

自由和幸福¹

優質自由及以幸福為中心的倫理觀

平瑟飛（Servais-Théodore Pinckaers）著；崔寶臣 譯²

天主教倫理，絕不僅是教會傳授的一系列規範和禁令，一味要求人犧牲自由，甘心服從；反之，它努力回應的，是人類心靈對善與真的憧憬，助人在福音光照下，充滿活力地成長。本文據此，提出優質自由及以幸福為中心的倫理觀，期能通過喜樂為仲介，把道德和幸福重新聯合起來，以重建基督徒的倫理神學。

梵蒂岡第二屆大公會議交給倫理神學家的任務可不簡單，同時每個人又都感覺到這個任務非常急迫。此任務需要革新倫理基礎，從人的行為出發，深入反省思考人的定義。聖經告訴我們人是按照天主肖像造成的，聖多瑪斯在他的倫理神學中特別標出《創世紀》的這句話，並且應用在人的自由意志上。事實上，自由意志和法律構成了倫理神學領域的兩端，這一點所

¹ 本文譯自：Servais-Théodore Pinckaers, *La morale catholique*. Paris: Cerf, 1991, pp. 71~88。本書中譯本見：崔寶臣譯，《天主教倫理真諦》，台北：光啓文化事業，2018 年 12 月初版。

² 本文作者：平瑟飛，道明會士，曾任教瑞士弗立堡大學（Université de Fribourg），著作等身，是國際上享有盛譽的倫理神學家。本文譯者：崔寶臣，聖經神學博士，曾受教於平瑟飛，現於輔仁聖博敏神學院從事教學及研究工作。

有的倫理神學家都一致認同。

一、以幸福為中心或以義務為中心的倫理神學

當我們嘗試把對幸福的渴望當作第三個要素加入倫理神學時，問題和意見分歧更是蜂擁而至。因為我們突然要面對一個不期而至的關鍵問題。

研究倫理神學的歷史，不管是作為神學還是哲學的科目，都可以把這段歷史分為兩個階段。第一個階段是從古代到中世紀，倫理神學被理解為源自對惡和痛苦的體驗，進而追問何謂幸福的答覆。各派神學家均承認這個起點；開始出現分歧是因為對幸福的不同解答上，比如說，對肉體享樂的評價。至於法律，人們把它理解為智慧的成果，而不是有意的約束。

從十四世紀開始，情況完全改變了。關於幸福的問題完全被擯棄，倫理神學越來越集中於法律制定的義務，而這一切都冠以天主的意願的名義。儘管聖多瑪斯還是作為神學家們的權威，但是與聖多瑪斯的著作不同，倫理神學手冊不再包括對幸福的討論。按照那一代神學家的標準，他們建立起了一套倫理系統，並按照倫理生活，認為可以毫不關心幸福的問題。

對康德而言，他所嚴厲批判的「幸福主義」(法文的eudémonisme從希臘文 eudaimonia 而來，意指幸福)，就是把對幸福的關注帶進倫理意向，或者以幸福為目的的體系。他認為所有的「幸福主義者」都是務實的自私自義者，並且聲稱把幸福主義作為道德的基礎，無異於給倫理行為實施安樂死。他努力抵制在英國流行

的這種功利主義。因為從一開始，這種功利主義就建議把能夠給予最多人的安逸幸福作為倫理行為的目的。他希望通過無條件服從絕對命令以保證意向的純正。

另外，這個問題不也存在於我們的意識中嗎？我們豈不也經常認為倫理道德要求我們放棄享樂、功利和舒適之類的幸福嗎？我們豈不也感覺到顧及幸福，有可能把自私的酵母帶到生活中，並會敗壞那些至為美好的意向嗎？

二、幸福和倫理的分家

所以我們可以看到，如同在歷史中，在實際經驗裡，幸福和倫理分家了：我們能夠遵守倫理道德而不犧牲幸福嗎？反過來說，如果我們不自願遵守倫理道德，我們能夠幸福嗎？這個問題至關重要，因為事實上我們不能放棄其中任何一方。

從某種角度上說，以上的問題甚至延伸到和幸福緊密相關的愛情上。難道愛情不也應該讓法律加以規範，否則它會成為危險的情欲嗎？所以，以康德為例，他在詮釋天主的第一條誡命時，便將責任置於愛情之上：這條誡命規範的是責任，而不是情感。同樣，倫理神學手冊把關於愛德的研究簡縮為陳述與愛德相關聯的義務。從這裡引申出一個關鍵的問題：我們能夠因為履行義務去愛別人嗎？或者說：我們可以踐行倫理道德，而同時不壓抑也不束縛愛情的活力嗎？如果會束縛的話，倫理道德法律豈不成為用來窒息愛情，甚至是斷送愛德的工具了嗎？

這些爭論對倫理和福音之間的關係，同樣帶來了重要的影響。耶穌基督在山中聖訓中，不也是以真福八端作序？按照教父的說法，這是耶穌對幸福之間的答覆嗎？在福音中，不是有很多地方也提到許給人回報嗎？正因為如此，有些人批判某些福音中的話語鼓勵人們謀求個人的利益，追求幸福主義。

所以我們提出的問題不斷擴大。倫理和幸福的分開，牽涉到它們和聖經的關係。於是我們的問題又成爲：我們應該怎樣調和倫理、幸福以及愛情之間的關係，並且讓它和福音裡的訊息不相矛盾？

三、問題的根源：優質自由及隨性自由

我認爲上述問題的起源，在於對自由的兩種定義導致了兩種倫理：隨性自由（la liberté d'indifférence）帶來的是義務的倫理，而優質自由（la liberté de qualité）啓發的是幸福及道德的倫理。且讓我們在此繞個小彎路，它是值得的。

從歷史的角度講，隨性自由的理論誕生於十四世紀左右，是在方濟各學派批判多瑪斯的理論之時，尤其體現在威廉·奧卡（Guillaume d'Occam, 1295~1349）的著作中。威廉·奧卡是唯名論的啓蒙者，他的理論在當時很快被廣泛採納。

所有這些都圍繞在詮釋自由意志的經典定義，這個定義是十二世紀中期，伯多祿·隆巴（Pierre Lombard）在他的《教父格言》（*Sentences des Pères*）這本書中提出的：

「自由意志是理性和意志的能力，通過它，人們因爲

恩寵的幫助而選擇善，或者沒有恩寵的幫助而選擇惡。」

(第二卷，第廿四篇，第三章)

聖多瑪斯解釋說，自由意志來自理性和意志，所以它是出於兩個靈性官能的選擇能力，它由人對真理、對善和對幸福的自然傾向而得到啓發，並且是真理、善和幸福在推動這兩個官能。所以我們可以稱它為優質自由，或說完美的自由，作為一種踐行真理及善端的能力，儘管有時它可能會失敗或有瑕疵。

而威廉·奧卡把這個關係幾乎完全顛倒過來：自由意志不是從理性和意志而來，而是先於它們，因為我們可以選擇是否思考，是否願意。因此自由意志是人的第一個官能，他的行為僅依據他的決定。人們後來把它定義為在相對的事物間，是或非、善或惡之間選擇的能力，而且是完全隨性的選擇；這也是為什麼它被稱為隨性自由。

這種對人及對人的行為所下的定義，是一次真真實實的革命。它開始與靈性生命，尤其徹底與幸福的傾向分開。威廉·奧卡宣稱人可以隨性選擇是否要幸福，就如同選擇是否要繼續存在一樣。人的天性不再屬於自由的泉源；從此以後，它要從命於自由意志，天性可以被拋棄，可以被壓抑。著名的古話「跟隨天性」(*sequi naturam*) 失去了它的意義；反之，應該控制天性 (*dominari naturam*)：控制並屈服天性成為人們的理想。

現在，我們來看怎樣從這兩種對自由的定義，產生截然不同的兩種倫理的定義和結構。我們先從優質自由開始，這是古代思想家一致認可的，不論是基督徒或教外人。

四、優質自由如何匯出以幸福為中心的倫理觀

我們可以把優質自由比作掌握一門藝術或一項職業；它賦予我們隨心所欲的能力，做出的是品質上乘、完全符合規格的作品。從我們出生，我們便接受了要不斷發展的倫理自由，這也是我們所說的天賦；它好比一粒種子，裡面包含了對真理的意識，對善以及對幸福的好感，古人也因此稱之為美德的種子。生命伊始所具備的這個能力很微弱，如同在一個孩童或實習生身上找不到成熟的影子。

我們應該培養自由，就跟通過合適的教育培養品格一樣。培養自由可以分為三個步驟，大致符合人生的三個階段。兒童時期學習用以指導行為舉止的法律法規，在父母和老師的幫助下培養生活的紀律。青年時期主要學習倫理生活，表現在個人不斷進步的獨立性上，也表現在個人受真和善的吸引越來越主動，並通過生活的經驗日趨成熟。也是在這個階段，個人行為的優點和能力的美德開始呈現出來。最後是到達成熟的年齡，美德就如在藝術上的才華一樣充分展開：它是主動、智慧和慷慨的力量，是可以持之以恆達成事業的能力；它讓人的行動帶來喜樂，讓人輕鬆自在。

由優質自由而出的倫理科學，直接面向完滿的善和幸福，把它作為生命導向的決定性問題，尤其關注倫理道德特質的陶成。這樣的自由以品德為依託。品德增強人的自由並完善人的作為，同時也不忽略對缺點、過失及罪惡的檢討。通過學習法律，優質自由得以不斷完善，所以法律發揮的是教育的功能；

在法律裡，堅定的意志、智慧和愛互相作用，甚至有時也成爲對抗邪惡的約束力量。

這種對自由的定義，與基督徒所接受的啓示是相通的。對真理和善的自然傾向，是天主放在人身上的，使人相似祂的智慧和美善，以天主爲內在的導師。天主通過呼喚人參與祂創造性的自由而讓人成長。人與天主的關係，是與生俱有且親密無間；它關聯到我們的人格，讓我們對幸福和愛滿懷憧憬。這一關聯不會妨礙人的自由，反之會加給它一個基礎：人越是以正直的心向天主開放，他就越會看到人內在自由的充分展現，一如保祿宗徒所教導的。我們也不難理解爲什麼聖經告訴我們，透過在信衆心中的聖神，天主所發起的是拯救祂的子民的行動。恩寵與自由之間可以建立非常緊密的合作，遠遠超出於人類的罪惡所引發的爭執。

事實上，因爲啓示的介入，爲德行教導起了非常大的改變，人不再把自己作爲道德素質的泉源，而是透過基督，以天主作爲泉源。它尤其表現在傾注德行（*vertus infuses*）的教導方面。傾注德行是通過聖神進入人心中，而不是僅僅透過人自己的努力就可以得到。然而，儘管這是天主直接傾注的德行，它們並不會因此就減少個人化的特質，比如相信、盼望和愛的表現。它們有效力，是因爲從內在支持人性的其他德行，圍繞著傳統上說的四個重要德行而展開：謹慎或實用的智慧、正義、勇氣和節制（傳統上所謂的四樞德：智德、義德、勇德、節德）。這樣，在福音的光照下，在慢慢接受陶成的過程中，人與天主之間有效的

合作可以充分展開，以信德和愛德為原則，聖神作為主導，施以祂的神恩帶領信徒。

如果有關德行的教導可以被正確地理解，優質自由將更完善，更貼近聖經的記述，這對按照聖經的教導來陳述有關基督徒的生活方式至關重要。

五、隨性自由如何產生義務的倫理

提到隨性自由，我們意識到這是一個新的倫理世界。它被擠在兩個對立的自由中間：人的自由和天主的自由。它們之間沒有任何自然的關聯，從此以後天性要屈服於自由。這兩個自由之間只存在著由差異而導致的外在關係：創造者的全能賦予祂對人所擁有的絕對能力，尤其是通過倫理道德律來執行這個能力。此道德律體現的是天主的意願，完全自由並至高無上，它通過約束的力量要求或禁止人的某些行為，並以此限制人的自由。法律是倫理道德的根源。因為相對而產生選擇，在這些相對之間，人的行為變得沒有區別，人的行為是否道德，是好是壞，乃由是否與法律義務相符或相對而定。法律本身完全繫於天主自己，祂原則上可以隨意改變法律上的每一條規定。威廉·奧卡把這個思想推到了極致，甚至宣稱假如天主命令一個人恨他，在這種情況下，這個對天主的怨恨因為出自服從所以也是好的。顯而易見，按照這種倫理，對法律的服從要遠遠凌駕於對愛的服從。

因此在唯名主義興起之初，我們見證了第一個義務倫理的形成：倫理道德從此是由各種義務組成的框架，至於對追求幸

福的研究一概棄置不顧。

那麼，倫理道德的法律具體是指什麼？既然聖經是天主啓示的，首先就得回到聖經中去尋找，尤其是在十誡中。實際上，是十誡以及由此引申出來的其他誡命，構成了倫理義務的準則。而原則上講倫理道德的誡命，則是服從於天主的自由意志，服從於他的絕對權威。威廉·奧卡認為，天主的大能有秩序地安排事物，在這個自然過程中，這些誡命依然保存著它們的有效性和長存性。這也是爲什麼以傳統所說的自然律指稱倫理道德律是可行的。

天主的意願也可以通過人正直的理性，以倫理命令的形式顯示給人。這從我們的個人經驗中已有體會，理性會命令或禁止我們某些行爲。具體來說，理性讓人知道這些強制命令的存在，但是它不告訴我們理由，因爲歸根結柢，除了天主的意願外沒有其他理由。所以說人們要服從誡命，僅僅是因爲就是這樣規定的，並不存在其他的動機，比如說這樣做到底有什麼用或是否能享受它帶來的愉悅等等。

事實上，這已經是康德所說的「無上命令」(L'impératif catégorique)。與此同時，有些想法也漸漸浮現出來，即使天主不存在，這樣的命令依然有效。本來上面提到的倫理道德觀念，首先是繫於天主的自由意志，現在則慢慢趨向不再需要天主了。

倫理神學的領域徹底被顛覆了。從此以後，它成爲一個接一個卻又互不關聯的零散的個體行爲，就像某種隨意且不協調的產物，因爲這種所謂的「自由」朝令夕改，前後矛盾。連結

這些行為背後共同的終極意義再也不被提及，就如共善或幸福。它成爲一種行為的倫理學，良心個案的倫理學。人們不再談論教育或進步，因爲道德所假定的自由，從有意識之初就被完全賦予，再也認不出有何區別。唯有從外在才能限制自由。德行也不再是培育者的角色，而被貶低成只是習慣。

兩種自由，兩種倫理	
優質自由	隨性自由
當人願意的時候，能有超越和完善的行為。	能在相對的事物之間做出選擇。
以理性和意志，自然受真、善、幸福吸引。	面對衆多相對事物，在無區別中，擁有的只是他的意志。
開始時像一粒種子，透過受教育慢慢成長直至成熟。	從一開始和每次的道德生活，都完全只有自己。
透過內在相關的終極意義，有秩序地將所有行為結合起來。	每一個自由的行動都是獨立的。倫理生活是一連串的「良心個案」。倫理就是因著內在法律而採取的「決疑論」。
德行是自由的一個特質，是個人後天獲得或者先天被賦予的能力，得以完善人的行動。它給人帶來喜樂。	德行是因爲服從法律養成的習慣。

法律是自由得以成長的老師。它是智慧的成果，符合人內心深處的趨向。	法律是自由的外在力量，透過義務，法律有所限制。是立法者純意志的完成。
優質自由產生幸福和有德行的倫理，是由內在的吸引力產生的。	隨性自由帶來法律和義務的倫理。思慮幸福與倫理毫不相關。

六、怎樣修補倫理和幸福之間的脫離

現在再回到前面所提倫理與幸福脫離的問題。從歷史及思維內部邏輯出發，似乎可以得出一個合理的解釋。隨性自由的理論出現後，把人靈性生命的趨向，尤其是與人對幸福的憧憬，完全脫節，是導致分離的主要原因。倫理神學因此失去了內在於自由並滋養自由的泉源；它不得不到外面尋找新的根源。換句話說，人不再是一出生便擁有道德，他是通過技巧，通過服從天主口授的法律，通過社會或通過純理性，而成爲有道德的人。

倫理與幸福分離如此之遠，甚至影響對倫理道德以及對善的基本概念。以前，善和幸福構成一個概念，可用一個詞描述：美善（拉丁文稱之爲 *Bonum*）。幸福是善的擴散，就像同一事物的另一面。而現在，幸福被定義爲遵守法律；善與幸福的觀念分開了，甚至與之相對，因爲渴望幸福顯然威脅了意向純正與否，也因爲它對人的內心世界加以控制，而對人的自由造成了威脅。從此以後，一個有倫理道德的人，好像對幸福產生自然的

畏懼。

那要如何才能避開這種分離呢？怎樣在思想和經驗層面使倫理和幸福和諧一致呢？通過另一種倫理模式——優質自由的觀念——提供了一個答覆，也帶來一個嶄新的前景。

七、重新找回心靈的自然本性

關鍵點在於我們要重新找回人的心靈對真理、善和幸福的自然憧憬，而這一切始於原始的活力中。我們稱此心靈為「天性」，因為它與生俱來，同時又是靈性的，肖似在天主之內的生命。作為普遍性的原則，天性甚至參與我們人格的形成過程。這種從根基開始更新自由比陳列各種想法還要複雜；只有在個人真實且善良的行動經驗中，通過對過往經驗耐心而樸實的思考，通過一個需要耐心等待而來的恩寵的光照才能實現。就是這裡，善光照明內心深處，對幸福的憧憬在那一刻展現出其最美好的一面。事實上，善也是天主肖像在人身上的一道光亮，因此，從倫理中逐出對幸福的渴望，是對幸福的扭曲及誹謗。那麼，我們怎樣才能把幸福與善相連的原始本性還給它，使它成為倫理道德的標記呢？

八、享樂和喜樂：兩種對幸福的定義

此處提出一個大家都容易理解的糾正原則。人們渴望幸福，但也有許多質疑之聲：這是個人性的、謀求私利的、以自我為中心的；渴望幸福，與人們認同的倫理道德價值並由責任感所要求的無私、忘我、大方相對。如果我們容許它進入倫理

道德的領域，它會讓尋求愉悅或者與倫理道德原則的普遍性背道而馳的個人利益佔據上風。這解釋了為什麼人們會把以幸福作為倫理判斷標準的體系，形容為功利主義，甚至是享樂主義。這些描述顯然都建基在感性經驗的基礎上。

然而，當我們閱讀尤其一些基督徒作家的作品時，會發現他們把倫理解為對幸福的追求，同時他們也很清楚意識到問題的所在：他們首先會澄清享樂是人最初經驗的問題，並對此表明態度。這與現代的倫理學家完全不同，因為普遍來說，現代的倫理學家根本不觸及這個問題。重點是，對這些作家來說，描述幸福時都會提到要超越享樂，並把幸福建立在與享樂完全不同的喜樂經驗上。

我們以聖奧斯定為證，在他的《懺悔錄》中，這位希波城（Hippone）的主教講述關於幸福時，便使用有關喜樂的字句：

「是啊，所有的人都同意表明他們願意成為幸福的人，就如同如果我們問他們，他們也會同意表明他們願意喜樂，就是這個喜樂本身，他們稱之為幸福的生活。」

他提出幸福的定義，後來成為經典：「幸福生活是由真理而出的喜樂」（*Gaudium de veritate*）。然後他向天主祈禱時，把這個定義表達的更為清楚：

「……對那些殷勤侍奉祢的人來說，他們的喜樂，就是祢。幸福的生活就在於此：通過祢，在祢身上，因為祢而感受到喜樂。」

同樣，福音裡的真福八端，人們通過它所帶來的淨化，也

是以耶穌邀請那些因祂的名而受迫害的人感到喜樂而達到高峰。沒有人會在這裡讀出讓人享樂的意思。

面對享樂和喜樂，我們事實上是面對兩種完全不同的經驗。這兩種經驗生出了兩種對幸福的不同觀念：一種是感官層面的，一種直接是倫理和精神層次的。

讓我們來看最主要的區別：享樂是一種愉快的感覺，一種因接觸外在的善而來的激情（passion）；而喜樂來自我們內心深處，是優質行為的直接後果，就如同品嚐經過長久努力終獲成功的味道。喜樂同時也是因為領會真理，及對善之愛而映照在我們身上的光輝。所以我們會把喜樂與德行連在一起，並把德行作為喜樂的真實標記。

享樂與痛苦是相對的，是互為兩面的；它們在本質上互不相容。反過來說，喜樂卻常常生自考驗，生自所承擔的痛苦，生自以勇氣和愛心所接受的苦難。

享樂短促、易變、不自然；而喜樂卻持久不衰。

享樂是個人化的、感官的，會因為與人分享帶來享樂之事而漸行漸弱，終致煙消雲散；而喜樂卻富感染力，會因為與人分享而增加，並且會讓甘心付出的犧牲得到雙倍的酬報。喜樂與純潔大方的愛情完全可以步調一致。

我們的天性會通過非常具體的記號，告知人們是否達到目的。

這個記號就是喜樂。

我說的是喜樂，不是享樂。

享樂只不過是天性自然所想像出來的技巧，得讓生物能夠延續生命；它並不會指出生命由何處而來的方向。然而，喜樂每次都會宣告說生命成功了，生命又拓展了疆界，又取得了勝利：所有的大喜樂都帶有凱旋的色彩。

如果注意到此點，並且如果繼續發揮，就會看到不論哪裡有喜樂，哪裡就有創新：創新越是豐富多彩，喜樂就越是深刻。

亨利·柏格森 (Henri Bergson) 《靈性的力量》

Centenaire 出版社，832 頁

九、喜樂如何把幸福和道德調和一起

聖經裡可以找到相關的教導。新約裡用來描述喜樂的詞彙很多。有關喜樂的主題到處都是，保祿宗徒寫給斐理伯人的書信中甚是明顯：「你們在主內應當常常喜樂，我再說：你們應當喜樂！」(斐四4) 對初期教會的基督徒來說，喜樂尤其是重要的標記。反之，聖經裡卻很少看到享樂 (hédonè) 這個詞。聖經作者或迴避它、或賦予它負面的意義，比如在撒種者的比喻中，財富和享樂就像荊棘，把好的種子窒息了。

當然，我們也不應該把享樂和喜樂過度分開，因為它們彼此之間還是可以互通；但如果我們想發掘渴望幸福的真實本質，我們就應該明確區分它們各自所包含的特殊經驗。的確如此，我們不能把這樣的渴望局限在感官經驗裡，因為它屬於精

神層面並隱蔽在我們內心深處，在那裡，它遇到的是對真理、對善、對愛的憧憬，而恰恰是這些構成了倫理秩序。所以，我們怎麼能夠剝奪在追求真理、努力行善和全心去愛時的喜樂呢？我們又怎麼能從倫理學中剔除喜樂和幸福，而不至於抹殺它的靈性氣息呢？

因此，是從喜樂的經驗中生幸福主義。當然，如果我們保留幸福主義這個詞彙，我們要明白它和康德所批評的幸福主義的含義完全不同。喜樂與倫理道德的素質是完美相容的；它是道德素質的標記，並說明道德日趨完美。當我們的自由接受美善和愛的釋放時，喜樂會在我們內心深處、在我們的自由的源頭汲取營養。

然而，為能使這個源頭噴湧四溢，我們應該以個人的選擇作為代價：我們會為了回應更大的美善的召喚，而拋開感官之樂的誘惑嗎？因為更大的美善啓示我們什麼才是生命中真正的喜樂。超越考驗而發現喜樂，是通向道德成熟關鍵性的一步。最後我們會看到，戰勝這些考驗時，喜樂不僅不會毀壞快感，反而會提升它，使之更為高雅。

從這個經驗出發，我們完全可以把喜樂與德行這本就密不可分的部分再次連接起來，儘管它們之間的關係在義務的倫理學理論中顯得那麼暗淡無光。藉此我們可以懂得德行就像人身上的動脈，在全部倫理生活的體系裡，承載著力量，並散佈著喜樂。

我父的喜樂就在於你們多結果實，這樣你們才是我的門徒。就如同父愛了我，我也同樣愛了你們。你們要存留在我的愛內。如果你們遵守我的命令，你們就存留在我的愛內，就如同我遵守了我父的命令而存留在他的愛內一樣。我給你們說這些，是為叫我的喜樂存留在你們內，並使你們的喜樂完美無缺。(若十五 8~11)

我認為，通過喜樂為仲介，把道德和幸福重新聯合在一起，是復興倫理學的必要條件。為使它更加穩固，需要通過重新發現人的靈性生命，並再次審視自由的定義。在這個基礎上，我們可以重新建立基督徒的倫理神學。