需要一些技巧的——具說服力的說話和對價值有堅定立場的自由。有些人會有參與政治的召叫，但好多時他們參與政治後卻自滿起來。這些事情比傳媒和教會的公義團體所理解和承認的更複雜。到最後，每人都要倚賴他們受培育的良心。沒有什麼能比良心一樣可以賜與我們平安。

我們的挑戰就是付出時間和包容的心，嘗試從那些邊緣的人身上，學懂他們的需要，並且明辨出天主的旨意。對於那些生活富裕的人來說，他們所過的並不是簡樸的生活，所以他們不懂得怎樣接觸和服務貧困的人。現在我們所需要的，就是一份勇氣和愛心。在教會內，關社的團體好多時把公義等同福利，缺乏社會分析和靈修精神，未能有活潑的想像力及長期獻身的決心。

從這些聚會中，性別問題會出現：爲什麼這裏只得女士們，男人到哪裏去了？每當教會有聚會討論有關公義時，女士往往都是扮演領導的角色。但可惜的是，在教會的架構裏，她們好多時被拒於門外的。

我們的反省集中於八項中的三項：1)相互倚賴；2)團結共融 3)參與。

## 互相倚賴

現在我正在東帝汶工作——這是人口少於一百萬的半個島。這裏的經濟仍未開發。在 1975 年，東帝汶是印尼所管治。那時沒有人想和印尼打仗，沒有人想東帝汶成爲那地區的古巴。那時，正值越戰結束，葡萄牙放棄東帝汶殖民統治，做成權力真空，後來引致內戰和印尼的佔據。這裏的局勢穩定亦確保了像香港和澳洲等地的繁榮發展。正確地說，同一個權力關係，一方面帶來和平和穩定，另一方面卻令到東帝汶的國民受到人權剝削和武力鎮壓。這當然不是我們當中某一個人的責任，但重要的是我

們是互相倚賴的。如果能從這角度去看，我們會明白到現在我們所享有的社會穩定是和東帝汶所面對著的社會現實息息相關。我們有共同責任去分享和平和穩定的成果。

## 團結共融

承認互相倚賴的關係是關乎頭腦的事，即認知了這個社會的現實。當我們確認這事實後，我們便可採取行動，在團結共融中與別人認同。就在這時，我們便可從我們的頭腦走到心靈裏去。藉此，我們慢慢學會伸展我們的雙手給與周圍身邊的人，包括伸手解囊幫助他們。真正的共融就是把我們自己置身於那些困迫的人。還記得 1987 年，我在柬埔寨難民營工作。那時那些國際救援人員都有收音機，接收當時安全情況的訊息。情況一代表局勢穩定，工作如常；情況二代表附近有槍彈，隨時候命；情況三表示要收拾行裝和撤離；情況四代表已經太遲。這些「情況」只會應用於救援人員，那些難民只能留在現場面對所有可能的情況。有一次「情況三」出現了，我們國際救援人員全部整裝收拾行李並搬離，穿過那些抱着孩子的婦女們，她們的臉孔正流露着悲哀和無助。值得提到的，在一條泰國人的村外，一架架的四驅車正載着國際救援人員撤離危險的地方；在相反方向，有一個七十五歲的法國籍神父走過來。他服務難民已經十年多了，他要求往難民營的通路。當時的救護人員很憤怒，並且告知他這樣會危害整個隊伍。第二天，這個法籍神父對我說：「還有什麼我可以做的呢？我一定要和那些婦人和孩子一起。」那時，我想我是否應該留在現場。但由於當時我只在那裏逗留一段很短的時間，我的存在沒有實際的意義。雖然那法籍神父對於當時環境沒有實質的幫助，但他以往和難民共渡的日子，已賜與那天晚上他臨在難民中的意義。當晚他的臨在就好像聖化了他每天的存在。他決定和那些面對困境的人在一起，這就是一種團結共融了。

## 參與

當我們反思人們的互相依賴和團結共融時，我們要記緊我們的立場。記得有一次我和一班澳洲土著在河的一邊紮營，因為他們被趕離祖居之地及教會之傳教區。他們正尋求政府的援助，希望獲得土地和房屋。在河的另一邊有一間豪華的渡假屋，這間屋是一名富裕商人所擁有。他並不常到這渡假屋，他每次來都是乘坐直升機的。雖然這間渡假屋比起能容立四十多人的普通房舍還要昂貴，但那些土著並沒有因此而憤怒。

我時常在一些富裕的學校和堂區提及這事，很多人都會問很多我也難以解答的問題，例如：如果那些土著想要房屋，為什麼他們自己不建造呢？為什麼那個商人不可以有自己的渡假屋呢？如果那個商人不給稅，哪裏會有福利金支援那些土著？

面對這些問題，我會放棄回答，我只會以一條問題回應：當你們問這問題時，你站在河的哪一邊呢？無論站在哪一邊，我們都可以發問很多難以解答的問題，這些問題都可以令到我們很苦惱。如果是耶穌，祂會站到哪一邊呢？祂的站立位置一定會影響了祂的世界觀。作為祂的追隨者，我們應站到哪一邊呢？或許，今日在香港教會的召叫，成為接駁兩邊的一條橋，而教會中的弟兄姊妹就是要對河的兩邊有所認識和明白。

如果我們各人能夠更深入了解河兩邊的情況，對於政治和社會階梯中各人的狀況多些認識，我們必能更好地在公義工作上作出貢獻。這種使命需要一份不偏不倚的平心和對大眾利益有清晰的焦點。為公義工作的基督徒，無論在河的那一邊，在天星小輪的那一層甲板上，又或者在匯豐銀行的那一層，他們都能靈活地像基督一樣走進任何一方，創意的想像力和重建的魄力就是他們所具有的恩寵。

# 從政治哲學看公民概念

林榮鈞

## 1. 導言

亞里士多德在《政治學》中說：「正如其他整體是由不同部份組成一樣，國家（城邦）是由公民組成。」<sup>1</sup> 他認為在討論國家、政制前，必須先探討公民是甚麼。這在兩岸統一問題上可見一斑。台獨份子不接受一個中國的原則，但不能否認自己是「中國人」。因為他們在種族上不是台灣原居民。所以他們承認種族、文化上是中國人，但若以中國人作為中華人民共和國的公民身份，他們堅決劃清界線，以此角度看，公民身份取決於服屬那一個政權，而非種族或文化。但反觀歐洲，各國因著全球化經濟的影響，組成歐盟，在經濟上形上一體化。另外，多國所簽署的神根條約，免除簽約國公民出入各國的簽證，歐洲公民身份漸趨明顯。但同時，民族主義的復甦，使不少歐洲國家政治上逐漸解體，如南斯拉夫，捷克等。組成國家的主要因素是甚麼呢？甚麼因素使不同的人成為同一社群的成員？公民概念有甚麼意義？七十年代末期，「公民」在政治哲學中被視為過時的課題。十五年後，隨著歐洲各國的政經轉變，公民概念再次引起熱烈討論。既然國家是由公民組成，不同的公民影響著國家產生不同的發展，本文嘗試簡介不同的公民理論，配合本港情況，提出不同公民概念對社會發展的影響。

---

<sup>1</sup> 亞里士多德《政治學》1274b40

## 2. 公民法定身份 (citizenship-as-legal-status)

將公民視為國家的法定身份可上溯至羅馬帝國時期。羅馬帝國版圖廣闊，涵蓋不同民族，包括不同文化。界定羅馬公民並不在於他的語言、種族或文化。而是在於服屬一主權下。在聖經宗徒大事錄記載，保祿宗徒被羅馬士兵逮捕，在被鞭打前表明自己生來就有的羅馬公民身份，有在未定罪前不可用刑的權利。而該名千夫長卻要用一大筆錢才購得這公民權。<sup>2</sup>這記載說明公民身份是與權利相連。公民可以有權做一些事或免除做一些事。這些權利是受法律所保障的。而這法定身份可通過不同途徑獲得。羅馬法學家嘉猶斯 (Gaius) 認為羅馬公民是一個由法律所界定的身份，享有權利和義務，受法律所保障和規範。公民作為法定身份一直是公民理論的主流。廿世紀第二次大戰後，馬紹爾(T. H. Marshall)所寫的「公民權責與社會階級」<sup>3</sup> 成為公民理論的經典。論文以英國為背景，指出從十七世紀至今，資本主義社會內兩項原則的衝突與協調。一方面，資本主義社會肯定資源分配的不平等，按人的能力稟賦不同，社會發展必然造成貧富懸殊，階級對立。另一方面，基於天賦人權，人人平等的原則，公民權責亦不斷發展，挑戰及修正不平等原則。馬紹爾說：「這兩種互相衝突的原則如何可以同時同地一起得以發展？是甚麼因素使二者可能相互包容，甚至至少在一段時間內，可以成為盟友而不至對敵。」<sup>4</sup> 馬紹爾所提出的答案是在社會內確立公民權責，並制定制度保障和鞏固這些權責。馬紹爾將發展分成三個階段及三個領域：(一) 民權

<sup>2</sup> 宗 22:25-28

<sup>3</sup> T. H. Marshall, "Citizenship & Social Class" in T.H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development* (Chicago: 1973)

<sup>4</sup> T.H. Marshall, "Citizenship and Social Class", 92-93.

(civil rights)：包括言論、思想、宗教自由的權利，及公平審訊的權利，這些權利在十八世紀透過法院制度的建立，受到法律的保障。(二) 政治權利(political rights)：參與所屬的政治社會中政治權力的行使權，包括選舉與被選舉權。在十九世紀，民主制度的發展進一步肯定這些權利。(三) 社會權利 (social rights)：指教育及醫療福利、失業保障、老人退休保障等社會福利保障，這些權利在二十世紀逐漸肯定。馬紹爾認為資本主義國家在這兩項原則的張力下，自然會發展成文明或有組織的資本主義社會(civilized or organized capitalism)。論文的貢獻在於提出這兩項原則的相互影響，公民權責以制度確立公民權、政治權及社會權利，協調社會階級的張力。

紀爾登 (Giddens) 認為馬紹爾太樂觀及美化資本主義社會發展。事實上，公民權責的發展從來不是一個自然流暢的進化過程，國家在需要時便會加以援手，改革制度。它是階級鬥爭的結果。十八、十九世紀，資產階級逐漸龐大，挑戰統治皇權，人民革命勝利，民權和政權受到制度保障。但亦加強資產階級的權力及對工人的剝削。工人的政治權利和經濟權利是分割的。在政治上，他們與資本家是平等的，但上班後，在經濟上，他們受到不平等待遇。十九世紀末至廿世紀，不同的勞工活動，成功爭取集體民權，包括組織工會、罷工、集體談判等權利，和其他社會福利保障。紀爾登進一步說，公民權責發展並不是單程、不可逆轉的過程，而是需要不斷爭取的。他認為階級對立、鬥爭是公民權益發展的動力和媒介。社會內階段衝突有消滅階級不平等和拓展人自由的功能。按此思想，公民權責發展不單消滅工人與資本家之間的不平等，更指向社會上不同社群的不平等和受支配，如性別、種族、性取向及自然環境等。紀爾登的批評更深刻地指出公民權責發

展與社會階級衝的辯證關係。<sup>5</sup>

文米高 (Michael Mann) 在「統治階級的策略與公民權責」一文中，<sup>6</sup>比較不同國家公民權責的發展過程與結果。肯定了公民權責發展不是一個自然進化過程，更提出統治階級面對社會階級衝突的策略是公民權責發展的重要因素。文氏在政體發展的出發點上分成兩類，一是專制君主，另外是憲法政權，界乎二者之間的有「競逐」的政權，指憲法主義者與「反動者」的激烈競逐；和「揉合」的政權，指較溫和的競逐。管治者的策略會改變發展的結果。歷史上，管治者可以改良、調協、控制、鎮壓等不同策略造成不同結果。此外，管治者對三類權利的不同管制也是重要因素，例如納粹德國禁制民權與政治權，卻積極發展社會權利。文氏從歷史實證角度，補充了管治階級策略的影響因素。

Bryan S. Turner 在「一個公民理論的綱要」中<sup>7</sup>綜合了紀爾登及文米高的思想，指出了公民權責發展的兩個方向：從上而下，即管治階級策略；從下而上，即社會群眾運動。

綜合而言，公民是一法定身份，是在所服屬的主權政治社群內，經法律及制度所保障，享有不同權利和義務。制度和權利的確立是經過一個階級互動的過程，當中管治者與被管治者，資本家與工人，主導社群與弱勢社群間互相對立、衝突及協調。換言之，公民是一個建基於平等的

---

<sup>5</sup> A. Giddens, "Class division, class conflict and citizenship rights" in A. Giddens, *Profiles & Citizens in Social Theory* (London: 1982) D. Held, *Citizenship and autonomy in Political theory and the Modern state* (Cambridge: 1989)

<sup>6</sup> M. Mann, "Ruling class strategies and citizenship" *Sociology* Vol. 21, No. 3, 339-354.

<sup>7</sup> Bryan S. Turner, "Outline of a theory of citizenship" *Sociology* Vol. 24, No. 2, 1990, 189-217.

社會成員資格，成員的身份認同感在於增加公民權責，即個人權責越多，社會越公平，歸屬感也越強。因此，要發展成自由民主的福利國家，去保障所有公民享有這三種權利，參與社會共同生活。

雖然發展過程中，管治者和被管治者，社會不同階級均會有機會參與，但這種以權責界定的公民概念，仍是「被動」和「私人」的。因它強調的是被動的受法律所賦予的資格，它所顧及的是個人的權利，至於參與公共事務的義務卻絕少提及。公民概念與國家團結合一，這個只是理念假設上構成不同成員的相同基礎，即人人享有平等權利。但實際上，並沒有任何共同經驗，身份認同去聯繫不同的成員。這需要另一理論去補充。

### 3. 公民作為公眾參與的活動 (citizenship-as-desirable-activity)

亞里士多德認為人本質上是政治動物。人只能在政治社會中生活才可達至人性滿全。自然 (Nature) 賦予人的能力不是徒然的。人存在的目的就是實現自然所賦予的本性。人具有語言的能力，不單如其他動物般發聲表達情感，更能透過語言表達對善與惡，公平與不公平的理解。人就是在這些活動和關係中組成家庭與國家。<sup>8,9</sup>因此公民是國家中能夠充份發揮這些活動的成員。他給公民下的定義是：「一個分享司法裁判和分享公職的人。」<sup>10</sup>每一個公民均輪流擔任公職，扮演管治與被管治的角色。藉著擔當公職，參與公眾事務，人的理性得以發展，使人性達至圓滿。公民的定義並不涉及權利，與資產的關係（私產權），

---

<sup>8</sup> 亞里士多德《政治學》1253a7

<sup>9</sup> 同上 1253a8-17

<sup>10</sup> 同上 1275a20

而是指人與人的關係，使人成爲人活動。按亞里士多德的理解，這種對公民的定義是屬於民主社會的公民。因爲不同政體，公民參與公共事務的程度都不同。在君主政制 (Monarchy) 或寡頭政制 (Oligarchy) 中，並不是每個成員都可擔任公職。他認爲公民的典型和完整的定義是指在民主社會內的公民。

公民定義的重點在於社會責任和義務。個人本質上不能與群體分割，對群體的需要也不是外在工具意義的。要達到人性滿全，個人與群體是並存的。但在完滿程度而言，政治群體是比個人優先的。<sup>11</sup>因此個人權利和社會責任是並存，而社會責任是優先的。古希臘及羅馬共和國在國家爲先的原則下，教育群衆，培養愛國情操。公民身份不在於種族、文化和權利的肯定，而是團體的認同感，所以亞里士多德說，不單居民的父母必須是公民，而要三、四代以上的祖先也須是當地公民。<sup>12</sup>這項要求表明團體歸屬感的重要，國家發展首要培養公民德行。

比對古典共和主義者，古典自由主義者認爲人是自私、自足的，人在被迫的情況下組成政治群體，而制度及程序機制可使各種利益互相監察、互相制衡，如分開行政、立法及司法的權力，議會制或聯邦制度。讓個人及不同群體自由地追尋各自的幸福，因此並不需要培養公民德行。但事實證明公民道德是需要的。公共政策假若缺乏公民德行的配合是永不濟事的。假若公民不注重健康衛生，放縱飲食，濫用醫療福利，再多的醫療津貼也無補於事。公民不照顧自己的親人，政府也不可能照顧衆多的兒童、老人和傷殘人士。公民不減少用不環保的物件，嘗試用再循環物料，愛護大自然，政府的環保政策注定失敗。公民缺乏公義意識，歧視他人，政府又如何建設公平正義的社

---

<sup>11</sup> 亞里士多德《政治學》1253a19-29

<sup>12</sup> 同上 1275b22

會？上述情況指出個人的生活態度和價值觀足以決定公共政策的成敗。除了機制外，培養公民德行才是使國家團結之道。但強調不同社會責任也造成社會不同的發展。

## 4. 公民責任與德行

### 1. 新右派 (New Right)

以戴卓爾夫人為象徵人物的新右派認為增加社會福利使弱勢社群融入主流，只會令窮人更被動依賴，成為懶人，事實上並沒有促進改善生活的機會。滿全社會責任義務——維持自我生活，是作公民的條件。缺乏責任意識去維持自我生活，長期依靠社會援助是對其他納稅人不公平。新右派強調謀生的責任，減少公共援助。<sup>13</sup>

右派的主張並未顧及全球化經濟帶來的影響，經濟轉型，工人如何再培訓融入新經濟。忽略現今客觀情況，只會造成失業率增高。此外，促進自由貿易，削弱工會勢力，縮減公共援助，並未使公民更主動，更自足和關心公益。相反新右派所強調的自由經濟只會造成更多貪婪、不負責任的商人，貧富更懸殊，更不公平（社會權利越少），推動謀生自足的社會責任反而加強了經濟階級去決定公民階級的現象。<sup>14</sup>

### 2. 公民共和主義(Civic Republicanism)

承繼著亞里士多德、馬基維利、盧梭的傳統，公民共和主義者強調政治參與的內在價值。承擔社會責任，積極

---

<sup>13</sup> Will Kymlicka and Wayne Norman, "Return of the Citizen: A Survey of recent work on Citizenship Theory" in *Theorizing Citizenship*, edited by R. Beiner, 1995, 286-288.

<sup>14</sup> 同上

參與政治是人類共同生活的最高模式。依亞里士多德所想，公共政治生活比家庭、鄰社生活、工作帶來更大的快樂幸福。不參與政治的生活使人活得不完整。<sup>15</sup>公民共和主義者鼓吹羅馬公民的德行愛國、捨己爲國、簡樸有紀律的生活。

但現代資本主義社會生活已大異於古希臘的城邦生活。現代人大部份在家庭、朋友、工作，閒暇娛樂中得到快樂滿足，政治參與是偶然的活動。一如對新右派的批評，公民共和主義者缺乏對現代生活的瞭解。不是這些古典的公民德行失去意義，而是需要在現代社會結構中推動、培養。

### 3. 當代自由主義

古典自由主義者被批評爲只顧權利，忽略責任。但九十年代，一些自由主義者開始推動負責公民德行。嘉斯頓 (Galston) 提出負責任公民應有的德行 (一) 普遍德行：勇氣，守法，忠誠；(二) 社會德行：獨立，開放的思想；(三) 經濟德行：工作倫理，不自滿，適應經濟及科技轉變；(四) 政治德行：有能力分辨及尊重他人權利，提出合理的要求，有評估政府表現的能力，願意投入公共討論 (public discourse)。<sup>16</sup> 值得注意的是最後兩項的政治德行。這兩項正配合古希臘所重視的德行，亦是亞里士多德所言之公民本質活動。評估政府表現反映公民敢於面對政府的權威，可以尊重政府和守法，但敢言批判。投入公共討論不獨爲發表意見，更可以聆聽更多不同聲音。培養公共明智 (public reasonableness)，讓公民懂得與持不同價值、意見的人討論，向他們提出普遍理據，不是只引用自己的典籍

---

<sup>15</sup> A. Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, London: Routledge, 1990

<sup>16</sup> W. Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State*, Cambridge University Press, 1991, 221-224.

傳統。這有助公民懂得分辨公與私的價值信念。但問題是如何培養公民成爲負責任和關心社會的人。有論者認爲公民社會(civil society)是學習公民德行的地方。但是公民社會並非一個適合的地方培養公民德行，雖然公民可以在公民社會學習自律、關心公益，承擔團體責任。但公民社會是由於他們成員的共同價值，文化而組成。成員團體意識越高，排外力越強。集中關心的只是各自團體的私益，兼且公民社會大多強調從權威。

自由主義者的答案是通過學校教育。學校是價值中立的地方，可抽離個人文化傳統社群，學習批判政府及重新評估與父母不同的價值觀和生活方式。

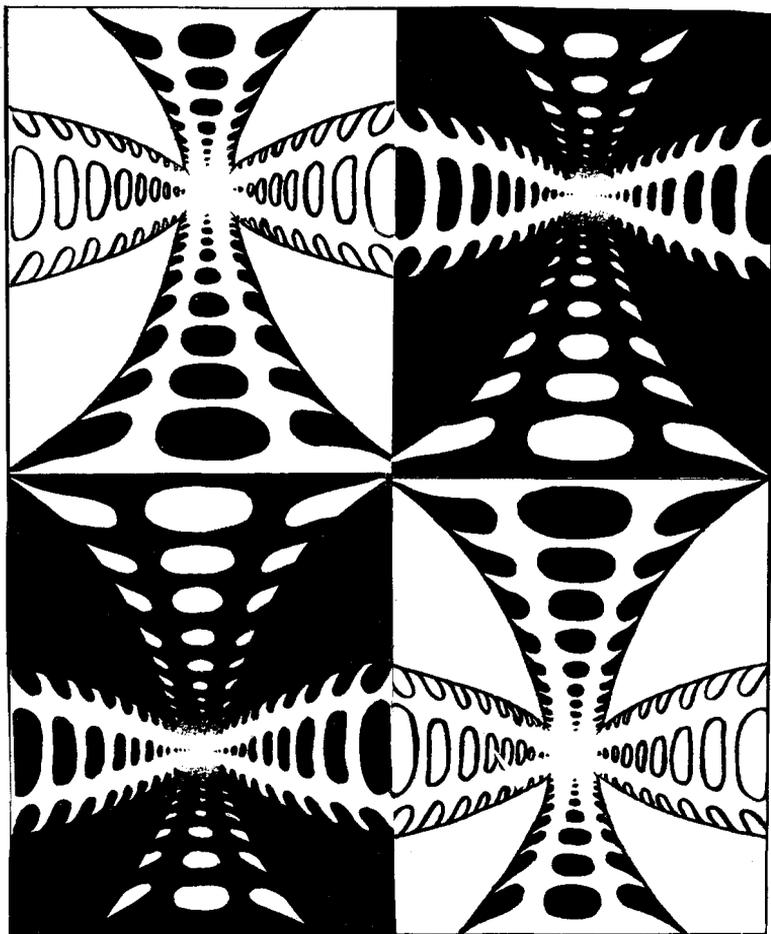
## 5. 總結

國家是由成員組成，成員的質素內涵影響國家的穩定和發展。不同成員如何能有共同價值，平等基礎，使他們組成團結合一而又多元的社會？這一直是政治哲學的中心課題。以權責界定公民可清楚表達合資格成員與國家之間的制度化關係，清楚雙方的權利和義務。它所建基的平等原則超越種族、道德、文化的差異。但從歷史發展情況看，要成爲完整的公民，具有各方面完整的權利，需要不斷鬥爭。公民不斷批判政府，透過公共討論，社會運動，推動發展公民權責。但鬥爭過程，並未有消滅階級不平等所造成的張力，對立和緊張。不停的鬥爭會造成社會不穩定，人心充滿憤怒，沮喪的負面情緒。以法律、權責所確立的公民身份是理性的。它欠缺對群體及其他成員的感情。

另一方面，主張公民是公眾參與的活動的共和主義，認爲個人與群體本質上是不可分割的，但群體有它的優先性。要讓成員通過政治參與達至人性滿全，需要健全的政

體與法制。但它更重公民德行，對群體歸屬感，即愛國情操。

這兩種公民觀念影響著社會的發展，形成不同的國家社會，但假若在一個國家的政制內有著兩種公民觀念，將如何協調？這個可能是我們香港的實際政治課題。



# 從社會倫理的角度 看天主教教育

楊鳴章

## 教育問題

教育問題從來沒有像今天那樣受到廣泛而高度的重視。

知識爆炸的資訊時代、全球經濟趨向一體化、學習社會強調終身教育……，一連串的概念，在我們這個世代一併湧現，使全球人類更清晰地意識到，不論是國家、民族還是個人，沒有教育，明天就不會更好。於是從發展中國家到發達國家，從兒童到年長者，大家都競相投入新世紀的教育大潮流。單從香港特區政府每年的施政報告看，投放更多資源於教育服務亦已經成爲不能逆轉的趨勢。但是，當人人在談論和追求教育的時候，究竟多少人會深究我們應該追求的到底是什麼樣的教育呢？

## 教育的目的

我們必須先要明白教育的目的是什麼。一般人由實際生活需要出發，直覺地認爲教育的目的就是獲得在社會上工作所需的知識和技能，但教廷公教教育部在《踏入第三千年門檻的天主教學校》文件中指出，「將教育淪爲純技術和實用範疇，教育將會變得斷裂破碎，人們太容易引用及接納一種普遍教育價值觀，卻不知道這種共識其實正危害著教育內容，並使其變得模糊。」<sup>1</sup>如果我們看一看教

---

<sup>1</sup> 教廷公教教育部：《踏入第三千年門檻的天主教學校》；第 10 節

育思想史，也會發現幾乎所有中外的偉大教育思想家，都有同一的指向：教育的目的就是人生的目的；教育是爲了促進人的發展，實現人的價值和尊嚴。

## 人的價值和尊嚴

人的價值和尊嚴，來自人的人格，亦即是人的道德本質。人之所以爲人，有異於其他動物，能夠和諧地共同生活於一個社會之中，就正因爲人具備道德本質，而一個人能不能夠在生命中發揮這種道德本質，便是我們衡量他作爲一個真正的人的標準。因此，人生的目的，決不可能只是滿足個人的感覺生活，而應是實現自我，在社會之中顯示自己的價值。人有道德本質，但道德本質不會自己發生作用，必須經過教育來啓發和擴充，所以教育的終極目的，無疑就是培養有人格的人。不能培育人的尊嚴和價值的教育，是沒有理想、沒有靈魂的教育，並無真正的價值。當然，我們在談到要促進人的發展、在社會中顯示價值時，教育的社會職能的一面亦不能忽略；教導人在實際社會生活中所需的知識和技能，亦理所當然是教育的另一個主要目的。基於這個觀點，我們追求的教育，理應是建基於社會倫理教育和學科知識教育兩根支柱之上的全人教育。

## 全人教育

全人教育這個崇高的理念相信是沒有人會反對的。以香港而論，差不多所有學校都以德、智、體、群、美五育並倡作爲旗幟，但問題是，其中有多少能夠真正實踐自己信奉的理念呢？如果我們看看學校的上課時間表，便可以知道大部份學校都將智育置於絕對優位，其他四育存在的空間是極少的。智育當然重要，特別是處身於科技飛速發

展的今天，不提高個人的知識技能，就意味著失去競爭能力，但如果我們的教育只重視智育，而且所謂智育，亦只是向科技一邊倒，人文學術成爲附庸，則這種缺乏認識自己、認識社會空間的教育，只是短視的功利教育，對個人和社會的長遠發展都沒有好處。上面提到的公教教育部的文件中也指出：「天主教教育若要在教會與社會上取得成效，有些特質是極其重要的，它們包括：推行以基督爲本、清晰的教育計劃，成爲全人教育的場所；它的教會與文化的身分；它視教育使命爲愛的工作；它對社會的服務；這些特質應成爲教育界的特徵。」<sup>2</sup>

## 香港的天主教學校

香港的天主教學校，一向在施行全人教育方面，卓有成效，並且頗能以此爲傲，可惜近年來，有許多天主教學校亦明顯地傾向於功利教育。長久以來，一般人對香港天主教學校的評價是很不錯的，普遍的說法是天主教學校較爲嚴謹。所謂嚴謹，不單只是指在學術教育上的嚴格質量要求，而且也更是指在乎德培育上的高度關注。天主教學校的教育精神，源於基督的命令：「訓誨萬民」（瑪 28:19）。作爲主所委派的導師，教會必須負起宣傳和教授基督真理的責任。透過誠命和福音顯示給世人「敬主愛人」的真諦，要人認識天主，也意識到人類自身的尊嚴和責任，願意積極地參與社會生活。天主教學校，就是遂行教會教育責任的主要途徑。不幸地，有許多情況顯示，天主教學校不被視爲教會整體牧民工作之一。我們因此急需促使教區與堂區團體，格外關注和照顧學校和教育的工作。

關於天主教教育的目的，教會在《天主教教育宣言》

---

<sup>2</sup> 同上；第 4 節

中有明晰的闡述：「天主教學校的特有任務，乃在學校團體中造成富有福音精神的自由與仁愛氣氛，協助青年，使之於發展個人人格時，使其由洗禮而成的新人，也同時一起成長，並將整個人類文化，終於與救恩喜訊相配合，使學生之對於宇宙、生命、人類所逐步獲得之知識，蒙受信仰的光照。因此，天主教學校，既向現代的進步情況打開心胸，則自應引導學生致力於促進地上社會的福利，並準備學生為拓展天主神國而服務，俾能實踐建設性及使徒的生活，而成為有益於人類社會的酵母。」<sup>3</sup>由此可見，天主教教育的特質是同時負有宣揚福音、培育品德和傳授知識三項任務，不具備這個特質的天主教學校，嚴格來說，不能算是天主教學校。

## 社會倫理教育

由於人各有其人格，各有其尊嚴、理智與自由意志，人人都有宗教信仰的自由，所以，教會絕不會強迫人信教，但天主教學校在校內宣傳福音，總是份內之事，用什麼方式可以因時制宜，但是總不可借故推卸；亦由於人人應為自己的人格負責，有道德責任去尋求為人之道，而天主教學校亦應有道德責任，透過社會倫理教育，幫助學生成為真正的人。梵諦崗第二屆大公會議文獻的《信仰自由宣言》講得相當清楚：「本梵諦崗公議會勸勉眾人，尤其負有教育他人之責者，應努力教導遵守道德秩序，服從合法權力，而成為愛好純正自由的人：就是要能憑自己見解，以真理的光明判斷事理，以負責的良知處理自己的活動，以及甘心將自己的工作與別人聯合，努力達成一切真實正義的事。」<sup>4</sup>社會倫理是維繫人類社會的力量泉源，

<sup>3</sup> 梵諦崗第二屆大公會議文獻；《天主教教育宣言》；第 8 節

<sup>4</sup> 梵諦崗第二屆大公會議文獻；《天主教教育宣言》；第 8 節

也是基督真理在人間的具體顯現；藉著社會倫理，人就可以顯示尊嚴和責任，也愈接近天主的道，所以天主教學校推行社會倫理教育，本是責無旁貸。從這個意義來看，部份教會學校出現功利化傾向，逐漸失去天主教教育的特質，就不能不予以重視，而在這個時候，重新檢視天主教教育的憧憬與使命，亦有其實際意義。

## 整全概念

一切資料顯示，天主教教育的理想，是透過教育世人傳播基督的真理和發揚人類的優良文化，讓天主的神國在地上顯現；而其使命，則是以「整全概念」培養完全的人，即是有文化、有抱負、敬主愛人、敦品勵行、關心社會、善盡本份的良好公民。

天主教學校要履行培育完全的人的使命，最基本的工作是汲取過往成功的教育經驗，凸顯天主教教育的特質，在課程設計上作出適當的安排。理想的天主教學校課程應該包括三個範疇的教育：人材教育、人格教育、人文教育。人材教育即是學問的教育，主要的內容是學科知識，包括理解、判斷、分析、觀察、想像、推理、創新、解難的能力；人格教育即是修養的教育，主要的內容是基督精神、個人品德、人生觀、價值觀、生活態度；人文教育即是人的價值在社會中實踐的教育，主要的內容是與人同行、積極進取、敢於承擔、勇於面對挑戰、對本國文化和傳統的了解和認同、異文化的欣賞和尊重。三個範疇的教育並非各不相關，卻應是有機的聯繫，而貫串其中的紐帶，正是社會倫理教育。

天主教學校的職責是宣傳福音，這是毫無疑問的。十九世紀的教育家鮑思高神父曾說過：「教學無非是一個行善的工具而已。教師在課室，尤如本堂司鐸在其本堂，傳

教士在其傳教區一樣，故該不時地向學生宣傳公教的真理……凡不敢勸學生熱心敬主的，他就不堪為教師。」<sup>5</sup>但他並沒有說，宣傳公教的真理，只有一種方法。天主教學校當然應該有正規的宗教課程，但對於非公教徒的學生，學校裏的宗教氣氛和標記、宗教活動和禮儀、神職人員和教師的言教和身教都可以發揮潛移默化的作用；而宗教與社會倫理結合的德育課程活動，因為可以使到宗教的理念不只停留於平面的思想灌輸，而能夠深入到生命意識和價值觀層面，和社會經驗結合，形成立體的生活感受，不論對公教或非公教學生，都可能收到理想的效果。

至於學科知識，亦需要社會倫理的催化，才能發揮更大的效用。學生在學校裏學到一種知識，如果不懂得怎樣在生活中應用，那麼知識就止於知識，不能變成學問，更不能變成智慧，不會為自己和社會發展帶來任何好處。社會倫理教育在這裏的作用，是教導學生如何透過正確的人生觀和價值觀去善用學到的知識，使知識對社會產生貢獻。

## 人與人之間的接觸

其實所有的教育，藉著社會倫理的作用，都可以歸結到人與人之間的接觸、感染、傳授、教誨和培育這一點上。這正是教宗若望保祿二世於一九八二年在里斯本的演說中指出的道理：「就其特殊涵義而言，『教育』這個字指的是將一個人『人本化』。人自從在母親懷裏孕育的第一刻起，逐漸地學習成為一個人：這個基本的訓練過程恰恰就是教育。個人是家庭與全人類的未來，而他的未來與教育是分不開的。」<sup>6</sup>教育既然是人與人之間的行為，則教育

---

<sup>5</sup> 《聖鮑思高言行默想》；慈幼會香港聖心幼學院；1965；第 296 頁

<sup>6</sup> Matthew E. BUNSON；《教宗的智慧》；台灣立緒；1996；第 28 頁

工作者在教育過程中擔當何等重要的角色，不言而喻。香港天主教學校共有教師一萬一千人，其中只有百份之二十七是天主教徒。要他們除了學科教學工作之外，還要負擔學校裏的傳播福音和培育品德的工作，壓力無疑是沉重的，但這亦正是他們克盡社會倫理責任和發揚敬主愛人的福音精神的好機會。耶穌只呼召了十二個門徒，而教會初期的信眾，相對起羅馬帝國的人民，亦只是少數，但他們成就了今日信徒遍佈全世界的天主教會。人少並不足畏，害怕的是天主教的教育工作者放棄了天主教的教育精神，屈服於世俗的教育謬見，不再堅持履行天主教的教育使命。公教教育部的文件曾提到：「現況存在著一些困難，一方面是修道人數下降，另一方面是他們嚴重誤解（教育工作的）使徒職務而輕言放棄。即是說，一方面要與投身教育及牧民工作脫勾，另一方面卻又想要拉近實際教育工作與修道生活，箇中頗有矛盾。不要忘記，獻身生活人士投身教育工作是不可或缺的，因為獻身生活人士更能辦好教育活動。他們無私地服務他人，是教會獻身精神的典範。」<sup>7</sup>神職人員短缺，是普遍和長遠的事，要注意的是如何夥同一些尊重教會傳統、支持學校維繫教會的使命和憧憬的有心人士，組成核心小組，儘管他們當中不盡是公教徒。在彼此尊重下的共融、合作，其實也是一種見證及信仰的交談。

我們沒有的怎能給人？我們不關顧怎能溝通？我們不積極怎能建設？學校原是一個師生交往、教會與社會交流的團體，不只是傳遞知識，單靠資據庫也就可以做到知識傳遞。教育服務須具奉獻精神、關顧情懷和積極意志。學生的表現與成就就是它的座標。就實效而言，我們的學校是否能培育出：學者、社會領袖、輿論領導、教育家、法律專才、政治家、神職人員.....？但就根本而言，在我

---

<sup>7</sup> 教廷公教教育部；《踏入第三千年門檻的天主教學校》；第 13 節

們的服務中，是否有愛與關懷、夥伴關係？禧年二千是我們更新之年，要更新的不只在外在建築物，也不是搞一些大型活動，更非粉飾昇平，而是人的內在及彼此間的關係；天主教的教育團體亦然。什麼使一所天主教學校成為天主教學校？總括而言，這特質必須反映在其學術研究、教學工作、對本地、國家、世界服務的夥伴關係上面。

希望天主教的教育工作者都留意到《天主教教育宣言》的最後一段：「神聖公議會，向那些依照福音精神而獻身、致力於一般教育工作以及各類各級學校教育工作之司鐸、修士、修女及教友，謹致至誠之謝意。同時並勸勉他們：恒心持守自己的崗位，並要依照基督精神薰陶學生，致力於教學技術和學術研究，這樣不僅促進教會內部之更新，且能保持和擴大教會在現代世界，尤其在思想界，有建設性的影響。」<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> 梵諦崗第二屆大公會議文獻；〈天主教教育宣言〉；結論

# 中國傳統倫理思想

陳佐舜

## 1. 緒論

傳統倫理思想是傳統性社會的倫理價值觀。但甚麼是傳統性社會？在西方，有一種按照經濟發展史觀的說法，把牛頓時期以前的社會稱為傳統性社會。那時科技水平頗低，生產力有限，宇宙觀比較狹窄。在牛頓一六八四年發明萬有引力後，歐洲人漸漸瞭解自然界由若干可知的法則所支配，開始有系統地利用外在環境為人類謀福利，生產力逐步增加，於是進入近代科技社會。<sup>1</sup>另一種說法是從人類學、社會學和心理學來界定傳統性社會，認為凡社會結構有層階性，個人地位通常經傳襲而來，社會行為代代相同，受習俗支配，那就是傳統性社會。<sup>2</sup>

本文所講的中國傳統社會，可以說按照上述第二種方法來界定，亦即從秦漢直到清朝末期的中國社會。在二千幾百年的悠長時期裏，中國社會沒有根本改變，一直是農耕社會，重農輕商，一直保持君主政制，保持層階性和受制於習俗。

研究比較文化的學者梁漱溟說：「百年前底中國社會，如一般所公認是沿着秦漢以來，兩千年未曾大變過底。我常說它是入於盤旋不進狀態，已不可能有本質上之變，因此論『百年以前』差不多就等於論『兩千年以來』。」

---

<sup>1</sup> W.W. Rostov, *The Stages of Economic Growth*. (Cambridge, Mass: MIT Press 1960) 香港饒餘慶譯本 20, 56 頁。

<sup>2</sup> Everett E. Hagen, *On the Theory of Social Change*. (Illinois, The Dorsey Press, 1962), 56 頁。

<sup>3</sup>梁漱溟也把中國傳統社會看作理性早啟、文化早熟、倫理本位的社會。<sup>4</sup>由於中國傳統倫理是一個很廣泛的題目，本文祇能扼要和簡短地略作介紹。

## 2. 中國傳統倫理的主脈

中國傳統倫理體系以儒家、道家及佛家(釋)思想為主脈。其中以「儒」為主，「道」為從，「釋」為賓。

先簡單介紹處於附從地位的道家。道家思想是自然主義，求與自然調和，求生命的超越境界，求長生不老。道家主張避世。他們主張無為；反對求學，認為求學有害無利。反對倫理道德，主張反璞歸真。主張率性，認為人性善，心靈和情慾的活動都是「善」。他們要清除心知的執着和人為的造作。《道德經》說：「絕仁棄義，民復孝慈。」也就是說：棄絕仁義的有心有為，回到自然樸素的慈孝。<sup>5</sup>道家以道為萬物活動的主體，生化萬物，養活萬物，但並不稱功而自作主人。道的變化原則是：以退為進，以弱為強，以往為復，無為無欲，任憑自然；人生之道在於遵守這些原則，不求小智而求若愚的大智，不求小德而求無人為造作的大德，不求小的生命而求發揚生命到極度，如同道之大。<sup>6</sup>

其次，源自印度而處「賓」位的佛家教義導人出世。佛家相信人生為「生、老、病、死」四苦，所以講「苦、集、滅、道」四諦，先研究人生痛苦的緣由，歸咎於「無明」，因為「無明」才誤認我和萬物是有，於是發生貪念。次則破除引致痛苦的「我執」和「物執」，得萬物皆空的

---

<sup>3</sup> 梁漱溟著《中國文化要義》，香港集成圖書公司 1963 年，11 頁。

<sup>4</sup> 同註 3:11,12 章。

<sup>5</sup> 王邦雄著《21 世紀的儒道》，臺灣立緒文化 1999，218 頁。

<sup>6</sup> 羅光著《中國哲學的精神》，臺灣學生書局 1990，3，80-81 頁。

「般若」(智慧)，再由「般若」明見自性，最後由自性而與「真如」融合爲一，進入「涅槃」。「真如」指如常不變的真理；「涅槃」指修成正果而得解脫，可入於不生不滅之門。從「無明」到「般若」，都以「心」爲中心點，故佛家標出「明心返性」爲研究主題。由「見」性而入「涅槃」]，是一種「心觀」。在佛學裏，「假心」爲宇宙，「真心」爲「真如」。在「真如」內，一入一切，一切入一。<sup>7</sup>

有別於道家的避世及佛家的出世，作爲中國傳統倫理體系主流的儒學，是不折不扣主張入世的思想，專求現實人生之道，教導世人善度現世生活，幾乎可以說不問生前，也不問死後。《論語》記載孔子的名句：「不知生，焉知死。」在中國傳統社會裏，讀書人所讀的書幾乎全是儒學著作。各朝代科舉考試的試題都取自《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》四書。二千幾百年來，中華民族的生活一直都深受儒家崇尚及重視現實的精神所影響。連廣泛流傳而代表民間通俗智慧的諺語，在在都蘊藏着儒家思想。

上面以「避世」、「出世」、「入世」來說出道、釋、儒三家思想的不同特色。其實，道釋兩家的教義也受到儒家思想的感染而轉向入世。道教從漢代(主曆前約 200 年)以來便不斷吸收儒家思想。在兩宋之間(約十一世紀)更興起全真教，以自食其力爲號召，顯示從避世的態度轉爲入世苦行。教主王重陽的「立教十五論」中，有兩論最與入世苦行有關。第十二論「聖道」，認爲入聖道必須「苦志多年，積功累行」，此即入世的功行。第十五論「離凡世」則謂離凡世者不是「身」離，而是「心」離。亦即以出世的精神做入世的事業。<sup>8</sup> 繼全真教而成立的真大道教

<sup>7</sup> 同註 6:9,12 頁。

<sup>8</sup> 余英時著《中國近世宗教倫理與商人精神》，臺北 聯經 1987:26-40 頁。

及淨明教的教義，基本上都吸取了儒家入世的訓諭。<sup>9</sup>

另一方面，唐朝佛教惠能大師(638-713) 創立了新禪宗，提出「若欲修行，在家亦得，不由在寺」之說。他的「無相頌」]有以下頌語：「法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間。」此「頌」在後世通行本改作：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角！」從這些話可看到佛家思想從出世轉向入世。後世的禪宗大師要世人回向世間，並非改變捨離此世的教義，而是認清此世對於「解脫」有積極意義，不經過此世的磨鍊，就到不了彼岸。以下第三至第八節分別介紹中國傳統社會倫理的六個特點，基本上都是儒家的做人道理。這六個特點是：家族倫理（重親情，盡孝道），信仰上天（生活之道以上天隱為基礎），中庸之道（不偏不倚，安份守己），修身為本（修心養性，內聖外王），勤學尊師（好學不倦，尊師重道），崇古敬老（信而好古，敬重長輩）。

### 3. 家族倫理<sup>10</sup>

中國傳統倫理中以家族倫理佔最重要地位。

#### 1. 家族為重

古代「父子兄弟夫婦長幼君臣」五倫中前三倫是家族倫理，後兩倫是社會倫理，可視為族倫理的伸延。中國人最重親情。《禮記》說：「父慈子孝，兄友弟恭，夫義婦聽……。」

#### 2. 婚姻大事

儒家認為天地有好生之德，世人生活的至善，在於同

---

<sup>9</sup> 同註 8:15-26 頁。

<sup>10</sup> 同註 6:231-246 頁。

與天地合其德，參加天地的化育。《禮記》說：「地合而後萬物興焉，夫婚禮萬世之始也。婚禮者，合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世也。故君子重之。」婚禮是禮儀之本，由此而有家禮及祭祖之禮。

### 3. 百行孝爲先

《禮記》說：「身也者，親之枝也。父母是根，子女是枝幹。儒家認爲「孝」來自天生之愛。孟子說：「孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其長也。」儒家教人克盡孝道；父母在生，應孝敬侍奉，父母死後，應事死如事生，包括拜祭先人。最好揚名顯親，《三字經》勸人「揚名聲，顯父母，光於前，裕於後」。

### 4. 國家與天下

中國人由家結成族，結成國，乃有「國家」之稱。儒家從家族倫理推廣到社會倫理。《禮記》說：「聖人以天下爲一家。」中華民族認爲自己來自同一祖先，自稱爲炎黃子孫。中國人把其他中國人稱爲同胞，視之爲有血統關係的人。儒家謂「四海之內皆兄弟也」，提倡天下一家，世界大同。《禮記》禮運篇把大同世界描寫成「大道之行也天大爲公」的太平盛世。

## 4. 信仰上天<sup>11</sup>

儒家給人的印象是不談宗教，不談鬼神，祇談生活之道。《論語》有這樣的記載：「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼。』曰：『敢問死。』曰：『未知生，焉知死。』」《論語》也教人「敬鬼神而遠之」。

<sup>11</sup> 同註 6:101-136 頁。

但儒家在指導人生之道，卻以上天隱為基礎。談到命、天理、天地好生之德、祭祀、賞罰、禱告，無一不以對上天的信仰作為理論的根據。受儒家思想的薰陶，一般人都相信「舉頭三尺有神明」。

## 1. 命

儒家從三方面談「命」：

天命：天命有三種：上天選擇皇帝的天命，制定倫理規律的天命，制定人性的天命。歷代皇帝下詔，開頭用「奉天承運」，即奉行天命，承順氣運。

《論語》：「吾五十而知天命。」「不知命無以為君子。」使命：是上天給一個人的特殊任務。孟子所謂「天將降大任於是人」。

命運：《中庸》說：「君子居易以俟命」，即以平常心克盡己責，等待接受命運安排。

## 2. 天理

《中庸》的「天命之謂性」和朱熹所說「性即理也」，都是天生之理。《朱子語類》說：「性便是心之所有之理，心便是理之所會之心。」又說：「性只是理，萬理之總名。此理亦只是天地間公共之理，稟得來便為我所用。」天理就是人的性，性由天命而有。

## 3. 天地好生之德

化生萬物的神妙力量，來自造物者上天。《易經》說：「生生之謂易。」又說：「天地不交而萬物不興。」《禮記》：「天地合而後萬物興焉。」

#### 4. 祭祀

《尚書》記載祭皇天上帝的祭祀，自堯舜至清朝從未終斷。《後漢書》「祭祀志」：「祭祀之道，自生民以來則有之矣。」

#### 5. 賞罰

《尚書》：「順天者存，逆天者亡。」《易經》：「積善之家必有餘慶」。「善有善報，惡有惡報」是民間共同的信仰。

#### 6. 禱告

中國老百姓一向都求天降福，求神保佑，不敢輕慢。《論語》：「獲罪於天無可禱也。」

### 5. 中庸之道<sup>12</sup>

凡事不偏不倚，無過無不及。中國人在「允執厥中」原則下生活，養成以下的民族特性：

#### 1. 安份守己

做好本份，本份以外的事不必多問。《論語》：「不在其位不謀其政」。《事林廣記》：「各人自掃門前雪，休管他人瓦上霜。」各求自安，不管大眾事務，於是往往出現「公衆大廳無人打掃」的現象。

#### 2. 不走偏激

不論政策、制度或行動，都不喜歡走極端。《論語》：「小不忍則亂大謀。」一般人都知道：「好漢不吃眼前虧」和「忍

---

<sup>12</sup> 同註 6: 137-154 頁。

得一時之氣，免得百日之憂」的道理。

### 3. 好和平

喜歡相安無事，認為和氣生財，家和萬事興，認同「和平二字值千金」的說法。

### 4. 留餘地

事適可而止，避免過份，要留點餘地給別人和自己。出自《兒女英雄傳》的一句話「得饒人處且饒人」，已成爲家喻戶曉的格言。

### 5. 重人情<sup>13</sup>

人際關係富人情味。以合情爲合理，不重視法律。有些有公職在身竟會枉「法」而徇「情」。

## 6. 修身爲本<sup>14</sup>

孔子認為求學是爲求知人生之道。《大學》說：「大學之道，在明明德。」人生之道不僅在於知，最重要是修身和實踐。

### 1. 心靈爲上

人心裏有良知良能，有仁義禮智之端，修身是培養這些善的種子。心裏也有情慾妨害善種子，所以須克制情慾。孟子說：「養心莫善於寡慾。」。

---

<sup>13</sup> 金耀基著《從傳統到現代》，臺北時代 1990; 88-89 頁。

<sup>14</sup> 同註：6:173-192 頁。

## 2. 守道重德

四書講解道和德的地方很多，尤以《論語》記述者最多，例如：「富與貴，是人之所欲也；不以其道得之，不處也。」「士志於道，而耻惡衣惡食者，未足與議也。」「道不同，不相爲謀。」「朝聞道，夕死可矣。」「德不孤，必有鄰。」「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」「執德不弘，信道不篤，焉能爲有，焉能爲無？」

## 3. 仁義精神

孔子最注重仁德，視爲一切善德的總綱。孔子教導我們「己所不欲勿施於人」。孟子要我們推己及人：「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」。

「仁」表現在同情心、勸善、寬恕、厚道、濟貧。

「義」即適宜。孔子說：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。

《禮記》說：「父慈子孝，兄良弟恭，夫義婦聽，長惠幼順，君仁臣忠，十者爲人之義。」孔子主張「正名」，定每人在社會中所佔地位和權利義務。「義」表現在責任感、廉潔、正義感、朋友交情。但事事講禮儀，有時變成偏重形式，祇有表面，沒有內涵，亦即祇要面子，不求實際。<sup>15</sup>

## 4. 勤儉自持

儒家談勤儉，主要是要讀書人專心向學。《論語》要「君子食無求飽，居無求安」，似乎是爲了勸人專心向學。《三字經》結尾說：「勤有功，戲無益」，由上文「苟不學，曷爲人」，「幼而學，壯而行」及「我教子，惟一經」看

<sup>15</sup> 同註 13: 89-90 頁。

來，主要是勤學，要人明白勤一分多一分學問，閒半刻少半刻功夫。但在古代農村裏，一般人都深知「人勤地不懶」和「惜衣得衣，惜食得食」的道理。流傳於民間有關勤儉的諺語相當多。

## 5. 內聖外王

古代中國讀書人最大的願望是「內聖」（修己成聖）和「外王」（治理國家）。四書都講解內聖外王之道。《大學》教人格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。《中庸》也從修身說到齊家，再說到治國平天下。《論語》教人己欲立而立人，己欲達而達人，亦即修己安人，由內而外，推己及人。

《孟子》以「性善」為理論核心，由此推衍出其修己、安人、仁政的思想。孟子的外王以「仁政」為理想，而「仁政」以養民及保民最為重要。

# 7. 勤學尊師

## 1. 勤學

儒家勸學。孔子說：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」《禮記》說：「玉不琢，不成器；人不學，不知道。」勸人思問。孔子說：「學而不思則罔。」孟子說：「盡信書，不如無書。」勸人終身治學。顧炎武說：「君子之學，死而後已。」蘇軾：「窮不忘道，老而能學。」

## 2. 尊師

《論語》：「有教無類」；「學而不厭，誨而不倦。」《禮記》：「師嚴而後道尊，道尊然後民知敬學。」

### 3. 學而優則仕

古代讀書人所讀聖賢書都要他們內聖外王，以實現己立立人已達達人的理想。做官可稱為讀書人的宗教信仰。<sup>16</sup>

## 8. 崇古敬老<sup>17</sup>

### 1. 崇古

儒家對堯舜之治推崇備至，認為讀書人都應以維護和恢復古代文化為己任。四書和其他古籍有許多讚頌及仰慕古代盛世的文字，例如：《論語》：「子曰：述而不作，信而好古。」《中庸》：「子曰：舜其大知也與！」「子曰：舜其大孝也與！」「仲尼祖述堯舜，憲章文武。」孔子以堯舜之道為遠祖而加以傳述，取法周文王和周武王之道，而加以闡明。《孟子》：「君哉，舜也！巍巍乎有天下而不與焉。」「欲為君，盡君道；欲為臣，盡臣道。二者法堯舜而已矣。」《三字經》：「唐有虞，號二帝，相揖遜，稱盛世。」

### 2. 敬老

傳統農業社會裏，長者經驗豐富，往往是後輩的導師，所以受人尊敬。「敬老」雖有別於「尊師」，卻不無關係。在儒家思想中，「長幼」是五倫之一，而「長惠幼順」乃人之義。

## 9. 從諺語看到倫理思想對民間的影響

諺語本來是民間在生活經驗中累積的教訓、知識和體驗的總結，在大眾交誦流傳中，經不斷修改潤色，逐漸形

<sup>16</sup> 同註 13：56 頁。

<sup>17</sup> 同註 13：55-56，168-170 頁。

成富於哲理的精簡文學。<sup>18</sup>

在中國傳統社會裏，雖然教育不普及，文盲很多，但大部份村落裏卻有窮秀才開辦私塾，負起責任教導鄉村孩子讀書識字學習聖賢道理。於是農村興起「耕讀傳家」的風氣，不少村童半耕半讀，變成「朝爲田舍郎，暮登天子堂」；爲他們準備考科舉試的私塾便是「天子堂」。這樣促使士人與農民相互流通，也促使許多道德訓諭廣泛流傳而成爲萬口交誦的諺語，或多或少影響了一般人的生活取向和處事態度。

中國文化歷史悠久，廣泛流傳的諺語多得不可勝數。限於篇幅，以下僅按照中國傳統倫理思想的六大特點，分別選列一些有著作出處的箴言，和民間自創的諺語。後者一部份或許也有出典，祇是作者沒有尋獲而未予列出；無論如何，大多數是受傳統倫理思想啟發和引伸而來。<sup>19</sup>

### 家族倫理

有子萬事足（蘇軾）	有其父必有其子
知子莫若父（管子）	虎父無犬子
父慈子孝（禮記）	子智父親樂
慈母多敗兒（史記）	賜子千金，不如教子一藝
夫唱婦隨（關尹子）	爲老不尊，教壞子孫
嫁雞隨雞，嫁狗隨狗（埤雅）	孝感動天
相敬如賓（左傳）	萬惡淫爲首，百行孝爲先

<sup>18</sup> 季成家 高天星 尚延令 張祚堯 合編《中國諺語選》，甘肅人民出版社 1981：前言 1 頁。陳佐舜編譯《中國諺語選集》，香港中文大學崇基學院 1973：英文序言。

<sup>19</sup> 欲接觸更多諺語，可參閱註 18 所列兩本著作或坊間其他許多諺語選集。

糟糠之妻不下堂（後漢書）	子孝雙親樂，家和萬事興
不癡不聾不作家翁（資治通鑑）	佳偶天成
疏不間親（左傳）	好狗不咬鷄，好夫不打妻
天下一家（禮記）	秤不離鈞，公不離婆
四海之內皆兄弟（論語）	能教人打仔，莫教人分妻
唇亡齒寒（左傳）	打虎還是親兄弟， 上陣定要父子兵
樹倒猢猻散（談藪）	兄弟如手足

### 信仰上天

順天者存，逆天者亡（尚書）	舉頭三尺有神明
獲罪於天無所禱也（論語）	人有誠心，神有感應
生死有命，富貴在天（論語）	好心有好報
吉人自有天相（左傳）	人善人欺天不欺
皇天不負苦心人（兒女英雄傳）	命裏有時終須有， 命裏無時莫強求
天道好還（老子）	聽天由命
盡人事以聽天命（鏡花緣）	人算不如天算
謀事在人，成事在天（紅樓夢）	人無神靈，寸步難行
天無絕人之路（元曲）	人憑神力，草望春生

### 中庸之道

過猶不及（論語）	爬得高摔得重
不患寡而患不均（論語）	大丈夫能屈能伸

不在其位不謀其政（論語）	留得青山在，依舊有柴燒
小不忍則亂大謀（論語）	忍得一時之氣，免得百日之憂
欲速則不達（論語）	有理不在高聲
三思而後行（論語）	驕者必敗
各適其適（莊子）	各有所好
弄巧反拙（拙軒頌）	君子動口，小人動手
聰明反被聰明誤（洗兒戲作詩）	和平二字值千金
貪多嚼不爛（紅樓夢）	酒隨量飲
人心不足蛇吞象（山海經）	知足常樂

### 修身爲本

是非之心人皆有之（孟子）	積金不如積德
惻隱之心人皆有之（孟子）	公修公得，婆修婆得，不修不得
哀莫大於心死（莊子）	火煉真金，苦煉真德
爲善最樂（後漢書）	吃不盡的苦，學不盡的乖
放下屠刀，立地成佛（山堂肆考）	成人不自在，自在不成人
回頭是岸（元曲）	終身爲善善猶不足，一日作惡惡自有餘
敗子回頭金不換（兒女英雄傳）	言善不難，行善爲難
當仁不讓（於師）（論語）	未修佛果先結人緣
見義勇爲（論語）	祇要自己上進，那怕人家看輕

君子成人之美（論語）	樹正不怕日影斜
己所不欲，勿施於人（論語）	作福不如避過， 避禍不如省非
既往不咎（論語）	一毫之惡勸人莫作， 一毫之善與人方便
得饒人處且饒人（兒女英雄傳）	送佛送上西天
明人不做暗事（西遊記）	但行好事，莫問前程
飲水思源（徵調曲）	施恩莫望報，望報莫施恩
日間不作虧心事，半夜敲門不吃驚（京本通俗小說）	近水不可多用水， 近山不可枉燒柴
窮當益堅，老當益壯（後漢書）	勤是搖錢樹，儉是聚寶盆
寧爲玉碎，不爲瓦全（北齊書）	勤是福根，奢是敗苗
一諾千金（史記）	勤儉不怕資金少， 苦幹不怕困難多
一言既出，駟馬難追（說苑）	勤能補拙，儉能養廉， 省能救憂
近朱者赤，近墨者黑 （野客叢書）	勤儉置富，忠厚起家
上樑不正下樑歪（元曲）	不是靠天吃飯， 全靠兩手動彈
忠言逆耳利於行（家語）	依人都是假，跌倒自己爬
大丈夫視死如歸（韓非子）	要食龍肉，親自下海
不平則鳴（送孟東野序）	仁義值千金
少壯不努力，老大徒傷悲	知過不難，改過爲難

(古樂府)	
天下興亡，匹夫有責（日知錄）	寧可直中取，不可曲中求
盡忠報國（宋史）	與人方便自己方便
鞠躬盡瘁，死而後已（出師表）	家貧出孝子，國亂顯忠臣

### 勤學尊師

開卷有益（澠水燕談）	造燭求明，讀書求理
溫故而知新（論語）	勤學又勤問，不怕沒學問
十年寒窗無人問， 一朝成名天下知（琵琶記）	暴學三年天下去得， 再學三年寸步難行
學然後知不足（禮記）	要得出人頭，還在書中求
學而不思則罔（論語）	萬般皆下品，惟有讀書高
大器晚成（老子）	聖賢千萬語，提醒夢中人
他山之石可以攻玉（詩經）	活到老，學到老
玉不琢不成器（禮記）	卷不離手，曲不離口
積財千萬不如薄技在身 （顏氏家訓）	三日不讀書言語無味
教學相長（禮記）	自古書有味，硯田無惡歲
有教無類（論語）	學到用時方恨少
十年樹木，百年樹人（管子）	不進則退
三人行必有我師（論語）	一日為師，終身為父
青出於藍，而勝於藍（荀子）	冰出於水而寒於水

## 崇古敬老

前事不忘後事之師（戰國策）	家有一老，猶如一寶
觀今宜鑒古，無古不成今	老薑辣味大，老人經驗多
明鏡可以察形，往古可以知今	老馬識途
老人不傳古，後生要失譜	老馬識路數，老人通世故
不聽老人言，吃虧在眼前	老馬蹄下不迷路， 老人足下不迷途

## 10. 中國傳統倫理飽受衝擊

十九世紀末，許多嚮往西方文明的中國知識份子，把那時中國社會的封建及落後歸咎於儒學。一九一九年五四運動更提出「打倒孔家店」及「提倡德先生和賽先生」<sup>20</sup>的口號。

當時知識份子反對儒學不無理由。外面的世界，特別是西方社會，在不斷的發展，不斷的進步。可是由儒家思想主導的中國傳統社會卻故步自封，盤旋不進。秦漢以來中國一直是封建社會，而儒家素來認同封建制度。儒家認為一國之君是奉天命統治國家；在五倫中「君臣」一倫獨大；「君仁臣忠」乃人之十義之二；必要時，為臣者須捨生保護國君。儒家相信國家不能一日無君，國之有君比人民更為重要。孟子以「仁政」為理想；著重保民，使之安居樂業；著重養民，使之豐衣足食。這是以民為本的理想，本來不錯，可惜少了一樣最珍貴的元素——民主。有了選舉和制衡的民主機制，人民才可以當家作主，參加選舉有固定任期的總統、首長、立法議員；政府決策須通過公開辯論及諮詢程序；人權可獲保障，也可免除獨裁及以暴力

<sup>20</sup> 「德先生」是 democracy 民主；「賽先生」是 science 科學。

改朝換代的禍害。<sup>21</sup>

另一方面，從十七世紀以來，西方社會在科技上不斷改進。但由儒家思想主導的中國傳統社會卻停滯不前。那是因為儒家祇知培養嫻於經典的通才。中國史學大師錢穆說：「因此在中國智識界，不僅無從事專精自然科學上一事一物之理想，並亦無對人文界專門探求某一種智識與專門從事某一種事業之理想。因任何智識與事業仍不過為達到整個人文理想之一工具，一途徑。」<sup>22</sup>

可是社會日新月異，各行各業都亟需專門人才。教育界辦學不應祇培養通才，也該因應社會的需要而培養各種專才。

## 11. 傳統倫理思想之自我轉化之道 及在香港發揮教化功能的展望

在過去一百年裏，有許多學者致力謀求中國傳統思想的更新，特別是謀求儒家倫理思想自我轉化之道，使之重振生機活力，在當代社會發揮教化功能。雖然學者所持意見未盡相同，但大體上都會同意，傳統的儒家思想應該化解以父為天的家族權威，強調父母子女夫妻及家庭成員間的「愛」的關係，剷除國君至高無上的政治權威，從民本理想擴展到民主思想，對德性心與認知心並重，兼顧培養通才和專才，包括高科技人才。<sup>23</sup>就香港社會來說，我們很需要中華文化的薰陶。許多學校不重視傳授中華文化，很少引導學生欣賞和認同自己「根」的所在。此種對中華文化承傳不足的現象，一方面源自殖民地時代重英輕中的

---

<sup>21</sup> 劉述先著《當代中國哲學論：人物篇》，美國新澤西 八方文化 1996：41 頁。

<sup>22</sup> 錢穆著《國史新論》，香港 自印本，1953：68 頁。

<sup>23</sup> 王邦雄著《21 世紀的儒道：儒道兩家思想的現代出路》，臺北 立緒文化 1999：7-19 頁。

教育政策，另一方面也由於急功近利的社會風氣所影響，學校祇注重傳授知識和謀生技能，而忽畧了學生的文化修養和品格培育。爲了革新社會風氣，我們需要大力推行中華文化及倫理教育，特別讓青年人汲取中國倫理思想的菁華，例如孝順父母、忠厚誠信、仁愛和平、尊師重道、好學不倦、勤儉自持、見義勇爲、愛惜生命、尊敬耆老、中庸之道、內聖外王、四海之內皆兄弟、天下興亡匹夫有責等倫理訓諭，把它實踐到日常生活裏。此外，應向青年人廣泛介紹成爲通俗智慧的中國諺語，這些諺語大多數由傳統倫理思想啟發或引伸而來，也能發揮潛移默化的功能。

最後，天主教學校的宗教課程裏，在闡述基督的聖訓時，似可多引用中國民間故事和中國傳統倫理思想及民間流行的諺語，使福音本地化，好能與香港人「根」之所在的中華文化產生聯繫和共鳴，以收事半功倍之效。

## 生態環保倫理

對生態危機有迫切的回應和關心可促使天主教信仰的胸襟和視野變得更廣更深

鄭生來

相信時至 21 世紀的今天，沒有誰會說保護環境不重要，而香港人對環保的意識亦相對地提高了，但不一定視為最重要；香港天主教會亦不例外，愛護環境仍未進入香港天主教會的主流思想、探討及行動中。生態危機的迫切性在堂區計劃議程考慮仍遜色，或者作為教友生活和精神培育並沒有佔任何一席位。教會在這方面意識仍偏低，未能體會生態危機與信仰生活的不同層次是存在著不可或缺的關係。教會的綠色環保意識，仍相當薄弱。

雖然如此，香港教會有個人、個別團體和機構在近幾年的環保意識的確是有所提高。聖神仍然不斷在教會內更新工作，聖母軍每週開會經是呼求聖神「使大地更新」。大地的更新，是包括著大自然、整個人類和教會。

教宗首次以生態環境作為整份文獻的主題，以及比較深入、全面探討，要算是以 1990 年發表的世界和平文告：

「生態危機：一個共同責任」<sup>1</sup>，副題為「與造物主天主和平相處，與一切受造物共享平安」。

## 每個人的責任

教宗若望保祿二世指出，環保是個倫理責任問題：「今日生態危機已達到成為每個人的責任。」<sup>2</sup>這是需要大家共同努力和協調的責任，是「屬於個人、各民族、國家和國際社會的責任和義務。」<sup>3</sup>

## 敬重宇宙的秩序

教宗覺得，如果我們體會到這義務是與建設社會和平有密切的關係，我們會更留意地球和大氣層正在給我們的訊息，也會了解和關注大地發出的呼喚的重要性。大地母親正在告訴我們：「宇宙間有一個必須受到敬重的秩序。」<sup>4</sup>

## 與後代有關的道德課題

敬重以及為後代保存生態秩序是個重要的道德問

<sup>1</sup> 「生態危機：一個共同責任」，教宗若望保祿二世 1990 年世界和平日之文告，新天地出版社，香港 1997 年 9 月。原本由《教友生活週報》譯成，也有刊登在《神學論集》。

以上的小冊子，也有刊登英文內容：“The Ecological Crisis: A Common Responsibility” (Peace with God the Creator, Peace with All of Creation), Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the 1990 World Day of Peace。

這英文版本，也見刊在美國主教團出版的書：*And God Saw that It Was Good* (Catholic Theology and the Environment) ed. Drew Christians, S.J., and Walter Grazer, United States Catholic Conference, Washington D.C., 1996, 第 215-222 頁。這本書有幾篇文章值得一讀，亦同時刊有幾篇其他地方主教團所發表有關生態環保問題的文告。

<sup>2</sup> 「生態危機」#15

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 同上。

題：「人既有自由選擇的能力，也有重大的責任為後代子孫保存這一秩序。我願意重複地說，生態危機是一個道德課題。」<sup>5</sup>

這是全人類的事：「即使沒有任何特別宗教信仰的人，但為共同福祉，他們也有強烈的責任感，會認識他們的義務，為一個健康的環境的重整作出貢獻。」<sup>6</sup>

### 關心環境是信仰的基要部份

每個主日，我們表達確信「全能的聖父，天地萬物，無論有形無形，都是祂所創造的。」

回應天父和祂的創造的呼喚，是基督徒實踐信仰的基要部份：「信仰天主是造物主的人，相信世界上有一極明確的一致性和秩序，他們更應該感覺到受召去面對問題。尤其是基督徒應該明白，他們在受造界的責任，對自然界和造物主的義務，是他們信仰的主要部份。」<sup>7</sup>

這是各宗教需要共同努力合作和關注的事情。

### 環保的努力是直接來自對造物主的信仰

教宗繼續說：「我願意直接向天主教內我的兄弟姐妹說話，意在提醒他們有照顧所有受造物的嚴肅義務。信徒們對有益於每個人的健康環境的努力，直接來自他們對天主造物主的信仰，來自他們對原罪和本罪影響效果的認識，來自因基督而獲得救贖的確信事實。」<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 同上。

<sup>7</sup> 同上。

<sup>8</sup> 「生態危機」#16

## 對人性尊嚴的敬重要延伸到其他受造物

教會的社會訓導，一向強調重視人的尊嚴，作為基本倫理態度與行為。教宗若望保祿二世，指出這也應延伸到對一切受造物：「對生命和人格尊嚴的敬重，也延伸到對其餘的受造物，它們受召與人聯合同聲讚美天主（參閱詠 148:96）。」<sup>9</sup>

## 聖方濟為環保主保：與天地人和好，不能分開

亞西西的聖方濟對大自然的親情，促使他成為環境保護的模範。教宗在 1979 年宣告他為「促進生態保護者的主保」，他說：「他提供基督徒對受造界的完整性之真實性和深切敬重的範例。……聖方濟邀請一切受造界——動物、植物、自然界力量，甚至『太陽兄弟』和『月亮姊妹』——頌揚和讚美上主。（他）給我們動人的見證，當我們與天主和好時，和受造界共存，與所有人民的和平是不能分離的。」<sup>10</sup>

教宗更希望「聖方濟的感召幫助我們，與全能天主所創造的一切美善事物，保持生生不息的『手足情誼』的活潑意識。」<sup>11</sup>

## 要符合道德觀

教宗指出：「倫理價值是一個和祥社會發展的基本所在，對生態問題尤其密切。今日世界面臨的許多挑戰間相互依附的事實，證明需要有謹慎的協調解決之策，著重符合道德的世界觀。」<sup>12</sup>

<sup>9</sup> 同上。

<sup>10</sup> 同上。

<sup>11</sup> 同上。

<sup>12</sup> 「生態危機」#2

「為基督徒來說，這（合符道德）的世界觀是建立於來自天主啓示的宗教信理。」<sup>13</sup>

## 聖經的啓示<sup>14</sup>

教宗的文告點出聖經裏的幾個要點：

1. 天主欣賞自己的創造：「天主看了祂造的一切，認為樣樣都很好」（創 1:31）。
2. 人「要用智慧和愛心」治理大地（創 1:28）。
3. 但人破壞了和諧，「相反天主的計劃」，犯罪，與天主「分離」，與自己分離，與他人和大地分離，破壞天地人的合一和協調。
4. 這也「引起大地的『反抗』」（參創 3:17-19;4-12）。

「一切受造物變成屈伏在敗壞的狀態之下，在奧秘的方式中等待脫離控制；與天主的子女一起得享光榮的自由」（參羅 8:20-21）

5. 不道德的行為牽涉大地，而基督的救恩，也要使一切受造物與天主重歸於好：「『天主樂意……藉著基督使萬有，無論是地上的，是天上的，都與自己重歸於好，因著他十字架的血訂立了和平』」（哥 1:19-20）。於是受造界得以重新（參默 21:5）。一度屈伏於罪的束縛和敗壞之下（參羅 8:21），現在卻接受新的生命，雖然『我們等候正義，常住其中的新天地』（伯後 3:13）。因此，天父『賜我們各種智慧，使我們知道他在基督內所定的計劃的奧秘，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督』（弗 1:9-10）。」<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> 同上。

<sup>14</sup> 「生態危機」#3-5

<sup>15</sup> 「生態危機」#4

罪惡和救贖是與大地有密切的關係，所以如果倫理道德不重視人之外的萬物，是會疏忽一大片的範圍。只局限於人的幅度，也會縮窄基督救恩的幅度。新的中文「天主經」把「地上」譯成「人間」，就是這樣把奉行天主的旨意，縮窄到局限於人間。這會有嚴重的後果，不單影響信仰的視野，同時對生態倫理有很大程度上的被忽視，更難談得上重視了。

不知台灣主教團會否把「人間」重新修正成「地上」？所見到的其他語言的譯文是用「地上」的。

教宗這段文告，清楚帶我們回到聖經的「天地人」視野，我們不能只局限於「天人」的範圍，除非我們所說的「天人」是包括了「地」在內，「這些聖經上的思考，幫助我們更了解人類活動與整個受造界之間的關係。當人背離造物主的計劃時，他煽起騷亂，引起其餘受造界秩序無可避免的反彈。假使人不與天主和平相處，那麼大地本身就不得平靜：『因此，此地必要荒廢，凡住在這地上的人要憂傷，甚至田間的野獸和天空的飛鳥都要絕跡，連海中的魚類也要消滅』（歐 4:3）。」<sup>16</sup>

人的不道德行為會影響大地，人的不道德的態度會引申到對大地的不敬重和傷害。

「大地受『傷害』的深刻意識，也為不信天主的人有所共有。的確，自然界的愈來愈增大的毀壞是大家有目共睹的。它是人的行為所造成，人們對治理自然界本身隱藏，但可覺察到的秩序與和諧的要求，表現硬心腸無動於衷。」<sup>17</sup>

教宗點出生態危機也是個道德危機，而在這文告

---

<sup>16</sup> 「生態危機」#5

<sup>17</sup> 同上。

的第 6、7 節，繼續列出有關要點說：「今日生態危機的一些因素揭示它的道德特徵。」<sup>18</sup>

我們以這些因素，繼續列出要點。

6. 在科學和技術發展方面，人們沒有明智地應用，而任意妄為：「許多新近的發現，帶給人類不可否認的好處。的確，它們顯示出人類負責地參與天主在世上創造行動的高尚職責。不幸地，現時也清楚的看出這些發現在工業和農業方面的應用，已經產生長期有害的結果。這導引出傷痛的事實，我們不能干預生態的一個領域，而對這干預在其他領域造成的結果和後代子孫的福祉，不給予應有的關注。」<sup>19</sup>

這樣，生態倫理會要求我們了解和重視生態內的一切是息息相關。我們所作的決定也要顧及後代的福祉，在美國本土印第安人的一個部族，有一個傳統習慣，就是在任何重大決定中，會考慮這決定會否影響後七代，如果會對他們百年後的子孫有不良的後果，他們最後的選擇是會否決這行動或計劃！這是個有深厚責任感的道德行為。任何政府的政策、公司貿易的計劃或個人的選擇，也同樣要作出這道德的考慮。

7. 「臭氧層的逐漸稀薄和相關「溫室效應」，目前已達危機狀態，這是由於工業成長，城市密集和能源需要的大量增加的後果。工業廢料、石化燃料的燃燒，無限制的樹林砍伐，某一些種類的農葯除草劑、冷卻劑、推進劑的使用，所有這些已被認為有害於大氣層和環境。造成氣象和大氣層的變化，構成對健康的傷害和低窪地未來可能的沉沒。」

「雖然有些近況已經造成的傷害也許不可能復原，許

---

<sup>18</sup> 「生態危機」#6

<sup>19</sup> 同上。

多其他境況的傷害仍能停止。然而，需要全人類社會——個人、國家和國際機構——嚴肅地負擔起屬於他們的責任。」<sup>20</sup>

### 對生命敬重的缺失

教宗指出：「道德牽涉到生態問題的最深和嚴肅的指示，是對生命敬重的缺失」，而這「顯然在許多環境污染的事實看到。通常，生產利益勝過對工人尊嚴的關切，一旦經濟的利益取得優先於個人，甚至全民的福祉，在這些狀況下，污染或環境破壞是非自然和短視觀點的結果，有時導致對人的真正蔑視。」<sup>21</sup>

### 無止境的摧殘和擾亂

教宗繼續指出：「在另一層面上，美妙的生態平衡受到動植物生命的漫無制止的摧殘，或自然資源不顧後果的榨取所擾亂。這一切應該被指出，即使以進步福利之名而實行，最終仍是對人類不利。」<sup>22</sup>

### 不辨是非的遺傳操縱

生物科研也是倫理的嚴重課題：「我們僅能以深度關切來看生物研究的極大可能性。我們仍未能合適地評估生物學上的擾亂，這擾亂能從不辨是非的遺傳操縱，和從動植物生命新方式的不謹慎發展造成，更不用說對人類生命本原所做不能接受的實驗。大家明白，在任何美妙而脆弱的領域裡，對基本道德規範的漠視或拒絕，均會導致人類走向自我毀滅的門檻。」<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> 同上。

<sup>21</sup> 「生態危機」#7

<sup>22</sup> 同上。

<sup>23</sup> 同上。

## 對生命的尊敬為指導原則和規範

「對生命的尊敬……是對任何經濟、工業或科學穩健進步的最高指導原則和規範。」<sup>24</sup>

教宗說：「大家要明白，生態問題的複雜性，然而，一些重要的原則卻受忽略。這些原則為祥和社會的建立是重要的。祥和社會絕不能忍受既對生命的敬重，又對受造界完整事實的忽視。」<sup>25</sup>

## 謀求解決之道<sup>26</sup>

在生態危機中的種種倫理問題，可以謀求什麼解決之道？要有什麼環保倫理的態度、精神和行為？教宗在這篇文告的第 8 至 14 節，也有提出一些重要的意見，我們在以下列出：

### 1. 大地的和諧、完整性和內在動態式平衡的秩序應受尊重

「神學、哲學和科學均論及一個和諧大地，論及一個具有自己的內在和動力平衡的『宇宙』。這秩序必須受到尊重。」<sup>27</sup>

### 2. 人應以謹慎態度研究處理和保護

「人類受召去發掘這秩序，以應有的謹慎去查驗它，及在使用它時，保護其完整性。」<sup>28</sup>

### 3. 大地是大眾共同的嗣業，果實為大眾的益處，不可掠奪

「大地終究是共同的嗣業，大地的果實是為所有人的

---

<sup>24</sup> 同上。

<sup>25</sup> 同上。

<sup>26</sup> 「生態危機」#8-14

<sup>27</sup> 「生態危機」#8

<sup>28</sup> 同上。

受益。梵二大公議說：『天主預定了大地及其包容的所有物，是為每一個人和總人民的使用』（教會在現代世界牧職憲章#69）。這對當前問題有直接的結論，顯然不義的是賦有特權的少數人繼續聚積過剩的財貨，揮霍得到的資源，然而大多數群眾生活在可憐的條件中，在維持生計的最低層次裡。」<sup>29</sup>

#### 4. 貪婪和自私，違背大地彼此相互依持的秩序

「今天，生態破壞的戲劇性威脅教導我們，貪婪和自私.....包括私人和集體的.....是違背世界的秩序，一個由彼此相互依恃顯其特徵的秩序。」<sup>30</sup>

#### 5. 需要國際性通力合作

「有秩序的世界和共同的嗣業的概念，均有向更多國際性通力合作來經營管理大地物質的必需性。在許多情況中，生態問題的影響力超越一個國家的領界，因此它們的解決方案僅僅在本國的層次上是不能找到的。新近趨向國際行動的一些預期步驟是有的，但是既存的機制和組織對發展行動理解計劃清楚是不足的，政治阻撓，高漲的國家主義和經濟利益的形態.....僅述少數事實.....阻礙國際合作和長期的有效行動。」<sup>31</sup>

#### 6. 每一個國家的責任

「對國際層次的聯合行動的需要，絕不減弱每一個體國家的責任。不僅每一個國家標準，而且也應該做到或更便利自己的國界內作需要的社經調整，對社會中最易受傷脆弱的地區給予特別的關注。國家也應該積極地努

<sup>29</sup> 同上。

<sup>30</sup> 同上。

<sup>31</sup> 「生態危機」#9

力在自己的領土內防止大氣層和生物界的破壞，除了其他事務之外，還要謹慎的監察新技術或科學進展的衝擊。」<sup>32</sup>

## 7. 市民不受危險污染物或有毒廢料侵害的安全環境的權利

「國家也有保證其國民不受危險污染物或有毒廢物的侵害。安全環境的權利今日更強烈地顯示出來，一個必須列入符合現代『人權憲章』中的權利。」<sup>33</sup>

## 8. 精誠合作的道德需要

「在開發中國家與高度工業化國家之間的精誠合作，國家必需以相輔相成的方法，對自然和社會環境符合和平與健康的提升分擔責任。舉例說，新工業化國家不能被要求對他們剛出現的工業採用嚴格的環保標準，除非已工業化國家首先在他們自己國界內採用它們。同時，進行工業化的國家，道德上不是可以自由的去重複其他國家在過去造成的錯誤，不顧一切地繼續經由工業污染，極端的砍伐森林，或無限制的榨取不能重生的資源。在這關鍵上，對有毒廢料的處理和放置急需找到解決的辦法。」<sup>34</sup>

## 9. 生態危機要求世界領袖合作

「沒有計劃或組織能夠影響必要的改變，除非世界領導者真的相信新的精誠合作有絕對的需要，生態危機要求他們重視精誠合作的需要。它對和平來說是重要的。這

---

<sup>32</sup> 同上。

<sup>33</sup> 同上。

<sup>34</sup> 「生態危機」#10

需要為國家間加強合作及和平關係，提供新機會。」<sup>35</sup>

## 10. 生態平衡也要顧及貧窮的結構性形態

「正確的生態平衡，不直接顧及普遍存在於世界各地貧窮的結構（性）形態，是無法找到的。舉例說，在許多國家，農村的貧窮和不公平的土地分配，導致農耕生計的困難和土壤的貧乏。一旦他們的土地不再生產，許多農民遷徙開墾新土地，因此加速無限制的砍伐森林。或者他們落戶於城市裡，那裡缺乏容納他們的基本設施。同樣地，一些負重債的國家正摧毀他們天然的遺產，以不能修復的生態失衡的代價，只為外銷而開發新產品。面對這樣的情況，對他們行動造成否定環境的結果，把責任僅僅歸咎於窮者是錯誤的。寧可說，貧窮者，大地被托付給他們並不少於其他人，必須使他們能夠找到走出他們貧窮的門路。這將需要勇於在結構上作改革，以及人民與人民之間、國家與國家之間接觸的新方法。」<sup>36</sup>

## 11. 戰爭的威脅和破壞

「儘管國際協定禁止化學細菌和生物戰爭武器，事實是實驗室研究繼續發展新的攻擊武器，有能力改變自然界的平衡。」

「今日，任何形式的戰爭有全球性幅度，均會導致無法估計的生態傷害。即使地方或地區戰爭，不論限度如何，不但摧毀人的生命和社會結構，而且也傷害土地，摧殘穀類蔬菜，以及毒害土地和水流。戰爭下的生還者被迫在極度困難的環境條件下開始新的生活，轉而製造社會極不安的境況，對環境更有否定的後

---

<sup>35</sup> 同上。

<sup>36</sup> 「生態危機」#11

果。」<sup>37</sup>

## 12.要正視「生活方式」才可解決生態問題

「現代社會生態問題會找不到辦法，除非社會嚴肅地正視其生活方式。在世界許多地區，社會傾向於速達的滿足慾和消費主義，而這些原因造成的損害卻漠不關心。正如我已經說明，生態事件的嚴重性赤裸裸地呈現出人的道德危機的深度。假使對人格價值和生命價值缺乏欣賞和感激，我們也會失落對他人和大地本身的關切。簡單、樸實、自律，以及犧牲精神，必須成爲每日生活的一部份，否則大家都承受少數人粗心大意的習慣所帶來的負面結果。」<sup>38</sup>

## 13.生態責任的教育是迫切的

「生態責任上的教育是迫切的，對待自己，對待他人，及對待大地的責任。這教育不能只植根於情感或空洞的願望上。它的目的不可流於主義性或政治性的。不該基於現代世界的棄絕，或回歸某種『失落樂園』的空幻想。相對地，責任上的真正教育在思想與行爲的方式上產生真實的改變。各教會和宗教團體、非政府和政府組織，當然也包括社會所有成員，在這樣的教育上有確實角色去扮演。然而，首先的教育導師是家庭，在家中孩子學習敬重鄰里和愛護自然界。」<sup>39</sup>

## 14.大自然的美學價值，不可被忽略

「我們每與自然界接觸，即有一種深刻的復元力量。」

---

<sup>37</sup> 「生態危機」#12

<sup>38</sup> 「生態危機」#13

<sup>39</sup> 同上。

默觀自然界的華美壯麗帶來平靜與清朗。聖經一次又一次談及受造界的善與美，受召叫去光榮天主（參創 1:4；詠 8:2，104:1；智 13:3-5；德 39:16-33，43:1-9）。默觀人類才能的作品也許更難，但不減其深度。即使城市也能有屬於它們自己的美態，應該激發人們去照顧他們的週遭環境。良好的都市計劃是環境保護的重要部份，重視土地的自然風貌，確為符合生態的穩健發展的不可缺少的要件。良好的審美教育和健康的環境維護之間不可被忽略。」<sup>40</sup>

### 三個層面的總合

總合來說，有一位作者從三個層面去看生態環境倫理問題：<sup>41</sup>

1. 從科技管治(technocratic approach)看生態問題和其解決辦法的科技和科學要素；
2. 從社會、政治和經濟層面探討和作出回應；
3. 以「深層基礎」事情為根本，無論是社會性的或是個別性的 (foundational issues of basic character, both social and individual)。<sup>42</sup>

這三個層面是配合天主教倫理的不同行徑。<sup>43</sup>

第一層面，是以個別特定的情況為焦點，如對個別問題的個別道德行為。第二層面，是與教會社會正義訓導並列，強調結構性或制度性的不正義。第三層面，是相同於

<sup>40</sup> 「生態危機」#14

<sup>41</sup> 見“*Toward a Sustainable Ethic: Virtue and the Environment*” by Deborah D. Blake, 刊登在 *And God Saw that it was Good* ed. Drew Christians, S. J. and W. Grazier, 第 197-209 頁。

<sup>42</sup> 同上，第 199 頁。

<sup>43</sup> 同上。

教會的德行倫理 (ethic of virtue)<sup>44</sup>，較詳盡和深層地探討美善和良好習慣或德行的形成，促使人在某方面的持續穩定行為和生活方式。

我們可以以發展另類能量資源探討第一個層面，從熱帶雨林的破壞看第二個層面，而從大眾團體的公共財產資源的實踐 (practice of community ownership of a commons)<sup>45</sup> 在第三個層面摸索。

## 1. 科技和科學層面

從科技和科學層面理解和處理生態問題，嘗試管治當務之急的特定生態問題的後果。空氣和水的污染、熱帶雨林的破壞、物種和生態系的瀕臨、有毒廢料（如化學和核廢料、殺蟲藥等）、臭氧層的稀薄化和穿破等這些現存問題為例。生態危機就好像「科技與生態問題之戰」，解決辦法，是改變生產科技，使成為更環保的應用。

發展另類能源的資源，是反映上述第一層次的分析和回應，例如以科技和科學發展、應用石油化工產品的代用品，以減少二氧化硫所帶來的空氣污染。天然氣代替石油和煤，會改善生態環境，因為所產生的二氧化硫，前者比後者較少。但三者都是「非再生性」的資源，因此，這只是第一步。科技可以進而發展太陽能，「可再生」的資源，這也可替代天然氣體。這個別特定行動和措施的危機控制和管理方法 (act-specific “methodology”)，是反應性 (reactive) 多於預防性 (pro-active) 的。<sup>46</sup>

## 2. 政、經、社層面

科技方法處理生態危機是必須的，但難於解決熱帶雨

---

<sup>44</sup> 同上，第 199 頁。

<sup>45</sup> 同上。

<sup>46</sup> 同上，第 200 頁。

林的破壞這類問題，因為背後的原因是濫伐、刀耕火種、畜牧、人口的增長、和全球性對林木產品的需求等，這些都涉及政治經濟的體系。

熱帶雨林的濫伐和消滅(deforestation)，其後果包括嚴重影響生物多樣性和物種的消滅、對當地的不同本土文化有所打擊、也使土壤和全球氣溫失調，農作物失收等，這些都涉及社會、政治和經濟的考慮。

使用現時的科技砍伐樹木，是可以在幾秒鐘內，使一棵百年大樹削成小碎片。拖拉已砍伐的樹木，也留下巨大的破壞。大片大片的樹林被砍伐，為的是收到即時已得利益和金錢。這經濟要素是相當複雜，箇中亦與發展中國家因著以往某些龐大的計劃而欠下了富裕國家龐大的債務，這些計劃也正是世界銀行在 1970 年代的政策所倡導的。<sup>47</sup>

這樣，要對生態危機的經濟政治要素作分析和回應，就顯得更複雜。有人認為，現時運作中的政治經濟方式，是一種與生態環境有關的新殖民主義(environmental neocolonialism)<sup>48</sup>，也有人認為這不平等情況，是現時資本主義市場經濟所導致<sup>49</sup>。生態環境是受制度性組織下的人為實踐所威脅，所以環境問題，也是社會性的問題<sup>50</sup>。解

---

<sup>47</sup> 同上，第 200 頁；見 Joy A. Palmer 的文章：“Destruction of the Rain Forests: Principles or Practices”，刊登在 *The Environment in Question: Ethics and Global Issues*, ed. David E. Cooper and Joy A. Palmer (New York: Routledge, 1992)。

<sup>48</sup> 同上，第 200 頁；見 “‘Let Them Eat Pollution’: Capitalism and the World Environment,” *Monthly Review* 44, 8 (1993)。

<sup>49</sup> 同上，第 200 頁；見 “‘Let Them Eat Pollution’: Capitalism and the World Environment,” *Monthly Review* 44, 8 (1993)。

<sup>50</sup> 同上，第 200 頁；見 *Earth Abuse: A Sociological Reader on Environmental Issues*, ed. James Roth and Debra Starkey (Denver: Regis University, 1994), photocopied course reader, 2.

決環境問題，也牽涉社會架構的改革。

某些跨國企業例如孟山都(Monsanto)、諾華蒂斯(Novartis)和杜邦公司(Du Pont)，正大力研制和發展基因改造種子和種植，這牽涉嚴重的倫理問題，基因改造使用在耕作上，可能對生態環境帶來嚴重的破壞，擾亂生態的平衡，使原本優良運作失調，後果可能不堪設想。**基因改造食物**對人體會有什麼影響？暫時不清楚，問題也可潛伏某段時期，而在後代子孫身上才發作，但以上的跨國公司，不理會這些長遠而又可能會引發災難性的後果；不予以足夠的考慮，是一種不道德的行為。政府起碼要做到的是，規立基因改造食物的標籤法，讓消費者有知情權，因而也可以運用自己的選擇權利。

在這方面，還有機構運用版權法，企圖壟斷食物市場的趨勢。在 1994 年，一位博特先生在墨西哥索羅亞(Sonora)區買了一小包黃豆帶回美國種植。在 2 年內，經過幾代種植之後，他聲稱「發明」了一種「獨特而穩定」的黃豆種子，於是，1996 年他在美國申請這種黃豆的專利權(patent)，並於 1999 年取得了這專利權。他給這黃豆命名為「愛羅娜豆」種(Enola Bean variety)。此項專利涵蓋所有特定黃色的豆的種子。博特先生的公司宣稱，除了他的公司外，一切有關該種黃豆的買賣貿易和使用，皆屬侵犯專利權的行為，也在同年年底，控告兩間售賣墨西哥豆的美國公司，指他們侵犯他的公司的專利權。

其中一間被控的公司負責人說：「起初我以為是個笑話，他(博先生)怎麼可能發明墨西哥農民經已種植千百年的豆？」墨西哥政府對博特先生的專利權，大為憤怒，並對「愛羅娜豆」進行了 DNA 測試，證明博特「發明」的豆的基因排列，與原產墨西哥的 Azufrado 豆完全一樣。豆是墨西哥人的基本糧，西北部有百分之九十八的人進食 Azufrado 豆。理論上，博特的公司可以在世界貿易組織

(WTO)推動的知識產權體系(patent regime)之下，向世代進食 Azufrado 豆的貧苦農民，索取侵犯專利權的賠償。<sup>51</sup>

這是不道德的機制，可以拿人們的千百年的農作物而變成自己的專利品，以壟斷手法再向他們索取費用！這是公然的盜竊，而可稱為自然「生物的盜竊」(bio-piracy)<sup>52</sup>，可比過往的殖民主義更利害而掠奪大自然(nature)和知識的新生態殖民主義。國際農業前進基金會(Rural Advancement Foundation International, RAFI)，直至1999年，已發現147宗這樣的企業「自然生物盜竊」(biopirary)的案件！<sup>53</sup>

除了以上的架構性問題外，也有持續地威脅生態環境的「文化」問題，這是屬於第三個層面。

### 3. 「文化」深層根基層面

這第三個層面，是與態度、動機和對現實的理念(perception of reality)有關，也就是說「文化」的層面<sup>54</sup>。政經的統治和對人的控制，與對生態環境的統治、擺佈和不尊重，是有一個不可分割的關係。個人和國家被困在一個

---

<sup>51</sup> 「生命盜竊：跨國企業與生物殖民主義」，盧思騁譯(綠色和平策劃幹事)，《思》(2000.5)，第7頁。見“Mexican Bean Biopiracy: US-Mexico Legal Battle Erupts over Patented ‘Enola’ Bean”，Rural Advancement Foundation International, 2000；“Plant Breeders’ Wrongs”，Rural Advancement Foundation International, 1999；網頁：<http://www.rafi.org>。

<sup>52</sup> *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*, by Vandana Shiva, Boston: South End Press, 1997；見同作者的 *Stolen Harvest: the Hijacking of the Global Food Supply*, Boston: South End Press, 2000。

<sup>53</sup> 「生命盜竊：跨國企業與生物殖民主義」，第8頁；見“Plant Breeders’ Wrongs”。

<sup>54</sup> “Toward a Sustainable Ethic...”，第201頁；見 *The Interpretation of Cultures*, by Clifford Geertz (New York: Basic Books, 1973), 90。

只顧自己，在有限的世界裏，要迫出無限的增長，這是導向毀滅的運作和生活習慣。這種價值觀，也不多考慮對生態環境的責任或後代子孫的需要。問題是市場經濟內的統治、階級和不平等的「文化」。<sup>55</sup>

重視公共的利益、共同的發展和共負責任的文化習慣，才是真正的出路。有一些傳統的習俗，對大眾團體的公共財產資源的實踐(*practice of community ownership of a commons*)，是助長對地的關顧、水的共同應用等，而處處為整個社會團體的利益著想，共同決策和共負責，不會只局限於個人的私人利益大於一切。我們需要在這方面多作探討、學習和實踐，因而改變現時的主流文化。

可持續的生態倫理，不可只停在個別問題和行動的倫理中(*act-specific ethic*)，也不能只顧以科技方法解決個別生態問題(*technocratic approach*)，更需要著重社會、政治和經濟制度的改革(*institutional change*)。但這也不足夠，仍需要更廣更深的文化結構，給予對生態有責任感的團體和個人一個活的內涵，延續地發展生態文化行為和習慣。宗教信仰和靈修可在這層面提供重要的貢獻。生態危機也刺激我們的信仰胸襟，變得更廣更深。這層面不否定第一和第二的層面，但會鼓勵科技更有效和正確地解決問題，也會參與社會、經濟和政治架構的改進，致使變得更配合綠色生態的秩序，而體會這秩序內裡亦蘊藏著創造者的智慧和關愛。

這方面的培育，極之重要。教宗也指出：「生態責任上的教育是迫切的，對待自己，對待他人，及對待大地的責任。」<sup>56</sup>

教宗指出現代社會對生態問題，是不會找到解決辦

---

<sup>55</sup> 同上，第 201 頁。

<sup>56</sup> 「生態危機」#13

法，「除非社會嚴肅地正視我們和社會的生活方式」，就是「傾向於速達的滿足慾和消費主義，而對這些原因造成的損害，卻漠不關心」。生態危機的嚴重性「赤裸裸地顯露人的道德危機的深度」。「簡單、樸實、自律，以及犧牲精神，必須成爲（日常）生活的一部份，否則大家都承受少數人粗心大意的習慣所帶來的負面結果。」所以，對生態責任感的培育是「迫切」的，包括對自己、對他人以及對待大地的責任。而培育真正的責任感，涉及「在思想與行爲方式上產生真正的改變」，回心轉意。<sup>57</sup>

「各教會和宗教團體、非政府和政府組織，……包括社會所有成員，在這樣的教育上有確實的角色去扮演。」

教宗也強調家庭的生態文化：「然而，首先的教育導師是家庭，在家中的孩子學習敬重鄰里和愛護自然界。」

<sup>58</sup>

這種生態文化，也可以是基督徒生態靈修，包括欣賞大自然的善與美。我們每次與大自然接觸，可讓我們體會大地原有的深層「復元力量」，「默觀自然界的華美壯麗也帶來平靜與清朗」<sup>59</sup>，使人與大自然合一。破壞環境就是傷害了自己，愛護環境就是照顧自己，天地與人是合爲一體。

Larry L. Rasmussen 在他寫的《地球團體，地球倫理》一書的結語，提到有天主的恩寵，使他望上去望出去：

望進我們姊妹的眼底裡，

望著我們兄弟的臉孔，

望著我們的國地球村，

<sup>57</sup> 「生態危機」#13

<sup>58</sup> 同上。

<sup>59</sup> 「生態危機」#10

簡單地，  
很簡地，  
帶同希望地說一聲：  
早晨！<sup>60</sup>

他這樣欣賞大地，與大地打個招呼！地球倫理就是建基在這種密切而又活潑的關係上。

### 簡單的準則

阿道·李奧破(Aldo Leopold)提到簡單的生態倫理準則，可讓我們知道一件事是否正確。如果事情是導向維持和保存生物團體(biotic community)的整全性(integrity)、穩定性(stability)和美(beauty)，這事情是對的；如果導向相反方向，這事情就是「錯」的。為阿道·李奧破來說，如果個人或文化行為是威脅著生物團體的整全性、穩定性和美，這些行為是錯誤的，無論是道德、政治、教育、經濟或生態層面來說。<sup>61</sup>

一位被公認為美國綠色人士的元老之一的 Thomas Berry 神父，也有類同的簡單原則。他十一歲時，曾經與一處河邊美麗草原的融匯合一，這經驗影響了他一生，奠定了他一個深層和基本的生活態度和導向：凡是保存和增進這片草原的循環生生不息，就是好！凡否定這類美麗

---

<sup>60</sup> *Earth Community, Earth Ethics* by Larry L. Rasmussen, New York, Orbis Books, March 2000, 第 354 頁。

<sup>61</sup> *Educating for an Ecologically Sustainable Culture: Rethinking Moral Education, Creativity, Intelligence, and Other Modern Orthodoxies* by C.A. Bowers, State of University New York Press, 1995, 第 5 頁；見 *A Sand County Almanac* by Aldo Leopold, New York: Sierra Club/Ballantine Book, 1966；《砂地郡曆誌》，阿道·李奧破等著，費張心漪譯，新環境叢書之二，台北：孫桂芳，1987

的草原就是不好！<sup>62</sup>這可以引申到整個大自然的運作和人的參與。

這兩個例子，就是生態倫理的深層和基本的心態和路向，也可說是與天主的智慧和計劃配合。

另一位作者，談及生態倫理培育指出，對時間的意識，不是由個人的期望開始或結束，而是與傳統傳下來的智慧配合，也傳授到後代子孫，而在內裡培養和孕育出有意義的知識、價值觀和責任感。這智慧了解人是生態團體的一分子，彼此溝通和依存，共同參與大自然整體的節奏，這文化也以靈性的語言和故事、舞蹈、歌劇、視覺藝術等表達出來，充滿和肯定相息相關，以及蘊含著時空關係的生態倫理。這會是一個生態可持續的文化。<sup>63</sup>

### 範式轉移(paradigm shift)

建設生態倫理，會帶來重要的範式轉移，要承認地球資源的有限，不追求無止境但不可持續的急劇增長。生態倫理反而會是「對存在著和活著的一切，負起無限的責任感」<sup>64</sup>，不再以人為中心(anthropocentric/homo-centric)，但以生態系(eco-centric)或以天主為中心(theo-centric)，不只以直線式運作，而配合天主的創造的不斷循環生生不息的運行方式。

這範式轉移會強調關係的網絡：

不以分割為主導；

不只強調個體，

---

<sup>62</sup> *The Great Work : On the Way into the Future* by Thomas Berry, New York, Bell Tower, 1999, 第 12-13 頁。

<sup>63</sup> *Educating for an Ecologically Sustainable Culture*, 第 39 頁。

<sup>64</sup> *Ecology and Liberation: A New Paradigm* by Leonardo Boff, New York, Orbis Books, 1995, 第 29 頁。

而也會顧及整體；  
不只顧自己，  
而也會顧及他人；  
不只局限於人的利益，  
而也體會生態和物質的重要性；  
不只講人類團體，  
而更廣地視地球上的一切為團體一分子；  
不局限歷史為人類歷史，  
而視歷史為宇宙史、  
生態史、  
創造史、  
地球史、  
進化史、  
不同物質和物種  
彼此互動和共同發展的歷史；  
不只以人為中心，  
一切都是息息相關；  
轉移到更全面和整全地，  
以「生態」為中心，  
或以「天主」為中心，  
包容一切。  
這樣，人的位置何在？

## 人的位置？

我們可留意，

進入 21 世紀的重要範式轉移，

從「人爲中心」，

轉移到

以「生態爲中心」或

以「天主爲中心」，

有像蜘蛛網絡的多元多線關係。

世界

不是從人的意願或創作力產生出來的。

宇宙

是先於人類存在，

亦不屬於人類。

人

是在宇宙的運作和進化而出現，

人是宇宙的一分子。

人是宇宙不同物種中之一，

另一方面，

人是宇宙進化

而達到覺醒和自我意識

(the universe attaining conscious self-awareness)

的要素，

人的出現，

是宇宙深層幅度的演進。

人

以欣賞和喜樂慶祝宇宙的奧秘，

是宇宙中出現的新功能。

人的身體

是與星球息息相關；

人組成的要素，

早在 50 億年前，

已在星球產生了。

人不是宇宙的中心，

是宇宙的一分子，

亦有他們特有的功能。<sup>65</sup>

這樣，有責任地回應生態的危機，會使我們的信仰視野和胸襟變得更廣更深，在各方面更接近天主，在一切之中，可體會神與神的呼喚。

到了這個結尾，也是適當時刻，重新再看這篇文章，可能現在可以更深更廣地了解 and 體會這文章的內容，也可能可以同樣地體會信仰與生命，而適當地作出倫理的回應。

---

<sup>65</sup> 見 *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Eozoic Era - A Celebration of the Unfolding of the Cosmos* by Brian Swimme and Thomas Berry, HarperCollins, 1994。也可參考 Thomas Berry 其他著作，如 *Dream of the Earth*, San Francisco: Sierra Club Books, 1988。

# 社會研究與社會訓導

陳滿鴻

教會的社會訓導是在特定的社會實況下產生，正如聖經各卷書都是在特定的時空、針對個別團體的需要和問題而成書；信理定斷也一樣，有爭論而觸發教會訓導當局去辨別，決定表達信仰的文字和用語。社會訓導的歷史最短，但不表示在教會的傳統中沒有這思想，只不過沒有刻意地分析時代並把這些思想匯集起來專為回應時代的需要。《新事》通諭（1891）被喻為是教會史上第一份正式的社會訓導文件，其頒佈不能與當時歐洲社會所面臨的危機分割，訓導不能說是新的發明，然而書寫方式卻是全新。正如一個聰明的管家，在家裡的寶庫中選取所需的資料（新的和舊的），予以有系統地整理表達，構成具權威性的訓導，這寶庫就是天主聖言以及歷史累積下來的信仰反省。

究竟是甚麼因素決定社會訓導在現有文件中的結構及體裁呢？答案是社會面對的問題，以及為回應該些問題所需的口吻。首先，我們要清楚「社會」這集體觀念。一千位個別人共有的問題不必然就是在社會層面上的問題，因為你可以把一千個個案分別地處理；一千宗婚姻破裂仍然是一千宗個人層面上的事，你可以分別地輔導、協助、支持那一千個家庭。社會層面上的事雖然也觸及每一個人（或為數相當多的階層），但基本上它是結構性的和制度性的。為一千個婚姻個案而匯集的性愛觀、操守、人際及性別關係、祈禱文等，並不構成社會訓導。但當教會關注到婚姻破裂作為社會現象的反常躍昇，追究構成這現象的其他因素（諸如國家法律、工作環境、集體價值觀的轉移等），並且提出制度性或社會發展大方向上的糾正，

這就構成社會訓導。一般來說，社會訓導包括：提出社會現象（多是負面），描述並分析，論其對人的影響，指出違背信仰的地方，呼籲補救（通常會涉及政制、經濟、及文化等層面）。

社會訓導在教友心中相當陌生，一來文字及表達比較艱深，二來是缺乏投身社會運動的心火。即使教友有心研讀，但往往缺乏達意、通順流暢及親切表達的中文譯作。而且，閱讀社會訓導往往不像閱讀個人輔導著作般可以使讀者立時感到得益。同時，不少人仍慣常關心個人遭遇，即使感受到社會問題，訓導文件的呼籲也不是教友個人在自己能力範圍內可以促成的事。

具體而論，談論教會的社會訓導，就是在一個國家內公開談論公共政策。只有在長期實行各級民選制度的地方，公共政策才會不斷提出來，被民間檢討、批判、談論、衡量、要求修訂等。其實，社會訓導得以應用，正要求有一個這樣的民選政制。教友可以判斷出候選人或政黨的公共政策，是否符合社會訓導的原則，行使投票權來催生一個符合公義的國家。並且，在公共政策的討論中，市民才會意識到社會事務與他們的切身關係，從而應用社會訓導的原則，改寫政府既有的政策條文或綱領。又在公共政策的討論中，也自然要求查實社會現況，這正是社會研究的任務。

## 歷代社會訓導皆反映社會危機

這個特點，早在第一份社會訓導文件《新事》中反映無遺。當時的社會危機是工業革命後，新生產方式（工廠制）對社會挑起的巨變，以及工人遭受剝削及精神生活低落的現象。早在《新事》通論頒發之前五十年，馬克斯及恩格斯在「共產主義宣言」中，亦分析了工人的處境。從

社會研究的角度而論，馬克斯的版本描述更詳盡，分析更細緻，更科學化。《新事》通諭在這方面的描述，僅是在一般社會人士所認識的層面。但無論如何，《新事》版本與馬克斯版本都有共同的出發點，分歧主要在回應及扭轉時弊所採取的途徑。《新事》通諭針對馬克斯提出的「取消私有權」方案予以反駁，並且更進一步去預測一個國家在私有權被取消後，受害階層會是那些人，權力關係會怎樣……？由於《新事》通諭頒發時，世界上未有任何一個國家實行社會主義，由此我們知道訓導範圍並不局限於社會研究所提供的資料。社會訓導應用社會研究時，所用的文體不會太專業，但足夠代表時代一般人的切身體驗，而對未來發展提出憂心的預測及警告時，所憑的是邏輯推想而非社會性的實証研究。一百多年後的今天，回顧之下，《新事》通諭的預測，在實行社會主義的國家得到驗証。

從《新事》通諭中，我們也知道社會訓導本身亦強調實踐上的指導原則。比方，該通諭提出工會制度，維護私產權亦強調財富之為用，在放任的資本主義及極端的公有制中尋找平衡，在個人的自由及責任、自願性的愛德中建立互相補充，強調經濟運作必須顧及法律，而法律在良十三世的觀點中，包括天主的法律以及社會的道德性。

工會的存在，亦自然要求其他配套：如結社自由、集會自由、國家不干預民間組織（權力及角色上的限制）、國家功能（協調民間組織）、人的合作關係等等。

再以《四十週年》通諭（庇護十一世頒於 1931 年）為例，當時經歷了第一次世界大戰，歐洲經濟大蕭條，法西斯及社會主義迅速成風，庇護十一世又必須在資本主義與共產主義之間尋找另類可能。在廣閱歐洲經濟學者著作後，教會再一次針對時代的需要，並秉承著《新事》通諭提出的工會制度及勞資協商合作精神，更進一步要求架構性的改革，以專業（行業）團體為核心，聚集僱主與工人，

共同決定生產運作政策，再由基層團體組成全國性工業代表，決定國家整體經濟發展。這思想特別強調參與，故教宗呼籲教友負起社會責任，以信仰及愛德促成這新架構。這合作性的架構在教宗心目中將取代工人與管理階層的對立，兼顧了個人層面的生活及個人參與社會的機會，平衡經濟活動及道德價值，把政治及經濟活動的為所欲為轉變至「真正的自由」：就是受約於天主創造的秩序以及信仰的真理。

《四十週年》通諭在針對時代危機方面，的確有力地批判了當時各種極端主張，但仍無法喚起廣大貧窮人及工人階層的迴響，這通諭使我們知道教會的使命不是關起門來譴責，更是每一個教友對社會的投身。而該通諭未被廣泛受落，亦表示社會訓導在信仰指導性及時弊批判上，優於確立具體方案。換句話說，教會在實踐上，在建設和諧及公義社會上，是一條曲折的歷程，包括付出努力、挫折、檢討，隨時代需要作重點的修訂等等。建設社會是對社會不斷認識，不斷投身，不斷把社會訓導歸納及應用的過程。教會亦在這過程中與各政黨、壓力團體及主義有觀摩、衝突、競爭、合作等等關係。

一九六零年之後，社會訓導文件相當頻密，若望二十三世任內頒佈兩份，大公會議文獻《教會在現代世界牧職憲章》也歸入社會訓導類別之內，1971 年世界主教會議文件《正義於世》也一樣。保祿六世及當今若望保祿二世也各頒了三份。有關每一份文件與社會現實的關係，由於篇幅所限，不能一一論述。但六零年至今確是社會在各方面產生巨變的時代，共產陣營與資本陣營冷戰，而實際戰火卻落於小國，中東是民族、宗教、及競相控制資源而未停衝突之地，共產主義在遠東生根，東南亞人民大批大批被屠殺，南半球各地連年饑荒，第二次世界大戰後不少從殖民地解放的國家又陷入內戰或獨裁式統治，世界的貧富懸殊更甚，農產或原料輸出國分得的利益不平等地少，世

界也發展不平均，高科技國家與貧國對比強烈，後一類更普遍債台高築，地方文化傳統遭到廣泛遺棄，以發展之名而致生態日益嚴重破壞，連帶人的生活及價值觀都起了強烈變化，家庭制度崩潰，個人享受、消費及物質主義風氣日盛，人彷彿從社會生活的約制中釋放出來，追求個人及個人的一切。生產觀念也起了變化，崇尚投機與投資，賺快錢，重視效率及短線回報量，金融制度在各處受到衝擊並大幅波動。甚麼是生產產品？答案不在成品或服務，而在於以機靈和以操控滾存最大利益。90年代冷戰雖結束，但重建被社會主義蠶食貽盡的社會，仍要付出長遠代價，包括在不少前共產國家的種族衝突及內戰。

概括地說（僅舉出部份例子），社會訓導從60年代至今，面對着空前複雜的社會問題，而60年代以後各份社會訓導，不單止重申並應用以往的理論，並且有新的觀念。新的訓導文件越來越有進入世界、進入人群的訊息。比方，《慈母與導師》通諭首次提出社會發展的觀念：創造新財富並更廣泛分配，以收窄貧富差距。《和平於世》通諭呼籲裁軍，並提出人權和界定個人服從國家的範圍，為公民抗命踏出第一步。《民族發展》通諭關心貧窮國家的需要，這份通諭的眼界是全球性的，指出真正的發展包括知識、文化、生活所需（財富）、以及在精神層面上的和平、尊重人性尊嚴、發揚價值觀並向信仰開放。《八十週年》通諭關心都市化對人帶來的改變，並首次提到科技發展與無止境地使用資源的危險，呼籲發展之同時，要向環境負責。《正義於世》以大量篇幅，以教會之名，為受壓迫者和貧苦者說話，維護他們該得的發展權利和接受喜訊的急切性。這份文件也把遷徙的人列入社會邊緣與受剝削者的類別。《工作》通諭闡釋工作之內在價值，提出人藉工作發展並玉成自己，確立人的優先性。《社會關懷》通諭正值東歐變天前夕，最值得注意的是教宗並不站在對立中的任何一方，他強調東西歐都該同樣注意的事：何謂

人類真正的發展，放棄一切使人對立霸權式的經濟、軍事和政治，建立人的彼此關連，一起走向和平與發展之道。這文件突出了教會的行動：優先選擇站在貧窮人的一方。而最近的社會訓導文件《百年》通諭正值共產主義絕大多數政權正式告別人類歷史舞台，教宗歸納了百年來走過的路和以往的訓導，放眼世界的新秩序。

## 需要怎樣的社會研究

由以上極撮要式的概述中，說明了社會訓導離不開社會現實。但社會現實不是自明的，其間各種因素需要人以社會科學的方法去認識、了解、辨別並予以描繪，此為社會研究功能之一。社會研究是社會訓導的素材，卻不是唯一的素材，教會訓導仍需神學反省、價值觀（尤其信仰價值觀），以及植根於救恩史的樂觀。如此，特別是最後一點，才足以予人新的希望，並且深具「天主是人類歷史主宰」的意識。教會訓導該激勵人投身社會，堅守信仰原則，對社會負起拆毀、醫治和重建的使命。社會訓導給人指出努力的大方向，而非具體解決問題的個別方案。

有關社會研究方面，問題自然帶入：教會究竟需對社會研究資料掌握多少？

首先，社會研究是一個動態觀念。社會現象的存在，以及被人認識沒有必然關係。前者需要人以嚴謹的科學方法去發現、命名並描述。雖然身處社會的人士也有可能感受並認識現象，但往往蒙上一層紗，觀念模糊，往往錯誤地把不同現象扯上關係。

社會現象隨着社會的轉變過程而產生變化，因此社會研究既是縱、亦是橫的累積性課題。在動態的觀念下，沒有人胆敢說「認識社會」，問題在認識多少以及客觀程度。因此，我們也不可能有百份百的社會素材供訓導當局參

考。

其次，基於社會現象的複雜性，不同派系人士或基於本身價值取向，或基於研究不同角度，而對同一現象之說明有差異。幸好學術界百花齊放，研究人員可不斷互相參考，互相調節，尋找空間為自己立論。作為社會訓導的素材，教會對社會現象的掌握常是在一般性的深度，但這一般性仍是嚴謹的，並非人云亦云或感性口號。事實上，社會訓導應用社會研究作為素材，沒有必要踏進尖端學術討論，這層面有時太細微，有時未達共識，其客觀性及普遍性仍在討論，其產生的條件及現象的影響還在研究中。

就讓我們看一個較為港人熟悉的例子，一九九九年五月胡振中樞機頒發的牧函「天主是愛」，可以算是香港教會歷史上第一份具社會訓導功能的牧函。其產生的背景是香港社會面對的現象：有可能大批港人內地所生子女湧入，引起法律及價值觀的討論，也牽涉新移民與港人之間的衝突，教會面對這關乎整個社會的大事作出了回應。當然，教會及政府都會各自回應，而對社會現實的認識也是教會及政府必須參考的素材。在這事件上，我們看出社會調查的素材本身並不足夠決定社會政策，特區政府還作出了多項假設，比方：假定 168 萬人全部都會來港，假定香港立時多了這個數字的人口，假定這些人全數都是長期負累。從調查方面來說，168 萬這個數字沒有任何學術價值，因為特區政府採用的調查及抽樣方法不公開；並且，特區也完全沒有參照其他國家的遷移經驗，對人口遷移造成兩地長遠發展及互動關係完全不作研究。其實，社會科學界早已針對這些現象積累了相當多著作、論文及研究報告。

上述資料及外國同樣經驗完全沒有在特區自己所作的所謂「研究」被提出。因此，特區政府無論對人口遷移與波動在學術上及具體認識上都根本未達「社會研究」所要求的質素。特區政府雖經過社會調查，但認知上仍與一

般市民的直覺一樣——這個社會不夠承擔能力。

社會研究若不能揭露現象的深層真相，不能加強人的認知，不能顯示現象可能有的多面性及複雜性，不能確定諸現象之間的相互關係，不能引發相關的跟進研究等，就完全失去研究之為用。從這角度看來，特區政府所作的研究，使人懷疑是藉不合格的方法營造數字去支持早已預訂的政策。

在同一問題上，胡樞機的牧函風格上就完全不同。首先，教會不作幻想式的諸多假設。教會沒有作出與政府同樣規模的「研究」，但教會有救恩史可作借鏡，教會意識到聖經傳統「旅客」、「異鄉者」現象是人類歷史的常態，教會所持的價值觀是家庭完整的優先性以及接待的靈修。胡樞機的牧函反映着社會訓導的特質：較整體看問題，關懷面廣大，維護信仰價值觀，重視處事的精神，卻沒有具體地推銷某一種解決方案。

換句話說，社會在政策上能夠有不同方案，而教會基本的角色是指出大原則。

教會的社會訓導是指標又是尺度，能衡量一個具體政策究竟偏離原則多遠。在上述事例上，特區的方案破壞兩制精神，不尊重法治，不尊重家庭價值，挾民意以否定人權（居住），挑撥歧視情緒，並且必然助長貪污及不公。

非常可惜，特區沒有採取一種既可審批及安排有居港權人士有秩序地來港而又尊重法治及家庭價值的政策。這政策不是不可能，只是對行政的挑戰度大，真真正正需要長遠地作科學化的社會研究，並不斷檢討政策以符合新的現況。

下一個疑問是：教會應否從事自己的社會研究？這可能性相當吸引，贊成者認為可以藉此掌握到更豐富及更中肯的社會資料。美國的主教團及個別教區也偶爾委托專業

人士就特定問題作研究報告，供教會作決策時參考。但這僅屬個別例外行政。每一項研究都需要龐大經費，而單一項研究在學術著作中所佔的份量，僅算九牛一毛；而且，任何研究題材都是動態的探討，需要與同業作動態對話。教會只需要有專人收集學術報告、相關論文及不同機構所作的調查及研究已經足夠。值得推薦的途徑，是倚重有信仰的社會科學工作者及相關人士，由他（她）們收集、整理資料，對資料作初步的估評，甚至把相關的研究題目列入自己的事業計劃內，這些人也該比較深入了解社會訓導。

在普世教會來說，為何沒有一個類似「宗座科學委員會」的「宗座社會科學委員會」之設呢？在個別教區來說，也一定有眾多從事社會研究的教友。

香港教會既走出了「言論」的一步，正式以社會訓導方式回應新移民現象，我認為本地教會是有實力可以就政府的具體立法、措施、政策（包括教育、福利、房屋、民生、政制、財政等）方面，第一時間給予簡短評論。這樣，教會的先知言論才更與一般市民生活直接有關。透過教區機構在定期刊物發表的長篇評論缺乏足夠新聞性，本地傳媒不會引用。假如教區設有一個網頁，以較有代表性的領袖的名義，每日對具體事務發佈教會的評論，則被傳媒引用的機會必定大增。根本上各大報章差不多每一天都就個別公共事務電話訪問不同或敵對派系人士的意見，以加強報道的趣味性或代表性。教會既然有豐富的社會訓導原則作後盾，不更進一步去應用於日常具體政策評論是非常浪費的。這工作無疑需要投資人力，但教會可因此而更深入觸及社會，完全值得。美國主教團或個別教區都經常第一時間就國家的外交和內政，發表教會的看法，商業報章都經常徵引。社會是否認同教會的看法並不重要，重要的是把先知聲音帶到前線，而且長期及穩定地發出代表教會的聲音。世俗的聲音可能隨著潮流、黨爭、利益等因素而變，

教會的聲音則能反映著常存的價值。

## 結論

救恩喜訊是入世的，答覆人的處境並給予人希望。社會訓導是給予整體社會在發展中的喜訊，它不界定每一項公共政策，卻反映永恆的價值，用作所有公共政策的總測量尺。為能更確切明瞭社會諸現象，社會研究是少不了的工具。而社會研究該是民間機構、學術或專業團體的工作，當執政黨插手研究時，其客觀性、價值取向及動機都值得我們小心。真正的社會研究是科學性的，方法論公開，並開放給同業批判，不因政治目的或因研究者的取向而歪曲資料。反而，政策制訂者則或多或少有黨綱、民意、利益、紛爭或價值觀等因素而左右決定。教會的社會訓導也需要社會研究資料，然它產生最重要的動力卻都是信仰啓示的價值觀。原則上，它對具體政策持開放態度，也足以給予評論，確立先知聲音在社會中的地位：抨擊惡法惡政，參與民間論政，支持尊重人道的政策方案等。

在這角色上，教會需要倚重從事社會科學的人士，特別是熱心教友，並且設立機制使得教會能敏銳地掌握時代脈搏，迅速回應。回應的兩個層面是原則性的社會訓導，以及就社會的日常事務而發佈短評（應用層面）。

教會的行動，不單使整個教會具有更深入社會的形象，直接助長社會的論政氣氛，也鼓勵教友投入參與。在一個公開地論政的社會，教會的社會訓導才有發揚的機會，而論政氣氛也直接涉及民主發展以及民生，鼓勵更多人在公共事務上作思考及從事研究。



# 和平綸音

粵語主日道理錄音帶製作

本社完成一個為三年的禮儀周期講道製作。這三輯錄音帶輯錄了甲、乙、丙年間各主日及重要節日的粵語讀經及講道，負責講道的是耶穌會會士吳智勳神父。

《和平綸音》適合個人靜思，小團體聚會分享素材或家庭祈禱時反省之用。那些行動不便或身居海外的華人教友，更能聽聞以粵語講解的福音訊息，豐富自己的信仰生命。

訂講辦法：可直接寄劃線支票抬頭「思維出版社有限公司」  
「Xavier Publishing Association Co. Ltd.」

本社地址：香港薄扶林道 93 號 D 座

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong.

本社電話：2858-2223 圖文傳真：2858-2223

每輯訂價:	港澳區	港幣 250 元 (連掛號郵費)
	其他地區	美金 45 元 (平郵)

如用港幣為海外親友訂講，訂價為港幣 300 元 (平郵)

訂講：第一輯 (甲年)、第二輯 (乙年)、第三輯 (丙年)

收件人姓名：

地址：

---

---

---

---

## 《神思》 十二年來的主題

- |       |                 |        |           |
|-------|-----------------|--------|-----------|
| 第一期：  | 基督徒的培育          | 第廿五期：  | 四福音       |
| 第二期：  | 基督徒團體           | 第廿六期：  | 青年牧民      |
| 第三期：  | 中國化靈修           | 第廿七期：  | 宗教交談      |
| 第四期：  | 跟隨基督            | 第廿八期：  | 福傳        |
| 第五期：  | 基督徒婚姻           | 第廿九期：  | 宗教與文化     |
| 第六期：  | 聖依納爵神操          | 第三十期：  | 教會內的聖召    |
| 第七期：  | 道成肉身            | 第卅一期：  | 認識耶穌基督    |
| 第八期：  | 痛苦與希望           | 第卅二期：  | 人的性愛      |
| 第九期：  | 基督徒與社會參與        | 第卅三期：  | 再談《天主教教理》 |
| 第十期：  | 祈禱              | 第卅四期：  | 邁向三千年     |
| 第十一期： | 天國              | 第卅五期：  | 退省        |
| 第十二期： | 聖體聖事            | 第卅六期：  | 聖神        |
| 第十三期： | 聖母瑪利亞           | 第卅七期：  | 聖洗、堅振聖事   |
| 第十四期： | 戰爭與和平           | 第卅八期：  | 生命倫理      |
| 第十五期： | 神恩              | 第卅九期：  | 聖父        |
| 第十六期： | 修和與病人傅油聖事       | 第四十期：  | 亞洲主教會議    |
| 第十七期： | 創造與治理大地         | 第四十一期： | 現代天主教神學動向 |
| 第十八期： | 教會職務            | 第四十二期： | 多媒體福傳     |
| 第十九期： | 末世              | 第四十三期： | 科學與信仰     |
| 第二十期： | 神修指導            | 第四十四期： | 大禧年       |
| 第廿一期： | 《天主教教理》簡介       | 第四十五期： | 教會傳統      |
| 第廿二期： | 基督徒家庭           | 第四十六期： | 十 誠       |
| 第廿三期： | 《真理的光輝》         | 第四十七期： | 教會本地化     |
| 第廿四期： | 婦女在教會及<br>社會的地位 | 第四十八期： | 社會倫理      |

編輯：神思編輯委員會

發行人：嘉理陵

發行者：思維出版社

香港薄扶林道 93 號 D 座

Xavier Publishing Association Co., Ltd.

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

電話/傳真：(852) 2858 2223

零售訂價港幣：30 元

港澳全年四期：120 元

海外訂價：

亞洲	全年美金	25 元	(平郵)
(日本除外)	全年美金	32 元	(空郵)
其他地區	全年美金	28 元	(平郵)
	全年美金	36 元	(空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲	全年港幣	160 元	(平郵)
(日本除外)	全年港幣	200 元	(空郵)
其他地區	全年港幣	170 元	(平郵)
	全年港幣	240 元	(空郵)

印刷者：天藝印刷廠

九龍福榮街 348 號昌發工廠大廈

