

重塑美德的神學基礎¹

——安布羅斯論責任與義利之辨

陳越驊

浙江大學哲學系宗教學研究所副教授

安布羅斯（Ambrose），四世紀的意大利米蘭主教，四大聖師之一，是羅馬帝國晚期最具影響力的主教，奧古斯丁的靈性導師，「第一位在正統基督教環境中出生、受教育和成長的拉丁教父」。²在基督教倫理學、寓意釋經學和中世紀政教關係上有重要建樹。他最廣為人知的著作是《論責任》（*De officiis*），有學者稱之為「四世紀西方教會的道德和靈性高峰，是基督教人文主義的主要範例，早期基督教與斯多亞主義（Stoicism）關係的例證，道德神學和教會管理手冊的精華之作」。³他為以西塞羅為代表的古典倫理作了基督教化的「洗禮」，為羅馬帝國文化轉型期的基督徒重塑了關於責任的倫理價值，影響了歐洲中世紀宗教倫理的形成，甚至建立了一種關於責任的神學。⁴

-
1. 本文受國家社科基金青年專案「奧古斯丁《加西齊亞根對話》全集翻譯」（14CZJ001）資助。
 2. 王曉朝編，《信仰與理性——古代基督教教父思想家評傳》（北京：東方出版社，2001），頁223。參考奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》（北京：商務印書館，1996），卷六，第三章。
 3. 見Ivor Davidson, “Ambrose’s *De Officiis* and the Intellectual Climate of the Late Fourth Century”, *Vigiliae Christianae* 49 (1995), pp. 313-333。
 4. 例如托馬斯·阿奎那在《神學大全》中談論倫理部分大段引用，參考Mark Jordan, “Cicero, Ambrose, and Aquinas ‘on Duties’ or the Limits of Genre in Morals”, *The Journal of Religious Ethics* 33 (2005), pp. 485-502。安布羅斯促進了基督教倫理奠定神學基礎不僅是筆者的看法，而且西塞羅、安布羅斯、阿奎那的倫理理論轉化路徑也是一個學界共

《論責任》大約寫於三九一年，是他總結教牧經驗和信仰人生的成熟之作。⁵其時正值安布羅斯主教權力的巔峰時期，因為深受皇帝器重而在政治上具有巨大的影響力，而且代表尼西亞正統派獲得了西部教會的主導權。他的寫作並非純粹神學玄思而是有嚴肅的現實考慮，針對的是當時國家內憂外患、政局動盪、貧富懸殊的社會環境，以及由此而來的信仰缺失和價值觀混亂的世道人心。⁶他把此書獻給整個教會共同體，指出了基督徒在世應負的責任，其中特別對教職人員提了勸誡。安布羅斯以西塞羅的同名論著為對照，將此書分為三卷：第一卷處理「甚麼是美德的與適當的」，特別是關於最主要的明智、公義、剛毅和節制這四種美德及對應責任；第二卷關於「甚麼是有益的」，或者說，功利與美德的關係；第三卷是對上述兩個主題的比較，並且總結提出，我們必須總是選擇美德勝過功利。本文旨在梳理安布羅斯關於責任的神學主旨精神和框架、提煉他的宗教倫理的獨特價值、還原其倫理思想的發生學機理等方面，最終對他的倫理思想的跨文化價值有一個總體評價。

識，例如，Warren Smith, *Christian Grace and Pagan Virtue: The Theological Foundation of Ambrose's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2011；James Gaffney, "Comparative Religious Ethics in the Service of Historical Interpretation: Ambrose's Use of Cicero", *The Journal of Religious Ethics* 9 (1981), pp. 35-47。

5. 因為對該書的研究在國內學界較為罕見，這裏多介紹兩句。該書成書年代有爭議（c. 389-391），也不確定是否像他大部分作品那樣是從講道辭彙編。本文注腳中對該書的引用省略了作者名稱；引文譯文都是筆者自譯，見安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，（香港：道風書社，2015）。安布羅斯的生平與著作參考 Boniface Ramsey, *Ambrose* (London: Routledge, 1997)。
6. 當時的主教甚至要負擔起部分城市管理的職能、領導渡過危機，和提供人道主義救助等。安布羅斯是意大利的典型人物，近年來受到較多研究。見 Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (Berkeley, CA: University of California Press, 2005), pp. 10-11。見並參 Paisni Cesare, *Ambrose of Milan: Deeds and Thought of a Bishop* (New York: Fathers and Brothers of the Society of St. Paul, 2013), p. 183。

一、從世俗的責任到宗教的責任

「責任」(*officium, duty / obligation*)⁷在西方倫理學史中是一個重要的主題，在古代倫理思想中更是一個與「美德」齊肩的重要向度。

古代的「責任」與現代的「責任」概念在內涵上雖然具有傳承性，但在使用語境上極大的差異，需要我們加以辨析，防止出現「時代錯誤」。「責任」(希臘語 *καθηκον*)首先在希臘哲學的斯多亞派手中發揚光大，然後由西塞羅介紹到拉丁哲學並定名 *officia*。它的原意可以直譯為「合適的、恰當的行動」，不能對標康德義務論的「義務」或「絕對命令」的概念。⁸西塞羅解釋說，「〔美德〕的全部榮譽在於行動」。⁹因此西塞羅也通過《論責任》一書躋身羅馬倫理學中關於責任的最重要闡釋者之一。西塞羅的著作大體上參考了中期斯多亞學派領袖帕奈提烏(Panaetius)的同名著作，而安布羅斯又參考了西塞羅的著作，這一方面說明了他們思想上的歷史延續性，另一方面提醒我們必須對照雙方的論述才能理解安布羅斯的獨特之處。¹⁰

-
7. 對於西塞羅的著作 *De Officiis*，國內通常翻譯成「論義務」，也有人翻譯成「論責任」，蓋因原文兩種含義都具備，兩個中譯詞含義相近，只是側重角度不同。倫理學上有所謂「義務論」，那麼「義務」譯詞更能接續蘇格拉底、柏拉圖、西塞羅、甚至到康德的哲學傳統，實際上兩個詞在指人的「應然行為」時可以互換。然而，安布羅斯大體上解釋責任為美德的實現，它並沒有「權利-義務」這樣的現代語境。「義務」似乎有更高的權威(如法律、道德、神等)驅使與限制的被動含義。後文會提到，安布羅斯認為人的「完全責任」效仿了神的完全性(完美)，為了避免出現「神也有義務」的誤解，我們採用了「責任」為譯詞。
 8. 對該詞的詞義分析和起源見 Ambrose, *De officiis* (edited with an introduction, translation, and commentary by Ivor Davison; Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 8。
 9. 西塞羅，《論義務》，1.6。拉丁文和中譯文參考西塞羅著，王煥生譯，《論義務》(北京：中國政法大學出版社，1999)，上文注已經說明該書書名其實也可翻譯為《論責任》，與安布羅斯的著作同名。有時中譯文根據筆者理解稍加改動，下文不贅。
 10. 兩者的關係當然是學界長期討論的焦點，參考 Ivor Davidson, "A Tale of Two Approaches: Ambrose, *De Officiis* 1.1-22 and Cicero, *De Officiis* 1.1-6", *The Journal of Theological Studies* 52 (2001), pp. 61-83。對學界意見的綜合見 Davidson, "Ambrose's *De Officiis* and the Intellectual Climate of the Late Fourth Century"。戴維森(Ivor Davidson)自己持「轉型論」(Transformation)，與筆者看法相近。

與現代的「義務論」不同，古代的「責任論」不是討論人享有了權利因此有了相應的義務，也不是討論文化習俗、法律、道德、宗教的強制規定，而是論述人為何以及如何因為美德而採取相應行動。¹¹責任是美德的實現。美德是人的品質，是潛能，而責任是其對應的行動，是潛能的實現。如果人的美德不能轉化成行動，對於社會就等於虛無。

西塞羅以斯多亞哲學為主要基礎，認為責任源頭在於「自然」。¹²責任，就是做正確的事情。在道德上是正確的事情，就是應該做的事情，而不是以是否對自己有利為標準。¹³所謂「正確」，即「道德之美」——「高尚」，¹⁴即與人類社會生活的自然本性相符合。所謂「自然本性」，首先見諸生物的趨利避害和繁衍後代的本能，其次人類還具有理性，能夠整合時空中的生活經驗、認識秩序、籌畫未來，最後人類依靠這種獨特本性形成了共同語言和生活，結合成了夫妻、家庭、甚至民族、國家等共同體。¹⁵他的理論基礎是一種希臘羅馬哲學傳統的「自然神學」。

西塞羅明確地指出，他所說的責任主要是關於世俗生活的。古代倫理學的終極目的一般是「至善」，至善在於

-
11. 從西元前一五〇〇年直至啟蒙時代三千多年間的西方倫理傳統，佔主流地位的倫理學思想是「美德倫理」，直到近現代，後果論和義務論等倫理學取得了主流地位。David Copp, *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (New York: Oxford University Press, 2006), p. 515。
 12. 見 Ambrose, *De officiis*, p. 8。西塞羅的哲學源頭當然是很多，例如學園派柏拉圖主義，但他在《論責任》中的思想主要是斯多亞的，這是學界的共識。
 13. 西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，I.2。
 14. 拉丁語是 *honestum*，是西塞羅對希臘文 *καλόν*（善的、好的、美的）的翻譯，道德上的「美」即「高尚」，「高尚」即社會授予理想的好公民的「榮譽」（*honor*），因此也可以翻譯為「榮譽的」、「可讚賞的」、「有美德的」。參考王煥生，〈西塞羅的義務觀評析〉，載《比較法研究》Z1（1999），頁 532-536。
 15. 柏拉圖在《國家篇》（*Republic*, 369 及以下）、亞里士多德在《政治學》（*Politics*）開篇也有類似的敘述，人類為了需求而彼此協作，自然而然結合成各種規模的人類共同體。這可以說是一直延續到斯多亞學派的古典國家起源學說。關於「共同體」參見拙作：陳越驊，〈倫理共同體何以可能——試論其理論維度上的演變及現代困境〉，載《道德與文明》2012 年第 1 期，頁 39-44。

個人則是「幸福」，而「美德」是達至至善的必須品質，對美德的應然實踐就是「責任」。¹⁶西塞羅同意前人的看法，對責任的討論包括兩個層面，與形而上的「至善」有關，以及與形而下的公共和私人生活有關。然而他的本意是寫作教導兒子的家書，所以他避談抽象的「至善」玄思層面，轉而結合羅馬的法律和自己的政治實踐探討作為高尚的羅馬公民應盡的具體的社會與國家責任。¹⁷聯繫他相關著作作為背景，他的責任學說實則寓於政治共同體之內。¹⁸

時代到了古代晚期，西塞羅責任倫理的理論適用性與變化的社會結構的矛盾愈加突顯，其最大的問題是在於作為基礎的「自然」學說。西塞羅所說的人類生活的「自然狀態」，只是他對羅馬政治秩序的抽象化和理想化。¹⁹而這種秩序是人類理性的必然結果，還是歷史偶然性堆積的結果，是有爭議的。古代晚期的特徵之一是多民族、多元文化衝擊下的社會動盪與人心焦慮。²⁰到了安布羅斯的時代，人們已經深刻體會到羅馬的國家秩序並不是永恆不變的，也不是每個民族必然選擇和認同的，那麼他所說的公民責任的理論基礎就動搖了。如果羅馬帝國的東部與西部的統治都已經風雨飄搖，民族與城市各自為政，人們還有甚麼羅馬公民責任？用甚麼把多元的文化族群與利益群體聯合起來？

西塞羅根據「自然」推斷，各個國家和民族將在羅馬

16. 參考西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，II.1。

17. 同上，I.3。

18. 《論義務》與《論共和國》（*De re publica*）、《論法律》（*De Legibus*）一起被稱為「羅馬法靈魂」的代表，寄託着西塞羅對羅馬統一的宗教、道德、法律的秩序的政治哲學理想，參考高尚，〈義務為甚麼如此重要——西塞羅《論義務》片論〉，載《法律文化研究》5（2009），頁538-546。

19. 考慮到西塞羅所處的時代，更可能是留戀和美化比較繁榮的羅馬共和晚期政治生活。

20. 參考E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (London: Cambridge University Press, 1965)。

共和政治下進一步聯結成更大的人類共同體，²¹然而古代晚期的歷史進程並不按他設想劇本的發展。不同於西塞羅的強調統一性的「政治普世性」方案，安布羅斯提出了「宗教普世性」方案。安布羅斯要重塑責任倫理就不能只是對西塞羅體系作修補，他必須釜底抽薪地採用新的理論基礎。在他的著作中，我們看到了，他選擇了宗教神聖的維度，把責任從獲得世俗成功的手段轉化為通往上帝永恆救贖的應然行動。他打開了西塞羅所忽視的新的理論維度：人們不是通過「自然的」聯繫結合為政治共同體，而是通過「超驗的」宗教聯繫結合為跨民族、跨國家的宗教共同體，從而每個人對上帝及每個人都負有責任。安布羅斯通過區分開政治共同體與宗教共同體在著作中已經具備了奧古斯丁的「上帝之城」思想的雛形。這種宗教關係是對傳統社會關係的「向下相容」，例如他說，「善意擴充到了教會的全體，依靠的是信仰的團契，洗禮的聯結，接受恩典的結合，參與諸聖禮的聯結。所有這些聯結自身都要求：夫妻的親密無間、愛護孩子、尊重父母的權威和給予孝敬關懷，重視兄弟情誼。」耶穌為所有人流了自己的寶血，因此「教會的團契長成了一個相互聯結的身體，是用信仰和愛捆綁在一起的統一體」。他斷定基督的真理是「是所有民族和人民都必然信仰的」。安布羅斯並非一刀切否認「自然」，他也肯定人按自然本性來生活是恰當的。然而，他更指出，自然由神而來，人的自然本性源自神所賦予的美好形象，而且基督披戴上了適合救贖的人的形象，所以

21. 西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，II.8。他代表了斯多亞學派「世界公民」的古典政治理想，是對「羅馬和平」的辯護，政治共同體的擴大化確實是歷史的大趨勢，我們甚至可以把現代聯合國的建立看作是西塞羅理想的某種實現。他與安布羅斯兩個方案並不是相互取代的，毋寧說兩者是對人類和平的不同嘗試路徑，對於今天的我們來說都是有益的參考。

有了人不能傷害他人，是「效法基督的模樣」，也是遵從自然本性。²²可以說在理論根基上他在「自然」之上重申了更高的造物主上帝，為美德與責任的倫理奠定了不同於古典哲學的神學基礎。

二、責任與美德：安布羅斯對古典價值的基督教轉化

安布羅斯獨創地解釋拉丁文的“officium”（責任）是源自“efficere”（做事、成事、產生作用），而不是源自“officiant”（阻礙、妨害、反對、有害），因此責任是要令人成事而不是妨害自己或他人。²³責任不是一種妨礙個人利益的道德負擔。

西塞羅提出道德的高尚性來自四個方面，我們可以概括為有順序的四種美德（virtus）：智慧（Prudentia）、正義（Iustitia）、勇敢（Fortitudo）、節制（Modestia），相應的實踐就產生了相應的責任，是人為了實現道德高尚、達至「至善」而必須做的。²⁴這四個方面大體上涵蓋了人生活的各個層面，明智是關於至高的諸神的，公正是關於國家和社會關係的，勇敢是為了維護公正而在戰爭和內政中表現出來的，節制是對自己的修養和約束。²⁵因此，一個人對神、對國家、對父母、對親屬朋友乃至其他所有人都負有責任。安布羅斯大體上採用了西塞羅的四美德，但對其內涵重新加以闡釋。我們為了更好表現他重塑了之後的術語含義，採用了「明智」、「公義」、「剛毅」、「適度」的譯詞。

22. 以上引文來自安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，I.33.170，III.3.19；III.15.95；I.46.231；I.45.230，III.3.15, 17, 23；他贊同西塞羅對自然界的觀察，見I.27.128。

23. 同上，I.8.26。他又說，這個詞在聖經中出現過，所以適合基督徒。

24. 西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，I.5。這裏採用中文學界對柏拉圖《國家篇》裏四美德的通用譯詞。

25. 參同上，I.24.115。

1. 四美德之一：明智

首要的美德是「明智」，出自人求知的自然本性，即對真理的追求和認識。其物件包括神界和人界的事務和關係的知識，前者是最高智慧，後者是實踐智慧。²⁶安布羅斯也同意責任第一來源是明智，明智是其它美德的源頭，因為無知就會犯錯。實際上所有美德都是相互關聯不可分離的。給予別人建議的責任需要同時依靠明智和公義，因為人們既希望獲得比自己聰明的人的建議又不希望受騙。²⁷

安布羅斯指出明智開始於認識和敬畏上帝，「敬畏上帝是智慧的開端」（《詩篇》111:10）。其反面是崇拜物質的偶像、摩尼教（Manichaeism）的惡神、阿里烏派（Arians）等異端的不完美的創造者等等。因為，明智就在於認識真理，即上帝，所以亞伯拉罕、挪亞、大衛、所羅門、雅各、摩西等人認識了上帝，他們是最明智的。他同意亞里士多德乃至西塞羅所說的，人的自然本性就有求知的欲望上帝在人的本性中灌注了追求真理的意願。人渴求學習知識和探求真理，但是往往只有少數人能夠在這件事上取得成功，所以這是一個難能可貴的事情。他提醒人們，智慧的責任應該付出思考的時間和心力，運用人獨有的理性，探尋事物的原因，特別要認識一切的創造者。²⁸

安布羅斯還提出了類似「信仰尋求理解」的命題。他說，「對神的虔誠（*pietas*）是理解／理智（*intellectus*）的開端」。²⁹甚麼是虔誠？「虔誠是所有美德的基礎」，意為「良善的回應、負責任、忠誠」，反過來如果人抱持一種

26. 同上，I.5。

27. 以上見安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，I.27.126, 129；II.8.41-43。不過，義人的建議更重要，見II.10.50。

28. 同上，I.15，I.26.124-125。

29. 同上，I.27.126。安布羅斯認為這個命題早有「世俗的智者」（指西塞羅）說過。

玩世不恭的態度，那麼就不會進一步去理解物件和培養美德。虔誠也是指「公義地聯結」，其順序物件是上帝、祖國、父母和所有人。對上帝的虔誠就是「信仰」。³⁰因為根據自然本性，理解進一步產生了對上述各方的愛，並把他們置於我們自己之前。因此，明智包括了「信仰」與「認識」。

安布羅斯說的「認識」是一種「實踐知識論」。他與西塞羅一樣都認為，雖然幾何學、天文學等晦澀而又不實際的知識也是探索真理，但是太過沉浸其中，就會脫離社會責任或者偏離了拯救的真理。所以，追求真理乃是為了過上屬於真理的生命（而不是為知而知），他說，「欲求知識而沒有相應的行動——我認為這反而更加是一個障礙。」³¹

2. 四美德之二：公義

安布羅斯同意西塞羅的觀點認為公義是美德的制高點。為了維持人類社會的存在，就必須有公義和仁慈（*beneficentia*），這兩者在人的生活中涉及最廣。甚至對待敵人和奴隸（最下層的非自由人）也應該有公義的責任，給予他們應得的。只要具有公義就已經足夠在道德上被稱為高尚。仁慈又分為「慷慨」和「友善」，它們是最符合人的自然本性，更加能體現人性的美德。對所接受的仁慈，我們最大的責任是「回報」，而且要給予比獲得的更多。根據自然本性，人回報的優先性就是反過來，從國家、父母到子女和家庭，然後是親屬朋友，這些也構成維持我們生命和生活的命運共同體。³²

如果說西塞羅的公義思想是「各安其位」，那麼安布羅斯還要加上「天下為公」。安布羅斯基本接受上述公義、

30. 見同上，I.27.126；I.50.262。

31. 同上，I.26.122-123, 125；西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，I.6。

32. 以上見安布羅斯著，陳越驊譯，《論義務》，II.10-11, 13，I.14-15, 17。

仁慈、慷慨、友善的美德。他解釋「公義」為「它給每個人分配了屬於自己的，它不索取屬於別人的，不顧自己的利益以求保護所有人的應得權利」。³³

與西塞羅不同的是，安布羅斯反對復仇和少數人的財富特權。他依據福音書的教導，反對在遭受不公時報復對方，因為「人子來是要賜予恩典，而不是傷害人」。其次，上帝令自然出產的所有東西都是為了所有人，土地是所有人的共同財產，甚至人出生是也為了人。他認為斯多亞的相似學說是從聖經中學到的，因為《創世記》中寫道，上帝讓人管理自然界的生物，男人與女人是為了相互幫助。所以神的旨意和人的自然本性都要求每個人履行相互幫助的責任，如此增長的情誼讓我們生活甜蜜而且不畏懼危險，並且把所有的事情都當作是自己的事情。公義的責任是為了別人的好處而不是為了自己。反過來，如果誰想要增加自己的財富特權，佔領新的土地，把個人財富當作目的，他就失去了公義和仁慈。³⁴

接着，他又提出，教會是所有人的公共財產，為所有人祈禱、做工和受考驗。公義的基礎是誠信／信仰（fides）。西塞羅取了拉丁文“fides”前一個意義，即「對承諾和契約的遵行和守信」。安布羅斯取了後一個意義，他說「義人的心居住在信仰裏，責備自己的義人把公義建立在信仰上，因為他承認真理，他的公義就變得清晰」。³⁵教會得以成立的基礎是人們因為對基督（真理、智慧）共同的信仰，所以教會應該表現與基督同樣的公義，也就是為了一切人。³⁶

33. 安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，I.25.115。

34. 見同上，I.28.131；I.28.133-134；I.28.136-138，II.27.133。參考西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，I.7。

35. 見安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，I.29.142；參考I.50.261，II.24.124。西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，I.7。

36. 戴維森注釋說，教會是世上公義的模範，因為安布羅斯認為共有財產的公義理想在此

3. 四美德之三：剛毅

為了維護公義，就必須有寬廣而剛毅的靈魂，也是勇敢的心。西塞羅的重點在於論述公職人員應具有的責任，即應該為了公共利益忘記個人利益，維護整個國家、全體人民的利益而不是局部或某個派系的利益，因此不應該逞匹夫之勇，而要溫厚而仁慈。但是為了維護國家利益，在懲罰時也應該公義而嚴厲。³⁷

但是，對於基督徒而言，更多關注的是靈魂而不是身體，是和平而不是武器，所以心靈的剛毅——勇氣和寬宏大量更值得關注。安布羅斯解釋說，「剛毅，它在戰爭事務中極大地提升勇氣，在國內事務中，令我們保持和增強了身體的活力」。具體來說，就是「戰勝自己」：理性約束欲望衝動、心靈約束肉體。所以，「剛毅」的責任一般是在「忍受勞苦和危險」的事情中表現出來的。³⁸

心靈剛毅又分為兩個層次。其一是藐視外在的世俗的事物，其二是追求至上的東西，即美德和適當的事物。兩者結合，才能不懼危險，承擔維護公義的責任。心靈的剛毅責任對於教會的人又特別是指「靈性的操練」，不令自己為世俗纏身。戰爭中的剛毅是寧可選擇死亡也不選擇恥辱，為信仰犧牲也是如此。³⁹並不是說只有戰爭中的行動才有剛毅、才有美德的榮耀，安布羅斯認為戰爭是基督徒應該避免的，他更贊同的剛毅是在堅定了信仰之後能夠忍耐俗世生活的苦難。

世很難實現，教會是最接近的形式。教會在成員間儘量平等及共用。見 Ambrose, *De officiis*, p. 582。

37. 西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，I.25。

38. 見安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，I.25.115；I.35, 36；II.9, 49。這個由外而內的理論轉進初看起來奇怪，其實是跟從柏拉圖的理論：「勇氣就是知道應該畏懼的東西」。所以安布羅斯一貫強調勇敢剛毅必須依靠理智（對欲望的束縛），因此才能夠採取符合虔敬的行動。見 Smith, *Christian Grace and Pagan Virtue*, pp. 38-41。

39. 見安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，I.36.182；I.41.211。

4. 四美德之四：節制

安布羅斯將「節制」定義為「它令我們在處理所有該做或該說的事情時保持正確的方法和秩序」。安布羅斯猜測拉丁語“modestia”詞源拆分為兩部分：“modus”（模式、標準、模範、方式）和“scientia”（認知、認識、科學）。⁴⁰西塞羅認為，節制的責任是與自然本性相一致，在於人則是與取得心靈中理性對欲望的領導地位，保持心靈寧靜。「自然生育我們……是要我們保持嚴肅性，去從事更為重要、更為偉大的事業。」⁴¹安布羅斯也認為行為要適當（decorum），舉止得體，就要懂得節制。適當的就是高尚的，高尚的就是恰當的，它們都是道德生活的準繩。⁴²

節制的責任主要可分為內在和外在兩種。內在的節制，就是要保持心靈中情感的和諧，避免某方面情感的過度無節制。對此，安布羅斯非常務實地提出，年輕人要有選擇地與人交往，要親近聲譽良好的長者，接受他們的教導。外在的節制，還是懂得如何考慮各種情況恰當地成事。不同於世俗工作一般是繼承或為了世俗好處，教會人員應該認識自己的能力和優缺點，選擇適合自己的職責，以獲得更大的恩典。⁴³

節制的責任包括對「廉恥」（verecundia）和「適當」的認識和遵行。廉恥就是要有羞恥心。例如，安布羅斯認為，自然造就的身體是好的，但是同樣出於自然本性，有些部位應該隱藏起來，因為公開它們天然地令人不悅。上帝創造了整個美麗的世界，樣樣都很好，因此在這份大美

40. 見同上，I.25.115。這與中國傳統倫理價值的「中庸之道」有可以對比的地方，例如「喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和」，「致中和，天地位焉，萬物育焉。」（《中庸》）

41. 西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，I.28, 29。

42. 安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，I.45.229；西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，III.4。

43. 安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，I.43, 44。

裏的每一個部分也有自己的適當之美。因此，遵從上帝安排的自然本性而生活就是遵從普遍的適當性。⁴⁴

安布羅斯創造性地從聖經中總結出人應對「不公義」的三重境界。因為節制的反面是激情的爆發，人都有責任依據人的自然本性令它接受理性的支配。最常見的例子就是忍受了不公的對待。第一境界是「軟弱的」，要以眼還眼、以牙還牙；第二境界是「進步的」，以沉默回應傷害和謾罵；第三境界是「完全的」，反而會祝福那些傷害和謾罵的人。第三重境界屬於「完全的責任」，保羅和大衛做到了，安布羅斯認為自己都未能達到。就如保羅，「如果他愛他的敵人，他將會成為神的一位兒子」。就如大衛這樣聖潔的人，他知道自己不僅沒有受到委屈，而且還要感謝那些人，因為上帝將在天國為他準備獎賞。⁴⁵

最後，有必要交代的是安布羅斯不僅採用西塞羅框架，而且他仍然遵循羅馬古典寫作方法完成這種「倫理論述」的文體，那就提出觀點並加上不區分歷史真實性的「道德案例」（*exempla*）。他雖然保留了西塞羅的部分案例，但大量地在聖經人物身上尋找到對應的表現，說明他們的案例所代表的信仰的德性。因為不管是西塞羅還是聖經，都是他的目標讀者所熟悉的。不過，也因為如此，只要能夠說服目標聽眾，他很多時候使用案例的方式是「權威性的」而不是哲學推論式的。當然，他努力透過聖經提供的權威以及榜樣激勵聽眾做出屬於自己的倫理實踐，因為他說，「讓這些賢父的生命，成為我們美德的鏡子，而不僅僅是精明和巧妙事蹟的故事集」。⁴⁶

44. 同上，I.18.77，I.46。

45. 同上，I.47.238，I.48。

46. 同上，I.25.116。對比和分析兩位作者使用的道德例子，是另一個值得研究的課題，限於篇幅，本文主要集中在倫理學層面上討論。根據意大利米蘭大學莫瑞蒂（Paola Moretti）

三、義利之辨：價值排序的判斷標準

人們對於是否履行責任的思考，主要有兩條標準「義」和「利」，即「做這件事是否適當」，以及「做這件事是否有利」。⁴⁷「適當」是「美德的、高尚的」的外在衡量標準，凡是適當的無不是美德的、高尚的。在西塞羅看來，羅馬人常常誤解以為選擇高尚（美德）會與利益相衝突，所以常常陷入道德標準與功利標準的兩難困境，而實際上，兩者根本不可等同比較，人們應該讓利益服從於高尚，因為高尚（美德的）也就是有利的，非高尚的就不是有利的，不利的不可能是高尚的。應該總是選擇道德上的高尚，這是責任的判斷準則。⁴⁸

安布羅斯也認為，義利應該是統一的，不過他賦予兩者新的宗教維度。一、基督徒的美德與責任都與永恆生命有關，而不是世俗的。安布羅斯說，與哲學家不同，「我們僅僅以未來的事物的尺度，而非現世事物的尺度衡量適當的和美德的事物；我們唯獨聲明有益的事物就是那些將幫助我們通往永生幸福的，當然不是那些只能幫助我們享受現世的」。⁴⁹因此，他重新定義了「幸福生活」，人的至

教授的研究，西塞羅使用了二百六十三個案例，而安布羅斯縮減為二百十三個，其中有不少來自西塞羅，而且具有同時代歷史的案例也被大幅減少。莫瑞蒂教授的解釋是，安布羅斯認為聖經的例子是更真實的歷史，更早，也比古典的例子更高級，而且好的觀點也是剽竊自《舊約》，所以沒有必要再過多重複或者詳細論述。但這種案例的使用方法對於現代人說服力不足。參 Paola Moretti, *Cicero's and Ambrose's De officiis. An Analysis of Reused, Replaced, and Omitted Exempla as Helping Interpret Ambrose's Reworking of the Ciceronian Model* (Lecture at Zhejiang University, 11 December 2017)。

47. 「義利之辨」早就成為一個普遍的倫理學問題，而不僅僅是中國傳統思想的特定表述。筆者認同張汝倫教授的觀點：「義利之辨構成了倫理學最核心、最基本的問題。它不僅僅是中國哲學史上的一個重要命題，而且也應該是一般道德哲學的基本命題。」（張汝倫，〈義利之辨的若干問題〉，載《復旦學報（社會科學版）》2010年第3期，頁20-36。）關於中西方「義利之辨」的研究並不少見，所以本文使用「義」與「利」是在普遍的倫理命題的意義上使用。

48. 西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，III.3。

49. 安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，I.9.28，參考 I.11.36，I.30.150，II.1.1-3 等等。強調為引者所加。

善在於永恆生命而不是世俗生命。整個倫理追求的目標，所有美德和責任，都是為了「幸福的生命／生活」，但哲學家都只講此世的生活，唯獨聖經稱之為永生（*vitam aeternam*）。⁵⁰因此，幸福生活的目標在於獲得永生。二、他提出了幸福的內在價值論，他說，「幸福（*beata*），顯然，是不由外人決定其價值，而是由其自身的內在情感認識的，就如自我裁判一樣」。⁵¹所以履行責任不需要世人知道，也不應該以世人評價為回報或懲罰，相反，大眾認可的物質和身體的好處反而是對永生的障礙。三、只有「美德（*virtus*）是唯一的和最高的善」，因此，只要實踐了美德就能獲得此世的幸福生活，並且有了上帝賞賜永生的希望。具體來說，永生是此世認識上帝和做善工的獎賞。⁵²

在新的維度下，「有利」不是根據財富，而是根據「虔敬」，前者是物質的、身體的，後者是信仰的、靈性恩典的。前者被稱為物質智慧，後者被稱為屬於神的智慧，所以基督徒應該把世俗的利益看作是對信仰之利的損害。因此，公義的是有利的、美德的是有利的，只要是與永生信仰有關的都是有利的。然而，這種信仰不是要對自己有利，而是要對所有人有利——「願意向所有人打開天國的大門的神，他所尋求的不是對自己有利的，而是對所有人都有利的。」⁵³

安布羅斯又列出了「信仰之利」的幾種具體標準和對

50. 同上，III.2.9，II.1.1，II.2.4。

51. 同上，II.1.2。

52. 引文見同上，II.5.16，II.1.3，II.5.18，II.2，II.3，8-9。有學者解讀為兩種共存的生命：基督徒意義上的永生，以及非基督徒意義上（不唯獨基督徒的，普遍的）的以良心、美德、道德益處忍受現世苦難與貧乏的生活。後者是前者的試煉場。這種看法受新柏拉圖主義影響，但主體是基督教的。見 Ivor Davidson, "The 'Vita Beata': Ambrose, 'De Officiis' 2.1-2.1 And the Synthesis of Classical and Christian Thought in the Late Fourth Century", *Recherches de theologie ancienne* 63 (1996), pp. 199-219。

53. 見安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，II.21.108，III.6.37；III.2.9；II.6，II.7.28。

應責任：一、「被愛」。為了獲得別人的愛戴，團結更多人，特別是教會人員有以下責任：良善，溫柔與奉獻，「在下達命令時的適度、在講道中的謙恭，在言語裏給予尊敬，樂於在對話中交換意見，發自廉恥心的感恩」。二、「信任」。上述責任簡言之就是「愛人」，展現善意和誠信，然後贏得甚至外邦人的信任。三、「尊敬」。為此，美德之人必須基於良善、仁慈、公義和明智等美德和自身正直的生活榜樣給予別人好的建議。「救濟弱者脫離強者迫害」和「對外邦人熱情好客」都能贏得尊敬。他還談了許多具體而微的事務和需要注意的方式方法，可以看出安布羅斯在管理教會事務上具有豐富經驗。他特別強調，這些責任必須憑着真誠的信心而做。⁵⁴

義利之辨在信仰中得到了統一，然而如果在兩種美德之間，或者在兩種有利之間進行選擇又該遵從甚麼標準？安布羅斯提出，美德是相互聯繫的整體，一個美德的實踐離不開另一個美德，但是在具體實踐中有的美德更需要突出，這時候就要考慮「完全責任」勝過「中間責任」。「完全責任」（*perfectum*）是絕對的、無條件的，它的目的就是自身，因此也可稱為高要求的「完美責任」。「中間責任」（*medium*）是有條件的，是為了實現另一個目的的中間手段，例如「為了某件事，所以你必須承擔……責任」。安布羅斯稱前者為「首要責任」，哲學家認為它只與少數能夠自制的人（智慧者）有關，它適用於所有人，並不需要艱苦卓絕的美德實踐才能實現。⁵⁵安布羅斯認為任何人都

54. 見同上，II.7.29；II.7.39，II.8.40-41，II.12.60；II.15-16，II.20.97，II.21，II.19.96，II.22.116。

55. 同上，III.2.9-11，參考 I.11.37、以及西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，I.3.8。安布羅斯將兩種責任做了排序，而西塞羅實際上是要反對中間責任而提倡完全責任的，所以有學者批評安布羅斯誤解了西塞羅，見 Gaffney, "Comparative Religious Ethics"。

可以踐行這些責任，特別是完全責任，更值得努力追求，因為其來源是對上帝的效仿，是不需要任何前提就應該履行的。

首先，在美德實現的「深度」上，「完全責任」是美德的完全、完美的實現，而「普通責任」只是日常生活中習慣性的「義務」。「完全責任」翻譯自希臘人的 *κατόρθωμα*，意為：「成功、做正確的事、美德的行為」。安布羅斯認為它的意思是「源自真正的美德的源泉的、完全的和完成了的責任」，並舉例說，普通責任要求人們在金錢上節儉，省下來才能偶爾用於滿足口腹之欲，但是完全責任要求人一直保持自我約束的狀態，滿足於自己應得的。⁵⁶

其次，基督徒的「完全」與「普通」不同於斯多亞學派的，它們還分為兩個層次：屬於人的和屬於神的。安布羅斯解釋說，「善」、「公義」、「智慧」的含義對於基督徒也不同于其他人的，而且這些詞運用在人和上帝身上是有不同的含義，例如，保羅在於人是完全的，但是對比起上帝又是不完全的。人的「完全」，是合符人的能力並有利於此岸，屬於上帝的「完全」是唯有上帝掌握的並有利於彼岸的。「完全」僅僅是為了美德自身的原因。例如，基督說，為了永生，應該守誠命，所以「守誠命」是基督徒進入永生的「中間（普通）責任」，因為它是為了另一個目的——「自己的永生」。而要成為完全的基督的門徒，也就是完全的人，耶穌說：「你若願意作完全人，可去變賣你所有的，分給窮人，就必有財寶在天上，你還要來跟從我。」（《馬太福音》19:20, 21）⁵⁷總之，人的完全是效仿上帝的完全，即無條件的對所有人的愛。

56. 安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，III.2.10。

57. 見同上，II.2.11，參考 III.3.15；I.11.36。

最後，安布羅斯得出了一條普遍適用於義利的判斷規則：「義人必然決不念及奪取另一個人的任何東西，也不希望損人利己。」意思是，「人不應該尋求有利於自己，而應尋求有利於他人」。推而廣之，就是說，真正智慧的人只關注永生價值的美德和適當的事情，「不尋求對自己有益的，而是尋求對所有人有益的」。也就是說，履行責任時：一、應該考慮這個行動是否對所有人有利；二、不考慮是否對自己有利；三、不能損害別人的利益來增進自己的利益。甚至，如果不是對所有人有利的，也就是不利的。因為唯有如此，才能效仿上帝的完全責任。⁵⁸

當多數人的利益與個人利益發生衝突時，即陷入一種功利主義計算的倫理困境，西塞羅和安布羅斯給出了不同答案，體現了兩者的理論分歧。西塞羅也認為「損人利己」違反了違反神所設立的自然法和人類的法律，破壞人類社會的共同生活，也就破壞了以公正為首的所有美德。看上去似乎與安布羅斯是一樣的，然而西塞羅的理論起點在於「自然」，標準在於「能否增進公共利益」，更進一步，他的「利益」是指現世的功利。可以說，他的思想接近現代的義務論和功利主義的結合。西塞羅舉例說，如果（目的是為了並且）能夠增進全體人類的利益，那麼一位賢人傷害一位暴君也是可以接受的。⁵⁹安布羅斯則舉例說，即使賢者的生存能夠增進公共利益，他也不能夠從一同落水的無知水手手中奪取逃生的木板。還有，如果一個人是為了保護自己的生命，所以用暴力傷害了一個暴力搶劫自己的歹徒，那麼他就玷污了「愛鄰人」的責任。因為基督也沒有報復自己的迫害者。他說「一位基督徒，一位公義和智

58. 見同上，III.2.13；III.2.12；III.4.25。參考安布羅斯對公義美德的論述，I.28.131。

59. 以上西塞羅的觀點見西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，III.6。

慧的人，不應該以別人的死亡來拯救自己的生命」。⁶⁰

四、人之為人的責任與神學

在一些基督教倫理思想家看來，耶穌背負起十字架也就是替人類背負起了全部責任，於是他成為「責任」的神學原型。⁶¹安布羅斯的責任神學的理论基礎也是基督的「道成肉身」，從而與古典責任倫理在責任主體、人性論、共同體基礎、責任完全性等方面有許多不同。

在責任的主體上，西塞羅論述的是一個理想的、好的羅馬公民應該履行的責任。根據斯多亞的哲學，只有少數的人能夠達到「智慧者」的境界，也就是，只有智慧者才能做到完美地實踐美德、毫不矛盾地追求高尚，也就是履行「完全責任」，其他人只能做到近似的程度，也就是「普通責任」。西塞羅承認，自己所講的責任只是人追求美德者就必然會履行的「普通責任」，遠沒有達到智慧者的狀態。⁶²全書形式上是寫給他即將踏入政界的兒子的，然而也可以看作，他把羅馬公民都當成他的兒子進行教育，特別是寫給年輕人的。⁶³正如我們前面分析的，他的自然神學設想是適合一切有理性的人，然而具體的美德和實例例子都源自羅馬政治實踐。他的責任倫理學的責任主體實質是「特定政治共同體成員」。

安布羅斯一開始就表明，自己的書是寫給「我的孩子們」，後世一般以為是針對教會神職人員，然而實質上是寫給所有追求此世美德和彼世永生的基督徒。可以說，他的責任主體是「宗教共同體成員」，並因為基督教的普世

60. 安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，III.4.27。

61. 參考朋霍費爾著，胡其鼎譯，《倫理學》（上海：上海人民出版社，2007），頁186。

62. 西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，III.3-4。

63. 參考王煥生，〈西塞羅的義務觀評析〉。

化追求而在安布羅斯看來是適用於全人類的。並且，他在類比的意義上，提出人的完全責任是對上帝的完全責任的模仿，這就是肯定了責任普遍存在於「神一人」共同體之中，適用於一切人而不僅僅是「智慧者」。他因此克服了西塞羅的政治主體局限性，引入了宗教超越維度，最大化了責任神學的主體範圍。

在人性論上，安布羅斯也將其置入「神一人」共同體中考察。安布羅斯借拉丁語“homo”（人）的與“humo”（大地）詞形的相近，比喻說人來自大地，因此像大地一樣無私地為眾生提供物產，人應該無私地幫助同類——而這就是人所特有的人性（humanitas）。他總結說，最初，人的形象是來自上帝，是美好的，只是沒有免除罪；然後上帝用聖靈更新了人，在心中注入了恩典，又為了救贖人類穿上了人類的形象來到世間。所以，人有上帝的形象（imago），在靈魂之城能夠樹立起基督的形象（即「信仰」）。⁶⁴

人之生為人就具有了人的責任，並不因為他／她佔有了甚麼政治或宗教職務，因為「人」本身就是在上帝的公義（秩序）之中的一個「職務」。因此，責任，具有兩個相輔相成的向度，一個是面向上帝的，一個是面向他人的。在「神一人」關係中，履行對上帝的責任，也就是履行「人之為人」的責任，其中也必然包含了對人類同胞的「他人」的責任。具體的美德－責任內容並非「理性」的產物，而是源自聖經的啟示及其對它的認識結果，即上帝給予了人甚麼責任。西塞羅雖然也談及神與人的關係，但他重點強調人作為社會動物所以具有責任，缺乏基督論的維度。⁶⁵安布羅斯則強調「即使義人與所有其他人分開，他依然與基

64. 以上見安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，III.3.16；I.45.230；I.49.254。

65. 西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，III.6。

督的愛聯繫在一起，善功與恩典也不會有礙，並背負着美德和追求永恆事物的責任」。⁶⁶

人之責任有其人性自然的基礎和發展過程。西塞羅已經提出：根據自然，在從家庭、家族、城邦、國家發展起來的層層共同關係中，「沒有哪一種比習性相似的高尚的人們以親密的友誼建立起來的聯繫更美好，更牢固」。⁶⁷ 安布羅斯並不否定這些「小共同體」，例如他提倡愛國主義，他說：「我們必須認為，比起過一種平靜安逸的生活、盡情享受閒暇之樂，為我們的國家奮鬥遠遠更加是高貴的事情。」⁶⁸

安布羅斯前瞻性地提出，全世界不同城市的人是相互依賴的，經濟是聯結在一起的，「只要是屬於人類的，就沒有甚麼是異己的」。就人的形象來說，人的各個器官有各自的責任，形成了合理的自然秩序，沒有一個可以取代另一個，沒有一個不被需要，一個肢體受苦就所有肢體一起受苦。所以人與人就像這個身體一樣，相互幫助，各自不能夠逃脫自己的責任，也永遠不能夠傷害對方，「在整個人類的共同體中有一個人受了妨害，就如同好像整個身體傷了一個器官」。⁶⁹ 從這個神學的高度看，他認為個人財產也必須考慮公共福祉（公益），否則就違反了公義的美德，因而喪失了其正當性。⁷⁰ 不僅如西塞羅所言，公義要擴展到敵人身上，更重要的是，安布羅斯認為在基督徒看來，

66. 安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，III.1.7。所以，我們可以推斷，隱修主義並不把離群索居者排除在安布羅斯的「神一人」共同體之外，而這點西塞羅是反對的。

67. 西塞羅著，王煥生譯，《論義務》，I.56。

68. 安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，III.4.23。

69. 見同上，III.7.45-46；III.3.18-19。

70. 因而他超越了西塞羅對公共財產與私人財產的簡單區分。更多討論參考 Louis Swift, "Iustitia, Ius Privatum, Ambrose on Private Property", *The American Journal of Philology* 100 (1979), pp. 176-187。在上個世紀初甚至有學者因此稱安布羅斯是「原始共產主義的古典傳統最明顯的代表人物」，但他也看到對於安布羅斯而言，世俗財富在永生的標準看來終究是虛無的。見 Arthur Lovejoy, "The Communism of Saint Ambrose", *Journal of the History of Ideas* 3 (1942), pp. 458-468。

人與人之間根本沒有「敵人」。因為聖經中常常把以色列的敵人稱為「外人」，拉丁文對應是“alienigenas”（外族人）。這意謂大家都是人類同胞，只是民族國家的不同。安布羅斯進一步提出「公義之人思慮的是整個人類的共同體」。⁷¹

世俗的功利與神聖的恩典的張力構成貫穿安布羅斯整本著作的線索。安布羅斯並不是一位「書齋裏的神學家」，他是一位永不停止追求社會公義的實踐家。責任，就意味着行動，意味着對美德的實踐和實現。從《論責任》的成書背景看，安布羅斯也有很強烈的現實考慮：當時教會在世俗利益與信仰美德之間的彷徨不定，他要為自己的教牧管理實踐辯護並指導教會事務的開展。⁷²履行責任從來不是一件容易的事情，而是知行合一的實踐。安布羅斯在教會慈善的歷史上有突出的成績，例如他不畏人言，敢於熔掉教會的聖器以贖回被俘虜的人質，並多次為此辯護。他呼籲饑荒時開城救濟外來人而不是趁火打劫，他公開譴責羅馬城因為糧食不足而驅逐平民等等，他大聲疾呼：「耕者有其田，農人不破產，有甚麼比之更有利嗎？」⁷³書中多處出現他對現實不公義深刻的剖析，自己立場鮮明的批判和切實有效的應對措施。基督教倫理一直保留了責任的維度，例如現代德國神學家朋霍費爾說，「作為對耶穌基督生命之回答的生命，我們稱之為『責任』……責任意味着，投入生命的整體，行為事關生死。」⁷⁴他是安布羅斯的責任

71. 見安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，I.29.141；I.25.118。

72. 有學者指出，在基督教倫理思想史上，道德作品具有傳統的傳承性，一個重要原因是考慮到要說服目標讀者就必須考慮他們所處的語境氛圍。不管採用何種書寫方式，更重要的目的是道德與宗教實踐性的說服與教育。所以，如果說西塞羅代表羅馬雄辯家對希臘哲學抽象概念的發展，那麼安布羅斯就是在教會管理人員之內對羅馬責任觀的救贖。見 Jordan, “Cicero, Ambrose, and Aquinas ‘On Duties’ or the Limits of Genre in Morals”。

73. 見安布羅斯著，陳越驊譯，《論責任》，II.28.136，III.7.45，III.7.50-51。

74. 朋霍費爾的責任神學論及責任與行動，人與神、人與人的關係，世俗與神聖的關係，都可與此作有價值的比較，限於本文主旨，暫不展開。參見朋霍費爾著，胡其鼎譯，《倫理學》，頁 183 及以下。

陳越驊

神學的現代知音和回聲。古代倫理的「美德」維度在現代的美德倫理學運動中得到了復興，然而古代倫理的責任維度還有待發掘。只注意到前者就容易誤導現代人以為古人只有獨善其身的境界，而忘記了他們充滿剛強果決的倫理實踐。實際上，責任維度對於社會倫理建構至少與美德是同等重要的。正如安布羅斯論明智時所闡發的，追求真理不是為知而知，乃是為了活出真理的生命。由此觀之，發揚中華優秀傳統道德文化和現代中國倫理建設必定不止理論上的建樹，甚至也不止個人心性的修養，而必定還有融道德於日常生活行為舉止的責任與行動。

關鍵詞：教父學 安布羅斯 責任神學 中世紀哲學
古代倫理學

作者電郵地址：chenyuehua05@gmail.com

中文書目

- 王煥生。〈西塞羅的義務觀評析〉。載《比較法研究》Z1(1999)。頁 532-536。[WANG Huansheng. “Xi sai luo de yi wu guan ping xi”. *Journal of Comparative Law* Z1 (1999). pp.532-536.]
- 王曉朝編。《信仰與理性——古代基督教教父思想家評傳》。北京：東方出版社，2001。[WANG Xiaochao ed. *Xin yang yu li xing: gu dai ji du jiao jiao fu si xiang jia ping Zhuang*. Beijing: Eastern Publishing Co., 2001.]
- 安布羅斯。《論責任》。陳越驊譯。香港：道風書社。2015。[Ambrose. *De officiis*. Translated by CHEN Yuehua. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2015.]
- 西塞羅。《論義務》。王煥生譯。北京：中國政法大學出版社，1999。[Cicero. *De officiis*. Translated by WANG Huansheng. Beijing: China University of Political Science and Law Press, 1999.]
- 朋霍費爾。《倫理學》。胡其鼎譯。香港：道風書社，2010。[Bonhoeffer, Dietrich. *Ethik*. Translated by HU Qiding. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2010.]
- 高尚。〈義務為甚麼如此重要——西塞羅《論義務》片論〉。載《法律文化研究》5 (2009)。538-546 頁。[GAO Shang. “Why Obligation is so Important: Fragments on Cicero’s *De Officiis*”. *Research on Legal Culture* 5 (2009). pp. 538-546.]
- 陳越驊。〈倫理共同體何以可能——試論其理論維度上的演變及現代困境〉。載《道德與文明》2012 年第 1 期。頁 39-44。[CHEN Yuehua. “How is Ethical Community Possible? On the Theoretical Development and the Modern Dilemma”. *Morality and Civilization* 2012 issue 1. pp. 39-44.]
- 張汝倫。〈義利之辨的若干問題〉。載《復旦學報（社會科學版）》2010 年第 3 期。頁 20-36。[ZHANG Rulun. “Yi li zhi bian de ruo gan wen ti”. *Fudan Journal (Social Sciences Edition)* 2010 issue 3. pp. 20-36.]

奧古斯丁。《懺悔錄》。周士良譯。北京：商務印書館，1996。
[Augustine. *Confessions*. Translated by ZHOU Shiliang. Beijing:
Commercial Press, 1996.]

外文書目

- Cesare, Paisni. *Ambrose of Milan: Deeds and Thought of a Bishop*.
New York: Fathers and Brothers of the Society of St. Paul, 2013.
- Copp, David. *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. New York:
Oxford University Press, 2006.
- Davidson, Ivor. "Ambrose's *De Officiis* and the Intellectual Climate
of the Late Fourth Century". *Vigiliae Christianae* 49 (1995). pp.
313-333.
- _____. "The 'Vita Beata': Ambrose, 'De Officiis' 2.1-21 And the
Synthesis of Classical and Christian Thought in the Late Fourth
Century". *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 63
(1996). pp. 199-219.
- _____. *De officiis*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- _____. "A Tale of Two Approaches: Ambrose, *De Officiis* 1.1-22 and
Cicero, *De Officiis* 1.1-6". *The Journal of Theological Studies*
52 (2001). pp. 61-83.
- Dodds, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some
Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to
Constantine*. London: Cambridge University Press, 1965.
- Gaffney, James. "Comparative Religious Ethics in the Service of
Historical Interpretation: Ambrose's Use of Cicero". *The Journal
of Religious Ethics* 9 (1981). pp. 35-47.
- Jordan, Mark. "Cicero, Ambrose, and Aquinas 'on Duties' or the
Limits of Genre in Morals". *The Journal of Religious Ethics* 33
(2005). pp. 485-502.
- Lovejoy, Arthur. "The Communism of Saint Ambrose". *Journal of
the History of Ideas* 3 (1942). pp. 458-468.

- Moretti, Paola. *Cicero's and Ambrose's De officiis. An Analysis of Reused, Replaced, and Omitted Exempla as Helping Interpret Ambrose's Reworking of the Ciceronian Model*. Lecture at Zhejiang University. 11 December 2017.
- Rapp, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley, CA: University of California Press, 2005.
- Smith, Warren. *Christian Grace and Pagan Virtue: The Theological Foundation of Ambrose's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Swift, Louis. "Iustitia, Ius Privatum, Ambrose on Private Property". *The American Journal of Philology* 100 (1979). pp. 176-187.

Re-Shaping the Theological Foundation of the Virtues:

Ambrose on Duties and the Debate over
Righteousness and Benefit

CHEN Yuehua

Associate Professor

Institute of Religious Studies, Philosophy Department

Zhejiang University

Abstract

Ambrose, Bishop of Milan, one of the “four Doctors” of the Latin Church, mainly summarized his successful administration of church and ethical teachings in his most famous book *On Duty*. The “Duty” (*officia*) he talked about is quite different from its modern cognates, which are rooting in law and the ethical contexts of “right-obligation”. “Duty” in Graeco-Roman Ethics, generally meaning what one should rightly do, is different from but yet closely related to “virtue” which means what one should rightly be (of some certain quality). Both concepts together lay an important foundation for ancient ethics. Ambrose had written his *On Duty* to inherit and, more likely, transform Cicero’s famous work with the

same name on ethics, and eminently established a Christian theology of virtues and duties. He replaced Cicero's Natural Laws doctrine with the authority of the Bible and the Nicene Theology, and redefined the traditional four major virtues since Plato (wisdom, justice, courage, modesty). He reclaimed that the eternal happy life should be the criterion of the debate over what is right and what is beneficial, and interpreted the duties that God sets for human. His achievements may lay the theoretical foundations for the community for all mankind, prepare Augustine with the idea of the City of God, and thus profoundly impact the shift of the paradigm of Western ethics. However, "duty" is often neglected in modern ethical genealogies. By re-discovering the ethical dimension of duty through Ambrose, we may gain a better understanding of Medieval Ethics and its modern echoes, compare Western and Chinese traditional ethical values, and finally benefit the constructions of Chinese Ethics nowadays.

Keywords: Patristics; Ambrose; Theology of Duty;
Medieval Philosophy; Ancient Ethics