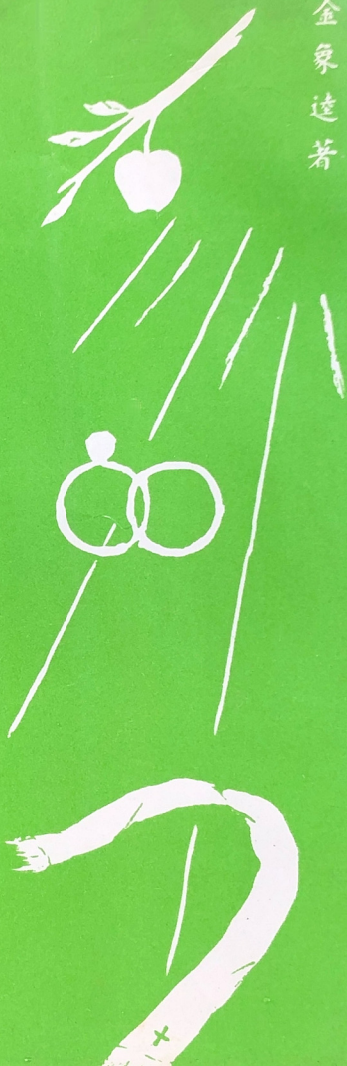


金象遠著

——輔大神學叢書之八——

# 性愛·婚姻·獨身



光啓出版社發行

金象遠著

——輔大神學叢書之八——

# 性愛·婚姻·獨身

光啓出版社發行

目  
錄

HSS Library



33333300593585

No. 8  
FUJEN  
SERIES  
THEOLOGICA

SEXUALITY,  
MARRIAGE,  
and  
CELIBACY

By Simon Chin, S. J.

目  
錄

自序	一
一、性與貞潔	三
二、奉獻的獨身生活	一七
三、聖經中的貞德觀	三九
四、婚姻盟約與婚姻聖事	五九
五、婚姻聖事的宣講	七四
六、適應我國文化的婚禮	八九
七、我國古代婚姻制度及其對現代婚姻法的影響	九二
八、天主教關於婚姻道理的新觀點	一〇八
九、離婚與再婚	一一四
十、調節生育(節錄)	一三三
十一、講授孝道的一些困難	一四二
各篇文字發表日期	一六三
正誤表	一六四

## 自序

最近這幾年來，除了在輔大神學院講書之外，主要的「課外活動」便是做一點兒家庭使徒工作，像美滿家庭講習會啦、基督化家庭小組啦、婚前交談會啦等等。自然而然地，也就得多閱讀一些有關婚姻聖事的文章論著；有的時候，還把所讀的作個綜合，寫出來，和「輔大神學論集」的讀者交換交換意見。

同已婚的或準備結婚的教友接觸多了，慢慢兒地，越來越看得清楚這一點：婚姻與奉獻的獨身生活同樣地是實現人生理想和獲致心性發展的途徑，也都是天主恩寵的召叫。結婚的人和奉獻獨身的人，能够而且應該互相學習的地方很多。此外，爲明了這兩種生活各有和共有的「喜樂與期望，愁苦和焦慮」，必須對性愛的真諦有正確與深刻的了解。因此，輔大神學院的課程表上，倫理神學中傳統稱爲「第六誡」的那一科，改成「在性愛的領域中追隨天主的寵召」，簡稱爲「性與貞潔」。爲了相同的理由，這本小冊子的書名叫做「性愛·婚姻·獨身」。

謝謝「鐸聲月刊」的主編張吟秋蒙席和「恒毅月刊」的主編趙賓實神父，兩位神長允許我把在「鐸聲」及「恒毅」上發表過的幾篇文章收集在這裡。——各篇發表的日期列在本書卷尾。還謝謝有耐心閱讀、有愛心斧正這些不成熟的文字的朋友師長。

民國六十四年二月二日

輔大神學院

## 性與貞潔

「神父！我同我的女友發生了「關係」。我們彼此相愛。我們不覺得有什麼不好；相反，我們感到那樣的行爲是美麗的，增加了我們的愛情渴慕。爲什麼教會禁止人做這樣的事呢？」

每當有青年教友問這類的問題時，我覺得真是尷尬。經驗告訴我，過去在倫理神學課本上學習的種種理由如：相反天主的誠命，違背教宗的訓示等等，都難以使現代青年心服口服。當然那些外在權威的理證更不會幫助他們體會到貞潔之美，因而能主動地、出自內心地努力在性的領域中敬愛天主。然而這正是我們牧職工作的主要目標：使教友成熟地作自我抉擇。

近年來，面對着所謂的「性的爆炸」，天主教作家強調對性愛本質的更廣泛更深刻的了解闡釋，而不多討論枝節個別的倫理個案。少數「江湖派」的作者，通盤接受了場合倫理的學說，願意打倒一切「性」的倫理規範，主張由當事人自己作決定，劃出應守的準則。可是大多數神學家仍然接受傳統倫理神學有關性與貞潔的許多客觀原則。只是他們注重主觀的因素在實際生活中的影響，如基本抉擇、重大倫理行爲、重大資料的意指（參閱神學論集十）。在性與貞潔方面，他們的解釋更是整體的、深度的、動態的。在本文中，我們先介紹這種由新的角度來研討性與貞潔而有的一些心得，再分別討論幾個實例，看看是不是我們能更有效地鼓勵人善用性本能，在自己及他人身上建立貞潔的美德。

## 性的整體觀

神學家所講的性的整體觀是說：不可只注意到性的生理層次。例如，一個嚴重的偏差是把性交的重點放在「引陽入陰、洩精於其內」這個生理作用上。性的生理層次是絕對不可忽視的；但是如果僅注意這一方面，則是有着許多惡劣後果的錯誤。就好像論到人的整體觀：人體的作用滲透人各方面的生活行爲，人常是有身體的人，或更好說常是身靈爲一的人；但是使人成爲人的決定因素是他的理性，是他的心靈生活——當然與身體生理的因素是不能分離的。

弗洛伊德(S. Freud)觀察到性與人的全部生活的緊密關聯。但是在他的錯繆的唯物生理學的前提下，使他得到了泛性主義的結論：愛，一切的愛，都是性本能的表現或是它的昇華。他也是太偏重性的生理層次。(他認爲性本能是由於身體裡面產生了化學上的緊張，性需要的目的便是要解除這種緊張。)

D. von Hildebrand 說弗洛伊德的泛性主義是輕重倒置，對愛的現象沒有深刻的完整的了解。那絕對純真的愛，一切愛的淵源——天主的愛，正顯出愛的本質而無性的因素在內。E. Fromm 也指出弗洛伊德的這個基本錯誤，而強調性慾是愛和結合兩種需要的一種表現。照弗洛伊德的「解除緊張」的說法，手淫該是一種理想的性滿足。然而事實上，手淫僅會使人沉入更深的空虛及對愛的渴求。

(註1)

梵蒂岡第二屆公會議以前的倫理神學課本，受了教會婚姻法的過多影響，在說明複雜深奧的性生活時，願意引用法律上外在的可見的徵證做爲倫理判斷的尺度。於是性的生理層次成了主要的，甚至

會給人印象想生理現象是惟一的理證基礎。於是，同妓女性交與一對真誠相愛的未婚夫妻一時衝動而有的性交都列入姦淫這一罪類中。僅從生理現象看，沒有人說這樣的分類是不正確的。但是我們都知道，過去的修道院教育缺乏心理輔導這方面的知識，再加上神哲學種種課程的繁重，使得一般修生很難有一個綜合完整的、融會貫通的性神學觀念。因而在牧職工作中，在性愛指導一方面，自然而然地有了與現實脫節、絲毫不能動人心的宣講訓誘。

由於缺少對性的整體觀，生育子女、生殖機能甚至生殖器官便吸引了神學家的注意力。『性即是與生殖有近關聯的種種。』性能的快感則是『在生殖器官部份所感到的快樂，而直接指向生殖的。』這是著名的 Genicot 神父對性的描述。(一九五一年版、第一冊、三八七、三八九節)

性之所以存在與生育子女延續人種是有着不可分的關係的。子女常是天主愛的恩賜和父母喜樂的淵源。生育能力本身就是一件令人驚訝喜悅的事實。我們的老祖宗幾千年前就搖頭晃腦地讚歎說：『天地之大德曰生』(易繫辭下)。然而我們也不能忘記聖經中還有一部天主啓示的聖言那麼美麗熱情地讚美男女之間的愛。梵蒂岡第二屆大公會議對婚姻之愛的訓示改正了過去神學中「偏袒」性愛的生育意義的論調。

今天的學者由更廣泛的角度探討性這件事實。他們用不同的方式說明性只是整個人格(Personality)在一特殊領域的表現，性是人格的標誌；或者用個數學名詞來說，性的發展成熟是人格發展成熟的函數。研討性的種種不能與人的全部心靈生活脫離。爲了明瞭性的本質，必須認識愛的本質，尤其是配偶之愛的本質。而配偶之愛在梵二大公會議憲章中，被描述得那麼多采多姿，甚至使我們黃帝子孫會覺得有些肉麻，那麼在今天的性神學中又怎能以它的生理層次作爲關鍵樞紐性的判斷準則呢？(註二)

## 動態的成長過程

性與整个人格和全部心靈生活是不可分開的。人格的成熟要經過相當長的一段路程——有着不少曲折、阻礙與陷阱的路程。有的人總沒走完這段路程。今天神學家研討具體的性與貞潔的倫理問題時，特別注意性心理的動態成長過程，和它應達到的目標、應獲致的善。一件性行為有積極的或有消極的倫理價值，就看它在性的成長過程中發生了建設的作用或是破壞的作用。那麼明瞭性的成長過程的性質為牧職工作是很要緊的。因為，一方面使我們知道該輔導訓誘的指歸，一方面也幫助我們稍微明白一些錯綜複雜的倫理主觀責任。

人格成熟的徵證是心理學家愛爭論的題材。但是在一點上大家都同意，就是成熟的人與幼童主要區別之一，是成熟的人不只會「受」，也會「給」；而幼童及不成熟的人只會「受」。

人自孩提時代直至長大成熟，在性愛的狀態變化中，理想的成長過程也是由以自我為中心、以他人為供給自己滿足安全的對象 (object) 的幼稚心理，而逐漸臻於能把他人看成有位格尊嚴的人 (person)，能把鍾愛的對方成為心意的中心 (thou-centered)。在性格表現上，也有着類似的變化：由口腔時期的貪多，肛門時期的小器，經過生殖器官期的喜愛競爭而達到性機能時期對異性的溫存篤愛。(註三)

人格的成熟、性的成熟實在即是愛的成熟。那麼愛的第五本質及試金石是什麼呢？

## 愛的第五本質——利他主義

當一對男女青年誠摯地相愛時，在他們身心中引起的激動變化也許只有因劇烈的身體痛苦而引起的震盪可以做反比擬的(註四)。我們幾乎可以說，誠摯純真的愛使這對情侶變成了新人：他們具有的潛在優良的品性、聖潔的真情以及高尚的心緒都由靈魂的深底浮現到性格的表面。

男青年心目渴望的真善美的化身不再是抽象無形的，而是此時此地活生生的她；而女青年夢寐尋求的白馬王子也具體化成為可觸摸可把握的他。而這個她或這個他是唯一的、別人不能代替的。他們心意的契合只可在他們中分享，外人不得踏入這協和喜悅的樂園。

被純真的愛炙熱的情人，他的心靈的重點已不在自己身上，惟一使他有安慰的便是使所愛的對方快樂滿足；他好似找到了奉獻的祭壇，甘心把自己放在上面，渴望愛火把自己燒淨，永遠地、毫不保留地屬於對方。利他主義 (altruism) 是愛的第五本質、是性成熟的特徵，也是性愛發展指向的目標和應獲得的善。

有了這樣深摯、無我、不保留的愛心，自然的發展是堅定的、終身不渝的、為社會承認的「你—我」結合——婚姻。而在婚姻生活中，夫妻二人的愛仍繼續成長而指向「你—我」融合的結晶——子女。愛的利他性在生育子女一事表現得這麼清楚，連唯物主義的弗洛伊德及艾里斯 (H. Ellis) 都指出一切性變態的共同的特點是止於自身性慾的滿足，而排除生育的目的。(註五)

## 啓示光照中的性愛（註六）

性的來源是天主的創造。天主沒有造「人」，而是造了男人及女人。『人單獨不好，我要給他造個與他相稱的助手。』『天主照自己的肖像造了人，造了一男一女。天主祝福他們說：「你們要生育繁殖……」（創二、18；一、27、28）這來自兩個傳承（雅威典與司祭本）的經文指出性愛的圓滿意義：天主創造不同性別的人，目的是男女愛情的結合及生育子女延續人類。性愛是以婚姻為指歸的。罪惡帶來了混亂，人類婚姻生活也有了不協調的因素。淫亂不貞爭吵失和的婚姻生活，在舊約中不乏實例。多妻離婚因為人的「心硬」也成了選民的合法習俗。

基督恢復了婚姻生活、婚姻愛、性愛原來的聖善崇高，而且把婚姻提昇為聖事。基督與教會之間的不自私的忠貞的愛成了教友婚姻愛的典範。ego 受到聖化而成爲 ego。人間的愛因着基督的救恩而完成，更彰顯出愛的本質——利他性。

基督淨化了婚姻之愛，但同時指出了它的暫世性。『在復活的時候，人也不娶也不嫁，好像在天上天主的天使一樣』（瑪、廿二、30）。因此有的人『得了恩賜……爲了天國而自闔』（瑪、十九、11、12）在爲天國而守貞者的生活中，「利他」的愛即是他存在的原因。

在新約的光芒中，教友婚姻成了建立基督妙身的媒介，生育天主的「準子女」，直到基督的圓滿境界來臨，衆人都合而爲一，分享天主聖三愛的生活。

## 貞潔的意義

由以上所說的看來，貞潔之德不該講成是「性本能的節制」。這樣的界說會使人認爲性的本身即是惡的。其實性本能如同人性一樣，本身都是好的，都在天主的亭毒中有着應獲致的善爲目標。性本能引起的擾亂和淫蕩來自人的理智愚昧及心地的邪惡。就如同大自然的電力，如果依照精密的構思，導入依某目的而建造的機械中，便會產生幽暗中的光明、酷寒中的溫暖以及無數造福人羣的功效。相反地，如果任憑電力衝激，便會成了殺害人的雷擊、火災的起源……。秩序、目的、發揮潛在的積極效能是我們討論貞潔時應更多存思涵泳的範疇；而不是危險、邪僻及消極的壓抑。

貞潔的意義就在把秩序帶入性本能的發展過程中，使得它能創造出依照天主的構思而應有的美善：或是在婚姻生活中能夠純真「利他」地彼此相愛且鍾愛子女；或是爲了天國而守貞，把自己奉獻給天主及祂的教會，更明顯地爲天國的新生作證。（註七）

## 倫理的牧職的反省

綜合以上所述，在討論性與貞潔時，當代的神學家及心理學家指出三點，值得我們多加思考。一、某人對性有的態度是他的整個人生觀的反映；性的成熟是人格成熟之標誌與效果。二、性行爲是爲表示愛，該出自內衷的愛心；沒有愛的性行爲是對人的極端侮辱；單純爲了自身的快樂而有的性行爲是對性本質最深的無知的及最大的妄用。三、愛的真諦是把對方看做有位格尊嚴的人，以對方爲中心；利他主義是純真愛情的第五本質。



有了這三點對性的了解，自然而然地我們對有關第六、第九誠的倫理個案會有更正確的、更完全的也是更使現代人容易懂得而接受的解決方式。首先讓我們談一談聽告解的一個小技巧。

聽告解時，在告罪人告明他的罪過後，如果我們立刻同他談他所犯的邪淫之罪，或是詢問有關他在這方面看來沒有完整告明的事項，那麼我們會給人一個印象，好似相反第六第九誠的罪是最嚴重的。可能更好先談一些有關祈禱的實習、有關愛德的言行，以後好像「順便」似地問他關於相反貞潔之罪。這樣他會覺到愛天主愛人是更重要的。

照我們上面分析過的，性生活表現是人整個心靈生活的函數。因此，重點在人的對天主對近人的基本態度，而改正相反貞潔的行為最有效的方法常是間接地培養增長這個人的愛天主愛近人的精神。

## 攻擊花花公子的性觀念

「花花公子」(Playboy) 在臺灣雖然仍只是地下流傳的一本雜誌，但它的性哲學已經通過許多大眾傳播媒介滲入我國青年的思想中了。——在港澳的青年，因着特殊的地理政治環境，也許會受到更多的「花花公子」性哲學的污染？——許多人藉着「性解放」的美名，宣傳「性」與道德毫無關係，性行為本身無所謂神聖也無所謂鄙陋，更對純真的、「利他主義」的愛加以嘲笑。

我們該毫不留情地攻擊「花花公子」及他的嚶囉們所宣傳的性觀念及性哲學。因為他們的主張是反人性的。為他們性就是享樂 (Sex as recreation)。對方只是供給享樂的器具，如同色彩炫目的領帶，漂亮的汽車或是身歷聲的收音機一般。什麼時候不再供給我滿足快樂了，就把她(他)放在一旁。(註八)

『爲什麼要把自己完全交付給對方呢？人生在於及時享樂！享樂的時候過去，享樂的同伴就失去了存在的目的。今天同這個睡覺，明天再換一個又有何妨？』在報紙上，在牧職工作中我們讀到聽到的許多許多性的罪惡，還不都多多少少隱含着這樣性的觀念嗎？

## 手淫——性愛的畸形表現

對手淫這件事在青年人中極普遍的性行為，我們會遇到兩種極端的想法。有的人死板地依照過去倫理課本所講，認為每次手淫都是大罪，至少原則是如此。有的人却把倫理觀念完全由手淫的行為中排除，認為這只是心理成長過程的一種現象，只有錯誤或正確，而無罪惡德行的因素在內。前者(在天是少數)忽略了就是在原則上也不能把手淫看做單純的物理生理行為，我們常該問行為者的態度心意是怎樣的。我們更準確地該說，原則上有了某種態度而行的手淫是大罪。

主張手淫行為中沒有道德因素在內的更是膚淺的觀察者，票友式的「神學家」，他們不知道任何人類行為都是人的基本抉擇的「中介作用」。而手淫在性愛成熟過程中是個嚴重的偏差，必須糾正的畸形的表現。——人人都曾有過感冒，然而感冒仍看做是疾病。類似地，手淫不因它的普遍性就成了性愛的健全徵證。——那麼我們怎麼能把道德的因素由手淫中排除呢？

曾與聖職部有過不少衝突的 M. Orison 神父，對手淫這件事說過來過份嚴厲的話。他說手淫的害處在於阻擋人有正常的性心理發展，使人難能把自己交付給愛的對方。這個人雖然在意識行為中會改正自己的態度努力對「利他」的愛。但在下意識的反射作用範圍內，常會多少地受着手淫習慣的惡影響；在性生活中，雖然這人集中心力使配偶喜樂，但無意識地不自主地他却以自我滿足爲性行

爲的最深動機，把夫妻婚姻行爲看做自瀆的一種合法方式。這種不自知、無意識的以自我爲中心的傾向是年輕時有手淫習慣的最悲慘的惡果。(註九)

Dedek 神父綜合了 Fuchs, McCormick 的思想。他的主張可說是今天大多數神學家的共同意見。這意見就是我們要極謹慎地判斷個別手淫行爲的嚴重罪責。有時該告訴某些做過手淫行爲的青年，他並沒有犯大罪，因此，可以不必先辦告解方去領聖體。——當然，爲了別的理由，勤行懺悔聖事多次是極有益的事。——可是我們應該非常注意這位青年對手淫的基本態度。幾時他放棄了改正手淫行爲習慣的努力——平安而勇毅的努力——就是放棄在性生活方面的長大成熟。這是嚴重的消極的基本抉擇。這是嚴重的罪。(註十)

## 婚前性交及愛撫行爲

有時候青年人的另一些問題是：『未婚男女青年之間的性行爲中什麼是「大罪」、小罪、無罪？』或者『我們可以怎樣愛撫親熱而不犯大罪？』可能他們的言語不是這麼直截了當，但是隱含的意思是相當清楚的。

我們該知道，這樣的問題是有錯誤的觀念在內的——可能是過去倫理神學教育及教理講解的後果？——首先這類問題含有的最基本的錯誤觀念，是想二人一開始相愛且用外面行爲表示愛情時，就應該多多少少離開天主的愛。換言之，好像人間純真的愛不能與愛天主同時並立似的。我們該指出，真正的性愛是天主的祝福，是美麗聖善的，不會使人離開天主。相反，它會幫人找到絕對的、成全的愛的對象——天主。(註十一)

其次，這樣斤斤計較罪的類別也是不對的。假如有「只要不犯大罪，別的就沒關係」那樣的態度，則已是不虔敬的表現，可能已是內心消極的基本抉擇的反映。

不管怎樣，重要的是態度觀念的教育，而不是瑣碎的辨別罪行，也不是太詳細具體的個案說明。我們常應把基督的話放在眼前：『眼睛就是身體的燈。所以你的眼睛若是純潔，你的全身就都光明』(瑪、六、22)。貞潔的德行該是誠於中發於外的。過份注重外面的行爲，甚至強調身體的完整，是相反基督的精神。怪不得性解放運動的提倡人會譏諷某些人的崇拜處女膜的作風呢！

爲一對相愛的青年男女，更有教育作用及啓發作用的問題該是：『我們兩人在現階段中，怎樣能最誠實最純真地表現彼此的愛情呢？』誠實地，是說表現愛的方式該依照他們二人現有的關係，現有的愛的程度。純真的，是說該依照愛的本質愛對方，以對方爲有人格尊嚴的天主子女，而不是利用對方滿足我的性慾。

性交是完全獻託自身的愛情方式。它決不只是男女生殖器官的接觸，而引起內分泌系統的交流。人在性交中失去了自我，是無保留地、無條件地、無時間性的把自己交給所愛的對方；渴望爲對方接受而與之合而爲一。在這事上，聖保祿遠比弗洛伊德更明瞭性交的意義(參閱格前、六、16)。因此性交只能是夫妻之間誠實的表現愛的方式，它能表現或創造完整的、永久的付託——這就是婚姻。馬紹爾太太說，婚前性交不只是違反第六誡，也是相反第八誡，是撒謊。(註十二)

此外，婚前性交中，屢次缺少純真的愛。『我們同意了，如果她因此而懷孕，我們就結婚。』這樣的話本身就缺少性交應有的那種無保留無條件的獻託。許多次——不常如此——女孩子是被「說服」，她怕失去愛人而不得不如此。事實上，許多許多男女青年，一陣熱情過去後，另找新歡。這時心理受

損傷更重的是女子那一方。如果男孩子有着純真的愛、不自私的愛，他會更尊重對方的顧慮及可能有創傷。

在冷靜深刻的分析下，大多數的婚前性交，尤其是濫交，根本就缺少純真的愛，下意識地是在利用對方滿足自己的性慾。最後性成了沒有愛的也沒有喜樂的事。（參閱 [Time, 一九七二、八月二十一日]）

談到男女青年間的愛撫行為，同樣地也應該用「誠實」「純真的愛」的理想激起他們的反省討論。

愛撫行為常會激動性慾，有時會使人失去自我控制而發生了原來不願有的性交行為。這方面，青年的反應是容易也更快。女青年應知道這點。雖然有時她自己仍未有強烈的激動，可能她的情侶已失去冷靜的控制了。這時女青年能够也應該主動地使氣氛平靜下來。

愛撫行為如同某些刺激品一般，在暫時滿足後，會引起更大的渴求。今天愛撫到了某階段，下次兩人就要做到更多，走得更遠。開始時仍有溫情存在。漸漸地為性慾快樂吸收，注意力越來越集中在激起快樂的來源地。最後，身體成了惟一有吸引力的，成了尋求的唯一對象——而且任何異性的身體都可以了——而不是那完整的有心靈愛情的人。

說明了對性與愛的本質的認識體會，應鼓勵一對相愛的青年男女在冷靜的時候坦白討論二人如何在現階段中表示誠實純真的愛。如何使愛的行為增強二人的純真誠實的愛心，而不低級化漸漸地只求性慾的刺激。這樣事先的檢討決定是要緊的。因為當熱情激動時，就會想一切性行為都是誠實純真愛的表現。

我承認這樣的有教育作用的輔導是很難的，不如只是黑白分明地指出何者是罪，何者不是罪更省時間更省精力。而且人是傾向自欺的，沒有外在清楚準則很容易走上喪亡的寬路的。可是我們如果有耐心有愛心，同時培養青年人愛主愛人的精神——記住，性觀念只是整體人生觀的反映——也用超性的方法如勤領聖事、熱愛聖母等等，我相信這樣出自內心的自我抉擇遠比外在權威理由更會幫助人性的領域中敬愛服從天主成爲天主的子女。

○註：一· Dietrich von Hildebrand, *In Defense of Purity* (New York: Sheed and Ward 1935) 17—18; Erich Fromm, 愛 (臺北·環宇 民五十九年三版) 三五頁。

一· Dietrich von Hildebrand, "The True Meaning of Sex" in *Man and Woman* (Chicago: Franciscan Herald Press 1966) 7—31; John Marshall, "Sex and Christian Loving" in John Marshall (Ed.), *The Future of Christian Marriage* (London: Geoffrey Chapman 1969) 49—61; Richard A. McCormick, "The Priest and the Teen-Age Sexuality" in *Homiletic and Pastoral Review* 61 (1961) 379—87; 473—80.

二· Marc Oraison, *The Human Mystery of Sexuality* (New York: Sheed and Ward 1967) 79—138; James E. Hayden, "Early Sexual Development" in William C. Bier (Ed.) *Personality and Sexual Problems in Pastoral Psychology* (New York: Fordham University 1965) 122—136; Hobert J. Campbell, "Adolescent Sexual Development", *Ibid.*, 137—151.

四· D. von Hildebrand, *The True Meaning of Sex, op. cit.*, 20.

五· 弗洛伊德著，高覺敷譯，精神分析分論，下冊（臺北·綠州 民五六年）第二十講，八三一—八四頁；第

- 二十一講，四頁；艾里斯著，章明譯，性心理分析（臺北·巨人 民五九年）九七—九八頁。
- 六· Pierre Grelot, *Man and Wife in Scripture* (London: Burns and Oates 1964); Jean-Paul Audet, "Love and Marriage in the Old Testament" in T. Worden (Ed.), *Sacraments in Scripture* (London: Geoffrey Chapman 1966) 210—238.
- 七· Richard A. McCormick, *Art. cit.*, 385—386; Id, "Heterosexual Relationships in Adolescence" in *Review for Religions* 22 (1963) 75—92, at 78—79.
- 八· Harvey Cox, "Playboy's Doctrine of Male" in *Christianity and Crisis* 21 (1961) 56—60, quoted by R. A. McCormick, in *Heterosexual (art. cit.)* 80—81.
- 九· Marc Oraison, *L'Union des époux* (Paris: Arthème Fayard 1956) 103—05.
- 十· John F. Dedek, *Contemporary Sexual Morality* (New York: Sheed and Ward 1971) 61—65; Richard A. McCormick, "Adolescent Masturbation: A Pastoral Problem" in *Homiletic and Pastoral Review* 60 (1960) 527—40.
- 十一· Cf. Dominique et Marie-France Rouart, "Jacques de Bourbon Bousset et Le Jeu de la Constance" in *Etudes*, juillet 1972, 49—56.
- 十二· Patricia Marshall, "Love before Marriage" in *Homiletic and Pastoral Review* 69 (1969) 291—297; Peter A. Bertocci, *Sex, Love, and the Person* (New York: Sheed and Ward 1967) 117—131.

## 奉獻的獨身生活

最近幾年來，教會內討論奉獻的獨身生活的論著很多，而「司鐸與獨身生活」更是個「熱門兒」題目。在本文內我們由倫理神學觀點嘗試着把這些論著的重要思想向「神學論集」讀者作一簡單的報導。我們取捨某一文章或書籍的準則是看作者有沒有什麼反映時代徵兆的見解論調；也就是說，看他的解釋說明是不是更能使現代人容易了解接受，甚至能振奮他們的心靈，使得他們慷慨地準備自己追隨天主的寵召。此外，許多傳統的而在今日仍極有價值的論證闡釋，大都已在中文學誌上發表或成了專書出版，我們在本文內不再重複敘述它們。因此這篇報導必然是不完全的，而且是一種補充性質的：補充一般倫理神學內有的基本觀念，使讀者概括地知道當前討論「奉獻的獨身生活」的狀況。

### 西方教會的司鐸獨身律

本文的題目是「奉獻的獨身生活」。報導的對象是那爲了基督與天國而不娶不嫁的生活；不論度這樣生活的，是教區司鐸、修會男女會士或是在俗發願守貞的教友。這樣的生活本身具有的高超宗教價值，在教會內是極少有人懷疑的。基督與聖母的童貞是原始教會的宗教經驗之一。然而是不是應該制定法律，只允許願度這樣的獨身生活的人方可在西方教會內領受司鐸聖品？這是近年來學者熱烈討論

的焦點。可是這更是信理神學及教律的問題。我們這裡願意敘述的是如何了解這條教律，並在生活中如何實現它揭發的理想目標。

首先，今天的學者一致反對「法律主義」，即只看法律文字而忽視法律的精神的那種作風。今天的西方教會內，為教區司鐸、修會會士以及發愿守貞的在俗教友，奉獻的獨身生活的性質在基本上是相同的。雖然梵蒂岡第二屆大公會議清楚地指出獨身生活不是鐸品本身所要求的（司鐸職任法令，16）；而且故意地不願說教區司鐸隱舍地發了守貞聖愿。（註一）

此外，大公會議教訓我們，奉獻的獨身生活是天主特殊的、珍貴的神恩，修道生應自由而慷慨地去響應（司鐸培養法令·10）。教宗保祿六世在他的「司鐸獨身」通諭中，一而再地說，奉獻的獨身生活是神恩（34、44、60、62、63、81諸節），我們僅能準備自己接受它；修道生的教育只是努力設法與天主神恩的計劃配合。（63節）

可是另一方面，梵蒂岡第二屆大公會議聲明無意更改西方教會的司鐸獨身律（司鐸職任法令、16）。事實上，教宗保祿不願意大公會議神長討論此事。大公會議後，各地教會對司鐸獨身議論紛紛，各地主教神職界也表示不同的見解。可是，在一九七一年的全球主教會議中，以絕對壓倒性的大多數通過保留司鐸獨身律（一六八位神長贊成，廿一位有條件地贊成，十位反對）。只有一位主教（挪威首都主教）在會議中演講主張司鐸應自由獨身或結婚（註二）。時代雜誌（一九七一年十一月十五日）寫道：「這樣壓倒性的大多數是事先沒預料到的；而且簡直地等於封閉了重新討論的門。」

讀了上面這些教會立法負責人的種種詮釋說明，我們對司鐸獨身律有的惟一合理的了解應該是：教會權威只遴選有獨身生活神恩的人領受鐸品，加入教會的聖統。神恩不是法律能夠創造出來的；強

迫沒有神恩的人度獨身生活更是相反道德的事。那麼，在實際生活中的一個重要引論是：凡生活在這條教律的人，必須有出自內心的自我奉獻；雖然他不發聖愿，却該懷着同樣的奉獻精神，必須努力把這條教律變成自己的，「明辨之，篤行之」，方能獲得「對具高尚身心之更完全的控制與更美滿的成熟，並能更完善的得到福音的幸福」（司鐸培養法令、10）。當然假設他有了通常說的聖召的種種條件。（註三）

西方教會之所以制定及保留司鐸獨身律的出發點，是把鐸品看成一種「生活地位」（state of life），晉鐸的人全部生活應該指向聖道與聖祭的服務。然而這不是惟一的、定而不疑的「鐸品觀」呢？不少的學者提出疑問。也許鐸品只是，至少能够只是一種「職務」（function, office）？並不要求人的全部身心精力時間？這兩種鐸品觀都有聖經的基礎及神學的證據。對鐸品的基本觀念不同，可說是應該制定司鐸獨身律或否的最深分歧淵源。出發點不一，雙方自然而然也就難以明白、接受對方的理證（註四）。這是討論司鐸獨身生活的文章屢次沒有注意的一點。可是還是讓信理神學學者或教律學者更深一步地研究此事吧！且讓我們回到奉獻獨身者的實際生活。這為教區司鐸、修會會士以及發愿的在俗教友都有着基本上同樣的「喜樂與期望，愁苦和焦慮」。

## 本性阻難與超性奧秘

衆多司鐸、修士、修女還俗結婚是一件使人難過的事實。更使人傷心的，是這樣的奉獻生活已對許多青年人失去吸引力，因而造成聖召缺乏的現象。在歐美教會內外，對上述還俗結婚的事情做了不少的學術調查。各調查結論都說，獨身不婚不是基本原因。換句話說，主要地不是因為「慾火中燒」

(請原諒我用這個難聽的詞，它可能最清楚地說出許多人對司鐸、修女還俗的成見誤解)。今天的教廷神職部長 Wright 樞機認為「失望與挫折」是了解這現象的鑰匙(時代雜誌、一九七〇、二月二十三日，專號)。Gill 神父用「消沉」一詞(神學論集，十三、四六九頁)，Grealey 神父用「出自內心深處的不快樂」，Bans 醫生以他創造出來的心理觀念 non-affirmation，各自嘗試說明這複雜的事實(註五)。「不能生活得如同有位格的人(as persons)」(時代雜誌，同上)是更具體的說法。那麼爲什麼會「消沉」，會活得不如同「人」……？

有的人先驗地根本不能成爲快樂和成功的奉獻獨身者。這樣的人也不是美滿成熟的婚姻生活的候選人。這是心理輔導學者的課題。此外，教會的制度，修會生活的方式，多次是應受指責的禍根。可是我們這樣的小市民、教書匠在這裡放大炮又於事何補？更好還是說點兒本行話，分析一下奉獻獨身生活今天所面對的倫理神學方面的阻難來源。那麼我們認爲下面幾點值得同道們深思研討：基本動機沒有滲入自我人格的最深處，對「性愛」的不完整的了解，對情緒生活、友誼的猜疑，以及缺乏與異性的交往應有的清楚正確的知識等等。

在介紹當代作家有關這幾點所發表的論著之前，有一件事情是我們不應該忘記的。「神恩」「聖召」已在超性奧秘的領域內，屬於最隱密的「天人交談」。天主依照每個人的「我」，顯示出祂的「你」。聖神引領人有一千零一種不同的方式。因此，奉獻的獨身生活是最具有個性的，是有時連自己也不很明白的奧秘。學者的研討心得只是準備天人共融的一些資料。K. Rahner 神父說得好：「不論對普遍概括的問題有了怎樣的解答，它也絕不就是我的問題的解答，這是與我的唯一無二的存在密切相關的。……假定我們有了各種理論和福音普遍的勸諭，這就能爲我個人的獨身生活帶來光明嗎？這

樣的光明只能來自與天主的親密交談，苦求祂的恩寵，把自己信賴地投入未知的黑暗中，在十字架前哀禱——我本來不喜歡這樣的熱心話，可是此時此地是不能避免的——而再地懷着祈禱的心掙扎着接受福音的『愚蠢』與『絆腳石』」。(註六)

這樣的發自內心深處的信服，學者們稱之爲「理證前的價值透視」。我們先該體驗到奉獻獨身生活的價值，方能懂得證明它的卓越美麗的種種理由；一個人對它的價值沒有直觀——可能下意識地拒絕這種直觀——任何說理討論都不會有影響，也許還會有消極的反作用。宗教經驗的性質就是如此。

## 原始教會的宗教經驗

「有些閹人却是爲了天國而自閹的」(瑪十九、12)。Schillebeeckx 神父提醒我們注意聖經原文沒有用「不婚者」(agamoí)，却用了「閹人」(eunouchoi)一詞。而閹人是無能力度婚姻生活的。因此，這位道明會的著名神學家描述原始教會的那些奉獻獨身者說，他們存在地無能力作別的抉擇。對天國的直觀了解振奮了他們整個心靈，一種內在的邏輯驅使他們不能不奉獻自身而不娶不嫁。Galot 更強調 dia 的「原因致成性」：天國不僅是目的，也不僅是將來才完成的善；更好說，此時此地天國使得或天國造成他們這樣自願成爲不能度婚姻生活的人。(註七)

人類新元首的出現，及祂帶來的新天新地、天國實現的美麗遠景，震撼並征服了某些人，使得他們在心理上已無能爲力去選擇另一種生活方式；爲他們只有一條道路：「看，我們捨棄了一切，跟隨了你」(瑪十九、23)。這是一種超越歷史文化的宗教經驗。今天每一位度奉獻獨身生活的人，其所以作

如此抉擇的最後最深理由，也仍舊是這種可意會而不可言傳的內心體驗，一種深邃的、神秘的心的經驗；這樣的難以通傳，就如同另一個人難以解釋爲什麼那樣熱烈地愛他（她）的配偶一樣。（註八）

原始教會內存在的這種宗教經驗超越了當時人對性愛、婚姻，以及祭司應有的身體「潔淨」種種受歷史限制的觀念。誰基於這些觀念來批評福音中有關獨身的訓誨，便根本沒有觸及問題的重心。

當人們嘗試着用語言文字表現出這種宗教經驗時，就不能不加上個人的色彩，也不能不受當時文化思想的影響。因此，有的表達方式爲某時代的人有吸引力，爲另一文化環境中的人甚至可能引起反感。連偉大的聖保祿宗徒也多少免不了是這樣的「時代產兒」。

在寫給居住在當時出名的「風化城市」格林多的教友書信中（格前七），他把婚姻多少看成是一種累贅，一個使人分散精神不能專心事主的負擔。而守貞獨身使人不受這樣的累贅及負擔。這樣的「出家」的態度，以及認爲對天主與對人之愛不能合一，是聖保祿的獨身觀的消極一面。今天，學者指出了它的不成全；換言之，聖保祿的神學也是逐漸進步完成的。七年後，在致厄弗所人的書信內（五章），他已看出一切純真的愛同有一個淵源、一個歸向——天主。（參閱神學論集，十五，六四頁）

可是，他對奉獻獨身生活有的積極闡釋，却是萬古長新的，事實上，那只是前面說過的宗教經驗的另一種說法。他說：「沒有結婚的人關心主的事，關心如何取悅於主」（格前七，32，光啓新譯本）。Legrand 神父指出，保祿說「取悅於主」，而非辣丁通俗本所譯的「取悅於天主」。後者譯文，能使人意會到存在於天主與人之間，和存在於精神與身體之間有一種對立。這是柏拉圖派的思想，是基督徒不能接受的。而「取悅於主，即基督」帶給人的是降孕神學的透視角度。此外，「關心」（*meritum-nao*）及「取悅」（*ardere*）都是意味極強烈的詞，包括整個心身、感情、意念的奉獻，而且該

以行動表現出來這種內心的付托。Legrand 舉出不少的例子。（註九）

根據聖保祿的意會體驗，獨身生活使人成爲自由的，無憂慮的，是爲了能完全奉獻自己成爲基督的僕役及衆人的僕役（格前九，19）；是爲了能全心「掛慮」主的事物：天國——今世已開始的，而在末日完成的基督的圓滿。愛是這一切奉獻付托的動因：「我是以天主的妒愛而妒愛你們，原來我把你們許配給一個丈夫了，把你們當做貞潔的童女獻給了基督」。（格後十一，1）

## 正確由衷的抉擇動機

屢次使保守派人士皺眉頭的心理學家 Hagmaier 與 E. Kennedy 兩位神父，在討論「修院教育的心理觀點」時，強調奉獻獨身生活的宗教動機的重要。他們說：「司鐸聖召的基礎與本質是神學的。因此，只有在司鐸生活與工作的神學意義爲修生了解、愛慕，而且激起他們的想像力與雄心時，方能有適當的心理成長」（註十）。爲修會男女會士及發愿守貞的在俗教友，正確的和滲入自己人格的宗教動機也該是獨身生活的基礎與重心。

在教會文獻及一般神修學書籍中，我們可以讀到許多不同的選擇奉獻獨身生活的宗教理由（註十一）。天主依照每個人獨有的心靈狀況與之交談。天主的寵召內容太豐富了，我們每個人只看到它的極微小的片面。因此，在衆多的選擇守貞的宗教動機中，每個人看到爲他自己最有吸引力的。那麼就應使它成爲自己生活的重心，發揮出奉獻獨身生活的偉大美麗的動力。

可是，神修學和倫理神學正如其他科學一般有着成長的過程。在梵蒂岡第二屆大公會議後的今天，無疑地，我們對性愛與婚姻的知識較過去的學者有的，要完整正確許多。因此，歷史上有的曾經爲

教父、神學家推薦讚美的守貞動機，今天在學理方面受到揚棄，在實際生活上，也不應該成爲選擇獨身生活的理由，雖然它可能爲我是最易領悟接受的。因爲我們生活行動的基礎應該是真實的。

曾有一段相當長的時間，教父中有的認爲婚姻性行爲使人「獸性化」，雖然爲了生育子女，它成爲可容忍的，但多少使人成爲「污穢的」；而守貞却使人保持聖潔。Schillebeeckx 舉出幾個例子說明這樣的思想今天還有着影響，比方說，守貞使人全心愛主，婚姻却使人分心。其實，度婚姻生活的人也該藉着他們的婚姻生活全心愛天主，不應在婚姻生活之外尋求全心愛天主的途徑。還有人說，三愿的生活是成全生活——隱含地說，成婚的教友是教會內次等的人。其實，修成德是一切基督徒的責任。K. Rahner 說得好，天主召叫人度某種生活（獨身或成婚），這生活爲他就是最好的、最成全的途徑。生活地位本身並不使人更成全，而是這個人在這生活地位中對天主的忠信。雖然抽象地該說守貞生活比婚姻生活更清楚地爲「天主戰勝世界的寵恩」作證。（註十二）

另一方面，今天對婚姻神學和婚姻心理學有的進步——合理的進步——會使人過份渲染婚姻生活的美麗幸福，以及房事帶給人的成熟滿足。在這樣的氣氛下，有的人把奉獻獨身生活的消極宗教價值，未免講得太多了：是至高的甘貧，爲了基督而成爲孤獨無依無靠的人，好能傾聽人們的哀訴，以生活實例來同情安慰世界上痛苦寂寞的人（註十三）。這些都是高貴的動機，在神學上都有基礎。而且實際情況中，奉獻的獨身生活自有它的犧牲磨鍊在內——尤其是一個在情緒方面缺少應有的平衡的獨身生活。可是，我們相信的究竟是死而復活的基督，我們宣講的是福音，是在今世已開始的天國。講守貞生活的犧牲考驗講得太多，還能吸引現代青年男女嗎？聖召的普遍缺乏原因之一，還不是因爲有生氣、有鬪志、有愛心、有風度的、快樂滿足的奉獻獨身生活見證不夠多嗎？Grealey 說：「任何讚美

奉獻獨身生活的論證，只要它把這樣的生活講得不如婚姻更使人格完整，而是一種我們自願接受的犧牲，這樣的講法根本就不會在現代世界中發生什麼號召力。……今天惟一有號召力的論證是：奉獻獨身生活，即使在性愛方面，也是生活在世界中的一種有意義的、使人格完整的樣式；至少比婚姻不會差地，能帶給人在性愛方面的滿足完成，雖然方式不同」（註十四）。這最後一句話綜括了當代倫理神學學者，心理學學者對奉獻獨身生活有的新了解，一般課本中不易找到的，可能引起誤解的新看法。

## 性愛及人格圓滿的途徑

一提到性愛，許多人便認爲這是與男女交媾、夫妻敦倫以及有關的行爲心理。「普普弗洛依德門徒」（Pop-Freudian）更主張，愛與性交是一回事，人格的成熟僅在性交中可以獲得。我們在「神學論集」第十四期說明了性的整體觀：性是人格的標誌；性愛的發展成熟是人格發展成熟的函數。那麼性愛的表現又怎能局限在生理的領域之內呢？因此，許多學者首先把「性」（sexuality）與「性別」（sex, the sexed）加以區別：「性別」指基於生理組織而有的男女兩性之差別；由此而有性別一主特徵」及「副特徵」的描述。而「性」是什麼呢？學者分狹義的及廣義的「性」：狹義的是：基於性別而有的生活現象，爲準備、表現、發展婚姻之愛，這愛是終身不渝的、完全的、結合的、傳生的。廣義的「性」是指對人生、環境、文明、事物人際關係等等男女個別特有的反應及作用。狹義的性可稱爲「性機能生活」；廣義的性是「性心理生活」。（註十五）

選擇奉獻獨身生活的人放棄了狹義的性生活，即婚姻愛的準備，表現與發展。然而他（她）絕對



不可能放棄廣義的性生活，也就是說，我們常是男人或女人，這影響我們整個的理智意志及情緒的生活。是在這種意義下，今天多人討論守貞者的性心理生活的培養。

用類似的尺度來衡量「性愛」即男女之愛，學者們得到下面的了解。男女之愛必然是夫婦之愛嗎？男女之愛必須經由身體的語言（性交等）來表現嗎？兩個問題的答案都是否定的。仔細分析男女之愛的因素及心理過程，Rollo May 說，人類男女之間的愛超過了需要（need）而成爲希望（desire），因而他們的愛成了有位格的愛（personal love）。爲滿足「需要」，同樣的或差不多的東西就可以了。而爲滿足「希望」，就必然有選擇；有時候，「希望」的對象是那麼難以找到！爲人類，更強的需要不是性本身（指肉體的性），而是位格關係、親密、彼此接受與「肯定」。From 對友愛的描述是：「對任何另外的一個人有一種責任、關懷和認識的感覺，並希望促進他的生活」。他強調這種關懷及希望對方好的友愛爲婚姻之愛是不可或缺的。他說：「如果肉體結合的慾望不是由愛激發，如果男女之愛不同時爲友愛，那麼除了一時的縱慾，這種結合是沒有其他意義的。……這樣的『結合』使得陌生人依舊像以前一樣的陌生，有時候它使得他們羞於相見，甚至彼此憎恨」（註十六）。

因此，在一切愛中，人們尋求的及付出的是彼此的「關心、責任及知識」（From 語，全書，二二五頁）。而在婚姻之愛中，最重要的是關聯、親密、彼此接受與信託；肉體關係只是爲培養表現及發展這些更由衷企盼的需求。——當然，沒有人否認在婚姻生活中，由愛而生的肉體關係的重要及聖善。那麼性愛也可分爲狹義與廣義兩種：狹義的性愛是藉肉體結合的語言而表現的愛，稱爲「孳生愛」（是 genital love 直譯，應該有更好的中文譯詞）。廣義的性愛，是「孳生愛」所願表現及

尋求的「心」的結合和「靈魂」的共融，稱爲「人格愛」（personal love）。（註十七）

奉獻獨身生活者絕對不能放棄愛，也不可能沒有性心理生活；在一定的條件下，能夠有，也該有廣義的性愛，即把對方看做完整的、有心靈愛情、有位格的人，純真地誠實地愛他（她）。爲基督及天國，他情願「逾越」的，是狹義的性生活及性愛。由此看來，奉獻的獨身生活不是「無性」生活，更絕對不是沒有愛的生活。

學者們越來越看得清楚這一點：婚姻與獨身都是走向人格成長完整及性心理成熟的途徑。使人成爲人的關鍵，在於他會不會愛。結婚和守貞的人都有同樣的生活鵠的：圓滿的愛——最後是參與真善美大有、天主聖三的愛的共融。Orison 說：「有人主張婚姻是實現圓滿人生的惟一途徑，而獨身生活領人進入絕望的死胡同，這純粹是胡說八道。另一方面，像聖熱羅尼莫那樣的人，認爲婚姻是一種恥辱，也是荒唐錯謬的妄言。婚姻是達到某一種生活圓滿（fulfillment）的最自然的途徑。獨身能是獲致另一種生活圓滿的較不尋常的道路。究竟生活是否圓滿，這都要看每個人，依照自己的性格及建立積極關係（relationships）的能力，在現實自身的情況中完成了什麼」。（註十八）

由此，貼到具體的場合中，就可看出婚姻與獨身有許多類似的方面：二者都要求有終身不渝的奉獻精神；爲了能夠成功快樂地生活，都需要有成熟的人格及平衡的情緒調劑；都應該由「自我」做起去改善環境，而不應等待環境來適應「自我」。反過來說，失敗的、悲哀的獨身生活者，也差不多一定不能成爲滿足與幸福的配偶家長。孤獨枯寂的司鐸與孤獨枯寂的修女結婚，兩人孤獨枯寂的感受是一加一以後，再來個二乘二。如果有「純潔如鴿子」的人，因着一些奉獻獨身者的失敗棄職而覺得傷心惶恐，他應該學着「機警如蛇」，睜開眼看看婚姻生活中又有多少冤家怨耦？

## 純真永恆愛的見證

弗洛伊德雖然強調「性」的重要，却看到昇華作用 (sublimation) 的可能及它為文化文明帶來的益處；性慾可以純化而變為精力、能力及各種高級情操。事實上，屢次一個人的素養越深，興趣越廣，心情越高尚，便越可能會超過性慾的要求，而獲致心靈的喜樂滿足。用簡單的話來說，窮苦教育低的人，多時缺少一般的娛樂及情感的調劑，因此房事頻繁，子女衆多。這是可以觀察到的事實。我們提到它，絕無意輕視「身體」，更完全沒有希臘哲學「二元論」的態度，看肉體關係為污穢。我們只是願意抬出泛性主義老祖宗的招牌，攻擊主張「節制性慾是相反道德」的學棍。

今天對性愛的了解，指出「性」絕非只是身體上化學作用的緊張；性更是整個心靈渴求接受與獻托的方式之一。肉體固是強有力的語言和媒介，而更有價值的，更為人心企求的，是語言所表達的意指，和媒介所傳播的信息——心的結合與愛的共融。奉獻獨身生活與其講成是性愛的昇華變形，毋寧說是性愛的精華提攝——指出了一切性愛應具有的精神，應趨赴的目標，及應獲致的永恆心靈境界。成功的奉獻獨身生活者——「聖潔」而充滿人情的，會欣賞孤獨也會享受人間歡聚的，有着最深摯最誠懇的愛，却會超越肉體的語言的——正是今天「性泛濫」的、「愛混亂」的世界極其需要的見證。這樣的見證提醒人，純真的愛應該愛對方整個的人，而不只是他(她)的身體；人間最美麗最甘飴的夫妻子女之愛，仍只是那更美麗更甘飴的愛的影像 (image)；應該經由它，藉着它而尋求影像所反映的實體——天主的愛。把人間任何事物當做絕對的最後的——包括夫妻之愛——就是崇拜偶像；奉獻獨身生活者的使命是打倒這樣的偶像崇拜，是擊碎偶像者 (Iconoclastic Agent)。——可是沒

有愛的守貞者也正是把獨身生活當做偶像崇拜。——最後，奉獻獨身者的愛的見證還指出，當圓滿的天國實現時，這樣的超越「孳生愛」的「人格愛」，正是永恆中「性愛」的（我們永遠是男人或女人也這樣地彼此相愛）普遍心靈境界（註十九）。依照德日進神父的宇宙觀，促進人類進化，使之完成而可以迎接基督圓滿實現的，也正是這種超越肉體關係的愛。

德日進神父認為整個宇宙是在有導向的進化過程中；進化的終極點是基督的圓滿，萬物在天主內的大合一。使得這進化得以成功的是愛，即存在於萬物內的親和力。一切元質都趨向結合，必然的無選擇的結合。心靈層 (noosphere) 出現，人有了反省選擇的能力，或是隨從進化的導向，朝着萬物大和諧統一邁進；或是停滯在自我，使進化中斷。使得人選擇進化和願意成為更深刻的人的——「人化」(hominization)——是越來越精神化，越來越由肉體關係、生養繁殖中超脫而指向心意契合的博愛。他說：「只有愛能够使具有生命的物體精誠團結，愛能完成他們，成就他們，……愛豈不是時刻刻在我們的周圍……完成它由整體化而位格化的不可思議的功績嗎？……博愛，根據心理學，不僅是可能的，並且它是我們之所以能愛的唯一完全和最後的方式。」（「人之現象」，李貴良譯，三二四—三二五頁）

德日進神父認為是基督把獨身生活的價值地位「定型」了，使得這在人靈中逐漸醞釀成熟的指向，終究成了道道地地的人的圓滿生活方式。基督對眾人的博愛，對少數人的知心之愛，以及對女性有最誠摯最體諒的，同時却超越肉體關係的愛，給世人作了雙重的見證：「降孕的見證」，指出一切最深在的人際關係的精神基礎；「末世的見證」，指出人與人之間——不論是同性或異性——的親密結合的最終狀態：「他們也不娶，也不嫁」（路廿，35）。（註廿）

德日進神父對工作、世界、人類前途等等的先知性的見解，帶給許多現代人心靈上的興奮鼓勵及生活中的喜樂勇氣。我們對他的「守貞觀」做了一知半解的片段敘述，希望它能引起讀者的好奇心去更深研討他對愛與貞潔的思想，因而能够成爲追上時代及領導時代的愛的見證。

## 實現理想的主要課題

上面我們摘要地敘述過的，是關於奉獻獨身生活的「體」的一些近代思想。論到它的「用」，也就是實際生活的種種課題，學者的意見就不那麼清楚一致；說我們仍在摸索階段，不是誇大其詞。可是基本上有兩點是大家同意的。一要打算度一個成功快樂的奉獻獨身生活，實現天主寵召的理想，整個人的一切一切都有着積極或消極的影響。這與成婚者的課題是一樣的。他的家庭、人文教育、處世態度等等都有着重大的關係。其次，在追隨了天主寵召，了解自己的生活性質之後，奉獻獨身者該努力修養的對象，是愛德與情緒生活的完整化（integration），使得超性的愛德滲入整個人的心靈，提昇、淨化感動人的情緒，「在智慧和（人格的）身量上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長」（路一·52）。

Plé神父說：「我們討論的中心難題是：普通來說，人藉着結婚及養育子女獲致情緒的成熟，而奉獻獨身者放棄了這樣的途徑；而另一方面，他必須有情緒生活的成熟的圓滿。……我們的解決答案是：奉獻獨身生活者必須在情緒領域內使得超性愛德長大完成」。Chauchard 醫生用心理學的法表示達同樣的信念：「面對自己及他人，獨身者身心平衡的關鍵，在於懂悟體會守貞生活在愛的服務中，有的積極（的心理）價值。」更具體地，Freible說：「如果奉獻獨身生活者看來是過着毫不吸引人的生活，根本不知道或明白得太少，愛的那種使人活得有趣、有體貼、有契合的力量，這很可能是因爲對在獨身生活中，性愛應有的地位及價值，他們有一種歪曲的或是太狹窄的見解」。（註廿一）

以上兩點是大家同意的。可是在生活的細節中如何達到情緒生活的平衡及聖化，那就議論紛紛，也很難判斷究竟誰對誰錯。在許多方面，可能還需要一段涵泳反省及實驗的時間，才能說，我們一定找到了比傳統的神修倫理原則方法更好的實現天主寵召的途徑。在本文開始，我們說過，這篇報導是補充性質的。在下面我們要把目前大部份學者認爲應該補充甚至修正傳統觀念的數點，加以敘述。愛德可分成愛天主、愛自己及愛他人三角度來研究。愛德與情緒的和諧也有同樣的三個角度。

## 天人密契與自我坦蕩

如同前面說過的，學者們都強調祈禱的重要，因爲奉獻獨身生活是特別的神恩含有屬於深奧不可測的宗教經驗。放棄了最強烈的和最完全的男女性結合及子女之愛，究竟是不尋常的性愛成熟途徑，需要有天主的寵召。在祈禱的性質方面，多人指出應該注重情感的、讚美的、審美的心靈傾向。——即傳統神修學中說的「神秘祈禱」中的幾個重點。過去在講祈禱時，可能有趨向停止在「默想」階段。

Orison 描述使人選擇並且成功積極地度獨身生活的最有力的內心動機，是比婚姻結合更美麗、更絕對、更圓滿的愛——天主。德日進神父說：「追求自我的完成的那種努力，能够使我們太注意自己，迫使我們束縛於個人的限制及孤獨之內。可是，我們的情緒越是審美的（aesthetic），越能够衝破這小我的牢籠。那『大有』不停地在喚醒我們，使我們熱情地體會到更寬廣的境界與擁抱一切的

和諧」。Ch. Davis 認為只有對天主的神秘的愛與祂的親密契合，方能在心理方面代替那與配偶有的共融。(註廿二) 在這方面，度默觀生活的守貞者在今天的世界中有的見證作用指出天主是一切美的淵源及歸向——是不可忽視的。近幾年來，歐美教會內，對宗教生活中的神秘因素的追求，有時甚至向東方宗教尋找，正是說明人對「超越」「神聖」的無止境的渴望。(時代雜誌·一九七三·四月九日) 提到愛德，也許很少人會想到「愛自己」的需要與重要。也許過去講「克己」，講服從犧牲時，疏忽了人的一般基本需求，這些是在普通情況下，不能放棄的。Fromm 說了幾句使人玩味的話：「表現在聖經上的『愛你的鄰居如你自己』的思想，會有尊重一個人的完整性和獨特性的意思。愛及了解了自己，和愛及了解尊敬另一個人，兩者是不分開的。……如果他只能夠愛他人，那麼他根本不能給任何人愛。……心理分析的工作顯示，『不自私』(完全不管自己)是病態徵候；他的愛的能力和享受任何事物的能力被癱瘓了，他敵視生命，……」E. Erikson 也指出，只有一個人把握住自我 (Identity)，才會有帶給自己及帶給別人平安喜樂的親密 (Intimacy) Van Kaam 說，人的三種基本需求是自我完整、工作樂趣、生活安定 (Identity, Satisfaction, Security)。沒有它們，人不能快樂滿足地活着。(註廿三)

具體來說，學者們都說，奉獻獨身生活者應該有一定的自主權——時間的支配、天資的使用、團體生活中的(靜默沉思)以及生活的「隱密」(Privacy)。這些都是促成「人格的完整」(Personal Integrity) 不可缺少的條件，因而能夠覺得自己生活像個有位格尊嚴的人 (as person)。至於其他每個人為度滿足的奉獻獨身生活的心理需要，神學論集第十三期有朱蒙泉神父的譯作，這裡就不再重複了。

## 友情協調與心靈共融

論到人際關係中的情緒與愛德，大家都看出過去普遍的對情感有的太過份的猜疑顧忌。其實，聖保祿教訓我們該有自然的家人共處般的溫和熱情 (philostorgoi) 彼此相愛(羅十二·10)。聖多瑪斯也反對斯多噶派重視的「冷漠無情」，而重視感情在愛德生活中的作用 (I. q. 95, a. 2, ad 3)。基督是我們的最佳典型。

同性間的友誼和少數知心知己的共融為守貞者的情緒平衡發展是極有裨益的。Haring 指出，過去神修談話中對「私交情」(Particular Friendship) 的警告及消極的說明，一定為許多人的情緒生活協調構成了終身遺憾的損傷。McGoey 神父，藉着自身痛苦的經驗，看出傳統中對「愛」的狹窄解釋，產生出許多實際生活的惡劣後果。讀了他對一些傳統觀念及制度的嚴厲批評——相信都是他親身的經歷——使人覺得寧肯在情緒及愛的訓練陶冶中偏向過多，也比過少要好一些。(註廿四)

奉獻獨身生活者與異性的友誼可分兩面來說。一是普通的來往，一是深摯的友情契合。今天再多說守貞者應該有異性普通的友誼和傳教中的合作等等，純粹是浪費筆墨，如同提倡環境衛生、消滅空氣污染一樣。誰都知道原則，問題在於實際上怎樣去做？其中不僅有個人靈修問題，文化國情，一般人的看法及反應都該注意到。「我們每人都該求近人的喜悅，使他受益，得以建立 (ad aedificatio-nem)」。(羅十五·2)

從倫理神學觀點來看，「純真」與「誠實」仍是個好的尺度(參閱，神學論集、十四期、五七三)。奉獻獨身生活者放棄婚姻中男女之愛；這愛是排他的，趨向肉體結合的。幾時與異性友誼中有了

這樣的心靈傾向，就該誠實地承認，並努力使自己的愛成爲兄弟姊妹般的愛，「人格愛」（見前）。這樣純真的愛要帶給獨身生活許多許多的「祝福」及極珍貴的內心體驗。這樣的祝福在與異性的深摯友誼中要更多更深。

晉鐸不久的德日進神父描繪這樣的體驗帶給他的生命與喜悅：「在那傾流於我的目光注視下，我蟄伏隱藏於其中的貝殼張開了。携帶着純真與慷慨的愛，一股新的動能滲透了我——或者它由我的內衷發出？這我不能確定，——它使我感覺我好似整個宇宙那樣廣大遼廓，那樣充滿了各種的豐富資源」。他看出是透過人間的眞善美，天主在把自己顯示給他。許多作家都指出純愛帶給人的種種益處，使得人更泛愛衆人，更孝愛天主。R. Murray 在一篇專講這樣的「精神友誼」的文章中，舉出了聖教史中聖人聖女的例子，基督在這事上也是我們的老師。（註廿五）

另一方面，Murray 綜合了當代學者的意見說這樣在守貞者中的異性深交，只能在成熟的奉獻獨身生活者之間方有。它要求人有着極純淨的意向，自我的安定以及與天主的密切結合。否則，害處比好處要多得多。因此，他說在青年訓練時期，在晉鐸（或發大愿）的最初幾年，爲培養這樣的精神友誼的良好氛圍還不易找到。他的文章及那份學誌都不是保守派的。許多非常讚美守貞者有異性友誼的作家都有類似的保留條件。「我們是在瓦器中存有這寶貝，爲彰顯那卓著的力量是屬於天主，並非出於我們。」（格後四，7）

純真的愛及它帶來的內心體驗是極其珍貴的。它也是我們奉獻獨身生活者用以衡量我們的感情、行爲、誘惑、「神的推動」等等的最好尺度。什麼時候，我覺得某事物或某行爲，使我更愛天主更愛世人、更嚮往永生，更忠信於我的聖召，更愛教會，更平安喜樂……，我便可放心繼續此行爲，培養

此愛等等。否則，我便該放棄這樣的友誼，思念……。

「愛是出於天主；凡有愛的，都是出於天主，也認識天主。……天主是愛，那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內。」（若一，四·7、16）

「聖神的效果是：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制。」

（迦五·22）

附註：

- (一) 參閱 W. Bertrams, "Adnotatio brevis quaedam illa quae Conc. Vat II de caelibatu sacerdotis enuntiat" in *Periodica* 55 (1966) 594-599.
- (二) James A Coriden, "Celibacy, Canon Law, and Synod 1971" in *Concilium*, October, 1972, 109-124, at 115. 全期爲「回應獨身」專號。
- (三) Richard A. McCormick, "When Priests Marry", in *America*, April 19, 1969, 471-474, at 471-472.
- (四) Michael Ivans, "Celibacy in Contemporary Writing", in *The Way, Supp.*, Summer 1970, 98-116, at 111. 全期爲「獨身生活」專號。
- (五) Andrew M. Greeley, "Why They Leave?" in *Amer. Ecl. Rev.*, 161 (1969) 251-257, at 251;
- (六) Conrad W. Baars, *How to Treat and Prevent the Crisis in Priesthood* (Chicago: Franciscan Herald 1972) 9.
- (七) "The Celibacy of the Secular Priest Today" in *Catholic Mind*, June 1969, 42-55, at 49.



1968) 136; A. Van Kaam, *Personality Fulfillment in the Religious Life* (Daville 1969) 276-288.  
 B. Häring, *Acting on the Word* (New York 1963) 142; M. Casey, *op. cit.*, 最後兩章。參閱·朱蒙泉·「論寂寞」，神學論集，十五期，八二—八五。

(四) 德日進神父的自述引在 *The Eternal Feminine* 十三—十四。Robert Murray, "Spiritual Friendship" in *The Way, Supp.*, Summer 1970, 61-73; Dietrich von Hildebrand, "Friendship between the Sexes" in his book: *Man and Woman* (Chicago: Franciscan Herald 1965) 58-74.

最後，還應該提到一些偏激的主張：「第三路」，即一對守貞者男女，除了性交之外，生活如夫妻一般。還有人主張男女守貞者應在一個團體內生活。這樣的主張，是我在著名學者中沒找到的，因此，把它們放在這個附註內。

## 聖經中的貞德觀

### 一、貞德顯示天國的嶄新生命

——本文根據 L. LEGRAND 神父之「聖經中的貞德觀」一書<sup>①</sup>，略去專門性的考據部份，而將其要旨綜合並簡化，以便普通教友易於領悟——

在一般人的心目中，也許司鐸修士修女生活中最特異的一點是他們的守貞不婚。許多人感到困惑的，可能也是這一點：為什麼要犧牲人間的最大快樂之一——夫妻子女間的愛？為什麼要壓抑人性強烈的傾向而度獨身生活？誠然，我們該承認，沒有信仰的照耀及天主的啓示，守貞的生活可說是消極的、悲哀的，甚至是古怪無意義的。但是在聖經的光芒中，在基督與聖母的表率下，貞德成了積極的、美麗的，是人生意義的最完美的實現。

一位爲天主而守貞的人越明瞭貞德的義蘊，便越會重視珍愛貞德，也便越易守好完全的潔德。如果他的瞭解有聖經的絕對真理爲基礎，這瞭解更會給他帶來誘惑中奮鬥的力量，孤寂中堅定的慰藉。

LEGRAND 神父在他的書中闡究了永生的聖言中有關貞德的教訓。貞德如同許多超性事物一般，以基督苦難復活的反映爲經，以「過去、現在、將來」的聯繫做緯，織出美妙鮮麗的圖案。貞德是過去的基督死亡復活的紀念，是現在基督信徒聖德生活的典範，是將來新天地中的永生的預示。貞

德固有它的痛苦犧牲，但它的鵠的與完成則是喜樂自由與生命的豐滿。善守貞德的人，步武基督，經死亡而進入復活；他放棄了本性人格成全的因素之一——夫妻子女之愛，却在對天主對世人的超性愛中，得到了補全；且獲得人格的完全的、卓越的發展。

本文上段便根據上書，擇要地介紹書中的第一部：貞德預示來世的生命。在第二大段中，將敘述貞德在守貞者身上反映出基督的苦難聖死與復活。文中貞德 (Virginitas) 一字是廣義的，即守貞不婚。完全的潔德，放棄一切性的快樂，連人在婚姻中許可的正當的快樂也一併放棄。貞德在本文不僅是狹義的，即在童貞尚未喪失的人身上的完全的潔德。

## 一、舊約中的貞德概觀

論到聖經中的貞德觀，自然應由舊約開始，可是貞德是一種基督信徒的聖德，這就是說，基督以言以行創始了貞德的先例，首先贊美了貞德的高貴。在舊約中，找不到舉揚貞德的經文。反之，舊約、概括地說，不認為守貞不婚有何宗教價值，而且在不少地方，還把守貞，尤其是女子不嫁看做缺陷羞辱。

依費塔黑在攻擊哈孟人民之前，對天主許願說：『若你把哈孟子民交在我手中，當我由哈孟子民平安回來的時候，不拘誰由我屋門出來迎接我，我就把他獻給上主，作為全燔祭。』（民長紀，十一，30、31）豈知他回家時，第一個迎接他的是他的獨生女兒。這可憐的女孩子，爲了還她那錯誤無知的父親許的願，便準備一死，但先與伴侶到山裏，兩個月之久，『哀哭自己的童貞。』（同，38）依費塔黑的誓願根本是不許可的，因爲相反天主嚴禁人祭的命令。但這不關本文題旨。我們願指出的是，這悲

劇的重心，主要地不在那小女兒的早夭，却在她的童貞，沒有嘗過做母親的喜樂，沒有子女便離開人世。

古代東方人輕視女子，希伯來人並不例外。婦女的價值以及生存的意義即在生育子女。甚至有時逕稱婦女爲「胎腹」。如民長紀第五章第三十節：『莫非他們搶物而分？每人分得一兩個女子。』這裏的「女子」，原文是 *haham* 即是女子的胎。⊙童貞女子就根本沒有達到她生存的目的，那麼貞德不婚又怎能被人重視贊揚呢？

男子獨身不娶是一件非常稀罕之事。J. Köhler 說，希伯來文竟無「鰥夫」「獨身男子」一字。⊙辣彼的語錄中有這樣的話：『未婚之男人非男人也。』⊙

此外在先知書中，屢次讀到以「處女」稱謂選民。這樣的經文多次是哀歌一類的，哀悼選民的遭遇。處女一詞用來強調他們的苦境，相似處女的不幸可憐。『伊撒爾處女已跌倒，再不能起立。……』（亞毛斯·五、2）選民如同處女的死亡，自身死去，且不留後代。『上主對處女——猶太女郎，好像踏上了摔酒石。爲此我痛哭。……』（哀歌、一、15、16）『熙雍女郎，——處女啊！怎樣可以幫助你，安慰你呢？』（同、二、13）『你哀傷吧！如同一個身披喪服的處女，哀哭她少年的未婚夫。』（岳厄爾、一、8）處女是悲哀的象徵，是缺陷不健全，沒有達到她人生的目的。

在基督的時代，猶太人中除了法利塞及撒杜塞兩黨人外，還存在着別的一種宗教團體，稱爲厄色尼派人。這一派人中多半是獨身不婚的。但我們至今無法確知他們守貞的動機是怎樣的性質。當時的兩位提及厄色尼人的歷史家說他們守貞的動機是：『因爲他們深知女人多變，沒有一個女人能僅對一個男人忠信不渝的。』（若瑟夫）⊙而普林尼則說：他們因「厭世」而放棄婚姻的快樂。⊙但這兩位



史家的話是否符合事實，倒頗值得懷疑。

最後還有一件事情應該提起的是谷木蘭團體。他們中，雖不少度獨身生活，但不以守貞爲定規。他們的墳墓中找到女人的骨骼。而且 Rule Annexe 中明說到婦女小兒。①但我們該承認，照現在的文獻，我們不能確知厄色尼人及谷木蘭團體守貞的情況及動機。

在舊約中，惟一的清楚無疑的志願守貞的例子是耶肋米亞先知。在下面要較詳細地討論他的獨身不婚的意向。我們可以看出，他的守貞動機是消極的。只有到了新約時代，方找到積極的高貴的貞德教訓。

## 二、耶肋米亞先知的守貞不娶

耶肋米亞先知是聖經中出現的第一位守貞的人物，至少他是舊約中特別指明不婚的第一位。古代教會作家中，有的想厄里亞先知是守貞獨身的。但聖經中只是沒有提及他的妻子，並未說他獨身不娶。無論如何，即使他是守貞的，他所以如此的動機是不能由聖經中找到的。而耶肋米亞却告訴我們他爲何守貞不娶。

『上主的話傳於我說：「你不要娶妻，不要在這個地方生子育女！因爲上主論這個地方所生的子女及在這個地方生他們的母親和生他們的父親這樣說：他們必因致命的急症喪生，無人哀悼，無人埋葬；他們在地面上有如糞土，他們必亡於兵燹和饑饉，他們的屍首必成爲天空飛鳥和地上野獸的食物。」』（耶十六1-4）

由經文看來，先知守貞不娶是受了天主的命令。但是我們知道，希伯來人多次把萬物的一切行動

都歸於天主，說是天主的行爲，而忽略了歷史環境對事物的影響。這裏，可能僅是客觀的環境、先知的個性以及他的指責選民的痛苦使命，使得他不能結婚娶妻，而先知便說是天主的命令。

先知們往往用象徵行爲預示將來的事蹟。例如依撒意亞先知裸體跣足在耶路撒冷街上行走，以勸戒猶太人不要仗恃埃及人的武力，因爲埃及人也要遭受戰敗流亡的痛苦。『上主說：如同我的僕人依撒意亞，三年之久裸身跣足而行，對埃及及對雇市算是一種預示和先兆，亞述王要帶走埃及的俘虜和雇市的流徙，有青年有老翁，裸體、跣足、露股，羞辱埃及。』（依二〇、4）又如厄則克耳先知在不潔的燃料上烤饅頭，分散自己所剃的髮鬚，用以說明選民在困厄中的苦境，且要流亡到各處。（則、四）

除了象徵行爲外，有時先知本人的生活即含有象徵性及預言性。歐瑟亞先知娶了淫蕩不貞的女子爲妻。爲了她，先知感到極大的痛苦，但先知仍忍耐地忠信地愛她，屬望她回頭改過。這象徵天主對選民的愛及選民對天主的不貞（壹至叁章）。耶肋米亞的守貞不婚就是這種象徵性預言性的生活。

耶肋米亞預知伊撒爾選民就要遭到空前的浩劫：巴比倫的大兵要來征討猶太，聖城耶路撒冷要燒毀，人民要被俘擄流亡到異國去。由歷史我們知道先知的預言都應驗了。猶太人苦守耶路撒冷達一年半之久。『最後加爾底亞軍攻破城垣，耶路撒冷終於失陷。失陷的經過，真不堪設想。野蠻著名的加爾底亞軍，苦攻了一年半，一朝得志，凶狠可想而知了。』婦人處女都被姦污，首領全部處死，連老人也不免。』（哀五11）聖殿皇宮都搶劫一空，最後付之一炬，聖城只剩一片焦土。拿步高將（猶太王

）漆德克雅諸子一一處死，最後剝去漆德克雅的眼珠。……拿步高下令集體徙移。』①

耶肋米亞先知在神目中，預見這一切慘境的發生，便以自身的不娶守貞警告選民：這不是歡樂喜慶的時刻，這不是娶妻生子的地方。『萬軍的上主，伊撒爾的天主這樣說：看哪！我必當着你們面

前，在你們的時日內，要停止這地方歡愉的聲音和喜樂的聲音，新郎和新娘的聲音。」（耶、十六、9）創世紀中上主的命令：『你們要生育繁殖！』（一、28）假定大地萬物是善的。但今天，選民的罪惡染污了福地，上主便改了他的命令：『你不要娶妻！不要在這個地方生子育女！』

由此看來，耶肋米亞先知守貞的意義是消極的，甚至可說是悲哀的、無可奈何的，守貞不娶是哀傷痛苦的代表，是選民浩劫的象徵。貞德本身並沒有偉大高超的宗教價值。先知的守貞預示來日的悲哀遭遇：在苦難中不娶不嫁的人比有了妻子兒女的更容易忍受擔負面臨的困苦。這使我們聯想到聖保祿的話：『爲了現時的急難，依我看來，爲人這樣（守貞）倒好。』（格前、七、26）

### 三、「爲了現時的急難」

在格林多前書中，聖保祿論到童身的人，他勸人更好守貞不娶不嫁，原因是『爲了現時的急難。』這句話說出了聖保祿的貞德觀的消極的一面，和耶肋米亞書中的貞德觀相仿。可是聖保祿並不止於此點，他還有更美麗更積極的訓誨。

「爲了現時的急難，」有好幾種解釋。Legrand 神父的意見是這樣的：「現時的急難」意指婚姻生活中的麻煩憂慮，以及當時已迫近的教難，但聖保祿這話的首要意義是：世界的「末日」已經來到。爲此，他在第廿九、卅一節說：『時限是短促的，……這世界的局面正在逝去。』「急難」（ananke）一字是專用來描述世界末日前的困難的。（參閱：路、廿一、23、得前、三、7）「時限」（Kairos）也差不多常是指基督再臨前的時期。

但是，我們該注意，世界末日何時到來不是聖保祿此處教訓的要點。聖保祿並不想基督已快要再次來臨。聖保祿不知道這個日子何時來到，與基督自己說的話完全相合。（谷、十三、32）①聖保祿願意清楚教訓信友的是：我們生活的日子已經是在「末日」，我們所處的時代已是岳厄爾先知說的「末日」；（參閱：宗、二、17）基督的死亡開始了人類史的最後一個時期，如同聖若望說的：『小孩子們，現在是最末的時期了！』（若一、二、18）這段時期要在基督再次來臨審判世人時終止。這段時期可能很長，可能較短，都無關緊要。『在天主前，一日如千年，千年如一日。』（伯後、三、8）要緊的是意識到我們生活在世界史的末段。因此，在現世的工作中，我們不該忘掉，而該期待世界的結束與新天新地的到來。而這個意識與期待該在我們的人生觀及世界觀中反映出來。守貞不娶不嫁是這意識與期待的最完全、最澈底的反映。

既然這個世界終要消逝，而有新天新地代之而起，那麼爲什麼還要對這世界及它的一切表現無保留的愛而留戀不捨呢？人只該一心嚮往那永遠青春的新生，思念天主，而不應再把心沈溺於對受造物熱情中。但是爲有的人，『與其受慾火中燒，倒不如結婚爲妙。』（格前、七、9）結婚是正常的、聖善的、有它內在的高貴價值，但尚有比結婚更卓犖高超的：貞德。即使度婚姻生活的人，也該有基本的澹泊的態度，『有妻子的，要像沒有一樣；……享用這世界的，要像不享用的。』（前、29、31）這就是說，度婚姻生活的人，應有節制，有克己和自我犧牲的精神，不可忘記他的人生最終目的。

耶肋米亞先知，藉己身守貞的生活向選民宣佈了舊約的末日，天主與選民立的盟約要消除，而有新約的成立。聖教會中無數的守貞者，也以他們的生活爲基督作證，證明新約已經建立，基督的死亡復活開始了一個新的世紀，世界已進入它的末期，有一天它要消逝不見，要有新天新地；（依、六五、17；伯後、三、13；默、廿一、1）而在這新天新地生活的人類，將有新的生活方式。

#### 四、貞德是「新生」的典型

耶肋米亞先知預言了聖城耶路撒冷的毀滅，但也說出了新約的成立。聖保祿書信中的世界末日不但是災難禍患之日，且更是光榮復活的時刻，是基督凱旋為王，使信他的人穿上『屬神的身體』（格前、十五、44）的日子。為愛天主而守貞不娶者，不僅指示着世界有一天要消逝，還更進一步，象徵着來日新天新地中的最標準的生活。天國人民中的典型是守貞不婚者。

基督本身便是童貞未婚的，但此事很少在福音中提起。這也不必奇怪，因為福音注重的是基督救世的事蹟，而不多說基督個人的及內心的生活。但在一個地方，基督却清楚地說出了他對童貞的重視。

那是基督討論到婚姻的永久性、不可離散性時說出的訓誨。他說：『凡天主所結合的，人不可拆散。……無論誰休自己的妻子，除非因為姘居，而另娶一個，他就是犯奸淫。』他的堅強的語調使得聽眾大為訝異。於是

『門徒對他說：「人同妻子的關係，如果是這樣，倒不如不娶的好。」耶穌對他們說：「這話不是人人所能領受的，只有那些得了恩賜的人，才能領受。……有些閹人，却是為了天國，而自閹的。」』（瑪·十九、10、12）

現在我們要研究一下貞德與天國的關係。「天國」或「天主的國」在基督的訓誨中是一個基本的概念。簡略地說，天國可說是救贖帶給人類的一切恩賜幸福。天國的圓滿境界是在永生，但它在今世已經開始存在。為此，基督一方面說：「天主的國就在你們中間。」（路、十七、21）一方面却仍命我

們祈求『願你的國來臨。』（瑪、六、10）

那麼「為了天國」而守貞不婚有什麼意義呢？顯然地，這不是說為了進入天國，人該守貞。因為守貞不是進入天國的必須條件，而是特殊的神恩，僅僅賜給少數的人。「為了天國」也不是說：為了更容易專心為發展天國而工作。因為經文中及上下文都不說為了工作及有何工作。照「angel」神父的解釋，「為了天國」是說：為了更符合天國的性質及天國內「新生」的方式。為了天國而守貞者，所以不娶不嫁，因為他們明白了守貞最與天國的生活的性質和諧。

如果我們細讀瑪竇福音第十九章，便看出這章聖經有一個主題。聖瑪竇把基督的幾段訓誨列在一起，固有他的心意。他願意說明，天國的性質，何樣的人是天國的典型國民：天國是謙遜的、神貧的、貞潔的國；像似小孩子的人，貧窮人及守貞者是天國內典型的國民。一切願進入天國的、願度天國的生活的人，都該以這三種典型國民為模範，勉力效法他們至少具有他們的精神。①

人的年歲長大，不能再成為孩子，但他該努力獲得保持赤子的誠實無欺謙卑服帖的精神。富人也能進入天國，但該有天主的特別助佑，為使他的心不為財富物慾所蒙蔽。類似地，只有少數的人得了恩賜，能領受主的守貞的教訓，但度婚姻生活的人也該有守貞者的精神：自制、自主、看重永生及天主的愛超過一切。否則，婚姻生活既不能帶給他們幸福快樂，也不能增進他們與天主之間的友誼愛情。

的確，將來在永遠的天國內生活的人不娶也不嫁。（瑪、廿二、30）在現世的人，越活得像已在永生的人，越是天國典型的國民。守貞不婚者，明白了這一點，便依賴天主的聖寵，毅然地度起不娶不嫁的生活。這生活象徵預示來日的「新生」；守貞的人對天主及世人的愛也表現出來日「新生」中的愛

的性質：精神的、純潔的、不自私的愛。

基督在這個世界上的最後一句話，是祂升天之前說的：你們『要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極給我作見證人。』（宗、一、8）那麼，為愛天主而守貞的人確是基督的最信實的見證人。他們沉默地、堅毅地用自己的生活為基督及祂的真理作證。他們的善表懿行比口若懸河的宣講更能打動人心。『默默一無語，教在不言中。』（詠、十八、4）他們以無聲的話語教訓世人這項真理：人世夫妻間之愛並不是最符合人性、成全人性的愛，有比它更美麗、更使人靈美麗的愛，就是對天主無保留的愛。天主該是人的愛情的最終最高對象。也只有天主能完全滿足人心求愛的慾望。人間的愛，如同世界的一切，有一天終要消逝，在新天新地的新生中，人要歡欣地、喜樂地在天主內愛一切，在一切內愛天主。

『及至那完全的一來到，局部的就必要消逝。當我是孩子的時候，說話像孩子，看事像孩子，思想像孩子；幾時我一成了人，就把孩子的事丟棄了。因為我們現在是藉着鏡子觀看（天主），就像猜謎，到那時就要面對面的觀看了。』（格前、十三、10-13）

## 二、貞德反映基督的逾越奧跡

如果我們願意用一個短句點出耶穌基督一生的精義，這短句該是「祂經苦難死亡而進入復活」。這是基督在世時故的自我縮影。祂認為全部經書論祂說的話，也可用此一言以蔽之。祂在復活後，發現給去厄瑪塢的兩位門徒時，曾『從梅瑟及衆先知開始，把全部經書論及祂的話，都給他們解釋了。』（路、四廿、27）路加聖史用下面這句話標致出基督給兩位門徒講了些甚麼：『默西亞不是必須

受這些苦難，才進入祂的光榮嗎？』（全、26）基督顯現給十一位宗徒時，祂『開啓他們的明悟，使他們理解經書。』以後緊接的一句話便是『經上曾這樣記載：默西亞必須受苦，第三天從死者中復活。』（全、45、46）

依照聖保祿的訓誨，「經死亡而入復活」也是每位教友生活的意義，是教友該走的途徑，該有的理想。『我們是藉着洗禮與祂（基督）同葬了，而歸於死，為的是基督怎樣藉着父的光榮從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中行走。如果我們藉着同祂相似的死亡，原已與祂結合，也要藉着同祂相似的復活與祂結合。』（羅、六、4、5）在這一點上，守貞的生活又是教友生活完滿發展，是基督信徒的懿德典範。守貞者甘心情願地奉獻出自己的心靈身體為祭品為犧牲，——犧牲則常帶有苦痛——因而他中悅天主，為天主收納，為天主據為己有。守貞者成了「聖」的，他不再屬於任何受造物，他成了天主的，他只能為天主而生而死。好似被祝聖過的杯爵，已非普通的器皿，而只可為敬禮天主之用。守貞者毫不保留地在自己身上重演基督的死亡與復活。這是聖經中貞德的第二個觀點。闡究此點的是受聖保祿陶鑄化育的聖路加。聖路加的神學受到他的老師許多的影響，他的貞德觀也該在聖保祿的十字架神學的背景中研究瞭解。我們由格林多前書知道聖保祿是守貞未娶的。（七、8）根據由第二世紀即有的古老傳統在這一方面，聖路加也步武了他的師傅的芳踪。⊕

### 一、貞德與甘貧

聖路加在他寫的福音第十八章提出基督對守貞的勸諭。類似的話在瑪竇福音第十九章及瑪爾谷福音第十章都有記載。但是如果我們仔細比較這三段記述，便看出只有聖路加在此處提出守貞的勸諭：

性愛·婚姻·獨身

五〇

瑪竇福音：(十八、29)

『凡爲我的名，  
捨棄了房屋，

或兄弟，或姊妹，  
或父親，或母親，  
或兒女，或田地，  
必要領受百倍的賞報……』<sup>⊕</sup>

瑪爾谷福音(十、29、30)

『人爲了我……  
捨棄了房屋

或兄弟，或姊妹，  
或母親，或父親，  
或兒女，或田地，  
沒有不在(現世)……就得百倍的……』

路加福音(十八、29)

『凡爲了天王的國，  
捨棄了房屋，

或妻子，  
或兄弟，  
或父母，  
或子女，  
沒有不在今世獲得多倍，……』

聖瑪竇及聖瑪爾谷的記載，有以色列文體中慣有對偶語法：兄弟姊妹、父親母親，似乎更是原來的口氣，而聖路加則依照基督的心意在此處講出基督對守貞的勸諭。照瑪竇福音一章(即十九章)基督說有的人爲天國而守貞不婚。聖路加略過基督這一段話，却把同樣的教訓放到我們上面節錄的一段經文。聖經學家說這是因爲路加福音的讀者多是希臘人。「爲了天國而自闢」(自行去勢)這樣的說法爲不習慣東方閃族語調的希臘人未免太覺刺耳難聽。

「爲天國而捨棄妻子」，能指已婚之夫婦分離，也能指未婚之人爲了基督而守貞，捨棄了「可有可無的」意願中的「妻子或丈夫。Legrand 神父主張，聖路加的心意是後一個意義(守貞不婚)。理由之一是，聖路加的老師聖保祿只說已婚之夫婦，可「暫時分房，爲要專務祈禱，但事後仍要歸到一處。」(格前、七、5)無論如何，「捨棄妻子」一定包括「守貞不娶不嫁」。因爲既然能爲天國而離開

已婚之配偶，（福音之字面意義如此），那麼當然更能為天國根本守貞，不要配偶，免去成婚後再分離之不便。

聖路加不用「自關」一語來陳述基督對守貞的教訓，而把守貞不婚與捨棄財物、父母子女、兄弟姊妹並列，不僅僅為避免希臘讀者之驚訝。他如此結構佈局的深長意義，是因為他把守貞看成精神澹泊、甘貧而樂於主的最高地步。願全心追隨基督的人，該對任何受造物毫無留戀之心情，不把自己的安全慰藉與寄托，依附在任何世物之上。就因這情願自動的貧乏、孤苦，守貞者在內心深處要體驗世人不能給予的平安喜樂。聖母瑪利亞便是這無數情願貧乏孤苦的守貞者的前導及最美麗的表率。她相反當時以色列人慣有的觀念，甘心犧牲終身伴侶及家庭兒女的幸福，而一心期望企盼天主的愛情與安慰。因此上主「垂顧了祂婢女的卑微。」（路、一、48）萬世萬民都要稱她是幸福的。這裏的「卑微」（tapeinosis）一字在聖經用語中，專指具體的，實在的貧乏困苦、受人漠視冷慢的狀況。守貞者固在他的艱難！我們該注意只有聖路加記載了童貞的聖瑪利亞受天主召選為降生的聖言之母一事蹟。

這自甘貧孤苦的動機何在呢？其最後目的又是什麼呢？除了「為天國」之動機外，聖路加還指點出一個意味更深的目的：即追隨痛苦釘在十字架上之基督而與祂結合。

## 二、貞德與十字架

在路加福音第十四章，聖史用一種誇張的、東方閃族的語調說出了貞德的另一價值：

『如果誰來就我，而不惱恨自己的父親、母親、妻子、兒女、兄弟、姊妹，甚至自己的性

命，不能做我的門徒。不論誰若不背着自己的十字架，在我後面走不能做我的門徒。』（26、27）

類似的話語可在瑪竇福音找到。而瑪爾谷福音中的背十字架之教訓則不與「惱恨」家人相連。

（八、34）如果我們比較瑪竇與路加的記載，便可看出，又只有聖路加在此上下文中提及守貞之勸諭。瑪竇福音的記述不提「妻子」：

『誰愛父親或母親超過我，他就不配是我的；誰愛兒子或女兒超過我，他就不配是我的；誰不背起自己的十字架跟隨我，他就不配是我的。』（瑪、十、37、38）

聖路加說的「惱恨父母子女……」即是聖瑪竇記述的「該愛基督超過愛父母子女……」。瑪竇、瑪爾谷及路加三位聖史都記載了追隨基督背十字架的教訓，但只有聖路加把守貞（惱恨妻子，即該愛基督超過已有的或能有的妻子、丈夫）與背十字架並提同列。而且看來只有聖路加說的十字架暗指著基督苦難死亡的奧蹟。聖瑪竇與聖瑪爾谷記的十字架是指具體的，以色列人常見的刑具，指身體的最殘酷的死亡。不一定暗示基督的死亡，因為當基督說那些話時，祂還未預言自己該死在十字架上。那是末次去耶路撒冷時明明說出的。（瑪、廿、19）聖路加說的十字架則更是象徵的意味，指神修的克苦，為追隨基督而死於自己，死於非基督的一切。似乎他說的十字架不指，至少首要地不是指身體的死亡。因為在路加福音第九章記著基督對眾人說：『誰若願意跟隨我，該棄絕自己，天天背着自己的十字架跟隨我。』（二三節）當然人不能「天天」死在十字架上，人只能死一次。所以路加福音的十字架更是指精神的與釘死的基督結合。這使我們想起他的老師聖保祿的話：『（我們）身上時常帶着耶穌的死狀，……我們這些活着的人時常為耶穌的緣故被交於死亡。』（格後、四、10、11）『我已同基督被釘在十字架上了。』（迦、二、19）

貞德是精神澹泊甘貧而樂於主的成全典範，守貞者不把自己的安慰與幸福基於任何世物之上，不把自己的心給任何人——雖然這能是合理的、美麗的受基督降福的夫妻子女之愛。守貞者情願承受獨身生活之孤單寂寞，只企慕天主之愛。這自我犧牲的動機是願與釘在十字架上的基督相似，願與祂結合，也就是對基督的愛。這便是路加福音中的貞德觀。我們可說除了爲天主捨生殉身外，守貞的生活是甘貧及追隨背十字架之基督的極峯與最高表率。古代教父及神修學家就多次把守貞的生活與殉教相比。

如果我們只看路加福音中的貞德觀的這一點，未免覺得它有些消極暗澹。但它並不止於此。如同十字架並非基督生活的終點；基督從死亡而入復活，在十字架上基督完成了救贖人類的祭獻，聖化了世界。同樣地，守貞者的生活不只反映基督的死亡，它更彰顯出基督復活的成就榮耀。守貞者在自己身上，實現了復活的基督的救贖效果——守貞者被聖化了，成爲「聖」的，成爲天主之所有。

### 三、貞德與復活的基督

基督藉祂的死亡復活完成了救世大業，使人類重新與天主和好。祂建立了教會，聖化信祂的人，使他們成爲天主的子女，賜給他們天主化的生活，『成爲有分於天主性體的人。』（伯後、一、4）貞德的生活固有它的十字架，但它的效果也是這種「聖化」的工程。貞德使人成爲天主的，使人與「世俗」隔別，而爲天主祝聖，成爲天主所有，只爲敬禮奉事天主而生，『有分於天主性體。』<sup>⑤</sup>

許多民族都把暫時斷絕房事看作接近天主敬禮天主當有的準備。例如我國宋清皇帝每年冬至舉行祭天大禮，三天前即守齋節慾不行房事，舊約中這種觀念更是清楚。爲了接近天主，人該成「聖」

的。而暫時節慾不度婚姻生活，是使人「聖化」的方法之一。我們該注意，「聖」與「潔淨」在聖經中是兩件事。聖經中並不把婚姻生活看作「不潔」的。相反，婚事是好的，是服從天主的命令。（創、一、23）但婚事是屬於人世的，是「世俗」的。爲天主節慾不行房事，使人與世俗分開，超軼了塵凡，而進入了「聖」的境界，專屬天主所有。這種觀念在舊約中最高超的描寫是聖詠第七十三篇：

『在天上除祢以外，我有誰呢？在天上除祢以外，我也沒有所喜愛的。我的肉體我的心靈業已痿微，然而天主是我心中的力量，是我永遠的福分。』（25、26）

接近天主的人該是「聖」的，該與「凡俗」隔別分離。這使我們明瞭舊約中的幾段事蹟。以色列選民出離埃及後第三個月，來到西方曠野。天主願與他們締約，也指示選民應當準備與天主結約。『梅瑟從山上下來，到百姓跟前，設法使他們取潔，並叫他們洗淨衣服。他對百姓說：「第三天你們要準備妥當，不可親近女人。」』（出、十九、14、15）以後，當亞郎和他的兒子要被祝聖爲司祭時，梅瑟對他們說：『七天的工夫，一直到你們滿了祝聖的日期，不應走出會幕門限，……七晝夜你們應住在會幕門口。』（肋、八、33、35）七天的工夫，他們該與家人妻室隔別分離，爲被祝聖成司祭。撒慕爾紀上部第二十一章還記載了一件值得玩味的事。那時，達味和他幾個屬下，爲逃避撒烏耳王，經過阿希默肋客司祭的住處。達味向司祭索求食物。司祭回答達味說：『我手中沒有普通餅，只有祝聖的餅，若是僕人們戒絕了女色就可以吃。』（五節）原來「祝聖的餅即聖所中的陳列餅。這餅按法律只許司祭聖處內分食。俗人是不能吃的；但是到了緊急的時候，法律失去作用，因爲仁愛的法律超過禮儀的法律，大司祭只向達味要了一個聖潔的條件，即接近聖物當有的聖潔。』（思高聖經學會注）

新約的時代來到。人類從未比現在更接近天主。『聖言成了血肉，寄居在我們中間。』這天主第二位『就是我們所聽見過，我們親眼所看見過，所瞻仰過，以及我們親手所觸摸過的生命之聖言。』（若一、一、1）爲接近祂，該更是怎樣「聖」的呢？無數了追隨之聖母、聖若瑟、聖若翰、聖若望……的芳表，不僅暫時不度婚姻生活，更是一生不婚不嫁，使身靈成「聖」，一生全爲天主佔有，全爲敬禮奉事天主而用。這是聖保祿宗徒對貞德的一個看法。

聖保祿自己是守貞的。在格林多前書討論到教友的婚姻生活。在第七章整章內，三次表明他的重視守貞的生活。（一、七、八節）他所以揄揚守貞有幾個理由，其中之一是，守貞的人能『一心使身心聖潔。』（三四節）或更好說，能一心使身心成爲「聖」的。在這點上，他承受了舊約的傳統觀念來完成之。這裏的「聖」（*agos*）如同舊約希伯來文之「聖」（*qadosh*）並不與「污穢」「不潔」相對。聖保祿不把婚事看是不潔的。雖然我們不能確定他寫格林多前書時（公元五七年）已有了六年後在厄弗所書中的美妙的婚姻神學（第五章），但他一定不把婚姻生活看做不潔的。在寫守貞使人成聖之前數行，他說教友的身體是聖神之宮殿，他只說行淫是冒犯自己的身體使之污穢。所以婚姻是好的，是潔淨的（且是聖事之一）。但與守貞的生活比較起來，則婚姻仍屬於這個正在逝去的世界，仍屬「凡俗人世」，結婚的人仍不免掛慮世俗之事。

舊約中，爲接近天主敬禮天主，人暫時不行婚事，而新的時代已是「更成全更好的敬禮時代」，基督自身是大司祭又是祭品。一切教友都該與基督的十字架的犧牲結合，爲的是與復活的基督結合——聖化成爲天主的。一切教友都該對世物有一基本的甘貧精神——對婚姻生活亦然，『有妻子的要像沒有妻子一樣』（格前、七、29）——爲得的使自己「聖」化以敬天主。『弟兄們，我因着天主的仁慈

請求你們，獻上你們的身體當作生活、聖潔並悅樂天主的祭品：這才是你們合理的敬禮。』（羅、十二、1）而守貞生活則是奉獻身體成爲祭品的成全地步。

舊約的祭禮中，尤其是全燔祭，該把祭品焚燒毀滅。這是表示祭品已進入不可見的世界，上昇到天主之前成爲天主所有。守貞的生活是一種祭獻，有它的苦痛及十字架，表面上好似壓抑人性的合理的傾向；但事實上，它不是毀滅自己的人格，而是舉揚；而是提拔人格到「聖」的境界。用心理學的術語說，它是人性的「昇華」。但這「昇華」作用的要點，不是人把自己的本能轉移到另一個對象，而是天主把守貞者的人格與心靈據爲己有，使之進入「聖」的境界。

基督經苦難死亡而進入復活，藉祭獻犧牲祂的生命而聖化了人類，使人類重新全屬天主的眷愛亭毒之下，成爲天主的子女。守貞者也藉祭獻犧牲他的心靈身體，使基督的「聖」化工作在自己身上發揮出全部效能。守貞者的確可與聖保祿齊說：『我生活已不是我生活，而是基督在我內生活。』（迦、二、20）

× × ×

（附語）LEGRAND 神父之書本來尚有第三部份講明聖經中貞德的神修價值：守貞使人心靈自由，能全力全意地奉事基督，發展基督的神國。（格前、七、32）；守貞使人全心愛天主，相似且超過夫妻間的愛（格後、十二、2及全部雅歌）；最後，守貞的人，更易獲得天主豐厚的神恩，能在精神界產生子女——歸正聖化人靈。好似聖母瑪利亞放棄不用自然的生產子女過程，却成了萬民之母，教會之母。

因爲這幾點在神修書籍中多有闡述，所以本文把聖經中的貞德觀介紹至此而止。但



上書結尾有幾句話值得我們涵泳玩味銘刻於心：

天主教的守貞，不是逃避世界對現實悲觀失望，不是視婚姻為惡，看教育子女為囉嗦，也不是獨善其身，求心靈的安寧。一言以蔽之：天主教貞德的重心是天主而不是守貞者自己。聖母瑪利亞是天主教貞德的最美最卓犖的表率。在她的「我靈讚頌上主」之歌中，標致出守貞者的精神：天主佔有她的一切，天主成了她的一切，天主是一切。

(附註) ① Lucien Legrand, M. E. P., *The Biblical Doctrine of Virginity*, New York, 1963

② 貝 Pirot-Clamer, *La Sainte Bible*, III, (Paris, 1955) 此處註。

③ L. Köhler, *The Hebrew Man*, (London, 1956) P. 89

④ J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques*, (Rome, 1955) Yebamot 368

⑤ Josephus, *De Bello Judaico* II, 8, 2.

⑥ Plinius, *Hist. nat.* v, 17

⑦ Rule Annexe i, 4, 9-10. 參閱 *Revue Biblique* 63 (1956) pp. 569-572.

⑧ 戴業勞著：舊約以色列民族史(臺中，一九五七)二七〇頁。

⑨ 參閱：宗座聖經委員會於一九一五年七月十八日所頒布的決議。

⑩ 參閱 J. Dupont, *Marriage et divorce dans l'Évangile*, (Bruges, 1969) pp. 202-207.

⑪ M. J. Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, (Paris, 1948) pp. XIV-XVII.

⑫ 不少的瑪竇福音的珍貴古老抄本，都無「捨棄妻子」一句，顯係後人所加。為此，耶路撒冷學院之法文聖經及宗座聖經學院翻譯之英文聖經，都略去此句。

⑬ 因此，發了守貞愿之人犯相反第六誡九誡之罪，在邪淫之外，另有褻聖之罪。

## 婚姻盟約與婚姻聖事

### ——倫理牧職反省——

幾年來，因為參加了「美滿家庭服務中心」，做過一些自然調節生育輔導工作，得以與許多教友未婚、已婚夫婦接觸交談。由他們的心聲中，透露出一種迫切的、共同的請求，——也許他們只是下意識地表現出這種需求——就是一個積極的、具有福音喜樂的、為現代人容易領悟接受的婚姻神學。把基督帶給人群是使徒事工的最後標的。因此，這樣的婚姻神學是教會內一切婚姻心理及生活輔導的基礎。什麼地方可以找到這樣的神學呢？

梵蒂岡第二屆大公會議本着與現代人懇談的精神頒佈了「論教會在現代世界牧職憲章」。其中論婚姻的一章指出建立上述婚姻神學的途徑。在本文中，我們只是願意研討一些憲章中對婚姻神學揭櫫的新重點；希望能補充，或在必要時修正大公會議前慣常讀到的婚姻教義。提不到什麼完整的婚姻神學。此外，我們將從倫理牧職角度來討論，注重實際的生活教訓。

「論教會在現代世界牧職憲章」(下簡稱憲章)的完成頗有一番起承轉合的波折歷史。它的前身是「第十三草案」，而大公會議神長決定把它變成一個獨立的憲章。其中許多文字經過神長們仔細推敲，直到大公會議結束的前日，即一九六五年十二月七日方由大會通過。筆者幸運地得到一套有關這憲章的草案建議以及起草委員會的解釋。這為明瞭大公會議文獻的真實確切的意旨是不可或缺的工具。

## 婚姻是盟約

分析憲章的第四十七至五十二節，便可注意到幾個名詞的消失而由新的代替。首先是「契約」一詞。過去神學課本受教會法的影響，教會法受羅馬法的影響，把婚姻界說為契約，雖然是性質特殊的契約。然而枯燥簡約的法律名詞如何能道出義蘊豐富、確實是「奧蹟」的婚姻現實呢？

憲章第一草案的附件 (Adnexa) 11-13 仍把婚姻講為神聖契約 (contractus sacer)。經過多位神長的要求終於改成盟約 (foedus)。理由是盟約是聖經名詞。教會東方禮節的信友不易領悟婚姻是契約。(註1)

由契約改成盟約是婚姻神學的一大進步。盟約使人想起天主與以色列選民締結的盟約，以及基督以自己的聖血建立的新約。這新約在今天的彌撒聖祭中仍具有主要的意義。——教友婚姻平常在彌撒聖祭中舉行。——先知以婚愛描述天主對選民的忠信。聖保祿在婚姻生活中看到了「偉大奧蹟」的象徵與實現。這一切的一切都是盟約一詞帶給我們的寶貴的宣講資料和數不清的婚姻生活倫理教訓。

另一方面，大公會議並沒有忽略、更沒有改變契約一詞在婚姻神學中原有的意義：婚姻因二人的合意而成立。教會歷史中，這項道理會有過巴黎大學及波羅尼亞大學長久的爭辯，後經教宗亞力山大三世（一一五九—一一八一在位）調解，多世紀來已成爲教會內的公論。梵二大公會議雖然不用契約的名詞，却仍保有傳承的道理，而用別的字句予以說明。

憲章說：『(婚姻)藉當事人個人的、終身不渝的合意而成立』(48號)。這個合意的特性是個人的 (personalis)，即自由的、出自內心的，對象是「授受自身」，而不說是教會法典中的「對身體

之永久專權」(一〇八一條·二項)。憲章第四十九節，更詳細描繪「授受自身」的動機及它的整體性、動力性的含義：『這兼有人的和天主的成份的夫妻之愛，導引夫妻，以自由意志並以爲事實證明的溫情，互相授受其自身，並滲透二人的整個生活，且因其慷慨豪爽的行動而更爲完成和增進』。這種對性及婚姻之愛的整體的動力的解釋確實適合現代人的心理需求。(參閱，神學論集第十四集「性與貞潔」一文)

由上述這些文字看來，大公會議後的婚姻神學仍以當事人的合意爲婚姻的「致成原因」(註二)。在教友的婚姻中，也就因二人的合意形成了婚姻聖事，而夫妻二人彼此互爲聖事的授受人，即基督寵恩的佈施者與接受者。我們知道今天神學家摒棄了聖事功 (ex opere operato) 的機械式的講解，強調人在施行或領受聖事時，心靈上必須有妥善的準備。越明白自己做的是什麼，寵恩也就接受得越豐盛。由此看來，牧靈工作者該如何盡心地給未婚教友講解婚姻合意的神學意義呢！

## 婚姻是聖事

梵蒂岡第二屆大公會議論到教友婚姻聖事的性質時，注重天主與教友夫婦的親切的共融，強調天主在教友婚姻生活中的臨在：在婚姻聖事中，重點不在於授受天主的寵恩，而在做爲天主的工具，授受天主自己。一對教友締結婚姻盟約，就形成了他們中的婚姻聖事，也就是把基督帶給對方和由對方接受基督。而且如同教宗庇護十一世說的，婚姻聖事滲透教友夫婦全部生活；那麼，他們中的一言一行，只要出自夫妻純真的愛心，都可能成了使對方體會到基督臨在的緣由。(註三)

此外，憲章把新約的婚姻聖事和天主與以色列選民之盟約平行並舉：「猶如古時，天主曾以愛情

及忠信的盟約同自己的子民相處；同樣，身爲人類救主及教會淨配的基督藉婚姻聖事與教友夫婦遇合」（48號）。又說：「婚姻不僅象徵着，而且還分享着基督和教會相愛的盟約」。（全）

在這兩段文字中，大公會議神長選用了兩個意味深長的神學名詞：遇合、分享。「遇合」，原文是 *obviam venit*，顯然地出自近代聖事神學中的鑰匙名詞 *Encounter*。「分享」的意義是指本體的（*ontological*）、客觀實在的有份於基督與教會間的關係。這是婚姻神學的另一個大進步。

我們慣常聽到的聖事定義可以羅馬教理書（貳：一，8）中有的爲代表：「聖事是一件由天主所建立，具有表示與產生聖德與義德（聖化恩寵）之能力的可見事物」。這是教會神學家多世紀思考的結晶，在學理研討方面是正確簡約的描述。可是在生活的體驗中，這樣的界說會使人把注意力放在外面可見的禮節亦即聖事的形質上，甚至能生出機械式、魔術式的闡釋實施。近年來，神學家追溯到古代教父的了解，尤其是希臘教父的講釋，因而指出聖事的最深意義：透過禮物（寵恩）而遇合送禮者（天主）。事實上超性生活中最大的寵恩即是天主自己。（註四）

這種親切的、位格性的對聖事的體會使人能避免聖事生活的偏差，增強人對天主的以心神以真理的朝拜，因而活生生地觸摸感覺到「天主與人同在」（*Emmanuel*）的事實。

## 純真的愛——天主的愛

具體來說，教友夫婦如何在婚姻聖事生活中彼此授受基督呢？又如何客觀實在地分享基督與教會相愛的奧蹟呢！

在純真的配偶之愛中，夫妻之間有了人間最密切的你——我融合，彼此作了人間可能有的最完全

的、最無保留的自我獻托。「人勇敢地把自己的心及生命，把自己人格的永遠價值獻托給另一人，一個常有陌生神秘不可知的因素在內的另一人，這確是愛的奇跡。它有着天主的成份在內，因爲它包括整個的人及人的前途。因此，當一對男女締結婚姻時，不管他們意識到沒有，他們確實進入了天主的臨在」。（註五）

一個人如果能够有這樣純真的愛的體驗——愛或被愛——他實在是遇合了「絕對」，接觸到「永遠」——他見到天主。假如他深刻地反省一下，就會看出那愛的最後基礎動力是人對絕對的真、完全的美、單純的善懷有的傾慕；而這絕對、完全、單純怎會來自人——心性駁雜、有缺陷、易變的人呢？無怪乎大公會議描述這樣的配偶之愛爲「這兼有人的和天主的成份的夫妻之愛……」（憲章49號），又說：「真正的夫妻之愛歸宗於天主聖愛，並爲基督及教會的救世功能所駕馭與充實，使夫妻有效地歸向天主」。（48號）

此外，婚姻生活中愛的最具體的表現及特有的培育愛心的行爲是夫妻的房事。憲章可能是教會文獻中第一次這麼清楚地指出房事行爲（性交）的聖善裨益。憲章說：「這愛情因着婚姻的本有行爲而得到表現並完成。夫妻親密而聖潔地結合是正當而高貴的行爲。以合乎人道方式而完成的這種行爲，表現並培育夫妻的互相贈予，使二人以愉快感激的心情彼此充實」（49號）。這一段文字可說是性教育，尤其是婚前輔導性教育的基礎與方向。不過，請注意當代一位倫理神學家說的話：「如果由一千年來有的良心個案研討中，倫理神學家應該學習一個教訓的話，那就是：最好讓已婚者討論枕邊的種種細節吧！」（註六）

這裡我們應當提出一個問題：上述的純真之愛在非基督徒夫妻間也屢次見到，那麼他們不也是把

基督帶給對方？他們的婚姻也成了聖事？這是一個艱深不易說明的事情，與「無名基督徒」(Anonymous Christian) 問題有着密切的關聯。在本文中，我們只能引用 K. Rahner 的話作為回答：「一切純真的愛在現實中，都是超性的愛德。聖事婚姻與非聖事婚姻的分別不是說前者是神聖的，後者是凡俗的；不對，因為一切合法婚姻都是神聖的。分別更像「事效」(opus operatum) 及「人效」(opus operantis) 中有的或是聖事的懺悔和非聖事的懺悔中有的(註七)。教友婚姻所以是聖事，因為二人的洗禮使他們成為教會肢體；他們的婚姻是在教會內，受教會委託，且因之而建立了「小教會」。這就是「分享」基督與教會相愛的奧蹟。」

基督徒的婚姻與基督及教會的結合有着真實的、本質的、內在的關聯。前者好像是由後者生出的柺枝(註八)。教宗保祿六世說：「基督徒婚姻不僅是代表基督與教會結合的標誌，也是包含着這結合，而且藉聖神之發揚光大的標誌。這樣便形成了『家庭教會』(教會憲章10號)，可說是『教會的細胞』，一個基本細胞，一個胚胎細胞。」(註九)。

### 首要次要目的

爲了與現代人作有效果的交談，大公會議不願採用婚姻的「首要次要目的」及婚姻的「價值次序」這樣的專有名詞。雖然一百九十位神長聯名建議加上這些名詞，但沒有爲大公會議所接受。(註十)

事實上，婚姻首要及次要目的名詞的出現，以及次要目的本質地附屬首要目的這樣的道理講解，只是晚近才有的事。一九一七年頒佈的教會法典一〇一三條第一條是教會文獻中首次取用了婚姻首要及次要目的這樣的專有名詞。一九四一年十月三日教宗庇護十二世對聖輪法院演講中提出婚姻次要目

的本質地附屬首要目的。這是教會訓導權第一次作如此的聲明。一九四四年四月一日聖職部禁止人說婚姻首要次要目的有同等的重要，彼此獨立不相依屬。一九五一年十月二十九日教宗庇護十二世對意大利助產士的訓話中，說明夫妻恩愛是爲了生育子女(註十一)。值得我們注意的是「喜樂與希望」憲章論及婚姻目的時，在附註一中，完全沒有提到上述這四項文獻。

教宗保祿六世在一九六八年七月二十五日頒佈的「人類生命」(Humanae Vitae) 通諭中，只說出婚姻行爲的兩種意義：夫妻結合與傳衍新生命；而不說首要次要的區別。六天後的對群眾訓話中，說明爲什麼他只說明婚姻的兩種意義。教宗說：「我們樂意地隨從了重視個人價值的觀點，這是大公會議闡明婚姻的訓誨中有的特徵。因此，我們在通諭中，把形成並培育婚姻結合的愛列在首要地位；在人們對婚姻有的主觀領略了解中，這樣的愛確是應佔首要地位的。」(羅馬觀察報英文週刊，一九六八年八月八日)

教宗保祿六世的話是大公會爲何不願採用首要次要目的及價值次序等名詞的最有權威的解釋：願意與現代人交談，願意使現代人更易領悟接受教會的婚姻神學。大公會議以前，神學受了教會法過多的影響，在闡釋婚姻聖事時，依照教會法一〇一三條一項所說，肯定婚姻首要目的是產生及教養子女，次要目的是夫妻互助及治療情慾。使現代人覺得難以心服口服的是「次要」這個形容詞。看來夫妻愛的結合，人間最密切的心靈共融竟不過是達到另一「首要目的」的工具而已。個人的尊嚴價值何在？人類行爲所以成爲人類行爲正是因着行爲人的意識及意願；那麼在意識意願中佔首要地位的恩愛契合也應該在客觀倫理價值中佔首要地位。換言之，人不是天主手中無意識的工具，而是應自由地追隨天主寵召的 person。

大公會議及教宗保祿六世的訓示絕對沒有輕忽生養教育子女的首要價值。憲章起草委員會發言人清楚地指出：「在憲章內至少十次說出生育及教養子女的首要性 (momentum primordiale)」(註十二)。當我們把婚姻看成客觀的社會制度時，生育教養子女自然是首要目的；當我們看婚姻為主觀的人格契合共融的團體時，夫妻恩愛就成了首要意義。事實上，教宗庇護十一世，根據特利騰大公會議教理書，就作了這樣的區別。教宗在「聖潔婚姻」通諭中說：「夫妻互相幫助，促進內修，彼此鼓勵成全自己，根據羅馬要理，可以正確地稱為婚姻的首要原因及理由，只要不把婚姻嚴格地看作專門生育并教養子女的組織；而只廣泛地視為男女二人畢生同居共處的社團」。(註十三)

大公會議避免這樣太專門化的分析，更願意強調婚姻的整體意義：「在真正夫妻之愛的交織中，這些標準尊重 (婚姻中) 互相授與這傳生人類的整體意義」(51號)。我們應該怎樣了解這句話呢？

### 婚姻的整體意義

子女是父母愛的結晶，是夫妻「合成一身」的最徹底的表現。誠如一位父親深深體驗到的，在他抱着首生的嬰兒時，他看到「不只是我，也不只是她，而是我們；不只是暫世的我們，而且還是永遠延續生存下去的我們；不只是我們，還是天主與我們共有的愛的結晶」(註十四)。大公會議一而再地說：「婚姻與夫妻之愛本質上便是指向生育並教養子女的目標的」(48、50號)。不過大公會議却在憲章內引入了新的名詞及新的觀念。生育教養子女是婚姻的「極峯與冠冕」(48號)，是「婚姻極其卓越的成果」(50號)。這幾個字有什麼意義呢？我們認為這是指的婚姻的「豐盈目的性」(superabundant finality) 說的。

論到「目的性」，有兩種不同的「目的—方法」關係。一種是「工具目的性」(instrumental finality)。某物存在的價值意義完全依附它有的目的；除了為達到這目的之外，便沒有存在的理由。它的形狀構造、質素等等都以這目的為尺度的。例如，剪刀的目的是為剪割；而醫藥手術用的剪刀與割草用的剪刀所有的種種差異都是因為它們有不同的目的。

另一種「目的性」是「豐盈目的性」。這物本身自有其存在的價值意義。因為它本身價值的豐盈盈滿而結出果實，造成這物的成全及它存在成長的巔峯。沒有這果實，達不到巔峯，這物本身自有的存在價值意義並無損失。換言之，這物的存在價值並不依附其「豐盈目的性」。例如，一幅藝術繪畫，固然可以使人喜悅欣賞，甚至獲得高價能夠出賣以維持藝術家生活；但繪畫的氣韻生動、色彩線條的調和常有其獨立的價值意義。再如，知識固然是為了實踐，知識能夠也應該增加人的倫理善德，但知識本身自有它的存在價值，是真美善大有的部份反映，是人的成全。(註十五)

婚姻是「夫妻的生活及恩愛的密切結合」，「男女二人因婚姻的盟約『已非兩個，而是一體』通過人格及行為的密切結合，互相輔助，彼此服務，表現着並日益充份地達成其為一體的意義」(憲章48號)。這是大公會議對婚姻的描述。這樣的愛的契合自有其存在價值及意義，而且「要求夫妻必須彼此忠實並需要一個不可拆散的團結」。(全)

創世紀(二，18—24)記載：「上主天主說：『人單獨不好，我要給他造個與他相稱的助手』。……上主天主用那人取來的肋骨，形成了一個女人。……人應該離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體。』這清楚指出婚姻是男女心身的結合。基督引了這段聖經而揭示了不可離婚的原始高超理想(瑪：十九)。聖保祿(格前：七：弗：五)論婚姻生活時，重點也在夫妻的恩愛，彼此尋求中悅對方；

並且看出純真的夫妻之愛象徵且實現基督與教會之愛。公元五十六年左右寫成的格林多前書內，聖保祿在教友婚姻生活中看到的是夫妻之愛與天主之愛的對立；七年後，在致厄弗所人的書信中，這對立已不存在了，原來基督之愛是夫妻之愛的淵源及模範，而夫妻彼此的忠貞恩愛正是對基督有的愛的標記與實現。（註十六）

此外，舊約中先知以配偶之愛描述天主對選民之愛，新約中基督是教會的新郎。雅歌全部更是讚頌配偶之愛的情歌。仔細閱讀反省這些天主的聖言之後，誰也不能再懷疑夫妻愛的結合是婚姻內在崇高的價值和首要的意義了。

愛的特性即是「給」。夫妻恩愛必然地指向把自己持有的善給予他人，而善之最大者之一即是生命。於是夫妻二人成了「天主聖愛的合作者及解釋者」（憲章50號），「天主通過夫妻來擴展充實自己的家庭」（全）。子女是天主賜予夫妻極大的祝福（創：一，28），是婚姻的「極峯與冠冕」，是「婚姻極其卓越的成果」，是婚姻豐盈的目的。（註十七）

教宗保祿六世，追隨大公會議的榜樣，願意與現代人交談，在「人類生命」通諭中（8號），為婚姻作了一個新的描繪，注重個人的價值及主觀的意會。通諭中譯本如同官方辣丁原文本一樣，沒有明顯地表現出上述教宗的心意。筆者比較了通諭的意、班、英、法版本後，認為通諭的草稿一定是意大利文的。在這四種歐洲語文的通諭中，清楚地看出教宗對個人價值及主觀意會的重視。現在我們把通諭對婚姻的描述依照意大利版本翻譯如下：

「婚姻是造物主建立的明哲的制度，為了在人間實現祂愛的計劃。藉着相互的自我交付，配

偶間持有獨有的交付，夫妻懷着彼此成全個人人格的心意，指向他們整體存在的共融，為能與天主合作傳生並教養新的生命。」

x x x  
 本文的出發點是尋找一個積極的、具有福音喜樂的、為現代人容易領悟接受的婚姻神學。大公會議的確指出了建立這樣的婚姻神學的途徑。我們咬文嚼字地討論了這途徑中的幾個路標。希望能拋磚引玉，由教會先輩繪出婚姻神學的全圖。這理，筆者願意獻給工作忙碌的同道一個簡單的、依照大公會議訓示的婚姻教理宣講綱要。它是把婚姻神學的要點編成一個祈禱經文，可以在講完婚姻教理後發給聽講的未婚夫婦，幫助他們記住教理的要意。如果把禱詞中未來時間的動詞改成過去時，也可以為已婚夫婦誦念。

## 一對即將跪向聖壇的情侶的禱詞

主！我們的父！

不久的將來，我們將在您及您的教會前

兩人互發誓愿，結為夫婦。

我們將要懷着信心和堅定的希望

許諾在任何環境下，我們要一生彼此敬愛；

我們要發誓：無論環境逆順，疾病健康，貧賤富貴，

婚姻盟約與婚姻聖事

我們要永久相愛，保持忠貞。

爲了您所賜與的一切恩惠，

尤其爲了您賜給我們這般心意的契合，

我們全心感謝您！

求您祝福我們的將來，

幫助我們快樂地成功地共同走人生的旅程。

讓我們的婚姻生活反映出基督與教會的結合。

使我們一生以基督的愛，那無陰影無間歇的愛，

相敬、相慕、相諒、相助。

讓我們常記得也常努力實行：

「愛是含忍的，是慈祥的；

愛不嫉妬，不誇張，不自大，

不求己益，不動怒，不以不義爲樂，却和真理同樂；

凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。」

讓我們體驗到參與您的創造力的美麗偉大；

讓我們在子女身上看到也表現出，

我們兩人身靈融合的結晶，

我們兩人同您共有的愛情的結晶。

求您幫助我們以純真的心意和愉快的犧牲

共同工作，推進人類的幸福，

散播您的光明和溫暖。

希望日後我們能偕同子女親友進入您永遠的家，

共赴主基督永世的婚宴，

與天上神聖同享您的父愛，

同聲讚頌您的恩德榮耀

於無窮世之世。阿們。

附註：

① 參閱 U. Navarrete, "Foedus coniugale, amor, sacramentum, attenta doctrina Conc. Vat. II" in *Acta Concilii Intern. Canonistarum*, 20-25 maii 1968, Romae, (Romae: Vaticana 1970) 645-673; or in *De matrimonio coniectanea* (Romae: P. U. G. 1970) 494-519, at 501-503; Diaz-Nava, "El matrimonio en la Const. Pastoral sobre la Iglesia en el mundo-actual", in *Sal Terrae*, 1966, 3-46, at 25.

② 參閱 O. Robleda, "Causa efficiens matrimonii iuxta Const. 'Gaudium et Spes' Conc. Vat. II" in *Periodica*, 55 (1966) 354-380.

③ Piu XI, "Casi Contubiri" in *AAS* 22 (1930) 583; J. McClorry, "Towards Understanding Marriage as a Sacrament" in *Bulletin* (London, Catholic Marriage Advisory Council) April 1972, 8-10.

- ② 羅曼 K. Rahner, *The Church and the Sacraments* (Herder & Herder 1963); Id., "Sacramental and Personal Piety" in *Theology Digest*, 1955, 93-98; E. Schillebeeckx, *Christ, the Sacrament of the Encounter, with God* (New York 1963); Id., "The Sacraments: An Encounter with God" in J. Feiner (ed.), *Theology Today*, I (Milwaukee 1965) 194-221; P. De Letter, "Sanctifying Grace and the Divine Indwelling" in *Theology Studies*, 14 (1953) 242-73.
- ③ K. Rahner "Marriage" in *Leading a Christian Life* (Denville, New Jersey: Dimension 1970) 5-6.
- ④ D. F. O'Callaghan, "Christian Marriage: The Evolving Situation" in J. Marshall (ed.), *The Future of Christian Marriage* (London: Geoffrey Chapman 1969) 11-22, at 20.
- ⑤ K. Rahner, "Marriage as a Sacrament" in *Theology Digest*, 17 (1969) 4-8, at 7.
- ⑥ M. J. Scheeben, *The Mysteries of Christianity*, trans. by C. Vollert (London 1947) 601-603.
- ⑦ Paul VI, "Allocution aux 'Equipes Notre-Dame'" 4 mai 1970, in *La Doc. Cath.*, 7 juin 1970, 502-506, at 504; 中文本・「聖瑪利亞・德肋撒」・聖類丑路里・密卡十世・十一年。 譯文見《聖類丑路里・德肋撒・Textus denuo recognitus necnon expansio modorum》(Nov. 15, 1965) 雜刊・十一—十三頁。
- ⑧ U. Navarrete, "Structura iuridica matrimonii secundum Conc. Vat. II" in *Periodica* 56 (1967) 368-369.
- ⑨ 羅曼十・十一年・  
⑩ Pius XI, "Casi Connubi", in *AAS* 30 (1930) 548-549; L. Lochet, "Les fins du mariage" in *NRTA* 73 (1951) 449-465, 561-586.
- ⑪ Patrick G. D. Riley, "The Wholeness of Marriage" in *Homiletic Past. Review* (1968) 649-657, 747-756, at 650.
- ⑫ D. von Hildebrand, "Marriage and Overpopulation" in *Thought* 36 (1961) 81-100, at 92-96; B. Häring, *Marriage in the Modern World* (Cork: Mercier 1965) 306-308.
- ⑬ J. de Baciocchi, "Structure sacramentaire du mariage" in *NRTA* 74 (1952) 916-929, at 921, 926; cf G. Martelet, "Mariage, amour et sacrement" in *NRTA*, 1963, 577-597.
- ⑭ J. Fuchs, "Theology of the Meaning of Marriage" in J. T. McHugh (Ed.), *Marriage in the Light of Vatican II* (Washington 1968) 13-30, or in *De matrimonio concicanea* (Romae: P. U. G. 1970) 285-296, at 290-294.



## 婚姻聖事的宣講

今年三月底，臺灣女修會會長聯合會在淡水本篤會院舉辦了一次「家庭使徒工作研習會」。參加的共有七十多位修女。本文就是筆者在會中作的一篇演講。這次研習會的性質偏重實際的牧靈工作需要。因此，這篇演講，也就更注意具體的例子、譬喻和故事。套用個教育學名詞，算它是篇「教學示範」吧，供給熱心傳教的修女參攷，不敢說是什麼神學研討。

戴爾卡耐基在他的名著「演講術與成功術」中，強調搜集資料多多益善；一切有關演講題目的名言、故事、詩歌、統計數字等等，凡是找得到想得出的，就都記下來。可能最後正式演說時，只用了所有的資料的百分之十。但這是一篇能夠打動人心的演講必須有的基礎功夫。

本文就是願意提供一些宣講婚姻聖事的資料。同道們在使徒事工中，屢次會有講婚姻道理的機會。例如，教友要在本堂舉行婚禮啦，大專青年的團契啦，甚至已婚教友有的宗教性的聚會，都是闡釋婚姻聖事教義的良好時機。那麼下面所寫的，同道們在宣講前，也許可以參攷參攷。

宣道與講授神學不全相同。後者注重知識的灌輸通傳。因此，講授的內涵越客觀、越詳盡越好。而宣道則應該以聽眾的心理狀態以及他們的此時此地的需求為尺度，多多發揮道理的某幾個觀點（可能它們在神學課本中只佔很少的篇幅），而把聽眾目前不易了解的，或不需要的了解的，就少提或不提。

也許講神學時，必須用九牛二虎之力，旁徵博引地加以說明。

目前來聽我們宣講婚姻聖事的是什麼人呢？大部份是新教友——我們的教會是個年輕的教會，教友的人數急速增多只是最近二十多年的事。此外很多很多教友（老的新的都在內），他們的結婚是「信仰不同」的結婚。換句話說，假如我們幸運地能够使男女雙方成對兒地來聽道理，我們可能會面對着第一次和神父見面交談的非基督徒。所以，講道理時，更好由人性基本傾向出發，多講「人同此心，心同此理」的婚姻意義。這要比以梵蒂岡第二屆大公會議文獻為第一課好多了。——當然，把教會法內的婚姻描述當做「開宗明義」首章，更難能達到宣道的目的。

宣講婚姻聖事的目的是什麼？也就是說，藉着說明婚姻教義，我們希望在聽眾心中產生什麼效果？根據這幾年來的家庭使徒工作的一點兒經驗，筆者認為現代教友最需要的，可能是這樣的一個意識信念：深深相信婚姻也是一種聖召，有着美麗偉大的使命等待他們去完成。宣道者該設法集中力量把這樣的信心帶給聽眾。在熱愛中的、準備結婚的情侶，會因此知道婚姻生活不常是詩情畫意般的陶醉享受，婚姻中真實的成功與滿全是娶藉着努力工作來獲致的。而嘗過了婚姻的酸甜苦辣的夫婦，會由這樣的講道中汲取力量及光明，看出他們生活中的考驗磨鍊，在救恩史中自有其永恆的價值意義。

當然，話這樣說容易。事實上，怎樣把梵蒂岡第二屆大公會議後的婚姻神學講給一般人聽，真需要同道們合作討論，交換經驗，規劃出一個「起承轉合」，作為宣講婚姻聖事道理的大綱結構。這樣的道理是一切家庭傳教工作的基礎。下面的這些資料，是講給將要舉行天主教婚禮的人聽的，聽眾的教育程度平均是高中畢業以上，是居住在城市裡的人。

## 道理的「開場白」

婚姻是件喜事。因此，講婚姻道理時的氣氛該是比較輕鬆的、不拘形式的。假如聽眾中有的是第一次面對面地接近神父、修女的，這時候，更該設法使他們覺得自然，好似在家中談話一樣。爲達到這個目的，能够在開始講道理時說個笑話，——最好是與婚姻有關的笑話，——是很有幫助的。下面是筆者多次用的一個婚姻道理的「開場白」。

一天，一位年輕男教友來看我。他是我的老學生。談話中，他說出他將要結婚的事。我就熱誠地恭賀他。可是，他的反應却是一個高興的微笑、搖三下頭和嘆一口氣。我就問他：「怎麼？快結婚了，還不快樂喜歡？爲什麼還搖頭嘆氣？」他回答說：「人家都說，結婚好像乘公共汽車。在汽車站等着等着。過一會兒，來了一輛。看着，不是我要的那班車。再過一會兒，又來了一輛。看看，也不是我要的。等着等着，好不容易，等到我所要的那班車。擠上去了，擠得頭昏眼花，又想下車。……」我對他說：「你是一位教友，你是相信天主的。天主爲婚姻預備了這麼豐盛的喜樂，在祂的眼裡，婚姻是這麼美麗，充滿了天主的祝福，你如果抱着無可奈何的心思去結婚，那你真是在侮辱天主！」於是，接下去，我便講婚姻中天主準備的祝福是些什麼。

## 婚姻是愛的奉獻、心的結合

在「神學論集」第十五期，「婚姻盟約與婚姻聖事」一文中，筆者指出梵蒂岡第二屆大公會議文

獻和教宗保祿六世的通諭注重多講婚姻的「意義」。這是爲了與現代人交談，爲了使現代人更容易懂得接受有關婚姻的教義。實際的牧職宜講經驗證實了教會權威指示的明鑑正確。因此，講婚姻聖事的道理時，我們先說婚姻是愛的奉獻和心的結合。

在同一篇文章內，筆者曾寫過這樣一段話：「大公會議後的婚姻神學仍以當事人的合意爲婚姻的『致成原因』。在教友的婚姻中，也就因二人的合意形成了婚姻聖事，而夫妻二人彼此互爲聖事的授受人，即基督寵恩的佈施者與接受者。……牧靈工作者該如何盡心地給未婚教友講解婚姻合意的神學意義呢！」過去的婚姻聖事禮節，表示合意的，是很簡單的「我願意」三個字。爲了強調結婚的夫妻是聖事的施行人，爲了加深二人的心靈準備——假使我們了解今天聖事神學中「事效」與「人效」的關聯，就可知道這樣的心靈準備多麼重要——許多國家的主教團都擴展了婚姻合意禮節的「深、廣、濶」。意大利主教團審定的「婚禮」（一九六九版本、第九頁），就把過去婚禮中可有可無的「宣誓」，看成是婚姻合意本身，列在紅文 *Consensus* 之下。

上述的「婚姻宣誓」是非常美麗動人的，意義也極深長豐富。一位已結婚的教友曾對我說：「這幾年來，我們在欣賞體味這宣誓帶給我們的喜悅安慰；也在努力實踐我們結婚時發的誓。」不少的新娘在念誓言的時候，激動地哭了。——當然，新郎也很感動。不過使男人當着大家流淚，總是比较困難的事。——這個誓言爲講婚姻是愛的奉獻及心的結合是極適宜的一段文字。我國主教團最新審定的「婚姻禮典」沒有這段結婚誓言。一九六四年，由我國主教團准印的「聖教禮典」中文譯本（一六五頁之四）卻包含了這段經文。「教會內一切法律權力使用的最高準則是人的救援」。我想，今天主持婚禮的神父很容易地會得到合法權威的許可，在婚禮中，讓新郎新娘念這段誓言。現在，我把結婚誓

言，依照「聖教禮典」的一九六四年中文法定譯本，抄錄在下面：

我××，如今在天主臺前，願照聖教會的法律，認你××作我合法的妻子（丈夫），從今以後，無論環境順逆，貧賤、富貴、疾病、健康，我要協助你，支持你，一直到天主召我升天的那日。我現在向你宣誓，向你保證，對你終身忠實。

把這段誓言先用新郎的口氣慢慢地念一遍，再用新娘的口氣念一遍，這時聽眾已能了解婚姻的「結合」意義，懂得婚姻是夫妻愛的奉獻與心的共融。——我常對那些準備結婚的情侶指出，上面的誓言中，並沒有一個「愛」字，可是都完全是愛的實踐。

這樣的結合共融與獻託是天主賜給締結婚姻者的極大祝福，可以用個譬喻來說明。

比方說，有人請你去參加宴會。地點是出名的頭等觀光大飯店。設備豪華，音樂優美。從物質方面講，真是消磨一個傍晚的人間福地。可是，你在那邊呆一會兒，覺得很無聊，願意宴會越快結束越好，可以早點兒離開那個地方。仔細想一想，為什麼有這樣厭煩的感受呢？原來是沒有人同你談話。除了宴會的主人外，其他客人為你都是陌生的。而主人這晚特別忙碌，不能常陪你說話。

可是，這時候，你看到新來的客人中，有兩三位是你的同事。你立刻輕鬆多了。招呼他們過來。平常大家可能只是點點頭的朋友。今晚多少有點兒「他鄉遇故知」的感覺。在同他們聊天兒的時候，你覺得這個宴會還勉強可以呆下去，不是不能忍受的一個夜晚。

再過一段時間，正當賓主準備入席的時候，在遲到的客人中，你忽然發現你深摯熱愛的、也深深愛你的那一位走進來了。這時，你的感受是怎樣的呢？今晚的宴會太好了！太美

了！你珍惜今晚的一分一秒。時間越長越好。因為你能够同你所愛的在一起。

這個比喻是描繪人生。不管人多麼富貴，在名譽事業方面有多麼偉大的成就，如果，沒有我們愛而且也愛我們的伴侶，生活便是無聊的，不能忍受的。我們只願意早日離開它。但是，有了我們彼此由衷愛慕了解的旅伴，人生便成了美麗的，值得努力活着的。——講到這裡，我就對那些快到舉行婚禮的聽眾說：「過幾天，您們要親耳聽到您深深愛着的、也深深愛着您的那位，在天主前，在教會前，在親友前，鄭重地、公開地矢發結婚誓言，聲明不論將來環境如何，常支持您、接受您、對您永保忠貞，這豈不是人間最大的幸福嗎？」

這個幸福快樂是天主所願意，是天主為結婚的人預備的。創世紀上，記着天主先造了男人。後來，天主說：「男人獨處不好，我要給他造個伴侶」。於是，在男人睡覺的時候，從他的肋旁拿出一條骨頭，造了一個女人。表示人間最親密的「你—我」結合。「二人合成一身，結成一體。」所以，準備舉行婚禮的人，要特別感謝天主賜給他們二人這樣心意的契合，賜給他們在人生的旅途中有了愛的伴侶。

諸位度「奉獻獨身生活」的同道，聽到這裡，且莫心裡不安，想我把婚姻講得太美麗了。「這樣宣講婚姻聖事，誰還要度奉獻的獨身生活？」在下面，有一個地方，我要提出神父、修女的守貞生活的價值，雖然，婚姻是偉大的聖事。

## 婚姻是人格成熟的學校

教宗保祿六世在「人類生命」通諭中，這樣描述婚姻：「……夫妻懷着彼此成全個人人格的心

意，指向他們整體存在的共融，為能與天主合作傳生並教養新的生命」（參閱「婚姻盟約與婚姻聖事」一文）。上面有關「婚姻是愛的奉獻和心的結合」所寫的，可說是闡釋「指向夫妻整體存在的共融」有什麼意義；用一般人此時此地能够了解接受的言語，說明通諭中意蘊非常濃縮的文字。

在本節中提供的宣講資料，可用來講解教宗說的「夫妻懷着彼此成全個人人格的心意」，把婚姻看作是人格成熟的學校。再下面的一節要以「生育子女」為主題，也就是說明教宗對婚姻的描述中的最後一句話。

愛不僅是心理成長過程中不可缺少的動力，甚至為一個人的生命本身的成長保存，也是極其需要的。這可以用一種疾病的例子來說明。這種致命的疾病多次發生在棄嬰身上。嬰兒被父母遺棄，如果為有愛心的人養育照顧，他們還能相當正常地發育長大。最可憐的，是一些嬰兒，收養他們的人，並非出於愛心，而只是不得已，不能不管這些棄嬰。在這種情況下，這些被遺棄的小嬰兒得不到一般父母對兒女有的擁抱、親吻、餵愛，更管不到在媽媽熱情的懷抱中吮吸母乳時那種「安全感」。——有的僅為謀生而在育嬰院工作的護士，在餵小兒奶水時，儘可能地不要抱起這些棄嬰來。當然，更不會在別的時候，抱起他們，逗他們玩兒。——於是，這些小兒，大部份在短時期內就會死掉。他們的身體器官都沒有疾病。他們的死因稱作「生機痿縮」(Marasmus)：本能地，他們感不到生的動機。沒有愛，人連起碼生存的願望都會喪失。

缺少了愛的鼓勵，一個人便要自暴自棄。少年犯罪問題的淵源，還不是因為家庭內，父母疏忽了自己的天職，對子女缺乏純真、不自私、誠摯的愛？相反的，意識到自己被所愛的人接受與還愛，是推動人努力向上和發展本身潛存着的善良品性與優長的最大力量。筆者常用兩樁個人的經驗解釋這條

### 教育心理學上的真理。

我認識一位男青年，外面表現出來的缺點比優點多：好諷刺人，喜歡吹毛求疵，脾氣暴躁。……此外，他的容貌也不吸引人：有些駝背，瘦弱，眼光不安定，有點「奸臣」味兒。平常，同學們不太喜歡他，雖然知道他心地並不壞。

有一天，我在輔大校園內，和幾位學生談天，這位青年也在場。忽然大家理會到他挺起胸膛，臉上帶着善良的微笑，眼中發出喜悅明亮的光，一撮長髮蓋住寬額的右邊，看起來蠻「帥」的，絕不像平時那樣使人討厭。這是怎麼回事兒呢？大家往四週一看，找一找他突然變成「可愛」的原因。哈哈！敢情是他的女朋友來了。……

同樣地，人們都看過，一個女孩子在戀愛中，在她的愛人前，是最溫柔、最美麗的。

x x x  
我在菲律賓、馬尼刺城外，認識一個工人家庭。年輕的父親名叫辣孟(Ramon)。家中有個五六歲小女兒，名叫依撒伯爾，非常美麗可愛，很得父母的寵愛。尤其是辣孟，真可說他把這位小女兒當心肝兒看。

辣孟在一家鐵工廠服務。在裝配線的一環上，做着單調費力氣的工作。每天下午下班時，辣孟同別的工人一樣，為一天的勞苦弄得疲乏之至。而且，在裝配線上的工作，會使人覺着自己更是機器，而不是人。因此，工作完畢，大家又累又煩躁。免不了怨天尤人，喝酒打架，咒罵天主，說粗話。……

有一天，我路過辣孟服務的工廠，正趕上散工不久。我看到辣孟和幾個同事，在一個小

飯館內喝酒、吸煙，拍桌子瞪眼，大發脾氣。我湊上前去。那幾個工人都認識我。我就坐在那裡同他們談話。

辣孟那天也許酒喝得多了這一點兒。說話聲音越來越大，好似火山爆發前的地震，越來越強，只等待火山岩漿直噴到高天。趁着他拿起酒樽湊上嘴去喝，而無法同時咒罵的時候，我問他：「你的小依撒伯爾近來都好嗎？」當辣孟聽到有人講起他心愛的小女兒時，整個的人軟化了，臉上帶着滿足而略有羞慚的微笑，眼中放出善良父性的光芒，連抽煙的姿勢也比較「文明」多了。他結結巴巴地回答：「依撒伯爾？……很好，很好，……謝謝你。神父！……」

在記起他那位美麗可愛的小女兒的這一刹那，他看出終日勞累的意義，他覺着自己是個有位格尊嚴的人，……於是他感到滿足、自尊、和諧以及忍耐人生痛苦的力量。由粗暴、野蠻、憤怒、仇恨的「動物」，變成善良、有責任感的、積極生活的「父親」。——請看！這就是「愛」的力量。

童話中，述說被巫術變成癩蝦蟆的王子，因着美麗公主的吻，恢復了王子的本來面目。人在一生中，應不斷追求成熟。而婚姻生活，因着夫妻和子女的愛，有着人格發展成熟的最佳條件，是最能幫助人成爲「大人」的學校。只要男女雙方沒有極難克服的心理障礙，平常到了三四十歲，都顯着成熟多了。

## 婚姻是傳遞天主愛的恩賜的媒介

生命是天主極大的恩賜。婚姻是傳遞天主這個恩賜的媒介。信仰告訴我們，人的生命的出現，該

有天主全能的化工合作，因爲人有着永遠的歸宿在等着他。因此，人的生命是夫妻之愛與天主之愛共有的結晶。但是今天教會的道理決不是主張孩子越多越好。在這裡強調的，是把子女看做天主愛的恩賜，常該由心裡愛子女，高興地接受這與天主合作傳行人類生命的使命。這一節宣講的重點該是喜樂與美。這是抗拒一般社會上「反生命」的，即把子女看做累贅和負擔的種種宣傳最有力的心理狀態。單單提出天主誠命與教會訓誨是不够打動人心的。

一位已經是幾個孩子的父親的教友，聽說我要爲準備結婚的教友講道理。他對我作了下面的一個感人的建議：「神父！請你向那些將要做爸爸的講，當他們的孩子生出來的時候，要儘可能地抱抱那小嬰兒。當我抱着我那剛剛誕生的小孩兒的時候，我心內的感受是無法用言語說出的；我整個的心靈在震撼着。我的胸膛緊緊貼着那紅紅的小肉團兒。我看到的，不只是她，也不只是我，而是我們。那時候，我體驗到創世紀上那句話的最好深遠的意味：『夫妻二人合成一身，結成一體。』而且，不僅是暫時的我們，而且是永久延續下去的我們。不僅是我們，還有天主的愛同我們在一起。」

上面這位教友的話，熱情地描繪出父性的愛，也說出他由直觀而感到的聖經字句的意蘊。講給聽衆中的男人，常會引起他們滿足而略帶害羞的微笑。爲那些將要做媽媽的「準新娘」，有什麼語言能激起她們母性的愛心，而使得她們超越小兒的哭鬧糾纏和奶瓶、尿布，品嘗到母親的美麗偉大？也許徐志摩的一首小詩，「他眼裡有你」，是最適宜的：

我攀登了萬仞的高岡，  
荆棘扎爛了我的衣裳，  
我向飄渺的雲天外望——  
上帝，我望不見你。

我向堅厚的地殼裡掏，  
搗毀了蛇龍們的老巢，  
在無底的深潭裡我叫——  
上帝，我聽不到你。

我在道旁見一個小孩：  
活潑、秀麗，襁褓的衣衫；  
他叫聲媽，眼裡亮着愛——  
上帝，他眼裡有你。

把兒女看做天主愛的恩賜，把人的生命出現當做一樁喜樂的事，是信仰中的真理。創世紀記載着，天主創造了男女之後，便賜予他們祝福。而在種種夫妻本身之外的幸福中，為首的便是：「你們要生育繁殖」（一，23）。基督形容婦女生產時感到痛苦，「既生了孩子，因了喜樂再不記憶那苦楚了，因為一個人已生在世上了」（若十六，21）。

## 夫妻之愛與基督之愛

前面我們說過，聽婚姻道理的準備結婚的人，多次配偶一方不是天主教教友。到現在本文所講的婚姻意義，不是天主教特別有的，為一般非信徒也不難懂悟接受。可是，我們的信仰還說婚姻是聖事。那麼，怎麼樣闡釋婚姻的聖事性呢？可能最容易為我們的聽眾了解的，也最吸引他們的，是指出聖事教義的中心：基督。

首先要強調我們信仰中的基本真理：今天，基督仍生活在我們中間。祂同我們一齊生活、工作，祂參與分享我們的痛苦、喜樂。而這位基督現在有的、藉教會表現出的行為即是聖事。比方說，在聖洗中，不是人在付洗，而是基督在付洗。因此，人領洗後，變成一個新人，充滿天主的光明與美麗。又如，在彌撒中，神父拿起餅來說：「這是我的身體。」是基督在說此話，因此，我們朝拜恭領聖體。——對非信徒講這些話時，一方面要坦白承認，這是難以相信的事；另一方面，要謙虛而喜樂地說，我們教友確是這樣相信的。基督生活在我們中間，我們絕不是孤獨的。講道時，應該使這些有善意的外教朋友感到，這個信心帶給我們的安慰與希望。

婚姻是愛的奉獻與結合。在聖事的婚姻中——當然，在講道時，不必提起究竟怎樣的婚姻方是聖事——夫妻應體驗出基督的愛在他們中間（參閱「婚姻盟約與婚姻聖事」一文）。具體地說，基督的愛應該是夫妻之愛的動力、模範與最終的指歸。

人在一起相處久了，總要有時對同伴感到失望，雖然那位同伴是最可愛最聖善的人。因為，人就是有缺點的。最恩愛的夫婦也要進入一段「低潮」。在這個時期內，彼此會厭惡，會「貌合神離」，

雖然，內心深處，仍懷着忠貞不二的愛。這是許多夫婦的經驗，該告訴準備結婚的青年們這件事。同時指出，忍耐地在這幽谷中摸索前進，終究會再進入光明；過去的痛苦，只是幼蟲蛻化成美麗的蝴蝶時必有的磨鍊。在「低潮」及「幽谷」中，使夫婦堅毅奮鬥的動力是基督的愛。有的時候，夫妻在感受方面，真成了對方的「最小的兄弟（姊妹）」。（參閱瑪廿五40，45；厄五21）

基督的愛是最不自私的，最「利他」的，是純真愛情的最高典範。誰都知道，美滿幸福的婚姻家庭生活，是多麼需要這樣「以對方為重心」的純真的愛！（參閱「神學論集」第十四期，「性與貞潔」一文）

基督的愛還是常常願意寬恕得罪祂的，是至性至情的偉大表現。詩人說的「情到深處無怨尤」，聖保祿說的「愛凡事包容」，是基督在十字架上喊出的「父啊，寬恕他們吧！」那句話的最精要深刻的心理說明。沒有誠摯的愛，寬恕的意願必不能滲透整個人的心靈，最多只能在理智和意志的影響範圍內發生効力。這種有限度的寬恕，為維持普通的人際關係够了，而且為許多夫婦已經是難能可貴的事。但是，一個快樂的、和諧的、能夠幫助子女健全發育的基督徒家庭生活，還要求夫婦努力更進一步地由心裡彼此寬恕。而沒有基督的愛作動力、作模範，這是不可能實現的。

最後，基督的愛還啓示給我們，婚姻生活的最終指歸是什麼。基督在最後晚餐的大祈禱，祈求聖父使眾人合一如同祂與聖父那樣的合一。整個得救的人類與天主聖三合一。這是基督心目中的人類最終指歸：一個完全和諧快樂、彼此相愛沒有痛苦、死亡的大家庭，以聖父為父，以基督為長兄，聖神是衆心之聯繫。基督的生死與復活是為建立這人類大家庭。奉獻獨身生活者，也是為着這天國的光芒而陶醉，成了「不能嫁娶的」。——這裡指出了奉獻獨身生活的價值。——度婚姻生活的人，也不能

有別的存在理由，也是為了促進這人類大家庭的實現而生而死。

這個地方，一切推崇婚姻家庭為社會之本的言論都可引用，像什麼「齊家、治國、平天下」啦，「昏禮者禮之本也」等等。可能最感動人的，還是基督的榜樣，三十年的平凡勞苦，祝聖了一切家庭生活。前面所講「婚姻是人格成熟的學校」，也說明夫妻恩愛在人類救恩史中的永恆價值。因此，婚姻家庭生活中的平凡單調、勞苦乏味，便更容易為人接受，甚至能夠成為喜樂平安的淵源。在今天工業化城市化的社會中，個人的獨立人格越來越被漠視，這樣的道理確實是最合乎時代的福音。

### 婚前談話的其他要點

以上所提供的佈道資料，是筆者在臺北聖家堂每兩週一次的「婚前談話」中所講的內容。這是準備結婚的人應聽的道理的第一部：「信仰中的婚姻觀」。僅僅聽神父講婚姻聖事的教義，自然為應付婚姻的種種現實問題是不够的。歐美教會內舉行的婚前談話，還包括了「夫妻的心理適應」，「婚姻中的經濟問題」，「性生活的協調」等等，多次還加上一個很具體的題目：「自然調節生育輔導」。這些題目，最好由結婚的教友夫婦來講。

美國芝加哥天主教婚前座談會的講義，已經由黑幼龍先生譯成中文，書名「幸福婚姻」，由光啓出版社印行。內容包括了我上面說的幾個題目。民國六十二年這本書再版時，經筆者修改過，增加了一個前言及三個附錄。這本書的第一部份是婚姻聖事的教義，為我國新教友讀起來相當吃力。本來，在那次再版時，筆者打算重寫這一章。可是，當時，趕上幾件必須快快完成的工作，沒辦法重寫這一章。不過，婚姻聖事道理的主要內容，都可在該書增訂版中的前言，及附錄一「一對即將跪向聖壇的

情侶的禱詞」中找到。平常在聖家堂的「婚前談話」的結尾時，我請聽眾讀「幸福婚姻」這本書，同時告訴他們，書的前十八頁，可能有些艱深抽象，更好由第十九頁開始。

以上是筆者宣講婚姻聖事的一點兒經驗，抱着「拋磚引玉」的心意，講出來而供給同道們參攷。記得一位神父看過了我在臺北聖家堂作的「婚前座談會」，聽了筆者的道理和教友們論「夫妻心理」「性生活」等等談話之後，會心地對我微笑地說：「比沒有強 (Better than nothing)。」筆者相當欣賞他的評語。

附錄：幾本「婚前談話」的參考書：

*Preparing Engaged Couples for Marriage*, Catholic Marriage Advisory Council, London.

*This is a Great Sacrament*, The Catholic Centre, University of Ottawa, Ottawa, Canada.

*INTERN. Marriage Preparation Service*, The Catholic Centre of St. Paul University, Ottawa, Canada.

*Projet Marriage*, Novalls, Université Saint-Paul, Ottawa, Canada.

Luke Misselt, C. P., "The Cana Conference" in *Handbook for Special Preaching* Ed. by A. Baillargeon (Herder & Herder 1965) 53—66.

## 適應我國文化的婚禮

在恒毅月刊第十三卷第八期中，記有成主教召集教區聖職報告討論有關禮儀改革之事，並說希望大家提供意見以供主教團參考。在這篇小文內，筆者願對婚配禮儀做幾點建議。或許這些芻蕘之見能引起禮儀專家的興趣，發表高見，以完成我們神長的計劃。

依梵蒂岡第二屆大公會議禮儀憲章第二章五十五號之規定：「只要不損及脫利騰大公會議所定的教義原則，在宗座將要指定的場合內，主教們可以酌量准許教士、會士或教友們兼領聖體和聖血」（註一）。上述「恒毅」登載之一文舉出，婚配為可能許可教友兼領聖體和聖血之一種特殊情况。筆者認為在婚配彌撒中，新郎新娘兼領聖體聖血不僅有深長的神學意義，「能表示婚姻的聖寵，並強調夫婦的職責」（註二），且適合我國文化習俗，亟宜編入來日婚配聖事的新儀式內。

我國傳統的婚姻儀式直至前清及民初，都以儀禮、禮記所述為本。宋初併六禮為四，朱子更簡為三禮，也仍保存古禮之要點。而前清民初之婚禮，大體皆不出朱子家禮的範圍。（註三）

古婚禮中，有兩項富有教育作用的儀式，即「共牢而食，合卺而醕。」它們的意旨是「所以合體，同尊卑以親之也」（註四）。「共牢而食」是新婚夫婦共一牲牢而食，同吃一頭牲畜身上的肉。孫希旦註說：「凡牢禮，以尊卑為差，……共牢而食，同尊卑之義」。至論「合卺而醕」，『孔氏曰：醕，演也；謂食畢飲酒，演安其氣。卺謂半瓢，以一瓢分為兩瓢謂之卺。壻與婦各執一片以醕。』孫希旦說：「夫婦各用其半而醕，而合之則實為一瓠。故曰合卺而醕也。……合卺而醕，合體之義」（



註五) 儀禮喪服傳曰：『夫妻一體也……夫妻胖合也』。就是這個意思。

在來日的婚配聖事儀式中，也許可以這樣做：奉獻婚配彌撒的神父，祝聖兩個大麩餅，並用兩尊聖爵成聖血。兩個祝聖了的大餅形，一個由神父自領，另一個則在給新婚夫婦送聖體時捧開，新郎新娘各領一半。此外，新婚夫婦還在同一聖爵內領聖血。

這兩項儀式聖化了「共牢」「合卺」，加給它們新的意義：新婚夫婦在基督內「同尊卑」，在基督內「合體」。就如聖經上說的：夫妻「不再是一人，而是一身」(瑪十九、6)。『……不再分男人和女人，因為你們衆人在基督耶穌內已是一個了』(迦三、6)。而且，只有在基督的愛中，在對基督的忠信內，他們的婚姻方會是永久的、美滿的；將來還要在天堂上，永遠於基督內，一齊享受榮福快樂。

除此之外，在婚配彌撒中，新婚夫婦兼領聖體聖血還有別的重大意旨。照教宗庇護十二世「天主中保」通諭中所說：彌撒聖祭的本質是聖體和聖血的祝聖；祝聖的餅形和酒形的分離，象徵着基督的聖體與聖血的實在分離。因此彌撒不是基督苦難聖死的空洞紀念，而是真實的、本意的祭獻(註六)。聖言會孔廣布神父在他的「要理問答釋義」上說：『做彌撒的時候，餅酒兩樣形像可是離不了的，好表明吾主耶穌死在十字架上的光景。死的時候吾主耶穌身聖血彼此分離，所以彌撒裡頭，用兩樣形像，好把十字架上的光景，外面表現出來』(註七)。因此，新婚夫婦領聖體外兼領聖血，能更明顯地、有力地提醒增強他們的分受基督苦難，甘心犧牲的精神。婚姻給人帶來不少煩重的負擔和責任，只有愛慕效法受苦的基督，方能喜悅快樂地盡父母家長之職責，守好夫妻間的義務。『因為基督的苦難，加於我們的越多。我們因着基督所得的安慰也越多。』(格後、一、5)

(註一) 鐸於二卷、六期、六頁、

(註二) 禮儀憲章、第三章、第七十七號。

(註三) 參閱拙著：我國古代婚姻制度及其對現代婚姻法的影響。恒毅、十二卷、十一期、十二期(本書、九二—一〇七頁)。六禮爲納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎。朱子後、僅餘三：納采、納徵、親迎。

(註四) 孫希旦：禮記集解，爾務、民廿八年、第十四冊、十八頁。

(註五) 同、十九頁。

(註六) 欽定公報、一九四七年、五四八及五六三頁。

(註七) 第十三版、保祿印書館、第三冊、廿七頁。

# 我國古代婚姻制度及其對現代婚姻法的影響

在傳教方法中，文化適應是很重要的一項，最近幾位教宗都強調這一點。爲了能做到正確有益的適應，先該研究瞭解本國本地的文化。在這篇小文內，筆者不揣冒昧，願意概括地介紹一下我國古代的婚姻制度，希望教內耆彥不吝斧正指教。

本文資料的主要來源是儀禮中的士昏禮及禮記中的昏義。儀禮記載周代「士」的禮規，禮記則是戰國及漢初儒者申明禮之意義的書，所以文題中古代二字指周初至漢初這一時期。

我們要分三大段來說明古代婚姻制度，即是：婚前——古代婚姻觀念，婚時——古代婚姻禮儀，婚後——古代婚姻效果。以後，簡略地探討一下古代婚姻制度對清朝、民國以及中共的婚姻法的影響。

## 一、婚前——古代婚姻觀念

### 1 婚姻的字義

婚姻本作昏姻。說文曰：『昏姻謂嫁娶也。婿曰昏，妻曰姻，婿昏時而迎，婦則因而隨之。』原來古代娶妻之禮是在黃昏時舉行的，所以稱爲昏禮。

爲什麼昏禮要在黃昏時舉行呢？士昏禮疏曰：『案鄭昏禮目錄云，娶妻之禮以昏爲期，因名焉。』

必以昏者，取其陰來陽往之義。』這大約便是後代陰陽五行觀念盛行時，注解者所給的一種哲理上的解釋。以昏爲期的理由該是更簡單、更民衆化的。

梁任公認爲昏時行禮是掠奪婚的遺跡。他說：『親迎必以昏夜，不用樂，女家三日不舉燭，其制禮本意皆不可曉；若以掠昏遺說釋之，則是掠者與被掠者兩造各求遏密焉耳』（註一）。掠者求遏密還可理解，然而爲何被掠者也求遏密呢？

昏時行禮可能與鬼神觀念有關。禮記郊特牲曰：『玄冕齊戒，鬼神陰陽也。將以爲社稷主，爲先祖後，而可以不致敬乎。』陳澧注曰：『服玄冕而致齋戒是事鬼神之禮。……今昏禮者，蓋將以王社稷之祭祀，承先祖之宗廟也，可不以敬社稷與先祖之禮敬之，而玄冕齊戒乎』（二）。所以昏禮屬事鬼神之道。古人也許這樣想：死去的祖先很關心婚姻之禮，要來親臨參禮；而昏夜正是鬼魂出來活動的時間，因此婚禮要在昏時舉行。

## 2 婚禮爲諸禮之本

古人非常重視婚禮，認爲是一切社會禮規的基本。昏義上說：『夫禮始於冠，本於昏。』又說：『男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父子有親；父子有親，而後君臣有正。故曰，昏禮者禮之本也。』

古人更把婚姻看作是維持社會倫常的基礎，爲避免男女雜交，風俗淫亂，婚姻制度是不可少的。禮記經解上說：『昏姻之禮，所以明男女之別也。……故昏姻之禮廢，則夫婦之道苦而淫辟之罪多矣。』

### 3 婚姻的目的

用現代術語說，古代婚姻是家族本位的：婚姻首先是兩個家族間的事，是聯合兩個不同姓的家族的友善，而使得有人祭祀祖先傳下後代。禮記昏義第一句便是：『昏禮者將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也。』當新郎去迎新娘時，新郎的父親這樣教訓新郎：『往迎爾相，承我宗事，曷帥以敬先妣之嗣。』(三)

由於這種家族本位的婚姻觀念，古代婚姻是家長替子女佈置婚事、選擇配偶。儀禮開始便說：『昏禮下達，納采用雁』。疏曰：『未行納采已前，男父先遣媒氏至女氏之家通辭往來』。爲何要經過媒人呢？鄭玄注曰：『所以養廉恥』。(四)

在禮記內則中，我們甚至讀到這樣的話：『子甚宜其妻，父母不說，出；子不宜其妻，父母曰：是善事我，子行夫婦之禮焉，沒身不衰』。

可是這或者只是儒家的理想，在當時，並不見得是普遍的規則。詩經上說：『取妻如之何？必告父母。』(齊風，南山)這只說該稟告父母，詢問他們的意見。而且儒家認爲有時也可不告父母。孟子萬章上記着：『萬章問曰：詩云：取妻如之何，必告父母。信斯言也，宜莫如舜，舜不告而取何也。孟子曰：告則不得妻。男女居室，人之大倫也。如告，廢人之大倫，以對父母，是以不告也。萬章曰：舜之不告而取，則吾既得聞命矣。帝之妻舜而不告何也。曰：帝亦知告焉則不得妻也。』原來，祖宗在父母之上，父母無道，故不告之，庶幾不廢祖宗之祭祀。這或許是不告父母的理由。

### 4 婚姻的組織

我國古代婚姻制度許可一個男人娶幾個女子的。曲禮上記載：『天子有后、有夫人、有世婦、有嬪、有妾、有妾……公侯有夫人、有世婦、有妾、有妾。』庶人只要經濟條件許可，也可娶妾。韓非子記有這樣一個小故事：『衛人有夫妻禱者，而祝曰：『使我無故得百來束布。』其夫曰：『何少也』？對曰：『益是，子將以置妾。』』(五)

不過，在這幾個女子中，具有妻的資格的只有一個，其餘的是妾，是低於妻的。妻在理論上是與夫平等的，所以稱「妻」、稱「伉儷」。說文解釋妻的意義說：『妻與已齊者也』。伉儷呢？『伉，敵也，伉儷者言是相對敵之匹耦』(左傳成十一年疏)。在婚姻的禮儀中，我們還要看到這種夫妻平等的精神。

禮記內則又說：『聘則爲妻，奔則爲妾』。妾是經六禮而娶來的，而妾則『聞名而趨，不及六禮，故爲之奔』。儀禮喪服上說：『妾之事女君，與婦之事舅姑等。』而『婦事舅姑，如事父母』(內則)女君指妻，舅姑是夫之父母；妾事妻，該如妻事奉公婆一般，可見妾與妻絕不是有同等地位的了。

講到妾的時候，我們還該提起「媵」。一個女子出嫁，她的姊妹，甚至姪女隨她一同嫁到男家；而且一位國君嫁女，同姓的國君依禮要送些本宗的女子去陪嫁。這樣陪嫁而來的妾稱做「媵」，亦稱「姪娣」或「娣姪」。

許多人懷疑這種制度是否爲事實，因爲誰也不願意把自己的女兒送人作妾；況且陪嫁的，還有那

位女子的姪女，不同輩分的女子同嫁給一個男子，不是逆禮嗎？不過，事實上儀禮及春秋確有這樣的記載。儒家認為是僭妄的行爲。公元前五〇年，齊國就利用這種機會把晉國的一叛臣當做媵女的僕隸送入晉國，興起內亂（六）。下面我們要說的婚禮中的「女從」即是媵。

## 5. 結婚的年齡

對結婚的年齡，沒有一定的規則，有兩種不同的主張；儒家贊成晚婚，墨家贊成早婚。梁任公說：『周官：「媒氏掌萬民之判，令男三十而娶，女二十而嫁」。……儒家從生理上作觀點。漢書王吉傳：「世俗嫁娶太早，未知爲人父母之道而有子，是以教化不明而多夭。」……墨子節用篇則云：「古者聖王爲法曰：丈夫年二十無敢不處家，女子年十五無敢不事人」。……墨家則從人口政策上作觀點』。（七）

## 6 同姓不婚

在婚姻限制中，最值得我們注意的，是同姓的男女不得彼此爲婚。曲禮曰：『取妻不取同姓。』但此點在周朝時才看得非常重要。禮記太傳曰：『雖百世婚姻不得通，周道然也。』陳願遠先生說『據說堯和舜都是黃帝子孫，而堯偏嫁女於舜，也不見得人說他不對，……況且「殷人五世之後可以通婚」孔穎達曾經明白說過。』（八）

同姓不婚的理由第一是生理方面的：左傳記着：『鄭叔詹曰：男女同姓，其生不繁』（僖二十三年）。國語也說：『同姓不昏，懼不殖也』（晉語）（九）。另一理由是倫理方面的：古代同姓的人

關係密切，同姓如可結婚，則同姓青年男女間淫亂的行爲可能增加許多。郊特牲上記有：『取於異姓所以附遠厚別也。』注曰：『附遠託於遠嫌之義也。厚別，重其有別之禮也。』白虎通上說：『不娶同姓，重人倫、防淫佚，恥與禽獸同也。』（十）

- （註一）中國文化史（社會組織篇），中華民國四十五年臺一版，四頁。
- （二）禮記集說，陳澧、香港粹芬閣本、一五〇頁。
- （三）儀禮、十三經注疏本、臺藝文印書館本、六四頁。
- （四）同、三九頁。
- （五）內儲說下、六微篇、引在陳願遠：中國古代婚姻史，商務、民國廿二年六一頁。
- （六）參閱張蔭麟：中國史綱，正中、民國四十年，四一頁。
- （七）梁書六頁。
- （八）陳願遠書、三二頁。
- （九）同、三四頁。
- （十）同、三五頁。

## 二、婚時——古代婚姻禮儀

### 1 娶妻的禮儀

古代娶妻的禮儀共分六步，前五步是訂婚及準備。「納采」是男家向女家求婚的儀式，就是請媒

人代達求婚的意願，如女家認為可以繼續進行，則以雁爲贄，使「納其采擇之禮」。「問名」在納采之後，所問的是女之名。「納吉」是在問名之後，歸卜於廟，如得吉者，再遣使者往告，婚姻之事於是大定：「納徵」是納聘財。以上是訂婚。「請期」，男家請問女家成婚之日期。「何必請者，男家不敢自專。」

這五步禮節都是女家之父設几筵於禰廟，請考妣享食，而於此時聽媒妁使者所傳的婿家之話。昏義曰：「納采、問名、納吉、納徵、請期、皆主人設幾於廟，而拜迎於門外揖讓而升，聽命於廟，所以敬慎重正昏禮也。」

婚禮的第六步稱爲「親迎」，是婿親自到女家去迎新婦。這是在黃昏時舉行的。臨去的時候，婿的父親親自用酒送他。「父親醢子而命之迎」（昏義）。「命之曰：「往迎爾相，承我宗事，勗帥以敬先妣之嗣，若則有常。」子曰：「諾惟恐弗堪，不敢忘命」（士昏禮）。於是「子承命而迎。主人（指女父）筵几於廟，而拜迎於門外。」（昏義）

此時「女立於房中南面……姆在其右……女從者在其後」。父送女命曰：「戒之敬之，夙夜毋違命。」……母曰：「勉之敬之，夙夜毋違宮事。」」（士昏禮）

「婿執雁入，揖讓升堂，再拜奠雁，蓋親受之於父母也。」（昏義）婚禮中用雁爲贄爲祭物的意義是「取其隨時南北不失節也」（白虎通）

以後婿「降出御婦車，而婿授綬」（昏義）。綬是車上幫助乘車者登車的繩索。授綬、御車本是僕人的工作，這裡是新郎對新娘表示謙下敬愛之意。郊特牲上說：「婿親御授綬，親之也。」

可是「姆辭不受」（士昏禮）。婿只好「御輪三周」（昏義）而由御者代之。婿乘自己的車領

先，直到家中，等在門外。「婿乘具車，失俟於門外。」「婦至，主人（指婿）揖婦入。」（士昏禮）此時有人佈置祭器祭物。「贊告具，揖婦，即對筵，皆坐，皆祭」（士昏禮）。裏禮的人通知預備好了，婿揖婦即席，獻祭以後「共牢而食，合盃而餽，所以合體，同尊卑以親之也」（昏義）。餽演也，食畢飲酒，演安其氣也。共牢而食者，同食一牲，不異牲也。合盃而餽者，以一瓠分爲兩瓢謂之盃，婿與婦各執一片來飲酒。合盃有合體之義。儀禮喪服曰：「夫妻一體也」（一）。共牢有同尊卑之義，體合則尊卑同，同尊卑則相親而不相離矣。

於是娶妻之禮完成。

## 2 成婦之禮

古代在娶妻之禮外，尚有成婦的禮節。成婦是成爲這家族的一份子。

那是在婚禮的次日早晨，裏禮的婦女陪同新婦去見舅姑（即公婆）。新婦拿着竹器（笄），裡面盛着棗栗及醢肉（段脩）。舅姑席於屋外，舅在阼階西面，姑在南面。新婦先拜見公公，獻上棗栗，再拜見婆婆獻上醢肉。舅姑就請裏禮的婦女給新婦酌酒還禮，表示他們承認新婦是他們的兒媳。新婦更祭脯醢，祭酒於地。以後舅姑進入屋內，新婦進內再獻上肉食，表明她的孝順服從。昏義說：「夙興，婦沐浴以俟見；質明，贊見婦於舅姑。婦執笄棗栗、段脩以見。贊醢婦。婦祭脯醢祭醢。成婦禮也。舅姑入室，婦以特豚饋，明婦順也。」

再過一天，舅姑共同給新婦進酒；以後，舅姑讓婦由主人該走的台階下去，表明新婦要代替姑主持家務。昏義曰：「厥明，舅姑共饗婦以一獻之禮奠酬。舅姑先降自西階，婦降自阼階，以著代

也。』注曰：『阼者，主人之階。子之代父將以爲主於外，婦之代姑，將以爲主於內。』於是成婦之禮告成。這禮節是爲教訓新婦孝順服從，這種精神在古人眼裡是爲家庭平安不可或缺。女子嫁前三月，要受特別的教訓。昏義曰：『成婦禮，明婦順，又申之以著代，所以重責婦順焉也。……婦順備而後內和理；內和理而後家可長久也。故聖王重之。是以古者婦人先嫁三月……教以婦德，婦言、婦容、婦功。』

(一) 儀禮，臺、藝文印書館本、三五五頁。

### 三、婚後——古代婚姻效果

#### 1 夫妻的地位

前面我們說過，夫妻在理論上是平等的而且在婚禮的授綬、御婦車、合卺、共牢等禮節中充份地表現了夫婦相敬相愛的精神。此外儀禮中陳述祭祀時，常有主婦「亞獻」之禮(一)。「亞獻」是祀典中再次獻爵之禮。主人作一次祭獻，主婦作第二次祭獻，由此也可見主婦在家庭中地位的尊高。

但是，另一方面，納妾、喪服及出妻等制度又說明事實上妻的地位低於夫許多。

許可納妾的事，我們已經說過。論到喪服，儀禮喪服篇中記載：妻爲夫該服「斬衰」三年，是最重的喪服。(儀禮三四七頁)而夫爲妻只服「疏衰」一年；(同三五三頁)妻爲夫之父母服「疏衰」一年，(同三五三、三六五頁)而夫妻之爲父母只服「總麻」三月。(同三九〇頁)

出妻制更顯出男女的不平等。

#### 2 出妻制

古代丈夫在幾種情形下，可以把妻送歸其家，使婚姻關係斷絕，這便是出妻。

出妻該有一定理由。大戴禮記本命篇上說：『婦人七去：不順父母，爲其逆德也；無子，爲其絕世也；淫，爲其亂族也；妒，爲其亂家也；有惡疾，爲其不可與共粢盛也；口多言，爲其離親也；竊盜，爲其反義也。』

但是在三種情形下，婦人雖犯了七出的條件，却不受「出」的處罰。這就是所謂的「三不去」。大戴禮記本命篇曰：『婦有三不去：有所取無所歸，不去；與更三年喪，不去；前貧賤後富貴，不去。』

#### 3 再娶再嫁

古代妻子或丈夫死了，可以再娶再嫁嗎？除了天子及諸侯不許再娶以外，都可再娶。公羊傳上說：『諸侯壹聘九女，諸侯不再娶』(莊十九年)。朱子語錄上曾講：『天子諸侯不再娶，亡了后妃，只是以一娶十二女、九女者推上。魯齊破了此法，再娶大夫娶三，士二，都得再娶。』(二)

女子死了丈夫可以再嫁嗎？陳願遠先生說：『古代只有積極地獎勵不嫁，却没有消極地限制再嫁，視再醮爲罪惡特由宋儒作俑，古代是不負責的。』(三)

- (一) 如：儀禮特牲(五三三頁)少牢(五七三——五七四頁)虞(四九九頁)所記。
- (二) 引在陳願遠，中國古代婚姻史六二頁。

(三)同、六三頁。

## 四、古代婚姻制度對現代婚姻法的影響

禮經上的婚姻觀念，到了後世，影響大而久遠。大清律例有關婚姻的法律是古代婚姻制度的反映。民國廿五年五月五日實施的現行民法親屬編的婚姻法，可說是古代婚姻制度與西方婚姻制度的折衷融和。一九五〇年五月一日中共公布施行的新婚姻法，則是對傳統觀念的反抗與矯枉過正的改變；古代婚姻制度在中共婚姻法中的影響更是反作用的。

### 1 清代婚姻

在清代婚姻法中，婚姻的家族本位精神很濃厚，主持訂婚的人是男女雙方的尊長，而且祖父母比父母有優先權。其律文是：『嫁娶皆由祖父母、父母之主婚；祖父母、父母俱無者，由餘親之主婚。』

媒妁仍是婚約的要件之一。納妾是許可的，並且清楚地說出妻妾的區別。清律妻妾次序條注說：『妻者，齊也，與夫齊體之人也；妾者接也，僅得與夫接見而已。貴賤有分，不可紊也』<sup>①</sup>。明朝的法律對庶人娶妾尚有「四十以上無子」的限制條件，清朝取消此種限制，對納妾取放任態度。<sup>②</sup>

明朝因為元代蒙古人帶來「兄亡，弟收其嫂」的風俗，大反禮教，乃在法律上規定「凡娶同宗無服之親及無服親之妻者，各杖一百」(婚姻門娶親屬妻妾條)<sup>③</sup>。同姓不婚遂成了法律。清朝保留這條法律。

論到婚姻的禮儀，宋代『因為六禮程序煩重，不得不略加省略，於是「併問名於納采，併請期於納成」(宋史禮志)。而六禮只存其四；至朱子家禮，則更將納吉刪去，六禮至是，遂僅存三禮。……前清婚禮……大體皆不出朱子家禮的範圍。』<sup>④</sup>

至於婚後夫妻的地位，清代仍是重男輕女。「七出、三不去」已放入法律中，並且規定，妻若犯姦雖有三不去的情形，仍可出之。

貞操的義務只是片面的，甚至到民國十七年，在當時所頒佈的刑法仍讀到「有夫之婦與人通姦者，有罰；而有婦之夫與人通姦，則可不受法律制裁」的規定。(舊刑法、二五六條)

清代許可離婚，而且有時強迫離婚，後者稱爲「義絕而不許不離者。」這大約都是夫妻間或他們的親戚間彼此謀殺的罪，使得夫妻二人義絕。

### 2 現行婚姻法

我國傳統婚姻制度真正的改變是在民國十七年北伐成功後國民黨執政時方才實現的。民國廿年頒佈的民法親屬編是參照西方婚姻觀念(本質上是天主教婚姻觀念)而改正過去婚姻法的缺點。

首先婚姻是自主的。民法第九七二條說：『婚約應由男女當事人自行訂定。』學者認爲這是『中國以往父母代訂婚制的極大反響』<sup>⑤</sup>。『但最高法院爲顧全社會上以往事實起見認父母所代訂之婚約，子女成年後表示同意者，亦發生拘束力』。<sup>⑥</sup>

媒妁被取消了，而且規定『因婚姻居間而約定報酬者，其約定無效』(民法、五七三條)。男女結婚後，不給約定酬報媒人的錢物，媒人亦不得控告他們。

婚姻的禮儀在現行民法中頗為簡單，即必須有公開的儀式和二人以上的證人（九八二條），婚方為有效。不必在官廳舉行，也不必呈報戶籍吏。

妾的制度廢除。民國十九年中央政治會議親屬法意見書第七點說：『妾之問題，無庸規定。』並解釋說『妾之制度亟應廢止。雖事實上尚有存在者，而法律上不容承認其存在，其地位如何無庸以法典及單行法特為規定。』民法第九八五條說：『有配偶者，不得重婚。』

夫妻雙方都有貞操的義務。刑法第二三九條規定：『有配偶而與人通姦者，處一年以下有期徒刑，其相姦者亦同。』這裡只說配偶而沒有夫妻的區別。在規定此條刑法時，論爭很是激烈。

### 3 中共的新婚姻法

中共的新婚姻法是一九四八年冬季開始起草，一九五〇年五月一日公布施行的。共八章，二十七條。在認識了我國傳統婚姻觀念之後，我們更能明瞭中共婚姻法中某些文句的意義。

首先，他們強調婚姻應由男女當事人完全自主。『結婚須男女雙方本人完全自願，不許任何一方對他方加以強迫或任何第三者加以干涉』（第三條）。最後一句話表現出中共對過去父母代子女訂婚制的徹底反抗。

論到夫妻平等，為打倒過去「妻從夫」的傳統，有下列幾條規定：『夫妻雙方均有選擇職業，參加工作和參加社會活動的自由』（第九條）。『夫妻雙方對於家庭財產有平等的所有權及處理權。』

『夫妻有各用自己姓名的權利』（第十、十一條）

第八條討論夫妻間的義務：『夫妻有互愛互敬互相幫助，互相扶養，和睦團結勞動生產撫育子

女，為家庭幸福和新社會而共同奮鬥的義務。』在這一條中，我們可注意到，國家社會本位的色彩及對貞操的忽略。條文中有夫妻共同為新社會奮鬥的義務，却沒有提起同居的義務。——中華民國現行民法一〇〇一條規定：『夫妻互負同居之義務。』——從前婚姻是家族本位的，現在中共却把它變為國家社會本位的。夫妻不必同居，家庭就無從組織成功。『中共「法制委員會」主任委員陳紹禹就曾這樣說：「人民政府不把人民婚姻問題當作人民的私事，而是當作社會國家組織成員的公事」。』<sup>①</sup>因此，政府對人民婚姻的控制加強了，結婚須經過政府批准，在政府內登記方為有效。第六條說：『結婚應男女雙方親到所在地（區鄉）人民政府登記。凡合於本法規定的結婚，所在地人民政府應即發給結婚證。凡不合於本法規定的結婚，不予登記。』一九五〇年六月十五日的新華日報記載：『最高法院』認為不登記的婚姻，原則上是一律不予承認的。

論到中共對貞操的漠視忽略，我們知道這是他們唯物哲學必然的結論。在婚姻法中，對貞操的漠視，表現在他們有關離婚的規定。『男女雙方自願離婚的，准予離婚。男女一方堅決要求離婚的，經區人民政府和司法機關調解無效時，亦准予離婚。』又說：『離婚後，如男女雙方自願恢復關係，應向區人民政府進行恢復結婚的登記，區人民政府應予以登記，並發給恢復結婚證。』（第十七條）

① 參閱，李宜琛，婚姻法與婚姻問題，正中，民卅六年、二三頁。

② 同六一、六三頁。

③ 同六三頁。

④ 趙鳳階，民法親屬編，正中、民三十六年、八頁。

⑤ 李宜琛，四四頁。



⑤趙鳳階，五八頁。

⑥同。

⑦引在，陳叔方，中共的新婚姻法，香港，友聯，民四二年，十九頁。

## 結語

在簡略地介紹了我國古代婚姻制度之後，現在我們願意站在天主教的立場，對它試作一個批評。古代婚姻制度具有不少該保留發揚的優點，首先是對婚姻的重視。它把婚禮看為諸禮之本，婚姻是國家社會安定繁榮的基礎；而且藉隆重的禮儀來教訓結婚的男女，使他們明瞭婚姻的重大意義，以及他們所負的責任。在婚姻的禮儀中，我們還可注意到古人宗教精神之濃厚：前五禮都在禰廟中舉行，而「親迎」中，更一而再地獻祭。親迎禮中，新郎對新婦的各種禮節，充份地說明古代人絕沒有把妻子看作奴隸，而是主張夫妻相敬相愛，彼此服侍。最後成婦禮中，更強調新婦的服從孝順是家庭和睦快樂的重要因素，這也符合天主教的「孝敬父母」「夫為妻首」的訓誨。

然而，我國古代婚姻制度也有它的缺點，它過份注重婚姻對家族的關係，婚姻由家長作主，經過媒妁甚至男女二人從不相識。雖然父母多是關心子女的好處，但終究有些漠視了結婚的男女的獨立人格及個人幸福。也許這是天主的上智措置，因為假使我國從古代就是婚姻自主，由男女二人自行選擇終身伴侶，同時又沒有聖寵的扶助教規的約束，風俗大約要很快地敗壞，社會早已崩潰，民族早就消滅了。不少的學者認為我國民族能以生存繁衍至今，大半由於我國文化的力量，而在形成種族，安定社會的各種文化力量中，最大的一種便是我國的家族制度。日本的稻葉君山曾說：『保護中國民族的

惟一障壁是其家族制度，這制度支持力之堅固，恐怕萬里長城也比不上。』①

其次，古代婚姻中，因為納妾出妻等制度，男女之間很不平等，只主張妻子的片面貞操，未免過份輕視婦女，這是我國婚姻制度的很大缺點，雖然理論上夫妻應平等對待，彼此敬愛，然而人的性慾是強烈的，社會上其他種種禮規又多是歧視女性的，無怪在婚姻的效果中婦女地位如此低下。但是，連有着天主啓示真理的舊約以色列民族尚輕視婦女，許可納妾出妻，僅有自然倫理真理的我國古人又怎能全無這些道德上的不成全呢！

耶穌基督是一切人的救主，我們可以說，在一定意義之下，祂更是婦女的救主。是祂的真光照耀了在黑暗中的人類，是祂的愛使一位女子的地位提高在一切天使聖人之上。『其實你們衆人，都藉着對耶穌基督的信仰成了天主的子女不再分男人女人，因為你們衆人在耶穌基督內已是一個了。』（加拉達書、三、26、28）

最後我們引用庇護十一世貞潔婚姻通諭中的一句話，一句美麗而意味深長的話作這篇小文的結語：

『如果丈夫是家庭的頭，則妻子是家庭的心；如同丈夫在管理上佔首要的地位，妻子能在，也該在愛情上佔首要的地位』。②

①引在暮泊：從中國人的家說到中國文化。教育與文化，二二八期，十八頁。

②宗座文錄 (Acta Apostolicae Sedis) 一九三〇年五四九頁。

## 天主教關於婚姻道理的新觀點

J. David, SJ

*Nouveaux aspects de la doctrine catholique du mariage* (Paris: Desclée 1967)  
Trad. de l'allemand par A. Liefoghe, pp. 160.

本書是「重新估價」(Remise en cause)叢書之一。這部叢書由 B. Häring 及 V. Schurr 主編，其目的在介紹神學諸主要問題的現況。達衛神父的這本書，重心在討論調節生育的倫理性。但爲了解這問題的正反各方面的理由，不得不先說明婚姻聖事的種種基本觀念及它們的歷史和最近的演變。

作者首先概括地描繪出婚姻道理的新趨勢，以過去幾十年的天主教婚姻神學作襯托。他帶有幾分誇張的語氣說：『四十年前看來是確定的許多論說，今日已在動搖了；過去多人激烈地否認的論點，而今天差不多看成是明顯昭彰的了。』(十一十一頁)於是他把一九一七年頒布，次年生效的教會法典，庇護十一世的「聖潔婚姻」通諭(一九三〇)，以及梵蒂岡第二屆大公會議的「論教會在現代世界牧職憲章」(一九六五)(下簡稱喜樂與希望憲章)作一比較。

教會法典中有關婚姻聖事的性質最主要的兩條是一〇一三條第一項：『婚姻之目的爲產生及教養子女；從目的爲互助及療情慾。』及一〇八一條第二項：『稱婚姻合意者，乃指雙方交付及接受爲

實行生育子女之適當行爲之永久及專屬身權之意志行爲。』

達衛神父承認教會法律的文字不能代表當時教會的婚姻神學。然而，照他看來，錯誤在當時的神學家把這兩條法律當作婚姻神學的基礎，把枯燥無味的，以權利義務爲經緯的法律觀念應用到豐富的美麗的生活事實上，造成了教會人士對婚姻聖事所懷有的狹窄的、無吸引力、無生趣的神學觀。(十八頁)

庇護第十一世的「聖潔婚姻」通諭寫成時，正是許多反婚姻、反貞操的學說盛行猖獗的時代。教宗爲了攻斥這些有害天主教婚姻神聖的種種謬論惡習，便頒發這篇通諭。這個動機可由通諭的導言中看出。

達衛神父稱這篇通諭是偉大的(二十三頁)，但是他認爲整篇通諭的立場及語調是「自衛性的」：『它願意保衛天主教有關婚姻的觀念及習俗，而反對當時的流行病、錯誤及過份的時尚。』(十八頁)此外，這篇通諭，依作者達衛的批評，過於地隨從聖奧斯定的婚姻神學，幾乎只引用了聖奧斯定的論著。(二十頁)因而在婚姻行爲(房事)中『只看到這行爲有的生殖能力及性慾快感，而不够注意到這行爲是在表現、在實踐配偶二人的整體的、親切的「你—我」關係。』(三十頁)

在「喜樂與希望」憲章中，教會對今日有關婚姻的種種學說及生活習尚，已不再取自衛的態度。教會設法在錯誤中找到其中包含的片面真理，在偏差中看出人心對眞善美的追求。因此，在指出各種流行病及弊端之後，憲章繼續說：『雖然如此，婚姻和家庭制力量與堅強仍然昭彰於人目前。因爲今天的社會所有深刻的轉變，雖然製造了不少困難，却多次在不同方式下顯示出婚姻與家庭的眞正性質。』(四十七號)

達爾神父說，梵蒂岡第二屆大公會議，把婚姻不再看做僅是爲了本身之外的目的而存在的一種制度或工具。(七十八頁)婚姻比這要豐富美麗多了，『大公會議注重婚姻的整體觀，把它看成二人永久的整個生活的共融，……是人心最深的活力——愛——的充實的完滿的開花結果。』(全)而每一婚姻行爲『是表現是實行夫妻之間的愛情、體貼及親切的情感。』(六十六頁)換句話說『今天教會的訓導權承認婚姻、夫妻之愛、夫妻的結合不是只爲了生育而存在的工具，而它們本身即有個人的、倫理的、宗教的價值。』(六十七頁)

當然毫無疑惑地夫妻關係及性生活，如果看成一個整體，那麼它對生育子女有着本質的關聯(relation essentielle)，這是「喜樂與希望」憲章內幾次明白說出的教訓。(四十八號、五十號)然而，照達爾神父看來，婚姻神學的主觀因素即「夫妻之間相互的親切關係以及二人之間的愛」在大公會文獻內受到更多的重視與闡揚(二十頁)。達爾神父甚至說論到婚姻的目的及意義，清楚地明顯地是夫妻之愛在首位，也講得最詳細。(六十四頁)大公會議文獻不把生育子女說是婚姻的「目的」，而是它的「冠冕」「極其卓越的成果」。(六十九頁)

歸結到調節生育的倫理性呢？他說：『……婚姻首先是男女之間愛的關聯。這關聯有它獨立的價值，並不僅是因爲能生育子女才有價值。』(六十六頁)『婚姻行爲不再視爲個別的隔離的行爲，而是整個婚姻生活必須指向生育子女，而不是每一個別的婚姻行爲(房事)該直接地有此指向。』(七十九、八十二頁)只要保存了整個婚姻生活對生育子女的本質關係以及婚姻行爲中的人性尊嚴，就可以讓個別的婚姻行爲僅直接爲了增加夫妻之愛，而不直接爲了生育子女。(七十九、八十頁)至於用什麼方法使得這婚姻行爲不會生育子女是次要的問題(八十三頁)該由夫妻二人來決定(八十七頁)

在這書的最後三章已不討論婚姻的神學，而是講方法論(教會訓導權及自然法)及社會學、哲學的解釋。因此我們從略介紹這三章的內容。下面我們願對此書作一簡短的批評。

總括地說，這本書確能符合書名「天主教關於婚姻道理的新觀點。」它扼要地把梵蒂岡第二屆大公會議以後的婚姻聖事神學的新注重點和新學說描述出來，且能與過去的婚姻教義加以比較，使人看出婚姻的神學的歷史演變。而且頁數不多，爲願意「追上時代」而工作繁重的同道是本值得一閱的書籍。

但是站在學術的眼光來看，書中有數點欠缺科學性的準確及客觀；尤其是在解釋大公會議的文獻時，有的地方主觀的見解使得作者未能平心靜氣地追究推敲「喜樂及希望」憲章的真實意義。這憲章的寫成及核准(大公會結束前日)頗有一番複雜的過程。爲明瞭大公會議究竟對婚姻聖事講了什麼，沒講什麼，必須要把原有的草案，大公會議教長們的批評、建議，以及起草委員會的解釋都逐條研究。這番工作，看來作者並沒有做過。

例如，作者在幾處說過，依照「喜樂與希望」憲章，生育子女不被認爲婚姻的目的，而是冠冕或卓越的成果。我們看不出作者在憲章內有何根據說生育子女不被大公會議看做婚姻的目的。在憲章第五十號說：夫妻之愛及整個家庭生活有多種目的，其中之一是生育教養子女。原文如下：『真正的夫妻之愛以及出自夫妻之愛的整個家庭生活方式，其目標就是夫妻們在不輕視婚姻其他目的條件下，(non posthabitis ceteris matrimoni finibus)毅然地準備和造物主及救主的聖愛合作，因爲祂就是通過夫妻來擴展並充實自己的家庭。』此外，第四十八號第一段及五十號第一段都說：『婚姻制及夫妻之愛，本質上便是指向(ordinantur)生育及教養子女』。照我們看來，大公會議憲章是爲一

切人頒發的，因此儘量避免神學術語如「目的」一類的詞彙，而用衆人能明瞭的話說出同樣的事實。達衛神父一而再地強調大公會議重視夫婦之愛，甚至說它佔有婚姻目的及意義的首位。這樣的說法會使人想大公會議重新立定婚姻目的價值次序 (hierarchy) 首要目的是夫婦之愛，次要目的是生育教養子女。這種能使人誤解的語調及說法是本書的另一缺點。大公會議對婚姻各目的的價值次序不願討論，不願有任何決定。因為憲章的性質是牧職的，願與整個世界交談，因此一切神學術語都儘可能地避免，雖然一百九十位教長建議加上婚姻目的價值次序這樣的字句。(註一) 誠然「喜樂與希望」憲章講論夫妻之愛頗爲詳細，但可能這只是因爲以前教會的文獻講得不够多。大公會議決無意味殺生育子女的重要性。起草委員會發言人明說：「在憲章內至少十次提及生育及教養子女的首要性 (momentum primordiale)。」(註二)

我們對此書這樣批評，並不是說我們主張今天必須仍然依照教會法典一〇一三條說的婚姻首要目的。我們只是願說：該用客觀科學的眼光研究大公會議文獻，不該以主見曲解大公會議的婚姻教義。附帶地我們願指出：教會法典一〇一三條第一項，是教會文獻中第一次這樣顯明地說何爲婚姻首要目的及次要目的。而主張婚姻次要目的本質地附屬婚姻首要目的是庇護十二世時方有的教義。(註三)

達衛神父說得很對，許多神學家犯了錯誤，把法律的狹窄觀念應用到豐富的、美麗的婚姻神學上去。梵蒂岡第一屆大公會議改正了這個錯誤。今後神學家該由聖經、禮儀、信理神學中多多研究講解婚姻聖事，爲使現代的人更易領略婚姻的神聖偉大。

達衛神父似乎把意義 (sens) 及目的 (fin) 二詞混用。(六十四頁) 一位德國神學家不分辨這兩個詞在婚姻神學中的含義有些令人驚訝。因爲注重婚姻中主觀因素、個人價值，強調夫妻愛的重要性

的幾位先鋒如 D. von Hildebrand, H. Doms 都清楚分辨這兩個詞在婚姻神學中的含義，H. Doms 著名的論著書名便是 *Vom Sinn und Zweck der Ehe* (Breslau: 1935)。

最後論到調節生育的倫理性，達衛神父認爲調節生育的方法是次要的問題。我們該知道，這書是寫在教宗保祿六世的「人類生命」通諭(一九六八)之前的。而在這通諭頒布之後，調節生育的方法成了許多熱烈的及困難的爭辯的導火線。誰看不出安全期調節生育的方法與一般用的人工避孕方法(墮胎不在內)之間的神學的基本差別，便也絕不會領悟教宗保祿六世的「人類生命」通諭。

(註一) 大公會議書翰及希望憲章草案: *Textus denuo Recognitus necnon Expensio eorum* - 第二部 - 十二—十三頁。

(註二) 同上，十三頁。

(註三) U. Navarrete, S. I, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vat. II, in Periodica de re morali canonica liturgica*, 56 (1967) 368, 369.

## 離婚與再婚

離婚與再婚的事件，在我國教會內，雖然還不像在歐美教會那樣多見，但是因為變動的國情及男女不平等的習俗，使得這樣的事情一旦在我們的教友中發生，更令人同情惋惜。而在現行教會婚姻法的約束之下，看來很難幫助那些不幸的教友解決他們切身的問題。除了「破鏡重圓」（有時是不可能的）及終身守貞外，還有別的解決方法嗎？

近年來，神學界及教律界討論離婚再婚的著作很多，學誌有專號，學者有專題集會（註一）。許多的理論和建議，都仍在摸索的階段，缺少神學的一致堅定性，不能使當前教會官方的路線有重大的改變。但是這些學術性的研討却會促人反省，引入一種新的精神——其實就是梵蒂岡第二屆大公會議的精神。那麼，即使在現行婚姻教律及神學沒有重要改變的前提下，這種新的精神仍會給那些不幸離婚再婚的教友帶來較易接受的生活途徑。

### 現行教律及其神學歷史基礎

在介紹新的理論之前，我們先綜括地敘述傳承中對離婚再婚的主張以及它們反映到現行教會婚姻的法理。這將是我們研討新思想言論的出發點及基礎。

原則上，天主教西方教會看一切合法有效的婚姻都是不可解散的，而基督徒的婚姻聖事性使得這不可解散性更為堅固（DS 3710-11）。夫妻兩造總不能因單方或雙方的意願而解散。這是所謂的內在

不可解散性。一對領過聖洗的男女既遂的（*Consummatum*）的婚姻，不僅是婚姻當事人，任何人間權威，包括教會在內，也不能使之解散，或也許更好說，不能宣佈它解散（註二），這是外在不可解散性。任何婚姻或是因為缺少聖事性，或是缺少既遂性，就可有一定條件下，經教會權威宣佈解散。這些可以宣佈解散的婚姻的性質及歷史簡述如下：

首先是「保祿特權」的例子，它的基礎是格林多前書七章十二至十六節。聖奧斯定認為信中所允許的離婚不是婚姻關係的解除而只是分居。但是盎博羅夏斯特（*Ambrosiaster*）中的解釋，即真實的解除前婚關係，却為教會採取而成為西方教會的法律。

聖事未遂婚姻可因修會願解散，至少在第十二世紀已成爲神學家不再爭辯之事；可能在第十一世紀已有先例。聖事未遂婚姻可經教宗宣佈解散，至少在教宗馬爾定五世時（一四一七—一四三一）成爲事實。兩位外教人的合法婚姻經教宗權力宣佈解散是較晚的事，是由第十六世紀起，即教宗保祿三世、庇護五世、額我略十三世之敕書所定。一位領洗者及一位未領洗者之既遂婚姻，結婚時沒有教會豁免婚姻限制，以後爲教會宣佈解散的例子，至少在一九二四年已發生過了。一位領洗者及一位未領洗者之既遂婚姻，結婚時有教會豁免婚姻限制，仍爲教會宣佈解散，在一九四六年有了先例。最後由一九五七年起，教會屢次宣佈兩位未領洗者的合法既遂婚姻解散，而且當事人無須入天主教受洗，即得與天主教友結婚。（註三）

山上面種種事實看來，只有聖事既遂婚姻從來沒有被西方教會宣佈解散。正如教會法第一一八條所制定：『有效及被承認並既遂之婚姻，除當事人死亡外，無論任何人之權力及任何理由，均不得拆散之』。這正是今天神學教律研討離婚再婚的焦點。

## 聖事既遂婚姻的不可解散性

研讀近年來討論離婚再婚的學術著作，會得到這樣一個印象：一方面，在西方教會絕大多數的神學家，尤其是教會訓導權威，幾個世紀來，常是堅定清楚地說，聖事既遂婚姻除了當事人一造死亡外是絕對不可解散的；而另一方面，却拿不出使人信服的證據說明爲什麼世間沒有任何人的權威可以使聖事既遂婚姻解散。

遠在一一九九年，教宗 Innocens 三世在寫給一位主教的信中，明顯地道出當時西方教會對離婚再婚有的意識。教宗先講明普通所說的「保祿特權」的事實及條件，以後說，兩位教友結婚後，其中一人成了異端或失去信仰，他比那不肯歸正或不願和平相處的外教人爲其教友配偶更有危險，爲天主尊榮更有損傷，然而仍不可離婚再婚，因爲兩位教友的婚姻是聖事。(DS 768-69)

特利騰大公會議宣佈婚姻的不可解散性；且聲明過去及現在，當教會教訓人說，婚姻的連繫也不能因犯奸淫而解散，教會並沒有錯 (DS 1805, 1807)。P. Franssen 對特利騰大公會議有關離婚的條文作過權威性的研究，他的結論爲神學家公認正確。他的研究告訴我們，特利騰大公會議並沒有決定教會有沒有權力解散聖事既遂婚姻。(註四)

明顯地聲明任何人間權威都沒有權力解散聖事既遂婚姻是教宗庇護十一世 (AAS 22, 1930, 552)。而使人毫無疑惑餘地、絕不能曲解「人間權威」一詞的是庇護十二世的訓話。他說，連教宗用他的「(替天)服務的權力」(Potesà ministeriale) 也不能解散聖事既遂婚姻。(AAS 33, 1941, 424-425) 現在我們要問：聖經上基督論不可離婚再婚的話是普遍性的，爲什麼別的婚姻可以解散，只有聖

事既遂婚姻不可解散呢？這個問題是很難回答的。連極力攻擊新論調的 Navarrete 神父也承認這是許多世紀以來困惑神學家的一個難題，今天的婚姻神學仍不能給予圓滿的解答。(註五)

聖事既遂婚姻不能解散，不是因爲當事人之同意終生結合，因爲許多教會認爲可以解散的婚姻都會有過這樣的同意。也不是因爲它的既遂性，因爲外教人既遂婚姻可以解散。最後也不是因爲它的聖事性，因爲聖事未遂婚姻可以解散。如果說，是因爲聖事性及既遂性在一起方有了絕對不可解散性，這正是我們的問題：爲什麼二者在一起就使婚姻絕對不可解散了呢？

主張教會能够解散聖事既遂婚姻的作家都「成功」地指出了上述「知其然而不知其所以然」的弱點。然而當他們嘗試證明教會確有此權力時，他們的論證也同樣的難以使人折服。他們最有力的理由是離婚再婚者的不幸遭遇，而離婚再婚的教友日益增多。教會是慈母，應設法解決這些人的問題。

離婚再婚事件頻頻發生是工業化城市化帶來的後果。因此本世紀前的神學家不把它當作迫切問題加以廣泛深刻的研討。那麼也就沒有人提出相反教會官方主張的論調。直到最近半個世紀來，這使牧職工作人員極具關懷的事情逐漸引起更多的討論，而今天可說是一個「熱門」課題了。

一九三六年，W. R. O'Connor 發表了一篇很長的文章，主張教會解散婚姻的權能是無限制的，包括聖事既遂婚姻在內(註六)。他的主要論證是基督普遍性的語調：「凡 (Oson ean) 你們在地上釋放

的……」(瑪·十六、19；十八、18)。

也許是因爲當時教會的氣氛影響，這篇論著沒有引起神學家教律家的公開討論。直到一九六一年，A. Bride 主張，雖然看來教會不能直接解散聖事既遂婚姻，但藉着對「聖事性」「既遂性」的深入研究及動力性的解釋，教會間接地可以宣佈許多聖事既遂婚姻的解散(註七)。同年西班牙教律學家

J. T. Jiménez Urresti直截了當地說，爲了公益，爲了人靈神益，在將來的教律中可制定教會能够解散聖事已遂婚姻。因爲婚姻是社會制度之一。那麼它所附屬的社會（即教會）爲了社會的首要目的（人靈神益）已經解散過非聖事既遂婚姻。爲了同樣目的，也可解散聖事既遂婚姻（註八）。

一九六五年九月二十九日，在梵蒂岡第二屆大公會議議廳中，埃及東方禮主教 E. Zoghby 發表了著名的演說，呼籲西方教會做效東方分袂弟兄的仁慈對待無辜被遺棄的配偶而許之再婚（註九）。

這篇演說，並不說教會可以解散聖事既遂婚姻，而且不做神學性的證明。可是因爲講話人的地位及講話的時地，這篇演說激起了衆多的反響。這裡我們只能做一極簡要的介紹。

主張教會能够解散聖事既遂婚姻的論著由多方面來討論這問題。有的從聖經上瑪竇所載的 *sermone*（五、32；十九、9）開始，說明基督論婚姻不可解散性果然是絕對性的，但教會代表爲了容忍人類軟弱所致的偏差，制定普通人能守的規則，同時仍盡力宣講基督所揭發的婚姻理想。聖保祿這樣做了，聖瑪竇的教會也這樣做了。今天教會權威爲何不能這樣做？（註十）

由教父學、教會史的角度來看，教會前一千年並沒有統一的牧職政策，相當多的教父、地方教會都允許重婚（注意：這裡只說允許重婚，不說解散前婚關係）。由神學的意義來看，聖事婚姻象徵基督與教會永誓不渝的結合。然而只有事實存在的婚姻方有象徵的作用。一個完全破裂的婚姻就失去這樣的意義，爲何仍不可解散呢？此外，「死亡」不應只是生理的死亡方可解散婚姻連繫，它也指心理的、倫理的「死亡」（瘋狂，仇恨），民政的死亡（無期徒刑）。（註十一）

相反這些新論調的主要論證是教會的傳承，尤其是由第十二世紀起有的清楚堅定的教會訓誨。這在神學認識論中是很有力的論證。許多作家忽略了這點。我們是在神學信仰的研究中。教會屢次對某

項真理有一種直觀的認識，却不能立刻說出這真理的理論基礎（註十二）。此外，放鬆現有的婚姻紀律真地能爲人靈神益有好處嗎？能爲教會公益有幫助嗎？這是值得多加考慮的事。H. J. S. 神父中肯地指出，司鐸選俗的原因誠然很多；但是他相信，如果教會非常嚴格地給予選俗的許可，不少的司鐸就不那樣輕易地走上還俗結婚之路了（註十三）。有的人認爲，把解散有效聖事既遂婚姻一事（假設證明了教會有權解散它），讓備受人指責的羅馬教廷法庭辦理，只會生出比現在更多的不公道的訴訟案件，而只會對某些特權教友有好處。這是許多位教區主教及法官的經驗談。（註十四）

仔細研讀正反兩方面的論著之後，我們同意 Basset 的結論：目前主張教會有權力解散聖事既遂婚姻之論證還不能改變教會現有的婚姻神學及婚姻法律，還需要更廣泛、更有深度的學術性研究。（註十五）

也許爲解決離婚再婚的牧職棘手問題，我們不應也不必尋求教會有沒有能力解散聖事既遂婚姻。有其他更合乎福音精神、更適應現實需要的途徑。其中之一，便是探討：教會可以允許離婚者再婚嗎？

## 離婚再婚與非聖事性的祝福

在基督誕生後的前十一個世紀中，相當數目的教父及地方教會容忍一位無辜被配偶遺棄的教友再婚，給予這第二次的婚姻一種非聖事性的祝福。東方分袂教會至今仍有這樣的牧靈措置。這是由教會史及教父學觀點研究離婚再婚的學者的結論。在細節方面，上述史實還有人爭辯，但大體上是爲多數學者承認的。現在我們要問：是不是今天西方教會應該採取這樣的一個牧靈實際解決的途徑？

有的學者主張教會應該公開地、原則性地允許離婚者再婚，給予祝福，允許他們領聖事，只要這人是無辜被遺棄的；或是允許離婚再婚者領聖事，只要這人懺悔自己的罪行，不論這人是不是有過失使得婚姻破裂。（註十六）

他們說，誠然基督所講的終身不渝的婚姻理想是常常應該堅持的，結婚教友應向此目標努力邁進，使得他們的生活表現出基督與教會的愛。然而，有時這婚姻毫無挽救可能地破裂了，共同生活在一起只能增加彼此的仇恨，而分居守節成了煎熬犯罪的陷阱。教會不只是神聖的奧跡，亦是基督仁慈的降孕化身。那麼教會應該給這樣盡力而為、却不成功的人一個善度信仰生活的機會。基督說：『到我這裡來的，我必不把他拋棄於外。』（若·六、37）

此外他們指出教父們的態度。如背教前的戴都良就允許無辜被遺棄的配偶再婚。他反映當時北非教會的牧職實況。還有奧力振所說（*PG XIII, 1223ff. n. 23*）。這兩位教父都在聖奧斯定以前，離初期教會更近。尚有別位教父的作證。七至十世紀，西方教會的懺悔書（*Penitential*）及東方為教友接受的羅馬法（*Novel. 22*）都允許離婚者再婚。（註十七）

我們知道聖奧斯定對性的觀念是很嚴格的。對離婚的解釋，他採取了毫不通融的態度。甚至，格林多前書七章所說（即所謂保祿特權），他也講成分居而不得再婚。再婚者一律看作是不能禁慾的犯奸者。

聖奧斯定在西方教會影響是極大的。於是教會逐漸地追隨了他的看法及解釋。聖多瑪斯論婚姻法的原則是：『在婚姻法中要更注重何者為衆人有益，而少注意為一兩個人合適的』（*Supp. q. 67, a. 1, ad 4*）。這就是說，雖然某項法律為少數人成了受苦緣由，但為了公益仍不得廢除之。教宗

Eugenius 四世制定合一的亞爾美東方禮教友不得因奸淫而離婚再婚（*DS 1327*）。特利騰大公會議盡力避免斥責東方教會允許再婚的慣例。可是以後的數位教宗都命令與西方教會合一的東方禮教友遵守西方教會傳承，即不得離婚再婚，雖然是無辜受遺棄（*Fontes CIC, I, nn. 179, 328, 335*）。根據一九一七年公佈的教會法，婚姻關係存續中，結婚無效；這樣的人被稱為重婚者（*bigami*），自動地受到法定惡名（*infames*）的處分；生前未悔改者，死後不得為之舉行天主教葬禮。（法典一〇六九、二三五六、一二四〇條）

此外，教友中的任何有效婚約本身即是聖事，這是一件基於傳承（至少特利騰大公會議之（*Tanetsi* 文告已有基礎），而為教宗庇護九世、良十三世及庇護十一世清楚堅決強調的道理。而且他們說，教友的婚姻中，聖事與婚約不能分開。那麼如果承認非聖事的再婚，上述這項道理及其連帶有關的許多前提結論都應該改變了。

這裡，我們牽涉到一個婚姻神學中的基本問題了：為什麼要把法律概念「契約」與信仰生活實體「聖事」併為一談？由於聖事神學的進步，不少神學家一方面反對把婚約與聖事看成一事；另一方面，若第二次結婚不能成為聖事，雖然它是美滿的、穩定的，在外面看它確實反映出基督與教會，他們認為這樣的牧職措置是忽略了具體現實——聖事是最有動力的現實——而太注重抽象的法律觀念。

為了西方教會後期堅定的傳承，也為了對聖事的新的了解，「非聖事性的祝福再婚」看來不會是教會當局將採取的路線，也不會是現代人所滿意的解決途徑。

## 有關聖事性及既遂性的新探討



梵蒂岡第二屆大公會議論婚姻的訓誨，是婚姻聖事神學的一大進步。婚姻被描繪為「愛情的團體」（現代世界憲章、47）；是「人格及行為的密切結合」（全、48）；夫婦的愛「包括整個人格價值，因而使肉體及心靈的表現能擁有特殊的尊嚴」，並且「滲透人的整個生活，且因其慷慨豪爽的行為而更爲完成和增進」（全、49）。婚姻藉着夫婦二人的盟約（*foedus*）建立、開始（*instauratur*）。什麼是婚姻的「既遂」（*consummatio*）呢？

*Consummatio* 照字面講，有「形成」「完成」的意義。那麼既遂婚姻應該是婚姻種種性質的實現，至少是相當深度的實現。換言之，婚姻的 *consummatio* 該是夫妻二人在生活中已經相當穩定地實現了上述美麗豐富的婚姻性質的描繪。

而現在婚姻法所指的「既遂」是什麼呢？「使未遂婚姻轉爲既遂婚姻之交媾依法理不爲任何一種夫妻間之性行爲，而是唯一自然而完整的交媾；質言之謂：引陽入陰而洩精於陰之交媾」（註十八）。現代的神學家教律家提出疑問：婚姻聖事既是一個包括整個人格價值且日益完成增進的愛情團體，怎麼可以只用一種肉體行爲作普遍性的「既遂」標誌呢？尤其是當我們觀察到目前許多男女青年不成熟的人格心理，羅曼蒂克的婚姻看法以及整個社會風氣受電影電視影響而有的貞操倫理觀念，我們不能不懷疑在絕大多數的婚姻中，是不是可能藉第一次交媾就「完成」「形成」了大公會議所描繪的婚姻？

此外，婚姻聖事象徵着基督與教會的結合。但是只有真實穩定的婚姻生活，出自二人心底情意的契合，方能表現出這樣的象徵作用。而現在教會法理中決定婚姻是不是聖事的惟一因素是「有效領洗」這件客觀事實。而今天神學家對聖事「事效」（*ex opere operato*）的了解，完全擯棄了對聖事所有的近乎魔術式的講解。

有的法學家說，爲了決定婚姻的「聖事既遂性」，我們需要清楚的、具體的、任何情況下容易辨別的客觀事實，例如：第一次交媾及有效領洗。然而，有的作家這樣反駁：法律的決定應以實存的情況爲準。換言之，是豐富的神恩現實生活佔先呢？還是法理的清晰標誌佔先呢？漠視了生活實況而使它遷就法律文字，正是大公會議所責斥的「法律主義」。（註十九）

有的法學家又說，這樣說來，婚姻何時成了「既遂」，是很難判斷了。J. Bernhard 回答說，誠然，積極的準則，即判斷何時「既遂」是不易用法律觀念表達出的，但是消極的準則，即判斷某婚姻從未「既遂」是不難規定的。例如：由婚姻一開始，配偶一造就不忠貞；短暫的熱情一過，二人立刻不斷的爭吵，甚至分居，去法庭聲請離婚；夫妻一方的不正常的性格等等（註二〇）。——還該加上我國多次有的買賣婚姻、政治婚姻、養女成婚……這類的婚姻，如果說它們在「夫妻」第一次交媾時，就表現出二人的完全的自我交付，心靈契合，那純粹是抹殺事實，只能使教友，尤其是青年知識分子教友越來越把教會權威看成中古世紀的老古董，同現實完全脫節的火星人了。

那麼如何決定婚姻的「聖事既遂性」呢？對這方面的建議很多。例如要加寬「能够結婚」的資格幅度，遠較目前有的「年齡」「性別」「（生理的）不能人道」；更廣泛。除了心理方面的條件外，——許多作家討論「心理的不能人道」，筆者希望能另寫一篇文章專門敘述此事。問題是非常重要的，尤其是由本年七月一日起，地方教會法庭已有權判決「未遂」婚案。——還要求結婚者有能力負擔婚姻生活責任。這樣的建議已爲法典重編委員會注意並設法編入新的法典。（註二一）

最有系統、有深度地研討婚姻聖事既遂性的是 Jean Bernhard（註二二）。本節前半大都是他的思想。他大膽地建議應把教友婚姻分成兩個階段：一、「肇基的婚姻」（*marriage instauré*），由交換婚

姻同意而建立。結婚人應是有能力結婚的（照以上所講廣泛解釋），而且贊同基本上婚姻是不可解散的，並許諾盡全力指向絕對不可解散的婚姻理想邁進。二、「祝聖的婚姻」（*marriage consacré*）。當夫婦使得他們中的愛達到相當程度的本性超性的生長成熟時，當他們使共同生活達到穩定時，婚方成了絕對不可解散的，等於傳承所說的既遂婚姻。而「肇基的婚姻」可由教會宣佈解散。

我們說這是大膽的建議。因為照他所講，第一階段的婚姻就等於所謂的「試驗婚姻」（*trial marriage*）。雖然，現代人，尤其在北歐及北美的一部有不少人至少下意識地抱着這樣的心理去結婚。然而由夫婦愛的基本心理現象來分析，許多人認為這種心理是偏差，該予以修正，而不應把它看為正常的心理。教會不能贊成這種心理。好似其他病態，例如，手淫是很普遍的現象。可是並不因為很多人犯手淫，就使手淫成了性愛的健康正常表現。

總而言之，我們很容易指責某項事物制度的弊病，但是積極地設法構想新的代替品，就需要更多的時間思辯及考驗了。不過大家承認，婚姻聖事既遂性的新探討新建議，是應遵循的解決離婚再婚問題途徑，而且看來是最可能實現的普遍解答。因為正在修改的教會法典以及近十多年教會判案的法理都在這方面努力，且已有不少成就。在新法典頒佈及新法理制度化之前，如何幫助不幸的離婚再婚教友呢？這便是下一節所要研討的。

## 實際的牧職解決途徑

在現有婚姻法及婚姻神學的原則前提下，我們如何解決在港、澳、臺灣尚不太多却相當棘手的離婚再婚問題呢？Haring神父寫過幾篇分析詳盡、立論審慎的文章，可以供我們本地的牧職人員參考。

一方面因為 Haring 神父的權威，一方面也因為在此事上措詞說話稍有不慎，可能有嚴重的誤會，把原作者沒有的旨意應用到實際個案中，因此，在下面，我們先把 Haring 神父的文章忠實簡要地譯出之後，再把他的思想（有時不易懂得清楚）作一撮要寫出。（註三）

Haring 神父把幾種可能的情況分別討論：

一、如果第一次照教律有效的婚姻並沒有完全無望地破裂了，還有可能「破鏡重圓」，聽告司譯給不給赦罪的關鍵問題是：這打算離婚或已民法離婚的人有沒有表現出願意與前婚配偶和好的善意？或至少有沒有希望勸服這人努力向這方面走？和好如初，彼此寬恕是優先應尋求的解答。不要太快地想使用下面說的「內署解決方法」。

二、如果問題能在外署解決，則應儘先在外署求得解答，這是正常的途徑（下面的話，值得教會法庭負責人或有牧職責任的人深思熟慮）。假如有相當大的可靠性看出前婚是無效的，就能够宣佈它是無效的。這是說，當前婚已經毫無挽救可能地破裂了，而當事人現在生活在一個穩定的民法婚姻中，那麼，人的基本成婚權利要大於法律上前婚有效的那些微的可靠性。教會更應該祝福一個穩定的再婚，而不該堅持要保持完全破裂、而且很可能無效的前婚會有過的祝福。

三、有的情況，清楚地看出前婚是無效的，只是因為外在的環境或是因為過時落伍的教會訴訟法而不能在外署證明是無效的。當聽告司譯、堂區神父或法庭法官覺着是這樣的一項個案時，就該不遲疑地使用內署解決方法（見下）。如果當事人現在再婚了，而且度着穩定的婚姻生活，就應告訴這人良心要平安，現有的婚姻在天主前是有效的。此外，為躲避將來的麻煩，該告訴他們在以後的告解中不要再提此事。

四、的確，我們解決離婚再婚問題時，要分別「有辜」及「無辜」的配偶。但是該記住，有時是不易分別的。而且爲使二人和好，最重要的問題不是過去有了什麼過錯，而是現在他（她）是不是誠懇地願意盡力致成與對方和好。

五、假如前婚照教律一定有效，而二人現在離婚了，可能一方或雙方都已再婚；並且在外署找不到解決方法。那麼怎麼辦呢？我們先看「無辜」的一方，就是指夫妻之一造，雖然盡力使婚姻美滿但終於因對方的過失而破裂了。古代西方教會及東方教會一貫有的寬仁態度都是指向無辜配偶的。如果無辜被迫離婚的配偶，沒有再婚，努力度守貞生活，這是勇敢的行爲，值得我們欽佩。當然這樣的教友非常有資格參與教會的共融，領聖事。

但是無辜的配偶覺得不能度守貞生活，或者爲了子女的好處而再婚了。他們可能會有善意，想天主承認且祝福他們的再婚，因爲普通不許離婚的法律爲他（她）沒有約束力，他（她）是個例外，因爲對方太不公道的了，而且長久守貞是經驗證明不可能的事。假如他（她）有這樣的善意，而且沒有惡表，就可以領聖事。這樣的善意可能舉行再婚時即有，也可能開始時心中仍不安，但以後因爲穩定的婚姻生活及子女的喜樂，想天主已寬恕了他們。善意的外在表現，是使子女受天主教教育，對人有愛德，熱心祈禱等等。

六、假如，無辜的一方再婚了，並沒有上述的善意及良心的平安，怎麼辦呢？如果，他們覺着「居如兄妹」有意義，願意去做，而且許諾盡力去實現這樣不尋常的生活，那麼就可領聖事。即使他們屢次失敗，仍該鼓勵他們多領聖事，繼續努力。

但是，假如無辜一方無上述的善意，又覺着「居如兄妹」沒有意義，因爲（歐美）許多人想，再

婚的雙方居住在一起，有教育子女的責任，天主不會要求他們完全禁慾。他們盡力認識實行天主的聖意，度一個穩定的家庭生活，使子女受天主教教育，對貧苦人和氣大方……簡言之，他們確實盡了力量度教友生活，誠實地想天主不要他們度完全禁慾的生活。這時，還是不要修正他們的錯謬良心，不該拒絕給他們赦罪。

七、論到離婚有過失的一方呢？那麼和以上所說的就不同了。他們應該明顯地表現出懺悔及努力改過的好心，方可給他們赦罪。如果被遺棄的對方沒有再婚，就應催迫有過失的一方與之和好，斷絕現有之婚姻（指有辜一方之再婚）。如果被遺棄的一方已再婚了，或根本不考慮「和好」一事；而有過失的一方之再婚是穩定的，例如有子女，那麼切斷再婚的關係就差不多是不可能的了。這樣的切斷，不僅爲再婚所生子女有害，爲當事人屢次也是道德墮落崩潰的開端。我們常應關切當事人的福利神益（Haring 神父的意思是也許可這人領聖事，雖然他沒有在文章中說出）。

以上是 Haring 神父文章的大意。爲了清楚起見，我們綜合它列一綱要如下：

- 一、婚前輔導是極迫切的使徒工作，預防離婚事件發生。
- 二、應多宣講寬恕美德，夫婦由開始即習慣彼此寬恕。
- 三、常強調基督所講「不可離婚」之高尚理想，總不積極贊成離婚。
- 四、離婚再婚事件發生之後，儘先使之和好如初，使用外署解決方法。結婚的人權佔先，法理判斷的確定性佔後。
- 五、確實知道前婚無效，只是在外署無法證明時，則在避免惡表的條件下，可以准許完全參加教

友生活及教會共融。

六、前婚有效，離婚再婚可領聖事的條件如下：

1. 避免惡表。

2. 有善意：或是狹義的：想再婚在天主前有效，是對的。

或是廣義的：雖然知道再婚不對，但想天主允許他們居住在一起。  
七、重要的一點，是把教會法律的目的、功能及其限度向教友宣講；也應講明，有時基本原則不變，只是社會環境、文化思想的影響，使教會牧職態度措置改變。這種講解會保持增加教友對教會外在法律的應有的尊敬，也會減少許多不應該引起的「惡表」。

有關離婚再婚這嚴重而為不少教友非常切身的問題，我們由四方面做了討論。我們認為目前的神學討論不能改變教會現有的神學原則：教會無權力宣佈解散聖事既遂婚姻。新的學說也不能促使教會公開地、原則性地祝福有善意的再婚者，允許他們領受聖事，雖然不把這再婚看成聖事婚姻。

對婚姻聖事既遂性的廣泛深刻的新的研究，指出最近將來天主教西方教會解決離婚再婚所採取的路線，而目前地方教會已有權力判決未遂婚姻案件，將會使許多不幸的夫婦能夠重新度一個快樂的天主子女生活。

在新法典頒佈之前，在新法理尚未制度化的時候，我們在一定的條件之下，儘可能地允許善意的離婚再婚者分享教會的共融領受聖事。這樣的牧靈措置，看來與現有教律文字牴觸，其實這正是法律的完成。基督來是為完成法律，給予法律新的精神：『安息日是為人，人不是為安息日』。這樣的牧

靈措置也使得天主子民的法律達到它的目的。這目的即如庇護十二世援引古老的教律格言所說的（AAS 1941, 425）：

『教會內一切法律權力使用的最高準則是：人的救援。』

## 附註

(一) 主要參考書目、參照：

- Bassett, William W., "Divorce and Remarriage: The Catholic Search for a Pastoral Reconciliation" in *The American Ecl. Review* 162 (1970) 20-36; 92-105.
- McCormick, Richard A., "Notes on Moral Theology" in *Theological Studies* 27 (1966) 620-624; 32 (1971) 107-121; 33 (1972) 91-100.
- Navarrete, Urbanus, "Indissolubilitas matrimonii rati et consummati: Opiniones recentiores et observationes" in *Periodica* 58 (1969) 415-490.
- Pospisil, Victor J., *Divorce and Remarriage* (New York: Herder 1967)
- Vass, George, "Divorce and Remarriage in the Light of Recent Publications" in *Heythrop Journal* 11 (1970) 251-277.
- Revue de droit canonique* 21 (mars-dec. 1971); *The Jurist* 30 (1970) 1-74; *America* Feb. 17, 1968; *Parole et Mission*, janvier 1969.
- The Bond of Marriage. An Ecumenical and Interdisciplinary Study*. Ed. by W. W. Bassett (Notre Dame 1968). A symposium Oct. 15-18, 1967 at Notre Dame Indiana.

( ) 近來多位神學家研討教會解散婚姻關係之性質。他們認為先是某婚姻事實上已不存在了，婚姻關係已因某因素（如外教人不願歸正也不願和平相處）解散，教會官方地承認此事實宣佈它解散。參閱：

B. Haring, "Internal Forum Solutions to Insoluble Marriage Cases" In *The Jurist* 30 (1970) 21-30, at 22; Peter Huizing, "The Indissolubility of Marriage and Church Order" in *Concilium* Oct. 1968, 25-31, at 30; René Laurentin, *Enjeu du II<sup>e</sup> Synode et contestation dans l'Eglise* (Paris: Seuil 1969) 224.

㉑ 參照：

Arcturus De Jorio, "Privilegium Petrinum seu solutio matrimonii in favorem fidei" in *Seminarium* 18 (1966) 715-741.

㉒ Piet Fransen, "Divorce on the Ground of Adultery: The Council of Trent" in *Concilium* (Moral Theology 1970) 89-100; "Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente" in *Ephém. Theol. Lov.* 29 (1953) 657-672.

㉓ Navarrete, *op. cit.*, 464.

㉔ "The Indissolubility of a Ratified Consummated Marriage" in *Ephém. Theol. Lov.* 12 (1936) 692-722.

㉕ "Le pouvoir du Souverain Pontife sur le mariage des infidèles" in *Revue de droit canonique* 10-11 (1960-61) 51-101.

㉖ La problemática de la adaptación del derecho canónico en perspectiva ecuménica" in *Estudios de Deusto* 9 (1961) 325-326. 亦見 Navarrete, *op. cit.*, 424-425.

㉗ *La Documentation Catholique* 42 (1965) coll. 1901- 908.

㉘ 關於有關離婚之條文解釋，近代學者較早之來源，參照：

Leopold Sabourin, "The Divorce Clauses (Mt. 5: 32: 19: 9)" in *Biblical Theology Bulletin* 2 (1972) 80-86.

㉙ 參照：

R. Charland, "Le pouvoir de l'Eglise sur les liens du mariage" in *Revue de droit canonique* 16 (1966) 44-57; 17(1967)31-46; J. G. Gerhartz: "L' Indissolubilité du mariage et la dissolution du mariage dans la problématique actuelle" in *Revue de droit canonique* 21 (1971) 198-234; V. Pospisil, *op. cit.*, passim; O. Rousseau, "Divorcé and Remarriage: East and West" in *Concilium* April 1967, 57-69.

㉚ K. Rahner 關於婚姻之全球 instinct. "On Humanae Vitae" in *The National Catholic Reporter*, Sept. 18, 1968; cf. G. Martelet, "Pour mieux comprendre l'encyclique Humanae Vitae" in *NRT* 90 (1968) 897-917, 1009-1063, at 1016-1018.

㉛ *Op. cit.* (見註1) 11-16頁。

㉜ 參照：Ignatius Gordon, "De nimia processuum matrimonialium duratione" in *Periodica* 58(1969) 491-594, 641-735, at 491-493

㉝ *Op. cit.* (見註1) 11-16頁。

㉞ 見 J. Bernhard 關於離婚之 "Où en est la dissolubilité du mariage chrétien dans l'Eglise d'aujourd'hui: état de la question" in *L'Année canonique* 15 (1971) 58-82, at 72-74.

㉟ Anthony Bevilacqua, "The History of the Indissolubility of Marriage" in *Proceedings of the 22nd Annual Convention: The Catholic Theological Society of America* (Chicago 1967)

聖奧斯德神學

253-308.

- (內) 趙慶源，天主教婚姻法淺釋（臺北：思遠一九六七）三八四頁。
- (外) McCormick, *Theol. St.*, 1972, 95-96; Laurentin, *op. cit.*, 218.
- (三) McCormick, *Theol. St.*, 1972, 94.
- (四) U. Navarrete, "Incapacitas assumendi onera uti caput autonomum nullitatis matrimonii" in *Periodica* 61 (1972) 47-80; Acta Pont. Comm. pro Codice recognoscendo, P. Huizing, "Relatio de matrimonio" in *Communications* 3 (1971) 69-80.
- (五) "A propos de l'indissolubilité du mariage chrétien" in *Revue des sciences rel.*, 44 (1970) 49-62; "A propos de l'hypothèse concernant la notion de 'consummation existentielle' du mariage" in *Revue de droit canonique* 20 (1970) 184-192; "Réinterprétation (existentielle et dans la foi) de la législation canonique concernant l'indissolubilité du mariage chrétien" *ibid.*, 21 (1971) 243-277.
- (六) 除註二所引之文章外，尚有 "Pastoral Work among the Divorced and Invalidly Married" in *Concilium* (Moral Theology 1970) 123-130.

## 人口問題與調節生育(節錄)

人口問題研究的客體是人口數量與品質的變動；注意的是什麼因素造成這樣的變動，而這些變動又帶給國家社會的經濟與文化怎樣的後果。因此，它牽涉的範圍非常廣泛。此外，人口問題與人的實際生活密切相關，純客觀的分析討論幾乎是不可能的，常要攙雜着民族情緒、利害爭奪等等的主觀成分。這樣一來，事情越來越複雜詭譎，甚至有的學者認為連人口問題的本質是什麼，今天也沒有清楚一致的意見。(註一)

「人口」這個名詞是相對性的，是指某一區域或社會範圍內的集體人群而言。而這一區域內，爲了經濟發展與文化進步，需要的人口數量更與立國的政策、自然資源的地理環境、人文的習俗觀點等等都有關聯。例如經濟方面有着所謂的「適當人口數量說」(optimum population theory) (註二)。所以，談到人口問題，不一定就該引出控制生育的消極結論。即使面對着某一國家社會的貧窮、飢餓、疾病等等真實情況，客觀的、科學的研究態度仍要求我們冷靜地觀察追究這現象的各種可能的起因和各種可能的補救辦法。

本文就是要比較整體地，由各方面來介紹一些現代學者對人口問題的研討。一九七二年九月二十日聯合國秘書長宣布一九七四年爲「世界人口年」。在最近的幾個月中，討論人口問題的機會一定很多。這篇小文章的目的是供給同道們一點兒資料，目前有的比較重要的資料。歐、美教會的學誌，不少的已決定出版人口問題專號。相信這些論著將會帶給這熱烈爭辯的課題更多的光明，和指出更依照

天主聖意的解決途徑。

雖然研討人口問題，不一定必須要把控制生育特別提出詳加討論，好似它是解決困難的最主要的方法，可是本文仍以「人口問題與調節生育」為題。因為，某事的嚴重性可分為兩種：一是「法理的 (de jure)」，依照客觀的法則真理是如此；一是「現實的」(de facto)：可能它本身不是那麼嚴重，但是群眾心理受到外來因素的影響，反映到行動中，造成了悲慘迫切的現實狀況，使得這件事情再也不能被漠視輕忽。在臺灣、港、澳地區，究竟人口問題有沒有一般人說的那麼嚴重？也許有人會否認，而且拿出統計數字證明他的見解。可是一些使人痛心的事實真況（在下一節要簡略說明），却不能不迫使我們鄭重檢討考慮應有的對策及應採取的實際行動。設法干預立法者的人口政策，使它不走上相反倫理道德的路線，大約不是一般同道所能顧及到的。然而，「調節生育」一事，却是使工作者屢次能遇到的難題。因此，在本文的最後幾段，要簡略敘述如何處理這牧職中所有的困擾。

### 使人震驚的現實狀況

今年（民國六十一年）二月十二日聯合報登載行政院衛生署長顏春輝的談話。在一次護產教員家庭計劃研習會中，他透露：『近年來因避孕失敗而求醫施行人工流產之婦女，每年已達二十萬人以上。』這是官方的數字；如果再加上找密醫墮胎的，以及未婚受孕或因其他原因墮胎的，實際上，在臺灣每年人工流產的大約如同何凡先生說的：『墮胎率與出生率並駕齊驅』（聯合報，民國五十九年十一月八日）。臺灣地區民國六十一年全年出生人數為三十六萬五千七百四十九人（全上，民國六十二年三月二日）。

另一方面，藉着推行家庭計劃，向民間介紹種種避孕方法，究竟阻止了多少嬰兒出生呢？英文中國郵報，一九七二年四月十二日刊載省衛生處的統計數字：『過去六年，爲了推行家庭計劃工作共去臺幣壹億元。避免了二十四萬不必要的嬰兒生出。』所以因避孕成功而減少的新出生嬰兒數目是每年約四萬（註三）。而每年因墮胎減少的人數至少是這數目的五倍。

行政院經合會人力資源小組表示，臺灣地區六十一年度人口自然增加率已降至千分之一九點四三（聯合報，六十二年二月十二日）。比起民國四十年的千分之三八點四，五十七年的千分之二十三，可說是人口自然增加率降低的速度相當大。由顏春輝、王金茂（省衛生處長）等合作的一篇有關臺灣家庭計劃的報告中，我們讀到幾句頗值得玩味的話：『雖然適婚婦女的數目急速增加，人口自然增加率及粗出生率却連續地、迅速地降低。這個現象使得人口分析專家也覺得驚訝。目前，我們還不知道何種因素促成上述事實最有影響。我們仍在研究分析中。』（註四）

讀了上面的幾項報導，再想到天主教信仰對人的生命如何重視，還有我們中華傳統文化多麼強調天倫之愛，那麼大約誰也不能否認人口問題的「現實」嚴重性了吧！實行節育及請求墮胎的人，很少是受了人口問題抽象理論的感動，大多數人是受到人口問題實際產生的壓力（註五）；而這麼多人竟然採取墮胎的低下策，可見，這樣的壓力該是沉重到不可忍受了吧！——至少主觀方面，他們感到是如此。

上述的壓力是越來越難以抗拒的。臺灣地區各報紙都支持鼓勵所謂的「墮胎合法化」。英文中國郵報，一九七二年九月十五日的一篇新聞標題值得注意：「世界各國向日本看齊，尋求人口問題指南。」我們都知道，日本是用墮胎來減低人口增長的。日本官方數字是：一九五〇年有二十五萬墮

胎，一九五五年為一百一十七萬，一九七一年為二百萬零一千，戰後二十年中，墮胎約兩千萬。今年八月五日中央日報登載，臺灣地區推行人口政策各負責人，在紐約人口局的邀請和安排下，前往新嘉坡訪問一星期。這件新聞的標題是：「推行家庭計劃，須與政策配合，新嘉坡新近措施可資借鏡」。所說的新措施是：『子女免稅限三人；分休假只准兩胎；申請進入中小學，接受義務教育，第一至第三胎的子女獲有優先權；多子女申請國民住宅受限制；婦女自願墮胎，不僅為法律所許可，而且又放寬了範圍』。最近，臺北市國宅會決定，今後興建的國民住宅將以四口之家為對象；對五口以上的家庭，則以貸款的方式，由其自行找房子居住（中國時報，六十二年八月二十一日）（註六）。

今年六月十八至廿一日在馬尼拉舉行了亞洲人口問題研討會，這個研討會是由亞洲主教團協會人性發展室主持的。會後發表宣言說：『我們宣佈，我們視人口問題為一個非常嚴重而緊急的問題，需要即時處理和有效的解決』（教友生活，民國六十二年八月二十三日）。我想一位亞洲教友，聽了我們亞洲教會領袖沉痛的呼聲，該不能再否認人口問題的「現實」嚴重性了吧！可是，由客觀的法則及真理來看，亞洲以及整個世界的人口問題迫切到什麼程度呢？

## 調節生育與教友良心

如同在本文開始我們說過的，討論人口問題不一定就該引出調節生育的結論；而且，即使「人口」成了壓力，調節生育也只是消極的方法，總不能忘掉積極方法的重要，雖然實行起來，要人犧牲自己的利益多，不像人工節育及墮胎屢次是要求別的國家國民或自己的妻子，或乾脆要求嬰兒犧牲。可是另一方面，教宗保祿承認節制生育為有的國家是需要的。在臺灣、港、澳至少「現實」情況，表現

出節制生育的需要。

在介紹一些有關人口問題的言論之後，在這裡我們願意極簡單地討論節制生育與教友良心的問題。完全由牧職工作角度看這件事，不做理論上的推敲，偏重個案式的解釋，只是願把「人類生命」通諭頒佈五年後的今天，教會內的反省，提綱挈領地講出。

我們的出發點與基礎是接受「人類生命」通諭的訓誨（「教會憲章」25節），遵循通諭指出的路線，努力尋求牧職工作中有的困難的解決。因此，那些根本不接受「人類生命」通諭的同道們可以停止，不要再讀下去。另一方面，我們決不忘記已婚教友實際生活的痛苦考驗，而要把各地主教把通諭的訓示貼到當地教會有的具體指導，以及神學家的反省和五年來教友的意識，放在眼前，設法不要比羅馬更「羅馬」，而加給教友完全不必要的重擔十字架。

首先，由在教會內沒有辯論的個案開始：墮胎。一九七三年五月，前進派的 *The Month*，出了「墮胎問題」專號。第一頁（總一六三頁）有這樣的話：『關於這事沒有「交談」的可能。這裡，我們到了極限，到了一個 *ne plus ultra*，是保衛的最後防線，「見證」的第一道前線。』這是天主教倫理與一般時髦思想的主要分界線。（牧職方面的措施，請看「神學論集」十一）

在臺灣、港、澳相當普遍的節育工具「樂普」（Loop, IUD的一種）在教會內也不是使良心困擾的一點。它的作用極可能是使精卵接合後不能在子宮膜上「着床」。科學不能證明受精卵沒有人的生命。因此「樂普」很可能有墮胎的作用。Haring說：『任何節育方法，如果一定是或可能是墮胎，就絕對地、堅決地該加以擯除。』（「基督之律」三，英文，一九六七版，三五三頁。註中明明說出完全不許用IUD）。「人類生命」通諭引起的辯論，不是以樂普為對象，而是以沒有墮胎作用的藥丸，



或更普遍地以「人工節育」本身為對象。牧職方面，對使用樂普者，該看成是在犯大罪的近機會內。照一般倫理神學原則應付。一定該比對「墮胎者」更仁慈，更有同情心。

類似地，今天越來越多的 menstrual extraction，即自上次月經六週（或更早）後沒有來潮，即請醫生用卡門套管，用真空方法吸出子宮內的東西（時代雜誌，一九七二，九月十一日；聯合報全年，八月廿三日；Population Report 一九七三，四月）。還有 Prostaglandins 的使用，即藉着它，在婦女知道自己懷孕的初期，引起「月經」，排出子宮內的混合物，(The Medical-moral Newsletter, 一九七一，二、三、四月)。這都是「墮胎」類的方法，至少意向方面很清楚。請注意，上面提到的這種藥品如果成功了，婦女自己可以私下地施行「人工流產」。那麼，法律上允許不允許墮胎根本沒有討論的必要，這差不多要純是良心問題了。

下面要討論的幾個沒有墮胎作用的人工節育方法，都在「人類生命」通諭禁令之內，但在教會內，不像有關墮胎那樣，存在着清楚一致的實際問題的答案。假使有人主張，Roma locuta, causa finita 而認為該一撇一捺地照通諭文字服從教宗。我請這些同道不要再讀下去，而要多多為那無數可憐的已婚教友祈禱懺悔性。

有的同道禁止那些用人工節育方法（沒有墮胎作用的）來調節生育的教友領聖體。這根本相反「人類生命」通諭的仁慈精神（29節），更沒有神學的基礎。為了篇幅限制，我單單援引兩國主教團的指示。一是奧地利主教團有關「人類生命」通諭的聲明（一九六八，九月二十二日）：「此外我們願說清這個意向：教宗在通諭中沒提到大罪。那麼，如果有人，犯了不合通諭教訓的錯誤，他不該想每次這樣就離開了天主的愛，因此可以不必先舉行懺悔聖事再領聖體。」瑞士主教團的聲明中說：「

如果一對夫婦誠心地願意接受傳播人類生命的使命，也真地努力照天主意願實行夫妻之愛，那麼在個別情況下，沒有遵照通諭指示去調節生育，只要他們並非出自自私的動機或貪想世間快樂；相反，實在誠心地願一天天更照天主聖意生活，那麼，他們就不必想自己在天主臺前有罪」（註七）。難道對我們的教友——許多是新教友，或夫婦中只一方是教友——就該比對奧國、瑞士教友更嚴厲？

論到夫妻一方是教友，有的時候配偶一方（多次是丈夫）無理地不願合作實行自然調節生育而強行要求房事，這時候，連以保守出名的 Zalba 神父也承認許可無罪的一方用非墮胎的人工方法來調節生育。（註八）

說到這裡，有的人會說：那麼通諭「白」出了！什麼都可以了。我回答說：首先，請注意今天倫理神學強調主觀因素的重要（參閱「神學論集」十、拙作）；很少有客觀的倫理法則是那麼絕對的，常是「黑白分明」沒有程度的變更的。其次，屢次我們忽略了「人類生命」通諭的重要的一點：該教育及準備教友的心理和改善社會風氣，使得通諭揭發的婚姻理想能够不太困難地在生活中實現。經驗很清楚地指出：如果幫助夫婦使用自然調節方法，却同時不聖化提高他們的動機，這樣的「服務」，最後是為「墮胎推廣運動」做了服務。

宗座「神學教義委員會」秘書 Ph. Delhaye 蒙席解釋「人類生命」通諭中「人工節育本身即惡」這事說：『盡你的能力避免（人工）節育；只是為了更高的價值才使用它。』R. A. Mc Cormick說，這是當代倫理神學大勢所趨。（America 一九七三，七月廿一日，卅一頁）

現今，在臺灣有一個現象值得我們注意：有不少夫婦，先天地害怕或是已經經驗到藥丸、樂普的惡性副作用；——報紙上屢次可以讀到，就在前兩個多月（七月六日）中華日報用大篇幅譯出了新聞週刊

(六月二十五日)對樂普副作用的報導——對「絕育」(Sterilization)更無興趣，雖然基督教分袂弟兄幫助每位男絕育者四百元補助費，女絕育者八百元(中央日報，六十二年四月十八日)，但報載，情況「很不理想」(全八月十三日)。可是，這些人有調節生育的必要，於是願意實行自然調節生育。假使沒有人支援他們，他們會逐漸走上墮胎之路。假如我們教會能在這方面給以方法，尤其是心理上的輔導，未嘗不是傳揚福音的新途徑。

教廷官方報紙「羅馬觀察報」(英文版)今年四月五日登載了S. Theisen的一篇文章，張國璠神父把它譯成中文(鐸聲，一九七三，八月號，廿一至廿七頁)。其中有這麼幾句話：『如果天主教人士不注意節制生育的重要，這個真空將被最不文明的方法墮胎來補救，或是政府要強制有兩個以上子女的夫婦實行節制生育。屆時，天主教人士只有白白的浪費時間在譴斥這些罪惡上。』(全廿三頁)

附註：

- (一) Roberto Rossellini 語，引在 W.P.Y. (*World Population Year*) *Bulletin*, published by United Nations Fund for Population Activities, No. 1, May 1973, p. 3; 張德粹，「人口問題叢談」(正中，民國五十四年)三頁。
- (二) Alfred Sauvy, "Le peuplement optimum" in his book, *Richesse et population* (Paris: Payot 1944) 15-38; Id., "Population Theories" in *International Encyclopedia of Social Sciences* (New York: Macmillan 1968) vol. 12, 349-358; Joseph J. Spengler, 人口問題與經濟發展，見李洪賢譯，「人口問題與經濟發展」(正中，民國五十八年)四二頁。
- (三) 在 *Taiwan's Family Planning in Charts* (Taichung: The Chinese Center for International Training in Family Planning 1972) p. 54, 說得更清楚，是一九六五至一九七〇年，六年內，阻止了

二十四萬五千嬰兒出生。筆者住在臺灣，有關香港與澳門的人口資料在手邊的很少。所以本文引用各統計數字以臺灣有的為主。

- (四) C. H. Yen, et al., "Taiwan" in *East Asia Review*, 1972, *Studies in Family Planning* (Population Council) May 1973, pp. 118-123, at 118.
- (五) S. Y. Wang et al., *A Survey of Male Attitude Toward Family Planning in a Special Community* (Taichung: Taiwan Population Studies Center 1966); Tessie Huang and Jeff Tsai, *Ways to Reach Women* (Ibidem, 1968)
- (六) 很有意思的，我們讀到下面的報導及文章：聯合報，六十二年九月二十日登載着中央社華盛頓專電，大題目是：『匪殘酷控制人口』，新聞裡面說：『一位美國國會議員認為共匪的人口控制政策，與希特勒的任何重大罪惡不相上下。……匪偽政權為了控制人口已採取了各項「殘酷的措施」。其中包括「對已經有兩個子女的婦女強迫墮胎以及不再對第三個孩子給予糧食配給等』。另一方面，在六十二年十月三日的國語日報(在國校內影響不小的報紙)，史地版，有秦革的一篇文章：「亞洲的人口與糧食」，內中有這樣的話：『現在必須把握時間，實施更嚴格，甚至強迫性的政策，例如，強迫性的避孕，只有獲得許可才可生育小孩，自由甚至強迫的墮胎，利用外科手術使男性不能隨便亂生小孩。』
- (七) *La "Humanae Vitae", Studio introduttivo, Tesio dell'Enciclica, Dichiarazioni delle Conferenze episcopali* (Milano: Centro Studi Sociali 1969) at 76 and 162.
- (八) M. Zalba, "La portata del principio di totalità nella dottrina di Pio XI e Pio XII e la sua applicazione nei casi di violenze sessuali" in *Rassegna di teologia*, July-Aug. 1968, at 234. 引自 John Mahoney, "The Development of Moral Theology, I. The Meaning of Contraception" in *Clergy Review* 54 (1969) 260-270, at 261.

## 講授孝道的一些困難

今年元月三日「教友生活」登載，臺灣各宗教首長在聖誕節前日集會，商討合作事宜。最主要的決議是：「各教先聯合倡導復興中華文化，發揚中國倫理道德，尤其提倡孝道，宣揚法天思想更顯重要」。

筆者舉起雙手贊成這項決議，也完全同意元月十日「教友生活」社論中所說的種種提倡孝道的理由。不過，一件事情應該由各宗教聯合起來倡導宣揚，表示它在現實情況中有問題。沒有人要向賞受着「野曠天低樹，江清月近人」的小村居民宣傳環境衛生或消滅公害。

那麼，我們有的難題在哪裡？根據筆者講書、佈道以及聽告解的一點兒經驗，講授孝道者首先要面對的一個課題是：傳統所講的種種孝行，哪些今天還該鼓勵教友去實行，哪些更好不提，免得使人起反感，甚至厭惡孝道本身。這是因應適宜傳統孝道的初步。

誰都知道整理固有文化是多麼艱鉅的一件工作。然而這是使神學本位化的必經途徑。項退結教授說得好：「不加分析不加批評地死抄古書，（也）永遠無法促進傳統思想的深入理解，更無法使中國傳統思想打入『世界市場』，使它成爲全人類未來思想動力的一部份」①。

本文的主要對象是信服天主誠命「孝敬父母」的教會人士，所以像吳虞、陳獨秀、錢玄同等的一「非孝」「反孝」偏激主張，似乎可以不必多加注意。爲「非孝」論者，我們上面說的現實的難題就不存在了。今天，在大陸以外，連非基督徒也少有人採取這樣極端的解決問題的方法。此外，本文中

說的傳統，是指着廣泛影響我國倫常道理的儒家所講的。

假如我們願意整理因應傳統的孝道，更抱着雄心企望建立適合時代的「孝行體系」，一個複雜而又不能避免的困難是：什麼因素、什麼準則決定此爲孝、彼非孝？這裡，我們中國人的直觀演着重要的角色。可是，直觀沒有「科學客觀的尺度」來衡量控制是不是靠得住呢？而這「科學客觀的尺度」又是什麼呢？用另一種方式來講：能不能辨別傳統孝道中的永存價值因素和表現這價值的隨時因應的行爲模式？

信從基督的人，還該把相同的分析工作貼到教會的孝道倫理學上去，要辨別什麼是信仰本身和永恒的真理，什麼是歷代社會文化演變形成的生活規範。聖經中的倫理教訓，——包括孝道在內——許多都應列入後一範疇之內。教會權威的倫理訓誨以及神學家的共同意見更多是時代的產兒。這樣的分辨鑑定又是談何容易！然而這又是神學本位化的不可或缺的基本要求。聖保祿宗徒在這方面成功了，因而使教會能在希臘羅馬社會文化環境中生根長大。——當然事情不是這麼單純。不過，如果有人考慮選擇一位聖人作「神學本位化」的主保的話，希望他別忘記這位外邦人的宗徒。

傳統的種種孝的行爲方式，經過釐剔澄清，成了現代人樂以接受的倫理規範，還該更進一步地充實修正實踐孝行的動機。「新釀的酒當裝入新皮囊。」幾位教外學者曾在這方面下過一番功夫。但是，看來目前最需要的，最能輸入新血輪和有「返老還童」奇效的是基督愛的活力。——不僅孝道，整個的中國文化精神生活都期待着這個「洗禮」。準備以及付予這個洗禮，是信從基督的黃帝子孫應面對的艱難「挑戰」，但也是他們最崇高及最有長遠影響的使命。

上述幾點是「講授」孝道時能有一些困難。當代教內教外的學者對孝道的研討反省，指出了解

決途徑或供給了零散的、但寶貴的個案資料，在本文內，要簡略地予以敘述討論。至於，今天的社會文明的改變，在「實踐」孝道時，引起的阻礙，就不在本文直接涉及的範圍之內了②。

## 家庭生活的一般禮規

讓我們由日常生活的細節開始。這是最具體的、每天能實行的孝道。看看傳統中講的、而今天還有影響的孝的實踐規範是不是還能為現代人接受？一個完全的、各方面都顧到的討論，不是本文的目的。我們願意提供給同道作為參考的，是學者作家在談及孝道時，提出的疑問和覺到的困難。這些學者作家的基本態度都是尊崇提倡孝的美德的。

一般老百姓不太注意孝的什麼「形上基礎」和「文化淵源」、「泛孝」或「泛仁」這類抽象理論的玩意兒。他們心目中的孝道是家庭生活的禮規，子女媳婦對長輩的態度等等。在這方面，影響很大的的是「禮記」。其中以「曲禮」、「檀弓」、「內則」三篇所載最詳細。洗臉、洗足、沐浴、甚至搔癢也是子女媳婦該恭恭敬敬去作的事：「婦事舅姑，如事父母。……苛癢，而敬抑搔之」（內則）。而子女媳婦當着父母、公婆，不許打呵欠，不許打噴嚏，身上癢也不可去搔：「在父母舅姑之所，……不敢嚏咳、呵欠……癢不敢搔」（全）。

在舊式大家庭生活過的同道，會看出這些繁文縟節並非是死的文字，而是嚴峻家規的一部；有時長輩雖不要求子女媳婦這樣做，但在他們的心目中，認為他們有權利享受這樣的「款待」，而孝順的子女媳婦——尤其是媳婦，應該這樣做。

在教會學誌的提倡孝道的論著中，照筆者所記得的，沒有一篇認為上述那樣的禮規仍是今天家庭

孝行的準則。黎正甫先生在以「人之行莫大於孝」為題的文章內，引用許多古書為論證，提及「禮記」的地方也不少，但是沒有把「內則」這段文字列出（「恒毅」，第十四卷，第三、四、六期）。羅光總主教在「中國哲學大綱」中，鈔錄了「禮記」所載的奉養父母的詳細儀則，但這純是史家客觀的敘述，並不說這是今天提倡孝道者應該推行的③。

羅總主教在同一個地方寫了兩句話：「中國儒家的社會習慣，以親而不嚴則奸，故家庭以內也重儀則」。「在儒家的孝道裡，敬字重於愛字」。討論現代孝道的人就要問：今天在家庭生活一事上，我們該偏重什麼呢？敬與嚴？或愛與親？這是現代天倫的基本精神的問題。外面的種種表現孝心的方式都以這基本精神為淵源、為準則。

這個重要問題不是抽象先驗地就可以回答的。我們要檢討傳統儒家推崇的敬與嚴的家教態度，為現代家庭生活仍會產生積極的效果嗎？羅蘭女士由親身的體驗而有的觀察，值得我們深思。她指出舊式家庭教育所以有令國人自傲的效果，更是因為「寓教育於生活」的成功，而不只靠着嚴峻。以前，父子的接觸機會不少，「因此，雙方是親近而互相了解的。同時大家庭中，長輩叔伯也都可隨時對孩子施以『機會教育』。即使父親嚴肅些，也有其他人等可做緩衝，予以彌補」④。而在工業社會的小家庭中，父母子女接觸少，似乎側重愛與親更合乎天倫親情的需求。

許多教外學者也認為「禮記」所載孝行細則是不能忍受的重擔子。熱衷提倡孝道的趙澤厚先生甚至寫出下列的話：「這一篇『內則』不知是什麼人寫的，可能是一個心理不健全的老人寫的，……可能就是因為有他這篇文章，才造成中國千百年來專制的父母（禮記為五經之一，為讀書人所必讀。）與殘暴的公婆，尤其是婆婆，虐待兒媳，成為中國舊時社會的一大病害。中國家庭制度之不能保

持，此必為一主要原因」⑤。

指出了舊社會家庭儀禮的過份嚴苛瑣碎，是不是有什麼積極的建議呢？今天，子女媳婦在家庭中對尊長應有什麼禮貌孝行呢？在這方面，民國五十七年四月，蔣總統的「生活規範指示」，同年五月，中華文化復興運動推行委員會頒佈的「國民生活須知」（二者可在中央日報社買到），以及五十九年十月內政部公佈的「國民禮儀範例」（教育部前文化局印贈），其中有關一般對尊長的禮節，是珍貴的參考資料。

## 通俗流傳的孝行典範

對民間通行的，也就是一般老百姓腦子裡的孝道觀念，曾經發生過，而且今天仍有着深廣影響的一部作品，是元朝郭居敬編撰的「二十四孝」。從前，在大陸北方過舊歷年時，許多「年畫兒」是以「二十四孝」為題材。家長買來，貼在家中牆上，講起這些孝的典範，真是口若懸河，娓娓動聽，令現代暢談「視聽教育」者，會感到慚愧。

我相信大家今天還會聽到或讀到提倡孝道的人舉出「二十四孝」為現代孝子的模範。——郵政局前幾年出過以「二十四孝」為中心圖案的郵票，筆者看過幾張，票值都是一角錢的。現代我們要問這些故事今天還能打動青年的心嗎？是不是更會生出反作用，認為那樣的典範要求子女太多太多？甚至會作出結論：「如果這樣的行為是孝，我就加入『非孝』『反孝』的行列」。

我們姑且不討論現代青年是不是認為這些故事是歷史⑥，問題的重點在於今天青年有沒有相當的心境接受這樣的宣講？筆者認為，沒有適宜的心理準備，單單敘述這樣的孝行模範，很可能只有消極

的反應。——就好像某些神修講話，例如，聖依納爵的「服從如臂」，「如同老人手中的拐杖」，已經不能「原封不動」地講給青年人聽了。

筆者同青年人交談的一些收職經驗指出，差不多不可能揭發「親管父糞」、「滌親溺器」、「恣蚊飽血」；當然更不會提及「為母埋兒」這樣的事蹟了。——連任卓宜先生也認為這是過份而不合乎中庸的孝道⑦。困難的癥結在哪裡？

論到孔子說的「父母在，不遠遊，遊必有方」，徐復觀先生說了一段意味深長的話：「這類的話，……是以當時封建的靜態社會為對象來說的。而他（孔子）之所以說這些話，都是出於喚醒青年人對於他的父母的真摯之愛；我們今日平心靜氣的來讀這些話的時候，還接觸到裡面所蘊蓄的深厚情感」⑧。傳統中許多有關孝道的教訓及模範人物，都是靜態農業社會心理狀況及情緒發展過程的反映。在當時的濃厚的天倫親情的氛圍中，「二十四孝」的確能是誠摯動人的榜樣，可以收到預期的教育成效。在舊時代的家庭內，小孩子的情緒衝擊淵源及施予情感的對象就是那有限的幾個人。因此，愛心易於集中。而且，靜態的文化幫助幼兒的心理發展配合時間的節拍，一定年齡的小孩子，只感受他當時能夠接納並消化的情感刺激。所以普通來說，他的感情成長更是單方向的，比較容易深入人心。在這樣的情形下，單純深厚，在現代人眼中看來近乎「熱狂」的孝愛之情，是與舊社會文化和諧的。就好像古代婦女穿着的衣服，一層又一層的，由頭蓋到腳，紅紅綠綠的，襯托着金碧輝煌、擺滿了裝飾品傢具的舊式房屋，倒覺着蠻合適的。可是，那樣服飾打扮的婦女，在一間明窗几淨，以簡單清朗為美的現代住室內，要給人什麼感受呢？

我們不說它是進步或退步，可喜或可悲，事實上，今天青年人對父母的感情孝愛已不像過去那樣

單純、集中與濃厚了。這是現代動態工業化社會文明帶來的自然結果。大眾傳播工具的深入民間，學校、幼稚園、托兒所的普遍，使得太多的人，帶着自己的喜怒哀樂，可能太早地，闖入了兒童的心靈小世界。此外，發展的程序不再是劃一地走「單行道」了。正、負、積極、消極，甚至彼此矛盾的心靈衝擊，織成了青少年人的情意網的「千千結」。我們很難判斷他們的愛心減弱了。「今日青年是非常向上和重視美德的，他們對父母尊長和老人有極高度的關懷，從每年聖誕節青年男女成群結隊的赴安老院慰問老人的事例便可窺見其一斑」（一九七四年六月三日，「教友生活」社論）。但是，一定我們能說現代年輕人的愛的對象更廣泛了；同時，對自己有獨立人格，以及應有自我抉擇的權利，他們的意識與追求比舊社會的未成人人有的更強烈、更表面化了。

以「現代天倫」為主題，一系列地發表了卅三篇散文之後，羅蘭女士有了下列的心得感觸：「現代複雜的人生，使人無法希望別人和自己都能保持單純的感情。近如夫婦，親如子女，也並不能百分之百彼此相屬與相從；也並不能百分之百相同及相讓。……做為一個現代人，越是倚賴夫妻親子之情，越是要多給自己準備幾分堅強，以面對不得不然的割捨。……事實上，距離也確是一切美所不可少的條件。令人難過的是，現代親情也被迫適應了美學上的這一原則」⑨。

一位著名的作家，依據自己做父親的體驗同意羅蘭的看法，同時也很欣賞她的這種「以肯定的心情，去體會到人性底裡的和諧」的努力。另一位作家父親，用「冰封的年代」稱呼羅蘭說的親情的「距離」，認為「冰封的年代」是無法避免的，至少總要經過它，方能進入「解凍」的階段⑩。

這幾位有着可愛兒女的父親、母親內心的感受，堅定了我這「奉獻獨身生活者」的直觀：講授孝道時，應該有更適合現代青年人心理狀況的模範。「二十四孝」為今天的年輕人可能會有反作用的效

果。至少，必須有相當的心情準備來鋪路，方可有益地邀請那二十四位孝子孝女示範（事實上，是二十五位，其中「湧泉躍鯉」是一對孝順夫婦的故事）。筆者很盼望聽到同道們尤其是有子女家庭的同道們，對此事有何高見。孝道的提倡與基督化，正如同整個「神學本位化」的問題，非常需要生活體驗的光照。

## 「娶了媳婦丟了兒子」

這句話是「大學雜誌」一篇文章的題目⑪。古今中外，婆婆媳婦常是最難得融洽協和的人際關係之一。黎貝加對長子厄撒烏的妻子「厭惡得要死」。「再娶個媳婦，再把次子丟了」的陰影惡夢更使她感到「還活着做什麼」（創二十七46）？「媳婦是「外邦人」，固然能是個衝突的來源，但這不是有決定性的。請看，另一位「外邦人」媳婦盧德，真可稱為「第二十五孝」。——心靈上受到壓力最重的，屢次該在對父母的「親情」與對妻子的「愛情」之間作痛苦抉擇的，是兒子兼丈夫的那一位。我們這些有職責講授孝道的能不能給這位老弟幫點兒忙？

在傳統的孝道中，選擇的先後次序是很清楚的。「出妻」的七個理由之首便是「不順父母」（大戴禮記本命篇上）。甚至，「子甚宜其妻，父母不說，出」（禮記內則）。兒子娶的更是家中之一婦」，次要的才是身靈共融的伴兒。因為成婚的目的即是「將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也」（昏義）。自然而然地，婚嫁是該經過「父母之命。媒妁之言」的⑫。

我們用不到為這些「兒子丈夫」或「媳婦妻子」打抱不平。當時的社會狀態及需要，造成了這樣的婚姻家庭制度，也受到這樣的制度支持而得以有民族生命的安定和諧。此外，別想這樣的夫妻結合

是沒有愛情聯繫的。吳經熊先生說得有道理——來自他親身的體驗的道理：誰自由選擇了自己的兄弟姊妹？可是，兄弟姊妹之間的愛，豈不是人間最堅強的愛之一<sup>13</sup>？

然而，現今社會狀態及需要改變了。孝道中應有的愛的價值次序也必然要改變。今天，教內教外人士都一致主張，有關終身大事，該尊重子女的自由。王昌社神父說：「天主教常是禁止父母替子女包辦婚事。……只是子女應當尊重父母的合理的意見」。韓山城神父引用特利騰大公會議著名的法令 *Tanetsi* (DS 1813) 說明「天主教對不顧子女本人是否同意，一手包辦子女婚姻的父母，如何深惡痛絕。但另一方面，又爲了很好的理由，主張子女們，尤其是未成年者，不應不告而娶」<sup>14</sup>。

有關終身大事的問題，講授孝道的人沒有什麼原則上的困難。可是談到「民生小事」，就很難抽象地判斷「親情」與「愛情」孰爲優先了。我國社會學家大多數的主張，看來也是較合情合理的王張，認爲適合我國文化的現代家庭制度，「應以直系親屬同居爲原則，以保存中國固有的家庭美德」<sup>15</sup>。因此，上述的難題爲講授孝道的人是不能逃避的。

天主教關於愛的道理，多次爲我國教外學者誤解而責斥我們不重視孝道。李震神父反駁過謝扶雅先生<sup>16</sup>，周克勤神父會對牟宗三先生的著作予以駁正<sup>17</sup>。我這裡不再重複他們兩位神父的大作言論。不過，他們兩位在研討誤解的起因時，更是注意學理方面。有一件事實，也許他們因爲「客氣」，沒有提起。是不是因爲多年來在我國佈道講書的大部是客籍傳教士，他們把私人有關孝道的見解，講成是天主教的道理？

我所以有這樣的看法，是因爲想起一個看似無聊，其實很「有聊」的「兩難」(dilemma)：某位中華教友，假日郊遊，同母親、妻子共划一艘船。船翻了，先救母親？先救妻子？救母親，則相反

某位神父講的道理；救妻子，則相反中國孝道。

我說這不是無聊的問題。因爲它可能是在許多人眼內的、有關中西孝道的最尖銳的基本差異。討論到中西天倫觀念時，它屢次是爭辯的題目。例如，幾年前，加州大學南校哲學系主任 A. Kaplan 博士在香港新亞書院演講，講題是「實效論者的倫理說」。他就舉上述「兩難」爲例子之一。——不過，他的解答倒是不會使人忘記的。他說：「我自己的答案是再簡單不過了：我根本不懂游泳；所以選救那一個的問題，對我根本不發生」<sup>18</sup>。

不知道有沒人罵我造謠言？哪裡會有神父講「先救妻子」的道理！爲了「客氣」的緣故，我只能說我是有根據的。甚至我聽過中國神父這樣講，而且還引聖經爲證，說這是「天主教的倫理原則」。聖經上講什麼？最常引用的是「創世紀」第二章第二十四節：「人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體」。筆者對聖經不敢妄加詮釋。只是當我讀這段聖經，同時回想寫這段經文時的年代及文化背景，這時候，我記起，「儀禮喪服傳」上的幾句話：「父子，首足也；夫妻，脾合也；昆弟，四體也……」。具體的結論是什麼？「故有東宮，有西宮，有南宮，有北宮」。也就是說，父子兄弟各別異宮而居。夫妻是脾合的，要合居一室<sup>19</sup>。「儀禮」寫成年代與社會背景一定比「棄母論」(姑妄如此稱之)要更接近「創世紀」的 *Sitz im Leben*。而「儀禮」中所講的夫妻一體脾合與它的結論就是那麼簡單、帶原始味兒。

聖多瑪斯討論過：「應該愛妻子超過愛父母嗎」(II. II, q. 26, a. 11)~第一個疑難，即是創世紀，二，24。所以，根據這段聖經看來該更愛妻子。聖師的主張却相反此說 (*Sed contra est……*)。他認爲是父母有優先權享受敬愛的。他對上述疑難的回答，換言之，就是對創世紀二24的解釋，也

是像「儀禮」中有的那麼簡單、帶原始味兒。他說：「不是在一切事上，應該因為妻子而離開父母。在有的事情上，人更應靠近 (assistere) 父母。是在身體結合與同居之事上，人應離開一切親屬而依附妻子」。

周克勤神父說，依照聖多瑪斯，「在極端困窮的情形下，人若不能同時兼顧父母及妻子兒女之養，便應寧捨妻子兒女而先養父母」(「道德觀要義」，下，三二七頁)。周神父在註二五五中引的聖多瑪斯原文，雖然，只明說，在極端需要中，寧可捨棄子女，而總不可捨棄父母；聖師沒拿妻子與父母做比較。但周神父的結論是全依照聖多瑪斯的思想。聖師的同會會士 D. Primmer 說：「在極端需要中，亦即在生命危險中，應先救父母，而後救其他任何人，其中包括妻子兒女。這是聖多瑪斯及差不多所有的 (fere omnes) 神學家的主張」②。

應該承認，上面所寫的為現代孝子孝女幫助不太大。因為終身大事的抉擇，普通說來，每人一生只做一次。而老太太同兒子媳婦一齊划船，也是罕見的事。——這位老太太的生活與致該相當強烈，而且有時還需要不小的勇氣。——講授孝道時，真正棘手的難題是：在日常生活中如何協調對父母的「親情」與對妻子的「愛情」。

首先，我們必須接受今日社會環境帶來的「親情」與「愛情」的濃度上的變化。簡單來說，對父母家族的親情，現代人在感受方面，要淡薄多了。而對自己的妻子，今天，人首先看她是終身身靈共融的伴侶。而媳婦本人，很多也有了獨立的經濟能力。傳統以家族為本位的婚姻制度，在動態的工業社會中，是難以存在的。徐復觀先生指出，由農業社會進而為工業社會，須要有大幅度的生活情調上的調整。他說：「就我的直接記憶所及，從辛亥革命到民國十五年這一段時間裡，窮鄉僻壤，以各族

的祠堂為中心的家族自治體，其解體之速，至足驚人。這種解體，事實上與陳獨秀、魯迅、吳虞們的反孝活動，毫無關係」③。

其次，雖然我們說愛父母、愛妻子時，用同一個「愛」字，但事實上，這是兩種愛，在動機與動向方面都不完全相同。聖多瑪斯講愛父母的動機：因為父母是子女的本源，是施恩惠者；在這兩點上，父母最接近及相似天主。子女該以知恩報本的心孝愛父母。這和儒家「父母配天」的思想相符合④。聖師用「敬重」(reverentia) 一字點出孝愛性質的特徵。而人對配偶的愛更是趨向結合的愛。「敬重」的愛中，常有「距離」的因素在內，所奉獻出的更是「我的」，而不是「我」本身；沒有傾向願意「我」消失和被所愛的對方「吸收」。配偶間的愛則追求共融、合一、渴望以對方的「我」為自身的「我」。而且，這種求融和的動向是強烈的、完全的、排他的。這種「親情」與「愛情」的心靈感受上的差異，是容易反省體會出的。但是，心理學家描述愛的現象，似乎少有以孝愛為題材的。E. Fromm 在他的「愛的藝術」一書中，就沒有把人對父母之愛作專題來分析。

明白了現代中國人對妻子的觀念已有改變，而且意會到對父母與對配偶的愛的「比義性」(analogy)，那麼，聖多瑪斯的主張為建立現代「親情」與「愛情」的價值次序，倒是頗合乎中庸之道的。聖師問：「應該愛妻子超過愛父母嗎？」(II. II, q. 26, a. 11)。問題的解答要意如下：

「厄弗所書第五章說，丈夫該愛妻子，如同自己的身體一樣。但是，前面我們說過，應該愛人超過愛自己的身體。而在近人中，我們首先該愛的是父母。所以，應該愛父母超過愛妻子。」



「照前所述，論到愛的等級，可以由兩個觀點來講：一是看被愛者本身的善，一是看他與我們的親密聯繫程度是怎樣的。由前一個觀點來看，應該愛父母超過愛妻子，因為父母是『本源』是更卓越的善。由後一觀點來看，應該愛妻子超過愛父母。因為夫妻不再是二人，而是一體了。因此，應該更親密地 (Intensius) 愛妻子，而對父母要有更大的敬重。」

「敬重」與「親密」，具體實行起來，談何簡單。把二者協調，建立合乎中國倫常觀念的快樂家庭，又豈是一件容易的事！不過，講授孝道者已有了聖多瑪斯的原則，適合現在中國人心理狀態的原則，貼到更仔細的事體上，就不致全靠直覺的推測了。

在個案的研討中，還該強調愛德的第五本質：利他（參閱「神學論集」⑭，五六七頁）。很多次，父母公婆是在靜態的農業社會中成家立業的，他們對子女的感情是單純的、集中的。因此，也期待子女對他們的孝愛是單純與集中的。他們愛心的範圍是狹隘的——時間空間都不給他們更多更廣的情意契合。因此，他們受愛的來源也是有限的：兒孫。「養兒防老」，更是傳統社會結構下的人性心理需求，而不應該普遍地講成是「自私」，是「放高利貸」⑮。有不少父母公婆不能像羅蘭女士那樣「給自己準備幾分堅強，以面對不得不然的割捨」。——他們沒有羅蘭女士的人生歷程，教育修養與事業的成功。這時候，就該勸勉作兒子的，尤其是作媳婦的，記起聖保祿的話：「愛不求己益」，要多多遷就父母公婆，當然這也有一定的限度，比如，不能損傷孩子的人格陶冶。

### 「在愛德中，持守真理」（厄，四，15）

講授孝道必須有學術研究的批判精神，把什麼是確定真實的與可以懷疑的分辨清楚，方能達到提倡孝道的目的。青年人聽到的和讀到的許多「非孝」的理由，不能不予以注意。否則，就成了鑿子對話，誰也不聽誰。孝道這樣深深地滲入了中國社會生活，成了中國重大的文化現象之一，僅採取「打倒」或「擁護」的一剖兩開的二分法，簡單固然簡單，但這都是在文化問題的外面繞圈子，對解決文化上所發生的問題，不會有積極的貢獻（徐復觀先生語）。因此，「儒家的孝道思想，如果不重新予以釐清，給以適當的限制，是無法適應現代社會之需要的」（韋政通先生語），——我要加上一句——是不能使現代青年心服口服而去實踐孝道的。

為什麼不用批判學術精神，而只是「擁護」傳統孝道，不能夠激發現代青年潛在的孝心？一言以蔽之，現代青年的社會意識，要比在過去舊家庭環境中長大的青年所有的強烈多了。他知道除了愛自己的家人外，還該愛許多許多別的「近人」。——而且，這些「近人」，很早就藉着大眾傳播工具進入了他的心靈視野。他知道中國人的毛病是缺少公德心、法治精神、冒險進取的奮鬥意志……他也聽人說過，這些是過份注重孝道的偏差：只知有家，不知有國（社會）；事「君」如事父；孝「順」……當然，他也不否認孝道給中國文化帶來許多優美的菓實。

有了這樣心理狀態的青年，你對他講「孝敬父母是美德」還可以，講「人之行莫大於孝」，他便不甘心聽；說「孝為德之本」，他不反對，說孝是「至德要道」，他要請你證明；說孝是天主教文化「根基」⑯，他覺得還值得研究一下；把孝講成總括「天主之經常生活，宇宙之自然原則，人民之日常

行爲」(田良先生語)之道，再引用孝經「天之經、地之義、民之行」，他首先會覺得這樣的孝，不是一般人講的孝，以後，他可能說一聲「Too much」而合上書本。青年人這樣的反應不僅是心理感受所致，客觀來講，也是有學理爲根據的。

對「孝經」作者是誰，學者們有辯論，但是孝經的「泛孝」思想，已經與「論語」中孔子所講的孝道，不全相同，則是一般學者的意見<sup>⑤</sup>。由衷提倡孝道的學者中，有的竟說孝經「是西漢武帝末年，由淺陋妄人，爲了適應西漢的政治要求，所偽造而成；它的內容疏謬，不能與禮記任何一篇相比擬」(徐復觀先生語)，「論孔子底學術思想，述孔子底言論行爲，『論語』爲最可靠，『孟子』亦可靠。『大學』、『中庸』、『荀子』次之。其它便很難說了。……『孝經』以孝爲基本原則而推廣之於一切，成爲泛孝主義，更非孔子思想。孔子以仁爲基本原則和最高目的，可稱泛仁主義」(任卓宣先生語)<sup>⑥</sup>。

不論我們同意「孝經是偽：作者偽，思想偽」與否，在講授孝道時，最好說出學者們在這方面的意見。否則，多少有點兒像把若望一書第五章第七節的辣丁通行本上的話，同別的聖經原文句列在一起，證明聖三奧蹟的信道。現代人的批判精神要求我們這種「持守真理」的做學問的態度。

假如我們同意孝經是偽，承認它歪曲了孔子的孝道思想，那麼便會洗去孝道所受的千古不白之冤，即助長專制及其他「非孝論」者責斥的種種偏差。青年人，我們的聽衆，也更甘心接受純正的孔子的孝道，並贊成孔子所講的孝與仁的價值次序，而不致感到自己在傳統孝道下由「人」被貶爲「兒子」，減低了個人人格獨立價值。

說孝是「天主之經常生活」之道，使人不免要提出疑問：聖子對聖父的愛固然是孝愛，可是聖父對聖子，以及聖神與聖父聖子位際間的愛怎麼可正確地稱爲孝呢？愛，基督教義的最高精神價值(格前十三)，包括孝在內，而孝，一般人懂得的孝，不包括除了孝愛之外的各種愛。說孝是我們對天主的最基本的態度是完全正確，(因此，我非常欣賞羅光總主教所講的「孝愛天主」)，但基督徒的宗教生活還含有對聖子、聖神、聖人、聖女，以及一切近人的愛！雖然，把「仁」與基督徒的「愛」並舉或融合爲一也有學理上的困難，但是爲在神學本位化上工作的同道們，總比把「孝」與基督徒的「愛」並舉或融合爲一，要省掉許多自己找來的麻煩。

此外，講到「宇宙之自然原則」是「孝」，事實上，這裡的「孝」很像德日進神父說的萬物皆具有的「親和力」。那麼，同樣的問題生出來了。既然儒家思想發展結果產生了「泛仁論」，即「仁不僅是人的天性，道德及自我實現的終極目標，而且還成了儒家心目中宇宙間一切事物的本質與形上原理」<sup>⑦</sup>，爲什麼我們不稱這種「宇宙之自然原則」爲仁呢？再進一步，把這個仁與上述的「親和力」並舉或融合，不是更容易使中國文化精髓打入「世界市場」嗎？而且，避免了把事實上是仁，却牽強地命名爲孝的那種嫌疑嗎？

結束本文之前，還應該提一提一個本來需要「提一萬提」的事：如何給傳統純正的孔子孝道灌入新精神和予以現代人易於領悟的新解釋。唐君毅先生分析人的「忘我而以他爲自之愛」的現象，認爲這樣的愛心出自人的「返本」傾向。我未生之前，我即在父母之中；此時的我，是「無我之我，忘我之我，以父母之我爲我」。「人要顯其忘我之我，第一步不能是破執觀空而只能在父母前盡孝以忘我」，「自動的將自己之現實存在性，還歸之消納之於父母之現實存在性，將對自己之現實存在之愛推上而成愛父母之孝」。所以「人之孝父母，根本上爲返於我生命所自生之本之意識」。這種報本返

始的傾向。「可一直通過父母而及於無窮之父母，及於使我有此生之整個宇宙。……此即張橫渠所謂對天地乾坤之孝」。因此，對父母之孝是人之仁心最初呈現處發芽處，最後伸展至整個宇宙②。

唐君毅先生分析心理現象尋求他所說的孝的「形上學基礎」。徐復觀先生也是以人的愛心為啓程點，闡述孝對今日人類社會有的積極貢獻。他說孝是人的「內心的天性之愛所不能自己的自然流露」。有了這樣愛心的人，方會把社會看成是一個諧和互助的有機體。但是還該經過孝的教養，即在自然的愛心之內，加上道德理性自覺的意義，方能超越了自己的生理限制，突破自私以擴充而為人類之愛，亦即是儒家的所謂仁的境界。因此，說「孝為仁之本」，意義是很深的。每一個人，若能以孝弟為紐帶的家庭，便可使每一個人在社會利害的競爭中，有一個沒有競賽氣氛的安息之所，也可在許多利益角逐的團體中，滲入愛的溫情；讓人與人的競爭，不僅是靠法的限制，同時也可得到溫情的調和③。這不是中國孝道對現代苦於戰爭及彼此欺壓猜忌的世界能有的偉大貢獻嗎？

我所以留著使讀者厭煩的危險，冗長地援引這兩位學者對孝道的反省，是因為覺得他們研討的途徑是講授孝道的基督徒應該遵循的：分析體驗人的愛心現象。僅僅把中國孝道及基督徒孝道並列④，固然已為神學本位化紮了根基，但究竟還是在問題重心之外兜圈子。提出「父母配天」，加上孝的超性宗教動機，已經較前深了一步，但仍會使人誤解宗教只是「他力」，在人心內並無內在的根據。——這可能是過去講授孝道者所受的倫理神學教育所致：過份強調外在的道德律。他們這樣學，這樣講，就會使人有上述的印象。

這樣以「愛心的體驗分析」為基礎的孝道講授，方會使聽眾了解領悟，同時，避免了「在月亮上說空話」的危險，免得講的道理不能在日常生活實踐。筆者在本文各小題內，一直強調現代人的心理狀態，以之作衡量選擇固有文化的尺度，就是這樣的「自明而誠」的一點兒嘗試。

唐君毅先生認為孝心是追求「無我之我，忘我之我」，最後引出對宇宙之孝。顯明的，這是出自他的哲學思想背景。聖多瑪斯倫理學的出發點是分析人對「真福」的傾向，完全的「真福」止於與天主的合一。——很受現代人歡迎的「荷蘭教理」，也是以人的追求為導論的。——愛心或仁心，或萬物內在的親和力，都是這種對絕對的真、完全的美、單純的善的不自己的趨向（意識的或無意識的）。在這種趨向的意識肯定中，人建立了、找到了自我。如同聖三的每一位之所以為「自己的位」，正是因為祂指向另一位，人之自我之所以為自我，也正是在對「另一我」的指向，最後是指向「使我成為我的我」——「比我還要我的我」——天主⑤。這是基督徒講授孝之形上學基礎能夠有的思想脈絡。

聖保祿說過「在愛德中，持守真理」。這話自有它原來的豐富意蘊。我們借用它當做講授孝道者的座右銘，把它講成嘗試建立孝道神學者應遵循的路線。「持守真理」要求我們找出我國傳統及基督徒教義中的孝道的純正精髓；「在愛德中」則是說，使得我國固有文化與基督教義帶來的新精神，以及使得古代聖哲訓誨與現代社會狀態，能夠融合且由之而產生一個適合動態文明的新生觀，該是以愛心（仁心）的體驗為基礎為啓程點的。也只有這樣體驗研究出來的「婚姻家庭觀」，方能克服現時代「開放婚姻」以及「試管內生孩子」的種種威脅。

附註：

① 「邁向未來的哲學思考」（臺北，現代學苑社，民國六十一年）三二三頁。

② 參閱趙澤厚，「影響孝道實踐的因素」，見其書「孝學新論」（商務，民五十九年），二二一—二二三頁。

- ③ 「中國哲學大綱」上(商務 民五十八年二版)二四八頁。
- ④ 「現代天倫」(臺北,現代關係社 民六十二年)四一~四二頁。
- ⑤ 同註②,七二頁。
- ⑥ 例如章政通先生認為是孟子塑造了曾子及大舜的孝行故事。見其文「中國孝道思想的演變及其問題」,「現代學苑」,五十八年五月,一~九頁。引文在四頁。「現代學苑」為大學青年讀物,自然會影響青年的看法。更不用提,胡適把二十四孝稱為「鬼話」,見其書「中國古代哲學史」(商務 民國六十二年,人人文庫)一之 一百二十三頁。
- ⑦ 「孔孟學說底真相和辨正」(臺北,帕米爾書局 民國五十七年)三三八頁。徐靜女士,以心理學家的眼光分析二十四孝。所得的結論是偏向消極的。(可能太消極了?)她和討論她的文章的學者,覺得二十四孝中的大部孝行是極端、不正常,甚至對母親的親密程度近乎變態,而且是中國人幾種劣根性的來源。徐女士曾把「不太極端」的兩個例子,「扇枕溫衾」及「臥冰求鯉」,測驗大學生的反應。大多數認為是合理的孝,可以用來教訓兒童。(不知道對其他二十二孝,有沒有類似的科學調查?)徐醫師的文章是「從兒童故事看中國人的親子關係」,見李亦園,楊國樞編「中國人的性格」(臺北,南港,中央研究院民族學研究所出版 民六十二年六月二版)二〇一~二二七頁。
- ⑧ 「中國孝道思想的形成、演變及其在歷史中的諸問題」,見「民主評論」民國四十八年九月十六日,二~十二頁;十月一日,五~十一頁。引句見九月十六日,七頁。
- ⑨ 同註④,前言。
- ⑩ 彭歌,「天倫人倫」,見「聯合報」,民國六十二年十一月二日。子敏,「冰封的年代——為琪琪寫的」,見「國語日報」,民國六十二年十月十五日。
- ⑪ 張景涵著,見「大學」民國五十七年九月,二二~二三頁。

- ⑫ 參閱拙著「中國古代婚姻制度及其對現代婚姻法的影響」,見「恆毅」民五十二年六月及七月兩期。
- ⑬ *Beyond East and West* (New York: S & W 1951) pp. 60~61.
- ⑭ 王昌社「天主教教義檢討」中冊(光啓,民國五十二年)二二四頁。韓山城「家庭」(新加坡,安道 一九六二)七八頁。
- ⑮ 林紀東「高級中學公民」上「正中 民國四十年十二月臺五版」十頁。吳自甦「中國家庭制度」(商務,民五十九年八月二版,人人文庫)五九頁,說是孫本文、潘光旦多人的主張。
- ⑯ 李麗「謝幼偉『中國文化精神』讀後」,見「新鐸聲」一九六〇年五月,八九~九四頁。謝先生對天主教(基督教)孝道的誤會(說天主教不近人情,不重視孝),在他的著作中不斷出現。例如:「孝與中國文化」見賀麟等「儒家思想新論」(正中,民國四十七年,臺二版)六七~八〇頁;「孝在中國文化上的地位」見楊化之編「孔子研究集」(臺北,中華叢書編審委員會,民四九年)三五~三五五頁。
- ⑰ 「道德觀要義」上、中、下(商務 民五十九年)。下冊,三一八~三四〇頁,專講,從「孝敬父母」看博愛
- ⑱ 「現代學術季刊」(香港)民國四十七年六月,一~十三頁。引句在十頁。
- ⑲ 參閱,芮逸夫「中國家制之演變」,見「中央日報」民國四十五年,十一月六日。
- ⑳ 見他的「倫理神學」,第一冊(一九二八年版)第五八一號。
- ㉑ Suarez (*De caritate, Opera omnia*, t. 12, pp. 715—716), St. Alphonsus (*Theol. morals*, ed. Gaude, t. 1, p. 321) 主張全聖多瑪斯。

Prümmer 神父說,聖多瑪斯的主張成了最普遍公同的意見。但張希賢,「倫理神學綱要」(第一六八號)却說「按聖師多瑪斯的道理,首先當愛的是配偶、子女、父母。其次是兄弟姊妹。……」這樣不加解釋的「愛的大序」,說是聖多瑪斯的意見,不知有何根據? Haring 神父在 *Law of Christ II* (Cork: Mercier 1963) p. 363 說,在同等需要情況下,妻子(或丈夫)佔優先地位。他一點不提聖多瑪斯。筆者的一些經驗,覺得

Wing 神父雖然屢次有很珍貴的意見，他的缺點在於少講與他有不同主張的作家。尤其是在他演講而由別人寫出的作品中，差不多常是只說他的意見是怎樣的。

- 21 同註⑧，十月一日，十頁。
- 22 同註③，二四〇～二四三頁。
- 23 參閱胡適，「我的兒子」附，汪長祿先生來信，胡適回信。見「胡適文存」一，（臺北，遠東 民四十二年）六八七～六九二頁。
- 24 田良允生對孝道研究下過一番工夫，在「新鐸聲」發表的作品如下：「建立中國公教文化獨議」附，羅光「孝敬天主」（第二十六期），「新經上孝事天主的言論及其價值」（第27-29期）「孝經作者考」（第33-35期），與張天增君的討論（第31期）
- 25 例如，胡適（見註⑥），韋政通（註⑥），馮氏「中國哲學史」上，四三七頁，羅光（註③）二四〇頁。
- 26 任先生文章同註⑦三三三頁～三三四頁。徐先生文章全註⑧，「民主評論」，民國四十八年，九月十六日，十頁。上面說：「懷疑孝經的人很多……。」
- 27 同註①三〇九～三一〇頁。
- 28 「孝之形上學根據與其道德意義」，見其書「文化意識與道德理性」（香港，友聯 民四十七年）四五～五七頁。
- 29 同註⑧之文章。
- 30 例如，徐松石牧師「聖經與中國孝道的發揚」（香港，浸信會出版社 一九六五）。趙賓實神父、梁子涵、鄧繼強、王安英等等以「儒家與天主教的孝道觀」為題的筆談。見「恆毅」民四十八年八月、九月。樂天「孟子論孝」，見「鐸聲」，民國五十八年五月。
- 31 參閱景耀山「愛的課題」（光啓，民六十二年）一一九～一二四頁。

## 各篇文字發表日期

- 性與貞潔：神學論集⑭，一九七二年冬。
- 奉獻的獨身生活：同上⑭，一九七三年秋。
- 聖經中的貞德觀：恆毅月刊卷十四，第七、九期，民國五十四年二月、四月。
- 婚姻盟約與婚姻聖事：神學論集⑮，一九七三年春。
- 婚姻聖事的宣講：同上⑮，一九七四年冬。
- 適應我國文化的婚禮：鐸聲月刊⑳，民國五十三年五月。
- 我國古代婚姻制度：恆毅月刊卷十二，第十一、十二期，民國五十二年六月、七月。
- 天主教婚姻道理的新觀點：神學論集③，一九七〇年春。
- 離婚與再婚：同上⑬，一九七二年秋。
- 調節生育：同上⑯，一九七三年冬。
- 講授孝道的一些困難：同上㉑，一九七四年秋。

性愛·婚姻·獨身

一六四

# 正誤表

頁	行	誤	正
二三	十一	重心	活力的淵源
二六	九	關懷和認識	關懷、尊重和認識
二六	十四	責任及知識	責任、尊敬和知識
三〇	七	一要打算	一，要打算

附：香港「公教報」一九七三年七月六日登載：「教廷信理部部長撒伯樞機通函世界各地主教，重申教會一向的規定，『無效結婚』的教友，如非以兄妹的關係生活，否則不得辦告解或領聖體聖事」。這封通函所述與本書中「離婚與再婚」一文中的牧職解決途徑有關係。聖部的訓令是應該依照教會法的原則來解釋的。貼到實際個別的情況中，還應該注意倫理神學中有的輔導良心的種種基本規則。

中華民國六十四年六月初版  
中華民國七十年六月三版

輔大神學叢書之八

## 性愛·婚姻·獨身

◀版權所有·翻印必究▶

著者：金象遠  
出版者：光啟出版社  
(400)臺中市忠孝路197號  
郵政劃撥：中20479號  
登記證：行政院新聞局局版臺業字第0084號  
發行者：鄭聖冲  
准印者：臺中教區主教蔡文興  
承印者：性愛傳播服務中心  
(400)臺中市郵政信箱641號  
定價：N.T. \$60.00

20331

No. 8  
FUJEN  
SERIES  
THEOLOGICA

SEXUALITY,  
MARRIAGE,  
and  
CELIBACY

By Simon Chin, S. J.