

建立「傳統天主教倫理觀」 與「現代位格論」之關係

艾立勤

I、導 論

這次講題為「建立「傳統天主教倫理觀」與「現代位格論」之關係」。我之所以選擇這個題目的原因是，我相信它正是《天主教教理》在「人的聖召」及「十誡」兩大部分中所想辦法要建立的。對於新要理，不論是支持者或反對者都同意它再一次強調了天主教傳統道德的內容，尤其是近代幾位教宗的通諭中所提到的。新要理同時反對某些現代倫理神學的理論，尤其是相稱主義、基本抉擇及對教會的倫理訓導權表示所謂的善意的不同意。但這並不表示所有現代倫理神學的學說都不被接受。舉例來說，現代倫理神學中強調的位格及人格尊嚴在新要理中便佔有很重要的地位。事實上，對支持新要理看法的人來說，最大的挑戰就是說明傳統天主教倫理觀不但不違反現代位格及人格尊嚴的觀念，反而能促成他的實現。所以，今天的演講內容包括三部分：第一，新要理如何維持傳統天主教倫理觀；第二，為什麼新要理反對某些現代的倫理神學；第三，可接受的現代倫理思想，特別是要試著將教會的倫理傳統建立在現代位格論的基礎上。

我將用教宗若望保祿二世最近的通諭「真理的光輝」裡的倫理立場來解釋新要理。因為教宗明確指出這個通諭與新要理的倫理觀

念息息相關。這篇教宗通諭爲新要理也建立了明確的哲學及神學上的基礎。

II、維持傳統

我曾提到，不論新要理的支持或反對者都同意它再次強調了天主教的傳統倫理觀念。這個作法不僅可以從它所一再肯定的某些個別的倫理規範，也可以從新要理對倫理生活的基本要素的說法中看出來。例如新要理對良心的定義；對倫理生活中以行爲爲中心的看法；對倫理三來源的解釋；對大罪及小罪的判別方法；對於該如何解釋自然道德律和啓示性的道德律的客觀性；對於教會訓導權有能力可以正確的表達倫理規律的內容等。關於這些，新要理所表達的方式跟梵二以前的方式幾乎一樣。最後，新要理也一再強調倫理生活需要經由禮儀、祈禱、聖事、克己修身等等來獲得恩寵。

除了以上所提到的倫理生活的基本要素以外，新要理對於某些特定的道德規範，譬如人工避孕、墮胎、結紮、婚外性行爲、人工受孕、試管嬰兒等的態度也是傳統的。他們完全跟隨幾位近代教宗的教導。此外，新要理在一章名叫「十誡」的長篇內容裡，也以傳統的方式來解釋罪過的種類，也就是將罪過按照各誡條的德性的要求加以分類。譬如，不能實踐信、望、愛三德就是違反第一誡：懷疑天主就違背了信德，絕望就違反了望德，冷漠及忘恩負義就違反愛德。迷信等罪過就不符合宗教的德行。所以，要理講授者必須對美德的意義，及實踐美德的方式非常了解。爲達到倫理生活的完美境界，新要理按照傳統「真福八端」的說法來解釋。例如：靈魂的純淨，爲真理受苦難，愛自己的敵人等，才是真正做基督徒的喜樂及完美的境界。限於時間的關係，我不能完全說明要理爲肯定天主教傳統倫理所做的努力。

不過值得注意的是新要理的「十誡」這一章對台灣的要理講授者帶來極大的挑戰。比方說：「第一誡」的部分引出了兩個老問題：一個是，如何區分宗教和文化敬禮。另一個是天主信徒如何面對某些迷信所帶來的誘惑。「第三誡」會使我們自己問自己如何在繁忙的日子中，抽空參加主日彌撒。「第四誡」就會提出這樣的問題：在什麼情況下可以反對不道德的法律？怎麼使「老有所終、幼有所養」？「第五誡」就顯露出教會在面對墮胎問題時，不但對社會，甚至對教友也沒有有效的影響。「第六誡」是我們必須面對台灣日漸升高的離婚率、通姦及婚前性行為等問題。「第七誡」提出的是賄賂及貪污問題。這些都顯示教會需要要理講授者能針對台灣的具體情況，解釋並應用教會的道德規條。此外，幫助人們辨別他的行為是否違反道德規範也非常重要，例如，爲了得到一個住院的床位，紅包算是「賄賂」還是「逼不得已」的「花費」呢？然而，最重要的是，就算是我們知道要達到道德規範的要求在目前台灣社會也非常困難，要理講授者仍必須讓人們了解：爲了能盡量符合客觀的倫理秩序，每一個人都有必要發展本身的靈修及克苦的生活。如果不常在祈禱和聖事中與基督相結合，人幾乎不可能在今日世界中實踐福音的倫理要求。

總之，要理講授者在台灣還有許多特別的工作：首先自己要先了解新要理的內涵，然後把要理的基本精神和台灣社會的文化相配合。不過這任務必定會因爲許多有名的倫理神學家有反對的意見而變得更加困難。事實上，早在教宗保祿六世重申教會反對人工避孕的立場後，就有許多反對教會倫理訓導的人一直不斷地提出反對意見，所以教宗若望保祿二世很清楚地否定了某些現代流行的倫理思想。而新要理也間接的對現代一些倫理思想抱著反對的態度。這就是我下面要討論的內容。

Ⅲ、現代不被接納的一些理論

教宗最近在關於倫理生活的通諭中，明確地否定了兩個著名的現代倫理學說：第一是相稱主義，第二是基本抉擇。新要理也含蓄地在倫理來源和大、小罪部分中否定了這兩個學說。如果我們用傳統所了解的倫理三來源為出發點，我們就可以了解教宗和要理為什麼要否定相稱主義。

現代倫理神學最主要的爭論問題是關於傳統三個倫理來源之相互關係。這爭論跟另外兩個問題又有直接的關係。其一為人的良心跟客觀秩序法規的關係，其二為傳統對內在倫理惡的定義。傳統天主教倫理認為有三個主要來源以確定人類行為的倫理特質。這三個來源就是人類行為的對象、情況和意向。（假定我們都知道人的行為最低限度應該具有自由意志跟知識，才有倫理性質）基本上，對象是具體所做的行為。例如：男人的婚外性行為。情況是所有內在或外在跟行動有倫理方面關係的情形。如：太太已病了十幾年，無法與丈夫同房，使得丈夫變得非常容易發怒，甚至對太太孩子們使用暴力。意向是人本身經過他的行動所要達到的目的。如：為了減少內在的易怒，用婚外性行為來挽救婚姻生活。根據要理，最主要的倫理來源是人類行為的對象。就是由於這種主張，引起了現代的倫理神學家強烈地批評新要理。所以了解要理所說的對象的意義是非常重要的。作一個倫理性質的判斷，按照要理首先應該確定對象（也就是具體所做的行為）是否是善的、不善不惡的或是惡的。如果對象是惡的，情況和意向也無法改變它為善的。而如果對象是善的或不善不惡的，情況和意向就有可能改變它成為惡的，或是改變它成為善的或更善的。我們先從「情況」來說明，例如：為了自己的愛好而唱歌是好的，但在不當的場合或環境（比方上課或夜深人

靜時)則是惡的。不過,如果為需要安慰的老人或孤兒而唱,那就變得更好更善了。又比方說:敬拜天主是一個極有價值的行為,可是如果一個太太或母親,她的先生或孩子病重需要她的照顧,她就不該不盡她的責任而丟下家人,只顧上教堂。再從「意向」來說明:惡的意向會使善的行動失去價值。譬如救濟窮人只是為了得到讚美。至於善的意向則能使行動增加價值或功勞。例如:幫助別人不但為了愛他,也為了愛天主。所以意向會改變善或惡的程度。

上面所談的,看起來好像很淺顯很容易,但是有關這三個倫理來源相互關係的爭論,對倫理學說和它的實踐行為卻有非常重要的影響。現代一些有不同看法的倫理學家認為,只靠對象絕不能判斷行為的善惡,情況和意向也必須列入考慮。所以從前面所說的例子裡,教會傳統教導我們的是,通姦是內在的倫理惡,不論情況或意向是什麼,都會被禁止的。不過相稱主義可能認為如果因為情況所逼或丈夫的意向是善的(比方為了減少內在的易怒,以婚外性行為來挽救婚姻生活),那麼他的具體行為就不是倫理惡而是倫理前惡。按照這種看法,為了一些倫理前的善(如維持和諧的家庭生活),那麼倫理前的惡就可獲得諒解或寬容了。因為客觀環境的困難,倫理前的惡好處比較多的話,按照相稱主義的原則,在我們不知道情況跟意向以前,是不能判斷婚外性行為是惡的。那麼通姦是不是就可能變成是可行的?(實際上,多半的相稱主義學家,也不會同意這樣的行為,不過按照他們的原則卻不是絕對的否定)如果因為堅決反對通姦而反對相稱主義的話,請注意,有關人工避孕的難題,是不是很多人還會按照相稱主義的原則,找合理或善的藉口來行人工避孕或支持它?

不論傳統或相稱主義對三來源互有關係的主張是否贊同,都會對良心內在倫理或絕對禁止的倫理行為的看法有所影響。傳統的說

法是人並不會常常面對絕對禁止的行為，比方說，一個父親，當他在選擇加班或回家時，面對的不是絕對禁止的行為，因為只有他自己最明白自己的本分、立場、以及家庭跟公司的實際狀況與需要。所以只有靠他自己的良心才能作正確的判斷。不過在傳統說法中，卻也有特別情況出現，使良心必須面對絕對禁止的道德行為。例如：要理說，不論情況和意向是什麼，直接墮胎是絕對被禁止的。因此，良知所面對的選擇是簡單清楚的。但是對相稱主義來說，這種情況卻幾乎不會發生，因為相稱主義對任何對象（行為），都必須把情況與意向列入考慮後才做判斷。換句話說，受到這個原則影響的教友，就根本不會面對客觀的絕對禁止的道德行為。根據這樣的推論，相稱主義的說法是，人只能按照他的良知來作道德上的判斷，也只有個人本身才最清楚他行為的內、外因素或情況，以及他真正的動機。所以自然而然的許多受相稱主義訓練的神父，必須告訴教友們要按照自己的良知來處理或判斷困難的道德問題，而沒有辦法客觀地告訴教友應該怎麼做。但是如果跟隨傳統觀念的神父，當教友面對絕對禁止的道德行為時，會要求他們盡量使良心跟客觀的道德規範一致。而不是只有按照個人的良知來作判斷。因為相稱主義不論在理論上或實際上都破壞了傳統的「絕對禁止的道德行為」，所以教宗和要理反對相稱主義。

根據要理的看法，如果相稱主義誤解了客觀道德秩序，那麼基本抉擇就誤解了罪的主觀條件，尤其是應該如何判斷人跟天主的關係是否已經完全中斷了。新要理和基本抉擇都贊同人對天主都有基本的向心力，那就是接受天主或是否定祂。但是兩者爭論的關鍵是一個人對天主的向心力怎麼從肯定變成否定？或是一個人怎麼會放棄天主的恩寵來否定天主？一般來說，基本抉擇學家認為肯定的選擇就是對天主的一種很深的、潛意識的愛。這種愛非常強烈，甚至

傳統上認為的大罪行爲，也不一定能改變他肯定天主的基本抉擇。就如前面所舉的通姦的例子，也不一定能改變個人對天主肯定的向心力。問題是按照基本抉擇的原則，就不能支持傳統對大罪、小罪所下的定義。按照要理，有些行爲的對象是關係重大的，譬如殺無辜者、通姦、手淫等等。這些重大的罪行，如果在有完全自由意志和足夠知識的情況下，根據傳統原則，一定算是大罪，一定把我們跟天主的關係中斷了。

請注意，要理並不認為每個關係重大的行爲都一定會改變一個人的基本抉擇。每一個個別的行爲，應該在深思熟慮後，故意地去做才算是大罪。所以，從某個角度來看，傳統跟基本抉擇都贊同：雖然一個個別行爲是重大的，但它不一定把個人跟天主的關係中斷。不過，要理跟基本抉擇解釋這事實的方法卻是不同的。根據要理，減輕罪行是因為他缺乏足夠的知識和自由意志。根據基本抉擇的原則，則並非缺乏什麼就可以減輕罪行，而是因為人有潛意識，有對天主的向心力。因此，人就不能憑意識的判斷就肯定一個個別重罪而把人跟天主的關係中斷了。而且如果人經過深思熟慮後，故意的去犯通姦或墮胎等罪行的話，根據基本抉擇的原則，也並不能清楚地說明是否一定中斷人跟天主的關係。所以教宗在最近的通諭中，很清楚地否定基本抉擇在這方面的說法。

事實上，由於教宗最近對於基本抉擇理論的責斥是如此強烈和清楚，使得很有名的海霖神父在英國雜誌“*The Tablet*”上刊登一篇相當不友善的文章，他質問那些建議教宗拒絕基本抉擇理論的人到底有沒有理智能力與基督徒的愛德。在這種爭論產生對立的情況下，誰是對的呢？答案在於我們的態度，也就是在於我們面對訓導權在倫理方面的權威和能力的態度。在這方面，新要理再一次清楚地跟隨了天主教的傳統。

新要理在第三章第三項，「教會：慈母和教育者」中，說明了教友有權利接受神聖救恩的道理，這些道理的內涵可以淨化他們的判斷並藉著恩寵可以治癒受傷的人性。在教宗最近的通諭中，他特別有力地宣稱，神學家和要理講授者有嚴正的義務尊重教友這項權利，按照教會的意思來教導。很明顯地，教宗和新要理都希望對於倫理訓導方面公開的表示不同意應該減到最低限度。他們認為這種公開的反對給天主教的信友帶來很大的傷害，違反他們接受適當指導的權利，並且在信友當中引發目前的倫理危機。有領導地位的倫理神學家如海霖、McCormick和Curran拒絕這種立場，並主張面對訓導權可以有忠誠的不同意的理論。我們可以明顯地看出來，只要這些著名的倫理神學家繼續公開地不同意訓導權，一般的教友將會繼續忽視他們本來就覺得很困難的倫理觀念。至於地方的主教、神父和要理講授者也會發現不可能清楚地傳達救恩性的真理，因為這種不同的理論使人不斷地質問究竟什麼才是真理？也就是說我們該看訓導權是擁有獨特能力的有權威的聲音，它可以宣布救恩所必須的倫理真理，還是它只是許多不同聲音中的一個傳統或保守的聲音，並且它需要前進的倫理神學家的聲音來加以平衡？

IV、可接受的現代倫理思想

接下來我要介紹第三個主題，那就是新要理中所接受的現代倫理思想。雖然新要理不接受某些當代的倫理神學思想，但也不能武斷的說它反對一切的現代倫理思想。新要理採用新的形式表達傳統的內涵，它至少採用了三個方式來配合最傑出的現代神學發展。第一，由於梵二以前的倫理神學太傾向法律主義，新要理和教宗最近的通諭都強調，倫理生活基本上並不是遵守某些規矩而已，而是依據使人自由的倫理真理而生活。第二、新要理中大量應用福音章句

來表達這些倫理真理，連對新要理和教宗通諭最嚴苛的一些批判者都承認新要理在引用福音章句上有很大的進步。第三，新要理強調位格和人的尊嚴是這些倫理真理的基礎。由於時間的關係，我在這裡只討論新要理中的位格精神。

梵二以前的倫理神學和訓導文件，除了按照聖經和傳統的觀點外，也非常重視自然道德律。新要理和若望保祿二世，雖然仍沿用自然道德律的一些論點，但更強調以人的尊嚴和使命為基礎來解釋倫理生活。新要理和某些當代倫理神學家不同，新要理的倫理學說認為人的位格並不與人的自然本質相對抗，更清楚地說，人的位格本來就符合他的自然本性，因此，對人類來說，自然道德律會使他注意本性中最崇高的一面，他是「人」而不是東西。因此，雖然新要理沒有否認自然道德律對倫理推理的重要性（參閱要理第三章，第一條）但與過去的要理比較起來，自然道德律已經比較少應用了。進一步說，新要理談到倫理部分的開頭第一章就是「人性的尊嚴」。要理清楚的要求要理講授者從人性尊嚴的角度來解釋倫理生活。人性尊嚴的來源是因為每一個人都是按天主的肖像造成的，是被基督救贖的，而且是得到天主特殊的召叫。還有倫理部分的第一句就用現在位格論的說法：「天主創造了有理性的人，使他具有人性尊嚴並對自己的行為有主動權和控制權」。我一開始所提到的倫理神學的基礎如：以行為為中心的倫理，良心的定義，罪，社會正義等等，也都是從人有尊嚴的這個角度來解釋的。

新要理用位格論來解釋傳統的倫理的努力，也許比我們起初所想的更重要也更困難。原因是許多思想家，不管在教會內或教會外，他們的論點與這些教導有所衝突，比如說人工避孕方式或試管嬰兒等，他們聲稱自己的論點是具有位格性的。所以我們有必要了解教會的位格論是指什麼？並且教會和其他型式的位格論有什麼區

別？再說，每條倫理原則和人格尊嚴之間的關連不只需要聲明就可以了，有時還需要具有說服力的宣導證明。例如：新要理明確地說明試管嬰兒違反了每個人都有經過父母的位格行為而受孕的權利，我接受這個真理，但位格論跟試管嬰兒的關連對許多人來說並不那麼明顯。爲了幫助這些人，神學家跟要理講授者應該更深入地研究這個真理。下面我就用試管嬰兒這個問題來作詳細的說明。

如果我們更深入的研究試管嬰兒的問題，我們就會從位格的角度引申出重要的神學反省。我們要反省身體是有位格性的意義，夫妻的性愛行為如何幫助丈夫和妻子成爲準備好懷孕並養育他們的子女的人？生育是夫妻性愛行為的目的之一，爲什麼從位格的角度來看，夫妻性愛行為中的合一和生育是不能分開的？爲什麼將受精卵看成沒有位格的一種器官或只是一件東西是錯誤的？上面的這些問題需要神學家們加以整合，才能證明試管嬰兒違反了人類的人格尊嚴。而一個只依賴自然道德律的倫理觀點會跟位格論的看法有很大的區別。它可能只是簡單的說：夫妻性行為的合一跟生育是不可分的，試管嬰兒把這兩方面的行動分開了。所以試管嬰兒違反自然道德律，因此應該被禁止。新要理並不駁斥這個自然道德律的說法，只是這不是新要理所欣賞的表達方式。

我們值得用幾個例子來說明新要理如何用更位格化的方式表達傳統的教導。關於墮胎，新要理2270號說：「生命必須在受孕的時刻起受到絕對的尊重和保護。從生命存在的那一刻起就必須承認他的人權，因此所有無辜的生命都有生存的權利，此權利是不可受到侵犯的。」關於科學研究，新要理2259號說：「沒有一種違反人性尊嚴的研究或實驗是正當合理的。」關於娼妓問題，第2355號說：「娼妓行為傷害女子的人性尊嚴，將他人貶爲性娛樂的工具。」關於一夫多妻，第2387號說：「違反男性和女性在人格尊嚴上的平

等。」關於第八誡，2479號說：「誹謗和中傷摧毀鄰人的名聲和榮譽。」而榮譽就是人性的尊嚴。

除了上述一般所說的個人的倫理的例子外，新要理中也用位格論來解釋社會倫理。有關社會倫理的關鍵論點，例如共善、合法的權力和社會正義等，一方面用自然道德律來解釋，另一方面盡量用位格論來表達。例如：達到共善的三個要素，其中第一條是：「尊重並促進人的基本權利」（1925號）。關於社會正義，唯有「尊重人的超越的尊嚴」（1929號）才能達成。人與人之間的平等「基本上根源於人的人格尊嚴和此尊嚴所包括的多種權利」（1935號）。關於討論宗教自由的方式也有了改變。在過去，一想到宗教自由就聯想到「謬論（錯誤）沒有任何的權利」，不過新要理說：在良心自由的人格權利光照下，政府無權阻止人民選擇信仰的自由。我們必須注意這是一個政治的權利，也就是社會倫理的一部分。因此爲了公共利益的緣故而可以受到某些限制。再說，這種權利也不適用在教會的公開的反對意見上，因爲教會基本上並不是一個政治團體。新要理指出所有的基督徒有義務保護並幫助窮人。這樣的要求並不只是由於基督徒的慷慨，而是由於「人性尊嚴的平等要求人們努力減低社會和經濟上的過度不平等。」（1947號）

V、結 論

前面我所提到的三個主題，希望能幫助我們多了解新的天主教要理，特別是按照訓導權所要求我們了解的方式，那就是應該根據教宗的通諭「真理的光輝」來了解新要理。爲了了解新要理，第一，我們首先要意識到新要理主要維持了天主教一向的倫理傳統，這傳統也包含現代幾位教宗所頒佈的許多沒有廣受歡迎的教導在內。第二，我們要意識到新要理跟教宗的通諭，清楚的反對某些現

代的倫理理論，包括相稱主義、基本抉擇和對倫理訓導權表示所謂的善意的不同意。第三，新要理認為用位格論是表達教會傳統倫理觀念的理想方式。因此我認為神學家的最大挑戰似乎是，如何能從聖經和傳統，教義神學和神秘神學當中得到啓示，並可進一步的發展倫理神學上更豐富更適用的位格論。要理講授者的最大挑戰將是如何能超越一般世俗位格論的了解進而明瞭天主教位格論的深刻含意，同時經由這種了解來吸引人，並使他們更易於接受。

最後，我希望我們在台灣，應該在教會的位格論跟台灣的本地文化，包括原住民的文化之間，找到共同的概念以達到共識。