

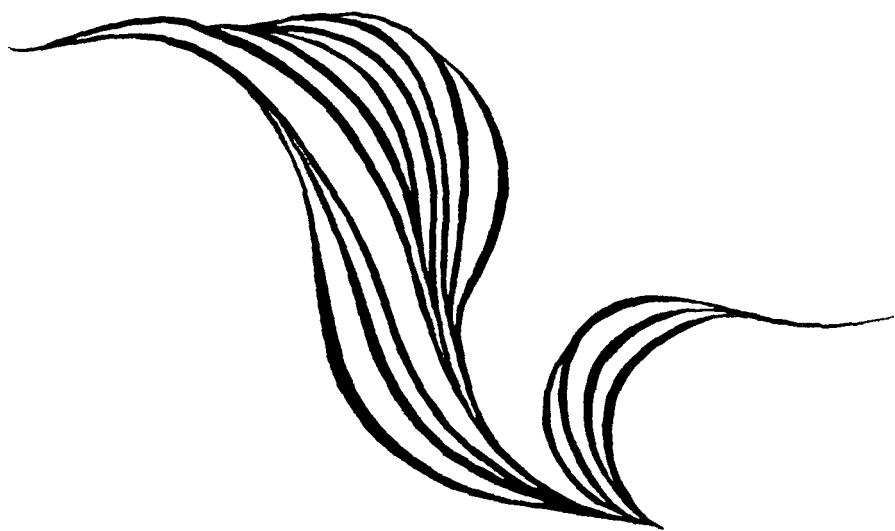


# 神思

主題：

《真理的光輝》

23



# 神思

主題：

《真理的光輝》

23

# S P I R I T

A Review for Theology and Spirituality  
Issue No. 23 —— NOVEMBER, 1994.

## 神思 第二十三期

一九九四年十一月

**神思編輯委員會：** 嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，  
蔡惠民神父，黃國華神父，黃鳳儀修女，  
蘇貝蒂女士。

**封 面：** 梁仙靈女士

**插 圖：** 陳鴻基神父

**「神思」釋 義：** 劉彥和《文心雕龍》神思篇云：「形在  
江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。  
文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，  
我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

**下期主題預告：** 婦女在教會及社會的地位

# 目錄

|   |                                   |    |
|---|-----------------------------------|----|
| 前言                                      | 編者                                |    |
| 平心論《真理的光輝》                              | 吳智勳                               | 1  |
| 簡介《真理的光輝》                               | 白禮達著<br>勞寶霞譯                      | 17 |
| 《真理的光輝》中倫理神學的新趨勢                        | 詹德隆                               | 24 |
| 十誠的禮物(《真理的光輝》12)：<br>我步履前的靈燈<br>我路途上的光明 | 斐林豐著<br>楊國輝譯                      | 33 |
| 人工避孕是內在地邪惡的行爲！？<br>對《真理的光輝》的一點回應        | 關俊棠                               | 51 |
| 爲甚麼有《真理的光輝》？                            | 郭年士著<br>宋蘭友譯                      | 63 |
| 對話與禮物交換                                 | Bartholomew Kiely, S.J. 著<br>姚惠民譯 | 71 |
| 道尋知音                                    | 編者<br>林瑞琪譯                        | 76 |

# 作者簡介

**吳智勳**：耶穌會會士，於香港聖神修院神哲學院教授倫理神學，  
《神思》主編。

**白禮達**：耶穌會會士，於香港聖神修院神哲學院教授倫理學，  
著有香港中一至中五的倫理課本及《醫療倫理》等書。

**詹德隆**：耶穌會會士，於台灣輔仁大學神學院教授倫理神學，  
著有《與天主和好》、《基本倫理神學》等書。

**斐林豐**：慈幼會會士，於香港聖神修院神哲學院教授新約聖經、  
哲學論題及西方哲學史。

**關俊棠**：香港教區司鐸，於香港聖神修院神哲學院教授倫理神  
學及中國哲學史。

**郭年士**：耶穌會會士，前香港聖神修院神哲學院倫理神學教授，  
現從事輔導及退省工作。

**Bartholomew Kiely**：耶穌會會士，於羅馬宗座額我略大  
學教授心理學及倫理神學。

# 前言

去年，教宗若望保祿二世發表他在位以來第十篇通諭，定名為《真理的光輝》。一年以來，該通諭已震撼了整個天主教會，因為它明確的指斥了當代倫理神學的偏差。倫理神學家的反應不一，有擊節讚賞的，有沉痛批評的，有靜觀待變的。本期就以《真理的光輝》為目標，並邀請香港、台灣及羅馬的專業神學家執筆，務求從不同的角度與立場，介紹這篇通諭，幫助讀者去了解這個影響深遠的文獻。

吳智勳神父的文章首先把通諭三章的重點陳述出來，繼而論述通諭積極可取之處及有待商榷的地方。最後呼籲神學家為了真理與共融而作建設性的回應。全文平心論說，讓讀者明白問題關鍵所在。

白禮達神父「簡介《真理的光輝》」一文，名符其實是簡介通諭的內容，不過將重點放在第二章，特別處理自由、良心、基本抉擇等所牽涉的問題，並引實例加以闡釋。

詹德隆神父讓別人討論通諭有爭議的部份，而自己的文章專注於文獻中較為新鮮的、積極的、能夠答覆現代人需要的觀點，如以基督為中心的倫理觀去和現代人交談、以認識耶穌使人更注意倫理生活、重新肯定自然道德律、突出人位格的尊嚴及修德行的重要。

斐林豐神父有鑑於一些聖經專家，把十誡理解成一種束縛，並把新約的聖保祿宗徒看成是一位反對法律的人，故從《真理的光輝》中，指出十誡是以色列子民引以自豪的禮物而非一種負擔，十誡更是絕對的、不會錯誤的規範。文中更以現代語法及聖經語法帶出十誡的積極及消極形式，並引通諭說明我們仍有未完成的

工作，即如何把一些普遍永恆的道德規範，以最合適的方法表達出來。

關俊棠神父的文章專論「內在地邪惡」的問題。他先界定其意義，續指出通諭把人工避孕附於一系列內在地邪惡行爲之末，有認定它爲內在地邪惡行爲之嫌。作者繼反覆分析自然避孕與人工避孕之間的問題，並結論出訓導處似無必要把人工避孕列入內在地邪惡行爲之中。

郭年士神父一文先言通諭與基本倫理神學革新的關係，繼言通諭與傳統雙果原則之相關處，最後討論通諭與本質惡的問題。全文對通諭有一積極性的評價。

Bartholomew Kiely 神父的短文認定通諭把基督徒生活視作對耶穌的追隨，而非對規律的服從。基督徒的生命是一種對話和禮物的交換，即天主把自己賜給我們，而我們把自己獻給天主及他人。若人的行爲是個人的「獨言獨語」，而非與天主及近人的對話與交換，這便是內在地邪惡的行爲，爲通諭所排斥的。

道尋知音搜羅了知名倫理神學家對通諭的評語。這些評語摘錄，只有普遍參考性質，但求啓發讀者的閱讀，而非詳盡的檢討通諭的長短處。

我們感謝下列的兄弟姐妹，在百忙中爲本期《神思》的外文稿擔任義務翻譯，即姚惠民神父、宋蘭友小姐、勞寶霞小姐、林瑞琪先生及楊國輝修士。有這些志願人士，真是香港教會之福，願上主祝福他們。

# CONTENTS

Foreword

*Veritatis Splendor* : A Critique 1  
*Fr. Robert Ng S.J.*

Introducing *Veritatis Splendor* 17  
*Fr. Peter Brady S.J.*  
*Translated by Debbie Lo*

New Trends in the Moral Theology of  
*Veritatis Splendor* 24  
*Fr. Louis Gendron S.J.*

The Gift of the Ten Words (*Veritatis Splendor* n.12)  
- A Lamp to my Feet, a Light to my Path 33  
*Fr. Lanfranco Fedrigotti S.D.B.*  
*Translated by George Yeung S.J.*

Is Artificial Contraception an Intrinsic Evil!?  
- A Response to *Veritatis Splendor* 51  
*Fr. Thomas Kwan Chun-tong*

Why *Veritatis Splendor* 63  
*Fr. Edward Collins S.J.*  
*Translated by Veronica Soong*

Dialogue and Exchange of Gifts 71  
*Fr. Bartholomew Kiely S.J.*  
*Translated by Fr. Lawrence Yao S.D.B.*

Feature 76  
*Editorial Board*  
*Translated by Anthony Lam Sui-kei*



## FOREWORD

Last year His Holiness Pope John Paul II published the tenth encyclical of his pontificate, *Veritatis Splendor*. For the past year this encyclical has sent reverberations throughout the Catholic Church, since it directly criticizes deviations in contemporary moral theology. The reaction of moral theologians has not been unanimous. There has been warm praise, hurt criticism, silent tolerance. Our current issues deals, then, with *Veritatis Splendor*. We have invited experts in moral theology and philosophy from Hong Kong, Taiwan, and Rome to write for us from a variety of viewpoints and stances, introducing the encyclical and helping readers to understand this deeply influential document.

Fr. Robert Ng S.J. introduces the main point of each of the three chapters of the encyclical, and then goes on to discuss the ways in which it can be accepted positively and those points which await further development. He then encourages moral theologians, for the sake of truth and unity, to respond constructively to the encyclical. The whole review encourages the reader to understand the crux of the problem.

As the name of his article implies, Fr. Peter Brady S.J. offers a brief introduction to the contents of the encyclical, at the same time suggesting that the central point of the document lies in Chapter 2, where specific attention is given to the questions of freedom, conscience, fundamental option and its implications. He presents some case studies to aid reading and interpretation.

Leaving the discussion of controversial parts of the encyclical to others, Fr. Louis Gendron S.J. concentrates on its comparatively fresh and positive responses to modern viewpoints. He mentions such points as the use of a Christocentric morality to dialogue with modern humanity, and the call to a knowledge of Jesus in order to urge atten-

tion to the moral life, to renew the affirmation of the natural moral law, and to emphasize personal dignity and the importance of asceticism.

Some scripture scholars regard the Ten Commandments of the Old Testament as a restraint and then look to St Paul in the New Testament as one opposed to law. In the light of this, Fr. Lanfranco Fedrigotti S.D.B. reflects on *Veritatis Splendor* and its demonstration that for Israel the Ten Commandments were a gift to be proud of and not a burden. They are thus absolute and endowed with inerrancy. In the article he relies on studies in modern semantics and biblical semantics to draw out the positive and negative formulations of the Ten Commandments and quotes the encyclical to show that we still have unfinished work to do, namely to find suitable ways in which to express universal and permanently valid moral norms.

Fr. Thomas Kwan discusses the problem of intrinsic evil. He first delineates the meaning of the notion and then demonstrates how the encyclical regards artificial contraception as the final act in a series of intrinsically evil acts, thus constituting in itself a form of intrinsically evil behaviour. The author then turns to a varied analysis of the problem of a distinction between natural contraceptive methods and artificial contraceptive methods. He concludes that there is no imperative reason why the magisterium should list artificial contraception among intrinsically evil acts.

Fr. Edward Collins S.J. first discusses the importance of the encyclical for a renewal of Fundamental Moral Theology, and then goes on to deal with its treatment of the principle of double effect. He concludes with a consideration of the encyclical's discussion of intrinsic evil. The article provides a positive evaluation of *Veritatis Splendor*.

The reflection by Fr. Bartholomew Kiely S.J. shows how *Veritatis Splendor* regards the Christian life as a following of Jesus rather than as an obedience to laws. Christian life is a dialogue and an interchange of gifts. God communicates the divine self to us and we in turn dedicate ourselves to God and to each other. If human behaviour is a matter of mere personal opinion and not a dialogue and interchange

with God and neighbour, then it is a form of that intrinsically evil behaviour repudiated by the encyclical.

Our feature gathers together the views of well-known moral theologians on the encyclical. The extracts are not meant as a discussion of the strengths and weakness of the encyclical. They are of a general nature and are intended to help the reader in approaching *Veritatis Splendor*.

We would like to express our thanks to Fr. Lawrence Yao S.D.B., Ms. Veronica Soong, Ms. Debbie Lo, Mr. Anthony Lam, and Rev. George Yeung S.J. In the midst of many other occupations they undertook the task of translating articles for this edition of *SHENSI*. Such dedicated people are a blessing for the Church in Hong Kong. May the Lord reward them.

# 平心論《真理的光輝》

吳智勳

## (一) 前言

教宗若望保祿二世於去年耶穌顯聖容瞻禮(1993年8月6日)頒佈《真理的光輝》通諭(Veritatis Splendor)。通諭的目的甚清楚：教宗有鑑於世界一片混亂，道德淪亡，幾乎達到無政府主義的地步；過激的民主與倫理的相對主義、個人主義威脅著客觀真理。天主教會也受其影響，不少教友對教會傳統的倫理訓導，作整體性的質疑，如否定普遍的、不變的自然律；他們認為教會訓導在倫理問題上只是「教訓良心」及「建議價值」，而每人可獨立地做他的決定及生活的選擇(n.4)。既然每人是按個人主觀的良心去做判斷，倫理上的多元主義是可接受的。教宗自覺有需要扭轉這種趨勢，把倫理神學的基礎好好寫出來，同時配合1992年新頒佈的《天主教教理》。

《天主教教理》包含了完整的、有系統的基督徒倫理教訓，但通諭卻只限於「處理一些有關教會倫理教訓的基本問題」(n.5)。總之，通諭自稱其目的是：「基於聖經及生活的宗徒傳統，提出一些倫理教訓原則，好能光照異議的假定及結論。」(n.5)

《天主教教理》的對象雖說是為所有基督徒及一切善意的人(註一)，但事實上是為一般教導《天主教教理》的人。《真理的光輝》通諭一改若望廿三世《和平於世》通諭以所有善意人士為對象的傳統，只寫給主教們，要求他們盡好自己的職責，使他們教區內的神學家，維護教會權威性的教導，放棄錯誤的學說。至於教區內的天主教機構，亦應謹守訓導的原則；若有嚴重缺失者，

主教應除去其「天主教」的稱號(n.116)。

這篇文章先撮要的介紹通諭的內容，然後平心地分析通諭的優點及有爭論之處。我想不論是教會訓導或神學家的研究，都是為天主聖言、為真理服務。文中若指出通諭有可斟酌之處，都是希望真理越辯越明，而非挑戰訓導的權威。處於訓導地位的牧者，通常忙於牧職事務，較難作神學研究，神學家正好為他們提供這項服務。因此，訓導處與神學家應該互相補足，彼此使真理大放光輝。

## (二) 通諭的內容

### 第一章 基督與倫理問題的答案

此章由耶穌與富少年的對話開始：「師傅！我該行甚麼『善』，為得永生？」然後反覆分析對話。「我該行甚麼善？」是個倫理問題。富少年並非問倫理規律，而是問生命的整體意義；耶穌正是此問題的答案。「今日的人需要再轉向基督，由祂那裡接受甚麼是善、甚麼是惡這個問題的答案。」(n.8) 在路加及馬爾谷福音中(路 18:19，谷 10:18)，耶穌反問：「你為甚麼稱我善呢？除了天主一個外，沒有誰是善的。」意指只有天主才能解答「甚麼是善」這問題。耶穌把倫理問題帶返它的本源，即天主本身，因為只有祂是善，是生命的圓滿(n.9)，亦只有來自祂的恩寵，人才能滿全法律(n.11)。

其實，天主早已給「甚麼是善」這問題一個答案。祂創造人時已給了他一個道德秩序，即在人心中刻上祂的法律，就是傳統所謂自然律。這是天主賦予人的理性之光；藉著這光，人明白甚麼應該做，甚麼不應該做。在以色列人的歷史上，天主賜給他們十誡，使他們成為盟約的子民。耶穌順應把服從天主十誡與永生連起來：「如果你願意進入生命，就該遵守誡命。」(瑪 19:17) 富少年以確定的良心回答已遵守了，但不能靠自己再往前走一步，

他需要有人成熟的自由(「你若願意是成全的」)及天主的恩寵(「來跟隨我」)。

耶穌看到富少年想追求更高超的東西，故召叫他。這個「去！變賣你所有的…… 然後來跟隨我」的召叫，並非只限於一小撮人，而是為所有人(n.18)。跟隨基督，是基督徒倫理最重要的基礎(n.19)。

天主的倫理規範在基督內達到圓滿。不同時代、不同文化背景的人都必須忠誠地、持久地實行出來。解釋這些倫理規範的工作，是由基督交託給宗徒及他們的繼位人：「聽你們的，就是聽我」(路 10:16)(n.25)。新約的記載，証實了宗徒非常注意基督徒的行為，並在聖神的帶領下，解釋主的倫理規範。教會的共融合一，不但要求在信仰上保持真理，同時在倫理上也要堅守責任。宗徒時代以來，教會的牧者皆譴責那些導致教會不和的教導或行為(n.26)。保持教會純正的信仰與良好的道德生活，是基督交託給宗徒及其繼位人的職責。在這個宗徒傳統內，權威性的解釋主的法律得以發展。聖神既在開始時啓示了基督的命令，也同樣保證這些命令能虔敬地保存，忠實地發展，及正確地應用在不同時代和不同地方(n.27)。

## 第二章 教會與辨別今日倫理神學的若干趨勢

天主教的倫理神學是既重天主啓示，亦重人的理性(n.29)。梵二提議「改善倫理神學」(《司鐸》16)，亦鼓勵神學家「尋求更適當的途徑，把教義傳達給他們時代的人」(《現代》62)。教會及其牧者非常欣賞神學家的貢獻，亦希望他們再接再厲(n.29)。可是，有些對基督徒倫理的解釋，並不合乎健全的教訓。教會的訓導處無意以一特殊的神學系統加在教徒身上；不過，訓導處有責任聲明，有些神學思想的趨勢和若干哲學的切定，與啓示的真理不能調和(n.29)。

## (1) 自由與法律

啓示告訴我們，決定善惡的能力不屬於人，只屬於天主。人接受天主的命令時，便得到自由，可在樂園中吃任何果子。但他的自由是有限制的，在「知善惡樹」面前，他便要停止，接納天主的命令。現代的思潮專注於自由與法律的衝突，最後主張由個人去決定善惡，人的自由創造價值，產生道德自主及絕對的主權(n.35)。

現代倫理神學的趨勢實有其積極之處，特別是回應梵二的呼喚，與現代文化交談；此外，強調理性，也是傳統自然道德律的特點。只可惜有些人受了主觀主義與個人主義思潮的影響，不理會人的理性依賴天主的上智，主張在倫理規範領域內，理性是完全自立的。有些倫理神學家違反天主教教義，把倫理秩序與救贖秩序截然分開：前者以人為根源而價值只在現世；後者只有若干意向，及有關對主、對人的內在態度是明顯的。此否認了在啓示內，有特殊的道德內容，普遍地適用及不變的。他們否認教會及其訓導處有處理特殊倫理規範的能力，而特殊倫理規範並非啓示的正確內容，因此也與救贖不相干。

人理性的角色是一方面發現及應用自然道德律，另一方面，它由天主的永久律中吸取真理與權威。理性的正確自主性是指人由天主那裡接受祂的法律，而非自己創造價值及道德規範(n.40)。

自然律常被評為物理主義和自然主義。有些倫理神學家甚至指責教會教導有關性及婚姻倫理時，常帶有生理及自然主義的論調。他們認為教會對人工節育、直接絕育、自慰、婚前性行為、同性戀關係、人工授精等都基於自然主義的了解而判定不道德。他們主張人必須自由地決定他行為的意義(n.47)。這種對自由的了解，只會使人的身體毫無意義與價值可言，一切只等待自由去創造它。

自然律不應被視為生物層次上的一些規範，而是那些屬靈及生物傾向結合的整體。人藉自然律中的秩序，接受天主的召叫，整理他的生活與行為。自然律有普遍性與不變性(n.51)。自然律

中的否定規律都是普遍的，無例外的，耶穌就如此肯定過否定規律（瑪 19:17-18）。

## (2) 良心與真理

天主在人良心內寫上祂的法律，人發現必須服從。可是現代思潮倡議一種對良心作創造性的了解。這些人也重視良心，但並非為服從普遍的倫理規律，因為人是獨特的，而倫理規律無法預知所有環境；它只能協助人衡量情況，但人卻要創造性地、自主負責地去做決定。他們不再稱良心的「判斷」，而改稱良心的「決定」。當人自主地做「決定」時，他能到達其道德的成熟。教會訓導的干預，往往成為良心矛盾的原因，並阻礙這個成熟的過程（n.55）。他們提議在教義的及抽象的層次之外，重視較實在的、存在性的考慮。這些考慮與環境配合，能合法地做成普遍規律有例外的基礎，並容許善意的良心去做一些道德律認為是「道德惡」的事，甚至認為良心並非在每一情況下都嚴守特別的否定法律。在此基礎上，他們把一些所謂「牧民」解決辦法合法化，完全與教會訓導背道而馳。

良心是在自然律的光照下形成道德責任。良心的判斷並不建立法律，而是為自然律的權威作見證。它是藉「判斷」，而非藉任意的「決定」，去表達有關善的真理。它能夠是錯誤的，因此教會及其訓導幫助基督徒培育其良心。

## (3) 基本抉擇和一些特殊的行為

有些倫理神學家提出基本抉擇 (fundamental option) 的概念。這是人藉基本自由 (fundamental freedom) 而做的整體性的自我決定，此非通過反省而做的特殊的、意識到的決定；這個決定是在一「超驗的」(transcendental) 及「不意識的」(athematic) 層次內。個別特殊的行為只給予局部的而非決定性的表示，其對象並非絕對的善而只是特殊的善，故未能整體的決定人的自由。因此，基本抉擇與故意選擇某一行為有清楚的分別。這種論調，做成雙層的道德：人的善惡由基本抉擇決定，而行為的善惡則在乎相稱地



計算「準道德的」(pre-moral)或「物理的」(physical)善和惡(n.65)。把基本抉擇與具體行為分開是違反了人靈肉不分的整體性，也違反了聖經的教導。每一個具體的、故意的選擇都不能分的與人的尊嚴及他的召叫連起來。

這些神學家主張，只要基本抉擇是向著天主、向著愛德，人仍能保存天主的恩寵及得到救贖，即使他的具體行為是有意地、嚴重地相反天主的誠命。脫利騰公會議清楚聲明，每一個自由地犯的大罪，即使人保存信德，仍會使他失落超性的恩寵、愛德及永遠的福樂(n.68)。該等神學家認為人不容易重複地犯大罪，人怎能在短期內割斷與天主的共融關係，而又在誠實悔過中恢復過來？罪的嚴重性應由人的自由程度去衡量而非由行為本身去決定(n.69)。通諭反對這種說法，重新肯定大小罪的分別，並強調不要把大罪只看成是基本抉擇反對天主的行為。基本方向能因個別行為而改變的，大罪能發生在直接的、形式的表現上，如拜偶像、背教、無神主義、或每個在大事情上相反天主誠命的行為(n.70)。

#### (4) 道德行為

傳統訓導認為行為道德性的泉源來自行為的對象(object)、行為者的意向(intention)及行為的環境(circumstances)與其效果(n.74)。這個訓導受到目的主義(teleologism)的衝擊。目的主義認定決定行為對錯的標準，在於衡量行為可得到甚麼非道德(non-moral)或準道德(pre-moral)善；正確的行為是指那盡量增加善及減少惡的行為。目的主義作為發現道德規律的方法可稱為效果主義(consequentialism)或相稱主義(proportionalism)。目的主義認為判斷行為正誤的標準只從計算預見的效果得來，相稱主義把注意力放在選擇善與惡結果的比對上，即在一特殊場合內得到較大的善或最小的惡(n.75)。

目的主義的學說雖承認道德價值由理性與啓示表達，但卻認定不能為某一類的行為寫定絕對的禁令。它把行為的道德性分作兩面判斷：其道德善由行為者的意向判定，其正確性(rightness)則由預見的相稱效果判定。如此，一個相反普遍否定規律的行為，

雖然直接破壞了準道德善，只要行為者的意向是負責的、相稱的，仍舊可以接受 (n.75)。

這些學說不忠於教會的訓導。衡量行為者的意向及行為的效果是需要的，但它們不足以判定某特殊行為的道德性。預見的效果能減低惡行的嚴重性，但不能改變其道德類別 (n.77)。人行為的道德性主要地及基本地來自對象。有些行為的對象，因為相反人受造的善，不能導向天主，教會倫理傳統稱之為「內在地邪惡」(intrinsically evil)(n.80)。如果行為是內在地邪惡，好的意向及特殊的環境只能減低其惡，不能使之成為主觀的善 (n.81)。

### 第三章 為教會及世界生命的道德善

教會不能接受目的主義、效果主義及相稱主義的學說。她堅定的維護普遍的、不變的道德規律，好能為人真正的自由服務。這些道德規律是人類和平共存的基礎。不但在一國內需要此，連國際性的層次也要此。維持自由與真理間的和諧有時需要很大的犧牲，甚至要殉道；但天主會賜人力量，罪惡是能夠避免的；環境雖極困難，但永遠不會到達不可能的地步。基督徒能在基督的十字架、聖神的恩賜、及聖事中找到足夠的力量去謹守天主的誠命。

倫理神學家有嚴份教導教友，努力遵守所有由教會權威地宣稱的誠命及實際規律。他們應對教會訓導樹立忠心贊同的榜樣，而且不但是外在的，更是內在的贊同 (n.110)。有組織的和在傳媒採取對立形式的異議，都是抗拒教會的共融。反對教會牧者的訓導，不能視作基督徒的自由，或聖神不同恩典的合法表現。教友有接受純正的、整體的天主教教義的權利。神學家的意見並不構成教會訓導中的規條或規律。訓導的權威來自聖神的幫助，來自偕同伯多祿及在伯多祿下 (cum Petro et sub Petro) 的共融，並來自對宗徒傳下來的天主教信仰的忠誠。

通諭以「瑪利亞，仁慈之母」作結，把一切託於她。她是道德生活的模範，自由地把自己完全交付於天主。她也藉此進入了

天主的計劃裡，成爲所有聽天主的話而實行的人的模範。她亦邀請我們像當日加納婚宴時一樣：「他無論吩咐你們甚麼，你們就作甚麼。」(若 2:5)

### (三) 平心論通諭

通諭自發表以來，毀譽參半。稱讚的會認爲在這倫理混亂的時代，教宗能撥亂反正，絕不含糊的指出基督徒應走的道路、應放棄的理論，令人在迷惘中看到真理的光輝。抨擊的明言對通諭感到非常失望，認爲是倒退到梵二前的封閉境況。連極負盛名的海霖神父(Bernard Häring)也有痛心疾首的說話：「我讀完教宗的新通諭後……感到極度頭痛，我真想離開地上的教會，回到天上的教會……《真理的光輝》有很多美麗的東西。但所有真正的光輝幾乎都失去，因爲人發現整個文獻只走向一個目標：完全服從教宗所說的一切話。……教宗絕對相信自己的權威，極度不信任那些不能完全跟隨他的神學家(尤其是倫理神學家)。」(註二)

讓我們懷著敬意，反思這個通諭。對於它的優點，衷心地欣賞與接納；對於它的有限性，提出積極的建議。

## 通諭之優點

### (1) 教宗的道德勇氣

教宗的用心是良苦的。他認定世界之紛亂，是因爲倫理混亂；倫理之混亂，乃出自人的誤用自由。這種錯誤也發生在天主教會內，普遍地質疑教會的倫理訓導。不少人期望教會順應潮流，改變立場。但教宗深信教會的訓導是正確的，而自己有責任表明正確的立場。他知道有很多人，包括天主教徒在內，反對他的主張，可是他並不妥協，不退縮，以無比的道德勇氣，堅持自己確定的主張，「自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」(《孟子》公孫丑上)。

在通諭中，他並不害怕與流行的論調如容許墮胎、人工節育、同性戀行為等對抗，可見他並不在乎做個受歡迎的超級巨星，而只根據自己確定的良心，教導天主子民。故此，在倫理上，他是應受稱揚的。人們不應不同意他某些理論，而忽視了他可敬佩的地方。

## (2) 基本倫理神學的大綱

通諭有一突出的地方，就是在一篇內，幾乎講了一個完整的基本倫理神學。在方法論上，它提到啓示與理智並重的雙源方法；在道德主體上，它討論了最重要的主題，如自由、良心、基本抉擇、罪等；在道德世界中，它提到自然道德律；在倫理模式中，它批判了目的主義、效果主義、相稱主義，而它所用的模式，文中雖無明言，應是傳統的義務論。所有較重要的基本倫理神學問題，都在通諭中討論到。可見通諭是教會法定基本倫理神學的縮影，也是《天主教教理》卷三倫理部份最佳的註解。《天主教教理》只是提綱挈領的說明基督徒倫理，但通諭提供了理論性的註腳。

## (3) 靈修的氣息

通諭除了指斥現代倫理神學傾向的不當那部份屬於理論性外，其他部份瀰漫著濃厚的靈修氣息。通諭像帶領讀者做默想，從天主聖言中吸取真正的教訓。通諭本身也自覺如此：「默想耶穌與富少年的對話，使我們能把新舊約中倫理行為的主要因素放在一起。」(n.28)

文中每重要段落，差不多都有一句貼切的聖經作標題，以天主聖言帶領人作反思。第一章是以耶穌與富少年的故事一氣呵成，指出耶穌是倫理問題的答案，基督徒的成全在於跟隨基督。第二章是教宗評論今日倫理神學的錯誤傾向，但單從聖經標題已知其重點所在：「你們不可與此世同化」(羅 12:2)，「你所講的，該合乎健全的道理」(鐸 2:1)，「你們會認識真理，而真理必會使你們獲得自由」(若 8:32)，「天主賦給人自決的能力」(德 15:14)

，「專心愛好上主法律的人是有福的」(詠 1:2)，「法律的精華已刻在他們的心上」(羅 1:15)，「不要以這自由作為放縱肉慾的藉口」(迦 5:13)。從這些標題，我們大概知道通諭強調的地方：天主給了人自由，讓他們自決，但基於真理的自由才是真正的自由；人若能自由地遵守刻在良心上的法律，這些人是有福的。可是，人亦能誤用自由，違反天主的意思，去放縱自己。

第三章指出為了培育基督徒的良心，靠聲明或命令是不足的，最重要的還是依賴十字架上的基督，「免得基督的十字架失去效力」(格前 1:17)。教宗大概明白不少教友不太接受他的理論，只好讓天主聖言，發揮其作用。理論若不能說服人，最少聖言有力量改變人心。在靈修默想中，人不再作理性上的爭辯，而讓天主聖言說話，讓聖言潛移默化。這是通諭精彩的地方。今日的人容易接受聖言屬靈性的提示，而不願接受教條式的命令。

#### (4) 人位格尊嚴的重視

梵二後，倫理神學的重心是從事轉移到人，從前較關心事情的對錯，現在較專注人的善惡。《天主教教理》卷三倫理部份的第一章就以「人位格的尊嚴」為標題(n.1700-1876)，指出人位格的尊嚴，在於人是按照天主的肖像而受造的(n.1700)。通諭也順應著這個趨勢，重視人本身，強調人位格的尊嚴，因為人是天主的肖像。在談到自然律的否定規律時，通諭明言：「每一個人，在每一情況，都被禁止觸犯這些規律。它們要求每一個人，不論代價如何，從自己開始，永不侵犯普遍於所有人的位格的尊嚴。」(n.52) 如果人位格的尊嚴是人倫理生活的重心，則位格的尊嚴也順理成章成為判斷倫理行為的一個標準。《天主教教理》屢次以此作標準去討論生命倫理、婚姻倫理、社會倫理等。「故意殺害無辜，嚴重地違反人的尊嚴、愛的金科玉律、以及天主的神聖。」(n.2261)「社會正義不可能實現，除非人超越性的尊嚴受到尊重。」(n.1929) 通諭亦以人位格的尊嚴作為一個標準去判定一些內在地邪惡的行為：「所有貶低人位格尊嚴的惡行，如非人的生活條件、任意的拘禁、放逐、奴役、賣淫、販賣婦女及兒童。」(n.80

引梵二《現代》27) 這是梵二以來倫理神學的一大轉變，而通諭肯定此趨勢的正確。

## (5) 倚賴真理的力量

如果要用一個觀念貫通整個通諭，「真理」必然是首選。不但因為通諭以《真理的光輝》為名，而是通諭的理論以真理為基礎，而基督就是真理本身(若 14:6)。促成寫通諭的動機就是教宗有鑑於倫理混亂，各種錯誤或有偏差的主義威脅著真理。通諭指出：人在內心深處渴求真理，常反問自己應該做甚麼。答案只能在真理的光輝中找到(n.2)。當通諭批判現代倫理神學的錯失時，它指出因為不能與真理調和(n.29)。現代人過份抬高自由，把自由看成絕對，甚至比真理更重要(n.35)。因著自由，產生了個人主義、主觀主義等判斷善惡的標準。忘記了真正的自由，是依靠真理的，只有真理才使人獲得自由(參若 8:32, n.34)。真理是在天主的啓示內，也在天主給予人的自然道德律內。順著天主的啓示及自然道德律生活，便可把握真理；人只在真理內才得救贖(n.84)。人在生活中若要保持自由與真理之間的和諧，是非要犧牲不可的。不過這種犧牲並非為了服從教會的訓導，而是為了真理。教宗也以此勉勵身為主教的兄弟們：「我們不應滿足於警告信友，要他們小心某些倫理學說的錯誤與危險而已。我們必須首先顯露具有邀請性質的真理的光輝，這就是耶穌基督自己。祂就是真理(參若 14:6)，在祂內，人藉他的善行，並服從簡化在愛主愛人誠命中的天主的法律，能夠完全明白及圓滿地生活出通向自由的召叫。」(n.83) 總之，教宗是為了真理，並藉著真理去批判有錯失的理論，並要求信友服從真理。可見通諭並非倚賴訓導權威，要人順服或甚至犧牲，而是依靠真理。這是通諭高明的地方。的確，在真理面前，人只能作無條件的順從。

# 通諭可商榷之處

## (1) 缺乏時代氣息

通諭極度依賴過去教會的訓導，這形成它具有一種獨特的方法。通諭的引文，除了啓示外，幾乎全部是教父、聖人、大公會議、教宗的話。其中引用梵二文獻 59 次，當今教宗自己的話 29 次，聖多瑪斯 20 次，近代教宗 15 次，聖奧斯定 14 次，過去大公會議 11 次，新《天主教教理》9 次，信理部 8 次，《聖教法典》4 次；其他教父或聖人一兩次不等。不在這範疇內的，大概只有拉丁詩人 Juvenal 1 次及紐曼樞機 1 次。現代的倫理神學家，沒有一個被引用。大概通諭認定：「神學的意見，並不構成教會訓導中的規條或規律。」(n.116) 這種現象，大概不會發生在其他學科上；每學科一定會採用現代意見，該學科才有進步。

其實，過去不少偉大的神學家，他們的思想總比同時代的快一步。聖多瑪斯的思想在當時是向理性開放，但沒有即時被教會接納；他的書在神學院裡被採用，是他死後幾百年的事。他的精神是開放的、動態的；現在通諭恢復欽定多瑪斯主義，似乎有違他的開放精神。此外，就算是教父、聖人、大公會議的論調，也非千鈞一髮。聖奧斯定有些對婚姻及性倫理的看法，教會現在提也不會再提。教會的倫理訓導是不斷在改善中，這也是歷代倫理神學家的功勞。不採用現代倫理神學家的說法，只會使通諭缺乏時代氣息。

## (2) 交談的風氣受挫折

梵二以前，神學家與訓導處的關係是隸屬性質，即神學家在訓導處管轄之下，為訓導處服務。庇護十二世《人類》通諭 (Humani Generis) 就要求神學家絕對的服從，並引用路加的話說：「聽你們的，就是聽我。」(路 10:16) 跟著說：「如果教宗們，在自己的文獻裡，對那些迄今還爭論不休的問題，已經下過工夫，

表示了自己的主張，那麼，如眾所知，按教宗的思想與旨意，神學家對這些問題，不能再自由爭論了。」(D 3885) 賈格(Yves Congar) 批評這種做法是把對天主聖言的解釋(quo) 放在天主聖言(quod) 之上(註三)。梵二改變這種態度，恢復真理至上：「真理不能以其他方式使人接受，除非藉真理本身的力量。」(《信仰自由》1)「追求真理，應用適合人位格尊嚴，及其合群天性特有的方式，即自由探究，借助於教導或講授，傳播與交談，把已獲得或自以為已獲得的真理向他人陳述，在追求真理上互相輔助。」(《信仰自由》3) 梵二既開此風氣，教會的牧者紛紛承認神學家在追求真理上的地位。1975年第三屆歐洲主教會議中，郭飛(Robert Coffy) 總主教就認為訓導處與神學家是處於互補的地位，彼此都為保衛和發揚真理，一起為天主聖言服務(註四)。

教宗在通諭中極力指斥目的主義、相稱主義、基本抉擇等思想的錯誤(nn.67-70,74-75,79,82)。通諭雖沒有點名批評，但熟識天主教倫理神學的，都知道指的是誰。除了少數偏激者如麥貴(Daniel C. Maguire)、古倫(Charles E. Curran)外，其他幾乎全是天主教會內，忠於教會的出色的中肯倫理神學家。在不同程度上主張目的主義或相稱主義的，有麥哥銘(Richard A. McCormick)、福斯(Joseph Fuchs)、楊申(Louis Janssens)、海霖(Bernard Häring)、蘇勒(Bruno Schüller)、諾爾(Peter Knauer)等人。有些新的倫理觀念都是通諭提出反對的，但它們都出自名家，如準道德惡(pre-moral evil) 是福斯用語、非道德惡(non-moral evil) 是蘇勒用語、物理惡(physical evil) 是諾爾用語、實體惡(ontic evil)是楊申用語；此外，自律道德(autonomous morality) 是柏刻萊(Franz Böckle) 用語，基本抉擇一詞自楊申提出後，幾乎被所有倫理神學家採用，並被多數神學家認定有助於對罪的了解。這一切皆被通諭否定為錯誤，似乎沒有交談的餘地，難怪連八十多歲的海霖有「痛心疾首」之嘆。

通諭以真理為基礎，維護自然律倫理，是正確不過的。很多目的主義、相稱主義的倫理神學家都是同意自然律倫理的，只不過在解釋上有差異。自然律倫理是非要理性不可。通諭自然可以



指責現代倫理神學的偏差，特別是過份偏激的理論，但似不應否定整個新的嘗試；例如教會訓導在安死的聲明裡，也曾引用過相稱主義的說法（註五）。若承認事情內在的証據和合理性的重要，則應讓神學上的交談延續下去，讓不成熟的理論被淘汰，讓真理慢慢呈現出來。過去，教會訓導處曾引經據典斥責收利息、活人捐贈器官、火葬等行爲的不當，但經神學家不斷的反省，終於改變上述的看法。可見交談有助真理之獲得。

### (3) 本質惡行爲的界定

本質惡或內在地邪惡行爲的界定，是梵二以來，保守派與開放派神學家爭論的關鍵。前者肯定有一系列的本質惡行爲，是時時處處絕對不道德的，否認此會變成主觀主義、相對主義、放縱主義。後者認爲非經過衡量倫理動機與環境而作價值判斷的行爲，很難稱之爲本質惡行爲，而只能稱爲非道德惡或準道德惡行爲，如殺人、避孕、絕育、說謊等；但如果是經過價值判斷爲不道德，則絕對禁止，如謀殺、屠殺、姦淫等。通諭贊同前者而指斥後者，並引梵二文獻界定一些本質惡的行爲：「各種殺人罪、種族屠殺、墮胎、安死、自願自殺等危害生命的惡行；損害肢體完整、虐待身體及心靈的酷刑、企圖精神迫害等侵犯人位格完整的惡行；非人生活條件、任意的拘禁、放逐、奴役、賣淫、販賣婦女及兒童等貶低人位格尊嚴的惡行。」（《現代》27, n.80）通諭並在一系列本質惡的行爲後，立刻提人工節育，有意把人工節育也認定爲本質惡。

以上的界定是有可商榷之處的。裡面絕大部份的行爲，是衡量倫理情況後的價值判斷。倘若判斷爲不道德的，當然時時處處不可行，如賣淫、種族屠殺。似乎沒有一個目的主義者或相稱主義者會用理由去使賣淫、種族屠殺成爲可容許的行爲。我想分別在於通諭認定在衡量倫理情況、肯定倫理價值前，有些行爲單憑其對象是本質地、內在地邪惡的，永遠不能容許；目的主義者則認爲必須在衡量倫理情況之後才可決定。

就拿「不可殺人」此否定規律來做例子。傳統把聖經出

20:13，申 5:17 譯為「不可殺人」，《天主教教理》也隨此傳統而譯「不可殺人」，但通諭引第五誡時，很小心的譯為「不可謀殺」(nn.13,15,17)，大概通諭明白到傳統對「不可殺人」，並非時時處處不容許的；教會傳統容許自衛殺人、死刑、正義戰爭中殺人。通諭的翻譯並沒有錯，因為它知道這不是「奪去人生命的行為」而已，而是直接有意奪去無辜者的生命，即包括了倫理情況的價值判斷。

我認為兩者之間的立場並非完全對立，不可調和，只要容許有註釋的空間就可將距離拉近了。教宗保祿六世於 1965 年 10 月 4 日應邀到聯合國演講，曾強調「不要再有戰爭，決不可！」教宗若望保祿二世在《百年》通諭中亦說過：「絕不要再打仗！」（《百年》52）《真理的光輝》通諭說：「絕對尊重生命的責任是來自人性尊嚴，而非來自保存生命的自然傾向。」(n.50) 這種講法，是否與《天主教教理》有限度地容許自衛殺人、死刑、正義戰爭有悖呢？我認為不是，問題是怎樣去註釋以上的說法。教宗認定戰爭帶來一定的邪惡，故作此先知性的呼籲，但並沒有否定傳統對正義戰爭的理論。我想假使訓導處與神學家彼此容許多些註釋的空間，可能較易調和差異。

#### (4) 折衷牧民處理的否定

通諭的對象是主教們，要求他們忠信地教導法定的道理。原則上絕大部份的主教都同意訓導的說法，承認這是基督徒要趨向的理想，但遇到極大的困難時，或為了信友整體的好處時，會同意若干牧民上的折衷處理辦法，特別是遇到婚姻、人工節育、絕育等問題時會如此。通諭卻聲稱「不可把相反教會訓導的牧民解決辦法合法化」(n.56)。這個否定，大概會使主教們處於一相當尷尬的位置。通諭明白執行訓導時的困難，故以殉道的精神去責誠信友：「基督徒必須每日準備受苦及作巨大的犧牲。」(n.93) 要求信友每日像殉道般痛苦地生活是否倫理地可能？殉道者的痛苦也是短暫的，這個要求是否會使更多信友遠離教會？這是每個牧者要面對的難題，看來沉默而靜待發展會是一般牧者的反應。

## 結語

無可否認《真理的光輝》通諭會像《人類生命》通諭一樣，在教會內產生巨大的影響。後者禁止人工節育的訓導，一直在教會內外爭論了二十多年，被譽為有通諭以來爭議最多，影響最深的一個。前者所處理的問題比後者更廣闊、更基本，故此將是未來十年或甚至更長時期倫理神學必然討論的課題。我認為只要交談的門沒有關上，通諭的積極面是多於消極面的。教宗對現代倫理神學的爭論已經表了態，現在是反對派的倫理神學家以忠誠的態度，反思通諭訓導的時候。希望他們不要醞釀聯合反擊，而在愛護真理與教會共融的前提下，對通諭的訓導提出負責的、有建設性的回應，使真理的光輝照耀整個教會。

## 註釋

註一：教宗若望保祿二世宗座憲令《信仰的寶庫》n.4。

註二：Bernard Häring, "A Distrust that Wounds", *The Tablet*, 23 Oct. 1993, p.1378。

註三：Yves Congar, O.P. "A Brief History of the Form of the Magisterium and Its Relations with Scholars" in *Readings in Moral Theology*, vol. 3, edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, Paulist Press, New York, 1982, p.326。

註四：Robert Coffy, "The Magisterium and Theology" in *Readings in Moral Theology*, vol. 3, op. cit., p.216。

註五：羅馬信理部「教會對安死的聲明」n.3, 1980年5月5日。

# 簡介《真理的光輝》

白禮達著

勞寶霞譯

《真理的光輝》這份倫理通諭要用六年時間才寫成。在成稿的過程中，世界各地的專家都提供了不少意見。這通諭的原稿十分冗長，經多次修訂之後，定稿的篇幅被減為原稿的一半。從某個角度來看，它可說是一份獨一無二的文件，因為這是首次由一位教宗就倫理神學的基礎問題所頒發的一份詳細文件。正如所料，這份通諭面世之後，一方面受到某些人的熱烈歡迎，另一方面也招來了不少批評。

整個通諭共分三章：第一章就福音裡耶穌與富少年的對話，作一聖經默想。第二章是最長的一章，辨析當代倫理神學的不同問題。第三章指出天主教的倫理訓導對教會及世界的重要性。在這篇短文內，只能簡要地介紹這份通諭的某些重要主題。它所處理的問題是深奧和複雜的，為了讓讀者更易明白，本文將援引實際的例子來加以闡釋。但若要真正欣賞這份通諭，讀者們便須自行細閱通諭的全文了。

## 第 1 章：「老師，我該行什麼善？」（瑪 19:16）

凡細讀過這份通諭的人都十分喜歡這一章的內容。教宗在這章內強調三點：第一，在人的倫理生活裡，人是經常依靠上主的。第二，我們要行善才能獲得永生。第三，我們要隨時準備拋棄一切去跟隨耶穌，才能滿全法律的要求。藉著聖神的幫助，便能做得到。雖然教宗希望他的訊息會惠及所有善心人，但從這一章看

來，他的立場明顯地強調信德的重要性。

## 第 2 章：「你們不可與此世同化。」（羅 12:2）

### 自由與真理

法國哲學家薩特 (Sartre) 在很多年前談及一個不懂做決定的年輕人。在那時候，法國有部份地方被德國人所佔領。這位年輕人不知道該留在家裡照顧母親；還是到國外參軍才好，薩特告訴他如要解決這個問題，便必須自由地作出抉擇。薩特因為是一個無神論者，所以他不接受十誡。而且，他認為倫理問題是不能以倫理原則來解決的，人們應在他們自己的境況中自由地行動。另外一些哲學家認為，不成熟的人便需要靠原則來行事。正如在巢內的小鸚鵡便需按規則來學習飛翔，但當牠們能隨意飛翔之後，唯一的規則便是無規則了。第三批哲學家認為，在社會生活的人便需要守規則。他們自行制定規則，而不同的社會便有不同的規則。為了維護社會的利益，人們便必須遵守這些規則，但在私人生活裡，他們可隨意遵守任何他們喜歡的規律。

沒有一位天主教徒會在所有事情上的意見與無神論者之見完全相同，但有些思想家便曾經被他們所影響。所有神學家都認為，天主是宇宙的主宰，所以我們對祂都有某些絕對的責任。但有些人堅信天主已給人自由去運用他的理性來決定他對別人的態度。一個士兵因為他擔心自己會在酷刑之下洩露國家的秘密，他是否可以為了避免叛國而自盡呢？。一個醫生又是否可以為了減除一個垂死病人的痛苦，而替他注射致命之藥呢？一個愛國之士又是否可以為了抗議不義之事而自毀生命呢？有些神學家認為，我們不能為以上問題提供絕對的答案。人們必須運用他們的理智去解決這些問題，與天主合作，共同照顧宇宙和人類。這些例子都與第五誡有關。這些誡命涉及我們對人的責任，換句話說，第四至第十項誡命都不是絕對的，它們不會禁止某項行動，例如：在任何情況下蓄意殺害無辜、說謊、婚前性行為等等。

## 教宗的回應

在駁斥像薩特等人的主張時，教宗若望保祿二世堅稱，人自由的尊嚴來自它與真理的關係。一個人不單只在他沒有規限的情況下，才能以真正的自由來行事；當他自由地做他認為是對的事情時，他同樣享有真正的自由。天主已給了人一顆良心來作引導。祂亦給人頒下十誡，加上耶穌的教導和教會的訓導，使人能辨別是非。倫理律並非是由我們所創造的，它也並非是由我們為自己所制定的。我們只是發現並知道它的存在而已。倫理律的某些誠律是沒有例外的，而且是普遍的；適用於所有人和所有年代。遵照這些誠律行事，我們便可得自由，因為當一個人知道他該作什麼而實行時，他便能克服他的無知、他的偏見和他的傾向，成為自己的主人。當知道什麼是對，什麼是真正的善時，我們便可獲得真正的自由，漸漸肖似天主。

## 良心

梵二大公會議舉行之後，有些天主教徒指稱教會已對良心的教導有了新的發展。一名學生表示，她在一本書中看到：如果你能隨良心的指引來行事，你便永不出錯。所以她便以為她的命運已給算定了，並時會展露愉快的神彩。另一些人認為，你該常常幹你感到愜意的事；或只要你曾誠意地作出選擇，便不會出錯了。為某些人來說，良心是「創造性」的，就好像一個好的藝術家會依據藝術規則來工作，但他同樣可以打破這些規則來顯示他的創造力。所以當一個人在作出倫理抉擇時，他也可在某些時候打破倫理律的規限，顯示自己的創作性，例如：他可在某些場合中決定應否說謊或墮胎。

## 隨從真理

在著名劇作《日月貞忠》(A Man for all Seasons)裡，殉道者聖多默·摩爾(St. Thomas More)被視為是一個忠於自己的人。事實上，聖多默認為自己是忠於天主和天主的法律。為教宗來說，隨從個人的良心並不等於隨從個人的感覺，亦不等於幹愜意之事

或在個人的境況中去創造。隨從良心便是隨從真理，即有關善與惡的真理；及有關什麼是倫理上的對與錯的真理。一般來說，人們懂得分辨是非，當他們把這些分辨對錯的知識應用在個別場合時，便是隨從他們的良心了。

人是不完美的，能經常犯錯。我們並不是全知的。一個女孩子可能會認為嫁一個她父母為她安排的男子是她的責任。她認為如果她在不情願的情況下下嫁該人，她可能是作了一個錯誤的決定，但她卻沒有犯罪。人們有時以為如要避禍，便有責任去奉行某些迷信的習俗。他們認為如果他們有信德，便不需為所犯的錯誤來負責……他們並無罪過。可是，在不願意的情況之下結婚或行迷信的習俗都與倫理律無關，它們是「不正常的」。縱然在無知的情況下行了以上的事，也不能被視為與正常同等之舉，即自願地結婚和祈禱。

以上是一些尋找真理但卻以錯誤的良心來行事的人的例子。可是，一個因為煞車制失靈而導致路人死亡的司機，卻不能立刻宣稱：「我沒有錯。我只隨良心行事，並不知道煞車制有問題。」但問題是：他是否早該知道煞車制有問題呢？一個人如果是因為自己的過失而疏於尋找真理；或因為他犯罪的習慣而使自己在真理前受蒙蔽，是不能說因為隨良心行事而沒有錯的。他必須為自己的無知而行的惡事而負責。這個人並沒有尋求真理，教宗若望保祿二世指出，良心的價值來自真理。為了要與真理一致，天主教徒必須注意教會的訓導。因著基督的旨意，教會成為真理的導師。

## 基本抉擇

在澳洲，有一名教友商人從墨爾本到悉尼。他在旅途中入住酒店，不幸遇上了前度女友，因經不起誘惑，在當晚犯了通姦之罪，不能再領聖體。他不想犯死罪，所以便向一位神父求助。那位神父回答說，據現代神學家的意見，如果他有一個正確的基本抉擇，便可再領聖體；但如果他的基本抉擇不對，便必須先辦修和聖事，才可再領聖體。

「基本抉擇」是天主教倫理神學中一個較新的名詞。它有不同意義，而不同神學家對此亦有不同的見解，有些解釋是十分複雜和難以明瞭的，以下是其中一個解釋的撮要。

有些神學家指出，一個人的行動可以有兩個層面。在表面上，我們每天都知道並願意去做不少選擇，或許我們會選擇說一個謊話來避禍；或選擇說真話來面對後果。當我們作出如此舉動時，我們並非完全自由或「超越」地自由行動，我們並非把自己完全的給予天主。但在更深的層面上，我們能夠在不知不覺間把自己完全的交予天主。可是，我們卻不清楚在何時會這樣做。我們也可以拒絕把自己交給天主，當我們如此作時，便犯了死罪。嚴格來說，我們常視為死罪的行動也並非是死罪，它們只是在我們心內顯示出我們拒絕把自己交給天主的外在標記。據這些神學家解釋，我們不會經常改變我們的基本抉擇。當我們改變表面上的行為時，基本抉擇仍可維持不變。而且，一個人是絕對有可能在重要事情上明知和故意地違反任何一條「十誡」的，就如一個人犯了通姦之罪，這並非是死罪，他只犯了「重罪」而已，他仍在恩寵的境況中。

教宗摒棄了上述對基本抉擇的解釋。他堅持傳統的訓導，認為任何人如果在事情上明知和故意地違犯其中一條「十誡」，便犯了死罪，會失去聖化恩寵。再者，一個人在犯錯的時候，並不需要決定是否拒絕天主。一個略為懂得某些基本抉擇理論的人都會承認，當一個在恩寵狀態下的人犯死罪時，他能夠根本地改變他的基本抉擇。

## 倫理行為

在第二章的最後部份，教宗談到一些已被廣為討論的問題，例如：我們怎樣才知道我們的行為在倫理上是善或惡呢？是否有些行為無論在什麼情況下都經常是倫理上的惡呢？教宗將這些問題加以分析，並賦予既傳統又新穎的解釋。在這個通諭裡，教宗常把舊問題闡釋得更清楚。



## 第3章：「免得基督的十字架失去效力。」

### 跟隨基督

為那些想知道該往何處去、該作什麼和怎樣才有力量的人，教宗給他們一個簡單的答案——基督。祂就是道路、真理和生命，就是祂教導我們愛的法律，並向我們展示如何去跟隨它，至死為止。但我們需要信德才能接受祂和服從祂的誠命。教會今日最大的問題是，教友有時會以為他們能夠以非信徒的標準來作為生活的準則。把生活行為與信仰分割是絕對錯誤的。事實上，「十誡」和耶穌的倫理教導都屬於信仰的組成部份。耶穌受苦難至死是為了承行父的旨意，所以祂的跟隨者便不可拒絕福音的要求，我們必須準備犧牲自己，甚至為道而捐軀。殉教者的苦難與死亡為他們對天主的愛和祂的真理作證，亦為天主的法律和人的尊嚴作證。當然，殉教者的數目並不會多，一般教友便必須隨時作好準備，為了忠守主的誠命而接受任何痛苦與犧牲。非基督徒也必須隨時準備為免犯錯而犧牲生命，他們與我們一樣，也是由聖神所引導的。

### 其他主題

在通諭的最後部份，教宗為我們探討了一些重要的問題。他首先指出，普遍和不變的倫理規範是絕對需要的，這些規範不只為個人與家庭的好處，也有助社會和政治的正常發展。這些規範不是由教會所創造的，而是來自天主的。它們保障了神聖不可侵犯的人性尊嚴。如沒有這些規範，基本人權便沒有基礎，倫理上的真理也失去依據了。更深一層來說，如果沒有這些規則，我們亦不可能認出真理，人民會被操縱，民主也會變成極權主義。

第二，教宗認為很難看到在實行教會倫理訓導的困難。很多人（包括天主教徒在內）都認為，我們在某些特別的情況下可以不守道德律。教宗承認遵守道德律有時是很困難的，但他堅持人藉著天主的恩寵便可抗拒誘惑。我們一定不可忘記我們是由基督

所救贖的，所以我們們雖然軟弱，但也能夠像福音比喻內的稅吏一樣，常謙虛事主，求祂可憐我們這些罪人。

第三，教宗指出，爲了令教會重現活力，便不能只更新人們的信仰，他們的倫理責任感同樣需要被革新。現代人的倫理責任感已被主觀主義、功利主義和相對主義所削弱。傳教工作的最佳方法不只是宣揚喜訊，而是將福音付諸行動，這樣才能以聖德吸引未歸化的人。

最後，教宗指出了神學家和主教的工作。前者必須時常忠於教會的訓導；後者則要傳揚及保護這些教訓。

## 結 論

在這篇通諭的結論中，教宗就仁慈之母、基督之母瑪利亞的角色作一反省：她的兒子救世者來到世上，不是爲詛咒，而是爲憐憫。祂派遣聖神來給我們恩寵，去抵抗罪惡，步武基督。基督又把瑪利亞賜給我們作母親，來爲我們求取天主的憐憫。最後，教宗以一篇禱文作結，祈求聖母瑪利亞看顧及引導我們。



# 《真理的光輝》中倫理神學的新趨勢

詹德隆

有位資深，已退休幾年的羅馬宗座額我略大學的倫理神學教授，在研究了《真理的光輝》通諭之後，表達了兩種有些相互矛盾的看法。他用比喻的方式說：「教宗通諭的第一章，在發揮瑪竇福音 19:16-21（即富少年與耶穌的交談）時，使讀者受到感動，並且很自然的吸收福音的倫理思想。」他還指出：「文章好像點滴一樣，直接流入我們的內心。」教宗以聖經為主的教理講授方式，很美妙的把聖言帶進我們的日常生活中，使我們感覺和聖言已沒有距離。這種倫理教學的方式，本來就是教父們所喜歡用的，而且也很合乎梵二《啓示》憲章 (Dei Verbum) 以聖經作為倫理教導核心的要求。

這位教授說：「如果你繼續看此通諭的第二章，特別是當你沒有先看第一章時，就會得到很不同的感覺。第二章很容易給人一個印象——倫理學充滿著外加的規條和禁令。這是很法條式的、封閉無味的倫理，使人的自由，好像有被堵住似的感覺。何況，文件的作者是教宗本身，更難免會使讀者感受到權威的壓力，威脅著個人的自由，甚至叫人焦慮、反抗或失望……。」但他又繼續解釋道：「如果我們能多用一點耐心和善意去研究通諭的第二章，以上所說的那些恐懼和擔心就會減少很多。」也就是說，採用聖依納爵在《神操》書裡第 22 號所主張「一個真實的基督徒，他要善意地設法了解對方的意思」的態度來看這通諭，必會有更多的收穫和了解。《天主教教理》(新版) 中也特別引用了聖依納爵的這句話。因為《神思》的性質，我在這裡不願意很專門的針對《真理的光輝》中較有爭議性的論點來發表意見，而願意探

討一些較為新鮮的、積極的，及在實際上能夠答覆現代人需要的觀念。

## (一) 與世界交談的新挑戰

梵二以後的倫理神學，具有一種新的緊張。因為我們一方面願意回到天主的聖言，以福音的基本訊息作為倫理神學的核心。但另一方面，我們也願意和現代人交談，而現代人往往不是基督徒，或是已經不認同教會的教友，在中國地區更是如此。倫理生活實際上是任何人都無法逃離的。因此，倫理生活、倫理價值和倫理觀念，都是很適合當作基督徒和非基督徒互相交談的主題。《真理的光輝》既然肯定了我們基督徒對所有的人在倫理方面的責任，主教們、神學家及一般信友，更要努力探討時代的訊號，找出新的表達方式，使所有的善心人士能找到人生的真正意義，並把這意義活出來 (n.2,3)。

以整體而言，通諭的訊息是：耶穌是倫理生活的中心 (n.2)；認識耶穌這個人，會使人更願意做人 (n.8)。天主聖神是倫理生活的導師，因而通諭中提到聖神就有三十次之多。如果沒有基督的救恩、沒有聖神的力量，人根本無法達成良心所肯定的道德目標。天主一定會給我們力量，避免一切所謂「本身就是惡的行為」。為了避免犯罪，為了避免違背良心的命令，一個人能夠犧牲自己的生命，為真理而致命、殉道。換句話說，按照通諭思想，只有在基督內，人才能夠完整地做人。因為人絕對需要天主的救恩，才能實現自己。這本來就是我們信仰的一個核心道理——在耶穌基督以外，沒有希望。但我們卻不常把這個道理應用於倫理生活裡，導致救恩與倫理生活的關係並不十分清楚。《真理的光輝》通諭，特別擔心我們基督徒。因為在某些不正確的倫理神學理論影響下，部分基督徒逐漸不能體會對天主救恩的迫切需要。我們的良心或許平安了，但我們已開始墮落，而自己並不覺得需要救主。本人認為教宗的這種想法，的確有他的道理。福音的訊息非常清楚：人的生命中，若沒有救主，就沒有希望。倫理生活是人

生命中極重要的一環。人必需在做人的經驗中體會自己的限度，並體會此限度是自己無法以己力去克服的。

以上所表達的「基督徒的倫理觀」，並不容易為現代人（特別是非基督徒或已脫離信仰的基督徒）所接受。但梵二大公會議和《真理的光輝》都要我們全力去和非基督徒、其他宗教人士及無宗教信仰者，積極的交談。而前面所談的「福音觀」，或許會增加我們與非基督徒交談的困難，或許會使這交談呈現緊張的氣氛，但也應該使交談能導致更完整的人生觀。

## （二）人生意義，耶穌的吸引和誠命

根據《真理的光輝》，青少年之所以想要了解誠命，實際上是因為他想要過更有意義的生活（n.7）。但在談話時，他卻因為耶穌的吸引而更願意努力做人，進而去尋找倫理的美善（n.8）。其實，探討有關美善的事，已經是轉向天主的一種行動（n.9）。以上這幾個肯定是極具意義的，因為其中的含意是：一、重視倫理問題，已是走上通往天主的道路。二、探討道德問題，即是探討人生意義。三、接觸耶穌基督這個人，就會漸漸地更渴望做人——因為接觸耶穌時，便會逐漸受到祂的吸引。這三點又可以引用於我們的生活中。既然倫理問題與人生意義都和天主有密切關係，所以，當我們在從事倫理教育或參與各種倫理問題的研究討論（如：環保、老人福利、健康保險、死刑存廢、安樂死等……）時，已經是做到一種福傳的工作。另外，把耶穌基督介紹給世人，使人認識祂、喜歡祂，這就會使人更注意倫理生活，並更投入道德的實踐。自己身為耶穌的門徒，很可能以自身道德生活為典範，引起其他人對高尚道德生活的渴望。

### (三) 自然道德律

自然道德律是天主教倫理神學中，從很早以前就非常重視的中心觀念。本來這不是以色列民族在舊約時代的概念，但是聖保祿宗徒在他對外邦人宣講時，就開始應用了。正因如此，自然道德律也就成爲福音進入羅馬文化的重要媒介之一。到了倫理神學真正系統化之後（從士林神學開始），自然道德律更受重視——特別是在天主教內（因爲基督教的倫理神學家多半避免採用自然道德律）。但是，幾十年來，又有許多學者想放棄此觀念。他們有許多理由，而且並非完全沒有道理可言。

《真理的光輝》重新肯定自然道德律，並多少澄清其定義。教宗引用聖多瑪斯說：「自然道德律『不是別的，而是天主賦予我們的靈性之光，我們因此知道該做甚麼和該避免甚麼。天主在創造時，給了人這種光明和法律。』」（n.12）自然道德律不是自然律，不是大自然的法則，而是我們理性的光輝，是內含於我們理性中的一種倫理基本知識。有專家認爲，在多瑪斯之前，關於自然道德律的定義已有兩個相當不同的主流，而聖多瑪斯並沒有完全清楚地選擇其中之一。《真理的光輝》在以上的引文中，選擇了「強調理性」這個主流，而沒有選擇「強調大自然法則」的另一主流。而所謂「強調理性」的主流源於羅馬的西塞羅 (Cicero)，他是一位作家及演說家。在《天主教教理》（一九九二年出版）中，唯一被引用的非基督徒作者就是這位西塞羅，而且引用的是他對自然道德律的看法。（參閱《教理》1956號）

曾經有不少人批評教會裡的一些倫理神學家和訓導文件，說我們的自然道德律是一種「生物主義」或「自然主義」。也就是說：「大自然的原理如何，人的行爲就該如何。」「生物學的原理如何，人的行動就該配合。」「大自然是天主所安排的一個監督，人應該無條件地服從。」曾經有人認爲這些想法對教會的倫理教導有很大的影響，特別是在性愛和婚姻的倫理方面。

《真理的光輝》中有關自然道德律的定義可以避免以上的批評，而教宗也澄清了教會官方的立場。自然道德律是內在於人的

理性，並不是由大自然加在人身上的。人，是天主所安排的，是大自然的監督者，是萬有之靈。實際上，正如通諭多次強調，人自己、人的「位格」(person)、人的尊嚴，都是倫理道德的基礎。凡是應該避免的行為，一定是因為有傷於人的尊嚴。而這就是自然道德律，是理性的光照下所發現的。

談到自然道德律時，通諭說明這種道德律就是天主十誡(n.12)。另外，教宗也指出自然道德律與人權的關係。自然道德律和天主十誡間接地指出內在於人位格的基本人權。天主十誡說出基本人權所產生的、大家所必須接受的道德生活方面的主要義務。

現代人很注重人權，而自然道德律便是為尊重基本人權不可缺少且應該遵守，應有的誡命。

自然道德律和天主十誡之間，有非常密切的關係，而天主十誡，特別是第四到第十誡所表達的是我們應該怎樣愛別人。這些誡命清楚的表達愛人的最起碼要求。但是基督徒的倫理生活並不是以這些誡命為中心，更不是以這些誡命為動力。通諭在第十四號中說基督徒倫理生活的中心是——耶穌基督。對我們而言是一顆有「愛」的心，是一顆愛耶穌基督、愛祂聖言的心。耶穌祂的話、祂的行為、祂的誡命，就成為我們基督徒倫理的基礎。我們前面也提過要效法耶穌、要跟隨耶穌，實際上卻是非常困難的。因此當耶穌與富少年的交談結束時，富少年似乎沒有辦法立刻給耶穌一個願意跟隨祂的答覆。

通諭第二十三號也承認，耶穌基督給我們的倫理理想是超過我們人的能力所能達成的。但是，天主聖神能夠成為內在於我們內心的法律。第二十四號引用金口聖若望的一句話：「宗徒們在聖神降臨之後，好像梅瑟拿著天主十誡的石版下山，然而宗徒們手中並沒有拿石版，但在他們的內心有天主聖神，這聖神並使他們成為一個活生生的法律。」

## (四) 面對真理的自由與義務

《真理的光輝》第二章所討論的問題比較嚴肅，也較為專門，本人在此願提出幾點。在第二章中，如果仔細留意，就會發現教會雖然在某一方面強硬地拒絕接受一些現代有關倫理學的觀念（無論是教會內或教會外的），但在另一方面，我們的信仰團體也很樂意的接受一些來自教會內或教會外的學者，而且可以說是我們現代人一些新的意識。在此，我願意強調我們的團體及教會，吸收新的倫理生活上的一些想法和態度。譬如：第三十四號中，教宗承認在尋找真理這一方面，每個人有他自己尋找的途徑，而我們必須尊重每個人尋找真理的途徑。這也反應著我們對人的位格與對人的尊嚴的一種體會。當一個人從尋找真理到找到真理之際，他有義務要接受這真理。所以，我們一方面有自己尋找真理的途徑，另一方面我們的確也有義務要認真接受所找到的真理。當良心發現了真理時，就有義務要接受這真理。每個人自有獨一無二探討真理的途徑。這種人的自由表達，和當人在接觸真理時，必須要接受、吸收、答覆真理之間，實際上沒有甚麼衝突。通諭中也強調過，真理和法律實際上應該是無所衝突的。現在有些思想潮流，可能會刻意強調自由與法律的衝突。若現代人按《真理的光輝》第三十六號來看，就可以知道，已經有了一普遍的認同。這種認同，就是倫理規範具有理性的特色。亦即倫理規範是所有的人——至少在原則上——可以了解的。倫理規範因為有理性的特色，所以是可以傳達給人的，是可以用來作為人與人之間的交流。

## (五) 倫理生活的深度

另外一點，也是我們現代人一個比較新而且強烈的發現，即倫理的要求是一個內在的要求，是人在自己良心裡所認可的一個要求，亦即是人的理性無法抗拒的一個要求。那麼，這種思想是教會完全接受的。也許我們基督徒在這方面，有時候會有一種情



性。比方說，教會藉著訓導權會告訴我們一些倫理的規範，所以我們知道許多倫理的規範。可是，也許我們沒有真正努力去體會它的內在真理；沒有深入去體會它對我們良心的要求。因此，我們可能就很容易過比較表面化的倫理生活。如果我們接受了現代人對倫理有的一些新了解，那我們就不能再過這樣表面的倫理生活。因為，我們會尋找我們從教會團體中所得到的倫理規範的內在真理和內在意義。所以，基督徒在倫理生活上，的確有它的自覺性，它是有很大的自由幅度，而第三十九、四十號中也是如此說明的。基督徒過倫理生活，需要相當的創新能力，可以說人在自己身上就擁有自己的倫理法律。而這種在自己身上的倫理法律，是從天主、造物主那邊接受來的。所以，從某一方面而言，我們的倫理生活是自主的。因為，這個真理出現在我們自己的理性及內心裡。另一方面，我們的倫理是以天主為主的，因為我們內心所發現的，是天主所賜與我們的。

## (六) 從人性到位格

從人性到位格，雖然位格這詞彙，並不是我們中文常常用的，不過它願意表達外文(英文)的 Person。「人性」通常是表達外文的 Human nature。現在教會的倫理神學不是以人性為基礎，而是以位格為基礎。這個從人性到位格的轉變，在梵二大公會議的文件中就已出現了，而這個轉變是非常有意義的。在通諭裡面，我們有幾個例子。當我們反省與我們身體有比較直接關係的倫理問題時，這個人性與位格的分別就很重要。

人位格的尊嚴，是我們做倫理判斷時的最後基礎。人身體(生理)方面的原理，並不是我們做倫理判斷或肯定倫理規範的真正基礎。我們看的是整合的人——有身體、有精神的完整個人，並具有尊嚴的位格，這個是我們做倫理判斷的基礎。譬如：講到夫妻婚姻的性愛倫理，在父母、夫妻進行家庭計劃時，發現到必須要節育，而教會之所以主張所謂的自然節育方法，而不贊成人工節育，其理由按照現在的教會文獻，如：《天主教教理》2370

號中的說法，主要理由並非說人的身體如何，人身體的週期如何，而是認為自然節育是較尊重人的位格，且較適合人與人之間愛情的節育方法。那麼，我們一講到人格尊嚴時，我們就是說人的整體，而不只是看人的身體，或人身體的組織、原理是如何的。當然，身體是人格與位格的一部份，但當我們做判斷時是看整體，是看這個具有身體的人格。

以另一個例子來說明，在通諭的第五十號中說，我們絕對必須尊重人的生命。這個規範或這個倫理的一個基本原則的基礎，不只是在人很自然的想要保護自己身體生命的這個趨勢裡——我們當然要考慮這個自然的趨勢，即人很自然的想要保護自己的生命。不過，比這更重要的，是我們之所以要保護人的生命，是因為人的尊嚴。人身體的這個生命，可以說是人最基本的人權。不過，這個生命之保護的義務不是一個絕對要遵守的，因為有時為了愛，人可以犧牲自己的生命；為了作証，在面對真理時，人也可以犧牲自己的生命——雖然他可能在身體方面會感覺到有一種要保護、保留這個生命的強烈傾向。所以，對於人的身體，我們到底應該怎樣去對待它？我們是必須以人的位格為主，也就是重視這個整體的人格尊嚴。從這個角度來看，教會訓導權這幾年的文件，在談到墮胎所提出的重大理由，是認為這個受精卵、胚胎是人，具有人的位格。假設他是人，且有位格，那麼他就享有人權。所以，我們必須尊重他就如同我們尊重任何一個人是一樣的。因此，拒絕墮胎最主要的理由是人權的問題，也可以說是基於人格尊嚴的問題。在福音光照之下，我們便要設法使所有人的尊嚴受到尊重。因而我們要格外的注意那些人權容易被剝削的人，亦即是弱者們。一個尚未出生的胎兒，很明顯的是個弱者，他根本無法保護自己，因此基督徒覺得他更有責任保護這個無法保護自己的胎兒，理由是他有人的基本尊嚴。

人格的尊嚴作為我人最基本的倫理原則，這在《天主教教理》中，也有許多別的例子。在此提出一個最為有趣的例子來做說明。《教理》2416-2418號，提到我們對待動物的態度說，我們不應該在沒有必要時，讓動物受苦，或浪費牠們的生命。其理由是：

虐待動物是違背人的尊嚴！人位格的尊嚴則是我們做倫理判斷最後的基礎。當我們談論與身體較有關的倫理規範時，必須看出這個身體與位格的關係如何？我們可以做甚麼？或不應該做甚麼？到最後看的都是這行為是否傷害人的尊嚴。其實，在實際的倫理反省或研究方面，一定有許多的情況，我們不是很容易的會看到某種行為，是真的違背或未違背人的尊嚴。

## （七）修德行和倫理判斷

在通諭四十二號中，有句話可以協助我們了解，該如何在這個範圍內做更正確的判斷。通諭裡說，我們除了理性的光照之外，還必須有德行的支持。也就是說，若不培養德行，可能我們的理智就不容易正確的判斷那種行為會違背人的尊嚴；而何種行為不但不會違背，而且還會支持、發揮人的尊嚴。通諭對德行的強調，很合乎最近幾年，許多倫理神學家的著作——無論是教會內，或一些和教會較沒有關係的倫理神學家。我們似乎重新發現並肯定倫理生活及倫理分析的價值，並在倫理反省當中認清德行的重要性。

## 結 論

《真理的光輝》已吸收了現代倫理學的許多新觀念和新趨勢。本篇只提出了幾點較明顯的例子。

# 十誠的禮物 (《真理的光輝》 12) :

## 我步履前的靈燈 我路途上的光明

斐林豐著  
楊國輝譯

### 大綱

1. 十誠：禮物或負擔？
2. 十誠：禮物！
3. 是怎麼樣的禮物？
  - 3.1 十誠：絕對的及不會錯誤的規範。
  - 3.2 十誠：人類行為的正確規範。
4. 因著對人類的愛而走出的自由的法律。

### (一) 十誠：禮物或負擔？

十誠：一份禮物或是一個負擔？束縛的鎖鍊或是自由的鑰匙？在近年中有一些聖經專家，特別是保祿書信的釋經家，似乎跟《真理的光輝》不同，不肯直接面對上述的問題。但若從他們談話的方式及整體的觀點來看，大家又會得到一個印象，就是十誠屬於束縛，不是自由之鑰；是一個負擔，而不是一份禮物。在芸芸專家之中，我列出較知名的一位 J. Murphy-O'Connor。在他的作品 *L'Existence Chretienne selon Saint Paul (Paris 1974)*，他認為聖保祿為一基本上反對遵從道德律的人，即保祿是位反對法律者。

他認為無限制、任何情況下都能應用的規誡(即十誡所表達的)，是一個「死亡」的見解，是「欠缺真實的人性」。在他這樣的觀點下，任何基督徒若以這樣無限制的規誡來規範自己時，即已陷落「不真實的存在」之中。他以為「是真實的愛來決定此類規誡的應用，而不以為規誡是愛的流露」。他勉強承認：為保祿來說，「上主的訓令有一真正的價值」。但是，他更以為「同樣清楚地顯示出(……)(保祿)不認為此等價值為絕對，保祿一定認為上主的誡律(原文如此)是有著教育上的價值。」(p.160) 至於保祿對當時基督徒的訓令，Murphy-O'Connor認為保祿視此等訓令主要為相對性的，不是上主旨意的特別表達，而是「人類智慧的提鍊及精萃」、「指針」、「實際的指引」，帶有一教育的作用，即不是真正絕對的約束。根據Murphy-O'Connor，「保祿會強烈否定對一些純屬指引作出的臣服及遵從。」(註一)

上述是否是保祿對法律、對誡命(無論是十誡、主的訓令或是保祿的)看法的充份明瞭呢？上述的看法雖然在基督新教派的圈子中甚為流行，但在天主教的釋經學中仍是很新的。雖然如此，這仍不是反對上述看法的理由，這是一個理由去細察此看法，去看看是否保祿的觀點有遺漏、被人疏忽，而需要再去發掘。但在小心細察之後，我認為Murphy-O'Connor的見解有著重要錯誤。理由之一：他沒有作一基本的區分，理由之二：他沒有作一基本的統合，而此二者俱為保祿所作出的。

第一，基本的區分是要分辨出 a. 法律(並對法律的遵守)作為成義的因，及 b. 法律(並對法律的遵守)作為在耶穌基督內成義的果。若是成因(羅 3:21-31)，保祿會否認法律的有效性；若是結果(羅 13:9-10)，保祿會肯定法律的有效性。第二，基本的統合是指對愛與十誡的統合。十誡(並對十誡的遵守)別無其他，而純是愛需求之下的基本具體說明，由於愛為對有信仰者來說是一份神聖禮物，同樣對十誡及遵守十誡亦應被視為一份禮物。

## (二)十誡：禮物！

在他的書信中，保祿不斷的透露出天主的法律是一個愛情的禮物，一個使人成聖高貴、探得真實存在的機會。從一開始，天主的法律便導人面向基督，並惟有在基督內法律才找到它的最後實現：「因為法律的終向是基督，使凡信他的人獲得正義。」(羅 10:4) 若論法律是成義的一個成因，基督作為法律的終向只有一消極的意味，因為在基督之後，法律自稱為成義的成因已結束。若論法律為成義的結果，基督作為法律的終向便有積極意味：祂給予信者機會去踐行法律，特別是十誡，而所有這些法律都是愛的確切要求。

就算否定法律是成義的原因，保祿仍非常小心地表示法律中仍有它的可貴處值得去支持：「那麼，我們就因信德而廢了法律嗎？絕對不是！我們反使法律堅固。」(羅 3:31) 我們再看看，就會明白保祿如何盡心去悅納法律作為一份禮物，就算在他攻擊法律作為成義的來源：「你既號稱『猶太人』又依仗法律，且拿天主來自誇；你既然認識他的旨意，又從法律中受了教訓，能辨別是非，又深信自己是瞎子的嚮導，是黑暗中的光明，是愚昧者的教師，是小孩子的師傅，有法律作知識和真理的標準；那麼，你這教導別人的，就不教導你自己嗎？」(羅 2:17-21) 而當保祿去列舉雅威給予以色列子民的各種不可名狀的禮物時，法律就是其中的一份禮物：「為救我的弟兄，我血統的同胞，就是被詛咒，與基督隔絕，我也甘心情願。他們是以色列人：義子的名分、光榮、盟約、法律、禮儀以及恩許，都是他們的；聖祖也是他們的，並且基督按血統說，也是從他們來的，他是在萬有之上，世世代代應受讚美的天主！阿們。」(羅 9:3-5)(註二)

非常明顯，保祿不單不會同意 J. Murphy-O'Connor 的觀點，反而會同意《真理的光輝》對十誡的看法：「十誡的禮物是一個承諾並是新約的一個標記，藉此法律在人的心目中是以一新穎及肯定的形式寫出來……。」(《真理的光輝》n.12) 誠然，《真理的光輝》所陳述的與新舊約猛力顯示的吻合，這就是：天主的聖

言是雅威給予以色列子民的一份最大的禮物。當然，上主的聖言首指聖言降生為人的耶穌基督，跟著是指基督所說的話，第三是指天主藉梅瑟而頒發的十誡（出 20:12-16; 申 5:16-20），當然十誡亦為耶穌（谷 10:19 等）及其門徒（羅 13:9-10）所肯定。

我們翻開舊約，不難發覺其中充滿以民對此禮物的感謝及讚美。聖詠 119（為各聖詠中最長的一篇）就像一湧現的清溪，奔馳而下一百七十六級不斷地呢喃細訴著對這份愛意的禮物的讚頌。一如其他的聖詠，此聖詠為耶穌、瑪利亞、伯多祿及保祿，雅威的貧窮者，初期教會的聖徒等等不停地重複頌唸，就讓我們聆聽此清泉所細訴的：

11. 我將你的話藏在我的心裡，  
免得我去犯罪而獲罪於你。
12. 上主你理應受讚頌，  
教訓我守你的誠命。……
14. 我喜愛你約法的道路，  
就如喜愛一切的財富。……
18. 求你開明我的眼睛，  
透現你法律的奇能。……
20. 我因常常渴慕你的諭令，  
我的靈魂便為此而成病。……
24. 因為你的誠命是我的歡喜，  
你的典章是我的謀士。……
32. 我必奔赴你誠命的路程，  
因為你舒展了我的心靈。……
45. 我要行走平坦寬闊的途徑，  
因為我常常追求你的誠命。……
47. 我非常喜悅你的規誡，  
因為我對此有所鍾愛。……
54. 在我這客居不定的寓所，  
你的法令成了我的詩歌。……
57. 上主，我說：我的福分，

- 就是遵守你的教訓。……
- 62.爲了你正義的判語，  
我半夜起身讚美你。……
- 64.上主，你的慈愛充滿大地，  
求你教我遵守你的律例。……
- 72.你口中的法律對我的利益，  
連千萬的金銀也不能相比。……
- 92.我如果不喜愛你的法令，  
我早已在我苦患中喪命。
- 93.我永不忘卻你的法令，  
因爲你藉此賜我生命。……
- 96.我看任何齊全都有界限，  
唯你的誠命卻廣闊無邊。
- 97.上主，我是多麼愛慕你的法律，  
它是我終日對你默想的題目。……
- 103.你的教言對我上顎多麼甘美！  
在我的口中比蜂蜜更要甘美！……
- 105.你的語言是我步履前的靈燈，  
是我路途上的光明。……
- 111.你的誠命永做我的家產，  
因爲這是我心中的喜歡。
- 112.我要傾心遵守你的法典，  
千秋萬世一直要到永遠。……
- 124.求你照你的仁慈恩待你的僕人，  
也求你教訓我能明白你的章程。……
- 129.你的約法誠然是美妙神奇，  
因此我的靈魂要遵守不離。……
- 131.我張開我的口嗟嘆唏噓，  
因爲我極渴慕你的誠律。……
- 136.我的眼淚滴滴下流有如溪水，  
因爲他們全不遵守你的法規。……
- 142.你的正義永遠公正，



- 你的法律永遠堅定。……
- 152.我早已由你的約法得知：  
那都是你從永遠所定立。……
- 160.你聖言的總綱確是真實無欺，  
你正義的一切判斷永遠不移。……
- 164.爲了你那正義的判詞，  
我一日要讚美你七次。……
- 175.願我的靈魂活著讚美你，  
願你的斷語將我來支持！
- 176.我像迷路的亡羊，請尋回你的僕人，  
因爲我總沒有忘記你的任何誠命。

其實，不但是個別的以色列人對十誡是如此禮待，而是整個以色列民族都是心繫十誡，深爲此份上主厚愛的禮物所感動：「他向雅各伯曉示了自己的言語，他向以色列啓示了自己的誠律。他從未如此恩待過其他任何民族，也沒有向他們宣示過自己的法律。」(詠 147)

當基督來臨時，祂本人是個完備的守法者。在古舊的傳統及天主的教訓之間，祂可以分辨出二者來。對於前者，祂加以批評(瑪 15:1-20)，對於後者，祂以履行(瑪 5:17)。祂明認十誡是愛的宣示，是對主對人的愛(谷 12:28-34)；十誡是天主對人的一份禮物，而不是人給天主的禮物(谷 2:27-28)。最重要的，基督作爲十誡的完備履行者，亦同時流露出作爲逾越羔羊對聖父的愛及遵從。此羔羊已是新約時期新的受造物，藉此新的受造，聖神已被傾注入我們心中，給予我們力量去遵守十誡(羅 5:5)，亦給予我們自由去愛(羅 7:24-25)。因著這樣，聖神可被稱爲新約的法律，這不單是保祿如此看法，而是整個新約的看法。根據雅各伯書，藉羔羊重新受造的人類，由於充滿基督，變成是「細察賜予自由的完美法律，而又保持不變，不隨聽隨忘，卻實際力行的，這人因他的作爲必是有福的。」(雅 1:25)

### (三) 是怎麼樣的禮物？

由於十誡是天主在基督耶穌內給予我們的珍貴禮物，我們適宜停一會兒去欣賞這禮物。由於人們對十誡是天主給予人的一份禮物這一觀念變得模糊，亦因此削減了十誡作為人類行為指引的價值。這些都是近期發生的事，例如有人說，十誡不屬於絕對的規範，不應時時處處都生效。即是說，十誡不是一成不變，不能有例外。亦有人說：雖然十誡是可有絕對性，但基於它們是抽象、不確實，故此對在真實環境下作的決定的幫助不大。在此眾說紛紜的光景下，《真理的光輝》就要挺身而出，力排眾議。在以下的文章中，我將會先後接觸一些對十誡的爭議：它的非絕對性及不確實性。

#### (1) 十誡：絕對的及不會錯誤的規範

對十誡的絕對性的討論，學者在過去數十年中已有激烈的論點，如：是否有絕對的道德規範？若果有，十誡是否就是這些規範？十誡會否容許有例外產生？是否可以想到一些境況是十誡不能生效？在屬於例外的情況下，在道德上可否容許一些直接相反十誡的舉動？是否有一些在道德上永遠不被接納的行為，因著預先知悉此等行為，我就要努力避免犯上這行為，若屬需要，並在天主的幫助下，我甚至犧牲性命，亦在所不辭？當一人面對觸犯十誡的危機下，甚麼是對他較好的忠告（在牧民的立場上）？是要他跟隨自己的良心而作主張，就算這意味著衝撞冒犯了十誡呢？還是要他千萬別犯誡，無論在何光景和在何後果之下？

上述的一連串問題，很多是很實際及急切的。如果問我們自己，為何要關注這些問題？我不認為我們是受制於法律主義的心態而提出。相反，此問題迫使我等更有深度地去看待並欣賞天主作為禮物給我們的誡命。很不幸，過去數十年中有太多天主教學者看輕了十誡在道德生活中的重要。一些神學家甚至容許支持那些相反十誡的舉動，認為在例外的環境下，此舉在道德上可被接受。William E. May 教授就指出一連串當今天主教的家（只限於英語系列地區），他們認為在例外情況下，下列的行為在道德

上可被接納(請恕我直言不諱)：墮胎(Daniel Callahan, Daniel C. Maguire, John F. Dedek, Richard A. McCormick)，私通及通姦(Micheal Valente, Anthony Kosnik)，雞姦及獸姦(John McNeill, Charles E. Curran, Anthony Kosnik)，殺嬰(Daniel C. Maguire, Albert Jonsen)，安樂死及深思熟慮的自殺(Daniel C. Maguire)。William May 諷刺的說明，明顯地只有滅絕種族或是全城屠殺及摧毀等罪行，未被列為在例外情況下可被接納為「道德上可以」的行爲。(註三)

上列的觀點很多似乎是由於「雙果原則」的濫用，此等濫用削減了十誡作為道德絕對指引的力量。若果一位神學家可以如此地說，十誡中的第六誡(第七誡)(註四)是指：你不可犯姦淫，除非它是較小的惡；我會覺得這等同指出十誡是一份糟糕透的禮物，在我們最需要它的時候就令我們失望。讓我們再看看，上列作家的講法是從何而來？特別是當十誡的絕對性是如此清楚地出現在聖經內。

我以為這是由於一些倫理神學家，未經仔細分辨就接受了一些錯誤的聖經註釋，例如一些釋經就視舊約中天主命人殺戮的記載是第五誡(第六誡)的例外。如此的釋經實在是忘記了聖經這樣的記載，極可能純屬解釋事情的起因。就算以字面去解釋，我們亦得不到此是十誡的例外這一結論。這是由於天主是生命的主宰，生命源於祂，亦終於祂，在現世終結時人更要歸向祂，這是此生的限制，天主要人在此生之外亦趨近祂。同樣，若論格前 7:15 是保祿給我們的特權，作為對「天主所結合的不能被拆散」這一誡命的例外的話，則這亦是一錯謬的釋經。保祿這樣說：「但若不信主的一方要離去，就由他離去；在這情形之下，兄弟或姊妹不必受拘束，天主召叫了我們原是為平安。」我們要分辨清楚，此處保祿是說分開是可得准許，他不是指離婚(離婚是指分開之後即有權去再婚，此處與分開不同，請參閱格前 7:11 來看看二者之別)。再舉一例，基督的命令「傳福音的人應靠福音而生活」(格前 9:14)，為保祿的決定相反違背了：「我們沒有用過這權利」(格前 9:12,15)(註五)(Murphy-O'Connor 就以為這是相

反違背)。這樣的看法就是詭辯，使人以為保祿亦相反了基督，甚或以為基督的說話不是絕對的。正好相反，保祿視十誡為道德的絕對要求，他聲稱那些任意違反十誡的人將受末世的裁決：「你們豈不知道，不義的人不得承繼天主的國嗎？你們不要自欺：無論是淫蕩的、或拜偶像的、犯姦淫的、作變童的、好男色的、偷竊的、貪婪的、酗酒的、辱罵人的、勒索人的，都不能承繼天主的國。」(格前 6:9-10；參閱迦 5:19-21；弗 5:5)

《真理的光輝》反映了聖經豐厚的產業，而不是上述的神學家。教宗若望保祿二世就在他的通諭中指出了十誡的絕對性：「在積極的道德訓令而言，要慎重地去辨別在那一處特別環境下訓令可以應用，特別更要考慮到其他更重要、更緊急的時候。但在消極的道德訓令而言，則不能容許例外以使獲得法理的回轉餘地，因為消極的道德訓令，禁止了若干確實的行為，並列此等行為屬內在地邪惡。此等訓令絕不留有餘地，務使一些相反的立論決不能以『創作性』的說法下存在，當一行為的道德形式為普遍的法律所禁止時，所餘下來唯一的道德正確舉動，就是去遵守此道德法律，並不要犯那被禁止的行為。」(n.67)

在此教宗分辨出積極及消極的訓令，積極的誠命為人的道德生命開展了向前瞻的無窮遠景，它們是普遍應用及不可更改，但有時此等誠命在一特別情形下未能應用，這是由於其他更高層次的誠命要求，例如要忠於天主我可能要犧牲我的生命或是違背了我的父母，當然，亦可以如此論說：忠於天主是保存一己的生命及孝愛自己的父母的最好方法。無論如何，積極的道德訓令在特殊情況下不被應用，不應被視為訓令的例外。

十誡積極的訓令是普遍及不可更改的，「同樣的，自然律的消極訓令亦屬如此，它們適用於任何人及每一光景。它們之所以能毫無例外地、恆常地禁止一些行為，是由於若選擇了此等行為即無異於相反了當事人的良好意願、亦相反了他對生活於天主及與鄰人共融召叫的回應。」(n.52)。消極的誠命為愛定下了最低的標準，在此底線之下只有自欺欺人：母親會解釋她之所以墮胎是希望免除了胎中畸嬰一個痛苦的生命，兒子或女兒會訴說他

(她)之所以謀殺了年老的母親是想她不用再受痛苦，這些講法都很難為旁人接受，其實他們自己亦會不接受此等辯稱。主觀上人或許與現實脫離，還以為是為了愛去殺人，因而不用負上道德上的責任，但客觀上此實為自我欺騙，如何能說為愛而去殺無辜的人呢？觸犯十誡即是連愛的最低要求亦達不到。

## (2) 十誡：人類行為的正確規範

上面曾說過，在這數十年中曾有人議論過十誡並不真的有用以作為人類決定的指引。他們指出十誡是太過抽象，又予人有重複語之感：似乎十誡只是告訴人壞的行為是壞、好的是好。就讓我們看看此一說法。拿第五誡(六誡)「你不可殺人」為例，如此表達，應用的地方不大，因為問題的核心是，甚麼才算是「殺人」、甚麼不算是？但當我們聽到「你不可殺人」時，我們對「何者可以做、何者不可以做」仍然摸不清楚。死刑不可能是殺人吧！否則教會不會接受此事。在一場正義戰爭中殺了敵人，不算是殺人吧！否則教會亦不會有正義戰爭的理論。於是乎我們需要對「殺人」作一定義。讓我們定義「殺人」為奪去一個無辜的人的性命，但這亦於事無補，因為跟著會來的問題是：甚麼是「無辜」呢？這又如何定義？這樣，你可否看到如要事情有所進展，你一定要考慮到個別的環境？故此，一個只屬普遍廣泛的原則「你不可殺人」，在應用上起不了作用，因為它缺乏明確的背景，於是乎有人認為連帶其他的誡命亦變得無用。

聖經對此困難有提到甚麼呢？我相信有，讓我們一步一步，來看聖經如何表達出基本的道德規律。第一個道德規律是「行善避惡」這個無上的命令，它在舊約(如詠 33:14) 及新約(如羅 12:9; 伯前 3:11) 都出現。事實上創世紀 2:4-4:26 所透視的喻象亦表達出這個種神聖命令：「只有知善惡樹上的果子你不可吃」(創 2:17)。這是第一及最基本的道德訓令，它的絕對及普遍性亦是自身的明顯。但是，面對此訓令，人的良心會跟著問：「甚麼是善？甚麼是惡？」

聖經上對此的答案是：愛是善，拒絕去愛就是惡。為甚麼呢？

由於天主是愛(若一 4:16) 及只有天主才是善(谷 10:18)。因此第二個訓令就是：「愛！」隨著而來的問題自然就是：愛誰？聖經上的答案非常出名，是以耶穌的說話帶出來：「以色列！你要聽！上主我們的天主是唯一的天主。你應當全心、全靈、全意、全力愛上主，你的天主。…… 你應當愛近人如你自己。」(谷 12:29-31)

在另外一處，耶穌以三個一組的公式來總括了整個法律，這表達出「愛人如己」更清楚的一面。瑪竇福音第 23 章的中心語句是：「法律上最重要的公義、仁愛與信義」(瑪 23:23)，對鄰人的愛是「公義與仁愛」、對天主的愛就是「信義」，這亦是米該亞先知書 6 章 8 節的偉大回響：「人啊！已通知了你，甚麼是善，上主要求於你的是甚麼：無非就是履行正義，愛好慈善，虛心與你的天主來往。」不同的時空、不同的話語，但都是同一的事實：對主的誠信，對人的公義仁愛。

隨著這三個一組的公式來表達出基本道德規律就是十誡，它的雙重版本出現在舊約的出谷紀及申命紀是易為人知的，但我一定要指出：此雙重版本都是以碑文銘刻的簡潔形式寫出，但這形式卻引出來一些誤解，特別是在重要的誡命(如「你不可殺人」等)時，簡潔的形式就被人認作是導致誡命為抽象及缺乏實質的理由。如果我們考慮到整部聖經的內容所提到的，我們會清楚看到在聖經中誡命是以不同的表達方式重複著，目的是使出谷紀及申命紀的刻板條文(十誡)更能具體明確地顯示出來，例如當猶達斯感到要為耶穌的死負責時，他為他的罪高叫：「我出賣了無辜的血，犯了罪了！」(瑪 27:4) 由此而見，十誡的具體明確性是可以更有系統、更顯著地表達出來，我現在嘗試去做。

但在此之前，容我提一提另一誡命，這是新的誡命：「如同我愛了你們，你們也應彼此相愛。」表面看來，這是「愛近人如愛自己」這誡命的另一版本。但事實上，這新誡命特將整個道德生命提昇到一個新的境界。這境界不但是新，更是唯一真實的，因為它連結出巴斯卦及聖言降生的奧蹟，一如一些教父所指出：「如同我愛了你們」不單是邀請我們去效法耶穌，它更要求我們

將自己身處在信德及新的創造內，這新的創造是天主聖子作為巴斯卦及降生奧蹟所帶出來的。在這新創造之中，十誡顯示了較低的界限及較高的水平，這水平是愛的禮物的標誌，因著聖父及子共發的聖神而灌注在我們心中。現在有了這新誠命作為根基，我們無懼於再次陷入在法利塞人式的、自圓其說的法律主義。

讓我再回到將十誡作具體明確的表達上。十誡通常是以積極的、其中亦有以消極的形式來表達。我們不妨以積極及消極的形式來帶出整個十誡，當中亦涉及到慣有語法的選擇：一是採用聖經的語法，二是用較現代的習語，我將會用此兩種語法來帶出十誡的積極及消極形式。（註六）

## 1. 以現代語法來帶出十誡的積極形式：

- 1/ (1) 只可以有一個單一的最後終向。
  - (2) 視所有受造物為受造物。
- 2/ (3) 宗教的力量只可為幫助人類。
- 3/ (4) 尊重為祈禱、休息及遊戲而設的時間。
- 4/ (5) 尊重你家庭各成員。
- 5/ (6) 尊重別人的生命。
- 6/ (7) 尊重性愛的承諾。
- 7/ (8) 尊重團體的財物。
- 8/ (9) 尊重真誠的溝通。
- 9/(10) 在你思念中亦要尊重對性愛的承諾。
- 10/(10) 在你心中亦要尊重團體的財物。

## 2. 以現代語法來帶出十誡的消極形式：

- 1/ (1) 不可有超過一個以上的單一最後終向。
  - (2) 不可將最終的忠誠予以任何現世的事物。
- 2/ (3) 不可利用宗教的力量來傷害他人。
- 3/ (4) 不可蔑視為祈禱、休息及遊戲而設的時間。
- 4/ (5) 不可蔑視你家庭各成員。
- 5/ (6) 不可暴力傷害別人。

- 6/ (7) 不可侵犯對性愛的承諾。
- 7/ (8) 不可盜取別人的財物。
- 8/ (9) 不可誤用言詞來損害別人。
- 9/(10) 不可貪戀屬於別人的人。
- 10/(10) 不可貪戀屬於別人的財物。

### 3. 以聖經語法來帶出十誡的積極形式：

- 1/ (1) 唯獨全心地愛天主。
  - (2) 確保心中別無其他偶像。
- 2/ (3) 尊重天主之名。
- 3/ (4) 尊重安息日。
- 4/ (5) 尊重你的家庭。
- 5/ (6) 尊重人類生命。
- 6/ (7) 尊重婚姻盟約。
- 7/ (8) 尊重團體的財物。
- 8/ (9) 尊重團體的規定。
- 9/(10) 在你思念中亦尊重屬於他人的人。
- 10/(10) 在你心中亦尊重屬於他人的財物。

### 4. 以聖經語法來帶出十誡的消極形式：

- 1/ (1) 你不可有別的神。
  - (2) 你不可為自己雕刻偶像。
- 2/ (3) 你不可妄呼雅威的名。
- 3/ (4) 你不可輕視安息日。
- 4/ (5) 你不可咒罵你的父親或母親。
- 5/ (6) 你不可奪去你近人的性命。
- 6/ (7) 你不可犯姦淫。
- 7/ (8) 你不可偷取你近人的任何物件。
- 8/ (9) 你不可作假見證陷害你的近人。
- 9/(10) 你不可貪戀你近人的人。
- 10/(10) 你不可貪戀你近人的財物。



## 5. 十誡扼要的消極形式：

- 1/ (1)不可有其他的神。
- (2)不可有神雕像。
- 2/ (3)不可濫用神的力量。
- 3/ (4)在第七天不可工作。
- 4/ (5)不得蔑視家庭。
- 5/ (6)不得蔑視人類生命。
- 6/ (7)不得蔑視性。
- 7/ (8)不得蔑視團體的財物。
- 8/ (9)不得蔑視團體的規定。
- 9/(10)不得貪戀屬他人之人。
- 10/(10)不得貪戀屬他人之物。

以上所列的明顯是暫時性的，一方面是上述的嘗試是去指出十誡是「愛主」「愛人」兩大誡命及「公義」「仁愛」「信義」三重誡命的真正具體引伸。另一方面，在上述嘗試之前所提到的問題仍得解決：如此等字眼「尊重」、「蔑視」、「貪戀」等所代表的是甚麼實際行爲？最接近的方式來指出何者爲實際行爲，就是聖經語法帶出的消極形式。所以它仍是最佳的表達。

當然，更深的反省會令到此等表達更爲明確，例如第六(七)誡可以以此表達：「除了在婚姻的兩個基本目的之內，你不可用你的性官能。」如此的表達方式，亦似乎是所有有關性倫理的訓導文件所採用。在新約中所有針對性道德的倫理勸誡，也是以此方式來表達。事實上，新約斷然地譴責了所有於婚姻以外所獲得的性的滿足，而不獨只譴責了通姦的行爲。

若遵照此方向來看，我認爲第五(六誡)已經是非常明確：「你不可殺人」。殺人當然指蓄意直接的殺人，包括任何身體上及心理上對他人的損害。不過，這樣具體明確亦會產生問題。事實上，教會傳統對死刑及防衛性戰爭所涉及的道德信條，似乎會與上列具體明確地表達的誡命有所抵觸，這是否意味著教會傳統對死刑及防衛性戰爭的容許，是一如梅瑟對一紙休妻書的讓步？

若果是，我們應否如耶穌駁回休妻書地，即時駁回死刑及防衛性的戰爭？又或者我們在考慮上述問題時在「人類生命」再加上「無辜」的字眼？但這樣又是否是迴避真正的問題，一如我們先天地已預知何者為無辜的性命、何者不是？就算是在合法防衛，這合法性只在侵犯者是不公義的情況下才算是。那麼，何者是不公義的侵犯者？如何去判斷何時那人或他人是無辜？對此等問題，真不容易回答。（註七）教會現今是這樣理解：「個人性及社會性的合法防衛，不是毋殺人的例外，聖多瑪斯曾說：『自我防衛的舉動可以會有兩個後果：保衛了我自己並殺掉了侵犯我的人……自我防衛是指保護我自己，殺掉犯我的人並不是我的意向。』愛他人仍是道德的基本原則，而堅持一己生命之權力亦是合法，就算他被迫用武，令侵犯他的人致命，他在保衛自己的情況下，並不算是犯了殺人罪……合法性防衛不單只是個權力，並且是個重要的責任，是對那些生命是依靠著我，對家庭及國家的公共利益的責任。」（註八）教宗若望保祿二世在《真理的光輝》中明白到我們仍有未完成的工作：「事實上我們有一需要去發掘一個最合適的表達，使在不同文化內涵及歷史不停的時空中，令人明白到普遍及永恆的道德規律，而這些規律亦不斷地提供人對真理權威性的闡釋。道德律的真理——一如「信仰的寶庫」——透過眾世紀的時間長廊顯示了出來：那在實質中表達真理的規範，在歷史的光照下一定要為教會的訓導所具體確定「同一的意義，同一的主張」（"eodem sensu eademque sententia"）；而教會對此規範的決定不單止伴著對真理的闡釋及表達，亦處處以此為先，標榜著個別信徒及神學反省的推論。」(n.53) 為倫理神學做反省，我們有著龐大連串的工作要做。它們是急切的工作，不應因未成熟的思想所引入的死胡同而延誤了。

#### （四）因著對人類的愛而走出的自由的法律

作為總結，我問問自己：我有否在法律主義決疑方法上糾纏？我認為沒有。那絕對的命令、愛的基本誠命、兩個大的誠命、十

誠、新的誠命，全是天主的禮物，而禮物是要被珍惜的。我們經已反省過，明顯地它們是導向愛之內的自由生活的鑰匙。天主不但賜給了我們上述的誠命，亦賜予我們聖神作為我們守法的保證。當基督痛斥經師及法利塞人：「他們把沉重而難以負荷的擔子捆好，放在人的肩上，自己卻不肯用一個指頭動一下。」(瑪 23:4)祂不是針對著十誡來說。相反，當祂說下面的話時，祂是指著誠命而說：「你們如果固守我的話，就確是我的門徒，也會認識真理，而真理必會使你們獲得自由。……我實實在在告訴你們：凡是犯罪的，就是罪惡的奴隸。」(若 8:31-32,34)

十誡不單是涉及真理的問題、自由的問題，最終為人類來說，是一個存亡的問題。正如一位聞名的美國教友(新的自由思想者)所承認：「真理是一個，不容我們對它漠不關心。當我們少說些正確的話，就是意味著我們默許那些殘忍的人，對其他數以百萬計的人作集體謀殺，默許人們走上相對的路而走到事情的極端……跟著而來的是：一個人的恐怖主義會被另一人說成一個革命，不久我們都染滿鮮血。」(註九)「你不可殺人」——這個時代每年以「非法」及「合法」的墮胎來殺死超過五千萬個胎兒，是不會輕易免受懲罰。這絕不是個自由的時代，我們是活在千萬個被殺胎兒的血的代價之下，亦是在那些無數母親那難以治癒的創傷的代價下。

面對這些重要的問題，我自己亦意識到在若干程度上自己亦要負責，我最終可以說的唯有是祈禱。在領受聖體之前，天主教神父會以低聲誦唸下列的經文。非常奇怪，此經文為馬丁路德所讚美。他雖然是個反對法律者，依然保留此段經文於他所更改的聖餐禮儀之中。在與所有基督徒共融之際，我會唸：「主耶穌基督，永生天主之子，你遵照聖父的旨意，在聖神合作下，藉你的死亡，使世界獲得生命；因你的聖體聖血，救我脫免一切罪惡和災禍，使我常遵守你的誠命，永不離開你。亞孟。」

## 註釋

註一：有關 J. Murphy-O'Connor 對保祿的基本認識及看法，並有關對 Murphy-O'Connor 看法的仔細批評，請參閱 T. J. Deidun 的 *New Covenant Morality in Paul, Analecta Biblica* 89, Rome: Biblical Institute Press, 1981, pp.150-217。Murphy-O'Connor 的看法在倫理神學中很有影響，這是不值的，而有一些釋經學家亦跟隨他的看法，如 W. Harrington (參照他的 "Christian Freedom" 登於 *Doctrine and Life* 25 [1975] pp.627-637)。有關此情況，Deidun 如此說：「保祿對基督徒倫理的看法，再一次在倫理神學的專家之中成為討論中心，在他們當中訴諸對保祿教訓的一些獨特見解是很普遍的事，而這往往亦被假定 (未經批判的) 為保祿的門人之共同意見。」(同書 151 頁)

註二：所有的聖經引用是取自 New Revised Standard Version: Catholic Edition, *The Holy Bible Containing Old and New Testaments*, London: Geoffrey Chapman, 1993。

註三：參照 William E. May 所作的 "The Natural Law and Objective Morality: A Thomistic Perspective"，此文登於 Charles E. Curran 及 Richard A. McCormick 所編輯的 *Natural Law and Theology, Readings in Moral Theology* 7, New York: Paulist Press, 1991, pp.333-368，特別是 334 頁及註 3 至註 7。

註四：在括弧內的是東正教十誡的數號，以對照天主教及路德會十誡的數號。惟猶太人對十誡的編排跟上述的都不一樣。

註五：J. Murphy-O'Connor 以為此等正文內容有互相矛盾之意。參照他的 *L'Existence Chretienne selon Saint Paul* p.152。

註六：在這裡我會儘量跟隨 Walter Harrelson 的 *The Ten Commandments and Human Rights, Overtures To Biblical Theology* 8, Philadelphia: Fortress Press, 1980。

註七：在牛津大學之倫理哲學家 John Finnis 曾心思熟慮反省過這些問題。下列是他的一些作品：

*Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980。

*Fundamentals of Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1983。

*Moral Absolutes, Tradition Revision and Truth*, Washington: The Catholic University of America Press, 1991。

註八： *Catechism of the Catholic Church*, London: Geoffrey Chapman, 1994, p.487。

註九：參閱 Michael Novak 的 *Confession of a Catholic*, San Francisco: Harper & Row, 1983, p.155。



# 人工避孕是內在地邪惡的行爲！？

## 對《真理的光輝》的一點回應

關俊棠

### 引言

最近與一位相當中肯和受敬重的倫理神學教授商討安排一個公開的研習會主題時，他在第一時間就已排除了把節育問題作為研習會的討論主題之一。原因是，羅馬教廷已經很清楚表態，故不宜再作討論。

這篇文章，有點明知不可為而為的態度。但目的不為反對而反對，也不在於刻意要挑戰教會的權威。筆者只就自己所能理解的，以及這十多年與不少夫婦和家庭同行中所體會到的，就人工避孕是否是一種「內在地邪惡」的行爲這點作反省。我的觀念並不一定完全正確，但有一點是肯定的，就是：我說的話都是誠實的。

### 內在地邪惡的意義

首先，讓我們了解一下「內在地邪惡」這個字眼。在倫理神哲學的傳統裡，有把某些人類行爲界定為「內在地邪惡」的分類法。這些行爲被認為無論何時何地或持何種動機（即使是良好的動機），均需一律禁止。理由是這些行爲都違反了人性在受造之始上主賜與其存在的意義。打個比方：木匠在製造一張桌子的時候，很清楚知道造這桌子的用途（即其存在的目的和價值）是甚

麼：用飯、書寫、聚會或放置東西。人若能如此使用這桌子，就是一種恰當的使用。相反，若把桌子當靶子作射擊的練習，就是糟踐了桌子，就是不當的行為。然而，要界定那些行為是邪、那些非邪的辨別上，神學界仍有不少不同的見解。

若望保祿二世在《真理的光輝》通諭中，明確地指出了人工避孕是一種內在地邪惡的行為。在 80 節裡，教宗首先指出人類行為中有些行為無論在任何情況下 (always and per se) 都應受禁止。他引用了《教會在現代世界牧職憲章》第 27 節所舉列的罪行：「……各種殺人罪、屠城滅種、墮胎…… 奴役、娼淫…… 把工人只視作賺取利潤的工具……。」隨後，教宗跟著說：「對於(上述)這些內在邪惡的行為，特別是針對人工避孕的問題，教宗保祿六世曾如此訓示：『的確，有時為了避免一個較大的惡，或推行一件更大的善行，可以容忍一件較輕的惡行，可是絕對不可以，即使有重大的理由，為了達成一件善事而作一件壞事，就是說意志追求一件本身就違反倫理秩序的事。因此，雖然他的意向是要維護或推行個人的、家庭的或社會的利益，也是不合人性的。』」(《人類生命》通諭 14)

## 兩處值得商榷的地方

就在這裡，通諭出了兩處漏洞。

首先，梵二所列舉人類嚴重的罪行中，假若所有這些罪行均完全絕對是內在地邪惡，故無論在任何場合或動機下均不能允准的話，殺人就是一個例外。天主教傳統有相當的彈性來處理，如自衛殺人、執行死刑、甚至所謂正義戰爭中的殺戮行為……。奴役又是另一例，直至約 200 年前，因來自教會外的壓力下，奴役才明確地被認定為不義的行為。引用聖保祿的書信(參格前 7:20-22; 弗 6:5; 弟前 6:1-2……)以證明教會一起首就反對奴隸制度並不見得有說服力。若奴役本身是一種內在地邪惡的行為，則聖保祿的默許(他沒有嚴令禁止奴隸制的存在，只是婉言相勸要待奴

隸如自己兄弟)也是一種罪過！筆者無意在這裡否定世間有內在地邪惡行爲存在的可能性，只認爲把人工避孕也列爲內在地邪惡的行爲之一，是否有點過份！？

另一處漏洞是若望保祿二世在梵二的罪行表後，立刻加上人工避孕一項(梵二文件沒有列入)，十分明顯是要把人工避孕列入爲內在地邪惡的行爲。隨即要引用了保祿六世《人類生命》通諭 14 節的話，但卻把該段最尾的一句關鍵性的話省掉。因爲，保祿六世刻意地用了內在地「不誠實」(inhonestum 英譯本 wrong) 這個字眼來代替內在地「邪惡」(malum, evil)。說謊無論如何都是一種內在不誠實的行爲，但並非每次說謊都是內在地邪惡！！若望保祿二世在《真理的光輝》中這一席話充分証明他比保祿六世走得更遠了。因爲保祿六世在譴責人工避孕行爲時，不單避免了用內在地邪惡這字眼來形容，他還附加了一些牧靈方面的指示，同時允許人們(如：各地的主教團)作各種不同的解釋。而若望保祿二世在認定《人類生命》通諭爲天主啓示的一部份時已暗示了這一立場和見解涉及他作爲教宗所享有不可錯誤的權威，表現了毫不妥協或讓步的態度。(註：1988年11月12日，若望保祿二世向專爲研究《人類生命》通諭而集合在羅馬的各國神學家講話時，聲明說：「其實，重要的這不是一個人發明的教義，它是由造物主天主之手銘刻在人的本性上的，並由天主在默示中親自確認的。所以對它重新置疑等於以我們的智慧來拒絕服從天主的教導……。」)

那麼，究竟人工避孕是一種無論何時何地、何種動機下均需禁止的內在地邪惡行爲？抑或它如保祿六世所形容的，是一種內在地不誠實的行爲？抑或它本身不應被視作爲一種道德上壞的行爲？

這是一個頗爲複雜的問題，基於篇幅和讀者對象的限制，本文只能就牧民和作爲一個負責任的基督徒這觀點下，扼要地介紹人工避孕問題在今日教會內的普遍情況，而有關這問題更學理及教義(如：對自然律的了解，教會訓導的有限性……)性的探討，可能需要在另一篇幅中與讀者交待。



## 負責任的父母職

「做一對負責任的父母」，自古以來，都是天主教會宣講所重視的課題。有人把家庭形容為聖經中所言的「福地」，一塊流奶和流蜜的地方。奶代表滋養，而蜜是指生命的美好和甜蜜。一個健康的家庭，同時提供給夫婦雙方和他們的子女，生命中兩種最重要的素材。充足的營養、健康的食品、適齡的教育、體貼的照顧，好使生命得以滋長發展；這是奶。另一種素材卻是蜜，那就是由親親關係中所發出來愛與被愛的體驗，使人覺得生而為人是一件幸福的事，慶幸能夠做人。從廣義來說，負責任的父母就是一對能提供給子女一個這樣的家庭的父母。很明顯，這是一份長久的努力，由子女出生直至其成人，並帶著這份做人的喜悅，進入去與另一個人組成的新家庭為止。從狹義來講，為使做父母的能有足夠的精神與物質資源，包括：時間、健康、經濟……等來準備子女的來臨及誕生後提供充份的照顧，夫妻倆應有一個合理的家庭計劃。家庭計劃包括：子女的數目、子女出現相隔的時間、舒適生活與子女自小獲得父母直接照顧之間的抉擇、合理的經濟預算、子女的宗教培育、夫婦兩人共處及獨處的時間……等。正是在如何調節子女數目這問題上，教會的倫理訓導介入了夫婦的抉擇範圍內。

## 教會認可調節生育的合理性

早在 30 年代及 50 年代，教會已清楚表明了調節生育的合理性。教宗庇護十一及十二世先後發表聲明，反對人工避孕而主張以自然法來避免懷孕，是間接承認了在婚姻生活中夫婦基於某些重大理由而要暫時中止生育的事實。

於此，我們可以看出，教會一直以來所反對的並非是節育本身，而是反對用人工方法來達至避孕效果的做法。教會所認可唯一的節育方法是利用安全期節育法，「因為使用這方法時，夫妻的房事和天主的旨意相符」。這種節育法經過不斷的研究及改良，

現已發展成爲一種成功率高，漸受重視的避孕法，又稱自然避孕法。

## 唯自然避孕法合乎上主的旨意

每個女性身體上都有一個生理週期；週期內只有幾天受孕的機會是高的。故節育應循此生理自然週期來安排。這是上蒼在創造人時已經在人身上設計好的一種，也是唯一一種調節生育的方法。用這種方法來避孕才是按照上主的計劃和創造目標行事，這才算是合理和合乎道德的做法；反之則有違上主的意思。

平心而論，從醫學立場看，自然節育法是目前所有避孕法中，最安全、健康、無副作用及協助夫婦二人共負計劃生育責任最好的方法。(有關自然避孕法如何行使這點，此處從略。)

## 那裡出了問題？

自然避孕法確是一種無不良副作用，成功率又高的避孕方法。然而，在現實婚姻生活裡，這種既爲教會所認可，又是最健康的方法卻不常爲夫婦們(包括公教夫婦)所採用，究其原因，可有如下幾種：

1. 這是一種需要夫婦雙方合作才能成功的方法。換句話說，若果在婦女的易孕期間夫婦仍進行房事，則避孕的成功率就會降低。宗教方面，天主教既認爲只有行使自然避孕法才算合乎道德的要求，固然對信主的一方產生必然的約束力，然而若配偶並非教徒時，他／她既無遵守此種規定的必要，而教會的指示爲他／她來說也並不構成任何約束力。於是在一個只有單一方是教徒的婚姻裡，忠於教會的規定與要求非教友的一方接納同樣的規定，兩者間，顯然存在著某程度上的矛盾，有時甚至會影響到夫婦間的感情和諧。牧民經驗給我們

指出，信主的一方並非經常有能力處理這份教會與家庭之間的內心衝突。其中一個結果是：放棄使用自然避孕法。

2. 自然避孕法是一個要有相當耐性和恆心才能掌握到的方法。知識水平固然是因素之一，花時間去學習、嘗試，最後能夠正確地掌握到個中的竅門，一般來說，需要經歷三個經期的時間。再者，現代緊張及繁忙的生活，並非每個婦女都能夠有充份的作息、睡眠及料理家務的時間，這間接影響了在綜合自然避孕法中測量體溫和日曆的準確性。如果一些夫婦更是在結婚有了小孩後才學習這種方法的話，更增加他／她們在練習該方法時的信心，因為成功與否的結果關係重大，即牽涉到一個生命的出現，不少夫婦在不安全的心理影響下，未敢依賴自然避孕法。
3. 夫婦工作的時間和作息的配合也可能成為自然避孕法不為應用的理由。今天大部份的夫婦均需在外工作，經濟的需要固是原因之一，女性的自主意識逐漸提高，以致產生更多的職業女性，也是普遍被接受的事實。夫妻上班時間不同，更期未必配合，造成某部份的夫妻聚少離多的情況，難得月中有幾天是可以一起休假或溫馨一下；若果懷孕並非在計劃中，而女方又碰上是可孕期，則夫婦沒有可能會採用自然避孕方法。如果丈夫是海員，則這種可能性會更為明顯。
4. 夫婦恩愛發展至雙方喜悅於以房事來表達互相的親密結合，並不一定與女性生理週經內的可孕與不可孕期吻合；每一天生活裡所有的具體遭遇和心境的變化，都會影響夫妻倆下班歸家後的相處。換句話說，作為夫婦是否或何時以房事來表達其恩愛濃清，並沒有公式可循，也不一定要以太太的經期作準。
5. 在某些積極執行人口控制的地區（如：中國大陸），人工避孕及人工流產成了國法時，信徒並沒有選擇的餘地，而教會當局所能提供的具體支援，又是那麼微弱，致使自然避孕法不易履行。
6. 有人更指出，香港居住環境狹窄，個人或夫婦倆私隱的空間十分有限，也間接造成夫妻恩愛、房事在時間安排上不易掌

握的原因。

上列幾種情況，均使到這種雖然是目前最健康和效率也高的自然避孕方式，屢屢不易被人採用。也許，當這種避孕技術更簡化和準確時，更能普遍地為人重視。

## 教會訓導的立場

1. 當代天主教會有關節育問題最明確的指示應是 1968 年 7 月 25 日教宗保祿六世發表的《人類生命》通諭。教宗清晰地指出天主教會不接納任何人工的避孕方式。「在行夫婦性行為前，或在舉行時，或在該行為自然結果的發展中，禁止任何阻止生育的行為，無論是以此行為作為目的，或作為手段，都不可以。」(HV14)
2. 各界對通諭的反應
  - 2.1 通諭發表後，教會內外的反應激烈，不少學者均感到文件本身存在著不少的矛盾，如一方面教宗強調對人的全面觀，「要以整個的人和人的使命來看」人的行為，卻又在稍後以生理機能來介定道德。又如：教宗再三叮囑司鐸們要內外忠誠服從教會的訓導，強調「不把基督救贖的道理削減，就是對人靈的最高的愛德」，卻又要他們在面對那些在節育問題上有真實困難，甚至軟弱的教友「耐心和慈祥」，「不是為審判」，「在夫婦困難的時候，他們常能在司鐸口中和心內找到救主的聲音和慈愛的迴音。」
  - 2.2 有神學家指出，倘若教宗在未正式發表此文件前，寄發到每地區的主教團作意見回饋的話，《人類生命》通諭的內容及立論大有可能與現今已發表了的不相同。這點可從通諭發表後各地主教團的反應得知。
  - 2.3 通諭發表後，各國的主教團反應不一，這是過去少有的現象。法國、加拿大、墨西哥、印尼、比利時等主教團在致本國教友的牧函中，都有一個共同的基調，

即：通諭的訓導是值得尊重的，然而，當一對夫婦經過深思熟慮及對教會的訓示有一定的理解後，若仍未能一一按教會所指示的方式（即禁慾或採取自然避孕法）來避免受孕的話，不必認為自身在天主台前犯上嚴重的罪過。令人感到意外的是，這些主教團的牧民措施，在保祿六世在位期間，一直未受到教廷方面的干涉。

- 2.4 1980年10月世界主教會議重申《人類生命》通諭的訓示，一年後，教宗若望保祿二世在《家庭》勸諭文告中，又再一次強調《人類生命》通諭的訓導，反對人工避孕。

無論是保祿六世的《人類生命》通諭或其繼位人若望保祿二世的《家庭》勸諭，均不是教宗一項不能錯（*ex cathedra*）的訓導文件。故此在很大程度上，教會內其他的成員，包括信友能夠對上述的訓導提出質疑及進一步的探索。此舉並非是對訓導的不尊重，相反，是協助訓導當局對這問題能有更全面的理解，從而製定更符合福音精神和牧靈需要的指示。

## 目前的境況

《人類生命》通諭發表至今已有多十年，天主教會內就有關節育問題的現實情況究竟又是怎樣？

1. 教會訓導當局，特別是現任教宗若望保祿二世及教廷的信理部，仍堅持過去一貫的主張，認為任何人工避孕法都有違自然律，是一種本質的惡（*intrinsic evil*），故教會絕不能同意使用人工避孕方法。這種立場的積極處是促使自然節育法的推廣和發展，並在採用這方法來調節生育過程中，直接或間接增進了夫婦間進一步互相的合作和尊重。然而，堅持唯一只可以用自然避孕法來調節生育，並把此種堅持界定為信友務必要遵從的道德指

令，使得許多認真於信仰和重視教會訓導的教友良心不安，產生罪惡感，甚至最後放棄了信仰。

2. 根據某些主教團的牧靈措施，一方面尊重教宗的訓示，但另一方面肯定人性內「理性」在權衡善惡時的重要性，尊重人運用抉擇自由時負責任的態度。基此，教會應當尊重夫婦兩人在有充份的理解和反省（教會訓導、經濟、健康、教育……上現實情況）後所作出負責的良心決定。而夫婦也不應認為他倆如此決定是觸犯了天主的誡命，或在教會前犯上了嚴重的罪過。

這種態度的積極處是更符合梵二促使教友對自己行為負責任的精神，以及教會當局真正尊重並信任教友深思熟慮後的抉擇。唯一可能引起的消極面是不成熟的人會因此而濫用了教會的善意，作出許多不負責任的決定。

3. 第三種態度是以倫理學上「兩害權其輕」（lesser evil）原則來作處理。在此，人工避孕行為不再以是否是「內在惡」一角度來作準，而是針對現實情況下，在「觸犯教會規條」與「危及家庭和諧」兩惡中作選擇，而所謂取其輕者的意思是，寧可冒觸犯教會的規條，也要保持夫妻感情生活上的和諧。
4. 現在，我們試以下面一個真實例子，對上面三種不同的處理態度看三種不同的牧民措施。

方太是位熱心積極的教友，參加了聖母軍多年。三年前突然退會，主日仍有參與彌撒，但甚少見她領聖體。人也變得消沉。在一次傾談中，得知她這幾年均有用避孕丸來避免懷孕。方先生不是教友，夫婦倆感情不錯。方先生是位司機，而方太本人則是位小學老師，家中已有三名兒女。第三名女兒出世後，方太已感到無論在精神及體能方面，要照顧三名孩子及教學已使她不勝負荷，筋疲力倦。按家庭目前的情況實在不可能再多添兒女。方先生是位好人，也關心太太，但卻不同意天主教會對人工避孕法的否定立場。方太曾在早期一次告解中就教於聽告解司鐸，得到的答覆是：如果她不能保證日後不再用避孕丸，教會不能寬赦她的罪。從那時候開始，她步入了目前的心靈困境。

- 4.1 在第一種主張任何人工避孕法均是有違自然故是不道德的理解上，方太從該司鐸處所得到的答覆必然是否定。而這也是目前教宗及教廷所持的態度。在目前情況下，方太能做的就只有盡力向丈夫解釋，並幫助他明白自然避孕法的好處，要求丈夫尊重她宗教信仰上的限制。若她和丈夫均不認識自然避孕法，就應立刻去學習。此外，在不肯定自己是否處於可孕期時，方太最好避免和丈夫有房事。如果因其堅持教會的原則以致丈夫抱怨和感情上出現問題，只要方太熱切依靠天主並誠心祈禱，上主必會在適當的時候伸出援手。
- 4.2 在第二種牧靈措施中，牧者協助方太（及其丈夫）了解自然避孕法的好處及學習此方法過程中應注意的事項，如：最好是夫婦一同學習，在嘗試應用此法的初期可能有需要作暫時的節慾……等。客觀地與方先生及太太一同研究各種現實的情況，如：家庭經濟的負擔，現有三子女的照顧程度，方太的健康狀況……以及假如再有第四名子女時可預見的困難。然後讓方氏夫婦兩人（甚或和他倆較大的子女）作最後的選擇。而無論他們所選擇的方法是否與教會目前所規定的配合，讓他們知道他們已是盡己所能誠實地作了認為是最好的選擇。天主並不會因此而捨棄他們，而教會的牧者常是他們的朋友。
- 4.3 以第三種「兩害權其輕」的原則看，無論是在有違教會規定或人工避孕本身就有問題的觀點下，基本上，仍會認為人工避孕是一種惡；只不過此惡在比較之下較輕而矣。若方太堅持教會的訓示，在自己的可孕期內拒絕與丈夫行房的要求，又甚或在不肯定自己是否處於安全期內故盡量避免房事，長久下去，很可能做成方先生與她之間感情上出現問題，而這對夫婦雙方面和子女都會產生可預見的不良影響，這是一種更嚴重的惡。當方太無法可以同時避免兩種惡時，她只可取其較輕的一面，相信慈悲的上主是能夠接納的。

上述的例子及其不同的處理態度，正好說明為何自避孕丸面世以來，天主教會內對避孕方法的立場，至今仍爭論不休；亦愈來愈多有誠意的基督徒，爲此而不安。

## 結論與反思

人工避孕問題，是目前教會內仍困擾著不少信眾良心的嚴重問題之一。假若在告解亭內已愈來愈少婦女爲此而告罪求赦免，又假如在一般信眾中間這問題已不再引起激烈的爭辯或討論的話，這並非意味著問題已經解決或教會的訓導最終贏得了大部份人的支持。剛剛相反，不少人已經到了一個知之爲不知的地步；能再引起良心不安甚至恐慌的，就只有那些仍尊敬教會權威但又無法履行教會訓示的善良教友。那些成功地採納了自然避孕法的教友固然可喜可賀；然而，因爲不成功或根本不贊同教會訓導這種強硬措施，因而流失了的卻不少。這是教會訓導當局必須正視的問題，也是教會內擔當牧者工作的人所不能迴避的問題。

筆者無意在教會內鼓吹「人工避孕」，也十分擁護「自然避孕法」的積極性和使用。本人認爲教宗及訓導當局没必要因爲基於某一種特定的神學或哲學觀念，硬要把「人工避孕」列入「內在地邪惡」行爲之列。的確，自然避孕法從健康和醫療角度來說，如果掌握得恰當的話，確是一種最安全和有效的方法。然而最好的未必就需要變成是唯一絕對的避孕方法。若從堅持這是上主創造時留給人類，特別是女性一種既定的避孕途徑，人不能稍越雷池的觀點來看的話，那麼，若果連不可殺人這如此基本的禁律下仍有例外的可能（自衛、死刑、正義戰爭……），爲何偏偏在避免生育這問題上，教會當局對信徒的良心和選擇能力束縛得愈來愈緊！？如果教會承認有所謂「信友共識」（consensus fidelium）的話，我真盼望教會能做一個全球性的問卷調查，看看這種視人工避孕爲絕對錯誤且是一種內在地邪惡行爲的說法，以及只有自然避孕法才是唯一正確的觀點，能得到多少贊同的聲音？最後，



我想借用一位法籍耶穌會士 G. Martelet 接受《十字架報》記者訪問的一席話作結：

問：我能否是一個好的天主教友而同時又不遵守《人類生命》通諭的教導呢？

答：一個天主教徒必然努力對一切事物都有感知。《人類生命》通諭不會把基督奧蹟全盤表達出來，尤其涉及愛情的奧秘，它只表達了其一方面，而且也不是最深奧的層面。愛情奧秘最深的層面是夫妻兩人間的共融，結為一體和婚姻的美妙。拒絕避孕僅僅是一方面。天主教徒對《人類生命》通諭的正確理解在於不要以偏蓋全，把一點與全部混為一談。

問：那麼，教義起甚麼作用呢？

答：尤其在這些有關夫妻生活的領域內，教義不能把教友們看作是一批需要從外面加以領導的未定型的群眾，但教義應當和願意向受過洗禮的子民講話，這些子民能光明正大地看到訓導權威在這方面所沒有直接察覺的那些東西。只有訓導權威與教友們雙方有了一致的深刻理解時，才能達成一個更平衡和更起平衡作用的教義。

問題關係到整個教會和全體具有善良意願的人民。此外，教會給人帶來信息，首先是愛的信息而不是清規戒律和種種禁令的信息。教會訓導權威的代表人物，在這個遠遠超越他們本身經驗範圍的領域內（即在有關夫妻生活的領域內），如果當時多聽聽教友們的意見，則我敢肯定地說，他們說的話也必然更容易被教友們聽進去。

# 爲甚麼有《真理的光輝》？

郭年士著  
宋蘭友譯

## 引言

教宗若望保祿二世最近的一篇通諭：《真理的光輝》是有關基本倫理神學的總覽，主要處理人的自由與天主的法律、自由與真理之間的關係和概念，嘗試再次以具體的辭彙，描述基督徒在現世崇高的使命。的確，通諭主要的對象是天主教會的主教們。不過，其中所蘊含的神學，我相信有相當教育程度的基督徒都很容易理解。一般讀者比較難掌握的，可能是第二章的哲學部分。教宗在此所維護的哲學真理，與啓示的真理，密切相關；如果被否定或放棄，他相信基督徒的信仰會受到嚴重的傷害。本文嘗試從三方面說明這份重要的通諭所包含的教訓：

- 一．《真理的光輝》與基本倫理神學的革新
- 二．《真理的光輝》與雙果原則
- 三．《真理的光輝》與本質惡

### (一) 《真理的光輝》與基本倫理神學的革新

在這份通諭中，我們看到有教宗首次嘗試有系統地處理整個基本倫理神學。若望保祿二世的主要任務是更進一步落實梵二的教導。大公會議的《司鐸之培養法令》提到倫理神學時這樣說：「……都應與基督的奧蹟和救恩史更生動的接觸，而予以革新。應特別注意的是改進倫理神學，其學術性的解釋應受聖經更多的

滋養，說明教友在基督內使命的崇高，以及他們在愛德內為世界的生命多結美果的責任。」（參閱《司鐸之培養法令》16）教宗在整個通諭之內的全面關注也是按照梵二的這個指引。他這份文件的教導基礎和主要根據來自兩方面：聖經和基督徒的聖召。

這點從《真理的光輝》有關倫理神學的界定可見。倫理神學是一門科學，在回應人理性的訴求的同時，接納和檢驗天主的啓示。這是對人的行爲（善或惡）和行動者的道德，加以省思，從這意義上說，倫理神學涉及所有的人。從它作為一種神學而言，倫理神學宣認天主、「唯一的善」，是倫理行爲的起源和目標；同時，在基督內把自己交給人的天主，也把幸福和神聖的生活送給人（n.29）。

通諭另一個特殊的目的：「…… 為一個基於聖經和活的宗徒傳統的倫理教導設立原則，同時，也為這教導所面臨的非議的種種假設和後果，提出新的觀點。」（n.5）

梵二以前所用的倫理神學教科書，已經從我們的圖書館的書架上消失了。其中的原因之一是語文：現在已經很少學生學習拉丁文了，而這些教科書都是用拉丁文寫的。不過，更重要的原因是：一般而言，特別是基本倫理學在內容上，與用士林哲學的辭彙解釋的自然倫理學，沒有太大的分別。這樣一來，自梵二以來，從神學的角度處理基本倫理的問題，可說是付諸缺如。如今，大部份天主教神學家，是以現代哲學理論，回答基本倫理學問題。因此，教宗的這份通諭，實在是打開了一個新氣象。

《真理的光輝》一共只有三章。從每一章的標題，我們已可見到整篇論文的趨向：第一章：基督與倫理問題的答案；第二章：教會和有關現代倫理神學某些傾向的識別；第三章：對教會和世界生活的倫理善。每一章的各部份，都盡可能以聖經或梵二（傳統最接近現代的成份）為基礎。

對於大多數讀者來說，第二章最難理解，特別是關於教宗認為教會傳統的教導，不能接受的某些趨勢的描述，這些哲學性的趨勢，曾受行內專業人士所批評；教宗早年為知名的倫理哲學教

授，他的著作頗受注目（例如 Karol Wojtyła: *The Acting Person*, Boston, London 1979）。通諭大部份的資料是積極的，有關「信友在基督內的使命和他們為現世生活培植愛德佳果的責任」。通諭是直接向天主教會的主教講話的，顯示教宗重視正確的教會訓導是否得到保障和傳授的問題。

通諭可為許多學生和教授，在基本倫理神學方面提供有權威的基礎。教宗在他的導言中解釋，這是他多年的研究成果：「如果這是一份期待已久，直到現在才付梓的通諭，其中的原因之一是：它由《天主教教理》開路是恰當的，後者是一個完整地、有系統地闡釋基督徒倫理教導的文件。」(n.5) 通諭發表後，曾經有不少學人在雜誌上發表文章，有彈有讚，討論它，其中在《教會》(Church)93年冬季號 22-24 頁刊登的文章，題為：《真理的光輝》簡介，寫得最好。

## (二) 《真理的光輝》與雙果原則

如果你相當年輕，你可能說：《真理的光輝》，我認識或不認識，但「雙果原則」是甚麼？既然這樣，也許我應該首先介紹這個原則。人的行為，必須符合下列條件，才可稱為道德上的善行或至少是可准許的行為：一．我的意向必須是好的；二．我所採取的行動本身應該是好的，或至少不是壞的；三．不能以壞的效果作為手段，以獲取好的效果；四．必須有充份的原因才可准許壞的效果發生。

知道這雙果原則所指的是甚麼後，你也許會問：從《真理的光輝》那些章節可以見到，使用了這個原則？答案是：通諭並沒有明確地提到這個原則。實際上，這是個早已被廢除的原則，教宗沒有提及是很自然的事。但是，在我解釋它被廢棄的一些原因，你便可明白，為甚麼不提這個原則本身，為甚麼通諭用相當長的篇幅，處理這些原因了。

現在，在討論通諭的內容以前，讓我先解釋上述的幾個原因。

梵二以前，神學所採用的研究方法，主要是預設原則。在有懷疑出現時，通常討論那出問題的個案，看看預設的原則或普遍原則，可否協助解釋這個特別的個案。在很多情況下，某個案可按上述四項原則解決。如果符合這些原則，行動在道德上是可准許的；否則，行動就被判定為不道德的。不過，梵二以後，神學家，特別是倫理神學家傾向於採用現代物理或社會科學的方法，解決涉及良心的事件。他們的出發點一般是經驗，而不是預設的原則，他們的方法是歸納法，我們知道，直到今天為止，在神學裡，兩個源流是啓示和人性經驗；神學家之間爭持不下的是應以人性經驗或啓示為出發點。《真理的光輝》所採用的方法仍然是從啓示開始；同時也對現代心理學和行爲科學有根據的研究結果或心得，充份考慮。

如果我們重溫通諭對倫理神學所下的定義，我們可以更清楚地看到通諭採用這方法的原因。通諭肯定倫理神學是一門科學，在回應人的理性訴求的同時，接納和檢驗天主的啓示。這是對在道德上善或惡的人人性行爲和行動者的道德加以省思；從這個意義上說，倫理神學涉及所有的人 (n.29)。

放棄雙果原則的另一個原因，也和這種以現代科學方法研究倫理神學的做法有關。梵二將結束時，比利時一位耶穌會士 Peter Knauer 寫了一篇論文，在 *Nouvelle Revue Theologique*(1965) 上發表，按他自己的理解，對雙果原則作了很長且相當詳盡的解釋。這篇文章對我很有用，因為我一直尋找有關這個原則的原始資料，以証實它的合法性。不過文章並沒有提到我以上所說的第二個條件，即「行動本身應該是好的，或至少不是壞的」。它只集中討論第四個條件：我的行動所達成的善必須在比例上大於所准許的惡。也許作者已經懷疑，從人的經驗中，可否找到一種絕對惡的行動，即無論在甚麼情況下，獨立於任何意向和時間、空間之外，「本質惡」的行動。在我事後看來，這篇文章是相稱主義或效果論的開始，因為這套理論，正是取代雙果原則的理論，《真理的光輝》用了相當長的篇幅討論這種解決倫理問題的方法而最後否決了它。

P. Knauer 文章的蘊含的意念，稍後由知名的神學家，有不少是耶穌會士加以發揮、質疑或直接反對，否定在現實中可找到任何「本質惡」的行為。可從那一種人性經驗中找到這種例子：這概念不是基於抽象的描述而是人的行為嗎？在神學界，這個可否從人實際經驗中找到「本質惡」的行為的辯論，直到今日，仍在進行著，通諭不贊成沒有「本質」上是惡的人性行為的說法 (n.79)。理由是：有些人性行為的對象，「本質」上是不可能朝向天主的，因為這些對象，極端與按照天主肖像造成的人之善矛盾。這些行為，按教會的倫理傳統，被稱為「本質惡」的行為：「它們本質如此、本身如此，換言之，由於它們的客觀本質與行動者隱藏的意向和實際的情況無關。」 (n.80) 我認為，這些行為，普通人一看即可辨認，根本無須推理。

不過，所謂「行為對象」的意義，應該從行動者的角度理解。通諭清楚地說明：「行為的對象其實是一種自由地選擇的行為……一個倫理行為的對象，不是指一個純物質方面的事件或過程……而是一個有意識的、刻意的抉擇的直接目的。」 (n.78) 行動者與行動對象的關聯，即他選擇的行動方式，在通諭中曾再三強調，例如 n.71：「人的行為是倫理行為，因為它們表達了行動者選擇善或惡的意願。」或 n.72：「如果具體行動的對象，與人的真正善不調和，選擇了該項行動無形中已使我們的意志和我們自己在道德上是惡的……。」

### (三) 《真理的光輝》與本質惡

教宗說：「理性証實，人的行動有些對象的本質是不能朝向天主的，因為它們與按照天主的肖像所造的人之善矛盾。」 (n.80) (所謂對象，他是指某些行為的有意識而刻意的選擇，獨立於行動者的意向和導致他作該項決定的情況之外。) 教宗又說：這些人性的行為，在教會的倫理傳統中被稱為「本質惡」的行為，它們由於它們的對象本身，無論在甚麼情況下常是惡的。

至於不尊重個人的行爲，梵二所舉的實例是：「各種殺人罪、屠城滅種、墮胎、用藥物催人安死及惡意自殺等危害生命的惡行；損害肢體完整、虐待身體及心靈的酷刑、企圖迫害人心等侵犯人格完整的惡行；非人的生活條件、任意拘留及放逐、奴役、娼淫、婦女及幼童買賣等貶抑人格尊嚴的惡行……。」(《現代》27) 教宗引用這一段暗示這些行爲，如果是由人刻意選擇執行的，無論是基於甚麼理由，都是「本質」地惡的行爲。這是人而不是旁觀者在做的事。讓我在此暫時離題一會兒。我們應該分清楚一份通諭寫作的目的及引起動機而寫作的背境。《真理的光輝》寫作的目的是「要更全面、深刻地處理有關倫理神學的問題。」(n.5) 至於寫作的背境，教宗說：「現在，似乎需要反省整個教會的倫理教導，(因爲)對於教會，以及社會生活本身，非常重要的問題，在教會傳統的和某神學立場…… 之間，出現了不和諧的現象……。」(n.4)

教宗要駁斥的主要神學(或者我們應該說哲學?)立場就是一般所說的「相稱主義」和這個理論的一個基本假設，就是認爲根本沒有「『本質』惡的人性行爲」這回事。教宗用了不少篇幅反駁這個理論。但是，和保祿六世的《人類生命》通諭一樣，如果天主教倫理神學家和傳媒，只專注於其中一個特別的問題而忽略了整體所包含的豐富內涵，這將是我們的損失。對於《人類生命》通諭，傳媒和道德學家幾乎一致地專注於避孕的問題。對於《真理的光輝》，最可能的危險是被視爲對相稱主義的判罪。

教宗，忠於他的目標，對這個神學問題：是否有「本質惡」的人性行爲，提供了一個神學的答案。他說教會的教導承認這種惡行的存在，教會實在也是接受聖經的教導。他引述聖保祿(格前 6:9-10)，接著他提到教父，引述聖奧思定說：「至於本身是罪的行爲，例如偷盜、通姦、褻瀆等，有誰敢肯定做這些事是出於一個好的動機，如果是這樣，則這些行爲就不是罪……。」教宗再重複他自己的話說：「因此，情況或意向，絕不能把一項由於它的對象而成爲根本惡的行爲，轉變成一項主觀地善的行爲，或辯護成一個選擇。」一些行爲的對象不可能趨向天主，反而玷污

人，這些行為必然會與人真正的善，他終極的目標矛盾。教宗又說：「以對象作為倫理的根源，這教義正是聖經的盟約倫理的正確解釋。」 (n.82)

有趣的是，我從這最難理解的第二章裡，找到這份通諭的題目的出處：「親愛的弟兄，我們不應該只停留在警告信眾注意提防某些倫理理論的錯誤及危險而已。我們應該首先顯示邀請人的真理的光輝，即耶穌基督自己。」 (n.83)

## 附錄

1. 「教會亦肯定，在一切演變之下，潛在著許多不變的事物，而這些事物的最後基石則是基督，祂昨天和今天是一樣，直到永遠仍然如此。」

《論教會在現代世界牧職憲章》10。

2. 「肯定 Bentham, Mills, Marx 以及有他獨特治學方式的 Machiavelli, 是對的，他們反對道德的絕對性，而全體天主子民，直到昨日為止，在接受這些理論作為救恩 (人性最後和主要的成全) 主要的真理，同時，教會的訓導權，直到今日為止，宣講這些理論，是錯誤的，這不管是採取一個大膽的步驟，去否定天主曾向一個民族啓示過些甚麼，或懷疑天主是否形成過一個民族，這是一個很長的步驟。」

Finnis: *Moral Absolutes* p.30.

3. 「每一個時代的殉道者都在意識到這個世界有它的工程師的意識之下行動。他們都明白宇宙的發展，是由上智廣包的計劃而造型的。在這整個的計劃之內，每個人的命運，都要在整個宇宙的命運之內，找它自己的圓滿，然而，每個人都為他自己的緣故而受造和保持生命的。他們 (殉道者) 都接受，尊重創造者隱藏在他的創造智慧內的倫理限制，因此，是極端聰明而合理性的——就是在這一生，盡我們的所能，在整體上，從長遠來看，盡量增加善和減少惡。」

Finnis: *Moral Absolutes* p.106.



4. 「我們可以從兩個非常不同的角度閱讀《真理的光輝》。我們可以，也應該以閱讀一份教宗的通諭來閱讀，接受它是一份有權威性的基督徒的訓誨。作為一份通諭，它是直接寫給天主教主教的，它的主旨，不只是一般的基督徒倫理教導，更特別是有關倫理神學的現況。我當然既不是主教，也不是神學家，似乎我閱讀《真理的光輝》，唯一可以或應該做的，就是靜聽他人有關通諭的意見。然而，衆多不同的閱讀《真理的光輝》的經驗，使我不能把自己局限於只做一個旁觀者。因為這份通諭，不只是有關倫理判斷和生活的權威性的基督徒訓導，同時也是一位波蘭裔的多瑪斯主義哲學家：Karol Wojtyla 對不斷發展的哲學探討的驚人貢獻……」

Alasdair MacIntyre: *How can we learn what Veritatis Splendor has to teach?* p.171.

## 參考資料

*Veritatis Splendor*: CTS London 1993.

Briefing -- *Veritatis Splendor*: From Church, Winter 1993 pp.22-24.

John Finnis: *Moral Absolutes*. Catholic University of America Press, Washington DC, 1991.

Martin Rhonheimer: "*Intrinsically Evil Acts*" and the Moral Viewpoint. Clarifying a central Teaching of *Veritatis Splendor* from the Thomist, 1994,1 pp.1-39.

Peter Knauer S.J.: The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect (from *Readings in Moral Theology*, No.1, Paulist Press, N.Y. 1979), pp.1-39.

Alasdair MacIntyre: *How can we learn what Veritatis Splendor has to teach?* The Thomist, 1994,2 pp.171-195.

# 對話與禮物交換

*Bartholomew Kiely, S.J. 著*

姚惠民譯

一九九三年十月五日所發表的《真理的光輝》通諭，與它的標題頗為相稱，因為給我們基督徒聖召的尊嚴與美好投射了一道燦爛的光芒。它對基督徒生活的觀點為祈禱宗會的成員顯得特別有意義。

通諭是以耶穌與富貴少年的一段對話開始(瑪 19)。那少年問耶穌道：「師傅！我該行什麼善，為得永生？」耶穌先回答他，若要進入永生，必須遵守誡命；然後邀請他，若想變成完善，就去變賣所有的一切，施捨給窮人，然後跟隨祂。在反省這段對話時，教宗突出了基督從倫理的主要因素。這裡我們設法把通諭的若干重大課題簡單地介紹出來。

通諭並不把基督徒的生活視作對規律的服從，而是視作對耶穌的追隨 (nn12,17,18,19,119)。這追隨是以特別美妙和吸引的方式去理解的。通諭前後共七次說耶穌、基督徒、及瑪利亞的生命和死亡是一種自我奉獻 (nn.17.20.48.85,87,89,120)。例如說：「耶穌要求我跟隨祂，並以一種為愛主而完全獻身於兄弟們的愛情，在愛情的道路上效法祂。」 (n.20)；「被釘的基督啓示了自由的真正意義，在完全的自我奉獻上把它圓滿地活出來，並要求門徒們參與祂同樣的自由。」 (n.85)

因此，把我們自己奉獻給天主和近人是通諭的主要思想。連外教人也承認犧牲的美好，Orazio 寫道：「為國捐軀是甘飴和光

榮的」。但我認為，要認識自我奉獻的富庶和事實只有在我們基督徒信仰的光照下才變得可能，因為我們確實能在基督內，成為「一個中悅天父的永久犧牲」，為能與基督形成「一個身體和一個心靈」（感恩經第三式）。我們從天主領受的最大恩寵正是這自我奉獻的能力。

換言之，基督徒的生命被視作一種對話和禮物的交換：天主把自己賜給我們，我們則把自己獻給天主和自己的兄弟。對生命的這種看法能時常充實我們的生活：我們的工作、我們的祈禱、我們的痛苦。為構成自我奉獻，沒有什麼是微不足道的，「連給最小一個兄弟一杯涼水」（瑪 10:42）也不例外。在這種情形下，我與別人之間可能發生的利益衝突也可克服，因為那獻給天主和近人的東西並沒有失落，卻已成了「天上的寶藏」（瑪 19:21）。

可是，並非所有我們的行動構成天主與我們之間、我們與兄弟之間的這種對話與交換。通諭至少十一次指出一些「本身邪惡的行為」，它們毫無例外地被消極和絕對的規律所排斥（nn.50,52,67,80-82,96-97,99,104,105）。這些「本身邪惡行為」的例子，大部份取自聖經和梵二大公會議（在 n.80 中被詳細引述）。它是指「一些在任何情況下，都不能是一種適當的回應，即符合個人尊嚴的態度。」（n.52）

我認為如果我們不以太抽象的方式去考慮倫理行為的話，我們就能更容易地明白和接受這端道理；可是我們必須記得，很多次我的行為影響他人的生命，而他人的行為也同樣影響我的生命。每人都從個人的利益出發，希望誠命被人遵守；例如：「毋殺人，至少毋殺我」，同樣也說到其他的誠命。實際上，這些消極性的倫理法則保護「每人不可侵犯的個人尊嚴」，並「有助維護人類社會結構和它正確而有效的發展。」（n.97）

當然，並非一個人的所有倫理行為都直接地影響別人；也並非所有行為具有此種與別人有關的人際幅度。可是最基本的問題是，行為的對象是否能轉向天主（n.78），換言之，它是否能與獻身事主相配合，使基督的肖像能在我們的身上成長（nn.73,39）。

當我們有了這樣的看法：把基督徒生活當作天主跟我們、我們跟我們兄弟之間的對話和禮物交換的時候，我們就能更易明白通諭第二章的邏輯了。這是一個更具專業性的章節，能更直接地引起倫理神學的教授和學生們的興趣。教宗願意在此分析和糾正現代倫理神學中一些不可接受的傾向，且要「宣佈一些必要的原則，以辨認那些違反『健全道理』的事」。第二章的主題包括自由與法律、自由與自然、以及良心與真理之間的關係等等。簡言之，可說違反健全道理的事，就是那些把自由與良心的地位視作個人「獨言獨語」的行為，它們無法適當地把基督徒生活解釋成天主與人之間的「對話和禮物交換」。讀者若願發現這份通諭的富庶，必須仔細去閱讀！有些段落較為困難，但總體來說，它比許多哲學和倫理神學教科書清楚和易讀得多了。

在通諭的結尾處、即 n.104，可以找到有關我們軟弱和罪惡兩個不同反應的簡短默想；這些反應在法利塞人和稅吏的比喻中（路 18:9-14）曾被敘述。法利塞人的祈禱是一種獨言獨語，為在天主面前替自己辯護。而稅吏卻祈求說：「天主，可憐我這個罪人吧！」換句話說，他把自己的罪惡和軟弱引入與天主的對話中。假如我們也持有像他那樣的態度，我們就能更深入地明瞭耶穌的這些話：「我的軛是柔和的，我的擔子是輕鬆的」，只要我們祈求耶穌協助我們背起那個擔子就行。最後，在 n.119，通諭給我們提供了一個總結：「這就是基督徒信仰令人欣慰的確實性……以福音純樸的措辭說，它在乎追隨耶穌基督，把自己委託給祂，讓祂以自己的恩寵和仁慈加以改善和革新，使我們達致祂教會的共融生活。」

# 【不認識聖經

# 就是不認識基督】

聖熱羅尼莫

意思就是：對聖經的認識，就是引人認識基督，愛慕基督的途徑。

---

## 和平 —— 祈禱的思潮

- 藉著每天讀經與你一起了解天主聖言，  
體會聖經與我們生活的關係。
- 藉著默想和反省，與你一起祈禱，  
深入認識自己。

售價：每本港幣8元

訂購：港澳及國內 全年十二期港幣96元  
亞洲 全年十二期美金25元（空郵）  
歐美 全年十二期美金30元（空郵）

---

查詢電話：8582223

思維出版社出版

道尋知音

# 道尋知音：《真理的光輝》評語摘錄

## (一) 放眼整份通諭

儘管《真理的光輝》通諭的主菜在於中間的辯論部份，其餘部份僅屬配菜，但閱讀這份通諭時卻絕不能半途插入，因為這樣一來會忽略許多與主論息息相關的問題。教宗在這篇長達三章的通諭中，第一章即開宗明義地界定基督徒倫理觀念的範疇，光是這些範疇經已引來不同見解。雖然第一章用辭帶有說教色彩，但卻絕不可等閒視之。

Oliver O'Donovan( 聖公會神學家，牛津大學倫理學及牧民神學教授) : *The Tablet* 27/11/1993. p.1550.

教宗向我們指出，倫理神學是對人性探索行動的根據及目標時所引發的現實問題所作的牧民方面及福傳方面的回應。它的表達方式應該是審慎而有秩序及有系統的。倫理神學以目標為本：它為人帶來對「美善」的理解。它是操守為本的：建議出倫理法則規範。它也是末世性的，引發對超性完美的期望。

Oliver O'Donovan : *The Tablet* 27/11/1993. p.1550.

## (二) 有關第一章

人人都會稱讚這一章，但並非每一個人都能欣賞到箇中對倫理神學的創見。後世的人將會明白到《真理的光輝》當中的光輝，存在於這數頁紙當中，它勾劃出教會作為福傳宣訊者在倫理方面的看法。

Oliver O'Donovan : *The Tablet* 27/11/1993. p.1550.

無疑大部份天主教倫理神學家都會歡迎第一章帶出的基督為中心的精采文筆，以及教宗若望保祿二世對錯誤二分對立的清脫揚棄。這些二分對立包括：自主與神導、自由與法律、良知與真理……凡此種種。採取極端的立場，只會將問題推進相對主義、主觀主義及個人主義的死巷，人人都應摒棄這些病態看法。

Richard McCormick S.J.(美國印第安納州聖母院大學基督徒倫理學教授)*The Tablet* 30/10/1993, p.1410.

### (三) 有關第二章

通諭的第一章提出了富啟發性的步武基督的福音訊息之後，第二章對當前異見者常用的沖淡現存倫理訓導對本質惡行為作用的方法，作出了批評。

在回應這些異見觀點時，教宗重申教會對人性整體的權威性訓導，通諭指出：人類既「具備有特別的靈性及體質結構，則愛護及尊重個人這份與生俱來的倫理要求，以人作為目標而非只是工具，亦同樣可以按本質應用到許多基本的善事上」(n.48)，諸如肢體生命及婚姻共融等等。

總結一句，教宗完全反對人們試圖將基督徒倫理圈限為籠統的愛心及敬意，他指斥這是「相反聖經及教會傳承的訓導。」(n.48)

Germain Grisez : (美國馬利蘭州聖母山大學基督徒倫理學教授)  
*The Tablet* 16/10/1993. pp.1329-1330.

這是雄心勃勃的一著。它包括四項主要的批評：首先是針對那些將自由及人性本質極端化的觀點，其次是批評將良知過份主觀化；第三是攻擊將「基本抉擇」絕對化，這種做法導致人們脫離人類所做的實質決定；第四是攻擊各式各樣的效果論。通諭中所攻擊的異見者立場各異，他們的共通點是無一能對道德行動的範疇作出整體的處理。



Oliver O'Donovan : *The Tablet* 27/11/1993. p.1551.

## (四) 有關第三章

第三章絕非只是一段講道，它實際上包含了傳教的信理，指劃出基督徒道德見證是以行動宣認十字架奧蹟。

Oliver O'Donovan : *The Tablet* 27/11/1993. p.1550.

## (五) 殉道

通諭稱揚殉道是自由見證的真切表現。

Oliver O'Donovan : *The Tablet* 27/11/1993. p.1550.

以「目的論」、「效果論」及「相稱主義」的倫理學說，否定了世上存在相反道德規範的實質罪惡，否定有些規範是不容例外的。基督徒的殉道精神正好清楚地申明此等學說何以不能為人所接受 (n.90)。假如在不容苟且例外的道德規範之餘有曲徑可通，則許多殉道者便死得不明不白。

Germain Grisez : *The Tablet* 16/10/1993. pp.1330-1331.

## (六) 解放神學

我發現不到通諭中任何刻意回應解放神學的挑戰。然而，教宗清楚地說明，在檢視過北半球文化中許多違反人性的專斷行為之餘，亦應學習及效法在南半球抗拒壓迫制度的基督徒精神。

Oliver O'Donovan : *The Tablet* 27/11/1993. p.1550.

## (七) 真理與自由

爲了找出教會對社會參與的極限，教宗檢討了傳統倫理學說的發展趨勢。教宗的做法出人意料但卻深具說服能力，他主張服膺真理是達致自由的必要條件。客觀立場能推翻專制思想。獨裁思想是懷疑道德價值的結果，將自己定爲不受任何能審斷社會架構的嚴正權威所約束。民主化文明與道德上的相對主義的結合，促使教宗警覺到專制思想將不可避免地出現。主張自由不應有界限，不受真理所約制，人們可以自由「創造」道德價值觀及「發明」真假之辨的學說，應受到在福傳名義之下的自由所抵制，福傳的自由是唯一可以證明自身是有力解放社會者的自由。

Oliver O'Donovan : *The Tablet* 27/11/1993, p.1550.

自由與真理的兩極化對立，是現今世界種種困難的根由。我們憂慮絕對真理會壓制及摧毀人性自由，腐蝕我們每個人的獨特性，並且將我們這個極度複雜的世界迫向一個不合時宜的固定模式。

在若望保祿二世的理念中，自由與真理的兩極對立經已演變成辯証對立。

Maciej Zieba O.P.(波蘭波士能大學宗座神學院講師) : *The Tablet* 20/11/1993, p.1510.

擁抱真理、忠於真理，並且爲這份忠誠而付出代價，正是當前一切有信仰者在東歐所作的奮鬥。

Maciej Zieba O.P. : *The Tablet* 20/11/1993, p.1510.

## (八) 《真理的光輝》與《百年》通諭

《真理的光輝》可以算是天主教會對在中歐及東歐的經驗所作的神學探討，但這項探討卻是說給西方教會聽的。

相反，教宗在一九九一年所發表的《百年》通諭，大量談論教會在西方民主社會之下的經驗，主要的訴說對象卻是剛從共產

主義之下取得自我解放的東歐國家。

Maciej Zieba O.P. : *The Tablet* 20/11/1993, p.1510.

## 對異見者

這份通諭並沒有處理任何特定的問題，諸如避孕、墮胎、同性戀行爲及通姦等行爲。相反，通諭審視了有意提出異見的觀點，這些觀點一直嘗試抄小道迴避那些判斷正誤的立場。

教宗在確定對異見者批評的基礎上，重申信仰必須包括特定的道德要求。

Germain Grisez : *The Tablet* 16/10/1993. p.1331.

面對通諭批評他們迴避對實質罪惡的訓導，持異見的神學家無疑會回應說，教宗誤解了他們，教宗將他們的觀念與其他事物混淆在一起，且未能對他們的觀點提出新穎及有說服力的駁辯。然而，這樣的回應並不充份。即使有人認爲通諭的分析及駁辯在理念上並不充份，然而卻無損其發自啓示的主要論點及論據。

許多神學家都辯稱他們的作品與相對主義、主觀主義及個人主義等等這些偏執的觀念扯不上關係。

Richard McCormick : *The Tablet* 30/10/1993, p.1410.

那些對通諭所重申的信條持異見的神學家，眼前只有三項選擇：承認他們犯了錯；或承認他們不相信上主聖言；又或聲明教宗錯解了聖經。

Germain Grisez : *The Tablet* 16/10/1993. p.1331.

# 和平綸音

主內的弟兄／姊妹，

## 《和平綸音》第二輯錄音帶製作簡介

謝謝你對《神思》的支持。現在我們有一個好消息想與你分享：本社將於今年十二月再推出另一套錄音帶製作《和平綸音》第二輯。

《和平綸音》第一輯(甲年)承蒙教友喜愛，早已售罄。而第二輯輯錄了九三年至九四年間各主日(乙年)及重要節日的讀經及講道，錄音地點是香港薄扶林上智之座小堂；負責講道的是耶穌會會士吳智勳神父。

在構思這項計劃時，我們特別顧及身居海外的華人教友；尤其是那些沒有神職人員照顧的信友團體。但由於方言所限，受益者只限對粵語有認識的人仕，為此我們深表歉意。

由於得到堂區信友的義務參與，這套共十六盒的錄音帶只售港幣250元。隨函附上訂購單一份，誠切希望你能支持這項事工，並代為推介。

順祝 主寵日隆！

思維出版社

主曆九四年十一月

訂購處：香港薄扶林道93號D座思維出版社  
(支票抬頭「思維出版社」)

《和平繪音》第二輯訂購單

收件人姓名：\_\_\_\_\_

地 址：\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

聯絡電話：\_\_\_\_\_

訂購辦法：可直接寄劃線支票抬頭“思維出版社有限公司”  
或 Xavier Publishing Association Co. Ltd.  
至本社收

本社地址：香港薄扶林道 93 號 D 座

Xavier Publishing Association  
Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

訂 價：港澳區 港幣 250 元（連掛號郵費）  
其他地區 美金 45 元（平郵）

如用港幣為海外親友訂購，訂價為港幣 300 元（平郵）

本社專用 \_\_\_\_\_

訂購 \_\_\_\_\_ 份（港澳） \_\_\_\_\_ （其他地區）

支票號碼 \_\_\_\_\_ 銀行 \_\_\_\_\_ 共 \_\_\_\_\_ 元

日期 \_\_\_\_\_ 收據號碼 \_\_\_\_\_

# 神思

## 一部天主教靈修和 大眾神學的季刊

六年來的主題：

- |              |                 |
|--------------|-----------------|
| 第一期：基督徒的培育   | 第十三期：聖母瑪利亞      |
| 第二期：基督徒團體    | 第十四期：戰爭與和平      |
| 第三期：中國化靈修    | 第十五期：神恩         |
| 第四期：跟隨基督     | 第十六期：修和與病人傅油聖事  |
| 第五期：基督徒婚姻    | 第十七期：創造與治理大地    |
| 第六期：聖依納爵神操   | 第十八期：教會職務       |
| 第七期：道成肉身     | 第十九期：末世         |
| 第八期：痛苦與希望    | 第二十期：神修指導       |
| 第九期：基督徒與社會參與 | 第二十一期：《天主教教理》簡介 |
| 第十期：祈禱       | 第二十二期：基督徒家庭     |
| 第十一期：天國      | 第二十三期：《真理的光輝》   |
| 第十二期：聖體聖事    |                 |

零售：港幣 25 元      港澳訂購全年四期：港幣 100 元

購買處：公教進行社、九龍華仁書院聖依納爵小堂、堅道教理中心、公教教研中心、思維靜院、聖保祿孝女會、德蘭書屋、靈風書社、卓越書樓、基道書樓、澳門聖保祿書局。

訂購處：香港薄扶林道 93 號 D 座思維出版社  
(支票抬頭「思維出版社」)

編輯：神思編輯委員會

發行人：嘉理陵

發行者：思維出版社

香港薄扶林道 93 號D座

Xavier Publishing Association,

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

零售：25元

港澳全年四期：100元

海外訂價：

亞洲 全年美金 22元 (平郵)

全年美金 28元 (空郵)

歐美 全年美金 25元 (平郵)

全年美金 32元 (空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲 全年港幣 140元 (平郵)

全年港幣 180元 (空郵)

歐美 全年港幣 150元 (平郵)

全年港幣 220元 (空郵)

台灣讀者可向光啓出版社訂閱，訂費如下：

全年四期 新台幣 480元 (平郵)

全年四期 新台幣 600元 (空郵)

印刷者：琛盛印刷有限公司

香港船街寶志樓 15 號三樓B座

