

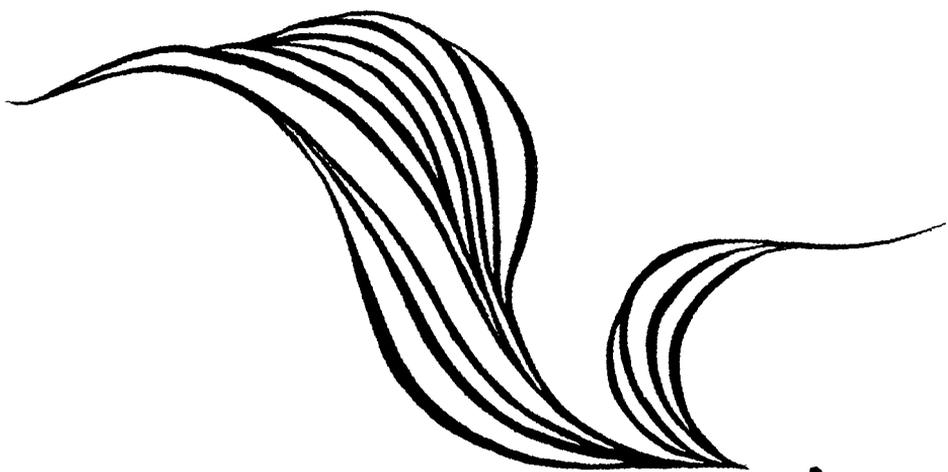


神思

主題：

德行與罪惡

56



神思

主題：

德行與罪惡

56

SPIRIT

A Review for Theology and Spirituality

Issue No.56—FEBRUARY 2003

神思 第五十六期

二零零三年二月

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，黃國華神父，黃鳳儀修女，
鄭麗娟修女，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：「寬恕與希望」

目錄

前言	編者	
德行倫理	吳智勳	1
如何處理自己和他人的憤怒、 敵意和攻擊行爲	James Gill 著 陳德康譯	15
從信仰看中國傳統德行	徐錦堯	25
利瑪竇的《天主實義》： 德行、本性和人	麥克雷著 張婉霞譯	33
基督徒在商業倫理上的向度	Stephan Rothlin 著 游轉葵譯	55
節德——禁酒的靈修	Bernard J. McGuckian 著 蘇貝蒂譯	59
強調揭人瘡疤的傳媒文化	陳岡	63
道尋知音	編者	66

作者簡介

- 吳智勳 耶穌會神父，於香港聖神修院神哲學院教授倫理神學，《神思》主編。
- James Gill 耶穌會神父，精神科醫生，美國芝加哥 The Christian Institute for the Study of Human Sexuality 主任。
- 徐錦堯 香港教區神父，公教教研中心執行董事於香港及國內從事培訓工作，著有《群居》、《探索》、《修身》、《新民》、《正視人生的信仰》、《主日八分半》等書。
- 麥克雷 慈幼會神父，輔仁大學神學院倫理神學博士候選人。
- Stephan Rothlin 輔仁大學社會文化研究所研究員，教授商業及專業倫理。
- Bernard J. McGuckia 耶穌會神父，愛爾蘭「耶穌聖心禁酒先驅協會」中央主任。
- 陳岡 香港教友，香港大學教育學博士，天主教中學校長。

前言

常聽人慨嘆：「世風日下」、「一代不如一代」。言下之意，現代人的道德水準遠比不上從前的人。香港教育界不斷呼籲德育的重要，提醒校方與家長不要只重視學生學業成績。新加坡也提倡注重傳統儒家的德育。世界各地普遍地受到貪污、腐敗、搶劫、凶殺、欺騙等問題的困擾。另一方面，像德蘭修女一樣有德之人一出現，確使人精神為之一振。在神哲學方面，過去二十多年一直興起一股回歸德行的熱潮。本期《神思》就以「德行與罪惡」為主題，讓讀者看到德行生活正符合天主的意願。

吳智勳神父的文章嘗試以聖多瑪斯《神學大全》和《天主教教理》討論德行的部份去研究德行倫理。二者皆以三個超性之德（信望愛）與四樞德（智義勇節）為核心。四樞德包括人理性、意志、情感三部份，即人的整體；但人性德行必須建在超性德行的基礎上，天主的恩寵藉超性之德淨化及提升人性的德行，並塑造一個有德的人。這樣才是整體的、基督徒的德行倫理。

James Gill 神父一文從心理學角度研究憤怒、敵意和攻擊行為。人所希望的或趨向的目標受到阻礙，便會對所經驗的挫折產生憤怒的回應；憤怒升級便會有敵意的態度，並推動人作攻擊和破壞行為。這是導致毀滅行為的進程，作者要人謹慎地處理。

徐錦堯神父的文章先從四書《大學》裡的「八目」，指出中國人對修身的整體觀。八目中，「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」是「修身」的方法，「修身」是八目中的樞紐，「齊家」、「治國」、「平天下」是「修身」的目的。此八目使人生有方向、有目的，也使生命成為一個有機的整體。作者認為耶穌基督使人獲得更豐盛的生命也是整體性、全面性的，包括了靈魂和肉體，精神和物質，今生與來世。

麥克雷神父一文從利瑪竇《天主實義》一書中，把德行、本性和人三者之間的關係提出來討論，更與傳統儒學對這些概念的意見作一比較，看出彼此相同及相異的地方。利瑪竇根據教會傳統聖多瑪斯學說把德行的源頭與天主聯繫起來。人依靠天主的恩寵，以德行的生活回應天主的召叫，與天主結合。這是利瑪竇向中國人就德行、本性與人的問題所提出來的新思維。

Stephan Rothlin 先生的文章說明商業倫理是基於一套由宗教信仰所帶動的價值觀，他嘗試發掘有獨特基督徒品格的商業倫理：即人基本上是良善的；人的尊嚴遠超過金錢和利益的價值；合作與公平的團結精神必須受重視；決定取決於最低階層；生命中的失敗同時開啓了希望與信心的門。

Bernard J. McGuckian 神父一文介紹「耶穌聖心禁酒先驅協會」會員所作的事：每天為酗酒者祈禱，自己完全戒掉一切酒精，公開佩帶耶穌聖心小徽章。此運動始於愛爾蘭，1874年耶穌會士柯倫神父組織國內男女，「譴責放縱，指令戒酒，並表揚完全戒酒」。他把戒酒與熱愛耶穌聖心連繫一起，形成一種獨特的靈修，深信唯有熱愛耶穌聖心，運動才會成功。

陳岡先生的文章抨擊時下揭人瘡疤的傳媒文化，不論傳媒或消費者都喜歡作判官，指責別人所做的錯事，很少看到他人的善行或美好的一面。基督徒應相信天主所創造的人基本上是善的，耶穌更看到人悔改的善心。我們傳福音的媒體應透過活人的見證，正面地去傳揚愛、生命和悔改的價值。

道尋知音輯錄了很多有關德行的聖經章節，幫助讀者就此主題作反思或祈禱之用。

本期《神思》得到陳德康小姐、張婉霞女士、游轉葵小姐、蘇貝蒂女士協助翻譯，我們衷心感謝她們的慷慨，並願主祝福她們。

CONTENTS

FOREWORD

Editorial Board

The Moral Theology of the Virtues. 1
Robert Ng S.J.

Anger, Hostility and Aggression: how to deal with 15
 them in ourselves and in others.
James Gill S.J.
Translated by Ivy Chan

Chinese Traditional Virtues from the Perspective of 25
 Faith.
Luke Tsui

Virtue, Nature and Person in Mateo Ricci's 33
 "The True Meaning of the Lord of Heaven".
Michele Ferrero S.D.B.
Translated by Agnes Cheung

Christian Perspectives on Business Ethics. 55
Stephan Rothlin
Translated by Yau Chuen Kwai

Temperance — The Spirituality of Total Abstinence. 59
Bernard J. McGuckian S.J.
Translated by Purple So

Mass Media's Exposing and Blaming Culture. 63
John Tan

FEATURE: Listening to the Word 66
Editorial Board

FOREWORD

We frequently hear people deplore “modern morals”, that “the present generation is so different.” The words imply that modern levels of morality are far below those of earlier generations. Educators in Hong Kong continually stress the importance of values education, insisting that both school and parents should not be concerned only about academic result. Singapore advocates respect for traditional Confucian moral formation. The whole world is beset by corruption, depravity, robbery, assassination, deceit, and other such problems. At the same time we see the human spirit challenged and encouraged by the appearance of such highly moral people as Mother Theresa. From a theological perspective, the last twenty years or so have seen a return to moral fervour. Thus we have chosen the theme of virtues and sins for this issue of *SPIRIT/SHENSI*, to help readers to consider how a virtuous life is according to the will of God.

Fr. Robert Ng S.J. examines the treatment of the virtues in St Thomas Aquinas’ *Summa Theologica* and *The Catechism of the Catholic Church* to investigate the moral theological of the virtues. As the core of its treatment, the *Catechism* takes the three supernatural (theological) virtues – faith, hope and love – together with the four cardinal virtues – prudence, justice, temperance, fortitude. The four cardinal virtues touch upon the three aspects of the mind, the will, the feelings: that is to say, the whole human person. Human virtues must be built on the foundation of the supernatural virtues. Through these supernatural virtues, God’s grace purifies and elevates the human virtues to mould and form a virtuous person. This gives rise to an integrated Christian moral theology of the virtues.

Fr. James Gill looks at anger, hostility and aggression from a psychological viewpoint. Whenever human expectations or tendencies encounter obstacles, there will be a reaction of anger towards the affliction which is experienced. When anger reaches a certain pitch, it will turn into hostility, driving one towards aggressive and destructive behaviour. Since this pathway leads to annihilating behaviour, the author points to the needs for dealing seriously with these attitudes.

Fr. Luke Tsui goes to the Four Books to examine the Eight Objectives from “The Great Learning” and propose the integral Chinese concept of a virtuous life. Among these “Eight Objectives”, the method of investigation understanding, decisiveness and integrity constitutes a virtuous life, which is the cardinal point of the “Eight Objectives”. Management of the Family, ruling the country and peace on earth are the objective of a virtuous life. These “Eight Objectives” provide human existence with an orientation and a purpose, making it an efficacious integrity. When Jesus Christ gives us even more abundant life, it is both integrated and integral. This life includes the soul and the body, spirit and matter, life in this present world and in the world to come.

Fr. Michele Ferrero investigates Mateo Ricci’s *The True Meaning of the Lord of Heaven* and discusses the relationship between virtue, nature and person. He compares and contrasts Ricci’s doctrine with tradition Confucian teaching. In accordance with traditional Catholic Thomistic doctrine, Ricci sees the fountainhead of virtue in God. Relying on God’s grace, the human person responds to God’s will by a virtuous life and comes to union with God. This is Ricci’s new contribution to Chinese thought on virtue, nature and person.

Dr. Stephan Rothlin suggests that business ethics is

Dr. Stephan Rothlin suggests that business ethics is founded on value system proposed and promoted by religion. Thus he attempts to uncover the business ethics founded on the specificity of Christian morality, namely that the human person is fundamentally good. Human dignity transcends all commercial values. The principles of subsidiarity and solidarity are to be respected. Subsidiarity implies that decisions are taken on the lowest possible level. Even apparent failures in life may open a new door for hope and confidence.

Fr. Bernard J. McGuckian introduces the spirituality of the Pioneer Total Abstinence Association of the Sacred Heart: to pray each day for those addicted to alcohol, total abstinence oneself from alcohol, public wearing of an emblem of the Sacred Heart. The Pioneer Movement was started in Ireland in 1874 by a Jesuit, Fr James Cullen, who organized men and women on a national level to “condemn intemperance, command temperance and commend total abstinence”, and openly to practice total abstinence. He associated abstinence from alcohol with a fervent love for the Sacred Heart of Jesus, thus creating a specific spirituality. He believed the movement could only succeed through this fervent love of the Sacred Heart.

Dr. John Tan criticizes the contemporary media culture of exposing people’s weaknesses and failings, as well as the penchant of both media and consumers to make judgements and to criticize what other do, generally neglecting to consider the virtues and goodness of others. Christians ought to believe that the human person created by God is fundamentally good, just as Jesus looked at the repentant heart. Our media of evangelization ought to look at living human witnesses and positively promote the values of love, life and repentance.

Our FEATURE, *Listening to the Word*, gathers together many scripture passages dealing with the virtues. We hope they will lead our readers to further prayer and reflection on this topic.

Our translators for this issue are: Ms Ivy Chan, Mrs Agnes Cheung, Ms Yau Chuen Kwai, and Ms. Purple So. We are very grateful for their generous help. May the Lord bless them all.

德行倫理

吳智勳

1. 前言

傳統天主教倫理有討論德行的部份，但往往放在基本倫理神學的最後一章。可能德行是介乎基本倫理與特殊倫理之間，可充作樞紐從特殊德行引進特殊倫理；也有可能德行在基本倫理神學中只屬次要，故以附論性質放在最後，甚至提也不提，例如德國倫理神學家博克萊(Franz Böckle)的《基本倫理神學》(*Fundamental Moral Theology*)完全沒有「德行」一項。無論如何，長久以來德行倫理受到忽視，倫理的主題常圍繞「甚麼是正確的行爲？」換句話說，倫理討論集中在行爲的正確或錯誤上。至於行爲者是否有德之人，他的渴望，他的情操，他的意向等充其量只屬次要因素。加上像康德的哲學家認定基本道德判斷是絕對禁令，獨立於行爲者的喜好或動機之外，善行造就有德之人的說法更需摒諸門外。梵二以來，天主教與教外人的倫理討論，往往是義務論與功利主義之爭，即行爲的對錯是取決於行爲本身抑或所帶來的後果；在天主教內，是義務論與溫和目的論之爭論，究竟某些行爲被判定為本質惡是只因行爲本身如此抑或還要考慮其他因素才作一整體的判定。

慢慢地有人不滿意這種只關乎行爲對錯的討論，像德蘭修女有德之人的善言善行，比孜孜不倦的討論怎樣去決定行爲的對錯更令人耳目一新。畢竟人的善惡比事情的對錯更重要，人的善惡直接與人的得救有關，但行爲的對錯非必然地影響救贖。福音中的法利塞人以守法律確保行爲

的正確性，但耶穌更關心行善與人的得救：「安息日是許行善呢？還是許作惡呢？是救命呢？還是喪命呢？」（路 5:9）倫理既然是人回應天主的召叫，重點更應在人的身上。

過去二十多年，神哲學界興起了一股回歸德行倫理的熱潮¹。學者提議在義務論及功利主義之外，建立德行倫理為第三個選擇模式²。德行倫理在天主教的倫理神學中常有一定的地位，這股回歸熱潮更使我們重新把德行倫理定位。《天主教教理》卷三倫理部份確定人的重要，整個第一部份，即傳統基本倫理部份，以「人的召叫」為標題，清楚表達出倫理是人對天主召叫的回應。第一部份的第一章，題目就是「人位格的尊嚴」。在這章裡，根據聖經的啓示，指出人是天主按其肖像所造，並蒙召享真福，人以其自由去回應，好能抵達幸福的境界。當人的回應已經成爲一穩定的傾向，德行便會形成；當人拒絕回應天主的召叫，罪過便會產生。《天主教教理》獨具隻眼把「德行」一條，不按傳統放在基本倫理的最末，反而放在「罪過」的前面；一方面順應德行倫理的熱潮，承認德行比行爲對錯的規律更重要，另一方面也調低傳統對罪過的重視，讓人感受到積極地發展德行比消極地強調罪過，更適合梵二以來的動向。

2. 《天主教教理》與聖多瑪斯的德行倫理

《天主教教理》有關「德行」一條，雖然只引用聖多瑪斯《神學大全》一次³，但內容明顯地參考了《神學大

¹ 參 YEARLEY, Lee H., "Recent Work on Virtue", *Religious Studies Review* 16(1990)1.

² 參 TRIANOSKY, Gregory Velazco y, "What is Virtue Ethics All About?" in STATMAN, Daniel (ed.), *Virtue Ethics*, Edinburgh University Press, 1997, 46.

³ 《天主教教理》1806 在談論「智德」時引用過《神學大全》II.II.47.2。

全》。前者的德行倫理分「人性的德行」及「超性的德行」：「人性的德行」討論四樞德，「超性的德行」討論信、望、愛三德。這正是聖多瑪斯德行倫理的內容，他在《神學大全》的卷二上篇(Prima Secundae)提綱挈領談論德行，更在卷二下篇(Secunda Secundae)有系統地討論四樞德與三個超性之德。總觀今人所講的德行倫理，無人能像聖多瑪斯如此有條不紊，博大精深。本文嘗試把聖多瑪斯的「德行倫理」，放進他整個倫理系統中，再連同《天主教教理》的「德行倫理」，看看可以給我們甚麼啓示。

四樞德與三個超性之德並非始於聖多瑪斯，他們分別出現於聖經中。「若有人愛慕正義，應知道：德行是智慧工作的效果，因為她教訓人節制、明智、公義和勇敢。」（智 8:7）三個超性之德多次分別出現於新約中，聖保祿更把他們放在一起講：「現今存在的，有信、望、愛這三樣，但其中最大的是愛」（格前 13:13）；「穿上信德和愛德作甲，戴上得救的望德作盔」（得前 5:8）；「藉著耶穌我們得因信德進入了現今所站立的這恩寵中，……我們知道：磨難生忍耐，忍耐生老練，老練生望德，望德不叫人蒙羞，因為天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了。」（羅 5:2-5）

舊約雖提及四樞德，但沒有作任何的發揮，反而在希臘思想中，四樞德受到重視。教父時代，教會有意識地把基督信仰融入希臘文化中，不斷地採用希臘思想。奧力振(Origen)大概是第一個把希臘思想中，特別來自亞里士多德的四樞德納入基督徒的倫理中，聖安博(St. Ambrose)步其後塵，使四樞德在基督徒倫理中定型；聖奧思定不但討論四樞德，更重視三個超性之德，而且把四樞德納入愛德之中。聖多瑪斯超出所有前人，把四樞德聯同三個超性之德，構成一個德行倫理的系統。德行成爲了解人性的善與實踐人的成全之間的橋樑。

天主造人有其目的，祂願意人歸向祂。祂在人性內設置向善的因素，人有追求美善的自然傾向。只要順著這個自然傾向，人會實現天主為他預備的終向。可見人的理智與意志都追求美善，最後導向美善的根源——天主，即真福所在。天主答覆了人對美善的自然渴望，因為天主把這渴望放在人的心中，吸引人歸向祂，亦只有祂能滿足人這內心的渴求。天主召叫人分享祂的真福，真福就是美善的終向，人存在的目的。人的理智與意志可能追求有限的美善，但每個有限美善的後面總有無限的美善支持它，並導引人走在歸向最後的根源天主的路上。

天主不願人像傀儡一樣無可奈何地走向祂，祂既然是愛，祂知道愛必須是自由的，因此祂給與人自決的能力，使人自由地回應祂的召叫，藉追求美善歸向祂，並達到圓滿的幸福。既然人有自由，又有情感生活，而情感本身是中性的；如果情感要成為善的感受和快樂，它必須受美善理性與意志的規範⁴，並因此產生善行；如果情感受到惡習所影響，人便會趨向惡，罪過因而發生。聖多瑪斯在這個倫理系統中帶出他的德行倫理，《天主教教理》第一章亦隨從這思路去講人的倫理。第一章「人位格的尊嚴」內容包括八條：

- 第一條：人是天主的肖像
- 第二條：我們蒙召享真福
- 第三條：人的自由
- 第四條：人行為的道德性
- 第五條：情欲的道德性
- 第六條：道德的良心

⁴ 《神學大全》I.II.24.1,3。

第七條：德行

第八條：罪過

從第一章的內容，我們不難看出它受聖多瑪斯的影響。第七條「德行」，更集中在討論四樞德與三個超性之德，完全與聖多瑪斯的德行倫理吻合。讓我們看看德行是甚麼，然後再看以四樞德和三個超性之德為主的德行倫理。

3. 德行

德行是甚麼？提起德行，我們大概不會從抽象概念開始，而是聯想到具體行為。比方勇敢，我們會想起美國 9·11 事件中的消防員，當驚慌的人群從世貿中心大樓瘋狂地向下逃生時，那些消防員卻逆流而上，尋找生還的人，我們對他們的「勇敢」肅然起敬。又如鬥獸場中的殉道者，面對野獸而無懼色，或文天祥的從容就義。這些人有些共同的地方，共有的特質，我們稱之為「勇敢」。不過，有些表面上大膽的行為，卻並非作為倫理德行的勇敢，例如躺在毒蛇堆中，赤足走過燒熱的火炭；孟子便看不起北宮黝的大膽行為：「不膚撓，不目逃；思以一毫挫於人，若撻之於市朝；不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君；視刺萬乘之君，若刺褐夫，無嚴諸侯；惡聲至，必反之。」但他認為孔子才是真正勇敢的人，他同意曾子把孔子稱為大勇：「吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」⁵大膽不是德行，雖千萬人反對，但因無愧於心而一往直前的道德勇氣才是。可見我們必須辨別真假德行。此外，一兩件有德的行為，不足以構成德行，德行必須經常行之。孟子便認為

⁵ 《孟子》公孫丑上。

浩然之氣是長久與義德配合才養成：「其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。」⁶德行若是孤單的，總有所欠缺。一個勇敢的人，若既不公義，又鹵莽行事，難稱為有德之人，故孔子說：「勇而無禮則亂」。⁷我們可把德行的特徵總結如後：(1)德行需要具體的行為去彰顯；(2)德行需要不斷重複才慢慢形成；(3)德行需與其他善行配合才塑造一個有德之人；(4)真假德行是能分辨的，只有真德行帶領人選擇美善，走向美善，並歸向美善的根源——天主。

經過上面的分析，我們回到聖多瑪斯倫理系統中看德行。他說：「人性的德行是習慣」⁸，又說：「德行是人內心的良好品質，藉著它，人過正直的生活，無人可以妄用它，天主藉它在我們內運作而不需要我們。」⁹後者的定義出自聖奧思定，嚴格來說是指「傾注的德行」(infused virtues)，即純粹由天主的恩寵所產生的結果。聖多瑪斯指出，如果刪去最後一句，這定義就適合所有德行，不論是傾注的德行或是「修成的德行」(acquired virtues)。

德行與才能有相似之處，才能因不斷的操練而形成，人人能有射擊的潛能，經過不斷的操練，使潛能變為現實的才能。不斷的施捨，使人養成施捨的習慣，習慣的施捨便成為德行，使人易於幫助有需要的人。不過，才能與德行也有不同之處。才能可以向善，也可以向惡。表現射擊技能為病童籌款，這個才能是為善的；但憑著射擊技能成為職業殺手，這才能便向惡了。可是德行不會如此，它只會領人向善，不會導人向惡，這就是上面德行定義中「無人可以妄用它」的意思。

⁶ 同上。

⁷ 《論語》泰伯。

⁸ 《神學大全》I.II.55.1。

⁹ 《神學大全》I.II.55.4。

德行是使人行善的習慣，即意志根據理性的指導，使人的自然傾向，按照正確的方向去行動。德行不但指導自然傾向走向善，還賦予人能力去完成它。有自然傾向去行善是不足夠的，偶爾行善更不足夠，德行必須是個持久的習慣。這種慣性的德行，在人身上產生一種能力，促使人容易地、恆常地去行善。所謂慣性，並不會使人行善時沒有自由，變成機械化的行爲。德行的養成是靠自由意志開始，也需要自由意志去維持；只要人稍爲鬆懈，德行能夠失去，好像運動員稍爲放肆，便會身體肥胖，技術退步。德行真像逆水行舟，不進則退。

聖多瑪斯是同意把德行看成人身上的良好品質，而且這種品質必須藉某種特別行爲表現出來：「每個德行都是習慣，這習慣是良好行爲的原則，德行必須由與該德行相關的善行去設定。」¹⁰因此，聖多瑪斯不光是討論德行的定義，還用具體的行爲去講德行，而且這些行爲不是零碎的，而是整體的，足以造就一個有德之人，更形成有系統的德行倫理。《神學大全》卷二上篇(55-67)先概論德行，且放在「罪惡」之前，卷二下篇(II.II)德行倫理的次序是先討論超性之德，即信德(1-16)、望德(17-22)、愛德(23-46)，然後討論四樞德，即智德(47-56)、義德(57-79, 101-122)、勇德(123-140)、節德(141-154)。

《天主教教理》也用類似的方式處理德行倫理，它先爲德行下定義：「德行是一種習慣性的堅決行善的傾向。德行使人不但完成善行，更付出自己最好的一分。有德行的人，以他感性的和精神的的全部力量奔向善；他在具體的行爲中追求善並選擇善。」¹¹跟著，《天主教教理》像聖多瑪斯一樣，用具體的行爲去討論德行，即人性德行中的四樞德(1804-1811)及超性德行中的信望愛三德(1812-1829)。

¹⁰ 《神學大全》II.II.58.1。

¹¹ 《天主教教理》1803。

4. 德行倫理

我們按照《天主教教理》的次序，先分析「人性的德行」，然後再討論「超性的德行」；這個次序同樣能整理聖多瑪斯的德行倫理，並了解它在聖多瑪斯倫理系統中的地位。

4.1 人性的德行

人性的德行有不同的稱呼，有稱爲「本性的」(natural)、「倫理的」(moral)、或「修成的」(acquired)德行。《天主教教理》有一段很好的綜合：「人性的德行乃屬理智和意志的堅決的態度、穩定的傾向、習慣性的完美。德行依照理性和信德，規範我們的行爲，管理我們的情欲，引導我們的舉止。德行使我們容易地、自制地、愉快地度一個美好的道德生活。有德行的人就是自由地實踐善的人。」¹²這裡提到理智、意志、情欲三者，中國傳統中認爲三者都能帶有道德性，周克勤便有道德理性、道德意志、道德情操的說法，並稱它們爲道德的自覺心、道德的主宰心、道德的情意心。¹³聖多瑪斯發現三者對人的道德性非常重要，可以概括道德的全部，因此他利用傳統中的四樞德去討論理性、意志、情欲方面的德行：智德是理性的德行、義德是意志的德行、勇德與節德是情欲的德行。

智德：聖多瑪斯稱之爲「理智的德行」(intellectual virtue)¹⁴，智德調節其他德行，使它們走向真正的終向，因此應列於四樞德之首，是最重要的德行。「倫理德行的終向是人的美善，而人靈的美善是符合理性的」¹⁵，智德

¹² 《天主教教理》1804。

¹³ 周克勤《道德觀要義》，台灣商務，1970，上册，206-250頁。

¹⁴ 《神學大全》II.II.47.1。

¹⁵ 同上，II.II.47.6。

把所有倫理德行聯合起來，並指導人的行為向著真正的美善走。聖經稱此為「明智」，相反它的，就是「糊塗」：「究竟誰是那忠信明智（思高聖經譯作「聰明」）的僕人，主人派他管理自己的家僕，按時配給他們食糧呢？」（瑪 24:45）「你們要明智（思高聖經譯作「機警」）如同蛇，純樸如同鴿子」（瑪 10:16）。兩處所用的字是φρονιμοζ。明智之德使人分辨出真正美善所在，並選擇適當途徑去達致。沒有遠見，不去思考，像五個提燈而沒有帶油的童女，便是糊塗的（瑪 25:1-13）。運用思考，以受造物作為自己生命的目標，也是糊塗的：「糊塗人哪！今夜就要索回你的靈魂，你所備置的，將歸誰呢？」（路 12:20）

《天主教教理》根據這傳統，明認智德是理性的德行，使人認出真善，並引領其他的德行：「智德是支配理性之實踐的德行，使它在任何環境中辨別甚麼是我們的真善，並簡選適當的方法使之實現。……智德被稱為諸德的舵手：智德導引別的德行，為之指出規則和標準。」¹⁶的確，缺乏智德，其他樞德都有所欠缺。義德缺乏智德，能變得冷漠無情，使傳統的警告「公義越大，損害越高」變為事實；勇德缺乏智德，便會鹵莽行事，像子路一樣，衛國亂，孔子便預言子路會鹵莽致命，果真如此。節德沒有智德，能變得嚴厲，甚至傷害身體。

義德：聖多瑪斯把義德看成是意志的德行：「堅定持久的意志，給與每人應得的東西」¹⁷。義德超出個人的範圍，調節人與人、人與團體之間的關係。《天主教教理》進一步把範圍擴大，推到人與天主間的關係：「義德是倫理的德行，在於依循恆久和堅定的意願，給予天主和近人所應得到的。對天主，義德又稱為『虔敬的德行』。對人，義德使人尊重每一個人的權利，奠定在人際關係中的和

¹⁶ 《天主教教理》1806。

¹⁷ 《神學大全》II.II.58.1。

諧，因而促進人類之間的平等和公益。」¹⁸如果人承認天主是造物主，一切都是祂所創造，是祂施予，人有責任欽崇、感謝、讚美祂。所以，對天主的崇拜，也成為人倫理的一部份。不過，一般人總把義德放在人與人之間的關係上。凡是與別人有關的行為，義德總能加以規範。聖經特別重視義德，因為天主是公義的天主：「他要以正義審判普世人群，他要以公平治理天下萬民」（詠 98:9）。耶穌對經師和法利塞人作猛烈抨擊，就是他們斤斤計較小事情，卻對不公義視若無睹：「因為你們捐獻十分之一的薄荷、茴香和蒔蘿，卻放過了法律上最重要的公義、仁愛與信義。」（瑪 23:23）總之，凡牽涉與鄰人的關係，皆可納入義德的範圍中。

勇德：勇德碰到人的情感方面。恐懼使人放棄較大的、長遠的、整體的美善，選擇目前的、片面的、短暫的、較小的美善；膽大無懼使人鹵莽行事，不採取合理的措施，照顧自己的安危。兩者都違反勇德。故此，聖多瑪斯說：「勇德關乎恐懼與膽大，它控制恐懼，調節膽大」¹⁹。人的情感能是自然的反應，人面對痛苦、迫害、死亡的威脅時，能產生心理及生理的厭惡和恐懼，甚至連耶穌也不例外，在極度恐慌中，祂的汗如同血珠滴在地上（路 22:44）。勇德能使人克服恐懼，教會把歷代的殉道聖人看成是勇德的模範。勇德接受智德與義德的引導，不會膽大莽為。孔子就批評有勇無謀的鹵莽行為，子路問他：「子行三軍則誰與？」他答說：「暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也；必也，臨事而懼，好謀而成者也。」²⁰這裡「臨事而懼」的「懼」，是謹慎的意思，即受智德與義德所規範。《天主教教理》為勇德下定義：「勇德是倫理的德行，

¹⁸ 《天主教教理》1807。

¹⁹ 《神學大全》II.II.123.3。

²⁰ 《論語》述而。

它確保人在困境中有毅力，在追求善時有恆心。勇德堅定人的主意，在倫理生活中力拒誘惑，克服困難。勇德使人克勝恐懼，視死如歸，冒險犯難，甘受迫害。勇德能夠使人爲了維護正義的事，甘願放棄一切，甚至犧牲自己的生命。」²¹

節德：像勇德一樣，節德屬於感性的德行，它調節人的情欲。聖多瑪斯說：「需求包括某種向著所渴望東西的衝動渴求，而渴求欠缺控制，節德的作用就在於此。」²²中國古人已認識到「食、色、性也」，也曉得在食與色上面有所節制；孔子便勸人：「不時不食，……不多食」²³，「少之時，血氣未定，戒之在色」²⁴。聖多瑪斯也從這兩方面講節德：嚴厲的齋戒，不算是節德，因爲能傷身，使人無力追求更高的美善²⁵；暴飲暴食更是相反節德，使人追求肚腹的快感，忘卻人整體的好處²⁶。他對性欲講得更多，那些順自然的性罪行違反節德與義德，因爲它傷害了人倫和婚姻的關係；至於不自然的性罪行更要受到制止：「迷色的惡行來自卑下的渴求，它強烈地追求它的目標，即強烈地追求肉慾的快感，結果是迷色使人更高的能力，即理性與意志都弄得昏亂了。」²⁷

《天主教教理》說：「節德是倫理的德行，它調節感性樂趣的吸引，並使人在運用世物時，保持平衡。節德確保意志對本能的自主能力，使人的慾望維持在合乎正理的範圍之內。有節德的人調節情慾以善作爲取向，並保持著

²¹ 《天主教教理》1808。

²² 《神學大全》II.II.141.3。

²³ 《論語》鄉黨。

²⁴ 《論語》季氏。

²⁵ 參《神學大全》II.II.147.1。

²⁶ 參《神學大全》II.II.148.1,2。

²⁷ 《神學大全》II.II.153.5。

一種健全的審慎態度。」²⁸可見節德與意志和理性有關，一方面節德受義德指導，好能達致公平的秩序，它也受智德所指引，使之向著人的美善終向；另一方面，節德使人有倫理自由，使意志作主，不受情欲支配。節德與自制不一樣，在賭桌上贏了很多錢立刻抽身離開，這只屬於自制；不受貪婪所誘惑，不會坐下來賭博，這才是節德。可見節德使人按智德指示趨向美善及其根源天主。聖保祿表明自己節制的目的是走近天主，與一般人爲了物質目標而節制不同：「凡比武競賽的，在一切事上都有節制；他們只是爲得到可朽壞的花冠，而我們卻是爲得到不朽壞的花冠。所以我總是這樣跑，不是如同無定向的；我這樣打拳，不是如同打空氣的；我痛擊我身，使它爲奴，免得我給別人報捷，自己反而落選。」（格前 9:25-27）

聖多瑪斯只討論四樞德，不是因爲傳統講四樞德，而是因爲四樞德代表倫理德行的全部，也代表四個最基本的、最重要的模式，人以此趨向美善。四者連成一體，智德是理智的德行，義德是意志的德行，勇德與節德是情欲的德行，其他的德行必環繞此四者，故稱爲附屬的德行。或者我們可以說，四樞德底下可以分爲更細的德目，沒有甚麼德行不能納入此四樞德之中。《天主教教理》也是如此總結：「有四個德行扮演著樞紐的角色。因此被稱爲『樞德』；其他一切德行環繞著這四個樞德而組合在一起。四樞德就是智德、義德、勇德和節德。」²⁹

4.2 超性的德行

人性的德行憑它們本身的力量，不能完全達到它們趨向的目的，即人的美善，因爲罪惡敗壞了人的本性，除非人有來自天主恩寵的幫助。此外，人性的德行總有其有限

²⁸ 《天主教教理》1809。

²⁹ 《天主教教理》1805。

的目的與關係，難免是片面的，不完整的，需要來自天主的超性之德帶來整合的作用。超性之德有別於人性之德，因為它們使人與天主建立位際的關係。信德使人相信天主，信祂藉基督啓示的一切，信德是基督徒獨特的標記，意思是說，是信德使基督徒成爲基督徒。望德是對永生及救贖的期盼，《天主教教理》說：「望德是超性的德行，藉著望德我們期盼天國和永生，視之爲我們的幸福；我們所信靠的是基督的許諾，所依賴的不是我們自己的力量，而是聖神恩寵的助佑。」³⁰三個超性之德中，聖多瑪斯像聖保祿一樣，以愛德爲最高，因爲愛德導引人走向唯一滿足人所有渴求的美善；它是成義者最高的聯繫原則，它導引人所有的行爲，甚至所有的渴求向著天主³¹。藉著愛德，基督徒能像聖保祿一樣知道基督的心意，能在所有境遇中，直觀地把握天主的旨意。愛德不但改變人的行爲，更豐富人的情感，使人充滿喜樂、平安、憐憫。總之，「所有德行的操練都由愛德激發和啓迪。愛德是『全德的聯繫』（哥 3:14）；愛德是諸德的模式；愛德連接諸德，安排它們的順序；愛德是基督信徒修德的泉源和終點。」³²

超性之德遠超過人力所能達到，是由天主「傾注」於人心中，純粹是天主的恩賜。不過，超性之德與人性之德並不對立，不應只重視前者，唯靠恩寵而不努力修德。輕視修成之德使人無法與人文主義者或無信仰者交談，亦未能欣賞人性德行之美。倘若只講求人性德行，對超性德行作口是心非的承認，結果人的目光短視的停留塵世，未能舉心向上，與天主建立深厚的位際關係，未能領略稱天主爲父，身爲天主子女之美。可見一個完美有德之人，必然具備超性及人性的德行。人性的德行需要超性之德去奠

³⁰ 《天主教教理》1817。

³¹ 參《神學大全》II.II.23.3,7。

³² 《天主教教理》1827。

定、激發與維持，超性之德在現實生活中亦需要人性德行去運作、落實及呈現。

5. 小結

聖多瑪斯在《神學大全》卷二下篇以極大的篇幅，把他的德行倫理以三個超性之德及四樞德建立起來。他的德行倫理並非倫理神學中的一個附論，而是整個倫理系統中不能缺少的一個重要環節。《天主教教理》恢復德行倫理的地位，把它放在基本倫理的中心，甚至放在「罪過」一項之前，是發現及繼承聖多瑪斯的優良傳統。聖多瑪斯的四樞德是人性德行的整體，包括人理性、意志、情感三部份，少一個也有所欠缺。其他人性德行必然包括在這四樞德中。人若只有一種德行而欠缺其他，還不算是個有德之人。好像一個商人在商務上非常有信用，當然是個優點；但如果他刻薄他的工人，在外花天酒地，相反了智德、義德和節德，只靠信用並不使他成為有德之人。可見德行倫理是一整體，缺一不可。聖多瑪斯的德行倫理非純人性的，更是基督徒的，因為它與信仰配合，四樞德是建在三個超性之德的基礎上。天主的恩寵藉著超性之德淨化及提升人性的德行，鍛鍊人的性格，塑造一個有德之人。完美有德之人，正是現代社會期望塑造的人。

士林神哲學在天主教內再沒有從前那樣受到重視，連帶聖多瑪斯的思想也備受冷落。有人指出聖多瑪斯的思想今天影響基督教神學家甚至大於天主教神學家。³³他的思想遠超過他的時代，還值得我們今天借鏡。這二三十年來既然興起一股德行熱潮，讓我們像《天主教教理》一樣，回到聖多瑪斯的思想中，觀賞他整體德行倫理的偉大。

³³ 參 PORTER, Jean, *The Recovery of Virtue : The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1990, 172.

如何處理自己和他人的憤怒、敵意和攻擊行爲

JAMES GILL 著
陳德康譯

有人站在你前面磨拳擦掌，提高聲浪，面部肌肉抽搐。很明顯，他很憤怒。當你指出他的狀態時，很多時得到的回覆是：「我並非發怒，只是心煩而已。」有人很清楚地表現出敵意——他大吵大鬧，責罵他人，目露不屑鄙視的眼神。當你讓他知道你察覺到他的敵意時，他卻否認，並堅持說：「我只是不虛偽，並非敵視他。」

很多時，一個極能幹的人的行爲會清楚顯露他的性格是具高度攻擊性。當你提及他的表現時，他會即時自衛，向你作出更正。你得到的回答可能是：「我不是作出攻擊，這只不過是自信的表現。」

憤怒、敵意和攻擊等字眼經常在修道人的講詞中出現。當有人向修道人指出他們也有發怒、具敵意或攻擊行爲時，他們大多數會感到被冒犯、指責或判斷，並作出自衛的反應。他們認為這些字眼有侮辱性，用作形容他們的行爲或表現，即暗示他們基督徒的生活方式有缺失。

因挫折而憤怒

讓我們先看看憤怒是甚麼一回事。心理學家將其列為與目標為本的行爲有直接關係的原始情緒之一。當我們感到受阻，不能得到所希望的，或是感到目標難以或無法達到，便會引發憤怒的情緒，隨之而來的是一連串由自律神經系統의 交感神經和釋放進入血管的腎上腺素所控制的

生理反應，其中包括：呼吸量大增、血壓和心跳加速、血液凝固的速度上升、隨汗液排出廢物的速度加快。這一切令憤怒的人進入戒備狀態，隨時對所經驗到的挫折作激烈回應。這些生理反應若長期持續，能導致心身相關(與壓力有關)病症的病徵。當憤怒的情緒被壓抑或埋於心內，得不到公開宣洩時，這情形最常見。

對一個正常的人來說，由嬰兒期開始，憤怒情緒已存在於日常生活中。當一名約五個月大的嬰兒得不到他所想要的，會以喊叫、揮動四肢、令身體肌肉繃緊來表達他的憤怒。很多時導致嬰兒憤怒的原因可能只是些微的身體不舒適、活動受到限制或被忽略。當兒童稍長，開始懂得照顧自己，他會因不能令他人明白自己的感受，不懂自己穿衣，或不能成功地自己用餐匙進食，而有挫敗感和憤怒。就學前兒童來說，當有人干擾他的活動，拒絕關注他，取去他的物件，或他經常受到責罵或懲罰，都會感到憤怒。哭、叫、咬、踢是這個階段的兒童表達憤怒的方式。大發脾氣常見於二至四歲的兒童，這代表兒童正努力務求達到目的，同時亦是發洩因挫折而感到憤怒的方法。

六至十歲的兒童較常以打架、戲弄人、不友善的態度、罵人、嘲笑人、恐嚇、粗魯行為等方式表示憤怒。稍後，到初中階段，少年人會以拒絕與人交談，排斥人參與團體活動，將情緒發洩在動物、較年幼或受歧視的兒童身上等方式表達憤怒。正如心理學家 Robert Goldenson 在《人類行為百科全書》(*Encyclopedia of Human Behavior*)一書中提及：「在缺乏安全感，對朋輩的批評較敏感，對權威抗拒，要求有私人的空間的情況下」，少年人較易發怒。在一個能挑起年輕成年人的憤怒的境況的研究中，同一心理學家發現挫敗感大多是由他人引起的，「例如：父母的霸道和取笑，侮辱性或譏諷性的評語，責罵或指斥」。導致成人感到挫折憤怒的典型情況可能會涉及：在不公平的情況下遭受損失、儀器失效、有歧視成份的徵稅、不和

睦的鄰居、社會不公義的現象。在這些情況下，爭論、批評、詛咒和搬弄是非是常見的表達憤怒方式。在老人方面，尤其是當他們的活動和社交能力已明顯地受到限制，即使只是遇到輕微挫折，他們也會有胡思亂想、脾氣暴躁、惹人討厭的行徑等反應。

個人的表達方式

成人表達憤怒情緒的方式，大多取決於他孩提時代發展形成的傾向。**Goldenson** 指出最重要的形成因素包括：(1) 紀律訓練的方法、(2) 父母的態度、(3) 性別上的差異、(4) 家庭地位、(5) 社會經濟水平和 (6) 性格特徵。他發現中上階層的兒童通常被教導要壓抑憤怒，而屬於社會經濟水平較低的兒童(特別是男孩)則被鼓勵公開宣洩憤怒，認為這是力量的表現。作父親的會不理會或會鼓勵兒子宣洩憤怒，因為他覺得這樣兒子才算有男子氣概。但是作母親的對子女(特別是女兒)憤怒反應的容忍力較低。父母自己對高中低不同程度憤怒的反應，能成為子女的榜樣，塑造他們的情緒模式。

如上文所說，挫折提供發展憤怒反應的機會，但挫折本身與憤怒不同，並不是一種情緒。挫折是人向目標邁進時受到阻礙而產生的狀況。挫折出現的先決條件是有一個需要、推動力或行動的傾向(通常稱為動機)，再加上妨礙該人達到目標的障礙。當一個人認為受到的障礙干擾是不合理或無法估計，而非可預計或無可避免的，憤怒的情緒會更加強烈。另外，由挫折產生的失意情緒會影響人的注意力、思考、計劃的能力和其他與建設和想像力有關的表現。當人的憤怒程度由中等上升至極高水平時，他的行為會傾向無條理、衝動和混亂。

隨挫折而來的攻擊行爲

人因挫折而感到憤怒是正常、健康和無可避免的反應。在此情況下，作為相連的情感，不論他意識與否，他也會傾向採取攻擊行動。這行動可以是：直接或間接的、實在或象徵性的、清楚表露或隱藏其攻擊性的、真實或想像的。

廣義地說攻擊性行爲是其目的為懲罰或傷害他人的任何行爲。它可以只是說話，例如一群憤慨的修生高聲地據理力爭，要求院長收回成命。另一方面，它亦可是確實的行動，例如一群怒氣沖沖的執事推開擋駕的接待員和教區辦事處職員，要求與主教見面，因為主教最近的決策打擊了他們在牧民方面的熱忱和努力。雖然很多時攻擊行爲只涉及象徵性的行動，如書寫抗議信表達對未有制止事情發生而感到不滿和激憤，但一個人極度憤怒時，他的攻擊行爲可以是實實在在的襲擊、破壞或虐待性的暴力行爲。

很多時，攻擊被視作暴力的同義詞，用來形容其目的為導致他人痛苦(或甚至死亡)的破壞性行爲，但有時攻擊對象會被轉向至其他動物或物件，甚至是轉移到自己身上。心理學家認為出現攻擊行爲的可能性是視乎個人正面對的挫折的嚴重性。三項因素決定挫折的嚴重性：(1) 要求達到受阻目標的動機的強度；(2) 妨礙達成目標的阻力的嚴重程度；(3) 現正或最近受到阻礙的動機的數目。但是應記得，每人忍受挫折的能力是受其性情和早期經驗影響。有些人遇到輕微阻力已出現攻擊行爲；另一些人要遇到極大阻力才有攻擊反應。若個人感受到的挫折的嚴重性和其攻擊反應的強烈程度起碼維持一定的正比關係，憤怒和攻擊屬正常的心理現象。

後天或先天

佛洛伊德 (Sigmund Freud) 首先主張當尋求喜悅或避免痛苦的動力受阻時，攻擊是對此挫折的基本反應。他的論點得到臨床經驗和實驗結果支持。佛洛伊德和及後很多心理分析學家均假設攻擊驅力是人的本能的一部份。最近，Konrad Lorenz 和其他一些生物學家提出證據證明攻擊是本能性生物驅力的說法。當有助於生存時，攻擊便會出現，例如：爲了保護家園，阻止入侵者和確保物種的生存。Lorenz 指出人類是會自相殘殺的衆多物種之一。兩名不相識的男孩碰面後可能是打架收場，正如兩隻陌生的猴子、蜥蜴、老鼠或刺魚的情況一樣。Lorenz 的理論今天受到廣泛的討論。現時仍無法肯定攻擊驅力是否如 Lorenz 所說的普遍。事實上，有些人、動物、甚至是整個社群甚少或不會有攻擊表現。心理治療家 Anthony Storr 在他的著作《人類的攻擊行爲》(*Human Aggression*) 一書中說：「到目前爲止，仍無足夠說服力的證據證明，在生理的層次，攻擊反應比性反應的本能性弱。若攻擊的定義不局限於真正的襲擊，則攻擊表現如性表現一樣，可能是人之爲人的必要條件。……成功地支配事物、克服障礙、掌握外界事物，是人的本性需要，正如人需要性和食物一樣，而若要滿足這些需要，攻擊是必要條件。」

挫折感的表達

值得注意的是佛洛伊德認爲挫折必會導致攻擊行爲，但是心理學家 Neal Miller 後來證實有些人遇到挫折時會有其他不同的反應，例如：有些人會變得被動、退縮、服從、或刻意求和、奉承阻撓他的人等。其他研究人員發現有些人會有孩童學習的表現，面對挫折時不但不作出攻擊，反而有退化的表現。當不斷遇到挫折，他們會變得像

嬰孩，依賴他人，不能自己處理問題。面對挫折時，有些兒童學會變得拘謹和不安，但是在玩耍的場合，他們的憤怒和攻擊力的宣洩程度卻令人震驚。這現象可能可用作解釋在籃球場和修道院、宗教場所的休憩室出現的暴力行爲。

在表達方面，一般來說，男孩比女孩較少顧慮他們攻擊行爲的表現。很多時候，男孩被鼓勵要反擊，但是女孩的攻擊行爲卻被視爲非女性化的表現，不被鼓勵。研究人員亦發現來自貧乏家庭的兒童比來自富足家庭的兒童有更多攻擊行爲，但是即使同是來自貧乏家庭，若得家人認同和獎勵，攻擊行爲的出現率亦會比不容忍此行爲的家庭高。值得一提，兒童是從成人身上學習實際的攻擊行爲，而電視節目則給兒童提供大量學習機會。最後，在研究兒童的攻擊行爲時，心理學家發現領導模式是一個重要因素。習慣了權威性領導模式的小組在獨處時，很多時會將攻擊對象指向單一位受害者身上。在寬鬆自由氣氛下的小組則傾向互相打鬥或破壞室內的物件。而兩組所表現的攻擊性遠比由民主領袖帶領的小組高。

上文爲攻擊所下的定義爲大多數心理學家接受，但卻得不到佛洛伊德派的精神病學家的完全認同。心理分析學派的觀點是攻擊的目的未必一定是「懲罰或傷害他人」。攻擊(aggression)一詞來自拉丁文 *aggredi*，意思是順向或逆向的活動。對很多現代佛洛伊德派學者來說，攻擊未必全是具破壞性。他們認爲：要求獲得控制權的衝動，要獲取和行使權力的傾向，都證明攻擊未必會傷害他人。但是有關攻擊行爲，心理分析學派理論家仍有很多問題未能解決。在 Freedman、Kaplan 和 Sadock 的合著《精神病學完全課本》(*Comprehensive Textbook of Psychiatry*) (第二版)中提到「由佛洛伊德開始研究探索到現在，雖然我們對攻擊的作用和變化已掌握了不少，但是有關其性質、來源、形成和消失的條件、成長因素如何能導致其病態性的偏差

和如何能令其更有建設性地融入人的作息中等課題，仍需努力鑽研。」

敵意是推動力

「敵意」通常會與「攻擊」被互換使用。與攻擊不同，敵意被認為隱含有破壞，或起碼有指向破壞後果的意思。敵意(hostility)來自拉丁文的 *hostis*，意思是敵人。Goldenson 強調敵意的感情成份和其挑釁的意圖，視敵意為「持久的憤怒，加上強烈的報復意欲」。

在差不多所有與精神有關的病症，包括精神病、神經病、性格異常等，敵意都是其中一個原素，它亦出現於由心理因素引起的心身病症。敵意也是正常和健康的人性表現。在日常生活中，要將憤怒和敵意兩者區分不易。若你見到的表現是源自長期的欠缺或挫折，而行爲本身又可被形容為具攻擊性的憤怒或怨恨，這可以肯定是敵意的表現。

攻擊通常被用作形容行爲，而敵意主要是形容感覺和推動力。精神病學者 Leon Saul 在他極負盛名的著作《敵意的心理動力性》(*Psychodynamics of Hostility*)一書說「敵意是一種推動力——意識到或意識不到的衝動、傾向、意圖或反應——目的是傷害或破壞一個不論是否有生命的對象」。隨敵意而來的通常是憤怒的感覺和情緒，若以行動宣洩，會衍生暴力、罪行和令無辜者受到傷害。Saul 認為若將人對人不同的敵意表達形式視為機制延續的徵兆——即當人生活於洞穴和森林時為生存而必需有的反擊或逃命反射式行爲於今天重現，敵意是人所能明白的。但在現代文明社會，此等行爲卻被視為過於橫蠻。他說若被誤解和無節制，此自保的機制會「失控和對人對己帶來破壞」。他指出在此先天的生理機制下，敵意無可避免地

融入各種形式的退縮、抑鬱、恐懼、強制、性反常、沉迷、精神分裂等表現中。

敵意的外在表達可以是具破壞性的攻擊，但在某些情況下，亦可偽裝於公義、正直，甚至是愛的面具下。在過失、反叛、戰爭、強暴、虐兒、離婚和自殺中我們看見敵意。兒童通常以饒舌、輕視他人、弄髒地方/物件、尿床、拒絕進食、手足不和等方式表達敵意。成人則以歧視、不滿的態度、煩躁、過度與他人競爭、過度具侵略性、蔑視他人的生活方式和表現等方式表達敵意。在所有不同的情緒中，敵意最能令人不安。它能產生極大的罪惡感，特別是當敵視的對象是父母，因為我們所受的教育是敵對態度和行為超越了道德的門檻。它不但能引起對報復的恐懼，也能引起對失去愛和認同的恐懼，結果是存在於人內心的敵意(不論是否意識到)成爲焦慮和缺乏安全感的主要根源。爲了保護自己，脫離這些不安的感覺，我們會採用一些防衛機制，例如：否認(拒絕承認自己正受敵意的情緒折磨)、反向作用(對敵視的對象過份友善或記掛)。被脅持人質會不自覺地使用了反向手段，因為他們覺得若脅持者察覺到自己的敵意，可能會生命不保。精神病者隱藏敵意的方法通常是服從、奉承、自我抑制，爲搏取接納、愛和安全感。

敵意的起始

敵意不是遺傳的，不是先天性不能改變的。敵意通過父母有意或無意的行為傳給子女。在嬰兒和兒童期，敵意的性情已形成——一個極敏感的反擊或逃命心理機制——是缺乏適當的照顧和被忽略的後果。在以兒童和成人爲對象的臨床實驗中多次證明，父母行為的制約性影響(不論是善意、不自覺或刻意的)，爲個人在面對壓力和情緒問題時可能受到傷害的程度播下種子，最終會形成容易

產生敵意的性格。若兒童重複經驗到被忽略、拒絕、過度保護或控制，他會預期將來亦會受到同樣的對待，在心內，他慣性地感到恐懼和怨恨，並處於準備隨時逃避他人的誇張和緊張狀態。結果是他在面對人生不可避免的挫折時，會有過敏反應，其特徵是極度憤怒、大發脾氣和報復性的敵意。可惜的是，他早期因感到父母錯誤的對待(不論合理與否)而對他們產生的怒氣，最終會投射到一些未能達到他的期望、需要或要求的人身上。另一方面，具此類性格的人常有罪惡感和自卑感。他的原始衝動——在兒童期和及後——是傷害和毀滅所有他依賴的人，因為他認為自己應得到比目前更佳的待遇。由於他處身一個模糊但持久的驚恐狀況而產生慣性焦慮，令他以為若別人感到他的敵意，便能嚇倒人，令人走開，結果是他反而得不到最渴望的愛和接納，所以敵意通常伴隨有罪惡感和焦慮或恐懼，這些令人痛苦的情感，給不同的情緒和心身病症發展機會。

敵意的主要來源

雖然早年的缺乏和因此而形成的情緒模式能加劇人的煩躁、挫折感、焦慮和敵意，但對像 Saul 的心理分析派學者來說，煩躁、挫折感、焦慮和敵意的來源主要是圍繞數種強有力的基礎性推動力。它們包括(1)依賴他人和獨立自主的需要；(2)愛和被愛的需要；(3)性的驅力；(4)自卑感和自大感(或自戀)；(5)競爭力。Saul 說這些推動力「不同程度和比例的組合產生各式各樣的性格和心理病類型及心身病症的病徵」。這五種推動力雖是各自獨立，但關係密切。換句話說，敵意的首要來源是這五種推動力在趨向成熟時受到的干擾。此干擾主要是來自早期與父母在互動上的欠缺，再因後期未能與他人維持良好的關係和交往而惡化。

這篇文章簡略介紹了憤怒、攻擊和敵意的性質、主要特徵和來源。很明顯，三者關係密切，有重疊的地方。但是目前為止，仍未有任何專業文章能就三者作完滿全解釋。有一點清楚的是，攻擊作為一種行為，是由於人在滿足需要或達成願望時遇到障礙，感受到挫折，並因而引發憤怒的情緒。此情感與敵意聯合，成為攻擊和破壞行為的推動力。行動可向外，成為打鬥式的表現。行動亦可向內，形成憂鬱、自毀的思想或行動，甚至是自殺。

戰爭、所有的情緒病和大部份在宗教團體內經驗到的傷痛，都與我們所討論的題目有關。在下一期，即文章的第二部份，內容會集中於如何有效和積極地處理這些實在的問題。我們也會討論在這些具影響性、有趣和不斷重現的生活課題上，負責培育、領導和輔導的人可以有甚麼策略，幫助他們的服務對象有更整合和成熟的發展。我們將會觸及的，不只是心理和社會的範疇，亦會特別強調靈性和道德上的含意。

（文章原載於 *Human Development*, vol.1, No.2, Summer 1980, 36-42）

從信仰看中國傳統德行

徐錦堯

有人認為中國文化是一種以「人」為本的文化，是一種「人本主義」。但我更喜歡叫它做「人本精神」，因為「主義」有一種教條框框的、死板和一成不變的味道，而精神，尤其「人本精神」則是一種對人生的重視，對生命的執著，對全人發展的追求。這人本精神本來也是天主教的精神。基督「他為了我們人類從天降下」，在某個角度下，連基督自己也是以人為本的。在這方面，中國人所說的德行，和天主教的修德也就有不少相似的地方。

我想藉這篇短文，在這方面探討一下。

中國傳統很喜歡「德目」，如忠、孝、仁、愛、信、義、和平；如禮、義、廉、恥；如知、仁、勇等等。

但究竟在這些德目之間，有沒有一個整體的方向，一個崇高的理想貫串其中呢？中國人又用什麼來統攝或統一這些「德目」，讓它們變為一個有機的整體，讓各種零零碎碎的「德目」能統整起來，成為「全人發展」的方法呢？

這短文將從四書中《大學》裡的「八目」說起，再看中國人對修身的整體看法，並從這裡看天主教的修養觀，同時試圖將兩者加以簡單的整合。

宋代的朱熹曾將《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》四部著作匯編在一起，名為《四書集註》，所以這四本書又稱為《四書》。雖然這四本書成於不同的年代，有不同的作者，思想觀點也不盡相同，但經過宋代程顥、程頤、朱熹的多番闡釋以後，《四書》及其《集註》已成為中國傳統主流思想的集大成，變成儒家思想的最重要典籍。

但其實《大學》原本是《禮記》中的一篇，內容講及古人研究學問，修身齊家以及治國平天下的大道理，是發揮儒家學說中人生哲學和政治哲學的重要文獻。

本來《四書》已經是中國人的「聖經」，而《大學》又是《四書》中的第一篇，它的重要性也就不言而喻。所以程頤說：「大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而論、孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。」在這個角度下，這篇《大學》的重要性，也就差不多等於聖經的「真福八端」之於耶穌的「山中聖訓」了。

據傳在周代，貴族子弟八歲入小學，學習基礎文化及武藝。十五歲入大學，又稱「太學」，學習治理政事的理論。所以漢代鄭玄說：「大學者以其記博學可以為政也。」（《禮記註釋》）朱熹也說：「大學者，大人之學也。」（《四書集註》）

不過，朱熹也認為《大學》中有脫簡和錯誤配置的地方，所以在作大學章句時有所移補和略作重新的編輯。他的改編是把《大學》分為「經」一章，「傳」十章。「經」是基本觀點，是孔子的原意；「傳」是對於「經」的解釋和闡述，許多人都以為是曾參的意見（見賴明德「大學提要」）。

《大學》是一篇政治哲學論文，它根據孔子、孟子的「仁政」思想，闡釋了「治國平天下」的一整套理論。裡面提出了三條基本原則，即所謂「三綱」或者三個綱領，即「明明德」、「新民」、「止於至善」。還有八個步驟，即所謂「八目」：「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」。

八目中，修身是根本，而前四目是修身的方法，後三目是修身的目的。

我年青時，爲了牢記這八目，簡單地自創了一個口訣，即「格致誠正，修齊治平」，就這樣便把這八目牢記到現在。

從這三綱、八目的安排，就可以知道，至少在《大學》的作者心目中，人生是有目的、有方向的，生命是一個有機的整體，一切的修養活動，都該趨向於一個特定的方向和目的。中國人也相信「生命有待完成」，一如現代心理學所說的，生命是一個 **Becoming**（成），而不單單是一個 **Being**（是）而已。而如果要「成」爲一個人，一個聖人，一個「大人」，就要自小去學，從小就要開始修練，因爲「三歲定八十」。

接著這「三綱」所說的「知止而后有定、定而后能靜、靜而后能安、安而后能慮、慮而后能得」，這隨著「知止」後面的「定、靜、安、慮、得」就是一個修養的方向，一個過程，一個「成」的階梯。

問題是，這格、致、誠、正、修、齊、治、平八個大項目，它們之間的關係是怎樣的？它們是否有「因果」關係？或者一定要遵循一定的「次序」？或者還有其它？

我的看法是：不是「因果」，也毋需堅守一成不變的「次序」。

首先，它們之間不一定有「因果關係」。所謂因果關係，就是做了第一，就有第二，這第一是因，第二是果。或者說，如果你能修身，就「能」齊家，如果你能齊家，你就「能」治國，甚至平天下。

我否定這四者之間有因果關係，是因爲修、齊、治、平四者，分屬四個不同的範疇，需要四種不同的學問，四套不同的實踐方法。

一個好爸爸不一定能做一個好總統；能理好家裡財務的媽媽，不一定有能力當國家的財政大臣；一個堂區的好

本堂神父，也未必能勝任做一個教區的好主教。

從前有一個女修會，在選總會長前訪問我，問我作總會長的條件是「好媽媽」或「好管家」？我毫不猶疑地說要「好管家」。沒有管治的人才，這個修會一定會亂七八糟。

大陸個別地方教會的神父、修女出現某些個別的問題時，當地的長上例必歸咎於神父修女們的「靈修」有問題，以為靈修好了，就萬事大吉。這和上面的看法是犯了相同的錯誤：把問題簡化了。一個修道人當然要熱心、要靈修，但也要有學問、懂得與人溝通、有成熟的人格；如果他或她從事牧民的工作，還要有這方面的知識和技能，以能在為天主工作時獲得成功的滿足感，等等、等等。

同樣地，懂得「八目」各有不同的內容，有不同的修養方法，我們就要每一目都重視，對每一目都要努力，不能只作了一目，不管是哪一目，就以為可以藉「因果」的關係而產生一連串的好效果。靈修是重要的，有「好媽媽」的德性是重要的，但還需要有別的因素、條件，才能使我們面對修會和修道生活上的所有挑戰。

其次，我也認為「八目」之間不必有一定的「次序」。次序是認為要「先」作了前面的，才能作後面的。例如：要「先」修身，然後才可以「齊家」；齊完了家，然後才可以進到談「治國」、「平天下」。

我為中學生寫倫理六書：《蛻變》、《成長》、《群居》、《修身》、《探索》、《新民》，常常被老師評為「很好，不過太深」。「太深」的意思有兩方面，一是在這六書中有很多中國文化的東西，老師們總以為同學們或是不會明白，或是不會感興趣；二是這六書的範圍很廣、很全面，它由個人修養，到群己關係，到現代公民所應關心的天下大事和歷史感、民族感，都無所不包。老師們認為學生還未到

關心社會、民族、世界大事的時候，更不會對分析「治國」、「平天下」的事，或對嚴肅的邏輯思維有興趣。

在這種思想的影響下，今天在一般教室裡面的德育課，大多以學生感到有興趣的素材為主，如戀愛、求學、上網、打機、同儕關係、個人的情緒和興趣等等，最多在同學畢業前再來個「擇業」的討論，便認為已在學生進入社會前，給了他們應有的裝備，去面對人生的成敗得失和生老病死的挑戰。老師們基本的考慮是：德育一定要由近及遠，要「先」講些學生們有興趣的話題。至於國家、民族、世界、文化、歷史感等，只好留待他們「長大後」再談了。

但許多人在長大後，便不會再談這些問題了。美國教育發達，許多人還是更關心國內的籃球超級聯賽問題，多於世界性的問題，如貧窮或世界動盪等，就是一個好例子。

有一位在台灣工作的美國人，回到美國度假碰到一位大學時的同學，那同學問他從什麼地方來，他說從台灣回來。同學立刻問他：「Do you speak Thai?」（你說泰文嗎？）這位美國的大學生，竟不知台灣和泰國有什麼分別，還以為 Thailand 和 Taiwan 既然都以 T 為開始，發音又那麼相近，也許台灣人說泰國話也不一定呢！

如果八目之間沒有因果關係，又沒有必然的先後次序，那在修養這「八目」時又該如何著手呢？這就牽涉到對「八目」的第三種看法了。

我認為「八目」好像一個「生命之圈」或「生命之輪」，這個圓圓的輪有八條輻或八條由圓心往外延伸至圓周的八條線，就像一個單車的輪子。這八條線使這個車輪堅固而耐用。這八條線就是「八目」。這「八目」是一個「大人」或一個「大丈夫」應具備的八個條件。

「八目」以「修身」為中心，以「修身」為本，其餘

七項都是圍繞著這「修身」而發展的。

利用「格物」、「致知」，我們就可以接觸到我們生活於其中的這個外在的世界，探討宇宙的奧秘；利用「誠意」、「正心」，我們就可以調整自己內心的傾向，認識自我、掌握自我。一個「大人」重要的是內外兼修，活出一個快樂而積極的生命，有能力掌握這個客觀的世界，又有能力掌握自己的生命，善用自己的潛能。這些都是「修身」的重要途徑。要「修身」，就要「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」。

但「修身」不是目的，「修身」其實就是為了「齊家」、「治國」、「平天下」。白居易所謂「窮則獨善其身，達則兼善天下」，也是這個意思。

但這「八目」又該如何開始、從何開始呢？我認為可以「隨機」開始。尤其做父母的，可以採取「隨機教育」的方式，利用各種機緣去教導子女。任何一個機會，任何一點，都是教育的良機，不管那是「格物」、「致知」，或者是「治國」、「平天下」。

先說兩個真實的個案。

有一次我碰到一位四歲的小女孩在聚精會神的看電視連續劇。我逗她說：「小妹妹，你知道這電視劇在說什麼嗎？」她毫不猶疑地回答：「這是四個大人的三角戀愛故事。」她簡而準的答案把我嚇了一跳。四歲的小女孩怎麼會知道什麼是「三角戀愛」呢？

我的一位同事，他的兒子在六歲時，剛好有一位非洲的客人到訪。兒子挨坐在父親的身旁。待父親與客人談話完畢，六歲的兒子忽然提出要求，希望能問問這位黑人叔叔一些問題。他的問題竟然包括了：「南非是不是有種族隔離政策？」「如果和平方法不能生效，黑人們有否想過用武力去推翻這個不義的政權？」一個六歲的孩子，有

能力懂得什麼叫種族問題，什麼叫不正義嗎？

墨子「染於蒼則蒼，染於黃則黃」，及「孟母三遷」的故事，都告訴我們，父母喜歡什麼、說什麼、和孩子談什麼、孩子的成長環境是什麼，都決定了孩子的思維和用語。如果父母經常關心世事，也和孩子談及世事，孩子是不會對世界冷感的。所以「八目」中的任何一點，都可以是我們教導孩子的切入點。

但這「八目」並不是游離或互不相干的，這是有機的「八目」。即是說，我們在作任何一目時，都是爲了其它的七目，都要和其它七目牽上關係：我們爲了其他七目才作這一目，並在那七目內去作這一目。例如：正是爲了「治國」、「平天下」，我們才「修身」；而天下平了，國家大治了，也只是爲了個人的修身，個人的幸福和快樂，人人的修身，人人的幸福和快樂。「格物」也一樣，天下事物那麼多，要格什麼物呢？就是要格那些和「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」有關之物。「正心」也不例外，心正了，也就能更好的，更有效的去「格物」、「致知」和「修身」。

在這裡，我想到的是耶穌所說的「我來是爲叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命。」（若 10:10）這「更豐富的生命」當然不只是指靈魂或永生，而是包括了靈魂和肉身，精神和物質，今生和來世。

從「八目」的構思，我想耶穌所說的「更豐盛的生命」至少應包含了六個層次，那是肉身的生命、理性的生命、感情的生命、道德的生命、宗教的生命、靈性的生命。

宗教人士都有把信仰精神化的傾向，精神化過了頭就變得虛無縹緲了。從前的神學不太重視現世，甚至把「世俗」與「肉身」和「魔鬼」並列爲「三仇」。梵蒂岡第二屆大公會議的《教會在現代世界牧職憲章》，其中有一段

很精彩的話卻是這樣說：「教會的宗教使命，正因為是宗教使命，而成爲非常屬於人性的使命。」意思是：教會的「宗教使命」其實就是「人性使命」，這宗教的任務正就是要提昇人性、豐富人生；所以，越宗教就越人性。宗教一點都不會，也不應與生活脫節！

試想一想，如果耶穌是我們的救主，他不該是「全面性」的、「全人」的救主嗎？他救了我們的靈魂，也救了我們的肉身；他救了我們個人，也救了我們的團體，甚至整個國家、民族和世界。他的救恩無所不包，也無遠弗屆。

我們的肉身是好的，沒有它，我們怎樣事奉天主呢？我們用什麼去看到「諸天述說天主的榮耀」，用什麼去聆聽天主的聖言，又用什麼去宣揚天主的仁慈呢？我們的理性是好的，我們可以用它來認識天主和天主所創造的一切，我們可以明白別人，也把信仰「通傳」給別人。如果我們的「情」得到救贖，我們就可以愛所當愛，惡所當惡，我們可以「寄情於天地，盡性於人間」，可以活出激情，可以仁民愛物。如果我們有道德感，我們就更能明白山中聖訓裡的訓示，並對保祿的勸諭產生共鳴。宗教生命當然就是宗教的特點，但靈性生命卻是這一切的高峰。我們可以藉此用天主的眼去看世界，用天主的心去愛世人，我們對於生老病死或成敗得失或喜怒哀樂，都可以看得更深、更通、更廣、更遠、更透。那才算是一個更豐富的生命！

順著這個思路，如果我們能「扎根信仰、熱愛家庭、投身社會、放眼世界、注目永恆」，那不是一種更美麗的人生，更美麗的信仰嗎？

利瑪竇的《天主實義》： 德行，本性和人

麥克雷著
張婉霞譯

序言

一直以來，《天主實義》¹ 這本書都被人廣泛地研究它在中國傳教史上的地位，而甚少研究它的神修內容。在這篇文章裏面，我們打算從這篇擁有多項趣味性問題的專著中，簡單地提出其中的一項，就是德行，本性的培育與人的概念三者之間的關係。《天主實義》的理論正處於傳統多瑪斯主義 (Thomism) 和現代神學的十字路口。多瑪斯主義中有關靈魂、理性、情慾、和意志、甚至人身自由、原罪和墮落、天主的恩寵和宿命論等問題，在當時是最具爭議性的。

1603 年《天主實義》第一次發行，當時利瑪竇是 51 歲。1575-1577 年，他在羅馬攻讀哲學，1578-1582 年在臥亞 (Gao) 攻讀神學，當時是一個神學的革命思想時代。1517 年馬丁路德在威頓伯格堡 (Wittenberg Castle) 發動宗教改革運動。1542 年舉行特倫多大公會議 (the Council of Trent)，議題是：如何整頓改革運動後的教會。1546 年

¹ 天主實義。本文的分析主要參考由 D. Lancashire 和胡國楨翻譯並附序言和註釋的利瑪竇的《天主實義》一書及 1985 年台北利瑪竇學院由 E.J. Malatesta 編輯的中英文版本。以下將以“TMLH”代替，括號內的數字代表書中的段落。

馬丁路德在會議進行期間逝世。1540 年，教宗保祿三世批准耶穌會的成立，當時利瑪竇基本上攻讀的是極具挑戰性的多瑪斯學說 (Thomist)。至於當時所謂多瑪斯的復興 (Thomist Renaissance) 的主要作者有方濟各·維多利亞 (Francisco de Vitoria 1480-1546)，湯瑪士·維奧 (Thomas de Vio 1469-1534)，方濟各·托里杜 (Francisco de Toledo 1532-1596)，梅基柯·卡諾 (Melchior Cano 1509-1560)；巴爾特勒米·美迪納 (Bartholomew Medina 1527-1581) 和索托 (Soto)，巴納茲 (Banez)，司里班度 (Seripando)，瓦倫奇亞 (De Valencia)。就「德行」這個問題而言，他們主要是依據多瑪斯·阿奎那《神學大全》(Thomas Aquinas's *Summa Theologiae*) 的形式來寫的。當時，爲了回應那些宗教改革運動的改革者，天主教的倫理神學開始研究兩個新趨勢：一個是對天主的恩寵，本性和自由(其後卻變成了一個爭論)的研究，而作者就包括路易斯·莫里納 (Luis de Molina 1535-1600)，加布里埃爾·瓦斯克斯 (Gabriel Vasquez 1549-1604)，方濟各·蘇亞萊 (Francisco Suarez 1548-1617)，米歇爾·貝額斯 (Michel Baius 1513-1589)，倫納德·萊斯額斯 (Leonard Lessius 1554-1623)；另外一個名爲「決疑」(casuistry) 的方法是一個以良知而非德行爲中心的倫理神學，而當時的作者就有馬丁·阿茲佩卡額特 (Martin Azpilcueta)，若翰·阿茲柯 (John Azor 1536-1603)，里賈納德斯 (V. Reginaldus) 和桑切斯 (T. Sanchez)。

與此同時，利瑪竇在中國也遇上晚明時期有關德行的激烈爭論，當時學者之間流傳著不同的意見，其中包括主流學派新儒家學說的王陽明和他的門生王艮 (1483-1540)，王畿 (1498-1583)，李贄 (1527-1602)，何心隱 (1517-1579) 和錢德雄 (1496-1574)；儒家東林學派；一些有名的佛學大師，嘉靖皇帝 (1522-1566) 領導下的

復興道家學說和審查朱子及古典儒家學說文章的學者，此外，晚明統治者總體上的道德敗壞也促使很多有識之士起而尋找一些如何培養德性生活的新方法。

性本善的爭論

利瑪竇主張德行始於理性對創造者天主旨意的遵從。然而，中國學者卻認為理性是與人性有關的：假如人的本性是善的話，他的所作所為皆屬善；相反地，本性是惡的話，他的所作所為皆屬惡，因為惡性不能作出善行來。

「敝國之士有曰：『出善乃善，出惡乃惡。』亦是一端之理。若吾性既善，此惡自何來乎？」²

假如善是與生俱來的話，為什麼為善會這麼困難？相反地，假如善不是與生俱來的話，那它是從那裏來的呢？為什麼有人善有人不善呢？是否如儒家學說所暗示的：德行是一個機緣巧合，只有在某些情況下才會發揮出來？德行的生活是否取決於命運的安排呢？再者，德行最終的源頭是什麼？這些都是中國學者在認為德行是人性的表達這個前提下所產生的疑問。中國學者認為假如人的本性是善的話，只要好好地循善而行，就可以過德行的生活了。

「性本必有德，無德何為善？所謂君子，亦復其初也。」³

「人性」是中國晚明學者最熱門的哲學論題。其實，人本性善或性惡，無論對當代學者或儒家學者來說，「都

² TMLH, 430.

³ TMLH, 433.

是中國玄學上的重要論題」⁴。傳統上，在討論德性生活的時候，人性都成爲討論的重心。說到孟子和諸子百家的時代，馮友蘭觀察到「人性和道德的關係是當時一個難以解決的問題」⁵。詹姆斯·萊格 (James Legge) 認爲對儒家學者來說，「最重要是探索人性的制定和這個制定在品格的審裁和責任的規範上達到什麼程度」⁶。他也注意到自孟子時期，學者已經「普遍地對人性問題作出瘋狂和致害的猜測」⁷。陳榮捷列出人性的分佈層次：「有關人性的理論可以分爲五組：(1)人性本善 (2)人性本惡 (3)人性本善也本惡 (4)人性無善惡之分 (5)有人生來善，有人生來惡」⁸。

利瑪竇把這個「善」是否是人性之本的討論看成一個經院哲學的辯論。他指出人性這個問題存在著很多的解釋，所以首要的就是闡明這個詞的含義。

「吾觀儒書嘗論性情，而未見定論之訣，故一門之中恆出異說。知事而不知己本，知之亦非知也。」⁹

然後，爲了要比較相對性的理論，他認爲應該一致同意術語上的運用 (*explicatio terminorum*)：

「欲知人性其本善耶，先論何謂性，何謂善惡。」¹⁰

⁴ MOORE, A.C. (ed), *The Chinese Mind. Essential of Chinese Philosophy and Culture*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1967. 141.

⁵ 馮友蘭, *A History of Chinese Philosophy*. Princeton University Press. 1952, (2 vols), II. 145.

⁶ LEGGE J, *The Chinese Classics*, Hong Kong University Press, HK. 1960, vol. I, *Prolegomena*, 56.

⁷ LEGGE, 同上, II, 57.

⁸ 見 MOORE., 141 頁。有關這些理論的例子可參考 LEGGE, II, 57-59 頁。

⁹ TMLH, 422.

¹⁰ TMLH, 423.

就如他先前所說：

「各類以各性爲殊。」¹¹

在這前提下，利瑪竇認爲要解答人本性善或惡這個問題，我們首先要明確地給「性」，「善與惡」這些詞類下個定義。

「夫『性』也者非他，乃各物類之本體耳。曰各物類也，則同類同性，異類異性。曰『本』也，則凡在別類理中，即非茲類本性；曰『體』也，則凡不在其物之體界內，亦非性也。但物有自立者，而性亦爲自立；有依賴者，而性兼爲依賴。」¹²

重點很清楚：我們用本性去鑒定某一類的物體。當我們看見一個人的時候，我們知道他不是是一株樹或者是一條狗，因爲他有某種特性。兩個人可能非常不同，但因爲他們有共同點，所以我們知道他們都是人。那些特性決定了某個物體本性的定義。以下的一段，利瑪竇就把「善」和「惡」的含意加以澄清。

「可愛可欲爲善，可惡可疾謂惡也。通此義者，可以論人性之善否矣。」¹³

利瑪竇以多瑪斯的「善與存有是可以對換」¹⁴ 的說法作爲他形上學及倫理學上的基礎。他認爲「善和存有都是一樣的，只在概念上兩者仍有差異，我們可以從以下的論據看出來。善的本質是具吸引力的，因此哲人說：善是所有人願望的東西。但無可否認的是，只有完美的物體才爲人所願望；然而，又只有實在的東西才是完美的。所以很

¹¹ TMLH, 253.

¹² TMLH, 423.

¹³ TMLH, 424.

¹⁴ *Summa Theologiae* 《神學大全》(以下稱爲: S.Th). I-II, 18,1.

明顯的就是有存在性的物體具體是完美的，因為存在性能使所有的事物成為具體的物體。所以善和存有是一樣的，只是善具吸引力而存有卻沒有」¹⁵。

德行：一條把倫理善性 從潛能到現實的渠道

利瑪竇意識到當時學者對人性概念感到興趣，所以他提出來討論。但當他以宗教的角度去引述倫理生活的時候，他把重點從論「性」轉移到論「人」的方面。「性」被定義為是某一個物體的共同特性，但是在人的行為而言，利瑪竇就認為，行為是受制於人而不是受制於性。就本質而言，人性基本上是善的。但行為來自人，而非來自人性。人是由質料(肉身)和形式(靈魂)構成的，而每個存有，除了天主以外，都是由質料和形式做成的。在時間內，形式不斷地塑造質料。這就解釋了為何時間流逝而物體仍然存在的原因。這個由潛能邁向實在的過程，容許物體從過去生存到今，再延續到未來。例如：一塊餅是由不同的質料做成的，但進食後又會變成另一個不同的形式。所以質料雖然不變，但是在烤烘前與進食後，這塊餅的形式已經是不一樣了。

如果把以上的例子去解釋倫理生活的話，那就是說：在行善之前，這個善行是不存在的，但是行善以後，這個善行也是不會再留存。就如當一個人長大後就不再是小孩，沒有一刻小孩的「質料」(身體)不再存在而讓成人的「形式」產生。同樣地，一個邪惡的人如果品格變好的話，他不會不做人，但會不做一個壞人。行為是屬於人的，不

¹⁵ *S.Th.* I,5,1.

是屬於人性的。然而，德行是行善的習慣，但這個習慣不是靠人性而是靠人本身去實行。在這個不斷轉變的情況下，為利瑪竇而言，人性有潛能使人行善，並且可以根據永恒法律（Eternal Law）達致客觀所願望的，因為天主如此創造的，但人不一定需要使這些潛能實現。

「人之性情雖本善，不可因而謂世人之悉善人也。」¹⁶

要將善性這股潛在力量成為實際的善行是要靠人的自由意志，這種自由意志是用理性去引導的，但是最終還是需要與基督的恩寵配合。德行是靈魂的習慣，它能夠使人持續地將行善的能力實踐出來。

「惟有德之人乃為善人。」¹⁷

「德加於善，其用也在本善性體之上焉。」¹⁸

「潛能」這個概念在中國非基督徒的傳統中是存在的，但基督啓示卻有另一個解釋。根據孔子的傳統說法，善性本來就是與生俱來的，這就是孟子所謂的「四端」：惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心。「人之有四端也，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，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。」¹⁹

不同的是，利瑪竇認為行善在某程度上是一個新的創造而德行生活就是對這個創造奧秘的參與。人是天主的肖像，將潛能發展為現實是意志和理性的創造行為。因此，行善就是創造一些不會存在的行為，但是當人變得邪

¹⁶ TMLH, 432.

¹⁷ TMLH, 432.

¹⁸ TMLH, 432.

¹⁹ 《孟子》公孫丑上 6。

惡後，這個善行亦不再存在了。因此解釋德行爲習慣(不斷行善)這個概念，利瑪竇就以孔子的傳統學說作開端：

「設謂善者惟復其初，則人皆生而聖人也，而何謂有生而知之，有學而知之之別乎？如謂德非自我新知，而但返其所已有，已失之大犯罪，今復之不足以爲大功。²⁰」

他繼續說：善有兩種。第一是「良善」，來自人的本性，是由天主賦予人形上行善的潛能，所以人是無功的。就如以上所說，無人可選擇被創造與否。這「良善」是我們存在的實現，也是行善的潛能。第二種是「習善」，是一個真正的道德行爲，它透過自由意志和正確理性把天賦的「良善」由潛能變爲現實。天主創造我們，派遣基督救贖我們，「習善」就是人對天主這個計劃的回應，好讓我們成爲祂的兒女。「習善」是符合天主旨意(或計劃)的實際行動。利瑪竇說：

「則固須認二善之品矣：性之善，爲良善；德之善，爲習善。²¹」

「我所謂功，止在自習積德之善也。²²」

他認爲德行是個人承諾的成果，這個「個人自由」的概念就是他德行學說的基本元素。唯有當人做正確的事時，他就能夠完全把潛能發揮到德性生活上。在未行善之前，善行是不存在的，因爲它們不是實質的物體。所以時常「能行善」這個一般人都擁有的能力，跟「實際地行善」這個真正的德行是有極大的分別的。利瑪竇帶出一個孟子時期學者們喜歡採用的一個經典例子²³：當一個幼童將

²⁰ TMLH, 434.

²¹ TMLH, 435.

²² TMLH, 435.

²³ LEGGE, *The Chinese Classics*, 同上, II, 202

要跌進井裏的時候，每個人都會有驚懼和惻隱之心，這就是「良善」；可是，這是不足夠的。

「見義而即行之，乃為德耳。」²⁴

看見一個幼童將要掉進井裏而感到驚懼不是德性，你只是感到情況不大對勁；只有把他救出來才表示你存在著德性，那麼你就是一個「善」的人。利瑪竇繼續解釋說：天賦的善性就像一張沒有寫上什麼的白紙，又如一個美女的臉：

「又如艷貌女人，其美則可愛，然皆其父母的遺德也，不足已見其本德之巧；[.....]吾性質雖妍，如無德以飾之，何足譽乎？」²⁵

外在的美，就如天賦的善性，是從父母而來的。人選擇修飾身體就像選擇實行道德善：這個個人的抉擇能夠把人性發揮得淋漓盡致。

利瑪竇對形上的「良善」和倫理的「習善」說法雖然有明顯的區別，可是兩者不但沒有抵觸，還可以完成孔子的學說，使它更加完美。在《論語》的句子中有很多暗示過要成為一個「君子」，便需要在一個完整的社會和文化環境下履行一些個人的承諾。與此同時，利瑪竇也加上一個果斷性的新元素：人的道德生活和創造者天主的關係。某種物體是善的，因為它具存有而且具吸引力。它具存有，因為天主創造了它；它有吸引力，因為天主願它如此。所以行善就是願意做天主所願意的，創造一些新的事物，分享天主的創造力。與此同時，天主不但觀察著我們如何運用祂給我們的善性，祂不是一個旁觀者，也不是一個外來審判者，而且還參與其中。如果我們行善，我們就能夠

²⁴ TMLH, 436.

²⁵ TMLH, 437.

符合天主的旨意，那麼我們就可以和祂結合了。假如我們願意做天主所願意的，祂當然會幫助我們達到目標。整個問題的「源頭」或者是德行的形成已經披露出來了。換句話說，人和天主合作的概念開始成爲一個完美德性生活的元素。

基督徒的德行：不是自然的善 而是對天主的一個自由回應

在正統的儒家學說中，有關德性生活的成因，個人的意志和天主的關係並不佔重要地位。芬格里蒂（Fingarette）注意到：雖然現代的評論家認爲儒家學說將人的概念解釋爲個人和社會互相配合的產物，但他認爲：「比較明智的想法是孔子會關注人的本質多於個人和社會這兩個相對的詞匯。」²⁶孔子認爲人和禽獸的區別在乎「禮」²⁷，從他的構思中顯示出，「一個社會如果有根深蒂固的傳統生活就會存在著神聖和奇妙的人性」。²⁸所以孔子認爲「主要的道德問題並不在一個以自由意志去行事的人，而是這人曾否正確地授之以道」。²⁹人性也是一樣，在不同的文化環境下都會顯出差異。「性相近也，習相遠也」³⁰人出生時就像生存在歷史環境中的一種「原料」。學習道德標準的步驟是：「要從學習中提昇到某一個概念的架構好使他/她能夠成爲一個真正懂得去生活，去行事和思考的

²⁶ FINGARETTE, *The Secular as Sacred*, Harper and Row, New York, 1972, 72-73.

²⁷ 同上 71 頁。

²⁸ 同上 69 頁。

²⁹ 同上 35 頁。

³⁰ 《論語》陽貨 2。

完人。³¹」換句話說，人是應該自主的，自由的，但不是個人自由主義那種，而是「人透過自己的努力在一個文化氣氛中把自己培育出來³²。」符合社會的標準就是儒家人生學說的特色，而一個仁者就會尊重傳統和盡忠職守，好把自己奉獻給社會。

但不同的是，利瑪竇所指的「德行」，是經過不斷改進以符合天主旨意的個人表現，而天主的旨意就體現於創世的秩序中。自由意志和理性是德性生活的基礎，但這些都是屬靈官能，而屬靈生活必然包含著一個雖然逐步靠近天主卻仍然與天主有別的個體。這種意志的形成是與人有關的，不但是自動的參與，亦需要自由的抉擇。有些學者指出中西傳統主要分歧的地方就是有關德性源頭的解釋。³³ 行使意志能力的多寡就是「人的自由」，而這個正是利瑪竇談德性的基本元素。

「至論其用，機又由乎我。³⁴」

如以上所說，人性本無善惡之分，而利瑪竇卻帶出一個基本的差異：善行和惡行都是源於人不是源於天。

「天下無無意于為善而可以為善也。³⁵」

天主賜與人類一個以理性為原動力的自由意志，意思就是在意志與對象之間有一個自由的選擇權。當處理

³¹ LEE, Kwang-sae, "Some Confucianist Reflections on the Concept of Autonomous Individual" *Journal of Chinese Philosophy*, 21 (1994), 50。

³² 同上 56 頁。

³³ 例証參考: LEE Seung-hwan "Liberal rights or / and Confucian virtues?", in *Philosophy East and West*, 46, 1996, 367-379 頁。

³⁴ TMLH, 428.

³⁵ TMLH, 431.

一般事物的時候，人的意志通常是傾向善的，但事實上意志常面對著特殊的善，而特殊的善不能滿足人的欲望，也不能為人制定絕對必須的目標，那時自由意志是完全自由的去作決定³⁶。所以要實踐善行，最先決的條件就是行為必須隸屬於由理性認知的合法目的，在理性的推動下，我們不斷地行善（習善）。德行主要是個持久的習慣，使行為符合理性，好能達到正確的目標。但問題是，假如人是純神體，或者身體完全聽命於理性，像人類未犯罪墮落之前一樣，人只要知而後行就可以了。那麼，蘇格拉底(Socrates)和王陽明的學說(知善而爲之)就成立了：只要知道甚麼是「善」，你就非做不可了。但是我們的身體官能並非常服從理性，因此，一個人要做得好，不但理性要在好狀態（理性德行），還要使他的意欲即情欲願望的官能，也由德行習慣所整頓。

這種倫理與理性德行的互相配合就是利瑪竇多瑪斯德行學說的特色。理論指出人的理智和/或情欲極可能會使人傾向一個不符合正直理性(天主的恩賜)的錯誤目標。意思是說，雖然天主爲人類和世界制訂了規例：自然律和普遍律(natural law / universal law)，但是善行是個人的承諾，要實踐這個承諾就要把理性和情欲隸屬於合理和正確的目的。人當然可以拒絕這樣做，他們可以任從自己的意欲去選擇目標，去渴求一些不符合天主旨意的東西。但正因人有能力控制自己的理智和情欲，所以如果他拒絕擇善而行的話，他就抵觸了天主的旨意。對天主說一個「不」字，就是拒絕與天主交往。這就解釋了爲什麼德行最終是和最高的善(天主)有關係的。

「吾能無強我爲善而自往爲之，方可謂善之君子。」

³⁶ 參考: GILSON E., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Random House, NY, 1956, 252。

天主賦人此性能行二者，所以厚人類也，其能取捨此善，非但增爲善之功³⁷。」

據利瑪竇所言，人只有在靈性生活中隨著自己的意志負責地趨向最高的善才可以領略到自由。這個靈性的力量(多瑪斯稱爲「靈魂的力量」，或者「理智的力量」)，是人對天主召叫的回應。如果人按理性行事，人的行爲就是人的存有。假如這些行爲是以最高的善(天主)爲準則的話，它們就是善的，那末，我們可以說德行使人朝向天主，善就是一個符合最高的善的個人自由選擇。

考慮過種種的背景情況後，我們明白利瑪竇以人性和自然萬物之性的顯著差別作爲自由意志這個概念的根基。

「不如人性能之以建其功也。³⁸」

這個就是人動物基本上的分別，就如多瑪斯·阿奎那解釋：「只有實踐人之所以爲人的行爲，才能妥當地稱爲人的行爲。於是人和無理性動物的分別在於人是行爲的主人。[.....]而這些行爲就可以完完全全地稱爲人的行爲因爲它們是經過深思熟慮後的自由意志而產生的³⁹。」簡單來說，利瑪竇認爲「自由是一種官能，就算人的情欲不能自發地帶領人走向天主，這種官能也能夠使人的靈魂趨向天主的旨意⁴⁰。」

³⁷ TMLH, 432.

³⁸ TMLH, 432.

³⁹ 參考 *S.Th.* I-II, 1,1.

⁴⁰ 參考 *S.Th.* I-II, 5,1.

德行和人的尊嚴

根據基督的啓示，人是依照天主的肖像創造出來的，也能夠與天主分享自由選擇的能力。創世紀首數篇展示了人自由選擇的後果和影響：「上主遂把他趕出伊甸樂園」（創 3：23）；一個影響整個世界的選擇：「爲了你的緣故，地成了可咒罵的」（創 3：17）。在非基督教的中國傳統裏面，個別自由這個概念在意義上總是有分別的。「自由是一個西方的專有名詞，在傳統的中國詞匯裏面是很難找到一個意思跟它相同的。但無可置疑，我們在孔子的思想裏面就可以找到很濃厚的個人自由意識，只是這個意識需要用一個非常特別的方法去理解。⁴¹」像往常一樣，利瑪竇嘗試在孔子學說較模糊或欠完整的地方著手，指出基督信仰跟古老傳統是沒有矛盾的。人性含有真自由的能力（一個利瑪竇自己沒法翻譯的中文字⁴²）：這就是人能行善也能行惡的能力。利瑪竇清晰地附和了聖奧思定的名言：「天主在人不知情下創造人，祂在人同意下救贖人；天主創造你不需要你幫忙，祂救贖你非要你合作不可。」（“Ergo fecit nescientem, justificat volentem. Qui ergo fecit sine te, non te justificat sine te”⁴³）

「天主所以生我，非用我；所以善我，乃用我⁴⁴。」

人是天主的肖像，也自由地分享了天主一些創造的能力。因此，準確來說，人而非人性才是道德善的實行者，

⁴¹ 劉述先 “Individual Freedom from a Confucian Perspective”，《景風》1994，11 月，247 頁。

⁴² 參考：胡國楨，article in *Collectanea Theologica*，《神學論集》56，1983，同上。

⁴³ ST. AUGUSTIN, *Sermo 169* [PL 38, col 923].

⁴⁴ TMLH, 432.

這個概念是利瑪竇習善積德學說的背景。其實，士林學者經常重複的句子：“Acta sunt personae”（這些行為是屬於人的，不是屬於性的）是來自天主聖子道成肉身的奧秘，而這個救恩是基督神性位格的一面，不是人性的一面。

基督信仰對「人」的概念來自耶穌基督乃聖三中的第二位的啓示。根據聖經的教導，基督徒所追隨的不是一個宗教而是追隨和信仰一個人——耶穌基督。佛祖，孔子和耶穌，像希特拉和甘地或者毛澤東和德蘭修女，都是不同的人。事實上，他們雖然都有自己的信徒但這並不等於他們是相同的人，他們只是人們喜歡追隨的人。根據天主教的傳統，耶穌不是天主的一個顯示，而是天主聖三的第二位。祂的道成肉身不是指天主暫居在一位邊緣猶太人的身體內，基督的人性也不是聖言的外衣。「於是聖言成了血肉」（若 1:14），納匝肋的瑪利亞是天主之母，不是一個裁縫師。「人」的重要性就是由這個真理而來。個人的價值，每個人的尊嚴都是由天主有位格這個奧秘而來的。

對利瑪竇而言，持久不變的正確行為方向是好的，當它是符合天主的旨意時就可以稱為「德行」。德行，這個實現行善的潛能，是回應天主愛的計劃，透過我們對天主召叫的回應，我們成為祂的兒女。不是因為我們有血肉（人性），而是因為我們有靈魂和信德（個人的自由）。

行為不能改變我們的本性，但可以改變我們位格的存有，因為我們的行為自由地回應天主的愛。我們做任何事情都與造物主天主有關。就某些方面而言，我們的行為「影響了天主」，因而變成「永恆」的行為。人的創造還未完成，因為我們的現在不是我們永遠的將來「現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明」（若一 3:2）。利瑪竇認為人與有位格天主的關係是個人自由的源頭和行為善惡的標準。1989年3月內維爾(R.C. Neville)在

《景風》(期刊)裏刊登了一篇文章⁴⁵，他指出基督徒的獨立存在性是一個盟約的結果，是合乎邏輯的。盟約是一「契約」，可是原罪把這個人和天主的契約撕毀，於是只有基督的新約才能回復創造本來的完美。

「惟有德之人乃為善人。」⁴⁶

至於孔子和所有儒家傳統就從來不把人的自由跟天主扯上關係，他們認為人是透過「道」或「本性」或「理」或通過「心」跟宇宙深深地結合起來。善和惡就是對這個結合的認同、分享或啓發而不是對天主的回應。原罪，人的意志可以自由地違背天主的旨意，人類被革魯賓的火劍逐出伊甸園等概念，都是基督啓示中絕對新穎的事物，也是中國傳統所缺乏的。一直以來在古典儒家學說中。從來沒有人，就算是「小人」，認為天命是可以違抗的。對孔子來說，所有不順應天命的行為都只是有待糾正的社會騷亂，而不是一個失落的伊甸園的重拾。「人則超拔萬類，內稟神靈，外睹物理，察其末而知其本。⁴⁷」，忠誠，正確意向都符合「道」的準則，但跟「道」是沒有任何個人關係的。「道」只可以是從禮，傳統及社會中體現出來的道理，而絕對不是一個可以面對面與人交談的天主：「梅瑟，與上主面對面來往」(申 34:10)。保羅·馬丁森 (Paul Martinson) 曾經把基督信仰和儒學在「可能性」這個概念上作出比較⁴⁸，他的結論是雙方都同意「原罪之前，只能行善的可能性」⁴⁹ 是存在的；也同意有「錯誤成為事實的

⁴⁵ NEVILLE R.C., "Individuation in Christianity and Confucianism", 《景風》, 1989 年 3 月, 3-23 頁。

⁴⁶ TMLH, 432.

⁴⁷ TMLH, 8.

⁴⁸ MARTINSON P.V., "Ponderings on the Confucian-Christian Encounter", 《景風》1988 年 8 月, 89-123 頁。

⁴⁹ 同上 107 頁。

一剎那⁵⁰。」但是在原罪之後，雙方的意見就有明顯的分歧。「正因儒學強調對天道實現，重點就不是放在天主的恩賜上，而是放在努力工夫上，透過努力一步一步地克服罪惡。〔……〕而罪惡在茫茫人生中無日無之，那麼，努力也是永無休止了⁵¹。」

就人與天主的關係來說，基督徒對於「責任」這個概念就如利瑪竇的《天主實義》所寫：跟中國的非基督徒的傳統是不相同的。在邪惡和罪惡的問題上，猶太基督徒的傳統比中國的來得戲劇性。當西方傳統深深地被邪惡、懲罰、原罪和魔鬼等概念標記著的同時，中國就有一個不用本體論或形上學去演繹善與惡的傾向，畢竟善與惡都是屬於天的。⁵² 相反地，聖經記載，當人要作出個人抉擇的時候，他就要面對背叛天主計劃的後果。「樂園中各樹上的果子，你都可吃，只有知善惡樹上的果子你不可吃，因為那一天你吃了，必定要死。」(創 2: 16)人可以不服從造物主。「莫非你吃了我禁止你吃的果子？」(創 3:11)人按天主的肖像受造，是自己行為的主人，因此要為自己所做的負責。

總結

最後，就有關倫理生活而言，在利瑪竇和中國非基督徒的德行學說中，個人的概念都出現分歧。「這個個人的概念正好說明基督徒倫理有別於中國傳統的倫理。」⁵³ 聖

⁵⁰ 同上。

⁵¹ 同上，引用牟宗三的話。

⁵² SANTANGELO P., *Il Peccato in Cina. Bene e male nel Neoconfucianesimo dalla meta' del XIV alla meta' del XIX secolo*, Laterza, Bari, 1991, 26-28, with rich bibliography in note. See also CHING J., *Confucianism and Christianity. A Comparative Study*. Kodausha International, Tokyo, 1977, 73-79.

⁵³ 朱子, "A Christian Perspective on the Traitional Chinese Concept of Man", in: *Chinese Theological Review*, 1989, 80.

奧思定(St.Augustine)的「恩寵和自由意志」(De gratia et libero arbitrio)以及他大部分的《懺悔錄》(Confessions)不但影響西方思想，也擴闊了對亞洲思想的領域。利瑪竇把人類德行源頭的重點由人性移到一個連中國古籍甚至亞里士多德(Aristotle)也不認識的與天主結合的個人自由意志上。儒家的體制，像希臘的一樣，是根據社會的架構來制定的。道德標準是取決於人與人的關係。天道從禮教常規中體現得到，所以假如人性是善的，必會依禮而行。新儒家學者也一樣，他們從不把人性自由視為對天主的承諾。人透過「理」或「心」與天地萬物深深結合。善或惡是對這個結合的認同，分享和啟發，而非對天主召叫的回應。他們相信主宰人生的是命運，不是天主。

利瑪竇在有關習德辯論中所引進的新思維是：人的行為不但是改善社會架構，體現禮教的渠道，也是我們個人得享永福或承受永禍的準則，因為行為與全能的天主有著密切的關係。「我父所祝福的，你們來罷！承受自創世以來，給你們預備了的國度罷！」(瑪 25: 34)此外，我們的行為跟我們的永生也有聯系：「我該行什麼『善』，為得永生？」(瑪 19:16)倫理生活不僅是由舊禮教啟發出來社會秩序的自然成果，更加是對天主的愛的回應。

然而，利瑪竇對德行的解釋還沒有完結。人是靈魂和肉身的統一體，人生的目標是與造物主天主結合。自由是我們的意志和理性的使用，透過這些，人就可以過德性的生活從而達到目標。一個德性的生活應該存在著顯示在永恒律(Eternal Law)中的天主旨意。那麼，最後的一步是人在不可以否認有原罪這個缺點下，如何達到這個目標。怎樣才可以成爲一個德性的人？人應該跟從那一個學說才可以培養德行？以上種種的問題，利瑪竇在他學說最後的一部分明確地將基督徒信德的第一步獻給讀者。人需要天主的恩寵以獲完美的德行。「我們當然不可

以被愚昧的期望所引誘：面對如此富有挑戰的時刻，我們應該找尋一些魔術配方。不是的，我們得救不是靠配方而是靠一個人，一個可以給我們保證的人：『我與你同在』⁵⁴。」

參考書目

ARISTOTLE, *Nichomachean Ethics*, Translated into English under the editorship of W.D.Ross, Oxford University Press, 1975.

Carl, M., "Law, Virtue and Happiness in Aquinas' Moral Theory", *The Thomist*, 61(1997), 425-447.

CESSARIO, R., *The Moral Virtues and Theological Ethics*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1991.

CHAN, Wing-tsit (ed.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1963.

CHANG, Carsun, *The Development of Neo-Confucian Thought*, College and University Press, New Haven, Conn, 1963.

CHANG, Ch'i-yun, *Confucianism. A Modern Interpretation*. The Hwa Kang Press, China academy, Taiwan 1980.

CHING, J., *Confucianism and Christianity. A Comparative Study*. Kodausha International, Tokyo, 1977.

De BARY, W.T., *Self and Society in Ming Thought*, Columbia University Press, New York/London, 1970.

DE BARY, W.T., *The Trouble with Confucianism*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1991.

FANG Zhao-hui, "A Critical Reflection on the Systematics of Traditional Chinese Learn"

⁵⁴ 若望保祿二世, *Novo Millennio Ineunte*, 29.

FINGARETTE, H., *Confucius. The Secular as Sacred.*, Harper and Row, New York, 1972.

FUNG, Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy.* Princeton University Press, 1952, (2 vols).

GERNET, J, *China and the Christian Impact*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

GILSON, E., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Random House, NY, 1956.

HU, Kuo-chen, "The moral theology of the *True Meaning of the Lord of Heaven*" (in Chinese), *Collectanea Theologica*, 56 (1983), 309-326.

IVANHOE, P.J., *Ethics in the Confucian Tradition. The Thought of Mencius and Wang Yang-ming*, Scholar Press, Atlanta, Georgia, 1990.

JIANG, Xinyan, "What Kind of Knowledge does a Weak-Willed Person have ? A Comparative Study of Aristotle and the Ch'eng-Chu School", *Philosophy East and West* ,50 (2000), 242-253.

LEGGE J, *The Chinese Classics*, Hong Kong University Press, HK, 1960, 5 vols.

LEE, Kwang-sae, "Some Confucianist Reflections on the Concept of Autonomous Individual ", *Journal of Chinese Philosophy* , 21 (1994), 123-135.

LEE, Seung-hwan, "Liberal Rights or/ and Confucian Virtues ? ", *Philosophy East and West*, 46 (1996), 367-379.

LIU, Shu-hsien, "Individual Freedom from a Confucian Perspective", *Ching Feng*, 37/4 (1994), 247-254.

MCINERNY, R., *Ethica Thomistica .The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington DC, 1982.

MOORE, A.C. (ED), *The Chinese Mind, Essential of Chinese Philosophy and Culture*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1967.

NEVILLE, R.C., “Confucian –Christina Incompatibilities”, *Ching Feng*, 37/4 (1994), 195-216.

NEVILLE, R.C., “Individuation in Christianity and Confucianism”, *Ching Feng*, 32/1(1989), 3-23.

PINCKAERS, S., *The Sources of Christian Ethics*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 1995.

PORTER, J., *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster/John Knox Press, Kentucky, 1990.

Ricci, M., *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Translated, with introduction and notes by D.LANCASHIRE and P. Huo-chen. A Chinese-English edition edited by E. J. MALATESTA, Ricci Institute Taipei-Paris-Hong Kong, 1985.

ROETZ, H., *Confucian Ethics of the Axial Age. A Reconstruction under the Aspect of Breakthrough toward Postconventional Thinking*, State University of New York Press, Albany, 1993.

SANTANGELO, P., *Il Peccato in Cina, Bene e male nel Neoconfucianesimo dalla meta' del XIV alla meta' del XIX secolo*, Laterza, Bari, 1991.

THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Translation by the English Dominican Province, Burns and Oats, London, 1947.

YAO, Xin-zhong, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

YU, Ji-yuan, “Virtue: Confucius and Aristotle”, *Philosophy East and West*, 48 (1998), 323-347.

《神思》十四年來的主題

- | | | | | | |
|------|---|-------------|-------|---|-----------|
| 第一期 | ： | 基督徒的培育 | 第廿九期 | ： | 宗教與文化 |
| 第二期 | ： | 基督徒團體 | 第三十期 | ： | 教會內的聖召 |
| 第三期 | ： | 中國化靈修 | 第卅一期 | ： | 認識耶穌基督 |
| 第四期 | ： | 跟隨基督 | 第卅二期 | ： | 人的性愛 |
| 第五期 | ： | 基督徒婚姻 | 第卅三期 | ： | 再談《天主教教理》 |
| 第六期 | ： | 聖依納爵神操 | 第卅四期 | ： | 邁向三千年 |
| 第七期 | ： | 道成肉身 | 第卅五期 | ： | 退省 |
| 第八期 | ： | 痛苦與希望 | 第卅六期 | ： | 聖神 |
| 第九期 | ： | 基督徒與社會參與 | 第卅七期 | ： | 聖洗、堅振聖事 |
| 第十期 | ： | 祈禱 | 第卅八期 | ： | 生命倫理 |
| 第十一期 | ： | 天國 | 第卅九期 | ： | 聖父 |
| 第十二期 | ： | 聖體聖事 | 第四十期 | ： | 亞洲主教會議 |
| 第十三期 | ： | 聖母瑪利亞 | 第四十一期 | ： | 現代天主教神學動向 |
| 第十四期 | ： | 戰爭與和平 | 第四十二期 | ： | 多媒體福傳 |
| 第十五期 | ： | 神恩 | 第四十三期 | ： | 科學與信仰 |
| 第十六期 | ： | 修和與病人傅油聖事 | 第四十四期 | ： | 大禧年 |
| 第十七期 | ： | 創造與治理大地 | 第四十五期 | ： | 教會傳統 |
| 第十八期 | ： | 教會職務 | 第四十六期 | ： | 十 誡 |
| 第十九期 | ： | 末世 | 第四十七期 | ： | 教會本地化 |
| 第二十期 | ： | 神修指導 | 第四十八期 | ： | 社會倫理 |
| 第廿一期 | ： | 《天主教教理》簡介 | 第四十九期 | ： | 聖人 |
| 第廿二期 | ： | 基督徒家庭 | 第五十期 | ： | 靈異與迷信 |
| 第廿三期 | ： | 《真理的光輝》 | 第五十一期 | ： | 廿一世紀的基督信仰 |
| 第廿四期 | ： | 婦女在教會及社會的地位 | 第五十二期 | ： | 平信徒團體 |
| 第廿五期 | ： | 四福音 | 第五十三期 | ： | 盟約與人生 |
| 第廿六期 | ： | 青年牧民 | 第五十四期 | ： | 現代科技與倫理 |
| 第廿七期 | ： | 宗教交談 | 第五十五期 | ： | 悠閒與娛樂 |
| 第廿八期 | ： | 福傳 | 第五十六期 | ： | 德行與罪惡 |

基督徒在商業倫理上的向度

Stephan Rothlin 著

游轉葵譯

自從美國一些大機構如安然能源公司、安達辰會計核數公司及世界通訊公司突然倒閉後，或許更多的民衆對商業倫理的基本洞察力會顯得更爲敏銳。而這些機構的倒閉，不單震盪美國集體負責的財團世界，還導致證券市場上一個全球性的巨大危機。

股東們信譽上的崩潰搖動了資本主義社會內最根本的規則。現在甚至自由市場機制中最熱誠的專家也會同意，就是某些措施的實行是可以避免此類混亂局面的發生。這些驟然而來的災禍，到目前爲止，很可能只是冰山的一角。

七十年代的商業倫理之發展，因醜聞如水門事件、印度的杜邦化工、美國的洛竭事件等發生，實在成爲促使應對策略誕生的原因。這些策略不但防止災難的發生，更勾勒出有系統的指引，爲從商的人提供合用的準則，希望他們能更洽當地處理複雜的倫理困境。

商業倫理是基於一套由宗教信仰所帶動的價值觀。近期在有關商業倫理的研究中，不同的宗教信仰所帶來的貢獻日益受到注視，例如伊斯蘭教、佛教和基督宗教(請參閱 Georges Enderle, (ed.) : *International Business Ethics Challenges and Approaches*, London, Notre Dame University Press 1999)。當我們集中注視不同的基督徒信仰在這新學術領域上的貢獻時，我們無意否認其他宗教帶來的重大影響，我們只是嘗試發掘出獨特的基督徒品格，因這會成爲在集體負責的財團世界中實現倫理標準的決定性因素。

所有不同的基督徒信仰均指向道成肉身的奧妙：天主聖言成爲血肉是爲顯示天主無條件地愛人的標記，愛不止是停留於一個漂亮的理論，而是成爲有形可見的，特別在耶穌基督的生命與死亡之中。這舉動指出每位基督徒的主要挑戰：不是著重守誠命和宗教上的儀式，而是將天主的許諾，具體地帶到世上。在大部份最複雜的商業世界中，此類有形可見的尊重和愛的記號是最急需的。

道德文化的需要

雖然輿論大致認爲應以任何代價去防止財政醜聞，但是現在仍未有足夠的指引和具體的洞識以落實之。若只嘗試強硬地加諸更嚴格的規則、監管和懲罰，肯定是天真的做法。嘗試在社會不同的階層內建立一個道德文化是更爲需要，例如在集體負責的財團世界，在政府公務組織等，這樣會令有道德的行徑成爲一個「正常」的習慣鋪下根基。

現時在集體負責的財團世界內的迷惘和信心的崩潰，會成爲基督徒團體追求一個合宜的道德文化之主要考驗。爲打破不道德計謀的「僵局」，相互支援的網絡是必須的，而道德的計謀如腐化的行爲、賄賂、童工，均被視爲特殊「文化」的一部份。個人的基本尊嚴是基督徒倫理的一項重要觀點。這常是不同的教會在社會訓導上所忽略的原則：人的最終價值是遠超於金錢及利益的價值。當面對如何克勝黨派之爭出現混淆，即人們互相攻擊時，基督徒應實踐其獨特的特徵。我還記得一位在印度一間燃油公司內擔任行政總裁的基督徒處理此類重要問題的原始方法：他每週均邀請其員工共同閱讀一些詩歌並分享他們的感受。他深信重覆探究一段經文的練習，雖然明顯地與燃油公司的獨特處境及問題沒有關連，但可作爲慢慢帶出一項甚爲需要的合作和團結精神的手段。這例子證明了基督徒文化是不能強加於沒有共同宗教信仰的人；但透過不斷

聆聽耶穌以身作則地激勵人們為別人服務的途徑，越來越多的人會有勇氣去推動及建立一個「有道德的大氣候」。

另一面更常為人所忽略的獨特之處，即耶穌與稅吏、社會上被遺棄的人、妓女和罪人為友時所表現的態度與用意，甚為法利塞人厭惡（請看路 7：36-50）。這些經文若套用於商業倫理上，可以解讀為去承認每個人基本的良善及尊嚴，特別是那些需冒險於其工作和環境較其他行業容易受到貪污腐化所影響的職業。這觀點也必須包括金錢和利益上的「追求」不一定被視為壞事的，而只是某些「罪惡的架構」，所謂串謀的網絡和不道德計謀的相互支持。因此，當「搵快錢」的意欲，接受和給予酬金等行為成為猖獗不能約束的習慣，並趨向於藐視每個個別倫理考慮時，人們仍不害怕在這環境中發揮其影響力，我們樂於協助一個急需要的「基督徒商業倫理」之誕生。

總結：聚焦於從屬與團結

假如從屬與團結的因果律受到尊重，而基督徒的文化若能真正合乎商業道德的行為準則，這將成為一項重要的標準。從屬意指一切的決定取決於最低的階層。此原則在一些仍是保守封建、決策繫於階級性架構、由上而下之風盛行的環境內，是特別有意義的。當一所機構內的每個階層或其他單位感到他們的意見沒有被詆毀，反而被認真地採納為公司的政策時，這將成為一份獨特的道德文化之標記。當貧富之間的差距越大，當只有短線利益沖昏頭腦，一個新的團結文化也就是最急需的：人互相效力於共同的善。因此，最重要的概念是建基於公平的團結精神。這些哲學上的觀念（由 John Rawls 卓越地建立：A theory of Justice, 1971）經常在極度不平等及異常腐化的呼聲和情況下實現出來。當越來越多人發覺他們自己處於「失敗者」的環境內，那裏很可能成為一個新的機會，讓他們發掘出

生命的內在邏輯。這邏輯明顯是失敗的生命：被釘死的基督的生命。基督徒在商業倫理上的向度將常常連接於此邏輯之中，因這邏輯在人生命的每個階段中激勵著希望與信心。

一位美國社會學家 Richard Sennett，將這邏輯置於其著作 *"The Flexible Man"* (1988) 內，他指出在後現代社會中只可能剩下一個禁忌：失敗。隨著商業和社會的奧妙轉變中，現代人面對失敗時，實在表現出文盲無知似的。因此，基督徒應持守一向度，就是力求提供一個可被領悟的架構，讓生命中的失敗最終能成爲開啓一扇新門的新機會；在商業倫理的領域中：爲道德文化獻上機會與挑戰，令生命更爲人性和更公平。

節德——禁酒的靈修

Bernard J. McGuckian, 著

蘇貝蒂譯

這篇文章是 Bernard McGuckian 神父二零零零年五月在馬尼拉一次研討會中的講詞。McGuckian 神父是「耶穌聖心禁酒先驅協會」的中央主任。

天主聖神，求你降臨！

我的全職工作是全球擁有五十萬會員的組織的中央主任。這個組織的會員許諾做三件簡單卻要求甚高的事：每天為酗酒者祈禱、自己完全戒掉一切酒精、及公開佩帶耶穌聖心小徽章，正如耶穌在 Paray-le-Monial 顯現給聖女瑪加利大(Margaret Mary Alacoque)時許諾過的一樣。在過去一百年，這簡單的三重規定鼓勵了在愛爾蘭以至世界各地成千上萬的人。這項行動促進了無數幸福婚姻及家庭的安寧；它促使數以千計的人回應聖召過修道生活，也激勵了許多無法自拔的酗酒者。在愛爾蘭我們視這個大規模的治癒行動為耶穌聖心所啓迪的。我們深信這是我們的寶庫，我們多麼渴望能夠與別人分享！

我們中一位最偉大的成員是愛爾蘭人麥格夫神父(Aedan McGrath)，他在一、兩年去世，享年九十五歲。他熱愛菲律賓，當我聽到他熱切地提及菲律賓人信仰的熱誠時，我期待有一天能夠到那個國家。終於，Briega 修女助我達成這個願望；我感到上主俯聽了我的禱告，而且是上智的安排。麥格夫神父相信在基督宗教的第一個千年，愛爾蘭人在歐洲保存了這份信仰；在第二個千年將這份信仰傳到世界各地；第三個千年菲律賓人會做相同的事。

大約一百年前，愛爾蘭人柯倫神父(James Cullen)看到

在國內酗酒摧毀了無數家庭。作為一位神父，他感到最迫切的使命是對付這痛心疾首的惡行。他採用的方法與其他戒酒推動者不同。他發展了「聖化的禁酒」概念。其實這個概念在早期的基督徒及猶太傳統已經存有；「納齊爾」願（戶 6:1-2-3）、三松的母親（民 13:3-4）、及洗者若翰（路 1:15）都是滴酒不沾唇的例子。

柯倫神父感到他被呼召效法洗者若翰所做的。他亦感受到是聖母啓發他的決定。那天是一八七四的玫瑰主日。屬於耶穌會愛爾蘭省的柯倫神父（1841-1921）踏出了這一步，隨之影響了自己和無數跟隨他的人的命運。麥堅那（Lambert McKenna）神父爲他寫了傳記，並描述在這個許諾下所發生的一切。

「他做了十年神父才確信其他方法都是徒勞無功，唯有再一次嘗試這個瑪竇神父（Mathew）採用卻受到貶抑的方法。一八七四年十月，他在 Glynn, Co Wexford 傳教。感恩祭後，他在祭衣房謝恩。那天是玫瑰主日（應該是十月七日前後的主日，即四日或十一日）。就是在那一天，他決定效法瑪竇神父，終生不再沾任何酒精。他說：『這爲我來說是極不尋常的一步。我知道這個方法會受到質疑及挑戰，但我信賴聖母玫瑰，我從未聽過聖母遺棄尋求她的人。』他許下諾言，終生堅守了，並從未受誘違背這個諾言。儘管在一次航海旅程中，醫生告訴他需要酒精維持生命，他也拒絕了；另一次他在非洲，只有惡臭的水供飲用，他仍不爲酒精所動。」（麥堅那神父著，《柯倫的生平》，310-311 頁）

各基督教派都稱嘉布遣小兄弟會的瑪竇神父爲「禁酒鼓吹者」。一八三八年四月十日在愛爾蘭的科克市，瑪竇神父在基督教貴格會教徒的鼓勵下，作了禁絕酒精的許諾。雖然不大願意，但他仍然決定許下這個諾言，並誇耀地說：「奉主之命，我作出這個許諾。」在一八三八年直

到一八五六年他離世之時，在愛爾蘭、英格蘭、蘇格蘭、及美國，各基督教派有數以百萬計的信徒作了這個許諾。在十九世紀末，這項運動逐漸消逝。其實，在一八四七年當愛爾蘭面對大飢荒時，一百萬人死亡，另外一百萬人離開愛爾蘭，這項運動亦無法繼續。柯倫神父作出這個許諾，目的是給瑪竇神父的禁酒運動第二次機會。

十九世紀末期，在愛爾蘭酗酒已成為普遍的問題，極需尋求解決辦法。作為一位虔敬的神父，柯倫深信在聖經中能夠找到答案。從福音的啓迪，他斷定毫無節制地喝酒及隨之而來的惡果是耶穌所講「這一類，非用祈禱和禁食，是不能趕出去的」魔鬼（谷 9:29）。因此，他毅然組織國內的男女，進行祈禱和禁食。往後的二十年，超過二十萬人加入這項運動。

柯倫神父採用的方法獨特之處在於其起步點。這位精明的發動者揀選了四位女士做第一批同事。她們本身並沒有受到飲酒問題的困擾，但她們與柯倫神父一樣：虔敬、關心鄰人、並接納「基督宗教譴責放縱，指令戒酒，並表揚完全禁酒」為座右銘。他邀請這四位女士與他一起許諾做三件事：每天為酗酒者祈禱、完全戒掉一切酒精、並公開佩帶耶穌聖心小徽章；他尤其著重許諾中的第三點。他深信唯有確立在熱愛耶穌聖心上，這個運動才得以成功，正如耶穌三百年前在法國一個女修院顯現給聖女瑪加利大所許諾過的一樣。祂答應賜給熱愛耶穌聖心的人「在一切事上豐盈的恩寵」。其實，柯倫神父要求這些女士及「禁酒先驅協會」後來的成員一種「聖化的禁酒」方法。這樣，他以現代及獨創的方式，把主基督所講論的「祈禱和禁食」的神秘力量和聖保祿所教導的「我們作為基督身體的各肢體彼此互相關照」（格前 12:12-26）結合起來。把戒酒與熱愛耶穌聖心連繫在一起，他將戒酒一事帶進教會歷史悠久的熱心敬禮。

「聖化」的概念從起初已是基督信仰顯著的特徵；它是聖洗、堅振及聖秩聖事不可或缺的部分。在這些聖事中，某人由另一人祝聖。主教祝聖皇帝及貞女是後來的發展。在一六七五年六月二十一日，事情有新的變化。在耶穌聖心的邀請下，聖女瑪加利大和聖高隆汴(Claude la Colombiere)在 Paray-le-Monial 將自己奉獻給耶穌聖心。他們是首兩位正式採取這個行動的人；當時沒有其他人在場見證這件事。他們那天所作的對於天主教的靈修有意義深遠的影響。這件事不久之後，主耶穌向瑪加利大許諾：「我要使妳成為我的聖心的繼承人」。這句著名的許諾在瑪加利大的聖所可見。在以後的幾個世紀，這兩位聖人自我奉獻給耶穌聖心的舉動促使個人、都市、教區、修會、國家及家庭將自己奉獻給耶穌聖心，直到一八九九年六月，教宗良十三世將整個人類奉獻給耶穌聖心。

「禁酒先驅協會」採用的方法有別於「匿名戒酒互相社」，但補足後者。例如，「匿名戒酒互相社」的對象是酗酒者；「先驅協會」的對象基本上沒有酗酒問題，他們只是深切的關心酗酒者，並希望能夠做點事幫助他們。這正是保祿宗徒的信念，他相信一個人所做的可以幫助基督奧體的另一個肢體。

強調揭人瘡疤的傳媒文化

陳岡

最近十年來，香港的新聞媒體找人錯處、揭人瘡疤的傾向越來越嚴重。這種文化起初由一份報紙帶起，由電視上的漫罵式時事評論節目承接，最後到其他主流文字媒介及電台節目也跟隨這路線。有些找人錯處的報導是涉及公眾利益或社會公義的，例如報導某政府部門如何浪費公帑、某上市公司負責人涉嫌做假賬、某議員涉嫌以權謀私等等。在民主開放的社會，傳媒這種監察力量有它的正面功能。可是，亦有不少找人錯處的報導與公眾利益沒有什麼關係，反而涉及侵犯個人私隱，而最極端的例子是記者用金錢收買當事人，著他做出令人髮指的行為作為新聞材料，供人漫罵(一九九八年的「陳健康事件」)。這種趨勢引申出兩個問題：一、為什麼報導他人做錯事的新聞有這麼大的市場？二、為什麼報導他人做好事與報導他人做錯事的篇幅如此不平衡？

有喜歡看他人過失的市場，才可以支持發放這種「新聞」的媒體。報章或節目主持人在指責別人所做的錯事或壞事時，其實已將自己提昇至判官的地位。讀者和觀眾看到別人所犯的錯誤，會罵「離譜」、「有冇搞錯」、「沒有人性」，將自己提昇至判官的地位。在這種社會文化中，傳媒和消費者都不時患了「人格分裂症」。一些傳媒因為利潤的驅使，在指摘其他傳媒如何違反了專業操守(例如在大眾化刊物刊登差不多是全裸的照片)之後，往往自己卻以其他方法違反專業操守(例如在頭版刊登會間接鼓勵青少年自殺的新聞及圖片)，五十步笑百步。消費者則因慾望(好奇心)驅使，雖然理性上明知「新聞」主角或傳媒的所作所為不道德，仍然再買一份報刊或再追下一集節目，

繼續「發掘」當事人的錯處，邊罵邊買邊看，令銷量或收視率提高。

爲什麼報導好事與錯事的篇幅如此不平衡？在我們的文化中，很多人慣了聚焦在他人的過失，而不是他人的善行和美好的一面。家長看孩子的成績表時，會先看有多少科不合格(或拿不到一百分)，而不是有多少科合格或有進步，或孩子付出了多少努力。某個政府部門某個單位的某個職位被審計處指浪費公帑，經傳媒報導後，好像整個部門(甚至整個公務員隊伍)都在養懶人似的；公務員在資源緊縮下如何盡忠職守(我認識一些教育署同工經常要捱更抵夜地工作)卻鮮有報導。做好事似是理所當然的，沒有新聞價值，除非當事人英雄式地捨己爲人才當別論。社會就像參加婚禮的賓客，看到新娘所穿的白色婚紗有一處骯髒了，注意力就去了這點污漬上，忽略了婚紗大部分的面積仍然是白色的，更忽略了新娘臉上的笑容和一對新人願意共諧白首的喜樂。筆者認爲報導錯事的篇幅遠超過報導好事的篇幅是一個問題，因爲基督徒相信按照天主的肖像被做的人類基本上是善的。

耶穌時代沒有像今天社會擁有的傳媒，只有最原始的傳播媒介——人的口舌。但在小社群中口舌的傳播力量絕不遜色於今天的傳媒，因爲流傳於人群中的是是非非足以令一些人因所做的一些錯事而長期被整個社區排斥、被歧視。宴請耶穌吃飯的法利塞人心裡只看到那被認定是「城中的罪人」的女人犯罪的一面，但耶穌被她口親和用香液抹自己的腳後，只因該名婦人的信德和很多的愛而赦免她的罪過(路 7:36-50)。稅吏匝凱亦如此，被人們背後竊竊私議爲「有罪的人」，耶穌卻看到他會悔改的心，決定親臨他的家，結果真的令他悔改了(路 19:1-10)。耶穌看到犯錯的人更美好的一面，以主動的方式回應犯錯的人悔改的善心，令他們日後過更正直的生活，間接令社會更加美好。我們今天的傳媒卻不斷強調人們所作的錯事和惡行，忽略

他們以至其他人善的一面，甚至認定「目標惡人」後便窮追不捨，意圖發掘更多瘡疤材料供公眾漫罵。對於那些五十步笑百步、揭人惡行而自己卻違反專業道德操守的傳媒，筆者想起耶穌一句話：「爲什麼你只看見你兄弟眼中的木屑，而對自己眼中的大樑竟不理會呢？」(瑪 7:3)

談到罪人的悔改，說句公道話，我們的傳媒的確很落力去報導釋囚的新聞。2002 年香港有兩位受公眾注目的人士服刑完畢出獄，傳媒報導的焦點不外乎是釋囚對被指控的罪名有沒有悔意、誰去接他出獄、出獄後如何適應新生活等等。讓公眾知道犯人改過是一件好事，但有時不斷詢問釋囚是否爲當日所做的事感到後悔會給人咄咄逼人的感覺。說到底，個人的悔改是個人的事情，在接受法律制裁後沒有必要向傳媒交待。一些報紙更以判官的角度去形容釋囚(例如「這個兇手不太冷」)。記者緊貼釋囚出獄後的踪影而影響他們適應正常生活更不在話下。最近香港一名前立法會議員服刑完畢出獄，踏出監獄大門即遭大批記者包圍，令他寸步難行。他多次要求記者讓路，好使他能擁抱自己的兒子，那些記者仍然寸步不移。究竟公眾對釋囚狀況的知情權重要，還是釋囚與家人團聚的權利重要？

香港的天主教會所擁有的新聞媒體只有中英文的公教報。有時真想在公教報頭版看到的新聞，並非是教區或堂區的活動消息，或是主教的牧函(主教，對不起，雖然我也很喜歡聽你的言論和閱讀你寫的東西)，而是一些有關愛、有關珍惜生命或罪人悔改的真實故事。當大眾化傳媒頭條詳細報導某人如何自殺、某兒子如何對母親不孝、某強姦犯如何喪盡天良之際，傳福音的媒體也應讓大眾知道某患重病的老人家如何堅持要活下去，某位女兒如何爲父母犧牲自己，及某些教友監獄福傳組織探望過的囚犯如何改過自新，獲釋後如何做補贖的故事。說到底，傳福音就是透過活人的見證去傳揚愛、生命和悔改的價值。

道尋知音

閱讀聖經，默想聖經

不少聖經的章節是互相呼應的。把這些章節放在一起閱讀，有助於我們默想聖經、體味聖經。這樣閱讀聖經，聖經自身將使我們更深入地了解聖經。

德行：為默想用的聖經章節

1. 舊約：德性行為的規則

使智慧者聽了，增加學識；使明達人聽了；汲取智謀。
(箴 1:5)

敬畏上主是智慧的肇基；只有愚昧人蔑視智慧和規律。(箴 1:7)

上主詛咒惡人的住宅，祝福義人的寓所。(箴 3:33)

但是，義人的途徑，像黎明的曙光，越來越明亮，直至成日中。(箴 4:18)

上主的祝福在義人頭上。(箴 10:6a)

義人受人懷念祝福，惡人却必身敗名裂。(箴 10:7)

義人的道路是正直的，你上主啊，削平了正直人的途徑。的確，上主！我們在你正義的路上期待你！你的名號，你的記念，是我們心靈的欲望。我們的心靈在夜間渴望你，我們的心神在清晨尋覓你，因為當你的決斷顯於大地時，世上的居民都要學習正義。(依 26:7-9)

你們應尋求善，不可尋求惡：這樣你們纔能生存；上主萬軍的天主也必與你們同在，正如你們所說的。你們應惡惡好善，在城門口主張正義，或許萬軍的天主上主會憐憫若瑟的遺民。(亞 5:14-15)

誰能登上上主的聖山？誰能居留在他的聖殿？是那手潔心清，不慕虛幻的人，是那不發假誓，不行欺騙的人。
(詠 24:3-4.)

人啊！已通知了你，什麼是善，上主要求於你的是什麼：無非就是履行正義，愛好慈善，虛心與你的天主來往。
(米 6:8)

2. 新約：基督徒德性行爲的規則

但如果你們隨聖神的引導，就不在法律權下。本性私慾的作爲是顯而易見的：即淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、競爭、嫉妬、忿怒、爭吵、不睦、分黨、妬恨、【兇殺】、醉酒、宴樂，以及與這些相類似的事。我以前勸戒過你們，如今再說一次：做這種事的人，決不能承受天主的國。然而聖神的效果却是：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制：關於這樣的事，並沒有法律禁止。凡屬於耶穌基督的人，已把肉身同邪情和私慾釘在十字架上了。如果我們因聖神生活，就應隨從聖神的引導而行事。(迦 5:18-25)

弟兄們，如果見一個人陷於某種過犯，你們既是屬神的人，就該以柔和的心神矯正他；但你們自己要小心，免得也陷入誘惑。你們應彼此協助背負重擔，這樣，你們就滿全了基督的法律。人本來不算什麼，若自己以爲算什麼，就是欺騙自己。各人只該考驗自己的行爲，這樣，對自己也許有可誇耀之處，但不是對別人誇耀，因爲各人要背負自己的重擔。學習真道的，應讓教師分享自己的一切財物。你們切不要錯了，天主是嘲笑不得的：人種什麼，就收什麼。那隨從肉情撒種的，必由肉情收穫敗壞；然而那隨從聖神撒種的，必由聖神收穫永生。爲此，我們行善不要厭倦；如果不鬆懈，到了適當的的時節，必可收穫。所以，我們一有機會，就應向衆人行善，尤其應向有同樣信德的家人。你們看，我親手給你們寫的是多麼大的字！那些逼迫你們受割損的人，是想以外表的禮節來圖人稱讚，免得因基督的十字架受迫害；其實，他們雖然受了割

損，却也不遵守法律；他們只是願意你們受割，爲能因在你們的肉身上所行的禮儀而誇耀。至於我，我只以我們的主耶穌的十字架來誇耀，因爲藉着基督，世界於我已被釘在十字架上了；我於世界也被釘在十字架上了。其實，割損或不割損都算不得什麼，要緊的是新受造的人。（迦 6:1-15）

爲此我說，且在主內苦勸你們，生活不要再像外邦人，順隨自己的虛妄思念而生活；他們的理智受了蒙蔽，因着他們的無知和固執，與天主的生命隔絕了。這樣的人既已麻木，便縱情恣慾，貪行各種不潔。但你們却不是這樣學了基督。如果你們真聽過他，按照在耶穌內的真理，在他內受過教，就該脫去你們照從前生活的舊人，就是因順從享樂的慾念而敗壞的舊人，應在心思念慮上改換一新，穿上新人，就是按照天主的肖像所造，具有真實的正義和聖善的新人。（弗 4:17-24）

因爲他們暗中所行的事，就是連提起，也是可恥的。凡一切事，一經指摘，便由光顯露出來；因爲凡顯露出來的，就成了光明；爲此說：『你這睡眠的，醒起來罷！從死者中起來罷！基督必要光照你！』所以，你們應細心觀察自己怎樣生活；不要像無知的人，却要像明智的人；應把握時機，因爲這些時日是邪惡的；因此不要作糊塗人，但要曉得什麼是主的旨意。也不要醉酒，醉酒使人淫亂；却要充滿聖神，以聖詠、詩詞及屬神的歌曲，互相對談，在你們心中歌頌讚美主；爲一切事，要因我們的主耶穌的名，時時感謝天主父。（弗 5:12-20）

你們在主內應當常常喜樂，我再說：你們應當喜樂！你們的寬仁應當叫衆人知道：主快來了。你們什麼也不要掛慮，只在一切事上，以懇求和祈禱，懷着感謝之心，向天主呈上你們的請求；這樣，天主那超乎各種意想的平安，必要在基督耶穌內固守你們的心思念慮。此外，弟兄

們！凡是真實的，凡是高尚的，凡是正義的，凡是純潔的，凡是可愛的，凡是榮譽的，不管是美德，不管是稱譽：這一切你們都該思念；凡你們在身上所學得的，所領受的，所聽見的，所看到的：這一切都該實行：這樣，賜平安的天主必與你們同在。(斐 4:4-9)

爲此，你們要致死屬於地上的肢體，致死淫亂、不潔、邪情、惡慾和無異於偶像崇拜的貪婪，爲了這一切，天主的義怒纔降在悖逆之子身上；當你們生活在其中時，你們也曾一度在其中行動過，但是現在你們却該戒絕這一切：忿怒、暴戾、惡意、詆罵和出於你們口中的穢言。不要彼此說謊；你們原已脫去了舊人和他的作爲，且穿上了新人，這新人即是照創造他者的肖像而更新，爲獲得知識的；在這一點上，已沒有希臘人或猶太人，受割損的或未受割損的，野蠻人、叔提雅人、奴隸、自由人的分別，而只有是一切，並在一切內的基督。爲此，你們該如天主所揀選的，所愛的聖者，穿上憐憫的心腸、仁慈、謙卑、良善和含忍；如果有人對某人有什麼怨恨的事，要彼此擔待，互相寬恕；就如主怎樣寬恕了你們，你們也要怎樣寬恕人。在這一切以上，尤該有愛德，因爲愛德是全德的聯繫。還要叫基督的平安，在你們心中作主；你們所以蒙召存於一個身體內，也是爲此，所以該有感恩之心。要讓基督的話充分地存在你們內，以各種智慧彼此教導規勸，以聖詠、詩詞和屬神的歌曲在你們心內，懷着感恩之情，歌頌天主。你們無論作什麼，在言語上或行爲上，一切都該因主耶穌的名而作，藉着他感謝天主聖父。(哥 3:5-17)

的確，天主救衆人的恩寵已經出現，教導我們棄絕不虔敬的生活，和世俗的貪慾，有節地、公正地、虔敬地在今世生活，期待所希望的幸福，和我們偉大的天主及救主耶穌基督光榮的顯現。他爲我們捨棄了自己，是爲救贖我們脫離一切罪惡，洗淨我們，使我們能成爲他的選民，叫我們熱心行善。你要宣講這些事，以全權規勸和指摘，不

要讓任何人輕視你。(鐸 2:11-15)

你要提醒人服從執政的官長，聽從命令，準備行各種善事。不要辱罵，不要爭吵，但要謙讓，對眾人表示極其溫和，因為我們從前也是昏愚的，悖逆的，迷途的，受各種貪慾和逸樂所奴役，在邪惡和嫉妬中度日，自己是可憎惡的，又彼此仇恨。但當我們的救主天主的良善，和他對人的慈愛出現時，他救了我們，並不是由於我們本着義德所立的功勞，而是出於他的憐憫，藉着聖神所施行的重生和更新的洗禮，救了我們。這聖神是天主藉我們的救主耶穌基督，豐富地傾注在我們身上的，好使我們因他的恩寵成義，本着希望成爲永生的承繼人。這話是確實的，我願意你堅持這些事，好使那些已信奉天主的人，熱心專務行善：這些都是美好而爲人有益的事。(鐸 3:1-8)

總之，你們都該同心合意，互表同情，友愛弟兄，慈悲爲懷，謙遜溫和；總不要以惡報惡，以罵還罵；但要祝福，因為你們原是爲繼承祝福而蒙召的。所以『凡願意愛惜生命，和願意享見幸福日子的，就應謹守口舌，不說壞話，克制嘴脣，不言欺詐；躲避邪惡，努力行善，尋求和平，全心追隨，因為上主的雙目垂顧正義的人，他的兩耳俯聽他們的哀聲；但上主的威容敵視作惡的人。』(伯前 3:8-12)

因為我們認識了那藉自己的光榮和德能，召叫我們的基督，基督天主性的大能，就將各種關乎生命和虔敬的恩惠，賞給了我們，並藉着自己的光榮和德能，將最大和寶貴的恩許賞給了我們，爲使你們藉着這恩許，在逃脫世界上所有敗壞的貪慾之後，能成爲有分於天主性體的人。正爲了這個原故，你們要全力奮勉，在你們的信仰上還要加毅力，在毅力上加知識，在知識上加節制，在節制上加忍耐，在忍耐上加虔敬，在虔敬上加兄弟的友愛，在兄弟的友愛上加愛德。實在，這些德行如果存在你們內，且不斷

增添，你們決不致於在認識我們的主耶穌基督上，成爲不工作，不結果實的人，因爲那沒有這些德行的，便是瞎子，是近視眼，忘却了他從前的罪惡已被清除。爲此，弟兄們，你們更要盡心竭力，使你們的蒙召和被選，賴善行而堅定不移；倘若你們這樣作，決不會跌倒。的確，這樣你們便更有把握，進入我們的主和救主耶穌基督永遠的國。（伯後 1:3-11）

3. 家庭內的德性行爲

智慧之子，形成義人的集會；他們的家族充滿服從與友愛。孩子們，你們應聽從我，你們的父親；你們要這樣作，以便得救。因爲，上主願父親受兒女的尊敬，且確定了母親對子女的權利。孝敬父親的人，必能補贖罪過；且能戒避罪惡，在祈禱之日，必蒙應允。孝敬母親的人，就如積蓄珍寶的人。孝敬父親的人，必在子女身上獲得喜樂；當他祈禱時，必蒙應允。孝敬父親的，必享長壽；聽從上主的，必使母親得到安慰。敬畏上主的人，必孝敬父母；奉事生他的父母，猶如奉事主人，你當以言以行，以各樣的忍耐，孝敬你的父親。（德 3:1-9）

又要懷着敬畏基督的心，互相順從。你們作妻子的，應當服從自己的丈夫，如同服從主一樣，因爲丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，他又是這身體的救主。教會怎樣服從基督，作妻子的也應怎樣事事服從丈夫。你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並爲她捨棄了自己，以水洗，藉言語，來潔淨她，聖化她，好使她在自己面前呈現爲一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成爲聖潔和沒有污點的。作丈夫的也應當如此愛自己的妻子，如同愛自己的身體一樣；那愛自己妻子的，就是愛自己，因爲從沒有人恨過自己的肉身，反而培養撫育它，一如基督之對教會；因爲我們都是

他身上的肢體。『爲此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體。』這奧秘真是偉大！但我是指基督和教會說的。總之，你們每人應當各愛自己的妻子，就如愛自己一樣；至於妻子，應該敬重自己的丈夫。你們作子女的，要在主內聽從你們的父母，因爲這是理所當然的。『孝敬你的父親和母親——這是附有恩許的第一條誡命——爲使你得到幸福，並在地上延年益壽。』你們作父母的，不要惹你們的子女發怒；但要用主的規範和訓誡，教養他們。你們作奴僕的，要戰戰兢兢，以誠實的心，聽從你們肉身的主人，如同聽從基督一樣。不要只在人眼前服事，好像單討人的喜歡，而要像基督的僕人，從心裏遵行天主的旨意，甘心服事，好像服事主，而非服事人。因爲你們知道：每一個人，或爲奴的，或自主的，不論行了什麼善事，都要按他所行的領取主的賞報。至於你們作主人的，要同樣對待奴僕，戒用恐嚇，因爲你們知道，他們和你們在天上同有一個主，而且他是不看情面的。（弗 5:21-6:9）

作妻子的，應該服從丈夫，如在主內所當行的。作丈夫的，應該愛妻子，不要苦待她們。作子女的，應該事事聽從父母，因爲這主所喜悅的。作父母的，不要激怒你們的子女，免得他們灰心喪志。作奴隸的，應該事事聽從肉身的主人，且不要只當著眼前服事，像是取悅於人，而是要以誠心，出於敬畏主，你們無論作什麼，都要從心裏去作，如同是爲主，而不是爲人，因爲你們該知道，你們要由主領取產業作爲報酬；你們服事主基督罷！因爲凡行不義的，必要得他所行不義的報應；天主決不看情面。作主人的，要以正義公平對待奴僕，因爲該知道，你們在天上也有一位主子。（哥 3:18-4:1）

同樣，你們做妻子的，應當服從自己的丈夫，好叫那些不信從天主話的，爲了妻子無言的品行而受感化，因爲他們看見了，你們懷有敬畏的貞潔品行。你們的裝飾不應

是外面的髮型、金飾，或衣服的裝束，而應是那藏於內心，基於不朽的溫柔，和寧靜心神的人格：這在天主前纔是寶貴的。從前那些仰望天主的聖婦，正是這樣裝飾了自己，服從了自己的丈夫。就如撒辣聽從了亞巴郎，稱他為「主」；你們如果行善，不害怕任何恐嚇，你們就是她的女兒。同樣，你們作丈夫的，應該憑著信仰的智慧與妻子同居，待她們有如較為脆弱的器皿，尊敬她們，有如與你們共享生命恩寵的繼承人：這樣你們的祈禱便不會受到阻礙。(伯前 3:1-7)

4. 樞德

4.1 智德

愚昧的人，常以為自己的道路正直；但明智的人，卻常聽從勸告。(箴 12:15)

明智人的智慧，在於審察自己的行徑。(箴 14:8a)

愚昧的人，以愚昧為基業；明智的人，以知識為冠冕。(箴 14:18)

愚蠢的人，輕視父親的管教；遵守規勸的，為人必精明。(箴 15:5)

有慧心的人，被稱為哲人；溫和的口吻，更具說服力。(箴 16:21)

你應當傾聽智者的訓言，應專心致意領會我的知識。你若細心存想，常在口中誦念，必會令你喜悅。(箴 22:17-18)

我兒，你要聽話，作個明智人；且要引領你的心走上正道。(箴 23:19)

智慧是愛人的神，口出咒語的人，她必懲罰。(智 1:6a)

所以你們應思慕我的話，珍愛我的話；如此，你們必將深受教益。智慧是光明的，從不暗淡；愛慕她的，很容易看見她；尋覓她的，就可找到她；一有追求她的志願，她必預先顯示給他們。早起尋求她的，不必費勞，因為必發現她坐在門前。思念智慧，是齊全的明哲；為她守夜不寐的，很快就必無顧慮。因為，智慧到處尋找配得上自己的人，她在路上親切把自己顯示出來，很關心地迎接他們。智慧的真起點，是切願受教；願受教就是愛；愛即在於遵守法律；遵守法律，便是不朽的保證；不朽使人親近天主；所以，慕求智慧引人高登王位。（智 6:12-21）

就在那時候，耶穌發言說：「父啊！天地的主宰！我稱謝你，因為你將這些事瞞住了智慧和明達的人，而啓示給小孩子。是的，父啊！你原來喜歡這樣。我父將一切交給了我；除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父。」（瑪 11:25-27）

他就對他們說：「為此，凡成為天國門徒的經師，就好像一個家主，從他的寶庫裏，提出新的和舊的東西。」（瑪 13:52）

原來基督派遣我，不是為施洗，而是為宣傳福音，且不用巧妙的言辭，免得基督的十字架失去效力。原來十字架的道理，為喪亡的人是愚妄，為我們得救的人，却是天主的德能，因為經上記載：『我要摧毀智者的智慧，廢除賢者的聰明。』智者在那裏？經師在那裏？這世代的詭辯者又在那裏？天主豈不是使世上的智慧變成了愚妄嗎？因為世人沒有憑自己的智慧，認識天主，天主遂以自己的智慧，決意以愚妄的道理來拯救那些相信的人。的確，猶太人要求的是神蹟，希臘人尋求的是智慧，而我們所宣講的，却是被釘在十字架上的基督：這為猶太人固然是絆腳石，為外邦人是愚妄，但為那些蒙召的，不拘是猶太人或希臘人，基督却是天主的德能和天主的智慧：因為天主的

愚妄總比人明智，天主的懦弱也總比人堅強。(格前 1:17-25)

4.2 義德

在上主你的天主賜給你的各城鎮內，要為各支派設立判官和書記，他們應按照公道審判人民。(申 16:18)

吐露真情，是彰顯正義。(箴 12:17a)

那些受賄釋放罪人，奪取義人權利的人！(依 5:23)

一個人若正義，必行公道正義的事。他不上山吃祭物，不舉目瞻仰以色列家族的偶像，不污辱近人的妻子，不接近經期的婦女，不欺壓任何人，清還債戶的抵押，不搶劫，施給饑餓者食物，給赤身者衣穿，不放重利，不取息金，使自己的手遠避邪惡，在人與人之間執行公正的審斷，遵行我的法度，謹守我的誠命，行事忠信：這樣的人纔是正義的，必得生存——吾主的斷語。(則 18:5-9)

死亡的狂濤環圍著我，凶惡的險波驚嚇著我，陰府的繩纏纏繞著我，喪命的羅網拘絆著我。我在急難當中呼求了上主，向我的天主求助；他由殿中聽我禱告，我的聲音進入他的耳鼓。因為上主憤怒填胸，大地立即戰慄震驚，山基陵根搖撼移動。由他的鼻孔湧出濃煙，由他的口中噴出烈炎，由他的身上射出火炭。(詠 18:5-9)

義人必因他的信賴而生活(哈 2:4b)

4.3 節德

禍哉，那些飲酒的英雄，調酒的壯士！(依 5:22)

明智人的智慧，在於審察自己的行徑。(箴 14:8a)

明智的人，步步謹慎。(箴 14:15b)

貪嗜酒肉的人，不可與之來往；因為嗜酒貪食的人，

必陷於窮困；貪懶好睡的人，必衣著襤褸。(箴 23:20-21)

因為上主的義怒忽然降來，他要在報復的日期，將你消滅。不要依靠不義之財，因為在義怒的日子，它們於你毫無用處。不可任意隨風簸揚；不可見路就走，有如一口兩舌的罪人。(德 5:9-11)

你們豈不知道在運動場上賽跑的，固然都跑，但只有一個得獎賞嗎？你們也應該這樣跑，好能得到獎賞。凡比武競賽的，在一切事上都有節制；他們只是為得到可朽壞的花冠，我們卻是為得到不朽壞的花冠。所以我總是這樣跑，不是如同無定向的；我這樣打拳，不是如同打空氣的；我痛擊我身，使它為奴，免得我給別人報捷，自己反而落選。(格前 9:24-27)

我告訴你們：你們若隨聖神的引導行事，就決不會去滿足本性的私慾，因為本性的私慾相反聖神的引導，聖神的引導相反本性的私慾；二者互相敵對，致使你們不能行你們所願意的事。但如果你們隨聖神的引導，就不在法律權下。本性私慾的作為是顯而易見的；即淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、競爭、嫉妬、忿怒、爭吵、不睦、分黨、妬恨、【兇殺】、醉酒、宴樂，以及與這些相類似的事。我以前勸戒過你們，如今再說一次：做這種事的人，決不能承受天主的國。然而聖神的效果却是：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制；關於這樣的事，並沒有法律禁止。凡屬於耶穌基督的人，已把肉身同邪情和私慾釘在十字架上了。(迦 5:16-24)

在知識上加節制，在節制上加忍耐，在忍耐上加虔敬。(伯後 1:6)

4.4 勇德

你們應加強痿弱的手，堅固顫動的膝，告訴心怯的人說：「鼓起勇氣來，不要畏懼！看，你們的天主，報復已

到，天主的報酬已到，他要親自來拯救你們！」（依 35:3-4）

但是現今，雅各伯啊！那創造你的，以色列啊！那形成你的上主這樣說：「你不要害怕！因為我救贖了你，我以你的名字召叫了你；你是我的。當你由水中經過時，我必與你在一起；當你渡河時，河水不得淹沒你；當你在火中走過時，你不致烙傷，火焰也燒不著你。因為我是上主，你的天主。」（依 43:1-3a）

不要害怕！因為我同你在一起，我要從東方領回你的子女，從西方將你召集在一起。（依 43:5）

那時，義人有恃無恐，站在那些曾經壓迫他，輕視他受苦的人面前；他們一見，不勝驚恐，驚奇他竟也意外獲得了救恩。他們必將懊悔心傷地彼此嘆息說：「這就是我們曾一度譏笑侮辱過的那人！我們真糊塗，曾將他的生活視為愚狂，曾將他的死亡視為恥辱。他怎麼也被列在天主的兒子中？怎麼在聖人中也有他的分子？顯然是我們偏離了真理的道理，正義的光沒有燭照過我們，智慧的太陽也沒有為我們升起。我們走遍了邪惡與滅亡的行徑，穿過了無路的曠野，唯有上主的道路，我們却没有認識。傲慢為我們有什麼用處？財富與虛榮為我們又有什麼利益？」（智 5:1-8）

你們不要害怕，應加強你的的手臂！（匝 8:13b）

耶穌一見他們的信心，就對癱子說：「孩子，你放心！你的罪赦了。」（瑪 9:2b）

耶穌轉過身來，看著她說：「女兒，放心罷！你的信德救了你。」從那時起，那女人就好了。（瑪 9:22）

耶穌立即向他們說道：「放心！是我。不必害怕！」（瑪 14:27）

你們心裏不要煩亂；你們要信賴天主，也要信賴我。

(若 14:1)

我給你們講了這一切，是要你們在我內得到平安。在世界上你們要受苦難；然而他們放心，我已戰勝了世界。
(若 16:33)

所以，我們既懷有這種希望，所以坦白行事。(格後 3:12a)

所以只有在基督內，我們纔可藉著對他所懷的信德，放心大膽地懷著依持之心，進到天主面前。爲此，我請求你們，不要因我爲你們受的苦難而沮喪，我的苦難原是你們的光榮。(弗 3:12-13)

時時靠著聖神，以各種祈求和哀禱祈禱；且要醒寤不倦，爲衆聖徒祈求，也爲我祈求，使我在開口的時候，賜我能說相稱的話，能放心大膽地傳揚福音的奧秘——爲這福音我竟作了帶鎖鏈的使者——使我能放心大膽，照我應該宣講的去宣講。(弗 6:18-20)

按照我所熱切期待希望的，我在任何事上必不會蒙羞，所以現在和從前一樣，我反而放心大膽，我或生或死，總要叫基督在我身上受頌揚。(斐 1:20)

全力加強自己，賴他光榮的德能，含忍容受一切，欣然感謝那使我們有資格，在光明中分享聖徒福分的天父。
(哥 1:11-12)

但基督却是兒子，管理自己的家；他的家就是我們，只要我們保存由望德所生的依恃和榮耀，【堅定不移，直到最後】。(希 3:6)

所以千萬不要喪失那使你們可得大賞報的勇敢信心。原來你們所需要的就是堅忍，爲使你們承行天主的旨意，而獲得那所應許的。(希 10:35-36)

現在，孩子們，你們常存在他內罷！爲的是當他顯現

時，我們可以放心大膽，在他來臨時，不至於在他面前蒙羞。(若一 2:28)

可愛的諸位，假使我們的心不責備我們，在天主前便可放心大膽。(若一 3:21)

我們內的愛得以圓滿，即在於此：就是我們可在審判的日子放心大膽，因為那一位怎樣，我們在世界上也怎樣。(若一 4:17)

我們對天主所懷的依恃之心就是：如果我們按他的旨意求什麼，他必俯聽我們。(若一 5:14)

《神思》訂閱單／續訂通知單

貴戶原訂《神思》季刊至 年 月第 期業已屆滿。
如蒙續訂，敬請 惠將訂費與訂閱單寄回思維出版社為荷。

新訂戶 續訂戶

(從 年 月第 期起訂閱 年)

姓 名：_____

地 址：_____

訂購辦法：可直接寄劃線支票「思維出版社」至本社收

本社地址：香港薄扶林道93號D座

Xavier Publishing Association

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

訂 價：港澳 全年四期 港幣 120元

(連郵費) 亞洲 全年四期 美金 25元 (平郵)

全年四期 美金 32元 (空郵)

歐美 全年四期 美金 28元 (平郵)

全年四期 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 全年四期 港幣 160元 (平郵)

全年四期 港幣 200元 (空郵)

歐美 全年四期 港幣 170元 (平郵)

全年四期 港幣 240元 (空郵)

臺灣讀者可向光啓出版社訂閱，訂費如下：

全年四期 新臺幣 540元 (平郵)

全年四期 新臺幣 660元 (空郵)

《和平》訂閱單

新訂戶 續訂戶 (由 2003 年 月 起訂閱)

訂戶姓名：_____

地 址：_____

電 話：_____

按期寄至：_____ (姓名)

地 址：_____

訂購辦法：請填妥表格，連同劃線支票寄本社收

支票抬頭：思維出版社有限公司

或：Xavier Publishing Association Co. Ltd.

社 址：香港薄扶林道 93 號 D 座

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong.

電話／傳真：2858 2223

澳門訂戶：可存款到以下中國銀行(澳門分行)戶口，

號碼：03-01-10-039714

戶名：Lei Iam Sun

請把入賬後之存款單副本，連同本表格寄本社收

訂 價：全年十二期，連郵費

港澳 港幣 96 元／葡幣 100 元

亞洲 港幣 180 元／美金 25 元(空郵)

歐美 港幣 200 元／美金 30 元(空郵)

加拿大 港幣 200 元／美金 30 元／加幣 40 元(空郵)

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

