

20世纪俄罗斯新精神哲学精选系列

基督教的婚姻哲学

〔俄〕特洛依茨基 著
吴安迪 译

河北教育出版社

Христианская философия

20世纪俄罗斯新精神哲学精选系列

基督教的婚姻哲学

〔俄〕特洛依茨基 著

吴安迪 译

河北教育出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

基督教的婚姻哲学/(俄罗斯)特洛依茨基著;吴安迪译. —石家庄:河北教育出版社,2002.4
(二十世纪俄罗斯新精神哲学精选系列/刘小枫主编)
ISBN 7-5434-4697-9

I. 基... II. ①特...②吴... III. 基督教-婚姻问题-研究 IV. B978

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 012931 号

书 名	20 世纪俄罗斯新精神哲学精选系列 基督教的婚姻哲学
作 者	[俄]特洛依茨基 著 吴安迪 译
责任编辑	李 楠
装帧设计	张志伟
出版发行	河北教育出版社 (石家庄市友谊北大街 330 号)
印 刷	山东新华印刷厂德州厂
开 本	850×1168 1/32
印 张	5.75
字 数	150 千字
版 次	2002 年 7 月第 1 版
印 次	2002 年 7 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 7-5434-4697-9/B·26
定 价	9.80 元

版权所有 翻印必究

《基督教的婚姻哲学》

从《圣经》中亚当和夏娃缔结良缘，直到今日的人类，婚姻，以及和婚姻紧密关联的性生活、家庭、繁衍等哲学命题，由于众多基督教派和宗教哲学家不同的界定和争辩，显得极其庞杂和繁难。作者旁征博引，列举大量有趣的经文，神话传说和宗教故事，通过睿智的思辨、诙谐有力的反诘，旨在构建基督教婚姻伦理学的真谛。本书对填补宗教哲学思想的空白做出了贡献，为婚姻和性生活伦理学指明了方向。

责任编辑 李 楠

平面设计 张志伟

《20世纪俄罗斯新精神哲学精选系列》

本书获香港汉语基督教文化研究所
授权出版简体字版，道风书社策划出版

主编：刘小枫

副主编：雷永生

策划：楚尘

1. 宗教精神：路德与加尔文 梅列日科夫斯基
2. 俄国知识人与精神偶像 弗兰克
3. 俄罗斯思想中的基督 叶夫基莫夫
4. 俄国革命前后的宗教 赫克
5. 黑暗中的光明 弗兰克
6. 基督教思想三论 弗兰克
7. 基督教的婚姻哲学 特洛依茨基
8. 俄罗斯与欧洲 索洛维约夫
9. 东正教神学导论 弗·洛斯基
10. 悲剧哲学：陀思妥耶夫斯基与尼采
舍斯托夫
11. 存在与价值 尼·洛斯基
12. 俄罗斯神学之路 弗洛连斯基
13. 陀思妥耶夫斯基与托尔斯泰 梅列日科夫斯基

目 录

引言 1

性生活在自然界中的意义。——婚姻问题对个人和社会的重要性。——问题的繁难和它在科学与宗教上解答的分歧。

第一章 婚姻理论中的现实主义和理想主义 5

古希腊罗马世界、犹太教、天主教教会中关于子嗣乃是婚姻目的的现实主义理论。——性交理论(Copula-theorie)和乱婚(промісквитет)理论。——叔本华(Schopenhauer)。——关于生活的圆满乃是婚姻目的的理想主义理论。——神话和古希腊罗马的秘密宗教仪式。——柏拉图(Plato)。——古代基督教文献。——费希特(Fichte)、黑格尔(Hegel)和施莱尔马赫(Schleiermacher)。

第二章 婚姻的理想主义和科学 19

自然科学资料:完善与繁殖之间的对立。——柏格森(Bergson)论性在植物界的意义。——心理学资料:繁殖与性爱之间的对立。——哲学、《圣经》、宗教文献和美文学的例子和证据。——叔本华的错误。——科学无法解决的婚姻目的问题和诉诸于直觉。

第三章 婚姻的理想主义和直觉 31

直觉和启示。——作为《圣经》中两个独立现象的繁殖和婚姻。——作为人类生活下意识领域现象的繁殖和作为意识和自由表现的婚姻。生活的完美是婚姻的主要目的。——“肉体”(Плоть)这个术语在《圣经》中的意义。——神的三位一体和夫妇的结为一体。——婚姻的神赐性。——作为小教会的家庭。——家庭在犹太教和多神教中的宗教意义。——夫妇结为一体是婚姻的终极目的和把这种结合体验为圣事、崇拜、幸福和快乐。——婚姻之爱的悲剧性方面。

第四章 无罪分娩 77

无罪分娩是否可能。——否定的理论及其代表人物,它与《圣经》理论的矛盾和逻辑错误。——正确的教会理论及其代表人物和它的理论根据。——《圣经》中无罪分娩的事实。——夏娃的诞生就是她由亚当所生:犹太教《圣经》本文、译本和教父们的解释。——这种分娩的标准性与同性别的无相关性。——基督和亚当的两种本性。——基督的诞生。——沉睡(тардема)一词的意义。——睡眠和分娩。——正常的无意识分娩的形而上学基础。——动物、人的身体(тело)和肉体(плоть)。——意识同它们的关系。

第五章 原罪以后的婚姻和性生活 105

性生活的脱离意识,作为规范和自觉是反常的。——《圣经》术语“同房”(познание)的涵义。——对《圣经》术语“肉欲”(похоть)的心理分析。——在彼得格勒宗教哲学协会中和奥古斯丁时代对这一术语的争论。——对奥古斯丁理论及其反对者的批判。——肉欲

的两重性。

第六章 性生活的不洁净..... 125

《圣经》旧约的理论及基督教对它的解释。——基督教文献中的两种理论：否定远古时代的性生活不洁净和较晚时期道德的、教规和祭礼性质的古代文献对性生活不洁净的承认——心灵的不洁净是生理不洁净的惟一根源。个人主义观点的片面性和遗传的意义。

第七章 教会为婚姻祝圣..... 143

现代婚姻形式立法的多样性。——在罗马法律和古代基督教中选择婚姻形式的自由。——作为义务婚姻形式起源的国家专制制度。——从基督教的观点恢复婚姻形式选择的自由。

跋..... 173

婚姻理想主义的衰落给婚姻生活本身和整个社会造成的严重后果。——退化、文化的功利主义和社会震荡。——改善的途径和方法。——关于让青年知晓性生活的问题。

译后记..... 180

引 言

性生活在自然界中的意义。——婚姻问题对个人和社会的重要性。——问题的繁难和它在科学与宗教上解答的分歧。

看来,没有哪个问题能像性和婚姻问题那样,让人们花费那么多的口舌和那么多的笔墨。且不说科学文献(尤其是最近时期的大量文献),几乎全部美文学很久以来一直围着这个题材转。

对这个问题给予如此特别的注意,是完全自然的。原因在于,一方面,这个问题无论对整个自然界的生活,还是对个人和社会机构来说,都是重要的;另一方面,问题十分繁难。

瑞典学者里宾格(Ribbing)写道:“只要看一眼大自然,就完全足以相信性生活的无限广阔的意义和影响了。百合花只是为了它和借助于它才开遍田野,玫瑰花才发出芬芳,百灵鸟和夜莺才在树林里歌唱,植物世界和动物世界才披上五彩缤纷的衣装和显现出千姿百态的形状。因为它并借助于它,男人和女人才追求肉体 and 精神的完美。如果终止人类的性生活,那一切都将变成黑暗的荒漠。艺术、科学、社会生活以至大部分的宗教都将无法存在。”^①

对个人而言,无论他愿不愿意,婚姻问题都是必须解决的斯芬

^① Dr Sered Ribbing:《性卫生学》,Stuttgart.

克斯(Sphinx)之谜^①。而这个问题解决得好或不好,都将决定即使不是他的全部生命,也是他一生的幸福。这个幸福对我们来说比生命本身更重要,而生命对于我们只有一次。

从社会方面看,婚姻乃是家庭、社会、教会和国家的基础和苗床,而且同时也是道德、法律和人类社会一切积极要素的守护者和调节器。

基督教常常不是以否定的,就是以轻视的态度指责婚姻。但是,古代基督教作家、4世纪神学思想泰斗圣格列高利·博戈斯洛夫 Св. Григорий Богослов,在他寓意深刻的“道德长诗”中,对婚姻的意义却如此写道:

请看,爱的结合给人带来什么,明智的婚姻。
是谁教人以智慧?是谁研究过圣事?
是谁为城市立法,而在法律之前,
是谁建造了城市和充满悟性地发明技艺?
是谁使广场上和家庭中人丁兴旺?
是谁使竞技场上人头攒动?
是谁使牲口驯服?是谁教会人们耕耘和种植?
是谁派黑色的舰船出海去迎风击浪?
除了婚姻,是谁能用水路连接陆地海洋并能使
分开的相互连接依傍?

① 斯芬克斯,希腊神话中长翅膀的狮身人面女妖,住在特维附近的山岩上,向过往行人提出无法猜到的谜语,即“什么动物早晨行走用四条腿,中午用两条腿,晚上用三条腿?”猜不出者均被她吃掉。谜语后来被俄狄浦斯猜中,斯芬克斯遂自杀。其形象常见于埃及和希腊的艺术作品中,“斯芬克斯之谜”常指难以解答或解决的问题。——译者

② 又称纳西盎的格列高利(Saint Gregory of Nazianzus),4世纪基督教教父。与奥利金合编《奥利金著作摘编》,著有自传体长诗《我的一生》《我的命运》《我灵魂的痛苦》。——译者

“但还有更加高尚和美好的东西。借助于婚姻,我们相互成为手足和耳目;借助于它,我们获得双倍的力量去面对朋友的大欢乐和敌人的痛苦。共同的关怀能减轻困难,共同的欢乐令人更加愉悦。借助同心同德,财富能给人更多的欢乐。而对不富裕的人来说,同心同德要比财富更能给人以欢乐。婚姻是一把钥匙,它能打开通往纯洁和爱情的道路。”^①

婚姻问题不仅重要,而且繁难。人类了解许多星球的化学成分——它们离我们有几十亿公里远,但却很难弄清离我们很近的事物。古代西方最有权威性和学识最渊博的神学家之一圣奥古斯丁(Augustine)^②写道:“婚姻问题是最繁难和最扑朔迷离的问题,这我当然懂得,所以我不敢断言在我的著作中我已经弄明白了或我一定会弄明白这个问题。”他在另一个地方说,关于婚姻他只能说几点“大概的看法”。^③

尽管人类最优秀的思想家们经过多少世纪的努力,我们今天仍然在这一领域中徒然地探求着公认的原理。历史学从不同的角度解决原始婚姻形式起源问题,而法学则有意识地避免涉及这方面的重大问题。但无论在史学和法学,还是在哲学甚至神学中,我们都发现有许多分歧,而且是在最重要的论点上有分歧。

关于婚姻的理论,三种最重要的基督教信仰——天主教、正教

① 《道德长诗》;Migne,见《希腊教父学说大全》,37,541-542。关于婚姻对文化的影响请参阅圣奥古斯丁的《论上帝之城》,22,24;Migne,《拉丁教父学说大全》,41,432。下文中涉及Migne所刊行的《希腊教父学说大全》均以Mg.代之,《拉丁教父学说大全》均以Ml.代之。(Migne即雅克-保罗·米涅,1800—1875年,法国天主教教士。1836年在巴黎附近创办出版社,刊行神学著作,其中最著名的是《希腊教父学说大全》和《拉丁教父学说大全》,该书广收博采,包括许多孤本。——译者)

② Saint Augustine of Hippo,古代基督教最伟大的思想家,原信奉摩尼教,387年在米兰受洗,皈依基督教,396年起任罗马帝国非洲领地希波主教。著作有《忏悔录》《论上帝之城》《论三位一体》《论自由意志》《论灵魂不朽》《论真正的宗教》《信仰与象征》《基督教学说》等。——译者

③ 《论不忠诚的婚姻》,1,25,26;试比较《论创世记》,IX,1,俄译本第142页。尼斯的圣格列高利(Saint Gregorius Nyssenus)在他的著作《论人的本质》第16章中也谈到婚姻问题的繁难;Mg. 44,180,试与第20章比较;Mg. 44,200。

和新教,均有所不同。

即使在同一种基督教信仰中,比如正教,也没有一致的观点。在这个问题上,我们发现甚至在解决一些基本问题上,也存在两种神学思想的斗争。例如,新约或旧约关于婚姻圣事(таинство)^①的争论,即由谁来完成这件事——是由神职人员还是由新郎新娘,主持圣事的理由何在,圣事的肉体方面在婚姻中具有什么意义,等等。^②

最后,对婚姻哲学及婚姻目的中最本质的方面,也存在不同的理解。我们之所以说最本质的方面,是因为正如耶林(Jhering)^③所指出的,目的是法的创造者和灵魂,某一法律制度的目的决定着整个法律结构。而关于婚姻目的的问题之繁难,他谈到了下述情况:许多法学家正是在论述婚姻法的著作中,有意识地回避了婚姻目的问题,虽然后来他们无意中又不得不谈到它。^④

① 据基督教教义,圣事是为了让上帝与人得以建立永远借着基督的身体(教会)保持一体而建立的制度。天主教和正教承认七件圣事:洗礼、坚振、领圣体、告解、婚配、终傅、神品。路德宗承认洗礼和领圣体,英国国教会承认洗礼、领圣体和婚配。天主教会以婚配为圣事,因它是由上帝所创立,象征基督与教会的结合,是蒙上帝的恩惠结合的永不破裂的关系。新教仅以婚礼为仪式而不是圣事。——译者

② 关于这个问题,请参阅 Проф. А. С. Павлов 的著作《东方教会法纲要》(一译“舵书”。——译者)第 50 章。Москва, 1887 和袖文《论作为圣事的婚姻》,载《云游者》,№. 1 和 2, Белград, 1924 和 1925。

③ Jhering Rudolf von, 1818--1892 年,德国法学家,有时被称为社会学法学派之父。他的 4 卷本巨著《罗马法的精神》,详细论述了法律与社会变革的关系。他的两卷本著作《法的目的》,对 20 世纪许多法学理论的形成产生过影响。——译者

④ 例如,Л. Маркович 在《家庭法》(Белград, 1920)第 11—12 页中写道,“要把婚姻目的问题从书中删去”,而在第 14、32、62、82 页等处又说要从婚姻目的的观点解决婚姻法的个别问题。

第一章 婚姻理论中的 现实主义和理想主义

古希腊罗马世界、犹太教、天主教教会中关于子嗣乃是婚姻目的的现实主义理论。——性交理论 (Copula-theorie) 和乱婚 (промісквитет) 理论。——叔本华 (Schopenhauer)^①。——关于生活的圆满乃是婚姻目的的理想主义理论。——神话和古希腊罗马的秘密宗教仪式。——柏拉图 (Plato)^②。——古代基督教文献。——费希特 (Fichte)^③、黑格尔 (Hegel)^④ 和施莱尔马赫 (Schleiermacher)^⑤。

在人类思想史上，关于婚姻的学说我们可以见到两种主要的

① Schopenhauer, 1788—1860年, 德国哲学家, 黑格尔绝对唯心主义的反对者, 被称为“悲观主义哲学家”。著有《意志和表象的世界》及短文《论自然界中的意志》。——译者

② Plato, 公元前 428/427—前 348/347年, 古希腊唯心主义哲学家。著有《苏格拉底中辩论》《斐多篇》《理想国》《智者篇》等。——译者

③ Fichte, 1762—1814年, 德国哲学家, 先验唯心主义运动第一位主要代表人物。著有《论学者的使命》《根据认识原理谈天赋人权的基础》《以认识科学为基础的伦理科学》等。——译者

④ Hegel, 1770—1831年, 德国绝对唯心主义哲学家, 德国古典哲学代表人物。著有《基督教精神及其命运》《精神现象学》《逻辑学》等。——译者

⑤ Schleiermacher, 1768—1834年, 德国基督教神学家、哲学家。——译者

理论，它们宛如一根红线贯穿于整个历史过程。其中一种理论可称之为现实主义理论，另一种为理想主义理论。前一种理论认为，婚姻的意义在于繁衍后代。这种观点，从其真正的意义而言，是追求把婚姻作为自身存在的延续，而以更为复杂的宗教的和爱国主义的动机而言，则是企求生育子女以代替自己服务于神、守护祖先的坟墓或保卫祖国。这种观点我们不仅在古犹太教法律、古希腊和罗马法律中，而且在古代作家的著作中均可见到。古代希腊人和罗马人给婚姻所起的名称本身便已指明了这个目的：Matrimonium（结婚）即 *matris munus*（母亲的义务），“为人母”这个词的涵义指出了婚姻的实质。希腊词 *trous*（婚姻）来自词根“*tev*”——意为“生育”^①。古罗马的监察官（*Censor*）^②在主持市民婚姻时，均要询问：“*Uxorem ne Libero- rum guacredorum habes*（你愿娶一个将生许多孩子的人为妻吗）？”只有在得到肯定回答后，才承认他的婚姻是 *Matrimonium justum*（合法婚姻）^③。有证据表明，最古老的、半神话式的罗马立法者努马·庞庇里乌斯（*Numa Pompilius*）^④认为，子女是父母生命的延续和婚姻的主要目的。因此，奥古斯丁在概括古罗马法律对婚姻的看法时，正确地写道：“按照婚书的传统形式，婚姻就是为了生育子女。”^⑤在最庄严的表现缔结婚姻的戏剧场面中，

① *Anlus Gellius*: 《雅典之夜》，18, 6; *Saint Augustine*: 《反福斯图斯论争集》，19, 26。

② 监察官，古罗马官员，原负责登记公民的户口和财产，后职权大大扩充。——译者

③ *Ambrosius Theodosius Macrobius*: 《农神节》; *Gaius Tranquillus Scutonium*: 《诸凯撒生平》中“尤里乌斯·凯撒传”，52及其他; *Augustine*: 《马太福音和路加福音》，第22章。

④ *Numa Pompilius*，据古代传说，他是共和国建立以前七代国王中的第二代国王，建立祭司行会和手工业行会，创立宗教历法，制订各种宗教制度和礼仪。——译者

⑤ 《驳尤里安》，3, 21, 43; 《布道词》，51, 13, 21。

都提到了子女是祭祀的后继人。^①

希腊人也持这种观点。希腊人结婚是为了得到合法的子女。^②狄摩尼 (Demosthenes)^③说：“我们狎妓（此处指古希腊高等艺妓。——译者）是为了消遣，纳妾是为了肉体的享乐，而娶妻则是为了得到合法的子女和家宅的守卫人。”^④而柏拉图在他的《法律篇》中，在把婚姻视为人在死后为其存在而斗争的延续时，给这个思想下了一个广泛的哲学定义。他以优美的词藻把这个思想喻为“生命的火炬”，这支火炬将从一代人的手中传给另一代人。^⑤过了几百年，伟大的拜占庭立法者查士丁尼 (Justinian)^⑥在他的新律之一中又重复了这一思想：“婚姻是如此地令人尊敬，它似乎人为地使人类得以长生不老和借助生儿育女使一代代的人都获得了再生。”^⑦晚些时期，另一位杰出的拜占庭立法者、哲人利奥 (Leo III)^⑧在他的新律中也重复了这个思想^⑨。视后代为婚姻主要目的的观点也反映在古希腊罗马婚姻法的部分条款中，生儿育女既是婚姻的义务，也是在妻子不生育的情况下提出离婚的理由和订立寡妇内嫁^⑩法律的原因。

如果婚姻的目的在于子女，而需要子女又是为了保卫祖国和

① Menandros 《愤世者》，185；Lucianus：《捉鳖》，17；Aischulos：《阿伽蒙农》，1207；《阿尔奇弗龙》，1，16。

② Aischulos：《阿伽蒙农》，1207；《捉鳖》，17；《阿尔奇弗龙》，1，16。

③ Demosthenes，公元前384—前322年，古希腊政治家，伟大的雄辩家。曾以巨大的毅力克服口吃、吐字不清等缺陷，掌握了雄辩术，为自己夺回被侵吞的遗产。后为辩护雅典民主政治及国家权益，发表了许多名传后世的演说词。他的逝世被视为民主政治衰落的标志。——译者

④ 《致涅耶尔》。

⑤ 《法律篇》，VI；试比较Clement of AI：《杂文集》，II，23；Mg. 8，1087。

⑥ Justinian I，483—565年，拜占庭皇帝，曾主持完成查士丁尼法典汇编工作。——译者

⑦ 《新律》，22。

⑧ Leo III the Isaurian，约675/680—741年，拜占庭皇帝，伊索里亚王朝创始者。726年颁布一部法典，对婚姻和财产的权利有详细规定。——译者

⑨ 《新律》，26；《天主教教会法典大全》，Lugdunt，1583，P. 440。

⑩ 寡妇内嫁制 (Левират)，亦称转房制，指寡妇有权或必须嫁给自己先夫的弟兄的习俗。——译者

延续香火的话,那么婚姻就不是自由选择的事情,而是宗教和世俗的义务,不履行这个义务就要受到法律惩处。所以,无论在古希腊还是在古罗马,我们都发现了一系列惩处独身者的法律。^①著名的 Lex Julia et Papia Poppea(帕皮安斯-波佩耶斯法)^②是这种法律中的最后一部法律,它使德尔图良(Tertullian)^③感到非常愤怒^④,后来被塞维鲁^⑤(Severus, 193—211年在位)废除。惩处无子女的伊巴密浓达(Epaminondas)^⑥的原因是他对祖国漠不关心。^⑦

另一方面,如果婚姻的目的不在于子女,那么,在没有希望得到子女的家庭,婚姻也就不存在了,所以,不生育是休妻的一个理由,有时也是惟一的理由。

古罗马历史学家格利乌斯(Gellius)^⑧在他的《编年史》中写道,在古罗马,数百年来由于严守道德,没有发生过一起离婚事件。而第一起离婚事件是贵族卡尔维利乌斯·路加(Карвилий Руга)与妻子离异,因为其妻不生育。他非常爱他的妻子,但他认为与她离异是他的职责,因为他在婚姻誓言中说过,他娶妻是为了获得子女。^⑨希罗多德(Herodotos)^⑩也同样讲述了两位斯巴达国王的故事。

① Xenophon:《拉栖第梦人的国家》,1,8;《哈利卡尔那索斯的狄奥尼修斯文集》IX,22;C. cero:《论法律》,III,2。

② 系公元前9年由他们二人制定的鼓励结婚和生育、反对独身的罗马法规。——译者

③ Tertullian,生于2世纪中期,卒年不详。古代基督教著作家、雄辩家。著作甚丰,有《护教篇》《论灵魂》《论一夫一妻制》《论偶像崇拜》等。——译者

④ 《论一夫一妻制》,10;《致夫人(的信)》,I。

⑤ Septimus Severus, 146—211年,罗马皇帝。他以军队作后盾,进行过大量司法改革。——译者

⑥ Epaminondas,约公元前410—前362年,希腊政治家、将领。——译者

⑦ Cornelius Nepos:《伊巴密浓达轶事》。

⑧ Gellius,公元2世纪罗马历史学家。——译者

⑨ 《格利乌斯文集》,IV,3;《马克西米努斯文集》,II,1,4;《哈利卡尔那索斯的狄奥尼修斯文集》,II,25。另一类似的情况则是科尔内利·苏拉的离婚。

⑩ Herodotos,约公元前484—约前425年,古希腊历史学家,被称为“历史学之父”。所著希腊波斯战争为古代第一部夹叙夹议的伟大史书。——译者

事。^①《学说汇纂》^②也提到,离婚往往是由于妻子不生育。^③在印度,按照摩奴法典^④,妻子如果八年内不生育,则必须与她离异。^⑤

为了保障丈夫能有后代,古代法律甚至在丈夫本身不育或丈夫死亡这样明显的、不可克服的障碍面前也并未驻足不前。在此情况下则采用寡妇转嫁的办法,不育或亡故的丈夫的父亲或兄弟就娶其妻子,由这种同居所生的后代被当作不育或亡夫的后代。在印度是这样^⑥,在古代希腊人那里也是如此^⑦。

在古代犹太人中也存在过寡妇内嫁制(《申命记》第25章,第5节;试比较:《马太福音》第22章,第23、32节;《马可福音》第12章,第19节;《路加福音》第20章,第28节)。在他们那里,娶兄弟的妻子为妻是严格禁止的(《利未记》第18章,第16节;第20章,第21节;试比较:《马太福音》第14章,第4节;《马可福音》第6章,第18节),但在需要给亡故兄弟留下后代时,拒绝这种婚姻则被认为是可耻的事情。

因此,古代基督教作家是完全正确的。他们认为,基督教以前,几乎整个人类都把生育后代视为婚姻的主要目的,并把存在这个观点的原因解释为人口稀少、古代生活的民族性、对未来生活缺

① V, 39; VI, 61. 见 P8 注 10)

② 《学说汇纂》(The Digest), 亦译“罗马民法典”, 是东罗马皇帝查士丁尼主持编纂的法典中法学家学说摘要部分, 这部分的主持人是法学家特立波尼安, 《汇纂》共 50 卷。——译者

③ 《学说汇纂》, 24, 1, 60。有意思的是, 巴西尔法典(30, 1, 57, ed. Heimbach 111, 510)在引用这一片断时, 将提到不育的部分删去了。

④ 摩奴法典是古印度有关宗教、哲学和法律的汇编之一, 规定印度人在个人和社会生活中行为规范以及有关管理和诉讼程序的训谕。——译者

⑤ 摩奴法典 IX, 81。

⑥ 摩奴法典 IX, 69, 121, 146

⑦ Ploutarchos: 《伯里克利传》第 37 章, 《梭伦传》第 20 章。(前者是雅典战略家、统帅, 民主派领袖。他的立法措施促进了雅典奴隶主民主制度的繁荣。后者是古希腊传说中的七贤之一, 公元前 59 年古希腊的执政官。他实行改革, 加速了希腊民族制度的崩溃。——译者)

乏希望等等。^①

一些基督教著作家有时也持这种观点^②,特别是在西方。米兰的圣安布罗斯(Saint Ambrose)写道:“Feminis haec (prolis) sola est causa nubend[这(指后代)是女人出嫁的惟一原因]。”^③ 特别具有重要意义的是下述事实,即教育法学家圣奥古斯丁也为这一观点辩护。例如,他在自己的著作中斷言,婚姻的起因只有一个,那就是生育子女,在人们渴望不生育子女的地方,婚姻就不存在了。^④

“为什么需要这个帮助(从妻子方面帮助丈夫)呢?”他在《创世记注释》中问道并回答说:“看来最大的可能就是为了生育子女。”黑体字表明,圣奥古斯丁很不相信这一理论的正确性。的确,在他的著述中常常可以见到另一种完全不同的关于婚姻目的的学说。例如,在《论结婚的好处》(《De bono conjug》)第3章和第18章中,他指出“圣洁的友谊”(святая дружба)是婚姻的目的^⑤。但是,西方晚些时期的经院主义神学对早期理论观点有不少不同之处。例如,经院主义神学泰斗托马斯·阿奎那(Saint Thoms Aquinas)^⑥本人就发展了这一理论。他写道:“Proles est essentialissimum in matrimonio(婚姻中至关重要是生育后代)。”当然,他也知道婚姻的其他一些目的——夫妇的相互帮助和摆脱情欲。但这两个目

① 请参阅 Methodius:《十位童贞女的筵席》,1,2—5;Eusebius(of Caesarea):《新约全书注释》,12,12;Mg. 21,942;《巴西尔法典》,87;Амфлорій Иконійскій《论有罪的妻子》;Mg 39,72。

② 但是,阿特那哥拉斯(Athenagoras)未必能归入这类著作家(《关于基督教的传说》,Mg. 6,965)。这位辩护士认为基督徒结婚的目的在于生育子女的同时,仅仅想使反对基督教者相信,基督徒只承认 Matrimonium iustum(合法婚姻),并在婚姻中保持贞洁和节欲。

③ 《路加福音注释》,1,45;MI 15,1632B。

④ 《创世记注释》,IX,3—9;MI 34,396等;俄译本 144—152。

⑤ 参见《驳尤里安》,5,12,46,62;《论婚姻和性欲》,1,10—12;《布道词》,51,21;《福音合参》,2,11;《驳浮斯图斯》,23,8。

⑥ Thomas Aquinas, 1224/1225—1274年,意大利诗人和神学家,西方教会认为他是第一流的哲学家和神学家。著有《箴言书注》《神学大全》等。——译者

的是次要的,并与第一个目的联系在一起。

这位神学家说道:“《圣经》中说妻子应该帮助丈夫,但正如某些神学家所认为的,这里说的帮助不是指在其他什么事情上,因为丈夫在任何其他事情上可以从别的男人而不是妻子那里得到更有力的帮助。这里所说的帮助是指生育子女。”^①

这两位天主教会著作家所具备的特别巨大的权威性,使得生育子女是婚姻目的的理论变成了教会正式的理论。^② 我们在罗马教会新编的正式的法律汇编——Codex juris canonici(天主教会法典大全)第 1013 页上,可以找到“Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proles [结婚之首要目的是生养和教育后代(孩子)]”的说法。而现代天主教神学家认为,婚姻的其他目的仅仅是上述目的和实质上也是惟一目的的后果。其中一位神学家写道:“婚姻的主要目的,也就是说,生育子女是如此重要,以致排除这个目的,婚姻也就无法存在了。夫妇的全部道德忠诚不外乎是达到这个目的的手段。除了这个目的,可能还有其他次要目的——相互帮助和摆脱情欲,但无论前者还是后者,都仅仅是附属于婚姻的主要目的即生育子女的目的。婚姻的首要 and 自身固有的目的所产生的肉体结合,带来自己的结果,即丈夫和妻子相互帮助和像爱自己那样地相亲相爱。”^③

这个观点也反映在若干欧洲国家的法律中,例如,《普鲁士全国通用法律(Preussisches Landrecht)》的规定:“婚姻的主要目的是生育和教育子女。”^④

① 《神学大全》,“补遗”,I,q 92,a1. 在这里,阿奎那重复了圣奥古斯丁的思想。《创世记注释》,КН. IX, гл3 и5; MI 34,396; 俄译本第2版,第7册,第144—147页。

② 在合并教会神学家的著作中有时也可见到另一种理论,它把生育子女移到了次要地位,而把道德任务提到了第一位。参阅 Юлиан Никанорович:《教会法》,Przemyśl, 1872, б.стр. 114, Др. Василий Масюхъ:《配偶法》,Przemyśl, 1910, стр. 9—11。

③ Dr. Martin Leitner:《天主教婚姻法教程》,第2版:Paderborn, 1912, 5, 10。

④ 第II章,第I章第1款。

与这一理论近似的是所谓性交理论(Copula - theorie)。按这一理论,婚姻的主要目的是性交(сношение)。康德(Kant)发展了这个理论。他给婚姻下的定义是:“婚姻是两个不同性别的人的结合,旨在终生相互利用他们的性别特征。”^①

某些天主教神学家(例如,弗赖森)^②和新教神学家(例如,索姆)也维护这个理论,这是十分自然的。因为受孕和生育作为纯生理过程,不受人的意志左右,因此,说生育后代是婚姻的主要目的,就意味着维护性交理论。

某些社会学家认为,性交理论由于历史原因而采用了所谓乱交(promiscuity)理论的形式。按照这种理论,当初男人和女人是采取偶然的性交形式。例如,摩根(Morgan)^③、马克斯·列伦(M. Lenn)^④、列博克(Lebbok)^⑤以及其他一些人。

也许,叔本华在他的《性爱的形而上学》中,给现实主义理论作了最精彩和最令人信服的辩护。叔本华认为性生活就是为生存(существование)而斗争,不是为个人的,而是为种的生存而斗争。与个人的生命相比,种的延续的巨大意义足以使个人为了这个目的不惜牺牲自己的利益甚至生命,性爱中产生悲剧的根源正在于此。

在人类思想史上,与这个现实主义理论同样稳固并存的是另一种理论,即理想主义理论。这种理论认为,性生活尤其是婚姻的起源不在于生物体主要追求保持自身在种中的存在,而在于有机体世界的另一个更加高尚的追求——追求发展,追求完善,追求生活的完美。这两种主要的追求不仅不能互相等同,而且有时还互相矛盾。在为生存而进行的斗争中,能成功的绝不是较为发达的

① 《形而上学的法学基础知识》,第24页,Konigsberg,1497,P 107

② 《教会婚姻法史》。见舍勒尔在《天主教婚姻法案卷》中对该书的批评。弗赖森的答复也收入该书,1892,5,362及其后;1891,5,353—360。

③ 《原始社会》,1891。

④ 《古代史研究》,1876。

⑤ 《文明的起源》,1870。

和较为完善的生物体,而是那些能更好地适应周围环境的生物体。最原始的生物体作为种群具有更为漫长的生命。

在北方,猛犸灭绝了,但却留下了地衣和苔藓。威尔斯(Wells)^①在他的科幻小说《时间机器》的结尾处,描写几百万年后将危及地球的、令人担忧的未来。到那时剩下的只是一些在令人感到不祥的古铜色阳光照耀下,在海洋中漂游的孢子。

我们在最早的《圣经》中,就已找到婚姻起源于追求完善、追求生活完美的解释。《圣经》把创造妻子解释为亚当渴望补足自身的不足。我们也在几乎到处流传的有关创造雌雄同体人(androgy-ny)^②的故事中找到这种理论。这个思想我们在古希腊婚姻礼仪习俗和秘密仪式中,尤其是在把婚姻称为“τέλος(完成)”以及从完婚的涵义中也可看到。伪丢尼修(Pseudo-Dionysius)^③写道:“雅典人把婚姻叫 τέλος,就像为了生命而使一个人成为完人一样。”^④在古代哲学中,发展这个思想的还是那位柏拉图,他从神话中借用了原始雌雄同体人的形象。柏拉图认为,婚姻的爱“ἔρως”(情爱)就是 ἐπιθυμία του ὅλου(追求完整、统一),即对完整性的向往。它能使一个人升华到亘古以来就存在的完美,能治好他的病,使他成为幸福之人。^⑤

① Herbert George Wells, 1866—1946年,英国作家。因病于27岁时辍学,专事写作。《时间机器》(1895年)是他的第一部小说,描写某科学家发明了能飞向过去和未来世界的机器。他乘坐它进入80万年后的世界,发现人类已变成了两类:一类是不劳而食的“哀尔”,一类是终日劳作以养活哀尔的“英洛克”。他还写有《英洛博士岛》《隐身人》《星际战争》等作品。——译者

② 雌雄同体,生物学术语,指同一个体身上既有成熟的雄性器官,又有成熟的雌性器官。在希腊神话中出现过许多雌雄同体人,如盲仆提瑞西阿斯。——译者

③ Pseudo-Dionysius the Areopagite (亦称亚略巴古提的伪狄奥尼修斯),生卒不详,大概是公元5世纪前后一位叙利亚修士的假名。他所著《论圣名》《论神秘的神学》对后世基督教哲学家和神学家有较深刻的影响。——译者

④ 《坡吕克斯》Ⅲ。

⑤ 《宴会者》,俄译本第2版,第Ⅳ章。试比较《新约恋歌》,《神学通报》,1903,Ⅲ,480。

阿里斯托芬^①在《宴会者》中说：“人们还不懂得听命于爱神(Ἔρως)的力量。在诸神中，爱神是人类最好的朋友。对人类来说，他既是助手，又是治病救人者，他所施的药物能给人带来最大的幸福……”随后，阿里斯托芬在讲述了关于两性同体人的神话后得出结论，“所以每个人都在寻找适合于自己的另一半……”。其原因就在于：“我们自古以来的本性就是如此，我们原来就是完整的人。这种对完整性的渴望的探求就叫做爱情。从前，我们曾经是一个统一体，但神却错误地把我们分开了。如果我们与神和解和亲近，我们就能找到和得到所爱的人。如果我们敬畏神明，那么爱神将使我们成为幸运的和有福的人，他将本性返还我们并使我们合而为一。”

在基督教时代，当现实主义理论统治着西方时，理想主义却统治着东方。正教神学泰斗圣约翰·兹拉乌斯特(John Zlatoust)^②在其才华横溢时期，曾特别详细地阐发过这个理论。他写道：“不被婚姻纽带连接在一起的人，不是完整的人，而只是半个人。男人和女人不是两个人，而是一个人。”^③爱情的本质就是如此，爱人的人和被爱的人构成的不是两个分开的人，而是一个完整统一的人。”^④这个理论也被纳入正式的东方教会法律汇编中。740年颁

① Aristophanes, 约公元前450—前380年，古希腊最著名的喜剧作家。他的第一部作品《宴会者》讽刺当时的教育和伦理道德，他的作品还有《巴比伦人》《阿哈奈人》《骑士》《马蜂》《鸟》《和平》等。——译者

② 即 John Zlatoust, 约675—749年，生于大马士革，基督教东方教会修士，希腊教会和拉丁教会的教义师，号称“金辨士”“兹拉托乌斯特”在俄语中，意为“金口”。——译者

③ 《关于哥林多前书的谈话》，Ⅷ，5；Mg. 62, 387；试比较《关于以弗所书的谈话》XⅨ9；Mg. 62, 148。在研究圣约翰(大马士革的)的婚姻理论时可以坚信他在著述生涯的后半期已急剧地改变了对婚姻的态度。如果说在他早期受多神教教育(斯多葛学派)影响所写的作品中，对婚姻还持否定态度的话，那么在晚年时，当他完全接受了《以弗所书》的高尚的婚姻理论时，便完全站在理想主义观点上了。

④ 《关于哥林多前书的谈话》，XⅢ3；Mg. 61, 289。

布的《法律汇编》(Ecloga)^①给婚姻所下的定义是:婚姻是两个人结合为一体,结合为一个人。除了《法律汇编》外,这个定义也收入斯拉夫文《舵书》^②中。巴尔萨蒙(Balsamon)^③的定义是:婚姻是丈夫和妻子结合为一个,一个有一个灵魂但有两副面孔的人^④,并由此得出关于估价婚姻品位的方法。

正教教会的许多其他法律文献也持这种观点,这些文献都吸收了最严谨的、著名的摩德斯提努斯(Modestinus)^⑤的婚姻定义:这个定义认为,婚姻是夫妻两个人全面的和充分的结合,但它完全没有提及生育。^⑥

如果我们有时看到正教文献指出生育子女是婚姻目的的话,

① Ecloga,译为《法律汇编》,公元前726年,拜占庭皇帝利奥三世颁布,是6世纪《查士丁尼法典》以后的重要法律汇编之一,也是斯拉夫法律的重要渊源之一。——译者

② Кормчая Книга《舵书》是《东方教会法纲要》(Nomocanon)的节本。历史上曾有两个节本,一是希腊教会的《舵书》,一是此处所指的斯拉夫文本。——译者。按照《法律汇编》所言,婚姻是神规定的,事实上是按照法律使两个分开的人在肉体上结合为一个人。在扎迦利(Zacharias)的《古希腊罗马法律汇编》, P. 1—52 或 Monferrat, Athrenis, 1889年版中。试比较《法律汇编》及《国法大全》, III, 1, 以及扎迦利的《古希腊罗马法》, IV, 74, Lipsiae, 1865。

③ Theodore Balsamon, 约1105—约1195年,中世纪拜占庭主要法律学家。著有《东正教法规注释》,其中保存有关早期拜占庭政治史和神学史的大量资料。——译者

④ 巴尔萨蒙这本著作(《论同两位孪生姊妹结婚》)的俄译本附在A.C.巴甫洛夫的《舵书第50章》一书之后(M. 1887)。我们看到这个译本中使我们感兴趣的地方是:“听到这些话(《创世记》第2章,第24节;《马太福音》第19章,第3—6节)我们相信和信奉,夫妻由于婚姻而必须被当作几乎是一个单独的人,他表现为两个实体。为了不遭到公众的指责和否定文字记载的和口头流传的故事,我不敢说夫妻不是两个人一个身子……”(стр. 450—451)。

⑤ Gaius Modestinus, 公元3世纪的古罗马法学家。他的著作中有345个片断被收进《学说汇纂》。——译者

⑥ 《学说汇纂》, XX1, 2, 1;《法理概论》, I, 9, 9;《法典》(亦称《敕令典》。——译者) IX, 32, 4;婚姻是丈夫和妻子的结盟和决定夫妻一生共同命运的大事,是神权和人权的接触。其他一些宗教法律也重复了这一定义,例如,《东方教会纲要》《古罗马法律汇编》《巴西尔法典》等等。

那么,第一,这个目的在这里不是基本的和主要的。^① 第二,在这方面我们通常是比较晚地才借用了西方文献中的定义。例如,《舵书》第 50(51)章^② 的婚姻定义就是如此,它是从 1566 年的罗马《教理问答》准确地翻译过来的^③,或者像都主教菲拉雷特^④的《教理回答》是采用了贝拉明(Bellarmine)^⑤的定义。^⑥

我们在某些唯心主义哲学家那里也看到了同样的理想主义理论。费希特给婚姻所作的规定是,“婚姻是两个不同性别的人完全结合成一个人”。^⑦

我们在黑格尔和施莱尔马赫的著作中也发现了类似的定义。黑格尔说到了两个个性(Persönlichkeiten)在婚姻中、在实体上融合为一个人。这种实体的结合是产生婚姻的道德结果和个人权利结果的基础。^⑧

施莱尔马赫的著作也论及婚姻的主要目的是相互补充,在婚姻中两个人结合为一个意志,甚至是一个人(существо)。

总之,在许多世纪以来的悠悠岁月中,两种观点都有足够的权威性。其中哪一种观点应该认为是正确的呢? 这个问题不仅具有深刻的哲学意义,也具有极重要的实践意义。

① 例如,东正教没有给婚姻下定义,对《什么是第六件圣事(指婚配。——译者)?》这个问题(问答之 115)回答说如何完成婚姻的缔结:“首先是结婚双方的同意,然后是在神职人员面前声明,最后由神职人员确认和祝福。”下一个问答(116)则说到了婚姻的好处:“医治淫荡的药,传宗接代和夫妻相互帮助。”(见 Pierre Moghila 的《东正教信纲》,《东方教会》,Vol. X, No 39, 1927, P. 68-69.)

② 这一章是出自 12 世纪某个人的手笔,收进《舵书》是出于实用的目的,有关这一章缺乏权威性的问题,请参阅《论夫妻圣事》,снб. 1880, стр. 379—384.

③ 《舵书》,1816 年版,II, 138; 试比较《舵书第 50 章》,стр. 188.

④ Филарет, 1782—1867 年,俄罗斯正教圣经神学家,莫斯科都主教。著有《基督教希腊-俄罗斯正教会教理问答》。——译者

⑤ Sunt Robert Bellarmine, 1542—1621 年,意大利枢机主教和神学家,1931 年教皇庇护十一世追谥他为教义师。——译者

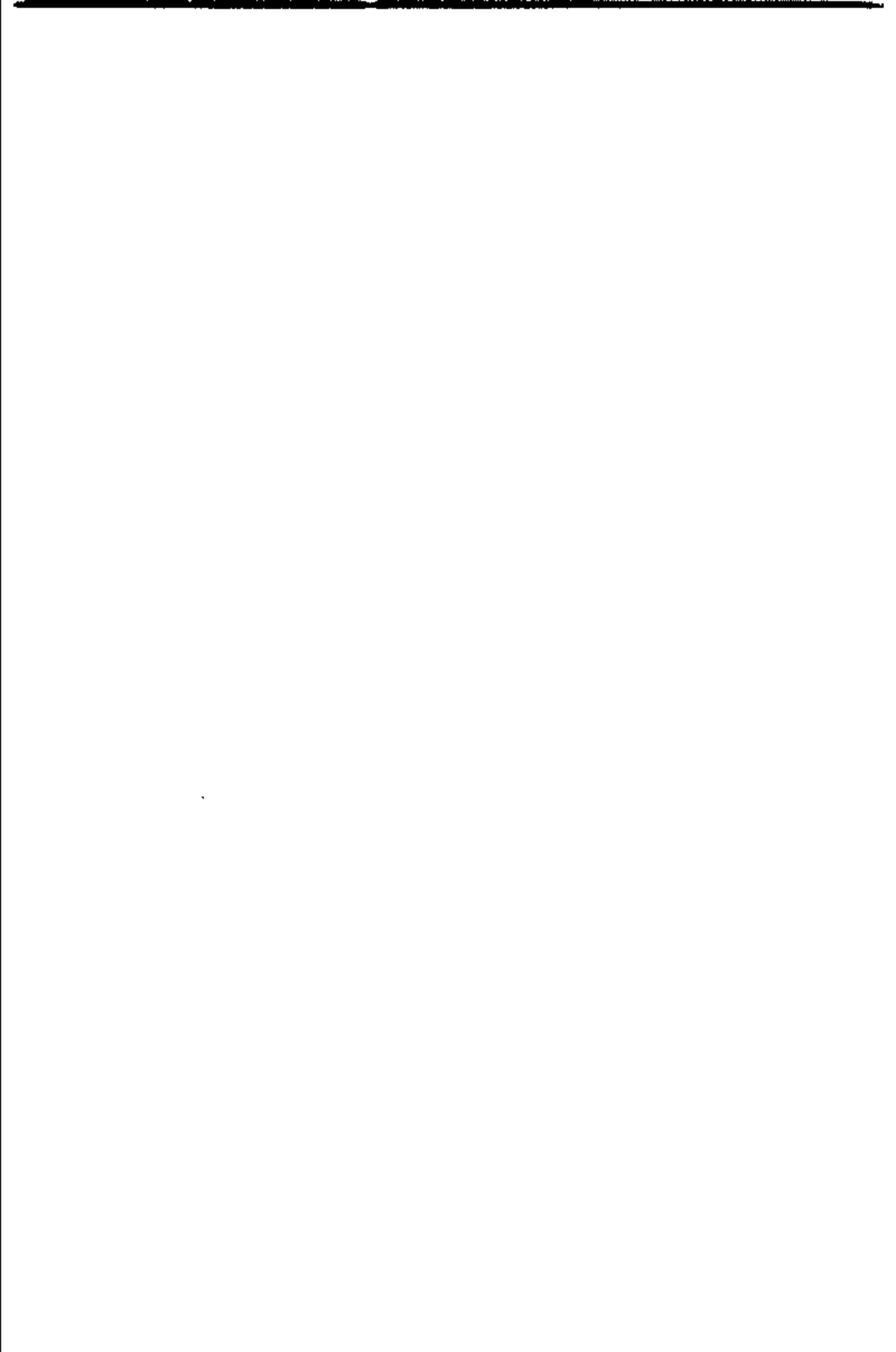
⑥ 类似的婚姻定义也见于波兰耶稣会学者卡尼修斯(Saint Canisius, 1521—1597 年)的教理问答中。

⑦ 《根据认识原理谈天赋人权的基础》,Jena u. Leipzig, 1797, P. 174.

⑧ 《哲学全书》,P. 519, Berlin, 1835. 2

尽管我们的行为举止并不总是符合我们的观点,但我们的观点毕竟是一种指导我们行为举止总路线的指南针。因此,不论哪一种婚姻目的观,无论如何总是反映了我们对婚姻所持的道德—实践态度。而无论我们把它当作正确或者错误的观点,最终也都反映在整个社会的幸福或不幸上。后来,正像我们早已觉察的,某种法律制度的目的概念,决定着它的整个结构,因此,对婚姻目的问题的这种或那种解答,也导致了整个婚姻法采用这种或那种结构和得出的一系列具有重大实践意义的结论。如:关于承认婚姻状态存在、婚姻障碍的数量和性质、取消婚姻和离婚的原因的问题等等。

这个问题我们将在下一章,即第2章中解答。



第二章 婚姻的理想主义和科学

自然科学资料：完善与繁殖之间的对立。——柏格森(Bergson)论性在植物界的意义。——心理学资料：繁殖与性爱之间的对立。——哲学、《圣经》、宗教文献和美文学的例子和证据。——叔本华的错误。——科学无法解决的婚姻目的问题和诉诸于直觉。

解决多少世纪以来理想主义和现实主义理论之间的争论，应当有利于第一种即理想主义理论，也就是说从这样一种意义上，即婚姻的主要目的在于新郎新娘本人，而不是他们之外的人，在于达到生活的幸福、完美无缺(пиррома)。无论是科学还是直觉(интуация)都得出这样的结论。其中，在各部门科学中，自然科学和心理学特别令人信服地提供了有利于理想主义的资料。

但显然，健全的理智、日常经验甚至显而易见的事实本身又都有利于现实主义观点，即婚姻的主要目的是生育。一方面，没有两性的结合显然不可能有生育；另一方面，两性的结合在绝大多数情况下将导致生育子女，不生育子女的婚姻在某种程度上是不正常的现象，是一种令人失望的例外。

但只要摆脱日常经验的狭隘框架，站在广泛的、科学的经验上来看，并注意到整个有机世界生活和发展的总的景象，那么，这种现实主义观点实际上看来是不正确的，在性生活(Лоловая

жизнь)和生育活动(родовая жизнь)^①之间不仅没有不可分割的联系,甚至还存在不可调和的矛盾。这个思想从根本上动摇了天主教的婚姻目的理论。而非常精彩地发挥了这一思想的不是别人,正是弗拉基米尔·索洛维约夫^②,天主教的宣传家们愿意出版他的著作,并称他是秘密的合并教会信徒(униат)。

他在自己的著作《爱的涵义》^③中,阐明了一种流行观点的错误。按这种观点,性爱的涵义就在于繁殖。他的解释不是基于一般抽象的想像,而是基于自然史的事实。生物界的繁殖没有性爱也可以,这从无性繁殖看得很明显。相当一部分生物体,既有植物也有动物,用无性方法进行繁殖^④:细胞分裂、芽接、嫁接。当然,高等形式的动植物仍用有性方法繁殖。但是,第一,用这种方法繁殖的有机体,无论是植物还是一部分动物,也同样可以用无性方法进行繁殖(植物用嫁接方法,高级昆虫用单性生殖方法)^⑤;第二,且不论这个方面,一般说来,高等生物是通过性的结合进行繁殖的,那我们必须得出的结论是,这个性的因素不是一般地与繁殖有关系(因为也可以采用无性繁殖),而是与高等生物相联系的。因此,性的区别(和性的结合)不应从生育活动的观念中去探求,而应该从繁殖,而且仅仅从高等生物繁殖的观念中去探索。

在动物界,性爱,或更确切地说性的吸引力,也存在于相反的关系中:即性爱较强,则繁殖较少,这一重要的事实更加令人惊讶

① 性生活(половая жизнь)和生育活动(Родовая жизнь)这两个术语通常的用法十分混乱,会造成许多误解,我们在下文中将把它们加以严格的区分。(上述两个术语在现代俄语中已有了差别,前者已较常用,后者过去也用于指性生活。在本书中,译者将根据上下文,作适当处理。——译者)

② В. С. Соловьев, 1853—1900年,俄国宗教哲学家、诗人、政论作家。他的哲学思想对俄国唯心主义和象征主义影响很大。——译者

③ 第一次刊登在《哲学和心理学问题》杂志第14期上,并同时由《曙光》出版社出版, Berlin, 1924, 第1—58页。

④ 教父们也知道这个事实。圣伊西多尔·佩卢西奥特(Св. Исидор Пелусиот)写道,“可以指出地球上许多生物是未经同居而降生的”(致经院哲学家狄奥多尔书, 192; Mg. 78, 1280)。

⑤ 单性生殖在现代生物学分类中属有性繁殖。——译者

地证明了上述观点。在低等生物中,因为没有性别的区分,在完全没有性引诱的情况下,仍具有巨大的繁殖力。^① 其次,在比较完善的生物中有性别的区分,按照性别的差异存在某种性的吸引力——开始很微弱,后来这种吸引力在有机体继续发展的各个阶段上将不断加强,而繁殖力则不断下降(即从生物体组织完善的直接意义上,以及从相反的意义上的繁殖力),直到生物体发展的最高阶段——人类,甚至在完全排除繁殖的情况下可以具有最强烈的性爱。如果我们在动物界的两端,一方面发现没有任何性爱而进行繁殖;另一方面也发现不进行任何繁殖的性爱,那么十分清楚的是,我们不能说这两种现象相互间存在不可分割的联系。显然,其中每一种现象都有其独立的意义,甚至从自然科学的观点看,繁殖并非性生活的基本目的。

我们在法国哲学家亨利·柏格森^②的《创造进化论》中也见到了类似思想。柏格森援引近代自然科学家麦比乌斯(Möbius)^③和哈尔托赫(Hartog)^④的著作,提出对作为生长与繁殖典型的整个植物界来说,两性的区分“至少是一种奢侈,没有这种奢侈,自然界也能够应付”的思想。柏格森认为,渴望越来越复杂,渴望更加充实和完美,仅仅对于动物界来说是重要的。生物体区分为两种性别就是这种渴望的表现,因为动物需要进行比较广泛的和剧烈的活动;但对于植物界来说却不重要,因为植物注定追求的是无感觉和静止不动。而对完善的渴望和与此相关的性的区分也存在于植物界中,这仅仅是因为植物界与更好地表现出生命发展基本方向的动物界是息息相关的,是因为导致有性繁殖的基本原始渴望存

① 也许,《圣经》中提到神仅仅给第五日创造的低等动物的滋生繁多的赐福(见《创世记》第1章,第22—23节。——译者),不是偶然的,正是低等生物才是繁殖的典型。

② 亨利·柏格森(Henri Bergson),1859—1941年,法国著名哲学家,“爱的哲学”创始人,“非理性主义”的主要代表。对后世西方哲学颇具影响。——译者

③ 《论植物的繁殖》,Iena,1897,203·206.

④ 《论繁殖现象》,载《生物学年鉴》,1895,P.707—709。

在于有机界中要早于有机界分为动物界和植物界。^① 简言之,对植物而言,性生活仅仅是一种遗迹。

虽然,性仅仅在动物界中找到了自己应有的发展基础,但在这里它也达不到它的目的。问题在于有机世界追求完善的基本渴望并不是在任何地方都能争到应有的地位。在绝大多数情况下,在几乎所有的动物种类中,这种渴望陷入了绝境并停止下来,没有达到目的,而只有在一个惟一的场所,即仅仅在人类中,在有意识的活动中,这种渴望才取得了应有的地位,这也是人类为何成为发展极限和目的的原因。如果是这样,那么,性作为追求完善的局部表现,仅仅在人类中,在人类有意识的和本能的心理活动中,看到了自己的意义和自己的目的。下述事实似乎是对柏格森这个思想的肯定,即《圣经》中关于创造的故事,没有讲动物的性别,而只讲到人的性别,这表明动物的性别并不具有形而上学的意义。

让我们再从自然科学转向心理学。如果性的涵义就在于高尚生活的观念,而不在于繁殖,那么,我们先天地(a priori)就有权期待,正是在人类中,而且与此同时在他生活中最能显示其优越性的那个方面,即在其心理活动中,除生育因素外能最鲜明地表现出性因素的这种独立性,而且这种独立性正是表现在那些精神生活居于最高发展水平的个人身上。的确,人类的性爱常常处于同繁殖的直接矛盾中。首先,爱情在这里常常具有纯个人的性质,因此,对于爱人者来说,正是这个异性的人才具有绝对的意义,才是惟一的和始终不渝的,才是目的本身。因此,在这里只有在极少数不存在外部的不可逾越的障碍的情况下,强烈的爱情才伴随着生育子女。而这种爱情往往导致对生育活动的否定,导致出家避俗,导致自杀。爱情的一个对象被另一个取代,有时是出于繁殖的目的(例如,在所爱之人死亡、不育、疾病等等情况下),这种变化总使人感到这种爱也改变了。描写对一个人有理想的爱情,而在其死后又

^① 《创造进化论》,俄译本第2版,СПБ,гл. 1, стр. 56; гл. 2, стр. 106。

把爱转向另一个人,对小说家来说是力不胜任的任务。从本质上说也是不可能完成的任务,大概在世界文学中未必能指出一部可以称之为真正的艺术作品的作品。

但是,性爱与繁殖的矛盾并不仅仅因为性爱的个人性,比如说减少繁殖的机会,而是因为性爱本身的实质。关于这一点,哲学家们在谈论,文学也在谈论。魏宁格(Weininger)^①写道:“爱情本身与禁欲主义没有关联,它仇视一切能导致性行为的东西。此外,它感到,无论是禁欲主义还是性行为,似乎是对它自己的否定。爱情与情欲是截然不同的,是互相排斥的,甚至是对立的。当一个人真正地恋爱时,他根本不会去想与被爱的人在肉体上结合。”^②

但是,在这里我们遇到的也许是一位时髦哲学家对性爱的近乎反常的精确说法。往前推15个世纪,我们在基督教哲学家圣奥古斯丁的著作中也见到了下述一段话:

“我们知道,许多我们的弟兄一致赞同节制肉体的欲望,但不节制夫妻之爱。前者越是压抑,后者越是强烈。”^③

但人们仍然可以提出异议说奥古斯丁也屈从于过分禁欲主义的精神。在此情况下,我们再往前推7个世纪,在一位人们奇怪地指责他有禁欲主义的伊壁鸠鲁(Epicurus)^④的著作中见到了同样的思想。他在《幸福论》的一个章节中写道:“肉体的结合对谁也没

① Otto Weininger, 1880—1903年,奥地利哲学家,基督徒,出身富裕犹太人家庭。著有《性与性格》。——译者

② 《性与性格》,第XV章:《情欲和禁欲主义》。——译者

③ 《论情欲》,cap. 11:MI 38, 345 显然,圣奥古斯丁在这里说的是在古代教会非常流行的“精神婚姻”。在古代,教会对婚姻的态度是宽厚的,而在比较晚些时期,当教会变成了国家的教会和世风颓下时,精神婚姻的风俗习惯常常成了掩饰淫荡的幌子,因此教会便禁止精神婚姻。《古代普世教会僧侣》(Москва, 1905, стр. 329—346)一书,十分令人信服地证实,使徒保罗在《哥林多前书》,7.36—38中所说的“他的女儿”不是指女儿,而是指与人精神同居的童贞女,试比较 Achelis:《受引诱的处女》。——Lpzg, 1902。

④ Epicurus, 公元前341—前270年,古希腊哲学家,注重单纯快乐、友谊和隐居的伦理哲学创始人。——译者

有好处,而且可能使恋爱者受到侮辱。”^①

我们在普卢塔克(Ploutarchos)^②、西塞罗(Cicero)^③、加伦(Galen)^④、波菲利(Porphyrrios)^⑤的著作中也见到了这些思想。

我们现在从古代和近代哲学家们转向《圣经》和教父们的美文学作品。

《创世记》讲道,雅各爱的不是能生育的利亚,而是不能生育的拉结(见《创世记》第29章。——译者)。在《撒母耳记(下)》中,《圣经》以其固有的直率描述了暗嫩对美丽的他玛的悲剧性的爱情史。“大卫的儿子暗嫩爱她,暗嫩为他妹子他玛忧急成病。”但在暗嫩身上,肉欲战胜了爱情。他用狡诈和暴力玷辱了他玛,“随后,暗嫩极其恨她。那恨她的心,比先前爱她的心更甚……就叫伺候自己的仆人来说:‘将这个女子赶出去!她一出去,你就关门上闩’”(《撒母耳记(下)》第13章,第1—2节,第14—15节)。

在古代教会文献中,我们也经常看到关于性生活和生育活动之间存在对抗性的思想。亚历山大的克雷芒(Saint Clement of Alexandria)^⑥注意到“爱情常常因厌倦而转变为仇恨”。^⑦

阿马西的阿斯特里(Астерий)写道:“当纯洁保持时,和平和相互的吸引力也能保持,当灵魂被非法的和感官的肉欲包围时,它就失去了合法的和正当的爱情。”^⑧

① Diogenes Laertius(第欧根尼·拉修尔,希腊作家,活动时期在公元3世纪。——译者):《希腊哲学史》,Ⅹ,118。

② Ploutarchos,约45—约127年,古希腊作家、历史学家。主要著作有《希腊罗马名人比较列传》(共50篇)、其他流传至今的作品汇集成《道德论》。——译者

③ Cicero, Marcus Tullius,公元前106—前43年,罗马政治家、律师、古典学者、作家,著作极丰。他的一套哲学术语对西方哲学影响至今。——译者

④ Galen, 129—199年,古罗马医师、哲学家、语言学家。在科学史上的重要性仅次于希波克拉底。——译者

⑤ Porphyrios,约234—约305年,希腊唯心主义哲学家,新柏拉图主义的代表,普罗提诺的门徒。——译者

⑥ 拉丁名为 Titus Flavius Clemens, 150—211/215年,基督教哲学家和作家,著有《训导者》《杂文集》等。——译者

⑦ 《杂文集》,Ⅲ,7。

⑧ 《论马太福音第19章第3节》。

约翰(金辩士)证明,“爱情产生于贞洁”^①,“爱情使人变得纯洁”;相反,“淫秽放荡只不过是缺乏爱情而已”。^②

圣奥古斯丁写道:“Minuitur autem cupiditas caritate crescente (欲望被日益增长的爱情所抑制)。”^③

当我们转向艺术文学时,再一次看到性爱的光辉形象是不能容忍生儿育女的。无论是菲利蒙和芭芙基达,还是罗密欧与朱丽叶^④,无论是但丁^⑤和贝雅特里齐,还是特里斯坦和绮瑟^⑥,抑或是阿凡纳西·伊万诺维奇和布利赫里亚·伊凡诺夫娜,都没有留下后代。

卢梭(Rousseau)^⑦在他的《忏悔录》中,不止一次地谈到性生活和生育活动之间的矛盾感:

“每当我那么想占有她时,我会以从未有过的柔情去爱她”,“我爱她特别强烈是为了要拥有她,我越来越清楚地意识到”……“我生平第一次看到自己躺在一位女人的怀抱中……但我不知道为何总有一缕不可克服的愁思常将这一时刻的全部欢乐一扫而光。我有好几次将泪水洒在她的胸前。”^⑧

“大家都这样做”,在长篇小说《复活》中,聂赫留朵夫为他在对卡嘉的爱情和肉体上与她亲近之间的沉重的矛盾感而自我安慰^⑨。

① 《关于“亚居拉与百基拉……亲嘴问安”这句话的谈话》(关于此事见《哥林多前书》第16章,第19—20节。——译者)

② 《关于哥林多前书的谈话》第33章,第6节。

③ 《教义手册》,cap. 121;MI. 40,288。

④ 莎士比亚著名悲剧《罗密欧与朱丽叶》中的男女主人公。——译者

⑤ 但丁(Dante),1265—1321年,意大利诗人,著有《神曲》《新生》等。——译者

⑥ 同名骑士小说中的两位主人公,12世纪以来,这个描写感情与道义之间冲突的悲剧在西欧各国流传。

⑦ Jean-Jacques Rousseau,1712—1778年,法国思想家、文学家。——译者

⑧ О. П. Усрянов 的俄译本《忏悔录》,上,卷5,1865,стр. 195—196。类似的思想也见于司汤达的《论爱情》一书。

⑨ 聂赫留朵夫和卡嘉·玛丝洛娃是列夫·托尔斯泰长篇小说《复活》的主人公,聂赫留朵夫诱奸了卡嘉,使后者沦落为妓女。这句话是聂赫留朵夫的内心自责。请见汝龙中译本,人民文学出版社,1992年,第88页。——译者

“我坚信这很不自然”，在《克莱采奏鸣曲》中波兹内舍夫说道。甚至在长篇小说《安娜·卡列尼娜》这首赞美家庭生活的颂歌中，艺术真实感也迫使托尔斯泰(Л. Толстой)写道：“他(渥伦斯基)呢，却如同一个谋杀者看见被他剥夺了生命的躯体的时候所感觉的一样。那被他剥夺了生命的躯体就是他们的恋爱，他们的恋爱的初期。想起用羞耻这种可怕的代价买来的东西，就有些可怖和可憎的地方。”^①

“躯体(在性爱中)具有什么意义呢？”一部取得成功的新小说的主人公问道，“难道我想到过这个吗？难道我渴望这个吗？正相反，我越爱，就越少想到躯体。”^②远不止纳德松一个人想到，“只有爱情的初期才是美好的”。

类似的片断还可以摘引许多，而且其中任何片断的主人公均可找到自己的化身，只要不把文学与诲淫作品混为一谈的话。没有哪个“真正的”(Божией милостью)作家不受这个思想的引诱而把生育描写成理想爱情的表现。

左拉(Zola)的《繁殖》(Fécondité)^③当然不是诲淫小说，但它也不是艺术作品。它最多只是一位为“Republique Francaise”(法兰西共和国)的未来担惊受怕的爱国者的政论作品。

在每个时代和民族的哲学和文学中，都可以发现在与狭义的性生活相联系的感情同生育活动之间存在矛盾。这个事实证明，前者与后者各有其独立性，婚姻之爱就是目的本身，而不是民族延

① 《克莱采奏鸣曲》《安娜·卡列尼娜》均为列夫·托尔斯泰晚期作品，后者描写了渥伦斯基与安娜悲剧性的婚外恋。引文见周扬中译本(上卷)，人民文学出版社，1978年，第28页。——译者

② 冯维辛(фонвизин)：“两种生涯”(一译《怪客》)，第4版，第183—184页。(原注如此。作者应为阿历克塞·托尔斯泰，小说于1911年问世，故文中有“新”小说之语。况且冯维辛是以戏剧作品见长，是18世纪的剧作家，故推断是作者之误。——译者)

③ Emile Zola, 1840—1902年，19世纪法国最重要的批判现实主义作家之一，法国自然主义文学的主要倡导者。1898年，因积极参与为德累福斯案件的平冤斗争而被迫流亡英国，其间创作了抒发自己社会理想的《四福音书》，《繁殖》是其中的第一部，第二至第四部分别为《劳动》《真理》《正义》(未完成稿)。——译者

续的手段。

无论是靡非斯特^①的尖刻冷笑^②，还是叔本华的精彩论据，都不能动摇这个结论。无论是唐璜还是浮士德，都感觉到爱情和肉体的亲近之间存在深刻的矛盾，是一种外在的恶的势力把他们推向这个矛盾。但我们应该就叔本华的观点多说几句。

叔本华认为，在爱情中，一切崇高的和动人的东西仅仅是大自然的欺骗，仅仅是诱饵，大自然通过它迫使恋人达到大自然的伟大目的——种的延续。就此他解释说，恋人相互感兴趣的正是为了健康而漂亮的后代所必须的东西。

但为了解释所有这些事实，根本不需要拟人化的自然观，叔本华给予我们的不只是陷阱，还是骗人的勾当。关于在具有同一起源的大自然中各种目的协调和世代交替(гетерогенне)的学说，完全可以说明性生活与生育活动的和谐一致，根本不需要像叔本华那样否定性爱的自身价值。当然，他力图证明种的延续是比个人爱情更加重要的任务，但对生育目的给予如此高的评价，则与他的悲观主义完全不符。按照悲观主义观点，种的延续只不过是大自然对人类欺骗的延续。

要知道，如果个人的生命没有任何意义，那么生育活动也就没有什么意义了。无限多的零仍旧等于一个零。

正如我们所见到的，真正的爱情总是具有个人的性质，因此，对于爱人者来说，只有某个人和只有那一个人才具有绝对的意义，才是目的本身。叔本华说，这对于准确定义后代的个性是必须的。那为什么需要这个定义呢？如果连个人本身在一代人中都没有任何意义，那他在下一代人中也不可能有什么意义。叔本华说，父母之间的情欲是为了孩子，因为它是孩子的匀称、美和完善的保证。但这完全是另外一个原则了。正如我们所见到的，美和完善在争

① 靡非斯特是歌德诗剧《浮士德》中的魔鬼。——译者

② 见歌德的《浮士德》和普希金作品中的浮士德场景；亚历克塞·托尔斯泰的《唐璜》。

取生存的斗争中完全不是必要的,而且为取得这场斗争的胜利,它甚至会成为障碍,且无论如何也不会由愿望变为现实。如果叔本华为了解释性爱而不得不采用美和完善概念,虽然是在下一代人中,这也证明他所说的“性爱是意志变为现实”的理论是站不住脚的。因为很明显,在这里我们说的不是意志变为现实,而是意志变为个体生命的某种特点,而且这个特点往往比生命本身更宝贵。这也是为什么有时阿兹拉(Аэра)要唱“爱过了,我们就可以死去”的原因。把美和完善这两个对叔本华理论并不合适的概念从一个抽屉挪到另一个抽屉,由这一代人挪到下一代人身上去,也丝毫不能挽救叔本华的理论。同时打开两个抽屉就完全清楚了,对这位哲学家并不合适的两个概念,没有因这样的挪动而中止了它们绵延不断地存在下去,因为就是现有的一代人对过去一代人而言也是下一代。

总之,叔本华关于爱情的推论是对无知觉的花卉本质的推论,而任何街头巷尾的爱情故事或吉卜赛人的爱情故事都要比这位德国悲观主义哲学家的任何“性爱的形而上学”更能使我们理解爱情和婚姻。这位哲学家缺乏但丁所说的“对爱情的理解力”。

可见,无论是自然科学还是心理学,都告诉我们,性生活的目的根本不在于繁殖,人的性别具有一种它自己独立的目的。但这还不是答案。科学仅仅告诉我们结婚的目的不是什么,但没有告诉我们结婚的目的究竟是什么,对待性和生育的正常态度是什么。

科学在这里告诉我们的仅仅是 *ignoramus - etignorabimus*,即当我们仅仅立足于科学时,我们现在不了解和将来也不了解。科学无能为力的原因在于问题本身的特点。科学一般来说是探索原因,而在涉及未来目的的问题时,便无能为力了。另一方面,关于生育和性的关系问题,是同本能和理智的关系问题联系在一起的,而科学作为理智的一种,无力囊括本能的实质和用理性的术语来表述它。

但是,我们还有别的办法,除了理性外,我们还有别的知识源。

这另一个源就是直觉,即对真理的直感的认识。柏格森正确地断言,现代人类的意识主要具有智力活动的特点,它不能为我们揭示生命的奥秘,却能告诉我们生命载体之间的外部相互关系。但人类的直觉并未消失,探索生命本身的意识并未消失。当然,这种直觉具有模糊的和不连贯的特点。柏格森把它比之为时而闪烁几个瞬间的、将要熄灭的灯。但是,“它只在涉及我们最重要的、最生死攸关的利益时才闪烁,它的光照亮了我们的‘我’,我们的自由,我们在整个星球上所占的那个位置,我们的起源。它也许也照亮了我们的命运”^①。关于我们在何处可以找到这种直觉和它如何揭示性和婚姻的奥秘,我们将在下一章讲述。

^① 《创造进化论》第三章,第 235—237 节。



第三章 婚姻的理想主义和直觉

直觉和启示。——作为《圣经》中两个独立现象的繁殖和婚姻。——作为人类生活下意识领域现象的繁殖和作为意识和自由表现的婚姻。生活的完美是婚姻的主要目的。——“肉体”(Плоть)这个术语在《圣经》中的意义。——神的三位一体和夫妇的结为一体。——婚姻的神赐性。——作为小教会的家庭。——家庭在犹太教和多神教中的宗教意义。——夫妇结为一体是婚姻的终极目的和把这种结合体验为圣事、崇拜、幸福和快乐。——婚姻之爱的悲剧性方面。

总之,只有直觉才能为我们揭示性和婚姻的奥秘。

我们到何处去寻找这种直觉呢?直觉是宗教和诗歌的基础。宗教语言把它称为启示(открытие),诗歌语言把它称之为灵感(вдохновение)。所有世界性的大宗教都追求掌握真正的直觉——启示。但关于婚姻理论我们将要谈论的只是我们比较熟悉的宗教——基督教,它是西方文明人类生活的主要精神基础。

当谈到婚姻时,无论是教会的创始者(《马太福音》第19章,第5节;《马可福音》第10章,第7节),还是他的门徒们(《哥林多前书》第6章,第16节;《以弗所书》第5章,第31节),都没有提出什么新的理论,而仅仅指出,婚姻理论在《圣经》的最初几章(即“旧约

基本信条”)而且仅在这儿章中已经讲过。因为在比较晚一些时期,即在摩西时代,这个学说由于必须顾及人们的残酷无情才被看轻了(《马太福音》第19章,第8节;试比较《马太福音》第5章,第27—32节;《哥林多前书》第7章,第10—11节;《以弗所书》第5章,第31节)。

的确,我们在这里看到了最深刻的婚姻哲学。但为了理解这个哲学,必须要有两个条件。首先,我们必须注意的不是圣经故事的外部形式,它适于最粗浅、朴素的理解^①,而应该注意的是作为圣经故事基础的深刻思想;然后,我们必须忘记所有我们从童年时代就学过和只能证明编故事人理解水平低下的那些“神的”和圣经故事,而只注意真正的圣经本文。

在这些故事中,《圣经》的特点和深奥被置于肤浅的学校神学按自己的需要作了裁剪的普洛克洛斯忒斯的床上。^②由于他们把本文中一些重要的细节省略了^③,而把另一些情节歪曲了,所以我们对这些故事仅仅是一知半解,头脑中完全没有留下深刻的印象。^④

《圣经》了解婚姻史上的两个时期。首先,它了解人在正常状态时期印在天堂中的婚姻,但它也了解人在世界大灾变以后的婚姻,这种灾变用神学语言说叫做“原罪”(первородный грех),而用哲学语言说则是心智介入了本应完全由本能统治的领域。

那么,关于正常的婚姻,《圣经》说了些什么呢?

① 约翰(金辩士)说,“这里为适合人类虚弱的本性而采用了粗略的说法”(Mg. 53, 121)。

② 普洛克洛斯忒斯是希腊神话中的强盗,他有两张床:一长一短,他把矮小的人放在长床上,拉长而死,把高大的人放在短床上,砍去双腿。“普洛克洛斯忒斯的床”喻“削足适履”。——译者

③ 然而,约翰(金辩士)说,在神创造天地的故事中,每个字都有深刻的意义(《创世记注释》, 10, 4; Mg. 53, 81)。

④ 创造伪科学假说的“耶和華教派”和“埃洛哈教派”力图在这种假说中找到自己对圣经本文不理解处的解决办法,他们与神学院编纂宗教史的学生相比不相仲伯。这个假说是阿斯特鲁(Astruc)于1753年首先提出的。

首先必须指出,《圣经》也证明了我们在第2章中用自然科学和心理学资料所证明的观点。正是《圣经》教导我们说,婚姻的根本不在于繁殖。看来,在所有的宗教史教科书中,都是这样来说明婚姻目的的。“神创造了亚当,然后用他的肋骨为他创造了妻子夏娃,并告诫他们要养育子女,滋生繁多。”

我们在真正的圣经文本中看到是另一种说法。《圣经》是单独地谈到生儿育女和婚姻的,与此同时,谈繁殖要早于谈婚姻:关于赋予人以繁殖能力是在《创世记》第1章,在总的创造史中谈到的。《圣经》在说过神创造动物并赐福给它们“滋生繁多”以后,才谈到了人的创造和用《创世记》中的那些话赐福给他们生养众多。

因此,按《圣经》所说,繁殖是创造动物世界的直接延续,同婚姻和人与动物的区别毫无关系。在《圣经》中,也没有就繁殖的事说到任何“圣训”。^①任何圣训,只有精神自由的生物才能领悟,因此不可能赐予动物,虽然祝福作为单方面的神的创造行为,对人和动物是一视同仁的。《圣经》在说到赐福于人生养众多时,并未把人当作比动物更高的生物,而只是当作动物世界的一个成员。与此同时,从《圣经》提到人时所使用的通常也是在《圣经》中仅用于动物界的术语这一点也明显可以看出。《创世记》第1章的犹太教文本没有说第一个被创造的人是“丈夫”(иш)和“妻子”(иша),而说到人是“男性”(закар)和“女性”(нэква)。换句话说,实现这个祝福的是人和动物共同都具备的生育器官和过程。(试比较《创世记》第6章,第19节;第7章,第16节)

① 基督教新教的创始者们认为,“生养众多”这句话是确立婚姻的圣训,他们并未在由此而得出的结论面前止步,甚至建议同时实行一夫多妻制(полигамия),卡尔施塔德给路德写信说:“不必感到羞耻。我们将有两个妻子、三个妻子,我们能养活多少妻子,就娶多少。不是要‘生养众多’么,路德?让我们执行上苍的圣训吧。”路德本人也劝妻子在丈夫无生育能力时,可与丈夫的亲属或旁人同居,而妻子如果过分节欲,丈夫也可与女仆或其他女人同居。他允许黑森伯爵菲利普重婚(菲利普1523年同萨克森女公爵克里斯蒂娜结婚,然后又同萨勒订立婚约。——译者)。见最新版本的《路德文集》,Weimar, 1883, VI, 558, 33[《论巴比伦的奴役》;试比较 X, II, 279, 290, 291(《关于婚姻的布道词》)]。

奥利金(Origen)^①已经注意到这一点,许多译本也注意到了。^②

总之,正像动物作为类(πορ)的代表(“各从其类”,《创世记》第1章,第21、24、25节)一样,人在这里也不是作为人的个体,而是作为整个人类的代表。

同时,《圣经》特别谈到了关于婚姻的规定。无论是基督(《马太福音》第19章,第5节;《马可福音》第10章,第4节),还是使徒保罗(《以弗所书》第5章,第31节),都在谈到创造人作为有别于其他动物的特殊生物的那一章中,找到了这个规定,尤其是在讲到创造女人的地方,在那里根本没有指出繁殖。这一章是从人的历史开始的,是以作为个体的有灵性的个人和他对神的态度开始的。对于他来说,神已不仅仅是创造者的神,而且是为人立了诫命的神。在“新约”中两次重复了“旧约”的故事(《马太福音》第19章,第4—5节;《马可福音》第10章,第6—7节;《以弗所书》第5章,第31节),两次都没有提及繁殖。“新约”指出,婚姻虽然在天国时已经确立,但亚当是在被逐出天国以后才承认夏娃是自己的妻子(《创世记》第4章,第1节)。在《圣经》可以几十次地读到生育子女与神创造人的延续无关,子女是神的恩赐这个思想(《创世记》第4章,第1、25—26节;第6章,第2节;第30章,第2、6、24节;第48章,第9节)。雅各对拉结说:“叫你不生育的是神,我岂能代替他作主呢?”(《创世记》第30章,第21节)^③

如果我们从《圣经》转向权威性的圣经注释,那我们就可以看到,作者们始终强调婚姻和生育的各自独立性。亚历山大的克雷芒教导说,就其本身而言,生育乃是“创造的圣事”^④,因而生育的

① Origen, 约185—253/254年,基督教神学家、哲学家、语文学家,早期基督教教父的代表之一。著有《论原则》(共4卷)等。——译者

② 如:1834年的法译本作“mâle et femelle(男性和女性)”,正式的英译本作“male and female(男性和女性)”,希腊文本作“ἄρσεν καὶ θήλυ(男性和女性)”。

③ 应为《创世记》,30,2。——译者

④ 《杂文集》,Ⅲ,14; Mg. 8. 1205

始作俑者只能是神,而父母只是“生育的仆人”(βραχνον γεν-θεως)。^①

帕塔尔的(奥林匹亚的)大主教圣梅多迪乌斯(Methodius)^②在他的《十位童贞女的筵席》中,引用《耶利米书》第1章第5节、第38章第14节、第10章第8节的同时,详尽地发挥了同样的思想。^③

约翰(金辩士)不止一次地注意到,给亚当的生养子女的祝福是在为他创造妻子之前。^④约翰同样不止一次地直率断言,“不是婚姻的力量使我们人类繁衍众多”^⑤,而是神在创造天地之初所说的“生养众多”使然,“生育子女不应归于夫妇的同房,也不是其他什么,而应归于创造天地万物的神”^⑥。

《圣经》人类学教导我们说,人身上有两个部分。

一个部分的核心就是心,另一部分的核心是肚腹。第一部分是意识和自由的部分,因而也是道德责任感的部分。第二部分是下意识的、本能的、植物的和动物的生命部分^⑦,因而不受道德责任左右。耶稣问门徒们说:“你们也是这样不明白吗?岂不晓得凡从外面进入的,不能污秽人,因为不是入他的心,乃是入他的肚腹”(《马可福音》第7章,第18—19节)。其实,一切属于道德评价的东西,是从心里出来的,“从人里面出来的,那才能污秽人,因为从里面,就是从人心里发出恶念,苟合、奸淫、凶杀……”(《马可福音》

① 《杂文集》,Ⅲ,12;Mg. 8,1189。

② Methodius,?—847年,希腊正教君士坦丁堡牧首。——译者

③ 《十位童贞女的筵席》Ⅱ,2;Mg. 18,49。

④ 《创世记注释》,10,4—5;Mg. 53,86及其他。

⑤ 《论童贞》,15;Mg. 48,544;试比较奥古斯丁的《论童贞》,1,10;MI 40,401。

⑥ 《创世记注释》,21,3;Mg. 53,178。奥古斯丁仿佛也忘记了他自己的婚姻目的理论,他在一个地方写道,“生育是大自然而不是婚姻的造化”,而生育往往是由淫荡造成的。《论童贞》,1,10;MI. 40,401

⑦ 尼梅希(Nemesius,4世纪末基督教哲学家、护教士。——译者)在自己的著作《论人性》中,对这一点说得最详细。他认为在人的灵魂中分为顺从理智的部分和不顺从理智的部分。而其中饮食能力和繁殖能力则分别属于植物领域和动物领域(参见该书第22—25章;Mg. 40,692—700)

第7章,第20—21节)。从圣经的观点看,繁殖也不是从心的部分,而是从肚腹部分出来的,繁殖是同饮食一样的过程。这一点在低级生物身上特别明显。在这些生物身上,繁殖与饮食成正比。而且,在人的身上,“淫荡也是吃得过饱造成的”^①。所以使徒保罗说:“不要醉酒,酒能使人放荡”(《以弗所书》第5章,第18节)。《圣经》上说,神赐予人繁殖的同时也赐予了食物,“神就赐福给他们,又对他们说:要生养众多……看哪,我将遍地上的……菜蔬……全赐给你们作食物”(《创世记》第1章,第28—29节)。

《圣经》上关于婚姻则完全是另一种说法,《创世记》第2章谈到了它。这一章说到人是有别于其他动物和植物的生物,没有提到繁殖。人在这里承担的不是他的存在的下意识的、本能的方面,而是作为意识和自由的体现者。人在天国工作并保护它,所承担的任务是使自己从属于整个外部世界——宏观世界。而除此之外,还承担着服从微观世界内在肉体活动的崇高的精神目的的任务,遵守戒律,不食知善恶之树的果子。人在语言的创造和自己与动物界的主从关系中,发现了自己的创造性的自由(《创世记》第2章,第19节)。只有在人有了这些认识和自由行动之后,作为这些行动的最明显表现的婚姻才出现。按照《圣经》上说的,神在造男人时,并未给他同时造一个女人,因此,神并没有强迫人结婚,而只是让亚当,这位犹太人的浮士德行使他的自由。当他有了妻子的观念和想实现这一观念时,神才使人的思想中有了生活的概念,人就成了丈夫和妻子。

《圣经》在谈到作为婚姻基本特征的自由时,也谈到了婚姻的主要目的。

① 约翰(金辨士):《哥林多前书的训诫》,cor. 23,1; Mg. 61, 1900 《大圣礼书及东方教会法纲要》中有一则有典型意义的故事。修道士请苦行者为他祈祷,使他能摆脱淫欲。祈祷失败了,但撒旦对苦行者解释说,按照苦行者的祈祷,它早已离开了修道士,修道士“从喉咙里还发出咒骂:咒骂本身创造了饮食和睡眠”《大圣礼书及东方教会法纲要》,1897, ctp. 157。

《圣经》指明婚姻只有一个目的,即创造妻子作为丈夫的“助手”。这种帮助究竟应该是什么呢?在俄译本和斯拉夫文译本中所应用的“助手”一词,含有在神要丈夫所承担的那些劳作中给予帮助的意思(《创世记》第2章,第15节)。但在这种情况下,圣奥古斯丁的反对意见是完全有道理的,托马斯·阿奎那也持这种意见。即除了生育,在其他各种事情中,说到帮助,那么另一个男人要比一个女人更加合适。但是,“助手”一词,正如七十子希腊文本和通俗拉丁文本^①中相应的词,并未准确地译出希伯来文原本中这个词的深刻涵义。比较准确的译文是:“(神)为他(指亚当。——译者)创造了一个补充者(восполняющий),领她到那人跟前。”这里说的不是劳动中的补充,而是生活中的补充。因为劳动中的帮助可以仅仅理解为生活补充的结果。丈夫首先需要妻子作为他的“alter ego”(即我的替身;第二个我)。

《圣经》上没有说“自己一个人劳动不好”,而是说“自己一个人生活不好”;没有说“她同他一起劳动”,而是说“领她到那人跟前”。希伯来语 *nehed* 一词的意思是“在……的面前”“当着……的面”(《创世记》第31章,第32节;《出埃及记》第19章,第2节;《民数记》第2章,第2节;第25章,第4节;《尼希米记》第19章,第9节;《但以理书》第6章,第10节)。古代译者把 *nehed* 译作 *skalravtl*,意为“在自己的对面”[阿奎那(Aquila)本^②,试比较《马可福音》有关章节]。*-vlikpvs avloŷ* 意为“在他的对面”[西马库斯

① 犹太教《圣经》,即《旧约》,主要是用希伯来文撰写的,少数片断是阿拉米文。《新约》多数篇章是希腊文,其余亦为阿拉米文。公元前3世纪中叶,由72位犹太教经师将犹太教《圣经》译为希腊文,称为“七十子译本”。405年,哲罗姆据“七十子本”将《圣经》译成拉丁文,是为“拉丁文本”。这个译本在流传转抄中出现了一些错误。但所据母本均为哲罗姆译本,该本又称“通俗拉丁文本”(Вульгат)。——译者

② 阿奎那(Aquila,活动时期在2世纪),据传他是罗马皇帝哈德胡良的亲属,曾奉命修建耶路撒冷。他在140年前后完成《旧约全书》的希腊文直译本。该译本能传达希伯来语原文的真义,现仅存片断。——译者

(Symmachus)^①本,试比较《使徒行传》第20章,第15节]。英国学者华兹华斯(Wordsworth)则译作“against him”(面对他),“befor him”(在他的面前),并将译本与原本的关系作了比较^②。亚历山大的圣西里尔(Cyril)^③说道:“神创造了一个妻子……她与丈夫同居,她是与他同类的人,并与他同在。”^④

但这里所说的与丈夫同在,并不仅仅指时空距离的接近。

这是指充分地、形而上地、超越个人地结合为一个有生命的实体(существо)^⑤。《圣经》在指出婚姻目的这个方面时说道,“二人成为一体”(《创世记》第2章,第24节),也就是说成为一个有生命的实体。这根本不像有些人有时认为的那样,是指性生活。我们把它理解为性生活仅仅是因为它可能是夫妇结合的结果,但这句话的直义和主要涵义却不是这个意思。神自己以不容置疑的方式解释了这句话,他说:“既然如此,夫妻不再是两个人,乃是一体的了”(《马太福音》第19章,第6节)。也就是说,它指的不是性行为中那种暂时的肉体结合,而是夫妻永久的、形而上的合二为一。《旧约》和《新约》中所用的“肉体”(плоть)一词,在这个地方根本不只是指“身体”(ówua),而是指一个有生命的实体、一个人。正如圣奥古斯丁精彩阐明的那样,“《圣经》往往也把人本身叫做肉体,也就是说,由局部转向整体的转义的人性,例如,凡有血气的,‘没有一个因行律法能在神面前称义’(《罗马书》第3章,第20节)。在此情况下,难道《圣经》说某个人不是指整个人类吗?……‘道成了肉身’(《约翰福音》第1章,第14节)这句话也具有同样的涵义,

① Quintus Aurelius Symmachus, 约345—约402年,罗马政治家、演说家和作家,有《书翰集》十卷传世。演说词仅存片断。——译者

② 《圣经、创世记和出埃及记》, London, 1864, P. 18。德利奇《创世记新注》, Edinburgh, 1888, P. 101)说,《圣经》上说妻子应该是丈夫的镜子,从中他可以看见自己。

③ Saint Cyril of Alexandria, 约375—444年,基督教神学家,1882年被追谥为教义师。——译者

④ 《创世记注释》,第1、2册,俄译本, Москва, 1886, 第IV册, 第13页。

⑤ 约翰(金辨士)说:“神为此也称她(妻子)为助手,以表明他们是一体。”(《关于歌罗西书的谈话》; Mg. 62, 387.)

也就是说“成了人”。同样,使徒保罗在谈到“人称义不是因行律法”(《加拉太书》第2章,第16节)时,也用“人”代替“肉身”这个词。《圣经》也是这样做的,它有时把亚当和夏娃称作“一体”(《创世记》第2章,第24节),有时则称为“人”。“当神造人的日子,是照着自己的样式造的,并且造男造女。在他们被造的日子,神赐福给他们,称他们为人”(《创世记》第5章,第1—2节)。在仅仅谈到男人和女人在肉体上的结合(不是在婚姻中,而是在淫行中)时,不说他们成为“плоть”(一体),而说他们成为“тело”(一体),即不说成为 *óars*, 而说成为 *óona*(《哥林多前书》第6章,第16节)。

男人和女人的这种在肉体上的结合乃是圣事(тайнство),它超出了我们的理性范畴。只有通过这一圣事与至圣的三位一体的圣事和教会教义的比较才能解释清楚。而从心理上说,这种结合是新郎和新娘感情的源泉,这些感情除婚姻本身以外,其特点就是排除婚姻日的问题。因为这些感情是如愿以偿的爱的感情,因而也是完美和幸福的感情。

我们在下面将转向阐明这些形而上的方面,然后再阐明婚姻的心理方面。

在婚姻中,人的生活升华到超越个人生活的品级,表现于人在婚姻中成为超个人的、实质上是惟一的,但在外貌上像神一样三位一体的形象。在这里,必须放弃现代以完全非基督教的精神占主导地位的个人主义的世界观(мнрозерцание),而应站在真正的基督教世界观的感受方面。按这种世界观的基本原理,即按照基于其主要特点在这种世界观的所有局部点上都得到反映的原理,最高的存在是超个人的生活、是神,是外貌上三位一体的神。神学院的教义教师们详尽解释了人是按神的样式创造出来的,但在分析人的身上究竟哪些地方是神的样式问题时,或者完全忘记了神的三位一体性,或者将神的三位一体性同人的三种心灵力量作比较时忽视了神的三位一体性。其实,《圣经》为更深刻和更正确的思考提供了充分的根据。

权威性的基督教诠释家们在考察旧约关于三位一体学说时一般都提到了神谕。神谕存在于人的创造之前,而且在说到神自己时用的是复数。神在神谕中说,“我们要照我们的形象,按着我们的样式造人”(《创世记》第1章,第26节),“要为他造一个配偶帮助他”(《创世记》第2章,第18节)^①。但这个关于三位一体的隐秘的理论不是在神说到创造除人以外的整个世界其他地方,而是见于说到创造两种性别的人(《创世记》第1章,第26—27节;第2章,第18节;第5章,第2节),创造妻子以确立婚姻的地方。“《创世记》第5章的开头似乎概括了前四章的内容,我们在那里读到神照着自己的样式造了人,造了男人和女人,并赐福给他们,称他们为‘人’(《创世记》第5章,第2节)。所以,在神的口中,‘人’是指男人和女人,是一个整体。”^②而且人只是作为一个整体,而不是孤独的单子(μοναδ)^③,乃是神在用复数讲到自己时的形象。这时所讲的人是作为“完整的”人存在的(七十子译本作 *uòros*, 西马库斯译作 *uovdòs*),所以《圣经》上说,那人独居“不好”(《创世记》第2章,第18节),而“不好”不可能是神的形象^④。由于罪恶,当最早的人类的爱情联盟变成了妻子受丈夫管辖时,神说,“那人已与我们相似”(《创世记》第3章,第22节)。也就是说,“人”虽然保持了与神相似的特性,但却失去了像神一样的三位一体的生命和永恒的幸福,因为他的生命也失去了意义,不应当是永恒的生命。^⑤

《新约全书》提供了理解《旧约全书》的钥匙(《希伯来书》第10

① 这个思想我们在使徒巴拿巴(《巴拿巴书信》,6,12)、巴西尔(《创世六日》,9; Mg. 29, 205)、尼斯的格列高利(《论人的创造》)、圣伊皮凡尼乌斯(《异端》之33)、圣狄奥多莱(《创世记问答》),以及殉道者查斯丁、伊利涅伊、狄奥菲拉克图斯等人的著作中也可见到。

② 试比较约翰(金辨士):“他(指神)说到他们两个时,就像说到一个人一样。”《关于以弗所书5,22—24的谈话之二十》, Mg. 62, 135。

③ 单子,指一个含有最高的实在性的无限小的心身合一体。——译者

④ 圣安布罗斯(Ambrose)说:“人类只有在男性和女性相结合时才是好的。”

⑤ 对这个地方作任何其他的解释,都不得不使人想到,或许是罪恶使人更加与神相似了,或者不得不使人认为,这是神对人的讽刺。

章,第1节),并阐明了所暗示的是什么。

使徒保罗把夫妻之间的相互关系,比作圣三位一体形象之间的关系。

正如神是基督的头一样,丈夫也是妻子的头(《哥林多前书》第11章,第3节)。正如基督是神荣耀所发的光辉(《希伯来书》第1章,第3节)一样,妻子也是丈夫的荣耀(《哥林多前书》第11章,第7节)。

圣约翰(金辩士)在阐述这个地方时说道:“虽然妻子受我们管辖,然而她是自由的,同我们一样是受人尊敬的。就像圣子一样,他虽然听命于圣父,但他是神子,是神。”“当丈夫和妻子在婚姻中结合时,他们不是什么没有灵性的或某种尘世的人的形象,而是神本身的形象。”^① 圣狄奥非鲁斯(Theophilus)^②写道:“神为了显示神圣结合的圣事而同时创造了亚当和夏娃,为的是他们之间有更多的爱。”^③

西奈的圣阿纳斯塔修斯(Anastasius)^④写道:“也许整个人类的三位始祖的头,乃是不可分的形象,按照圣梅多迪乌斯的想法^⑤,应是经过改变的、与神圣的和不可分离的三位一体有些相似的形象。正是其生命没有尘世的发端者和不是产自母腹的亚当,代表着与全能至尊上帝和圣父相似的形象,而由他所生的儿子则代表了来自母腹的圣子和神谕的形象,而由亚当所出的夏娃则代表圣

① 《关于哥林多前书第2章的谈话之26》;Mg. 61,215;《关于歌罗西书第12章第5节的谈话》;Mg. 62,387。

② Theophilus of Antioch, ? -180年,叙利亚基督教教士,170年任安条克主教。现存著作《致奥托利库斯》的三篇文章是为基督教教义辩护的。奥托利库斯是他的友人,不信基督教。——译者

③ 《致奥托利库斯谈信仰基督》的三篇文章,II,28。

④ Sant Anastasius Sinaita,活动时期在7世纪,基督教神学家,西奈的圣凯瑟琳隐修院院长。——译者

⑤ 指奥林匹亚或称帕塔尔的梅多迪乌斯。流传下来的梅多迪乌斯作品中谈到这个问题的部分佚失。参见《梅多迪乌斯全集》,Е. Ловягин的俄译本,第2版,СПБ,1905,287。

灵的本相。”^①

正如我们所看到的,圣阿纳斯塔修斯与使徒保罗和约翰(金辩士)不同,他在将婚姻生活比之为圣三位一体的生活时,力求保持数的一致,但这种比较的重要性并不在此。首先应该注意到,神是超脱于数之上的,且“3”这个数对神的生活来说也并非决定性的因素,所以在将婚姻生活比之为三位一体的生活时,应该注意的不是数的等同,而是这两种生活所具有的超出个人的性质本身。尔后,如果想进一步进行比较的话,那可以说,在婚姻中永远存在一个第三者——即神本身。人不是独居,这不仅是从人的个体,而且也是就婚姻配偶(брачная пара)而言的,因此,作为个体,作为夫妇,只有同神交流才能过上正常的精神生活。因此,在婚姻中始终有三者——丈夫、妻子和让他们结合的神。我们在《圣经》和教父文献中,均可看到在婚姻中必须有神力参与——神赐的思想。

《创世记》说,神不仅创造了妻子,而且把她领到亚当跟前。^②先知玛拉基说:“耶和华在你和你幼年所娶的妻子中间作证”(《玛拉基书》第2章,第14节)。我们在《箴言》中读到,婚姻是“神的盟约”(《箴言》第2章,第17节)。在《多俾亚传》中,我们读到“妻子是神在创世之初为丈夫而造的”(《多俾亚传》第6章,第18节)。

在《新约全书》中,基督说道,丈夫和妻子是由神配合的(《马太福音》第19章,第6节)。使徒保罗提出婚姻必须永远是在主里面的婚姻的规定,作为基督教婚姻必须遵守的规范(《哥林多前书》第7章,第39节;第11章,第11节)。

在古代教会文献中,圣依纳爵(Ignatius)^③已经要求婚姻要成为“依靠主”的婚姻。^④

① 《论神的形象》,Edt. M. Maimonides:《犹太律法辅导》,Ⅸ,612。

② 《创世记》,2,22;试比较24,40及其他各节。斯拉夫译本采用“Приведение(带领)”一词并非偶然。在古代斯拉夫民族,将妻子领至丈夫面前是婚姻的形式,这一形式符合罗马时代 confarreatio(一种最隆重、最神圣的婚礼)形式。

③ Saint Ignatius of Antioch, 公元2世纪安提阿主教,神学家。——译者

④ 《致波利卡普书信之五》,изд. Гегарди, 第112页

亚历山大的克雷芒在引用基督的话“无论哪里,有两三个人奉我的名聚会,那里就有我在他们中间”(参见《马太福音》第18章,第20节。——译者)时,认为这些话是指婚姻。他问道:“因为神把妻子同丈夫结合在一起,难道他不是把丈夫、妻子和孩子视为三位一体吗?”^①

奥利金证明,使徒保罗已经告诫我们婚姻是神的恩赐,他在《哥林多前书》第7章中把婚姻称为神赐予处女的恩惠。在说到同神结合在一起的那些人时,他写道:“只有神才能使两个人合而为一,因为妻子既然嫁给丈夫,他们就不再是两个人,而是一个人了,因为他们是神所结合的,由神所结合的乃是神的恩赐。”^②

德尔图良(Tertullianus)^③写道:“只有当神把两人合为一体时才是婚姻。”^④

约翰(金辩士)写道,“在婚姻中,心灵是以一种盟约的方式表现出同神的结合”^⑤,“神将你同妻子结合在一起”^⑥。按照《舵书》^⑦中的亚历克赛·康尼努斯(Aleksey Comnenus)^⑧新律^⑨的说法,新郎新娘“接待了神”,神“就在两个结合在一起的人之中”。在古代俄罗斯的婚礼仪式上,我们都会背诵“请(主啊)把我(即他们)的思想合而为一,把爱情合而为一,把我的肉体合而为一”。在基辅都主教基普里安^⑩(约1336—1406)的祈祷书中,我们读到“是您(神)

① 《杂文集》,3,10;Mg 8,1169;试比较《杂文集》,3,18;4,20;7,12。

② 《马太福音注释》,14,16;Mg. 13,1229。

③ Quintus Septimus Florens Tertullianus, 约公元160—220后,基督教神学家、作家。——译者

④ 《论一夫一妻制》,9;MI. II;试比较《致夫人的信》,II,9;MI. I

⑤ 《关于以弗所书第5章第22—24节的谈话》;Mg. 62,135。

⑥ 《关于以弗所书的谈话》,20,4;Mg. 62,135。

⑦ 《舵书》,1816年版,第43章,第35和38页背面。

⑧ Aleksey Comnenus, 1081年继伊克一世以后即位,康尼努斯王朝创始人。——译者

⑨ 《舵书》,1816年版,第43章,第35页和38页背面。

⑩ 基普里安,约1336—1406年,1381—1382年和1390年以后任俄罗斯主教。——译者

把丈夫和妻子结合在一起”^①。

特罗伊公会议第13条法规说道,因与神同在,婚姻才是合法的(并得到神的祝福)。^②

与三位一体教义相联系的基督教理论,同基督教的另一条重要的教义——教会的教义关系更加紧密,这条教义本身是以三位一体教义作为依据的。三位一体是爱情的道德义务的形而上的基础。一个新的实体——教会,是按照既不是分离的,也不是融合为一的原则构成的,在本质上教会是统一的,但在形式上又是多样的。^③ 教会和存在应该是三位一体存在的表现。关于这一点,教会创始者在其最早期的祷文中就是这样祈祷的(《约翰福音》第17章,第11、21节)。我们在教会的各种法律中也不止一次地见到这个思想。作为教会建立的依据,第34使徒法规在谈到主教们同早期司祭们的一致和他们之间思想统一时,是这样论证的,“因为同心一致以如此方式显示出来,所以神通过圣灵的主宰,使圣父、圣子和圣灵获得荣耀”。相信圣三位一体的统一性和不可分割性,成为教会建立和迦太基公会议第二法规的基础。

但是,家庭如果仅仅是与神赐的幸福生活相联系的圣三位一体的相似物,那么,家庭和教会的关系就更加紧密了。家庭不仅是教会的相似物——这个观点是奥米乌西安(омиусіан)错误的理论——不,按其思想,家庭是教会的有机的组成部分,就是教会本身。正像水晶不会碎裂成片,而只能碎裂成许多小的水晶或者不同整块水晶一样,但最小块的水晶仍然还是水晶。家庭作为教会的一个部分,依然是教会。

① 戈恰科夫:《论夫妻生活的奥秘》,附录,第7、8页

② 《古罗马法律汇编》,II,334:“神使婚姻合法化,神的出席为婚姻祝福。”正教院的译文“神所建立的和神亲临祝福的婚姻”是完全不正确的和歪曲了原义的。尼可蒂姆·米拉什主教正确地译作“婚姻是由神所建立并受到神的祝福”(《法规注释》)T.I, 1895, стр. 473,但这个译文未考虑到“并祝福”这句话的原文是有疑义的。

③ Антоний Храповицкий:《圣三位一体教义的道德涵义》。

克雷芒(亚历山大的)也把家庭称为教会、主的家^①,而约翰(金辩士)则直截了当地把家庭称为“小教会”。^②

天国的家庭同教会一样,因为当时人类还没有别的教会。基督教的教会是天主教会的延续,而且在这个教会中,新的亚当—基督取代了旧的亚当(《哥林多前书》第15章,第22节)。这就是为什么新约全书同古代基督教《圣经》关于婚姻的格言文献在对待教会的态度上截然不同的原因。

很久以来,许多诠释者都尝试弄清《以弗所书》中使徒保罗论婚姻的理论同论教会的理论的区别,但都徒劳无功。因为按照使徒保罗的想法,基督教家庭就是教会,是基督肢体的一部分。他以此为根据,对婚姻关系提出了严格的道德要求。与教会结为一体的基督徒,是圣灵的殿堂,因而对自己身体任何的污秽都是与教会的脱离,并因此毁坏了教会(《哥林多前书》第6章,第9节;第15章,第19节)。所以,保罗通常把基督教家庭称之为“家里的教会”。^③

在古代基督教作家们的著作中,我们也可见到同样的思想。耶尔玛和罗马的克雷芒教导说,在创造人之前,就已有教会存在,而且基督不是亚当的形象,但亚当是基督的形象,夏娃是教会的形象。克雷芒写道:“教会的创造先于日月。活的教会乃是基督的身体,因为《圣经》上说:神创造了人,丈夫和妻子。丈夫是基督,妻子是教会。”

“作为精神的教会,对我们来说是显示在基督的身体中,并教导我们,我们之中如果谁身体力行地侍奉它,不玷污它,他就在圣灵中得到了它。因为肉体乃是灵魂的象征(σώματος, 亦译‘标

1. 《杂文集》, III, 10; Mg. 1169: “τὸ κυριακόν(上帝的住所)”。

② 《关于以弗所书的谈话》20.3; Mg. 62, 143: “ἡ οικία γὰρ ἐκκλησία ἐστὶ μικρὴ (而家庭就是一个小教会)”

③ κατὸ οἶκον - κληρο(在家里的教会)—《罗马书》, 16, 15;《哥林多前书》, 16, 19;《歌罗西书》, 4, 15。

志’),谁曲解了象征,就无法了解它的本义(τὸ ἀθ-ευμκῶν)。

“于是(基督)说了下边这些话:你们要恪守身体,以便与灵同在。如果我们说,肉体就是教会和灵魂就是基督,那么,凌辱了肉体就是凌辱了教会;这样的肉体就得不到灵,灵就是基督。”^①

耶尔玛也同样断言,神的教会是最先创造的,而世界是为教会而创造的^②,“为了神圣的教会,神从无创造了万物,所以任何的淫欲首先就是反教会的罪孽”^③。神的形象(即该处所指的亚当)就是基督的形象。德尔图良由此得出结论说,肉体是基督的真正的新娘,除了神以外,必须给它最多的爱。^④

神的使者伊格那提乌斯(Ignatius),像使徒保罗一样,在论证性的道德时,就是以教会与基督肉体神秘的统一为论据的,并说基督保持贞洁是为了尊敬主的肉体。^⑤ 根据家庭等同于教会的这个论据,克雷芒把基督说他存在于教会中的庄严许诺与他存在于家庭中联系在一起了。^⑥ 圣格列高利·博戈斯洛夫说:“在任何婚姻中,都把基督视为丈夫和把教会视为妻子。”

下述的这个事实也可以说明家庭和教会的内在紧密关系,即在《圣经》中通常都是以家庭生活的术语来描绘教会的关系。这类术语并不像有些人有时想像的那样,只是一种富有诗意的比喻,而是它本身就是事物客观本质的基础。神和旧约时代教会的关系,通常是以婚姻,以新郎新娘、丈夫和妻子的形象来描绘的。^⑦ 在新

① 《哥林多后书》,第14章,盖勃哈德出版社,第41—42页。(中文版、俄文版《圣经》均无此章,故译者疑应为保罗牧哥林多教会的第二封信’即仍属“前书”中的章句。——译者)

② 《牧师的梦幻》,2,4,盖勃哈德出版社,第134页

③ 《梦幻》,1,1,盖勃哈德出版社,第129—130页。

④ 《论(基督)肉体的复活》6;MI. 2, 802—803. 《驳普拉克西》,12;MI. 2, 168

⑤ 《致波利卡普》5;1 τρεῖς... μετὰ τῆς ἡγίας καὶ καθαρῆς τοῦ κυρίου(贞操使……成为上帝肉体的荣誉),P. 112.

⑥ 《杂文集》,3,10;Mg 8, 1169

⑦ 参阅《以赛亚书》,1,21;49,18;54,1—6;61,10;62,5;《耶利米书》,2,20;《以西结书》,16,7;《何西阿书》,2,29,31;4,12;9,1及其他。

约全书中,基督经常像说新郎一样说到自己^①,施洗者约翰也称他为新郎^②,而教会同他的关系常常是他的妻子或新娘的形象^③。约翰(金辩士)写道:“我要说的是,这(即婚姻)是涵义深奥的对教会的描绘。”^④

教会本身是“神的教会”(《提摩太前书》第3章,第5节)，“基督的家”(《希伯来书》第3章,第6节)，“灵宫”(《彼得前书》第2章,第5节),并将其与自己的家作比较(《提摩太前书》第3章,第4节)。教会的工作被称为建造居所(《以弗所书》第2章,第22节)。在这个家里居住着教会——父亲的使徒和牧师(《哥林多前书》第4章,第15节;《提摩太前书》第2章,第11节;《腓立比书》第2章,第22节),教内的人是他们的子女(《罗马书》第8章,第29节;《哥林多前书》第5章,第11节;《以弗所书》第6章,第23节及其他)。教会名称本身^⑤来自希腊词 *Kυριακου*(上帝的住所),按更可靠的词源意义说是“主的家”,就如同一般人的家的样子。

不仅仅是天国的家庭和基督教的家庭是一个教会,犹太教甚至多神教,在其理想中也把家庭视为教会。

关于这一点,我们必须说得更详尽一些,因为在这个问题上,正教的神学家们常常用一些含糊的词句敷衍了事,或者重复非正教神学家们的论点。

天国的教会也未除尽罪孽,而教会仍继续存在,家庭正是那个未能彻底控制罪恶浪潮的岛屿。首先,我们应该指出天主教会采用的而往往又被正教神学家们重复的理论的错误之处,即婚姻的圣礼似乎仅仅是由基督确立的。

① 《马太福音》,8,11;9,15;22,2-14;25,1-13;《路加福音》,12,35-37;14,16-24;《以弗所书》,5,26,27;《启示录》,17,1,2,5;19,7-9;21,2。

② 《约翰福音》,3,29。

③ 《马太福音》,25,1;《约翰福音》,3,29;《启示录》,18,23;21,2,9;22,17。

④ 《关于歌罗西书的谈话之12》;Mg. 62,387 试比较《关于创世记的谈话》,56,《关于应该娶什么样的妻子的谈话》。

⑤ 德语词 *Kirche* 也有同样的涵义。试比较 Grimm:《德语词典》。

《圣经》认为婚姻圣礼,是神在天国确立的^①,这一点是任何读《圣经》时不抱偏见的人都十分清楚的。在整个“新约全书”时期,我们找不到任何一个段落论及基督或他的门徒将婚姻制订为圣事,找不到任何一句话论及婚姻的缔结是基督徒必须履行的某种形式。当涉及婚姻问题时,无论是基督(《马太福音》第19章,第3—6节;《马可福音》第10章,第2—12节),还是他的门徒们(《以弗所书》第5章,第31节),都是援引“旧约全书”,援引《圣经》中关于在原始时代婚姻制度的确立问题本身是多余的论述。法利赛人询问耶稣关于婚姻问题时,他回答道:“这经你们没有念过吗?”(《马太福音》第19章,第5节。——译注)

关于婚姻,克雷芒(亚历山大的)非常精彩地说道:“圣子只是保持了圣父所确立的东西。”他还解释说,婚姻作为圣礼,在旧约时代就已存在,因为如果把旧约的教义视为神圣的,那么也应该把旧约的婚姻视为神圣的。所以,使徒仅仅是把这件事同基督与教会结合的圣事联系在一起。^②他还谈到天国婚姻是神的恩惠(τὸ τὸν ἰσον χριστός,“美妙的婚姻”。——见《杂文集》)。从上述文字我们已看到,奥利金谈的是一切婚姻都是神赐的。

人们有时援引《约翰福音》中耶稣在加利利的迦拿婚宴上所行奇迹的故事,来证明婚姻的圣礼是由基督创立的。其实,这个故事证明的恰恰是相反的事,它证明,婚姻在他出生以前无论从形式上还是从实质上说,就应该如此这般了。约翰(金辩士)写道:“耶稣去赴婚礼,带去了礼物,以礼物表示了对婚事的尊重。”^③

第四福音书(《约翰福音》第2章,第11节)所突出强调的这一

① 现代教义几乎不涉及天国中圣礼的问题,但古代教父的文献谈到了它们。除了天国中婚姻的圣礼外,还提及圣餐礼,享用生命之树。圣奥古斯丁写道:“其他的都是他们的食物,而这(生命之树)却是圣礼(illud sacramentum),”(《论上帝之城》13,20; MI. 41, 394; 俄译本第309页。)正像克雷芒(亚历山大的)所说,他把创造的本身也称为与洗礼、人的创造相一致的圣事(《杂文集》, III, 14; Mg. 8, 1205)。

② 《杂文集》, 2; Mg. 1184—1185。

③ 《关于以赛亚书第6章第1节的谈话之四》; Mg. 56, 246。

事件的最伟大的意义,其他几部福音书显然没有明确地说明,它们在自己的福音故事中均未提及它,所以关于此事只能凭猜测。在迦拿的神迹是基督所行的第一件神迹。在这里基督第一次不仅仅是以导师的身份,也是以其教会缔造者的身份出现的,因为每一件事迹都首先代表未来教会的生命。预兆将成为教会核心的圣事——圣餐礼的神迹特点,更清楚地表明了这一点。

的确,当时基督的“时候还没有到”(《约翰福音》第2章,第4节),其所依据的仅仅是门徒的信仰。而只有到了这个时刻,他的门徒就信他了(《约翰福音》第2章,第11节)。但对我们而言,这个教会的象征性基础就建立在家庭之中,在婚礼仪式举行的时刻。

在天国中,教会的历史也始于婚姻,新约教会的历史也始于婚姻。而在这个婚姻的庆典中,基督并不是以婚礼仪式的积极参与者身份出席的。有些人^①徒然地谈到为新郎新娘祝福,聆听神的教诲。在福音书的文本中,关于这一点却找不到丝毫根据。

巴甫洛夫(Павлов)教授正确地说道:“他(指耶稣,——译者)是婚姻缔结以后作为被邀请参加婚礼庆祝活动的客人到这里来的,他的出席证实,按犹太民族法律和风俗缔结的婚姻是真正的、上帝所喜悦的婚姻。”^②

而在1500多年前,圣奥古斯丁更加尖锐地表达了这个思想:“基督出席婚礼是为了证实是神自己(在天国里)确立了婚姻。”^③

其实,在迦拿的婚礼上,基督丝毫也未插手婚姻缔结的事,也未用任何方式指示婚礼要采用什么新的办法,他只是以将水变酒的神迹象征性指明,基督教婚姻必须具有崇高的宗教灵性。^④

① 这种倾向在前边引用的特鲁伊第13法规译文中很明显。

② 《舵书》第50章,第58页。

③ 《约翰福音》(单行本),9,2

④ 约翰(金辨士)写道,“抑制冷却的情欲和把它变成灵性的渴望,这就是把水变为酒的涵义”(《关于歌罗西书的谈话》,XII,6;Mg. 62,380)。“好处之一就是让基督出席婚礼,把水变为酒,即让一切都变得美好”(《致狄奥克莱伊信函之232》;Mg. 37,373)。

但如果《约翰福音》只字不提基督在婚礼上有任何作为,那么,用古代演说家的话说,就是“*dum tacet, clamat*”(他既然缄默,亦当嚎叫)。同基督亲口所说的那样(《马太福音》第19章,第6节),这种沉默表明,基督认为基督教产生以前的婚姻,就是由神所创造的统一教会的神圣实体,所以他的使命不在于建立某种新的婚姻制度,一种作为圣礼的婚姻制度。正像天主教徒指出的那样,只在于消除婚姻中与神赐本性格格不入的罪孽成分。

由于家庭与教会的这种相似之处,基督派遣门徒只进配他们进去的家(《马太福音》第10章,第12节),使徒布道的故事也证明,布道通常也是从这些家庭开始的,在这种情况下,布道是最成功的。

福音书关于为了天国而放弃家庭的严厉话语(例如,《马太福音》第10章,第21、34—39节;《路加福音》第12章,第51—53节),在这里不是驳斥,而是肯定。因为基督徒为了天国不仅应该放弃家庭,而且也应该舍弃自己(《马太福音》第13章,第42节),舍弃自己并不是指自杀,而仅仅是舍弃利己主义,把自己的生命改变为爱的基础。那么,放弃家庭也不是指毁掉家庭,而是当婚姻成为“在主里面的”婚姻时,把家庭改变为基督教的基础。如果说这个要求对教会神职人员而言,有时实际上也意味着放弃家庭生活的话,那么从福音书的观点而言,这仅仅是把较狭隘的家庭活动范围扩展为更加广阔的范围,而并不改变家庭的本质。因为家庭是小教会,那么教会也就是大家庭了(《提摩太前书》第3章,第5节)。

有些人用使徒保罗说的“这是极大的奥秘,但我是指着基督和教会说的”(《以弗所书》第5章,第32节)这句话,来证明婚姻是基督确立的。的确,使徒保罗指出,作为圣事,婚姻是以婚姻同其他事的联系,以基督同教会的联系,即仅以基督教会及其追随者的联系为基础,在没有基督教会时,也不可能有作为圣事的婚姻。但有了教会以后才有婚姻的概念和以后出现的时间概念,并未解决教

义问题。按年代顺序降生于亚当之后的耶稣,抽象地说是早于亚当的(《约翰福音》第8章,第58节),这就决定了旧约时代严守教规的可能得救和“统一的教会”(只有它是信仰的象征)才得以传播“旧约全书”^①和天国的生活。按古代教会作家(罗马的克雷芒、耶尔玛、德尔图良^②)的正确思想,不是基督是亚当的形象和教会是夏娃的形象,相反,亚当是按基督的形象创造的,夏娃是按教会的形象创造的。因此,最初的两人在天国里的婚姻,也同样是基督和教会结合的形象,正如历史上的基督教会成员的婚姻一样,因此也是一件圣事。至于教会未将婚姻列为新约的圣事,显然是因为在所有古代基督教所列举的圣事中,均未提及婚姻圣事。^③婚礼程序本身也说明了这一点。在这种仪式的祈祷文中,只提到旧约制定了圣事,且列举的只是旧约中的几件圣事。例如,索伦的圣西梅翁(Симеон)就注意到了这一点。他在谈到婚姻时写道:“神父在自己的祈祷文中没有提到有关缔结婚姻的新约(信徒)中的哪一位,因为对基督徒而言,婚姻并不是最好的事。福音书的最终目的是贞洁和童贞。”^④

最后,在正教导师有权威性的文献中直接提到,婚姻作为圣事是在天国里确立的,而在新约全书中只不过是加以证实罢了。牧首耶米利亚二世(Jeremias II)也在给新教神学家的答复中,在引

① 教会的赞美诗也受到多神教会的影响,虽然也把它称之为“不结果实的教会”,但这并不是特殊的教会,而是统一教会的一部分。

② 圣克雷芒写道:“神把人造成了男人和女人。男人是基督,女人是教会”(《致哥林多人书函之二》)。德尔图良写道:“神的形象就是基督的形象,这个形象早就恩赐给人了”(《驳普拉克塞伊》,12;MI. 2, 168;试比较:《论(基督)肉体的复活》,6;MI. 2, 802—803),耶尔玛阐释道:最早创造的是神的教会,而整个世界是为教会创造的(《牧师的梦幻》,2,4)。

③ 参见如伪丢尼修、圣约翰(大马士革),斯图狄乌斯隐修院的圣狄奥多尔、圣尼斯福鲁斯(忏悔者)及其他所列举的圣事。

圣西梅翁(索伦的)直截了当地说,婚姻(婚礼)只是一种仪式,而不是神赐恩惠的方式,正如一般所理解的:只是仪式,而不是慷慨的恩赐;Mg. 155, 509。

④ Mg. 155, 508。在古俄罗斯,婚礼官不诵读使徒行传和福音书(Голубинский)。《俄罗斯教会史》II, M. 1904, 第449页。

用《创世记》第2章第24节中关于在天国确立婚姻的话时,又接着这样写道:“这件圣事就是这样由上苍传下来,而在新约全书中得到了证实^①。”在东方牧师们有关建立俄罗斯圣正教院的文件中,我们也同样见到,“婚姻圣事可在《旧约全书》(《创世记》第2章,第24节)神自己谈到婚姻的话中找到根据,耶稣基督也证实了这些话。他说道:‘神配合的人不可分开’(《马太福音》第19章,第6节)。使徒保罗把婚姻称之为‘大圣事’”。其他斯拉夫教派研究信经者也说,正教教义承认婚姻不仅是新约的,而且也是旧约的圣事。哈斯说道:“在正教教会中,不像罗马天主教教会那么肯定婚姻是由基督确立的。基督并未确立婚姻,而仅仅是使婚姻纳入崇高的宗教关系和道德关系中。”^②

如果关于作为天国圣事的婚姻的理论无论在《圣经》中,还是在教父具有权威性的文献中都有切实依据的话,那么,仅作为新约圣事的婚姻理论,则是正教的教义学家们从罗马天主教的理论中借用而来的。这个最终以圣奥古斯丁对婚姻的执着观点为依据的理论,在特兰托公会议上被批准作为罗马天主教会的合法理论。它在第24次会议上决议:“婚姻事实上从其本身的涵义而言,是主基督制定的福音律法的七件圣事之一。”^③

近代正教神学家在受发达的西方神学影响和尝试阐明关于天国教会的教义学说时,为了七件新的圣事理论的模式,而牺牲了深

① 《箴言索引》,ed. 1785, P. 39—40

② 《希腊正教教会的信经》,Berlin, 1872, 第290页。许多中世纪的西方神学家,如卡塔里努斯、马尔东、罗世德等人也谈到婚姻是在天国确立的。(参见Dr. Paul Schanz:《历史上有关圣事的规定》,1893,第697页。)

③ De sacr. matrim: “Matrimonium est vero et proprium unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Christo Dominum-stitutum”(婚姻的义务:“婚姻事实上从其本身的涵义而言,是主基督所制定的福音律法的七件圣事之一”。

不过,在更早期的西方文献中,也可见到在多神教中婚姻也是圣事(Sacra-mentum coniugii)的理论。例如,德尔图良、耶罗尼姆、利奥三世(P. schanz:《Die Lehre v. sacr. S. 730)以及稍后时期教皇英诺森三世(《纪事》,II, 9)和洪诺留三世(《纪事》,I, 36)都曾这样教导过。教皇利奥八世在他的圣谕(Arcanum, 110, II, 1880)中提到这个问题时写道,他们有权认为,“婚姻从根本上说是神圣的和宗教的事物”。

刻的、真正教会的作为天国圣事的婚姻理论。

但是,如果婚姻圣事是在天国确立的,那么,它在基督教之外,在犹太教,在多神教中是否也遵守呢?在正教教会的信经中,我们找不到对这个问题的明确答复,因而应该把我们的肯定答复仅仅视为 theologumnon(神学观念)。

如果婚姻圣事在天国就已存在,那么,为什么它会在后来消失了呢?是由于原罪?由于整个人类的罪孽?但原罪不涉及第一对夫妻的相互关系,它不是他们相互的背信弃义。相反地,圣奥古斯丁证实,亚当违背神的戒律仅仅是因为他不想同破了戒律的妻子离别。他写道:“丈夫紧随妻子并非因为这位受骗的人相信她,就像相信一个说出真相的人。他是为了夫妻关系而屈从了她。因为使徒并非徒然地说,‘不是亚当受了诱惑,而是她的妻子受诱惑后陷入了罪孽。’这就意味着他即使在罪恶中也不愿同惟一和他共居的女人分开。”^①

在东方,约翰(金辩士)也提出了同样的思想。他写道:“妻子没有欺骗丈夫,而是说服了他。”关于这一点保罗也证实道,“亚当并未受诱惑”^②。他提出一个思想,即神没有诅咒人类始祖夫妇,且未对生育放弃祝福,因为生育是永恒的。^③最后,我们在加沙的普罗科皮乌斯(Procopius)的著作中,也见到了同样的思想。^④

相反,有些教父却为另一种意见辩护,例如圣像派的安菲洛修斯(Amphilosius)写道:“只是在原罪以后,婚姻才被恩赐(xapls)给最初的人类,当时,婚姻是与死亡抗争所必须的。”^⑤

在约翰(金辩士)的早期著作,在尼斯的格列高利(Gregory-

① 《论上帝之城》,第14册,第11章;Ml. 41, 419;俄译本,第2版,基辅,1905。

② 《关于创造世界的谈话》;Mg. 56, 490;试比较 494。

③ 同上, 496。

④ 《创世记注释》;Mg. 87, 209。

⑤ 《论有罪的妻子》;Mg. 39, 72。

rius)、大马上革的约翰、居比路的狄奥多莱(Theodoret)、忏悔者马克西穆斯(Maximus the Greek)^②等人的著作中,我们也可以见到婚姻正是在原罪之后,甚至是因为原罪才确立的。

正教教会的祈祷书也证明婚姻并未因原罪而被拆散。我们在《圣礼书》中读到:“夫妻的结合既不是始祖的罪孽,也不是后来挪亚所遇到的洪水所能拆散的。”^③

《舵书》(《法律汇编》)第49章也可见到同样的思想。“不但妻子不会因听从狡猾的蛇才吃了树上的果子而与丈夫分离,也不会因妻子违反主的戒律犯罪而轻率地分离,就连世界的败坏而引发的那场大洪水,也不能使这种结合分开。”^④至于人类的罪孽也不能改变婚姻制度,是因为神在大洪水后仍然赐福于婚姻。圣狄奥多莱(居比路的)写道:“当神以大洪水惩罚人类时,他领进方舟的不仅是男人,也领进相同数目的女人,且最先赐福给他们。神对他们说:‘你们要生养众多,遍满了地’”(《创世记》第9章,第1节)。^⑤

摩西所受之十诫也说到旧约婚姻的圣洁,把破坏婚姻比之为反对神和亲人的最严重罪行。叙利亚人圣厄弗冷(Ephraem)^⑥写道:“从亚当到我们的主,这种(婚姻的)真正的爱,是我主的尽善尽美的爱的圣事。”^⑦

① Gregorius Nyssenus, 335—约394年,神学家、柏拉图派哲学家,教父学派代表人物。著有《论人的创造》等。——译者

② Maximus the Greek, 1480—1556年,希腊正教修士、人文主义学者、语言学家。——译者

③ 穷苦人的子女结成夫妇也受到婚礼官的祝福。

④ 《舵书》,1816年版,II,123;希腊文本见《法律汇编》(Ecloga),II,12;《关于婚姻法的法律汇编》,31;Iach:《古希腊罗马法律汇编》,IV,73—74。基督在回答法利赛人的问题时,仅仅是“再次地肯定了婚姻”。

⑤ 《恶毒的异教徒理论简述》,第V册,第25章;Mg. 83, 536;俄译本,莫斯科,1859,第5卷,第88—92页。

⑥ Ephraem Syrus, 约306—373年,叙利亚基督教神学家、诗人、赞美诗作家、教义师,东方教会的教理问题专家,著作极丰,约300万行。——译者

⑦ 《以弗所书注释》,5,32;俄译本,1895年版。

古代基督教作家、以伪丢尼修斯之名而闻名的阿列奥帕基特说道,多神教者(古希腊人)恰恰把婚姻当作圣事一样看待。按犹太教神秘主义派的理论,神的恩惠之光撒向人类的惟一渠道,就是婚姻。许多权威人士都谈到世界所有民族婚姻的宗教性质。^①孟德斯鸠(Montesquieu)^②写道:“在所有国家和所有时代,宗教都参与婚姻的缔结。”^③

但是,基督教徒们自己是否把犹太教徒和多神教徒的婚姻视为圣事呢?对这个问题应该给予肯定的答复,古代文献和古代基督教会对于犹太教徒和多神教徒婚姻所持的实际态度已提供了直接的证明。克雷芒(亚历山大的)认为,旧约与新约的婚姻之间并无差别。他写道:“因为旧约的戒律是神圣的,所以婚姻也是神圣的,旧约的婚姻是圣事,就像保罗所说的,如同基督和教会的形象一样。”^④约翰(金辩士)写道,“婚姻是我们和多神教徒都应尊重的事”^⑤。使徒保罗的话也对婚姻持同样态度,他说道:“婚姻,人人都当尊重。”而维罗纳的圣芝诺(Zenon)证实,多神教徒们具备所有的婚姻美德,因此,他弄不清他还能给他们什么教导。他补充说道:“具有讽刺意味的是,我们胜过他们的地方就在于女基督徒因自己的圣洁而能更多次地出嫁,而且是嫁给多神教徒,关于这一点不能不怀着极大的悲痛来提及。”^⑥

古代基督徒在把婚姻视为圣事时,他们是把它作为在犹太教徒和多神教徒中已存在的形式来接受的,因此也把多神教徒和犹太教徒的婚姻视为圣事。皈依基督教的夫妇,其婚姻从来不需要

① Westermarck:《人类婚姻史》,第2版,第423页 Ruzer:《人类文化学》,I, 256, II, 276等

② Montesquieu, 1689—1755年,18世纪法国政治学家 著有《波斯人信札》《论法的精神》等,后者是政治理论史和法学史名著,影响深远。——译者

③ 《论法的精神》。

④ 《杂文集》,III,12;Mg. 8,1195。

⑤ 《关于哥林多前书的谈话》,12;Mg. 61,103。

⑥ 《论文集》,IV;Mg. 11,306

教会以任何方式承认它为圣事。最初几个世纪的基督徒与犹太教的宗教仪式格格不入,而且显然认为与其受苦和死去也不无故地参与多神教的祭祀,但却丝毫也不反对采用犹太教和多神教形式的婚姻并自己向多神教徒们指出了这一点。公元2世纪的一位基督教使徒说道:“他们,即基督徒们,像所有人那样缔结婚姻。”^①另一使徒在他呈给罗马皇帝马可·奥勒利乌斯(Aurelius)^②(166—177)的辩护词中写道:“我们之中的任何人都是按照你们(即多神教徒)所颁布的法律,把他所娶的女子当作自己的妻子。”^③克雷芒(亚历山大的)认为,按风俗习惯的婚姻是基督教的婚姻。^④拉奥狄基公会议只要求基督教的婚姻应“自由与合法地”,即符合罗马法(法规 I)缔结。圣安布罗斯(米兰的)^⑤说,基督徒娶妻“遵循铜表法”,即遵循古罗马十二铜表法^⑥。约翰(金辩士)也提到按古罗马法律缔结婚姻。^⑦

在古代基督教文献中,我们找不到任何特别的、专门的承认婚姻为圣事的基督教婚姻定义。相反,古代的法律文献和教义文献,却应用了古罗马法学家、多神教徒莫德斯提努斯为多神教婚姻所下的婚姻定义,甚至把这个定义称为“最好的定义”^⑧。而在一份具有权威性的教义文献中,把婚姻视为圣事恰恰是应用了莫德斯提努斯的定义^⑨。索伦的圣西梅翁说在基督以前就给婚姻祝福,他写道:“单单为了生儿育女,婚姻也是允许的,以便人从受胎怀孕

① 《致奥格内图斯书信》5,6; Mg. II, 1143, C, 盖勃哈德版第8页;《圣查士丁(殉道者)作品集》,布列奥布拉任斯基译本,莫斯科,1864,第17页。

② Marcus Aurelius, 121—180年,罗马帝国安东尼王朝皇帝。晚期斯多葛派代表,哲学著作有《自省录》。——译者

③ Athenagoras: 《关于基督教的传说》, cap. 33; Mg. 8, 1173.

④ “训导者”, 2, 23; Mg. 8, 1085 《杂文集》, 3, 11; Mg. 8, 1173.

⑤ Saint Ambrose, 约 339—397年,古代基督教拉丁教父。——译者

⑥ 《处女训导》; MI. 16, 316

⑦ 《关于创世记的56篇布道词》, 29; Mg. 54, 488

⑧ 《佛提乌斯Ⅺ教会法纲要》, 13; 《巴西尔法典》, 1, 271

⑨ 费城总主教加夫里尔·谢维尔 1714年在特尔戈维曼发表的《论圣事》, 第118页。(载耶路撒冷牧首赫里山特的《教会法通讯》)

就受到祝福和不要使他们未经祝福就有了生命。”⁽¹⁾

如果圣奥古斯丁教导说婚姻圣事只存在于基督教教会,而在多神教一般不存在婚姻的话,那么,这个理论反映了现代天主教对作为圣事和非圣事的婚姻给予了不同的祝福。它来自已遭教会否定的关于原罪已使人的本性完全扭曲的理论,而且这个理论长期以来甚至在西方也不应用。奥古斯丁不得不用下述结论来自圆其关于多神教没有婚礼的结论,他写道:“使徒保罗教导说:‘凡不出于信心的都是罪’(《罗马书》第14章,第23节)。多神教徒没有信心,因而他们所做的一切都是罪孽。因此,多神教徒没有婚姻。”这种通过 *quaternio terminorum*(可得出四种结局的方式)得出的结论⁽²⁾,甚至在古代就没有得到西方教会的认可。我们已经看到,教皇英诺森三世(*Innocentius III*)和洪诺留三世(*Honorius III*)坚决地声明,多神教教徒也有婚姻圣事。而在《天主教教会法典大全》(*Corpus Juris canonici*)中,则详尽地分析和驳斥了奥古斯丁的这个理论。格拉提安(*Gratian*)用《圣经》中的引文证明,耶稣基督本人(《路加福音》第14章,第26节;《马太福音》第19章,第29节)和使徒保罗(《哥林多前书》第7章,第12节;《提多书》第2章,第4节)都承认非基督徒也存在婚姻。使徒保罗所说的“凡不出于信心的都是罪”的话也具有同样的意思。而“人在自己以为可行的事上能不自责,就有福了”也是这个意思。也就是说,这些话都论及多神教徒的行为,它们违背了说话者的良心。如果说他们有时也断言多神教徒没有圣事,但这并不意味着他们婚礼的形式是错误的,而只意味着他们的圣礼不能给予永恒的拯救。最后,安布罗斯(米兰的)的话,“违背神的戒律的事不能算作婚姻”不适用于非

(1) 论婚姻 ;Mg 155,504

(2) “信心”(вера)这个术语在第一种情况下用于宗教和道德信念的意义上,在第二种情况下则表示基督教的信仰。正确地说,多神教徒没有基督教的信仰,但他们具有某种宗教和道德的信念(《罗马书》第1章,第20节)。创立婚姻的神也是多神教徒的神(《罗马书》第3章,第29节)

基督徒的婚姻,因为没有一条神的戒律能禁止非基督徒之间的婚姻。^①再晚些时期,天主教的神学家们为了调和圣奥古斯丁的理论和《天主教教会法典大全》的理论,而创造了两种婚姻形式——圣事的婚姻和非圣事的婚姻。那些放弃了旧的关于存在全人类的婚姻圣事的教会理论的正教神学家们,也应该归于这种理论。

关于犹太教徒和多神教徒保持婚姻圣事的理论,使人们正确地对多神教作出宗教评价有了出发点。如果说在多神教里保持着这项圣事,那就意味着,不能把多神教世界视为某种当然要被否定的东西,视为“当今世纪王侯”独占的王国。婚姻圣事是神的恩惠不断施于有罪的人类的惟一渠道。因为任何一种文化,正如我们所见到的,按圣格列高利(博戈斯洛夫)的深刻思想,都有自己的婚姻起源,那它就不会与宗教格格不入。因而基督教不会完全排斥这种文化,而像从尘埃中将铁屑吸出来的磁石一样,从这种文化中吸收不少适合于自己的成分和把这些成分拿来作为建立教会的材料。

这里也可以找到对现代文化给予肯定的宗教评价的根据,虽然这种文化在很大程度上具有多神教的精神。在这个基督教之外的世界中,婚姻是理想主义的最重要的根源,对此,他们常常用歌德“永恒的女性引导我们前行”^②的话来加以辩护。

总之,将神启的婚姻理论同三位一体教义和教会的教义相比较时,我们看出,在婚姻中,人获得了相似于天国生活的生命,同时也成为教会的一部分。但如果事情的确如此,那么由此也就应该认为,婚姻最主要的和最终的目的不在于生儿育女,而且总的来说除了夫妻两人之外,与任何目的均不相干。因为达到类似神的境地也是人的最高和最终的生活目标,而基督永恒的新娘——教会是最终目的,是整个世界历史的完成。

① C. 28, q. 1, ed. Friedberg, Leipzig, 1879, col. 1078—1079, 1088.

② 《浮士德》。

我们再从客观的、形而上学的神学根据转向主观的、心理学的依据。

如果结婚双方在婚姻中客观地被神升华至超越个人之上的、类似神的生命并成为基督的身体、教会的一部分,那么,从主观上,从婚姻双方的心理上如何显现这个升华呢?

它表现在他们的相互爱情之中,这种爱因伴有性的快感也具有宠爱的色彩。从内容而言,这种快感排斥任何进一步的主观目的。

按照约翰(金辩士)的解释,爱情主观上不仅创造结婚双方的统一,而且是实体的统一,“爱情改变了事物自身的实质”。^①

“爱情就是如此,相爱的双方已经不是两个人,而是构成了一个人,除了爱情,任何东西也做不到这样。”^② 基督教的法律也吸收了(爱情)动机(Causa efficiens)的思想。最伟大的立法者查士丁尼在他的一部新律中写道:“只要出于爱情^③,纯洁的爱情^④,婚姻就可缔结,并发生效力。”古代人们诠释阿尔明努普罗斯(Armenopulos)^⑤的《六书》时,在解释格言“non concubitus, sed consensus facit nuptias[不是同居,而是思想一致,(爱情)才构成婚姻]时^⑥说,“婚姻是因情投意合而建立的”。

这种爱具有超越理性的神秘莫测的性质。我们已经看见,客观上是由神将双方结合在一起,而主观上是爱情在神里面和通过神把他们结合在一起的。

塔拉西乌斯(Thalasius)神父写道:“把两人既同神结合,又把

① 《关于哥林多前书的谈话之 32》; Mg. 61, 273. 试比较 Saint Augustine: “夫妻之爱构成婚姻”, 《布道词》, 51, 13; 《论创世记》, 9, 7.

② 《关于哥林多前书的谈话之 33》; Mg. 61, 280; 缔结婚姻的两个人不是融合在婚姻中, 而是结合为更高级的统一体, 就像圣三位一体的融合一样。

③ 新律之 74, 第 4 章: “婚姻只有用爱情才能组成, 并是爱的结果。”

④ 新律之 74, 第 1 章: “用纯洁的爱。”

⑤ Armenopulos, 1320—1380/83 年, 拜占庭法学家, 著有《六书或称法律指南》。——译者

⑥ 《阿尔明努普罗斯法令, 法律指南或六书》, Lipsiae, 1851, IV, 4, P. 490.

两人相互结合在一起的只是爱情。”^① 约翰(金辩士)写道：“在婚姻中,两个灵魂被某种盟约同神结合在一起了。”^②

俄国一位诗人用深刻的诗句这样写道:

我们惟因爱而结合,
成为无限的目标之一环,
再高高升华至永恒真理的融合,
使我们命中注定地永远结合。^③

如果是这样,那婚姻之爱就是圣事。正如我们所见,它之所以是圣事,是因为它客观上把我们同其本身就是爱的神结合起来了。(《约翰一书》第4章,第8、16节),爱具有神赐的性质。它是圣事还因为它超过了我们理性的力量。认识论说,我们理性的最高范畴是我们个人意识的反映,是它的统一性、不变性等等。但我们已经看见,婚姻在客观上就像圣三位一体的结合一样,超越了个人的结合。

因此,我们的理性范畴既不适用于那里,也不适用于这里,只有婚姻是凌驾于我们理性的基本法则同一律之上的,因为在这里两个人同时也就是一个人,

圣克雷芒(罗马的)在转达“新约全书”中未记载的耶稣基督的一句箴言时说道:“主在自问天国何时到来时答道:当男人和女人两人合而为一和表里如一时,当男人同女人在一起,既不是男的,也不是女的时。”他还解释道:“当两个人的身体中只有一个灵魂时,二者便合而为一了。”^④

圣约翰(金辩士)说,“婚姻是爱的圣事”,并解释道,婚姻是圣

① 俄译本《塔拉西乌斯作品集》,Москва,1894,字母I部第1章。

② 《关于以弗所书第5章第22—24节的谈话》;Mg. 62,141。

③ A. ToneTou。

④ 《圣克雷芒致哥林多教会书函之二》,第12章;Mg. 1,348A。

事就因为它超越了我们理性的范围,所以在婚姻中两人变成了一个人。^①

圣奥古斯丁也把爱情称为圣事(sacramentum)。^②

婚姻之爱的神赐性也与此密切相关,因为人们因相互之爱而聚集之处,神都在那里(《马太福音》第18章,第20节)。

正教的宗教著作中也谈到婚姻是爱情的结合。“啊,主将使他们的爱情更加完美、更加和睦。”“愿爱情的结合与婚姻忠贞不渝。”在婚礼中,我们也常说“相互的爱情”。在允许完婚的祈祷文中,称婚姻是“爱情和友谊的牢不可破的结合”。

作为圣事的婚姻之爱本身,在夫妇的相互关系上具有崇拜的色彩。

在婚姻中,夫妇相互 sub specie aeternitatis(用神的眼光看待),因而相互把对方理想化或加以崇拜。在两性相互关系中有崇拜的思想,根本不像有时人们想像的那样是中世纪的产物。我们在最古老的基督教作者的著作中可以见到这一思想。耶尔玛·罗杰在他的那本古代教会曾作为圣书来读的《牧师》一书中说道:“难道他不是一直都把你当女神一样尊重么。”^③

这种相互的崇拜不是别的,而是相互把对方视为像神一般的完美。按使徒保罗的说法,女人的创造是作为“男人的荣耀”(《哥林多前书》第11章,第7节),为了使他成为像神一般的男人的生动反映,像男人的活的镜子。正像柏拉图指出的,“在爱人者眼中,就像在镜子里一样,看到了自我”^④。

约翰(金辩士)说:“未婚夫和未婚妻只要看上一眼就会一见钟

① 《关于哥林多前书第7章第39—40节的谈话》;Mg. 51,230.

② 《福音书问题》,2,14;Mg. 35,1339

③ 《幻象》第1章,1,7;Mg. 2,894.

④ 《斐德洛斯篇》255;试比较《箴言》27,19:“水中照脸,彼此相符;人与人,心也相对。”

情的。”^① 圣狄奥多莱(居比路的)说：“被肉体之爱所吸引的人，能在所爱者的目光中找到使自己产生好感的精神食粮。”^②

恋人们相互反照的思想，也常常在其他的直觉形式——诗歌中闪现出来。

有时在琐事纷繁和喧嚣里，
会突然闪现出恼人的思绪，
在我悲伤的心灵里，
无法挥去你的形影，
伴着我的只有孤独寂静，
但意中人的音容倩影，
却使我的激情归于平静。^③

正如百合花倒映在山泉里，
我用最美的歌来赞美你^④ ……

或者像现代诗人安德烈·别雷^⑤的诗歌这样写道：

我在你明净的目光中寻求自己，
其中一切无法包容的都归于我，
我爱慕其中反映的自己，
我接受其中反映的自己；

① 《关于哥林多前书第7章，第39—40节的谈话》；Mg. 51, 30；试比较：“有朋友者就有了另一个自我”（Mg. 62, 406）。

② 《论神的和圣洁的爱》，《创造》，第V卷，谢尔基耶夫（今扎戈尔斯克市——译者），1906年，第311页。

③ 《A. K. 托尔斯泰全集》，СПБ，1907年，第1卷，第382页。

④ 《A. A. 费特全集》，СПБ，1912年，第108页。

⑤ Андрей Белый, 1880—1934年，苏俄作家，原名Б. Н. 布加耶夫。作品有诗集《蓝色天空中的金子》《灰烬》及若干长篇小说、回忆录等——译者

在你明净的目光中映照着我自己，
 充满了平静与福气，
 遥望生活的无边无际，
 遥望着美的无边无际。

太阳啊充满梦的绚丽，
 它的力量把我们编织在一起，
 我们之间抛洒的泪滴，
 滋润心田就像细细的春雨。

无论你，无论我——如重归平静的梦，
 在无法言表的光彩中消融，
 我们是幸福敦睦的孩童，
 相逢在时光荏苒的苍穹。

但相爱的夫妇从中能相互看见对方的这面镜子，具有一个特点。它反映的只是他们那些好的方面，而掩盖了坏的方面，使他们相互看起来像带着某种光环，熠熠生辉。约翰(金辩士)和圣奥古斯丁认为，这就是那种光辉，那种“神赐”或一种“言语无法表达的”、比任何服装、任何首饰都更美的“荣耀”。它是我们居于天国的祖先所蒙受的今天也部分地惠及到相爱的夫妇。^① 在美文学作品中，也有不少以此为题材。

“经过七年的夫妻生活，彼埃尔(《战争与和平》的主人公之一。——译者)感到快乐，坚定地意识到他是个不错的人。他之所以感觉到这一点，是因为在他的妻子身上反映出了他的自我。他常常感到在自己身上，一切好的东西和坏的东西混杂在一起。但

① 《创世记注释》，15,4; Mg. 54, 126; 俄译本 IV, 123;
 《创世记注释》，16,1 和 5; Mg. 54, 130; 俄译本, IV, 134;
 《论上帝之城》，14, 17; MI 41, 426; 俄译本, 43。

原书缺页

原书缺页

19章,第9节;《马太福音》第25章,第1—13节)。相反,表示了最大的悲哀的是预言:“新郎和新妇的声音在你中间决不能再听见”(《启示录》第18章,第23节)。甚至在战争的危险时刻,《圣经》的规定也适用于这种意识。在《申命记》中我们读到:“新娶妻之人,不可以出征,也不可托他办理什么公事。可以在家清闲一年,使他所娶的妻快活。”(《申命记》第24章,第5节)

圣安布罗斯(米兰的)强调指出,只有女人是在天国创造的,亚当自己不是在天国,而是在伊甸园创造的。^① 圣奥古斯丁对最早人类的内心生活作了如下的描述:“有了对神的平静的爱,和共同生活在一起的夫妇的相互之爱,才有大的欢喜,因为所爱的对象永远是给你快乐的对象。”^②

约翰(金辩士)写道:“许多不会说话的东西对我们并无多大益处,但妻子所给予的帮助却是无与伦比的……妻子——一个完整的、完美的和充实的实体,既可以与之交谈,也可因性的结合而得到很大的慰藉。要知道,这个实体就是为安慰他(丈夫)而创造的。”^③ 即使是道学家德尔图良,都苦于找不到言词来描述婚姻的幸福。^④

正教主持婚礼的人也常常说结婚是大的快乐:“啊,您为了使他们快乐”……“让婚姻的快乐降临给他们”……“欢乐吧,像利百加^⑤一样使自己的丈夫快乐吧”……“在此快乐的时刻结为夫妇”……

如果我们从古代基督教文献,转向各国往昔的深刻的基督教文化的离近代比较近的文献的话,我们将会发现,在这些文献中,

① 《论天堂》,4,24;MI. 14,300

② 《论上帝之城》,14,10;MI. 41,417;俄译本,第5册,第27页。

③ 《关于创世记第15章第1节的谈话》;Mg. 53,121;15,3;MI. 53,123。

④ 《致夫人的信》,2,9;MI. 1,1302。

⑤ 亚伯拉罕的侄子彼士利的女儿,以撒的妻子,为以撒生下以扫和雅各两个孪生兄弟。——译者

婚姻之爱也带有崇高的宗教道德感。路德(Luther)^①写道,婚姻是真正的天堂的、精神的和宗教的状态……夫妻之爱是 ein grosses hohes Gottes Dienst(一次盛大崇高的弥撒)。^②

英国伟大的基督教作家狄更斯(Dickens)及其高尚的家庭制度,使他似乎不由自主地常以对婚姻生活的热情歌颂来结束他的小说:

“炉灶由于她(妻子)的到来而变得神圣了,没有她,它只不过是一堆普通的砖块和锈铁,而有了她,它就成了你家的圣坛。它在那里,可以使你忘却日常的琐事,抛开自私自利和一切微小细琐的欲念。你每时每刻都带来宁静的心灵、无限的信仰和充满心灵之爱的奉献,因为这座简陋炉灶的青烟带着比弥漫在人间最豪华的殿堂中的任何珍贵香料都更加芬芳的气息升向天空。”^③

我们已经看到,无论在犹太教还是在多神教中,婚姻都未失去宗教的美满。在这时婚姻之爱也达到了宗教的高度。基督教婚礼祷文并非徒然地仅仅提及旧约中婚姻生活的例子。犹太文学史家和神学家很早就已对《雅歌》的意义进行争辩。一部分人认为,它只是爱情的诗篇^④,另一些人则认为它是《圣经》中“最神圣的篇章”和对基督教会的深奥的描绘。他们都是正确的,因为由于对家庭和教会形而上的相似之处的解释,在理想的爱情高度上,婚姻与教会的界限已不存在。所罗门贞洁的纯洁的新娘书拉密女乃是基督教新娘的形象。

即使是欧里庇得斯(Euripides)^⑤的《阿尔克提斯》也表明了爱

① Martin Luther, 1483—1546年, 16世纪欧洲宗教改革运动的发起者, 基督教新教抗罗宗的创始人, 基督教历史和西方文化史上的重要人物。——译者

② 《文集》, 21, 72.

③ 《炉边的蟋蟀》, 柏林, 1921年, 第81—85页。

④ 我们也见到一种非常近乎于真实的假设, 即《雅歌》是集古犹太人婚礼仪式上所唱的歌曲之大成(参阅 Herzog Hauck, R. E. 第3版, 5, 743的文章:《古犹太人的家庭生活和婚姻》)。因此,《雅歌》实际上是旧约的婚礼仪式。

⑤ Euripides, 约公元前485—公元前406年, 古希腊三大悲剧诗人中最年轻的一位, 写过92部剧本, 现存17部悲剧和一部“羊人剧”:《阿尔克提斯》。——译者

情在多神教世界中已达到了多么高的宗教高度。它是尊崇纯洁的、甚至死神都完全无法破坏的一夫一妻制的颂歌。^①该剧的结尾是赫拉克勒斯以救世主的形象,把阿尔克提斯由狱中救出后所说的预言。^②

总之,快乐和幸福感,达到生活的完美感,一般来说,是任何理想婚姻所具有的特点。但是,情况如果是这样,夫妇在心理上的结合也是最终的目的。这种爱情能给予生活的完美感,那其他一切愿望就达到了。因此,理想的爱情必定伴随有不需要其他任何改变的意识——爱情永恒的意识。爱情总是使人感觉它是永恒的,虽然生活的经验表明是另一回事。唐璜本人说:“噢,我多么想永远生活在对安娜小姐的爱之中呀!”

如果“爱情不能永恒”,莱蒙托夫^③便拒绝爱情。

这种感情我们既可在犹太教中,也可在多神教中见到。我们在旧约的爱情的颂歌中可以读到“爱情如死之坚强”的诗句。《新约全书》也再次重复了《旧约》中的爱情颂歌,“爱是永不止息”,虽然“知识也终必归于无有”(《哥林多前书》第13章,第8节)。

约翰(金辩士)写道:“婚姻之爱作为一种爱的类型是最强烈的。一些别的爱(好)也强烈,但这种爱具有永远不会减弱的力量。即使在将来,忠实的夫妇也会毫无顾忌地相聚,并将永远与基督同在,相互处在大喜悦之中。”^④普勃利耶斯·西鲁斯代表多神教郑重宣布:“Perenne amimus, non corpus coniugium facit(婚姻永远是精神,而不是肉体所创造的)。”

① 例如,第1幕第4场阿德墨提斯说:“你(阿尔克提斯)的死不会熄灭我们爱情的火炬。你至死都是我的妻子,因为在你寻求安宁的这块光明的土地上,有我的爱情和幸福。你死后,我的怀抱中不再有别的女子。”

② 《阿尔克提斯》一剧描述国王阿德墨提斯注定短寿,必须有人替死,方可长寿,后其妻代其去死,但被赫拉克勒斯救出地狱——译者

③ 莱蒙托夫,1814—1841年,俄国诗人,著有《乞丐》《天使》《帆》《波罗金诺》及小说《当代英雄》等。——译者

④ 《关于以弗所书第5章第22—24节的谈话之20》;Mg. 62, 135, 138, 146;俄译本, 8, 180。

我们看见,婚姻之爱是快乐,因为它是同与所爱的对象合而为一的意识结合在一起的。但是,在爱情中还有另一方面,悲剧的方面,而且它所具有的这个方面不是出于某些外部的情况,而是出于其本身。基督教的婚姻之爱不仅仅是快乐,也是伟大的行为,它与那种流行的、认为必须取代旧的婚姻制度的“自由恋爱”的轻浮观点,毫无共同之处。在爱情中,我们不仅仅得到了另一个人,而且也把自己完全奉献出来。不让个人的利己主义彻底死亡,就不可能为新的超越个人的生命再生。认为爱的对象具有无限的价值,爱人者因为这种认识就不应该在任何牺牲之前驻足不前,如果这种牺牲对这个对象的幸福和为了保持同他的结合是必要的话。一般来说,基督教只承认为了它准备作出任何牺牲的爱,只承认为了弟兄、为了朋友准备舍命的爱(《约翰福音》第15章,第13节;《约翰一书》第3章,第16节等等),因为只有通过这种爱,一个人才能升华到宗教的、超越个人的圣三位一体和教会生命的高度。婚姻之爱也必须如此。除了像基督对自己的教会之爱,基督教不知道其他的婚姻之爱,“你们做丈夫的,要爱你们的妻子,正如基督爱教会,为教会舍己”(《以弗所书》第5章,第25节)。约翰(金辩士)在对《圣经》上的这些话所作的一些使人感悟的注释中^①说,丈夫不应该在痛苦甚至死亡面前驻足不前,如果为了妻子的幸福这样做是必要的话。在约翰(金辩士)的著作中,丈夫对妻子说道:“我把你看得比我的性命更宝贵。”在订婚礼仪上获准的“完美的”婚姻之爱^②是受难之爱,其深刻的涵义就在于在正教教堂的结婚仪式上,也包括教堂歌曲:《圣哉女殉道者》。

但是,婚姻之爱的自我牺牲精神必须更加深远,深远到不仅牺牲物质幸福,而且要牺牲道德的、精神的幸福。甚至婚姻盟约的毋庸置疑的道德危险对于夫妇中的一方来说,就在于无权解除婚约。

① 《关于以弗所书的谈话》,20,8;Mg.62,137;试比较对马克西穆斯的赞扬。

② 《大圣礼书》,Москва,1732,第33页。

在神说到夫妇之爱要像基督对他的教会之爱那样时说,基督为教会奉献了自己,正是为了使教会圣洁和使教会因他而既无污点又无罪孽,因此,基督认为教会是他的既有缺点、也有罪孽的新娘。所以基督教的婚姻之爱不仅包含要准备为另一个人奉献自己的生命,而且要准备承担他的道德缺陷。有代表性的是,使徒保罗允许在信教与不信教者相结合的婚姻里,不信基督教并与基督教爱的概念格格不入的一方可以离弃,而不允许信仰基督教的一方离弃(《哥林多前书》第7章,第13、14节)。这一方的爱应该使不信的一方圣洁。当然,天主教法学家关于“*privilegium Paulinum*(保罗教的特权)”,即基督徒的配偶有权解除与非基督徒一方的婚姻的理论,有悖于真正的使徒保罗的理论。使徒保罗关于夫妻性生活的劝告,也同样是以一方在婚姻中要承担另一方的缺点为根据的(《哥林多前书》第7章,第1—7节)。

在古代西方的每次婚礼仪式上都要说:“我要娶你,不论你贫穷还是富有,不论是健康还是病弱,不论是善还是恶。”

有位英国诗人很好地表达了这个思想:

I ask, I care not
If guilt's in thy heart
I know that I love thee
Whatever thou art

(你心中是否有罪,
我不问,也不担心,
不论你是怎样,
我知道我爱你。)

因此,夫妇的形而上的结合,甚至比道德价值更重要。而为了评价夫妻婚姻生活之优点,有一个不同于通常道德的标准,一种不

是违反道德的、而是超越道德的标准。

我知道,有时仰望群星,
我们观望它们,就像观望你和诸神,
在爱情中有些话语,它们是不朽的,
等待我和你的是特殊的法庭:
它能从众人中立刻认出我们,
而我们将一同前去,我们不能分离。^①

婚姻之爱的形而上的意义,作为结合为一个超越个人的存在,以及它的无限的自我牺牲精神,同婚姻之爱的另一特点——绝对的排他性联系在一起。只有两个一半才能合为一个整体,因此,绝对的一夫一妻制不仅仅是基督教的理想,也是婚姻的规范。教会不仅无条件地反对同时地(*bigamia simutanca*)^②、甚至有先有后地(*bigamia successiva*)一切多夫多妻制形式。在古代基督教文献中,这个思想表现得非常明确,而且很尖刻,以至某些古代作家甚至不想承认再婚为婚姻,而把它们称之为“表面上体面或隐蔽的通奸”^③，“一种通奸的形式”^④，“应予惩治的淫乱”，“教会中的污秽”^⑤。由于再婚“违背了神的规定,因为神当初只造了一个男人和一个女人”(阿特那哥拉斯语),而且也由于再婚不符合“没有污秽和罪恶”的教会结构,所以“把我们从教会和天国放逐出去

① 《第二个我(*Alter ego*)》,《诗歌全集》,I,СПБ,1912年,第108页。

② 关于拉麦(见《创世记》,4,23。——译者)的这个罪孽,请参阅 Tertullianus:《论贞洁》,5;《论一夫一妻制》,4;Saint Jerome:《书信集》,85(9);《斥约维恩一世》,1,24及其他。

③ Athenagoras(约170年):《护教篇》;试比较 Justir Martyr:《辩护词》I,第50章;Mg. 6,349

④ Tertullianus:《论贞洁》,9;《致夫人的信》,1,4,8。

⑤ Basil the Great:《第4节和第50法规》;试比较 Clement of Alexandria:《杂文集》,11;Mg. 8,1189。

⑥ Origen:《对犹太教路加福音的18条注释》;Ml. 17,1846;试比较《对耶利米的注释之19》;Mg. 13,509。

了”^①。多夫多妻制有损于“圣事的规范”^②，同样，出于道德的动机，再婚就证明在第一次婚姻中，丈夫没有基督教理论所要求的那种无限的爱，在重婚时，丈夫离弃了自己的发妻，故而重婚总是对发妻的某种背叛。^③

当圣格列高利(尼斯的)的妹妹圣玛克里娜(macrina)的丈夫死后，当人们劝她改嫁另一人时，她回答道：“从本质上说，婚姻只有一次，就像生只有一次和死只有一次一样，我的丈夫仍活在复活的希望中，对他不保持忠贞是不好的。”^④ 晚些时期的文献谈及再婚时的语气，已经比较缓和了，但教会的基本理论仍然没有改变——婚姻的准则就是它的绝对不可分离性，而再婚只有作为避免坏事——淫荡的手段，作为一种药剂才是被允许的。^⑤

这种理论也表现在一系列正教教会法规中。在允许俗人再婚时，正教教会将这种婚姻与第一次的“有效的”婚姻并不等量齐观。首先，教会限制再婚的次数只能三次。当有一位皇帝(利奥六世)^⑥第四次结婚时，教会曾长久地不承认这次婚姻的有效性，虽然从国家和王朝的利益来说，这次婚姻是必要的。教会与国家因这次婚姻而进行的旷日持久的对抗，以正式规定今后禁止第四次婚姻的法律条款(《舵书》，第52章)而告结束。以后，很长时期教会不仅禁止给再婚者举行婚礼，甚至还禁止神职人员出席婚筵(新恺撒利亚公会议第7法规)。而后来，虽然也为再婚举行宗教仪式，但这种仪式比隆重的初婚仪式来说，更像忏悔仪式。再婚者在

① Augustine:《论结婚的好处》,21;MI. 40,387—388。亚历山大的克雷芒也只承认第一次婚姻是圣事。《杂文集》,II,23;Mg. 8,1085;III. 91;Mg. 8,1173。

② Ambrose:《致韦尔切利教会书函》,64;MI. 26,1205;John Zlatoyst:《提多书注释》;Mg. 62,671。

③ (Gregory of Nyssa:《论圣玛克里娜的生活》;Mg. 46,946C:“从本质上说,婚姻只有一次,就像生只有一次和死只有一次一样,我的丈夫仍活在复活的希望中,对他不保持忠贞是不好的。”

④ 《巴西尔法典》,第87法规。

⑤ Leo VI the Wise,866—912年,东罗马帝国皇帝,称利奥六世(明君)。他用希腊文写成的帝国法律为拜占庭帝国的法典,即《巴西尔法典》。——译者

仪式上不断声言“痛苦的呼吁”、“一个淫荡女子的眼泪”、“行为不轨者的忏悔”、“衷心地忏悔”^①。而且,正教教会的法规还把再婚者视为罪人,并在第二次婚姻时给予一年或两年的宗教惩罚(ЕЛИТИМЪЯ)^②,对第三次婚姻则要给予三年甚至四年的宗教惩罚。^③

可以说,正教教会在迫不得已与俗人的再婚妥协的同时,却绝对禁止神职人员再婚。他们在执行教会理论规范上,应该成为其他人的楷模,虽然几个世纪以来总有神职人员为反对这项禁令而斗争,但直至今日,这条禁令在大部分基督教世界,在所有认为司神职就是司圣事的理论的地方,仍然是必须遵循的。教会史给我们保存了许多证明这条禁令的严格性的有趣事实。

例如,下面所说的事,其可靠性是不容置疑的,因为有三位与事件参与者十分接近的同时代人能证明它的可靠性。^④

614年,由于尼罗河泛滥太严重和波斯人的人侵,在亚历山大城出现了严重饥荒。总主教约翰,不仅耗费了全部个人财产,而且还用去了巨额的总主教库金(约合现代货币200万美元)以拯救饥民。就在这个最严重的时刻,有一位亚历山大的富人答应捐180磅黄金和2000斗(指俄斗,每斗约合26.24升)麦子赈济饥民,并请求授予他一个助祭职位。但富人已经再婚,而且对慈善事业的界限丝毫无知,在此情况下,总主教给予断然拒绝。他说道:“我认为最好是让太阳熄灭也不要违背神的法律。”他的坚定态度受到了奖励,不久,有几船粮食运抵亚历山大城。

① 《再婚守则》,载《大圣礼书》,莫斯科,1732年,第45页背面。

② 宗教惩罚是基督教中,以斋戒、长时间祈祷进行惩罚的形式,惩罚由忏悔神甫主持。——译者

③ 《安吉尔法规》,19;《拉奥狄基法规》,1;《巴西尔法典》,4;《尼斯福鲁斯(忏悔者)法则》2;约翰(斋戒者)法规19;巴西尔法典》8和80。

④ 总主教的朋友莫斯科的约翰(619年),耶路撒冷总主教索福尼乌斯(638年),以及那不勒斯的列昂提乌斯(642年),他是约翰总主教生平的作者(希腊文本见Mg. 93, 1613—1668;拉丁文本见MI. 73, 331—192)。

过了一千年,一件类似的事发生在波兰的正教教会中。1633年,在新教思想的影响下,波兰的小贵族阶层要求著名的正教教义师、基辅都主教彼得·莫吉拉(Пётр Могила)^①允许再婚者担任神职时,也同亚历山大城的富人一样,遭到了他十分断然的拒绝:

“即使天使从天而降,那我也不能违背普世教会和神父们的规定,授予再婚者神职。”

甚至是允许再婚本身,也不能视为赞同多夫多妻制原则。按照圣奥古斯丁的深刻而透彻的思想,任何婚姻本身都是善德,而教会在再婚时指责的不是新的婚姻,而是指责认为再婚是必要的那种念头,指责他对第一次婚姻的不忠。我们在奥古斯丁的著作中读到:“使徒说,想要嫁人的寡妇们要被定罪,原因不是为第二次婚姻,而是因‘废弃了当初所许的愿’(《提摩太前书》第5章,第12节)。很清楚,这是给没有履行自己职责的念头定罪,对她而言结不结婚都是一样。”^②

换言之,再婚证明在前一次婚姻中没有达到完全结合的使命,因而从基督教思想而言,前一次婚姻不是婚姻,但由此还毕竟不能得出结论说再婚就不能实现婚姻的理想。在社会眼中的第二次婚姻,可能对夫妇本人而言乃是第一次婚姻,因为事实上第一次婚姻并不是婚姻。

但是,如果这样,那么每个人一生中只能缔结一次真正的基督教婚姻,而且只有这次婚姻才具有永恒的意义。用约翰(金辩士)的话说,“夫妇将永远和基督同在,相互都处在大欢喜中”^③。

但是,由此也不能得出结论说,从一个人的若干次婚姻中,虽然只有一次必定被认为是真正的婚姻,就认为基督把教会视作永久的新娘是从总体上把婚姻视为樊笼。相反,任何的再婚正表明

① 彼得·莫吉拉,1596/97—1647年,乌克兰文化活动家、宗教作家。1632年起任基辅兼加里西亚都主教,创办了基辅莫吉拉神学院。——译者

② 《论独居的好处》,9;MI. 40,437—438。

③ 《关于以弗所书的谈话》,20;MG 62,146。

了某个人的一种精神面貌,它使这个人越来越难以达到婚姻崇高而艰难的目的——即必须把自己完全地奉献给对方。那为什么正教教会一方面把再婚者视为小教会——家庭的不称职的职员,因而不允许他们担任大教会的职务,不允许他们从事神职,而另一方面又限制再婚的次数。某个人的所有的婚姻联盟常常只是由“草木、禾秸”建立的,它要受到火的考验(《哥林多前书》第3章,第12—13节),而不是像圣城耶路撒冷那样是用黄金和宝石建造的(《启示录》第21章,第11—21节)。正如撒玛利亚妇人的五任丈夫,按耶稣基督所判,都不是她真正的丈夫(《约翰福音》第4章,第17—18节)^①。

也许,我们在这第3章里所写的许多话,会使人产生某种过分理想化,甚至不合实际,与婚姻史或更为平常的生活所说的婚姻相去甚远的印象。但是,要知道,我们还远未说出我们应该说的一切。宗教的直觉不仅预先为我们规定了婚姻生活的理想,而且也向我们说明了为什么很难缔结真正的婚姻,更难达到真正婚姻的目的,以及婚姻生活曲解的由来。

下一章将揭示这个问题。

^① 同时请参阅拙作《正教教士的再婚·教会法史研究》,圣彼得堡,1912年。



第四章 无罪分娩

无罪分娩是否可能。——否定的理论及其代表人物,它与《圣经》理论的矛盾和逻辑错误。——正确的教会理论及其代表人物和它的理论根据。——《圣经》中无罪分娩的事实。——夏娃的诞生就是她由亚当所生:犹太教《圣经》本文、译本和教父们的解释。——这种分娩的标准性与同性别的无相关性。——基督和亚当的两种本性。——基督的诞生。——沉睡(тардема)一词的意义。——睡眠和分娩。——正常的无意识分娩的形而上学基础。——动物、人的身体(тело)和肉体(плоть)。——意识同它们的关系。

宗教的直觉向我们说明了,为什么在婚姻生活中现实和理想如此大相径庭,为什么除了爱的结合外,还不得不谈及婚姻的其他一些目的。最后,为什么这些其他的目的不仅常常把主要的目的置于次要的地位,而且有时还使人把它完全置之脑后。

《圣经》不仅知道天国标准的婚姻,而且也知道世界大灾变之后的婚姻,它把这个灾变叫作“罪”。

人与其他有机体世界有惊人的不同,人的智慧和自由,对人而言同时也是巨大的危险。智慧和自由使他承担着其他有机体世界所不能承担的崇高使命,所以,这个世界也仅仅是人才应该在其上

发展的土壤。我们几乎每天都要看见许多由人的智慧创造的伟大奇迹,而人类思想的领袖们还幻想在未来取得更大的成就,甚至幻想战胜死亡。柏格森写道:“一切有生命的生物体都是互为依存的。动物依赖于植物,人靠动物而生存,而整个人类在时间和空间中,是一支庞大的军队,它同我们之中的每一个人一同运动前进,或先于我们,或在我们的后面;它善于以自身的毅力战胜任何竞争和克服许多障碍,其中也包括死亡。”^①

但是,人类的自由和思想的巨大危险还在于他们可以向不应该去的方向发展。这件普罗米修斯(Prometheus)^②的赠品,应该永远朝着理想的方向,朝着完善的伟大目标和人完全统治外部世界的伟大目标发展。人必须永远“认识神”(《罗马书》第1章,第28节),正像使徒保罗所说的那样。但是,自由也可能改变自己的方向,可能脱离神的思想,可能把崇高的理想主义目的置于次要地位,而去承担可能和应该由本能去实现的使命。人对外部世界和自己身体的生长过程的态度,应该是统治的态度。在这种态度下,人的思想智慧不能与外部世界和自己的肉体的意向融合起来而不加区别(《创世界》第1章,第28节;第2章,第14节)。但人的意志可以承认外部世界和自己有机体的生长过程是最高价值,把自己的思想智慧、认识能力用在这上面,并与它们融合在一起。这种与有机体生命活动的结合,在《圣经》中称为吃分别善恶树上的果子(《创世记》第2章,第17节),因为其后果是有了知道善恶的经验。我们已经看到,按照圣经人类学,繁殖属于无意识的、本能的生活领域,就像滋养一样,繁殖从本质上说也是滋养的一种形式。《圣经》也认为,人的本性变坏的根源、罪孽的根源,在于人的意识和自由对滋养的态度,它是由于人的本性偏离了理想目标而产生的。但《圣经》也承认由于对滋养的这种态度,也使人类的分娩活

① 《创造进化论》,第3章“结尾”,第240页;法文原版,第21版,第293页。

② Prometheus,希腊宗教的提坦之一,希腊神话中传说他盗取天火,送给人间。——译者

动改变了,且这种改变也反映在人的婚姻生活中。为了看出这种改变究竟在何处,就必须将《圣经》中关于无罪分娩与有罪分娩的故事加以比较。关于前者我们将在本章中谈到,关于后者将在下一章即第5章中谈论。

人是否也可以进行无罪分娩和无罪分娩活动呢?我们从许许多多最具权威性的古代基督教作家那里常常见到的,是否定的答复。比如,我们可以在圣格列高利(尼斯的)、圣约翰(金辩士)、圣狄奥多莱、圣普罗科匹乌斯(加沙的)、圣约翰(大马士革的)、圣马克西穆斯(忏悔者)、优锡米乌斯·齐加贝努斯、圣西梅翁(索伦的)、君士坦丁堡牧首耶利米亚、马克西穆斯(希腊人)及其他一些人的著作中,可以看到对生育无罪性的否定。实际上,他们这些作者都是在重复圣格列高利(尼斯的)所说的作为一种“猜想”的思想。^①他依据的事实是《圣经》没有提及陷于罪恶之前的分娩^②,并假设如果没有陷于罪恶,人类或者只有最初创造的一男一女,或者像天使繁衍那样,是以其他方式繁衍的。天使是以何种方式自然繁殖的——这是非言语所能表达的。其实,这个方法无疑也是人类所用的方法。在创世主规定的方式以前,人类的繁衍同天使差别甚微(《诗篇》第8章,第6节)。接着,圣格列高利认为:“人类在把婚姻同繁衍紧密地联系起来时,可能没有婚姻,就同天使没有婚姻一样。但神预见到,人类走向美的道路不会平坦,因此不能过天使一样的生活。而为了不失去天使繁衍方式而使人类的数目减少,神让人类以兽性的和非理性的方式传宗接代。”^③

在圣约翰(金辩士)的不同作品中,我们也可见到这类思想。约翰(金辩士)把婚姻与繁殖相联系,而忘记了基督的话(《马太福

① 《论人的创造》,第16章;Mg. 44,180;俄译本,1861年,第143页。试比较第20章;Mg. 44,200;《推测和假设》

② 《论人的创造》,第17章;Mg. 44,188.

③ 《论人的创造》,第17章;Mg. 44,186—191。试比较:《论童贞女》,12;《布道词》,28,写道:“在婚姻中,人同野兽丝毫无异。”(《致经院哲学家狄奥多尔信函之192》;Mg. 78,1281)

音》，第19章，第4—6节)。他写道：“没有提到天国中的婚姻，需要一位女性的帮手，于是就把她赐予(他)。婚姻并不是必不可少的。婚姻是在原罪以后才出现的。这是死亡和苦难之路，因为哪里有死亡，那里就有婚姻。是什么样的婚姻创造亚当的呢？是什么样的分娩之苦创造了夏娃的呢？神能创造人类……他就会关心人类繁衍的方式……为什么婚姻的出现不在(蛇的)引诱之前呢？为什么天国里没有性交？为什么遭到诅咒以后分娩就痛苦？因为婚姻是多余的，而后来成为必须的是出于我们的软弱性。”^① 由于受约翰(金辩士)的影响，圣狄奥多莱在他的注释中写道：“神预见到罪恶时，创造了男性和女性。不朽的本性不需要女性。”^② 普罗科匹乌斯(加沙的)写道：“虽然我们的婚姻是罪恶，但它却是神赐福和繁衍的缘由。原罪以前，天国里没有婚姻。如果我们能返回天国，用救世主的话说，就不会有婚姻，正如不会有死亡一样。而由此可以明显看到，世界之初并无婚姻。但并不仅有两个人，而创造了许多天使的神，也使人类得到繁衍。”^③

圣约翰(大马士革的)写道：“天国里是童贞状态统治着。当死亡进入世界，亚当认了自己的妻子。‘滋生繁多’意味的不是那种通过性交产生的繁衍。因为神可以用其他方式扩充人类，如果人类遵守神的诫命的话。但是，神预见到罪恶后，就创造了男人和女人。基督是父亲和母亲未经婚姻而降生的。”^④

圣西梅翁(索伦的)写道：“神不愿使我们从精子和污秽中非理性地出生，因为我们自愿成为凡人，那神就允许人类像动物一样传宗接代，让我们知道会落往何处。这种情况直到为我们死和复活的基督使不朽的本质永垂不朽为止。”^⑤ 君士坦丁堡牧首耶利米

① 《论童贞女》15；Mg. 48, 541—545.

② 《创世记注释问题之38》，俄译本，1905年，第1册，第26页。

③ 《创世记注释》，第14章；Nig. 87, 233.

④ 《正教信仰精述》，第IV册，第24章；Mg. 94, 1208。试比较 Euthymius Zigabnus (约1118年)《诗篇注释》，50。

⑤ 《论圣事》，第38章；Mg. 155, 381.

亚二世在 1576 年致蒂宾根神学家的复函中,也重复了同样的思想。^①他说:“婚姻是因为原罪才建立的,因为人类通过死和人种延续才可同非理性的动物相比拟。”

在俄国,应该指出马克西穆斯(希腊人)就是这一看法最具权威性的捍卫者之一。他的一部作品加上了这样的标题:“驳那些说如果祖先没有犯下罪孽,似乎想让人类繁衍就可行肉体的性交和分娩的论者。”他确信,“也许有其他最好的方式使人类得以繁衍”^②。

虽然还可列出更多的具有权威性的名字,但必须承认这种理论归根结底是古代教会作家对多神教派作出的贡献,而毕竟不是圣经学说和教会学说。^③

整个希腊哲学都是理性主义的。古代人意识到自己与动物世界的主要区别在于逻各斯(Logos),在于智力,或更准确说在于理性,他们赋予理性过于重大的意义。古代哲学实际是被神化(apotheosis),成为人的理智在外部世界中的具体体现了。按照圣格列高利的说法,古代哲学无论是对外部世界,还是对人体身上一切与理性范畴难以分清的东西,对一切不会说话的(即“不合逻辑的”)和动物的东西,均像对待外部世界和人本身在道德上不应有的或无论如何也是不完美的东西一样,是持否定态度的。对古代哲学来说,物质乃是非存在的东西,是不真实的,并认为它是恶之源。人身上的一切无意识的东西,都被视作会使人具有近似于动物的缺陷。

① 《A.符尔特全集》,第 241 页;试比较 Gass:《古代希腊教会的信条神学》,柏林,1892 年。

② 《创造》,喀山,第 1 卷,第 431—435 页。

③ 这样地把婚姻和生育活动贬低为某种无论如何都是次要的意义,也许具有奥利金所说的理由:“认为婚姻生活将导致死亡是有益的,因为这将促使人们努力趋向完美”。(《耶利米书注释》,14,4;Mr 16, 508—509)但这里应该记住使徒的严厉指责:“这是因为说谎之人的假冒,这等人的良心如同被热铁烙惯了一般。他们禁止嫁娶……”(《提摩太前书》第 4 章,第 2—3 节)

以另一种形而上学前提为基础的是启示论。它自上而下又自下而上地克制人的理性。它用关于三位一体的神的理论,把最高的存在(высшее бытие)置于人类理性范畴之上。它以关于物质和整个世界都由这个存在所创造的理论,不仅为物质而且为人本身的无意识活动恢复了名誉。但是,它在承认人高于动物的同时,并没有在他们之间划出不可逾越的鸿沟。正如天使的创造一样,人的创造也不能同整个物质世界的创造截然分开,而是这种创造的结束。人和许多高等动物是在同一天创造的,是用创造动物的同一块土创造的,因而有一位诗人完全有权在他形式诙谐、但涵义深刻的诗中写道:

我们不必去历史中
寻求很高的等级,
我看,一块泥土
并不比猩猩更显赫。^①

人与动物世界共处,也获得了食物的恩赐。

无论对人还是对动物的繁衍,都用相同的言词祝福。神不仅亲自把一个女人带给那人,而且还给那人带来了各种走兽(《创世记》第2章,第19节)。

像把一个女人领去给丈夫的事,并非仅是天国中发生的惟一事实。在那里经常把一种性别引向另一性别作为补充,把动物带领给人,是把在发展上已走到尽头的整个动物世界引向具有无限发展能力的幸福的上帝选民。

也许,正是这种吸引力,这种生命的冲动,也给高等动物创造了与人类类似的特点。这就是为什么《圣经》两次提到创造动物的原因——第一次是创造的本身(《创世记》第1章,第20—25节),

① A. ТУЛСТОИ:《致洛基诺夫》。

第二次是引它们到人的面前(《创世记》第2章,第19节)。因此,按《圣经》所说,人同其他动物世界的联系,尤其是在人的植物生命和动物生命领域内,也包括在世界创造计划本身之中。因而人的繁衍同动物繁衍是相似的,完全不能说明它的反常的罪恶性,而只能说是相反。

圣格列高利(尼斯的)和他的追随者们在这方面的主要错误在于,他们像希腊哲学家一样,想把理想的人看作单一的灵,而忘记了理想的人不是天使,他不仅仅有灵,而且还有把人同其他看得见的世界联系在一起的肉体。所以,他们不得不臆造出《圣经》所没有的关于天使自我繁衍的理论,关于他们自己也不明白的其他的人类繁衍方式的理论,甚至臆造出人在陷入罪恶之前无实体性的理论。^①

他们越来越站在令人不能容忍的与圣经本文矛盾的立场上,认为婚姻是在原罪以后才开始有的。正如我们所见到的,连耶稣基督本人和使徒保罗都断然指明,创造了女人并引她到亚当的面前就是建立了婚姻,而按照不能允许的对《创世记》文本的曲解,在天国里这是发生在原罪之前的。他们想证明婚姻是在陷入罪恶和被逐出天国之后才确立的,他们采取 *quaternio terminorum*(可得出四种结局)的方法,认为只有谈到繁衍的地方才是指婚姻。但我们已经看到,无论从科学资料,还是从圣经资料来说,繁衍和婚姻是两件独立的、并无不可分割的联系的事情。

即使把婚姻搁置一旁而仅仅谈繁衍,也必须说,从《圣经》提到繁殖是在原罪之后这个事实,就得出繁衍有罪的结论,是犯了几个最草率的逻辑错误。

从《圣经》先谈到罪恶,而后才谈到分娩这个事实就得出结论说分娩本身有罪——这就意味着得出的结论是 *post hoc, ergo propter hoc*(因为在它之后发生的,所以原因就在它)。从《圣经》

^① Gregorius Nyssenus:《论人的创造》,17;Mg. 44, 188.

提到有罪的分娩,就得出结论说不可能有无罪的分娩——这就意味着作出的结论是 *ab esse ad necesse*(从存在到必然),这在逻辑上仍然是不允许的。虽然《圣经》和历史及日常经验告诉我们几十亿有罪分娩的事情,但毕竟这仅仅是不充分的归纳。它仅仅有权得出多多少少可能的结论,而毕竟不是无可置疑的结论。虽然只要举出一件人类无罪分娩的事情,就足以使所有这些证据像用纸牌搭成的房子一样倒塌掉。因为哪怕只要有一件无罪分娩的事,那就意味着,罪与分娩之间没有内在的联系,而且也意味着,总的来说,人类的繁衍也可以是无罪的。而《圣经》确实讲到了这种分娩,它并没有人类历史上曾犯过罪孽的那种污点——这就是夏娃的诞生和耶稣基督的诞生,关于这一点我们接下来将更详尽地谈到。

格列高利(尼斯的)的追随者们,根据亚当和夏娃的孩子们是在原罪和被逐出天国以后受孕和降生的,就竭力贬低下述事实的意义:即祝福人的繁衍不仅仅是在人被逐出天国和陷入罪恶之前,而且也在创造夏娃之前。有些人臆想这里指的是另外一种繁衍,但是,这个术语用于动物的繁衍方面和在给挪亚的繁衍祝福时(《创世记》第9章,第1节)所用术语的等同性,推翻了这种杜撰。另一些人则借口神预见到人类将陷于罪恶,但是,这种推测也完全不符合圣经的本文。按照《圣经》,对繁衍的祝福是同祝福治理整个大地联系在一起的(《创世记》第1章,第28节),其实,原罪带来的后果之一,就是大自然不再归人管辖(《创世记》第3章,第17—19节)。在这种情况下,原罪既是大自然归人管辖,也是不为他管辖的起因。但是,用使徒雅各的话说:“泉源从一个眼里能发出甜苦两样的水吗?”(《雅各书》第3章,第11节)一个原因不可能引发截然对立的后果,繁衍不可能同时既表现人的伟大,又表现人的堕落。

不能借口基督说“当复活时候,人也不娶,也不嫁”(《马太福音》第22章,第30节;试比较:《马可福音》第12章,第25节;《路加福音》第20章,第25节)来证明天国里没有生育和婚姻。克雷

芒(亚历山大的)说：“主在这里不是指责婚姻，而是给复活以后治疗预期的肉欲的药。”^①而重要的是，不能想像复活以后的生活将仅仅是重新开始天国的生活。到那时，人类将有新的生活条件，而这种生活本身也将具有另外的性质。

那时将创造的一切都是新的(《启示录》第1章,第5节),那时将有新天地(《以赛亚书》第66章,第17节;《彼得后书》第3章,第10节;《启示录》第20章,第11节;第21章,第1节)。在天国里曾有太阳和月亮,曾有白昼和黑夜,而那时将既无太阳,也无月亮(《启示录》第21章,第23节),而且那里不仅没有黑夜(《启示录》第22章,第5节),连时间本身也不存在了(《启示录》第10章,第6节)。

人的生命也将是另一种样子。在天国里,人们只有通过遵守戒律获得精神的身体(《哥林多前书》第15章,第44—46节),具有灵性荣耀的身体。在那以前,在人的里面,无意识的生命因素——肉体仍在起作用,虽然也是无罪的肉体,因此他们也需要食物(《创世记》第2章,第16节)。^②其实,复活了的人将不再是肉身的孩子,而是“神的儿子”(《路加福音》第20章,第36节)。他们正像复活的基督,没有肉身和血气的身子,而将有的仅仅是荣耀的、灵性的、因而也是不朽坏的和不需要肉体生命因素的身体(《哥林多前书》第15章,第49、50节;《路加福音》第20章,第36节)。但是,如果在天国里将没有肉体,那也就不可能有肉体的表现——饮食和繁衍。而神的话也教导说,在那里人们将不再饥,不再渴(《启示录》第7章,第16节),那里不仅没有食物,连肚腹本身也没有(《哥林多前书》第6章,第13节)。但是,那里如果没有肉体 and 饮食,就更不可能有繁衍了。当然,那时将不再需要繁衍了,因为那时天国

① 《杂文集》,3,12;Mg.8,1198

② 虽然可以想像,人的饮食活动具有另一种性质,而不同于死人。在这方面,克雷芒认为,基督在复活前具有与我们同样的身体,但是,他是无罪的身体(《杂文集》,Ⅲ,7;Mg.8,1161)。

里到处都是预定数目的圣徒。但如果的确如此,那么,那里也将不再需要婚姻,因为再也没人和没有理由建立许多新的小教会了。当他们已经融合为一个教会,神与人同住一个帐幕(《启示录》第21章,第3节),融合为“一个爱,它广阔如大海,海岸都无法包容它”^①。但是,毕竟不能由此得出结论说,人类历史发展初期就应当这样。那时人类仅仅是一对父母,刚刚步入道德完善之途。有不同想法的人忘记了使徒保罗的话:“但属灵的不在先,属血气的在先,以后才有属灵的”(《哥林多前书》第15章,第46节)。

我们反对圣格列高利理论的这些看法,应该以古代基督教文献中就已提出的论据加以补充。在这方面,除了这个理论是受多神教生活和多神教学派影响,且在一开始仅仅是以谨小慎微的假设形式提出的以外,另一种理论受到教会教义师的正式机构的支持,因而是真正的教会学说。

这个理论已经得到《使徒法规》^②和著名的基督教思想家,如格列高利(博戈斯洛夫)^③、克雷芒(亚历山大的)^④、凯撒利乌斯(阿瑞拉特的)^⑤等人的捍卫。特别重要的是,他们之中有几人在年轻时曾受到多神派传统影响,曾经捍卫格列高利(尼斯的)的理论,而在较为成熟的年龄,接受圣经灵性的感悟,他们自己就驳斥了这个理论,而维护人的分娩从本质上是无罪的理论了。西方神学泰斗奥古斯丁和东方神学泰斗约翰(金辩士)就是如此。

克雷芒(亚历山大的)指出,分娩与罪之间并无依从关系,而如果人没有犯下罪孽,那在天国里就有分娩,因为人的本性导致人这样去做。如果在天国里确实没有分娩,那这是因为人被创造出来,

① A. IONKTOU 的诗歌《泪滴在颤动》。

② M. 11 和 28; Mg. 1, 937 和 948-985 俄译本,喀山,1864 年,第 179 和 206

页

③ 《格言》; Mg. 38, 633-634

④ 《驳朱里安》, 3; Mg. 76, 617。

⑤ 《对话录》, 3, 问题之 151; Mg. 38, 1103。

在年轻时犯了罪孽和被逐出了天国。并且他也驳斥了异端分子卡西安^①所说的婚姻是产生于蛇的引诱以后。^②他宣称：“世界赖以存在的分娩是神圣的。”^③他认为婚姻生活高于独身生活，因为在婚姻生活中，对神爱的美德通过受苦而升华，表现得更美好。他教导说，童男们不应该鄙视婚姻。^④西方的圣奥古斯丁和东方的约翰（金辩士）对这个问题谈得更加详尽。

圣奥古斯丁年轻时曾重复流行的原理，即没有罪就没有分娩。到比较成熟的年纪时，他彻底驳斥了这个观点。在他的重要著作《论上帝之城》中，他提到《圣经》所说“滋生繁多”的人不想把这话理解为适合肉体的繁衍，而把它理解为提高美德的涵义。按照他们的看法，肉体的孩子不可能在天国里出生，而正如实际所发生的那样，他们是在天国以外出生的。^⑤

圣奥古斯丁写道：“我们丝毫不怀疑，神对生养众多和遍满地面的祝福是赐给婚姻的，在人犯下罪孽之前神已确立了婚姻，当时创造了一个男人和一个女人，他们的性别具有明显的肉欲的特征。祝福本身就是针对这个创造的。因为《圣经》在说过‘造男造女’之后，立即又补充说，神就赐福给他们，又对他们说‘要生养众多，遍满地面，治理这地’等等。也许，从宗教的涵义来解释这一切可能没有不合理的地方，而且在一个人的身上还可以找到一些类似的东西，因为在他身上一方面是统治的，而另一方面是被统治

① Saint John Cassian, 360—435年，基督教修士，禁欲主义者、神学家、早期异端半贝拉基派的主要倡导人。著有《隐修生活规则》《论道成肉身》。——译者

② 《杂文集》，3, 14; Mg. 8, 1193—1196。总的应该说，在他的关于分娩与婚姻的关系理论中，其结论实际上有二元论的、与诺斯替派近似的理论。恰恰是诺斯替派教导说，分娩是来自撒旦。例如，里昂的圣伊里奈乌斯（《驳异教徒》，1, 24; Mg. 7, 675），塞浦路斯的圣伊皮凡尼乌斯（《面包篮》，异端之 23, 61; Mg. 41, 300—301 和 42, 171）等人就证明过这一思想的错误。

③ 《杂文集》，3, 17; Mg. 8, 1205—1207。

④ 《杂文集》，2; Mg. 8, 432—444。

⑤ 《论上帝之城》，14, 21; Mi. 41, 428—429。俄译本，第 49—50 页。例如，Mausbach 在他的两卷本研究著作《圣奥古斯丁的伦理学》（Freiburg im Brisg, 第 2 版，1929, 1, 319）中，就指出奥古斯丁观点的改变。

的,但由于最明显的性别差异而否定创造男人和女人是为了生育子女、滋生繁多和遍满地面,那就是极大的荒谬。”^①

接着,奥古斯丁引用耶稣基督(《马太福音》第19章,第4—6节)和使徒保罗(《以弗所书》第5章,第25—33节)论婚姻的话,证明了我们所看到的理论:男人和女人从创造之初就是我们现在所见到和知道的那样,他们是不同性别的两个人,无论是基督还是使徒保罗,都认为《创世记》的故事完全不是指肉体从属于理性,而是指夫妻的结合。^②

奥古斯丁认为,在天国里不可能有生育的理论,由此理论得出的那些结论是错误的。

他问道:“断言如果最初的人没有犯下罪孽,就不会有性交,也不会有生育的人,是在主张另一种看法。他们难道不是主张人类的罪是圣徒繁衍所必要的吗?要知道,如果不犯下罪孽,他们仍然是孤零零的两个人,按上述看法他们就不可能生育。假如他们没有犯下罪孽,那么,为了不仅仅只有两个遵守诫命的人,而是要有许许多多遵守诫命的人,就必须有罪恶。但是,这种思想是荒谬的。”^③

奥古斯丁认为,不能用神预见到罪来解释人的雌雄同体和赐福于繁衍。人不能用自己的罪孽来阻碍神的意愿,从而迫使神改变他的决定,因为神以自己的预见对这方面和另一方而都采取了措施。也就是说,他既预见到他创造为善的人将会行恶事,也预见到正是由于这种情况他将亲自为人行善事。^④

圣奥古斯丁由此得出结论说,当预定的上帝之城的圣徒还没有满额时,即使没有犯下罪孽,也恩赐给繁衍以祝福^⑤,而且这个

① 《论上帝之城》,14,22;MI 41,428;俄译本,第50页。

② 《论上帝之城》,cap.22;MI 41,429;俄译本,第50—51页。

③ 《论上帝之城》,cap.23;MI 41,430—431;俄译本,第51—52页。

④ 《论上帝之城》,cap.11;MI 41,418;俄译本,第29页。

⑤ cap.10 结尾;MI 41,417;俄译本,第28页。

祝福是在人们犯下罪孽前就赋予了,为的是表明,生养子女与婚姻的荣誉、光荣有关,而不是关系到对罪恶的惩罚^①。因此,即使没有任何人犯罪,只要仍在生育和被生出,那么,组成这座上帝之城所需要的圣徒的数目,同现在蒙神的恩赐由大批罪人所组成的数目同样地多。^②

圣奥古斯丁在其他一些著作中也不止一次地重述了这些思想。^③

我们在约翰(金辩士)的著述中,也看到了对生育和婚姻态度的变化。在他的早期作品中(尤其是在《论童贞》一书中),我们所看到的是斯多葛学派的优秀学生,而不是基督教思想家的观点。他把婚姻和繁衍等量齐观,无论是婚姻还是繁衍,他认为都同罪恶有因果关系。他甚至把仅从斯多葛学派的观点看缺少无感(атараксия),而不是缺少基督教的爱,也归罪于婚姻。就是说,在婚姻中,“灵魂不是为自我,而是为别人服务存在的”^④。他在谈到妻子时问道:“‘女助手’是怎样的呢?”他回答:“女人被创造出来了,但她改变了自己的使命和仅仅在生育子女和情欲上帮助。但谁想让适合于做小事的女助手去做大事,那只会惹出麻烦。”^⑤

但是,约翰(金辩士)越是从多神教学派的影响中摆脱出来,越是深入领会了基督教学说的涵义,他对女人、对婚姻和生育的态度就越恰当。从前,他曾认为在重要的事情上,女人只能成为障碍,但现在他在最重要的教会事务中,广泛地利用女祭司

① сар 21; MI. 41, 428—429, 俄译本, 第 49 页。

② сар. 23; MI. 430—431; 俄译本, 第 52 页。

③ 参阅,如奥古斯丁的《订正》,13,8;《论创世记》,9,8 和 10;奥古斯丁的《驳尤利安》(引自残本),2,43,重复了托马斯·阿奎那的思想,也重复了博纳文图拉的思想。见《神学大全》,I,命题 2,辨义 20,问题 11

④ 《致狄奥多尔(堕落的)》,2,5; Mg 47, 314。

⑤ 《论童贞》; Mg. 48, 567—569。关于这部作品艾玛·皮施[《约翰(金辩士)和他那个时代的道德》, A. 伊兹迈洛夫译, 圣彼得堡, 1897 年, 第 88 页和 130 页]写道:“对童贞的解释属于金辩士活动的早期。他并不反对情欲,在他的解释中有许多矛盾的思想,有些章节措词激烈,但论据不足。听到虔诚的塞孔达的安弗萨的儿子说他只见到不幸的婚姻是奇怪的,奇怪的是看到他有时又对婚姻大加渲染”

(диаконалисса)的协助。他的信函绝大多数是写给女祭司奥林匹娅达(Олимпияда)的。^①现在,他问道:“难道说婚姻是美德的障碍吗?妻子是我们的助手,而不是心存为恶的人。婚姻并不妨碍先知。难道说摩西没有妻子?亚伯拉罕没有吗?彼得没有吗?腓立比没有吗?基督虽然是由童贞女所生,但他参加婚礼,并以赠礼对婚事表示尊重。我以自己得救来保证你得救,虽然你已有了妻子。即使是坏妻子也不是障碍。妻子被赶出了天国吗?她升上了天堂。她坏吗?你就改变她吧!”^②他自己劝告父母尽快地用婚姻的绳索将子女结合在一起,不要怕人家把他们与媒婆相比。^③如果说以前他把妻子只视为情欲的参与者的话,那么,现在他已将婚姻的结合置于其他的结合之上,而把家庭称为小教会了。他写道:“从一开始,神就对这个结合施以特别的关照。”

“男人同男人不可能如此亲近。婚姻之爱是最强烈的爱,具有永远也不减弱的力量。任何东西也不能像男女之爱那样美化我们的生活。爱虽然始于美好的外表,但要像对心灵美的爱那样,才能永驻不衰。^④对妻子的爱必须更甚于对其他一切。”^⑤忠实的夫妇在未来的生活中,将同基督永在,相互处在大欢喜中。^⑥他认为,好的夫妻不亚于僧侣^⑦,夫妻所表现的美德甚至“比住在修道院里的人要完美得多”^⑧。

此外,约翰(金辩士)反对那种认为婚姻是在陷入罪恶后确立的,和创造女人本身就是确立婚姻的思想。^⑨他也反对把繁衍与

① 俄译本,《创造》,Ⅲ,2,565—650

② 《关于以赛亚书第6章第1节的谈话之四》;Mg. 56,22—23. 试比较克雷芒(亚历山大的);《杂文集》,3,4;Mg 1124—1144。

③ 《读致索伦教会的信函》,5,2;Mg. 62,246

④ 《关于以弗所书第5章第22—24节的谈话之二十》;Mg. 62,135,138。

⑤ 同上,143。

⑥ 同上,146。

⑦ 同上,147。

⑧ 《关于“亲吻亚居拉和百基拉”这句话的谈话》,Mg. 51,209。

⑨ 《关于创造记的谈话》;Mg. 56,482和《关于哥林多前书的谈话》,34,3;Mg. 61,289。

婚姻等同,并不止一次地强调指出,对繁衍的祝福是在创造女人之前,而生育的发生不是由于婚姻,而是由于这个祝福。^①最后,他断然放弃了尝试将繁衍同罪联系在一起。他不再断言在天国里不可能有生育,而仅仅坚持主张在那里没有性交和淫欲。^②他认为,按照创世记的本文,罪孽的后果仅仅是生育的疾病,而不是生育本身。^③按照他的思想,罪孽的后果宁可说是禁止生育,而不是生育。如果说生育是在犯了罪孽之后,那也仅仅因为对生育的祝福是在犯罪之前,而神的祝福是不可取消的。神没有诅咒女人,不让她生育,因为以前曾赐福予她(《创世记》第1章,第28节)。“我没有剥夺你生养的能力,因为已永远地赐福予你,但你生儿女必受苦楚。”^④

他认为,人从人的诞生,不是人因罪而堕入动物状态,而是达到崇高道德目的的方式。

“为什么我们大家不像亚当那样来自泥土呢?”他问道并回答说:“是因为生育、教养和一个人产自另一个人,把我们相连在了一起。因为他(神)并没有用泥土造女人。”^⑤

总之,没有哪一条有利于格列高利(尼斯的)的论据,是圣奥古斯丁和约翰(金辩士)所无法驳倒的。

我们已经提到了两件无罪分娩的事——夏娃的诞生和基督的诞生,驳倒了生育有罪的理论。但除此之外,这两件事也可以通过同“在怀胎时就有罪”、“在罪孽里生的”情况(《诗篇》第51章,第5节)加以对照,来说明在有罪的人的生育活动中,这(指无罪分娩。——译者)恰恰是不正常的,并为解决婚姻的一些次要目的打下基础。

① 《关于创世记的谈话》,10,5;Mg. 53,86.

② 《关于创世记的谈话》,15,4;Mg. 53,123. 俄译本,Ⅱ,123.

③ 弗朗茨·德里奇依据对犹太本文的哲学分析也得出同样的思想。(《创世记新解》,爱丁堡,1888,第165页)

④ 《论世界的创造》,Mg. 56,496

⑤ 《关于哥林多前书的谈话》,34,1;Mg. 61,289,试比较 291

首先必须确定,恩赐夏娃以生命,从《圣经》观点来说,是她真正地、正当地从亚当而生。

宗教史教科书通常都按自己的方式,把圣经故事加以简化^①,把这些故事降低到编者自己的理解水平。这些教科书认为,赐给夏娃生命是最后一件事,是创造的结束。

我们对《圣经》本文不这样看。按《圣经》记载,女人仅仅是 *implicite* (拉丁语,包含在……之内),仅仅是在创造的第六天从男人身上创造的(《创世记》第1章,第27节)。作为六个创造日之外的个别人的存在,是在就本义而言的创造已结束和神开始治理世界的时候,表现在领亚当进伊甸园,向他颁赐戒律,领牲畜到他面前。恩赐夏娃的存在因此不能作为创造。在创造男人之后再创造女人,同从创造不太完美的存在开始向更加完美的存在发展的创造世界的总过程是矛盾的。约翰(金辩士)在关于创造世界的谈话中,不止一次地指出:“低级的创造在前,然后才创造最高级的和最重要的。”^②

的确,《圣经》讲到的不是创造夏娃,而是她从亚当而来。为了表示夏娃的来源,它没有使用“创造(犹太语 *bara*)”这个动词,——这个动词用在了创造男人的故事中^③,而是运用了动词“*бана*”——组成,建成。在七十贤士译本中用的是术语 *ωχδζομηθευ* (他们创造了),在通俗拉丁文中用的是 *atdificavit*,也就是说仍然用的是组成、建成。英文钦定译本用的是一个广义的词 *made* (做,造,制造,组成等等。——译者),但注释中说明,犹太文本的这个词意是 *builded*,即“建造”。《圣经》通常用这些词谈及一般的、作为神的创造形式的生育。

① 约翰(金辩士)介绍了另一种对待《圣经》的态度。他写道:“《圣经》中所说的一切都不是简单的和徒劳的,即使是不太重要的话也包含着隐秘的瑰宝”。(《关于创世的谈话》,10,4; Mg. 53,81) 俄译本, IV, 77

② 俄译本, VIII, 104, VIII, 114

③ 德里奇注意到了这一点,《创世记新解》,Edinburg, 1888年,第101页;比较优比西乌斯(该撒利亚的):《福音书注释》,12,12; Mg. 21,992。

约伯对神说：“你的手创造我，造就我的四肢百体”（《约伯记》第10章，第8节）。在“诗篇”中我们读到：“你的手制造我，建立我”（《诗篇》第118章，第73节^①）。正如我们所见到的，生育也是创造。生育同最初的创造惟一不同之处在于，在生育中新的身体并不是凭空创造的，也不是从没有组织的物质创造的，而是由其他同样的身体创造的。夏娃不是凭空和不是由泥土所造，而是从亚当的身体所造，因此，她的创造乃是生育。创世记说，夏娃的创造在于她是“从男人身上取出来的。”（《创世记》第2章，第23节）。使徒保罗重复说：“女人原由男人而出”（《哥林多前书》第11章，第12节）《创世记》同样地谈到从男人身上取出女人的方法。它说，神从亚当身体取出一部分、取出肋骨或身体的一边^②，造女人的四肢和百体。所以亚当对女人说“这是我骨中的骨，肉中的肉”（《创世记》第2章，第23节），这话指明的正是血缘关系，按生育而言的亲缘关系。拉班对外甥雅各说：“你实在是我的骨肉”（《创世记》第29章，第14节）。亚比米勒对自己的众母舅说：“我是你们的骨肉”（《士师记》第9章，第2节）^③。无论是在使徒保罗的书函中，还是在古代教会文献中，夏娃从亚当而生乃是事实，他们从这个事实得出许多重要的教义和道德结论。例如，约翰（金辩士）劝告说：

① 原文为“诗篇”，118,73,但中文本为“119,73。”——译者

② 犹太语“uena”一词用在这里，常常表示一边的意思（出埃及记，26,20,37,27；撒母耳记上，6,5,34,2；撒母耳记下，16,13），所以许多译者正是这样译的。例如，曼德尔施塔姆（Тихон《摩西五经》，第2版，柏林，1872年），库克（《圣经》，纽约，1842，第42页：“The side（一边）”）。黑尔松大主教英诺森写道：“肋骨或骨头在这里并非什么普通的东西。它应当表示在亚当沉睡时由他身上取下的整整一半。这是怎样发生的，摩西没有说，这是个秘密。明显的仅仅是，先必须造出一个完整的机体，然后把它分成两样——男人和女人”。（《论人》，《文集》，第10卷，莫斯科，1877年，第78页）另，鲍戈罗基茨基教授也认为将“uena”一词译作“一边”是正确的（《人的起源》，载《东正教对话者》，1903年，1,69）。将这种译法同弗利思（Fliess）的最新理论加以对比也很有意思。按照他的理论，每个人的里面都可分为男性的和女性的实体，其中，在男人身上男性实体是身体的右边，在女人身上是左边。参见 W. Fliess:《男性和女性》，载《性科学杂志》，1,1914年，3,15ff.和 H. Henning 对这一理论的批评，见《自然科学编年史》，1919年，第214页ff.

③ 同时参见《撒母耳记（下）》，5,1:19,12,13。

“要注意《圣经》的准确性^①。它没有说‘επλαθευ(塑造了)’，而是说‘ωχθρζσμηθευ(创造了)’。不是产生另一种创造，而是从已创造的人身上取下某一小部分，用这部分建造成一个完整的人。”在另一处地方他更加直截了当地把夏娃的起源称作生育：“如果一位犹太人教徒问你，请告诉我，童贞女没有丈夫如何生育，那你也可以问他：‘那亚当没有妻子是如何生下夏娃的？’”^②

按照教会作家们的学说，这第一次的分娩也并非其他许多分娩中的一个例外，而是包括在其他分娩的数目之中，但却是它们的典型、标准。圣梅多迪乌斯(帕塔尔的)在他的《十位童贞女的筵席》中说道：“生育是为了履行‘这就是我的骨中骨’的格言。”^③ 圣该撒里乌斯(Saint Casarius)也说：“主从亚当造出夏娃的同时表明，性交和生儿育女，是合法的，与任何的罪孽和指责没有关系。”^④

约翰(金辩士)说：“以第一个人向我们表明，新的一代应该如何产生。”^⑤

正如我们所看见的，赞同格列高利(尼斯的)理论的人指出了夏娃降生的单性特点。虽然如此，并未使下述结论失去效力，即生育本身是无罪的和确认了生育和婚姻完全是两件特殊的事实的原理，而第一次生育的单性特点只能解释为 vis maior (不可抗力)——缺少另一种性别，而不是两性生育罪孽性。而且，从《圣经》本文的观点看，也未必可以说夏娃的诞生是单性的。《圣经》说，人被创造出来时，如果说不是“иш”和“иша”——“丈夫”和“妻子”两副面孔，那无论如何也是一种人，只不过是两种性别——男和女(《创世记》第1章，第27节)。人们通常把《创世记》第1章第

① 《关于创世记的谈话》，15, 3; Mg. 53, 122; 俄译本, XV, 112; 试比较 Saint Ambrose:《论天堂》; MI. 14, 316 及《论创世记》，9, 13; 俄译本, 第158页。

② 《关于诗篇的谈话》，76, 第4条(非婚生的)。俄译本, X, 832。

③ Mg. 18, 49。

④ 《对话录》，3, 问题之 151; Mg. 38, 1103。

⑤ 《论世界的创造》; Mg. 56, 482。

27节同创世记第2章第22节混为一谈,把前一章节看作是概括地说一下,后一章节是详细的叙述。但是,不能够只停在这种理解上,因为下列几条理由将取消这种理解:

1. 不能把第1章第27节的“男”和“女”同第2章第23、24节的“夫”和“妻”等同起来,因为前者只表示女性和男性,后者才表示作为个人的丈夫和妻子。

2. 在《创世记》第5章第1—2节中,我们读到:“当神造人的日子,是照着自己的样式造的,并且造男造女(Закар и Нэкба)。在他们被造的日子,神赐福给他们,称他们为人。”如果不故意曲解这些话,那将很清楚,起始时,人只造了一个(亚当),但既有男性也有女性的本质。

3. 恩赐夏娃的存在是取自亚当。由此必然得出结论:亚当里边已经有了女性本质,因为只能从已经有的东西中才能取出。^①

4. 耶稣基督援引《圣经》中关于人的创造的话时,强调指出:“那起初造人的,是造男造女。”^② 基督并未说,起始创造的是丈夫和妻子,而是说,开始“造男造女”。所以,基督在谈到最初的创造时,不能把男和女理解为丈夫和妻子,因为《圣经》明确地说,女人的创造不是在前,而是在后。使徒保罗说:“先造的是亚当,后造的是夏娃”(《提摩太前书》第2章,第13节)。基督指出,这种男人本性与女人本性当初结合为一个最早的人,乃是婚姻不可废除的基础。他引用了《圣经》中《创世记》的两处地方——第1章第27节(或第5章第2节)和第2章第24节,而前一处是作为第二处的根据。思想的连贯性在这里就是如此。神起初造人是造的一个人,在他的里边男性本质和女性本质是结合在一起的。所以,如今两

① 但在男人身上仍留有女人生理机体的残余,而且是相反的(参阅 Veininger 的《性与性格》,C170,1909年,补遗和引文,第I—III页,德文本,1925年,第26版,465—472)。作为原始结合和性爱生理基础的提示,作为向往的不是机体的残留,而是性的存在,只有丈夫与妻子的结合下,才是可能的。约翰(金辨士)提出一个思想,即这些残余是男性美所必需的。《论世界的创造》;Mg. 56,476。

② 《马太福音》,19,4;试比较《马可福音》,10,6。

个人的本质,又在婚姻中结合为一个人,在超越个人的结合中,这个结合不仅恢复了最早创造的结合,而且比世间一切其他关系都更加重要,甚至超过了同父母的关系。因为这些关系都晚于最早创造的结合,婚姻也因此是不可废除的。

5. 我们在教父们,例如在约翰(金辩士)的理论中,也可以见到这种论点。他指出,不能把《创世记》第1章第27节中的创造女人理解为创造女人夏娃,因为当时女人还未创造出来。^①他认为,对夏娃生养众多的祝福,不是恩赐给一个人的,而应该说是赐给亚当里面的女性本质,这种本质也将获得个人的存在。约翰(金辩士)写道:“在创造女人之前,神已使她成为参与统治万物的人。”^②他认为,神在谈到最初的人时是用的复数(他对他们说:“赐福给他们”),指的不是两个人,而是指的两种性别和预示将来要创造夏娃。“神在这里向我们揭示某种秘而不宣的圣事。谁掌握这些秘密呢?难道还不清楚吗?神这样说是暗示创造女人。”^③但是,“当时女人还没有创造出来”^④。谈到婚姻的不可废除时,他的解释一如《马太福音》第19章中基督所说的一样:“起初是把完整的一个分开,以便以后在婚姻中再把它所分开的重新结合在一起。”^⑤

6. 关于最初的人是雌雄同体的理论,在所有的古代宗教中均可见到。它在犹太教拉比(Rabbi)的著作中也存在。但它是同阴阳人混为一谈的这种怪诞形式存在的(甚至在柏拉图的《会饮篇》中)^⑥。由于这些形式,往往导致对《圣经》真谛持否定的态度^⑦。因难以想像两种性别本质结合在一个人身上,这就引起了

① 《关于创世记的谈话》,10,5;Mg. 53,986;俄译本,IV,78;试比较Ⅷ,98。

② 同上注

③ 《关于创世记的谈话》,10,4;Mg. 53,81;俄译本,IV,77。

④ 《关于创世记的谈话》,10,5;Mg. 53,86;俄译本,IV,78;试比较Ⅷ,98。

⑤ 《关于歌罗西书的谈话》,12,5;Mg. 62,387;俄译本,Ⅷ,214。

⑥ 第14章(阿里斯托芬的演说)。

⑦ 参阅 Eusebius of Caesarea:《福音书注释》,12,12;Mg. 21,942。

曲解。但是,对多神教世界及其不严谨的理性主义来说,曾是难以理解的那些东西,根据神的启示来理解是比较容易的。比如,用三位一体和教会来解释婚姻中超越个人的结合之奥秘的教义,神子和人的性别本质合而为一的教义,就有助于我们理解在最早的一个人身上男性本质和女性本质结合在一起的可能性。因为我们已经看到,第一个人是按基督的样子创造的,所以在基督里边有两种性别本质的教义,也给我们论证在第一个被创造的人里边有两种性别本质提供了形而上学的根据。基于这一点,女人是按教会的样子创造的理论,就可以理解了。教会是两个或许多人在内的结合。在创造女人之前,人类只是一种面貌,虽然有两种性别本质,所以那时还不曾有教会。只有到了另一种人——夏娃被创造出来,亚当同她结婚,才使这种超越个人的结合成为可能,因此也使教会得以开创。

详尽具体地想像在最初的人身上男性和女性本质结合成一个人的面貌,是很困难的,甚至是不可能的。正如在任何信仰的奥秘中,尤其是在基督一人身上结合两种本性的奥秘中,产生一个关于超越我们理性范畴方面的问题,正如在基督身上有两种本性结合的问题一样,教会总局限于否定的定义。教会教导说,这两种本性的结合不是融合的。但是,不能从教父关于按教会的样子创造女人的学说中得出结论说,教会正如某个特别的有生命的实体一样,是先于女人被创造出来的。教会是天使们之间在主内的结合。它在人的创造之前便已存在了。它是固定不变的,不可分割的,不能分离的,这样我们就可以猜想最初创造的人身上的两种性别本质。特别应当强调的是,两种本性在第一个人身上的结合是“不能分开的”,由此得出的结论是,这种把结合看作是生理学雌雄同体的形式,是完全错误的。第一个创造出来的人身上结合着的是两种性别本质,而不是两种性别。在他身上,不存在两种截然相反的男性

和女性生理和心理特点的分别。他不是阴阳人,而是超脱性别的人。^① 女人的诞生也是男性本质和女性本质在亚当身上的两极分化,和他们以两种人的面貌的分离。在夏娃诞生前,同样不能将男人和女人作谓语用于最初创造的那个人。女人的诞生同时也是男人的诞生,因为女人和男人是相关的两个概念,在没有女人时,也不可能有男人。

总之,不能说夏娃的诞生在本质上以单性特点而有别于以后的生育。其中参与的既有男性本质,也有女性本质,而这种生育如果不是来自两人,而是来自一人,那构成个性的意识和自由就不应该参与生育活动。

至于《圣经》所说的另一次无罪生育^②——基督的降生,是原本意义的生育,这是基督教的一条基本教义。所以教会严厉指责从诺斯替派(Gnosticism)多次尝试将基督的诞生解释为非本义的,或同解剖学意义上的一般生育不同的生育。^③ 当然,耶稣是由童贞女所生,所以是单性的生育,但它也不在最初的创造计划之外。这次生育并不像具有男性本质和女性本质的那个人一样得到了生养众多的祝福,而是神的力量超乎寻常的显现(《路加福音》第1章,第35节),这种显现乃是神为了拯救有罪的人类。

如果我们现在将这两次无罪分娩与通常的“怀孕的时候就有了罪”“在罪孽里生的”(《诗篇》第50章,第5节)加以比较,就能够

① 哈尔基斯公会议第5次会议通过的决议写道:“……我们信奉的是同一个圣子,我们的主宰耶稣基督,他是神中的完美者,人中的完美者……在两种本性中我们所知道的不是融合的,是固定不变的、不可分割的和不可分离的——因为结合丝毫也未破坏两种本性的区别,并且还保持着每种本性的特点,只是结合为一个面貌和一种身份。”希腊文本见于:《公会议文件集》,Ⅶ,116,俄译本《普世教会行传》,喀山,1867年,Ⅵ,52。哈尔纳克严厉但错误地批评了这项决议,他忘记了有些问题是超出于我们的理智范畴的,见《教条史》,Ⅳ,374-375。

② 在教父的文献中,也常常将这两次生育加以比较。圣奥古斯丁问道:“难道不性交男人就只能出自女人,而女人却不能出自男人吗?处女的肚子可以生出男人,而男人就不能从肋旁生出女人吗?”(《论创世记》),9,16;俄译本P.164。

③ 例如,古代异教关于耶稣自圣母的耳朵和肋旁降生的理论就是如此。后一种理论许多不太久远的教派——阿索斯的神名派就曾坚持过。

说明,恰恰在通常的生育里,什么是神所确立的标准和什么是罪恶的扭曲。

《圣经》所说的人间第一次无罪分娩,即夏娃的诞生是什么呢?“耶和华神使他沉睡(犹太教文本作‘Тартема’),他就睡了;于是取下他的一条肋骨,又把他合起来。耶和华神就用那人身上所取的肋骨造成一个女人……”。(《创世记》第2章,第21—22节)。

再举一个该隐来自亚当和夏娃的有罪生育的例子。

“亚当和他妻子夏娃同房(犹太教文本作‘яда’),夏娃就怀孕,生了该隐。”(《创世记》第4章,第1节)

有罪的生育同无罪生育的区别,就在于“Тартема”与“яда”的区别,在于“沉睡”与“同房”的区别。

《圣经》在叙述无罪生育时两次强调,它发生在亚当睡着的时候。各个翻译者对夏娃生自亚当时他的状态“沉睡”一词译法不一。在几种希腊文译本中,这个词有四种译法,斯拉夫文本译作 изступление,英译本、德译本译文分别译作 deep sleep(沉睡)、tiefen schlaf(沉睡)。所有这些术语有一个共同的内容——它们都指明在夏娃诞生时,最初创造的那人的意志和意识并未参与。约翰(金辩士)甚至认为,关于女人起源于男人,亚当只有通过神的启示才可能知晓。^①

圣奥古斯丁也同样写道:“这样正确地理解沉睡的目的是,亚当的理智在沉睡的帮助下,进入神的殿堂,得以理解未来。因此,他醒来后似乎是受到了神的启示,他只见到领至他面前的骨头,即他的妻子,立刻就说道(使徒保罗把这句话称作伟大的秘密):‘这是……’”(《创世记》第2章,第23节。——译者)。虽然按《圣经》记载,这是最初那人的话,但是在福音书中耶和华宣布,这是出于神之口。”^②

① 《关于创世记的谈话》,15: Mg. 53, 123.

② 《论创世记》,9, 19; 俄译本, 168—169。

因此,按《圣经》记载,创造夏娃时,亚当似乎陷入一种无意识的存在。神用这种存在也创造了亚当自身(《创世记》第2章,第7节)。在创造其他生物和亚当本人时,亚当的身体也具有类似泥土的意义。换句话说,夏娃的诞生仅仅是神的意志所为,是创造。

另一次无罪分娩——基督的诞生也是在没有人的意志参与下完成的。天使对圣母马利亚说,“圣灵要降临到你身上,至高者的能力要庇荫你”,似乎是在重复提起创世记中关于在所创造的世界运行的神灵(《创世记》第1章,第2节)。天使又接着说,“因此所要生的圣者,必称为神的儿子(或作‘所要生的必称为圣,称为神的儿子’)”。

童贞女马利亚回答天使道:“我还没有出嫁”(《路加福音》第1章,第35节)。她用犹太语或阿拉米语^①说这话时,无疑是用的“яда”那个动词,或与它相同的词。她还想说她已经有约瑟作她的丈夫了(《马太福音》第1章,第18节),“许配”和把妻子娶进丈夫家(《马太福音》第1章,第24节)等犹太婚姻的全部形式已经履行过了。圣母用“我还没有出嫁”,这话是想说,与我们人类之母夏娃相反,她根本没有与性生活有关的有意识的体验。用希伯来语(一说是用阿拉米语。——译者)写福音书的作者,关于约瑟同马利亚的关系也指出了同样的涵义,“只是没有和她同房”。在《路加福音》第1章第35节和《马太福音》第1章第25节中,我们所见到的希伯来词恰恰是“同房”这个词——许多优秀的现代语文学家也这样认为。^② 而约翰(博戈斯洛夫)说,神的孩子一般既不是从情欲,也不是从血气生的(《约翰福音》第1章,第13节)。

人类生育活动的无意识性,与动物界不同。由于这一点,《圣经》上对有机生物创造的方式都用“各从其类”(《创世记》第1章,第22、25节),或“各从其类,各从与其相同者”(《创世记》第1章,

① 阿拉米语,属闪含语系闪语语支。——译者

② 参见 Dr. Erwin Preuschen:《希腊古代文献简明词典》,1910,239,5。

第11节)这样的说法,而对人则换了新的说法,“按照神的形象”。“各从其类”和“按照神的形象”——是相互排斥的两种表述。

作为按“各从其类”所创造的动物,个体的存在并不具有形而上的意义。在动物界中,个体只是一个形式,是类的具体体现。在《圣经》中,对第五日所创造的低等动物仅仅是祝福其滋生繁多,而对第六日创造的高等动物的祝福则没有这样说。低等动物一般似乎是所有动物生命的典型。在这里,个体动物生命同种群生命的一致性特别明显。普通的机体,在“原始生物”中,繁殖是通过分裂完成的,一个个体整个分裂为两个或若干个部分,其中每个部分在有利的条件下再分裂为若干新的部分等等。这里没有什么个体性的东西,因为所有生物体整个地转变为若干另外的生物体。高等动物只有在下述情况下才缺少个体的生命,即在机体中出现了新的部分,这一部分的使命就在于维护种群共存的能力不受外界的影响。鉴于这一点,要弄清《圣经》上最重要的两个概念——“肉体”和“身体”概念的涵义。关于这两个概念有大量的文献^①,但是,据我们对这些文献的了解,它们之间的差异是自相矛盾的,主要是人们通常都忽视它们的主要区别,即肉体(плоть)的种群性和身体(тело)的个体性。

前面我们曾经说过,肉体一词有时候在《圣经》中表示整个有生命的生物,它也用在其他的某些意义上^②,而有时则与“身体”一词 Prominsque (混淆)。但在这里我们感兴趣的只是“肉体”与“身体”相对照时的意义。比如在这些情况下,“肉体”泛指某一类动物实体和生命力,而“身体”是指个体的机体。任何一类有生命的物体都有自己特殊的,但对该类所有动物来说是共同的、一样的肉

^① 在神学者百科全书和词典条中,可以找到国外文献的指点,在俄国的文献中,梅希钦教授的著作《使徒保罗论世俗法律和宗教法律的学说》比较有价值,谢尔吉耶夫-波萨德(现为扎戈尔斯克市。——译者),1894年及本人的专论《使徒保罗使用的肉体(плоть)一词在教义体系中的意义》,载《神学通报》,1912年,第308—352页。

^② 见《论上帝之城》,15,2和7;MI.41,403—405;俄译本,第3页,410—411,第4页,13—15。

体,“人是一样,兽又是一样,鸟又是一样,鱼又是一样”(《哥林多前书》第15章,第39节)。作为生命,这种肉体也表现在饮食和繁衍上。但在高等动物肉体创造的同时也创造了目的在于获取食物和保护种群部分或肉体的器官。越是完美的动物,越是引人注目,种群部分的这种有组织的活动会不惜牺牲繁衍。因为在高等动物身上,繁衍器官与获取食物和自卫的器官相比,居次要地位,因此也会产生动物个体生命的错觉。但动物的身体没有形而上的意义,其存在本身可以用我们已经说过的动物界以人为中心来解释。其存在的目的仅在于保证继续存在,而一旦这个部分不存在,一旦它已开始变为新的生物体和不能继续共存,则动物的身体就停止生存了。许多低等生物是与繁衍过程的结束而同时死亡的。这就意味着,这些目的在于保持种群部分并由这一部分所创造的器官,在这个部分从动物机体消失的那一刻就停止生存了。因为它们的继续存在既无支撑点,也无目的了。在高等动物身上,死亡总是在劳动能力停止以后才或早或迟地来临。

人的身体和肉体的关系则是另一种。他不是“各从其类”,而是“照着神的形象”造的,他应该成为有个人特点的生命体。动物越是高级和完美,生育部分在他的生命中的意义就越小,而有个人特点的器官的意义就越大。但是,由于高等动物本身也是“各从其类”创造的,这些器官在整个动物界中具有次要的意义,它们还不能被称为个人的器官。因而严格地说,动物没有身体,而仅有肉体。而在人类,肉体 and 身体的关系是相反的。

人类有其同样的肉体。他们所有人,作为一个类,乃是一种肉体。各代人之间的关系不是由身体,而是由肉体确定的。孩子是“肉身所生的儿女”(《罗马书》第9章,第8节;《加拉太书》第4章,第23节),父亲是“生身的父”(《希伯来书》第12章,第9节),而被这种血缘肉体纽带所维系的整个人类,是“按肉体说的”(《腓利门书》第16章)。肉体是一棵大树,它的叶子乃是人类。但在人身上,它有次要的和时间的意义。肉体存在的意义就在于建造神所

预定的机体数目,一旦它完成了这个任务,它就应当连同饮食和生育的功能一同消失(《哥林多前书》第6章,第13节)。个体的身体则是另一回事。人的身体不同于仅有次要意义肉体,它还具有永恒的目的——以人的样子表现神的形象,因而也是神治理世界的工具。它是永恒的圣灵的殿(《哥林多前书》第6章,第18节)。这个永恒的身体,在每个人身上是由整个人类共有的肉体构成的,而人类肉体与其他生物肉体的主要区别在于,这棵树应该永葆常青,给人以不朽坏的身体。但是,生命之树只生长在天国的肥沃土壤之中,一旦罪恶将人赶出了天国,这棵树就不能给人以永恒的身体。按其使命来说的永恒的身体,实际上已变成了会朽坏的身体。原罪的体现者正是全人类所共有的肉体,而不是个人身体本身(《罗马书》第8章,第6、12节等;《加拉太书》第5章,第13、19节)。^① 因此,有罪的不是个别的人,而是整个人类。但每个人的身体,作为“肉体情欲”的身体,参与了原罪^② (《歌罗西书》第2章,第11节),因它是由人类肉体情欲所创造的。“道成了肉身”(《约翰福音》第1章,第14节),由于从童贞女而生,基督的肉体虽然是人类的肉体,但由于这次分娩不是从情欲生的(《约翰福音》第1章,第13节),所以肉体不仅是无罪的,而且是洁净的、原生的,这也是基督的身体为何是无罪的缘故。他自己承担了人类的罪孽,因此他的身体也应经历罪孽的后果——死亡。但因为这个死亡不是应该的,所以他又以荣耀的、不朽坏的身体而复活(《哥林多前书》第15章,第49节;《以弗所书》第5章,第30节),但不是肉体(《希伯来书》第5章,第7节;《哥林多后书》第5章,第16节)。基督以一个人的身体死了,就像众人都死一样,但他复活了,如同在基督里面的新人类的始祖一样。信仰他的人在抛弃罪恶肉体的

① 这就是恢复同神的约言与肉体行割礼——肉体死亡的象征联系在一起的原因。

② 除了淫荡以外,个人的罪恶都在身体之外(《哥林多前书》第6章,第18节),但即使淫荡也是对自己身体犯下罪恶,正因它是肉体的罪恶,情欲的罪恶。

洗礼^①中,同他一起死去,但在圣餐礼中却成为领受基督无罪的肉体的领圣餐者(《约翰福音》第6章,第52及其后几节)^②。基督的肉体正像天国的生命之树,使他们有了新的不会朽坏的身体(《哥林多前书》第15章,第45—49节)。这身体乃是基督的肢体(《哥林多前书》第6章,第15节)。

人的肉体创造人的身体,使它成为“有灵的活人”(《创世记》第2章,第7节)。以此类推,动物的肉体也使它们成为“有生命的物”(《创世记》第1章,第20节)。当饮食、生长和繁衍过程还在进行时,人的身体被称为有血气的身体。当这些过程结束,当食物和肚腹都已废坏,人的身体就成了有灵性的身体。不可吃知善恶之树果子的戒律,也是肉体的这种废坏的开端和有血气的身体向有灵性的身体的转变。

人的永恒的、不可分开的灵,不应该同具有时间意义和会碎裂的肉体混为一谈。因此,这条戒律也具有否定的性质,同时它涉及的只是旨在创造个人身体的饮食过程。况且,灵也不应该同肉体的繁衍过程联系在一起。意识是灵的特点和基础,而意识特点的基础是它的统一性。所以,人的意识和灵应该只同机体的个人部分相联系,同身体相联系,而不是同可以分离的肉体相联系。这就是当初创造的一个人分为两个生命中心的那个时刻是无意识时刻的原因。最初创造的那个人当时仅仅是一个肉体,而他的意识则同这一过程无关。这一点也是七十贤上译本想说的,在创造女人时,最初创造的那个人是处在“沉睡”之中。

① 其象征意义早于割礼。

② 这也是圣餐礼的确立早于基督复活的原因。

第五章 原罪以后的婚姻和性生活

性生活的脱离意识，作为规范和自觉是反常的。——《圣经》术语“同房”(познание)的涵义。——对《圣经》术语“肉欲”(похоть)的心理分析。——在彼得格勒宗教哲学协会中和奥古斯丁时代对这一术语的争论。——对奥古斯丁理论及其反对者的批判。——肉欲的两重性。

在第4章中，我们试图阐明，无罪分娩的特点就在于不以人的意志为转移。除此之外的就是有罪分娩。不信教的人也承认，性生活不以人的意志和意识为转移是正常的。人与动物，与生理上和人近似的动物的不同之处就在于，人类性生活的特点与睡眠^①、与黑夜联系在一起。在《圣经》中写道，孩子出自睡梦^②，出自“与睡梦合一的愉悦”^③。克雷芒（亚历山大的）禁止基督

① 但睡眠是否等同于无意识呢？格列高利（尼斯的）详细论证道，虽然睡觉时会做梦，但起作用的仅仅是植物的 *φρελτοοῦ*（营养素），仅仅是心灵非理性的（或按现代术语称为“潜意识的”）部分。梦境，这只是曾经真实地存在于心灵有意识部分中的某些映象，这些映象因现实的“消失”而显现于心灵的无意识部分中，因而梦的性质也能证实道德的水准。《论人的创造》，гл. 13; Mg. 44, 168—170; 俄译本，P. 124—125。

② 《所罗门智慧篇》，4, 6; 俄译本不知何故译作“сожитий（同居，姘居）”。

③ 同上，7, 2

徒从教堂或市场返回后像公鸡一样在白昼纵欲行淫。^① 帕塔尔的圣梅多迪乌斯引用《智慧篇》的话，“基督的肉体不是从人意生的（《约翰福音》第1章，第13节），不是从与睡梦合一的享乐而生的”^②，并把女人的妊娠与亚当的沉睡相提并论。神学家圣格列高利（即纳西盎的格列高利。——译者）说：“肉体降生是黑夜的事。”^③

一般来说，“睡觉”“黑夜”等词在各民族语言中，都是通常用以表示人类性生活的委婉用词。

但应该承认，所有这一切乃是一种规范，而不是实际情况。事实上，在罪恶的人类中，生育从来也不是单一的自然行为，不像基督所说的，生育是自然而然的，没有人的意识的参与^④，而是同时有人类意识和意志的介入，也有人类“愿望”的参与，有人类积极思维的参与。或按格列高利（尼斯的）的说法，有“思维的不良参与”。^⑤ 因而一切人的出生并非仅仅出于肉体的愿望，也出于人意（《约翰福音》第1章，第13节）。在罪恶的人心中，生育已不再是机体生理能量的迸发（这种迸发会降低甚至吞没意识，因而不在于道德评价之列），而是两种力量合成的迸发——即无意识的、肉体本能的吸引力和有意识—意志趋向于迸发的吸引力。假如原罪以前，性生活是脱离早期人类意识进行的，因为“他们赤身露体并不羞耻”的话（《创世记》第2章，第25节），那么，品尝知善恶的果实犯了原罪以后，也就是意识介入了肉体的植物生命以后，他们才“同房（узнали）”（犹太语作 яда）。他们是赤身露体的，

① 《训导者》，2，10；Mg. 8，509-512。试比较《道德论丛》，3，6；19，2；18，8。

② 《论复活》，7；《十位童贞女的筵席》，3，6；《神学大全》（希腊文本）18，49和57。

③ 《创造》，俄译本，第3卷，P. 224。

④ 《马可福音》，4，27，28：“黑夜睡觉，白日起来，这种就发芽渐长，那人却不晓得如何这样。地生五谷是出于自然的：先发苗，后长穗，再后穗上结成饱满的子粒。”

⑤ 《论人的创造》，18；俄译本，P. 151。

便为自己编了衣裙(《创世记》第3章,第7节),所以《圣经》中同样用了“同房(познание)”^①来表示罪恶的生育。这个词在《圣经》中用以表示自觉的心理活动。此前无意识的、本能的生理现象,按《圣经》的说法是,已不再“伏在(意识的)门前”(《创世记》第4章,第6节),而是成为意识本身。按教父的说法是,已同意“混合”了。^②

沉缅于肉欲的已经不单是肉体,而且还有精神,因此肉欲在人的心中具有了重要意义,全人类都属于肉欲(《创世记》第6章,第3节)。^③

《圣经》中使用犹太语动词“яда”表示有罪的人对性生活的自觉感受^④(《创世记》第3章,第9节;第4章,第1节),这个动词在各种语言的翻译中是用“узнали(知道)”“познали(认识到)”等词表达,这些词均表达了“认识”的涵义(纯理性的)。但这些翻译均未传达出原词涵义的意味。“яда”(认识)不意味着纯理论的、冷漠的、客观的认识。动词“яда”不仅表示理性的知识,也表示深刻的内心体验。著名的希伯来学者弗朗茨·德利奇写道:“яда”这个词意味着“带有感情并通过实践地认识”。他还指出对我们来说极为重要的一个事实,即在《圣经》中用来表示性生活的这个动词,从来不用用于动物,而总是用于人。^⑤因此,“яда”就是同意志和感情结合在一起的认识。假如要为“яда”找一个合适的哲学术语的话,那么,最能表达其涵义的就是术语“积极的思维”^⑥。亚里士多德和

① 《创世记》,4,1。узнали(动词),познание(动名词),在俄语中均有“认识、知道、了解”等涵义,在《圣经》中文版中译作“同房”。——译者

② 参见《论人的创造》,12;俄译本,P.115;Mg.44,495等。

③ плоть一词指肉体、肉欲。《创世记》中文本译作“血气”。——译者

④ 克雷芒(亚历山大的)写道:“Γνωθις γου και ὁ εἰς παιδοποιῖας καιρὸς προς εἰς Γραφῆς εἰρηρε(从《圣经》中获得知识,至少是生儿育女最佳时刻的知识)。”Mg.8,1182,B。

⑤ 《“创世记”新释》,Edinburg,1888,P.155。

⑥ 这个术语在专门的研究著作中得到了最好的阐释。G.Teichmüller:《对思维历史的新研究》,B.Ⅲ,Gotha1789。

康德对这个术语都十分重视。^①

所以,当《圣经》上说,人类犯了原罪以后,“知道了”他们是赤身露体的,“知道了”善与恶——这并不意味着,他们从前以理性的思维不知道这些事,而是指他们从积极的思维上不知道,不是作为一个活生生的人来体验裸露和区别善与恶。

现代医学也向我们说明,何以《圣经》在认为心理行为是淫欲,参与其中的不仅仅是认知,而且也有意志和情感的同时,注意力仍旧主要地放在认知上,即按我们的观点和想法把有罪的人的性生活称为认知呢?问题在于,纯粹的意志行为,正如奥古斯丁所指出的,不能直接影响性生活。“有时,”他抱怨说,“这种兴奋的心情不请自来,而有时当人们寻求这种兴奋时,又寻求不到。”^②这就是我们的意志何以不能直接影响性生活的原因。它只能通过刺激来施加影响,这种刺激是通过观念而获得的。这种刺激经过感觉神经传到脊髓,再借助反射中心传至各个运动神经,运动神经又在相应的性器官肌肉中引起反射。^③因此,我们的房事行为,作为一个观念应该成为性领域同自觉的心理活动之间必不可少的中介环节,因而性行为只有作为房事行为时才是罪恶的。

积极的思维同性生活反常地、罪恶地结合在一起,在基督教心理学中称为“肉欲”。这一概念很早以来就是神学家的绊脚石,因为对有的神学家来说,他们忽视了肉欲的双重性;而对另一些神学家来说,他们虽然正确地分析了肉欲的本质,却错误地评价了它的组成成分。前者的例子是1903年在彼得堡宗教哲学协会中关于婚姻问题的辩论;后者的例子是圣奥古斯丁与贝拉基派的争论。

① 其实,纯客观地研究生育活动,并不禁止采用思辨的、理念的思维来说明它,而且约翰(金辨士)甚至还建议他的听众“以自己的思维来清除罪恶的生育活动的污秽”。许多教父著作也可作为这种“清除”的例子。这也是我们这本研究著作的目的之一。

② 《论上帝之城》,14,16;MI 41,424-425;俄译本,P.42。

③ 参见《乡村医学》,16,1910,P.148-149;卡佩尔曼在引用兰多阿的著作《生理学》时证实,一般来说,性生活从来也不听命于意志,因为性生活从来也不是直接由意志引发的。

在宗教哲学协会会议上,大多数与会者从道德观点出发,赞同对肉欲或强烈的性欲持否定看法,并企图寻求治疗这种疾病的良药。他们提出了各种药:夫妻间的相互爱慕、对社会的看法、怜悯心、用心专一的爱。

但 В. В. 罗札诺夫(Розанов)^①指出了使道德家们束手无策的一个事实。他指出,科学和经验早已承认,“强烈的情欲”是从大自然中汲取的、真正的、富于创造的生殖力的表现。没有情欲的地方,既不能产生美,也不能产生天才。他证实,“强烈的情欲”是正常现象,而且,后代的健康是与性生活的“热烈”程度成正比的。所以,人们提出的旨在消灭这一健康特征的处方乃是毒药,而不是良药。

基督教认为肉欲和强烈的情欲有罪,这本来也无可争议,所以,从关于强烈情欲的争辩就产生了无法解决的矛盾:在道德上不允許的肉欲,在生理上却是不可或缺的。

这就预先决定了所有关于婚姻的讨论一般都要归于失败。^②

许多著名神学家和哲学家如主教谢尔吉(Сергей)^③、В. В. 罗札诺夫、梅列日科夫斯基(Мережковский)^④、А. В. 卡尔塔舍夫(Карташев)、В. А. 特尔纳夫采夫(Тернавцев)参加的为数众多的会议,都未能得出什么结论。最后,一位年轻的讲师 Д. 阿卡捷米亚(Василий Васильевич)安慰与会者说,虽然有人说我们未能解决任何问题,但“问题性质”本身却变得更加深入和更富有内容了。

① В. В. 罗札诺夫(Розанов), 1856—1919年,俄国政论家,哲学家。著有《孤独》《落叶》等文集,宣扬宗教的存在主义观点,批判禁欲主义,鼓吹家庭和性至上,认为性的本原是生命的根本。——译者

② 由于这一原因,因 1889年8月 Л. 托尔斯泰的中篇小说《克莱采奏鸣曲》以及 1890年4月为该书所写的“跋”的发表而引起的一切争论,也不了了之。

③ 谢尔吉(Сергей), 1867—1944年,莫斯科和全俄牧首,此前曾任都主教。——译者

④ 梅列日科夫斯基(Мережковский), 1866—1941年,俄国作家,颓废派文艺创始人之一。著有《基督与反基督》三部曲,《Л. 托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》及诗歌、评论等。——译者

而比之基督教的婚姻理论,以至整个基督教,B. B. 罗札诺夫始终“更加重视”犹太教的“教规”和多神教的“酒神和爱神节”。

罗札诺夫及其反对者的共同错误在于,他们都把肉欲看作不能分割为若干组成成分的普通现象。对他们来说,问题只能以这种形式提出,即“存在或不存在肉欲”。

类似关于肉欲的争论在1500年前也曾发生过,且是在更广阔的场合发生的。这场争论牵扯到所有教会,而且在天主教和新教神学家理论中至今仍可听到这一争论的余音。

其中一方以圣奥古斯丁为首,另一方则以贝拉基派的约维尼安和维吉兰茨为代表。

当时,问题提出的方式有点不同,看来比较委婉。

圣奥古斯丁在有罪的人的生育可能性问题上能够摆脱多神教和二元论,但在有罪的人的生育性质上却屈从于二元论。

与俄国神学家和哲学家不同的是,他认为肉欲是复杂的现象。在这种现象中,无意识的欲望同意志、积极的思维结合为一体。但是,整个古代哲学的理性主义倾向又不容许他站在无意识的一方。他认为肉欲的罪孽在于这种无意志的欲望超乎于意志之上,就在于肉欲成了非理性的东西了。^①

在他看来,所有器官,包括生育器官在原罪以前是听命于我们的意志的。如果人们在天堂里繁衍,那么,“这些器官也像其他器官一样听命于意志而行动”,而“丈夫投入妻子的怀抱”^②就不会带着情欲的激动,他的灵魂与肉体完全平静和保持完整的童贞。

那时,躁动的欲火将不会使肉体的那些器官激动起来,它们会按需要的程度自由加以支配。^③

“在繁衍后代的土地上用为此而创造的工具下种,就像如今用

① 《论约翰福音》,41,12;《驳尤里安》,5,8。

② 引自Virgil的《埃涅阿斯记》(一译《伊尼德》),Ⅱ,406。

③ 《论上帝之城》,14,26;MI. 41,434。俄译本,基辅,1832年,P. 59。

手往地里撒种一样。”^①

为了证明这种观点的可能性,圣奥古斯丁援引了下面这个事实,即现在有些人可以按自己的意愿使身体某个部位做出别人绝对做不了的动作。例如,让一只耳朵或双耳同时向上耸起,让头发竖起来或整个人变得毫无知觉等。^②

但是,在原罪以后,人的意志丧失了支配性器官的能力,它们现在不再受思维的控制,成了令人羞耻的东西。奥古斯丁认为, *Libido est inobedientia carnis* (欲望是对肉体的抗拒)^③。肉体的罪孽在于理智的沉沦——*ipsius mentis quaedam submersio* (理智本身的某种沉沦)^④。它被一些卑劣的情感所吞噬而不可能具有神圣的意义。^⑤

应该承认,圣奥古斯丁的这个观点,无论从1) 人类学原理;2) 心理学原理;还是3) 道德上说都是错误的。

1) 圣奥古斯丁不重视圣经人类学。他不了解《圣经》区分了人的两个方面——即作为整个人类普遍具有的物质实体及作为性生活载体的肉体,和作为每个人机体和人的心灵器官的身体。

其实,正如我们所看到的,圣经理论与其他理论有截然不同的观点,而且不仅与人类学,也与奉献得救论、末世论,甚至与基督也不同。身体和肉体的意义、作用和终极命运是完全不同的。而圣奥古斯丁想抹煞这个包含在宇宙最神圣的意义之中的差别。他想使我们的肉体一如我们的身体那样,成为灵魂的器官。这就意味着像赋予身体那样地赋予肉体永恒的意义。况且,按照圣经理论,只有身体才能成为不朽的,血肉之躯则是暂时的,它不能承受神的国(《哥林多前书》第15章,第50节)。

① 《论上帝之城》,14.23;MI.41,431

② 《论上帝之城》,19—24;MI.41,427,俄译本,第46—57页 试比较《“创世记”注释》,KH.9,III.10.6,俄译本第152—154页。

③ 《驳尤里安》,5,9。

④ 《驳尤里安》,4,17。

⑤ 《论婚姻和情欲》,1,87;《答尤里安的两封信》,1,35。

把血肉之躯变为身体的任务,本质上说是错误的,无法实现。圣奥古斯丁正确地指出,身体听命于我们的意志,它的领域可能扩展了,但他毕竟有一定界限。生理学告诉我们,意志可以让那些部分地受它影响而产生的反射运动听命于它,但意志的力量从来不能施加于那些根本就不是由意志所引起的运动。例如,在触及眼球时,我们的意志可以阻止眼皮反射性的关闭,但它在眼睛虹膜的反射动作方面则完全无能为力。

性的过程正属于那种不以我们意志为转移的运动。

2) 奥古斯丁对人类学的身体和肉体概念不加区别,对心理学羞耻的本质也不加区别。他认为,性生活之所以引起羞耻心,是因为性生活在应该听命于理智之时而不听命于理智。因此,在奥古斯丁看来,羞耻是一种意志,一种感觉性生活的不由自主性的反常意识。但首先令人困惑的是,我们身体中许多不由自主的过程,例如没有意志参与而发生的消化、血液循环为何不引起羞耻呢?难道我们会因为其他物体靠近我们的眼睛,所以眼皮便不由自主地闭上,会因为我们的瞳孔不由自主地一会儿收缩,一会儿放大而感到羞耻吗?难道我们会因为不会随意让耳朵动作而感到羞耻吗?

再者,我们的机体能不由自主地履行许多低级的功能,而毋须积极的思维参与,就贬低了人的尊严吗?我们的身体要求心灵高尚的能力越少参与植物过程、营养过程、性的过程、运动过程,让这些能力从高尚的目标中解脱出来,我们的身体就越是变得有价值吗?

要知道,一部机器越是能自动地完成复杂的工作,而不要求工人的参与,就越是完美无缺。那为什么性生活的不由自主性就必然引起羞耻感呢?

实际上,不是性生活不具备不由自主性,恰恰相反,是它们不充分的不由自主性引起羞耻感。圣奥古斯丁忽视了羞耻不同于愧疚感、负罪感,不同于良知的特点。良知的本质在于意识到我们的意志偏离了道德规范。羞耻的本质在于将本应隐蔽的加以表露是

不合常规的。良好的行为也可能引起羞愧,例如,有旁人在场进行施舍。在良知羞耻之间甚至存在某种对立性。良知促使我们的思维认真研究严重的罪孽,并向其他人揭示罪恶,从而唤起羞耻感。

“良知(совесть)”一词来源于词根“вед”,其意思与 знание(知识)、ведение(知晓)等词相近。然而,羞耻一词就其本质而言,是与知识、知晓相对立的。“羞耻”以及更古一些的词“студ(冷、发寒)”,同“冰冷的”“寒冷的”等词具有同一词根,意指在意识到必须瞒过意识时心灵的寒冷感,羞耻感最初在人类历史上出现时正是如此。“他们二人的眼睛就明亮了,才知道自己是赤身露体,便拿无花果树叶子,为自己编作裙子”(《创世记》第3章,第7节)。羞愧的原因并非我们行为的本身,而是意识,我们的意识或其他人的意识对这一行为的理解。屠格涅夫指出,基尔萨诺夫的未婚妻卡佳想到她的未婚夫将跪倒在她脚下,便感到羞愧。^①

所以,不是性生活的不由自主性,而是它不充分的自主性,是我们的意志和意识介入了性生活,才引起了羞耻感。如果人们按圣奥古斯丁的处方,能够使性生活的过程听命于自己的意志,那么,这些过程仅仅会成为不知羞耻的,但不是无罪的过程。

为什么性生活主要地是羞耻感、是意识介入的不合常规感的事物,是不难理解的。在此情况下,性生活的本质乃是与意识的分离,意识的本质则是统一,而意识与性生活的融合扭曲了性生活的本质。

3) 圣奥古斯丁由此观点而必然得出的那些实际的道德结论,特别明显地暴露出这一观点的谬误。

圣奥古斯丁说,在正常的、天国的状态下,性生活全然听命于我们的积极思维,在犯了原罪以后则不完全听命于它。假如是这样,那么我们的道德天职就是力求把我们的本性恢复到正常的、原初的状态,和努力使我们的性生活照我们的意志吩咐行事。

^① 《父与子》,изд. Маркс,СПБ,1898,Р. 181.

我们用什么方法使身体的各个不受意志驱使的器官听命于我们的意志呢？为此只有一种方法——在意志上反复地和顽强地努力，目的是在某个方面练习该器官。圣奥古斯丁也承认，这个方法，能让身体特别充分地听命于意志，“身体技能的行家，训练能使身体中软弱的和不太灵活的本质增加更多的灵活性”^①。

由此得出的结论是，我们应该尽量多地考虑性生活，尽可能多地集中意志，使意志最终达到听命于我们的目的。年轻人春心荡漾只是精力过剩造成的，而绝非由于其实践理性处于卑劣的性道德水平。与此同时，一个老于世故的老色鬼，其性生活是由他的贪淫好色的意志和扭曲的想像所驱使，而纯真的年轻人则最接近天国的童贞。

由圣奥古斯丁理论所必然得出的这些结论，以及这一理论本身，显然是荒谬的。^② 然而，这个理论无论对圣奥古斯丁本人关于婚姻理论的其他原理的性质，还是对整个西方神学思想史，都有广泛的影响。

假定性生活的无意识性是正常的，从根本上与奥古斯丁肉欲的观点相悖的话，那么他就无法回答通过何种途径使性生活走向健全的问题。他提出的不是内在地健全性生活的问题，仅仅是关于外在地证明性生活是正确的问题。按他的看法，性生活与肉欲是不可分割的，而且这两个概念是相互吻合的。无论是在婚内还是在婚外，性生活都是如此。作为肉欲表现的性生活，在婚内依然是罪孽的，只不过程度轻一些而已。

在这里，强烈的情欲、肉欲乃是可饶恕的罪孽，是可以谅解的罪孽，因为借助于它能达到良好的目的（目的证明手段是正确的）——传宗接代。奥古斯丁写道：“夫妇间的性交从肉欲的恶中

① 《论上帝之城》，14, 23; MI. 41, 430; 俄译本, P. 52

② 同样必须补充的是, B. B. 罗札诺夫批驳反对性生活中有情欲的人的全部论据, 也适用于批驳圣奥古斯丁的理论。

能产生好处——生育后代。”^① 似乎从淫乱中却不能产生后代,对此奥古斯丁在另一处有所论述^②。这也是为什么西方教会把多神教关于生育后代是婚姻的主要目的的理论奉为教条的原因。

但是,如果肉欲仍然是恶,那么是否由此得出结论说应该力求避免这个恶,并在婚姻中放弃生育呢?奥古斯丁回答说,是的。

对他而言,堪为楷模的婚姻乃是“精神的”婚姻。约瑟和马利亚的婚姻,他论证说,充分节制、相互承诺才是真正的婚姻。^③

“夫妇缔结婚姻越早越好”^④,奥古斯丁写道。他忘记了使徒的忠告(《哥林多前书》)。但是,如果所有的人按此行事,人类岂不要灭亡了。像Л.托尔斯泰(Толстой)一样^⑤,奥古斯丁并没有在这个结论面前止步,他将上帝预先决定了人口数目的理论置之脑后,迎着反对者勇往直前。他大声疾呼:“*Utinam omnes hoc vel- lent! Multo citius civitas Dei comparetur et accelcretur terminus saeculi!* (愿所有的人都希望这样!愿上帝之城早日建成,愿世界末日早日降临!)”^⑥

我们不能容忍传宗接代是婚姻的主要目的的理论。这两种互相排斥的理论——即婚姻的主要目的是传宗接代和理想的婚姻是没有性交因而也没有后代的婚姻,是无法调和的。所以,奥古斯丁的理论给天主教神学家和法学家带来不少麻烦。难怪连奥古斯丁本人也对自己的肉欲理论产生了怀疑。^⑦

托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)也重复了奥古斯丁的思想。他解释说,婚姻关系(*copula*)永远与理性上的某些关系连在一起,

① 《论婚姻的好处》,cap. 3; 试比较 cap. 6; 40, 375。

② 《论童贞》, I, 10; MI. 40, 401; 《Vigo nascitur etiam de sturpo (甚至童贞女也因堕落行为而生)》。

③ 《论结婚和情欲》, I, 12; MI. 44, 420—422

④ 《论结婚的好处》, 26; MI. 40, 395。

⑤ 《克莱采奏鸣曲》, 柏林, 1890, P. 33—35, 该书的“跋”, 魏玛, 1890, P. 3—15。

⑥ 《论结婚的好处》, 10; MI. 40, 381; 《论独居的好处》, 28。

⑦ 《让我们尽可能地推论》见《论上帝之城》, 14, 26; MI. 41, 434。

因而,必须用婚姻的三种好处来为婚姻辩解,而且除传宗接代之外,他把婚姻的不可废止和夫妇的忠诚列在这三种好处之中,似乎参与恶行者的忠诚多少可以证明这件事是正当的。^①

而关于婚姻本身,托马斯写道:“婚姻首先对心灵而言是恶,因为没有任何事物能像肉体的媾合那样危害道德。”

其他经院哲学家在奥古斯丁这些思想的影响下,走得更远。圣维克多的雨果(Hugo de sancto Victore)^②说:“对女人的爱恋是死亡的陷阱,这是吸引我们走向深渊的海浪。”博纳文图拉(Bonaventura)^③声称:“婚姻并不能使对妻子的爱合法化,它仅仅证明这种爱是无罪的。爱情本身是下贱的东西:它妨碍对上帝的爱——惟一合法的爱。”^④

伟大的奥古斯丁的崇拜者、原奥古斯丁会^⑤隐修士马丁·路德(Martin Luther)完全赞同奥古斯丁的观点,他说,婚姻实际就是淫乱。他援引《诗篇》第50篇第7节,认为夫妻的婚姻关系是只有上帝的仁慈才能宽恕的罪孽。^⑥

但是,就连奥古斯丁的反对者也不能正确地解决肉欲问题。贝拉基^⑦、尤里安^⑧以及其他,出色地批驳了奥古斯丁的理论,巧妙地攻击了这个理论最薄弱的地方——它的二元论前提。他们解

① 《神学大全》,I, sent. 2, dist. 20, q. 1

② Hugo de sancto Victore, 约1096—1141年,经院神学家、神秘论者,圣维克多学派领袖。——译者

③ Bonaventura, 1221—1274年,原名乔瓦尼·菲丹扎(Giovanni Fidanza),神秘主义哲学家,奥古斯丁的柏拉图主义代表人物,方济各会会长,红衣主教,曾任教于巴黎大学。——译者

④ 见H. KappeB:《西欧近代史》,第1卷,(ИИБ, 1892, P. 296.)

⑤ 此处指俄文本的章节,中文本为第51篇第5节。——译者

⑥ 《修士誓言集》,Braunschweig - Ausgabe, I, 350, II, 197.

⑦ Pelagius(贝拉基),约360—418年以后,不列颠隐修士。由他创立的学说称为贝拉基主义,5世纪初流传于地中海各国。他反对奥古斯丁的神恩论和预定论,主张靠自己的道德苦修而得救,反对罪的断承性。431年作为异端被第三次公会议谴责。——译者

⑧ Julianus Apocata, 曾受基督教教育,自361年成为罗马皇帝后,宣布拥护多神教,发布反对基督的敕令,被基督教会称为“背教者(Apocata)”。——译者

释说,奥古斯丁的理论之所以错误是因为他认为罪孽的发生是不以意志为转移的,而基督教道德的基本原理在这一点恰恰主张,“一切罪孽均来自欲望”^①。但他们同奥古斯丁一样,也不打算同希腊哲学思想传统决裂,并在性的领域中把无意识置于意识之上。他们回避肉欲的两重性问题,并像古代的犬儒主义者和当代的 B. B. 罗札诺夫及其追随者那样^②,认为肉欲基本上可以谅解。按照贝拉基和尤里安的理论,强烈的情欲或欲望作为上帝创造的人的一部分,是无可无不可的和无罪的。如果说欲望是罪孽的话,那么它已经由于受洗礼而洗净了。羞耻心并不能证明肉欲的罪孽性,它其实就同社会常规和习俗一样。Libido(欲望)无论从总体上还是从局部上说,都不是罪,只有无节制的欲望才是罪。

由此而得出的结论是,奥古斯丁在论及“犬儒哲学家”——犬儒派时正确地指出,放弃性的羞耻感已受到人的本性的非难,羞耻感是强烈的感情,它使人们在旁人面前更甚于犯错误而脸红,它会使人近似于犬。^③

对错误的肉欲理论进行批驳,为正确地阐释肉欲的心理学本质和道德本质铺平了道路。这一解释可归结为对两个原理的论证。与贝拉基派相反,许多教派的信徒和宗教哲学协会会员认为,必须把肉欲看作由本能的和意志的成分构成的复杂现象,而相反地圣奥古斯丁认为,必须从道德的观点承认正是意识的、意志的成分,而不是无意识的、本能的成分,才是不道德的。

“肉欲”这个名称的本身——“по-хоть(肉欲)”“concupiscitia(淫欲)”“Be-gier(欲望,情欲)”就已指出了这个词的复杂性。

① 见 A. Harnack:《信条史》,第4卷,第4版,不列颠隐士,Tübingen,1920,pp 193,262。

② 其中一人(新教徒 A. 乌斯宾斯基)曾建议在教堂里可以进行性交。他的信刊登在 1901 年《新时代》杂志上,引起热烈的争论。见 Прот. А. Дернов:《是结婚还是淫荡?》,СПБ,1901,Р. 30

③ 《论上帝之城》,14,20;Мл 41,428,俄译本,48。

该词的词根“хоть”^①“gier”“cup”指明一种积极的爱好,它从我们本性的无意识深处勃发并笼罩着我们的意识。例如,希腊词 θυμῶς 意指包含在人身上的生命、精神、渴望,部分地指愤怒、勇敢、无畏感的兴起。在《新约全书》中,这个词才具有后来的“愤怒”、“盛怒”等狭义。但与此同时,使徒训诫父母不要虐待儿女,恐怕他们“失了志气”(《歌罗西书》第3章,第12节)——丧失了精神^②。同样,“хоть”等词本身也是具有正面意义的概念。但在 похоть(肉欲)这个意义上,常在这些词的前边加上表示某种意义的前缀:“по(按照)”“cum(趋于)”。这就真正地表现了我们积极思维的介入。它扭曲了自然愿望和正常愿望的本质。

基督教学说对“性欲”本身,对受孕和生育是持肯定态度的。正如对待饮食(《哥林多前书》第8章,第8节)和寿数(《马太福音》第6章,第24—27节)一样,基督教学说不认为在性生活中有任何人的个人功劳,而认为其中是神的祝福所致,是神创造人的延续。对此,人必须感恩。基督教学说认为人的生育是大喜乐(《约翰福音》第16章,第21节)。它高度尊重子女,甚至叫那些不能成为小孩子的人无法得救(《马太福音》第18章,第3节)。基督教学说一贯坚决地同许多基督教教派所沾染的某些教会作家对性和生育进行斥责的倾向作斗争,并坚定地捍卫性和生育的好处。

基督教学说认为,厌恶性生活是对上帝创造的人犯下的严重罪孽,要受到教会的最严厉的惩罚。这不仅仅是某些教会代表的理论,而且是教会在其法规中正式认可的学说。使徒法规第51条规定:“谁如果不是为了斋戒而远离婚姻,远离肉和酒,因为厌恶而忘记了所有美好的东西,忘记是上帝创造了人,创造了丈夫和妻

① хоть,古俄语词,意为“强烈的欲望”。见 М. Горчаков:《论婚姻的秘密》,Р. 289。

② 为什么在这里,情欲这个词常常具有正面的涵义,并运用于生命、精神、欲望这个意义上呢?试比较《论上帝之城》,14,7; Mg. 41,410—411; 俄译本 Р. 15,以及《驳尤里安》,4,18,67; Августин:《变态爱欲伦理学》,Р 67—68。

子,因而辱骂、诋毁上帝的造物,那么他或者改过自新,或者被革除圣职和被逐出教会。”汉格尔会议第一法规规定:“谁如果厌恶与丈夫合为一体的妻子或指责她,那他将是十恶不赦的。”圣大阿法纳西第一法规详尽地解释说:“神创造的一切都是善的、洁净的,因为神的话不会造成任何有害的和污秽的东西。”按圣徒保罗的说法,他们“都有基督馨香之气”(《哥林多后书》第2章,第15节)。正像《圣经》中写的,如果人是神的双手所创造,那么从纯洁的力量中难道会产生什么污秽的东西吗?使徒行传中说,既然我们是神的后裔,那我们身上就没有什么不洁的东西,其中也包括性交。“婚姻,人人都当尊重,床也不可污秽”(《希伯来书》第13章,第4节),使徒保罗如是说。所以教父总结说:“谁从年轻时就肩负婚姻的重担和利用本性生儿育女,谁就有福了。”

但要知道,性的欲望是那么地强烈,以致它完全掌握着人的精神,甚至使人的意识迷茫。

《圣经》是把性生活同睡眠联系在一起的,所以魏宁格是正确的。他说,在理想的情况下,这种生活使父母暂时地完全丧失了旨在生儿育女的意识。但是,从基督教世界观的角度看,希腊哲学家们以及奥古斯丁和魏宁格感到迷茫、甚至不能认知这种意识是恶的话,从根本上说也并非如此。如果圣奥古斯丁主张,在天国里,“睡梦并未把人们导向违反意识”^①,那么,这个主张在《圣经》本文中却找不到丝毫根据。在意识暂时迷失甚至丧失时,很大程度上这是生理过程的结果。《圣经》不认为这是不道德的,而相反认为,这种周期性意识的丧失包括在宇宙结构中,因为昼夜的更替,睡眠和觉醒乃是神的创造大业(《创世记》第1章,第14节)。它提醒人们不可忘记世界是神从混沌空虚中创造的,而且它面临着黑暗深渊(《创世记》第1章,第2节)。

^① 《论上帝之城》,14,26;MI 41,434;俄译本,P.59;《Von somnus premebat invium(睡梦并未把人们导向违反意识)》。

正像诗人所说：

星辰永远地往复流转，
光明永远地更替黑暗，
生生灭灭和报应轮回
乃是运动的既定之规。
连神的意志也容忍蒙昧，
世间万物终有阴晴圆缺。^①

神在创造夏娃时，使亚当失去了意志，亚当就沉睡了（《创世记》第2章，第21节）。神对亚伯拉罕（《创世记》第15章，第12节），对扫罗（《撒母耳记（上）》第26章，第12节）及其随从也做了同样的事。

在睡梦中，当人的罪恶意志尚未表现出来，神就向世人显现。当基督的身体未获荣光时，基督沉睡着，并非出于自愿，而是由于疲倦。^② 只有到基督复活时，才“不再有黑夜”（《启示录》第21章，第25节；第22章，第5节），但那时也“不再有时日了”（《启示录》第10章，第6节）。那时人的生命不仅与陷于罪恶时，而且与在天国时的生命相比，都具有了完全不同的性质。

《圣经》绝对地肯定生育是生理的过程，也就是同样绝对地否定了我们的意志和意识，否定了我们的积极思维对性生活的任何介入。

耶稣基督本人指出，我们的一切生理过程，我们的“肚腹”并不污秽人，而只有心里发出来的，作为有意识的心理活动，才

① A. ToncTon:《唐璜》。

② 耶路撒冷牧首索福罗尼乌斯(Sophronius, 约560—638年, 基督教耶路撒冷牧首、修士、神学家, 著作甚多, 但多已散失。——译者), 在第4次公会议上宣读的教会书简中说:“他(基督)感觉疲倦, 便坐下来, 他需要睡觉就入睡了。”《圣徒行传》, 第4卷, Казань, 871, 321; 试比较:《使徒法典》, 8, 12, P. 270—275, Казань, 1864。

能污秽人。其中，凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了（《马太福音》第5章，第28节）。使徒保罗凭着主耶稣深信，“凡物本来没有不洁净的”（《罗马书》第14章，第14节），“凡物固然洁净”（《罗马书》第14章，第20节），并郑重宣告：“对污秽不洁的人，什么都不洁净，连心地和天良也都污秽了”（《提多书》第1章，第15节）。使徒保罗认为，他们既然不认识神，神就任凭他们存“邪僻的心”（《罗马书》第1章，第28节）。而他们“无知的心就昏暗了”（《罗马书》第1章，第21节）：它们在人身上制造了污秽，因而不是身体玷污了人，而是人自己玷污了自己的身体（《罗马书》第1章，第24节）。在饮食方面，没有不洁的食物（比较《使徒行传》第10章，第15节），而不洁的食物来自人本身的意志行为，当他吃食物的时候，他心里会认为它是不洁的。因此，“人在自己以为可行的事上不能自责”（《罗马书》第14章，第22—23节）。或当别的基督徒以为食物不洁时，而吃它的人因禁不住食物的诱惑而跌倒，就毁坏了兄弟之爱（《罗马书》第16章，第15、21节）。

所以，使徒保罗在书简中说，基督徒的全部精神生活必须在光明之中（《以弗所书》第5章，第13—14节），至于淫乱和一切污秽……连提都不可以（《以弗所书》第5章^①，第3节），提起来也是可耻的（《以弗所书》第5章，第12节）。

普世教会一千年来极为严格地规定现代社会要同淫秽作品作斗争。特罗伊公会议第100条法规规定：“肉体的情感很容易给心灵造成影响。因此，从现在起，严禁以任何方式绘制表现腐蚀理智和煽动淫欲的图像。任何人一旦开始创作此类图像，将被逐出教门。”

克雷芒（罗马的）在解释基督的不成文的训诫时说，只有当男人和女人不再分为男人和女人时，天国才会降临。当天国降临时，

^① 原书作“第6章”，有误。——译者

兄弟(即基督徒)看到姐妹(即别的女基督徒)时,不会把她看作女性;姐妹看到兄弟时,不再把他看作男性。^①阿特那哥拉斯^②认为,基督徒的性生活避免不规矩的保障就在于,“他们的意念中日日夜夜都与神同在”,没有给任何不洁的东西留下余地^③。圣亚大纳西^④在上面提到过的法规中认为,任何污秽都来源于“不洁的和污秽的意念”,同时引用前述的基督的和使徒们的话以及诗篇中的诗句(《诗篇》第50章,第11节^⑤)为证。约翰(金辩士)在表述教会观点时说:“污秽不在于相结合的人的身体中,而在意愿和意念中。”^⑥

现代科学也得出同样的结论。我们的中枢神经系统对性生活的任何介入,都将导致退化的反常行为。一位德国学者写道:“最正常的生育是在完全不考虑生育时的生育。”^⑦遗憾的是新科学——“优生学”常常忘记这个真理。

正因为如此,尊重童贞和处女时代的心灵情绪才是多产和后代健康的保证,虽然这有点自相矛盾。圣安布罗斯写道:“哪里的处女越少,那里的人口也越少,而哪里渴望贞洁的愿望越强烈,那里的人口就比较多。”^⑧

在此,我们找到了有利于唯心主义理论的一个新论据。不能说生儿育女乃是人类给自己提出的婚姻的道德目标,而只能说,生儿育女不受人类本能意志控制,它是本体论的,同婚姻结合在一起

① 《哥林多后书》,12,2,5; ed. Gebhardt Lipsiae, 1906, P. 40—41. (中译本为《哥林多前书》,11,11,12。——译者)

② 阿特那哥拉斯,活动在2世纪的希腊基督教哲学家和护教士,177年前后著有《护教篇》,共30章。——译者

③ 《关于基督的报告》,31; Mg. 6, 961.

④ 圣亚大纳西,约296—373年,希腊教父,著有《驳异教徒》《论道成肉身》等。——译者

⑤ 中译本为第51篇第9节。——译者

⑥ 《关于哥林多前书的谈话》, Mg. 61, 155; 俄译本, X, 181.

⑦ 《宗教与性生活》P. 32.

⑧ 《论童贞》,第7章,第36节;俄译本, Казань, 1901年, P. 126.

的目的。大巴西尔^①认为,子女不是婚姻的目的,而是婚姻的附属品,是可能的后果,而不是婚姻的必然后果。^②

因此,唯心主义理论作为广义的和真正的理论,并不否定现实主义的理论,而仅仅是把它引入适当的范围和赋予它正确的涵义。

① Basil the Great, 约 330- 379 年, 神学家, 柏拉图派哲学家, 教父学的代表人物。——译者

② 《童贞篇》; Mg. 30, 745



第六章 性生活的不洁净

《圣经》旧约的理论及基督教对它的解释。——基督教文献中的两种理论：否定远古时代的性生活不洁净和较晚时期道德的、教规和祭礼性质的古代文献对性生活不洁净的承认——心灵的不洁净是生理不洁净的惟一根源。个人主义观点的片面性和遗传的意义。

我们已经知道，基督教对性生活的生理方面持完全肯定的态度。但与此同时，旧约关于性生活生理过程不洁净的许多规定，以及关于某些品种的食物，已死的或有某种疾病的（动物）尸体不洁净的规定是众所周知的（如《出埃及记》第 19 章，第 10—15 节；《利未记》第 11 章，第 24--38 节等其他许多例证）。以东正教教规和祭礼规定为例，可以找到一整套性生活不洁净的思想。因此就产生一个疑问：即在第 5 章中，我们研究基督教对性生活生理学所持观点所作的阐释是否正确？为了消除这个怀疑，我们将在第 6 章中阐明古代基督教会如何看待旧约关于性生活不洁净的规定，我们也将尝试揭开东正教会类似规定的真正依据。

在古代基督教文献中，旧约对婚姻生活不洁净的规定的来源有各种不同解释。古代基督教作家经常用道德目的和为后代树立楷模的目的解释这些规定。例如，我们可以在狄奥多莱·巴尔萨蒙

的法规注释和布拉斯塔雷斯^①(参考巴尔萨蒙注释)编纂的《法律汇编》中找到这种解释。

布拉斯塔雷斯写道：“虽然摩西的法律认为遗精是不洁净的，但他却通过肉欲生动地展示心灵的疾病，通过不由自主的(罪孽)，追究自主的(罪孽)。如果说自然而然的東西都不洁净，更何况有意识的肉欲呢。由于教会的法律像教育孩子般地用肉体的事情预先告诫犹太人，以使他们能更好的领悟精神的和更加完美的训诫。”^② 年代更早一些，克雷芒(亚历山大的)认为，旧约要求做某些事情以后要沐浴净身，之所以如此并非由于厌恶这些事，而是预示着另一种沐浴——受洗礼。^③

另一方面，人们常常看到把这些规定解释为出于卫生的理由。^④ 比如，《十二使徒遗训》和《使徒法典》就认为，《旧约全书》宣布妇女在月经期若是与男人同房是不洁净的，因为在此期间怀孕所生的后代是虚弱的。^⑤

这种对《十二使徒遗训》的解释，后来在东方又有狄奥多莱(居比路的)、伊西多尔、狄奥多和皮达里翁(Питалион)^⑥。对旧约法律的许多细节来说，这些解释要么牵强附会，要么不够充分。也许，把这些戒律同旧约对死亡的态度加以联系比较正确。《圣经》不仅认为死是对罪孽的主要惩罚(《创世记》第3章，第19节)，而且与古代埃及相反，认为一切死亡的尸体甚至动物的尸体都是不洁净的，污秽的(《利未记》第11章，第24—25节)，而人的尸体是

① 布拉斯塔雷斯，活动时期在14世纪，希腊正教修士、神学著作家、拜占庭法律权威。1335年在前人基础上编有《法律汇编》一书，该书后成为东正教会法的正典。——译者

② 《法律汇编》，K.28；《古罗马法律汇编》，VI,339；俄译本，Ильинск，P.265

③ 《杂文集》，III,12；Mg.8,1197。

④ 类似的解释在近代也有支持者，例如，普洛斯称这些规定是“原始的检疫法”“早期的卫生保健措施”。

⑤ 《杂文集》VI,28；Mg.1,985；俄译本，P.207；《十二使徒遗训》，Funk，P.368。

⑥ 第5版，雅典，1908年，第531,557,645页。

最大的不洁净,故要求用最长的时间来净化。^①而机体的分泌物(是大自然用以维持机体的生命或构成新的机体)——血液、精液,其本身并非不洁净。血液有时甚至用于洗清罪孽,而精液则可能是“受到上帝赐福的种子”^②。但它们一旦偏离使命,便被视为已死的,因而也不洁净。无论是血液还是精液,一旦流在地上,便污秽了土地(《民数记》第35章,第33节;《创世记》第38章,第9—10节)。不仅仅自己的身体不洁净,而且任何触摸过他的人也是不洁净的(《利未记》第21章,第1节),因为不仅仅遗精的男人和流血的女人是不洁净的,而且任何人,哪怕是偶然地触摸他们,也是不洁净的。也许,这是古代犹太人普遍的严守教规的心理在起作用^③,而其中也有出于卫生的理由。但在任何情况下,这只是次要的作用。但在此情况下,重要的不是旧约关于性生活不洁净的规定的起源,而仅仅是确立了两个原则——第一,《旧约全书》不认为这种不洁净属于个人的罪孽;第二,古代基督教文献在解释旧约规定时,并不存在某个实在的物体可能是不洁净的思想。

基督教鉴于它关于战胜死亡的理论和拒绝旧约的严守教规主义,也批驳旧约关于不洁净的理论。基督宣布所有这些规定是人的规定。他自己不遵守这些规定,也允许他的门徒这样做(《马太福音》第11章,第38—41节;《约翰福音》第3章,第25节及其他)。使徒保罗援引基督的话,断然否定存在实体的、客观的不洁净的一切可能性。他在致罗马人的信函中写道:“我凭着主耶稣确

① 《利未记》,21,1—4;《民数记》,9,6—12;19,11—32;31,19—24;《申命记》,21,10;26,14;《列王纪下》23,16,20;《以西结书》,39,12—44;《马太福音》,23,27,及其他。

② 《以赛亚书》,65,23;61,9;试比较克雷芒(亚历山大的);《杂文集》,II,23;Mg 8,1096;III,12;Mg.8,1197;布拉斯塔雷斯说道:“像肉体一样,精液并非不洁净的,它只是肉体多余的东西”(K,28;法律汇编,VI,337,俄译本,Ильинск.263—264)。佐纳雷斯(12世纪拜占庭历史学家、修士——译者)和巴尔萨蒙也重复了这个论点(亚历山大的狄奥尼修斯第4法规注释)。

③ 把旧约关于不洁净的规定解释为相邻的多神教民族及其宗教“禁忌”体系,对犹太人的影响相当流行,但这套禁忌本身的心理起源却远未揭示出来,它同严守教规主义的区别也未揭示清楚。与其说用这套禁忌来解释严守教规主义,还不如说,应当把这套“禁忌”视为严守教规的心理产物。

知深信,凡物本来没有不洁净的”(《罗马书》第14章,第14节;试比较:《使徒行传》第10章,第14—15节)。关于不洁净的理论,其根源纯粹是人的、主观的——人的看法、想像。但是,应该认为这种看法并非与他们毫不相干,“惟独人以为不洁净的,在他就洁净了”(同上)。

所以,使徒们一方面认可了关于不洁净的偏见的普遍性,担心罪孽的诱惑(《罗马书》第14章,第20节),有时他们自己也执行某些洁净的礼(《使徒行传》,24—26)。而另一方面,他们采取措施:写信规劝(《罗马书》第14章,第14—20节;《哥林多前书》6,13;《歌罗西书》第2章,第20—22节及其他)以及以教会法规的形式根除这种偏见(《使徒行传》第15章,第29节;试比较第21章,第25节)。

但是,“新约全书”不仅一般地否定不洁净,而且也未涉及性生活不洁净这样比较个别的问题。既然按照基督教的学说根本不存在任何生理学的不洁净,那么在性生活中也就不存在不洁净了。

比如,《十二使徒遗训》和《使徒法规》教导说:“夫妻在性交以后可不进行沐浴就去领圣餐,然而淫荡的男人是倾大海之水也无法洁净的,妇女在行经期间并未丧失圣灵,她也可以触摸《圣经》和祈祷。”^①

圣亚大纳西在他的第一条法规中特别详尽地为这一观点辩护说:“请告诉我,有什么自然的排泄物是有罪的或不洁净的吗?例如,谁想把出自鼻孔的鼻涕和出自口中的痰归于罪孽呢?如果按《圣经》所说,我们相信,人是神的双手所创造,那怎么会从纯洁的力量中产生污秽呢?”按照《圣经》《使徒行传》所说,如果我们是神

^① 《十二使徒遗训》, VI, ed. Funk. 55, 368, 370, 372, 374; 试比较 проф. Прокошев 俄译本《使徒法规》, VI, 26, 28, 29; Mg. I, 988 及其他; I. H. 俄译本, 1864年喀山版, P. 203—208。

的后裔,那我们身上就没有任何不洁净的东西。^① 圣奥古斯丁在他的著述中也论及过“沉睡”的无罪性^②,教会的实践也与这一观点相一致。妇女在古希腊罗马时代同男子一样,可以自由地进入圣殿。^③

但教会刚刚削弱犹太教严守教规主义的危险性的同时,却又习惯于对这些事情持更加严厉的观点。但与“旧约全书”不同,教会起初仅仅是以个人道德为依据的。教会认为污秽的不是这些过程本身,而仅仅是以心理因素与其中扭曲这些过程的程度为准。作这种道德评判的前提在《圣经》本身和反对这种评判的人的那里都可以找到。《圣经》认为,妇女生育的痛苦取决于她的罪孽。克雷芒(亚历山大的)认为,人类初期性生活的不道德在于他们与其说是“顺从于它,还不说是必须如此,而没有听候神的意志”^④。在他看来,心理因素对性生活的参与不仅仅表现了对神的疏远,而且破坏了神所约定的这种生活的和谐。在天国的正常秩序下,人类祖先只是在其机体成熟到可以享受肉欲时,在他有剩余的精力时,才可享受肉欲。但积极的思维介入后却加速了性欲的享用,其结果是性的活动常发生在精力并不过剩的时候。由于父母机体的衰弱而带来了后代的衰弱和生育的疾病。克雷芒也正是用这个理由解释人类缺乏动物身上可以观察到的那种正确的性生活周期性。^⑤ 因此,人的生理性的生育过程虽然是无罪的,但它的失常却是人类罪孽的后果和标志。同样,圣亚大纳西也在指出“沉睡”在

① 《古罗马法律汇编》,IV,67—77,以及奥利金:《论原则》“前言”C.6;西里尔(耶路撒冷的):《传道集》,4,25

② 《论创世记》(附信函),12.15;俄译本,P.279—280。

③ 关于这一点,例如,格列高利(纳西盎的)在姐姐墓前的悼词也是证明。同样参见巴尔萨蒙为狄奥尼(亚历山大的)第二条法规所作的注释。《古罗马法律汇编》,VI,477,和布拉塔雷斯著《法律汇编》,F.11;《古罗马法律汇编》,VI,171—172;伊林斯基俄译本,P.119。

④ 《杂文集》,III,17;Mg.8,1205。

⑤ 《训导者》,2,10;格列高利(纳西盎的)写道,“在最狂乱的情况下,动物的情欲也是适时的”,并把动物的情欲作为例子向人们提出(《创造》,第5卷,стр.86)。尼梅希也同样写道:“只有女人认为怀孕时可以性交”(《论人性》,21;Mg.47,701)。

道德上无关重要的那个第一法规中承认,我们的思想可能是“不洁的和污秽的”,也许我们是从自身圣洁的观点来看待一切的人,忽略了这些思想同“沉睡”之间可能有因果关系的问题。晚期的教规文献提出了有关这种关系的问题

早于圣亚大纳西的先行者之一、亚历山大主教圣狄奥尼修斯(Dionysius, 公元 264 年)^①的一封复函提出四条最古老的教父法规,他在信中对这个问题的解答有些不同于前人。从他的复函中明显看出,在他那个时代,还没有订立禁止“不洁净的”人进入教堂和领圣餐的教会法规,连教父本人也不认为自己有权颁布任何法规,而是让每个人凭良知处理此事(《法规》第 2、3 和 4 法规)。他本人坚决反对这种做法。他援引仅仅触摸一下救世主的衣裳就治好了血漏的女人作为例子^②,用使徒保罗的话(《哥林多前书》第 7 章,第 5 节)劝告而不是命令(《哥林多前书》第 6 节),夫妇为要专心祈祷可暂时分房。他坚信心灵和身体的不洁将有碍于每个人成为虔诚的人和圣徒,即有碍于每个人走进圣殿和教堂。^③ 拉奥狄基教会(约 364 年)除禁止俗人进入教堂外(第 19 法规),也在一条特别的法则(第 44 法规)中禁止妇女进入教堂。据佐纳雷斯^④的解释,作这种规定是考虑到了女人天性的特点。^⑤ 圣亚大纳西的学生亚历山大的提摩太(385 年)比他的老师走得更远。他在给几位主教和教士的复信中认为,男人和女人的某些生理现象,必然无疑地妨碍受圣餐礼和受洗礼(第 5、6、7、12、13 法规)。但主教们向他提出这些问题的这个事实表明,在他之前还没有关于这个问题

① Basilides, 活动时期 2 世纪, 诺斯替教亚历山大派创始人。——译者

② 此论据不足为训, 因为对这位犹太妇女而言, 旧约的规定必须照办, 问题在于, 对基督徒来说, 这些规定应否照办?

③ 《古罗马法律汇编》, IV, 212.

④ Joun Zonaras, 12 世纪上半叶拜占庭历史学家、修士, 著作《历史概要》及其他神学著作。——译者

⑤ 《法律汇编》, III, 212。然而, 很长时期女祭司和女修道士不受此规定约束, 参见拙作《东正教的女祭司》, ГИИ, 1912, стр. 87-93 和 252-255。

的教会法规 第 12 法规表明,亚历山大主教提摩太在这个问题上不是立足于犹太礼仪,而是纯粹基于新的道德原因,认为这些状况并非其本身不洁。而是心灵不洁的标志。他对不洁的梦是否妨碍领圣餐的问题回答说,只有当某个人具有女人的淫欲时,才是妨碍,而在相反的情况下,应该把他看作是来自希望阻止圣餐礼的魔鬼的诱惑。巴尔萨蒙在这条法规的注释中也解释说,遗精只有在它是一种念头的后果,是理智参与淫欲并心甘情愿地参加淫乱,由此而产生不洁的观念时,才是领圣餐礼的障碍。^①

在约翰(斋戒者)的忏悔法典(395年)中,特别鲜明地突出了心理因素在性生活中的罪孽作用。

他认为,在淫邪的梦中的不洁乃是罪孽,对它的惩罚是独处一天并进行必要的、虔诚的修炼。^②而这种不洁如果是在兴奋状态下发生的,则这一惩罚要延续至七天。^③

由此可见,只有我们的意志和意识参与了性生活,才被认为是罪孽。连斋戒者约翰本人也用词准确地承认这一点。对此他直言不讳地说,我们的理智参与淫邪乃是进行宗教惩罚的原因和根据。^④

在这个问题上,我们在后来的法典文献中找不到任何从本质上说是新的东西,后来的宗教法学家只是发展了 4—6 世纪的思想。

只有 14 个标题的东方教会纲要^⑤,援引了旧有的法规。忏悔者尼基福鲁斯(公元 818 年)所制订的第 15 法规允许女修道士进

① 《古罗马法律汇编》,Ⅱ,358

② 显然,约翰(塞浦路斯的)、巴尔萨蒙在第一复函,西蒙(索伦的)在第 14 和 15 复函中,拉弗伊克在关于狄斯科尔和大瓦尔索诺菲的故事中所规定的这个惩罚期限,是以旧约为依据的(《利未记》,15)

③ 《古罗马法律汇编》,Ⅱ,436

④ 按弗连尼的说法,这就是“顺从和同意我们的欲念”,见 Пидалион,第 673 页。

⑤ 标题 3,第 18 和 19 章。《古罗马法律汇编》,1,119—120;B. 纳尔别科夫教授的俄译本,喀山,1899 年,第 183 页

人教堂^①。宗教法学家彼得(11世纪)在解答关于神父和俗人梦遗的问题时说,前者可以参加弥撒,而后者可以领圣餐,如果这是由于魔鬼的引诱而发生的话;但如果因为他们由于暴食而自己有过错的话,就不能做弥撒和领圣餐。^② 晚些时期,即在12和13世纪,出现了有利于做更严格规定的新思潮。忏悔者尼斯福鲁斯赋予第15法则以相反的涵义,带有这种涵义的法规也见于斯拉夫教会法汇编,^③ 对修士是否能进教堂出现了怀疑,^④ 有一种观点认为,梦遗使人不洁并有碍于他参加礼拜,不管梦遗的原因是什么。

这种极端态度引起了反对。著名正教法学家约翰·佐纳雷斯撰写了长篇巨著驳斥这种观点。^⑤ 他提醒说,不应当过分严厉,甚至比许多法典本身更严厉,因为旧的法规主张“不要有丝毫的过分”。他援引《传道书》(第3章,第14节)所说,“神一切所作的都必须永存,无所增添,无所减少”,并引用使徒保罗的话说,即使天使也不能更改神的福音(《加拉太书》第1章,第18节^⑥),不可更改神圣的宗教法典。他详尽地阐述了与这个问题有关的圣狄奥尼修斯的、圣亚大纳西的和提摩太(亚历山大的)的法典,并得出结论说,他们并不认为作为完全自然现象的、“不由自主的”遗精是罪孽,罪孽的仅仅是我们的意志通过引起这种现象的意念和想像而参与了此事。遗精本身可能起因于疾病,例如肾病、结石症,在此情况下谁也不会认为遗精是罪孽。的确,大巴西尔在关于禁欲修行的著作中写道,处在不洁的状态下去行圣礼,我们从“旧约全书”中知道,为此将受到神的审判。如果这时做更大的审判,他说,“因

① 《古罗马法律汇编》,IV,428。

② 《古罗马法律汇编》,V,370。

③ 1816年版《教会法汇编》,第57章,注释11,第2册,第190-191页。尼可基姆主教(《法规注释》,II,526-527)证实,《教会法汇编》的本文是正确的,但必须完整阅读法则,以便看出,如果法则禁止女修士进入教堂,那它就不必提及点燃蜡烛和打扫教堂。

④ 《教皇尼古拉的第1法规》,见《古罗马法律汇编》,IV,417。

⑤ 《古罗马法律汇编》,IV,589-611。

⑥ 此处原文所引章节有误,应为《加拉太书》,1,8。——译者

为人吃喝,若不分辨是主的身体,就是吃喝自己的罪了”(《哥林多前书》第11章,第29节)。但大巴西尔理解的不洁并非遗精,而是污秽的欲念。正像有些人认为的,我们的肉体不是恶,也不是恶的根源。如果是这样,那精液,作为这个肉体的剩余物,就并非什么不洁净的东西了。那些具有不同看法的人,忘记了使徒所说的“婚姻,人人都当尊重,床也不可污秽”(《希伯来书》第13章,第4节)的话,他们很像古代犹太教异端分子,而且也像追随摩尼教的异端分子——波果米耳派^①。他们认为,精液和生育是一切不洁净的根源。然而,也有这样的情况,即一个人并没有不洁的意念,也不放纵自己的意志去作如是想,但仍然是有罪的和应受宗教惩罚的。这就是他过多地暴饮和暴食,而负担过重的胃就引起了遗精。

这些思想,佐纳雷斯在他给教父法规所做的注释中,已作过简要的叙述。^②

巴尔萨蒙通常只是重复佐纳雷斯说过的话,而在他给马尔克的第10封复信^③中,解答了神职人员在不洁净的情况下能否履行职责的问题。他建议神职人员采用狄奥尼修斯、亚大纳西和提摩太的原则,如果祈祷仪式不是十分迫切必要的话,在不洁净的日子就不要主持祈祷。

无论是布拉斯塔雷斯,还是阿尔明奴普罗,都没有提出什么新思想。布拉斯塔雷斯叙述教父的法规时,把它们同佐纳雷斯与巴

① Богомилъ, 一译鲍格米勒,指参加10—14世纪巴尔干反封建农民运动的人,该运动于17世纪形成为异端教派。——译者

② 《古罗马法律汇编》,IV,7,10,12—13,70—76。

③ 《古罗马法律汇编》,IV,455。在忏悔者尼基福鲁斯的第151法中提到这个问题,据皮特拉版本(Special Sdesm. IV,381—375及《古希腊教会法规史和古文献》,II,320—348),提及此问题的还有耶路撒冷的索福罗尼乌斯,基浦路斯的约翰。在东方教会纲要关于大圣礼的第161法规中援引约翰的第30法规,该法规可在布拉斯塔雷斯《法律汇编》、希腊斯拉夫人手稿中找到,参见《有关于大圣礼的东方教会纲要》,奥德萨,1872,第148—149页。试比较莫斯科第2版,第304—305页。

尔萨蒙的解释混为一谈,把后者的解释当成了教父的思想。^① 阿尔明奴普罗(1345年)同样这样做了。他在其著作的注释中,摘录了斋戒者约翰的教会法规。^② 在近代宗教法规文献中,Пидалион,(1800年)对这些问题特别注意,而且以非常严厉的态度来解决这些问题。在说明狄奥尼修斯、提摩太和斋戒者约翰法规的注释中,Пидалион的编者指出,遗精也有多种多样的原因,可以缘于过量的饮食、过长的睡眠,缘于无所事事、懒惰和身体过分柔弱,缘于自尊心和负罪感,缘于闲话,缘于身体的孱弱,缘于淫荡的生活,缘于过度的疲劳,缘于冷的饮料,而又常常只是由于恐惧遗精而遗精,关于这一点,西梅翁^③、西奈的圣阿纳斯塔修斯在第8封复信和《指引》(906页)说到此事。遗精同肉欲和观念可能有关,也可能无关,不论前者还是后者,这都是污秽,只不过前者既污秽了灵魂,也污秽了肉体,而后者只是污秽了肉体。当然,提摩太(亚历山大的)说,当不洁净是出于肉欲时,不可领圣餐,但不洁净是出于魔鬼引诱的结果时,则可以。区分前者和后者是困难的,因而Пидалион中两次劝诫:任何的不洁净以后都不可行圣餐礼。^④

与佐纳雷斯不同,Пидалион的编者确信,大巴西尔严禁灵魂和肉体处于任何不洁净时去领圣餐。^⑤ Пидалион认为损失精液是极大的恶,并指出由此而产生的对机体的12种致命的后果。“精液是力量和肉体最珍贵的液体,它对于生命和身体的幸福是如此必要,以致于所有的医生都认为,1德拉克马^⑥精液等于40德拉

① 《古罗马法律汇编》,字母K,第27和28章;伊林斯基俄译本《古罗马法律汇编》,VI,377-340,辛菲罗波尔,1901年版,第363-366页;试比较:字母A. Павлов,第16章,俄译本VI,106,第52页。

② 《汇编》,5,2;Leunclavius:《古希腊罗马法律汇编》,Francfurti,1596,I,51-52

③ 西梅翁(Symeon the New Theologian, 949-1022),拜占庭宗教作家、哲学家。——译者

④ 《汇编》第531,645页。

⑤ 《汇编》第531页,试比较第557页。

⑥ Drachma,古希腊的重量和货币单位,约折合现代衡制4-5克。——译者

克马血液”。^① 他还详尽地谈到了妇女月经的不洁净。他援引旧约全书的规定(《利未记》第 15 章,第 19、25 节)、约翰(金辩士)的话说,“事实上,这既不是罪孽,也不是不洁净”。因为按居比路的狄奥多莱、费奥多和狄奥多尔的话说,一切自然而然发生的事都不是不洁净,不洁净的只是《使徒遗训》也承认的恶的心情(第 6 书,第 27 章)。在解答为什么现在认为妇女行经是不洁净的问题时指出,《使徒遗训》与教会法规并不相悖,它们只是说,妇女行经时并未丧失圣灵并可以祈祷,但并不是说她们可以走进教堂和领圣餐。^②

如果我们从教会法规文献转向教会祭祀礼仪文献,那我们将看到,它们对性生活不是持更加自由的,而是持更加严厉的观点。在《圣礼书》中,我们可以找到一系列祈祷文,祈求赦免生育现象所造成的污秽。

“妇女分娩后第一日的祷文”、“分娩后第八日的祷文”^③、“产妇分娩后 40 日的祷文”^④、“妇女将分娩时的祷文”^⑤、“梦中受诱惑时的祷文”^⑥、“有邪念时的祷文”^⑦、“有褻渎言行、梦中受诱惑后的教堂礼仪”^⑧ 等等就是如此。“在主的面前洗清一切污秽”,这些祷文中经常重复这条法规^⑨。

回头看看旧约的严格教规,凡祈祷文认为不洁净的不仅仅是产妇本人,就连接触她的人也是不洁净的^⑩,且产妇在 40 天以内也不允许行圣餐礼^⑪。我们在这里可找到一系列被旧约认为不洁

① 《汇编》第 675 页。

② 同上。

③ 《汇编》第 2 页,圣礼书,莫斯科出版社,1723 年。

④ 《汇编》第 3 页。

⑤ 《汇编》第 5 页。

⑥ 《汇编》第 194 页。

⑦ 《汇编》第 196 页。

⑧ 《汇编》第 301 页背面。

⑨ 《汇编》第 1 页,第 5 页背面及其他。

⑩ 《汇编》第 2 页。

⑪ 《汇编》第 4 页。

净的牲畜、水、酒、橄榄油、麦管和吃了污秽动物的人本身被玷污后的祈祷文^①。

但除此之外,这里也有评价男人和女人的某些状况的道德因素。首先,这些因素谈到“有意的罪孽”和作为身体患病状态主要原因的“无意的罪孽”。

关于为被不洁净的牲畜所污秽的物品祝圣的祷文指出,为了驱除“思想中的疑念”必须祈祷。^②

“不洁净的幻想的迷雾”、“荒诞的念头”、“淫欲的念头不断涌上心头”,首先被认为是夜间梦遗的原因。这些念头被称为“强盗”、“魔鬼的幻想”、“思想的污点”、“淫欲的念头”等等。

在《圣礼书》的实际规定中,更加明显地表现出道德观点。它规定污秽的产生是由于某人自己的罪过——“滥饮”,不能领圣餐和举行宗教仪式。如果“幻想是出于魔鬼的诱惑”,那它既不妨碍领圣餐,也不妨碍举行宗教仪式,但这和同一本《圣礼书》中的第161法规却不一致。这条原则规定,“除非常必要”,在梦中“受诱惑的神父”当天禁止主持宗教仪式。

我们简要叙述了这个问题在教会法规文献和教会祭礼文献中的历史。毫无疑问,在问题的解决中,有不少模棱两可的地方。但尽管有这些模棱两可的地方,有一条基本的思想是坚定不移的,即在性生活中,只有自觉的心理因素的参与才是有罪的和有害的,虽然性生活本身也是神的创造。

虽然,对那些持非常严厉态度的,认为当生育职能处于我们积极思维参与的因果依存性之外时就是污秽的那些教会作家来说,这条原理是不相一致的。但这仅仅是表面现象。

首先,这种参与不是直接的,而是间接的。例如,佐纳雷斯认为“贪欲”是罪恶的,即使它不是由于不洁净的观念所产生的,而是

① 《汇编》第189—191页和第196页。

② 《汇编》第190页背面:因此,那里提到我们要与“不道德的幻想”、诱人的幻想作斗争。

由于吃得过饱和醉酒所致也是罪恶的。但无论是吃得过饱还是醉酒,从道德方面而言,本来也是难分轩轻的。它们同样也是由于我们的意志偏离了道德规范的结果,因此在这里“贪欲”也间接地由意志引起。西梅翁(索伦的)和皮达利翁也同样指出,对欲望感到恐惧本身也会引起贪欲。我们可以遇到由于潜意识的反作用而造成的、新心理学所确立的“有意禁止的反作用规律”的作用(*loi de leffort convret*)^①。显然,在这种情况下,绝不能把贪欲看作我们意志的结果,因为它的产生与意志相悖。但是,这个被准确地发现的事实,只能用我们前面说过的我们对性生活影响的机制来加以解释。意志对性生活的作用不是直接的,而是通过观念,所以,这种事实上往往在恐惧影响下才兴起的观念,在睡梦中才发挥它的作用。但这种观念自觉地出现时,意志在这里就成了“贪欲”的起因。而重要的是,不能不脱离个人的范围来解决有关性生活的问题。圣亚大纳西将性生活的分泌物等同于口涎、鼻涕等等。但前者与后者有不可忽视的重要差别。口涎、鼻涕等对个人生命来说是不可或缺的,而性生活的分泌物对个人而言是完全不需要的,它只是对种群才必要。涅米希(Nemesius of Emesa, 4世纪基督教哲学家、护教士,一译“尼梅希”,——译者)在他的重要著述《论人性》中对此作了精彩的阐释。他把人的机体的全部职能分为三种:自然的和必须的,自然的但非必须的,以及非自然的和非必须的。他把饮食归入第一种职能,把生育过程归入第二种,把贪吃和淫乱归入第三种。^②

因此,生育过程对个人来说完全不是必须的,而仅仅对人类的繁衍来说才是必须的。所以,在讨论有关生育过程的问题时,不能像贝拉基派那样仅仅限于个人生活范围,而必须把人类作为一个整体。在研究生育活动的罪孽性问题时,要顾及生而具有的原罪

① 参见 Б. Вышеславцев:《变态爱欲伦理学》,巴黎,1931,第52—61页。

② 《论人性》,17; Mg. 40, 680; 试比较 Григорий Ниский:《人的创造》,第13章, Mg. 44, 165—170。

学说。洗礼能赦免我们的原罪,但不能赦免它所造成的后果。在基督徒身上也残留着生而具有的趋于罪恶的倾向。毫无例外,这种生而具有的特点表现在反常的性生活中,既表现在男人身上,也表现在女人身上。与此同时,有罪的不是此人,而是他的先人。《圣经》上说:“父亲吃了葡萄,儿子的牙酸倒了。”

而且,罪恶不仅降临在先人的近亲身上,也落在远亲身上,“私生子不可入耶和华的会,他的子孙直到十代,也不可入耶和华的会”(《申命记》第23章,第2节)。与《圣经》和古代基督教文献相反,《圣徒传》常常指出,圣徒是由笃信宗教的、以节欲而著称的父母所生。凯撒利乌斯指出,“耶利米在母腹中已蒙受主的恩,约翰降生前在母腹中就被圣灵充满而欢喜跳动了”^①。

其中,我们看到无论是“旧约全书”,还是较晚的基督教文献,都认为男人的“贪欲”乃是褻渎。而且现代医学的一些代表人物认为,它从来都是一种反常。^②但是,如果在个别人身上,这种反常可能跟他罪恶的意志无关,而只是他继承的孱弱的表现,那么由此并不能得出结论说,这种反常与罪恶的意志完全无关。因为这种孱弱乃是他的先人的罪孽所造成的后果。因而比较晚的基督教文献对这种反常所持的态度可以认为是完全正确的,而不是旧约苛求严守教规态度的残余。其实,古代基督教文献从“新约全书”对不洁净的全盘否定,以至也否定生育过程的不洁净所得出的结论,是过于匆忙了。况且,就在“新约全书”中有时也提到性生活的不洁净(《罗马书》第1章,第24节)。性生活的不洁净是特殊的不洁净,它具有自己的道德根源,因而“新约全书”对有关物质不洁净理论的否定,还不能导致对道德根源不洁净的否定。

《圣经》也同样指出妇女生育活动中反常现象的道德根源。弗郎茨·德利奇在研究犹太教文本的《创世记》时发现,生育的疾病不

① 《对话录》,3,问题之151;Mg. 38,1103。

② 参见 Dr. Max Markuse:“遗精同样是一种反常现象,就像夜间遗尿一样,尤其是许多孩子都患有这种疾病。”Berlin S. 9。

仅仅指分娩的痛苦,也泛指妇女生育领域的疾病^①。主对犯了罪的夏娃说,“你必恋慕你的丈夫”(《创世记》第3章,第16节)。而我们已经看到,在房事中有意识的、意志的因素的参与乃是有罪的。

相反,妇女的无罪的生育活动是无痛苦的,这是教会的教义。圣奥古斯丁说:“在无罪的情况下,分娩是无痛苦的。如果无罪,那既不会有产妇的呻吟,也不会有死亡。”^②他还援引基督的降生,用事实为这条原理提供论据。“马利亚分娩是无痛苦的,因为她的受孕是没有污秽的^③,她分娩时是处女,因为她受孕时也是处女”^④。大马士革的圣约翰写道:“马利亚分娩时无痛苦,因为她不是通过行淫而受孕的^⑤。”我们在安布罗斯^⑥、圣耶罗尼姆^⑦、提奥菲勒(保加利亚的)^⑧以及其他一些教会作家的著作中,也可找到同样的思想。

如果性生活的一切偏差都有同一根源——即我们意志的偏差的话,那么纠正性生活的方法就应该是纠正我们的意志。任何人因遗传所致多多少少都与这些偏差有关,但他必须考虑到自身机体的这种素质。在这方面不仅不能走得更远,而且应尽量避免这个沉重的遗产,从而不仅促进个人在生育方面的改善,而且也有利于自己后代的健全,并最终利于全人类的健全。我们在古代基督教文献中所见到的一整套禁欲主义性质的规定,都谈到了如何能做到这一步(不可避免地注意到从遗传而来的反常的性生活)。

正如我们所看到的,虽然婚姻的主要目的并非繁衍后代,但

① 《“创世记”新释》,Edinburgh,1888,第165页。

② 《论上帝之城》,14,3。

③ 《使徒书信》,137,8;试比较《布道书》,191,2;《论上帝之城》,22,8。

④ Sermo in nat, Domi

⑤ 《信仰法规的准确转述》,4,15;Mg. 94。

⑥ 《少女训导》,8。

⑦ 《驳阿里乌派对话录》,2。

⑧ 《释路加福音第1章第28节》。

这个目的，作为次要的目的，与主要目的即达到个人存在的高度统一与完美是相辅相成的，这也是婚姻之所以存在的原因。上帝赐福于人类，让男人和女人共同繁衍后代，因此只有在丈夫和妻子缔结良缘结合为一体时，繁衍过程才可能是极其美满的。使徒保罗说道，“婚姻，人人都当尊重，床也不可污秽，因为苟合行淫的人，神必要审判”（《希伯来书》第13章，第4节）。所以，不是在夫妻缔结婚姻范围内进行的性生活，是不受神祝福的，它不在神创造世界的计划内，是悖离这个计划的结果，是罪恶的结果。

但婚内的性生活也可能是罪恶的。生育过程虽然是自然的，但对个人而言并非必不可少，它仅仅对种群的延续才是必要的。但是，果然如此的话，那么当不抱有延续种群的目的时，即使是婚内的性生活也不被承认是自然的。这个思想在古代基督教文献中很常见，非常明显和坚决。

2世纪(约177年)的基督教护教士阿特那哥拉斯在论述古代基督徒生育活动时写道：“我们每个人都把按你们的法律娶来的女人视为能怀胎生子的妻子。因为正如农夫在地里撒种子而不撒别的一样，怀孕的方式在我们就是生殖。”^① 在古代基督教文献中也严格地禁止与孕妇性交。这种禁令我们可在《使徒法典》^②、奥利金^③、克雷芒(亚历山大的)^④、拉克坦提乌斯^⑤、米兰的安布罗斯^⑥、

① 《关于基督教的报告》，第三法规；Mg. 6, 965；俄译本，圣彼得堡，1895年，第56页。如果把阿拉斯的这些话看作许多人有时所认为的婚姻的主要目的是生儿育女的学说，那是错误的（参见M. 戈尔恰科夫：《论婚姻的秘密》第334页，注②）。在这些话中讲的不是婚姻的目的，而是关于性交的限制。

② VI, 28；Mg. 1, 984—985。

③ 《“创世记”注释》，3, 6；Mg. 12, 180。

④ 《训导者》，II, 10；Mg. 8, 449—536，尤其是508。

⑤ MI. 6, 617。

⑥ 《释路加福音》，1, 44；MI. 15, 1632。

圣奥古斯丁^①、圣耶罗尼姆^②、大格列高利^③、约纳、奥尔良主教等人的著作中见到。

最后,在这些限制中,生育的愿望在基督教婚姻中也属于一种净化。克雷芒(亚历山大的)要求已婚者为了繁衍后代也要避免对自己的妻子产生淫欲,以便孩子成为“愿望”的孩子,而不是“淫欲”的孩子。^④也就是说成为我们本性的自然的、潜意识愿望的孩子,而不是由于有意识的、意志的参与而变得复杂了的孩子。

我们将不再详尽地分析这个问题,因为这将意味着建立基督教性生活伦理学和超出了“基督教婚姻哲学”的范围。而这个哲学为这种伦理学提供的只是一般的论据。因此,我们对这类论据不再阐述下去,而在下一章即第7章将转向分析作为小教会的家庭同基督教会的关系问题,特别是分析非常复杂的关于教会为婚姻祝圣的问题。

① 《论结婚的好处》,6和10;《论马太福音和路加福音一致的布道词》《论信望爱手册》。

② 《驳若望一世》和《释以弗所书》,Cap 5;MI 22,1097。

③ 《司牧训话》,III,28。

④ 《杂文集》,III,7;Mg,8,1161;试比较 Ignatius 的《致波利卡尔普》,5:“是上帝的婚姻,而不是淫欲的婚姻。”



第七章 教会为婚姻祝圣

现代婚姻形式立法的多样性。——在罗马法律和古代基督教中选择婚姻形式的自由。——作为义务婚姻形式起源的国家专制制度。——从基督教的观点恢复婚姻形式选择的自由。

在基督教世界里,在解决婚姻形式问题上存在惊人的多样性。我们举四个斯拉夫国家为例——苏维埃俄罗斯、保加利亚、捷克和南斯拉夫。在俄罗斯,教会的婚姻形式对国家而言没有任何意义,国家只承认宗教的婚姻。^①在大多数文明国家都存在义务的世俗婚姻(обязательный гражданский брак):在法国、荷兰、比利时、德国、瑞士、匈牙利、葡萄牙、智利、墨西哥、巴西、阿根廷、玻利维亚和委内瑞拉。

在保加利亚,只有教会的婚姻形式才具有法律意义。义务的教会婚姻(обязательный церковный брак)也存在于波兰、奥地利、

^① 按照1917年12月20日起执行的有关民事行为的法典(1918年版,第52条)规定,“只有世俗的(苏维埃的)婚姻……才产生夫妻的权利和义务”。按照1932年1月颁布的新修订的婚姻、家庭和监护法典(莫斯科,1932年)规定:“为证明按宗教仪式缔结婚姻的事实所开列的文件,不具有法律意义”(1,1,2),婚姻的注册登记是无可争议的婚姻证明,如婚姻未经注册登记,那么,同居一般来说也是向第三者表明夫妻关系(1,1,3;1,3,12)。

丹麦、芬兰、挪威和秘鲁。

在捷克,世俗的和教会的婚姻形式对国家具有同样的意义,因为采用哪种形式完全由新郎和新娘来选择。用法律语言来说,在捷克也存在任意选择的婚姻形式(Факультативная форма брака)。这种形式也同样存在于美国,存在于英国、瑞典、立陶宛,近来也存在于意大利。

在南斯拉夫的不同地区也存在不同婚姻形式的法律。解决婚姻有效性的问题取决于地域的广度和时间的长度。比如,在前塞尔维亚王国、黑山、克罗地亚和斯洛文尼亚、波斯尼亚和黑塞哥维那的国土上,教会的婚姻形式必须履行;在沃伊沃丁那,世俗婚姻形式必须履行;在达尔马提亚和斯拉沃尼亚,某些公民(国家承认的宗教团体成员)履行教会婚姻形式,而另外的公民(未经国家承认的宗教团体成员和穆斯林)则履行世俗婚姻形式。当按教会法规不被允许履行教会婚姻形式时,就不得不采用世俗形式,这就是必须履行的(Nothcivilehe)所谓世俗婚姻形式,它同样也存在于奥地利和其他若干国家。^①

在罗马尼亚,两种婚姻形式——教会的和世俗的,都必须履行。

归纳一下为,现代文明人类是用六种不同的方式解决婚姻形式问题的:1) 普遍必须履行的世俗形式;2) 普遍必须履行的教会形式;3) 两种形式都必须履行;4) 在两种形式中任选一种,即任意选择的形式;5) 按照宗教选择某种必须履行的婚姻形式;6) 迫不得已而采用的世俗婚姻形式。

奇怪的是,基督教文明人类在基督教 19 个世纪漫长的历史过程中,难道说竟无暇从形式统一上解决这个对教会、国家和社会如此重要的问题吗?

^① 在西班牙、挪威、丹麦、秘鲁、埃及、突尼斯,这种婚姻形式也一度存在于葡萄牙(1868—1910)和瑞典(1908—1915)

这不仅奇怪,而且也是有害的,我们将不论及个别国家在婚姻法上的冲突,国际法律机构和许多著名法学家早已觉得难以调和这些冲突,我们只想援引一些悬而未决的难题作为例子。这些难题是由于婚姻形式法律的不同而产生的,即使在同—个南斯拉夫,这些难题也会被不负责任的人加以利用。这里指的是,在同一时间内—个人既可以是已婚者,也可以是未婚者。—位塞尔维亚的基督教徒可以到沃伊沃丁那去与—位犹太姑娘缔结世俗婚姻——在沃伊沃丁那,这种婚姻是完全合法的。但经过两小时的路程到了塞尔维亚,根据当地的法律,这种婚姻就会被认为是毫无意义的。相反,在沃伊沃丁那工作的塞尔维亚居民,可以在塞尔维亚教堂缔结婚姻,而不必履行世俗的婚姻形式。这种婚姻在塞尔维亚是有效的,而在沃伊沃丁那则是无效的。—位基督教徒来到波斯尼亚或黑塞哥维那,可以装装样子地皈依伊斯兰教,尔后不用履行教会的和世俗的离婚手续就可以娶到另一位妻子。所有这一切并非仅仅是推测,而是事实,而且遗憾的是这些事实十分常见。无论是教会还是国家,不得不经常与这些现象作斗争。

历史向我们阐明了所有这些反常现象是如何发生的。无论是在古罗马,还是在古代基督教会,婚姻形式都是由未来的夫妻自己选择。在古罗马,正如甫斯特尔·德·库朗歇(Fustel de coulanges)^①正确指出的,每个家庭都是“—个小的教会和神圣的社会”^②,国家作为各主权家庭的联邦,同它们是相互依存的关系。这种对家庭的自主权,不受某个最高当局约束的对独立性的承认,其本身也反映在婚姻形式上。在这方面,罗马法反映了全人类的思想,它规定了婚姻双方的自主性。例如这个思想既反映在犹太教世界,也反映在多神教世界,后来又渗入基督教会的新郎和新娘的婚姻礼仪之中。这个思想也反映在婚姻双方在婚礼上获得自己领主赐予名

① Fustel de Coulanges, 1803--1889年,法国历史学家,首创用科学方法研究法国历史。——译者

② 《古代城邦》,第28版,1923年,第54页。

分这件事上。在古代俄罗斯婚礼中,通常是由公爵和公爵夫人给新郎新娘赐名。在罗马也是如此,通常先生和太太、先生(*dominus*)和夫人(*domina*)的名份只赐给缔结婚约的人。查士丁尼《新律》之74(第4章)正是把这一点视为婚姻与非婚同居的差别。双方互称 *dominus*(先生)、*domina*(夫人),这是婚姻,而不这样称呼的是未履行结婚手续的同居。如果说新郎和新娘是有自主权的话,那么只有享有充分权利的人而不是奴隶,才有结婚的权利。所以奴隶不能结婚。在拜占庭帝国,直到11世纪,一个无论以什么方式得以结婚的奴隶,会因此而成为自由人。罗马法也从家庭的自主性得出结论:不是国家也不是宗教组织,而只是婚姻双方相互之间的爱情、意志、和谐-致使婚姻成其为婚姻。“*Nuptiae solo affectu fiunt*(意为:有爱情才成婚姻)”,“*nuptiae consensu contrahentium fiunt*(意为:双方同心一意才成婚姻)”,“*consensus facit nuptias*(意为:双方同意才成婚姻)”——在基督教历史的前八个世纪,罗马法和拜占庭法,教会法和世俗法的基本原理就是如此。^①即使在更古老的时期,宗教的婚姻形式,*confarreatio*(一种只允许贵族举行的隆重而神圣的婚礼),不是对于实际的婚姻,而是对于 *manus*(权力)即丈夫获得对于妻子的权力来说是必须的。

但如果婚姻是由双方自己缔结的,那么,在婚姻方面国家的任务何在呢?仅仅为了使婚姻的存在如愿以偿,仅仅为了婚姻的登记,而在解决家庭和继承的各种不同的法律问题上,国家也是必要的。所以,罗马法让婚姻的双方自愿选择任何一种婚姻形式,但为了证明婚姻的存在,法律提供不了什么。

在古罗马,存在一种与我们的观点相悖的婚姻观。在我们这里,有一种有利于非婚同居的推定。在我们的时代,一对夫妇必须用文件、证婚人等等来证明他们是合法婚姻。相反,在古罗马则存

^① 《法典》V.4,21,26; V.5,8;《学说汇编》,X V III,2,6;《新律》20,3;74,1和4; 117,4。

在一种有利于婚姻的推定。

任何享有充分权利的男人和女人的同居关系均视为婚姻。古罗马著名法学家摩德斯提努斯写道,“必须把与自由妇女同居视作婚姻,而不是非婚同居”^①。因此,不是结婚的双方必须证明他们已缔结婚姻,而是有兴趣的第三者必须证明存在某种障碍而不允许把这种同居视为婚姻。简言之,onus probandi(举证的负担)不在夫妻双方,而在第三者身上。只有出于双方的家庭利益和财产利益要以婚姻表明一段时间以来的同居关系时,才提出了婚姻的形式特征问题。即使在这种情况下,罗马法也帮不了多少忙。例如事实上同居达一年,提供能证明双方自愿结合或双方互相称呼先生和太太,证明已举行某种婚礼的证人,提供有关嫁妆的文件等等,就足够烦琐了。用法律的语言来说,在罗马,国家在婚姻缔结中的参与不具有决定性,而仅有宣言性。

9世纪以前的拜占庭法律也持同样观点。东罗马皇帝狄奥多西二世法典和428年颁布的罗马皇帝瓦伦提尼亚一世(Valentinianus)法典说道,婚姻的有效性既不需要聘礼,也不需要开列嫁妆的礼单,也不用举行什么隆重的仪式,因为任何法律都无法阻止享有充分权利的人结婚。婚姻的有效性是通过他们的和谐一致和证婚人的可靠而取得的。^②虽然查士丁尼于537年12月颁布的法典《新律》74中规定,中产阶级的人要进教堂结婚。但这条要求不是出自宗教的动机,而是出于经济原因。它只是表明按财产资格将某些人加以区分而已。事实上,查士丁尼要求中产阶级进教堂不是为了结婚,而是为了当着教会的律师和三四位作为证人的教士的而写下婚书。但是,就连这个形式也没有存在多久。公元542年12月11日,《新律》117页(第4章)让中产阶级也免去了这项义务。只有上层人士(illustres et senatores,意为,贵族和元老)

① 《学说汇编》,I X III,2,24.

② 《狄奥多西法典》,III.7.3;《法典》,X,4,22,试比较21,以及《芝诺法典》,见《法典》V.5.8;查士丁尼《新律》22, cap.3.

因财产关系仍然必须签署有关聘礼的文书,而下层人士则无须签任何文件。在同一部《新律》74页(第5章)中,查士丁尼认为,不是婚礼,而是以手按《圣经》所发出的“婚誓”才具有可供选择的婚姻形式的意义。只有在8世纪的法律全书中,尤其是公元741年拜占庭皇帝、圣像破坏者伊索里亚人利奥三世和君士坦丁五世(科罗尼姆斯)颁布的《法律汇编》^①中,才第一次提到作为缔结婚姻的法律形式——宗教祝福的仪式^②。但在这两部法典中,祝福也并非缔结婚姻的必然形式,只是四种形式的一种,其选择取决于外部情况和婚姻双方的意愿。换句话说,教会的祝福只是可供选择的一种结婚形式,且仅在必要的情况下才这样。而《法律汇编》恰恰规定,婚姻必须以拟订某种形式的婚书来缔结,当夫妇双方家境贫寒,则可不用婚书。婚姻可以经父母的同意,或由教会祝福,或经友人证婚而缔结(《法律汇编》,II,1,3,8)。最晚期的拜占庭皇帝的法律——879年的《法典》^③,886年的《律书》^④,以及1335年的《布拉斯塔雷斯法律汇编》^⑤(俄译本第2章,伊林斯基译,第103页),也同样把婚礼看作一种可供选择的婚姻形式。我们在布拉斯塔雷斯的法律汇编中看到,“婚姻可通过祝福仪式、或通过婚礼仪式、或通过婚约缔结”。

古代基督教会也是如此看待婚姻形式的。教会的婚姻学说的主要根据——《圣经》,并未说婚姻制度将在未来什么时候产生,就像国家的建立和教会的建立那样。在《圣经》中我们可以找到其他有关婚姻的理论。无论是国家还是教会都不是婚姻的来源。相

① Leo III, 717年起为拜占庭皇帝,726年颁布《法律汇编》(Ecloga),原文作741年,有误;Constantine V, 741—775年拜占庭皇帝。——译者

② 约翰·佐纳雷斯证实,作为异端派的出版物,这部《汇编》(Ecloga)意义不大,他说:“渎神的科罗尼姆斯的《汇编》毫无意义”(《编年史》,XVI,24;Mg. 135,116)。

③ 在查士丁尼《国法大全》基础上编纂的法官实践指南,正教教会法的编纂根据之一。——译者

④ 在《法典》基础上拜占庭编写的法官指南。——译者

⑤ 1335年布拉斯塔雷斯综合前人材料编写的教会法和民法手册,18世纪成为东正教教会法的正典。——译者

反,婚姻既是教会也是国家的来源,婚姻产生于一切社会和宗教机构之前。它在天堂就已经建立,是由神亲手建立的。神把女人领到亚当跟前,亚当自己宣布自己的婚姻不受任何世俗权力甚至父母权力的管辖(《创世记》第2章,第24节;试比较《马太福音》第19章,第6节)。因此,最早的婚姻是由“神的恩典”所缔结的。在第一次婚姻中,丈夫和妻子体现着最高的世俗权力,是自主的人,他们身外的整个世界都归他们治理(《创世记》第1章,第28节)。家庭是最早的教会形式,就像约翰(金辩士)那样称之为“小教会”。与此同时,作为权力机构,家庭也是国家的根源。因为按照《圣经》,人对人的一切权力的基础都在神关于丈夫对妻子的权力的话中,“你丈夫必管辖你”(《创世记》第3章,第16节)。所以,家庭不仅是小教会,也是小国家。如果是这样,家庭与教会、国家的关系必然具有平等性,具有国际关系和教会间关系的性质。因此,在教会学说史料中,把夫妻视为婚姻的完成者,无论是教会权力或国家权力代表的参与,并非婚姻的本质因素,并非其有效性的条件。在整部《圣经》中,无论是“旧约全书”还是“新约全书”,我们找不到有关某种必然的婚姻形式的片言只字,虽然在其中已经可以找到许多有关婚礼仪式性质的规定。教会和国家同婚姻的关系并不表现在婚姻的缔结上,而仅仅在确认、承认婚姻是一个既成的事实。正如从另一国的角度对某一国政权的承认,前者并未赋予这个政权以新的权利,而仅仅是两国建立正常关系的条件。所以,社会,即教会与国家的代表参与婚姻,仅仅是他们与新家庭建立正常关系的条件。

因此,教会与婚姻的关系具有承认的性质。这个思想很好地表现在“约翰福音”关于在迦拿娶亲的故事中(《约翰福音》第2章,第1—11节)。有时人们引用这个故事,作为教士是婚姻完成者理论的证据。事实上,福音书里的故事同这种观点并不一致。福音书中没有提到任何基督参加结婚典礼的话,基督和他的门徒只作为客人应邀参加婚筵。但是,一般来说,参与婚筵是表示社会对婚

姻的认可,所以基督和门徒的出席,具有新教教会承认旧约婚姻制度的意义。

古代基督教会本身也是这样看待婚姻形式的。其关于婚姻形式的教义与《圣经》和罗马法一致。所以,那些曾经不允许同国家多神教作任何妥协和宁愿受难而死也不参加微不足道的多神教仪式的古代基督徒,后来在迫害基督教的时代,也像其他臣服于罗马帝国的人一样参加婚礼仪式。公元2世纪的一位基督教作家在致狄奥格内图斯书信^①中说,“他们,也就是说基督徒像所有的人一样地缔结婚姻”。阿特那哥拉斯在呈罗马帝国皇帝马可·奥勒留^②(Marcus Aurelius,公元166—177年)的辩护词《护教篇》中说道:“我们每个人都把他按照你们(即多神教徒)颁布的法律所娶的女人认作妻子。”圣安布罗斯说道,基督徒娶妻是按照“铜表法”,也就是说按照罗马帝国十二铜表法。约翰(金辩士)明确地说道:“婚姻的缔结与法律规定一致,毫厘不爽。”^③ 拉奥狄基教会第一法规要求,婚姻的缔结必须是“自由的和合法的”,也就是符合罗马帝国的法律。古代教会也完全熟悉罗马帝国婚姻法的要义,即婚姻是由夫妻本人缔结的,“consensus facit nuptias(相互同意构成婚姻)”。无论在东方还是西方,我们都可以在最有权威性的教父代表人物的著述中找到这种理论。例如,约翰(金辩士)、巴尔萨蒙、圣安布

① 致狄奥格内图斯书信(Epistola ad Diognetum),早期基督教护教著作,约写于2、3世纪,作者及收信人不详。过去曾认为出自马特尔之手。——译者

② 马可·奥勒留(Marcus Aurelius,121—180年),一译“奥勒利乌斯”,161—180年罗马皇帝(文中为166—177年)阿特那哥拉斯的《护教篇》写作于177年前后,是呈给罗马皇帝马可·奥勒留和皇子高莫特的。该著作应用新柏拉图主义概念,向具有希腊和罗马文化背景解释基督教教义,驳斥他们对基督教的指责,全文共30章。——译者

③ Lapsiac, 1906, P. 18. Athenagoras:《关于基督教的报告》,cap. 93; Mg. 6, 965; Ambrose:《少女训导》,cap. 6; Mg. 16, 316;《创世记第29章注释》,56, 488。教皇尼古拉一世在致保加利亚人的书信中引用了约翰(金辩士)的著作; Mg. 119, 980;《天主教教会法典大全》也引用了约翰(金辩士)在马太福音第32章注释中类似的话(c. 1 et 5, c. 27q. 2, Ed. Friedberg, I, 1063 et 1064)。

罗斯、圣奥古斯丁、伊西多尔、教皇尼古拉一世等。^①

最后,在东正教会熟悉的拜占庭帝国正式的法律汇编中,我们也能找到同样的理论。^②

我们在比国家更广的范围里也能找到有利于承认男女长期同居即是婚姻的推定,因为教会并不注意双方社会地位的差别。罗马的希波里图斯(Hippolytus)^③在他的《异端哲学家》里提到,罗马教皇圣加里斯都一世承认罗马贵族与奴隶同居是婚姻,同样也承认未经父母同意的同居是婚姻,这是罗马法所不允许的。而阿道夫·哈尔纳克^④认为这是独立的基督教婚姻法的萌芽。

《使徒法典》也同样说,女奴与老爷同居是婚姻。《使徒法典》的这条规定也同使徒保罗第10条法规一样,被纳入我们的教会法纲要(《舵书》)。在《法律汇编》、《法典》、马其顿人巴西尔一世(Basil I)的一条新律、哲人利奥的89和91新律及其他法律中,我们都见到同样的规定。^⑤

如果从古代教会的观点看,婚姻是由双方自己缔结的,那么,在婚姻的缔结上,教会的参与可能仅仅具有认定、承认婚姻的性质。在古代教会,神职人员的代表参加婚礼也的确具有与基督在

① Златоуст:《关于创世记第29章布道词之56》;Mg. 54,488;Balsamon:《东正教法典注释》,26,34,38及40等。《古罗马法律汇编》,IV,160,183。Ambrose:《少女训导》;Augustine:《创世记注释》;Isidore:《词源》,9,9;及前引之教皇尼古拉一世第一法规。

② 《东方教会法纲要》,第48章,4,17,第60页和第49章,II,第138页;ArmenoPulos:《法律指南,或六书》,Lipsiae,1851,IV,4,第488页;Византизм:《法律汇编》,第2章和第8章,伊林斯基俄译本第103、113页;《古罗马法律汇编》,VI,154—164。

③ Hippolytus of Rome(罗马的),约170—约235年,第一位敌对教皇的殉教士,著有《斥异端》等。——译者

④ 哈尔纳克,Adolf von Harnack,1851—1930年,基督教历史学家,代表作有《教条史》三卷,《基督教在最初三百年中的传教和发展》两卷,《古基督教文献史》,《普鲁士科学院史》,《基督教的本质》。——译者

⑤ 《格言汇编》,XII,9;Mg. 16,3,3386;A. Harnack:《教会》,2,67;《东方教会法纲要》,第2章;《使徒保罗法规》,3,10和11,第17页;《古罗马法律汇编》中的马其顿人巴西尔一世新律,V,254;哲人利奥新律89和91;《天主教教会法典大全》,Lipsiae,1740,P. 680 et 681;《舵书》,rut. 48,4,26;II,第62页;rut. 49,6;II,第122页。

加利利的迦拿参加婚礼同样的意义。这种参与表明大教会承认新的家庭是小教会,是教会机体中一个新的细胞。圣伊格那提乌斯要求,基督教徒要经主教的同意才能结婚。德尔图良也同样说,没有预先告知教会的婚姻,可视为淫乱和通奸。^① 新凯撒利亚教会第七法规、拉奥狄基教会第 54 法规、特罗伊教会第 24 节法规也谈到神职人员参加婚礼的习俗。这些法规都认为这种参与具有从教会方面承认婚姻的意义。

无论是教会还是国家,当时禁止的只是秘密婚姻,虽然这种婚姻也是由神职人员主持,但人们认为这种婚姻是淫乱的,因此教会不能承认秘密婚姻。^② 而什么形式,是教会的形式还是世俗的形式,对于婚姻的有效性并无意义。古代教会在婚姻形式问题上持可以任意选择的观点,而教会本身在某些情况下建议采用世俗的形式。当然,教会建议自己的教友经常不断地祈祷,更应该在婚姻这个生活中最重要的事情上祈祷和举行宗教仪式。德尔图良也曾谈到教会以圣餐仪式和祝福仪式证实的婚姻是极为幸福的。约翰(金辩士)也同样建议请神职人员参加婚礼,并在他们的第 11 法规中,也提到请神职人员证婚的情况。^③ 但是,援引这些事例的性质本身已可证明,古代教会仅仅是建议这样做,而根本不认为婚姻的有效性完全取决于是否举行这种仪式。教会认为,教会的婚礼仪式是只给予规矩人的某种特权,就像给婚前道德高尚和生活上洁

① Ignatius:《致波利卡普书信》,第 5 章(圣波利卡普系希腊基督教、士每拿主教,著有《波利卡普致腓立比人书》,后被罗马地方总督逮捕,并处大刑。——译者);Tertullianus:《论贞洁》,第 4 章,试比较《论一夫一妻制》第 11 章。

② 拉奥狄基教会第一法规谈到秘密婚姻的无效问题,与此同时,佐纳雷斯和巴尔萨蒙在解释这个法规时,也称这种婚姻为淫乱(《古罗马法律汇编》,111,172)。马其顿人巴尔也持同样观点;《巴西尔法典》,V,254;《法典》,IV,27;《东方教会法纲要》,第 48 章,第 62 页;布拉斯塔雷斯的《法律汇编》,第 2 章;伊林斯基俄译本,第 103 页;《巴西尔法典》,VI,154。

③ Tertullianus:《致夫人的信》,II,9;Знаточет:《关于创世记的布道词之 48》;Mg. 54,443;亚历山大的提摩太的第 11 法规,见《古罗马法律汇编》,IV,337,338。试比较 Bac. Ben《对创世记六日的解释》,VI

白无瑕的一种奖赏。婚礼冠是战胜情欲的象征^①，只有在婚前保持贞节的人才有权戴它。所以，古代教会在许多情况下都不允许举行婚礼，比如，男女双方在结婚前已经开始同居。正如大巴西尔第 38、第 40 和第 42 法规所说的，外部的阻碍刚刚消失，他们的淫乱本身未以任何礼仪就变成为婚姻。^②同样地，任何的再婚，虽然是在配偶死后，教会也认为是对以前配偶的某种背叛。因而在此情况下不仅不允许举行婚礼，就连神职人员参加筵席也不行。关于这一点新凯撒利乌斯第 7 法规，圣尼斯福鲁斯(忏悔者)第 8、第 14、第 124 和第 135 法规、圣狄奥多莱·斯图吉特(Theodore Studites)及其他基督教作家也谈论过。^③例外的是，允许因配偶一方的过错而离婚者再婚。^④

教会不仅禁止再婚者举行婚礼，而且规定他们只能按世俗形式结婚。君士坦丁堡牧首、忏悔者圣尼斯福鲁斯的第 135 法规说道：“如果鳏夫想娶寡妇为妻，他必须设宴，请 10 位邻居赴宴，并在邻居在场时宣布，‘先生们和弟兄们，请听我说，我将娶这位妇人为妻，但不允许举行任何仪式’。”狄奥多莱·斯图吉特把这种婚姻称为“世俗”婚姻。长期以来，直至 1095 年，奴隶结婚是不举行仪式的，因为有一种看法认为，婚礼仪式将给奴隶以自由，只有 1095 年亚历克赛·康尼努斯^⑤的新律才允许奴隶举行婚礼。但老爷们

① 例如，狄奥多莱·斯图吉特在书信之 50 和 192(Mg. 99, 1092, 1581)；索伦的西梅翁的著作(Mg. 155, 513)；在《对提摩太前书第 3 章的注释之 9》(Mg. 62, 579)中，均谈及婚姻冠是战胜情欲的象征。

② 见佐纳雷斯和巴尔萨蒙对第 38 法规的解释：“经父母的同意，淫乱可变为婚姻。”

③ 关于禁止再婚者举行婚礼，请见狄奥多莱·斯图吉特信函之 50、192、和 202；Mg. 99, 1092, 1581 和 1615；尼斯福鲁斯(忏悔者)第 8 和第 135 法规，*Pitra Spicil. Sol. IV*, 383, 408；《古罗马法律汇编》，II, 427, 第 2 法规；都主教尼基塔的复函，《古罗马法律汇编》，V, 447 等。在西方，艾瓦列斯图斯和卡利斯图斯的信函见于伪伊西多尔法令集。

④ 尼基塔补充的案例，《古罗马法律汇编》，V, 441；巴尔萨蒙对新凯撒利乌斯第 7 法规所作的注释，III, 312

⑤ Alexius I Comnenus, 拜占庭皇帝，伊萨克一世之侄，康尼努斯王朝创始人，其家族占据王位达一个多世纪之久。——译者

在新律颁布后有时也禁止奴隶举行婚礼。^①

一般认为,作为有效的婚姻,非基督徒的婚姻在其皈依基督教后,如果不是重新缔结,也不举行基督教的仪式。^②最后,教会在古代也不允许世俗与宗教相混杂的婚姻举行仪式。^③

总之,古代教会既承认世俗婚姻形式,也承认宗教婚姻形式的有效性。教皇尼古拉一世(Nicholas I)^④在866年致保加利亚人书信中明确地表达了这一观点。他在描述了教会婚礼仪式后接着写道:“但是,如果在缔结婚约时没有这一切(指教会礼仪。——译者),就像你们所说的,特别是当你们感到缺少某些东西,从而为了准备这一切又无从得到帮助时,这并不是罪孽;而按照法律,为此只需双方,我说的是结婚双方的同意即可。如果偶然地即使仅缺少双方同意这一项,那其他一切,即使是性交本身也没有任何意义。”关于这一点,伟大的学者约翰(金辩士)可以证明。他写道(《马太福音第八章》之注释32),“Matrimonium non facit coitus, sed voluntas(拉丁文,聚会并不形成婚姻,而意志才形成婚姻)”。^⑤正如现在一样,当时曾流行一种观点,认为婚姻的有效必须充分地

① 新律载于《东方教会法纲要》第43章(Ⅱ,第23页和 Zachariae:《古希腊罗马法典》,Ⅲ,401—404),同时纲要中还写道:老爷不允许奴隶举行婚礼,怕“因此要给他们以自由”。关于这种担心,巴尔萨蒙在特罗伊教会第85法规和迦太基教会第82法规的注释(《古罗马法律汇编》,Ⅱ,500;Ⅲ,508),以及巴西尔修士、大主教尼基塔和法规编纂家彼得的书信(《古罗马法律汇编》,Ⅴ,443,444,371)中均谈到。同样,请参阅亚历克赛一世康尼努斯颁给大主教狄奥多鲁斯的诏书和《巴西尔二世言行录》(塞尔维亚皇家科学院古代文献XIX,第73页)。这本言行录证实(烦恼之十七),奴隶间的婚姻是不举行仪式的,一般情况教会也不参与,而只是按其主人的安排行事。

② 如今在某些教会中存在这种实际情况。某些学者(如A.C.巴甫洛夫教授:《东方教会法纲要》50章,第50页)对这种实际情况的解释是,在受洗礼时为这些夫妇的婚姻祝福。但这种解释并不成功,因为也存在在受洗礼后没有举行婚礼而缔结的婚姻,也可以宗教仪式承认其婚姻的情况,如新教(这里指的是广义的基督。——译者)教徒的婚姻,他们在皈依东正教时,并未按宗教仪式举行婚礼。

③ Ambrose:《论童贞的信函之19》

④ Saint Nicholas I,意大利籍教皇(约819/822—867年),在位时期为858—867年,其间曾与佛提乌斯、洛林国王洛泰尔和兰斯总主教辛克马尔发生三次有历史意义冲突。——译者

⑤ Ml. 119,950;Д. Дечев:《教皇尼古拉一世的答复》,索菲亚,1922年;拉丁文和保加利亚文本,第12页;第1页上还举了这一文献的另外七种版本。

一视同仁地具备两个因素：主观因素——双方的同意；客观因素——外在的形式。古代教会认为第二个因素并不具有这种意义。教会认为婚姻的宗教仪式并不是婚礼的礼仪，而只是丈夫和妻子通过协商一致的爱情而结合为一个高于单个人的人。所以，当时的神父们把夫妇双方相互的爱情（例如约翰·金辩士）、解决婚姻上悬而未决的问题（如米兰的安布罗斯、圣奥古斯丁^①）称之为圣礼仪式，但从来不把婚礼仪式本身称为圣礼仪式。他们在赋予婚姻主观因素——同意以重要意义的同时，认为另一种客观因素，即婚姻的形式取决于第一种因素，取决于结婚双方的意愿，并赋予双方以自己选择婚姻形式的自由。在对双方无困难的情况下，也建议采用教会的形式。换句话说，教会在其前9个世纪的历史中，承认婚姻形式是可以选择的。如果说后来出现了另一种制度，那么其原因在于，国家降低了对个人自由的尊重和干预个人权利领域，其中也包括干预选择婚姻形式的自由所致。

必须履行某种婚姻形式并非教会首创，而是国家、是君主制或共和制的国家专制制度首创的。其中，必须履行教会婚姻形式的义务，在东方是由拜占庭帝国皇帝们的君主专制制度创立的，而在西方则是由法兰西国王们的君主专制制度创立的。

拜占庭帝国的皇帝们实行必须履行教会婚姻形式的规定，部分地是出于不太理解基督教的自由原则，部分地是出于纯个人性质的理由。例如，著名的查士丁尼第6新律（第6章）就证明，拜占庭的皇帝是多么不理解基督教的自由原理。在这部新律中，他把罗马帝国的女祭司等同于基督教的女祭司，并声称如果罗马帝国的女祭司因失去贞操要被处死的话，那么嫁人的基督教女祭司就更应该被处死了。拜占庭的关于对修道院里想还俗的僧侣应处以终身监禁的法律也具有这种性质。

^① Ambrose:《关于以弗所书往来信函汇编》; MI. 17, 399; Augustine:《论婚姻》, 1, 10;《论结婚的好处》, 7。

教会的婚姻形式在拜占庭成为必须履行的义务,不仅没有考虑教会的意志,而且与教会的意志相悖。拜占庭帝国的皇帝们为推广教会的婚姻形式而斗争,始于他们赞同再婚。我们已经知道,拜占庭教会不允许为再婚举行婚礼。但是,拜占庭的皇帝们不想没有隆重的教会仪式,而像忏悔的罪人那样以世俗礼仪缔结第二次婚姻,所以他们就迫令教会当局为自己举行宗教礼仪。据斯图狄乌斯隐修院的圣狄奥多莱证明,圣像破坏者君士坦丁六世不仅迫令教会为他的第二次婚姻,而且还为他的第三次婚姻举行宗教仪式。^①拜占庭皇帝利奥六世(明君)走得更远。他在家庭生活上是个人不幸的人。在他父亲马其顿人巴西尔在世时,他就爱上了一位官员斯蒂利安(Стилиан)的女儿,美人卓娅·萨乌蒂萨(Зоя Заутца)。但是,他的父亲要他娶一位贵族的女儿狄奥丹诺(Феофаню),而迫使卓娅嫁给狄奥多尔·古苏尼安(Феодор Гузуниан)。但“on revient toujours à premiers amours(人们总想回到初恋)”,所以他们在结婚后仍保持旧的关系,因此他有时要挨他的父亲、这个粗野的马其顿农夫的鞭打。893年对这对恋人来说是幸运的一年。这一年,利奥六世的妻子狄奥丹诺去世,卓娅的丈夫也死了,而巴西尔一世死得更早(886年),利奥继位成为拜占庭皇帝。这样,对他们而言一切障碍均已消失,但仍有一个障碍:利奥是鳏夫,卓娅是寡妇,而教会不允许再婚者举行婚礼。利奥为了消除这个最后的障碍,于893年以他未来岳父斯利安的名义颁布了那个著名的第89新律。该新律规定,婚姻可以不通过婚礼缔结。虽然有这部新律,优锡米乌斯牧首仍然不允许皇帝结婚,于是皇帝将他放逐了。次年年末,一个叫西纳普(Синап)的神父为皇帝主持了婚礼,但新上任的牧首安东尼(Антоний)却革除了他的

^① 《书信之50》:Mg. 99, 109.2。

他的神职。^①

东方教会在若干年间对再婚和奴隶的婚姻并未采用这个新律,后来就迁就了神父们,采取了比较适合于他们履行宗教仪式的原则,逐渐地在遵循国家法律的同时,教会把这个原则推广到所有婚姻均可运用的地步,因而在12世纪我们最终看到教会规定,对婚姻的有效性而言,婚礼是永远必要的。^②总之,教会与国家实施的制度达成了妥协。但如果说国家在一个时期实行的是必须履行教会仪式的婚姻,那就是说在另一时期,在新的情况下可能实行的是必须履行世俗的婚礼仪式。这样,婚姻才算有效。以世俗礼仪结婚所生的子女,虽然按教会礼仪说是不合法的,但也算婚生的血亲子女,但这样的子女不能生在东方,而要生在西方,生在法国。

天主教教会保持了古代教会的理论,即婚姻是由结婚双方自己缔结的,只是要求防止滥用这个权利。为了婚姻具有公开性,而不是秘密性,允许自由选择形式,即既可选择教会的形式,也可选择世俗的形式。例如,教皇亚历山大三世(Alexander III)写道,婚姻可以当着神父或公证人和证婚人的面缔结。特兰托公会议决定了天主教徒必须履行的婚姻形式,但没有规定形式的必要性。在婚姻缔结时,神父必须出席,但不是为了主持婚礼。婚礼只是自愿举行的,不是必须举行的。对婚姻的有效性而言,必不可少的不是婚礼,而仅仅是作为教会代表和三位证婚人之一的教区神父的消极参与。现在,《天主教教会法典》(《Codex juris canonici》)也允许

① 请参阅H.波波夫的著作《拜占庭帝国皇帝利奥六世(明君)》,莫斯科,1892年,第83—84页。利奥六世的风流韵事给教会找了许多麻烦。他自己禁止第四次婚姻,但他在失去第三位妻子,又无合法的子嗣时,又想娶他的情妇卓娅·卡尔芭诺普辛娜(Зоя Кабнопсина)为妻,他与她有一个私生子康斯坦丁(Константин)。牧首不允许这样,他就自己举行结婚典礼,他就成了尼古拉牧首笔下的“新郎和高级僧侣”(Mg. 111, 797; 试比较(Hergentother:《佛提乌》,Ⅲ,657)。尔后他又让宫廷神父为这次婚礼再举行一次仪式,从而成为教会与国家之间严重斗争的原因,这场斗争直到公元920年才以“和解行动”而告结束(《东方教会法纲要》,第52章)。

② 比如,巴尔萨蒙证实,在巴西尔一世时期,婚姻是经双方同意缔结的,而现在,即在12世纪,结婚必须举行仪式和圣餐礼(《巴西尔一世第26和第88法规注释》;《古罗马法律汇编》,Ⅳ,160和183)。

在某些情况下,不仅不用举行仪式,也可不由神父主持(第 1098、1099 条)。

法国实行的是另一种制度,与哲人利奥在东方实行的制度相似。1579 年,国家颁布的布卢瓦敕令(Государственный Блуаский ордонанс)宣布,对婚姻的有效性而言,不仅必须有作为证人的教区神父的出席,而且还要举行婚礼。法国的天主教徒捍卫的学说是,婚姻的神圣就包含在婚礼仪式中。所有这一切在教会和国家就婚姻的障碍问题产生分歧后,国家为维护自己的利益,创造了新的理论,即除了作为教会职权范围内的圣事的婚姻,还存在一种完全属于国家职权范围的作为世俗契约的婚姻。国家逐步扩大了婚姻契约的作用,以致最终完全以它取代了教会婚姻。如果在拜占庭帝国婚姻法历史上,拜占庭皇帝们的个人利益曾起过重要作用的话,那么在法国对婚姻法历史产生影响的则是法兰西国王们的利益。

法国当局在 1629 年宣布,凡 25 岁以下未经父母同意而缔结的婚姻是无致的。法国教会对国王表示抗议,并指出这是违反特兰托公会议信纲的。政府回答说,在婚姻上必须懂得圣礼仪式与契约、合同之间的差别。只有国家有权决定契约的条款,而教会的事情是主持圣礼。不久就发现,契约比圣事本身更重要。路易十三的弟弟、奥尔良公爵加斯东(Gaston)于 1632 年娶洛林公主玛格丽特(Margaret)为妻。出于某种政治原因,这次婚姻使国王感到十分不快。^①这次婚姻体现了契约与圣事有别的理论,同时也体现了罗马法的理论,即婚姻是以 *vi vel raptu*, 即暴力或抢婚完成的。比如,某一位美人以自己的美色俘获了某个青年,那么从听命于国王的法学家们的观点看,她就是实行了 *raptu*, 即抢婚。于是他们

^① Gaston, 亨利四世的第三子,路易十三之弟,法国亲王。1626 年,母后和首相强迫他与玛丽·德·波旁(Marie de Bourbon)结婚,造成他与国王政府的冲突。是年他被封为公爵。1632 年 2 月,他与洛林公爵的妹妹玛格丽特秘密结婚。1652 年国王曾将其流放,4 年后才与其和解。——译者

宣布,洛林公主玛格丽特劫持了奥尔良公爵加斯东。况且,加斯东是非常风流倜傥的男子,这是他的第二次婚姻,这次婚姻被法国最高法院裁决无效。加斯东提出抗诉,其理由是:他的婚姻是在教堂缔结的,因而只有教会才能取消它。对这个抗诉,他得到的回答是,教堂举行的婚礼只是为婚姻契约祝圣,而婚约是否有效,只有国家才有权加以解决。如果国家发现某份契约是无效的,那由此而来的结论是教堂并无任何可以祝圣的事,因而也不存在什么婚姻。^①

法国大革命为了把普遍履行的世俗婚姻义务合法化,就更加广泛地利用了作为圣事的宗教婚姻和契约婚姻的差别这个理论。如果说老派的法国法律学家一开始仅仅是确立了契约和圣事之间的差别,并且后来还赋予契约更重要的意义的话,那么,革命则使作为圣事的婚姻完全丧失了任何的法律意义。法国大革命培养了许多让-雅克·卢梭(Jean-Jacques Rousseau)的后继者。而卢梭认为宗教只是个人的情感,一切教会机构和教会机构的一切法令是完全多余的,对社会和国家来说甚至是危险的。当圣苏尔皮西乌斯(Sulpicius Severus)教堂^②神父拒绝为著名法国悲剧演员弗朗索瓦·塔尔玛(Francois-Joseph Talma)^③主持婚礼时,塔尔玛便致函国民公会,国民公会又将信函转给革命的宗教委员会,该委员会制订了第一部关于普遍实行的世俗婚姻法律,并把它收入1791年颁布的革命宪法中。

这部宪法的第七款规定:“法律将婚姻仅视为民事契约。”

1792年,法国还颁布了专门的婚姻法,并给离婚以充分的自由。这部法律也收进了拿破仑法典。但拿破仑在其中作了两项重

^① Friederg:《婚姻法》,Leipzig,1865,第504页及其后;Hirschel:《法国世俗婚姻史》,Mainz,1874,第6页及其后。

^② Sulpicius Severus,约363—约420年,高卢人,早期基督教虔修士,高卢和罗马历史的主要权威。该教堂是他丧妻后在家乡图尔兴建的。——译者

^③ Francois-Joseph Talma,1763—1826年,法国悲剧演员,他在戏剧方面的改革,使他成为19世纪法国浪漫主义和现实主义的著名先驱。——译者

大的修改:1) 注释,即任何人有权在缔结世俗婚姻以后再缔结宗教婚姻;2) 限制离婚自由。在法国和拿破仑的影响下,履行世俗婚姻的义务在 19 世纪欧洲和美洲许多国家得到实行。日耳曼国家长期反对世俗婚,但后来在法律只能出自国家的理论影响下,在这方面也仿效法国了。

如果说普遍实行的世俗婚姻具有明显的反宗教起源说的特征,那么,另外两种世俗婚姻形式,即迫不得已的世俗婚姻和可选择的世俗婚姻则没有这种反教会的性质。关于第一种即迫不得已的世俗婚,可以说它的确是出于极端的必要性才产生的,可选择的世俗婚姻产生的原因则具有不仅是实际的,而且也是高尚的、宗教的性质。

在宗教改革运动时代,占统治地位的是“谁的领地,就实行谁的宗教(*cujus regio, eius religio*)”原则,不信仰国教的人处境非常艰难,尤其是在婚姻问题上。由非国教信仰的神职人员缔结的婚姻,对国家而言是无效的。由这种婚姻所生的子女是不合法的,缔结这种婚姻本身往往也被严格禁止。

另一方面,如果他们认为国教是异端和反基督的天主教,那么,良心也不允许他们请求国家的神职人员主持婚礼,而且国教的神职人员往往自己也不赞成为异教徒举行婚礼。因此,16 世纪、17 世纪、甚至 18 世纪,在西欧就出现了 N. 尼尔斯基^①、梅尔尼拉夫·彼切尔斯基^②和其他俄罗斯分裂运动世俗作家关于俄国分裂派教徒婚姻的描述中所提到的种种怪现象。

法国于 1685 年取消南特敕令^③后,当新教的神职人员被迫流

① 《俄罗斯分裂教派的家庭生活》,圣彼得堡,1869 年。

② 俄国作家,原名巴维尔·伊万诺维奇,笔名安得烈·彼切尔斯基。——译者

③ 南特敕令(*Edict of Nantes*),法语作 *Edit de Nantes*,1598 年法王亨利四世在南特发布的法令,对新教臣民允予广泛的宗教自由。枢机主教黎塞留认为敕令的政治条款对国家有害,1629 年以阿莱斯和约取代。1685 年路易十四撤消南特敕令,剥夺了新教徒的宗教自由和公民自由,迫使 40 多万新教徒迁往英格兰、普鲁士、荷兰和美国。——译者

亡异国他乡时,出现了所谓 *mariages du desert*(荒漠婚姻)。这种婚姻是由隐居在森林和山洞中的残留的少数新教牧师主持下秘密地举行的。且不说这种“荒漠婚姻”本身,国家认为就连这种婚姻所生的子女也是不合法的。而缔结这种婚姻的,例如在 1752 年就将近 15 万人,并因此有 80 万人被剥夺了公民权。^①

在英国还发生过更加奇怪的事情。由于有关婚姻的法律十分严厉,出现了在监狱中缔结婚姻的习俗,婚礼由因债务而入狱的神职人员主持。当局很难以破坏婚姻法为由惩办这些神职人员,对他们无法处以罚款,因为他们的全部财产已被没收偿还债务;也不能剥夺他们的神职,因为他们已经失去了职位;也难以判他们坐监,因为他们已经身陷囹圄了。伦敦舰队街监狱在这方面享有盛名,因而这种婚姻便被称为“舰队街婚姻”。其情景非常隆重,当事人到处张贴广告,有许多代理人。有一位神父(约翰·欣厄姆),他以亲昵的绰号“地狱魔鬼”而闻名,从 1709 年至 1760 年在狱中服刑期间,虽然有同行的激烈竞争,他仍得以为 36000 次婚姻主持了婚礼。

同样有趣的是所谓“格林特纳—格林婚姻”。格林特纳—格林是濒临英格兰边境的苏格兰村庄。苏格兰脱离了罗马教庭,所以特兰托公会议的决议在这里无法实施。另一方面,宗教改革运动在苏格兰不仅具有英格兰的性质,而且也具有长老会的性质。因此,在苏格兰就产生了最简单的婚姻形式。只要当着一个人的面,由婚姻双方宣布结为夫妇即可。在英国,1753 年哈德威克(Hardwicke)爵士^②法案规定只有教会的婚姻形式,而且要按英国国教的一支——高教会派(High church)的礼仪举行,才具有合法地位。但是, *locus regit actum*(拉丁语,意为“地方指导活动”,即契

① E. Friedberg:《婚姻法》,Leipzig,1865,第 539 页。

② Lord Philip Yorke Hardwicke, 1690—1764 年,英国大法官。1733 年封男爵,1740 年以后在政府中掌握大权,1745 年曾平定了詹姆斯党在苏格兰的第五次叛乱,1753 年改革婚姻法,1754 年封伯爵,1756 年退休。——译者

约的形式由地方法决定。——译者),一位英格兰人只要他不愿意在他所不承认的教会举行婚礼,就可以越过苏格兰边界,来到另一个居民点,按苏格兰法律结婚。通常村边有一座铁匠铺,那里住着一位铁匠。于是,新郎新娘便去找铁匠主持婚礼。这便逐渐地形成一种看法,即只有铁匠才是全权的婚姻主持人。村庄不断发展,铁匠的家已处在村庄的中心,但新人们仍一如既往地去找铁匠为他们缔结良缘。这桩有利可图的事业由父亲传给了儿子,制订了价目表,置办了特殊的结婚证书。下列事实表明这个风俗流行到了何种程度:一段时间英格兰政府的几乎所有官员都是格林特纳-格林村铁匠的主顾,在这方面美恩群岛也享有盛誉,有一艘专用的船定期航行于群岛之间,运送一对对幸福的新人。直到1857年,英国议会限制这种活动,禁止在苏格兰居住不满三周的英格兰人举行苏格兰式的婚礼。^①

因为所有这些困难,就产生了迫不得已的世俗婚姻形式。例如,1864年在巴登、1874年在普鲁士、1855年在符腾堡、1867年在汉诺威、1868年在巴伐利亚和奥地利^②,脱离国教的人均实行迫不得已的世俗婚姻。1874年4月19日在俄罗斯也开始实行迫不得已的世俗婚姻,但仅限于宗教分裂派教徒。

这三种婚姻形式,即义务的教会婚姻、义务的世俗婚姻和迫不得已的世俗婚姻,都有一个共同特点,即它们都剥夺了每个人选择婚姻形式的自由和把这方面的权利交付给了国家照管。它们之间的差别只在于,在存在义务的世俗婚姻条件下,婚姻的缔结是由国家本身完成的;在存在义务的教会婚姻条件下,国家是通过全权委托的教会来做这件事的;最后,在迫不得已的世俗婚姻条件下,由于信仰和外部情况,国家把缔结婚姻的职责分摊给自己的机构和教会机构,这三种实质上是国家的婚姻形式,现在罗曼-日耳曼

① 《婚姻法》,第335—346页和第437—459页。

② 同上,第680—755页。

和斯拉夫种族与文化的各民族中占有主导地位。

在这个问题上,与罗曼——日耳曼和斯拉夫种族完全不同的是爱好自由的盎格鲁撒克逊种族。现在有若干其他民族正在仿效它的榜样。它建立了一种婚姻制度,这种制度在罗马法和与罗马法不可分割的普世教会中早已存在。在婚姻的两个因素,即主观因素(婚姻双方的同意)和客观因素(缔结婚姻的形式)中,盎格鲁撒克逊人认为第一种因素更为重要,而第二种因素则从属于第一种。他们否定国家有决定婚姻的权利,因为这个权利属于神圣的、天赋的个人权利,它应该不在国家干预的范围之内。选择婚姻形式的权利,仅仅是属于每个人的良心自由权的一部分,就像他所拥有的言论、结盟、迁徙等自由权一样。

我们在16世纪的尼德兰(今比利时、荷兰、卢森堡及法国东北部。——译者)和18世纪的法国,可以看到实行或更准确地说是恢复可选择的婚姻形式的最早尝试。但是,这些尝试并不具备重要性。它们是由迫不得已的世俗婚那样的原因所引发的,而且涉及的仅仅是脱离国教的人。比如,1580年可选择的世俗婚姻在尼德兰两个宗教改革运动地区——荷兰和西弗里斯兰实行,但仅仅是为天主教徒和其他脱离国教的人,而且他们可以在改革派牧师面前或世俗官员的面前缔结婚姻。1655年,可选择的婚姻已推广至全国,但在1795年,它就被义务的世俗婚姻所取代。^①

法国可选择的婚姻形式,历史更短得多。1787年,路易十六规定只准新教教徒实行这种婚姻形式,他们有选择在天主教神父面前缔结教会婚姻,和在法官面前缔结世俗婚姻的自由。这条法律只实行了四年,法国大革命就以义务的世俗婚姻法律取代了它。^②

① 《婚姻法》,第481页。

② 同上,第542—546页。同时参阅 Thiebaud:《法兰西民法条规史》,Paris, 1892; Bessiere:《十八世纪法国荒漠地区新教徒的婚姻》,Cahors, 1899; Bonif26:《从改革至1789年的新教徒的婚姻》,Paris, 1902。

英国和美国在婚姻形式问题上坚持同样的原则。在英国,可选择的世俗婚姻是 1836 年罗塞尔法案规定的:“所有人均有婚姻权,这个法律经过英国议会的论证,所以任何人均享有按其愿意的形式缔结婚姻的同等权利,而国家参与此事仅仅是由于这种参与对与秘密婚姻作斗争是必要的。”^①

在美国,也同样有选择教会婚姻和世俗婚姻形式的自由。在那里占主导地位的原则是: *consensus facit nuptias*(双方同意缔结婚姻)。美国法律甚至不注意婚姻是由何种神职人员主持缔结的。这位神职人员可能是最小的教派的成员,甚至某人谎称自己是神职人员,也可由他主持缔结婚姻。如果双方认真履行婚礼仪式,婚姻就是有效的。美国某些州也有自己特殊的婚姻法。例如,在纽约州,按 1907 年 7 月 26 日和 1911 年 7 月 30 日的法律,1)当着神职人员或道德文化团体的主席和副主席的面;2)当着市长、市参议员、警察审判员或警官的面;3)当着民事法官和最高法院法官的面;4)通过夫妻双方和两位证人签署的文件,均可缔结婚姻。伊利诺伊州也有类似的法律。^②

无论是英国还是美国,在保护个人良心自由的同时,也保护了国家的利益。对国家来说,以什么方式缔结婚姻的问题并不太重要。对它而言,由于婚姻同家庭权利和财产权利有关,所以只要知道婚姻是否真正地和在何时缔结了,换句话说,对国家而言,只有符合规定的婚姻登记才有意义,而这种登记也同时关系到所有婚姻,其中也包括教会的婚姻。登记事务是由政府机构来承担的,比如,在英国,只有在国家登记员宣布婚姻合法和授予证书证明此婚姻无任何障碍以后,神职人员才可为新郎新娘主持婚礼。而当婚

^① 见前引弗里德伯格著作,第 335 页及其后。现在英国实行的是 1898 年 8 月 12 日颁布的法律(《国外法律年鉴》,1899 年,巴黎,第 43 页) 试比较 Barclay:《英国的妇女》,巴黎,1896 年;Stocquart:《比利时制度概述:法律比较》,1910 年,第 104 页。

^② 见前引小弗里德伯格著作,第 474 页。《国外法律年鉴》,1907 年,第 678 页;1908 年,第 985 页;1909 年,第 754 页;1911 年,第 625 页;1912 年,第 834 页;1913 年,第 501 页。

礼不是由英国国教的神职人员主持,而是由其他教会的人主持时,在婚礼过程中要有登记员和两位证人在场。

在美国也同样如此,婚礼必须由国家官员认可,国家官员则在婚礼以后立即将婚姻登记注册。

1915年,瑞典仿效英国和美国,实行可选择的婚姻形式^①,捷克则是从1919年5月22日开始实行。按照捷克法律,婚姻是由双方本人自愿缔结的,因此民事官员和神职人员仅仅是证人,婚姻是在他们的见证下完成的。双方的同意具有重要意义,形式之所以必要仅仅是因为它对于婚姻的确认是必要的,而婚姻的有效性并不取决于这些形式,其中也包括宗教的仪式。对婚姻的有效性而言,必要的只是神职人员听到新郎新娘亲口所说的表示同意结婚的话语。^②

值得注意的是,最近天主教教会也允许这样解决婚姻形式问题。比如,1927年9月22日签订的在立陶宛实行可选择的婚姻形式的政教协定^③,1927年2月11日在意大利签订的政教协定^④。

现在,我们从婚姻史转向首先以基督教婚姻理论的观点分析应该偏重哪种婚姻形式这个问题。回答这个问题,我们必须坚决主张有利于婚姻形式的可选择性。

首先,可选择的婚姻形式符合现代文明的两个最重要的来源——基督教和罗马法的理论,并使每个人,而且即使教会,也使国家“各得其所”。

① Dr. Friedrich K. Neubcker:《新瑞典婚姻法》(《法学博士 H. S. 奥托·李普曼的节日礼品》),Berlin,1920,第320页及其后。

② 关于在捷克实行新婚姻法,请参阅 Dr. Joseph K. Kliment:《离婚法》;Edmund Prochaska:《捷克斯洛伐克共和国婚姻法·法律条文注释》,Reichenberg,1924年。

③ 第XV款《罗马教庭法集》,XVI, P. 425及其后;试比较 C. Троицкий《与立陶宛订的政教协议》,《法律和社会科学文献》,1928年6月,第483—487页。

④ 第34款和圣事主教会议关于执行圣事的指令,《罗马教庭法集》,XVI, P. 351及其后。这一条款于1929年5月27日由国家法令实行,N847。《官方公报》,8, VI. 1929, N1521,及1929年7月18日司法部长罗科的通告 N2234;试比较 Dr. Alois Pompanin:《意大利人的婚姻》,1929。

婚姻形式的可选择性使每个人得以完成他一生中最重要的行为,这一行为决定着今后全部生活的方向,使他和他的全部精神面貌真正处于他心理所希望的这种形式中,并因此使他能更加严肃地对待通过这个行为所建立的地位,即必须既符合家庭利益,也符合整个社会的利益。

婚姻形式的可选择性也更加符合教会本身的真正利益。首先,我们已经看到,天主教会脱离整个普世教会以前很长时期,即普世会议时代的教会,只知道婚姻形式是可选择的。而这不仅仅是具有历史意义的事实,而且也是决定今天教会政策路线的标准,如果这种政策想成为真正的教会政策而不是教权主义的政策的话。

在这个时代,普世教会在婚姻形式问题上的思想一致,表现得越来越清楚和明确,就像这个时代所制订的教义的定义,对地方教会和对所有时代来说都是必须遵守的一样,那个时代教会对婚姻形式问题的态度也同样具有这种规范的作用。

另一方面,我们已经从这个问题的历史看到,问题的解决有利于人人都必须履行的婚姻形式是多么地不具权威性。这些形式作为国家专制主义的产物,部分地是由于个人的原因,部分地是由于反教会性质的原因而产生的。

不是迫于国家法律,而是婚姻双方自由选择的教会婚姻形式,正在把婚礼以国家强令的手续变成高尚的、富有诗意的行为。它既加强了婚姻双方的联系,也加强了一个新的小教会和大教会的联系,所以只有这种婚礼才是教会利益所需要的。

只有可选择的婚姻形式才符合真正的国家利益。历史告诉我们,那些比较尊重个人权利和自由,并限制国家干预范围的国家,才能更顺利地向前发展。国家对义务的世俗婚姻或教会婚姻形式、对个人生活中最重要的行为的严厉干预,将会窒息个人自由的情感,所以非常值得注意的是,恰恰是先进的国家——英国和美国——首先实行了可选择的婚姻形式。

对可选择的婚姻形式的反对意见来自两个方面：既来自支持义务世俗婚姻的一方，也来自支持义务教会婚姻的一方。

义务世俗婚姻的支持者首先认为，义务的世俗婚姻形式在实践上是方便的，某一国家的所有公民都将听命于共同的有关婚姻形式的法律，而负责登记婚姻的该国政府也将主持婚姻的缔结。

但是，便于实行的理由在如此重要的问题上，不可能具有决定性的意义。由于婚姻在财产权利和家庭权利上的巨大作用，对国家而言，正确无误的婚姻登记非常重要。但婚姻登记是一回事，婚姻的缔结是另一回事。对国家而言，也需要正确地登记出生和死亡。但是人们出生和死亡是不要国家行政机构的任何干预的。我们已经看到，婚姻形式在已选择的条件下，国家也在登记婚姻，例如在美国、英国、捷克。

也许，义务的世俗婚姻对国家官员更加便利，但可选择的婚姻形式却更加便利社会本身。“安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的”（《马可福音》第2章，第27节），所以国家是为社会而存在的，而不是社会为国家存在。

人们同样常说，义务的世俗婚姻丝毫不妨害教会的利益，因为任何人都不能阻止新郎新娘在缔结世俗婚姻以后再缔结教会婚姻。

但是，婚姻只能缔结一次，而国家规定在教堂缔结婚姻之前要缔结世俗婚姻，似乎是在进行反对教会的宣传，似乎是在新郎新娘一生中最重要时刻，在他们永远不会忘记的时刻对他们说：“你们也可以走进教堂，但实际上这是一种雅致的仪式：你们从我的官员宣布你们是夫妇的那一时刻起就是丈夫和妻子了，所以你们在教堂里再装作一对未婚夫妻就有些可笑了。”

圣经表明，绝大部分居民在义务世俗婚条件下，除缔结世俗婚以外，也缔结教会婚。那么，从客观上看，最重要的行为的这种重复本身，不是挺奇怪吗？不是要额外地花费时间和财物吗？这种重复往往会造成严重的冲突。婚姻的一方是笃信宗教的，而另一方对宗教很冷漠甚至敌视，所以不愿意在缔结了世俗婚以后再去

教堂结婚。这样一来,前者注定终身将与后者处于同居关系,而前者认为这是严重的罪孽。

因此,实行义务的世俗婚往往导致教会和国家的冲突是可以理解的。因为国家有时被迫取消其有关义务世俗婚的法律。例如,1653年O.克伦威尔在英国实行法官主持的义务世俗婚,但这项改革未能推行多久。有人说,法律看待婚姻就如同看待绞架一样,因为,主持婚姻缔结和判处犯人绞刑的是同一位法官,所以斯图亚特王朝复辟(1660年)以后,立即取消这项法律,以 *via factum* (拉丁语:行为方式)取代。^①

1870年6月18日,西班牙同样地实行义务世俗婚制度,但人民极为不满,于是1875年2月9日,国王下令恢复教会婚。^②

总之,两个最重要的基督教组织,即天主教教会和正教教会均不赞成世俗婚姻,而且许多教皇法令,从1746年9月17日意大利籍教皇本尼狄克十四世的敕书到现在的《天主教教会法典》(1016年和1094年),都不承认世俗婚的有效性。^③

即使把宗教的婚仪视为婚姻的新教教徒,也不赞成义务的世俗婚,而且,如果他们不完成教会的婚姻,但承认其有效性的话,有

① 见前引弗里德伯格著作,第322页。试比较 I. Linder Eversley and Felden Graes 和《不列颠王国的婚姻法》,Londres,1910。

② 试比较《西班牙民法汇编》,第42款;Gay:《西班牙世俗婚姻法》,1917年。

③ 例如,1746年9月17日,本尼狄克十四世(关于荷兰)反对世俗婚的敕令,1793年5月18日教皇庇护六世的敕令以及他在1809年9月9日致法国主教们的通谕。庇护九世在1852年9月9日致撒丁国王的信函中写道,世俗婚不外是违反道德的姘居。1866年1月15日罗马教皇法庭在这个问题上对意大利也作了同样的训示(《罗马教庭法集》,I,P.1508—1512),与此同时还劝告天主教徒将世俗婚仅视为世俗礼仪,而不是真正的缔结婚姻。利奥八世在1879年6月1日致都灵、韦尔切利和热那亚的大主教们的书信,1898年8月17日致秘鲁教会论世俗婚的书信(《法国天主教法规文献》,80,579)和1901年12月16日训谕(《文献》,82,338)中均表达了同样的思想。只有在特兰托公会议决定没有颁布的地方,世俗婚姻才具有订婚的意义(*Sponsalia de praesenti*),如果双方打算不仅缔结世俗婚,而且还要缔结基督教婚姻的话。参见 Feiner:《义务世俗婚和天主教法规》,Leipzig,1890;Hirschel:《档案》,40,220;Belleschreim:《档案》,41,292;Dr. Arnold Pöschel:《德国天主教法规简明教程》,Graz und Leipzig,1909,第494—495页。

时还惩罚自己教会成员,如果他们不完成教会的婚姻,但承认其有效性的话。^①

也许不是所有情况下都应该允许义务世俗婚,而只是在某些情况下,例如对国家不承认的宗教组织的成员,换句话说就是允许迫不得已的世俗婚,即 Notheivilehe(法外公民婚)。就像奥地利、西班牙和某些其他国家所实行的那样。

这种解决办法实际上是不正确的,而且具有妥协和机会主义的性质。因为它是让国家作出选择,而这个选择是应该让个人、让他的良心作出的。它之所以是妥协,是因为在一种情况下按这种方式解决问题,另一种情况下又按另一种方式,依据的是外部情况,而不是基本原理。正像在妥协时常常发生的情况一样,它不能让任何一方满意,即不能使国家利益的捍卫者,也不能使教会利益的捍卫者满意。这种解决不能使国家利益的捍卫者满意,因为国家反对宗教婚姻是必须履行的义务所依据的理由,对国家所承认的宗教信仰的成员也有效,这就造成了这种宗教信仰的人同另一种宗教信仰的人在公民权上的差异。

这种解决办法可能使教会人士更不满意。由于宗教隔阂,每一次的世俗婚姻似乎都是某个人对他所属的宗教信仰的规定的胜利,因此,迫不得已的世俗婚具有国家不断地反对宗教机构的性质。

况且,在存在可选择的婚姻的条件下,国家仅仅给某些人以按自己的信念决定自己行为方式的可能性。

从教会的观点看,有人也反对可选择的婚姻形式。如果宗教的、教会的婚姻形式是正确的,那么,国家应该只认为它是合法的,并郑重宣布教会婚姻是人人都必须履行的义务。

这种反对意见混淆了两个完全不同的问题:关于这种或那种

^① 有关新教教徒对世俗婚的看法,请参阅 Vierling 在《教会法规杂志》,16,288, Buchka 在该杂志 17,432, Kahl 在该杂志 18,295 所写的文章, Friedberg:《天主教和新教教会法规教程》,6, Aufl Leipzig, 1909, S. 494—495.

婚姻形式的道德尊严问题,和关于应该判断哪种形式更为有益于有关当局的问题。说教会的婚姻形式实质上是惟一合乎规范的形式是完全公正的,因为从实质上讲,婚姻是一种宗教行为,因为家庭是个小的教会,因而家庭的建立应具有宗教性质,从而教会完全有权要求其成员缔结教会婚姻,有权在其成员不服从这一要求的情况时,对其处以宗教的惩罚。但由此并不能得出国家必须实行政教合一的宗教婚姻的结论。其原因正在于婚姻具有宗教的意义,其形式始终应该是个人自由的事情。基督徒蒙召是要得自由的(《加拉太书》第5章,第13节)。自觉的基督徒和任何宗教行为必须带有自由的痕迹。古代基督教作家拉克坦提乌斯 Lactantius^①证实说,只有存在自由的地方才有宗教,自由消失的地方宗教也消失了,所以捍卫真理必须“用言语,而不是用鞭子(Verbis, non verberibus)”。纳西盎的圣格列高利(又名博戈斯洛夫)写道:“拯救的圣礼是为那些愿意得到拯救的人,而不是为那些被迫受拯救的人而设。”迦太基教会第108法规采用霍诺留(Honorius)^②法,即“每个人按自由的意愿领悟基督教的业绩”。佐纳雷斯解释这条法规时说,自愿皈依基督教的人必须是蒙上帝所爱的人,不是被迫的、受束缚的人,而是自愿的人……因为出于迫不得已和暴力所迫的人是不坚定的,不能始终不渝。^③德尔图良说,强迫皈依宗教不是宗教固有的特点,因为宗教必须是自愿接受的。^④

宗教大法官(Великий Инквизитор)^⑤的观点是完全不同的另

① Lactantius,约240—约320年,基督教护教士,拉丁教父中著作流传最广的一位,但尚存的仅是论基督教义的部分,如《神圣教规》《论迫害者之死》等。——译者

② Favius Honorius,一译霍诺留斯,393—423年西罗马帝国皇帝。——译者

③ 法规之122,俄译本附注释,第691页。《东方教会法纲要》中,第109节法规,1第110页;《古罗马法律汇编》,法规之108,Ⅲ,559。Lactantius:《神圣教规之19》;Athanasius:《修道制度史》,第67页。

④ 《致斯卡普提(罗马诗人。——译者)》2:“Nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat(强迫接受宗教不是宗教的特性,因为宗教应当自觉自愿地被接受)。”

⑤ 陀思妥耶夫斯基的小说《卡拉马佐夫兄弟》中的典型人物,他把教会理解为宗教裁判所。——译者

一种观点。^① 不应认为这种观点只是在西方存在过。它曾经存在过,而且现在仍存在于东方。但这种观点必须彻底抛弃。国家颁布有关圣餐礼和履行其他宗教义务的时代离现在并不久远,但我们现在认为这样做违背了良心和自由。由于国家的法律而必须缔结教会婚姻,也同样是违背良心、自由的,而且也侵犯了教会的自由。如果国家宣布教会婚姻是必须履行的义务,那么这种婚姻因此也就失去其宗教的意义而成了国家的制度。而迫于国家法律来主持缔结婚姻的神职人员,将要扮演国家官员的角色。那么,教会就失去了只为教会认为有资格享有宗教婚姻礼仪的那些人主持婚礼的权利,而将为所有满足了国家婚姻法要求的人主持婚礼,即使他不承认教会,甚至反对教会,即使他不信教,从而使婚礼实质上成了亵渎行为。在存在义务的教会婚姻的条件下,不可能恢复古代的教会的婚姻观和对古代教会法规的理解。古代教会认为婚姻不是指缔结婚姻的瞬间,而是指整个婚姻生活以及首先是指婚姻的目的,是指夫妻在整个婚姻生活中必须解决的那项任务。这种婚姻观明显地表现在普世教会时代教父们,特别是约翰(金辩士)的著作中。按他自己的说法,他像“媒婆”一样,在他著名的布道词中详尽地谈到婚姻生活中一切方面。但后来,当宗教界按对抗程度最低的路线传播宗教,并用简便的、形式的缔结婚姻的任务替代了其把家庭建立成小教会的艰难任务时,这种婚姻观就丧失了。当时,对古代教会来说重要的不是缔结婚姻的形式,而是它是否真是有效的婚姻,是否达到了婚姻的崇高目的。对比较晚些时代的教会来说,婚姻的实质就是举行婚礼仪式,而夫妇双方的相互关系已经脱离了教会利益的范围。部分地是受婚礼仪式义务性的影响,部分地是受非斯拉夫民族作家的影响,在正教的教义中出现了一种新的理论,认为婚姻是神职人员而不是结婚双方完成的,而且

^① 试比较 A. 托尔斯泰,“……教士们真糊涂:每个人都按他自己的心意进行祈祷。你不能用暴力钻入任何人的良心,也不能用大棒把任何人赶进天国”(《唐璜》)。

神职人员在认为完成结婚手续后,他也就在婚姻生活方面对自己教区的教民尽了全部应尽的责任。因此,教会逐渐地丧失了对家庭生活的影响。而由于家庭生活也是整个社会生活的起源,教会在社会生活中也降至次要地位,由于教会过去比社会工作建立的功勋更多,所以现在仍在起作用。换句话说,教会现在是在吃老本,这笔老本正在一天比一天地减少。另一方面,现在的家庭需要在婚礼仪式中以基督教作门面,而在满足教会要求的同时,实际上却开始逐渐下降到有时甚至比多神教家庭更低的状态。所以,这种家庭与教会的脱离,要比国家脱离教会更加危险得多。

总之,无论从个人的利益,还是从国家的利益,抑或最终从教会本身的利益看,都不应该捍卫义务的教会婚姻。

只有从神职人员中那些最坏的分子的利益来看,义务的教会婚姻才值得捍卫。这些神职人员不愿很好地训导自己教区的教民,他们不想以自己的道德影响和教会的法规,而想以国家法律的力量把教民拉进教堂结婚。正如世俗官员的利益并不就是国家的利益一样,教会神职人员,更准确地说是其中最坏的一部分神职人员的利益,也并非教会本身的利益。必须对那些反对可选择的婚姻形式的人说,无论你们是什么宗教信仰,都不要忘记法国的例子,不要忘记你今天如果要求国家实行义务的教会婚姻,从而承认了国家有决定婚姻形式的权利,而在此之后如果国家实行义务的世俗婚姻形式,教会婚姻形式因此也将失去其法律作用的话,你就丧失了抗议的权利。

跋

婚姻理想主义的衰落给婚姻生活本身和整个社会造成的严重后果。——退化、文化的功利主义和社会震荡。——改善的途径和方法。——关于让青年知晓性生活的问题。

在结束本书时,我们感到有必要就本书的重要实践意义说几句话。

人和人类正为生命的价值在两条战线上进行伟大的斗争:在外部战线,是为我们征服物质世界——宏观宇宙而战;在内部战线,是为战胜我们自己的机体——微观世界而战。

如果说第一条战线引起了比较深刻的印象,在这条战线尤其是近几个世纪取得的胜利是十分辉煌的话,那么第二条战线,作为内部战线则无疑是越来越重要和越来越危险了。在内部战线上失败,将使外部战线上的一切成功失去意义。“如果获得了全世界,但却使心灵受到了损害,那对人有什么益处呢?”如果人类失去内在的生命力,同时也失去了生活的欢乐,即使是对大自然和世界取得了最意想不到的胜利,那又能给人类带来什么呢?难道说这些胜利仅仅是为了增加人世间的恶和人世间的痛苦吗?

性生活的扭曲就是这条内部战线上最常见的,同时也是最危险的突破口之一。首先,这种扭曲最直接地反映在婚姻生活上,而

婚姻——这块残留在人世间的天堂和社会中一切欢乐和理想主义的源泉——十分经常地变成了但丁(Dante)^①笔下的地狱的一章。

这种恶不仅在家庭生活中,也在社会生活中造成巨大的破坏。它把人类的精神力量从其所担负的崇高而艰难的任务上转移开来,因而使人类的进步十分缓慢,而且往往使进步变成了后退、开倒车。后来,由恶所引起的人类肉体上的衰弱和退化,也使文化朝反常的方向发展。现代文化往往追求的主要是使退化的和娇弱的人类得到外在的舒适和快乐,然而却使艺术和纯科学的目的处在了次要地位,因此一些具有高度权威的人士有时也呼吁反对文化本身,虽然文化实际上乃是人类精神的伟大创造。

另一方面,当一个人除了外在的舒适、快乐和肉体的享受之外,没有任何高尚的追求时,那些命运使他们无法以他们所期望的方式满足这些追求的居民阶层,特别是他们看到高阶层的居民并无其他需求时,他们是不可能满意和平静的。

由于性的反常而且统治阶级的抵抗力变弱,那么他们便从两个方面为社会突变准备了土壤。

俄国侨民们也许应当比其他任何人都更了解这些真理。大概未必有谁能断然否定:侨民们以自己道德的不严谨(说得温和些),使侨居国的人民感到震惊

暂时情况还将如此,拯救俄罗斯仍然是遥远的未来的事。拯救俄罗斯首先要崇高的英雄主义,而英雄主义同性的伤风败俗是不能相容的,所以正如使徒所教导的那样,只有那些“诸事都有节制”的人才能建功立业(《哥林多前书》第9章,第25节)。当然,不能仅仅归咎于俄国侨民缺少应有的道德严谨。侨民只是整个俄罗斯知识阶层的一小部分,但他们身上反映了俄罗斯知识阶层的全部优点和缺点。而这一阶层在性的领域上存在缺陷的原因,应该

^① Dante Alighieri, 1265—1321年,意大利诗人。文中所说的“地狱”出自他的长篇史诗《神曲》,分“序曲”及“地狱”“炼狱”“天国”等篇,计100章,14233行,我国已有多种译本。——译者

在我国不太遥远的历史、尤其是在农奴制法律中去寻找。这种法律让统治阶级过分容易地能够发展和满足不道德的欲望,而随后应该在近几个世纪我们远非出类拔萃的文化的总的性质中去寻找。在西方,精神毒品也不少,但在那里毒品是逐步制造的,所以社会也有可能和有时间制造解毒剂。而我们两个世纪以来大力引进这种毒品和不想考虑解毒剂,从而使领导阶级严重地中毒了。“我国上层人士的生活……是一座地地道道的妓院”,我们伟大的作家^①对我国有文化修养的社会作出了严厉的裁判。^②但是,永恒的道德法律是铁面无情的,不愿同导致其走向退化的东西进行斗争的民族,或迟或早地必然会让位于其他更严守道德的民族,或者变成他们文化的肥料。

不能说俄罗斯社会完全没有意识到威胁。到处都可以听到必须使性生活健康起来的呼声,这些呼声有时十分响亮和具有权威性。只要提一下列夫·托尔斯泰及其同时代的拥护托尔斯泰宗教学说的人就足够了。但这毕竟只是一些个别人的声音,而且鼓吹这一思想的人自己也没有很好地把问题弄清,所以他们的矛盾和不合实际的说教,自然无法建立什么重要意义的运动。只要提一下托尔斯泰自己的家庭生活悲剧就足够了,悲剧的产生远非偶然,其根源在于他对婚姻和性生活看法的错误。这不由得使人想起福音书上所说的话:“医生,你医治自己吧!”^③因此,这本书想填补俄国宗教哲学思想的空白和通过阐释“基督教婚姻哲学”指出改善婚姻和性生活的途径。我重复一遍,本书并不妄想成为婚姻和性生活的伦理学,而仅限于阐释这方面伦理学的一般宗教哲学前提。但是,这种阐释也许比解决这种伦理学的局部问题更加重要和更加必要,之所以更重要和更必要的原因,并不在于一般来说前提应该先于结论,要比从外部加给我们的结论对我们的意志和整个我

① 指俄国作家列夫·托尔斯泰。——译者

② 《克莱采奏鸣曲》,莫斯科,1891年版,第288页。

③ 这句话见于《路加福音》第4章,第23节,意为“正人先正己”。——译者

们的心理影响大得多。有重要意义的运动总是由思想、“精神力量”所创造的,但有时也是由道德说教所创造。

在《基督教的婚姻哲学》中,有三个思想即三个基本原理具有较为重大的、迫切的实际意义。

第一个和主要的原理就是,为作为一种制度的婚姻本身正名,也可以说为婚姻本身扬名。婚姻不依赖于性生活,它具有自己的、独立的目的——达到夫妻双方高于个人的结合。这一目的使他们上升到宗教生活的领域,把他们与教会结合在一起。但此外也要求双方以完全的自我牺牲精神去建立艰难的功勋。

划清婚姻和性生活的界线,既不是排斥,也不是贬低性生活。性生活在人类有目的的行为领域中与婚姻是有区别的,但它在不以人的意志为转移的潜意识领域仍与婚姻有关,与此同时,它作为神的创造的显示也保持着自己的高度尊严。这种尊严要求人类应以虔敬严肃的态度对待它。而在实际表现中,由于性生活反映了我们的实践思维进行罪恶干预所造成的、通过遗传所保留的后果,所以它需要系统地治疗。

应该如何治疗——这应该由性生活伦理学或者医学来回答,而“基督教婚姻哲学”仅仅是用基本原理指明总的治疗方向。这个总的方向应该是积极有益的,而不应该是消极有害的。

德国社会团体与海淫作品的斗争方法^①是,把希望寄托于立法和行政机关的查禁上,但收效甚微。正如通常发生的情况一样,这些方法从来也不能导致道德精神的复兴。我们潜意识的反作用规律,在性的领域中表现出来的作用力要更甚于其他任何领域。而且在通常情况下,由于措施消极,恶最多也不过是改变了自己的形式而已。斗争必须采用其他一些方法。如果说,使徒保罗认为古代世界一切性的扭曲原因在于人“故意不认识神”(《罗马书》第

^① 关于这类团体,请参阅拙作:《捍卫西方基督教》,圣彼得堡,1913年,第216—243页。

1章,第28节),那么,只要在人的潜意识中显明神的形象,只要让这种意识“升华”,只要发展各种理想主义——宗教的、道德的、政治的理想主义,便可以消除这些扭曲。有一些疾病,其病菌只在地下和下层社会中作祟,性生活的扭曲就属于这种精神疾病。当人的精神不集中于痛苦,情欲的浪潮总会将他淹没。中世纪的苦行僧们说,“只有逃避才能战胜这敌人”,于是他们就带着自己内心的敌人避世远遁了。他们忘记了,应该跑向人类圣洁的高处,在那里有公义、信德和仁爱(《提摩太后书》第2章,第22节)。另一方面,已查明的性生活同食物的紧密关系提醒,仅仅用纯精神的方法是不够的,仅仅使精神皈依神,仅用祈祷不能驱走这种魔鬼,而且还要斋戒,靠希腊术语广义上所说的清心寡欲,意指不仅要节制过多的饮食,任何事均不可无节制(《哥林多前书》第8章,第25节),而且要坚定意志并全面地强壮体魄。

最后,我还要就现在流行的让青年人懂得性生活的问题说几句话。这个问题并不像人们有时想像的那么重要,而对这个问题的各种答案,并未解决使性生活健全的基本问题。向青年人讲授这种知识可能是有益的,但也可能是有害的,这就取决于教育者能否做到从理论范围进行讲解,而不偏向实践方面。显然,在进行这种讲解时,虽然是为了研究自然史,当听讲人年纪较小,潜意识的欲望还没有把他的精神推向实践领域时,这种倾向很容易避免。无论如何,当具有高尚情趣时,就可能实现纯理论讲解的任务;在相反的情况下,这种讲解就会损害大自然赋予我们同性的曲解进行斗争的强大制动力——羞耻感,给我们带来的将不是益处,而是害处。

甚至早恋本身对青年人的性道德也不是危险的。健康的、没有受诲淫作品影响的青年,在他钟情于异性时,并不急于追求肉体的占有。他的爱情与其说是对女人,不如说是对“das Ewig - weibliche(德语:永恒的女性气质)”,对美和女性精神特点的仰慕和骑士式的忠诚感。所以,古代基督教作家的话不仅对成年人,而且首

先对青年始终有效,“爱情的火焰烧尽心灵的污秽,贪淫好色的原因不在于其他,而在于爱的缺乏”。如果说早恋是危险的,那也不在于爱情本身,而在于对爱情的对象不专一。过分经常地更换爱的对象,这种内在的变化必定总是反映在精神生活的完整性和力量之不良上。《启示录》中说道,“你也能忍耐,曾为我的名劳苦,并不乏倦。然而,有一件事我要责备你,就是你把起初的爱心离弃了”(《启示录》第2章,第3—4节)。难怪古代教会对待一再重复地订婚就像对待再婚一样,态度十分严厉。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 基督教的婚姻哲学

作者 =

页数 = 178

SS号 = 11081373

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
正文