

# 憂患與自覺：重思「品德倫理」

周景勳



## 1. 前言

香港六宗教領袖在二零零七年（丁亥年）的新春賀詞中有這樣的反思和強調：

我六宗教同人有感於目前社會大眾比較重視物質生活，對心靈和精神生活較少關心；常見家庭暴力及不幸事件屢見於報端，此乃冰封三尺非一日之寒，香港長期偏重智育之灌輸，而實踐品德培訓不足。<sup>1</sup>

又在二零零九年（己丑年）的新春賀詞中提出：

我宗教同人最感關切者，為近代青年教育問題，由於科技進步，使人類享受到不少生活方便及高速效果之各項功能。善用科技固屬可喜，但目前不少青年沉迷上網，受到其中不良資訊影響，破壞純潔心

---

<sup>1</sup>〈香港六宗教領袖二零零七年（丁亥年）新春賀詞〉，《公教報》，2007年2月18日，首頁；《香港佛教》，562號（2007年3月），頁3。

靈，使本已缺少道德修養，不知自愛之行為更形嚴重，甚至有抗拒父母勸阻，失去理智，令人痛心。中華民族優秀文化，以愛親敬長為教育基礎，希望教育當局重視之，加強品德培訓，列為教育之首要。<sup>2</sup>

香港六宗教領袖對現時代的人在「心靈和精神生活與實踐品德培訓不足」的憂心，正反映社會的實況。

其實，整個世界的社會現況因著現代主義、後現代主義和世俗化觀念的影響，「品德倫理」已不是人思域的內容，人的思域反省內容偏重於政治經濟領域，且對傳統思想提出質疑，否定人能對真理認識的可能，導人遠離神聖，使人類的前途走向虛無與懷疑，於是「呈現出一種大的危機，尤其在現代世俗化社會中，本來批判神性，強調上帝已死，但在後現代社會中則是『人已死亡』。」<sup>3</sup>這些現象實在也是人類生存的危機，使生命價值意義與方向受到挑戰而產生迷誤；因此，反世俗化的思想重新被提出和肯定，就是重返神聖思域和品德倫理的關注，重新確定人類生命發展的方向。「換言之，人類在世俗社會生活了許久，應該重新關注生命意義與價值，關注社會整體的發展，關注大宇宙中所有生物的存在。」<sup>4</sup>

台灣輔仁大學哲學系李震教授對中國及台灣社會的描繪與批評有畢直的說明：

2 〈香港六宗教領袖二零零七年（己丑年）新春賀詞〉，《公教報》，2009年1月25日，首頁。

3 巨克毅，《現代與後現代思潮的反思》（台灣：中華民國宗教哲學研究社出版，1999），頁117。

4 同上，頁119。

中國社會一百多年來，不斷尋求自我改造，以實現現代化之目標。但是在現代化過程中，數千年傳統文化中，那些不合乎人性、理性的，不尊重個人人格及生命尊嚴的東西，自然應該予以淘汰、清除。然而若文化中那些合乎人性及個人存在需求的，合理合情的，甚至我們祖先視為神聖價值的特質，也不分青紅皂白地予以否定、毀滅，等同於將民族之根拔除。舊的、完美的價值體系，尤其是作為個人和社會之本根或基本精神的倫理、道德價值和宗教價值被攤殘之後，用來取代的如果只是非理性主義、反任何傳統普遍價值或原則的極端個人主義和自由主義、極端世俗主義、只顧眼前滿足及享受的消費主義，而此種種看法與作法，多少都與肯定人生「無意義」，也「無價值」的後現代主義的虛無主義有關。……



隨著經濟的快速發展及進步，物質生活的日益充裕，近十多年來，台灣民眾的道德生活及宗教生活都受到嚴酷的衝擊與挑戰。政府及政黨的運作跳不出泛經濟化、泛政治化及泛科技化的迷思，舉國上下給人的印象一切向錢看，拜金主義與享樂主義糾結，十足展現了極端資本主義自私自利、不仁不義的醜惡嘴臉。倫理及道德生活的墮落和腐化現象已到了驚世駭俗的地步。犯罪事件的普遍化、低齡化、集體化和惡質化程度，令犯罪學家也驚嘆萬分。在各種犯罪中，特別值得重視的是：不尊重生命、亂倫、侮辱及虐待兒童、殘疾者、青少年和婦女，棄老年人於不顧；為了些許金錢和享受而出賣良心，從事色情交易，毫無理性的殘暴搶、殺已經進入家庭、商號、診所等現象層出不窮。令人懷

疑，台灣社會的倫理、道德，怎會破產到如此可怕的地步。<sup>5</sup>

其實，在香港的現況中，這種現象和忽略也很明顯，實是社會的亂源，即有諸多犯罪事件及道德敗壞、品德倫理的不關心及對「善」作反抗的劣根性；我們可以提出形成這些在現代社會容易忽略的亂源的根由：

有形可見的犯法、犯罪行為遠不如產生罪行的無形根源可怕。在諸多犯罪事件及道德敗壞的現象背後，隱藏著無數的自私、貪婪、傲慢、妒嫉、仇恨等與本善、向善之人性作對的劣根性。當人不知善用理智、自由意志、靈性之光等善性及向上衝力去抑制、輔導那些劣根性，孟子所說之人性與獸性間的「幾希」差別便會受到摧殘而泯滅。在人的各種劣根性中，最可怕的無形之「惡」是人因傲慢自大而否定自己的真面目，即否定自己作為一個人的基本條件和應該持守的界限。有人把自己神性化，有人把自己獸性化，甚至物化。如此一來，什麼良知、良心、道德、天理、天命，在他心目中變得毫無價值。<sup>6</sup>

有時我們會問：是否知識份子冷眼橫看社會的現象，才作出什麼倫理道德及人性品德破產的說法？事實告訴我們，亦取自歷史上種種的教訓，自古至今，不論東西方的文化都很強調人的德性修持，道德價值的確認，以防止受到破壞，

5 李震著，〈當代中國文化與宗教生活〉，《文化的生活與生活的文化》，沈清松編（台灣：土緒文化事業有限公司，1999），頁142-145。

6 何福田編，《人心有愛：八方會診愛台灣》（台北：正中書局，1997），頁165。

故知識份子不斷要找出亂源，幫助人重新擁抱人性、尊重德性、尋回文化的根，好能為時代注入正確的理念。於是，我們又要問，人的自覺意識有多少？王國維在《人間詞話》的〈浣溪沙〉中提出的話語，可作為我們的檢討和反思：

試上高山窺皓月

偶開天眼看紅塵


可憐身是眼中人

## 2. 憂患意識與文化自覺

《易繫辭傳下》提出：「作易者其有憂患乎！」揭示了當時的人在面對禮樂崩壞、道德淪亡、社會混亂、人心憂懼的情境下，有著深厚的憂患意識。作易者盼望透過對時代亂世作出戒慎危懼的反思，導人以免於過咎；因而提出了「立德」的思想。是故繫辭傳下在「憂患乎！」之後接著說：

是故履，德之基也；謙，德之柄也；復，德之本也；恆，德之固也；損，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。履和而至，謙尊而光，復小而辨於物，恆雜而不厭，損先難而後易，益長裕而不設，困窮而通，井居其所而遷，巽稱而隱。履以和行，謙以制禮，復以自知，恆以一德，損以遠害，益以興利，困以寡怨，井以辨義，巽以行權。

可見，作易者的憂患在人之「德」之不立不修，故特舉九卦來說明修德防患的原則：

——履 （兌下乾上）上天下澤，乃自然之象，順著這個象來辨明上下，這是立德的基礎：「德之基也」以和行。

- 謙 ䷎ (艮下坤上) 地中有山，以卑蘊高，為謙之象，順著這個象以衰多益寡，這是立德的人所操持的：「德之柄也」以制禮。
- 復 ䷗ (震下坤上) 雷在地中，動以順行，反復其道，利有所往，這是立德的根本：「德之本也」以自知。
- 恆 ䷟ (巽下震上) 剛上柔下，雷風相與，巽順而動，久而不已。順著這個象，自有樹立而不變易其方向，則其德業必鞏固而無疑：「德之固也」以一德。
- 損 ䷨ (兌下艮上) 山下有澤，損下益上之象。順著這個象，而懲忿窒欲，這是立德的修為：「德之修也」以遠害。
- 益 ䷗ (震下巽上) 剛下柔上，風雷應順，損上益下之象。順著這個象，就能見善則遷，有過必改，他的德操必然是日益豐裕了：「德之裕也」以興利。
- 困 ䷮ (坎下兌上) 澤無水，是困頓之象，然剛在中，雖為陰柔所掩，而中自有主，故能「致命遂志」，可見立德必有待於明辨：「德之辨也」以寡怨。
- 井 ䷯ (巽下坎上) 巽(風)順乎水而上有水，是養而不窮之象；這樣的立德，德就得到安頓了：「德之地也」以辨義。

- 巽 ䷸ (巽下巽上) 重巽，是隨風之象，風從則可以申命，德立而有所作為：「德之制也」以行權。<sup>7</sup>

孔穎《周易正義》詮釋此九卦說：「以為憂患，行德為本也。六十四卦悉為修德防患之事，但於此卦最是修德之甚，故特舉以言焉。」修德防患實是指出人必須先修持生命以立德行，方能免憂防患，這是作易者卓越的見解，後來就成為中國文化傳統中最重要的原則。

所謂「德」乃「內得於己，外得於人」之意（見《說文》）。其內涵意義乃指：「人的天賦原無不善，一切的言行都與自己的天賦之善相得，而無愧於自己的良知、良能，這就是『內得於己』。人不能離人群而獨自生存，一切的言行都與他人的共生、共存相得，而造成了社會的和平、康樂，這就是『外得於人』。『內得於己』而達到極致，就是『內聖』；『外得於人』而達到極致，就是『外王』。內聖外王之道，皆原本於立德。德如能立，內聖外王皆可達到，免憂防患自更不用說了。……可成為一個有德的人了。有德的人，與人諧和，禮儀周到，反復自省，修身不懈，損私達害，益善興利，困折無怨，澤潤合宜，又能順應時變，造成風氣；這樣，又何憂不可解、何患不可防呢？」<sup>8</sup>

從易繫辭下所言「立德防患」的思想反省，我們明白孔子所言：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」（《論語述而》）因孔子體驗作易者的憂患乃人之立德問題，這正是孔子的憂患意識，在面對禮樂道德崩亡的亂世

7 高明，《憂患意識的體認》（台灣：文津出版社，1987），頁4-10。

8 同上，頁4，10。



中，其亂源何在？孔子清楚地說了：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（《論語述而》）此言正面了解，實是透過憂患意識喚起人心的自覺，<sup>9</sup>好能做到「立己立人、達己達人、己所不欲勿施於人」的直悟本心開拓無量德行，且能達至「以德配天」，而與天相合為一。現代人也當主動地、積極地、實惠地作生命的反思，好能自覺到每一個人都有責任面對在生活周遭所發生的事，即在人的生存意識中知悉自己與自然、與社會、與人性有著密切不可分離的關係，且在精神上有著人的自覺表現以活出對「自然、社會、人性」的責任感，從而認知「文化自覺與社會發展」的使命。

孔子提出「德之不修」的憂患，正是他內心的自覺所散發出的責任感和使命感，好能喚醒在位者和所有的人當關注道德教化，以免家國陷於「亂」，因而提出「修己以敬」、「修己以安人」、「修己以安百姓」的修身以德的工夫（《論語憲問》），幫助人人達到「從心所欲不踰矩」（《論語為政》）的地步；如是者，人人要修身以德：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本，其本亂而未治者否矣。」（《大學篇》）人人便不會違犯家國社會的規範，亦不會有越軌的現象和行為。可見，孔子從「憂患→自覺」喚醒人心，再從「修身→品德」規範人心，以滿全「內得於

9 徐復觀在他所寫的《中國人性論史》第21頁裡指出：周初建國，人們發現事件的吉凶成敗與當事者行為有其密切關係，因而他們面對事物之時，責任感油然而生；如果行事遭遇困難，在責任感驅使之下，要以己力突破困難而尚未突破時，社會出現憂患意識。所以徐復觀說：「憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人的自覺的表現。」

己、外得於人」的「內聖外王」的「免憂防患」。<sup>10</sup>

孔子的「憂患→自覺」和「修身→品德」的思想，在文化中有著「自知之明」，為時代帶來了反思，且在不同的時代泛起了明確的肯定，以發展人性的品德倫理的方向，使我們明白這不是虛擬的東西，而是切切實實發生在我們（中國人）日常生活裡的真情實事；為當代的中國社會，我們可說是從中國悠久的文化裡培養出來的精髓。今天，在跨入資訊的社會後，文化變的特別快，人所關注的已不再

10 在《論語》中，孔子曾提及君子所具備的多種品德。我們可以花點功夫，把這些品德臚列出來，然後加以分析。不過這是不必要的，因為在孔子心目中，這些品德都可以統攝於「仁」字之下。他說：「君子而不仁者有矣夫？未有小人而仁者也。」（《論語憲問》）意思是說：「難道君子會有不仁的嗎？從來沒有小人是仁者。」由此可見，在仁與君子之間，可以用一等號連接起來。

然則仁是什麼呢？這該算是個千古之謎，絞盡歷朝飽學之士的腦汁。也難怪孔子，就他的實際處境來說，並不需要給所用的詞下嚴格定義。筆者多次提及，孔子學說反映小農社會的特色。在這種社會裡，人對於不同對象，於不同處境，就同一字有不同的解說。所以顏淵問仁，孔子答：「克己復禮為仁。」子貢問仁，孔子則說：「己欲立而立人，己欲達而達人。」樊遲問仁，孔子的答案是：「愛人。」（《論語顏淵、雍也》）在另一場合，樊遲提同一問題，孔子又說：「居處恭，執事敬，與人忠。」子張問仁，孔子認為能行「恭、寬、信、敏、惠」五者於天下就可以為仁。仲弓問仁，孔子答道：「己所不欲，勿施於人。」（《論語子路、陽貨、顏淵》）孔子有關仁的解說，還有許多，不便逐一錄下。然而光就上列各語，已教人有「丈八金剛，摸不著頭腦」的感覺。

然而根據林毓生的考證，仁字本來的意思，是人之所以為人所具備的特質（即 *manliness* 或 *manhood*），但這只形式上的定義，至於實質內容，在東周初年，從《詩經》中《叔于田》及《盧令》這兩首詩歌裡面的仁字來判斷，那時尚未有道德上的含義。大概到了孔子之時，才將仁字內容規範化。換言之，孔子肯定了多種品德，並且視之為人之所以為人應備的特質。因此，將有關品德統歸於仁字之下，亦與事實不相違。見張德勝，《儒家倫理與秩序情結》（台北：巨流圖書公司，1989），頁82-84。

是「修身→品德」的問題，我們要問：如何將中華文化的精髓保存下來？中華文化如何從文化轉型中求生路？為求得善於發揮原有文化的特長，求得民族的生存與發展，這是當前文化轉型，人類共同面對的問題，費孝通教授稱之為「文化自覺」：「其意義在於生活在一定文化中的人對其文化有『自知之明』，明白它的來歷、形成的過程，所具有的特色和它的發展的趨向，自知之明是為了加強對文化轉型的自主能力，取得決定適應新環境、新時代文化選擇的自主地位。……我們一方面要承認我們中華文化裡邊有好東西，進一步用現代科學的方法研究我們歷史，以完成『文化自覺』的使命，努力創造現代的中華文化，了解和認識他人的文化，學會解決處理文化接出的問題，為全人類的明天做出貢獻。」<sup>11</sup>

11 費孝通，〈我為什麼研究「文化自覺」問題？〉，《明報》，2002年12月17日，香港版 D4。

實際上在經濟全球一體化後，中華文化該怎麼辦是社會發展提出的現實問題，也是談論文化自覺首先要面臨的問題。我回想起在上世紀末與台灣人學家李亦園教授關於中國文化與新世紀的社會學人類學的對話。我提出了一些自己在思考問題，並且認為研究文化的人應該注意和答覆這些問題，譬如我們常常講有中國特色的社會主義，那是指馬克思主義與中國實踐相結合的結果，所以在馬克思主義進入中國後變成了毛澤東思想，後來又發展成了鄧小平理論，這背後一定有中國文化的特點在起作用，可是這些文化的特點是什麼，怎麼在起作用，我們都說不清楚。我們交談時涉及幾個實例，一是談到重視家庭的思想，注重家庭的作用，在改革開放後實行家庭聯產承包責任制後，農村的生產力一下子解放出來了。以後在農村工業化中，又看到了真正有活力的是家庭工業。同時讓我進一步想到中國社會的生長能力在什麼地方，中國文化的特點之一，我想是在世代之聯繫的認識上。一是個人不覺得自己多麼重要，要緊的是光宗耀祖，是傳宗接代，養育出色的孩子。二是「一國兩制」的實踐不光具有政治上的意義，而在不同的東西能不能相容共處的問題，所以它還有文化的意義。這就是說中國文化骨子裡還有這個東西可以把不同的東西凝合在一起，可以出現對立面的統一。三是「多元一體」

### 3. 從「全球倫理」到「品德倫理」的落實

孔漢思（Hans Küng）說：「一九九三年八月廿八日至九月四日在芝加哥召開的世界宗教議會大會，有幾乎來自每種宗教共六千五百人參加，在宗教史上第一次勇敢地擬訂和發表

的思想也是中國式文化的表現，包含了各美其美和美人之美，要能夠從別人和自己不同的東西中發現出美的地方，才能真正的美人之美，形成一個發自內心的，感情深處的認知和欣賞，而不是為了一個短期的目的或一個什麼利益。只有這樣才能相互容納，產生凝聚力，做到民族間和國家間的「和而不同」的和平共處，共存共榮的結合。四是能想到人家，不光想到自己，這是中國人際關係中當一條很重要的東西，老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，設身處地，推己及人，我說的差序格局就出來了。這不是虛擬的東西，是切切實實發生在中國老百姓日常生活裡的真情實事，是從中國悠久的文化裡邊培養出來的精髓，文化大革命對這一套的破壞得太厲害，把這些東西都否定了，我看這是不能否定的，實際上也否定不了。

我們現在對中國文化的本質還不能說已經從理論上認識得很清楚，但是大體上說它確實是從中國人歷來講究的「正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下」的儒家所指出的方向發展出來的。這裡邊一層一層都是幾千年積聚下來經驗性東西，如果能用到現實的事情當中去，看來還是會發生積極作用的。我們中國文化裡邊有許多我們特有東西可以解決很多現實的問題、疑難問題。現在問題是我們怎樣把這些特點用現代語言更明確地表達出來，讓大家懂得，變成一個普遍的資訊和共識。美國的 9.11 事件對我有很大的震動。在我看來這是對西方文化的又一個嚴重警告，而且事件後世態的發展使我很失望，這種「恐怖對恐怖」的做法，讓我看到西方文化的價值觀裡太輕視了文化精神的領域，不以科學的態度，實事求是的精神去處理文化關係，這是很值得深刻反思的。因此也促使我想從理論上進一步搞清一些問題，如個人與文化的關係，文化的社會性和歷史性問題等，以利推動中西文化比較研究的深入。可以幫助我們加深對文化的認識。我們真要懂得中國文化的特點，並能與西方文化的比較，必須回到歷史研究裡邊去，下大功夫，把上一代學者已有的成就繼承下來。切實做到把中國文化裡邊好的東西提煉出來，應用到現實中去。在和西方世界保持接觸，進行交流的過程中，把我們文化中好的東西講清楚使其變成世界性的東西。首先的本土化，然後是全球化。因此我們一方面要承認我們中國文化裡邊有好東西，進一步用現代科學的方法研究我們歷史，以完成我們「文化自覺」的使命，努力創造現代的中華文化，了解和認識他人的文化，學會解決處理文化接出的問題，為全人類的明天做出貢獻。



了一份全球倫理宣言。」<sup>12</sup>

「全球倫理宣言」的發表可說是將不同宗教在倫理範疇內共有的最低要求表達出來，更好說是邀請全球所有的人，包括信友與非信友，一齊吸收這套倫理內容，身體力行，彼此關心「自然、社會、人性」的發展，且希望人人在倫理共識上有著具體的醒覺，以帶來世界的改變，和激勵人們度一個互相尊重、瞭解、彼此合作的生活。<sup>13</sup> 因此，縱使不同宗教在「人性品德」、「道德價值」或「基本倫理」信念有所不同，「全球倫理宣言」就是要找出共通點，推動大家肯定一個終極的標準，教導和指引所有人關注自我的品德，維繫世界的秩序，共建世界的和平。由是，所有參加大會的人共同發展一個莊嚴真誠的聲明：

我們聲明：

我們是互相依存的，每一個人都依靠整體為生，因此應尊重所有生物的團體，包括人類的、動物的、植物的，還有地球的維護，包括空氣、水及泥土。

每個個人的責任都與全人類攸關，因此我們所有的決定，行動與不行動都有其後果。

我們希望別人如何對我們，也該同樣地對待別人。我們投身於對生命及尊嚴、個別性與差異性的關懷，務使每個人都能毫無例外地受到人道的對待。我們需要有耐心及包容的能力，使我們能夠去寬恕，並從過去中學習，不讓自己被仇恨的記憶所囚

12 漢斯·昆 (Hans Küng) 著，張慶熊譯，《世界倫理新探》(香港：道風書社，2001)，頁177。

13 孔漢思、庫雪爾編著，何麗霞譯，《全球倫理》(台北：雅歌出版社，1996)，頁9-11。

困。我們應向別人開放心靈，為世界共同體的理想，放下歧見，實現憂感與共、相互關連的文化。

我們視人類為一個大家庭，努力履行慈善和寬仁，我們不只為自己而活，更應服務他人，不可把孩子、老人、貧窮的人、受苦的人、肢障的人、流離失所的人、以及孤獨的人拋諸腦後。沒有人應受到次等公民的看待，或各種的剝削。男女之間應建立夥伴的合作關係，努力避免蹈犯不道德的行為，掃除一切的宰制和虐待。

我們獻身於非暴力、尊重、公義、和平的文化，對所有人類不壓迫、不傷害、不施刑、不殺戮，放棄以暴力作為平息衝突的途徑。

我們要勉力建設社會正義和經濟秩序，使各人有平等的機會，發揮全人的潛力。我們的言行應誠摯體恤，多方考量，避免偏見和仇恨。我們不應偷盜，而要超脫對權力、名譽、金錢、及消費的貪欲，建構公義和平的世界。除非我們的意識先改變，否則地球的情況不會改善，我們誓言要透過嚴謹的思想、反省、祈禱，和積極的思考，加強我們的醒覺。沒有冒險和奉獻，我們的境況將一成不變，因此我們投身於這全球倫理，瞭解他人，造福社會，保衛和平，致力與大自然和睦共處的生活。

我們邀請所有的人，與我們同行，不管有沒有宗教。<sup>14</sup>



我們若以「憂患意識」和「文化自覺」所言的「內聖外王的免憂防患」和「自知之明」，配合「我們聲明」的內容作反思，便是要將中國文化的特點與西方文化的精髓作融通

14 同上，頁16-17。

的配合，即「切實做到把中國文化裡邊好的東西提煉出來，應用到現實中去。在和西方世界保持接觸，進行交流的過程中，把我們文化中好的東西講清楚，使其變成世界性的東西。」<sup>15</sup>

事實上，品德和倫理是屬於「人」的生命內涵和本質的問題或內容，中西哲學與宗教都特別關心；然而，內涵和本質是內在的，展示人性本然的尊嚴，若要判準其表現乃在於人的行為，所謂「誠於中，形於外」。因此，我們若仔細研究人的道德：品德和倫理行為，我們發現：「人不僅根據精神因素，如智力和意願來行動；經驗證明，行為自身還有心理因素（例如情感、傾向、喜好或反感），或有生物因素（比如本能以及自然節律），或有機械因素（比如習慣、流行的習俗以及社會壓力）。這種情況不僅發生在行為是內在的，以及行為與我們的存在特別親近的時候（比如我們計劃行動以充實每一天），而且發生在行為局限於低層世界的時候（比如一個人勞動、繪畫、製造或改變原始材料的時候）。」<sup>16</sup>

「我們聲明」正意味著全球的自覺和自知之明，要求世界所有的人共同齊心履行人性尊嚴所要求的「品德」和服務他人的精神，孔漢思清楚地指出：

在世界各地，人正受到非人道的對待。他們的生存機會和自由被剝奪，他們的人權受到踐踏；人的尊

15 費孝通，〈我為什麼研究「文化自覺」問題？〉，《明報》，2002年12月17日，香港版 D4。

16 丹瑞歐·康波斯塔著，李磊、劉璋譯，《道德哲學與社會倫理》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2005），頁1-2。

嚴遭到蔑視。但是強權不等於法權！鑒於這一切非人道的現象，我們的宗教和倫理的信念要求每一個人都應當得到人道的對待。這意味著：每一個人，不論其年齡、性別、種族、膚色、生理或心理能力、語言、宗教、政治觀點、民族或社會背景如何，都擁有不可轉讓和不可侵犯的尊嚴。<sup>17</sup>

因此，所有的人都要尊重人道的準則，這正因為人有理智和良心，每一個人都有義務以真正符合人性和人性尊嚴的方式行事，就是擇善固執和行善避惡的責任和使命，人與人之間不可遺棄或忘掉自我的誠信品德；這些內容正是「全球倫理」的基本要求，希望喚回不變的、絕對的倫理標準，為人尋出共識以實現生活的方向、定位和意義，這個原則是數千年歷史的宗教、文化和倫理傳統所尋獲並持守的：「己所不欲，勿施於人」，若以正面表達就是：「己之所欲，施之於人」的「金科玉律」。<sup>18</sup>

於是，「全球倫理宣言」以上面所說的兩個原則作為基



17 漢斯·昆（Hans Küng）著，張慶熊譯，《世界倫理新探》（香港：道風書社，2001），頁180-181。

18 孔漢思、庫雪爾編著，何麗霞譯，《全球倫理》（台北：雅歌出版社，1996），頁24，58-59。

金科玉律卻是特別的，它是那麼的基本，能感人地表達出各宗教的全球倫理不是一個新的發明，而是一個新的發現。在此我願意再一次列舉不同的宗教對金科玉律的表達。

- 孔子（公元前551年-489年）：「己所不欲，勿施於人」（《論語》15.23）。
- 經師 Hillel（公元前60年-公元10年）：「不要對別人做你不想他們對你做的事情」（*Shabbat* 31a）。
- 納匝肋人耶穌：「任何你想別人對你做，你也要對他們做」（瑪7:12、路6:31）。



礎，我們重覆說出兩個原則就是：

—— 每一個人都應該得到人道的對待和尊重。

—— 你希望人怎樣待你，你也要怎樣待人，即「己之所欲，施之於人」。

從此原則，有著「四個必要的準則」<sup>19</sup>的堅持，這便是「全球倫理宣言」的核心內容，我們可以簡單清晰的綜合說明：

- 1 堅持一種非暴力與尊重生命的文化：古老的訓示：不可殺人！或正面地表述：要尊重生命！
- 2 堅持一種團結的文化和一種公正的經濟秩序：古老的訓示：不可偷盜！或正面地表述：要誠實公平！
- 3 堅持一種寬容的文化和一種誠信的生活：古老的訓示：不可撒謊！或正面地表述：言行應該誠實！

---

· 伊斯蘭教：「你們中沒有一個是門徒，若他不祝願其兄弟如同他祝願自己一樣」（*Forty Hadit of an Nawawi*, 13）。

· 耆那教：「人類應對世俗之物保持中立，對待所有世上之物如同他們希望被如何對待一樣」（*Sutrakritanga I, II, 33*）。

· 佛教：「一個對我來說不舒適愉悅的狀態，對別人也是一樣的；我又如何能把這對我說不舒適愉悅的狀態強加於他人？」（*Samyutta Nikaya V, 353.35-342.2*）。

· 印度教：「人不能以一個連自己也不喜歡的態度來對待別人：這是道德的本質」（*Mahabharata XIII 114, 8*）。

這帶給我們對未來的希望。

19 孔漢思、庫雪爾編著，何麗霞譯，《全球倫理》（台北：雅歌出版社，1996），頁24-31。

- 4 堅持一種男女之間的權利平等與夥伴關係的文化：古老的訓示：不可姦淫！或正面地表述：要彼此尊重、相親相愛！<sup>20</sup>

我們從「全球倫理宣言」的內容中可發現，其在「文化自覺」上要求人應有的品德就是：尊重、誠信、寬容和仁愛，這也成為人的道德規範。在儒家倫理體系中，以仁為道德原則；以義、禮、智、忠、信、孝悌等為道德規範。作為儒家基本道德規範之一的信就是誠實或誠信。《說文》、《爾雅》等書都訓「誠」為「信」，即信就是誠，誠就是信。「誠」在儒家思想體系中，具有本體論和道德論的雙重含義；且「誠」溝通著「天道」與「人道」，「誠」是「天」「人」合一的關鍵，沒有「誠」，既無法認識和體察天之道，也無法認識和把握人之道。<sup>21</sup> 因此，在每一個人的現實生活中，我們不能漠視品德倫理的現狀；我們可以說：「誠信」等生命品德不是留存在經典或教科書中，而是要實際地活現在人的生活裡，即普遍地成為人的生命修養，推動人與人之間關係的行為準則和道德規範；就是說，我們要將誠信保持到生命的終極，在任何情況下都不會將之拋棄，那怕是死亡的挑戰，也不能扔掉誠信，即不能扔掉自我的人格品德。我們相信，也希望，「全球倫理宣言」能透過「品德倫理」的修持，給年輕的一代有更多的指導，鼓勵他們勇敢地生活，努力建樹人性尊嚴，使生命活出平安與喜樂。

---

20 漢斯·昆（Hans Küng）著，張慶熊譯，《世界倫理新探》（香港：道風書社，2001），頁182。

21 王曉朝，《傳統道德向現代道德的轉型》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2004），頁418-419。

實際上，品德倫理的道德規範乃由人良心和生命存生的內在價值所展現出來的，故古往今來，在人存在的地方便開始了這個要求，我們可從古代的神話、宗教、社會等文化中肯定，也從歷史的綿延可找到印證，因為這些品德倫理的道德規範乃發自人的本性和宗教精神。<sup>22</sup> 使人人活在「誠信」中，建構「誠信」的生活文化和尊重生命的文化；這種任務需要國家和社會的政府關注和推行，以教化人心。事實上，「全球倫理宣言」的發佈，正顯示了宗教的任務是要常常保持對倫理意識、道德生活、品德人格負起將之深化和具有醒覺性指導的責任，且將之傳遞給後代。<sup>23</sup>

然而，由於時代的轉變，人心的物化，科技的發達，倫理課題的內容受到嚴峻的挑戰，這些挑戰實在向著「全球倫理宣言」作出回應，值得當代的學者和人民作反省，好能重新思考人活在多元主義、物質主義、經貿主義、網路科技<sup>24</sup>中，如何重整生活的秩序，堅持人性尊嚴與品德人格和道德倫理的實踐，明瞭其價值與意義，作為現時代年輕人的反思和警惕，好能為時代創造「理想人生」。<sup>25</sup>

22 周景勳，〈十誡與中國倫理思想中的『十誡（戒）』〉，《神思》46期（2000），頁55-75。

23 詹德隆著譯，《哲學與倫理》，下冊（台灣：輔仁大學出版社，1995），頁182-196。

24 網路科技為現代人帶來資訊聯繫的進步和發達，但其內產生了很多的不道德的問題，故我們要特別關注：網路（網絡）倫理或網路道德應如何通過教育與管理，以杜絕犯罪、無聊及不道德的事件假借網路無邊際地散佈於社會人心之間，實為往後人類智慧的另一項新冒險與新挑戰。參閱嚴耕、陸俊、孫偉平著，《網絡倫理》（北京：北京出版社，1998），頁247-268。

25 所謂「理想人生」是不能不面對至少來自五方面的倫理課題的挑戰，這些挑戰推動人對身心合一與社會倫理的檢討，好能為人帶來生命的轉化與教育。倫理挑戰內容如下：

#### 4. 反思品德倫理的生活

「全球倫理宣言」在一九九三年九月四日發表四項準則，都以古老的訓示作為根據，其內容確是出於世界不同宗教的共同「誡律」：不可殺人、不可偷盜、不可撒謊、不可姦淫。為天主教徒來說，自然會想到《聖經》中的「十誡」。談到「誡」，中國文化自然會從人性修養上立論，引申出人倫的關係及倫理道德的提升，也想到道教與佛教的戒律和修持關係。事實上，「誡」（或「戒」）在中國文化和宗教上本身沒有法律的意義，多用於人倫關係或軍事上的；在人性論上說，乃指：幫助人自作警惕，防止放失自己本心之善，啟導人在修養上積極地培養生生之大德，戒慎於所見所聞所行的人地事物。至於「戒」字有戒律意義的，實多用於「宗教」上，如佛教的「戒」為防禁身心之過的規律，可以制身，防非止惡，使心自澄明的意思；道教的「戒」是以防患為目的，防止信徒心生邪惡，乖言戾行等罪惡的產生，使之



- 一. 德性倫理－如何將道德修養或道德功夫納入繁瑣的生活項目中，實為一根本的生命課題。
  - 二. 兩性倫理－兩性關係應如何重建，以再造家庭之功能及其深遠之意義，則為時下突出女性主義之外的另一件大事。
  - 三. 環境倫理－人與自然環境之間在已然無法保持既定的和諧之後，究能如何再行開發足以讓人類長生久視的機會，正是刻不容緩的要務。
  - 四. 網路倫理－如今，虛擬影像當道，而在少了人與人面對面的接觸之後，吾人又能如何長保辨明真假並了然於善惡之判的理性能力，似已成為一項嚴厲的挑戰。
  - 五. 宗教倫理－宗教信仰或終極關懷於人文淺薄之餘，如今已有復甦之態。而如何讓枯木逢春，活水重浴的心靈機趣汨汨然自吾人生命底層湧出，更屬大智大仁大勇的大行動。
- 參閱葉海煙、丁福寧主編，《倫理哲學教育論文集》（台灣：輔仁大學出版社，2000），頁218-219。



符合道教修行的要求。<sup>26</sup> 同樣的，在天主教中所談的「十誡」，「誡」的意義與中國文化和宗教的內涵相近，以防禁人犯罪，心生邪惡之意，亦有積極鼓勵修德成聖之意，要求大家「愛主愛人」。<sup>27</sup> 由是，我們可看出「誡」有「憂患與自覺」的精神，即憂人犯錯犯罪而失去了本性的善，憂人走險失心而不自覺，憂人失去道德意識，憂人以暴力破壞和平等等；故藉著「誡」喚醒人心，自覺人性尊嚴的重要，修德做福社會，建立和諧的生活。在修德上更要求人養成習慣地有堅決行善的心，即在感性生命和精神生命上——「身心」整體上全力以赴，臻於至善。

天主教教會從《聖經》，到教父時代，尤其是基督徒哲學（Christian Philosophy）興起時，聖奧斯定（St Augustine）強調人的自由意志和尊貴，在生命抉擇時，必須思考自己的行為是否符合「真、善、美、聖」的本根，思考帶領人走向真，意志導人活出善。其根據皆來自《聖經》的啟發，要求人能「知行合一」：

凡是真實的，凡是高尚的，凡是正義的，凡是純潔的，凡是可愛的，凡是榮譽的，不管是美德，不管是稱譽；這一切你們都該思念。（斐4：8）

中國儒家思想中也強調：「尊德性而道問學」，好能「溫故而知新，敦厚以崇禮」，（《中庸》27）以「合外內

之道」，（《中庸》25）肯定人能從「思」到「知」，再到「行」，達明善誠身——以德配天之境；故儒家思想注意：「修身立德」的精神——「君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」（《中庸》20）其與孟子所語的：「盡心→知性→知天」和「存心→養性→事天」（《盡心》上）是相互配合的。

#### 4.1 從天主教哲學及信仰談「德行」

我們在反思「品德」倫理時，必須先了解「德行」的內容，因為「德行」不但使人完成生命的善行，更使人願意將自己最好的一份關愛作出奉獻，推動人無私地付出自己的善；就是說：「德行」是一種習慣性的堅決行善的傾向。<sup>28</sup> 天主教傳統很強調人必須勤修德行，由《聖經》中的指引，到聖奧斯定（St Augustine），到聖多瑪斯（St Thomas Aquinas），到教宗若望保祿二世（Pope John Paul II）都不斷鼓勵人修德成聖。尤其聖多瑪斯將「德行」分為「本性之德」和「超性之德」，這思想一直到今天都是教會所關注和強調的；「本性之德」乃人必須由修練而成的本性德行（acquired natural virtues），是指「智德、義德、勇德、節德」的「四樞德」；「超性之德」乃天主所賜予並傾注入人心靈中的德行（infused virtues），稱之為「信、望、愛」的「三德」。

##### 4.1.1 本性之德

聖多瑪斯的思想是受希臘哲學家亞里斯多德（Aristotle）的影響，且引用亞氏的思想加以發揚。西方哲學一般給「德

26 周景勳，〈十誡與中國倫理思想中的『十誡（戒）』〉，《神思》46期（2000），頁55-75。

27 聖經中耶穌以愛主愛人作為法律的總結：「『你應全心、全靈、全意愛上主你的天主。』這是最大也是第一條誡命。第二條與此相似：你應當愛近人，如你自己。全部法律和先知，都繫於這兩條誡命。」（瑪22：37-39）。

28 《天主教教理》，初版（香港：公教真理學會，1996），頁428。

行」的定義是指「習慣做好事」，其所包涵的內容是人的理智和意志。在理智上是指人能分辨好事或壞事，善或惡的認知力；在意志上是指人需要有堅強而持續的意志力，好能習慣做好事和善事。<sup>29</sup>這種說法實際也是根據亞里斯多德的思想而發展出來的，因為亞氏給德行所下的定義是：「德行乃吾人的意志舉止，由理知所認可的中庸之道所決定，以及所引導，確知『對』的舉止」，(Eth.Nic., B.6; 1106b 36) 可見德行必須有人的理智和意志的互相合作，即「明知故意」的「知」好事和「做」好事；故此，「德行」與「好」——「善」是人性的自然表現，亞里斯多德說了：「德行是人性在完美狀態下的自然行為」，(Eth.Nic., B.6; 1106b 36) 既是人性所表現的，也就肯定人的生命本性有「德」，本性天生求「善」，求「幸福」。<sup>30</sup>聖多瑪斯更將「德行」和「幸福」相連在一起，且是人生追求的目的：「幸福與快樂是藉著德行而得以完成」。(Summa Contra Gentiles, III, 28 (1B))<sup>31</sup>

聖多瑪斯在談「德行」時，除了強調德行是屬理智和意志的堅決的態度、穩定的傾向、習慣性的完善外，更將之放在「信德」中，這也是天主教至今還很關注的內容；因為，我們信主的人相信：「德行」使人容易度一個美好的道德生活，自由地實踐「善」和「愛」。因此，聖多瑪斯所提出的「德行」有四種，其扮演著統攝人性和生活互通的樞紐

29 有關「德行」的闡釋和論述，可參考：王臣瑞，《倫理學》(台北：學生書局，1988)，頁333-336。

30 鄔昆如，〈目的論、幸福論、德行論三合一體系的研究〉，《哲學與文化》第卅四卷第五期(2007年5月)，頁68-73。

31 周克勤，《道德觀要義》，中冊(二冊)(台北：商務，1970)，頁115-117。

角色，其他的德行皆環繞著這四種德行，可稱之為「四樞德」：智德、義德、勇德、節德。天主教的聖經內容有很多章節都提及四樞德，或與四樞德相應的德行。<sup>32</sup>為清楚認識四樞德的內容，我們可從《天主教教理》的闡述得到整合，我們不單可認識亞里斯多德和聖多瑪斯的思想，更可了解天主教在德行上所賦予的信仰精神和倫理原則：

1. 智德是支配理性之實踐的德行，使它在任何環境中辨別甚麼是我們的真善，並簡選適當的方法使之實現。「明智的人，步步謹慎」。(箴14:15)「你們應該慎重，應該醒寤祈禱。」(伯前4:7)聖多瑪斯隨從亞里斯多德寫道：智德是「行為的正直規則」。(STh 2-2.47.2)智德不和膽小或害怕，口是心非或虛偽相混。智德被稱為諸德的舵手；智德導引別的德行，為之指出規則和標準。智德直接引導良心的判斷。明智的人依然所作的判斷決定和處理他的言行舉止。因著智德，我們在個別的場合裡，無誤地運用倫理的原則，並在辨別當行的善和當避的惡時，克服遲疑不決。
2. 義德是倫理的德行，在於依循恆久和堅定的意願，給予天主和近人所應得到的。對天主，義德又稱為「虔敬的德行」(virtue of religion)。對人，義德使人尊重每一個人的權利，奠定在人際關係中的和諧，因而促進人類之間的平等和公益。有義德的人經常在聖經中被提及，他們思念正直習以為常，對待近人公正不偏。「不可袒護窮人，也不可重視有權勢的人，只依正義審判你

32 聖經中的《智慧篇》八章7節所說的内容，包括了四樞德的思想：「你愛慕正義嗎？應知道：德行是智慧工作的效果，因為她教訓人節制、明智、公義和勇敢。」

的同胞。」(肋19:15)「作主人的，要以正義公平對待奴僕，因為該知道，你們在天上也有一位主子。」(哥4:1)

3. 勇德是倫理的德行，它確保人在困境中有毅力，在追求善時有恆心。勇德堅定人的主意，在倫理生活中力拒誘惑，克服困難。勇德使人能夠克勝恐懼，視死如歸，冒險犯難，甘受迫害。勇德能夠使人為了維護正義的事，甘願放棄一切，甚至犧牲自己的生命。「上主是我的勇力與歌詠」。(詠118:14)「在世界上你們要受苦難；然而你們放心，我已戰勝了世界。」(若16:33)
4. 節德是倫理的德行，它調節感性樂趣的吸引，並使人在運用世物時，保持平衡。節德確保意志對本能的自主能力，使人的慾望維持在乎正理的範圍之內。有節德的人調節情慾以善作為取向，並保持著一種健全的審慎態度，「不要順從你的偏情和你的能力，去滿足你心中的慾望。」(德5:2)在舊約中，節德常受到讚揚：「不要順從你的慾情，要抑制你的慾望。」(德18:30)在新約中，節德稱為「節制」或「有限度」。我們應當「有節地、公正地、虔敬地在今世生活。」(鐸2:12)

人若欲善生，自當全心、全靈、全力去愛至善的天主。人(藉著節德)為主保持完整的愛，(藉著勇德)不為任何不幸所動搖，只服從唯一的主(這就是義德)，清醒辨別一切事物，以免受詭詐及謊言的侵害(就是智德)。<sup>33</sup>

33 《天主教教理》，初版(香港：公教真理學會，1996)，頁429-430。

從「四樞德」的內容反思，我們肯定地說：若人要獲得「四樞德」，必須先「知」其重要，繼而將之實踐而為「行」，即在「知行」合一——將之活現在生活中；為獲得這效果，我們必須通過教育：多學習、多認識、多實踐，使「德行」從自我的內心散發出來，變成人的自主行為，再加上人恆心不懈的鍛鍊自己，好能成大器而為有用的德行，以達到「大化之聖」境；因此，我們必須以「琢」和「磨」作為生命的鍛鍊，所謂：「玉不琢不成器」和「寶劍鋒由磨礪出」，人也是一樣，在恆心琢磨自己後，人才不致放棄自己的德性；反之，人能易於行善，熱愛真理和美善。

#### 4.1.2 超性之德

本性之德中所談的「德行」，在天主教的信仰中肯定其根基是在天主所賦予人的「超性之德」內，以奠定基督徒的倫理行為，激發基督徒的道德精神，好能在現世的生活，透過「超性之德」直接地歸向天主，以獲得永遠的生命。「超性之德」有信德、望德和愛德三種德行，我們可從《天主教教理》中認知其內容：

##### 1. 信德

信德展現基督徒全心、全靈、全意、全力地「信」天主，信天主所啟示的一切真理，信天主所說過的和所創造的，也信聖教會為我們提出的「當信道理」；每一位信者都因信德而生活，以愛德行事，更不斷尋求認識和實踐天主的聖意，好能與主相位為一，以愛宣認信仰和傳揚真道。<sup>34</sup>

34 同上，頁431-432。

## 2. 望德

基督徒藉著望德常對天主在創世和贖世中所許下的諾言作出肯定，不斷地修持自己的德行，以期盼天國和永生的臨現，獲得幸福，覓得淨土，承受永生的恩寵，使人成義成聖，更明白「真福」（瑪5:1-12）的內涵，使我們走向天國，導向愛德的幸福，體驗天主的保護，穩定而堅固地戰勝罪惡，喜樂地與基督結合為一而不會蒙羞。<sup>35</sup>

## 3. 愛德

藉著愛德，基督徒為了天主，願意愛天主在萬有之上，又為愛天主的緣故，愛人如己。在《聖經》上，耶穌將愛德作為新的誠命，（若13:34）要求我們彼此相愛，（若15:12）更要求我們如耶穌一樣愛所有的人，愛仇人、愛孩童、愛窮人、愛被壓迫的人等。聖保祿宗徒更將「愛德」清晰地描繪出來：「愛是含忍的，愛是慈祥的，愛不嫉妒，不誇張，不自大，不作無禮的事，不求己益，不動怒，不圖謀惡事，不以不義為樂，卻與真理同樂；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。」（格前13:4-7）

可見，人人要實踐「愛德」以激發基督徒在真理中的自由，滿全基督徒的道德倫理生活，以結出喜樂、平安、憐憫、友誼和共融的果實，更成為所有德行的聯繫：「全德的聯繫」，（哥3:14）以淨化人心，提昇人的愛達到天主之愛那超性的完美境界。<sup>36</sup>

<sup>35</sup> 同上，頁432-433。

<sup>36</sup> 同上，頁434-435。

聖奧斯定在《致巴特人論若望書信》中說：「我們所有事功的完成是愛，愛是目標；為了得到愛，我們奔馳；為了嚮往愛，我們奔馳；一旦抵達，就在愛中安息。」

基督徒的「超性之德」確定了基督徒的倫理生活的指標；從信仰的角度來說，基督徒能持久地實踐「信、望、愛」三德是由天主聖神的恩寵所確定和引導，好能成為天主的子女。（羅8:14）我們更可說這是聖神在人身上直接的工作，賜予恩寵以擴充和深化人的倫理道德生活，使人在順從天主聖神的引導不隨從私慾偏情而生活，好能達至完善。

## 4.2 儒家思想中的「德行」

儒家思想的基本精神可說是講論人生之道，從生活上講現實的人生，指示人如何善渡現世的生活，我們可從儒家注重「正名」的「名實與名正」思想反思，了解其「知之明，信之篤，行之果」的「重名」和「重實」的倫理道德要求；這要求建基在本體論上的真實無妄之「天道與人道」相配應的關係上，使人看到在人生路上的生生變易在於「恰得其當」的「中庸」理念，肯定了行道的人必須合時致和而行，才能體會「窮則變，變則通，通則久」的智慧。由是，人生的內聖之道在於修身，修身必須立德；人生的外王之道在於行道，以建立社會道德，即齊家和治國，就是德治和行仁政於天下。<sup>37</sup>

據上所言，我們可肯定的說，儒家思想中的德行乃指人在道德理念中的修身立德之「德」，表現在人的生活行動中，具有「知（認識）」和「行（實踐）」兩個生命幅度。「知」乃指人在修身立德中所了解的道德理想、道德原則和道德規範，指導人有正確的人生方向，以活現生命的「真、善、美、聖」。「行」確定人在修身立德上，將人性之「真、

<sup>37</sup> 羅光，《中國哲學的精神》（台灣：學生書局，1990），頁1-20。

善、美、聖」活現在人與人交往的生活中，以調整人我關係，群己關係，個人與社會的關係之道德實踐活動，是道德的修養，經這修養的歷程，人能確立在生活的德行，以達至善的境界。<sup>38</sup>可見，人要修身立德的思想變成了儒家倫理道德的準則，其所涉及的領域很廣，包括的範圍是：政治領域、家庭領域、經濟領域、文化領域、職業領域等；在儒家思想中所提出的「五倫」，確立了人與人的關係準則在「德」：「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序，朋友有信」，「親、義、別、序、信」的準則在實踐上所表現的乃是不同身份所具備的「德」；「德」在「五倫」關係中，實在發揮了「人之德」與「社會之和諧太平」的互動關係，故有「父慈子孝、兄良弟悌、夫義婦聽、長惠幼順、君仁臣忠」之說，此十者便是人義之德。《大學篇》亦言：「君仁臣敬、父慈子孝、兄友弟恭、夫妻和順、朋友信義」，更要求不同身份的人，棲止在「德」上以滿全人的「知止」，即在「德」內，人能止於至善，亦可說：止於至善就是止於德：「為人父止於慈，為人子止於孝，為人兄止於友，為人弟止於恭，為人夫止於義，為人妻止於順，為人謀止於忠，與朋友交止於信」，<sup>39</sup>由不同的「德」可統合為人心固有的「明德」，確立了引導人臻於至善的「知止」和「行止」，即由「明明德」（知）的同時，人在實踐中的「親民」（行），達到終極目標：「明明德」（知）以止於至善，和「親民」（行）以止於至善。

38 張岱年，《中國倫理思想研究》（上海：人民出版社，1989），頁27-29。

39 以上所言大致可歸納為十義：「父慈子孝，兄友弟恭，夫婦和順，君仁臣忠，朋友信義」來表達。

參閱沈清松，〈德行倫理學與儒家倫理思想的現代意義〉，《哲學與倫理》，上冊（台灣：輔仁大學出版社，1995），頁285-286。

再者，在五倫關係上，「德」可以導引五種人與人的不同關係有條理地配合「道德」的規範，以成就「以德配天（道）」的目的；因此，在配合道德規範的天職上，我們要明白：

道德表示的是客觀的人類倫理、規則的個體化，它是反映道德活動個體，或道德活動主體自身所守之應當的範疇。仁、義、禮、智、信、通、誠、廉、恥、勤、儉、忠、恕、恭、寬、敏、惠、謙、讓、溫、和、節、直等等，都可以說是中國傳統道德規範之目。總之，「倫理」是面向整個社會，人倫秩序的；「道德」是面向具體道德活動主體自身完善的。每個個體都是生活於既定的倫理關係中，盡倫理規範所規定的倫理義務也就是每個個人的天職。<sup>40</sup>



可見，「德行」是倫常綱領的重要表達，儒家確立「以德配天」的理念，是以應天道和人道的合一要求，即天人合一在「德」，成為人生活道德正面的準則和要求，以成就「自然、社會、人性」的相互契合的一體關係，好能建立和諧太平的社會。

因由「德」作出發，必然與「人性」互換並談。尤其在先秦儒家的思想中，孟子強調「盡心、知性、知天」的形上進路，和「存心、養性、事天」的實踐修養的進路，（見《孟子》盡心篇上）都是為建立道德規範，配合適應人類社會倫理生活的和諧發展。至於先秦其他思想，如道家所提倡的順任自然無容私、上善若水的卑下精神、無為與無常心之

40 焦國成，〈中國傳統倫理道德規範體系的構建方法〉，《哲學與倫理》，下冊（台灣：輔仁大學出版社，1995），頁512-514。



德、返樸歸真與逍遙自在；墨家的兼愛尚賢，非攻尚同；法家之法術勢相配合的法治精神，都有其依據的原因。其後董仲舒獨尊儒家的思想、魏晉南北朝的清談風氣不離老莊的回歸自然真樸及佛教解脫思想的傳入，以至隋唐時代的佛學已融化在儒道思想中，且大盛於世，因而有唐宋八大家提倡「文以載道」，回復儒家思想的人倫道德；宋明清理學則以儒家思想為主，配合佛道的精神，發揚了道德規範的重省悟和體驗的特點。中國的倫理思想三千年來，都在「天道」與「人道」、「自然」與「人性及社會」、「道」（形上之知）與「德」（實踐之行）的配合中互為一體關係，皆因為在每一個朝代中都有一個共通的現象；「無道（道失）」和「德之不修」的現象出現；若以現代社會學的说法就是「失範（失調）的社會」現象。由是，各家所提出的思想皆不離「救世匡民」和「修身立德」；「救世匡民」在於建立一個和諧太平的社會（家、國、天下）；「修身立德」在於建立成聖成賢的個人；此兩者是在互動和互補中發揮功效的，因沒有人的修身立德，社會就不會有和諧太平；社會能和諧太平，皆因人人有德。<sup>41</sup>

羅光教授強調儒家修身立德的總原則在於「率性之謂道」，《中庸》一切萬物都按照自己的性而存在，人的生命也須按照人性才能夠生活，人性之表達在仁、義、禮、智、信，以仁義禮智為四達德，信則是每一德的必須有的條件，信就是誠，誠於自己的性，也就是率性。其次就是「中和」

41 周景勳，〈十誠與中國倫理思想中的『誠（戒）』〉，《神思》46期（2000年8月），頁66-67。

的要求，就是以「發而皆中節」的「和」成為修身立德的原則，好能合於宇宙變易的「天、地、人」之道，人必須致知以正心，正心在守禮。<sup>42</sup>

在反思之餘，我們可以問：「為什麼儒家如此強調『修身立德』呢？」這可說是先秦儒家在面對道失的亂世所產生了一份「匹夫有責」的責任感，和對社會的自覺意識。誠如孔子所言：「德之不修、學之不講、聞義不能徙，不善不能攻，是吾憂也」（《論語述而》），就是見勢而言，以喚醒人心正面地面對「德、學、義、善」之失，使人自覺到自己有責任改善一切，好能修德、講學、聞義而徙、改過明善；這種自我警惕，自我鞭策，突破困難以防範未然之行，孟子說出了「使先知覺後知，使先覺覺後覺」（《孟子萬章》）的生命自覺，確立了先知先覺的人懷有奮發圖強的憂患意識。<sup>43</sup>



人有了對「德之不修」的憂患意識，便能強化道德意識；有道德意識，始有宗教意識；儒家注重天命，天命如何下貫於人，實在就是通過憂患意識使人體驗天命之下貫，以確定道德意識的在人心，又透過以德配天，再上達而為天人合一的宗教意識：「天之曆數爾躬，允執厥中。四海困窮，天祿永終」（《論語堯曰》），說明了有「德」足以順天，其「德」自然合天；「不德」則逆天，也必然違天，與天不合。<sup>44</sup> 聖賢能以「德」檢其行，以「敬」通天人，就是在自強不息中使憂患意識昇華，使道德意識強化，產生高度的智慧

42 羅光，《中國哲學的精神》（台灣：學生書局，1990），頁173-192。

43 朱榮智，〈憂患意識與文化建設〉，頁163-164；戴璉璋，〈孔孟的憂患意識〉，頁59-60；高明等著，《當代學人論叢》（台北：文津出版社，1987）。

44 「曆數」即指天命，「曆數在爾躬」，猶言「天命在爾身」。黃式三曰：「數之在躬，德足以順天也；祿之永終，不德之逆天也。」（《論語後案》）



和堅忍的精神，幫助人追求共同福祉以提高人生價值，臻至「天人合一」之境。<sup>45</sup>

「德」既是維繫「自然、社會、人性」不同層面的和諧，也是「天、地、人」共融契合的貫通；因此，「人」便是以「德」來配合自然、社會、天、地的一體關係，亦以「德」彰顯其存在的價值和意義。故人在修身立德上如何適當地作道德的實踐，以符合倫理規範。<sup>46</sup> 我們可從下列的原則作反省以配合現時代的需求和意義：

### 1. 自我生命責任的認同和身份的確認

「君子務本，本立而道生。」（《論語學而》）「務本」

黃氏以語道破「天命」之真諦。天之降命與否，決定於人之德與不德。「允執厥中」，其德自然合天；「四海困窮」其不德必然違天。德如何合天，首在修己以敬。

王甦、高明等著，〈四書憂患意識探源〉，《儒家思想與中華文化研究論集》，初版（台北：黎明文化事業公司，1983），頁466。

45 同上，頁468-469，有關「德」內容與說明：

卓陶曰：「寬而栗，柔而立，願而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義。彰厥有常，吉哉。日宣三德，夙夜浚明有家；日嚴祗敬六德，亮采有邦。翕受敷施，九德咸事；俊乂在官，百僚師師，百工惟時。」《卓陶謨》

此文於天子言九德，於有邦言六德，於有家言三德。浚即敬，明通孟。浚明猶言敬勉。嚴讀為儼，矜莊貌。大夫之「夙夜浚明」，諸侯之「日嚴祗敬」，其義猶無逸篇之「嚴恭寅畏」，嚴恭在貌，寅畏在心。亦猶先總統蔣公之「莊敬自強」，莊以立身，敬以治事，自強則夙夜匪懈，乾乾不息。至於「俊乂在官」云云，漢桓寬釋之云：「言官得其人，人任其事，故官治而不亂，事起而不廢。士守其職，大夫理其位，公卿總要執凡而已。」（《鹽論刺復》）公卿謂俊乂，大夫謂百僚，士謂百工。又王充云：「唯聖賢之人，以九德檢其行，以事效考其言。」（《論衡·答佞》）聖賢「以九德檢其行」是基於道德意識；「以事效考其言」，是基於政治意識。此道德意識與政治意識，又皆統攝於憂患意識。……

46 羅光，《中國哲學的精神》（台灣：學生書局，1990），頁68-69。

乃指人必須認識自己的身份和責任，且盡己之能力完成自己的任務和使命，這是做人的基本原則。

### 2. 明辨「你（人）—我」關係

「敬敷五教」（人倫）要求人活出在不同關係上所要具備的德性：如五倫所言的「親、義、別、序、信」，就是幫助人道德行為的實踐上能做得恰到好處，亦能確定道德的標準，在互相尊敬下建立共融的關係。

### 3. 公私分際的嚴別

中國倫理思想傳統上偏重於家庭倫理和個人修養，對於公共社會團體則有所忽略，或不太關注，也缺少公德心；因此，在「德」的彰顯下，公私分明是行動的準則。



### 4. 敏銳地認識社會和詳察時代趨勢

社會有其自身的風俗習慣，這些是由先人生活的遺產，形成了社會的背景，人若能認識才能融入社會、尊重社會，更能在大變化的時代中把握道德的真理性。<sup>47</sup>

## 5. 從基督徒信仰：重思「品德倫理」的現代意義

香港《明報》在二零零七年五月廿五日港聞版A15中的「我們這一家系列」，記載了一段感人的事蹟：「人品比學歷更重要」，描繪一位純品，心地善良，又懂得關心別人的大學畢業生嫁給一位初中三水平，卻工作認真，感情專一而顧家的男生；在家庭生活中雖遭遇一段黑暗而受壓力的生活，卻因考驗而更珍惜家庭，愛護家人，在愛的相依和信仰

47 龔寶善、程發韜等著，〈如何完成道德實踐的任務〉，《儒家思想研究論集》（台北：黎明文化事業公司，1983），頁156-160。

的維繫中共建一家五口的幸福生活。

我喜見在現時代物質控制人心的社會中，有人強調了：「人品（品德）比學歷更重要」和「家庭第一、工作第二」的理念，且能知行合一，身體力行。使我反省到「品德」和「信仰」是生命自覺活力的推動，人與人之關愛的互補，使人活出寬容的精神和家庭的神聖性，更能幫助人超越困難，在自由意志上互相尊重，願意作愛的溝通和對話，在信仰的支持下提升心靈，互相學習生活的整合以建立和諧。

再者，香港《明報》在二零零七年七月廿一日港聞版A8裡，刊登了梁文道撰寫的「政治人物的道德問題」一文中提出「從政的專業倫理」，內容指出：「從政者該遵守從政的專業倫理。如果一個官員破壞了這套專業倫理，他不只對不起他的職位權能，更會傷及公眾利益；這才是我們應該睜大眼睛盯清楚的。」又說：「政治人物公然說謊，當然會令人聯想他是否也會在關涉公眾利益的事務上欺瞞大家了。其次，就算我們採取最寬鬆的態度，覺得這個謊言與公眾無關，但它還是一個重大的錯失……媒體的瑣碎化與相應的『政治化妝術』（spin）也有一定程度的責任。……說回中國政治的現實。我們歷來就很關心政治人物的道德操守，直到今天，中央政府仍不時三令五申，要官員端正品行，可是各級幹部腐敗失德的事跡還是層出不窮。……比起內地，香港或許勝在相對自由的傳媒；但是說到官員道德水平的準則，大家在觀念上都還有很長的路要走。」加上國內的經濟起飛，為了多賺錢，便不擇手段，出現有毒的食物和假的食物等，這都是出於人的貪念而有害人之手段，問題皆在於人的品德和經濟倫理道德的差劣，如果孔子還在世，亦會說：「知德者鮮矣！」（《論語衛靈公》）

我們從現實的生活中可看到的要求：品德和倫理道德是人人所關心的，但在尺度上的要求有寬有嚴，故常受到金錢、地位、名譽的影響而有所走險，貪污的事實是存在的，強凌弱的事實也是存在的。孔子在解釋「崇德」時說：「主忠信，徙義，崇德也。」（《論語顏淵》）教導為政者則說：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」（《論語子路》）孟子則言：「以善養人，然後能服天下。」（《孟子離婁下》）在生活中，孔子教誨人不可違棄仁德：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡爭成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（《論語里仁》）孔孟之言為今日的人來說，是否合宜？是金石良言抑或是廢話呢？



天主教在提到人的品德時，很注重人的道德良心；確定道德良心存在人心靈的深處，常喚醒人心要行善避惡，作出正確的抉擇。在天主教梵蒂岡第二屆大公會議中發表的《論教會在現代世界牧職憲章》中有言：「人在其良心的深處，發現法律的存在。這法律的來源並不是人，人卻應服從之。這法律的呼聲不斷地促使人去愛，行善並避惡，在適當時刻，它便於人內心發出迴響……這是天主在其心內銘刻的法律……良心是人最秘密的中樞、聖所。在此，人獨自與天主會晤，並聽到天主的聲音。」（GS16）因為愛是要使別人得到幸福，唯有善才值得愛，人不可只隨從本性私慾而生活，因為「本性私慾的作為是顯而易見的：即淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睦、分黨、妒恨、兇殺、醉酒、宴樂，以及與這些相類似的事。」（迦5：15-21）做這些違背道德良心的事的人，是陷

自己於罪惡，不能承受天主的國。反之，聖經確定那些隨從天主聖神引導的人，必能結出聖神的效果，這些都是善德的效果：「仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制」等等，（迦5：22-23）使人藉此收斂內心活出人性尊嚴，正直的道德良心。天主教教會強調：「良心應該受到教導，道德的判斷應該受到光照。受過良好培育的良心是正直和誠實的。它依循理性，符合造物主的智慧所願的真善而作出判斷。良心的教育是必需的，因為人類遭受負面的影響，並受到罪的誘惑，寧願隨從個人的私意，拒絕接受權威性的教導。……在良心的培育中，天主聖言是我們路途上的光明；我們應在信德和祈禱中聽取聖言，並付諸實行。我們還應該在主十字架的注視之下省察我們的良心。我們有聖神的恩寵作為支持，有他人的見證或勸告作為扶助，也有教會權威性的教導作為引導。」<sup>48</sup>

已故教宗若望保祿二世在談論「自由是為了愛」時，強調近代歷史有許多鮮明的例子，告訴我們濫用自由和失德所造成的悲劇；於是，教宗從亞里斯多德的倫理學到聖多瑪斯所言的美德在於行善，以至基督徒的倫理觀，和教會不同教宗所提出的通論，分析了「人的自由」的倫理議題的重要性，其與真理和道德是不可切割的。教宗若望保祿二世如此說：

自由是什麼？答案在亞里斯多德那兒已見分曉。對亞里斯多德而言，自由是意志的一項特質，經由真理而得以實現。人被賦予自由，如同他必須完成的任務。沒有真理，就沒有自由。自由屬於倫理

48 《天主教教理》，初版（香港：公教真理學會，1996），頁426。

的範疇。亞里斯多德在他的著作《尼哥瑪克倫理書》（*Nicomachean Ethics*）中，對此有特別的教導，該書的內容主要奠基在理性的真理上。這個自然倫理觀被聖多瑪斯採用，納入在他的《神學大全》（*Summa Theologiae*）中。如此一來，《尼哥瑪克倫理書》便成為倫理學史上永垂不朽的一部作品，不過現今已穿上了多瑪斯思想的基督徒倫理觀。

聖多瑪斯鉅細靡遺地採納了亞里斯多德的美德系統。人的自由所該實行的善，就是「本身善」。特別是明智、正義、勇敢與節制這四樞德。智德有引導的功用，義德規範社會秩序，節德與勇德則調節與平衡人的內在秩序，也就是說，節德與勇德界定善與人性中憤情（*vis irascibilis*）與慾情（*vis concupiscibilis*）的關係。因此，在《尼哥瑪克倫理書》中，純粹的人學清晰可見。

樞德體系還包括其他從屬四樞德的德行。可以說，這個樞德體系相當周延，是人的自由在真理內自我實現的憑依。它不是抽象或是先驗的體系。亞里斯多德以道德主體的經驗作為出發點。聖多瑪斯也是由道德經驗出發，但他也同時尋求天主聖言的光照。當中最主要的就是「愛天主」及「愛近人」的誠命。在這誠命中，人的自由找到它最完美的實現。自由的目的是為了愛；因著愛，自由能夠達到偉大的境界。基督明確地說過，要為弟兄、為眾人「捨命」。在基督宗教的歷史中，一直有基督徒以不同的方式為他們的近人「捨命」，他們這樣做，是為了跟隨基督立下的榜樣。我們在殉道者身上最能看到這一點，殉道者的見證一直都伴隨著基督宗教的歷史，從宗徒時期直至我們的時代。二十世紀



是最多基督徒殉道的世紀，無論是天主教會或是其他教派、其他教會團體皆然。

我們再談亞里斯多德，有一點需要補充：除了《尼哥瑪克倫理書》以外，亞里斯多德還留下一部社會倫理的著作，後人稱為《政治學》(Politics)。在這部作品中，亞里斯多德不在政治策略上多作討論，反而是著重於為倫理原則下定義，這些原則是一切符合正義的政治體系所應當持有的基礎。與亞里斯多德《政治學》有特別關連的是天主教的社會訓導。教會訓導在近代更顯出其重要性，這是因為勞工問題越來越受到重視的緣故。教宗良十三世(Leo XIII)在一八九一年發布《新事》這道極重要的通諭之後，於二十世紀還頒布其他訓導文件，這些訓導對逐漸浮現的社會問題，具有不可或缺的重要性。教宗碧岳十一世(Pius XI)的《四十年》通諭，即是選在《新事》通諭頒布滿四十週年時，直接提出勞工問題。教宗若望廿三世(John XXIII)的《慈母與導師》通諭，提到了眾多的農民，並對社會正義有深入的探討；在《和平於世》通諭，他為正義和平與新國際秩序擬定了綱要，並更進一步研究教宗碧岳十二世(Pius XII)在某些重要演講中所聲明的原則。教宗保祿六世(Paul VI)在《將要來臨的第八十週年》牧函中，再次探討工業化的問題，同時在《民族的進展》通諭裡，他更縝密地分析往正確方向發展該具備的特徵。這些都成為日後參與梵二大公會議的教長們所反省的問題，特別是《論教會在現代世界牧職憲章》。這個憲章以人的普遍願望作為出發點，逐一分析它的多重面向，尤其詳細探討婚姻和家庭，深思文化的問題。我在《社會事務關懷》及《一百週年》這兩篇通諭中，也重述

同樣的問題。不過在此之前，我已經針對人類的工作寫了《論人的工作》通諭。這篇通諭原本是為紀念《新事》通諭九十週年而寫，不過因我遇刺而延後付梓。

我們可以說，這些教會訓導文件的基礎，都著重在「人的自由」這個主題上。自由是天主賜給人的禮物，它是恩寵，也是任務。人在自由中蒙召去接受，並實現善的真理。無論是個人或是家庭生活、經濟或政治現實、國家或國際間，都要選擇並實現真正的善，這樣人便在真理內實現他的自由。唯有如此，人才能夠免於歷史發生過的偏差，避免重蹈覆轍。文藝復興時期的馬基亞維利學說<sup>49</sup>(Machiavellismo)就是個偏差的主張；此外還有社會功利主義不同形式的偏差，從階級功利主義(馬克思主義)到民族功利主義(納粹主義、法西斯主義)。這兩個體系在歐洲瓦解後，自由主義所引發的問題衝擊著歐洲社會，特別是前蘇維埃封建體制下的社會。這個問題在《一百週年》通諭中已有多方面的討論，而在《真理的光輝》通諭中，也由另一角度予以評論。事實上，這些爭論和疑義在十九世紀末，教宗良十三世都已經討論過了，有關自由的議題，他寫了好幾道通諭。

藉著人類思想史中對這個主題的幾條基本路線所做的分析，可見「人的自由」這議題有多麼重要。自由的程度取決於它如何實踐有關善的真理。唯有如此，自由本身才是善的。如果切斷自由和真理的關



49 馬基亞維利(Machiavelli Niccolò di Bernardo, 1469-1527)是義大利政治哲學家，主張為達到政治目標，應以有效率的手段為首，倫理道德為副，並認為政治生活與基督信仰及教會是兩個不同領域。



係，反讓真理成為自由的附屬品，就會設下前提，造成道德敗壞的後果，其傷害往往是難以估計的。在這種情況下，濫用自由所引發的反應，便是採用某種極權體制。極權體制也是自由墮落的一種形式，我們在二十世紀已經親嚐苦果，未來仍可能再度面臨。<sup>50</sup>

我們從已故教宗若望保祿二世的話語中看到了現代人的濫用自由引發了人的失德，真理的不重視，道德倫理的墮落和敗壞。為今日香港和中國的基督徒信仰生活，我們不期然要問：基督徒的信仰價值和意義會不會因為時勢的變遷、政治的壓力而改變呢？事實上，我們痛心地發現了一些內在的隱憂，這必須由每一位基督徒在真理、自由和道德良心上有自我的醒覺、教會一體性的堅強信心才能克服這些憂慮：

### 1. 信德不堅不傳

信德是基督徒對信仰的內心投向，而不是一些可觸摸的物質追求，也不是用思想去思考出來的。今日的基督徒由於內心對基督的投向和追隨鮮於對自我理想的渴求，以及物質享樂的吸引，形成放棄信仰的自由而迎接物質的束縛。其次是將信仰變成心靈的安慰物，抗拒罪惡感，以一個應付的心態參與週期性的宗教崇拜。更有人認為宗教信仰是老人家的寄託，於是年輕一代的人便將信仰放置一旁，待有所需要才收拾起來……這個現象使基督徒產生一不關心、不積極、不主動、不實惠的心態來面對建樹基督的福音精神——信仰的培育何在？

50 教宗若望保祿二世著，吳龍麟譯，《回憶與認同》（*Memory and Identity: Conversations at the Dawn of a Millennium*），初版（台北：上智文化事業，2007），頁67-72。

### 2. 愛德不修不彰

這是信仰人格的修鍊和彰顯——「您的善行當在人前照耀。」香港這個經濟掛帥的地方，做成人內在的自私自利和貪婪有所發洩，講仁義道德和博愛精神的人鮮矣！基督徒也是人，也受到這風的影響……於是教會擔心著基督的犧牲精神，以及愛的救贖會胎死腹中，被基督徒的沒骨氣所窒息——愛心的修養何在？

### 3. 望德不備不活

基督徒的眼光太狹隘，常常忘記了基督救贖的保證，和信仰的核心：苦難、十字架、死亡和復活，特別是將永生的復活忘掉，使自己的生命混同在社會的失落中，自怨自棄，少少的苦楚和變化就不能自拔，何解呢？這與信德不堅和愛德不修有著相輔相承的關係；於是望德要求每一位基督徒有著自我醒覺的態度，小心謹慎地抓著信仰的根源：基督，以處變不驚的堅忍向前邁進——望德的覺悟何在？<sup>51</sup>

由憂患中喚起基督徒的自覺，我們要因自己沒有行動的媚語而感到慚愧，也要因自己沒有自我警醒而感到羞恥；因此，我們當以基督徒生活的基本超性德行：信德、望德和愛德作反省，來預備自己、提醒自己，以摯愛的生活表現等待主在二十一世紀中進入我們的心裡，強化我們，幫助我們活出共融與和諧，藉此帶動家庭和諧、社會和諧、國家和諧以及世界和諧：

信德中的等待：心信上主的降臨人間，會改變我們的生命，使我得沾救恩，加強我們修身涵養的力

51 周景勳，《活在真實中》（香港：示出版社，1997），頁67-72。

量，更使整個世界、社會、教會走進共融和平中。這種等待須出自整個人完全的交託於天主的救援工作中，信靠上主的大愛大慈及大能。

望德中的等待：在等待中，我們確信天主會賜給我們幸福；但我們不能免除生活上的痛苦；反之，我們當願在痛苦中接受考驗，將之化作生命的毅力，全心寄望於將來的光榮與幸福，使現在的生命充滿生機，以榮主救人。

愛德中的等待：真正的等待必輔以行動，絕不容許我們逃避世界的責任，袖手旁觀；最具體的行動就是「愛」。愛可以使我們的心靈潔淨，以及充滿聖神，且能在生活中表現對「人」的關懷。如此，我們愛人，就是愛基督，愛基督之降臨人心。<sup>52</sup>

再者，人除了在信仰上作反思外，也必須在「文化」中作反思，每一個民族，每一個國家都在自身的文化中找到其歷史和思想的根源和維繫，這說明了：「文化」在國家生命中扮演著一個重要的角色，「文化」也在每一個民族或國家的歷史中確立自己的身份和思想，為人民的生存尋找出路和鞏固自己的存在價值，更藉著與其他文化接觸，擴闊自身文化的視野，也能作文化的互補，豐富文化的發展和內容，教宗若望保祿二世清楚地給「文化」發表了深遠的看法：

文化使人活出真正合乎人性的生活……文化是人「存有」和「存在」的一種特殊的形式……文化是個工具，使人不僅活得更像人，……民族其實是眾多組成的團體，經由不同的管道，尤其是透過文化，

52 同上，頁57-58。

將這些人緊緊結合在一起。民族是「透過」文化而存在，也是「為了」文化而存在。所以，文化是個偉大的教育家，使人在團體中「更加提升」。民族的歷史遠超過個人及家庭的歷史……我是波蘭之子，我的國家幾次歷重大的考驗：鄰國要置我們於死地，可是我們倖免於難，保住了自己的文化特色。波蘭民族保〔全〕了自己的身〔分〕，儘管有外力侵略、企圖分割國土，波蘭還是維護了國家的主權，然而這一切不是靠武力或槍械，而是只靠文化。這文化在必要時，比所有的武力更為有力。我在這裡所說的國家權利絕非「民族主義」，而是以其文化與未來為基礎。國家權利反映出一個恆常穩定的要素，就是人的經驗，以及人發展出的人文觀。社會的基本主權顯示在國家的文化上。同時，因了這一主權，人才是至尊無上的。<sup>53</sup>



文化使人活出真正合乎人性的生活，文化是個偉大的教育家；天主教的神哲學在歐洲的文化中，因其思想將「人」的定位放在「天主」（神）心目中的地位和價值來看——人的靈魂是天主肖像的肯定，同時也確定人性本質的美善；在信仰上，以耶穌基督的降臨人間，將「人」的地位提升到高處；因為「人間天主」的臨在，宣示了「天人合一」的實現；在救恩史中，神學也宣示了：天主不但赦免人的罪，還親自降生人間，以神性結合人性，在人間作出示範作用，這是一個好的教育，在宗教情操上乃將「自然、社會、人性」的關係調和，「天、地、人」進入和諧中，即「人的現象」

53 教宗若望保祿二世著，吳龍麟譯，《回憶與認同》（*Memory and Identity: Conversations at the Dawn of a Millennium*），初版（台北：上智文化事業，2007），頁118-119。



在演變中是和諧的，因有「神的氛圍」；可惜，在中世紀長時期的政教合一上，權利使宗教情操陷於腐化，形成了思想的革新，個人主義和自我主義興起，將認知和道德的基準，全歸結在人的心智之內，「神」的主導地位也失去了，甚至有學者宣告「神的死亡」。由於宗教情操的式微，連帶的就是失去了愛心和慈悲心，對「仁民」和「愛物」的情懷也同時迷失；幸好，在物極必反，否極泰來的現象下，二十世紀有復甦的跡象，人願意追求和諧；二十一世紀是否有更好的整合，就必須喚醒人的道德良心，重新思考如何追求「真善美聖」的生命了。<sup>54</sup>

### 5.1 從基督信仰上作反思

#### 1. 重新肯定人的生存價值和意義

這是人的自我整合，幫助人體會生命是靈肉一體，人具有完整性的思想與渴求幸福；人的靈魂，即人的精神是整體性表達的核心，人的精神表達在人的思想發展上，隨著人的理性反思，精神的發展才有核心的價值觀，使人的生命不會只流於肉體的發展，更會關注心靈內在追求至善，渴望達到幸福為目標。如是者，人便能跟「自然、社會、人性」作整合。<sup>55</sup>

#### 2. 人性的滿全

西方哲學談人生時，常說人生是不完美的，亦有說人

性本身有缺陷，但人有責任使自己的生命趨向完美；從信仰上說則確定人是「天主（神）的肖像」，將人的本質定位在「天主」之中，以保證人的人性尊嚴和價值；因此，人在「自然、社會、人性」的發展中，因著「天主」而肯定人生意義的永恆性，靈魂的不朽性，人必須經過修鍊，才能脫去私慾的效果，好能結出聖神內善良的果實，使人性達到滿全，不但能使自我的內外和諧，且能伸展至人與人之間的和諧，也能恢復精神上的宗教情操，天人之際的和好共融，再擴展到人與物，人與自然的共存共榮。<sup>56</sup>使「出世」和「入世」得以調協互補，而不會互相排斥。

#### 3. 全人教育的發展

天主教的辦學宗旨源於基督愛的精神，以培育完整人格為目的；除傳授學科知識，尤著重陶冶學生品德，輔導學生在身心靈、人際關係及社會責任三方面同步成長，使成為具有修養和對社會與民族有承擔感的人。因此，教育乃引導學生結合信仰、文化與生活，認識福音真理，體驗基督喜訊，達至人格的成全；亦培養學生自學能力，使之建立積極的人生觀，達至全人發展，自我實現；同時，著重培養學生服務人群、回饋社會的精神；引導學生認識中國文化，並發揚中國文化的優點。<sup>57</sup>

可見，從天主教信仰來談教育時，必然注重品德與學業並肩培育，且配合文化、社會、民族、國家的和諧作出陶



54 鄔昆如，〈西洋哲學中的人文精神〉，《人生哲學補充教材》，第五冊（台灣：輔仁大學出版社，2001），頁44-47。

55 黎建球，〈中國哲學中的人文精神〉，《人生哲學補充教材》，第五冊（台灣：輔仁大學出版社，2001），頁16-20。

56 鄔昆如，〈西洋哲學中的人文精神〉，《人生哲學補充教材》，第五冊（台灣：輔仁大學出版社，2001），頁49-55。

57 〈公教學校『辦學宗旨』與『校內教育目標』樣本〉，《天主教教區學校管理手冊》（香港：天主教教區，1996），頁A9。

成。尤其品德教育上，更當關注的：

- 品德教育兼重理性、情感與行動等層面，並期達致知行合一。
- 品德教育強調自由與關懷，並以中庸之道達致具卓越品質之全人。
- 品德教育著重修德過程，強調在實踐中加以開展且養成習慣。
- 品德教育乃係多元共識之社會建構，亦是內在善之展現。<sup>58</sup>

#### 4. 關心社會正義的落實

天主教的社會訓導強調每一位基督徒都有責任為建設一個更公義的社會而努力，使之成為一個遵從福音的真理和公義價值的社會；天主教鼓勵教友跟不同信仰的人溝通和合作，推動大家共同完成「恢復全人類在真理、公義、仁愛和自由的關係」的任務；因此，我們當維護婚姻與家庭尊嚴，推動文化的適當發展，使信仰與文化互相融通，關心在社會中存在著的「富裕與貧窮」的不平衡現象，尤其是不公義的剝削現象，歧視移民與勞工，宗教和種族迫害，違反人權，酷刑；反對殘害弱小的生命（如墮胎合法化和戰爭），不誠實的傳播媒介，遺棄老人和孤兒及患病者等。而教會的社會訓導核心在於關懷世界的和平，宗教的自由、維護人性尊嚴，關懷人權與工人權利，優先幫助貧窮人能早日脫貧，譴責和反對戰爭與屠殺，改變不公義的制度和人心，喚醒社會

58 李琪明，〈德行取向之品德教育理論與實踐〉，《哲學與文化》第卅卷第八期（2003年8月），頁159-160。

道德良心等。<sup>59</sup>

## 5.2 從人性上立言

我們從儒家思想上作反思，尤其是以孔子所表達的憂患意識的內容：「德之不修、學之不講、聞義不能徙、不善不能改、是吾憂也」（《論語述而》）作檢討，以反思現代道德的危機和啟發。

### 1. 「德之不修」：從本性層面作反省

孔子面對當時的政局，看到在上位者與在下位者都不注重修養自我本性的品德，故感到憂患；在《論語雍也》的記載中，孔子亦曾嘆息的說：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣！」於是，對上位者的要求：「為政以德」（《論語為政》）；對所有人的要求則說：「據於德」（《論語述而》）；因為「德」乃天所賦予人的本性：「天生德於予」（《論語述而》）；所以，人要自我約束，免自己犯過失而失德；可是，人偏偏不能自我節制，那些肯自我約束和節制的人，就不會犯過失而失德：「以約失之者，鮮矣！」（《論語里仁》）同樣地，孔子鼓勵人親近忠信的人，使自己的行為能趨向於道義，提高自己的品德：「主忠信，徙義，崇德也」（《論語顏淵》）又以「德風」和「德草」形容善德能感化所有人，使人歸向善。（《論語顏淵》）反思現代人在生活中願意「修德」嗎？能做到「約」嗎？自我修德和自我約束實在使自己免陷於誘惑，能整合和管理自己的生命，知道自己能夠做什麼，明白自己應該做什麼，也確認自己願



59 阮美賢，〈正義道中尋：天主教社會訓導文獻簡易本〉，增修版（香港：天主教正義和平委員會，2006）。

意做什麼。談到「約」時，孔子常與「禮」連用：「約之以禮」（《論語雍也、子罕》）。「禮」代表社會上共同的行為規範，其強制性不如法律明顯，但是因而具有兩點特性：一是側重內心的真誠感情，所謂「禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚」（《論語八佾》）；二是需要自己主動去依循，譬如，富而無驕之後，要進而做到「富而好禮」（《論語學而》）。若現代人能做到「修德」和「約」，省去許多干擾，然後自己才有時間和心力從事求知，審美與行義的活動，倫理道德價值才不致陷於孤立無援的狀態。孔子的人生在確立了人性向善與擇善固執的主軸之後，還能顯示活潑的生機，其秘訣即在於此。<sup>60</sup>

## 2. 「學之不講」：由教育層面作反省

孔子第二個憂患就是正確的學問時人不知講習，意味著人多以「道聽途說」之學為據而失去了生命的方向，「道聽而途說，德之棄也！」（《論語陽貨》）故孔子強調四教：「子以四教：文、行、忠、信」（《論語述而》），肯定教育不離：「詩書禮樂，修治品行，存心忠厚，與人信實」<sup>61</sup>的內容；有了「學」的內容，人亦當「學」以明理，才不為所蒙蔽，因此孔子在教學上提出「六言」：仁、知、信、直、勇、剛的美德要人學習，人若不好好地學習，便產生「六蔽」而為不善：愚、蕩、賊、絞、亂、狂：「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇

不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」人若不願被蒙蔽便需要思考，而不是死讀書，思考必有內容，沒有正確學問的思考是危險的，孔子強調：「學而不思則罔，思而不學則殆」（《論語為政》），又教人君子有九種事，當用心思索考慮使生命合於禮而能安心立身：「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」（《論語季氏》）<sup>62</sup>無怪乎孔子要人學詩學禮學道，因為「不學詩，無以言」（《論語季氏》），學詩之後便能激發人的心志，助人觀察時政的得失，可以溝通大眾的情志，可以抒暢個人的憂怨，更能奉事父母，服事君上，還能多認識鳥獸草木大自然的萬事萬物之名：「詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨；邇之事父，遠之事君；多識於鳥、獸、草、木之名。」（《論語陽貨》）如此，人便可以言真說善而不致於「無以言」。「不學禮，無以立」（《論語季氏》，這與「約之以禮」（《論語雍也、子罕》）相應，使人能依循人性之善以真誠之情在社會上立身而無所失。至於「學道」則確立學禮樂之道能助人懂得愛恤人人和容易聽從教令以改正：「君子學道則愛人，小人學道則易使也。」（《論語陽貨》）反觀現代人所學所思是什麼？究竟香港的教育又如何？有人說：香港的大學教育是高級職業的教育，這不是可笑可悲的諷刺嗎？



60 傅佩榮，〈面向未來的傳統人生價值〉，《人生哲學補充教材》，第五冊（台灣：輔仁大學出版社，2001），頁7-29。

61 謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，修訂四版（台北：三尼書局，1991），頁142。

62 其意義解說：「君子有九種當用心思慮的事：看要想看得明白，聽要想聽得清楚，臉色要想表現得溫和，待人容貌要想到謙恭，說話要想到忠實，行事要想到認真，疑惑要想到發問，忿怒要想到事後的禍害，見得財利要想到是否應得。」

謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，修訂四版（台北：三尼書局，1991），頁263。

### 3. 「聞義不能徙」：由社會正義層面反省

我們可從孔子所言「行義以達其道」（《論語季氏》）和「君子義以為質」（《論語衛靈公》）作反省，可以肯定「義」乃揭示一種獨特的社會價值觀念，因為「義」有「時措之宜」的意思，使人為正為善而不偏，而知以敬慎其德，善保其民，以「自求多福」。其次，「義」也有「存在之決斷」的意思，即助人作出「道德良心的選擇」以活出人內在的真我，遇事不逃避，也不矇混，事事能以「合宜」作為原則，故不傷己也不傷人，且能隨「禮」而行之，以「謙遜」的言語表達出來，用「信實」的態度完成所處之事。所以《論語學而》有言：「信近於義，言可復也。」肯定人的守信於合宜合理時約言才可以實踐而行正，若人遇到應當做事而不做就是不正而無勇：「見義不為，無勇也。」（《論語為政》）正義之事在於人心之不貪不騙不賄不賂，人要清楚明瞭不動心之重要：「不義而富且貴，於我如浮雲。」（《論語述而》）<sup>63</sup>現代人面對道德良心的選擇時能否「時措之宜」呢？面對貧賤富貴時又如何思慮呢？孔子很清楚教導人：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。」（《論語里仁》）今日物質、金錢、名譽、地位充塞人心，人為了面子，為了物慾，為了享受出賣自己的道德良心，有正義的呼聲也不願聽，不願改，無怪乎有人說：道德良心值多少錢？孔子「聞義不能徙」的憂慮正好是今日物質社會的一面照妖鏡。

63 曾昭旭，《道德與道德實踐》（台北：漢光文化事業公司，1983），頁12-15。

### 4. 「不善不能改」：從認知層面反省

人若要認識自己，認識他人，認識社會，認識自然，必須先由自己開始作反省，《論語學而》邀請人作生命的自我反省：「吾日三省吾身：為人謀，而不忠乎？與朋友交，而不信乎？傳，不習乎？」若沒有做好就是不忠，不信和不習；此刻，人當如何做呢？答案是肯定的：「改過」吧！但若「從而不改，吾末如之何也已矣！」（《論語子罕》）反之，若能「主忠信，無友不如己者，過則勿憚改」（《論語學而、子罕》），則能做到「知錯能改，善莫大焉！」故此，孔子要人明白：人的過失錯誤有各種不同類別，只要人能返回內心，觀察自己所犯的過失而願意改過，但能知心中有沒有仁德存在：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣」（《論語里仁》）；因為當一個人懂得回歸內心反省，即「內省不疚，夫何憂何懼！」（《論語顏淵》）為使自己能有方向地學習和反省，我們可以自我主動地，積極地，實惠地學習：「見賢思齊，見不賢而內自省也。」可惜，現代人太自大，也太自我，自少便被寵壞了，養成個人主義，自我主義，物質至上，不懂得關心別人，更不懂得珍惜自己本性的善德，實在應驗了孔子的預言：「不善不能改！」這才是現代人真正的過失和大錯：「過而不改，是謂過矣！」（《論語衛靈公》）



## 6. 結論

我們從憂患意識和自覺意識反省不同時空所思考的「品德倫理」及其現代意義，目的在於喚醒沈醉於物質的人心，要整合與調和人在現世所遇到的困惑和挑戰，讓人再一次反思自己活著的價值和意義，提昇人性在「自然和社會」中的

尊貴，以及在面對「神」的時候，因著自我的「修身立德」以臻於至善的努力而與「神」相通於一，使人在生命現象中體驗到「神」的氛圍，而明白到人在世俗化的生活中因著「德」而活出人性的「神聖性」，亦能在物質化的社會中把握「德」的「不朽性」，更可體驗到「德」的「超越性」，其不受時空的束縛，超越時空的「時代性」；最後也給人一個肯定性的信念，人因著「德」可以「配天」而達天人合一的至善境。

在反思之際，心底浮現了教宗若望保祿二世最後出版的一本書：《回憶與認同》，書中提出了：文化是人性的表達，愛國就是愛它的文化、傳統、民族……及其歷史，使我感受到中國近代所遭遇的大悲劇：

文化大革命將人性也革除了  
 將傳統和歷史都革掉了  
 使人民失去了最重要的生命認同  
 卻留下了在鬥爭中悲痛的回憶  
 文化大革命過去了  
 人民恢復了生命力  
 國家也走向富強繁榮  
 卻在人性的尊嚴和道德良心上  
 未能達到平衡  
 因此：人性的教育必須加強  
 傳統的德性倫理必須關注  
 在發展之際  
 不可忽略經濟道德  
 政治道德

### 教育道德

#### 社會道德和德性倫理的培育

不要只看表面的繁榮

當關懷人心內斂的修身立德

不要只看表面的富裕

卻忘掉了貧苦大眾的福利

不要只看表面的部份自由

要使人人活在完全的尊重人權和真理自由中

不要只求科技經濟的進步

社會的倫理道德卻死了



最後，我以教宗若望保祿二世的反省：「歷史能違背良知嗎？」這問題喚起了教宗的回憶與認同，而撰寫了《當我憶起祖國》的詩篇，教宗在詩篇中找答案；我們也摘錄詩篇的一些片段，作為我們的反思，以喚醒我們沉睡了的心。

自由是場無休止的征戰，不僅是擁有！  
 自由是個恩賜，須經過奮戰才能保有。  
 恩賜與奮鬥  
 記載在我們內心的扉頁，卻又昭然若揭。  
 你要以你整個存在作為換取自由的代價。  
 因此，當你徹底付出自己，  
 它會一次次讓你再擁有自己，  
 它，就叫做自由。  
 以此代價，我們進入歷史，觸及各個世代。  
 有的世代付的代價不足，有的世代付出太多，  
 該如何界定？  
 而我們呢，我們屬於那一邊？