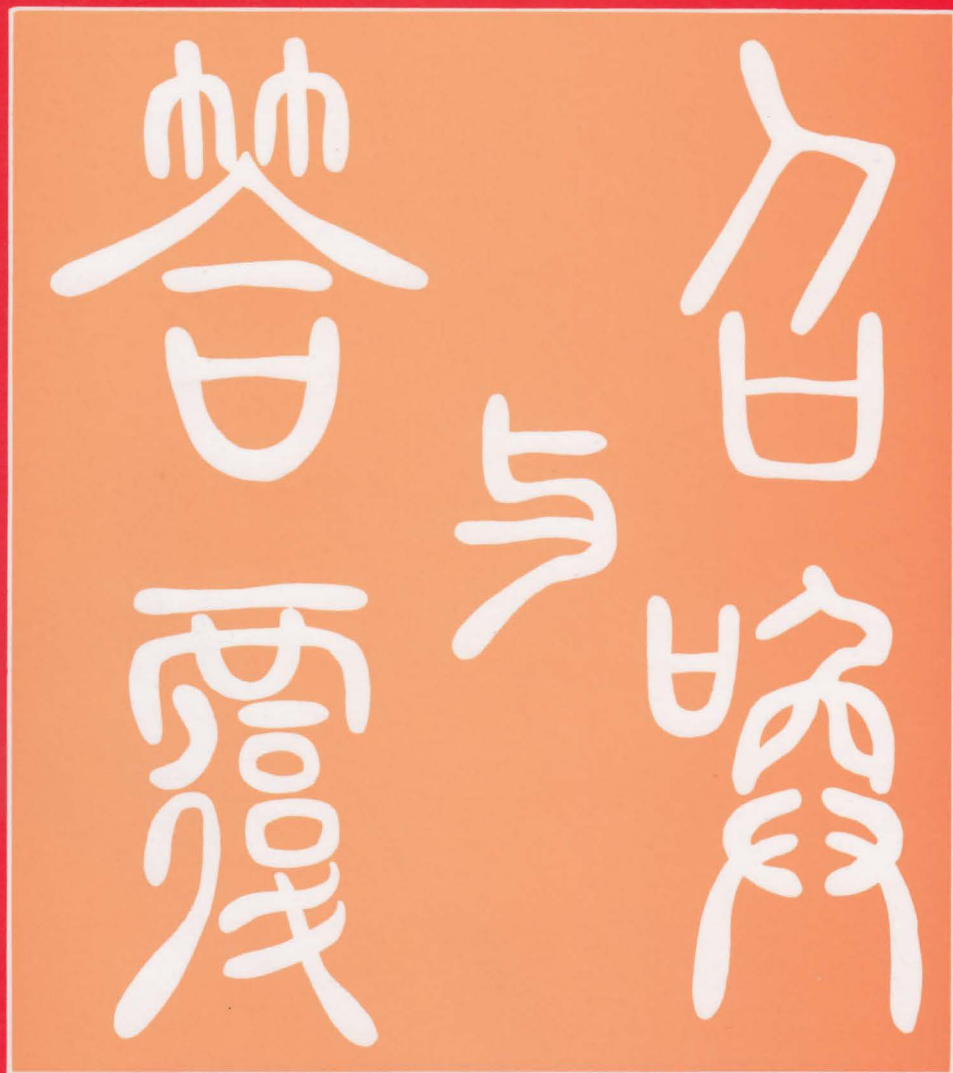


輔大神學叢書之二十

基本倫理神學

詹德隆著



詹德隆 著

輔大神學叢書之二十

基本倫理神學

光啓出版社 發行

目錄

序言 一

第一章 導論 三

第一節 倫理思考的重要性 三

第二節 傳統的倫理神學與現代的倫理神學 六

第三節 梵二後倫理神學的特色 九

一、脫離法律主義 九

二、倫理生活的深度 一〇

三、倫理生活的團體性 一二

四、位格的尊嚴 一二

五、具體倫理規範的暫時性 一四

六、對教會訓導權的了解 一七

七、教友對倫理生活的責任感 一九

第四節 在教會內學習作人 二〇

第五節 本書的結構 二二

第二章 天主的召喚和人的答覆 二五

第一節 天主在舊約中的召喚 二五

一、天主的主動和人民的回答 二五

二、盟約與舊約的倫理觀 二七

三、舊約的倫理特點 二七

四、反省 二八

第二節 天主在新約中的召喚 二九

一、對觀福音中天主的召喚 二九

二、保祿書信中天主的召喚 三三

三、若望著作中天主的召喚 三五

第三章 倫理神學與聖經 三七

第一節 倫理神學的主題來自聖經 三七

第二節 舊約與倫理神學 四〇

一、爲何要參考舊約？ 四〇

二、舊約在倫理神學上的三種貢獻 四二

三、參考舊約的困難 四三

第二節 新約與倫理神學 四四

一、三種倫理指示 四四

二、新約形成的三個時期與其倫理觀 四五

三、具體倫理規範的問題 四七

四、聖經如何教導我們與非基督徒文化進行交談 五五

第四章 倫理神學的歷史 五七

第一節 初期基督教徒倫理生活的重點 五七

一、肯定的倫理觀 五八

二、否定的倫理觀 六一

第二節 倫理神學史鳥瞰 六四

一、教父時代 六五

二、中古時代 六九

三、人文主義時代 七二

四、現代：尋找新綜合 七六

第三節 基督教和天主教倫理神學的比較 七八

第四節 歷史的教訓 八〇

第五章 自然道德律 八三

第一節 基本觀念 八三

第二節 本體上的出發點 八七

第三節 自然道德律與聖經 八九

第四節 自然道德律的可變性 九一

第五節 自然道德律的兩個主流 九四

第六節 自然道德律與法律 九七

第七節 基督教神學與自然道德律 九九

第八節 自然道德律與中國 一〇三

第六章 倫理經驗之因素 一〇五

第七章 倫理發展 一一一

第一節 認知學派的研究成果 一一一

一、德性發展之層次與階段 一一二

二、三個道德層次之界定 一一三

第二節 心理分析學派對倫理發展的了解 一二二

第八章 情緒和倫理判斷 一二五

第一節 作倫理決定的步驟 一二八

第二節 潛意識的作用 一二九

第三節 直接情緒反應和反省後的情緒反應 一三二

第四節 「經驗」：第一步驟的研究 一三四

第五節 「了解」：第二步驟的研究 一三七

第六節 「批判」：第三步驟的研究 一四〇

第七節 「決定」：第四步驟的研究 一四一

第九章 當代倫理神學家對倫理規範的討論 一四七

第一節 抽象倫理規範與具體倫理規範 一四八

第二節 溫和目的論 一五一

一、Peter Knauer 一五一

二、Bruno Schiller 一五四

三、Josef Fuchs 一五四

四、Louis Janssens 一五五

五、Richard A. McCormick 一五六

第三節 義務論的立場 一五七

第十章 作倫理判斷的方法 一五九

第一節 第一種方法 一五九

一、最高原則 一六一

二、次等原則 一六一

三、倫理規範 一六三

四、倫理問題 一六三

第二節 第二種方法 一六四

一、積極的倫理假設 一六八

二、消極的倫理假設 一六九

三、中庸的假設 一七一

四、有關倫理權威的假設 一七一

五、意識形態上的假設 一七二

第三節 第二種方法 一七三

第四節 結論 一七八

第十一章 倫理生活的最後動機 一八一

第一節 追求幸福（幸福論） 一八一

一、社會的幸福論 一八一

二、個人的幸福論 一八二

第二節 追求倫理價值本身 一八五

第三節 追求天主的光榮、天國的來臨 一八七

第十二章 倫理生活的核心 一九一

第一節 兩種生活境界 一九一

一、渴望的境界 一九一

二、限度的境界 一九二

三、兩個境界間的交互作用 一九三

四、兩個境界間的劇烈緊張 一九四

五、兩個境界的緊張與社會上的罪惡 一九五

六、加重緊張的因素 一九七

第二節 緊張的非真實解決 一九八

一、在生理和物質層面上求解答 一九九

二、在人際關係上求解答 一九九

三、在精神層次上求解答 一九九

第三節 真實的解決：悔改（皈依） 二〇〇

一、理性上的悔改 二〇一

二、倫理上的悔改 二〇一

三、宗教上的皈依 二〇二

第四節 真實悔改的困難和加深 二〇二

第五節 自由和不自由的分辨 二〇四

第十三章 基本抉擇；大罪和小罪 二〇七

第一節 基本抉擇 二〇七

一、基本抉擇的意義 二〇七

二、人的意志 二〇八

三、意志的個別對象和基本對象的關係 二〇九

四、意志的基本對象 二一〇

五、基本抉擇的特點 二一二

第二節 大罪和小罪 二一三

一、傳統的解釋 二一三

二、新的解釋 二一四

三、綜合性的看法 二一四

四、結論 二一五

第十四章 基本人權 二一七

第一節 聯合國的「世界人權宣言」 二一七

第二節 教會訓導權對基本人權的態度 二二五

一、現況	二二五
二、歷史背景	二二七
第三節 教會推行人權的各種方式	二二九
第四節 教會內的人權問題	二三一
第五節 人權的理論基礎	二三二
一、自然法	二三三
二、信仰光照下的人權	二三五
第六節 實現人權所必備的具體條件	二三七
附錄一 聖經和倫理神學的發展報告	二三九
附錄二 倫理和宗教發展的科際整合	二五三
附錄三 道德教育教材	二七一
附錄四 倫理神學中的方法論	三〇七
附錄五 評介徐錦堯神父著《探索》、《群居》、《修身》、 《新民》這一套倫理教材	三三一

註釋 三四四

中文參考書目 三五八

外文參考書目 三六〇

序言

這本書的內容、結構、特色及對象，在導論中（第一章）有詳細的介紹。

感謝輔大神學院房志榮院長從頭到尾仔細看過原稿，也把錯字、別字、不太通順的地方指出來。另外特別感謝趙淑華小姐和簡惠美修女先後把我的草稿細心整理付印。雖然只能達到通順的程度，但希望書的內容為中國教會有些現實性。書後幾篇附錄是由幾位用功的神學生（賴瑞珍、鄭新城、邱加利、甘光瑛、吳良國、李念平）編譯的；感謝他們的貢獻！

一九八五年十月十五日大德蘭瞻禮

第一章 導論

第一節 倫理思考的重要性

一位朋友要送我兩張貴賓席的門票，請我到國父紀念館去欣賞一場大歌劇，我不知道是否應該接受。若接受了，我覺得有點違背修會會士的神貧精神，但我也願意使這位朋友難過。我很想去，因為我喜歡歌劇，而且已經多年不會欣賞到國際水準的音樂會；但現在正是四旬期，我希望能多祈禱、多克己……我該如何作決定呢？

上述問題只是一個例子，在日常生活中這類問題大大小小、不勝枚舉，我們每天都得面對它們作判斷、下決定。這些選擇往往牽涉到倫理道德，但是我們會發現要作一個完善的決定並不容易。有時候我們會不經大腦、不去思考，只是依照自己的好惡或當時的情緒、衝動來決定。有時候我們會使用其他方法來逃避作決定的責任，例如讓別人替自己作決定：若自己是會士就讓長上決定；或不加考慮而跟隨另一個人。有時候我們會比較勇敢的面對整個問題，善加思考，在天主面前尋找最合乎理性、信仰與已選定之價值觀及生活方式的途徑，這是較為成熟的決定。倫理神學的目標就是幫助我們作更成熟的倫理決定，希望我們能澄清自己的價值觀，並能作出各種倫理判斷且執行之，使基督的福音植根於我們的生命

之中。

在日常生活中，我們養成了一些習慣，使我們不需要每次重新作決定。譬如一個人養成睡午覺的習慣之後，他就不必每天分辨是否要睡午覺或睡多久；汽車駕駛員養成習慣之後，除非遇到特殊的情況，他也不需要每次決定是否該加油或煞車。在道德生活方面，我們同樣會養成一些習慣，如工作上的態度、人際關係上的態度、信仰生活上的態度、約會守時、信守承諾、待人誠實等等。這些做人的習慣或美德可能是從小就養成的，也可能是長大之後肯定了一些新的價值觀而逐漸形成的。由於人性的軟弱、價值目標的高深，有些道德行為一直不易形成習慣，因此要求人不斷地加以思考並下定決心。

雖然道德習慣使我們不必在每項行為之前都作倫理思考，但是我們仍然有許多思考的機會，義務的衝突便是其中之一。比方說，我與他人有約在先，但突然發生急事，使我得考慮是否該毀約。如此我的習慣便會產生衝突：我很不喜歡毀約，但我也很希望為他人救急。在這種情況之下，無論我作何選擇，都會有人難過，但是我仍然必須作一個決定。當然我也能夠逃避這個痛苦的決定，而採取一個完全不理性的作法，如投錢幣或憑當時的情緒作盲目的行動；但是我們知道，在這種義務的衝突中應該作更成熟的決定。

很多時候我們的價值也會彼此衝突而導致倫理的思考和道德的判斷，譬如：丈夫不知道該使母親高興或該討太太歡心，妻子不知道該多注意職業或多留心家務，職員不知道該與上司維持和諧的關係或要求他給與更合理的待遇；醫生不知道該救胎兒的生命或減輕母親的負擔……。當我們面臨類似的價值衝

突時，可能會逃避難題而不作倫理思考；比方說，可以請一位權威替自己作決定，或找出一條法律而依照這條法律作決定，也可以完全照自己的好惡或順從他人的壓力來作抉擇；丈夫較怕母親，所以他選擇使母親高興；太太較喜歡職業，所以少管家事；職員怕老闆不高興，所以忍受不正義；醫生順從輿論而犧牲胎兒……。

當我們在生活中遇到難題時，可能會發現作決定的困難乃來自倫理知識的缺乏；比方說，一個職員明知老闆逃稅，卻不知道自己是否有義務檢舉；一個母親入公立醫院生產，她有公保，但有人告訴她最好私下送主治大夫三千元，她不知道是否該送這紅包，以保證孩子的安全……。面對這些難題，我們應該先充實自己的倫理知識，再作一個成熟的決定；然而實際上我們常逃避這種責任而隨便作決定。

除了上述三種情況——即義務的衝突、價值的衝突和倫理知識的不足——之外，自我反省亦是促使個人進行倫理思考的機會。在日常生活中我們必須不斷地自我反省，看自己整個的做人態度（包括習慣在內）是否合乎基督徒的人生觀，這樣便可以保持清楚的倫理價值觀。另一方面，因為基督徒的價值觀與許多普遍的社會觀念容易衝突，而且人心常有自私的傾向，所以我們需要經常去接觸福音的道德觀，以便吸收它，使它內在地影響我們。這種道德標準的探討和研究也有助於改善我們的倫理習慣，使我們有更好的修養。這種不斷的努力很適合中國人的做人態度，就如成世光主教所說的：

「上天給了人一些美德；這些美德是連接在人的靈性上。……人生的大學問，是發揚天賦的美德。孟子稱此美德為『善端』。……修養是以後天的行為，引發先天的善端而發揚光大之。……人雖然……

獲得了與生俱來的『善端』，但這些先天的善端只是『點』而已。要使這『點』發展為『面』，人必須有後天的修養。但靠良心的指引是不夠的，……修養功夫越深厚，人的善『面』越廣大，修養功夫越長久，人的善『面』越擴展」（註1）。

「德行是人將與生俱來的善端付諸實行，……發展成日常的行為，繼續不斷地實踐。這是修養。……德行亦稱是行善的習慣。比如……人若在情緒好的時候，偶然推己及人……那只是作了件好事，行了一次善，不能算他有恕道的德行。人若有『推己及人』的習慣，遇事總不怨天尤人，才是修成了恕道的德行」（註2）。

倫理神學只是一種學問，絕對無法代替德行和修養的功夫，但這種學問可以幫助並鼓勵人修養德行。負責牧靈工作的人員更應了解倫理神學，因為他必須特別注意信友良心的培養，協助他人作倫理上的分辨，並以身作則。

第二節 傳統的倫理神學與現代的倫理神學

過去一般大修院所教授的倫理神學並不使人滿意，成主教會批評說：「中國人習慣的倫理是以道德為中心。而教會傳授的倫理是以法律為中心。中國的倫理重修養，教會的倫理講是非」（註3）。這樣的倫理神學培養出怎樣的人呢？成主教以幽默的語氣作了以下的描述：

「常見有些主教們（恕我不提神父），包括我本人在內，出入走動，進堂行禮時，道貌岸然，儼若聖賢。但處事情，與人打交道時，卻現出一副刀筆吏的面孔，刻薄無情。為何我們有如此人格分裂的現象？我想這是修道院倫理教育的失敗。修道院倫理課的講授，都著重在分條分目的辨是非、定罪惡，有失中國人的厚道精神。修道院當然也講神修，但在比重上，遠遜於倫理神學，而且倫理神學課以外，還有教律一門，更是不得了，全是法律條文……經過這樣四年的訓練，哪能不養成一種刀筆吏的作風」（註4）。

在國內，海霖（B. Haring）的《基督之律》出版之前，唯一的中文倫理神學著作便是張希賢神父的《倫理神學綱要》。這本倫理神學課本是在民國四十八年初版，直到今日，它仍是很實用的倫理備忘錄，但是它有關於「倫理神學」的觀念已顯過時。張希賢對倫理神學的定義為：「倫理神學乃是一種實踐神學，給人講明應作什麼，方能獲得永生。換句話說，給人講明怎樣才算不違反愛主愛人的誠命，並用什麼方法，可以獲得聖寵的助佑」（註5）。之後，他說：「聖教法典列舉基督信徒在外表上應當遵守的法規。其中一大部分，當為倫理神學所採納」（註6）。張神父將倫理神學分為三大部分：「原則論」討論道德生活的普遍原則，篇幅極短；「誠命論」研究天主及聖教會的法規；「聖事論」陳述獲得聖寵、聖化靈魂的「方法」（註7）。從上述資料可看出這是一本法條式的倫理神學著作，神學與教律不分，重視是非的闡明而不太注意成熟和獨立之良心的培養，同時也不注意聖經和歷史的幅度。

民國六十三年，成主教寫了一本「通俗化」的神學著作，對「神學本位化」作了「一點嘗試」。五

年之內他的《天人之際》出了四版，很受眾人歡迎。那是一本綜合性的神學著作：「本書是將信理神學、倫理神學、基督論和修養論融合一起的」（註8）。實際上，更是以倫理神學為主，「良心」、「修養」、「德行」、「自由」和「誠命」共佔全書之百分之五十六。

民國六十三年起，海霖所著《基督之律》陸續被翻譯為中文，《基督之律》是極有權威的著作；但由於是在梵二大公會議之前寫成的（原文初版於一九五四年），所以在許多方面需要予以補充。梵二時和梵二以後直到一九七五年是倫理神學的「重整時期」，倫理神學的研究重點改變了許多，在這十五年之間似乎沒有人敢從事倫理神學課本的著述。一九七五年左右，改革時期似乎已近尾聲，才陸續有幾套新的倫理神學課本問世（註9）。海霖神父亦於一九七八年開始出版另一套全新的倫理神學課本（註10）。

一九七〇年，台南神學院教授周克勤神父出版《道德觀要義》。在這一百二十五萬字的鉅大著作中，他介紹天主教的倫理哲學，且很詳細地討論天主教倫理思想與中國倫理思想的關係。道德觀要義的思想架構乃以儒家思想為主；在天主教作家方面，周神父特別注意教父和聖多瑪斯，他很詳細的介紹他們的思想。這本著作能代表最正統的古典天主教倫理思想，其中根本沒有近代倫理神學的法律主義傾向。

本書的主題為「基本倫理神學」或「一般性的倫理神學」，又稱為倫理神學的「原則論」。本書的內容相當於海霖神父所著《基督之律》的第一卷，與周神父的道德觀要義不衝突、重複也不多。本書的特點可能是它對人文科學，尤其是心理學的重視。在做人方面，我們受到心理因素的影響甚大；倫理神

學是一種做人的學問，所以我們應該特別注意心理因素。現代的著名倫理學家雖然承認人格成熟的重要性，但是在他們的著作中並不十分注意這個問題；比方說，談到情緒對倫理生活的影響時，他們承認事實的存在，卻不作深入的探討。然而在大多數人的具體生活中，情緒和理智之間的衝突、緊張乃是極迫切的問題，一般的倫理神學書籍無法幫助他們面對這些問題。我們希望這本書能夠為讀者提供更實際的觀念，以改善其日常的道德生活，使福音的訊息能深入其具體的經驗之中。

第三節 梵二後倫理神學的特色

在有系統地講論基本倫理神學的各主題之前，我們先以比較的方式介紹梵二後的倫理神學特色。美國著名的倫理神學家 R. A. McCormick, S. J. 每年在一本神學雜誌 (*Theological Studies*) 之中，以詳細的書評介紹歐美倫理神學的新研究；在此我們即參考他的看法（註 11），簡單地指出一些新的趨勢或「熱門」的倫理問題，俾使讀者很快就可以了解梵二後倫理神學界的「氣氛」和本書的一些重點。

一、脫離法律主義

法律主義將各種大大小小的法律看得非常重要，道德生活的注意力集中於各種法律的遵守。過去許

多教友的「教友生活」很容易便限於主日的彌撒、領聖體前的聖體齋、星期五的小齋、四旬期的大小齋、一些固定時間的祈禱以及婚姻與性生活方面的規定；修會會士和神父們的生活中則又多了一些需要遵守的法律，特別是在禮儀生活和祈禱生活方面。這種法律主義的後果，我們可以舉出兩個：第一，法律規定以外的事就不太重要；這是非常危險的，因為許多道德義務，如愛德生活方面，並無法表達於法律中。第二，如能遵守法律就會有安全感，心裡平安，覺得自己是個好人；如此很容易陷入法利塞主義，忘記自己永遠是需要天主救恩的罪人。

目前的倫理神學家並未放棄法律，而是主張我們需要好的法律，因為法律會不斷地提醒我們，彌補我們的無知；基督徒的團體也需要法律，但是必須注意法律的精神。就以懺悔的德行為例：過去有關懺悔的法律規定甚多，但懺悔的精神卻不見得很濃厚；比方說，一週一次的告解很容易流於形式而不能幫助人真正的悔改，一週一次的小齋也不一定帶來任何痛苦或懺悔的心情。梵二以後，教會取消了許多懺悔方面的法律規定，同時表示希望每一位教友能從事有意義的懺悔行為。教宗保祿六世於一九六六年的「*Poenitentini*」通諭中重新整頓教會的懺悔紀律，強調懺悔的價值與需要。教宗若望保祿二世也很重視懺悔，指定了「和好」為一九八三年世界主教會議的主題。整個教會重新發現懺悔的精神之後，地方教會不妨再制訂一些共同的懺悔規律，如小齋，但這些規律仍應以懺悔的精神為重。

二、倫理生活的深度

在日常生活中，一般人提起倫理道德自然而然地會想到一些個別的行為，如罵人、不聽長上的話、說謊、離婚、殺人等，同時會想「這是不應該的」、「這是好的」、「這是大罪」、「這是小罪」。其實這些行為只是倫理道德生活的外在表現，它們有更深的基礎。倫理生活的中心在於人心的深處。在每個人心靈的最深處，他會表達自己對天主的基本態度；他可能接受祂、愛慕祂，不斷地讓祂影響自己的生活；或者相反的，他可能拒絕祂而寧願以自我為一切行為的目標。

「倫理行為」這個名詞的首要意義就是以上所描寫的深度現象，即內心深處對生活方向的基本決定、自由抉擇；其他的個別倫理行為則是基本抉擇的外在表現。根據這種解釋，我們可以推知，「罪」的首要意義乃是很深的拒絕天主，重大的罪過便是選擇自我作為生活的最終目標，而具體的外在行為可能就是這內在的罪所產生的。因此，談到「悔改」時，所指出來的不應只是具體行動上的改變或修正，而更是在心靈深處恢復一種以天主為最終目標的生活態度。

基本抉擇是倫理生活的中心，它能不斷地成長、加深、肯定。這個概念已被現代的倫理神學家所廣泛應用，並為教會訓導權所接受，如討論性問題時（註12）。基本抉擇的觀念對倫理神學的影響很大，例如：它影響我們對大罪的了解，它使靈修生活（對天主的態度）和道德行為的關係更形顯著，它使我們注意倫理行為的主觀因素（如人的意向），它使我們了解，為什麼某些不很重要的行為，有時候會具有重大的道德意義（因為某一個外在行為可能表達很深的抉擇）等等。

三、倫理生活的團體性

八十年來幾位教宗一直強調社會問題，並發表了許多有關社會問題和社會正義的通諭。雖然如此，大部分教友的道德觀念仍侷限於個人的生活和普通的人際關係。一般教友不會覺察到自己對整個社會制度有何責任，他也不容易意識到整個教友團體對社會問題的團體性責任；在告解時也很少提起這方面的罪。很多教友在「愛德」方面會個別去關心一些病人、受苦的人、孤兒、甚至犯罪的人，但還不太會組織起來，以集體的力量來影響不正義的社會制度。然而面對社會上「有罪的制度」（即有些不公平的組織使許多人受害），基督徒不應只是個別的更應集體地去改變這些有罪的社會結構。

今日的倫理神學相當注意社會正義的問題，社會結構上的罪，如同人心深處的罪，同樣需要解除。教會團體和教友們在這方面的努力可集中於基本人權的實際推行，在本書中我們也將專題討論人權問題。

四、位格的尊嚴

現代倫理神學的第四個特點是「位格的尊嚴」，意思是說：在作倫理判斷時，要為整個的人著想；不管作什麼決定，應該考慮到人的無限價值，追求整個人的福利。我們可用幾個例子來說明：第一個例

子是說謊。基督徒不該說謊，爲什麼呢？過去的看法認爲說話的能力或技能是爲了傳達真理，所以人不應該講不真實的話。現在的看法並不否認過去的看法，但看得不那麼絕對，除了真理的傳達以外，我們還得考慮更基本的因素：這真話對人的影響如何？這真話的傳達對人的真正利益有幫助嗎？說真話會不會違反人的權利？爲了保護人的權益，我該守職業秘密，不能說出真話；爲了保護人的名譽，有時不能說真話；當病人想知道病情時，有時醫生不能立刻告訴他，因爲他知道病人還沒有足夠的心理準備，無法忍受事實。所以，在傳達真理時，我們常要考慮到整個人的好處；在一般情況下，不說謊是最合乎人性尊嚴的態度，但有例外。

第二個例子是婚姻倫理方面，有關節育的問題。在決定是否可以節育時，過去的倫理神學家所考慮的主要因素是人身體上的器官。他們以爲從大自然的安排中可以發現天主的旨意，因此他們研究生殖器官的自然結構和作用，以發現大自然的安排爲何。節育時，人可以利用大自然的安排，如果不要生孩子，就該等到身體不能生育的日子才行房，但不能使用非自然的方法，如藥物，干涉婦女的生理週期。今日的倫理神學家不否認上述想法，他們承認大自然的安排十分重要，且幫助我們發現天主的旨意；但是他們的觀念不像過去那麼絕對，因爲他們認爲我們不能只考慮大自然或身體的結構，還必須考慮整個人的利益，整個婚姻的好處。因此，我們發現，在某些情況，爲了人的最高利益可以用非自然的方法節育。比方說，如果婚姻之一方仍無法克制自己的慾望而要求行房，爲了保護婚姻的基本穩定，可以使用人工方法節育；又如經常在海上工作的船員偶爾回家，正巧遇到妻子的可孕期，他們可以使用人工方法節育，

以享受夫妻之愛。另一方面，在推行自然調節生育時，今日的倫理神學家強調，採用這個方法的目的，應該是爲了表示更大的人格尊嚴而不是爲了滿足私人的慾望。先生尊重妻子的生理週期時，就表示他對妻子的「全部」（包括身體）的尊重；節育時，他們兩位表達出對人口問題的注意；同時，他們也表達出對已生子女願意提供最好教育的意願。如此，「尊重人」是整個節育問題的中心。

第三個例子是聖多瑪斯的例子，他說有些行爲本來是不對的，但在「某些情況」下就會變成好的，如殺人本來是不對的，但判處死刑卻是可行的。聖多瑪斯的「某些情況」我們可以說是「爲了人的最高利益」；這也正是梵一大公會議的想法：「人」應該是一切倫理判斷的基礎（註13）。

五、具體倫理規範的暫時性

今日倫理神學家發現許多的行爲標準（Behavioral Norms）並不像以前所想的那麼絕對。具體的倫理規範很少是永遠不會變的；在歷史過程中，許多規範逐漸變化或被取消，新的規範取而代之。一般說來，基本的、抽象的倫理原則，如愛主愛人、遵守正義、孝順父母等等，是不會改變的；但如果是更具體的行爲標準，告訴人如何愛主愛人或如何實行正義，那麼這些具體的行爲規範就不是絕對的了，很可能有例外，且規範本身也很可能有變化。

面對這種情形，有人會感到不安。如果規範有例外，我們是不是就會尋找例外以滿足自己的私欲偏

情？如果規範會改變，我們如何教導別人？過去努力遵守規範的人豈不是徒勞無功嗎？如果規範不可靠，我們是否還會有道德勇氣來作本性不想作的事？因著以上這些理由，許多人都不願意接受具體規範的「暫時性」。但是，另一方面，我們得承認現代社會和現實的複雜，而研究倫理規則歷史的人也不得不承認規則的不斷變化。我們很容易發現過去一些倫理規則含有許多文化因素，例如今日已經沒有人會認為「二十四孝」是現代人表達孝順的最佳具體規範。當我們面對無數複雜的倫理問題時（比方說一些商業或醫學問題），必須承認我們了解問題的能力有限，因此所訂的倫理規範可能會隨著理解的程度而有所變更。此外，我們使用的哲學概念和語言十分有限，因此具體規範也受到限制。綜合以上所言，我們不得不說：具體的倫理規範不可能是完美而永遠不須修正的，所以倫理神學家有責任不斷的檢討倫理規範。

接著，我們舉例來說明上述思想。我們特別選擇一項常被大家認為是絕對的具體倫理規範來作為例子，以顯示本題目的重要性。我們習慣說：「不許墮胎」。問題是：是否在任何情況之下都不許墮胎？不許墮胎的理由是人類生命的神聖性；大多數的人直覺地認為如此，我們的信仰更是肯定這端道理。雖然人的生命是神聖的，但是「不許殺人」的誡命也不是絕對的，我們知道在一些情況中還是可以殺死生命：在一些自衛的戰爭中，人可以殺死生命；很多國家的政府施行死刑而大部分的人不會反對，只要被處死者犯了重大的罪（如為私利而殺人）並經過公平的審判後即可；此外，我們也知道有些情況迫使醫生為了治療母親的絕症（如子宮癌）而拿掉胎兒。倫理神學家考慮到以上幾種情況之後，就訂出一項具體的倫理規範：「不許直接殺害無辜者」。戰爭時，對方不是無辜者，所以我可以殺害他，但他應該是

軍人，若是老百姓則不許殺害；受死刑者已證明他不是無辜者，但是，如果他殺了人是因為他患有精神病則不許殺他，他是無辜者；醫生開刀時，他殺害了無辜的胎兒，但是按傳統的說法，這是「間接」的殺害，因為醫生的直接目標是治療母親而且這是唯一的途徑。當然，若說「醫生間接地墮胎」是有一點勉強，因為我們觀察得到的行為與墮胎的行為並無兩樣，只是醫生的最後意向是救母親的生命而不是殺害胎兒，他是不得已才這樣作的。傳統倫理神學家之所以堅持說「這是間接的墮胎」，乃是因為他們願意保持「不許殺害無辜者」這個原則的完整性和絕對性。

今日倫理神學家的看法與過去有所不同。現代的倫理神學家認為我們雖然需要保持這項原則，但是我們已無法堅持它是絕對的。比方說，如果醫生發現有一種意外將使母親和胎兒二者皆死，然而這種意外又不能說是母親有特殊的疾病（如子宮癌），且醫生無法同時挽救兩個人的生命，那麼他是否可以犧牲一個生命（行墮胎）以挽救另一個生命？面對這個問題，現代的倫理神學家很可能會說：「還是救一個人比讓兩個人都死去更好！」但是過去的天主教倫理神學家卻會說：「不許，因為這是『直接殺害無辜者』！」他們把這具體的倫理規範絕對化了。在醫學十分發達的今日，這種個案非常稀少，但是只要有一次，我們的規範就受到了考驗。除了這種異常特殊的個案之外，天主教倫理神學家對於其他可以施行墮胎的個案仍無共同的想法。至於教會訓導權也承認這種可能性：為了避免兩個生命的喪失而積極（使用墮胎的方法）挽救一個生命；比利時的主教們在一封有關墮胎的牧函中便容許這種作法。

我們曾提過死刑的問題。在人類歷史中，這是大家相當能接受的現象；但是現在有些人開始反對死

刑的施行，認為這是不道德的行為，他們希望能建立新的道德規範來禁止死刑。這個現象就顯示出：容許死刑的規範可能是過時的規範，藉著人類道德意識的發展，這規範可能會被淘汰。法國主教團就已經表示過他們反對法國政府施行死刑。實際上，死刑表示一個社會對一個人已經失望，不能再容納他了；基督徒似乎不能對任何人失望，而且應該願意負擔「養」受刑人的費用，如同能夠負擔智能不足或中風的病人一樣，更何況犯罪人格的形成也該由整個社會來負責。

以上的討論和例子顯示現代倫理神學的特色之一，就是具體倫理規範不再是絕對的；接著，我們介紹第六種新趨勢——對教會訓導權的了解。

六、對教會訓導權的了解

傳統倫理神學對教會訓導權的了解是在一八三〇年左右才開始形成的。當時的思想強調羅馬教宗的權利和教會服從教宗的義務。梵一大公會（一八六九—一八七〇）之後，一般神學家將教宗的訓導權分為兩種：一為教宗的「不能錯誤權」，因為教宗從未在倫理問題上使用這種訓導權，所以我們不加以討論。二為所謂的「真實」（Authentic）訓導權，也就是教宗的普通訓導權。過去，倫理神學家以為教友應該完全服從教宗的普通訓導；至於神學家自己，則有責任好好的解釋和保護教宗的訓導；如此，教宗說話之後，幾乎不許再提出其他的意見。但是近十幾年來，尤其是教宗保祿六世的「人類生命通諭」

(一九六八年)之後，許多神學家和教友無法接受教宗對於節育的訓導，於是有關訓導權的討論便熱烈展開了。經過一番研討，在思想方面產生了相當大而且相當清楚的轉變。今日神學家多以為：面對教宗的訓導時，我們應該以尊敬的态度接受，努力地正確了解他的思想，研究他所提出的論點。在這「聆聽」的過程中，我們也應該注意教宗提出訓導的方式，是在通常的談話中呢？或是在更隆重的機會上，如通諭呢？經過聆聽和研究之後，我們不一定得贊同教宗的訓誨，特別是學有專精的神學家；採取這樣的態度不一定會對教會有所傷害，例如在信仰自由的問題上，這樣的態度便促使梵二大公會議產生相當新穎的觀念。梵二的「信仰自由觀」與梵二以前數十年來幾位教宗在同一問題上的訓導有相當大的出入。數十年之間，雖然許多神學家的觀念與教宗的訓導並不一致，但是他們屢次表達自己的意見，詳細的解釋信仰自由的理論基礎，且指出他們對官方訓導的批評；結果，梵二的主教們在詳細的研究與辯論之後，公佈了這篇信仰自由文獻。假如梵二之前的神學家都不敢表達異於教宗訓導的思想，那麼梵二也就不可能有如此的成就了。

過去訓導權幾乎集中於教宗身上，現在的神學依照梵二的教會學觀念因而很注意主教訓導權，如個別教區的主教、主教團和普世主教會議。當我們想了解「訓導權」對某一問題的教導時，應該參考各級首長的訓導；比如爲了正確地了解「節育」方面的訓導，我們不能只是依靠「人類生命通諭」以及教宗在其他情況中有關此問題的教導，還須要參考各地主教團所作的聲明。除了神學家之外，教宗本身也愈來愈重視主教們的意見；在他們的文件中經常接納和採用主教們所提供的資料，如教宗保祿六世在「在

新世界中傳福音」文告中，採用了世界主教會議所提供的意見；教宗若望保祿二世的「家庭團體」勸諭，在內容上與一九八〇年在世界主教會議呈交給教宗的四十二項提議非常相近，現任教宗也很看重世界主教會議與其訓導價值（註14）。

七、教友對倫理生活的責任感

與訓導權新觀念有關係的另一特色是教友對倫理生活的責任感。訓導權的責任並非取代教友的良心，而只是光照其良心，幫助教友自己作倫理的判斷。至於倫理神學家，當他們面對一些特別的問題時，如「遺傳工程」、「大眾傳播」、「經濟制度」等，仍會作深入的研究與探討，但是他們無法詳細地預知和判斷許多具體的問題；因此，在實際的情況中，往往沒有「現成」的答覆，必須由科學家、傳播者、商人自己作倫理判斷。換句話說，面對具體的情況時，教友應該具有足夠的能力自己作判斷。由於上述理由，現代倫理神學很重視教友良心的培養，基本倫理神學書籍，也以相當多的篇幅來解釋，成熟的倫理判斷所需要的條件和作倫理判斷的方法。

以上我們介紹了現代倫理神學的七種趨勢，除此之外，現代倫理神學還有許多新的傾向，如對「自然法」的新概念、傳揚倫理價值的牧靈方法等等。在本書中，我們將有系統地介紹倫理神學的基本概念，至於個別倫理問題的詳細討論就不屬於本書的目標了。

第四節 在教會內學習作人

開始研究倫理神學時，我們必須大概地了解基督徒的作人與教會的關係；因為倫理神學是教會內的一門學問，同時它也是學習作人的一個途徑，為我們的道德生活而言，教會所扮演的角色是三方面的（註15）。首先，教會陶成我們的倫理人格；然後，教會傳達倫理傳統；第三，教會是幫助我們作倫理分辨的團體。

教會如何陶成我們的倫理人格呢？藉著聖經的研讀、默想、禮儀生活的參與、道理的宣講和一般教會活動的參與，我們的倫理人格逐漸形成。比方說，聖言經常告訴我們天主完全接納我們，在和好聖事中，我們具體的體驗到天主的接納，在教友團體的人際關係中，我們也可能會很具體地被別人所接納，藉著這些經驗，我們學習了接納別人。此外，我們常常聽說「沒有不能得救的人」，因此，我們逐漸產生一種倫理人格，使我們一直不會對任何人或任何團體完全喪失希望。

除了教會團體以外，我們還會接觸到許多其他團體，尤其是在非基督徒國家中，有時連自己的家庭團體也不是由基督徒所組成的，所以其他的團體也會影響我們的倫理人格。這種影響與聖經、禮儀、道理的影響可能是一致的，但也可能是不一致的；如果一個教友少接觸聖經、未參與活躍的禮儀團體、少聽教會的道理、不深入參與基督徒的團體，那麼他的倫理人格就不太可能是基督徒的人格，而是反映出

他所接觸的其他團體。

教會在倫理生活上的第二種角色是通傳倫理傳統（即倫理知識）。這是倫理神學所慣於提供的，但是聖經和其他靈修著作也會傳達這些知識。

教會的第三種角色是幫助教友分辨倫理問題。教會是一個團體，區分為許多層次，從普世教會到本堂，從善會到「家庭教會」，各個不同層次的團體都會幫助我們分辨倫理問題。因此，雖然最後的倫理判斷係來自個人的良心，但是他會得到各種團體的協助。比方說，當夫妻面對某一問題，如愛情行爲的表達方法，除了彼此的溝通之外，他們也會在夫婦懇談會中討論同一問題，同時透過本堂神父和教會的刊物，他們也會得知各級訓導權在這個問題上的意見。如果一個教友不看重教會文獻、不參加善會，與本堂的關係不深，夫妻之間也不作深入的溝通；那麼這個教友當然就不會得到信仰團體在倫理分辨上所能提供的幫助，他的倫理判斷也就不很正確或不受信仰的影響了。

從以上的描寫我們可以知道教會與我們道德生活的關係，這關係的深淺似乎與我們對教會生活的參與成正比。倫理神學的研究和講授是教會生活的一部分，雖然倫理神學有助於作人，但全心參與教會生活對作人才是最大的幫助。

對於教會在倫理生活上所扮演的角色，我們還能夠有更深的了解。參與教會的生活就是讓天主聖神充滿我們的生活。天主聖神臨於教會之中，祂是教會之靈，使教會回到天主台前；同樣的，聖神臨於基督徒身上，祂引導他、陶冶他，引領他愛主愛人（註16）。

第五節 本書的結構

本書共計十四章。第二章以「天主的召喚和人的答覆」為主題，介紹倫理生活的聖經觀。這是梵二大公會議的要求。基督徒的信仰和全部生活應以聖經為基礎，倫理生活和倫理神學亦不例外。但應該如何應用聖經呢？有何困難呢？這是第三章所要討論的主題。第四章將要探討初期教會的倫理觀，使我們更清楚地了解聖經的啓示；初期與教父時代的教會永遠是我們的一個「標準」。第四章也將簡單地介紹「倫理神學」這門學科在歷史上的發展，以幫助我們了解本學科的中心思想，同時避免再犯一些歷史上曾發生的錯誤。

除了聖經的啓示以外，倫理生活絕對要求我們重用理智。人類的倫理智慧集中於所謂的「自然道德律」，所以第五章將要介紹過去和現代倫理神學家對自然道德律的概念。在這個問題上，天主教和基督敎神學家的看法有相當深的隔閡，因此我們要一覽各方面的見解，從這個簡介中我們將會發現大家在觀念上的距離已開始拉近了。

前面五章所介紹的是倫理生活的基本意義（在生活中答覆天主的召叫）與倫理神學的「泉源」；聖經、理智及教會的傳承。從第六章起，我們將直接觀察倫理生活的現象。首先，在第六章要提出倫理經驗的主要因素。接著，在第七章將參考現代心理學家對倫理生活所作的觀察，看他們如何解釋人類的罪

惡感、如何描寫倫理意識的發展過程；藉著這些人類科學的發現，我們更能劃分心理問題和道德問題，更能了解什麼是成熟的倫理意識，同時也會得到一些道德教育上所需要的理論基礎。第八章，「認識和決定的過程」，將進一步地描寫與分析情緒對倫理生活的影響。本章顯示情緒的極大力量，爲了學習做人，必須認識自己的情緒。第九和第十兩章回到理性的平面上。倫理生活的困難除了情緒的影響之外，也來自倫理問題的複雜。面對倫理問題時該如何作判斷呢？平常我們會採用一些倫理規範，如「該愛近人」、「不許作弊」等等。第九章就將敘述近代倫理學家對倫理規範所進行的討論。第十章則提供綜合性的資料，以幫助人作正確的倫理判斷；爲了方便起見，我們將介紹三種綜合，讀者可任選其一或建立自己的模式。

第十一章和第十二章討論更深入的問題。了解情緒的影響、知道如何作更正確的倫理思考和判斷，還是屬於倫理生活的方法，更重要的是我們的動機。我們爲什麼要努力做人？做人的最後動機是什麼呢？第十一章將說明各種可能的動機；這是較靜態的描寫歷史上（特別是近代）人們所持的基本做人態度，讀者可以藉此反省自己的經驗、澄清自己的動機。在第十二章，「倫理生活的核心」，我們使用較動態的方法，指出做人方面人人所需要面對的悔改。人生旅途中，必須在理性（認知）、倫理和宗教方面作深層的悔改，才能活得真誠，才能答覆天主教在良心深處所給予的召喚。瞭解倫理生活的核心之後，我們就能很容易地了解教會平常所說的大罪、小罪及其分別；這是第十三章所要討論的主題。此外，我們也會解釋近代倫理學家喜歡運用的「基本抉擇」。這觀念所表達的就是倫理生活的核心現象。最後，第

十四章面對一個很現代化的問題：基本人權。我們可將這個問題視為「自然道德律」的延伸或具體表現，這也是我們與非基督徒在社會上攜手並肩努力要達成的共同目標。

最後還有五篇附錄，由輔大神學院幾位學生編譯的。這些文章補充本書的幾個主題。

第二章 天主的名喚和人的答覆

梵二「司鐸之培養法令」指示：「神學課程都應藉與基督的奧蹟和救恩史更生動的接觸，而予以革新。應特別注意的是改進倫理神學，其學術性的解釋應受聖經更多的滋養，說明教友在基督內使命的崇高，以及他們在愛德內為世界的生命多結美果的責任」（十六號）。因此，本章將先從舊約而後從新約中，選出一些具有代表性的章節來說明主題：天主教在啓示中召喚我們，要我們與祂共融；這個在天主內的生活，要求我們過著相稱的道德生活。

第一節 天主教在舊約中的召喚

一、天主的主動和人民的回答

申命記是相當晚期的作品，約於公元前第七或第六世紀寫成，但是申命記所包括的傳統資料卻很古老。申四 32 — 40 頗能代表舊約的倫理觀和其神學基礎：

「（梅瑟宣講法律時說：）你且考察在你以前過去的世代，從天主教在地上造了人以來，由這邊到天那邊，是否有過像這樣的大事，是否聽過像這樣的事？是否有一民族，如同你一樣，聽到了天主由火

中說話的聲音，還仍然活著？或者，是否有過一個神，以災難、神蹟、奇事、戰爭、強力的手、伸展的臂和可怕的威能，企圖將某一民族由另一民族中領出來，如上主你們的天主在埃及於你們眼前，對你們所做的一切一樣？這一切只顯示給你，是要你知道，只有上主是天主，除他以外再沒有別的神。他由天上使你聽到他的聲音，是為教訓你；在地上使你見到他的烈火，叫你聽到他由火中發出的言語。他由於愛你的祖先，纔揀選了他們的後裔，親自以強力把你由埃及領出來，由你面前趕走比你更大的民族，領你進入他們的國土，賜給你作為產業，就如今日一樣。所以今日你該知道，且要牢記在心：天上地下，只有上主是天主，再沒有別的神。你應遵守他的法令和誠命，就是我今日所訓示與你的，好使你和你的後代子孫得享幸福，在上主你的天主永久賜給你的土地內，能以久住。」

在這段經文中，倫理要求只有在最後兩節（39—40）才出現，前面部分（32—38）乃描寫天主在歷史中的偉大作為。其意義在說明天主子民的倫理道德，與天主為子民所作的救恩行為是相關的，人民的道德生活是以天主的救贖行動為其最後基礎。針對天主主動的愛，人民以愛還愛；因此人民的道德行為是對天主愛的答覆，倫理生活是對天主的報恩與忠誠。

在舊約裡，倫理誠命主要不是來自理智對人性的分析、推論或反省，而是來自人民對天主在歷史中的救恩行為的反省，這也是申四32—40的肯定。與申四32—40同樣的思想，在舊約其他地方亦經常出現，例如：「我是上主你的天主，是我領你出了埃及地、奴隸之所。除我之外，你不可有別的神」（出廿2—3）；又如聖詠一〇五首，作者描寫了天主對先民所顯的奇蹟，到最後（44—45節）他說：「給他們

劃分了異民的領土，使他們佔領了外人的財富，爲叫他們遵守他的誠命，恪守他的命令。」

二、盟約與舊約的倫理觀

天主與祂的人民建立了盟約，這盟約是歷史上的事實。盟約的最古老內容就是天主十誡，申命記談到十誡時說：「要接受石版，就是上主與你們結約的石版」（九 9）、「天主交給了我那兩塊石板，即約版」（九 11）。訂立盟約之後，天主與人民雙方都有了莊重和神聖的義務，而倫理道德生活便是以色列人民實踐他們與天主所立盟約的具體表現。

三、舊約的倫理特點

舊約的倫理觀點可以用四個特點來描寫，這四點多少也是基督徒倫理的特點。第一個特點是「宗教性」。在舊約中似乎沒有獨立、世俗的倫理，他們的道德生活與信仰生活是無法分開的。第二個特點是「交談性」。在以民的倫理生活中，先有天主的話，然後才有人的答覆。天主先主動地進入他們的生活，以祂的行動向他們說明天主創造他們、天主從埃及拯救他們；人也要以行動來回答，就是以倫理行動、遵守天主的誠命來與天主進行交談。第三個特點已經隱含於「交談」和「答覆」之中，但它卻是很值得

特別強調的，那就是「位格性」。以色列的天主是有「位格」的一個天主，甚至可以說是具有感情的一位天主。以民並沒有降低天主的地位，他們斷然反對使用人像來代表祂，也不敢直呼祂的名字，因為祂實在遠超乎人之上。但不可否認，他們的天主是有生命的，祂會愛，而且祂的愛非常生動。祂是一個關係的對象，願意與以民訂立條約；以民自由地答覆天主，與祂建立盟約，以表達彼此之間的愛。以色列人便是在這樣的氣氛中努力做人。第四個特點是罪過的事實。以民對盟約和盟約倫理的實際態度並非完全忠誠的，他們經常忘記天主的地位和祂的主動給與。他們少報恩而多抱怨，以自我為中心，常淪於法律主義而忽略誠命的內在精神，朝拜法律條文，因此不能正確地分辨誠命的輕重而傷害正義與愛德。但是人民中總是有少數的人忠於天主；當人民墮落時，天主也總是派遣先知，提醒他們，使他們恢復與天主之間的交談。

四、反省

如果將舊約的倫理觀與中國文化的傳統倫理觀加以對照，就會發現一些異同。中國的倫理觀念比較沒有以上所提的宗教性、交談性和位格性。雖然民間宗教也會勸人行善避惡，但是有許多讀書人並不信教卻仍然極重視倫理生活，所以我們可以說在中國文化裡有獨立的、世俗的倫理。這倫理觀念來自人對人性的了解，是理性在深入的自我觀察和自我反省中所發現的；它具有很高的價值，而且與基督宗教在

公元後逐漸重視的「自然道德律」十分吻合。

在中國文化傳統中，做人的標準可能是「法天」。為中國文化而言，天主並不像舊約以色列民族所認為的——主動且實在地進入人的歷史——一樣，但是天主也不是不管我們的。雖然「法天」的做人標準最好說是「天人合一性」，但它很可能也表示出某一程度的「交談性」。天主的計劃和行為可以從大自然的現象中觀察得知，而我們之所以要效法天，不外乎我們是由天而來，且天也是最可尊敬的。在中國歷史中，至少有一些時代的人把「天」視為有位格的，他們「法天」就等於是與天主交談，了解天意而努力付諸實行。但不可否認的，舊約的倫理比中國的文化傳統更強調倫理生活的宗教性；此外，在舊約的倫理生活中，人與天主之間的交談與愛情是以民努力做人的重要動機。中國的基督徒如果多接觸舊約，也會接受這些優點的。

第二節 天主在新約中的召喚

一、對觀福音中天主的召喚

新約的倫理如同舊約的倫理一樣，以天主的主動行為作為出發點；可是，在新約中天主是在基督內，是經過基督自己——他的言語和行為——來召喚我們。天主把救贖的行為交給了耶穌：「父將一切交給

了我」（瑪十一 27）；我們認識天主，成爲天主的子女，也是經過耶穌：「除了子和子所願意啓示的人外，沒有人認識父」（瑪十一 27）。

（一）天國

對觀福音所謂的「天國」不是一個地方或一個組織，而是天主爲我們的得救所作的行爲，也就是天主藉著耶穌召喚、吸引我們。耶穌所宣講的天國與他所提出的倫理要求是分不開的：「時期已滿，天主的國近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷一 15）這兒有天主的行爲——「天國近了」，而這個行爲要求我們給予一個答覆，此答覆即「悔改」，也就是包括我們整個的倫理道德生活。

從以上敘述可以看出，新約中沒有單獨存在的祈禱或靈修，也沒有獨立的倫理；我們的整個倫理生活便是對天主行爲的一個答覆。

（二）對觀福音最基本的倫理要求：人與基督的合一

舊約時代的倫理強調天主與以色列民族的盟約，至於個人與天主的盟約，雖然不是沒有提及（參見聖詠），卻不是那麼強調。另外，天主與人民之間仍存在著相當大的距離。

新約中，天主在基督內非常地接近人：「你們到我跟前來」，「跟我學罷」（瑪十一 28—29）。在教會的生活中，基督依然與我們同在：我們保存了耶穌的話；我們擁有聖事，特別是聖體聖事；我們有聖神的臨在等等。耶穌接近人，同時他也召喚每一個人。因此，基督徒倫理生活的重心應該就是基督徒

與基督的密切關係。若我加強這個關係，我就更能夠聆聽天主的話；若我觀察他的行為，我也更能夠在我的全部生活中回答他。換句話說，基督徒最基本的倫理要求便是「與基督合一」，這包括三點——

(1)「悔改」；是同一個態度的兩面：「你們悔改，信從福音罷」（谷一15）。(2)「心謙」；是指接受天主所給予的。也就是說，承認是天主先創造了我，是祂先召喚了我，是祂先救了我。法利塞人偽善的態度便是在實際生活中不承認這個事實。(3)「如果你們不變成如同小孩子一樣，你們決不能進入天國」（瑪十八3）亦是表達相同的意思；「你把這些事啓示給小孩子」（瑪十一25）。

(三)「跟隨耶穌」、「效法耶穌」

耶穌要求門徒們跟隨他，這是什麼意思呢？在耶穌的時代，「跟隨」的意思平常是指一般門徒對他們的師傅（Rabbi）應有的尊重、服從和服務。但是，當瑪竇把這個字用在耶穌與門徒們身上時，他已經改變了原來的意思。福音中「跟隨」的意義可分為五點來講：

1. 不是門徒選擇師傅，而是師傅選擇門徒；一般而言，門徒都立刻答應、服從（瑪四22；九9）。
2. 門徒們不只是聽從師傅，也成為耶穌的合作者，為天國服務（瑪十一—27）。
3. 門徒們所跟隨的不只是師傅的教訓，且更是他的人，就是耶穌自己。
4. 瑪竇多次說：「群眾跟隨耶穌」（四25；八1；十二15；十四13……），表示他們冥冥中尋找一位真正能夠領導他們的師傅。

5. 門徒們開始跟隨耶穌之後，耶穌逐漸修正他們原來的跟隨觀念，使他們發現更深的意義。「跟隨耶穌」要求門徒們「背著自己的十字架來跟隨耶穌」（瑪十六24）。

從我們現在的角度（倫理道德）來看，「跟隨耶穌」包括整個的道德生活，門徒們要「效法」耶穌自己的倫理態度，如他的服務精神：「耶穌叫過他們來說：『你們知道：外邦人有首長主宰他們，有大臣管轄他們。在你們卻不可這樣；誰若願意在你們中為首，就當作你們的奴僕。就如人子來不是受服事，而是服事人，並交出自己的生命，為大眾作贖價』（瑪廿五—28）。為了效法耶穌，宗徒們也願意放棄一切：「伯多祿說：『看，我們捨棄了一切，跟隨了你……』（瑪十九27）。耶穌復活之後，效法耶穌的德行變成一個更清楚的主題，如伯多祿前書所說的：「基督為你們受了苦，給你們留下了榜樣，叫你們跟隨他的足跡。……他受辱罵，卻不還罵；他受虐待，卻不報復，只將自己交給那照正義行審判的天主」（二21、23）。

綜合以上所言，對觀福音的倫理觀可以用下列五點表達之：

1. 天國是天主主動的召喚，是基督；天主的行動絕對有效。
2. 基督是新約時代倫理的重心，我們最基本的倫理責任便是與他合一。
3. 如何與基督合一？如何在基督內與天父合一？是在悔改中，是接受天主所給的救恩，是像小孩子一樣地依靠祂……。
4. 與基督合一就是跟隨他、效法他。跟隨有外在的，也是更基本的、內在的。

5. 全心的愛天主和愛人是倫理生活最重要的誠命，其他的誠命應該是基本誠命的發揮；此外，誠命或法律所不能清楚指示的許多態度也包括在倫理生活裡面。

一一、保祿書信中天主的召喚

保祿並沒有意思要介紹一套有系統的倫理神學。在他的書信中經常論到一些倫理問題，這是因為某些教會遇到一些困難，或只是一般性的牧靈談話。保祿提到的問題有：婚姻和家庭生活、奴隸和主人的關係、童貞生活的價值、是否可以食用獻給偶像的食物等等。從保祿討論倫理問題的方式上，我們可以看出他對倫理生活的基本觀念。

保祿的皈依經驗對他的思想影響很大，他意識到自己成爲「新的受造物」。他說：「誰若在基督內，他就是一個新受造物，舊的已成過去」（格後五17）。新的受造物不只是有新的領悟或新的思想體系，也有新的生活、新的倫理生活。

有次序的來看，保祿的倫理思想可分爲四點：

1. 基督是保祿思想的中心。
2. 在基督內，藉著皈依的經驗，藉著洗禮，我們與基督一起死而復活，與他成爲一體。
3. 這個事實、這個信仰道理成爲我們倫理生活的出發點，要求我們採取一些倫理的態度；如此，信

仰的肯定成爲倫理的命令 (indicative → imperative, 直陳法 → 祈使法)。例如保祿說：「如果我們因聖神生活，就應隨從聖神的引導而行事」(迦五25)；信仰的道理(「我們因聖神生活」)產生倫理的要求(「應隨從聖神的引導而行事」)。保祿又說：「因爲你們已經死了，你們的生命已與基督一同藏在天主內了；爲此，你們要致死屬於地上的肢體，致死淫亂、不潔、邪情……」(哥三3、5)；一個事實——「你們已經死了」(直陳法)，帶來一個倫理上的命令——「你們要致死邪情」(祈使法)。

某些保祿書信的結構也顯示出一樣的道理——從信理到倫理。如羅馬書信一到十一章描述基督的救世工程及其在個人生活中的出現，十二到十六章就介紹合乎基督徒信仰的倫理態度；又如厄弗所書信，前三章是信理部分，後三章則是相關的倫理態度之闡述。在兩個部分中間，保祿使用一個連接詞來表示二者有前後的關係：「所以……我懇求你們，行動務要與你們所受的寵召相稱……」(弗四1)；「所以我請求你們……」(羅十二1)。

4. 從保祿的人學中我們也可以了解他的倫理觀。在保祿的人學中，基督徒是「新的受造物」。新受造物的內在結構如何呢？迦五16說：「你們若隨聖神的引導行事，就決不會去滿足本性的私慾。」在這一節裡，「本性」係指整個人，是在罪的統治之下的整個人。而「聖神」，按希臘原文只說「神」，根據當時的用法可能是指整個人，在聖神領導之下的整個人；同時，「神」也可能指聖神自己。一個字同時指人與聖神，表示天與人之間有多密切的關係！這是天主的新受造物！本性的作爲是「淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睦、分黨、妒恨、兇殺、醉酒、宴樂，

以及與這些相類似的事」（迦五19—21），而聖神的效果卻是「仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制」（迦五22—23）。雖然基督徒是天主的新受造物，但從本性到聖神的改變仍未完成，否則保祿不會說：「你們不能行所願行的事」（迦五17）。由此可見，保祿重視倫理生活，而倫理生活的原動力是聖神；這個思想與對觀福音和古經是一樣的，天主是我們倫理生活的動力。

最後，我們可注意兩點：

1. 好的倫理行為雖然是人的作為，但同時也是聖神的恩賜，因此說是「聖神的效果」（原文是「果實」）。這個思想在保祿書信的其他地方也是一樣的，如格前十五10。

2. 聖神的果實有一個——「仁愛」。按照原文，「果實」是單數的，表示愛德是倫理生活的中心，其他的美德，喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制……，都是愛德的表現。在迦拉達書信的另一處保祿也說：「全部法律總括在這句話內：『愛你的近人如你自己』（迦五14）。

三、若望著作中天主的召喚

若望寫作的對象是一個面臨分裂的教會，教會中有些成員以為藉著「智慧（Gnosis）」就可與天主合一。他們認為無論如何自己是無罪的，誠命是不重要的。這種思想相反舊約和新約的教導，使信友團體發生分裂的現象，不少人失去了內心的平安。

面對上述危機，若望強調了一些重點。他多次使用「命令」的說法（如若壹三 23：「天主的命令：：」。其中，他特別強調兩個命令，即信仰和相愛（若壹三 23）；至於其他的倫理生活命令，若望並未一一縷述，只是籠統的說：「那遵守他命令（複數）的就住在他內」（若壹三 24）；可是他經常提到要遵守命令。

為若望而言，倫理生活的起源，如同聖經中其他著作一樣，是天主主動對我們的行為：「不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭」（若壹四 9—10）。而倫理生活就是我們對天主主動行為的答覆：「既然天主這樣愛了我們，我們也應該彼此相愛」（若壹四 11）。但「彼此相愛」並非言語而是行動，甚至要求我們把自己的生命給予別人：「那一位為我們捨棄了自己的生命，我們也應當為弟兄們捨棄生命」（若壹三 16）。

針對有「智慧」的人，若望表示真正的智慧、真實的與天主共融是不可能的，除非他有良好的倫理生活：「那不愛的，也不認識天主，因為天主是愛」（若壹四 8）；「如果我們彼此相愛，天主就留在我們內」（若壹四 12）。由此可見，倫理生活——以愛為基礎的倫理生活——就是與天主合一的生活。

面對兩個基本的問題：「我們該作什麼？」、「為什麼要這樣作？」不同的聖經作者雖然使用了不同的名詞，但是他們所作的答覆基本上是一樣的，就是：既然天主在歷史中具體地召喚了人，人就應該給予天主相稱的答覆，無論是在行為上或意念上皆然。基督徒倫理生活的基礎不是任何人生哲學的觀念，而是天主自己，就是天主在歷史中的召叫和天主所賜給我們的恩愛（註 1）。

第三章 倫理神學與聖經

在倫理生活的領域中，我們該如何利用聖經呢？這是幾十年來倫理神學家討論甚多的一個問題。在本書第二章裡，我們已經應用了聖經的思想，來介紹整個倫理生活在天主啓示內的角色。現在我們要探討的是一個「方法」上的問題，即如何運用聖經，也就是說，無論我們是進行較科學性的倫理神學研究，或作個人的倫理反省，該以怎樣的態度和方法在聖經中尋找倫理指示呢？

在個人的祈禱和生活反省中，我們或多或少都已經使用了聖經而得到倫理知識；我們所採用的神學著作多少也引用了聖經的資料來勸人行善。現在我們要肯定一些理論基礎，指出一些清楚的原則，以幫助大家更正確的運用聖經。

本章的資料分爲三個部分。第一，如何在聖經中找出倫理神學的主題；第二，舊約能爲我們提供什麼資料；第三，如何應用新約。此外，本書附錄的一篇譯文，「聖經與倫理神學發展報告」，與本章的內容有密切的關係，而且有補充的作用。這篇文章作者爲羅馬額我略大學的倫理神學教授 E. Hamel, S. J.，多年來他在這個主題上特別花費心力。

第一節 倫理神學的主題來自聖經

整部倫理神學，可以採用一個或數個與倫理生活特別有關的聖經主題，作為倫理系統的樞紐。幾年來，許多神學家就已經採取這樣的作法。例如：在梵二大公會議前不久的聖經學家很注意救恩史，他們發現舊約的法律是在愛的盟約中訂立的，而新約中，保祿宗徒又指出，耶穌為我們帶來一個完全嶄新的「法律」，法利塞人的法律主義應該完全放棄。當時傳統式的倫理神學課本非常重視法律條文，這似乎是重蹈保祿宗徒所棄絕的法律主義；因此海霖神父在完成一套革新的倫理神學著作時，就選用「基督之律」為其著作的名稱，他願意為倫理神學界帶來一種更新的精神，就是愛的、福音的法律。

幾年前（一九七八年）海霖神父又寫了一套新的倫理神學書籍。這時距離他的《基督之律》已有廿五年，法律條文式的倫理神學早已成為過去，因此可以不必再將「法律」視為重點。梵二之後，無論社會、教會或神學家，一般而言都是很重視自由的，所以海霖神父選擇「在基督內的自由和忠信（Free and Faithful in Christ）」為這次的主題。這套新的倫理神學著作仍然以新約的基督為中心，他帶給我們自由，但這自由是愛中的自由，是忠信的自由。「自由」的確是新約的一個主題，而且它具有很深的舊約基礎，因為舊約救恩史的中心事件是出谷記，即天主從埃及的奴役中解放祂的人民。由此可見，海霖神父所著新書的主題是一個聖經的主題，同時也配合目前教會的思想主流；此外，這主題也暗示基督徒的自由不該是「隨便」的，而是忠信地在基督內生活。

聖經的主題包羅萬象，現代人所關心的問題也多如繁星，因此其他的倫理神學家，會選擇別的主題作為他們神學的中心思想是很自然的。在本書的第二章內，我們選用了「召喚與答覆」，這個主題是梵

二大公會議在談論倫理神學時特別提出來的；它顯示了倫理的交談性——我們以整個生活來與天主進行交談，也表達出天主的主動——祂的創造性和救恩性的愛。除了本書之外，還有一些西方作者，也採取這個主題或類似的概念，如愛爾蘭著名的倫理神學家 Enda McDonagh 的「恩賜與召喚 (Gift and Call)」。

「跟隨耶穌」、「效法耶穌」等等許多主題都可以作為倫理神學的中心觀念；但是在發揮內容時，我們不需要也不應該只注意一個概念；因為聖經的倫理思想非常豐富，而且不是很有系統的，如果太侷限於所選擇的主題，我們可能會遺漏一些重要的資料。廿年前（一九六五年）C. Spicq 寫了一本重要的書籍——《新約的倫理學》(Theologic Morale du Nouveau Testament)，以九百頁的篇幅詳細地介紹新約的倫理觀，作者將一切資料置於「愛德」的基礎上，而加以組織、系統化。對此，有人批評道：他不夠注意新約的多元性，新約的倫理是不能以一個觀念而完全囊括的。

綜合以上所言，在選擇神學的中心思想時，必須顧及當時的需要與聖經的主題。當時的需要，除了包括一般人所矚目的事項之外，也包括教會內與神學界所留心的問題；比方說，現代神學非常注意基督的角色，所以倫理神學也應該注意基督的角色。此外「當時的需要」也必須包含當地文化的思想主流；我們可以問：為了建立中國基督徒的倫理神學，應該選擇哪些聖經主題最為妥當？在這兒我們無法回答這問題，但答覆可能來自兩處，即實際牧靈工作者的經驗與神學家的努力。就實際牧靈工作者的經驗而言，一位修女（神父、傳教士）在每日的禮儀生活中，接觸到全部聖經的主要資料，而牧靈工作上所作

的宣講和個別的交談，會涉及到各種人生問題與各種聖經主題；因此，如果他留意教友的反應，他會逐漸發現到最適當的主題。當然，他自己應該是現代化的「中國」人，也該渴望在聖言中找出做人的標準；這樣，他就會發現最有意義、最有力量、最能引起悔改的主題。除了自己內心的體驗和傳教工作上的經驗外，他也得與其他牧靈人員進行交談，這樣就會發現倫理神學本位化所需要的主题。就神學家的努力而言，在信理神學和靈修學方面，張春申神父已開始嘗試將中國和聖經的思想予以整合（註1）；房志榮神父也作過同樣的努力，而且更接近倫理神學的範圍（註2）。雖然中國學者在這方面的著作並不多，但是事已發軔。

第二節 舊約與倫理神學

一、為何要參考舊約？

首先我們要問：為什麼須要參考舊約的倫理思想？實際上，這是教會一直保持的一項傳統。在新約中，耶穌自己也這樣作。山中聖訓裡（瑪五），耶穌討論舊約的倫理；他指出舊約倫理的限度（五20—48），並表示自己不是來廢除法律而是來完成它（五17）。談及婚姻與貞潔時，耶穌解釋了舊約倫理的真義（瑪十九4—9；其中引用創一27；二24）。與富有的少年談話時，耶穌提出十誡（瑪十九11—

22)。責斥經師和法利塞人時，耶穌告訴他們，先知與法律的基本要求是愛主、愛近人（瑪廿三 34—40）。當耶穌提出他的新誠命時，很顯然地是採用耶肋米亞先知的「新盟約」思想（參見耶卅一 31—34）（註 3）。

宗徒時代的教父和後期的教父認為，基督教的倫理生活需要從舊約中學習。以後，教會的傳統也一直引用舊約的啓示來教導基督徒。梵二的文獻「論教會在現代世界牧職憲章」就曾多次引用舊約的思想，例如在論及婚姻倫理時（49號），該憲章七次提到舊約。

爲什麼教會傳統如此重視舊約的倫理思想呢？舊約的最大作用在於預備基督的來臨，所以舊約應該引領人到耶穌那裡。在舊約中我們可以觀察到，天主如何準備祂的人民來接受基督。天主慢慢培養以色列人的良心，越來越提高倫理的要求；以色列人民便在這過程中，逐漸發現如何在道德生活中實現他們與天主之間的盟約。所以，當我們閱讀舊約時，得記得這個現象，即以民的良心是在不斷地成長中，而我們所觀察得到的倫理思想是成長過程中的片段，反映著不同程度的準備過程。

舊約的倫理與救恩史並行發展，直到最高峰——新約的耶穌和他的倫理觀。從此我們可以推論：在個人（包括現代人）及各種人類團體（如民族）的道德生活中，天主的倫理要求可能也是過程性的。具體而言，可從三方面來看：第一，我們每一個人，在某些範圍內，可能仍屬於舊約時代；耶穌的訊息可能尚未達到我們，而我們也尚未完全皈依耶穌，他走在前面而我們無法跟上。例如，某人的寬恕能力相當有限，超過某一程度他就無法從心底寬恕對方，他也不瞭解耶穌的要求。第二，當我們向非基督徒介

紹信仰時，必須考慮到他們在倫理上的準備程度，他們可能一時無法接受一切新約的倫理觀念。面對整個社會或文化時，基督徒可以影響社會文化的一些重要倫理觀念；等到大眾開始吸收這些觀念之後，慕道者自然就會增加。第三，舊約的多元性。舊約的寫成時期是漫長的，從古代的口授傳統直到舊約的完成（公元前幾十年），共有一千多年的歷史，這遠較新約為長，新約的寫成不超過七十年。此外，舊約的文學類型眾多，而且篇幅也遠比新約為大。所以我們在舊約裡所能觀察得到的倫理因素非常多，不但有不同程度的倫理標準，還可以看出人心的各種活動、誘惑、弱點和價值。

二、舊約在倫理神學上的三種貢獻

在某些方面，舊約的倫理對現代人有特別的重要性；在此我們提出三點。首先，我們會注意到舊約倫理具有歷史性。天主的啓示往往配合人具體的歷史情況；比方說，在舊約裡可以找到好幾部不同的法典，這現象表示倫理的要求，乃隨著歷史和社會的變化作了適度的調整，而倫理生活的標準反映出各時代具體的社會情況。同理，在現代的環境中，倫理神學家必須不斷地分辨什麼是暫時的倫理要求、什麼是永久不變的倫理要求；同時他們必須提出新的倫理標準，以答覆新的歷史情況。

從舊約裡還可看出一個現象，即個人和整個民族的倫理是逐步進展的，且愈來愈接近新約的啓示。部分後期的倫理標準便極為高尚，如智慧篇所說的：

「純潔的後代，是多麼光輝，多麼美麗！

更好是無子而有道德，

因為道德的紀念，永存不朽，

常為天主和世人所賞識。」（四一）

同樣的，面對現代人的生活，倫理標準也能夠繼續往上進展。

舊約倫理尚有一個為我們具有特別意義的特點，即倫理思考的多元性。我們發現舊約裡有各種不同的倫理反省方法，所以我們也可以應用不同的途徑來建立倫理標準或反省作人的方法。比方說，在梅瑟五書和歷史書裡，是從司鐸的角度來作反省；司鐸利用法律的訂立，將天主和人民之間的盟約予以具體化，不同的時代有不同的法典。先知書則是以先知的立場而不是以司鐸的立場進行反省，先知運用宣講和象徵性的行為，勸勉人民不斷地皈依天主，按照盟約的真正精神生活。智慧書則又從另一個角度來看倫理生活，即哲學的角度；哲人喜歡以日常生活作為反省的主題，他們想了解受造物和其中的「理」，同時他們也勉勵個人努力依照天主創造的目的來做好人。

三、參考舊約的困難

上述資料已清楚地顯示出舊約的豐富性和重要性，但是我們不可否認，舊約的倫理思想並不容易了

解，只有在倫理神學家和聖經學家的密切合作下，才可以正確地了解和應用舊約的倫理。如果倫理神學（和其他教友）只看舊約的原文而按字面的意思進行反省，很可能就會誤解舊約的原意，所以他必須參閱聖經學家的著作。聖經學家應該顧及倫理方面的問題或題目。他必須採用歷史的資料和各種文學類型的分析解釋原文的意思，並先了解當時的社會情況及「人學」（即人生哲學觀念）；然後將所找到的倫理資料與現代人的倫理觀念和基督的訓誨作一比較。這些研究並非一般倫理神學家或其他教友所能作到的。聖經學家的著作中，有些是屬於非常專門的釋經研究，這對倫理神學家並不容易、也不方便參考。為倫理神學家而言，最具參考價值的是「聖經神學」方面的著作；在這些著作中，聖經學者使用較系統化的表達方式，將釋經學的精華介紹給讀者。光啓出版社出版的《聖經神學辭典》便是屬於這類的著作，書中含有許多倫理生活方面的主題。另外，倫理神學家也需要一些綜合性的舊約倫理報告；但是現有的「舊約倫理綜合」數量稀少，近三十年來只出版兩部（註4），且還沒有中文譯本出現。

第三節 新約與倫理神學

一、三種倫理指示

當我們希望從聖經得到一些倫理指示時，自然而然的會先參考新約。追求倫理指示的人可能會有三

種不同的態度。一種是希望從新約裡得到具體的倫理規範，知道什麼可以做，什麼不可以做。一種是不追求具體的道德標準而渴望獲得一些為人的理想，如「愛主、愛人」、「追求至善」等，當作生活的目標或價值。另外一種則是注意如何與天主建立最好的關係，及如何在生活中答覆祂的召叫。

實際上，上述三種態度我們都必須具備。第三種態度是梵二之後倫理神學強調的重點；有了這種態度，倫理生活不再只是避免大罪的一種道德，而是與神修生活息息相關的，因為我們是生活於交談的氛圍中，我們要跟隨耶穌，要在基督內生活，要像天父一樣的成全。第二種態度則幫助我們清楚地把握住一些基本的作人態度，如「愛近人」、「不斷皈依」等等；有了這些態度，我們就不會滿足於最低限度的倫理。至於第一種態度——就是希望從聖經裡得到一些具體的命令、指示——是比較難以滿足的。因為新約中的具體命令雖多，但其中有一部分幾乎已不是現代人所能採用的，如「婦女在祈禱時應該戴頭紗」（格前十一5），「主教應該只做一個妻子的丈夫」（弟前三2）；而且有些命令是彼此矛盾的，如羅馬書信十三章主張「人應該服從政府」，默示錄第十三章卻激烈地批判政府（註5）。所以我們得問：如何面對新約的具體倫理規範？回答這個問題之前，我們先看看一個有趣的現象，即新約形成的三個時期與其倫理觀。

二、新約形成的三個時期與其倫理觀

新約二十七部書並不是一、兩天就寫成的，如果仔細地加以研究、分析，可以觀察到初期教會七八十年的歷史演變。在這段時期內，基督徒對道德生活產生三種連續性的不同態度；換句話說，在信仰生活的成長過程中，不同的時期所注意的倫理問題也是不同的（註6）。這三種倫理觀就是前面我們所提出的三種倫理指示。

最早，初期教會只強調一些基本的、新的倫理要求（上述的第二種態度），如：「你現在要完全悔改」、「你要愛你的敵人」、「再也不許離婚」、「時候不多了，從今以後，有妻子的，要像沒有妻子的一樣」（格前七29）。這些道德理想受到當時末世論的影響很大（格前七31：「這個世界快要過去了」）。

稍晚，教會的訓導中開始出現許多箴言，即具體的倫理規範。當時教會漸漸意識到末世不會馬上來臨，教友還是要繼續地生活於世界上、還是要結婚、婚姻生活還是會遭遇到許多挫折，同時他們還是需要生活於政治社會中、還是會面對正義和不正義的社會現象及社會制度……；因此基督徒需要許多倫理指示，這就是前面所提的第一種態度。

但是，倫理規範增多以後，基督徒不能在其中失落自己，他必須把握重點；所以，在後期的新約著作中，如若望著作，我們會找到一些極為簡單且基本的倫理觀，例如「一切要以基督為中心」、「要愛你的近人」。

以上三種信仰生活的成長階段，和它特有的倫理觀可資現代基督徒採用。在皈依階段，基督徒必須

發現什麼是基督徒的新倫理，並且意識到耶穌的要求非常絕對，而他也願意接受。然後，他開始學習如何在日常生活中作一個好的基督徒；他必須接受自己的限度及環境的複雜和不完美，面對生活的各種細節，他必須採用具體規範。而後，他發現外教善人的規範與自己的規範相差無幾；如此促使他找出基督徒作人的重點，如愛主、愛人。

三、具體倫理規範的問題

現在我們要較詳細地討論新約具體規範的取捨問題。首先我們將提出理論，然後以一個例子來作具體的說明；希望藉此能夠使讀者獲得清楚的了解和實用的分辨原則。

(一) 實用原則

正如前面所講的，聖經中的許多倫理教訓是我們應該無條件地接受的，如信友的基本態度：愛人、愛天主、把自己完全交給天主等等。但是對於更具體的命令，例如實際上如何實踐愛人的誠命，我們不得不加以分辨，決定是否採用該條命令或應如何採用。比方說，耶穌說：「應當給凱撒納稅」（瑪廿二 21），但「凱撒」早已不在；對此命令，我們可以使用「類比」的方法推論到：「應當給國家的正權人納稅」。耶穌又說：「你們一向聽過對古人說：不可發虛誓！……我卻對你們說：你們總不可發誓」（瑪

五33—34)；然而，實際上基督徒仍保留發誓的習慣，教會法典並不禁止教友發誓（新法典一一九九—一二〇〇條）。雖然表面上耶穌的命令和教會的法典直接衝突，但是我們不能斷言教會或耶穌錯了。假使我們進一步的了解，耶穌的時代背景和他命令的重點所在，便會發現實際上二者並無衝突存在。在耶穌的時代，猶太人以複雜的法律主義態度，利用「發誓」來欺騙別人；耶穌的用意在於勸勉他們作一徹底的悔改，而不在於否定任何誓願的價值。這個例子很清楚地顯示，新約中的具體規範並不容易解釋。

面對新約的倫理規範時，我們不能只用常理 (Common Sense) 或自己的倫理判斷，來決定是否採納這些聖經章節——雖然有些著名的倫理神學家 (如 J. Fricks) 作過這樣的建議，但他們的看法已被推翻。就算我們加用哲學的知識，以及對現代歷史和現代道德生活的了解，來分辨新約倫理規範的可用性，也是不足夠的。因為上述的「常理」、「良心判斷」、「哲學觀念」與「現代歷史的了解」雖然都很重要；但是，就肯定具體倫理規範的原意而言，它們是無法取代聖經學研究方法。聖經學的方法是什麼呢？以下我們根據夏偉神父的建議，提出聖經學的四個步驟 (註7)。如果按照下列的步驟進行研究，就應該可以確定新約各個具體倫理規範的意義；然後便可以應用上述的其他標準 (如哲學思想、良心判斷)，進一步分辨，是否可以採納一條倫理規範或應該如何採用。

第一個步驟是「擺脫單獨經文或章節的桎梏」，以避免有「只見樹木，不見森林」的狹隘態度。

第二個步驟是「找出何者為聖經的中心訊息」。這個步驟包括幾個要點。首先，我們必須不斷反覆地閱讀整本聖經，在祈禱中慢慢了解整部聖經的精神。其次，閱讀時應該把聖經當作信仰的書，而不是

當作歷史或倫理神學的教科書；就如同夏神父所言：「聖經主要是信仰的見證；若我們沒有得到聖經撰寫者的信仰，則聖經對我們而言，總是一本很奇怪的書」（註8）。比方說，新約告訴我們，所有的人皆能得救，這是作者的基本信仰；從這基本信仰，我們可以推定男女平等。這基本的信仰肯定（救恩的普遍性）和它直接的後果（男女平等）比一些個別的行政命令更為重要。因此，雖然聖保祿宗徒不許女人在禮儀中發表意見（格前十四33—35，個別的行政命令），但我們更重視信仰的基本肯定，即男女平等，而不輕視女人在禮儀中的地位。在尋找聖經的中心訊息時，第三個要點是「注意到各種不同的文學類型」：「如果我們把一首詩不當做詩去了解，則將會錯誤地解釋其內容。如果我們把耶穌的撒種子的比喻，當作對農人耕作的解說，而未將之當做關於天國的比喻去了解，那麼我們就完全錯解了」（註9）。最後一個要點是「必須注意到歷史及社會背景」。歷史和社會背景使我們瞭解，為什麼羅馬書信和默示錄對政府的態度會如此不同。在保祿時代，羅馬是和平的帝國；但在默示錄寫成的時代，這帝國已變為獨裁而專制的，而且帝王要求人民崇拜他為神，這樣的政府基督徒怎麼可以接受呢？

完成以上的步驟之後，我們已經相當了解聖經的中心訊息；如此便可以回溯到個別的經文及倫理命令，而正確地了解其意義。最後的步驟是探討我們的信仰團體——教會——的闡釋。教會訓導權和信友的共同倫理觀，會幫助我們正確地認識聖經的訊息。

接著，我們舉出一個例子，以更具體的方法說明上述的聖經學方法。這例子所提到的個別命令乃來自初期教會的重要會議，即「耶路撒冷宗徒會議」；由於它似乎與我們沒有多大關係，因此很容易被忽

略了；但實際上它所包含的倫理教導卻是非常重要的。

(二)舉例說明：耶路撒冷宗徒會議的決定（宗十五 28—29）

根據宗徒大事錄第十五章的解釋，耶路撒冷宗徒會議的起因是部分皈依基督的法利塞黨人，要求非猶太人在領洗進入教會時，應該受割損而且遵守梅瑟法律。這些皈依基督的法利塞黨人似乎頗有實力，因而引發宗徒會議的召開，以討論這個問題。會議結束以後，宗徒、長老同全教會決定寫一封信送到安提約基雅的教會，因為那是猶太和非猶太基督徒較多的地方。信中說：

「聖神和我們決定，不再加給你們什麼重擔，除了這幾項重要的事：即戒食祭邪神之物、血和窒息之物，並戒避奸淫；若你們戒絕了這一切，那就好了。祝你們安好！」（宗十五 28—29）

從這封信的用詞：「聖神和我們決定……」，我們可以知道會議的決定是很鄭重的，這是聖神所作的決定。但是，事實上歷史資料顯示，以上的決定並沒有流傳很久，而今日的教會也並沒有禁止食用血或窒息之物，在台灣還經常會吃到「祭邪神之物」，只有「奸淫」是被禁止的，而且這不是因為耶路撒冷會議的通過才有的規定。那麼，這決定為我們有何意義呢？若有意義，我們又該如何去發掘呢？

宗徒大事錄這部書的手抄本有一特點，就是它的主要手抄本分為兩個傳統（或訂本）——「東方訂本」和「西方訂本」。西方訂本的年代與東方訂本的年代相差不遠，一些重要的教父，如聖依肋內（Irenaeus, 130-200）、聖西彼廉（Cyprianus, 210-258）、聖奧斯定（Augustine, 354-430），都用過

西方訂本。方才我們所引用的（宗十五 28—29）為東方訂本上的經文：對此，西方訂本上的記載有所不同。西方訂本的記載如下：

「聖神和我們決定，不再加給你們什麼重擔，除了這幾項重要的事，即戒食祭邪神之物，血和戒避奸淫，並不欲人行於己者，勿行於人。」

若我們比較東方經本和西方經本的說法，會發現二者的最主要思想是一致的，即非猶太民族的新基督徒可以不必遵守梅瑟法律，不必守割損禮，但還是要遵守幾項法律。然而就細節而言，東、西二經本有所差異。東方抄本的「戒食窒息之物」被西方抄本拋棄，而以一項新的規定——「不欲人行於己者，勿行於人」——取代之。另外三項規定似乎沒有分別，即戒食祭邪神之物、血和戒避奸淫；然而這只是表面上的雷同，實際上二者所指的意義大有不同。釋經專家認為東方訂本禁止吃血，乃屬於梅瑟法律的「吃動物的血」並無關係。至於「戒避奸淫」，兩個抄本的含意也不相同。西方經本所指的意義與現在的說法是一樣的，即純粹道德上的勸戒。東方訂本的作者雖然也很重視貞潔，但是他在這裡所願意提出的是猶太人婚姻法典上的特殊點——梅瑟法律中有些特殊的婚姻禁忌（這是希臘人所沒有的），若不遵守這些禁令，就會被視為犯奸淫。

根據以上的分析我們可以看出，東、西兩個訂本所提的事情並不完全一樣，而幾項「重要的事」含意也不相同。東方訂本的思想重點在於法律，這是原來的問題所在——即非猶太人進入教會時應該遵守

那些梅瑟法律。西方訂本的思想則已經脫離法律的層面，它所指出的都是重要的道德原則：不要傷害別人的身體、不要犯奸淫罪、愛人如己、不要崇拜偶像（這大概是「戒食祭邪神之物」的意義）。所以，從東方訂本到西方訂本，我們可以發現到從「法律」到「道德」的轉變。東方訂本是宗徒大事錄的原文，因此「法律」的思想是較早存在的；但西方訂本在初期教會廣為流傳，且被視為正統的聖經，即天主的聖言，所以西方訂本的思想重點——「道德」——也該是天主聖神的話。那麼，我們不禁要問：爲什麼有了以上的轉變（即從法律的經文到道德的經文）？同時，我們也可以問：這現象爲我們參閱聖經的態度有何影響？

爲了解答這些問題，我們得「擺脫單獨經文的桎梏」，這是上述的原則之一。我們要問：宗徒會議的決定，在整部宗徒大事錄的上下文中有何意義？宗徒會議所決定的這條法令，在內容上與雅各伯宗徒於開會時所表達的立場是一樣的；他說：「因此，按我的意見，不要再加給由外邦歸依天主的人煩難；只要函告他們戒避偶像的玷污和奸淫，戒食窒死之物和血」（宗十五 19—20）。在宗徒大事錄裡，雅各伯宗徒比較能代表皈依基督的猶太人，保守但是正統。宗徒大事錄的作者聖路加也相當強調這次會議的決定；在大事錄裡，他三次提到那些禁令（十五 20、29；廿一 25），而在這三處的上下文中，只有兩次提到基督徒對梅瑟法律所獲得的「自由」（十五 19、28）。這些現象顯示路加非常重視教會的合一；教友犧牲一些自由、遵守幾項禁令，象徵教會合一的重要。路加描寫保祿及其同伴在小亞細亞的傳教時，說道：「當他們經過各城時，就將宗徒和長老在耶路撒冷所議定的規條，交給他們遵守；於是各處教會

信德穩固，數日天天增加」（宗十六 4—5）；這也表達出爲了教會的共融和發展，付出一些犧牲是很值得的。路加敘述保祿如何把規條宣佈於原來規定的地區之外，表示他願意以這些規條作爲一個例子，說明兩種不同背景的人，如何能夠組成一個和諧的團體。基本上，希臘教友需要遵守一些爲猶太教友而言是非常重要的法條（舊約肋未紀十七—十八章很強調這些規定），但他們只是爲了教會的合一及愛德才遵守這些法令；這就是耶路撒冷法令的最深意義。我們已經找出了這段聖經的「中心訊息」，這是上述理論部分所提到的第二個步驟。

接著，我們要探討耶路撒冷會議的決定在整部新約中的意義，也就是在更廣的「上下文」中，觀看耶路撒冷會議之法令的地位。我們發現新約對這條法律的內容並不多提，而更強調信友的自由。在一般的守法問題上，聖保祿宗徒以爲教友是自由的，沒有潔淨、不潔淨食物的區分，也從不禁止吃血；可是教友行動時要考慮到愛德和立榜樣。他說：「但是要小心，不要因爲你們運用了個人的自由，而使信心軟弱的人犯罪」（格前八 9）；又說：「我們要常常追求那促進和睦，加強彼此信心的事」（羅十四 19）。

如此，我們可以作個結論：在初期教會中，耶路撒冷會議的決定大概沒有成爲重大的事件，可能只應用於幾個含有猶太和希臘兩種教友的地方教會中。新約所強調的，主要是基督徒的自由；只是有些時候爲了特殊的理由（如愛德），教友付出一些犧牲，禁吃某些食物或採取某些行動。

現在我們就可以了解西方訂本產生轉變的理由。宗徒會議的法令所面對的是地區性——即同時具有

希臘人和猶太人的教友團體——的問題，這個問題在教會的東部地區較為嚴重。歷史資料顯示，公元二百年左右，亞歷山大市（東部地區）的教友都遵行東方訂本的法律規條。但是西方的教友並不遵守這些法令，因為他們的團體中猶太人很少。他們深知法令的重點不在於法令的內容，而在於教友團體內的和諧與共融；因此，當團體內沒有猶太人時，他們便可以拋棄那些法條，但仍然必須注意團體的和諧；若其他因素威脅到團體的和睦時，他們就必須指定一些新的法律，以維護大家的共融。既然他們並沒有遭遇到東部教會的困難，於是他們便把東方訂本的規條加以「修訂」，改為一些廣泛的道德規範，如金科玉律、潔德、尊重別人的身體等。這些道德規範已不是具體的法令，但它們是教友團體保持和諧的基本條件；至於更具體的指示，就得以各個時代的基督徒自行決定了！

關於以上的討論，我們可以作幾個重要的結論：

1. 合一、愛德、團體的和諧是異常重要的倫理價值，爲了那些價值，有時候必須犧牲某些自由。
2. 環境影響規條，環境改變之後，規條也會改變，因此，很多聖經上的規條，不能按字面的意思應用於我們的生活。

3. 可是規條也有它的永久性。環境改變之後，規條的解釋也會改變；但這不是隨便更改的，而是按照規條的最深意義加以修訂。

如果一個基督徒將法律的意義內在化，而不只是因爲害怕而守法；那麼，他在一個新的環境中，自己會知道如何去實踐法律的精神，如懺悔、忠於天主、尊重別人、控制自己等（註10）。

四、聖經如何教導我們與非基督徒文化進行交談

在中國社會裡，大多數人並非基督徒，而我們必須與他們一起生活，彼此溝通；那麼，在道德問題上，我們應該如何與他們交談呢？中國人民和文化一向崇尚倫理道德，身為中國基督徒應該如何面對自己的道德傳統呢？這是相當複雜的問題，但是我們可以從聖經獲取一些簡單的原則來作為指南。

聖保祿是第一位「外邦人的宗徒」，藉著他的書信，我們可以擷取他所採用的原則（註11）。面對希臘文化，保祿接受了某些希臘的倫理觀念，如良心、德行名單、家庭德行名單、寫在人心上的自然法、用理性觀察大自然等等（參閱斐四8—9）；保祿不但接受那些觀念，而且將它們視為天主的旨意。此乃由於天主創造宇宙的信仰，使保祿相信一切民族都有同一的天父，一切民族都從祂那裡得到了智慧；所以，在其他文化中，保祿認出一些倫理觀念，而把那些觀念與福音的內容予以合併。至於某些其他的希臘倫理思想，保祿只是「有條件地」接受，如「自由」、「智慧」；倘若這兩個觀念與愛德發生衝突，就應該以愛德為重（格前八—十）。保祿也接受當時希臘文化中的罪過名單，可是他在解釋時加上了基督徒的看法；例如婚姻倫理。婚姻不可拆散，原是文化中所有的倫理思想，但保祿在談到婚姻不可拆散性時，他所提出的理由是：婚姻象徵基督與教會的關係。

當我們面對非基督徒文化時，同樣能夠從其中發現高尚的道德觀念，我們的信仰提供許多動機來支

持一些民族固有的道德觀念，但我們必須以福音的價值觀作為最後的取捨標準。

以上所談的是「倫理哲學」與「基督徒倫理」的交談問題。我們係處於科學時代，除了人生哲學之外，人文科學的研究也經常會涉及到倫理問題。對於科學的種種發現，我們基於天主創造宇宙的信仰而表示開放的態度。科學家所研究的人類和宇宙是天主所創造的，而且天主認為是「好」的；因此，科學家的發現與天主的啓示，原則上不應該會有衝突，只是有時候科學的看法是片面的。既然如此，倫理神學家就應該重視科學家所發現的法則。比方說，在有關安死術的文件中，羅馬訓導權多次提到心理學的發現；如許多自殺者在自殺時心理已經不自由；又如病人要求醫生憐憫他，使他早日死亡時，他已經失去自由意志，因為身體遭受了無比的痛苦。這些來自心理學的知識，有助於我們進行更正確的倫理判斷。

第四章 倫理神學的歷史

初期教會和教父時代的信仰，會幫助我們更了解新約的訊息，因此它們一直受到教會的重視；本章第一節就要提出當時基督徒倫理生活的重點，相信我們會因此而更明白耶穌信仰所產生的道德責任。在第二節裡，我們將說明「倫理神學」這門學科的歷史發展。獨立的「倫理神學」觀念或課本是四百年前才出現的現象。近年來，我們發現倫理神學不應過於「獨立」；因為當倫理神學忽略它的聖經基礎與信理基礎時，也就是它開始沒落的時候。第三節和第四節我們將分別介紹，天主教和基督教倫理神學的差異，以及倫理神學歷史對研究倫理神學的貢獻。

第一節 初期基督教徒倫理生活的重點

根據新約和初期教會的權威 Eric Osborn 的看法（註1），初期基督徒的倫理生活顯示出一些特點，這些特點很值得現代的基督徒拿來作為參考。除了新約的倫理思想之外，Osborn 博士還研究了四位教父的倫理教訓，即亞歷山大里亞的克來孟（Clement of Alexandria, 215 歿）、卡帕多細亞的巴西略（Basil the Great, 330-379）、君士坦丁堡的金口若望（John Chrysostomus, 349-407）及希波的奧斯定（Augustine of Hippo, 354-430）。在分析他們的倫理思想時，Osborn 博士發現，雖然每位教父

具有豐富的個人性，但他們也有共同的重點，而這些重點極能代表基督信仰的道德核心。在新約和這幾位主要教父的倫理觀念中，Osborn 博士所發現的四個共同的「模型」(Patterns) 為：他們都認為基督的做人態度是「正直」的，他願意「跟隨耶穌」，以「信仰」為做人的基礎，以「愛」為一切德行的中心。但由於人性的軟弱，實踐這四種道德模型時，可能會產生偏差。教父們最常發覺的偏差有兩個，即法律主義及過分的狂熱 (enthusiasm)。以下我們將簡要的描述這四種模型與可能產生的偏差。這四種做人的模型都是「肯定」的形態，強調人所努力達成的目標；但基督教的倫理生活還有「否定」的一面，即人的努力所無法達成的目標，因為人是有罪的，而且耶穌基督的倫理要求完全超過人所能達到的。在此，我們首先介紹肯定的倫理觀。

一、肯定的倫理觀

(一) 正直的態度

在教父們的思想中，基督徒的第一特點是「做一個正直的人」。根據我們的信仰，天主創造的宇宙是有秩序的；基督徒願意參與宇宙的次序，在大自然的現象裡發現天主的「道」，接受自然律，按照自然道德律生活，並且以各種行為和建設促進宇宙的秩序（這大概就是中國人所說的「法天」精神）。因

此，基督徒的做人態度就是正直、節制、適度、和諧、中庸；並且重視日常生活中的每一個行動，因為我們是天主的合作者，生活上的每件工作都使我們參與天主的工程，生活上也沒有任何部分不與天主和倫理有關。

但是我們不應該變成法律主義者，以為能夠依靠自己的努力而滿全道德律的要求。我們必須知道，我們的平安乃來自天主的恩賜，而不是自己的道德成就產生的；並且只有天主賞賜的生命和力量才能使我們成爲好人。另一方面，我們也體會到，基督徒的做人並非抽象地空口講大話，而是真正地努力在實際生活中實現道德理想。

(二) 跟隨耶穌

配合天主創造的目標，做一個正直、中庸的人，還不足以表達基督徒的做人態度。基督徒的倫理生活是一個活生生的答覆，是聽到一個召喚之後的積極反應。在教父的著作中，「以道德生活回答耶穌的召叫」這個觀念非常具體。他們與耶穌建立了個人的、深入的人際關係；他們能體會到耶穌的期望和要求，並在祈禱生活和反省中不斷地加深與主的共融。這些現象使他們的道德生活具有特殊的氣氛，而與一般社會上的好人或哲人大不相同。比方說，他們對真理的愛有如對所深愛的人一樣親切；他們與耶穌之間的神秘關係滲透他們的日常行爲。

教父們知道以上的觀念有時候會產生「變態」。當初對耶穌的熱愛可能會逐漸失去力量而變成一個

空洞的制度，表面上有愛而實際上卻已是陌生人；或者可能出現相反的偏差：與耶穌的交往非常親熱，但只是停留於祈禱的層面，而不表現於一般生活的行為上。教父教導信友們要避免這兩種偏差。今日，類似的誘惑似乎依然存在，因此現代的基督徒也應該謹慎避免之。

(三)以信仰為基礎

現在我們介紹第三個倫理模型：基督徒做人基本上是靠天主。基督徒認為自己絕對需要基督的救恩才能有良好的倫理行為；這是一種謙遜的態度，人依賴天主的愛而得到信心。有了這樣的信仰，人就得到自由，敢於面對任何倫理要求而不畏懼。

人人都渴望獲得自由，隨心所欲，不必逃避任何責任，掌握自己的行為，作出自己想作的決定，而且付諸實行。基督徒知道，這寶貴的自由屬於天主，只有依靠天主的人才能得到。但這並不是一件容易的事，因此我們可能會誤入歧途。可能的歧途有二。第一種歧途是表面上依靠天主，實際上卻依靠自己。比方說，一個人經常領受聖事，但內心深處仍以自我為中心，想要依賴自己而擁有自由；這可能是自己傾向於高尚的道德行為，主角是「我」，依靠天主的聖事行為只具有輔助的作用。這是一種道德上的「自戀」(narcissism)，也就是一般所說的法利塞主義。另一種歧途正好相反，主張「既然天主安排了一切，我就不必多加努力了！」這種人認為自己很自由，而且天主會在聖事中不斷地救贖自己，實際上，他的想法可能是一種「合理化」；他感覺到自己的限度，卻無法面對自己的無力感，所以他「依靠」天

主；他希望保持自尊，所以他以天主的寬恕涵蓋自己無法克服的私慾。真正依賴天主的人能夠承認自己無法克服的自私之存在。

(四)愛

教父們的訓誨中，「愛」是最重要的德行，為他們而言，「愛」可分為三方面來說：首先是對天主的愛。由於我們愛天主，所以要加強靈修生活。其次是教友團體內的愛。基督徒乃屬於一具體的信友團體，信友團體的成員是因著同一位耶穌基督、領過同一個洗禮而聚在一起，分享耶穌的聖體。因此，基督徒應該去愛團體中的每一個人。然而，他們原來並不是世俗中的朋友，他們的相愛也不以人性上的一些共同點為基礎（雖然可能會有一些成分）；他們之所以彼此認識，乃是因為在教友團體中的相遇。所以，他們必須努力克服各種自然的隔閡（如社會階級、種族、經濟能力、嗜好等等）而彼此相愛。最後，教父們的訓誨也經常提到基督徒的普愛。這是基督徒在社會上的特色，任何人都是我們愛的對象。

在愛的生活方面，新約和教父們提出兩種偏差。第一種是格林多前書第十三章所斥責的，就是有愛的外在表現而無真正的愛心；第二種恰巧相反，就是沒有實際行動而只是口頭說說罷了！

二、否定的倫理觀

以上我們指出了新約和教父們對倫理生活和道德生活的重視；教友們應該努力作人，倘若基督徒的生活不是更好的生活，世界便不會接受信仰。可是，另一方面，新約和教父們也強調說：純粹的道德努力是很危險的事，道德不得代替福音；這正如聖保祿宗徒所說的：「我將一切都看作損失，因為我只要認識我主基督耶穌為至寶；為了他，我自願損失一切，拿一切當廢物，為賺得基督」（斐三8）。現在就讓我們以下列幾點來說明這「否定的倫理觀」。

（一）耶穌的論調

福音中的耶穌多次向傳統的道德觀念提出挑戰。在馬爾谷福音和若望福音中，耶穌與以色列的道德領袖作對；他是光，他們是黑暗。瑪竇福音的山中聖訓裡，耶穌批判當時的倫理觀；他數次說到：「你一向聽過……我卻對你們說……」（瑪五21—22，27—28，31—32，38—39，43—44）。由此看來，耶穌似乎否定了許多傳統的倫理觀念。

（二）羅馬書信

談到倫理生活時，新約非常強調天主的角色而不那麼強調人的努力；羅馬書信便是最清楚的例子。在羅馬書信中，「正直」和「正義」兩個倫理觀念出現共達四十次之多，但所指的正義多半不是人的正義，而是天主的正義，如「福音啓示了天主所施行的正義」（一17；參見三5、21、26；十3）。天主是正義的，祂給我們正義，白白地使我們成為正義的（三23—24）。我們成為正直的不是因為自己，而

是因爲天主的救恩；祂給我們祂的正義，因此教友生活可以有正義的果實（七4）。

在馬爾谷福音「富貴少年」（谷十17—27）的記載裡，這位年輕人有許多道德成就，耶穌也喜愛他；但是耶穌告訴他這是不夠的，他還缺少最重要的一樣，就是放棄一切，完全依靠天主。

（三）「善」來自天主

在這富貴少年的故事中，耶穌向少年說：「你爲什麼稱我善？除了天主以外，沒有誰是善的」（谷十18）。這句話表示，在能夠實行道德之前，需要有一個基本的接受。這少年之所以會有道德上的成就，應該是因爲天主已經先賜給了他聖神。基督徒認識聖神，他伏求聖神，願意與一切善的根源合作：「如果我們因聖神生活，就應該隨從聖神的引導而行事」（迦五25）。

正義是天主的，善也是天主的，而耶穌爲門徒所訂立的道德目標又是極爲崇高的；因此，人單憑己力無法滿足耶穌的要求。

（四）「成全如天父」

耶穌說：「你們應該是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」（瑪五48）；這倫理標準顯然完全超過人力之所及，而只有耶穌自己能夠作到。因此，就人的能力而言，這個標準很不實際；它否定人的能力，同時肯定天主的道德能力；正如聖保祿宗徒所說的：「我們是在瓦器中存有這寶貝，爲彰顯那卓越的力量的屬於天主，並非出於我們」（格後四7）。

(五) 人人有罪

既然只有天主是善的，既然耶穌的道德理想是人所不能達到的；那麼，人人就都是有罪的，人人都需要天主的寬恕。耶穌的道德要求引領我們去發現天主的仁慈，同時幫助我們繼續不斷地看清楚基督徒弟的倫理標準，如忍耐、無私地愛他人等等。

我們必須同時顧及上述之「肯定的倫理觀」與「否定的倫理觀」，才能正確地表達新約和初期教父的倫理觀念。在自己的生活中，我們也需要兼備這些觀念，以保持平衡。

第二節 倫理神學史鳥瞰

前面我們已經介紹了新約和初期教會的倫理觀，這是整個倫理神學歷史的基礎；本節將接著說明「倫理神學」這一門學問的歷史背景和演變。為了方便起見，我們將倫理神學歷史分為四個階段。第一是「倫理神學」觀念出現之前；在這部分將扼要地分別介紹三位教父的倫理思想內容。第二是中古時代（公元七〇〇—一三〇〇年）；這個階段是「系統神學」的形成期，雖然「倫理神學」尚未誕生，但是神學已經出現。第三個階段為人文主義時代（公元一三〇〇—一八〇〇年）；這是倫理神學和倫理神學課本的形成期。第四個階段是「現代」（公元一八〇〇年——梵二大公會議）；這是傳統倫理神學盛行的時期，

也是新式倫理神學萌芽的時代（註2）。

一、教父時代

教父們並沒有整套的倫理神學著作。最初的教會文獻，如《宗徒訓誨錄》（*Didache*），仍然與新約的著作——特別是書信——十分相似。最早的倫理著作，主要是爲了幫助信友們，在非基督徒的環境中善度基督化的生活，因此書中往往會專論一些具體的問題；例如：是否可以製造外教人所用的各種教物？是否可以看戲（因爲戲與外教的崇拜行爲有關）？服兵役時是否應該拒絕朝拜皇帝？有教難時應該逃難或應該殉道？在教難中因軟弱而背教的教父們是否可以重新與教會和好？生活於非基督教社會裡的我們，很容易了解當時教會的情況；我們現代人雖然遇到其他問題，可是也有類似的困難。

（一）亞歷山大里亞的克來孟

克來孟是第一位開始從事一點系統化工作的人。他討論的中心問題是：教外的哲學與道德觀的積極貢獻，以及超性的啓示與道德觀之間的內在關係。這是我們現代人——尤其是在傳教區和文化程度高的國家裡的人——所採取的態度，例如中國。這種態度有很好的傳教作用，也更能使人在信仰的光照下得到整合，因爲它並不輕視天主藉著文化中的智慧早已給與的恩典（註3）。

〔〕米蘭的盎博羅誦 (Ambrose of Milan, 339-397)

盎博羅誦主教寫了一本《倫理個案》手冊，以幫助一般神職人員從事他們的牧靈工作；此後，這類書籍一直存在於教會中，對倫理神學產生很大的影響。盎博羅誦的另一個貢獻是與教外哲學家的交談。他吸收許多亞派哲學家——尤其是西塞羅 (Cicero)——的概念，如所謂的「四樞德」；至今天主教倫理神學教科書《基督之律》仍然保持著四樞德的觀念：明智、義、勇、節（如卷一3，五六—一六二四頁）。這是倫理神學與教外倫理思想交談的例子之一，今日提倡倫理神學中國化的學者，也建議採用中國的美德來代替羅馬人的四樞德。

〔三〕聖奧斯定

奧斯定的著作眾多，而基督徒的倫理生活是他所喜歡發揮的題目，但依然沒有清楚的「倫理神學」系統。在這兒我們只能介紹奧斯定的一些基本倫理觀念，相信這會有參考的價值（註4）。

首先我們看倫理的個人幅度。奧斯定認為倫理生活的中心是「愛」。社會上許多人的生活習慣（即做人的態度）深受環境的影響，隨波逐流：別人說什麼、作什麼，他們也就說什麼、作什麼。但基督徒的倫理生活有一定的方針。聖經的要求——唯一的要求——是愛德，即愛天主（因為祂極值得我們深愛）以及爲了天主的理由而愛人愛己；聖經唯一的禁令是排除天主而享受自己、別人或物質世界。由此可見，無論好人或壞人，大家倫理生活的動力都是一種愛，然而這愛有好壞之分，好壞乃因所愛的對象而定。

對於一個人的做人態度，我們不能以他的外在行為作為判斷的標準，更重要的是他的動機；例如天父「交付」了聖子耶穌，猶達斯也「交付」了耶穌，但我們感謝天父而責備猶達斯，因為天父交付耶穌是希望我們得救，而猶達斯出賣耶穌卻是為了錢；又如表面上愛一個人可能是為了欺騙他，表面上打人可能是出於真正的愛心（如父親打小孩）。所以，任何行為的道德意義端賴它是否出於愛德而定。故此，奧斯定說：「你愛吧！但你注意你所愛的是誰！」他又說：「只要你愛（有愛德），就可以作你所願意作的（*dilige et quod vis fac*）。」

奧斯定博學多聞，生活於高文化的環境中，亦曾多次四處旅遊。對於這個世界，他並不認為我們應該拒絕它，反而認為我們應該好好地利用它。人生是一個旅程，其目的地並不在這世界上，但必須經過這世界，且利用它，以達到天父的家鄉；打個比方來說，這世界就好比水災中手邊的一塊門板，你不能不要它，你也珍惜它，但你不能過分依靠它，更不願永遠被困於其上。因此，最幸福的生活便是經常記得並且渴望旅程的終點，而以正直的理性處理世上的事。可是，在旅途中有許多誘惑，遊客很可能因為滿足於本世界的寶貝——不論是屬於物質、肉體、文化或精神方面——而不想再往前邁進。那麼，究竟誘惑是從哪裡來的呢？奧斯定以為誘惑的來源不是這美麗的世界而是人心。惡的行為源於惡的意志，惡的意志沒有根源而是出於人的自由；例如愛好錢財之所以會產生，不是因為錢財本身不好，而是因為人心；喜愛權利之所以會形成，亦不是因為權利本身不好，而是因為人心。

接著我們看倫理的團體幅度。奧斯定的「團體」超越時空。為他而言，有兩個團體，一為「天主之

城」，包括天使和所有已完成旅程的聖人；另一為「地上之城」，城中居民不以天主為中心，而以人自我為中心。地上之城追求人自己的光榮，天主之城則讓光榮歸於天主。在地上之城裡，有些人想要控制他人，有些國家要控制其他國家；在天主之城裡，大家願意為眾人服務，在愛德的基礎上領導或服從。此二城各有其道德系統，一個追求自己在肉體和精神上的福利，一個則以天主的臨在為福利。但奧斯定並不認為地上之城不好，地上之城還是要求和平、正義等等，只是它不能產生永久的和平與正義。地上之城最大的危險就是忽略天主而只注意自己。

在這世界上，兩城仍混合在一起；我們無法完全肯定誰屬於哪一城，可能有些基督徒將不能永遠與聖人一起享見天主，而有些地上之城的成員卻將分享天主的光榮。雖然在這世界上，兩城得同時存在而且分享許多天主的恩賜；但是二者利用受造物的態度和目的卻截然不同。奧斯定不相信地上之城會逐漸變成天主之城，他以為兩城將會永遠並存，直到基督從天下降下審判生者死者。因此，在末日之前，人類的生活，將一直充滿許多不正義的現象，和無法了解的矛盾。如好人受苦、壞人享福；但人類的生活也不乏正義的現象，就如我們也經常看到壞人受懲罰而好人被祝福。

面對政治團體，奧斯定的觀念非常實在；他認為政治團體有時候相當清廉、正直，但有時候卻異常腐敗。當時其他思想家都比奧斯定樂觀，希望成立神聖而穩定的帝國；但是奧斯定不相信教會的影響，將會帶給世界一個永遠不會沒落的政治團體。他以為教會的希望不在末世而不在現世的結構上；對於現世的政治結構，教會只是願意善加利用，以更廣泛地宣講基督。

以上是奧斯定的個人和團體倫理觀，為我們現代人而言，還是很適用的。

二、中古時代（公元七〇〇—一三〇〇年）

(一)《補贖全書》時代（七〇〇—一二〇〇）

由於野蠻民族入侵、歐洲政治混亂，因此這個時期的神學處於停頓的狀態，創新的思想稀如鳳毛麟角。倫理神學亦不例外，除了一些教會的官方文獻之外，唯一的新資料便是《補贖全書》。當時，首先在愛爾蘭，然後在其他國家，開始了個別的、可以多次領受的懺悔聖事，而且聖事中特別強調補贖的重要性，因此《補贖全書》應運而生。《補贖全書》是聽告神父專用的，對每一種罪（如謀殺罪分為二十種）都有特定的補贖，其內容具體而實用，但一點都沒論及神學問題。一直到公元一二〇〇年左右，《補贖全書》仍然受到神父們的重用。

(二)中古世紀巔峰時代的倫理思想（一二〇〇—一三〇〇）

公元一一〇〇年開始，許多相當好的神學家陸續出現；可是在聖多瑪斯（Thomas, 1225-1274）以前，倫理神學尚未在神學系統裡自立門戶，各種倫理問題分散於神學的不同章節裡個別地討論。

1. 龍巴弟的伯鐸（Peter Lombard, 1095-1160）

從這位神學家的著作，我們可以了解當時研究神學的最普遍方法。當時的神學家很喜歡使用釋經學的文學類型，來介紹神學思想（這個方法也會受到教父們的喜愛），伯鐸就曾寫過兩本聖經詮釋：一本解釋聖詠，一本解釋聖保祿的著作。在聖詠詮釋裡，伯鐸談到很多倫理和神修問題。

當時的另一種神學書籍是所謂的《格言提要》（*Summa Sententiarum*），就是在一本著作裡，以聖經、教父和其他學者的文句為基礎，介紹整個的教義。格言提要的作者除了選擇和整理資料之外，不應該發揮太多的神學理論。當時的神學教授如果沒有自己的格言提要，就解釋他人所出版的提要；而學生的工作則是了解提要，並且應該以自己的思想來解釋提要（註5）。

龍巴弟的伯鐸在一一五七到一一五八年之間編輯了一本《格言提要》。這本書很快地就被認為是非常優良的神學課本：清楚、客觀、完整、不冗長、針對重要問題、容易在課堂上使用。一二一五年拉特朗第四屆大公會議也核准了這本書。從那時候起一直到第十六世紀，伯鐸的提要成為整個歐洲所有神學院的基本教科書；甚至到第十七世紀，還有很多地方繼續使用（註6）。在伯鐸的書裡，沒有專門討論倫理問題的部分，而是在各個地方分別討論不同的倫理問題；這表示他還沒有一種獨立的倫理神學觀念。

到了第十三世紀，有些創造力比較強的神學教授，不喜歡老是解釋別人所編輯的《格言提要》，尤其是伯鐸的那本；因此他們就開始用自己的話（不再是用教父的話）來編寫神學課本，無論是專論一些問題或討論全部的神學思想皆然，其中最著名的《神學綱要》是聖多瑪斯所寫的。可是到了第十四世紀已經沒有人再撰述神學綱要了，而那些原有的神學綱要也沒有成為神學課本，大家依舊採用伯鐸的《格

言提要》。直到第十六世紀（多瑪斯之後三個世紀），才有人開始以多瑪斯的《神學綱要》來取代伯鐸的《格言提要》。

2. 聖多瑪斯（1225-1274）

聖多瑪斯雖然沒有使用「倫理神學」這個名詞，可是在他的《神學綱要》第二卷裡，他有系統地講論倫理神學的問題。《神學綱要》的第一卷是論天主；第二卷是以天主的肖像為觀點，詳細討論人的道德行為；第三卷則以基督的人性為我人走向天主的道路為主題。所以，雖然聖多瑪斯不用「倫理神學」這個名詞，卻有其事實存在。此外，我們也可以看出，雖然多瑪斯把一切的倫理問題都擺在一起討論，可是他是在整個的神學系統裡，而且是使用神學的方法（不是純粹的哲學方法）來進行研究。如果第二卷與第一卷或第三卷脫離關係，就會失去倫理神學的最後基礎（天主和基督）而顯得太哲學化了；因此，雖然倫理神學是一個整體，卻不能與信理神學分離。

多瑪斯的倫理神學受到亞里斯多德的影響很大，所以他強調理智的意義；但是傳統神學對多瑪斯的影響卻遠勝於亞里斯多德。在《神學綱要》第二卷上篇，多瑪斯討論基本倫理神學的問題，如最後的目的、德性、自由意志、罪、法律、恩寵與法律等等。在第二卷下篇，則討論一些特殊倫理問題，如三超德、四樞德等等。

多瑪斯的神學體系，包括倫理神學在內，並沒有立刻受到重視；直到他去世三百年之後，才開始成為許多神學院的主要教科書，取代了龍巴弟伯鐸的《格言提要》（註7）。

三、人文主義時代（公元一三〇〇—一八〇〇年）

（一）《懺悔提要》的黃金時代（一二〇〇—一五〇〇）

前面我們所提的龍巴弟伯鐸的《格言提要》，是當時大學裡神學院所採用的教科書，可是當時大部分的人士不念大學而就讀於他們教區的大修院。在那些修院裡，信理神學並不受重視，神學教育的重點，乃在於訓練一些牧者和一些會聽告解的神父。從第十三世紀起，一種《牧靈和懺悔提要》（*Penitential Summae*）開始盛行。著述那些提要時所使用的重要參考書，就是我們以前提過的《補贖全書》。那些提要是按字母的次序編排，好像字典一樣；它們提供神父在牧靈工作上所需要的種種知識，如法律的規定、禮儀的規則、教友生活的各種具體倫理要求、有關聖事的種種決定等；是一種很實用的書籍，但不能說是真正的倫理神學書籍。

（二）多瑪斯思想的復興期（一五〇〇—一六〇〇）

公元一五〇〇年時，多瑪斯的《神學綱要》逐漸取代龍巴弟伯鐸的《格言提要》；由於多瑪斯的神學著作中有完整的倫理神學部分，所以大學裡面的神學教育，就開始有了專論倫理神學的課程。當時的神學家也特別注意《神學綱要》中的倫理部分（多瑪斯《神學綱要》第二卷，尤其是下篇），他們深入

研究正義問題、法律的倫理，以及婚姻的倫理神學和法律。

(三)倫理神學課本的肇端（一六〇〇—一八〇〇）

十六世紀時，多瑪斯的《神學綱要》，逐漸成爲大學裡面神學教育的主要教科書。《神學綱要》的資料繁多，且倫理問題都集中在第二卷裡一起討論；因此，倫理神學部分自然而地獨立了，也就是說，有些教授開始專門負責倫理神學的教導。一五八二年左右便啓用了「倫理神學教授」這個名詞。

另一方面，特倫多大公會議（一五四五—一五六三）對神學教育發生很大的影響。大公會議要求主教們改善大修院的神學教育。當時耶穌會神學家人數多、影響大，對神學教育的改進付出相當大的心血。此外，大公會議強調懺悔聖事的重要性，並且作了下列的決議：「懺悔者對於大罪的次數與類別，以及使其變質的情況，皆須詳告」。這個決議影響了倫理神學的發展，因爲如此一來，神父們就應該更了解各種罪的性質，而個人的良心、省察也變得更爲重要了。

針對新的需要，多瑪斯的倫理神學似乎過於理論化而不够實用；另一方面，大修院過去所使用的《懺悔提要》又顯得過於簡單，沒有理論基礎；因此就產生了新課本的需求。另外，在大學的神學院裡面，倫理神學的教授，不再強調多瑪斯的理論倫理神學；他們很快的交代了基本倫理部分，而以更多的時間來討論倫理個案。討論個案時，他們以解決個案的倫理原則爲焦點，因此發展出一種新的倫理神學：比較具體，但與信理神學和聖經愈來愈沒有關係的倫理神學。他們的主要問題是：「這個人犯罪了沒有？」

而整套倫理神學的理论都是爲了答覆這個問題，可以說是以良心爲主題，並探討主觀和客觀的因素。

在上述背景下，當時產生了兩種新課本，一種是《個案研究》（有一位作者解決了兩萬個個案），另一種是所謂的《倫理課本》（*Institutiones Morales*），供給大學和大修院的修士使用。

公元一六〇〇年，一位耶穌會的神父雅曹（John Azor）出版了一本《倫理課本》。對於這本著作，海霖神父說：「它是課本型的第一部倫理神學書，直至第二次梵蒂岡大公會議，一直無出其右者。倫理神學的結構已被雅氏定了型，後代之倫理學家，幾乎無可改善之處」（註8）。以下我們將雅氏的《倫理課本》和張希賢的《倫理神學綱要》（一九五九）作一比較：

雅 氏		張 希 賢	
首論一般性的原則		原則論	五——八〇
天主十誡		超性三德	八一——一一二
聖教四規		天主十誡	一一三——二七四
論聖事		聖教規誡	二七五——三一三
刑罰		聖事論	三一四——五九六
大赦		犯罪及刑罰	六〇九——六四八
各地位職業應負的責任		大赦	五九七——六〇八

對於倫理神學課本，我們至少可以提出下列四點批評：

1. 結構方面——倫理神學課本首論倫理的目的，而後陳述達到目的的路（誠命），最後闡明達到目的的方法（聖事）。這結構含有一些神學觀念，但倫理生活與救恩史的關係並不清楚，倫理的行為已不是基督信仰的自然後果，聖事的地位也降低了。它們只是一些方法而已。

2. 誠命論的問題——倫理神學課本不再談論誠命在聖經中的意義（如盟約）和它們在新約中的地位。結果，誠命可能變成天主的純粹命令，很容易與我們的意志衝突；或者，可能只強調誠命與人的理性的關係，倫理神學就變成一種倫理哲學，與福音的啓示無關。事實上，倫理神學課本的倫理神學果真很快地便失去與聖經的關係，也失去與傳統信理神學的關係。

3. 在某些問題（如婚姻問題）上，這種倫理神學很重視法律和其他規則，如實行聖事的規則；其目的之一是為神父職務上的方便。如此，倫理神學一方面脫離了聖經和信理神學，另一方面卻接近了教會法，甚至與教會法合併。

4. 由於倫理神學的研究重心變成「良心」或「這位懺悔者真的犯罪了沒有？」「小罪或大罪？」而這種問題往往是難以答覆的，所以倫理神學就開始發展各種蓋然論（*Probabilistic Systems*），參考各個「學者意見」來解決良心的困難。

關於蓋然論或可靠的意義，可以參閱張希賢神父的《倫理神學綱要》（註9）。蓋然論主要是說：當我面對一個倫理問題或一條法律，而不知道如何作倫理判斷或是否應該服從法律時，我可以隨從名人（本堂神父、倫理學家……）的意見。至於什麼是「可靠的意見」，以及怎樣的可靠意見是可以或應該

隨從的，這個問題是倫理神學最大的問題，倫理神學家辯論了一百多年，分成許多學派，表示和收集了無數的「學者意見」。張希賢神父在他的著作中舉出七種學派，其中五種是教會所容許的（註10）。

在這種錯綜複雜的討論中，倫理神學失去了它原有的基督化特色。幸好在爭論和極端意見之間，聖雅爾風索（倫理神學家的主保）找到了中庸之道。聖雅爾風索是一位既有聖德而又踏實的好神師，他的《倫理神學課本》共出了七〇版，《聽告和理論實踐》更出了一一八版！

四、現代（公元一八〇〇年—梵二）：尋找新綜合

（一）十九世紀

十九和二十世紀大部分的倫理神學教科書並沒有顯著的改變，雖然某些作者多保留了一些多瑪斯的理論神學，但他們都是在雅曹和聖雅爾風索的傳統之下，仍舊以訓練聽告神父為目標。

開闢新途徑的是兩位德國學者：賽勒（J. M. Sailer, 1751-1832）和希賢（J. B. Hirscher, 1788-1865）。他們認為，倫理神學的責任不只是說明罪過的最低界限，倫理神學應依照山中聖訓而建立完美的基督徒生活的道理，這不只是一個神修學的問題而已。這兩位神學家深深地覺得，除了個案倫理神學之外，必須寫出一本以闡明基督徒生活的完滿理想為目的的倫理神學課本，同時也應該指出達到此一理

想的途徑。於是，他們以福音的倫理思想為神學基礎，擺脫法律的方法和名詞，而採用聖經的觀念和名詞來表達（可是他們並不輕視教會法）。一八三五年，希賢寫了一本倫理神學，名字是《基督倫理學，即論天國之實現於人間》，其中便是以「天國」的聖經觀念為中心思想。他們的著作不只是針對神父們，一般受過教育的教友也是他們的對象。

賽勒和希賢的精神並未消失，以後的幾位德國神學家，特別是土平岩（Tubingen）學派的學者，仍繼續發揮他們的精神。

（二）二十世紀

本世紀最著名的倫理神學家為海霖神父（生於一九一二年）。他是贖世主會會士，第一次世界大戰時，在軍中從事護理和牧靈工作，一九四七年獲得土平岩大學的神學博士，一九五四年出版《基督之律》，副標題是「為司鐸與教友寫的倫理神學」（註11）。

在海霖的倫理思想中，首先有天主愛的召叫。禮儀生活裡，我們特別清楚地聽到這個召叫；而我們在禮儀和祈禱中回答天主，同時也在整個的生活中完成此答覆。為了繼續不斷地回答天主，必須常常悔改，同時也要懷有謙虛之德。天主召叫的對象是個人也是團體。祂的召叫有它的共同性，即任何人都應該聆聽和答覆；也有它的個別性，即這個人在這個時。雖然召叫不同，但是任何人都有成爲「聖」的召叫及聖化世界的責任。在海霖的著作中，誠命論便是在上述的氣氛中進行討論的。

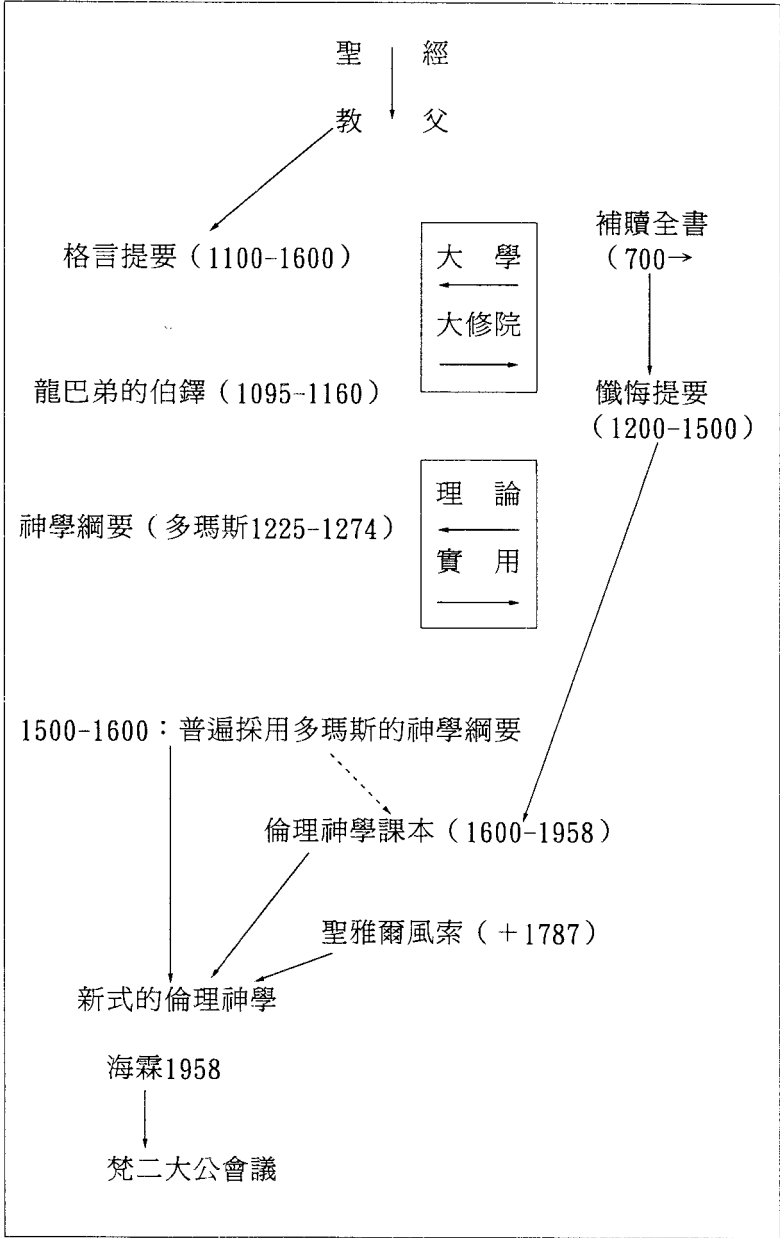
海霖神父所撰書籍的體裁與梵二文件有幾分相似，其中也帶著一點默想的氣氛，他不太注意法律的細節，也不常給定義而較重視牧靈的作用。對於他的體裁，某些人提出批評，認為它有些囉嗦。的確，與傳統的倫理課本相比，二者是完全兩樣的！

第三節 基督教和天主教倫理神學的比較

四百年來的一些歷史因素，造成了基督教和天主教在倫理神學上的差異，因此，在結束歷史研究以前，我們還要將基督教和天主教的倫理神學作一比較（註12）。

在前一節裡，我們已經提到告解聖事對倫理神學的發展產生重大的影響，再加上特倫多大公會議有關這件聖事的規定（必須告明每條大罪及其情況），更為倫理神學添上法律的因素。路德和喀爾文傳統的教會並不重視和好聖事，因此他們也比較不重視教會法和倫理神學。雖然他們比天主教更強調人的有罪性，但他們平常只要求信友作一般性的告明；個人和信友團體在上主面前認罪，可是不必更詳細地說明罪名、次數等等；因此他們的牧師不需要學習天主教式的傳統倫理神學。

另一方面，近一、兩百年來，天主教倫理神學的研究與講授，都是在教會訓導權的直接影響下進行的，所以具有很高的「統一性」。天主教訓導權的直接參與，可能也滋長了許多倫理神學家的「惰性」，他們往往只重複教會訓導權的各種訓令，而少有創新的思想。然而在基督教方面，因為沒有倫理的訓導



圖：倫理神學史簡圖

權威，神學家享受更大的研究自由，所以基督教內倫理神學的「多元性」非常明顯。

除了以上兩種分別（即關於告解聖事和訓導權的不同立場）之外，天主教和基督教還有一種更基本的區別。從路德時代開始，面對道德生活，天主教和基督教有不同的基本解釋；雖然這兩種解釋彼此並不衝突，但是久而久之，所產生的倫理神學就大不相同。在天主教裡，倫理神學家注意人性對天主的自然傾向與渴望（因此很重視自然道德律）；在基督教內，所注意的是對天主的信任與否。為路德而言，罪的根源是「對天主缺少信任」；因此罪是一個宗教問題，然後才是倫理問題。面對罪過時，我們最基本的責任不是道德上的而是信仰上的，治療罪過的根本方法，不是道德上的努力而是信從天主；告明罪過主要的不是說明罪的種類或次數，而應該是作更基本的告明——就是說明罪過的根源。

上述基督教的想法我們都能接受，而現代化的天主教倫理神學家也接受了；但這並不表示告解聖事中的具體告明沒有意義，也不表示訓導權沒有貢獻。人的自然道德律雖然受到原罪的影響，但不能說是已完全失去方向。

第四節 歷史的教訓

最後，讓我們更清楚地舉出倫理神學歷史對倫理神學的研究有何貢獻。以下我們提出六種貢獻（註

1. 如果能了解歷史背景，就更容易明白各個時代教會文獻的真正意義，尤其是大公會議的法令。
2. 當我們清楚一個問題的歷史背景，如告解聖事在歷史中的演變過程，我們就更能夠分辨這問題的主要和次要因素。

3. 認識歷史也會使我們更容易解決一些新的問題，因為我們可以將新的問題與歷史上類似的問題作一比較，從中發現二者的相同點而找出解決之道。

4. 歷史研究提醒我們不要脫離當代的思想潮流；因為從過去的歷史中，我們發現，每次一脫離當代的思想，倫理神學就開始退步。

5. 歷史使我們能與過去的偉大人物交往，進而可以了解和學習過去各時代的積極價值，使我們的價值觀更爲豐富。

6. 歷史研究使我們了解，某個倫理問題在各時代中的發展過程和發展方向，如此有助於預測這個問題今後的發展。

第五章 自然道德律

自然道德律就是英文所謂 Natural Law。自然道德律素來都受到天主教倫理神學的重視，倫理神學著作裡，許多問題的研究常會提及自然道德律；此乃是因為在為人處世方面，人的信仰與人的理性都是必須的，啓示的智慧和哲學的智慧二者不能缺一。但是，由於「自然道德律」的觀念模糊不清，容易造成誤會；而且自然道德律的認識並不簡單，大家對它的內容不太能夠有共同的肯定；此外，自然道德律也可能與天主的啓示發生表面上的衝突；因此也引起了很多問題。雖然問題很多，我們依然必須介紹這個題目，希望讀者能夠了解這個主題的重要性，明白這主題的歷史背景；同時，我們也希望能夠將自然道德律的幾個中心思想解釋清楚，使讀者易於了解這方面的參考書。

在本章中，首先我們要介紹基本觀念和它在哲學上的基礎；其次將探討自然道德律與聖經的關係；然後介紹道德律的「可變性」，這是較常被討論的問題；接著，我們要從這主題的歷史發展著手，以解釋當代不同學派的立場，同時也從歷史的研究中探討道德和法律的關係；最後我們要討論兩個特殊的問題：第一，中國文化中是否有自然道德律的觀念？第二，基督教爲什麼不喜歡提起道德律？（註1）

第一節 基本觀念

在中國社會裡，很多人沒有宗教信仰，卻有相當良好的倫理生活，甚至於某些人持有崇高的道德理想和不平凡的生活表現；這顯示出倫理生活和信仰生活彼此具有相當的獨立性，倫理生活具有其非宗教性的理論基礎。面對這些同處於一個國家、一個社會，而且都很關心這社會道德問題的教外人，我們應該與他們交談、與他們合作，來建立良好的的人際關係和正義的社會。爲了達到這個目標，我們與他們之間很需要有一些共同的基本倫理原則、共同的道德基礎（當然，這並不妨礙我們保留自己屬於信仰的倫理觀和倫理動機等等）。因此，爲了與他人合作，我們應該探討做人的自然道德標準。

另一方面，就我們自身的倫理生活而言，我們發現，在許多倫理問題上，我們不得不運用我們的理性、反省和分析的能力，因爲聖經的啓示，並沒有十分具體的提供所有倫理問題的解答；除非我們同時瞭解「屬於人的學問」，否則我們根本無法解決許許多多的倫理問題。然而，聖經無法直接解答所有的倫理問題，而需要「補充」並不是我們在道德問題上運用理性的唯一理由。實際上，聖經的啓示和理性的貢獻之間有很微妙的關係。爲什麼我們打開聖經尋找倫理指示呢？這無非是因爲我們本來就知道有一個道德生活應該去實踐；也就是說，理性先告訴我們要好好做人，所以我們才去詢問聖言如何做人。當我們致力於了解基督的倫理指示時，我們也利用理性：平常我們的良心會「答應」耶穌的教訓，我們的智慧會接受耶穌的倫理教訓，會「認同」這些標準；這表示我們原來就有一種自然的道德意識。當然，面對一些耶穌的道德要求時，我們可能會不以爲然，例如「你應該愛你的仇人」。但是我們常常會發現，經過深入的反省之後，耶穌的道德要求是很「合理」的；例如，當我們肯定人的平等和人的絕對價值之

後，我們不能否認人是「可愛的」，所以我們應該愛他，就算是仇人也應如此。總而言之，理性不但幫助我們發揮福音倫理的具體細則，它也引導我們走向聖經，幫助我們接受聖經的倫理。

在倫理神學的傳統裡，從新約開始便已採納許多教外人的倫理原則，我們在前一章所提到的米蘭的聖盎博羅削，如何採用斯多亞派的倫理原則，和德行的分類法就是其中一例。這些現象表示，教會相信在聖經的啓示之外，還有一種普遍的「自然道德律」，這道德律是任何人都能發現，而且對於每一個道德生活都是有所助益的。那麼，「自然道德律」到底是什麼？

自然道德律不是大自然的法則。換言之，自然科學所發現的各種物質或生物的原理，並不是自然道德律。因為科學的研究對象不是「如何做人」，所以科學的研究發現不可能變成我們做人的原則。當然，各種科學多少都幫助我們更了解宇宙和其中的一切，而這些新的知識，也多少能夠間接地影響倫理學。比方說，心理學研究人的心理結構，心理學家發現人有很多心理上的需要，如成就的需要、順從的需要、攻擊的需要……，但心理學不能進一步的推論說：既然人有這些需要，他就應該去滿足它們！這類的推論，應該由倫理學家以倫理學的方法來進行，而心理學則可以提供許多寶貴的資料作為參考。同樣，生理學告訴我們，動物和人類身體的構造，以及有關的各種法則，其中包括生育的種種現象和原理，但我們不能將這些原理直接視為倫理原則；例如婦女有可孕期和不可孕期，但這現象不告訴我們，是否可以利用不可孕期來避免生育，而同時表達夫妻的愛，這現象也不告訴我們，不能在可孕期間使用其他（人工）方法避孕而發生性關係。總而言之，大自然的法則不是自然道德律，但是，大自然的法則可能有助

於自然道德律的發現。

自然道德律也不是一條或一套法律。在這兒，「律」的意義並非「法律」或任何外在的、權威的、成文或不成文的規定。

自然道德律乃是「在有理智的人性上，我們能夠發現的道德要求」。自然道德律是理性本身的要求，所以是內在於人的道德標準，而不是一種外在的壓力。在我們的理性上所發現的道德要求，如果用文字表達出來，當然就成爲外在的、客觀的東西了。當理性的要求客觀化之後，可能有時候我們會覺得那些要求成爲一種壓力，不過這是因爲理性與情緒或衝動彼此會產生衝突。自然道德律原本並不是條文的、人造的法律，它與國家的法律或教會的法律完全不同，但國法和教會法的內容，可能包括自然道德律的部分（已客觀化的）資料。

接著，我們舉出幾個與「自然道德律」具有同樣意思而較常使用的說法。教父對於自然道德律的說法是「正直理性的要求」。若以現代人喜歡的用語來表達，我們可以說：「爲了真正的自我實現應有的基本程序」。更簡單的說法是「人生之基本規則」。

自然道德律最基本的內容是「應該行善避惡」。聖多瑪斯認爲這是唯一完全顯然的原則，是人原始而基本的倫理經驗，若沒有這個經驗就不能負責。除了「行善避惡」之外，還有幾個極爲普遍的倫理價值或倫理方向是很容易從人的定義推論而得的，如：要生活、要繁殖、要用理性來生活、要在社會中生活等等；天主十誡——至少第四誡到第十誡——也是幫助我們作選擇的基本價值；此外，所謂的「基本

人權」（參見本書第十四章）也是自然道德律所要求的。

第二節 本體上的出發點

繼續討論自然道德律的內容之前，我們先肯定其神學和哲學上的基礎。「自然道德律」原本不是天主對人類的特別啓示，而是人自然而然的道德觀念；因此，從神學的角度而言，我們可以說它的理論基礎是「創造論」。天主所創造的人是一個有道德意識、願意行善避惡、同時能夠發現其他倫理責任的人。天主造了人，照祂的肖像造了人，並且認為「很好」，而這人能認清天主的旨意。由此可見，雖然人類的罪惡容易蒙蔽他的良心，更容易擾亂他的意志和行爲，但人性是天主所創造的，從人性我們能夠發現倫理行爲的準則。

在哲學的領域裡，「自然道德律」是倫理哲學的主題，而整個倫理哲學乃以形上學的本體論（*meta-physical ontology*）爲出發點。本體論的一個原理爲：「應該」的基礎是「有」，拉丁文說：「*agere sequitur esse*」，意思是：「我是什麼，我就該作什麼」。根據這個觀點，我們認爲倫理生活的要求不是一個法律問題，而是來自人性；倫理責任不是外來的，而是來自有理智的人性。

部分存在主義哲學家否認「本體」的價值，不接受我們剛才所作的肯定。他們認爲人的自由意志不應該受到人性的限制——他們不要承受這「有理智的人性」所帶來的束縛；強調人的自由意志能夠超越

一切現實。我們承認現代人已經超越了許多過去的限制，不像原始人或幾百年前的人，與大自然有著密切的關係。但實際上，雖然人的精神能夠使他以某一個方式「成爲一切」，可是人不能否認他是一個「有」，而這個「有」不能成爲一切，比如：是有限的、會死的、是一個身體等。如果否認這些，人就不是自己了，正如同田斯加（Pascal, 1623-1662）所說：「誰想做天使，他會做出野獸來。」因此，我的自由、我的理智在作任何決定之前，應接受自己的人性——有理智的人性。我的人性也包括我的身體。我的身體不只是「我的」——不是我「有」的一件東西，如同「有」一些筆記本或房屋——且更是「我」，所以我不能隨便使用它。如果我隨便使用它，就等於不接受我的人性，不接受天主的恩賜。綜合以上所言，我們發現倫理哲學應兼顧人的現實和他的自由意志，自然道德律便是如此，它假定了人的現實和他的自由意志。

自然道德律是天主所創造的人類——有理性的人類——在自己的人性上（天主的肖像）所發現的做人的基本要求。現在我們還可以進一步地追問：對於這些基本要求，人到底能認識多少？一般而言，人對自己的人性究竟能夠達到多深的了解是我們所無法得知的，但是人對道德律卻能夠有某種程度的認識，不然我們不能要求人必須對自己的行爲負責，而且教會訓導權也肯定人能夠認識道德律的基本原則（參見梵一、比約十二世的「人類」通諭等文獻）。既然道德律的基礎是人的本體，而且是可認識的，那麼自然道德律便具有普遍性的價值，也可以成爲任何法律制度的基本準則。

第三節 自然道德律與聖經

以上我們已約略地介紹了自然道德律的概要，雖然這問題，即人的自然倫理，是屬於哲學的領域，但是我們依然可以問：聖經中是否也提到這樣的思想？如果提到了，對它的評價又是如何呢？

舊約的倫理不是以自然道德律為基礎，而是以天主的言語、盟約為基礎。例如十誡主要是告訴人們一些絕對不應該做的事，不然就會傷害人的尊嚴；它的基礎不是自然人權而是救恩史，不過傳統早已把它的第二部分（第四誡到第十誡）視為自然律。

新約的思想，因為與希臘文化的接觸較多，所以提起自然道德律的次數也較多。聖保祿宗徒在書信中就曾直接提到自然道德律：「幾時，沒有法律的外邦人，順著本性去行法律上的事，他們雖然沒有法律，但自己對自己就是法律。如此證明了法律的精華已刻在他們的心上，他們的良心也為此作證……」（羅二14—15）。在此「法律」是指猶太人的傳統，以「舊約」的經書為主。過去外邦人並沒有天主的啓示，但在他們的「本性」上早已「刻」了天主的啓示；當他們順著良心做人時，他們便認識了舊約啓示的「精華」。這個說法證明保祿肯定在人心上存有自然道德律。自然道德律的內容與基督的道德要求並不會產生衝突，就如同舊約與新約的啓示不會衝突一樣。耶穌復活、新約寫成之後，基督並沒有放棄舊約，雖然他們常在新約的光照下閱讀舊約；面對自然道德律，我們也可以保持類似的態度：需要它，

也在新約的光照下利用它（註2）。

福音中耶穌用「金科玉律」（瑪七12；路六31）作為倫理原則：「凡你們願意人給你們做的，你們也要照樣給人做：法律和先知即在於此」。實際上，這不只是「法律和先知」的精華，同時也是許多民族文化（包括中國文化）的基本倫理原則——即自然道德律的精華。但它是一個很廣泛的原則，在具體的生活情況中，仍需要理智作進一步的反省才能發現「應該作什麼」。除此之外，當耶穌論及婚姻的永久性時，他亦肯定了自然道德律。對此，瑪竇的記載（十九3—9）是這樣的：

有些法利塞人來到他跟前，試探他說：「許不許人爲了任何緣故，休自己的妻子？」他回答說：「你們沒有念過：那創造者自起初就造了他們一男一女；且說：『爲此，人要離開父親和母親，依附自己的妻子，兩人成爲一體』的話嗎？這樣，他們不是兩個，而是一體了。爲此，凡天主所結合的，人不可拆散。」他們對他說：「那麼，爲什麼梅瑟還吩咐人下休書休妻呢？」耶穌對他們說：「梅瑟爲了你們的心硬，纔准許你們休妻；但起初並不是這樣。如今我對你們說：無論誰休妻，除非因爲姘居，而另娶一個，他就是犯奸淫；凡娶被休的，也是犯奸淫。」

在這裡耶穌引用舊約的創世紀，告訴門徒們一項自然道德律的要求，即婚姻的永久性：「凡天主所結合的，人不可拆散」；但是，耶穌也承認自然道德律有時候並不容易認識清楚，所以他自己提出更明晰的肯定：「如今我對你們說……」。由此可見，新約的啓示使我們更清楚地認識自然道德律。在這裡耶穌也提到爲什麼人不容易認識自然道德律：「爲了你們心硬」，這乃是指原罪和本罪的影響。除了自

然道德律和耶穌的道德要求之外，這段福音也講到一般性的成文法律，如梅瑟頒佈的離婚法條與初期教會所容許的一種離婚狀況（「除非因為姘居」）。今日，一般基督徒的生活情況，往往也會同時牽涉到自然道德律、耶穌的道德要求及成文法律（國法和教會法）。

第四節 自然道德律的可變性

談過了自然道德律在神學和哲學上的基礎，以及它與聖經的關係之後，我們更要進一步地探討自然道德律。首先我們要研究的問題是：道德律會不會改變？過去一般學者的意見是否定的，但現在許多人認為自然道德律有變化的可能，至少它的部分內容會變化。「變化」的意思可能是指自然道德律的範圍縮小或擴大。

前面我們已經說過，自然道德律與人性有關係；當我們以理智察看人性時，就會發現道德律的要求。依照傳統的觀念，「人性」是不會改變的，所以自然道德律也是不會改變的。但是，如果我們對人性有更動態的了解，就會認為人性有變化的可能。雖然人性最基本的特點永遠不會變化，但這並不排除人性會不斷地繼續發展，因此自然道德律也可能會繼續發展。除了人性本身的演變以外，我們對人性的認識也可能隨時日加深。我們可能會發現過去的一些認識是錯誤的，所以要改變一些原來被認為是自然道德律的規則。我們也可能會對人性作更深入的反省，因而接受一些新的倫理責任。我們也可能會預料人類

良心（即自然道德律）未來發展的方向……。這些現象都在說明自然道德律有變化的可能。

現在我們稍微解釋上述的說法，同時提出一些例子來加以說明。由於人對人性的瞭解不斷地進步，使得過去的一些看法顯出錯誤的跡象。比方說，昔日認為「妻子應該完全順從丈夫」。這是聖保祿宗徒所說的（弗五24），他接受當時的人生哲學觀念，似乎認為這是每個人良心上所當然的事實；後來的神學家也肯定這是自然道德律的觀念。但是現代人已不以為然。人類學家發現，直到今日，人類歷史上有不少母治的社會，在這些社會裡丈夫應該順從妻子；雖然它們為數不多，但這並不表示它們不對，我們也沒有任何理由說它們違反人性。另一方面，在男女教育程度及社會地位平等的現代化國家裡，已經沒有人認為妻子應該完全順從丈夫了。雖然，事實上面對許多問題，特別是彼此意見不一時，很多妻子願意順從丈夫，丈夫也希望妻子順從自己，但我們不能說這就是自然律。因此，如果一個家庭選擇以妻子的意見為最重要者，他們並沒有違背人性；如果夫妻平均分配各種不同的責任，亦未嘗不可。從以上所舉的例子我們可以證明，因著人類更正確的自我認識，自然道德律的範圍會有「縮小」的現象。

認識自然道德律的主要途徑是哲學。哲學的反省受到人生經驗與其他學問的影響；因此，自然道德律也會隨著人生經驗和其他學問的進步而產生變化。比方說，現代的科學日益進步，使人對大自然（包括自己的身體）擁有更大的了解和統御能力。例如很多病症已被控制，不再威脅人的生命，人的壽命延長了，嬰兒的死亡率也降低了；此外，精神醫學也常能使精神病患過著正常的社會生活，而不必終生被關、與世隔絕。科學的進步使人對自己的心理、生理和物質環境具有很大的控制能力，他的自由意志實

際的活動範圍擴大了許多，無數過去夢想不到的事物已成爲日常生活的一部分。這些進步影響我們對自然道德律的了解，我們想要更進一步地克服來自大自然的種種限制，但是我們對大自然（包括人的身體）擁有多大的統御權呢？這統御權應該以什麼原則來執行呢？舉例來說，是否可以避孕？如何避孕？能進行何種程度的遺傳工程呢？在這裡我們不能回答這些複雜的問題，但已經可以清楚地看到科學的進步，一定會影響人類對自然道德律的反省。面對大自然，人的態度比以往更主動，人的自由更明顯，人的創造力貢獻更大，但是人依然受到物質世界的控制。人的理性必須接受這項事實，以免危害自己的身體和自己的生活環境；如果傷害了身體或環境，也就傷害了人性、傷害了自己，而這一定不是正直理性所願意的。因此，就某些方面而言，自然道德律的要求減少了，因爲人的自由增加了；但就其他某些方面而言，自然道德律的要求增多了，例如對環境保護的責任。

除了科學的進步以外，現代人類的生活方式、經濟制度、社會制度、政治制度、戰爭經驗等等，也使得人類在許多方面所作的反省有了深遠的進展。例如今日對「私產」權利的看法，已沒有昔日那麼絕對。在今日的看法中，私產的社會幅度比以前更爲明顯，一切的物質是爲一切的人而存在，不應該讓少數人掌握太多的東西，而使其他多數人缺乏生活的必需品。這不是一個新的自然道德律觀念，但這觀念較以往更受到重視。又如「基本人權」觀念，雖然早已有有人提倡人權，但是人類對這觀念普遍性的接受卻是一個新的發展；本世紀的人類在各種經驗（如受苦、民主思想、大眾傳播的普及等等）的啓示下，看出基本人權觀念是屬於自然道德律，因而推行之，使它受到普遍性的重視。

最後，還有一個問題：自然道德律是否會繼續發展？朝哪一個方向發展？一般而言，人類的倫理意識應該是愈來愈清楚的，正如同上述「人權問題」的現象所顯示出的一樣；但這並不意謂人類的反省能力，和倫理意識會在所有的問題上同時進展，例如，近代大多數人對墮胎的放任態度就可能是一種退步。人類道德意識的發展也不一定經常是直線性的，歷史中會出現一些黑暗時代——自然道德律認識退步的時代；但大體來說，人類的自由和責任是會繼續成長的。

第五節 自然道德律的兩個主流

在倫理神學的歷史中，關於自然道德律會發生激烈的討論和緊張的氣氛。前四節的介紹裡並沒有顯示出這些現象，以下兩節我們將提出一些歷史背景，來幫助讀者了解教會內的一些爭論（註3）。

關於自然道德律的討論有兩個主流，這兩個主流的來源非常古老，第一個傳統來自羅馬的思想家和政治家——西塞羅（Cicero，公元前106-43），第二個傳統來自羅馬的法學家額爾比安（Ulpian，公元170（？）-228）。西塞羅認為自然道德律是一個內在的力量，就是理性的力量，理性使我們能夠作明智且經過思考的倫理判斷。額爾比安則認為自然道德律就是自然律，而自然律是人與其他動物所共有的；換句話說，自然的道德律乃來自自然界的性質，即物質和生物界的性質，從動物（人亦包括在內）的自然行動和自然目標我們就可以發現道德律。如果要為這兩個主流命名，我們可以從它們的基本傾向著手：

源於西塞羅的傳統為「理智傾向」(order of reason approach)，源於額爾比安的傳統為「自然傾向」(order of nature approach 或 physicalist approach)。

在聖多瑪斯的著作中，可以發現到這兩個傳統的影響。對於倫理原則的指定，有時多瑪斯較注意人的物質及生理平面，這乃是受到額爾比安「自然律」的影響；有時多瑪斯卻超越物質和生理的平面而考慮到整個人——包括他的精神、心理和社會平面，這時他就比較接近西塞羅的理智傾向了。

「自然傾向」的看法如何呢？這傳統裡的人認為大自然是天主的「總督」，天主在大自然的原理中說話，從大自然各種現象的觀察中人便能發現天主的旨意；因此，為他們而言，天主的法律和大自然的法則似乎是同一件事，而倫理生活就是以人的行為來配合大自然。比方說，從「人有說話的能力」就可以推論說：「人應該說真話」；同樣，從人的性器官的構造和生理上的作用，就可以知道怎樣的節育方法是合理的。

過去「自然律」的傾向，對天主教的倫理神學課本會產生深遠的影響，尤其是性倫理和醫學倫理所受影響最大；本世紀教宗的文件，也常使用自然律的原則來作倫理方面的訓導，其中大部分也是講論性倫理和醫學倫理的問題。「自然律」這個傳統所提供的倫理判斷常常是十分清楚的，不會變來變去；理由是這個傳統的依據仍可以直接觀察得到的生理或物理現象。在這傳統裡，違反自然律往往是嚴重的罪，因為違反自然律便是抗拒天主。為他們而言，自然律直接來自天主，「理性律」——就是人的理智判斷(order of reason)——似乎只是間接來自天主而更是直接來自人，所以自然律好像更為重要。相同的

說法在聖多瑪斯講論性生活時亦會出現（註4）。但是，倘若我們仔細地想一想，會發現這個說法可能不是十分正確。在性的倫理方面，假使我們完全按照自然律來作推論，下列幾種罪過的嚴重性應該是這樣的；自慰（手淫）的罪比姦淫更大，因為前者較後者更不自然；人工節育的惡比通姦更重，因為前者較後者更不自然。雖然過去少數的倫理神學家曾作過這樣的結論，但是今日的神學家已經不再持有這樣的說法，而且他們也不會主張任何違背自然律的過失一定是重大的罪。

我們不能否認這個傳統的價值，因為人的物理和生理平面是一個事實，不能不重視它；但它並不是人的全部，而且身體也不一定全然不能受到任何「創造性的干涉」，人也不一定截然不能「碰」大自然。人自己比大自然更應該成為天主的「總督」，人應該能夠運用自己的理智來創造更「人化」的大自然。

另外一個傳統——「理智的傾向」——是我們從本章開始時便一直在介紹的學派。「自然道德律」與「自然律」不同，從自然律到自然道德律必須經過人的理智。雖然大自然很重要，但它並不是一切，也不是那麼絕對；倫理規則的基礎是人的理智，人利用自己的理智研究大自然的全部和一切其他的存有。人運用理智來肯定自然道德律；但是，如同前面所說的，由於人的理智有限，且處於歷史中，並受到各種內在和外在外在的壓力，因此人所訂立的倫理規則不是完美的、需要不斷修正。聖多瑪斯談論一些倫理問題（如正義問題）時，他不再依靠自然律而依靠理智的傾向；本世紀的教宗文件論及社會倫理時，也是一直採用「理性律」。

以上就是有關「自然道德律」問題中的兩個主流，到目前為止，二者依然都被教會和神學家所接納；

但是，由於此二傳統所達到的結論往往不盡相同，所以引起不少爭論。

第六節 自然道德律與法律

自然道德律不是法律，但兩者之間有關係存在。一個國家的法律可能以自然道德律為立法的原則之一；然而，另一方面，我們也不能以成文法作為自然道德律的化身。在西方歷史的發展中，自然道德律與法律的關係相當複雜。如果我們對此歷史背景能有一點了解，就可以避免重蹈覆轍。

在基督以前的希臘文化中，倫理、宗教和政治常是不能相離的。到了柏拉圖（Plato，公元前427-347）與亞里斯多德（Aristotle，公元前384-302）時代，倫理哲學與宗教開始各立門戶。柏拉圖認為國家的基礎應該是道德律，哲學家最能夠了解道德的抽象觀念，所以他們應該是國家的最高首長。亞里斯多德對道德也十分重視，但他是從具體的人性分析道出自然道德律。

天主教進入希臘文化地區之後，很快就接受自然道德律的思想，並逐漸產生可以從自然道德律推論一切法律（成文法）的看法；結果，誰不服從國法（和教會法）便是違反自然道德律！中古世紀的聖多瑪斯鑑於這過分的想法，就把不能改變的自然道德律的範圍縮小了許多，以拉遠道德律和國法的距離。他認為有條文的人造法律不是自然道德律；立法時，人類只是面對具體的社會情況，藉著自己的理性，找出最好的作人處事原則而立為法律，這樣的法律不是絕對的而是可以修改的。

多瑪斯之後，影響極廣的英國哲學家奧坎（Occam, 1299-1349）開始懷疑理性的能力。如果理性沒有能力，我們如何認識道德律呢？奧坎認為一切行為的好壞由天主自行決定，而不是來自理性對行為本身的分析和判斷；立法時，同樣也不能依靠理性。

自第十五世紀至第十八世紀這段時期，歐洲人恢復了他們對理性的重視。他們認為理性代替天主宣佈道德律，一切的倫理規條都可以由理性來肯定。這種看法推翻了奧坎的主張，但是對理性的信心卻過於強烈了！十五世紀朝廷的哲學家便以為他們能用理性來推論一切法律，使法律完全表達出自然道德律；既然國法表達自然道德律，它就代表天主的聖意，因此執政者有理由強迫非教友，及新發現的美洲與亞洲的居民接受西方的法律制度。梵二之前，天主教許多倫理課本所採用的自然道德律觀念，與這種過分信賴理性，和過分法律化的道德觀十分相似。

到了第十九世紀，在政治團體中，理性主義的自然道德律觀念逐漸衰微（註5）；此乃是由於它受到法律學家和歷史學家的攻擊，以及當時盛行之實證哲學（Positivist Philosophy）的極力批評。實證哲學家排卻理性主義的思辯，而主張基於實際經驗的科學知識才是真知識；立法時應根據實際的經驗，而不要依賴純理性的抽象推論。實證主義的影響延續到本世紀的前四十幾年，第二次世界大戰的事件便與實證主義的濫用有密切的關係。納粹的法律專家原本都是屬於實證學派，他們的法律不求自然道德律上的基礎；這種實證主義的濫用，使得許多人重新開始注意自然道德律，戰後紐倫堡的審判，也指出了實證派的過分及不是。

一九四八年，聯合國人權宣言重新肯定自然道德律的重要性。但是大家也承認：自然道德律所引起的共鳴，只能是在一些最基本的道德問題上，至於較細節的問題，我們不可能作太多的抽象推論，也不可能使很多人心服；因此，國家的立法不能完全依靠自然道德律。

第七節 基督教神學與自然道德律

過去，在自然道德律的問題上，天主教與基督教的立場大不相同。任教於芝加哥大學基督教神學院的著名倫理神學家 James M. Gustafson，在一九七八年出版一部專論天主教與基督教倫理神學的著作（註6），書中指出：雖然，基督教大部分的倫理神學家與天主教大部分的倫理神學家，所採用的思想範疇還不盡相同，但是，他們已經從昔日截然不同的立場和出發點中，逐漸顯出共同的基本論點。這位對天主教有深切了解的基督教神學家，在論及倫理神學的哲學基礎時（註7），舉出基督教倫理神學家和天主教倫理神學家一個共同的基本問題。他說：倫理神學必須具備一些哲學基礎，但這些基礎應該先滿足四個條件——(1)不能與基督信仰的基本內容及其歷史發展衝突；(2)應該幫助我們解釋基督徒與非基督徒在倫理生活上的共同點；(3)能夠解釋人類歷史上（包括教會歷史上），倫理生活方面一直不變和實際上演變的兩種倫理標準；(4)同時能解釋倫理生活上人的自由和人自由的限度。

Gustafson 首先比較，基督教和天主教倫理神學所採用的哲學基礎。他認為一般現代基督教倫理神

學家所重視的兩個哲學派別——歷史主義 (historicism) 與存在主義 (existentialism)——使他們的倫理神學很不容易應用於非基督徒身上，也不容易被他人所接納；這是因為，他們的倫理神學思想與教會的信仰有極端密切的關係，且神學家自己也懷疑，人是否能夠經過理性的探討，而肯定一個具有普遍性的倫理制度和一些倫理原則。另外，根據這位學者的看法，基督教的倫理有三個特點：(1) 深受聖經啓示的影響；(2) 他們的倫理原則不是那麼絕對而是有彈性的，比傳統天主教的倫理原則容易隨著歷史而演變；(3) 重視個人在倫理生活上的角色和責任。

至於天主教的倫理，Gustafson 認為天主教神學家以自然道德律為哲學上的基礎，而不是那麼強調聖經。因此，天主教與非基督徒的倫理交談比較容易進行，討論個別倫理行為的善惡時也不必常常回到天主的啓示上。可是，過去天主教對自然道德律的觀念有一些問題存在。首先，天主教倫理神學家過於肯定地認為自己知道道德律的原則；許多別人以為是很不容易解決的倫理問題，天主教倫理神學家反而認為能夠有很清楚的解答。其次，天主教倫理神學家對道德律的看法十分靜態，因為他們以為人性不變，而自己又知道很多有關人性的倫理原則。此外，天主教對人和對價值的看法太受物理科學的影響，把自然科學的原理視為自然道德律。所以，按照這位神學家的意見，現在天主教倫理神學家努力的方向是：一、如何修正哲學基礎，以解釋倫理標準在歷史上的實際演變；二、如何能夠更重視人在倫理生活上的自由，而不過分受到科學原理的影響。

此後，Gustafson 指出基督教和天主教的倫理神學，在研究哲學基礎上共同努力的方針是：尊重基

督信仰的傳統；能夠與非基督徒進行交談；能夠解釋歷史上不斷演變的現象；重視個人的自由和責任，同時不使二者變成完全對立的狀態。

關於自然道德律，基督教神學家的看法如何呢？雖然他們的神學理論分成許多派別，可是大家都不接受自然道德律的傳統及基本體論上的基礎。他們的批評有三點：第一，自然道德律傳統的出發點是人行善的自然傾向，這個出發點太輕視原罪對人的不良影響——罪的影響不只是在人的慾望方面，人的理性亦受到影響，因此人的理解和推論能力並不可靠。第二，天主教自然道德律所肯定的許多倫理原則，並沒有得到一般善意非基督徒的接受，如果自然道德律在人性上有基礎，應該會被普遍接受才對。第三，自然道德律傳統所肯定的倫理原則往往反映著當時、當地的社會與文化，尤其是中古的文化。由於上述的消極態度，所以基督教當中沒有一位著名的神學家，曾發展出一套自然道德律的理論。雖然如此，基督教神學家在解釋聖經倫理時，仍然常常會提出一般的人生經驗來證實聖經的教訓；而這些道德生活之「自然」基礎的作用，與天主教的自然道德律是相同的（人生經驗基本上就是自然道德律所要說的），不過，基督教神學家不會對人生經驗進行獨立且有系統的反省。

現代基督教神學家受到兩位哲學家的影響之後，更不可能去發展一套「自然道德律」。這兩位哲學家是休姆（Hume, 1711-1776）和康德（Kant, 1724-1804），他們主張人不能依靠理性而認識天主及道德律。結果，基督教神學家形成三家說法。第一派是基要主義（Fundamentalism）；他們認為只有聖經是可靠的。第二派是存在主義；他們以為假使我們與聖經有很深的來往，天主會隨時告訴我們應該

作什麼。第三派是一種「機會主義」(Occasionalism)：他們主張人無法清楚地知曉倫理上的真理，但只要我們相信自己所作的是對的就好了。這三派神學家的思想與自然道德律的距離相當遙遠！基督教幾位最好的神學家，如 Karl Barth、Richard Niebuhr、Paul Lehmann 等，主張我們要從聖經中看出天主如何在歷史中有所行動，再從天主的行動中學習自己應該如何做人。天主教的神學家非常贊成這種說法，但覺得不容易運用於實際的生活中；在實際的生活中，除了效法天主的態度，我們還需要一些理性的智慧才能做可靠的具體倫理判斷。另一位重要的神學家 Rudolph Bultmann，走的是存在主義的路線；他的見解是：在聖言光照下，人面對天主得作一自由的決定。孟諾派的 J. H. Yoder 則認為基督徒有自己獨特的倫理觀，聖經材料提供此倫理觀的標準與內容；社會中基督徒居少數，他們為耶穌作見證人。

雖然基督教神學家不接受自然道德律的傳統及其本體論上的基礎。但是他們當中還有部分人士願意提出更「客觀」，且非基督徒同樣可以了解和接受的倫理標準。這些神學家大概是沿著兩條路線進行：一是採用「現象哲學」(phenomenology) 來描寫一些具有普遍性和持久性的個人及團體的倫理生活方式。比方說，Knud Løgstrup 以「信任」來描繪人際關係的標準；David Little 參考人類學家的研究，根據人類經驗的歸納，得到一個結論：人有責任「合作」，也有責任遵守「合作的條件」；Stanley Hauerwas 應用「人格」和「德性」的說法，強調個人道德生活的連續性和一致性。另一條路線乃採用「分析哲學」(analytic philosophy) 的觀念，例如 Gene Outka，他應用分析哲學的方法來探討，有哪些倫理原則

是理性能夠證明和接受的。Outka 主要的研究主題是「相愛」(agape)：他發現「尊重任何人，以公平態度對待任何人」(equal regard)不只是基督的要求，也是理性的要求。上述幾位基督教神學家，雖然不願採用自然道德律的名詞，但他們的思想內容與自然道德律的觀念卻相去不遠，他們也希望與非基督徒有道德生活上的交談與共識。

第八節 自然道德律與中國

結束本章之前，我們也應該談談自然道德律在中國文化中的地位。雖然「自然道德律」這個題目本身是屬於西方文化和教會神學的問題；但是因為它直接牽涉到人性，所以我們一定能夠在中國文化中找到有關的資料。吳經熊博士曾在兩篇英文論文中分析過這個問題（註8）。吳先生認為孔子的「天命」，和老子的「天道」代表一個最高（不成文）的法律，在他們的思想中，「天命」、「天道」應該作為人的法律的出發點。這個思想與法家的主張衝突，因為法家願意把人的法律置於一切之上（註9）。法家的態度正如同實證學派一樣；訂立法律時，不以天命為基礎，而完全以實際經驗為依據。

吳經熊博士引用胡適先生的研究，說道：中國文化傳統裡，接近自然道德律的觀念大約有以下五種。第一是堯舜等人的權威，提起他們就是提起自然道德律的要求；第二是墨子的「天意」觀念；第三是老子的「天道」；第四是漢儒四書五經的中心思想；第五是宋明新儒家的「理」。吳先生願意再加上第六，

就是孟子的「人性」（由天而立的）及其善端。其中，墨子忽視人性與家庭，所以他的道德觀不夠完整。漢儒（公元前二〇六至公元二二〇年）則曾對自然道德律的認識作過分的肯定，他們將孔子的全部思想皆視爲天命，這是不可能的，他們的這種態度，乃是針對法家極端的實證主義而引起的。儒家是中國文化中最重視人際關係而少提及天上事的思想潮流；但他們肯定倫理生活的超然幅度——即承認許多道德責任不是人自己創造的。

在中國思想中，人雖然有能力認識自然道德律（天之道），但他平常的道德生活（人之道）並不那麼高明。道德經第七十七篇說道：「天之道，損有餘而補不足。人之道，則不然；損不足以奉有餘。」人的智慧十分軟弱，認識自然道德律很困難，但實踐它更是困難。

第六章 倫理經驗之因素

前幾章裡我們已介紹了倫理神學所使用的「資源」，也就是聖經、初期教會的道德意識、倫理神學的歷史傳統以及自然道德律；現在我們要把注意力轉移到倫理主體——人——的身上。首先我們將要描寫人的倫理經驗，然後進一步地分析這經驗的發展過程及心理因素，以準備進入本書的中心問題——即如何作成成熟的倫理判斷，與如何把握倫理生活的核心問題。

本章的目的在於敘述成熟的道德生活所包含的主要因素。欲臻於成熟的道德生活，一個人必須具備多方面的條件。在此，我們要先列出這些條件，而後作簡單的說明。由這些條件和說明我們可以看出倫理經驗的全部領域，這領域實在是很廣闊的。我們將把這領域分為七個範圍，在每一個範圍內，個體的實際能力影響他整個道德生活的品質，而任何範圍內的成長，均有助於整個道德生活的提高。這個分法會幫助我們發現道德生活的缺點而對症下藥。

道德生活成熟的人必須準備的七種條件如下：

1. 對倫理問題具有高度的意識；
2. 已經肯定了倫理的原則；
3. 擁有倫理判斷的能力；

4. 感覺到倫理情緒；
5. 願意過倫理生活；
6. 具備倫理行為所需要的技巧；
7. 能夠開始倫理行為並完成之。

以下我們簡單地依序說明上述七個條件。第一點，必須意識到倫理問題的存在。絕大多數的人承認倫理要求的存在；比方說，一般人認為人有責任孝順父母、人不應該殺害他人等等。但是，倫理問題的範圍很廣，而許多人往往只意識到其中的一小部分而已；例如一個人不願意殺人，但他卻未覺察到開車不小心而發生車禍，或開工廠生產一些傷害身體的物品，已經觸犯這項倫理要求；又如很多人沒有公德的觀念，聽告解的神父發現許多教友從來不曾提出有關職業道德、社會正義、政治責任等方面的罪過。若是一個人沒有意識到倫理問題的存在，他就不會想到要改善自己的道德生活；因此，為達到成熟的道德生活，首先必須擴大人的倫理意識範圍。如何擴大一般人的倫理意識範圍呢？這可以透過學校教育、社會教育及教會生活的不斷努力而完成。

第二點是肯定倫理原則，這也就是價值觀的建立。經過教育和反省，人可以建立清楚而正確的價值觀，以作為決定時的指南。然而，許多人從未有機會澄清自己的倫理原則，或整理自己價值目標的優先次序，如：保護人的生命是否比任何其他價值更為重要？

為擁有成熟的道德生活，只知道原則是不夠的，還需要學習如何作倫理判斷，這是第三點。在具體

的生活中，倫理判斷是很難進行的；比方說，職業和家庭兩邊的責任要如何分配？如果多花時間陪伴孩子，收入就會減少，收入降低，怎樣給孩子好的教育呢？那麼，是否應該減少物質生活的水準？但果真如此，朋友又會怎麼說呢？自己是否有足夠的毅力呢？如果夫妻決定只要生兩個孩子，而努力地使用自然調節生育的方法，但失敗了，太太懷孕了，怎麼辦？……上述種種問題的判斷是很難作的，雖然倫理原則已經明瞭，但判斷還是不容易作，需要學習。

第四點牽涉到「倫理情緒」。倫理生活中，情緒扮演著非常重要的角色，在此我們只肯定倫理情緒的重要性，至於細節部分則留待後面幾章再詳加討論。倫理情緒對倫理要求的實踐是不可或缺的，假使一個人沒有倫理情緒，縱然他「知道」這項倫理要求，也很難面對它作一答覆。舉例來說，如果一個人沒有「正義感」，他就很難作出正義的決定，更難將正義付諸實行。所以，只是「知道」倫理原則而未體驗到倫理情緒為道德生活的實現幾乎是沒有用的。那麼，什麼是倫理情緒呢？「義怒」、「罪惡感」、「同情」等等都是。就「同情」而言，差不多每一個人都有同情別人的經驗，但同情的能力因人而異，同情的能力也可以成長。同情有被動與主動之分。當我看到別人受苦或表現出某種需要時，我受到感動；這是屬於被動的同情。被動的同情可能只對少數人，如家人或朋友，才會產生；同時它可能只是一種心理上的受感動，而不促使人採取積極的行動。如果一個人採取行動，這同情已經變成主動的同情了。同情的品質也有分別：可能是很主觀的，在對別人的了解裡加上很多自己的投射；可能是比較客觀的，真正能夠走出自己而去體驗對方的感受，這種較高級的同情稱為「同理心」。同情的最高境界就是能夠以

同理心的態度對待任何人，無論他的背景、他與我的關係如何都是一樣；也就是說，能夠超越家族、種族、文化的界線，能夠超越任何利害關係而同情別人。這是永遠無法完全達到的目標。由上述說明我們可以得知，倫理情緒的培養是人類時時需要努力的對象。

倫理生活中的自由意志是第五個條件。「我是否願意作一個善良的人？」「我今天、這時候、面對這具體的倫理決定或行爲，是否願意負起責任？」無論是一般性地面對整個倫理生活，或個別地針對具體的倫理行爲，一個人是否願意負起道德責任，乃本範圍所要討論的問題。這是道德生活的核心問題，也是人之犯罪與否的判斷基礎。不過我們必須注意：儘管這是最重要的問題，但這並不是倫理生活中唯一的一問題；所以倫理教育不能只限於勸人爲善，犯罪與否也不能只在行爲爲唯一的標準。當一個人沒有行善時，不一定是因爲他沒有做負責的倫理決定；他的困難可能來自自由意志以外的因素——即其他六個條件，或因其他六個條件的不完美，使他的自由意志失去了部分功能。由此可見，罪過的嚴重性可能因自由意志以外的因素而降低，而我們而努力改善自己（或幫助別人改善他們）的倫理生活時，除了自由意志的訓練之外，可能還需要改進其他軟弱的道德生活範圍，如倫理情緒的培養、倫理判斷的方法等等。

第六點是執行倫理決定時所需要預備的技巧。比方說，當我發現一個人正遭受內在痛苦的折磨，需要發洩的現象而我決定要給他這個機會之後，我必須知道怎樣聆聽他人的傾訴、怎樣幫助他把心裡的話說出來、怎樣安慰他等等。假使我沒學會這些技巧，可能就無法執行自己助人的決定，甚至於可能就不

敢做這樣的決定，因為我沒有能力去執行它。但是我的身分（如上司、父母、朋友）使我更感覺到自己應該幫助這位朋友（或兒女、屬下），因而良心便感到非常不安。爲了清楚起見，我們再舉幾個簡單的例子：不會主持會議，所以逃避這個責任；有責任在大眾面前說話，但因為沒受過訓練，所以不敢作；擔任一種職務，但因為沒受過訓練，所以做得不好或逃避這職務範圍內的一些責任，如幼稚園老師畏懼訪問家長、修會長上怯於與會士深談問題……。

第七點——能夠開始倫理行爲並完成之——所涉及的問題也是與執行倫理決定有關係的。上面所提第六點，是講述因缺乏技巧以致於無法採取倫理行動的阻礙；第七點則假定當事人已不缺乏技巧，但他的困難更深——他的人格太弱，使他無法開始並完成倫理行爲。我們舉幾個例子來說明這點：一個人對自己過於缺乏信心，他的自卑使他根本不敢嘗試（或不敢做完）他原有能力所能做到的事；如某修女讀完了神學，卻不敢爲本堂的教友講授神學課程。或者，一個人太缺少自主的能力，雖然他的良心清楚地告訴他應該採取某種行動（如向上司提出意見），但因為他害怕別人不容易接受，所以根本不做什麼，結果造成許多人忍受著不必要的傷害。又或者，一個人過於缺乏恆心和耐心，因為沒有立刻看到努力的效果便放棄。以上幾個例子都是人格上缺少應有的「自我力量」（ego-strength）所帶來的問題。人格上的軟弱使人無法執行他已做的倫理判斷，或阻礙他作一個正確的倫理決定，因為他以爲自己沒有力量實行決定。在這種情況下，他需要以長期的努力和心理輔導來建立更健康的人格，以配合他所肯定的價值觀（註1）。

從上述七點的說明看來，倫理經驗的範圍很廣。人類以許多不同的學問來探討並研究倫理經驗，在本書中，我們以神學和心理學為研究的主要方法；爲了得到更廣泛的觀念，讀者可以參考附錄二「倫理和宗教發展的科際整合」，作者 William Rogers 博士是哈佛大學神學院與教育學院的教授。

第七章 倫理發展

歷年來心理學家對於道德生活的研究已有相當豐富的成果，本章的目標只是簡單地介紹有關倫理發展的研究結果。一個人如何變成有道德的主體？一般人的倫理成長會經過什麼階段？對這問題，認知發展學派的成就最好、貢獻也最大；此外，心理分析學派也有特殊的貢獻。以下我們就概略地說明兩家的看法，有興趣的讀者可以自行參考有關的中文書籍（註1）。

第一節 認知學派的研究成果

關於認知學派的看法，首先我們引用呂俊甫教授清楚的介紹（註2）。他說：

在德性發展之研究方面，以道德判斷（moral judgment）之研究最具成果，開其先河者為皮亞傑（Jean Piaget）。皮氏以其慣用之臨場訪問法（clinical interview），以有關道德問題之故事與交談。引發兒童之道德思想與判斷。根據皮氏之研究發現，兒童之德性發展可分兩個主要階段，前一階段為他制或他律德性（heteronomous morality），約在七、八歲以前；後一階段為自制或自律德性（autonomous morality），約在七、八歲以後。他律德性之道德制裁來自他人，表現於對他人（權威人物）命令或法規之服從；自制德性則基於自身之道德判斷，其道德制裁源於自身之良知。前者（他律德性）本

於對權威之尊敬，後者（自律德性）有賴人際合作與互敬。

繼皮氏之後，柯柏格（Lawrence Kohlberg）更進一步，對兒童、青少年及成人作長期縱貫式研究（有長達二十年者）及不同文化間之比較研究（其研究對象取自美、英、加拿大、台灣、土耳其、印度、以色列等）。柯氏以一組是非難決或取捨不易的道德難題（moral dilemmas）所獲得的答案為資料，經分析計量後，將道德判斷分成三個層次及六個階段，蔚為當代最有力的德性發展學說。茲將其學說介紹如次。

一、德性發展之層次與階段

柯柏格將德性發展或道德判斷分成三個層次，每一層次有兩個階段，三個層次計有六個階段，茲分述之：

（一）準常規層次（Preconventional Level）

在本層次內，對文化規範及是非善惡標準之解釋，乃以個人行動所引起的後果（包括賞罰和互惠）之苦樂感受為依據，或以頒行此類規範與標準的人（權威人物）之權力、物力或體力強弱為依據。本層次有下列兩個階段（第一及第二兩個階段）。

(I) 常規層次 (Conventional Level)

在本層次，維繫家庭、群體或民族國家之期望，不論其後果如何，對個人而言，為甚有價值之事。此種態度，不僅表示順從社會體制，且亦忠於社會體制及欲予以維護與支持，並認同此一社會體制中之個人或群體。本層次有第三及第四兩個階段。

(II) 超常規層次 (Postconventional Level)

屬本層次者，必須自行確定行為的道德價值與原則；這些道德價值與原則之效能與應用，必須不受權威與個人關係的影響。亦不受個人與有關群體或有關人物之認同的影響。本層次包括第五及第六兩個階段。

二、三個道德層次之界定

上述柯氏之三個道德層次，以瞭解與尊重常規 (convention) 的程度來加以劃分。常規就是社會（或權威人物）的規範與期望。屬於準常規層次的人，多為九歲以下之兒童，亦有若干青少年；不少青少年及成人犯罪者之德性也屬此一層次。他們尚未真正瞭解及尊重社會的規範與期望，尚在準備接受而未接受常規的階段，故屬準常規層次。

第二個德性發展層次——常規層次，乃是多數青少年和成人所屬的層次。屬於此一層次的人，已能

瞭解及尊重社會的常規（規範與期望）。

超常規層次乃為德性發展之最高層次，僅有少數成人方能達到此一層次。屬此層次者，既瞭解又能接受社會的常規，但更服膺基本的道德原則；當這些原則與常規衝突時，他們寧取原則而捨常規，故此一層次被稱為超常規層次。

上述三個層次，亦可視為自我與社會常規之間的三種關係。就準常規層次者而言，常規乃是外於自我之物。屬於常規層次者，其自我已與常規認同，或已將常規（他人尤其是權威人物的規範與期望）內心化。屬於超常規層次者，則能分辨自我與社會常規；並能將自我超越常規，根據自擇的原則來作價值界定或道德判斷。

再從群體觀點而言，常規層次與準常規層次不同之處，在於常規層次重視下列各點：

1. 社會（他人）之讚許；
2. 對他人、群體及權威之忠誠；
3. 他人及社會之福利。

常規層次之特徵，在其群體觀點，即群體成員共有的觀點。屬於常規層次者，常將群體或社會的觀點與需要，置於個人觀點與需要之上。

超常規層次與準常規層次之人，有一相似之處，即二者均採取個人觀點，而非群體之觀點。惟超常規層次之個人觀點，可能放之四海而皆準（有其普遍的適用性），並非普通個人之觀點，而係任何有理性的有道德原則的個人之觀點。超常規的道德觀點，雖然一如常規道德觀點之承認固定不移的法律與社

會責任，但當道德與法律觀點衝突時，對道德責任之尊重將處於優先地位。

對於道德發展的三層次與六階段，柯柏格作了最新的定義（註3）：

倫理發展之層次與六階段：

層次與階段	什麼是對的	為什麼是對的	看事情的角度
(一) 準常規層次 第一階段——他律的倫理。	避免破壞規則而受罰。為服從而服從。避免對人或財物的物質損傷。	避免懲罰及權威的力量。	自我中心的觀點，不會想到別人的利益，不能區別他人與自己利益的不同。不能連繫兩個不同的看法，行動時只考慮物質的效果，而不考慮別人心理上的利益。分不清權威和自己的看法。
第二階段——個人主義、工具目的、交	只有在符合個人直接利益時遵守規則，凡事為滿足	為滿足自己的需要和利益，也承認別人也有他們	具體個人主義，意識到每個人都在追求自己的利益

<p>易。</p> <p>第四階段——社會系統、良心。</p>	<p>(二)常規層次</p> <p>第三階段——注意團體的期望、人際關係、和諧一致。</p>	<p>自己的利益或需要，也使別人滿足自己的需要。所謂的「對」就是指公平、相互的同意、交易。</p>
<p>實踐已許諾的義務，遵守法律，除非法律與固定的社會義務衝突。所謂</p>	<p>周圍的人對我的期望；人們對我的社會角色的期望。「做好人」是重要的，意謂著有好的動機、關心別人、保持相互關係，如信任、尊敬、忠實、感恩。</p>	<p>自己的需要。</p>
<p>保全社會系統完整，避免「大家都這樣做」時，使社會垮掉。良心有責任實</p>	<p>在自己和別人眼中成爲好人。關心別人，相信「金科玉律」，希望維持規則和權威，以支持公認的好行爲。</p>	<p>而有衝突，所以所謂的「對」是相對的。</p>
<p>能分清社會角度與人際間的同意或動機。從規定法律和角色的社會系統中採</p>	<p>重視個體的人際關係，意識到情感的分享、共融及大家的期望勝於個人利益。能設身處地，實踐「己所不欲勿施於人」的看法。還不能考慮整個社會系統的立場。</p>	

<p>第五階段——社會合同、社會福利、人</p>	<p>(三)超常規層次 第四／五階段之過渡時期（仍未穩於原則上）。</p>
<p>意識到人有許多不同的價值和意見，大部分的價值</p>	<p>「對」即對社會團體或機構有貢獻。 意識到社會價值的相對性，因此走向個人的倫理價值或良心。良心是第四階段的內在化社會標準，人有責任跟隨自己的良心，在此可能有一個外在客觀的道德律，表達社會道德的本質。</p>
<p>有義務遵守法律。法律是因社會合同所制定，履行</p>	<p>現應盡的義務。 道德抉擇是個人而主觀的，此乃依靠情緒和享樂主義而不是良心，因為他認為良心是相對及武斷的。人的道德抉擇是個人的及主觀的，但不應該侵犯別人的權利。道德觀是相對的及武斷的，因為人有權利自由抉擇。</p>
<p>有理性的個體。意識到價值和權力是先於社會關係</p>	<p>取立場。考慮人際關係時，注意到他們在社會系統中的地位。 是主觀的及在社會之外的。此角度乃是一個人自己的社會之外，沒有投入社會，沒有與社會立合同。他就以自己個人的身分做決定。一個人可以選擇別的社會團體所定的義務職責，但他如此作選擇並不是因為有什麼原則。</p>

<p>權。</p>	<p>第六階段——普遍倫理原則。</p>
<p>和規則與他所處的團體相關。爲了社會合約與公平起見，常須遵守這些規則。某些絕對的價值，如生命、自由，是任何團體都需遵守的，無論多數人的看法是怎樣。</p>	<p>根據自主的倫理原則。一般的法律與社會合同是有效的，因其基礎爲普遍倫理原則。若法律違背原則，則以原則爲準。普遍性的正義原則是人權平等，尊重每個人的尊嚴。</p>
<p>法律是爲了社會大眾利益和權力，有合同式的責任感，自由地接受家庭、友誼、人際關係和工作的義務。視法律與責任的基礎，在於經過理性判斷的整體福利，即爲大多數人的最大幸福。</p>	<p>有理性的人接受普遍性的倫理原則。對原則有絕對的責任感。</p>
<p>與社會合同，藉著正式的同意、合同、客觀、公平和程序的機能而整合不同的看法。注意到倫理和法律觀點，承認它們有時會衝突而且不易整合。</p>	<p>社會組織應以倫理爲出發點，對待任何有理性的人，要如同是個目的而非工具。</p>

關於柯柏格之道德發展六階段，呂教授也作了簡單而清楚的解釋（註4）：

六個道德階段之區分

在上述每一道德層次之內，各有兩個階段，後一階段較之前一階段更能表現各該層次之一般觀點，因其較為進步與完整。就第一層次（準常規層次）而言，其第一階段（簡稱一階）純屬個人觀點，第二階段（簡稱二階）則知尚有其他不同個人各有其不同觀點。當二階之人為自身利益打算時，並不忽略他人之反應，且知他人亦注意我之反應；除非彼此協調，各人均將以自己之觀點為先；如能達成協議，則可彼此互助。

柯氏舉例說明由一階進入二階後的改變。柯氏對其受試者（研究對象）所提出之問題中，有一問題乃關於哥哥是否應向父親告發弟弟向他秘密透露的劣行。針對此一問題，有一男童在十歲時所提供的屬於一階之答案如下：

在一方面來說，告發是對的，好讓爸爸將弟弟打一頓。但在另一方面來說，又不該告發；因為如果告發，弟弟定不會饒他的。

當該男童（受試者）到達十三歲時，其所作的下述答案已進入二階：

做哥哥的不應向父親告發，以免他的弟弟遭殃。如果他想要弟弟以後也能對他的不良行為保密，他最好不要告發。

在上列第二次答案（屬二階）中，可以看出對於弟弟利益的關心，這種關心乃是一種手段，以期達

到弟弟也能對他關心之目的（因為如果他向父親告發，弟弟以後也可能告他）。

再就第二層次（常規層次）之第三與第四階段（簡稱三階與四階）而言，柯氏以人與人之間的信守（相互信賴及遵守諾言）及上述告密問題為例，說明三階與四階的道德判斷之差異。一位十七歲的青年對信守問題所作的答覆，足以反映四階的觀點：

友誼基於信任。假如人們不能相互信任，就失去彼此交往的基礎。你應儘量使人信任你，因信任將使社會受益；你如獲人信賴，便將贏得人們的尊敬。

上述四階的觀點顯然是「人無信不立」，是從整個社會制度的利益著眼；相互信任是每一社會成員的責任，俾社會體制得以維繫。試看三階的觀點，便不如四階之關心整個社會利益與制度的維繫。三階的觀點，可以另一青少年對哥哥是否應向父親告發弟弟之劣行那個問題的答案為例：雖然他應該為弟弟著想，但是做一個好兒子卻更為重要。父親為你所做的太多了；如果我是哥哥而不告發弟弟的劣行，那我將對不起父親，父親也不會再信任我。弟弟該會明白，父親也為他做了不少事情。

上述三階的觀點，並非以社會制度或體制為根據，而是基於兩種人際關係——一是兄弟關係，一是父子關係。在此二種關係中，父子關係被視為重於兄弟關係，因父親兼為權威者與施惠人，作答的青少年（受試者）認為他的弟弟也會具有同感。做一個好兒子比做一個好兄弟重要，不僅從整個社會的觀點看是如此，從家庭制度的立場看亦然。三階的觀點是作為群體中一個普通良好成員的觀點，四階則是從整個社會或制度著眼的觀點；三階是從兩人或數人之間共同關係去看問題，這種關係涉及相互關注、

信任及尊敬等，但不像四階從制度的整體角度去看問題。

在超常規層次中，典型的五階取向常欲分辨道德觀點與法律觀點，但有時又不易使道德觀點脫離法律觀點而獨立。例如有一青年論及病婦丈夫偷藥救妻的問題（因藥商高抬藥價，病婦的丈夫無法籌款買藥，乃偷藥以治妻病——這是柯氏設計的道德難題之一），其答案足以反映五階的觀點：

通常來說，道德觀點與法律觀點是不謀而合的。但在病婦丈夫偷藥救妻這件事上，道德立場與法律立場卻是互相衝突的。法官應該更重視道德的觀點才對。

就上述五階的青年而言，道德觀點尚非真比法律觀點重要；他認為法律與道德皆由個人權利與價值而來，二者多少居於平等地位。但在六階中，義務是根據普遍的公道原則（一種放之四海而皆準的道德原則）而界定的。以下即為對病婦問題的六階答案：

病婦丈夫偷藥在法律上雖然不對，但在道德上卻是對的。法律的效用，須視其反映凡有理性者所能接受的道德律之程度而定。我們必須考慮個人是否公道的問題，這才是社會公約的基本問題。一個社會的建立，乃以個人公道為基礎；個人公道就是任何情況下，每一個人的要求都有獲得同等考慮之權利，而不限於祇能享有法律上所規定的權利。個人公道也就是要將每一個人都看成目的，而非手段或工具。

柯柏格的理論對德性發展的了解幫助很大，故在研究倫理或設計倫理教育計劃時不可忽略。但這理論也有許多限度。第一，柯氏對情緒的影響不夠注意。下一節我們將介紹心理分析學派的倫理觀以補充

之；此外，在下一章我們會特別討論情緒對道德判斷的影響。第二個缺點是由於第一個缺點而引起的，就是：柯氏無法充分解釋倫理判斷和倫理行為之間常見的不一致。往往我們知道應該作什麼，卻不去實行，爲什麼呢？從教育的立場而言，教育家不能只滿足於成熟之倫理判斷的培育，他還必須關心到倫理行動的養成。因爲從倫理判斷到倫理行動之間尚有一段差距，欲達到成熟的倫理行為，除了依靠成熟的倫理判斷以外，還需要顧及一些其他的因素。柯氏便不夠注意到所謂的「性格德行」(character virtues)，如意志力、恆心、守時等等。這些德行往往需要長期的鍛鍊才能養成。柯氏理論的另一缺點來自他對倫理的定義過於狹窄，倫理生活的範圍似乎侷限於人際關係的正義。柯氏不提人與神的關係、人與物質世界的關係、人與自己的關係，他也不提愛德。爲基督徒而言，道德的最高形式爲愛；愛與正義之間存在著十分微妙的關係：愛使我們實現正義，正義使我們有更真實的愛(註5)。

以上是一些對柯柏格理論常有的評語，我們認爲這些評語都很正確，但不否認柯氏對倫理現象的瞭解所作的重大貢獻。在牧靈工作上，我們可以應用柯氏之倫理發展論來促進人的倫理發展和判斷能力。實際應用時，我們可以參考本章註釋中所列出的書籍，也可以利用附錄三的「道德教育教材」，以及徐錦堯神父的倫理教育課本(見附錄五的評介)。

第二節 心理分析學派對倫理發展的了解

正如同皮氏和柯氏一樣，心理分析學派與社會學習學派（Learning Theory）的學者也很願意了解，爲什麼一個人能夠從毫無良心、只重視自己的享受發展出一個良心，而以內在的倫理標準安排自己的生活。只是知道一些道德規則是很簡單而且很早就可以作到的，但要發展出一個良心就沒那麼容易了！

雖然皮亞傑學派與心理分析學派的學者都願意了解倫理發展的過程，但是二者的看法卻有所不同。皮亞傑學派的學者比較不注意倫理發展中的外來因素，即環境的影響，尤其是父母的影響；但是心理分析學派的學者卻不然。心理分析學派認爲小孩子原本缺乏內在的動機來控制自己的行爲，小孩需要先有別人的插入，所以成人的干涉便會成爲孩子道德發展的最重要因素。由此可見，爲心理分析學派而言，人的良心主要是來自父母的管教。

心理分析學派很強調道德的情緒和動機因素。一個小孩子在生活中不可避免地會遇到許多挫折，這些挫折部分來自父母（故意或不故意的），部分來自其他因素，如生病。這許多的挫折使孩子心感不滿而對父母產生敵對的情緒。可是，另一方面，孩子也憂慮父母可能會施以懲罰，所以他不便於表達自己的不滿；他怕失去父母的愛、怕被他們遺棄，所以不得不壓抑敵對的情緒，以避免失去父母。爲了使自己更能維持壓抑，也爲了繼續引起父母的關心和愛護，孩子願意完全接受父母爲他指定的各種規則。除了接受父母的道德規範之外，孩子還會發展出一種很基本的動機，就是效法父母的行爲；他「認同」父母的程度很深，連父母的內在情緒他也會體驗到，如同是自己的情緒一樣。這樣，孩子也學習了父母的自我懲罰能力，就是當犯規或有犯規的誘惑時他會自我懲罰。原來孩子因受挫折而針對父母但被壓抑的

敵對情緒，現在已轉向自己變成了罪惡感。孩子很害怕這類的感受，因為它們是強烈的，而且使他憶起過去父母所施與的懲罰或父母離開他的恐懼。爲了儘量避免罪惡感，孩子就服從那些已經內在於心的規範；他也繼續運用壓抑和其他的自衛機轉（*defense mechanisms*），使自己對各種慾望和衝動的感覺降低，以減少違背良心的危險。到了五、六歲時，良心已經定了型，未來的權威人物或教育機會不會再產生太大的影響了。

總而言之，心理分析學派最基本的肯定是：在早期的童年時代，孩子開始以父母的規定來控制自己的行爲；在這過程中，道德標準和價值從外在的、被迫接受的逐漸變成自己的、內在的。不少學者強調：使孩子內在受父母指定的規範最重要的動機爲「憂慮失去父母的愛」。如果沒有這種動機（比如父母根本不愛孩子或一點都不表示關心）而只是害怕受罰，道德標準比較不會內在化，也不會持久；這孩子長大之後就不會遵守一般的道德規範。

心理分析學派對倫理發展的解釋雖然不完整，但有其價值。特別是當我們面對一些罪惡感很重的人，這理論有助於了解他們的病情；另一方面，父母與孩子早期的感情交流，的確，非常影響道德規範的學習與罪惡感的產生。但是，這學派不夠注意正常人之倫理發展中的理性因素，也無法解釋成人常有的道德理想與自由意志。對於這些缺點，後期心理分析學派的學者接受了且加以修正。

第八章 情緒和倫理判斷

倫理的判斷和決定很容易受到情緒的影響，特別是來自潛意識的情緒影響。在前一章裡我們談到另一種限制，就是認知發展方面的限制。無論是來自認知或情緒的不成熟，差不多每一個人多多少少都會受到影響。雖然這些限制並不是由個人的自由意志直接產生的，但還是很值得我們注意。如果能達到更成熟的心理，就能作更正確和更客觀的倫理判斷。

人格成熟的人並不很多。心理學家的研究顯示一般人口當中，只有五分之一的人是成熟的。大多數人的人格不成熟，所以在談倫理生活時不得不特別注意情緒的影響。

神職人員和一般人一樣，心理不一定是成熟的，所以他們的倫理判斷和決定也會受到情緒的影響。現在讓我們參考一些歐美的統計資料。E. C. Kennedy 及 V. J. Heckler 曾詳細地研究了二七一位美國神父的人格成熟（註1）。

美國神父們的心理健康研究（N=217）

1. Maldeveloped	成長失調	8.5%
2. Underdeveloped	成長留滯	66.0%
3. Developing	在成長中	18.5%

4. Developed 已成長了 7.0%

以上的研究結果顯示真正成熟的神父只有百分之七。另有百分之十八·五仍「在成長中」，所以他們也該算是屬於成熟的一群。大多數的神父（百分之六六）不但不成熟，而且不再繼續成長了；如果他們得不到特別的幫助，他們就永遠會是不成熟的。他們大概不知道自己的情形。最後，有少數人（百分之八·五）有心理病態（「成長失調」）。

有一位天主教的精神科醫生，巴爾斯（C. W. Bairs）一直在歐美輔導許多的神職人員，特別是神父們。依據幾十年的臨床經驗，他估計歐美神父的心理狀況如下（註2）：

歐美的神父們

- | | |
|------------|--------|
| 1. 有嚴重心理困難 | 20—25% |
| 2. 不成熟 | 60—70% |
| 3. 成熟 | 10—15% |

修女方面的情形是差不多一樣的。魯拉（L. Rulla）神父對一、二、八位年輕的美國修女作過很深入的心理研究，他發現每一個人有一些心理的「不一致」和「衝突」。比方說，一個人願意在修會中服從長上，但她同時有一些反權威的傾向。那些心理情緒或心理需要與聖召的價值觀有衝突，但不一定成爲聖召的阻礙。當這種衝突很多而且很深的時候，就會變成聖召的阻礙了。雖然一位小姐願意在修會中跟隨耶穌，也入了修會，但她的心理矛盾會使她無法真正「消化」她所追求的理想。換句話說，她無法把聖

召的價值「內在化」。她在修會生活中會遇到很多困難和挫折，最後，她可能會離開或一生不快樂。

按照魯拉神父的分法，心理的成熟度分為四個等級；屬於等級一、二的人，她們比較無法使聖召的價值觀內在化。這個研究的對象接受了兩次的測驗調查，即她們入會時和入會後四年。在這四年的陶成過程中，她們的心理成熟度並沒有顯著的改善；這現象表示她們所接受的修會陶成不影響她們的深度心理。以下是這研究結果的統計資料（註⁶）：

美國修女的心理成熟程度（N=128）

	入會時	入會後四年
程度一：12%		13%
程度二：48%		44%
程度三：26%		27%
程度四：14%		16%

.....

程度一：總是受心理衝突的影響 } 比較無法使聖

程度二：常常受心理衝突的影響 } 召價值內在化

程度三：時常受心理衝突的影響 } 比較能夠使聖

程度四：不常受心理衝突的影響 } 召價值內在化

既然多數人的心理成熟度不很高，必須更加注意情緒對倫理判斷的影響。現在我們把倫理判斷的步驟一一描述，再解釋情緒對每一步驟的影響。

第一節 作倫理決定的步驟

倫理的判斷和決定是一種認識的活動。一般性的認識和決定的過程，及倫理方面的認識和決定的過程，應該有基本上的相同點。神哲學家羅諾根（B. Lonergan）神父對認識和決定的過程作了很清楚的分析。他的分析適用於任何認識的過程，無論是科學研究、日常生活、理論問題、實際問題，因此我們在這裡也借用他的分法（註4）。

認識和決定過程的第一步驟是經驗（Experience）。這可以說是思想所需要的資料，如知覺、記憶、想像。比方說，我先「知覺」到有一個人在我面前哭；我記得他以前哭的情形；我也記得過去多次類似的情況；我同時也想像各種安慰這個人的方式……。從知覺、記憶和想像得來的資料，導致我產生問題，進而思考問題。

第二步驟是了解（understanding）。思考之後，我會有所了解、領悟；可能是理會到一些事實（factual insights）；「他很難過」；可能是一些理論（speculative insights）；「人生是很痛苦的」；可能是想到我應該做的事（practical insights）；「我應該懷有同理心勸慰他」。

認識和決定過程的第三步驟是反省、批判、判斷（critical reflection and judgment）。第二步驟所得到的了解可能是錯誤的，我領會到的也許是不正確的，爲此在作肯定、下判斷以前，還需要反省。「他真的是在難過嗎？」，「難道人生是那麼痛苦嗎？」，「我真的應該安慰他嗎？」等等。

最後一個步驟是決定（decision）。「我願意按照我的判斷去做」。在此步驟中，我們擔負比較大的責任。在純理論的問題上，不必作什麼決定，至多只是決定發表理論。決定亦有大小之分。爲安慰一個人，我決定今天多花一些時間陪他談話，這是小之又小的決定。但爲了幫助窮人，我決定加入仁愛小兄弟會，奉獻我的一生，這卻是終生大事的決定。然而不管決定的大小，決定是認識過程的最後一個步驟。以上的四個步驟在具體生活中會繼續不斷的循環發生，其結論也因而累積。

在進一步說明情緒如何影響上述四步驟以前，必須先解釋一些重要的觀念：「潛意識」（subconscious）和情緒的分類。

第二節 潛意識的作用

在生活中，情緒有兩種主要的作用，第一，遇到我們喜歡或不喜歡的事、順心或不順心的事，會有情緒上的反應；當心理需要（如成就、被愛、支配等等）得到滿足或得不到滿足時，我們也會有一些情緒產生。第二，當我們面對一些客觀的價值，知覺價值的存在和了解它的意義時，也會產生一些情緒。

比如巧遇一位了不起的人物、了解一個真理、看到一件美麗的藝術品。客觀的價值或主觀的心理需要都會產生情緒，這些情緒（不論是屬於上述的任何一種）對我們的意識生活有很大的貢獻。情緒是活力，情緒帶給意識力量，是意識生活的動力。

可是必須注意情緒生活中一些奇怪的現象。我們不一定清楚情緒反應的起源和情緒反應的精確方向。有時候，我們感覺到一些情緒，但不知道自己情緒反應的正確來源：「我不知道今天為什麼會這麼容易生氣」。或者我們認錯情緒反應的來源：我以為是計程車司機不好的態度觸怒了我，但實際上是我那老母親突然打來電話要我過去令我生悶氣。或者認錯情緒的性質：我以為是興奮的情緒，但別人卻清楚地看出我在憤怒。或者根本察覺不到自己的情緒：大家都看出某一個人喜歡另一個人，但是這個人自己並不覺察。為什麼會有這些現象？

在每一個人的經驗中，都可以找到一些不知所然的情緒：看不出它為什麼會出現；看不出為什麼它那麼強烈或那麼平淡，例如所愛的人死了，卻沒有強烈的感受，或與不相熟的人交談之後，情緒很激動；或看不出為什麼一個情緒持久不消失……。這些現象表示：情緒受到潛意識的影響。「潛意識」是什麼？它與意識是相對的，除了我能夠意識到的情緒之外，我內心還有一些其他我不能意識到的情緒，而且它們影響我的生活；在我身上有一些屬於自己的，但是自己無法直接認識的情緒、記憶、幻想等等，這些資料不是「死的」，因為它們很影響我的生活、我的意識，我卻不知道。有時候我們作一些亂七八糟的夢，覺得很是奇怪，「不像平常的我」。實際上，夢中的我也是我，只是其中一部分平常隱藏於潛

意識的我。

我們在這裡的基本論點很肯定意識的存在和價值；也認為認知活動和它的四個步驟是真實的，然而認識的過程可能受到潛意識的影響而被歪曲。

當我們不只是在理論上思考，而且需要作與具體生活相關的決定時，意識中和潛意識中情緒的影響會比較大，因為作決定的時候，不得不放棄一些東西，也不得不作一些改變——無論是在環境上、別人身上，或自己的內心上。例如信理神學上的理論比較不會受到情緒的影響；可是決定要不要念神學，為大部分的神學生，可能會引起過不少的情緒。所以，在倫理生活的問題上，我們必須注意情緒的作用。我們不能不注意生活上那麼重要的原動力。其實在很多的決定上面，情緒的影響力比任何理智的理由都強。比方說：有一種精神病人有強迫性的洗手習慣。一天之內花費好幾個小時洗手；如果問他為什麼洗那麼久，他會說洗不乾淨或不願意細菌感染。實際上，很多時候，他真正的洗手動機是潛意識中的強烈罪惡感；病人具有一種「洗不掉」的罪惡感，但他根本不知道，這是為什麼他花費那麼多時間洗手。

再看另一個例子（註5）。這些普通一般人的生活實例，顯示出情緒的極大影響力。一般人對未出生的，特別是初期胎兒和對剛出生的嬰兒之情緒態度幾乎全然不同。研究者和動物心理的學者發現，嬰兒和小動物的臉很自然地帶給人積極的情緒反應；女人和已婚的男人看照片時，比較喜歡那些帶有孩子氣的人的照片；這是本性的反應。殺嬰罪是大部分的人無法原諒的事，可是墮胎罪卻是很多人可以原諒的，而且很多的研究報告顯示一個事實：墮過胎的女人當中，百分之九十不會對這種罪有嚴重、長期的

消極反應。胎兒和新生嬰兒之間沒有什麼大的分別，新生的嬰兒是完全無能的，一點都不聰明（出生三個月以後，嬰兒才開始分辨人的臉部；八個月以後才開始分辨熟悉與不熟悉的人）……可是一般人會很重視嬰兒的生命而不那麼重視胎兒的生命，爲什麼呢？——主要的理由似乎是一種情緒反應。還沒有看到孩子的臉以前，大人比較不會很喜歡；但一生下來，立刻就會喜歡，會重視這一個生命。在生產之前，一個考慮墮胎的婦女也不會用想像的眼睛來幻想這個孩子，所以她墮胎時不會很痛苦，也不會覺得這是很嚴重的罪。從這個例子，我們可以看出：情緒很會影響我們的判斷。

第三節 直接情緒反應和反省後的情緒反應

情緒常常有一個對象，情緒就是對這個對象的一個估價：他好不好。我感到快樂，因爲看到瑪麗；她人長得漂亮又對我好。當然，情緒的對象是什麼，我們可能不太清楚：第一次見到瑪麗是在一個團體會議，沒有特別注意她，但會後覺得很快樂。在心理輔導的過程中，有時候會找到某些情緒的真正對象，除了她本身的優點外，我發現瑪麗對待我就如從前母親待我一樣！所以，不只是瑪麗本身，還有對母親的回憶都使我感到快樂。

情緒的反應可分爲兩種：直接情緒反應和經過反省後的情緒反應。先解釋直接情緒反應（*intuitive appraisal*）。當我們知覺某件事情（可能是外在的或內在的）的時候，在還沒有開始反省之前，立刻會

有一個情緒反應，這個反應是一種評估：這件事、爲我、現在、在這兒、是好或是不好。比如看到小孩的臉孔就覺得很高興、很喜歡。這種情緒也會產生一些生理的變化，如眼睛瞳孔變大、心跳加速、臉紅等等。但是情緒不是生理變化的後果。

現在介紹另一種情緒反應，就是經過反應後的情緒反應（reflective appraisal）。在直接情緒反應之後，用理智、廣泛的知識和價值觀重新判斷直接情緒反應的對象，這可能會有新的情緒出現，而此情緒與價值有關係。例如我不喜歡的一個人被欺騙了；我的第一個反應是高興；接著，我反省自己不應該如此，相反的，我應該替他講話。可能我會掙扎一段時間，最後決定去幫助他，心中覺得平安；在實際幫助之後，實現了正義和愛德的價值，會覺得非常喜樂。實行正義和愛德爲我、現在、在這兒是好的，所以我會感到快樂。這種情緒反應只有較大的孩子和大人會有。有了以上的反應能力，就不會作自己直接情緒反應的奴隸。可能我的第一個反應是不喜歡某一個人，可是我可以反省，我不一定要按照第一個反應去做事。

但是，反省直接的情緒反應並不一定很容易，因爲有時候我們沒有清楚地意識到第一個情緒反應。另外，每一個人早已在兒童時期養成一種「情緒態度」（emotional attitudes）。就是說，對某種對象有固定的情緒反應，而在兒童時期，因爲還沒有反省的能力，所以從沒有反省過、修正過那些反應；那些早期的情緒所產生的期望或等待，很不容易受到成年後的反省的影響而改變。因此，很多直接情緒反應常常不只是針對現在對象的一個反應；它的力量常常來自過去，來自童年時所養成的情緒態度。例如

某個人對任何長輩幾乎都視為吃奶的對象，從他們那裡得到安慰、鼓勵，但是這個人本身並不清楚知道這個現象。又如一個人小時候父親控制一切，他有事情都不敢告訴父親；長大後，他每次遇到一個人，立刻會產生一個心態，問：他是否屬於父親一型的人？因而考察其態度，若與父親相似，就採取防衛的態度。以上這些現象就是「情緒態度」對現在生活的影響，平常不是在意識中發生的。造成兒童時期情緒的事件可能被忘記了，可是情緒本身還繼續存在；比方說，一個人很怕與陌生人接觸，但他不記得這是什麼事件造成的。因此要改變情緒態度很難，因為已忘掉所發生的事。

直接情緒反應和經過反省的情緒反應二者能互相配合，並不衝突：看到老虎，心生害怕，很想逃跑；經過反省，更肯定老虎是可怕的，更該逃跑！

直接情緒反應是我無法控制的；但經過反省的情緒反應是可以控制的，倫理責任即是針對此而言。比如看到好吃的菜很想吃；但知道自己已吃飽了，多吃也會傷害身體，且是浪費，所以決定不吃！

直接情緒反應，特別是與過去所養成的情緒態度有關的直接情緒反應，可能會影響思考過程的客觀性。看到自己最喜歡的菜時，雖然已吃飽了，但很容易用「合理化」的方式給自己找好的理由吃，如：「今天是主日，多吃一點，以表示快樂！」「只有這一次，下不為例」，「沒關係，明早少吃一點，還不是不一樣嗎！」

第四節 「經驗」：第一步驟的研究

對潛意識和情緒作了大概的解釋後，我們回到倫理認識和決定的四個步驟，進一步說明情緒和潛意識對每一步驟的影響。

認識或思考的過程需要依靠一些資料，這些資料可來自知覺、記憶和想像，但是這些資料不完全在個人的理智和意志的控制之下，而與個人的情緒有密切關係。情緒會影響記憶、想像和知覺的客觀性。

記憶和想像在夢、自由聯想和投射測驗中特別清楚。在每一個人的想像內容裡面，有些秩序，而且那些內容有情緒方面的意義。換句話說，想像和記憶是有選擇性的，這會影響思考的過程和最後的決定。如果你因事無法參加一重要的會議，會後請問幾個人會議的概況，你會發現每一個人所注意和記得的事不盡相同。有些人只注意缺點，有些人只注意有意義的事，有些人只注意內容，有些人只注意氣氛等等，他們全都不是有意如此作，只是無意中受到自己內在心理組織和秩序的影響。這是人的「主觀」，在這方面有些人比較主觀，有些人比較客觀，但沒有完全客觀的人。

有一次，一個女孩子告訴我她做了一個夢。就在與我約談的前一天，這一位大四女生夢見她收到成績單，竟然全是赤字，都不及格！我問她過去成績如何，她說，從小學到現在只被當過一次，這是在初中時發生的。我又問結果如何，她說，老師沒有什麼反應，同學也不引以為怪，因為很多同學都不及格，但是她父親卻非常生氣，責罵她笨！為什麼昨天她做這個夢？會不會與今天的約談相關呢？不久前，她作了一些心理測驗，今天來聽結果。她覺得害怕，也想像我大概不會喜歡她。

從這一個女學生的夢可以看出來，在潛意識中，她可能是一個失敗者：成績單上全是赤字。在意識

中，她知道自己的成績向來不錯，不是那麼笨。心理測驗並不是學校的考試，無所謂及格不及格，她很清楚，但是受到深度情緒的影響，她仍是害怕；無意中，也把我看作是她的父親，而她認為父親一直否定她的價值。在理智上，她知道我不是她的父親，我也不會否定她的價值，然而在潛意識中，她把我與她的父親相連，所以她怕我。這個夢和夢的分析幫助了她發現潛意識和情緒的影響。潛意識和情緒歪曲了她認知過程的第一步驟，就是「經驗」：她對我的認識經驗非常主觀。幸好，她多少知道實際上我不是那麼可怕、無情。

現在我們可以注意知覺和情緒的密切關係：情緒影響知覺，使人在知覺階段已受到情緒的影響而主觀，且根本沒有意識到有情緒在影響。這就是說，潛意識的情緒會影響知覺的功能；所知覺出來的東西不是客觀的東西，雖然自認為完全是客觀的。比方說，面對所怕的事，有人會特別敏感，也有人特別不敏感，很少有保持平衡的。害怕得癌症的人，可能一天到晚看見的或聽到的都是這方面的消息；相反，對癌症不在意的人對它不聞不問，甚至身體感到不適時，也沒想到去檢查。一些科學研究報告顯示，五官的敏感度直接受潛意識的影響。譬如，受試驗者必須評估銀幕上一些白光圈的亮度。光圈出現在銀幕上的時間很短促，因此受試驗者無法認出光圈中所寫的一個字。每一個光圈內各有一個不同的字。實際上每一個光圈的亮度相同，是由儀器控制著，但受試驗者覺得它們的亮度有別；研究者發現不吉利的字眼，如癌，使受試者判斷其光圈比較晦暗！有趣的是，受試者在意識層面根本不知道銀幕上該光圈有什麼字，可是潛意識中卻「知道」，而說該光圈比較不亮。這是知覺受潛意識的支配，當事人不自知，而

做了一個錯誤的判斷。如果在實驗室中無關緊要的事情上，人的知覺尚且輕易受潛意識的影響，更何況在實際生活的利害關係中要怎樣影響人呢？

第五節 「了解」：第二步驟的研究

認知過程中的第二個步驟，「了解」，可能是突然來的領悟，也可能是慢慢形成的。無論是突然的或是逐漸的了解，仍是屬於一般性的了解，不是科學性的了解，如自然科學、哲學、神學。這是因為科學性的了解包括下一個步驟的批判和反省。但科學家的新假設，在還沒有經過批判和進一步的實驗前，應屬於「了解」的步驟。在日常生活中所得到的各種大大小小的新了解，都屬於第二個步驟。這些了解還沒有經過批判性的反省，尚不能認定它們的可靠性。即使突如其來的重大領悟（例如：「她一定是我的終生伴侶！」）也需要經過批判——第三個步驟；批判並不是容易的事，需要長時間的思考和別人的協助。

某些了解是在不知不覺中達到的，因此顯得很可靠，然而逐漸形成的看法更需要批判性的反省。比如說，我們對別人或對別的團體或別的文化很容易具有成見。偏見往往是在不知不覺中形成的，從未經過嚴格的反省。成見是一種錯誤的了解。

了解可能是永久性的，也可能是暫時性的。暫時性的了解常被認為是永久性的，一直到有一天才發

現它不是絕對的，甚或根本不對的。上一章所提的倫理發展的階段是一個好例子。倫理發展到第四階段的人，認為國家法律（或教會法律）是絕對的，毫無例外。但是經過一段時間以後，他發現法律不是那麼絕對的；法律是人為的，是為大多數的人制定的，在某些特殊情況下，法律本身可能是不正義的，因此不應該遵守它。從這個例子可以看出來，倫理發展的前五個階段都不是絕對性的了解，唯獨最高的階段，第六階段，是絕對的；而且這個階段只肯定幾個基本原則為絕對的，如正義、平等、生命的價值。在其他方面，最高階段承認大部分的「了解」是相對的，為此也承認「了解」的暫時性。

我們雖然「了解」一些道理，但慣常不知其所以然，倘若有朝一日發現它的「背景」，可能察覺這「了解」是錯誤的。「認知上的潛意識」（*cognitive unconscious*）會導致一些錯誤的了解，例如，在道德生活方面，一個人知道自己判斷的結果，但是不清楚自己所經過的思考路線。譬如：知道要做何人，卻不知道為什麼要如此。當他面臨做好人所引起的衝突時，思考自己做好人的動機，發現自己是為使家人高興而做好人，因此他可能有新的了解，如「我不應該再只是為了家人而願做好人！」

爲了進一步瞭解認知過程中的錯誤「了解」，我們要介紹心理學家常用的一個概念：「態度」（*attitude*）。人在生活上所採取的各種態度都顯示出一些「了解」，但這些了解並不一定正確。然而人的態度長久養成，習以為常，很不容易改變，而且一般而論，不會成爲反省的對象，因此導致重複性的錯誤道德判斷和道德行爲。

首先，我們探討態度的定義。《心理學名詞彙編》（註6）的定義：「個體對任何事物所持有的協

調一致的、有組織及習慣性的內在心理反應，而此一複雜的心理歷程，係由該事物所引發的各種思想、感情及行動傾向所匯合而成的。」態度包括思想和感情的成分；雖然不是行動，卻是行動的準備或傾向，只要有些條件出現，大概就會傾向於一些固定的行動。例如：我只要聽到吵架聲，心裡就煩，很想跑開。每一次聽到吵架聲，必然會有這種反應。這是一種態度。此種態度可能會與道德責任起衝突：我有責任幫助人和睦相處，不應該逃避。

張春興先生在他的《心理學》（註7）一書說：「『態度』一詞，其涵義係指個體對人對事所持有的一種具有持久而又一致性的行為傾向」。

在生活中，各種態度幫助我們隨時應付一般的問題。但這些態度不見得是正確和合適的；態度的來源常是不清楚，態度也可能與個人的心理需要有密切的關係。按心理學家的分析，除了表達對自我和宇宙的客觀知識外，態度的作用還有四種。換句話說，除了知識的表達以外，養成態度的動機還有四種，而這四種動機可能會阻止倫理認知的進步和客觀。現在介紹這四種作用，然後舉例說明：

態度的四種動機作用：

1. 工具性 (utilitarian) —— 直接或間接滿足需要；如爲了被團體接受而接受團體的態度。
2. 防衛性 (ego-defensive) —— 自我防衛作用，保護自己免於自己或環境的威脅。這種態度植基於內在的衝突及缺乏安全感，不易改變，且常常很不客觀。
3. 表達價值 (value-expressive) —— 爲了實行價值，即在每日生活中所遭受的許許多多事物及環

境上，實行抽象的理想。

4. 表達知識 (Knowledge) —— 提供一套簡單而有系統的自我觀和宇宙觀。

這四種動機作用平常會重疊，因此更不容易澄清。例如一個男人認為女人的地位較低，此態度滿足其生活中的許多需求，如喜歡支配別人；此態度是一種工具。另一方面也是防禦作用，因為其自信心不夠，因此常支配別人，以建立其自信心。

又如一個人以「先了解別人的立場」為態度，其態度可能是表達價值觀，如基督徒以此表現愛德。此態度也可能是表達宇宙觀。另外，可能是以此滿足心理的需求。如一個自卑的人，他先聽聽別人的立場，以保護自己。

又如一個人給大家的印象為「他對別人很好」。這態度的主要作用可能是工具性的作用，如「只要你對別人好，他們就會對你好」。可能有防衛性作用，如「受不了人際衝突，所以只好要常對人好」。這態度可能完全是表現基督徒的價值觀：「該彼此相愛」。或可能純是認知上的態度：「這樣才能夠真正了解別人」。以上的分析顯示：認知過程中的「了解」很容易是錯誤的，因此更需要好好進行認知過程的下一個步驟，就是「批判、反省和判斷」。

第六節 「批判」：第三步驟的研究

在倫理生活中，對自己的各種「了解」保持批判性的反省是很重要的。很多倫理問題，特別是碰到具體的個案時，相當不清楚，需要花不少時間來好好了解問題本身，不能只靠直覺。了解問題的真象後，仍需要了解有關的倫理原則。在個人的道德成熟度方面，也應努力達到有原則的倫理判斷階段（第六階段）。我們不能只依靠社會習慣來作標準（這是第三和第四階段）。

另外需要解決自己的「不一致」，就是我們的動機、態度、行動和價值觀彼此矛盾的地方。這些內心的矛盾往往很難解決，因為我們寧願有些矛盾存在而不願意傷害自尊或忍受痛苦；比方說，寧願發一次脾氣傷害愛德，而不願意自我控制……。我們有時候很不容易接受別人的批評，因為是一種威脅。我們的反省（避靜）不產生效果，因為有很多資料我們不去反省，不願意放棄我們的生活習慣、思想、感受。來接受輔導的人很願意改變，可是他會非常抗拒改變，雖然他的困擾時常使他感到不舒服。所以，對自己的生活要有批判性的反省和判斷是很困難的。

第七節 「決定」：第四步驟的研究

當倫理問題判斷好了之後，還要決定做或不做。當要作決定的時候，情緒（意識中和潛意識中）的影響會更大，因此會使人作不成熟、不理智的決定。比方說，在反省和祈禱中認為該去向別人求寬恕；但面臨實際行動的時候，可能就不願意了。

有人研究作決定的心理（註8），特別是大一點的決定，如搬家、結婚、換工作、接受信仰、戒煙等等，發現面對決定時，可採取五種不同的態度。某些態度使人作錯誤的決定。現在介紹這五種態度，以提供反省的資料。

（一）根本不予考慮（unconflicted inertia）

面對決定時認為沒有作決定的需要，也知道不會有重大的不良後果。

如果所面臨的問題實在很小，那麼這個態度很不錯，因為不必浪費時間和精力處理小問題。可是如果問題本身不小，而判斷它是不必去管的小問題，那麼這態度就不合適，可能是逃避責任。例如年輕的抽煙者，二十年後可能罹患肺癌，但由於這是一件遙遠的事，他們常常忽略這個威脅而不去掛慮。或者父親目睹兒子悶悶不樂，只認為是情緒作祟，不加以理會，直到有一天他跳樓自殺。或者男女朋友關係太親密，認為「沒有什麼，因為快要結婚了」，但男方突然斷絕來往，女方痛苦萬分，感到無法收拾。

（二）只要改變，一切都會好（unconflicted change）

認為必須改變，不然會有不良後果；可是也認為只要改變就沒有問題了。如果這判斷是正確的，那就很好；可是，如果忽略，沒有考慮到新的決定所帶來的後果，會造成不負責，沒有遠見的態度。例如老板很容易聽職員的各種意見，公司的制度變化不定；雖避免衝突，但最後公司雜亂無章，眾人不滿，無法收拾。或一個人對長上的各種建議全然接受，百依百順，以為這樣就沒有問題；實際上他不好好面

對他的聖召問題，幾年下來，徒然浪費了很多時間。

以上兩種情況的特點是：當事人感覺不到有任何重大的問題，他內心也體驗不到很大的衝突，因為他都認為沒什麼好擔心的事。

(三)過度的警戒 (hypervigilance)

因為害怕馬上會來臨的重大危險，而感到很焦慮，因此無法以清楚的頭腦來分析問題而作決定。這種決定很容易發生錯誤。本來這種情況很少，但很多心急、焦慮性高的人常覺得自己面臨重大問題，因而失去理智，他們常把小考視為大考。

(四)自衛性的逃釋 (defensive avoidance)

當一個人認為無論作什麼決定都有相當的困難或冒險，沒有一個容易的解決方法時，會因此相當緊張，而想辦法逃避問題。他可能故意逃避，也可能不故意逃避。無意中的逃避，害處更大，因為當事人自己不知道他正在逃避，所以他更難悔改。

逃避問題有三個不同的方法：(1)拖延，不去面對問題。如面臨聖召危機而不去找人幫助。(2)把責任轉到別人身上。如「還不是我的長上給我這個本份」。(3)選擇最好的解決方法，而過分強調它積極的一面，少提消極的一面。如一個人不知道該入會或結婚，他最後選擇聖召，說這是更高超的生活方式，是最神聖的，是天主的召叫，而婚姻中的愛被侷限著，夫妻不易和睦……等等。同一個人如果選擇了婚姻

生活，他會說男女的愛情會給他極大的活力來打天下，為天國作證；他也會說修會團體常常不和睦相處，不夠開放等等。

上述自衛性的逃避，無論是拖延、責任轉移或誇大，都是非常普遍的逃避方法，不但個體會採用它們，各種小團體或大團體（如政府），也會時加利用。

(五)警戒 (vigilance)

這是面對重大或大一點的決定之最好態度。有警戒態度的人，他會考慮一切應該考慮的因素，如：有何目標？有何可行的方法和可能的後果？我得到什麼？失去什麼？別人得到什麼？失去什麼？與我的理想、價值觀、看法是否配合？與別人的看法是否配合？

上述警衛態度要求相當的努力和自我誠實。為了達到這理想的態度，除了個人的反省以外，研究這問題的學者作了以下的建議。

請教一位公平正直，不偏不倚的第三者是很好的幫助。一個客觀的第三者能給與當事人「認知上的對質」(cognitive confrontation)；經過交談，第三者幫助我們發現自己的思想有哪些合理化或不一致。比方說：「你說你很重視你的健康，但你不太願意研究抽煙對身體的不良後果；你說這都是宣傳，但你沒有去證實這些報告是否有學術價值。」

另一種幫助的方法是促使當事人做「情緒上的對質」(emotional confrontation)。就是幫助一個

人面對一些他平常逃避的情緒，例如使抽煙者扮演心理戲劇，廿年後發現患有肺癌時與配偶的談話。或如一個人考慮結婚，請他表演二年後共同生活很困難時與一位知己的談話。或面臨墮胎的女孩子，表演一年後不同的可能狀況，如「保留了孩子並結婚了」、「墮胎了」、「生下孩子但沒有保留」等等。面對各種情緒有助於作好的決定。

當一個人快作最後的決定時，可以幫助他設想所有可能發生的不良後果；面對每一種不良後果，他準備用什麼方法應付。這樣他會有情緒上的預備，如同先打預防針一樣（*emotional inoculation*），作好預防工作，決定就更經得起考驗。

以上所提的幾種方法可以由一群朋友提供。有些心理學家專門幫助人作好決定（*decision-counseling*），他們以更詳細的觀察和高度的技巧幫助人作更成熟的決定。這也可以與傳統的「辨別神類」同時採用，以改善重大決定的正確性，包括道德生活上的決定。

情緒的影響很大。我們已說明了情緒如何影響道德生活。我們也提供了一些觀念與方法，以幫助發現這些影響和減少其不良後果（註9）。在下面幾章我們假定本章的內容，而把注意力轉到理智的作用上。如何作倫理判斷？這是第九和第十章的主題。

第九章 當代倫理神學家對倫理規範的討論

作倫理判斷時，應該以倫理原則和倫理規範為判斷的依據。當代倫理神學家對倫理規範的作用看法不一。雖然倫理規範只是整個倫理判斷中的一環，但卻是相當重要的；所以我們現在要簡單地介紹專家所討論的規範問題，以準備在下一章針對倫理判斷作整體性的介紹。

本章的主要參考資料是一篇英文的綜合性研究報告（註1）。另外，本書附錄四，吳良國編譯的《倫理神學的方法論》，也是介紹有關同一問題幾位學者的理論。如果讀者願意作更深入的研究，還可以參考其他的資料（註2）。

首先，我們舉幾個倫理個案作為例子，以顯示運用倫理規範的困難。倫理規範禁止自殺。有一位高級軍官被敵人俘獲，由於現代化的洗腦技術的效果很好，他沒有信心能不透露任何重要的軍事秘密，所以他想自殺，以保護國家安全。他可以這樣作嗎？如果可以，那是否違反「不許自殺」的規範？

倫理規範禁止說謊。一位醫學院的婦產科住院醫師，被他的教授安排要作一次墮胎手術。因為良心的理由，他不願意施行這項手術，但是他知道教授不會接受這樣的理由，反而會因此而影響到師生的關係，所以他決定請兩天的病假。他是否可以這樣做呢？

「不許傷害人體」。一個男孩子繼承父親的家傳事業，他們家專營泡菜生產。為了使泡菜能長久保

存，他們在泡菜中加入一種有害人體的防腐劑。雖然自己很不願意這樣做，但爲了保持競爭力，他認爲不能不這樣做，因爲其他廠家也是如此；而且，如果他不用防腐劑，家裡的事業只好停止，如果繼續使用，等到公司的經濟情況較入佳境時，他就可以停止使用防腐劑。這判斷對嗎？

「不許傷害自己的身體」；那爲什麼可以把一個健康的腎臟捐給別人？「不許墮胎」；那爲什麼爲了避免母親和胎兒兩個人的死亡可以墮胎？

上述這些個案中，倫理規範都是很清楚的，但實際運用上卻困難重重，希望藉著以下的討論，能有助於這些個案的解決。

第一節 抽象倫理規範和具體倫理規範

倫理規範基本上可分爲兩種，即「抽象規範」與「具體規範」。「抽象規範」(formal norms)又名「普遍性規範」或「一般性規範」(general norms)。抽象規範是絕對的、沒有例外的、無論如何必須遵守的；例如「必須實行正義」、「必須愛主、愛人」、「必須守潔德」等等，不管所處的情況如何，我們都一定要根據這些原則來待人處事，不得有例外。我們必須活出各種德行，避免各種罪行。但是抽象規範只指出一般性的原則，如實行正義、愛人等；至於什麼是該做的具體行爲，如什麼是正義的具體行爲、什麼是不正義的具體行爲、什麼是愛人的具體行爲等等，抽象規範並沒有說明。雖然這些普

遍性的倫理規範十分抽象，但是它們在倫理生活上卻具有重要的作用。抽象的規範把作人的理想說出來，對人有很大的鼓勵作用，同時也幫助人忠於自己的價值觀，特別是面臨自身軟弱或重大誘惑的時刻。

「具體規範」(material norms concrete norms)又名「個別規範」(particular norms)或「行為規範」(behavioral norms)，具體的規範將抽象的規範與某些具體的行為連結起來。比方說：「你要納稅」，這是指「納稅是正義的」或「不納稅是不正義的」；「納稅」是一種具體的行為，「正義」是抽象的規範。除此以外還有更具體的規範，如「不納所得稅是不正義的」；甚至「不向店員索取統一發票是不正義的」也是屬於具體的規範。這些規範愈來愈接近具體的倫理行為，而清楚地告訴我們「應該做什麼」。可是這些具體的規範就不那麼絕對了；我們一定要實行正義，但是否一定應該索取統一發票就很不一定了！

倫理神學家對具體的倫理規範有不同的意見。大家都同意許多具體倫理規範不是絕對的。這是因為某些行為的倫理價值很難評斷，如是否應該索取統一發票；有些行為的倫理價值很受當事人意向的影響，如善意與惡意的批評；此外，有些行為需要先了解全部情況(circumstances)才能夠決定規範的實用與否。但是，對於是否全部的具體倫理規範都不是絕對的，學者的看法不一。有些倫理學家以為部分的具體倫理規範是絕對的，無論人的意向或情況如何皆然；有些神學家卻認為沒有一條具體的倫理規範是絕對的。比方說，有人主張「不許墮胎」是一條絕對的具體規範；但有人卻不以為然，而認為「不許墮胎」並不那麼絕對。這是神學家討論的癥結所在。

爲了方便起見，我們根據各學者對倫理規範的重要性和作用的看法，可以將倫理神學家分爲三個主流。第一個主流很不重視具體的倫理規範，他們屬於「嚴格的目的論」(strict consequentialists or strict teleologists)。主張作倫理判斷時，只有一個原則：「愛人」，任何倫理行爲的善惡完全根據這原則來判斷；如果一個行爲有助於達到目的(即愛人)，那就是好的；如果行爲的後果是愛人，那行爲就是好的，用不著任何其他規範。這是完全的場合倫理(situation ethics)，以Joseph Fletcher爲最著名的代表(註3)。天主教的神學家都不接受這個理論，而比較採納下列兩種主流中的一種。

第二個主流是「溫和的目的論」(moderate teleologists)，也叫做「混合的效果論」(mixed consequentialists)或「天主教修正主義」(catholic revisionists)。從這些名稱我們就可以看出他們的立場：作倫理判斷時，除了考慮規範本身還要注意意向(「目的」)和後果(「效果」)，所以具體倫理規範的地位不是絕對的。

第三個主流是「義務論」，以當代天主教神學家G. Grisez、William May及最著名的基督教神學家Paul Ramsey爲代表；過去天主教神學家亦多屬於此主流。他們特別重視倫理規範；主張無論後果如何，有些具體行爲一定是不道德的。

下面我們要介紹第二和第三主流的幾位重要神學家，以進一步了解他們的立場，同時明白當代倫理神學主要的討論課題之一。

第二節 濫和目的論

主張濫和目的論的重要神學家有 Peter Knauer、Bruno Schüller、Josef Fuchs、Louis Janssens 以及 Richard A. McCormick 等，以下我們將分別介紹他們的看法。

1. Peter Knauer

在一篇重要的文章裡（註4），Peter Knauer 討論「雙果律」。他對雙果律的了解與別人有所不同。在介紹他的思想之前，我們先解釋雙果律。雙果律是倫理神學家喜歡用來判斷複雜個案的原則；按照張希賢的定義和解釋（註5）：

：有一個重要的原則，普通稱為「雙果原則」。就是一個行為同時產生兩個效果，一善一惡，只要行為人單追求善果而不追求惡果，再有行動的充分理由，即許可行動而讓惡果發生。換言之，在四種條件下，沒有避免產生惡果行為之義務。

第一個條件：產生惡果的行為必須是善的，至少不是惡的，即中性的。因為若是惡的，不論效果善惡，常有避免的義務。

第二個條件：產生惡果的行為必須同時也產生善果，至少含於善行內的，而且直接產生，不是藉惡果產生。……

第三個條件：行為的目的必須是善的。……

第四個條件：作此行為必須有充分的理由。因為性律命令我們，無緣無故，不許讓惡果發生，以致損人害己。……至論哪種理由是充分的，或不充分的，實際上甚難斷定。理論上可以這樣說：評斷理由時，應當注意於惡果的輕重，產生的準確性，與其原因連繫的遠近，並行為人行動的需要等。

四個條件必須同在，方有行動的自由，就是沒有避免產生惡果行為之義務，換言之，對於如此產生的惡果，不負責任。

我們可以用一個例子來稍微說明張希賢的定義。治療子宮癌的手術會使母親流產。善果是治療母親的癌症，惡果是母親的墮胎。產生這惡果的行為是手術，它本身不是惡的行為（滿足第一個條件）。善果不是由惡果所產生的，而是由於取掉了癌症細胞（滿足第二個條件）。行為的目的是善的，即治療癌症（滿足第三個條件）。最後，是否有充分的理由？如果這癌症有治療的可能，那麼動手術便是一重要的理由，但其惡果也很重；如果能先生孩子再開刀是最好的，但如果治療的時間不能再拖延，那麼就有充分的理由了。在此我們要注意一點，假使母親的病是心臟病，若爲了減輕其病情而將胎兒拿掉，那就是藉惡果產生善果，這違背了第二個條件。

現在我們回到 Knauer 的文章。根據傳統雙果律的觀念，行為人的意向十分重要。在決定是否可以

採行一個將產生惡果的行爲時，必須了解行爲人的意向，他「直接願意」有惡果產生呢？或他只是「容許」這惡果的產生？若他只是容許惡果產生是可以的，但他若是直接願意這惡果的產生則是不可能的。換言之，如果有相稱的理由（*proportionate reason, or commensurate reason*）就可以容許惡果的產生，但沒有任何理由能允許我們直接願意惡果的產生。Knauer 的說法與上述意見稍微不同。他認為我們有時候不但可以「容許」惡果的產生，還可以「直接製造」它，當然這必須有相稱的理由。比方說，寧願拿掉胎兒（製造惡果）而不「容許」母親和胎兒二者的死亡發生。在分析所謂的「惡果」時，Knauer 提出很重要的新觀念，即「自然惡」（*physical evil*）和「道德惡」（*moral evil*）的分別。意思是說：我們有絕對的責任避免道德惡，但我們無法避免所有的自然惡；因此，有時候我們不得不容許或製造自然惡。可是這必須有相稱的理由，因為我們還是應該儘量避免自然惡。如果有相稱的理由，那麼惡的行爲不再是道德惡了，它只是自然惡。

什麼是「相稱的理由」呢？不是指嚴重的理由或誠實的理由，也不是指任何的理由，而是指所追求的價值和所採用的方法，無論在現在或未來彼此都不矛盾、不抵觸。換言之，如果所容許或所製造的自然惡一直不會逐漸損壞所追求的價值，反而會支持它，那就有相稱的理由了。爲了決定理由是否相稱，必須觀察行爲本身、行爲人的意向以及整個環境（即情況）。比方說，如果要砍掉人身上的一個肢體，除了考慮取去肢體的行爲之外，還要了解意向和整個情況，如全身未來的健康。所以 Knauer 認爲不應該將具體的倫理規範看得太絕對。具體的規範所禁止的行爲，在大部分的情況中的確是應該被禁止的，

因爲在大部分情況中有相稱的理由支持它；但在某些情況下，原來被禁止的行爲可能會變成一個道德行爲或至少不是被禁止的行爲了。

一 | Bruno Schüller

這位德國倫理神學家提出一個「優先原則」(preference principle)：「我們應該選擇最大的善」，意思是說：面對兩個價值但無法二者皆實現時，應該先找出何者是優先的，然後去實現它；或者，若發現不得不造成一些惡果，就應該先判斷較大的惡何在，而後避免它。至於具體規範的應用方面，Schüller主張我們應該遵守規範。因爲在複雜、衝突的情況中，具體道德規範的作用就是提醒人注意價值的存在，所以平常應該順從規範，除非順從這規範違反更重要的價值（價值比規範重要，而且價值之間也必須保持優先次序）。

二 | Josef Fuchs

羅馬額我略大學教授 J. Fuchs 認爲有兩種惡：道德前惡 (Premoral evil) 與道德惡 (Moral evil)。道德前惡就是 Knauer 所說的「自然惡」，這種分法在倫理生活中非常重要。爲 Fuchs 而言，沒有任何

一種行為本身就是「道德惡」(intrinsically evil in itself)；也就是說，沒有一種行為一定會使行為人成爲有罪的。這是因爲若缺乏人的意向，行爲就不是「人」的行爲，所以還不能說是「道德」行爲；換言之，行爲本身並不是完整的道德行爲。所以，如果要對某一行爲作一個倫理判斷，除了行爲本身之外，還需要考慮行爲人的意向，及其他影響這行爲之意義的一切環境因素。雖然沒有一種行爲本身是道德惡，但是行爲本身可能是道德前惡、自然惡。面對所謂的「道德前惡」(自然惡)時，除非有適當的理由，我們不能選擇它，因此我們應該儘量避免它。然而這並不是絕對沒有任何例外情形的。具體倫理規範的作用就是告訴我們自然惡和自然善的所在；如果需要違背具體的規範，就應該有相稱的理由。具體規範對倫理生活的幫助很大，許多規範具有很普遍的價值，例外極小，是大家應該遵守的；但有些規範因爲時代和文化方面的演變會逐漸失去普遍性，那就不是絕對應該遵守的了。

四、Louis Janssens

魯汶大學的 L. Janssens 以聖多瑪斯對人的行爲所作的分析爲出發點。研究的結果顯示，在人的行爲中，最基本的因素是意向，然後才考慮到現實意向的方法，即具體的行爲本身。行爲應該與行動的目標相稱，是否相稱則由人的理智來斷定；例如：爲了保護自己，在不得已的情況下，可以使用暴力，甚至可以殺人，但應該是相稱的。所以，在任何倫理判斷中，必須考慮到三個因素，即意向、行爲本身以

及二者之間的相稱；道德意義便奠基於這整體——意向和行爲的整體——之上。

如同前面幾位神學家一樣，Janssens 也分析兩種惡，即存有惡 (Ontic evil) 與道德惡。存有惡是一個「反價值」(disvalue)，但它是道德「前」的反價值；例如各種心理或生理上的痛苦，還有疾病、無知、死亡等等，都是反價值。無論如何，我們都無法完全避免這些存有惡的發生，即使是在行善時，我們也會製造一些存有惡或容許一些存有惡的發生，如藥物的副作用……。當一個人沒有相稱的理由而製造或容許存有惡的出現時，他就同時造成了道德惡。

具體的倫理規範幫助我們避免存有惡的造成。但規範本身並不是真正的倫理判斷；當我們有相稱的理由時，雖然會有產生存有惡，還是可以不遵守規範，但這只能是爲了避免更大的存有惡。

五、Richard A. McCormick

以上的討論中多次提到「相稱的理由」，這是一個核心觀念。在容許惡果（自然惡）的產生或製造這樣的惡果之前，必須有相稱的理由；但是否爲相稱的理由卻是很難判斷的。美國喬治城天主教大學教授 R. A. McCormick 對此會有重大的貢獻，他詳細地說明了什麼是相稱的理由。相稱的理由首先應該滿足三個條件：第一，所追求的價值和所犧牲的價值至少是平等的；第二，在具體情況中，爲了保護價值，所採取的行動應該是導致最輕損害的；第三，現在保護價值的方法將來不會逐漸地損壞這些價值的基礎。

作倫理判斷時，我們必須考慮到這個行爲的整個情況或環境（circumstances），對行爲的「情況」要有相當廣泛的了解。McCormick 爲了幫助我們作更完整的考慮，另外提出了六個問題：(1) 這行爲在社會上會產生什麼後果？(2) 如果每一個人同樣的境遇中都採用這個行爲，情形會如何？(3) 所處的文化裡，有哪些成見會影響這判斷？(4) 過去別人的經驗告訴我們什麼？關於這問題，過去制定了哪些倫理規範？(5) 是否廣泛地請教了他人的意見（此乃因爲作決定時，人很容易有意無意地爲自己打算，知覺和判斷容易受到私利的影響）？(6) 是否已讓自己的信仰在這問題上完全地發揮作用？是否已在信仰的光照下了解所面臨的道德問題？

從 Richard A. McCormick 的見解中，我們可以看出，他要求相當成熟的倫理判斷能力。這是否超過一般人的能力？如果完全服從教會和傳統所留下來的規範豈不是更容易嗎？雖然在少數問題上服從教會和傳統所留下來的規範，會造成不正義的決定，但在大多數的問題上它仍會導致正確的決定——這是義務論學派的看法。對反對派所提出的這些問題，McCormick 作了答覆，但我們在這兒不必加以討論。

上述五位天主教倫理學家都認爲，具體的規範並不是毫無例外的；但他們也認爲，在實際生活上，有些具體的倫理規範幾乎是毫無例外的，例如：假使對一個孩子沒有幫助，便不容許對他有殘忍的行爲；作戰時不許直接殺害非戰鬥人員；別人處於極端困苦的境遇時，必須幫助他……。

第二節 義務論的立場

義務論主張者以為有些行為（或行為類型）一定是善的或惡的，不論其後果如何皆然。比方說，「遵守諾言」一定是善的，「直接傷害無辜者」一定是惡的。所以墮胎一定是道德惡，因為此行為乃直接殺害無辜者。

義務論學派的神學家在作倫理判斷時，不太注意行為的後果；他們強調倫理規範，以為從倫理規範中便能得知應該採取什麼行動。這些倫理神學家認為，溫和效果論容易導致倫理生活上的「例外主義」，這是他們所擔心的，因為他們希望社會上能保持較高的倫理水準。

第十章 作倫理判斷的方法

在第六章中我們已經介紹了倫理經驗的主要因素，在第七、八章裡面，已經解釋了情緒對倫理判斷的影響，現在我們來分析如何做正確的倫理判斷。我們假定一個人在心理上已經相當成熟，他能夠到達比較高的倫理判斷階段。他有相當的自由，能夠答覆天主的召喚。換句話說，他的情緒不會嚴重地限制他的理性，也不會嚴重地歪曲他的價值肯定。他能夠以倫理原則做倫理的判斷。現在我們就要看如何具體地使用倫理原則來做倫理判斷。

當我們面對生活上的種種抉擇的時候，努力用理智來做最好的決定，我們該採用何種秩序來達到正確的倫理判斷？下面介紹三種不同的方法。

第一節 第一種方法

第一種方法以柯克林（D. Cochrane）為代表（註1），雖然柯氏是基督徒，但是在他的倫理判斷方法中，他沒有直接地提到信仰，然而他所採用的各種原則與基督徒信仰吻合。因此，無論外教人或基督徒都可以使用柯氏的方法。基督徒會更肯定這方法中的主要原則。柯氏的系統比較屬於第五章所提的自然道德律的傳統。

柯氏認為，我們能夠用理性的客觀要求來幫助我們做日常生活中的倫理判斷。他相信我們的理性能夠達到客觀真理的要求；所以，我們的倫理判斷並不是完全主觀的，而且我們有責任以客觀的原則做倫理判斷。

依據柯氏的理論，倫理判斷分為五個層次（見圖一）。

圖一 倫理判斷的成分 COCHRANE

<p>1. 最高原則： 形式上的、絕對的</p>	<p>尊 重 人</p>	<p>2. 次等原則： 客觀、有約束力、不絕對</p>	<p>給予最大的自由 人人平等 考慮利益 追求真理</p>	<p>3. 倫理則規：</p>	<p>重視生命 不許殺人 不許因宗教、種族、性別等歧視別人 發揮潛能 保護安全 求幸福 減少痛苦 要誠實 重視理性 遵守諾言</p>	<p>4. 倫理問題： (以及有關的價值肯定)</p>	<p>調節生育 墮胎 死安死術 出版自由 經濟犯罪 稅務制度 教育問題 拷問 不實廣告 偽證 人人資料保密</p>	<p>5. 在具體情況中的個別判斷</p>
------------------------------	----------------------	---------------------------------	---	-----------------	--	---------------------------------	---	-----------------------

一、最高原則

首先，有一條最高的、形式上的、絕對的原則，就是「尊重人」(First Order Principle)。尊重人是一切倫理判斷應該遵守的最高原則。這原則表示對人的價值作積極的肯定。尊重人是說人類當中任何人有絕對的權利受到尊重。這是「形式上」的原則，意思是說，不管一個人的智力、財富、外表、成就或地位如何，他應該受尊重，因為他是人。這個原則是絕對的，表示沒有例外，也沒有程度上的分別。只要是人，我們就應尊重他。

這最高以及絕對的原則因為不是很具體，所以不容易直接的應用於一般的倫理判斷中。如果只是依靠這一條原則，我們很難產生日常生活中所需要的具體、實際的倫理決定。比方說，在很多的倫理判斷中，我們所面對的是人與人之間直接或間接的衝突；為了解決這個衝突，除了尊重他們兩個人之外，我們還需要更具體的倫理原則。

二、次等原則

為做倫理判斷，我們需要一些「中間」原則，也就是說，在最高原則和具體的倫理決定之間，我們

需要有一些其他的倫理原則。首先，我們需要一些「次等原則」(Second Order Principle)來解說最高原則，以說明尊重人的基本條件。這些次等原則平常會產生道德義務；這些原則對我們的良心有約束力，是客觀的原則。

在此肯定了四種次等原則：(1)應該使人人享有最大的自由；(2)應該使人人得到平等的待遇（除非有具體的差異）；(3)應該考慮到每一個人的利益（包括物質和精神方面的幸福）；(4)應該追求、傳達、提倡真理。

上述四種次等原則是客觀的，但是不如最高原則那麼絕對。在某些情況，這些原則可能會彼此衝突，因而造成難以解答的倫理個案。當發生衝突的時候，問題不是「要不要尊重人」而是要如何來表示對人的尊重。比方說，按照第一個次等原則應該給人很多自由；但是這個自由可能會產生人與人社會上不平等的地位，因為有人利用了他們的自由發了財，也有人失敗了；久而久之，產生了社會階級。但是第三個次等原則說我們應該考慮到每一個人的利益，所以為了使人人都能享受物質生活的進步，而不要有太嚴重的貧富不均現象，因此政府可能會相對的限制個人的自由。

上述四種次等原則只是最高原則的解說。遵守這些原則就是尊重人，我們舉例說明。一個人應該以他的理性來安排自己的生活，做計劃下決定。這是人的尊嚴所要求的。可是如果我們故意的、沒有重要理由的阻止他認識真理，我們就損害了他以理性管理自己生活的權利。換句話說，如果我們違背第四個次等原則，我們就沒有尊重這個人，我們就違背了最高原則。更具體的尚可問怎麼阻止追求真理的權利。

比方說，當父母不給兒女足夠的性教育的時候，他們可能就違背這原則；或者當一個國家的人民享受不到新聞自由的時候，他們的尊嚴也受到傷害。

三、倫理規範

次等原則對倫理思考有指導作用，但還不能算是很具體的倫理規範。做具體的倫理判斷時，我們還需要參考一些更具體的規範，這些規範會准許某種行為或禁止另一種行為或鼓勵採取別的行爲。

具體倫理規範的理論基礎是什麼？一方面是人性，另一方面是經驗，就是從人類和社會生活的事實所得到的智慧。例如：「不許殺人」是一條倫理規範，在人類的經驗裡面有被殺死的可能，但殺一個人就違反他的自由，他的利益，也是給他不平等的待遇。我們可以說倫理規範的來源是次等原則及具體的經驗。

倫理規範非常多，我們只能幾舉個例子，如不許因宗教、種族、性別等歧視他人；應該減少人類的痛苦；應該遵守諾言；應該以誠實的態度待人等等。

具體的倫理規範與次等原則相關（見圖一）。倫理規範不是絕對的，在一些衝突的情況中會有些例外。

四、倫理問題

倫理問題很多，例如，經濟方面的、政治方面的、社會方面的、信仰生活方面的等等。在針對這些問題的時候，我們會利用倫理規範和次等原則來分析。對一些固定的倫理問題我們會形成一些固定的倫理判斷。比方說，墮胎這個問題：我們對墮胎會有相當固定的倫理觀念，也就是說，我們知道次等原則和倫理規範在針對墮胎的問題時，在一般的情況下，會導致怎麼樣的具體的倫理判斷。換句話說，我們對一個固定的倫理問題有一個道德上的立場，在面臨日常生活中個別的倫理判斷時，如現在這一位懷孕的小姐是否應該墮胎，我們先要參考在墮胎問題上我們已做的或已採取的立場；同時當事人還必須決定這立場是否適用在他的情況。

因此，在許多的具體的倫理問題方面，我們已經做了一些價值肯定。這些價值肯定作用在於幫助我們做生活上具體的個別倫理判斷。這些價值肯定並不是絕對的，但是對具體的倫理判斷有很大的幫助。

我們再舉一些例子。對調節生育這個問題我們有一個道德上的立場；同樣的，對死刑、安死術、經濟犯罪、新聞自由、不實廣告、拷問、個人資料處理、版稅等問題，我們已經有一些道德上的立場。在調節生育方面，如果所得的結論是認為自然調節生育是唯一真正尊重人性的方法，那麼在一般的情況當中就必須以自然的方法來調節生育。但是在具體的個案當中可能會做另外一個倫理判斷。

第二節 第二種方法

爲了代表第二種倫理判斷的方法，我們選擇了費立浦·烏克曼（J. Philip Wogaman）（註2）。他是一位基督教社會倫理神學家，在其系統中，最高的倫理原則是愛主愛人，也就是新約的最高倫理準則。所以，烏氏的倫理判斷方法與信仰有直接的關係，但是他認爲有許多非基督徒也能夠接受他的方法。

在日常生活中，當我們需要做具體的倫理判斷時，我們該如何應用最高的倫理準則？在具體的倫理生活中，如何以愛主愛人的原則做倫理判斷？場合倫理（situation ethics）的答覆是：只要你愛，你就會直接地知道應該做什麼。實際上，烏克曼認爲在很多的情況中這方法是行不通的。例如，面對極複雜的社會問題的時候，我們無法只憑直覺找出最合乎愛主愛人原則來解決，連有關小型團體裡面的倫理問題，甚至於個人倫理問題，常常不能只靠愛的直覺來做判斷。這並不是說直覺不重要，但是直覺往往是

不夠的。基督徒的直覺還是需要經過進一步的批判反省，才能導致比較正確的倫理判斷。因此，在最高準則和具體判斷中間需要有一些別的原則。對這些原則，倫理哲學家和神學家有不同的名稱和觀念。例如，所謂的中間定理（Middle Axioms），就是表達出福音的各種倫理要求的抽象原則。這些中間原則沒有愛主愛人最高原則的絕對性，但是會幫助我們進一步的肯定，怎麼樣的行爲或怎麼樣的態度最合乎最高原則。另外有一些專家採用所謂的綱要規範（Summary Rules），這些規範反應出在過去一般的經驗中愛主愛人的準則，使我們做了什麼樣的判斷。換句話說，這些規範以綱要的方式告訴我們，在一般的情況中應該採取怎樣的行動，才合乎愛主愛人的準則。

在最高倫理準則和具體倫理判斷中間，烏克曼也提出一些中間原則。這些原則他叫做方法上的假設

(Methodological presumptions)。烏氏以為依靠教會和文化的基本傳統，我們可以達到一些結論，說明什麼樣的行為或什麼樣的態度大概是最能夠表達我們的價值觀。這些結論就是所謂的方法上的假設。當我們接受了這些假設之後，我們就不必常常靠直覺或衝動來做倫理判斷；我們已經有一些基本的推斷。或者面對具體的倫理問題時，我們也不需要每次從頭來做一個倫理判斷，因為我們已經有一些假設。可是，那些推斷或假設不是絕對的；當有充分的理由的時候，我們可以修正那些原則上的假定。這樣，我們一方面常常肯定一些倫理價值，另一方面我們可以適應新的需要、新的情形。

烏克曼的「方法上的假設」來自基督徒的倫理生活經驗。他把基督徒在日常生活中，有意或無意使用的道德標準提昇到意識中，加以整理、組織、澄清和修正。這些方法上的假設，也能幫助我們在未來的生活中做更好的倫理判斷。現在就讓我們介紹這些假設（參閱圖二）。

烏克曼把這些假設分為五組，即：積極的倫理假設、消極的倫理假設、中庸的假設、有關倫理權威的假設及意識形態的假設。現在我們一一介紹。

最高的倫理準則：愛主，愛人

WOGAMAN

從「愛」到「行動」的直線是行不通的（極端的場合倫理）

METHODOLOGICAL PRESUMPTIONS 的假設

一積極的倫理假設 POSITIVE MORAL PRESUMPTIONS

- ①受造物的存在是好的
- ②個別的生命是有價值的
- ③人類是一家，有一位天父
- ④人人都平等

二消極的倫理假設 NEGATIVE MORAL PRESUMPTIONS

- ①人是有限的
- ②人是有罪的
- 補充原則：③對利己的決定提高警戒
- ④要站在居於劣勢者的立場

三中庸的假設 POLAR MORAL PRESUMPTIONS

- ①個人和團體幅度
- ②自由和責任
- ③小團體和大團體
- ④保守和前進
- ⑤樂觀和悲觀

四有關倫理權威的假設 PRESUMPTIONS OF HUMAN AUTHORITY

- ①信仰團體
- ②教會傳統
- ③專業知識
- ④國家

五意識形態上的假設 IDEOLOGICAL PRESUMPTIONS

- ①政治理想
- ②經濟理想

具體的倫理判斷

圖 二

一、積極的倫理假設

所謂的積極倫理假設都是以創造論為基礎的倫理原則，天主所創造的都是美善的，由天主的創造所肯定的主要倫理推斷有四項。第一，受造物的存在是好的。創世紀第一章說，天主創造宇宙萬物之後認為是好的，即天主肯定受造物是好的。據這一項原則，我們進一步做一些倫理判斷，例如：不許自殺。如果一個人自殺，他就違反上述的原則；他認為自己不好，所以要他自殺。但是他是天主所創造的人，所以他是好的，不該自殺。這就是這一項方法上的假設所說的。但是，這原則不是絕對的；在某些特殊的情況下，例如：作戰的時候，為了避免洩露國家秘密，而嚴重傷害大我，可能有相當的理由可以自殺。

這一項倫理假設可以應用在許多倫理問題上，譬如：禁止直接的安樂死：受造物的生命是好的，人不能毀滅。核子戰爭是應該禁止的，因為太嚴重的毀滅受造物。生態問題：我們應該保護環境。同樣的，在工作時我們不應該累壞身體。男女結合生子就是與創造者合作，所以基本上是好的。以上幾個倫理問題都與（受造物的存在是好的）這一項方法上的假設有關係。

第二項假設是個人的生命是有價值的。天主關心祂所創造的每一個人，無論這人是否接受天主。那麼，怎麼能恨或瞧不起天主所愛的人呢？因此，這原則使我們反對暴力，不願意利用任何人。由於這個原則我們也應該尊重個人的自由，包括他的宗教信仰自由。如果不得已進入戰爭，那麼對老百姓的生命

應該繼續尊重。這一項倫理假設也使我們不能接受死刑，因為這危害天主所賜給的個人的生命。這不是說我們絕對反對死刑，但是如果要有死刑就應該說出適當和充分的理由。換句話說，我們方法上的假設禁止死刑，但如果能夠證明在某些具體情況下，愛人愛主的最高原則要求給予死刑，我們就可以接受。

第三項假設是「人類是一家，有一位天父。」這原則也是由天主創造論和天主與人類立盟約而肯定的，同時我們相信很多非基督徒也能夠接受。按照此原則，其他人是我的弟兄姊妹。雖然我不一定認識他們，雖然他們的價值觀與我的不一樣，但是我們還是一家。依據這一項方法上的假設，我們拒絕個人主義、種族仇恨、極端的國家主義。我們也無法接受毫無彈性的社會階級、社會組織、社會階層之間的歧視等。

第四項假設是「人人有基本平等」。創造以及盟約的天主對每一個人有無限的愛，無論這個人的罪有多大。依據人人平等的原則，我們會提倡男女平等以及同等待遇。如果沒有給予同等的待遇，就應該提出合理的解釋，譬如：不同的人具有不同的需要；一個智能不足的兒童應該得到比別人更多的照顧和教育。在社會倫理方面，執政者也應以此原則來制定社會政策。

以上四項倫理原則，都是以天主創造論和有關的信仰為基礎的。所牽涉到的倫理問題非常多，在這些倫理問題上，創造論使我們做了積極的倫理假設。

二、消極的倫理假設

除了上述四項積極的倫理假設外，我們做倫理判斷的時候，還需要考慮到另一組倫理假設，即四項消極的倫理假設。

第一人的有限。基督信仰以及一般經驗都知道人會犯錯。沒有完人，也沒有完美的團體；我們也無法清楚了解很多問題。所以，在做倫理判斷的時候，必須記得人的有限，無論是哲學家、倫理神學家、國家元首、某一個委員會或政黨都是有限的，所以對所達到的倫理判斷的正確性，不可太絕對化。這是第一項消極的倫理假設。

第二項是肯定人的有罪。人人都有犯罪的可能，人人都有自私的傾向。那麼，因為沒有無罪的人，在倫理判斷的時候，我們不能忽略罪的因素。

以下另外兩項原則的目的，就是提防人的有限以及人的有罪所帶來的後果。

第三項原則是對利己的決定提高警戒。我們很容易把那些利己的思想看做是很對的，因此我們就不加以詳細的反省和批判。例如：當立法院討論是否該提高立法委員的待遇時，事關自身的利益，立法委員就容易贊成正面的理由，所以他們應該特別提高警覺，因為這一項議案與人本性上的自私相關。為此，這一項假設說對利己的決定提高警戒。

爲了提防人的自私和有限所帶來的後果，烏克蘭另外訂了一項原則就是：必須站在居於劣勢者的立場。做倫理判斷的時候，我們優先關心受苦、受壓迫的人。如果遵守了上述第三、四項假設，我們就不致於太受人的有限以及人的有罪所帶來的不良影響。

三、中庸的假設

這一組的五項假設的目的是避免過分強調或者不夠強調一些價值。因為有一些價值如果我們極端的強調就會抹殺相反的值。

第一，必須同時注意個人的幅度和團體的幅度。有些社會主義太過於強調團體幅度，因此抹殺個人的價值。

第二，在自由和責任之間必須保持平衡。譬如：討論人權問題時，很容易片面強調人的自由和人權的滿足，而忽略爲了提供給別人自由自主所必須負起的責任。

第三，小團體和大團體權力的利配。例如：我們不能片面強調地方教會而忽視普世教會；必須二者兼顧。同樣，必須保持主教團和教區權力分配均衡。在一般社會生活方面，中央政府和各級地方政府在權力上也必須保持平衡。

第四，保守和前進的平衡。

第五，樂觀和悲觀的平衡。

四、有關倫理權威的假設

人類的倫理判斷往往必須接受倫理權威的影響。除了個人的知識與經驗之外，正確的良心判斷還需要先參考專家的意見。在此方面烏克曼提出四種必須考慮到的倫理權威。第一個權威是信仰團體。在做倫理決定的時候，基督徒會參考他所屬的信仰團體及牧者的意見。第二個權威是教會的傳統。針對某種倫理問題，基督徒會研究過去教會傳統如何解答這個問題。第三個權威來自各種學問的專家。爲了做正確的倫理判斷，必須先了解清楚事情的真相，所以必須請專家的見解。例如：在判斷試管嬰兒的倫理問題時，必須先對各種有關的生物學、生理學、醫學科技、心理學等有足夠的認識。各學科專家能提供事實的真相，但其倫理主張卻受他們個人主觀背景的影響，譬如：生理學家可以描述人類生命的開始，但不能決定人的受精卵或胚胎是否已經完全算是一個人。最後，第四個權威是國際法和國法。這是因爲法律多少包含著一些倫理價值，而且我們有義務遵守法律。

五、意識形態上的假設

最後這一組假設是有關政治和經濟生活。什麼樣的社會制度比較合乎基督徒的基本倫理觀念？實際上，合乎基督徒精神的政治和經濟制度不只限於一種，我們在這裡只是願意大概的提出，在現代社會中，有哪一些制度會幫助我們建立基督化的世界。首先是政治生活方面的假設。某些政治理想至少在表面上相反信仰。例如：「家長政治主義」(paternalism)，國家一切大小的事情全由國家元首一人做決定。

這樣的制度太忽視元首的有限和有罪（參閱上述消極的倫理假設）。傳統的帝王制度即是一例，此種制度會造成貴族與平民之間不可跨越的鴻溝，而違反人人平等的倫理假設。另外，極權主義，無論是右派或左派，如：馬克斯主義、法西斯主義，也相當明顯的違反我們上述的積極倫理假設。極權主義忽視個人的尊嚴，只注意國家。

民主政治比較接近基督的信仰，主權在全體國民身上；在法律前人人平等；民主政治制度也比較容易保護國民的權利和自由。因此，我們在政治理想方面的倫理假設就肯定民主政治的價值。如果要建立非民主政治的政體，應該是在特殊國情下的短暫措施。

在經濟制度方面，基本上有社會主義和資本主義兩種。標準的資本主義不太符合基督信仰，因為常以自私和不負責為其基礎。但是新式的福利資本主義應該是可以接受的。社會主義的理想與福音的理想很接近，但是實際上得看政治權力在誰的手中。如果主權在極權者手中，就很容易危害大眾，因為極權者利慾熏心。但如果政治主權在全民身上，經濟社會主義帶給人民福利。因此，社會主義似乎應該與民主政治合在一起，不然就會過度受到人的有限和有罪之影響。

以上是烏克曼所提出的倫理判斷方法，看似有些複雜，然而實際上，他只不過把一般基督徒作倫理判斷時習慣考慮的主要倫理原則整理出來。希望有助於個人的自我反省和提高倫理判斷的能力。

第三節 第二種方法

現在介紹的倫理判斷方法是基督徒專用的。在此方法內信友的信仰生活，甚至靈修生活直接的影響他的倫理判斷。

如果一個人接受新約的訊息，他會分享到耶穌的自我意識。既然他已有耶穌的自我意識，那麼他的做人態度亦會配合此意識。這些做人的態度也就是各時代基督徒倫理生活的特色。在日常生活中所採用的種種具體倫理規範，也應該以這些基本做人態度為其不可或缺的基本（參閱圖三）。具體的倫理規範不斷的會受到環境的影響，所以是多元的，隨著時代、地區和文化變遷。因此沒有統一的一套倫理規範。由此可以了解，為什麼基督徒當中有不同的具體倫理判斷。由此也可以解釋，為什麼倫理規範需要常常修正。

影響倫理規範的環境包括文化因素、心理因素和社會因素，以及我們對認識環境的限度。文化因素會使倫理學本位化，雖然基督徒的倫理特色一直不變。科學的進步會使我們愈來愈了解心理和社會因素，而修正具體的倫理規範。但我們對各種環境因素的了解常是有限的，所以需要合作以及不斷地從事研究。

現在讓我們逐步解釋圖三的主要名詞，以便進一步的了解這個倫理判斷的方法。「耶穌的自我意識」，這是天主啓示的高峰，包括全部的「耶穌事件」，也就是耶穌的事實（他的言語和他的行為），以及耶穌對自己的意識。耶穌的事件和耶穌的自我意識是無窮的，無法完全表達出來。在歷史中，我們必須常常重新了解耶穌事件，以及努力表達出耶穌的意識。

耶穌的意識的內容最基本的是他對天主有一種新的了解。耶穌的這種「天主觀」會影響我們對人的

了解，也即是我們的「人生觀」，因此會影響我們的倫理意識，一直到最具體的倫理判斷。

我們對人的了解是基督對人有的了解；我們對人的理想是耶穌對人有的理想。從此我們就肯定如何做人。「人是什麼？」「人應該怎樣做人？」我們的標準來自基督的體驗、他的自我意識、他對自己的生、活、工、程和死亡的了解。

爲什麼耶穌的經驗和意識成爲我們做人的標準呢？這是因爲我們相信耶穌對做人的體驗是最圓滿、最深的。耶穌是一個完整的人。一個普通人對自己能夠得到最深的領悟，就是發現他是由天主而來的，也要回到天主那裡。（中國人的傳統信仰似乎也包括這基本領悟。）耶穌有了這個領悟，且知道自己是天父的聖子，世人的長兄。這個體驗——天主子、人的長兄——耶穌在世已經能夠說出來，告訴宗徒們。他甚至於能夠把自己的身分分享給他們，賜給他們聖神，使他們成爲天主的子女。所以，我們應該怎樣做人，要從耶穌的體驗中去發現。

圖三第二個標題：基督徒的自我意識，這就是前面所說的基督徒藉著信仰生活，所分享到的耶穌基督的自我意識。愈接近基督就愈能分享基督的自我意識，也愈能以基督自己的優先標準做倫理判斷。

基督徒的自我意識包括一些理智的成分，也就是說，基督徒對於聖經及教會信仰的客觀知識。這意識也包括基督徒比較主觀的靈修經驗。這意識是活的，能夠進步也能退步，因爲基督徒可以脫離信仰，也能不斷的悔改自新。

圖三第三個標題是肯定做人的優先標準。這些基本的倫理標準就是新約的福音價值觀，也是任何時

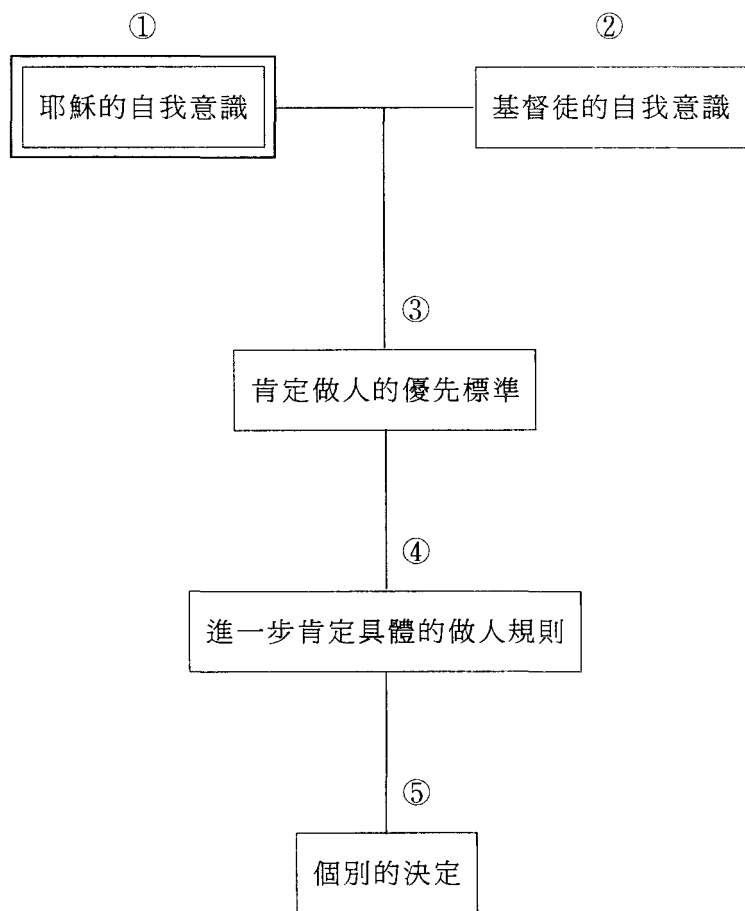


圖 三

代基督徒做人的最主要特徵。無論如何，我們不可放棄這些倫理標準。在具體生活中，基督徒主動地而且有信心地努力按照這些優先標準去生活。他不斷地創造自己的歷史。

讓我們提出幾條基督徒的優先標準。譬如，基督徒肯定人的無限價值。這是因為天主降生成人，他爲了人而做人，因此表示人的高貴。

耶穌在世的時候與天主建立了極密切的位格關係，阿爸與兒子的關係。這也就表示基督徒的天主是有位格的天主，而且人與天主能夠建立父子或友愛的關係。這現象更肯定人的價值。爲此，在具體生活中，基督徒願意把所有的人視爲天父的兒女，加以關愛。

另一個基督徒的優先倫理標準來自他對死亡的態度。耶穌在世時已經克服了死亡。雖然在情緒上耶穌面對死亡時，覺得很不容易，甚至於流出血汗，但是他勇敢地接受死亡，不逃避。因此，他的良心是非常自由的，他在經過苦難和死亡時表現出無限的愛。那麼，當一個基督徒分享耶穌的自我意識時，在靈修經驗上與耶穌合一，他就能夠同樣的面對痛苦和死亡（伯前二21）。基督徒知道在死亡中不會失去最重要的，所以他可以在這痛苦的經驗中肯定自己的價值。他不跟一般人一樣絕對地需要人間的成功。人間的失敗也不會使他失去繼續努力的勇氣。因此他不需要保護自己，他能夠坦白、誠實。例如：他在告解聖事中能夠毫無保留地面對、甚至於說出自己的限度。基督徒能夠面對痛苦和死亡，也使他在人生的旅程中比較有恆心，會忍耐，忠於所追求的目標。他較具寬容的精神，因爲他相信天主自己在末日會審判一切。

以上只是幾個例子，為說明基督徒在各個時代所肯定的優先倫理標準。但是實際的生活，常要求我們進一步地肯定更具體的做人規則（見圖三第四標題）。這些具體的倫理規範不應該違背前面所肯定的，即以耶穌的自我意識為基礎的優先倫理標準。這些規範來自一般人間智慧、經驗、文化傳統、科學發現等。這些規範即使不斷的調整，也不可能完全同意。

最後，每一個人在生活中必須不斷地做各種決定（圖三第五標題）。這是憑著自己最好的良心所做的倫理判斷。（註3）

第四節 結論

我們介紹了三種不同的倫理判斷方法。這三種方法有很多共同點，而且相當能夠代表現代倫理哲學家，及倫理神學家對做倫理判斷的了解。我們可以利用這三種模式來反省自己，如何在自己的生活中做倫理判斷，也可以因此而改善我們的倫理生活。

這些倫理判斷方法大體上只不過有系統地說出人類最自然的倫理思想。成世光主教在《天人之際》一書中嘗試寫出一種本位化神學，以倫理生活為其主要部分，他的倫理判斷步驟很接近我們前面所介紹的前二種系統，今列表於下：

成世光主教

天人之際

0	先決條件	誠（正心）			
1	最高原則	仁（修齊治平）			
2	次等原則	敬	仁 義	忠 恕	謙 虛
3	應行的事 和 戒絕的事	敬孝服教夫友善熱 拜順從養婦愛盡心 上父權子相同職公 帝母威女愛輩守益			不不不不不 可 可 可 可 可 殺偷姦挑賭 傷竊淫撥博 人搶 是吸 奪 非毒
4	倫理問題				
5	具體的 個別倫 理決定				

第十一章 倫理生活的最後動機

到底爲什麼我們而努力做好人？遵守一切倫理標準的最基本理由是什麼？最後動機何在？這比較傳統的倫理神學喜歡討論的問題，有助於澄清我們做人的動機。

基督徒的道德標準，原則上是很崇高的，外教人也予以承認（雖然他們覺得基督徒的實際表現不常令人敬佩）。然而要問：爲什麼基督徒追求這崇高的道德理想？是否爲得到天堂上的福樂？這動機不是太自我中心嗎？無論是西方的一些哲學家或中國一些有涵養的學士都會提出此困難。他們認爲「爲善修身」才是最崇高的道德動機。因此，我們應該探討倫理生活的最後動機何在。

另一方面，最後動機也會影響道德標準的肯定。追求善的本身，追求天堂的喜樂，都可能導致捨生；但追求肉體的慾樂，以此爲最後目的者，絕不會爲別人捐軀的。

爲了討論上的方便，我們把倫理生活的最後動機分爲三種：追求幸福、追求倫理價值本身以及追求天主的光榮、天國的來臨。

第一節 追求幸福（幸福論）

一、社會的幸福論

幸福論可分為個人的和社會的二種。社會的幸福論所追求的是團體的幸福。可能是追求社會上大多數人的幸福和福祉。這是現代一般國家的普遍國策。這種幸福論並不否認個人有權利追求其他的價值，如宗教價值。但爲了大多數人的福祉，國家的行政當局會限制一些個人的自由，以避免人民追求過度的物質享受。透過各種立法和經濟措施，來避免國家中有太懸殊的貧富不均現象。

另一種社會幸福論，只追求社會中某一個團體的利益，及其所形成的領導階級之利益。不少的政府或集團，雖然美其名爲眾人尋求幸福，但實際上他們只是在滿足少數個體的物質需求。

第三種社會幸福論所追求的是未來社會群體的幸福。這是共產主義和共產國家的理想。個人可能因此而被迫放棄個人幸福，而幾十年來的經驗也顯示出共產政權容易造成的現象：領導階層輕易違背共產主義的本意而走向集團享受的路線。

二、個人的幸福論

個人幸福論種類繁多，因爲人類想追求，可追求的東西很多。但追根究底都在追求個人的幸福。物質享受的追求可能會引起人與人之間的衝突（例如兩人同時想佔有一物品）。如果所追求的是精神性的幸福（例如天堂上的喜樂），則不易引起衝突。現在我們略述人最常追求的幸福。

1. 物質幸福。追求舒適、富裕的生活、享受，或追求感官的快樂、軀體的美。以物質享受爲主的人，

不一定先在理論上肯定這是他們的優先價值；可是具體的生活和生活中所做的選擇，顯示他們實際上作了這樣的肯定。當人類太重視物質享受，尤其當人把物質的追求視爲絕對時，人的集體生活就受到嚴重的傷害，因爲人多，慾望強烈，物質卻有限，於是人與人之間發生衝突，除非有更高的價值肯定。物質享受的追求亦解決不了許多精神上的痛苦。

2. 心理幸福。此範圍特別廣泛。一個人的生活目標能是名利的追求；人際間的權力或名譽。其行爲在於得到他人的好評，或在於獲得對他人的支配、控制權。爲此，以達到這樣的目標作爲行爲善惡的標準。在現實生活中，這種作人的態度很容易觀察到且極爲普遍。

自我實現。這是「心理學時代」的一個新目標，以心理祥和爲最後的生活目標。此類追求者不斷地努力獲致平衡地滿足一切心理需求（例如成就、表現、順從、自主、親和、支配、愛人、被愛、愛戀、變化……）。他們願意整合人格的各種因素，成爲理想的人。

這種作人的基本動機雖是善意的，但如果成爲最根本的行爲動機就逃不出自我中心的危險。追求目標時，這樣的人先考慮自己，態度上常顯出「我有權利得到這個、那個」。另一方面，他會高估人的能力。實際上，世間無完人，太追求完美就無法把注意力轉移到自我以外的事物上。從實際的臨床經驗，我們得承認一個事實：許多人由於先天遺傳的因素，或後天家庭經驗造成永遠無法達到相當程度的自我實現。因此，更不能以「自我實現」作爲一個普遍性的人生目標。其實，一般流行的自我實現理想無法滿足人類對「無限」、「絕對」的精神需求。人的最後動機似乎在於超越自己，不只是實現自己。

以上的評語並不否認自我實現的重要性，亦不否認人格整合的重要性，但並不因此就能成爲人之強烈動機。

3. 除了「追求名利」和「自我實現」外，另一種相當普遍的動機是「心境祥和」。這是一個良好的目標，但若是作爲最後的目標，那麼仍然是以自我幸福爲中心。這種動機常見於考慮修道的人；他們渴望遠離塵世的複雜環境，企盼在修院生活中享受安謐寧靜，經由祈禱生活美化人生。然而他們很是被動，缺乏使徒意識，實際上，他們並不很了解修道生活的中心意義。

4. 最後，我們要分析的是宗教上的幸福。這幸福論的表達方式可能是「達到天堂的幸福」或「成聖」，其價值何在？

嚴格而論，以達到天堂的幸福爲人生的最後目標，仍是以個人爲中心，不是以天主爲中心。這目標未顯出基督信仰最基本的肯定：人存在的最基本意義是朝拜、讚美、愛慕天主在一切之上。回顧過去，「達到天堂的幸福」曾使一些人罔顧他人的需要或忽視社會正義。這種封閉的「超性個人主義」容易受到馬克斯主義的攻擊。

「成聖」是否可以作爲作人的最後動機呢？如果「成聖」的意思是「求自我成全」，那麼仍是以自我爲中心，不符合天主啓示的精神。

當然，我們不否認成聖和天堂幸福的可能性和事實。可是，如果成聖的中心是「我」成聖，或者倫理行爲的最後動機是「我在天堂上享受」，那麼這還是幸福論的一種。實際上，「我」不是最絕對的價

值。如果我的倫理生活是以我的幸福為最後的目標，那麼天主已失去了祂的地位，我的倫理生活也失去了它「答覆天主召叫」的特質。

研究倫理發展時（第七章）我們已提出，在人的心理發展過程中，追求物質幸福只是成長的第二階段。追求心理或精神上的幸福是成長的第三和第四階段。及至更高發展時，人已不優先追求這些幸福了；他逐漸超越這些而追求善的本質。

第二節 追求倫理價值本身

倫理行為本身是好的，所以我們要作，而且我們作這行為沒有別的目的。比如：為什麼要作好人？因為這是良心的絕對要求，是應該的；無論結果如何，作好人這事本身是很好的。康德（1724-1804）最能夠代表這倫理觀。康德很注意倫理要求在良心上的絕對性：所謂的 *categorical imperative*：「在良心上有至上的道德律」或「無上命令」。

「行善戒惡」是我們良心上的一個肯定，這個肯定沒有其他的理由，如「這樣做才會幸福」。我們個別的倫理判斷多多少少都分享到這種良心上的責任感，而我們應行善避惡的基本動機就是責任感。

爲了更清楚的解釋良心中的責任感，可以參考袁廷棟神父所著《普通倫理學》，第二章第三節「道德價值的責任性」（註1）。袁神父指出，良心責任感是一個事實，我們經過反省可以意識到。這種責

任感與社會的壓力不同，雖然在實際的經驗上，社會壓力與責任感同時存在（社會壓力使我們考慮到別人會說什麼、傳統說什麼；我們被別人接受的心理需求也算是社會壓力的一種……）。這種責任感也不是宗教因素，雖然二者常一起出現，如不願得罪天主，願遵守天主的法律等等。袁神父並且指出，當我們排除一切社會、心理和宗教因素之後，我們的良心中還留下一個純粹的責任感；按康德的理論，這個責任感（絕對的責任感）是倫理生活的最後基礎。

對於康德的分析，大部分我們可以接受（袁神父在他的倫理學上也接受）；可是我們不能接受康德的一些推論：康德反對幸福論。我們已表明了幸福論的缺點，可是我們得承認，在很多人的生活中，幸福論（如高級幸福論）影響很大。另外，康德不願接受一種以天主為中心的倫理觀，因為他認為如此人就會變成天主的奴隸、服從者，而服從外在的權威還不如服從自己的良心。這是很多現代人，尤其是有崇高道德理想和成就的人，所持的看法。其實，倫理的責任感與天主的旨意中間並沒有衝突。實際上，引起絕對責任感的價值目標應該是天主自己，因為天主是絕對的善，而且天主也內在於我的良心的責任感。另一方面，良心的責任感並不單純，它與社會壓力、宗教因素、心理因素不容易分開，因此容易成為太主觀。比如說，一個強烈的正義感可能掩飾一些功利主義……。

此外，一般的觀察顯示，非宗教性的倫理責任感，常常不容易引起實際的行動。倫理的決定有時要求人作極大的犧牲。如果只怕違背良心的原則，而沒有與生活的天主建立密切的關係，是很難作重大的自我犧牲。但是，沒有明顯宗教信仰的人，有時也會作完全的自我犧牲，而且動機似乎很單純。

在康德傳統以外，有一派倫理學家肯定在人類之上有一些最高價值的存在。這價值倫理學（Ethics of Values）所肯定的價值超過人，可是不是天主。「仁」、「孝」、「愛」、「正義」都可能是超人的價值，人有絕對的義務實現這些價值。

第三節 追求天主的光榮、天國的來臨

這是以天主為中心的倫理動機。人應該行善避惡。可是人的善是什麼？我們已經看了歷史上的兩種答覆：第一種以為善是能夠滿足人的。幸福論雖然分很多種，可是到最後還是以人自己為標準。然而人應該追求的不是自己而是善，這是康德和許多哲學家對幸福論的批評。他們的意思並不是要否認人的快樂，可是快樂不能成為人的最後目標。如同柏拉圖所說的：當人追求善的時候，他會體驗到快樂。馬格·薛樂（Max Scheler）說：人所追求的是價值，而不是價值所帶來的快樂。尼哥拉·哈特曼（Nicolai Hartmann）也說：追求快樂的人達不到快樂，可是追求基本價值的人會達到快樂。

第二種哲學家的肯定：人該追求倫理價值本身。為康德而言，這價值的肯定完全內在於人的良心，可是所體驗的責任感是絕對的。

現在，我們談談第三種哲學家 and 神學家的肯定：天主自己是我們所追求的善。善與天主是分不開的，天主是我們的善。

爲聖奧斯定而言，有位格的天主、生活的天主是我們的善，在未來的世界中（在天上），祂將給我喜樂；可是如果我們現在所追求的不是天主而是自己的快樂，那麼這就是罪。

聖奧斯定的思想還相當受柏拉圖思想的影響，因此地上和天堂兩個境界的分別非常清楚。人的倫理生活幾乎是爲了達到這世界以外的一個善、一個天主。

聖經思想所啓示的天主，是一個進到世界歷史中的天主，在這世界中建立天國的天主。因此，基督徒倫理生活的最基本動機是追求天國的實現；一方面肯定天主，一方面肯定天主對這個世界的愛，因此以愛來建立天國，愛天主、愛人，這包括改善世界、社會正義等等。

我們已回到以前所講的聖經觀。前面我們所強調的是人與天主的交談，倫理是一個答覆；這裡我們所強調的是：倫理是與天主合作，建立天國；以前我們也提過「跟隨耶穌」的觀念。從此我們可以看出來，以聖經觀爲基礎的倫理思想，可以選擇不同的聖經思想來作中心思想，可是基本內容是一樣的——以天主爲中心。

最後我們要問：是否可以「得救」或是否「救靈魂得永生」爲倫理生活的最後動機？聖經很強調得救的觀念。耶穌爲我們的得救死在十字架上。「你們要懷著恐懼戰慄，努力成就你們得救的事。」（斐二 12）

這端賴我們如何了解「得救」。爲某些人來說，「得救」的意思是：爲了有機會享受天上的喜樂，只能在此世有限度地享受人生（不要犯大罪，該經常辦告解）。這觀點是相當的自我中心，不能作爲倫

理生活的最後動機。爲另一些人，「得救」是：爲得到未來的天堂福樂，就得犧牲地上一切帶有罪或不完美色彩的幸福。雖然這觀念已具有很大的克己因素，但仍是只顧自身，所以不該作爲倫理生活的最後動機。

如果「得救」的意思是希望能夠與天主和基督合一，同時意識到這是依恃自力所達不到的，除非先得救；這得救是天主白白賞賜的大恩典，那麼此得救觀念是可以接受的。（註2）

第十二章 倫理生活的核心

第一節 兩種生活境界

當我們嘗試描寫人類的精神生活時，發現有兩種同時存在但性質完全不同的境界。我們一方面生活於一種「渴望的境界」中（World of desire），另一方面也生活於一種「限度的境界」中（World of limits）。我們有無限的渴望，但天天碰到無數的限制。我們處於二個相互對立的境界中，並且感受到二者之間存有的緊張。

面對上述兩種情況，人應採取怎樣的態度，這就是他倫理生活的核心。

本章將先描寫這兩種境界及它們之間的緊張，然後提出非真實和真實的解決方法，即逃避和悔改。

（註1）

一、渴望的境界

渴望的境界幾乎是無止境的。人有想像、幻想、理想，他會詢問一切，探根究底，很是好奇。我可以假想我是另一個人；我可以幻想我是總統、天使或天主自己；我可以在理想中自視為聖人或完人。我

可以渴望完全理解宇宙的一切道理。如果我不滿現況，可以假想現況不存在；我可以抹殺過去，也可以設想任何一種未來。甚至我可以想像自己同時生活在過去與未來，同時是男人和女人，因為在渴望的境界中我不必選擇。

二、限度的境界

雖然我們可以盡情地渴望（可以實現的或根本不能實現的），我們同時也經驗到許多的限度。我們面對很多不能改變而只能接受的事實，如自己的性別、外貌、智力、出生地和時代、家庭等等。這些事實發生之前，沒有人先問過我們的意願：你要不要出生？在什麼時候？什麼地方？這些事實全不是我們自己選擇的，也無法改變。

一般來說，年齡愈大限度愈多！在世的歲月日漸縮短；體力、耐力一天不如一天；然而遭遇的困難或悲劇卻直線上升；發生在自己心愛的人身上之不幸事件也繼續增加；而自己也得準備接受病苦，年老的限度，一直到大限來臨，面對死亡。

不可否認的，現代人能突破許多限度。比方說，藉著快速的交通工具，他能迅速地到達世界各地；藉著日新月異的通訊器材，他能在轉瞬間知道世界各地所發生的事；他能利用資訊得到所需要的各種知識。他的生命亦因現代醫學的進步得以延長；智慧亦可能增加。這些得心應手的工具，突飛猛進的科技

會使人暫時忘記他的基本限度，但卻無法長久避開它們！

三、兩個境界間的交互作用

渴望境界和限度境界並非各自獨立發展，二者之間有交互作用。「現實」考驗「渴望」，「渴望」向現實提出挑戰。現實導致理想的修正，理想支持現實的奮鬥。

渴望境界應該受現實境界的考驗和修正。有些理想只是幻想，有些理想是可以實行的。作決定時，我們選擇一些可以實行的理想而放棄或修改其他不夠實際的理想。因此我們常常覺得作決定是很困難的；我們不願意承認自己的限度，我們不甘心放棄渴望世界的東西。所以有些人不敢作決定，寧願逗留在幻想世界；有些精神病人完全脫離現實世界，活在自己的幻境中。

作決定以後，應該實行所決定的。實行時，又容易感到困難，因為面臨割捨的不易。實現決定所需要的毅力、體力、時間、精神代價很大，使我們痛苦的體驗自己的限度。因此，每一個決定就是一種小型的死亡，幫助我們預備最後的死亡。

另一方面，渴望境界有助於保持積極的態度。渴望常常推動我們，使我們願意超越一些限制。有一個理想才會作一些事，可是爲了完成一件事，必須放棄許多其他的事，否則一事無成。

在個人主觀的心理經驗上，兩個境界有時配合得恰到好处，令人心曠神怡，忘掉很多不相關或不實

際的渴望；有時正好相反，生活中內在、外在的限制好像非常嚴重，自己無力完成任何計劃。平常我們生活於兩者之間，在兩個境界間感到某種程度的挫折。有此挫折感是正常的、健康的。兩種境界之間的緊張是不可避免的，因為人不是全能的；渴望不應該消除，它是動力，是人性高尚情操的一部分。就如梵二大公會議所說的：「一方面，由於人類是受造者，故感到自身受到多方面的限制；另一方面，又感到自身有無窮的願望，有如走向更高級生活的使命。」（論教會在現代世界牧職憲章10號）

四、兩個境界間的劇烈緊張

依據一般人的經驗，一歲大的嬰兒是非常無能的，一切都要依賴他人的照顧，但嬰兒自己並不覺得他是無能的。心理學家觀察而發現週歲的嬰孩很可能感到自己是全能的，因為他不必作任何的努力，一定有人替他解決問題；只要他叫一聲或哭一下就有人為他服務。再過不久，他的雙親會開始要求他學習克制、照顧自己。他哭時，父母不再立刻跑來替他解除困難，於是他開始體驗到自己的限度。別人亦不再無條件地為他做事。幼童在挫折的經驗中，開始發現他有一個不容易控制的身體，而且容易受到傷害。他「自我全能」的感覺似乎只是一種幻想，他發現追求理想時會遇到失敗。

具有影響力的現代思想家（如白克，Ernest Becker）認為人懼怕無意義地被消滅。從嬰兒時期開始，人就設法躲避無意義和被消滅的威脅，希望自己是全能的或永恆的。

長大以後，很難面對現實的人生，無法接受人活到最後只是死路一條。人不願意面臨絕望，不知不覺間，他就渡虛偽的生活，給自己「講故事」。因為害怕死亡來臨，不敢真實而充分地生活；因為需要保持樂觀，就生活於某種幻想中。精神病人只不過比別人幻想得更過分而已！

文化也幫助人逃避無意義的命運。文化塑造出一些作人的角色。當一個人努力依照這些角色生活時，假若扮演得好，他就覺得自己的生活有意義，甚至於很是自傲。但這一切只能暫時地使人逃避最後的結局。如果一個人願意真實地生活，他該鼓起勇氣，面對自己的限度及限度與理想之間的緊張。他必須正視和接受挫折及最後的失望。

五、兩個境界的緊張與社會上的罪惡

社會上的罪惡是由人類內心兩個境界的緊張引起的。根據白克的分析（註2），罪惡的最後來源是因人不敢真實地面對自己的未來。人總要設法否認死亡，自視為英雄。人要想法超越自己的限度，逃避自身的滅亡。因此他捏造一些「永生的象徵」，使某件東西成爲他逃出死亡的一種「永生」。換句話說，他在一件有限的東西上追求永生。然而這東西不但無法帶給他永生，而且會引起社會問題。

人類塑造的「永生象徵」很多。我們列舉一些。一個人很喜歡支配別人，他常常想辦法控制別人。他不能不這樣作，因爲他支配人的傾向似乎是一種絕對的需要。支配時，他覺得自己比別人重要，比別

人強；「支配」就變成他的「永生象徵」，使他覺得生活有意義，比別人更有希望，不至於被消滅。「受別人支配」可能成爲另一些人的永生象徵。當他們屬於一個比自己更強的人時，他們就有了依靠，覺得自己的生命得到安全和保障。雖然我們會認爲依靠別人並不是很安全。而且不會代替永生，但他們心理上的態度似乎就是完全倚賴別人，看不到自己正在「拜不可靠的偶像」。

錢財也是一個普遍的「永恆象徵」，在現代社會中，它是神聖的，人覺得錢越多就越不會被消滅。另有一些人發現，科學對大自然的理解與控制能力日日增加，因而投入科學研究，企盼從中得到解放，科學成了他們的永恆象徵。

另一種普遍永恆的象徵來自意識型態。我們很容易把一種意識型態（如某種主義）絕對化。意識型態原本表達的是人對一些真理的部分了解，無論是在政治、經濟、社會生活方面。有限的意識型態常常會變成一個絕對的真理，因爲人類非常需要把握住絕對的真理，此時意識型態就成爲一個永恆的象徵。

上述永恆的象徵很容易引起人與人之間的衝突，例如錢財的爭奪、支配、控制造成的不平等、意識型態的專制等。許多社會問題的根由是人內心的衝突，兩種境界之間的緊張。社會問題的根源與罪惡的根源是一樣的：人在非絕對的東西上追求絕對，製造偶像。

人必須放棄偶像，而另行肯定一個絕對的存在——天主。如果有人沒有天主和宗教生活，他好像不得不去找尋上面所說的偶像——各種「永恆象徵」。有信仰的人如果信仰不深，也會尋找偶像。

聖經對偶像的了解很接近上面描述的。聖經中的偶像是人可以左右的神；我控制偶像，使它帶來我

自己所無法直接奪取的永生。

在新約中，偶像已不只是一些人造的神。偶像的範圍很廣，包括「錢」、「貪婪」、「政治野心」（默十三8）、「仇恨」、「罪」，甚至「法律」：

「錢」：「沒有人能事奉兩個主人：他或是要恨這一個而愛那一個，或是依附這一個而輕忽那一個。你們不能事奉天主而又事奉錢財。」（瑪六24）

「貪婪」：「因為你們應該清楚知道：不論是犯邪淫的，行不潔的，或是貪婪的——即崇拜偶像的——在基督和天主的國內，都不得承受產業。」（弗五5）「你們要致死……無異於偶像崇拜的貪婪。」（哥三5）

「法律」：「當你們還不認識天主的時候，服事了一些本來不是神的神；但如今你們認識了天主，更好說為天主所認識；那麼，你們怎麼又再回到那無能無用的蒙學裡去，情願再作他們的奴隸呢？你們竟又謹守某日、某月、某時、某年！」（迦四8—10）

如果一個有限的受造物成為永生的象徵，那麼事實就被歪曲了。渴望和限度之間確實有一種無法逃避的緊張，迫使人有意、無意中尋找一種屬於宗教方面的解答。

六、加重緊張的因素

兩種境界間的緊張已相當大，但經常仍有另外兩個因素來加重此緊張，即心理因素和社會壓力。

心理不成熟是極普遍的現象；心理上的缺陷常會加重渴望和限度間的緊張。我們討論倫理發展時會說過：一個人的倫理發展必須達到有倫理原則的程度，其倫理判斷才能夠客觀地分辨人與人的權利（渴望）和義務（限度），可是達到這程度的人非常少，所以社會上有許多權利和義務之爭！我們也曾討論過潛意識；一個人潛意識中的需要和意識中的價值理想經常不一致，來自潛意識的渴望常會破壞理智的活動。比方說，潛意識的「自主需要」使一個人在作決定時「忘記」請教最能夠幫助他的人，因而作出不夠理智的決定；當發現錯誤時，已太晚了！

具體的社會環境也很影響個人的生活，使他的緊張程度加重。人生活於社會中，別人和我們差不多一樣，都不是非常理智，也不常有忘我的精神；平常他們和我們一樣，需要保護自己，以自我為中心；∴，因此更容易彼此傷害。歷史上、社會上的罪惡加強人傾向於保護自己（有時候一個團體會變成很自私），因此社會上要有高水準的道德生活更是困難。如果大家都願意合作，共同遵守正義，一切都會比較容易。

第二節 緊張的非真實解決

渴望和限度這兩種境界之間的基本緊張，加上心理不平衡，再加上社會壓力、不公平，造成許多個

人和社會的問題，這要如何解決呢？首先我們看一些普遍的，但非真實的解決。

一、在生理和物質層面上求解答

這人是感官上的滿足求安全，否認死亡。他的追求很容易傷害他四周的人。他過分追求快樂、舒適，似乎要表示「我對自己有把握」。他想擁有很多物質，性生活靡爛，可能也吸毒。他的「解答」很盲目。

二、在人際關係上求解答

這人在人際關係上追求永生和絕對，例如支配別人或被愛、被接受；或仇恨別人、攻擊別人以肯定自己的優越；或尋求友誼、崇拜對象。這些人際關係上的自我肯定，並不真正解決人生的基本問題。

三、在精神層次上求解答

這人希望藉高層次的精神生活來解決兩個境界間的緊張。他注意的範圍可能是純知識，或倫理生活，或宗教生活。

有人全力追求知識，以豐富的知識否定自我的限度。但學問越多越發現知識領域的廣闊，除非他盲目於求知，或局限了知識的範圍，否則他會失望。

有人專注於修身養性，著重倫理生活。他們或許覺得自己能夠完全活出道德理想，藉道德上的成就感肯定自己的價值。這種態度能持續終生，很像福音中的法利賽主義，也可稱為「倫理自戀」。表面上他們能遵守一切法律和法律的細節，但他們的心是自私的。他們從未體驗到人類道德上的根本限度；誰能「愛人如天父愛人」呢？一般人也容易察覺「倫理自戀」者的不完美；他們自鳴清高，輕視罪人。倫理自戀無法真正解決人類的緊張。

有人希望藉「宗教經驗」來整合渴望和限度，消除緊張。「神能夠滿足我們的需要」；這樣的態度可能是崇拜偶像，可能是以人為中心的宗教信仰，基本上否定人的限度。因此不能說任何「宗教信仰」都能解決人類的問題。

第三節 真實的解決：悔改（皈依）

渴望和限度兩個境界所產生的緊張，其真實的解決在於「悔改」。此悔改包括三方面：理性（知識上）的悔改，倫理（行動上）的悔改和宗教（最根本）的悔改。

一、理性上的悔改

理性上的悔改是一種態度。具有悔改態度的人，不斷地願意追求客觀的真理。爲了認識真理，他願意常常接觸一些新的問題，重新調整自己的觀念。他也保持高度的批判態度。

具有上述態度的人，經常省察自己的行爲是否和自我的觀念一致，因爲他不願自我欺騙。他也省察自己的理想是否和實際的我距離太遠，因爲他不要誤以爲已達到理想；他也不要以崇高的理想逃避實際自我的問題。他會注意他在他人心目中的形象，作爲自我認識的參考；比方說，他不願意別人誤解他；他也不願意自視錯誤（如太自卑），所以他會重視別人對他的評價。這人在求知知識時，常願意深入問題，因爲他知道「常識」能是「成見」。

二、倫理上的悔改

時時處處（包括在自我認識方面）求真理已經是很深的悔改。理性上的悔改也需倫理上的配合。這是決定根據價值的判斷生活，而不以自我心理需求的滿足爲生活標準。這就是行動上的悔改。當價值和喜好彼此衝突時，這樣的人選擇價值。

此種悔改態度應維持一生。正確的倫理知識不斷地增加，常需作具體的倫理判斷。生活經驗和自省使人逐漸認出自己的成見，也發現深層的複雜動機。因此必須長期努力，藉以養成良好的習慣。我們在此使用「悔改」一詞，有其特殊的意義。在真實的倫理生活中，人不可能十全十美。他免不了會有一些自私的行為；免不了會傷害他人（雖是無意的）；免不了有偏見等等。但是如果他認真地作人，就會不斷地發現自己所犯的錯誤，而有「悔改」的心意，此心意不一定立刻化為行動，畢竟他是有限的人，救不了自己。

三、宗教上的皈依

宗教上的皈依是願意無條件地把自己託付給絕對的天主，愛祂。這自我交付或基本抉擇不是一天可以作到的，爲了要無條件地自獻於天主，人需要一生的時間。宗教上的悔改（皈依）應逐漸滲透整個人格：我的思想、我的行動、我的喜好、我的情緒。人的生命結束時，皈依的工作仍未完成。在面對面看見天主以前，還需要受淨化！

第四節 真實悔改的困難和加深

上述的三種悔改都不容易完成。理性上的悔改要求人不斷地學習和發現真理，不管他是否喜歡這個真理。倫理上的悔改更困難，因為需要作一些實際的選擇；爲了跟隨良心所肯定的價值，應放棄很多自己所喜歡的東西。倫理上的悔改要付出重大的代價，所以比理性的悔改更爲不易。至於宗教上的悔改，會幫助解決倫理悔改所引起的問題，例如：「我爲什麼要在這不正義的環境中實行正義？爲什麼要『吃虧』呢？」宗教信仰肯定天主會實行完全的正義。宗教上的悔改使人獲得力量，真正面對兩個境界間的緊張，因爲天主的臨在使人不那麼需要保護自己；人不必製造永恆的偶像，因爲他知道有一位真實的天主存在，祂是永恆的，祂實實在在地賜給人永恆的生命。有天主存在，人不需要偶像，也不會因偶像崇拜而毀滅自己和別人。人也不必再自欺、逃避死亡；他可以接受死亡這事實，因爲他知道天主已爲他克服了死亡。

從心理學的角度來看，如果沒有真實的宗教皈依，人不容易長期維持純正的動機，因爲人太需要保護自己！歷史上曾有一些人，斯多亞學派（Stoicism），雖然沒有解決緊張的問題，但他們要人冷靜面對問題，不製造偶像。他們認爲人是宇宙的中心，他們具有理性和倫理上的悔改，然而接受一個沒有希望的未來。我們認爲這態度是不可能長期保持的，除非有宗教信仰或類似宗教信仰的人生觀。

真實又深層的宗教悔改使人比較不必常常保護自己，他可以體驗痛苦（不必否定它或逃避它），可以等待（不用製造可見的偶像），可以時常保持希望。宗教悔改也使人更能超越自己的喜好，而保持對真理開放的態度。宗教皈依還助人更能接受倫理責任和自我奉獻。同時，宗教信仰使人接受自己的限度；

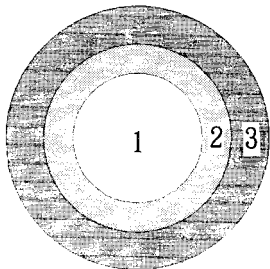
當他無法超越自己時，還能面對自己的無能，依賴天主的仁慈和救恩；他不失望，也不歸罪於人。因此，我們可以說：宗教悔改是其他悔改的基礎。宗教信仰幫助他人作倫理抉擇，也幫助人追求真理。實際上，三種悔改彼此影響，任何一方面的前進都會促成其他兩方面的進展。

悔改的深度經常受心理成熟與否的影響。換句話說，人格的成長有助於三種悔改的加深，雖然人格成長並不是唯一或最重要的因素。一個心理成熟的人，可以自由地拒絕悔改而選擇一個自私的生活方式。一個人格不成熟的人，他的自由（悔改的能力）受限制，因此更不容易悔改。比如，在宗教皈依方面，一些心理的困難會使人不願意接受天主；討厭權威或攻擊具有權威的人，把天主視為另一種高高在上的權威而根本不考慮信仰；一個很自卑的人，認為天主不可能會喜歡他，所以不接近天主……。在倫理悔改方面，一些強烈的心理需求，如名利的追求、被愛的需要、支配的需要、性慾等，都會阻止人的自由意志和悔改的意願。因此人格教育和心理輔導，如果能促使人格發展，就間接地幫助人悔改。

第五節 自由和不自由的分辨

個人省察良心時，需要知道自己在某一行為上是否有足夠的自由意志，而分辨是否犯了罪。聽告解神父（或從事倫理輔導的人）也需要幫助別人分辨他們是否犯罪。犯罪是一個人故意（有責任的）拒絕超越自己，拒絕追求天主或良心。但心理的缺點也會使人無法超越自己；不是不願意而是沒有力量。

人的自由意志可分三個層面（見圖）：



在某些情況(1)人有實際的自由，他知道該作什麼，身心也都有力量去作。在另一些情況(2)，他感到良心不安，可是無能採取有效的行動，如戒煙。我想戒煙，但辦不到；我知道該作什麼，該往哪個方向努力，可是缺乏意志力；因為作不到，良心更不安。第三種情況(3)是自己不知道的層面；自己幾乎察覺不出，因而談不上作自由決定。這等於是潛意識，不可能有所改變，除非先發現真象。有時候我們明眼見到別人不對的地方，可是當事人卻不自知，這是屬於(3)的範圍。有時候我們看到別人的毛病，他自己也看到；我們要求他改變，他自己也願意糾正，可是他改變不了；這是屬於(2)的範圍。

更具體地說，我們怎樣分辨什麼是出自自由的決定，什麼是不自由心理缺點的結果？面對具體個案，有時一個普通的聽告解神父或神師注意觀察，就可分辨；但有時連一個具有豐富經驗的心理學家也沒有辦法看清楚。現在我們提供三個原則：

1. 某一錯誤行爲時常重複出現；

2. 這種行爲帶給當事人的後果，消極的多於積極的，而且也看不出有什麼理由可以解釋這行爲；

3. 當事人雖然努力，仍無法改變這行爲。

如果上述三個因素都存在，就是不自由的行爲，不能說是有罪的。在此情況下，當事人不能完全爲這不自由的行爲負責；但他有自由（也有責任）面對自己的限度，要努力改善，雖然他沒有把握能夠成功。人常有責任使自己更自由；人格和靈修的成長都會增加人的自由意志。

人的基本抉擇雖然不容易判斷，可是最可能表現於「努力的方向」上；至於能夠克服多少心理阻礙，這是不一定的。

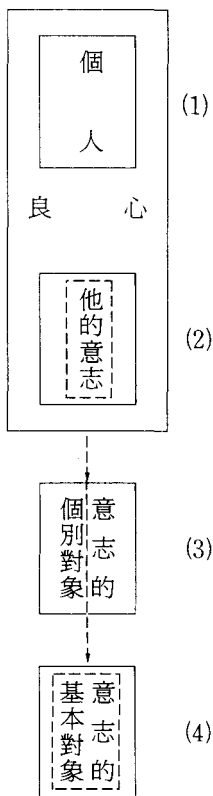
第十三章 基本抉擇；大罪和小罪

第一節 基本抉擇

一、基本抉擇的意義

現代倫理神學常用的「基本抉擇」觀念，是指一個人在他的倫理生活中，對天主必須作基本的決定，皈依天主或拒絕天主。基本抉擇是在倫理生活上對天主的基本態度，跟隨祂或排斥祂。（註1）

基本抉擇與整個倫理生活相關，因為基本抉擇表達於每一個倫理選擇中。基本抉擇是人在良心中的現象。我作任何決定時，我的決定常有一個對象；基本抉擇就是人針對他最基本的對象所作的決定。一般來說，我們會透過一些普通的對象表示對基本對象的態度。換句話說，我們的意志會透過一些個別對象顯示出對天主的選擇與否（見圖）：



二、人的意志

在倫理生活上，意志代表人。「我的意志要什麼」就代表「我」要什麼。但是我的意志也會受一些限制，因此它不能完全地代表我。

意志是自由的，但不是完全的自由。意志的自由度因人而異，亦因情況而異。社會壓力限制自由意志；心理問題也限制自由意志。有些人比較受環境的影響，有些人比較受心理衝突的影響。然而，自由意志最能夠代表人性的崇高，又使我們相似天主，所以我們必須努力擴展自由的領域。將來，天主的審判將針對我們所作的自由決定，即我們的基本抉擇。不管個人實際的自由範圍之大小，這自由範圍是天主審判的依據，祂的審判是公平的。

在一般決定中，自由意志投入決定的深度 (*intensity*) 常有分別。我們不可能把全部的自由意志投入於每一項決定、每一個行為中。這是因為我們生活於物質世界中，意志的對象不都是同等重要的。比方說，決定跟某人結婚和決定看一份報紙是兩個決定，可能是兩個自由意志所作的決定，但自由意志投入決定的深度顯然不同。一般來說，決定看一份報紙是很淺顯的事，雖然不是沒有什麼意義，而決定婚姻對象卻是關係終生，雖然有人會盲目地結婚！

作決定時，我們對所決定的事，在主觀的認識程度上有深淺之分。譬如有人以為逃稅是無所謂的，

他們認為這完全是政府的責任；但也有人認為公民有納稅的義務。如果認為某件事無關緊要，當然不會爲這事費心地下決定；但如果認為有嚴重的責任，就會全神貫注地面對決定。因此我們不能依某種行爲客觀的重要性來推論別人意志行爲的深度；必須先了解別人對該行爲的認識程度。

意志的對象如屬重大的事，所作的決定就比較有深度，比較能代表一個人，反之，對象如屬小事，就不一定能代表整個的自我。

三、意志的個別對象和基本對象的關係

有時我們說「某人是好人」或「某人是壞人」。這是直覺的對整個人所作的評價。我們先觀察別人的許多個別行爲之後作了這樣的判斷。例如，某人用功讀書、他常幫助人、他謙虛，所以我們總結地說他是好人，他積極地答覆天主的召喚。實際上，我們看到的是這個人的個別行爲；他在這些個別行爲上表現出來的良好態度，代表他作這些事時的意向和決定是善的，甚至，我們推論他對作人的基本態度是善的，他是一個良心正直的人，他是天主的朋友。他積極的基本抉擇表現在日常生活的行爲中。

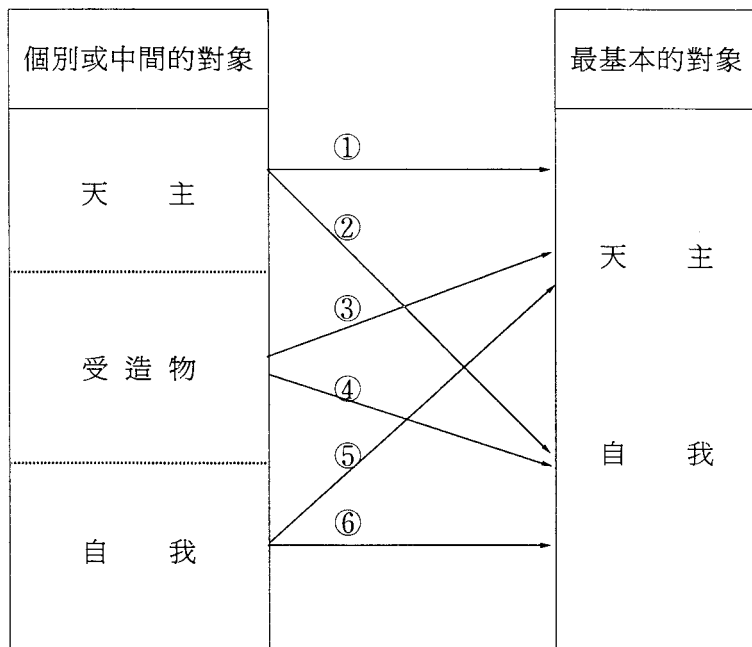
由於某些個別的意志對象（行爲）本身有善惡之分，所以當一個人選擇時，我們可以推論他作了一個積極或消極的基本抉擇。「殺害無辜者」是大家公認的惡行。「爲了自己的利益出賣國家」亦是公認的惡行。作這種事的人，很可能就是作了消極的基本抉擇。可是一個人對所選擇的行爲有時會有錯誤的

了解，例如覺得有義務去殺害一個人；此時，他的決定就不能說是一個消極的基本抉擇。

四、意志的基本對象

意志的基本對象，最後，不是天主就是自我；而個別對象可能是天主，或自我，或任何其他他人或事物。每一個自由決定多少與基本對象（天主或自我）有關係。當然，除了個別對象和基本對象還有許多「中間」對象。譬如：我教一堂課；我的個別對象是「教一堂課」，但我透過這一堂課，願意幫助我的學生，所以他們是這決定的中間對象；但最後，我到底是在追求天主的光榮或自我的光榮呢？

依照下圖，個別對象（或中間對象）和基本對象的關係有六種可能。(1)我直接以天主為意志的對象，比如我祈禱；假如我祈禱的意向是純正的，我完全地為天主的光榮而祈禱。(2)我祈禱（個別對象是天主），但我希望別人看到我而讚美我：基本對象是我自己。(3)我現在照顧一個病人，所以我的個別對象是受造物；我無條件地為他服務，因為他的尊嚴；這是因為我聆聽良心的命令，也就是天主在我良心的啓示；所以聆聽天主的話是我最基本的對象。(4)我同樣為一個病人服務，但我希望他受感動而把財產遺留給我；我的基本對象是自己。(5)個別對象是自我，但最後是天主：比如，我拒絕他人的請求而自願休息去，因為明早我得駕駛自強號早班車；這不是為了自己的面子，而是為了盡責答覆天主的要求。(6)我自私地為自己打算。



以上的描寫顯示表面意向與深層意向不一定是一致的。當我說「天主是我的一切！」時，我不一定表達出一個積極的基本抉擇。如果我隨便說這一句話，比如唱聖歌時，那麼我不一定表達最深的我。或在祈禱中，我熱心地說我愛天主；可是如果在生活中，我違背良心的絕對命令，我可能就作了一個消極的基本抉擇。因為在祈禱中我直接意識到天主，在重大的倫理判斷中，我直接意識到的是良心的命令，可是良心的絕對命令間接地代表天主；如果我所作的確是一個重大的、自由的決定，它比我祈禱時所講的話更代表我和我對天主的肯定或否定。

五、基本抉擇的特點

基本抉擇有幾個特點，能使我們更清楚地了解它的性質。

第一，我們不能有絕對的把握，知道自己作了積極或消極的基本抉擇。在神學方面，教會的傳統觀念說：對自己的得救，誰都不能有絕對的把握。在哲學和心理學方面，人不能完全了解自己的基本抉擇；人不能對自己的意志決定和深層動機作完全的反省。例如我以為某些行為是自由的行為，但後來常發現並不是完全自由的。

第二，基本抉擇不會突然改變，是相當穩固的，傾向於永久不變，有固定的方向。原因在於它的對象是重大的，在大的決定上人表現出自己對天主的態度；在作重大決定以前，總是會多加考慮的。

第三，基本抉擇平常會影響我們日常生活上的小小決定。藉著這些小的決定，基本抉擇會逐漸變成更肯定，或者，相反地，會開始動搖而有所改變。

第二節 大罪和小罪

一、傳統的解釋

按照傳統天主教倫理觀，在倫理判斷或省察良心時，特別強調倫理行爲（倫理決定）的個別對象。如果對象是重大的，那麼這個決定亦是重大的，是來自人心深處，而且有充分的意識。如果對象是不重要的，那麼這個決定是輕微的。由行爲的重大和輕微可以推斷罪過的大小。過去的道理也相當清楚地規定輕微和嚴重之間的界線，例守齋以公克計算飯量的多少。

依據張希賢神父的《倫理神學綱要》（一一六號），倫理行爲的對象可分爲三種：

1. 常是重大的，沒有輕微的資料。只要作了這樣的事就犯罪，且是重大的罪，如恨天主、沒有正當理由而殺無辜者、違反潔德等。

2. 本身是重大的，但可能有輕微的資料，意即資料是可以分開的，如「偷東西」本身是重大的行爲，但偷一萬和偷一元二者的罪行不同。

3. 常是輕微的，沒有重大的資料，如祈禱分心、睡眠無度等，這些平常不會是大罪。

罪的嚴重性是以上面的「資料」為標準。除了這些因素外，傳統觀念還提到其他因素，就是罪的「情況、環境」以及「意志的深度」，但往往不很強調；最主要的還是意志的對象。

二、新的解釋

新的解釋很強調人的因素。最先看到的是人的自由，以及他是否完全把自己表現於某一個倫理決定中。因此，有時候連一個輕微的資料也會表現出基本抉擇，而一個重大的資料表現不出基本抉擇。

為此，依據新的解釋，意志的個別對象本身並不是一個絕對的標準。我們只能說「某某對象平常會使人作重大或輕微的決定」。有人說個別的對象只是一個「記號」(sign)。

三、綜合性的看法

在判斷倫理責任時，我們認為必須辨別個別對象和基本對象。基本對象的存在使我們了解，為什麼有時候一個人在一個輕微的個別對象上，會表現出一個重大的抉擇。另一方面，個別對象不只是一個記號；至少在重大的個別對象上面，天主自己召喚我們，要求我們作一個嚴重的決定，很有意識地來選擇，

而不該逃避。

四、結論

重大的倫理決定和倫理行爲，是一個能夠表現出基本抉擇（即愛天主或拒絕天主）的決定。在面對個別的倫理問題時，一個人很是負責任，把自我的核心表達於決定上。從決定的對象，即從資料的重大，我們只能假定此決定很可能表現出整個的人。爲了更肯定基本抉擇是否表現於一個行爲上，我們必須參考這個人平常的表現。至於多久會有一次基本抉擇，只有天主知道，因爲是祂給機會。

輕微倫理行爲的特點有二：第一，在這個倫理行爲上，一個人並沒有表現出他的基本抉擇；這行爲是來自人格比較表面的層次。第二，任何一個輕微的倫理行爲都與基本抉擇有關係，或有肯定的傾向，或有否定的傾向。所以我們不能不重視輕微的倫理行爲。

第十四章 基本人權

自人類歷史之初，舉凡各民族、文化、宗教、傳統背景中，「尊重人」向來是人類倫理生活所共同努力追求的最高價值。尤其在廿世初的今日，科技文明已逐漸凌駕於一切之上，當今人類不得不在道德意識上，肯定基本人權之於現代人生活的重要性及提倡的必須性，正如在聯合國世界人權宣言中，已經以先見的態度點出「尊重人」的重要性及其具體內容。

無可置否，基本人權是一個較為敏感的問題，無論是教會內或教會外，一般人似乎均一致認為「人權運動」就是反教會、反群體的，所以不少也就不願意觸及此類的問題了。

在基本倫理神學課程中，將以最後一章來介紹基本人權的問題，研討的步驟如下：簡介聯合國的「世界人權宣言」；教會對人權宣言的官方反應；教會如何推行人權；教會團體內的人權問題；人權的理論基礎；現代神學家的分析；實現人權與接受救恩的關係；如何有效地推行人權。

第一節 聯合國的「世界人權宣言」

在人類歷史過程中，痛苦的經驗常是基本人權的醞釀與啓發。當人類倍受戰火之苦或重大的災變時，自然會因為對苦痛的不滿與不屈，而意識到其個人的基本權利。

第二次世界大戰所帶來的種種後遺問題，使不少的國家民族遭受波及。舉世也在這一場戰亂中體會出：當人權被忽略或受侵犯時，其後果將是殘忍與不可收拾的。基於此，在初期的聯合國組織中，多數會員國都願意共同面對此問題。大會曾設立了一個由十八人組織而成的委員會，並起草擬定有關基本人權的宣言。在這所屬的會員國中，有來自西方自由民主國家的代表、社會主義的代表、古老的東方文化也出任代表，其中尚有兩位中國學者（註1）。這項起草工作進行得相當順利，於一九四八年十二月十日大會投票通過了「世界人權宣言」，在當時五十六個會員國當中，除了八個國家棄權，及六個共產國家持以保留的態度外，其餘的會員國均一致同意通過。

「世界人權宣言」的內容為：首先說明頒佈人權宣言的原因，邇後列出卅條宣言（註2）：

世界人權宣言（一九四八年十二月十日）

弁言：

茲鑑於人類一家，對於人人固有尊嚴及其平等不移權利之承認確係世界自由、正義與和平之基礎；
復鑒於人權之忽視及侮蔑恆釀成野蠻暴行，致使人心震憤，而自由言論、自由信仰、得免憂懼、得免貧困之世界業經宣示為一般人民之最高企望；

復鑒於為使人類不致迫不得已挺而走險以抗專橫與壓迫，人權須受法律規定之保障；
復鑒於國際友好關係之促進，實屬切要；

復鑒於聯合國人民已在憲章中重申對於基本人權、人格尊嚴與價值，以及男女平等權利之信念，並決心促成大自由中之社會進步及較善之民生；

復鑒於各會員國業經誓願與聯合國同心協力促進人權及基本自由之普遍重於遵行；

復鑒於此種權利自由之共同認識對於是項誓願之徹底實現至關重大；

大會爰於此

頒佈世界人權宣言，作為所有人民所有國家共同努力之標的，務望個人及社會團體永以本宣言銘諸座右，力求藉訓導與教育激勵人權與自由之尊重，並藉國家與國際之漸進措施獲得其普遍有效之承認與遵行；會員國本身人民及所轄領土人民均各永享咸遵。

第一條 人皆生而自由；而尊嚴及權利上均各平等。人各賦有理性良知，誠應和睦相處，情同手足。

第二條 人人皆得享受本宣言所載之一切權利與自由，不分種族、膚色、性別、語言、宗教、政見或他種主張、國籍或門第、財產、出生或他種身分。且不得因一人所隸屬國家或地區之政治、行政或國際地位之不同而有所區別，無論該地區係屬獨立、託管、非自治或受有其他主權上之限制。

第三條 人人享有生命、自由與人身安全。

第四條 任何人不得使為奴役；奴隸制度及奴隸販賣，不論出於何種方式，悉應予以禁止。

第五條 任何人不容加以酷刑，或施以殘忍不人道或侮慢之待遇或處罰。

第六條 人人於任何所在有被承認法律上主體之權利。

第七條 人人在法律上悉屬平等，且應一體享受法律之平等保護。人人有權享受平等保護，以防止違反本宣言之任何歧視及煽動此種歧視之任何行爲。

第八條 人人於其憲法或法律所賦予之基本權利被侵害時，有權享受國家管轄法庭之有效救濟。

第九條 任何人不容加以無理逮捕、拘禁或放逐。

第十條 人人於其權利與義務受判定時及被刑事控告時，有權享受獨立無私法庭之絕對平等不偏且公開之聽審。

第十一條 一、凡受刑事控告者，在未經依法公開審判證實有罪前，應視爲無罪，審判時並須予以答辯上所需之一切保障。

二、任何人在刑事上之行爲或不行爲，於其發生時依國家或國際法均不構成罪行者，應不爲罪。刑罰不得重於犯罪時法律之規定。

第十二條 任何人之私生活、家庭、住所或通訊不容無理侵犯，其榮譽及信用亦不容侵害。人人爲防止此種侵犯或侵害有權受法律保護。

第十三條 一、人人在一國境內有自由遷徙及擇居之權。

二、人人有權離去任何國家，連其本國在內，並有權歸返其本國。

第十四條 一、人人爲避免迫害有權在他國尋求並享受庇身之所。

二、控訴之權源於非政治性之犯罪或源於違反聯合國宗旨與原則之行為者，不得享受此種權利。

第十五條 一、人人有權享有國籍。

二、任何人之國籍不容無理褫奪，其更改國籍之權利不容否認。

第十六條 一、成年男女，不分種族、國籍或宗教之任何限制，有權婚嫁及成立家庭。男女在婚姻方面，

在結合同期間及在解除婚約時，俱有平等權利。

二、婚約之締訂僅能以男女雙方之自由完全承諾爲之。

三、家庭爲社會之當然基本團體單位，並應受社會及國家之保護。

第十七條 一、人人有權單獨佔有或與他人合有財產。

二、任何人之財產不容無理剝奪。

第十八條 人人有思想、良心與宗教自由之權；此項權利包括其改變宗教或信仰之自由，及其單獨或集

體、公開或私自以教義、躬行、禮拜及戒律表示其宗教或信仰之自由。

第十九條 人人有主張及發表自由之權；此項權利包括保持主張而不受干涉之自由，及經由任何方法不

分國界以尋求、接受並傳播消息意見之自由。

第二十條 一、人人有和平集會結社自由之權。

二、任何人不容強使隸屬於某一團體。

第廿一條 一、人人有權直接或以自由選舉之代表參加其本國政府。

二、人人有以平等機會參加其本國公務之權。

三、人民意志應為政府權利之基礎；人民意志應以定期且真實之選舉表現之，其選舉權必須普及而平等，並當以不記名投票或相當之自由投票程序為之。

第廿二條 人人既為社會之一員，自有權享受社會保障，並有權享受個人尊嚴及人格自由發展所必須之經濟、社會及文化各種權利之實現；此種實現之促成端賴國家措施與國際合作並當依各國之機構與資源量力為之。

第廿三條 一、人人有權工作，自由選擇職業，享受公平優裕之工作條件及失業之保障。

二、人人不容任何區別，有同工同酬之權利。

三、人人工作時，有權享受公平優裕之報酬，務使其本人及其家屬之生活足以維持人類尊嚴，必要時且應有他種社會保護辦法，以資補益。

四、人人為維護其權利，有組織及參加工會之權。

第廿四條 人人有休息及閒暇之權，包括工作時間受合理限制及定期給休假期之權。

第廿五條 一、人人有權享受其本人及其家屬康樂所需之生活程度，舉凡衣、食、住、醫藥及必要之社會服務均包括在內；且於失業、患病、殘廢、寡居、衰老，或因不可抗力之事故致有他種喪失生活能力之情形時，有權享受保障。

二、母親及兒童應受特別照顧及協助。所有兒童，無論婚生或非婚生，均應享受同等社會保護。

第廿六條

一、人人皆有受教育之權。教育應屬免費，至少初級及基本教育。當然，初級教育應屬強迫性質。技術與職業教育應廣為設立。高等教育應予人人平等機會，以成績為準。

二、教育之目標在於充分發展人格，加強對人權及基本自由之尊重。教育應謀促進各國、各種族或各宗教團體間之諒解、寬恕及友好關係，並應促進聯合國維繫和平之各種工作。

三、父母對其子女所應受之教育，有優先抉擇之權。

第廿七條

一、人人有權自由參加社會之文化生活，欣賞藝術，並共同襄享科學進步及其利益。

二、人人對其本人之任何科學、文學或美術作品所獲得之精神與物質利益，有享受保護之權。

第廿八條

人人有權享受本宣言所載權利與自由可得全部實現之社會及國際秩序。

第廿九條

一、人人對於社會負有義務；個人人格之自由充分發展厥為社會是賴。

二、人人於行使其權利及自由時僅應受法律所定之限制，且此種限制之唯一目的應在確認及尊重他人之權利與自由並謀符合民主社會中道德、公共秩序及一般福利所需之公允條件。

三、此等權利與自由之行使，無論在任何情形下，均不得違反聯合國之宗旨及原則。

第三十條

本宣言所載，不得解釋為任何國家、團體或個人有權以任何活動或任何行為破壞本宣言內之任何權利與自由。

爲使這項宣言能有有效的實施，聯合國組織便將之付諸於法律保障，以正式立法來使之享有法律條約的約束。在人權宣言通過的十八年之後（即一九六六年），聯合國大會又通過了兩篇條約：第一篇爲有關公民與政治方面的人權；第二篇爲有關經濟、社會和文化方面的人權。在第一篇中個人之人權較易實施，而第二篇所提之社會方面的權利（如有權工作、有權自由選擇職業、有權享受失業之保障、有同工同酬的權利、有定期休假之權、初級教育應屬免費……等）則較難付諸實施，並得視每個國家的發展程度而定。故此，聯合國組織呼籲每一會員國能主動地把第一篇條約（有關公民和政治上的人權）列入自己國家的法律內，至於第二篇條約，每一會員國亦應努力使之逐步實現於自己的國家內（註3）。於一九七八年時，已有四十四個會員國將此兩篇條約批准納入本國內。

儘管基本人權的問題，不再是法律上的問題了，專家亦認爲（註4），聯合國這項宣言與條約已相當完備並富理想了。但是，就整個聯合國組織來看，仍有許多國家缺乏執行人權的意志，願意尊重人權的國家也逐漸減少，在一百五十多個國家中，只有卅多個民主國家支持人權。另外尚有十幾個國家在投票時表示支持人權。所以，基本人權在未來所應努力的方向，已不再是立法與否的問題，而是在於如何協助更多的人接受人權的觀念，並使之能付諸實行。

人權的優先秩序

如果無法實施所有的人權，是否該有一個優先秩序？關於這點，有學者（註5）主張，可將人權劃

爲三個逐步實現的階段。首先，應該保護的最基本人權，就是生命本身，以及與生命有直接關係的人權，諸如：不受暴力、拷問和其他身體上的傷害；獲得足夠的食糧和健康保障。第二層人權是保障群體的權利：群體有權肯定自己；享受文化、語言、宗教、政治特色；群體中的人民有權利受教育、積極參與社會生活。最高層的權利是指屬於個人的各種公民自由。

實施人權的三個階層是一種理想，我們承認：人權優先秩序的肯定，常會因各民族文化、傳統、意識型態、經濟發展及其他不同的因素而受影響。因此人權問題的討論，常會引起人與人、團體與團體間彼此的緊張與衝突（註6）。

第二節 教會訓導權對基本人權的態度

一、現況

教會對於聯合國人權宣言的態度，在不同的過程中有不同程度的支持。當聯合國人權宣言頒佈後，教會當局最高訓導權並沒有予以公開支持；教宗庇護十二世（一九三九—一九五八）亦保持著相當保留的態度。其原因可能是歷來「人權運動」常與教會相對立；此外，也可能是教宗庇護十二世認爲：基本人權應以天主爲人類所安排的秩序爲依據，且強調沒有任何人的法律能代替基督的法律，只有公開承認

基督的法律，人類才能獲得和平（註7）。然而在聯合國人權宣言中，卻未提及天主，所以教宗庇護十二世對此項宣言持保留的態度。

繼教宗庇護十二世之後，教會對基本人權所持的態度已有所改觀。教宗若望廿三世於一九六三年的「和平通諭」中首次採用「人權」一名詞，並將聯合國的人權宣言稱為「極重要的文件」、「時代的訊號」（「和平通諭」142、143號），其後，教宗保祿六世於一九六九年將和平文告命名為「和平之道路之一：推行人權」。他並表示：「教會深信推行人權是福音的要求，而且這是教會牧職上的中心工作之一。」（註8）

梵二大公會議更進一步的對基本人權提出多處的討論（註9），在此只略提一處：「教會根據委託於他的福音，宣佈人的權利，並承認和重視現代各地為推動人權所做的運動。不過，這類運動應沉浸於福音精神內，並應保衛這運動，不致受到偽裝獨立的損害。」（梵二「論教會在現代世界牧職憲章」41號）。

教宗若望保祿二世本人相當重視人權問題，於「人類救主通諭」中，他以相當長的篇幅（第十七號）來討論人權問題，他認為，倡導人權與教會在現代世界中的使命非常有關係。尊重人權就是社會安定與普世和平的基礎，一旦人權受侵犯時，人間戰爭四起，隨著戰火的波及更會使人權嚴重受損，諸如：集中營、暴力、酷刑、恐怖活動及各種歧視、不平等，均是人權不被尊重所產生的後遺問題。因此，一個國家的人權被重視與否，有賴於其領袖在立法與制定政權時，是否能以人民的福利為基本觀點。換言之，

若一個元首罔顧人民的權益與福利，則將使人民陷於各種苦痛之中，如：獨裁、新殖民主義、帝國主義等，這些後果將漫延至國與國之間無法和平相處，乃至國際問題的產生。

基於此，教宗認為：一國之主權，應屬於全民所有，且人民有權問政；執政者更應超越於政黨或部分人民的利益，以自己的治權來為全民謀求福利及人權的保障，如此，才能建立起安定和諧的社會。同時，教宗亦提出：一個國家（或政府）的進步與否，常可由其信仰自由的程度而得知。

二、歷史背景

教會自始之初便已肯定了人類的基本平等，但教會對人權方面的注重，卻是歷經各時代後才逐漸意識到的。距本世紀前的四百年中，教會的作風在許多方面常是違背人權的，諸如：宗教裁判所，不但忽視了人的良心與信仰自由，甚至還經常動用體刑；教會對猶太人的排斥；基督徒侵襲南美文化；對南美的黑人奴隸制度，教會訓導權並沒有表示積極的反抗……等（註10）。

當然，我們不能單憑一些歷史現象而對教會妄加評斷。為客觀起見，我們必須借助專家學者們所研究及所提供的資料，以深入了解當時的歷史背景及其對人權的消極影響（註11）。

據悉，早期人權運動的推行者，特別喜歡攻擊教會，因此，教會基於自衛的理由，而沒有參與人權運動。事實上，歷史學者們也學證：「人權運動」的思想背景，相當受文藝復興時代幾位西班牙的天主

教神學家的影響（註12）。

於十九世紀末和本世紀初，教宗良十三世已開始改變教會對人權的態度，他積極地注意工人的權利問題，並藉著第一次世界大戰的引發，教會從中發現了社會問題的產生與國家政策有著密切的關係。同時，教會領導階層也逐漸發現，各國的政況和國際間的情形也有很大的關連：一則國內的問題應由該政府來負擔；一則國際的問題，該由國際組織來負責。

到了教宗若望廿三世時，教會的自我意識有了更進一步的改變：教會不但願意走向全人類為普世服務，並也承認，為解決這普世性的現代人類問題，政府除了有其重大責任外，政治家們亦應對此問題提出積極的措施與貢獻。當然，最終的人權問題，並不是全賴於政治領袖的努力就能解決的，而是屬於全人類，舉凡國際、國家、省、市、村、里、個人……等，各社會階層對人權問題都有共同的責任。

在最近幾年中，教會也發現了另一項事實：個人無論身分如何，他的努力是相當有限的。為更有效地推行人權，個人的力量必須投諸於某些團體組織和制度中，如「國際特赦組織」，在教會方面也設立了「正義與和平委員會」。這些透過組織而集合個人的團體力量，往往能更有效地影響社會制度並改善生活於社會裡的群眾。但是，另一個問題也將隨之而產生：組織流於形式化；組織中的服務人員可能沒有直接接觸及受苦者的心靈層面及其他需要。所以，有效的服務必須要求個人內在的悔改，培養自己能夠以心體心的去關懷我們所看不到的弟兄，如此，才能算是建立起一個服務性的組織，並真正的改善社會制度。換言之，即個人有限的慈善行動，必須投諸於某一組織與制度中，以團體力量來爭取正義；但

在制度中要維持其服務的品質，亦有其困難之處（註13）。

第三節 教會推行人權的各種方式

在推行人權方面，教會首要的行動是屬於道德性的。教會不但強調保護人權的信仰理由，也鼓勵教友們積極參與這方面的服務。

在宣講人權方面，教會提出兩個重點，第一是「先知性的揭發」；第二是「積極的宣告」。在「先知性的揭發」中，教會積極地揭發了許多方面的不正義，如：在人的生命與身體權益方面，教會揭發墮胎、絕育、刑求、饑荒……等。在道德的損害方面，教會揭發有關宗教與良心自由、種族主義、不實的宣傳和廣告、隱私權……等。在政治方面，教會揭發政治生活的不正義，如朝拜國家領袖、帝國主義、專政與獨裁、思想壓迫……等。在經濟方面，教會揭發過分的消費主義、環境污染、對農家的忽視……等。此外，教會更願意注意一些被社會群眾所忽視，且尊嚴受損的人，如一些兒童、文盲、老人、慢性病人、窮人……等。

除了揭發具體的不正義事件外，教會更積極地宣告人的自由和權利，諸如：獲得健康保護、參政、工作……等權益。

靜態的揭發與宣告必須付諸具體的行動，才能使人權的伸張獲得效果。教宗若望保祿二世首先以身

作則，不但在各處宣講，並親自接觸各種受著不正義待遇的人們，甚而主動與傷害他的人和好。

在羅馬方面，教會的中央機構特別設立了「正義與和平」委員會，以促進各種維護人權的工作。聖座亦經常選派代表前往聯合國與其他專門機構相互磋商人權問題。

在地方教會方面，每個國家與教區均設立所屬的「正義與和平」委員會。中華民國至今雖尚未正式成立，但主教團已設有「社會發展委員會」，在委員會中並分設若干小組，如「研究發展組」、「資料翻譯新聞組」，兩個相當活躍的難民組織，及所有教會機構所推展的工作如：工青會，極力提倡工青們的社會意識、團結能力和正義感；天主教工會協助工人爭取應有的權益；各級教育機構，客觀地灌輸社會思想，並鼓勵學生多參與社會服務性的團體；此外，尚有醫院、診所、輔大社會研究中心……等等。均以實際的服務行動來逐漸提高本地教會對人權的重視，並已開始對一般人的觀念及政府的政策產生了積極的作用與影響。

然而，對於推行人權的最大貢獻，也可能是來自在俗的教友們，藉著他們服務於各種非宗教機構，如政治界、工會、科學機構、醫學界、法律界……等，教友們均以和諧、尊重的態度與他人合作，並以其信仰服務於工作崗位上，在人類權益及尊重上均以身作則，做了最好的見證。

屬於各種不同教會的基督徒們，也組成了一些團體，共同推行人權（如 SODEPAX）。除此，基督徒也該試著與其他各大宗教合作，透過彼此與神的共同關係，更願為人類服務，使人生的意義更獲肯定。

第四節 教會內的人權問題

儘管近數十年來，教會已逐漸重視並推行人權。但，教會是一個來自古老傳統制度的團體，在許多方面尚未十足突破，仍保留著某些違背人權的法律和習慣。所以為達到有效地宣揚人權，教會必須先在自己的團體內以身作則。一九七一年世界主教會議宣言（41、42號）聲明：「在教會自己的範圍內，應無保留、無條件地遵守每種人權」。宗座的「正義與和平委員會」在一份有關人權的工作報告中說：「如果教會要有效地宣講福音，就應首先特別注意社會上人權的重視、尊重、保護和推行；此項工作的第一步驟該是自我反省，認真觀察自己組織內如何遵守和實現基本人權。」（註14）

近年來教會生活內的人權情況的改進，可分三方面來看：(1)與教會接觸的非天主教友；(2)教會內的信友；(3)神父與其他教友的全時間職員（註15）。在與非教友交往時，教會已較以往重視他們的信仰的自由，並強調為人類服務的使命。在合一運動方面，教會也以積極的態度參與並竭誠與之交談。教會也不要求教友與非基督徒結婚所生的孩子，一定要在天主教內受洗；結婚時，若地點不在天主聖堂內，也可以求豁免……等。在針對自己的教友時，教會也相當重視他們的權利，如本堂與教區所成立的「傳教協進會」，教友們可以積極地參與教會生活，負起重要的決定權。此外，教會內的神職人員及其他傳教服務人員的生活方面，也獲得了相當的改善，如神父們的待遇已獲改善，其他職員的福利已逐漸建立，

某些地區的非神職人員尙可以組織工會……諸如此類的進步，已可由新教會法典獲得保障。除此以外，新教會法典又增添了兩項重要的題目：第一個是有關基督徒的權利和義務（208-223條）；第二個是有關教會的行政命令：面對不正義的行政命令，任何基督徒有追索權（1732-1739條）；教會法典列出相當清楚的追索方法。以上新的法律條文，其宗旨在於保護教會內的人權，亦即：基本人權優先於教會的純法律（註16）。

論及教會內的人權時，有人認為：「如果教會是一個自願的組織，就不該有人權問題的產生；如同在其他的社會組織一樣，誰若不同意教會的制度，就無須加入，加入以後如果不滿，也可以自由離開。」是的，參與團體的自由是屬於個人的，但教會不同於一般的普通社團，教會之所以為聖教會，乃來自於其自我意識到：教會是人類救援的團體、人類統一的媒介、天主對世界的旨意、人類和好的象徵……等。所以教會在基本上是屬於每一個人的，當在認清天主的啓示後，任何人都有責任自由地加入教會，在加入後不但不使人性受損害，反而應更加尊重。所以，人權最受重視的地方應非教會莫屬了。

除了宣講以外，教會的具體生活方式，也影響著基督徒的道德教育。教會愈重視人權，教友們的人權意識也就愈能發展，因此，只有在教會的生活和制度充分地注意人權時，教會的人權宣講才是可信的。

第五節 人權的理論基礎

以上四節中，我們已對基本人權的內容及推行人權的理想與事實，做了詳盡的描述，並也提過了這問題的歷史背景和教會訓導權所持的基本態度。現在我們將進一步的討論：人權的理論基礎。

儘管大家已普遍接受人權的重要性，但在分別說明理由時，各自的想法卻是不盡相同的。歸納而言，理論基礎可分為兩個方向：自然法；信仰光照下的人權。

一、自然法

事實告訴我們：基本人權的存在，無法在一時的理性分析和證明中被肯定；而是在於人類的意識隨著歷史的演變而逐漸被肯定的，其價值也在今日的社會中愈來愈受重視與提昇。因此按魯文大學教授 G. Thils 所提出的見解，我們也可以問：這普遍的信念本身，是否包涵著一個客觀的真理？即人性生活的建立與完整，其過程是在於先普遍地解決物質方面的生存問題後，人類便會進一步地發現其他高於物質上的種種需要。是的，由現代人對人權普遍且無法抗拒的肯定，我們得知：基本人權的信念乃基於一些客觀的價值與真理。正如自然道德法中所提的：自然法是動態的，某些自然道德法律的內容，必須經過人類歷史的演變和意識的發展，才能被發現與肯定（註 17）。

討論人權理論的基礎時，許多爭執的癥結是在於個人或團體的優先考慮問題。由於早期的人權宣言確實有濃厚的自然主義色彩，所以十九世紀時，教會反對人權宣言的理由之一便是因為宣言中太過於強

調個人自由，容易導致個人主義而使全體利益受損害。甚至於連以謀求解決多數人民的基本民生問題為宗旨的社會主義者，也對這項宣言提出反對的意見。

事實上，個人和團體的利益（公益 Common Good）之間的關係是相互且密切的。在現今的聯合國人權宣言裡，也都兼顧到了個人自由和社會福利雙方面的權益，也就是說：「公益」可被視為一切人權的基礎（註18）。為達到公益，就必須使人享有個人權利，如：信仰自由、表達意見的自由、組織自由……等。如果這些個人權利在社會中不受尊重，則受傷害的將是社會全體，而不只是個人而已。比方說：一旦個人失去了表達意見的自由，那麼整個社會便失去了人與人的溝通與交談的機會。因此，我們可以說：一個不尊重人權的社會機構，會使人民的道德意識受影響，而產生一些不正常的社會病態現象。以下舉二例簡單說明：

例一：一個國家所採用的語言，常潛在的含有種族主義的色彩，常標榜自己的民族優於其他民族，或將某種不良行為冠上「某某國人」的行為。如此，受傷害的不只是那被批評的「某某國人」，連批評者的本國人民的人格也都受到了損害，因為這種批評已說明了他們對人類的觀念已不正確，若要他們再進一步的接受人類共同的平等地位，更是件不容易的事。

例二：在一個歧視婦女地位、給予不平等待遇的社會中，會因為對婦女觀念的偏失而產生社會病態，並影響社會全體的公益。所以尊重婦女就是尊重社會全體；傷害婦女權益，也就是傷害社會全體的公益。

二、信仰光照下的人權

(一)天主的肖像——舊約

在信仰的光照下，許多神學家們以「人是天主的肖像」來做為人權的基礎。自人類的開始，無論宗教信仰或種族如何，人的生命、尊嚴和其他權利都來自於「人是天主的肖像」，所以這個基礎也是最為普遍的人權基礎。J. Moltman 特別發揮了這個主題（註19）：人的尊嚴來自他能與天主（他的造物主、救主）建立關係。天主爲了使人能與祂共融，不但在歷史中拯救人類，並使人分享祂光榮的生命。在人與天主的溝通中，可分爲四個幅度，在每個幅度內，也都含人可享有的權利：第一，「任何人在任何時候常是天主的肖像」所以，人有權利反抗那些不尊重人性的各種制度（政治、經濟、法律）。第二，「人是與他人一起成爲天主的肖像的」，所以大家應享有自由、平等、彼此尊重，並擁有社會生活的權利，如自由選擇工作性質……等。第三，人既是天主的肖像，就有權利管理宇宙，並與自然環境共生，而這也就是經濟與生態方面的權利基礎。第四，繼往開來的責任，人成爲天主的肖像，便對人類未來的歷史負有責任與權利，更重要的是要以這項使命來光榮天主。所以由這四個幅度來看，當個人與團體不尊重人權時，便是違反天主——犯罪。

以上對人權的肯定是由「人是天主的肖像」（由上而下）而推論出來的，若要將此再推論到聯合國

的人權宣言，似乎是相當勉強的，所以多數天主教神學家認為：人權是「明顯的」，人權和啓示之間也有著「密切的關係」，並不需要以推論的方法來肯定人權。以下便是一位神學家對這見解所提出的解釋：

(二)新的受造物

因著天主聖子的降生，人成了新的受造物。基督為每個人帶來了基本上的變化，並深深地影響著每一個人和全人類的實際生活。耶穌不但對人的生命（理性、意志、情緒、身體）提出革新，並改變了人類的社會、文化、政治和經濟等。然而，這由天主而來的新生命，卻也可能因為人的自由拒絕而喪失，因為自由可使人歸向聖善；自由也可使人導入黑暗與罪惡中。罪與救恩（新生命）這兩種實際力量存在於任何團體中，也存在於心靈的最深處和生活的各個層面中。

在這信仰的人生觀中，人權就是度新生命的基本條件，因為必須有人權所保障的各種自由，人才能度一個負責任的新生活。對其他不同於我們信仰與人生觀的人而言，只要他們能肯定最起碼的人文主義，他們也自然會要求爭取這些基本權利。所以，基本人權是超越各時代、各背景所共同被接受與肯定的（註20）。

(三)彼此相愛、悔改、關心最小的一位

儘管尊重人權是一項明顯的道理，是度新生活的基本條件，但，我們仍不能忽視罪的深度和其所帶來的影響。按啓示及種種的人間現象我們得知，在每一個人的內在中都存在著另一位壓迫者，使人以自

我為中心，以自己為一切的標準，而忽視天主和他人的重要性。所以，如果要真誠地促進人權，便不能忽略內心的悔改（註21）。也唯有藉著悔改，才能達到福音精神的要求，使人彼此相愛，並關心最小的一位，使基本人權能落實於實際的生活上，受到實質上的尊重。因此，我們可以說：悔改與愛德使正義得以完成；缺乏痛悔的經驗和對兄弟的愛，便無法實現最基本的正義。

（四）推行人權和救贖來臨之間的關係

當基督徒努力推行人權、改善社會正義的時候，他知道這工作與他的信仰有著密切的關係，因為天主的救恩藉著人權的實現進入人類的生命中，人類在歷史中的改善和解放，也和基督的救恩有著密切的關係（註22）。但，我們不能說：「救恩史就是人權的推行」，因為完整的救恩是使全人類獲得解放，而這是在人類的歷史中完成的，必須是在末世時才能達到圓滿的境界。所以，基督徒承認，自身的努力有其被動的一面，亦即，必須在祈禱和聖事中接受天主所賜予的解放。於一九八四年，教宗若望保祿在和平文告中說：「與天主的計劃合作，是讓主歸化我們，我們不要靠我們自己的力量，也不要單靠我們常失敗的意志……我們要再發現祈禱的力量……經驗祈禱是接受改變我們的恩寵。」（註23）

第六節 實現人權所必備的具體條件

基督徒願意建立世界和平、推行人權與正義，就必須深入了解天主的啓示和人間的學問。除了信仰的肯定外，基督徒還必須充分利用理性來了解人類團體的結構，充分把自己投身在現實具體的環境中，而後才能尋找出建立和平的有效途徑。如此，基督徒的生活才不致與歷史（人類的歷史和救恩史）脫節，正如教會應該完全「降生」於人類的團體中一般，天主的啓示也就是謀求全人類最後目標所不可或缺的具體途徑（註24）。

附錄一：聖經和倫理神學的發展報告

E. Hamel 著

賴瑞珍 編譯

一九四〇年一位信理神學教授古達夫·希爾主教 (Gustave Thils)，出版《倫理神學目前的傾向》一書，他所描述的重點是具有基督色彩的倫理神學，運用聖經在倫理神學方面要特別小心謹慎。在其書中提到迪爾曼 (F. Tillmann) 於一九三四年成功地用聖經為基礎，強調倫理是模仿基督，以他為中心。作者在此書的結尾，提出一個問題：是否倫理神學回到聖經源泉；以對觀福音、若望福音和保祿書信做為出發點，就是以基督徒的精神、眼光、觀點再次去探討倫理神學，比用一般深奧枯燥的哲學名詞為倫理教材更好、更合適？

倫理神學的革新，來自於要「回到聖經源泉」而引起的。自一九四〇年——一九八〇年中經過了主要的過程和步驟。許多人認為解決倫理神學的危機是件容易的事，但事實上不那麼簡單。從當時到現在的看法就有很大的改變。一九四〇年——一九五〇年的聖經批判學和一九七〇年——一九八〇年的聖經批判學很不同。一九四〇年——一九五〇年人認為只要回到聖經，運用聖經什麼問題都可以解決，缺少批判的態度，而一九七〇年——一九八〇年的聖經批判學有了很大的進步。雖然基督教學強調「只有聖經」但關於「回到聖經源泉」上也遭遇到困難並造成了危機。在這短短的序言中，最重要的一點是介紹一九四〇年——

九八〇年中在倫理神學上如何回到聖經泉源運用聖經。

第一節 歷史標誌

一、天主教方面

從一九四〇年起，在歐洲普遍地感到有革新和運用聖經的需要。當時有兩種動向促使倫理神學革新，其一是「回到聖經泉源」，其二是傳統的倫理神學如同受審似的遭到嚴厲的批評。需要革新的呼聲到處可聞；倫理學家、牧靈工作者、教友、特別是年青的一代沒有人滿意當時的倫理課本，因為太傾向於自然派而使倫理神學和哲學混淆不清。倫理神學充滿了哲學的理論，倫理神學幾乎被同化、被窒息，缺乏福音的色彩與精神，不以信仰的真理：降生奧蹟、救援、聖寵和聖事等為依據，不夠以基督為中心，沒有福音的活力，缺乏豐富深奧的信理，沒有靈修的價值。

倫理神學家常被控告，不管聖經的教訓，其中有些人認為應用聖經來革新倫理，因為聖經是神學無比的泉源。一九四三年「聖神啓迪」(Divino Aflante Spiritu) 通諭，促進並幫助人研究聖經。

在聖經倫理神學的革新工作上，分為三個重要的過程和步驟。第一步：有如裝飾似的，在原有的倫理課本上，加一些聖經資料作為序，其內容沒有什麼新的改變。第二步：是一個整合的時期，回到聖經

中尋找倫理的主要方向和原則，使倫理充滿福音的精神。海霖所著《基督之律》就是如此，其工作在倫理學上是一個很大的進步。他以基督徒及宗教的觀點來探討倫理，這種看法和革新有兩個主要特色；就是以愛德和效法基督來整合在倫理神學內。如此，我們體驗到倫理神學和聖經彼此有一種生活與成長的關係，這就是所謂的倫理神學和聖經的整合。海霖不以為自己可以完成如此偉大的工作，他不覺得他能做一個既完美而又永不可改變的工作。現在的倫理學家在海霖的倫理著作中，發現其中有兩個特色；就是海霖的《基督之律》具有聖經的整體看法和寫法，他應用聖經在倫理神學上時不斷章取義。相反的，他不只是表達一些意見而已，他更是以聖經作為他寫作的基本材料和思想。他雖然不明顯的摘錄聖經裡的話但具有豐富的聖經思想。重要的不是摘錄多少聖經章節，而是聖經幫助他立訂他的倫理標題、方法和系統。

第三步：與不同的專家們合作。倫理神學家察覺到「回到聖經的泉源」，不是如同他們以前所想像的那麼容易，面對運用聖經，與聖經的直接接觸，有一個震撼，給予一個有益的衝擊，但是他們很快的感到直接接觸聖經，並不給予特殊能力解決所有的問題。因此，有些倫理神學家的做法，例如：企圖使之和諧一致，這種做法引起許多聖經學家的不滿。聖經學家們認為自己的研究較為科學和客觀，但他們沒有好好的研究自己在倫理神學上的任務。倫理神學家們慢慢認清自己需要與聖經學家合作，在聖經學家方面亦想了解倫理神學家在聖經學上會遭遇的問題、困難和需要。這是一個標記，對倫理神學家也是一個好處。於一九六一年羅馬聖經學院邀請倫理神學家海霖和斐理伯·德里（Philippe Delhaye）提供

一個研究報告。

此後，聖經學家繼續邀請倫理神學家作共同的研究。一九七九年義大利聖經協會一五〇位專家選了「以聖經為基礎的倫理神學」為題，並邀請二十幾位倫理神學家共同討論。從各種不同的方法去研究倫理問題；由倫理道德律而引出的聖經問題、聖經中的倫理道德行為、聖經倫理特點，同時亦討論以聖經作為倫理神學的核心等問題。

一九七四年另一個會議，不同的專家在比國魯汶（Louvain）開會，主題是：基督徒的倫理特點，他們討論舊約的倫理問題，並問在倫理教育上為什麼及怎樣運用舊約。

一九七四年五月又在新魯汶（Louvain-la-Neuve）開會，神會教授和教會法教授一起討論「神學的研究回到聖經泉源以及靈修反省」，例證聖經如何是神學的泉源，神學的重要發展程序，聖經在倫理神學上的功能。

最後於一九七七年九月在法國安堅（Angers）舉行第七次「法國天主教聖經協會研討會」，聖經學會和五十多位倫理學家共同探討「如何以聖經來幫助信友的生活行為」。

梵二關於聖經和倫理神學講的很少，梵二表示希望以聖經作為神學的核心（參閱啓示憲章24號），對倫理神學則用含蓄的說法：「我們應該特別注意的是改進倫理神學，其學術性的解釋應受聖經更多的滋養，說明教友在基督內使命的崇高，以及他們在愛德內為世界的生命多結美果的責任。」（參閱司鐸之培養法令第一六節第四段）這就是倫理神學革新的憲章，梵二強調以福音做為倫理神學的基礎，但梵

二對革新的方案未加說明，亦未提到其研究的界限，也沒有說如何把聖經的精神在倫理神學內實現出來，或如何使聖經成爲倫理神學的核心。直到教宗保祿六世才清楚發揮並強調，聖經專家需要和倫理神學家合作。

一九七二年九月二十九日在義大利舉行第二十二次的聖經週，許多倫理學家參加，教宗保祿六世應邀談話，他強調聖經專家與倫理神學家要彼此合作，建立「聖經倫理神學基礎」，爲光照並幫助現代倫理道德找到應走的方向，他同時也指出聖經學家和倫理神學家的任務，爲避免聖經倫理和倫理神學的衝突或混淆不清。

聖經專家的首要任務有兩個：首先藉著歷史批判學和聖經的註解來表達天主聖言的敏銳，其次是清楚的確定啓示的超越文化性又同時具有當地的文化特點，如此表達倫理內容和啓示的活力及其超越性。以上只是一項準備工作而已，然後聖經專家才能給予一個正確的倫理啓示訊息的解釋，這訊息常常是新的、有活力的和普世性的。

倫理神學家的任務：聖經專家把天主聖言啓示的真實意義交託給倫理神學家；而倫理神學家的工作是：特別關注人良心及內在自由的問題。教宗進一步的說明，倫理神學家面對兩種天主聖言：一個是藉著文字記載下來的；另一個是天主的肖像銘刻在受造的人心中的天主聖言，把這兩種不同形式天主聖言的回音，應用在信友的生活及其存在的情況下。由於不同專家的彼此合作，使天主聖言成爲人具體和真實的倫理道德行爲基礎。

一九七四年三月十四日教宗保祿六世在對聖經委員會的談話中，再次強調不同專家彼此合作的重要性。聖經專家的任務是使聖經的話活於現在。聖經不只是過去的一部偉大著作或紀念碑而已，聖經更是改變人的光、生命和行動的泉源。只有這樣做，聖經專家的成果對倫理教育才是有用的……。教宗提醒倫理學家在倫理神學反省上，應回到聖經汲取豐富的泉源，如果沒有清楚的聖經基礎，則會冒險走上哲學論調，缺少倫理的真正面貌，不爲人所知，不爲人所接受。

一九七四年十二月十六日教宗保祿六世，對國際神學委員會的委員短短的談話中，提到基督徒倫理的泉源，他提醒他們在倫理神學上應運用聖經，爲倫理學家研究聖經是首要的。他也指出幾個主要聖經倫理方向：首要藉著聖洗聖事，信友參與基督的逾越奧蹟，基督徒主要的使命即來自於此（參閱羅八），其次在聖神內生活（參閱哥六），第三是尋求天主國的義德（參閱山中聖訓），與生活、愛和光的天主相通（參閱若望壹書）。教宗結束談話時，再次強調倫理學家的兩個重要任務：求助於聖經啓示的穩固原則，使天主的啓示爲任何時代的人心深處，具有豐富的意義，此外亦要指出聖經中的金科玉律——愛德、正義、節制——是人與天主與弟兄應有的關係。

一九七七年六月二十日教宗保祿六世在他去世的前一年於冊封紐曼樞機爲真福的機會上，歡迎美國主教團的致詞中，關於天主聖言他說：「除了天主聖言之外，我們沒有希望；沒有聖言，我們無法解決現代的大問題。天主的誠命和牧靈工作沒有分歧，沒有對立，互不敵對。若不把做基督徒的要求的訊息宣佈出去，則傳教的任務和愛德就不圓滿。」

概括教宗保祿六世對倫理神學的訓誨和干預，一方面他肯定倫理神學為生存的需要，應受聖經的滋養，另一方面亦肯定倫理的革新回到聖經泉源不是簡單的事，若是沒有聖經專家的密切合作，則無法成功。

二、基督教方面的倫理

在天主教渴望革新倫理神學的當時，大家感到需要回到聖經泉源，但事實上發現比他們想像的難得多。而基督教方面的倫理危機是由聖經本身而來的，他們對聖經的用法沒有一致性。許多世紀以來，基督教以聖經做為其主要的倫理課本，他們的權威不是教會而是聖經，認為聖經包含所有的啓示和救援，未記載於聖經的，為得救就不是重要的。運用聖經時忽略其歷史性，並認為聖經是絕對的倫理指標。聖經學的進步使他們發現教會與聖經的關係：聖經是由初期教會所記載的經文，並為後來各時代的教會而寫的。聖經保存於教會內（*Scriptura in Ecclesia*）。如此又如何解釋「只有聖經」（*Scriptura Sola*）的說法？一九六六年英國安利甘教會巴利（F. R. Barry）說：「聖經不可錯的意義，不如我們直到現在所了解的；若我們也沒有一個不能錯的教會來領導我們，又沒有一個不能錯的聖經代表教會，那麼我們就不能靠一個毫無錯誤的基督來光照指引。基督徒就無法用聖經做為完整的倫理課本。」

一九五一年基督教提倡合一運動時，提出一個問題：「聖經的權威在哪裡？」雖然基督教各教派有

相同的聖經，但沒有相同的看法和解釋，只要這些矛盾不清的現象存在，則聖經的權威問題就不能解決。如此看來，聖經是一個合一的因素或是造成分裂的因素？信仰與次序（Faith and Order）委員會於一九六八年再次討論這個問題。巴爾（J. Barr）在他「聖經的權威」的文章中說到：「從權威的危機、聖經注解的進步以及對聖經價值的反省中發現了聖經驚人的多元性，難怪在聖經中找不到對倫理問題統一的看法。」

一九七一年巴爾又提出同樣的問題，我們越研究聖經越體驗到，在倫理上要恰當的運用聖經很不簡單，特別是引用舊約時要格外小心，需要再三考慮，因為就在這點上，基督教經過從澎漲到失去其價值的兩個極端。

一九七六年卡夫曼（G. Kaufman）研究：「關於聖經，我們做什麼？」，二十五年前這是不可想像的題目。一九七六年《詮釋雜誌》（Interpretation），有一期專門討論神學和聖經的關係。在基督教的的神學中，聖經仍是佔首要的地位，但是「只有聖經」的說法慢慢失去其權威性而引起他們的懷疑，「只有聖經」這說法的意思不是「唯一的權威」，而是「主要和決定性的權威」。

一九八〇年同樣的雜誌又發行有關「神學與聖經的關係」的特刊，出版者首先註釋：似乎美國的倫理神學家比信理學家更注意神學與聖經的關係。亦同時提醒大家不要天真的應用聖經在倫理神學上，因為在倫理神學上，由於聖經所引起的問題和它所能解決的問題一樣多，他強調每一位作者都肯定倫理和聖經的關係，但他們對這兩者關係的看法都不一樣。每個教派都以不同的角度去看倫理。那麼他們又怎

樣會有統一和諧的看法？連在天主教內也沒有一致的看法，更不用說基督教會會有統一或相同的看法。

第二節 神學反省

一九四五年—一九五〇年有的人認為，回到聖經泉源會修正倫理神學過分傾向自然派的問題，而加速使之基督化。一九七〇年—一九八〇年有些倫理學家懷疑，回到聖經泉源能帶來如此大的力量和特恩，相反的，他們擔憂回到聖經泉源會阻礙倫理的人性化。在四十年之內，倫理神學走向兩個極端和錯誤；不夠運用聖經或是過分、不恰當的運用聖經。

那些想只要用聖經就能革新倫理的人，關於天主聖言，他們存有太多不夠實際的觀念。若是他們固執的強調回到聖經，可能是因為他們沒有察覺到聖經會引起的問題及後果。聖經學的進步，使天主教和基督教的專家們了解，聖經具有各種不同的文化背景，他們的語言和文學類型。這重大發現使基督教對「聖經權威」和「只有聖經」兩個傳統說法開始作進一步的反省。

天主教方面在一九六一年—一九七七年之間，聖經學家和倫理學家的合作和討論有豐富的成果，發覺聖經的寶藏和富裕，同時亦體驗到在倫理神學上運用聖經的困難。

一、倫理神學爲什麼要回到聖經？

學者們已重新探討了倫理神學回到聖經的原則。聖經怎麼可能成為倫理神學的例證和靈感的來源？「回到聖經」直到什麼地步是具體倫理抉擇的決定性因素？

聖經是否是倫理規範的泉源？是否可說倫理規範受啓示的影響、光照和改變？如何避免以意志型和唯名論的態度探討聖經，因為這兩種態度會看輕理性的自治能力和陷入另一極端泛聖經論；如此，在神學反省上會把教會生活和傳統孤立起來。參照聖經的重要性，初期教會的作證就是今日的一面鏡子，但它不是唯一的、不是孤立的。聖保祿說過，有兩種聖言：一是聖經記載的，一是刻在人心中的，聖經不是唯一的聖言。在倫理神學上運用聖經，不易找到適當的平衡，或是過分的運用或是一點也不管，或是只重覆聖經章節而取代或耽誤倫理神學的研究工作。

聖經為今日的基督徒和倫理學家有什麼訓誨價值？聖經學家和倫理學家共同承認與聖經有關的就是：當懷著信仰去閱讀聖經中的箴言訓誨時，聖經的權威更發揮其效果。許多作者強調聖經所記載的天主聖言不只是給予誠命而已，也在信者的心中產生活力和生命。聖經中的金科玉律，不只是要人去作，同時亦給予人能力去實行。不需要等到保祿給厄弗所人寫信時才知道不可說謊的道理，外邦人早在保祿之前就如此說了。可是當信友以信仰的眼光去閱讀聖經時，（如：「你們應該戒絕謊言，彼此應該說實話，因為我們都是一身的肢體。」）（弗四25）就是天父在祂無限的愛內向人說話，與人親密交談，邀請人接受在人心早已知道（如：「不可說謊」）的倫理訓誨。如此，「不可說謊」成為內在化的倫理訓誨，天主也給人恩寵去實行祂的命令，聖經倫理規範不再是使人死的文字，而是使人活的神（格後三6）。

倫理規範爲信仰祂的人是天主的能力、是天主的救援（羅一16）。如此說，聖經經文在信者和聖神之間扮演一個中介的角色，聖神的氣息賦予聖經文字生命。

二、在倫理神學上如何回到聖經

「回到聖經」有什麼真實的規矩，什麼情況之下倫理神學才能真正恰當的汲取聖經的啓示？在聖經學家和倫理學家的討論中得知這是不簡單的事。第一個困難來自聖經的豐富及複雜的現象，聖經遠超過任何倫理課本的富裕，但應用起來就不簡單。此外聖經具有各種不同的文學類型的表達方式，含有各種不同的意義。以聖經的觀點來研究人的行爲，例如：梅瑟五書包含著歷史和法律，而智慧書比較是以人的經驗去反省。如果我們了解作者所用的人學，我們會更清楚知道他所要表達的倫理教訓。聖經不提供一個有系統的倫理神學，但賦予人一些要點和一些廣闊的思想框架。對聖經的許多錯誤的解釋來自於對聖經狹義的了解，相反的，應以整體的看法，在其框架內看出聖言所要表達的真實意義，不是一「只有聖經」，而是「聖經是整體的」。很多倫理問題聖經並沒有特別提出來，但這並不表示聖經對這些問題沒有話講。聖經不答覆人所有的問題，卻不斷地提醒人要自我反省，指引人應走怎樣的道路。

第二個困難：如何提出於二千年前記載於聖經的資料，直接而且有效的運用在今日多變的人類身上？有人認爲當時的耶路撒冷和格林多和現在的人毫無關係，所以我們不必束縛於保祿時代所表達的倫理教

訓。他給我們方法的指導但不包含任何命令。以上這種絕對的說法，混淆問題的解答。困難不會毀滅聖經專家註解的工作。他們的研究及對聖經的了解，給予更豐富、更有意義的解釋，告訴我們聖經為今日的人所要表達的啓示道理。

三、聖經在教會內

初期教會在聖經和倫理之間擔任什麼角色？他們如何解釋舊約和新約的倫理訓誨？馬蒂尼樞機主教（C. M. Martini）舉一個有關初期解釋聖經的例子。

宗教時代的教會免不了要面對一些沒有預料的經驗和事實及情況，例如：外邦人歸化的問題，能否給予付洗而不叫他們遵守梅瑟的法律；在舊約中有些地方似乎傾向於肯定的答覆，初期教會用很長的時間來反省這個問題。關於上述為他們新而且深的經驗，促使他們尋找聖經的答覆（參閱亞九11—12）。另一方面這新的經驗，使他們不得不更深入的去了解舊約真正的意義及新的解釋，因此他們發現一些從來未注意到的因素和現象，最後他們決定不必遵守梅瑟的法律亦可領洗。

「我真正明白了天主是不看情面的，凡在各民族中，敬畏他而又履行正義的人都是他所中悅的……洞察人心的天主，已為他們作了證，因為賜給了他們聖神如同賜給了我們一樣，在我們和他們中間沒有作任何區別，因他以信德淨化了他們的心。」（宗十34、35；十五8、9）

宗徒時代的教會沒有被束縛於一些不可查究的舊約經文。當處在一種不同的新的情況時，更會促使他們去用不同的經文來做比較。初期教會了解「聖經不可錯性」的教訓和意義。同時，他們相信聖神明顯的臨在後期的教會生活中。結果，教會沒有凍結舊約的意義；相反的，常去反省聖經的話，了解聖神在教會中的光照，面對新的情況，不但靠舊約的啓示，也靠聖神的領導。從經文到今天的救贖經驗，從今天的體驗到經文，這種不斷的參考和反省，使我們在不同的環境中能夠保持救援的連續性。這樣就可避免伯多祿的責備：「既然如此，現今你們爲什麼試探天主，在門徒的頸項上，放上連我們的祖先和我們都不能負荷的軛呢？」（宗十五10）

結 論

我們試著廣泛的描述以聖經來革新倫理神學的步骤和過程，也指出聖經專家和倫理學家四十年來在這方面工作上所遇到的困難。巧合的是，四十年在聖經中是一個象徵，象徵所需要的時間爲接受和了解天主的啓示（例如：梅瑟四十天在山上）。以色列的「拉彼」們教導學生，習慣重複四十次爲使學生熟背，並把所學忠實的傳給他人。自一九四〇年——一九八〇年倫理學家是否學到了如何藉著聖經來革新倫理神學？還差得遠！

在我們研究的第二部分，我們所提出的問題比解決的問題更多，我們很容易說過去人怎樣運用聖經，

但要建議人如何去運用聖經就更爲難了。但在我們提出的問題中，已給人指出一條應跟隨的道路，建議研究的領域及強調聖經與倫理神學的關係。一方面看來聖經所招來的困難與它所能解決的一樣多，另一方面倫理神學介於人具體情況、現代世界和基督徒倫理之間，這情況不易使天主聖言和倫理有一連貫性。

這些年來聖經倫理神學有不少的進步，在倫理神學上運用聖經，由單一的到更科學、更實際的用法，由於教宗保祿六世的指示，邀請聖經學家和倫理學家的合作，而使聖經和倫理的關係變成更切實，聖經繼續不斷的對倫理有更深遠、更完整的影響。此外，聖經在倫理上能有很多不同的用法；可有明顯的和隱含的；可有科學的、原始的、牧靈的、義務論的（屬倫理學的一部分）、智慧和類比的用法，但每一種用法都有其優點和缺點，不可能都是完美的。最後，倫理學家應具有相當的聖經陶成且不斷的進修，爲使聖經無比的寶藏運用在倫理神學上，如此，才能保有倫理神學的獨立性。

譯自·Edouard Hamel, "Ecriture et Théologie morale: Un bilan (1940-1980)" *Studia Moralia* 20 (1982) : 177-194.

附錄二：倫理和宗教發展的科際整合

William R. Rogers 著

鄭新城、趙淑華 編譯

目前有一股研究趨勢——科際整合——正在蓬勃發展之中，研究者將各種原本屬於不同領域的研究、學說融於一爐，而產生新的理論。本文亦在此研究潮流之中，以整合倫理、宗教發展的各家說法為目標，嘗試畫出這些說法彼此關係的結構圖，並舉一範例加以說明。

第一節 宗教、倫理發展的多面性

本文的目的是希望對宗教、倫理發展的現象有更完全的了解，因此我們應該注意到各種可能涉及的看法。宗教、倫理發展並不是一個簡單的對象，它是由許多錯綜複雜的現象所組成，這些現象包括信仰、行為、價值、教會儀式、理想以及與終極目標有關的行動等等；因此，有關宗教、倫理發展的看法林林總總。

雖然有關宗教、倫理發展的觀點甚為繁多，但是這些看法並非自我包容、孤立於自己的領域內，而是彼此在用語和研究方式上有相似之處。因此，我們對這些觀點應該持有一個期望：希望它們彼此修正，

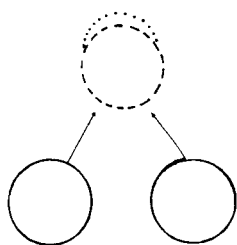
互相增長；否則將難以避免偏見、矛盾、孤立等等不良後果。本文即願意努力追求一個更綜合性、更多面性的了解，此了解既要能應用各家說法的貢獻，又要能使它們彼此相通。

從事科際整合時，對於各種觀點之間的關係可以用五種處理方式（參見圖一，其中○代表具體的生活現象，○表示原有的解釋觀點，↓表示觀察和推論之間的關係，藉此關係使解釋的觀點得以形成，○則代表所產生的新理論、新了解）：

1. 「一枝獨秀」模型 (Reductionistic Model) —— 假定有一種看法較其他觀點更為優良，它能解釋在它範圍之內的任何現象。這種模型通常建基於一種生活層面的反映，而且必須省略經驗的豐富性和特殊性，否定相同的經驗有兩種解釋的可能性。它具有兩種困難：一、認為有一套看法較其他觀點優秀，這對科際間的合作不利；二、減少認識的深度。

2. 縱列或「各自為政」模型 (Tandem Model) —— 認識不同的科學擁有各自獨立的領域，具備自己的方法、術語和理論。例如心理學以自己的途徑研究普通的生活和發展的變化，而神學則自滿於自己對神、人之間特殊關係的解釋。這個模型雖然維持了各學科彼此應有的尊敬，卻產生了一個危險：將本質上密不可分的現象加以分裂，使我們對經驗的了解支離破碎。

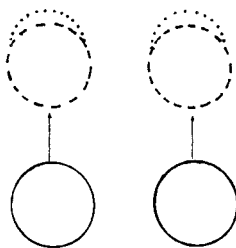
3. 修正模型 (Corrective Model) —— 解釋時不但注意倫理或宗教經驗，還參考相關的社會科學專家對此經驗有幫助的解釋。例如心理學上對自戀的看法修正、擴展了我們對罪的了解。此模型提供了較統一、整合的了解，但是它只是單行道的進行，缺乏真正交談所需要的互相批評，促進了解。



縮略模型

A

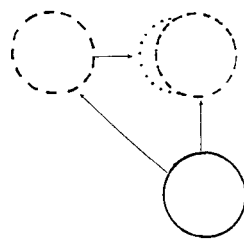
REDUCTIONISTIC
MODEL



縱列的或各自獨立的模型

B

TANDEM
MODEL



修正模型

C

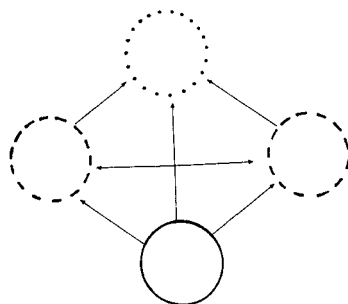
CORRECTIVE
MODEL



抽象理論而地位平等的模型

D

PARALLEL ABSTRACTION
MODEL



架構性關係的模型

E

CONSTRUCTIVE-RELATIONAL
MODEL

○代表具體的生活現象

⊖表示原有的解釋觀點

⊙代表所產生的新理論

圖一 科際整合的五種方式

4. 「空中樓閣」模型 (Parallel Abstraction Model) —— 抽象理論之間以平等的地位互相交談，共同建立一套新而整合的看法。這類模型最大的缺點是忽略實證的和生活的事實。

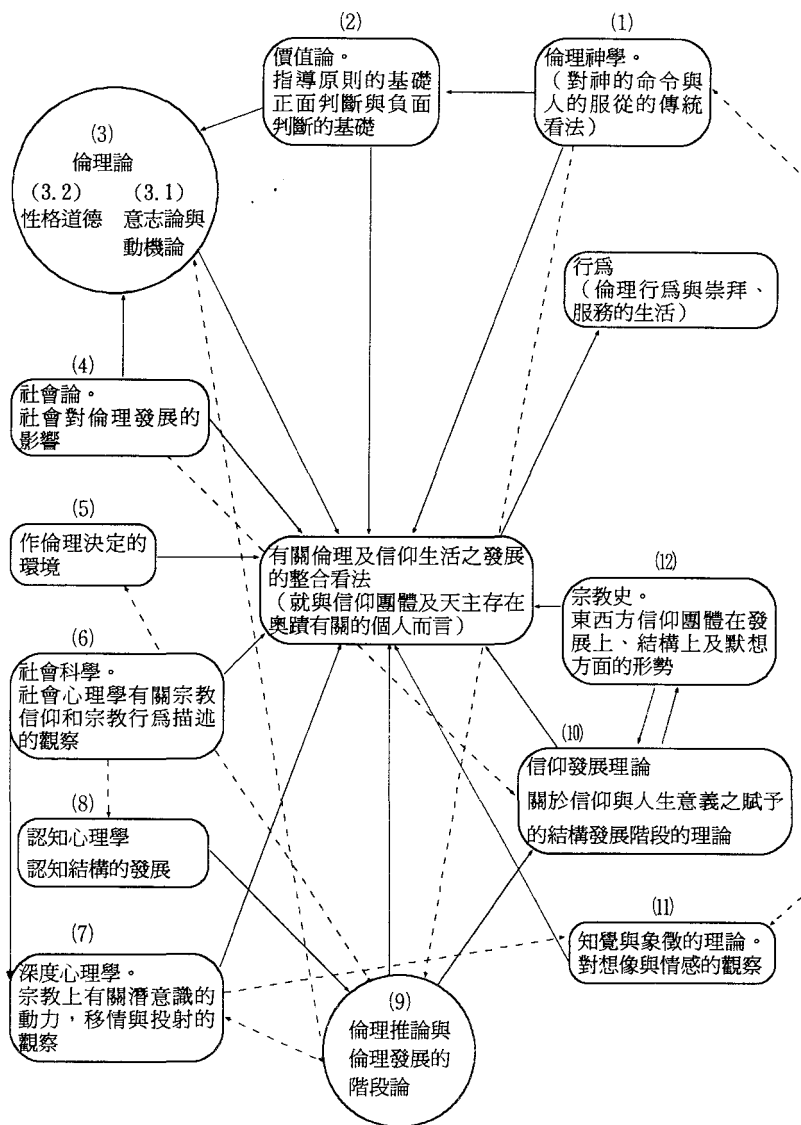
5. 架構性關係模型 (Constructive-Relational Model) —— 希望架構性的了解各種學科之間的關係，同時忠實於原始現象。此模型兼顧經驗、學科間相互的批評、支持，以及爲了整合而作更新的可能性。架構性關係的模型是從事科際整合時，處理各種觀點之間關係的較佳方式。因此，根據這個模型，我們畫出了有關宗教、倫理發展的各種看法彼此之間關係的結構圖（參見圖二）。本文以下的討論即針對圖二所列出的各種觀點的關係作較深入的說明。

第二節 有關倫理和宗教發展的各種觀點

彼此之間的關係和相互的批判

一、倫理神學與倫理推論

在基督宗教的歷史中，倫理神學的課程代表一種嘗試——系統性的了解天主對人的意願而從中導出正確行爲的準則。就聖經而言，倫理神學家從三個方向來了解天主對人的意願，這三個方向即：(1) 對最終美好目標——天國的來臨和正義的實行——的認同；(2) 金科玉律，如山中聖訓；(3) 正確行爲的成文法



圖二 倫理和宗教發展：架構性關係圖。

圖中箭號指出活動方向。有虛線的箭號指出理論家該特別注意的關係。上半部較屬於理論性學問，下半部較屬於實證性學問。

律，如十誡。這些對天主命令的了解被視為倫理行為的指南，教導給信者，信者必須服從這些命令，遵守這些義務，當他犯罪時就必須贖罪。

這種作法在倫理發展的一般觀點中亦可發現。我們認為有些行為是正確的，有些行為是錯誤的，藉著倫理範例和獎勵、懲罰，我們嘗試教導孩子們分辨什麼是可以做的，什麼是不可以做的。

這種傳統的方法具有一個困難：就算我們能教導人們在某些例子中作正確的倫理選擇，我們也不能確信他們對倫理判斷的理由有成熟的了解，亦不能確信他們在更複雜的、左右為難、互相矛盾的情況中，能將所學的原則予以應用。例如：有二個女孩，一個十五歲，一個二十九歲。十五歲的女孩被邀請參加學校的舞會，這是她和這個男孩的第一次約會。在喝了一些酒之後，他提出性方面的要求，這女孩回答：「這是不對的」，且予以拒絕。二十九歲的女孩接受一位推銷員的邀請外出，他進入了辦公室，在喝了一些酒之後，他要求她到旅館的房間行性行為，她拒絕了。在這兩個個案中，我們可以看出她們都作了正確的倫理判斷，而且她們都有作正確行為的意志。但是這為指出倫理成熟度是不夠的，因為有一個重要的因素——倫理判斷的理由——並未被列出。如果她們的男朋友追問她們為何不要，或許十五歲的女孩會回答：「我的媽媽告訴我這是錯的。」但是假使二十九歲的女孩也作同樣的答覆，我們是否會覺得這個理由出自一個假定成熟的女人的口中是可笑的；而且，雖然我們會認為十五歲的女孩可以有更好的理由，但是我們對她是否較二十九歲的女孩更具耐心呢？

很多人發現，傳統的倫理教育方式有困難，就該謀求改善之道。皮亞傑和柯柏格對於認知發展與倫

理推論的觀點是可採取的方法（見圖二(9)）。他們發現倫理推論的認知結構經由一連串的改变和階段轉變而發展。同時，他們也發現在階段演進中，人的理智受到他自己所在的更高一級的推理所吸引，甚至當人處理問題經驗到挑戰和不平衡時，會有轉變階段的行動。雖然這個發展過程不能藉著假想的兩難問題（moral dilemma）的介紹而有所突破，但是這個觀點確實為倫理教育指出新而有效的方法——在熟識各個階段的狀況的領導者，和分屬於不同階段的人所組成的團體中，進行道德討論會或角色扮演，會促進倫理成長。

雖然皮亞傑和柯柏格的想法有助於了解和啓發倫理發展，但是它也有一些困難：(1)沒有清楚地交待倫理推論到倫理行動之間的進行；(2)研究問題隨著道德發展階段的升高而增加，尤其是第五、六階段問題最大；(3)著重正義的原則而忽略情感因素和其他道德；(4)雖然皮亞傑和柯柏格將原本哲學性、抽象性的倫理學說導向經驗性的（以經驗為基礎，這是十分重要的工作），但是另一方面它卻很難促成描述性的倫理學說，因為規範的認可不只是植基於主觀的兩難抉擇；(5)難以充分的注意到社會對倫理發展的影響。

二、價值論與意志論

人實行義務的意志有時是軟弱的，因此，當我們面對倫理問題時，不僅要知道什麼是對的，且必須

有意志去實行正確的行為。早期的倫理教育和倫理神學之所以失敗的另一個原因就是忽略了實踐義務的意念，天真的假設意志是不受衝突影響的。實際上意志和不一致的情感及所認同的價值基礎是相關的。

近來價值論（見圖二(2)）有了轉變，從原來抽象的、哲學性地陳述一個客觀的價值論，轉變為重視積極和消極的價值觀如何在每日的生活中被理解、被實行。傳統的絕對價值論在其他學科令人信服的論說——例如價值與文化有關，各個文化的價值觀不一定相同；又如有些人運用一套理想的價值論來達成他們在經濟、政治上的目的——的衝擊之下，無法立足，因此產生了三個和倫理發展有關的新趨向：(1) 更注意一個人在倫理上如何發展，無論其價值內容如何；(2) 對價值的重新定義，此定義重視個人內在化的態度和嗜好，價值的內容也更具個人特色；(3) 將意志的觀念置於一旁，強調社會、經濟、心理的決定論。但是，最近第三種趨勢有回轉的傾向。這個轉變表示，人們願意超越那會抑制真正倫理生活的決定論。

三、意志與性格（見圖二(3)）

雖然新的意志論努力的探討意志在心理學和宗教上的面貌，但是它在心理學和神學方面仍是有弱點的。(1) 心理學方面：意志乃朝著一些目標來把個人的能力組織起來，意志論並沒有充分地考慮到這些目標的根源或持續，如此便無法對人類情況的事實作一判斷。(2) 神學方面：對於意志的見解常常和另一個

思想——宗教義務是對天主命令的答覆——相連。如此雖然也承認意志的軟弱，但是藉著悔改與和好禮儀，人獲得天主赦罪和個人可能重生的保證。這些宗教生活的架構產生兩種困難：①太強調倫理生活的個人性；②忽略困難發生的內在原因，因為只要天主的恩寵一來，人的罪就被赦，因此未深入探討倫理生活發生困難的原因。

哈渥斯（Stanley Hauerwas）比較上述建基於義務和赦罪的觀點，與天主教對成長和聖化的典型看法，發生後者更強調內在的發展且超越各種義務的個別服從。哈氏的看法再次顯示廣義的了解「性格」是重要的。

宗教性格的看法改變了倫理生活的原始問題，不再問「我應該做什麼，我如何能具有意志去實行它」，更是問「我應該是什麼」。如此，所關心的不只是一個人如何在兩難狀況前作特殊的決定，而更是基督徒的整個生活如何能達到統合、一致，所注意的不只是倫理規則，而更是整個生活的正確判斷。

上述對性格的了解也有缺點：(1)它的方法論屬於「空中樓閣」模型（見圖一D），雖然它綜合了哲學、神學和心理學的看法，卻忽略生活中真實的體驗；(2)很少提到心理過程，換句話說，它沒有顧及到性格與心理過程的連繫；(3)忽略內心深處的無助感以及潛意識決定因素的影響力；(4)指出人的能力，卻導致自我中心、不敬神，與社會現實脫節等危險。

四、倫理調查與深度心理學

自從一九〇〇年開始，學者們嘗試蒐集有關倫理和宗教發展的經驗性資料，這有助於修正對性格、意志和價值的看法。一般而言，這些調查的注意力集中於皈依的類型、特殊宗教經驗的特性、天主的概念、參與宗教事務的類型、宗教認同的形式以及處理聖經和歷史中矛盾現象的方式等。（見圖二(6)）

雖然這些研究具備客觀性和描述性，但是它也有弱點：(1)以一般所認為的宗教組成因素為出發點，且樣本多屬於地方性，缺乏普遍性。(2)本質上視宗教為人的行動。(3)沒有深入的探討內心的情形，如基本的兩難、潛意識的戀慕等等。

社會調查的問題之一是對宗教的定義過於狹窄，認為宗教是形式上的、制度性的參與，或是一個人對天主說了什麼。實際上宗教研究不應只停留於表面的現象，而應深入探討一個人因信仰肯定而產生的內在深度結構的改變，此改變影響他對生活的安排，使他願意按照具有永恆價值的標準（他所相信的）生活。

對於人類內在深度結構的了解（見圖二(7)），心理分析學派的影响力很大，它能提供我們概念上的工具，以說明在明顯的宗教信仰行為之下所隱藏的動力和潛意識的影響。早期心理分析學派（如佛洛伊德·Freud）認為宗教是潛意識上病態的需求，此病態的需求多數源於與性有關的心理發展異常。這個說法受到下列的批判：(1)任何真理都需要客觀的事實才能成立，不可能只因為心理的需求而產生。(2)佛洛伊德的看法幾乎不是植基於廣而具代表性的樣本之上。他並沒有考慮到宗教現象的歷史，在此歷史中，先知的預言從未被視為虛假的慰藉。雖然心理分析學派受到上述的批判，但是他們的方法論幫助我們深

入心理生活，了解宗教發展中動力、動機和象徵的因素。

佛洛伊德之後，仍有學者繼續以深度心理學探討宗教發展現象。這種心理分析工作為建立一套綜合性的宗教、倫理發展理論是不可或缺的。但是深度心理學也有它的限度，尤其是在它與認知發展理論的關係上，它不夠注意和認識宗教發展的理論如何能與心理分析的理論連繫。

五、認知學說與現象學和知覺學說

在前面討論由倫理神學到倫理推論的進展時，我們已提及認知學說（見圖二(8)和(9)）；在那個進過程中，皮亞傑的理論扮演了極重要的角色。在此，我們要談到二個包含認知學說而與宗教發展理論有關的趨勢，其中一個趨勢是根據皮亞傑和柯柏格的倫理發展理論，建立一套信仰發展過程中各個階段的詳細說明（見圖二(10)）。另外一個趨勢和皮亞傑的理論無直接關係，而是由哲學——特別是認識論——對認知發生更多的了解。此了解主要是藉著對早期認識論學說的批判和對照而增進的（見圖二(11)）。

以前對於認識的看法以智力的潛能為首位，並依賴經驗的概念性範疇。這種看法受到哲學和心理學的批判，並在兩股相關力量的壓迫下式微了。這兩股力量是：注重植基於身體的生活經驗及注意想像和象徵的過程。二者的影響力會合於知覺方面的討論；特別是關於組織內在過程的結構和力量的探討，學者認為組織不僅是等待知覺的輸入，而且還從象徵和整體的角度上預測、參與、評估經驗。這股認知學

說上的潮流對我們了解宗教發展有直接的幫助：(1)指出一條了解想像和想像力在信仰上的作用的途徑；(2)幫助我們認識禮拜生活中所用的象徵；(3)使我們明瞭象徵跨越文化和信仰團體的影響力；(4)打開研究的新門戶——宗教發展過程中，各特殊階段在象徵知覺上的專用模型。

在杜亞娜 (Anne Dumoulin) 以及雅斯巴 (Jean-Marc Jaspard) 的研究中，他們探討了兒童 (六歲到十二歲) 對象徵的知覺。杜女士的研究乃以司鐸為主題，雅氏的研究則以聖體為主題。這些研究都朝著兩個方向：一是從現象學了解兒童的生活經驗；一是藉著特別的象徵和慣例，分析宗教的複雜性和變化，以了解宗教觀點的歷程。這個工作為我們的目標是十分重要的，因為它建基於對「象徵的知覺」的整合性看法。但是這些研究也是有困難的，因為它們的樣本侷限於特殊的年齡層次及發展過程，所以研究發現的普遍性受到限制；此外，它們沒有檢驗想像的單調、無變化所可能產生的限制。

六、認知和倫理發展與信仰發展

「信仰發展」研究的出現是認知學說影響宗教發展理論的第二個主要途徑。(見圖二(10)) 弗洛 (James Fowler) 根據皮亞傑和柯柏格的想法，設計了一套內容豐富、包含力大的信仰發展階段理論。弗氏發現信仰發展有一致的結構，這結構是由不能逆轉的變化所組成。弗氏的理論嘗試整合自我的理性和情感因素，同時也包括自我、團體以及存有的終極來源三極關係的特色。信仰活動和意義的架構有直接的關係，

個人對「世界的維持」與「世界的一貫性」所賦予的意義具體的決定了他的生活和意向。

弗洛的理論是十分可取的，因為他將我們已提到的一些分歧的看法予以整合；同時他對於各階段和階段之間的轉變作了清楚的交待，此有助於倫理和宗教教育。雖然如此，弗氏的理論仍遭受一些批評：(1)超越的天主的存在是任何信仰經驗的必要條件，但是弗氏的理論卻沒有這必要的標準。作者認為這個批評乃植基於絕對論神學，而不是實際信仰生活經驗的反映。(2)使用未經證明的假定。這是社會科學方法論對信仰發展研究的批評；但是作者以為弗氏的研究乃合併了歸納和演繹的方法。(3)沒有說明信仰發展與知覺學說和象徵理論之間的連繫。(4)沒有將深度心理學的貢獻直接運用於信仰發展理論中。

七、西方與東方

關於宗教發展，一個包容性大的觀點還應考慮到各信仰團體中多元化的傳統。近來一些學者致力於研究默想性傳統與西方心理學上的認知或倫理發展之間的關係，例如布朗（Daniel Brown）。布氏將注意力置於知覺的過程、認知的組織、態度的形成、情感的互動以及普遍化的理解之上，評估西藏佛教、穆罕默德傳統和認知心理學的關聯（見圖二(12)）。

這類比較性的工作，至少在布朗的研究中，也有一些缺失：(1)未詳述西方的倫理、價值理論；(2)未提出西方基督教與默想性傳統的比較，或默想性傳統對基督宗教的補充；(3)雖然從認知心理學和佛教

傳統得知的發展途徑是類似的，但是二者對最終目標的看法卻是大不相同的。

八、信仰發展與倫理神學

上述比較宗教的研究和信仰發展的研究留下一個重要的問題，就是如何有效地建立信仰發展與基督宗教神學的關係。倫理神學需要倫理推論的修正；同樣的，信仰發展理論也需要已修正的倫理神學來指引方向（這樣我們又回到起點，形成一個圓）。由於實驗性的研究大抵停留於描述的層次，當它們被視為標準時，只是意味著統計上的平均，而未獲得較高的評價；另一方面，早期倫理神學的困難是忽略倫理或信仰發展實際發生的情況，造成理論的立足點不穩固。因此，很顯然地，我們需要一個互動的模式，此模式必須能同時忠實於經驗的資料，及植根於神的出現和創造的規範肯定。而此只有當倫理神學成為對生活的天主的答覆與對啓示的歷史性、具體性的感恩時，才能達到。若對天主持著靜態、自然神教和絕對論的看法，則難以達成。

第三節 建立科際理論的原則

雖然以架構性關係的模型來探討倫理和宗教的發展是件困難的事，但是這個嘗試是有價值的，因為

它尊重不同的看法和傳統，同時對這些觀點之間的關係和互動情形有更廣泛的了解。它所獲得的認識是完全而整合的。

對於架構性關係模型的建立，作者在此提出了七個原則：

1. 鉅細靡遺。不只注意範圍廣泛的理論。例如心理分析和架構發展的思想，同時也要顧及特殊而專精的論點，例如「認同」、「角色扮演」等。

2. 對各個觀點抱持忠實的態度，尊重它們的傳統、背景及起初的意向。

3. 不要作不公平的比較或批判——兩個傳統作比較時，資料必須是屬於同一層次而重要性相等的，不要以一個傳統的主要部分與另一個傳統不同層次的次要部分相比較。

4. 一個觀點中的各個部分是彼此相關的，當這個觀點中某一個層次受到其他看法的影響時，這個觀點的其他層次亦會受到影響。因此，當一個觀點的某一部分受到影響時，應設想到整個觀點的改變。

5. 對於生活經驗要作客觀的描寫，不要爲了與預定的理論配合而有不客觀的敘述。

6. 避免以「一枝獨秀」式的模型來建構各種觀點之間的關係。

7. 研究的包容性要廣，所有關於人如何成爲倫理性和宗教性的觀點都要包括在研究的範圍之內。

第四節 倫理和宗教教育上的應用

1. 教育計劃必須建基於複合的觀點。也就是說，不只是注意倫理的準繩或宗教的教訓和象徵，同時也要考慮到認同的模型、推論的階段、有效權威的形式、社會背景的影響、感受到的兩難問題及先天的焦慮和渴望。

2. 倫理和宗教生活不只是面對兩難或皈依所作的特殊決定，兩難和皈依所牽涉的範圍包含高度整合的感受性、義務及貫穿整個生活的態度，如性格、意志、思想和感情。因此，教育的風格和整個生活的情況與教育的內容具有同等的重要性。

3. 在倫理和宗教發展中，團體也是一個重要的因素，所以教育活動應該包括具有不同的社會、倫理看法的同輩、父母和個人，如此在成長過程中可獲得共同支持的利益。

4. 謹慎地使用自己所持的看法，尊重其他的觀點，就算要影響他人的看法，也要避免傲慢、自以為是的態度。

5. 尊重其他地方的傳統。

6. 承認真理的多面性，同時針對我們的信仰團體、情況及認知能力，採取適用的方法，二者須保持平衡。

7. 倫理和宗教教育有時會處於絕對論和相對論之間而左右為難，無論作任何選擇都難以令人滿意。上述的討論可以幫助我們超越這個兩難狀況：(1)它指出倫理教育考慮的範圍不但應包括傳統的倫理內容，也要顧及其他因素，如性格、價值、社會批評、認知發展、人格的深層結構等等；(2)它指出權威主義

和相對論的困境；因此，領導者應努力跨出對權威主義和相對論的依賴，而朝向成熟、包容一切及具創造力的境界邁進。

註：本文係取材自 William R. Rogers, "Interdisciplinary Approaches to Moral and Religious Development: A Critical Overview," *Toward Moral and Religious Maturity*, ed. Christiane Brusselmans (Morristown, N. J.: Silver Burdett Company, 1980) : 11-50.

附錄三：道德教育教材

第一節 道德教育討論題材之一

邱加利 著

一、前言

工業社會急遽發展，爲人類帶來社會的福祉，也帶來許多社會問題。其所形成的社會問題，亦必定是有增無減，層出不窮，其影響廣及政治、經濟、教育、文化、宗教、地理、交通、人口、衛生……等各方面。我們面對經濟發展的挑戰，使我們悟出生活本來就是一連串的「我該怎麼辦？」所組成的。各種大小問題，隨時都在發生，所以也就俯拾即是。每個人在日常生活中，也都須不斷的做著「抉擇」與「彌補」的工作，只是自己不大覺得而已。但因我們人性的軟弱、情境、環境壓力、動機、意志等因素，而導致對周遭問題的逃避、疏忽、盲目，尋最高權威，趁一時之快，或以順其自然的心態等方式作抉擇，致使遺憾事件發生或倫理道德無法繼續成長。

據郭耳保（KOHLEBERG, I.）的研究：「個人對周遭環境和人際關係所發生的資料及訊息作分析、解釋與處理的方式有所不同。較高階段比較低階段更趨分化，統整而且更具普效性，對於道德問題的解

決亦更圓滿。」這種教育，也是一種美育；藉美育來變化氣質，提高人生境界，仍然是我們應傾力以赴的目標。

道德教育內容有道德認知與道德實踐，它是一種學習過程。道德認知是道德實踐的先決條件，要有成熟的道德行為，須先促進道德認知。道德認知的教學主要的方法在於增進解決問題的能力，而不是提供現成的具體答案。最好的教學方法是設法提供各種情境，讓個體「引伸」其現有的思想，並能付諸行動。郭耳保特別強調「主動的參與」才是道德教學的有效方法。

二、本文目標

今我所提供道德兩難問題及討論方法，使我們體驗道德的衝突並透過集思廣義，提醒我們事前做各方面的考慮進而自律。道德討論目標是為了解答各個立場之理由，這不是在爭我勝你敗，而是在學習分享彼此的寶貴經驗，學習如何接受別人的看法，雖然每個人的經驗、環境、學識不同因而看法有所差異，但這些看法都是同等寶貴的。又工業社會，因社會的競爭，每個人都有自己不得不負擔的工作，來維持個人的工作，因此疏離感越來越濃，要體會別人的立場較為困難，而且，人際之間的互助往往脫離不了金錢的陰影，所以為別人的立場設想成爲一大挑戰，而此挑戰不易應付，因此人們時常逃避，藉著討論的機會，參與者彼此砥勵，學習為他人設想，並意識到生活上的逃避而勇敢面對挑戰。倫理道德不一定

有標準的答案，而是按自己所處的環境以最好的方法來作抉擇。抉擇會因時間、地點、社會、家庭、環境、情境有所改變，所以人們常會發現自己及事件的有限性。如此使人產生末世性的態度，接納彼此的弱點，進而更能實現愛德，間接改善倫理道德的社會風氣。

現在我以一則小故事來描繪設身處地的為他人著想不是一件容易的事，無論是在認知或實踐的層面都是如此。一天忽然來了一場雷雨，這輛公車內乘客都好高興，久旱逢甘霖，都希望雨能下得越大越久越好。但是，靠窗座位上的乘客，受不了雨水打進來濕了衣裳，紛紛把窗子關上了。不多久車廂內溫度就更增高了，使得許多人的呼吸，也就感到不舒暢。過了一站，又擠上來幾位乘客，都想站到窗邊透透空氣，但每個窗都是緊閉的。其中，一位青年乘客，忍不住的一伸手就把面前的一扇車窗拉開了，雨水也就順著車風斜射進來。緊靠在這扇窗邊的一位中年乘客，臉上和衣上都濺了雨水，很不高興的又把窗子推上了。但是，那位乘客不甘願，立刻再把窗子拉開。如此一來，由無聲的爭執，終於變成了有聲的吵架。

「你怎麼這樣？」中年乘客臉色變了。

「空氣太悶了嘛！」青年乘客理直氣壯。

「雨水會打進來！」

「你有座位還不好嗎？」

「那讓你來坐！」

青年乘客不再言語，彼此「休戰」。剛巧這時又到一站，中年乘客悻悻然下車去了。那位青年乘客就接著坐了下來，但不一會也被雨水打得他受不了。先是悄悄的把他先前已拉開的窗子推上幾寸，可是雨水仍然打進來，不一會又把窗子再推進幾寸，只留下一條縫，似乎不好意思完全關閉。接下去一站，又上來一位胖胖的婦女，收起雨傘，立刻衝到窗前，頻頻揩汗，看到這扇窗只留一點縫，竟也一伸手把它開大了，雨水自然更多打在那位青年乘客身上。雖然他不曾像先前那位中年乘客那樣一氣把窗子再關上，但是到了下一站，他卻忽然下車去了。

由此則故事，顯出人們面對問題時，本能的爲自己的立場著想作抉擇，沒考慮到所產生的結果。所以，若常藉個案資料討論，必能經驗到多方面立場的理由，使我們在日常生活中較易不斷學習面對問題時，能設身處地的考慮到雙方的立場。如此不只避免爭吵、後悔，且也增加了不少社會溫暖。

三、個案資料

個案資料是本文目標之一，現就一一介紹。

個案一：同流合污

陳海地剛走入社會，凡事喜歡認真，看不懂的事就想問，看不慣的事就想管，真累！

最近，跟著小趙跑業務，兼帶採買。小趙在商業界已經混了兩三年，門檻精得很。天天遊說我說，給人家做夥計沒意思，眼睜睜的看著老闆賺錢，自己窮跑腿，一個月也跑不出兩雙鞋錢，所以他是會得撈就撈；大錢沒有，小錢也得賺；跟著他學，將來湊幾個人，自己開公司當老闆去。

今天小趙請我去安和路那家材料行。喏，這兒有張單子，是要採買的東西，要我看好後請人馬上送去。價錢，我得提醒他，發票不能那麼開。得照老規矩。我一片天真問老趙什麼老規矩？

老趙說，老闆是讓你跟著我跑，你可別真的給老闆當眼線。發票上多開出來的錢，歸你和我平分。這種錢，是公開的秘密，不賺白不賺！你可別又犯你那書呆子的脾氣！這年頭，錢要賺，朋友也得交，光伺候老闆是不行的，明白不明白？

請問：陳海地該怎麼辦？

個案二：訪問記

丁老師爲了國中三年級的學生李阿明，公然帶「車馬炮」到學校賭博，決定到他家做一次訪問。根據資料，得知李阿明的父母俱歿，現在和高齡祖父相依爲命。

抵達李阿明家時已是黃昏，一直到走進那幢簡陋的農舍，才知道他的祖父是雙目已瞎的老人。李阿明不在家，他的祖父說帶我到山上找他。他拿起拐杖，帶我從後門出去，屋後一片大花園，這片花園是阿明他舅舅教他種的，阿明每天天沒亮就起床，摘些鮮花用腳踏車送到城裡的市場賣，他是個勤快的孩

子，我雖然看不見，但我聞到撲鼻的花香。

老人用手持柺杖走向花圃後面的田野，他走在田埂上，像個明眼人那樣健快，走了一段路，他指著前面一處田埂的缺口說，現在田裡的工作我不能做了，只靠阿明一個人做。他是個聰明的孩子，知道如何在兩塊高低不平的田地間掘開一個高度適當的缺口，使得高處田地的水只淹到腳踝高，不會積水太深，同時將多餘的水引到低處的田地，我很訝異問：你都知道這麼清楚？老人說：我看不見，但我用耳朵聽那高處流向低處的水聲。走到田野盡頭，我們沿著一條崎嶇的山路走向山頂。到達山頂的時候，老人用蒼老的聲音呼喚著：阿明！阿明！老師來找你囉！忽然間，我看到幾個人影在一片林木後閃動，瞬間消逝，我好奇地走過去，赫然發現一塊草皮上凌亂地散置著一些「車馬炮」的棋子，我已經了解這是怎麼一回事，回到老人身邊時，老人問：老師你去哪裡？

請問：丁老師該怎麼辦？

個案三：我有責任嗎？

報上登車掌小姐吃票的事，呼籲乘客代為糾察。一天下班時間，我乘18路車要回家，人多，我手上的車票差不多是被她一把搶過去的。我注意到她手裡已經積下厚厚的一疊，卻不撕毀，亦不送進機器銷票。

我被擠得往裡站，可是幸好人高，冒出一個頭來遙遙望著她。只見她極有耐心將一張張小小的車票

在掌心中熨平、排齊，卻不論過幾站，她都只管收進來，老不處理。

車子急轉彎時，一車人被搖得東倒西歪，她很自然地斜向車門邊掛著皮包的地方，再站正時，手上的一落車票已經不見了。

請問：我是否該檢舉她吃票？

個案四：小偷與我

有位陳海地，高中畢業以後，沒考取大學。家裡花錢讓他唸補習班，他又不愛去。還好，爸爸媽媽天天上班，佣人阿花也管不了他，海地就天天早上出去虛晃一招，等父母都上了班，就回家睡大覺。今天更好，他把小余、阿九和小太妹都帶回家來了，正好一桌麻將。

大家正打得高興時，忽然聽見有人在叫「捉小偷！」遠處傳來，張太太、王太太、李大嫂！咱們公寓有小偷啦！抓小偷啊！出來抓小偷啊！

陳海地想，公寓內的男人皆去上班，剩下一些娘子軍，是否邀請同伴出來幫忙，但父母下班後如何交待？

請問：您若是陳海地，您該怎麼辦？

個案五：單幫導遊

陳海地是業務員，最怕陪國外來的客戶遊覽參觀。

今天是陪南洋的一位大客戶華傑先生逛風景區。一路上本來是很愉快，風景好，天氣又好，使這位華傑先生讚不絕口，我也覺得臉上增光。哪知到晚上，從進旅館餐廳吃飯的時候開始，就有女孩子過來搭訕了。先問我們，這邊風景好不好？從哪裡來的？要不要導遊？我都敷衍過去了，哪知道這女孩，不肯罷休，趁著華傑先生去洗手間的時候，和我談起條件來。要求我等華傑先生回位時，找個藉口走開。若華傑願找她當導遊，看我要抽幾成都可以。

請問：陳海地該怎麼辦？

個案六：親情與團體榮譽

我們二年十班有個大塊頭，她叫李娟娟。名字秀氣，但她本人卻是肚大腰圓，所以我們私下都叫她「寶島沈殿霞」。雖然同學都常同她開玩笑，但她媽媽是二年九班的導師，也就不敢太過分。

這星期恰是今年拔河比賽冠軍爭霸戰，連校長都親臨現場觀戰。當體育老師一聲令下「預備！啣！」十班和九班啦啦隊，立刻尖叫，「加油！加油！」。我們可愛的娟娟，把大繩一頭圍在腰上，雙腳斜撐著地，真是穩如磐石。雖然九班的導師（李娟娟的媽媽）在喊叫指揮下，有節奏的用力拉，也不見半點進展，相反地，那個繩中央的紅布卻慢慢向十班移，此時娟娟抬頭看見自己的媽媽，披頭散髮，聲嘶力竭。

請問：我若是娟娟，我該怎麼辦？

個案七：真理與我

一位船員名字叫約翰，他每年總會選一份符合他兒子（小明）所期望的禮物寄給小明，這已成爲他們父子間最有趣、又刺激的秘密遊戲。

今年約翰在荷蘭的街上逛街時，恰找到小明所期望的帆船模型（長約四呎），價值約台幣一萬元。約翰付完錢，並吩咐老板在小明的生日寄出，當約翰走出店門後，卻被汽車撞死了。

隔日，有位船公司的經理看上了這支帆船模型，他願以三倍價錢買回做研究用。

請問：這位老板是否可另寄一份東西給小明？

個案八：生財有道

我太太的弟弟叫振東，今年考取郊區一所大學，正愁找不到房子，剛好我表弟友義說，他在那所學校旁邊買了一棟房子租給學生賺錢的，大家都是自己人，可以便宜些。

有一週末振東到我們家來玩，我說大家去游泳好嗎？振東說：好曬啲！你跟我姊姊說，咱們陪伯母打麻將好不好，正好一桌。

我驚訝！問到，你這麼年青會打麻將？會呀！我們房東不但租給我們房子，還租給我們麻將牌哩！

反正大熱天，無聊嘛！省得去西門叮擠，看電影、坐咖啡館還不是要花錢？大家打打小麻將，像玩橋牌一樣，好玩得很呢！你們的房東不就是我表弟友義嗎？是呀！

請問：我該怎麼辦？

個案九：現代問題

陳定諾是貿易公司的業務員，生性好客。有一天他的朋友小黃，打電話說有要緊的事跟我商量。也不知道是什麼要緊的事，這麼緊張。

噯，小黃！你來啦！坐！坐！我剛下班，特別留在辦公室等你。你怎麼啦？這麼愁眉苦臉的？小黃說：真是一言難盡！倒楣！倒楣透了！這件事，你可別告訴別人，太糟了！我呀！簡直該死！我說：什麼事這麼糟啊！小黃接著說：噯，定諾，你替我問問你的未婚妻或是別人，知不知道哪兒有可靠的婦產科，我那個女朋友……我說：你搞出什麼事來啦？你該死啦！小黃說：你罵我有什麼用？她都急死啦！又不敢跟她家裡講，想去把它拿掉，又不知到哪一家才可靠，天天跑來找我哭。害得我不敢在家呆著，連接她的電話都怕。簡直煩死我啦！拜託你，一定要幫我想個辦法，她家裡的人可都不是好惹的，搞不好我會被他們揍扁了呢！那我也別想在外頭混了！

請問：你若是陳定諾，你該怎麼辦？

個案十：支付不夠，苟且不變

何志強是新調任某機構主管。到差後，巡視各辦公室，他覺得大致尙看得過去，唯有角落上，一老科員正自顧自喝茶、看報、剪報，完全不在乎新主管到場，經過查問，得知趙科員是別的機構排擠出來的。在我們這裡一待就十幾年，脾氣很大，沒人敢惹他。

一天，趙科員上樓見他，拿十幾盒原子筆，說是上屆主管交給他保管這批原子筆，因「管理得法」僅用掉三分之一，如今將省下原封歸還。隨後，何主管將原子筆交予秘書去用，誰知竟沒有一支寫得出來。

過不久，趙科員又來申請，希望「保管」一批新原子筆。何志強批示說：「該用具屬隨身攜帶物品，由員工自行購用，以節省開支。」後來何志強以績效不好，影響工作同仁的士氣為理由，請上級處長將該員解僱。沒幾天，接到處長「私人來函」最末一句話：「……總之支付不多，人事暫勿變動，免生枝節。」

請問：何志強該怎麼辦？

四、教材使用的方法與注意事項

方法：（時間約一個半小時）

1. 製造和諧氣氛的團體，讓青年能自由的發表意見。

例如：先唱歌、開個玩笑。（約八分鐘）

2. 說明今天所要討論的程序和主要重點，是提出主持我的立場之理由，及針對問題的探討。（約五分鐘）

3. 介紹個案。（約七分鐘）

4. 個人反省考慮。（約三分鐘）

5. 讓青年表示自己的立場，並分成正反兩組。（若正反立場的人數太不平均，視情形而採用取角方式討論。）（約二分鐘）

6. 討論：約五十分鐘

(1) 提出個人立場的理由。

(2) 兩組各提出支持他們贊成及反對立場的理由，使針對事件上的批評和詰難。

(3) 繼續討論所支持的理由。eg 個案一：若每個業務員皆有報假帳的秘密，那社會正義在哪？以後自己當老板時，如何相信雇員如此一連串的惡性循環的問題。

7. 結論：綜合正反兩面的主要理由。（約五分鐘）

8. 發問或發展個人參與討論的感受。（約十分鐘）

注意事項：

1. 主席在討論前，須熟悉倫理發展過程的六個階段及階段間的關係。

2. 備用文具記錄，以輔助自己清楚各個人所發表的立場。
3. 熟悉使用方法和程序。
4. 掌握現場的氣氛及時間控制。
5. 團體成員以不超過十人為原則。
6. 介紹個案時，須表達出兩難的情緒，使故事中的主角無論採取任何行動，都會面臨進退兩難的衝突。使青年能以故事主角的立場，為自己所可能採取的想法和行動，作一說明、解釋。
7. 有些青年面對兩難時，會逃避採取自己的立場，故常替故事主角解難或離題，主席可精簡重述主題要點，引導青年能採取自己的立場，說明理由。
8. 主席不表達什麼立場，不判斷對與錯。注意團員的情緒，使其溝通避免彼此辯論或攻擊。但若有兩個互相衝突的論點，主席須適時發言以較高一階段的對話，引導青年討論以便刺激青年道德和結構的轉換。
9. 討論重心在道德推理過程，而非在於道德行動的抉擇。故正反面的理由，往往是同一推理過程。
10. 討論過程中的對話，是由青年彼此批評與詰難；主席的角色是綜合兩方的主要論點，非做權威性的結論。

五、結 論

倫理道德發展包含的因素甚廣，認知是其中之一，本文所提供的資料即為促進道德發展的認知。雖然從認知到實踐是一段漫長的過程，但是認知是實踐的基礎，希望藉著本文的資料，能對個人的倫理道德發展有所幫助。

為更有效地運用這些資料，帶領人必須不斷地研究倫理發展過程，並增加帶領團體的經驗使團體能在自由氣氛中提出個人的觀點，及彼此間的批評、詰難以刺激更上一層的推理。乍看之下，這似乎很簡單，事實上卻需要無比努力。

參考書目

- 一、呂俊甫著，《發展心理與教育——全人發展與全人教育》（台北：台灣商務印書館發行，民國七一年）。
- 二、胡安德譯，《道德觀念的發展過程》（台中：光啓出版社，民國六八年）。
- 三、羅蘭著，《一千個「你怎麼辦？」》（台北：現代關係出版社，民國六九年）。
- 四、蔡羅東等著，《極短篇》，第三集（台北：聯合報社出版，民國七一年）。
- 五、王廣仁等著，《極短篇》，第二集（台北：聯合報社出版，民國六九年）。

第二節 道德教育討論題材之二

甘光瑛 著

引言

臺灣地區目前面臨步入工業社會的時刻，隨著環境的變遷，倫理觀念遭受極大的挑戰。因此，倫理教育的培植是現代刻不容緩的課題。

根據認知派學者郭耳保的研究，認為以倫理個案討論可提昇倫理判斷的能力，而達到教育的預期效果。但個案題材必須符合三項規準：(1)故事內容清晰簡單；(2)故事情節必須是尚未解決的兩難問題；(3)故事必須有兩個以上具有道德涵義的論題為核心。在此三項規準下，我們就可從各方面蒐取題材。下面就由各方面蒐集的小故事。

一、從一般經驗取材

在我們日常生活中，免不了會遭遇到一些「小故事」，或許是耳目所聞，也可能是由感而發，這些故事無論是屬於自己或是別人的，我們都可把它取來當討論的題材。當然必先經過一番修飾改編，以合

乎「三規準」。這裡就提出六則已改編的小故事。

故事一：紅包

王正義是海關稽查員，他的太太剛動過大手術，欠下一筆醫療費。王正義四處張羅這筆錢款，但都沒有著落，所以心裡很煩悶。今天王正義行稽查工作時，發現一批進口廢鐵是全新的汽車引擎，他剛要填報告發單時，商人送來一個「大紅包」，這些錢款足夠支付太太的醫療費，並可讓他過幾年舒服的生活。現在，王正義要考慮是否接受「紅包」。

故事二：車禍的故事

張仁德昨天剛考取汽車駕駛執照，今天就買了一部新車。白天人車眾多不方便，等到夜靜人稀才開車出去試試。他在附近轉了幾圈，對自己的駕駛技術已有把握，就把方向盤轉向郊外的大道。張仁德正怡然自得地開著新車時，突然發現前面馬路中倒著一個人，他慌忙地煞車，走近一看，是一位已經奄奄一息，很顯然是剛被其他車輛所撞倒。張仁德定神一望四週杳無人跡，沒有人為他作證，他該怎麼辦？

故事三：年輕的「輔導」神父

沈天望神父是年輕的心理輔導家，對工作非常熱忱。兩年前唸大四的張小莉被男朋友遺棄，非常傷

心而找上沈神父要求輔導。沈神父的確也幫助她恢復往昔的快樂。最近，張小莉突然要求沈神父與她結婚，否則就以自殺殉情。這種要求真使沈神父措手不及。最令沈神父感到困擾的是發現他亦有「喜歡她」的因素。

故事四：火車站前的地下道

張正雄是「政治性」通緝犯。這一天他走過火車站前的地下道，望見一大堆人圍著觀看什麼，他也就加入人群中。原來是一位衣裳襤褸的老乞丐奄奄一息地倒在那邊，眾人紛紛說：「可憐！可憐！」沒有人走向前幫助。張正雄很想把老乞丐送到醫院，但看到那又髒又臭的模樣實在令人感到噁心，而且他口袋裡的錢也不很多，更要緊的是他的身分會曝光。如果不把老乞丐送去醫院，他又會感到一輩子遺憾。您說他該怎麼辦？

故事五：望子成龍（葉耀明提供）

小偉是建國中學高三的好學生，又是堂區青年會的會長，每個主日早上從七時正的彌撒直到中午才回家，花了不少的時間。家裡的壓力終於出現，小偉的母親警告他不准再參加青年會，否則不支持他升讀大學。這為小偉是一個很大的抉擇：一方面他要面對高三聯考，另一方面又不能放棄青年會的會長工作，因為當初上任會長時，小偉曾答允全力以赴，貫徹始終。如果現在反悔，豈不是不忠於自己的青年

會？小偉是否該離開青年會？抑或要同時面對家庭、學業及青年會？

故事六：嫁給熱心的佛教徒

從小生長在老教友家庭的張德蘭，嫁給熱心的佛教徒劉善禪。婚前大家都講好信仰自由，婚後要守約實在困難。那每天早晚「咯、咯、咯」的木魚聲對張德蘭來說是很大的精神威脅，不得不提出干涉。劉善禪則以一家之主的權威開始禁止太太的信仰活動，甚至強迫她「拜拜」，否則要離婚。張德蘭現在是要為家庭而委曲求全呢？抑或為信仰而毅然求去呢？

二、從報章雜誌電視廣播取材

大眾傳播對我們的生活影響很大，它不斷地把各式各樣的訊息傳達給我們。這些訊息中，就包含了很多不同的「小故事」，尤其報章有更豐富的題材。例如：聯合報的北部版有「張老師專欄」；桃竹版有「你說怎麼辦專欄」；中部版有「生命線專欄」。如此等等的專欄都反映現時社會的一些疑難未解問題，只要稍加修飾，就成倫理討論的題材。下面六則故事中，五個是由一般「新聞」改編，另一則是電視劇，也是現代年青人困擾問題。

故事七：婚姻與愛情

劉珊珊出生於古老的家庭，三年前奉父母之命嫁給年青企業家陳某，並生有一子。她當然當了老板娘，但到現在還不知「愛情」是什麼，半年前她雇用一位年輕的司機。在這司機身上，她逐漸地發現「愛情」的痕跡，最後達到難分難解的地步。現在，劉珊珊必須作確定性的抉擇，是為愛情而捨棄孩子、家庭呢？或是為孩子與家庭而犧牲愛情？

故事八：自殺的婦人

王夢蓮七年前因不滿丈夫與人同居，親手把丈夫殺死而被判十年牢獄，留下一個十幾歲的女兒讓公公扶養，到現在家中的人對她一直不諒解。最近王夢蓮假釋出獄，發現唯一的女兒與名門之子交往過密，已論及婚嫁事宜，她的出現，一定會帶給女兒不幸。如果不去投靠女兒，孤獨的王夢蓮唯有尋死一途。她就徘徊在命運的十字路口。

故事九：朋友的施捨

張朝棟與王來福兩人是很要好的朋友，兩個家眷又是鄰居，共同經營計程車。這一天，張朝棟的太太生病在長庚醫院等待開刀，缺少一筆鉅大醫療費到處張羅。王來福為了替朋友解決困難而去搶劫郵局。兩個月以後，張太太的病況已經好轉，這時張朝棟才在偶然的機會中知道王來福給他的錢，是由搶劫而來，真把他嚇呆了。現在，張朝棟在考慮是否去告發：如果不告發，將來破案他有連帶責任，那麼他的

家庭怎麼辦？如果告發，那麼王來福所承受的是唯一死刑。

故事十：經濟大風吹

王大發是大公司的老板，員工將近三千人，他的兩個兒子都在日本成家立業。最近因受經濟不景氣的影響，使公司週轉困難，負債早已超過資產，並欠下員工兩個月的薪資。王太太是一位很能幹的婦人，為人講求信實。她去湊足六千萬元，為發給員工薪資。王大發面對六千萬元起了一個念頭：帶這些錢跑到國外，還可過半輩子的新生活。如果公司垮了，聲譽、財產都完了，還得到牢房裡過幾年的生活。現在王大發帶六千萬一走了之好呢？抑或發給員工薪資，承受「倒閉」的命運。

故事十一：虎父犬子

某大學最近受到各方的評論，因為該校的學生賭博風氣非常嚴重，影響學校聲譽至鉅。因此，校方決定大展鐵腕公佈：凡賭博被抓到的學生一律開除學籍。今天張教官單槍匹馬到學校附近的學生住宅區巡視，聽到一家「方城之戰」的聲音，就輕輕推開門扉。裡面四個人好似觸了電，全部起立。和他相依為命的獨生子也包括在這四人之中。張教官的腳下濕透了，把自己的兒子移送給校方開除呢？抑或冒著喪失軍人氣魄之危而放水？

故事十二：少女抉擇

洪愛蓮是大四的學生，與王大勇已有超友情的關係。這天她發現自己的生理有了異樣，就去找醫生。檢查結果是她已懷孕，並且預產期是在畢業前一個月。這給洪愛蓮遭受很大的困擾，因為要讓孩子順利誕生則必喪失她的學業文憑。另一方面，她的男朋友是個不負責任的人，所以洪愛蓮的父親主張去做人工流產，但母親堅持尊重胎兒的生命。現在洪愛蓮面對學業文憑、胎兒的生命，也許還有她與家庭的聲譽，她將怎樣抉擇？

三、從聖經取材

聖經是一本信仰的書，這是無可否認的；聖經裡有許多情節，這也是事實。為適合倫理教材，把這些情節稍微改編成「故事」以方便討論，並不牽涉「竄改聖經」的問題。當然，由聖經改編的故事，面對基督教信仰與非基督教信仰的人，會有不同的反映，這是無可避免的。下面六則改編的故事人物的稱謂，不必傳統譯名而保留其「音」。如果面對基督教信仰的人，可以把名稱完全改掉，這樣就可避免一些無謂的爭執。

按比喻中的角色與情節的發展，可作不同的討論。

1. 父親的角色：父親明明知道遊手好閒的不肖兒要求財產，考慮給他嗎？讓他傷心的兒子失敗歸來，能接受嗎？

2. 浪子的角色：賭博沒錢怎麼辦？對，向父親要求分產，然後離家出走沒人管。結果賭輸了，財產花光了怎麼辦？回去接受責罰？抑或流浪當小偷？

3. 兄長的角色：遠遠看見被管訓回來的弟弟，心裡覺得蠻不是味道，向前去接納弟弟歸來重新做人並分享只屬於他的財產呢？抑或拒絕收容？

故事十四：比拉多的猶豫

畢阿德是膽小又懼內的法官，時時刻刻都在擔憂自己的前途，也隨時隨地在懼怕太太鬧情緒。今天他要審判一個人犯，這人犯是無辜的，只是得罪政府首要而要他判罪。畢阿德的太太認識這位忠厚而有正義感的人犯，所以向畢阿德施加壓力，要他按公義判決這人無罪。畢阿德現在真是進退兩難。

故事十五：若瑟的疑惑

葉碩是忠厚的老實青年，他和美麗溫文的馬麗雅小姐訂婚，兩人的感情發展得很迅速，也互相尊重，真可謂人間仙侶絕配。這一天，葉碩注目馬麗雅的身體，發覺有點不大對勁，她的肚子好像一天比一天「發福」，雖然他相信馬麗雅的忠實，但眼前的事實卻不能解釋，葉碩開始猶豫不決，繼續接納馬麗雅的愛呢？抑或退婚？

故事十六：伯多祿的疑難

白德祿追隨葉肅秘密地參加社會革新運動，曾經誓言奮勇到底至死而已。很不幸的事情發生了，「革新運動」被誤會成爲「革命運動」，葉肅被捕受審。在法庭外，白德祿雜在人潮中探聽消息，遇到管區的警察，就上前打招呼，這位警察用懷疑的口氣問他說：「你好像跟葉肅這個人有關係？」現在，白德祿要實現誓言而承認？抑或要否認而逃之夭夭。

故事十七：保祿歸化

鮑輅是政府高級警官，受命緝捕那些所謂的「革命份子」。爲便於緝捕行動，他先去了解這些組織內幕，因而發覺他們並非傳聞的「革命」，而是一些爲社會正義、革新奮鬥的人組織起來共同勉力。鮑輅已知道革新者的內幕，他應該繼續追捕嗎？否則上級會諒解嗎？他應爲前途著想嗎？

故事十八：若翰與黑落德

兵漢是位英勇而富正義感的青年，深受大眾的愛護，不幸得罪黑道黨魁斐樂得，而派人把他抓到秘密總壇。斐樂得很贊賞兵漢的氣魄，想要收爲心腹，但被拒絕，不得已暫時監禁。斐樂得的情婦是出名的蛇蠍女人，曾受過兵漢的羞辱而懷恨於心，就向斐樂得施以壓力把兵漢殺害。斐樂得一方面不忍心殺害無辜，只希望能歸服；一方面又不能得罪情婦，因爲他的底牌全在她的手中，真是令他頭痛萬分。

結 論

在這裡只提供一些蒐集到的故事，至於題材的運用須要有技巧，討論過程中要把握隨機應變，並視實際情況把故事加以改編。例如：「故事十二：虎父犬子」，讓年青人討論時，可以把「教官」的角色換成「警察」；把「兒子」的角色換成「情人」，如此警察面對心愛而犯罪的情人，他該怎麼辦？同樣也可把故事改編成「法官如何審判頂頭上司？」（有如日本田中派的法官如何去審判田中角礫）如此，在運用上會覺得自由而靈活，同時也可使討論者從更多的角度去發掘倫理觀點。

參考書目

- 一、單文經撰。《道德教育初探》（高雄：復文圖書出版社，民國七一年）。
- 二、呂俊甫。《發展心理與教育——全人發展與全人教育》（台北：台灣商務印書館。民國七一年）。
- 三、聯合報社編。《極短篇》，第一集（台北：編者印行，民國六八年）。

第三節 討論式道德教學法之運用

單文經 編

一、道德討論教學舉隅

討論式教學法是常用的教學方法，任何教師在充分的準備之後，都可勝任地完成道德討論教學的任務。所謂「道德討論教學」，就是以討論式教學法來進行道德題材的教學。為使討論生動有趣，通常以兩難問題為題材，以故事的型態提示學生。故事中的主角無論採取任何行動，都會面臨進退維谷的道德衝突。道德討論教學就是要促使學生，站在故事主角的立場，為自己可能採取的想法或行動，提出最恰當的說明。教師的任務，就在於適時的激發學生參與討論的動機，引導討論的方向，掌握討論的氣氛。以下先介紹國中二年級某班道德討論教學中的片段。

故事大意：

「小吉和小龍是好朋友。有一天，兩人逛超級市場，小吉偷了兩包糖果，老闆雖然看到了卻沒抓著，倒是遇到了小龍，要他供出小吉的姓名和住址，否則要他『好看』！」

（緊接故事之後，學生就「小龍應否招供？為什麼？」進行分組討論，老師也巡迴參與各小組的活

動。）

小雄：小龍可以這麼說：「我根本不認識他！我獨個兒出來隨便逛逛，恰巧碰到他。當然不知道他叫什麼名字，住什麼地方！」

老師：那麼，他「應該」爲了朋友而撒謊，是嗎？

小雄：是的。

老師：同學們，大家想一想，如果每個人都只圖自己的便利而順手牽羊，這個世界會變成什麼樣子？小德，你說說看！

小德：假如每個人逛街都順手牽羊，有一天，你家所開的店也會遭殃了，那多難過！

老師：小莉，你的看法怎麼樣呢？

小莉：噢，事實上，不可能每個人都會順手牽羊。而且，每個商店早已把可能的損失，加到商品的成本裡，小吉拿兩包糖果，不好好扯平了嗎？

小雄：那怎麼可以。如果大家偷來偷去，商店根本就難以應付，甚至都要關門，這成什麼世界？

小莉：我不相信，老闆能對小吉怎麼樣？

小方：我不贊成小雄和小莉的做法，小龍應該招供。

老師：爲什麼？

小方：順手牽羊是不正當的行爲！而且，萬一老闆把小龍送到派出所，豈不是倒霉嗎？還有，我們不能

爲朋友而犧牲自己。

小雄：小龍只要撒個謊，就可以逃過這一關了！

小德：那怎麼行？人人都欺騙說謊，那還得了！何況，老師也說過，犯了錯只要改過就可以，小龍應該招供，幫助小吉承認錯誤。

（小組討論繼續進行，並分別獲得結論。老師請各小組把結論摘要抄在黑板上。）

老師：請大家看看黑板，各小組長已經把所有想到的各項理由寫在黑板上。認爲「小龍不應該招供」的第一個理由是「友誼」，哪位同學願意解釋友誼的意義？

小蘭：人與人之間應該有深厚的友誼，有時甚至比法規更爲重要。我認爲友誼的價值超過兩包糖果，更超過其他任何物質。我以爲友誼和物質是不能相提並論的。

老師：我想你已經很明白地解釋友誼的看法。小理，請你說說另一組理由中所列的：「你不應偷竊！」這句話的涵義。

小理：噢！我以爲偷竊是一種很不正當的行爲。人人偷來偷去的社會，你我都無法生活下去！

老師：那麼，小理，我再請問你，現在有了兩種相互衝突的說法，一種是「你不應偷竊」，另一種是「友誼重於物質」，對你來說，哪一種理由比較重要？

小理：我認爲「不要偷竊」比較重要。如果你隱瞞而不招供，那麼，你就是爲朋友的惡行遮掩，這不是真正的友誼；如果你招供了，也許失去了這個朋友，卻可能因此而得到更多正直可欽的朋友。

類此，道德討論教學有四點特性：

1. 學生在自由的氣氛中，暢所欲言，而不必擔心受到責罵或嘲笑。
2. 討論的重心在道德推理的過程，而非在於道德行動的抉擇。
3. 討論過程中的對話，大多是由同學們相互批評與詰難。
4. 老師的職責，是處在輔導的地位，以較高一階段的對話，適時引導學生的討論，以便刺激學生道德認知結構的轉換，提升其道德判斷的發展階段。

道德討論教學的功能，最主要的當然是促使學生道德判斷的提升，但是附帶地也可達成多項功能。學生的發表能力因參與討論而提升；在自由、民主、互尊、互諒的和諧氣氛中，足以增強學生的自重感和信心，並間接地改善了對學校的態度；不斷的詰難與爭辯，學生更能澄清對許多概念的認識。

二、道德討論教學的題材

道德討論教學的題材，是指前述具有兩難性質的故事。題材的選取，應符合下列三項規準：

1. 故事內容儘量簡單。最好只包括兩三位主角，故事情境也不要太複雜，以便學生能迅速掌握故事的大意。內容太複雜，容易混淆，耽擱許多正式討論的時間。

2. 故事情節必須是尙未解決的問題 (open-ended questions)，而且必須有兩個以上解決問題的行動。

動方案，供故事主角抉擇。沒有單一而正確答案的問題，才能引發衝突，刺激學生討論。

3. 故事必須包括兩個或更多，具有道德涵義的論題 (issues) 為核心。依照郭耳保一九七六年所出版的《道德判斷階段計分手冊》所列舉的論題有十個：(1) 懲罰 (2) 財產 (3) 親朋關係 (4) 法律 (5) 生命 (6) 真理 (7) 道德的本質 (8) 政府與政治 (9) 公民權和 (10) 社會的正義性。

前面所舉「小吉和小龍的故事」，就符合上述三個規準。故事情節簡單，學生很容易明瞭；小龍面臨招供與不招供兩種行動方案的抉擇；故事中包涵了「親朋關係」「財產權」和「懲罰」等論題，作為討論的核心。

故事的來源很多，試列舉三種如下：

1. 學生的親身經驗。例如：是否能故意讓成績較差的同學，偷看自己試卷的答案，以便幫助他考試及格，順利升級？是否可以把兄姊「違規犯過」的行為密告家長，而他們已經拜託我不要這樣作？

2. 報章雜誌廣播電視等的報導。例如醫生是否有權讓久病昏迷的王曉民安樂死？警察是否應對擁有人質的犯人動武？中學女生是否應該留「西瓜皮」髮式？

3. 教科書也是取材的來源之一。例如，土番殺掉他們敬愛的吳鳳，應該嗎？

當然，尚有許多現成的題材可供參考。不過，老師必須針對實際的需要加以修改潤飾，務必符合前述三項規準。

故事呈現給學生，可由老師視當時的條件而採取最適當的方式。例如，可以影片、幻燈捲片、錄音

帶、口頭說明、角色扮演、摹擬表演、閱讀測驗、作文習作等方式呈現。不管用什麼方式展現出來，重要的是透過故事的情節，激發學生參與討論的意願。

三、指導道德討論教學的步驟

欲使道德討論教學有效地實施，老師必須預作籌劃。以下分五點詳細敘述，並說明其中應行注意的事項。

(一) 呈現故事

在故事呈現以前，教師可以先作一段開場白。例如，在介紹「小吉和小龍的故事」之前，老師可以先說，少年違犯行為日漸增多，而在一般商店或超級市場裡順手牽羊，則常是一般小朋友情不自禁而犯的毛病，這種行為使商店的損失不小；老師也可問問同學，是否曾經親眼見過或聽到過類似的事情，或者同學們是否曾經面臨過和小龍一樣的問題。這樣做對於引起同學參與討論的動機，有很大的幫助。

故事呈現之後，老師應就故事內容問幾個問題，以確定同學對於故事主角所面臨的衝突與抉擇，是否瞭解；對於故事中的用詞，凡是艱澀難懂的也可趁機加以解釋。

本步驟約需五分鐘。

(二)分組

老師要求每位同學，設想自己就是故事主角，就所面臨的兩難問題加以考慮。並就主角所能抉擇的行動方案，表明自己的立場，以便進行分組。

一個好的故事，常能使參與討論的學生，自然平分成兩種不同的意見。也就是說，有相當數量的學生可能採取贊成的立場，而另外一部分的學生則會採取反對的立場，至少也有一比三的比例。

如果學生們所持的意見相當一致，而無法達成理想的分組人數，老師可將故事情節略加修正，使兩難問題稍加改變。

以前述「小吉和小龍的故事」為例說明。

假設學生都贊成「小龍應該招供」，可以這樣修改：

1. 如果小龍知道小吉剛剛從少年監獄假釋出來，再有偷竊嫌疑，將被加重刑罰。請問小龍應該怎麼辦？

2. 如果小吉曾經幫過小龍許多忙，一旦他招供，會因此而失去很多的朋友。請問小龍應該怎麼辦？

假設學生都反對「小龍應該招供」，則可修改如下：

1. 如果前些時候，小吉曾經向老師告密說小龍考試作弊。請問小龍應該怎麼辦？

2. 如果小龍和小吉只不過是剛剛認識不久的普通朋友。請問小龍應該怎麼辦？

假設修正以後的故事，仍然無法導致理想的人數比例，則可讓同學們以角色扮演的方式，分別假扮正反的立場，或是要求同學自己修改故事的內容，然後表示自己的意見。

立場確定之後，老師即以每個小組六人為原則，將不同立場的學生加以分組。

本步驟約需五至八分鐘。

(三)分組討論

分組討論的目的，在增加學生間相互詰難的機會。在意見相同的小組內，能激發出更多的道德理由，以作為全班討論的基礎。

老師必須巡視各小組，協助學生集中注意力，避免學生討論難題，並且澄清各項疑難。

本步驟約需十五至廿分鐘。

(四)全班討論

分組討論結束後，老師集合同學進行全班討論。老師要求學生將各小組的結論，以口頭報告的方式向全班說明，讓其他同學提出詢問；或是逐條書寫在黑板上，要全班同學來選擇最佳的理由。其目的乃在使大家能瞭解更多的道德理由，並且互相討論與質詢。

全班討論是道德討論教學的核心工作。在報告、質詢、說明、解釋、批評等一連串歷程，大家一再思考正反兩方的理由，終於在內心深處引起認知衝突與失調，復經老師適時的引導，其認知結構因而發

生變化。多次的討論活動，逐漸提升其道德判斷的發展階段。

在全班討論的過程中，老師有兩項任務。

其一為掌握教室的氣氛，以鼓勵學生多予發言。老師必須妥善安排座位，最好能使學生面對面而坐。適時的提出批評和讚賞，可以激發討論的興趣。對於沉默寡言的學生，可以要求他轉述或摘要別人所作的報告與說明。

其二為引導討論的方向，使其成為真正的道德討論，而不致於離題。學生們往往會花費許多時間，討論故事的真實性，或是對於故事的人、事、時、地等問題提出疑問。這時老師就必須適時發言，加以解說，以澄清疑難，而將討論導入正題。另外，老師應妥善運用「深究問題」(probe questions)以協助學生考慮尚未注意到的問題，並且激發其以更高階段的思考方式來作道德推理。

深究問題的型態很多，老師應彈性運用，茲試舉四種如下：

1. 澄清型：目的在促使學生對於所提出的名詞或術語，再深入加以說明。例如，有個學生說：「我認為偷竊是不道德的？」老師可以立刻問他：「你能不能解釋『不道德』的意思呢？」

2. 強調型：目的在使學生能縮小討論範圍，而集中在某一論點上。例如，在「小吉和小龍的故事」中，老師可以適時提出這麼一個問題：「朋友之間具有哪些權利與義務的關係呢？」使學生集中討論於「親朋關係」和「權利與義務」的論點。

3. 比較型：目的在使學生能將兩個相互衝突的論點，做一比較。例如：「你認為『忠於朋友』與『遵

循法律』兩者，何者較為重要？爲什麼？」

4. 取替型：目的在使學生能站在他人的立場，來考慮道德的理由，以便學生能夠看得清楚，考慮得更週到。例如，老師可以問：「從小吉父母的立場來看，小龍應不應該招供呢？」

本步驟約需十五至廿分鐘。

(五)結束討論

道德討論教學的最後一項活動，就是協助同學順利地結束討論，並且指定課後作業，以延續教學效果。

老師斟酌時間的長短，和實際的情況，而結束討論。老師可要求學生針對所列各項理由作摘要或總結，但是切記，不得把摘要或總結作公開的報告，因為這樣會被誤認爲標準答案，反而與預期的效果相反。

課後作業的方式很多。可要求學生依據自己對故事的體認作成一篇短文，或是從報章雜誌廣播電視等資料中，找出與課堂討論的故事類似的兩難問題；並試著與家人朋友討論，而將討論經過摘要記載在週記裡。

本步驟約需五分鐘。

註：以上文章係根據 Beyer, "Conducting moral discussions in the classroom." In *Social Education*, April 1976, pp. 194-202

附錄四：倫理神學中的方法論

R. A. McCormick, S. J. 著

吳良國 編譯

一、導言

這篇文章是麥葛密對現代幾位倫理神學家的研究作品所作的評論，其主題是關於決定倫理規範的理論，所討論的理論集中於中庸的效果論（Consequentialism，或稱爲目的論 Teleologism）。

麥氏引用梵二「現代」牧職憲章第五節的一句話作討論的出發點，這句話是：「實際行動的道德性……應以人性及其行爲的性質爲客觀的取決標準。」這句話的官方詮釋包括兩點：(1)這是一個普通倫理原則的指示，它適用於一切人類行爲，不限於婚姻和性倫理；(2)它的意義是：關於行爲的倫理判斷，必須充足且完整地顧及人性性格。顯然的，這個原則對於倫理學的方法論是很重要的。

二、楊森的方法論

楊森在一篇作品裡解釋如何應用上述那個原則（註1）。

(一) 人性人格的八項必要幅度如下：

1. 人是一個主體，在正常情形下，能夠有意識的、自由的、負責的、按良心的行動。
2. 人是一個有軀體的主體。
3. 人是屬於物質世界的。
4. 人與人之間需要彼此建立關係。
5. 人們需要生活在社會群體內，群體具有合乎人性的結構和制度。
6. 人被召喚去認識與欽崇天主。
7. 人是一個歷史性存有，需經歷連續的生命階段，而且不斷發展新的可能性。
8. 一切人是完全獨創的，但基本上是相等的。

(二) 倫理行爲的普遍準則

楊森根據上述人性人格的八項必要幅度擬定一個倫理行爲的準則，就是：假如按照受信德光照的理性，充足的顧及人性人格本身（上述1.和2.點）和他的各種關係（上述3. 4. 5. 6.點），一個行爲是有益的，則他在倫理上是正當的。楊森稱這個準則爲「人格論基礎上的責任倫理」。

(三) 這個準則的應用：考慮到行動的整體

由於人的限度，人類行為顯著的具有含糊性，換句話說，行為常同時是對人有害的和有益的，具有價值和反價值的。譬如，割切肢體能夠意味著救一個人的生命（價值），但是一定牽連到對病人的負擔（非價值）。楊森認為，倫理問題的關鍵是：如果行動會同時產生價值與反價值，則什麼時候可用相稱理由（*ratio proportionata*）按倫理上負責的方式作行動？答案就是必須考慮到行動的整體（即在行動、意向、場合或情況、效果），只有這樣我們才能說一個行動是否合乎人性。傳統裡有一種「羅馬神學」以為單獨外在行動作判斷是可能的，持這樣觀點的人相信「本性的意向已經銘刻在有機器官和其機能中」（引用胡爾士，Hürth的話）。楊森評說，胡爾士的觀點導致教宗比約十二世棄絕「用丈夫精液作人工受孕」（*AIH: Artificial Insemination with Husband's sperm*），這個立場重新出現在「人類生命通諭」（*Humanae Vitae*）以及「關於某些性倫理問題的宣言」。楊森認為這種觀點是不適當的，並且與梵二的人格倫理準則不一致，所以應棄絕。他說：「從人格論觀點來看，我們必須省察的是：對於促進夫婦的人格和他們之間的關係，整個人工干預意味著什麼。」

楊森的文章是關於人工受孕的。在某種條件下，他贊成 *AIH*，如同其他許多神學家的觀點一樣，麥葛密也贊同。楊森也贊成在謹慎而詳細的條件下，用捐者精液作人工受孕（*AID: Artificial Insemination with Donor's sperm*），然而麥氏不能贊同這個結論。麥氏認為拉內（K. Rahner）有關這問題的論點仍有說服力的（註2）。無論如何，較重要的是楊森陳述此問題的方法，他將 *AID* 視為涉及價值與反價值的問題，倫理問題是：有否相稱理由促使這個行動成爲負責的，或依照優先規則平衡各積極

與消極因素。我們從經驗學習到這樣做；而且楊森相信，認真研究的結論顯示：在負責的選擇之下，經驗的積極因素可取代完全生物性父母身分的缺乏。

(四)充足顧及人性位格

楊森主張以充足顧及人性位格為規範的準繩，這是絕對正確的。他的作品說明這觀點的意義，對別人很有幫助。我們可記得聖多瑪斯有一句話：「除非我們傷害我們的福利，我們不會傷害天主。」(Summa Contra Gentiles 3, 122) 聖人所說的「我們的福利」就是相等於「受充足顧及的人性位格」。這個資料在方法上是非常重要的，因為仍有些神學家雖然在理論上承認這個觀點，但他們的分析和結論常揭露出相異的觀點。因此，這些問題的討論迅速變成對於權威的討論，換句話說，儘管那個分析或論證有其內在的合理性，官方的訓導者已經採取權威性的立場，把事情解決了。

倘若「充足顧及人性位格」可作為正直的準繩，則我們需要一種與傳統相異的驗證來評價人類行為。例如，在往昔性行為的標準意義是在於生育，所以性交被視為生育的行為，脫離這個目的及意義則被當做是倫理上的不正當，並且這是被視為判斷性行為的決定性因素。我們可注意到，一旦性行為的意義已經這樣被描述，則來自科學的任何驗證在性倫理學裡毫無用武之地。

然而「充足顧及人性位格」則超過生物的事實性。按麥氏之判斷，我們尚未成功的掌握著，將科學研究與在此範圍的倫理評價加以整合的工夫。的確，我們過去的範疇和概念曾使這件工作難以進行，甚

至難以知道如何應用其他學科。因此在倫理學方法上造成一個真空，而且在不久以前民間輿論就來彌補這真空。這樣一來，我們就被困在兩項錯誤的選擇當中，就是唯權威性文告（訴諸過去的主張和目前的職權），或者唯民間輿論。假如正式的權威性文告不能代替驗證，則民間輿論也不能。由於我們疏忽認真思索梵二文件，並且疏忽發揮「充足顧及人性位格」的意義，我們面對了一個真空，結果造成某些權威性人物把科學資料貶低為唯輿論，以致忘掉它，或者把科學研究瓦解，成為科學主義。因此楊森的研宄有助於彌補這真空，並且克服那兩項錯誤選擇。

三、日愛立的方法論（註3）

（一）義務性理想（Obligatory Ideals）

日愛立把教宗保祿六世的「人類生命通諭」解釋成爲一種義務性理想；他視這種理想爲教宗在該文件所訓導的中心。一種義務性理想不僅是一則勸告而已，它能約束我們的良心。

日氏列舉四種不同的義務性理想如下：

1. 第一種理想是不能完成的，例如全心全靈愛天主；然而我們應該不斷努力去做，並且懊悔我們的疏忽。

2. 第二種理想是人有能力去實踐的，可是外在環境使實在完成變爲不可能。例如：供給饑餓者糧食、

幫助無家可歸者建立家園、保護無助者。

3. 第三種理想是能夠完全達到的，例如：恆心至死生活於修會聖願或婚姻誓約。

4. 第四種理想是：若抽象地考慮，它對我們有倫理要求；但若具體地考慮各種附隨的情況，則我們不須完成它。例如：不發誓、還債而不宣佈破產、忠守聖願而不請求免除、不說謊等。在有些情況下，這些理想不應該或不必實現。因此，在什麼時候說實話，總不欺騙別人，這是義務性理想，可是有時候，為了更要緊或更高的福利而打算（例如：保護第三者免受不義的侵害），這個理想應該被置一旁。當這樣的事情發生時，這個理想繼續對我有倫理要求，雖然我不後悔欺騙那位可能的侵害者，可是我抱歉欺騙了他。

(二)以節育問題為例

日氏認為有可能受孕的性交屬於第四種義務性理想。這個理想總是對夫婦有倫理要求，但是有時候由於他們不能控制的理由，他們必須將這理想擱置一旁。夫婦性交本來具有合一性（即表達愛）和生育性兩個不可離的因素，節育則將這兩個因素分開，夫婦惋惜將這兩個因素分開，但他們對節育並不覺得遺憾。節育在什麼時候才是正當的呢？他們必須有相稱的和客觀的理由才可以，不論採用什麼方法，即選擇不孕期行房事，或使受孕期成爲不育。

日氏認爲這樣的理解不會損害教宗保祿六世的基本訓導。反而，這樣的理解將節育置於以下的相同

範疇中：即耶穌所禁止的發誓、在任何場合說實話、償還一切債務、信守諾言及誓願等。假如作另外理解，則是假設在軀體行動裡有一種神聖的結構，即一種神聖目的，可使任何控制或干預它的行為成爲不道德。日氏拒絕這種假設，麥氏亦然，理由是：直接的目的總是隸屬於合理的人性生命的總目的。

(三)較廣的問題

日氏關於「人類生命通諭」的作品引起各方的反應。多數反應是贊成他的，但最嚴重的批評是指他不忠於教宗的訓導。因此日氏撰文把忠實與基要主義 (fundamentalism) 加以區別。忠實意味著尋求揭發根本的意向和意義，但基本主義是僅僅握緊著某特別的成文公式 (註4)。日氏引證其他例子 (例如：關於良心的自由、教會與國家的分開、分裂的基督徒的教會身分等)，說明梵二會修改較早期額我略十六世、比約九世及比約十二世的權威性聲明，但沒有不忠於他們的根本意向。

(四)評論

針對日氏的作品，麥氏作以下三點評論：

1. 他的言論不是斬新的，這是他把過去十幾年的有關文章加以巧妙的和有益的摘要。神學家如蘇勒 (Schuller)、福士 (Fuchs)、柏刻 (F. Böckle) 和楊森在過去十年裡都曾主張相同的論點。因此，當他們談到人類行為的某些因素涉及反價值 (楊森用語)、非道德惡 (蘇勒用語)，或前道德惡 (福士用語)，「反價值」和「惡」的含意是：若與其他價值起衝突，在可能範圍內，人必須避免它們。這樣

一來就支持一道隱含的命令，即應該減少和克服導致產生反價值的衝突；也就是主張人們應該努力脫離反價值。如同日氏所說：「我抱歉會這樣做，但對實際行動並不覺得遺憾」。

2. 另外一個重要點是：日氏辯護說，他這樣理解並不相反教宗保祿六世的訓導。他僅將其論點放在一個合乎我們所了解的義務性理想的框架中。這個框架涉及價值的衝突。我們可舉一個例子幫助別人了解。教宗保祿六世曾在聯合國發表一項先知性聲明說：「不再有戰爭，決不可！」這樣的聲明看出許多與戰爭不能分離的邪惡，並且邀請我們，也實在地催促我們去創立一個不想戰爭的世界（這是義務性的理想）。然而這樣的聲明能夠使一個國家，為抵抗不義的侵略者，而作的自衛戰成爲不正當嗎？它能夠將目前所謂「正義戰爭理論」作廢嗎？幾乎不能。

同樣的，我們可以說：「不再有絕育，決不可！」含義是：讓我們創立一個這樣的世界，人們不再需要製造這種反價值來達到我們正當的或義務性的目標。然而這樣的聲明能夠在一個充滿衝突的世界裡，使所謂「正當的絕育理論」作廢嗎？幾乎不能。

3. 日氏區分「根本的意向」與「特別的成文公式」，使我們記起教宗若望廿三世和梵二關於一項倫理或信理立場的實質與文字陳述之間的區別。同樣的，拉內則區別「一項真理本身和它持久的確實性」與它「在歷史中特別的文字陳述」。麥氏確信如果妥當地了解這種區別，則許多現代教會裡的緊張可以減少。更具體地說，許多這類緊張（信眾的混亂），導源於某些神學家堅持對教會訓導文件作某種根本上是基要主義的詮釋，這樣的詮釋不符合歷史，也不合現代訓導權的健全發展。在這樣的事情上，我們

偶而需要被提醒說：忠於傳承意味著不僅記憶，但也需要忘記。

四、邵芝的方法論（註5）

（一）調和義務論（Deontology）與目的論（Teleology）

邵芝的觀點與日愛立相似。他開始要證明最近在教會內，對倫理規範的修正派研究反對將義務論與目的論分開為對立的兩極。如果妥當的了解這個思潮，我們可發現到，這些研究作品裡含有義務論與目的論兩種幅度。

1. 初象責任（Prima-facie Duties）與實際責任（Actual Duties）

邵芝借用羅斯（W. D. Ross）關於初象責任與實際責任這兩個概念來說明他的論點。「初象」（Prima-facie）指出行為的某種特色，使人傾向於認定該行為是正當的或錯誤的，邵芝稱這類特色為義務論的因素（deontological element），這類因素在人內建立一種避免或執行一個行動的假定責任，然而行為在實際上的正當或錯誤，僅能從其整體性來判定。

倘若在具體情況下，構成「初象錯誤」的特色能夠被克勝，這些初象特色繼續對人作倫理要求。例如：當一個人由於料想不到的緊急事件而不能依照許諾拜訪某朋友時，先前的許諾繼續要求他盡責任。

因此他必須儘早通知其朋友關於他的急事，也表示抱歉，這樣就減少失約所造成的挫折和損失，並且要盡力彌補損失，這些作爲說明初象責任（即先前的許諾）對他發生作用。這類責任實質上與日愛立所說的第四種義務性理想毫無差別。

2. 實質的惡行 (Intrinsically evil acts) 與初象惡行 (prima-facie evil acts)

邵芝認爲傳統倫理學所講的實質的惡行必須被了解爲「初象惡行」（即一般人對它們的最初印象認定爲惡行），所以它們僅是在微弱的意義上是實質的邪惡。波蘭神學家蘇士德 (A. Szostek) 曾說明即便傳統上被認爲是實質的惡行也有例外。

(二) 邵芝的結論

倘若我們採用「初象」結構，我們則可認定某些行爲含有最低限度的倫理意義（如實質的邪惡，但意義是微弱的），這就帶入一個義務論的因素，但其實際倫理意義需要由實際情況和行爲的整體性來判定，這樣一來我們克服了義務論與目的論互相對立的極端。這樣的理解仍舊是忠於傳統的明文規範的本質。

五、孔波士達批評效果論（註6）

(一) 效果論的分類

孔氏列舉四種效果論如下：

1. 聖經的效果論：以薛理柏 (Schillebeckx) 為典型代表。這理論主張，任何時代的人應該按照其時代的語調表達符合福音的倫理。因此，中世紀的人用自然律做中介表達出忠於福音的倫理。現代人則需要不同的中介辭彙；現代的道德成為神學資料 (Locus Theologicus)。孔氏認為這理論是一種世俗的相對主義，與福音和訓導權不符合。

2. 目的性效果論 (teleological consequentialism)：以柏刻為典型代表。這理論主張：一個行為的道德是由外在的效果而來，原來這些效果是被主體有責任的預見為目的。按照這樣的分析，絕對的惡行是不存在的。殺害無辜者、直接說謊、手淫等行為不可能在任何情況下，毫無例外地，都被視為惡行。因此，孔氏認為，柏刻的分析是完全背離福音的倫理和規範的價值，所以這是把神學普遍解體的過程。

3. 主體際的效果論 (intersubjective consequentialism)：以房德馬 (W. Van der Marck) 為典型代表。這理論主張行為的道德是建立在社會性效果上，其理由是：主體際是人類的要素，所以也是道德的要素。因此，不同時代的人憑著他們如何評估主體際而對行為作不同的倫理判斷。孔氏認為這理論是相對主義的，非常令人混亂，並且失去形上學基礎。

4. 神學的效果論 (theological consequentialism) 以麥葛密為典型代表。這理論是建立在對各種倫理神學理論的批判上，它重新思考雙果原則。孔氏相信它基本上疏忽了對教會訓導權的忠實，它絕不訴諸訓導權作為論證的原則，但僅將訓導權當做是附加的歷史事件。

(二) 孔氏對效果論的批判

1. 二元論主義的 (dualistic)

孔氏認為效果論是二元主義的，它將人視為精神，而軀體則是精神的工具。效果論者責難訓導權的明文規範含有一種「生物學主義」(Biologism)，孔氏由這樣的責難看出效果論是二元主義的，他為訓導權答覆效果論者說：生物的本性彰顯出天主的意向。

2. 純理性的產物

孔氏指責效果論將倫理規範視為純理性的產物，而與客觀現實無關連；這樣一來，假如軀體是一種工具，可與精神分開，則每個人可以不好不壞地利用它達到不同的意圖，這些用途將是正當的，並非因為任何實質的目標，而是由於依據每個人刻印在這些用途上的選擇。因此正直理由實在成為規範，行為不再需要遵從一個不變的規則，它是自主的。

3. 基本善是不定的

孔氏認為效果論裡的基本善是不定的，換句話說，在理性干預以前，基本善是不可取的，或不被視為目標；這樣一來，道德是任意的。如果善與惡由個人的主觀喜好來決定，則一切都要靠個人決定。孔氏認為效果論者為避免這種困難，就設法修改規範的理解。他們將嚴密的和具體的規範減弱成為勸告式的聲明，其約束力另待確定，因此人們就能夠有合理的納妾或合法的而非不道德的墮胎，只要當事人預

見由這樣的行動可帶來滿全他的利益。孔氏稱這些結果為「功利的放縱主義」，「相稱理由」的採用認可了所謂「正直理由」的自主性。譬如說，有些人用「相稱理由」來「合理的」選擇姦淫，因為這樣的行為給他們帶來有利的效果。孔氏認為這樣陷入的紛亂不可稱為「前道德惡」、「非道德惡」或「存有惡」，「一個意向被加在道德錯誤的對象上，不會消除那實質的邪惡」，誰若拒絕這點，就是陷入「主觀主義、相對主義、功利主義和否認道德」。

孔氏結論說，聖多瑪斯一定不會嘉許人們作不正當行為以達到某種福利，諾爾（Knauer）一定持相同意見，一切效果論者也會同意。孔氏引用芬尼士（John Finnis）的話說：「效果論只不過是一種把任何決定辯護成爲正當的技巧。」

（三）麥葛密對孔氏的「反駁」

麥氏認爲孔氏完全曲解效果論，他指出：

1. 沒有一個效果論者認爲我們可以用正直理由（*recta ratio*）在倫理上任意創造「應該」（*ought*）。
2. 沒有一個效果論者認爲在理性干預以前，基本善是不定的。這就是爲什麼現代神學家借助於「非道德惡」、「前道德惡」或「存有惡」等辭彙來解釋。

3. 沒有一個效果論者認爲一個人可用「有利益的理由」行姦淫；「相稱理由」的概念完全不支持這種行為。

4. 沒有一個效果論者認為一個人可爲了善的目標而作不正當的行爲。

5. 沒有一個效果論者認為軀體只是人的精神依其意圖操縱的工具。

許多效果論者認爲：自然傾向不可被絕對化，以致將天主旨意與生物的事實性簡單地認作同一回事。很少神學家認爲倫理的對與錯僅僅決定於效果，假如「效果」指的是在倫理行爲對象以外的結果。麥氏評說：「效果論」這個名牌相當具有誤導性，觀點有重要差別的神學家常被套上這同一名牌。「主觀主義、相對主義、放縱主義」這些詞彙都損害對「效果論」的分析。熟悉關於「效果論」的討論的學者都明白，當我們與傳統對話時，有些真正問題和困難仍待解答，例如：雙果原則的意義和它有關的應用，這些問題必需心平氣和與誠懇的處理。

六、利格理的關係模型

(一)利格理的理论

1. 解釋 利格理承認中庸的目的論（即效果論）基本上是正確的，可是倫理神學的發展應該超越它，因爲人類行爲的模型是作爲行動者的人（註7）。利氏相信人類行爲的基本模型不是效果論，而是一個關係模型；這個模型不把人視爲具有目的和方法的存有，而是「在世界中的存有」，即是與一切存有具

有關係的人性位格（註8）。換句話說，這模型考慮到人與其周圍一切存有的關係；某些行為損害人與人之間的關係，所以是不道德的，例如：種族滅絕、不分皂白的轟炸非軍事人士等是絕對不道德的。

2. 利氏批評目的論

利氏認為目的論是不完全的，因為它對邪惡的概念是限制於區分道德惡與前道德惡，然而事實上世界是受罪惡奧蹟（*mysterium iniquitatis*）所感染；該理論關於邪惡的觀念缺乏對原罪神學的覺察。利氏認為這種缺乏覺察是由於目的論的固有結構是「方法與目的」；假如目的論成爲基本和首要的倫理模型，則它將把我們帶回傳統倫理教科書的個人主義。

（二）麥氏對利氏的批評

1. 利氏所舉之例（種族滅絕、轟炸非軍事人士等）都是幾乎含價值的辭彙。目的論者會把這些行爲當做是絕對不道德的，因爲在原則上已是不道德的，在任何情況下，不可以藉相稱理由來實行。

2. 目的論者的作品中，並沒有宣稱目的形式的透視是爲建立一個人類行爲的模型；他們的論述是爲了同傳統倫理學家互相討論，他們主張一個行爲在倫理上的正當與否，不能僅僅從「關於如何的材料」（*Materia circa quam*，即指行爲的狹義對象）作結論。傳統倫理學對於諸如手淫、絕育等行爲僅由行爲的狹義對象作判斷。

3. 目的論者固然鑑定某些反價值不能與個人抉擇分開，可是這不等於說他們否認其他邪惡的幅度。

他們也無意論述倫理生活的整體，卻只針對某些特殊倫理問題加以分析而已。

4. 我們不可以把目的論與關係模型對比，因為目的論實際上並不排除人與周圍存有的許多關係，反而將這些關係納入分析行爲的有關情況。

七、康納禮的理論（註9）

1. 康納禮比較相稱主義（proportionalism，目的論或效果論的另一名稱）與傳統關於倫理規範的理。按照傳統的解說，假如行爲的對象、目的與情況符合正直的理性，它在倫理上就是正當的。相稱主義者則估量行爲中的一切善與一切惡，如果善的成分較重，行爲就是正當的。

2. 康氏認爲，根據聖多瑪斯，估量行爲中善與惡的相稱性是不必要的，因爲只要行爲所牽連的損害是在意向之外（*praeter intentionem*），則行爲是正當的，自衛便是一例。

3. 康氏認爲，用相稱理由給行爲規範的理解作修改，將意味著把諸如姦淫、偷竊、殺害無辜者等行爲本身視爲存有惡而已。從此我們需要在每一條具體行爲規範上加一個條件，就是「除非有相稱理由」。

4. 康氏認爲相稱主義者將行爲方法視爲無獨立的道德性，這樣就等於在解除行爲中的一切善與惡的道德性，致使人們不再說：「姦淫、殺害無辜者、偷竊本身是不正當的」。

八、麥葛密的澄清

針對康納禮的言論，麥氏爲目的論作以下的澄清：

(一)相稱理由的概念

康氏將「相稱理由」與傳統觀念裡的目的或動機視爲同義詞。他對「相稱主義」的註解是：相稱理由是由附加在一個清楚界定的行爲上。他舉的例子是：一個人爲了犯姦淫而偷竊，犯姦淫是行爲的目的或動機，而他以爲這等於相稱理由。按麥氏判斷，這是不符合效果論的見解；實際上，相稱理由不是附加於已界定的行爲，反而是構成行爲的對象（就是這對象的全部意義）。例如割切致癆的手臂，康氏會把割切視爲行爲對象，而救病人的生命爲動機，但是麥氏認爲救病人的生命作爲相稱理由，正是行爲的對象。換句話說，相稱理由進入作什麼的定義中。倘若將相稱理由當做附加於已界定的行爲，則實在會產生有害的結果，就是藉相稱理由來使一個倫理惡行正當化。

(二)價值辭彙與敘述辭彙

康氏舉例說，姦淫、殺害無辜者、偷竊爲傳統倫理學判定爲本身即道德惡，但「相稱主義者」有時候可能容許這些行爲。然而這些例子所用的辭彙是混合著價值的，即含有消極的倫理判斷。譬如說，傳統給偷竊下的定義是：「違背物主的合理意願而取其財物」，這是永遠不正當的，所謂「相稱主義者」總是會遣責它。但是問題在於：什麼行爲對象（指狹義的對象）應被當著是偷竊、或殺人、或說謊？許多倫理神學家雖然在某些重要點上持不同意見，可是他們共同持有一個基本觀點，就是：個別行爲（例

如：殺人、避孕、說謊、絕育、手淫），若不考慮其含倫理意義的情況，則它不能被視為實質邪惡。

理由是：這些概念太狹義的敘述一個行動如何作（*materia circa quam*）而缺乏提到與倫理有關的情況。倘若用價值辭彙來敘述行動，則問題就顯得混亂。假如我們歸咎「相稱主義者」，指他們設法正當化姦淫、偷竊、說謊等，則問題更顯得混亂。

(三)方法的道德性

康氏認為，對相稱主義者而言，方法本身沒有獨立的道德性，其道德來自於它與行為目的的關係。這需要看我們怎樣敘述那個行為方法。假如我們描述它為「謀殺」、「偷竊」、「說謊」，藉著這樣的描述，它已是道德上的不正當。然而假如方法的敘述不含有關倫理的情況，則顯然的它本身沒有道德性。

福士將傳統所講的對象、目的、情況三者之關係拉緊在一起，並且論證說，僅僅當三者合併才產生抉擇的總對象。一個人所意願的善就確定了行為對象，使之發生，因此在某種意義上，它就成為了總對象的主要成分之一。

當現代神學家說相稱理由能夠使某些反價值正當化，他們不是說：目的能夠正當化不道德的行為。他們真正說的是：一個行為不能僅僅由「關於如何的材料」來作道德評估，或由狹義的行為對象來評估。傳統曾經從對象（*ex objecto*）定義某些行為為不道德的，因為它不僅將「關於如何的材料」（即狹義對象），也將超乎對象的因素包括在對象中，那些超乎對象的因素顯然地排除任何正當化的可能性。

因此，一個竊賊不單是「取別人的財物」，而且是在「違反物主合理的意願」上這樣地做。在傳統上，這附加的後者具有兩個特性：(1)這是被視為對象的要素，(2)它排除任何可能例外。然而當同樣的傳統處理「手淫」、「絕育」等行為例子，它就不加什麼在「關於如何的材料」上，而視單獨的「材料」就已構成行為對象。假如傳統是一致的，它該把「絕育」的對象敘述為「違背婚姻福利的絕育」，這樣一來，任何人一定會接受。

談到這裡，我們達到更廣的問題，這是涉及傳統的辭彙：「對象」、「目的」、「情況」，它們沒有用處？較混亂的因素是「對象」的用法。傳統使用「對象」一詞，有不一致的毛病，就是說，有時它包括「有關倫理的情況」，有時它則不包括，而僅指狹義的對象。麥氏建議：比較好的方式是敘述行為的兩種特性，就是：(1)關於如何的材料；(2)一切有關倫理的情況，包括副作用、可能的效果、意向等。

(四)解除人類行為中善與惡的道德性嗎？

康氏反對「相稱主義」的基本要點，在於此理論解除倫理行為中的善與惡，使行為僅是「存有的」或「前道德的」(ontic or pre-moral)。

麥氏認為，我們當然必須考察行為裡的善與惡，可是這樣做是為了找出「那個人作什麼」，唯有如此，我們才能判定這是否違背理性。現代倫理神學家並沒有解除行為中善與惡的道德性，他們堅決認為，僅僅提出「關於如何的材料」是不足以敘述人類行為。他們設法去發現什麼應該算是「姦淫」。譬如說，

假如夫婦生活在不正規的第二次婚姻裡，他們算是過姦淫的生活嗎？除非我們知道那是什麼，我們不能夠知道它是否違背理性。

(五)「意向以外」與傳統

康氏說：「傳統主義者主要關心的是行為裡的惡應在意向之外」。他認為不需要估量與行為有關的善與惡，這個立場歸於聖多瑪斯。

麥氏作以下批評：

1. 聖多瑪斯固然沒有講到估量價值與反價值，他卻沒有提出為暴力自衛作辯護的真正理由。
2. 假如傳統主義者主要關心的是惡在意向以外，並且假如，如同康氏論說，我們要求善的效果相稱於惡的效果是為了保證意願方向的正確，則這揭露出對惡效果毫不在乎。看起來這好像是「保持雙手清潔」的倫理。邵芝曾指出，當我們敢於面對邪惡，我們才可避免一種「免除責任的心態」，這種心態很容易令人聯想到「僅僅容許、僅僅間接的願意」等藉口。

(六)相稱主義是新的嗎？

關於相稱理由的倫理學不是一種全新的方法或系統。在過去幾乎一切的倫理範圍裡，不論是法規或禁令、自然律或實證律，相稱理由的概念已被用來限定規範及建立可能的例外。例如：取他人財物、說謊、許願、守秘密、守主日義務、完整告明的責任、唸教會日課的義務、友愛矯正的責任、生育的責

任等，皆有例外。因此蘇勒和古士達遜（Gustafson）曾指出，傳統天主教倫理神學在倫理規範的理解中是充分的目的論的（註10）。

以生育責任為例來說，教宗比約十二世認為「嚴重理由」（醫學的、優生學的、經濟的、社會的）可豁免夫婦此責任。符德（Ford）和葛禮（Kelly）針對這「嚴重理由」寫說：「我們相信，從上下文小心分析這些話，可證明它們相當於相稱理由。」（註11）

誠然，即便是無例外的規範也在這樣的框架下分析。以嚴守告解秘密為例。盧苟（Lugo）與羅德理高（Lucius Rodrigo）不約而同的護衛守告解秘密的義務為絕對的、不容許任何例外，他們的理由大概是這樣：若由於某重要需要而許可洩露告解秘密，這單獨一次洩露已足夠使信友們常常畏懼或厭惡作聖事性的告明，如此對告解聖事的長久損害是相稱的，比任何用洩露告解秘密來避免的惡都更大。因此，我們可以看出，相稱理由的概念也是用來解釋某些義務不許可例外，這個概念的確是非常傳統的。

現在唯一的問題是：傳統倫理學這樣的推理方式也應用於一切倫理規範的領域嗎？傳統倫理學在以下兩個領域裡沒有應用這樣的推理方式：(1) 因為相反自然（*contra naturam*）而被視為不正當的行為（例如：節育、手淫）；(2) 由於缺乏權利（*ex defectu juris*）而被視為不正當的行為（例如：直接殺害無辜者）。傳統的倫理教科書稱這些行為是實質惡行。目前相稱理由的概念可為我們展開對這類行為的較深入分析了。

（七）「相稱主義」是危險的嗎？

康氏認為「相稱主義」是危險的，因為它使人們不斷估量行為的善與惡的份量，這樣對倫理生活，尤其是關於性倫理，會產生不健康的影響。

麥氏不同意這樣的定斷，理由有下列幾點：

1. 康氏的觀點，假定了倫理與靈修生活是繼續不斷地作決定遵守規矩。實際上不該當如此，況且我們的生活不是時常在面對危機，我們在大多數日子裡的生活狀況是決定於我們的使命、職業、習慣、家庭等。

2. 即使我們被捲入危機場合中，我們不必常估量善與惡，因為我們所生活的團體已為我們作了。基督徒是屬於一個分享經驗、反省與記憶的團體，他也分享這個團體的價值判斷；他的良心是在教會熏陶下形成的。以墮胎、婚前性行為為例來說，團體已經判斷任何人想要在這類行為達到的價值一定比不上它們所附有的反價值。

3. 康氏的觀點鼓勵一種依賴法律而生活的不成熟態度。成熟的基督徒不需要法律的強制力量來使他度正義、公正、貞潔的生活。我們應該指望的是推行道德教育。

4. 以相稱理由作倫理判斷，需要每一個人按良心作判斷。凡以為這樣做是危險的人，便是在繼續依賴別人作倫理判斷。這種依賴性實際上才是不健康和危險的。

5. 沒有證據顯示，重新思考倫理規範而使用相稱理由的概念導致現代人的放縱行為。放縱行為是由於整體的文化因素所造成的，即使所有天主教倫理神學家都放假不管事，這樣的現象仍會發生。

- 1 Louis Janssens, "Artificial Insemination: Ethical considerations," *Louvain Studies* 8 (1980) : 3-29.
- 2 Karl Rahner, S. J., "The Problem of Genetic Manipulation," *Theological Investigations* 9 (New York: Herder and Herder, 1972) : 225-52.
- 3 John H. Wright, S. J., "An End to the Birth Control Controversy?" *America* 144 (1981) : 175-178.
- 4 John H. Wright, S. J., "The Birth Control Controversy, Continued," *America* 145 (1981) : 66-68.
- 5 Franz Scholz, "Innere, aber nicht absolute Abwegigkeit," *Theologie der Gegenwart* 24 (1981) : 163-72.
- 6 Dario Composta, "Il consequenzialismo: Una nuova corrente della 'Nuova Morale,'" *Divinitas* 25 (1981) : 127-56.
- 7 Norbert J. Rigali, S. J., "After the Moral Catechism," *Chicago Studies* 20 (1981) : 151-62.
- 8 Norbert J. Rigali, S. J., "Evil and Models of Christian Ethics," *Horizons* 8 (1981) :

7-22.

6. John R. Connery, S. J., "Catholic Ethics: Has the Norm for Rule-Making Changed?" *Theological Studies* 42 (1981) : 232-50.
10. James Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics* (Chicago: University of Chicago, 1978) : 49.
11. John C. Ford, S. J., and Gerald Kelly, S. J. *Contemporary Moral Theology 2: Marriage Questions* (Westminster, Md: Newman, 1963) : 425.

本文譯自 · R. A. McCormick, S. J. "Methodology in Moral Theology," *Theological Studies* 43, (1982) : 69-91.

附錄五：評介徐錦堯神父著《探索》、《群居》、《修身》、《新民》這一套倫理教材

李念平 修女

一、本書教材鳥瞰

這套供香港中三（約十五歲）以上學生使用的倫理課程教材，分爲《群居》、《探索》、《修身》、《新民》四冊，每冊有十二—十四章，每章均由正文（主題介紹）、參考資料、思考判斷分享（反省題）三部分構成。另有《教師手冊》一本是老師使用本教材的指南，均爲十六開本，由香港公教真理學會於一九八四年出版。作者徐錦堯神父曾任教倫理課多年，後來到英國牛津大學深造教育，在當代倫理教育權威韋約翰博士（Dr. John Wilson）指導下完成這套教材，因爲韋博士的影響，作者採取了理性與尊重傳統的路線。

這四本書不以灌輸一些傳統倫理德目爲目的，而是利用現代與人有關的學問——如社會學、邏輯學、

心理學、政治學等，啓發學生在倫理道德及公民知識上作嚴謹、認真的探討，所以培養「獨立思考的能力」是它的重要目標之一，這個能力在多元化的社會中是維持倫理道德，做個真正公民的必要條件，因為死的規條德目難以適應多變的生活，反而使人產生心有餘力不足之感，結果對維持倫理道德失去信心。另一個重要目標是培養「設身處地」（易地而處）的能力，因為所有合理的原則都有普遍的特性，這能力實是在人肯定倫理價值與發展其倫理道德的基礎。

本教材的倫理觀點不基於任何教派或主義，其基本立場可綜合如下：

1. 以「人」為中心——肯定人是最寶貴的，所尋求的是全體人及每個人的幸福。
2. 人與群體的關係是互相依存的，大我與小我之間有唇亡齒寒不可分離的關係，所以必須採公益原則兼顧各方利益，不可犧牲任何一方。

3. 人渴望的是和諧安定的環境，此環境的內在條件是公平正義，外在現象是安定、共融、團結。
4. 「變」是此世無可抗拒的潮流與生命力，於是需要具有獨立思考的能力，以探索原則尋求更完善、適宜的倫理原則去參與社會群體生活，謀求大眾的整體幸福。

5. 日趨多元化是現代社會的現象，「容忍」成為維繫社會安定的重要因素，這必須肯定交談、分享、了解、彼此接納和互相學習的價值。

6. 上述的一切都需要人有「易地而處」的能力，凡是合理的原則都有普遍的特性，任何道德標準愈能適合各種人、各種情況，就愈有價值。

再就教育的觀點而言，教育是教人自主，負責任和創新的過程，其起點是對學生的「信任」。最後的目的是助人進入和適應這現有的社會，並使人能為自己的未來而努力，能主宰自己的命運，創造那屬於自己的新文明，所以這也是倫理教育的目的。

二、內容撮要與評析

由於作者深信倫理道德與人的整個生活有關，「倫理」教育這門科目要使學生學會把一切知識納入倫理範疇，因而「有意識」的善度其倫理生活，所以全書旁徵博引，涉獵極廣，本文謹由人格發展角度試作撮要與評析。

這四冊書的次序是《群居》、《探索》、《修身》、《新民》，由《群居》開始是因為群居生活乃人類生存的最基本事實，群體的生存、發展、進步是個人幸福的基礎；第二冊是《探索》，乃因倫理有客觀根據，道德有客觀標準，同時在實踐倫理道德時更要因時制宜有不同做法，所以需要一生不斷探索；第三冊才是《修身》，則由於人在肯定生命的意義、價值與方向後，將其化為行動事實時需要修身的功夫；這三方面本是倫理生活一體三面之事，如此區分有認知上的方便：從個體利益相連的依存關係開始，到需要道德勇氣的普遍道德原則，使學生依序漸進發展，可以得到由內在自發性接受這些原則的效果。而社會群體的進步，實有賴於全民的參與，最後一冊《新民》就在培養健康、成熟的民主性格，使人人

成爲維持社會安定、繁榮與團結的中堅份子。

第一冊《群居》

第一冊《群居》爲的是使人意識到自己與別人同乘一條船，如此才能懂得與人同舟共濟的意義。內容由「倫理何價」開始，除了正文倫理的發揮外，在參考資料部分提供四個不同背景下，面對價值衝突做選擇的故事，使學生開始意識到這個事實——人生確有倫理問題存在。第二章「引經據典」指出經驗的累積是人進步的理由，使學生建立起「開放、互相學習的態度很重要」的觀念。

第三章以後則以客觀事實、理性分析陳述群體的各種現象、作用與影響……，值得提出的有：三章在「合群天性乃人之事實與需要」的主旨下，以一封父母出走給孩子的留書，使孩子有易地而處的真切經驗而領悟到群性的需要。四章以深入淺出的方式闡述「社會從眾性」的作用，特別在無意中人的順從、認同在人格塑造上有很大的影響，實際生活中人還有「責任擴散」的事實，讓學生知道這些影響正是自我塑造、自我影響的開始。第六章「思想上的免疫」指的是「若要珍惜好的就要接納並正視在這些好內的不好」，這點是從事倫理教育者爲維持學生對倫理價值的恆久性，及幫助他們加強抵抗誘惑的能力上頗值得參考的地方。七章討論一個存在的事實——「群體壓力」，因爲人都有要被團體接納的需要，所以不知不覺會接受團體對他的影響。爲能度負責任的生活，避免積非成是，需要學習批判、觀察、分析

並保持高度的清醒。八章則更深入具體的澄清一些團體概念，如二人世界、內外群、樣版……等，以便在認知上避免他們的害處。

第九章以後更與實際生活有關，九章是生活中的實例——「爭上巴士」，讓學生發現平衡個人與群體利益在事實上的困難與價值，我也想間接達到對「上下交征利」的免疫作用。十一章討論家庭與家中的人際關係，這本是人生最主要的群居教化場所，但人常因理所當然而忽略一些事實，藉此可幫助學生不斷發展反省的能力。最後一章也對青少年犯罪的原因做一番探討：包括青少年本身的因素：失敗的經驗中失去情緒平衡（不幸的是求學過程中此種經驗常會發生）或缺乏精神生活，及其他家庭情感障礙、教養不得法……因素，及社會、學校……的責任，使學生有機會自己思考此問題，而收預防與同學互相提攜的作用，是相當實際的倫理教育。

第二冊《探索》

第二冊《探索》，主要是培養人正確的思考能力，因為倫理是人一生都需要探討研究的學問，不論在客觀標準或具體行動上都要不斷找尋，否則「思想歪曲的人很難活的正直。」所以此能力是個重要條件。內容首先提出「理性」在倫理問題上的重要作用，希望學生先肯定理性思考與反省的生活方式。第二章馬上討論人有偏見的事實；偏見本是理性思考的重要阻礙，不幸的是人都會受此影響，結果是使人

類團結分裂。其成因完全來自社會性因素（不是與生俱來的）包括：由團體學習、心理上的防衛，除去受挫時消極情緒的一種心理機轉等，作者以十分淺近簡單的例子說明人的這種微妙心理，使學生學會認出它存在的事實，才能不受其影響。第三章則積極指出消除偏見的方法，包括(1)學習認出哪些會將人導入錯誤的因素。(2)以別人做鏡子，可發現自己有無偏見。(3)自我開放。(4)面對與自己相反的意見。(5)用沒有偏見的教育去培養人；其中除了(5)是杜絕團體學習的一條路以外（可惜不易完全做到），(1)——(4)都是面對自我防衛的方法，對十幾歲正在培養、塑造自己人格的年青人而言，這些是十分實際、有益的生活態度。

四——七章完全是邏輯推理的學習與介紹。八、九章討論人生觀的問題，作者依據人的行為動機劃分出服從自我、服從別人、考慮自我、考慮別人四種人生觀，前二種較不傾向思考，屬非理性服從，後二種屬理性服從，皆是經過思考的，而其中最合理、有普遍性的是「考慮別人」的人生觀，因為它不只經過理性思考且又能易地而處。第二章以合理漸進的剖析，使學生自己肯定一個經過選擇的人生觀。

十——十三章介紹一套倫理成長的「方法」，十章：基於公平、博愛的人生態度。十一章：與行動有關的醒覺和決心，十二章：要有感覺與情緒的能力，十三章：有足夠的知識與技巧；人要具有這四種要素，才有能力認出倫理中的善惡是非，使自己有合適的倫理行為。其中十——十二章與人的心理層面相當有關，第十章描述一個事實——「愛」本身給人帶來舒服喜悅滿足的感受，拒絕「愛」會使自己不舒服，這些感受本來都推動人去愛，但在今日社會中「愛」已是個被濫用的名詞了，所以正文先澄清「愛」是

什麼：在客觀上是基於公平正義原則的待人態度，（而此一平等是源於人性的基本尊嚴——這是本書十分強調的重點）；主觀上是愛人者內心所懷的愛之感受與情緒。此外課文中還提供「與人溝通」做為培養愛的基本方法。爲了使「愛」能夠完成，十一章醒覺與決心和行動有關；以深入淺出的方式說明醒覺與決心是何物，並具體教給學生許多方法，例如：除去偏見及心理、情緒障礙，養成對人的需要保持高度醒覺及應做就做的習慣……等。第十二章的「感覺與情緒」則是「易地而處」「將心比心」的能力，它需要人認識情緒（自己的、他人的），知道潛意識對人的影響，所提供的方法則有：反省——這是最重要的方法、涉獵心理學方面的書、由角色扮演中去體會、與他人坦誠交談中去觀察學習、由藝術品中體會、研究特殊個案等。本章認知性的材料不算多，但全套書的思考題及教學活動常與此能力的培養有關，反而比知性的介紹更實際、有效。十三章則提醒學生在日趨複雜的現代社會，還要具備許多基本常識及待人接物的方法才能有合宜的倫理行爲。所以上述四章的要素彼此有關卻也各自獨立，每人所缺所長各有不同，是走向更高水準的倫理生活中相當具體的努力方向。

每冊書最後都有一個學年專題研究，本冊爲使學生有實際體驗「助人爲快樂之本」並建立「考慮別人」的人生觀，提出的專題研究是「義務工作的實習」，以小組爲單位，使每位學生有機會在接觸、觀察、了解、容忍、合作的具體經驗中學會處世待人的方法與態度。

第三冊《修身》

第三冊《修身》目的是使學生「了解要爬什麼山，並學會如何裝備自己」。前三章討論佔人生大部分時間的「工作」、「休閒」與「娛樂」，使學生對此有清楚、正確的概念，將有助於這方面倫理道德的實踐。

四——第六章有系統的介紹心理學知識，取材包括心理分析派、認知學派及人文主義心理學家的看法，分自我認識——「真我假我」、成長的階段、自我改變——「除舊更新」三章。自我認識方面先澄清人要包含生理、心理、理性（靈性）三個層次才是完全的「我」，再看潛在於我內的潛意識、本能、習慣及外在可觀察到的角色情況等對行為的影響，最後要肯定的結論是：「人是一個奧秘」、「自我認識與認識他人的重要」及「我在成長」三個重點。而成長就是生命「變」的現象，第五章介紹了佛洛伊德與皮亞傑的成長階段論，作者對皮氏的理論只做客觀簡介，對佛氏的理論除客觀介紹外，更給予深入反省，引伸出六點與「性」有關發人深省的教訓，同時也對其理論的缺點加以批判，全章最有意義的是給學生一個平衡正確的「性」概念，及在「成長限度」方面人人平等的事實。第六章「除舊更新」是要使學生能掌握成功的人格特質，接受成長過程中必然存在的「得之喜樂」與「失之痛苦」，內容包括佛氏的人格理論——自、本、超我之概念、人在解除痛苦時常用的八種自衛機轉，艾力克森的人生八大任務，柯柏格的倫理發展階段說及馬斯洛的自我實現理論，引用這些理論目的在幫助學生掌握人格成長中除舊更新的方向，所以介紹的十分簡明易懂，值得參考，而且兼顧人性樂觀（人文心理學派）及悲觀（佛氏的理論）二面，使學生對人生的事實常能保持平衡的態度，惟自衛機轉只有簡介，例子太少，生活中很難了

解、運用，需要補充。第七章的「成長與努力」要引發學生領會到生命的整體性與恆久性，使學生在此基礎下可做自己的抉擇。第八章為培養學生有完成其抉擇的能力，讓學生自己由不同的中國通俗故事中領悟出「責任感」到底是什麼，這方法可以達到由認同到內化的效果，使責任感真正成為學生自己領悟的態度，而不是灌輸的教條。

第九、十兩章針對的是人生一個基本問題——痛苦，由陳述事實之後讓學生看出它的意義——是爲了人的好處。同時教給學生一些消解痛苦的方法，也因著看出「人生必然有不圓滿」而以敬畏之情接受「痛苦是個奧秘」的事實。到了這套教材的尾聲——十一章主題是「做個勇敢的人」，內容中更清楚的啓發學生自己的道德勇氣，因爲一個真正有理想、有獨立思考能力，要履行倫理道德的人，必要的秉賦是特立獨行的勇氣，而此一勇氣是表現在平凡的日常生活中的。最後以近代中國的偉人——孫中山先生做爲全部教材的結束，一方面使學生藉著對他的認識，體驗到「德不孤，必有鄰」，另一方面也感受到今日中國建立之不易，而有承先啓後的心懷。

第四冊《新民》

《新民》的具體環境固然是香港，但其方針是民主的公民教育，目的在培養人把生於斯、長於斯的地方當做自己的家園，內容包括一、培養民族意識、繼承民族文化。二、了解民主意義，發揚民主和法

治精神。三、認識權利、承擔責任、積極行政。四、提倡公共道德，培養互相尊重和容忍的精神。這些也都是今日實行民主憲政的中華民國公民所需要的公民教育，所以仍頗值得參考。

全書主要分兩大部分：民主（一——八章）與中國文化（九——十三章）。首先是討論良心的問題；由「人有良心」的事實說起，再深入探討何謂良心及其功能並學習培養正確的良好心。第二章討論在實際生活中的禮儀與修養，特別強調由小事養成好習慣的重要性。第三章藉著完整人格的介紹，提供學生建立積極健康自我的方針與方法。第四章開始直接討論民主問題，所描述的是歐美式的自由民主，第五章則對此制度的利弊加以反省，雖然這些描寫比較針對的是香港的具體情況，但對以民有、民治、民享為目標的我們，也一樣有不少供參考之處。特別是所提出的「補足原則」，可以說是任何從屬關係的團體可用的原則。第六章積極參與政治與七章民族感，具體培養了參與民主政治的知識與動機。第八章放眼世界——貧窮戰爭，則幫助學生將關懷的心胸放大到整個世界人類。第九章討論社會的靈魂——文化，並引入香港人對中國文化的反省。十——十三章則專論中國文化的特點、民族性、文化的生命力並對其優缺點均做深入淺出的分析討論，其資料豐富、條理清楚、立論中肯，也透出作者做為中國人對自己文化承先啓後的使命感，及心懷人類的開放胸襟。最後一章是聖經與現代世界，作者用聖經的訊息將四冊書的全部中心思想做一個綜合，而且在人與他人、社會、世界的關係之外還為學生提出「更豐盈的此生命之道」。這一章清楚的表達出基督徒倫理生活的根源何在——人的多少努力背後有一個超越的幅度存在。

綜合評析

這套教材除了提供上述認知性的資料外，每章之後都有思考題，讓學生能回到自己生活中去思索、反省，同時配合小組的合作：分享、多聽少說的辯論、短劇、角色扮演、訪問接觸觀察等教學活動，由實際生活體驗刺激思考，讓學生獲得強烈感受，增加他們易地而處的同情能力，並培養學生能依客觀事實表明立場及與人合作的習慣。每冊最後還有一個專題研究，更是一個觀察、醒覺、客觀報導事實及民主體制運作的訓練。所以整套教材除了在認知幅度刺激學生作倫理判斷的思考推理外，也注意培養實行此判斷的主體條件，如：有知覺的敏感度、能開放於不同的價值觀與立場，有設身處地的能力……等，惟對個性上的美德、倫理意志如恆心、毅力……等的培養，除了建議藉體育競技鍛鍊意志外，只有靠教育者在過程中去注意了。

全書每章都由說理（正文）、古典文學、聖經、西諺組成，所引用的資料十分廣泛，論證時人文、自然科學皆見引用，舉例時則涵蓋古今中外，此做法一來表達出倫理道德是與人全部生活有關的事實，並使對不同學科有偏見的學生都重視倫理教育，二來也因有廣泛的偉人實例，使學生有認同的對象。

此外，除了有幾章正文專門知識的介紹稍嫌枯燥太理論外，整體而言說理清晰，用例恰當，藉小故事學生很容易體會其要義而貼合到生活中去反省，這是本書十分重視的一點：要使倫理教育真正落實到

學生自己實際的生活中去，除了每章的思考題和教學活動是針對此而設計的，甚至有幾章直接引用這類的主題，如「我們的香港」、「爭上巴士」、「家人際關係」……等。但也因此不免有部分實例、內容與我們學生的背景、國情不夠配合，故使用時需要調整。惟這套書的對象基本上是現代的中國青少年且大量引用中國文學資料，其適用性自與任何西方譯作不可同日而語。

本書在第一冊第十章等處所提到的「隱蔽課程」也是個值得注意的地方，所謂「隱蔽課程」是指在學校教育裡藉整個課程的結構、編排、科目的取捨，校舍的地點、環境、教學語言、學校的傳統習慣，人生觀、是非對錯標準等，有意無意中流露出來的精神。這是教育完成的一股無形力量，人會在不知不覺中受到潛移默化的影響，（但它的影響可正可負）；例如：將高貴與財富相連，貧窮與髒亂一體；好學生等於乖學生……都將產生金錢至上、使學生不重思考的消極影響，所以從事倫理教育者在對社會現象的批判、引用資料時都需要注意。（事實上在教會內的培育工作中也存在著這些隱蔽教育，如何「去負存正」需要有相當的洞察力與醒覺才能做到，但意識到此一事實，是善用此一現象的第一步吧！）

本教材最可推崇的地方是：(1)雖然未明確表達人生終向、受造物與創造者之間最後基本抉擇的信仰立場，但字裡行間十分肯定人間有不朽價值，《修身》最後三章點出罪惡與死亡的問題，《新民》最後一章更提出皈依與昇華之道。所以雖然全部教材很明顯的只從人性幅度看倫理道德，（惟有如此才能成為我們社會中的普遍教材），但立論基礎與方向相當符合天主教信仰的人學，而且每冊書最後都有大公祈禱文，作者特在《教師手冊》中說明其用意與用法，提高老師使用它們的動機，於是在不知不覺中為

學生們引入一個超越幅度與氛圍。(2)以相當開放的態度在每章之後，均引用與一般人的生活緊密配合的聖經章節，使學生無形中對基督徒的看法有正確的了解，這些地方都顯示出，作者對他基督徒的身分及由此而來的使命感，有很深的體認並且有成熟負責的答覆。

唯一覺得不足之處是：作者為培養學生的倫理道德與實踐能力，雖採用了各種心理學派有益的理论，但基本上仍是尊重理性的原則，這個原則在今日的時代背景思想潮流下，有其不可磨滅的價值及需要；而且在教育中強調思考的重要也是必須的、十分合理的事，但似有將思考、推理能力絕對化的危險，因為事實上正如作者在《教師手冊》中提的：構成倫理性格、道德品質的要素有知、情、意、行四項，這第二項倫理情感是指人對不同「道德行為」在內心引起的感覺與回應；它也能夠成為倫理行為的動力，而此倫理情感是透過生活接觸養成的——一個生長於富有倫理品質環境中的人，依照其情感也會有合適的倫理生活，所以雖然我們不能因為作者說「思考是倫理的第一步」，而斷然推論他主張「不會思考就沒有倫理生活」，但如此強調思考理性的作用，或許會使思考推理能力不夠的學生，覺得自己被拒於倫理之外吧！

整體而言，這套教材是相當完整的倫理課程，不只在培養學生獨立思考及設身處地的能力方面有獨到之處——這本是今天多元、變化迅速的時代保持倫理道德的必要條件；同時能以開放大公的精神，幫助學生建立起與福音價值配合的人生觀；並且按照倫理發展的步驟循序漸進。俾使這些人生觀、價值肯定深植於學生心中，也培養他們逐漸具有將其付諸實行的能力。

註釋

第一章

- 註 1：成世光，〈《天人之際》〉（台南：聞道，民國六八年），頁十八—二十二。
- 註 2：同上，頁五八。
- 註 3：成世光，〈有開神學本位化的幾句話〉，《鐸聲》第十卷（民國六一年七月），頁二三。
- 註 4：同上。
- 註 5：張希賢，〈倫理神學綱要〉（台中：光啓出版社，民國四八年），頁一。
- 註 6：同上，頁二。
- 註 7：同上，頁三。
- 註 8：成世光，〈《天人之際》〉，頁七。
- 註 9：Franz Böckle, *Fundamental Moral Theology* (Dublin: Gill and Macmillan, 1980) ; A. Günthör, *Chiamata e risposta, Una nuova teologia morale* (Alba: Paoline, 1974) ; Timothy O'Connell, *Principles for a Catholic Morality* (New York: Seabury Press, 1976) ; C. Henry Peschke, *Christian Ethics* (Alcester and Dublin, 1977-197

8) ; Luigi Lorenzetti, *Trattato di etica teologica* (Bologna: Centro editoriale dehoniano, 1981) .

註10 : Bernard Häring, *Free and Faithful in Christ* (New York: Seabury Press, 1978) .

註11 : 參閱 R. A. McCormick 著、譚壁輝譯、〈梵二後天主教倫理神學的七大特色〉、《神學論集》第五〇期 (民國七〇年)、頁五五七—五七一。

註12 : 參閱 Declaration on Certain Questions Concerning Sexual Ethics (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 29 December 1975) .

註13 : 參閱〈教會在現代世界牧職憲章〉第51號 : 屬於夫妻生活的性行為、只要吻合真正人性尊嚴、應予尊重。

註14 : 參閱 *L'Osservatore Romano*, Weekly edition, 10 October 1983: Bishop Jozef Tomko, at the First General Congregation of the Synod of Bishops 1983 (29 Sept.) : "I am authorized, as of now, to declare that the Holy Father is ready, as of now, to accept also this type of document prepared in the same way as the Apostolic Exhortation Familiaris Consortio. This form would be explained at the beginning of the document which would have on one hand the moral authority of such a highly qualified assembly, and on the other hand a juridical authority, over and above the

moral authority, binding for the whole Church, coming ex munere petri Summi Pontificis adprobantis. Such a document could be another mark of collegiality and of outstanding synodal character."

註15：Jeremy Miller, "Ethics within an Ecclesial Context," *Angelicum* 57 (1980) : 32-41.

註16：參閱詹德隆，〈天主聖神和倫理生活〉，《神學論集》第四八期（民國七〇年），頁三一七—三三四。

第二章

註1：關於本章的內容可參考 A. Günthör, *Chiamata e Risposta* (Alba: Paoline, 1974) Vol. 1, pp. 117-162.

第三章

註1：參閱張春申，〈中國教會的本位神學〉，《神學論集》第四二期（民國六九年），頁四〇五—四五六；〈中國教會與基督論〉，《神學論集》第三七期（民國六七年），頁四三五—四五五；《中國靈修芻議》（台中：光啓出版社，民國六七年）；《教會本位化之探討》（台中：光啓出版社，民國七〇年）。

註2：參閱房志榮，〈試以周易乾卦釋馬太福音的「法天」〉，《神學論集》第二九期（民國六六

年)，頁二一九—三四六。

註3：參閱 M. Gilbert, J. L'Hour, J. Sharbert, *Morale et Ancien Testament* (Louvain-la-Neuve: Centre Cerfaux-Lefort, 1976), pp. 13-17.

註4：H. van Oyen, *Ethique de l'Ancient Testament* (Genève: Labor et Fides, 1974)；J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments* (Berlin: Topelman, 1964)。

註5：參閱夏偉，〈聖經在倫理神學中的角色〉，《神學論集》第三五期（民國六七年），頁一〇四。

註6：參閱 I. de la Potterie, "I precetti morali e Cristo secondo S. Giovanni" in *Fondamenti biblici della teologia morale*, ed. Associazione Biblica Italiana (Brescia: Paideia, 1973), p. 330.

註7：夏偉，〈聖經在倫理神學中的角色〉，頁一〇五—一〇六。

註8：同上。

註9：同上。

註10：有關耶路撒冷宗徒會議的分析，參考：

Carlo Martini, "Il decreto del concilio di Gerusalemme" in *Fondamenti biblici della teologia morale*, ed. Associazione Biblica Italiana (Brescia: Paideia, 1973) : 345-35

6. 作者是聖經學家。從以上的討論可以看出聖經學家對倫理神學所能有的貢獻。

註 11：參閱 E. Hamel，〈福音透過希臘羅馬世界〉，《神學論集》第四九期（民國七〇年），頁四一九—四三三。

第四章

註 1：E. Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1976)。

註 2：有關這節可參考海森，《基督之律 1》（台中：光啓出版社，民國六三年），頁二五—二八。

註 3：為進一步了解克來孟的思想，參見 E. Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, pp. 50-80; G. W. Forell, *History of Christian Ethics I: From the N. T. to Augustine* (Minneapolis: Augsburg, 1979) : pp. 61-74.

註 4：參閱 G. W. Forell, *History of Christian Ethics 1*, pp. 165-180.

註 5：參閱 *New Catholic Encyclopedia*, s. v. "Sentences and Summae", by P. Glorieux.

註 6：參閱同上，s. v. "Peter Lombard", by I. C. Brady.

註 7：參閱 L. Vereecke, "La théologie morale de S. Thomas à S. Alphonses" *NRT* 77 (1955) : 673-692.

註8：《基督之律一》、頁四二。

註9：109—110號。

註10：111號。

註11：參閱《基督之律》中譯簡介，卷一，頁一一五。

註12：參閱 J. M. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics* (Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1978) : 1-30.

註13：參閱 L. Vereecke, "Histoire et Morale" *Studia Moralia* 12 (1974) : 81-95.

第五章

註1：本章主要參考書：F. Böckle, *Fundamental Moral Theology* (Dublin: Gill and Macmillan, 1980) : pp. 181-199; M. B. Crowe, "In Pursuit of the Natural Law," *International Theological Quarterly* 44 (1977) : 3-29; *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, s. v. "Legge naturale," by E. Chiavacci; R. Gula, *What Are They Saying about Moral Norms?* (New York: Paulist Press, 1982) , pp. 34-48; Edward A. Malloy, "Natural Law Theory and Catholic Moral Theology," *American Ecclesiastical Review* 169 (1975) : 456-469; *Sacramentum Mundi*, s. v. "Natural Law," by J. Grundel; Pual K. T. Sih, "The Natural Law Philosophy of Mencius," *New*

Scholasticism 31 (1957) : 317-337 ; J. C. H. Wu, "Chinese Legal and Political Philosophy," in *The Chinese Mind*, ed. C. H. Moore (Honolulu: East-West Center Press, 1967), pp. 213-237; 340-363; J. M. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics* (Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1978.)

註 2 : 羅馬書信有關自然道德律的其他章節 : 一 24—28 ; 二 26 ; 七 22—23 ; 十三。

註 3 : 參閱 R. Gula, *What Are They Saying about Moral Norms?* pp. 34-44.

註 4 : 參閱 *Summa Theologica* II-II, q. 154, aa. 11, 12.

註 5 : 參閱 M. B. Crowe, "In Pursuit of the Natural Law."

註 6 : J. M. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics*.

註 7 : 同上 pp. 60-94.

註 8 : J. C. H. Wu, "Chinese Legal and Political Philosophy"; "The Status of the Individual in the Political and Legal Traditions of Old and New China", in *The Chinese Mind*, pp. 213-237; 340-363.

註 9 : 同上 p. 216.

第六章

註 1 : 以上部分資料參考 D. Cochrane, "Prolegomena to Moral Education," in *The Domain of*

Moral Education, ed. D. Cochane et al. (New York: Paulist Press, 1979), pp. 82-87.

第七章

註1：R. Duska and M. Whelan 著，胡安德譯，《道德觀念的發展過程》（台中：光啓出版社，民國六八年）；呂俊甫，《德性發展與道德教育之學理基礎》（香港：人人書局，一九八一年）；呂俊甫，《發展心理與教育》第五章（台北：台灣商務印書館，民國七一年）；單文經，《道德教育初探》（高雄：復興圖書出版社，民國七一年）；李美枝，《社會心理學》第七章（台北：大洋出版社，民國六九年增訂版）。實際應用方面，請參考徐錦堯神父著的《四本中學倫理教育教課書：〈群居〉、〈探索〉、〈修身〉、〈新民〉》（香港：公教真理學會，一九八四—一九八五年）。

註2：呂俊甫，《德性發展與道德教育之學理基礎》，頁一七—三三。

註3：譯自 A. Colby, L. Kohlberg, J. Gibbs, D. Candee, B. Speicher-Dubin, K. Kaufman, R.

Hewer and C. Power, *Measurement of Moral Judgement: A manual and its results* (New York: Cambridge University Press, 1982) Table 2.

註4：呂俊甫，《德性發展》，頁二二—二六。

註5：參閱 Bart M. Kiely, *Psychology and Moral Theology: Some Lines of Convergence*

(Rome : Gregorian University Press, 1980) , pp. 62-70 ; also, O' Donohue, " Moral and Faith Development Theory," in *Toward Moral and Religious Maturity*, ed. C. Brusseimans (Morristown, N. J. : Silver Burdett Company, 1980) , pp. 385-392.

第八章

註 1 : 參閱 E. C. Kennedy and V. J. Heckler, *The Catholic Priest in the United States* (Washington : U. S. Catholic Conference, 1972) , pp. 49-52.

註 2 : 參閱 C. W. Baars, *How to Treat and Prevent the Crisis in the Priesthood*, (Chicago : Franciscan Herald Press, 1972) , p. 10.

註 3 : 參閱 L. Rulla et al., *Entering and Leaving Vocation* (Rome : Gregorian Univ. Press, 1976) , p. 144.

註 4 : 參閱 B. Lonergan, *Insight* (London : Longmans Green, 1958) , pp. 271-278 ; 607-616.

註 5 : 參閱 C. M. Friedman et al., " The Decision-Making Process and the Outcome of Therapeutic Abortion," *American Journal of Psychiatry* 131 (1974) : 1332-1337.

註 6 : 《心理學名詞彙編》(台北:文景出版社,民國六三年),頁二四六。

註 7 : 張春興,《心理學》(台北:東華書局,民國六七年修正版),頁四七二。

註 8 : 參閱 I. C. Janis and L. Mann, *Decision Making: A psychological analysis of conflict,*

choice and commitment (New York: Free Press, 1977) .

註6: 本章主要參考了 B. Kiely, *Psychology and Moral Theology* (Rome: Gregorian University Press, 1980) pp. 113-170.

第九章

註1: Richard M. Gula, *What Are They Saying about Moral Norms?* (New York: Paulist Press, 1982) .

註2: Franz Bockle, *Fundamental Moral Theology*, pp. 233-248 ; Peter Brady . 〈教義總〉
《神學年刊》第五期 (一九八一) . 頁五六—六〇 . John R. Connerly, "The Teleology of Proportionate Reason," *Theological Studies* 44 (1983) : 489-496 ; Ch. E. Curran and R. A. McCormick, Eds., *Readings in Moral Theology* (No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition) (New York: Paulist Press, 1979) ; Peter Knauer, "The Hermeneutic Function of The Principle of Double Effect" in *Readings in Moral Theology*, pp. 1-39 ; R. A. McCormick, "Ambiguity in Moral Choice" in following, pp. 7-53 ; R. A. McCormick and P. Ramsey, *Doing Evil to Achieve Good, Moral Choice in Conflict Situations* (Chicago: Loyola Univ. Press 1978) .

註3: Joseph Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality* (Philadelphia: Westminster

Press, 1966)

註 4 : "The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect," in *Readings in Moral Theology*, No. 1, p. 1-39.

註 5 : 《倫理神學綱要》、頁二五——二六。

第十章

註 1 : D. Cochrane, "Prolegomena to Moral Education," in *The Domain of Moral Education*, pp. 77-83.

註 2 : J. Philip Wogaman, *A Christian Method of Moral Judgment* (London: SCM Press Ltd. 1976) .

註 3 : 參閱 Klaus Demmer, "Elementi base di un'antropologia cristiana," in *Problemi e prospettive di teologia morale*, ed. T. Goffi (Brescia: Queriniana, 1976) : pp. 31-74 ; Enda McDonagh, *Gift and Call* (St. Meinrad, Indiana: Abbey Press, 1975) : pp. 1-97.

第十一章

註 1 : 參閱袁廷棟，《普通倫理學》（台中：光啓出版社，民國五八年），頁四七——五六。

註 2 : 本章主要參考 C. Henry Peschke, *Christian Ethics*, Vol. I, (Alcester and Dublin: C.

Goodliffe Neale Lts, 1977) : 72-89 ; Jean-Marie Aubert, " Débats autour de la morale fondamentale," *Studia Moralia* 20 (1982) : 195-223 ; F. Böckle, *Fundamental Moral Theology* (Dublin: Gill and Macmillan, 1980) : 46-63 ; Vincent McNamara, "Religion and Morality," *Irish Theological Quarterly* 44 (1977) : 105-116 ; 175-191 ; R. Tremblay, "Par-delà la morale autonome' et 'l'éthique de la foi," *Studia Moralia* 20 (1983) : 223-238.

第十二章

註一：本章主要參考 B. Kiely, *Psychology and Moral Theology* (Rome: Gregorian University Press, 1980) : 171-248.

註二：E. Becker, *Escape from Evil* (New York: The Free Press, 1975) .

第十三章

註一：本章主要參考 *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, s. v. " Opzione fondamentale," by S. Dianich; A. Günthör, *Chiamata e Risposta*, vol. 1 (Alba: Paoline, 1974) : 486-497 ; 511-517 ; B. Häring, *Free and Faithful in Christ*, Vol. 1 (New York: Seabury Press, 1978) : 164-223 ; 396-409.

第十四章

註 1 : 見 B. Quelquejeu, "Les grandes déclarations des droits et des libertés," *Le Supplément* 125 (1978) : 205-206.

註 2 : 見丘宏達, 「世界人權宣言」, 《現代國際法》(下) (台北: 三民書局, 六一年), 頁一
一三一—一六。

註 3 : 見 Wolfgang Huber, "Human Rights. A Concept and Its History", *Concilium* 124 (4 /1979) : 1-3.

註 4 : 見 [Konrad Sieniewicz], "Human Rights," *Pro Mundi Vita Dossiers*, April 1979 : 7-8.

註 5 : 見 Gregory Baum, "Catholic Foundation of Human Rights," *The Ecumenist* 18 (Nov.-Dec. 1979) : 11.

註 6 : 參閱 Jan Milic Lochman, "Ideology or Theology of Human Rights," *Concilium* 124 (4 /1979) : 12-13.

註 7 : 參閱 Francois Refoué, "Efforts Made on Behalf of Human Rights by the Supreme Authority of the Church," *Concilium* 124 (4/1979) : 79.

註 8 : *La Documentation Catholique*, 17 Nov. 1974, p. 965-966.

註 9 : 參閱 GS No. 9, 26, 29, 41, 42, 52, 59, 65, 67, 68, 69, 73 ; LR No. 1, 2, 6 ; EC 1, 2 ; LG 14, etc.

- 註10：參閱 J.-M. Aubert, "Les droits de l'homme interpellent les Eglises," *Le Supplément* 141 (1982) : 154-156.
- 註11：同上：156-167.
- 註12：同上：172-175.
- 註13：參閱 M. Schooyans, 〈人權在天主教會內的地位〉，《華聲》第二〇三期（民國七十七年二月），頁三二—三四。
- 註14：Pontifical Commission on Justice and Peace. Working paper: "The Church and Human Rights," (Vatican City: 1975) :; No. 62.
- 註15：參閱 James A. Coriden, "Human Rights in the Church," *Concilium* 124 (4/1979) : 69-71.
- 註16：S. Pfürtner, "Human Rights in Christian Ethics," *Concilium* 124 (4/1979) : 63-64.
- 註17：Gustave Thils, *Droits de l'homme et perspectives chrétiennes* (Louvain : Peeters, 1981) : 60-61.
- 註18：G. Baum, "Catholic Foundation of Human Rights." p. 8-9.
- 註19：參閱上 p. 37-39.
- 註20：同上 p. 65-79.

- 註 21 : Schooyans, 《鐸聲》二〇二期，頁十四。
- 註 22 : 參閱 *La Documentation Catholique*, 4-18 Sept. 1977, p. 763.
- 註 23 : 《教友生活周刊》，七三年一月。
- 註 24 : 參閱 G. Thils, *Droits de l'homme et perspectives chrétiennes*, p. 95-96.

中文參考書目

1. Baum, G. 著，張鶴琴譯，〈天主教義中的人權問題〉，《哲學與文化月刊》第八一期（民國七〇年二月），頁一〇一—一〇五。
2. Brady, Peter 著，〈效果論〉，《神學年刊》第五期（一九八一），頁五六—六〇。
3. Duska, R. and Whelan, M. 著，胡安德譯，〈道德觀念的發展過程〉（台中：光啓出版社，民國六八年），一二九頁。
4. Hamel, Edouard 著，吳智勳譯，〈福音透過希臘羅馬世界〉，《神學論集》第四九期（民國七〇年）：四一九—四三三頁。
5. McCormick, R. A. 著，譚壁輝譯，〈梵二後天主教倫理神學的七大特色〉，《神學論集》第五〇期（民國七〇年），頁五五七—五七一。

6. Schooyans, M. 著，劉鴻蔭譯，〈人權在天主教內的地位〉，《鐸聲》第二〇二期（民國七〇年一月），頁一一—一八；第二〇三期（民國七〇年二月），頁二七—三七。
7. 丘宏達，「世界人權宣言」，《現代國際法》（下）（台北：三民書局，六一年），頁一一三—一一六。
8. 成世光著，《天人之際》，四版（台南：闡道，六八年），頁三四八頁。
9. 成世光，〈有關神學本位化的幾句話〉，《鐸聲》（民國六一年七月），頁二二—二五。
10. 呂俊甫著，《德性發展與道德教育之學理基礎》（香港：人人書局，一九八一年）。
11. 李美枝著，《社會心理學》第七章（台北：大洋出版社，民國六九年增訂版）。
12. 林紀東，〈人權保障之基礎理論〉，《中山學術文化集刊》第一集（民國五七），頁一九—四〇。
13. 「兒童權益宣言」，《善導報》（民國六九年元月十三日，第三版）。
14. 徐錦堯，《群居》、《探索》、《修身》、《新民》（香港：公教真理學會，一九八四—一九八五年）。
15. 海霖，《基督之律卷一》（台中：光啓出版社，民國六三—六四年），頁五六五。
16. 袁廷棟，《普通倫理學》（台中：光啓出版社，民國五八年）。
17. 張希賢，《倫理神學綱要》（台中：光啓出版社，民國四八年）。

18. 夏偉，〈聖經在倫理神學中的角色〉，《神學論集》第三五期（民國六七年），頁九五—一〇八。
19. 單文經，〈道德教育初探〉（高雄：復興圖書出版社，民國七一年），頁二一三。
20. 詹德隆，〈天主聖神與倫理生活〉《神學論集》第四八期（民國七〇年），頁三一七—三三四。

外文參考書目

1. Aubert, J. -M. "Les droits de l'homme interpellent les Eglises," *Le Supplément* 141 (1982) : 149-178.
2. Baars, C. W. *How to Treat and Prevent the Crisis in the Priesthood*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1972.
3. Baum, Gregory. "Catholic Foundation of Human Rights." *The Ecumenist* 18 (1979) : 6-12.
4. Bockle, Franz. *Fundamental Moral Theology*. Dublin: Gill and Macmillan; 1980, 321 p.
5. Bockle, Franz. "La morale fondamentale." *Recherches de Sciences Religieuses* 59 (1971) : 331-364.

- 9 Bolté, P.-E. *Les droits de l'homme et la papauté contemporaine*. Montréal : Fides, 1975, 428 p.
- 7 Cochrane, D. "Prolegomena to Moral Education." In *The Domain of Moral Education*, pp. 73-88. Edited by D. Cochrane et al. New York: Paulist Press, 1979.
- 8 Connery, John R. "The Teleology of Proportionate Reason." *Theoi. Studies* 44 (1983) : 489-496.
- 6 Coriden, James A. "Human Rights in the Church." *Concilium* 124 (4/1979) : 67-76.
- 10 Crowe, M. B. "In pursuit of the Natural Law." *Irish Theological Quarterly* 44 (1977) : 3-29.
- 11 Curran, Ch. E. and McCormick, R. A., eds. *Readings in Moral Theology*. No. 1 : Moral Norms and Catholic Tradition. New York: Paulist Press, 1979, 363 p.
- 12 Demmer, Klaus. "Elementi base di un'antropologia cristiana." In *Problemi e prospettive di teologia morale*, pp. 31-74. Edited by T. Goffi. Brescia : Queriniana, 1976.
- 13 *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. s. v. "Legge naturale," by E. Chiavacci.
- 14 *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. s. v. "Opzione fondamentale," by S. Dianich.

15. Duncan, A. R. C. "Escapes from Moral Thinking." In *The Domain of Moral Education*, pp. 7-16. Edited by D. Cochrane et al. New York: Paulist Press, 1979.
16. Forell, G. W. *History of Christian Ethics*. Vol. 1 : From the New Testament to Augustine. Minneapolis: Augsburg, 1979, 247 p.
17. Friedman, C. M. et al. "The Decision-Making Process and the Outcome of Therapeutic Abortion." *American Journal of Psychiatry* 131 (1974) : 1332-1337.
18. Gilbert, M., L'Hour, J., Scharbert J. *Morale et Ancien Testament*, Louvain-la-Neuve: Centre Cerfaux-Lefort, 1976, 184 p.
19. Gula, Richard M. *What Are They Saying about Moral Norms ?* New York: Paulist Press, 1982, 129 p.
20. Gunthor, A. *Chiamata e Risposta, Una Nuova Teologia Morale*, Vol. 1. Alba: Paoline, 1974, 790 p.
21. Gustafson, J. M. *Protestant and Roman Catholic Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, 192 p.
22. Hamel, Edouard. "Ecriture et Theologie Morale: Un Bilan (1940-1980) ." *Studia Moralia* 20 (1982) : 177-194.

23. Haring, Bernard. *Free and Faithful in Christ*, Vol. 1, General Moral Theology. New York: Seabury Press, 1978, 492 p.
24. Huber, Wolfgang. "Human Rights. A Concept and Its History." *Concilium* 124 (4/1979) : 1-10.
25. Janis, I. L. and Mann, L. *Decision Making: A psychological analysis of conflict, choice and commitment*. New York: Free Press, 1977.
26. Kennedy, E. C. and Heckler, V. T. *The Catholic Priest in the United States*. Washington: U. S. Catholic Conference, 1972.
27. Kiely, Bart M. *Psychology and Moral Theology: Some Lines of Convergence*. Rome: Gregorian University Press, 1980, 302 p.
28. Knauer, Peter. "The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect." In *Readings in Moral Theology*, Vol. 1. pp. 1-39. Edited by Ch. E. Curran and R. A. McCormick. New York: Paulist Press, 1979.
29. Lochman, Jan Milic. "Ideology or Theology of Human Rights ? The Problematic Nature of the Concept of Human Rights Today." *Concilium* 124 (4/1979) : 11-19.
30. Lonergan, Bernard. *Insight*. London: Longmans Green, 1958. pp. 271-278 ; 607-616.

- 12 Lorenzetti, Luigi. *Trattato di Etica Teologica*, Volume secondo. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1981. 511 p.
- 22 Malloy, Edward A. "Natural Law Theory and Catholic Moral Theology." *American Ecclesiastical Review* 169 (1975) : 456-469.
- 33 Martini, Carlo. "Il decreto del Concilio di Gerusalemme." In *Fundamenti biblici della teologia morale*, pp. 345-356. Edited by Associazione Biblica Italiana. Brescia: Paideia, 1973.
- 44 McCormick, R. A. "Ambiguity in Moral Choice." In *Doing Evil to Achieve Good*, pp. 7-53. Chicago: Loyola University Press, 1978.
- 53 McCormick, R. A. and Ramsey, P. *Doing Evil to Achieve Good, Moral Choice in Conflict Situations*. Chicago: Loyola University Press, 1978. 267 p.
- 56 McCormick, R. A. "Moral Theology Since Vatican II : Clarity or Chaos." *Cross Currents* 29 (1979) : 15-27
- 57 McDonagh, Enda. *Gift and Call, Towards a Christian Theology of Morality*. St. Meinard, Indiana: Abbey Press, 1975.
- 58 Miller, Jeremy. "Ethics within an Ecclesial Context." *Angelicum* 57 (1980) : 32-41.

- 33 New Catholic Encyclopedia. s. v. "Peter Lombard," by I. C. Brady.
- 40 New Catholic Encyclopedia. s. v. "Sentences and Summae," By P. Glorieux.
- 41 O'Connell, Timothy E. *Principles for a Catholic Morality*. New York: Seabury Press, 1976, 233 p.
- 42 O'Donohue, J. A. "Moral and Faith Development Theory." In *Toward Moral and Religious Maturity*, pp. 385-392. Edited by C. Brusselmans. Morristown, N. J. : Silver Burdett Company, 1980.
- 43 Osborn, E. *Ethical Patterns in Early Christian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. 252 p.
- 44 Oyen, H. van. *Ethique de l'Ancien Testament*. Genève: Labor et Fides, 1974. 210 p.
- 45 Peschke, C. Henry. *Christian Ethics*. Vol. 1. Alcester and Dublin: C. Goodliffe Neale Ltd., 1977. 293 p.
- 46 Pfurtner, Stephan H. P. "Human Rights in Christian Ethics." *Concilium* 124 (4/1979) : 57-66.
- 47 Pontifical Commission on Justice and Peace. Working paper: "The Church and Human Rights." Vatican City, 1975, 71 p.

- 48 de la Potterie, Ignace. " I precetti morali e Cristo secondo S. Giovanni." In *Fundamenti biblici della teologia morale*, pp. 329-344. Edited by Associazione Biblica Italiana. Brescia: Paideia, 1973.
- 49 Quelquejau, B. " Les grandes déclarations des droits et des libertés." *Le Supplément* 125 (1978) : 192-209.
- 50 Refoulé, François. " Efforts Made on Behalf of Human Rights by the Supreme Authority of the Church." *Concilium* 124 (4/1979) : 77-85.
- 51 Rogers, William R. " Interdisciplinary Approaches to Moral and Religious Development : A Critical Overview." In *Toward Moral and Religious Maturity*, pp. 11-50. Edited by C. Brusselmans, Morristown, N. J. : Silver Burdett Company, 1980.
- 52 Rulla, L., Imoda, Franco, Ridick, Joyce. *Entering and Leaving Vocation*. Rome: Gregorian University Press, 1976.
- 53 *Sacramentum Mundi*. s. v. " Natural Law," by J. Grundel.
- 54 Schooyans, Michel. " The Place of Human Rights in Catholicism," *Lumen Vitae* 35 (1980) : 135-160.
- 55 [Sieniewicz, Konrad.] " Human Rights." *Pro Mundi Vita Dossiers*, April 1979 : 5-22

- pp.
- 86 Sih, Paul K. T. "The Natural Law Philosophy of Mencius." *New Scholasticism* 31 (1957) : 317-337.
- 87 Thils, Gustave, *Droits de l'homme et perspectives chrétiennes*. Louvain: Peeters, 1981, 116 p.
- 88 Vereecke, Louis. "Histoire et Morale." *Studia Moralia* 12 (1974) : 81-95.
- 89 Vereecke, L. " La théologie morale de S. Thomas à S. Alphonse," *Nouvelle Revue Théologique* 77 (1955) : 673-692.
- 90 Wathiaux, H. *Engagement de Dieu et fidélité du chrétien, Perspectives pour une théologie morale fondamentale*. Louvain-la-Neuve: Centre Cerfaux-Lefort, 1979, 304 p.
- 91 Wogaman, J. Philip. *A Christian Method of Moral Judgment*. London: SCM Press Ltd, 1976, 270 p.
- 92 Wu, J. C. H. "Chinese Legal and Political Philosophy"; "The Status of the Individual in the Political and Legal Traditions of Old and New China." In *The Chinese Mind*, pp. 213-237; 340-363, Edited by C. H. Moore. Honolulu: East-West Center Press, 1967.

本社誠徵基本訂戶

成爲基本訂戶，就不必費時傷神到書屋來找書、買書，本社每出一本新書，隨即寄送到府上，並附上享有七五折優待的郵政劃撥單，您方便時走一趟郵局，即可安然享受精神食糧。我們每月都有新書（元、二月及七、八月合併發行）。一年平均可有廿本書陪伴您，令您愈感生活之充實。

成爲基本訂戶，手續簡單。一通電話留下大名及通訊處就可以了；如果不是個人訂閱而是團體訂閱，則請留團體名稱及負責人大名。

聯絡電話：（〇二）二三六八四九二二

國家圖書館出版品預行編目資料

基本倫理神學／詹德隆著
——三版——臺北市：光啓，民79
面：公分。——（輔大神學叢書：20）
參考書目：面
ISBN 957-546-133-9（平裝）

1. 基督教—哲學，原理

240.16

82001643

基本倫理神學

一九八六年元月初版
一九九八年八月三版三刷
◎版權所有·翻版必究◎

著者：詹德隆
准印者：台北總教區總主教 狄剛
出版者：光啓出版社
地址：台北市(100)辛亥路一段24號
電話：編輯部(02)2367-1750 門市(02)2367-6024
發行部(02)2368-4922 傳真(02)2367-2050
郵政劃撥：0768999-1（光啓出版社）
登記證：行政院新聞局局版北市業字第94號
發行者：甘國棟
E-mail：kcpress@tpts4.seed.net.tw
光啓出版社網路站：
中文網址：<http://www.tec.org.tw/kc>
英文網址：<http://www.tec.org.tw/english/kc>
文字編排：文盛電腦有限公司
地址：台北市復興南路二段327號7樓
電話：(02) 2738-6556
承印者：永望文化事業有限公司
地址：台北市師大路170號3樓之3
電話：(02) 2368-0350 2367-3627
定價：320元

10773

ISBN 957-546-133-9



ISBN 957-546-133-9 \$320



9 789575 461331 00320

10773