

## 卷首语 From the Editor's Desk

### 对话与批判：十六世纪的宗教改革与现代性<sup>〔1〕</sup>

黄保罗

（《博睿中国神学年鉴》主编、芬兰赫尔辛基大学兼职教授，地址见文末）

马丁·路德于1517年开启的宗教改革运动（以下简称“宗教改革”）到今年已经五百周年了，这个宗教改革运动在中国和以欧美为代表的西方有什么影响呢？为了纪念这个运动和反思这个问题，本刊特别与第三届迦密山学术论坛合作出版“宗教改革五百周年与婚姻”专辑。

本文以同性恋问题为例，通过重新审视当代西方文化和社会的主要特征来反思信仰危机的根本原因，特别是如何正确认识路德思想对当代宗教发展的意义。虽然涉及人权、平等、自由、民主、博爱等很多方面，但重点是围绕十六世纪的宗教改革与现代性进行对话和批判，主要探讨了现代性价值观背后存在的“人性”（理性、感性和实用性）与“神性”（上帝权威、恩典、信仰等）在“自由”中体现出来的相互间关系。

#### 一、从欧美关于同性恋问题的争论来看现代性问题

为了反思16世纪的宗教改革与现代性之间的联系，笔者尝试从关于同性恋问题的争论说起，这本是一个有着广泛社会意义和伦理价值的问题，但现在欧美已经变成了一个法律问题。笔者在此无意全面地探讨，而是要通过询问这个问题的本质及其与宗教信仰之间的关系，来反思十六世纪的宗教改革与现代性之间在人性、神性和自由上的联系。

欧美的主流社会逐渐呈现出承认、尊重、认同并积极为同性恋者争取权益的倾向。这些表现主要经历了如下诸个阶段。一，最早认为同性恋是罪恶和刑事犯罪，不仅在教会信仰、伦理道德，而且在法律上禁止同性恋。二，接下来是把同性恋当作疾病和不正常，努力从医学和心理学的视角进行医治，而教会则通过教牧辅导和祈祷来努力改变同性恋者。三，现在则呈现出承认、尊重、认同并积极为同性恋者争取权益的倾向，不仅从法律上为同性恋者登记而保护财产的税收、分割和继承，提供医疗等社会关系中彼此双方作为最近亲属的签字权利，而且在儿女收养上提供了权利，现在更是通过“专法”或“通用法”将〈婚姻法〉里对“婚姻”的定义（原来将“婚姻”界定为“一男一女”之间的关系，现在则改变为“两个人”之间的关系）进行改变的方式，为同性恋者争取权益。四，北欧的冰岛、丹麦、挪威、瑞典四个国家的路德宗福音教会（信义会）已经同意在教堂为同性恋者举行教会婚礼，以上帝的名义宣布同性恋者为夫妻。芬兰在1992年施行国会通过的决议，同性恋者可以法律登记，2017年3月1日新的〈婚姻法〉生效，“婚姻”的定义被改为“两个人”（而不再是一男一女）之间的关系。目前芬兰教会内部正在争吵是否要为同性恋者举行教会婚礼，虽然目前芬兰教会还是坚持传统的婚姻观，但面临的挑战

---

〔1〕 本文得到陕西师范大学通识教育中心主任资深教授尤西林 YOU Xilin 先生、北京师范大学哲学学院院长江学者江怡 JIANG Yi 教授、清华大学哲学系主任黄裕生 HUANG Yusheng 教授和景教研究中心主任朱东华 ZHU Donghua 教授的点评与建议，芬兰的华人基督徒李方舟 LI Fangzhou 弟兄也阅读并提出了建议，在此一并致谢。本文乃中国社科重点项目“中国化视角下的路德文集翻译与研究；批准号：15AZJ004”成果之一。

越来越严峻。<sup>[2]</sup>

综观芬兰学界、社会及教会中关于同性恋问题的争论,主要涉及三大问题:一、同性恋是天生的还是后天的? 1)若是天生的,那么,它是罪恶、疾病、不正常还是值得特别关爱的少数群体? 2)若同性恋问题动摇了“婚姻”的定义,人类社会将会遇到什么挑战和危机(如杂婚、群婚的兴起、家庭的破碎、儿女教育的失控)? 3)若是后天的,那么,它是人“自由”选择的权利还是纵欲主义的罪恶? 二、如何诠释《圣经》(创 19:4-9、利 18:22;20:13、申 23:17、王上 14:24;15:12;22:46、赛 3:9、罗 1:26-27、林前 6:9-10;提前 1:10、彼后 2:6、犹 7)中直接和间接谴责同性恋的经文? 三、一些“先天性”同性恋者在生活中遇到的痛苦和面临的压力甚至自杀的悲剧,引起了人们的广泛同情。

上述表现和问题集中在如下五个方面:一、“人权”和“平等”是否意味着“天生的”就都是“合理的”和“应该被尊重的”,没有正常与否、罪恶与否、疾病与否的差异? 二、“民主”是否意味着少数服从多数而不受任何外在传统、经典、或人物的限制,只依赖人的理性、感性和自私的实用性? 三、“上帝是爱”是否就意味着要为同性恋者举行教会婚礼,否则就是对先天性同性恋者缺乏“博爱”,就是不尊重后天性同性恋者的“自由”? 四、《圣经》是超越时空和人性(理性、感性和自私的实用性)的“上帝之言”(Word of God)还是“人类关于上帝的谈论”(human words/discourses about God)? 五、若《圣经》是上帝之言,理性是否为诠释《圣经》的最高标准而使基督教失去了绝对的权威?

在以人性特别是理性为标准的语境里,“人性”就变成了诠释同性恋问题的权威和最高标准,不容任何人的质疑。宗教改革中所提到的“理性”、“律法”与“福音”及其中的“审判”与“救赎”的被误解,导致了今日欧美的“人性无限”和“人权至上”,不仅人性和人权需要得到尊重,而且,人性和人权似乎成为绝对不可改变的自足者,本身成为了抛弃“上帝”或其他外在标准的权威。以对同性恋的态度为例,人们从“罪恶”,到“疾病”,再到“承认、尊重和争取权利”,其实是人们在律法和福音中,信心的失落。“罪恶”的观念,象征律法的定罪,“疾病”的观念里面其实本来有着“同情”与“爱”的成分。但这两种观念,类似“律法和福音”的对立关系,从一端走向另一端。我们可以用“悖逆”和“怜悯”来对应在同性恋里“罪恶”和“疾病”两种观念。在《圣经》的语境中,“悖逆”是律法对人定罪的罪名,但是悖逆是在阐述一种基于“父子”的背叛关系,换言之,律法对人定罪的同时,隐含了一种人们从未认识和从未经历的亲密关系。同样,“怜悯”是恩典的表现,但怜悯里面也有一种对人的否定,如同耶稣说:康健的人不需要医生,义人不需要救主。因此,无论律法还是福音,对人性肯定的同时也有否定。这就是同性恋在前两个观念(“罪恶”和“疾病”)都觉得被冒犯的原因,从而转向第三个(“尊重客观、认可和为之争取权益”)。<sup>[3]</sup>

笔者认为,上述问题和争论背后折射出的义理核心是,什么是“人性”? 即从理性、感性、实用性的角度来看,同性恋者是否具有天生的权利。什么是“神性”? 这关系到同性恋是上帝所造的和神圣不可侵犯的,还是罪、病或其他问题。什么是“自由”? 这体现在从伦理道德或社会生活的角度看,同性恋是完全的个人自由,还是与社会中的其他人相关的选择。因为争论双方在这三个根本问题上,观点冲突激烈,所以,笔者认为有必要借鉴 16 世纪宗教改革家们在这三个神哲学问题上的观点,以帮助今人更全面地挖掘价值冲突的深层原因和可能的解决方案。

## 二、宗教改革对西方现代性的影响及其目前的流行状况

路德不仅是 16 世纪划时代的宗教改革思想家,他同时是德意志伟大的爱国者,他还是德意志民

[2] 参见本刊收录的“Report of the Bishops' Conference Concerning the Amendment to the Marriage Act, 2016”, *EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH OF FINLAND, BISHOPS' CONFERENCE*, Translation by Rupert Moreton/Lingua Fennica.

[3] 此段内容与李方舟 LI Fangzhou 讨论后补充,特此致谢。

族文化的奠基人,他更是基督新教的一代宗师。<sup>[4]</sup> 他于16世纪所启动的宗教改革,对欧美和全世界的现代性形成和发展都产生了重大影响。他上承文艺复兴,尊重人的权利和尊严;下启启蒙运动,强调自由和平等。宗教改革之后的欧洲,经历了一些宗教战争之后,最终达成了理性的“宗教宽容”,并实践性地推行了“教随国定”的政策。欧洲不仅获得了宗教、政治和社会上的相对稳定,而且伴随着地理大发现而兴起的探险和贸易、殖民主义、帝国主义和福音差传,以“信仰上帝权威、注重人性(特别是理性)尊严、强调自由”为核心的欧洲现代性价值观念<sup>[5]</sup>逐渐被推广到了美洲和世界各地。直到二战及其导致的冷战格局结束之后的二十一世纪,以欧美为代表的价值观念和世界秩序,虽然遇到了日益严峻的多极挑战,仍然占据着主导地位。“现代性”这个概念所受16世纪的宗教改革之影响虽然明显,但越趋近代,越有示弱之势。

欧美今天流行的现代性价值观核心,逐渐排斥了16世纪宗教改革的影响,而是以多元自由的人性为根基的;表现虽然多种多样,但其本质却是要以人取代神而成为绝对者。在欧美近三百年的发展过程中,既有与文艺复兴相关的对感性与情感的强调,又有与宗教改革特别是清教徒精神相关的虔诚,更有资本主义的唯利是图和帝国主义的霸权精神,而这一切背后在精神层面起引导作用的则是经过启蒙运动以来流行起来的“博爱、平等、自由、民主、人权”几大通俗易懂的核心价值观念,其中起到特别作用的就是“人性”、“神性”和“自由”。<sup>[6]</sup>

这三大概念与16世纪的宗教改革都有密切的联系。相较于路德所强调的“信仰之内的理性”与“信仰之外的理性”的区分,<sup>[7]</sup>笔者认为,当今欧美社会遇到的最大问题之一,就是忽略了路德的这个区分,而以“理性”取代了上帝。当教会逐渐地被排挤到边缘地位时,教会与以媒体和民间组织为代表的社会公共领域、与以理性为最高标准的学界和以实用为最高利益的政府之间,在这些问题上就产生了冲突。<sup>[8]</sup>现在的主流媒体、社会和政治领域中,流行的“博爱、平等、自由、民主和人权”几大核心价值观,都是在上帝缺场和反对权威的情况下来被讨论、界定和加以推广的。笔者曾撰文论述了其中的相关问题,兹不详

[4] 参考于可 YU Ke 2005:“马丁·路德生平 Mading Lude shengping” [The Biography of Martin Luther],见《路德文集》Lude wenji [Luther's Works] 1,上海三联书店 Shanghai Sanlian shudian,页 52-56.

[5] 这里的欧洲价值观念指宗教改革将文艺复兴对人的价值的肯定和启蒙运动对自由平等的强调,与今日的多元主义有所不同,如今的“民主、自由、博爱、平等”等价值观深受理、感性和实用性的影响,与宗教改革时期已经不同。

[6] 关于“现代性”,学者们意见异常分歧,詹姆斯就强调“中断性”和叙事性等四个原则,见 Fredric Jameson has mentioned four maxims of modernity in his book *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present* (London: Verso, 2002). First is that *We cannot not periodize*. Second is that modernity is not a thing at all, but a narrative category, concerning the third maxim Jameson rejects any non-materialist historical accounts — shifts in consciousness or subjectivity being, he argues, ultimately unrepresentable — and, echoing his famous call to “Always historicize!”, emphasizes the need for narrative continuity, and the construction of a larger historical frame in which the makeup of this or that period can be situated. The fourth maxim draws a clear line between what can and cannot be gleaned from modernity in mapping our own present. 本文则主要从“人性”、“神性”和“自由”来“现代性”。

[7] 参见“论基督徒的自由 Lun Jidutu de ziyou” [On the Freedom of a Christian] (1520) 和“论意志的被捆绑 Lun yizhi de bei kunbang” [On the Bondage of Free Will], 分别见 2005《路德文集》Lude wenji [Luther's Works] 1:389-429 和 2005《路德文集》Lude wenji [Luther's Works] 2:297-571.

[8] 这种冲突的关系,让教会有了一种“既身在社会”又“被分别出来”的身份。被排挤的结果表现在,一方面,教会作为“属灵”的基督的身体努力扮演“先知”的角色,根据上帝之道,对社会发出批评和呼召;另一方面,教会作为“属世”的一个社会组织,也渐渐开始对“信仰之内的理性”与“信仰之外的理性”的区分变得模糊,而追逐和讨好属世的价值观念,不仅在神学理论上发生了这种模糊和混淆,而且在实践中不断地挑战教会并引起信徒之间的分裂。下文本将对此进行详细论述。

论,<sup>[9]</sup>现在主要探讨的是,宗教改革在上述语境中对现代性发生了什么样的影响。<sup>[10]</sup>

### 三、欧美“现代性”的本质与“人性”无限论之间的关系

笔者上文提到,笔者出于个人的观察和概括,从“人性、神性和自由”的视角来探讨“现代性”,而在此要说明的是,“人性”这个概念则是从“理性、感性、实用性”三个方面来界定的。<sup>[11]</sup>我们会发现,虽然“感性”一直对欧美文化的发展起到了重大影响,但自从启蒙运动以来,“理性”则主导性地对整个欧洲人的价值观念产生了根本性的影响,而美国则深受“实用性”的影响。“感性”是人们日常生活中的主流,往往成为民粹主义的动力。“实用性”是追求自私利益的表现,往往主导着人们的实际行动。“理性”则是追求真理的驱动器,在理性利用感性以及被实用性所利用之外,理性不仅是追求和判断真理的工具与标准,而且常常以真理化身的面目出现。就此三个概念在欧洲和美国的表现来说,笔者认为,基本情况如下:

面对实用性及唯利是图,美国常常公开地标榜对实用性的欣赏和追求,实用主义有时会成为判断是非的标准;而欧洲则对实用主义多有批判,即使追求实用时,也往往摒弃其物质的层面而强调精神,对实用主义有“欲就还推、犹抱还退”的羞涩,而不是“赤裸裸”地追求。

面对感性及情绪泛滥,人人深受其影响,但大家多对其进行批判性分析。此起彼伏的民粹主义现在日益影响深广,不仅在美国和第三世界的亚非拉经常被统治者利用,而且在面对经济下滑和难民涌入的欧洲,受到感性驱使的民粹主义也逐渐赤裸裸地表现出来。

面对理性及其唯我独尊,欧洲和美国都推崇倍至。理性既与追求真理的科学紧密相关,经常表现为真理的追求者,甚至是真理本身。理性也与追求私利的实用主义关系深厚,表现为高智商而唯利是图的利己主义者。理性往往还会精心策划地刻意利用感性来发起民粹主义以达其“高尚”或“卑下”的目的。理性不仅以工具理性的姿态,在造福人类的同时,造就将人类的一切都工具化的危险;而且,理性在欧美今天的最大危机是在于扮演了“真理化身”的角色,变为了是非判断的“唯一”标准。<sup>[12]</sup>笔者对西方从近代到现代的发展过程,梳理得比较简化,而且线索也较单一,比如,在这个历史发展过程中,科学理性所起的推动作用,以及人类社会生活的改变给人类精神带来的重要影响等方面都非常重要,而且能够更好说明,宗教信仰的缺失正是当代科学发展的重要阻碍。其实,许多科学家对宗教信仰持有高度肯定,虽然这并非一定是某种固定宗教内部的事情,但却发生在现实的科学理性发挥作用

[9] 黄保罗 HUANG Baoluo 2014:“基督信仰对于国家与社会视角的中国当代道德重建的意义 Jidujiao xinyang duiyu guojia yu shehui shijiao de Zhongguo dangdai daode chongjian de yiyi” [The Significance of Christian Faith to the Contemporary Chinese Reconstruction of Morality in the Perspectives of State and Society],见《国学与西学国际学刊》Guoxue yu xixue guoji xuekan [International Journal of Sino-Western Studies] 第7期,页1-8。黄保罗 2015:“从基督教视角看中国的道德价值观建设 Cong jidujiao shijiao kan Zhongguo de daode jiazhiguan jianshe” [The Construction of Chinese Values in the Perspective of Christianity],见《国学与西学国际学刊》第9期,页1-6。黄保罗 2016:“从马丁·路德的政治神学来反思基督教的中国化 Cong Mading Lude de zhengzhi shenxue lai fansi Jidujiao de zhongguohua” [A Reflection on the Sincization of Christianity in the Light of Martin Luther's Political Theology] 见《国学与西学国际学刊》第10期,页1-6。

[10] 教会除去受到外在的挑战和影响之外,本文特别要强调的是,16世纪宗教改教家的神学塑造了“以上帝及上帝的道为首的教会”,这样的教会塑造了“以上帝及上帝的道为首的信徒”,这样的信徒在生活中实践了自己的信仰,从而塑造了欧美价值观及文化。反之,论及欧美社会对教会挑战时,我们不仅需要关注外来的影响,而且需要注意,教会或许多信徒及神职人员及神学家们都放弃或模糊了“宗教改革”的信仰根基,失去了对信徒内心的塑造能力,信徒也逐渐将信仰和生活割裂,或放弃信仰,进而社会中反福音的价值观和文化越来越变为主流,从而形成了对教会外来排挤和内在破坏。

[11] 当然,学者可以从多方面来界定“人性”,但笔者认为这里提到的三个方面是核心内容,故以此立论,而不是要否定或排斥其他视角。

[12] 这三者本质和关系,以及它们在欧美之间的表现差异,造成欧美大众或教会在宗教信仰生活的差异。比如在欧美教会都被排挤的大背景下,实用主义让美国的成功神学较欧洲明显,包括总统的选举,“名义上信仰新教”是一个不成文的政治正确,而本文提及欧洲对实用羞涩的态度,以及对私权的过度保护或尊重,让信仰更加走入私人化,去教堂比例显著减少,等等。

的地方。限于篇幅,这些问题就没有多谈。<sup>[13]</sup>

因此,今天欧美现代性的重要特点之一就是在理性、感性和实用性方面都呈现出了人性无限论的倾向,这与忽略和遗忘 16 世纪宗教改革的贡献有密切的关系。

#### 四、中国的现代性与宗教改革的影响

中国目前的现代性主要得益于欧洲的启蒙运动所强调的理性特别是工具理性和美国的实用主义,16 世纪宗教改革在“人性、神性和自由”上的影响微乎其微。<sup>[14]</sup> 以人文主义的理性、感性和实用性为基础的现代性,在中国不仅强化了传统以狭隘民族主义和无限爱国主义为基础的“民族情”和“强国梦”,而且出现了对西方的现代性价值观念和基督教所代表的价值观念的强烈排斥。在目前中国的语境里,自由主义和基督教之间出现了吊诡的关系。一方面,自由主义面临着如何处理与政府关系的政治哲学的困难,而教会则面临着如何处理“凯撒的归凯撒”和“上帝的归上帝”的政治神学难题,因此,在欧美攻击教会的自由主义,却可能在中国成为教会的盟友。<sup>[15]</sup> 而另一方面,在伦理道德层面,自由主义和基督教之间则具产生了一定的冲突性,如关于同性恋问题,等等。<sup>[16]</sup> 当然,在面对物质主义畅行和精神世界空虚的挑战面前,以无限人性论为基础的现代性和基督教所开出的解决方案,也是南辕北辙的。<sup>[17]</sup>

中国语境里上述状况的形成,与 16 世纪的宗教改革在中国缺乏影响有密切关系。

路德及其开启的 16 世纪的宗教改革精神资源在当代中国的缺场,产生的影响很多,笔者认为,如下几点非常重要。一则路德对“唯独恩典、唯独信仰、唯独圣经和唯独基督”以及“因信称义”的强调,排除了人认识、践行绝对真理和自我拯救的可能性;这对于反思儒家的人性乐观主义、道德成圣主义、理性的有限性、排除“偶像”欺骗性地化身为“真理”以及人在终极真理上通过“内在超越”而自救和人成为“道德偶像”的可能性,具有重要的参考意义。二则路德对“律法”与“福音”的二分,则界定了人在罪中存在的绝望以及在信中挣扎的盼望;这对于反思所有人的罪性(特别是反思儒家为代表的乐观人性论)、忏悔自己所犯的罪行(如反思文革等历史上的罪恶)、实事求是地客观看待自己与他人、正确地学习和反省历史,保持“虽不能之,心向往之”的积极进取精神和盼望,都非常重要。三则路德的“上帝的左右手”和“两个国度”的理论,诠释了“凯撒的归凯撒,上帝的归上帝”的政教关系的原则,对于如何让政府和谐有效地统治和管理所有信徒,帮助信徒避免陷入“逢政府必反”或“唯政府是从”的两个极

[13] 感谢江怡 JIANG Yi 教授在这个问题上的提醒。

[14] 就基督教在当代中国遇到的挑战来说,既有来自于文化神学上(以民族主义为核心的中国传统宗教和文化为代表)的,又有来源于自由主义(以欧美的理性、感性和实用性以及以拒绝上帝为前提的“博爱、人权、平等、自由、民主”为代表)的,还有来自于实用主义的(强调身体和精神层面的满足为代表的思潮),如,日益增加的离婚率、婚前同居和同性恋、偶像明星为代表的娱乐文化、高速经济下的功利主义,是普通大众,特别是年青一代和教会冲突的具体表现。

[15] 2015: “Chinese New Leftism between the Leviathan of State and the Wild Horse of Liberalism in the Light of Christianity”, in *Yearbook of Chinese Theology* 2015, ed. by Paulos Z. Huang, Leiden & Boston: Brill, 163-201. 笔者强调的挑战主要有政治神学、文化神学和世俗实用主义等多方面,见黄保罗 HUANG Baoluo 2016: “从马丁·路德的政治神学来反思基督教的中国化 Cong Mading Lude de zhengzhi shenxue lai fansi Jidujiao de zhongguohua” [A Reflection on the Sincization of Christianity in the Light of Martin Luther's Political Theology] 见《国学与西学国际学刊》第 10 期,页 1-6。只是本文在此特别强调政治神学中的政教关系问题,因为它在很大程度上影响和决定了基督教在中国的命运。

[16] 自由主义和教会站在统一战线的情况,与欧美关注“民主、自由、人权、平等和博爱”不同,主要因为在政治意识形态下的同等的弱势地位(自由主义所在乎的民主、选举、法治等政治议题)。然而,在离婚率,同居,同性恋等道德议题,因为并非政府和社会的主要矛盾,自由主义在家庭伦理道德的渗入,其实有充足的自由度。

[17] 2015: “Three Challenges and Opportunities for the Christian Church in 21<sup>st</sup> Century China”, in *The International Journal of the Study of the Christian Church* Special Edition: Christianity in China (9. 2015), Guest editor: Christopher Hancock. Taylor Francis Group. ISSN 1474-225X(Print), 1747-0234(Online). pp. 289-304.

端,都可提供积极参考作用。四则路德的“十字架神学”也是帮助政府和教会的一个重要思想。因为十字架神学除了在个人得救层面的意义和十字架上罪恶与救恩的甜蜜交换之外,对教会更重要的参考价值在于,十字架作为基督教的标志,是以承受逼迫、苦难、误解和屈辱并获得福音和平安为本质的。<sup>[18]</sup> 当这些精神资源在中国缺场的时候,中国的思想精英和政治领袖们,或多完全忽略了这些问题的存在,或为这些问题的解决提供了不同的方案。至此宗教改革五百周年之际,在反思和探讨现代性的时候,它对中国的影晌应该非常重要。

## 五、路德及宗教改革对“理性”的理解在欧美西方和中国的现代性理解中被严重地忽略了

“理性”(λόγος, logos, ratio, reason/rationality)本指人类可以利用理智进行思考的能力,然后逐渐产生了思辩、实践、工具理性等区分,经过康德而发展到今天的海德格尔等哲学家,这个概念被广泛而深刻地研究和探讨着。笔者在此要提出的观察是,路德对理性的观点被许多的现代人遗忘或误解了,这导致了今天把人性无限放大的局面,因此,笔者主张要重新反思路德等宗教改革家的贡献,帮助我们来观察、分析今天的西方和中国的现代性迷失。

比如,罗马天主教的一些神学家就多方面地批评路德而认为他否定了理性,<sup>[19]</sup>新无神论的代表人物道金斯(Richard Dawkins)曾经批评路德反对理性和逻辑。<sup>[20]</sup> 其实,路德对理性的论述体现出了悖论特点,其中不仅涉及理性的内涵,而且涉及理性被使用的语境,他并没有简单地肯定或否定理性,虽然他所用的词语是激烈的。

[18] 这不仅在政教关系上,能够让教会和信徒理解自己的处境,即使当教会服从政府外在秩序的管理和正确的宣讲上帝之道时,依然会承受来自政府的压力和挑战。而且在前面提及的另外两种文化冲突中,基督教会的影响力在公共领域,甚至在私人领域(比如家庭内部)也都属于弱势,这同样是十字架神学和《基督徒的自由》中讲的,基督徒既然有无人管辖的自由,就甘愿成为众人之仆。仆人的身份,除了服侍他人,更重要的就是愿意接受误解、排挤甚至逼迫。在笔者看来,欧美的教会,就是忽略了这一点,即在正确而大胆地宣讲上帝之道的同时,认清自己作为仆人的身份,愿意承受社会撕裂和外在挑战和压力。此处文字与李方舟弟兄探讨后补充。

[19] Raymond Taouk 在他的 *Luther, Exposing the Myth* (<http://www.catholicapologetics.info/apologetics/protestantism/matluther.htm>, Feb. 27<sup>th</sup>, 2017) 对路德论理性提出了如下的前四点批判, and Adam Weishaupt 则在他的 *Luther: The Devil Disciple* ([https://books.google.fi/books?id=mHknDAAAQBAJ&pg=PT21&lpg=PT21&dq=Reason+is+the+devils+handmaid+and+does+nothing+but+blaspheme&source=bl&ots=6fPFvNDeE8&sig=Uai3gHUM3ncFWkEZFez80C-PAuQ&hl=sv&sa=X&ved=0ahUKEwilk921\\_a\\_SAhXGCywKHYPyAriQ6AEIKTAC#v=onepage&q=Reason%20is%20the%20devils%20handmaid%20and%20does%20nothing%20but%20blaspheme&f=false](https://books.google.fi/books?id=mHknDAAAQBAJ&pg=PT21&lpg=PT21&dq=Reason+is+the+devils+handmaid+and+does+nothing+but+blaspheme&source=bl&ots=6fPFvNDeE8&sig=Uai3gHUM3ncFWkEZFez80C-PAuQ&hl=sv&sa=X&ved=0ahUKEwilk921_a_SAhXGCywKHYPyAriQ6AEIKTAC#v=onepage&q=Reason%20is%20the%20devils%20handmaid%20and%20does%20nothing%20but%20blaspheme&f=false), Feb. 27<sup>th</sup>, 2017) 中提出如下七点批判: Christ taught: “Be therefore, wise as serpents and simple as doves” (Matt 10:16) “You know then how to discern the face of the sky; and can you not know the signs of the times?” (Matt 16:3) Luther teaches: 1) “No good work happens as the result of one’s own wisdom; but everything must happen in a stupor. . . Reason must be left behind for it is the enemy of faith.” (Trischreden, Weimer VI, 143, 25-35. )2) “Reason is the devils handmaid and does nothing but blaspheme and dishonor all that God says or does.” (Against the Heavenly Prophets, On Images and the Sacraments. LW 40, 73-224. )3) “Reason is directly opposed to faith, and one ought to let it be; in believers it should be killed and buried.” (Erlangen, Vol. 44, Pg. 156-157. For more quotes in this regard see: “Three Reformers”, By Jacques Maritan, Pg. 34 ; Cf. also Jean Janssen, L’Allemagne et la Reforme. (Trans. E. Paris, Plon, 1887-1911), Vol VII, pg 427. )4) “One should learn Philosophy only as one learns witchcraft, that is to destroy it; as one finds out about errors, in order to refute them”(Commentary on the Epistle to the Romans, Fol. (1516). Ficker, II, 198. Cf. Three Reformers, By Jacques Maritan, Pg. 31)5) “Usury, drunkenness, adultery—these crimes are self-evident and the world knows that they are sinful; but that bride of the Devil, ‘Reason’, stalks abroad, the fair courtesan, and wishes to be considered wise, and thinks that whatever she says comes from the Holy Ghost. She is the most dangerous harlot the Devil has.” 6) “Reason is contrary to faith.” 7) “Reason is the whore of the Devil. It can only blaspheme and sionour everything God has said or done.”

[20] Richard Dawkins 2006; *The God delusion*, chapter “The roots of religion”, UK: Bantam Book, page 190.

一方面,路德极力地批判了理性;他不仅批评注重理性的亚里士多德是“披着人皮”的“牲畜”,<sup>[21]</sup>而且把理性称为“魔鬼的最大妓女”<sup>[22]</sup>和“信仰的最大敌人”。<sup>[23]</sup>因此,路德主张直截了当地去谴责异端而不是靠着理性与之争辩。<sup>[24]</sup>另一方面,路德不仅本人使用理性,<sup>[25]</sup>而且他尊重理性<sup>[26]</sup>并视力理性为上帝所赐来祝福人的东西,<sup>[27]</sup>更称理性为“一件上帝的伟大礼物”。<sup>[28]</sup>

所以,我们来理解路德对理性的态度时,需要考虑他所区分的在“信仰之前”与“信仰之后”的语境问题。路德说:

“理性不是在皈信之前于信仰的事情中运行和服务,而是在皈信之后……在它被圣灵照亮之后,理性会服务于信仰。但是,没有信仰的话,理性就会以其所有的力量与身体的所有肢体一起外在和内在地亵渎上帝。”<sup>[29]</sup>

[21] 路德于1516年写信给致约翰·朗(John Lang)时说道:“亚里士多德能用最微妙的方法诱惑聪明人。如果他不是有一个肉身,我会毫不犹豫地宣称,他就是一个真正的魔鬼。”见WA, Br 1, 88-89. LW 48, 38. 黄保罗 HUANG Baoluo、刘新利 LIU Xinli 译 2016:《路德书信集》Lude shuxin ji [Letters of Martin Luther], 济南 Ji'nan: 山东大学出版社 Shandong daoxue chubanshe [Shandong University Press];第十二封信。

[22] Martin Luther: “Reason is the Devil’s greatest whore; by nature and manner of being she is a noxious whore; she is a prostitute, the Devil’s appointed whore; whore eaten by scab and leprosy who ought to be trodden under foot and destroyed, she and her wisdom…Throw dung in her face to make her ugly. She is and she ought to be drowned in baptism…She would deserve, the wretch, to be banished to the filthiest place in the house, to the closets.” Martin Luther, *Works*, Erlangen Edition v. 16, 142-148.

[23] Martin Luther: “Reason is the greatest enemy that faith has; it never comes to the aid of spiritual things, but—more frequently than not—struggles against the divine Word, treating with contempt all that emanates from God.” Martin Luther, *Table Talks* in 1569. 路德 [Martin Luther] 还说:“Reason is the devils handmaid and does nothing but blaspheme and dishonor all that God says or does”; see Luther: *Against the Heavenly Prophets, On Images and the Sacraments*, Trischreden, Weimer VI, 143, 25-35 reads: “Reason must be left behind for it is the enemy of faith”.

[24] Martin Luther: “Heretics are not to be disputed with, but to be condemned unheard, and whilst they perish by fire, the faithful ought to pursue the evil to its source, and bathe their heads in the blood of the Catholic bishops, and of the Pope, who is the devil in disguise.” Martin Luther, *Table Talks* (as quoted in *Religious History: An Inquiry* by M. Searle Bates, 156).

[25] 路德 [Martin Luther] 于1521年4月2日在沃尔姆斯国会 [Worms Diet] 上说穿的著名话语是:“Unless I am convinced by Scripture and plain reason—I do not accept the authority of the popes and councils, for they have contradicted each other—my conscience is captive to the Word of God. I cannot and I will not recant anything for to go against conscience is neither right nor safe. God help me. Amen.” Brecht, Martin 1985 - 93; *Martin Luther*. tr. James L. Schaaf, Philadelphia: Fortress Press, 1: 460. LW 32, 112 “Luther at the Diet of Worms” reads: “Unless I am convinced by the testimony of the Scriptures or by clear reason (for I do not rust either in the pope or in councils alone, since it is well known that they have often erred and contradicted themselves), I am bound by the Scriptures I have quoted and my consciences is captive to the Word of God. I cannot and I will not retract any anything, since it is neither safe nor right to go against consciences.” Page 113 continues to read: “I cannot do otherwise, here I stand, may God help me, Amen.”

[26] Siebert W. Becker 1982; *The foolishness of God; the place of reason in the theology of Martin Luther* (Northwestern Pub. House), 72; “...as it is the instrument which man uses to examine his environment, to interpret his experiences and to discourse about them, Luther valued reason highly.”

[27] 路德 [Martin Luther] 在《小教义问答》*Xiao jiaoyi wenda* [The Small Catechismus] 中解释“使徒信经”的第一条时说:“我相信神是造我的神,是造万物的神。我相信神赐我身体、灵魂、骨干和感官,又赐我各种感性及理性,还赐我衣食、住所、家庭、财物和一切的一切。神又丰丰富富地赐我每日所需的;无论有什么危险凶恶,神都保守庇护。这所有的一切都是出于他为父为神的爱、慈悲与怜悯,并不是因我有功而得的。这一切无偿的爱,使我理当感谢、颂扬、侍奉和顺从神。这是实实在在当行的。”见路德 Lude [Luther]、梅兰顿 Melandun [Melanchthon] 著、逯耘 LU Yun 译 2003:《协同书》*Xietongshu* [The Book of Concord] 1, 南京:译林出版社, 页 20。

[28] 路德 [Luther] 在注释《以赛亚书》*Yisaiya shu* [Isaiah] 时说“理性是上帝的伟大礼物”(“Reason is a very great gift of God. Its value cannot be measured, and those things which it wisely orders and discovers in human affairs are not to be despised.” Luther, 1543, *Lectures on Isaiah*), 见 LW 16.

[29] “Reason acts and serves in matters of faith not before, but after conversion...Reason, after it is enlightened by the Holy Spirit, serves faith. But without faith it blasphemes God together with all powers and members of the body, both outward and inward”. Luther, *Table Talks*, cited by Becker.

路德对理性发生作用的这两种语境的区分,是现在西方社会所忽略的根本性问题。当上帝作为最高的权威被排斥的时候,本是上帝赐给人的伟大礼物之一的“理性”,现在却变成了偶像而要取代上帝,不仅在社会中畅行无阻,而且要进入教会把上帝赶走,自己去坐到那张本来属于上帝的宝座之上。结果就是,人性失去了界限,有限的人试图要变成绝对者。笔者认为,这是教会在今天的欧美所遇到的最大挑战之一,而且这种影响呈现出全球化的趋势,也在逐渐地影响中国。

总而言之,在以欧美为代表的西方,基督教会主要遇到了排斥上帝的无限人性论特别是理性主义的挑战,路德及其宗教改革中对人性和理性的分析,可以帮助今人看清楚理性的有限性。在当代中国,基督教会则主要遇到了如何处理政教关系的挑战,路德的上帝之左右手和两个国度理论则既可以帮助统治者,又可以帮助教会。

## 六、总结:宗教改革与现代性在“神性”、“人性”和“自由”问题上的对话与批判

围绕着 16 世纪的宗教改革和今天流行的现代性概念进行对话和批判,笔者认为,主要危机是因为人性被无限放大,人身上的神性和作为绝对权威的上帝之神圣性被彻底忽略或被偷梁换柱地消解了,以至于人们虽然追求自由,却并不知道什么是真正的自由,更无法达到自由的境界。

反思马丁·路德于 16 世纪末启动的宗教改革,我们会意识到其意义。他否定人能借助于理性认识上帝的经院神哲学和自然神学的看法,认为只有在拯救过程中上帝与人发生关系时,我们才可能认识上帝,所以,他特别强调“人性”与“神性”的差异,认为只有在“因信藉恩称义”(Justification by faith through grace)框架内,“人性”中的理性才能找到其应有的位置,否则,在信仰之外,理性只有在处理与“世界”(coram mundo)和“人类”(coram hominibus)关系时才可发挥作用,在“与上帝”(coram Deo)的关系中,是完全无能为力的。所以,路德把理性分成了“信仰之内”和“信仰之外”两种类型,强调了二者的区别及其功能的差异。<sup>[30]</sup>

在上述二分的框架内,根据路德对理性的观点,我们会发现,启蒙运动的许多思想,特别是排斥基督教会及其上帝的理性,经历了英国、德国、法国和苏联的发展和分流,逐渐在全世界流行起来,结合着资本主义、帝国主义和实用主义,在工业化和全球贸易化的浪潮中,对“博爱、人权、平等、自由、民主”等核心价值概念有了独特的解读,与 16 世纪宗教改革家们的观点产生了明显的差异。路德不仅否定了理性在认识和践行真理(即上帝)方面的无能为力,而且认为人的感性和实用性也是倾向罪恶的。由此推论,只有以“信仰”为根据进行区分,人类的理性、感性和实用性才能找到自己的界限和潜力,才能发挥其优势并避免其弱势。

当发源于欧美而流行于世界的西方文化的价值观念完全忽略了“信仰内外”的区分时,理性、感性和实用性都有可能取代“真理”或“上帝”,而成为权威和评判一切的最高标准。

[30] 参见“论基督徒的自由 Lun Jidutu de ziyou” [On the Freedom of a Christian](1520)和“论意志的被捆绑 Lun yizhi de bei kunbang” [On the Bondage of Free Will],分别见 2005《路德文集》Lude wenji 1:389-429 和 2005《路德文集》2:297-571。李方舟弟兄与笔者讨论时补充指出,路德“因信藉恩称义”的神学,本为解决律法和福音的关系,即人在上帝面前该如何自处?路德指出信仰之外的理性在上帝面前毫无作用的本质,唯有信心能使人理解和接受恩典,从而被从上帝绝严苛律法中解救出来。多数学者都认为路德所讲的律法和福音之间的关系是对立的,一个让人绝望,一个使人的安慰。在《基督徒的自由》、《桌边谈话录》中,路德还有一种对律法和福音的关系的阐述,称之为“诫命和应许”,这个论调被大家忽视,路德特别提到耶稣在福音书中常讲的一句话叫:天国近了,你们要悔改。“天国近了”是应许,代表对福音的盼望,“悔改”是否律法对人的定罪后,因着信心产生的举动。这里律法和福音不再对立,更像是一体两面,律法里预表了福音,福音里有律法对人诊断。欧美今日人性的偏离,除了以理性来代替上帝之外,失去了改教家在律法和福音所坚持的立场。



因此,基督教会如今在欧美面临的最大的挑战就是人性(理性、感性和自私实用性)的界限问题。人渴望权威而同时拒绝上帝作为权威,于是,人性便变成了权威、真理和上帝。因为人性在本质上处于无法达到绝对的动态之中,所以,当有限的人性取代绝对的真理或上帝时,欧美社会就处于混乱和争吵的状态之中,结果,“多元、相对、包容”等等概念,就成为了“混乱”与“迷茫”的代名词。无论面对难民问题,还是面对宗教多元问题,欧美都遇到了类似的挑战。

在感性的倾泻与泛滥之后,实用性迫使人们去追求作为真、善和美代表的“上帝”,此时,理性就扮演了它本身无法胜任的角色,不仅以“工具”的姿态出现,<sup>[31]</sup>而且成为了“真理”的评判标准和“真理”本身。因此,理性曾经帮助教会建立其神学,最后,理性又反过来通过以其自身为标准的神学来破坏教会而取代了“上帝”。所以,欧美社会一方面强调任何有限者都无法是真正的上帝,另一方面,每个人又都变成了必须被以“博爱、人权、平等、自由、民主”对待的“上帝”。这里特别借助于“公共领域”和“私人领域”的二分,个人的“私人领域”作为“隐私”而需要得到无限的保护,同时又拒绝教会及其上帝,从而在婚姻、伦理和道德层面处于无人管辖的状态之中。结果,出现的悖论就是,在反对偶像的地方,人人变成了偶像;在反对绝对权威的地区,人人皆成为了绝对者。

当“理性、感性和实用性”成为人的本性和尊严的根基时,来源于上帝的“神圣性”失去了在人性中应有的地位,<sup>[32]</sup>再借助于“自由”<sup>[33]</sup>这个概念,人的无限期望和要求就都得以无限地流行。这里的问题是,除去政治自由之外,人与超越的自由之间的关系到底是什么?人能否获得选择的自由?笔者认为,抛弃上帝这个绝对者来主张“每个人都是一个目的,都有绝对的价值和尊严”,恰恰是今天的“自由主义”走向无政府主义和无限滥用的根源之一。正如尤西林教授在论及“自由与恩典”的关系时指出的那样,“恩典”和“信仰”在人获得“自由”中所起的作用。<sup>[34]</sup>因此,论到“自由”的内涵、类型和实现与达到自由境界的途径和可能时,反思笔者上文提到的路德对人“在上帝面前”(coram Deo)和“在世界/人面前”(coram mundo/hominibus)的二分,有非常重大的借鉴意义。<sup>[35]</sup>也就是说,只有在世界与人类面前,人才有一定的选择自由;虽然人渴望自由,但在“上帝”或绝对者与永恒面前,人不但没有超越的自由而且没有选择的自由,人要想获得超越的自由,唯一的途径就是“因信藉恩称义”。所以,要解决自由问题,必须像耶稣说的那样:“真理叫你们得自由”(约 8:32),而只有耶稣基督才是“道路、真理、生命”,若不借着他就没有人能到“父”上帝那个终极者那里去(约 14:6)。而只有在这种前提和语境

[31] 工具理性和科学理性,在人类近几百年的历史中,也起到了积极的作用,但笔者批评的主要是以“理性”代替绝对真理的倾向,而不时要否定全部的理性。上文已经提及此点。

[32] 虽然抛弃上帝权威和神造论的学者也认为“人及其尊严是神圣的”,但这里所使用的“神圣”和“神圣性”往往被人的“理性、感性或实用性”所界定,与“有神论”或基督教是不同的。这里需要分清术语和概念之间的一词多义现象。

[33] 黄裕生 HUANG Yusheng 教授在《自由与权利:论康德的政治哲学》Ziyou yu quanli: Lun Kangde de zhengzhi zhixue [Freedom and Right: On Kant's Political Philosophy](原载《江苏行政学院学报》Jiangsu xingzheng xueyuan xuebao [Journal of Jiangsu Administration Institute] 2005 年第 5 期)中,将自由分为如下几个层面:第一层的自由是超越的自由(自由内在的运用),积极面就是自由律意志来肯定确认的自由,消极面就是免除一切自然因果关系之束缚、独立不依附于所有自然感性经验之牵扯的自由;这个超越的自由就是超越的无限心,每个人都是一个目的,都有绝对的价值和尊严。第二层的自由是选择的自由,正因为人有超越的自由无限心并可以打破自然因果关系的束缚,因此,人才有选择的自由。第三层面的自由是政治的自由(自由的外在运用),就是要独立于他人对自己的强制的自由。

[34] 尤西林 YOU Xilin 2000:“恩典与自由:康德道德宗教与人文主体性的现代困境 Endian yu ziyou: Kangde daode zongjiao yu renwen zhutixing de xiandai kunjing” [Grace and Freedom: Kant's Moral Religion and the Modern Difficult Situation of Humanist Subjectivity],载《基督宗教与 21 世纪国际会议论文集》Jidu zongjiao yu 21 shiji guojihui lunwenji [Proceedings of International Conference on Christianity and 21st Century](北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe);另收入陈俊伟 CHEN Junwei、谢文郁 XIE Wenyu 主编 2001:《自由面面观》Ziyou mianmian guan [Freedom from every perspective](北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe);部分刊于《学术月刊》Xueshu yuekan [Academy Monthly](上海 Shanghai 2001 年第 12 期)。

[35] 路德 Lude (Luther)(1520) 2005:“论基督徒的自由 Lun Jidutu de ziyou” [On the Freedom of a Christian],载《路德文集》Lude wenji [Luther's works] 1 (上海 Shanghai: 三联书店 Sanlian shudian), 389-429。

中,基督徒才会真正地实现“自由”,到达孔子所曾渴望的“随心所欲而不逾矩”的境界,而这个境界就是保罗所说的:“我虽是自由的,无人管辖,然而我甘心作了众人的仆人,为要多得人。”(林前 9:19)耶稣、保罗和路德所说的这种自由,在今天的欧美和全世界的现代性、多元性与自由主义的语境中,是常常被忽略掉的。<sup>[36]</sup>

本刊特别与第三届迦密山学术论坛合作出版“宗教改革五百周年与婚姻”专辑。

“人学、神学与国学”栏目收录了香港建道神学院助理教授李文耀的“行使爱他者的自由:潘霍华看性与婚姻”和香港中文大学文化及宗教研究系博士候选人冯梓琰的“尼格仁的圣爱伦理及其当代辩护”。前文尝试从潘霍华神学反思性与婚姻的问题,指出潘霍华的看法有继承传统的一面,同时也有独特创新的一面。在基督中心的角度下,潘霍华提出“自然”和“羞耻”两个考虑,作为夫妇二人在追求性欢愉上的准则与界限。后文认为,在尼格仁的圣爱观中,圣爱是作为基督教的基本主题。希腊文化的侵入使得欲爱成为对基督教爱观不恰当的理解,但实际上是基督教的圣爱改变和回答了伦理学与宗教学的基本问题。圣爱是自发的、无动机的、不计较的、无限的和无条件的,它在爱的各个维度上的表现都与欲爱完全相反。在对圣爱的当代讨论中,有学者提出以欲爱和友爱作为对基督教爱观的理解,但它们实际上都无法完全取代圣爱。对尼格仁圣爱观的研究将对以爱为主题进行的宗教间对话打开更多空间。

“实践神学与中西教会和社会”栏目收录了上海师范大学人文与传播学院陆臻老师的“媒体商品化对家庭亲子关系的影响及恩典教育的解决之道”和香港明光社生命及伦理研究中心研究主任及恒生管理学院社会科学系助理教授陈永浩和明光社项目主任雋宁的“香港基督信徒婚姻态度调查”。前文认为,媒体(Media)是人类表达向远方的延伸和向后世的流传。在现代社会,媒体不仅是人们了解外界的重要中介,更是连接人们与其他社会机构的主要通道。无处不在的媒体对社会文化的产生和发展有着巨大影响,然而媒体也成为资本主义商品化的手段(广告无处不在),甚至本身也成为一种商品(各种娱乐节目、影视剧和网络小说等的泛滥)。技术既带来了社交的便利,也成功使企业通过提高用户“粘性”来获利,从而将用户以及由用户所生成的内容(UGC)转变成商品。媒介商品化和娱乐化甚至侵蚀到家庭,使得亲子关系也面临重重困难和挑战。对电子媒介的过度使用和依赖,使家庭成员间缺少交流,儿童更容易封闭内心,沉浸在自己的世界中。此时基于倾听、理解和爱的教育,基于恩典的互动和引领显得如此重要,这是应对媒介商品化这样的现代性弊端的最为重要和有效的途径。后文本文尝试梳理“家庭——婚姻——养育”的本质和关系,并透过研究调查所得的结果,初步探索不同年代和信仰的香港人,在婚姻及养育上的观念差异。

“中西经典与圣经”栏目收录了南京大学文学院副教授包兆会的“从《创世记》2章 4-24节看神的婚姻观及其在世俗时代的意义”和山东大学犹太教与跨宗教研究中心濮荣健老师的“《圣经》的婚姻观与相关的伦理解析”。前文通过《创世记》二章 4-24节可以归纳出神在三方面对婚姻的教导:婚姻在人生中极其重要,它的地位和重要性无法由好景、美食、宠物、朋友所替代;婚姻需要神来预备和设计,祂是婚姻的主宰,也给婚姻中的双方角色设置了秩序,给双方与原生家庭父母的关系设置了界线;相比于世俗婚姻,基督徒的婚姻会蒙神更多的祝福。最后借着神对婚姻的看法,对世俗时代的婚姻观进行了反思和批判。后文基于犹太教和基督宗教共同认可的一夫一妻的婚姻原则,分析其在《圣经》的根

[36] 在与清华的黄裕生 HUANG Yusheng 教授交流时,他指出:“越来越多的人在关注和研究自由问题,这是中国学界获得了相对宽松的空间之后的近三十年里一个很大的进步。”并且得知,除去以前发表的论康德的自由的论著之外,他目前正在撰写《自由与希望》Ziyou yu xiwang [Freedom and Hope] 专著,希望他能关注路德 [Luther] 和 16 世纪宗教改革家们的思考。

据。对多妻、乱伦和淫乱的实例,本文根据摩西律法做出了解释。关于约和婚姻的象征意义,因教会是耶稣的属灵身体以及耶稣基督的神人二性,本文介绍了基督宗教与犹太教的不同理解。关于天主教的修道和独身是否更属灵,本文也进行批判性的分析。因圣灵对重生的罪人的内驻,不偏待男女,本文的结论是,基督宗教提高了女性在婚姻中的地位。

“教会历史与中西社会”栏目收录了中山大学哲学系特聘副研究员高源博士的“奥古斯丁性与婚姻观:驳禁欲功德的排序”和香港圣神修院神哲学院教授王涛的“婚姻圣事中的性事:圣多玛斯的婚姻伦理”。前文探讨了奥古斯丁的性与婚姻观,重点考察人可否通过禁欲来获得不同修行功德的问题。后文认为,婚姻是天主教会的七件圣事,曾被天主教会奉为官方思想的“天使博士”圣多玛斯·亚奎纳的神哲学思想,也支撑了天主教的婚姻伦理。圣多玛斯对婚姻作为圣事的理解、特别是对于婚内性事的观点,成为天主教会传统立场的代表,可以对当代社会的新思潮、尤其是对处于重大转型时期的中国世俗社会新处境做出回应,同时另一方面,它也面临着诸多挑战。

“比较宗教文化研究”栏目收录了台湾国立清华大学教授王道维的“从‘友善交流座谈会’反思教会对同志的牧养与神学议题”和香港中文大学文学院副院长、文化及宗教研究系教授赖品超的“神爱与爱:路德与多玛斯之间”。前文认为,台湾从2011年的性别平等教育风波以来,相关的社会争议未曾停歇,包括同志教育、多元成家、同性婚姻、1130游行、与2015年信心希望联盟的护家公投等。相对于主张婚姻平权的同团体,基督教会因为对家庭议题的关怀而积极为保守立场发声。但双方几乎只在媒体、社运与法律上攻防而无真正的交集,使得夹在两者之间的同志基督徒声音反更被忽视。本文将介绍在完全接纳与积极反对之间的第三条路,以“友善交流座谈会”来寻求不同声音彼此间对话的方式。除了详细说明动机、预备、过程、成果以外,也会提到所遭遇到的困难、可达成的公安部识或难有共识的地方,提供众教会发展公共神学或在面对相关或其他重大社会争议事件时的参考。后文透过介绍芬兰曼多马对路德的两种爱的诠释,并整理多玛斯对神爱与人爱的观点,尝试提出,路德与多玛斯在对神爱与人爱的观点,虽有一定的分歧,但也有不少共通之处可促进在相关课题上的教会合一对话。

最后,“书评与通讯”栏目收录了香港建道神学院教授郭鸿标的“从神学角度看婚姻”、中国社会科学院世界宗教研究所副所长、研究员郑筱筠的“当代宗教慈善的中国经验及其发展趋势”和本刊编辑部收录的“关于芬兰婚姻法修订案的五个文件”。前文从神学角度探讨婚姻,分析了圣礼的、救赎秩序的、创造秩序的、盟约的婚姻观之后,进行了神学反思,并在结语之前讨论了一种被转变了的创造秩序婚姻观。第二篇文章认为,近年来中国宗教慈善的外扩力和速度都有所增加,综观宗教慈善活动的项目和运作模式,逐渐形成了独具特色的中国宗教慈善经验及其特点。但在具体的实践和运作过程中,如何提高运作的效率、透明度和公众参与度以及宗教慈善的外扩力则是目前中国宗教慈善面临的挑战。该文作者多年来主持撰写《中国宗教慈善报告》,以宗教慈善的中国经验及其面临的挑战为主要研究对象,研究其发展特点,并探索其未来发展趋势。最后五篇文章则是芬兰婚姻法的修订文本、修订文本带来的影响、芬兰信义会教会主教委员会指导教会如何应对挑战的正式文件、部分教会代表要求改变教会法以为同性恋者举行教会婚礼的意见、及部分神学家的反对意见,部分原文是不是芬兰语。

本期的编辑除去感谢特邀编辑和各位作者以外,还要特别感谢部分英语专家负责英文编辑和校对。

**English Title:**

**Dialogue and Critique: The 16<sup>th</sup> Century Religious Reformation and Modernity**

**Paulos HUANG**

Ph. D. & Th. D., Adjunct-Professor, University of Helsinki,

Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland

Editor-in-chief for International Journal of Sino-Western Studies ([www. sinowesternstudies. com](http://www.sinowesternstudies.com)) and Brill Yearbook of Chinese Theology ([www. brill. com/ycct](http://www. brill. com/ycct))

Email: [paulos. z. huang@ gmail com](mailto:paulos.z.huang@gmail.com)

人学、神学与国学  
**Humanities, Theology  
and Chinese National Studies**



# 行使爱他者的自由：潘霍华看性与婚姻

李文耀

(香港建道神学院)

**提要：**本文尝试从潘霍华神学反思性与婚姻的问题，指出他的看法有继承传统的一面，同时也有独特创新的一面。在基督中心的角度下，潘霍华提出“自然”和“羞耻”两个考虑，作为夫妇二人在追求性欢愉上的准则与界限。

**关键词：**基督教伦理，性与婚姻，性欢愉，潘霍华，奥古斯丁，马丁路德

**作者：**李文耀，神学博士，助理教授，香港建道神学院，长州岛，电话号码：852-3657-4813，电子邮件：leemy@abs.edu

## 一、前言

香港基督徒学生运动在“第二届基督教性/别文化节”中举行了一次极具争议性的工作坊，当中有性工作者在场教授性欢愉的知识和技巧，包括按摩及戴上安全套的技巧。<sup>[1]</sup>在筹委会看来，教内弟兄姊妹对性知识和性技巧的掌握确实太贫乏了，故此有需要通过是次聚会去加强。他们相信，性欢愉是神所喜悦的。既是如此，我们就不应贬抑无论是婚内或婚外的性欢愉。这个工作坊的举办牵起了广泛讨论，有支持，亦有反对的意见。本文不准备进入箇中的讨论里。令笔者感兴趣的，是这个工作坊所引发的另一个问题：究竟夫妻在性欢愉的追求上有没有限制呢？假如是有的话，那么应该由谁去限定？准则又是甚么？在笔者有限的经验里，基督教就这方面的探讨是非常少的。我们比较热衷讨论婚外性行为的不合法性，<sup>[2]</sup>忽略了婚内性行为的可接纳性同样是一个重要课题。在没有数据支持底下，笔者相信普遍弟兄姊妹并不愿意面对、讨论“婚姻中性生活”的问题。假如筹委会当日邀请的不是性工作者，乃是资深的牧者或基督徒辅导人员，那么教会就不会有反对的声音吗？笔者对此深表怀疑。再进一步问，教会可举办增加性知识的讲座吗？基督徒夫妇可使用一些工具、技巧来刺激性欲、增加欢愉吗？当我们如此追问下去

---

[1] 这个名为“全方位实践教学工作坊”在2015年10月9日于香港中文大学举行，目标是“让性知识与性技巧贫乏的教内肢体谦卑向性工作者学习”。在筹委会看来，性的欢愉是神所喜悦的，不论在婚内或婚外的性也不该被人贬抑。参第二届基督教性/别文化节筹委会：“你当刚强壮胆—基督教性别文化节声明”Nidang gangqiang zhuangdan——Jidujiao zinbiewenhua jie shengming；下载自<<http://www.inmediahk.net/node/1038121>>(下载日期2016年3月4日)；“基督徒学生运动中办性别文化节‘全方位实践教学工作坊’惹争议”Jidutuzueshengyundong zhong daban xingbie wenhua jie ‘quanfangwei shizhan jiaoxue gongzuofang’ re zhengyi《时代论坛》Shidai luntan [Christian Times], 2015年10月15日，下载自<[http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=91656&Pid=2&Version=1469&Cid=944&Charset=big5\\_hkscs](http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=91656&Pid=2&Version=1469&Cid=944&Charset=big5_hkscs)>(下载日期2016年3月4日)。

[2] 这里指的是宗教意义上的“不合法”(illegitimate in religious sense)，即不合乎圣经教导或上帝旨意的性行为。一般来说，婚外性行为是圣经所禁止和予以责备的，可再划分为“淫乱”(林前五1)及“奸淫”(林前六9)。不过，就“甚么是性行为？”、“圣经禁止何种程度的性行为？”等问题，教会仍未有一个完全的答案。譬如说，教会应禁止一对恋人做出“爱抚”或“手淫”的行为吗？究竟“爱抚”或“手淫”可否纳入“不合法的性行为”呢？教会较容易在一个狭窄的意义上取得共识，肯定“婚姻以外的性交”为不合法。但是在这个限定之外各种与性有关的行为(譬如性器官只维持外地碰撞，并没有进入)，教会就没有一个明显的立场、共识了。

时,相信不少弟兄姊妹、教牧人员都会三缄其口。在笔者看来,教会不单反对“婚外性行为”,同时也抗拒探讨“婚内性生活”。就是要讨论,我们其实也不清楚从何开始。

本文尝试借助潘霍华(Dietrich Bonhoeffer)伦理学去思想这个课题。在性与婚姻的问题上,笔者得承认自己是一个门外汉,故此有必要借助一个观点、框架来思考。由于笔者在过去一段日子里较多阅读潘霍华的著作和研究,才想到以他的思想作为入手点。这不是说,潘霍华对性与婚姻的探讨是详尽而丰富的。刚好相反,潘霍华对这方面的探讨非常稀少和散乱。故此,很少学者选择以性和婚姻作主题去研究潘霍华。<sup>[3]</sup> 透过整理潘霍华的性与婚姻观,本文希望在有限的篇幅里作出三方面的贡献:(1)补充学界对潘霍华在这方面的研究;(2)显出潘霍华的思想是如何继承传统又追求革新;(3)为“夫妻对性欢愉的追求”这个问题提供一个思考的方向。

## 二、传统理解:性欲要受约束

就性与婚姻的问题,教会传统倾向从“限制、约束性欲”这个较负面的角度去思考。譬如说,使徒教父伊格那丢(Ignatius of Antioch)就劝勉信徒要摆脱情欲的辖制,减少夫妻间的性爱。<sup>[4]</sup> 他提安(Tatian)更极端地提醒人应放弃性交,因为性爱属于败坏的景况。即使进入婚姻中,夫妻也要尽量避免性行为。<sup>[5]</sup> 奥古斯丁(Augustine)是早期教会一个极重要的发言人,他的思想就塑造着整个西方神学传统的面貌和特色。在宗教改革期间,即使天主教徒与改革者在核心教义上有着很不同的意见,他们各自也诉诸奥古斯丁的思想作其论据的支持。<sup>[6]</sup> 学者指出,在性与婚姻的问题上,奥古斯丁的观点跟他对“基督的恩典”(gratia Christi)的理解是分割不开的。<sup>[7]</sup> 在《论基督的恩典》(De gratia Christi)中,奥古斯丁反驳伯拉纠(Pelagius),指出恩典并不是自然和外在的。上帝的拯救不是透过

[3] 邓绍光 DENG Shaoguang 是华人圈子中较多就这方面撰文的学者:“潘霍华对男女的看法:以《创世与堕落》为焦点”Pan Huohua dui nannu de kanfa: Yi Chuangshi yu duoluo weijiaodian,关启文 GUAN Qiwen、洪子云 HONG Ziyun 主编:《爱与欲:基督徒性神学初探》Ai yu yu: Jidujiao xingshenxue chutan [Love and desire: A Preliminary Exploration to Christian Theology of Sex] (香港 Xianggang: 基道出版社 Jidu chubanshe, 2003), 页 61-7; “婚姻,是哪一种秩序? 与教会何干? 一潘霍华的角度”Hunyin, shi nayizhong zhixu? Yu jiaohui hegan? —Pan Huohua de jiaodu [What Kind of Order is Marriage? What does it have to do with Church? The viewpoint of Dietrich Bonhoeffer], 《时代论坛》Shidai luntan [Christian Times] 第 1396 期(2014 年 6 月 1 日); “家庭,哪一种群体? 怎么样的爱? 一潘霍华的角度(上)”Jiating, nayizhongqunti? Zhenmeyangdeai? ——Pan Huohua de jiaodu (Shang) [What kind of community is family? What kind of love? A Viewpoint of Dietrich Bonhoeffer], 《时代论坛》第 1399 期(2014 年 6 月 22 日); “家庭,哪一种群体? 怎么样的爱? 一潘霍华的角度(下)”Jiating, na yizhong qunti? Zhenmeyang de ai? ——Pan Huohua de jiaodu (Xia) [What kind of community is family? What kind of love? A Viewpoint of Dietrich Bonhoeffer], 《时代论坛》第 1400 期(2014 年 6 月 29 日)。

[4] 吴国杰 WU Guojie: “基督教与性: 教会历史宝鉴”Jidujiao yu xing; Jiaohui lishi baojian [Christianity and Sex: A Precious Mirror of Church History], 关启文 GUAN Qiwen、洪子云 HONG Ziyun 主编:《爱与欲: 基督教性神学初探》Ai yu yu: Jidujiao xing shenxue chutan [Love and Desire: A Preliminary Exploration of Christian Theology of Sex] (香港 Xianggang: 基道出版社 Jidu chubanshe, 2003), 页 55。

[5] 吴国杰 WU Guojie: “基督教与性: 教会历史宝鉴”, 页 56。

[6] 其中一个显著的例子可见于改革者加尔文与天主教神学家彼济乌(Albert Pighius)就自由意志的争论。在加尔文看来,上帝起初创造人的时候,正当原本是好的,享有自由选择的能力(free choice),但是当亚当犯罪以后,他的本性就被罪腐化(corrupted),丧失了选择善/救恩的素质和能力。以后的人也传承了这个腐化了的人性。加尔文强调,人犯罪是一个偶发事件(contingent),并不是上帝创造的必然结果。当人性被扭曲和腐化后,人犯罪才成为一种必然的结果(consequent necessity)。从护理的角度看,上帝当然是一切事物发生的诱因(principal cause),但不表示人因而是被命定的(determined)。人所作的一切都是出于自愿,不受任何外界力量所迫使(not by coercion),故此人是一切事物发生的次因(inferior cause)。上帝不是罪的始创者(author of sin),人必须为罪负上全部责任。加尔文(John Calvin)反驳彼济乌,指出这是教会历代的信仰,是古教父(特别是奥古斯丁)共同的见解;参 John Calvin, *The Bondage and Liberation of Will: A Defence of the Orthodox Doctrine of Human Choice against Pighius*, ed. A. N. S. Lane, trans. G. I. Davies (Grand Rapids: Baker Books, 1996), 128-136。

[7] David F. Kelly, “Sexuality and Concupiscence in Augustine,” *The Annual of the Society of Christian Ethics* (1983): 84.



(外在的)律法和教导、理智上的启蒙、自由意志的运用及对基督的榜样的模仿,乃是通过运作在人里面那隐藏着、令人惊叹及难以形容的力量。<sup>[8]</sup> 奥古斯丁有这个坚持是因他非常重视堕落对人性的影响。伯拉纠也谈论人的罪和堕落,只是不够彻底。奥古斯丁坚持堕落的人性经已败坏或受罪污染,目的是要凸显:惟独基督的恩典才可医治人、拯救人。学者肯定,奥古斯丁绝无贬低人性、反人性(anti-human)的意图,他只是高举基督的恩典而已。<sup>[9]</sup> 顺着这个思路,奥古斯丁看性欲是败坏人性的一种表现,却肯定婚姻是好的、神圣的。在创造的秩序里,性冲动(sexual impulse)、性欢愉(sexual pleasure)本来是中性的,却因着罪的污染被扭曲成为满足自己的私欲(concupiscence)。在亚当或罪的权势里,性欲只是肉体的私欲(concupiscentia carnis)的一种,与圣灵相争、对立(加五 16-17)。<sup>[10]</sup> 由于败坏的人性只能通过基督的救赎恩典去转化,因此婚姻并不能把人从肉体的性欲中解放出来。在基督的恩典之外,夫妻的性生活也因着性欲的污染而变得不纯洁。但这不是说,人因此不需要婚姻或婚姻因此可被废弃。在奥古斯丁看来,性欲纵使是坏东西,婚姻却可以善用它(marriage makes a good use of an evil thing)。<sup>[11]</sup> 换句话说,性欲在婚姻的规管下可产生积极的作用。奥古斯丁在《论原罪》(De peccato originali)中提出婚姻有三方面的作用、意义:(1)履行生育与繁殖的召命;(2)保持人的忠贞;(3)指涉上帝的恩典。<sup>[12]</sup> 对于奥古斯丁,传宗接代是进入亲密性行为的惟一合法原因,其余两个目的都为此效力。在婚姻中,性交不是为了获得欢愉,乃是为了生儿育女。基督徒夫妇就要有更高的目标,即是繁殖属灵的下一代。在奥古斯丁眼中,“单单为了性欢愉”是私欲的一个表现。<sup>[13]</sup> 除了传宗接代,夫妻交合亦有助人解决性欲的问题,使人保持忠贞,不犯下淫乱、奸淫的罪行。夫妻的性生活、性行为虽然没有禁止,但亦要保持约束、受限制。<sup>[14]</sup>

马丁路德(Martin Luther)面对着完全不同的处境。在宗教改革的时代,神职人员守独身已成为罗马天主教的一个法规。其实早在四世纪,东方教会已开始禁止神甫或执事结婚,但准许已婚男士在按立后仍可维持婚姻。<sup>[15]</sup> 守独身的规则一直世代相传,并且越来越严格。可惜,许多神甫、修士都在抵挡不住性欲下作出各种性失德的事情来。一首著名的诗更声明,只有把神父和修士赶出屋外,才能维持屋内的纯洁。<sup>[16]</sup> 可以说,路德是带着拨乱反正的动机来发表有关性与婚姻的言论。路德不反对神职人员守独身,只反对把它变成一个法规。在他看来,守独身是一个关于呼召和恩赐的问题。当一个人从上帝领受这个特殊的呼召和恩赐后,他就可以带着喜乐的心去过独身、禁欲的生活。既是出于上帝的呼召,人就不能把守独身变成教会法规,要求所有神职人员遵守。任何立志守独身却没有这个恩赐的人很容易落在肉体各样的不洁中。一个人许下了贞洁的誓言(a vow of celibacy),却禁止不住内在的性欲,倒不如嫁娶为妙(林前七 9)。

[8] *Ibid.*, 85.

[9] *Ibid.*, 87.

[10] *Ibid.*, 92.

[11] *Ibid.*, 97.

[12] *Ibid.*, 89.

[13] *Ibid.*, 101-2.

[14] 罗马天主教在承继奥古斯丁的思想下一直强调“生儿育女”是婚姻最重要之目的。信理部在 1987 年 2 月 22 日发出的《生命的礼物》*Shengming de liwu* [*Donum vitae*] 就重申这个立场,坚持性行为所指涉“联合上的意义”(unitive meaning of the sexual act)并不能与“生殖上的意义”(procreative meaning)分割开。性行为的核心意义仍是为了生儿育女;Stanley J. Grenz, *Sexual Ethics: An Evangelical Perspective* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 67.

[15] 吴国杰 WU Guojie: “基督教与性:教会历史宝鉴”, 页 57.

[16] 麦可·慕西特 Michael A. Mullett 著,王慧芬 WANG Huifen 译:《马丁路德》*Madinglude* [Martin Luther] (台北 Taipei: 麦田 Maitian, 1999), 页 28.

路德重视婚姻,视它为上帝赐给人的礼物。在《论婚姻状态》(“The Estate of Marriage,”1522)中,路德一开始就指出“生养众多”是一个自然和必须的事(a natural and necessary thing)。严格来说,“生养众多”并不是一个命令(a command),因为“命令”含有人可以妨碍、不理会的 possibility。在路德看来,“生养众多”犹如人生来是男或女一样,是自然而然的事,没有选择余地(a matter of nature and not of choice)。<sup>[17]</sup>既是自然而然的事,它就不可能被任何人为的法规限制、难阻。说到底,人根本就不能抗拒上帝的法则。故此,除非人有守独身的呼召和恩赐,否则便要进入婚姻、生儿育女。当人在没有呼召下立誓不嫁娶和不育时,他/她便作了一个违反自然的决定,如同立誓不作男人或女人一样。在路德看来,这是极之愚蠢的事。

现在,那些看清楚婚姻状态的人,就是那些牢固地相信上帝设立它,将丈夫和妻子带在一起,并授权他们去生养儿女及关心他们。<sup>[18]</sup>

如同奥古斯丁,路德肯定“生儿育女”是婚姻生活最大的善。上帝把后代赐给人,目的是要人把儿女养育成为敬拜、服侍上帝的人。<sup>[19]</sup>路德也强调婚姻的预防作用。<sup>[20]</sup>路德在另一篇《论婚姻状态的讲道》(“A Sermon on the Estate of Marriage,”1519)中把爱区分为“虚假的爱”(false love)、“自然的爱”(natural love)及“婚姻的爱”(married love)三种。“虚假的爱”只顾自己(self-serving),单单追求满足自己的欲望。“自然的爱”则把父母、兄弟姊妹、朋友和亲戚联系起来。“婚姻的爱”在三者之中本应是最伟大、最纯洁的,因它完全爱着那个被爱的人本身。但是在堕落之后,婚姻再不是那么纯洁了。夫妻在“虚假的爱”的驱使下,不再单单为了对方,也很想利用对方来满足自己。<sup>[21]</sup>虽然如此,婚姻还是有它的作用。在路德眼中,婚姻可比拟成一间医院,能防止那些无可救药的人陷在更严重的罪中。<sup>[22]</sup>上帝设立婚姻,除了让人完成“生养众多”这个神圣召命外,还要藉着夫妻间立下忠贞的约(covenant of fidelity)来保护人不犯放纵情欲的罪。没有婚姻,“性”会驱使人作出奸淫(prostitution)或不贞洁(unchastity)的行为。<sup>[23]</sup>单是这个原因,神职人员就没有守独身的义务了。

路德重视婚姻,也看重夫妻的性生活。在他看来,婚内性生活是必须的(obligatory)。夫妻任何一方不能或不愿意履行同房的责任(conjugal duty),都足以构成离婚的条件。<sup>[24]</sup>当然,单是感官的性爱和身体上的关系并不能创造幸福的婚姻,但是婚姻生活绝不能没有性欢愉。已婚者以性交作为婚姻之爱的表达和实行是上帝所允许的。<sup>[25]</sup>在爱律的支配下,夫妻双方必须把对方的需要凌驾于自己的欲望上。如此,“婚姻的爱”便胜过“虚假的爱”。路德在诠释林前七 1-7 时指出,当性欲攻击配偶其中一方时,另一方就有责任服侍他/她,因为妻子或丈夫对自己的身体并没有主张的权柄。路德反对

[17] Walther I. Brandt, ed. *Luther's Works*, vol. 45 (Philadelphia: Fortress Press, 1962), 18.

[18] 英文的翻译是:“Now the ones who recognize the estate of marriage are those who firmly believe that God himself instituted it, brought husband and wife together, and ordained that they should beget children and care for them.”Brandt, *Luther's Works*, vol. 45, 38.

[19] 英文的翻译是:“But the greatest good in married life, that which makes all suffering and labor worthwhile, is that God grants offspring and commands that they be brought up to worship and serve him.”Brandt, *Luther's Works*, vol. 45, 46.

[20] Jane Strohl, “Luther's New View on Marriage, Sexuality and the Family,” *Lutherjahrbuch* 76 (2009): 162.

[21] *Ibid.*, 162.

[22] *Ibid.*, 163.

[23] 保罗·阿尔托依兹 Baoluo Aertuoyizi [Paul Althaus] 著, 顾美芬 Gu Meifen 译:《马丁路德的伦理观》*Mading Lude de lunliguan* [The Ethics of Martin Luther] (新竹市 Xinzhu City: 信义神学院 Xinyi shenxueyuan [Chinese Luther Theological Seminary], 2007), 页 145.

[24] Strohl, “Luther's New View on Marriage, Sexuality and the Family,” 170.

[25] 阿尔托依兹 Aertuoyizi:《马丁路德的伦理观》, 页 154-5.

有任何规则可强加在婚内性生活中,譬如限制夫妻性交的时间或条件。<sup>[26]</sup> 不过,人还是要有节制的,以免婚姻被弄成污秽的猪圈。路德强调,婚内性生活是上帝赐给人的礼物,能防止人被性欲或淫乱所胜。故此,夫妻只有在两相情愿下,才可暂时分房。

学者指出,早期路德仍然把婚礼看作一个圣礼(sacrament)。<sup>[27]</sup> 婚礼不仅仅是人间的事务,它乃是一个指涉基督与教会奥秘联合的记号。到后期的时候,路德慢慢放弃这个想法,否定婚礼有任何圣礼的地位(sacramental status)。在《教会被掳于巴比伦》(“The Babylonian captivity of the church,” 1520)中,路德批评教廷把婚姻看为圣礼是没有圣经根据的。婚姻并不传达拯救的恩典,也没有被上帝立为某种事的记号。路德强调,即使在信徒中,已婚人士也有比异教徒更怀、更邪恶之流。不信者的婚姻也不一定没有基督徒的真实。<sup>[28]</sup> 故此,基督徒没有理由宣称只有在教会里的婚姻才算圣礼。婚姻不是一个圣礼,但它是一个被上帝设立和授命的神圣状态(a holy estate)。婚姻不只是给予基督徒,但基督徒在婚姻中可通过独特的生活方式,把“婚姻的爱”体现出来。<sup>[29]</sup>

总的来说,奥古斯丁与马丁路德都视“性”为上帝美好的创造,只是更强调败坏的性欲需要婚姻加以管束、疏导。没有婚姻的性生活是自私、虚假和放纵的。上帝没有禁止性生活及随之而来的性欢愉,只是把它们规限在婚姻以内,并以“生儿育女”为最优先的考虑。在婚姻中,人的性欲得到医治、限制和圣化。不纯洁的私欲在婚姻中还是不可避免的,但上帝赦免了这些罪。婚姻不是圣礼,却是神圣的。<sup>[30]</sup> 关于夫妻在性生活上可作甚么及不可作甚么的问题,奥古斯丁与马丁路德都没有详细探讨,只提出节制的重要性。马丁路德更多谈及“婚姻的爱”,指出夫妻必须把对方的需要凌驾于自己的欲望上。婚姻中的性生活虽没有外加的规则限制,但仍受基督的爱律支配。

### 三、潘霍华的观点:“自然”是最重要

潘霍华很少讨论性与婚姻的问题,我们只能从手头上仅有、零散的资料去综合他的看法。一点可以肯定的,就是他十分看重家庭与婚姻制度。在潘霍华看来,婚姻是上帝四个任命/委托(Mandate Gottes)中的一个。<sup>[31]</sup> 这里,潘霍华扩充了路德三个“神圣秩序”(holy estates)的类别和观念—圣职(ministry)、婚姻(marriage)及世俗权柄(political leadership),把重点放在上帝的命令上:“不是因为它们‘是’工作、婚姻、政府、教会,故此是神的‘命令’,乃是因为它们出于神的‘命令’,故此‘是’它们”(Nicht weil Arbeit, Ehe, Obrigkeit, Kirche, ist, ist sie göttlich geboten, sondern weil sie von Gott geboten ist, darum ist sie)。<sup>[32]</sup> 上帝定意把人置放在四组关系中,目的是要把人关系到基督的实在里去。工作本身并不神圣,只有当人为耶稣基督工作的时候,它才是神圣的。<sup>[33]</sup> 同样,只有当夫妻履行上帝的命令时,那段婚姻才是神圣的。上帝对婚姻有何旨意呢?那就是为基督的缘故繁殖下一代。

[26] Strohl, “Luther’s New View on Marriage, Sexuality and the Family,” 171.

[27] Scott Hendrix, “Luther on Marriage,” *Lutheran Quarterly* 14(2000), 336.

[28] 伍渭文 WU Weiwen 主编,《路德文集》*Ludewenji*[The Chinese Edition of Luther’s Works],第一卷(香港 Xianggang: 香港路德文字部 Xianggang Lude wenzi bu, 2003), 页 443.

[29] Scott Hendrix, “Luther on Marriage,” *Lutheran Quarterly* 14(2000), 342.

[30] 阿尔托依兹 Aertuoyizi:《马丁路德的伦理观》*Mading Lude de lunli guan*[The Ethics of Martin Luther], 页 145-6.

[31] 另外三个任命/委托包括工作(Arbeit)、政府(Obrigkeit)及教会(Kirche),参 Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, DBW 6, heraus. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green(Gütersloh: Chr. Kaiser, 1998), 54.

[32] Bonhoeffer, *Ethik*, 56.

[33] *Ibid.*, 56.

潘霍华指出,人在生育一事上参与了创造者的旨意(Der Mensch tritt mitschaffend in den Willen des Schöpfers ein)。<sup>[34]</sup> 上帝赐福婚姻,使人生养众多;不单如此,上帝更藉着人的儿女使基督的国度扩展出去:“通过婚姻,人就被繁殖出来去荣耀及服侍基督,并扩张祂的国度”(Durch die Ehe werden Menschen erzeugt zur Verherrlichung und zum Dienste Jesu Christi und zur Mehrung seines Reiches)。<sup>[35]</sup> 于是,上帝要求父母悉心教育儿女,好使他们服从耶稣基督。当父母真的如此行时,他们就在儿女面前成为上帝的代表(Stellvertreter)。如此看来,潘霍华也接受传统的理解,认同繁殖属灵的下一代是上帝设立婚姻一个很重要的目标。但这是夫妻行房惟一合法的原因吗?

潘霍华看重婚姻是上帝的一个任命,同时也强调人的自由。在〈自然的生命〉(“Das natürliche Leben”)一文中,潘霍华详细探讨婚姻和繁殖生命的自由的问题。这篇文章收编在《伦理学》(Ethik)一书中,可说是潘霍华在众多文章中最明显回应国家社会主义伦理观的一篇。<sup>[36]</sup> 首先,潘霍华对“自然的观念”(Begriff des Natürlichen)作出基督论式的诠释。在他看来,“自然”与“受造”(Geschöpfliche)是两个不同的观念。“受造”指到一切存在物都是来自上帝,而上帝在创造中就享有绝对的主权和自由,受造物只是处于完全被动、倚赖的位置。“自然”却是与堕落的现实相关的概念。自然之物就是在堕落后朝向、期待耶稣基督来临之物(Das Natürliche ist das nach dem Fall auf das Kommen Jesu Christi hin Ausgerichtete)。<sup>[37]</sup> 当“受造”成为“自然”后,自然的生命就享有相对的自由(relative Freiheit des natürlichen Lebens),可以相对地向基督保持开放或封闭。<sup>[38]</sup> 当生命向着耶稣基督的称义、拯救和更新保持开放时,那就是“自然的生命”;相反,当耶稣基督的来临受到难阻时,那种生命就“不自然”。堕落后的生命就在自然和不自然之间徘徊,箇中原因就在于生命享有“相对的自由”。这是受造物在堕落后的特质。故此,人若要保护自然的生命,就要尊重相对的自由,也得正确地行使自由。

潘霍华在这个大前提下讨论婚姻生活和繁殖生命的权利。“自然的婚姻”包括自由选择 and 朝向基督两个元素。潘霍华强调,人有选择配偶和生儿育女的权利。人与动物不同,并不单纯为了保护物种(Gattung)这个笼统的目标繁殖下一代。人有权选择生与不生,亦有权选择由谁担任儿女的父亲或母亲。<sup>[39]</sup> 当这个选择的权利被褫夺时,自然的生命也受到威胁。因此,“人有婚姻和拥有儿女的自由”是不可被任何社会地位、经济、意识形态、宗教或生物学上的考虑阻挡。在这个基础上,潘霍华反对国家社会主义以民族限定婚姻权利的意识形态,也批评罗马天主教有关姘居/纳妾(concubinage)的教导。<sup>[40]</sup> 总言之,婚姻与生育的权利是不能够被教会与国家限定或剥夺的。当婚姻与生育的权利受到压抑时,此时教会与国家就要作出干预,前者通过宣讲,后者则通过立法。人有婚姻和拥有儿女的权利,这是自然的事。但是,这不表示夫妻有决定下一代可否继续生存的权利。潘霍华强调,一个人能否出生及生存下去是属于上帝的事情,不由人任意处置。把母腹中的生命杀害就是扼杀胎儿的生存权利,而这个决定只有上帝才有权作出。<sup>[41]</sup> 基于这个理由,潘霍华反对堕胎,认为这是谋杀的一种。

[34] *Ibid.*, 58.

[35] *Ibid.*, 58.

[36] Clifford J. Green, “Editor’s Introduction to the English Edition,” in Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, DBWE 6, ed. Clifford Green, trans. Reinhard Krauss, Charles C. West, and Douglas W. Stott (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 24.

[37] Bonhoeffer, *Ethik*, 165.

[38] *Ibid.*, 166.

[39] *Ibid.*, 200.

[40] *Ibid.*, 202.

[41] *Ibid.*, 203.

潘霍华不反对生育计划与控制,但反对任何扼杀人类自由的各种措施,譬如禁戒性交(abstention)。潘霍华认为禁戒性交与使用避孕同样使婚姻失去自然性。那么,人该如何在维护自然的婚姻下实行计划生育呢?潘霍华知道问题的复杂性,并没有提出简便的答案。在他看来,无论使用甚么方法,人的自由与良知都必须得到维护:“自由的良知需要空间,好让它向上帝负责任”(Es wird dafür der Freiheit des sich vor Gott verantwortenden Gewissens Raum zu geben sein)。<sup>[42]</sup>

夫妻的性生活是自然的,不应受外在的规律禁止、限制。整全的婚姻(Ganzheit der Ehe)就包括肉体上联合与繁殖下一代两方面。在潘霍华看来,两者虽属不同的权利,但彼此绝不分离。<sup>[43]</sup>潘霍华解释,婚姻的基础只建立在夫妻的合一上,不在繁殖下一代的目上(Nicht der Fortpflanzungszweck, sondern die Einheit von Mann und Frau begründe[t] die Ehe)。<sup>[44]</sup>生儿育女只是夫妻联合的结果而已,这是上帝的赐福,不是命令。是以,肉体上联合不是仅仅为了繁殖下一代,乃是要建立合一,巩固婚姻的基础。潘霍华的观念看来并没有奥古斯丁那么严谨。不过,潘霍华仍看重繁殖下一代,把它视为构成整全婚姻的一部分,也是上帝赐福一段婚姻的见证。夫妻性生活应该怎样才算自然呢?在〈自然的生命〉中,潘霍华只简单地提出两点:免受一切的强迫(jedem Zwang entzogen)及保障人对肉身使用的自由(die leibliche Freiheit des Menschen)。<sup>[45]</sup>当夫妻其中一方违反任何一点,婚内性生活就变得不自然,婚姻关系也因此受到危害。这里,潘霍华特别提到“羞耻感”(Schamgefühl),指它是维护自然的性生活的一个界限(Grenze)。“羞耻”是一种自然的感觉,能表达人在性关系上对肉身使用的自由。当羞耻感被消灭时,一切性与婚姻的秩序也会受到破坏(Die Zerstörung des Schamgefühls aber bedeutet Auflösung jeder geschlechtlichen und ehelichen Ordnung)。<sup>[46]</sup>潘霍华为何如此说呢?

#### 四、婚内性生活的界限:羞耻感

要明白潘霍华对“性与羞耻”的理解,我们必须回到他早前的作品《创造与堕落》(Schöpfung und Fall)上。这本书在1933年出版,是潘霍华在柏林大学教授“创造与罪”(Schöpfung und Sünde)这一科的内容。<sup>[47]</sup>从书本的副题,我们知道它是针对创世记一至三章所作的神学诠释(Theologische Auslegung)。所谓的“神学诠释”就是站在教会的角度,并在接受圣经乃上帝的话语之下,从基督论的角度理解上帝的创造。潘霍华在序言中声明:“基督是新的开始,即旧事物的终结”(das Neue aber ist Christus. Christus ist das Ende des Alten)。<sup>[48]</sup>教会不单领受上帝在基督里的启示,她本身更是“基督的新创造”、“新的开始”。于是,教会能够在“新创造”的观点、经验下思想、言论“旧创造”。神学诠释就是一个从“从新到旧”、“以基督为中心”的阅读方式。这个看上帝创造的方式同样在〈自然的生命〉一文中出现,那里潘霍华以“是否向基督的实在开放”理解“自然”与“不自然”的区别。由始至终,潘霍华没有改变他的神学诠释方法。

[42] *Ibid.*, 207.

[43] *Ibid.*, 207-8.

[44] *Ibid.*, 208, fn. 8.

[45] *Ibid.*, 212.

[46] *Ibid.*, 213.

[47] 这一科的全名是“创造与罪:创世记一至三章的神学诠释”(Schöpfung und Sünde. Theologische Auslegung von Genesis 1-3),于1932至1933年冬季里进行。

[48] Dietrich Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, DBW 3.3. Auflage, heraus. Martin Rüter und Ilse Tödt (Gütersloh: Chr. Kaiser, 2007), 21.

从基督的新创造,我们知道“旧创造”的问题在哪里。“旧创造”最核心的问题出于人要如同上帝一样知道善恶。在最初的时候(*der Anfang*),人根本不知道善恶,也不用知道善恶。人只须知道上帝是谁及祂有何吩咐便可。在创造主面前,受造物只须听从、顺服、赞美及崇敬祂。<sup>[49]</sup>然而,人不是一般的受造物,不仅仅按着本能、生理机能活动回应上帝。人是非常独特的受造物,因为惟有人是照着上帝的形象(*das Bild Gottes*)被创造出来。在潘霍华看来,上帝的形象是指到“自由”方面。上帝是全然自由的(*ganz frei*),因祂在不受任何条件限制下创造天地出来。严格来说,上帝并不受祂的作为约束(*Er ist nicht an das Werk gebunden*)。<sup>[50]</sup>那么,上帝会任意妄为吗?不会的。从上帝的创造和基督的救赎,我们看出上帝不单是全然自由,祂更是为我们、为世人行使自由的。“上帝在基督里的自由是为世人”(Gott in Christus frei ist für den Menschen)。<sup>[51]</sup>潘霍华因此强调,“自由”是一个关系的概念。自由并不是一个人所有的特质。当我们称一个人是自由的,不仅仅是说“在他里面”有自由,而是说“他为别人行使自由”。自由意味着“为他者”。上帝也不单单在自己里有自由,乃是为他者行使自由。耶稣基督便是一个完美的见证、示范。故此,在原初的世界里,人只须把上帝那为他者行使自由的形象活现出来便足够,根本不用知道甚么是善,甚么是恶。然而,“为他者行使自由”就假定一个特定的关系。没有这个特定的关系,人很难把“为他者行使自由”发挥出来。潘霍华指出,人只有在在一个“彼此相对—互相一起—彼此倚赖”的关系里(*in dem Gegenüber-Miteinander-Aufeinanderangewiesen-sein*)行使为他者的自由才能显出上帝的形象。<sup>[52]</sup>

潘霍华在这个基础上探讨男女、婚姻的关系。创世记让我们明白到,人必须在两性里(*Mensch in der Zweiheit*)充当上帝的形象。上帝创造女人,一方面是帮助男人认清界限和承担界限,另一方面是通过一段关系让人在爱中为他者行使自由。在潘霍华看来,这就是“他者的能力”(die Kraft des anderen)。“他者”帮助我们知道人必须活在界限中,也帮助我们活出上帝的形象,在爱里行使自由。如此,夫妇之间就建立起一个“彼此相对—互相一起—彼此倚赖”的关系。本来,人要在在这个特定关系里展示出上帝的形象。可惜,人要越过界限,企图如上帝一样(*sicut deus*)分辨善恶及活在无界限、自给自足之中。<sup>[53]</sup>当人心转向自己(*cor curvum in se*)、一切都以自我出发(*aus sich selbst*)及单纯为自己(*für sich selbst*)时,人的社群关系就会变质、瓦解。最极端的表现就是杀害他者,结果使自己也难以生存下去,如同该隐和亚伯的故事。

在原初的创造里,“性”(Geschlechtlichkeit)是夫妻相爱、彼此相属的一种表达。“性”体现“作为一个人存在”(Einzelnersein),同时表达“与他者成为一体”(Einsein mit dem anderen)的意愿。<sup>[54]</sup>换句话说,“性”是“为他者行使自由”的一个特殊体现。在性关系中,人必须尊重对方“作为一个人存在”,同时也立志“与对方成为一体”,开展一个“彼此相对—互相一起—彼此倚赖”的关系。“性”在原初的创造里不仅仅是个人自由的问题。性关系促进双方在爱中行使自由,藉此反映上帝的形象。堕落后“性”却变了质,成为单方面为了满足一己私欲的活动,不再认真把对方视作他者、上帝的受造物。人不再珍惜、尊重对方,却认为自己有权占有对方的身体。“性就是强烈地憎恨界限”(Sexualität ist

[49] Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, 38.

[50] *Ibid.*, 38.

[51] *Ibid.*, 59.

[52] *Ibid.*, 60.

[53] *Ibid.*, 105.

[54] *Ibid.*, 94.

leidenschaftlicher Haß)。<sup>[55]</sup> 通过“性”,人类得以繁殖、保存,然而“性”也在摧毁人类。“性”就是使到社群撕裂的元凶。<sup>[56]</sup> 堕落后,人开始知道善恶,羞耻感亦随之而来。在潘霍华看来,“羞耻”(Scham)在人心起着两个作用,一是提醒人要与上帝重修关系,否则面对不到自己的“赤身露体”(Nacktheit)。在原初,人乐于面对赤身露体;堕落后,人却遮蔽自己的身体。这表达出一个困境,就是人知道善恶后反而被善恶的知识捆绑,自己审判自己。这个困境只有在重新得到上帝的接纳下及从上帝的眼光看自己时才能解决。“羞耻”的第二个作用是帮助人看到自己的界限和不足,从而催促自己寻找一些方法遮盖自己。因着我自己及对方的邪恶,“羞耻”是一个让我从他者面前隐藏自己的覆盖物(Scham ist die Verhüllung meiner selbst vor dem anderen, um meines eigenen und seines Bösen willen)。<sup>[57]</sup> 当人企图活像神人一样有绝对的自由、不甘心受限制时,人就倾向忽视、否定对方的他性(the otherness of the other)。在潘霍华看来,这就是“邪恶”最根本的意思。“羞耻”却成为一个保护自己,与他人保持距离的内在动力。“性就在羞耻的克制下被圣化”(Die Heiligung der Sexualität ist gegeben in ihrer Bändigung durch die Scham)。<sup>[58]</sup> 如此看来,潘霍华也认同教会传统的理解,认为“性”需要被克制。内在地,“性”是通过羞耻感被克制;外在地,“性”是通过婚姻关系被圣化。

人惟有进入婚姻关系才可化解羞耻感及转化性关系。当然,这不是指着一切婚姻关系而言。潘霍华强调,只有通过“被召到教会里的受限制的婚姻群体”(durch die Berufung der gebändigten Gemeinschaft der Ehe zur Kirche)才可化解羞耻感及圣化性关系。<sup>[59]</sup> 换句话说,夫妻二人先要在教会里与基督联合,开展新的生命,然后在这个基础上按着教会的教导履行上帝的吩咐,如此夫妻二人就可以在彼此相爱下化解羞耻感及转化性关系。“在哪里人接受对方乃上帝所赐的帮助者,并乐于知道自己是对方而来,为对方而活及属于对方的,人就在那里不再感到羞耻(Dort wo er eine den anderen hinnimmt als den ihm von Gott gegebenen Beistand, wo er sich begnügt in dem Sich-von-ihm-her- und Auf-ihn-hin-verstehen, im Ihm-gehören, da schämt sich der Mensch nicht)”<sup>[60]</sup> 婚姻是神圣的,因为在当中的人愿意为他者行使自由,具体地活出上帝的形象。当夫妻二人认定彼此相属,又乐意对方而活时,他们就能够除掉戒心,在没有私欲和羞耻感下进行亲密的性关系。然而当羞耻感出来的时候,那就表示婚姻关系出现了问题,亦即夫妻间其中一方要在没有限制中行使自由,否定了对方作为一个他者、上帝的受造物而存在。“羞耻”是一个明显的记号(das sichtbare Zeichen),标志着团契关系的瓦解、男人和女人从合一中分裂出来的景况。<sup>[61]</sup> 婚内性关系是夫妻二人的事。当夫妻互相为对方行使自由时,他们可随意享受性生活。但是当“羞耻”出现时,夫妻就当立刻停止性生活,先在基督里重修关系。“不产生羞耻”因此是婚内性生活的一个准则、界限。

## 五、承先启后

从上文的分析,我们可以看到潘霍华对性与婚姻的理解有继承传统的一面,也有创新发展的另一面。虽然在相关的文献中,我们看不到潘霍华有直接引用奥古斯丁或马丁路德的思想,但仍隐约观察

[55] *Ibid.*, 116.

[56] *Ibid.*, 94.

[57] *Ibid.*, 95.

[58] *Ibid.*, 118.

[59] *Ibid.*, 118.

[60] *Ibid.*, 95.

[61] *Ibid.*, 124-5.

到三者确实有不少重叠、类似的地方。大体上说,潘霍华的伦理神学是深受奥古斯丁和马丁路德影响的。<sup>[62]</sup> 不过,要具体地指出潘霍华在性与婚姻的问题上是如何受两者影响就相当困难。粗略地,我们首先看到三者同样把“性”放在堕落的人性下理解。“性”不只是个人喜好、选择的问题,也不仅仅是涉事者『围内』的事情。奥古斯丁、路德与潘霍华都不约而同地把“性”关连到“人性堕落”这个更大的主题上。在奥古斯丁看来,性欲只不过是败坏人性的一种表现。路德指出,人在没有“婚姻的爱”之下进行性活动,那只不过是出于“虚假的爱”,即单单追求满足自己的欲望。潘霍华同样站在“人性已堕落”的大前提下看性与婚姻、自然与不自然的问题。堕落后,人的心思意念转向自己,企图要如上帝一样知道善恶。结果是人单单为了满足自己的需要而行使自由,忽略了他者的需要、诉求和权利。在基督教的传统理解中,“性”在堕落后已不再是一个中性的东西。当我们把“性”从“人性堕落”分割出来看时,就是把基督信仰独有的见解舍弃了。奥古斯丁、路德与潘霍华在这方面上都绝不退让。

既然“性欲”在败坏人性的支配下倾向单顾自己,人就有必要用不同的方法去限制、约束它,否则他者就受到伤害,人与人的社群关系也无法建立起来。奥古斯丁、路德和潘霍华都同意人的性欲需要受到克制,并且视婚姻为一个疏导性欲、转化性欲的场所。婚姻是由上帝设立的,一方面帮助夫妻二人在爱中通过亲密的性生活来巩固合一,另一方面也藉着他们的性交来产生敬虔的下一代。奥古斯丁看重传宗接代,认为这是性交的惟一合法原因。路德也认为“生养众多”是自然和必须之事。在没有上帝特殊的呼召和恩赐下,人必须进入婚姻中,为上帝生下属灵的儿女。除此之外,婚姻也起着预防作用,能保守人不犯下各种放纵情欲的罪。潘霍华肯定婚姻是上帝的任命(Mandate Gottes),藉此人为基督的缘故繁殖下一代,使基督的国度在地上得以扩展。作为上帝的代表(Stellvertreter),父母不单要生儿育女,也有责任教育下一代,使他们追随基督、明白上帝的吩咐。潘霍华同样肯定“繁殖下一代”是上帝设立婚姻的一个主要目的,但他并没有指出这是性交的惟一合法原因。

潘霍华在继承传统之下亦有独立、创新的理解。潘霍华贯彻地以“基督中心”的角度去诠释圣经,使他的神学伦理学别具特色。在潘霍华看来,上帝的创造是以朝向基督的启示和实在为目标的。上帝的旨意就是把基督的实在落实在我们及我们的世界中(Der Wille Gottes ist nichts anderes als das Wirklichwerden der Christuswirklichkeit bei uns und in unserer Welt)。<sup>[63]</sup> 在这个大前提下,上帝的受造物有“自然”和“不自然”的区别。“自然的婚姻”就是向基督的启示和实在保持开放的婚姻。夫妻在这样的婚姻中不单互相尊重对方的自由,也会正确地为他者行使自由。但是,婚姻也会因堕落的人性拒绝基督的来临而变得不自然。故此,婚姻必须向教会的宣讲开放,让上帝的话语针对、提醒和矫正。潘霍华强调,夫妻二人只有在连于基督和跟随基督之下才可以真正开展一个“彼此相对—互相一起—彼此倚赖”的关系。当夫妻二人在这个关系中行使为他者的自由时,上帝的形象就反映出来。这是潘霍华的一个独特理解。

潘霍华的另一创见落在“性与羞耻”的理解上。“羞耻”是在人知道善恶后而进入世界的。与现代心理学不同,潘霍华不认为“羞耻”完全是一件坏事。“羞耻”可以帮助人看到自己的界限和不足,同时也可催促自己寻找方法保护自己。上帝在人类坠落后仍保留婚姻的制度,目的是让人藉着婚姻关系去化解羞耻感、除下保护自己的遮盖物。换句话说,“羞耻”只有在一个“彼此相对—互相一起—彼

[62] Barry Harvey, "Augustine and Thomas Aquinas in the Theology of Dietrich Bonhoeffer," in *Bonhoeffer's Intellectual Formation*, ed. Peter Frick (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 11-29; Wolf Krötke, "Dietrich Bonhoeffer and Martin Luther," in *Bonhoeffer's Intellectual Formation*, 53-82.

[63] Bonhoeffer, *Ethik*, 60-1.



此倚赖”的关系里得到解脱,而这个关系亦只有在承认界限、为他者行使自由下才可稳固地建立起来。当夫妻其中一方在性生活上感到羞耻时,那就表示他们的关系出现了问题—不承认界限、不尊重他者。“羞耻”因而成为一个指标、记号。当人越过了界限、破坏关系时,“羞耻”就立刻出现。夫妻的自由是需要被尊重的,但他们的自由并不是无止境、没有限制。潘霍华在性与婚姻的问题上加入“羞耻”的讨论,在当时是一个相当新颖的尝试。

## 六、总结

就“婚内性生活”的自由与限度,潘霍华提供了一个以基督为中心的神学框架给我们跟着去思考。本文指出,潘霍华对性与婚姻的看法有传统理解的一面,也有独特创新的一面。在人类堕落后,“性”需要在婚姻生活中被约束、转化。夫妻在婚姻中可享受从“性”而来的欢愉和满足,但“性欢愉”并不是惟一目标。性行为可巩固夫妻的合一关系,也可以为基督的国度生儿育女。“自然的生活”要求人尊重自由。夫妻二人怎样过性生活是他们可自由决定的事,不受外在的法律规管。但夫妻在追求性欢愉上有界限吗?界限从何而来呢?潘霍华伦理学提出“羞耻”作为一个准则、记号。“不产生羞耻感”是夫妻进行性活动的一个界限。这个界限其实指向一个更高的原则,就是“为他者行使自由”。“婚内性生活”是夫妻二人的事,但又不完全是二人的事。夫妻在婚姻的任命下必须向上帝负责任。无论夫妻如何追求性欢愉,他们都要紧记,“上帝的形象”必须从他们的行为反映出来。潘霍华提醒我们,“上帝的形象”是在人正确地行使自由下,通过“彼此相对—互相一起—彼此倚赖”的关系结构来体现出来的。是以,我们没有理由禁止教会举办增加性知识的讲座,也没有理由禁止夫妇使用一些工具、技巧去增加性欢愉。不过,教会更应该全面地教导有关性与婚姻、创造与堕落、自由与界限等知识。这些知识都指向一件事情,就是“人如何在婚姻中反映上帝的形象”比“人如何增加性欢愉”更重要。

**English Title:**

**Being-free-for-the-other: Bonhoeffer on Sex and Marriage**

**Lee Man Yiu(LI Wenyao),**

Th. D. , Assistant Professor, Hong Kong Alliance Bible Seminary, Cheung Chau Island, Hong Kong, Tel: + 852-3657-4813, Email: leemy@abs.edu

**Abstract:** This paper attempts to reflect on the problem of sex and marriage from the theology of Dietrich Bonhoeffer, pointing out that his views have both traditional and innovative aspects. From the Christ-centered point of view, Bonhoeffer proposes “natural” and “shame” as two main criteria and limits for the couple in the pursuit of sexual pleasure.

**Key Words:** Christian Ethics, Sex and Marriage, Sexual Pleasure, Bonhoeffer, Augustine, Luther

# 尼格仁的圣爱伦理及其当代辩护

冯梓琯

(香港中文大学文化及宗教研究系, 香港, 中国)

**摘要:**在尼格仁的圣爱观中,圣爱是作为基督教的基本主题。希腊文化的侵入使得欲爱成为对基督教爱观不恰当的理解,但实际上是基督教的圣爱改变和回答了伦理学与宗教学的基本问题。圣爱是自发的、无动机的、不计较的、无限的和无条件的,它在爱的各个维度上的表现都与欲爱完全相反。在对圣爱的当代讨论中,有学者提出以欲爱和友爱作为对基督教爱观的理解,但它们实际上都无法完全取代圣爱。对尼格仁圣爱观的研究将对以爱为主题进行的宗教间对话打开更多空间。

**关键词:**尼格仁,圣爱,主题研究法

**作者:**冯梓琯,香港中文大学文化及宗教研究系,新界,香港。电话:+852-54272615。电子邮件:fzl1989@gmail.com

“如今常存的有信、有望、有爱这三样,其中最大的是爱。”<sup>[1]</sup>作为“神学三德”之一,爱德也一直被看做是三德中最大的德性,但是对于究竟应该如何理解爱德,在基督教神学思想史上却一直存在有不同的争论。然而,不管这些争论的具体内容是什么,争论本身在20世纪之前却总是在以一种古典的方式进行着,这也就是说,对于爱德的讨论总是具有某种神学前提并且是在神学传统内部进行,比如最为经典的就是将爱德理解为“明爱”(caritas),奥古斯丁和托马斯·阿奎那都将其解释成“使人与上帝联合的友爱”,这种表述也由此成为天主教传统对爱德的统一表达。但是,这种古典的表达不仅对于身处基督教神学传统之外的人来说在理解上始终是存在隔阂的,而且也会阻碍基督教神学借鉴和吸收其他宗教传统甚至是现代科学对爱的研究成果,从而影响到其自身对爱德理解与时俱进的发展。

被公认为最早以现代方式对基督教之爱进行学术讨论的是瑞典信义宗神学家尼格仁(Anders Theodor Samuel Nygren, 1890—1978),这种现代性主要体现在尼格仁以他自己提出的所谓“主题研究法”从而试图建立起某种“科学的神学”,“主题研究确实是系统神学的基础,并因此成为系统神学最为重要的一部分。……如果主题研究成功地阐明了基督教的基本主题,那么系统神学的诸问题便从原则上得到了解决。”<sup>[2]</sup>而根据尼格仁的看法,《圣经》中主要提到的“圣爱”(agape),虽然是一个从希腊语中借用来的词汇,却主要是在基督教的神学语境中获得了它独特的内涵与意义,圣爱也因此被看做是体现基督教有别于其他宗教的基本主题。

令人感到遗憾的是,作为基督教当代思想史上特别是“爱”的观念史上十分重要的基督教思想家之一,对尼格仁神学思想的考察却始终没有得到国内基督教研究学界的足够重视。迄今为止,尼格仁代表作《圣爱与欲爱》的汉译本只有1952年由香港的中华信义会书报部和瑞典教会中国差会董事部

[1] 《哥林多前书》Gelinduo Qianshu [1 Corinthians], 13:13.

[2] Anders Nygren, *Meaning and Method: Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology*, trans. by Philip S. Watson, (Philadelphia: Fortress Press, 1972), 372.

分别出版的《历代基督教爱观的研究：爱佳泊与爱乐实》上、下两册，而且这个唯一的汉译本或许是受当时时代条件和译者水平的限制，翻译不仅佶屈聱牙而且错误百出，基本上无法起到对中国读者进行译介和传播的作用。在学术研究成果方面，香港中文大学哲学博士王涛的专著《圣爱与欲爱：保罗·蒂利希的爱观》将尼格仁分离圣爱与欲爱的爱观作为与蒂利希统合圣爱与欲爱范式的对比，可以算汉语学界对尼格仁思想的一个较为详细且深入的研究，但是尽管如此，王涛博士的研究重点也并不在于尼格仁的神学思想本身，而除此以外，国内再难找到一本关于尼格仁思想研究的专著甚至是一篇论文。与此形成鲜明对比的是，虽然尼格仁是以瑞典语写作，在以英语和德语为主导的西方神学界中也属少数话语，但是西方学界对于尼格仁思想的关注和讨论却一直方兴未艾并且已经进展到批评甚至批判阶段。但是，即使是尼格仁最激烈的批评者也不得不承认，“虽然圣经学者几乎一致拒绝认为圣爱在基督教圣经和传统中具有特殊的地位，但是圣爱持续到今天的显而易见的重要性，很大程度上是要归功于《圣爱与欲爱》”。〔3〕而尼格仁对圣爱独特性的坚持实际上也不乏支持者，当代神学家科林·格兰特(Colin Grant)就是这方面的代表人物。不管圣爱在基督教传统中的地位究竟如何，相关的讨论对于我们理解圣爱的内涵和意义总是重要的。“爱”同样是中国传统思想中讨论的主要问题，近年来关于儒家和基督教以“爱”为主题的比较研究和对话也逐渐兴起并成为热点，对尼格仁的爱观和神学思想的研究或许可以为以后相关的宗教比较与对话奠定初步的基础。

## 一、圣爱作为基督教的基本主题

基督教被认为是“爱的宗教”，但是对于基督教的爱观从古至今有很多不同方面的研究和讨论。在这些研究成果中，只有尼格仁旗帜鲜明地主张基督教的爱观在其原初的、唯一的和核心的意义上就是圣爱(agape)，而如果在《圣经》中出现以其他爱的形式比如欲爱(eros)或者友爱(philia)来指称上帝之爱，或者是在后世神学家中以这些爱的形式来理解上帝之爱，那么这都是由于原始的基督教受到希腊文明的影响和侵入后的结果。尼格仁认为，与圣爱作为基督教基本主题形成鲜明对比的是欲爱作为在基督教之前的希腊文化和古代世界的基本主题，而造成欲爱和圣爱相混淆的情况主要有三个方面的原因。

首先，尽管圣爱和欲爱在理念上是两个具有截然不同价值的基本主题，但是在事实上它们并不是两个各自独立发展的主题。它们最初的交集就是作为基督教前身的犹太教，实际上已经在很大程度上受到希腊文化的影响，这种情况可以在犹太智慧文学中得到证实。例如《所罗门智训》的九章十五节经文说：“因为这必腐朽的肉身，重压着灵魂；这属于土的寓所，迫使精神多虑。”(智 9:15)〔4〕这其中已经明显体现出属于希腊文化的对于肉身(body)和灵魂(soul)的二元区分以及贬低肉身的倾向。尽管以《所罗门智训》为代表的部分犹太智慧文学在基督新教中被普遍认为是《次经》，而关于《次经》的意义和地位仍然存在极大争议，但是在传统教会中以奥古斯丁为代表的教父仍然认为《次经》属于《圣经》的一部分，尼格仁所属的信义宗也没有完全排除《次经》而是将其放在《旧约》和《新约》之间作为有益的读物，因此即使是在基督教内部也不能说关于灵与肉的二元区分以及贬低肉身的倾向是一种完全异质的希腊文化，因为这种观点也可以在《圣经》中找到基础。

其次，为了达到护教的目的和起到宗教对普通民众教化的作用，基督教在一开始的传播过程中就

〔3〕 Thomas Jay Oord, "Religious Love at the Interface with Science", in Stephen G. Post, Byron Johnson, Michael E. McCullough, and Jeffrey P. Schloss, eds., *Research on Altruism & Love: An Annotated Bibliography of Major Studies in Psychology, Sociology, Evolutionary Biology & Theology*, (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2003), 215-228.

〔4〕 《智慧篇》Zhihui pian [Wisdom], 9:15.

使用所谓“寓意解经法”(allegorical method of interpreting Scripture)来解释《圣经》,以此来展示基督教最深层的意涵是与被广泛接受的欲爱主题相一致。正是由于这种方法的使用,我们很容易只是流于表面地将圣经文本看作是指示某种更深层的隐藏着的欲爱主题,比如在《马太福音》中说“清心的人有福了,因为他们必得见神”,〔5〕寓意解经法可以诠释为这就反映了对上帝的某种神秘的“看见”,而这正是以欲爱为主题的宗教的显著特征之一。〔6〕但是,寓意解经法在这里忽视了对于“看见上帝”的神秘主义和末世论的区别。事实上,虽然使徒保罗也讲与上帝面对面的观看,但是这种观看只属于即将到来的时代因而是属于末世论的,〔7〕而对于当下所处的时代保罗则明确说“因我们行事为人,是凭着信心,不是凭着眼见”〔8〕,这是与希腊化的神秘主义根本不同的。因此,主要是由于寓意解经法将欲爱的主题带入了对《圣经》字面地理解中,如果只是认为在经文可见的字面底下还有一层真正的意义尚且可以接受,但是如果认为这层真正的意义就是指灵魂上升并且达到和上帝神秘地相见甚至合一的欲爱主题,那么这就会造成将欲爱和圣爱相混淆的危险。

最后,在欲爱的主题中采取某种类似圣爱的形式也可能造成两大主题的混淆,而这种欲爱的形式就是新柏拉图主义代表人物普拉提诺的所谓“亚历山大里亚的世界图景”(Alexandrian world-scheme)。在这样的图景中也存在着神圣者下降和人类上升的过程,而且人类的上升也被视作具有救赎论的含义,因此这样的图景似乎提供给我们一种可以使欲爱和圣爱达到和解的折衷形式。但是问题就出现在神圣者的下降方向上,在亚历山大里亚的世界图景中,这种下降是由于太一(The One)的自我充盈(self-sufficiency)而产生的自然的流溢,它的下降并不是一个自愿的过程而只是具有宇宙论的含义。但是在基督教的圣爱理念中,尽管圣爱作为上帝下降到人的途径根本上也是因为爱是作为上帝的内在属性,但是基督教的上帝是一个具有位格(personal)的上帝而不是像太一一样高高在上的不具感情的实体,因此圣爱的下降是上帝自愿俯就人类的过程并且具有拯救的目的,而“(圣爱和欲爱的)折衷不用说就是欲爱的胜利,因为圣爱的宇宙论版本根本就不是圣爱”。〔9〕

除了以上三点理由,尼格仁认为还有两方面的影响造成我们现在对基督教爱观理解的混乱。一方面是在语言学上,圣爱  $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$  和欲爱  $\text{Ερωζ}$  本来都是希腊语,但是它们在当代语言中都被同一个单词“爱”(love)所取代,如果不是小心考察两个词义的不同来源,那么很容易就会认为它们是指同一事物的两个方面。另一方面是在历史上,因为基督教的传统是将圣爱和欲爱如此紧密地联系在一起,因此久而久之就会留给人们两者的结合是自然且必要的印象。〔10〕事实上,在尼格仁看来,整个基督教的历史就是由外来的代表古希腊文化的欲爱观念侵入到基督教圣爱理念的混淆的历史,而他的工作就是要将由这段历史造成的基督教爱观中的希腊思想和已经希腊化的犹太教思想剔除出去,从而还原出一个原始的、纯粹的基督教爱的理念。

但是,为什么基督教爱的理念就是圣爱呢?尼格仁当然也有他自己的理由。首先,由于一个明显的事实是,在耶稣诞生之前,主要以希伯来文书写的旧约圣经在被译为希腊文的过程中,译者并没有使用在希腊思想中得到充分发展的 *eros* 来传译旧约中的“爱”而是以一个在希腊语境中不常用的词汇 *agape* 进行对译,而这种对 *agape* 的采用也延续至用希腊语书写的新约圣经当中。在新约里 *philia* 出现过几次,但是 *eros* 和 *storge* 却从未出现,这种严格的语言学上的特性显然不可能只是偶然的結果,

〔5〕《马太福音》*Matai Fuyin* [Matthew], 5:8.

〔6〕 Anders Nygren, *Agape and Eros*, trans. by Philip S. Watson, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 228.

〔7〕 我们如今仿佛对着镜子观看、模糊不清。到那时,就要面对面了。我如今所知道的有限,到那时就全知道、如同主知道我一样。(哥前 13:12)

〔8〕《哥林多后书》*Gelinduo Houshu* [2 Corinthians], 5:7.

〔9〕 Anders Nygren, *Agape and Eros*, 231.

〔10〕 *Ibid.*, 32.

在它背后肯定有某种神学上的根据。<sup>[11]</sup> 但是现代一些学者的研究成果表明,之所以选择 agape 而不是其他的词汇来翻译和指代上帝之爱可能恰恰是因为 agape 在希腊世界中较为罕用并且没有特定的含义,因此可以说 agape 是在被借用到基督教之后才得到全新的发展并被赋予切实的意义。<sup>[12]</sup> 尼格仁将圣爱作为基督教的基本主题,并不可能是因为圣爱这个希腊词汇在一开始就具有什么特定的神学含义,而是因为基督教借用了圣爱的表达来达到尼格仁所谓的“对一切古代价值的重新评估”(the transvaluation of all ancient values)。<sup>[13]</sup>

在尼格仁看来,当我们提到基本主题的时候,实际上就是进入到了那些综合的和终极的问题领域,而这些问题在人类思想史上自始至终就是关于真、善、美和永恒的问题,它们分别和我们现在的美学、伦理学、知识论和宗教学的知识相对应。基督教的圣爱作为基本主题不仅是在伦理的和宗教的基本问题上给出了全新的解答,而且圣爱的主题本身也改变了这些问题的提问方式。具体而言,在伦理问题方面,古希腊的伦理学都是幸福主义的,尽管各个学派对幸福的定义不同,但是幸福作为生命的自然目的和最高的善则是不变的。问题只在于如何可以获得各个学派所定义的幸福,在这一问题上古希腊哲学则体现出鲜明的个体主义倾向,因为从根本上讲善就是为了满足个体的需要并且实现个体的幸福。但是在基督教这里,首先善的问题和幸福主义之间的自然联系被切断了,善不再是被看作如何最大程度的获得幸福而是变成一个独立的“什么是‘善自身’(Good-in-itself)”的问题。其次在善的实践层面,基督教也摆脱了古希腊的个体主义倾向而始终是以人与上帝和人与人之间的团契(fellowship)作为伦理学讨论的起点。团契的思想在基督教伦理学中始终占有非常中心的位置,或者说,圣爱本身在基督教里就是一个社会概念,它不是意味着某种抽象的个人单向度的对价值或理念的追求,而是要被具体地理解为人与上帝之间的位格关系和人与人之间的社会关系的体现。在宗教问题方面,尼格仁认为,在基督教之前的希腊世界诸宗教都是自我中心的(egocentric),这倒不是说在这些宗教中就绝对没有以上帝为中心的倾向存在,因为凡是讨论到宗教或永恒的问题就会涉及到人与上帝的关系,只是这里的上帝是通过满足人的需要而和人建立联系从而主要是以人为中心的,只有在基督教里我们才第一次发现上帝对人具有绝对的权威并且主宰着人类从而是以上帝为中心的。总而言之,基督教将宗教的问题从以人为中心转向了以上帝为中心,将伦理的问题从幸福主义转向了“善自身”的问题,而基督教则对这两个问题都给出了相同的答案,那就是如果问什么是上帝,那么上帝就是圣爱,如果问什么是善,那么善也是圣爱,因此圣爱就是作为基督教的基本主题(fundamental motif)。<sup>[14]</sup>

从现代的学术视角来看,在伦理学上从幸福主义的观点前进到在本体论上重视善自身的问题是随着人类思维抽象能力提高的结果,在宗教学上将圣爱等同于上帝则是人类的思维虽然完成了动词 agapao 的名词化,但是因为仍然不能区分名词的能指和所指,所以才会将抽象的名词位格化从而在 agape 和上帝之间建立起本体的联系<sup>[15]</sup>,不管怎样这都不是基督教有意对宗教问题或伦理问题做出什么根本改变。但是在圣经的翻译和创作过程中,借用 agape 而避免使用 eros 所反映的意图亦即以圣爱作为基督教爱的精神并且与代表希腊精神的欲爱有所不同也是显而易见的。那么是否可以将圣爱理解为欲爱的高级形式呢?对于这个问题,在柏拉图区分“属地的欲爱”(vulgar eros)和“属天的欲

[11] *Ibid.*, 31.

[12] Bernard V. Brady, *Christian Love: How Christians through the ages have understood love*, (Washington D. C.: Georgetown University Press, 2003), 54.

[13] 这是尼格仁借用自尼采(F. W. Nietzsche)的术语,只不过在尼采看来,基督教的爱观是对犹太教怨恨的升华,而尼格仁则认为圣爱是对包括犹太教思想在内的一切古代价值的重估,它不是对犹太教价值的消极反应而是有其自身明确的、积极的根基。参见 Anders Nygren, *Agape and Eros*, 66.

[14] *Ibid.*, 47-48.

[15] Catherine Osborne, *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*, (Oxford: Clarendon Press/New York: Oxford University Press, 1994), 24.

爱”(heavenly eros)基础上,尼格仁又明确区分了“属天的欲爱”和“圣爱”。属天的欲爱是一个升华的和精神化的过程,也是一个人可以达到的有终点的过程,而圣爱则在一开始就具有属天的特点并且其本身相对人而言是具有超越性的。换句话说,圣爱本身通过人的努力是无法达到或者获得的。圣爱与欲爱的区别不是程度上的差异而是本质上的区分,虽然只有“欲爱最为升华和精神化的形式——属天的欲爱,才是圣爱观念的天生对手”<sup>[16]</sup>。正是由于两者在性质上的根本不同,所以它们也就具有根本不同的具体含义并且对实际的伦理生活产生不同的影响。

## 二、圣爱的内涵和表现

什么是圣爱?在肯定了圣爱是作为基督教的基本主题之后,尼格仁继而又对圣爱总结出了四个方面的特点。首先,圣爱是自发的(spontaneous)和无动机的(unmotivated),这也就是说,圣爱作为上帝对人的爱与自身的人格特点没有任何关系,因此也可以说圣爱是“无基础的”(groundless)。但是这样会引起一种误解,那就是圣爱也是随意的和偶然的,它可能发生也可能不发生,可能爱这个人或者那个人。但是尼格仁认为,圣爱的无基础是指它没有任何外在基础,圣爱的基础只能是上帝自身,因为上帝就是圣爱,所以圣爱才可以说是“自发的”。尼格仁能看到圣爱的这一点特性是因为在基督教里耶稣的到来“不是召义人,乃是召罪人”<sup>[17]</sup>,而如果依然按照《旧约》从律法主义的角度去理解人与上帝的关系,那么圣爱最后无论如何都会与人的价值相联系,这样的爱也就是“有动机的”爱,它与耶稣的使命和工作是相冲突的。尼格仁引用《马太福音》中耶稣的一句话“没有人把新酒装在旧皮袋里,若是这样,皮袋就裂开,酒漏出来,连皮袋也坏了”(太9:17)说明,耶稣的到来和祂所显示的圣爱打破了律法主义的限制而对世人的伦理领域带来了革命性的变化,这种变化最明显地体现在圣爱自发的和无动机的特点中。<sup>[18]</sup>第二,圣爱是无关价值(indifferent to value)的。因为耶稣具有“召罪人”的使命,所以会使人产生错觉,似乎罪人就要比义人更好。但是尼格仁在这里指出,耶稣并不会因为罪人的罪而爱罪人,正如不会因为义人的义而爱义人,耶稣的圣爱是“不顾”人的罪而爱人,因此它是无关价值的而不是要造成罪人优先于义人的价值颠倒。第三,圣爱是创造性的。虽然圣爱与人的价值无关,或者说在圣爱的视域里人并没有任何“可爱”的价值,但是圣爱本身就是一种“价值创造原则”<sup>[19]</sup>,人的价值就在于作为圣爱对象的价值。立赦尔(Albrecht Ritschl)学派尤其是哈纳克(Adolf von Harnack)神学认为人内在具有“人灵的无限价值”并且因此可以使上帝忽略人表面的缺陷而爱人,这种新教自由主义的神学观点是尼格仁极力反对的,而这同时也暗含着对天主教荣耀神学“因善功称义”的批判。最后,圣爱是人与上帝关系的发起者。尼格仁认为,从人这一方根本没有通往上帝的道路,无论是义人的善举还是罪人的懊悔都是无效的,上帝与人的关系只能是从上帝一方通过圣爱的恩典下达于人,因此“圣爱是上帝通达至人的途径”。<sup>[20]</sup>

事实上,尼格仁对圣爱的理解始终是通过人与上帝的关系入手的,“耶稣带来的不是来自于上帝的新观念,也不是关于上帝的诸种新理解,而是与上帝的新关系”<sup>[21]</sup>。在此基础上,尼格仁反对神学传统上从“爱的诫命”来理解基督教圣爱的独特性,而是将“爱的诫命”首先看作是由人与上帝的关系所决定。但是在人与上帝的关系中还存在另外一种以欲爱为主题的关系,虽然欲爱并非尼格仁首要

[16] Anders Nygren, *Agape and Eros*, 51.

[17] 《马可福音》*Mark Fuyin* [Mark], 2:17.

[18] Anders Nygren, *Agape and Eros*, 76-77.

[19] *Ibid.*, 78.

[20] *Ibid.*, 81.

[21] *Ibid.*, 68.

思考的对象,但是基于前文已经提出的理由,不参照欲爱也便无法完整地理解圣爱的特点,因此对欲爱的考察仍然是有必要的。相比之下,尼格仁对欲爱的理解主要集中于柏拉图欲爱观的三大特征。首先,欲爱是索取的爱,当下需要的意识和在更高更幸福的状态下得到满足是柏拉图看到的欲爱所具有的两个主要特征。当然,柏拉图还区分了“属天的欲爱”和“属地的欲爱”,但那只是索取对象的不同而不妨碍欲爱本身的索取性特征。其次,欲爱是人通达神圣的途径。在柏拉图看来,欲爱充当的角色就是感官世界和理念世界的中介,而无论人的灵魂通过欲爱是以飞升抑或转向的形式逃离感官世界,柏拉图都是要通过哲学的欲爱实现对人类灵魂的拯救从而使欲爱具有宗教性特征。最后,欲爱是自我中心的(egocentric)爱。柏拉图将欲爱和幸福相联系,因为我们每一个人都希望幸福,所以我们都会希望占有善并且永远占有善,欲爱也因此总是对善和不朽的欲求。在此基础上,柏拉图认为希腊神话中阿尔刻提斯(Alcestis)、阿基琉斯(Achilles)和科德鲁斯(Codrus)自我牺牲的事件实际上都是为了获得不朽的和光荣的名声<sup>[22]</sup>,这最明显地反映了欲爱自我中心的特征。

从圣爱和欲爱各自所具有的特点来看,它们不仅是两种性质不同的爱,而且还是两种根本对立的爱,因此当这两种爱体现在伦理学的实践层面,自然也会有两种完全不同的表现。尼格仁将爱的行为分为四个向度,包括上帝对人的爱、人对上帝的爱、人对同胞的爱和人的自爱。<sup>[23]</sup> 首先,在上帝对人的爱的向度上,因为欲爱总是一种向上的趋势,所以已经作为至高者的上帝本身是不可能再有欲爱,当然更不能再有向下的对人的欲爱。圣爱在这个向度上的表现则完全相反,因为上帝本身就是圣爱,所以上帝对人的爱是出自祂自己的本性而不以人的价值为基础。不仅如此,在基督教的伦理生活中,上帝对人的爱也是人之爱的基础和起点,在现实实践中凡是可以被称作基督徒的爱,最后都要回归到上帝对人的爱这一典范和根基之中。

其次,在人对上帝的爱的向度上,如果上帝是作为最高的善或者说所有善和欲望对象的总和,那么祂自然会为索取性的欲爱提供栖身之所。在这里欲爱就是人对于上帝的爱而上帝也会吸引所有欲望和爱的方向朝向自己。在这样的过程中当然也不排除有些人欲爱的对象是其他东西而不是上帝,但这只是他们没有真正了解自己的欲望,因为从欲望的本性上来说只有作为最高的善的上帝才能达到对欲望完全地满足。另一方面,在圣爱的主题下同样存在着人对上帝的爱,这也是基督教爱的诫命之一,但问题在于作为自发的和无条件的圣爱只能是出自具有圣爱本性的上帝而不可能是出自于人,而基督教的上帝被看作是已经超越了所有人可以欲求的对象因而也不可能通过人自发的爱而达到,因此基督教里人对上帝的爱只能被理解为上帝对人的爱的自然结果,“人爱上帝,并不是因为在将上帝与它物的比较中人发现上帝比任何其它东西都更能满足,而是因为上帝无动机的爱已经压倒和控制住了人,所以人除了爱上帝外别无选择”<sup>[24]</sup>。但这样可能引起的另一种质疑是,人对上帝的爱在某种程度上变成上帝的自爱。对于这个问题,尼格仁注意到使徒保罗也放弃了“人对上帝的爱是圣爱”的观点而代之以“信”,因为在圣爱的逻辑中人对上帝的态度只是对上帝之爱的反应(response)和投身(devotion),在此基础上“信”也可以被看作是一种对上帝回报的爱,但是这种爱的基调就不再是圣爱的自发性而是领受性(receptivity)。<sup>[25]</sup> 实际上,除非承认上帝除了圣爱之外还有某种“神圣的欲爱”,也就是说上帝对人的爱不仅是白白地给予而是同时也要求人做出某种回应,否则在圣爱和欲爱根本对立且上帝只具有圣爱的前提下,人对上帝的爱被消减为某种上帝的自爱的问题是无法得到完全解决的。尼格仁在这里强调保罗以“信”代“爱”的观点,实际上是反映了马丁路德对天主教坚守的“因爱

[22] [古希腊]柏拉图 Plato,《柏拉图的〈会饮〉》Bolatu de huiyin,刘小枫 Liu Xiaofeng 译,(北京 Beijing:华夏出版社 Huaxia Chubanshe,2003),87.

[23] Anders Nygren, *Agape and Eros*, 211.

[24] *Ibid.*, 213-214.

[25] *Ibid.*, 127.



“成信”(fides caritate formata/faith informed by love)观点的反对,而这种反对又是因为在成全信仰的“爱”中所暗含着的“因信称义”的倾向。通过以“信”取代“爱”,实际上也就是以“唯独信仰”取代了“因信称义”。

第三,在人对同胞的爱的向度上,基督教强调“爱邻如己”是要像上帝的圣爱那样具有自发性和无条件性,但是既然尼格仁已经在属于上帝的圣爱和属于人的欲爱之间做出了严格的区分,那么这种仍然是属人的邻舍之爱的基础就依然只能在上帝对人的圣爱之中。在这里,基督徒对邻舍的爱也就是上帝对人的圣爱的具体彰显,而基督徒因此作为属灵的人也就成为圣爱的工具。<sup>[26]</sup>从这样的理解出发,所谓的“邻舍”就不仅包括在现实处境中与我具有相邻亲近关系的人,而且也可以包括那些与我素昧平生的人,甚至是自己的敌人。尼格仁认为,基督教“爱仇敌”的教导最明显地体现了现实的邻舍之爱所带有的圣爱特征,因为显然在敌人的身上并不会有任何值得我爱的对象,因此除非是以上帝无条件的圣爱为基础,否则“爱敌人”也不存在任何的现实性。但是在这里还有另一种情况,那就是“爱敌人”是为了赢得上帝的爱,这里的上帝就不再是爱的行为基础而是作为爱的行为对象,而“爱敌人”或“爱邻舍”也就不再是爱具体的人本身而是爱“邻舍中的上帝”,这样的邻舍之爱也就变成了欲爱主题主导下的爱。对于这种通行的对“爱邻如己”的理解,尼格仁坚决地反对说:“除非爱邻舍是直接指向邻舍,除非仅仅是关心邻舍且没有其他的目的——甚至是以获得上帝的爱为目的,否则它就没有权利被称作邻舍之爱。……上帝不是目的,不是终极对象,而是邻舍之爱的出发点和永恒基础。”<sup>[27]</sup>换句话说,在圣爱的主题下“为了上帝的缘故”(for God's sake)是作为起始因而不是目的论的,因圣爱成全的邻舍之爱绝对不应含有任何欲爱的自爱因素而是纯粹的利他行为。但是,“爱邻如己”所包含的“自爱”又该如何解释呢?在基督教历史上,“自爱”被看做是除了“爱上帝”和“爱邻舍”之外的第三种爱,因为人在自然本性上最了解自己的爱,所以自爱在某些诠释中甚至成为爱上帝和爱邻舍的真正基础。但是尼格仁认为,以自爱为基础的对上帝和邻舍的爱本质上仍然是以欲爱为主题的爱,“它不仅阻止人真诚地献身于上帝,而且还封闭了人向邻舍的开放之心”<sup>[28]</sup>。自爱在圣爱的主题中必须得到排斥,而“爱邻如己”在尼格仁看来恰恰是要克服“推己及人”式的邻舍之爱而强调在具体实践中的“爱邻无己”。事实上,在爱的第四个向度上,尼格仁认为圣爱根本不会表现为自爱,圣爱的表现程度是从上帝之爱下降到人对上帝的爱,而欲爱的情况则刚好相反,它的表现程度是从自爱下降到邻舍之爱,但是却不会表现为上帝之爱。虽然客观来讲,尼格仁的论证存在着对欲爱的偏见和对友爱的忽视,但是他对圣爱和欲爱的绝对区分同时也保证了圣爱的独特性和实在性,这为我们进一步讨论圣爱和其他种类的爱的基础奠定了基础。

### 三、圣爱的当代辩护

尼格仁的圣爱观在提出后很快就在西方神学界和宗教学界引起强烈反响,赞美之余更多的批评是集中于圣爱所具有的极端的利他主义倾向,在批评者看来对圣爱的鼓励是不切实际的甚至会起到反作用的。他们主张以欲爱(eros)或者友爱(philia)来替代圣爱作为对基督教之爱的理解,而这里的欲爱也就是人类的索取之爱,友爱则是在给予者和回报者之间相互照顾和支持的交互性的社会之爱,这两种爱首先构成了对圣爱作为基督教爱的核心理念的挑战。

尼格仁在他的著作中明确区分了圣爱和欲爱是作为两种根本不同的爱,这种不同在于圣爱是一

[26] *Ibid.*, 130.

[27] *Ibid.*, 216.

[28] *Ibid.*, 217.

种自上而下的从上帝出发的行为,而欲爱则是自下而上的从人出发的和神圣者结合的欲望和渴求。但是,对立的圣爱和欲爱有一点是一致的,那就是它们都共同排斥“属地的欲爱”。属地的欲爱包括对尘世事物的欲望和人类的性欲,在这一点上尼格仁轻易地赞同了柏拉图的观点,认为以“属天的欲爱”作为圣爱的天生对手对欲爱来说才是最为公平的。但是现代的批评者认为,尼格仁的这种观点实际上是反映了一种可以追溯到奥古斯丁的基督教传统,从那时开始基督教就完全形成了一种反欲爱(anti-erotic)的态度,他们“赞美贞洁,贬低女性,将性与罪联系在一起,不鼓励浪漫,否认肉体,对性行为持怀疑态度”<sup>[29]</sup>。但是这种基督教传统对爱的理解实际上未能充分意识到在性伴侣之间所显现出来的人类之爱的价值,因为它一开始就假设了这种属于感官的、性欲的感情和表达是消极的、危险的和非灵性的。<sup>[30]</sup>从这样的观点来看,尼格仁的理论所存在的问题就不仅是造成圣爱与欲爱间的二元对立,更重要的是他从一开始就先入为主地排除了“属地的欲爱”这种爱的最常见的形式。

另外,即使是在处理“属天的欲爱”时,尼格仁也从圣爱和欲爱的绝对对立出发对“属天的欲爱”持否定态度,但是这样一来人对上帝的爱也只是上帝在我们里面的工作而不是人作为主体性的响应。尼格仁指出使徒保罗没有使用任何爱的词汇来指称人类对上帝的响应,但是保罗确实用圣爱指称对于邻舍的爱,这其中将人作为上帝之爱的管道和工具的思想不言而喻,而人之为人的价值在圣爱的视域下也就被彻底低估了。“这样不仅是人的肉体,而且是人本身,尤其是人的自我,在圣爱和欲爱的对立中受到了伤害”。<sup>[31]</sup>

更多的当代神学家试图在圣爱和欲爱之间寻求某种合理的平衡。罗伯特·亚当斯承认圣爱的重要性,但是他认为圣爱的运行只能通过希望与被关怀的回报者建立关系的欲求而实现,这种结果也就是所谓圣爱式的欲爱(agapic eros)。<sup>[32]</sup>同样的思路也体现在莎莉·麦克法格的神学思想中,她将关注的重点从救赎论转移到创造论,欲爱作为一种内在的创造关系的动力也就成为所有生命的特点。<sup>[33]</sup>还有一些学者比如保罗·阿维斯是从欲爱的角度出发肯定欲爱是推动世界运转的力量,但是因为欲爱过于活跃所以需要某种“圣爱向欲爱伸出的引导性的、限制性的和同情性的手”来加以节制。<sup>[34]</sup>当然,对圣爱和欲爱的平衡关系在当代最为清晰和丰富的表述是在保罗·蒂利希的神学中,他认为“如果欲爱和圣爱不能联合,那么朝向上帝的圣爱就是不可能的”<sup>[35]</sup>,在这里不仅神圣的圣爱只有在人类欲爱的需要中才能被意识到,而且圣爱的充实甚至暗含某种神圣的欲爱,那就是上帝对人类也有真正的需要。柯林·格兰特认为,这种在圣爱和欲爱之间寻求平衡的观点实际上是丰富了圣爱的内涵而不是对圣爱产生威胁,而真正需要反对的是那些试图以欲爱替代圣爱的观点。<sup>[36]</sup>类似这样的例子有很多,比如马修·福克斯曾谈到“欲爱(而不是圣爱)作为对仇敌的爱”,但是“这种植根于圣爱语境的独特的基督教律令作为欲爱的一种可能性解释是完全令人困惑的,除非这反映的是对尼格仁强调圣爱独特性的反感,但是这种反感也是通过将圣爱的意义赋予欲爱”。<sup>[37]</sup>在这里圣爱的独特性其实并没有被欲爱所取代而只是披上了欲爱的外衣而已。

尽管圣爱和欲爱在方向上是完全相反并且因此是根本对立的,但是它们却都是单向度的。比如

[29] Sam Keen, *The Passionate Life: Stages of Loving*, (New York: Harper & Row, 1983), 9.

[30] Carter Heyward, *Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God*, (New York: Harper & Row, 1989), 98.

[31] Colin Grant, *Altruism and Christian Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 170.

[32] Robert Merrihew Adams, "Pure Love", *Journal of Religious Ethics*, No. 8(1980), 98.

[33] Sallie McFague, "God as Mother", in Judith Plaskow and Carol P. Christ eds., *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, (San Francisco: Harper & Row, 1989), 143.

[34] Paul Avis, *Eros and the Sacred*, (London: The Society of Promoting Christian Knowledge, 1989), 142.

[35] Paul Tillich, *Systematic Theology*, (Digswell Place, UK: James Nisbet & Co., 1968), 132.

[36] Colin Grant, *Altruism and Christian Ethics*, 172.

[37] *Ibid.*, 172-173.

对于基督教“爱邻如己”的理念而言,对邻舍的爱只是源自于圣爱自发地对人的朝向,而感受到这种圣爱的人就将这种爱继续传递给其他人类。在这样的圣爱中,人作为管道和工具在本质上是脱离了人与人之间实际的爱关系。为了克服圣爱的这种单向度,有一些学者倾向于从友爱(Philia)的观点去理解基督教爱的理念,友爱作为在自我和他者之间建立起相互关系的感情,也是在完全关注于自我的需要和欲望的欲爱和完全排斥自我而纯粹利他的圣爱之间建立起连接的桥梁。

值得注意的是,在处理圣爱和欲爱的主题时,尼格仁却完全没有讨论友爱的主题。他以《圣经》中使用圣爱且避免使用欲爱这样的事实为根据来说明圣爱作为基督教的基本主题,但是《圣经》中也提到了友爱。尽管友爱的使用不如圣爱频繁和显著,但是友爱在《新约》中确实具有某种代表性从而使得尼格仁对友爱的忽视变得非常可疑。事实上,从友爱的角度会使我们对圣爱的无私性进行某种反省,正如斯蒂芬·波斯特所指出的,“无私(selfless)和纯粹单向度的爱可能是对不自私(unselfishness)无可厚非的夸大,但是它的影响基本上是消极的,因为它破坏了圣爱赖以维持的给予(giving)和接受(receiving)的循环流动。”<sup>[38]</sup>而对圣爱最大的反对意见也不是圣爱对自我的抹杀而是圣爱根本就不希望获得回报,“讽刺的是,对相互之爱生动的实在性的障碍不是不希望或者没有能力去给予,而是不希望或者没有能力去接受”。<sup>[39]</sup>

传统上认为,基督教爱的独特性就在于这是一种单向度的完全给予的爱,但是这种单向度的甚至是自我牺牲的给予似乎是预设了一个强大到不会受到任何伤害的充分的爱的主体。但这样引起的一个相关的神学问题就是,对于作为爱的主体的上帝而言,耶稣基督在十字架上的死就显得毫无意义。当然,传统的神学教义会告诉人们在十字架上死去的只是上帝的肉身而非神性,这种关于上帝自身的可受伤害性(vulnerability)亦即上帝是否会受苦的问题仍然是现代神学所争论的问题。但是至少在现实上,这种以自我充足为前提的爱不仅不太可能,因为人毕竟不可能像上帝一样完美和充足,而且这样的爱也会变成某种施舍,从而丧失了爱的相互性和爱的接受者在这种行为中成长的可能性。不仅如此,追求这种以自我充足为前提的圣爱反过来又会在某种程度上首先强调对自我的满足,“对自我牺牲的坚持会产生强调自我的作用,结果就是关心之爱的最高形式会促成一种孤立的自足并使之理想化”,<sup>[40]</sup>无私的圣爱在这里也就走向了它的反面。

这当然是属于圣爱的问题。现实的爱总是和自我与他在社团互惠关系里的相互成长有关,而它又总是以我们自身需要帮助的可受伤害性为前提。但问题在于,由谁首先开始这种相互支持的友爱呢?现实世界的不安全感使得我们每个人都首先使自己伪装得强大并且独立自足,这种不安全感使得我们即使在获得别人的帮助后也很难和提供帮助的人建立起真正的友谊,这样一来那种相互帮助的友谊之爱也就成为不切实际的幻想。除非,首先有一种圣爱并不要求接受者保证作出回应,这个爱的主体或许会让别人意识到他的脆弱但他依然爱人,只有通过这种慷慨的圣爱才能引起和维持友爱的交互性。因此,友爱的支持者实际上也不能取消圣爱的必要性,因为友爱只有通过圣爱的发动才有可能,只是这里的圣爱体现在它的慷慨(generosity)而不是一个自身强大和完满的主体。

实际上,欲爱和友爱不仅无法取代圣爱,而且从它们的实现条件来看,反而是肯定了尼格仁所坚持的圣爱的独特性和必要性,因此它们并不是对圣爱最主要的威胁,这种威胁在当代主要来自于伦理学的挑战。以耶鲁大学神学院教授吉恩·奥特卡为代表的一批当代伦理学家认为,与人相关的圣爱是依赖于它如何在人际关系中以公正和公平的道德关切表达出来,因此从公平性入手圣爱在强调他者的同时也要考虑到自我,“在这个方面正义(justice)或许可以对作为根本上与他者相关的圣爱产生

[38] Stephen G. Post, *A Theory of Agape: On the Meaning of Christian Love*, (Lewisburg, Pa.: Buckwell University Press, 1990), 12.

[39] Colin Grant, *Altruism and Christian Ethics*, 175.

[40] *Ibid.*, 175.

限制性作用”。<sup>[41]</sup> 值得注意的是,从正义与爱的关系入手讨论圣爱并不是奥特卡的首创,美国著名神学家尼布尔早就提出,虽然圣爱是个人生活的准则和最高理想,但是在现实的公共社会和政治生活领域,由于人所具有的罪性使得只能以和圣爱近似的正义作为最高的美德和法则。<sup>[42]</sup> 尼布尔的神学思想在爱与正义之间始终保持着某种张力,但是后来的宗教伦理学家拉姆齐将正义看作圣爱的具体实现从而试图将正义和爱结合在一起,<sup>[43]</sup>这样只是将圣爱染上了更多实践的色彩而忽视了尼布尔关于圣爱是与人罪性相对立的理念。奥特卡以正义影响和修正圣爱也曲解了爱与正义的关系,因为从尼布尔的观点来看,只是人类的罪才使得我们不能按照圣爱的要求生活而只能将正义作为更现实的目标,但是圣爱本身并不会受到任何影响和修正。

圣爱的当代辩护者柯林·格兰特认为,之所以会产生以正义限制圣爱甚至取代圣爱的观点,是因为像奥特卡这样的当代伦理学家从一开始就对圣爱产生了错误的理解。他说:“圣爱被理解为普遍之爱,这个普遍之爱也包括自我,而这反过来引起了与现代伦理所要求的公平性(impartiality)的部分联盟。圣爱没有在与他者相关的向度上被理解,而这才是实际关系的起点。”<sup>[44]</sup>简而言之,圣爱的精神首先并且内在的是利他而不是考虑自我,从伦理学的公平和正义去理解圣爱不仅不是对圣爱具体的应用而毋宁说是对圣爱纯粹利他特性的危害。

事实上,虽然尼布尔也强调圣爱可以作为正义的动力和目的,但是圣爱不等于正义也不能与之互换,这是尼布尔最基本的观点。拉姆齐和奥斯卡之所以会逾越这道底线实际上是反映了当代道德(伦理)和宗教的某种关系,道德被看作具有独立自主的领域并且可以代替宗教实现宗教所具有的功能,而宗教如果有任何可靠性都需要在道德领域去寻找。但是道德真的具有独立自主性吗?宗教学家格林发现,在以正义为支撑的道德的内在逻辑中并没有宽恕(forgiveness)的位置,个人道德上的自责在正义当中没有意义,因此没有宽恕的道德最终只会变成冰冷的正义而取消道德本身的价值。<sup>[45]</sup> 道德无法为宽恕提供基础实际上恰恰为圣爱的存在提供了位置,因为只有圣爱才能使个人道德上的自责有所减轻,并且保证使人具有再次重新遵循道德命令行动的可能性,这样道德持续运行的基础就仍然是在宗教中,或者更准确地说,是在《新约》传递出的“福音”中而非《旧约》的“律法”中。不仅如此,道德的公平和正义也使得超出公平性道德命令的利他行为(最为极端表现是自我牺牲行为)只能被看作某种“超义务英勇行为”,而圣爱的利他因为首先就将人的整个生命看做是上帝的礼物,因此人对于“邻舍”包括敌人和陌生人的爱也是白白的给予而没有任何关于自己的考虑。由此观之,强调公平性的当代伦理学也无法为道德行为提供完全的基础,无论是做坏事的自责还是做好事的利他,这些行为的基础在根本上只能是圣爱。因此,当代伦理学实际上也无法取代圣爱。

#### 四、总结

对于圣爱的当代辩护至少在某种程度上既修正又补充了尼格仁的圣爱观。一方面,尼格仁将圣爱和欲爱看作是两个完全对立的基本主题,但是圣爱实际上不可能完全排斥和否定欲爱,两者更多的是一种相辅相成、相互支持的关系。另一方面,圣爱除了具有尼格仁所说的自发的、无关价值的和创造性的等特性之外,还应当具有某种慷慨性和对于一般道德范畴的超越性。当然,这两种特性也可以

[41] Gene Outka, *Apape: An Ethical Analysis*, (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1972), 301.

[42] Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, (New York: Scriber, 1964).

[43] Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, (New York: Scriber, 1950).

[44] Colin Grant, *Altruism and Christian Ethics*, 179.

[45] Ronald M. Green, *Religious Reason: The Rational and Moral Basis of Religious Belief* (New York: Oxford University Press, 1978).

看作是尼格仁所总结的圣爱特性的自然引申。事实上,圣爱之所以需要获得辩护是因为尼格仁犯了两个“错误”,其一是将圣爱与欲爱的不同强化为对立,其二是他有意无意地忽视了友爱在圣经中的地位。但是,这两个“错误”也是尼格仁所谓“主题研究法”的必然结果。值得反思的问题是,爱的理念和整个基督教信仰是否如尼格仁理想的那样必然具有唯一的主题?欲爱与友爱等其他形式的爱是否就在基督教信仰中毫无位置从而可以轻易地被剥离出去?

无论如何,尼格仁倡导的“主题研究法”所体现的现代性态度是值得肯定的。对于尼格仁而言,一个宗教的基本主题就是这个宗教本然的和有别于其他宗教的区别性本质,而对于基督教而言,只要找到了这个基本主题,系统神学也便获得了它所需要的坚实客观的出发点。当然,古典的系统神学也一直在寻找和宣称基督教的独特性,但是与古典进路不同的是,尼格仁所希冀达到的科学的系统神学并不试图向我们确立基督教的优越性和真理性,其目的只是为了告诉我们基督教是什么。有学者认为,尼格仁最大的优点就是严格地区分了这两个方面。<sup>[46]</sup>在主题研究法的方法论指导下,虽然尼格仁严格区分了圣爱和欲爱并将它们视为一组完全对立的主题,但是如果认为尼格仁因为圣爱是作为基督教的基本主题而排斥甚至贬低人的欲爱,那么这其实是对尼格仁的一种有失公允的批评,因为尼格仁实际上从未明确地做过此类宣称,而他在研究中着重强调的圣爱的原因也是因为他的研究的唯一目的是为了对基督教的爱展开清晰的<sup>[47]</sup>主题分析。

总而言之,尼格仁的神学思想研究至少可以带给我们两个方面的启示:第一,从方法论而言,如果希望在宗教研究特别是宗教比较中获得某些实际的有意义的成果,那么至少应该避免自说自话地继续论证某种传统的优越性和真理性,这正是尼格仁与其神学前辈的不同之处。第二,对于具体的比较和对话而言,爱始终是世界各大宗教之间可供比较的共同主题。圣爱虽然不是基督教唯一的爱的理念,但是圣爱可以被看作是最具代表性的和最能反映基督教独特性的爱的理念。因此,对于尼格仁神学思想的研究特别是圣爱观的研究不仅对于理解基督教而且对于反思其他宗教传统中的相关理念也将具有重要作用和比较意义。

[46] Philip S. Watson, "The Scientific Theology of Anders Nygren", *Expository Times*, Vol. 74 (1962-1963), 304.

[47] J. W. Heikkinen, "The Basic Principle of Anders Nygren's Theological Thought", *Lutheran Quarterly*, Vol. 1, No. 2 (1949), 133.

**English Title:**

**Anders Nygren's Agape Ethics and its Contemporary Defenses**

**FENG Zilian**

Department of Cultural and Religious Studies, The Chinese University of Hong Kong.

Address: C308, The Jockey Club Postgraduate Hall, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, New Territories, Hong Kong.

Tel: +852 54272615. Email: fzl1989@gmail.com

**Abstract:** From Nygren's view of Christian love, agape is the fundamental motif of Christianity. Though there is an inappropriate understanding of Christian love as eros because of the invasion of Hellenic culture, it is agape that changes and resolves the fundamental problem of religions and ethics. According to Nygren, agape is spontaneous, unmotivated, unlimited and opposite in every dimensions to eros. Some contemporary scholars have argued that eros and philia could be rightly regarded as Christian love, but others counter that eros and philia could not actually replace agape and bear its distinctively theological significance. Above all, the study of agape in Christianity will promote the inter-religious comparative studies and dialogues in terms of love.

**Key Words:** Anders Nygren, Agape, Fundamental Motif

实践神学与中西教会和社会  
**Practical Theology and Sino-Western  
Views on Church and Society**





# 媒体商品化对家庭亲子关系的影响及恩典教育的解决之道

陆臻

(上海师范大学人文与传播学院, 上海, 中国)

**摘要:** 媒体(Media)是人类表达向远方的延伸和向后世的流传。现代社会,媒体不仅是人们了解外界的重要中介,更是连接人们与其他社会机构的主要通道。无处不在的媒体对社会文化的产生和发展有着巨大影响,然而媒体也成为资本主义商品化的手段(广告无处不在),甚至本身也成为一种商品(各种娱乐节目、影视剧和网络小说等的泛滥)。技术既带来了社交的便利,也成功使企业通过提高用户“粘性”来获利,从而将用户以及由用户所生成的内容(UGC)转变成商品。媒介商品化和娱乐化甚至侵蚀到家庭,使得亲子关系也面临重重困难和挑战。对电子媒介的过度使用和依赖,使家庭成员间缺少交流,儿童更容易封闭内心,沉浸在自己的世界中。此时基于倾听、理解和爱的教育,基于恩典的互动和引领显得如此重要,这是应对媒介商品化这样的现代性弊端的最为重要和有效的途径。

**关键词:** 传播政治经济学, 技术哲学, 电子媒体, 商品化, 娱乐化, 恩典教育

**作者:** 陆臻, 获复旦大学新闻学院博士, 现代出版研究中心 秘书长, 美国宾州州立大学传播学院访问学者(2014-2015)。研究方向: 传播政治经济学、数字版权、网络文学商品化等。上海师范大学人文与传播学院副教授, 徐汇区桂林路 100 号, 200234 上海, 中国。电话: +86-136-4161-2265; 电子邮件: luzhen@shnu.edu.cn, luzhenluzhen@139.com



父母“隐身”不陪孩子玩



在现代社会,媒体(media)不仅是帮助人们了解外界的重要中介,更是连接人们与其他社会机构的主要通道。无处不在的媒体(大众传播媒介、社交媒介等)对社会文化的产生和发展有着巨大影响。正如传播学者劳伦斯·格罗斯伯格(Lawrence Grossberg)所说:“媒体就是经济、历史、社会权力关系、认同形式、意义、现代经验的一部分,每一个面向都相

互地形塑和定义。”〔1〕史蒂文森也认为：“许多现代文化是凭借大众传播媒介来传达的……这已深刻地改变了现象学意义上的现代生活经验，以及社会权力的网络系统。”〔2〕媒体有能力以某些方式再现世界，“由于这个世界的意义可以通过那么多种不同或对立的方式来建构，所以，表现什么及表现谁是很重要的，如何再现事情、人物、时间和人际关系也很重要。”〔3〕从这个意义上说，媒体是一种权力，是一种对个人或社会进行影响、操纵和支配的力量；媒体还具有事件得以发生和影响事件怎样发生、界定问题以及对问题提供解释与阐述，由此形成或塑造公共意见的种种能力。

## 一、传播政治经济学对媒体商品化的揭示

传播政治经济学，又称为“媒体政治经济学”或“文化政治经济学”，是传播学研究中的一个独特的流派。传播政治经济学主要在马克思主义政治经济学理论和法兰克福学派文化工业理论基础上研究传播媒体对文化、政治和社会结构的影响，着重分析传播体制的经济结构与市场经济体制的运行过程，从而揭示传播与文化工业之间的复杂关系，以及通过资本实现的传播与文化活动对社会过程的影响。〔4〕通过对传播的所有权、生产、流通和受众消费等层面的分析，传播政治经济学试图展示传播的社会权力关系。传播政治经济学家思考传播的商品形式时往往以媒介的内容为起点。具体而言，他们认为传播的商品化涉及了讯息如何被转化为可在市场上售卖的商品(Mosco:1996,2009)。〔5〕作为“商品”的“文本”，其意义制造的意识形态作用在生产过程中被整合了。其次，受众商品这种观点扩展了媒介商品化空间。具体而言，即达拉斯·斯迈思(Dallas Smyth)于1977年首先提出的受众商品理论：媒介公司(如报社、广播电台、电视台等)不仅生产内容，而且生产受众；媒介、受众和广告商连接在一种有约束力的、三位一体的相互关系中；受众(消费者)的劳动(注意力)就是大众媒介的主要产品。〔6〕

面对商品化带来的弊端，尤其是商品化的道德危机方面，也是传播政治经济学考察的范畴。通过回归劳动的本质，传播研究中所涉及的一些更深层的道德哲学问题被揭示出来。传播媒介(背后是人类的表达)作为人类改造世界的独特资源和能力退化为在商品市场上“自由交换”的生产要素，会对人类社会、日常生活和人的精神世界带来的怎样的影响？

互联网时代，以社交媒介(Social Media)为代表的新媒体，其商品化属性有所变化吗？针对新技术所带来的用户生产内容(User Generated Content,UGC)这一有别于大众传播媒介时期的新的信息生产模式，台湾的冯建三教授提出的问题值得注意：“电脑、互联网与手机等新技术条件所复苏、扩大或催生的参与、合作与分享的生产模式，固然蓬勃进行；惟有这种无偿、志愿与非志愿的劳动，究竟是一种偏向让人生产培力(empowering)经验的参与之旅，还是滑向资本增殖的航道，从而遭到资本剥削

〔1〕 Lawrence Grossberg, Ellen Wartella, Charles Whitney,《媒介原理与塑造》Mejiejyuanli yu suzao [Mediamaking: mass media in a popular culture], 杨意菁 Yang Yijing、陈芸芸 Chen Yunyun 译, (台北 Taipei: 台湾韦伯文化国际出版有限公司 Taiwan weibowenhua guojichuban youxiangongsi [Weber Publication International Ltd.], 2001), 10.

〔2〕 尼克·史蒂文森(Nick Stevenson),《认识媒介文化》Renshi meijiiewhua [Understanding Media Cultures], 王文斌 Wang Wenbin 译, (北京 Beijing: 商务印书馆[The Commercial Press], 2001), 12.

〔3〕 大卫·麦克奎恩 David McQueen,《理解电视：电视节目类型的概念与变迁》Lijiediansh: Dianshijiemuleixing de gainian yu bianqian [Television: a media student's guide], 苗棣 Miao Di 等译, (北京 Beijing: 华夏出版社 Huaxia Publishing House, 2003), 13.

〔4〕 赵月枝 Zhao Yuezhi,《传播与社会：政治经济与文化分析》Chuanboyusheshui: zhengzhijingjixue yu wenhua fenxi [Communication and Society: Political Economy and Culture Analysis], (北京 Beijing: 中国传媒大学出版社 Zhongguo chuanmeidaxue chubanshe [Communication University of China Press], 2011), 3.

〔5〕 Vincent Mosco, *The political economy of communication: Rethinking and renewal*, London: Sage Publications, 1996, 141. (2<sup>nd</sup> edition was published in 2009).

〔6〕 Dallas W. Smyth, "Communication: Blindspots of Western Marxism", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, Vol. 1, No. 3(1977), 1-27.

(exploitation)的成分会浓厚些?”。<sup>[7]</sup> 同样,帕特森在《失败者生成的内容:从参与到剥夺》一文中也指出,新型的互联网技术(即 web2.0 技术),是一种基于关系的技术,它通过与日常生活的情感体验(欲望和愉悦感等)相连接,在提供用户参与、分享的工具的同时,也为现代基于网络的新型资本主义企业提供了可乘之机,通过利用人们创造的免费内容来获利。他通过案例说明一些社交网站(SNS)是如何转换为企业牟利的平台的。技术既带来了社交的便利,也成功使企业通过提高用户“粘性”来获利,从而将用户以及由用户所生成的内容(UGC)转变成商品。<sup>[8]</sup> 人类传播实践的商品化过程,在新媒体时代一如既往的延续着。

## 二、电子媒体视觉化、碎片化阅读——“娱乐至死”

法国社会学家让·鲍德里亚(2001)提出的因生产过剩、产品过于丰盈而不得不走向以消费为主要动力和目标的社会阶段,“消费社会”的典型特征是物品在电子媒介的编码下具有了符号的意义,“在符号的世界里,现实被缺席,中心被消解,意义被架空”。<sup>[9]</sup> 鲍氏认为,消费社会将人的文化身份纳入符号选择和影像甄陶之中,商品权力话语消解了高雅文化与通俗文化之间的壁垒并与通俗文化合谋,轻而易举的通过大众传媒侵入到当代文化的神经,将大众文化模式设定为当下社会文化的普遍原则。

与此同时,每一种新媒体的出现都诞生了与之相应的媒体文化。麦克卢汉(Herbert Marshall McLuhan)认为“媒介即讯息”(media is message),他指出:“传播中最本质的事情不是表述,而是媒介自身。”<sup>[10]</sup> 他认为媒介的意义不仅在于传播什么,更在于它本身是什么,它给人类带来了什么。“任何媒介或技术的‘讯息’,是由它引入到的人间事务的尺度变化、速度变化和模式变化。”电子媒体时代,一种全新的媒介环境被创造出来,使人们置身于新的环境,实际上置身于新文化之中。举例来说,手持式电子设备的出现使得微小说、微电影等新的大众文化形态出现;而智能手机的普及使得包括手机阅读在内的屏幕阅读成为人们主要的阅读方式。<sup>[11]</sup> 浸淫于以手机屏幕为首的各种电子屏幕带来的碎片化阅读情境中,“瞬间、碎片和琐细的过程和细节解构了总体的叙事结构,从而让碎片化、日常化、即时化的当下询唤着真实的生活。”<sup>[12]</sup> 电子媒体也带来了信息的视觉化和娱乐化。另一位研究媒介环境和媒介的社会影响的美国学者尼尔·波兹曼(Neil Postman)以媒介即隐喻和媒介即认识论为基础,深入分析了媒介娱乐化的现象,并对电子媒介(电视)对人的“异化”表示深深的忧虑。他在《娱乐致死》一书中指出:“……这是(指美国)一个娱乐之城,在这里,一切公众话语都日渐以娱乐的方式出现,并成为一种文化精神……其结果是我们成了一个娱乐至死的物种。”<sup>[13]</sup> 波兹曼针对电视提出的观点,在新媒体时代同样适用。无处不在的社交媒体广告和各种“秀”(在私人领域则是各种“晒”)告诉我们,娱乐化不是削弱而是加强了,并且侵入我们生活的每一个领域。

[7] 冯建三 Feng Jiansan,《传播、文化与劳动》Chuanbo wenhua yu laodong [Communication, Culture and Labour],《台湾社会研究》Taiwan shehui yanjiu [Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies],2010(77):382-383.

[8] S. Petersen,“Loser Generated Content”,*First Monday* Vol. 13, No. 3(2008),87.

[9] 让·鲍德里亚 Jean Baudrillard,《消费社会》Xiaofei shehui [La societe de consommation],刘成富 Liu Chengfu,全志刚 Quan Zhigang 译,(南京 Nanjing:南京大学出版社 Nanjing daxue chubanshe[Nanjing University Press],2000),76.

[10] 埃里克·麦克卢汉 McLuhan, E., 弗兰克·秦格龙 Zingrone, F. 编.《麦克卢汉精粹》Maikeluhan Jingcui [Essential McLuhan],何道宽 He Daokuan 译,(南京 Nanjing:南京大学出版社 Nanjing daxue chubanshe[Nanjing University Press],2000),228.

[11] [http://www.chuban.cc/yw/201504/t20150420\\_165698.html](http://www.chuban.cc/yw/201504/t20150420_165698.html),2015-04-20.

[12] 严亚 Yan Ya,董小玉 Dong Xiaoyu,《青年“符号游戏者”媒介形象的自我建构》Qingnian“Fuhao youxizhe”meijixingxiang de ziwogoujian [The Self-Construction of the Youth'Symbol Player Media Image],《南京社会科学》Nanjing shehuikexue [Nanjing Journal of Social Sciences],2015(12):93.

[13] 尼尔·波兹曼 Neil Postman,《娱乐致死》Yule zhishi [Amusing Ourselves to Death],章艳 Zhang Yan 译,(桂林 Guilin:广西师范大学出版社 Guangxi shifandaxue chubanshe [Guangxi Normal University Press]),2009.

### 三、商品化的电子媒体——“罪”的一面

面对商品化、视觉化、娱乐化、碎片化的媒介信息，青年人的内心世界视觉化为新媒体能够即时传播、互动共享、娱乐至上的图像符号。情绪和欲望是独立思考的天然敌人。受制于商品化和工具理性逻辑的娱乐产业和新闻产业同时败坏了民主、社区以及受众的鉴别力。在这样的环境中，以技术理性为代表的工具理性日益增长，然而同时，现代青年人的孤独感和不安全感也与日俱增。即便是每日沉浸于社交媒体，也不能减少这种孤独感。研究显示，从六、七年前我们拥有智能手机以来，住在同一屋檐下的感觉孤独或被孤立的人增加了许多。这种情形可以用一句谚语来描述，即“相识满天下，知心无一人”。

法兰克福学派的代表人物之一，著名犹太人哲学家、心理学家艾里希·弗洛姆(Erich Fromm)在其著作《对自由的恐惧》(The Fear of Freedom)一书中，提到《圣经》中有关人类被逐出天堂的神话，他指出这一情节详细的说明了人与自由之间的基本关系(Fromm, 1960)。“人类历史的开端与一项选择行为同时发生……站在人的观点上看，这却是人类自由的开端。人违抗上帝的命令意味着他自己摆脱了强制，由无意识的人类史前生活上升到人的地位。”<sup>[14]</sup>这第一次的自由行为，在弗洛姆看来，“也是第一次人的行为……它作为一种不服从行为则是理性的开端。”然而，人类不得不承担这第一次“理性”行为的后果：人与上帝、自然、乃至男人与女人之间的原始关系破裂。首次自由行动的后果是：“他(人)是孤单的、自由的，但又是无能为力、惊恐不安的”。<sup>[15]</sup>在这里，持有辩证观点的弗洛姆和法兰克福学派另一代表人物阿多诺(T. W. Adorno)一样，对人的非理性有着清醒的认识和批判。笔者同样认为，这个“理性的开端”是受了蛇(撒旦)的引诱后的行动，因而也预示了人类“罪”的开端。<sup>[16]</sup>启蒙运动以来，人的理智和个体意识获得了极大的成长，人类的理性力量被无限放大了，科学技术带来的“去魅”使人难以认识到人类非理性的一面，似乎人类所有的问题都可以在科技中找到解决方案。然而，恐惧、欲望还在人类潜意识中起着重大的作用从而支配者人类行动，核技术被用来制造原子弹就是一个例子。

伴随各种酷炫的媒介技术而来的技术理性中有“罪”的一面。互联网和数字技术带来了“信息冗余”，而以智能手机为首的智能化电子手持终端，也给我们带来“自己是世界中心”的错觉，使我们沉浸其中无法自拔。以技术理性为代表的工具理性不断增长，另一方面则是价值理性的消减。媒体商品化和娱乐化甚至侵蚀到家庭，使得亲子关系也面临重重困难和挑战。人与人的交流更多的借助媒介，家庭成员间亦如此。美国哈佛医学院临床和发展心理学家阿黛尔博士(Catherine Steiner Adair)数年来一直研究数字技术对孩子和家庭的影响。在她的《最大分歧：在数字时代保护孩子童年与家庭关系》一书中，阿黛尔提出数字时代给家庭带来的危机超出了人们的想象。她访谈了来自美国各地的1000多名儿童，旨在揭晓一个包括父母在内的所有人都无时无刻不沉迷于数字技术的家庭对孩子的成长所造成的影响。这些影响包括：心理依赖(电子游戏具有强大的神经兴奋作用)、丧失同理心和周遭感(倾听、观察周围环境的能力降低)等等，后者恰是建立社会情感能力的关键。<sup>[17]</sup>

[14] 艾里希·弗罗姆 E. Fromm,《对自由的恐惧》*Duiziyou de kongju* [THE FEER OF FREEDOM], 许合平 Xu Heping, 朱士群 Zhu Shiqun 译, (北京 Beijing: 国际文化出版公司 Guoji wenhua chubangongsi [International Culture Publishing Co., ]1988), 23.

[15] 同上书 *Ibid.*, 第 24 页.

[16] 圣经旧约创世纪中，亚当和夏娃吃了分别善恶树上的果子后，并未分别出善恶，反而发现自己赤身裸体感到害羞，并害怕和躲避耶和华，由此人和上帝的最初的和谐关系被打破。(创世纪第三章)。

[17] Catherine Steiner-Adair, *The Big Disconnect: Protecting Childhood and Family Relationships in the Digital Age*, New York, Harper Paperbacks, Reprint edition, 2014.

如果尚未建立良好的关系(人际关系、夫妻关系、亲子关系等),商品化的电子媒介的介入,将使这一过程变得越发的困难,因为它让我们很轻易地被分散了注意力。对社交媒体的过度使用,使青少年更早、也更容易地封闭自己的内心,沉浸在自己的世界中。这是现代社会中我们需要时时警惕的。

#### 四、恩典教育的解决之道

面对日益增长的工具理性和人类日益增加的孤独感和不安全感,弗洛姆提出了解决方案:爱和工作。<sup>[18]</sup>通过自发性的爱与生产性(或创造性)的工作将他和自然、和社会并和他自己在更高层次上重新联结。爱意味着为自己和他人的生命做出积极的贡献,这是幸福的最大源泉。爱也构成重要的人类美德:怜悯、同情、善良、慷慨、服务、忠诚、爱国(爱一个国家的高尚事物)、以及宽恕。而勤奋工作也是一种必不可少的美德,其间包含了亚里士多德所称的具备主体意识和创造性的“智慧性行动”(intelligent action)——即人类劳动,也包含了进取心、勤勉、设定目标和随机应变。<sup>[19]</sup>

几乎所有哲学、文化以及宗教传统肯定这些美德:智慧、公正、坚忍不拔、自我控制、爱、积极的态度、勤奋工作、正直、感激以及谦逊。没有有品德的青少年,就没有未来有道德的公民;没有理解和尊重民主政治的道德基础的公民,自愿遵守法律、尊重人权、参与公共生活以及关心大众的利益就无从谈起。如果不在每个青少年的心灵、头脑以及灵魂深处培养道德,那么要想建立一个道德高尚的社会几乎是不可能的。此时,基于恩典的家庭教育显得如此重要:父母首先有属灵的操练、思考和习惯,同时给予儿童恰到好处的爱和陪伴。在经典阅读、关爱操练和辛勤劳动中增长儿童的智慧、模塑儿童的品格、强健儿童的心灵。其目标是培养有品德的公民,以应对这个充斥着商品化的媒体(传递的是欲望和金钱)的社会,以及媒介所试图塑造(或掩盖)的这个“弯曲悖谬”的世界。

我求你两件事,在我未死之先,不要不赐给我:求你使虚假和谎言远离我;使我也不贫穷也不富足,赐给我需用的饮食。恐怕我饱足不认你说:“耶和华是谁呢?”又恐怕我贫穷就偷窃,以致亵渎我神的名。

(箴言 30:7-9 和合本)

[18] 艾里希·弗罗姆 E. Fromm,《对自由的恐惧》*Duiziyou de kongju* [THE FEER OF FREEDOM],许合平 Xu Heping,朱士群 Zhu Shiqun 译,(北京 Beijing:国际文化出版公司 Guojiwenhua chubangongsi[International Culture Publishing Co.,],1988),25.

[19] 托马斯·利科纳 Thomas Lickona,《培养品格 让孩子呈现最好的一面》*Peiyangpingge ranghaizi chengxian zuibaodeyimian* [How to help our children develop good judgment,integrity,and other essential virtues],施李华 Shi Lihua 译,(北京 Beijing:中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Science Press],2005).

**English Title:**

**Influence of Media Commodification on Family Kinship and Solution of Gracious Education**

**LU Zhen**, Ph. D. from Fudan University, General Secretary for the Research Center of Modern Publications, Visiting Scholar in Faculty of Communications at Pennsylvania University (2014-2015). Associate Professor at College of Humanities and Communications in Shanghai Normal University, Guilinlu No. 100, Xuhui District, 200234 Shanghai, P. R. China. Tel: +86-136-4161-2265; Email: luzhen@shnu.edu.cn, luzhenluzhen@139.com

**Abstract:** Media is an agency through which human expressions are extended and spread to distant posterity. In modern society, the media is not only an important means that helps people understand the world, but a major channel by which people connect themselves with social institutions. Media, ubiquitous nowadays, brings about tremendous impact on the generation and development of social culture. However, media has become a means of capitalist commodification (through advertisement), and even itself has become a commodity (through a variety of entertainments, film & TV shows and online novels, etc). Technology not only brings us convenience in our social life, but also makes successful businesses by turning media users and the user-generated content (UGC) into commodities through improving user "viscosity". Commodification of media and its content brings about great difficulty and challenges to modern family, especially parent-child relationship. Overuse of electronic media causes lack of communication between family members, and children are more likely to closed their hearts and immerse in a self-world. At this moment, education based on listening, understanding and love, and on gracious interaction, is undoubtedly one most important and effective way to deal with such malpractice of modernity.

**Key Words:** political economy of communication, technology philosophy, electronic media, commodification, amusement, gracious education

# 香港基督信徒婚姻态度调查<sup>[1]</sup>

陈永浩, 招雋宁

明光社生命及伦理研究中心研究主任(义务), 恒生管理学院社会科学系助理教授; 明光社项目主任(青年事工)

**摘要:**婚姻是人生大事, 然而随着社会文化的转变, 近年来, 香港社会对于婚姻及其相关制度的看法, 也有不同的讨论和争议。有人认为现时的婚姻制度中“一男一女, 自愿终身结合”的规定是落伍的; 有人认为“同居”应成为组成家庭的另外可行方式。究竟在不同年代和不同信仰的香港人, 所持的婚姻、养育观念到底如何? 香港婚姻制度是否需要改变? 还是仍然被社会大众接受? 香港教会信徒对以上问题的看法又如何? 与其凭印象推测。倒不如客观地研究一下。

明光社生命及伦理研究中心于 2016 年委托香港城市大学进行一项有关香港人对婚姻观念的电话调查, 对象是 18 岁以上香港居民, 有效样本为 2,051 个。研究中心同时进行了“香港基督信徒婚姻态度”调查, 以目标方便抽样方式向全港教会邀请信徒参与, 共收回 1,962 份以纸填形式完成的有效问卷。该两项调查旨在了解香港公民及信徒对婚姻价值观所持有的观感、态度及对婚姻的实践等并作出分析; 调查同时也分析香港公民及信徒对现行婚姻制度的看法, 以及对修改婚姻制度和相关法例的意见。

本文尝试梳理“家庭——婚姻——养育”的本质和关系, 并透过研究调查所得的结果, 初步探索不同年代和信仰的香港人, 在婚姻及养育上的观念差异。

**关键词:** 香港, 婚姻观, 家庭, 婚姻制度, 婚姻法

**作者:** 陈永浩, 明光社生命及伦理研究中心研究主任(义务), 恒生管理学院社会科学系助理教授, 电话: +852-2768-4204. 联络电邮: michaelchan@hsmc.edu.hk. 招雋宁, 明光社项目主任(青年事工)。

## 前言

近年来, 香港社会对于婚姻及其相关制度的看法, 有着不同的争议。有人认为现时的婚姻制度中“一男一女, 自愿终身结合”的规定是落伍的; 有人认为“同居”应成为组成家庭的另外可行方式; 而在 2013 年, 香港第一宗关于变性人能否以变性后性别进入婚姻的官司中, 在终审法院的判词中, 法官认为养育后代已经不再被视为婚姻的本质(W v The Registrar of Marriages, 2013)。

然而, 究竟在不同信仰的香港人, 所持的婚姻、养育观念到底如何? 香港婚姻制度是否需要改变? 还是仍然被社会大众接受? 有见及此, 生命及伦理研究中心于 2016 年委托香港城市大学应用社会科学系张宙桥博士、罗耀增博士及李德仁博士, 就香港人对于婚姻观念进行电话调查, 了解香港市民对婚姻价值观所持的观感、态度、实践、对现行婚姻制度的看法, 以及对修改婚姻制度和相关法例的意见。同时, 研究中心亦展开对香港基督徒的相关问卷调查, 以作比对。

---

[1] 本调查部份资料曾于明光社 Mingguang she 生命及伦理研究中心之《婚姻“大事”: 二一世纪香港人的婚姻观》Hunyin dashi; Ershiyi shiji xianggangren de hunyin guan [The Record of Great Things concerning Marriage: Hong Kong People's Opinions on Marriage] 研讨会中发表。文本见: 陈永浩 CHEN Yonghao、招雋宁 ZHAO Junning (2016)《香港人婚姻态度研究》Xianggangren hunyin taidou yanjiu [A Study on Hong Kong People's Attitude to Marriage]。吴慧华 WU Huihua 主编:《婚姻“大事”: 二一世纪香港人的婚姻观》Hunyin dashi; Ershiyi shiji xianggangren de hunyin guan [The Record of Great Things concerning Marriage: Hong Kong People's Opinions on Marriage], 第 29-67 页。

## 婚姻制度、家庭、养育后代

无论在不同种族和时空中,人类文明都离不开婚姻制度。有学者曾分析西方史哲学人的写作,由柏拉图到阿里士多德、奥古斯丁到亚奎那、麦蒙尼德斯到法拉比、路德到加尔文、洛克到康德、甘地到马丁路德金,发现他们都将男女结合指向婚姻(Anderson,2015)。事实上,现行社会中通行的婚姻结合(或离异)的习俗,很大程度上是为着减低通奸或私生子的情况、建立双亲养育关系,以契约降低欺诈、确立后嗣,旨在使男人投放资源于家庭,女人和后代亦从中得到保障(Bethmann&Kvasnicka,2011)。

人不能离开社群。社群得以成形,家庭扮演着主要基本单位之角色。在2004年于联合国国际家庭年十周年大会发表的《多哈宣言》(The Doha Declaration)重申《世界人权宣言》第十六条所述“家庭是天然的和基本的社会单元,并应受社会和国家的保护”;又鼓励为加强夫妻二人婚姻稳定性而采取相关措施。香港社会服务联会(2011)引述联合国指出家庭是“一个社会组织,由具有婚姻、血统或收养关系的亲属组成。”相类似的描述亦见于香港家庭议会(家庭议会秘书处,2013)。

婚姻制度作为人类文明之母,能促使人类传承父、母两个宗族的价值观与文化,养育后代是婚姻的重要功能(Park et al., 2013;Lippman,Wilcox &Ryberg,2014)。然而此观点受到近代的性解放运动——避孕、堕胎、性、爱与婚姻分家等风气所冲击,后工业时期的国家出现无生育婚姻现象。本中心于两年前进行家长调查,反映受访家长群体也持有割裂的观点,近半受访家长(44.1%,n=2,077)不同意“传宗接代是婚姻十分重要的任务”(生命及伦理研究中心,2014)。

至于在养育子女上,父母的角色仍是十分重要的。西方学者曾进行跨国的《世界家庭指标》(World Family Indicator)研究,访问成人对上述观点的感想。各国受访成人中,很大部份都认为“孩子的成长,需要一个有父有母的家”。这观念在邻近的亚洲国家,包括南韩(92%)、新加坡(94%)、菲律宾(97%)均有超过九成受访者持这观念;西方国家则较低,如德国(88%)、美国(63%)、加拿大(65%)等(Lippman,Wilcox &Ryberg,2014)。宏观来说,家庭是社会组成的基本单位,婚姻是建构新家庭单位的其中一环。透过缔结婚姻关系而成立的新家庭,是天然地孕育人类个体的场所。婚姻制度的本质包括男女、长久结合、忠诚、互相照顾等元素,以确保孕育的环境条件与过程,都对儿童成长有利。以保障儿童福祉为出发点作为前提,理解婚姻与养育后代的关系,不是“结婚则必然生育”,而是“若要生育,最理想在婚姻之内”。

然而,近代的社会却形成“虽然新生命不能脱离男女结合,但却可以脱离婚姻”的思潮,养育后代与婚姻的切割,正意味对儿童的保障褪色:这其实是对婚姻看法转移,将焦点从儿童身上转移到成人身上。当代人对婚姻的取态愈来愈在乎“成人的一個选择,多于关乎儿童的生存”,婚姻制度功能逐渐淡化,由社会制度(Social institution)变为一种以私人安排为本质的伴侣关系(Companionship),即两个自主个体的情感连系。(Lippman,Wilcox &Ryberg,2014)。《世界家庭指标》指出,亚洲和中东国家的儿童绝大多数仍生活于“两个家长”的家庭,相较北美、欧洲及大西洋为多。亚洲和中东国家的18至49岁成人较倾向步入婚姻,西方国家的同龄人士则只有约一半的人会结婚,很多人倾向同居(Lippman,Wilcox &Ryberg 2014,5-6,8)。

而在香港2013年《变性人婚姻案》中,法官认为,在香港文化里,生养后代“不再被当作婚姻的基本特质”(W v The Registrar of Marriages 2013)。至于法官凭甚么为香港人对婚姻与生育关系的看法作出断言,实在不得而知,但从判词至少可以知道,在文化和法律层面对婚姻制度的理解都在酝酿改变。

### 香港人婚姻情况

香港社会服务联会(2011)指出,“新一代普遍迟婚,令适婚的单身人士增多,但结婚率的上升正好显示香港人有追求婚姻和组织家庭的意向,只是大部分人偏向推迟这个重要的人生规划。”政府统计



处数字显示(2015),香港初婚年龄中位数愈来愈推迟,男性为 31.2 岁,女性为 29.1 岁;已婚的人口比例呈下跌趋势,男性由 67.6%跌至 61.2%;女性则由 65.3%跌至 55.0%。在 1991 年至 2011 年间,未婚男性比率由 27.8%增至 33.5%;未婚女性则为 20.1%增至 29.2%。进入婚姻的时间受到耽误,或多或少受先置业后成家立室的传统想法、以及香港的楼价过高所影响,本中心过往的研究发现 15.6% 香港青年因住屋问题而延迟结婚,17.3% 因住屋问题而婚后要与自己或伴侣父母同住,14.8% 因住屋问题而“不生小朋友”(生命及伦理研究中心,2015)。

同一时间,香港的离婚数目持续上升,以每千名人口计算粗离婚率由 1991 年的 1.1 人上升至 2013 年的 3.1 人(香港统计处,2015)。社联报告指出,离婚率上升“反映港人对这个传统婚姻忌讳的接受程度渐渐提高,或暗示港人对维系婚姻的执著正在下降。”而由离婚连带而来的问题,还有单亲儿童数目按年递升、双职家庭及养育子女平衡的问题等(香港社会服务联会,2007)。〔2〕

出生率方面,香港在数十年间一直有下降趋势,其中非婚生子女数字占该年出生人数 12.6%,比较台湾、日本为高,但比亚洲以外的地方较低(香港统计处,2015)。而香港的家庭未能理想地发挥保障儿童的功效:香港社会服务联会留意到“随着单亲家庭、跨境家庭等数目不断增加,家庭功能难以维持,儿童发展状况亦只会继续变坏”(香港社会服务联会,2012),在社会发展指数中,儿童状况指数连续七次录得负增长,报告解释与虐儿个案、单亲儿童数目比例等有关。

## 调查方法

本次香港人婚姻态度研究,焦点集中于对婚姻的意见取态和价值观上。研究计划尝试整合本地及外国的相关研究(Slosarz 2002;Chow & Lum 2008;Ko & Ho 2005;ISSP 2012;Park et al. 2013;Glenn 2005),调查受访者对“婚姻信念”、“婚姻制度”及“养育后代”的意见取态。除了问及受访者的个人基本资料,本研究还量度了受访者的生活满意度及满意范畴(Diener et al. 1985;Pavot et al. 1991)。此量表在台湾、日本、韩国和中国内地都曾被使用(Pavot & Diener 2008;Ye 2006),以比较婚姻及养育状况不同的受访者对生活的满意程度。

香港人婚姻态度研究分开两个问卷调查部份。第一部份为“香港人婚姻态度”调查,委托香港城市大学应用社会科学系张宙桥博士、罗耀增博士及李德仁博士,于 2015 年 12 月至 2016 年 3 月期间进行电话访查。问卷经由三位博士的检测修正,以既有机制及访问文字稿进行电话调查,工作人员及受访者均对委托单位及研究背景并不知情。调查以住宅电话访问进行,样本以简单随机抽样方法(simple random sampling)抽选出来,对象是 18 岁以上香港居民,有效样本为 2,051 个。本调查部份资料曾于明光社生命及伦理研究中心之《婚姻“大事”:二一世纪香港人的婚姻观》研讨会中发表。

第二部份为“香港基督信徒婚姻态度”调查,以目标方便抽样方式(purposive convenience sampling),向全港基督教会发出参与研究的邀请。参考香港教会更新运动《香港教会普查 2014》,全港共有 1,287 间华语堂会,本研究得到 36 间教会回覆参与,即占整体教会的 2.8%,并收回 1,962 份有效纸填问卷。此部份数据并不会加权,数据只能反映愿意参与调查的受访信徒群体的意见。在调查中,受访信徒的宗教信仰则采用许志超博士团队的“信仰成熟度量表”量度,本问卷所采用的中文版本则参考了陈美琴的翻译(Benson, Donahue & Erickson 1993;Hui et al. 2011;陈美琴 2001)。本文的讨论将集中于此部份问卷调查的结果。

〔2〕 当然,香港婚姻在社会、制度还有很多方面的问题,例如中港婚姻带来夫妻文化差异、非本地生子及隔岸养育等困难,本研究则未有覆盖。事实上在 2013 年五万多宗登记结婚数字中,只有五成新婚夫妇二人均为香港人,而中港婚姻则占四成,足以反映情况的严重性(政府统计处,2015)。

## 受访群体资料处理与背景

“香港基督徒婚姻态度”调查中,访问对象为在教会聚会中的成年信徒,当中较多人已婚、整体学历较高。

- 25-34岁受访群体中(358人),62.3%为未婚,37.2%为已婚;84.6%学历为大专以上,若为高中以上则达至98.9%;100%为基督徒。
- 35-54岁受访群体中(1091人),27.3%为未婚,68.0%为已婚,其中74.4%为有子女;64.0%学历为大专以上,若为中学以上则达至92.6%;99.4%为基督徒,0.6%为天主教徒。
- 55岁或以上受访群体中(347人),81.8%为已婚,其中93.2%有子女;38.4%学历为大专以上,78.5%为高中以上;98.9%为基督徒,0.9%为天主教徒,0.3%为东正教徒。

透过因子分析,分别得出纵向、横向信仰成熟度因子。纵向信仰成熟度叙述了信徒自身与上帝的互动,横向信仰成熟度倾向叙述信徒在生活上对信仰的践行(表1及表2)。

表1 纵向、横向信仰成熟度因子的组成元素

纵向信仰成熟度(1-7分)
我寻求能帮助自己在心灵上成长的机会
在我和别人的关系中,我体会到上帝的同在
我的生命充满了意义和目标
我将生命交托给耶稣基督
我与别人谈论我的宗教信仰
我确实体会到上帝在引导着我
上帝的美好作为,让我心灵感动
横向信仰成熟度(1-7分)
我会帮助别人面对宗教上的问题和挣扎
对减轻世界的痛苦及灾祸,我有很深的责任感
我付出不少时间和金钱去帮助别人
我很关心如何减少香港和全世界的贫穷问题
我尝试把我的宗教信仰带入社会和政治问题

表2 不同年龄层的受访信徒群体的信仰成熟度平均值

受访群体	纵向信仰成熟度平均值	横向信仰成熟度平均值
25-34岁	5.10	3.73
35-54岁	5.31	3.83
>55岁	5.64	4.17

## 调查结果

本文尝试梳理“婚姻信念”、“养育后代”以及“婚姻制度取态”三方面,透过研究调查所得,尝试初步探寻不同年代和信仰的香港人,在婚姻及养育上的观念差异。设计问卷时参考了《国际社会调查计划》(ISSP 2012),并从中抽出两条问题,分别是“结婚总比不结婚快乐”及“想生儿子,最好结婚”,作为问卷一部份。

- 就“婚姻信念”取态而言,超过九成半受访信徒认同婚姻信念,如:长久、付出爱、情感连系、结伴需求、性忠诚,而这比率较“香港人婚姻态度研究”中受访者的七成为高。两至三成受访信徒对现实婚姻的观感犹豫,如结婚是否快乐、是否为生活带来保障。相对地,在“香港人婚姻态度研

究”中受访者,三至四成受访者对现实的婚姻观感犹豫。

- 就“养育后代”取态而言,约九成受访信徒认为,失去父母将对后代成长有负面的影响。近八成认为,婚姻与养育后代有关,未够一成表示“中立”。(相对地,“香港人婚姻态度研究”中,近六成受访者认为婚姻与养育后代有关,近三成表示中立。)近九成认为生育应在婚姻之内。约六成受访信徒有生儿育女的意愿,约两成表示“中立”。(“香港人婚姻态度研究”中,约四成受访者有生儿育女的意愿,约四成表示中立。)
- 就“婚姻制度”取态而言,约七成受访信徒认同现行婚姻制度并不过时(“香港人婚姻态度研究”中则为五成半),一成半表示“中立”或“不肯定”。认为婚姻制度过时的受访信徒中,分别各约两成受访信徒认为要让异性同居、同性同居得到公共福利,及只有不足一成半认为要修改婚姻法的性别要求。整体来说,八至九成受访者反对修改现行婚姻法的各项要求(表3)。

表3 受访信徒群体整体取态百分比列表

		百分比(%)						n	平均值	标准差
		非常不认同	不认同	中立	认同	非常认同	不肯定			
婚姻信念取态	婚姻是一生的承诺	.5	.4	1.0	19.9	78.0	.3	1,958	4.75	.540
	婚姻生活是乐多于苦	1.9	7.8	23.9	51.1	10.9	4.3	1,959	3.64	.860
	结婚总比不结婚快乐	2.7	16.7	30.9	31.3	12.6	5.8	1,954	3.36	1.014
	婚姻关系是要互相照顾的	.3	.2	1.0	28.7	69.7	.1	1,958	4.68	.535
	婚姻关系是彼此相爱的	.3	.2	.6	22.3	76.4	.2	1,953	4.75	.497
	结婚意味着与另一半终身共同生活	.3	.4	1.0	22.6	75.2	.5	1,959	4.73	.526
	已婚伴侣的性关系必须彼此忠诚	.3	.2	.8	19.7	78.8	.3	1,956	4.77	.488
婚姻为生活各方面带来保障	1.0	10.3	26.7	36.2	20.6	5.1	1,953	3.69	.966	
养育后代取态	养育后代与结婚有关联	1.1	5.7	9.2	44.8	38.5	.7	1,960	4.15	.889
	想生儿子,不好“不婚生子”,最好要结婚	.3	2.2	5.8	38.3	52.9	.5	1,960	4.42	.730
	若在一段婚姻关系中,我倾向选择生儿育女	3.5	8.4	22.4	42.4	21.3	2.0	1,957	3.71	1.013
	就儿童成长来说,失去亲生母亲会带来很大负面影响	1.8	2.3	6.0	39.0	48.8	2.0	1,954	4.33	.844
	就儿童成长来说,失去亲生父亲会带来很大负面影响	1.8	2.6	6.4	40.3	46.9	2.0	1,957	4.31	.850
婚姻制度取态	香港现行婚姻制度是过时守旧	25.9	52.9	13.7	3.0	.8	3.7	1,948	1.96	.778
	男女未婚同居,应该得到与已婚夫妻同等的政府公共福利	40.8	46.8	8.0	2.0	.6	1.7	1,956	1.72	.748
	男男或女女的同性同居,应该得到与已婚夫妻同等的政府公共福利	59.4	31.3	5.4	1.5	.7	1.7	1,957	1.50	.731
	应该更改婚姻法对性别的要求,必须将要求由“男和女”改为“不分男或女”	68.3	23.7	4.4	1.5	.8	1.3	1,961	1.41	.719
	应该更改婚姻法对人数的要求,必须将要求由“二人”改为“不限人数”	77.0	19.9	1.7	.5	.5	.4	1,957	1.27	.564
	必须降低“16岁”的合法结婚年龄规限	61.0	30.6	6.0	.9	.7	.9	1,959	1.48	.712
	必须容许近亲通婚	57.1	30.9	9.0	.8	.3	1.9	1,956	1.54	.720

原为反向题(Reverse),表中句子已转向

就着近年热议的修改婚姻性别要求的问题上,本调查结果显示,受访信徒中,只有2.3%认为就更更改婚姻法对性别要求(“香港人婚姻态度研究”则为12.5%)。

与本地过往民调对“同性婚姻”的赞成度(表4表列各个不同民调中的问题及其字眼与调查结果),结果显示是次电话调查(香港市民)及纸填问卷(信徒群体)的两组受访者,其赞成度都较低,可能在于问及设立同性婚姻意味修改婚姻法中有关性别的要求;在其他调查中,较多人表示支持“同性婚姻”,但当问题转为“修改婚姻法性别定义”时,支持人数则减。这反映出部份支持同性婚姻者,在修改婚姻法的性别要求时感到保留。此外,“同性婚姻”一字在媒体中常附着“平等、人权”等口号,有可能令其他问卷出现引导答题者情况——即答题者实质支持的有机会是平等、人权,而非真正赞成修改婚姻法。另外,也有可能因为在过往调查中,受访者未考虑到支持同性婚姻意味修改婚姻法对性别要求,当实际提到修改法例,脱离了口号式的支持或反对时,就会变得有保留。

表4 本地民调问及“同性婚姻”的字眼及结果参照

年份	研究单位	受委托单位	受访人数	问题字眼	百分比(%)		
					倾向支持	中立	倾向反对
2016	明光社生命及伦理研究中心	(不适用)	1,962	香港基督信徒婚姻态度调查 应该更改婚姻法对“性别”的要求,必须将要求由“男和女”改为“不分男或女”	2.3	4.4	92
2016	明光社生命及伦理研究中心	香港城市大学应用社会科学系张宙桥博士、罗耀增博士及李德仁博士	2,051	香港人婚姻态度研究 (问题同上)	12.5	18.8	68.8
2015	平机会	香港中文大学性别研究中心	1,005	你对同性婚姻有咩睇法	29.1	26.1	42.4
				对于同性伴侣可以通过“民事结合”慨法律程序,取得其他异性伴侣可享有慨相同权利,但不承认为“婚姻”,你有点样慨睇法	37.4	14.2	42.8
2014	比较法及公法研究中心	香港大学社会科学研究中心	410	对于准许同性伴侣结婚,你同意抑或不同意呢?	39%	20%	42%
2013	何秀兰	香港大学民意研究计划	505	咁你有几支持或者反对同性婚姻或注册伴侣合法化	33.3	13.8	43.1
2012	何秀兰	香港大学民意研究计划	1,022	咁你有几支持或者反对同性婚姻或注册伴侣合法化	32.7	18.5	39.0
2005	维护家庭联盟	香港大学社会科学研究中心	1,120	会否赞成同性恋者合法结婚	38.6	—	52.8

## “香港人婚姻态度”研究与“香港基督信徒婚姻态度调查”结果比较

“香港人婚姻态度”住宅电话访问进行,样本以简单随机抽样方法抽选,,我们将之与对象主要为教会聚会信徒为主、以问卷形式进行“香港基督信徒婚姻态度调查”结果进行比较。两个调查中对受访者发问的问题大致相同,然而后者为方便抽样缘故,不能视之为反映全港教会意见。因此只取两者约略方向比较,作为参考。

总体而言,“香港基督信徒婚姻态度调查”中的受访信徒群体,对婚姻信念更感确实,“是就说是,不是就说不是”,相对公众受访者也较少有“中立”的回复。然而,受访信徒群体对现实婚姻生活的观感有所犹豫,情况与公众受访者相若,如“婚姻生活是乐多于苦”、“结婚总比不结婚快乐”、“婚姻为生活各方面带来保障”等,“中立”回应与“香港人婚姻态度”结果相若(图1)。

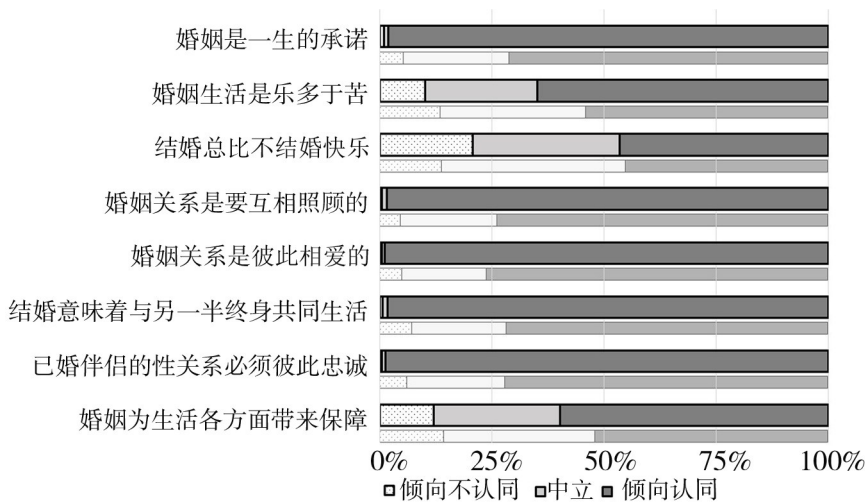


图1 就婚姻信念取态——教会问卷(以粗棒表示)与电话调查(以幼棒表示)比较

在养育孩童与婚姻关系方面,“香港基督信徒婚姻态度调查”中的受访信徒群体,认同父母对儿童成长是重要的,与“香港人婚姻态度”中的公众受访者意见大致相若。事实上,参照《国际社会调查计划》,港人对生育是否应在婚姻中较其他国家的人感到犹疑;表示“不认为”的近两成,亚洲地区如台湾、日本都比香港高,更清楚地肯定生育应在婚姻之中(ISSP,2012)。

另一方面,“香港基督信徒婚姻态度调查”中的受访信徒群体更倾向认为婚姻与养育后代有关,也对“想生儿子,最好要结婚”有更大的认同。而他们的生育意愿亦较公众为高(图2)。这是否因为信徒对于婚姻与养育之间有更强连系,或对养育儿女更有信心,又或是因为顺服圣经中“生养众多”的教导。这则有待进行更进一步调查。

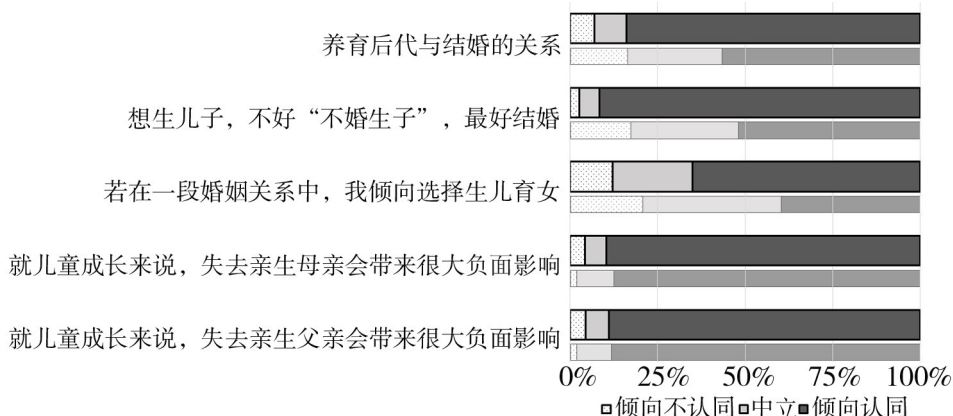


图2 就养育后代取态——教会问卷(以粗棒表示)与电话调查(以幼棒表示)比较

对于现行婚姻制度的看法,“香港基督信徒婚姻态度调查”中的受访信徒,对比“香港人婚姻态度”中的受访市民有更强烈和坚定的取态。受访信徒群体对修改婚姻制度比公众受访者持更反对意见(认同现时婚姻制度的达 78.8%,只有 3.8%受访者认为是过时的),中立回覆较公众受访者少,只有 13.7%。而与“香港人婚姻态度”中的受访市民相若的是,在认为现时婚姻制度是守旧过时的受访者中,主要是针对修改婚姻法例中的同居状态,以及修改法例中的性别限制为主(图 3)。

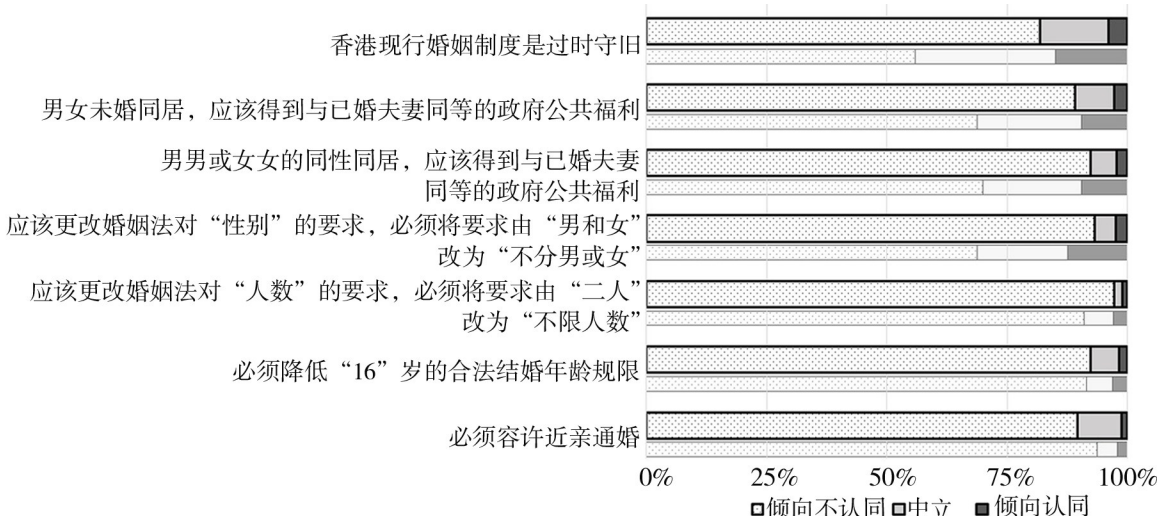


图 3 就婚姻制度取态——教会问卷(以粗棒表示)与电话调查(以幼棒表示)比较

## 讨论:对信徒群体献议

不论从“香港人婚姻态度”研究与“香港基督信徒婚姻态度调查”结果显示,大多数香港市民仍然认同现行婚姻信念和价值观,如看重双方长久厮守、向对方付出爱、情感连结、结伴需求、性忠诚等婚姻价值观;而信徒对于以上的价值观有更高的认同感。这些信念有助巩固婚姻关系,从文献得知,良好婚姻能保障儿童得到更理想的受养育环境。不论社会或教会群体,其实也应持续地倡道这些大众不容失落的婚姻信念。

虽然社会对于婚姻观念大多抱认同态度,在调查分析中发现,受访者对婚姻的现实观感,如婚姻是苦多于乐,或是作为生活保障的认同感较低。这或多或少反映了香港人在现实中对婚姻失效的观感。婚姻并不只是“一时三刻”的浪漫激情,也同时是对双方维系信任,彼此照顾,保护、保障对方的盟约责任。

## 加强婚前及婚后辅道

从实际婚姻中活得美满,更能建立大家对婚姻美好的信念。今日香港社会的婚姻文化中,很着重婚礼和婚前的准备,一对新人往往花尽心思和金钱去筹备完美婚礼。然而,一句“礼成”才是婚姻的开始。香港社会逐渐接纳“婚前辅道”,让旁观者对当局者作出提点与疏解,但对于“婚后培育”则少有提及。在教会界、社福界及辅道界等,其实可在这方面加强工作,既可疏导已婚者对婚姻理想与现实的落差,也可预防婚姻恶化到“不能再共同生活”的地步,才无奈地以离婚作为解决办法。社会应更正面地推动婚前辅道,以及在婚姻出现危机而需要辅道前,让有需要的家庭定期得到普及和持续的家庭辅道,让婚姻出现问题时有路可走。

## 重视父亲教养上的角色

对于婚姻与养育儿女的关系,本调查得出的结果,与 2013 年变性人婚姻官司中,法官在其判词中

提及“香港的婚姻制度中,养育后代的角色正渐渐减退”不尽相同。“香港基督信徒婚姻态度调查”结果显示,超过八成受访者认为,婚姻与养育后代有关;约九成受访者认为,失去父亲、母亲分别会对后代成长有负面的影响。对于建立婚姻以及家庭观,整个社会也应更确立父亲与儿童、母亲与儿童的重要关系,加强亲子培育,巩固父亲和母亲两者在养育儿童时不可替代的角色。

香港是华人社会,家庭教育多偏向以母亲为主道,有见及此,社会理应尤其正视父亲角色。全球正推动父职运动(Fatherhood Movement),重申父亲在家庭和儿童成长中不可或缺的使命,是整个香港社会应共同推进方向的重要参考。

## 再思现行婚姻制度

对于香港修改婚姻制度的问题,在调查中发现,绝大多数受访者认同现行婚姻制度,只有少于百分之四的受访者认为香港现行婚姻制度是过时守旧的,其主要诉求指向修改婚姻法的性别要求以及将同居制度化。

若政府要回应有关诉求,必须先深入探讨修改婚姻法中的性别要求,对家庭发挥养育后代的功能有何好处及坏影响,并将理据向公众陈明,将制度的决策权交给公众,让全港市民皆有机会参与维系或修改婚姻法的讨论。至于同居制度化亦然,政府有责任研究并厘清推动同居制度化的必要原因、向公众解说福利保障的理据何在,以及陈明有关建议对婚姻制度的独特性和后代养育等有何影响。

本中心认为婚姻制度有其独特意义,维系婚姻制度至少应从三方面着手。首先,鼓励港人在婚姻关系上言行合一,就是提升大家对婚姻正面的观感与及提倡当中的可贵信念;第二,厘清并加强婚姻与养育后代的关系,有助社会理解婚姻除了是两人相爱的盟誓外,更有保障人类后代得到亲生父亲和母亲爱护的社会功用;第三,巩固父亲、母亲对儿童成长的重要性,尤其在现时离婚率持续增长、单亲家庭比例愈来愈高的情况下,拨乱反正显得更为重要。如夫妇离异,更要保障儿童仍可持续与亲生父亲及母亲联系。

## 提倡婚姻保障儿童的功能

从捍卫婚姻价值的策略上,要特别注意用字。在今日香港,以至全球的社会媒体中,争取各式各样的婚姻形式,与人权、自主、爱情主义等普世价值观挂钩。所以,当一般人被问及是否支持各式各样的婚姻时,如果他们表示同意,其中一个可能是因为他们同意背后所代表的人权、自主、平等观念。然而,若要接纳这些改变,不能避免的就是一定会带来对现行法例的修改。是次调查发现,若触及“法例修改”的话,支持率其实是偏低的(支持修改婚姻的性别要求只有 12.5%,比其他相关调查都低)。反映公众往往不会反对其他人选择要过怎样的生活,但一旦要从根本上改变现行婚姻制度的一些重要元素,牵一发而动全身,大家便会有所保留。所以,当社会在探讨同性婚姻时,不妨多解说有关诉求必须修改婚姻法中的性别要求,并考虑婚姻制度若刻意令儿童失去父亲或母亲会带来的影响,从而让市民更具体了解,令多元社会全面的探讨不分男或女的婚姻的社会功能及影响,以及两性婚姻的独特性,让公众作出正确的选择。

## 参考及引用资料

[1] Amato, Paul R. 2004. “Tension Between Institutional and Individual Views of Marriage.” *Journal of Marriage and Family* 66:959-965.

[2] Anderson, Ryan T. 2015. *Truth Overruled: The Future of Marriage and Religious Freedom*. Washington, D. C. :Regnery Publishing.

[3] Bassett, Lisa B., Ellen B. Braaten, and Lee A. Rosén. 1999. “Test-Retest Reliability for the Marital Attitude Scale.” *Journal of Divorce & Remarriage* 32 (1-2):155-158.

[4] *Baxter v Baxter*, AC 274 British HL (1948).

[5] Benson, P. L., M. J. Donahue, and J. A. Erickson. 1993. “The faith maturity scale:

Conceptualization, measurement, and empirical validation.” *Research in the Social Scientific Study of Religion* 5:1-26.

[6] Bethmann, Dirk, and Michael Kvasnicka. 2011. “The institution of marriage.” *Journal of Population Economics* 24 (3):1005-1032. doi:10.1007/s00148-010-0312-1.

[7] Braaten, Ellen B., and Lee A. Rosén. 1998. “Development and Validation of the Marital Attitude Scale.” *Journal of Divorce & Remarriage* 29 (3-4):83-91.

[8] Cherlin, A. J. 2004. “The Deinstitutionalization of American marriage.” *Journal of Marriage and Family* 66 (4):848-861.

[9] Chiu, Marcus Yu-Lung, and Ruth De Hui Zhou. 2013. “Single Mothers or Women in Single Parenthood (WISP)? A Report and Reflection on the Development of a Brief Marital Metaphor Questionnaire (MMQ-10).” *Asia Pacific Journal of Social Work and Development* 23 (3):198-214.

[10] Chow, Nelson, and Terry Lum. 2008. *Trends in family attitudes and values in Hong Kong: Final Report submitted to Central Policy Unit of Hong Kong SAR Government*. Hong Kong: Department of Social Work and Social Administration, The University of Hong Kong.

[11] Diener, Ed Robert A. Emmons, Randy J. Larsen, and Sharon Griffin. 1985. “The Satisfaction with life scale.” *Journal of Personality Assessment* 49 (1):71-75.

[12] Focus on the Family Canada Association. 2002. *Canadian Attitudes on the Family: the Complete Report 2002*. Vancouver B. C.: Focus on the Family Canada Association.

[13] Francis, Leslie J., Adrian Brockett, and Andrew Village. 2013. “Measuring Attitude toward Theistic Faith: Assessing the Astley-Francis Scale among Christian, Muslim and Secular Youth in England.” *Research in Education* 89:70-81.

[14] Gary, Mark M., Paul M. Perl, and Tricia C. Bruce. 2007. *Marriage in the Catholic Church: A Survey of U. S. Catholics*. Washington D. C.: Center for Applied Research in the Apostolate, Georgetown University.

[15] Glenn, Norval D. 2005. *With this Ring ...: A National Survey on Marriage in America*. Maryland: National Fatherhood Initiative.

[16] Gubernskaya, Zoya. 2010. “Changing Attitudes toward Marriage and Children in Six Countries.” *Sociological Perspectives* 53 (2):179-200.

[17] Gushee, David, P. 2004. “A Crumbling Institution: how Social Revolutions Cracked the Pillars of Marriage.” *Christianity Today* 48 (9).

[18] Huang, Yun-Chen, and Shu-Hui Lin. 2014. “Attitudes of Taiwanese College Students toward Marriage: A Comparative Study of Different Family Types and Gender.” *Journal of Comparative Family Studies* 45 (3):425-438.

[19] Huber, Stefan, and Odilo W. Huber. 2012. “The Centrality of Religiosity Scale (CRS).” *Religions* 3:710-724.

[20] Hui, C. Harry, Eddie C. W. Ng, Doris S. Y. Mok, Esther Y. Y. Lau, and Shu-Fai Cheung. 2011. “‘Faith Maturity Scale’ for Chinese: A Revision and Construct Validation.” *The International Journal for the Psychology of Religion* 21 (4):308-322.

[21] ISSP Research Group. 2012. “International Social Survey Programme 2008; Religion III (ISSP 2008).” GESIS Data Archive, Cologne. ZA4950 Data file Version 2. 2. 0. Accessed October 6, 2015. doi:10.4232/1.11334.

[22] ISSP Research Group. 2014. “International Social Survey Programme: Family and Changing Gender Roles IV - ISSP 2012” GESIS Data Archive, Cologne. ZA5900 Data file Version 2. 0. 0. Accessed May 27, 2016. doi:10.4232/1.12022.

[23] Ko, Shu-Hsin, and Chia-wen Ho. 2005. “The Study of Parent-Child Relationship, Marital Attitude and Premarital Sexual Behaviors for Undergraduate students in Taipei Area.” *Journal of Hospitality and Home Economics* 2 (4):593-609.

[24] Lannutti, Pamela J., and Kenneth A. Lachlan. 2007. “Assessing Attitude toward Same-Sex



Marriage.” *Journal of Homosexuality* 53 (4):113-133. doi:10.1080/00918360802103373.

[25] Lee, Ming-Kwan. 2000. “Hong Kong’s Family Trends and their Policy Implications.” Paper presented at the Conference of Central Policy Unit, HKSAR, Hong Kong, November 24, 2000. [http://www.cpu.gov.hk/doc/en/events\\_conferences\\_seminars/20001124mklee.pdf](http://www.cpu.gov.hk/doc/en/events_conferences_seminars/20001124mklee.pdf).

[26] Lewis, Christopher A., and John Maltby. 2000. “Conservatism and Attitude towards Christianity.” *Personality and Individual Differences* 29 (5):793-798.

[27] Lippman, Laura H., Bradford Wilcox, Renee Ryberg. 2014. *LIS Working Paper Series no. 612: World Family Indicators*. Luxembourg: Luxembourg Income Study Cross-national Data Centre.

[28] Park, A., C. Bryson, E. Clery, J. Curtice, and M. Philips, eds. 2013. *British Social Attitudes: the 30th Report*. London: NatCen Social Research.

[29] Park, Stacey S. and Lee A. Rosén. 2013. “The Marital Scales: Measurement of Intent, Attitudes, and Aspects regarding Marital Relationships.” *Journal of Divorce & Remarriage* 54 (4):295-312.

[30] Pavot, William, and Ed Diener. 2008. “The Satisfaction with Life Scale and the Emerging Construct of Life Satisfaction.” *The Journal of Positive Psychology: Dedicated to Furthering Research and Promoting Good Practice* 3 (2):137-152.

[31] Pavot, William, Ed Diener, C. Randall Colvin, and E Sandvik. 1991. “Further Validation of the Satisfaction with Life Scale: Evidence for the Cross-Method Convergence of Well-Being Measures.” *Journal of Personality Assessment* 57 (1):149-161.

[32] Taylor, Paul, eds. 2010. *The Decline of Marriage and Rise of New Families*. Washington D. C.: Pew Research Center.

[33] Regnerus, M. 2012. “How Different are the Adult Children of Parents who have Same-Sex Relationships? Findings from the New Family Structures Study.” *Social Science Research* 41 (4):752-770.

[34] Riggio, Heidi R., and Dana A. Weiser. 2008. “Attitudes toward Marriage: Embeddedness and Outcomes in Personal Relationships.” *Personal Relationships* 15 (1):123-140.

[35] Slosarz, Wieslaw Jozef. 2002. “Expectations of Marriage—Relations and Determinants.” *Sexual and Relationship Therapy* 17 (4):381-387. doi:10.1080/1468199021000017227.

[36] Lippman, Laura, and W. Bradford Wilcox. 2014. *World Family Map 2014: Mapping Family Change and Child Well-Being Outcomes*. Maryland: Child Trends.

[37] Scott, Mindy E., W. Bradford Wilcox, Renee Ryberg, and Laurie DeRose. 2015. *World Family Map 2015: Mapping Family Change and Child Well-Being Outcomes*. Maryland: Child Trends.

[38] Trost, Jan. 2010. “The Social Institution of Marriage.” *Journal of Comparative Family Structure* 41 (4):507-514.

[39] Tukker, M. E. 2013. “Where Sexuality and Spirituality Meet: An Assessment of Christian Teaching on Sexuality and Marriage in Relation to the Reality of 21st Century Moral Norms.” *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 69(1):1-8. doi:10.4102/hts.v69i1.1343.

[40] United Nations Economic and Social Council resolutions 2004/13, *Celebration of the tenth anniversary of the International Year of the Family and beyond*, ECOSOC Resolution 2004/13 (21 July 2004), available from <http://www.un.org/en/ecosoc/docs/2004/resolution%202004-13.pdf>.

[41] Upton-Davis, K. 2012. “Living Apart Together Relationships (LAT): Severing Intimacy from Obligation.” *Gender Issues* 29 (1):25-38.

[42] *W v Registrar of Marriages*, FACV No. 4 of 2012, HKSAR Court of Final Appeal (2013).

[43] Wong, Odalia M. H. 2005. “The Socioeconomic Determinants of the Age at First Marriage among Women in Hong Kong.” *Journal of Family and Economic Issues* 26 (4):529-550.

[44] World Values Survey Association. *World Values Survey Wave 6 2010-2014 Official Aggregate v. 20150418*. Accessed October 6, 2015. <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>.

[45] Ye, Shengquan. 2007. “Validation of the Temporal Satisfaction with Life Scale in a Sample

of Chinese University Students.” *Social Indicators Research* 80 (3):617-628.

[46] Yip, Paul. S. F., and J. Lee. 2002. “The Impact of the Changing Marital Structure on Fertility of Hong Kong SAR (Special Administrative Region).” *Social Science and Medicine* 55 (12):2159-2169.

[47] Young, Katherine P. H. 1995. *Understanding Marriage: A Hong Kong Case Study*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

[48] 生命及伦理研究中心. 真男真女——有价值的情性教育. 香港: 生命及伦理研究中心, 2014.

[49] 港土讲地: 产业、信仰、生涯规划. 香港: 生命及伦理研究中心, 2015.

[50] 香港政府中央政策组. 有关家庭及就业事项的主题性统计调查(香港家庭主题)报告摘要. 香港: 香港特别行政区政府中央政策组, 2012.

[51] 香港政府统计处. 1991年至2013年香港的结婚及离婚趋势. 香港统计月刊. 香港: 香港特别行政区政府统计处, 2015.

[52] 人口估计: 表 004: 生命事件. 香港特别行政区政府统计处. [http://www.censtatd.gov.hk/hkstat/sub/sp150\\_tc.jsp?tableID=004&ID=0&productType=8](http://www.censtatd.gov.hk/hkstat/sub/sp150_tc.jsp?tableID=004&ID=0&productType=8)(2016年4月26日读取).

[53] 人口估计: 表 002: 按年龄组别及性别划分的人口. 香港特别行政区政府统计处. [http://www.censtatd.gov.hk/hkstat/sub/sp150\\_tc.jsp?tableID=002&ID=0&productType=8](http://www.censtatd.gov.hk/hkstat/sub/sp150_tc.jsp?tableID=002&ID=0&productType=8)(2016年4月11日读取).

[54] 香港儿童权利委员会. 儿童权利公约. 儿童权利委员会. <http://www.childrenrights.org.hk/v2/web/?page=02uncrc00&lang=tc>(2016年5月18日读取).

[55] 香港社会服务联会. 社会发展指数 2006. 香港: 香港社会服务联会, 2007.

[56] 社会发展专题资料: 香港家庭概况. 香港: 香港社会服务联会, 2011.

[57] 社会发展指数 2012 主要研究结果. 香港: 香港社会服务联会, 2012.

[58] 香港教会更新运动. 2014 香港教会普查统计数据集. 香港: 香港教会更新运动, 2014.

[59] 家庭议会. 家庭议会: 政策制订过程中的家庭角度. 家庭议会第 FC 1/2013 号文件. 香港: 家庭议会秘书处, 2013年3月7日.

[60] 陈美琴. 谈性格与信仰成熟度及利社会行为之关系——宗教现象心理学国际学术研讨会. 台北: 真理大学, 2001.

[61] 杨思言. 同性婚姻其实不是婚姻平权. IQUEST. <http://iquest.hk/?p=12384>(2015年10月12日读取).

[62] 关启文. 同性与变性——评价同性恋运动和变性人婚姻. 香港: 宣道出版社, 2015.

**English Title:**

**Survey of Hong Kong Christians' attitude on Marriage**

**Michael W H Chan**

Assistant Professor, Department of Social Science, Hang Seng Management College Honorary Research Officer, Centre for Life and Ethics Studies, The Society for Truth and Light.

Unit: Department of Social Science, Hang Seng Management College.

Address: Room M511, Department of Social Science, Hang Seng Management College, Hang Shin Lane, Shatin, NT, Hong Kong. Tel: +852-2768-4204. Email: michaelchan@hsmc.edu.hk

**Kace C N Chiu**

Project Officer (Youth Ministry), The Society for Truth and Light

**Abstract:** Marriage is always regarded as one of the most important and significant acts in the society. In recent years, there are growing concerns and arguments on the definition, attitude, and law arrangement on marriage (like Monogamy). Alternative forms of marriages, like Civic Union, Same-sex Marriage or Polygamy are being discussed by the public. Is traditional marriage obsolete and not accepted in the society?

The Centre for Life and Ethics Studies has conducted a questionnaire survey to Hong Kong Christians as to understand their attitude, perception and the legal system on Marriage. A total of 1,962 valid questionnaires are completed. Simultaneously, the Centre also delegated the Department of Applied Social Sciences of the City University of Hong Kong to conduct a parallel telephone survey to the Hong Kong general public, and a total of 2,051 valid samples were attained. In this article, the nature and inter-relationship among “Family—Marriage—Nurture” are being analyzed and discussed, with references to Hong Kong people with different age groups, generations, faith and values.

**Key Words:** Hong Kong, Values on Marriage, Family, Marriage System and Marriage Law



中西经典与圣经  
**Chinese and Western Classics  
and the Bible**



# 从创世记 2 章 4-24 节看神的婚姻观及其在世俗时代的意义

包兆会

(南京大学文学院副教授,南京大学仙林校区文学院,210023)

**提要:**通过《创世记》二章 4-24 节可以归纳出神在三方面对婚姻的教导:婚姻在人生中极其重要,它的地位和重要性无法由好景、美食、宠物、朋友所替代;婚姻需要神来预备和设计,祂是婚姻的主宰,也给婚姻中的双方角色设置了秩序,给双方与原生家庭父母的关系设置了界线;相比于世俗婚姻,基督徒的婚姻会蒙神更多的祝福。本文最后借着神对婚姻的看法,对世俗时代的婚姻观进行了反思和批判。

**关键词:**创世记,神的婚姻观,世俗时代

**作者:**包兆会,南京大学文学院副教授,江苏省、南京市、栖霞区、仙林大道 163 号、南京大学仙林校区文学院(210023),电话: +86-138-5148-2973. 电子邮件: baoyiru517@hotmail.com

《圣经》当中涉及婚姻教导的有多处,《旧约》中主要有《创世记》二章、《玛拉基书》二章、《箴言书》三十一章;《新约》中主要有《马太福音》十九章、《罗马书》七章、《哥林多前书》七章、《以弗所书》第五章等。本文主要分析《创世记》二章中有关神的婚姻观及其在世俗时代的意义。

## 一、婚姻在人生中的重要性

《创世记》第一章、第二章告诉我们,上帝创造了有好景、美食、悦目的世界。《创世记》1 章 29 节:“神说:‘看哪! 我将遍地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子,全赐给你们作食物。’”“耶和華神使各样的树从地里长出来,可以悦人的眼目,其上的果子好作食物。”(创二:9)人即使拥有了这样的世界,但人的感觉还是残缺的。所以在创造世界之后,上帝继续给人类各种活动和祝福。接下来就是上帝赐给人类工作,2 章 15 节说:“耶和華神将那人安置在伊甸园,使他修理看守。”《创世记》1 章 28 节更详细记载,神对他们在地上使命的要求,对他们说:“要生养众多,遍满地面,治理这地;也要管理海里的鱼、空中的鸟,和地上各样行动的活物。”

但亚当有了工作,甚至管理整个世界,但感觉还是不满足,于是神又创造动物让动物来陪伴人类,“耶和華神用土所造成的野地各样走兽和空中各样飞鸟都带到那人面前,看他叫什么。那人怎样叫各样的活物,那就是它的名字。”(创二:19)但有动物相伴人生感觉还是很遗憾,最终的原因,就是因为人还在独居,2 章 18 节说:“那人独居不好,我要为他造一个配偶帮助他。”请注意,神为他造的是一个配偶,而不是一个朋友,这说明爱情婚姻是神很看重的,超过了友情和友谊,反过来说,即使有友情和友谊相伴,你还不满足的,你还是需要婚姻的。这种婚姻的重要性在旧约时代被提到:“两个人总比一个人好,因为二人劳碌同得美好的果效。若是跌倒,这人可以扶起他的同伴;若是孤身跌倒,没有别人扶起他来,这人就有祸了! 再者,二人同睡,就都暖和;一人独睡,怎能暖和呢? 有人战胜孤身一人,若

有二人便能敌挡他；三股合成的绳子，不容易折断。”(传四：9-12)新约时代也被耶稣提及。耶稣说：“这话不是人都能领受的，惟独赐给谁，谁才能领受。因为有生来是阉人，也有被人阉的，并有为天国的缘故自阉的。”(太十九：11-12)也就是说，人需要上帝给予独身的恩赐才有能力走向独身，就如主耶稣所说的，独身不是谁都能领受的，需要上帝的恩典，是“为天国的缘故自阉”。神的仆人保罗在外帮宣教时是单身，他个人也倾向于独身<sup>[1]</sup>，但他也说基督徒若没有这方面恩典和恩赐的，还是选择“嫁娶为妙”：“我对着没有嫁娶的和寡妇说，若他们常像我就好。倘若自己禁止不住，就可以嫁娶。与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。”(林前七：8-9)

## 二、婚姻需要神来设计

《创世记》二章 4-24 节也提到了婚姻需要神来设计，这具体体现在三方面：

神是婚姻的主宰。在创造婚姻方面神是主宰，神为亚当造了一个配偶(创二：18, 22)，在指导婚姻方面神也是主宰。首先神是在亚当沉睡状态下(“耶和华 神使他沉睡”)创造了夏娃，这说明创造夏娃完全是上帝自己的工作，说明了神在创造夏娃方面完全的独立，说明了人在寻找配偶过程中必须“沉睡”，放弃“私意”，顺服上帝旨意，让上帝在婚姻中作主。正因为婚姻中的配偶由神来主宰和帮助完成，婚姻因此是神圣的，神是婚姻的主宰者，婚姻中的双方不能凭感觉和己意私自离婚，就如新约中耶稣所强调的：“既然如此，夫妻不再是两个人，乃是一体的了。所以，神配合的，人不可分开”(太十九：6)

在婚姻家庭结构中，丈夫是家庭的领导者，妻子是独立的、同路人，对妻子要尊重。为什么说丈夫是家庭的领导者呢？第二章记载上帝先创造亚当，后创造夏娃。联系《创世记》第三章，是夏娃被撒旦诱惑，而不是亚当，所以保罗在《提摩太前书》二章 13-14 节中说：“先造的是亚当，然后才是夏娃。且不是亚当被引诱，乃是女人被引诱，陷在罪里”。圣经用“配偶”(英文“helper”，希伯来文“ezer”)这个词，说明她是丈夫有力的协助者，帮助者，合伙者，丈夫是领导者。上帝用亚当的肋骨造夏娃而不是用头顶，也不是用脚底也左证了这一点。<sup>[2]</sup>

笔者与妻子曾接受过婚姻辅导。婚姻辅导给我一个最大的帮助，就是学会从妻子的角度去理解和感受对方，把妻子看作一个独立的、需要尊重的个体，而不是从我的角度去评判和指责对方。比如，在婚姻中，当丈夫说妻子想法很幼稚时，这是丈夫的评判，是从丈夫的立场评估对方，而不是从对方角度理解对方，没有顾及对方是一个需要被尊重、是一个独立的个体。

在与原生家庭关系上要离开父母，夫妻成为一体。离开父母不仅在居住空间上，也体现在心理空间上，更是对双方旧有家庭模式的突破与改变。比如，一对青年男女，在双方的原生家庭中，都是女方强势，男方弱势，女方是家庭的领导者，进入婚姻后这对男女很可能习惯性继承旧有家庭结构模式，让女方在家庭中占主导地位，男方则自觉在家庭中处于弱势和边缘地位，但这不符合神对婚姻中男女的要求，即丈夫是领导者，所以双方要离开旧有家庭模式。成为一体意指夫妻身体、精神、灵性上都成为一体。神是反对在男女交往中双方的身体的行动先于精神和灵性的；神也反对一夜情、随便的性行为，因为一夜情、随便的性行为表明双方的精神和灵性还没到位之前，身体已经到位，神所要求的是，身体的接触应是随着精神和灵性双方的深入和合一而不断深入的，若双方精神和灵性还没到位之前，

[1] “我愿意众人象我一样；只是各人领受上帝的恩赐，一个是这样，一个是那样。”(《歌林多前书》Gelinduo qianshu [1 Corinthians])，七：7。

[2] 解经家亨利·马太(Matthew Henry)认为，上帝没有从亚当的头部拿一块骨造夏娃，免得她辖管他；也不是从他的脚拿一块骨，免得他践踏她。上帝从他的肋骨取出女人，欲表明女人和男人处于平等地位；从他的臂下受他保护；靠近他的心，受他照顾。这说明，男人虽然是女人的领导者，但女人和男人的地位是平等的，女人可以成为男人强有力的帮助者。(见 Bible Work 7 在解释《创世记》Chuangshiji [Genesis]二章 21-22 节经文时所引用的英文资源)



身体也不应有太多的越界,当双方精神和灵性在彼此深入和合一方面差不多了,也是该结婚的时候,这也是身体可以深入接触和合一的时候了。

### 三、基督徒婚姻蒙神更多祝福

《创世记》二章 4—24 节也提到了相比于世俗婚姻,基督徒的婚姻会蒙神更多的祝福。

首先,两人可以真正享受伊甸园般的生活。具言之,两个人的生活世界很美。《创世记》二章 1—14 节对亚当和夏娃所居住的伊甸园描写得很美,这种美可以与《启示录》中对新天新地的美的描写相匹敌。新天新地描述了将来基督徒复活后生活在一个没有罪的完美的世界,这一完美世界也只好对应于未堕落前的两个人所生活的伊甸园。伊甸园提到了河流的滋润(创二:10),《启示录》二十一章 6 节、二十二章 1 节也提到了河流<sup>[3]</sup>;《创世记》二章 11—12 节提到了金子、珍珠和玛瑙,启示录二十一章 18—19 节也提到它<sup>[4]</sup>;《创世记》二章 9 节提到了生命树,《启示录》二十二章 2 节也提到了生命树<sup>[5]</sup>。两个人的关系也很美。《创世记》二章 23 节提到了夫妻不可分离、成为对方的一部分:“这是我骨中的骨,肉中的肉,可以称她为女人,因为她是从男人身上取下来的。”这是女人来自于男人生命和身体中的一部分,男人当然要重视女人,“丈夫也当照样爱自己的妻子,如同爱自己的身子,爱妻子便是爱自己了。从来没有人恨恶自己的身子,总是保养顾惜,正像基督待教会一样,因我们是他身上的肢体。”(弗五:28—30)

其次,两人可以真正成为一体。《创世记》二章 24 节提到两人结婚后要离开父母,这一教导被保罗所引用,“为这个缘故,人要离开父母,与妻子连合,二人成为一体”(弗五:31),一体可以是身体上的,精神上的,灵里面的。而基督徒婚姻中灵里的合一非基督徒所没有的,这也是最重要的合一。非基督徒婚姻缺了这样的福分,是很受亏损的。因为上帝创造人,把人安置在伊甸园里就是希望人在灵里可以与上帝相交、与人相交,上帝起初造人时造的也是“有灵的活人,名叫亚当”(创二:7)。

再者,基督徒婚姻对教会和神的国度是一种祝福,所以基督徒婚姻也受神祝福。相比于教会和神的国度,家庭是小的“家”,但在小“家”中夫妻双方相互服侍、成为一体的操练正是为了更好地去服侍和建造大的家即教会。正如《提摩太前书》三章 5 节所说的:“人若不知道管理自己的家,焉能照管神的教会呢?”基督徒在婚姻当中的操练正是为自己进入教会服侍奠定灵性基础。

### 四、神的婚姻观在世俗时代的意义

神在《创世记》二章中所传达的婚姻观,在世俗时代有着特别的意义,意义如下:

重申了婚姻在人生中的重要性。《创世记》二章告诉我们,一个人即使拥有了世界,有了非凡的工作,甚至拥有了宠物或朋友,没有婚姻人生还是极其不满足的,也就是说,结婚是人生正当的轨道,单身或同居是一种特殊的情形。在提摩太·凯勒(Timothy Keller)看来,婚姻有着更深一层的意义,那就是保罗在《以弗所书》五章 31—32 节中把婚姻与基督联系在一起:“为了这缘故,人要离开父母,与

[3] “他又对我说:‘都成了!我是阿拉法,我是俄梅戛;我是初,我是终。我要将生命泉的水白白赐给那口渴的人喝。’”(《启示录》Qishilu [Revelation],二十一:6)“天使又指示我在城内街道当中一道生命水的河,明亮如水晶,从神和羔羊的宝座流出来。”(《启示录》Qishilu [Revelation],二十二:1).

[4] “墙是碧玉造的,城是精金的,如同明净的玻璃。城墙的根基是用各样宝石修饰的:第一根基是碧玉,第二是蓝宝石,第三是绿玛瑙,第四是绿宝石”(《启示录》Qishilu [Revelation],二十一:18-19).

[5] “在河这边与那边有生命树,结十二样果子,(样或作回)每月都结果子。树上的叶子乃为医治万民。”(《启示录》Qishilu [Revelation],二十二:2).

妻子结合,二人成为一体。这是极大的奥秘,但我是指着基督和教会说的。”原来,婚姻的奥秘与福音的奥秘是联系在一起的,在福音中耶稣为你而舍己,同样,在婚姻中夫妻双方通过相互牺牲来成全对方,“福音可以用神的爱充满我们的心,这样一来,一旦配偶不爱你,你就可以包容和忍耐。福音让我们得以自由,我们可以彻底地看清配偶的罪过和缺点,也不忌讳谈论,而仍然完全地爱对方,接纳对方,并且,一旦我们的配偶借助福音的能力体验到这种‘真理加献身’的大爱,到了合适的时候,我们就可以看到他们发生改变。”〔6〕可见,通过婚姻让你更深地理解福音和倚靠福音,婚姻也成了夫妻双方彼此学习怎样相互牺牲成全对方以效法基督的场所,婚姻的重要性在此彰显。

在当今,很多人相较过去不再把婚姻放在人生中重要地位,比如,或以养宠物来排挤孤单,或把工作视为人生的意义和中心,把追求事业的成功和社会的名望当成“神话”,或看重自我的感觉,如享受一个人的清静生活,有的干脆只同居不结婚,或与他人发生婚外性关系,他们享受身体的愉快而不需承担更大的责任,认为让身体觉得愉快而又不会伤害到他人的行为都应该被接纳,婚姻在上述这些人眼中都成为了人生的附属价值。

现代人之所以不重视婚姻,一方面不愿意在婚姻中付出太多,比如不愿意承担家务和抚养孩子的责任,另一方面也害怕婚姻中自我受到伤害,或目睹了父辈或朋友圈里婚姻的不幸,或害怕对方对自己不够好最终做出伤害自己的事情,所以他们在对待婚姻上或逃避或敷衍,不愿把婚姻当作人生中一个很重要的事去实践,去付出。说到底,现代人不愿意在婚姻上付出或害怕受对方伤害,这说明了他们一种以自我为中心的人生观,因没有基督的爱在他们身上彰显,他们爱的能力在下降,他们没有能力去爱要与他(或她)结婚的那个物件。从基督而来的爱就不是这样,就如保罗所说的,“爱是恒久忍耐,又有恩慈;爱是不嫉妒,爱是不自夸,不张狂,不作害羞的事,不求自己的益处,不轻易发怒,不计算人的恶,不喜欢不义,只喜欢真理;凡事包容,凡事相信,凡事盼望,凡事忍耐;爱是永不止息。”(《新约·哥林多前书》第13章)从基督而来的爱可以去付出,也愿意自我牺牲,成全对方,也不因着伤害计算他人的恶,也不占有和辖制对方。

强调了婚姻是神所创立和主宰的。强调了婚姻的基础并不仅仅是两情相悦或父母之命,婚姻不是基于双方家庭、经济、法律、颜值、地位、感受而建立的一种关系,强调了婚姻是神所设立的一种盟约。当代社会流行一种价值观,这种价值观就是追求高颜值、物质富有和社会地位〔7〕,当代人的价值观因着沾染时代流俗,于是当代人的婚姻观发生了显著的变化,女方要求男方是“高富帅”,女方要求男方在身材、相貌、财富上完美无缺,那些属于“屌丝”、“矮挫穷”行列的男人,不在女方婚嫁的范围内;男方对女方的要求是“白富美”,即对方肤色白皙,经济实力强,长得漂亮,身材好,气质佳。《玛拉基书》二章14节描述神告诫作丈夫的:“她虽是你的配偶,又是你盟约的妻”《箴言书》二章17节也提到:她离弃幼年的配偶,忘了神的盟约”。婚姻是在神面前所立的约,只有愿意让婚姻由神来主宰,并愿意

〔6〕 提摩太·凯勒(Timothy Keller)、卡西·凯勒(Kathy Keller),《婚姻的意义》*Hunyin de yiyi* [The Meaning of Marriage], 杨基 Yangji 译(上海[Shanghai]:上海三联书店 Shanghai Sanlian shudian [Joint Publishing(Shanghai)],2015),44.

〔7〕 在2015年度“十大流行语”中,“颜值”榜上有名。2013年6月27日,由30岁的流行作家郭敬明 Guojingming 执导的《小时代》*Xiaoshidai* [Tiny Time]在中国内地上映,3周票房过4亿,刷新华语票房首映纪录,社交网络讨论词条达上百万。《小时代》*Xiaoshidai* [Tiny Time 1.0]的主要电影观众是90后,而这部作品中所宣传的拜金主义和享乐主义在网络上引起了巨大的讨论,中外媒体对其价值观进行了批判。见“外媒评价小时代:醒目的恶劣价值观念 Waimeipingjiaxiaoshidai:chengmu de elie jiazhi guan” [Foreign media evaluation “Tiny Time 1.0” time’s value bad and harsh ],载《华夏时报》*Huaxiaoshibao* [China Times]2013年08月02日,转载于新浪财经网,〈<http://finance.sina.com.cn/review/sbzt/20130802/233116332337.shtml>〉(2016年9月12日访问)。为了避免媒体批评其作品“价值观不正确”,《小时代2》*Xiaoshidai er* [Tiny Time 2.0]在宣布同年8月9日上映时,制片方一位负责人“安抚”了一下媒体,表示会吸取教训,会在《小时代2》*Xiaoshidai er* [Tiny Time 2.0]的宣传上,重点强调影片中积极、励志的正面价值观。见《小时代》出品方:会重点强调影片励志的价值观,载《京华时报》2013年07月17日,转载于中国新闻网,〈<http://www.chinanews.com/yl/2013/07-17/5050827.shtml>〉(2016年9月12日访问)。但这部电影还是吸引了数千万大陆年轻人,这说明《小时代》*Xiaoshidai* [Tiny Time 1.0]所宣扬的价值观念反映了当前中国年轻一代所存在的价值观。

遵守神的命令,对配偶不离不弃,持守婚姻中的圣洁的夫妻双方,才不会把夫妻关系贬低为一种经济关系、消费关系、颜值关系、感受关系,而这些所谓的关系在时俗是非常流行的;婚姻中愿意由神主宰的夫妻关系双方也不会只强调各自的利益和感受,而是愿意付出爱的行动。实际上,注重感觉、成就、理想的人生是不牢靠的,反而是盟约、承诺给予人与人之间一种恒定的关系。基督徒伦理学家史密德(Lewis Smedes)认为,我们身份的根基正在于承诺的力量:有些人问自己是谁,指望感觉告诉他们,但感觉是捉摸不定的火焰,一旦刺激消失,感觉就会消退。有些人问自己是谁,指望成就告诉他们,但我们所成就的事,总是不能揭示我们的内在品格。有些人问自己是谁,指望理想本身的远见告诉他们,但我们的远见只能告诉我们想要成为谁,而非我们是谁。<sup>[8]</sup>可见,基督徒的婚姻确实会蒙上帝更多的祝福,因为他们找到了婚姻可靠的基础,愿意用神的盟约、遵守神的命令来生活,它也表明了婚姻中的关系不仅是水平关系,还有垂直关系,这一垂直关系就是人与神之间的关系。

就此而言,基督徒找另一对象时尽可能是基督徒,这样更容易由神来设计和主宰你的婚姻生活,而且婚姻也会蒙神更多的祝福,这些上文已有详细论述,这里不再展开。基督徒是否一定、必须要与基督徒结婚?一般情况下是这样,但不是一种绝对的命令。《新约》中《哥林多后书》六章 14—16 节:“你们和不信的原不相配,不要同负一轭。义和不义有什么相交呢?光明和黑暗有什么相通呢?基督和彼列有什么相和呢?信主的和不信主的有什么相干呢?神的殿和偶像有什么相同呢?”笔者更倾向于一种宽泛意义解读,认为这是两种不同价值观的冲突,不是专指婚姻,也有可能指在一起工作时的冲突,或交朋友的冲突,当然也包括生活在一起的冲突。以本人为例,本人在大学里跟同一专业的非基督徒同事就很少在一起活动,他们在一起时喜欢打牌或聊一些学术圈的一些人事变迁或桃色新闻,笔者却对这些不感兴趣。对同事来说,如此,对夫妻来说更如此,两个价值观不同,是很难相处在一起的,从这个意义上说,找对象最好找基督徒。不过,保罗在这里没有明确说,基督徒一定要与基督徒结婚,他只是价值观上提出信与不信的两者原不相配。《旧约》中也有信的与不信的结合的,而且还是神的旨意,如参孙娶外邦未曾割礼的非利士女子<sup>[9]</sup>,再如以斯帖也嫁给不信上帝的亚哈随鲁王,也有神的旨意在里面<sup>[10]</sup>。

对性行为的谨慎以及对性伦理一个正确的认识。婚前性行为或婚内出轨作为一种社会现象在当代中国颇为普遍地存在。如果允许婚前性行为或婚内出轨就会使终身伴侣的特殊而珍贵的关系黯然失色,就会破坏婚姻制度,也说明这样的婚姻不愿由神来主导,也不愿遵守神所立的诫命。放纵自己情欲,在神看来这是一种犯罪行为。最终的结果是双方不能享受神对在婚姻内更多的祝福,因为对婚姻更多的祝福是在遵守神的诫命和愿意由神来掌管婚姻情况下才发生的。最显明的数据是在没有神掌管的当代人婚姻中,离婚绝对数量呈逐年稳步攀升趋势,从 1978 年全国离婚总量是 28.5 万对,到 2006 年中国离婚总量达到 191.3 万对,28 年后的离婚绝对值增长了 162.8 万对,其增长率高达 571%。民政部网站 2016 年 7 月 11 日发布的《2015 年社会服务发展统计公报》显示,去年中国大陆共有 384.1 万对夫妇办理了离婚手续,比 2014 年增长了 5.6%<sup>[11]</sup>,比 2006 年的离婚总量整整翻了一倍

[8] Lewis Smedes, “Controlling the Unpredictable—the Power of Promising,” Christianity Today (January 21, 1983). 提摩太·凯勒 (Timothy Keller)、卡西·凯勒 (Kathy Keller), 《婚姻的意义》 *Hunyin de yiyi* [The Meaning of Marriage], 杨基 Yangji 译 (上海 [Shanghai]: 上海三联书店 [Joint Publishing (Shanghai)], 2015), 88.

[9] “参孙下到亭拿,在那里看见一个女子,是非利士人的女儿。参孙上来禀告他父母说:‘我在亭拿看见一个女子,是非利士人的女儿,愿你们给我娶来为妻。’他父母说:‘在你弟兄的女儿中,或在本国的民中,岂没有一个女子,何至你去在未受割礼的非利士人中娶妻呢?’参孙 Cansen 对他父亲说:‘愿你给我娶那女子,因我喜悦她。’他的父母却不知道这事是出于耶和华,因为他找机会攻击非利士人。那时非利士人辖制以色列人。”(《士师记》*Shishiji* [Judges], 十四:1-4)

[10] “你莫想在王宫里强过一切犹大人,得免这祸。此时你若闭口不言,犹大人必从别处得解脱,蒙拯救,你和你父家必至灭亡。焉知你得了王后的位分,不是为现今的机会吗?”(《以斯帖记》*Yisitie ji* [Esther], 四:15)

[11] 参见民政部网站, (<http://www.mca.gov.cn/article/zwgk/mzyw/201607/20160700001136.shtml>) (2016 年 9 月 12 日访问)。

多。“我国居民的再婚人数也呈现出显著的上升趋势：从 1985 年到 2007 年，上升了 402.31%。”<sup>〔12〕</sup>衡量离婚的另一指标粗离婚率<sup>〔13〕</sup>也越来越高，“2004 年，我国的粗离婚率仅为 1.28%，2010 年突破 2%。到 2013 年，已经高达 2.6%。”<sup>〔14〕</sup>2015 年，中国大陆粗离婚率为 2.8%，比 2014 年又增加了 0.1 个百分点。<sup>〔15〕</sup>80 后、90 后成为离婚高发人群。

综上所述，在婚姻当中，当相信婚姻乃是一生一世的盟约并由神掌管、主导时，婚姻中遇到问题时双方就会共视神而不是对视对方的缺点，双方不是相互索取，而是相互奉献，也不会出现互相埋怨，因为家庭出现问题并不可怕，家庭出现问题是正常的，毕竟结婚的双方都是有限的罪人，可怕的是出现问题后双方相互指责和伤害对方，以致于最终离婚。当家庭出现问题时，应求神帮助解决，并省察自己，要知道要想改变配偶，首先要先改变自己，这体现了婚姻中委身和舍己的原则。这样，婚姻的稳定性和持久性也就会强些，而世俗主义的婚姻观要么过于浪漫主义和理想主义——他们低估了罪对人类生活的影响，要么过于悲观和愤世嫉俗——他们不明白婚姻的神圣起源，以及基于基督的爱和恩典的力量在我们生命改变中奇妙的作用，这样，世俗化的婚姻的稳定性和持久性就会受到影响。

〔12〕 程明明 ChengMingming:〈我国离婚率影响因素研究〉*Wo guo lihunlv yingxiangyinsu yanjiu* [The Research on the Impacts Facts of Divorce Rates in China], 清华大学经济学硕士学位论文 Qinghua daxue jingjixue shuoshixuewei lunwen [Master thesis of Economics, Tsinghua University], 2010), 15.

〔13〕 粗离婚率指一定时期内，离婚的次数或离婚的对数除以总人口数。

〔14〕 参见“去年全国 350 万对夫妻离婚 Qunian quanguo sanbaiwushiwan dui fuqi lihun”[3 million and five hundred thousand couples were divorced in China last year], 载《京华时报》“Jinghuashibao”[Beijing Times]2014 年 06 月 18 日第 006 版。

〔15〕 参见《2015 年社会服务发展统计公报》“Erlingyiwanian shehuifuwu fazhantongji gongbao”[Statistical bulletin for the development of social services in 2015], 载民政部网站, 〈<http://www.mca.gov.cn/article/zwgk/mzyw/201607/20160700001136.shtml>〉(2016 年 9 月 12 日访问)。

**English Title:**

**On Biblical View of Marriage and Its Significance in the Era of Secularization With the Case Study of Genesis 2. 4-24**

**BAO Zhaohui**, Associate Professor, Faculty of Arts, Nanjing University, Xianlin Campus, Xianlin dadao 163, Qixia District, 210023 Nanjing, Jiangsu Province, P. R. China. Tel: +86-138-5148-2973. Email: baoyiru517@hotmail.com

**Abstract:** By interpreting Genesis 2:4-24, this article is sorted out three aspects of marriage teaching from the biblical view. First and the foremost, the position and significant of marriage is irreplaceable and also is incomparably beyond and above all of fascinating sceneries, delicious foods, pets and friends. Secondly, the marriage is prepared and designed by Lord. The Lord is maker of marriage, building the order for a couple within it, and maintaining boundaries between a couple's parents from their own original family. Eventually, Christian marriage could receive more blessings from Lord than a secular marriage. In conclusion, this article criticizes the secular outlook of marriage from the biblical perspective.

**Key Words:** Genesis, the biblical viewpoint for marriage, the era of secularization



# 《圣经》的婚姻观与相关的伦理解析

濮荣健

(山东大学犹太教与跨宗教研究中心, 250100 山东省济南市)

**提要:**基于犹太教和基督教共同认可的一夫一妻的婚姻原则,本文分析其在圣经的根据。对多妻、乱伦和淫乱的实例,本文根据摩西律法做出了解释。关于约和婚姻的象征意义,因教会是耶稣的属灵身体以及耶稣基督的神人二性,本人介绍了基督宗教与犹太教的不同理解。天主教的修道和独身是否更属灵,本文也进行批判性的分析。因圣灵对重生的罪人的内驻,不偏待男女,本文的结论是基督宗教提高了女性在婚姻中的地位。

**关键词:**圣经,婚姻,伦理,解析

**作者:**濮荣健,山东大学犹太教与跨宗教研究中心,山东省济南市,250100 山大南路 27 号,山东大学哲学与社会发展学院。电话:+86-150-5411-5393。电子邮件:purongjian\_wuhu@163.com

犹太教和基督宗教都相信,神起初借着造亚当和夏娃这一对成年男女,设立了一夫一妻的婚姻制度。夫妻关系是不仅是男女之间,也是人间最亲密的关系。人要离开父母与妻子连合,二人成为一体(创世记 2:24)。在婚姻中,男人是主导的地位,因神先造亚当,女人是作为男人的帮手而后造。婚配是大公教会(天主教)的七圣事之一,天主教徒的婚礼由新娘所在的教区的神父主持和宣布。<sup>[1]</sup>如同犹太教在旧约时代的祭司(希伯来书 5:1),天主教的神职人员有权掌管人与神之间的事务。按中世纪最突出的神学家阿奎那(Aquinas, 1225—1274)在《反异教大全》(Summa Contra Gentiles)中的总结:婚配象征着基督和教会的联合(以弗所书 5:32),它是为了教会的增长,要使夫妻的后代为了敬拜神而被接纳和教育,它也象征着一个男人对一个女人的忠诚,所以这联合是不可分离的。<sup>[2]</sup>在后来的《神学大全》(Summa Theologica)中,根据男女婚姻的象征,阿奎那认为婚配是圣事。<sup>[3]</sup>虽然新教只承认洗礼和圣餐两圣事,但在婚姻联合的象征意义上,路德(Luther, 1483—1542)持类似阿奎那的观点,正如夫妻的联合成为一个身体,耶稣的身体中有人性和神性的联合。<sup>[4]</sup>旧约里不仅有人多妻、近亲通婚,而且还有父女乱伦生子。耶稣基督末世圣徒会(Church of Jesus Christ of Later Day Saints)俗称摩门教,是新教的异端,它 19 世纪源于美国,允许一夫多妻,这与古以色列人的风俗类似。难道以圣经为经典的犹太教、基督宗教赞同这样的做法吗?婚姻和相关的伦理应该如何解释?

---

[1] *The Teaching of the Catholic Church (Volume II)*, Edited by Canon George D. Smith, D. D., Ph. D. (New York: The MacMillan Company, 1949), 1077.

[2] St. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles (Volume IV)*, chapter 78.

[3] St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica (Suppl.)*, Q. 42, A1.

[4] Martin Luther, *Basic Theological Writings*, Edited by Timothy F. Lull (Minneapolis: Fortree Press, 1989), 633.

## 一、摩西律法与婚姻

婚姻的主要目的是生养后代(创世记 1:28)。婚姻不是同性的结合,而是成年男女的结合。神按他的形象造男造女,男性和女性的联合才能更完整地体现出来神的形象。所以,婚姻是男女灵与肉的结合。神设立婚姻时,亚当夫妇在伊甸园里不需要穿衣盖房,也没有经过恋爱。亚当夫妇如果不犯罪就生养后代,有能力使人性更完美,因生养后代使人数加增是神对他们的命令和祝福。在犯罪后,耶和華神虽然将亚当夫妇赶出伊甸园,但并没有让他们夫妇分离而废弃一夫一妻的制度。

包括《创世记》在内的旧约圣经前五卷,是摩西(Moses, 1526—1406BC)率领以色列人出埃及后在旷野漂流时写的,以色列人即将进入迦南。埃及当时是世界上最发达的国家,以农业为经济支柱,迦南是埃及的势力范围。以色列人原是游牧民族,在埃及也被迫为法老做苦工,如从事造房(出埃及地 1:11)、制砖(出埃及记 5:6-9)。以色列人如果进入迦南,就要开始农业和定居的生活,但他们不可能沿用埃及人或迦南人的律法来管理自己。神借摩西向自己的选民以色列人颁布了律法,犹太教有了开始。

摩西律法让以色列人在古代的民族中有了最高的道德标准(以赛亚书 49:6),其核心是十诫(出埃及记 20:1-17)。十诫首先是关于人和神的关系,然后人与人的关系,涉及到礼仪、道德和司法三类。摩西律法对犯罪者有体罚(申命记 25:1-3)、经济处罚、死刑等,但却没有判刑和坐牢的概念。神禁止以色列人效法埃及人和迦南人的宗教以及乱伦、淫乱的恶俗。“不可奸淫”是十诫命的第七条,奸淫意思是婚前或婚外的性行为。以色列人不能从事卖淫(申命记 23:17),而当时迦南的异教有庙妓。尽管摩西律法没有废除奴隶制,但限制了终身的奴隶制(出埃及记 21:2)。奴隶也有权利,如要守安息日(出埃及记 20:10)。律法没有明确地禁止多妻制(申命记 21:15)。

近代的美洲、非洲、西伯利亚有许多长期与外界隔绝的部落,他们有语言,信原始宗教、多神教,因没有文字,所以没有成文的法律或宗教经典。这些人的基本单位仍然是以婚姻为基础的家庭。以色列人有家庭、家族、支派,但在摩西律法颁布的三百多年后,以色列人才在迦南有了自己的国家和第一位国王扫罗(Saul, 1050—1010BC 做王),可见其民族的特殊性。以色列人的统一王国在大卫(King David, 1010—970BC 作王)时代最强盛,因所罗门(King Solomon, 970—930BC 作王)拜异教的假神,后分裂为北国以色列和南国犹大。分国后,以色列人的君王不听先知传的信息,在信仰和道德上败坏,北国于 722BC 被亚述人灭亡,南国于 587BC 被新巴比伦人所灭亡。淫乱是用身体犯罪,以色列人敬拜异教的神就是信仰上的淫乱,犯了属灵的奸淫。婚姻双方要彼此忠诚守约。耶和華神也借着婚姻,表示他对其立约的选民以色列人的关系(何西阿书 2:2)。神透过以色列人(后也称犹太人)的历史彰显他的信实守约。两千多年来,以色列人作为一个没有土地和国家的民族离散在外邦人中,以色列的复国是在二战后的 1948 年。

摩西律法允许因淫乱可以离婚,是指丈夫休妻(申命记 24:1)。处女如果被引诱成为受害者,男方必须娶该女子,如果女方的父亲不同意,男方要进行经济赔偿(出埃及记 22:16-17)。以色列人传统上处置淫乱,男女有别,已婚的男子与别人的妻子有关系才算淫乱,而已婚女子与任何男子的性关系都算淫乱。<sup>[5]</sup> 这显然对女子不算公平,而同时代在古巴比伦,离婚是女子的优先权利。<sup>[6]</sup>

犹太教信亚当夫妇在伊甸园里犯罪,但没有像基督宗教发展出原罪(original sin)的概念,尽管圣经里没有原罪的词汇。也就是说,犹太教没有发展出西方基督宗教所特有的理性服务信仰的传统。尽管婚姻内的男女关系不是淫乱,但亚当夫妇在犯罪后,即使夫妻之间的性关系都有罪感、羞耻感,如

[5] Elizabeth Koltun, *The Jewish Woman* (New York: Schocken Books, 1976), 110.

[6] Sabatino Moscati, *Ancient Semitic Civilization* (New York: Capricorn Books, 1960), 159.



不能让外人看见。在摩西律法之前,以色列人的先祖亚伯拉罕(Abraham,2166—1991BC)从耶和華神領受了割礼,即除去男子生殖器上的包皮。割礼是以色列人与神立约的身体记号,以色列人的男嬰在出生后第八日要受割礼(创世记 17:9-14),这样刚好至少能过一次安息日。古埃及的许多男孩也有割礼,但是在男孩的青春朞进行。<sup>[7]</sup>以色列人认为割礼就可以除去罪的本性(歌罗西书 2:11)。基督宗教不认可这一观点,自己也受过割礼的保罗认为:割礼是亚伯拉罕未守割礼时“因信称义”的记号(罗马书 4:11),所以基督徒不再受割礼,因为真正的割礼是属灵的,不是属肉体的(罗马书 2:29),基督徒是神在新约时代属灵的选民、属灵的以色列人。

亚伯拉罕与妻子撒拉是近亲通婚,他们是同父异母的兄妹(创世记 20:12)。亚伯拉罕有两个兄弟拿鹤、哈兰,其中拿鹤娶了哈兰的女儿密迦(创世记 11:29),也就是与自己的侄女结婚。亚伯拉罕的儿子以撒(Issac,2066—1886BC)娶了自己的堂侄女利百加,因她是亚伯拉罕兄弟拿鹤的孙女(创世记 24:48)。以撒的儿子雅各(Jacob,2006—1859BC,后改名以色列)先后娶了自己的两个表妹利亚和拉结为妻(创世记 29:18-30),后又纳她们的两个使女辟拉、悉帕为妾。摩西父母也是近亲通婚,甚至是侄儿娶姑姑(出埃及记 6:20)。

当时一夫多妻常见,如雅各的孪生哥哥以扫就娶了两个妻(创世记 26:34)。古代的以色列人只有名没有姓,没有同姓不结婚的概念,堂兄弟姐妹仍然可以结婚,因这样可以保留家族的地业,如迦勒就把女儿押撒嫁给了自己兄弟基纳斯的儿子俄陀聂(士师记 1:11-15)。以色列人认为儿子比孙子亲,可以把孙子当儿子,如:雅各对待约瑟的儿子以法莲和玛拿西(创世记 48:5)。这里,雅各实际上是立约瑟为长子,他虽是拉结所生的长子,但在雅各的十二个儿子中年纪倒数第二。拿俄米的把路得与波阿斯所生的儿子俄备得当儿子,而辈分上应该算孙子(路得记 4:16),因路得原是拿俄米的儿媳妇。以色列人的辈分次序没有中国人严格,如末底改把自己的堂妹以斯帖当成养女(以斯帖记 2:7)。

按摩西律法,长子在父亲死后,不仅能比其他儿子多得到一份产业(申命记 21:17)。如果父亲多妻,长子还可以继承父亲的妾。因女子结婚后就相当于是丈夫的财产,她在丈夫死后却不能继承产业。雅各依然在世的时候,长子流便就与父亲的妾辟拉淫乱(创世记 35:22),最后被雅各剥夺了长子继承权(创世记 49:3-4)。妾生的儿子也可能继承部分产业(创世记 32:10)。以色列人的女儿没有继承权,除非过世的父亲没有儿子(民数记 26:8)。

以色列人的十二支派中,利未支派为首,因从他们的男人中选拔祭司。在进入迦南后,利未人分散在其他支派的领土中。祭司不从事具体的劳动,他们教导以色列人律法,处理以色列人和神的关系。祭司是世袭的,娶妻要求女方身体纯洁(利未记 21:7,13-14)。

以色列人如果奸淫,就触犯了十诫,犯了重罪。有了律法的以色列人还没有进入迦南地,就与摩押女子淫乱。摩西命令处死淫乱的人,神又用瘟疫击杀以色列人两万四千人(民数记 25:1-9)。按律法,指控人犯罪至少要有两个见证人才有效(申命记 19:15),犹太教的传统是女子的见证不算数。实际中,如果偷情的男女自己不承认,指控他们淫乱的难度是很大的。如丈夫若怀疑妻子不忠,但没有证据,就要将妻子带去见祭司去处理(民数记 5:11-29)。摩西律法规定行淫的男女被逮要同时被处死(利未记 20:10)。犹太文士和法利赛人曾把一个行淫时被抓的妇女带到耶稣面前,目的是要试探耶稣。耶稣后没有定该妇人的罪,只是让她以后不要犯罪(约翰福音 8:1-11)。

以色列人在迦南定居后,有士师为审判官,但士师的权威往往局限于以色列人的个别支派,不如国王。实际上,以色列人守不全律法。士师耶弗他甚至是妓女的儿子(士师记 11:1)。士师参孙曾与妓女亲近(士师记 16:1)。士师时期,曾有一个利未人的妾在便雅悯支派的土地上被强奸至死(士师记 19:25-26)。分国时期,先知何西阿奉神的命,与淫妇歌篾结婚(何西阿书 1:2-9),后又赎回成为奴隶

[7] Byron E. Shafer, *Religion in Ancient Egypt* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1991), 144.

的歌篋(何西阿书 3:1-3)。何西阿赎买歌篋的代价,如果对照摩西律法,淫妇的价值只相当于女奴的一半(出埃及记 21:32),或者是以色列成年女子向神许愿的估价的一半(利未记 27:3)。

摩西本人是以色列人的首领,他后来也设立了审判官处理相对次要的事(出埃及记 18:24-26)。王国时期,王国是最高的审判官,如大卫(David,1010—970BC 做王)下令处死利甲和巴拿(撒母耳记下 4:9-12),所罗门(Solomon,970—930BC 做王)下令处死亚多尼雅、约押和示每(列王记上 2:23-46)。在分国时期,犹大国王约沙法(Jehoshaphat,872—848BC 做王)改革了司法,最高法庭在首都耶路撒冷,各城有利未人和世俗法官组成的法庭(历代志下 19:5-9)。自犹太人从波斯回归巴勒斯坦后,逐渐形成了犹太人公会,它相当于法庭。后在罗马帝国时代,犹太公会没有判决犹太人死刑的权利,这也是后来的耶稣只有被犹太人带到罗马长官处才能判死刑的原因(马太福音 27:22-26)。

在古代的近东,最常见的婚姻是一夫一妻,如果妻子不生育,丈夫可以娶两妻。<sup>[8]</sup> 近亲之间的性关系在埃及和迦南很普遍(利未记 18:1-18)。摩西律法虽然禁止乱伦和近亲通婚,它虽然宽容了多妻制(申命记 21:15),但不许娶一对姐妹为妻(利未记 18:18)。除了亚伯拉罕、雅各,多妻并不少见,曾有士师基甸多妻(士师记 8:30)、士师撒母耳的父亲以利加拿就有两个妻子(撒母耳记 1:1-2),大卫的妻更多(撒母耳记上 25:43-44,撒母耳记下 5:13,11:26),所罗门王先娶埃及法老的女儿,后有妃嫔数百人(列王记上 11:1-3)。

以色列人的历史上有过女士师底波拉(士师记 4:4),新约还有出自亚设支派的女先知亚拿(路加福音 2:36)。但以色列人的男性地位高,如向神许愿时,男人的价高于女人(利未记 27:2-7)。多妻无疑加剧男尊女卑。总的来说,在古代民族中,以色列女子在婚姻中的地位是最高的。以色列人不论男女都要守安息日(出埃及记 20:8-11),安息日对于男女是平等的。神创造世界后安息,守安息是让以色列人不论男女,都要效法神。十诫中要求人要孝敬父母(出埃及记 20:12),母亲和父亲并列,所以以色列女子有了孩子后还是很有地位的。基督宗教认为安息日预表耶稣(马太福音 12:8,希伯来书 4:1-3),除了个别的派别,基督宗教不再守安息日,尽管它是十诫之一。

以色列的四儿子犹大曾娶迦南女子为妻(创世记 38:2),那时还没有律法。律法不允许以色列人与迦南人通婚。摩西的姐姐米利暗和哥哥亚伦因嫉妒,以摩西的妻子不是以色列人为借口而攻击他(民数记 12:1),而摩西的妻子是米甸祭司的女儿(出埃及记 2:16-21),并不是迦南人。后来,出埃及的以色列人不仅没有完全赶出迦南人,而且与迦南人当地的人通婚(士师记 3:5-6),如士师参孙曾娶了非利士女子为妻(士师记 14:1-3)。

以色列人的婚姻是父母做主,如父母将女儿许配给某人,收下对方送的婚价,与我们中国农村的婚俗类似。这开始于亚伯拉罕为儿子以撒选妻(创世记 24:2-3)。后来有了摩西律法,女子若许配给某人,即使没有同居,也算是对方的妻子。耶稣人性的母亲马利亚许配给同是犹大支派的约瑟,虽然约瑟还没有迎娶,但名义上两人是夫妻。马利亚因圣灵感应怀孕,曾被约瑟误以为淫乱(马太福音 1:18-19)。再如旧约里的扫罗王,他先是答应把大女儿米拉许配大卫,却给了亚得列(撒母耳记上 18:17-19)。小女儿米甲虽然嫁给了大卫(撒母耳记上 18:27,而在大卫流亡后,扫罗又将米甲嫁给了帕铁(撒母耳记上 25:44)。如果父母去世或衰老,女孩的婚姻可以由兄长作主,如流便和西缅对自己的妹妹底拿那样(创世记 34:13-17)。新婚的人可以有一年在家的清闲时间(申命记 24:5)。

以色列女子的角色在家庭里,婚后是作为妻子和母亲,不生育是一大羞耻(创世记 30:1),如拉结(创世记 30:23)、哈拿(撒母耳记上 1:11)等曾忍受的。以色列妇女生孩子后,要家居而不外出(利未记 12:1-8),中国的妇女做月子有点类似。不同的是,古以色列妇人为自己的洁净还要献祭,生男孩的

[8] Priotr Bienkowski and Alan Millard, *Dictionary of the Ancient Near East* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000), 191.

家居时间比生女孩要短。

希腊哲学家苏格拉底(Socrates, 470—399BC)不怕死,认为哲学家的任务是操习死亡。以色列人没有这样的哲学精神,如雅各就怕死(创世记 37:34-35)。人都要死,只是死亡的方式和时间不同。女人因要生育后代,有可能死于生产,如雅各的妻拉结(创世记 35:16-19)。

## 二、常见的问题

关于亚当夫妇的儿子该隐(创世记 4:1),她的妻子是谁(创世记 4:17)? 早期人类是近亲通婚,该隐不可能与其母亲夏娃结婚,而只可能与其姐妹通婚,因亚当在世生儿养女(创世记 5:4),尽管只有该隐、亚伯和塞特这三个儿子的名字被记录。因没有法律和政权,人类很快就开始了暴力,如该隐因嫉妒杀害了自己的兄弟亚伯。多妻制度开始于狂妄的拉麦,他是该隐的后代(创世记 4:19)。多妻可能会生养更多的后代,但违背了一夫一妻的原则,男人为争夺女人必然会产生嫉妒、仇恨和暴力。有一夫多妻,圣经里为什么没有一妻多夫的记载? 犹太教相信亚当夫妇吃禁果后,他们被神所惩罚。女人和男人在人性上都有改变,如夏娃和她的女性后裔将有月经期、怀孕会有九个月,神禁止女人与两个男人同时结婚等。<sup>[9]</sup>

按基督教和犹太教,义人死后不会受神的审判。容易引起误解的是,为什么与自己女儿乱伦的罗得在新约里也被称为义人(彼得后书 2:7-8)? 罗得是亚伯拉罕的侄儿(创世记 12:5)。实际上,在所多玛被神毁灭前,神就同意亚伯拉罕看罗得为义人(创世记 18:22-33),这时罗得的女儿还没有和他乱伦。义人是蒙恩的罪人,也会犯罪,甚至是大罪,如亚伯拉罕因信被神算为义(创世记 15:6),他却不信神的应许和全能,纳妾夏甲,后生了儿子以实玛利(创世记 16:15-16),造成了家庭的不和,同时违背了神设立的一夫一妻的制度。罗得因信神,所以才不眷恋哈兰地,而是随从亚伯拉罕下迦南。后罗得贪恋世俗,放弃了游牧的艰苦生活,定居在淫乱的所多玛。亚伯拉罕曾为救罗得,介入了迦南的内战并打到了大马色(创世记 14:13-15)。罗得被救后,仍然返回了所多玛。罗得一家四口在神毁灭所多玛前逃了出来。这样,不仅罗得是义人,他的两个女儿也应该是义人。

罗得的女儿为什么要让父亲醉酒并和他发生性关系? 尽管罗得在乱伦上不是主动的,如果他不醉酒,可能就不会与她们发生关系,但罗得对自己醉酒有责任。犹太教允许喝酒,但醉酒是受谴责的,挪亚醉酒及后果(创世记 9:20-27)每年在犹太人会堂至少诵读一次。<sup>[10]</sup> 基督教宗教也反对醉酒(罗马书 13:13,以弗所书 5:18)。罗得的女儿曾许配给别人(创世记 19:14),但丈夫都因所多玛的毁灭而死亡。古人的生活范围很小,罗得的女儿以为除了她们父女三人,整个世界都灭亡了,要为家族和人类保留后代。因所多玛淫乱的风气,她们并不以乱伦为耻(创世记 19:30-38),她们的儿子分别成为亚扪人和摩押人的先祖。亚扪人和摩押人不敬拜耶和华神,后来成为以色列人的对头。亚扪人的神叫摩洛,摩押人的神叫基抹(列王记上 11:7)。摩西律法规定:亚扪人和摩押人不可入神的会(申命记 23:3)。父女乱伦的行为是淫乱,违背后来的摩西律法的十诫。乱伦者必受咒诅(申命记 27:20,22-23)。与亚伯拉罕相比,罗得对神的信心很小,虽然逃脱了神的审判,但得救后又犯重罪。

摩西在西乃山从耶和华神那里领受了律法,以色列人有了具体的善恶标准,“义”就是守全律法的规条(申命记 6:25)。亚伯拉罕的时代,没有摩西律法,“信”神的话就算为“义”。新约看亚伯拉罕是信心的伟人,基督徒称自己是亚伯拉罕属灵的后裔,而罗得的“义”仅仅使他逃脱审判而勉强得救,而所多玛的居民全部灭亡。在更早的时代,挪亚是个义人(创世记 6:9),而那时耶和华还没有对挪亚说过

[9] Lisa Aiken, *To Be a Jewish Woman* (Northvale: Jason Aronson Inc., 1992), 19.

[10] Dennis Prager and Joseph Telushkin, *Why the Jews?* (New York: Simon & Schuster, Inc., 1983), 51.

话。挪亚和他的三个儿子闪、含、雅弗都是一夫一妻。摩西说挪亚是个义人，原因之一是挪亚在婚姻上符合神的心意并影响了三个儿子。

雅各娶了两妻两妾，共生了十二个儿子和一个女儿。雅各是否是个为了纵欲？神之前与雅各的祖父亚伯拉罕、父亲以撒立约(创世记 13:16,26:4)，后应许雅各本人，他的后裔成为大族(创世记 28:14)。按推算，雅各单身到七十七岁，后按父母的吩咐逃离迦南去哈兰娶妻，<sup>[11]</sup>而其孪生哥哥以扫四十岁就娶迦南当地的女子为妻。儿女多，是神成就他对亚伯拉罕、以撒和雅各的应许。更具体地，雅各娶先后娶两姐妹为妻，是因为被自己的舅舅拉班所骗(创世记 29:16-27)，纳妾是因为要缓解两位妻子之间的矛盾。

摩西律法允许以色列人娶女俘虏为妻(申命记 21:10-13)。神为何要以色列人攻占耶利哥城后屠城？当时摩西已去世，约书亚是以色列人的首领。因迦南人不仅乱伦，而且与在生理期的女人发生性关系、同性淫乱、兽交(利未记 18:19,22-23)，迦南地应该是性病、传染病流行。这样，在以色列人征服迦南地时，不仅不能与迦南人亲近，甚至不能要迦南人的牲畜、器物，以免被传染疾病。耶利哥被以色列人围困却不投降，并不符合摩西律法的要求(申命记 20:10-11)，我们就不难理解神命令以色列人在耶利哥的屠城(约书亚记 6:17,20-21)，但信靠耶和华的妓女喇合和她的家人却存活。同样，约书亚征服玛基大、立拿、拉吉、伊矶伦、希伯伦和底璧后，也不留活口(约书亚记 10:28-39)。

以色列人不能与迦南人和外族人立约、通婚(申命记 7:1-4)，因这样就容易受异教的负面影响，甚至被他们所同化。耶和华神行大神迹拯救以色列人出埃及，但以色列人对神的信仰并不坚决，神在旷野四十年淘汰了小信的一代人。在刚开始征服迦南人时，以色列人就轻率地与迦南当地的基遍人立约(约书亚记 9:14)，后来与迦南人混居、通婚(士师记 3:5)，作为惩罚，耶和华允许迦南人存活。事实上，也有部分外族人离弃他们的偶像，主动归向真神耶和华，如耶利哥城的妓女喇合(约书亚记 6:22-25)，她后嫁给了犹大支派的首领撒门。摩押女子路得后嫁给了犹大支派的波阿斯，成为大卫王的曾祖母(路得记 4:18-22)。

按律法，一件事情只要有两三个人见证就有效(申命记 19:15)，如波阿斯在十人见证下以耶和华的名发誓娶路得为妻，而路得却可以不在场。以色列的女子害羞、委婉，但也可以向男子求婚，如拿俄米教导路得那样“求你用你的衣襟遮盖我”(路得记 3:9)。与之相反，丈夫休妻虽然有主动权，但要有字据(申命记 24:1)。

为了存留产业，以色列人若娶妻但无子而死，他的兄弟要娶死人的妻子，生下的长子名义上归妻子的前夫(申命记 25:5-6)，后来这风俗推广至死人最近的亲属，《路得记》正是这一背景。迦南过去也有类似的风俗，丈夫死了，如果没有兄弟或者兄弟不愿意，妻子要嫁给丈夫的父亲。这就是犹大为什么最后娶了儿媳妇他玛的原因(创世记 38:26)。如寡妇的亡夫的兄弟和父亲都死了，她就要返回自己的父母家再嫁人，因此拿俄米一度劝儿媳妇路得回娘家(路得记 1:8)。

大卫在耶路撒冷做王后，尽管已经有妻妾，但贪恋赫人乌利亚的妻拔示巴并使她怀孕，用计策使忠心的乌利亚死于战场。大卫后娶拔示巴，孩子出生。对照十诫，大卫犯了四条：杀人、淫乱、假见证和贪恋。因律法的最高裁判权在于身为国王的大卫，大卫隐藏了自己的罪至少十个月。在耶和华神差遣下，先知拿单用勇气和智慧让大卫认罪并赦免了他的死罪(撒母耳记下 12:1-14)。神是公义的。大卫虽然被免死，但为自己的罪也付出了代价，他的四个儿子先后因此丧命，其中三个儿子死在大卫之前：与拔示巴淫乱所生的儿子(撒母耳记下 12:18)、暗嫩被押沙龙所杀(撒母耳记下 13:28-29)、押沙龙后被约押所杀(撒母耳记下 18:15)；另一个儿子亚多尼雅被继承王位的所罗门所杀(列王纪上 2:23-

[11] 根据雅各在拉班家二十年、见埃及法老时的年纪以及约瑟的年纪、埃及饥荒年数的推算，参：创世记 Genesis 31:38,37:2,41:2,41:46,45:6,47:28。

25)。犹太教和基督教宗教同样看大卫为信靠神的伟人,如击杀非利士人的首领歌利亚(撒母耳记上 17:45-50),但大卫却犯过律法中的大罪。大卫对自己的儿子明显管教不严,我们不难看出暗嫩变态、亚多尼雅好色、押沙龙阴险,因大卫不处罚暗嫩导致了押沙龙的报复。类似大卫,以色列人士师的参孙,带领以色列人打胜仗,但因放纵肉欲而被非利士人俘虏。参孙是以色列人的英雄(希伯来书 11:32),主要是他因临死时对神的信心(士师记 16:28-30)。

雅各的儿子约瑟如何听懂波提乏夫人的埃及语?约瑟在埃及法老护卫长波提乏家,他抵御了波提乏夫人的色诱却反被诬告(创世记 39:1-20)。无辜的约瑟在坐牢三年后蒙神使用,法老让三十岁的约瑟成为埃及的宰相并娶妻(创世记 41:45-46)。约瑟在后来的在饥荒中不仅拯救了埃及,也拯救了雅各全家。约瑟被卖到埃及时十七岁,在波提乏家为奴约十年。约瑟和雅各儿子们的母语是希伯来语(创世记 42:23),埃及人有自己的语言。耶和华与约瑟同在,无论是在埃及人的家里还是监狱里(创世记 39:2,21)。犹太教认为耶和华对约瑟的恩典之一是让他有出色的语言学习和表达能力,他很快就掌握了埃及的语言,直至能为法老解梦。<sup>[12]</sup>守律法的人会蒙耶和华神祝福,尽管约瑟的时代还没有摩西律法,但约瑟做到了律法的要求,正如外邦人可以按良心律行出神在律法上对以色列人的要求(罗马书 2:14-15)。

不论男女,以色列人在公共场合露体是羞耻,如上台阶(出埃及记 20:26)、跳舞(撒母耳记下 6:20)等,因古以色列人没有现代人穿的内衣保护隐私。不仅以色列男人看重女子婚前的贞洁,女子更看重自己的贞洁,如公主他玛在被同父异母的哥哥暗嫩性侵后:撒灰在头上、撕裂彩衣、痛哭(撒母耳记下 13:19)。实际上,女子都看重自己的贞洁、名誉,如可能面对强暴或在被强暴后自杀。拉丁教父奥古斯丁(Augustine,354-430)认为女子被强暴不是淫乱,因这行为违背了女子本人的意愿,是施暴者犯罪。如果女子自杀,等于自己承认有罪,为自己做了假见证。杀人是罪,自杀也是杀人,所以女基督教徒即使被强暴也不能自杀。<sup>[13]</sup>

### 三、独身、离婚

因为事故、疾病等原因,很多人活不到成年或结婚的时候就离开了人间。也不是所有的人都结婚,如先知但以理是太监(但以理书 1:7),以色列人的艾赛尼派(Essenes)在旷野过着独身的生活。但总的来说,犹太教重视婚姻,如祭司都可以结婚。

耶稣开始传道时约三十岁(路加福音 3:23),他曾出席过婚宴(约翰福音 2:1-12),并用婚宴做比喻(马太福音 22:1-14)。在耶稣的十二门徒中,至少彼得是已婚的(马太福音 8:14)。他们十二人跟随耶稣三年半,同吃同住,过着漂流的生活,有点类似艾赛尼派,尽管可能从外表上看,耶稣更像法利赛人。按照当时的犹太人风俗,耶稣不可能带女门徒。

与耶稣同时代的犹太哲学家菲洛(Philo,25BC—50)受柏拉图(Plato,428—348BC)的影响,认为:起初的亚当只是人的理念,既不是男性,也不是女性。<sup>[14]</sup>神后从亚当的一肋骨造了女人,所以先有人,然后才有男女(创世记 1:28)。神先造亚当,亚当并没有要求神给他造一个女人。是否起初的亚当具有男女双性,所以没有性或婚姻上的主动要求?基督宗教认为:亚当在人性上预表耶稣(罗马书 5:14),耶稣有过真实的人性,他生来无罪,也没有犯过罪(约翰一书 3:5),包括意念上的犯罪。在十字架上痛苦地受难,是耶稣人性的张显(马太福音 27:46)。

[12] Shalom Goldman, *The Wives of Women The Wives of Men*, (Albany: State University of New York, 1995), 39-40.

[13] Saint Augustine, *The City of God* (Volume One), (London: Penguin Books Ltd., 1984), 30.

[14] Mireille Hadas-Lebel, *Philo of Alexandria*, (Leiden: Brill, 2012), 132.

天主教的神职人员不结婚,认为是效法耶稣。<sup>[15]</sup> 耶稣没有结婚是事实,如果耶稣结婚,那么他就不可能带领十二门徒传道三年半,完成走向十字架的道路。后来,耶稣的门徒很多都结婚,保罗却没有(哥林多前书 7:7,9:4),他说效法基督(哥林多前书 11:1),但保罗并没有规定教牧人员必须独身(提摩太前书 3:1-2)。耶稣把摩西律法总结成爱神爱人(马太福音 22:37-40),爱人如己首先是要爱自己。独身的人是否是更专心爱神和自己?显然没这么简单。保罗认为独身是神的恩赐(马太福音 19:12)。<sup>[16]</sup>

保罗深刻地意识到:基督是教会的元首,教会是基督的身体(以弗所书 1:22,5:23),婚姻的属灵奥秘是表示基督和教会的关系(以弗所书 5:33)。从常识上,一个头多个身体或多个头一个身体,是怪兽,这就说明一夫多妻、一妻多夫的婚姻都违背神的心意,尽管亚伯拉罕、雅各、大卫这些信靠神的伟人多妻,这些不能成为多妻的理由。类似地,教会(church)是旧约时代的以色列人没有的概念,在新约希腊原文(ekkleesia)中是单数名词(马太福音 16:18),这是否表示地上必须有单一的普世教会体制?如天主教、英国的圣公会等。显然不是,因为使徒时代的具体教会都是按地名来的,如约翰提到的小亚细亚的七教会(启示录 1:11),其中的以弗所也是保罗曾写过信的,而保罗还提到同一个地区的各教会(加拉太书 1:2)。“七教会”和“各教会”对应的是希腊文复数名词。所以,教会原来的意思是耶稣属灵的身体,而不是具体的组织体制。

夫妻因婚姻连为一体,所以不能离婚。摩西律法允许因淫乱而离婚,耶稣也提到这规定(马太福音 19:8-9)。历史上,犹太人因亡国而被掳到新巴比伦,许多人因此与外族女子通婚,包括祭司和利未支派的人。祭司以斯拉认为这是犯罪。在回归故土后,以斯拉让这些人与他们的异族妻子离婚(以斯拉记 10:10-18)。犹太教强调血统、守安息日、洁净的饮食,与众不同,所以犹太人很少与非犹太人通婚。旧约里,以色列女子以斯帖成为波斯帝国亚哈随鲁王的王后,因拯救神的选民而被纪念(以斯帖记 9:29-32)。在新约时代,犹太人因散居在地中海沿岸,逐渐使用希腊语,有与外族通婚的,如提摩太的母亲是犹太人,父亲却是希腊人(使徒行传 16:1)。

保罗是标准的犹太教背景(腓立比书 3:5),同时生来就是罗马帝国的公民(使徒行传 22:27-28)、精通希腊语,但后来成为基督的使徒,他没有结婚。关于保罗以及早期基督教对婚姻的观点,犹太教认为是受柏拉图哲学的影响,结婚的生活是对身体欲望的让步。<sup>[17]</sup> 柏拉图在《理想国》中,设计了一个正义的城邦,妇女和孩子为男人共有,<sup>[18]</sup>他轻视以色列人所重视的婚姻。之后的亚里士多德(Aristotle,384—322BC)认为男人在道德上比女人高贵;男人和女人的联合似乎是贵族式的,男人根据他的价值来统治,如果事情适合女人,他就让女人统治;如果男人统治一切,那就把关系变成了寡头政治,没有按男女分别的价值行动。<sup>[19]</sup> 这样,亚里士多德使妇女的地位要高于在柏拉图那里。

使徒时代的埃及教会,就有女子独身,她们藐视身体的快乐。她们的心思不在必死的儿女而是在不死的儿女上,认为这不死的儿女是因灵魂爱神而带到世界上的。<sup>[20]</sup> 希腊教父奥利金(Origen,185—254)也称赞独身和节制,他认为有三种献祭让神喜悦:殉道、自愿的独身和婚姻中对性生活的节制。<sup>[21]</sup> 除了修道士,大公教会的教士来是可以结婚的。因有儿女,人很可能就会有私心,如使教会的圣职务成为世袭、把教会的土地家族化。在欧洲的中世纪,普通人名义上信基督,但因为文化程度低也不读圣经,错误地认为到修道院可以远离世俗,信仰会高人一等。确实,修道院里有学习圣经的机

[15] *The Teaching of the Catholic Church*, Edited by Canon George D. Smith, D. D., Ph. D. (New York: The MacMillan Company, 1949).

[16] 和合本“自阉”在现代中文译文翻译成“不结婚”,类似 NIV Bible 的翻译“renounced marriage”.

[17] Moshe Meiselman, *Jewish Woman in Jewish Law* (New York: Ktav Publishing House, 1978), 66-67.

[18] Plato, *Republic*, Book V, 456B-457D.

[19] Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1160b19-1161a9.

[20] Eusebius, *The History of the Church*, (London: Penguin Books, 1988), 92.

[21] Dennis Prager and Joseph Telushkin, *Why the Jews?*, (New York: Simon & Schuster, Inc., 1983), 55.

会。所以,修道的男女并不是因为出身贫苦,反而很多是出于富有的家庭。西多会修士和神学家伯尔纳(Bernard of Clairvaux,1090—1153)生活在修道运动最活跃的时代,他曾指出许多人加入教会的圣职并没有信仰上的准备,所以一千年前保罗在《哥林多前书》里提到的淫乱、奸淫和乱伦在当时仍然存在。<sup>[22]</sup>自四世纪以来,大公教会就努力防止高级教士结婚。在克吕尼(Cluny)修院改革的促进下,利奥九世(Leo IX,1049—1054任教皇)规定大公教会的神职人员独身。按圣事神学,正如耶稣在人性上是由贞洁的处女所生,他使罪人重生的圣事必须由宣誓贞洁的祭司主持。<sup>[23]</sup>1139年的第二次拉特兰会议(the Second Lateran Council),宣布所有的神职人员的婚姻不仅非法,而且无效。他们的子女成为私生子,理论上作为教会的农奴。<sup>[24]</sup>后来,阿奎那认为私生子是可以成为合法的孩子,如通过购买特别的赎罪券、教皇的赦免以及其它的法律途径。<sup>[25]</sup>

拉丁教父奥古斯丁十七岁时,不是为婚姻的目的而有了情人,<sup>[26]</sup>并生了儿子。在三十二岁信基督教后,奥古斯丁与情人分手,没有再结婚。阿奎那终身未娶。他不仅认为守童贞是一美德,而且守童贞比结婚更好:有益于灵魂的优先于有益于身体的,默想的生活好于行动的生活。守贞洁是关于默想的生活、为了灵魂的善,而默想的生活包括了思想属神的事情。结婚的目的是为了加增人口,夫妻双方要考虑属世的事。<sup>[27]</sup>路德改教后废弃了修道的誓言,结婚生子。新教因此与天主教不同,不再有独身的修士和修女。在路德发起改教后的1520年代,英格兰国王亨利八世(Henry VIII,1491—1547)还没有儿子。他为了和可能为他生儿子的女子结婚,首先要离婚,他最终违背罗马教皇克莱门特七世(Clement VII,1478—1534),成为欧洲第一个反对教皇裁决的国王。亨利八世与反对教皇的英格兰新教徒结盟,最后导致了英格兰的宗教改革。<sup>[28]</sup>

男女的婚姻并不是最纯粹的关系,因为在人性和信仰上,男女都有软弱和不足。夫妻双方首先要爱神,其次才是互爱。基督宗教信父、子、圣灵三位一体的神,神的实体有父、子、圣灵三个位格,位格之间最纯粹的关系是父子关系,子不受造而受生,父子同质。犹太人可以称神为父(马太福音6:9)。神有父性,并不表示神是男性,因神没有身体,但也有母性的慈爱(以赛亚书66:13)。神是个灵(约翰福音4:24)。耶稣升天后,圣灵即神的灵按他的应许开始降临在信他的人身上(使徒行传2:1-4);犹太教不信神的灵会内驻在人的身上,不理解重生的奥秘。关于三位一体神,希腊教父亚他那修(Athanasius,296—373)对“父”、“子”的理解是绝对的,“父”无父,“子”无兄。<sup>[29]</sup>因天、地都是神的受造物,犹太人和基督徒不会称天为父、地为母。神、天使、人都有位格,天使也是受造物(希伯来书1:14)。天使没有性别,不娶不嫁(马太福音22:30)。天主教的神职人员不娶不嫁,并不是在今生就进入了天使的境界,因天使没有身体。

天主教认为作为圣事的婚姻能承受神的恩典,让人除罪。婚姻是神在亚当夫妇犯罪前设立的,婚姻能否免除人犯罪?亚当夫妇没有与伊甸园里的动物淫乱,而是吃禁果犯罪。阿奎那认为婚配不仅是圣事,而且是人本性的功能。婚姻可以作为个人对肉欲的医治;人因罪死,婚姻可以繁殖后代、增加人数。<sup>[30]</sup>

[22] Bernard, *Bernard of Clairvaux* (selected works), Translated by G. R. Evans (New York: Paulist Press, 1987), 93.

[23] Sylvia L. Thrupp, *Change in Medieval Society* (New York: Appleton-Century-Croft's, 1964), 50.

[24] Diarmaid MacCulloch, *A History of Christianity* (London: Penguin Books, 2009), 373.

[25] St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (Suppl. ), Q. 68, A3.

[26] Saint Augustine, *Confessions*, Book IV, Chapter II, translated by F. J. Shield (Cambridge: Hackett Publishing Co., Inc, 1993), 52.

[27] St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (IV), Q. 152, A. 4.

[28] Diarmaid MacCulloch, *A History of Christianity* (London: Penguin Books, 2009), 625-626.

[29] T. F. Torrence, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 69-70.

[30] St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (III), Q. 65, A1.

同性恋以及卖淫是摩西律法明确所反对的(利未记 18:22;申命记 22:5,23:17)。新约里,保罗曾列举出了罗马帝国当时恶劣的道德水平,谴责同性淫乱以及淫乱的文化化(罗马书 1:26-27)。但现在的 21 世纪,美国的不少州和多个西方国家现在已经立法承认同性婚姻。这说明,西方国家不仅存在着与基督教对立的习俗,而且有对立的法规。

#### 四、结语

亚当夫妇的婚配和犯罪被许多人当成神话,因为摩西无法亲眼目睹伊甸园的事情。事实上,神的灵和能力与摩西同在,让他率领以色列人出埃及。摩西不仅要告诉以色列人为什么要出埃及,而且要让以色列人有“人类”的概念。虽然,摩西也违背过神的命令(民数记 20:12)。人类都是同一对夫妻亚当夏娃的后代。人都有对永生的向往(传道书 3:11)。永生就是神的生命。虽有神的形象,因原罪的遗传,人不清楚神的旨意。后来的大卫见证到,神的旨意体现在律法的命令上(诗篇 40:8)。犹太教认为守律法就能得永生(约翰福音 5:39)。实际上,没有人能守全律法(雅各书 2:10-11),律法是让人知道什么是具体的罪(罗马书 3:20)。耶稣不仅只看守律法的行为,更看重人的内心(马太福音 5:27-28)。非以色列人对十诫以外的摩西律法往往很少了解。作为亚当的后裔,犹太人和非犹太人在人性上并没有分别,但犹太人在民族和国家的概念上不区分以色列(创世记 28:13-15,32:28),更愿意强调他们的特殊性和整体性、而不是生来有罪。基督宗教认为,神的儿子耶稣基督完成了摩西律法。罪人只有信耶稣基督为救主而得永生(约翰福音 3:16),经圣灵重生的罪人在基督里不分犹太人和外邦人、自由人和奴隶、男和女(加拉太书 3:26-28),都是新造的人。也就是说,种族、身份和性别的区分不是罪人得永生的先决条件,因为神不偏待人(罗马书 2:11)。经过圣灵重生的人(约翰福音 3:3-8),会有圣灵的果子(加拉太书 5:22-23),胜过摩西律法的标准。

这样,已婚或未婚也不是灵魂得救的先决条件。婚姻可以被废除吗?按基督宗教,这是不可能的,犹太教更不会同意。世俗的国家也不允许这样做。那么,对于年轻人,婚姻大事是顺服父母还是自己做主?现在与古代不同,基督徒婚姻上自己做主的可能性很大。相比犹太教,基督教不看重血统,通婚更看中信仰上的一致(哥林多后书 6:14),尽管也可能与非基督徒结婚。以色列人过去对自由的理解主要是权利上的,而不是配偶的选择上,因为他们曾经为奴隶,出埃及的目的之一是要自由地敬拜神(出埃及记 5:1)。路得认为有三种爱:虚假的爱、自然的爱、婚姻的爱。婚姻中男女的爱应该是最纯洁的。亚当夫妇犯罪前,守贞洁不是个问题,他们犯罪也不是因为淫乱。即使在亚当夫妇犯罪后,神也没有废止他们的结合以及生养后代的诫命。因为原罪,人肉体的欲望发动,婚姻不再纯洁和免罪。<sup>[31]</sup>这并不能说明单身比结婚更纯洁或不犯罪。结婚可以避免淫乱(哥林多前书 7:2),但结婚并生养儿女给人带来更多的责任和义务。以色列人作为神的选民是男人优先,因男子有割礼作为身体的记号,而基督徒的身体是圣灵的殿(哥林多前书 3:16),男女平等。女人和男人一样,通过神的话亲近神。无疑,基督教妇女在婚姻中的地位高于犹太教,特别是新教允许妇女讲道、任牧师。犹太教不允许女子任祭司、拉比。摩西律法关于女人身体不洁净的规定(利未记 15:19-30),至今限制了犹太妇女在时间和行为上的自由,即使是她们在自己的家中。

[31] Martin Luther, *Basic Theological Writings*, Edited by Timothy F. Lull (Minneapolis: Fortree Press, 1989), 631-632.



**English Title:**

**An Analysis on Biblical Marriages and Related Ethics**

**PU Rongjian:** Center for Judaic and Inter-Religious Studies, Shandong University, Shanda Nanlu 27, 250100 Ji'nan, P-R. China. Tel. +86-150-5411-5393. Email: purongjian\_wuhu@163.com

**Abstract:** Based on monogamy accepted by both Judaism and Christianity, this paper first analyses its Biblical origin. Next it handles cases of polygamy, incest and adultery according to the Law of Moses. Then regarding the concept of covenant and the symbolic meaning of marriage, it introduces distinct interpretations of Christianity and Judaism since the former believes the divine and human nature of Jesus Christ together with the church as his spiritual body. Meanwhile, it gives a critical comment on whether Catholic monasticism and forced celibacy for clergy is spiritually higher. Since the indwelling Holy Spirit in regenerated sinners has no impartiality for male or female, it concludes that Christianity raises the status of women in marriage.

**Key Words:** Bible, marriage, ethics, analysis



教会历史与中西社会  
**Church History**  
**in the West and inChina**



# Augustine's Conception of Sexuality and Marriage: A Defense against Alignment of Human Merits on Continence

GAO Yuan

(Sun Yat-Sen University, Department of Philosophy (Zhuhai), 519082, Zhuhai, China)

**Abstract:** This paper presents a survey of Augustine's views on sexuality and marriage, inquiring whether there is an alignment of human merits on the basis of their distance from sexuality. Attending to modern theological discussions, this paper argues that Augustine shifts the issue of lifestyles into the field of moral improvement of passions and stresses the gradual ascent of the renewed passions as a realistic scenario of the aspired perfectionism in the City of God. In this sense, human virtuous lifestyles such as secular conjugal chastity, monastic asceticism and martyrdom are not human merits, but various improving gifts from God.

**Key Words:** Augustine, sexuality, conjugal chastity, continence, human merits

**Author:** GAO Yuan, Doctor of Philosophy (Theology) from University of Helsinki, Finland, is currently the Research Associate at the Department of Philosophy (Zhuhai), Sun Yat-Sen University. He is engaged in the study of Western Classics and Moral Psychology of Emotions, Augustine and Medieval Studies, Dogmatics and Systematic Theology, as well as the Comparative Studies of Sino-Finnish Philosophy/Religions. Tel. +86 13143111629. Email: gaoshanyuanquan@hotmail.com.

## 1. Discussions on the ranking of human merits on sexuality

Some critics argue that Augustine holds a negative view of concupiscence and, correspondingly, an ascending ranking of the merits of conjugal chastity, widowhood and monastic virginity on the basis of their distance from sexuality, which is rooted in the tradition of asceticism. Some other researchers are of the opinion that Augustine shifted the emphasis from asceticism to moral evaluation according to the grade of humility rather than external factors. I shall address these two competitive views first.

Mathijs Lamberigts remarks that Augustine is firmly in line with the ancient ascetic tradition which taught that the choice of marriage is inferior to abstinence, since marriage involves concupiscentia which for Augustine was a sin after the Fall.<sup>[1]</sup> Lamberigts suggests that it would be

---

[1] Mathijs Lamberigts, "A Critical Evaluation of Critiques of Augustine's View of Sexuality", in *Augustine and his Critics*, ed. Robert Dodaro and George Lawless (London and New York: Routledge, 2000), 186-188.

better to be without sexuality except for the purpose of procreation.<sup>[2]</sup> He argues: “It seemed to make more sense to Augustine that a person should make a radical break with sexual desire, rather than make proper use of it within marriage... Sexual desire was something to be avoided at all costs, rather than exploited, however legitimately.”<sup>[3]</sup> Sexual desire, he continues, is evil (*malum*) since it does not devote to God but to human’s own will; thus, any sexuality if not for the sake of procreation (e. g., sexuality outside marriage, sexuality with one’s spouse for lust, any indulging in sexual pleasure) was rejected by Augustine.<sup>[4]</sup> Only procreation is a permitted case for sexuality, for which “the filth of marriage” could be forgiven.<sup>[5]</sup> Lamberigts concludes that Augustine provides a grading on sexuality and marriage, giving the highest regard for the abstinent life and reluctantly accepting sexuality in conjugal relations.<sup>[6]</sup>

Patrick Walsh echoes that for Augustine, the merit of abstinence ranks above the conjugal life and the married people will attain a lesser reward than consecrated virgins in heaven.<sup>[7]</sup> Walsh argues that various factors influenced Augustine’s alignment of different living modes: (1) Early Christian asceticism influenced him through some predecessors such as Tertullian, Cyprian, and Ambrose. Augustine frequently follows their ascetic ideal and virgin worship in his treatises (i. e., Tertullian’s rigorous asceticism; Cyprian’s notion of virgin’s greater honour in heaven; Ambrose’s vision of Mary as a perfect virgin, etc.)<sup>[8]</sup>. (2) Paul’s counsel to the married and unmarried left its mark on Augustine’s views. Especially in 1 Cor. 7: 3ff and 1 Cor. 7: 25ff, Paul prefers celibacy to marriage, which serves as the scriptural basis for Augustine’s argument in *De bono coniugali* and *De sancta uirginitate*.<sup>[9]</sup> (3) Manichaean condemnation of marriage leads the converted Augustine to develop a theological interpretation of sexuality in marriage which refutes the Manichaean way of asceticism. A series of works against Manichaeism show Augustine’s re-evaluations on the (good) meaning of marriage as well as its connections to renunciation. (4) The biased positions between Jovinian and Jerome prompted Augustine to develop a comprehensive theological stance to respond their controversy. A positive evaluation of marriage (Jovinian) and the superiority of virginity (Jerome) contributed to Augustine’s ladder of goodness—virginity above marriage.<sup>[10]</sup> Based on these factors, Walsh believes that “marriage was a good, but consecrated virginity was better.”<sup>[11]</sup>

As distinct from Lamberigts and Walsh, George Lawless focuses on morality rather than virginity, arguing that Augustine shifts the emphasis from marriage and virginity to humility.<sup>[12]</sup> In discussing different ascetic lifestyles and the cult of perfectionism during the fourth and fifth century, Lawless notes that there is a *decentring* tendency away from asceticism in Augustine. He

[2] *Ibid.*, 187.

[3] *Ibid.*, 186.

[4] *Ibid.*, 186-187.

[5] *Ibid.*, 187.

[6] *Ibid.*, 187-188.

[7] Patrick G. Walsh, *Augustine: De bono coniugali; De sancta uirginitate* (Oxford: Clarendon Press, 2001), xxvi.

[8] *Ibid.*, xvi-xvii.

[9] *Ibid.*, xv-xvi.

[10] *Ibid.*, xx.

[11] *Ibid.*, xxx.

[12] George Lawless, “Augustine’s Decentring of Asceticism”, in *Augustine and his Critics*, ed. Robert Dodaro and George Lawless (London and New York: Routledge, 2000), 154.

explains that, on the one hand, Augustine does not accept any austere ascetic strategies of his time nor force such rigorous practices to anyone.<sup>[13]</sup> Perfectionism and elitism were avoided in his approach against Manichaeism, Pelagianism and Donatism.<sup>[14]</sup> On the other hand, when Augustine cites the Pauline source for the view that virginity is superior to marriage in 1 Cor. 7 (e. g., *bene facit/melius facit*), Augustine also states that, “marriage with humility is better (*melius*) than virginity with pride.”<sup>[15]</sup> He provides a hierarchical alignment of marriage, widowhood, virginity and martyrdom based on the scale of humility, all these lifestyles being gifts of God.<sup>[16]</sup> As Augustine’s parable (*Serm.* 304. 3) shows, “a single garden in which were found not only the roses of the martyrs but also the lilies of the virgins, the ivy of married couples and the violets of widows.”<sup>[17]</sup> On this basis, Lawless does not believe that there is any order of outward merits in these lifestyles, but what Augustine displayed is rather a moral scale as various gifts of God.

## 2. Augustine on the “merits” of sexuality and marriage

Two treatises are important in the above context, *De bono coniugali* and *De sancta uirginitate*, but late works such as *De nuptiis et concupiscentia* and *Contra Iulianum* are also relevant. Commentators rightly notice that various traditions of asceticism and different stages of controversies contributed to Augustine’s view of sexuality and continence, but there are different understandings on Augustine’s concept of “merits” and thus divergences on the issue of whether the conjugal, widows, and virgins have different levels of “merits”. One controversial question is Augustine’s percentage analogy in *De sancta uirginitate* 46, where he asks whether the virginal life is in fruit a hundredfold, the widow’s life sixtyfold and that of the married thirtyfold.<sup>[18]</sup>

Augustine seemsto offer a contradictory picture: on the one hand, abstention from sexuality is better than intercourse in marriage and will gain greater merits and gifts; hence the fruit of consecrated virginity is greater than that of marriage.<sup>[19]</sup> On the other hand, such alignment of merits does not exist since sometimes one person has fewer merits but would get more rewards from God.<sup>[20]</sup> The relation between merits and rewards is more stressed by Augustine in his late works in which the issue of grace and renewal are highlighted. For instance, in *Retractationes* and *De nuptiis et*

[13] *Ibid.*, 144-145.

[14] *Ibid.*, 152.

[15] *Ibid.*, 154.

[16] *Ibid.*, 155.

[17] *Ibid.*, 157.

[18] *s. uirg.* 46: “Whether the virgin’s life represents fruit a hundredfold, the widow’s life sixtyfold, and married life thirtyfold. Or alternatively, whether fruitfulness a hundredfold is to be assigned rather to martyrdom, the sixtyfold to continence, and the thirtyfold to marriage...Or what seems to me more likely, since the gifts of divine grace are many, and one is greater and better than another (hence those words of the Apostle, ‘Strive for the greater gifts’)...In the first place, we must not assess a widow’s continence as bearing no fruit, or relegate it to the merits of married chastity, or equate it with the glory of the virgin...”

[19] *b. coniug.* 6: *Ac per hoc melior est quidem ab omni concubitu continentia quam uel ipse matrimonialis concubitus, qui fit causa gignendi. Sed quia illa continentia meriti amplioris est.*

[20] *s. uirg.* 46: *et aliquando alter fructuosus est donis paucioribus sed potioribus, alter inferioribus sed pluribus.*

*concupiscentia*, Augustine stresses that there is no true virginity or chastity except that in true faith.<sup>[21]</sup> Grace, free will, baptism, and renewal are involved here more strongly than in his early debate of comparing qualities of chastity and virginity. Especially in the debate with Julian (418—430), a more accurate theological anthropology is developed, involving most subjects of his previous controversies. Let us turn to Augustine's anti-Julian treatises *De nuptiis et concupiscentia* and *Contra Iulianum* to evaluate his concept of "merit" and percentage ranking of marriage and virginity.

In his *De nuptiis et concupiscentia*, Augustine makes a comparison between Christian and non-Christian behaviour toward concupiscence. He argues that grace will help the baptized to cultivate good habits of resisting disobedient sexual desires. These are virtues of passions.<sup>[22]</sup> The regenerated mind will not easily yield to the evil suggestions. The struggle between the flesh and spirit will be regularly exercised in one's mind where the will influenced by grace shows its ability to resist the suggestions of evil desires. Sexual passions are thus gradually diminishing whereas the love (poured by grace) is increasing. Because of the Fall, evil movements of concupiscence take place in all humans, but the renewed Christians will not commit a sin if they do not follow the suggestion—in this case, concupiscence is not counted as a personal sin.<sup>[23]</sup> After a long training, good habits of using passions will be developed in married Christian couples and virtues of mind as the corresponding fruits will be cultivated. On the contrary, lust will take an upper hand in those who refuse grace and pursue sexual pleasures (not for procreation). Lusts will induce them to indulge in prurient activities such as adultery and fornication and then make them slaves of evil passions. Obscenity thus occupies their mind and acts as a king.<sup>[24]</sup>

Augustine deals with the examples of a harlot, a conjugal partner, a widow, and a virgin in *Contra Iulianum* 6. 55 in order to demonstrate that the more one yields to concupiscence by habit, the greater efforts will be required to convert the evil passions into good use. The sexual inclination of a harlot leads to indulge in lusts more easily than that of a consecrated virgin who has no sexual experience. Similarly, lascivious sexual habits in marriage also break the conjugal chastity and lead to prurient indulgences. Augustine thus stresses that the habituation to the evil of concupiscence will bring people to a bad moral state and separate them from the Kingdom of God.<sup>[25]</sup> Therefore, the great evil power of the habitual concupiscence should be conquered by the attractive sweetness of the goodness which is God's grace.<sup>[26]</sup> Through training in continence, chastity, virginity, and martyrdom as various living habits and virtues of passions will be developed.

[21] *nupt. et conc.* 1. 5: "There is, then, no true chastity, whether conjugal, or vidual, or virginal, except that which devotes itself to true faith. For though consecrated virginity is rightly preferred to marriage, yet what Christian in his sober mind would not prefer Catholic Christian women who have been even more than once married, to not only vestals, but also to heretical virgins?"

[22] *nupt. et conc.* 1. 25.

[23] *nupt. et conc.* 1. 25.

[24] *nupt. et conc.* 1. 13.

[25] *c. Iul.* 6. 55: *Ex isto et cum isto hominis malo nascitur homo: quod malum per se ipsum tam magnum est, et ad hominis damnationem atque a regno dei separationem tantum habet obligationis.*

[26] *Ep.* 118(8). 3: *Laudabilis est ista concupiscentia, non damnabilis. Non de hac dictum est: Non concupisces, sed de illa qua caro concupiscit aduersus spiritum. De hac autem bona concupiscentia qua concupiscit spiritus aduersus carnem.* On the discussion of Augustine's *bona concupiscentia*.



In these texts, we have seen that Augustine shifts the discussion of concupiscence and continence into the context of renewal and grace, stressing the role of faith and baptism in the therapy. Against the sinlessness doctrine of Julian and the Pelagians, Augustine refers to *concupiscentia*, the innate evil affection in the corrupted humanity as the law of sin.<sup>[27]</sup> Augustine distinguishes between three phases of renewal: First, grace has the complete authority in the preparation of salvation without any human initiative. Only grace is able to heal the corrupted nature and the depraved human will (disobedient free will). It pours love into human heart, bringing about the conversion and faith. At the second phase, the human will cooperates with grace in opposing concupiscence in an interior struggle between the flesh and the spirit. In the long run, it will produce various good moral qualities and virtues of passions such as conjugal chastity and virginity as the fruits of the third phase.

This sheds light on the percentage analogy in *De bono coniugali* and *De sancta uirginitate*. In comparing the merit of married chastity with that of widow and virgin, Augustine attributes the various degrees of the fruits to God's love of grace distributed in different grades; likewise, the future different rewards in the Kingdom of God will still be free gifts, not given according to human merits. In fact, there are no true virginity and chastity in this life, Augustine maintains, but it does not mean that the fruits of these modes of life can be equalized. He clarifies this at the end of *De natura et gratia* :

Inchoate love, therefore, is inchoate holiness; advanced love is advanced holiness; great love is great holiness; "perfect love is perfect holiness,"—but this "love"… which in this life is then the greatest, when life itself is contemned in comparison with it.<sup>[28]</sup>

The true love "by the Holy Spirit who is given to us" pours into this life cultivating it in various grades which form an increasing process of incipient, advanced, and great love. Conjugal chastity, virginity, and martyrdom are thus virtues of controlling passions in a good way. In this sense, we can see that the proportion of "merit" constitutes the ladder of love that the perfect grace bestows to those who cultivate their good moral habits and the spiritual renewal with respect to passions.

### 3. Conclusion

It is thus clear that the conception of the inner moral improvement of passions led by grace shows Augustine's attitudes toward ways of various living styles with respect to sexuality, which is rooted in the theological renewal tradition rather than in a program of exterior asceticism. Lamberigts and Walsh rightly note that Augustine echoes the Pauline alignment of marriage and virginity on the basis of the distance from *concupiscentia*, but they draw the misleading conclusion that Augustine follows the tradition of asceticism in ranking the merit of virgins above that of the

[27] *c. Iul.* 6. 53. "Concupiscence does not remain in the manner of a substance, a kind of body or spirit; it is an affection, an evil quality, like sickness." *Cf. nupt. et conc.* 1. 28.

[28] *nat. et gr.* 84: *Caritas ergo inchoata inchoata iustitia est; caritas prouecta prouecta iustitia est; caritas magna magna iustitia est; caritas perfecta perfecta iustitia est, sed caritas... quae tunc maxima est in hac uita, quando pro illa ipsa contemnitur uita.*

married. This grading according to outward human merits is refused by Lawless who argues that Augustine distances himself from asceticism, but Lawless does not sufficiently attend to these being cultivated habits and various virtues of renewed passions which show a moral ascent of love led by grace. To summarise, Augustine's vision of virtuous lifestyles such as secular conjugal chastity, monastic asceticism and martyrdom are not human merits, but various gifts from God, in improving the inner morality of passions toward the final consummation in the promised City of God.

中文题目：

奥古斯丁性与婚姻观：驳禁欲功德的排序

高源 (Austin Y. Gao)

芬兰赫尔辛基大学哲学博士，中国国家公派留芬博士，中山大学哲学系(珠海)特聘副研究员。主要研究领域为西方古典学与情感道德心理学、奥古斯丁学与中世纪研究、欧洲基督教教义学与系统神学、芬兰学派暨北欧奥古斯丁-路德宗教传统与中国哲学对话等。Tel. +86 13143111629. Email: gaoshanyuanquan@hotmail.com

**提要：**本文探讨奥古斯丁的性与婚姻观，重点考察人可否通过禁欲来获得不同修行功德的问题。通过分析当代奥古斯丁学对这个问题的争论，本文认为奥古斯丁把谈论不同禁欲生活方式的问题切换到对情欲内在道德提升的维度，而提供了一种新的排序：在圣灵恩典的帮助下人展现了情欲的内在更新和爱的不断升华，直至最终抵达上帝之城中的精神境界的完满。在这个意义上看，人类在此生不同的禁欲或生活方式如婚姻的忠贞、修道院的禁欲、甚至是殉道，都不是人自身修来的功德，而是上帝恩赐的不同礼物，来不断地塑造和提升情的生命的境界。

**关键词：**奥古斯丁，性，婚姻的忠贞，禁欲，人的功德



# 婚姻圣事中的性事：圣多玛斯的婚姻伦理

王涛

(香港圣神修院神哲学院教授)

**提要:**婚姻是天主教会的七件圣事,曾被天主教会奉为官方思想的“天使博士”圣多玛斯·亚奎纳的神哲学思想,也支撑了天主教的婚姻伦理。圣多玛斯对婚姻作为圣事的理解、特别是对于婚内性事的观点,成为天主教会传统立场的代表,可以对当代社会的新思潮、尤其是对处于重大转型时期的中国世俗社会新处境做出回应,同时另一方面,它也面临着诸多挑战。

**关键词:**圣多玛斯·亚奎纳,婚姻圣事,性事,婚姻伦理,性伦理,中国

**作者:**王涛,香港中文大学哲学博士,香港圣神修院神哲学院教授. 通信地址:香港香港岛香港仔黄竹坑惠福道六号圣神修院神哲学院. 电话:+852-2553-3801-Ext. 222. 电邮:wangtao@hsscol.org.hk

婚姻是天主教会传统所尊奉的七件圣事之一。天主教会的“天使博士”(doctor Angelicus)圣多玛斯·亚奎纳(St. Thomas Aquinas)的神哲学曾被尊为天主教会圭臬,它以古希腊爱智传统精髓为基础,并在基督信仰润泽下加以整合提升,具有深厚的智慧积淀,其穿透力和深度仍可为今日情势所借鉴参考。圣多玛斯的婚姻伦理也构建了天主教会婚姻伦理的基础,其对于作为教会圣事之一的婚姻的理解、特别是对于夫妻性事的观点,作为教会传统立场的代表,一方面能对当今社会的新思潮、特别是处于重大转型时期的中国世俗社会的新处境做出回应,也同样面临着诸多挑战。

## 一、婚姻·圣事

晚年的圣多玛斯突然声称接收到启示,贬称自己正在编写的神哲学著作《神学大全》(下文简称《大全》)不过是无足轻重的“稻草”罢了,并就此搁笔。数月后,随着圣多玛斯的辞世,《大全》成未竟之作。随后,道明会会友雷钜纳神父(Reginald of Piperno, 1230? —1290?)根据圣多玛斯生前关于中世纪通行神学教科书——彼得·隆巴《四部语录》(Peter Lombard, *Sententiarum Libri Quatuor*)的《四部语录注释》(Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi),以《大全》的固有风格补全了圣多玛斯在《大全》第三部分业已展开的关于“圣事”以及“万民四末”的讨论,是为《补编》(Supplementum),方令这部思想钜制得以全身泽被后学。而关于婚姻圣事的讨论便主要集中于该部分当中。

圣多玛斯指出,婚姻属于自然法(*lex naturalis*)范畴,因为人的自然本性倾向于婚姻。但婚姻并非强制性的法令,人可以选择婚姻生活,也可选择不婚的默观生活,人人各尽其职,并无停止人类繁衍的危险可言。<sup>[1]</sup> 在圣多玛斯看来,婚姻有三重目的,其首要目的是为了子女的利益,也就是生儿育

[1] St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Suppl., q. 41, a. 2, ad. 4.

女,并使子女达到人之为人的完美境界——德性的境界,赋予子女以存在、养育和教育;婚姻的次要目的则是立足于夫妻二人的关系,夫妇彼此合作家务,度家庭生活,彼此忠信,特别体现在“压伏私欲偏情”上,关于这点我们容后详述;婚姻的偶然目的,是“人类的联合与友谊的促进”。〔2〕由此,婚姻的果效便体现在儿女的养育和夫妻连理两个方面,这也是婚姻名称的来源。〔3〕而夫妻结合的连理关系,体现了婚姻的本质,〔4〕因为这一关系恰恰成为基督与教会关系的最佳隐喻。

圣多玛斯认同彼得·隆巴的观点,认为婚姻的善处在于三个方面,即“忠信、儿女与圣事”。〔5〕他将前两者归为“本性的义务”。作为本性的义务,婚姻拥有的益处与其它德性一样,包括行为者的正确目的——生养和教育儿女,这一方面合乎人作为动物的目的;此外是行为本身的正当内容——“忠信”(fides),此一方面则合乎人作为人的目的。所谓忠信,主要体现在“人因信用而同自己的妻子性交,并不同其他的女人性交”。〔6〕圣多玛斯强调,这里所说的“忠信”,并非作为“向天主之德”(virtus theologica)的“信德”(fides),而是“意指正义的部分,称为信用,因为遵守诺言所说的话”,即婚约。〔7〕恪守义务,无论是对生养教育子女尽职尽责,还是夫妻之间彼此忠信相待,本来就体现了德性,因此婚姻在作为本性义务的方面具有毋庸置疑的益处。而圣事则是婚姻的第三种益处,包括其不可拆散性(inseparabilitas)及其它一切意指。〔8〕这一方面合乎人作为基督徒的目的,圣多玛斯强调,天主亲立的作为恩宠的圣事(sacramentum gratiae),而非作为人类本性义务的儿女及忠信,方是婚姻的本质,是婚姻的最大益处,更为尊贵(excellent),而另两者则是“婚姻之用”(usus matrimonii);但人的本性之存在更是人的最本质之物,儿女及忠信相比圣事,则更具根源与原则性(principle),圣多玛斯这样写道:

“第一,在‘忠信’和‘儿女’本身方面;这样,‘忠信’和‘儿女’都属于婚姻之运用,因房事而生儿育女,也遵守了婚约。可是‘圣事’所包括的不可拆散性,却属于真正的婚姻本身;因为事实上,夫妻借着婚约而永恒地彼此交出权利,势必不能拆散。所以,没有婚姻,也就没有不可拆散性;可是有婚姻,却能没有‘儿女’和‘忠信’,因为物的存在并不基于物的使用。所以,‘圣事’比‘儿女’和‘忠信’,更是婚姻的本质。第二,我们可以看‘忠信’和‘儿女’之根源与原理;即‘儿女’意指有生儿女之心愿,而‘忠信’意指遵守义务之信用。没有‘忠信’和‘儿女’,也就不能有婚姻,因为这些都是婚姻的婚约本身所产生的。所以,如果结婚所表达的同意相反这一点,那么婚姻就是无效的。这样为‘忠信’和‘儿女’,则‘儿女’是婚姻的最本质之物,第二是‘忠信’,第三是‘圣事’;如同本性的存在(esse naturae)比恩宠的存在(esse gratiae),更是人最本质之物一样,虽然恩宠的存在更为尊贵。”〔9〕

这样的分说符合圣多玛斯一以贯之的“恩宠成全自然”的原则,夫妻之间的连理关系属于本性的存在,而其灵性隐喻的喻依——基督和教会之间不可拆散的结合,则属于恩宠的存在,后者借助圣事,透过“质料行动”,在前者之上产生灵性的效果,成为婚姻连理关系的终极担保,并提升和转化婚姻。

〔2〕 ST, Suppl., q. 54, a. 3.

〔3〕 根据圣多玛斯的词源学分析,就“婚姻”与“儿女”的关联,matrimonio得之于拉丁短语matris munium(“母亲的义务”——养育子女),或matrem muniens(“维护母亲者”——丈夫),或matrem monens(“规劝母亲者”——不要离开丈夫而爱上其他男人),或materia unius(“育子质料”——为后代的孕育提供质料),或matre和nato(“母亲与儿子”)——令女人成为子女的母亲;而由于婚姻中的夫妻结合是灵魂和肉体的合一,最为完美,婚姻因此也被称为“连理”(coniugium/conjugal union)。ST, Suppl., q. 44, a. 2 & ad. 3.

〔4〕 ST, Suppl., q. 44, a. 2.

〔5〕 Peter Lombard, *Sententiarum Libri Quatuor*, IV, D. 31.

〔6〕 ST, Suppl., q. 49, a. 2; q. 65, a. 1.

〔7〕 ST, Suppl., q. 49, a. 2, ad. 2.

〔8〕 ST, Suppl., q. 49, a. 2, ad. 7.

〔9〕 ST, Suppl., q. 49, a. 3.

“每个圣事当中都有一种通过物质活动而获得指示的灵性活动；正如在圣洗圣事中，透过身体的洗涤，内在的灵性获得净化。从而，由于在婚姻中有一种内在灵性的结合，指向本性的义务和社群生活，因此神圣力量借助物质的结合，实现了灵性的结合。所以物质契约的连结产生于双方的合意，婚姻结合的效果依此同理。”<sup>〔10〕</sup>

## 二、性·房事·夫妻关系

在西方思想传统中，我们可以分梳出两条对待两性关系的基本路向，一是以柏拉图为代表的乐观主义，另一则是以圣奥思定和康德为代表的悲观主义。乐观主义强调性活动不仅拥有工具性价值——繁衍，亦有内在价值，即强化位格际联结和愉悦，突出性与爱之间的连贯性；而悲观主义立场则更占据主流，指出性活动与人的位格尊严相悖，与人存在的远大意义和崇高目标并不相容，性欲望对于和谐的社会生活、人际关系乃至族类都存在威胁，因此性活动唯有限定于以婚姻和生育为目的，方才具有合法性和意义。这种立场在宗教范畴内十分常见，我们更想看看世俗哲学家的观点，康德说，

“性爱令被爱者沦为嗜欲的对象；嗜欲一获满足恢复平和，位格便如同吮干汁液的柠檬般被弃之一旁。当然性爱可以与爱相提并论，并具备后者的特征，但就其自身而论，它不过是嗜欲而已。就其自身而言，它是人本性的堕落；因为位格一变成他人嗜欲的对象，变成他者嗜欲的全部动机，位格便变成了物，只能被当作物而对待和利用。这是人被自然设计成为他者享乐对象的唯一个案。性欲是其根源；这就是为什么我们以之为耻的原因，也是为什么所有严苛的道德学家和那些自命为圣人的人们试图压抑和根除它的原因。”<sup>〔11〕</sup>

康德认为，即便男人和女人为满足各自欲望而情投意合，但由于各自的目标是性，而不是人性，所以将人性降到了动物水平，为淫佚和癖好而对人性做出的这种牺牲，也承担着道德风险。<sup>〔12〕</sup> 在康德看来，人满足性欲的道德合法性仅在拥有对对象的整个位格拥有处置权的情况下方可确保，这种情况唯有在双方同时拥有处置对方整个位格的平等互惠权利的婚姻中才能实现。康德在这里采用“权利”（Recht）而非“权力”（Macht）的提法，强调权利—义务的一体性和事态双方的对等地位，反对将某一方视为被完全宰制的“物”。他说，

“我们可以自由利用性欲的唯一条件仰仗于对整个位格的处置权——即处置该位格的福祉、幸福的权利，以及从总体上处置该位格一切状况的权利。如果我有权处置整个位格，那么我也有权处置其部分，并因此有权使用该位格的性器官以满足性欲。但我怎样才能获得处置整个位格的权利呢？唯有赋予那个位格以处置我整个位格的同等权利方可。这一情况只在婚姻中有效。婚姻是两个位格之间的协议，二者通过婚姻保障了彼此平等互惠的权利，各自都有责任将他们的整个位格与对位格的完全处置权交付给对方。……婚姻是人能够使用性欲的唯一条件。如果人将自己的位格奉献给另一个位格，他就不仅是把性而且是把整个位格奉献给了对方；二者不能分离。……因此性走向人类的联合，唯一在这一联合当中性活动才是可能的。进行性活动的条件只有在婚姻中才可以实现，它是一种

〔10〕 ST, Suppl., q. 45, a. 1.

〔11〕 Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, translated by Louis Infield (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1930), 163-164.

〔12〕 *Ibid.*, 164-165.

道德条件。”<sup>[13]</sup>

圣多玛斯同样对性持负面态度——所谓“淫佚”(luxuria),主要是指最能放纵人心的性欲的佚乐,<sup>[14]</sup>原因是性行为不受理性控制,“最使人害羞的事,就是性行为,……;甚至于对那已经结婚后,光明正大的夫妇同房,也不无害羞之情。这是因为生殖器官的行动,不属理性控制,如其他外面的肢体的行动那样”。<sup>[15]</sup>由于强烈的快感而压制理性,且因为焦虑于俗事而“要遭受肉身上的痛苦”,婚姻内的性交或曰房事(concubitus matrimonialis)与奸淫属于同一种类,但由于奸淫在道德上是可耻的,而婚姻内的性交若要免于道德上的指摘而成为正当的,则必须具备另一种类的道德品格以获得谅解。<sup>[16]</sup>圣多玛斯首先指出,身体的器官作为灵魂的工具,使用它们都有目的,而肉体交媾本身就是性器官存在的目的,所有符合自然本性的事,都是天主上智有目的的安排,“便不能是本体恶劣的事”。<sup>[17]</sup>他承认并非一切性行为都是罪,“符合自然本性的性行为”便不是罪。所谓“符合自然本性”并不是追求适当而不过度的性欲满足,而是保存人类生命,“按照人类繁殖的目的所应有的(遵照理性的)方式和秩序”的性行为,是为公益(bonum commune),不属于罪。<sup>[18]</sup>

圣多玛斯强调,夫妻房事一方面因德性之善,即履行本性的义务——生养儿女和夫妻间忠信合一,而成为善的;另一方面则因为婚姻本身的圣事性而神圣且善——象征基督与教会不可拆散的合而为一。<sup>[19]</sup>显然,夫妻房事所具有的价值,在生养儿女方面是工具性价值,但就婚姻的圣事性益处方面,圣多玛斯明确指出,由于圣事不属于婚姻之用,而是婚姻的本质,所以房事即便能因圣事性而体现出象征性价值,也依然无法脱罪,“圣事使婚姻本身成为正当的,却不使房事成为正当的”,<sup>[20]</sup>因此就更不用提内在价值了。

圣多玛斯说,“夫妻性交,只有两种方式毫无罪过可言,即是为生儿育女和尽应该尽的义务;否则总是罪过,至少是小罪”。<sup>[21]</sup>同为婚姻中有功劳的正义之举,生儿育女显然属于房事的工具性价值,而所谓“尽应该尽的义务”,是否可以在完全脱免罪过的前提下体现出房事本身的内在价值呢?这里的“尽应该尽的义务”所指为何呢?圣多玛斯写道,

“如果一切的行为都因爱德而完成,那么凡完成所命令的一切行为,都是有功劳的。房事正是如此,因为《格林多前书》第七章三节说:‘丈夫对妻该尽他应尽的义务’。此外,一切德性的行为都是有功劳的。可是,婚姻中的夫妻行房却是正义的行为,因为说:‘该尽他应尽的义务’。”<sup>[22]</sup>

《补编》第六十四题中反复提及“尽婚姻义务”,从上下文判断,应该确指夫妻房事,<sup>[23]</sup>即夫妻在婚姻内“行夫妻之礼”满足对方的性需要。如果这样的话,这一义务如果除去向着生育开放的性活动——生儿育女的义务之外,是否还带出了房事的内在价值——性愉悦和满足乃至其升华形式呢?圣多玛

[13] *Ibid.*, 166-167.

[14] *ST*, II - II, q. 153, a. 1, ad. 1.

[15] *ST*, II - II, q. 151, a. 4.

[16] *ST*, Suppl., q. 49, a. 1.

[17] St. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, III, q. 126.

[18] *ST*, II - II, q. 153, aa. 2-3.

[19] *ST*, Suppl., q. 49, a. 4.

[20] *ST*, Suppl., q. 49, a. 5.

[21] *ST*, Suppl., q. 49, a. 5.

[22] *ST*, Suppl., q. 41, a. 4.

[23] *ST*, Suppl., q. 64, a. 1, esp. add. 2-4.



斯也好似支持这样的观点，即房事所产生的快感，其强烈程度如在理性所规定和控制的范围内，是允许的。<sup>[24]</sup>但他同时明确指出，

“房事为那些获在恩宠境界中者而言，即是有罪的，又是有功劳的……。因为，如果行房事的动机是德性，或是他们尽应该尽的义务，那么要这种行为就是正义的行为；或者是宗教的行为，例如：他们为恭敬天主而生儿育女，那么房事就是有功劳的。可是，如果房事的动机是在于婚姻的淫乐，但却没有同其他女人性交的意愿，那么就只是小罪。可是，如果房事是婚姻祝福以外的行为，即是准备同任何女人性交，那么就是大罪。”<sup>[25]</sup>

圣多玛斯对于几种性事的功过做出了明确的分级，“婚姻的淫乐”被他定为小罪。在天主教会传统当中，“小罪”(peccatum veniale)即“可宽恕的罪”，只受暂罚，如停止罪过，便可解除惩罚，获得宽免。“小罪”相对于不能补救、“应受地狱之处罚”(即永罚)的“大罪”或“死罪”(peccatum mortale)。<sup>[26]</sup>小罪的成因是“由于行动不是完整的，未经理性之考虑”，<sup>[27]</sup>不会在灵魂上留下污点。<sup>[28]</sup>圣多玛斯说，

“在婚姻范围内的夫妻，因情欲而行房，属于小罪。可是，如果婚姻中的夫妻行房是出于德性，并且具有功劳，这样的行为就不只是出于简单的同意，而是考虑过后的认可，如同认可一件小善的行为一样。所以，婚姻中的夫妻若是因这种认可而行房，都立了功劳，因为善用了天主的恩惠。”<sup>[29]</sup>

所以，纯然为满足情欲而行房并不是圣多玛斯所指的“义务”。他写道，“在只因天性而冲动于房事时，并不完全免于罪过，除非本性的冲动指向圣事之利益，或实际的、或以习性方式。却也不能说，人性的冲动是恶的；而该说，人性的冲动是不完美的，除非人性的冲动再指向婚姻的其它利益。”<sup>[30]</sup>这“其它利益”除了养儿育女之外，便是“尽义务”。在《补编》第六十四题第六节中，论及夫妻在圣日要求尽婚姻义务是否犯大罪的问题，圣多玛斯在做出“未犯大罪”的结论之虞，进而强调，“可是，如果夫妻只是为了快乐的原故，相较于因害怕身体失控而要求尽婚姻义务，是犯更重的罪”。<sup>[31]</sup>由此可见，所谓“尽婚姻义务”的目的不是为了满足性欲，追求欢愉，而是为了避免因私欲偏情(concupiscentia)而犯奸淫之罪。圣多玛斯强调，“丈夫尽婚姻义务，是医治妻子的私欲偏情的良药。……丈夫尽婚姻义务……直接地预防妻子的罪过”。<sup>[32]</sup>回到《格林多前书》的经文，

“为了避免淫乱，男人当各有自己的妻子，女人当各有自己的丈夫。丈夫对妻子该尽他应尽的义务，妻子对丈夫也是如此。妻子对自己的身体没有主权，而是丈夫有；同样，丈夫对自己的身体也没有主权，而是妻子有。你们切不要彼此亏负，除非两相情愿，暂时分房，为专务祈祷；但事后仍要归到一处，免得撒殍因你们不能节制，而诱惑你们。”<sup>[33]</sup>

[24] ST, Suppl., q. 49, a. 4, ad. 3.

[25] ST, Suppl., q. 41, a. 4.

[26] ST, I - II, q. 88, a. 1.

[27] ST, I - II, q. 88, a. 2.

[28] ST, I - II, q. 89, a. 1.

[29] ST, Suppl., q. 41, a. 4, ad. 3.

[30] ST, Suppl., q. 49, a. 5, ad. 1.

[31] ST, Suppl., q. 64, a. 6.

[32] ST, Suppl., q. 64, a. 2.

[33] 格前 7:2-5.

我们发现,圣多玛斯的阐释是忠于圣保禄宗徒的本意的。

夫妻双方可以为了避免对方犯奸淫而“尽义务”,但却不能为了避免自己犯奸淫而要求对方对自己“尽义务”,圣多玛斯说,“如果人借着房事而避免妻子犯奸淫罪,那么房事就不是罪,因为这是尽应该尽的义务,属于‘忠信’的利益。可是,如果人想借着房事而避免自己犯奸淫罪,则有点是多馀的,那么房事是小罪。婚姻也是为此而建立。”<sup>[34]</sup>我们知道,如果以避免自己犯奸淫为借口而要求对方对自己“尽义务”,很容易落入纵欲的泥淖。因此,即便“尽义务”,也要以节制为德性,追求性爱愉悦并不是圣多玛斯所认同的房事的内在价值。房事在防止夫妻一方因情欲不能满足而寻求婚外解决从而干犯大罪上,仍然只是具有工具性价值,它只是医治情欲的良药。

根据今天的世俗共识,性爱的内在价值可以从两个方面来看,一种则类似于前述哲学史中对待性事的乐观主义立场——性与爱的连贯性,即性可以升华至爱的层面,形成稳固的位格联结,并在其中实现灵魂对美与善的追求,即通过友爱(*philia*)的平等交互性达到欲爱(*eros*)的自我实现;另一种则是集中在身体的感性层面,即愉悦感和幸福感。后一种容易走向享乐主义和纵欲,但其对身体性(*embodiment*)或肉身化(*incarnation*)的突出,又易于强化个体的主体意识,成为实现升华的基础。圣多玛斯并不主张这样的内在价值,他说,

“如果所追求的快乐超越婚姻的正当性,即是丈夫并不以为妻子是自己的妻子,而只以为妻子是女人——如果她不是自己的妻子,也准备因她做相同的事——那么就是大罪。……可是,如果人在婚姻的范围內追求快乐,即是并不在其他女人身上,而只在自己妻子身上追求这种快乐,那么就是小罪。”<sup>[35]</sup>

在他看来,房事虽应遵守本性的冲动,但生殖能力本身只不过是维护个人生存的营养能力的“所馀之能力”,人唯有先维持身体的健康,才去对配偶尽婚姻义务,这里所说的“婚姻义务”主要是指“与生儿育女有关的一切”。<sup>[36]</sup>

但由于房事具有“义务”的特性——包括生儿育女以及满足配偶正常的性需要以避免犯罪,因此圣多玛斯并不支持无性婚姻,对于婚姻中的性冷感问题,他强调,婚姻中夫妻的性无能(*impotentia coeundi*)会令婚约变得不适当,因为夫妻身体结合是婚姻契约中所规定的义务,也是夫妻彼此交付身体的性交权利,“虽然性交的行为并不属于婚姻的本质,可是性交的能力却属于婚姻的本质”。<sup>[37]</sup>然而对于无生育能力的老人,圣多玛斯却表现出宽容,他指出,“虽然老人有时并没有生儿育女的充足热情,却有性交的充足热情。所以许可他们结婚,认为婚姻是一种良药——虽然完成本性的义务并不适于他们”。<sup>[38]</sup>

圣多玛斯一直强调婚姻的圣事性,这显然是在基督信仰的范畴内对婚姻本质的规定。但非基督徒的婚姻呢?非基督徒的房事是否具有道德上的合法性呢?圣多玛斯认为,非基督徒的婚姻是不完美的婚姻。婚姻圣事的主要目的不只是为了生儿育女,因为没有婚姻同样可以实现这一目的,婚姻中的生养儿女却可达到完美的境地,包括身体的完美和关乎灵魂的“本性完美”(*perfectio naturae*),另一方面则是“恩宠的完美”(*perfectio gratiae*)。第一种完美相对第二种较为物质和不完美,基督徒和非

[34] *ST, Suppl.*, q. 49, a. 5, ad. 2.

[35] *ST, Suppl.*, q. 49, a. 6.

[36] *ST, Suppl.*, q. 64, a. 1.

[37] *ST, Suppl.*, q. 58, a. 1 & ad. 1.

[38] *ST, Suppl.*, q. 58, a. 1, ad. 3.

基督徒都有第一种完美,但只有基督徒才有更为完美的第二种完美。<sup>[39]</sup>而按照习性(habitus),即稳定的配备倾向(dipositio)而言,圣多玛斯承认,非基督徒的婚姻也具有圣事性,“虽然就婚姻是由教会人员管理的圣事而言,不适于非信徒;可是就婚姻是本性的义务而言,却适于他们。虽然实际上,他们的婚姻并不是圣事;可是按习性,这种婚姻却似乎也是圣事。虽然按现实,他们并没有在教会的信仰内结婚”。<sup>[40]</sup>所以,如果非基督徒的婚姻合乎本性义务,其房事与基督徒的情况应当是一致的,“如果非信徒为儿女的利益,或为对妻子应该有的忠信,尽对妻子婚姻的义务,那么那与自己妻子行房事的非信徒,并没有犯罪。因为这是正义和节德的行为:在快乐的房事中,遵守应该有的情况;如同他完成其它公民道德的行为也没有犯罪一样”。<sup>[41]</sup>圣多玛斯对于婚姻的论述,尽管有“圣事”的标签,却并非排他地需要基督信仰的前提。

### 三、婚姻伦理：传统与挑战

圣多玛斯爱的哲学的基调并非突出单方面欲望满全的欲爱,而是强调平等交互的位格关系的友爱,而他在友爱中更是突出了“彼此交互的善意”——也就是他所谓的“还爱之理”(mutua inhaesio),和双方“在善当中的共融”(communicatio in bono)。由此,“体现在友爱之爱(amor amicitiae)当中作为其本质的位格特征,和欲望之爱(amor concupiscentiae)所追求的善的非位格性特征,在友爱之爱当中以联合的样态彰显”。<sup>[42]</sup>这一点主要体现在夫妻之间的忠信关系中,即共同经营家庭生活,包括子女的生养和教育,和作为权利/义务的夫妻房事关系等等。欲望之爱以明确的目的性——繁衍后代得以“升华”,以友爱的平等交互性得以满全,符合自然本性的爱的诸特性之间的张力以此方式得以平和张弛,并最终在圣爱或爱德(agape/caritas)的恩宠力量规道下获得提升和转化,进入到更为完美的圣事的灵性境界。<sup>[43]</sup>圣多玛斯的婚姻伦理,特别是对婚内两性关系的理论,依照自然法的传统伦理,认为性活动唯有在婚姻范畴内合乎自然本性地进行,方才具有伦理的正当性,性活动只具有繁衍后代的工具性价值,并无自身的内在价值,展示了典型的传统主义立场。在传统主义的观点看来,在婚内分离性与生育,其破坏性对一般意义上分离性与爱而言有过之而无不及。宣扬面向生育的夫妻房事的内在价值——即享受情欲快感,在圣多玛斯这样的中古思想家的眼中,都已是干犯小罪,更不消说直接享受性爱,哪怕是夫妻间的性爱。这也部分是天主教会传统反对人工避孕、非性器性交、自慰等的原因。圣多玛斯可以宽容无法面向生育却仍具性爱热情的老年伴侣,但丝毫不宽容纯为享受情欲的年轻夫妇。在这位正统的思想家看来,欲望才是最具罪性的因素,“应尽尽之义务”而满足妻子一时的情欲,其最终目的还是为了防止对方在婚外延伸欲望,以铸成大罪。

在今天看来,“性活动只具有工具性价值而不具自身内在价值”这样的观点,显然还是存在相当的保守性,其受到的挑战不仅来自于主张尊重个体自由意志的世俗伦理——这一方面毋庸赘述,而更来自于天主教会内部。

美国天主教神学家、伦理学家古道芙(Christine E. Gudorf, 1949-)便对性活动的工具性提出质

[39] ST, Suppl., q. 59, a. 2.

[40] ST, Suppl., q. 59, a. 2, ad. 1.

[41] ST, Suppl., q. 59, a. 2, ad. 5.

[42] 拙文,〈圣托马斯与蒂利希爱观之比较研究:圣爱—欲爱和友爱的视角〉(“Sheng Tuomasi yu Dilixi Aiguan zhi Bijiao Yanjiu: Sheng'ai-Yu'ai he You'ai de Shijiao”),《道风基督教文化评论》(Daofeng Jidujiao Wenhua Pinglun), Vol. 43(Autumn/2015), 页 133-134.

[43] 关于圣多玛斯的爱观念,请参看拙文,〈圣托马斯与蒂利希爱观之比较研究:圣爱—欲爱和友爱的视角〉(“Sheng Tuomasi yu Dilixi Aiguan zhi Bijiao Yanjiu: Sheng'ai-Yu'ai he You'ai de Shijiao”),《道风基督教文化评论》(Daofeng Jidujiao Wenhua Pinglun), Vol. 43(Autumn/2015), 页 117-150; “A Comparative Study of St. Thomas's and Tillich's Ideas of Love: Integration with the Chinese Confucian Idea of Love,” in *Paul Tillich and Asian Religions*, Berlin: de Gruyter, 2016.

疑,她提倡要以人类的性活动本身而不是基督宗教的性伦理传统(基于圣经和自然法)为基础来处理性伦理问题,应参考生物科学和社会科学的既有成果,将人类性经验整合入基督教的性伦理当中。<sup>[44]</sup>例如,她结合生物科学的研究发现,指出基督宗教性伦理对人、特别是对于女性自然本性的认识存在局限性,人类女性的发情期远比一般动物的长,且超出生育期,此外,女性的身体构造,如阴蒂,除性愉悦之外,并无其它功用,并不服务于生育。这些方面都属于人类的自然本性,同样是天主圣意的有意设计,符合自然法,从而令性活动同时指向愉悦和生育的双重目的,这便为性活动自身的非工具性价值提供了可能性佐证。<sup>[45]</sup>古道芙建议一种将生育与愉悦相分离的新生殖伦理(reproductive ethic),“面向更为愉悦的、更能满足灵性的、更加频繁的、与世界人口缩减相关联的性活动”,以终结传统的生殖主义立场(procreationism)。<sup>[46]</sup>我们知道,性爱的愉悦感及基于愉悦感的升华便是其可能的内在价值,而且,愉悦感尽管属于前道德价值(pre-moral value),但其升华则可能具有道德价值,如前述对性与爱的连贯性关联。

天主教会特别自从梵蒂冈第二届大公会议(1962—1965,简称“梵二会议”)开始,便注重以开放灵活的心态和思想来承纳神圣与凡俗的张力,强调圣与俗的互动和教会的与时俱进。天主教会对于婚姻中的夫妻房事的基本原则可以总结为“在真爱中相互授与(mutual self-giving)”,即贞洁(Chastity)与“传生人类”两个方面,并严守性别互补原则(sexual complementarity)。梵二会议的重要文献《论教会在现代世界牧职宪章》这样表述,

“属于夫妻生活的性行为,只要吻合真正人性尊严,应予尊重。所以,对调和夫妻之爱及负责的传生人类,其实际行动的道德性,并不仅以个人的诚意及其动机的估价为标准,而应以人性尊严及其行为的性质为客观的取决标准;在真正夫妻之爱的交织中,要尊重互相授与及传生人类的整个意义。”<sup>[47]</sup>

天主教会仍以婚姻作为性活动道德合法性的保证,“淫邪是错乱的欲念,或性快感不羁的取乐。每当人排除生育和结合的目的,而只求性快感,在道德上是错乱的”。<sup>[48]</sup>而所谓“行淫”,指的是“有自由身分(未结婚)的男女之性交行为。它严重地违反人的尊严,并违反人的性,因为性自然地道向夫妻的幸福及儿女的生育与教育”。<sup>[49]</sup>而“男人和女人借着夫妇本有而又独特的行为,彼此互相给予的性,不纯粹是生理的事,而是关系到人最内在之处。真正合乎人性的性行为,必须包含着男人和女人彼此相许、至死不变的全部的爱”。<sup>[50]</sup>在《天主教教理》中,夫妻房事的愉悦得到了认同,“夫妻亲密而圣洁的结合是正当且高贵的行为。以合乎人性方式将之活出来,可表达并有助于夫妻的互相交付,使二人以愉快感激的心情彼此充实。性是喜悦和快乐的泉源”。<sup>[51]</sup>教宗比约十二世更是明确说,“造物主自己……建立,使在彼此(生育的)功能中,夫妻体验到一种身体及心灵的快乐与满足。所以夫妻在追求此快乐与享受时,并没有犯任何罪过。他们接受造物主愿意他们作的事。不过,夫妻应该知道适可而

[44] Christine E. Gudorf, *Body, Sex and Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics* (Cleveland: Pilgrim Press, 1994), 3.

[45] *Ibid.*, 64-65.

[46] *Ibid.*, 33.

[47] *Gaudium et Spes*, § 51.

[48] CCC, 2351.

[49] CCC, 2353.

[50] Pope John Paul II, *Familiaris Consortio*, 11.

[51] CCC, 2362.

止”。<sup>[52]</sup> 根据天主教会的训道，婚姻的双重意义及价值便是夫妻的忠信（结合）及生命的传递（生育），而“在保持结合和生育这两个主要观点后，夫妇性行为才完整地保全彼此真正的爱的意义，以及指向人类最高尚的作父母的圣召”。<sup>[53]</sup>

可以看出，现代天主教会的观点很好地综合了略为保守的圣多玛斯主义立场和当代的新思想趋势，这得益于梵二会议里程碑式的推动。自梵二会议之后，天主教会就婚姻伦理的训道突出了三个关键词汇：伴侣关系（partnership）、亲密性（intimacy）和圣事性（sacramentality）。<sup>[54]</sup> 其中的“亲密性”指的是婚姻关系中的亲近性（closeness），即夫妻之间彼此保持挚友的关系。<sup>[55]</sup> 亲密性中最引人注目的是“性亲密”（sexual intimacy），包括以下四个维度：首先，婚内的性亲密是基督信仰中贞洁德性的表现，它与独身主义同等正当。性活动带出了位格的生命丰富性，持续性地为子女赋予生命，以及拓展了夫妇所服务的共同体，其贞洁德性表现在对婚外性行为的禁绝，和对一切无益于婚姻伴侣和婚姻关系的性活动的禁绝。其次，实现健康的性亲密意味着对人类性活动馈赠的悦纳，性的美善在于它是造物主白白地、美好的、充满恩宠地礼赠。再次，对于婚姻伴侣的情感体恤、关怀照顾和感同身受，是一种相互满足的性关系的根本要素，而这种平等性只能在这一亲密互动中体现出来。最后，相信婚内的性亲密是一件圣事，是天主和基督为了我们的缘故而增添的一个超越维度的亲密之爱的征象。<sup>[56]</sup> 显而易见，婚姻中的性活动的内在价值在梵二之后开始明显地得到了强调。

## 结论

中国传统文化注重“齐家治国平天下”和“家国同构”的逻辑连贯性，家庭成为社会政治议程的基本单元和出发点，其中夫妻关系更是最终根基。儒家传统强调婚姻“传宗接代”的工具性价值，《礼记》有云：“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也”。<sup>[57]</sup> “上事宗庙”为婚姻添加了某种神圣向度，具有了些许“圣事”的意味。“下继后世”则成为“上事宗庙”之用，为家族世系延续香火，并于儒家传统的“孝”德直接关联。“合二姓之好”也体现了夫妻之间“举案齐眉”、“鹣鹣情深”的连理之情，尽管其中还掺杂着不少今天所谓的“三从四德”、女性屈从地位等等封建糟粕。

今日的中国社会处于重大的转型时期，传统德性与自由开放的核心价值时刻处在碰撞冲突当中，婚姻家庭议题成为社会伦理领域的首要议题。婚姻，作为中国传统社会构建单元——家庭的凝结剂，越来越受到时下高度世俗化的社会风尚与其所标榜的自由主义价值的冲击和重审，对于当代中国社会的诸多领域都有着关键性的影响。其中，婚姻关系又以夫妻性关系及生育观念为重中之重，决定着人生的基本伦理立场和取向，以及婚姻生活的质量。中国当下社会所面临的处境异常复杂，对传统价值、特别是两性关系的颠覆程度令人侧目，无论是婚姻内部还是婚姻之外。在性事方面，随着社会风气日渐开放，一股“欲爱解放”（liberation of eros）的潮流冲击着传统的保守主义倾向，过往长期被压抑的力比多发生了并不健康的叛逆式反弹，婚外情、滥交现象广为泛滥，对婚姻家庭带来了巨大的冲击。圣多玛斯对于性事的保守主义或曰悲观主义立场，可以为一般性行为的伦理订立底线。而对

[52] 参：Pope Pius XII，一九五一年十月二十九日讲词；CCC，2362。教宗比约十二世的教宗职务在梵二会议之前（1939—1958），但援引他的观点的《天主教教理》拉丁文本则颁布于一九九六年。

[53] Pope Paul VI，*Humanae Vitae*，12.

[54] William P. Roberts，“Towards a Post-Vatican II Spirituality of Marriage,” in Michael G. Lawler and William P. Roberts (eds.), *Christian Marriage and Family: Contemporary theological and Pastoral Perspectives* (Collegeville: The Liturgical Press, 1996), 125.

[55] *Ibid.*，129.

[56] *Ibid.*，134.

[57] 《礼记·昏义》(*Liji · Hunyi*).

于夫妻性事,圣多玛斯“本着爱德的原则”并“应尽之义务”的立场,突出夫妻之间对等的本性义务和相濡以沫的连理关系,甚为可取,而夫妻间的应有义务是为了让对方避免在婚外犯大罪的观点,则对于今天世俗化开放社会的处境而言,需要做出些许调整,承认夫妻性活动除过生殖后代的工具性价值之外,本身具有自身的内在价值——即在爱德的提升下具有夫妻双方灵魂—身体交互的愉悦性,甚至具有更高的神学意义。纳尔逊(James B. Nelson)建议,从把性理解为对经验天主或偶然或有害,跃迁至将性欢愉感的交互体验视作是一种内在于神—人经验当中的具有灵性力量的过程,从而建立性灵修学(sexual spirituality)的新方法。<sup>[58]</sup>他说,

“如果相信性既是沟通和共融的一种象征又是其方式,那么性与灵性之间的亲密关系是显而易见的。性的奥秘就是人需要伸手去索取来自于他人身体上和灵性上的拥抱的奥秘。性从而表达了天主的以下意图:人们并不是在孤立的时候而是在关系当中寻找到了真正的属人性(humanness)。总而言之,性总是关乎大大超出我们性器官交合之外更多的东西。更为根本的是,正是作为身体性自我(body-selves)的我们,既从受造物的方式,也以神圣的方式,体验着亲密共融的情感、认知、身体和灵性的需要。”<sup>[59]</sup>

纳尔逊指出,肉身化(incarnation)正是性与灵性之间的紧密联结。人的身体正是被设计为实现共融的工具,而欲爱深植于我们心中,指向亲密的关系,“物质的身体不仅被称为是好的,而且也蒙受恩宠成为神圣临在的载体”,天主持续性的、重复性的肉身化正是在人的肉身当中并通过肉身实现的。<sup>[60]</sup>有趣的是,根据圣多玛斯的观点,性活动对于灵性起到了严重的阻碍作用,他说,

“我们是因着常恩、默观和爱德的行为,而与天主结合。……世上常有合法的忙碌,使人分心、不能够实际地与天主结合。尤其是在肉欲的性交时,因强烈的快乐使人心灵受到限制。所以,那些从事默观天主,或施行圣事的人,在那时都禁止与妻子行房。所以,也说在行房事时,启示奥秘行为的圣神并没有感动先知们的心灵”。<sup>[61]</sup>

而这正是诸如纳尔逊这样的学者所要超越的对于性与灵性关系的传统理解模式。但自然,我们还是应参考圣多玛斯的观点,将性爱的道德合法性框限在婚姻范畴内,谨防其魔性化风险。

另一方面,在过度使用“自由意志”的情况下,当今中国社会的“闪婚闪离”现象激增,离婚<sup>[62]</sup>成为“二十分钟的事”,“可一可二亦可再”,神圣性缺席的婚姻变成一纸并无约束力的临时契约,随时可以任意开具或撕毁。虽然中国的语境无法在基督信仰的背景下主张婚姻的圣事性,但根据前文所述,圣多玛斯也同样支持婚姻的“本性义务”性亦可宣称其神圣向度。这种非基督教的世俗婚姻,同样可以通过浓重的义务感及其相关德性追求,活出婚姻生活的神圣价值——即夫妻义务的交互性和婚姻的不可拆散性。

对于生育,当今中国社会既有层出不穷的“丁克一族”(DINK)、“无性婚姻”,乃至同性婚姻,同时

[58] James B. Nelson, *The Intimate Connection: Male Sexuality, Masculine Spirituality* (Philadelphia: The Westminster Press, 1988), 116-118.

[59] James B. Nelson, *Between Two Gardens: Reflections on Sexuality and Religious Experience* (Eugene: Wipf & Stock Pub., 2008), 6.

[60] *Ibid.*, 12.

[61] *ST, Suppl.*, q. 41, a. 3, ad. 2.

[62] 离婚也是天主教会明令反对的行为,亦具有很大的争议性,本文限于篇幅及主题,未能对此问题做专门讨论。

又往往大量充斥将婚姻化约为繁衍后代(“完成人生任务”)而忽视夫妻关系(夫妻间零沟通、冷暴力)的现象,或以生养作为挽救夫妻关系的手段的情况,以及传统所抱持的“养儿防老”的倾向。生育行为在婚姻中的地位发生了实质性的变化,不再是符合自然法的纯粹目的,而沦为手段或者可有可无的“鸡肋”,甚或是影响人生质量的“负累”。这样的新处境,令以圣多玛斯婚姻伦理学为主轴和基调的天主教婚姻伦理学不得不反思繁殖主义的时代适应性问题。在天主教会方面,过于强调婚姻的生育目的,似乎对于诸如丁克家庭等不以生育为目的的家庭难有劝勉之效,但对于以生育作为婚姻手段的工具主义现象确有强大的训诫功用,《天主教教理》有言:“生育是一个恩赐,是婚姻的一个目的,因为夫妻的爱自然地倾向于生育。孩子不是夫妻之爱的外在附加品,而是从夫妇彼此交付的核心而来的结晶与实现”,<sup>[63]</sup>“婴儿不是该有的,而是恩赐的”(A child is not something owed to one, but is a gift).<sup>[64]</sup> 前述圣多玛斯列举的婚姻的三个益处——忠信、儿女与圣事之间并非平行或割裂的关系,而是相互交融的关系,养儿育女源自夫妻之间忠信的连理关系,并且都彰显着婚姻圣事的灵性意义。

## 参考书目

[1]天主教教理. 香港:公教真理学会出版,1996年.

[2]礼记.

[3]中国主教团秘书处. 梵蒂冈第二届大公会议文献. 台北:中国主教团秘书处/天主教教务协进会出版社,1996年.

[4]圣多玛斯·阿奎那着,周克勤等译. 神学大全(十九册). 台南市:碧岳学社/高雄市:中华道明会,2008.

[5]圣多玛斯着,吕穆迪译述. 驳异大全:论万事. 香港:吕穆迪,1965年.

[6] Aquinas, Thomas, St. . Joseph Kenny, O. P. (ed. ), *Summa Contra Gentiles*, New York: Hanover House, 1955-57.

[7] Aquinas, Thomas, St. . *Summa Theologiae*, translated by Fathers of the English Dominican Province, Cincinnati: Benziger Bros. , 1947.

[8] Aquinas, Thomas, St. . *Summa Theologiae* (Latin Edition), Paris: L. Vives, 1856.

[9] Baker, Robert and Frederick Elliston (ed. ). *Philosophy and Sex*. Amherst, N. Y. : Prometheus Books, 1994.

[10] Fox, Thomas C. . *Sexuality and Catholicism*. New York: G. Braziller, 1995.

[11] Grabowski, John S. . *Sex and Virtue: An Introduction to Sexual Ethics*. Washington, D. C. : Catholic University of America Press, 2003.

[12] Gudorf, Christine E. . *Body, Sex and Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics*. Cleveland: Pilgrim Press, 1994.

[13] Kant, Immanuel. *Lectures on Ethics*. translated by Louis Infield. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1930.

[14] Lawler, Michael G. and William P. Roberts (eds. ). *Christian Marriage and Family: Contemporary Theological and Pastoral Perspectives*. Collegeville: The Liturgical Press, 1996.

[15] Nelson, James B. . *Between Two Gardens: Reflections on Sexuality and Religious*

[63] CCC, 2366.

[64] CCC, 2378.

Experience. Eugene: Wipf & Stock Pub. ,2008.

[16] Nelson, James B. . *The Intimate Connection : Male Sexuality, Masculine Spirituality*. Philadelphia: The Westminster Press,1988.

[17] Salzman, Todd A. and Michael G. Lawler. *Sexual Ethics: A Theological Introduction*. Washington, D. C. :Georgetown University Press,2012.

[18] Scruton, Roger. *Sexual Desire: A Philosophical Investigation*. London: Continuum,2006.

[19] Wang Tao. "A Comparative Study of St. Thomas's and Tillich's Ideas of Love: Integration with the Chinese Confucian Idea of Love." *Paul Tillich and Asian Religions*, Berlin: de Gruyter,2016.

[20] 王涛. 圣托马斯与蒂利希爱观之比较研究: 圣爱—欲爱和友爱的视角. *道风基督教文化评论*, Vol. 43(Autumn/2015), 页 117-150.



**English Title:**

**Sexuality in the Sacrament of Matrimony: St. Thomas Aquinas's Ethics of Marriage**

**WANG Tao Anthony**

Professor, Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy, 6 Welfare Road, Aberdeen, Hong Kong SAR, China

Tel: +852-2553-3801-Ext. 222

Email: drwangtaotony@gmail.com

**Abstract:** Matrimony is one of the seven sacraments of the Catholic Church. The Theophilosophic system of the Catholic doctor Angelicus St. Thomas Aquinas which was once authorized as the official thought of the Catholic Church also establishes the foundation of the Catholic ethics of marriage with respect to his account of matrimony. St. Thomas's understanding of matrimony as the sacrament, especially of the marital sexuality, as the representative of the position of the sacred tradition, can respond to the new trends of contemporary society, particularly to the new situation of the secular society in China during her crucial transition period on the one hand, and meantime confronts multiple challenges on the other hand.

**Key Words:** St. Thomas Aquinas; sacrament of matrimony; sexuality; ethics of marriage; sexual ethics; China



比较宗教文化研究

**Comparative Religious and Cultural Studies**



# 从“友善交流座谈会”反思教会对同志的牧养与神学议题

王道维

(国立清华大学教授,新竹,30013,台湾)

**提要:**台湾社会从2011年以来,几乎每年都有一些与同志相关的社会议题出现,其中最令人瞩目的莫过于同运团体对于婚姻平权的诉求。相对之下,非长老教会系统的基督教会一改过往对社会公共议题的冷漠态度,积极为保守立场发声,强调家庭的价值并反对同性婚姻。但这几年双方只在媒体、社运与法律上攻防而几乎没有交集。本文将介绍在完全接纳与积极反对之间的第三条路,以“友善交流座谈会”来寻求不同声音彼此间对话的方式,并且以此角度提出一些个人的观察面向。或许可以作为台湾以外其他华人教会未来思考相关议题或发展公共神学时的参考。

**关键词:**同性婚姻,同志基督徒,对话和解,公共神学

**作者:**王道维,台湾清华大学物理系与通识教育中心教授,台湾理论科学研究中心副主任并清华大学谘商中心主任。除校内的教学研服务外,校外亦积极关切同志议题、高等教育改革并文学艺术相关主题,相关文章皆可见于个人的部落格。通讯地址:国立清华大学教授,新竹,30013,台湾。http://blog.udn.com/dawweiwang。电子邮件:dwwang@phys.nthu.edu.tw

这是一篇笔者早就想写,却一直迟迟未能完成的文章。困难不在于内容资料的整理,而是在于考虑到不同读者心中可能产生的感受。由于此篇文章刊登于海外神学类的期刊,会阅读的大抵是关切同性恋相关议题的基督徒朋友或学者。但是共享同一个信仰却无法回避每个读者对此主题仍有许许多多不同背景、经验或立场的事实。对笔者而言,这些差异也反映出同志相关议题本身相当多元的角度与不同的生命故事,并不只是神学观点的问题。因此,笔者在本篇文章中会先简单介绍近年来台湾社会的同志议题发展,再说明笔者所举办的“友善交流座谈会”的主要意义。最后以此经验反思目前教会牧养或发展公共神学时所可能需要注意的地方,为许多对于同志族群了解有限的圣经或神学学者提供一个换位思考的空间。

## 一、台湾近年来在同志议题上的发展

同志运动引起台湾社会重大回响可以从三十年前(1986)祁家威公开出柜开始计算<sup>[1]</sup>,唤醒大众对同性恋者的注意与爱滋疾病的预防。但真正引发基督教会注意的,应是1996年两个与基督教有关的

---

[1] 关于台湾同志运动前十五年(1986—2000)的简单历史列表,可参考:喀飞 Goffy,《关于同志平权运动——台湾的同志一路走过的足迹》About Affirmative Action of LGBT——Short History of Taiwan LGBT Movement,社团法人台湾同志谘询热线 Taiwan Tongzhi Hotline Association 主编,《认识同志手册》Handbook to Know LGBT,(台北 Taipei:台北市政府 Taipei City Government,2000)。

机构成立：一个是由杨雅慧牧师所建立，强调接纳包容同性恋者的“同光同志长老教会”<sup>〔2〕</sup>；另一个则是与之分道扬镳，选择在传统教会教义下服事同性恋者的“走出埃及辅道协会”<sup>〔3〕</sup>。虽然两者因对同性恋者牧养的神学基础不同而在基督徒圈内引发争论，但在当时网路尚未发达，社会绝大多数人对同性恋都还是相当陌生恐惧的环境下，这两个机构后来还是各自走着一段相对隐藏且少为人知的道路。

但是同志议题在教会内的宁静并不代表在社会发展的停滞。事实上，因着网路资讯的逐渐普及，社会大众对于同性恋或同志的了解接纳也越发增加<sup>〔4〕</sup>。其中最重要的进展之一是在2000年，高雄师范大学成立全台湾第一个性别研究所，而目前最重要的同志团体，“同志谘询热线”，也在同年于内政部完成立案登记。玫瑰少年叶永鋕事件<sup>〔5〕</sup>更一举促使当时正研拟中的《两性平等教育法》改名为《性别平等教育法》，并增订条文：“任何人不因其生理性别、性倾向、性别特质或性别认同等不同，而受到差别之待遇。”

这些发展代表一种不同于传统男女两性的“多元性别”<sup>〔4〕</sup>已借由法律而正式进入公众社会，成为整个社会都需要面对的教育与公共事件。但可惜的是，当时台湾教会界对此情势的发展，除了长老会外，几乎都未有深刻的研究或关注<sup>〔6〕</sup>。近年同志相关的议题之所以为台湾教会界所关心参与，主要是因2011年教育部委请一些性别教育学者为国小、国中与高中的老师编纂关于性别平等教育与同志教育的补充教材，引起广大家长与教会团体关切的“真爱联盟事件”<sup>〔7〕</sup>。

紧接而来的是社会上关于婚姻平权(或同性婚姻，虽论述的角度有些不同)的发展。首先是2013

〔2〕 关于“同光同志长老教会”的成立历史、现状简介、神学论述与生命见证，可参考：同光同志长老教会 Tong-Kwang Light House Presbyterian Church,《暗夜中的灯塔》*Lighthouse in the Dark Night*, (台北 Taipei: 女书文化 Fembook, 2001)与《听你剪裁星空》*Tailoring the Star Night* (台北 Taipei: 基本书坊 Gbooks, 2016)。

〔3〕 关于“台湾走出埃及辅道协会”的成立历史、现状简介、神学论述与生命见证，可参考其成立二十周年特刊：《一道潜流》*A Hidden River* (台北 Taipei: 台湾走出埃及辅道协会 Taiwan Exodus Counseling Association, 2016)。

〔4〕 一般社会大众对于同志或同性恋的定义其实常混淆许多不同的概念，以至于在沟通论述时容易产生误解。在本文中，为求精确，笔者需要先在以下四种性别表现作概念上的区分：(a)生理性别：以当事人出生时的第一性征(或基因组合)来分类。例如男生、女生或双性人(外表同时拥有两性特征)。(b)性别气质：当事人外显的个性或气质中，因社会文化传统而对于其生理性别所产生分类。例如阳刚、阴柔或中性等等。(c)性倾向(或性吸引)：当事人性欲或受性吸引对象的生理性别。如果对象的生理性别与当事人相异(同)，即为异(同)性恋。若两者皆有或皆无，则为双(无)性恋。(d)性别认同：以当事人在自身心理或感受上所认同的性别角色来判断。这个认同如果与其天生的生理性别不相同(通常表现于性别气质上)，则称为“跨性别者”。以上四类概念中统合在一起时又被称为“多元性别”，强调与传统按照生理性别二分的方式有所不同。在本文中，“同志”是泛指后两者之一，即“性倾向”或“性别认同”，不同于社会传统对于其生理性别期待的人，因此是包括了同性恋、双性恋与跨性别者(还有其他为数更少的类型)。如果只有性别气质与传统社会期待不同(如阴柔的男生或阳刚的女生)，但性倾向与性别认同与其生理性别一致，就不算作“同志”。

〔5〕 叶永鋕是一名国中男同学，因其性别气质偏阴柔而常遭到同学霸凌，不敢于下课时间去使用厕所。2000年4月20日早上，他提前下课去如厕后来却被发现倒卧血泊中，送医后过世。虽然死因可能是因其患有高度气管性肺炎而突发的意外，与同志无直接相关。但此事件凸显出教育现场对于非传统二分的性别歧视仍深，成为台湾性别平等运动的催化剂。

〔6〕 更准确来说，在同志运动发展的初期，甚至到2011年真爱联盟事件以前，国语教会、地方召会与天主教会都对同志议题采取反对却漠视的态度。只有台湾基督长老教会曾投入若干学者进行研究，并且在2004年完成台湾教会界对同志议题第一份的官方研究结果：《同性恋议题方案报告书》。此报告书建议对同志议题采取较为开放接纳的态度，但并未得到长老教会牧者一致的支持，甚至引起内部的争论。总体而言，目前在此议题上，台湾基督长老教会的官方立场仍是与其他宗派一致，但在做法上仍是对同志基督徒有较为友善开放的环境。

〔7〕 所谓“真爱联盟事件”是指：教育部为要落实《性别平等教育法》中性别平等教育与同志教育的课程，委请若干性别研究与教育机构学者编纂三本教师手册，分别提供给国小、国中与高中老师作为补充教材，预定于2011年秋季开始使用。但2011年初，一些关心教育的基督徒家长得知教材内容，并且认为其中若干文字与资料并不适合学童而发起抗议。事件发起人与若干教会内的教育团体随后组织成“真爱联盟”，发起反对同志教育的连署，并透过立法委员的协助阻止教育部发行此补充教材。但参考手册编纂的学者反提告“真爱联盟”成员毁谤。全案于2013年一月份由台北地方法院检察署以不起诉处分作结。相关补充教材也已经从教育部的网站下架。

年由“台湾伴侣权益推动联盟”(简称伴侣盟)所提出的多元成家三法案<sup>[8]</sup>。其中“婚姻平权法”进入立法院一读通过。为要拦阻该法案的立法,同年十一月台湾教会界联合其他的宗教团体而结合的“台湾宗教团体爱护家庭大联盟”(简称护家盟)<sup>[9]</sup>发动反对同性婚姻的连署,并与“下一代幸福联盟”<sup>9</sup>一起在总统府前举办“1130 为下一代幸福赞出来”的游行,以十五万人成功拦阻伴侣盟法案的推行。但这次的动员也凸显出教会内部对此议题的不甚熟悉与过往对社会议题冷漠的矛盾,造成使得许多同志基督徒<sup>[10]</sup>出走,年轻族群对教会观感改变,并在教会领导阶层间的带来相当大的张力。

到了 2015 年,法务部为了回应美国最高法院对同性婚姻合法化的判决,首度表态考虑推动同性伴侣法<sup>[11]</sup>,并且在 2016 年委托学者草拟法案。但是在这期间也因台北同志大游行出现“废除刑法 227”的诉求,促使以基督徒为班底的政党,“信心希望联盟”,发动保护家庭与儿少的公投<sup>[12]</sup>。虽然此公投案在教会界的动员下于短时间内通过联署门槛,最后仍因文字诉求不够明确而被公投审议委员会否决,无法成案。在 2016 年底,台湾政党再度轮替,政治风气丕变,婚姻平权议题再度进入立法院,并且得到比 2011 年还多的立法委员支持(或不反对)。在法制委员会讨论期间,挺同团体与反同团体多次聚集数万乃至十馀万人于立法院或总统府外表达支持或反对的声音,造成社会严重撕裂,最后仍以两种民法修法版本<sup>[13]</sup>送出法制委员会,预定在 2017 年开启政党协商,进入婚姻平权法制化的程序。

## 二、教会回应与理解上的不足

其实综观这几年在台湾社会上沸沸扬扬的婚姻平权争议与变化,基督教会界的回应与作法却是相当制式,多半处于被动的局面。笔者认为主要的症结点有以下三个:

[8] 伴侣盟是由数个倡议性别与性倾向平等的团体为了集中推动同性伴侣法化而于 2009 年底成立的团体,也是近年同性婚姻法的主要民间推动者。其 2013 年推出的三个相关法案分别是“婚姻平权”、“伴侣制度”与“家属制度”。其中婚姻平权法案是在不更动现有婚姻架构下修改民法,让相同生理性别的两人可以结婚且与异性恋婚姻完全没有分别地被法律承认。伴侣制度是仿效法国不分性别的伴侣制,以较婚姻宽松的方式缔结或解除两人间的伴侣关系。家属制度是以共同居住的前提下,扩增家属的定义与相关的法律关系。

[9] “台湾宗教团体爱护家庭大联盟”(简称护家盟)是由关切同志或性别相关议题的十数个宗教组织(或宗派)所组成的团体,也是近几年来反对同性婚姻相关团体中在新闻媒体、资料搜集与实际行动上最具声量的组织。但基督教界的代表在 2015 年“信心希望联盟”(以基督徒为主的政党)成立后已不再积极参与。至于“下一代幸福联盟”,似乎是以都会区中几间大型教会内的平信徒为主要班底,作为反对同性婚姻相关游行与文宣的主要推动者。

[10] 有人可能将“基督徒”与“同志”两个身分作最狭义的定义,并且认为此两者不可能同时并存(或认为基督徒应没有其他身分)。但是这样的定义显然无法面对在实际生活中,这两个身分都含有相当的主观性与模糊性的事实,而且教会界的确广泛接受如华人基督徒或北美教会等等受地域文化影响的基督徒分类方式。因此在本文中,笔者也采取较宽松的定义,将“同志基督徒”定义为清楚接受耶稣基督的救恩,稳定聚会,但也同时承认自己有明显的同性性倾向(或受同性吸引)或者在性别认同上不同与其生理性别者(见本文对同志的定义于附注 4)。此宽松的定义并不区分当事人的神学思想、主观意愿或是实际行动上是否全然实践这些倾向或认同,毕竟那会牵涉到个人属灵生命与社会环境的不同面向,过于细分就难免武断或片面。所以这定义可包含在同志教会聚会(接受同性伴侣)的基督徒、受同性吸引但隐身(或公开)于传统教会的基督徒、或是拒绝同志认同的后同志等等。事实上,笔者就认识许多同志基督徒在生命不同阶段徘徊于这几种不同类型之间。

[11] 根据法务部 2015 年网路民调中网页的说明,“同性伴侣法”是指在婚姻(不更动婚姻为“一男一女”结合之定义)之外并行的一套伴侣制度,名称上可能是“民事伴侣”(civil union)、“家事伙伴”(domestic partner)等,亦即同性恋者二人自主决定共同生活,而在经过一定法定程序如登记或公证取得法定伴侣的身分后,享有法律所给予的若干法定权利。这与伴侣盟于 2013 年提出的多元成家三法案中的“伴侣制”有相当的类似性,但仅限于同性伴侣之间。至于在缔结、解约、收养等相关权利义务上,每个国家则会因不同的观点或需要而有不同程度的设计。

[12] 信望盟守护家庭公投的连署主文为:“婚姻家庭制度为社会形成与发展之重要基础。您是否同意民法亲属编“婚姻”、“父母子女”、“监护”与“家”四章中,涉及夫妻、血缘、与人伦关系的规定,未经公民投票通过不得修法?”

[13] 立法院法制委员会通过两个民法修法版本。其中尤美女、许毓仁及时代力量之并案版本提案修改或增订共五条法律,而最主要是民法亲属编通则增订第 971-1 条:“同性或异性之婚姻当事人,平等适用夫妻权利义务之规定。同性或异性配偶与其子女之关系,平等适用父母子女权利义务之规定。但本法第一千零六十三条以异性配偶为限。”另一个版本是蔡易馥的版本,提案另订同性婚姻的专章(共三条法律),而非民法亲属编的通则。其中第 1137-1 条明定:“同性婚约,应由双方当事人自行订定。”

1. 社会变迁的因素:在台湾教会界多将这一波的同性婚姻推动视为某种属灵争战,并且是同志团体有计画与有策略的性解放运动的一环,是受到欧美反基督教的同志运动所影响<sup>[14]</sup>。这种道德性与信仰性的判断有其真实性的部分,但可能并不足以反映全貌。笔者认为另一个重要因素是社会变迁的影响:台湾自二十年前就开始步入高龄化与少子化的社会<sup>[15]</sup>,反映出来的是社会大众早已不再强调婚姻中传宗接代的生育功能,顶多是强调以两人爱情或生活价值观为基础的结合。这种“个人主义的婚姻观”也早已被年轻世代普遍奉行许久,被他们的长辈所接受,被传媒塑造成爱情的最高境界(想想迪士尼的公主与教堂里的白纱)。因此,当同志运动强调两人相爱不分性别,希望以婚姻来彰显其互相委身的价值时,对于台湾的年轻世代已经是理所当然的论述。此外,相较于邻近地区(如日韩港星),台湾社会本来就更为多元化,对于不同族群与外来文化都有相当的包容力,并不只是同志运动而已。这种从社会学观点来看社会文化的变迁却是一般教会界或神学界很少认真面对思考的角度。

2. 教会牧养的疏漏:台湾教会中绝大多数的牧者都接受圣经传统的解释,认为同性性行为是违背上帝创造次序的罪行之一。但相较于其他所熟知的罪行与其困难处,强调家庭关系的教道反而使得一般教会牧养系统因为对于同性恋者内心与生活上困境了解的贫乏,而难以发展出合适的牧养关照方式(连一般的婚姻家庭都照顾不易了)。更准确地说,在2011年的“真爱联盟”事件之前,虽然已经有许多同志基督徒也在传统教会当中接受牧养(如同其他单身者),但是绝大多数只是隐藏自己的对性倾向的认同(或只有少数好友知道)。到了教会界对性别平等教育与同性婚姻的议题开始有所认知,清楚表达立场与参与具体行动后(如连署或游行),才忽然发现原来教会高层与年轻基督徒(多半认识更多的同志朋友)之间对同志议题的认知与经验上有相当大的差距,为了这个议题反而在教会内部产生许多张力。

3. 公共神学的需要:最后,以福音派与灵恩派为主的国语教会过去对于社会公共议题不甚关心但对于反对同性婚姻法制化(或称护家运动)则无役不与,暴露出对公共议题理解上的缺乏与教会参与动员上的神学矛盾。明明社会上就还有许多可能比同性婚姻更为急迫重要的议题待解决(如年金保险、经济发展、教育改革等等),基督教会究竟该如何秉持信仰的原则来关心或参与社会公共制度的讨论?所能参与的界线或方式又是如何?放眼未来,相关的争议只会继续延烧并且将不断挑战教会在公共神学上预备的不足,急需要神学界与教会界做更好的人才培育来积极面对。在这一点上可能需要与台湾的长老教会有更多的交流与互补。

### 三、友善交流座谈会简介

笔者于2011年开始关心同志议题,主要是受到“真爱联盟”事件的影响<sup>7</sup>。当时笔者发现自己对于同志相关的认识过于贫乏,自承若未能先多认识了解这个族群就肆意地发表相关言论,是有违基督徒爱人处世应有的原则。这次经验开启了笔者日后主动去接触认识更多同志朋友的序幕,特别是在性别议题光谱上不同区域的同运团体、同志教会与护家团体等等。这一段过程的动机与感想曾另外发表在别的地方<sup>[16]</sup>,此处就不再论及。

[14] 最近华人教会界论述同性恋方面的书籍相当多,但相关研究者中当以香港地区最为严谨完整。可参考,例如关启文 Kwan Kai Man,《同性与变性——评价同性恋运动和变性人婚姻》Same-Sex and Sex-Change: Comments on LGBT Movement and Marriage of Transgenders(宣道 China Alliance Press, 2015)。

[15] 可参考中央研究院社会所所作的“台湾社会变迁调查”(Taiwan Social Change Survey) <http://www.ios.sinica.edu.tw/sc/>

[16] 王道维 Daw-Wei Wang,《同志与教会的第三条路——举办友善交流座谈会的行动纪录》The third Way between LGBT and Church —— Action Experience of “Forum of Friendly Interflow”,(台北 Taipei, 校园 Campus, 2017)第59期, p29-33。



从 2015 年六月起,笔者与一些同工开始邀请关心同志议题,却可能上有不同背景与立场的基督徒参加“友善交流座谈会”,开始一个可以和平理性讨论的对话平台。我们平均每月聚集一次,主要的参与者来自十余个不同宗派的教会与机构(包括天主教的教会与修会)。在性别身分上除一般异性恋者外,也包括在同志教会聚会的基督徒、在一般教会聚会的公开出柜者、受同性吸引但隐身于教会或机构者、并一些离开同志认同的后同志等等<sup>14</sup>。据笔者的了解,这样对同志相关议题的长期与定期的交流平台目前在台湾或甚至亚洲是没有的(不确定欧美教会的状况)。我们也因此累积的一些经验或许在未来能成为其他华人地区面对此议题时的参考。

友善交流座谈会的主旨是“看见差异、寻求合一”,希望尽量维持参与者当中对于性别相关议题持有各种相对保守或开放等不同观点。方法是以“面对面的认识与沟通”,聆听到不同的意见与想法,为不同立场间的差异寻求最大可能的包容与谅解,却也厘清各种可能的差异所在,成为众教会间可以放心深入讨论相关议题的平台。对于有不同观点或立场的看法,我们就先以并列共存的方式留作纪录,不会刻意否定其论述的价值与意义,留待以后更多的反思。到截稿日前,我们讨论过的主题如附表:

历次聚会主题(截至 2017 年三月)	
1	交流会简介与互相认识
2	教会如何牧养同志?
3	“同志的权益”的厘清与讨论
4	同志基督徒的关怀与牧养——不同教会的经验分享
5	牧养现场——当一个同性恋者走进教会
6	同性婚姻法与同性伴侣法的相关议题交流
7	教育现场的多元观点——性别平等该教什么? 该如何教?
8	友善交流轻松谈——回顾与展望
9	生命故事分享——陈小恩与吴英俊
10	基督徒的社会参与——以 1130、护家公投与近年同志大游行为例
11	多元成家面对面 I (邀请伴侣盟简至洁秘书长讨论相关法案与公投议题)
12	多元成家面对面 II (邀请信望盟陈志宏主席讨论相关法案与公投议题)
13	生命故事分享——台湾走出埃及辅道协会同工
14	爱滋防治与同志处境 (邀请市立联合医院昆明院区庄萃主任与露德协会徐森杰秘书长座谈)
15	从神学观点来看同性婚姻的争议与对话 (邀请中华福音神学院曾劭恺教授与台湾神学院郑仰恩教授座谈)
16	生命故事分享——同光同志长老教会同工
17	同性伴侣法的相关讨论 (邀请法务部计画执行者清华大学科法所林昀娴教授与会座谈)
18	近期议题讨论——立法院修改民法婚姻制度的相关提案与影响
19	生命故事分享——真光福音教会同工
20	3/24 宪法法院就同性婚姻释宪案言词辩论分析 (邀请东吴大学副校长董保城教授与政治大学法律系廖元豪教授座谈)

附表:友善交流会的历次主题。除已征得同意的陈小恩与吴英俊以外,其他生命故事分享者就不列其名而仅补充背景。

## 四、几个神学论述的补充角度

借由过去几年在不同立场与观点的团体或个人中的接触,并这两年于友善交流座谈会中聆听思索不同角度的声音,以下笔者尝试整理出一般教会或神学论述中比较不容易看到但却贴近现实的观点,或许可作为华人教会在福音信仰上发展相关神学论述的参考与补充(至于本来就常被提到的神学与圣经上的立场或论述就不再重复)。当然,这些观察或反思可能还未成熟,也不能代表交流会中的其他参与者的看法。

### 1. 同志生命的同理

在台湾同性婚姻的争议中,不管是教会牧者还是一般基督徒的表达中,常常可以发现对于同志朋友生存经验上的了解仍是非常贫乏。这也反映出在性别平等教育上,对于所谓“不当的性别平等教材”除了反对以外,却仍难提出更好更适切的教材内容来取代(因为不了解也无法同理这些同志朋友年轻时的经验)。因此,虽然教会界口口声声说是要“爱同志”或“尊重包容”,但听在反对者耳中却是隐藏着一种其实只是想保持安全距离而不愿有更多了解的心态。如果我们相信基督耶稣是一个理解人心最深层需要的救主,作为祂的跟随者与见证者,基督教会是否有可能在圣经的基础上,发展出合适的神学关照(不一定是同志神学,如果对于自由派的解经原则有所疑虑),帮助受儒家思想深刻影响的华人社会能走出围墙,更直接真实的关怀同志朋友呢?

这中间的困难点在于,异性恋者与同性恋者在成长经验上有一些重要的差异常被忽略:一般异性恋者在人生中即或也有不同困难与软弱,却不需要怀疑与自己最私密的性别倾向或性别认同有何不妥之处。但是同志朋友除了与其他人一样的外在与内在困难之外,却还要面对,从青春期开始发现自己喜欢的对象或对自我性别的定位明显与周围家人朋友的期待有所不同时,那种无时无刻都无法挥别的震撼与孤独。事实上,笔者认识许多同志朋友年轻时都曾怀疑过自己是否是世界上独有的怪胎,不知哪里有其他人像自己这样,甚至思考过以结束生命来拒绝自己。也就是说,这些年轻的同志不但对外需要在别人期待的眼光下定位身分,还要对内学习否定自己真实的感受,才能将两者作某种“协调”。但这样内外的冲突矛盾并不是每个青少年都能承受的,这也是为何许多同志朋友容易有忧郁或精神方面的困扰,即便后来有机会遇到合适的对象,也容易因为没有社会制度的支持而无法不担心随时可能发生的意外(例如伴侣受不了家人的催婚而进入异性的婚姻,甚至因此否认以前与自己的亲密关系)。

也就是说,一般的基督徒容易以为同性性倾向与异性恋的性欲一样,都是只一种罪的引诱而可以节制或克服,却看不到整个以异性恋为主流的社会几乎都没有考虑过有这些同志存在的可能,因而在制度上会有某种理所当然的漠视。这也是为何同志运动会认为同志的需求并不只是个人性的,更需要在社会制度与教育内容上有所调整,才能对这些长久以来被忽视的生命有更多知识上的理解与情感上的同理。从这个角度来看,诸如妇女神学与解放神学中的若干处理方式(考虑到文化与社会经济的脉络)可能值得教会界与神学界的参考。

以此延伸,未来教会界关于孩童教育与性平教育部分,就可能需要思考如何在教道正确完整的情

感教育与性教育的同时,能兼顾青少年学生当中可能有同性性倾向或性别认同非一般异性恋者的情形。若基督教育界能发展出一个符合比例原则且不带有歧视的教材与教法,不但能帮助这些学生以信仰平安地走过这段混沌摸索的时期,也能教导其他孩子学习体贴尊重非主流族群的心理。从我们友善交流座谈会的讨论经验,建议要考虑以下几个面向:

(a) 谦卑地了解同志朋友真正的需要,正视受同性吸引的学生在青少年时期就存在的事实,与所谓的“同性密友期”<sup>[17]</sup>并不完全相同。若能正确引道学生尊重性别气质、性别倾向或性别认同的多元性,就能协助这些学生避免陷入被同学霸凌或排挤的情形。

(b) 性教育与情感教育的合格师资常严重不足,且升学压力常造成学校较轻忽相关课程才是现阶段最大的问题。教会界应鼓励有更多的基督徒参与这方面的学习与工作。这样也会有助于教会内部对于“性”的议题能有更为开放但又不失其神圣的讨论空间,协助下一代有正确的观点来理解与享受这个上帝所赋予的礼物。

(c) 目前守贞教育的理由多是鼓励学生对未来家庭幸福有所预备而延后初次性行为的年龄,忽略对安全性行为的教导。但是对于少数有同性性倾向、家庭破裂、对未来生活迷惘或因学业自我放弃的学生,这种“幸福家庭”的图样常常无法成为他们的认同,使之选择投入放纵欲望,造成性教育上的漏洞。

因此,即或以最保守的观点来解读圣经,将同性性行为定位为一种罪行,我们也要了解这并不代表对于同性恋者这就是一个容易克服的引诱(如同一位异性恋者要在尘世中自愿选择独身,其实并不容易)。这需要教会先打开双臂的欢迎他们,并且一起进入到完整而深入的牧养体系中来陪伴。但现实的情形是,这些同志往往在教会门外就感到被信仰拒绝,被教会中独尊婚姻家庭的氛围所忽略,这又如何能带领他们属灵生命继续成长到可以抵抗这样的诱惑呢?这一切都需要从深刻了解这些同志的成长与生活背景开始,不是拿出圣经就可以马上解决的。

## 2. 四种牧养的类型

既然同志朋友的生命历程是牧养与教育中很需要被了解的部分,在目前已有的教会情境下显然也会因为对此经历的不同解读或回应而有不同的牧养类型。事实上,同志牧养的议题从一开始就是友善交流座谈会参与者所积极重视的议题,为此有过数次的讨论与分享。笔者个人根据之前讨论的结果,约略可以归纳出以下四种牧养型态的教会:

[17] “同性密友期”是一般教育实务上常使用的概念,泛指在国小高年级到高中时期,青少年学生在脱离孩童的“同性群友期”进到喜欢与少数同性好友结成死党或闺蜜共处的情形。但在年纪更长以后就会因为对异性持续的好奇而进入“异性群友期”。真爱联盟(见附注7)引用“同性密友期”的观念,反对青少年时期进行关于同志认同的“同志教育”,以免使得有同性密友的学生误认自己或被误认为同性恋者。但此“经验性”的阶段论目前尚无明确的研究证实,适用范围尚不清楚,因而被支持同志教育的一方认为是“伪科学”,例如:Cheenghee Koh(小草)、高颖超 Ying-Chao Kao、吴政庭 Cheng-Ting Wu,《拒绝拷贝“同性密友期”山寨知识》Refuse to Copy Fake Knowledge: Same-Sex Chumship Stage,《台湾立报》Lihpao Daily(2011年5月5日)。笔者认为“同性密友期”虽然不是很精确的说法,但经验上似乎符合许多青少年的发展,不能说完全错误。只是其应用范围不应无限扩大而否定青少年间仍有可能存在同性间的情欲。毕竟异性恋青少年与同性死党或闺蜜相处时多半喜欢分享评论自己所喜欢的异性,但同志情人间却是进入两人的情感世界,容不下第三者。两者虽然表面上类似(喜欢与特定的同性相处),但在内心爱慕的对象有明显的不同。当然,青少年时期是否能完全清楚分辨恋情爱慕与友谊欣赏的差异,也与当事者个人成熟度、家庭环境、同侪经验或可及的资讯都有密切关系,难以一概而论。

(a) 劝勉型: 强调婚姻的定义是一男一女, 所有婚姻以外的性行为都是罪。所以教会会教导协助同志朋友受上帝的吸引多于受同性伴侣的吸引, 追求灵性上的成长。可选择保持独身或在适当辅导后进入(与异性结合)的婚姻。

(b) 陪伴型: 认为同性性行为是上帝不喜悦的罪, 但知道人心的改变需要上帝亲自在适当的时间作工, 并非人有限的能力或短暂的生命必然可及。而且每个人的生命中都有很多层面, 不只是性别差异。因此不论当事人如何面对其性别身分, 教会都会尽力陪伴当事人更多经历上帝, 使其属灵生命自然成长与回应上帝的带领。

(c) 认同型: 认为婚姻的核心价值是一对一的忠贞关系, 不分性别, 强调彼此的委身而非性行为。除婚姻的定义不同外, 此类牧养模式在其他方面与主流教会并无不同, 但可能可吸引更多同志认识福音、并积极参与教会服事。

(d) 复合型: 因着对于社会相关的公共议题的关心, 或是在牧养上对年轻人有多元化的吸引力, 使得在同志议题上, 教会可暂时分散保守与开放两方观点的张力, 让同性恋者也有空间委身于教会的牧养, 并在其中成长。

这四种牧养模式并不是凭空想像出来的神学理论, 而是目前至少都各有两、三间以上的教会正在实践的具体牧养方向。当然, 在具体执行上的细节, 如受洗圣餐、平时教导、服事参与、肢体生活、社会参与等等在每间教会一定仍有所差异。不可否认的, 这些不同的牧养方式也反映出不同的神学背景, 但在面对同志牧养的现场, 也都有不足与需要加强的地方(所以不少同志基督徒会同时在几间不同的教会聚会, 寻求不同的牧养支援)。或许这正是基督新教的优点: 让各教会在共同的信经与核心教义(如三位一体的上帝、神人二性的基督、因信称义的救恩)之外, 根据其神学处境与着重牧养的对象而保持在其他次要议题(如同志牧养)上的多元性, 正如在教会两千年来的历史中, 不同宗派对于诸如圣餐、灵恩、预定论、政治立场、教会组织等等也都曾有各自的看法与坚持。

其实这种以信仰核心教义作为教会合一的基础, 很可能是整体教会在后现代化社会中必须采取的态度, 一方面可以避免教会因分裂而自伤, 另一方面也可以将触角伸入更多不同的族群来共同见证基督的救恩。但同时, 我们应该寻求这些不同牧养方式的教会之间可以有更多的沟通与理解(而非论断或排挤), 在其他事工上(如布道宣教、信徒造就、社区关怀等)可以互相支援与学习, 使基督教会因为十字架上那谦卑虚己的榜样而展现出“信仰认同超越性别认同”的整体格局, 让强调多元化的当代社会可以看到因信仰而合一的榜样, 从不同角度接触到基督耶稣的救恩。

### 3. 多元声音的聆听

福音派神学的特色是以圣经的权威为基础, 积极回应当代世界思潮与社会问题。因此, 神学学者与牧长在牧养时, 也必须准确地掌握同志议题在社会上的多元声音, 才能协助弟兄姊妹在为此充满争议的社会中活出美好的见证。以同性婚姻的议题来说, 目前台面上看起来只有赞成的同运方与反对的宗教团体两股力量, 但这却是受到双方鹰派主张被媒体或网路过度宣扬攻击的结果。实际上对于此议题的看法或相应的族群仍有许多面向是潜藏于社会大众之中未被了解, 在人数上还可能远多于激进的两端。这些多元的声音如何能在教会牧养中得到某种适当的关注, 会是教会将来发展相关神

学论述时需要面对的首要问题。

从我们的友善交流会的参与者背景来看,我们大略可以分为以下六种类型的基督徒(含天主教)<sup>14</sup>:

- (a)传统教会(或保守观点)中的一般异性恋者。
- (b)虽有同志身分,但已不再以同志作身分认同,也就是所谓的“后同志”<sup>[18]</sup>。
- (c)接受自己同志身分并在同志教会或对同志伴侣开放的教会聚会者。
- (d)认同同志运动大多数理念,并实际参与同志运动者(包括异/同性恋者)。
- (e)广泛关心社会议题(不限于同志议题)的基督徒。
- (f)隐身于传统教会内部,有同性性倾向(或不同的性别认同)或尚不愿确定自己性倾向(或性别认同)的基督徒。

其中(a)与(b)大半反对同性婚姻的立场,而(b)显然更能理解同志朋友的处境(但人数却非常少)。(c)与(d)几乎都是赞成同性婚姻,但(c)中的同志基督徒也一部份人可能可以接受非婚姻的法律保障(如同性伴侣法)。相较之下,(e)与(f)其实比较暧昧却有更务实,所关心的与其说是最后结果的通过与否决,更多是对于教会如何适当地牧养已在传统教会内的同性恋者或如何适当地回应社会议题而挂心。也因为有这些不同背景的基督徒,使我们得以有机会看到相关议题的多面角度,而非简单黑白对错二分。

当然,这并不代表以上这些族群对圣经或神学的观点都是正确无误的,但他们存在的事实总是反映出基督教会内部对于此议题其实隐藏相当多元观点的事实。其中,我们可以发现性别相关的议题表面上是同志“个人性”的问题,但是所延伸出去的却是整个社会该如何对待少数民族的“制度性”问题,其中包含不同族群与阶级的不同角度观点。基督信仰在华人教会多是被局限于个人的救恩与灵命成长范围,因此很容易轻忽性别议题在社会学上非常广泛而深刻的影响。因此在未来的牧养与面对相关争议的论述上,一定需要对社会上的多元声音(不只是性别议题)有更深刻的了解与更细腻的处理,而非单纯地非友即敌的粗暴切割,才能将基督信仰作为超越争议、协助对话与弥补伤痕的基础。

#### 4. 第二轨道的对话

自宗教改革以来,基督新教教会的聚会模式多是以牧师的证道为中心,使得一般平信徒也习惯于单向(由上而下)的信仰传递方式,因而比较不熟悉多元意见表达与不同价值间的思辨讨论。这种牧养方式或许对于生活作息比较少变化且会众同质性高的环境下,可以更准确了解上帝的话语并知道如何应用于日常生活(针对注重礼仪的教会)。但是在这瞬息万变且错综复杂的现代社会,我们恐怕很难期待牧者能对所有的社会现状有准确的认知,而台下的羊群也因此难以在身处环境中知道如何实践信仰的真谛,反而可能陷入削足适履的境况而不自知。

在同性婚姻议题上我们也发现教会内有类似的情形。这并不见得是与圣经经文的解释或原则有

---

[18] 后同志是指因为信仰(或其他因素)缘故而完全认同圣经传统的男女二分性别观点,拒绝同志身分的认同(虽然可能仍受同性吸引),进而选择倚靠上帝过一个和谐愉快的单身同志(或少数进入异性婚姻)。虽然理论上后同志并不一定是基督徒,但至少目前网路上有发声表态的几乎都是基督徒,例如接受走出埃及辅道协会协助而成功结案的同性恋者。因此,就本文广义的定义而言(见附注10),后同志也可属于同志基督徒的一种。

关,而是基督徒因为习惯单面向的论述且因同运的外在压力而更加强化这个同温层的“保护”功能,反使得社会上不同的意见与声音(虽不见得是正确的)难以在信仰群体中被正确的厘清与反思。既然教会内外其实存在着许多不同的观点需要聆听,如何进一步让其中的论述可以互相对话,帮助信徒可以更清楚地明辨思考,就是未来整体教会界需要加强的地方。

事实上,在笔者所阅读过的许多正反方书籍中,觉得收获最大的正是来自香港教会中两位学者,罗秉祥与龚立人,合着的《同性恋的十字架——伦理学者的对话与交锋》(香港基督徒学会,2013)一书。那是华人教会界难得地将立场相反的两方分别从圣经、教会、伦理与社会等等面向来看待同性恋者的相关议题,甚至包括互相诘问与回应的内容,让人更明白这些争议的核心所在(特别是从信仰的角度)而非只是片面或选择性的接受。

同样地,在2016年四、五月间,几位参与友善交流会的校园福音团契同工举办了两次“同性婚姻谈话会”<sup>[19]</sup>:第一次是谈论法律与社会面向,邀请了国立政治大学法律系的廖元豪教授与香港浸会大学宗教哲学系的关启文教授;第二次是谈论神学与信仰的面向,邀请了台湾神学院郑仰恩教授与中华福音神学院曾劭恺教授。这两次的谈话会各有二百名以上的参与者(多为年轻基督徒)的热烈参与,可算是台湾基督教会内部第一次针对同性婚姻议题有不同意见之间的公开对话交流。而我们交流会场的现场也曾分别邀请伴侣盟的简至洁秘书长与信望盟的陈志宏牧师(主席团主席),用相当足够的时间说明其对多元成家的诉求或保护家庭公投的理念并作法。我们也曾与宗教右派读书会合办“性不信由你?同志运动与护家运动的多元探戈”的公开活动,邀请两位立场迥异却都敏锐观察新世代思想的新锐基督徒公共评论人,高颖超与邱慕天,举行公开的对谈。

笔者相信类似这种由神学院老师与专业基督徒发起的“第二轨道”对话平台,可以提供教会主日讲台以外的交流与对话空间。对于若干具有高度争议与复杂度的议题,这个平台就可能发挥澄清与思辩的功能。这样,教会牧者就不必站在第一线回应(但应该间接的支持这样的对话平台),反而引道教会里的基督徒一起学习如何从对话与聆听中来同理,以信仰的原则来思辨,以至于可以更有见证地回应当代社会的挑战。这类机制也可以应用于其他具有争议性或复杂性的议题(如政治僵局、财政分配或教育改革等),促进教会与社会的交流对话,为华人公共神学的发展预备好基础。

## 五、结语

在笔者写作此文期间,台湾大法官会议宣布受理同性婚姻相关的释宪案,将于2017年三月底的宪法法庭进行公开的言词辩论。总统蔡英文也分别接见两方代表,表达愿意尽力促成中央政府级的对话平台。同时间,法务部的同性伴侣法研究结果与草案也被提出,使得目前已经一读通过而准备在立法院进行政党协商的两个同性婚姻修法提案<sup>13</sup>有新的变数,未来发展更显得扑朔迷离。

但是不管这个修法或立法的过程最后如何演变,教会在这中间所扮演的角色不应该只有无条件反对的一方。事实上,许多教会里的年轻人已经无法认同这样的取向,也对未来教会如何面对未来世

[19] “校园同性婚姻谈话会(一):从法理观点看同性婚姻”的现场录影可见以下网址:<https://www.youtube.com/watch?v=9aSJXlsPpK8>“校园同性婚姻谈话会(二):从神学观点看同性婚姻”的现场录影可见以下网址:<https://www.youtube.com/watch?v=xsK71Qs2A4o>。

代的挑战感到忧心甚至失望。本篇文章无意改变任何基督徒或牧者自己基于信仰而有的诚实立场，但的确希望提供若干一般异性恋基督徒较少了解的视角，或者可以协助教会界与神学界发展出更为成熟平衡的同志牧养神学与参与社会议题的公共神学，可以预备好面对未来社会上更为艰钜的挑战。

**English Title:**

**Reflection of the pastoral and public theologies for LGBT group in Chinese churches, based on the experience of “Forum of Friendly Interflow”**

**WANG Dawei**

Vice Director, National Center for Theoretical Sciences, Taiwan

Director of Counselling Center and Professor in Physics Department, National Tsing-Hua University, Taiwan.

Professor Wang also serves as Vice Director of National Center for Theoretical Sciences and Director of Counseling Center in National Tsing Hua University. Besides of research and teaching, Professor Wang also devotes himself to some social cares, such as in LGBT issues and higher education reformation.

Address: Physics Department and Adjunct Professor in General Education of National Tsing-Hua University, Hsing-chu, 20013 Taiwan. E-mail: dwwang@phys.nthu.edu.tw

**Abstract:** Since 2011, social disturbance on the issue of LBGT in Taiwan never ceases. There have been many social movements to support the LGBT rights and interests, including gender equality education and same-sex marriage legislation in different situations. At the same time, the rebuttal forces are also strong, including so-called “1130 event” and the proposal of “Referendum for Family Protection”, which were mostly supported by the conservative Christian churches in Taiwan. This article will introduce the Third Way between LGBT and Church by hosting “Forum of Friendly Interflow”. This forum is a monthly event to exchange voices from various different directions and to encourage dialog between different parties since June 2015. Based on the experience of this forum, I will provide some remarks/suggestions for Chinese churches to develop public theology and pastoral theology for LGBT group. This approach may be also applied to other social disputes in the future.

**Key Words:** Same-Sex Marriage, LGBT Christian, Dialogue, Public Theology



# 神爱与爱：路德与多玛斯之间

赖品超

(香港中文大学文学院院长、文化及宗教研究系教授)

**摘要:**透过介绍曼多马对路德的两种爱的诠释,并整理多玛斯对神爱与爱人的观点,本文尝试提出,路德与多玛斯在对神爱与爱人的观点,虽有一定的分歧,但也有不少共通之处可促进在相关课题上的教会合一对话。

**关键词:**多玛斯,路德,曼多马,神爱,爱人

**作者:**赖品超,香港中文大学文学院院长、文化及宗教研究系教授。联系地址:香港 沙田,香港中文大学,文化与宗教研究系统。电话号码:+852-3943-6465。电子邮件:pclai@cuhk.edu.hk

## 导言

对于基督新教(一般称基督教)与罗马公教(一般称天主教)之间的神学分歧,历来已有不少讨论。最近高喆提出,二者在神学上的分歧,核心问题不是一般人所想到的信与义的问题,而是爱的问题、尤其是虞格仁(Anders Nygren, 1890—1978)所讲的 eros 及 agape 的问题。<sup>[1]</sup>有趣的是,曼多马(Tuomo Mannermaa, 1937—2015)在《两种爱:路德的宗教世界》曾提出相似的论点,就是至少从马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546)本人的观点,他的神学与罗马教廷的官方神学上的最重大的分歧,可归结为对两种爱的辨识;<sup>[2]</sup>然而,曼多马却不同意虞格仁之以 eros 及 agape 的对立来诠释路德的神学。<sup>[3]</sup>曼多马在他的书中指出,路德在《海德堡辩论》(Heidelberg Disputation, 1518)提出的第廿八条,也是最后和最关键的一条论题,正是关于两种爱的区分:一是上帝的爱(amor Dei),另一是人的爱(amor hominis);而二者的最主要分别是:“上帝之爱并不是寻找自己喜悦的事物,而是创造所喜悦的;而人之爱是因遇见令自己喜悦之事物而引发的。”<sup>[4]</sup>

为志 2017 年宗教改革五百周年,本文尝试探讨,曼多马对于路德的两种爱的诠释,对于基督新教与罗马公教的对话有何意义。本文将会尝试提出,在神爱与爱人的关系的问题上,曼多马对路德的论

[1] 高喆 GAO Zhe,〈以“自他不二”与 agape 的比较为例论比较神学作为普世对话的方法〉“Yi ‘zita bu er’ yu agape de bijiao wei li lun bijiao shenxue zuowei pushi duihua de fangfa”[On Comparative Theology by taking the Contrast between Self Other Non Duality and agape as a ecumenical dialogical method],《道风》Daofeng [Logos and Pneuma] 45(2016 秋),页 364-395。

[2] 笔者参考的是英译本:Tuomo Mannermaa, *Two Kinds of Love: Martin Luther's Religious World*, translated, edited and introduced by Kirsi I. Stjerna(Minneapolis: Fortress Press, 2010)。

[3] Mannermaa, *Two Kinds of Love: Martin Luther's Religious World*, 92。

[4] 中译引自:路德 Lude [Martin Luther],〈海德堡辩论〉Haidebao bianlun [Heideberg Disputation],路德文集中文版编辑委员会 Lude wenji zhongwen ban bianji weiyuanhui 编,《路德文集,第一卷》Lude wenji diyijuan [Luther's works, volume 1](上海 Shanghai: 上海三联书店 Shanghai Sanlian shudian, 2002),页 28。

释虽然比较初步,但若顺着曼多马的思路,贯彻地跟随一种基督论式的进路,并且更为重视基督正教(一般称东正教)的神学传统、尤其当中对神化(theosis, deification)的观念,我们或许提出一种对神爱与爱人爱共融的观点,有助促进基督宗教内不同宗派之间的神学对话。

## 《海德堡辩论》的基本立场

路德在《海德堡辩论》的开始便说明,他是使用一种“吊诡式神学命题”的方式来提出他的立场。<sup>[5]</sup>所谓吊诡(paradox),是指与一般的意见(doxa)相反(para),尤指使用两个对比(contrary)的命题来表达一种不同于一般见解的观点。例如路德在第廿一条论题,提出十架神学与荣耀神学的对比:“荣耀神学家称恶为善,称善为恶;十架神学家正确道出事物的真相。”<sup>[6]</sup>值得一提的是,对比或吊诡的两个命题之间,并不一定彼此矛盾又或只有互相排斥的关系,而是有可能是互补、<sup>[7]</sup>甚或某种成全的关系,例如路德在第廿六条提出:“律法规定“要做此事”,该事却从未如此成就;恩典要求“如此相信”,各种事就已成全。”<sup>[8]</sup>

在内容上,《海德堡辩论》分为两大部份,第一部份(一至廿八条)是“神学论纲”,而第二部份(廿九至四十条)是“哲学论纲”;而讲论神爱与爱人爱的第廿八条,刚好正是上承“神学论纲”下启“哲学论纲”。路德此一先神学后哲学的次序,似乎已是明显地有别于经院哲学的常见次序,就是先讲如何由理性的哲思论证上帝的存在,之后才开始讲上帝的属性与及其他借着上帝的启示才得知的教义。然而,更为重要的是,路德于此是批判多过是赞同对经院哲学及其背后的亚里士多德哲学。有趣的是,路德对第廿八题的解释或演绎,不是由第一部份论神的爱开始,而是由第二部份讲人的爱开始的。

第二部份很明显,且为所有的哲学家和神学家所接受,因为爱的物件[按:应作对象]就是爱的原因,因为根据亚里士多德的理论,假定心灵里所有的力量都是被动的、物质的,仅在接受一些事情时才变成主动的。由此也表现出亚里士多德哲学与神学是矛盾的,因为在所有事物中,该哲学只追求那些属于本身的东西,同时它接受美善,而不能付出。<sup>[9]</sup>

由路德此一解说已可清楚看到,他的论纲主要反对的,是神学家对亚里士多德的哲学的接受或应用、尤其是忽略了亚里士多德的爱观与神学之间的冲突。至于第廿八条论题的第一部份讲上帝的爱,路德如此解说:

第一部份其所以是清楚的,因那存于人心中的上帝的爱,其爱的物件[按:应作对象]是罪人、恶人、蠢人以及软弱的人,为要使他们变成义人、好人、聪明人和强健的人。上帝之爱并非谋图利己之私,而是像琼浆一样不断地涌流出来,赐恩惠于人。这样一来,罪人在爱里被看为出众的;而不是因为出众所以被爱。<sup>[10]</sup>

[5] 路德 Lude,《海德堡辩论》,页 26.

[6] 路德 Lude,《海德堡辩论》,页 27.

[7] 参:赖品超 Lai Pinchao,《大乘基督教神学:汉语神学的思想实验》Dacheng jidujiao shenxue [Mahayana Buddhist Christian Theology](香港 Xianggang:道风书社 Daofeng shushe,2011),页 103-129.

[8] 路德 Lude,《海德堡辩论》,页 28.

[9] *Ibid.*, 45.

[10] *Ibid.*, 46.

对于关注日后有关“称义”与“成义”的讨论的人，也许比较注意“为要使他们变成义人、好人、聪明人和强健的人”，但对于路德来说，最重要的却是，上帝这种爱正好对比“人之爱回避罪人和恶人”。<sup>[11]</sup>路德在《海德堡辩论》一再如此评论人：“在每一件事上都追求自己的目标，所以他必然犯罪”<sup>[12]</sup>又说，“因为人所追求的都是私利，没有上帝的恩典，人不可能做出与邪恶相反的善事”<sup>[13]</sup>，甚至说“追求自身的利益，就是致死的罪”。<sup>[14]</sup>路德的这些评论，似乎都是在肯定人的自私。然而，路德在《海德堡辩论》也提出，“上帝按其时饶恕人罪，但在现在和将来都要求人行善”<sup>[15]</sup>，并且更期望信徒最终可以符合上帝的形像，“因为这是上帝的代赎，赦免了我们，使我们的行为成为可以宽恕的，好叫我们以祂的丰盛，替代我们的不足，因为只有祂是我们的义，直到祂使我们符合祂的形象。”<sup>[16]</sup>

路德对神爱与人爱的区分，尤其是对上帝之爱的描述：“上帝之爱并不是寻找自己喜悦的事物，而是创造所喜悦的”，表面上是假设了从无中创造(creatio ex nihilo)的教义。然而，由以上的引文可见，路德在《海德堡辩论》所真正关心的，不是从无中创造的教义，而是罪人得救的问题。<sup>[17]</sup>他所要强调的是，神对人、尤其对罪人的爱，并不是因为人本身可爱；罪人是美丽的、是因为他们被爱，不是因为他们美丽、所以被爱。这是对比于人的爱是由于对象本身的可爱而引起，也正因如此，人的爱不会以虚无或邪恶为对象；而这与上帝的爱形成强烈对比。路德这种对上帝的爱的诠释，正好将上帝从无中创造与对罪人的无条件的怜悯连系起来。正如 David Fergusson 曾指出，在路德之前已有不少教父或神学大师肯定了从无中创造的教义，不仅指向上帝的主权，更是将创造理解为一种爱的表现，而路德的一个重要的突破与贡献，就在于他写的《小本基督徒要学》(1529)中将上帝的创造与对罪人的无条件的怜悯连系起来。<sup>[18]</sup>按照本文对《海德堡辩论》的分析，这种将创造与拯救连系起来的说法，其实早在1518年《海德堡辩论》中已经开始，而这可以说是路德神学的一个贡献。

然而，路德的论题是以创造的概念去区分神爱与人爱，将会引伸出一个十分重要的问题，就是信徒能否以上帝的爱去爱上帝和爱邻人。严格来说，若果依照从无中创造的教义，只有上帝才能创造；而人作为受造是无法施行创造，因此人所接触到的事物皆不是人所创造，而人对这些事物的爱，都是因为这些事物本身为可喜悦才引起的。这似乎是十分合理的推理，但若按照此种二分再推演下去，人既是受造之物而不是创造主，是不可能、也不应该用上帝的爱去爱上帝，因为那绝对是一种僭越，就是人视作创造者或上帝、并把上帝视为受造；不但如此，人也不能够、也不应该用上帝的爱去爱邻人或万物，因为那是另一种僭越，就是视人为上帝并视其他的受造为由人所造。最后，人永远只能用一种带着寻求自利的爱，去爱自己、万物、邻人和上帝，而不能像上帝的爱那样“并非谋图利己之私”去爱上帝或别人。那么，爱上帝与邻人的诫命又当如何理解和实践？

[11] *Ibid.*, 46.

[12] *Ibid.*, 38.

[13] *Ibid.*, 53.

[14] *Ibid.*, 53.

[15] *Ibid.*, 52.

[16] *Ibid.*, 53.

[17] 在圣经中，也有将拯救视一种新的创造(林后 2 Corinthians 5:17; 加 6:15)，而蒂利希(Paul Tillich, 1886-1965)以新存有(New Being)的观念来解释基督及其拯救，其思想根源也正是在此。参：Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 2 (London: SCM, 1978); *The New Being* (London: SCM, 1956), 15-24.

[18] David Fergusson, "Loved by the Other: Creatio ex nihilo as an Act of Divine Love", in: *Dynamics of Difference: Christianity and Alternity. A Festschrift for Werner G. Jeanrond* (London: Bloomsbury T & T Clark, 2015), 271.

## 曼多马对路德的诠释

曼多马承认,在路德的神学中,神的爱与人的爱可说是背道而驰的:人的爱是向上的,是转向伟大的、智慧的、有生命的、美丽的、善良的;而神的爱是向下的,是转向低下的、卑贱的、软弱的、愚昧的、败坏的和死亡的。<sup>[19]</sup>然而,曼多马认为,在路德看来,二者并非互相排斥,更不是说不可能以神的爱去爱人,因为基督宗教的信仰正是以此为目标。<sup>[20]</sup>路德并不否定人与人之间的爱,包括夫妻之间的爱、朋友间的爱、父母与子女之间的爱、甚至是人对动物的爱;相反,路德认为,借着带着个人利益的爱也可以让人打开心扉,开始学习如何不带个人利益去爱上帝——就是爱上帝的本身而不只是从上帝而来的好处,并在对人的交往中视别人为人或说位格(persons),看到别人的真正需要并寻求对别人有所裨益,而不是只顾如何在别人身上寻找自己的好处。<sup>[21]</sup>路德强调,爱邻如己的“金律”并非要命令人自爱,因为这是人本能上也会做的,而是要求人视别人的需要正如自己的一样重要。<sup>[22]</sup>

曼多马指出,路德对爱的诠释基本上是冲着多玛斯(Thomas Aquinas, 1225-1274)而来,因为多玛斯所强调的爱是倾向于美善的对象,并且对不同的对象是有不同的程度的展示;<sup>[23]</sup>而多玛斯所讲的友爱(amor amicitiae)或仁爱(amor benevolentiae)是一种互相分享美善的爱,旨在互相帮助对方去实现内在本有的美善,因而有异于那种指向不存在的(“what is not”)或邪恶的神爱。<sup>[24]</sup>对于多玛斯所依据亚里士多德来说,由于人的致力于实现自身的美善,正是基于人的自爱,因此人的自爱是其他形式的爱的根源,甚至可以以此类比地理解上帝的自爱,将上帝的自爱理解为上帝的自我实现;这是按照人的爱去理解上帝的爱,并且以此来理解爱邻如己的诫命。<sup>[25]</sup>曼多马进一步解释,多玛斯所讲的爱德(caritas)是一种由上帝而来的恩赐、白白赐给人,而在这点上其实与路德无异,但路德却宁愿以信(fidem)、就是对上帝的爱的接受,而不是爱(charitatis)、尤其不是一种有所欲求、追求自我实现的爱,来讲人与上帝的关系。<sup>[26]</sup>这是说,借着信,基督徒参与在上帝的爱,而上帝的爱引发(effects)人对上帝及邻人的爱,并且这爱是带着上帝的爱的属性:它是不带自利(without self-interests)并且不求自己的好处。<sup>[27]</sup>换言之,信徒既已借着信接受上帝的爱、就是基督的拯救,便应不带自利地爱上帝,并且有如基督那样对待邻人。

按照曼多马的诠释,路德是以耶稣基督的拯救作为上帝爱的典范,不单依此而理解上帝的爱,更是据此而理解爱邻如己的诫命。对于理解上帝的爱,这种以基督为中心的进路,正是反映路德所高举十架神学。按照这种十架神学,上帝的神性正是隐藏于上帝的人性、上帝智慧是彰显在看似愚拙的十架、上帝的爱是指向对有罪的、贫穷的、愚昧的人;这是明显地与一般人的意见相左,也与经院神学的高举事物自身的价值与美善的荣耀神学相反。<sup>[28]</sup>对于爱邻如己的教道,路德不仅一再重覆的说,基督曾经怎样待你、你也要怎样待邻人。<sup>[29]</sup>既然基督所代表的是上帝纯粹的爱、是没有带着任何自利,

[19] Mannermaa, *Two Kinds of Love: Martin Luther's Religious World*, 2.

[20] *Ibid.*, 5.

[21] *Ibid.*, 6.

[22] *Ibid.*, 23-25.

[23] *Ibid.*, 10.

[24] *Ibid.*, 16.

[25] *Ibid.*, 17-19.

[26] Lectures on Galatians (1535), LW 26: 129; “Nos autem loco charitatis istius ponimus fidem.” WA 40/1: 228, 27. 英译: “Where they [the scholastics] speak of love, we speak of faith.” Cf. Mannermaa, *Two Kinds of Love*, 22.

[27] Mannermaa, *Two Kinds of Love*, 80.

[28] *Ibid.*, 27-43.

[29] *Ibid.*, 67.

我们爱邻人也不是出于自爱或希望在邻人身上得到甚么好处。<sup>[30]</sup> 信徒要彼此成为对方的基督，而基督在各人之内都是一样的。<sup>[31]</sup> 于此，我们可以清晰的看到，路德对爱邻如己的诠释是以基督论为基础，而由于重点是在基督的拯救工作，因此也可以说是以拯救论为基础。然而，如果以自利为目的的是人的爱的不可或缺(*sine qua non*)的本质，那么人又是否可能以基督的爱去爱邻人？于此，不能不假设的是，基督的拯救所带来的，并非只是一种外在的、法理式(*forensic*)的称义，而是也带来生命上的实质性转化，使人可以像基督那样去爱人。

正如曼多马进一步发挥说，路德这种基督论式的对爱邻如己的诠释，可说是代表了一种独特的成神论。<sup>[32]</sup> “与基督教会共同遗产相一致，路德教道说，道成为肉身，致使肉身可以成为道。这不单适用于基督，也适用于基督徒，正如基督是真实地临在于他的信徒。”<sup>[33]</sup> 此外，曼多马甚至也有用更具基督正教的成神教义色彩的语言来诠释路德，例如说，“在基督里，上帝不仅将受造世界的众多恩赐赋予人，更把自己的神圣本质赋予人。”<sup>[34]</sup> 于此可见，曼多马对路德的诠释，其实是预设及扣紧成神的教义。按照此一教义，人既能因为上帝的恩典与拯救而分享上帝的本性或说德性，因此对于人来说，无私的爱并非绝无可能。然而，一个有趣而仍未能解决的问题是，按照曼多马的理解，路德所讲的爱上帝，是指向那不存在的(“*what is not*”)和败坏的；<sup>[35]</sup> 如果信徒以这种爱去爱上帝，那岂不是要相信上帝并不存在、甚至是败坏或邪恶的？再回到路德的论题，“上帝之爱并不是寻找自己喜悦的事物，而是创造所喜悦的”，若以此为对上帝的一个本质性的定义，人仍是不能以上帝的爱去爱上帝，因为按照基督宗教的传统教义，是上帝创造人而不是人创造上帝。

由此观之，路德对神爱与人爱的论题，若作为一种对神学与人爱的本质性的定义，是很难成立的。因此，除了成神论的观点外，曼多马也特别指出，路德在运用吊诡的手法外，更采用提喻(*synecdoche*)的表达手法，例如当讨论到人的爱时，路德是抽取人的爱的一个特点、就是以寻求自我为道并向又指向“实在”(“*what is*”)和宝贵的事物，而这只是指出人的爱是带着寻求自利的倾向，但这并不一定是人的爱的全部，更不排除人也有可能在这种意义下以神的爱去爱人，因此人的爱并非总是与上帝的爱完全相反或背道而驰。<sup>[36]</sup> 然而，按照曼多马这种解释去理解上帝的爱，则也可以说，爱那不存在的和败坏的，并非一定是上帝的爱的全部、甚至不是本质上如此。那么，路德在《海德堡辩论》对神爱与人爱的对比，可能就只是一种修辞上的技巧，指出二者在现象上的相对差异，而不是一种就二者的本质所作的绝对性的定义，更不应被视为某种终极、绝对或普遍的真理。那么，论题廿八本身又是否能够说明路德的立场的特点、又是否真的可以区分他与他的辩论对手的主要分别？

按照曼多马对路德的诠释，在路德对神爱与人爱的论述中，最关键的并且也最能突出路德的独特贡献的，也许不是论题廿八本身，而是背后的基督论进路。对于曼多马对路德、尤其《海德堡辩论》的诠释，Werner Jeanrond 曾表示赞同，并进一步指出，虞格仁那种将 *eros* 与 *agape* 区分甚至对立起来的作法，基本上是源于路德较后期的著作、例如 1522 的讲道，才较为严格地区分基督教的爱与异教的爱。<sup>[37]</sup> Jeanrond 更指出，路德不是否定人的爱，而是指出人的爱是不完全的，因为当中包含了自我主义的维度(*egoistic dimensions*)，就是寻求自利、跟从个人的欲望；而与虞格仁的诠释尤有分别的是，路

[30] *Ibid.*, 70.

[31] *Ibid.*, 64-65.

[32] *Ibid.*, 64.

[33] *Ibid.*, 64.

[34] *Ibid.*, 55.

[35] *Ibid.*, 78.

[36] *Ibid.*, 5-6.

[37] Werner Jeanrond, *A Theology of Love* (London: T & T Clark, 2010), 100-102.

德所关注的是人与神的合一，并且路德更是将重点由上帝将爱作为礼物而赐予(from God's gift of love),转到上帝在基督里的爱(God's love in Christ)。〔38〕至于路德与多玛斯的分别,Jeanrond指出,“对多玛斯来说,爱是由上帝所灌输,而在路德那里,爱是本质地联结于基督的工作和十架。”〔39〕Jeanrond这种分判基本上也是跟随曼多马对路德的诠释。然而,正如曼多马也指出,在新近的研究中发现,在人爱与神爱的问题上,路德与多玛斯之间的分别其实并非如先前所想像的那么大。〔40〕

## 多玛斯神学中的神爱与人爱

不错,路德在《海德堡辩论》的批评很可能是针对多玛斯的,因为多玛斯在讨论爱的时候曾先讨论亚里士多德对自然事物的运动来开始,而这似乎是假设爱是一种天然的倾向,情况就正如路德所讲的人的爱;然而,正如 Michael Sherwin 指出,多玛斯也引进一个十分重要的区分,就是属灵的爱(spiritual love)与感官的爱(sense love),而属灵的爱指的是人与天主的友谊,而其真正的典范是三一上帝之间的爱;对于亚里士多德来说,人与上帝的友谊是不可能的,但多玛斯却肯定人与上帝的友谊是可能的,但这主要不是基于二者之间的相似性,而是基于上帝主动与人沟通/分享(communicatio),这也是亚里士多德所讲的团契/分享(koinonia)。〔41〕于此不仅可清楚看到多玛斯与亚里士多德的根本区别,更可以依稀看到,多玛斯与基督正教讲的成神论强调的人参与/分享上帝的本性有相近之处。〔42〕

过去不少学者认为多玛斯在很多问题上的立场、包括与爱相关的伦理学,基本上是跟随亚里士多德;然而,正如 Eleonore Stump 澄清,虽然多玛斯也有讲亚里士多德的四德性(virtues):智慧、公义、勇气及节制,但多玛斯却认为真正属于神学的或说是基督宗教的德性是信德、望德和爱德(caritas),前四者是透过实践相关的行动而获取,后三者是由上帝在我们身上作工而灌输( infused),是属于圣灵的恩赐;而对于多玛斯来说,若没有爱,根本就没有所谓的德性可言;简言之,多玛斯的伦理学根本就不是亚里士多德式的。〔43〕Dominic Farrell 更指出,多玛斯论爱德、信德与望德,主要是由三一论及终末论的视角来讨论,但其中却不乏基督论的向度;而当中更特别突出,借着基督、包括他的人性,信徒可以参与上帝的本性;多玛斯除了依据彼得后书 1:2-3 而讲借普基督我们可分享上帝的本性,更依以弗所书 3:17 而讲,借着信、基督住在我们心里;换言之,我们是借着信而成为基督及其恩典的分享者,也就是说,借着信我们分享上帝的本性;不仅如此,基督、尤其其他的受难(paschal)更成为爱德的完美榜样。〔44〕

于此可见,虽然多玛斯对亚里士多德有不少的讨论,并且采用了不少与亚里士多德有关的名相,但二者的立场是有根本性的区别。此外,路德所回应的主要是多玛斯论感官的爱的部份,而并未涉及多玛斯对属灵的爱论述;而在这部份,多玛斯的讨论,包括上帝主动与人分享、基督的受苦、人借着信可以分享上帝的本性等,与曼多马那种对路德的诠释可说是互相呼应。

对于路德在《海德堡辩论》的论题,多玛斯可能会反过来提出一些质疑。例如多玛斯之将悲悯/恻

〔38〕 *Ibid.*, 98-99.

〔39〕 *Ibid.*, 102.

〔40〕 Mannermaa, *Two Kinds of Love*, 10.

〔41〕 Michael Sherwin, "Augustine and Aquinas on Charity's Desire", in: *Faith, Hope and Love: Thomas Aquinas on Living by the Theological Virtues*, edited by Harm Goris, Lambert Hendriks, Hank Schoot (Leuven; Peeters, 2015), 177-198, esp. 189-198.

〔42〕 对多玛斯与正教神学的殿堂级代表 Gregory Palamas (1296—1357) 的成神观的比较,参: A. N. Williams, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas* (New York: Oxford university Press, 1999).

〔43〕 Eleonore Stump, "True Virtue and the Role of Love in the Ethics Aquinas", in: *Faith, Hope and Love: Thomas Aquinas on Living by the Theological Virtues*, 7-24.

〔44〕 Dominic Farrell, "Partakers of the Divine Nature through Christ", in: *Faith, Hope and Love: Thomas Aquinas on Living by the Theological Virtues*, 61-78.

隐之心(*misericordia*)列为德性之一,这无疑是与亚里士多德大相径庭;多玛斯努力证明,恻隐之心是一项既是道德的也是天性/自然的德性,它不是一神学的德性,但却是由爱德所引发,并且更重要的是,它的对象是受苦中的人,包括是那些理应受罚而受苦的人。<sup>[45]</sup>如此说来,作为一种人爱,恻隐之心所对应的对象,也可以包括罪人、愚顽人等,这明显是一个反证例,证明路德对人的爱的描述基本上是以偏盖全。

至于曼多马所说的,多玛斯所强调的爱是倾向于美善的对象,并且对不同的对象是有不同的程度的展示,这或许只说出了事实的一部份而已。不错,据多玛斯的《神学大全》,天主对万物的爱,是依照万物美善在程度上的等级秩序,因而形成爱德的秩序(*ordo caritatis*)。<sup>[46]</sup>天主之善作为一切善的根源和全体的善,当然是在这秩序中最高的对象;依此,爱的等级秩序的衡量标准,既是按照爱的对象与天主之间的相似程度、也可以说是事物本身的善的程度,也可以说是按照爱者与被爱者的亲疏关系。<sup>[47]</sup>这无疑是一种有差等的爱,然而,多玛斯在他的《驳异大全》中也指出,但就爱的热切程度而论,“天主对于各类高下不齐的物体和美善,都怀抱一律同等深厚至极的爱情,没有厚此薄彼的差别”;因此综合而言,“天主发爱施仁,泽及万物,品级有高下之宜,真情无厚薄之别”。<sup>[48]</sup>

Paul J. Wadell 指出,在多玛斯那里,人对上帝的爱与对人的爱,是虽有分别却不分离,人爱上帝是因为对象的本身、也就是上帝的缘故,而人爱邻人却是为了上帝的缘故,而由于上帝的爱是包括一切的受造,因此人也应爱一切的受造、当中包括罪人,就此意义下是一视同仁、普世而没有歧视;然而,按照人的本性,人对不同人的爱、在强烈程度上是亲疏有别,而这不仅反映人的有限性、也是反映天主的智慧,但这并不是主张人当将爱局限在家庭或亲族,因为这会道致不公义;相反,人当对陌生人、尤其受苦者有恻隐之心(*misericordia*)或说慈悲(*mercy*),不是视对方为与己无关的陌生人,而是天主所爱的人。<sup>[49]</sup>换言之,爱德虽是以天主之善作为唯一目的,但因为天主的缘故,邻人(另译近人)才成为爱德的对象,因此爱德的范围是包含基于自然关系的友谊。<sup>[50]</sup>爱德不是我们的自然能力,而是“是圣神的赐予或灌输”,更是超自然的恩宠与人性自然的结合;<sup>[51]</sup>而由于恩宠的倾向与事物的自然本性相适合,因此,“对于那些我们理应更加恩待的人,我们也要有更强烈的爱德的情感”。<sup>[52]</sup>换言之,对于人来说,爱的强度,一方面既取决于被爱者与天主的接近程度、也可以说是被爱者自身的自然状况或说善的程度,另一方面也取决于被爱者与爱者的亲近程度;<sup>[53]</sup>那么,人应该按照不同种类的关系或说连系,来衡量对不同的人的爱。<sup>[54]</sup>而人的存在既与他人有多种不同的关系,对不同的人的爱难免有

[45] John O'Callaghan, "Misericordia in Aquinas: A Test Case for Theological and Natural Virtues", in: *Faith, Hope and Love: Thomas Aquinas on Living by the Theological Virtues*, 215-231, especially 222-231.

[46] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II / 2, 26; 1; 圣多玛斯·阿奎那 Aquina 著,周克勤等译,《神学大全》*Shenxue Daquan* [*Summa Theologiae*] (台南 Tainan: 碧岳学社 Biyue xueshe / 高雄 Gaoxiang: 中华道明会 Zhonghua Daominghui, 2008), 第八卷, 73.

[47] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II / 2, 26; 9; 《神学大全》*Shenxue Daquan* [*Summa Theologiae*], 第八卷, 89.

[48] Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, I -91; 圣多玛斯 Aquina 著,吕穆迪 Lü Mudi 译述,《驳异大全:论天主》*Boyi Daquan: Lun Tianzhu* [Opposing Heresies: On the Lord of Heaven] (香港 Xianggang: 公教真理学会 Gongjiao zhenli xuehui/台中 Taizhong: 光启出版社 Guangqi chubanshe [Guangqi Press], 1965), 428.

[49] Paul Wadell, "Charity as a Way of Life", in: *Faith, Hope and Love: Thomas Aquinas on Living by the Theological Virtues*, 199-214, esp. 205-211. 其中,对罪人的爱不是只有接纳,而是有所转化。Wadell(p. 207)引述 *Summa Theologiae* II / 2, 25; 6. 4: "我们用爱德去爱罪人,不是为了愿其所愿,或乐其所乐;而是为了使他们愿我们所愿,乐我们所乐。"(中译引自:《神学大全》,第八册,页 58。)Wadell 指出,对多玛斯来说,爱德所唯一排斥的是恶魔(demons),因为他们倒坚决反对天主(p. 206)。从大乘基督教神学的角度言,也许恶魔也可以成为爱的对象。参:赖品超,《大乘基督教神学》,页 270-276.

[50] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II / 2, 23; 5; 《神学大全》*Shenxue Daquan* [*Summa Theologiae*], 第八卷, 11-12.

[51] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II / 2, 24; 2; 《神学大全》,第八卷, 22.

[52] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II / 2, 26; 6; 《神学大全》,第八卷, 82.

[53] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II / 2, 26; 7; 《神学大全》,第八卷, 84-85.

[54] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II / 2, 26; 8; 《神学大全》,第八卷, 87-88.

所分别；依此而言，爱有差等是合乎人性的。具体而言，多玛斯认为，从爱的强度上讲，爱己是最核心的，由此核心向外辐射，形成爱德的秩序；从爱的向度上讲，爱己也是优先于且强烈于爱近人；因为作为一种结合，人对自己的爱“是友谊的形式和根源”。<sup>[55]</sup> 在人与人之间的爱，“强烈而坚固的程度和生存团结的密切成正比”；<sup>[56]</sup> 因此，“血族生存相通的团结，深于全人类性体相同的团结”，而“长期同伙，生存互惠的团结相爱，强烈深厚，也甚于同类或同族。”<sup>[57]</sup> 在血亲关系的父子、子父、兄弟关系中，<sup>[58]</sup> 多玛斯尤其着重孝爱或孝敬 (pietas)，认为这是一种特殊的德性；因为，作为对“生养和管理的自然根源的一种特殊义务”，它是一种“报本反始的敬和爱”，而它的对象首要的是天主，但也包括对父母（亲族）应有的恭敬。<sup>[59]</sup>

相对来说，多玛斯讲爱德的秩序更能对应不同的对象，路德似乎只讲爱邻人而没有再加以细分，实在显得有点粗疏，而这不只是因为路德或曼多马的书中并没有提及，而是路德的神学进路并不配合。对多玛斯来说，正如上帝创造不同的受造是有不同的种类，上帝与不同的受造间的关系自然是有所不同的；<sup>[60]</sup> 依此，并且同样地，人既与不同的人有不同的关系，自然也有不同形式与强度的爱；但按曼多马的分析，路德基本是由基督的拯救出发，而由基督的拯救的角度来看，人人都是罪人，之间没有甚么分别可言，信徒按照这种爱去爱邻人，不同的邻人之间再没有亲疏远近的分别。

现在我们转到曼多马的批评说，多玛斯所讲的友爱或仁爱是一种互相分享美善的爱，旨在互相帮助对方去实现内在本有的美善，是以自爱为基础。正如 Eberhard Schockenhoff 指出，多玛斯公认是第一位神学家将亚里士多德对友爱 (philia) 的观念引进神学，并以此来讲天主的爱，并且特别强调友谊 (amicitia) 中的相互性 (mutuality) 和平等性 (equality)；对亚里士多德来说这本是不可能的，但多玛斯却指出，因为天主主动的分享 (communicatio)、尤指天主之创造、道成肉身与拣选，使人与天主的友谊成为可能，而在天主与人的分享/团契 (koinonia) 中，上帝主动的在人身上作工，但人也不是纯粹的被动接受，而是以爱德作为回应。<sup>[61]</sup> 有趣的是，亚里士多德之不以友谊来论上帝与人的关系，最主要的原因仍不是上帝与人的分别或差距，而因为人无法给予上帝些甚么；<sup>[62]</sup> 而多玛斯之肯定人与上帝间的友谊，虽然是始于上帝的主动沟通，但也是变相肯定人与上帝之间是有某种相互性，也就是人也对上帝之爱有所回馈。对于多玛斯来说，友爱 (amor amicitiae) 是对比于欲望之爱 (amor concupiscentiae)，友爱是以朋友获益为目的的“单纯之爱”，而欲望之爱则是为了自己的善的缘故的“相对的爱”，若友爱受欲望之爱牵动，则“有失于真友爱之意义”。<sup>[63]</sup> 可以说，友爱理应是相互而非单方面的，但并不排除其中一方先作主动，而更重要的是，友爱也是一种利他之爱。事实上，这也正是多玛斯对爱邻如己的诠释所强调的：“一个人应该爱近人，不是为了他自己的利益或满足，而是为了谋求

[55] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II / 2, 25: 4; 《神学大全》，第八卷，55.

[56] Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, I -91; *Boyi Daquan: Lun Tianzhu* [Opposing Heresies; On the Lord of Heaven], 423-424.

[57] Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, I -91; 《驳异大全：论天主》，424.

[58] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Supplement, 54: 1, 2; 《神学大全》，第十六卷，449, 452.

[59] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II / 2, 101: 1-3; 《神学大全》，第十卷，280-284.

[60] 正如 David Fergusson 指出，圣多玛对从无中创造的诠释，强调创造之多样性，这不单反映上帝的善 (goodness) 是何等的丰盛，更是指向万物的互相倚赖，而这将有助我们珍视我们的环境。参：David Fergusson, “Loved by the Other: Creatio ex nihilo as an Act of Divine Love”, 270.

[61] See: Eberhard Schockenhoff, translated by Grant Kaplan and Frederick G. Lawrence, “The Theological Virtue of Charity (Ila Ilae, qq. 23-46)”, *The Ethics of Aquinas*, edited by Stephen J. Pope (Washington, D. C. : Georgetown university Press, 2002), 244-258, especially 246-251.

[62] 潘小慧 PAN Xiaohui, 《德行与伦理：多玛斯的德行伦理学》*Dexing yu lunli: Duomasi de dexing lunli xue* [Virtues and Ethics: The Virtuous Ethics of Thomas Aquinas] (台南市 Tainanshi: 闻道出版社 Wendao chubanshe, 2009 再版), 页 235-236.

[63] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II / 1, 26: 3; 《神学大全》，第四卷，273-274.



近人的善,如同他谋求自己的善一样。”<sup>[64]</sup>正如 Schockenhoff 指出,多玛斯对爱邻如己的诠释,不是在于如何在利己与利他之间作出平衡或妥协,而是尝试在爱德的秩序中克服此一对立。<sup>[65]</sup>在爱德的秩序中,不仅包括爱上帝和爱自己,也包括爱邻人;而对多玛斯来说,“愿意一个人得福而爱他”的“相互之爱”,也是“人对天主的一种友谊”。<sup>[66]</sup>可以说,在路德的论题以至曼多马的诠释中,往往假设利他与利己的对立,但对于多玛斯来说,利他与利己之间根本并存在一种此消彼长的对立、更不是一场零和博弈(zero-sum game),这可能是路德与多玛斯之间更为深层的分歧。

## 结语

由以上的简单交代可见,路德在《海德堡辩论》中对神爱与人爱的讨论,着重二者之间的对比与张力,只能说是“少年不识爱真谛,为赋新词强说爱”,基本上是为了辩论的缘故,夸大了他自己与假想论敌的立场的对比。若以此来套在以多玛斯为代表的罗马公教神学,恐怕会有不少误解或不太公平之处;反而在曼多马对路德的创造性诠释中,更能突出一些路德与多玛斯的一些相通之处,可作进一步对话的基础。

在曼多马诠释下的路德,与多玛斯的立场仍是有着一定的明显差异,而这些差异看来是与路德的基督论进路有关。首先,路德主要是由基督的救赎的视角来看神爱,并从而确立其与人爱的对比;而多玛斯除了也考虑基督的道成肉身与受苦外,也将连结于三一论以至创造论,去看上帝的爱,并由此而看人的爱。其次,路德以基督的拯救工作为典范,高举一种不带自利的爱,并由此而对(利他的)神爱与(利己的)人爱作对比;而多玛斯以三一上帝内部的相互性为基础,肯定神人之间的相互的友谊,在其中自爱与利他并不互相排斥。第三,路德以基督的救赎工作为典范,从而解释爱邻如己,在其中人与人之间的天然关系并不重要,因此肯定一种普遍而无差等的爱,当中不再细分对不同关系的人的爱有何不同;而多玛斯则由爱德的秩序去诠释爱邻如己,从而肯定一种普遍但有差等的爱,对应不同的对象。对于那种路德式的基督论进路,多玛斯在天之灵也许会提出质疑,曼多马诠释下的路德所强调的以基督的爱去爱邻人,当中的基督是否也有神人二性?如果有的话,所谓基督的爱,其实也有可能包含人的爱,而不只是神的爱。依此,问题的核心变成,在耶稣基督那里,神爱与人爱有何关系。

对于此一问题,在曼多马诠释下的路德,也展示了一些与多玛斯的立场相通之处,当中可能会有一些启迪。首先是,据 David Tracy 对罗马公教的爱观的整理,奥古斯丁(Augustine, 354-430)最大的贡献,在于将 eros 及 agape 结合在 caritas,而在此综合中 agape 是转化而不是排斥 eros。<sup>[67]</sup>由上文的讨论可见,多玛斯基本上是继承了这种以 caritas 统合 eros 及 agape 的传统,而这与多玛斯所强调的神恩成全而不抹煞自然,更可说是互相呼应。有趣的是,正如上文提及,曼多马认为,路德也同意人是可以借着带着个人利益的爱作为起点、学习如何不带个人利益去爱上帝。也许作为一个出身自圣奥古斯丁修会的修士,路德并不一定会否定,对神的爱会转化而不一定排斥人的爱;而更重要的是,这也是对应着基督正教神学传统中的成神论对基督的人性神性的理解。

有别于罗马公教及基督新教,基督正教接受七次大公会议,当中包括第三次君士坦丁堡会议(Council of Constantinople III, 680),而这次会议是在迦克墩会议(Council of Chalcedon, 451)的两性基督论的基础上,进一步确立耶稣基督具有两种意志的教义,认为耶稣基督有两个本性上的意志(一

[64] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II / 2, 44: 7; cf. Schockenhoff, 254. 中译引自:《神学大全》,第八册,页 300.

[65] Schockenhoff, "The Theological Virtue of Charity (Ila Ilae, qq. 23-46)", 254-255.

[66] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II / 2, 23: 1; 《神学大全》,第八卷, 2-3.

[67] David Tracy, "God as Infinite Love: A Roman Catholic Perspective", in: *Divine Love: Perspectives from the World's Religious Traditions*, edited by Jeff Levin and Stephen G. Post (West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2010), 139-144.

属神、一属人)、也有两个本性上的运作(operations),而两个自然意志之间、也是两个运作之间的关系,正如基督的神人二性一样,也是不相混乱、不相交换、不能分开、不能离散;而属人的意志是顺从属神的意志,但这属人的意志,在神化的过程中是得到保存而不是破坏;而这两个意志、两个运作之同现于耶稣基督身上正好是为了人类的拯救。<sup>[68]</sup> 按照这种二性、二意志以至二运作的思路,将可有助说明耶稣基督身上的两种爱的共融,是转化而不排斥或说成全而非抹煞。正如基督正教神学家 Vigen Guroian,曾基于三一论及基督论等教义框架提出,在道成肉身的基督那里,agape 并非只是自我牺牲的爱,而也是一个动态的过程,开展与他者的相互性、亲密性与沟通,而 eros 所指向的不是自私,而是对引发合一、尤指与美善合一的能耐(capacity);自我牺牲的爱与爱作为一种相互性(mutuality),这二者之间的矛盾在基督里被克服。<sup>[69]</sup> 因此,基督宗教不仅可以讲神爱的人性性(humanity of divine love),更可以讲人爱的神圣性(divinity of human love),这是因为“在基督里,人的‘自然的’、‘内在的’朝向上帝的运动发挥极致(consummated),而人对上帝爱的回敬的能耐,在交往中得以完全。在基督里,人的爱与上帝的爱等量齐观(commensurate);在基督的位格中成为一。”<sup>[70]</sup>

[68] Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1990), 258-289.

[69] Vigen Guroian, "The Humanity of Divine Love; The Divinity of Human Love", in: *Divine Love: Perspectives from the World's Religious Traditions*, edited by Jeff Levin and Stephen Post (West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2010), 201-218, esp. 210, 212-213.

[70] Vigen Guroian, "The Humanity of Divine Love; The Divinity of Human Love", 216.

**English Title:**

**Divine Love and Human Love: Between Martin Luther and Thomas Aquinas**

**Pan-chiu LAI**

Associate Dean, Faculty of Arts / Professor, Department of Cultural & Religious Studies, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, Hong Kong.

Tel: +852-3943-6465. Email: pclai@cuhk.edu.hk

**Abstract:** Based on Tuomo Mannermaa's interpretation of Martin Luther's position on the two kinds of love and an exposition of Thomas Aquinas's doctrine of love, this article argues that in spite of the differences between Luther's and St. Thomas' positions on the relationship between divine love and human love, there are also significant common ground which may facilitate further ecumenical dialogue on the relevant issues.

**Key Words:** Thomas Aquinas, Martin Luther, Tuomo Mannermaa, Divine Love, Human Love



书评与通讯

**Reviews and Academic Reports**



# 从神学角度看婚姻

郭鸿标

(香港建道神学院)

**提要:**本文从神学角度探讨婚姻,分析了圣礼的,救赎秩序的,创造秩序的,盟约的婚姻观之后,作者进行了神学反思,并在结语之前讨论了一种被转化了的创造秩序婚姻观。

**关键词:**圣礼的婚姻观,救赎秩序的婚姻观,创造秩序的婚姻观,盟约的婚姻观,被转化了的创造秩序婚姻观。

**作者:**郭鸿标,德国汉堡大学神学博士,香港建道神学院系统神学教授。香港长洲长洲山顶道 22 号。电话: +852-2981-0345。电子邮件: KwokHB@abs.edu。

## 一、引言

从社会学角度来看,婚姻是一种社会制度,因此为维护社会结构而保持婚姻的稳定性的相当合理的。不过从神学角度来看,维护婚姻的稳定性的超越社会利益的理由。婚姻不单是一种巩固社会的制度;更是上帝为人类生活设计的一种“秩序”(Order)。寻根究底,婚姻是一种基于对上帝信仰而引伸至对伴侣忠诚的终身关系、一种承诺、一种委身。笔者尝试按历史的时序介绍四种的婚姻观:圣礼的婚姻观、救赎秩序的婚姻观、创造秩序的婚姻观、盟约婚姻观。最后提出一种被转化了的创造秩序婚姻观。

## 二、圣礼的婚姻观

早期教会崇尚独身及贞洁生活,对婚姻的价值较为轻视。奥古斯丁可算是对婚姻有较正面论述的一位教父。他于公元 401 年发表两篇关于婚姻与独身的著作:《婚姻的善》(On the Good of Marriage)及《神圣童贞》(On Holy Virginitiy)。他高举独身童贞的好处;却没有贬低婚姻的价值。<sup>[1]</sup>他认为婚姻有三方面的好处:生儿育女(proles)、信赖(fides)、圣礼(sacramentum)。<sup>[2]</sup>奥古斯丁根据创世记一章 28 节、提摩太前书五章 14 节申论生儿育女的好处,又根据创世记二章 24 节、哥林多前书七章 4 节建立对信赖的理解,更根据哥林多前书七章 10 节、马太福音十九章 6 节、以弗所书五章 32 节

---

[1] Willemien Otten, "Augustine on Marriage, Monasticism, and the Community of the Church," *Theological Studies* 59 (1998): 395.

[2] Otten, "Augustine on Marriage, Monasticism, and the Community of the Church," 399.

确立圣礼的观念。<sup>〔3〕</sup> 圣礼的意思是“上帝无形恩典的有形表达”，蒙上帝恩典的祝福，婚姻不应解除(indissoluble)。表面上，奥古斯丁的圣礼婚姻观偏重生儿育女的功能，不过近年有学者认为奥古斯丁婚姻观中生育的行动是在夫妻的“友谊”(friendship)底下完成。<sup>〔4〕</sup>

基本上，圣礼婚姻观将婚姻视为上帝施恩典的场所，让人经历上帝真实的临在。至于罗马天主教会将圣礼的有效性集中在礼仪的程序，轻视对施礼者及受礼者信心的考虑，实在值得商榷。宗教改革时代，改革者只接受主餐及洗礼为圣礼，并将婚姻视为民间的活动。不过，奥古斯丁的圣礼婚姻观有一个重要观念，就是“爱的秩序”(ordo amoris)，<sup>〔5〕</sup>婚姻是夫妇双方的人生秩序，在心灵的爱、属灵友谊的基础上，人的性欲获得恰当的处理。奥古斯丁并非将婚姻负面地视为合法发泄性欲的场景；而是正面地解释婚姻是一种获得上帝恩典的途径。

### 三、救赎秩序的婚姻观

顺著圣礼角度了解婚姻是获得上帝恩典的途径，很自然婚姻被解释成为基督徒属灵生命成长的一种模式。相似于修道运动那种独身式的属灵操练，婚姻亦被确立为一种属灵操练的方式。在教会历史上，强调独身的修会往往成为属灵操练模式的发言者，以致“婚姻属灵操练”(Marriage Spirituality)未能开展。不过，在神学上，除了奥古斯丁的圣礼婚姻观，亦可以从“救恩秩序”(Salvation Order)的观念诠释婚姻对人在成圣生命的意义。

顺著婚姻是“爱的秩序”(ordo amoris)的思路，这种人生的“秩序”被看为朝向成圣之旅的一个重要环节。罗马天主教认为上帝的恩典强化人的自由意志，回应上帝救恩的召唤。因此，人的“得救”是一种“人神合作”。当人在婚姻里面活出“爱的秩序”的人生，其实就是活在上帝的“救恩秩序”里。罗马天主教认为婚姻在基督徒朝向永生的道路上，具备救赎的成分。当然，婚姻的救赎作用绝对不能等同主耶稣十字架的救赎，婚姻的救赎作用在于透过一个他者，使人的心灵获得滋润和安慰。在神学理论层面来说，“二人成为一体”(创二 24)包含了一种神秘联合的意思，指向男女两性的结合，使人在人格成长方面产生互补的作用，指向人格的成全。

### 四、创造秩序的婚姻观

罗马天主教视婚姻为属于救赎秩序的事，一方面局限当事人必定是基督徒，另一方面亦否定了离婚的可能性。既然婚姻是基督徒领受上帝救赎恩典的场所，离婚表示放弃这种从神而来的恩典。自马丁·路德起，更正教将婚姻视为上帝创造秩序的一部份，扭转了罗马天主教将婚姻视为救赎秩序一部份的看法。

1519年路德在讲道中处理了婚姻的课题，1520年他在《教会被掳于巴比伦》(The Babylonian Captivity of the Church)一文质疑婚姻是否一种圣礼，因婚姻并非属于福音的事，而是属于律法的事。<sup>〔6〕</sup> 同时，路德亦质疑神父、修士、修女独身的要求是否合乎圣经，从而要求教会容许神职人员自由结婚。1522年路德在《论婚姻生活》(Estate of Marriage)一文提出三个论点：第一，由于婚姻属于上帝创造命令的事，是关乎所有人的，因此他同意基督徒可与非基督徒结婚。第二，路德否定婚姻的圣

〔3〕 Perry J. Cahill, "The Trinitarian Structure of St. Augustine's Good of Marriage," *Augustinian Studies* 34(2003): 223.

〔4〕 Cahill, "The Trinitarian Structure of St. Augustine's Good of Marriage," 229.

〔5〕 Cahill, "The Trinitarian Structure of St. Augustine's Good of Marriage," 231.

〔6〕 James Arne Nestingen, "Luther on Marriage, Vocation, and the Cross," *Word & World* 23(2003): 1, 32.



礼成分,也自然否定婚姻不可解除的观点,并且接纳离婚的可能,主要是因犯奸淫、拒绝性交的情况。第三,上帝设立婚姻让夫妇在信赖、爱的关系中生儿育女。<sup>[7]</sup>

路德没有否定奥古斯丁的婚姻观;只是用爱取代圣礼,形成“生儿育女、信赖、爱”的婚姻观。<sup>[8]</sup>虽然路德认为婚姻是属于世俗生活的事;但是他没有将婚姻世俗化,他只是将婚姻视为属于上帝“创造秩序”的事。

## 五、盟约的婚姻观

约翰加尔文于1536年在《基督教要义》(Institutes)开始处理婚姻的课题,直到1545年才制定日内瓦的“婚姻命令与修订”(Marriage Ordinances & Amendment)。加尔文承继宗教改革者的观点,将婚姻视为两个国度中属世国度的事务,主张婚姻是为了生育、节制性欲、促进夫妻间的爱。<sup>[9]</sup>他对婚姻法的重视比婚姻神学更高。日内瓦的“婚姻命令”容许夫妻双方在法庭上提出诉讼,要求离婚,并由法庭裁决。假如丈夫有奸淫行为、或者疏忽照顾,如离家多年全无音讯,妻子有权要求离婚。<sup>[10]</sup>

总的来说,加尔文早期的婚姻观主要跟随路德的思想,将婚姻视为属世事务,是为了防止人被性欲试探。加尔文成熟期的婚姻观则视婚姻为上帝与人、人与人之间的“盟约”(Covenant)。正如箴言二章17节形容婚姻是与上帝立约,因此上帝参与人的婚姻中,双方的立约其实是在上帝面前举行,亦是与上帝立约。加尔文在日内瓦建立一种以基督信仰为根基的社会生活,婚姻被规定为一男一女异性的结合。这种法律上的理解是根据自然规律与“秩序”,保障了男女双方有离婚的权利,在神学上则以“盟约”观念作基础。

## 六、神学反省

作为更正教(Protestant)背景的信徒,笔者认为宗教改革传统是重要的神学资源,路德及加尔文对婚姻的了解应该成为我们的主要参考。笔者认为盟约的婚姻观与圣礼的婚姻观不必互相排斥、对立。笔者非常同意强化盟约的婚姻观,提醒弟兄姊妹重视婚姻,同时,笔者亦相信更正教婚姻神学可以在重新整合盟约的婚姻观与圣礼的婚姻观时获得新的亮光。

圣礼的婚姻观强调上帝在婚姻关系中赐下恩典,让人经历上帝神圣的临在。圣礼的婚姻观提醒人,儿女是上帝所赐的产业,并且应该珍惜家人相处的机会,体验上帝就在家人中间的满足喜乐。夫妇二人能以无私的爱互相扶持,一同渡过艰难的岁月,岂不是因有一位他者敞开自己,将自己的前途交在你手中,一起经历不可预知的未来吗?这份情并不是用金钱买回来的,而是一个有位格的他者将你视为可以信任及托付的对象。这种爱情是非常神圣及崇高的。当你经历这份真爱的时候,你会亲尝上帝对人那份无比的大爱。婚姻作为圣礼表示上帝在婚姻中临在,让夫妇双方经历上帝与他们同走人生道路。婚姻的圣礼性并非在于婚礼的时刻,而是指一生都在上帝恩典的临在里。更正教圣礼婚姻神学并非建基于机械式的圣礼观上,而是重寻奥古斯丁对上帝的恩典及神圣意义的著重,重申婚姻是上帝赐恩典的场所,是神圣且奥妙的。

[7] Nestingen, "Luther on Marriage, Vocation, and the Cross," 33.

[8] Johan Buitendag, "Marriage in the Theology of Martin Luther—Worldly yet sacred: an option between secularism & clericalism", *Hervormde theologiese studies* 63(2007), 2, 425.

[9] John Witte, Jr., "Between Sacrament and Contract. Marriage as Covenant in John Calvin's Geneva", *Calvin Theological Journal* 33(1998), 17.

[10] Witte, Jr., "Between Sacrament and Contract. Marriage as Covenant in John Calvin's Geneva," 26.

从神学角度来看,上帝的爱透过婚姻的关系使人获得尊重和肯定,并且在爱中面对自己的缺点及失败,不断成长。基督徒的婚姻,因彼此委身接纳,互相肯定,使当事人能经历心灵的医治及释放。配偶好像一面镜子,让人从他眼中了解自己性格的优点与缺点。有人形容家庭是人的一个支持系统,这样婚姻就有著一种促进人成长,面对挑战及压力的作用。其实,婚姻可以成为人重新建立自我、重新整理人生的场所。对基督徒来说,我们称义以后,就踏上一条成圣的道路。对于独身的基督徒来说,上帝为他们预备另外一条灵命成长的道路。至于已婚的基督徒,上帝亦为他们安排婚姻及家庭作为灵命成长的道路。美满婚姻的建立需要处理人格成长所遗留下来的问题,每个人总会有性格的弱点,加上人是罪人,又活在罪恶的世界里。我们信主后并非立即变得完美。在成圣的历程中,婚姻提供了一个心灵更新与灵命重整的场景,让基督徒经历与主同在的甘甜,帮助他学习成为别人的伴侣、学习作父母的心肠。因此,救赎秩序的婚姻观结合教牧辅道的心得,发展出一种注重生命成长的婚姻神学。

从灵修神学角度来看,婚姻在人的成圣路上扮演了重要的角色。因此,笔者认为教牧辅道的洞见,能促使更正教建构婚姻救赎秩序的婚姻神学,并且在整合心灵辅道与神学的过程中,寻找新的洞见。路德批评罗马天主教教宗混淆属灵与属世事务的分别,将自己的管治范围由属灵方面扩展至属世方面。因此,路德在推翻独身修道制度的同时,将婚姻列入国家管理的民间事务,在神学上属于创造秩序的一部份。更正教婚姻神学亦基于这理由容许离婚。面对基督徒离婚与再婚数字上升的趋势,我们需要承继宗教改革者遗留下来的创造秩序婚姻观,并且反思如何澄清创造秩序婚姻观并非鼓吹人可以随便离婚。

笔者并不同意因需要收养离婚及再婚的弟兄姊妹,便在神学上以创造秩序婚姻观作为支持婚姻既然是民间活动,因此离婚是神学上容许的观点。笔者并非指创造秩序的婚姻观是道致今日离婚率上升的原因。离婚率上升有其复杂因素,不能简化处理。创造秩序的婚姻观强调上帝按照其形像造男造女,并且按照自然秩序,两性结合,缔结婚盟。创造秩序的婚姻观原意是强调上帝将婚姻作为创造旨意的一部份,因此基督徒应该尊重上帝的旨意。

在婚姻神学中,盟约的婚姻观是一种重要的思想。在旧约圣经,“盟约”可说是婚姻神学一个重要的词彙。“盟约”并不等同“合约”,“盟约”包括人在上帝面前的誓约,并非只是人与人之间的私人活动。盟约的婚姻观,提醒基督徒要严肃地处理恋爱及婚姻的事情,时刻紧记自己在上帝面前所作的承诺。同时,我们需要学习在爱中体验上帝的祝福。

基督徒活在世上,同样承受时代洪流的冲击。基督徒亦会基于各种原因而离异,也有离婚后再婚的情况。从神学的角度来看,我们需要强化婚姻的圣经及神学基础,教道在谈恋爱及已婚的弟兄姊妹。盟约的婚姻观提醒我们需要谨慎思考如何在婚姻关系中调校自己的生活习惯、性格、价值取向,互相丰富彼此的人生。

盟约的婚姻观指出婚姻并非夫妇二人间的合约、协议,而是经历上帝临在的场所。现代社会在世俗化的过程中造成神圣的失落:现代人经启蒙运动的熏陶后习惯了以非宗教的角度诠释世界及历史。结果,我们将上帝边缘化并且逼使上帝从我们的人生离席。当婚姻失去上帝临在的向度,便变得平面化,毫无神圣意义可言。重建盟约的婚姻观就是要提醒活在现代世俗化处境的基督徒,珍惜在婚姻关系中经验上帝神圣的同在,履行双方在上帝面前委身的承诺。

## 七、一种被转化了的创造秩序婚姻观

笔者认为上帝在耶稣基督的救赎工作中,除了转化人与上帝的关系,也转化了原本创造的秩序。

因为人的堕落亦污染了创造秩序,所以创造秩序也需要转化。一个被救赎的人如何在上帝原本创造的秩序生活呢?他不单是一个被称义的人,也是一个在成圣之路上成长的人。

笔者同意婚姻是上帝创造秩序下的事务。不过一个称义的人如何在婚姻这个上帝创造秩序中走成圣之路?笔者亦同意婚姻不等同洗礼与主餐的圣礼,因洗礼与主餐乃耶稣基督亲自设立,是信徒崇拜生活中重要的圣礼。虽然自由教会(Free Church)没有圣礼观念,但不会否定上帝的恩典,亦不会反对“上帝无形恩典需要有形表达”。无论做效信义宗称之为“施恩具”、或者泛称之为“恩典境地”,都表示可以接受一个承载恩典的圣礼观。

当然,圣礼观念的另一个争议是祭司的圣礼性(Sacramentality of the Priesthood)。圣礼观念的成立必须确立司祭的圣礼地位。笔者并不认同将牧职人员称为“圣品”,因这些人并非必然比其他人神圣。他们只是地位上成圣,并非本质上成圣。虽然笔者对圣礼及背后的圣职观有质疑,但仍觉得婚姻是“恩典时刻”、“恩典境地”、一个经历上帝恩典的生活秩序。同时,笔者认为婚姻是被救赎或被转化的创造秩序的一种生活秩序,所以曾经探讨如何重建婚姻的救赎意义。<sup>[11]</sup>

## 八、结语

婚姻关系建基于一男一女两人的委身承诺。这种委身的承诺是出自无私及奉献的爱。这种爱并非为了占有对方、利用对方,而是为了支持对方走人生的路。这种爱由心灵的层面引申到身体的层面,借性生活表达这专一委身的承诺。

现代社会的离婚率偏高,反映现代人极需认真学习如何去爱,如何去建立婚姻及家庭。另外,面对性小众冲击一男一女、一夫一妻的婚姻制度,教会实在需要重视创造秩序的婚姻观,澄清同性婚姻并非上帝的旨意,同时基督徒亦需要从《圣经》及神学的角度为基督徒的婚姻观提供理论和解释。

---

[11] 参郭鸿标 GUO Hongbiao,〈婚姻神学的救赎意义的失落与重建〉Hunyin shenxue de jiushu yiyi de shiluo yu chongjian [The Loss and Reconstruction of the Theological Meaning of Marriage],载于李耀全 LI Yaoquan 编:《性与灵性》Xing yu lingxing [Sex and Spirituality](香港 Xianggang:建道神学院 Jiandao shenxue yuan,2004年),页 91-107.

**English Title:**

**Marriage in the Perspective of Theology**

**Dr. Benedict H. B. KWOK**

Professor of Systematic Theology, Alliance Bible Seminary of Hong Kong, 22 Cheung Chau Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

Tel: (852)2981-0345. Email: KwokHB@abs.edu

**Abstract:** This article deals with the issue of marriage from a perspective of theology, after an analysis on Sacramental marriage, marriage of Salvation order, marriage of creation order, marriage of covenant, the author has reflected the issue of marriage from a theological perspective, finally the author discussed the marriage of a transformed creation order.

**Key Words:** Marriage of Sacramental Order, Marriage of Salvation Order, Marriage of Creation Order, Marriage of Covenant, Marriage of a Transformed Creation Order

# 当代宗教慈善的中国经验及其发展趋势

郑筱筠

(中国社会科学院世界宗教研究所副所长、研究员,100732 北京)

**提要:**近年来中国宗教慈善的外扩力和速度都有所增加,综观宗教慈善活动的项目和运作模式,逐渐形成了独具特色的中国宗教慈善经验及其特点。但在具体的实践和运作过程中,如何提高运作的效率、透明度和公众参与度以及宗教慈善的外扩力则是目前中国宗教慈善面临的挑战。笔者多年来主持撰写《中国宗教慈善报告》,拟以宗教慈善的中国经验及其面临的挑战为主要研究对象,研究其发展特点,并探索其未来发展趋势。

**关键词:**宗教慈善,中国经验,特点,发展趋势

**作者:**郑筱筠,中国社会科学院世界宗教研究所副所长、研究员;中国社会科学院邪教问题研究中心理事长、中国宗教学会常务副会长。建国门内大街5号,200732 北京,中国。电话:+86-139-1000-8419。电子邮件:zhengxy@cass.org.cn

近年来中国宗教慈善的外扩力和速度都有所增加,综观宗教慈善活动的项目和运作模式,逐渐形成了宗教慈善的中国经验。随着一系列以宗教慈善为主题的大型会议的召开,我国宗教慈善开始进入世界公益慈善世界,国际慈善界之间加大交往力度,在世界公益慈善平台上讲述中国故事。很多宗教慈善组织甚至在“规矩”和“方圆”的平台上寻找突破,以期搭建自己的宗教慈善中国式平台。但在具体的实践和运作过程中,如何提高运作的效率、透明度和公众参与度以及宗教慈善的外扩力则是目前中国宗教慈善面临的挑战。笔者多年来主持撰写《中国宗教慈善报告》,经常深入到各宗教慈善团体和基金会调研,积累了大量的一手资料,拟在田野调研的基础上,以宗教慈善的中国经验及其面临的挑战为主要研究对象,研究其发展特点,并探索其未来发展趋势。

## 一、“内外兼修”,低调外扩的宗教慈善经验及特点

中国宗教慈善活动的特点是注重“内外兼修”,低调外扩。由于已经逐渐积累了一些相对成熟的宗教慈善活动经验,各个宗教慈善组织相互学习和借鉴,强调“固本强身”的“内修”,“练内功”,在机制和运行层面夯实自己的组织建设,与此同时,一方面积极“向下行”,进入基层、社区,着力帮助社会基层边缘群体和弱势群体,另一方面,积极向外走,努力进入国际视野,加入国际慈善活动领域。内外兼修,践行慈善文化,慈善心灵。中国宗教慈善活动主要表现为以下几方面的特点:

(一)在中国宗教慈善项目分布和资源配置方面,宗教慈善组织基本是坚持常态项目,适度增加新常态项目,积极外扩,向社会型的慈善公益领域偏移。

中国宗教分布格局具有的不均衡性同样影响着宗教慈善资源的分布。同样是以慈悲心、爱心做宗教慈善,但是由于宗教慈善的宗旨和成员不同,就慈善内容和组织形式而言,参差不齐,有的发展较快,表现出高速增长态势,但有的仍然停留在原有层面。近年来宗教慈善界已经开始分化。发展较快

的宗教组织不再以宗教场所为依托,而是成立了基金会,与现代社会慈善组织接轨。而大部分地区仍然是以宗教活动场所为依托进行活动,其组织形式仍是宗教慈善组织。就宗教慈善活动总体而言,资助型、服务型的宗教慈善组织偏多,而以培育宗教慈善人才队伍为出发点的慈善组织不多。宗教慈善组织内部的文化精英发挥着积极作用,努力推动着宗教慈善活动的社会化进程。但是从目前的宗教慈善活动来看,大部分宗教慈善组织基本都是在坚持做好常态化项目的同时,再积极拓展新项目,建立新常态项目。

例如,南京市宗教慈善活动的常态项目初具规模、形成特色,其项目“内容非常丰富,基本涵盖了扶贫、帮困、赈灾、助残、助学、养老、义诊等公益慈善的各个范畴,并且各宗教团体、宗教活动场所都有各自的侧重点和亮点。如栖霞寺每年捐助10万元为2000名贫困学生开展“爱心书包”活动、每年定期走访慰问敬老院慰问孤寡老人;市伊协多年坚持资助42名南京高校贫困少数民族大学生、扶贫30位乡老;惠济寺每年为汤泉、石桥中学贫困学生发放奖学金;市天主教爱国会每年慰问南京市麻风病院的康复患者、每年都邀请全国知名中医为颈椎腰椎间盘突出患者开展义诊活动;浦口区佛协每年组织法师、信众开展义务献血活动;清凉寺每周四举行慈善义诊。每年腊八节全市所有佛、道教场所都会免费为市民提供腊八粥,从而使“腊八节去寺庙”成为很多南京市民的生活习惯。此外,有的宗教团体、宗教活动场所还积极为有需要的人士做好心理疏导,使宗教慈善活动既重物质也重精神。如鸡鸣寺设立的菩提轩心理咨询中心一直免费提供心理疏导,市伊协派阿訇通过主麻的卧尔兹大力宣扬伊斯兰教的慈善观,市基督教两会受市公安局邀请每月都选派教牧人员到市女子监狱帮教那些被“全能神”邪教迷惑的女囚犯。”〔1〕

由于长期坚持这些常规化项目,宗教慈善组织已经形成一定规模的宗教慈善品牌。“比如,天主教南京教区于2005年9月创办的方舟启智中心,主要为有需要的特殊人士提供“从生到终”的终身一站式服务,目前已成为南京市乃至江苏省民间规模最大、专业化程度最高、专为残障人士提供全面康复训练和服务的非盈利性慈善机构。南京基督教青年会创办的“完美人格小义工训练营”,是全市率先开展的青少年服务项目,由青年会工作人员、高校社工专业师生、外国留学生义工组成的专业义工辅导小组进入学校,进行青少年预防犯罪行为矫正工作。其中南京基督教青年会为珠江路小学编写的《青少年服务项目书》在2012年全国妇女社会工作方案征集评选中获奖,并由中国人民大学出版社作为《21世纪社工实务工作案例》教材于2013年出版发行。”〔2〕

福建石室禅院慈善功德会在会长忠明法师的带领下,在2014年新增了社区微公益活动,每周六走进不同的社区,举行收集衣服济贫寒的活动,吸引了众多市民加入到了该功德会爱心传播的行列中来。“石室禅院慈善功德会自从2000年创办以来已经有15年时间,经过了一个初步的摸索期,从无到有、茁壮成长,积极开展“护生放生、助医、助学、助困、救灾、志愿服务、推广传统文化、旧衣回收、国学导读夏令营、厦门佛教界慈善周公益系列活动、中秋感恩博饼晚会、父亲节感恩朝山、会员生日感恩会、参学名山”等慈善项目外,还举办了首届石室禅院杯海峡两岸佛文化摄影赛,海峡两岸佛文化书画交流展,参与了2014年两岸十大感动事件之奇迹宝宝的爱心大传递。在2014年,石室禅院慈善功德会将助学的方向侧重于大学生和高中生群体,资助厦门大学希望之光团队前往漳州白水帮扶留守儿童,同时在2014年8月3日云南鲁甸发生地震时,功德会委托蓝天救援队,发放了5万元赈灾急需物资和价值75万元的5千多件毛衣。从2008年开始实施的暖冬计划也已开展了六年,已资助了约三千人次、近百万元;在2014年春节、端午节、中秋节,慈善功德会还组织会员义工在厦门与漳州六百多

〔1〕 资料来源于南京市《2014年宗教慈善工作总结》2014 *nian zongjiao cishan gongzuo zongjie* [Summary of Religious Philanthropy in Year 2014], [http://www.nanjing.gov.cn/njszfnew/bm/mzj\\_1951/201412/t20141216\\_3093524.html](http://www.nanjing.gov.cn/njszfnew/bm/mzj_1951/201412/t20141216_3093524.html)

〔2〕 *Ibid.*

户贫困家庭进行入户慰问,让他们在传统的佳节里感受到人间的温暖。<sup>〔3〕</sup>

(二)与时俱进,借助高科技互联网技术,网络捐赠开始成为中国宗教慈善捐赠途径的一个主要平台。

中国宗教慈善在内力和外力的推动下,整体推进,慈善活动主体多元,既有以宗教活动场所为依托的,又有宗教慈善基金会,活动中既有协同作战的,又有各自为阵,在多元的宗教慈善活动中取得了良好的社会影响。在以信仰为基础的宗教类型慈善基金会的模范示范作用下,越来越多的宗教慈善组织开始进行强身固本,提高自己的项目运作和活动的公信力,并开始建立基金会,向社会慈善组织转型。

晒账本、增加透明度,提高公信力开始成为中国宗教慈善“固本强身”的共同取向,与此同时,在网上募捐,征集善款已经成为宗教慈善经济来源的一个主要途径。为了避免陷入挪用善款的争论,大部分的宗教慈善组织在网上进行募捐时,都要求捐献人要注明善款的用途是用于慈善还是护生或者其他途径。例如庐山东林寺慈善功德会在自己的网站上公布银行账号时,直接就对善款做了慈善和护生两个类别的分类,让捐赠人在进行捐赠之时就按照自己的意愿来进行选择捐赠。这一举措提高了宗教慈善组织的公信力,直接就规避了善款流向不明的问题,获得捐赠的可能性比未要求注明的慈善组织高。这从另外一个角度也反映出宗教慈善组织逐步在成熟、理性地进行社会慈善活动了,而不是想当然地认为自己有权对善款进行分割、配置,以至于造成一些误会。

(三)宗教慈善组织注重外扩,进一步推动着慈善项目的创新。

目前宗教慈善活动开始外扩,在慈善活动的运营和项目的运作方面不断创新。从文化的视角来提升宗教慈善的影响力,在社会上形成慈善氛围更成为主流。

作为有信仰背景的慈善基金会日益成熟,积累了丰富的经验,进一步凸显其社会慈善功能。北京仁爱基金会逐渐积累了相对成熟的经验,在继续保持原有的常态项目<sup>〔4〕</sup>之外,开始以启明书院、大运河心栈等一系列文化项目凸显了仁爱基金会志愿者主体的高素质、高学历及其强有力的社会动员能力和慈悲奉献精神,通过在一点一滴的慈善活动中,提升社会的慈善文化氛围,慈善心灵,从文化慈善的大视野践行慈善精神。

河北进德公益基金会积极凸显自己在灾难救助现场的专业化特色和项目运作实力,5—6月间积极参与中国扶贫基金会·人道救援网络在全国发起主办的“向灾害 SAY NO”减灾、防灾宣教活动。作为河北地区的承办方,进德公益先后在大型生活社区、石家庄部分中小校园举办一系列减灾、防灾宣教活动,减防灾知识得到普及。2014年7月,进德公益为湖南省安化县遭遇水灾的172个家庭发放了价值72304元的大米、食用油及棉被。8月云南鲁甸地震发生后第一时间,进德公益及当地志愿者前往灾区开展紧急救援行动。截止到2014年12月31日,进德公益已向重灾区鲁甸县银屏村、巧家县新店镇渭姑村、马树镇8个村706户受灾同胞发放了价值752245.90元的棉被、帐篷、大米、食用油、及过冬棉衣。2014年,受中国扶贫基金会资助,进德公益在雅安地震灾区太平镇大河村开展以农民专业合作社的形式帮助当地百姓发展养殖业的灾后生计恢复项目,通过数次培训,合作社各方面运作已较为成熟。<sup>〔5〕</sup>

在积极进行灾难项目的慈善活动的同时,各宗教慈善基金会还关注 NGO 能力建设项目,培育社

〔3〕 [http://www.fjnet.com/cssy/tj/201501/t20150104\\_226720.htm](http://www.fjnet.com/cssy/tj/201501/t20150104_226720.htm)

〔4〕 参考郑筱筠《2013 中国宗教慈善报告》2013 *Zhongguo Zongjiao cishan baogao* [A Report on Chinese Religious Philanthropy in Year 2013], 杨团主编《中国慈善报告》*Zhongguo cishan baogao* [A Report on Chinese Religious Philanthropy] (慈善蓝皮书), 社科文献出版社 2014 年版。

〔5〕 资料来源于河北进德公益基金会 Hebei Jinde Gongyi Jijinhui [Jinde Public Benefit Foundation of Hebei Province]《2014 年度工作报告》[A Report on Works in 2014], 特此致谢!

会慈善的基层力量,增强慈善项目的执行力。例如,进德公益基金会的“NGO能力建设项目是一个三年的计划,包含4次培训和15个小项目。培训在专业理论上给大家充电,小项目让大家实践所学的东西。2014年分别于6月和12月中旬举办两次培训,主要是项目周期管理、筹资宣传、慈善机构管理、人力资源管理、财务管理等内容,国内20多家合作机构参加培训。培训后,合作伙伴CCFD还特别支持参与培训的机构一个小项目,以便实践所学。继6月份的首次培训之后,5个小项目于本年内开始实施。它们分别是:绵阳市科园社区颐乐社区服务中心的建设社区服务小组项目、辽宁省盛京仁爱社会服务中心的大学生社群艾滋病预防宣传项目、兰州金城社会服务中心的青少年价值教育培训项目、天主教万州教区社会服务中心的留守学生关爱项目和吉林农业发展项目。”〔6〕

(四)发挥地域优势,以中国宗教的空间分布为主要慈善网格,对边缘群体的慈善和中心城市视点下的慈善活动都从不同程度地进行关注和活动,传递爱心,在实践中将慈善自觉地转换为文化驱动力。

#### 1. 宗教慈善组织努力发挥自身地域空间优势,帮助边缘群体和弱势群体,传递爱心。

中国宗教慈善界在向外走的同时,也反观自身地域的慈善资源,积极进行内部的自助和互助,在实践中将慈善自觉地转换为文化驱动力。

湖北省佛教协会在慈善方面注意与湖北省佛教慈善基金会合作,“立足省内佛教界募集善款,主要用于生活困难及生病住院的佛教教职人员的慰问救助。2014年春节期间,湖北省佛教协会与湖北省佛教慈善基金会首先对生活困难的佛教教职人员进行调查统计,对生活水平低于最低生活保障、生活十分困难、因患病需长期治疗的教职人员给予救助。最终,向全省各地206名佛教困难教职人员发放困难补助共计13.9万元。据不完全统计,截止到2014年,省佛教慈善基金会从2013年成立至今,向地震灾区和省内边远少数民族地区及困难佛教教职人员累计捐助善款150万元。”〔7〕关爱需要帮助的人群是宗教慈善的出发点,因此,这次佛教界内部的自助和互助是一个好的开始,是从身边做起,一点一滴体现佛教大慈大悲之心的善举,也是宗教慈善“固本强身”之举动,应该为其点赞。

云南宝华福田慈善会的会长崇化法师早于2008年就引进了香港慈辉佛教基金会的“光明计划”项目,坚持每年免费为云南贫困地区2000名白内障患者做复明手术,并提供生活费和医疗费用,目前已经先后在德宏、保山、大理等地义诊,摘除山区贫困地区老人眼睛白内障,在很大程度上帮助了社会边缘弱势群体。在2014年云南鲁甸地震发生之后,云南宝华福田慈善会与云南宗教慈善基金会一起迅速投入到抗震救灾活动,得到了社会各界的好评。

#### 2. 服务农民工、特殊疾病患者等城市边缘群体也开始成为慈善项目的一个内容。

近年来随着农民工数量的增加,武汉市基督教青年会也开始“把农民工作为自己的帮助对象,开展了为进城农民工‘送健康、送文化’服务活动,先后与武汉市青联、市卫生局等单位合作,在武汉市重点工程施工现场为进城务工人员免费体检,向他们宣传防止艾滋病知识,同时为农民工放映电影,丰富农民工的业余生活,为其子女提供免费体检,并建立了爱心健康卡。”〔8〕2014年武汉青年会有开始关心农民工子女问题,积极关心留守儿童的教育问题,并开展留守儿童项目服务,积累了成功的经验。

云南南传佛教“佛光之家”是云南南传佛教宗教慈善活动的典型,它长期以来依托西双版纳总佛寺及各级佛寺力量,整合社会资源,以佛寺僧侣为主,带领志愿者到城市社区、到乡村去开展各种慈善活动,关心艾滋患者及其家属,艾滋患者感受到南传佛教界的慈悲关怀。在调查中,我们发现在活动过程中,“佛光之家”项目开始有意识地吸纳艾滋患者作为志愿者,让他们用现身说法的方式一起参与

〔6〕 *Ibid.*

〔7〕 [http://www.fjnet.com/cssy/cssynr/201502/t20150204\\_227931.htm](http://www.fjnet.com/cssy/cssynr/201502/t20150204_227931.htm)

〔8〕 <http://www.sara.gov.cn/llyj/4485.htm>



艾滋病防治工作。有的艾滋患者志愿者曾经参与过“佛光之家”关怀项目,在面对新的被关怀对象时,能主动与他们进行交流,一起分享抵抗艾滋对身心折磨的方法和经验。让这些社会边缘群体感受到来自社会的关心和帮助,更在这些信仰南传佛教的基层群体中,注入了新的生命活力和希望。

### 3. 关注养老模式的发展,打造慈善特色品牌。

根据初步统计,“目前我国宗教界共开办了 474 家养老机构,仅占我国 4 万多个养老服务机构总数的 1%,其中三分之二以上未获得民政部门的批准登记;宗教界举办的养老机构床位数总计约为 2.9 万张,仅占全国 474 万张床位数的 0.6%。从宗教界自身看,宗教界兴办的养老机构数量少、规模小,基础设施相对落后、存在安全隐患,资金筹措困难、服务能力有限,人才缺乏、专业化程度低,还有很大的发展潜力和提升空间。”〔9〕近年来国家宗教事务局开始组织力量对宗教界从事养老服务情况进行调研。因此可以说,正是国家宗教事务局在“保护、管理、引导、服务”的工作理念指导下,帮助宗教界与各部委协调解决从事公益慈善活动中遇到的问题和困难,推动落实相关优惠政策和扶持措施,保护宗教界从事公益慈善活动的积极性,助推中国宗教慈善事业的顺利有序开展。在政府政策的助推下,2014 年宗教慈善活动对于养老产业和养老模式的关注是这一年的亮点。由于宗教慈善界早已有养老敬老的传统,在很多寺院、教会场所都有敬老院或医院。但随着国家相关部门政策的出台、社会各界对养老院生活质量的要求也在不断提高,为此很多宗教组织开始理性反思,学习借鉴先进经验,积极投入资金进行养老院硬件设施的建设,并且积极与政府相关部门及社会各界通力配合,努力在养老领域打造自己的优势品牌。

在全国“宗教慈善活动周”期间,2014 年 9 月 17 日郑州市基督教协会、佛教协会等宗教界人士就到夹津口镇敬老院、丁沟村、大峪沟镇康乐养老院,向居住在这里的孤寡老人以及贫困户捐赠善款以及大米、面、油等生活必需品,还向慈善总会捐款 5000 元,积极进行宗教慈善活动。除了捐赠善款以及赠送日常所需的生活用品外,宗教慈善组织开始有意识地与

武汉青年会利用国际合作项目资金,与社区合作投资近 10 万元扩建青年会大智街老人公寓,定期组织职工、义工和会员为老人服务。并多次与所在社区和基督教教堂联合开展送温暖活动,为老人义诊。〔10〕

上海道教城隍庙近年来也开始探索开展社会养老服务事业。目前上海开始出现老龄化社会问题,老龄人口比例持续上升,政府压力大,社会负担重。上海城隍庙本着为国分忧、为民解难的理念,愿意举办养老院,尽些社会责任。希望以向现有社会养老院购买服务的方式参与社会养老服务事业〔11〕。虽然这项非营利性善事涉及问题较多较广,但这是上海道教城隍庙慈善活动的一个转型。

2014 年广州道教上善义工社在城隍庙前忠佑广场举办一次公益慈善义卖活动,筹集善款用于帮助长者进行房屋家居安全改造。广州道教上善义工社 2014 年与海珠区长者综合服务中心合作中心合作,共同实施长者居家养老的“长者居家安全改造与倡导计划”,策划组织公益义卖活动,开展各种活动,积极进行养老敬老慈善活动〔12〕

作为有信仰背景的基金会,爱德基金会是较早关注养老领域的,它们对宗教界慈善活动有着重要的引领作用,是以宗教活动场所为依托的宗教慈善组织的学习榜样,甚至是合作者。早在 2010 年爱

〔9〕 数据转引自赵迟 ZHAO Chi 《宗教界养老服务任重道远》Zongjiaojie yanglao fuwu rending daoyuan [The Heavy Responsibility and Long Way of Senior Service in Religious Field],《中国民族报》Zhongguo minzu bao [Chinese Ethnic Weekly] 2014 年 10 月 14 日。

〔10〕 <http://www.sara.gov.cn/llyj/4485.htm>

〔11〕 参考《上海道教城隍庙的慈善活动》Shanghai Daojiao Chenghuangmiao de cishan huodong [The Daoist Philanthropy Activities in Shanghai Chenghuangmiao Temple],中国道教协会网站 Zhongguo daojiao xiehui wangzhan.

〔12〕 <http://www.daoisms.org/article/sort028/info-13537.html>

德基金会与江苏基督教爱心公益基金一起,帮助南京市点将台社会福利院、南京乐龄老年护理培训中心共同举办了“教会办养老服务技能培训班”,此次技能培训班的培训对象为江苏省内 13 所市级教会及其下辖县、村级教会办养老机构的工作人员及计划开办养老服务机构的教会工作人员,目的是为完善教会办养老服务机构工作人员的养老知识体系,规范和提高工作人员的专业操作技能水平,让学员树立职业道德,熟悉政策法规,掌握基础护理知识、护理技巧与操作要领,从而具备按“《养老护理员》职业标准(初级)”独立地为老年人提供规范护理的基本技能。培训班将对学员进行国家职业技能鉴定,成绩合格者将获得《养老护理员职业资格证书》(初级)<sup>[13]</sup>。目前江苏省基督教慈善活动在养老领域的服务和专业人员培训方面都有序地开展着各项活动,在 2014 年受到社会好评,并在国家宗教事务局召开的工作会议中专门介绍了自己在这—领域的经验。

作为有信仰背景的基金会——河北进德公益基金会在积极践行慈善常态项目的同时,还别出心裁,举办圣诞公益晚会“我与你同行”,除继续为残疾孤儿和艾滋家庭的孩子筹款外,还启动了两大公益项目:为 1000 位贫困孤寡老人安牙,为 1000 名贫困山区及少数民族高中女学生筹集学杂费。这些公益项目结合实地走访的 VCR,通过“与你同行”、“温暖童心”、“圆梦行动”以及“圆梦行动启动仪式”四个篇章向来宾立体呈现。前九届,公益晚会累计筹集善款 290 多万元,1300 多人获得帮助。这一届公益晚会取得了圆满成功,共筹款 629364.55 元。<sup>[14]</sup> 在进德公益基金会的带动下,河北天主教的宗教慈善活动也有序地开展了面对残疾孤儿、麻风病人、农村孤寡老人的慈善活动。

(五)努力提高运作的效率、透明度和公众参与度,努力建设宗教慈善活动的公共信息平台,进一步完善慈善活动的信息披露监管制度。

宗教慈善网站的建立为普通民众参与宗教慈善搭建了一个对话、交流和行动的平台。运用互联网的强大优势进行网络宣传,为宗教慈善的规模化发展提供了可能,开始成为宗教慈善与现代社会慈善资本更好地对接的一个平台。

宗教慈善组织建立网站,介绍组织成立的宗旨、目标、政治从事的项目,甚至晒出自己的账本,大大提高了自己在互联网时代的知名度,同时为普通人参与慈善、了解慈善提供了“近距离”的接触途径和平台,有效地化解了宗教场所与普通民众之间的距离感。由于网络空间的便捷,手机银行、网上银行的开通为宗教慈善项目的网上募捐提供了一条捷径,很多不愿意透露姓名的慈善人士也在虚拟化的网络空间中积极捐款捐物,参与慈善活动。

《2014 年度湖南省宗教界公益慈善活动公报》显示,2013 年 8 月 31 日—2014 年 8 月 10 日,湖南宗教界向社会捐款(物)共计 2487.02 万元,开展的公益慈善项目涉及救灾赈灾、扶贫济困、助学助残、敬老养老、修桥铺路、心理慰藉、环境保护等方面,成为湖南公益慈善事业的有益补充。湖南宗教界共向社会捐款(物)2487.02 万元人民币(折合),其中助学项目捐款 956.4 万元,占比 38%。湖南宗教界一年捐善款 2487 万元助学项目约占四成<sup>[15]</sup>据了解,这是继 2013 年以来,湖南省宗教界第二次公布公益慈善活动公报。在 2487.02 万元慈善款(物)中,有 943.65 万元来自湖南各全省性宗教团体,1543.37 万元来自各市州宗教界。其使用情况为:助学占 38%,扶贫占 16%,救灾占 14%,公益项目占 10%,助残、养老、修路饮水工程、义诊等其他领域占 22%。此举得到了社会各界的好评,这也是中国宗教慈善界在努力提高运作的效率、透明度和公众参与度,努力建设宗教慈善活动的公共信息平台,进一步完善慈善活动的信息披露监管制度。

[13] <http://www.amityfoundation.org.cn/article/view.aspx?id=3692>.

[14] <http://www.chinacatholic.org/news/30258.html>

[15] 佛教新闻网:<http://www.fjxw.net> 时间:2014-08-30 09:08:51

## 二、中国宗教慈善事业的挑战及其发展趋势

随着政府各项政策的助推、引导、规范作用,尤其是2014年12月国务院《关于促进慈善事业健康发展的指导意见》、2014年度民政部、国家宗教事务局《关于规范宗教界收留孤儿、弃婴活动的通知》、2016年《中华人民共和国慈善法》的出台,全方位地推动着中国慈善新格局的建构,这对未来中国宗教慈善事业的发展提供了战略性的指导意见和标准,与此同时,社会公益慈善事业在经济新常态下,也在积极进行创新探索,作为慈善组织的一名成员,中国宗教慈善活动在“内外兼修”的发展动力推动下,也将会发生新的变革,进行战略式创新发展。这主要表现在以下几方面:

(1)中国宗教慈善组织的“硬件设施”建设体系将遇到极大挑战。

中国宗教慈善传统的慈善领域,如孤儿院、养老院等特殊领域的慈善项目仍然是宗教慈善活动不可缺少的常规内容,但是积极投入资金来建立孤儿院或敬老院等硬件设施的建设并未成为宗教慈善活动的主流。在社会公益慈善活动日趋专业化、规范化的形势下,中国宗教慈善组织的慈善活动将会受到极大的挑战。宗教慈善活动的文化“软件”系统的建设日益丰富全面,而“硬件”设施的建设却略显滞后。究其原因,主要是政策与操作层面的对接仍然还具有一定差距。

虽然国家和政府鼓励和积极引导宗教界进行宗教慈善活动,但是从目前出台的政策来看,孤儿弃婴、养老救助、艾滋病等边缘区域、特殊领域的救助仍然是引导的主要领域。国家的相关政策出台后,积极响应政府号召,并积极筹措资金进行孤儿院、敬老院、特殊专科医院等“硬件”设施现代化、国际化、规范化建设的宗教慈善基金会囿于种种原因,还不是很多。

(二)宗教界参与国际慈善活动的前景较好,将会逐渐形成新的创新性宗教慈善模式。

由于诸如有信仰背景的慈济基金会、爱德基金会、仁爱基金会、进德公益基金会等大型慈善组织的示范作用,宗教慈善组织向其学习和取经,未来中国宗教慈善的创新性发展会成为共识。

事实上,近年来年中国宗教慈善界参与的一系列大型会议的意义已经超越其会议本身,而是以此为平台,向世界公益慈善界展示中国宗教慈善活动的特殊及成绩,扩大了佛教慈善的国际影响。未来以研讨会、交流会等为平台的大型会议,尤其是国际性会议更会彰显其重大意义,这既是为中国宗教慈善界提供了一个讲述中国故事的机会,同时更是中国宗教慈善界积极创新,向社会慈善基金会学习、交流的好机会。因此,未来这一交流模式会为越来越多的宗教慈善基金会借鉴。

此外,上海宗教界2014年12月成立的“上海大慈公益基金会”起点高,计划是直接打造国际化基金模式,“启动了首批五个项目:一是与上海市慈善基金会联手开展的‘生命源泉——儿童肾病救助’项目将进一步向全国推进。通过儿童尿毒症双向转诊机制的建立和全国协作网建设,进一步推动中国儿童慢性透析和儿童慢病慈善事业的发展,并通过开展国际间学术交流,把“生命源泉”专项基金打造成集预防、治疗、培训、科研于一体的国际化基金模式。二是慈善书画义拍项目将继续推广并设立‘慈善书画宝库’,以团结更多奉献爱心的书画家参与,使之进入常态化操作模式。三是启动‘公益文化论坛’筹备工作。四是启动救助儿童意外伤害事故的‘生命护航’项目。这个项目依托复旦大学附属儿科医院,帮助遭受意外伤害的患儿家庭和经济困难的重症患者家庭,帮助患儿家庭度过难关。五是筹备成立‘宗教文物专项基金’。”从其项目的规划设置和资源配置的协调分布来看,这显然已经不是传统模式的宗教慈善,既有救济型项目,又有服务型慈善项目,但更有慈善事业的高平台视野,其组织的独立性和专业化、国际化特征反映出“上海大慈公益基金会”现代化的高视野、高水平的基金会规划蓝图。它的建立,标志着上海宗教慈善开始向国际化慈善领域进军。

(三)自身正努力形成同类别的宗教慈善组织共同体,以文化认同来推进文化慈善和心灵慈善。

宗教慈善联合体多为同心圆式的宗教联合,跨界的宗教慈善共同体将会逐渐出现,共同打造慈善

平台。“同心圆”式的宗教慈善组织将成为宗教慈善活动的平台,未来还会出现更大规模的跨宗教慈善基金会。所谓“同心圆”式的宗教慈善组织主要是指同属同一宗教的慈善组织相互连接,整合力量,各个宗教慈善组织开始整合资源和力量,逐渐聚集形成“同心圆”的方式逐渐建立同类别的宗教慈善共同体,例如以中国佛教协会的慈善公益委员会、上海宗教界的大慈基金会、江苏基督教的爱心公益基金会等。例如,江苏基督教爱心公益基金成立于2009年4月,由江苏省基督教两会和爱德基金会共同发起,主要是联合省内各教会,以卓有成效的专业基金会为依托,积极参与、指导区域性基督教社会服务事工,服务社会。

由于宗教公益资源的动员和社会协调能力较强,以信众为中心,因此基于信仰为纽带的慈善组织本身就有内修、内省的内在联系纽带,容易形成以慈善文化认同的联合。但目前尚未形成大的几大宗教自发共同搭建的宗教慈善组织。随着我国公益事业的蓬勃发展,将来跨宗教公益慈善团体将会出现。

(四)未来宗教慈善组织在社会资源的网络化整合方面会有新的突破。

目前中国宗教慈善组织活动对于资源的依赖性与空间分布的关系较为密切,由于还未形成高视野的现代化慈善平台,故而在慈善资源的获得方面很大程度上还是依赖于以宗教组织为主体形成的社会组织网络。未来宗教慈善组织在社会资源的网络化整合方面会有新的突破。

首先,随着宗教慈善的文化认同在社会层面的逐渐传播,尤其是互联网慈善资源的广泛传播,宗教慈善网络平台的建立,使得传统型的封闭式宗教慈善捐赠资源会逐渐转变为开放式的社会慈善捐赠,会有越来越多的社会人、社会组织与宗教慈善组织合作或工作,共同致力于社会慈善事业。

其次,志愿者参与社会秩序的建构与宗教文化认同之间的关系问题在宗教慈善活动的社会参与活动中会淡化。

宗教慈善行为中的意义认同、宗教慈善动机、行为的合法性问题、宗教理念的价值认同在早期宗教慈善活动中是社会人眼中的衡量标尺。宗教慈善强调心灵慈善,在慈善行为中修行,在慈善中成就自己,这是宗教慈善不同于社会慈善之处。例如河北省佛教协会成立的慈善基金会以“日行一善”开始,如今已经将慈善理念播种于民间,并形成了一个组织有序、管理有效,志愿者队伍壮大,又有良好社会声誉的佛教慈善社团,对此,常辉法师认为:“首先要确立一个佛教慈善理念,这也是现代佛教慈善最缺乏的第一因素。佛教慈善不等同于世间慈善,它是在自我修行的基础上而利益他人的,因此我们倡导无相布施,在无欲、无求、无我的修行中,冲破人类有欲有求,以“我”为中心和前提的有相禁锢,而最终成就无上佛道。它不是以“救世主”的姿态来利益他人,而是以平等、谦下、恭敬、感恩、空观、菩提心广行慈善,慈悲供养承事一切众生。这种无相布施理念需要逐渐地融入四众弟子的内心深处。”

在宗教慈善活动中,以文化慈善、心灵慈善为主旨的宗教慈善基金会淡化了自己的“宗教符号”,让慈善作为一种文化价值在社会领域传播开来。这产生了良好的社会影响。过去在慈善过程中,宗教慈善组织的社会行为大多是由宗教信仰徒去做,但现在随着宗教慈善项目在社会层面的日益外扩,宗教慈善活动也开始招募志愿者进行活动,也有一些非宗教信仰徒作为志愿者加入到慈善活动之中,那么在社会慈善中,仅仅是出于认同,而不是信仰的宗教慈善活动的宗教性如何表现与保持,这将会成为未来宗教慈善活动在日益广泛的社会活动领域中面临的问题。这意味着宗教慈善开始从以宗教场所为主要活动平台转而以为超越信仰,甚至无宗教信仰的社会公共平台的转移。这也就意味着未来宗教慈善组织在社会资源的网络化整合方面会有新的突破。

(五)在慈善新格局的转型过程中,宗教慈善活动的基层化、社区化特点将会更为突出,但其专业化的难度增大,与现代化、规范化、国际化的社会慈善基金会的高标准接轨将会困扰中国宗教慈善事业的发展。

按照《国务院关于促进慈善事业健康发展的指导意见》对慈善组织信息公开内容、时限、途径进行

规范的要求,明确指出“慈善组织应及时公开款物募集情况,募捐周期大于6个月的,应当每3个月向社会公开一次,募捐活动结束后3个月内应全面公开;应及时公开慈善项目运作、受赠款物的使用情况,项目运行周期大于6个月的,应当每3个月向社会公开一次,项目结束后3个月内应全面公开。”这一规定对于宗教慈善基金会来说,既是一种提高自己透明指数的途径,通过公布机构财务信息,包括捐赠收入、业务活动成本、管理成本、人员薪酬等公众普遍关注的关键数据及其所占比例、通过财务解读的方式帮助公众进一步了解宗教慈善财务数据的详细情况,提高了社会公信力,但与此同时,由于缺乏专业人员,《意见》的这一规定动作对宗教慈善基金会来说,将会是一个巨大挑战。这要求宗教慈善基金会在进行社会慈善活动时,必须具备与社会慈善基金会同样的财务资质和监督管理制度。因此对于宗教慈善基金会来说,除了培养专业的慈善人才之外,还需要关注专业的财务人才的配置和管理。

但是由于现代慈善资源分布格局使得宗教慈善活动的基层化、社区化特点将会更为突出。在宗教慈善项目资源的配置方面,接地气的基层慈善、针对边缘群体、特殊群体的慈善活动将会偏多。一方面要在项目运作资源方面接地气,向下行,一方面,在慈善资源管理制度的标准层面要与国际接轨,要积极进入世界公益领域,打造国际性宗教慈善品牌,这对于正处于从传统慈善向现代慈善模式转型中的中国宗教慈善基金会来说,无异于是一个必须面临的难题。其专业化的难度增大,与现代化、规范化、国际化的社会慈善基金会的高标准接轨将会困扰中国宗教慈善事业的发展。

总之,目前中国宗教慈善事业还呈现出弱自主性特征,很多活动由于自身条件和外部环境限制,难以搭建高水平的国际化专业慈善队伍和平台。宗教慈善组织在运作过程中缺乏管理现代慈善的结构,而在行政管理层面缺乏与政府各级部门的协调功能,因此,与社会公益慈善平台对接之后的可持续、高效率、国际化运作的问题将会成为困扰中国宗教慈善发展的瓶颈。

## 结语

宗教的动力在于它具有超越既有世俗社会结构的能力。就宗教慈善活动而言,其宗教的神圣性特征使其具有内在的自省优势,其强大的社会动员能力和资源配置的执行力具有较强的公信力和透明度,形成了自己的品牌特色和慈善资源优势,但宗教慈善组织在现代转型过程中,面临的资金筹集、项目的运营等规范化、制度化、国际化方面的挑战较大,如何在资源的运营方面与现代化的社会慈善组织接轨也是必须要突破的问题。但更主要的是由政府各级部门部门和社会组织推动的慈善立法行动,也在推动着宗教界从事慈善活动的速度和外扩力。尤其是12月国务院《关于促进慈善事业健康发展的指导意见》是中央政府第一次以总体规划的指导性意见来规范和助推慈善事业的健康有序发展,这对于中国宗教慈善活动来说,这是从整体性治理角度来深化慈善活动的规划,是传统慈善模式向现代慈善模式的战略转型机遇,更是现代化慈善事业对传统慈善模式的巨大挑战。2016年度《慈善法》的颁布更为中国宗教慈善步入国家法制化轨道指明了方向。那么,如何应对挑战,如何适应挑战,建构现代化、国际化和规范化的中国宗教慈善体系将是未来面临的问题,也是其战略发展机遇期。

**English Title:**

**Contemporary Chinese Religious Philanthropy Experiences and the Trend of Development**

**ZHENG Xiaoyun**

Professor and Deputy Director and Researcher, Institute of World Religions, CASS, Jianguomen nei dajie No. 5, 100732 Beijing, P. R. China. Tel: +86-139-1000-8419. Email: zhengxy@cass.org.cn

**Abstract:** The expansion and speed of Chinese religious philanthropy have evolved for recent years. The activities and manners of operation gradually formed the experiences and characteristics of Chinese religious philanthropy. However, how to improve the effects, transparency, and public participation of its operation, together with the ability of expansion, has become the challenge faced by Chinese religious philanthropy. Having edited and authored *The Report of Chinese Religious Philanthropy*, I would like to use Chinese experiences and challenges of religious philanthropy my main research topic. The features of development would be carefully studied and she would try to explore the future development.

**Key Words:** religious philanthropy, Chinese experience, feature, trend

# Five Documents concerning the Amendment to the Marriage Act in Finland

The Committee of IJSWS

## 1. The New Marriage Act in Finland

# SUOMEN SÄÄDÖSKOKOELMA

Julkaistu Helsingissä 14 päivänä helmikuuta 2017

98/2017

### Valtioneuvoston asetus avioliittoasetuksen 9 §:n muuttamisesta

Valtioneuvoston päätöksen mukaisesti  
muutetaan avioliittoasetuksen (820/1987) 9 § seuraavasti:

9 §

Siviilivihkiminen toimitetaan siten, että vihkijä todistajien läsnä ollessa lausuu avioliittoon vihittäville:

”Avioliiton tarkoituksena on perheen perustaminen siihen kuuluvien yhteiseksi parhaaksi ja yhteiskunnan säilymiseksi. Avioliitto on tarkoitettu pysyväksi, jotta perheen jäsenet voisivat yhdessä luoda onnellisen kodin.”

”Näiden todistajien läsnä ollessa kysyn Teiltä [vihittävän nimi]: Tahdotteko ottaa tämän [vihittävän nimi] aviopuolisoksenne rakastaaksenne häntä myötä- ja vastoinkäymisissä?”

(Vastaus: Tahdon.)

”Näiden todistajien läsnä ollessa kysyn Teiltä [vihittävän nimi]: Tahdotteko ottaa tämän [vihittävän nimi] aviopuolisoksenne rakastaaksenne häntä myötä- ja vastoinkäymisissä?”

(Vastaus: Tahdon.)

”Vastattuanne näin kumpikin kohdaltanne myöntävästi Teille tehtyyn kysymykseen, totean Teidät aviopuolisoiksi.”

”Ottakaa liittonne merkiksi sormus puolisoltonne.” (Tämä lause jätetään pois, jos sormusta ei anneta.)

”Teidät on nyt vihitty avioliittoon. Puolisoina olette keskenänne yhdenvertaiset. Osoittakaa avioliitossa toinen toisillenne rakkautta ja keskinäistä luottamusta sekä toimikaa yhdessä perheen hyväksi.”

Tämä asetus tulee voimaan 1 päivänä maaliskuuta 2017.

Helsingissä 9 päivänä helmikuuta 2017

Oikeus- ja työministeri Jari Lindström

Lainsäädäntöneuvos Outi Kempainen

## 2. The Influence of New Marriage Act in Finland

### Uusi avioliittolaki ja vihkiminen

Eduskunta hyväksyi joulukuussa 2014 avioliittolain muuttamisen niin, että kaksi samaa sukupuolta olevaa ihmistä voivat jatkossa solmia avioliiton. Avioliittolaista poistuvat kohdat, joissa puhutaan miehestä ja naisesta. Laki tulee voimaan 1. 3. 2017. Myös muuta lainsäädäntöä muutettiin vuonna 2016 vastaamaan muuttunutta avioliittolakia.

Avioliittoon voi mennä jokainen, joka on täyttänyt 18 vuotta ja joka ei ole jo avioliitossa. Ennen vihkimistä avioliittoon aikovien on yhdessä pyydettävä maistraatilta avioliiton esteiden tutkintaa. Esteiden tutkintaan kuuluu siirtymäsäännös, jonka mukaan parisuhteen rekisteröintiä varten annettu todistus esteiden tutkinnasta kelpaa myös vihkimiseen. Todistus on voimassa 4 kuukautta. Hakemuksen voi ladata ja täyttää maistraatin sivuilla. Esteiden tutkinnan voi siis suorittaa maistraatissa jo ennen 1. 3. 2017. Esteiden tutkintaan kuuluu seitsemän päivää.

Avioliitto solmitaan joko kirkollisella vihkimisellä tai siviilivihkimisellä. Siviilivihkiminen käräjäoikeudessa on virka-aikaan maksuton ja tapahtuman voi toimittaa laamanni, käräjätuomari, käräjäviskaali tai käräjänotaari, maistraatissa maistraatin päällikkö, henkikirjoittaja tai maistraatissa toimiva julkinen notaari. Vihkimisajan voi varata jo ennen avioliittolain voimaan astumista soittamalla maistraattiin. Vihkimisoikeudellisilla rekisteröidyillä uskonnollisilla yhdyskunnilla on oikeus uskonnonvapauslain perusteella päättää, keitä ne vihkivät avioliittoon.

Samaa sukupuolta olevan parin solmiessa avioliiton he voivat vihkimisen yhteydessä ilmoittaa ottavansa yhteisen sukunimen tai toinen puoliso voi ottaa käyttöön yhdysnimen. Sukunimen muutos vihkimisen yhteydessä on maksuton.

Uusittu vihkikaava on luettavissa tästä (pdf-tiedosto).

Myös samaa sukupuolta olevat avioparit voivat ottaa yhteisen adoptiolapsen.

Samaa sukupuolta olevien avioliitossa syntyneen lapsen molemmat vanhemmat eivät kuitenkaan ole suoraan lain nojalla lapsen vanhempia. Samaa sukupuolta oleviin aviopareihin ei siis sovelleta ns. isyysolettamaa. Toisen äidin äitiyden vahvistaminen edellyttää edelleen perheen sisäistä adoptiota. Eduskunnassa käsiteltävänä oleva kansalaisaloite äitiyslaista mahdollistaisi tietyissä tilanteissa äitiyden vahvistamisen tunnustamalla.

### Ulkomailla solmitut avioliitot ja rekisteröidyt parisuhteet

Samaa sukupuolta olevan parin ulkomailla solmittu avioliitto tunnustetaan Suomessa automaattisesti avioliittona 1. 3. alkaen riippumatta milloin avioliitto on solmittu ulkomailla. Ulkomailla solmittu rekisteröity parisuhde tunnustetaan rekisteröitynä parisuhteena.

Jos ulkomainen avioliitto on aiemmin merkitty Suomessa väestörekisteriin rekisteröitynä parisuhteena, asianosaiset voivat pyytää rekisterimerkinnän oikaisua väestörekisteriin. Vihkipäiväksi merkitään todellinen vihkimispäivä.

Toisin kuin kotimaassa rekisteröityä parisuhdetta, ulkomailla rekisteröityä parisuhdetta ei voi muuttaa avioliitoksi hakemuksen perusteella. Tässä tapauksessa tulee solmia avioliitto Suomessa uuden avioliiton tapaan. Ulkomailla rekisteröidyn parisuhteen purkamista on haettava käräjäoikeudelta. Käräjäoikeudet vastaavat osaltaan, sovelletaanko harkinta-aikaa.



Myöskään Pohjoismaissa rekisteröityä parisuhdetta ei voi muuttaa suoraan violiitoksi. Oikeusministeriön vastaus tätä aihetta koskevaan kirjalliseen kysymykseen löytyy täältä.

Avioeron tultua lainvoimaiseksi pari voi laittaa avioliiton esteiden tutkintahakemuksen vireille maistraatissa. Esteiden tutkinta vie 7 päivää ja sen jälkeen voidaantoimittaa vihkiminen. Esteiden tutkinta-aikaa on mahdollista lyhentää painavista syistä.

### **Rekisteröidyn parisuhteen muuttaminen avioliitoksi**

Suomessa solmitun rekisteröidyn parisuhteen muuttamista avioliitoksi pitää hakea omasta maistraatista yhdessä puolison kanssa. Muutosilmoitus tehdään maistraatinlomakkeella tai käymällä maistraatissa. Rekisteröity parisuhde jatkuu avioliittona ilmoituspäivästä lukien ja suhteen nähdään olleen voimassa rekisteröintipäivästä saakka. Väestötietojärjestelmään kirjataan rekisteröidyn parisuhteen muuttuminen avioliitoksi. Rekisterimerkinnän muuttaminen on maksutonta. Rekisterimerkinnän muuttamiseen ei kuulu erillistä seremoniaa.

Pari saa maksuttomaan väestötietojärjestelmän otteen, josta avioliiton tiedot ja mahdollinen sukunimenmuutos näkyvät. Avioehtosopimus säilyy ennallaan.

Rekisteröityä parisuhdetta ei ole pakko muuttaa avioliitoksi, vaan vanhat rekisteröidyt parisuhteet voivat jäädä voimaan parin niin halutessa. Rekisteröidyn parisuhteen oikeusvaikutukset pysyvät voimassa. Uusia rekisteröityjä parisuhteita ei voi enää 1. 3. alkaen solmia.

### **Sukunimi**

Kun rekisteröity parisuhde muutetaan avioliitoksi, puoliset voivat samalla ilmoittaa ottavansa jommankumman sukunimen yhteiseksi sukunimeksi. Yhteiseksi sukunimeksi ei voi ottaa avioliiton tai parisuhdekumppanuuden kautta saatua nimeä. Jos toisen puolison nimi muuttuu yhteisen sukunimen ottamisen vuoksi, hän voi myös ottaa yhteisen sukunimen edelle henkilökohtaiseen käyttöönsä sukunimen, joka hänellä oli viimeksi naimattomana ollessaan, tai sukunimen, joka hänellä ilmoitushetkellä on (ns. yhdysnimi).

Yhteisen sukunimen ottaminen avioliiton johdosta on maksuton ilmoitusasia, jos se tapahtuu vihkimisen yhteydessä tai samalla kun maistraatille ilmoitetaan rekisteröidyn parisuhteen muuttamisesta avioliitoksi. Myöhemmin tapahtuvana yhteisen sukunimen ottaminen on maksullinen hakemusasia.

### **Avoliiton määritelmä laajenee koskemaan kaikkia pareja**

Tasa-arvoisen avioliittolain myötä myös avoliiton määritelmä muuttuu, mikä vaikuttaa ennen kaikkea samaa sukupuolta olevien avoparien sosiaalietuuksiin ja asiaskasmaksuihin. Tavoitteena on ollut, että avioliittolain voimaantulon jälkeen eri ja samaa sukupuolta olevia avopareja kohdeltaisiin sosiaaliturvaa koskevassa lainsäädännössä yhdenvertaisesti. Jatkossa samaa sukupuolta oleva avio- tai avopuoliso puoliso tai hänen tulonsa voivat vaikuttaa muun muassa seuraavien etuuksien myöntämisperusteisiin tai määrään:

- lastenhoidon tuet
- lapsilisä
- opintotuen asumislisä
- yleinen asumistuki
- eläkkeensaajan asumistuki
- kansaneläke
- lapsikorotus (eläkkeissä ja työttömyysturvassa).

Yksittäisten edunsaajien kohdalla uudistukset saattavat tuoda uuden oikeuden johonkin etuuteen tai korottaa etuuden määrää. Suurimmalla osalla samaa sukupuolta olevista avopareista uudistukset tarkoittavat kuitenkin etuuden määrän laskemista tai oikeuden menettämistä etuuteen. Näin käy kun samaa sukupuolta olevan avopuolison tulot aletaan ottaa huomioon etuuden määrittämisessä, tai kun samaa sukupuolta olevan avopuolison olemassa olo estää jonkin etuuden tai korotuksen saamisen.

Yksittäistä perhettä etuuden menettäminen tai sen laskeminen varmasti harmittavat, mutta kokonaisuudessaan tilanne muuttuu johdonmukaisemmaksi ja yhdenvertaisemmaksi. On oikein, että samaa sukupuolta olevia avopareja kohdellaan samoin kuin eri sukupuolta olevia avopareja.

Ilmoita tiedot puolisostasi Kelaan

Kaikkien samaa sukupuolta olevien avoparien on ilmoitettava Kelaan omatoimisesti parisuhteestaan, sillä etuuksia voidaan muutoin periä takaisin. Ilmoituksen avopuolisosta voi tehdä Kelan sähköisessä asiointipalvelussa omiin henkilötietoihin, jos perhe juuri nyt saa jotain Kelan etuutta tai sitten siinä vaiheessa, kun etuutta ensimmäisen kerran haetaan.

Ilmoitus tarvitsee tehdä vain kerran eikä tietoa avopuolisosta tarvitse ilmoittaa erikseen etuuskohtaisesti. Ilmoituksen avosuhteesta voi tehdä jo ennen lain voimaantuloa. Jos on ilmoittanut samaa sukupuolta olevasta avopuolisosta Kelaan joskus aiempina vuosina, ilmoitus täytyy tehdä nyt uudestaan. Aiemmin Kela ei ole huomionnut ilmoitusta samaa sukupuolta olevasta avopuolisosta, koska se ei ole vaikuttanut Kelan myöntämiin etuuksiin. Toisin sanoen ihan jokaisen Kelan etuuksia saavan samaa sukupuolta olevan avoparin tulee tehdä ilmoitus Kelaan alkuvuoden aikana, riippumatta siitä onko tehnyt ilmoituksen jo joskus aiemmin tai ei. Voit tarkistaa Kelan sähköisessä asiointipalvelussa, onko tieto avopuolisostasi kirjautunut Kelan järjestelmään.

Keskeisimmät muutokset avoparien etuuksiin:

- Lapsilisän yksinhuoltajakorotukseen ei enää ole oikeutta, jos vanhemmalla on samaa sukupuolta oleva avopuoliso
- Lasten kotihoidontuen tai yksityisen hoidon tuen määrä saattaa laskea kun samaa sukupuolta olevan avopuolison tulot aletaan huomioida
- Erityishoitorahaan tulee aiemmasta poiketen oikeus myös samaa sukupuolta olevan avopuolison lapsen hoitamiseksi
- Työttömysetuuteen voi saada lapsikorotuksen myös samaa sukupuolta olevan avopuolison lapsesta. Muut työttömyysturvalain muutokset voivat vaikuttaa vaikuttaa etuutta pienentävästi. Lisäksi avoliittokäsitteen muutoksella voi olla vaikutuksia myös työttömyysturvan työvoimapolitiisiin edellytyksiin esim. sen osalta, kuka katsotaan yrittäjäksi.
- Kansaneläkkeen määrä pienentyy samaa sukupuolta olevilla avopareilla, toisaalta avopuolison alaikäisen lapsen osalta tulee oikeus lapsikorotukseen
- Yleisessä asumistuessa ei enää ole mahdollista katsoa samaa sukupuolta olevia avopuolisoita eri ruokakuntiin kuuluviksi, mikä saattaa alentaa asumistukea tai estää sen saamisen
- Toimeentulotuen määrään saattaa vaikuttaa samaa sukupuolta olevan avopuolison tulkinta puolisona
- Lisäksi muutokset vaikuttavat ainakin eläkkeensaajan asumistukeen, asumiseen perustuvaan

sosiaaliturvaan, maatalousyrittäjien eläkkeeseen ja lomituspalveluun, turkistuottajien lomituspalveluun ja poronhoitajien sijaisavustukseen.

### **Elatustuki lakkaa kun lapsella kaksi juridista äitiä**

Elatustukilaki uudistuu siten, että lapsen oikeus elatustukeen poistetaan, jos lapsella on kaksi elatusvelvollista vanhempaa. Aiemman lain mukaan naisparin lapsella on ollut oikeus elatustukeen, jos lapsen isyyttä ei ole tunnustettu, vaikka lapsella olisi kaksi juridista äitiä. Etuuden saaminen aiemman lain perusteella on johtunut lainsäädännön epäjohdonmukaisuudesta. Uudistuksen jälkeen lapsia, joilla on kaksi elatusvelvollista vanhempaa, kohdellaan keskenään yhdenvertaisesti.

Yksittäisten perheiden osalta etuuden poistuminen voi johtaa hankalaan taloudelliseen tilanteeseen, kun isohko etuus poistuu yhtäkkiä hyvin lyhyellä varoitusajalla 1. 3. 2017. Lainsäätäjä ei kuitenkaan suostunut säätämään siirtymäaikaa etuuden poistamiseen.

### **Perhevapaisiin parannuksia**

**Äidin ja naisparin vapaat:**

Avoliittolain uudistuksen myötä äidin samaa sukupuolta olevalle avopuolisolle tulee oikeus vanhempainrahaan ja isyyusrahan. Aiemmin vanhempainrahan ehtona on ollut parisuhteen rekisteröiminen. Isyyusrahan osalta lisäehtona on ollut perheen sisäisen adoption vahvistaminen. Vastaisuudessa vanhempain- ja isyyusraha myönnetään yhdenvertaisin perustein. Äidin samaa sukupuolta oleva avopuoliso tulee oikeutetuksi vanhempain- ja isyyusrahaan. Äidin samaa sukupuolta oleva avio- tai avopuoliso tulee oikeutetuksi isyyusrahaan heti lapsen syntymästä lukien.

**Isän ja miesparin vapaat:**

Lastaan hoitavalle isälle, joka ei elä äidin kanssa, myönnettiin oikeus perhevapaisiin. Uudistus koskee sekä lastaan yksin hoitavia miehiä että miehiä, jotka hoitavat lasta jonkun muun kuin lapsen äidin kanssa, esimerkiksi miesparit. 1. 3. 2017 saakka miehellä (seksuaalisesta suuntautumisesta riippumatta) ei ole ollut lainkaan oikeutta vanhempainpäivärahoihin, jos hän ei ole tai ole ollut lapsen äidin kanssa avio- tai avoliitossa. Oikeutta perhevapaaseen ei ole ollut, vaikka mies vastaisi lapsen hoivasta yksin eikä äiti osallistu lapsen hoivaamiseen. Jatkossa lapsen hoivasta vastaava isä on oikeutettu vanhempain- ja isyysvapaisiin. Lisäksi hänellä on oikeus pidennettyyn vanhempainvapaaseen, jos hän ottaa lapsen hoitaakseen jo äitiysrahakaudella. Äidiltä, joka ei vastaa lapsen hoidosta, poistuu oikeus vanhempainvapaaseen. Oikeus äitiysvapaakauteen kuitenkin pysyy. Isän aviomiehellä tai rekisteröidyllä puolisolalla on oikeus perhevapaisiin vain, jos hänet on vahvistettu lapsen vanhemmaksi perheen sisäisen adoption kautta. Katso kuitenkin seuraava kappale.

**Samaa sukupuolta olevien adoptiovanhempien vapaat:**

Avoliittolain uudistuksen myötä tulee mahdolliseksi, että samaa sukupuolta oleva pari adoptoi lapsen yhdessä. Lapsen yhdessä adoptoinut samaa sukupuolta oleva aviopari on oikeutettu perhevapaisiin samoin edellytyksin kuin lapsen adoptoinut eri sukupuolta oleva pari. Toisin kuin eri sukupuolta olevat parit, samaa sukupuolta olevat parit voivat valita kumpi vanhemmista käyttää isyyseräkauden. Uudistus varmistaa myös, että tässä tilanteessa isyyserä voidaan maksaa vain yhdelle vanhemmalle.

Katso lisätietoa muutoksista Kelan sivuilta.

### **Adoptio**

Perheen ulkopuolisen adoption hakeminen pariskuntana tulee uuden lain myötä mahdolliseksi.

On todennäköistä, että adoptio jää edelleen harvinaiseksi väyläksi vanhemmuuteen samaa sukupuolta oleville pareilla. Yksittäisille perheille siitä saattaa kuitenkin tulla tie lapsiperheellisyteen.

Samaa sukupuolta olevat avioparit voivat hakeutua jatkossa adoptioeuvontaan, jossa selvitetään adoption edellytykset. Jos adoptioeuvonnan jälkeen pariskunnalle myönnetään adoptiolupa, pari voi tulla harkituksi adoptiovanhempana. Lopullinen lapsen sijoituspäätös tehdään kuitenkin lapsen yksilöllisen edun arvioinnin pohjalta. Samaa sukupuolta olevat avioparit saavat siis oikeuden tulla harkituksi adoptiovanhempana.

Adoptiolain mukaan adoptioeuvonnan saaminen ja adoptioluvan hakeminen ovat oikeus, jota samaa sukupuolta olevat avioparitkin voivat jatkossa hakea. Adoptioeuvonnan epäminen samaa sukupuolta olevalta parilta ei ole mahdollista. Adoptioeuvontaa antavat joko kunnan omat sosiaalityöntekijät tai Pelastakaa lapset ry:n sosiaalityöntekijät, jos kunta ostaa palvelunsa heiltä. Adoptioeuvonta kestää yleensä 6-12 kuukautta ja sisältää useita tapaamisia sosiaalityöntekijöiden kanssa sekä kotikäyntejä. Adoptioeuvonnan jälkeen haetaan adoptiolupaa, jonka liitteeksi adoptioeuvonnan antaja kirjoittaa oman lausuntonsa. Jos adoption edellytykset täyttyvät ja adoptiota hakevat todetaan kyvykkäiksi adoptiovanhemmuuteen, adoptiolautakunta myöntää pariskunnalle adoptioluvan. Adoptioluvan saaneita voidaan harkita yksittäisen lapsen adoptiovanhemmiksi.

On useita syitä olettaa, että käytännössä adoptiolapsia tullaan sijoittamaan samaa sukupuolta olevien avioparien perheisiin hyvin harvoin. Tämä on nähty esimerkiksi muissa Pohjoismaissa. Pohjimmiltaan kyse on syrjivistä sijoituspäätöksistä, joiden syrjivyyttä on lähes mahdotonta yksittäisessä tapauksessa osoittaa. Adoptiossa lapsi pitäisi sijoittaa perheeseen, jolla on parhaat edellytykset vastata juuri hänen yksilöllisiin tarpeisiinsa. Koska vanhempien seksuaalinen suuntautuminen ei ole tutkimusten mukaan millään tavalla yhteydessä kyvykkyyteen vanhempana, lopputuloksen pitäisi olla, että adoptiolapsia sijoitetaan samaa sukupuolta olevan parien perheisiin siinä suhteessa, jossa heitä on kaikkien adoptiota hakevien parien joukossa. Ulkomaiset tiedot viittaavat kuitenkin siihen, että lähes kaikissa maissa lapsi sijoitetaan samaa sukupuolta olevan parin perheeseen suhteellisesti katsottuna liian harvoin.

Adoptiossa lasten sijoituspäätösten syrjivyyttä on kuitenkin hyvin vaikea näyttää toteen. Sijoituspäätökseen vaikuttaa prosessissa osallisina olevien ammattilaisten, lastensuojelun organisaatioiden, lapsen biologisten vanhempien ja lapsen itsensä näkemykset samaa sukupuolta olevista pareista vanhemmista. Mahdolliset ennakkoluuloiset näkemykset on helppo verhoilla, ja löytää jotkin legitiimin kuuloiset perustelut sille, että lapsi sijoitetaan lopulta kuitenkin eri sukupuolta olevan avioparin perheeseen. Usein lastensuojelun ammattilaiset eivät edes tiedosta tekevänsä sijoituspäätöksiä, jotka eivät perustu lapsen aidon edun yksilölliseen harkintaan, vaan tekevät ”varmuuden vuoksi” sijoituksen mahdollisimman perinteiseen perhetilanteeseen. Tällöin varteenotettavin perhe tietyllä lapselle saattaa jäädä kokonaan harkinnan ulkopuolelle, mikä on tietysti kyseisen lapsen edun vastaista.

Perheen ulkopuolisessa adoptiossa lapsi voi olla Suomessa syntynyt (kotimainen adoptio) tai ulkomailta Haagin sopimuksen periaatteiden mukaisesti adoptoitu (kansainvälinen adoptio). Samaa sukupuolta olevien parien suhteen tilanteisiin liittyy merkittäviä eroja.

Kansainvälisessä adoptiossa lapsen sijoituspäätöksen tekee aina lapsen lähtömaassa toimiva sosiaalityöntekijä/viranomainen. Kansainvälisessä adoptiossa lapsia voidaan adoptoida ainoastaan

sellaisista maista, ja sellaisten toimijoiden kautta, joihin suomalaisilla adoptiopalvelun tarjoajilla on suora, valtiovallan vahvistama yhteys ( 'kontakti' ). Suomalaisilla kansainvälisen adoptiopalvelun antajilla (Interpedia, Pelastakaa lapset, Helsingin kaupunki) on tällä hetkellä pelkästään sellaisia kontakteja, jotka eivät sijoita lapsia samaa sukupuolta olevien parien perheisiin. Vaikka Suomen laki mahdollistaa jatkossa samaa sukupuolta olevien parien harkinnan adoptiovanhemmiksi, suomalaisten kontaktit ulkomailla eivät tällaisia sijoituksia kuitenkaan tee.

Maailmassa on muutama lapsia kansainväliseen adoptioon luovuttava maa, joiden lainsäädäntö mahdollistaa lapsen sijoittamisen samaa sukupuolta olevan parin perheeseen. Näitä ovat esimerkiksi Etelä-Afrikka, Brasilia ja osa Meksikon osavaltioista. Osa näiden maiden palveluntarjoajista ei kuitenkaan omien (usein kristillisten) periaatteidensa takia sijoita lapsia samaa sukupuolta olevien parien perheisiin. Haasteena olisi siis löytää kontaktiksi sellainen maa JA sellainen palveluntarjoaja, joka harkitsisi samaa sukupuolta olevat parit yhdenvertaisena vaihtoehtona. Olemme rohkaisseet suomalaisia adoptiopalveluntarjoajia etsimään tällaisia kontakteja. Uusien kontaktien luominen on pitkälinen ja vaikea prosessi. Toistaiseksi suomalaiset adoptiopalveluntarjoajat eivät ole tällaisia uusia kontakteja luoneet. Yksi huoli palveluntarjoajilla lienee, että olemassa olevat kontaktit reagoivat jotenkin, jos he luovat uuden kontaktin, joka sijoittaa lapsia samaa sukupuolta olevan parin perheeseen.

Lyhyellä aikavälillä todennäköisintä onkin, että jos Suomessa jossain vaiheessa todella sijoitetaan lapsi samaa sukupuolta olevan parin perheeseen, kyseessä on kotimainen adoptio. Kotimaisessa adoptiossakin ongelmaksi jäävät (tiedostetusti tai tiedostamatta) syrjivät sijoituspäätökset. Lisäksi kotimaisessa adoptiossa adoptiovanhemmiksi hakeavia on erittäin paljon ja sijoitettavia lapsia hyvin vähän. Tällaisessa asetelmassa on helppoa löytää aina jokin peruste sijoittaa lapsi eri sukupuolta olevan parin perheeseen. Tässä vaaditaankin nyt suomalaisilta lastensuojelun ammattilaisilta erityistä herkkyyttä tunnistaa lapsen tosiasiallinen, yksilöllinen etu jokaisessa tilanteessa erikseen.

Edellä kerrotun perusteella on todennäköistä, että lapsia tullaan sijoittamaan samaa sukupuolta olevien parien perheisiin hyvin harvoin. Se on kuitenkin joissain tilanteissa mahdollista. Lisäksi asiat eivät tulevaisuudessakaan muutu, elleivät adoptioalan toimijat joudu harjoittelemaan tilanteita, joita samaa sukupuolta olevien adoptiohakijoiden ilmaantuminen adoptiohakijoiksi aiheuttaa. Adoptioeuvontaan hakeutuminen on jokaisen oikeus. Sitä kannattaa käyttää, jos on kiinnostunut adoptiosta. Adoptioeuvonnan aikana voi päättää haluaako jatkaa prosessia pidemmälle. Tai esimerkiksi harkita sijaisvanhempana toimimista, mikä on jo tällä hetkellä mahdollista samaa sukupuolta oleville pareille.

Sateenkaariperheet ry tekee hyvää yhteistyötä adoptioalan toimijoiden kanssa, ja on edustettuna adoptiolautakunnan täysistunnossa. Kun yhteinen adoptio tulee nyt mahdolliseksi, seuraamme miten ala reagoi uuteen tilanteeseen, tarjoamme heille koulutusta ja kannustamme adoptioalan toimijoita miettimään asioita uudella tavalla. Yritämme saadarahoitusta hankkeelle, jolla kehitettäisiin sekä adoptioalan että lastensuojelun perhehoidon (sijaisvanhemmuus) käytäntöjä Suomessa.

### **Muutos translain osalta**

Nykyisen translain mukaan henkilön juridinen sukupuoli voidaan korjata vain, jos hän ei ole avioliitossa. Poikkeussäännöksenä on ollut, että sukupuoli voidaan korjata, jos puoliso suostuu siihen, että avioliitto muuttuu rekisteröidyksi parisuhteeksi tai toisinpäin.

Avioliittolain uudistuksen myötä aviottomuusvaatimus poistuu. Puolison lupa vaaditaan jatkossa

vain silloin kuin instituutio muuttuu:

- Avioliitto pysyy avioliittona – puolison lupaa ei enää vaadita
- Rekkari muuttuu avioliittona (eri sukupuolen rekkareita ei hyväksytä) – puolison lupa rekkarin muuttamiselle pysyy edelleen sukupuolen vahvistamisen ehtona.

### 3. Report of the Bishops' Conference Concerning the Amendment to the Marriage Act



EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH OF FINLAND  
BISHOPS' CONFERENCE, Aug. 31<sup>st</sup>, 2016

On 28<sup>th</sup> November 2014 Parliament approved an amendment to the Marriage Act, whereby it would apply to “two persons” rather than simply to “a woman and a man” (1:1 §, subsection 1). When this change comes into force on 1<sup>st</sup> March 2017, same-sex couples will also be able to get married.

The change in society's understanding of marriage places the Evangelical Lutheran Church of Finland in a new situation. It is part of a long debate concerning the status of sexual and gender minorities in the church and in society. Legal issues relating to marriage are also linked to the change in the law.

The citizens' initiative and Parliament's Legal Affairs Committee's subsequent report (14/2014) both emphasised that the change in the law would not interfere with the right of churches and religious communities to solemnise marriages and to determine both the conditions for them and how they were to be conducted.

On 5<sup>th</sup> November 2015, following the General Commission's report of 3/2015, the General Synod decided “to ask the Bishops' Conference to provide parishes and clergy with the General Synod's report and the Bishops' Conference's previous statements concerning marriage, the inalienable dignity of every human being, and the obligations of the priest”.

Human dignity belongs to all

The foundations of the Lutheran Church's ethical teaching are human dignity and neighbourly love. Created by God, each person has a unique and inalienable dignity. The words and acts of Jesus afford a model of love and service, and require that every human being should be treated with respect. It is because of its faith that the church defends the worth of every human being and associates itself with the human rights that are at the heart of modern international law.

In recent times a variety of questions related to sexuality and the family have emerged in a new way in the human rights discourse. For its part the Lutheran Church wishes to serve and support people in addressing these questions. At the same time, it is recognised in the church that it has not always been able to do this in a constructive way. Its words and deeds have also given rise to conflict and a lack of respect.

Questions related to sexuality, the family, and relationships touch people deeply and can be both affirming of and injurious to life. Finding a partner, the joys and challenges of intimacy and family life, and building the family of one's hopes and dreams – not to mention a person's sexual needs – are of no less relevance to sexual minorities than they are to anyone else.

Amidst every life situation the church wishes to support people and proclaim the good news of the God who is holy, before whom all have sinned and are in need of mercy (Rom. 3:22-24). Every human being is made in the image of God (Gen. 1:27), regardless of age, origin, language, nationality, religion, sexual orientation, or the kind of family in which they grow up. Human dignity does not depend on social acceptance, economic usefulness, success, or achievement.

There is room in the church for different kinds of family: single people, widows, the divorced, and those belonging to sexual or gender minority communities. All are one in Christ (Gal. 3:26-28) and are called to regard others as better than themselves (Phil. 2:3). Hostility towards and marginalisation of minorities are contrary to the principle of neighbourly love.

In a pluralist society a range of beliefs and conceptions of what constitutes a good life co-exist. They may give rise to differences of opinion, but we need to find ways to live together. It is important that no one should be stigmatised or marginalised, but that the right of everyone to act in accordance with their conscience is respected.

Freedom of conscience requires us to respect each other's life choices, even when we do not understand them ourselves. This involves trust in the sincerity of the other's good intentions. Behind everyone's life choices and personal circumstances there are always elements others do not understand that are known only to God. The New Testament urges Christians not to condemn others (Luke 6:37-38; 1 Cor. 4:5; Jam. 4:11-12).

The church's members who belong to sexual and gender minorities encounter different attitudes. Some in the church consider that same-sex relationships are incompatible with the Christian understanding of humanity, although they accept homosexuals as human persons. Others believe that the church's acceptance of homosexuals also requires acceptance of their relationships. There are also some who have no strong opinion on the matter. It is essential when we differ from each other that we place ourselves in the other's position and listen to each other in the spirit of the golden rule taught by Jesus.

### Perspectives on the history of marriage

A consideration of marriage is made easier if conversations and the changes of our own time are placed in the longer historical continuum.

First, views and practices relating to marriage and relationships vary considerably from one culture and period to another. World cultures display a wide range of thinking about marriage between a man and a woman. That range encompasses both monogamous and polygamous systems. There is also a range of views concerning how marriage is solemnised, and with whom one can get married in the first place.

This diversity is also reflected in the canon of scripture. In the oldest Old Testament narratives the prevailing Middle Eastern culture appears to have held that a man could have more than one wife, and the main aim of various arrangements was the bearing and nurturing of descendants.

In the New Testament monogamy is set as the ideal (Mat. 19; 1-12). The early Christian ideal of monogamy arose from the Jewish tradition and accorded with the understanding of marriage in the Roman era. This strengthened the idea that monogamy between a man and a woman was founded on the natural law. At the same time, Christianity rejected some ancient practices, such as the keeping of concubines.

The New Testament paints a positive picture of marriage between a man and a woman. It is compared to the love between Christ and the church (Eph. 5; 21-33). At this time trends in late antiquity that tended to see sexuality and marriage as evil came to be rejected (1 Tim. 4; 1. 5). Various approaches towards the relationship between a man and a woman are also observable in New Testament times.

In some parts of the New Testament marriage is understood as a phenomenon of an age that is passing away. The Christian monastic tradition is founded on points such as these which emphasise the charged connection between marriage and the kingdom of God (see, for example, Luke 20; 34-36; 1 Cor. 7).

Another aspect emerging from the historical study of marriage is that what appear to be divergent views of marriage have in common the linking of sexual attraction between a man and a woman. Marriage is often conflated with accounts of the world's origin. In this case sexuality between a man and a woman is seen as inherent to the structure of creation, and as symbolising the fundamental nature of reality. The sexual relationship between a man and a woman differs from all others in that only it can generate biologically shared children. For this reason, the relationship between a man and a woman is regulated in many ways.

There are references to these concepts in the Bible. In the first account of creation human beings are created "male and female" and they are commanded to be fruitful and to fill the earth (Gen. 1; 27-28). The second account of creation depicts the origin of sexuality through the creation of the woman to be a partner for the man (Gen. 2. 21-25).

Same-sex relationships are also known in traditional cultures. When such relationships are accepted, it is commonly associated with specific stages of life or roles.

In the broader theological context the biblical texts are quite negative towards gay sexuality. Researchers differ about why this is so and what is meant by the nature of gay sexuality. The key question is the extent to which the homoerotic phenomena referred to in the Bible may be compared with the long-term equal relationships envisaged by existing registered same-sex partnerships or same-sex marriages.

Amidst cultural-anthropological diversity a general trend can be seen: in traditional cultures a religious-symbolic understanding of marriage prevails, in which marriage between a man and a woman has been the dominant concept, along with an understanding of its place within the broader ties of the family and the continuation of the human race as a whole.

The history of Western marriage has developed from heterosexual marriage, socially regulated and even conceived of as a financial relationship, towards a concept according to which two adults who love each other and who wish to commit to each other may contract a union. This means that the *contractual understanding of marriage* has become dominant. Some researchers have traced the



intellectual history of this modern understanding of marriage to the Enlightenment, when the religious meanings traditionally associated with marriage began to be dismantled.

Yet earlier Western tradition emphasised the role of consent in the solemnisation of marriage. In medieval ecclesiastical law there was a principle that it was the mutual consent of a couple that made the marriage. This was intended to reinforce the couple's commitment and avoid any circumstance in which someone might be forced to marry, for example, through a family agreement. It is for this reason that questions to both spouses became part of the marriage ceremony. Furthermore, there have been many different religious, legal, and social preconditions for marriage. Among these has been the gender of those to be married.

The development of Western marriage legislation thus enshrines the principle that society should not intervene in the solemnisation or possible dissolving of a marriage any more than is necessary. The goal of legislation has essentially remained the prevention of bigamy and the contraction of marriage by close relatives, and to ensure the interests of children and the financially weaker spouse in the event of a divorce. This development has led to an understanding of marriage that supports the view that it may be changed with the changes of history.

The traditional religious-symbolic understanding of marriage incorporates in its definition the gender distinction of male and female. Sexual contact may entail strong symbols and even sacramental meanings. By contrast, the modern understanding of marriage emphasises the mutual agreement of individuals. Thus, with the change in knowledge about and perceptions of gay sexuality, the view has emerged that the gender of those getting married is unimportant, while their bond of love, which the celebration of marriage is intended to support, is seen as increasingly relevant.

Same-sex marriage became possible for the first time in the Netherlands in 2001. A number of European and American countries have since amended their marriage laws. A similar amendment to the Finnish Marriage Act will come into effect on 1<sup>st</sup> March 2017.

#### The Lutheran Reformation's marriage emphasis

The Lutheran reformers wrote copiously about marriage in their own cultural and social context. They were linked to the Christian tradition whereby marriage between a man and a woman was a way of life appointed by God. At the same time, they stressed the social and universally human nature of marriage.

According to the texts of the Lutheran confessions marriage is founded on God's institution (Gen. 2:24), which Jesus confirmed. It is therefore a holy, spiritually rooted, and divine institution. The foundations of marriage are considered to be in natural law; neither the state nor the church has "created" marriage, but it pre-dates the state and is known among all peoples – even those who are not Christian. Its solemnisation requires the freely given consent of both the man and the woman.

According to the confessions marriage has many purposes. The ultimate purpose is to strengthen the bond between the spouses, as well as the bearing and nurturing of new life:

[God] ... has instituted [marriage] ... before all others, and therefore created man and woman separately (as is evident), not for lewdness, but that they should [legitimately] live together, be fruitful, beget children, and nourish and train them to the honour of God. Therefore God has also

most richly blessed this estate above all others... (Large Catechism, I, 207.)

On the basis of the New Testament (1 Cor. 7:2) the reformers saw marriage as “a medicine against sin”: marriage founded on faithfulness and commitment provided an acceptable framework for the enacting of sexual desire. Luther considered sexuality to be a natural part of marriage. Sexual union strengthened the mutual affection of marriage partners, prevented infidelity, and supported marriage as a lifelong relationship, which also served the interests of the child.

The reformers emphasised marriage as a school for Christian faith and love. For love to survive in the home they shared, spouses must cherish their mutual union, respect each other, be flexible in the assertion of their rights, raise children together, and learn to forgive. The reformers were aware of the problems affecting the emotional lives of spouses, and acted as mediators in some marital disputes.

Lutherans criticised the Catholic Church for belittling marriage’s importance. In the Middle Ages a monastic vocation was considered to be spiritually more valuable than marriage. In contrast to this emphasis Lutherans observed that the Bible mentioned marriage as a “true spiritual estate” ordained by God, but that it knew nothing of monastic vows. This is linked with Luther’s famous declaration that God and his angels rejoiced in heaven at the sight of the father of a family washing his child’s nappies, even if the rest of the world mocked and regarded nappy-changing as a menial task.

As a result, Lutherans were critical of the mandatory celibacy of priests adopted in the early Middle Ages. Priests should also be able to marry, because “while the commandment of God is in force, while the custom of the Church is well known, ... impure celibacy causes many scandals...” (Augsburg Confession XXIII, 18).

Marriage was not intended to be seen as a measure of true spirituality or human worth. The single state was also held to be a calling of God. It was appropriate for some and required a special gift of grace.

According to the Lutheran confessional writings marriage could not be equated with the sacraments of Baptism and the Eucharist because it did not entail the forgiveness of sins. It was therefore not considered a sacrament. However, marriage between a man and a woman was founded on God’s commandment and many promises were connected with it. The view that it was the intention of the Reformation to secularise marriage by making it into a “secular ordinance” is not, therefore, an historically accurate reflection of the Lutheran understanding of marriage.

Although the Lutheran reformers did not call marriage a sacrament, they saw in it a strong spiritual dimension. At its best marital love could reflect the relationship between Christ and the church. Drawing on Chapter 5 of the Epistle to the Ephesians, the Wittenberg marriage rite declared: “Husband, this is your wife; love her as Christ has loved the church. Wife, this is your husband; love him as the church has loved Christ.”

Lutherans wanted to transfer matters related to the registration, dissolution of marriage, and inheritance issues from the church to the state. Luther therefore stressed how forms of marriage varied by region in a pamphlet attached to the confessions, *A Book of Advice and Consolation for the Simple Pastor*:

Every land has its own customs, according to the common saying. In keeping with this, because weddings and marriage are the business of the world, it is not proper for us clergymen or servants of the church to arrange or govern them. On the contrary, let each city and land follow its own usage and custom, however they go. [...] All this and related matters I leave to the lords and council to establish and do as they wish. It is no business of mine. But if somebody desire us to [pronounce the nuptial] blessing outside the church or inside, to pray over them or to marry them, we are obligated to do it.

However, it was considered that Christian faith gave an especially spiritual content to the marriage of a woman and man, transcending any idea that it was based on legislation or natural reason.

According to the reformers faith helped spouses see marriage as a way of life ordained by God and to see their partner as a gift of God. God called them to have children and raise them together. Faith also helped them to bear their cross; financial hardships, illnesses, infertility, or other common life adversities led them to turn to God and ask for his help.

Although secular legislation might allow divorce on certain grounds, Luther believed that Christians should avoid exercising this right if at all possible. Christian spouses should strive to suffer each other's weaknesses and to find agreement and forgive each other, even in cases of infidelity.

The approaches to marriage in the Lutheran Reformation seem to be summarised in the following prayer from Martin Luther's modified Marriage Rite:

O God, who hast created man and woman and hast ordained them for the married estate, hast blessed them also with fruits of the womb, and hast typified therein the sacramental union of thy dear Son, the Lord Jesus Christ, and the church, his bride; We beseech thy groundless goodness and mercy that thou wouldst not permit this thy creation, ordinance, and blessing to be disturbed or destroyed, but graciously preserve the same; through Jesus Christ our Lord.

#### Current marriage teaching in the Evangelical Lutheran Church of Finland

The marriage teaching of the Evangelical Lutheran Church of Finland has followed the principles of the Reformation's understanding of marriage. Changes have occurred in the church's teaching and practice for example in approaches towards impediments to marriage, the equality of spouses, divorce, and the remarriage of divorcees. Despite these changes, marriage is still seen as between a man and a woman. In what follows some examples of how the church has expressed its understanding of marriage are highlighted.

According to the Catechism approved in 1999 the sexual relationship of a man and a woman is seen as part of the goodness of God's creation: "God has created us men and women. Sexuality is a part of God's creative work. Its purpose is to serve the initiation and preservation of the relationship between man and woman. In a marital relationship, we can bring joy to the spouse, learning to love in a serving manner and to rear a new generation."

The conclusions of the report *Consequences of the Act on Registered Partnership for the Church* (2010, 128-129), prepared for the General Synod by the Bishops' Conference, stated that the church's classical teaching on human beings and sexuality was based on the conviction that God had

created men and women and ordained marriage for them. Founded in commitment and respect, marriage created a safe environment for the growth of a couple's sexual life and for the nurture of children. The parties to a marriage solemnised in church were a woman and a man. The Bishops' Conference also stressed that any expansion of marriage based on the notion that the gender or number of partners was immaterial was incompatible with the view of humanity on the basis of which marriage had traditionally been understood in the church's spiritual life and in social legislation. As marriage partners the woman and man were equal and complemented each other. Respect, commitment, care, and fidelity were required of both spouses. Such a union provided the best environment for the emergence of new life. Through its support the nurture of children was protected and the well-being of the human community as a whole promoted.

In emphasising marriage as between a man and a woman, the General Synod's Doctrine Committee affirmed this marriage teaching in presenting the report commissioned by the Bishops' Conference, 4/2010 (p. 5):

The Doctrine Committee's starting point is the understanding of marriage as expressed in scripture and the church's confessional writings. According to the faith of the church marriage is a union of one man and one woman ordained of God in creation. This understanding is based on the opening passages of the Bible (Gen. 1:27-28; 2:18-25), and confirmed by Jesus in the gospels (Mat. 19:4-6; Mark 10:6-9). In the Bible and in the church's tradition marriage between a man and a woman and the love of which it is an expression are an image of the loving relationship between Christ and the church (Eph. 5:25-31). At the same time, extra-marital relationships (1 Cor. 6:12-20) and polygamy (1 Cor. 7:2, 1 Tim. 3:2) are considered inconsistent with the marital love of husband and wife. The Bible tells us that human beings are made male and female in the image of God (Gen. 1:27): "So God created humankind in his image, in the image of God he created them; male and female he created them."

The Doctrine Committee's report (4/2010) was drafted in the light of the pending initiative before Parliament to extend the Marriage Act to couples of the same gender (p. 6): "In recent discussion a proposal for so-called gender-neutral marriage has been presented. It is the considered view of the Doctrine Committee that the church cannot change its understanding of marriage, which is inherent to its understanding of faith and the human person, in this respect."

It is an important theological principle that prayers and other liturgical elements in worship and other religious ceremonies represent the common faith of the church. For this reason, the forms for the Solemnisation of Matrimony in the Church Handbook reflect the church's understanding of marriage. While some of the optional readings and prayers do not contain references to the gender of those to be married, the words used and the rite's general character describe marriage as between a man and a woman.

A new situation has arisen now that society's understanding of marriage extends to same-sex couples. Some Lutheran churches - such as our Nordic sister churches - have changed their teaching about marriage to allow for the solemnisation or blessing of same-sex marriages in church. Most Lutheran churches have held to the traditional position. Although the issue of same-sex marriage divides Lutherans, our church considers it important to engage in dialogue with everyone.

With the amendment to the Marriage Act on 1<sup>st</sup> March 2017 we are presented with the challenge of combining a Lutheran understanding of marriage with a pastoral and respectful approach towards same-sex couples. The principal options that have been discussed are: a) to maintain the existing practice with regard to the blessing of same-sex couples; b) to extend marriage to same-sex couples; c) to waive the right to solemnise marriages entirely. The last of these leads to a discussion on whether there should be marriage blessings – and if so, what kind of marriages should be blessed.

#### Church marriages

The Marriage Act, as well as the rules, regulations, and guidelines based on church legislation, regulates the priest's rights and obligations in solemnising matrimony.

According to Section 14 of the Marriage Act a marriage may be solemnised in either a religious or a civil ceremony. Both require the parties to the marriage to be present at the same time and to respond to questions in the affirmative.

According to Section 17 of the Marriage Act church marriages “may be registered 1) by priests of the Evangelical Lutheran and Orthodox Churches; and 2) in a registered religious community by a person who, under the rules of the community, has the right to perform marriage ceremonies”. The intention is that religious communities be given the right to solemnise marriages, not that they should be obliged to.

Section 16 of the Marriage Act gives religious communities the right to determine other conditions and forms pertaining to the marriage ceremony. In practice the church or religious community celebrates marriage on the basis of their own confession and tradition.

In its own order the Evangelical Lutheran Church of Finland also stipulates that a priest conduct the marriage ceremony (Church Order 2:18). A priest is required to conduct a church marriage in accordance with regulations.

When Parliament decided to amend the Marriage Act to include same-sex couples' relationships, it was not intended to interfere with the autonomy of churches and religious communities. According to the Legal Affairs Committee (14/2014), “if the proposed changes to the law in the citizens' initiative were adopted, religious communities would be under no legal obligation to change their marriage practice”.

The amendment to the Marriage Act has created a new situation for all churches and religious communities conducting religious marriages. These churches and religious communities are under no legal obligation, however, to change their practice, unless they themselves so decide on the basis of their own tradition and decision-making processes.

#### The church's own regulations concerning the solemnisation of marriage

The provisions relating to the marriage ceremony in the Evangelical Lutheran Church of Finland are contained in the Church Order and the Church Handbook: “Rules for the ordering of worship, the sacraments, and the church's pastoral offices are laid down in the Church Order and in the Church Handbook.” (Church Act 4:2, sub-section 1) The Church Order and the Church Handbook mentioned by the Church Act together form the basis of the church's marriage service. Both are approved by the General Synod by a qualified majority, and only the General Synod may amend them.

The Church Order and the Church Handbook also provide for the blessing of a marriage as a liturgical alternative to a church marriage. This allows for the blessing of marriages that “have been contracted outside the order of the Evangelical Lutheran Church” (Church Order 2:20).

Among the tasks of the Bishops’ Conference is to give more detailed guidance concerning the ceremonies of the church (Church Act 21:2, 5b). Such guidance may be found, for example, in *You Are with Me: A Guide to the Ceremonies of the Church* (2005) and *Towards the Sacred: Interreligious Encounter in the Ministry of the Church* (2013), in which applied guidelines are given concerning the solemnisation of marriage. In addition, the Diocesan Chapter may adopt further guidelines as required (Church Act 4:2 sub-section 1). Neither the Diocesan Chapter nor the Bishops’ Conference, however, has the right to issue guidelines that supersede the provisions of the Church Order and the Church Handbook.

According to the Church Order the church’s ceremonies must be conducted in accordance with the Church Handbook (Church Order 2:1) and books used must be faithful to the church’s confession (Church Order 1:2). It is also separately stated concerning the solemnisation of marriage that the parties to a church marriage must conform to “the prescription of the Church Handbook” (Church Order 2:18).

The Church Handbook contains three rites: the Solemnisation of Matrimony, the Blessing of Marriage, and the Nuptial Mass. Theologically, the Solemnisation of Matrimony and the Blessing of Marriage are much the same. The difference is largely legal: solemnisation includes the legal recognition accorded in the Marriage Act. A Nuptial Mass is a marriage ceremony that includes a celebration of the Eucharist.

An examination of the entrance, questions, prayers, readings, and other elements of the Solemnisation of Matrimony in the Church Handbook indicates that the rite was drafted for a marriage between a man and a woman. The words used of the spouses are “bride and bridegroom” (solemnisation) and “man and woman” (blessing). The same applies to the Nuptial Mass as contained in the Church Handbook.

The form of questions contained in the Solemnisation of Matrimony begins with the question to the groom, “Will you take NN as your wedded wife?” The bride is then asked “Will you take NN as your wedded husband?” The gender of the parties to the marriage is also indicated in the Swedish Handbook, where the pronouns “*honom*” (masc.) and “*henne*” (fem.) are used in the questions.

In 2010 the Bishops’ Conference’s report on registered partnerships concluded that the General Synod intended the Blessing of Marriage to be for the blessing of the marriage of a man and a woman: “It is clear from the title, entrance, and the details of the rite that the ceremony is meant for the blessing of a marriage between a man and a woman.” (p. 120) The Church Handbook’s material and rubrics have been drafted with the Catechism’s current understanding of marriage in mind. The rite cannot, therefore, be used without a new decision of the General Synod for the blessing of same-sex unions.

In conclusion, when the amendment to the Marriage Act comes into force on 1<sup>st</sup> March 2017 it will not affect the right of priests to conduct a church marriage. The Solemnisation of Matrimony in the Evangelical Lutheran Church of Finland is provided for in the Church Order and the Church Handbook. When a priest conducts a church wedding her or his duty is to conduct the ceremony in

accordance with these provisions. This also applies to the Blessing of Marriage.

#### Considerations for ministry to same-sex married couples

In February 2011 the Bishops' Conference issued guidelines for occasions when a couple in a registered partnership approach the church for prayer. *Pastoral Guidelines for Informal Prayer with and on behalf of Registered Partners* was based on extensive study in response to a request for such guidelines from General Synod in November 2010.

The guidelines were issued in the knowledge that the law on registered partnerships was likely to be temporary and that the provisions of the Marriage Act were likely to be amended to apply to same-sex couples. This will indeed happen when the changes to the Marriage Act come into effect and the law on registered partnerships is repealed. A couple in a registered partnership may, by joint notification, convert their partnership into a marriage.

Following the amendment to the Marriage Act, priests and other church workers will no longer be approached by couples in registered partnerships, but by couples who have had a civil marriage ceremony or who have converted their registered partnership into a marriage by notification. The Bishops' Conference's guidelines may also be applied in these situations.

While the Church Order and the Church Handbook do not allow a priest to conduct the Solemnisation of Matrimony or Blessing of Marriage in such cases, a priest or church worker may pray with and on behalf of those who have contracted a civil marriage at an agreed place. The rules governing the use of church premises is set out in the Church Order (Church Order 9:7, 14:2). The occasion may include readings from scripture, hymns, and material drawn from the church's prayer tradition. If required, the bishop may issue more detailed instructions or otherwise instruct the clergy of her or his diocese.

Otherwise, in a parish's work the principle is that same-sex marriage is equated with other civil marriages. When impediments to marriage are investigated in a parish or it is desired to rent a parish's premises for a celebration, the protocol as the instructions specify and the law requires is to be followed. On the request of a member of a parish prayer for a civil marriage may be offered at the service of the day in accordance with local custom.

#### Living with different understandings of marriage

Church marriages are conducted in the Evangelical Lutheran Church of Finland as well as in a number of other churches and religious communities. Each entity has its own understanding of marriage and traditions related to its solemnisation. Most of the communities conducting marriages are not expected to change their teaching concerning it.

The amendments to the Marriage Act are a reflection of society's many different understandings of marriage. Civilly contracted same-sex marriages are accorded the same status as the marriages of people of opposite genders. Such marriages are as legally valid as marriages solemnised by the church.

Although the marriage practice of the Evangelical Lutheran Church of Finland has not changed with the amendment of the Marriage Act, a new situation has arisen; there will be married same-sex couples who are members of the church after 1<sup>st</sup> March 2017. As already stated, the church is for everyone. Same-sex couples are welcome at all the church's activities, and they should be treated as a family, in spite of the fact that their marriage has not been solemnised in accordance with the order of the church.

The Bishops' Conference's statement *Consequences of the Act on Registered Partnerships for the Church* (2010,131-132) noted that the existing registered partnership legislation did not present an obstacle to the church's work. This applies no less to the marriages of same-sex couples. In their preaching and teaching employees of the church are required to follow the church's marriage teaching as expressed in the Catechism and in other church documents. At the same time, employees of the church, no less than other members, have the right to take part in the discussion about marriage, both within the church and in society at large.

The amendment to the Marriage Act means that there will be members, officials, and employees of the Evangelical Lutheran Church of Finland married to people of the same gender. Everyone must be treated with equal respect in the church.

The amendment to the Marriage Act does not change the church's marriage teaching and practice, but it requires the church to find new ways to discuss the experience and perspectives that arise from a new situation. This new situation calls all church members to review their own attitudes, while remaining faithful to the standard set by the Apostle's call: "Outdo one another in showing honour." (Rom. 12:10)

Translation by Rupert Moreton/Lingua Fennica



Bishops of Finland: Simo Peura (Lapua), Tapio Luoma (Espoo), Matti Repo (Tampere), Irja Askola (Helsinki), Kaarlo Kalliala (Turku), arkkipiispa Kari Mäkinen, Seppo Häkkinen (Mikkeli), Jari Jolkkonen (Kuopio), Björn Vikström (Porvoo), and Samuel Salmi (Oulu) was absent from the photo. Photo by: Kirkon kuvapankki

汉语标题:

主教委员会关于婚姻法修改的报告 2016

芬兰信义会主教委员会

译者: Rupert Moreton, Lingua Fennica



## 4. Proposal for the Church Parliament concerning the Amendment to the Marriage Act

**Edustaja-aloite \_\_\_\_\_/2017 kirkolliskokoukselle**

Kirkon avioliittokäsityksen laajentaminen

Aloitteen tarkoitus

Kun avioliittolaki Suomessa laajentuu 1. 3. 2017 alkaen koskemaan myös samaa sukupuolta olevia pareja, kirkolla on edessään uusi tilanne. Sen jäsenten joukossa on huomattava määrä ihmisiä, jotka kristillisen vakaumuksensa mukaisesti toivovat, että kirkko elämässään ja opetuksessaan voisi toimia uuden lain mukaisesti. Toisaalta kirkossa on paljon jäseniä, jotka eivät halua kirkon muuttavan avioliittokäsitystään. Tilanne ei ratkea vain toisen vaihtoehdon – avioliittokäsityksen muuttamisen tai ennalleen jättämisen – mukaan. Asia jakaa niin piispoja, kirkolliskokousta kuin kirkon jäseniä ylipäätään. Silti sen ei tulisi muodostua kirkkoa jakavaksi tekijäksi, vaan tilanteeseen on etsittävä aktiivisesti ratkaisua.

Olemme tietoisia siitä, että kirkossa on meneillään selvitystyö, joka koskee vihkioikeuteen liittyviä kysymyksiä. Tämän aloitteen tarkoitus on viitoittaa väylä eteenpäin.

Aloitteen tekijät pitävät tärkeänä

1. ettei kirkossa pitkään hiertänyt kysymys avioliitosta muodostu kirkon yhteyttä jakavaksi tekijäksi, vaan että tilanteeseen löydetäisiin ratkaisu, joka lisää osapuolten mahdollisuuksia elää ja toimia erilaisuudestaan huolimatta samassa kirkossa toisiaan kunnioittaen.

2. että kirkossa löydetään ratkaisu, joka takaa omantunnon rauhan sekä samaa sukupuolta olevien avioliittoon kriittisesti että siihen myönteisesti suhtautuville. Kysymykset seksuaalisuudesta, hyväksytyksi tulemisesta, sitoutumisesta, luottamuksesta ja rakkaudesta ovat olennaisen tärkeitä ihmiselle hänen sukupuolisesta suuntautumisestaan riippumatta.

3. että perusteet kirkon ratkaisuille suhteessa yhteiskunnalliseen avioliittolakiin nousevat kirkon omista teologisista, pastoraalisista ja eettisistä lähtökohdista.

4. että kirkossa pystytään esittämään uskosta ja rakkaudesta nousevia tulkintoja ajan muuttuessa sekä vastaamaan seurakuntalaisten kysymyksiin ja tarpeisiin.

Yleisperustelut

Suomessa homoseksuaalisuus poistui rikoslaista vuonna 1971 ja sairausluokituksesta vuonna 1981. Vähitellen homoseksuaalien oikeudet on saatettu tasa-arvoisiksi (1995, 1999), ja samaa sukupuolta olevilla on ollut mahdollisuus rekisteröidä parisuhteensa vuodesta 2002 lähtien. Maaliskuun alussa muuttuva avioliittolaki ulottaa aviopuolisoita koskevat oikeudet samaa sukupuolta oleviin pariin.

Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa homoseksuaalisuuteen liitetyt käsitykset ja opetus ovat seuranneet yhteiskunnallista muutosta, mutta viiveellä. Osa kirkon jäsenistä näkee homoseksuaalisuuden edelleen kielteisenä ilmiönä ja homoseksuaalisessa suhteessa elämisen syntinä. He eivät voi Raamattuun ja omaantuntoon perustuen hyväksyä homoseksuaalisia suhteita eikä sitä, että kirkko vihkisi tai siunaisi ne.

Toisaalta kirkossa on otettu huomioon homoseksuaalisuuden ymmärtämisessä tapahtunut kehitys. Homoseksuaaleja on tuettu pastoraalisissa kohtaamisissa. Evankeliumin julistus, ihmisarvo ja ihmisten puolustaminen ovat raivanneet tietä homoseksuaalien ja homoseksuaalisuuden hyväksynnälle niin kirkossa kuin yhteiskunnassa laajemminkin. Kirkon sanomasta on löytynyt turva ja toivo myös homoseksuaaleille. Raamattuun ja kristilliseen uskoon perustaen homoseksuaalisuus ja samaa sukupuolta olevien parisuhteet voidaan nähdä Jumalan antamana lahjana. Moni näin ajattelevista katsoo, että kristillistä avioliittokäsitystä tulisi laajentaa.

Raamattu ei tarjoa tähän asiaan yksiselitteistä ratkaisua, koska sen pohjalta tapahtuvassa tulkinnassa voidaan päätyä hyvinkin vastakkaisille kannoille. Eri kantojen taustalla on aito pyrkimys totuudellisuuteen ja Jumalan tahdon etsintään. Siksi ratkaisua etsittäessä on kunnioitettava erilaisia näkemyksiä.

Jännitteisen asiantilan ovat tehneet näkyväksi vuonna 2002 voimaan tullut parisuhdelaki ja avioliittolain muutos (1. 3. 2017). Parisuhdelain osalta kirkossa löydettiin kompromissi vuonna 2010. Parisuhteen solmineille voidaan pyynnöstä järjestää vapaamuotoinen hetki, jossa pappi rukoilee heidän ”kanssaan ja puolesta”. Kahden näkökulman ero on siirtynyt nyt koskemaan avioliittoa. Kirkossa on myönnettävä, että tässä asiassa vastakkaiset näkökulmat tuskin lähentyvät lähitulevaisuudessa. Ne ovat osa kirkkomme elämää ja ajattelua. Samalla kun näin on, asia vaikuttaa painolastina niin kirkon sisällä kuin sen rajapinnoilla. Vastakkainasetteluun ei voida jäädä.

Aloitteen tekijät pitävät olennaisen tärkeänä kirkon ykseyttä ja yhtenäisyyttä. Erilaiset näkemykset homoseksuaalisuudesta ja avioliitosta eivät saa muodostua kirkkoa rikkovaksi tai jakavaksi tekijäksi.

Erilaisia kantoja edustaville on taattava kotipaikkaoikeus kirkossa. Sen vuoksi on löydettävä ratkaisu, jossa erilaiset näkemykset voivat olla kirkossa voimassa yhtä aikaa. Tämä tarkoittaa sitä, että eri näkemyksiä edustavien ei tarvitse luopua kannoistaan. Sen sijaan heidän on etsittävä keskinäisessä kunnioituksessa sitä, mikä evankeliumissa ja kristinuskossa on luovuttamattominta ja olennaista.

### Teologiset perustelut

Kristinuskon ydinsanoma on Kristuksessa tapahtunut Jumalan rakkauden ilmoitus ja sovinto ihmisten kanssa ja kesken: *”Kaikki tuntevat teidät minun opetuslapsikseni, jos te rakastatte toisianne.”* (Joh. 13: 35). Kristillisessä uskontunnustuksessa tunnustaudutaan kolmiyhteisen Jumalan luovaan, lunastavaan ja täydellistävään työhön. Uskon synnyttäjänä, kohteena ja ylläpitäjänä on elävä Jumala. Luterilainen reformaatio ja sen synnyttämät Tunnustuskirjat rakentavat tälle horjumattomalle perustalle. Muuten reformaatio säilytti, koetteli, hylkäsi ja muutti monia katolisen kirkon uskoon liittämiä sisältöjä, muotoja ja käytäntöjä. Keskeinen koetinperiaate oli kysymys, mikä uskossa on olennaista. Uskon keskukseen nähden kehällisempi kysymys (adiafora) on, miten eri aikoina ja erilaisissa tilanteissa liitytään tuohon olennaiseen uskoon. Vaikka tämä liittyminen on muuttuvaa ja uskon ytimeen nähden toissijaista, se ei tarkoita, etteikö se ole inhimillisesti

merkityksellistä ja tärkeää. Ihmiset liittyvät uskoon ja sen ilmaisemiseen usein rituaalien, ulkoisten muotojen ja käytäntöjen kautta. Näistä ulkoisista tavoista ja ratkaisuksista ei kuitenkaan saisi tulla uskon ytimeen verrattavia muuttumattomia totuuksia.

Luterilaisessa perinteessä keskeisiä ovat uskon ja rakkauden samanaikaisuus ja rinnakkaisuus. Eri aikoina ymmärretään eri tavoin se, miten rakkaus toteutuu. Järkensä, harkintansa ja omantuntonsa perusteella on kunakin aikana kysyttävä, mikä nyt on hyvää ja oikein.

Jos Raamattu ei anna yksiselitteistä ratkaisua siihen, miten kirkossamme olisi tänään ajateltava Jumalan tahdon mukaisesta avioliitosta, eivät sitä anna myöskään Tunnustuskirjat. Niiden pohjalta voidaan päätyä perinteiseen avioliittokäsitykseen, mutta yhtä hyvin myös toisenlaiseen ratkaisuun. Kysymys on lopulta siitä, nähdäänkö avioliitto uskon vai rakkauden alueelle kuuluvaksi asiaksi. Molemmille kannoille löytyy perusteluja. Avioliiton muuttumattomuutta voidaan lisäksi perustella sillä, että näin liitytään muun muassa katolisen ja ortodoksisen kirkon näkemyksiin avioliitosta Jumalan asettamana miehen ja naisen liittona. Toisenlaiseen ratkaisuun voidaan päätyä tulkitsemalla avioliitto Lutherin tapaan maalliseksi järjestykseksi. Avioliitto on näin ymmärrettynä rakkauden alaan kuuluva asia.

On huomattava, että kirkon yhteiseen traditioon vetoaminen ei ole tässä asiassa riittävä peruste. Raamattu, varhaisen kirkon opinmuodostus ja myöhempi oppihistoria sekä luterilaiset tunnustuskirjat ovat syntyneet maailmassa, jossa oletetaan olevaksi tietty Jumalan asettama luomisjärjestys, jossa mies on tavalla tai toisella aina perheensä pää ja edustaa perhettään julkisessa elämässä. Raamattu, kirkon opillinen kehitys tai Tunnustuskirjat eivät anna vastausta siihen, miten homoseksuaalisuus, homojen oikeudet ja avioliitto tulee ymmärtää nykyisessä tasa-arvolle rakentuvassa toimintaympäristössä. Kristittyinä meidän on luettava perinnettämme yhä uudelleen ja ymmärrettävä se, että uudet ajat ovat aina vaatineet kirkkoa muuttumaan ja kehittämään ajatteluaan.

Tieteen käsitys homoseksuaalisuudesta on muuttunut 1900-luvun puolivälistä lähtien. Kirkot ovat joutuneet kysymään, sulkevatko ne omilla näkemyksillään ja toiminnallaan homoseksuaalit ja heidän läheisensä ovien ulkopuolelle. Tästä johtuen kirkkojen ratkaisut – seuraten luonnollisen lain ääntä – ovat tulleet ilmiötä paremmin ymmärrettäviksi, jopa homoseksuaalien yhtäläisiä oikeuksia puolustavaksi. Tässä kyse ei ole vain ajan muutoksesta imetyistä ratkaisuksista. Taustalla on vahva evankeliumeissa kuuluva lähimmäisen rakkauden ydin, kultaisen säännön vastavuoroisuuden ajatus sekä pyrkimys asettua heikomman puolelle. Jokainen ihminen on luotu Jumalan kuvaksi.

Kansainvälisesti katsoen Suomen evankelis-luterilainen kirkko liittyisi avioliittoon vihkimisen laajennuksella muiden pohjoismaisten sisarkirkkojen ratkaisuihin. Luterilaisen kirkkoperheen (LML) sisällä joidenkin kirkkojen tekemät perinteisestä avioliittokäsityksestä poikkeavat ratkaisut ovat aiheuttaneet jännitteitä. Ratkaisusta voi seurata myös ekumeenisia haasteita. Mahdollisten jännitteiden syntyminen ei ole kuitenkaan syy, jonka takia kirkot jättäisivät tekemättä perusteistaan ja toimintaympäristöistään johtaen omia ratkaisujaan (LWF: *Claiming the Gift of Communion in a Fragmented World*).

Reformaatio merkitsi monien kirkollisten käytäntöjen uudistusta ja perusteellista muutosta. Kirkon sakramenttiopetus muuttui, luostarilaitos purettiin ja pappien avioliitot sallittiin. Reformaation merkkivuosi muistuttaa, että kirkon on pystyttävä uudistumaan asioissa, jotka uskon ja rakkauden näkökulmista nähdään tärkeiksi ja välttämättömiksi. Kirkon tulee olla turvallinen ja yhdenvertainen yhteisö kaikille ihmisille, perheille ja parisuhteille.

### Siunauksen teologiasta

Jumalan siunauksen pyytäminen avioliitolle on vihkitoitituksen hengellinen ydin. Siunaamisen teologia avioliitossa on ymmärretty eri aikoina eri tavoin. Ensinnäkin voidaan ajatella, että vihittäviltä pitää edellyttää joitakin ominaisuuksia tai taitoja ennen kuin heidän liittonsa voidaan siunata (esimerkiksi nuhteettomuus tai sukupuoli). Toisen ajattelutavan mukaan siunaaminen ei edellytä siunausta pyytäviltä mitään ominaisuuksia tai edellytyksiä. Jumala on kaikkivaltias ja antaa siunauksen näkyä niin kuin tahtoo. Kolmanneksi on ajateltu, että puolison löytyminen on jo itsessään Jumalan siunaus tai merkki siunauksesta, kuten muutkin elämän hyvät lahjat. Siksi siunaamisen rukous on jälkikäteen saman hyvän pyytämistä, jonka vihkipari on jo toisissaan saanut.

Katekismus (1999) ei puhu siunauksesta ja siunaamisesta avioliittoon vihkimisen yhteydessä, mutta muuten sen siunausopetus on selvä ja avara. Kristitty elää joka päivä Jumalan siunauksen varassa. Herra varjelee, vaikka ihminen ei aina Jumalan rakkauden teitä tunnekaan. Katekismuksen siunaamisen käsitys on täynnä luottamusta. Kun ihminen siunaa toista, voidaan luottaa siihen, että Jumala kääntyy ihmisen puoleen ja on hänen kanssaan. Jumalan siunauksen turvissa myös kuolemme. Tämän ajatuksen mukaan ihminen ei voi asettaa ehtoja siunaukselle, vaan se on täysin Jumalan käsissä.

Katekismuksen siunaamisen teologia herättää vakavasti kysymään siunaamisen merkitystä. Mitä tarkoittaa, jos kirkko rajaa sukupuolen tai seksuaalisen suuntautumisen perusteella ihmisiä silloin, kun on kyse avioliittoon vihkimisestä ja siinä rukoiltavasta siunauksesta. Aloitteen tarkoitus on turvata mahdollisuus pyytää ja rukoilla siunausta kaikille avioliiton solmineille.

### Ratkaisuvaihtoehdot

1. 3. 2017 lähtien Suomen evankelis-luterilainen kirkko on ensimmäisen kerran tilanteessa, jossa sen avioliittokäsitys poikkeaa merkittävästi yhteiskunnallisesta avioliittolainsäädännöstä.

Vuonna 2011 piispainkokous antoi pastoraalisen ohjeen vapaamuotoisen rukoushetken järjestämisestä rekisteröidyn parisuhteen solmineiden henkilöiden kanssa ja puolesta. Piispainkokous syksyllä 2016 antamassaan selvityksessä toteaa, että annettua ohjeistusta voidaan soveltaa myös samaa sukupuolta olevien pariin avioliiton puolesta rukoilemiseen.

Ruotsin, Norjan ja Tanskan luterilaiset kirkot ovat seuranneet yhteiskunnallisen avioliittolain kehitystä. Niissä samaa sukupuolta olevat parit voivat saada kirkollisen vihkimisen. Ruotsin kirkossa päätös siunata samaa sukupuolta olevien rekisteröidyt parisuhteet johti avioliittolain muutoksen myötä siihen, että kirkko on vihkinyt sukupuolta olevia pareja vuodesta 2009 lähtien. Norjan kirkon päätös (2016) poikkeaa hieman Ruotsin tilanteesta. Norjan kirkossa tunnustettiin ja tunnustettiin se, ettei asiassa saavuteta yksimielisyyttä. Piispainkokous esitti kirkolliskokoukselle samaa sukupuolta

olevien avioliiton hyväksymistä, kuitenkin niin, että eri tavoin ajatteleville taattiin omantunnon vapaus. Tämän lisäksi samaa sukupuolta olevien vihkimiseksi/siunaamiseksi laadittiin oma toimituskaava, joka hyväksyttiin alkuvuodesta 2017.

Suomen kirkon todellisuus muistuttaa tälle hetkellä enemmän Norjan kuin Ruotsin kirkon tilannetta. Niin Norjassa kuin Suomessa kirkko ei ole siunannut rekisteröityjä parisuhteita. Taustalla molemmissa kirkoissa voi nähdä sen, ettei asiasta ole saavutettu riittävää yksimielisyyttä. Norjan kirkko on etsinyt omaan tilanteeseensa aktiivisesti ratkaisua ja löytänyt sen. Suomen kirkossa asia on vielä kesken ja ratkaisematta. Suomen evankelis-luterilaiselle kirkolle olisi luontevinta etsiä samansuuntaista ratkaisua kuin Norjassa on tehty.

Avioliittolain muutokseen on yhtenä ratkaisuvaihtoehtona esitetty sitä, että kirkko luopuisi vihkimisoikeudesta ja keskittyisi solmittujen avioliittojen tukemiseen hengellisestä näkökulmasta. Näin se välttäisi avioliittokäsityksiin liittyvän työskentelyn ja ongelmat. Tätä esitetään niin homoseksuaalisuuteen myönteisesti kuin kielteisesti suhtautuvien keskuudessa. Tämä ei kuitenkaan ratkaisisi ongelmaa, vaan siirtäisi sen samaa sukupuolta olevien pariin siunaamiseen, jossa siinäkin kannat kirkossa poikkeavat voimakkaasti toisistaan. Vihkioikeudesta luopuminen heikentäisi kirkon luonnollisia ja myönteisiä yhteyksiä nuorten, nuorten aikuisten ja heidän perheidensä elämään.

#### Lapsivaikutusten arviointi

Suoraan aloite vaikuttaisi niiden lasten elämään, jotka elävät samaa sukupuolta olevien vanhempien perheessä tai syntyvät sellaiseen perheeseen. Samaa sukupuolta oleva rekisteröity pari oli vuonna 2015 vanhempina noin 600 lapsiperheessä (Tilastokeskus). Tarkkaa tietoa kaikista homoseksuaalien perheiden lapsista ei ole, mutta on arvioitu, että samaa sukupuolta olevien vanhempien perheissä elää tällä hetkellä yli 2000 lasta. Kirkon päätös vihkiä tai olla vihkimättä samaa sukupuolta olevia pareja ei muuta tätä tosiasiaa. Muiden lasten osalta vaikutukset ovat välillisiä.

Samaa sukupuolta olevien vanhempien perheissä lapset voisivat aloitteen toteutuessa kokea, että heidän vanhempiansa parisuhde ja sitä kautta heidän perheensä on hyväksytty ja sillä on samanlainen arvo kuin muilla perheillä. Tämä toisi turvaa ja jatkuvuutta lasten kasvuun. Arjen ennustettavuus, hoiva ja huolenpito, vanhempien sitoutuminen toisiinsa ja lapsiin, sekä muiden ihmisten hyväksyvä ja kannustava asenne ovat merkittävimpiä lapsen hyvää kasvua varmistavia tekijöitä ja ovat riippumattomia vanhemman sukupuolesta. Lapset hyötyvät, jos samaa sukupuolta olevilla vanhemmilla on tasa-arvoiset oikeudet kirkossa ja muussa yhteiskunnassa. Yhdenvertaisen kohtelun ajatus tulee näkyväksi esimerkiksi kastetilanteissa.

Pitkällä tähtäimellä aloite toteutuessaan vaikuttaa erilaisten perhemallien hyväksyntään ja lasten tasavertaiseen kohteluun myönteisesti. Välillisesti aloite koskee kaikkia lapsiperheitä.

#### Johtopäätökset

Avioliittolain muutoksen vaikutus tulisi ottaa huomioon ja käynnistää työ avioliittoon vihkimisen ja siunaamisen mahdollistamiseksi myös samaa sukupuolta oleville pareille sekä valmistella sitä vastaavat muutokset toimitusten kirjaan. Muutokset voitaisiin tehdä joko soveltamalla niin sanottua Norjan mallia eli laatimalla samaa sukupuolta oleville pareille oma vihkikaava tai muokkaamalla

nykyistä vihkikaavaa myös samaa sukupuolta oleville pareille sopivaksi.

Kirkolliskokouksen tulee turvata niiden pappien omantunnon vapaus, jotka eivät voi vakaumukseensa vedoten vihkiä tai siunata samaa sukupuolta olevia pareja.

Seurakunnan tulee kuitenkin varmistaa, että samaa sukupuolta oleville pareille taataan vihkivä ja siunaava pappi, ja että seurakuntien sakraalitulat ovat avoinna myös samaa sukupuolta oleville pareille.

Ehdotus:

Kirkolliskokous päättää ryhtyä valmistelemaan tarvittavia muutoksia kirkon avioliittokäsityksen laajentamiseksi mahdollisimman pian myös samaa sukupuolta olevia pareja koskevaksi. Perinteisellä tavalla avioliittoon suhtautuville turvataan mahdollisuus olla ja toimia kirkossa tasavertaisesti.

Allekirjoittajat:

Jukka Hautala, Markku Orsila, Aulikki Mäkinen, Olli-Pekka Silfverhuth, Marjatta Pulkkinen, Jukka Harvala, Maria Kaisa Aula, Tiina Reinikainen, Mirjami Mäntymaa, Rolf Steffansson, Elina Karttunen, Juha Tanska, Åsa A. Westerlund, Kari Aakula ja Bo-Göran Åstrand

## **5. There is a problem in the Proposal for the Church Parliament concerning the Amendment to the Marriage Act**

Aloitteen teologisissa perusteluissa on ongelma (9. 3. 2017 Kotimaa -newspaper)

Viisitoista kirkolliskokousedustajaa jätti 19. 2. kirkolliskokoukselle aloitteen kirkon avioliittokäsityksen laajentamisesta. Teologisissa perusteluissa käytetään ns. uskon ja rakkauden erottelun menetelmää. Tämä menetelmä tuli tunnetuksi 1980-luvun alussa naispappeutta koskevissa ratkaisuisissa.

Kahdessa Ilkon kurssikeskuksessa pidetyssä seminaarissa (1980, 1982) silloiset kirkon johtajat ja yliopistoteologit tulivat johtopäätökseen: Apostolinen virka on jumalallinen asetus ja kuuluu siten ”uskon koriin” eli oppiin. Mutta viran sukupuoli on kulttuurisidonnainen ehdonvallan (adiafora) kysymys, joka kuuluu ”rakkauden koriin” eli etiikkaan. Rakkauden kori on joustava, sen korkeimpana periaatteena on Kultaiseen sääntöön pohjaava vapaa harkinta; kohtele muita kuten haluaisit itseäsi kohdeltavan, jos olisit heidän asemassaan.

Nyt jätetty aloite noudattaa logiikkaa, joka sijoittaa luterilaisen avioliittokäsityksen kokonaan rakkauden koriin eli etiikan piiriin. Yhtäältä aloitteessa todetaan, että katolinen ja ortodoksinen kirkko näkevät avioliiton uskon korissa ”Jumalan asettamana miehen ja naisen liittona”. Tämän jälkeen aloite jatkaa: ”Toisenlaiseen ratkaisuun voidaan päätyä tulkitsemalla avioliitto Lutherin tapaan maalliseksi järjestykseksi. Avioliitto on näin ymmärrettynä rakkauden alaan kuuluva asia”.

Vaikka Lutherin kantaa kuvataan usein näin, lähteiden valossa tulkinta osoittautuu virheelliseksi. Sekä Lutherin teologiassa että laajemmin luterilaisessa teologiassa avioliitto nähdään

samanaikaisesti sekä uskon että rakkauden alueeseen kuuluvana todellisuutena.

Vaikka avioliitto ei ole sakramentti, sillä on myös luterilaisuuden mukaan jumalallinen asetus, se on ”pyhä instituutio”. Avioliitto perustuu kristilliseen luomisoppiin ja ihmiskäsitykseen, siksi se on osa uskonoppia. Tässä kohden luterilainen luomisteologia ei ole niin kaukana historiallisten kirkkojen kannasta kuin aloite olettaa.

Mutta samalla avioliitto on myös maallinen yhteiskunnallinen järjestys, joka sellaisena on kulttuuriin sidottu, muutoksenalainen ja avoin eettisille uudelleenarvioille, kuten aloite oikein toteaa. Avioliiton teologinen perusta ja sen yhteiskunnallinen toteutus ovat samanaikaisia, toisistaan erottamattomia. Tämä tekee avioliittoteologiasta erityisen hankalaa ja haastavaa.

Haluamme kiinnittää huomiota kirkolliskokoukselle annetun esityksen käyttämiin teologisiin perusteluihin. Aikoinaan pappisviran avaamiseen naisille tarvittiin sekä uskon koria että rakkauden koria koskevat perustelut. Vastaavasti, mikäli avioliittokäsitys halutaan perustella luterilaisen teologian välinein, on välttämätöntä ottaa huomioon kumpikin alue.

Juhani Forsberg

TT, ekumeniikan dos. (emer.)

Antti Raunio

systemaattisen teologian professori

Itä-Suomen yliopisto

Miikka Ruokanen

dogmatiikan professori

Helsingin yliopisto

中文标题：

关于芬兰婚姻法修订案的五个文件

本刊编辑部



## 《国学与西学：国际学刊》

(中英文双语半年刊)

### 投稿须知

《国学与西学国际学刊》(GUOXUE YU XIXUE Guoji Xuekan)创刊于 2011 年 12 月,由国学与西学北欧论坛(Nordic Forum of Sino-Western Studies)主办、赫尔辛基大学世界文化系宗教学中心、北京大学高等人文研究院世界宗教与普世伦理中心、与吉林大学文学院国学与西学比较研究中心协办之中英文双语学术期刊,整合北欧四国(芬兰、瑞典、挪威、丹麦)学者之力,每年于芬兰出版两期(六月及十二月出版)。栏目有:

“人学、神学与国学”(人学乃启蒙运动以来强调理性的学术,神学乃关于上帝及研究基督教的学术,而国学则指中国精神体系之研究);

“实践神学与中西教会和社会”(实践神学乃现实中基督教实践之研究,中西教会/社会乃指中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的基督教会与社会);

“中西经典与圣经”(中西经典乃中国及西方的宗教、人文经典,而圣经则指基督教的圣典);

“教会历史与中西文明变迁”(教会历史乃基督教会之历史,中西乃中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的社会);

“比较宗教文化研究”(比较宗教文化研究乃中国、欧美等西方国家的宗教与文化之比较研究);

“书评与通讯”(书评乃对主题为国学与西学的新书之述评,而通讯则指同样主题的学术动态与新闻)。

1. 本刊欢迎下列类型的稿件:(1)研究性论文(Research Articles):国学、西学研究、及国学和西学比较的原创性学术论文。(2)书评(Book Reviews):对近来出版的相关学术专著的评价。(3)会议综述和报道(Conference Reports):对相关学术会议的深入报道。

2. 本刊全年公开征稿,凡与本刊内容相关的学术论文均欢迎各界人士投稿,但内容必须是首次(特例另加说明)发表的原创性学术研究成果。

3. 中英文稿件均被接受。以中文投稿的研究论文需附英文摘要和关键词;以英文投稿的稿件需附中文的摘要和关键词。原则上,论文含注释中文稿件为 8000 至 12000 字为宜,论文含注释英文稿件以不超过 12000 字为宜,书评及会议报道每篇一般以 3000 字为限,特殊情况另论。

4. 研究论文的撰写格式及顺序如下:

(1)首页:中英文题目、作者联系方式(中英文姓名、职务及职称、通讯地址、电话、电子邮件等联系方式)。

(2)中英文摘要(各以 200-700 字为宜)、关键词(以 5 个词为限)。

(3)正文含注释(正文及注释撰写请勿透露作者的相关信息,引用作者本人的文献时请不要使用第一人称,中文稿件的注释请遵照《国学与西学：国际学刊》的《注释体例及要求》撰写)。

5. 来稿请寄打印清晰的稿件两份,并以电子邮件或其他方式寄交原稿件的 Word 文档的电子版一份。

6. 本刊在收到寄交的论文后,本刊编辑委员会先进行匿名初审,初审后再请两位同领域的学者专家复审,复审者意见不同时将邀请第三位学者评审;并于稿件收到后三个月内回复作者。逾

期未接到通知者,可自行处理稿件。本刊概不退稿,作者请自留底稿。稿件随收随审,一经审稿通过即寄发同意刊出函告知作者。经决定采用的文稿,须依本刊体例修改论文格式,编辑部有权对稿件酌情删改(不愿者请投稿时说明),且需作者亲校最后文稿,修改过后始由本刊编辑委员会另行决定与何期刊出。

7. 著作人投稿本刊,经收录刊登后,同意授权本刊再授权其他本刊接受之资料库进行重制,通过网络提供服务,授权用户下载、打印等行为,并可酌情修改格式。

8. 本刊所刊登的文稿,作者文责自负,一切立论不代表本刊观点,版权则归本刊所有。

9. 稿件已经刊登,本刊将于出版后赠送该刊物两本作为酬谢,不另付稿酬。

10. 本刊的征稿、评审、编辑与发行等事宜,皆依照《国学与西学:国际学刊》的“刊行及编审办法”办理。

11. 来稿或意见,请寄:

《国学与西学:国际学刊》编辑部 收

**Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland.**

电子文档请寄至: [ijofsws@gmail.fi](mailto:ijofsws@gmail.fi)

Tel. + 358-40-836-0793

[www.SinoWesternStudies.com](http://www.SinoWesternStudies.com)

# International Journal of Sino-Western Studies

## Notes for Contributors

1. International Journal of Sino-Western Studies(IJS)is published semi-annually every June and December by the Nordic Forum of Sino-Western Studies (members from Finland,Sweden,Norway, and Denmark) and sponsored by the University of Helsinki,Peking University,and Jilin University. It covers areas in Humanities,Theology,and Chinese guoxue (National Studies), Practical Theology and Sino-Western Views on Church and Society, Chinese and Western Classics and the Bible, History of the Church and State in the West and in China, Comparative Religious and Cultural Studies, Reviews and Reports on Academic Conferences.

2. The types of work we prefer to publish:

a. Research Articles:Original articles related to the topics mentioned above.

b. Book Reviews:Reviews on books or articles that are related to our themes.

c. Academic News: In-depth reports on conferences or other academic news related to our themes.

3. IJS welcomes the submission of texts throughout the year; it is required that the text is original and has not been previously published.

4. The text can be written in Chinese or in English. An English article should have a Chinese abstract,and vice versa. The length of a Chinese article should be between 8,000 and 12,000 Chinese characters,including footnotes. An English article should have no more than 12,000 words,including footnotes. A book review or a report on academic news is usually limited to 3,000 words. Exceptions will be decided separately.

5. Articles should follow the following format:

a. Both a Chinese and an English title, the author's occupation, position, and contact information;see the Article Submission Cover Page.

b. A 200-700-word abstract and the maximum of 5 keywords in English and Chinese should be included.

c. Full information on publications should be included in the footnotes.

Footnotes must follow the style stated in our Footnote Format and Requirements. For the purpose of an anonymous review,please refrain from revealing the author's identity in the article; when citing the author's own work,please refrain from using the first person pronoun.

6. Please submit two paper copies of the article by mail and one in an electronic form through email. The electronic file should take the Microsoft Word format.

7. Article submitted to IJS will be peer-reviewed first by the editorial committee,then by two scholars of a relevant field,and if necessary a third scholar will be invited to review. The author will

receive the decision within three months after submitting the article. The editorial committee has the right to ask for a revision of an article and will thereafter decide whether the article will be published.

8. The author shall agree to authorize IJS the right to the reproduction of the article either electronically or in print.

9. The author is solely responsible for the content of the article, and any viewpoint expressed therein does not necessarily reflect the opinion of IJS. After publication, IJS reserves the copyright of the article.

10. The author will receive two copies of the IJS in which the article is published, no fees or royalties are paid to the author.

Please send your article or suggestion to:

Editorial Committee  
International Journal of Sino-Western Studies,  
Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland  
Email with attachment to: [ijofsws@gmail.fi](mailto:ijofsws@gmail.fi)  
Tel. + 358-40-836-0793  
[www.SinoWesternStudies.com](http://www.SinoWesternStudies.com)

# 注释体例及要求

## Footnote Format and Requirements

### 一、总则 General Principles

1、采用页下注(脚注),从文首至尾依次加注。

Use continuous footnotes from the start to the end of your article.

2、一般情况下,引用外文文献的注释仍从原文,无须另行译出。

Use original literature when the reference is in a language other than the article, a translation of the citation is not required.

3、文章正文后不另开列“参考文献”。

Independent bibliography is not required.

4、所引资料及其注释务求真实、准确、规范。

Please use authentic, accurate, and standard literature references.

5、非汉语语言以英文为例。

We use English as an example of all the non-Chinese languages.

### 二、分则 Detailed Rules

#### 1、专著 Monograph:

黄保罗 Huang Baoluo,《汉语学术神学》Hanyu xueshu shenxue [Sino-Christian Academic Theology], (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religion and Culture Press], 2008), 155-159。

Paulos Huang, *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation: A Systematic Theological Analysis of the Basic Problems in the Confucian-Christian Dialogue*, (Leiden & Boston: Brill, 2009), 88-89.

#### 2、编著 Compiled works:

罗明嘉 Luo Mingjia、黄保罗 Huang Baoluo 主编,《基督宗教与中国文化》Jiduzongjiao yu zhongguo wenhua [Christianity and Chinese Culture], (北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [Chinese Social Sciences Press], 2004), 155。

Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture*, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2010), 3.

#### 3、译著 Translated literature:

麦克·阿盖尔 Maiké Agaier,《宗教心理学》Zongjiao xinlixue [Religious Psychology], 陈彪 Chen Biao 译, (北京 Beijing: 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin chubanshe [The Press of Renmin University of China]), 2005, 30。

Fung Yulan, *A History of Chinese Philosophy*, tr. by Derk Bodde, (Princeton: Princeton University Press, 1952), 150.

#### 4、外文稿件引用中文资料 Chinese literature in non-Chinese articles:

Liang Qichao, *Gushu zhenwei jiqi niandai* [The Genuinity of Chinese Ancient Books and their Dates], (Shanghai: Shangwu yinshuguan [The Commercial Press], 1923), 20.

#### 5、文集中的文章 Articles in collections:

张敏 Zhang Min,《基督徒身份认同——浙江温州案例》*Jidutu shenfen renting——Zhejiang Wenzhou anli* [The Personal Identity of Christians], 张静 Zhang Jing 主编:《身份认同研究:观念、态度、理据》*Shenfen renting yanjiu: guannian, taidu, liju* [A Study on Personal Identity], (上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House], 2006), 101-105.

Zhuo Xinping, "Comprehensive Theology: An Attempt to Combine Christianity with Chinese Culture," in Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture*, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2010), 185-192.

#### 6、报纸中的文章 Articles in newspapers:

曹曙红 Cao Shuhong,《信仰之旅 慈善之行——上海玉佛寺禅堂觉群慈爱功德会参访团西藏行纪实》*Xinyang zhi lu, Cishan zhi xing —— Shanghai Fochansi Juequn ciai gongdehui canfangtuan Xizang xing jishi* [The Trip of Faith and the Travel of Charity],《中国民族报》*Zhongguo minzubao* [The Newspaper of Chinese Ethnic Minorities] (2011年8月23日), 第5版。

David E. Sanger, "U. S. and Seoul Try to Ease Rift on Talks with the North," *New York Times*, (11 June, 2005).

#### 7、期刊中的文章 Articles in journals:

李焯昌 Li Chichang,《跨文本阅读策略:明末中国基督徒著作研究》*Kuawenben yuedu celue: Mingmo Zhongguo jidutu zhuzuo yanjiu* [The Strategy of Readings in Chinese Christian Writings],《基督教文化学刊》*Jidujiao wenhua xuekan* [Journal of Christian Culture], No. 10, (北京 Beijing: 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [The Press of Renmin University of China], 2003), 168.

J. R. Carrette, "Religion and Mestrovic's Postemotional Society: The Manufacturing of Religious Emotion," *Religion*, vol. 34, (2004), 271.

#### 8、会议论文 Conference papers:

田海华 Tian Haihua,《汉语语境中的“十诫”:以十九世纪基督新教的诠释为例》*Hanyu yujing zhong de 'Shijie': Yi shijiu shiji jiduxinjiao de quanshi wei li* [The Ten Commandments in the Chinese Context],“第四届‘基督教与中国社会文化’国际年青学者研讨会”*Disijie 'Jidujiao yu Zhongguo shehui wenhua' guoji qingnian xuezhe yantaohui* [The Fourth International Young Scholar Conference on Christianity and Chinese Social Culture], (香港 Xianggang, 香港中文大学 Xianggang zhongwen daxue [Chinese University of Hong Kong], 2008年12月5-9日), 3.

John Barwick, "Liu Tingfang, Chinese Protestant Elites, and the Quest for Modernity in Repu Xinping Republican China", presented in "The 4th International Young Scholars' Symposium on 'Christianity and Chinese Society and Culture'," (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 5-9 December, 2008).

## 9、学位论文 Dissertations:

刘家峰 Liu Jiafeng,《中国基督教乡村建设运动研究(1907-1950)》Zhongguo jidujiao xiangcun jianshe yundong yanjiu [A Study on the Movement of Chinese Christian Countryside Construction],(武汉 Wuhan:华中师范大学博士论文 Huazhong shifan daxue boshi lunwen [Ph. D. dissertation in Central China Normal University],2001),55。

Nathan C. Faries, The Narratives of Contemporary Chinese Christianity, (The Pennsylvania State University, PhD dissertation, 2005), 22.

10、互联网资料 Internet source: <http://www.leeds.ac.uk/polis/englishschool/wilson03.doc>, 2005-03-27.

## 11、重复引用 Consecutively repeated citations:

同上书,第19页。

Ibid., 73-75.

## 12、转引 Quotation from a secondary source:

新疆档案馆档案政 Xinjiang dang'anguan dang'an zheng 2-5-140 [Xinjiang Archives. Politics], 转引自木拉提·黑尼亚提 Mulati Heiniyati:《喀什噶尔瑞典传教团建堂历史考》Kashigeer Ruidian chuanjiaotuan jiantang lishikao [A Study on the History of Church Establishment in Kashgar by Sweden Missionaries],《新疆社会科学》Xinjiang shehui kexue [Social Sciences in Xinjiang],(乌鲁木齐 Wumumuqi; 2002年第3期), 64-65。

Stanley A. Erickson, "Economic and Technological Trend Affecting Nuclear Nonproliferation," The Nonproliferation Review, vol. 8, no. 2, 2001, 43, quoted from Michael Wesley, "It's Time to Scrap the NPT," Australian Journal of International Affairs, vol. 59, no. 3, (September 2005), 292.

## 13、华人姓名写法 Writing of Chinese personal names:

如果华人拥有外文名字,则按西文方式名前姓后,如:Paulos Huang;若只有中文名字,则按中国方式姓前名后,如:Zhuo Xinpeng 等。If a Chinese person uses the Westernized first name, his name can be written in this way: Paulos Huang; but if he ONLY uses the Chinese name, it must be written in the Chinese way, for instance: Zhuo Xinpeng, etc.

## 14、其他 Others:

河北省地方志编纂委员会 Hebei sheng difangzhi bianzuan weiyuanhui [The Editorial Committee of Hebei Provincial Chorography] 编:《河北省志·宗教志》Hebei sheng zhi. Zongjiaozhi [Hebei Provincial Chorography. Religions], (北京 Beijing: 中国书籍出版社 Zhongguo shuji chubanshe [Chinese Books Publishing House], 1995), 224。

U. S. Agency for International Development, Foreign Aid in the National Interest, (Washington, D. C., 2002), 1.

# International Journal of Sino-Western Studies 国学与西学 国际学刊

Sanovan Press, Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland.

Email: ijofsws@gmail.com. www. SinoWesternStudies.com/

**OrderForm 订购单** (From Issue No. \_\_\_\_ to No. \_\_\_\_, 由第\_\_\_\_期至第\_\_\_\_期)

(Please tick your choice 请勾选) (Tax and postage included 含税及邮费)

**Printed Version 纸质版**

Region 地区	Asia (euro or RMB ¥) 亚洲 (欧元 € 或人民币 ¥)		Europe 欧洲		Other Area 其他地区	
	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空
Price for individuals (per year/2 issues) 个人(每年 2 期)	35 € (350 ¥)	40 (400 ¥)	50 €	60 €	40 €	50 €
Price for individuals (2 year/4 issues) 个人(两年四期)	60 € (600 ¥)	70 € (700 ¥)	90 €	100 €	90 €	100 €
Price for institutions (per year/2 issues) 团体/机构(每年 2 期)	80 € (800 ¥)	90 € (900 ¥)	90 €	100 €	80 €	90 €
Price for institutions (2 year/4 issues) 团体/机构(两年四期)	150 € (1500 ¥)	170 € (1700 ¥)	150 €	170 €	110 €	130 €

## PDF electronic version 电子版订购单

Please pay the fee (in US dollars) to the Account below. Then please fill in this form and the webmaster will send you the full texts soon.

One Paper: 1 US \$

Five Papers: 3 US \$

All Papers of One Issue: 8 US \$

## Method of Payment 付款方法

网上付款 [www. SinoWesternStudies.com/](http://www.SinoWesternStudies.com/) 全文购买 full-texts/

人民币账户: 中国建设银行长春市分行吉新支行 6227 0009 4256 0079 382 (账户名: Huang Paulos Zhan Zhu).

International payment outside China: Bank Account: Nordea Bank, Helsinki, Finland, Account number FI44 1378 5000 1315 41. Paulos Huang, Sanovan Press Company.

Please send my journal to 期刊请寄至

Name 姓名: \_\_\_\_\_

Tel. 电话: \_\_\_\_\_ Fax. 传真: \_\_\_\_\_

Email 电子邮件: \_\_\_\_\_

Address 地址: \_\_\_\_\_