

# 基督教倫理學導論<sup>1</sup>

莊祖鯤

為甚麼基督教倫理學那麼重要？因為當基督徒真正悔改，轉離罪和自我，轉向神的時候，就必然顯示在具體的生活行為中，特別是活出一個新的、以神為中心的倫理生活。這種倫理生活乃是反映神自己的屬性和品格。所以，基督教倫理學其實所探討的，就是怎麼樣讓信仰在信徒生活中落實。

我們目前處在一個彎曲悖謬的世代，基督徒的價值觀和人生觀與世俗人應該是迥然有別的。因此，基督徒的生命在這黑暗的時代裡，就像明光照耀(腓 2:17)。這正是神藉著摩西向以色列百姓所宣告的，要他們成為聖潔的國民(出 19:5-6)。因此彼得提醒所有的基督徒：我們乃是「被揀選的族類、是有君尊的祭司、是聖潔的國度、是屬神的子民」，要在各地、向萬民宣揚神的美德(彼前 2:9)。因此，基督教倫理學不是針對個人的敬虔所給予的指引，好使人贏得神的恩寵；而是給全體基督徒的，其焦點是要使他們與世人分別出來，活出神的形象，而成為列國之光。

## 第一節 倫理學的定義

談到基督教倫理學，首先必須從「倫理學」這個名詞的定義來討論。也就是甚麼叫「倫理學」？倫理學包含了哪些東西？

### 1. 從西方字源學來看倫理

「倫理」(ethics)是源自希臘文的 *ethos*，意思是習慣或習俗。「道德」(morality)一詞則來自拉丁文的 *mores*，意思也是習慣或習俗。因此簡單的說，一般世人(但不是從基督教角度來看)所謂的倫理道德，就是一個約定俗成的生活規範—只要是大家都認為對的，就叫做「倫理道德」。因此「倫理道德」從這角度來說，是社會共識所造成的一種風俗習慣。但是這就會深受當地文化的影響，會因時、因地而不同，也會因文化的變遷而改變。

### 2. 從中國哲學來看倫理

中國人談到「倫理」的時候，因為中國字的「倫」是「人」字邊，而「侖」則與車輪相關。表示中國人的倫理觀是特別強調人與人之間的行為規範。因此，中國的倫理學基本上環繞著「君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友」的五倫為主軸來討論。而道德範疇則偏重個人行為的適當與否問題，牽涉到善惡與是非。因此，有人主張「倫理」是客觀法，他律的；「道德」則是主觀法，是自律的。但是倫理與道德兩者並不容易截然劃分，也常常會相提並論。

至於習俗或習慣是包羅萬象的，譬如飲食的生活習慣，就不是倫理道德討論的問題。真正的倫理問題比較強調人際關係，而道德也是如此。在這樣的概念之下，中國

---

<sup>1</sup> 本文摘錄自《天啟義路—基督教倫理學概論》，莊祖鯤著，真光協會，2021。13-36頁。

人的倫理觀基本上比較強調在人與人的水平層面上，卻不多談到人與神，或是人跟物質世界—包括動物和大自然生態的關係。以儒家思想為例，幾乎所有的倫理道德，都是談到人與人之間的人倫關係。至於人與神的「天倫」垂直層面關係卻是虛擬而不存在的。早期的儒家或是道家思想中，都還會提到「天人關係」，雖仍是有點曖昧不清，但基本上還至少是以「存而不論」的態度來處理。只是到了漢朝之後的儒家思想中，這種天人關係已經逐漸消失了。到了宋朝的儒家學者陸九淵，更提出「吾心即宇宙」的說法，幾乎徹底將外在的「天/神」架空了！正如近代新儒家劉述先所說的，儒家思想後來發展的結果是人之無窮擴大，甚至到了一個地步，跟本見不到「天」了！

### 3. 從社會運作來看倫理

從社會的角度來看，倫理學是討論人類在社會中，如何作出種種對與錯的抉擇。這些抉擇攸關社會的生存、發展，也影響到社會中的人際關係。這種觀點被稱為「社會契約論」(social contract)。這種觀點先假定社會上的人是明智的，他們應該會同意：建立有道德規範的社會對大家都是有利的。但是這種倫理抉擇也是因時因地而異的，是相對性的，而非絕對的。而且在理性自利(rational egoism)的心態下，很多人都希望確保別人要遵守道德規範，自己卻可以不道德而不受制裁。這就是有史以來，「監守自盜」的現象從未絕跡的原因。

從另一個角度來看，若一個人需要和別人訂立社會契約的原因，是人類互相依賴的特性。但是這對於社會上的一些「超級強者」卻不一定適用，因為他們只在很少程度上需要依賴他人。若道德只有社會功能，那些能不受社會制裁和不關心社會存亡的人，便不在道德律下受約束。所以，「特權階級為何需要道德？」這個問題，便成為所有集權國家的統治階層往往可以胡作非為，而完全沒有罪咎感的原因。

### 4. 從基督教的角度來看倫理

俗世的倫理學比較偏重人與人的關係。但是基督教的倫理學，則因為強調人與神的關係之優先性，所以基督教倫理學跟一般倫理學的區別，可以用幾何圖形來說明：基督教有一個人與神的垂直面，再加上一個人與人的水平面，這個垂直面加水平面的十字架形狀，就構成了基督教的倫理學。這種人與神的關係(或稱為「天倫之道」)，會決定人與人的關係(或稱「人倫之道」)該怎麼相處。換句話說，基督教倫理學乃是從天倫關係的制高點，來調整和制約人倫關係，以免僵化的五倫關係變成「吃人的禮教」—這正是五四運動期間中國知識分子所激烈反對的。

## 第二節 倫理學的思想體系

倫理學既然是有規範的，但是這個規範的基準是甚麼？是怎樣定規說甚麼是好的？甚麼是不好的？固然所有倫理觀念一定有所謂「約定俗成」的習慣或習俗，可是大家是怎麼樣產生共識的？所依據的又是甚麼？所以我們需要在此討論一般世人的倫理觀念思想架構為何？

今天基督徒生活在這個世界裏，世俗的人是怎麼樣決定甚麼是好或不好的？他們的觀念會不會影響基督徒？答案是：當然會！因為我們每一個人都是浸泡在世界這個大染缸裏，因此我們的思想和價值觀都會受這個世界所影響。聖經教導基督徒如何為人處事，但是我們基督徒的為人處事，到底是依據聖經？還是依據世俗大眾所公認的標準呢？我們幾乎可以肯定，多數基督徒的行事為人受這個世界的影響，可能還多過於遵照聖經的教導。因此，基督教倫理學就是要正本清源，回到最根本的基礎上。因為世界所認為是對的，從基督教的觀點來看卻不一定是對的。所以基督徒先要瞭解世人是怎麼樣認定是非善惡的。

西方國家從十七世紀啟蒙運動(Enlightenment)以來，就一直努力在推動聖俗二分的觀念，想要將倫理學與神學脫鉤。因此若問：「相信有神是倫理道德的關鍵基礎嗎？」這個問題時，我們會發現，西方國家與其他地區有截然不同的反應。在 2014 年 Pew 研究機構的調查中顯示：西方國家有 46%-88% 的人認為信仰宗教不是道德的關鍵，其中美國有 46% 認為如此，但也還有 57% 的美國人認為信仰宗教是關鍵。認為信仰宗教與道德無關的，法國最高(達 88%)，其他國家如西班牙 80%、英國 78%、德國 66%、波蘭 51%、希臘 50%。從這個調查可以看出，歐洲各國基督教滑落的情況。但是大部分的非洲及穆斯林國家卻不認同這種觀念，如非洲國家一般只有 1% 到 20% (如肯亞) 認為宗教與道德無關，穆斯林國家也只有 1% 到 15% 如此認為。其他亞洲國家則為印度 24%、南韓 44%、日本 55%。

同一份調查也顯示：在多數國家，讀過大學的人比沒有讀過大學的人更傾向於認為倫理道德與宗教無關，其差距平均達 20% 左右！可見世俗的教育使更多的人認為道德與信仰無關，也更容易接受世俗的相對性倫理觀。

賈斯勒在他寫的《基督教倫理學》中，將一般人的倫理觀，分為四種類型或體系：反規範式、情境式、功利主義式及絕對式。

## 1. 反規範式(Anti-Nomianism)倫理觀

最極端的相對主義式倫理觀，就是「反規範式」的倫理觀，又被稱為「道德反實在論」(Anti-realism)。它否定一切的道德律，這是一種極端的道德相對論。用法國哲學家沙特(Jean Paul Sartre)的說法是：「若神不存在，什麼行為都是合法的！」這種人認為：沒有客觀的道德準則，一切都是以人為中心——不管是為了尋求快樂，或為了達到社會群體關係的和諧。但是這種觀點的結果，往往是極端的主觀和個人主義，有人走向虛無主義，有人傾向享樂主義。

正如所預料的，這種倫理觀在實踐的效果上成效很差。因為既然沒有任何一套大家都能公認的行為規範可尋，每個人都認為「只要我喜歡，為什麼不可以？」結果自然都會「亂了套」了！其實在現實生活中，能夠言行一致地接受道德相對論的人幾乎絕無僅有，因為沒有一個人在自己被偷、被搶後，仍然會說：「那是 OK 的！」

但是在反理性的後現代主義思潮影響下，有越來越多的人——特別是年輕的一代，會採取這種反傳統、無規範、極端個人主義的倫理觀。這在 2018 年法國的「黃背心示威」事件，以及美國 2020 年的「黑命貴」(Black Life Matter, BLM)暴動示威中，都可以看見其亂象。

## 2. 情境式(Situationism)倫理觀

有一種較溫和的道德相對論(Relativism)，乃是「情境式倫理」(situation ethics)，這是弗萊徹(Joseph Fletcher)在 1966 年所提倡的，他主張依據環境來做抉擇。他原是一位在哈佛教書的聖公會自由派神學家，後來又變成無神論者。有一些基督徒接受他這種情境倫理學的觀念和說法。他認為聖經只是一種參考，並不具有權威性。因此，情境倫理是根據環境狀況，來決定甚麼是好或不好，他的推論是這樣的：

(1)他強調愛。他說「愛」本質上是好的，其他的都不算。他的整個倫理學以愛為基礎，一切都以愛作標準，因此他說「愛」是好的；

(2) 我們一般人認為：「合乎規範的就是對，不合乎規範的就是錯(或是不好)」。

但他說：「人們抉擇的惟一的規範(norm)只有愛，沒有其他的。」我們會問：「那麼公義呢？」他說公義不算規範，除了愛，其他的都不算規範；

(3) 甚麼是「公義」呢？他說「愛」跟「公義」是同義詞，因為公義不過是愛的分配，並沒有一個獨立的「公義」。譬如發獎品，十個人每一人都分一樣，分配平均，這就叫「公義」。把愛加以適當分配就算是公義；

(4)「愛」會願意鄰舍得好處，不管你喜不喜歡他；

(5)只有「結果」可以使「手段」合法化，沒有別的；

(6)愛的抉擇，是依據「境況」而定的，不是「定規的」(prescriptive)。

雖然情境倫理堅持唯一的「規範」就是愛，但是愛的意義卻是由境況來決定的，所以這仍然是一種道德相對主義的觀點。而且實行的結果，與前述的反規範式倫理觀沒有兩樣——就是每個人會各行其是。

從基督教的觀點，我們不認為公義僅僅是愛的平均分配而已，愛與公義之間還需要有一個平衡的地方。如果愛跟公義基本上是一樣的話，那麼歸納起來，就只剩下一個「愛」作為惟一的基準。因此情境倫理學強調的一點是：從事情的結果可以決定手段的對或不對，只要結果是好的，手段都合法、都對。所以情境倫理學的觀點認為：可以「為達目的，不擇手段」。

情境倫理學所定規的，就是為了達到這個好的目的，任何手法，在不同環境中都可以變通。在這種情況下，會產生一個狀況：就是雖然你認為目的是好的，但是手段不合法，你可能會不公義。可能有些人會覺得，為了達到好的目的，就是用不合法、不公義的手法而得到的結果，還是可以接受的。但是要瞭解，每個人認定的好(對)與壞(錯)是相對的，沒有絕對的對與錯。所以，一個人所認為的「好結果」，只是見仁見智而已。因為你認為好的，別人不一定也認為是好。

舉例子而言：2008 北京奧運總的來說辦得很成功，可是有幾件事情卻引起了國際的爭論，就是因為觀點的不同。奧運開幕式請了一位漂亮的小女孩唱歌，她唱歌時候的笑容很甜美，可是後來才知道歌不是她唱的，是幕後另一個小女孩代唱的，她們兩人是唱雙簧。所以銀幕上看到的這個小女孩只有笑容，沒有聲音，聲音是播放出來的。對於這件事，有兩種相反的看法。在中國，大家看到台上小女孩的笑容甜美，唱

歌的樣子很好，就算歌不是她唱的，是幕後另外一個聲音更好的女孩代唱，很多中國人都認為沒關係，就算是造假也並不重要，只要看起來是她唱的就好了。可是在西方國家，甚至海外大多數的中國人都認為這樣不好。為甚麼？因為大會故意引發觀眾的錯覺，讓人誤以為歌是那個小女孩唱的。西方國家以不同的倫理道德觀點來看，不認為可以為達目的，不擇手段。手段不光明，會產生誤解，會帶來一種造假的味道。可是中國人卻覺得如果結果好，造假沒關係。這就是道德觀不同的問題。

基督徒能夠同意為達目的，不擇手段嗎？在神來看，目的固然要對，手段也要對。目的對，手段不對，神是不會悅納的。例如國內有人將海外出版的基督教書籍盜版，然後以非常低廉的價格在國內銷售，宣稱目的是為了「造福國內的信徒」。我們認為這是對的嗎？因此這種情境式的倫理，在世俗人眼中認為沒甚麼錯，可是基督徒不能接受這種相對性的、「為達目的，不擇手段」的情境式倫理觀點。

### 3. 功利主義式(Utilitarianism)倫理觀

功利主義(或稱「效益主義」)是屬於一種目的論(Teleological)的倫理觀，尋求行動的最佳結果。最早提倡以功利主義做為倫理基礎的是英國哲學家邊沁(Jeremy Bentham)，他在 1789 年就主張：「要製造最大量的快樂，及最少量的痛苦，給最多的人。」但是「快樂」怎樣去計算大小呢？這是很難明確估量的。譬如非洲獵頭族人最大的快樂就是捉了一個敵人，砍下敵人的頭把他吃了。可是在西方的白人看來，這是不好的。所以西方白人看為壞的，在非洲土著看來這是好的。那麼到底好還是不好有甚麼客觀基準？

後來彌爾(John S. Mill)在 1863 年提出一個修正，他認為快樂是有等級差別的。比較文明的快樂(如聽古典音樂)應該高於野蠻人的快樂(如出去獵頭)。所以他認為善行就是「把更高級的快樂，帶給更多的人」。

功利主義式的倫理在我們的日常生活中非常普遍，也不見得全都是錯的。舉例來說：交通規則是綠燈開車，紅燈停車。一個開車的人，看到紅燈就要停下來，對他來說當然是不方便；可是對於從另一個方向過路的人、車而言，你停下來，他才可以開車、才可以安全過馬路。所以有紅綠燈交通規則對大多數人是比較好的。中國早期有些城市的十字路口沒有紅綠燈，甚麼交通標誌都沒有，隨便人、車怎樣走都成，結果是人車擠在一起，大家都不能動，大家都痛苦。因此紅綠燈對大多數人是方便，對少數人是痛苦、是不方便。交通規則就是這樣定的，很多的法律也是這樣定的。任何法律，總是有些人覺得不方便，或覺得吃虧了，可是只要大多數人得到方便，大多數人得到好處，少數人吃虧，便是好—只要吃虧的不是太過份就行了。

因此，功利主義式的倫理觀的基本立場是由「結果」來決定「手段」的合法性。但是最大的問題是：既沒有明確的規範，到底由誰依據什麼準則來評斷結果的好壞，以使手段被接受為合法化？而且「快樂」也是相對的，我的快樂跟你的快樂不一樣，而且我的快樂可能是建立在你的痛苦上。這種「痛苦」代表甚麼？有沒有底線？對功利主義者而言，幾乎是沒有底線的。

古往今來，社會上有很多種歧視總是多數人欺負少數人，使少數人的權利被剝奪了。這是怎樣去決定的？是大多數人最大的快樂，建立在少數人的痛苦上。如果一個國

家，某個種族佔百分之九十，另一個種族佔百分之十。若是公民投票，一定是百分之九十的贏百分之十，百分之九十的人都投票贊成將百分之十的人的所有財產瓜分，甚至將這百分之十的人都殺了。那豈不就是「最多的人得到最大的快樂」嗎？但這樣的結果合乎公義嗎？就是功利主義可能產生的弊病。

尼布爾(Reinhold Niebuhr)在他的名著《道德的人與不道德的社會》一書中，曾分析這種危機。他警告我們：群體的「集體自我」比個體自我更可怕。因為赤裸裸地為自己個人謀求利益，可能會被批評為自私；但若以群體的利益為理由或藉口，就可以堂而皇之地去掠奪，也更容易說服自己和別人一起行動。

第二次世界大戰期間，德國的希特勒納粹黨抓了六百萬猶太人，把他們送進煤氣房，充公他們所有的財產，但這是德國百姓民主投票通過的，有民意作支持。可是我們今天來看，這是不道德、違反人權的。因為生命和財產權應該是基本的、不可剝奪的人權。德國人怎麼可以剝奪猶太人的財產，把猶太人送到煤氣房殺死？這是德國納粹黨的種族歧視。1994年盧旺達(Rwanda)所發生的種族屠殺，也是在同樣的情況下發生的。可是令人扼腕的是：盧旺達是一個據稱有98%的人不是基督徒就是天主教徒的國家！可見這些基督徒行事為人的準則，並不是依據聖經，而是以功利主義式的倫理觀，所做的不公不義的行為。幾乎所有的種族歧視，都是以功利主義為依據的。

其實倫理問題通常包括「什麼是好的？」及「什麼是對的？」兩類的問題。功利主義者基本上只處理第一類問題，而忽略第二類問題。所以功利主義式的倫理，有些決定是錯的，因為有些基本人權必須有最起碼的底線。例如生命權是不能剝奪的，人的財產權及很多基本的人權(如宗教自由與言論自由)，也是不能用多數決的方式加以剝奪的。交通規則用功利主義來決定是無可厚非，因為這只是影響開車的人少許的不方便，卻使大多數的人得到方便，在有得有失的情況下，這沒有問題。問題是功利主義的這種倫理觀是沒有底線的，連別人的生命和財產都可以全被剝奪！

#### 4. 絕對式(Absolutism)或義務論(Deontological)倫理觀

與前三種道德相對論者相反的是道德絕對論者，他們相信道德有絕對的準則，不管這個準則是來自於理性(如古希臘哲學家)、良心(如康德)或聖經(如福音派基督徒)。其實如果從神的普遍啟示(General revelation)的角度來看，就可以理解為何古聖先哲對於倫理道德所見略同。例如十誡中的後面六條有關人倫的誡命，與佛教的「五戒」——不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒——非常相似。同時，無論是希臘斯多亞派哲學家，或是中國儒家，或是古巴比倫法典，對於行為的規範都是非常相近的。

但是如果從規範的運用來加以細分的話，賈斯勒還將此種絕對論分為「規條式絕對論」、「衝突式絕對論」與「階層式絕對論」三種<sup>2</sup>。

##### (1) 「規條式絕對論」(Unqualified Absolutism)

這種絕對式的倫理觀就是不管用甚麼基準，都是完全沒有變通、完全沒有彈性的，是規條化的。所以這種倫理觀很容易變成律法主義或教條主義。中國的儒家倫理到了宋朝、明朝以後，三綱——「君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱」——和五常成為刻

---

<sup>2</sup> Norman Geisler, *Christian Ethics*, Baker, 1989, p.79-132.

板的規條。以至於到了民國初年的五四運動時期，所有的知識份子—包括左派的陳獨秀及右派的胡適—都口徑一致地要「打倒孔家店」，因為「禮教吃人」！

德國哲學家康德也主張這種規條式絕對論，他認為在任何情況下都絕對不能說謊，即便會使自己或別人喪命。耶穌在世為甚麼反對法利賽人、批評法利賽人？就是因為法利賽人所採取的就是規條式的倫理觀。但基督教的倫理觀，卻不是這種規條式絕對論的倫理觀。

## (2) 「衝突式絕對論」(Conflicting Absolutism)

第二種絕對論者則認為：道德準則有時會面臨衝突，在兩難的困境(dilemma)之下，我們被迫選擇「較小的惡」(the less evil)—也就是「兩害取其輕」。這也是許多人—包括基督徒—所採取的抉擇模式。「衝突」的狀況是：當人遵守這條倫理規則的義務時，就可能會違背另一條倫理規則，因此，人被迫只能選擇一個損害程度相對較小的。有人舉出兩個例子來說明：

- 譬如耶利哥城的妓女喇合(書 2 章)。以色列的探子跑到她的家，有人來捉拿探子，她謊稱探子走了一其實他們躲在井裏。她為了保護這兩個探子而說謊。但如果她坦白招供，探子就沒命。她選擇說謊，是為了保住探子的性命。如果她坦白招供，豈不就是間接殺人嗎？「不可殺人」與「不可說謊」都是十誡，守住了一個，就觸犯了另外一個。所以喇合選擇了「小惡」—說謊。這就是衝突式絕對倫理觀的解釋。
- 第二次世界大戰的時候，荷蘭有一個基督徒家庭保護了猶太人很多年，最終被發現，這一家人除一個女兒以外，全部死在集中營裏。德國佔領荷蘭的時候，訂了法律規定要把所有猶太人交出來。這家人保護猶太人的時候，是不是沒有遵守國家的法律規定？他們為了保護猶太人，有時就得說謊。所以那家基督徒選擇了「小惡」—違法、說謊，並為此捨身救人。

因此，當兩個選項有衝突時，持這種觀點的人認為應該選擇一個損害較小的。但是「較小的損害」是指甚麼樣的損害呢？假如保護猶太人的代價只是罰款，那麼就做；但如果因為違法，自己全家人會連命都沒有了，那就該把猶太人交出去嗎？還有，既然選擇較小的惡，我們的良心是否會自責？我們該不該在神面前為所作的惡而認罪呢？這都是持這種觀點的人尚待解決的難題。

## (3) 「階層式絕對論」(Graded or Hierarchy Absolutism)

賈斯勒提出還有第三種絕對論，也是他認為更好的，就是他主張：道德規範雖是絕對的，也是義務性的，卻有高低之分。因此在面臨兩難之時，要遵從較高的道德律。他認為基督教倫理應該是屬於第三類的「階層式絕對論」。John Davis 則稱之為「處境化絕對論」(contextual Absolutism)<sup>3</sup>。「階層式」的意思是：聖經所教導的律法或是誡命有很多種。當面對兩難的時候，要選出甚麼是比較重要的。耶穌當年跟法利賽人起衝突的時候，他就批評法利賽人說：

「你們這假冒為善的文士和法利賽人有禍了！因為你們將薄荷、茴香、芹

---

<sup>3</sup> John J. Davis, *Evangelical Ethics*, P & R Publisher, 1985. P.14.

菜獻上十分之一，那律法上更重的事——就是公義、憐憫、信實——反倒不行了。這更重的是你們當行的，那也是不可不行的！」(馬太 23:23)

耶穌批評他們將那些更大、更重的律法丟棄了，卻把那些支微末節的十一奉獻規定抓得牢牢的。從耶穌的話就可以看到，律法誠命有更大、更重，及較小、較輕的。譬如「不可殺人」的誠命，是影響到生命的重大問題；「說謊」也是一條誠命。若是兩者難以兼顧的時候，當選擇遵守比較高的誠命，至於遵守較小、較輕之誠命的義務，就可以暫時豁免。我們不是要去分辨「惡」的大小。因為「惡」的大小是看它造成的損害程度，然而「損害程度」有時候卻是見仁見智，難有客觀的標準。

我們用以斯拉記和尼希米記為例。當猶太人從巴比倫被擄之地回歸之後，不久他們又重蹈覆轍，與當地的外族女子通婚，在信仰上參雜，違反了摩西律法的規定(申 7:3-6)。所以以斯拉和尼希米都要求所有娶了外邦女子的猶太人要休妻(拉 10:3; 尼 13:23-25)。因為與外族女子通婚，會被引誘去拜偶像——就像所羅門王一樣。所以在離婚與拜偶像相比之下，倫理上孰輕孰重是顯而易見的。所以這是階層式絕對論的應用範例。孔祥炯將這種階層式絕對論列出下列一般判斷優先次序的原則<sup>4</sup>：

- (1) 服從神應優先於服從人(徒 5:29; 但 3:17-18)；
- (2) 考慮人應該優先於考慮事情或物質(太 16:26)；
- (3) 多數人的利益應優先於少數人的利益(林前 9:19; 10:33)；
- (4) 不可逆轉的行動(如殺人)優先於有長期影響的行動，而會造成長期影響的行動應優先於只有短暫影響的行動；
- (5) 對別人作你希望他們也會對你作的行動——黃金律(太 7:12; 路 6:31)。

多數福音派神學家認同這種階層式絕對論的觀點，因為耶穌自己曾提到「最小的誠命」(太 5:19)及「最大的誠命」(太 22:36)；祂又強調門徒們應該愛神超過愛父母(路 14:26)。而且使徒們也指出「聽從神不聽從人是應當的」(徒 4:19)。因此，賈斯勒這種階層式絕對論的觀點有可取之處。

### 第三節 基督教倫理與中國傳統倫理之對比

自天主教耶穌會的利馬竇來華之後，歷代以來，很多討論儒家與基督教倫理之關係的學者，曾分別提出各種「合儒」、「補儒」或「超儒」之說。其實若換個方式來描述，以宇宙論來比喻人生觀的話，人本主義的儒家倫理很接近以地球為中心的「地心說」，而神本主義的基督教倫理則類似以太陽為太陽系中心的「日心說」。也就是說，基督教的倫理觀是以神為中心的，強調人人都該「為神而活」，所以要先求神的國與神的義。而人本主義的人生觀則是以人為中心的，雖然這個「人」可以從個體的小我擴大為我們的家庭或我們的國家，但是這仍然是自我中心的一包括強調愛國的國家主義。當然用這種模式來做對比，可能會使有些人產生抵觸心理。但是若我們不存成見地來反省，我想這種對比並不偏離事實。

---

<sup>4</sup> 孔祥炯，《基督教倫理學簡介》，恩福，2012. 33頁。



## 1. 儒家的倫理觀

儒家的宇宙觀重人倫而輕天倫，「天」已經被推到渺不可及之處，連孔子的弟子都說，在孔子的言論中，「惟天與性，不可得而聞也！」孔子雖從未否認天的存在，但是並不談論天的旨意如何，也就是對於天採取「存而不論」的態度。但儒家的倫理觀極其重視人倫關係，所以這是一種扁平、二度空間式的倫理關係，可以用下圖來代表：

天？

人倫 ← 人 → 人倫

所以，儒家思想裡沒有真正有關「天倫」的表述，卻以親子關係來取代，稱之為「天倫之樂」。其實這種親子關係仍然只是人倫之一環而已！同時，儒家也很少論及人與自然界的關係。反倒是老子和莊子的道家學說，還比較看重「天一地一人」的垂直關係。換句話說，儒家倫理與基督教倫理的差別，乃是二度空間(2D)與三度空間(3D)的倫理體系的區別。

儒家思想主要是一種實用主義，因此「重現世，輕來世；重人倫，輕天倫」。這在孔子「敬鬼神而遠之」、「子不語怪力亂神」、「未知生，焉知死？」等言論中可以看出來。然而孔子並不是無神論者，他的觀點很接近十八世紀歐美流行的「自然神論」(Deism)。這些自然神論者一如伏爾泰(Voltaire)、傑佛遜(Thomas Jefferson)等人，雖承認神創造世界，卻不認為神仍然還介入人間事。所以他們認為人只能自求多福、自力更生。因此在各種抉擇上一包括倫理道德，他們與無神論者相去不遠。

然而，儒家為了維繫社會的和諧與發展，乃推出這種以家庭為核心的倫理觀。這種關係乃是由家庭→家族→種族→國家。甚至「國家」一詞，仍然有「家」的影子，乃是家庭的延伸和擴大而已，血緣關係仍然扮演極為關鍵性的角色。由於中國過去兩千多年來，雖然改朝換代，但一直都是屬於小農經濟的封建社會，所以這種以「孝」為中心的宗法倫理觀，看重群體而不重個體，卻很適合過去中國的社會，也成為維繫中國社會的主要力量。

但是這也成為今日儒家學說在現代社會的困境。南京大學洪修平教授說：「儒學從探討人的價值，追求人的實現出發，最終卻導致了對人的束縛，這是儒學的悲劇。只有徹底打破封建桎梏，才能真正結束這種悲劇。」<sup>5</sup>儒家倫理的局限性，在工業化的現代社會裡逐漸暴露出來，顯出顧此失彼的現象。

其實，早在春秋、戰國時代，墨子就已經嚴詞批評儒家的「仁愛觀」，認為那是以自我為中心的，將造成階級矛盾與種族歧視，所以他提倡無差別等級、無親疏遠近的「兼愛」之說。而孟子在答辯時，則理直氣壯、旗幟鮮明地堅持：愛當然必須有親疏遠近的差別等級，否則與禽獸有何區別？然而如果照孟子所說的，那麼要如何才能消弭種族之間的矛盾？如何解決國家之間的利益衝突？是否弱勢的族群都得向強勢者卑言屈膝，才能達成和諧社會的目標？所以儒家倫理似乎僅適合那種尊卑階級分明的

<sup>5</sup> 洪修平，「儒道佛人生哲學的互補」，《對話二：儒釋道與基督教》，社科文獻，2001，128頁

封建社會，而不適合尊重人權的自由民主社會。這些問題都是現代新儒家學者正在深刻反思的。

當代新儒家的學者韋政通認為，最能代表儒家文化特色的，不是踐仁，而是教孝。但是當孝道取代了眾德的地位以後，就流入了「泛孝主義」<sup>6</sup>—將所有人群關係全部家庭化，稱國君為君父，自稱為臣子；地方官為父母官，百姓為子民；老師為師父。同時，在沒有外在超越的「天」作為參照點之情況下，「君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友」的五倫相對關係，都被絕對化了。以至於造成「君要臣死，臣不得不死；父要子亡，子不得不亡」的愚忠、愚孝來。這是五四運動期間，所有中國知識分子都主張「打倒孔家店」，要全盤西化。當然這是過激的行動，卻是有其背景因素的。

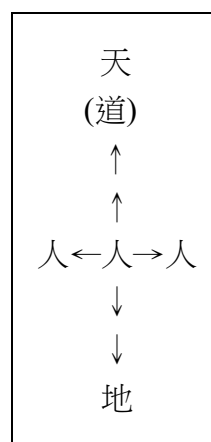
有人指出，以儒家思想為主導的東亞社會，更看重羞恥感，而不是罪惡感。魏爾斯(David F. Wells)指出，「罪惡感」所談的是倫理關係中「天倫」的縱向關係，而「羞恥感」所關注的卻是橫向的人倫關係。羞恥感是我們在眾人面前的心理感受，罪惡感則是我們在神面前的客觀情況<sup>7</sup>。如眾所周知的，日本是一個羞恥感主導的社會。一千多年來，日本人一向深受儒家思想的薰陶，他們所發展出來的武士道精神，也是儒家「忠君愛國」精神的最高表現。武士們可以因有負眾望而剖腹自殺，卻不會為濫殺無辜而有罪疚感。前日本駐阿根廷大使在他寫的《醜陋的日本人》一書中坦白說：日本人在自己的鄉里可能是彬彬有禮的紳士，但是在外地他鄉卻可能變成衣冠禽獸！這就是儒家倫理的不足之處。

所以，近代許多新儒家學者—如杜維明、劉述先、余英時等人—都紛紛指出，儒家思想未來的發展，將有待於儒家思想與基督教思想的融合。他們認為基督教對人性深刻的認識—特別是原罪論，將可以對治儒家「人性本善說」對人性過分樂觀的期待；而基督教依賴外在超越的救恩論，也可以促使儒家反思純粹依賴內在超越的成聖之道的可行性。

### 3. 道家的倫理觀

如果儒家的倫理觀有如一一個水平的扁平體，那麼以老子和莊子為代表的道家思想，可以簡化為有如一一個垂直的柱子—「天地人」。

老、莊的道家認為人類本性之真乃是自然樸素的，而儒家的仁、義、禮、智的發展，事實上是背棄了人類的自然本性。老子《道德經》說：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」又說：「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」因此，要返樸歸真、回歸人類自然本性的指導原則，就是「人法地，地法天，天法道，道法自然。」道家重視天、地、人的垂直關係，但卻較輕忽人與人之間的人倫關係。所以，有人評論道家不重人倫禮法，亦不看重人的社會性，這種批評是有道理的。



<sup>6</sup> 韋政通，《儒家與現代化》，台北水牛，1989，15頁。

<sup>7</sup> 魏爾斯，《勇守真道》(The Courage to Be Protestant)，改革宗，2010。193頁。

然而道家固然論及天道，老子卻承認這「道」乃是恍恍惚惚的，是無法掌握、無法描述的「無」。換句話說，道家所說的天道，與保羅在雅典所看到希臘人敬拜的「未識之神」如出一轍(徒 17:20)。

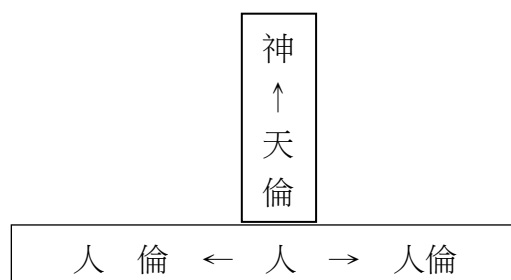
然而到漢朝之後，道教開始發展。至於道教與道家究竟是否能夠截然分為兩個不同的古代中國文化傳統？許多學者議論紛紛，沒有一致的見解。但是不可否認的是，道教在社會倫理方面，顯然與道家的避世觀有相當的區別。由於漢朝開始獨尊儒家的政策，道教自創立之初，也就將儒家的忠君孝親的思想納入道教的倫理範疇。因此道教經典也主張：「欲得道，先修德；欲求仙道，先修人道。」而且認為：「仁義禮智即道之德，緣次而至，此乃遁世修道的必由之路。」這與老子《道德經》的觀點顯然大異其趣。

道教最後與民間宗教結合，在長生成仙的修養方面，看重吐納、辟谷、煉丹之術，所追求的乃是與大自然的合諧。因此，道教雖然仍提倡「天人合一」，但是他們所說的「天」，已經不再是老子與莊子等道家所說的育生萬物的「天」，而只是被造的大自然而已！所以道教非常強調對自然界的維護與養生之道。在《老君說一百八十戒》一書中，就列出了 22 條規範人應尊重生命、善待萬物眾生相互不傷的戒律。

在社會倫理方面，道教雖並非完全不盡世俗的責任和義務，但是遁世、禁慾的精神很強，以至於在社會倫理方面難脫消極的態度。例如在其經典中，要求學道者必須先去五情—即父母、妻子、情色、財寶與官爵。前兩者就是有關家庭倫理的。此外道教大師葛洪(283-343)的《抱朴子內篇》中，強調「道與世事不並興」，要修仙道，就得廢人間之務。道教這種「不食人間煙火」的心態，乃是以退為進，只是把忠孝仁義視為實現人生目標的手段之一，而不像儒家那樣以入世精神，強調經世致用。

### 3. 基督教的倫理觀—以十誡為代表的立體倫理觀

神本主義的基督教倫理觀，可以看為一個立體、三度空間的十字形體系。其中除了水平面的人與人之間的「人倫」關係外，還有垂直向上的人與神之間的「天倫」關係。律法是神為祂的百姓所制定的行為模範，有垂直與水平兩個層面。所以耶穌將這十條誡命總結為兩條總綱：「愛神」與「愛鄰舍」(太 22:35-40)。但與這些垂直導向的條例交織在一起的，乃是管理他們彼此間行為之水平導向的條例。因此，垂直與水平這兩個層面的條例是不可切割的，是一個整體，也是以色列民對於神的救贖應當有的回應。



聖經中的「十誡」就是個範例。十誡的前四條—「不可敬拜別神、不可立偶像、不可妄稱神之名、當守安息日」，都是論及人與神的關係與規範，因此可稱之為「天倫」。

而緊接著的六條誡命—「當孝敬父母、不可殺人、不可姦淫、不可偷盜、不可作假見證、不可貪戀」，則論及人與人之間的行為準則，是屬於「人倫」。雖然十誡並未論及人與自然界的關係，但是在神創造人類之後，曾吩咐人：「要治理這地，也要管理海裡的魚、空中的鳥，和地上各樣的動物。」(創 1:28)因此，這可稱之為「地倫」。

值得注意的是：在基督教的人倫關係中，孝道被列為第一，這與儒家強調「百善孝為先」的觀點不謀而和。然而因為在十誡裡乃是天倫為先，人倫在後，所以孝道並不是至高無上或絕對的，卻要「在神裡面聽從父母」(弗 6:1)。這種以天倫來作為人倫的參照點，乃是基督教倫理的特色，也可以避免人倫關係被絕對化所產生的弊病。

#### 第四節 基督教倫理學與聖經倫理學

古德恩在他的《基督教倫理學》中強調，基督教倫理學(Christian Ethics)不同於聖經倫理學(Biblical Ethics)—包括舊約倫理學及新約倫理學。然而這兩者固然不同，卻是相輔相成的。這好比系統神學與聖經神學之間的相互關係。

**1. 聖經神學及聖經倫理學是以作者為主體，是在特定的歷史和時空環境下。系統神學和倫理學則是依據主題來歸納，因此是跨時代、是辯證式(dialectic)的。**

因此，聖經神學及聖經倫理學主要是敘述性的(descriptive)，關注作者在特定時空環境下的時代性信息。所以要研究他所處的時代背景，也要研究他的寫作風格、用字遣詞的特色，及文字的當代意義。至於這些聖經教訓的最終意義，及它在現代處境的相關性應用，則才是系統神學和基督教倫理學所關注的。也就是說，基督教倫理學正如前述，乃是定規性的(prescriptive)。

因此，在討論舊約倫理學時，不要忘記一件重要的事，那就是舊約的多數律法及規條，已經在耶穌作為贖罪祭，為全人類的罪被釘十字架之後廢除了！所以舊約倫理在現代的運用，需要在新約的亮光下重新檢視。換句話說，基督教倫理學乃是跨時代的，綜合了新約倫理學和舊約倫理學的教訓，將之應用於現代的處境中。

**2. 聖經神學的研究方法是以歷史和文法為主，系統神學及倫理學則是以邏輯為主要的工具，歸納出綜合性的結論。**

聖經神學及聖經倫理學的研究方法，是偏重歷史及經文的文法和字義研究。系統神學和倫理學則依賴邏輯分析和歸納式整合，來得到綜合性的結論。但是因為邏輯推理的過程中，每個人都會有先入為主的主觀性好惡，一定會影響到所得到的結論。因此，雖然福音派基督徒都堅持聖經無誤，卻沒有無誤的系統神學。在救恩論有加爾文派與亞米念派之爭，在末世論則有前千禧年派與無千禧年派之分。在倫理學方面，分歧尤為顯著—尤其是在自由派與福音派之間。

**3. 正如聖經神學與系統神學兩者是相輔相成的，可以編織成「真理之網」。同理，基督教倫理學與聖經倫理學也有類似的相互關係。**

雖然聖經神學與系統神學性質不同，研究途徑也不同，但是並不代表何者優於另一種，而是彼此相輔相成的，有如經緯線編織成布一樣。因此，由這兩者所構成的「真理之網」，將更加扎實、緊密。倫理學也是如此。

但是我們需要注意的是：應先做好聖經神學的功夫，由上下文及從釋經學的角度，對經文有正確的解釋，避免斷章取義。然後下一步才可以與其他經文綜合起來，去構建系統神學。如果經文的解釋與原有的系統神學框架有牴觸，就應該重新檢視系統神學的推論，切忌喧賓奪主地用系統神學的既定框架去解釋聖經。今天有些極端的加爾文派與亞米念派在救恩論上的爭議，正是因為在聖經神學上解經不夠嚴謹所造成的。這是有些系統神學家容易犯的錯誤，基督倫理學者也應該避免犯同樣的錯誤。

#### 4. 然而，如今基督徒已經不再受全部摩西律法的約束了。

傳統上一如英格蘭教會的 39 條款(1571)及西敏斯特信條(1646)——及多數的聖經學者，習慣於將摩西律法和誡命分為三類：宗教儀式律(*ceremonial law*)、民事法(*civil* 或 *juridical law*)與道德律(*moral law*)。宗教條例是與祭祀有關之條文，民事法則是有關財務糾紛與死刑條例。安息日會還加上第四類——健康飲食律，但是一般教會都將飲食條例併入民事法。目前一般教會的共識是：宗教條例已經完全廢除了；至於民事法，雖然仍有少數人仍堅持還適用，但多數人認為也已經廢除。至於道德律，多數人卻認為仍然適用於當代。

然而，哪些舊約條例是屬於道德律？這還是模糊不清，很有爭議的問題。若舊約律法仍部份有效，那麼例如摩西律法規定「咒罵父母的該用石頭打死」，在今天，這是屬於已廢除的民事法？還是屬於仍通用的道德律？

但是古德恩很有力地辯證說，聖經中並沒有將舊約律法如此分類，而全部摩西律法(包括道德律)——除了十誡之外——都已經廢除了。因為自從耶穌死在十字架上之後，新約就已經取代了舊約。這在下列經文中可以確認：

- 耶利米的預言：「日子將到，我將與以色列家和猶大家另立新約。」(耶 31:31)
- 最後晚餐耶穌的宣告：「這杯是我血所立的新約，是為你們流出來的。」(路 22:20)
- 希伯來書也明確指出：「先前的條例，因軟弱無益，所以廢掉了。」(來 7:18)  
「那前約若沒有瑕疵，就無處尋求後約了。」(來 8:7)「既說新約，就以前約為舊了；但那漸舊漸衰的，就必快歸無有了。」(來 8:13)

然而我們認為十誡(除了按照摩西律法守安息日的規條之外)在新約時代仍然適用，但並不是因為十誡是屬於道德律，而是因為在耶穌與使徒的教訓中，都一再肯定十誡是對基督徒有直接關係的(太 5-7 章; 22:37-40; 雅 2:8-11; 羅 13:9-10; 加 5:14)。所以古德恩認為<sup>8</sup>，所有舊約有關倫理的教訓，都必須在新約與舊約存在差異之亮光下，仔細被檢視。換句話說，我們必須留意新約作者如何應用舊約經文在他們那個時代。當然我們還得注意：除了十誡以外，舊約創世記到出埃及記 19 章之間——即摩西律法頒

---

<sup>8</sup> Wayne Grudem, *Christian Ethics*, Baker, 2018. P.209-260..

布前一的倫理原則，卻是通用至今的。因此，在討論舊約倫理在當代的應用時，這些觀點都值得留意。

## 第五節 基督教倫理學的特質

基督教倫理是怎樣性質的倫理觀呢？基督教倫理是一種「絕對式的倫理觀」，也就是有絕對的標準—因為有聖經作為依據。所以基督教倫理觀不是相對的，既不是功利主義式的，也不是情境式的，更不是極端的絕對相對式倫理觀。

### 1. 基督教倫理是啟示性的

基督教倫理學是一種啟示性的。啟示是由上而下的，是神透過歷代的先知與使徒們所寫的聖經啟示出來的。所以基督教倫理的絕對規範是來自於神的啟示，特別是在聖經裏面所記載的。有一些世俗的倫理觀可能是根據傳統風俗，或古希臘哲學家用理性作為基準。但基督教倫理卻不是根據傳統風俗或理性，而是依據神所啟示的聖經。聖經提供一個清晰的世界觀(worldview)，使我們可以藉此對於習俗、文化及社會科學等知識有一個整全的透視，不至於變成「瞎子摸象」—各說各話。

神的啟示有兩類：祂藉著「普遍啟示」(如神所創造的萬物以及人的道德良心)和「特殊啟示」(聖經與耶穌基督)，來賜下祂的道德律。雖然人的理性、教會的傳統、自然科學與社會科學的研究等，都可以幫助基督徒作倫理的思考，但是一切倫理抉擇的底線(bottom line)，至終仍然是神的啟示。

由於普遍啟示乃是萬族萬民所共知和共有的，因此古往今來的古聖先哲在很多道德觀念上，往往會所見略同。所以古巴比倫的漢摩拉比法典與摩西律法有相似之處，古希臘、古羅馬、中國儒家的人倫之道，及佛教、婆羅門教的五戒，也與聖經的十誡中的後面六條人倫誡命相仿。這些都不足為奇，因為這些人倫都還是在普遍啟示的範圍內。但基督教倫理所依據的，還有來自聖經的特殊啟示，其中特別強調前四條誡命的「天倫之道」。這是其他宗教之戒律所無的，也就帶來基督教倫理的超越性。

### 2. 基督教倫理需要有屬靈的智慧來分辨

基督教倫理既是啟示性的，又分輕重、大小，因此我們需要有屬靈的智慧來分辨。保羅在為腓立比教會禱告時說：

我所禱告的，就是要你們的愛心，在知識和各樣見識上多而又多。使你們能分別是非，作誠實無過的人，直到基督的日子。並靠著耶穌基督結滿了仁義的果子，叫榮耀、稱讚歸與神。(腓 1:9-10)

中文和合本的「見識」這個字，也可以翻譯成「判斷力」(judgment, KJV)、「分辨力」(discernment, NASB)或「洞視」(insight, NIV)；而「分別是非」也可以翻譯成「分辨何為最好的」(discern what is best, NIV)，或「認可最卓越的事」(approve the things that are excellent, KJV & NASB)。

同時，基督徒若願意獻上自己當作活祭(羅 12:1)，就需要去分辨什麼是神在我們身上美好的旨意？但保羅提醒我們：

不要被這個時代同化，卻要心意更新而被轉化。叫你們察驗何為神的善良、純全、可喜悅的旨意。(羅 12:2, 另譯)

在這個彎曲悖謬的世代，連基督徒都很容易被這個世界所「同化」(conform)，去隨從今世的風俗和潮流(弗 2:2)。我們應該被聖靈所更新，價值觀和道德感被「轉化」(transform)，才能活出與世人迥然有別的基督徒生命來。所以雅各也提醒我們：

你們中間誰是有智慧、有見識的呢？他就當在智慧的溫柔上，顯出他的善行來。(雅各書 3:13)

總之，我們需要有屬靈的智慧，來做倫理的抉擇，使我們能結出善行的果子榮耀神。箴言 9:10 也提醒我們：「敬畏耶和華是智慧的開端」。特別在倫理道德的抉擇上，敬畏神的心態，是我們穩固不變的基礎，是我們行動的出發點。

### 3. 基督教倫理是絕對的，也是規範性的(prescriptive)。

基督教倫理既然是基於一位啟示的神，祂的本性、品格和話語是一切倫理和道德的基礎。由於神的道德本性是不變的，所以從祂的本性而出的道德律就是絕對的—即在任何地方、任何時刻、對任何人都是有約束力的。神的道德律不會因為社會變遷、科學發展、文化差異而改變，也不是隨己意可以任意解釋的。因為神的道德律是超文化的(transcultural)。

基督教倫理也是規範性的。「規範性」(normative)的意思是，這些倫理原則有一個框架，表明甚麼是神認為對的、好的，甚麼是神認為不對的、不好的，所以它也是「定規性」(prescriptive)的。它不可以隨便由我們去解釋，而是規範性的；也不是隨從我們的偏好或感受，乃是強制性的命令。

耶穌在離世以前的最後晚餐提醒門徒說：「你們若愛我，就必遵守我的命令。」(約 14:15)。祂又說：「你們若遵守我的命令，就常在我的愛裡；正如我遵守了我父的命令，常在祂的愛裡。」(約 15:10)所以遵行神的旨意，是作耶穌門徒的標誌。

當然我們不能否認在行為和外形式上，會有地區性文化的差異。如古代哥林多地區代表貞潔婦女的「蒙頭」標誌(林前 11:5)，在不同地區與時代，並不具有相同的意義。但是我們不能因此下結論說：倫理道德是相對的。敬虔的婦女應該有貞潔的裝束，這是聖經明確的教導(提前 2:9)。在 1970 年代，韓國婦女即使在炎熱的夏天，也絕對不會在戶外公開場合穿短褲，因為那是酒吧女和性工作者的標誌！所以韓國牧師一定會警告教會的姊妹們：出門不要穿短褲！當然今天韓國社會可能已經不再如此了。所以不變的倫理規範是：「服裝要敬虔端莊」，而不是蒙頭或不要穿短褲。

基督教倫理不僅僅敘述人類的行為，也包含人內在的動機與價值觀。在實際情況下，我們都需要查驗神的旨意，以及隨之而有的特殊責任。即便在某些情境下，人類面臨道德選擇的困境，我們卻不能否定道德律在此特例下的普遍性，或刻意去做「較小的惡」，我們只有「豁免」遵行較低的道德律之義務。

### 4. 基督教倫理是義務性的(deontological)

基督教倫理既是「規範性」的，就有遵守它的責任和義務。不論成功與否、結果如何(如快樂不快樂)，只要是能反映神的本性的道德行動，都是對的，都當去行。因

此這是「義務導向」(duty-centered)的倫理觀，與「結果導向」(end-centered)的功利主義者的觀點是不同的。

要遵守基督教倫理規範的時候，所強調的是甚麼？倫理的選擇不僅是選擇「好的」，更是要選擇「對的」。因此我們要問的，不僅是這個行動「好不好」？更要問「對不對」？「對不對」與「好不好」兩者是不同層次的事情。因為好的，不一定對；對的，不一定感覺是好。譬如人做對了一件事情，可是要付出很大的代價，那好不好？付出大代價的感覺當然是不好。特別在重視羞恥感的社會(如日本)，作對的事卻可能得罪很多人。但要做這件對的事情，既是義務性的，就要付代價。基督教倫理中有很多是要付代價的，會讓人感覺不舒服。但功利主義式的世俗倫理觀，它純粹用「感覺好不好、喜歡不喜歡」來決定，所以很多事情便變成是相對了。基督教倫理學是一種義務性，是有責任要去遵行的，這是基督教倫理學比較特別的地方。

有些基督徒覺得新約時代是恩典的時代，已經不再受律法的約束，所以反對有任何的倫理道德義務。其實這是一種觀念上的混淆，因為我們要謹記：所有的基督徒都還生活在「已經」(already)和「尚未」(not yet)的張力之下。我們都已經蒙恩得救，取得了神兒女的地位(position)，這是我們新的身分(being)，是用敘述性(indicative)的動詞來陳述的事實(fact)；然而同時，我們卻還未完全，所以要去遵行(practice)神的誠命，這是我們該做的(doing)，是用命令式(imperative)的動詞宣告的命令(command)。

若基督徒過分偏重「已經」的那個側面—就像哥林多教會的信徒一樣，就會忽略我們都尚未完全的那一面(腓 3:12)，以至於產生忌妒、紛爭或自以為有智慧(林前 3:18)，甚至以包容罪惡為榮(林前 5:1-2)。今天有些宣揚「恩典福音」的假先知，主張耶穌的贖罪祭已經將我們過去和將來的罪債都付清了，因此基督徒不必再認罪了！這是容易迷惑人心的「另外一個福音」，必須慎防，以免誤入歧途。相反的，基督徒若過份偏重「尚未」的那一個側面—就像加拉太教會一樣，就會成為教條主義者，過分謹守日子、節期，以及不可拿、不可嚙等規條(加 4:10; 西 2:21)。

所以我們應當在「已經...但尚未」之間取得平衡，使我們在基督裡成為名實相符的新造之人(弗 4:1)，並且竭力地追求長進，不斷地「有了...又加上」各樣屬靈的果子(彼後 1:4-8)。所以遵守神的誠命，乃是我們是屬於神的明證(約 14:23; 約壹 1:3-6)。

## 5. 基督教倫理是以十誡為綱的

十誡為神與以色列百姓立約提供一個基礎。所以這些誠命不僅是生活的準則，乃是向神的百姓顯明神的本性。道德律啟示了神的本性所具有的不改變的美德與旨意。從這些誠命中，他們不只是看見他們必須作甚麼(doing)，而是看見神是像什麼樣子(being)？藉著這些誠命，神的百姓能夠更加認識神，同時也塑造了、決定了這個蒙救贖的團體之生活，使他們成為神聖潔的國度。

再者，十誡是賜給全體以色列百姓的。其焦點不是在於使他們成為好人、好國家，而是為要使以色列與其他國家分別出來，活出神的形象，成為「外邦人的光」，成為神拯救世界的器皿與管道。所以十誡是跨越時空和文化，具有永恆的價值。

十誡主要的內容分成兩大部分：1)人與神之間正確的關係(第 1-4 誡)，2)在社會團體中正確的人際關係(第 5-10 誡)。這兩部分的內容，就分別寫在兩塊法版上(出 31:18;



34:28)。這縱向的「愛神」條例，乃是與管理他們人際關係的橫向條例交織在一起的。因此，垂直與水平這兩個層面的條例是不可分的，是一個整體，是以色列民對於神的救贖當有的回應。律法是神賜給祂百姓的一個禮物，為祂百姓制定了垂直與水平的行為規範，使他們能夠建立並維繫與神之間一個正確的關係。唯有當他們不順服的時候，律法才會成為重擔。

同時，十誡分別是以正面與負面兩種方式並列，來表達所隱含的意義。十誡大部分是禁止的命令(只有兩個正面的命令)，乃是有關邪惡最極端的例子。這首先就證明十誡所具有的一個基本的角色，是劃出所立的約外面的界限。凡是不遵守這些誡命的人，就使自己排除在神百姓的生活之外。而兩個正面的誡命則顯明十誡的另一個功能，即除了劃出外面的界限，十誡也在立約的範圍內提供正面的生活內容。所以十誡一方面預防死亡的道路，同時也指向生命的道路。

但如果誡命只是命令人不可以作禁止去做的事，那也毫無道德可言了。所以負面的表達同時包含正面該去做的事——即當一個邪惡被一個誡命禁止時，與之相反的良善，應該被瞭解為是被鼓勵去行的。例如，要履行「不可殺人」這條誡命時，僅僅不去傷害並不足夠，還必須在我們的能力範圍內去幫助、去維護別人的生命。同理，「不可偷盜」的誡命，也包涵了職業道德、財富管理與社會關懷等正面的行動；「不可說謊」的誡命就要求我們應該要有誠信與公義。

談到以十誡作為倫理學的規範的時候，自然存在的幾個相關問題是：現在是新約時代，舊約倫理跟我們有甚麼關係呢？我們現在不是不再守規條了嗎？我們現在不都已經在靈裏得自由了嗎？這是有些基督徒的一些似是實非的觀點。

耶穌曾在《馬太福音》的「登山寶訓」很清楚教導我們說：「莫想我來是要廢掉律法和先知……乃是要成全！」(太 5:17)。這「律法」是指摩西的律法，其中的核心就是十誡。這些律法(如潔淨之禮、獻祭之禮…等)有很多詳細的規範，不過十誡乃是總綱，其他的律例只是細節的說明。耶穌說祂來了，是要成全這些律法。然後耶穌還嚴肅的說：「無論何人廢掉這誡中最小的一條，又教訓人這樣做，他在天國要稱為最小的。但無論何人遵行這誡命，又教訓人遵行，他在天國要稱為大的。」(太 5:19)。在新約中，十誡(除了按摩西律法規條守安息日之外)多次被引用及闡釋，所以從舊約時代到新約時代，十誡都沒有改變，人人都有義務要遵守，因此仍然迄今繼續有效的。

耶穌將這十條誡命總結為兩條總綱：「愛神」與「愛鄰舍」(太 22:35-40)。耶穌在登山寶訓不單提到十誡，還把這規條化的十誡變成一種「內在實質更豐富」——即祂所謂的「成全」。所以耶穌舉例說明：十誡裏面提到「不可殺人」，耶穌作進一步解釋：「不僅是殺人，凡心裏對人有仇恨，就難免受審判。」因為人若心裏沒有仇恨，怎會殺人？所以不單是行為上殺人，即使心裏有仇恨的意念，就會被神審判。因此，耶穌的「成全」是直接指向根源，不是僅指外面的行為。耶穌又以十誡中的「不可姦淫」作例子，祂說：「凡看見婦女就動淫念的，這人心裏已經與她犯姦淫了！」(太 5:28)。再一次不是以行動來論罪，而是從思想上。神鑒察人心，雖然行動上沒有做出來，但思想上已經有了的時候，將來在神的審判台前，都難免受審判。所以，十誡每條誡命的屬靈原則，都可以提供許多當代倫理議題很好的屬靈框架。