

天主教的倫理道德基礎與

中國的倫理道德建設

靖保路

導言

意大利文藝復興時期的傑出畫家拉斐爾（Raffaello Sanzio, 1483-1520）曾經畫過一幅名為“雅典學派”的壁畫（1510-1511年作）。¹這幅畫中包括50多個人物的畫像。這些人物包括自古希臘以來，直到文藝復興時的不同時代（從公元前6、7世紀一直到作者本人的時代）、不同民族、不同宗教（回教哲學家的阿維洛依）、不同學派、不同領域的傑出的思想家。他們中有的人在辯論、有的人在講述著什麼、有的人在沉思、有的人在用儀器測量以求證明什麼、有的人在聆聽、有的人在觀望。可謂場面宏大，是一種超越時空的古今同堂；百家爭鳴；人類智慧的凝聚與昇華由此可見。

¹ 這幅畫現在存於梵蒂岡博物館中的拉斐爾畫室。這幅畫是以古希臘哲學家柏拉圖所建的“雅典學院”為題，以古代七種自由藝術——即語法、修辭、邏輯、數學、幾何、音樂、天文為基礎，以表彰人類對智慧和真理的追求。

這幅畫的中心人物就是壁畫正中間的老柏拉圖（公元前428-347）和年輕的亞里士多德（公元前384-322）。壁畫的背景顯示，這兩人好像從遙遠的歷史中走來，邊走邊進行著激烈的爭論。左邊的柏拉圖一手向上，食指指向上天，而右邊的亞里士多德一手伸展，指向大地；從兩人一上一下對立的手勢，明顯地顯示出他們在思想原則上的分歧；同時，兩人各自隨身攜帶著一部作品：柏拉圖隨身帶的是《蒂邁歐篇》（*Timeo*），這本書比其他任何著作都更能代表柏拉圖的世界觀與上帝觀；而亞里士多德在手中緊抱的是一本《倫理學》（*Etica Nicomachea*），其所談論的最主要的內容就是人、人際關係及人的行為的善惡。

拉斐爾選擇這兩個代表人物與這兩本著作來代表全部的西方哲學或西方哲學的巔峰是有其特殊意義的。因為這兩位哲學家及其作品所關涉的天（天主）、地（世界）、人（倫理學），正是自古至今所有的西方哲學體系所關心的三大主題。如果我們說柏拉圖的上述作品中反映了哲學中的「天一帝」視野的話，那麼亞里士多德的《倫理學》則討論大地上的人及其行為的幅度。

按照亞里士多德的觀點，倫理學的最基本的問題就是：對於人來說，何為善？亞氏把回答這一哲學問題的學問稱為政治（*politica*）。²所以，對於亞氏來說，政治所關心的是

2 Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di Claudio Mazzarelli (Milano: Bompiani Testi a Fronte, 2000), p. 5. 這裡可能會引起「倫理與政治」的關係的問題。其實，具體而言，這一關係所涉及的是「個人與國家」、「人與城邦」以及「倫理的善與政治的善」的意義的問題。按亞氏的看法，倫理所關心的「個人的善」的問題，但這裡的「個人」卻不是一個特定的個人，而是指所有的「個人」；而後者則是政治所主要關心的對象。由此看來，從某種程度

人，是自由地、有意識地向著一種目標而行動的人；政治所研究的是「何為善？」這「善」就是「一切事物所趨向的目標」！³

亞氏在《倫理學》中對善惡概念的描述及理論分析至關重要。其實，無論是在東方文化還是西方文化中，善惡好壞的判斷與實踐都是人們生活中最基本的經驗與現象。因此，我們可以把「行善避惡」視為一切倫理實踐活動的第一準則。⁴包括漢斯孔所主導的、於1993年世界宗教會議中所通過的《走向全球倫理宣言》中所宣布的兩項基本原則，也必須以「行善避惡」為根基。因為即便是在「每一個人都應當得到人道的對待」以及「己所不欲，勿施於人」這兩條原則之後，人們還可以追問：為什麼？而「行善避惡」這條原則則是一條自明律，不在需要任何的追問與論證。但「自明性」並不意味著行為指導方面的「具體性」，因此，人們應該也必定會繼續追問：何為善？何為惡？實際上，所有的倫理體系之間的分析也就在於對善惡理念的理解與闡釋。

上來說，政治就是倫理！這一肯定的基礎就在於對個人的善與社會群體的善的一致性的肯定。但是，由於倫理的目標就是個人的最高的善，所以，我們就容易明白為什麼亞氏認為，社會應該從屬於個人，政治應該從屬於倫理。總之，按照亞氏的觀點，政治的作用是倫理的。參閱同上，頁6-7。

3 同上 I, 1, 1094a, p. 3.

4 S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.94, a.2, c: "*Bonum est faciendum prosequendum, et malum vitandum*"; 另參閱何懷宏，《倫理學是什麼？》（北京：北京大學出版社，2002），頁66-67。當然這裡的善惡觀念並不是本體論意義上的善惡，而是倫理學意義上的善惡。前者是從存在的視野上來講的，即一切存在皆為善；後者是從人的行為的對錯、好壞的倫理意義上來講的，它涉及到人的行為的道德價值問題。

現在我們就以天主教倫理中對善惡概念的理解為線索，來探討天主教倫理學的基礎，以及它對中國倫理道德建設所可能有的啟發性。

一、天主教的倫理道德基礎⁵

在世界的各大倫理體系或派別中，基督宗教的倫理思想以其內涵的豐富性、體系的完整性、影響的普遍性與穩定性而言，可以被稱為世界上極具影響力的倫理體系。其為世界所帶來的影響，尤其為西方世界所帶來的影響之深遠，已有目共睹。雖然其歷經了不同時代的挑戰，至今仍然是西方社會文化生活的主要基礎。即便在經受著世俗化極大挑戰的當代西方世界中，我們也很難想象，如果抽調基督宗教的倫理思想，其社會情形會如何。

今天，我們要側重討論的是，天主教的倫理道德基礎及其對中國社會倫理道德理論建設所可能有的啟發。從整個天主教傳統的倫理思想歷史來看，概而言之，其基礎可分為兩大因素：神性因素（新舊約聖經及信仰）和人性因素（人性良心）。此二者又緊密相連，而成為倫理思想體系的共同基礎。下面我們首先來看天主教倫理的神性基礎。

5 在西方的傳統理解中，“ethic”與“moral”並無實質區別。前者來自希臘文，後者來自拉丁文；後者是對前者的翻譯。但在具體的用法上有一些區別：ethic 似乎更普遍一些，而 moral 比較更具地方性與主觀性一些。在中文中，對前二者的翻譯比較混亂；總之「倫理」與「道德」的情形也基本如此：無實質區別，只是用法不同而已。因此，在本文中我們對二者不做區分。整體來講，倫理道德思想所講的就是人的行為規範或準則，教人如何度聖善的生活；而人的行為又都可以放在人的多重關係中來理解，包括：人與天主的關係、人與自我的關係、人與他人的關係以及人與世界或大自然的關係。

1. 天主教倫理的神性基礎：新舊約聖經及信仰

1.1 舊約倫理

天主教的倫理思想歷史久遠，內容豐富、體系也相對完整；對西方社會的教化及個人的品德修養產生著深遠的影響。它的歷史可以追溯到古老的猶太教。舊約聖經中的「天主十誡」與「梅瑟法律」⁶，可以被視為猶太教大眾倫理生活的核心內容；一切其他的個人與社會生活的規範與法令皆以此為圭臬。以色列人的律法在聖經內，是以天主與以色列二者之間所訂立的「盟約」的形式而出現（天主的許諾與以色列人忠信守法）。既然是「盟約」，就具有強制性與命令性，所以又被稱為誡命，是一種絕對的命令。

它的基本內容可以分為兩個方面：以色列人與他的天主之間的關係（朝拜敬禮）以及在此基礎上所應有的人與人之間（主要是以色列人之間）的關係。「十誡」及「梅瑟律法」所要告訴以色列人的就是：在你的日常生活中，你要以此戒律作為你思、言、行為的準則。當然，在此基礎上或為了更好的踐行十誡，以色列人又訂立了成千上萬條的附屬性規條或習俗，以至於走得太遠而到了捨本逐末的地步。

所以，對以色列人來說，何為善？何謂惡？從來都不是問題。他們堅信，天主是聖善的，因此，由天主所頒布的一切律例都是天主的旨意，也都是聖善的。所以，遵守天主的律令就是善，不遵守就是惡；簡單清晰，毫無疑惑。以色列

6 梅瑟法律全部包括在所謂的《梅瑟五書》中。當然，梅瑟五書中的法律也受到了其他民族的律法，尤其是巴比倫流徙之地的律法的影響。但以色列人認為這些律法及習俗已為天主所接受並聖化，而成為天主旨意的表達形式之一部份；因而也成了神聖的。

人將天主藉梅瑟所頒布的戒律視為自己生活的「道路」，以達到天主向他們所要求的「成聖」的目標：「你們應該是聖的，因為我，上主，你的天主是聖的。」⁷

猶太宗教中這種將人的倫理行為與敬拜天主的宗教行為為緊密聯繫在一起，且視為同等重要性的觀點，使猶太教的宗教與倫理合成了一個整體的兩個方面。在漫長的歷史發展中，這種宗教與倫理的一致性的特點，塑造了以色列民族的獨特的民族個性；以色列人與天主之間這種盟約式的特殊關係，不斷地塑造著他們個人的良知與社會生活的模式，成了他們日常生活所遵循的倫理的基礎。

對於以色列人來說，不論是個人還是社團，也不論是平民還是王族，毫無例外，他們都只有一位盟約之主，只有一種統一的倫理與法律體系；這體系的有效性就來自於天主的直接命令。以色列的這種倫理體系及觀念對個人及社會的約束力之強固，由此可見。「這種國家生活治理的宗教化說明以色列為何有那種古老東方無法匹配的神修進展與成就」⁸

1.2 舊約倫理的特點及其局限性

綜上所述，我們可以看出以色列人的倫理思想有以下幾個特徵：1) 宗教與倫理的合一，所以倫理行為與敬拜上主同

7 很明顯，舊約的倫理思想不是自律的倫理思想。它與古希臘以及現當代的一些哲學倫理觀截然不同；因為後兩者都企圖以人自身——人的理性為基礎來建立一套完整的倫理道德體系，並以此為準則來界定人的行為的善惡。參閱[德]白舍客著，靜也、常宏等譯，雷立柏校，《基督宗教倫理學》，第一卷（上海：華東師範大學出版社，2010），頁4。

8 Walther Eichrodt, *Theology of the old Testament*, vol. I (London: SCM Press, 1961), p. 75. 轉引自[德]白舍客，《基督宗教倫理學》，第一卷，頁14。

等重要；2) 宗教一神論所帶來的是絕對而普遍的倫理基礎：不論是針對平民，還是統治階層，都具有同樣絕對的威懾力；在兩難的處境中，所有人都應該犧牲自己的一切以求忠於律法。3) 對於人生命及其價值的尊重：在猶太教倫理規則中沒有當時周邊地區非常盛行的殘骸肢體（斷手、割鼻、烙胸、切乳等等）的法律。這一特點的基礎就在於：人都是天主的肖像這一信仰。⁹

猶太教的這種絕對命令式的倫理道德法規，無論是在以色列人的個人生活還是社會生活中都起著非常積極的作用，使以色列人在其日常生活的思言行為中「有法可依」。但是，這並不意味著猶太人的倫理律就是完美的。很明顯，在時代的發展中，猶太人的倫理體系也逐漸地暴露了其極大的局限性：1) 首先，在以色列人的倫理行為動機中，對天主的畏懼遠遠多於敬愛；2) 與此相關，「畏懼現世懲罰，希望現世賞報」的現世幸福論或功利主義色彩越來越濃，因此逐漸地淡化了其超越性與終極性訴求。3) 另一個明顯的缺點就是其博愛精神的局限：他們的愛只限於以色列人之間（這儘管在當時的時代背景下是可以理解的，但從倫理的角度上來看，仍是一種缺陷）。4) 在歷史的發展中，以色列人遵守法律的嚴格性逐漸地演變成一種不折不扣的教條主義，而疏忽了對天主應有的精神的純正性（關於這一點，可以從耶穌與當時的猶太人辯論的主要內容看出）；如此倫理律對人格的精神性教化作用也逐漸淡化。5) 最後，以色列人的倫理規範也很難擺脫歷史及當地文化的局限性：如奴隸制、多妻制、休妻論及報復律等等。

9 同上，頁14-15。

1.3 新約倫理

那麼，舊約倫理的局限性將在耶穌所帶來的新約精神的革新中得以超越。所以，新約倫理的基礎一方面有對舊約倫理思想的繼承與發展。比如，像舊約一樣，新約思想要求人要對天主有絕對的服從與不斷地皈依；要求人應以天主的旨意為自己人生的終向與行為之倫理性判斷的準則：即承行天主旨意的行為就是善的；反之則為惡。但在新約中，天主旨意的表達方式，不再是舊約中的法律條文的形式，而是強調人的內在良知的呼喚與回應。¹⁰ 這種呼喚與回應已經是一種信仰的行為，而非純邏輯推演的結論。有時，從信仰的視野中來看，良知的呼喚是清晰的、確定的（「知其然」），但對於人的理性認知來說，其「所以然」有時仍然是模糊的。¹¹ 這樣有關良知的培育及自我反省的操練就顯得尤其重要。這在後來的天主教倫理實踐中，得到了進一步的訓練與強化。

總之，自新約以來，在倫理道德的實踐中，良知的意識越來越明顯，它的作用也不斷地得以強化。其實，無論是在傳統中國的倫理思想中，還是在西方的道德體系中，良心的問題一直都佔有重要的位置。天主教將人的良知視為天主的呼召或天主的聲音，這對人行為的自律或自我的約束起了非常重要的作用；也是社會和公共倫理所不可疏忽的基礎。¹²

10 參閱安瑟爾莫·龔多爾著，李子忠譯，《呼召與回應》（香港：生命意義出版，1998）。

11 這裡涉及到理性與信仰的關係的問題。按照天主教的理論，信仰有其超越性，有其超越理性的特點；即理性並不能完全認知信仰的奧秘。但這並不意味著理性與信仰相矛盾的理論是可以成立的。也就是超越並不代表矛盾，這一點似乎並不需要論證。

12 其實，如果沒有天主這一超越的存在或力量對人的良知的約束，在某些時候，當人自身的利益與社會或他人的利益發生重大衝突的時候，無論是社會

另一方面，新約倫理也有對舊約倫理思想的超越與完善：「你們不要以為我來是廢除法律或先知，我來不是為廢除，而是為成全。」（瑪5:17）其最明顯的不同之處是「愛」的精神的突顯與擴展。我們可以將其置入在三種關係中來看待：

1) 天人關係：從福音中所強調的天主的「慈父」形象可以看出，基督徒應以對慈父的「孝愛」的精神取代舊約中對天主的「畏懼」的精神的主導地位；同樣，在遵守天主的法律方面，耶穌強調了法律與規則的精神，而反對猶太人教條式的恪守法律的模式。這從福音中耶穌與猶太人辯論最多的主題內容中可以看得出來。

2) 人人關係：在新約中，耶穌強調了普世性的博愛精神，而非猶太教狹隘的民族性精神：「因為天主使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人。」（瑪5:45）也就是基督徒應該愛所有的人，不僅要愛自己近人，也要愛自己的仇人。

3) 人與自己的關係：新約的教導還突出了對個人內在良知與精神的培育及對內在自我的約束：「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」（瑪5:8）；「你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱」（瑪5:44）；「你們應當心，不要在人前行你們的仁義，為叫他們看」（瑪6:1）；「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女，有意貪戀她的，他已在心裡姦淫了她」（瑪5:27-28）等等。

法律或習俗或倫理規則都難以對人形成真正的約束力，尤其是當人的行為處於大眾的視線之外的時候。

這最後的一點不僅使新約的倫理精神與舊約的倫理精神截然不同，而且其對後世的影響也極為深遠。直到今天，天主教會的倫理精神一直都非常強調基督徒倫理良知的培育；並將人的良知與天主的律例聯繫在一起，以突顯其在日常倫理生活中的重要性。

綜上所述，我們可以看到，耶穌所帶來的新約的倫理精神是以新的「天人關係」為基礎（慈父與兒女），以「博愛」精神為核心的。但在新約聖經中，耶穌的倫理教導大多是以比喻的方式，以及誇張手法來表達的。¹³這一點我們可以從耶穌的山中聖訓中看出來：其中，他不是以簡單條律的形式來教導人何為善？何謂惡？以及如何做一個「聖善的人」，而是以鮮明形象的方式給了人一些普遍性的、精神性的及導向性的原則。¹⁴這些原則在教會日後的發展中，根據不同時代、不同境遇中的基督徒生活的具體需要，而有了比較具體的闡釋。¹⁵

2. 天主教倫理的人性論基礎

在新舊約的思想中，善惡觀念的界定在原則上是非常清

13 白舍客，《基督宗教倫理學》，第一卷，頁27。

14 就倫理要求的具體性而言，耶穌在福音中對人的要求與宗徒書信中的要求不同。前者比較概括，而後者相對比較具體，可以看作是在生活中對前者的具體化實踐。參閱同上，頁24-27。

15 由於耶穌的倫理教導的表達方式大多使用了比喻的方式，以及誇張手法，所以，我們不能按字面來解讀與實行。比如：「求你的，就給他；願向你借貸的，你不要拒絕」（瑪5:42）、「若你的右手使你跌倒，砍下它來，從你身上扔掉」（瑪5:30）等等。因此，在日後的發展中，教會需要根據自己所面對的具體情形，對耶穌所教導的倫理原則進行的闡釋，以更具體的規則來引導基督徒的倫理生活。

晰，毫無爭議的。天主與天主的法律是其整個倫理思想的終極基礎：人的一切行為都應以此為旨歸；善惡的標準也由此而定。因此，無論是猶太人，還是後來的基督徒，他們都很清楚什麼是善？什麼是惡？以及如何行善避惡，度「成己達人」的聖善生活。

但是，在與天主教的倫理思想有著千絲萬縷的關係，對天主教的倫理思想產生很大影響的希臘理性哲學中，情況有所不同。由於希臘的神明的行為有時荒謬不經，因此希臘人不能從神明處獲得有關善惡的絕對準則，因此就導致了希臘抽象的善（柏拉圖）與人性論（亞里士多德）的高度發展。並在此基礎上，發展出了他們系統的倫理觀。

在教會初期，教會生活在一種希臘化的社會文化背景中。很自然地，在她的倫理思想中也吸納了許多希臘文化思想中倫理道德的成果，以為當時的基督徒提供必要而恰當的實踐性指導原則。這種吸納的過程或許就是基督在福音中以比喻或誇張的文風所表達的倫理原則；在希臘的社會文化背景中，一種本土化的實現與展現的過程。下面我們以奧思定與多瑪斯的倫理思想為線索，來看天主教倫理思想的人性論基礎。

2.1 奧思定的倫理思想及其基礎

奧思定的倫理思想中混合了基督宗教信仰的成份與當時的希臘哲學的成份；在倫理思想的表達上，他尤其採用了柏拉圖與新柏拉圖主義的概念（所以，一直到他生命的最後幾年，他都稱自己為柏拉圖主義者）。他一方面強調了教會傳統的思想，以慈愛的天主與耶穌基督為人類倫理行為的旨歸與人生的終向；另一方面，奧思定在他的倫理思想中，將柏

拉圖所討論的人的倫理行為所追求的抽象的、最高的善，看成在「你—我之位際關係」中的真實的天主；¹⁶他發展了柏拉圖主義與新柏拉圖主義所提出的「光照」的觀念，使之超出了認識論的範圍，而成了倫理思想的基礎與倫理行為的旨歸。因為，奧思定也將天主的光照稱為天主「刻在人心中」的永恆法律。這樣，人的良心律與天主的神律緊密地結合在一起。人只有遵守天主愛的律法，善於聆聽良心的聲音，才能度聖善的生活，才能達到最終的幸福，即天主。所以，人們也稱奧思定的倫理思想為「以神為中心的幸福論」。¹⁷

總之，奧思定進一步地闡釋了聖經中的倫理思想：認為一切倫理行為的基礎仍然在於天主本身與他的子——耶穌基督；全部倫理的精神就在於行動中的愛；他通過柏拉圖主義與新柏拉圖主義思想中的「光照」與「幸福」理念的發揮，來表達神的法律與人性的良心法律的結合，並形成了自己的「以神為中心的幸福論」的倫理觀。

在整個中古世紀中，奧思定的倫理觀一直都在教會的倫理思想中佔著主導的地位，直到多瑪斯時代的來臨。但這並不意味著多瑪斯的倫理思想就與奧思定的倫理思想全然不同。相反，就實質而言，二者的倫理思想是一致的：只是表達形式不同而已：如果我們說柏氏的倫理思想是基督宗教—柏拉圖式的，那麼多瑪斯的則是基督宗教—亞里士多德式的。

16 S. Agostino, *De civitate Dei*, VIII, 8.

17 V. Bourke, *Storia dell'etica* (Roma: Armando Armando, 1972), p. 91.

2.2 多瑪斯的倫理思想及其基礎

2.2.1 對亞氏倫理思想的接受

多瑪斯根據亞里士多德的倫理學中的討論順序，首先討論了「人生的終向」的問題。按照亞氏的理論，人生的最終目的就是幸福；而幸福就是人性的最終實現；而亞氏對人的定義是「理性動物」；所以，所謂「人性的最終實現」就是人的理性的圓滿實現，即人的理性「對真理的直觀」。而達到這一幸福的途徑就是德行的實踐；亞氏主要討論了四種主要的德行，就是智、義、勇、節。而德行的實質意義在於：人按照理性的原則，做出符合人性的選擇。

在亞氏思想的基礎上，多瑪斯認為，人的幸福不可能在於現世的財富、名譽地位等等，因為這一切都是人的身外之物；而只能在於那能使人的精神、理智與意志獲得完全實現與滿足的事物。那麼，它究竟是什麼？在這裡，多瑪斯沒有像亞里士多德一樣，認為人的終極幸福就在於現世，在於理性的圓滿實現；而是將此終極的幸福歸於自己所信仰的天主；即只有在天主內人才能獲得圓滿的幸福。

既然天主是人生的終向，那麼在此基礎上就很容易邏輯地得出多瑪斯的倫理學的最高原則：如果你的行為幫助你走近天主，便是善的；相反，便是惡的。但在具體實行上，他進一步地將人的倫理行為的法則分為兩種：一種是近法則——人的理性；一種是最高法則——神的永恆律 (*lex aeterna*)¹⁸。如果人的行為是按照人理性的法則與永恆的法律，那麼就是善的；否則，便是惡的。

18 多瑪斯，《神學大全》I-II, q. 21, a.1.

在這裡我們看到，多瑪斯的倫理學思想與奧思定的倫理思想有所不同，後者不接受所謂的「外邦人的倫理」，也將其中所討論的德行稱為「華麗的瑕疵」(*splendidi vizi*)；而前者卻接受了亞氏在其人性論基礎上所建立的「自然倫理學」，而再以基督宗教信仰基礎上的基督倫理學加以提升。所以，多瑪斯的倫理學可以分為兩個部分：自然倫理與基督宗教倫理。前者是對亞氏《倫理學》的進一步完善的結果；¹⁹後者是其信仰的表達。雖然前者並不足以使人獲得最終的幸福，但它卻仍然是基督救恩論的根本性因素，是基督宗教倫理學的人性論基礎。²⁰

2.2.2 多瑪斯的基督宗教倫理學

1) 神的永恆律與自然律

那麼，上述所謂的基督宗教倫理學法則中的理性法則與永恆律有何關係？按照多瑪斯的理論，永恆律是天主的法；²¹是天主對萬物的關照 (*providenza*) 與永恆計劃。這永恆計劃的目標就是引導萬物走向自我的實現，即達到它們的本性所趨向的終極目標。而天主的永恆律內在於天主所創造的世界；我們稱這種內在於世界中的永恆律為自然律。所以，自然律是永恆律的反映，是對永恆律的參與，也就是天主對世界關照的結果。天主的永恆律藉著自然律而為人所認識。

¹⁹ 多瑪斯進一步地澄清了亞氏的思想中尚不清晰之處：比如，在倫理的行為中「自由」與「意向」的重要性，因為一個好的行為，由於不自由的處境或壞的意向，可能會變成壞的行為。

²⁰ Battista Mondin, *Etica e Politica*, cit. p. 22.

²¹ 此處應該注意，多瑪斯將法律區分為四種：永恆律、自然律、神律與人的法律。永恆律 (*lex aeterna*) 與神律 (*lex divina*) 有所不同。後者包括了前者；但並不是所有神律就都是永恆律，比如在舊約中，天主給予以色列子

那麼，何謂自然律？按照多瑪斯的理論，自然律是天主銘刻在萬物本性中的一自然傾向 (*inclinazione*) 或性向，屬於事物的本體論結構的部分。萬物在此自然傾向的引導下，走向其自身的最終實現。那麼，對於有理性的人來說，自然律就是天主銘刻在人性中的一種自然傾向和法則，²²它引導人走向其終極的目標。這種自然律只有在人身上才可以稱為倫理的法則，因為只有「人性行為」²³才能有倫理與非倫理之判斷。

現在的問題是，如何認識這種內在於人的自然的倫理法則呢？多瑪斯將這內在於人的自然律的第一原則稱為「行善避惡」。馬里旦 (Jacques Maritain, 1882-1973) 將此原則稱為自然的、不會錯的、為所有人的共同原則，我們也可以稱之為絕對自明性的原則。而後，多瑪斯將關於人的自然律分為三類：保持自身的生存 (為一切存在物所共有)、保持種類的延續 (為一切生命體所共有)、認識真理與社會生活 (為人類所獨有)。但只有這些原則，還遠遠不足以指導人們日常生活中的複雜性問題；而且人對自然律的認識也需

民許多的法律與規戒，它們都是神聖的法律，但不是永恆的法律，而是為那個時代的人而設定的。還有一些新約中的法律也是如此。

神律可以分為：永恆律 (在天主內)、自然律 (在萬物內)、超自然的神律 (在新舊約內)。

²² 多瑪斯將內在於人的這種自然傾向分為三類：保持自身的生存 (為一切存在物所共有)、保持種類的延續 (為一切生命體所共有)、認識真理與社會生活 (為人類所獨有)。

²³ 多瑪斯將「人的行為」與「人性行為」進行區分，認為：「人性行為」是受人的理智與意志支配的行為，只有這樣的行為才是倫理的行為，才是倫理學研究的對象；而「人的行為」是指那些由人的本能而發，但卻是人本能的自然反應，不受理性與意志支配的行為；這樣的行為與倫理無關。

要一個漫長的過程。²⁴這時，多瑪斯為我們引進了良心與“人的法律”概念。

2) 何謂良心？

良心也被稱為倫理良心；是人內在的一種倫理判斷，它所判斷的對象就是人性行為的善惡與好壞：「良心的判斷是一種實踐的判斷，也就是向人宣告何者當行或何者不當行的判斷，或者是對自己已經完成的一個行為進行鑑定的判斷。它是一種在具體的處境中，對人理性的信念予以踐行的判斷，這理性的信念就是人們應該熱愛善，應該行善避惡。這是實踐理性的第一原則，它屬於自然律……自然律所彰顯的是倫理之善的普遍性與客觀性要求；而良心是在具體的情況下對這一法律的實踐。這樣，對人來說，良心就成了一种內在的準則，一種在具體的環境中行善的召叫。……這樣，良心就構成了人的倫理義務。」²⁵

所以，良心是一種對人的具體行為之倫理善惡的判斷。良心本身並非倫理法則的構成成份，而是對它的實踐，也就是將作為自然律的基礎與第一原則的「行善避惡」原則付諸於具體的行為。所以，良心的作用就在於：辨別行為的善惡，並要求人去行善。那麼，良心是不是一種倫理的主觀標準？如果說這裡的「主觀」的意義在於：個體的人去辨別，施行善；那麼，它便是主觀的，如果「主觀」的意義在於：是個體的人自己設定了判斷的標準，那便不是主觀的。因為判斷的標準來自銘刻在人的良心中的天主的永恆律。

²⁴ 參閱 Battista Mondin, *Etica e Politica*, cit. pp. 80-82.

²⁵ Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, n. 59.

良心有沒有錯誤的可能性？錯誤的良心是否對人還有約束性？對兩者的回答都是肯定的。由於種種因素的影響，當良心的判斷不符合善與真理的要求時，便會成為來自錯誤良心的錯誤判斷。但是，由於良心是人內在的法官，所以即便是錯誤良心，也對人有約束力。但正確良心的約束力具有主客觀的絕對義務性；而錯誤良心的約束力則只具有主觀的約束力。但這種約束力是否使人免於罪惡，這是另外的話題，此處不予展開討論。

正因為良心可能會有錯誤，所以，在天主教的倫理學討論中，特別強調不斷地培育與糾正良心的重要性。²⁶以保證人的行為總是不斷地走向自我的圓滿實現。

但是，良心的自律性並不常常對人有足夠的約束力；這時多瑪斯又提出另一種與自然律相關，且能幫助人達到自己的人生終向的主題——人的法律。這種法律與自然律有何關係？

3) 何謂人的法律？其從何而來？

關於人的法律的來源，多瑪斯引用了古羅馬法學家西塞羅的話說：起初的一些規則是來自人性的自然要求；人從實用性的角度，以習慣來檢驗人的一些具體行為；最後，藉著法律與宗教的權威，這些規則獲得認可。²⁷關於人的法律的必要性，多瑪斯認為，人不但能夠而且應該頒布法律。因為就

²⁶ 良心的陶成既涉及到理性認知的方面，也涉及到人意志力的培育。參閱 Mondin, 頁94。

²⁷ Cfr. *De invent. Rhetor.*, c. 52. 轉引自 Aldo Vendemiati, *La legge naturale nella Summa theologiae di S. Tommaso d' Aquino* (Roma: Edizione Dehoniane, 1995), p. 111.

人性而言，人有社會性生活的需求；自然地，也就應該組織並引導整個社會來共同致力於公共善的目標，這就是人類立法的基礎。另一方面，由於人性的脆弱與不完善，所以其內在的自然律對神律的參與也是不完善的，這就要求人要根據自身的理性認知，來建立法律規則，以幫助人認清自然律的要求，並指導人的具體社會生活。

總之，人的法律應該來自自然律，以自然律為基礎，並且通過自然法律與永恆律相連。所以它的目的也是為了引導人達到自己的終向。由於人的法律不是為了個別的張三或李四，而是為了所有人，因此它的目的就是「公共的善」或公共的福利，也就是大多數人的需要、大多數人的善及其可能性。²⁸ 人的法律為人的良心提供義務性要求；但這裡會有一個問題，就是人的法律也有可能是不正義的，尤其是當它只代表少數精英或個人的權益時；那麼，這時人們是否還有義務遵守？按照多瑪斯的觀點，這時候人便沒有義務遵守這一法律。因為這樣的法律違反了自然律與正義的法則，且與公共善的目標相悖。²⁹

與自然律相比，人的法律所涉的範圍要小得多，也就是人的法律並不能禁止自然律所禁止的所有行為，就像人們所經驗到的一樣。而且相對於自然律的統一性、普遍性與不可變更性，人的法律由於其制定者——人自身的有限性及不完善性，所以它也是可變更的，且應該不斷完善的。

總結：傳統天主教倫理學所強調的是天主的法律在人性中的落實，也就是與人良心的緊密結合。在強調法律的命令

²⁸ 參閱多瑪斯，《神學大全》，第一至二集，第九十六題，第二節。

²⁹ Battista Mondin, *Etica e Politica*, cit. p. 82.

性所具有的威懾力的同時，也強調了法律中所包含的愛的本質：人通過遵守法律以完成人性自我，並與全人類一起走向人類的最終的完善。它的結果就是：現世生活中的秩序與博愛，以及未來人類的完美結局。

2.3 當代天主教倫理

雖然天主教在其倫理學中一直不斷地強調著它的神性與人性根源、神學與哲學的基礎，但是由於受到其所發展的歷史—社會—人文背景的影響，在其歷史發展的過程中，也出現過一些側重點上的偏差。例如在公元六至九世紀出現的梅過書與特倫多大公會議之後所發展出的倫理神學思想中，都過分強調了對各種各樣的罪的形式及其細緻的分析，以及瑣碎的懺悔與補贖方式的羅列（前者）；並將倫理學與教會法律緊密聯繫，以為神職人員提供一套盡可能清晰的判斷與懲罰的詳盡指南。

這種將目光過份集中於對罪的判斷與罰的衡量的倫理體系，在不知不覺中使人的判斷遠離了教會的信仰精神及其最根本的原則——愛（愛主愛人）和聖善的美德生活；並導致了在教會的倫理思想中理性主義（精準的概念分析與界定）及法律教條主義（瑣碎的罪與罰的核心地位的強調）的出現。

這一情形一直延續到梵二大公會議的召開。梵二文獻中的倫理訓導中，除了強調對過去的正統教會訓導的繼承，強調要回歸聖經，回歸基督信仰；也為天主教的倫理思想開啟了前所未有的新視域：1) 為世界與人類社會承擔的精神，這可以視為對以前「人類公共善」的實踐性指導；2) 與第一點相關，梵二倫理學強調教會的開放性，與現代世界與人文科

學展開對話；3) 強調倫理思想必須要落實在人的具體的生存處境中，與日常生活緊密結合。4) 從積極的角度，重新強調多瑪斯所強調的基督徒的美德生活，不再將目光聚於罪與罰的層面。³⁰

總之，從倫理學的基礎來看，梵二後的教會倫理學的核心思想的轉向主要有兩個方面：1) 從過去的天主的與教會的法律轉向法律的天主及其啟示；將聖經與聖傳視為個人與一切教會生活的最高準繩。³¹ 2) 從過去人的行為轉向行為的人自身之內——良心。文獻中強調了良心的尊嚴與神聖性，將其視為人內在的、神聖的與天主相遇的聖所；並要求人培養敏感的良知，聆聽個人內在的、神聖的、要求人行善避惡的呼聲。³²

2.4 天主教倫理道德的經驗性基礎：對天主的經驗與人性經驗

天主教倫理學還有另一個特殊性的基礎，即經驗性基礎。也就是說，天主教的倫理學不是建立在純理性思辨的基礎之上，而是建立在實踐性倫理經驗的基礎上。自古至今，無論是猶太人的天主經驗，還是兩千年以來的基督徒的天主經驗，這些都是天主教倫理學的堅實基礎；另外，就人自身的行為及自我意識而言，古往今來世界各民族各區域的文化當中，都有關於良知或良心³³的論述，以及在此基礎上對自

30 參閱林慶華，《當代西方天主教新自然法理論研究》（香港：香港中文大學天主教研究中心，2008），頁17-18。

31 《天主的啟示教義憲章》（*Dei Verbum*），第6章，第21節，載於《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（台北：天主教教務協進會出版，1992）。

32 參閱《論教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes*），第1章，第16節，載於《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》。

33 它是植根於人性的一種對神聖的開放性空間。它是一種與生俱來的「良知良能」。

己及他人行為之善惡的價值判斷。

在中國歷史上，有千古流芳的頌揚傳統美德的故事：比如，比干挖心、屈原逐放；孟母三遷、岳母刺字；孔融讓梨、緹縈救父等等；相反的，也有趙高指鹿為馬、秦檜殘害忠良等等故事的流傳對人的警戒。在這些故事中，蘊含著中國人的價值判斷；是中國人關於倫理道德的歷史經驗的記載。其實，我們每個人，從小就有一些類似的直接或間接的經驗：逃學的我們會躲著人走；偷了別人的鉛筆或橡皮擦就會怕得心裡怦怦直跳；幫助了有需要的人，自己也會開心等等。這些都是我們日常生活中最直接的倫理道德經驗的表達。

這些經驗既非中國人所獨有，也非西方人的特權。其實，它是所有人的一種關於自我認知與行為判斷的普遍經驗。只是在猶太—基督宗教的幾千年的發展過程中，因著天主的啟示及西方理性思辨的綜合與分析，基督宗教的倫理學擁有了其與眾不同的特色與相對完整的體系；並因此而深深地影響了西方世界的文化，成了整個西方世界中個人與社會生活的堅固基礎與有力指導。其中既涵蓋了理性的思辨層面，也包含了生活實踐的層面，這樣就出現了以意志、自由、義務、責任，善惡、終極幸福等等概念所系統發展出來的、相對更為完整的天主教傳統的倫理學體系。

2.5 現代非基督宗教倫理體系之基礎辨析

在西方，自古希臘時代以來，所出現的倫理學說和流派五花八門，不計其數。近現代以來，各種新的學說爭相林立，短命多變。下面我們只從倫理學基礎的角度來討論，在現代社會中具有較大的影響力的幾種非基督宗教的倫理思想體系的貢獻及其局限。

2.5.1 功利主義

功利主義根據其主張細節的不同，又分為很多不同的分派。³⁴ 概括而言，功利主義倫理學是以人的行為的結果為判斷的唯一標準，所以它也被稱為後果主義；其結果產生快樂，使人幸福的行為就是好的行為；產生痛苦或不幸的行為就是惡的行為。據此，功利主義也被稱為幸福論，它所追求的是「最大多數人的最大的幸福」；³⁵ 當然，這種幸福只限制在今生今世。

這樣的功利主義，其弊端顯而易見：因為按照功利主義的原則，「行為本身」無好壞之分，一切由其結果而定。可想而知，一方面這很容易成為民族性大屠殺、謀殺、武力侵略他國等等行為的藉口；另一方面，也可能會成為權力階層以「公共幸福」為藉口，而允許或支持暴行的發生。因為功利的原則凌駕於一切原則，甚至凌駕於人的生存原則之上。還有，功利主義也沒有為個人的犧牲與奉獻提供合理的動機；也不能為社會的公平正義等美德提供任何的意思。最後，功利主義無法為人生中最大的、而又不可避免的問題，即痛苦的問題給予任何的意義或解答。³⁶

總之，這一理論無法為道德律提供絕對性的基礎，就像人類經驗中的良心的基本原則那樣來要求人：無論結果好壞，人都要行善避惡！因此雖然邊沁（Jeremy Bentham, 1748-

34 功利主義可以分為個人的功利主義與社會的功利主義；自私的功利主義與普遍的功利主義；亞里士多德的德行幸福論與天主教的倫理學也可以說是一種功利主義。

35 對幸福的界定方面，邊沁的思想與其思想繼承人密爾的不同……參閱龔群著《現代倫理學》（北京：中國人民出版社，2010），頁87-93。

36 參閱白舍客，《基督教倫理學》，第一卷，頁73-79。

1832) 思想的繼承人密爾 (John Stuart Mill, 1806-1873) 又不得不提出良心的原則、自我犧牲的理論、正義的原則等等來對功利主義加以補充修正，但這一理論的最根本原則——「功利原則」——無論如何還是不足以成為善惡的標準，它還必須有一個自身之外的或超越性原則來支撐它的絕對性，來賦予它足夠的約束力。也就是說，它不能成為最後的判斷標準。在此意義上，基督宗教的倫理思想才是真正意義上的功利主義或幸福論思想，因為它所關注的才是人的最大的終極的幸福。

2.5.2 義務論

與功利主義不同，義務論的倫理學認為，人的行為之好壞的判斷標準不能由其所導致的結果來衡量，而應該以行為本身及其內在的動機來衡量。這裡的動機就是指人內在的直覺、良心和信念等等。

總之，所有義務論倫理思想的核心概念都是「義務」與「正當性」，而非目的或結果的「善」。因為是義務，所以是「應當」服從的規則或命令；行為的「正當性」決定了行為的善惡性。但是，這些規則或命令從何而來？它們是來自於人的自身，是自律性的，而非任何的他律性規則。

現在我們以康德的義務論為例，來簡單討論它的基本內容與規則。康德在其倫理學體系中，強調了義務的命令性與絕對性。這就是康德著名的「絕對命令」的觀點。絕對命令是一個形式性的（絕對命令 I），但也是實踐性的規則（絕對命令 II）；³⁷ 它不受任何具體內容的限制，不受任何主觀

37 按照康德的理解，形式性的絕對命令是理性為自己所確立的行動的客觀依據；而絕對命令 II 則是康德所謂的意志的絕對命令，其內容大致為：在任何

差異的影響；它是先驗性的。作為道德行為的基礎，這一規則或命令是必須為所有有理性者所普遍適用的規則；³⁸也即對我或對他人如此，那麼對所有人都應是如此的規則；因此才可以普遍有效。但是，這一絕對命令從何而來？康德認為，它只能來自人性或人自身，因為任何外在的目的或意志，比如幸福或天主的意志，都不值得人去追求或遵守；因為這樣會使人成為不自由的奴隸。所以，立法者只能是人自身。正如他在論述他的實踐性「絕對命令 II」時所說的：「每個有理性的存在者都必須服從這樣的法則，無論是誰在任何時候都不應該把自己和他人僅僅當做工具，而應該視其自身就是目的。」³⁹

所以，康德的倫理是絕對自律的、獨立的倫理，只能來自人自身，而不能來自外在的任何目標：或幸福或天主等等。他的理論的優點是強調了倫理義務與責任的絕對性，而克服了功利主義原則的困擾。但是，康德認為天主的意志會導致人的奴隸性，這一觀點是有問題，因為新約的天主與人之間並非奴役與被奴役的關係，而是愛的關係，比如真正的夫妻之間的關係怎麼能稱為是一種奴役性的關係呢？另外，對於康德而言，人自身的存在並非是獨立與自給自足的，那麼在行為的領域，人如何能夠完全獨立；康德反對幸福論，而只強調人性，但人性豈非原本就在尋找幸福嗎？還有康德為他的絕對命令所提供的基礎是否足夠強大，是否有足夠的約束力，也是問題！當人被要求做出重大犧牲時，這種

時候，你都不應該把自己和他人僅僅當做工具，而應該把他們看作為目的。

38 參閱龔群，《現代倫理學》，頁152-155。

39 康德，《道德形而上學原理》，轉引自龔群，《現代倫理學》，頁167。

自律性的命令是否還能應付，比如：忠於信仰與犧牲家人。以可普遍化為準則也會有問題，比如裸體主義與同性戀也會要求將他們的行為普遍化，所以，如果在個人之上沒有一個更為強大的衡量準則，很多情形下，康德的原則也會被濫用，比如滅絕猶太人。⁴⁰所以，雖然康德的倫理命令或其普遍化準則有其積極的意義，但這些對於人的倫理行為來說，還是不夠充足的。

2.5.3 契約論⁴¹

契約論思想源於古希臘的政治哲學思想。古希臘人用這種理論來解釋社會和國家的起源的問題。伊壁鳩魯就是比較明確地使用契約論思想來解釋國家與法律的來源的思想家之一。從霍布斯以來的古典契約論（無論是自利的契約論還是非自利的的契約論）所主要關心的是政治社會的合法性的論證，他提出一套用以指導人的具體行為的道德規則與理論。

從倫理行為的道德基礎的角度來看，契約論倫理是一種將倫理道德的判斷標準建基於人們的道德的共識或協議之上的倫理體系。這種協議是人們在平等自由的基礎上所達成的一種共同的「同意」，之後便不能再以合理的理由加以拒絕。

在道德的問題上著墨較多的斯坎倫（Thomas Scanlon）的契約論思想，對人的道德行動的根據、道德的動機與道德判

40 德國納粹黨高級將領阿道夫·艾希曼（Adolf Eichmann）於1961年在耶路撒冷受審時就曾堅定地說，他始終是根據康德的命令而行動，也就是「殺猶太人」應該成為在全球被普遍化的準則。

41 近代以來，契約論的主要代表人物有荷蘭的史賓諾莎、阿爾色修斯，英國的霍布斯、洛克，法國的盧梭，德國的普芬多夫等等。

斷的標準進行了比較詳盡的論述。但歸根結底，這種道德理念的落實，還是取決於人們自身的道德感，人與人之間的相互尊重與相互權利的承認。

這種倫理學的優越性在於，它從積極的方面強調了自由、平等、正義與道德等等理念。但為了將這些規則付諸實踐，更多的是要依靠於人的自律性品德（外在法律的約束也是建立在人的自由接受與遵守的基礎上的）。那麼，當我自身的利益受到重大損害的時候，這種精神是否足以讓我以奉獻與犧牲的精神來固守倫理規則，仍然是一個問題。也就是在人的自覺性或自覺意識不足的時候，他是否仍然需要有一個超越於所有人之上的更為強大的約束力？另外，一個擁有高尚的道德品格的人，是否也應該擁有高尚的內在精神？這些可能都不是你我之間的契約所能做到的！

從以上不同的倫理體系的簡單介紹，我們可以看出，無論是功利主義、義務論還是契約論，它們有一個共同的特點，就是現世性：或以現世的利益或以現世的人自身為倫理法則的最終基礎。所以，屬於自律性思想體系。人如果能夠做到盡善盡美，自然高尚；但是當外在的法律與人的內在自律性皆不足以約束人的行為時，我們就需要一種能夠約束人的內外行為的超越性道德基礎，來構建人間的社會文明。而且，道德法則及其要求，無論是來自人自身的德性要求（如亞里士多德的德行倫理學）、來自人與人間的共識（契約論倫理學），還是來自於利益的最大化吸引力（功利主義倫理學），他們所能給予人的活力與吸引力都不能與「愛」的倫理相提並論，而這正是基督宗教倫理學的真諦（儘管它在歷史上也曾經被扭曲）。

那麼，天主教的倫理學思想與精神對當代中國的倫理道德建設有何啟發？在回答問題以前，我們先來看中國倫理思想的基礎性內涵及其在中國現代性處境中的現狀。

二、中國的傳統倫理基礎與道德現狀

中西方倫理體系之間有很大的差別，已經有很多學者對其進行了很深入的分析。這裡我們只從倫理思想體系的終極基礎的角度來看東西倫理思想的差別，以及它們之間所可能有的相互的影響。

1. 中國傳統的倫理學及其基礎

梁漱溟先生認為，「中國是倫理本位的社會」。⁴²因為在中國社會中，人們所強調的不是個人，也並非社會，而是人與人之間的關係。⁴³至少最後一點，我們可以完全認同，這從中國傳統的「綱常」倫理體系中可見一斑：無論是中國人對「五倫」關係中之相關德行倫理的強調，還是對「三綱」這一「絕對命令」式的倫理的實踐，都是如此。⁴⁴其實，中國

⁴² 參閱中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》，第三卷（濟南：山東人民出版社，2005），頁79。

⁴³ 按照中國學者的基本共識，中國傳統社會的基本結構是家一國一體式的，因此中國倫理的出發點與基礎也自然是家族。這種觀點其實與梁漱溟所強調的關係倫理體系是不矛盾的，因為家裡倫理也自然會強調家族中的關係，只是討論問題的角度不同而已。

⁴⁴ 三綱五常是中國傳統儒家倫理的綱要，當然其中也包含著法家的觀念，因為在《韓非子·忠孝》中，也曾經論及三綱之事。此綱常倫理源於孔孟學說：孔子曾提出了「君君臣臣、父父子子」和仁義禮等倫理道德觀念；孟子提出「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」的「五倫」道德規範。但發展成影響中國兩千年倫理道德傳統的「三綱五常」之說，則來源於董仲舒的《春秋繁露》；東漢馬融將「三綱五常」並用；後通過朱熹的倫常之論而深入到人們的日常生活中。

傳統倫理中的「關係性」特點已經表現在人們日常生活的方方面面（父子、夫婦、弟兄、朋友、甚至與每一個相遇的陌生人之間）。⁴⁵或許因此，在中國文化傳統中，晚輩對長輩或長者的稱謂要遠遠比西方社會傳統中的稱謂要複雜得多，因為每一種稱謂都意味著一種關係的特殊性以及相關的權利與責任。

在這裡，我們對中國傳統倫理的規則條目不做詳述，而側重於分析中國倫理思想的終極基礎、歷史影響以及其在中國現代社會中的處境化情形。

在傳統的中國文化體系中，宇宙被認為是一個大生命體，它在無止境地向前發展著，「生生不息」。人的生命就是這偉大的宇宙生命的一種體現。作為結論，人性也自然應該順乎宇宙性生命之流的軌跡，順流而動。道德的意義也由此而生。就如梁漱溟先生所言，「道德者人生向上之謂也」，即個人的生活應該不斷向上發展合於宇宙的大生命，此所謂人之天命——「天命之謂性」——即人之本性；「率性之謂道」——即合乎此本性的行為便是道德。⁴⁶但因為人有理性，

三綱五常原本是用以指導人們日常生活的人事倫常規範，但發展到「君要臣死，臣不得不死；父要子亡，子不得不亡」的地步，則是專制主義為了自身集團的利益而巧取的「道統」，最終成為桎梏人性的「禮教」；這已經偏離了真正的孔孟之道：「君待臣以禮，臣事君以忠」《論語·八佾》；「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」《孟子·離婁下》，第三章。

45 參閱中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》，第三卷（濟南：山東人民出版社，2005），頁81-82。

46 這裡我們可以隱隱約約看到亞里士多德的目的論倫理思想的輪廓，以及多瑪斯所言的人性內在的自然傾向自然法的理論。所不同的是，多瑪斯的倫理思想的終極基礎是位格性的天主以及天主的意志在人性良知中的落實，而中國

因此「率性非定然」。⁴⁷這裡我們可以隱約看出中國傳統的目的論倫理學思想構架，其基礎就在於「人性」之中，在於以人的理性來指導人的「率性之為」。⁴⁸這與古希臘的亞里士多德的倫理學有某種相通之處。

成中英在其有關中國倫理的討論中也說過，「倫理是根源於人性的內涵……就是指倫理行為與倫理秩序發自於『性』。……性來自於天」，「天命之謂性」。而牟宗三則認為中國道德思想的根基在於人的內在自我知覺——即「良知」之上，並以四端之心（惻隱、是非、羞惡、辭讓）而呈現在人們的心中。⁴⁹總之，我們可以看出，中國傳統的倫理思想的基礎是建立在人性之上的。這似乎是中國知識分子的一種共識。或許正因為如此，中國的傳統倫理思想才被稱為「自律性」倫理思想。

但中國傳統的倫理思想是否就是完全自律的？其實，在中國原初與民間的文化傳統中，這裡所講的人性是與「天一帝」有著某種關聯的。如果我們查閱經書，並分析民間大眾的倫理行為及傳統，則會發現中國的倫理思想也並非就是完全自律性的，與上帝毫無關聯。在中國古代經典中，有不少對於上帝的鑑臨與人的良心之間的互動，或對人的良心的威懾性的描述。比如《詩經·大雅·皇矣》中說：

傳統倫理思想的基礎——天的位格性以及其與人的良知的關係卻並未得到非常清晰的解釋與說明。然而這一差異就會導致倫理規則對人們的日常生活的約束力的不同：即完全自律性的倫理和自律與他律並行的倫理體系的不同。

47 參閱中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》，第三卷，頁730-737。

48 李翔海、鄧克武合編，《成中英文集》，第三卷（武漢：湖北人民出版社，2006），頁10。

49 參閱牟宗三著，《道德的理想主義》（長春：吉林出版集團有限責任公司，2010），頁29-40。

「皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫」等等。⁵⁰另外，在民間的日常倫理生活中，「良心」仍然在起著潛移默化的教導或威懾的作用；如果仔細分析，則可看出，良心與上帝之間仍然有著某種未被明確界定的內在關聯，違背了良心即是違背了「天理」，這就是人們常說的「天理良心」的意義。總之，在某種程度上，良心與上帝意識一直都在人們的生活中有自己的空間與影響。

但是，自春秋以來，或者也可以說自孔孟以來，中國傳統的主流文化就開始「敬鬼神而遠之」了，而且越來越遠；於是「天一帝」的概念就逐漸流於抽象與自然化，也就是「去位格化」；而這就導致了越來越明顯的社會文化的「世俗化」特色。其結果是：上帝與人的良知之間的關係沒有得到進一步的強化，未能在具體處對人的良知產生影響；「天人合一」的道德境界也未能與百姓的「日常經驗」緊密地聯繫起來；因此，倫理的自律性特點越來越強。另一方面，在家族結構的社會文化體系中，「個人」的思想被窒息於家一國的體系中；個人的良知也就失去了培育和發展的空間（在一個沒有了個人的場域，如何還能發展個人的良知？），那麼，在一種沒有個體性「自律」的自律性文化中，倫理的規則如何付諸實踐？它只能以家族為單位（所謂的非個人的「自己」）來判斷人的行為的倫理性與道德性。

50 另參閱「蕩蕩上帝，下民之關。疾威卜三管，其命多關。天生蒸民，其命匪諶！靡不有初，鮮克有終」《詩經·大雅·盪》；「今商王受，弗敬上天，降災下民；……」《尚書·周書·泰誓上》；「有良多罪，天命殛之」《尚書·湯誓》等等。另參見羅光，〈中國對帝一天的信仰〉，載於《神學論集》33期，頁77-103。

但這並不意味著中國人失去了良心與上帝意識，而只是指它們都處於一種自然的狀態，而未能得到系統化的發展與培育；上帝與人的良知之間的關係未能得以緊密連接與維持；因此，倫理道德的規範缺少一種強固的基礎；對人行為的內外強制性約束力就打了折扣；在面對具體的生存處境時，也很難對人的具體行為進行確定無疑的指導，這樣「投機性」的思維模式也會自然而然地以不同的形式出現在人們的日常經驗中；於是一切倫理的原則都失去了其絕對的約束性，一切都可以人情化的方式通融處理。這種倫理模式一直持續到近代的中國。

2. 中國現當代倫理狀況

2.1 傳統倫理體系的崩潰與新體系的缺位

近代以來，隨著西方的堅船利炮而來的是西方的啟蒙思想。在救亡圖存的歷史背景下，中國知識分子在接納「樹理性，反傳統」的啟蒙傳統時，未能來得及對其進行深入的反思與批判。⁵¹因此，中國傳統文化中的倫理道德思想也一併作為該死的「傳統」而被否定；在後來的文革期間中，更以「破四舊」的方式而被徹底地清算。⁵²

51 而在西方世界中，隨著啟蒙思想的展開，也出現了對啟蒙思想的深刻反思與批判：比如西方啟蒙之後的「理性主義修正派」（從理性主義的內部對其進行的反思，如休姆、康德等等）、浪漫主義思潮（它基本上是作為理性主義的對立面而出現的，反對理性的普遍性與一致性，而強調個人性、特殊性與想象力等；當然在與古典思想的對抗中，它也有其與啟蒙思想相一致之處。如歌德、席勒、尼采、海德格爾等等）、馬克思主義（其所反對的是由啟蒙思想而來的工具理性與經濟理性；以及由此而發展起來的資本主義精神）與後現代主義等等，都是在對西方啟蒙思想的反省中發展起來的。

52 當然中國倫理體系的瓦解也受到其他方面的因素的影響，例如中國「傳統社會架構」的變化（不再是典型的農耕式的固定生活方式）等等。

八十年代以來，隨著改革開放的不斷深入，中國社會在科學技術與經濟的領域中，獲得了突飛猛進的發展。但是在社會道德生活方面，不但沒有按照馬克思主義的理論「隨著經濟的發展而發展」，反而變得更加混亂。

倫理道德的原則原本應該作為人們的行為準則，而為社會的秩序與精神文明建設奠定基礎。但現在就連這些原則本身也變得模糊不清了，它又如何能成為個人與社會生活的導向？在物質與精神生活的各個領域中，人們都開始感到茫然。於是大家不得不開始公開的討論「我們應不應該將大街上摔倒的老人扶起來？以及應該怎樣扶起來？」這些技巧性問題了。李銀河先生的「換偶不違背道德也不違反法律」的觀點挑戰了道德的底線！於是，中宣部開始高調樹模範立英雄，中央電視台有「感動中國人物」節目、網絡的有中國最美人物（最美女教師張麗莉勇救學生；最美司機吳斌忍痛停車；最美路人托舉哥周沖勇救幼童），人們希望以此來使社會風氣得以淨化。

這就是人們當下的生存處境與日常的真實體驗。在舊的道德規範已經失去了約束力（從大眾的生活經驗來看）或崩潰之後（從官方的意識形態來看），而新的倫理體系尚未確立的處境中，人們靠什麼來安身立命？

這裡，我們不得不質疑馬克思主義所堅持的：「道德起源於社會經濟關係，會隨著經濟的發展而發展」的倫理學理論，還能不能經得起「黑磚窯」、「毒奶粉」與「地溝油」的考驗，還能不能抵得住「三慾氾濫（物慾、權慾、性慾）現象」的衝擊，已成了問題！在這樣的潮流中，傳統的美德倫理觀似乎已失去了其生存的土壤與空間。

2.2 中國倫理道德思想體系重建的構想

其實無論是政府，還是有識之士，都已經清楚地意識到了問題的嚴重性，並針對這種精神的真空與道德的迷茫而展開了對時代精神及其影響下的人性的拯救。

2.2.1 中國人的「雷鋒」⁵³與尼采的「超人」

將這兩個互不相干的名字放在一起，似乎有點不合邏輯。但如果我們從倫理體系的崩潰與重建的角度來考量，他們之間卻也未必沒有可比性。

尼采的「超人」是怎麼出現的？尼采在其《快樂的科學》一書中，藉著狂人之口宣布「天主死了，天主真的死了」。在上文中我們談到，整個西方的倫理思想的基礎就是天主以及對天主的信仰；如果天主死了，那麼整個西方的倫理體系就坍塌了；如果天主真的死了，那麼就意味著虛無主義的來臨，而虛無主義的來臨則意味著人類的毀滅，因為在虛無的廢墟上如何能孕育生命？其實，這已在尼采的先知性的預知之內。於是在《查拉圖斯特如是說》中，尼采提出了「超人」的哲學，以尋求自我的救贖與對虛無主義的超越。但是，我們可以說，尼采並沒有成功；他的超人也始終沒有出現；反而增加了西方價值世界的混亂。

而在中國，當傳統的價值體系失去了其影響力之後，人們也沒有忘記對價值世界的拯救；其中一個比較明顯的方法是：樹立道德典範。比如，一年一度的「學習雷鋒日」（始於1963年3月5日），這是我們大家都很熟悉了。我個

⁵³ 在這裡，雷鋒只是一個標記，是中國官方或民間所樹立的道德典範的一個代表性人物。

人認為，這種「樹立典範」的道德教育模式確實起到了一定的作用。但是這種教育模式能不能代替倫理道德的大眾性規範，能不能具有足夠的內在約束力，是否能作為人們社會生活的導向，深入到生活的方方面面？則值得懷疑！如果我們將其作為道德教育的一個點，一種輔助性教育方式，那麼我們不應否定他的作用，而且在其他任何的文化與社會中，也都有類似的模式。但任何的「雷鋒」都不能作為整個社會的倫理道德基礎而出現；更不能作為「絕對命令」，在倫理的美德無能為力時，對人有強制性約束力。另外，在一個健康的道德社會中，「義舉」的教育只是為了使美德義行更為普遍，而決不應作為一種對「孤立的全民道德典範」的頌揚。

2.2.2 中國現代文化的轉型與道德體系的設計

其實，自清末民初以來，中國知識分子對中國傳統文化的危機意識就越來越強。後經文革對傳統文化及價值的洗劫，這種危機已突顯在中國社會生活的方方面面。另外，西學東進，尤其是西方的科學技術以及由此而產生的一系列的現代性問題，也對中國的傳統文化產生了極大的衝擊。面對這一情形，當代的中國知識分子則從更為積極的角度，即現代文化建設的角度，對傳統的文化進行深刻的反思。當代著名新儒家學者牟宗三指出，「中國文化整個看起來，外王面皆不夠」。⁵⁴而傅偉勳與劉述先則都認為，不僅在外王的層面，而在儒家內聖的層面也同樣應該向基督教開放、學習，以求儒家傳統文化的創造性轉化。⁵⁵另外，八十年代之後，

54 牟宗三著，《政道與治道》（長春：吉林出版集團有限公司，2010），頁8。

55 參閱程品超，《傳承與轉化，基督教神學與諸文化傳統》（香港：基督教文藝出版社，2006），頁157。

中國學者也展開了對道德問題的深入反思；這從一系列有關倫理道德的專著的出現與西方相關文獻的譯著的出版可見一斑。

其實，很多的有識之士都已經意識到，中國需要一種新的文化體系以適應中國社會的現代性處境，而這種文化建設的工作既需要對本身文化傳統的深刻反思，也需要以開放的心態吸納新的文化價值理念。在此之前，中國文化的危機必然會呈現在具體的社會生活中，成為以各種的「社會病態」而出現的民族社會的危機。

3. 基督宗教與中國的倫理道德建設

其實，這些社會病態正以各種社會危機的面貌突顯在社會的各個領域中：精神的危機、道德的危機、家庭的危機、誠信的危機等等，歸根結底即是人性的危機：「人性放縱，邪惡主潮，三慾（物慾、權慾、性慾）橫流」。⁵⁶而這一切所導致的結果就是價值的混亂、精神的空虛與人生意義的喪失；「醉生夢死」的惡性循環中，因為一旦醒來，尼采所預言的悲觀情調的虛無主義就會籠罩在人們的心頭，人們要精神分裂，要自殺。

那麼，拯救之道何在？就在於精神與意義的拯救！人們必須安靜下來，找回人性的自我——尋求良知的復甦。因為在那裡，人們可以找到人生價值的訴求、人性的超越與生命的終極意義。

56 唐代興，《生存與幸福——倫理構建的知識論原理》（北京：中國社會科學出版社，2010），頁15。

就當下人們的生存處境來說，倫理道德之路不失為一條可行且必行之路。因為真正的倫理道德的精神所尋求的，絕不僅僅是生活的規矩或法則，而是作為這些規則之基礎的終極意義。這終極的意義是所有人生命的支柱與人性精神的泉源；而對這一意義的尋求即屬於人性的本質內涵。

對此終極意義的意識就集中體現在人的良心的意識與天主的意識⁵⁷（或宗教意識）中。而天主與良心的概念是全人類所共有的概念。無論是對於東方人，還是西方人來說，良心都是一種開放的場域，它是天人相遇的空間，從某種意義上也是「天人合一」的空間；它是一種先驗性的，內在於人性之中的禮物。就此而言，「良心」無分東西，人人都有。因此，它可以作為東西方文化與宗教交談的共同基礎。尤其在不同的倫理思想體系之間的對話過程中，就更應該將良心的概念視為對話的人性論基礎和理論依據。

雖然這兩種理念共屬於東西方的文化，但他們的歷史形態卻有所不同。在中國的社會文化處境中，由於種種原因，他們未能以清晰的面貌深入到現代化處境中的國人的日常生活中。而根據上文的討論，天主教在關於天主的論述與關於良心的倫理學方面，都擁有相對完整的理論體系與豐富的實踐經驗。在對良心這一概念的倫理學理解中，天主與人是緊密地聯合在一起的。對於天主教的倫理學而言，良心是天主與人相遇的空間。人們在自我的良知內可以聆聽到天主的聲音，洞悉天主的律例；在它對人行為的善惡做出判斷之後，

57 我們也可以將天主意識稱為宗教意識；宗教意識也即是人們在宗教哲學中所使用的「人的宗教性」一詞；而人的宗教性就植根於人性，且屬於人性的內涵之一。

還會在人心靈的深處對行為的結果予以內在地褒貶。因此，在天主教道德觀的理解中，良心這一場域顯得極為神聖；而且在這一片神聖的場域中又蘊含著良心的自由與人性的尊嚴；並且由於天主的臨在，這一切都變得神聖不可侵犯。⁵⁸

另外，天主教在良心敏感度的培養、良心的淨化與錯誤良心的糾正方面都有比較系統的發展。如果中國文化能以開放的精神來吸納天主教的倫理思想精神，我想一定會對現代性處境中的中國倫理道德的建設有所幫助；並藉此而促進現代中國文化的轉型。⁵⁹正如中國社會科學院世界宗教研究所所長卓新平教授在浙江大學的一次有關「宗教與中國社會倫理體系構建學術研討會」中，向中國社會所呼籲的：要對宗教「脫敏」，以宗教的「神聖性」與「終極性」之維度來為中國的倫理道德建設固本強源。

從天主教的角度而言，她自然也應當以基督所要求的開放的精神，向社會開放，並融入到社會生活中去；作為中國人的中國天主教徒也自然應以積極的心態，以承擔的精神，來面對社會中各種各樣的問題與危機；以社會的建設為己任，而投身於社會各個領域的服務中。其實，藉著對社會的承擔與對大眾的服務，教會愛的精神與愛的福音也得以進入中國社會與文化中。其實，這就是福傳！這就是信仰的本土化！因為福傳就是使福音進入個人與社會的生活中；而進入

58 參閱《論教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes*），n. 16。

59 從過去的「師夷長技以制夷」與「中體西用」，到現在的更大規模的中—西文化的交流與對話，我們已經看到，西方文化對中國文化的影響已經不可避免。執著於文化的絕對本位主義或封閉性的民族主義，只能導致文化遺產與未來發展空間的萎縮。

個人與社會生活中的福音就是已經本土化了的福音。總之，面對中國當前的倫理道德與精神現狀，天主教必需在為中國社會的承擔精神中來完成自我！

Holy Spirit Seminary Library