

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 卜仁爾的家庭神學

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

|               |   |
|---------------|---|
| Item Type     | Article   |
| Authors       | Yip, King Tak   |
| Publisher     | Logos and Pneuma Press  |
| Rights        | Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)  |
| Download date | 2026-07-06 08:07:49   |
| Link to Item  | <a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/167248">http://hdl.handle.net/20.500.12424/167248</a> |

## 卜仁爾的家庭神學

葉敬德(香港浸會大學宗哲系講師)

就卜仁爾而言，神對婚姻的旨意是一夫一妻和終身廝守的配對。婚姻是因着愛情而開始和繼續。這種自然而真誠的愛是具有排他和永恆的性質。但是，婚姻卻以忠貞結連，因為忠貞是一種有意識的、意志的行動，是屬神而客觀存在的聯結。況且，存在於父、母和孩子間的天然「三位一體存有狀態」更加肯定了一夫一妻是神的意願。<sup>1</sup>但是，結婚是否必然要生兒育女呢？而神對夫妻和父子女間的關係又有甚麼要求呢？以上兩個問題是本文探索的內容。

### 一、性的聯合：生育或節育？

卜仁爾相信婚姻是一夫一妻和終身廝守的結合。所以，他亦認為唯有經已婚配的夫妻才能性交。因為夫妻是彼此相屬，擁有與對方性交的權利。他說：

在性的群體的範圍內，夫妻是完全彼此相欠

---

1. 關於卜仁爾的婚姻神學，請參拙文〈卜仁爾的婚姻神學〉，《道風：漢語神學學刊》，第一期，1994夏，頁217-252。

的……一方屬於另一方。丈夫有權擁有妻子，妻子有權擁有丈夫……但是，在一段良好的婚姻關係中，此公平的訓令並不會以此形式出現；因為自然的和基督教的愛將會將此應得的分「自行地」給予對方。<sup>2</sup>

婚內性行為亦能夠公平地滿足人格完整的要求。卜仁爾視性慾為神的創造，本身是美善和純潔的。但是，因着罪的影響，性慾「卻成了個人和社會的最大危險之一。」<sup>3</sup>而任何婚外的，沒有貞忠的性行為都是對人格的貶抑。<sup>4</sup>是一種通姦的行為。「公平在婚姻出現時會禁止任何形式的通姦。」<sup>5</sup>

卜仁爾視婚內性聯合為愛的表達和生育的途徑。「創造者不僅意願性交為生育的途徑，亦視之為已婚男女互相示愛的途徑。」<sup>6</sup>雖然性聯合並非僅是為了生兒育女而存在，但卻是其首要的目的。生育解釋了何以要在創造時分別了男女兩性。

性聯合必須要嚴格地一夫一妻，雖非單單為了生育，卻首要地為了孩子。因為婚姻的客觀意義是孩子。創造時的分野性別並沒有其他意義。唯有以孩子為其內容看，我們便能夠明白我們被造成不同性別的事實；此宗教觀點與生物學不謀

2. E. Brunner, 《公義與社會秩序》, New York, 1945, 頁143。

3. E. Brunner, 《神聖的誠命》, Philadelphia, 1937, 頁352。

4. 同上, 頁348。

5. 《公義與社會秩序》, 頁143。

6. 《神聖的誠命》, 頁367。

而合：性儀器為生育而「服務」。<sup>7</sup>

卜仁爾認為創造的命令是「要生養衆多」。任何自私的避孕行為均是違背了創造的秩序。生育是人類生命的根源和家庭的基礎。故此，有沒有孩子並不屬於夫妻抉擇的範圍。沒有孩子的婚姻是一種不幸。避免生育的婚姻則是錯誤的。

因為孩子是創造所賦予婚姻的意義。創造的命令是十分明確的：「要生養衆多。」此聖經的第一條命令並非是偶然的。生育是人類生命的根源，不應由私人判斷。一切任性的、自私的婚內避免生育均是對屬神的秩序的破壞。此秩序將婚姻與家庭接合起來。在此亦是「神配合的，人不可分開。」如果人沒有無子的意欲卻沒有孩子，這是一種不幸；如果有此意欲，則是錯誤。家庭的基礎並不是屬於人同意與否的事。<sup>8</sup>

神的旨意是藉着生育叫人完全分享祂的工作。

神創造我們是有限、被造的存有，彼此依賴，不能夠單憑自己存在，不是自主的，自給自足的存有。創造者精確地藉此功能(生育)容許人參與其創造的工作。我們要經驗這事實。我們是為此而被造，彼此依賴的。<sup>9</sup>

7. 《公義與社會秩序》，頁145。

8. 同上，頁145。

9. E. Brunner, 《叛逆者：基督教人類學》，New York, 1939, 頁350。

雖然卜仁爾相信婚姻應該生育，但卻不贊成人可以毫無限制地生育。<sup>10</sup>他認為神經已將一種對過剩生育的自然控制注入在人的質素內。但是，因着未知的原因，或許是因為身體的退化而使此控制失效。所以，使用「人工的」或「不自然的」生育控制是需要和適當的。<sup>11</sup>

就避孕的方法言，卜仁爾認為除了在婚內禁慾外，其他方法均是不自然的。他並沒有視婚內禁慾為「最高的路」，因為它包含了「可怕的壓抑，對身體及心靈均帶來危險。」<sup>12</sup>他認為並沒有甚麼「普遍的原則」能夠指導人選擇那種避孕方法。人在避孕時應該「懷着一種嚴格地向神負責的精神，在需要時，亦要向人負責。」<sup>13</sup>

卜仁爾明白擁有太多孩子的家庭並不是蒙福的。故此，他容許人決定何時生育子女。女性應該是「負責任的」母親，男性亦要尊重自己的妻子。

今天的女性並不會僅僅因為自己經已結婚而毫無計劃地生育。她只會在認為自己經已預備妥當時才希望生育……丈夫亦要學習尊重妻子的權利，讓她內外均預備妥當時才生育子女，並非隨時按丈夫性慾的需要而決定。<sup>14</sup>

所以，卜仁爾亦了解經濟因素「絕對時結締婚姻和維

---

10. 《神聖誠命》，頁368。

11. 同上，頁369。

12. 同上，頁369。

13. 同上，頁370。

14. 同上，頁371。

持婚姻穩定的核心點。」<sup>15</sup>他指出「傳統的觀念認為丈夫是家庭的供養者，使許多年輕人不能夠在適婚年齡結婚。」<sup>16</sup>而為了防止那在年輕人間的、罪惡的「自由關係」的增加，卜仁爾提議「基督教倫理學要學習新的看法，而存在於婚姻和經濟合一間的傳統混淆必要讓位於基本的要求，甚至可能在開始時必要想象那故意沒有子女的婚姻。」<sup>17</sup>

卜仁爾同時接受生育的核心性和避孕的需要。他明白人會完全忽略了生育功能的危險。因為沒有計劃的生育將會帶來嚴重的難題。

很多已婚者的懶惰和對享受的鍾愛肯定會使他/她們在沒有放棄性享樂的情況下利用新技術的介入來逃避生育，這會帶來嚴重和日益劇化的危險；但是，在過往的世紀裏，沒有控制和沒有計劃的生育所帶來的危險是否更加嚴重呢？在那些日子裏，人們是以令人震驚的數目聚居。我們是否真的認為人口減少是威脅着人類文化的其中一個最大和最近的危險呢？我不會大膽地就此問題表白判斷，但也不會因着膽怯而不提問。<sup>18</sup>

故此，就卜仁爾而言，婚姻應該是要有生育的，但生育也要受控制。沒有子女的婚姻是一種不幸，但有太多孩子也不是一種祝福。

---

15. 同上，頁371。

16. 同上，頁372。

17. 同上，頁372。

18. 同上，頁371。

## 二、婚姻與家庭結構：互補與等級

根據卜仁爾的看法，神是個別地呼召每個人。神的呼召是：「生命的新狀態的基礎：因為誰人是蒙召的，便是屬於祂的，現在經已『與神同行』，而今後便活在對神的絕對投靠中。」<sup>19</sup>雖然人是罪人，神仍然呼召每個個人，藉着在獨特的環境、獨特的時間去服侍某些獨特的人，因此而服侍祂。<sup>20</sup>由於婚姻是創造的秩序，人蒙召進入此秩序來以獨特的方法來服侍獨特的人，亦因而服侍神。

卜仁爾相信男人及女人都是人，個別地蒙神呼召。但是，性別卻是不平等的。因為男性和女性是獨特的種類，亦有不同的功能。<sup>21</sup>卜仁爾認為這是創造時經已定下的分別，故此，男女在婚姻裏所接受的呼召是建立互補的關係。這種相對的不平等亦是透過婚內的完全的團契而獲得的。所以，雖然男人和女人均先是人，然後才是丈夫和妻子；但是，夫妻的聯合卻是以他/她們兩人的相異和不平等為基礎的。<sup>22</sup>

男女並非僅僅因為他/她們不同的性功能而被分別為男人和女人，他/她們實在具有不同的思想和感覺。他/她們擁有不同的心靈。男人富生產力而女人則具接受力。所以，男人傾向於客觀，勇於探索外在的世界。女人則傾向主觀而較注意內在的世界。<sup>23</sup>

由於男女的差異，他/她們的犯罪形態也不同。男人

---

19. 同上，頁198。

20. 同上，頁199。

21. 《公義與社會秩序》，頁52。

22. 同上，頁53。

23. 《叛逆者》，頁352-353；《神聖誠命》，頁374。

傾向於濫用他們的自由，變得專橫、跋扈、驕傲自大和好支配人。他們會將一切的事物物化。他們是破壞者。故此，他們的罪是如此暴力和明顯，以致他們比女人更容易承認自己是罪人。女人所犯的罪卻傾向於放棄自由。她們往往接受而不抗拒罪惡，屈服而不會與罪惡鬥爭。她們往往為虛假所束縛。故此，男女的分別不僅是身體的，亦是精神和靈性的。<sup>24</sup>

因此，卜仁爾相信女人的活動範圍與男人不同。

創造者創造身體與心靈為一整體。女人在被造時，她的精神與靈性的本質與男人不同。故此，女人的活動範圍是肯定與男人不同。<sup>25</sup>

女人是天生蒙召為妻子和母親；男人則為丈夫和父親。男人的責任是去計劃和主宰；女人的責任是了解和團結。然而，儘管男女的心靈相異，丈夫與妻子則要終生合一。

創造者所造的男人和女人並不是價值相異，卻是種類不同。二者互相倚賴，不同種類即互相配搭……兩人被召為人，在愛中生活，具相同的程度，卻以不同的方法。男人是那生產的，他是領袖；女人是那接受的，她維持生命。男人的責任是製作新的東西；女人的責任是使它能夠與既已存在的聯結和配合。男人要勇往直前，降服大地，女人則要從內部觀察，緊守其隱藏的協調

24. 《叛逆者》，頁354-355。

25. 《神聖誠命》，頁375。

性。男人必要客觀和普遍化，女人必要主觀和個人化；男人要建立，女人要裝飾；男人要統治，女人要照顧；男人要用他的思想掌握一切，女人則要用她生命的心靈灌注一切。男人的責任是計劃和主宰，女人的責任是了解和團結……作為丈夫和妻子，他/她們具有不同的結構和不同的功能，但在身體的性聯合上卻成為一了。所以，他/她們應該終生合一；突破一切思想和心靈的差異，他/她們應該在一切所做的和既存的事上，為了對方和他/她們周遭的處境而合一。<sup>26</sup>

故此，男女是蒙召進入婚姻，互相服事，建立互補的關係。

男女的互補關係是因着雙方不同的種類和功能而產生的。卜仁爾認為，「在正常的情況下，家庭生活的外在領導是屬於丈夫的。」<sup>27</sup>而家則屬於妻子。所以，如果女人離開了家而進入工商界是不幸。<sup>28</sup>卜仁爾相信，神所創造的男女關係是等級的(hierarchical)。丈夫是妻子的頭。他說：

雖然事實是丈夫屬於其妻子，而妻子亦完全屬於其丈夫，但此完全的本質卻因着兩性的差異而完全不同，非程度的不同，卻是種類和功用的不同。相同的尊嚴並不能夠抹煞某種組織的等級。像一夫一妻的原則，「丈夫是妻子的頭」是

26. 《叛逆者》，頁358-360。

27. 《神聖誠命》，頁380。

28. 同上，頁372。

建立在神的尊嚴的秩序上。建立在創造的秩序上  
的是父權社會，不是母系社會……<sup>29</sup>

但是，卜仁爾卻指出，基督教婚姻不應與父權的婚姻觀混淆。那種「我是我屋子的主人」的男人的態度是沒有甚麼可能可以從神的創造秩序推演產生的，「它是從那較強壯的性別的自我中心的權力意識產生的。」<sup>30</sup>但救贖卻超越了男女的不平等。在信仰中，丈夫不會堅持其領袖的「權利」；但另一方面，其妻子亦會讓步而將這些權利給予他。每個女人均要鼓勵其丈夫行使這些權利。<sup>31</sup>

卜仁爾相信聖經所教導的是一種等級的家庭結構，亦教導着等級的夫妻關係。父親是家庭的頭。其子女在未成人前必要接受他的權威。

(基督教信仰)所建立的是一個明確等級的家庭，此家庭不會以偏見對待其各成員的平等的尊嚴。其明確等級是由個別成員的功能決定。父親乃家庭的頭……家庭的等級，父親、母親、孩子皆是聖經為了回應那純自然的感覺而不斷的和獨一的教導。兩者(母親和孩子)均支持父親的權威。直至孩子長大成人。<sup>32</sup>

而如果父親的性格懦弱，以致由母親肩負其角色，則她應該知道這並非是自然的，是不「正常」的。

29. 《公義與社會秩序》，頁143-144。

30. 《神聖誠命》，頁380。

31. 同上，頁380。

32. 《公義與社會秩序》，頁147。

卜仁爾相信，愛使家庭的各成員變得平等，此愛按着公義的要求，以不同的形式，在父親、母親和孩子身上表達出來。孩子必要順服父親，因為他/她知道這是父親所應得的份。而母親則是父親及孩子的天生的中保，因為她不用向那維持家庭的公義秩序的權威直接負責。

父親知道他要從孩子身上得着順服，孩子亦知道他/她虧欠了此順服。只有一個寵壞了的孩子會認為此順服會與愛產生衝突。亦只有一個沒有愛心的父親會認為愛會使其權威失效。但是，母親卻是那天生的中保，她使那父親權威的公義和那自由地流露的愛保持協調。在她的愛中，愛能夠毫無阻礙地、最直接地發展。因為她不像父親般要向那公義的秩序和那維持秩序的權威直接負責。<sup>33</sup>

故此，卜仁爾在創造秩序中所發現的家庭結構是互補的和等級的。

在卜仁爾的思想，男女作為人是平等的，但在種類和功能卻不平等。結果夫妻的關係是互補的和等級的。丈夫是妻子的頭，亦是家庭的頭。孩子要順服父親；而母親是兩者間、天生的中保。故此，夫妻的關係是與家庭的結構平衡的。

### 三、卜仁爾家庭神學的批判

卜仁爾相信夫妻必須彼此貞忠，而唯獨婚內性行為能

---

33. 同上，頁147。

夠滿足人格尊嚴的要求，亦能夠公平地對待夫妻的權利，因為唯有夫妻是彼此相屬，擁有與對方性交的權利。

另一方面，卜仁爾認為婚內性聯合是愛的表達和生育的途徑。而由於「要生養衆多」是創造的命令，故此，儘管卜仁爾接受人應該節制生育，卻仍然認為沒有孩子的婚姻是一種不幸，而自私地避免生育則是破壞了神所定下的秩序。

就男女的角色言，卜仁爾認為男女都是人，但是由於種類和功能的不同而被安排扮演相異的角色。男女不僅具有不同的性別和功能，亦具有不同的思想和感覺。故此，男女犯罪的形態不同，活動範圍也不同。

卜仁爾相信男女蒙召進入家庭的秩序，扮演不同的角色，以獨特的方法服事獨特的人。故此，由於男女的不同，他/她們在婚姻裏所接受的呼召是建立互補的關係。男人天生是丈夫和父親，扮演着領袖的角色，是女人的頭，而孩子在未成人前必要順服他的權威。而女人天生則是妻子和母親，要接受丈夫的領導，亦是父親與孩子的最佳中保。因為她不用向那公義的秩序和那維持秩序的權威直接負責，而愛亦能夠藉着她毫無保留地流露出來。故此，卜仁爾相信等級的家庭結構是神所建立的秩序，愛可以按着公義的要求，以不同的形式表達出來。如果家中的各成員是彼此相愛，便要因着各人所扮演的不同角色而給予各人應得的份，如此便能滿足公義的要求。

Vernon Sproston曾經指出，卜仁爾將「男女的關係放置在一個完整的基督教倫理架構中」<sup>34</sup>，但是，這並不表示我們不能夠對此完整架構下的家庭倫理作出批判。

---

34. V. Sproston, "Preface", 見V. Sproston編，《愛與婚姻》，London, 1970, 頁9。

## 1. 愛與公義的關係

在*The Divine Imperative*中，卜仁爾是從愛的角度去探索各種創造秩序的結構。<sup>35</sup>他認為活在信心中便是活在基督徒的愛中。愛是唯一使我們與人建立正確關係的工具，但是，據Paul Ramsey的觀察，在卜仁爾的倫理學中，當愛變成具體的行動時，便會以公義的形式出現。<sup>36</sup>由此便帶出了愛和公義的關係的問題。

卜仁爾認為，基督教對公義的看法是決定於創造秩序的觀念。因為

公義是與創造者的法令相應的，按着不同的法令，神賜給各被造物其存有之形態、規律及與其他被造物所應當維持之關係。<sup>37</sup>

公義指出了每個人所應得的「分」，它站在原始的秩序，即創造的秩序上，故此，便能作出如此的分配。創造的秩序界定了不同的範疇，使人因而知道自己是屬於群體的部分，公義亦因此而存在。<sup>38</sup>

故此，卜仁爾相信，如果人要以愛心服侍其所屬的秩序的各成員，便要將各成員所應得的分給予他們。

據Ramsey的了解，卜仁爾常常視愛與公義為「二元」關係。他說：

---

35. 《神聖誠命》，頁329。

36. P. Ramsey, 《九位現代道德思想家》，New York, 1983, 頁201。

37. 《公義與社會秩序》，頁89。

38. 同上，頁51。

愛是「恆久不變的」和「不論任何情況的」，它「不會為了甚麼原因而愛」。但公義卻常常因為某些原因而給予。愛常常賦予價值，但公義則常常判斷是否具有價值。愛「僅僅是因着愛的意願而產生，並不會考慮那被愛者的質素」，而公義則視乎我們對那要得那分的人的質素的理解，並且尊重他的權利。「公義不會給人免費的禮物；它只會準確地給予人所應得的分。既不多，也不少。」<sup>39</sup>

所以，「在公平的意義和要求與愛的意義和要求間存在着實質和完全的分別。」<sup>40</sup>雖然卜仁爾十分關心愛的要求，卻將它轉化為亞里士多德的校正的公義和分配的公義的觀念。當他計算某人應得的分時，他所強調的並不是貢獻的差異，而是功能的需要和差異。<sup>41</sup>

在卜仁爾的思想裏，個人關係的愛和非個人制度的公義是相互關聯的。「一個越接近個人範疇的制度，所關涉的人亦越少，便在更少的事上支配人，亦給予愛更大的空間。」<sup>42</sup>故此，婚姻與家庭是最接近個人的制度，亦使愛和公義最為相合。那指導婚姻和家庭的原則是愛，不是公義。但是，這愛卻是以公義的形式表達出來。所以，卜仁爾認為婚姻的愛包括了要對那我們蒙召要服事的獨特的人做那由自然決定的正確的事。而公義亦決定了父親、母親和孩子在家庭內表達愛的形式。

39. 《九位現代道德思想家》，頁197。

40. 同上，頁196。

41. 同上，頁199-200。另參P. Ramsey, 《基督教倫理基礎》，Chicago, 1977, 頁14。

42. 《公義與社會秩序》，頁129。

雖然Ramsey承認，卜仁爾能夠在相當程度上藉着「愛轉化公義」的觀念而成功地建構了一些基督教社會視野的原則，但他指出卜仁爾的公義觀念並不是聖經的公義觀，根據Ramsey的研究，聖經的公義觀是救贖的，特別偏幫那些沒有甚麼應得的分的無助者。因為聖經的公義觀從來不計算人所應得的分。他說：

聖經的公義觀念可以總結為以下的原則：按照個別真正的需要而給予，並非因為按人的理性而能夠在需要者身上考察到的內在質素，乃是因為他的需要便是神公義的量度。此公平或公義基本上並不像希臘的「糾正的」或「分配的」觀點。它是「救贖的」，對那些毫無貢獻和事實上沒有任何應得的「分」的無助者特別偏好。公義並非靠賴個人在群體中的地位。相反地，他在群體中的地位，意即其為異類或為被人遺忘的人的事實，但他實質上屬於而仍然屬於此群體。此全賴「公義」的伸張。此公義的本質並不是因為某些既已存在，為公眾接受，均衡地聯繫各人的善而產生的……聖經的公義從不以設計某些方法或其他途徑來計算某人的「分」是甚麼為其首要的關心對象。<sup>43</sup>

故此，雖然卜仁爾希望要「編寫一本完全以啟示的亮光定位及啟發的基督教倫理」<sup>44</sup>，卻沒有直接運用聖經的

43. 《基督教倫理基礎》，頁14。

44. N.H. See, 〈卜仁爾的個人倫理〉，收於C.W. Kegley及R.W. Bretall編，《卜仁爾的神學》，New York, 1962, 頁247-248。

公義觀，而使用基督教的愛去轉化一個本質上是希臘的公義觀。

而在此值得一提的是Karl Rahner的觀察。

婚姻的愛……是一種準備就緒，一個操練，一份許諾和一項任務，因此人是他而愛他——此超越純粹的「尊重」或純粹給予「他的分」，卻預備將自己一次又一次地交託予他，將自己委身予他，「以自己整個心靈和自己擁有的一切資源。」<sup>45</sup>

所以，婚姻並不僅是給予對方當得的分，而是一份終身的承諾。

## 2. 生育與沒有孩子的婚姻

卜仁爾相信沒有孩子的婚姻是一種不幸，而自私地避免生育是破壞了神所定下的秩序。因為他認為「要生養衆多」是創造的命令。但是，何以卜仁爾能夠看見無限制的生育的害處，亦願意接受那種對過剩生育的自然控制經已失效，卻不願意接受沒有孩子的婚姻？況且，沒有孩子的婚姻是不是一種不幸呢？而人又是否必然因為自私的動機而拒絕生育呢？

存在於夫妻間的愛不僅是給予對方應得的分那麼簡單，亦是一份終身的承諾。況且，Walter Kasper亦曾經指出，此愛並不會停留下來，它傾向於生養。而婚姻的愛與

45. K. Rahner, 〈婚姻作為聖事〉，收於D. Roussee譯，《神學性的審查》，第十冊，New York, 1973, 頁208。

生養的結合卻在從前為我們帶來了對生育的過分強調。<sup>46</sup>

自第一世紀後，漸漸明顯的是那主再來或 parovsia 並不會在預計的時間內出現……基督教開始被當時的二元論的世界觀所絆纏着。結果，基於兩個原因，孩子成為了婚姻強調的對象。首先，教會要繼續存在，故必要有悔改的孩童，以維持教會的增長。第二，由於性慾本身並沒有甚麼積極意義，婚姻結締的唯一理由便是孩子……

隨着教會對自然世界美態欣賞的增加，它亦看見婚姻伴侶性交的價值。但是，那尊敬孩子的傳統並沒有失去……透過懷孕使我們產生一份對那基本而具創造性的奧秘的強烈參與感，此參與感使好些在此傳統的人不能夠與那隱藏的，避免生育的動機產共鳴。<sup>47</sup>

但是，今天我們再不會視生育為婚姻的首要目的。因為我們不僅擁有有效的避孕工具，更以夫妻的愛為婚姻結締的最重要的理由。故此，生育僅被視為與夫妻的愛同等重要的婚姻目的。<sup>48</sup>

Kasper指出，孩子是夫妻的愛的實現與完成。它「來自那個人的愛本身的內在要素。」<sup>49</sup>而且，Martin亦指出，「父母有道德的責任去保證他/她們能夠照顧孩子們

---

46. W. Kasper, 《基督教婚姻神學》, London, 1980, 頁17。

47. T.M. Martin, 《基督教婚姻的挑戰：聖經、歷史和當代生活中的婚姻》, New York, 1990, 頁143-144。

48. 同上, 頁144。

49. 《基督教婚姻神學》, 頁18。

的基本物質和教育的需要，亦要給予他/她們足夠和適當的愛與安全感。」<sup>50</sup>

Kasper更相信，愛是在一個「以人類社會為整體的，更為廣闊的背景下」產生的。故此，婚姻的生養性並不是僅以人類的生物性本質來衡量，亦要考慮其在人類的文化、社會和歷史所肩負的使命。他說：

它(人的多產性)是一個可靠的生育和教育過程，在此過程內，人類的文化得以傳遞，人類的歷史亦可以留傳。那要求人生養和人的文化任務的內在聯繫是舊約所強調的：「要生養眾多，遍滿地面，治理這地。」(創1:28)……故此，婚姻與家庭並不能夠被基督徒視為純私人事件。此兩者均是公眾的事，甚至以「公眾」這詞的最大意義言，此兩者是政治的。<sup>51</sup>

所以，人類的生養性必要成為人的道德責任感的輔助。一個關乎應否生育的決定必須要建基於四項的準則。

第一，我們必要尊重婚姻內另一半的尊嚴，並要對延續和深化彼此的愛負責任。第二，我們必須對那些經已在家庭內和將要來臨的孩子負責。第三，我們亦要對未來的社會和人類整體負責。第四，我們必須尊重那神在創造時所賦予人類的內在本質。不可以對人無限止地剝削和擺

50. 《基督教婚姻的挑戰：聖經、歷史和當代生活中的婚姻》，頁145。

51. 《基督教婚姻神學》，頁19-20。

布，卻要使他/她們能夠完成其文化和社會使命。<sup>52</sup>

而當我們能夠按着個人的良心作抉擇時，才能夠過着完全負責、人道和基督化的婚姻和家庭生活。

然而，如果人的生養性要成為道德責任感的輔助，則人是可能選擇沒有孩子的婚姻。因為有時選擇沒有孩子比選擇生育更為負責。況且，「那些能夠仍然存在的沒有孩子的婚姻比那些有孩子的婚姻更為快樂。」<sup>53</sup>

儘管卜仁爾強調生養眾多的命令，但我們卻不可以忽略治理的責任，如果選擇沒有孩子是更能夠完成人類的文化、社會和歷史的使命，那將會是一個更為負責的抉擇。所以，人並不必然是為了自私的動機而拒絕生育，沒有孩子的婚姻也不一定是一種不幸。

### 3. 婚姻與家庭結構：等級或夥伴？

就卜仁爾言，男女天生是不平等和互補的。而他更認為聖經所教導的是男主女輔的、等級的家庭結構。然而，男女身體的相異是否等同心理和靈性的差異？聖經是否真是教導着一種等級的性關係？而卜仁爾的看法是否他個人的偏見？

卜仁爾相信男女是平等的人類，卻具不同的種類與功能。而他/她們不僅身體相異，心理和靈性也不同。故此，自然要求男女扮演不同的角色。婦女解放者的錯誤是她/他們不容許那在身體上明顯地表現出來的不同結構能

---

52. 同上，頁20。

53. Jessie Bernard, 《婚姻的未來》, New Haven, 1982, 頁 57。

夠在婦女的心理和靈性的本質上同樣表達出來。<sup>54</sup>這些分別所要求的是一種互補的關係，男是領袖，女是助手。

可是縱使卜仁爾的身體的分別影響心理和靈性的分別的理論是對的，但男女的角色是否必然是不平等和互補的呢？

Letty M. Russell指出，傳統性角色心理學的看法經已產生了重大的改變。男女兩性的心理差異並不像以往所假設的那麼大。雖然兩性之間實在存在着生理的差異，但性角色卻主要由環境所塑模而成。故此，雖然人人均要準確地將自己的性角色分類，「但是，除了因為社會的壓力外，實在毋須有男性或女性的特性。」而且，如果某人不能發展出其應有之性特性，那是否表示他/她有心理的缺陷呢？「心理的性差異和性身分不用為男女不同和不平等的社會角色負責。這些角色是由文化所決定，並給某些角色和性向(sex orientation)表達的方式賦予標籤。」<sup>55</sup>

Lisa Sowle Cahill亦相信身體的不同可能會在兩性的身上產生某些感情和認知的傾向，而這些傾向亦可能會影響他/她們滿足不同社會關係的方法。但是，這並不表示「兩性的感情和認知的特性有很大的距離或各性別的每個成員均要有接近程度的表達。」<sup>56</sup>各性別的每個成員能夠發展出不同種類的角色，亦不需要成為異性的輔助。

故此Russell及Cahill均相信生理的分別是會影響兩性在心理和甚至在靈性的差異。但是，她們均拒絕接受那預設的男女的互補關係。至於兩性分別的本質，Russell道：「由於生物學、心理學和社會學的證據是不斷地改變，故

54. 《叛逆者》，頁355。

55. L.M. Russell, 《伴侶的未來》，Philadelphia, 1979, 頁85-86。

56. L.S. Cahill, 《兩性之間：基督教性倫理的基礎》，Philadelphia, 1985, 頁91。

此，那些希望了解性的特性的人需要對新的證據保持開放的態度，亦要明白在這些事上常常具有一系列不同的看法。」<sup>57</sup>

卜仁爾相信聖經是支持他對男女角色和等級的家庭結構的看法。但是，卜仁爾在這方面對聖經的理解卻頗值商榷。聖經的歷史研究顯示聖經中的神學立場往往是由其獨特的社會及文化背景所塑模而成。「舊約和新約所提倡的性從屬觀念反映了古代以色列，和基督教第一次被制度化的羅馬及希利尼文化。」<sup>58</sup>況且，聖經的衆神學立場亦因為源自差異甚大的宗教群體而變得甚不一致。要將它們總結成一個共同認可的主題或觀念是十分艱難的事。例如：保羅在《加拉太書》三章廿八節所教導的是在基督耶穌裏並沒有性別的歧視；但是，非保羅書信（《以弗所書》、《歌羅西書》、《提摩太前書》和《哥林多前書》14:33b-36）均教導等級的男女關係。<sup>59</sup>故此，等級的性關係並不是聖經一貫的教訓。然而，聖經始終是來自以父權為中心的社會。所以，縱使我們能夠找到個別的傑出女性，基督教傳統或多或少是支持父權主義的。<sup>60</sup>

事實上，卜仁爾對聖經的看法是容許他選擇以上的觀點的。雖然他視聖經為神的啟示，但他卻堅持唯有「原稿」是完全的，而「現存」的聖經是有謬誤的。<sup>61</sup>卜仁爾認為聖經是神在歷史內啟示的見證。

57. 《伴侶的未來》，頁86。

58. 《兩性之間：基督教性倫理的基礎》，頁15。

59. 關於此等書信為非保羅書信的論辯，參V.P. Furnish, 《保羅的道德教誨》，Nashville, 1979, 頁83-114。

60. 《兩性之間》，頁84。

61. E. Brunner, 《啟示與因由》，Philadelphia, 1946, 頁274。

聖經是人的見證，所以，並不是毫無錯誤，它見證着神在舊約和歷史上道成肉身的神的兒子的啟示。<sup>62</sup>

如果神藉着歷史啟示祂自己，我們亦應該以歷史批判的方法研究聖經。卜仁爾相信歷史批判研究是「一種正確地了解神的道的幫助。」<sup>63</sup>但是，他卻完全看不見聖經對男女關係的教導的分歧性，亦看不見其父權主義的背景。

結果，卜仁爾最終所絕對化的僅是其個人之家庭經驗。他曾經就此留下了兩段十分清晰的文字。

當我仍然未懂得以社會倫理的方法思考時，家庭便是我最具體和可見的生活中心。我從父親身上學到了表達和說服的方式，父親是被放在此「殿」中為「祭司」的。他是一位教師，視其工作為一種呼召和對神的服事。母親支持着父親的事奉，我從她的身上學會禱告。她用一本舊的圖畫聖經教導我聖經歷史，給我以後的神學發展打下基礎。<sup>64</sup>

正如我父母的家庭與我的神學有很大關連，我自己的家庭亦肯定影響我在教會中的活動。每當我想及我的妻子時，便即時看見這是真的，她以活潑的關心和女性的直覺與我為伴，經過我的神學生涯。而且，她更給我無價的幫助，為我的

62. 同上，頁276。

63. 同上，頁292。

64. E. Brunner, 《卜仁爾的神學》，頁4。

作品負責那令人煩厭和吃力不討好的校對工作。而她更重要的服務便是成為我的作品的第一個審閱者。她的幫助是以愛心的態度作深入的批判，使我能夠更了解那些沒有神學訓練的讀者的問題，並在需要的地方減低辯道的語調。<sup>65</sup>

卜仁爾的神學深受其家庭經驗影響。尤其是在男女角色方面，因其母親和妻子對他父親和他自己的幫助，使他力倡互補的男女關係和等級的家庭結構。結果，他最終保衛的是「傳統的基督教婚姻」。這種家庭觀以十九世紀中產階級的婚姻為基督教婚姻的標準。但是，這種婚姻觀並非如我們想象中那麼遠，因為它也是歷史的產品。

中產階級的婚姻漸漸脫去了那貴族和貧民的複雜的擴大式家庭的特性。及十九世紀，中產階級的模式成為了西方社會普遍的標準。它有幾種新的特性。嫡子再也不被視為眾孩子中明顯地不同的一個。家庭變更細和更個人，而僕人、侍從和親戚則漸漸被趕出家庭之外。孩童被視為生命的一段獨立的時期，此期間是道德、性和職業無知的延續。照顧子女成為了全職的工作。家庭亦失去它以往大部分的經濟和政治功能。漸漸成為了私人和核心的家庭。而直至近期，這種家庭已被視為標準。<sup>66</sup>

Russell說：「任何神學建構均是獨特的人和信仰群體

65. 同上，頁12。

66. J.B. Nelson, 《性與基督教神學探索》, New York, 1978, p. 132。

將他/她們對神的信仰，以語言、比喻和適合他/她們背景的思想模式表達出來。」<sup>67</sup>卜仁爾婚姻家庭神學的對象是二十世紀初，歐洲、白種男性的基督徒信仰群體。

所謂傳統的基督教婚姻是歷史的產品。卻能滿足某獨特時期的需要。故此，Nelson認為並沒有最終的婚姻家庭模式。他說：

我相信要重申，沒有任何一種在地上的婚姻或其他制度的生活應該被視為最終的形式……婚姻所採取的形式或眾形式應該與人真正的需要吻合。並不是一些短視或表面的欲望，卻肯定是神意願人類在變化的過程中的需要。<sup>68</sup>

據Nelson的看法，婚姻沒有固定的形式，在制度的層次上，並沒有既定的秩序。而Jessie Bernard亦作出類似的宣稱：

這將永遠不會有終極的或最後的，意即是最終的婚姻模式。它將會隨着時代及人物的轉變和要求改變而轉變，事物的本質不會固定任何理想的婚姻。我們只會習慣了一個想法，就是婚姻的形式往往是舊的和新的過渡。<sup>69</sup>

新的婚姻形式將會在歷史舞台上出現。而在未來的婚姻形式裏，究竟有沒有更適切的模式來調節男女關係呢？

67. Letty M. Russell, 《自由的家庭：女性神學中的權威》，Philadelphia, 1987, 頁30。

68. 《性與基督教神學探索》，頁143。

69. 《婚姻的未來》，頁288。

卜仁爾以控制為權威的典範，並藉此為解釋的架構，以分析婚姻的真實。「從控制為權威的角度看，事物均由神的秩序所分配，神為首，人次之，餘此類推……」<sup>70</sup>但此典範並非適合的典範，因為它強化壓迫，違背了神從先知和彌賽亞傳統所作的應許，神歡迎所有被人排拒的人。而以控制為典範更阻攔人在此多元化的世界裏共同尋求意義。更使此典範變得毫無意義。Russell說：

此反映真實的典範是一種不充足的神學觀點，因為它為那些政治、經濟和宗教的權力精神提供控制和壓迫弱者的宗教理據。這觀點清楚地違背了神從先知和彌賽亞傳統所作的應許，神歡迎一切被排斥的人(路4:16-30)。它亦是一個不充足的權威典範，因為世界是那麼多元，逼使人接受這種如此僵硬的神學和社會真理是毫無意義的。最後，它阻攔尋求意義的合作，因為它以思想的競爭為討論的架構，參與者均以獲取「頂峰」為目標而擊敗別人。<sup>71</sup>

故此，她提出夥伴的觀念為權威的典範。此典範「以互相倚賴的圓形為解釋真實的形態。」「權威乃實行於群體內，非於群體之上，它鼓勵合作的想法，讓林林總總的人作出貢獻，為整體帶來豐富。」而那些被排拒的人亦開始發現自己作為人的價值。<sup>72</sup>故此，以夥伴模式為典範是將來婚姻形態內一種可行的男女關係架構。

70. 《自由的家庭：女性神學中的權威》，頁34。

71. 同上，頁34。

72. 同上，頁34-35。

## 丁、結語

卜仁爾認為婚姻是一夫一妻、終身廝守的制度。他相信夫妻應該彼此貞忠。而因為神命令人生養衆多，所以，卜仁爾相信沒有孩子的婚姻是不幸，而自私地避免生育則是錯誤的做法。故此，雖然他認為人可以節育，卻不贊成沒有孩子的婚姻。因為他相信生兒育女並不屬於夫妻抉擇的範圍。然而，他卻忽略了婚姻的生養性並不是純粹僅以人的生物性本質來決定。作為道德的主體，人要作負責任的決定，故此，人始終要為應否生育負責。當他/她考慮應否要生育時，亦要考慮生育在人類的文化、社會和歷史所肩負的使命。而人的生養性亦要成為道德責任感的輔助。因此，人決定不生育未必是基於自私的動機，卻可能是更負責任的決定。況且，沒有孩子的婚姻也可以成為幸福的婚姻。

另一方面，雖然卜仁爾認為男女均是人類，卻相信男女天生是不平等和互補的。所以，家庭的結構亦是等級的，丈夫是妻子的頭。但是，縱使男女的生理結構不同，人的性角色卻主要由其所處的環境決定。而我們所處的卻是為罪所影響的環境，等級的家庭結構反映了兩性間互相剝削的關係。雖然卜仁爾相信救贖能超越了男女的不平等，卻視等級的家庭結構為神所命定的絕對真理。看不見救贖所要求的是兩性的和好，夥伴的關係。基督的救贖的愛能夠除去婚姻中任何的剝削，甚至在需要時叫兩性能彼此赦免。

在卜仁爾的家庭神學中，愛和公義是緊密聯繫在一起的。卜仁爾堅持愛是家庭倫理的指導原則，但此愛卻以公義表達出來。人按着他/她在那等級中的位置獲得其應有

的分。但是，婚姻和家庭的愛並非僅是將對方應得的分給予對方，這是一份終身的承諾。就基督徒而言，婚姻和家庭是屬於創造和救贖的秩序。基督的愛叫人超越罪惡的勢力，要求人邁向更為平等的兩性關係，夫妻互為夥伴。而基督教婚姻家庭神學的核心並不是創造的秩序，卻是基督的愛。