

若望保祿二世

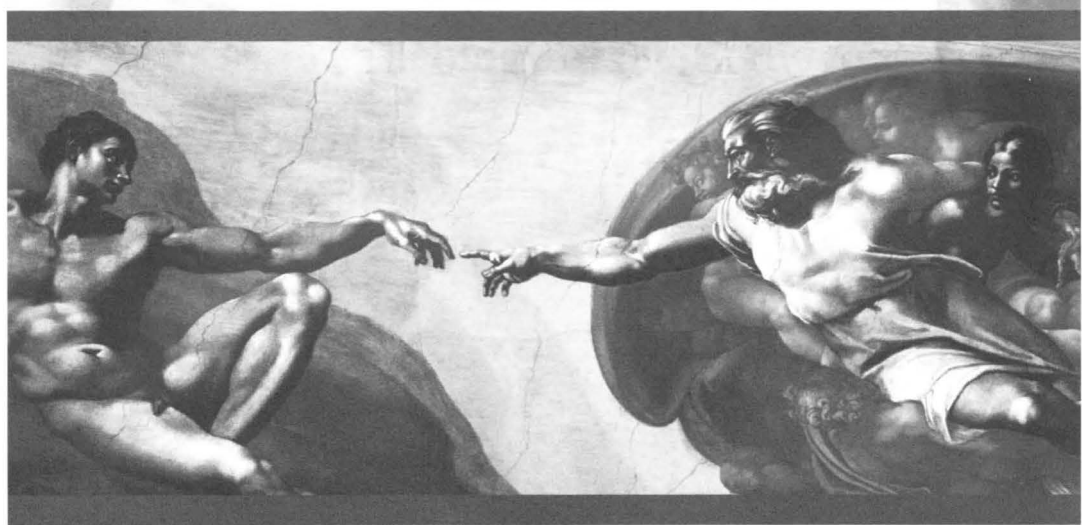
男和女
天主的傑作



身體神學

若望保祿二世

男和女
天主的傑作



身體神學

JOHN PAUL II

**Man and Woman
He Created Them**

A Theology of the Body

Original English edition title: Man and Woman: He Created Them

Copyright © Libreria Editrice Vaticana

Introduction, index and notes copyright © Michael Waldstein

Edition © Daughters of St. Paul

Published by Pauline Books & Media, 50 St. Paul's Avenue, Boston, MA 02130.

All rights reserved.

目錄



| | |
|--|-------|
| 若望保祿二世身體神學手稿真跡 | xv |
| 寫在前面 — 導言的導言（陳日君樞機） | xix |
| 序 — 五塊小石頭（韓大輝總主教） | xxiii |
| 前言（桑邦樞機） | xxxix |
| 序（韋基斯） | xxxv |
| 導言（米高·華斯德） | 1 |
| 一、文本 | 4 |
| a. 文本依據 | 6 |
| b. 譯本 | 11 |
| c. 文類、目標對象、權威性 | 14 |
| d. 解讀聖經 | 18 |
| 二、沃依提瓦加爾默羅式的位格主義 | 21 |
| a. 《論教會在現代世界牧職憲章》24:3 與十字聖若望的三角論 | 21 |
| b. 沃依提瓦與十字聖若望的相遇 | 23 |
| c. 詳述十字聖若望的三角論 | 27 |
| 三、沃依提瓦與康德 | 32 |
| a. 培根、笛卡兒及新主體性 | 35 |
| b. 康德的反三一的位格論 | 42 |
| c. 康德與若望保祿二世對性與婚姻的看法 | 53 |
| 四、沃依提瓦與舍勒 | 60 |
| a. 舍勒的本質主義的位格論 | 60 |
| b. 沃依提瓦對舍勒的批判 | 66 |
| 五、概述沃依提瓦的主張 | 74 |

| | |
|------------------------|-----|
| a. 沃依提瓦七份主要作品 | 74 |
| b. 信仰、經驗和位格主體性 | 76 |
| c. 大公會議以聖三為核心 | 84 |
| 六、身體神學的宗旨 | 90 |
| a. 為何特指「身體」的神學？ | 90 |
| b. 為何要論述《人類生命》通諭 | 94 |
| 七、結構與論據 | 99 |
| a. 整體的結構 | 101 |
| b. 供選擇的其他結構 | 106 |
| c. 結構的詳述 | 108 |
| d. 主要的論據 | 114 |
| e. 閱讀《身體神學》的引路星 | 118 |

第一部分：基督之言

| | |
|---------------------------------------|-----|
| 第一章：基督訴諸「起初」（《身體神學》1-23） | 125 |
| 一、何謂「起初」？ | 125 |
| 細讀創世紀 | 125 |
| 人受造的第一個敘述 | 127 |
| 人受造的第二個敘述 | 130 |
| 肉身的救贖（羅 8:23） | 134 |
| 二、原初孤獨的意義 | 138 |
| 帶有兩個意義的語境 | 138 |
| 尋找真我的人 | 139 |
| 孤獨與主體性 | 142 |
| 孤獨與身體的意義 | 143 |
| 死亡與永生的抉擇 | 145 |
| 三、原初結合的意義 | 147 |
| 二人結合為一 | 147 |

| | |
|-------------------------------|------------|
| 同類中的不同 | 150 |
| 「位際共融」 | 152 |
| 「肉中之肉」（創 2:23） | 154 |
| 成為「一體」的結合 | 156 |
| 四、原初赤裸的意義 | 158 |
| 有關創世紀 2:25 的初步論述 | 158 |
| 羞恥是「交界」的經驗 | 159 |
| 重塑原初赤裸意義的嘗試 | 161 |
| 人是可見世界的一部分 | 163 |
| 內在的目光 | 163 |
| 親密關係 — 目光的含意 | 165 |
| 五、從恩賜（禮物）的角度看人 | 166 |
| A. 身體的配偶性意義 | 166 |
| 創世是恩賜 | 166 |
| 交付和人 | 167 |
| 交付 — 蒙祝福的起初的奧跡 | 169 |
| 發覺身體的「配偶性」意義 | 170 |
| 「交付的自由」是身體的配偶性意義的基礎 | 172 |
| 身體的「配偶性特質」與位格的啟示 | 173 |
| 身體的配偶性意義是植根於愛的效果 | 175 |
| B. 原初清白無罪的奧跡 | 177 |
| 賦予人心的恩賜 | 177 |
| 原初清白無罪與身體的配偶性意義的意識 | 178 |
| 清白無罪建基於交付的往來 | 180 |
| 交付的往來 — 創世紀 2:25 的詮釋 | 181 |
| 原初清白無罪的神學 | 183 |
| 人性身體的道德意義之根基 | 184 |
| 作為標記的身體是原始聖事的基礎 | 187 |
| 六、「認識」與生育（創 4:1） | 188 |

| | |
|--------------------------------------|------------|
| 貧乏的語言表達深層的意義 | 188 |
| 「認識」具位格特性的原型 | 191 |
| 父母職體現了符合人性的「認識」之意義 | 193 |
| 認識與佔有 | 196 |
| 認識猛於死亡..... | 198 |
| 七、總結：全面的人觀 | 200 |
| | |
| 第二章：基督訴諸人心（《身體神學》24-63） | 205 |
| 一、有關山中聖訓的探討..... | 205 |
| 瑪竇福音5:27-28 —「凡注視婦女而貪戀她的……」 | 205 |
| 瑪竇福音5:27-28：道德意義..... | 206 |
| 瑪竇福音5:27-28 的人學意義 | 208 |
| 瑪竇福音5:27-28 指出另一重意義..... | 210 |
| 二、帶有貪慾的人 | 212 |
| A. 「起初的羞恥」的意義 | 214 |
| 懷疑禮物本身的天主 | 214 |
| 背棄原初大愛的人 | 216 |
| 原初赤裸的意義起了變化 | 219 |
| 「潛存」的羞恥 | 220 |
| 與性相關的羞恥..... | 222 |
| B. 無法帶來滿足的結合 | 223 |
| 身體的結合意義的意識敗壞了..... | 223 |
| 羞恥的更深意義..... | 225 |
| 「無法帶來滿足的結合」的意義 | 227 |
| 為何男女的結合無法帶來滿足？..... | 228 |
| C. 身體的配偶性意義的腐化 | 230 |
| 身體的意義 — 「心用作量度的準繩」..... | 230 |
| 身體表達精神的能力遭受威脅..... | 232 |
| 喪失交付的自由 | 233 |

| | |
|---|------------|
| 相屬的內在準繩 | 236 |
| 三、誠命與道德的意義 | 237 |
| A. 你們一向聽說過：「不可姦淫！」（瑪 5:27） | 240 |
| 一個民族的歷史 | 240 |
| 法規 | 243 |
| 先知傳統 | 245 |
| 盟約 | 247 |
| B. 「凡注視婦女而貪戀她的……」 | 249 |
| 重心轉移 | 249 |
| 智慧文學的傳統 | 250 |
| 帶有貪慾的人的內心狀況（德 23:16-24） | 252 |
| 基督呼召人們止於目光 | 254 |
| 貪慾 — 貶抑了一個恆久的召叫 | 255 |
| 貪慾 — 人與人的位際「共融」與生理「衝動」相比 | 259 |
| C. 「已在心裡姦淫了……」 | 261 |
| 「關鍵」的措辭 | 261 |
| 第一個解讀 | 262 |
| 第二個解讀 | 264 |
| 誠命的成全在於心的純潔 | 266 |
| 四、「心」— 受控訴或奉召？ | 268 |
| A. 對身體的譴責？ | 269 |
| 摩尼教 | 269 |
| 正確的理解 | 271 |
| 反價值還是未獲充分重視的價值？ | 273 |
| B. 事事存疑的「心」？ | 274 |
| 「設疑大師」 | 274 |
| 基本分歧 | 276 |
| C. 情愛與道德價值 | 278 |
| 情愛為「情慾」之源 | 278 |

| | |
|---------------------------------------|------------|
| 道德價值是情愛的內在力量 | 281 |
| 討論情慾自然冒起這問題 | 282 |
| 五、肉身的救贖的道德觀..... | 285 |
| 六、純潔就是「隨從聖神生活」..... | 288 |
| 「純潔」與「心」..... | 288 |
| 聖保祿所述的「肉性」與「聖神」..... | 291 |
| 「肉性的作為」與「聖神的效果」..... | 295 |
| 「肉性」與「基督解救了我們，是為使我們獲得自由」..... | 298 |
| 純潔是「遠避情慾」，還是「以聖潔和敬意持守自己的肉體」？..... | 301 |
| 分析保祿「對身體的描述」（格前12:18-27）..... | 304 |
| 純潔是德行，也是恩賜..... | 309 |
| 純潔與智慧..... | 313 |
| 七、在往昔和今日宣講心的純潔的福音..... | 314 |
| 身體神學..... | 314 |
| 神學與教誨..... | 318 |
| 附錄：藝術和媒體須顧及身體的道德意義..... | 321 |
| | |
| 第三章：基督訴諸復活（《身體神學》64-86）..... | 335 |
| 一、肉身的復活是「來世」的現實..... | 335 |
| A. 對觀福音：「他不是死人的，而是活人的天主」..... | 335 |
| 三摺畫中的第三幅畫..... | 335 |
| 見證生活的天主的能力..... | 338 |
| 身體的全新意義..... | 342 |
| 靈肉相輝映..... | 344 |
| 人性被神化..... | 346 |
| B. 保祿在格林多前書15:42-49對復活的詮釋..... | 354 |
| 對抗死亡的最後勝利..... | 354 |
| 第一個亞當與最後的亞當..... | 356 |
| 二、為天國守貞..... | 363 |

| | |
|---|-----|
| A. 瑪竇福音19:11-12所載的基督言論 | 363 |
| 基督的言論及領悟的準則 | 363 |
| 為何有三類「闊人」? | 366 |
| 為天國守貞與「聖神的多產」 | 368 |
| 「為了天國」一語道出了動機 | 371 |
| 守貞與婚姻 — 「歷史中」的人的召叫 | 374 |
| 正確理解為天國守貞的「優越性」 | 376 |
| 為天國守貞 — 捨棄與愛 | 379 |
| 身體的配偶性意義是基督的守貞呼召之基礎 | 383 |
| 捨棄就是肯定 | 386 |
| B. 保祿對童貞與婚姻之間的關係的理解（格前第七章） | 387 |
| 基督的言論與宗徒的教導 | 387 |
| 保祿的論證 | 390 |
| 「貪慾」與「天主的恩賜」 | 395 |
| 第一部分總結：肉身的救贖 | 401 |

第二部分：聖事

| | |
|---|-----|
| 第一章：盟約與恩寵的向度（《身體神學》87-102） | 407 |
| 一、厄弗所書 5:21-33 | 407 |
| A. 引言及承接前文 | 407 |
| 厄弗所書 5:21-33 的經文 | 407 |
| 厄弗所書 5:21-33 與基督的話 | 407 |
| 厄弗所書 5:21-33 — 「身體」的兩個意義 | 408 |
| 厄弗所書 5:21-33 有否論及婚姻的聖事性? | 409 |
| 聖事與身體 | 409 |
| 隨後的分析所採取的方向 | 410 |
| B. 詳細分析 | 410 |
| 從厄弗所書整篇的結構論述厄弗所書 5:21-33 | 410 |

| | |
|----------------------------------|-----|
| 基督的奧跡與基督徒的召叫 | 411 |
| 基督徒團體生活的氛圍 | 412 |
| 給予家庭團體的指引 | 412 |
| 夫婦應「懷著敬畏基督的心，互相順從」 | 413 |
| 類比與奧跡（婚姻的聖事性的基礎） | 415 |
| 類比的額外一面——頭與身體 | 418 |
| 兩個主體還是一個主體？ | 421 |
| 「……如同自己的身體一樣」（弗 5:28） | 423 |
| 「這奧秘真是偉大」 | 426 |
| 二、聖事與奧秘 | 430 |
| 從創世以來即隱藏的奧秘，在基督身上啟示出來和發顯作用 | 430 |
| 夫婦之愛的類比 | 432 |
| 依撒意亞先知書與厄弗所書 | 434 |
| 恩賜的現實，恩寵的意義 | 437 |
| 婚姻是原始聖事 | 440 |
| 「救贖聖事」 | 444 |
| 婚姻是新盟約的形象和聖事 | 447 |
| 教會的聖事 | 448 |
| 三、聖事與「肉身的救贖」 | 451 |
| A. 福音 | 451 |
| 基督之言與救贖奧跡 | 451 |
| 救贖聖事與婚姻的不可拆散性 | 451 |
| 聖事既是所賜予的恩寵，也是所指定的道德觀 | 454 |
| 聖事——「隨從聖神生活」的召叫 | 457 |
| 婚姻聖事與末世「肉身的救贖」的希望 | 458 |
| B. 厄弗所書 | 459 |
| 愛的配偶性意義與救贖意義 | 459 |
| 肉身的救贖與「人的聖事」 | 461 |

目錄

| | |
|---|-----|
| 第二章：標記的向度（《身體神學》103-117） | 463 |
| 一、「身體的語言」與標記的現實 | 463 |
| 婚姻的許諾 | 463 |
| 「身體的先知特質」 | 466 |
| 按真義所重讀的「身體的語言」 | 469 |
| 「身體的語言」與肉身的貪慾 | 472 |
| 「身體的語言」與「婚姻聖事的詮釋學」 | 475 |
| 二、雅歌 | 478 |
| 繼續有關創世紀的分析：驚歎 | 478 |
| 「我的妹妹，我的新娘」 | 490 |
| 「關鎖的花園，封鎖的泉源」 | 498 |
| 情愛還是純愛？ | 510 |
| 三、當「身體的語言」成為「禮儀的語言」（探討多俾亞傳） | 518 |
| 多俾亞與撒辣的婚姻 | 520 |
| 愛是考驗 | 524 |
| 一對新人的祈禱 | 530 |
| 當禮儀的語言成為「身體的語言」 | 536 |
| 聖事標記 — 「奧秘」與「道德意義」 | 538 |
| | |
| 第三章：祂賜下生命的法律作為百姓的產業（《身體神學》118-133） | 543 |
| 一、道德問題 | 543 |
| 倫理規範與「身體的語言」的真義 | 543 |
| 規範的正當性和「可行性」 | 546 |
| 負責任的父母職 | 550 |
| 「身體語言」的真義與抗孕的道德惡 | 554 |
| 合乎道德的調節生育（德行為先） | 557 |
| 合乎道德的調節生育：位格、本質與方法 | 559 |
| 二、婚姻生活靈修概述 | 562 |
| 來自聖事性「祝聖」的力量 | 562 |

| | |
|---------------------------------|------------|
| 有關節制之德的分析 | 565 |
| 節制於「性興奮」與「激情」中所起的作用 | 569 |
| 孝愛之恩 | 573 |
| 結論 | 578 |
| 參考書目 | 583 |
| 字詞和片語索引 | 595 |
| 聖經章節 | 657 |
| 《身體神學》不同(英文)版本查閱對照 | 663 |

若望保祿二世 身體神學手稿真跡

autog

non mus

1. Tekst „Rokowy cmta” (LXI: Ely-
tus abstrahens) do początku został po-
drinowany na 22 premissione (ro-
variana) na audyencyjach
2. Dwa fragmenty nie zostały
w ujęciu (ani nie rzucają) porównanej
strukturę tekstu. In te rany, pny-
wki, tone ubawie, rmanence ratho-
wari wrgioru tuncu. Oprócz (i) i
w ród do nczubstwey minimum.
Był more, że jakieś obchodzenia na-
kain w pnytozi roneczy te dach-
all na rne nie wai potuhy
3. Pnyty pnyty by by publikowane na-
tun z abstrahens fragmentami.
Pony - Eustis, abryny mogli je pnyne
pnyty.
4. Pnyty wglu, jest pnyty na
wroci (5. IX), oile jakis wglu
wroty pnyty nie naktie opozi-
tgo terminu

amalg

1

Postulatus ex
nu

Aud. gna. 5. IX (I)

1. Trzech jasi od plemeny, wam przygotowana
do kaliginey ustronie wyznajacej huncu Bsi-
skupio, hiore ma adhy: 4) w Huncu Rzymie
jesiencs, raku przydega. Temat hymalu "de
memoribus famis hae Christianae" (i reslancie
rodiny chnstojanckiej) skupia marnu noweg, na
tyj wopolnoie zyciu kiedziog: i chnstojanckij-
ga, hore jen od pscasie najhardziej podatawo-
wa. horenie talien carotim: "od pscasie" postla-
zj 4) Pan jesus w romanie ma temet madiwi-
sta, hore wstala zapisana w Ewngelie. hore
hore wiede hadama a talie wiede hadama. hore
~~zima~~ hore wiede hadama. hore wiede hadama
~~zima~~ hore wiede hadama. hore wiede hadama
pymnie: co oznacza sa "pymnie". hore
hore wiede hadama. hore wiede hadama
w domie wiede hadama. hore wiede hadama
hore wiede hadama. hore wiede hadama
hore wiede hadama. hore wiede hadama

- 2. Dovolowane - - - - - , jak u hore?
- 3.
- 4. - - - - - wiede hadama hore wiede hadama.
- 5. W ciegu kiedziog rorarij stalozh rorarij
z auclizog gencoluz, wiede hadama
wiede hadama hore wiede hadama (postawany 4) wiede hadama
hore wiede hadama hore wiede hadama hore wiede hadama
wiede hadama hore wiede hadama hore wiede hadama
hore wiede hadama hore wiede hadama hore wiede hadama
hore wiede hadama hore wiede hadama hore wiede hadama

144

2

et omni munitione.

"procasto", do którego w sposób ten
 bardzo znaczący. ~~Pracownicy~~ ~~do~~ ~~tu~~ ~~głównie~~
~~procasto~~ ~~nie~~ ~~zależy~~ ~~zależy~~ ~~zależy~~ ~~zależy~~ ~~zależy~~ ~~zależy~~
 tego czasu, jako w tym okresie nasz i zwrócić
 i zwrócić uwagę na odpowiedzialność
 tego czasu. Przekazanie ~~pracy~~ ~~pracy~~ ~~pracy~~ ~~pracy~~
 więc. Teraz z nami ~~pracy~~ ~~pracy~~ ~~pracy~~ ~~pracy~~
 licząc nadzieję chrześcijańską i nadzieję, która
 my czeka w sposób niezmiernie odpowiedzial-
 ni wobec tych ludzi, jako stania w
 niecierpliwości i nadziei chrześcijańskiej. Chy-
 sko. Haroż cała i, stając w sobie i na-
 nej epoce, w której odpowiedzialnym.

Cyfel nowości, który w drugim okresie
 naszym rozprawy naszym, zawierają prawdziwe
 go poglądy i wielki wpływ na świat, ma tak-
 że i to na celu, a ich ~~nie~~ ~~nie~~ ~~nie~~ ~~nie~~
tworzący praca pracy pracy pracy pracy
 tymczasem, nie dochodzi do prawdziwej i przy-
 tematu, ale ewangelizacji naszą na naj-
 głośniejsze konsekwencje, a których tematy nie myślimy.

寫在前面 — 導言的導言

真福若望保祿二世寫了好幾封通諭、勸諭、講了許多道理、發佈了不少訪問錄，但他對教會傳統道理最突出的貢獻該是他的「身體神學」，也是他從波蘭帶到羅馬的，一生的代表作。

感謝天主，「身體神學」的135篇講詞（見663-664頁）終於譯成了中文，讓不太方便閱讀外文的信友能原汁原味地細嚼波蘭教宗妙筆的傑作。那像是一部交響曲，其主旋律是「三位一體的天主照自己的肖像造了人，一男一女，男女的身體是愛的聖事，是彼此奉獻的聖事，男女以身、以靈的相結合象徵且完成天主的計劃——愛和生命的計劃。」

我不知怎麼能簡介若望保祿的思想，那應該是件不可能的事，讀者一定要自己細心閱讀，跟着他的引導（隨着他獨特的釋經思路），進入愛的奧跡。我以為可以做的，也是我樂意做的，是極力推薦米高·華斯德（Michael Waldstein）教授豐富的導言（佔本書的五分之一）。我的可算是導言的導言，不是整本書的導言。

人類的思想——哲學——是文化中的核心份子，人是靠思想生活的，哲學支配人類的的生活。從未翻閱過哲學書的人的思維也不知不覺在跟着哲學的潮流。沃依提瓦（Wojtyła）多年任教哲學，他認真面對近代的哲學潮流，他的傳統神學思維是經過哲學洗禮的。華斯德教授深入淺出，帶我們重行沃依提瓦的哲學旅程。

現代哲學的原祖笛卡爾（Descartes），犯了一個「原罪」，把靈魂和肉身分成了兩件事：思想和物質。思想是意識，意識帶來自由，而物質是任由意識支配的，它本身是機械性的，沒有意義，沒有方向的。另一方面，培根（Bacon）也提倡以實驗科學認識物質而控制物質，科學成了技術，就給人能力掌控自然的力量，為生命作侍奉。

康德（Kant）支持培根及笛卡爾的科學觀，但他見到一個危機：功利主義，人會追求「享受」，享受就是倫理道德的死敵。

科學祇關心「現象」，不能帶我們到「事實」。康德挪開了知識，而在「信仰」（實踐理性）裡尋求「善志」的肯定。

可惜他未能在「事實」中找到「善志」的基礎，而以為靠「自發的」「善志」便可以肯定神的存在。他對「善志」的要求也就走了極端，把道德和幸福對立起來，男女結合時的彼此「奉獻」為他是「彼此利用」，「彼此的交付」成了「彼此的負責」。

表面上看來這和現代的性革命背道而馳，其實性革命也和他一樣，把「性」從「精神的互愛」中切割了出來。

沃依提瓦堅持身靈的合一，肉身的結合不是彼此負責，是兩人的彼此奉獻，是神聖的。其中的喜樂（亞當初見厄娃時的驚喜）是神的意願，這結合的結晶：子女是喜樂的滿溢，是神的恩賜。

馬斯·舍勒（Max Scheler）看來是正確地指出了康德的錯誤，康德的成見是：感官所給的資料，慾情所向的對象，都是混亂無方向的，需有主觀的先天「格式」來把它們整理。但經驗絕沒有強迫我們承認有這些主觀的先天「格式」，是康德自己極主觀地假設了的。舍勒主張我們祇要客觀觀察經驗中的事實，找到客觀的價值。

可惜舍勒主張：觀察價值的工具是「感覺」，那末還是停留在主觀的範圍裡。主體僅是經驗的主體，不是存在的主體。神是我們對「神聖」的經驗，不是生活的神。

沃依提瓦對舍勒的結論是：現象學（phenomenology）的方法可用，但很有限；描寫經驗是有用的，但不能把「事實」放在括號內。

沃依提瓦跟聖十字若望：從信德到信德的意識，但意識不是主觀的感受，是把信德深化：完全坦蕩，克修精神，智力上的服從（in complete nakedness, austerity and obedience of the intellect）。整個開放自己，徹底地、不打折扣地服從！理智和意志、全心把自己帶入天主，承認基督的救恩存在於我身上及歷史中。人是天主的肖像，不祇因為他有理智和意志，也因為他有社會性的本質，人彼此的徹底自我奉獻，反映三位一體的天主，男女的肉軀就因此成了聖三共融的標記。肉軀不是機器，有價值、有意義。本性也已是善。人也是肉體，藉婚姻的愛，肉體能表達出全面

的奉獻，最徹底的愛。

本性、肉體，所指的不僅是生物幅度，是屬於「人」的層面，是表達自主的媒介。康德在男女合歡中祇看到自私的享受，彼此的利用、負責；信仰給我們看到的是共融和生命的傳遞。

眾所週知，保祿六世在決定頒布《人類生命》通諭（*Humanae Vitae*）之前所設立的研究小組分裂成了兩組，多數的一組接受抗孕（contraception），其理由「尤其」是因為今日的科技進步了，也就是天主的聖意要我們用它來徹底控制物質（生理），人的「責任」是「人化」生理。他們似乎以為生理並未人化，是沒有意義的（用不用抗孕法不是問題），要看動機和效果才進入倫理境界！？

但若望保祿堅持了：人也是身體，身體也是人，身靈不能分割，人的生理已在倫理境界中！

讀者們，讀華斯德教授的分析為已入（哲學）門的讀者一定是一種享受，為對哲學陌生的讀者也不會太辛苦。希望我這導言的導言也給你一些勇氣去細讀它，真福若望保祿從天上也會對你微笑說：「不要害怕！細讀吧。」

榮休主教

陳日君樞機 識

序一 五塊小石頭

身體的確非常奇妙，耐人尋味。如果我要數算自己身上的原子，那是天文數字（在1之後加上28個0）。奇妙的是，每顆原子並沒有生命，今天它們基於特殊的因素組合一起，好像要回應一股莫名的衝動，就是使這個組合成為「自己」，為度過約65萬個小時，其後，所有的原子，又各奔前程，在大宇宙中另找組合，「回首向來蕭瑟處，也無風雨也無情」。

每個原子都不能思考，但有了它們，自己卻成為一個人，不但懂得思考，也可在有生之年，成為有情、有義、有愛的「主體」。

從宇宙的發生和其中種種的奇妙事看，我相信冥冥中有一位大能慈愛的造物主，祂不但創造，也眷顧和治理一切事物，祂並非用「骰子」（巧合）來使之運作，而是賦予宇宙「目的」和「實現」的能力。祂使整個宇宙成為有利我出現的系統，祂不但造生了我，也要提昇我，進入祂的生命之內。耶穌正是天父派遣到世上來，邀請我從現世開始，更密切地和祂一起生活、進入祂的逾越奧跡。

這就是耶穌所教導的「生命福音」，「教會在愛中領受這福音，並以無比的勇氣將之宣揚，因為這福音正要通傳給每個時代和文化中的百姓。」（《生命福音》1）原來人的生死之間，就少不了愛。

可是生命福音卻受到「死亡文化」的挑戰。此詞用來描繪社會上出現可怕的現象，人與人之間出現很大的疏離，不願彼此相扶持，為了一己私益，妄顧他人。在這文化背後有俗世主義和一股很大的力量在推波助瀾，包括財經、政治和潮流文化，漸漸塑造一個只講效率的社會。以墮胎數字為例，無數個案是出於無知、懦弱和私心，漸漸形成所謂「死亡文化」（《生命福音》12）。

死亡文化就像一個巨人，把人性生命的尊嚴貶抑為可有可無的原子，基督徒可做些甚麼？可是，這也使我想起達味怎樣迎戰巨人哥肋雅。這位青年人去到河裏揀了五塊很光滑的石頭，放在石囊內，全心依

靠天主，向那巨人走去（撒 17:40）。

為此，真福若望保祿便在星期三的教理講授中，帶領朝聖客來到聖經的河邊，教導他們穿上天主的戎裝（弗 6:11）。他一共給了 129 個講座（見 663-664 頁），勸導群眾以生命的福音力抗死亡的文化，亦即認識和實踐身體的福音價值。

身體神學不僅僅是理論，而是實際的教學法，按著福音的指引，教人活出身體的意義，使人得到真正的福祉，並根據這美善的尺度，「懷著對來世的希望來塑造現世的生活。」（TOB 122:5）

身體神學從聖經中勾劃出四個時期的人類特性：原有的人性（原罪前）、墮落的人性（原罪後）、被救的人性（通過基督救贖要更新的人性）、光榮的人性（末世光榮中的圓滿人性）。其中，就現時的處境來說，我們的人性一方面受到原罪的傷害而跟隨「肉性」，另一方面得到基督救恩的治療而跟隨「聖神」。故此，在歷史進程中，身體的發展在於擺脫貪慾和順從聖神，因為人的得救處於「已經是」和「尚未是」當中，一方面領受生命福音的照明，另一方面對抗死亡文化的威脅。

這裡我想以「放在石囊內的五塊石頭」的寓意，簡介身體神學。換言之，天主賜給我們的身體就如「石囊」，內裡裝載的「石頭」五股力量：性愛、禮物、愛情、盟約、德行。

性愛

性是觸動身體和心靈的力量，「食色性也」，不言而喻。本書所言的「性」是指人作為主體「我」，同時具有或男或女的性特徵。

創世紀描述，亞當在被造之初，便有一種莫名的「孤單」，為什麼？難道他和天主不友好嗎？有天主還不足夠嗎？其實，這份孤單是天主所賜，可說是性需求的感覺。然而，性行為並不在於短暫的性快感，主要在於男性「我」和女性「我」之間的愛情（TOB 20:5）。兩者互相輝映、配合、補足和成全，而這成全之旅乃屬天主的召叫。

天主說：「人單獨是不好的。」（創 2:18）於是天主為他造了相稱的「伴侶」—厄娃。亞當「醒」了，面對厄娃，驚為天人，深情地說：

「我骨中之骨、肉中之肉」，有了厄娃，那莫名的「孤單」轉化為強大的動力，追求男女之愛，二人合成一體，並參與天主創造的工程，亦即生育下一代，如書題所言：男和女—天主的傑作。性和愛是不該分開的，這就是本書所論述的其中重點。

人在原罪前，其性愛是純美的。原罪後，「貪慾」便入侵「人心」，導致人的「意欲」出現錯亂，傾向犯罪，為此性愛的追求受到污染。人的目光原先是純潔的，當注視人的身體時，可全面地透視其外在和內在的真善美：「我骨中之骨、肉中之肉」，可是不潔的目光卻流於表面，看不到男性或女性的「主體」，卻把身體看作「物品」，於是性和愛分開了，性便縮約為短暫的快感，耶穌稱之為「貪戀」（瑪5:28），本書作者有細膩的分析。

耶穌帶來的救贖正正人耍人靠著恩寵，漸漸恢復心靈的純潔和內在的自由。換言之，我們每日仍須擺脫私慾偏情，跌倒便再站起，心中希望全繫基督。當末世的圓融來臨時，人的身體將會受到非凡的榮耀，超脫婚嫁，享有永恆的愛情和融合。

禮物

性愛在於主體和主體之間的交流，而不把主體看成物品，因而蘊含「禮物」的向度。禮物正表達無償的交付和領受。至高的禮物就是愛。人在愛到盡處時，可通過身體，將自己作為禮物完全交付給對方。

天主在創造中，顯示出祂本身就是禮物，並具「無償地把自己作為禮物交付出來」的特質，簡稱為「交付特質」。在耶穌身上，天主更進一步顯示出聖父、聖子和聖神的彼此交付。人是按「天主的肖像」被造，亦分享「交付特質」，而且在芸芸眾生中，成為這特質的至高表述，正因此特質，人與天主之間可以達成主體和主體之間的交往。

就天主與人的關係而言，人雖然受造於天主、全屬天主，但人的成全卻在於自由地、心甘情願地將自己化作禮物交付給天主。就人與人的關係而言，人亦須以彼此交付的向度而活。這樣，人逐漸變成「天主的模樣」，就是為另一個主體成為「禮物」。人之所以為人的重要內涵

(*humanum*) 就在於此。

在世上，男女間的愛情，較諸其他關係，更為出類拔萃，二人結合成為一體，並盡顯其身體的一切美善和特質，不論是男性特質或女性特質，都指向赤裸裸地交付的特質。

亞當最起初所感到的「孤單」是一種創始性的醒覺（*primordial awareness*），驅使他尋找相稱的伴侶，可託終身，即實踐身體和心靈的整全交付。當天主為亞當造了厄娃，這一男一女的身體起了變化，因為他們同時醒覺「對方」是自己的終身伴侶。於是，那要交付的衝動或特質不但變得更為具體和清晰，並可予以命名，作者稱之為「配偶性」的特質。那時，兩人尚活在其原始的純潔中，這份純潔使身體的「配偶性意義」充實、豐滿起來。

雖然人在墮落的處境中，失掉純潔，無法豐滿地活出身體的「配偶性」意義，但聖言降生，攝取人性的身體，正正為恢復和提昇墮落的人性。基督在世選取了「貞潔」的生活，並非輕視男女之愛，而是提前顯示愛情在未來天國的圓融中是超出婚嫁的框框。為此，天主要求一些特選的靈魂，作出特殊的「回應」，就是讓他們效法貞潔的基督，為了天國的緣故，「不二心地」將自己化作禮物，完全交付給天主、交付給人，由此而衍生另一個種召叫，有別於婚姻的生活，就是天主要求特選的靈魂以貞潔的生活（*virginity*）來做禮物。這「禮物」是按眾人復活之後的境況而活，預先顯示天國在末世的圓滿——不婚不嫁地成為禮物。這樣的貞潔的生活也使身體的配偶性的意義邁向圓滿的地步。

愛情

愛源於天主，祂就是愛，而聖言降生成人，就是這愛的至高彰顯，在祂身上天主性和人性結合了，永不再分。就此而言，身體的配偶性特質便添上更深厚的意義，男女情愛竟成天人之戀的彰顯。真福若望保祿特別應用了《雅歌》和《厄弗所人書》來說明這點。

《雅歌》中那對戀人的對話和互動正正表達「骨中之骨、肉中之肉」的深情。的確，人去到情之深處，其一舉手、一投足，都情意綿

序—五塊小石頭

綿，心靈蘊藏無比的柔情，身體散發歡愉的亮麗。《雅歌》之所以被納入聖經的正典，乃因有啟示奧跡的作用，意謂天主的愛是通過人的深情顯示出來。《雅歌》迴響著優美的戀曲：

愛中尋真我，智美互輝映，天人情相悅，言盡意無窮。

厄弗所人書第五章所言的「類比」，即「教會怎樣服從基督，作妻子的也應怎樣事事服從丈夫。你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，…這奧祕真是偉大！但我是指基督和教會說的。」（弗5:22-33）這是偉大的「類比」，本來夫婦相愛那是人間自然而然的事，現在卻可彰顯基督與教會相愛。於是，基督和教會成為天人之戀的神聖標記，本書作者稱這標記為基元聖事（*primordial sacrament*），成為其他神聖行為或聖事的恩寵源頭。

換言之，一切愛的形式和內涵都源於天主。天主內有三位主體，而三位之間的愛情和融合（*communio personarum*）使天主成為一個，而非三個天主。人按「天主肖象」而受造的涵意，是特別指人擁有能力活出主體與主體之間的愛情和融合。一男一女相愛而結合，身體仍是兩個，但基於兩人的愛情和融合而「成為一體」。

夫婦的結合是基於天主愛情的奧跡。就此而言，真福若望保祿還引申一個極具創意的理念：身體是神學。由於身體具有配偶性的特質，自然可成為論述天主愛情的「非文字」語言，因為天主對人的大愛正蘊藏豐富的配偶性意義（如雅歌和厄弗所人書所言）。假如論述天主的語言是神學（*theo-logy*），那麼身體便是非文字的「神學」。假如身體是神學，那麼身體所發出的訊息便是先知性的言論，因為先知乃受天主推動，深信天主，代表天主而論述愛人的天主，其論述不但真確無誤的，同時參與天主創造的工程。言下之意，男歡女愛是以身體互相傾訴：「我愛你，你我共為一體，並按天主計劃生育下一代」，同時也代表天主說：「天主的愛正顯於我們當中。」這是身體所論述的愛情真理。

可是，當人犯罪，離開天主的愛，其身體便不幸地往往成為謊言。只有通過基督的救贖，身體才恢復承載愛情真理的能力。事實上，基督來把婚姻提昇為聖事，使夫婦相愛好比基督和教會相愛。

盟約

從起初，天主和人的關係是通過盟約來建立和發展（創2-3）。人吃了知善惡樹的果子代表人（男和女）破壞了人與造物主訂立的「原初盟約」。幸好，天主是忠信和慈愛仍持守不變，祂仍許諾將來的救贖（創3:15原始福音）。人領受此許諾並開始活於希望中。盟約本身是以救贖為基礎。（TOB 4:3）

換言之，在起初，人和天主的關係就如朋友般，但犯罪後便失去這份友誼，可是從盟約角度看，天主仍是忠信和慈愛的，並沒有放棄人類，祂與罪人的關係如藕斷絲連，為此才有「原始福音」。

「正如大公會議所述，在受造物中，人是『就其本身』而被天主所愛的，而且唯有藉著交付自己，人才能圓滿地找到真我〔《論教會在現代世界牧職憲章》24:3〕。」（TOB 15:5）

這話很有深度。男和女之所以彼此相愛，乃因天主以愛造了男人，使他「就其本身」即以其男性特質赤裸裸地愛上女人，同樣天主以愛造了女人，使她「就其本身」即以其女性特質赤裸裸地愛上男人，為此，兩者的自然相愛不但展示男女身體的配偶性意義，也展示這配偶性意義是以天主的忠信和慈愛為源頭。

由於天主和人之間的愛情和融合是通過盟約而建立和發展，同樣男和女之間的愛情和融合也是通過盟約而建立和發展，後者建基於前者，即天人之間的盟約。

舊約經卷談到天主多次和人訂立盟約，但往往遭人破壞。降生成人的基督幸好奠立了永恆不變的新盟約，而教會是以新盟約領受者的身分成為基督的神聖配偶。厄弗所書不但說明基督與教會具有配偶關係，也指出這關係是偉大奧跡（*magnum mysterium*），教會內所有愛的行動和方式皆以此為源頭，包括過奉獻童貞生活者、領受聖秩者，當然結婚者尤為顯著。

這偉大的奧跡原指天主對人的愛（天主與人的精神婚約），現在成為婚姻圓滿的準繩，藉以量度婚姻聖事在盟約和恩寵中的圓滿程度。婚約中所言的「我以你為夫（或為妻）」，指向二人成一體的親密結合，

不論「環境順逆、疾病健康」經常如此。男女兩人成為對方的禮物，不作保留、不加條件。從奧跡層次看，這以身相許的情況成為神的標記和語言，藉以顯示天人的精神婚姻和親密關係。

德行

身體神學有一個重要的牧民關懷，就是帶領人們地好好欣賞《人類生命》通諭，文件中有一個重要訓導，即夫妻性行為（conjugal act）中的結合（unitive）意義和生育（procreative）意義是不可分的。要明白這一點，便需要培德養性，尤其恢復「心靈的純潔」。

耶穌說過：「凡注視婦女而貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」（瑪5:27-28）這說明了不潔的情況，同時也提出純潔的要求：「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主。」（瑪5:8）基督就是這樣鼓勵人心，而非作出控訴。一切道德上的純潔與不潔皆以內心為泉源，「誠於中、形於外。」

廣義的不潔是指本性私慾的作為「即淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睦、分黨、妒恨、兇殺、醉酒、宴樂，以及與這些相類似的事。」，廣義的純潔是指「聖神的效果：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制。」因此，任何道德善都是純潔的表現，而任何道德惡都是不潔的後果。如聖保祿所言，基督徒面對「肉性」與「聖神」之間的敵對和張力，致使「隨從肉性」的生活與「隨從聖神」的生活相對立（參迦5:16-24）。

私慾偏情的問題不在於過份地宣揚「性愛」的重要，而在於不能充分地欣賞「性愛」的美麗。人需要純潔，才可領悟「性愛」偉大之處，那就是看見天主。

保祿說：「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿？」（格前6:19）根據宗徒的說話，聖神進入人的身體，猶如進入自己的「宮殿」，寓居其中，並以其神恩工作。這些神恩在靈修歷史中稱為聖神七恩（參閱依11:2），其中與潔德最相符的，相信就是「孝愛」之恩（*donum*

pietatis)。如果純潔使人如得撒洛尼前書 4:3-5 所述「以聖潔和敬意持守自己的肉體」的話，那麼孝愛這聖神之恩則以特有的方式，助人實踐純潔，活出身體的意義，成為聖德的主體。(TOB 57)

小結

我們的身體是由無數原子組成，儘管如此，身體乃因天主的創造、安排和呼召才出現，並可對主對人實現真正的愛情和融合。即使因著死亡，身體會瓦解，所有原子皆各奔前程，然而身體所達成的愛情卻比死亡更強盛。

天主是愛，身體與天主息息相關。可是，當人在組織社會時，企圖把天主擱置一旁，那麼社會便出現死亡文化。本文提出「五塊小石頭」，希望能激勵讀者深入研究和實踐身體神學。

鳴謝



在 2009 年，承蒙當時香港主教陳日君樞機的鼎力贊助，本人組織一個小組努力將教宗若望保祿二世的《身體神學》進行翻譯工作，組員計有黃淑珍、廖潔珊、張美娜、陳愛潔、張希賢、陳思穎。工作分兩個層次：一是初步翻譯，二是審校。約一年後初步翻譯工作完成，但由於各人筆調和風格各有差異，審校工作亦須兼顧各方面的一致性。第一次的通讀和審校由張美娜擔起，第二次則由黃淑珍主導完成，期間廖潔珊的輔助也非常重要，因為還有很多瑣碎工作，諸如：索引、導言中某些部分等等。整個工作拖長了，因為期間有人因著種種理由：家事、健康、進修、外調等，未能如期完成。可是，各人都以承行主旨的心態努力，而天主並沒有放棄我們，仍給予我們很多恩寵，使我們終能完成祂給予我們的事工。

韓大輝總主教

教廷萬民福音傳播部秘書長

寫於羅馬 2013 年聖神降臨節

前言

若望保祿二世的遺產豐富繁多，實在令人驚歎。儘管如此，這些遺產具有明確的中心：婚姻與家庭的神學，以及這神學塑造的牧民事業。「在我還是一個年輕神父時，就學習去愛人間的愛情……如果喜愛人與人之間的愛，自然也會感到有需要全身投入為『美好的愛』服務，這是因為愛是美好的、美妙的。」（若望保祿二世，《跨越希望的門檻》（*Crossing the Threshold of Hope*），第123頁）

這美妙的愛可見於若望保祿二世的教導，《祂造了男人和女人：身體神學》（*Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*）是他獻身服務這愛的主要行動。沃依提瓦樞機在當選為羅馬主教之前完成這本作品，原名為《祂造了男人和女人》（創1:27）。從書名可見，他的論證主要是有關受造物的探討。作者給這本作品的另一個名稱是《天主計劃中的人與人之愛》（*Human Love in the Divine Plan*）。天主對身為位格的人的計劃、天主大愛對人與人之愛的計劃正是身體神學嘗試以耶穌的教導為基礎而闡述的現實。

身為哲學家，沃依提瓦清楚明白，自從笛卡兒和他的科學理性主義冒起後，創世的教義在現代所遭受的各種抨擊。在1960年出版的《愛與責任》（*Love and Responsibility*）一書中，沃依提瓦指出知識分子普遍把自然界的秩序與生物學的秩序混淆。他認為：「只有在實驗性和描述性自然科學的方法可觸及的範圍內，生物學的秩序才等同於自然界的秩序，但不是一種與第一因，即造物主，有明顯關係的具體存在秩序。」（第56至57頁）就生物學而言，「人類是其直接創立者」，這是因為人類是從一個更大更豐富的現實抽取了若干要素；相比之下，自然界的秩序涵蓋了真實的存有之間所有這些更豐富的關係。如果用生物學的秩序取代自然界的秩序，後果是災難性的。「長時間以來，我的心靈已習慣在觀察大自然時，只看見不毛的曠野覆蓋著美麗的面紗，就像大自然戴上騙

人的面具。」（塞奇·布哥夫Surgei Bulgakov）。若望保祿二世在1994年發表的陳述，完善地表達了這種個人與自然的分裂，並概述了這問題：

想出「我思，故我在」（*cogito, ergo sum*）這原則的哲學家也為現代的人觀賦予獨特的二元特質。理性主義的特色就是把人的精神與肉身、肉身與精神作出極端的對立；可是，人是肉身與精神結合的位格。肉身絕不能淪為純粹的物質……人類家庭正面對着由新摩尼教帶來的挑戰，它把肉身和精神徹底對立起來；肉身沒有因精神而獲得生命，而精神亦沒有把生命賦予肉身。人不再是以其為位格和主體來生活。對所有與上述相違的意向和宣稱都不加理會，人遂變成純然物品。這種新摩尼教文化帶來的後果，舉例便是將人的性意慾視為可被操控和被利用的，而不再是如同厄娃被造後，亞當初次見到她，所表現的那種原始的驚喜：「這才真是我的骨中之骨，肉中之肉」（創2:23）。同樣的驚為天人的讚歎在雅歌中回響著：「我的妹妹，我的新娘，你奪去了我的心！你回目一顧，你項鍊上的一顆珍珠，奪去了我的心」（歌4:9）（若望保祿二世，《致家庭書》，19）。

華斯德教授（Professor Waldstein）撰寫了詳盡的導言，主要內容包括詳細闡述若望保祿二世對科學理性主義的評論，以及他如何肯定身體的美善。

或許有些人感到奇怪，但這位羅馬主教事實上在其身體神學之中，確認新郎喜悅的呼喊是在反對科學理性主義，新郎的呼喊蘊含尊嚴和真理。身體的美妙之處正是新郎喜悅呼喊的原因，不僅是塊面紗或騙人的面具，致使人們只能瞥見那僅僅的或然的機械裝置其乏味和欠缺內在意義的科學事實。這種美是真實可靠的，其光輝可追溯至天主對男人和女人原有的旨意。人的理性可感察這光輝，並明白天主的設計是極為合理的。天主教的傳統一向肯定人的理性。若望保祿二世的身體神學也在男女配偶間之愛的日常經驗中，肯定人的理性：「我的妹妹，我的新娘，你奪去了我的心！你回目一顧，你項鍊上的一顆珍珠，奪去了我的心。」

身體神學的主要目標之一，就是為保祿六世先知性的《人類生命》通諭辯護，若要瞭解若望保祿二世在這方面所作的辯護，便必須從他就人對愛的日常經驗和其合理性所作的辯護這背景下入手。根據若望保祿二世的理理解，《人類生命》的教導是基於人的身體的配偶性意義，也就是天主賦予身體的能力，使之成為男女之間彼此相互徹底

前言

自我交付的標記。

若望保祿二世在為男女之愛的經驗中常表現的人的理性辯護時，闡述了一個神學論證，而這論證就天主教的教會訓導而言，在許多方面是嶄新的。讓我列舉他的三個重要論題。天主的肖象可見於男人和女人身上，尤其是在男女的愛的共融之中，這共融反映了天主聖三之間愛的共融（《身體神學》9:3）。在天主的設計中，男女之間的夫妻結合是個原初的有效標記，聖善藉此進入世界（《身體神學》19:5）。這個「在起初」有形可見的婚姻標記連繫著基督夫君對教會之愛的有形標記，因此成為整個聖事系統的基礎（《身體神學》95b:7）。上述論題和身體神學所述的許多相關論題將使神學家忙上一陣子，並帶來全面的神學革新。華斯德教授在他的「導言」中指出，若望保祿二世的教導即使在若干方面是新的，也是深深扎根於天主教的傳統之中，特別是十字聖若望的教導。

這本新版的身體神學是在奧地利國際婚姻家庭神學研究院（International Theological Institute for Studies on Marriage and the Family）艱辛努力十年的成果。這所研究院是按若望保祿二世的要求成立，本人是研究院的總監督。華斯德教授是研究院的創院院長，也是聖方濟·亞西西學院的新約聖經教授。他重新翻譯身體神學和撰寫導言，完成這工作的一個重要部分。願天主的降福使這工作結出更多美果。

維也納總主教

桑邦樞機

（CHRISTOPH CARDINAL SCHÖNBORN）

序

許多人認為「身體神學」是個矛盾詞（oxymoron）。我們的身體是肉慾、世間和可朽的，怎能用作「探究天主」？若望保祿二世強調：「事實上，神學也涵蓋身體；任何認識道成肉身的奧跡和現實的人，都不應為此感到驚訝或奇怪。」他亦指出：「由於天主聖言成為血肉的事實，身體可說是通過正門進入了神學的領域。」¹天主藉著取得肉身的聖言彰顯祂的奧秘——這就是身體神學。身體神學一詞不僅是「偉大的若望保祿」首個主要教導項目的標題，也是基督徒信仰的特有「思維」。

若望保祿二世的身體神學往往被視為婚姻與性愛的要理的詳細闡釋。確是如此，但身體神學包含更豐富的內容。藉著道成肉身的奧跡和配偶之愛的聖經類比，若望保祿二世的要理講授以燦爛耀目的超性之光，由起初直至終結照亮著天主對人的生命的全盤計劃。這不僅是為回應性革命，也是回應啟蒙運動，回應現代的理性主義、笛卡兒學派的二元論、極端唯靈主義、所有影響著現代世界且忽視肉身的人學學說。簡單來說，身體神學是天主教會在現代作出的重大努力，為幫助世界更「認識道成肉身的奧跡和現實」，並藉此更重視人之為人的內涵（*humanum*），重視人的生命的真正目的和意義。

「誠然，只有在聖言道成肉身的奧跡內，人的奧跡才會顯露……最後的亞當基督在啟示聖父和其聖愛的奧秘時，亦圓滿地向人啟示人的重要內涵，並清楚展示人崇高的召叫。」²這個耳熟能詳的梵蒂岡第二屆大公會議訓導是若望保祿二世的讚歌。他的身體神學正是闡釋了這個基本真理：基督藉著祂的身體啟示了天主大愛的奧秘，從而向人啟示人之所

1 《祂造了男人和女人》，23:4。

2 《論教會在現代世界牧職憲章》，22。

而為人的內涵。

藉著取得肉身的聖言，人的身體圓滿地展現天主賦予的能力，就是「能夠使那不可見的屬精神和屬天主的事物成為有形可見的」。若望保祿二世在綜合整個要理講授時指出，人的身體「是為把自創世以來便隱藏在天主內的奧秘轉落到世界這個有形可見的現實之中，從而成為這奧秘的標記」。³ 這個「隱藏在天主內的奧秘」正是三而一的愛散發的光榮，以及讓我們分享這愛的「崇高召叫」。「祂本身就是愛的永遠交流：父、子、和聖神，而且預定我們也分享這愛。」⁴

人的身體怎樣把天主的奧秘「轉落到世界這個有形可見的現實之中」？正是藉著兩性之別的恩賜和男女成為「一體」（創2:24）的召叫。正如厄弗所書的作者所述，這是個「偉大的奧秘」。男女的共融自起初已經是一種啟示，可說是受造界之中的一種「回聲」（echo），顯示三而一的共融和我們的終向，也就是藉著基督與教會的淨配關係分享這共融（參閱弗5:31-32）。

因此，若望保祿二世作出大膽的神學行動，這樣結論說：「人成為天主的肖像不僅是透過他自身的人性，也是透過男女自起初形成的人與人的位際共融。」⁵ 為基督徒信仰的人學而言，這將永遠標誌著一個重大發展。借用大公會議的話，它「這視界是人類理智從未知悉的」。⁶ 人根本不能單憑理性參透人的身體這個「偉大的奧秘」。憑藉理性，人可發現自己的身體是個生物體，並發現其運作方式，而且這樣的認識往往精準無比，惠及全人類。可是，人的身體不僅是屬於生物學的範疇，其實更是屬於神學的範疇。只有明白我們的身體在神學意義上「說」了甚麼，我們才得知自己的身分，因而知道怎樣生活。

簡言之，這就是若望保祿二世的身體神學給我們的禮物。他的身體

3 《祂造了男人和女人》，19:4。

4 《天主教教理》，221。

5 《祂造了男人和女人》，9:3。

6 《論教會在現代世界牧職憲章》，24。

序

神學具有深入的洞見，富於原創性，幫助我們按天主的原初計劃瞭解自己的身分，並明白我們如何和為何離開了這計劃。最重要的是，身體神學展示耶穌基督的死亡與復活能有效轉化我們對性的認識和經驗，從而使我們能夠重拾真正的身分。今天，若望保祿二世的教導比以往更合時宜。世界已在承受性革命謊言的各種惡果而成為一個傳教區，準備好接受他宣講的好消息：「肉身的救贖」。可是，為使若望保祿二世的身體神學惠及所有人，我們在學術界和普羅大眾的層面還要作出許多努力。

米高·華斯德（Michael Waldstein）與聖保祿孝女會聯手出版這本高質素的新英文譯本，為這事業作出巨大的貢獻。新譯本作出許多改善，將使一眾學者和熱心平信徒感到興奮。若望保祿二世原作中已有的結構和標題過往不曾從波蘭文翻譯過來，現在都在新譯本回復其本來面目了。教宗自成一格的斜體字用法大部分不見於初譯本，或是後來遭編輯去掉，現在亦已全部回復原貌。此外，已修正由不同譯者翻譯所導致的不統一情況，並已適當地重組句子結構，以及恢復若望保祿二世親自制定的段落編號。或許最使人高興的，就是華提拉的原稿中不曾公開發表的部分也得以面世，並首次譯為英語。簡單來說，在若望保祿二世發表最後一篇身體神學講詞後近二十年，英語世界終於能夠按翻譯可及的程度，欣賞到教宗這教導項目的原有光輝。

此外，為認真學習若望保祿二世的教導的學習者，華德斯的「導言」對他們有很大幫助。本人身為教宗的神學的推廣者，實在欽佩「導言」所展示的學術水平。華德斯就卡羅爾·華提拉撰寫的原作（即日後由若望保祿二世發表的作品）提供了大量新發現和很有意思的檔案文件。他也深入淺出地簡介現代哲學思想，從而探究華提拉的思路。在這個過程中，我們發現身體神學怎樣為現代世界的頑疾提供完整的救治方案。

我真誠盼望若望保祿二世這本革命性的要理講授在經過精心修訂後，可啟發新一代的主教、司鐸、神學家、宗教教育工作者和熱心平信徒，促使他們學習和實踐身體神學，並在新福傳時代向世界宣講這

神學。肉身的救贖已在聖母身上圓滿成就，惟願她引領所有參與這重要事業的人。

韋基斯（神學碩士，人文科學博士）

身體神學研究院研究員

CHRISTOPHER WEST, M.T.S., L.H.D.

Fellow, Theology of the Body Institute

2006年4月19日

導言

米高·華斯德

性革命的倡導者曾預告，性革命將為人類的發展帶來突破，為個人帶來自由與幸福。弗洛伊德的學生賴希（Wilhelm Reich）自稱為性革命的先驅。他認為健康和幸福是來自盡情享受性歡愉，不必拘泥於父權至上的基督宗教大家庭施加的限制。這樣做甚至可防止精神錯亂、迷信和戰爭。

性能量是心理機能唯一的積極生物能量，形成人的感受和思考的結構。簡單來說，「性」（生理上的迷走神經功能）是唯一具生育功能的重要能量。壓抑它不僅會導致健康受損，而且往往會損害多種基本的生活功能。這種損害表現在社交上，主要是人類漫無目的（非理性）的行為，如精神錯亂、迷信、好戰等……人生的幸福取決於性方面的幸福。¹

這場性革命的關鍵之一，就是發明有效的抗孕措施，供大眾隨時取用。人們對此抱有極大期望。桑格（Margaret Sanger）是計劃生育聯盟（Planned Parenthood Federation）的理論家和創辦人。她力促女性反抗性奴的文化。她主張，反抗的第一步就是使用抗孕措施，這是因為「凡是不能擁有和控制自己身體的女人，都不能自稱為自由的女人」。²她如此闡述說：「實行控制生育將會為女性的道德發展帶來甚麼影響？……這樣將會讓她們衝破束縛，使她們獲得自由，認識自己和其他女人的渴求和

1 Wilhelm Reich, *Die sexuelle Revolution* (first published in 1936), 15th ed. (Frankfurt: Fischer Verlag, 1999), 18-19; 22.

2 Margaret Sanger, *Women and the New Race* (first published in 1920; Elmsford, NY: Maxwell Reprint, 1969), 179-80; 引用自: Mary Shivanandan, *Crossing the Threshold of Love: A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1999), 187, no. 35。

心靈需要，也將讓她們獨立發展自己愛人的本性，而不受自己的母性牽絆。」³桑格還說，女性越能充分享受愛情生活而不必憂慮懷孕，越是能夠尋獲生命的深層意義，包括宗教和奧秘層面的意義。「我甚至認為，如要獲得真正的滿足或認識生命的價值，唯一的方法就是在婚姻之中實現愛……他〔丈夫〕藉著這樣不可思議地引領她進入〔性行為〕，成功地引導她，甚至是以勝利的姿態引導她，從而成為她真正的神，值得她深深崇拜……藉著性，人類可獲取重大的靈性啟發，藉以轉化世界，照亮通往地上樂園的唯一道路。」⁴

自賴希和桑格提出他們的烏托邦理想至今，已經大半個世紀了。我們必須問，我們是否真的已找到「通往地上樂園的唯一道路」和「人生的幸福」？具體而言，抗孕措施是否使男性成為女性「真正的神，值得她深深崇拜」？或是抗孕措施是要把男人轉變為隨心所欲的「用家」和「消費者」，在慾火熄滅後，即可丟棄他們的女性取樂對象？

教宗若望保祿二世的《祂造了男人和女人：身體神學》（《身體神學》）提倡一種兩性關係，就是男人和女人彼此徹底地自我交付，這與純粹建基於利用和消費的模式有天淵之別。⁵在晉鐸之初，他已在一篇重要的自傳作品表示，他特別喜歡愛。他深受美妙的男女之愛感動，因此致力「為『美好的愛』服務，這是因為愛是美好的。畢竟，年青人總是在尋覓美妙的愛。」⁶《身體神學》引用了世界文獻中有關情慾之愛的一些最細膩動人和富啟發性的篇章。若望保祿二世的論點說服力強，不辯自明，這是因為他讓愛散發其美妙之處。

可是，如要透徹瞭解若望保祿二世的遠見卓識的偉大之處，必須明

3 Sanger, *Women and the New Race*, 179-80; see Shivanandan, *Threshold of Love*, 187.

4 Margaret Sanger, *Happiness in Marriage* (New York: Blue Ribbon Books, 1940), 121, 126, 271; 參閱：Shivanandan, *Threshold of Love*, 188, no. 43。

5 參閱：Graham J. McAleer, *Ecstatic Morality and Sexual Politics: A Catholic and Antitotalitarian Theory of the Body* (New York: Fordham University, 2005)。

6 John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope* (New York: Alfred A. Knopf, 1994), 123.

導言的作用

白他對夫妻間之愛的關注是產生自較宏觀的背景，亦即他對我們這個時代的關注，特別是關注科學知識與力量凌駕於自然的問題，也就是「發展」這個典型的現代問題。他主張，有關抗孕的「教會的教導重點」在於對人類力量「支配……自然界力量」（《身體神學》123:1）這問題作出更具批判性的判斷。像賴希和桑格一樣，若望保祿二世認為抗孕的問題主要涉及「真正的進步，亦即人的發展」（《身體神學》133:3）。他對追尋自由的關注不遜於桑格，也關心「擁有和控制」自己的身體，但他認為這種個人自主（桑格與笛卡兒和康德一樣，只談論這種自由）是為更重要的自由服務，那就是「交付的自由」（參閱「索引」，「FREE」）。

「導言」接下來的內容主要是講述若望保祿二世的真知卓見所處的這個宏觀背景。他在當選為羅馬主教之前，這樣的卓見已在其作品中闡述。沃依提瓦的神哲學思想是扎根於十字聖若望的婚姻詩篇和神學理論（參閱「導言」第2節）；他的思想呈現特別的面貌，與康德（Immanuel Kant）（第3節）和舍勒（Max Scheler）（第4節）的神哲學思想作出深入的交流。瞭解這樣的交流後，我們才能掌握沃依提瓦的整體思想，而他的思想可見於他在當選教宗前發表的七本主要著作（第5節）。如此，我們可進而認識《身體神學》的宗旨（第6節），以及其結構和論據（第7節）。

如果讀者不想詳細探究《身體神學》的宏觀背景，可在「導言」第1節後，直接跳到第6節和第7節，從而概觀《身體神學》的宗旨、結構和論據。⁷

7 本「導言」是摘自本人將會出版的著作《若望保祿二世的身體神學：背景與論證》（*John Paul II's Theology of the Body: Context and Argument*），其中將載有更長篇的論證。

一. 文本

在1979年9月5日舉行的周三公開接見集會上，教宗若望保祿二世發表第一篇有關天主計劃中的人與人之愛的要理講授，合共129篇。由於教宗在1981年5月13日遇刺，加上因舉行聖年活動而須中斷要理講授（1983年5月至1984年9月），而且期間也發表了多篇有關其他課題的要理講授，因此整個系列在1984年11月28日才結束，為期五年多。整部作品是若望保祿二世的傑作，從中可見他許多有關神哲學的探討交織成一個嚴謹深入的論題。⁸

這個系列的要理講授被冠上幾個名稱，原名是《祂造了男人和女人》。若望保祿二世在內文中形容這部作品是有關身體神學的探討，⁹並將之定名為《天主計劃中的人與人之愛》，副題是《肉身的救贖與婚姻的聖事性》。¹⁰在檔案室裡有關這些要理講授的資料中（見下文），他採用了《身體神學》（*Teologia ciala, Theology of the Body*）的名稱。這已成為常用的英語名稱。

這些要理講授一經發表，即由《羅馬觀察報》逐篇出版。其後，聖座把它們編入一套若望保祿二世的全部教導集成出版（《若望保祿二世的教導》，下稱《教導》〔*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*〕）。在1985年，意

8 正如卡爾·安德森（Carl Anderson）指出，若望保祿二世在他就任教宗後的首五年期間，為婚姻與家庭定下七個主要的參考基準。其中，《身體神學》是最先和最重要的。七個參考基準如下：（1）身體神學（1979年至1984年）；（2）主題為家庭的世界主教會議（1980年）；（3）宗座家庭委員會（1981年）；（4）《家庭團體》勸諭（1981年）；（5）若望保祿二世研究院（1981年）；（6）《家庭權利憲章》（1983年）；（7）1983年《天主教法典》的婚姻法新指示。

9 「暫停了一段頗長的時間後，今天我們重拾已進行了相當時間的默想，我們已將之界定為有關身體神學的探討。」（《身體神學》64:1；參閱11:2；36:3；63:7；133:2）若望保祿二世說這是「有關身體神學的探討」，而不說是「身體神學」，原因可能是這些探討並不完整。「這些探討並無包括許多就其對象而言屬於身體神學的問題（例如是在聖經訊息中佔有重要位置的痛苦與死亡的問題）。」（《身體神學》133:1）

10 「今天，我要為這個為期逾四年〔實在是逾五年〕的要理講授作結。整個要理講授可歸納為一個標題：『天主計劃中的人與人之愛』，更正確地說，是『肉身的救贖與婚姻的聖事性』。」（《身體神學》133:1）

大利文版合訂本面世，書名為《祂造了男人和女人：有關人與人之愛的要理講授》（*Uomo e donna lo creò: Catechesi sull'amore umano*）（下稱《男人和女人》[*Uomo e donna*, UD]），由當時的若望保祿二世研究院院長賈法拉（Carlo Caffarra）負責編輯督導工作。¹¹由於《男人和女人》是最容易取得的意大利文版本，也是研究若望保祿二世的共同參考資料，因此我在引用《身體神學》的內容時將會按照《男人和女人》所列的講詞編號，亦會標明段落編號（例：《身體神學》1:1）。

《男人和女人》比《教導》多出五篇要理講授，合共134篇，¹²其中載有六篇（而非三篇）有關雅歌的默想（《身體神學》108-13），以及三篇（而非一篇）有關多俾亞傳的默想（《身體神學》114-16）。此外，由於《男人和女人》中有關厄弗所書這個環節的結論（《身體神學》117）不曾在集會上發表，因此並無在《教導》中刊載。另一方面，《教導》中有關厄弗所書這個環節的結論（發表於1984年7月4日的集會）並無載入《男人和女人》中，這可能是無心之失所致，因為該節與《身體神學》117都是用同樣幾個字開始的。¹³綜觀《男人和女人》與《教導》，合共有135篇不同的要理講授。¹⁴下文將更詳細解釋這

11 Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò: Catechesi sull'amore umano* (Rome: Città Nuova and Libreria Editrice Vaticana, 1985)。除下文所述的增補和刪減外，這個版本只在一些次要的細節上有別於《教導》，例如在《教導》中不一致的大寫字母用法，都在這個版本中統一了。

12 《男人和女人》只有133篇，這是因為1982年9月29日的默想被列入附錄部分（494至496頁）。我把這篇默想按日期順序加插在適當位置，也就是在《身體神學》95和96之間，編號為《身體神學》95b。

13 我把《教導》中有關厄弗所書這個環節的結論加插在《身體神學》117之後，編號為《身體神學》117b。有關詳情，請參閱 System of Reference 663至664頁的概述部分。

14 計算方法如下。如果用《男人和女人》計算，計算方法很簡單，這是因為《男人和女人》刪減了兩篇若望保祿二世在集會上發表並刊載於《教導》的要理講授：133篇（《男人和女人》順序編排的要理講授）+ 1篇（在《男人和女人》列入附錄的《身體神學》95b）+ 1篇（曾在集會發表但不見於《男人和女人》的117b，即有關厄弗所書這個環節的結論）= 135篇。如果用《教導》計算，計算方法較為複雜一點：129篇（見於《教導》）- 4篇（有關雅歌和多俾亞傳的4篇短篇要理講授）= 125篇；+ 9篇（《男人和女人》中有關雅歌和多俾亞傳的9篇長篇要理講授）+ 1篇（《男人和女人》中有關厄

個複雜的文本問題，以及本書譯本採用的方針。

a. 文本依據

我曾在2005年2月2日致函教宗若望保祿二世，獲得以下的回覆。

教宗若望保祿二世請我給您以下的答覆。

您應採用聖座編輯的要理講授印刷本《若望保祿二世的教導》（II/2第234頁至VII/2第1316頁及其後）作為新譯本的文本依據。

此外，以下數點或會有助於你的工作。

這些要理講授的原文是意大利文。

你提及的標題是由《羅馬觀察報》的編輯室添加的，並不屬於真正的教宗文本。

用作強調的斜體字屬於原文，應予保留。這是教宗的風格。¹⁵

當我們比對不同語文版本的《羅馬觀察報》所載的這些要理講授時，更顯明各篇要理講授的標題並不屬於真正的教宗文本。

《身體神學》1：

意大利文：就家庭的基礎與耶穌展開對話

英文：婚姻的專一與不可拆散性

德文：天主看了祂造的一切，認為都很好（1）

法文：聽「耶穌」談論家庭的「起源」

《身體神學》2：

意大利文：第一篇創世敘述：人的客觀定義

英文：分析聖經的創世敘述

德文：天主看了祂造的一切，認為都很好（2）

法文：在起初，造物主造了他們男人和女人

《身體神學》3：

意大利文：第二篇創世敘述：人的主體性定義

英文：第二篇創世敘述：人的主體性定義

弗所書這個環節的結論，曾在集會發表但不見於《教導》）= 135篇。

15 桑德里總主教（Archbishop Leonardo Sandri）來函（2005年2月28日）

德文：人認識善惡

法文：「他們要成為一（個肉）體」

這些標題讓讀者對每篇要理講授的要旨有所認識，但在大部分情況下，不同的譯本採用不同的標題。《羅馬觀察報》的編輯手上並無完整的作品，但論題的重點很大程度上取決於上下文，因此他們不能時常準確指出重點。由於缺乏上下文，所以這些標題也欠缺一般現代書籍的標題所能發揮的作用，亦即指出某一節內容在整個論題中所佔的位置（「導言」、「第一章」、「結論」等）。我已刪去《羅馬觀察報》的標題，改用若望保祿二世自行編寫的章節標題（見下文）。

若望保祿二世聲明說：「這些要理講授的原文是意大利文。」這句話應是指意大利文版本是真確或權威的版本。在羅馬卡濟亞路波蘭家（Dom Polski, Via Cassia）的若望保祿二世基金會檔案室中，保留了一本由當選教宗前的沃依提瓦樞機用波蘭文撰寫的書籍打字稿，書名為《祂造了男人和女人》。¹⁶負責為手稿打字的修女確認，教宗若望保祿二世是在當選為教宗後，從克拉科夫把該文本帶到羅馬。這本作品看來已經完成，有待出版。

檔案室保留的資料亦顯示，若望保祿二世是怎樣運用這些原稿作為他編寫周三要理講授的依據。作為依據的是該書的打字稿副本，其頁邊空白處註有羅馬數字，以標明每篇要理講授的起始位置。每篇講詞的各段落旁邊註有阿拉伯數字。兩種數字看來都是若望保祿二世的筆跡。把內文劃分為多篇要理講授時，主要方法是取決於發表一篇要理講授所需的時間。

在另外幾張附有若望保祿二世真跡的紙張上，可見用波蘭文撰寫的導言和結論部分，是用作加入波蘭文版本的書稿。上文已複印了有關

16 感謝雅努斯神父（Fr. Wojtek Janusiewicz）陪伴我到波蘭家進行研究工作。他認識波蘭文，加上他對拼湊證據的檢測工作別具心得，這對研究工作的成功很重要。檔案室的總監認為這些波蘭文資料僅與1986年的波蘭文版本有關，是從原文意大利文翻譯為波蘭文的譯本。由這樣的假設轉而假設要理講授的依據是教宗就任前撰寫的波蘭文書稿，是經過許多猶豫後才逐漸產生的。直到最後，當我們接觸到那位在若望保祿二世當選前為書稿打字的修女，才能完全肯定這假設。

《身體神學》1的兩頁（參閱真跡）。編號1的段落是將予添加的文字。在編號2的位置，若望保祿二世寫下書稿打字稿頁邊空白處註明2號的段落的第一個字；他亦在編號4的位置，寫下打字稿頁邊空白處註明4號的段落的最後三個字。在這樣的起始和結束點之間，他加入備註「如內文」，意思是在這裡引用書稿中編號對應的段落，不作修改，並按書稿的頁邊編號編上號碼。

在波蘭家檔案室只能索閱第一章（《身體神學》1-23）的手稿。其他資料可能是若望保祿二世的一些私人文件，並不開放給公眾查閱。波蘭家書稿的頁邊空白處一直沿用編碼，可見若望保祿二世是按照處理第一章的方法處理整本書稿的。

檔案室也保存了這兩份文件的直接產物，也就是要理講授波蘭文版本的整齊打字稿，其中載有書稿內文（已按若望保祿二世的指示編上號碼）和手稿所添加的部分。每篇波蘭文講詞都附有意大利文譯本，是用作在公開接見集會中宣讀的。

要理講授大致是採用書稿打字稿的內容，但若望保祿二世添加了一些篇幅頗長的文字（如《身體神學》10、23和133），也縮減了一些內容（例如有關雅歌和多俾亞傳的部分）。1986年出版的《身體神學》波蘭文版本是複製教宗就任前撰寫的書稿內容，並由若望保祿二世作出一些修訂（如添加《身體神學》10、23和133），但內容沒有劃分為講詞，也沒有若望保祿二世在編寫要理講授時添加的導言和結論段落。該書也保留了有關雅歌（六篇而非三篇）和多俾亞傳（三篇而非一篇）的要理講授的長篇版本。檔案室保存了這九篇講詞的意大利文版本，但若望保祿二世在集會上發表前予以縮減，或許是考慮到時間的限制。上述的長篇版本後來刊載於意大利文的合訂本（《男人和女人》）。

1986年的《身體神學》波蘭文版本採用較詳盡的標題，共有四至五個層次。在考證波蘭家的文本憑證時，最重要的結果就是發現這些標題並非由波蘭文版本的編輯添加的，而是屬於教宗就任前的原作的一部分。由這些標題可見，沃依提瓦自己是怎樣構思論題組織結構的連貫性和順序。標題合共有219個，合計約有1,600個字，是數量極多且非常珍貴

的文字。如果有意探究《身體神學》論題組織結構的順序，必會明白這些標題是何等珍貴。《男人和女人》和其他譯本（英文、德文、法文、西班牙文、葡萄牙文等）並無複製這些標題。1986年的波蘭文版本獲得若望保祿二世的認可，由與他緊密合作的夥伴出版。該書採用這些標題，顯示雖然作者早已把書稿內容改編為一連串的要理講授，但它們仍能表達他在1986年的想法。

對於這些標題是否仍然重要，波蘭家的檔案室也提供了較直接的憑證。在內容改編自波蘭文版本的手稿的第一頁上（複本載於真跡），若望保祿二世親筆寫上多項指示，以下是最先的兩點指示：

1. 《身體神學》（第一部分：基督訴諸起初）的內文由22篇周三公開接見集會的講詞（探討）組成。
2. 所作的少量增補絕無擴大（或改變）內文的原有結構，反而是一些「插段」（interludes），方便使主題的闡述保持連貫。我已盡量把這些增補減至最少。

若望保祿二世在第二點清楚指明，當他在周三要理講授採用原作時，標題所呈現的原文結構依然不變。他在第一點明確提及第一部分，並引用第一部分首三章的標題「基督訴諸起初」；這標題亦可見於他就任教宗前的書稿和1986年的波蘭文版本。

或許有人認為，《若望保祿二世的教導》所載的要理講授才是權威版本，但該書並無採用這些標題，因此不應將之視為教宗文本的一部分。可是，《教導》不載入這些標題是很容易理解的。《教導》在刊載各篇要理講授時，也與當日所發表的其他文章一起刊登。在這樣的版面之中，難以加入五個層次的標題。《教導》採用由《羅馬觀察報》意大利文譯本的編輯加上的標題，這是常有的做法。其實這些《羅馬觀察報》標題才是次要和誤導的，應予刪除。可能是由於各篇要理講授是獨立發表，加上原文波蘭文不是人人看得懂，因此意大利文合訂本並無採用原作的標題，只是匯集各篇獨立發表的要理講授和《羅馬觀察報》加入的標題，並把它們分為多節，其實這樣的劃分完全不符合若望保祿二

世的組織方法。¹⁷

概括而言，若望保祿二世是使用顯然已完成的書稿作為 129 篇要理講授的依據。他採用了全書，只有兩處除外。¹⁸ 他也新增了一些不見於書稿原作的部分（如《身體神學》10 及 23）。¹⁹

在這個複雜的處境下，《身體神學》合訂本的編輯有幾個選擇。其中一個極端的處理方法，可見於 1986 年的《身體神學》波蘭文版本。該書由若望保祿二世的秘書基維齊（Stanislaw Dziwisz）編製，內容取自書稿原作，同時載入新增的部分，並重新加入所有原作的標題，但沒有把內容劃分為要理講授，也刪減了各篇要理講授的導言和結論部分。另一個極端的處理方法可見於 1997 年的英文版本。該書雖然跟隨《男人和女人》把內容劃分為不同環節，並採用《羅馬觀察報》加插的標題，但只載有在集會發表的 129 篇要理講授。處於上述兩個極端之間的，就是意大利文版本（《男人和女人》），該書刊載了 134 篇講詞連同《羅馬觀察報》的標題。

本書的譯本是採用批判版的標準，這是由於我們深信讀者應獲提供所有直接來自若望保祿二世的資料（並只提供這些資料，因此採用他自行編寫的標題，而不用《羅馬觀察報》的標題）。批判版必須讓讀者清

17 「環節」（cycle）的用法可見於《身體神學》的文本（參閱「索引」，「CYCLE」）。然而，「環節」作為主要的結構劃分方法是由《男人和女人》的編輯賈法拉開始的。在檔案室的資料中，並無這種用法的憑證。《男人和女人》分為六個環節，若望保祿二世則劃分為六章。《男人和女人》的第三個環節（肉身的復活）和第四個環節（基督徒的童貞）在若望保祿二世的劃分方法下，屬第一部分第三章的分節。若望保祿二世的第二部分第一章（盟約與恩寵的向度）和第二章（標記的向度）都屬於《男人和女人》的第五節（基督徒的婚姻）。有關更詳盡的討論，請參閱下文第 106-108。

18 第一處例外：根據書稿原作，若望保祿二世準備了九篇意大利文的要理講授，內容是關於雅歌和多俾亞傳的，但在實際發表時，他把這幾篇要理講授的篇幅刪減了大部分，安排在四次接見集會上發表。若望保祿二世的檔案室中保存了長篇版本，其上有若望保祿二世的筆跡，標示了應列入短篇版本和應予刪減的段落。第二處例外：厄弗所書的討論是以兩篇講詞作結，雖然若望保祿二世有意在集會上發表這兩篇講詞（講詞已譯為意大利文），但結果其中一篇並無發表（《身體神學》117）。造成這些例外的原因可能是時間所限。

19 羅馬若望保祿二世研究院的米萊基教授（Prof. Jaroslaw Merecki）將為《身體神學》的意大利文新版編寫波蘭文原作與《身體神學》的完整比較。

楚辨別文本的不同組成部分。具體而言，我已為曾在集會上發表的129篇要理講授標明日期和在《教導》的出處，並為不曾在集會上發表的要理講授標明「沒有發表」和在《男人和女人》的出處。有關雅歌與多俾亞傳的要理講授長短不同的版本並排列於對頁，讀者可按相關的上下文閱讀兩個版本，並即時看見兩者的分別。

b. 譯本

《羅馬觀察報》的教宗文件譯本非常出色，具有近乎官方的地位。然而，在處理《身體神學》時，《羅馬觀察報》的職員面對著非比尋常的工作。《身體神學》的艱深程度遠遠超過保祿六世和若望保祿一世發表的傳統周三要理講授。即使是與若望保祿二世的其他要理講授相比，《身體神學》也像孤獨地矗立在群山之中的珠穆朗瑪峰。

第一份英文譯本是在艱難的環境下完成的。每篇要理講授在周三發表後，便被送往《羅馬觀察報》的英文編輯室翻譯。由於翻譯員手上沒有完整的作品，因此譯文出現許多不統一之處。舉例說，「*significato sponsale del corpo*」這個重要概念給譯為八個不同的英文版本：「nuptial meaning of the body」（可見於截至《身體神學》101之前的大部分要理講授）、「nuptial significance」（《身體神學》16、39及69）、「matrimonial significance」（《身體神學》40）、「matrimonial meaning」（《身體神學》41）、「conjugal meaning」（《身體神學》78）、「conjugal significance」（《身體神學》96）；在最後三十篇要理講授中，還譯為「spousal significance」及「spousal meaning」（《身體神學》102-32）。細心的讀者如果只閱讀英文版本，或會以為若望保祿二世是有意區分上述不同用詞和身體的不同意義，還會奇怪為何要作出如此細微的區分。可是，意大利文一直是用「*significato sponsale del corpo*」，最適合的翻譯是「spousal meaning of the body」（身體的配偶性意義）。²⁰其他用詞亦出現

20 從「nuptial」（婚姻性）與「spousal」（配偶性）二擇其一，並不容易。《真理的光輝》（15:2）和《生命的福音》（97:2）的官方英文譯本採用了「spousal meaning」（配偶性意義）。「Nuptial」可見於《我要給你們牧者》勸諭（29:1和44:2-3）和

類似的不統一翻譯。

《羅馬觀察報》的英文翻譯員是引用《聖經修正譯本》（*Revised Standard Version, RSV*），有時也引用《新美國聖經》（*New American Bible, NAB*），兩者在許多方面與若望保祿二世引用的版本有所不同，而教宗引用的是意大利主教團出版的官方譯本（CEI）。²¹舉例說，有關創造厄娃的原因（即亞當孤獨生活，並因此需要「助手」；創2:18,20）的重要章節，CEI跟隨《拉丁聖經通俗本》（*Vulgate*）把希伯來文「k^hneḡdō」理解為「*simile a lui*」，即「與他相似」。受造的厄娃是「與他相似的助手」。在《身體神學》8:3，若望保祿二世採用這樣對希伯來文作出的理解，藉以提出亞當與厄娃相似的本性是理解厄娃怎樣成為「助手」的要素。《羅馬觀察報》的譯本是「*a helper fit for him*」（「與他相稱的助手」，RSV），是對希伯來文作出的另一個可接受的理解。然而，這樣的理解破壞了若望保祿二世的論題所具有的聖經基礎。「與他相稱的助手」怎能使人聯想到亞當與厄娃具有相似的本性？這樣的理解應具備一些文本論證，但卻沒有人提供這樣的論證。

在《羅馬觀察報》的英文譯本中，耶穌說：「Everyone who looks at a woman *lustfully* has already committed adultery with her in his heart.」（瑪5:28，RSV）（中譯者註：《思高聖經》譯本—「我卻對你們說：凡注視婦女，有意貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」）CEI譯本較貼

《家庭團體》勸諭（37:5）的官方英文譯本。「Nuptial」一字較為罕見，並不屬於廣泛使用的英文字彙，但別具韻味（在抑揚頓挫的發音輔助下），部分是由於它與巴達沙（Hans Urs von Balthasar）的「*hochzeitlich*（婚姻）」與「*Hochzeitlichkeit*（婚姻性）」概念有關；施科拉（Angelo Scola）亦曾在《婚姻的奧秘》一書（*The Nuptial Mystery*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005）探討兩者的連繫。雖然「*spousal*」並非最合適的翻譯，但較貼近「*sponsale*」。《身體神學》也有多次使用「*nuziale*（nuptial）」（參閱「索引」，「WEDDING」）。若望保祿二世若是有意使用這個字，大可寫上「*significato nuziale*」。在不是談論「身體的意義」的情況下，《羅馬觀察報》一律把「*sponsale*」譯為「*spousal*」。把「*amore sponsale*」譯為「*nuptial love*」（婚姻之愛）而非「*spousal love*」（夫妻間之愛/配偶間之愛/夫君之愛/妻子之愛），實在令人費解（其他例子請參閱「索引」，「SPOUSAL」）。

21 *Edizione Ufficiale della CEI (Conferenza Episcopale Italiana)*，於1971年由意大利主教團出版。

近希臘原文：「*chiunque guarda una donna per desiderarla*：凡注視婦女，而戀她的……」兩者有重大的分別。戀可以有好壞之分，但貪戀是惡行。在《身體神學》的意大利文版本中，「*lussuria*（貪戀）」出現了四次（參閱「索引」，「LUST」）。除了這四次以外，我們還可看到「*libidinoso*（貪戀的）」出現了六次，「*libido*（性驅力）」出現了十一次，合計使用了二十一次可譯作「lust（貪戀）」的用詞。相對來說，在《羅馬觀察報》的譯本中，「lust」出現了343次。出現次數大幅增加，主要是由於RSV對瑪竇福音5:28的翻譯（「looks lustfully（貪戀地注視）」）。若望保祿二世在詳細討論耶穌的言論時，多次使用「戀」（「*desiderare*」或「*desiderio*」）這符合CEI譯本的用法（「注視而戀」），但《羅馬觀察報》的譯本有意保留RSV所用「lustfully（貪戀地）」的意思，因此往往把原文的「戀」譯為「lust（貪戀）」。此外，由於「lust」常用作翻譯「*concupiscenza*（貪慾）」，因此「lust」的出現次數倍增。可是，貪慾較貪戀具有更廣闊的涵義。性的貪慾只是其中一種。「lust」的出現次數大幅增加，使行文瀟灑著泛性論的氣氛，但這不是若望保祿二世的原意。為避免產生此類難題，本書譯本所引用的英文聖經已修訂至符合CEI譯本，且在修訂時總是考慮到希臘文或希伯來文原文的意思〔中譯者註：中譯本在引用思高聖經本時亦作出了相應的修訂〕。²²

《羅馬觀察報》的譯本由聖保祿出版社編為四冊：《男人和女人的原初結合》（*Original Unity of Man and Woman*, 1981）、《心裡潔淨的人真有福》（*Blessed Are the Pure of Heart*, 1983）、《婚姻與獨身的神學》（*The Theology of Marriage and Celibacy*, 1986）及《探討〈人類生命〉通論》（*Reflections on Humanae Vitae*, 1984）。聖保祿出版社在1997年出版了全冊《身體神學：天主計劃中的人與人之愛》（*The Theology of the Body: Human Love in the Divine Plan*）。合訂本的內容在許多細節上有別於較早前的版

22 在某些情況下，即使有違原作的原意，我也保留了CEI譯本。舉例說，創2:23的希伯來原文意思是：「這才真是我的骨中之骨，肉中之肉。」CEI譯本由於某些原因而倒轉了骨與肉的位置：「這才真是我的肉中之肉，骨中之骨。」在《身體神學》8:4和19:1之中，若望保祿二世是遵從原文的次序。

本。為強調某些重點，若望保祿二世經常用斜體字標示短句和句子，但在合訂本中卻刪去了這些斜體字格式；為進一步強調某些用詞或指明討論主題，若望保祿二世也經常使用引號，但在合訂本中也刪除了許多引號。最後，1997年的版本改寫了一些艱深的句子，使之更容易理解。

1997年的版本只載有《羅馬觀察報》翻譯的129篇要理講授，但本書亦刊載波蘭文版本和《男人和女人》所載的其餘六篇要理講授。這些內容都是首次以英語發表。

c. 文類、目標對象、權威性

《教導》系列把周三的講詞列為「公開接見集會講詞」文類。像保祿六世和若望保祿一世一樣，若望保祿二世也在周三公開接見集會發表要理講授。為界定《身體神學》的文類，「要理講授」是較能突顯其內容本質和內在特性的分類。在周三聚集一起的朝聖群眾就像是普世教會的代表，而《身體神學》就是羅馬主教向普世教會發表的要理講授。

根據梵二有關主教牧職的文件，在主教的訓導職務中，「宣講及教授要理……常佔重要位置」（《主教在教會內牧靈職務法令》13）。這不是說通諭和牧函等就具體議題發表的教宗文件都是次要的，或權威性較低的，而是說羅馬主教作為普世教會的牧者，周三要理講授在其普通訓導中具有相當的優先地位。

在1979年10月16日發表的《論現時代的教理講授》之中，若望保祿二世解釋了他對要理講授的理解。這篇勸諭的發表日期介乎《身體神學》5（10月10日）與《身體神學》6（10月24日）之間。我們可以假定，他在撰寫《論現時代的教理講授》時，已構思了他有關人與人之愛的要理講授；同樣，在他發表《身體神學》時，亦已想好他對要理講授的解說。

教理講授的首要目標，正如聖保祿及現代神學所慣用的詞彙，乃是「基督的奧秘」。講授教理乃是引領人在各個向度探究這奧秘：「……光照一切人，使他們明白……天主內的奧秘……能夠同眾聖徒領悟基督的愛是怎樣的廣、闊、高、深，並知道基督的愛是遠超人所能知的……充滿天主的一切富裕。」（弗3:9; 18-19）。這是在基督神性的一位身上，揭露天主在這一位內所完成的整個永恆計劃。這是設法

瞭解基督的行動、言論和他所行的奇事的意義，因為它們同時隱藏和揭示了祂的奧秘。在這種意義之下，教理講授的最終目標乃是使人不僅與耶穌基督接觸，而且也與祂共融和親密交往；只有祂能引導我們在聖神內投入聖父的愛，並使我們分享聖三生命。（《論現時代的教理講授》5）

這道理不是一些抽象真理的總體，它是傳授天主常存的奧秘。在福音中傳授這真理的那一位，遠超過以色列的一眾「大師」；祂的教訓的本質，也遠超過他們的道理。原因是祂的所說、所行和祂的身分之間，有著獨特的連繫。（《論現時代的教理講授》7）

上述有關要理講授的說明與《身體神學》實際所用的方法和內容非常相似。第一部分（《身體神學》1-86）的重點是基督的三番言論；在祂教授天主對人、和人與人之愛的計劃時，這三番言論發揮了關鍵作用。這個重點的基礎在於基督是導師。第二部分（《身體神學》87-113）是基於保祿在厄弗所書五章有關夫妻間之愛的「奧秘」的教導，而闡述基督的教訓。最後一部分（《身體神學》114-133）是運用從第一至第二部分所得的洞見，討論具體的男女婚姻生活。在若望保祿二世的要理講授系列之中，《身體神學》最切合《論現時代的教理講授》中所界定要理講授之要義和本質。《身體神學》應是若望保祿二世最出色的要理講授。²³

要衡量《身體神學》的權威性，應基於以下有關職務、文類和內容的結論：如果教宗發言時是（1）以普世教會牧者的身分；（2）運用其主教職務主要的教導方式；及（3）談論信仰的核心課題，內容便具有極高的權威性。就《身體神學》而言，這三個指標都極高。

有些作者反對這些憑證，而否定《身體神學》的權威性。舉例說，在傳統主義者的刊物《基督徒的秩序》（*Christian Order*）中，狄瑟法（G. C. Dilsaver）提出應把《身體神學》視為沃依提瓦的私人神學著作，而非若望保祿二世的宗座訓導。

23 若望保祿二世於在位期間，實行了另一個大型的要理講授項目——《天主教教理》。當比較《身體神學》與《天主教教理》時，我們不難發現，兩個項目的目的非常不同。《教理》是就整體的基督徒信仰提供一個概覽，而《身體神學》只集中於要理講授的核心，也就是厄弗所書五章所述的「奧秘」。因此，《身體神學》可作為從若望保祿二世的觀點解讀《教理》的工具，尤其是看他如何把眾多命題聯繫到要理講授的唯一核心。

教宗若望保祿二世在周三要理講授集會中，宣讀其神學著作的大部分內容，包括《婚姻與獨身的神學》。沃依提瓦在他這本著作中以私人神學家的身分（這是因為這本著作是在他晉升教宗前完成的）對厄弗所書五章作出詮釋，從而介紹「互相順從」的崇高概念。²⁴

從周三要理講授所顯示且能表達若望保祿二世的意向的種種標記可見，若望保祿二世有意使周三要理講授成為真正的要理講授，而非私人神學著作的誦讀。狄瑟法是迴避了若望保祿二世清楚明白的意向。他提出的唯一論點是：「這本著作是在他晉升教宗前完成的。」這論點是毫不相干的。這位羅馬主教是直至在進行要理講授時，才首次發表著作內容。教宗若望保祿二世在集會上發表的意大利文版本才是《身體神學》的原作或權威版本，並刊於官方出版的《教導》系列。

庫蘭（Charles Curran）也提出與狄瑟法相似的立場。他同樣漠視「要理講授」這文類，而把自己的目光局限於《教導》系列所採用較表面的「公開接見集會講詞」文類。

〔《祂造了男人和女人》屬於〕特定的教導文類，也就是在每周公開接見集會上發表的講詞……因此，向群眾發表的講詞並無多大權威性，甚至毫無權威性可言，往往只是向不同類別的出席者致候和給予勸諭……就權威性教導而言，這些講詞沒有多大重要性，甚至是毫不重要。²⁵

我們不應認同狄瑟法和庫蘭的觀點，而應堅持《身體神學》是這位羅馬主教給普世教會的要理講授，論述基督徒信仰的核心，也就是愛這個「偉大的奧秘」（弗5）。

若望保祿二世運用其他概念描述《身體神學》的文類。他稱這些要理講授為「探討」（146次），以這樣普通的用詞展示它們是以自覺的態度，對所探討的對象作出仔細和批判性的研究。他也稱這些要理講授為「分析」（是最頻繁的用詞，出現了269次）和「默想」（21次）。分析

24 G. C. Dilsaver, "Karol Wojtyła and the Patriarchal Hierarchy of the Family: His Exegetical Comment on Ephesians 5:21-33 and Genesis 3:16." *Christian Order*, June/July 2002.

25 Charles Curran, *The Moral Theology of Pope John Paul II* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2004), 4-5.

與默想有明顯的矛盾。在默想時，我們採取被動的姿態，慢慢咀嚼整體的意義；在分析時，我們採取主動，在整體之中整理出原則和要素。可是，兩種思想活動是互相補足的。

若望保祿二世也稱《身體神學》為「研究」（13次），看來有學術意味。沃依提瓦是受過訓練的神哲學家，多年來擔任教授。即使獲委任為主教後，他仍繼續其學術生涯。《身體神學》具備許多學術研究的特點，例如經常以固定的形式重複使用專門術語（身體的配偶性意義、帶有貪慾的人、按真義重讀身體的語言：這些短句許多已列入下文的「索引」），並加入學術性的註腳等等。

難道說《身體神學》是以要理講授方式發表的學術研究嗎？教宗是否嘗試混合兩種不可調和的文類？在周三接見集會聚集的聽眾匯集了不同年齡、不同階層的人。可是，所發表的內容有時很艱深，以至經驗豐富的神哲學家也要費勁思索。學術性的註腳是內文的主要組成部分（這為要理講授而言是難以理解的事實），往往引用法文、德文、拉丁文、希臘文和希伯來文原文，而不作翻譯。內文與其目標對象的程度看來並不相稱。「坦白說，這些講詞看來並不適用於這個場合。為公開接見集會來說，這些講詞太多理論，也太詳盡了……我肯定集會上的大部分出席者都不明白教宗在說甚麼。」²⁶

為回應這些質詢，我們可強調上文已提及的一點：出席周三公開接見集會的朝聖者是普世教會的代表。真正的目標對象是普世教會。在研究《身體神學》時，我們感覺到若望保祿二世在發言時發揮了他所有的才智，就像在撰寫一本神學日誌。可是，他在發言時，同時也意識到自己作為普世教會伯多祿繼承人的身分。有人反對說，要理講授要求較低水平的學養；對此我們可回應說，要理講授的對象不僅是才智稍遜的人，而是學養水平不一的全人類，但學者或許較少察覺自己的需要吧。同樣，神學家盡其所能發揮才智，藉著神學闡述對信仰的理解，使整個教會獲益。在這樣的水平向全教會發言可以是富有成效的，但必須有人

26 Curran, *Moral Theology of John Paul II*, 5.

幫助其他人理解所發表的言論。此外，《身體神學》的許多篇章都是簡單直接，清楚易懂的。

d. 解讀聖經

若望保祿二世有意講解建基於聖經內容的身體神學，尤其是以基督的言論為基礎（參閱《身體神學》86:4）。他是如何解讀聖經？他的解讀方法與聖經的歷史批判學說有何關係？若望保祿二世對歷史批判研究的看法是很正面的。

天主教的釋經學家〔必須〕完全認同道成肉身的奧跡，這是天主性與人性在有限的歷史生命中互相結合的奧跡。耶穌的塵世生命不僅是規限在第一世紀初的猶大和加里肋亞的地點和日期，也深植於古代近東一個小國的悠長歷史。這個國家有其弱點，也有其偉大之處；當中有屬於天主的人，也有罪人；有其緩慢的文化演進，也有其政治危機；曾經歷失敗，也曾經歷勝利；亦渴望和平和天國。基督的教會認真看待道成肉身的真實性，因此非常重視聖經的「歷史批判」研究……

〔釋經學家應致力〕瞭解經文的意義，盡可能作出精準的理解，因此也要顧及其歷史和文化背景。相當數目的基督徒對天主和道成肉身有所誤解，以致採取了相反的方法。他們傾向相信，由於天主是絕對的存有，故祂的一言一語都具有絕對的價值，不受人類語言的各種條件所規限。因此，他們認為根本無須研究這些條件以找出兩者的區別，這樣反而會減損天主的話的重要性。然而，這就是假象產生之處，而且由於固執於對絕對者的誤解，聖經默感和道成肉身的奧跡也真的遭否定了。聖經中的天主作為絕對的存有，不會摧毀一切祂接觸的事物，或壓制任何分歧和細微的差異。相反，祂是造物主，創造了令人驚歎稱奇的萬有，「各按其類」，正如創世紀的敘述多次提及的（創1）。天主並非要消滅分歧，而是尊重它們，善用它們（參閱格前12:18, 24, 28）。雖然祂用人的語言表達自己，但沒有賦予各種表達方式劃一的價值，而是非常靈活地善用其中的細微差異，並接受其局限。正是為此，釋經的工作是如此複雜、如此必要、如此吸引！²⁷

雖然若望保祿二世對歷史批判學說的態度很正面，但這種學說是依靠搜集許多瑣細的資料來建立論據，而他身為思想家的性情並不傾向如

27 若望保祿二世於1993年4月23日的講詞，以發表宗座聖經委員會為紀念良十三世《上智者天主》通諭一百周年與比約十二世《聖神默感》通諭五十周年而出版的《教會內的聖經詮釋》，7-8。

此行事。他也有能力建構這樣的論據，這可見於他如何重構山中聖訓中耶穌的聽眾的文化處境（參閱《身體神學》33-39）。儘管如此，他較感興趣的問題是：甚麼是事物的真相？即使作為聖經讀者，他的主要觀點是哲學家和系統神學家的觀點。

有時候，歷史批判學者集中研究歷史真相的問題（在某個歷史背景之中，這些話有何用意？）。他們是如此專注，以致很容易忽略事物的真相（這些話如何展現天主、人的生命等等？）。他們傾向按照文本的意義在歷史中的真實性，而衡量有關事物真相的陳述。舉例說，若望保祿二世提出，我們可從雅威典的創世敘述，「演繹」出這個結論：「人成為天主的肖像不僅是透過他自身的人性，也是透過男女自起初形成的人與人的位際共融。」（《身體神學》9:3）從歷史批判的角度出發，我們可反對說，雅威典的敘述根本沒有「肖像」一詞。「肖像」只見於司祭典的敘述（創1）。按歷史理據而論，司祭典的敘述不大可能把男女的差異和共融視為天主的肖像。這樣的觀點無法在司祭典的其他部分獲得憑證。創世紀一章所述的肖像較可能是有關主宰大地，這有明確的描述。

假設就論據而言，這個歷史批判的觀點是正確的，但有關事物真相的問題尚未獲得解答。人與人的位際共融（communion of persons）實際上是否天主的肖像？創世紀二章所說的有助解答這個問題嗎？若望保祿二世的論點的核心很簡單。根據創世紀二章，人類的受造在男女之間的位際共融中達至成全。根據創世紀一章，人類正是在達至成全時展現天主的肖像。這是人類受造的終點。故此，男女之間的共融屬於天主的肖像。這不是從歷史批判的理據推論出來的，而是從事物的真相獲得的結論。

若望保祿二世在解讀厄弗所書 5:21 時，也提出相似的論點，指出夫妻之間應互相順從（參閱《身體神學》89）。我們不難發現，既然祈使句「彼此服從」是這封書信的分節標題，所以也涵蓋子女對父母、僕人對主人的單向從屬關係（參閱弗 6:1, 5）。因此，庫蘭指責若望保祿二世是自由主義者，說他違背了經文的父權意義。「這種自由主義的詮釋歪

曲了聖經經文的意義。」²⁸然而，看來我們可合理地假定，若望保祿二世考慮過這個主題（即單向的服從），但選擇不予集中討論。他確是沒有牴觸上述主題。他集中討論的是一個引人入勝的論點，是基於「敬畏基督的心」的闡述，匯集了厄弗所書的神學涵義。我們應把若望保祿二世有關夫妻互相順從的論述視為事物的深層真相的展現。

雖然歷史事實不容忽視，但最終事物的真相比經文的相關歷史事實更具吸引力。「故此，釋經者不滿足於解答這個問題：所說的話（就像是說話而已）按其歷史處境和歷史背景有何意義？反之，他們最終要問：經文談論了些甚麼？所說的話導往甚麼現實呢？」²⁹

若望保祿二世不僅正視人的意義（包括在其原初歷史背景「所說的話」與事物真相的展現），也重視屬神的意義。屬神的意義構成道成肉身與聖經之間的類比的另一面。那是天主在祂整體的啟示中的原定的意義。

應時常興致勃勃地研究天主之言所處的人性環境。

儘管如此，這樣的研究是不足夠的。為尊重教會信仰與聖經默感的連貫性，天主教的釋經學須謹慎，不要局限在聖經文本的人性層面。首要的是，它必須幫助基督子民更清晰理解這些文本中的天主之言，為使他們更好地接受它們，從而與天主活在圓滿的共融之中。為此，釋經學家顯然有必要先理解文本中的天主之言。他的理性工作須有深度的靈修生活支持，才能做到此事。

沒有這樣的支持，釋經研究是不完整的：這樣的研究會忽視其宗旨，而局限於次要的工作，甚至可能成為一種逃避。如果純粹就文本的人性層面進行科學性研究，釋經學家或會忘記天主之言是邀請每一個人突破自己，活在信德和愛德之中……

事實上，為對聖神默感的話作出完全有效的詮釋，我們必須先由聖神引導，且必須為此祈禱，熱切祈禱，祈求聖神的內在光照，並順從接受這光照，也要祈求愛，這是因為天主「是愛」（若一 4:8,16），只有愛能使我們明白天主的語言。³⁰

28 Curran, *Moral Theology of John Paul II*, 56.

29 Rudolf Bultmann, "Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments," *Zwischen den Zeiten* 3 (1925): 334-57, here 338.

30 若望保祿二世於1993年4月23日的講詞，9。

根據上文所述，整部聖經迴盪著「天主的語言」，而且與「天主是愛」的真理息息相關。《身體神學》的核心是嘗試從淨配關係的奧秘（弗5）精確地解讀這種「天主的語言」。

「這奧秘真是偉大！但我是指基督和教會說的。」（弗5:32）在厄弗所書的整體語境中，還有在那啟示了天主「自起初」已定下的救恩計劃的整個聖經語境中，我們可見「*mystērion*」一詞在這裡是指奧秘，這奧秘最初隱藏天主心裡，其後在人的歷史中啟示出來。這奧秘十分重要，因此真是「偉大」；由於這是天主為人類預定的救恩計劃，這奧秘因而可說是整個啟示的中心主旨，中心現實。造物主天主聖父切望藉著祂的聖言將之通傳給人類。（《身體神學》93:2）

在若望保祿二世的眾多著作之中，《身體神學》對「天主切願藉著祂的聖言（將自己）通傳給人類」的真理作出最直接、深入和詳盡的分析。正如《身體神學》是若望保祿二世眾多要理講授之中最重要的，這樣解讀聖經的屬神意義的方法也是他最重要的解讀方法。有關聖神的《主及賦予生命者》通諭或許是最接近《身體神學》的，這是因為通諭對若望福音作出詳盡的默想，尤其是對「天主是愛」的奧秘。

在祂的親密生命中，天主「是愛」，是聖三共有的本體之愛：位際之愛是聖神，祂亦是父及子的神，因此祂作為非受造的愛與恩賜，「就連天主的深奧事理祂也洞悉」。可以說在聖神內，天主聖三的親密生命成為完全的交付，是天主聖三之間彼此愛的交流，藉著聖神天主以交付的模式存在。聖神的位格表達了這種自我交付和愛的存有。祂是愛的位格。祂是交付的位格。這裡我們擁有對這實在性取之不盡的寶庫，還有對天主位格深奧難明的概念，唯有藉著天主的啟示我們才能明白此概念。（《主及賦予生命者》10）

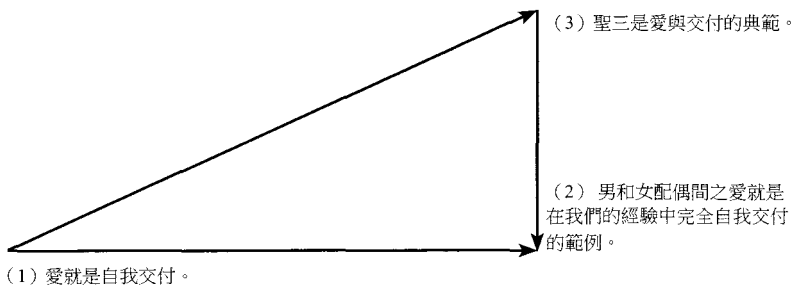
若望保祿二世的真知卓見是以聖三為核心，這是由於沃依提瓦在年青時接觸到聖十字若望的詩歌和神學所致。

二．沃依提瓦加爾默羅式的位格主義

a. 《論教會在現代世界牧職憲章》24:3 與十字聖若望的三角論

帕斯卡·伊迪 (Pascal Ide) 在若望保祿二世的大量作品中尋找《論教會在現代世界牧職憲章》24:3的痕跡，並說明它在若望保祿二世詳盡闡述的交付神學中發揮了重要作用，其中《祂造了男人和女人》尤其如是。³¹ 《論教會在現代世界牧職憲章》24:3一段寫道：「實在，主耶穌曾祈求聖父說：『好使他們合而為一……就如我們原是一體一樣』」（若 17:21-22）。這話暗示了天主三位的互相契合跟天主子民在真理及愛內的互相契合，可以互相比擬，這視界是人類理智從未知悉的。故此，若果在世上的眾受造物中，唯獨人是就其本身而被天主所愛；那麼，人就唯有衷心交付自己，才會找到真我（參閱路 17:33）。」（24:3）這段文字的最後一句包含了兩個基本原則。第一：人是就其本身、為了人的好處而被天主所愛。因此，人不應成為被利用的工具。沃依提瓦稱這原則為「位格主義的常規」（personalistic norm）。³²第二：人唯有衷心交付自己，才會找到真我。

一個關乎第二個原則的三角論就像印記一樣，深深銘刻在沃依提瓦／若望保祿二世的眾多作品之中；由他的博士論文《十字聖若望論信德》（1948年）至他最後一篇通諭《活於感恩祭的教會》（2003年），都可見這個三角論。



31 參閱：Pascal Ide, “Une théologie du don: Les occurrences de Gaudium et spes, n. 24, §3 chez Jean-Paul II,” *Anthropotes* 17 (2001), 149–78; 313–44。請也參閱伊迪尚未發表的《身體神學》註解：Pascal Ide, “Le don du corps: Une lecture des catéchèses de Jean-Paul II sur le corps humain” (manuscript, 1992)。

32 參閱：Karol Wojtyła, *Love and Responsibility* (San Francisco: Ignatius Press, 1993), 40–44。

在這個三角論中，第一點就是籠統地論述愛就是自我交付。從這一點向橫伸展，連接至另一主題：在男和女配偶間之愛中，可見某種完整的交付自我。另一條線朝斜上方伸展，以類比方式把第一點論述的愛應用在聖三身上。在聖子受生和聖神受發之中，有著圓滿的天主大愛與交付（參閱《主及賦予生命者》10，即上文引用者）。連接著第三點與第二點一條向下延伸的直線代表另一個主題：受造位格之間的共融，尤其是男和女配偶間之愛的共融，而這共融是源自天主自身的聖三共融。

這個別具特色的三角論闡明了《論教會在現代世界牧職憲章》24:3，而這條文正構成沃依提瓦／若望保祿二世的神哲學位格主義的核心。沃依提瓦是在十字聖若望的著作最先接觸到這位格主義。沃依提瓦後來接觸到康德的位格論和舍勒的另一種很不同的位格論，兩者都豐富了這加爾默羅的起點，但無損其基本結構。康德和舍勒的位格論都帶有不同的基本結構。沃依提瓦兩者都沒有採用（詳見下文）。

b. 沃依提瓦與十字聖若望的相遇

1941年，也就是卡羅爾·沃依提瓦加入克拉科夫地下修院的前一年，二十一歲的沃依提瓦正在修讀波蘭文學。他在這時候初次接觸十字聖若望的思想，這相遇影響深遠。回想起來，納粹的秘密警察是促成這相遇的工具，發揮了歷史性的作用。希特拉為了瓦解波蘭宗教界和知識分子的反對勢力，在各波蘭堂區剷除了大量神父。在此情況下，沃依提瓦接受平信徒若望·泰蘭諾斯基（Jan Tyranowski）的神修指導。泰蘭諾斯基還把十字聖若望介紹給沃依提瓦。³³十字聖若望深深震撼了這個年青學生。為閱讀這位神契主義者聖師的原文作品，他立即學習西班牙文。「加入修院前，我遇上平信徒若望·泰蘭諾斯基，一位真正神契主義者。我視他為聖人。他向我介紹了幾位偉大的西班牙神契主義者，特別

33 他也給沃依提瓦介紹了聖類斯·蒙福（St. Louis de Montfort）；參閱：George Weigel, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II* (New York: Harper Collins, 1999), 58-62; George Huntston Williams, *The Mind of John Paul II: Origins of His Thought and Action* (New York: Seabury Press, 1981), 77-81。

是十字聖若望。在加入地下修院前，我已開始閱讀這位神契主義者的作品，尤其是他的詩歌。為了閱讀原著，我學習西班牙文。那是我生命的一個重要階段。」³⁴

在初次接觸十字聖若望後七年，二十八歲的沃依提瓦神父為他的論文答辯。論文主題是按十字聖若望的教導認識信德，由天神大學（*Angelicum*）³⁵當時的靈修學教授雷其諾（Reginald Garrigou-Lagrange）負責指導，以拉丁文寫成，並引用了十字聖若望作品的西班牙原文。³⁶到了1982年，即若望保祿二世認識十字聖若望四十多年後，他在1982年11月4日（即1982年10月27日發表《身體神學》99至1982年11月24日發表《身體神學》100的期間）發表的講道詞中，這樣談論他的這位靈修導師：「我的神修培育有賴於他。我在年青時代認識他，與這位信仰上的導師作出深入交流，認識他的語言和思想，而這交流匯聚於我的博士論文《十字聖若望論信德》。自此，我視他為良師益友；他向我展示了在邁向天主的黑暗路途上所照耀的光明。」³⁷

34 John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope*, 142。請也參閱：John Paul II, *Gift and Mystery: On the Fiftieth Anniversary of My Priestly Ordination* (New York: Doubleday, 1996), 23–25。

35 Karol Wojtyła, *La dottrina della fede in S. Giovanni della Croce [Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce]*, ed. Massimo Bettetini, *Original Latin text with facing Italian translation* (Milan: Bompiani, 2003)。英譯本：Karol Wojtyła, *Faith according to St. John of the Cross* (San Francisco: Ignatius Press, 1981)。參閱：Jesús Castellano Cervera, “La rilettura della fede in Giovanni delle Croce (1948) e il magistero odierno di Giovanni Paolo II: Continuità e novità,” in *Fede di studioso e obbedienza di pastore: Atti del Convegno sul 50o del dottorato di K. Wojtyła e del 20o del Pontificato di Giovanni Paolo II*, ed. Edward Kaczynski (Rome: Millennium Romae, 1999)。Alvaro Huerga, “Karol Wojtyła, comentador de San Juan de la Cruz,” *Angelicum* 56 (1979): 348–66; Raimondo Sorgia, “Approccio con l’«opera prima» di K. Wojtyła,” *Angelicum* 57 (1980): 401–23; and Williams, *Mind of John Paul II*, 103–9。

36 胡偉嘉（Huerga）認為，沃依提瓦對西班牙原文與譯文的細微差異有精闢見解：Huerga, “Wojtyła, comentador de San Juan,” 252。

37 若望保祿二世，於塞哥維亞（Segovia）發表的講道詞（1982年11月4日），《教導》5, no. 3 (1982): 1137–44, 第2段。

沃依提瓦加爾默羅式的位格主義

沃依提瓦的博士論文主要論述信德是天主與人的結合之道。若望保祿二世將他的宗座牧函《信德的導師》（*Maestro en la fe*）（1990年）獻給十字聖若望，牧函強調信德是結合之道這個主題。

這位封諱威洛斯（Fontiveros）聖人的經驗與教導深深吸引了我。我在接受司鐸培育初年開始，已視他為信仰旅程上的可靠嚮導。我認為他在這方面的教導對每一位基督徒都是無比重要的，尤其是因為在我們這個嶄新的時代，信仰領域充滿著危機與誘惑。我的神學博士論文主題是「十字聖若望論信德」。其中，我特別論析這位神契主義者聖師所肯定的中心思想：要與天主共融結合，信德是唯一直接和相稱的途徑。甚至在那時，我認為若望不僅綜述了紮實的神學教義，而最重要的是，他也闡述了基督徒生活的一些基本層面，例如是與天主的共融結合、祈禱的默觀向度、使徒工作如何藉著在天主內生活汲取力量，以及懷著希望度基督徒生活所帶有的創造性張力等。³⁸

假如沃依提瓦選擇以愛為論文主題，而不是論述信德，那麼我們將會更直接清晰地發現，他對夫妻間之愛的認識深受十字聖若望的影響。儘管如此，他在論文中引述和分析的一段文字看來是一顆重要的種子，孕育了他日後有關愛與位格主體性的思想。

啊！火焰明燈
在其光芒中，
那源自內心深處的感受
原是若隱若現，
此刻射發光明和溫暖，呈給所愛者，這個呈奉何等罕有，何等精美！

這詩節強烈地表達了沃依提瓦對位格主體性的意識且極之重視。在熾熱的明燈下，內心深處的感受散發溫暖和光明，呈奉給遠方所愛。十字聖若望就最後兩行作出這樣的註解：

天主按其意志，自由和慈祥地賜下自己，而人靈也是如此把自己獻給天主（意志越是與天主結合，人靈便越是慷慨自由），就是在天主內獻給天主本身；這是人靈向天主呈奉的真實而完全的獻禮。

38 若望保祿二世，「於十字聖若望逝世四百周年紀念日致加爾默羅跣足修會總會長 Felipe Sáinz de Baranda 的《信德的導師》」宗座牧函，1990年12月14日，2。

這時，人靈意識到自己確是擁有天主，他因天主交付自己而成爲祂的義子，因而藉著繼承權而擁有天主，並對天主有擁有權。由於他已擁有天主，因此可以按其所願把天主給予或傳達給任何人。這樣，他把天主呈獻給他所愛的神性的一位，也就是那一位向人靈賜下自己的天主。由於他是自願地獻上從天主所領受的一切，因此他藉著這樣的奉獻，償還了虧欠天主的一切。

人靈向天主呈上的獻禮就是聖神，甘心委順於祂，猶如獻上那些屬於自己的（爲使天主如祂所堪當的，得以在聖神內愛自己），因此人靈體察到自己把那些屬於自己的獻給天主，而且這奉獻相稱於祂的無限存有，因而人靈享受無比的悅意和成果。天主始終是天主，人靈確是無法再次把天主獻給天主。可是，人靈是真正地 and 完美地作出這樣的奉獻，獻上天主賜予的一切以回報祂的愛——亦即所獻上的要相稱於所領受的。另一方面，應獲得相稱回報的天主獲得了人靈奉獻禮；祂欣然悅納，視之爲人靈呈奉那些屬於他自己的。在這樣的奉獻中，天主重新愛這人靈，且天主如此把自己重新交付給人靈時，人靈也彷彿再次愛天主。

如此，天主與人靈之間實在是形成了一種愛的往來，就像婚姻中的結合與交付，而雙方的美善（即雙方甘願彼此交付而各自豐盛地擁有的神性本質）是雙方共同擁有的。他們都向對方訴說天主聖子藉著若望向天父說的話：我的一切都是你的，你的一切都是我的：我因他們已受到了光榮。（若 17:10）³⁹

沃依提瓦引用了這段文字的重要部分，予以詳細論述。⁴⁰最重要的段落強調了天主與人靈之間具轉化作用的結合的聖三層面。

天主與人靈之間的關係既是父子關係，也是夫婦關係，而這個關係的概念是以兩個固定的元素爲基礎：[1]以義子關係傳達恩寵；[2]愛的力量。

〔第1點〕人靈成爲「有分於天主」，因有分於天主而擁有天主性；

〔第2點〕意志在愛中向所愛的神性的一位所呈奉的，絕不遜於他從祂所領受的：那就是分沾天主性之恩。因此，人靈是藉著天主而向天主獻上天主本身，因爲聖神的活動不斷獲得轉化。⁴¹

39 St. John of the Cross, *The Living Flame of Love*, commentary on st. B 3, par. 78–80, in *The Collected Works*, ed. Kieran Kavanaugh, rev. ed. (Washington, DC: ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, 1991), 705–6; 筆者自行標明重點。

40 參閱：Wojtyła, *Apud Joannem a Cruce*, 421–30; Wojtyła, *St. John of the Cross*, 227–33, 請也參閱 89。

41 拉丁文「*motio*」是主格的。或許應解讀爲奪格的「*motione*」，而此句應譯爲「因著聖

儘管如此，奉獻的其實是人靈；人靈以超卓的程度向天主回愛。人靈的意志完全與天主的意志結合，因而他只能遵照天主的旨意行事，而不能作任何其他事。故此，由於這個具轉化作用的結合是如此完美，人靈的意志只會專注於天主的旨意所願的目的，也就是愛天主，並以愛向祂獻上人靈藉著分沾所擁有的天主性；人靈這樣做不僅是藉著作為愛人的意志，也是藉著聖神的活動而像天主一樣的去愛。

如此，我們接觸到《心靈之歌》所提及有關「聖三」的奧秘教導。⁴²

c. 詳述十字聖若望的三角論

在《愛的活焰》這段重要文字（第三詩節及註解）與沃依提瓦／若望保祿二世的見解之間，有三個連接點是特別清晰和重要的，符合上文所述別具特色的三角主題：（1）愛包含一個彼此把自己交出的循環，其極致就是自我交付。（2）在人的經驗中，這樣自我交付的範例就是男人和女人之間的夫婦關係。（3）聖三是這種愛與交付的原型；天主與人之間的愛和人與人之間的愛都是由此衍生，模仿和分沾此愛。以下將更詳細論述以上各點。

（1）愛與自我交付：十字聖若望把人靈與天主的關係描寫為互相交付的循環。在此循環中可找到愛的深層滿足和幸福；這是交付的循環，而不僅是接受的循環（參閱《身體神學》68:2-3）。在《愛的活焰》第三詩節中，新娘獻上的是天主，而天主早已把自己賜給她了。自我奉獻不是顯明的，卻肯定是隱含的。十字聖若望在其他作品中更直接地述說新娘獻出自我。

在那裡，祂給我祂的胸懷；
在那裡，祂教我甘飴常存的知識；
毫無保留地，
我把自己獻給祂，
在那裡，我許諾作祂的新娘。⁴³

神的活動，他〔指人靈〕不斷獲得轉化」。

42 Wojtyła, *St. John of the Cross*, 230；筆者自行標明重點，英譯本經修訂。參閱：Wojtyła, *Apud Joannem a Cruce*, 424 and 426。

43 St. John of the Cross, *Spiritual Canticle*, st. B 27。

在此詩節中，「作祂的新娘」這許諾似乎是以另一種方式表達緊接此句前的話：「毫無保留地，我把自己獻給祂……」十字聖若望這樣註解說：

在本詩節中，新娘述說在此靈性的婚禮之中，人靈與天主之間的互相交付，並述說他們在愛的酒室中，因天主把自己通傳給她，而使他們結合……

在那天主甜美的飲料中，人靈在主內暢飲，且心甘情願，極其歡樂地把自己完全交付給天主，渴望完全屬於祂，並且決不在她自己內保留任何天主以外的事物……

因此，人靈在意志和行動上，真實而完全地把自己獻給天主，毫無保留，正如天主已慷慨地把自己完全賜給她了。在這樣形成的結合中，雙方的意志互相回報、交付、滿足（以至雙方都不在任何事上辜負對方），並帶有婚姻關係的忠誠和穩定。因此，她續說：在那裡，我許諾作祂的新娘。

正如已出嫁的人只會愛慕、關心她的新郎，唯獨為他工作，因此處於這個狀況的人靈無論是意志上的喜愛、智力上的知識、關注、行動或欲望，全都是完全指向天主的。她可說是神性的和獲得神化，以至在她能夠理解的一切事上，她甚至不會絲毫違反天主的旨意。⁴⁴

根據這段文字，人與天主之間宛如配偶間之愛的特色就是完全交付自己，這可見於在情感上完全依附對方。「毫無保留地，我把自己獻給祂，在那裡，我許諾作祂的新娘。」

當愛的結合發生後，所愛的天主的肖像已刻在意志上，給描畫得如此深刻生動；確實可以說，所愛的神性的一位活在愛人內，愛人也活在所愛的神性的一位內。在彼此的相愛之中產生了轉化，愛使兩者如此相似，以至我們可以說他們成為另一位，二人結合為一。這是因為在這種愛的結合和轉化中，雙方都把所擁有的自我交給對方，且放下自我，並與對方交換自我。因此，他們活在對方內，而且成為對方，且雙方都在愛的轉化中合而為一。⁴⁵

在這段文字中，十字聖若望運用了自我交付的概念，以述說愛的「轉化」和「結合」這傳統語言。

44 同上，第廿七詩節的註解，第5-7段。

45 同上，第十二詩節的註解，第7段。

(2) 男女之愛的範例作用：十字聖若望這樣比較說：「正如已出嫁的人……」那是指塵俗中已嫁給新郎的新娘。這樣的比較觸及十字聖若望與沃依提瓦之間的另一個連接點。十字聖若望認為，婚姻的類比即使並不完美，也適用於整個基督徒經驗。然而，它最適用於十字聖若望稱之為「神婚」(spiritual marriage)的經驗，那是隨「神性婚約」(spiritual betrothal)發生的。他在《心靈之歌》第廿二詩節的註解中(第三段)寫道：

這種神婚遠非神性婚約可比，因為神婚是在所愛的神性的一位內完全轉化；在這轉化中，愛的結合達到極致，雙方都把所擁有的自己完全交付給對方。人靈因而成為神性的，在現世可能的範圍內，有分於天主……正如塵俗的婚姻在已遂時，二人如聖經所述成為一體(創2:24)，那麼天主與人靈的神婚完成時，二性結為同一的神和愛；聖保祿也作出了同樣的比較說：那與主結合的，便是與他成為一神。(格前6:17)

根據這段文字，界定「神婚」的要素在於雙方都把所擁有自我完全交付給對方，這可比擬在婚姻中藉著性結合所達至的愛的高峰。十字聖若望使用這個類比，以塵俗的婚姻作比較，從而解說神婚，但我們可把這個比較倒轉過來，以理解十字聖若望對男和女配偶間之愛有何看法。我們從這樣的倒置所得的結論正是沃依提瓦對配偶間之愛的見解：自我交付是界定男和女配偶間之愛的標記，那有別於其他形式的愛。「婚約之愛〔=夫君/妻子之愛〕有別於至今所分析的各種愛的層面或形式。其決定性特質就是交付自我(給另一位)。這有別於吸引、慾望甚至是善志，並超越這一切。人是藉著這些方式走向另一個人，但吸引、慾望和善志都無法讓他走得那麼盡……最圓滿、最堅定的愛的形式正是在於自我交付，使這個不可奪取、不可轉讓的『我』成為別人的私有。」⁴⁶

這段摘自《愛與責任》的重要文字可與十字聖若望的一些表述和若望保祿二世在《家庭團體》勸諭中成熟的陳述並列比較：

46 Wojtyła, *Love and Responsibility*, 96 and 97; 筆者自行標明重點。

十字聖若望

沃依提瓦

若望保祿二世

毫無保留，我把自己獻給祂，在那裡，我許諾作祂的新娘。⁴⁷……在本詩節中，新娘述說在此靈性的結合之中，人靈與天主之間的互相交付……⁴⁸〔她〕心甘情願，極其悅意地把自己完全交付給天主，渴望完全屬於祂……⁴⁹在這轉化中，愛的結合達到極致，雙方都把所擁有的自己完全交付給對方。⁵⁰

夫君/妻子之愛的本質就是自我奉獻，把本人的「我」交出……最圓滿、最堅定的愛的形式正是在於自我交付，使這個不可奪取、不可轉讓的「我」成為別人的私有。⁵¹

如果完全交出自己的肉身並非完全自我交付的標記和結果，那就是欺騙；在完全的自我交付之中，整個人是臨在的，包括現世的一切：如果這個人有所保留，或是保留將來可作出另一種決定的可能性，那他或她就不是完全交付自我。⁵²

47 St. John of the Cross, *Spiritual Canticle*, st. B 27。

48 同上，第廿七詩節的註解，第3段。

49 同上，第廿七詩節的註解，第6段。

50 同上，第廿二詩節的註解，第3段。

51 Wojtyła, *Love and Responsibility*, 96 and 97.

52 若望保祿二世，《家庭團體》，11。

這些表述非常相似，可見沃依提瓦對愛的看法深受十字聖若望「自我交付」的語言影響。

(3) 交付的聖三根源：沃依提瓦／若望保祿二世與十字聖若望之間的第三個關鍵連接點在於這個主題：自我交付的愛根植於聖父與聖子在聖神內結合的關係。在這裡重述一段重要的文字：「如此，天主與人靈之間實在是形成了愛的交往，就像婚姻中的結合與交付，而雙方的美善（即雙方甘願彼此交付而豐盛地擁有的神性本質）是雙方共同擁有的。他們都向對方訴說天主聖子藉著若望向天父說的話：我的一切都是你的，你的一切都是我的：我因他們已受到了光榮。（若17:10）」⁵³天主聖子先向聖父說：「我的一切都是你的，你的一切都是我的。」人靈與天主之間的父子／配偶間的關係，以及男和女夫妻的結合和交付都是聖三內這個最先的交付循環所衍生的圖像。十字聖若望和沃依提瓦／若望保祿二世都沒有把配偶的語言直接應用在聖三身上。按照耶穌的教導，描述聖三的標準圖像是父與子的關係，而不是新娘與新郎的關係。可是，他們二人都清楚知道，配偶間之愛的原型和來源就是聖三：「我的一切都是你的，你的一切都是我的。」

若望保祿二世在其著作和講道詞中，時常談及十字聖若望。⁵⁴以下兩篇作品就是很好的例子：

實在，聖父派遣聖子到世上來，是為使我們與祂結合，由祂轉化，從而得以把天主賜予我們的愛呈奉給祂。「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不至喪亡，反而獲得永生。」（若3:16）從祂恩賜的這愛，我們可更深入認識天主的永恆生命，並在我們內體現這生命，而這生命在於分享聖子在聖神的愛內向聖父完全和圓滿的奉獻。十字聖若望的話表達了一個崇高的現實：「在天主內把天主本身獻給天主」（《愛的活焰》第三詩節）我要提醒你們這些基督徒理想，為能向你們的思想和心靈展示所有福傳活動最終的崇高目標。⁵⁵

53 St. John of the Cross, *Living Flame of Love*, B 80.

54 若望保祿二世的《教導》載有六十多份提及十字聖若望的文件。

55 若望保祿二世，於布宜諾斯艾利斯（Buenos Aires）發表的講道詞（1987年3月10日），《教導》10, no. 1（1987）：1202–11, §2。

由上述引文可見，在若望保祿二世撰寫講道詞談論他極為重視的福傳主題時，已從《愛的活焰》第三詩節及註解這段重要篇章，認識了十字聖若望的聖三位格思想。他根據十字聖若望的教導，以自我交付的語言述說「聖子在聖神的愛內向聖父完全和圓滿的奉獻」，為「在天主內把天主本身獻給天主」這句作註。這就是人蒙召分享的天主的永恆生命。《論教會在現代世界牧職憲章》24:3 與這些表述很相近：耶穌向我們展示了天主眾位的結合，從而說明我們「唯有衷心交付自己，才會找到真我」。

在另一段文字中，若望保祿二世論述人的尊嚴，而這個主題已經包含在《論教會在現代世界牧職憲章》24:3 所述兩個原則的第一個原則之中（唯獨人是「就其本身」而被天主所愛）：「為十字聖若望來說，天主臨在於萬物之中，萬物都在天主之內。萬物都臨在，都是恩賜，帶領我們走向天主；祂賜我們一切作為禮物，以展示人在祂的眼中是何等寶貴，是萬物之靈。」⁵⁶在這段文字中，若望保祿二世是按照十字聖若望「臨在與交付」的神學架構理解人的尊嚴。同樣，《論教會在現代世界牧職憲章》24:3 的意思也很相近：唯獨人是就其本身而被天主所愛，讓人在自我交付中，以禮物的形式，交出自己和接受對方，以活於共融。

總括來說，沃依提瓦是首先在十字聖若望的教導中發現這個三角論，並以此釐定他對人的見解的深層結構。他的位格主義思想是以加爾默羅神修為其靈性和智能的根源。

三. 沃依提瓦與康德

史米茲（Kenneth Schmitz）鑽研沃依提瓦的思想，認為他的位格論（personalism）要回應嚴峻的挑戰，挑戰主要來自現代哲學對位格主體性和內在性的理解，而這些理解在哲學界廣泛的流傳。⁵⁷史米茲提出，

56 若望保祿二世，於紀念十字聖若望的大會上的講詞，羅馬（1991年3月25日），《教導》14, no. 1 (1991): 869-72, §2。

57 參閱 Kenneth L. Schmitz, *At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II* (Washington, DC: Catholic University of America

由十六世紀開始，機械式解釋自然（mechanistic account of nature）的思想冒升，它與主體性同時受到重視。中世紀解釋自然時，都提到所有自然存有的內在性和深度。自然存有都由它們的內在原則和原因所建構。這些原則和原因都與創造它們的源頭、目的和善有關。自然界源自天主的智慧，並按它們存在的目的發顯作用。善是所有因的因。人不僅僅是欲望的存有，也不僅僅是受命趨向善的存有，他們藉著理智的本性，連同有感覺的能力及其肉身性，而與其他自然存有有著深厚如親屬般的關係。

培根（Francis Bacon）和笛卡兒（René Descartes）的機械自然觀否認物質存有的內在性，繼而也否定人與低於理性的宇宙自然界有任何近似。獨處於一個已失去內在意義，荒涼的世界中，有意識的主體的自由是「絕對的」，從意義的多個來源中掙脫出來：「所以這便是視主體為主體特性的現代觀念的起源。我們可以理解主體特性為自我防衛，藉此，意識在避開一個為它說來是懷有敵意的棲身地，或至少不能為它提供照顧空間的世界，甚至是意識因那世界專橫的要求，便破壞了世界的完整性。現代哲學的重心轉移很清楚是以人的意識這資格作為人的特性，賦予人的主體絕對地位，因為人的意識不但釐定自己，更進而釐定現實本身。」⁵⁸

有些人認為，沃依提瓦是在接觸到慕尼耶（Emmanuel Mounier）影響的法國位格論運動及期刊 *Esprit* 的獨特背景後，認識到主體性這個現代的觀念。⁵⁹他肯定參與過曾受期刊 *Esprit* 影響的波蘭位格論者的活動，

Press, 1993), 121-45, 尤其是131-37。

58 同上, 135-136。

59 參閱John Hellman, "John Paul II and the Personalist Movement" *Cross Current* 第30期 (1980-81): 415。同時參閱Emmanuel Mounier, *Personalism* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1952)。關於Mounier和Maritain兩人的關係，可參閱Joseph A Amato, *Mounier & Maritain: A French Catholic Understanding of the Modern World* (Ypsilanti, MI: Sapientia, 2000)。同時參閱Kenneth L Schmitz, "Jacques Maritain and Karol Wojtyła: Approaches to Modernity" in *The Bases of Ethics*, William Sweet編 (Milwaukee: Marquette University Press, 2000)。

這些波蘭位格論者創立了 *Znak*，或定期在該期刊中發表文章。⁶⁰話雖如此，為沃依提瓦提供實質背景的是德國的位格論，尤其是舍勒（Max Scheler）以及支撐整個思想體系的哲學巨擘康德（Emmanuel Kant）等人的思想。⁶¹沃依提瓦在《行動的位格》（*The Acting Person*）中闡述這背景：

作者對舍勒的著作反覆思量，尤其是他的 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* 一書……這部著作對康德的批評，為當前要考慮的事十分重要，也讓作者有機會反思，並成為部分接受康德的位格論的原因。特別是康德在 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 中仔細闡述的倫理問題。在某程度上，舍勒與康德之間的討論成了這研究的「出發園地」，根據他們的討論作反省，而反省的成果則隱含在「行動的位格」的分析中。⁶²

上文對研究沃依提瓦的思想起了提綱挈領的作用。既然舍勒和康德之間的討論，為沃依提瓦的主要哲學工作提供了「出發園地」，那麼仔細注意康德和舍勒二人在相關課題上的觀點，將有助了解沃依提瓦的思想。事實上，沃依提瓦的學生們亦曾表示，他們的講師屢次在課堂上、研習會中聲言，對他影響最深、最刺激他思考的哲學家是康德。⁶³「康德，我的天！康德！」⁶⁴

60 這連繫在Hellman, "Personalist Movement", 413-8 仔細陳述。同時，John Hellman亦在其 *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930-1950* (Toronto: University of Toronto Press, 1981) 中，詳述了法國位格論；當中更特別提到這學說與社會主義和共產主義相近之處；亦可參閱 Rufus William Rauch, *Politics and Belief in Contemporary France: Emmanuel Mounier and Christian Democracy, 1932-1950* (The Hague: Nijhoff, 1972)。

61 法國與德國位格論的分野並不分明。Hellman指出，德國的位格論，尤其是舍勒的思想，是法國的位格論的濫觴。參閱Hellman, "Personalist Movement", 410。但沃依提瓦直接閱讀德國人格論者康德和舍勒的思想，而不是間接從法國位格論者那裡把握二人的思想。

62 Karol Wojtyła, *The Acting Person* (Dordrecht, Boston, and London: D Reidel, 1979), 22 中，第8號內的302。

63 這是根據 Stanislaw Grygiel 的說法。他現在是 Lateran University 的 Wojtyła 講座教授。

64 當提及康德時，若望保祿二世在賓客眾目睽睽下的呼喊：「康德，我的天！康德！」。Wiegel, *Witness to Hope*, 128。

a. 培根、笛卡兒及新主體性

掌控自然的野心，在培根，尤其笛卡兒所開展的現代性的過程中，擔當着樞軸性的角色。⁶⁵培根（1561-1626）在他的 *Great Instauration*（《偉大的更新》，1620）一書中，清楚闡釋基本的哲學原理。這些原理影響著科學推理的總體外貌。*Great Instauration* 這書目暗暗指向《厄弗所書》，也許具諷刺意味。它提到天主的行動在時期一滿會「把萬有總歸於基督元首，《拉丁通行本》的譯文是：「*instaurare omnia in Christo*（弗 1:10）。」培根在前言中清楚陳述自己的目的：「這時代的知識談不上豐盈或有所躍進，……必須有一個截然不同，前所未有的方式，更新人的理解，致力讓心靈行使屬其實際上擁有的權力，以掌控自然。」⁶⁶

人在墮落以前，原先便擁有掌控自然的權力；正是這個原始的狀況，使培根想要回歸，盡可能把因墮落而引伸的種種後果消弭。培根斷言，在他那個年代的士林哲學「智慧」並不成熟：「就其價值與功能而論，我們必須坦然承認那智慧大部分是我們從希臘哲學中擷取的，它卻如孩童期的認知，具孩童的特質：可說說而已，卻未能引發什麼，反而是爭論多，實務少。」⁶⁷人的知識若要成熟，必須具備丈夫氣概，能孕育子女，必須將知識引導到其真正的目標，即掌控自然的力量，為生命作侍奉。⁶⁸

以獲得力量為目標的思維深刻地決定甚麼是合適認識的學科，和甚麼不是，從而界定甚麼屬於真正自然事物，和甚麼不屬於。按此，亞里士多德哲學裡關於探究自然的四因說，被視為最重要的其中兩個因，分別是目的因和形式因應被取消。「目的因不單不可把科學推前，反而

65 參閱 Hans Urs von Balthasar, *Theodrama IV: The Action* (San Francisco: Ignatius Press, 1994), 156-160。

66 Francis Bacon, *The New Organon and Related Writing* (Indianapolis: Bobbs-Merill, 1960), 3-4。

67 同上，7-8。

68 同上，267-68。

把它腐蝕。」⁶⁹這個說法相當合理。由於專注於目的因會阻礙力量所關注的事，因為力量關注的是把某事某物視為物質，給它一個新附加的目的。相似的觀點可用於解釋形式因的類似推論上，它被理解為事物的本性：「形（式）和質（料）二者，質才是我們應留意的對象，它的形態和形態改變、單純行動、行動和運動的定律，為形式而言，除非你把那些行動的定律稱為形，否則都是一些人思想中虛構出來的東西。」⁷⁰對培根來說，僅剩下的只有數學原理。「所有對自然物的研究，唯有從物理出發，以數學作結語，才可得出最好的答案。」⁷¹除此以外，亦可有其他根據，促使這種強烈地以數學為中心的思維，領導自然科學：如伽利略回歸到畢達哥拉斯與柏拉圖的哲學觀等，從而批評亞里士多德式的士林哲學；但始終以獲得力量為目標是主要的推動力。

培根希望按掌控自然的力量的思維，重組整個知識體系的計劃，這與較早時出現在宗教改革運動背後的神哲學改革浪潮中所開發的一個前提有關連，那就是唯名論：「在中世紀後期的唯名論，為了捍衛天主的主權，反對自然潛藏自己的規律，可自決物孰善孰惡。否則，這會冒犯了天主定奪好壞的最高權利，祂的雙手恍若被束。後來這思路更導致機械主義抬頭：這套觀念內的完美世界，一如機械般運作。」⁷²但是唯名論還沒有系統地闡釋以獲得力量為目標是以知識為計量的標準。但他們所主張的思想，已把所有可使自然界免受人力控制的各特質消除，如強勢目的論和形式因果論。以獲得力量為目標最合宜的世界觀，是把世界當作機械，讓數理用於機械中。

在提出力量的同時，培根曾多番思考到道德的問題。他注意到力量可能會被濫用，但後來卻打消了這個顧慮。「如果認為人文學科和科技

69 同上，121。

70 同上，53。

71 同上，129。

72 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 82。

知識會被種種邪惡、奢華等相關意圖利用，而貶抑了它們的價值，繼之提出反對，那就讓我們都原地踏步吧。因為世間上各種善，如機智、勇氣、力量、美麗、財富、光明等，實際上皆能如人文科學和科技知識般被貶抑。只有讓人重獲，並行使由上天所賜予的權利，獲得力量，人方可用可靠的理智和真正的信仰去管理自然。」⁷³把這個有關人能以善為出發點來自我管治力量的表述，與在他之前曾就人的野心之陳述的一段文字一併閱讀時，不得不教人不寒而慄。

我們可準確無誤地把人的野心分為三個等級。最初等的，是以一己的力量操控祖國，這是粗疏而墮落的。第二等是透過自身的努力，把祖國的力量伸展到別國，以統治眾人；這種野心較前者崇高一點，卻是同樣地戀棧貪婪。倘若人力圖把宇宙歸納在自己的力量和管轄之下，他的野心（若這意圖能以「野心」來形容的話）毫無疑問比前兩者都來得整全和高貴。這刻，統轄萬物的人類王國完全依賴人文科學和自然科學。除非我們順應自然，否則我們不能統率她。⁷⁴

培根一下子躍進第三等野心，實在不尋常。人的野心經常於首兩個帶有私心的層次徘徊。第三等野心（即統轄萬物的人類王國）把人類擴大至成為一個整體和成為一個完整的「宇宙」，在於更大的力量的普遍性，人心頃刻間變得光明和高貴。

這種思想在二十世紀獲得了至高無尚的勝利。約納斯（Hans Jonas）點出，「培根計劃」暴露了它的不足，就是不能自我控制。因為力量擴展到無可比擬的情況（如核子武器），人性和大地二者現在都極需受到保護。可惜我們偏偏無能為力。科學和技術有其屬於自己的動態，當中任何能夠被使用的力量都會被使用。培根未能預見知識得到力量後會帶來這麼嚴重的自相矛盾的結論觀點：這種知識一方面可在某程度上掌控自然界，但同時無助地屈服在自己之下。⁷⁵

73 Bacon, *New Organon*, 119。

74 同上，118。

75 參閱 Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 141。

這力量論若沒有得到既是數學家，又是哲學家的笛卡兒的擁護，培根的影響力可能會少得多。笛卡兒可被視為現代科學與技術研究之父，他的思想與別不同。據笛卡兒所言：「我們能尋到在此世中具實用價值的知識，而且……較之於從學校裡教授的思辨哲學[即士林哲學]外，我們尚有一門可實踐的哲學，它讓我們了解火、水、空氣、星宿、天空及其他在我們周遭的事物的本質和活動……如此我們便能夠按需要來應用這些物體，使我們成為自然的主人和擁有者。」⁷⁶笛卡兒說得很是直截了當。士林哲學家用的思辨哲學必須被一套實踐的哲學取代，即科技哲學。所做的事，尤其是所生產的東西必須要決定它是什麼，或它不是什麼，那才使哲學，和其最終分枝——自然科學——所追尋的變得有意義。為此，科斯(Leon Kass)指出這種觀念如何徹底地改變了人對自然的觀念：「這種科學首先力求掌控自然，繼而衍生到重新設想自然，這自然提供獲掌控力的知識。為尋找力量，人會想出一條掌握知識之途，知識會予以力量。結果是：知識容許預測和對一些生物事件的(某些)控制，它即使是誤解，也是以極度的愚昧為代價而獲得的，而這代價也包括我們——活着的存有在內。⁷⁷最需要排除於「客觀」存有之門外的，笛卡兒堅持首推要排除目的因：「人習以為常地從事物的『目的』找出的種種原因，於我而言，在物理學中全無作為。」⁷⁸於此，我們即時可以看見笛卡兒的哲學，在與以「目的」來論說的性和婚姻作討論時，有基本上的困難。

笛卡兒欲把知識體系改轍易轍，重新歸納到可掌控自然的力量之

76 René Descartes, *Discourse on Method*, 6, 輯錄於 *Discourse on Method and Meditations*, 第三版 (Indianapolis: Hackett, 1993), Adam與Tannery版, 61-62。參考 René Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*, 13, 輯錄於 *Rules for the Direction of the Mind* (New York: Bobbs-Merrill, 1961), Adam與Tannery版, 434。

77 Leon Kass, "The Permanent Limitations of Biology", 輯錄於 *The Ambiguous Legacy of the Enlightenment*, William A. Rusher 編 (Lanham, MD: University Press of America, 1995), 125。

78 René Descartes, *Meditations*, 4, 輯錄於 *Discourse on Method and Meditations*, 83, Adam and Tannery版, 55。

下，概因他認為自由意志是人類最大的善。「自由意志就其本身而言，是我們擁有的一切中最高貴的，因為它使我們在某程度上得享與天主相同的尊位，使我們不隸屬於祂。正確地使用自由意志，成為了我們最大的善，除此以外，我們沒有其他更能代表我們自己的特性，亦無其他特性比自由意志對我們更為重要。從此引申，唯有自由意志才能帶給我們最大的滿足。」⁷⁹這種選擇的自由，給笛卡兒神化為最偉大的人類的善，它彷彿已為康德的自由和自主兩個核心哲學思想在鋪路。在這角度上，笛卡兒對自由的看法跟培根的思想吻合，互為補足。自然的主人跟其他自然世界內的存有最大的不同，是前者可以自由地管理自然世界。他不受任何先存的目的局限，反而可以自行釐定他的目的。當然，按基督宗教的傳統，透過自由意志作出選擇是非常崇高的。但是，基督宗教強調選擇權從屬於愛。就這一點，沃依提瓦持一個跟笛卡兒那極端的形上自由主義存在著截然不同的觀點：「愛就在於它的委身，委身限制了人的自由 — 愛就是把自己交出，而交出自己的意義是：為另一位的好處，因而限制個人的自由。驟眼看來，限制個人的自由好像是些消極和使人不愉快的事，但愛使它成為積極、喜樂和富創造力。自由是為了愛而生存……人對愛的渴慕比對自由的更加熾熱 — 自由是方法，愛才是目標。」⁸⁰

把自然看作成一具機械來研究的學說的興起，以及對自由選擇的舉揚並視之為終極價值，深深地影響了後世理解人在世界中的位置。這兩者都是笛卡兒從尋索「在此世中具實用價值的知識」中而來。笛卡兒採納了一個非常嚴謹的二元論。一端是伸延物 (*res extensae*) 的物理世界，伸延物僅具伸延和活動的屬性。由伸延物所組成的客觀世界只具純粹的外在性，沒有絲毫的內在性。世界的另一端是人的精神，笛卡兒稱

79 René Descartes, "Letter to Christina of Sweden", 輯錄於Adam and Tannery版, 5, 85; 參考 *Meditations*, 第四卷, 8。英譯本使用Taylor的 *Sources of the Self*, 147。在「使我們不是隸屬於祂之下」內，若加入「好像」一詞，也許會使某些讀者不滿。可是，原文中笛卡兒是寫「*semble nous exempter de luy estre suiets...*」，作者自行標明重點。

80 Wojtyła, *Love and Responsibility*, 135-36。

為「思維物」(*res cogitans*)；思維物，其唯一屬性是理性的意識，即知識和自由意志，那是一個純內在性的世界。⁸¹

其他人採用了更為狹隘的還原論進路。聖公會的柏克萊主教 (George Berkeley, 1685-1753) 激烈地捍衛基督宗教傳統內的精神價值，他認為事實上並沒有一個所謂獨立存在的物質世界，每一件「物質」的東西都由精神所知覺 (*esse est percipi*)。故此，一切皆是個人的意識。⁸²然而，按拉曼特利 (Julien de La Mettrie, 1709-1751) 所言，世上並無思考物，人只是「機器人」，一個物質的機械裝置。⁸³在各個論述中，人與自然界中的物質世界二者之間的張力都是重要的議題，即使在一些明顯地要求完全廢止位格而贊同人只是機械裝置的事例上也如是。在拉曼特利的「機器人」學說中，事實是有人在思想着機器，且把它自由地套到自己的目的上去。

若望保祿二世指出，以科學主導世界的局面與某一形式的倫理學，即功利主義有著密切的關係：「當代的文明發展與科學和技術的發展結合在一起，這些科學和技術通常是靠一邊倒的方式得以成就，即都是以實證的方式成就。一如我們所知，實證主義是隨著理論上的不可知論，和實踐上與倫理上的功利主義而產生的。在我們的時代，從某種意義上說，歷史正自我重覆。功利主義是生產和利用文明，是物的文明，而並

81 Gary Steiner 提出了一個較近乎基督徒的觀點來閱讀笛卡兒的哲思，不以絕對的界線劃分權力慾和選擇自由的超然性，*Descartes as a Moral Thinker: Christianity, Technology, Nihilism* (Amherst, NY: Humanity Books, 2004)。特別注意第四章。至少，就算笛卡兒的立場比書內描述的更複雜，他的著作為現代社會所帶來的後果與這部書提出的基督徒觀點相符。

82 參閱 George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Colin Murray Turbayne 編 (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970)。

83 參閱 Julien Offray de La Mettrie, *Machine Man and Other Writings*, Ann Thomson 編 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996)。這部著作的英譯第二版 (1750) 中，增添了一個很詳細的副題：《機器人：在數個不同的哲學家體系中如何探討人的靈魂、靈魂的不同狀態與肉體的關係、以腦容量和思考質素區別人與其他動物、相對整個動物世界來解釋自然界的規律、非物質的內在律由實驗和觀察引發出來，以及詳解驅駛機器般的人可活動的幾個動力之源》。

非人的文明；在這文明中，人如物一樣都被利用。」⁸⁴

自然與人之間的張力，在各種各樣的選擇中成了主流，被現代具影響力的思想家追求。約納斯所說關乎布特曼（Bultmann）和早期的海德格（Heidegger）的存在主義，在某程度上，適用到整個時代。約納斯指出，對自然的看法的改變影響形而上學的情況，它讓存在主義及其虛無主義的含意得以冒升。存在主義的本質視人與世界有一定的疏離，使人跟世界失去了一種血脈相連的關係，簡單的說，是一種人類學的無宇宙觀（anthropological a-cosmism）。約納斯把這種無宇宙觀跟諾斯底宗教比較，發覺前者更為激進。

我們不能漠視諾斯底派（玄識派）和存在主義的二元論中有一個基本上的分野：在諾斯底派的二元論裡，人被拋擲到一個敵對的、反神，因此是個反對人的自然世界；在現代（無宇宙）觀裡，人則被拋到一個冷漠的世界。只有後者的情況，才意味著一個絕對真空、恍如無底深洞的世界。在諾斯底派的觀念中，世界雖然跟人敵對、使人迷惑，但依然是擬人的，讓人在陌生中感到熟悉；甚至透過人與世界的差別，為人的生活帶來指向……在現代科學中，連這敵對的特質也不存在於現代科學的冷漠本質內，它無法帶給人類任何生活指標。這使現代的虛無主義比諾斯底派的虛無主義無可比擬地更為激進，亦更為絕望；世界如此陷入一片恐慌之中。⁸⁵

若望保祿二世也闡釋了惹人注目的相似思想。

人類家庭正面對着由新摩尼教（Neo-Manichaeism）帶來的挑戰，它把肉身和精神徹底對立起來；肉身沒有因精神而獲得生命，而精神亦沒有把生命賦予肉身。人不再是以其為位格和主體來生活。對所有與上述相違的意向和宣稱都不加理會，人遂變成純然物品。這種新摩尼教文化帶來的後果，舉例便是將人的性意慾視為可被操控和被利用的，而不再是如同厄娃被造後，亞當初次見到她，所表現的那種原始的驚喜：「這才真是我的骨中之骨，肉中之肉」（創 2:23）。同樣的驚為天人的讚歎在雅歌中回響著：「我的妹妹，我的新娘，你奪去了我的心！你回目一

84 若望保祿二世，《致家庭書》，13。

85 Hans Jonas, "Gnosticism, Existentialism and Nihilism", 輯錄於 *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Boston: Beacon, 1963), 338-39。

顧，奪去了我的心」（歌4:9）。⁸⁶

這段文字把《身體神學》內的中心思想簡單地描述出來。若望保祿二世在《身體神學》一書中，主要是希望克服身體與精神的二元論，這二元論是因視自然界為受制於人類力量的「物品」而引申出來的。他在《身體神學》所持的論點跟引文中提及的相似，都是強調男人和女人首次相遇時所感到的驚喜，身體並不是不含意義的機器，愛的語言是藉著身體才得以表達：你回目一顧，奪去了我的心（歌4:9）。

b. 康德的反三一的位格論（Anti-Trinitarian Personalism）

康德的學說以培根與笛卡兒的哲學為基礎；他深信，藉培根、笛卡兒與牛頓的學說，自然科學穩步上揚，並讓數學唯物主義決定論（mathematical-materialist determinism），成為理解自然界的「不二法門」。康德在《純理性批判 *Critique of Pure Reason*》的總綱摘錄培根的 *Instauratio Magna* 前言，培根在有關篇幅內制訂整個建構新知識計劃；面對由休謨提倡的非理性的感覺論，康德緊守着培根倡導的方向，以及從而獲得的成果。⁸⁷

可是，康德認為機械自然科學的成就有它非常令人困擾的後果，尤其在道德及宗教方面。假若宇宙是一個自足的物性機械，完全以數學決定論的自然界之規律（deterministic mathematical laws of nature）來解釋，排斥屬神的存有者，那麼，道德和宗教的三大支柱（一如康德的理解）：意志的自由、靈魂的不朽、以及神的存在，便會受到質疑。⁸⁸ 康德雖深覺有責任捍衛自然科學，但他更堅定不移要維護上述所說的道德和宗教三大支柱。他尤其關心因培根與笛卡兒思想而出現在倫理系統上的不足之

⁸⁶ 若望保祿二世，《致家庭書》，19。

⁸⁷ 參閱Immanuel Kant, "*Critique of Pure Reason*" (*Kritik der reinen Vernunft*)，B VII-XIV，輯錄於Gesammelte Schriften卷三及四（Berlin: Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften，1902）。

⁸⁸ 參閱同上，B XXIX-XXXI。

處，那就是功利主義；它把所有事情都看作是人類幸福（happiness），即樂事（pleasure）的手段。為康德來說，功利主義崇尚單靠計量出來的成果，且屈從於非合理的偏好，即只顧傾向要獲得樂事和一大堆的樂事，即所謂的幸福，而離棄神聖的律法。

康德嘗試從相互關連的兩個步驟着手，以解決現代性的各種張力。第一步是把理性限制在其理論性層面，根據得到的感測資料（sense-data）作為表象界，即在其表達方式上這「是」甚麼或這「不是」甚麼。第二步是把自由、靈魂的不朽性和神的存在（這些都在感測資料範圍以外）限制在推理能及的實踐層面裏，即在其規律內甚麼「應」做或甚麼「不應」做的範疇。這解決方法的關鍵在於否定理論性的推理有能力討論與倫理和宗教有關的任何事情。「我必須把知識挪開，給信仰騰出空間。」⁸⁹

康德把知識挪開，給信仰騰出空間的做法是「關鍵的轉變」，這是他在其《純粹理性批判》一書中論述知識時清楚解釋的。這轉變的核心，乃在於把「存有」簡約為「存有是為能成為意識的客體」（being an object for consciousness）；換言之，當存有被簡約為表象（appearance）時，「現象」（phenomenon）在嚴格意義下是意識的一個假定事實（a given for consciousness）。⁹⁰「物自身」（things in themselves）則是一個例外，但康德堅稱我們無法了解物自身。

理性無可避免地建構出意志的自由，靈魂的不朽與神的存在這些思想，但在理論性層面運用這些思想是錯誤的。⁹¹困難不在於理論性的運用不切合探討自由、不朽和神這些難以用理論性推理找到答案的問題；困難是這些問題在提出時，已假設可找到答案，而這個假設是濫用理性，它必然得出假象的下場。

89 同上，B XXX。

90 參閱同上，B 294-315中，就現象（phenomena）和智思物（noumena）的討論。

91 參閱同上，B 394-95。

在這一點上，康德運用他那著名的二律相悖（*antinomy*）思想演繹得淋漓盡致，正反各方皆有兩個論據：⁹²第一道二律相悖論證世界在時間上說既有開始，亦無開始；第二道論證世界上的每一個複合實體（*composite substance*）皆含有結構單一的實體，亦沒有任何一個複合物含有結構單一的實體；第三道論證自由意志是世上事件的其中一個起因，不過世上是沒有自由的，這世上所有事件皆是被定；第四道論證必須有一必然存有作為所有事物的第一因，而卻沒有必然存有的存在。康德在最嚴格的意義下理解這四道二律相悖的論證。他並沒有表明這方面或另一方面的錯誤，因為它們都互相矛盾。不對，康德嚴密地論證正反雙方。他結論說，當理論性推理嘗試按感測資料，把知識的領域擴展至表象以外，它必然遇到假象和自相矛盾的情況。推斷或理論性推理必不可就意志的自由，靈魂的不朽和神的存在這些議題提出詢問。⁹³

在此觀點下，康德說「我必須把知識挪開，給信仰騰出空間」⁹⁴的意義愈趨顯明。他藉否定理論性推理探討自由、不朽性和神的問題的能力，把知識挪開。實踐理性及因其而來的實踐信仰，在受保護的真空環境中得到棲身之地。機械論的與決定論的自然科學雖然席捲外在的自然界，但作為理論性科學，它被限制在以感測資料為根據的表象界之內，實踐理性則可展現於純粹思考的領域，而位格就是這樣的一個領域。

實在難以想像康德的看法是如此的激進。在理論層面上，意志是自由的，靈魂是註定享有來生、有神的存在、且祂會賞報善人，這三個陳述的真偽都無法在理論性的層面得到認定，即無法認定這三個陳述是與現實相符（或與現實不相符）。神「好像」存在，「在精神上和實際上信仰祂[神]，即是……循規蹈矩地生活，彷彿世界的法則都是真實的。」⁹⁵同

92 參閱同上，B 454-89。

93 參閱同上，B 490-504。

94 同上，B XXX。

95 Immanuel Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, 396，輯錄於 *Gesammelte Schriften* 卷八；作者自行標明重點。

樣，康德認為那三個實踐性假設的證明「並非跟理論性陳述般要判斷它們的確實性，也並非為證明事物的客觀存在是否與它們自身相符……而只是證明有主觀的和實踐上的確實性，以及讓我們能有效地行事，好像我們知道這些事物都是真的。」⁹⁶唯有當道德上善良的人能規管自己的行為，康德所指的信仰才有作用。自由、不朽性和神等都屬倫理行為準則，不屬存有或真理方面的課題。

我無可避免地相信有神的存在和有來世，我甚至肯定沒有甚麼能動搖這份信念，否則便會推翻我所持守的道德原則，因為若我放棄這些道德原則我定會鄙視自己……這信念並非邏輯上確定無疑的事，而是道德上的肯定；這亦因為它有主觀的基礎（道德態度上的），我甚至不可說，有一個神存在，這是確定無疑的事之類；然而，我必須說，我肯定神存在之類。換言之，對神存在和來生的信念與我的道德態度緊扣在一起，亦即我愈能把持自己的道德態度，便愈毋須擔心我會喪失自己的信仰。⁹⁷

康德對神堅定不移的信仰得以維護，不用懼怕，因它完全與理論性推理隔絕，免受攻擊。康德的神是一個非實有的神（*a God without being*），神僅是人意識的客體，屬實踐形式的人意識的客體。沃依提瓦在康德思想體系的這一要點上所作的回應，史米茲界定為是屬位格主體的形式，並認為沃依提瓦的回應是完全且徹底的合理。「現代哲學的重心轉移很清楚是以人的意識這資格作為人的特性，賦予人的主體絕對地位，因為人的意識不但釐定自己，更進而釐定現實本身。」⁹⁸人的意識釐定神。

康德聲言，哲學渴望成為智慧的學說；但與亞里士多德所提倡的智慧截然不同，他認為智慧基本上是理論性的，⁹⁹康德倡導實踐智慧絕對

96 Immanuel Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, 298, 輯錄於 *Gesammelte Schriften* 卷二十；作者自行標明重點。

97 Kant, "Critique of Pure Reason", B 856-87。

98 Schmitz, *Center of the Drama*, 136。

99 「稱哲學 [即對智慧的愛] 為真理的知識是對的。理論知識的目標是真理，而實踐知識的目標是行動。實幹的人就算思考事物為何如此，他們也不會從永恆入手，只會思考

先於理論性的，他認為在實踐智慧內，人心靈所渴慕的最崇高的志向得到實現。¹⁰⁰三個純粹理性的難題的最終目的關乎實踐理性的問題：「若意志是自由的，若神是存在的，若有來生的話，甚麼是該做的？」¹⁰¹

康德的道德哲學起點命題在於：「在這世界裡或甚至這世界外，除了是善的意志外，沒甚麼能堪稱是善的。」¹⁰²甚麼是善的意志？善的意志忠於責任，而非只偏好樂事或幸福。事實上，「偏好」與「樂事」二者是善的意志的主要對手。倫理上的善志最顯明和最肯定的情況，是當責任與偏好樂事雙方出現衝突，而最後忠於責任戰勝與之相反的偏好樂事。¹⁰³「偏好」並不屬於理性秩序，卻屬於感測資料；而感測資料，就其本身而言，卻並無秩序可言，它們完全是個別的和偶發的。康德在此認同休謨對經驗的看法，這看法同時在其哲學中擔演重要角色。

當意志的生發是源於對責任的敬意和尊重時，這意志便是善的。「我[對尊重]至少有這樣的理解：這是價值的評價，它顯然勝過一切受偏好影響的事；我的行為必須是純粹出自對實踐規範的尊重，這才構成責任。任何其他目的都必須讓路予責任，因為意志的狀態，它在其本身是善的，它的價值超越一切。」¹⁰⁴

當道德準則彷彿如責任的聲音與我們在一些特殊處境中相遇時，它會以絕對的律令（*categorical imperative*）（源自希臘文 *katēgoreō*，意指「直說、指控」）的形式出現，「要這樣做！」，而不是一種只是條件性律

事物在某一段時間內的變化。」亞里士多德，《形而上學》，2.1 993b20；並參閱1.2 982b11-28。

100 參閱 Immanuel Kant, “*Critique of Practical Reason*”, 108, 輯錄於 *Gesammelte Schriften* 卷五。

101 Kant, “*Critique of Pure Reason*”, B 828。

102 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 393, 輯錄於 *Gesammelte Schriften* 卷四。

103 參閱 Kant, “*Critique of Practical Reason*”, 87。

104 Kant, *Groundwork of Moral*, 403。

令：「若你想快樂，便這樣做罷！」¹⁰⁵道德法則不建議或提出善，它要求人服從。

道德準則如何出現？為甚麼它會約束我們？康德從人的意志的特徵，找到這些問題的答案。康德認為人的意志有兩個重要特徵。¹⁰⁶首先，這是一股自我誘發動作，它不受外在立場或原因影響；其二，這動作是一股理性的力量，它按普遍性的概念來運作的。為理解善志的要求是甚麼，這兩點是重要的。第一，由於意志完全是一股自我推動的力量，它的善必須根源自絕對的自發，亦即它不受自身以外的事物推動，尤其是不受外在經驗中所遇到的善和目的之推動所影響。其次，由於意志是一股理性力量，其善必須源於指導自己的律令的普遍性。這兩點是互相關連的。藉最普遍的形式制定律法規管自我，和規管所有理性存有時，意志便可達至最圓滿的自發行動：意志為自身和所有理性自身設定一個普遍法則，並必須按這法則行事。

因此，出現了康德稱為最出類拔萃的「絕對律令」，任何行動須參照它來判斷其是否一個道德善行：「你只應按你的意願這基本原理行事，而這原理又必須同時是在形成中的普遍法則。」¹⁰⁷康德進一步點出：「在任何時間以這方法行事，你的意願這基本原理能同時成為有效的制定普遍律法的準則。」¹⁰⁸

自我抉擇（「行動！」）這律令滿全了意願這第一原則的兩個要求。這是根據任何律令的最普遍形式，即普遍律法所必須涵蓋的自我抉擇。它沒有「質料」的內容，即沒有由善而來的動機，舉例如按「行善避惡」這基本原理而表述的善。善只規範意願的形式。善與惡，意願的實質內容，屬於休謨所稱感性知覺的世界難以理解的變易，它們與理性相違；只有道德的善屬於理性秩序。

105 參閱同上，414。

106 參閱Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 213, 輯錄於*Gesammelte Schriften*卷六。

107 Kant, *Groundwork of Moral*, 421。

108 Kant, "*Critique of Practical Reason*", 30。

當人的行動與絕對律令是一致時，這顯示人的意志沒有被自身之外的律法所支配，而是自我規律。「意志並不單單受律法管轄，在某程度上，它必須同時被視為自我規管，因此，意志首要是受律法管制，而這個法規的立法者可被視為是其自身。」¹⁰⁹

康德對自主（*autonomy*）和他律（*heteronomy*）的理解紮根於意志這種自我規管的特性上。自主可以負面地被解釋為意志的完全獨立於任何或善或惡的動機，即不受慾望的質料所限制；它又可被正面地詮釋為按普遍律法的形式，意志的絕對自我抉擇。相比之下，他律是指意志受經驗中遇到的善或惡所推動的情況。¹¹⁰

釐清這些定義是重要的。它們是如此的根本，人於是嘗試以常理來淡化它，而這恰好與康德的意向相反。在古典希臘文化中，當一個城市被另一個（*hetero*）城市的法律（*nomos*）所管治時，便被稱作「他律的」（*heteronomous*）；而一個自主的城市（*autonomous*），是指它按自己（*autos*）所訂的法律（*nomos*）來管治。為康德來說，自主和他律的分野並不在於個人和政治組織的區別；反而是取決於更為基本的，在於每一個人內在的兩個領域：其一是最終完全不可被理解的感覺和情感經驗的領域；各種的善和惡與我們迎面遇上。其二是先於一切經驗、先於一切善和惡領域的純粹理性。當我意願我所意願的東西時，不為任何善和惡所推動，亦即是我讓自己按絕對律令來行動時，我便是自主的。而當我因為一些事情是善而意願它，那麼我便是他律的。在他律中，我把我的意志降格，讓它成為我的非理性慾望的僕役。只有當我的意志完全獨立於整個建基於透過感測資料而把握的表像界時，我才得到自主和自由：「獨立於感官世界的決定因素（即理性必須恆常為自己而要求擁有的自立），便是自由。」¹¹¹

109 Kant, *Groundwork of Moral*, 431。

110 參閱 Kant, “*Critique of Practical Reason*”, 33-34中的〈第四定理〉。

111 Kant, *Groundwork of Moral*, 452。

康德對人的尊嚴的理解來自他對自主和自由的認識。他辯稱「一個理性存有的尊嚴的概念，就是不遵從任何律法，除非這律法自我授予的。」¹¹²意志的善和價值在於遵從一種律法，一種不是來自聽從智慧和好的律法，而是一種來自作為真的、具普遍性的立法者的意志力量的律法。人的尊嚴的核心，正正就是意志可作為普遍自我立法的形式的絕對肇因。

由於人擁有自主的尊嚴，他們就是他們自己的目的：「能夠以自身為目的之唯一條件，是它沒有相對性的價值，即一個價格；而是其本身有自己的內在價值，即尊嚴。」¹¹³在根據感測資料所認知的表像界中，各種善都僅只有一相對的價值、一個價格，因為在感測資料的世界內，善和惡的分辨全賴那碰巧是主體的喜好。因此並沒有所謂的「真正的」善和惡。唯一珍貴的東西，其他所有別的都要聽從其指令，唯獨它具目的之特性，就是人的自主。

關於人（以及每一個在世上的理性存有）作為道德存有而言，人不能進一步追問：人是為了甚麼目的（*quem in finem*）而存在？他的存在本身已經是最崇高的目的。他可以盡量把整個自然界導向這個目的；至少，他絕對不可讓自己受到任何相反這目的的自然影響所左右。一現在，倘若在世上的存有作為存有，其存在皆是非必然的，並需要一個至高的、按目的運作的起因，那麼人便是創造的最終目的。因為缺少了人，便無法理解這一系列目的之間互相從屬的關係。只有在人、並只有在作為道德主體的人身上，那關乎目的和無條件的法規才得以找到。這法規進一步讓人獨自成為一切的最終目的；在目的論而言，整個自然界從屬於人。¹¹⁴

康德在上文就自己的位格論，提供了一個瑰麗宏偉的系統，可是我們不應忽略一簡單數學事實：每一個和所有人都是整個自然界的最終目的。有多少人，便有多少個最終目的。

由於每一個人都是宇宙的最終目的，是故若把人當作純然工具，那就與人的尊嚴相違了。

112 同上，434。

113 同上，435。

114 Kant, "Critique of Judgment", 輯錄於 *Gesammelte Schriften* 卷五，435-46。

就算人毫不聖潔，但在他個體內的人性，對他而言必然是神聖的。在一眾受造物之中，凡能被人取之用之，皆是純然工具；唯獨是人，以及其他與他一起受造的理性存有，才可以自身為目的。因為憑着他的自由的自主，人是道德準則的主體，而這道德準則是神聖的。¹¹⁵

以下便是實踐律令。在待人處事中，每當觸及個人或其他人內在的人性時，便恆常視對方（同時視自己）為目的，而非純粹工具。¹¹⁶

我們不應利用人作為純粹工具這規則與絕對律令息息相關。事實上，這是絕對律令另一確切表達方式。絕對律令命令我以完全自發的方式去擔當普遍律法的立法者。當人按這律令行事，他便領會到自己作為位格所擁有的尊嚴，即作為全宇宙最終目的之自身尊嚴。人唯有貫徹始終地肯定他人的尊嚴，人才享有自己的尊嚴和自主。

在轉到康德的政治哲學時，他所理解的自主其輪廓就更為清晰。康德再三強調，政府的目的並非人民的福祉，而是保障人民的權利。

一個奠基於慈惠原則（*principle of benevolence*）的政府，不過是父權政府（*imperium paternale*），即有如慈父般把人民當作未能分辨好壞的稚童來照顧，人民甚至完全受制於政府而處於被動地位，並由領導人基於他的慈惠，決定人民可如何得到幸福，儘管他未必確實有這樣的意願：這是可想像到的最極其專制統治（這是一個完全廢除人民擁有任何自由或權利的憲法）。唯獨是有愛國心的政府（*patriotic government*），而非父權政府（*imperium non paternale, sed patrioticum*），才會認同人民能享有權利。¹¹⁷

在上述引文中「最……」的語法運用令人震驚：可想像到的最極其專制統治。究竟甚麼是可想像到的最極其專制統治？一個行使奴隸制度的國家，其元首不考量國民的福祉，只為個人目的而統治他們？不，這是指國家元首如慈父般治理國家，考量其國民的福祉——這是最大的專制統治。

115 Kant, "Critique of Practical Reason", 87, 參考131; 同時參閱 Kant, "Metaphysics of Morals", 434。

116 Kant, *Groundwork of Morals*, 429。

117 Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, 290-91, 輯錄於 *Gesammelte Schriften* 卷八。

這種令人震驚的最……，可以透過康德的自主概念得以理解。倘若一國必須以其國民的福祉為依歸，那麼它必須讓國民倚賴國家，一如兒子倚賴慈父般。可是，倚賴與人的尊嚴並不能同時並存，因尊嚴源於自主。父慈子孝的服從比奴隸般向暴君屈服更加徹底地破壞人的自主性，因為前者不單是行為上的唯唯諾諾，更加暗示了身心靈完全的屈從。奴隸可以守得住自己的心，但一個真兒子的心卻屬於他的父親。康德就自主的立論與《主禱文》的直接衝突值得我們注意。假如「我們的天父」是基督徒的典範禱文，基於當中作為子的他律，人的尊嚴被摧毀；而這正是基督信仰的核心。

在這個基礎上，人可以領會到康德對理性宗教的理解。康德辯稱一個道德高尚的意志，不一定僅導向責任，更要導向人的幸福。倫理上的德行是指意志的完全自主——是超越所有事物的「至高無上」的價值，連人的幸福亦必須從屬於它，但單靠自主本身人不能達致「整全」的善，除非有幸福相隨。隨著高尚品德而來的自是人的幸福。¹¹⁸

對整全的善（高尚品德與幸福並存）的追求，是（1）一個不受約束的自我抉擇的自主意志，它假定（2）不朽性是真的和（3）神的真正存在。之所以視不朽性為當然的，因為這是從整全的善的第一部分，即德行，引申出來的。由於我們無法在一個有限的生命中實現完美的德行，故此我們只能透過信仰延綿不斷的道德進程的永恆生命，來表達我們對德行的確實承諾。¹¹⁹而視神的存在為當然的，則是從整全的善的第二部分，即幸福，引申出來的。若我們盡責地追尋整全的善，我們便需要假定在自然界裡有一本原，分發幸福予那些致力透過德行，讓自己成為堪當獲享幸福的眾生。¹²⁰

康德把神的角色嚴格地囿於他的理性宗教之內：神按值得賞報的德行把相稱的幸福賜予人。祂不能自由地頒布任何正面的指令，或與人建

118 參閱 Kant, "*Critique of Practical Reason*", 11。

119 參閱同上，122-23。

120 參閱同上，124-32。

立關係，例如訂立盟約；祂亦無法自由地施予祂的恩寵；祂也不是至善的，不能推動人去愛並以此作為人的終向。神純粹是人實踐理性中的產物，神的概念與神是否真正存在這問題在理論上並沒有任何關係。¹²¹同樣地，人不能堅稱事實上有真實的天堂，而那裡有真實的永生、有一真實的神賦予人真實的幸福。神的國度是完全、專屬於道德和實踐層面的。

康德以三一語言來陳述在他所提倡的宗教中，人所處的中樞位置。

唯一能讓世界成為受命於神之物，以及作為創造目的，只有處於其圓滿的道德境界中的人性（即一般在世上的理性存有），而當中幸福[即人性的幸福]在其巔峰狀態，是直接遵循最高存有的意志。—這個人，唯獨他能取悅於神（「這是我的愛子，我所喜悅的」[瑪3:17]），從永遠他便在神之內（「言與神（中譯者註：思高版聖經翻譯為「聖言與天主」）同在」[若1:1]）。人由神的存有之內而來，換言之，人不是受造之物，卻是神的獨生子 [若1:18；3:16-18]，「萬物是藉着言（Fiat!）」而造成的；凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的」[若1:1-3]。（為他，即他作為在世的理性存有，憑着道德的決斷力，他可以想像一切都是受造的[一切都是藉着他，並且是為了他而受造的（哥1:16）]）。—「他是神光榮的反映」[希1:3]。—「在他內神這樣愛了世界」[若3:16]，並只有在他內及藉着接受他，我們才能「成為神的子女」[若1:12]……等。¹²²

康德雖技巧地引用聖經，但不應因此掩蓋了他的理性信仰的核心信息：人並非受造物，而在其本身（*from itself, a se*）是一切真正意義之全部核心所在。聖子，即人，與天父享有同等地位，但不是由天父所生。

沃依提瓦對「康德式位格論」的看法是合理的。¹²³康德把全部焦點集中在人的道德尊嚴上，即人的自主；他為要造就一個自主的自我，更確切地說，為要造就每一個自主的自我、一系列並排而沒有關係的自我，而削弱了三一語言中所表達的關係的特性（父與子、光榮與反映等等）。

¹²¹ 參閱同上，132-41。

¹²² Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 60-61, 輯錄於 *Gesammelte Schriften* 卷六, 60-610。

¹²³ Karol Wojtyła, *Acting Person*, 22, 及302第八點。

回到史米茲論述沃依提瓦的位格主義，就是沃依提瓦在回應主流的現代主體特性時所提出的，我們可以有更全面的認識：「所以這便是視主體為主體特性的現代觀念的起源。我們可以理解主體特性為自我防衛，藉此，意識在避開一個為它說來是懷有敵意的棲身之地，或至少不能為它提供照顧空間的世界，甚至是意識因那世界專橫的要求，便破壞了世界的完整性。現代哲學的重心轉移很清楚是以人的意識這資格作為人的特性，賦予人的主體絕對地位，因為人的意識不但釐定自己，更進而釐定現實本身。」¹²⁴

c. 康德與若望保祿二世對性與婚姻的看法

在有關性與婚姻的討論中，康德的反三一的位格論更為清晰。在這方面，沃依提瓦彷彿從康德的學說中認識了許多，其中有兩個相交點，尤其觸目。

沃依提瓦稱康德的婚姻和性倫理觀中的首個原則為「位格論者的常規」。根據這一個原則，一個人必不可把另一個人當作純然工具，為自我取樂而「享用」對方。¹²⁵純粹享用一個人就是將他貶抑為一件東西或物品，而這正違反人的位格尊嚴。康德性倫理中的第二個原則就是，性結合涉及將自己交付給另一位。這兩個原則同時亦是沃依提瓦性倫理的支柱，¹²⁶它們與《論教會在現代世界牧職憲章》24:3中，所確認的兩個論及人生命的原則相符。

雖然康德與沃依提瓦的論點如此相近，更好說，正因為兩者相疊，更彰顯了康德對性與婚姻的看法跟沃依提瓦的截然不同。並不是因為康德鼓吹淫亂的消遣的性生活（事實上他絕對沒有），而導致這分歧。為康德來說，性交是把自己作為禮物交出，而這觀念正違反人的位格尊嚴。任何在婚姻內或婚姻外的性關係，藉着交出自己的性器官，繼而交

¹²⁴ Schmitz, *Center of the Drama*, 135-36。

¹²⁵ 參閱 Wojtyła, *Love and Responsibility*, 40-44。

¹²⁶ 參閱同上, 28 -44、95-100。

付他們自己，讓對方擁有及為取樂而「享用」自己，如此人皆視自己如物。這跟人的位格尊嚴和自主相違，更跟每個人可以擁有自己的權利相違。

跟據康德的意見，唯有婚姻才可彌補在性中所喪失的自主。在婚姻中，我永久地擁有視我性器官為物的使用者。於是，這便抵銷了在性交時，因對方「享用」我而導致喪失自我。透過一份永久契約，我擁有一個偶發性地擁有我的人。因此，我重獲自己和我的自主。情況就如一個人害怕在賭場輸大錢，所以便買下整個賭場。

性交 (*commercium sexuelle*) 是指兩個人互相使用對方的性器官和性能力 (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*)。這或是自然使用，即人與人交合，並能達致孕育相同本性的存有；或不自然使用，即人與相同性別的人或非人類物種的動物交合。這些僭越定律的行為被視為違反本性的惡 (*unnatural vices, crimina carnis contra naturam*) 和難以啟齒的惡 (*unmentionable vices*)，必須完全擯棄，沒有例外或商討的餘地，因為這些惡行危害我們位格內的人性。

既然不同性別的自然結合只能根據動物本性 (*vaga libido, venus volgivaga fornicatio*) 或法律，才會發生。一根據法律便是婚姻 (*matrimonium*)，即是兩個人由於終生彼此共同擁有他們的性特徵而結合。一但傳送生命和教養子女或可視為一個原因，按此原因人天生就是異性相吸的，可是婚姻的合法性並不要求人必須以此為目標，否則當子女出生以後，婚姻便會瓦解。

雖然婚姻以雙方互相使用對方的性特徵而獲得快感為基礎，但婚姻契約不是可有可無的，而是必需按純理性的法律原則而訂立。換言之，當男人和女人想享用 (*genießen*) 對方的性特徵時，他們無可避免地必須成婚。這必然性是根據純理性的與法律有關的原則而來。

就其中一方自然地使用對方的性器官是種享樂 (*Genuß*)，當中對方交出了自己 (*sich hingiebt*)。在這行為中，人把自己當作物件，這與人作為位格與生俱來便有的權利相違背的。這裡或許只有一個條件：當人被另一位如同物件般擁有時，前者需要同樣的方式獲得後者，因為唯有這樣，人才可以重獲自己，並重新建構自己的位格。如此一來，當人獲得另一位的身體時，同時亦獲得這另一位的整個人，因為人是絕對的整體。亦因如此，作為禮物的自我交付 (*Hingebung*) 與讓對方享受自己的性特徵，不僅只在婚姻下允許，婚姻甚至乎是唯一的可能條件。這是人的權利，而這權利亦是人對物件所享有的權利；倘若夫婦間有一方突然離開，又或是把自己如物件般給予另一個人，作為他的配偶有權如領回自己的財物一樣，在任何時候隨意取回對方。

基於同一原因，已婚者的關係是一種平等佔有的關係，這平等不單在互相擁有對方（這只適用在一夫一妻制上；在一夫多妻制裡，女人把自己獻上，但只能擁有丈夫的一部分，然而她的丈夫卻可以完全擁有她，是故她把自己貶抑為純然物件），亦在於互相擁有對方自身之外的財物。¹²⁷

在康德的解說中似乎沒有提及配偶間之愛。若望保祿二世則視性行為是「自然之言」（*naturale verbum*），¹²⁸且與「身體的配偶性意義」相連。¹²⁹按天主的創造，人就自己的本性，其身體有能力藉自己的「自然之言」去表達愛，去說出愛，而這能力是獨立於人的選擇或決定。根據這本性，性交並沒有去人化（*depersonalizing*），藉着自我交付，人更能深入地實現自己其為位格。沃依提瓦鮮明地以反康德的公式化表述來描繪自我交付：「人不再希望自己專屬於自己，但卻希望成為這另一位的所有物。這代表了人願意捨棄自己的自主和不可剝奪性。由捨棄衍生出愛，並由堅定不二的信念帶領，這信念深信在捨棄之中，人非但沒有被削弱或變得貧瘠，人的位格存有反而變得更加充實和豐盛。」¹³⁰這法則及其重要性在其面世的五年之後，在《論教會在現代世界牧職憲章》24:3中，得以再次陳述：「人唯有衷心交付自己，才會找到真我。」加爾默羅的位格主義與康德的位格論在這點上壁壘分明。

由此我們亦可看出，為何有關位格和本性的議題，為理解人的性意慾原來是如此重要。根據若望保祿二世所言，性語言的自然特性是性意慾最重要的特色之一。無論是否出於我們的意願，在性結合中，藉身體所說的就是在愛中自我交付。儘管我們所說的可能是相反說話本身的意義，即以性謊言的方式說話，我們還是無法說走身體的配偶性意義。¹³¹

127 Kant, *Metaphysics of Morals*, 277-78。

128 若望保祿二世，《家庭團體》勸諭32。原作者因官方英譯中用了「先天的語言」（*innate language*），故他使用拉丁原文再自行翻譯。

129 參閱「索引」Body身體2。

130 Wojtyła, *Love and Responsibility*, 125-26。

131 參閱若望保祿二世，《家庭團體》勸諭11。

據若望保祿二世所言，在性交中的確有一種對待他人的方法與康德在這方面所理解的相符：「持續的心態不把人當作是人，而是物件、商品，為私慾和純粹享樂提供服務：在這種心態下，婦女是首當其衝的犧牲品。」¹³²

沃依提瓦在描繪這種去人化的利用性伴侶的行為時，他選取了「享用」（*genießen*）一詞，這詞正是康德對性的總的理解之關鍵詞。那就是把行為的方向對準純粹享樂，如此便扭曲了性的自然語言。

人，正因為具有推理能力，故不但能夠清楚辨別進行中的活動是樂事或非樂事，還能將這份樂事抽出來，並可說是，將之視為活動的清晰目標。於是，他把行動塑造成僅為獲取樂事、迴避苦事。倘若一項與異性進行的活動完全、或基本上是以上述的態度來進行，那麼他的性伴侶便會成為純粹供人達到目標的工具——我們可見，這種次要意義下的「使用」（等同「享用」）代表了一種對首要意義的「使用」的特殊理解。¹³³

康德與若望保祿二世的分歧在有關一夫多妻制上尤其明顯。康德認為一夫多妻制是不道德的因為我的第二位妻子不能取回她位格的全部，那是當我以去人化的方式在性方面佔有了她時，她便失去位格。她不能取回她位格的全部是因為，根據我們的婚姻契約我並非專屬於她的，我也屬於我的首位妻子，我把自己永久分成兩分，被兩位妻子所擁有。

若望保祿二世同樣以位格論者的觀點來反對一夫多妻制。他的論點跟康德的非常相似，卻同時又背道而馳。一夫多妻制的錯源於這制度違反了因在愛中交付所達致的共融的邏輯：「這樣的共融完全與一夫多妻制相矛盾：事實上，一夫多妻制直接使天主自起初所啟示的計劃無效，因為它違反男人和女人的平等位格尊嚴，因為在婚姻中，男女在愛中把自己交出，這種愛是徹底的，因而是獨特的、專一的。一如梵二大公會議說：『尤其為聖事所祝聖的愛……男女二人在充分的相愛中，擁有位

132 同上，24。

133 Wojtyła, *Love and Responsibility*, 33。

格的平等，使為基督所加強的一夫一妻制，顯得更為輝煌。』」¹³⁴

概括而言，康德與若望保祿二世的基本分歧，源於在康德的哲學中並沒有任何真正符合位格特性的夫妻之愛。於此，康德的位格論並沒有充分涵蓋位格主義的特色。為他而言，人的性意慾並不是由具位格特性之的愛所形成和滲透，卻被切割出來，猶如與位格毫無關係，鬆散地任由本性所誘發。

康德的性倫理驟眼看來好像在多方面也跟性革命相反。他對性雖絕無好感，但他其中一個論點跟性革命非常吻合：兩者皆把性從位格中全然切割開，只是性革命擁抱這種抽離的快感，而康德則鄙視之。然而，就位格與本性上的二元論，兩者是類似，且是一脈相承。

這一點引申出康德和若望保祿二世在觀點上分歧的另一個原因，這原因跟第一個原因同樣重要：康德對性的看法反映了他對低於理性的自然世界深感不安。低於理性的自然世界是一個毫無意義的機械結構，人身處其中無法感到舒適自在，唯有把承載著先驗的內在於自己的理性秩序，置身自然界之外，並把這秩序加在自然世界之上。外在的自然世界完全是按數學能理解的物理規律運行。自然的另一個方面，即經歷和傾向，是主觀及非理性的。是故人與低於理性的自然界處於絕對二元論的兩極。一如前文提到（參閱頁 41），約納斯指出為何這二元論比起諾斯底派（玄識派）的精神與物質對立的二元論，更令人感到絕望的理由：「在諾斯底派的二元論裡，人被拋擲到一個敵對的、反神，因此是個反對人的自然世界；在現代觀裡，人則被拋到一個冷漠的世界。只有後者的情況，才意味著一個絕對真空、恍如無底深洞的世界」¹³⁵

位格與低於理性的自然界在人的性意慾這一點上以特別的強度相交。人與自然關係有多少種理解和生活取向，便會有多少種理解和活出性的態度。若望保祿二世的哲學，讓人清楚及強烈地感到自己與自然宇宙是血脈相連，都是創造主的恩賜。由天主所創造的人的身體連同其性

134 若望保祿二世，《家庭團體》勸諭 19，引用《論教會在現代世界牧職憲章》49。

135 約納斯，〈諾斯底主義、存在主義和虛無主義〉，338-39。

語言與位格骨肉不分。這有感覺的身體是為位格而造的，作為表達合符位格特性的愛。事實上，身體是緊貼位格和逕直具位格特性，因為人「是身體」（參閱「索引」Body身體1）。

康德就子女在婚姻中的作用之見解是有益的，因為它顯示出康德以性的生育意義來理解人與自然的關係：「傳送生命和教養子女或可視為一個原因，按此原因人天生就是異性相吸的，可是婚姻的合法性並不要求人必須以此為目標，否則當子女出生以後，婚姻便會瓦解。」¹³⁶

大自然把性歡愉與生育連在一起可能有其目的，但這些目的並沒有觸及位格的秩序；這秩序是先驗地從理性延伸出來，而並非從自然而來。正如位格在性行為中，因涉及自我交付，受到侵犯，因此位格是位於自然的生育目的之外。讀者或會覺得，康德情願完全剔除情慾，事實上，他亦清楚地說情願沒有任何偏好：「偏好並沒有任何絕對價值，讓人因偏好自身而渴求之；相反，每一理性存有應有這樣的一個願望，就是完全擺脫偏好。」¹³⁷

康德對偏好，尤其對情慾的負面看法，有其背景，因為康德把人的位格以二元論的方式分開為二：一是動物性，這為康德而言是比金錢更無價值；二是位格身分，這則遠超任何商品價格，是無價寶。

在自然的系統中，人（理性動物 *homo phaenomenon*，*animal rationale*）作為存有其重要性並不大，與其他動物有一共同價值（*pretium vulgare*），都是泥土的產物。就算事實上人因擁理性，為自己釐定目標，而比萬物優勝，這些都只外在地增添人的有用價值（*pretium usus*）。在這方面，一個人會比另一個人有較多的[價值]，但這價值不過是一個商品價格，一個把動物視作交易活動中的價格。如此一來，人的價值甚至是低於金錢，這世界通行的交易貨幣；因此，金錢的價值被稱為極之珍貴（*pretium eminens*）。但人被認為位格，即道德—實踐理性的主體，是超越一切價格的。人作為人（*homo noumenon*），他必須視自己是他自身的目的，即他擁有尊嚴（一種絕對的內在價值）。藉着這尊嚴，他逼使其他理性存有尊重他，在此世上面對其他

136 Kant, *Metaphysics of Morals*, 277。

137 Kant, *Groundwork of Morals*, 428。

理性存有時不亢不卑，平等共存。¹³⁸

科斯認同史米茲的看法，指出培根和笛卡兒的哲學，以自然科學來勾勒世界，在這觀點上，影響了康德的位格論。「問題的核心……在於現代的自然科學霸權，堅決支持將人的位格身分和主體性按自然科學觀來理解；縱然這科學觀意圖以意識和思考能力來給人的尊嚴定位，尚且認為活著的身體是下意識的身體，更何況是一般自然界，那是完全沒有意義和尊嚴的。」¹³⁹

恰好相反，若望保祿二世深信人和自然是一體的，從他認為生育是婚姻的自然目的，便可見一斑。在《家庭團體》勸諭 14，若望保祿二世以近似《論教會在現代世界牧職憲章》50 的表述手法，重申天主教傳統觀念：「根據天主的計劃，婚姻是家庭較大團體的基礎，因為婚姻制度和夫婦的愛，是導向生育和教養兒女的，在兒女身上夫婦得到他們的榮冠。」

緊隨這段重申傳統價值的段落後，若望保祿二世將當中的思想按位格主義者的方向發展，寫出一段超卓絕倫的描述。

照理說，愛的本質就是交付；而夫婦之愛，使夫婦彼此「認識」而使他們成為「一體」的愛，並不停留在夫婦二人，因為此愛使他們可作出更大的交付，藉此他們成為天主的合作者而把生命給予一個新的人。當夫婦二人彼此把自己交付出來時，他們不但交付自己，更同時可傳送生命給兒女，兒女是他們愛的活的形象，夫婦一體的永恆標記，身為父母的生活的、不可分的綜合。¹⁴⁰

若望保祿二世並沒有把生育置於夫妻位際愛情之外，而是最緊貼這愛和正正在其中。捍衛婚姻中自然的生育目的，同時亦是以位格主義者的觀點來捍衛人與人之間的位際愛情。若望保祿二世在《身體神學》

138 Kant, *Metaphysics of Morals*, 434-35。

139 Leon Kass, *Toward a More Natural Science: Biology of Human Affairs* (New York: The Free Press, 1985), 277。

140 若望保祿二世，《家庭團體》勸諭，14。

中，鉅細無遺地展現這思想路線。

總括而言，康德反三一的位格論高舉一個遺世分立的「自我」（self），並視兒子這身分（sonship）為最糟的奴役，唯有自主才是人的尊嚴。性存在於低於位格的層次，並威脅人的自主。婚姻盡其所能，讓人重獲自己。若望保祿二世的三而一的位格主義則舉揚在關係中的自我，在自我交付中找到真我。性並非存在低於位格的層次，性本身就是位際愛情事件，即使性被扭曲為僅用作純然享樂，也無損這事實。性的自然目的是子女，而這目的並不在於夫妻之愛以外，但卻使這愛在本質上堪稱為夫妻之愛。

事實上，沃依提瓦亦看到康德哲學中的正面價值，尤其是康德對功利主義的批判，且始終如一地按這批判來理解性意慾。毋庸置疑，沃依提瓦容許自己按康德就性和婚姻的看法來進行反思，但因着他的加爾默羅式的位格主義和對自然具更豐富多彩的理解，沃依提瓦比康德更為超卓。

四. 沃依提瓦與舍勒

a. 舍勒的本質主義的位格論（Essentialist Personalism）

在上文引錄的篇章中（參閱頁34），沃依提瓦解釋他的主要哲學著作——《行動的位格》（*The Acting Person*）——萌芽自他對舍勒的重要著作《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學：邁向合乎道德的位格論基礎之新嘗試》（*Formalism in Ethics and a Material Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*）的研究；他尤其指出舍勒對康德的批判。「那著作中不乏對康德的批判，這為當下的研究是十分重要的，也予以本人反思的機遇，亦因而部分的接納了康德位格論的某些觀點。」¹⁴¹故此，就算是粗略涉獵，我們也需探討舍勒對康德的批判。

按舍勒所言，康德的哲學思想體系的真正核心是主體的自我發動行為，即主體的自發性；這樣的自發性不論在理論或實踐層面上，都是自

¹⁴¹ Wojtyła, *Action Person*, 22, no. 8, 302.

我釐定其自身的形式。¹⁴²舍勒指稱這主體的自發性是純粹「編造」出來的。康德並沒有從任何事物所真正清晰呈現的，或事物所予以（given）他的——即從任何事物的真正「現象」中，找到證據來支持這種自發性。他沒有為（事物）所予以的作出解釋，他只強行採納那編造出來的。

舍勒進一步解釋，驅使康德強行採納所編造出來的其原因，是與他不加批判的一概接受英國經驗主義（empiricism），特別是休謨（Hume）和霍布斯（Hobbes）的思想，有著密切的關係。當世界被粉碎為感覺上混亂的一團，人心被催毀成一種非理性的、不停變化的偏好，我們需要一種綜合的力量，去營造一個較為整合的世界，一個得以體驗的世界。

「簡言之，休謨對自然狀態的看法須有康德式的理解力，而霍布斯對人的看法則須有康德式的實踐理性，這才可使他們的理論重返自然經驗的事實。但若沒有休謨和霍布斯分別對自然狀態和人的觀點有錯誤的前設，則根本毋需有這樣的假說，因而亦毋需把那先驗的詮釋為，這些有條理活動的『功能法則』（law of functions）。」¹⁴³

根據舍勒，英國經驗主義者的看法植根於「一種清教徒新教的態度」，¹⁴⁴這態度原則上不信任「自然物」，即一切未經系統化和理性上自我操控的事物；不信任一切非經契約形式所建立的人與人的關係。舍勒認為，這些歷史因素演變成康德整套思想中的基本「態度」。

142 在這背景下，「自發的」（spontaneous）並非「衝動、沒有三思、沒有計劃」的意思。其拉丁語字根「spon」可解作「自由意志」，而作為形容詞的「spontaneus」可解作「按人的自由意志」。在這意義下，「自發性」與「接收性」是對立的；它指出主體的行動是出自他、源自他自己。參閱馬斯·舍勒，《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學：邁向合乎道德的位格論基礎之新嘗試》（*Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*），5th ed.（Evanston: Northwestern University Press, 1973），65-68。德文版：《*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Gesammelte Werke, vol.2（7th ed.; Bonn: Bouvier Verlag, 2000），84-86。下文當引用有關著作時，將先列明其英語版頁數，再列德語原文頁數。

143 同上，66；德語版85。

144 同上，67，no. 23；德語版86，no. 1。當然，對康德來說，路德教義比清教教義更直接地具影響力。相應地，清教主義的不少道理都是依賴路德的思想。

我只能把這「態度」形容為，對所予以的就其本身，是一種基本「敵意」或不信任；對所予以的，就其「雜亂」構成一種恐懼、焦慮——這態度可以表述為「世界在我之外，自然狀態則在我內」。「自然狀態」需要被塑造、被規劃、被「操控」；因它是「敵意的」、是「雜亂」等。這態度與來自世界之愛是對立的、與信任世界和為世界所作的愛的奉獻是對立的。嚴格而言，這是一個僅屬於現代的態度，它滲透着對世界的憎恨、對世界的敵意、和對它的不信任；因著這種憎恨，導致人有必要無休止地「規劃」和「操控」這世界……而這一切，都在天才哲學家的大腦中達到頂點。¹⁴⁵

康德與舍勒在思想上的對立可追溯至他們哲學體系的根源。為舍勒而言，活化哲學的核心原則是渴望在充滿愛和奉獻的心境中，以接受和默觀的目光去尋找，好能對那些真實明顯的有所領會。舍勒反對康德唯心主義（Kantian Idealism）中的「編造」，並堅稱，哲學必須以柔韌和服從的態度去重視經驗所予以的。哲學必須道出（*logos*）甚麼是真實明顯的（*phainomenon*）。簡言之，哲學必須是現象學。若望保祿二世在同意舍勒的看法之餘，更強調愛活化現象學的原則。「現象學基本上是一種思想方式、一種心靈與現實的關係；並旨在理解現實的本質和基本特徵，避免一切偏見和系統性組合。我想指出，在一定程度上，現象學是在智能上一種對人類和世界關愛的態度；對信徒來說是對天主的愛，天主是萬有的元始和終結。¹⁴⁶在舍勒對康德的批判要點中，沃依提瓦看到舍勒大力抨擊康德的人學二元論，也看到舍勒對世界和（事物）所真實予以的，持有一種愛和奉獻的態度。這是舍勒針對性地批判康德道德的形式主義的起點，並藉此提出他的個人見解，認為倫理學必須以康德稱之為意願的「質」而非「形」為基礎；倫理學必須建基於客觀價值之上。

然而，舍勒與康德的關係，比起他對康德所提出的批判，更為複雜。有些時候舍勒好像是被他特別喜愛的這位對頭人的天才所吸引而使

145 同上，67；德語版86。作者對英語譯文曾作修改。

146 若望保祿二世，對國際現象學中心（The World Institute of Phenomenology）的代表致辭（2003年3月22日）。

不加批判地完全接受。尤甚者，他不能擺脫康德所失落的，康德否定人可以接觸到真實存有。在舍勒有關價值和位格的論述中，我們可看見這真實存有的失落。

按舍勒所言，價值在人的感覺中是明顯的，即可令人感覺得到。¹⁴⁷為表達「感覺」（feeling），舍勒選用了德文中的 *Fühlen*，而非 *Gefühl* 或 *Empfindung*。*Fühlen* 是以及物的（transitive）意義來理解，指「去感覺某些對象」，屬有意的行為；即「傾向」「對著」某事某物的行為，意指涉及某事某物（參閱「索引」Intentional）。當我以手感覺一個粗糙的表面時，我經驗到的感覺是涉及粗糙這方面——這是有意與粗糙聯繫起來。相比之下，牙痛並沒有「涉及」特定對象。在論述價值時，舍勒所說的感覺其實是情感——屬獨特的情感；具「有意」的特徵，意指這些情感涉及價值。

舍勒認為感覺是人的首要行為，比希望和認知更基本。在此，我們也許可看到舍勒言過其實地反對康德的例子。為康德來說，一切感覺（對責任的重視是唯一的例外）皆屬於經驗和非理性的感官慾望（sense-desire）領域，與人的理性核心相距甚遠。為舍勒來說，愛作為感覺構成人的最深處的精髓：人可被定義為愛的存有（*ens amans*）。¹⁴⁸

他[舍勒]聲稱價值的內容所予以的，較任何有意識的行為，更為優先。感覺的價值（feeling values）是思考的基礎；情感經驗並非（如康德所言）是內在的雜亂，而是佈滿價值內容的秩序；這秩序與關於推理和思索的邏輯法則截然不同。舍勒的論據如下：正如色彩只有「在」我們看見它們時才予以我們的，價值也一樣，只有「在」我們感覺它們時才予以我們的。沒有「看見」，就沒有色彩；沒有「感覺」，也就沒有價值。¹⁴⁹

舍勒以各種不同的水果會帶給人不同種類宜人的美味為例，說明

147 參閱舍勒，《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》，35；德語版56及253-64；德語版259-70。

148 Manfred Frings, *The Mind of Max Scheler: The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, 第二版, Marquette: Marquette University Press, 2001年, 68。

149 同上, 25。Frings精練的撮要是根據舍勒的《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》，9-23；德語版32-45而寫的。

價值與感覺是相互倚賴的。作為享受的對象，每一種宜人的美味都是價值；且各自在質量上彼此不同。決定這質量上的差異，並不是水果這存有物的客觀性質特有的結構，致使在味覺上變得明顯；亦不是純粹基於進食水果的人其感覺狀態中的特有結構。因客觀的價值品質而感到的樂趣，是「價值本身的質量」，這是有別於存有物的。¹⁵⁰事實上，有時我們會從特有的質量中首先經驗到價值，然後才經驗到承載價值的存有。舉例說，我們覺得某人引起人反感，但卻不能言明是在這人身上的甚麼，導致人有如此的觀感。在這情況下，我們是先經驗到價值，其次才把這價值附帶在存所有者之上。¹⁵¹

物品的價值質量，連同其固有的可被理解性，構成物品的特殊的本質領域（essence-domain），有別於存有物自身。「原則上，價值的所予以的與存有或非存有無關。」¹⁵²價值本身並不存在；價值僅作為本質予以人，且僅在人的感覺之上予以人。「至於回答『甚麼是價值？』時，我會建議以下的答案：就問題中的『是』這字指涉存在而言（而不僅是語法而已），價值一點也不『是』。」¹⁵³

舍勒偶爾也會提及「價值的存在」，但這樣的存在並不是價值本身。¹⁵⁴當我們說：「這是好的」，這並不是說價值（好）實際上是存在的，這只是現象學專用的措辭，實際上存在的是該「事態」，而該事態承載著價值，即是說，事實上，該事態是好的。「句子『這是如此如此』，指涉的並不是該價值的存在，而是承載著該價值的事態。」¹⁵⁵價

150 舍勒，《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》，13；德語版35。

151 參閱同上，17；德語版40。

152 同上，206；德語版214。作者曾修改英語版譯文。

153 Max Scheler, Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien [博士論文]，輯錄於*Frühe Schriften: Gesammelte Werke 1*（早期著作：舍勒全集卷一），Bern: Francke, 1971年，98。參閱Frings, Schler, 23。

154 參閱舍勒，《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》，206-8；德語版214-15。

155 同上，208；德語版215。

值是意識中的本質，有別且獨立於存有。

我們可以從舍勒對人的理解，看到人正如存有一樣，在他的學說中變得黯然失色。舍勒否定人就其自身便是存有、便是實體。反之，舍勒視人是某種「有意識生命的共體驗之整體」（co-experienced unity of conscious life）、在意識內所予以的一種本質。

人絕不應被視為具才能與力量的東西或實體，當中包括理性「才能」或「力量」等，人絕不應被視為與才能和力量是一體的。這個人，更好說是這個直接從經歷中共體驗之整體，而並非在直接體驗的後面或之外的一個純粹思考物。¹⁵⁶

人並不是在事實基礎上和因果關係內，從事各種行動的一件「東西」或一個「實體[底基]」（substance）。若真的有多樣性的存在（這讓人想起康德所設想的，用電力使之運轉所結集而成的電動領域），那麼上述所提及的「眾東西」便可以隨機毀掉或掉換，而不影響當下所體驗到的。再者，若果每一個人都承載著相同的實體[本性特徵]（substance），那麼人與人之間就再沒有分別了；世上有繁多的同類事物，若每一同類事物，例如：時間、空間、數量、多重性等，都是相同本體的載體，那麼時間、空間、數量、多重性等，也都找不到了。¹⁵⁷

第二段引文指出了舍勒反對使用「實體」這個具亞里士多德色彩的士林哲學術語，來解釋「人」的其中一個原因。他相信這個用法暗含了一種幼稚的空間圖像，即物品必然是在屬性之下或在屬性的後面，一如金屬層必然是置於磁場的後面，或一堵牆必然是在油漆之下。¹⁵⁸舍勒的一己立場似乎認為，人的存有可被簡約為一種在意識中體驗到的本質。

156 同上，371；德語版371。

157 同上，384；德語版384。在該作品面世前四年，在他的Nature of Sympathy（1912）一書中，舍勒似乎表達了相反的意見。他論及「位格－實體」（*Personsubstanzen*）或「行動－實體」（*Akt-substanzen*）。馬斯·舍勒，*The Nature of Sympathy*，New Haven: Yale University Press，1954年，123。馬斯·舍勒，*Wesen und Formen der Sympathie: Gesammelte Werke 7*，Bern and München: Francke，1973年，131。參閱Jonathan J. Sanford，“Scheler versus Scheler: The Case for a Better Ontology of the Person”，*American Catholic Philosophical Quarterly*，第79期，2005年，145-61。

158 舍勒，《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》，384-85；德語版384-85。

b. 沃依提瓦對舍勒的批判

沃依提瓦在他一本有關舍勒的書的開頭，解釋了舍勒為何備受天主教學者關注。這是基於兩大原因：第一，天主教倫理一向關注人行為的目的，即善或價值。舍勒批評康德無法公正地評價這些行為的目的，而舍勒卻根據行為的目的來發展他的倫理學。基於這一點，舍勒稱自己的倫理學是「實質價值」的倫理學，以抗衡康德的「形式主義」。在康德的形式主義中，道德善是絕對律令的普遍形式（參閱前文頁49）。

天主教倫理學與舍勒的第二個接觸點更為具體。「當中好些命題，讓人立刻聯想到基督徒倫理，尤其是福音中有關倫理的教導。在舍勒的體制中，他強調在整個合乎道德的生活中，對人的愛與效法別人芳表，猶為重要，且是首要任務。」¹⁵⁹沃依提瓦認為舍勒的學說與福音教導要跟隨和效法基督，其匯合之處便是兩者的「位格思想」。¹⁶⁰「在舍勒的學說和福音信息中，兩者的位格思想其原理結構相近：效法他人的原理是，基於人的完美，這已確立的理想，並設想藉此能助人達到這樣的理想。」¹⁶¹沃依提瓦在這些篇章中提到的「位格思想」，特別強調人要度合乎道德的生活：他把人的道德完美無缺解釋為一個目標，對人的愛和效法耶穌是首要的。

沃依提瓦試圖回答的問題，在他的一本關於舍勒的著作之書名上表達了。書名為：《按馬斯·舍勒的哲學體系的預設評估建構基督徒倫理的可能性》（*Evaluation of the Possibility of Constructing a Christian Ethics on the Assumptions of Max Scheler's System of Philosophy*）。沃依提瓦把討論集中在第二個原因，這也是舍勒吸引

¹⁵⁹ Karol Wojtyła, *Über die Möglichkeit eine christliche Ethik in Anlehnung an Max Scheler zu schaffen*, ed. Juliusz Stroynowski, *Primat des Geistes: Philosophische Schriften* [《按馬斯·舍勒的哲學體系的預設評估建構基督徒倫理的可能性》], *Primat des Geistes: Philosophische Schriften*, Juliusz Stroynowski 編, Stuttgart-Degerloch: Seewald, 1980年, 38。

¹⁶⁰ 同上, 68。

¹⁶¹ 同上, 75-76。

他的原因，亦即效法耶穌。¹⁶²

福音所提及的道德完美無缺之理想，是藉跟隨耶穌而達到的，沃依提瓦認為有三大主要特質。¹⁶³（一）這是一個真實的理想，因為它旨在透過效法在耶穌身上找到的真實成全，讓人達到真實成全。（二）這是可實踐的理想，因它是可藉行為實現，在行動中人是承擔責任的因，藉著行為這人亦因而成為事實上是善或惡。（三）這是一個宗教信仰的理想，既因為所效法的成全是屬於聖父和聖子的，亦由於它的最終目的是，藉著這樣的仿效，人能與天主建立真實的位際關係。撇除質因，這三點幾乎是按亞里士多德的四因說來分類：形因、成因與目的因。就每一點，沃依提瓦皆撰寫了一章加以闡釋。

（一）效法耶穌的形因 — 道德善本身：舍勒視道德善只是感覺的對象。宗徒們感受到耶穌的個別理想的價值和本質，並將之採納為他們自己的道德價值。在沃依提瓦的批判中，他表明耶穌並非僅是被仿效的一位，祂是真正的立法者，道出道德善是某些行為的客觀、真實的特性。從這方面說，耶穌的教導對聲稱詮釋福音的哲學有一定的要求。為了從真實和客觀的立場理解福音教導中的倫理價值，我們必須超越舍勒的現象學，走到形上學去。「因此，基於其現象學的原理，舍勒的思想體系並不適合作理解基督徒的倫理觀。」¹⁶⁴

儘管舍勒的倫理學體系具客觀主義的傾向，但它並不適合作詮釋一套具客觀特質的倫理學，像基督徒倫理學。毋庸置疑，舍勒其不足勝任的客觀主義（objectivism）是從他的現象學的原理中冒出的。因着這些原理，其倫理價值，不管一切，總是停留在有意的及主觀的立場上。為能從真實和客觀的立場上領會倫理價值，人需要以不同的認知論前提入手，也就是，從現象而上（meta-phenomenological），甚至是形而上（meta-physical）的前提入手。¹⁶⁵

162 參閱同上，70-74。

163 參閱同上，74-75。

164 同上，97。

165 同上，109。

(二) 效法耶穌的成因 — 人作為負責任的源頭：由於舍勒只視道德善如同一切價值，都是感覺的對象；他並沒有聚焦於人就是成因，需為道德善負上責任。事實上，正如價值屬於本質的範疇，而這又是獨立於存有，因此人並非天生有某種本性，致使人的某種性質的行為是由其內在原理所引起。人是「直接從經驗中合作體驗之整體」。¹⁶⁶「基於他的現象學原理，舍勒的思想體系無法直接理解和表達出，人連同他的行為就是道德善和惡的根源。所有的困難皆是他的體系中的現象學前提之後果，我們可把責任歸咎於這些原理。」¹⁶⁷

舍勒否定一切本份和常規，因為它們涉嫌包含左右康德哲學思想的負面精神，即對自然的敵意、不信任；視所予以的為雜亂，並對此心存恐懼。可是，沃依提瓦則認為，常規與本份是人行為的整全部分，與實踐法則的第一原理相符；依此原理，人驅使自己行動：善是需要付諸實行的 (*bonum est faciendum*)。舍勒對價值的理解並沒有讓他明白這原理。

根據舍勒思想體系中的前提，價值就其本質視存在無關緊要的。意即價值就是價值，不管它是否存在。（[註：]這思想，舉例來說，與聖多瑪斯·亞奎納的體系相當不同，多瑪斯視善是意志、是力爭 (*appetitus*) 的真正對象。當我們願意從善，願意為它力爭時，我們關注的是它的存在。善之存有是重要的議題；參閱《神學大全》I.5...）這種視存在無關緊要的態度，其實不難理解，因為價值只作為情感和知覺的特定對象呈現出來。正因為價值並不關注存在的問題，所以價值並沒有導致「應該」與否。¹⁶⁸

沃依提瓦表明，在愛的誠命中，對善作為善和誠命為常規的體驗，兩者相互配合發揮作用，展示人確實是負責任的行事者。

(三) 效法耶穌的目的因 — 蒙祝福 (*blessedness*)：舍勒的現象學本質論最不幸的影響，是在於他對目的因的理解，即對蒙祝福的理解。

166 舍勒，《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》，371；德語版371。

167 沃依提瓦，《按馬斯·舍勒的哲學體系的預設評估建構基督徒倫理的可能性》，115。

168 同上，139，加入 no. 29；作者自行標明重點。

雖然舍勒稱人的生命是「似神」(theomorphic)的，即這只能在屬神的光照下，最終在神的純愛光照之下，方可被理解。他所瞭解的這光照是一個分離的本質，與生活的神頗為分開的。「在試圖憑直覺認識人的本質，我們並不是假設本質是猶如神的概念般，在一定程度上，是現存的和得到斷定的現實；更好說，本質只是來自神的素質，即神聖的素質，在無限完美的存有內予以的。另一方面，不論從任何意義上說，我們絕不能假設，任何人或事物（歷史時空中的人，或各種可信的宗教不斷變化的信仰內容）能穿取這樣的本質。」¹⁶⁹沃依提瓦按上文和其他類似的篇章，總結說：「為現象學者來說，人唯有依靠和專門依靠體驗神之概念，方能成為似神的存有。舍勒並不關注與神的真實關係，他也不關注神是否存在、是否可信、是否已明確界定。他關注的是體驗神之概念。」¹⁷⁰顯而易見，人蒙祝福並不在於默觀這樣分離的本質。更好說，舍勒是在每個人的深處中找到祝福；在這深處，神與受造物有著類似的身分。終其究竟，受造的人從自身蒙受祝福的。

深層次幸福與無上喜樂是在於人的身心，取決於人對自己的道德善之意識。唯獨善人才是極其幸福的。然這並不排除這樣的幸福是所有意願與行為的根源與來源；但幸福不是意願與行為的目標，甚至不是意圖。只有幸福的人才會按道德善的方法行事。因此，幸福不可能是「德行的報酬」，¹⁷¹德行亦不是得到福樂的途徑。反而，幸福是德行的根源與來源，是其泉源；儘管幸福只是人的內在美善所結出之美果。¹⁷²

「善」人在其存有及行為內，直接參與神的本性，意思是，善人在神之內作決定 (*velle in deo*)，或在神之內去愛 (*amare in deo*)；在這參與中，他是極其幸福的。說神賞報他，只會將之貶至較低的層次、以些微的善代替了崇高的善；又或者，以膚淺的感覺代替了

169 舍勒，《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》，292；德語版296-97。

170 沃依提瓦，《按馬斯·舍勒的哲學體系的預設評估建構基督徒倫理的可能性》，161。

171 「[幸福是]……對德行的償報和德行的目的。」亞里士多德，《尼各馬可倫理學》(Nicomachean Ethics)，1.9；1099b.16-17。

172 舍勒，《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》，359；德語版359-60。

強烈的滿足感。¹⁷³

在這些篇章中，我們清楚看到舍勒反對康德的觀點。對康德來說，幸福是在道德生活中活出責任之主要勁敵。人務必要竭盡所能，將渴望幸福所產生的影響力除去，責任定要成為唯一的動機。詩人席勒（Friedrich Schiller）諷刺地調侃康德的道德觀，正是抨擊上述這論點。

興致勃勃我服侍朋友，遺憾這竟是出於偏好，
我悶悶不樂，概因我一直自以為是。
別無他法：你只好嗤之以鼻，
然後拖着興味索然的身軀，服從那責任的指令。¹⁷⁴

根據舍勒的看法，幸福是合乎道德的生活必不可少的先決條件；沒有幸福，道德善行也就不可能；幸福與道德善唇齒相依。

按這觀點，舍勒必然得出以下結論：基本的幸福早已潛藏於人內，先於任何神授的賞報。沒有任何來自神的賞報能構成幸福；這種賞報只會把次要的善強加於這基本幸福之上。沃依提瓦批評說：

啟示的教導指出，有關永恆受福的教義，所強調的全都在於受福的目的物，即天主的性體。從舍勒的現象學體系中看出，他既沒有領會，自然也無法表達這教義……當人體驗到原來自己就是道德善行的本源時，他在自己之內所發現的善是極大的，沒有任何來自人之外的善，可與此善相比……最大的幸福與最大的苦痛是人從其自身中取得；人是自己的本源。這觀點看似與我們所認識的基督宗教的教義格格不入；我們能否將舍勒的觀點與啟示的真理——人最終的受福其目的是天主的性體——建立任何接合點呢？¹⁷⁵

沃依提瓦試圖尋找連接舍勒與基督宗教的橋樑。舍勒指出，在人之內有一核心，這核心捨棄了一切社會性的關係。¹⁷⁶可是，這「隱密的

173 同上，368；德語版368。作者對英語譯文曾作修改。

174 Friedrich Schiller（席勒）與 Johann Wolfgang von Goethe（歌德），*Xenien*，387-88。

175 沃依提瓦，《按馬斯·舍勒的哲學思想體系的預設評估建構基督徒倫理的可能性》，183-84。

176 參閱舍勒，《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》，561-72；德語版548-58。

人」，這「絕對至隱密的人」在其最深的深處，並不是完全單獨的。這裡容得下一種關係，那就是與天主的關係。隨著這關係而來的，也都包括與教會團體的關係。

然而，孤獨並不排除一種共有的關係，即與天主的關係；從定義上來說，天主既非一個個體，亦非一個綜合位格，但在天主內是個體與綜合位格的團結一致。所以，唯有在天主內，隱密的人才可知悉自己是被定罪還是獲拯救。但他甚至連這一點也做不到，除非他能（至少在天主之內）逐漸間接地意識到自己總體上與那綜合位格，和首先與教會，是團結一致的。若沒有這份肯定，那就沒有天主了，有的只不過是一個擁至高無上本性的虛假物體，即是一個虛幻的神。¹⁷⁷

沃依提瓦在引文中點出「舍勒的思想與啟示的教導有著深厚的連繫」。¹⁷⁸已達成團結的人的位格，唯獨從自己已別無他求的圓滿的生命中，汲取極大的幸福，他的憂慮似乎已決定性地一掃而空。「倘若在這對自己最深邃的體驗中（即舍勒稱之為絕對隱密的人），這人從沒間斷與天主的關係，那麼就在這關係中，人能從善之中經驗到幸福，從惡之中經驗到絕望，善與惡皆是人自身的本質。如此確切的表達可否幫助我們理解和表達，何謂在天主內永遠的幸福，以及何謂被天主永遠擯棄呢？答案是：可以！當然可以！」¹⁷⁹

但是，沃依提瓦並沒有在作出這正面的結論後停下來，而是再進一步深究下去。當舍勒在論及人與天主的關係時，他著重的只是位格主體性在生活上所體驗到的層面，而不是任何確實的超越對象。真實存在的生活的天主，被歸入與現象學所思量的本質為同一類，相提並論。這樣的天主作為感覺的對象，位格主體在這對象身上，體驗到一種分離的神性的價值和本質。沃依提瓦補充說明：啟示有不同的原始資料，它們的重點都放在幸福的目的物。天主真實無限的美善解釋了為何祂是有福的

177 同上，563；德語版550。作者對英語譯文曾作修改。

178 沃依提瓦，《按馬斯·舍勒的哲學體系的預設評估建構基督徒倫理的可能性》，184。

179 同上，185。

宗向。人分受了神性的存有，舍勒的現象學前設把這分受簡約為一種有意的自我價值的感覺，即是說，當人所體驗到的，並不是生活的天主，而是一種神聖的價值和本質。¹⁸⁰沃依提瓦作出如此總結：

這樣的方式理解在天主內的分受，跟真實的、本質上超性的分受天主的本性和天主的內在生命，絕無半點相同之處。按啟示的教導，唯有以後者的方式理解在天主內的分受，才構成在天主內蒙最終祝福的基礎。迴避這樣的分受，肯定是人不幸的緣由，是天主拒絕人的後果。相比之下，在舍勒的概念中，儘管人「分受了天主」，人感受到的幸福感和絕望感其真正的目的物是，人自我價值的「善」或「惡」，人在行為的本源上所體驗到的，使這自我價值變成可感知。¹⁸¹

在有關舍勒思想著作的末尾部份，沃依提瓦再次提問：究竟我們能否以舍勒的現象學為基礎，建立出一套基督徒倫理學？他總結認為，現象學可以擔任次要和輔助性的角色，但一個基督徒學者不可能是現象論者。沃依提瓦寫道，神學家

不應放棄現象學方法在神學家工作上所提供的各重大貢獻。這方法容許神學家從倫理生活的表象來進行有關研究，讓倫理學蓋上人經驗的印章，由實在具體的生活知識提供養分。可是，無論如何，現象學方法只擔演次要輔助性角色……同時，這些研究使我們確信，基督徒學者（尤其是神學家）就算在其工作上使用了現象學的經驗，也不可能是一個現象論者。¹⁸²

在以上對舍勒的批判中，史米茲認為沃依提瓦所最為關注的已是清晰可見。儘管舍勒對康德作出深入的批評，舍勒依然離不開同樣的關乎主體性觀點之轉移。「現代哲學的重心轉移很清楚是以人的意識這資格作為人的特性，賦予人的主體絕對地位，因為人的意識不但釐定自己，更進而釐定現實本身。」¹⁸³在給予人的意識如此絕對的地位時，舍勒的哲學便喪

180 參閱同上，184-85。

181 同上，185-86。作者自行標明重點。

182 同上，196。

183 Schmitz, *At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła / Pope John Paul II*, 135-36。

失了人的位格主體、喪失了真實的存有、以及喪失了受造位格的最終目的。

關乎意識的哲學讓我們相信，它首先認識的是人的主體。形上學（存有的哲學）已做好準備去證明，相反的才是真的，事實上，分析純意識無可避免會導向主體的殲滅。¹⁸⁴

對康德和舍勒的思想體系所作的分析，顯示了這個結論：一個貫徹始終的目的論與成全主義（*perfectiorism*）沒有給意識哲學預留空間。當然，目的已經包含在意識之中，而且目的總是關乎善或價值；但是，當目的 [純粹] 是意識的內容，那麼它便失去了其「成全」的特性（*perfective character*）。根據真實的哲學的前提，目的只有在與存有連繫起來時，它才擁有這成全的特性。唯有在這基礎上，人才可以談論一種貫徹始終的目的論。¹⁸⁵

讓我們從上述的重要篇章，返回到沃依提瓦的後博士論文（取大學執教資格的論文）題目：《按馬斯·舍勒的哲學體系的預設評估建構基督徒倫理的可能性》。喬治·韋格爾（*George Weigel*）在他為若望保祿二世所撰的傳記（《見證希望》（*Witness to Hope*），頁128）中寫道：

[沃依提瓦] 指望舍勒是他的積極嚮導；而他廢寢忘餐斷其腰背地做翻譯，正為了可以用自己的語言去分析舍勒。這表明了沃依提瓦相信 [「為甚麼我應該行善」的] 答案不能在列吉那·卡里谷－賴岡熱神父（*Réginald Garrigou-Lagrange*）的新士林哲學中找到。

韋格爾並沒有提出直接證據，表明沃依提瓦希望從舍勒的思想中找到倫理學的新基礎。若有人假設沃依提瓦抱着這希望來研究舍勒，他必會得出沃依提瓦失望而回之結論。一套基督徒的倫理學不可能建基於舍勒的思想。失敗的原因並不是在舍勒的體系裡，在不同地方出現了不同的具體錯誤；而是涉及整個體系本身。一如沃依提瓦在前文（參閱頁68）所

184 Wojtyła, “The Person: Subject and Community”, 輯錄於 *Person and Community: Selected Essays*, New York: P. Lang, 1993年, 219-20。這篇文章初次於英文期刊 *Review of Metaphysics*, 第33期 (1979/80年), 273-308, 刊登時, 包括引文句子的段落曾被刪去; 可能是因為該段落帶強烈清晰的負面批判意味。

185 Karol Wojtyła, “Das Gute und der Wert”, *Lubliner Vorlesungen*, Juliusz Stroynowski 編, Stuttgart-Degerloch: Seewald, 1981年, 244。沃依提瓦從拉丁語「*perfectior*」(更為成全) 引申出「*perfectiorism*」(成全主義) 這概念; 一個按更大程度的成全而發展的學說。

指：「所有的困難皆是他的體系中的現象學前提之後果，我們可把責任歸咎於這些原理。」

五. 概述沃依提瓦的主張

a. 沃依提瓦七份主要作品

沃依提瓦於1978年獲選為教宗前，曾撰寫了七份主要作品。¹⁸⁶下表按寫作時間或首次出版日期的順序列出這些作品：

- 1.1948年：《十字聖若望論信德》— 神學博士論文。
- 2.1953年：《按馬斯·舍勒的哲學體系的預設評估建構基督徒倫理的可能性》— 倫理神學授課資格論文。
- 3.1954-57年：《於盧布林講課》— 有關倫理學基礎的哲學課，內容涉及柏拉圖、亞里斯多德、聖奧思定、聖多瑪斯、康德和舍勒的思想。
- 4.1957-59年：《愛與責任》— 有關男女之愛的綜合神哲學論述，包括討論婚姻及其目的。
- 5.1969年：《行動的位格》— 有關位格的哲學論述。
- 6.1972年：《更新原動力》：實踐梵蒂岡第二屆大公會議的教導
- 7.1976年：《矛盾的標記》— 致保祿六世及宗座府人員的退省講道詞。

在這七份作品中，四份是神學性的（1、2、6和7），兩份主要是哲

¹⁸⁶ 還有另外兩份作品接近「主要作品」這個類別：《倫理學初階》（*Primer of Ethics*）（1957年）— 匯集了二十篇有關重要倫理學主題的普及文章；《負責任的人》（*Man on the Field of Responsibility*）（1972年）— 本是《行動的位格》的續篇，但只有七十四頁未完成的原稿。《身體神學》雖寫在若望保祿二世當選為教宗之前，但應視為教宗文件。在五十年代，沃依提瓦撰寫了一書兩冊的《天主教的社會倫理》，當時秘密付印，以避過政府審查。該書至今尚未在波蘭重新出版，而且似乎並未開放給公眾查閱的版本。

概述沃依提瓦的主張

學性的（3和5），一份（4）是哲學性但兼備重要的神學論述。

我們必須注意沃依提瓦首兩份作品中所論述主題的次序，而這兩份作品分別論述十字聖若望和舍勒。沃依提瓦的神哲學家生涯以十字聖若望的位格主義為起點。這種位格思想由別具特色的三角論塑成：愛就是自我交付；男和女配偶間之愛就是在我們的經驗中完全自我交付的範例；聖三是愛與交付的源頭和典範。此外，十字聖若望對位格主體性的深切關注也有助塑成沃依提瓦的位格主義。十字聖若望的教導有兩個特點，分別為上述的三角論（特別是藉著效法基督體現聖三的位格意義典範；自我交付的純愛〔*agape*〕）和三角論在生活經驗中的反映。從論述舍勒的作品可見，沃依提瓦在這兩個特點中，發現加爾默羅位格主義與舍勒之間的連接點。

可是，他也從中發現了一種嚴重損害基督徒詮釋的位格主體性詮釋。按照沃依提瓦對舍勒的理解，舍勒否定了效法基督所隱含的三種核心位格主義的命題：（1）道德善是位格藉著步武基督所達至的真正成全；（2）位格是真實存在的主體，也是道德行動起因的源頭（*causal origin*）；（3）效法基督的目標是無限的善，那是存在於天主本性之中。鑑於舍勒否定了這三個命題，他的哲學不是充分的位格主義的哲學。基督徒位格主義是更具深刻位格主義特質的。因此，沃依提瓦有關舍勒的著作論證了神學傳統中更深層次的位格思想，以反駁舍勒本質主義的位格論。當然，沃依提瓦從舍勒學習了很多正面的思想，我們可找到許多這些思想的影響（部分可見於沃依提瓦的著作所附索引表中有關舍勒的參考資料，部分可見於兩者的著作之間的許多相似之處），但他對舍勒的整體評價是負面的。

我們可以說，沃依提瓦的主要哲學作品《行動的位格》（1969年）關乎他在論述舍勒的作品中提出的三個要點。《行動的位格》主要是集中討論上述三點的第二點，嘗試提供舍勒未能提供的，那就是說明人是真實存在的主體，也是須負責任的道德行動源頭。其論述方法一部分是採用現象學研究法，同時基於舍勒的許多具體洞見。然而，《行動的位格》的綱要不是由舍勒主導的，而是以沃依提瓦的十字聖若望有關夫妻

的神學思想根基為主導，尤其是「自我交付」的重要概念。為交付自我，人必須負責任地擁有自我。《行動的位格》提供了有關人的論述，而其前提是十字聖若望有關自我交付的夫妻神學。

《愛與責任》（1957-59年）更加直接地關係到沃依提瓦接受的早期培育，即十字聖若望的配偶性位格主義。十字聖若望並無論述男女之愛的主題，但他經常運用新娘與新郎這圖象，其中蘊藏了豐富而隱含的婚姻神學，那主要是雅歌所啟發的。在《愛與責任》中，沃依提瓦顯明了這隱含的婚姻神學，以更深入的洞見使之更加豐富。他也加入了他服務年青夫婦的牧民經驗，還有他有關康德對性的論述和對功利主義的批判的研究。從論述羞恥的一章和全書對真實經驗的重視，尤其可見舍勒的影響。¹⁸⁷可是，沃依提瓦在《愛與責任》中的主要哲學主張是把自我交付理解為配偶間之愛的要素。康德論述這個主題的方式與沃依提瓦相反。因此，我們可清楚發現，《愛與責任》的綱要最終是由十字聖若望的夫妻神學塑成的。

除了《愛與責任》，沃依提瓦在《更新原動力》（1972年）和他在宗座府的退省講道詞中（1976年）對梵二的解讀與他在論述十字聖若望的著作所表達的一致，但《行動的位格》所闡述的對位格的理解也發揮了重要作用。在研究《身體神學》的神學背景時，也要對《更新原動力》作出深入研究。因此，以下將略述此書和它與《十字聖若望論信德》的關係。

b. 信仰、經驗和位格主體性

在《更新原動力》中，沃依提瓦按照大公會議的真正意向，概述了梵二教導的實踐。他認為梵二的指導問題原本是：「教會，你怎樣形容自己？（*Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*）」¹⁸⁸沃依提瓦認為大公會議的答

187 參閱：Wojtyła, *Love and Responsibility*, 174-93。

188 Karol Wojtyła, *Sources of Renewal: The Implementation of the Second Vatican Council* (San Francisco: Harper & Row, 1980), 420.

概述沃依提瓦的主張

案是：「天主子民」。¹⁸⁹他認為應從牧民角度理解這個問題和「天主子民」這個答案。教會作為天主子民，應如何在其意識和生活上成長？雖然這問題主要是關於教會作為社會有機體，但教會由眾多個別位格組成，因此教會意識的成長須體現於個別位格的生活，並體現在位格主體性的真實經驗之中。為此，在現今世界中，「教會，你怎樣形容自己？」這個主要問題是與另一個問題息息相關的：「身為信徒、天主教徒、教會成員，到底有何意義？」¹⁹⁰

沃依提瓦答說，身為教會成員的意義就是有信德。因此，「實踐大公會議教導的首要工作就是滋養信德」，而滋養應理解為在位格主體性和意識經驗中，領受和活出信德。¹⁹¹《更新原動力》的整體目標是概述大公會議有意促成的信德滋養。

強調意識是笛卡兒、康德和舍勒等「意識哲學家」的特色。毫無疑問，沃依提瓦在這些哲學家身上獲益良多。可是，十字聖若望的影響看來較為重要。這些意識哲學家在某些方面很像十字聖若望。正如巴達沙（Balthasar）所述，十字聖若望的神學可理解為對路德的回應。那是一個現代的回應，其中位格主體性發揮了顯著的作用，但沒有就信仰的客觀內容及寺院神學和士林神學就這內容的闡述作出對照。「加爾默羅對路德的回應是富於挑戰的，並引起爭議，因為它把中世紀以來源自希臘的整個隱修傳統整合到基督徒信仰中新冒起的根本改革主義，並轉向現代所重視的個人、經驗和心理層面，從而賦予這傳統前所未有的根本性。」¹⁹²

布狄奧（Buttiglione）也提出類似的觀點。他說沃依提瓦「從十字聖

189 「教會身為天主子民的意識」一章闡述了這個主題。參閱：同上，112-54。

190 同上，17和420。

191 同上，420。

192 Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics: Vol. III: Lay Styles* (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 106; 作者對英譯本曾作修改。

若望的作品中看到一種神契經驗的現象學」。¹⁹³由於沃依提瓦是在接觸現象學之前認識十字聖若望的，所以這一點應反過來說。沃依提瓦是從現象學中，解釋加爾默羅傳統對位格主體性真實經驗的悟性。這個時間順序不僅適用於沃依提瓦的生平，也適用於現代史。十字聖若望生於1544年，而笛卡兒則生於半個世紀後的1596年。

沃依提瓦的論文極為強調，在十字聖若望就信德是人與天主的結合之道的論述中，有意識的經驗具有重要作用。「理論神學提供了原則，神修作家提供了術語和範圍廣泛的比較研究，但十字聖若望的著作是經驗的成果。那是有關超性現實的重要經驗，通傳給人靈；那是分享至聖三位一體的親密生活的動態經驗；最後，那是對促使人與天主結合之力量，亦即『結合之道』的經驗。」¹⁹⁴

由此可見，信仰經驗是沃依提瓦的論文的主題焦點。他最感興趣的是在十字聖若望的教導中，信仰如何成為經驗。

我們已知道，我們將探討的教理是經驗的見證。這見證是用士林與神契傳統兼備的語言表達，採用了士林神學常用的用詞和概念，但其主要價值和意義在於它是個人經驗的見證。事實上，我們是在其中發現信德這個永存和動態的現實、它在人類理智中的活動，它為人靈與天主結合的進程中所帶來的直接結果和影響。為此，我們將以十字聖若望來自經驗的見證作為研究素材。我們的工作就是發掘那可從這見證中採集的信德概念，以及潛藏其中的神學細節。¹⁹⁵

許多現代神學家在他們的神學研究中，都很重視個人的經驗；他們的神學既推崇感受，也就信仰的客觀內容進行辯論。施萊馬（Schleiermacher）是這個趨勢的一個極端例子。在梵二後的時代，羅馬天主教的要理講授有時也跟隨類似的方向。因此，我們必須說明沃依提瓦／若望保祿二世對經驗的具體理解。

193 Rocco Buttiglione, *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 45.

194 Wojtyła, *St. John of the Cross*, 22.

195 同上，23。

概述沃依提瓦的主張

沃依提瓦在他的哲學著作中（特別是《行動的位格》和其續篇《負責的人》），集中論述行動的位格的經驗；他論述的位格擁有平凡和自然經驗，以個體的身分並在團體中度人性的生活。類似的觀點也適用於沃依提瓦的神學著作。沃依提瓦的神學著作同樣集中論述行動的位格的經驗。

基督徒經驗是由信德開始。信德不能由經驗取代，但它是基督徒經驗的完整形態。這是有關基督徒經驗的第一個要點；如沃依提瓦所理解的：這經驗的源頭與幅度在於信德，而非倒轉過來。信德應獲得「滋養」，也就是說應變得更成熟和自覺，並得以形成完整的經驗。「信德和信德的滋養是天主的超性恩賜，並非取決於人為的計劃或誘因；可是，人與教會（教會是人組成的團體）可以並應該與所恩賜的信德合作，努力滋養它。大公會議本身也是這樣行事；考慮到其採取行動的層面，其行動可視為整個教會的行動綱領。」¹⁹⁶

在基督徒經驗中，信德是首要的，即使在神契生活中最受推崇的特有經驗亦然——這是沃依提瓦在他的論文中說明十字聖若望的歷史背景時提出的要點。

為反駁有關人與天主共融的錯誤詮釋，這位神契主義聖師沉著地教導說，信德才是真正的結合之道——這信德須符合其所有含意：完全坦蕩、克修精神、智力上的服從……那麼，問題馬上顯明了。要反對存在已久的趨勢，其根源或許仍可見於阿威洛（Averroes）的教導和阿拉伯的神契思想，而且近年因對佛蘭德斯作者和萊茵河區神契論者的錯誤詮釋而復興；他們的著作在伊比利亞半島很普及。為對抗這些〔趨勢〕，聖神在教會生活中以最深層的方式彰顯自己，提出應以信德抗衡；信德具拯救的力量，並能使人靈與天主結合，這都在聖經中獲得頌揚。¹⁹⁷

在基督徒經驗中，最首要的是「完全坦蕩、克修精神、智力上的服從」的信德。沃依提瓦認為十字聖若望否定了用經驗量度信德這個

¹⁹⁶ Wojtyła, *Sources of Renewal*, 203–4.

¹⁹⁷ Wojtyła, *St. John of the Cross*, 16–17, 作者自行標明重點；Wojtyła, *Apud Joannem a Cruce*, 46。

相反的方法。

十字聖若望的教導是貫徹的：這一切〔神視、心語和神修感受〕都應退讓給信德；信德在黑夜中運作，因它極其相稱於天主性，故超越任何本性官能可從中獲得成果和滿足的經驗，即使這些經驗何等純潔亦然。我們已明白，信德是結合之道，使人真實地與天主結合。天主按其本質，遠遠超越任何受造物的本性；為此，信德甚至超越了最崇高的神契經驗。¹⁹⁸

信德勝於所有經驗，但這不是說經驗是毫不相干的。相反，經驗是重要的，因為身體力行的信德帶領個人踏上與天主結合之途，從而深入轉化人的經驗。「信德從屬於結合，猶如方法從屬於目的。」¹⁹⁹十字聖若望教導說，「愛（因此意志亦然）的最終力量和基本特色在於結合……就愛所促成的彼此相像，和使愛人者從屬於被愛者，愛的力量和特色源自其本質。因此，如果所討論的是相像者的結合，那麼愛必須成為結合的因素。這說明了這位神契主義聖師多次說明的：結合在於人的意志完全順應天主的意志。」²⁰⁰按沃依提瓦的理解，十字聖若望認為信德是人的整個生命的內在方式。人的生命整體而言是朝向一個目的：人與天主在愛中結合。這個過程並不排除人的經驗。相反，經驗應產生自愛。在這個過程中，信德依然是結合的直接方法，不能由感受或其他代用品取替。

若望保祿二世在他有關十字聖若望的牧函中再次強調，在真正的基督徒經驗的成長中，信德佔有基礎和卓絕的位置。他也認為十字聖若望對基督徒經驗的理解與梵二的主要關注是相同的。²⁰¹

其中〔指有關十字聖若望的論文〕，我特別論析這位神契主義聖師所肯定的中心思想：要與天主共融結合，信德是唯一直接和相稱的

198 同上，123。

199 參閱同上，48。

200 同上，100。

201 參閱：Angelo Scola, *L'esperienza elementare: La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II* (Genoa: Marietti, 2003)，47。

概述沃依提瓦的主張

途徑。²⁰²

這位神契主義聖師……藉著其善表和教導，幫助基督徒堅強信德，培養成熟的信德應有的基本素質，那是梵蒂岡第二次大公會議向我們要求的。這信德應是個人的、自由的、堅定的，滲透整個存有；那是教會的信德，在與教會的共融中宣認和慶祝；那是祈禱和朝拜的信德，在與天主共融的經驗中日漸成熟。²⁰³

天主和基督的臨在、在聖神帶領下淨化更新、活出瞭解和成熟的信仰——這不就是十字聖若望的主要教導和他致教會和現代男人和女人的主要訊息嗎……只有信德才能讓我們經驗到在生命和歷史的中心，天主在基督身上救恩性的臨在。只有信德向我們揭示人的狀況所具的意義，以及我們身為天主子女的無上尊嚴，我們都是奉召與祂共融結合。²⁰⁴

根據若望保祿二世對十字聖若望的認識，身體力行的信仰應日益意識到甚麼？經驗的性質取決於其內容或對象。那麼，甚麼是基督徒經驗的對象？上述引文所提供的答案非常明確：「在生命和歷史的中心，天主在基督身上救恩性的臨在。」

若望保祿二世以此話綜合了十字聖若望的教導。此話與他在就任之初頒布的《人類救主》通諭（1979年）的開場白很相像：「人類的救主耶穌基督是宇宙和歷史的中心。」在同一篇通諭中，若望保祿二世以類似的話述說他的工作綱領。

本世紀的大公會已為教會釐定方向，那是已故教宗保祿六世在他的首篇通諭指出的方向；在未來一段長時間，這些方向將繼續是我們所有人應依循的；同時，我們可理所當然地在這個新階段問這個問題：我們應怎樣前進？……各位弟兄，我的子女，對這個問題，我們必須從基礎和本質作出回應。我們的回應是這樣的：我們的心神只朝著一個方向，那是我們的智力、意志和心靈的唯一方向——朝向我們的救主基督，朝向人類的救主基督。我們願意注視祂，因為除天主子以外，無論憑誰，決無救援；讓我們重述伯多祿的話：「主！惟你有永生的話，我們去投奔誰呢？」²⁰⁵

202 若望保祿二世，《信德的導師》，2；作者自行標明重點。

203 同上，7；作者自行標明重點。

204 同上，3；作者自行標明重點。

205 若望保祿二世，《人類救主》，7。

沃依提瓦在他的博士論文中，用了整整一章的篇幅闡述如何從位格主義的角度理解十字聖若望所述的信德。「啟示的真理是賜給智能的，但天主賜下基督，讓祂成為基督徒的生命。在祂內可找到天主給人類的啟示；祂不僅彰顯這啟示，也是眾人應效法和在愛內重現的典範。天主就是如此彰顯自己，並由眾人分享，那不是藉急切審查啟示的真理所達成的。為十字聖若望來說，天主的啟示較著重個人見證，而非純粹對啟示真理的理性知識。」²⁰⁶這概述了十字聖若望的教導，亦與若望保祿二世論述深層經驗的話很相像：「我們的心神只朝著一個方向，那是我們的理智、意志和心靈的唯一方向——朝向我們的救主基督。」《人類救主》10說明了這種「朝向」的含意：

沒有愛，人不能生活。假如沒有把愛啟示給他，假如他沒有與愛相遇，假如他不曾經驗愛並全情投入，假如他不摯誠地分享此愛，他只會是個無法瞭解自己的存有，他的生命會毫無意義。如前文所述，這就是為甚麼救主基督「圓滿地向人啟示人的重要內涵」……如果人願意徹底認識自己，而不是只根據當前、局部、且往往是膚淺甚至虛假的標準和尺度衡量其存有，那麼他必須走近基督，呈上他的動盪、不安，甚至他的軟弱和罪性，還有他的生命和死亡。可以說，他的整個人應完全進入基督內，他應「取用」和融合於整個道成肉身和救贖的現實，好能找到真我。²⁰⁷

這段文字以強烈的用詞表達了如何在位格主體性的真實經驗中融合信仰。人們領受了天主啟示的愛；他們與之相遇，經驗此愛，全情投入，摯誠地參與，完全投身其中；他們向基督呈上自己的動盪、不安、軟弱和罪性，從而「取用」和融合於這愛，好能進入基督內，且只有這樣才能找到真我。這樣強調位格主體性符合沃依提瓦在十字聖若望的主要教導中所理解的內容。沃依提瓦對十字聖若望的認識、他對梵二的理解、他在《人類救主》提出的任內工作綱領——這三個理念其實都是同一理念的不同表達，也就是在十字聖若望的影響下，沃依提瓦最先基於加爾默羅遠見形成的理念。

206 Wojtyła, *St. John of the Cross*, 174；請參閱整章：172-82。

207 若望保祿二世，《人類救主》，10；作者自行標明重點。

概述沃依提瓦的主張

在接觸十字聖若望的教導後，沃依提瓦就這位神契主義聖師的教導是否與基督徒的日常生活有所關連作出論辯。他果斷地採取其論文指導教授卡里谷·賴岡熱（Garrigou-Lagrange）的立場。有人認為十字聖若望只專注於稀奇神妙的神契現象，而這些現象與一般信徒沒有關係，但加里古·拉格朗日神父反駁說（部分論據是基於十字聖若望與聖多瑪斯·亞奎納的仔細比較），十字聖若望的教導關係到信德與愛德的超性生命的正常發展。²⁰⁸沃依提瓦在閱讀十字聖若望的著作時，或許也會自行作出同樣的結論，但有可能是卡里谷·賴岡熱幫助若望保祿二世形成他的主要理念。²⁰⁹

總括來說，由沃依提瓦撰寫有關十字聖若望的論文起（1948年）至他對梵二作出詮釋（1972年），及後在《人類救主》提出牧民綱領（1979年），他作為位格主義者理念貫徹如一。信德必須深入和轉化人的經驗。我們必須在位格主體性的真實經驗中領受和滋養信德。當然，在沃依提瓦撰寫有關舍勒的授課資格論文期間（1953年），他也接觸到意識哲學，特別是康德思想和現象學，連同他在《行動的位格》（1969年）的哲學綜述，兩者都是這傳統大河的支流，加深了沃依提瓦對位格主體性的認識。

208 這個辯論的重點之中就是灌注默觀（infused contemplation）之恩。參閱：Reginald Garrigou-Lagrange, *Christian Perfection and Contemplation according to St. Thomas Aquinas and St. John of the Cross* (St. Louis: Herder, 1949), and *The Three Ages of the Interior Life: Prelude of Eternal Life*, 2 vols. (Rockford, IL: Tan, 1989)。

209 卡里谷·賴岡熱對神修生活的認識不只影響了沃依提瓦一人。「假若他〔卡里谷·賴岡熱〕的信理神學模式未能獲得梵蒂岡第二屆大公會議的肯定，我們仍可看到他最堅持的神修主張給納人大公會頒布的天主教官方教導。」Richard Peddicord, O.P., *The Sacred Monster of Thomism: An Introduction to the Life and Legacy of Réginald Garrigou-Lagrange, O.P.* (South Bend, IN: St. Augustine, 2005), 179。請也參閱有關卡里谷·賴岡熱和沃依提瓦的一章，pp. 214–20。可惜，柏迪克（Pedicord）只專注論述沃依提瓦與卡里谷·賴岡熱之間有連繫的哲學論點。現時仍有需要就他們有關靈修神學的教導進行有系統的比較。

c. 大公會議以聖三為核心

在探討沃依提瓦神學的位格主義時，如果我們注意《更新原動力》所述這種思想的聖三形式，其核心會更加顯明。《更新原動力》分為三部分。第一部分是說明「信德的滋養」，這需借助另外兩個概念：信徒意識的培育與信徒態度的培育。信徒意識是指成熟信德的認知層面；信徒態度是信仰生活的實存和道德層面，而信仰生活是指信徒與天主之間的現存關係。²¹⁰「態度」這個概念很接近舍勒所述且在《身體神學》發揮了重要作用的「道德意義」（ethos）。很明顯，沃依提瓦在思考道德意義的概念時，從舍勒身上獲益良多。《更新原動力》的第二和第三部分逐一論述意識和態度：第二部分論述信徒意識的培育，第三部分則論述信徒態度的培育。

第二部分：沃依提瓦在第二部分中，用了五章的篇幅，逐步闡述信徒意識的培育：

1. 對創造的意識；
2. 聖三的啟示和救恩的意識；
3. 基督與救贖的意識；
4. 教會作為天主子民的意識；
5. 教會對歷史和末世的意識。

我們可見，這五章的論證次序清晰。第一章論述受造物 and 自然的秩序；其他篇章轉而論述恩寵的超性秩序。第二章開始論述恩寵的秩序，述說了一個神學原則：天主讓人類分享其聖三生命。第三章論述天主與我們分享這生命的方式，也就是藉著救主基督。第四章和第五章述說教會認識自己後，在其本質（第四章）和歷史生活（第五章）方面產生的後果。因此，第二章提供了關鍵性的神學論證，應以本章為基礎理解其他篇章，包括較哲學性的第一章。以下將更仔細地探討第二章和第四章。

沃依提瓦在第二章就聖三的主題引述一些最重要的大公會條文，

210 參閱Wojtyła, *Sources of Renewal*, 205。

概述沃依提瓦的主張

並基於這些條文論證說，聖三是信仰的首要內容，所有其他信仰真理都與此有關。然後，他提出了一個基本的問題：「為何他〔人〕獲授神性眾位的使命？」

為何這些使命尤其構成了教會最深邃的神聖奧跡？」²¹¹這個問題直接觸及大公會議教導的核心。

沃依提瓦答說，教會把關乎天主的啟示真理與關乎人的啟示真理作對比，並從這樣的對比中，發現自己的使命和意識。聖三是讓我們獲得圓滿生命的典範，我們也效法或參與這典範，而上述的對比正顯明了兩者之間的關係。為闡述這答案，沃依提瓦引述了《論教會在現代世界牧職憲章》24:3：「主耶穌曾祈求聖父說：『好使他們合而為一……就如我們原是一體一樣』（若 17:21-22）。這話暗示了天主三位的互相契合跟天主子民在真理及愛內的互相契合，可以互相比擬，這視界是人類理智從未知悉的。故此，若果在世上的眾受造物中，唯獨人是就其本身而被天主所愛；那麼，人就唯有衷心交付自己，才會找到真我。（參閱路 17:33）」沃依提瓦註解說：

可以說，人肖似天主的基礎在於至聖聖三的奧秘。人肖似天主，不僅是因為不死不滅的靈魂所具備的精神本性，也是由於他的社會性。我們是藉此明白這個事實：「人唯有衷心交付自己，才會找到真我」〔《論教會在現代世界牧職憲章》24:3〕因此，「在真理及愛內的互相契合」是由個體所組成的團體的最終寫照。這樣的契合堪稱共融（*communio*），其意義不僅是指團體（*communitas*）而已。拉丁文 *communio* 意指一種唯獨位格與位格之間特有的關係，指出了他們互相為對方所行的善，在相互關係中的交付與接受。²¹²

上文觸及的多個主題都在《身體神學》佔有重要位置。應注意的重點就是沃依提瓦認為，大公會議的重心就是更深入地喚起人對愛的覺察，視愛為源於聖三的自我交付。在《身體神學》中，他以同樣的方式理解婚姻生活。他是最先從十字聖若望認識這種以聖三為基礎的位格生命觀。

211 同上，60。

212 同上，61。

在第四章，當沃依提瓦討論教會作為「天主子民」的本質和她的自我意識時，回到位際共融的概念。他認為「*communio*」的概念是關鍵的說明概念，我們可藉此明白教會作為「天主子民」有何意義：

如要掌握大公會議的主要思想，必須基於天主子民團體的共融（*communio*）的現實，重讀關於教會內聖統制、平信徒、修會團體等的所有教導。「因為天主子民的成員都蒙召分享他們的美善，宗徒的話也適用於各教會：『各人應依照自己所領受的神恩，彼此服事，善做天主各種恩寵的管理員。』（伯前 4:10）」

如此，我們討論的是地方教會之間的共融（*communio ecclesiarum*）、恩賜／責任／職務的共融（*communio munerum*），還有通過這些共融達成的位際共融（*communio personarum*）。這就是大公會議所展示的教會圖像。教會作為天主子民，教會團體特有的結合和一體性從根本決定了這個團體的本質。教會作為天主子民，按其最基本的前提和共有的本性，應導向相似於「天主子民在真理與愛內的互相契合」〔《論教會在現代世界牧職憲章》24:3〕和神性眾位的神聖一體性，也就是聖三的共融結合（*communione Sanctissimae Trinitati*）。²¹³

這一點確是清晰鮮明不過了。*Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*（教會，你怎樣形容自己？）加深對聖三共融的覺察後，信徒對教會本質（即天主子民）的意識才可正確發展。「大公會議很重視使信徒意識到共融是維繫天主子民團體的紐帶。因此，教會的內在發展和更新是跟隨梵二的精神，但很大程度上取決於這個信念是否真正獲得深化：教會是團體，其基本連繫就是共融。」²¹⁴

《矛盾的標記》也強調，在理解梵二有關天主子民的教導時，應以聖三為基礎。此書是沃依提瓦樞機在1976年（他當選為教宗前兩年）致保祿六世的退省講道詞。在這次退省中，最有意思的部分之一就是第七次講道的開場白。沃依提瓦說：

讓我們默思天主，祂是恩賜，也是所有恩賜之源。梵蒂岡第二屆大公會議的神長深信，即使教會構成的社會稱為「天主子民」，但社會性

213 同上，137-38。參閱：Scola, *L'esperienza elementare*, 51連同附註。

214 同上，144；作者自行標明重點。

概述沃依提瓦的主張

的用詞無法充分表達教會這個複雜的現實。為適當地描述這個現實，並領會其中含義，我們必須回顧奧秘的向度，也就是至聖聖三的向度。為此，《教會憲章》先簡述天主的救恩工程，說到底那是聖三的工程（參閱：《教會憲章》2-4）……愛是非受造的恩賜，屬於天主的內在奧秘，也是神學的真正核心。²¹⁵

這些片段引證了帕斯卡·伊迪（Pascal Ide）的論點：《論教會在現代世界牧職憲章》24:3 在若望保祿二世的著作中發揮了重要作用。²¹⁶ 其實，早在沃依提瓦對梵二教導的解讀中，《論教會在現代世界牧職憲章》24:3 已發揮了重要作用。

第三部分：沃依提瓦論述信徒的「態度」，那是《更新原動力》第三部分的主要課題。

這個用詞〔「態度」〕往往是以類比的方式運用，意指個體意識到總體上認同的各種關係。簡單來說，我們可以說態度是一種活躍的關係，但尚未成為行動。它來自認知和更深的覺察，但卻是剛出現的東西，有別於兩者，關乎「採取立場」和作好準備按這樣的立場行事。從某種意義上說，它相當於多瑪斯心理學所稱的習性（*habitus*），甚至是行動的習性（*habitus operativus*），但兩者並非等同。²¹⁷

如上文所述，「態度」的定義看來是關乎舍勒的「道德意義」概念，但也關乎十字聖若望對活出的信德所作的詮釋，而這活出的信德是基督徒經驗的來源。

在第三部分，沃依提瓦先引用《天主的啟示教義憲章》5：「應出於信德，服從那啟示自己的天主；人藉此服從，自由的把自己整個委身於天主。」²¹⁸ 沃依提瓦註解說，這樣的信德「不能是純粹的知識或意識內

215 《矛盾的標記》：Karol Wojtyła, *Sign of Contradiction* (New York: Seabury Press, 1979), 53 and 55.

216 參閱上文頁22。

217 Wojtyła, *Sources of Renewal*, 205。當中存在的差異似乎是沃依提瓦所稱的「態度」強調意識的層面，但「習性」（*habitus*）卻沒有這樣的強調。

218 梵二，《天主的啟示教義憲章》，5。

容。信德不可缺少的，是對天主委身——時常作好準備，按啟示的現實作出基本的『行動』，以及所有源於這個現實並從中獲得其應有特質的其他行動。梵二在述說向天主交付自己²¹⁹的態度時，觸及整個滋養信德的過程中最有生氣活力的一點。」²²⁰

我們不難發現，沃依提瓦如此解讀《天主的啟示教義憲章》5時，一如以往強調信德是與天主結合之道，愛是完全的自我交付（*totus tuus*）（《論教會在現代世界牧職憲章》24:3）。在二十八年後的公元二千年，教宗若望保祿二世再次陳述他對大公會議的同一詮釋：「連同大公會議，教會先擁有信德的經驗，毫無保留地投奔天主，猶如一個心存信任且確定自己是被愛的人。在客觀審視〔大公會議的〕法令時，正突顯了這投奔天主的行動。任何人如嘗試探討大公會議而沒有考慮到這個詮釋的關鍵，將無法理解其深層意義。只有從信德的角度，我們才能把大公會議事件視為恩賜，且我們應懂得如何發掘隱藏其中的寶藏。」²²¹沃依提瓦所說信徒的基本「態度」正是這種對天主的自我交付。第三部分以六章的篇幅闡述這種態度：

1. 使命與見證的態度；
2. 參與基督三重拯救力量的態度；
3. 人的身分和基督徒責任的態度；
4. 大公的態度；
5. 使徒工作的態度；和
6. 建立共融教會所需的態度。

讓我們仔細探討沃依提瓦在第一章闡述的神學基礎。他的首先論述神性眾位的使命。天主啟示自己、拯救世界，並派遣聖子和聖神組成祂

219 德文翻譯是「*Selbsthingabe*」（自我交付）：參閱：Karol Wojtyla, *Quellen der Erneuerung: Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Freiburg: Herder, 1981), 180, 請也參閱182。英文翻譯是「self-commitment（委身）」，在其他上下文中也譯為「self-abandonment（投身）」。

220 沃依提瓦，《更新原動力》，206。

221 若望保祿二世，在一個探討梵二訓導執行問題的大會上發表的講詞（2000年2月27日）。

概述沃依提瓦的主張

的子民。「因此，在大公會議的教導中，對救恩的覺察與至聖聖三的啟示有密切關係。」²²²由於作為天主子民的教會是源自聖子與聖神的使命，聖子與聖神的使命賦予天主子民和使命其特有的聖三形式。「教會是源自這屬神的使命，且一直如此：這賦予其整個存在一種『具使命』（missionary）的特性，同時從根本決定了每個基督徒的態度。」²²³

因此，在解讀沃依提瓦對信徒態度的論述時，我們正是深入探究沃依提瓦在論述十字聖若望的論文中所探討的聖三教導。信徒出於信德的服從，把自己完全奉獻給自我啟示的天主（《天主的啟示教義憲章》5），從而領會自己身為位格；他藉著所賜的聖神，聯同第二位聖子，與聖父建立關係。因此，使命並非主要是對某種道德義務的道德承擔態度，而是一種存在的方式，植根於天主子耶穌這一位。「這〔使命〕最初並不意味著某種功能或建制，而是界定了教會的本質，並指出它因著神性眾位的使命而與神聖三位一體的奧秘有密切關係：聖子在聖神內從聖父那裡降臨到我們中間，以及聖神是由聖父與聖子所共發的。我們按此意義並基於這現實，能夠且應該為教會內每一個人的態度下定義。」²²⁴

因此，委身於天主救恩性的自我啟示就是指跟隨和效法耶穌。效法耶穌是沃依提瓦論述舍勒一書的起步點，貫徹了他關乎十字聖若望的著作。在他探討梵二的著作中，它再次出現在一個重要的部分。

以上是從沃依提瓦有關梵二的著作所摘錄的實例，說明了《身體神學》的神學背景。因此，我們不難發現《論教會在現代世界牧職憲章》24:3是《身體神學》論證的核心；此外，還有十字聖若望三角論的至少兩點，也就是第一點和第三點：（1）愛就是自我交付；（3）交付的原始現實和所有交付的模式是以神性眾位之間的永恆之愛為基礎。

222 Wojtyła, *Sources of Renewal*, 206。

223 同上。

224 同上，207。

六. 身體神學的宗旨

a. 為何特指「身體」的神學？

身體神學匯集了沃依提瓦早期神哲學著作的重要主張。我們可以把這些主張按三個階段列出：開端期、挑戰期、回應期。

(1) 開端期：沃依提瓦的神學培育是以十字聖若望的位格主義為開端，那是一種現代的位格思想（如巴達沙所闡述的，請參閱頁77）。在此以後，他專注於位格主體的真實經驗，闡述了十字聖若望的三角論：愛就是自我交付；配偶間之愛是自我交付的範例；聖三是這種交付的原型。這些主張至今依然是《身體神學》的重要主張。沃依提瓦由第一本作品（1948年）至他對梵二作出詮釋（1972年）並在後來編寫的《身體神學》（原於七十年代撰寫，並在1979年至1984年發表），其主張都有明顯強烈的連貫性。

(2) 挑戰期：沃依提瓦的加爾默羅起點受到笛卡兒、康德和舍勒等人論述的另一種現代位格主體性思想所挑戰。史米茲（Schmitz）深入研究沃依提瓦的思想後，指出了應如何理解這種挑戰和沃依提瓦的回應（參閱上文頁32-34。）²²⁵這種有關位格主體性的新觀點與自然世界的機械論有密切關係。古代的諾斯底主義者認為他們身處一個受惡魔支配、對抗天主的宇宙之中。物質是邪惡的。可是，真正的無底深淵是笛卡兒主義者對意義的無視。物質只是「純粹物質」，全然是外在的，沒有任何價值。對物質的意義視若無睹是受到征服自然的野心影響，而對知識作出嚴謹的重塑。

笛卡兒所述的意識主體是隻身處於荒涼的世界，因其追求力量的野心而孤獨無依，只能回歸自我，必須在自己身上尋找一切意義。這種新主體性的最有力表達，就是康德的反三一的位格論。康德為糾正無神主義和功利主義等現代問題，把宗教和道德置於一個全新的基礎上，那就是人的尊嚴。康德的位格論頌揚個體的自主性，視之為所有其他事物應

225 參閱：Schmitz, *Center of the Drama*, 135-36。

身體神學的宗旨

從屬的唯一價值。人與天父平等，而非由天父而生。父性是想像得到的最差勁的專制主義，而子則是最差勁的奴隸身分。按沃依提瓦的解讀，舍勒雖然對康德作出了深入的批評，但也認同一種相似的主體性的觀點轉移；據此，人按意識「釐定現實」（史米茲）。

（3）回應期：沃依提瓦的回應既維護了自然界的美善，同時也支持聖三是位格意義的典範。人在交付的關係之中成為位格。成為人的位格就是以身體來過活，而身體提供了自然和豐富的方式，在配偶間之愛中表達自我交付。

就笛卡兒—康德—舍勒的主體性形式所作的神學回應中，維護身體是重要的。科學理性主義是笛卡兒的王牌，其實那主要是對身體的抨擊。其首要原則是人的身體及所有物質都應被視為操縱的對象。因此，應消除其形式和目的因。

為回應這種從科技角度對身體作出的猛烈抨擊，必須維護身體天賦的固有意義。配偶性的奧秘是首先須予維護的，因為身體的至高意義正在於此。

聖保祿就「偉大奧秘」作了出色的綜述，那可說是有關天主與人的教導之彙編或大全，都由基督實現。可惜，隨著現代理性主義的發展，西方思想已逐漸偏離這樣的教導。想出「我思，故我在」（*cogito, ergo sum*）這原則的哲學家也為現代的人觀賦予獨特的二元特質。理性主義的特色就是對比人的精神與肉身、肉身與精神而顯出極端的差異；可是，人是肉身與精神結合的位格。肉身絕不能淪為純粹的物質。那是已經精神化的身體，正如人的精神與身體如此密切結合，以至他可稱為形體化的精神。道成肉身的聖言是有關身體的知識最豐富的源頭。基督向人啟示人的內涵。從某種意義上說，梵蒂岡第二屆大公會議的這項條文〔《論教會在現代世界牧職憲章》22:1〕是教會對現代理性主義的回應，是大家期待已久的。²²⁶

從否定的角度看，若望保祿二世對笛卡兒的回應是：「肉身絕不能淪為純粹的物質。」從正面的角度看，他的回應是：「道成肉身的聖言是有關身體的知識最豐富的源頭。」那麼，根據《論教會在現代世界牧

226 若望保祿二世，《致家庭書》，19。

職憲章》22:1 這個期待已久對笛卡兒理性主義的回應，道成肉身到底就身體啟示了甚麼？「誠然，只有在聖言道成肉身的奧跡內，人的奧秘才會顯露。第一個人亞當是將要降來的主基督的預像。最後的亞當基督在啟示聖父和祂的愛之奧秘時，亦圓滿地向人啟示人的內涵，並清楚展示人崇高的召叫。」（《論教會在現代世界牧職憲章》22:1）《論教會在現代世界牧職憲章》22:1與24:3之間有密切關係。根據《論教會在現代世界牧職憲章》22:1，基督在啟示聖父和祂的愛之奧秘時，亦圓滿地向人啟示人的內涵；根據《論教會在現代世界牧職憲章》24:3，神性眾位之間的典範性結合顯示了人唯有衷心交付自己，才會找到真我。這兩種確切表述看來只有一個目的：指出圓滿地向人啟示人的內涵與找到真我即使不是完全相同的，兩者也至少有密切關係，但「啟示」或許是較著重認知的層面，而「找到」則著重更全面的存在層面。

這種密切的關係顯示，導往這種啟示和找到的前提是息息相關的；這些前提是聖父和祂的愛之奧秘的啟示，以及衷心交付自己。從聖父的愛和三位一體的三位開始，並在整個創世工程中，直至身體，都可見交付這單一的必然聯繫。我們應按若望保祿二世所述的「交付的詮釋」（《身體神學 13:2; 16:1）認識身體。基督道成肉身，祂的身體是天主的自我交付，為救贖人類。作為夫君之愛的「偉大奧秘」（弗5），道成肉身顯示了身體的意義是配偶性的。萬物都是在基督內並為祂受造，尤其是身體：因此，天主創造肉身的原意為的是讓基督交付自己。

沃依提瓦根據這個涵義豐富的交付的詮釋，從一種互補的角度回應笛卡兒基於自然哲學對身體作出的抨擊。1953年，沃依提瓦集合了多位物理學家討論自然的問題。「傑西·雅尼克（Jerzy Janik）招攬這些科學家，安排他們定期與沃依提瓦會面。他們第一個項目就是閱讀聖多瑪斯·亞奎納的作品，討論他的自然觀，對照他們每天在實驗室和課堂進行的工作。」²²⁷這次的交流結果相當耐人尋味。笛卡兒的原則是非常難以剔除的，因為大部分從事科學的人都偏向視之為不證自明，具不能質

227 Weigel, *Witness to Hope*, 100。

疑的特質。

沃依提瓦的性倫理很重視自然。他認為現代人（尤其是現代知識分子）難以理解天主教對性的理念是因為生物學的緣故。自然科學（特別是生物學）呈現了有限的機械化大自然圖像，使我們看不清富生命力的自然秩序是豐富多彩的，因而妨礙我們認識和活出性的完整意義。我們受到笛卡兒的思想影響後，便看不見性的本質。

「自然秩序」與「生物秩序」兩個用詞不應混淆，也不能視之為相同的事物。只有在經驗性和描述性自然科學的方法可觸及的範圍內，生物秩序才等同於自然秩序……這種把存在秩序與生物秩序混淆、或是讓後者遮蔽前者的習慣屬於普遍的觀察實驗法。這種觀察實驗法看來極為重視現代人的思想，尤其是現代知識分子，並使他們難以明白天主教性倫理的基礎原則。根據這些原則……性衝動因其與天主創世工程的連繫，而具有客觀的重要性，我們也討論過了。如果我們的思考方式只是由大自然的生物秩序所啟導，這種重要性便會消失殆盡。從這個角度看來，性衝動只是各種官能匯聚的高峰，且從生物學觀點來說，毫無疑問是導往一個生物學的目的，也就是生育。若然人是大自然的主宰，那麼他不是應該以任何他認為便利和令人愉快的方式，改造這些官能，且在必要時用上人工的方法，並以適當的技術輔助嗎？人是「生物秩序」的直接負責人。人的智能從一個更廣大的現實抽取了若干要素，而締造了這個秩序。當我們聲稱個人可在道德觀點方面擁有自主性，已是稍為偏離了這樣的觀點。在自然秩序並非如此；自然秩序是指宇宙萬有各種關係的總匯，而這些關係都是來自真正存在的實體。²²⁸

沃依提瓦在這段充滿洞見的文字辨認一種思考和理解方式，而這種方式已在學校灌輸給孩子，且由文化體制每天在成年人的思想中予以強化的——那就是由機械形式的自然科學界定的思考和理解方式，且堅穩地採取不證自明的立場。

這種思維能夠發揮力量，部分是因為它隱藏了其本質：從一個確定的選擇所衍生的思考和理解方式。它選擇性地認識自然世界，視之為「客觀的自然秩序」。正是為此，沃依提瓦的意見極為重要：人是「生

228 Wojtyła, *Love and Responsibility*, 56-57；作者自行標明重點。《身體神學》亦有類似的內容，請參閱59:3。

物秩序」的直接負責人。人的智能……締造了這個秩序。由於我們是基於征服大自然的野心而建構這個「生物秩序」，所以不難明白何以我們認為自己可以在生物秩序中，擔任這部機器的主宰，且或許除了環境問題外，對此沒有任何質疑。為這樣的思考方式來說，抗孕和其孿生兄弟體外受精法（一般稱為試管嬰兒）都像是世上「自然」不過的事。

沃依提瓦認為個人秩序與自然秩序兩者之間是緊密結合的。「在愛的秩序中，人只有真實地活出其自然本性，才算是個真正的人。如果他扭曲『自然』，就是『扭曲』了人，使之成為享樂的對象，而不是愛的對象。」²²⁹三十三年後，若望保祿二世寫道：「在此意義下的自然律，不容把自由與自然的本性分開。事實上，這兩個現實都是和諧相連，彼此之間有密切連繫。」²³⁰

上文已強調，在比較康德與若望保祿二世對性的論述時（參閱上文第53-60頁），其中的主要差異在於神學觀點（自我交付所表現的身體的配偶性意義）和哲學觀點（人與其自然本性是密不可分的）。（1）根據康德的反三一的位格論，自我是孤立的，配偶間之愛無關重要。性總是以去人化的方式，利用人為享樂對象。（2）根據康德基於笛卡兒的自然觀，人與其自然本性是互不相干的。生育是附帶於性的目的。沃依提瓦／若望保祿二世認為，在性之中，身體並非與人無關。身體具有深層的雙重意義：結合意義與生育意義。兩者引導我們進入《人類生命》的主題：夫妻性行為具有不可分割的結合意義與生育意義。

b. 為何要論述《人類生命》通諭？

在最後一篇要理講授中（《身體神學》133），若望保祿二世指《人類生命》通諭才是整個《身體神學》的真正重點。雖然他只在最後的十五篇要理講授才明確論述《人類生命》，但《人類生命》從開始已納入了《身體神學》的大綱。

229 Wojtyła, *Love and Responsibility*, 229-30。

230 若望保祿二世，《真理的光輝》，50。

「這個最後部分〔也就是有關《人類生命》的明文論述〕並不是牽強地被加插到整個探討之中，而是一個不可缺少和在本質上與之有關聯的部分。這部分置於結束部分，也可見於開始部分。從結構和方法而言，這一點是重要的。」（《身體神學》133:4）為甚麼若望保祿二世如此重視《人類生命》，以至讓自己最仔細深入論述的著作以它為主題？

保祿六世的生育控制委員會的「多數派報告」（在1967年有人故意把它洩露給傳媒）毫不含糊地對培根式計劃表示支持，也毫不含糊地認為這計劃是天主的旨意。「因此，我們應把天主與人的歷史視為合作的工程。我們也應明白，人在以技術方法控制物質方面有長足進步，且已達到全球和全面性的『互相交流』（intercommunication），這完全符合天主的法令。」²³¹此話表達了對培根式計劃的全心支持，實在難以找到更貼切的陳述。技術支配自然是完全（omino）符合天主的旨意：試比較這種完全支持培根式計劃的陳述與若望保祿二世在《生命的福音》提出的先知性告誡：「大自然本來是『母親』（mater），而今則淪為『物質』（matter），受到各式各樣的操控。這似乎是當今文化中盛行的某種著重科技的思考方式所依循的方向；它否定我們必須承認那存在於受造物的真理，也否定我們須尊重天主對生命的計劃。」²³²

根據「多數派報告」，抗孕是合法的，其中一個原因就是征服自然（所謂的「義務」）是合法的。「如此肯定〔抗孕在道德上是合法的〕是因為幾方面的因素影響：婚姻與家庭經歷的社會轉變，尤其是女性的角色方面；嬰兒死亡率降低；生物學、心理學、性研究和人口學有大量的新知識冒起；對性和婚姻關係的價值看法有所改變；但最重要的是，人們比以往更領會到人有義務更為人性化，使本性賦予的一切在人的生

231 生育控制委員會，「多數派報告」：Commission on Birth Control, "Majority Report," in *The Catholic Case for Contraception*, ed. Daniel Callahan (New York: Macmillan, 1969), 150. Commission on Birth Control, "Original Latin Text of the Majority Report: Documentum Syntheticum de Moralitate Regulationis Nativitatum," in *Contrôle des naissances et théologie: Le dossier de Rome: Traduction, présentation et notes de Jean-Marie Paupert*, ed. Jean-Marie Paupert (Paris: Seuil, 1967), 179。

232 若望保祿二世，《生命的福音》，22。

命中更加美滿。」²³³我們應特別注意「但最重要的是」這個最高級詞。在支持抗孕的道德合法性的眾多理由中，最首要的理由，也就是最重要（*maxime*）的理由並非人口爆炸，也不是位格論者對性交所作的解釋，而是使大自然人性化的義務。如上文引用的第一段文字所述，藉著「在以技術方法控制物質方面有長足進步」，人性化這目標達到了。

看來支持多數派報告的人認為抗孕問題是關乎教會該隨時應變，適應時代，關乎帶領教會接納一種對培根式計劃全新的忠誠，從而追上時代。教會是否對現代開放，是否願意參與現代計劃，在很大程度上取決於這種新的忠誠。有鑑於此，我們或許能夠瞭解何以許多天主教徒對《人類生命》表現抗拒。《人類生命》的主要問題並不在於它未能配合社會轉變、嬰兒死亡率、人口爆炸和位格論者對性的解釋。它的主要問題是它拒絕忠於培根式計劃。因為這是背叛了天主教教義與現代化之間新建立的聯繫。

在《人類生命》中，保祿六世準確報道了「多數派報告」呈現的辯論中，培根式計劃所佔的重要位置。他提及一連串重新考慮抗孕的理由，最後一個是「以技術方法控制物質」的論據，並使用一個接近最高級詞的副詞來描述，那就是「尤其」（*praesertim*）。「最後，我們尤其應注意到，人在支配和理性地管理大自然力量方面有驚人的發展，以至意圖支配自己的整個生命，也就是支配身體、他的靈魂力量、社會生活，甚至是那些規管傳送生命的法則。」²³⁴

若望保祿二世以類似方式強調，在天主教對傳送生命的理解中，征服自然這問題才是核心或精髓。

有關在夫妻之間共享的傳送生命，教會的教導重點是甚麼？這亦是大公會議的牧民性憲章《論教會在現代世界牧職憲章》與教宗保祿六世《人類生命》通諭為我們指出的教導重點。問題在於要在「支配……自然界力量」（《人類生命》2）與「自我克制」（《人類生命》21）之間保持適切的關係，這為人的位格來說是不可或缺的。當代的人傾

233 生育控制委員會，「多數派報告」，161，作者自行標明重點；拉丁文版，183。

234 保祿六世，《人類的生命》，2。

身體神學的宗旨

向把適用於第一個領域的方法轉移到第二個領域上運用。（《身體神學》123:1）

通論闡述的基本問題是從人的真正發展這角度出發；原則上，應按道德標準量度這種發展，而非只按「科技」的標準。（《身體神學》133:3）²³⁵

支持和反對抗孕的雙方如此意見一致，實在值得注意。兩者均同意，以技術支配自然的培根式計劃是抗孕問題的核心。這個著重科技的計劃有其理解自然的方式，而這方式似乎影響了那些提倡抗孕的天主教徒如何看待性的本質。一位反對《人類生命》的倫理神學家著書反對《真理的光輝》，其內容有力地表達了這種深受笛卡兒影響的思想：

這樣的結果難免令人深感失望，而且使人懷疑這些言論表面上是批評某些道德理論，但其實不過是再一次抨擊那些認為某些天主教有關性（特別是抗孕）的官方教導根本不可行的評論家。當然，為許多認真對待道德的人來說，單是某些人類行為的描述，在道德上也有重大意義，例如是「在性交時使用避孕套」；這句話本身沒有表達甚麼可引起道德褒貶甚至是道德關注的訊息。為這些人來說（我當然是其中的一份子，且已研讀和探討大量有關這個主題的枯燥文件），他們感到既好笑又難過，因為天主教會的官方訓導認為，任何可辨認為「意圖使夫婦行為失去生育功能的抗孕措施」應予譴責為「本質惡」和「嚴重擾亂秩序」的行為，但對個別情況中採取這些措施的動機或結果卻一無所知。²³⁶

這段文字以輕蔑的陳述表達了主要問題：「單是某些人類行為的描述，在道德上也有重大意義，例如是『在性交時使用避孕套』；這句話本身沒有表達甚麼可引起道德褒貶甚至是道德關注的訊息。」這段陳述中提及性，語調像康德一般輕蔑，把性描述為一個外在於人且沒有意義的過程。只有考慮到當事人的其他動機和他顧及的結果，這個生物過程

235 就抗孕的性行為作出道德判斷時，重點當然是那直接界定此行為的道德底蘊的目的，而不是征服自然這個概括的問題。有關抗孕性行為的「本質惡」，請參閱《身體神學》123:7。

236 James Gaffney, "The Pope on Proportionalism," in *John Paul II and Moral Theology*, ed. Charles E. Curran and Richard A. McCormick (New York: Paulist, 1998), 59。

才能引起道德關注。

引文作者對若望保祿二世作出這樣的抨擊，但他的觀點並不使人感到意外。任何在二十世紀長大的孩子和高中生，都帶有這種觀點。我們很輕易便會處身笛卡兒的人學二元論氛圍之中。在《人類生命》發表後，出現一個奇怪的景象，就是那些溫順地屈從於主流笛卡兒思想的神學家竟獲得世俗媒體的讚揚，因為他們開明勇敢，不受教會權威牽制。

若望保祿二世卻與這種主流思想背道而馳，他支持《人類生命》的觀點，認為它在宣揚一個喜訊（這實在是個喜訊），那就是人「也是身體」，不是純粹「擁有」身體而已，而且「就是身體」（*è corpo*）（參閱「索引」BODY 身體 1）。在性交中所經驗到的身體的意義具深層的位格特性。身體獲賦予豐富的內在意義，表達了自我交付和生育繁殖的語言，不論當事人是否有此用意亦然，因為這個人「就是身體」。身體不是外在於人的。自我交付和生育繁殖源於身體的本性，因此也就是源於人的本性，因為人「就是身體」。

在《真理的光輝》一段重要段落中，若望保祿二世正視上文所引述的道德理論，強調這人學問題是重要的。

面對這樣的理論，應用心審量自由與人的本性之間的正確關係，特別是人的身體在自然律的問題中所佔的位置。

如果把自由視為絕對的，其結果就是把人的身體視作材料，缺乏任何意義和道德價值，而是讓自由隨意塑造它。因此，人的本性與人的身體看似是假設或引子，是物質性的存在好讓自由能作必要的選擇，但都是外在於人的位格、主體和人的行為。它們的功能無法構成道德抉擇的指標，因為這些傾向的目標僅是所謂「先於倫理」的「物質」善。如果以它們為參照，希望從中獲得道德秩序的理性指標，將會遭指責為對物理主義或生物主義的支持。

按照這樣的想法，自由與受貶抑的本性之間存在著緊張的關係，須由人內在的分裂來解決。

這樣的道德理論並不符合關乎人和人的自由的真理，違反了教會關於人的位格一體性的教導。教會認為，人的靈魂是有理性的，且其本身和本質（*per se et essentialiter*）是身體的形式。屬精神和不死的靈魂是人的一體性的本原；人的肉身與靈魂（*corpore et anima unus*）是一個整體，那就是人的位格。這些定義不僅指出得復活應許的身體也將分享光榮，而且提醒我們理智和自由意志是與身體及所有感覺官能是連合在一起的。位格，包括身體在內，已完全託付了給人，而人是

結構與論據

因著肉身與靈魂的一體性，而成為其道德行為的主體。在理智的光照和德行的支持下，人在身體內發現自我交付的先兆、表達和許諾。²³⁷

總括來說，身體神學的目的是維護身體，反對笛卡兒理性主義把身體與人割離。正面來說，其目的是展示天主對人類夫妻之愛的計劃，展示整個性範疇的美善，以免就大自然所作的「客觀科學」詮釋使性遭受貶抑。天主的計劃和救主基督帶來的更新銘刻在人的肉身性之內，猶如預先賦予的語言，表達自我交付和生育繁殖。人如真確地活出性的特質，就是按真實的身體語言，表達配偶間之愛。只有跟隨這個天主對人與人之愛的計劃，人才能在性的範疇真正地實現自己。正是為此，維護《人類生命》是重要的，是為了人的好處。「通諭闡述的基本問題是從人的真正發展這角度出發；原則上，應按道德標準量度這種發展，而非只按『科技』的標準。」（《身體神學》133:3）

七. 結構與論據

當閱讀《身體神學》時，許多讀者都會感到有點茫然，不知自己身在何方，又不知要往哪裡去。較好的做法是傾向把這感覺歸究《身體神學》的「環節式」、或「神秘的」、或「斯拉夫的」、或「現象學的」特性；較差的做法是把《身體神學》看成是「令人厭煩的反反覆覆」。²³⁸事實上，這觀感是錯誤的。相當大的程度是因為若望保祿二世親自給《身體神學》的每一章和每一部分所擬定的標題在所有的不同版本中（波蘭文版本除外）（參閱上文頁8-9）都被省掉了。《身體神學》由始至終都是循著嚴謹和清晰的思路發展。當我們仔細地跟隨若望保祿二世在其作品之篇章和部分上所作的劃分，其結構和主要論據即一目了然。以下的一覽表為結構的首三個層次提供一個概覽。

237 若望保祿二世，《真理的光輝》，48。

238 Luke Timothy Johnson, "A Disembodied 'Theology of the Body': John Paul II on Love, Sex & Pleasure," *Commonweal*, January 26, 2001.

結構概覽

第一部分：基督之言

第一章：基督訴諸「起初」（《身體神學》1-23）

- 一. 何謂「起初」？
- 二. 原初孤獨的意義
- 三. 原初結合的意義
- 四. 原初赤裸的意義
- 五. 從恩賜（禮物）的角度看人
- 六. 「認識」與生育（創4:1）
- 七. 〔總結：全面的人觀〕

第二章：基督訴諸人心（《身體神學》24-63）

- 一. 有關山中聖訓的探討
 - 二. 帶有貪慾的人
 - 三. 誠命與道德意義
 - 四. 「心」— 受控訴或奉召？
 - 五. 肉身的救贖的道德觀
 - 六. 純潔就是「隨從聖神生活」
 - 七. 在往昔和今日宣講心的純潔的福音
- 附錄：藝術和媒體須顧及身體的道德意義

第三章：基督訴諸復活（《身體神學》64-86）

- 一. 肉身的復活是「來世」的現實
 - 二. 為天國守貞
- 〔第一部分總結：肉身的救贖〕

第二部分：聖事

第一章：盟約與恩寵的向度（《身體神學》87-102）

- 一. 厄弗所書5:21-33
- 二. 聖事與奧秘
- 三. 聖事與「肉身的救贖」

第二章：標記的向度（《身體神學》103-117）

一. 「身體的語言」與標記的現實

二. 雅歌

三. 當「身體的語言」成為「禮儀的語言」（探討多俾亞傳）

第三章：祂賜下生命的法律作為百姓的產業（《身體神學》118-133）

一. 道德問題

二. 婚姻生活靈修概述

〔結論〕

a. 整體的結構

為瞭解文本的結構，可在不同的層次中重複問兩個彼此相關的問題：整體的目的是甚麼？為能達到這個目的，需要些甚麼最重要的組成部分？

一如上文的討論，《身體神學》的總目的是要辯護身體的配偶性意義，這是為針對笛卡兒哲學就本性的看法，這哲學派系認為位格與身體是疏離的。我們這個時代，所有有待解決的基本問題都大體是：關乎身體的意義，關乎愛的意義，關乎本性、科技及發展等，就像是難解開的結，一起出現在《人類生命》通論中，成了重要的議題。為了明白這些問題，我們需要「全面的人觀」。「就是因為『要以全面的人觀以及全面的人的使命觀，不僅是自然的和世上的使命，也要看他的超性和永生的使命』（《人類生命》，7），教宗保祿六世確認教會的訓導『是建於天主所定的不可分的關係上，而人不能隨意分割夫妻性行為的兩種意義：結合的意義和生育的意義。』²³⁹

鑒於《身體神學》的總目標是要展現一個全面的人觀，那麼，《身體神學》的最重要組成部分該如何運作，才能達到這個目標呢？在若望保祿二世最後的一篇講道中，他解釋第一個分層時這樣說：「第一部分是分析基督的言論。過往的論述已證明這些言論很適合作為目前這個主題的開端……第二部分是依據厄弗所書（弗5:22-23）分析聖事。

239 若望保祿二世著，《家庭團體》宗座勸諭，32。

（《身體神學》133:1）」。「探討《人類生命》只是這些要理講授的一部分，即最後的部分，屬探討肉身的救贖和婚姻的聖事性的最後部分。（《身體神學》133:4）」雖然這些文字提到三個部分，但是首兩個部分似乎是應放在一起的。這兩個部分構成若望保祿二世關乎在天主計劃中人與人之愛的理論性根據；他稱之為「適切的人學」（參閱「索引」Anthropology人學）。在有關《人類生命》通諭的探討中，即在「最後的部分」，若望保祿二世轉而論及將這人學具體地應用於婚姻倫理生活上，尤其是應用於抗孕的課題上。

如果我們沒有嘗試思考天主計劃內人與人的愛如何實踐於夫婦和家庭倫理的領域，我們至今就此所作的探討可說是不完整的。我們要再進一步，依照近年教會訓導的重要宣布，也就是教宗保祿六世在1968年7月發表的《人類生命》通諭，就至今所經過的漫長旅程作出總結。我們探究天主的原初計劃和基督述說這計劃的說話後，已得出一些結論。我們將會根據這些結論，重讀這份重要的文件。（《身體神學》118:1）

在這段文字中，我們更清楚看到在「天主計劃中人與人的愛」這較屬理論性的討論，和這討論中較屬實際性的應用，兩者之間的區別，較屬實際性的尤其是應用於抗孕的議題上。

西科爾（Ciccone）引起人們注意另一個特點，這特點把《人類生命》的探討從其他的兩個部分劃分開。在第一和第二部分，若望保祿二世把焦點放在聖經上：第一部分是關乎耶穌之言，而第二部分是關於保祿的言論；至於最後的部分則轉到《人類生命》的文本。「這〔最後有關《人類生命》的部分〕，並不處於這兩個部分的系列。從正式的觀點來看，這尤其清澈，因為它並沒有按某個聖經經文來開展討論。所以，很合適地，它沒有被稱為『第三部分』，而是『最後的部分』；這一部分是前兩個部分所朝向的重點，也是它們會合之處。」²⁴⁰

必須要強調的是西科爾最後提及的觀點。最後的部分並不僅僅是聖

240 賴諾·西科爾（Lino Ciccone），*Uomo — Donna: L'amore umano nel piano divino: La grande Catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II*（Leumann Turin: Elle Di Ci, 1986），頁21。

經人學作品的附錄；它是目標，第一和第二部分的塑造為的是要達到這目標。若望保祿二世自己為最後這部分的重要性解釋：

我請大家注意最後幾篇要理講授，不僅是因為它們討論的主題與我們這個時代有較密切的關係，也更主要是因為在我們的整個探討中討論的各種問題在某程度上是由這個主題產生的。這個最後部分並不是牽強地被加插到整個探討之中，而是一個不可缺少和在本質上與之有關聯的部分。這部分置於結束部分，也可見於開始部分。從結構和方法而言，這一點是重要的。（《身體神學》133:4）

若果人自一開始便看出《人類生命》教導的出現，為的是要達成賦予形式之目標，那麼人就能正確地明瞭《身體神學》的結構。即使在執行上是放在最後，但意向上是最早的。最後部分的標題是：「祂賜下生命的法律作為百姓的產業」，為其作為目標之特點，這標題是恰當的。若望保祿二世並沒有把《人類生命》的教導視為僅僅是特定的道德禁令，而是來自造物主的珍貴產業，而這整體上是與助長生命緊密相連。

若望保祿二世本人就篇章上的劃定和分開，沒有把這最後的部分劃分成第三部分，而是把它置於第二部分的第三章。事實上，一本書的編排是受著許多不同的考慮所左右，這包括文學鑒賞力所追求的對稱，所分成的主要部分其長度有某程度的均勻。將文本分成若干部分，不單純是根據論點的邏輯來劃分。

在這神學中的人學的兩個部分，即「基督之言」和「聖事」，兩者之間有甚麼關係？在保持著兩者的聯繫之下，它們怎樣才能滿全整體目的之需要？若望保祿二世予以這樣的描述：「第一部分是分析基督之言，經分析後終可發現為展開目前的主題這是合適的……第二部分是分析聖事，這是依據厄弗所書（弗5:22-23）而作的。這段經文可追溯到聖經創世紀所載的婚姻的『起始』：『人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。』（創2:24）」

從一方面看，這兩部分之間的關係就是基督之言和保祿之言兩者間的關係：「第一部分是分析基督之言……第二部分是依據厄弗所書〔5〕。」

然而，若望保祿二世在突出的字體（標楷體）⁺所強調的並不是由耶穌順序到保祿，這裡有某種的不對稱。在第一部分，他堅持要以突出的字體（標楷體）呈現「分析基督之言」。在第二部分，他也堅持以相同的突出的字體「套用於分析聖事」。只是在這樣描述了神學內容或功能之後，他才補充說明分析是「依據厄弗所書」而作的。

如果「分析聖事」是第二部分在神學上所發揮的功能，那麼第一部分的神學功能又是甚麼呢？若望保祿二世給整本著作的標題提供了線索。「今天，我要為這個為期逾四年的要理講授作結。整個要理講授可歸結為一個標題：『天主計劃中的人與人之愛』，更正確地說，是『肉身的救贖與婚姻的聖事性』。（《身體神學》133:1）」總標題提到一個單一的主題：「天主計劃中的人與人之愛」，而副標題則有兩個，分別是「肉身的救贖」和「婚姻的聖事性」。因為若望保祿二世在上面的引文中說到第二部分是關於「婚姻的聖事性」，所以引導我們假設第一部分是與「肉身的救贖」有關。第一部分的總結（《身體神學》86）肯定了這個假設；它正正聚焦在「肉身的救贖」。在總結的最後部分，若望保祿二世寫道：「我們為領會基督的話所作的一切默想都是以肉身的救贖這奧跡為最終基礎。」（《身體神學》86:8）

「肉身的救贖」這片語取自羅馬書：「不但是萬物，就是連我們這已蒙受聖神初果的，也在自己心中歎息，等待著義子期望的實現，即我們肉身的救贖。」（羅 8:23）在身體的神學中，肉身的救贖是最終的到達點，而這目標也就決定了所有的步驟。在完成《身體神學》的數個月後，若望保祿二世寫了一封書函，他似乎特別應用「身體神學」之概念於第一部分。「一如你們所知，在過去幾年的每週公開接見集會中，我講述了一系列關於人的身體的神學和婚姻的聖事性的教理內容，當中包括對保祿六世的《人類生命》通諭教導之肯定，和予以進一步的分析和發展。」²⁴¹在《身體神學》133所區分的三部分，在這引文可清楚看得

⁺ 中譯者註：英譯本中是以斜體字編印的。

²⁴¹ 致北美州和中美州，以及德克薩斯達拉斯州加勒比海的主教會議信函，（1985年1月16日）。

到。若望保祿二世似乎是以「人的身體的神學」這片語來特別描述第一部分；之後，接著是第二部分的「婚姻的聖事性」；由此兩部分展開了對《人類生命》的分析。

在某程度上，第一部分已是完整的身體神學。由於「肉身的救贖」是身體神學所討論的最終結，所以有關它的討論也就意味著身體神學的根本表達是完整的。

要領會羅馬書中「肉身的救贖」所指的一切，必須建立正統的身體神學。我們主要訴諸基督的話，嘗試建立這樣的神學。基督就婚姻的不可拆散性訴諸「起初」的話（參閱瑪 19:8），在山中聖訓中就貪慾訴諸人心的話（參閱瑪 5:28），以及在祂訴諸復活的話之中，都包含身體神學的基本要素（參閱瑪 22:30）。這些話每句都包含豐富的人學和倫理學內容。基督向人說話，講論人，人是「身體」，按天主的肖像和模樣受造為男和女；祂講論人，人心受制於貪慾這樣的人；最後講論面對肉身復活這末世展望的人。（《身體神學》86:4）

這段文字有助明白第一部分的功能。當它從「肉身的救贖」之角度分析耶穌的三番說話時，第一部分就展現出所有「身體神學的基本要素」。西科爾的觀察是對的，事實上，在若望保祿二世的語言中，〔肉身的救贖和身體神學〕這兩個詞語，在意義上是相同的。²⁴²

如果第一部分已展示了全部的身體神學的基本要素，那麼留給第二部分的是甚麼呢？第一和第二部分的其中一個互補作用的觀點已經提過，就是要從基督之言過度到保祿之言（在《身體神學》另外三處地方也用上這技巧，兩次在第一部分的第三章和一次在第二部分的第一章）。為神學的內容來說，第二部分深化和闡釋第一部分。肉身的救贖與「身體的配偶性意義」緊密相連。事實上，決定性的肉身的救贖所指的並不是別的，而正是在復活和榮福直觀中身體的配偶性意義的最終和光榮體現（參閱《身體神學》67-68）。從一開始，身體的配偶性意義已是「聖事性的」。它是顯示和通傳聖潔的標記（參閱《身體神學》19:3-6）。它標示著天主與祂的子民和基督與教會之間的盟約，以及終極眾奧秘中之奧秘，即三

242 西科爾，*Uomo — Donna*，19。

位一體中神性三位的共融。為此原因，在第一部分首度綜合說明肉身的救贖後，若望保祿二世在第二部分裡藉聚焦「偉大奧秘」（*sacramentum magnum*）——在厄弗所書第五章中揭示的偉大奧秘——深化和闡釋這說明。簡略地，我們因此可以把整個《身體神學》表列如下：

第一部分：關於基督就肉身的救贖的三番言論（《身體神學》1-86）

第二部分：按厄弗所書第五章所說婚姻的聖事性（《身體神學》87-117）

最後部分：《人類生命》（《身體神學》118-132）

b. 供選擇的其他結構

意大利文全一冊的版本《男人和女人》（UD）把《祂造了男人和女人》（*Man and Woman He Created Them*）分成六個環節，它們很大程度上相當於沃依提瓦之書的六章。

1. 起初（《身體神學》1-23）
2. 心的救贖（《身體神學》24-63）
3. 肉身的救贖（《身體神學》64-72）
4. 基督徒的守貞（《身體神學》73-86）
5. 基督徒的婚姻（《身體神學》87-117）
6. 愛與生育（《身體神學》118-133）

這六個環節與沃依提瓦書中的六章在兩個方面有所不同：在《男人和女人》（UD）中所討論的守貞是一個獨立的環節，而不是第三章的分項；而書中的第四及第五章合併起來，便是《男人和女人》的第五個環節。

《男人和女人》在標題和目錄上第一層的劃分，是六個環節的平排；並沒有把兩部分區分出來。然而，正如《男人和女人》的主編早已藉標題指出，第四和第五個環節之間關係是緊密的：基督徒的守貞與基督徒的婚姻應相提並論，因為它們都是生活上的兩個具體方式，人在其中活出了身體的神學。按此準則，我們輕易地看到《男人和女人》中兩部分的結構。前面三個環節就基督徒的人學提供了全面的解說，而後面

的三個環節則把這人學應用於基督徒生活的兩個具體情況中——守貞與婚姻。在《男人和女人》中提出這兩部分之間的分界線，較沃依提瓦之書所提出的還要早；是在於守貞討論之前，而非之後。

在《男人和女人》的基礎上，韋基斯（West）把著作以相近的方法劃分如下。²⁴³

第一部分：我們是甚麼？建立適切的人學

環節一：原初的人

環節二：歷史中的人

環節三：末世的人

第二部分：我們怎樣生活？應用適切的人學

環節四：為天國而獨身

環節五：婚姻的聖事性

環節六：愛與生育

這樣的劃分和理解文本的方法，就其本身來看是合理的；且得到具相當權威性的《男人和女人》的支持。這應被視為是另外的、以及為組織教學論點的有效方法，人不應拒絕接受。

如果我們比較兩個劃分方法，其主要分別是，若望保祿二世本人在文本上所作的劃分，守貞藉著復活的透鏡，主要可看成是預示將來復活的標記；而在《男人和女人》和韋基斯的劃分方法中，則主要被視為是一種生活的狀況。

另一個啟發性的結構由巴斯卡·艾德（Pascal Ide）提出；他按身體的四個歷史狀態把《身體神學》的第一部分劃分。²⁴⁴

243 參閱韋基斯（West），*The Theology of the Body Explained: A Commentary on John Paul II "Gospel of the Body"*（Boston: Pauline Books & Media, 2003），51-53。

244 參閱巴斯卡·艾德（Pascal Ide）著，《Don et théologie du corps dans les catecheses sur l'amour dans le plan divin, 》in *Jean-Paul II face a la question de l'homme: Actes du 6ème Colloque International de la Fondation Guilè*, 依夫·西滿（Yves Semen）編（Boncourt: Guilè Foundation Press, 2004），159-212，此為207-9。

第一部分：身體神學

1. 身體處於原初清白無罪的狀態（《身體神學》1-23）
2. 身體處於本性有罪的狀態（《身體神學》24-43）
3. 身體處於本性獲救贖的狀態（《身體神學》44-63）
4. 身體處於本性受光榮的狀態（《身體神學》64-72）
5. 本性受光榮的狀態應用於為天國守貞之上（《身體神學》73-86）

第二部分：婚姻神學

1. 婚姻聖事性的全面探討（《身體神學》87-117b）
2. 應用在婚姻與家庭的牧民關懷上（《身體神學》118-133）

艾德所提出的結構的優點是它強調了人的四個歷史狀態的次序——這次序事實上是涵蓋在若望保祿二世的討論中。總數目達到七個環節，當然是一件好事。然而，事實仍然是，若望保祿二世依據耶穌的三番言論而將第一部分主要劃分為三；這些都是基督徒身體的神學之基本表達。他的第二部分也主要劃分為三：兩章分別論及聖事的兩個向度（恩寵和標記），以及最後一項是關於《人類生命》通諭。

《男人和女人》、韋基斯和艾德對結構的理解方法，在神學上都是精確的，且有助於教學。儘管作者們理應選擇單一的劃分原則，以避免在書的標題和目錄出現混亂，但他們可能想讓人有多幾個理解文本的方法。結構上某種「一符多音」的做法，不需要也不應該完全排除。

c. 結構的詳述

第一部分：基督之言：如果第一部分的目的是要展現身體神學的基本元素，那麼，它的主要成分是什麼？它們又如何滿全這目的之需要呢？若望保祿二世把它分成三章，分別分析耶穌就肉體的救贖所提出的不同言論：

第一部分是分析基督的言論。過往的論述已證明這些言論很適合作

為目前這個主題的開端。我們根據福音文本的整體性詳盡分析這些言論：在這為期多年的探討當中，似乎應突出要理講授第一部分所分析的三篇經文。

首先是基督「訴諸起初」的經文；祂在與法利塞人的對談中，談論婚姻的專一和不可拆散性（參閱瑪 19:8；谷 10:6-9）。接下來是基督在山中聖訓的言論；祂談論「貪慾」是「在心裡姦淫」（參閱瑪 5:28）。最後，是三部對觀福音均有記載的言論，基督訴諸肉身在「來世」的復活（參閱瑪 22:30；谷 12:25；路 20:35-36）。（《身體神學》133:1）

若望保祿二世把基督的這三番言論比喻為一幅三摺畫；由三塊鑲嵌板併在一起的祭台畫，它從起初、中段和終結，構成一個易於理解的整體。

基督還有兩段重要的對談，分別訴諸「起初」（參閱瑪 19:3-9；谷 10:2-12）以及訴諸人的內心深處（「心」），且指出〔貶義的〕慾望與貪慾是罪惡之源（參閱瑪 5:27-32）。在分析了上述兩段對談後，接下來要分析的對談可說是基督言論三摺畫的第三幅畫；為身體神學來說，這三摺畫的言論是重要和不可缺少的。在這段對談中，耶穌訴諸復活，從而展示人的奧秘的一個全新向度。（《身體神學》64:1）

三番相連的言論構成了一個整體：起初、中段和終結。從這點上看，第一番言論是關乎起初的，天主為人類的愛所定的原初計劃；其二是中段部分，即界乎墮落之後和復活之前的人類歷史，包括目前這時期；其三是終結，那是將來的復活，以及在榮福直觀中人類生命決定性的滿全。在這三番的言論中，耶穌論及一件且是同一的事：天主為人類的愛所定的計劃。祂從創造者原初的意向（第一章：基督訴諸「起初」）、從墮落的腐敗與基督的恢復（第二章：基督訴諸人心），以及從復活後決定性的滿全（第三章：基督訴諸復活）談論這愛。肉身的救贖的視界結合著全部的三個篇章。

第一章：基督訴諸「起初」：起首的一章是尤其重要的，因為它為隨後的兩章制定了內容。在人的歷史中，基督救贖力量所實現的（第二章）和同一的救贖力量在最後的復活所圓滿實現的（第三章），並不是別的，而正就是天主原初為人類的愛所定的計劃（第一章）。若望保祿二世就創世紀第一和第二章廣為人知的討論是《身體神學》第一章的

其中一部分。所分析的創世紀，並非單純是有關起初本身的敘述，而是基督在有關起初的教誨中的一個組成部分。

如果第一章（《身體神學》1-23）的總目的是展示天主為人類的愛的原初計劃，那麼，該章的主要成分是甚麼？而它們又如何滿全這目的需要呢？《人類生命》的教導取決於「夫妻性行為的兩種意義：結合的意義和生育的意義」（《人類生命》12）。這兩種意義似乎是第一章的主要結構性原則。在導言之後（第1分節），若望保祿二世首先處理結合的意義（第2-5節），然後按身體的機能發展到闡釋生育意義，而這本質上必然包含於身體的配偶性意義之內（第6節）。「生育意義……是根植於身體的配偶性意義，且可說是從身體機能表達出來」（《身體神學》39:5）。此章的總結是以這身體的配偶性意義為基礎的「全面的人觀」之重要討論；它大大有別於由不同學科所提出局部的觀點（第7節）。

在若望保祿二世關於結合的意義的討論中（第2-5節），他首先分析人原初的三種經驗：原初的孤獨、原初的結合、和原初不感到害羞的赤裸（第2-4節）。這分析的成果是「身體的配偶性意義」之概念，總體上，它是《身體神學》的核心概念；它首先出現於《身體神學》13:1。在第5節的「從恩賜（禮物）的角度看人」，若望保祿二世接著有系統地闡述一個綜合的神學綱領，他稱之為「交付的詮釋學」，在當中，他分析「身體的配偶性意義」的概念；首先是就其本身而言（第5a節），之後是在原初的清白無罪中得以顯明（第5b節）。

1. 何謂「起初」？
2. 原初孤獨的意義
3. 原初結合的意義
4. 原初赤裸的意義
5. 從恩賜（禮物）的角度看人
 - a. 身體的配偶性意義
 - b. 原初清白無罪的奧跡
6. 「認識」與生育
7. [總結：全面的人觀]

第二章：基督訴諸人心：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女而貪戀〔貶義〕她的，他已在心裡姦淫了她。」（瑪 5:27-28）緊接著基督第二番言論的導言部分（第1節），若望保祿二世轉到創世紀第三章，評論與性相關的貪慾的根源和「帶有貪慾的人」的組合（第2節）。隨後，他逐一分析耶穌所陳述的三個主要元素：不可姦淫的誡命、「注視婦女而貪戀〔貶義〕她」的意義，以及「已在心裡姦淫了她」的意義（第3節）。他之後跳出耶穌言論細節的樊籬，分析當中所表達的新的「身體的道德觀」。他指出基督並沒有一開始就控訴人心，反而召喚人心（第4節），去按肉身的救贖的道德觀（第5節），和隨從賦予純潔的心的聖神（第6節）而生活。他概觀論述心的純潔的福音來作總結（第7節）。

1. 有關山中聖訓的探討
2. 帶有貪慾的人
 - a. 起初的羞恥的意義
 - b. 無法帶來滿足的結合
 - c. 身體的配偶性意義的腐化
3. 誡命與道德意義
 - a. 你們一向聽說過：「不可姦淫！」（瑪 5:27）
 - b. 「凡注視婦女而貪戀她的……」
 - c. 「已在心裡姦淫了……」
4. 「心」— 受控訴或奉召？
 - a. 對身體的譴責？
 - b. 事事存疑的「心」？
 - c. 情愛與道德價值
5. 肉身的救贖的道德觀
6. 純潔就是「隨從聖神生活」
7. 在往昔和今日宣講心的純潔的福音

附錄：藝術和媒體須顧及身體的道德意義

第三章：基督訴諸復活：「復活的時候，也不娶，也不嫁」（瑪22:30）。若望保祿二世首先以耶穌的教導（第1A節），跟著是以保祿的教導（第1B節），接上復活的問題，和在瞥見天主中身體的配偶性意義得到最終的滿全。隨後緊接的為天國守貞的討論，首先從耶穌的教導（第2A分節），之後從保祿的教導（第2B分節），去思考守貞乃預示將來復活的標記。「身體的救贖」的概觀總結了第一部分。

1. 肉身的復活是「來世」的現實
 - a. 對觀福音：「他不是死人的，而是活人的天主」
 - b. 保祿在格林多前書即 15:42-49 對復活的詮釋
2. 為天國守貞
 - a. 瑪竇福音 19:11-12 所載的基督言論
 - b. 保祿對童貞與婚姻之間的關係的理解（格前第七章）

第二部分：聖事：若望保祿二世的「偉大奧秘」— 厄弗所書所指的夫婦間之愛的偉大奧跡 — 的討論，強調了他在創世紀中的討論的重要性。厄弗所書在論及這奧跡時，也回到起初。「為此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。這奧秘真是偉大！但我是指基督和教會說的。」（弗5:31-32）若望保祿二世因此按耶穌關於起初的教導（包括創世紀第一至二章的教導）的光照，來理解厄弗所書。但他對厄弗所書的理解，也反過來光照他理解第一部分的創世紀。

第二部分的劃分原則是，聖事恩寵與標示和實現這恩寵的聖事標記，兩者之間的區別。

鑑於聖事是標記，透過這標記，恩寵與盟約的救恩事實藉此得以表達和實現；早前所作的探討已論述過恩寵與盟約的現實，因此我們現在必須從標記的角度討論。（《身體神學》103:3）

就婚姻聖事作出探討時，已考慮到這聖事的兩個主要向度（如其他聖事一樣），也就是盟約與恩寵的向度，以及標記的向度。我們從這兩個向度，不斷回顧對身體神學所作的探討，而這些探討都是圍繞基督的重要言論。（《身體神學》133:2）

第一章：盟約與恩寵的向度：若望保祿二世就厄弗所書 5:21-33 提供了一個很詳細的解釋（第1節）。隨後，他走出經文細節的樊籬，為偉大

的奧跡提供一個更全面的視野（第2節）。在最後的一節（3），他一如在第一部分所作的，首先從基督之言論的觀點（第3a節），之後，從保祿之言論的看法（第3b節），探究厄弗所書與基督的言論之間的關係。

1. 厄弗所書 5:21-33
 - a. 引言及承接前文
 - b. 詳細分析
2. 聖事與奧秘
3. 聖事與「肉身的救贖」
 - a. 福音
 - b. 厄弗所書

第二章：標記的向度：為要明白聖事的標記，若望保祿二世詳盡闡釋「身體的語言」的概念（第1節）。聖事標記的第一個焦點是在於新郎與新娘的合意經文，另一個焦點則在於夫妻的性結合；在當中，男人和女人的身體以先知的特質說話，即因天主之名和以祂的權威說話。雅歌展示出圓滿整全人性的身體的情慾語言（第2分節）。這一節無疑是全作品其中的一個最重要部分。在這一節的開頭，若望保祿二世說：「事實上，我認為在接下來數周要論述的，可說是以往所作的一切解說最重要的部分。」（《教導》7， no. 1 [1984]: 1471-75，1984年5月23日公開接見集會講詞，頁549。）在第三節，若望保祿二世以多俾亞傳作出發點，根據厄弗所書和教會的禮儀，引伸討論有關在性結合中身體的語言和聖事的語言之間的緊密關係。

1. 「身體的語言」與標記的現實
2. 雅歌
3. 當「身體的語言」成為「禮儀的語言」（探討多俾亞傳）

最後一部分：《人類生命》（附在第二部分的第三章；第三章：祂賜下生命的法律作為百姓的產業）：若望保祿二世首先介紹通諭在有關抗孕上的教導（第1節），跟著依據《人類生命》提出婚姻生活靈修的全貌（第2分節）。

d. 主要的論據

在整部《身體神學》中，貫穿著一個單一旦主要的論據，藉不同的副題使之更為充實，但其本身是清晰和簡明的。那在《人類生命》教導中有關夫妻性行為的結合與生育意義的不可拆散性，全都在於「按真義重讀『身體的語言』」（《身體神學》118:6）。在標記的向度（《身體神學》103-16）關於聖事的一節，若望保祿二世發展「身體的語言」及「在真義中重讀〔它〕」的概念。在《身體神學》103之前的全部論據，均可以理解為是為明瞭「在真義中重讀『身體的語言』」的概念提出基礎。在這基礎中的重要概念是「身體的配偶性意義」。當男人和女人參與真正的性行為，正是這個意義得以在真義中重讀。讓我們藉留意一些可以呈現這論據的重要片段，藉此能更仔細地追蹤這個論據。

第一部分，第一章：基督訴諸「起初」：論據的基礎在第一章提出，若望保祿二世詮釋耶穌在有關天主為人類的愛的原初計劃的教導。論據的重點是以交付的詮釋學為背景，廣泛地討論身體的配偶性意義（《身體神學》13-19）。在總結的片段，若望保祿二世寫道：

人出現在有形可見的世界，是天主的恩賜最卓越的表達，因為人自身之內隱藏著交付的向度。他以此進入世界，並承載著天主尚像的特質。因著尚似天主，他超越和掌管他在世上「有形可見的一切」、他的肉身性、他的男性或女性特質、他的赤裸。尚似天主也可見於人在原初意會到身體的配偶性意義，而這意義是獲原初清白無罪的奧跡所滲透。

因此，在這個角度看來，一件原始聖事已形成了，而這聖事可被理解為一個標記，有實效地在有形可見的世界傳送那自創世以來便隱藏在天主內的不可見的奧秘。這是天主的真理和天主大愛的奧秘，是天主生命的奧秘，而人也確實參與了這奧秘。在人的歷史中，正是原初清白無罪使人開始成為這奧秘的一部分，而原初清白無罪也帶來原初幸福。聖事作為有形可見的標記，是由人構成，因為他是「身體」，並且是由他「有形可見」的男性和女性特質構成。事實上，身體——唯有身體——能夠使那不可見的屬精神和屬神的成為有形可見的。身體的受造是為把自創世以來便隱藏在天主內的奧秘轉落到世界這個有形可見的現實之中，從而成為這奧秘的標記……

在對身體的配偶性意義的體驗中，原初無罪就是聖善，容許人藉其身體，也就是藉著「衷心交付自己」〔《論教會在現代世界牧職憲章》24:3〕，而表達其深層內涵。在這情況下，交付的意識影響

「身體作為聖事」：通過男人或女人的身體，人覺察到自己是聖善的主體。（《身體神學》19:3-5）

若望保祿二世把整個論據的關鍵詞彙，都呈現在這個片段中，且將它們連結起來：身體的配偶性意義連同自我的交付，並藉身體在其配偶性意義中，有效地把聖三的生命以聖事性的形式傳遞出來。

第一部分，第二章：基督訴諸人心：身體的配偶性意義也是一個準則，我們可以這準則斷定人的真實狀態。在這狀態中，貪慾與身體的配偶性意義之間出現交戰。

這次的分析帶出肉身的貪慾之形像，而這形像與位格的形像有明顯關係；我們較早前在分析身體的配偶性意義時，已論及位格的形像。事實上，人作為位格，「在世上的眾多受造物中，唯獨人是就其本身而被天主所愛」，同時「人只有衷心交付自己，才能圓滿地找到真我」（《論教會在現代世界牧職憲章》24:3）。一般而言，貪慾（具體而言是肉身的貪慾）正是侵害這種「衷心自我交付」的行動：可以說，貪慾使人喪失交付的尊嚴，那是由他的身體藉男性和女性特質表達的，從某些意義上來說，是「去人化」了人，使他淪為「供別人」使用之物。人不再「偕同別人」成為結合的主體，更正確地說，人不再以聖事方式達成「身體的結合為一」，而成了供人使用之物，即女人成為供男人使用之物，反之亦然。（《身體神學》32:4）

因此，貪慾的困難不在於它給予性過分的重要性，而是它不能給予性充分的重要性。它把性歡愉從人的生活其不可或缺的背景中孤立出來。

第一部分，第三章：基督訴諸復活：若望保祿二世以榮福直觀表明，天主為人類之愛的計劃最終得到圓滿實現。榮福直觀這目標在時間上是最後，但在意向上是最初的。作為意向上的最初，它決定其他所有一切的事物，包括天主為人類之愛的原初計劃。再一次，「身體的配偶性意義」是核心概念。

把自己交付給天主就是對天主向人自我交付的回應。在這樣的交付中，人集結和表達其位格和靈魂與肉身兼備的主體性所有的能量。這相應的自我交付將帶來完全和最終的福樂，是位格主體對天主自我交付應有的回應；人在相應的自我交付中，身體的「童貞」（更確切地

說，就是身體的貞潔狀況）將完全展現，那是身體的「配偶性」意義在末世的實現，也是整個位格主體性的特有標記和真正表達。（《身體神學》68:3）

再一次，我們應該注意「身體的配偶性意義」的重要性。人的位格的最終滿全，因此所有的道德行為的衡量，取決於身體的配偶性意義的實現。

第二部分，第一章：盟約與恩寵的向度：第二部分從基督的教導轉到討論厄弗所書第五章「偉大的聖事」。若望保祿二世在關乎聖事恩寵的解釋中，他展示了配偶間之愛這「偉大奧秘」的內容。這是「真義」，藉此真義身體的配偶性意義得以量度。

配偶之間的愛（或夫婦之愛）這個類比似乎主要強調天主自我交付予人，而人是「從創世以來」在基督內獲揀選的（實在地就是祂向「以色列」、向「教會」自我交付）；這交付按其真正的本質，或作為禮物，是完全的（更確切的是「徹底」的）和不可撤回的。這交付確是「徹底」的，並因而是「完全」的……

……婚姻是人世的現實，是夫婦之愛得以具體表達的方式，而婚姻的類比在某些方面有助我們瞭解恩寵這奧秘，那是在天主內的永恆現實，也是在基督內人類獲救贖的「歷史中」的效果。然而，我們早前說過，這個聖經類比不僅「說明」了這奧秘，而且這奧秘也反過來界定和決定了瞭解這類比的適當方法，也界定和決定了類比的組成部分，而聖經作者從這組成部分中看到這天主的奧秘的「肖像和模樣」。因此，把婚姻（基於夫婦之愛）比作舊約「雅威與以色列」和新約「基督與教會」的關係對如何瞭解婚姻是關鍵的，並決定了瞭解婚姻的方式。（《身體神學》95b:4-5）

在這段文字中，若望保祿二世在解釋配偶間之愛時，與十字聖若望認為這愛是徹底的自我交付，因而是完全且不能撤回的見解不謀而合。天主與人的盟約和祂恩寵的賜予，本質上是配偶性的。正就是以天主在基督內這樣的自我交付作為準繩，夫妻必須要以此準繩來量度他們的身體配偶性意義。偉大的奧秘在其盟約和恩寵的向度裡，因而成為聖事標記向度的準繩。

第二部分，第二章：標記的向度：「讀」或者「重讀」「身體的語言」的概念，首先出現於關於婚姻在其標記向度之聖事性的那個部分。

藉此誓詞，身體的語言在意識與意志的層面上，也在心與良心的層面上，表達了一種意向。「我如今鄭重承認你作我的妻子／丈夫……」這句誓詞正是承載了那恆久不變、獨一無二和不可重複的「身體的語言」，並將之置於人與人的位際共融之中。「……許諾從今以後，無論環境順逆，疾病健康，我將永遠愛慕尊重你，終生不渝。」這樣，那恆久不變和歷久常新的「身體的語言」不僅是人與人的位際共融的「底基」，且在一定的意義上是其不可缺少的內容。兩個位格——一男一女——成為彼此的禮物。當發覺身體的配偶性意義後，他們按其男性和女性特質成為這禮物，以不可逆轉的方式交付給對方，也就是付出整個生命作為對方的禮物。（《身體神學》103:5）

在這段文字中應該要注意的是若望保祿二世從「身體的配偶性意義」發展出「身體的語言」的概念。

最後部分：《人類生命》（第三章：祂賜下生命的法律作為百姓的產業）：《人類生命》的主要教導，就是有需要尊重在夫妻性行為中結合與生育意義的不可分割性；若望保祿二世認為這相等於有需要「在真義中重讀『身體的語言』」。「這裡所說的正是按真義釋讀『身體的語言』，那是我們在早前的聖經分析曾多次提及的。至於教會就此不斷宣講的道德規範，獲得保祿六世在這份通諭中重提和重新肯定，而且這規範也來自按真義釋讀『身體的語言』」（《身體神學》108:6）。「道德上正當的調節生育這概念正是按真義重讀『身體的語言』」（《身體神學》125:1）。

如此，《身體神學》的主要論點是十分簡單和易明的。它的第一步是展示耶穌在關乎身體的配偶性意義上的教導（在其三個向度之內：在「自起初」天主的原初計劃；在現今與貪慾的鬥爭；以及在將來藉著復活所享的滿全）。其第二步包括看到配偶性意義如何在偉大的愛情的聖事中起作用，尤其是在身體的語言中所起的作用；身體的語言是這聖事的有效標記。其第三步包含指出《人類生命》純粹要求男人和女人按真義重讀這身體的語言。這討論的說服力量在於它能夠帶出耶穌就有關人的位格的真正發展和幸福等議題上的教導。耶穌的教導有著內在的說服力，在於天主為人與人之愛的計劃的美當中。

e. 閱讀《身體神學》的引路星

連同巴斯卡·艾德，我們可以把《身體神學》的討論濃縮為一個句子：「交付表達人身體本質上的真相。」²⁴⁵從沃依提瓦由十字聖若望的夫妻間真誠自我交付之神學出發，到若望保祿二世的《祂造了男人和女人：身體神學》的討論核心之間，有著一個深度的連貫性。里修的聖女小德蘭寫道：「愛是交付一切和交付自己。*Aimer c'est tout donner et se donner soi-même.*」她與她的老師十字聖若望和學生若望保祿二世的見解完全一致。²⁴⁶她的格言可視為踏上《身體神學》旅途上的一顆引路星。

要正確理解這顆引路星，我們必須謹記數個重點。第一，跟隨著若望保祿二世，我們應該避免在情愛與純愛之間，以及在男人和女人相互性慾滿足與自我無私的交付之間作出過分的區分。²⁴⁷「我把自己交付給你，單單是為著你的好處；我對你可能會給予我的任何歡愉，不感到興趣。」如果某人對自己的配偶說出這樣的說話，這並不是純愛，而是在配偶的臉上狠狠的打了一記耳光。情愛的動力和性慾的歡愉是夫妻間純愛不可或缺的部分。藉著這動力和歡愉，人的身體在性交之中說著夫妻

245 艾德，“Don et théologie du corps”，頁161。

246 St Thérèse of Lisieux, *Why I Love You, O Mary!* (*Pourquoi je t'aime, ô Marie!*)，詩節22。

247 「基本上，『愛』是唯一的現實，但有不同的幅度：有時突顯這個幅度，有時則突顯另一個幅度。但若把這兩個幅度完全分開，結果將會是一幅諷刺的圖畫，或是一種愛的貧乏版」（教宗本篤十六世著，天主是愛，8）。純愛（*Agapē*）一詞被七十賢士本和新約聖經選用，是代表愛（love）的一個普遍用詞。就其本身而言，並沒有「單純意指自我交付的愛」這特定意義。情愛（*Erōs*）在七賢士本中只出現過兩次（箴7:18; 30:16），在新約聖經中更是從來沒有用過。我們可以在撒慕爾紀下第二章13:15中看到純愛（*agapē*）的寬度。在達味之子阿默農強姦了自己異母的妹妹塔瑪爾後，「阿默農立即十分憎恨她，且他如今對她的憎恨，遠超過以前對她的愛戀（*hyper tē agapēn hēn ēgapēsen autēn*）」新修訂版標準聖經（*The New Revised Standard Version*）在這語境中正確地翻譯“*agapē*”（愛戀）為“lust”（貪戀）：“His loathing was greater than the lust he had felt for her.”（2 Samuel 13:15）「單純自我交付的愛」傾向依附「純愛（*agapē*）」的意義，可能是因為在新約聖經經常以純愛來表達愛（love）的後果；特別是在論及天主對人的愛之語境中。（中譯者註：中文版思高聖經在撒下13:15中翻譯 *agapē* 為愛戀。）

間自我交付的說話。

作為婚姻聖事的施行人……男人和女人奉召去表達他們身體奧妙「語言」的全部真義，即那專屬於身體的語言的全部真義。藉著各種姿勢和反應，藉著所有互相配合的動力與歡愉（這是直接來自具男性和女性特質的身體，在行動和互動的身體），藉著這一切，這個人、這個位格在「說話」。（《身體神學》123:4）²⁴⁸

第二，若望保祿二世在提出關乎徹底交付的性觀點時，他絲毫沒有半點懷疑性交就是這樣的，性歡愉就是這樣的。在這方面，他對山中聖訓的道德觀的看法與摩尼教蔑視性的思維，有著天壤之別。

山中聖訓真正的道德觀藉「實踐」而逐步實現；如要對基督的話（瑪5:27-28）和這樣的「實踐」作出適當的詮釋，必須在思想和態度上完全擺脫摩尼教的元素。摩尼教的態度可導致身體的「殲滅」—即使不是真實的，也至少是意向性的；也會導致否定人類的性之價值，否定人的男性和女性特質，或至少在生育所示的「需要」之範圍內，予以「容忍」。相比之下，基於基督在山中聖訓的話，基督徒信仰道德觀的特色就是轉化有位格的人（男人和女人）的意識和態度，好能按照造物主的原初計劃，表達和實現身體與性的價值，使之為「人與人的位際共融」服務，那是人類道德與文化最深層的底基。為摩尼教的思想來說，身體與性意欲可說是構成了「反價值」；恰恰相反，為基督徒信仰來說，它們總是「未獲充分重視的價值。」（《身體神學》45:3）²⁴⁹

無疑的，若望保祿二世在這方面看到有許多需要改善的地方。他看到在基督徒當中，他們對性本身是美好這方面的重視是不足的。在他看來，基督徒有這樣的缺點，並不是因為他們是基督徒；而是因為他們受

248 我們很難看到細心閱讀《身體神學》的讀者，會控訴若望保祿二世在這一點上呈現出一幅夫妻間之愛的不完整圖畫。「一幅較完整的圖畫應該可認出，自我的交付亦同時涉及人性的滿足和性歡愉……教宗在婚姻和性意欲上的教導不足以發展或甚至是完全忽視了婚姻中性歡愉的作用。」古倫（Charles E. Curran）著，《若望保祿二世的倫理神學（*Moral Theology of John Paul II*）》，頁170-72，頁187。古倫忽略了许多篇幅，參閱「索引」歡愉，以及其他相互參照資料。

249 再一次，一個細心的讀者難以寫出：「《身體神學》所給予的印象是激情和性歡愉是完全被受懷疑的，而有需要控制。儘管貪慾和色慾持續存在著危險，教宗似乎不承認與性相關的基本善。」古倫著，《若望保祿二世的倫理神學》，頁170。

到笛卡兒哲學對自然的看法，這種現代思潮特徵的影響，以及受到因前者而產生的後果的影響，即對性愛感到平淡乏味，這是性革命的一種特徵。我們或許可以這樣總結若望保祿二世對性革命的評價：性革命沒有予以性的價值和美好足夠的重視。它把性從身體的配偶性意義中分割出來，因而剝奪了性的深度。它贊同性謊言，當中徹底交付的語言，被個人自主的反語和利用他人以求享樂的做法所覆蓋。若望保祿二世經常清楚地肯定性歡愉是美好的（參閱索引歡愉）；然而他視性歡愉，是屬於男人和女人間徹底交付之推動力最深層和最內在的本質。

第三，《身體神學》並不主要為告誡人要跟隨身體的規律，而是宣講令人信服的身體福音。若望保祿二世沒有視耶穌首要是一位道德說教者，只講授自我交付的愛的高理想，而置人類於因肉身的軟弱，和因嘗試但未能達到理想之愛而感到失望。相反，耶穌主要以救贖者身分說話，祂克勝罪惡，為真正的轉化，為能在聖神內生活而開拓新路。祂是身體的救贖者（參閱索引肉身的救贖），祂有能力在血肉的心上刻上愛的法律。「我必.....拿走他們鐵石的心，給他們換上一顆血肉的心。」（則11:19）「我要將我的法律.....寫在他們的心頭上。」（耶31:33）祂有權要求人徹底的自我交付，因為祂自己做了這樣的自我交付予人類，祂的交付是有效的。

基督的話來自這救贖奧跡的神性最深處，這最深處使我們得以發現和加強人（男人或女人）的尊嚴與身體的配偶性意義之間的關係。基於此意義，這些話使我們得以領會和實現成熟的交付的自由，而這種自由可見於婚姻的不可拆散性，以及為天主的國而割捨婚姻。基督藉著這些不同的方式，「圓滿地向人啟示人之所而為人的內涵，並清楚展示人的崇高召叫」（《論教會在現代世界牧職憲章》22:1）。這個召叫正是藉著肉身的救贖這奧跡，銘刻在人整個靈與肉的合成體（*compositum*）之上〔作者自行標明重點〕。

我們為領會基督的話所作的一切默想都是以肉身的救贖這奧跡為最終基礎。（《身體神學》86:8）

在《真理的光輝》中，若望保祿二世為基督徒倫理的真正形式，指出了救贖的重要影響。

耶穌表示誠命不應理解是最低的界限，而不准超越，而是走向倫理和靈性的成全境界的道路，其中心就是愛（參閱哥3:14）。這樣「不可殺人」的誠命，就成了邀請人顯示關懷的愛情，保護愛惜人的生命；禁止姦淫，就成了邀請人以純潔的眼光看人，尊重身體的配偶性意義。耶穌自己就是活生生的法律的滿全，因為祂以完全的自我交付滿全了法律的真正意義：祂自己成了每一個人的活的法律，邀請每一個人追隨祂，藉聖神賜予人恩寵，把祂自己的生命和愛與人分享，並給予力量在選擇與行動上為自己作證（參閱若13: 34-35）。²⁵⁰



在《祂造了男人和女人》，若望保祿二世給我們留下了他偉大的視界，其深深紮根於十字聖若望；這視界聚焦在愛的奧跡，這奧跡始自聖三，藉基督與教會的淨配關係，而延伸到具體的男人和女人的身體。《身體神學》的航程漫長，且偶爾十分困難，但是，它會為你的時間和努力，豐厚地回報讀者你們。

250 若望保祿二世著，《真理的光輝》，15。

第一部份

基督之言



第一章

基督訴諸「起初」

一. 何謂「起初」？

1 1979年9月5日公開接見集會講詞
(《教導》2, no. 2 [1979]: 234-36)

1. 世界主教會議常會將於明年秋季在羅馬召開，會議的籌備工作已進行好些時候了。是次主教會議的主題為「基督徒家庭的責任〔或角色、恩賜、任務〕」（*De muneribus familiae christianae*），主要是探討家庭這個既度著人的生活也度著基督徒生活的團體，而這團體自起初已具有基礎地位。根據瑪竇和馬爾谷福音的記載，主耶穌在這有關婚姻的對談中，正是使用了「自起初」一詞。我們要反省「起初」一詞的意思；此外，我們也要闡明基督為甚麼在這個情況下訴諸「起初」；為此，我們要就相關的聖經文本作出更仔細的分析。

細讀創世紀

2. 法利塞人曾經就婚姻的不可拆散性向耶穌基督提出質詢。耶穌在祂與法利塞人的對談中兩次訴諸「起初」。對談是這樣發生的。

有些法利塞人來到祂跟前，試探祂說：「許不許人為了任何緣故休自己的妻子？」祂回答說：「你們沒有念過：那創造者自起初就造了他們男人和女人；且說：『為此，人要離開父親和母親，依附自己的妻子，兩人成為一體』的話嗎？這樣，他們不是兩個，而是一體了。為此，凡天主所結合的，人不可拆散。」他們對祂說：「那麼，為甚麼梅瑟還吩咐人下休書休妻呢？」耶穌對他們說：「梅瑟為了你們的心硬，才准許你們休妻；但起初並不是這樣。」（瑪 19:3-8）

基督沒有接納對談者意圖展開交談的切入點；可以說，祂並不贊同他們就這個問題所釐定的範圍。祂不願糾纏於法律爭拗或詭辯，卻兩次

訴諸「起初」。這樣，祂明確地引述創世紀的相關經文，而這些經文也是對談者所熟悉的。基督從這些載有最古老啟示的經文作出結論，對談亦就此結束。

3. 由此可見，「起初」意指創世紀所講述的事。那就是基督以摘要方式引用的創世紀 1:27 所述的：「那創造者自起初就造了他們男人和女人」，而原來的整段經文是：「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了男人和女人。」師傅稍後又訴諸創世紀 2:24：「為此人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」基督引用這些經文時，幾乎是「全文照錄」（*in extenso*），賦予更清晰明確的規範意義（因為這些創世紀經文像在陳述事實：「人要……依附自己的妻子……二人成為一體」）。這規範意義不無道理，因為基督不只引用經文，且接著說：「這樣，他們不是兩個，而是一體了。為此，凡天主所結合的，人不可拆散。」「人不可拆散」這句話是決定性的。按照基督的這句話，創世紀 2:24 這個最古老的啟示實在是述說了天主之言所包含的真正內容，也就是婚姻的專一和不可拆散性。

4. 那麼，有人可能認為問題已經解決了，耶穌基督的話已肯定了天主自「起初」創造人時所制定和建立的永恆法律。此外，看來師傅在肯定造物主這基元律法時，無非是為了訴諸首位立法者天主的權威，從而確立這律法應有的規範意義。然而，「自起初」一詞意味深長，重複了兩次，清楚地引導對談者思考人怎樣在創世奧跡中受造成為「男人和女人」，好能正確理解創世紀經文的規範意義。無論是為當時或現今的對談者來說，這是同樣有效的。因此，考慮到這一切，我們在目前的研讀中，必須代入基督現今對談者的身分。

5. 在接下來的周三公開接見集會所作的探討中，作為基督現今的對談者，我們將嘗試更詳細思索聖瑪竇的經文（瑪 19:3-8）。為領會基督賦予這些經文的意義，我們將嘗試深入探究基督意味深長地訴諸的「起初」。這樣，我們會從遠處密切關注來屆世界主教會議的與會者就此主題正在進行的重要工作。除了一眾主教外，還有許多牧者和平信徒參與其事；他們都感到自己肩負重任，要履行基督授予婚姻和基督徒家庭的

責任，那是祂自始至終一直授予的責任，也是祂在我們這個時代、在當代世界仍繼續授予的責任。

我們今天展開這個環節的探討將會在往後的周三集會延續。這些探討的目的之一可說是從遠處配合主教會議的籌備工作，但不是直接論述會議的主題，而是探究這主題的深層根基。

2^{1979年9月12日公開接見集會講詞} (《教導》2, no. 2 [1979]: 286-90)

1. 上周三我們展開了一個環節的探討，探討主基督就對談者所提出有關婚姻的專一和不可拆散性的問題所作的回應。我們也記得，法利塞人對談者訴諸梅瑟法律，但基督卻引述創世紀的話訴諸「起初」。

這裡所指的「起初」是創世紀開首部分述說的內容。如要分析「起初」這個現實，就必須首先回顧那段經文。事實上，基督在與法利塞人對談時所說的話（即瑪竇福音十九章和馬爾谷福音十章所記載的）構成了一個片段，處於一個清晰明確的語境之中；若是撇除這個語境，就無法理解或正確詮釋基督的話。這個語境由這句話帶出：「你們沒有念過：那創世者自起初就造了他們男人和女人……？」（瑪19:4）此話述及所謂人受造的第一個敘述，屬於七天創世工程的一部分（創1:1-2:3）。相對來說，基督引用的另一段經文創世紀2:24這個直接語境，就是所謂人受造的第二個敘述（創2:4-25[中譯者註：英譯本原為2:5-25]），且創世紀第三章整體來說也間接屬於這個敘述。在概念和風格上，人受造的第二個敘述與原初的清白無罪、人的幸福和人的第一次墮落等描述形成一個整體。考慮到基督取自創世紀2:24的話所表達的內容是那麼具體明確，我們至少可以把創世紀第四章第一句經文納入這個語境之中，而這一句是描述地上的父母如何懷孕和誕下一個人。以下的分析將會依照這樣的語境進行。

人受造的第一個敘述

2. 從聖經批判學的角度來說，我們應立即想到人受造的第一個敘

述比第二個敘述較為新近。第二個敘述的來源可追溯至更久遠的時代。我們把這較古老的文本稱為「雅威典」，因為它用「雅威」稱呼天主。我們不難感受到，雅威典所呈現的天主形像具有相當明顯的擬人化特色（其中包括：「上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口生氣。」創2:7）。相對於這個描述，第一個敘述（即按時序較為新近的敘述）不論在描寫天主的形像，還是在闡述有關人的基本真理方面都成熟得多。這個敘述源於司祭典傳統和以「厄羅依」稱呼天主的「厄羅因」傳統。

3. 根據瑪竇福音第十九章記載，耶穌的回答是訴諸這個有關人受造為男人和女人的敘述。考慮到這個敘述是置於七天創世工程的描述之中，我們可視之為一個關乎宇宙萬物的敘述：人在地上與有形可見的世界一起受造。然而，造物主同時命令人治理和管理大地（創1:28），因此人的地位在世界之上。雖然人與有形可見的世界如此緊密相連，但聖經的敘述並沒有說他肖似其他受造物，而只是說他肖似天主（「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人。」創1:27）。七天的創世工程顯然是一連串循序漸進的過程；¹但相比之下，人並沒有自然順序接著受造。造物主似乎在讓人存在之前稍停片刻，好像是經過反覆思量才作出決定：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人。」（創1:26）

4. 雖然這個有關創世的第一個敘述按時序來說是較晚期的，但最重

1 在述說沒有獲賜生命的物質時，聖經作者採用另一些述語，例如「分開」、「稱」、「造」、「擺列」；對比之下，在述說獲天主賜予生命的存有時，則使用「創造」和「祝福」等字眼。天主命令他們「生育繁殖」。這命令適用於動物和人類，指出肉身性（中譯者註：*bodiliness*，人為血肉之軀的特質）是兩者共有的特質（參閱創1:22-28）。

儘管如此，按照聖經的描述，人的受造在本質上有別於天主在此之前的其他化工。人受造的描述附有鄭重的開場白，好像這是天主經過深思熟慮才作出重要行動，而且最重要的是，人乃天主的肖像，他或她的獨特尊嚴是因「肖似」天主而更顯突出。

當創造沒有生命的物質時，天主「分開」它們；祂命令動物孳生繁殖，但只有在創造人的時候，經文才強調性別的差異：「造了男人和女人」，天主也祝福他們生育繁殖，也就是建立位格之間的連繫（創1:27-28）。

要的是，它具有一種神學特色。最能顯出這一點的，就是人的定義是以他與天主之間的關係為依據（「就是照天主的肖像造了人」）。這個關係同時肯定，絕對不可能把人貶抑為只屬於「世界」。聖經開首的幾句話已顯明，我們不能僅以取自「世界」（即有形可見、具有軀體的受造物之總稱）的範疇來理解或說明人全部的深層意義。儘管如此，人也是身體。創世紀1:27確認，這個有關人的基本真理適用於男與女：「天主於是照自己的肖像造了人……造了男人和女人。」²我們必須承認，第一個敘述是簡明扼要的，並沒有任何從主觀角度出發的描寫，所包含的只是客觀事實，也闡釋客觀現實。它述說人（男人和女人）是按天主的肖像受造，並在稍後加插了天主的第一個祝福：「天主祝福他們說：『你們要生育繁殖，充滿大地，治理及管理大地……』」（創1:28）

5. 我們已留意到，人受造的第一個敘述既具神學特色，同時亦蘊藏強有力的形上內容。我們不應忘記，對於力圖瞭解「存有」和「存在」的思想家來說，創世紀這個文本成為最能啟迪他們的資料（或許只有出谷紀第三章才可與這個文本相比）。³儘管在這個片段中，有些表述流於累贅鬆散，但文本主要是從存有和存在（*esse*）這兩方面來界定人。在其中，人的定義是偏重形上層面多於物質層面。人受造的奧跡（「就是

2 原文記載：「天主於是照自己的肖像造了人（*hā'ādām*，複集合名詞：「人類」？），就是照天主的肖像造了人：造了男人（*zākār*男）和女人（*n'qēbā*女）。」（創1:27）若望保祿二世加入補充。

3 由聖奧思定開始，有很多哲學家探討「我是自有者」（出3:14）這崇高的真理（*Haec sublimis veritas*）。奧思定相信柏拉圖必定知道這句經文，因為他認為此話跟柏拉圖提出的概念十分接近。通過安瑟莫，奧思定有關天主「本質」（*essentialitas*）的信理為聖維多的李察（Richard of St. Victor）、海斯的亞歷山大（Alexander of Hales）和聖文德等人的神學帶來深遠影響。「為了從這個出谷紀的哲學詮釋推進到聖多瑪斯提出的哲學詮釋，就必須把已分開的『本質的有』（*the being of essence*）與『存在的有』（*the being of existence*）重新連結起來。多瑪斯證明天主存在的論證已把兩者連結起來。」

艾克哈（Meister Eckhart）的立場與此不同。他以這段經文為基礎，認為天主就是「純然存有」（*puritas essendi*）：祂的地位超越存有（*est aliquid altius ente*）。參閱：E. Gilson, *Le Thomisme* (Paris: Vrin, 1944), 122-27; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (London: Sheed and Ward, 1955), 810。

照天主的肖像造了人」)符合生育的視角和形成中 (*feri*) 的視角：生育是指「生育繁殖」，形成中則是指人在世界和時空中從無到有的形成過程，而這形成中必定離不開受造物的形上處境，也就是可有可無的存有 (*contingens*) 的形上處境。創世紀第一章的描述提供了形上的語境，而我們必須在這個語境中瞭解善的實體，也就是價值的層面。事實上，在七天的創世工程中，這個層面幾乎每天都出現，並在天主創造人類之後達到高峰：「天主看了祂造的一切，認為樣樣都很好。」(創1:31)因此，我們可以肯定地說，為那些主張「存有與善是可彼此對調的」(*ens et bonum convertuntur*) 的形上學、人學和倫理學來說，創世紀第一章已成為無可置疑的參考指標和穩固基礎。當然，這一切為神學來說 — 尤其是為身體神學來說 — 有其重要性。

6. 現在就此擱下來吧。我們將在下周集中論述創世的第二個敘述，也就是那個聖經學者認為時序較早的敘述。至於剛才提及的「身體神學」一詞，我們將留待另一次集會才詳細解說。現時我們應先嘗試更深入研讀基督所訴諸的創世紀片段。

人受造的第二個敘述

3 1979年9月19日公開接見集會講詞
(《教導》2, no. 2 [1979]: 323-27)

1. 基督曾在論及婚姻時訴諸起初。我們上周參照基督有關婚姻的言論，探討創世紀第一章所載人受造的第一個敘述。今天我們將進而探討第二個敘述。在其中，天主的稱號為「雅威」，因此一般認為這個敘述屬於「雅威典」。

人受造的第二個敘述(與原初清白無罪、原初幸福和第一次墮落的描述相連)按其性質具有另一種特色。我們暫且不會討論這個敘述的細節，而將會在稍後的分析予以重述。儘管如此，我們必須注意，整個文本在闡明有關人的真諦上顯出了獨特的深度，與創世紀第一章的文本很不一樣。我們可以說，這種深度按其性質主要是關乎主體的，因而在

某程度上是關乎心理的。創世紀第二章表達了人的自我瞭解，可說是這方面最古老的描述和記錄；而且，第二章連同第三章，首次述明了人的良心。藉著更深入探討這段經文，並通過這段敘述的古體形式及其呈現的早期神話色彩，⁴我們在這核心（*in nucleo*）幾乎找到全部有關分析人的

- 4 按照十九世紀的理性主義語言，「神話」一詞指不包含在現實的事物，是想像的產物（馮特 Wundt），或非理性的事物（布留爾 Lévy-Bruhl），但在二十世紀已修訂對神話概念的理解。

華爾克（L. Walk）從神話看到自然的、原始的和非宗教的哲學；奧托（R. Otto）認為神話是宗教知識的工具；對比之下，榮格（C.G. Jung）認為神話是原型的展現，表達了「集體潛意識」（collective unconscious），即內在活動的象徵。

伊利亞德（M. Eliade）在神話中發現了理性和實證研究無法觸及的現實結構。事實上，神話改變事件的範疇，使人能夠瞥見超越的現實；它不但是內在活動的象徵（如榮格所肯定的），也是人類精神的一種自主和富創意的行動，且啟示藉此得以發生。參閱：M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), 363; *Images et symboles* (Paris, 1952), 199-235。

根據田立克（P. Tillich），神話是一個由各種現實元素所構成的象徵，表達了存有的絕對和超越，而這樣的存有是宗教行動所趨向的。

石利爾（H. Schlier）強調，神話與歷史事實無關，而且不需要歷史事實，這是因為神話描寫人的宇宙性終向，而所描寫的〔終向〕常是相似的。

呂格爾（P. Ricoeur）說：「神話並非要解說世界、歷史、終向。神話是以世界（即來世或第二個世界）的表達方式，呈現人如何理解其自身存在的基礎和限制……它採用客觀的語言，表達了人意會到自己有所依存，所依存的正處於世界的終結和起源。」（Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (New York: Continuum, 1989), 386-87.）

「『亞當型』神話（Adamic myth）是最卓越的（*par excellence*）人學神話；亞當意指人。可是，並非任何有關『人的始祖』（primordial man）的神話都是『亞當型』神話……只有『亞當型』神話才完全是人學神話。這意味著它具有三個特點。」

「首先，它是淵源神話（etiological myth），述說惡是源自人類的一個祖先，而這個祖先與我們是處於同質的狀態……」

「第二個特點：有關亞當的這個淵源神話，它極力把惡的起源從善的起源區分出來；其用意在於指出惡的起源是根本性（radical）的；相比之下，萬物美善的起源是更為基元性（primordial）的，兩者截然不同……為亞當型神話的人學特質來說，根本性與基元性之分別是不能忽視的；據此，人在受造物的懷抱中成為惡的開端，但萬物的絕對開端是在於天主的創世行動……」

要素，那是現代（尤其是當代）哲學中的人學特別留意的要素。我們可以說，創世紀第二章闡述了人的受造，尤其是人的主體性這方面。當我們比較兩個敘述，便會確信這主體性符合人是「按天主的肖像」受造這個客觀現實。此外，正如我們將在以下的分析看到，這事實對於身體神學也是重要的。

2. 基督回應法利塞人時訴諸「起初」，首先引用創世紀1:27指出人的受造：「那創造者自起初就造了他們男人和女人。」這是很重要的；祂是在這話之後，才引述創世紀2:24的經文。至於直接描述婚姻的專一和不可拆散性的言論，是緊接在創世的第二個敘述之後。第二個敘述有其特色：天主創造女人是與創造男人分開的（參閱創2:18-23），至於天主創造第一個人（男人）的敘述則可見於創世紀2:5-7。聖經稱這第一個人為「亞當」（'āqām），而從創造第一個女人後，即開始稱他為「男人」（'iš），⁵那是相對於「女人」（稱之為'iṣṣāh，因為她從男人'iš而來）。同樣重要的是，當基督訴諸創世紀2:24時，祂不僅把「起初」

「最後是第三個特點：在亞當型神話中，人的始祖是中心人物，而其他一些或會使故事偏離重心的人物則屬次要，不會減損亞當型人物的主角地位。」（Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* [San Francisco: Harper & Row, 1967]: 232-34.）

「這個神話為亞當（人）起名時，顯明了人的惡具有實在的普遍性；在亞當型神話中，懺悔的精神成為這種普遍性的象徵。這樣，我們再次發現所謂的『神話的普遍化功能』。可是，我們同時發現，懺悔的行為也啟動了其他兩種功能……因此，史前神話不僅把以色列人的經驗推而廣之，在各時代、各地域套用在全人類身上，而且也述及先知的教導中所呈現的一種張力，也就是在以色列人特有的終向中所含的定罪與仁慈之間的巨大張力，並將之延伸至全人類身上。」

「最後，由於神話是引發自以色列人的信仰，它還具有最後一個功能：藉著探究那屬於本體和那屬於歷史的事物兩者之間的分野，神話為進一步的思考作好準備。」（同上，241-42）

- 5 [英譯者註：'iš和'iṣṣāh的發音分別是 essh 和 esshsha，重音在最後的音節。] 就詞源學而言，我們不排除希伯來文 iṣ 的字根意指「力量」（'yš 或 'wš）；對比下，'iṣṣāh 則關乎一些包含「女人」和「妻子」等相關意義的閃族用詞。

這個聖經文本採納的詞源學有其普及性，是為強調男人和女人有同一的起源；兩個字的半譜音關係似乎確認了這一點。

與創世奧跡連結起來，而且可謂把我們帶到人的原初的清白無罪與原罪之間的交界線。創世紀所載人受造的第二個敘述正是處於這個語境之中。這裡記載的主要內容是：「然後上主天主用那由人取來的肋骨，形成了一個女人，引她到人前，人遂說：『這才真是我的骨中之骨，肉中之肉，她應稱為「女人」，因為是由男人取出的。』」（創2:22-23）「為此人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」（創2:24）

「當時，男女二人都赤身露體，並不害羞。」（創2:25）

3. 緊接這幾節經文之後，創世紀第三章開始敘述男人和女人的第一次墮落；他們的第一次墮落關係到那棵早已給命名為「知善惡樹」的奧秘之樹（創2:17）。此後，一個全新的處境出現了，本質上是與先前的截然不同。知善惡樹是一條交界線，處於創世紀所述說的兩個原初處境中間。第一個處境是原初的清白無罪：當時，人（男人和女人）可說是意會到自己原來並不認識善惡，直至他違反造物主的禁令，並吃了知善惡樹的果子那刻為止。相比之下，第二個處境是人在蛇象徵的魔鬼慫恿下違反造物主的命令，然後發現自己好像認識了善惡。這第二個處境確立了人的罪性狀況，與原初清白無罪的狀況形成對比。

雖然雅威典文本整體上是簡明扼要的，但已足夠區別和對照這兩個原初處境。我們在此論述的是處境，所討論的這個敘述是事件的描寫。然而，透過這個描述及其中所有細節，人的罪性與人的原初清白無罪兩種狀況之間的區別更顯清晰。⁶系統神學就是要從這兩個對立的處

6 「宗教語言本身要求把『圖像』，或更準確地說是『比喻形式』變調為『概念形式』的表達。」

「乍看之下，這種變調似乎純粹是外在的改變，也就是從外所施加的改變。比喻性的語言似乎是基於一個西方文化特有的情況，而不得不採取概念的路線。在西方文化裡，宗教語言經常接觸到另一種語言，即哲學語言，而哲學語言正是最卓越的概念性語言……如果說人們確實只可以在某個詮釋團體中根據某個詮釋傳統而理解某個宗教用詞，那麼確實沒有任何詮釋傳統不是藉著某些哲學概念『傳遞』的。」

「在聖經中，『天主』（God）一詞從多種語篇方式（敘述和預言、法律文本和智慧文學、箴言和讚美詩）的聚合取得意義；聚合既包含這些語篇方式的交匯點，亦包含各種方式無法囊括的範圍。如上文所言，『天主』一詞也必須被納入概念的範疇，並

境區分人性兩種截然不同的狀況，即「完整人性的狀況」（*status naturae integrae*）和「墮落人性的狀況」（*status naturae lapsae*）。這可見於創世紀第二章和第三章的雅威典文本，其中記載了最古老的啟示，而且為人的神學和身體的神學來說，顯然具有重大意義。

「肉身的救贖」（羅8:23）

4. 當基督訴諸「起初」時，祂引導對談者注意創世紀2:24所記載的話。從某種意義上說，祂是命令他們越過創世紀的雅威典文本所述人的第一個與第二個處境之間的交界線。祂不贊同梅瑟「因為人的心硬」而允許的事情，並訴諸天主的首個命令；在這個文本中，這個命令關乎人的原初清白無罪狀況。這就是說，儘管人已失掉其原初的清白無罪，但這個命令依然有效。基督的答案是明確清楚的。因此，我們必須由此得出規範性的結論；這些規範性的結論為倫理學來說有重大意義，為人的神學和身體的神學更是如此。身體神學屬於神學中的人學範疇，建基於那位啟示自己的天主之言。我們將嘗試在下次的集會中作出這樣的結論。

4 1979年9月26日公開接見集會講詞 (《教導》2, no. 2 [1979]: 378-82)

1. 當基督就婚姻的專一和不可拆散性這問題作出回應時，祂訴諸創世紀有關婚姻主題的經文。在先前的兩次探討中，我們分析了被稱為厄羅因典（創1）和雅威典（創2）兩個文本。今天，我們將會總結這些分析。

當基督訴諸「起初」時，可以說，祂要求對談者跨越創世紀所述的交界線，這交界線處於原初的清白無罪與隨著起初的墮落而來的罪性

以哲學所述的絕對者（即第一推動者、第一因、存在的現實（*Actus Essendi*）、完美的存有等）重新詮釋。因此，我們對天主的概念屬於本體神學（*onto-theology*）的範疇。在其中，這個概念不斷整理著神學語義學之中的全部關鍵字詞，但沒有離開形上學規限的意義範圍。」（Paul Ricoeur, "Biblical Hermeneutics", *Semeia* 4 (1975): 29-145, 在此引用129-30。）

至於從形上學所作的歸納能否真正表達象徵語言和形上語言所隱藏的內容，則是另一個問題。

狀況之間。

這條交界線與知善惡樹有著象徵性的連繫。在雅威典文本中，知善惡樹劃分了兩個完全對立的處境：即原初的清白無罪與原罪兩個處境。這兩個處境存在於人的身上，存在於人的內在生命、知識、意識、良心、選擇和決定，而這一切都關乎人與天主的關係。在雅威典文本中（創2-3），造物主也是盟約之主，祂與受造物——即祂所造的人——訂立了最古老的盟約。知善惡樹表達和象徵了人與天主之間的盟約在人心裡遭受破壞，標誌著兩種完全對立的處境：原初的清白無罪與原罪兩個處境，連同人從原罪所繼承的罪性。然而，基督在訴諸「起初」時，祂的話讓我們在人身上找到重要的延續性，並找到人類這兩種截然不同的狀況或向度之間的連繫。有罪的狀況是「歷史中的人」的一部分。「歷史中的人」就是瑪竇福音第十九章所述的人，即基督的對談者，還有歷史上各時代中每一個可能或實在提出質詢的人，當然也包括現代的人。然而，在每個人身上，這種狀況（「歷史中人的」狀況）歸根究底是源於，從神學而論，「歷史中人的前期」（theological “prehistory” 以下簡稱「神學上歷史中人的前期」），也就是原初清白無罪的狀況。

2. 這不是純粹辯證的問題。認知的法則與存有的法則是一致的。如果不參照或訴諸人原初（從某些意義上說是「歷史中人的前期」）和根本的清白無罪狀況（事實上，基督也訴諸這狀況），就不可能瞭解「歷史中人」的罪性狀況。因此，罪性作為一種狀況，作為人的存在的一個向度，其出現自起初已經與人真正的清白無罪扯上關係。人的清白無罪是一個原初和根本的狀況，反映了人是「照天主的肖像」受造的。這一點不僅適用於第一個人（男人和女人）的情況，即創世紀第二至三章這個雅威典文本所述事件中的「角色」（*dramatis personae*）和主角的情況，也適用於人存在的整個歷史過程。因此，為歷史中的人來說，其根源可追溯至所啟示的神學上歷史中人的前期；為此，我們必須參照原初的清白無罪，仔細說明歷史中的人的罪性（包括靈魂與肉身的罪性）。我們可以說，這就是闡述「共同繼承」的罪，更準確地說，是「共同繼承」的原罪。儘管在每個歷史中的人身上，這罪表示恩寵失落的狀況，

但其本身也指向那恩寵，具體而言就是原初清白無罪的恩寵。

3. 根據瑪竇福音第十九章，當基督訴諸「起初」時，祂不僅表明在人類生活的歷史，人已失掉了其原初清白無罪的狀況。我們有理由認為，祂的話亦有力地道出了救贖奧跡。事實上，早在創世紀第二至三章這個雅威典文本的語境中，我們已見證人（男人和女人）在破壞了他與造物主訂立的原初盟約之後，按創世紀3:15⁷這段所謂的原始福音所述，他領受了第一個救贖的許諾，並開始活於救贖的神學之展望中。因此，「歷史中」的人（既指瑪竇福音第十九章所述基督的對談者，亦指現今的人類）是活於這個展望之中。因為代代相傳，人參與了人罪性的歷史，但人不單參與這歷史，並因為人是位格和獨一無二的主體、這歷史的主體，人也參與了救恩史，同時是救恩史的主體和共同創造者。因此，他不僅因其罪性而被拒諸原初清白無罪的門外，同時亦開放迎向那在基督身上並通過基督的行動而實現的救贖奧跡。羅馬書的作者保祿表達了「歷史中」的人所處的這個救贖展望：「我們這已蒙受聖神初果的，也在自己心中歎息，等待著……我們肉身的救贖。」（羅8:23）在探究基督的話時，我們不要忘記這個展望。在論述婚姻的不可拆散性的對談中，祂訴諸「起初」。如果那個「起初」只指向人受造為「男人和女

7 希臘文舊約聖經譯本（七十賢士譯本）可追溯至大約公元前第二世紀。該譯本早已從默西亞的角度詮釋創世紀3:15，採用autos這個陽性代名詞來指示中性的希臘文名詞sperma（種子）（拉丁文通行本譯為semen）。猶太傳統繼續採用這個詮釋。

由聖依勒內（《駁斥異論》，III, 23, 7）開始，基督徒的釋經學認為這段經文是「原始福音」（Protoevangelium），預告耶穌基督將要戰勝撒殫。雖然在過去幾個世紀，聖經學者對這段經文作出其他詮釋，甚至有人反對默西亞式的詮釋，可是近年學者在另一個層面重拾這樣的詮釋。事實上，雅威典的作者把歷史中人的前期與以色列的歷史連繫起來；達味的默西亞王朝是以色列歷史的高峰，將會實現創世紀3:15所述的許諾（參閱撒下7:12）。

新約從同一的默西亞觀點說明許諾的實現：耶穌就是默西亞，祂是達味的後裔（羅1:3；弟後2:8），生於女人（迦4:4），是新的「亞當—達味」（格前15），必須為王，「直到把一切仇敵屈伏在祂的腳下」（格前15:25）。最後，新約展示了創3:15的預言的最終實現（默12:1-10），儘管不是直接清晰地預言耶穌是以色列的默西亞，卻透過那結合新舊約的君王和默西亞傳統而指向祂。

人」，如果基督只引導祂的對談者超越人的有罪狀況而回顧其原初清白無罪的狀況（正如我們已提及的），卻沒有同時展現「肉身的救贖」的展望，我們根本不能充分明白祂的回應。儘管人已在歷史中失去這樣的清白無罪，無可挽回，但正是這個肉身救贖的展望確保了人所繼承的有罪狀況與其原初清白無罪的狀況之間有其連貫性和整體性。盟約本身是以救贖為基礎的，因此對於法律與盟約的教師向基督提出的問題（正如瑪竇福音第十九章和馬爾谷福音第十章所述的），基督是絕對有理由從救贖的展望作出回應。

4. 這神學是論述有血有肉的人。對於主要是以此方式闡述的神學而言，若要進一步分析「起初」的啟示，所採用的方法著重訴諸創世紀首幾章。當我們思考應採用的分析方法時，應立刻注意一個對神學詮釋尤為重要的因素；這因素是重要的，因為它主要是關於啟示與經驗之間的關係。在詮釋有關人的啟示（尤其是有關身體的啟示）時，基於可理解的理由，我們必須訴諸經驗，這是因為我們主要是從經驗來理解有血有肉的人。鑑於剛才作出的基本論述，我們絕對有理由相信，我們憑藉這種「歷史中的人的」經驗，在某程度上要卻步於人原初的清白無罪的門檻前，因為這經驗未能完全勝任。然而，鑑於同樣的初步論述，我們必須堅信，在這情況下，我們的人性經驗在某程度是神學詮釋的正當途徑，而且也可說是一個不可或缺的參照點，是我們在詮釋「起初」時必需訴諸的。在更詳細分析這個文本後，這一點將會更加顯明。

5. 看來剛才引述的羅馬書 8:23 最能夠表達我們的研究方向。我們的研究是集中於有關「起初」的啟示，即基督在論及婚姻的不可拆散性的對談中所訴諸的「起初」（瑪 19；谷 10）。我們接下來的所有分析亦將以創世紀首幾章為基礎，這些分析將會反映保祿的話的真實性：「我們這已蒙受聖神初果的，也在自己心中嘆息，等待著……我們肉身的救贖。」如果我們身處這個完全符合經驗的位置，⁸「起初」必會以啟示

8 在此所述的「經驗」與「啟示」之間的關係，其實是兩者之間的聚合，是一個令人稱奇的聚合。我們述及這關係只想指出，人在其以身體存活的現況中，經歷很多局限、痛苦、情慾、軟弱，最終經歷到死亡，而死亡使他的存在與另一個不同的狀況或向度

散發的燦爛光輝啟迪我們，而這啟示就是神學最渴望回應的。日後繼續進行的分析將說明為甚麼這神學必然是身體的神學，以及這樣說有甚麼意義。

二. 原初孤獨的意義

5 1979年10月10日公開接見集會講詞 (《教導》2, no. 2 [1979]: 712-16)

1. 在本環節上一次的探討之中，我們從創世紀所載人受造為男和女的敘述得出初步結論。主耶穌在論及婚姻的不可拆散性的對談中訴諸這些話，也就是訴諸「起初」（參閱瑪 19:3-9；谷 10:1-12）。然而，雖然我們已得出結論，但不是說我們的一連串分析就此結束。事實上，我們必須按照更廣闊的語境，重讀創世紀第一章和第二章，使我們得以為基督訴諸的古老經文確立一連串意義。因此，我們今天要探討人的原初孤獨有何意義。

帶有兩個意義的語境

2. 以下創世紀所載的話為這樣的探討提供出發點：「人（男人）單獨不好；我要給他造個與他相稱的助手。」（創2:18）說話的是雅威天主。這番話屬於人受造的第二個敘述，所以是源自雅威典傳統。正如我們在上文提及的，在雅威典文本中，人（男人）受造的敘述是一個獨立的片段（參閱創2:7），置於第一個女人受造的敘述（參閱創2:21-22）之前。這一點很重要，而更重要的是，第一個人（'āqām）是用「地上的灰

連繫起來。當聖保祿談論「肉身的救贖」時，他使用了啟示的語言；事實上，經驗不能掌握這個內容，更確切地說，就是不能掌握這個現實。同時，在闡述這個整體的內容時，羅馬書 8:23 的作者用盡了人類生活（也就是藉身體而存活）的經驗所獲取的一切，某程度上是每個人（不受他與啟示的關係影響）都能獲取的。

因此，我們有理由論述經驗與啟示之間的關係；事實上，即使很多人認為經驗與啟示是完全對立和徹底矛盾的，但我們依然有理由討論兩者的關係。按照他們的意見，信仰與科學、神學與哲學必然是互相對立的。在闡明這點時，他們所考慮的是頗為抽象的概念，而不是把人視為生活的主體。

土」所造，只在第一個女人受造後才被定義為「男人」（'is）。因此，當雅威天主談及孤獨時，祂所指的是「人」的孤獨，而不只是指男人的孤獨。⁹

然而，我們難以單憑這個事實得出意義深遠的結論。儘管如此，從創世紀2:18述及的孤獨的整個語境，我們可相信，我們在此論述的是「人」（男人和女人）的孤獨，而且不只是男人因沒有女人而感到的孤獨。因此，基於整個語境，看來這樣的孤獨有兩個意義：其一是來自人的本性的孤獨，即源於他的人性孤獨（這在創世紀第二章的敘述是顯而易見的），而另一個意義則是從男人和女人的關係中所引申的孤獨，且某程度上基於第一個意義而顯明。就這個描述作出詳細分析後，似乎可確認這一點。

3. 孤獨的問題只見於人受造的第二個敘述。第一個敘述沒有提及這問題。據此，天主以單一的行動創造了「男人和女人」（「天主於是照自己的肖像造了人……造了男人和女人。」創1:27）。一如我們已提及的，第二個敘述首先講述人的受造，然後才描述天主用男人的「肋骨」造女人，強調「人是單獨的」這事實。後來，這事實成為一個基本的人學課題，可說是先於人受造為男人和女人這事實所引發的課題，不僅在時序方面較先，且在存在意義上也是較優先的一「正因其本質」它是較優先的。如果我們能夠更深入分析創世紀第二章所載的第二個創世敘述，便可這樣從身體神學的角度窺見人的孤獨這個課題。

尋找真我的人

4. 雅威天主說：「人單獨不好。」這句話不但是天主決定創造

9 希伯來文的文本恆常把第一個人稱為 *hā'ādām*。當 *'iššāh*（女人）出現後，才使用 *'iš*（男人）一詞作為對照。

因此，即使沒有提及性別，人也是單獨的。

某些歐洲語言的譯文其實很難表達出創世紀的這個觀念，因為「人」和「男人」通常都用同一個字來表達，例如是“*homo*”，“*uomo*”，“*homme*”，“*hombre*”，“*man*”。

女人（「我要給他造個與他相稱的助手」）的直接語境，也處於一個範圍更廣闊的語境之中，涵蓋了一些動機和環境，更深入解釋人的原初孤獨的意義。根據雅威典文本，創造人主要是為「耕種土地」（創2:5）；這看來是呼應第一個敘述所載有關治理和管理大地的召叫（參閱創1:28）。其後，第二個敘述講述人給安置於「伊甸園」裡，藉此展示人的原初幸福的狀況。至此，人是雅威天主的創造行動的對象。雅威天主同時是立法者，祂為與人所締結的首個盟約制定條件。天主這行動已強調人的主體性。上主天主「造了各種野獸和天空中的各種飛鳥，都引到人面前，看他怎樣起名」（創2:19），如此人的主體性就更加顯明。因此，如要界定人的原初孤獨的第一個意義，須基於人在天主前（也可說是在他自己面前）所受的某種「考驗」或審查。藉著這個「考驗」，人意識到自己的優越性，即是說他與大地上其他種類的生物並非同等。

事實上，正如經文所載：「凡人給生物起的名字，就成了那生物的名字。」（創2:19）「人遂給各種畜牲、天空中的各種飛鳥和各種野獸起了名字；但他（男人）沒有找著一個與自己相稱的助手。」（創2:19-20）

5. 文本的這個部分無疑是為女人受造的敘述作準備。然而，它本身也有其深層意義，獨立於創世的化工。因此，可以說，受造的人在天主前存在的那刻起，便在尋找自己；我們也可以說，他在尋找自己的定義；或者用現代的語言說，他在尋找自己的「身分」。當我們察覺到人在有形可見的世界中（特別在生物當中）是「單獨的」，這樣的看法為人的尋找過程具有否定的意義，因為它表達了人「不是」甚麼。然而，當他不能在其他生物（*animalia*）組成的有形世界中找到與自己等同的本質，這為人的基本尋找過程有正面意義——即使這樣的看法還不是完整的定義，但也構成其中一個要素。如果我們接納亞里斯多德傳統的邏輯和入學，可把這個要素定義為「近類」（*genus proximum*）。¹⁰

10 「實質性（quidditive）的定義是用作說明事物之本質或本性的陳述。」

「當我們按照某事物的近類和種差（specific differentia）將之定義，這就是實質性的定義。」

6. 可是，這個雅威典文本也讓我們發現這個精彩片段所載的其他要素。根據這個片段，人發現自己在天主前是單獨的。透過首次的自我界定，人首先表達他的自我認識，這是人性的最首要和基本的展現。人的自我認識離不開他對世界、一切有形可見的受造物、一切生物的認識。人為各種生物起名，確認自己有別於這些存有。因此，意識顯示人有能力認識有形可見的世界。這樣的認識使人在某程度上走出自己，並同時向自己展示自身的所有特性。他不僅在本質上和主體上是單獨的。事實上，孤獨也標誌著人有其主體性，那是透過自我認識所構成的。人是單獨的，因為他「有別」於有形可見的世界，有別於生物的世界。當我們分析創世紀的經文時，可以說是在見證人如何透過第一個自我意識的行動，在雅威天主前從整個生物世界（*animalia*「將自己區分開來」，如何藉此向自己展示自我，同時在有形可見的世界中確認自己是「位格」（*person*）。創世紀2:19-20如此透徹地描述人為自己尋找定義的過程；根據亞里斯多德的傳統，我們可見這個過程不僅引出創世紀第二章「起名」一詞（此行動相稱於其「種差」，而亞里斯多德將之界定為理智[*nous*， 理性生命 *zōon noētikon*])所表達的「近類」（*genus proximum*），也引出人首次被描繪為人的位格，突顯位格固有的主體性。

現在我們暫且中止分析人的原初孤獨的意義，並將在下周繼續討論。

「近類的意義涵蓋其上層類目的各種基本要素，因而也包括所有在本性上與所定義事物同源或相似的存有；另一方面，種差則道出特有的要素，用以區分這事物與其他具有類似本性的事物，指出這事物怎樣有別於其他事物，以免錯誤地把兩者混為一談。」

「『人』給定義為『理性的動物』；『動物』是他的近類，『理性』是他的種差。『動物』這近類的涵義包括其上層類目的各種基本要素，因為動物是『有感覺的、有生命的物質實體』……『理性』這個種差是區分『人』與其他所有『動物』的獨有要素。因此，這樣的種差使人成為獨有的種類，有別於其他『動物』和其他在動物以上的類目，包括植物、無生命的軀體和實體等。」

「此外，由於這種差是人的本質的獨有要素，因此包括所有能表達其特色的『屬性』。這些屬性就在於人之為人的本性，即說話能力、倫理道德、治理能力、宗教、不朽性等，全都是物質世界中其他存有所缺乏的現實。」C. N. Bittle, *The Science of Correct Thinking, Logic*, 12th ed. (Milwaukee: Bruce, 1947), 73-74.)

孤獨與主體性

6 1979年10月24日公開接見集會講詞 (《教導》2, no. 2 [1979]: 841-44)

1. 在上一次的討論中，我們開始分析人的原初孤獨的意義。我們以雅威典文本作起點，特別是這一句：「人單獨不好，我要給他造個與他相稱的助手。」（創2:18）在分析創世紀的相關片段後（參閱創2），我們就本書載述的人學（有關人的基本學問）獲得出人意表的結論。事實上，這段古老經文以寥寥數語把人描繪為位格，其特性就是其主體性。

雅威天主向這樣形成的第一個人頒布誡命，這誡命關乎在「伊甸園」裡生長的所有樹木，尤其是知善惡樹。天主頒布的誡命為上文勾畫的人增添了選擇和自決（即自由意志）的層面。這樣，在第一個描繪完成後，人的形像活現於我們面前，就是一個獲賦予主體性的位格。

原初孤獨的概念包括自我意識和自決能力。人是「單獨」的，這事實本身包含這個屬本體論的結構，同時指應如何真實地瞭解。沒有這個事實，我們便不能正確地理解接下來的經文，也就是第一個女人受造的序幕：「我要給他造個……助手。」然而，最重要的是，如果沒有考慮到人的原初孤獨的深層意義，就不能瞭解和正確詮釋那按照天主肖像受造的人的整個處境，也就是人與天主訂立第一個盟約（事實上就是原始盟約）的處境。

2. 第一章的敘述提及這個「照天主的肖像」受造的人，這個人在第二個敘述中呈現為盟約的主體；這個主體是位格，稱得上是「絕對者的夥伴」，因為他必須有意識地在善與惡、生與死之間作出識別和選擇。雅威天主的第一道命令（創2:16-17）直接提及受造的人應服從和依靠他的造物主，正好間接反映出人就是盟約的主體和「絕對者的夥伴」。人是「單獨的」：即是說，透過他本身的人性，透過他的本質，他同時與天主建立一個獨特的、專屬於他們的和獨一無二的關係。雅威典文本包含的人學定義以其獨有的方式，處理我們在第一個創世敘述中找到的神學定義（「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣

造人。」創1:26)。

孤獨與身體的意義

3. 這樣形成的人屬於有形可見的世界，是眾多身體中的一個身體。我們再次論述原初孤獨的意義，在某程度上是要重塑它的意義，這樣做是為了把這意義套用於整個的人。人藉其身體參與這個有形可見的受造世界，而這身體同時使他覺察到自己是「單獨」的。若非他的身體幫助他看得清楚，從而領會這事實，他不會得出這樣的結論，而他實在是得出了這樣的結論（正如創2:20所述的）。對孤獨的覺察有可能正因為身體本身而破滅。人（'adam）基於其身體的經驗，有可能得出一個結論，就是他實體上是相似其他生物（*animalia*）。但對比之下，一如我們所見的，他並沒有得出這樣的結論，卻實在深信自己是「單獨」的。雅威典文本從沒有直接談及身體；即使經文述說「上主天主用地上的灰土形成了人」，但所指的是人，不是身體。儘管如此，這個敘述整體而言給我們提供足夠的根基，以理解這個在有形可見的世界中受造的人，他正是眾多身體中的一個身體。

分析雅威典文本後，我們得以更進一步發現，人的原初孤獨是與他覺察到身體有關的。憑藉這樣的覺察，人將自己與整個生物界（*animalia*），區分「開」來，並藉此成為位格。我們可以肯定，這樣形成的人同時對自己身體的意義有所覺察和意識。而且，這也是基於原初孤獨的經驗。

4. 這一切可被視為人受造的第二個敘述的含意，我們可以透過分析這個文本而加以詳細闡釋。

在雅威典文本的開端（早在述說人是用「地上的灰土形成」之前），我們讀到：「沒有人耕種土地，使地下湧出的水浸潤所有地面。」⁺（創2:5-6）這個片段與第一個敘述中述說天主命令的片段是相

⁺ 中譯者註：思高聖經譯本原為：「沒有人耕種土地，有從地下湧出的水浸潤所有地面。」（創2:5-6）

關的：「你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地。」（創1:28）第二個敘述明確地提及人為耕種大地要做的工夫。我們在人身上看到治理大地的第一個基本方法。人能夠治理大地，這是因為唯有他（其他生物全都不能這樣做）才能夠按照自己的需要「耕種」和改變大地（「他使地下湧出的水浸潤所有地面」）。這是人類特有的活動的第一個描述，似乎也屬於分析雅威典文本的過程中所浮現的人的定義。因此，我們可以肯定，這描述與原初孤獨的意義不可分割，表達了孤獨的一個向度：自起初，人在有形可見的世界中已是眾多身體中的一個身體，並發覺自己的肉身性的意義。

我們將在下次的默想繼續討論這個課題。

7 1979年10月31日公開接見集會講詞 （《教導》2, no. 2 [1979]: 1007-10）

1. 今天我們將會再次討論人的原初孤獨有何意義。這課題主要是在分析創世紀第二章這個所謂的雅威典文本時浮現出來。正如我們在較早前的探討中注意到，這個聖經文本不僅突顯了我們意識到人的身體（人在有形可見世界中受造為「眾多身體中的一個身體」），也突顯了我們意識到身體本身的意義。

無可否認，考慮到這個聖經文本是那麼簡潔，我們不能過分擴大這個含意。然而，可以肯定的是，我們在此接觸到人學的核心問題。在此情況下，身體的意識看來等同於發現自身的結構是複雜的；基於哲學中的人學的觀點，這結構說到底是在於靈魂與肉身的關係。雅威典的敘述以其獨有的語言（即獨有的術語）表達這種複雜性：「上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物。」（創2:7）¹¹此外，正是這個人、「有靈的生物」不斷將自己與有

11 聖經中的人學認為人的特點不著重「肉身」與「靈魂」，而較著重「肉身」與「生命」。

在此，聖經作者以「一口生氣」來描寫天主授予生命的恩賜，而這口生氣一直是屬於天主的：天主取回這口生氣後，由灰土形成的人便要歸於灰土（參閱：約34:14-15；詠104:29-30）。

形可見的世界中的其他生物區分開。人的這種自我區別是以一個事實為前提：只有他才能夠「耕種大地」（參閱創2:5）和「治理大地」（創1:28）。對這「優越性」的覺察自起初已銘刻在人性之上，導引人實踐人特有的行為和表現。伴隨這樣的覺察是人對自己身體意義有特別的體會，而這體會正是源於人有「耕種」和「治理大地」的責任。若人對自己身體的意義缺乏那專屬於人的直覺，以上所講的就不可能成立。

2. 因此，我們首要討論的似乎是這一個層面，而不是從形上學的角度討論人學上的複雜問題。如果在雅威典文本中，有關人的意識最初的描述整體來說也包括身體的描述，如果這描述包含了人發覺自己的肉身性（甚至是如我們所說的，體會到身體的意義）的首個證明，那麼以上所呈現的不是以某些原始形上學的分析為依據，而是以人的主體性為依據，而這主體性是非常明確具體的。人是主體，不僅是因為他有自我意識和自我抉擇的能力，也是因為他自己的身體。這身體的結構使他得以發動真正屬於人的行動。藉著這樣的活動，身體表達了位格。因此，基於身體的物質性（「祂用地上的灰土形成了人」），身體是可被理解和看透的，以至於能闡明人的身分（和他應有的身分），這是因為人是有意識和自我抉擇能力的。基本上，人能體會到自己身體的意義，就是以此為基礎，而這意義是我們在分析人的原初孤獨時必然會發現的。

死亡與永生的抉擇

3. 這樣，人對其身體的意義有了基本的理解，作為與造物主訂立古老盟約的主體，人處於要面對知善惡樹的奧秘：「樂園中各樹上的果子，你都可吃，只有知善惡樹上的果子你不可吃，因為那一天你吃了，必定要死。」（創2:16-17）人的孤獨的原初意義是依據他體驗到自己的存在。人的存在是造物主賦予的，而且正是以主體性為特色，而主體性也涵蓋身體的意義。然而，既然人按其原初意識，只有對存在有所體驗，即對生命有所體驗，那麼他能否明白「你……必定要死」這句話的意思？當「上主天主……在他鼻孔內吹了一口生氣」，人能否透過所獲賜的生命的複雜結構，而對這句話的意義有所瞭解？這句話是嶄新的，

我們必須假設此話是在他尚未經經驗相關的現實前，已在其意識中出現，而且為他來說，此話與他所獲賜的一切是完全對立的。

這是人首次聽到「你……必定要死」這句話，但在他直至當時的經驗中，他對死亡沒有絲毫認識；但另一方面，他很自然地把死亡的意義與他直至當時為止所享有的生命經驗聯繫起來。雅威天主向人說的話確認了他的存在是有所依靠的，從而顯示人是有限的存有，而且按其本質，他是可以不存在的。這些話以附有條件的方式提出死亡的問題：「那一天你吃了，必定要死。」人聽到這番話，必須在他自身的孤獨的內在結構中尋找這番話的真義。至於他會否隨同知善惡樹，在其孤獨中進入造物主給他啟示的對立經驗範圍，會否擅自進入邁向死亡和死亡的經驗，全都是取決於他、他的決定和自由抉擇。當人聽到雅威天主的話後，理應明白知善惡樹不但植根於「伊甸園」，也植根於他的人性。此外，他理應明白這棵奧秘之樹隱含了孤獨的另一個向度，那是他直至今時尚未發現的，是造物主在生物的世界、動物的世界中賦予人的。這向度就是：人在造物主面前為各生物「起名」，從而明白到沒有任何生物與他相似。

4. 如此，人是透過將自己與其他受造物區分開來而確立其身體的基本意義，而且由此可見，在界定人是甚麼時，「無形的」較「有形可見的」更為重要。這就是人要面對抉擇的時候。雅威天主使這個抉擇與知善惡樹完全和直接地扯上關係。死亡與永生的抉擇出現於創世紀2:17，超越了人的身體的實質意義，這是因為這個抉擇包含末世的意義，不僅是身體的末世意義，也是那有別於眾生物、「眾身體」的人類的末世意義。然而，這抉擇以相當具體的方式，關係到「用地上的灰土形成」的身體。

為免這個分析流於冗長，我們只會論述死亡與永生的抉擇自起初已包含在人的定義之中，也會論述這抉擇「自起初」已包含在人在天主面前體會到的孤獨的意義之中。這個孤獨的原初意義滲透著死亡與永生的抉擇，為整個身體神學也具有重大意義。

提出這個論述後，就人的原初孤獨有何意義所作的探討，我們現在

可以作出結論。這個論述是以清晰透徹的方式根據創世紀的文本進行，引導我們既探討文本，也探討人。人對於關乎他的真理，對於那早已包含在聖經開首數章的真理，或許是意識得太少了。

三. 原初結合的意義

二人結合為一

8 1979年11月7日公開接見集會講詞
 (《教導》2, no. 2 [1979]: 1071-76)

1. 創世紀記載了此話：「人單獨不好。」(創2:18)這句話可說是女人受造的敘述的前奏。隨著這個敘述，原初孤獨的意義浮現了，而且成為原初結合的意義的一部分。原初結合的重點看來就是創世紀2:24所載的話，即基督在祂與法利塞人的對談中訴諸的：「人要離開父親和母親，依附自己的妻子，兩人成為一體。⁺」(瑪19:5)既然基督在訴諸起初時引述這番話，我們便應該闡明這原初結合的意義，那是扎根於人受造為男人和女人這個事實。

創世紀第一章的敘述沒有提及人的原初孤獨這問題—事實上，人自起初已是「男人和女人」。對比之下，創世紀第二章這個雅威典文本可說是容許我們首先只思考人，而人通過身體既屬於有形可見的世界，也超越這世界；然後，這個敘述讓我們從人兩個性別的二重性*思考同一的人。肉身性與性特質並非只是等同的。雖然按照一般的構造，人的身體帶性徵，而且在本質上可分為男性或女性，但是位格主體的結構較偏重人是「身體」這事實，多於偏重人按其肉身構造可分為男或女這事實。為此，原初孤獨(其實指涉的是「人」，〔而非男或女〕的

+ 中譯者註：「一體」(one flesh)直譯是「一個肉體」。

* 英譯者註：若望保祿二世貫徹地採用「性別」(sex)一詞指人的男女「性別」(sex)，而不是指性行為(參閱「索引」，SEX)。

原初孤獨)的意義實質上較原初結合的意義優先,而後者是以男性和女性特質為依據。男性和女性特質可說是兩種不同的「肉身體現」,即同樣是「照天主的肖像」(創1:27)受造之人之兩種不同形式,但「都是身體」。

2. 雅威典文本以獨立的篇幅描寫女人的受造(創2:21-22)。我們在研讀這個文本時,應同時注意第一個創世敘述所述的「天主的肖像」。第二個敘述的語言和風格保存了雅威典文本的所有特色。其敘述方式切合文本所屬時代的思想。按照當代的宗教和語言哲學,我們可說是在處理一種神話式的語言。在此情況下,「神話」一詞所指的其實不是虛構的傳說內容,而純粹是一種用來表達深層意義的古體手法。我們不難在這個古老敘述的底基之下發現這樣的內容,而其中包含了極為卓越和扼要的真理。我們要補充說,人受造的第二个敘述可說是保存了人與造物主天主之間的對話形式,且在人('ādām)決定性地受造為男和女('iš/'iṣṣāḥ)的描述中尤其顯明。¹²在一定程度上,創世同時在兩個領域中進行:雅威天主的創世行動與人的意識;隨著人的意識的進程,天主的創世行動也逐漸展現。

3. 因此,雅威天主說:「人單獨不好,我要給他造個與他相稱的助手。」(創2:18)與此同時,人確定自己是孤獨的(創2:20)。然後我們讀到:「上主天主遂使人熟睡〔或陷入無意識狀態〕,當他睡著了,就取出了他的一根肋骨,再用肉補滿原處。然後上主天主用那由人取來的肋骨,形成了一個女人。」(創2:21-22)考慮到所用的語言是如此具體,我們必須首先承認,創世紀所述的這個「熟睡」確是發人深省;雅威天主使人陷入熟睡中,這是為迎接新的創造行動。當代思想透過分析

12 希伯來文'ādām是用作表達人類這個集體概念,即是說,那是指代表人類的人。(聖經用「人子」[ben-'ādām]表達個人。)意義對立的'iš/'iṣṣāḥ強調性別的差異(一如希臘文的anēr/gynē)。

女人受造後,這個聖經文本繼續稱呼第一個人為'ādām(附有定冠詞),以表達他的「集體位格」,因為他成為「人類之父」、人類的始祖和代表,好比後來亞巴郎給稱為「信徒之父」,而雅各伯則與選民以色列等同。

潛意識，慣於把性的內容與夢境聯繫起來，因此根據這樣的思想，那熟睡可能引發特別的聯想。¹³然而，聖經的敘述似乎不止於人的潛意識。那麼，如果我們認為用詞多樣化有其用意，便可推斷說人（'ādām）陷入「熟睡」，是為了醒來後成為「男人」（'iš）和「女人」（'iššāh）。事實上，我們是在創世紀2:23首次發現 'iš 與 'iššāh 的區別。因此，或許睡眠的類比在此要指出的，不是從意識過渡到潛意識，而是特指返回「不存在」（non-being）的狀態（睡眠的意義包含消滅人有意識的實情），也就是返回受造前的時刻，為使這孤獨的「人」因著天主的創造行動，從那個時刻重新出現，作為男人和女人兩者的結合。¹⁴

- 13 亞當的「熟睡」（希伯來文：tardēmāh）是沉睡（拉丁文：sopor；意大利文：sonno）。人在這樣的狀態中，沒有認知，也沒有夢（聖經用另一字指稱夢：ḥālôm）；參閱創15:12；撒26:12。

相比之下，弗洛伊德探究夢（拉丁文：somnia；意大利文：sogno）的內容；他認為夢是由「被壓抑在潛意識裡」的精神元素形成，使人得以讓無意識的內容在夢中浮現；分析到最後，這些內容總是關於性的。

這種思想與聖經作者的想法當然是格格不入。

根據雅威典作者的神學，天主使人熟睡，而熟睡是強調創造女人是專屬於天主的行動。男人並沒有在有意識的情況下參與這創造。天主取用他的「肋骨」，這只是強調男人和女人擁有共同的本性。

- 14 「熟睡」（tardēmāh）是聖經的用語，特指在睡覺時或在剛睡醒的一刻，有不尋常的事情發生（參閱創15:12；撒26:12；依29:10；約4:13；33:15）。七十賢士本把tardēmāh翻譯為「ekstasis」（恍惚、出神的狀態）。

在梅瑟五書，tardēmāh曾再度出現在一個神秘的語境中：亞巴郎遵照天主的命令，預備了祭獻的牲畜，把落在獸屍上的飛鳥趕走。「太陽快要西落時，亞巴郎昏沉地睡去，忽覺陰森萬分，遂害怕起來。」（創15:12）就在此刻，天主開始講話，並與他訂立盟約，那是天主給亞巴郎的啟示的高峰。

這情景在某程度上相似革責瑪尼莊園的情景。耶穌「開始驚懼恐怖」（谷14:33），並發覺宗徒們「因憂悶睡著了」（路22:45）。

聖經作者描寫第一個人有某種欠缺和孤獨感，即使那不是恐懼（「人單獨不好」，「他沒有找著一個與自己相稱的助手」）。或許是這種狀態使人「因憂悶睡著了」，或者好像亞巴郎一樣，使人對不存在（nonexistence）的狀況感到「陰森萬分」，那就像創世前的境況：「大地還是混沌空虛，深淵上還是一團黑暗。」（創1:2）

無論如何，根據創世紀 2:18-20 的語境，人陷入「熟睡」無疑是渴望找到一個與他相似的存有。如果運用睡眠的類比時也可論述夢，那麼我們必須說，這聖經原型讓我們得以假設，這個夢的內容就是「第二個我」（second I），而「第二個我」也具位格特性，並同樣處於原初孤獨的處境中，也就是說，「第二個我」同樣要在一眾生物（*animalia*）中確立人的身分，而這是人將自己與四周環境「區分」的過程。這樣，第一個「人」從熟睡中醒來後，就成為「男人和女人」，擺脫了孤獨。

同類中的不同

4. 雅威天主用那由男人取來的「肋骨」造成了女人。考慮到這個思想的表達手法是古體、隱喻和比喻性的，我們可以確定這句經文是指兩者的整個存有是同質的。此同質性首先是就身體（即肉身結構）而言，而且男人對剛受造的女人所講的第一句話也確認了這一點：「這才真是我的骨中之骨，肉中之肉。」（創 2:23）¹⁵儘管如此，所引述的話也

不管怎樣，根據梅瑟五書（尤其是創世紀）述說熟睡（*tardēmāḥ*）的兩個文本，天主作出了特殊的行動，就是訂立「盟約」；這個盟約為整個救恩史帶來一連串的結果：亞當是人類的開端，亞巴郎是選民的開端。

15 有一點是很有意思的，古代閃族人（Sumerians）用相同的楔形文字符號來表示「肋骨」和「生命」。根據學者對創世紀 2:21 的所作的詮釋，在雅威典敘述中，天主是用肉補回原處（而不是使原處的肉癒合），以此方式「形成」女人。女人於是從第一個人（男人）的「骨肉」而來。

按照聖經語言，這是血親或同族的意思（例如：創 29:14）：女人與男人是同類的，有別於之前受造的其他生物。

根據聖經人學，「骨」是身體一個非常重要的組成部分；鑑於猶太人沒有把「身體」和「靈魂」看成有明確的區別（身體被視為位格特性的外在展現），因此按舉隅法（*synecdoche*）來說，「骨」就是指人這「存有」（例如：詠 139:15「我的骨骸你全知情」）。

因此，「我的骨中之骨」可以從關係的角度理解，意思就像「存有中的存有」。「肉中之肉」是指出雖然女人的身體特徵與男人不同，但她的位格性（*personhood*）是與男人相同的。

在第一個人的第一首「祝婚曲」中，「骨中之骨，肉中之肉」用了最高級形式的修辭，以三次重複「她」來加強語氣。

是就男人的人性而言。在解讀此話時，應考慮到女人受造前的陳述所構成的語境。在其中，儘管那時男人的「肉身的體現」尚未存在，但女人已被界定為「與他相稱的助手」（參閱創 2:18, 20）。¹⁶因此，可以說女人是按同一的人性受造的。

儘管身體構造因性別差異而有所不同，但肉身的同質性是那麼明顯，以至人在創世紀所述的睡眠中醒來後，立刻表達這種同質性：「這才真是我的骨中之骨，肉中之肉，她應稱為『女人』，因為是由男人取出的。」（創2:23）這樣，人（男人）首次流露喜樂，甚至是歡欣雀躍，那是他之前無法感受的，因為當時他欠缺一個與他相似的存有。這是因另一個人、第二個「我」而感到的喜樂，充盈著男人看到女人時所說的話之中。這一切有助確立原初結合的完整意義。雖然只是寥寥數語，但每句都鏗鏘有力。因此，我們必須考慮一個事實（稍後我們將會作這考慮）：「上主天主用那由人取來的肋骨，形成了一個女人」，這第一個女人立刻獲男人接納為與他相稱的助手。

我們將在下次的默想再次論述這個課題，也就是男人和女人在人性上的原初結合。

9 1979年11月14日公開接見集會講詞 （《教導》2, no. 2 [1979]: 1153-57）

1. 我們在研讀創世紀的敘述時，看到人受造的這個「決定性」行動是在於創造兩個結合為一的存有。他們的結合最重要是指出人性的同一性；另一方面，二重性是以這同一性為基礎，指出是甚麼構成受造的人的男

16 我們難以為希伯來文 *'ezer*negdô* 一詞找到準確的翻譯。歐洲語言對此字有不同的翻譯，例如：拉丁文為「*adiutorium ei conveniens sicut oportebat iuxta eum*」，德文為「*eine Hilfe, die ihm entspricht*」，法文為「*égal vis-à-vis de lui*」，意大利文為「*un aiuto che gli sia simile*」，西班牙文為「*como él que le ayude*」，英文為「*a helper fit for him*」，波蘭文為「*odpowiednia dla niego pomoc*」。

由於「助手」一詞像是暗示了「互補」的概念，更好說，是暗示了極之匹配的概念，故此「相稱」〔*k'negdô*的翻譯〕這個用詞是著重「類似性」，相比於人肖似天主，在意義上是不同的。

性和女性特質。這個本體上的同一性與二重性同時具有價值上的意義。從創世紀2:23的文本和整個語境看來，很明顯人在天主面前是具有特殊價值的受造物（「天主看了他造的一切，認為樣樣都很好。」創1:31），但為人而言，人也是有特殊價值的：首先，因為他是「人」；其次，因為「女人」是為男人受造的，反之亦然，即「男人」也是為女人受造的。創世紀第一章以純粹神學的形式（和間接地以形上學的形式）來表達這個價值；相比之下，創世紀第二章可說是啟示了人第一次體驗的價值。這個經驗早已銘刻在原初孤獨的意義裡，繼而烙印在人受造為男人和女人的整個敘述中。創世紀2:23記載了第一個人看到用「那由人取來」的肋骨新造成的女人時所說的話；這個精簡的文本可被視為聖經雅歌的原型。此外，如果我們能夠透過如此久遠的話瞭解其中的印象和激情，那麼我們甚至可以大膽地說，男人在面對女人的人性和另一個人的女性特質時，他首次表現的「原初」激情所具有的深度和力量看來是獨一無二和不可重複的。

「位際共融」

2. 這樣，人通過男性和女性特質達至的原初結合之意義表現為打破孤獨，同時為人（男女雙方）來說，肯定了在孤獨中構成「人」的各種要素。在聖經的敘述中，孤獨是通向結合的途徑；根據梵二，我們可以把這種結合界定為「位際共融」（*communio personarum*）。¹⁷如早前所述的，在原初孤獨中，人藉著將自己與其他所有生物（*animalia*）「區分」的這個過程，接觸其個人意識；與此同時，他在這樣的孤獨中，向一個相似自己的存有開放，這個存有就是創世紀所述的「一個與他相稱的助手」（創2:18, 20）。為身為位格的人來說，這種開放是決定性的；事實上，這或許比「區分」本身更具決定性。在雅威典的敘述中，人的孤獨不僅呈現為人首次發覺位格固有的超越性特質，而且也如同發覺一

17 「可是，天主創造人後，沒有棄他單獨一人；祂遠自起初便『造了男人和女人』（創1:27），而他們的結合構成人與人位際共融[*communio personarum*]的雛形。」（GS 12）

種切合於位格的關係，從而表現為向「人與人的位際共融」開放和期待「人與人的位際共融」。

由於「團體」(community)一詞過於籠統，而且含意太多，因此在此並不適用。「共融」(*communio*)的意思較為豐富，亦較為準確，因為它正是指出「助手」可說是存在於一個位格「旁邊」的另一個位格。在這個聖經敘述之中，位格是「為」另一個位格而存在的這個事實本身是自明的，因為人在其原初孤獨中，從某些意義上來說已經存在於這樣的關係裡。從負面的角度來看，正是他的孤獨確認了這一點。此外，人與人的位際共融只可以基於男人和女人「雙方的孤獨」而形成，也就是說，他們從生物世界(*animalia*)「區分」自己的過程中相遇，使雙方有機會彼此依靠而生活和存在。「助手」的觀念也表達了這種相互依存，那是不會發生在其他生物身上的。這種孤獨不可缺少的，就是構成雙方各自的孤獨基礎的一切，因此也包括自我認識和自決能力，也就是主體性和自身身體意義的覺察。

3. 在創世紀第一章中，人受造的敘述從一開始已直接確認人是按照天主的肖像受造為男人和女人。相比之下，創世紀第二章的敘述沒有提及「天主的肖像」，卻以其特有的方式，呈現首先體驗到原初孤獨的「人」完整和決定性的受造，表達出男女形成的「位際共融」(*communio personarum*)得以誕生。這樣，雅威典的敘述與第一個敘述的內容是一致的。反過來說，如果我們也想從雅威典文本的敘述找到「天主的肖像」這概念，我們可以推論說，人成為天主的肖像不僅是透過他自身的人性，也是透過男女自起初形成的人與人的位際共融。肖像的功能是反映作為「典範」(*model*)的那一位，也重現其自身的原型(*prototype*)。相比孤獨的時刻，人在共融的時刻更能呈現天主的肖像。事實上，人「自起初」已是肖像，不僅反映那主宰世界的那一位的孤獨，也實質地反映了天主眾位之間深不可測的共融。

這樣，儘管「肖像」只在第一個敘述中出現，但第二個敘述亦有助我們瞭解「天主的肖像」這個三而一的(*trinitarian*)概念。為身體神學而言，這顯然是重要的，而且或許構成關乎人的一切要素最深層的神學意

義。在創世奧跡之中，人按其存有所具有的原初和本性的「孤獨」，人的男性特質與女性特質是深深地結合為一，而這兩種特質同樣既是人性的，也是通過身體表達的。這一切自起初已獲得生育繁殖的降福，與人的生育有關（參閱創1:28）。

「肉中之肉」（創2:23）

4. 這樣，我們已進入人學現實的精髓，那就是「身體」。創世紀2:23記載的話「我肉中之肉，骨中之骨」直接和首度述說這精髓。人說此話時，好像他唯有在看見女人的時候，才能識別和指出有形可見地他們是彼此相稱的，同時也在這之上人性得以展現。我們在較早前分析了所有「身體」，是人藉（給生物）起名而接觸和予以概念性定義的所有「身體」；根據這分析，「肉中之肉」此話正是有這樣的意義：身體展現人。這個簡明的表述已經包含了人類科學就作為有機體的身體結構、它的活力、它特有的性生理等所能說明的一切。人的第一句話「肉中之肉」也指出了是甚麼使身體真正是人性的，從而也指出了是甚麼決定人就是位格，而這樣的位格就是因其肉身性而「尚似」天主的存有。¹⁸

5. 因此，從人學而論，我們已深入「身體」，人的身體這現實的精髓。然而，我們不難發現，這不僅是人學，且實質上是神學上的精髓。人是按天主的肖像受造的，身體神學自起初已經與人的受造有關，從某些意義上來說也成為性的神學，更確切地說，就是有關男性和女性特質的神學，且其起步點就在創世紀這裡。創世紀2:24記載的話闡明了男女結合為一的原初意義，而這意義將會在天主的啟示中帶來廣闊深遠的影響。身體結合為一（「二人成為一體」）具有多重向度：道德向度 — 由瑪竇福音第十九章（請也參閱谷10）所載基督給法利塞人的回應

18 在最古老的聖經書卷的觀念中，並無「肉身與靈魂」的二元對立。正如我們曾經指出的〔《身體神學》8:4〕，我們反而可以論述「肉身與生命」互補性的組合。身體表達了人的位格性（personhood），而且儘管沒有詳細闡明這觀念，但我們應按聖經語言來理解，視之為「以局部代替全部」（*pars pro toto*）；參閱：「不是肉和血啟示了你，而是我在天之父……」（瑪16:17）這是說，不是人啟示了你。

所肯定；聖事向度（完全是神學性的）——由保祿在厄弗所書中的話所肯定，¹⁹而且參照了先知的傳統（歐瑟亞、依撒意亞、厄則克耳）。這是因為通過身體而實現的結合自起初不僅指向「身體」，也指向人與人位際共融（*communio personarum*）的「體現」（*incarnate*），而且這結合自起初已須由這共融才可達成。男性和女性特質表達了人的肉身結構有兩部分（「這才真是我的骨中之骨，肉中之肉」），並且藉創世紀2:23所載的同一句話指出自身身體意義的全新意識。我們可以說，這意義在於互相豐富。人類藉著這種意識，重新塑造自己，形成人與人位際的共融。在人受造的敘述中（以及其中所載關乎身體的啟示中），這個意識似乎是一個比男女肉身結構更深入的層次。無論如何，自起初已呈現的這結構，是帶有人肉身的性和「性」的深刻意識，且從神學而論，這為瞭解人確立了不可動搖的法則。

10 1979年11月21日公開接見集會講詞 （《教導》2, no. 2 [1979]: 1212-15）

1. 我們還記得，基督在回應有關婚姻的專一和不可拆散性的質詢時，訴諸那在「起初」的。祂引述了創世紀首幾章所載的話。正是為此，我們在目前的幾次探討中，嘗試瞭解這些話和這些篇章的真正意義。

為領會人（天主創造的「男人和女人」）的原初結合有何意義（尤其是在創世紀2:23的光照下領會此意義），應首先認識人天賦的整個存有，也就是以神學中的人學為依據，討論創世奧跡的整個豐富內涵。這樣的認識就是尋找人的身分。儘管人自起初已是「單獨」的，但我們必須通過（男/女）二重性、通過「共融」，才能認識人。

讓我們重溫創世紀2:23的片段：「這才真是我的骨中之骨，肉中之肉，她應稱為『女人』，因為是由男人取出的。」根據這段經文，我們明白到藉著男性和女性特質認識人就是視兩者為自我認識與自決能力

19 「從來沒有人恨過自己的肉身，反而培養撫育它，一如基督之對教會；因為我們都是他身上的肢體。『為此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。』這奧秘真是偉大！但我是指基督和教會說的。」（弗5:29-32）

的兩個互補向度，同時也是對身體的意義有所意識的兩種互補方式；而男性和女性特質可說是兩種「肉身的體現」，亦即是人在天主和世界面前所感受的同一形而上的孤獨的兩種「肉身的體現」；也亦即：「是身體」和同時是人，是由男和女彼此為對方完成。因此，一如創世紀2:23所示，從某些意義上來說，女性特質是在男性特質之前確立自己，而男性特質則是通過女性特質肯定自己。性別〔即男性或女性〕的功能可說是「位格的主要構成部分」（不只是「位格的屬性」），而這功能顯明人即使在精神上是孤獨的，帶有位格特有的獨一無二和不可重複的特性，但人確是由身體構成的，是「他」或「她」。從人的歷史（包括救恩史）的角度來看，女性元素隨著男性元素出現，且在兩者結合後，人活得更加豐盛。創世紀2:23早已表達了所有這關於結合的教導。

成為「一體」的結合

2. 創世紀2:24述說的結合（「二人成為一體」）無疑就是夫妻性行為所表達和實現的結合。這個聖經表述極為簡潔，指出性別（即男性和女性特質）是人（男與女）的特質，使他們成為一體後，得以讓整個人性領受生育繁殖的祝福。然而，這精闢表述所構成的整個語境，不讓我們停留在人的性的表面之上，也不讓我們在論述身體和性別時撇除整全的人和「人與人的位際共融」，這語境從「起初」逼使我們注意這結合為一體固有的完整和深層意義，那是男人和女人必須按關乎身體的啟示所光照而結合。

因此，最重要的是，這句指向未來的表述（「人應依附自己的妻子」，親密得「二人成為一體」）總是引導我們注意這個聖經文本在此之前就人性的結合所表達的內容；在創世奧跡中，這結合使女人與男人聯繫起來。我們剛才分析的創世紀2:23所載的說話具體地說明了這個概念。每當男人和女人透過夫妻性行為彼此結合，親密得成為「一個肉體」，他們是以特別的方式重新發覺創世奧跡，藉以重返存在於人性上的結合（「我骨中之骨，肉中之肉」），使他們得以互相認出對方，叫出對方的名字，就好像他們第一次所作的一樣。從某些意義上來說，這

意味著他們重新經驗人的原初純真的價值。這價值是從他的孤獨這奧秘浮現出來，也就是他在天主面前和身處世界中覺醒到的孤獨。他們結成「一體」的事實是造物主建立的強力聯繫；藉此聯繫，他們發現人性，人是藉原初的結合、奧妙的男女互相吸引的二重性發覺人性。人的肉身性可說是按本能行事的，但性不僅是這肉身性的奧妙力量。在人的層面和位格之間的相互關係中，性別表達了人歷久常新地一再超越其孤獨的限制。孤獨存在於他的身體結構，並界定了身體的原初意義。從某程度上，這種超越總是意味著人承擔了第二個「我」的身體的孤獨，作為自己的孤獨。

3. 因此，這種承擔是與選擇有關的。創世紀2:24的表述不僅指出受造為男人和女人的人是為了結合而受造，也指出這種他們藉以成為「一體」的結合自起初已是一種來自選擇的結合。事實上，我們讀到：「人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」在傳宗接代的過程中，人「天生」是屬於自己的父母；相對而言，他是藉著選擇而「依附」自己的妻子（或妻子依附自己的丈夫）。創世紀2:24這段經文是以第一個男人和第一個女人來定義夫妻關係的特質，但同時兼顧了人對現世將來的展望。因此，基督在祂的時代訴諸這段經文，同樣切合祂的時代。由於第一個男人和第一個女人是按照天主的肖像而形成，並形成真正的人與人的位際共融，因此為所有男女來說，他們必然是這共融的起始和典範；在各時代，這些男男女女彼此親密結合，以至成為「一體」。身體藉其男性和女性特質，自起初幫助二人（「與他相稱的助手」）形成人與人的位際共融〔參閱《論教會在現代世界牧職憲章》24:3〕；身體以具體的方式，在他們結為夫妻時成為其結合的構成要素。然而，這是通過一種相互的抉擇而發生的。這抉擇建立了人與人之間的婚姻盟約，²⁰他們唯獨是基於這樣的抉擇，才能成為「一體」。

4. 這〔抉擇的作用〕符合人的孤獨構造；具體而言，就是符合「雙方的孤獨」。抉擇是自決能力的流露，是以這種構造為基礎，也就

20 「婚姻生活和夫妻之愛的親密結合是由造物主建立，並由其法則所建構。這樣的結合是由婚姻盟約所締結，也就是由不可撤回的個人合意所締結。」（GS 48）

是以自我意識為基礎。唯有基於人特有的構造，他「是身體」，並且透過身體，他也是男人或女人。當二人如此親密結合以至成為「一體」時，他們的夫妻性結合預設了成熟地意識到身體。更甚者，藉著位格之間彼此的自我交付，這樣的結合本身承載著身體意義的覺察。同樣，就此而言，創世紀2:24是一段指向未來的經文。事實上，經文展示了在每次男和女的夫妻性結合中，人重新發覺這種原初意識，那是指意識到具有男性和女性特質的身體結合意義。因此，這段經文同時指出，每次這樣結合，在某程度上，都更新了創世奧跡原有的深度和生命力。為此，女人以妻子和母職的身分，成為「眾生的母親」（創3:20）；女人既「由男人取出」，且是他的「肉中之肉」，故她的母職其實也是源自男人。生育源於創造，在一定程度上，每一次的生育都是重現創世奧跡。

5. 我們將會特別探討「認識與生育」，以論述這個主題（參閱《身體神學》20-22）。其中，我們會論述這段經文的其他要點。從我們至今就原初結合的意義所作的分析可見，男女的結合「自起初」是創世奧跡所固有的，但這結合也是天主在其後的所有世代授予的使命。

四. 原初赤裸的意義

有關創世紀2:25的初步論述

1 1 1979年12月12日公開接見集會講詞
（《教導》2, no. 2 [1979]: 1378-82）

1. 我們可以說，在分析創世紀的首幾章後，我們不得不重構人的原初經驗的構成要素。就此而言，雅威典文本按其特色來說，是一份特別的首要資料。當我們述說人的原初經驗時，我們著重的不是其年代的久遠，而是這樣的經驗有基本的重要性。因此，重點不在於這些經驗發生在先於歷史中人的時期（發生在「從神學而論，歷史中人的前期」），而是在於這些經驗往往成為所有人性經驗的根基。雖然在人的一般生活之中，我們確是很少注意這些基本經驗，但以上所述的仍然是成立的。實

在，這些經驗是與生活中的平凡事物交織在一起，以至我們一般都沒有發現它們有何特別之處。基於至今所作的分析，我們已經明白，我們先前提為「關乎身體的啟示」的，可說是幫助了我們發現平凡事物的不平凡之處。這是可能的，因為啟示（原初啟示，首先可見於創世紀第二至三章的雅威典文本，其後見於創世紀第一章的文本）探討的就是這樣的原始經驗（*primordial experiences*）；這些經驗幾乎完整地展示了人（男與女）原初的面貌：他或她是人，亦即通過身體而成為人。正如我們在上文引用的聖經文本所發現的，透過身體而洞悉人性的經驗確是發生在後來所有「歷史中的人」的經驗之門檻。儘管如此，這經驗看來也具有深層的本體意義，而這意義是如此重大，以至於人雖然不能在日常生活中輕易察覺，但他同時可說是預設了這樣的意義，並假設它是自我形像構成過程的一部分。

2. 若沒有這樣的初步探討，便無法界定原初赤裸的意義，也無法分析創世紀2:25所述「當時，男女二人都赤身露體，並不害羞」。乍看之下，引入這詳細的敘述，表面上像是次要的，看來好像格格不入。有人可能認為這個片段比不上前面的章節所述的內容，可說是游離於整體之外。然而，只要作出更深入的分析，便會發現這種意見根本站不住腳。事實上，創世紀2:25述說了原初啟示其中的一個關鍵元素，且是決定性的，一如前面的經文（創2:20, 23）具其決定性的元素一樣，這些元素讓我們得以界定人的原初孤獨和原初結合的意義。除此之外，我們還要注意作為第三個元素，即在該語境中所清晰強調的原初赤裸的意義；在聖經有關人學的首個描繪中，這並不是可有可無的。恰恰相反，這正是完整和徹底地認識人學的關鍵。

羞恥是「交界」的經驗

3. 正是這個古代聖經文本的元素有助於身體神學的建立，其作用絕對不能忽視。以後的分析將會確認這一點。然而，在作出這些分析之前，我先要指出，正是創世紀2:25這段經文明確要求我們從人的位格主體性這角度來探討身體神學；事實上，正是在這層面中，對身體意義的

意識才能開展。相對於這個雅威典文本的其他部分（我們已將之界定為人的意識的第一個記錄），創世紀2:25以更直接的方式述說這一點。最初的人（男人和女人）「赤身露體」，但「並不害羞」；這陳述無疑是描寫他們的意識狀態，更確切地說，是描寫他們互相經驗對方的身體，即男人經驗到女人赤裸所流露的女性特質，女人也以同樣方式經驗男性特質。作者確認「他們並不害羞」，藉此在他的能力範圍內，盡可能精確地描述這種相互的經驗。我們可以說，這種精確的描述在「常理」和先於科學的角度反映了人的基本經驗，但也切合人學的要求，尤其是當代人學的要求；當代人學常引用所謂的基本經驗，例如感到羞恥便是。²¹

4. 在此提到雅威典文本作者盡力作出的精確敘述後，我們進而探討「歷史中」的人不同程度的經驗。「歷史中」的人背負著所繼承的罪。然而，從研究方法的觀點來說，他的經驗是以原初清白無罪的狀況為起點。我們較早前已提出，基督藉著訴諸「起初」（我們正在就這個主題進行一連串基於語境的分析），間接地確立兩個情況是貫徹和相連的，從而可以說使我們得以從人「歷史中」的罪性之門檻，回顧他的原初清白無罪。創世紀2:25正是以具體的方式，要求我們跨越這門檻。我們不難發現，這個片段及其表達的原初赤裸的意義都是符合雅威典敘述的整個語境。事實上，同一位作者在相隔幾節經文後寫道：「於是二人的眼立即開了，發覺自己赤身露體，遂用無花果樹葉，編了個裙子圍身。」（創3:7）「於是」這個副詞指出首個盟約遭破壞之後所出現的一個全新時刻和全新處境；這個處境是在人未能通過知善惡樹的考驗之後出現的。此樹也是第一個有關「服從」的考驗，而「服從」是指聆聽上主天主的話，領受其中的一切真理，並按照造物主的聖意提出的全部要求來領受祂的愛。這個全新時刻或全新處境也為身體的經驗帶來全新的內容和全新的素質，以至人再不能說：「他們都赤身露體，並不害羞」。因此，羞恥心不僅是人的原初經驗，也是「交界」的經驗。

21 參考例子：M. Scheler, *Über Scham und Schamegefühl* (Halle, 1914)；Fr. Sawicki, *Phenomenology of Shame* (Kraków, 1949)；K. Wojtyła, *Love and Responsibility* (repr., San Francisco: Ignatius Press, 1993), 174-93。

5. 因此，創世紀2:25與創世紀3:7兩個表述之間的差異有重大意義。在第一個敘述中，「他們都赤身露體，並不害羞」；在第二個敘述中，「他們發覺自己赤身露體」。這是否意味著他們最初「沒有發覺自己赤身露體」，所以沒有看到對方是赤裸的？這個聖經文本記述了羞恥的經驗（創世紀其後再次述說這經驗，特別是在3:10-12）的重大轉變，這改變是較深層的，並非單憑肉眼可見。就創世紀2:25與創世紀第三章作出比較分析後，必會推論說：這並非從「不認識」進而到「認識」，而是男人與女人在對方面前原初赤裸的意義徹底改變了。這種改變來自他們的意識，是知善惡樹的效果：「誰告訴了你，赤身露體？莫非你吃了我禁止你吃的果子？」（創3:11）。這種改變直接關乎人在造物主和受造物面前怎樣經驗其身體的意義。人在其後所說的話肯定了這一點：「我在樂園中聽到了你的聲音，就害怕起來，因為我赤身露體，遂躲藏了。」（創3:10）雅威典文本以簡潔生動的方式概述這種改變；具體來說，這種改變直接（或許盡量以最直接的方式）關乎男人與女人的關係、女性特質與男性特質的關係。

6. 我們將會在以後的其他分析再次分析這個轉變。現在，我們已達到交界處，此處助人穿越「起初」的情況，基督正是訴諸這情況。我們須問自己能否在某程度上重塑赤身露體的原初意義？即是說，赤裸這意義構成男女結合為一的教導，事實上，結合為一和赤身露體在此經文上是緊貼在一起的。這重塑是可行的，如果我們把羞恥的經驗看作☒照點，即視之為「門檻」的經驗，正如這個古老的聖經文本所清楚闡述的。

在接下來的默想中，我們將會嘗試作出這樣的重塑。

重塑原初赤裸意義的嘗試

12 1979年12月19日公開接見集會講詞
 (《教導》2, no. 2 [1979]: 1462-66)

1. 羞恥是甚麼？我們該怎樣解說，在原初清白無罪的情況中，並在人受造為男人和女人這個具有深意的奧跡之中，羞恥何以並不存在？從當

代有關羞恥的分析，尤其是有關性羞恥的分析，我們可推斷說，這個基本經驗是複雜的，而人就是在這經驗中按其結構表達自己是位格。在羞恥的經驗中，人在面對「第二個我」（例如女人在面對男人）時經驗到恐懼，而實質上是對自己這個「我」感到恐懼。藉著羞恥，人可說是「本能地」表達這個「我」是有需要按其特有價值獲得肯定和接納。人既在自身之內，也對外，在「另一位」面前有此經驗。我們因此可以說，羞恥是複雜的經驗，一方面就像使人與人之間變得疏離（女人疏離男人），但同時促使他們彼此靠近，並為雙方彼此靠近提供合適的依據和標準。

基於同樣的理由，為共同生活的人之間的關係，特別是男女之間的關係，羞恥對道德觀的形成有重大意義。羞恥的分析清楚指出，羞恥是如何深深植根於他們的相互關係，如何確切地表達了「人與人的位際共融」的基本法則，如何深入地觸及人的原初「孤獨」。在緊接著的創世紀第三章的敘述中，人在起初的「羞恥」出現了。羞恥的出現具有多重意義，而我們必會在適當時候再加以分析〔參閱《身體神學》26:4-28:6〕。

創世紀2:25記載說：「男女二人都赤身露體，並不害羞。」對照之下，可見羞恥在原初是不存在的，這是甚麼意思？

2. 首先，我們必須確定，重點在於羞恥是完全不存在的，而不是有所不足或尚未充分發展。我們在此決不可主張把羞恥不存在的意思視為「未開化」。因此，創世紀2:25這段經文不僅明確地排除了討論「沒有羞恥心」或不知羞恥，甚至排除以正面的人性經驗為類比說明羞恥，例如是童年經驗或所謂原始民族的生活經驗。這樣的類比不僅是不足的，還可能是完全誤導的。創世紀2:25所載「他們並不害羞」這句話並非表達一種不足；相反，那是指出了某種圓滿的意識和經驗，尤其是就「他們赤身露體」的事實，指出對身體意義的全面瞭解。

從雅威典接下來的敘述可見，我們確是應該這樣理解和詮釋剛才引述的經文。在此敘述中，羞恥（尤其是與性相關的羞恥）是隨著原初的圓滿失落後而出現的。因此，在預設羞恥的經驗是一種「交界」經驗時，我們就必須反問自己：創世紀2:25所述原初赤裸的意義表現了一種

何等圓滿的意識和經驗，尤其是表現了對身體意義何等全面的瞭解？

人是可見世界的一部分

3. 為回答這個問題，我們必須緊記，至今所作的分析總體上是以雅威典的片段為依據。在這個語境中，經文把人的原初孤獨描寫為他在周圍的生物世界（*animalia*）之中，就其人性「無法找到認同」。

由於人是受造為男人和女人，他在另一位的「幫助」下才發覺到自己的人性，而這種充滿喜樂的發覺取代了人「沒有找到認同」的處境。這樣，在女人的「幫助」下，男人識別和發覺自己的人性（創2:25）。二人的這行動也使他們直接通過身體（「我肉中之肉」），形成一種對世界的認知。這樣的發覺是經驗的直接和可見的源頭，有效地建立他們人與人之間的結合。為此，我們不難明白，赤身露體與身體意義的圓滿意識相符，而這意識是由感官特有的認知產生的。我們可以說，這也是對存有或現實所有範疇的真相的圓滿意識，而且可以說男人和女人最初在「他們是赤身露體」的情況下，正是按這真相彼此交付。在分析原初赤裸的意義時，我們絕不可撇除這個向度。人是這樣培養對世界的感知，即對「外在」於自己的世界的感知；這是直接的事實，也可說是理所當然的事實，並在認識和人的經驗之上出現任何「關鍵性」難題之前，這樣的感知已經存在了，而且看來與身體意義的經驗緊密相連。這樣，我們已經可以體會「認識」的原初清白無罪。

內在的目光

4. 然而，如果只是論述人對外在於自己的世界的感知，我們就無法識別原初赤裸的意義；若不深入人的內心深處，就不能確定赤裸的意義。創世紀2:25就是引導我們認識這個層面，希望我們在那裡看到認識的原初清白無罪。事實上，我們必須從人的內裡出發，說明和衡量人與人的位際共融的圓滿。男人和女人正是藉此共融而「赤身露體，並不害羞」。

在我們的日常語言中，「交流」（*communication*）這概念已幾乎脫離其最深層和原初的語義基體（*semantic matrix*），現在主要是用

於媒體領域，也就是主要用於各種用作學習、交談和使〔人們〕彼此更接近的產品。相比之下，我們可以正確地假設，按「交流」原初和最深層的意義，不論是過去或現在，「交流」都是直接關乎「交流」的主體們，而他們的「交流」正是基於存在於彼此之間的「共結合」（*common union*），其目的是達至和表達主體位格之間（*subjects-persons*）一個特定和相關的現實。這樣，人的身體獲取了全新的意義，這意義與只停留於對「外在」世界的感知是不可同日而語的。事實上，這意義表達了位格在他／她的本體和實體上的具體性（不只是「個體」），從而表達了人性、位格「我」，而這個「我」對「外在」的感知是以其內在為基礎。

5. 從整個聖經敘述（特別是雅威典文本）可見，身體以其可見性顯明了人，且在顯明人的過程中，發揮了中介的功能，使男人和女人得以自起初按造物主願意他們結成的「人與人的位際共融」（*communio personarum*）彼此「交流」。看來只有按這個向度，我們才得以正確理解原初赤裸的意義。在這樣的語境中，任何「基於自然主義」的準則必定是不足的，但「基於位格主義」的準則卻很有幫助。創世紀 2:25 確是述說了非比尋常的事，是在人性經驗所認識的羞恥範圍之外，而且對位際交流的圓滿而言是決定性的，這圓滿是扎根於以此方式展現和發展的「共融」的真正核心。在這樣的關係中，「他們並不害羞」這句話只可以間接地（*in sensu obliquo*）肯定位格所固有的，亦即「可見的」女性和男性特質，從而指出一種原初的深意。透過這女性和男性特質，構成了藉著交流而達至的「位際親密關係」，那是全然簡單純潔的關係。這種對「外在」的感知的圓滿性是以赤身露體來表達，切合天主眼中的人所具有的「內在」圓滿性，也就是按「天主的肖像」（參閱創 1:27）來衡量的圓滿性。按照這個衡量標準，人「確是」赤裸的（「他們都赤身露體」），²² 甚至在人意會到自己是赤裸之前已經如是（參閱創 3:7-10）。

22 根據聖經記載的話，天主洞悉那在祂面前完全「赤裸」的受造物：「沒有一個受造物，在天主面前不是明顯的，萬物在他眼前都是袒露敞開的（*panta gymna*），我們必須向他交賬。」（希 4:13）。這特質尤其屬於天主的智慧：「智慧……是如此精純，能滲透深入一切。」（智 7:24）

我們會在接下來的默想完成有關這段重要經文的分析。

親密關係 — 目光的含意

13 1980年1月2日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 1 [1980]: 11-15)

1. 我們要重拾在數周前開始有關創世紀經文(創2:25)的分析。

根據這個片段，男人和女人可說是藉著創世奧跡彼此看見對方；他們在察覺到自己「赤身露體」之前，已這樣看對方。如此的彼此看見，不但有分於「外在」世界的感知，也內在地有分於天主自己看事物的目光。創世紀第一章多次述說天主所看見的：「天主看了祂造的一切，認為樣樣都很好。」(創1:31)「赤身露體」表示天主看見的事物都有其原初的美善，也表示祂看見的事物是全然純樸和圓滿的。這顯示人(男人和女人)的「純潔」價值，也就是身體及〔其〕性別的「純潔」價值。創世紀2:25述說了關乎身體的原初啟示，而這樣的描述是以如此精簡而意味深長的方式說明了這個處境，當中那屬精神的與屬感官的事物之間沒有內在的決裂和對立，一如構成位格為人的內涵與決定人為男或女的性別兩者之間也沒有決裂和對立。

男人與女人可說是藉著創世奧跡彼此看見對方。如此，相比於藉著視覺本身，也就是藉著身體的眼目，他們更能完整和透徹地看見對方。事實上，他們以充滿平安的內在目光，看見和認識對方，而這樣的目光促成人與人之間的親密關係的圓滿性。如果說「羞恥」使身體的眼目所表達的目光帶有某種局限，在一定程度上，這主要是由於位際的親密關係遭受到這樣的光的困擾和「威脅」。按創世紀2:25所述，男人和女人「並不害羞」，他們以充滿平靜安寧的內在目光看見和認識對方，從而以圓滿的人性彼此「交流」。正因為他們是「男人」和「女人」，這樣的「交流」在他們身上表現為彼此互補。與此同時，他們的「交流」是基於人與人的位際共融。在這樣的共融中，他們藉著女性和男性特質，成為對方的禮物。他們就是在這相互關係之中，以此方式瞭解自己身

體的意義。赤裸的原初意義相當於純樸和圓滿的目光，而在這目光之下，他們對身體意義的瞭解可說是源自他們的團體共融的真正核心。我們稱這意義為「配偶性」意義。創世紀2:23-25中所述的男人和女人正是帶著這身體意義的意識，在「起初」出現。我們應對此作出更深入的分析。

五. 從恩賜（禮物）的角度看人

A. 身體的配偶性意義

創世是恩賜

2. 如果從人受造的敘述的兩個版本（創世紀第一章和創世紀第二章的雅威典版本），我們得以建立孤獨、結合、赤裸的原初意義，那麼這事實也讓我們達至一個「適切的」人學，並以此為依據，以人之為人的內涵來瞭解和詮釋人。²³

這些聖經文本載有這種人學的基本要素，而且這樣的人學也在「天主的肖像」這神學語境中變得明顯。當基督與法利塞人對談時（參閱瑪19:3-9），他提及人受造為男人和女人，他便訴諸「起初」以啟示關乎人的真理，這「天主肖像」的概念隱密地成為這真理的根基。我們必須謹記，至今所進行的分析至少是間接的與這番話有關聯。天主創造了「男人和女人」，而人的身體「自起初」已承載著天主的肖像；男人和女人可說是構成人「成為身體」的兩種不同方式，由於人性須結合天主的肖像，那麼這兩種方式正是人性所特有的。

我們現在應該重新回顧基督使用的基本用詞，亦即「造了」一詞和「創造者」這個主體，從而為至今所作的討論引入一個新的向度，一

23 這段文字本身已說明了「適切的人學」這個概念：「以人之為人的內涵來瞭解和詮釋人」。這概念解釋了化約原則（principle of reduction），那是人的哲學特有的原則。這概念指出了化約原則的局限，並間接地排除超越這局限的可能性。「適切的」人學主要是依賴「人性」的經驗。這是與「自然主義」的化約主義相反。這樣的化約主義往往可見於論述人的起源的進化理論。

個新的理解和詮釋準則，我們將稱之為「交付的詮釋學」。為原初孤獨、結合、赤裸的意義這基本真理和深層內涵而言，交付的向度是決定性的，正是創世奧跡的核心。這奧跡使我們得以「自起初」建立身體神學，同時要求我們正是要以此方式建立這神學。

3. 基督所說的「造了」一詞包含了我們在創世紀發現的真理。從創世紀 1:1（「在起初天主創造了天地」）至創世紀 1:27（「天主於是照自己的肖像造了人」），第一個創世敘述多次重複這個用詞。²⁴天主首先啟示自己是造物主。基督訴諸創世紀所載的這個基本啟示。在創世紀中，創世概念有其深意，不僅是形而上的意義，也完全是神學的意義。造物主「從無中呼喚出有」，使世界存在，並使人存在於世界，因為祂「是愛」（若一 4:8）。無可否認，我們在創世敘述中找不到「愛」（天主是愛）這個字；儘管如此，這個敘述時常重複：「天主看了祂造的一切，認為樣樣都很好。」（創 1:31）這句話引導我們瞥見，天主創世的動機就是愛，在一定程度上，是愛孕育並萌生萬物：事實上，唯有愛產生善，而且因善而喜悅（參閱格前十三章）。創世是天主的行動，因此其意義不僅是從無中呼喚出有，並使世界存在，使人存在於世界，而根據第一個敘述，*b'rē' sīt̄ bārā'* 也表示恩賜（禮物）；一個基本和「徹底」的恩賜，也就是一個交付的行動，而藉此行動，所恩賜的正是從無到有。

交付和人

4. 創世紀開首數章引導我們進入創世奧跡，亦即世界是按天主的旨意而開始的奧跡。天主是全能的，天主是愛。因此，一切受造物本身都承載著一個標記，標示那原初和基本的恩賜。

可是，「交付」（「禮物」）這概念必然是有所指涉的。這概念指出了交付的一方，還有接受的一方，以及他們之間所建立的關係。現

24 希伯來文 *bārā'*（造了）一詞只用作界定天主的行動，而且只見於 1:1（創造了天地）、〔1:21（造了大魚）〕和 1:27（造了人）。可是，在這裡〔亦即 1:27〕，這用詞出現多達三次。這表示創造人（男人和女人）的行動是圓滿和完美的。從這樣的重複，可見創世工程在此達到高峰。

在，這關係在這個創世敘述中，在人受造的那一刻呈現。這關係主要是由這句話說明的：「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人。」（創1:27）在天主創造可見世界的敘述中，交付唯有在關係到人的時候才有意義。在整個創造的化工中，我們唯有在論述人的時候，才可以說蒙恩賜：有形可見的世界是「為他」而造的。聖經的創世敘述給我們提供足夠的理據，以作出這樣的理解和詮釋：創世是恩賜，因為人在創世工程中出現，而且作為「天主的肖像」，人能夠從無到存在出現這呼召中，瞭解恩賜的真正意義。他也能夠運用表達這理解的語言來回應造物主。當我們確實以這語言詮釋創世敘述，便可以從中推論說，創世構成基本和原初的恩賜：人在創世工程中出現，是領受世界這恩賜的一方，反之亦然，因為我們也可以說，世界領受了人作為禮物。

現在必須暫時擱下我們的分析。我們至今所作的論述都與「起初」的整個人學問題息息相關。人在起初出現，是「受造」的，即處於「世界」之中，領受另一個人為恩賜（禮物）。接下來，我們必須深入分析這個恩賜（禮物）的向度，好能也正確地瞭解身體的意義。這將是我們其後的默想的目標。

14 1980年1月9日公開接見集會講詞 （《教導》3, no. 1 [1980]: 88-92）

1. 我們在重讀和分析第二個創世敘述這雅威典文本時，必須反問自己：第一個「人」（*'ādām*）在其原初孤獨中，有沒有「活現出」世界於人確是一份禮物，而且領受的態度符合接受恩賜者的實況，如同我們可以從創世紀第一章的敘述所推斷的一樣？事實上，第二個敘述給我們展示了處身於伊甸園的人（參閱創2:8）；但是，我們必須指出，雖然人存在於這個原初幸福的境況，但造物主自己（雅威天主）以及「人」都強調人是「單獨」的，而沒有強調世界是為人而造的，作為人主體上蒙祝福的恩賜（參閱第一個敘述，特別是創1:26-29）。我們已經分析了原初孤獨的意義；然而，我們現在必須注意，這裡首次清楚地顯示某種善的欠缺：「人（男人）單獨不好。」雅威天主說：「我要給他造個……

助手。」（創2:18）第一個「人」也確認了這一點：他在地上所有生物當中完全意識到自身的孤獨後，也等待一個「與他相稱的助手」（參閱創2:20）。事實上，這些存有（生物 *animalia*）都不能為人提供某些基本的條件，使人有可能存在於互相交付的關係之中。

交付 — 蒙祝福的起初的奧跡

2. 如此，為瞭解交付在人的層面上的實質內容，「單獨」（形容詞）和「助手」（名詞）這兩個用詞看來確是關鍵所在。交付是存在的內涵，銘刻在「天主的肖像」這個真理之中。事實上，交付可說是展現了位格的存有的某種特質，甚至是位格的真正本質。當雅威天主說：「人單獨不好」（創2:18）時，祂肯定了「單獨」的人並沒有完全實現這本質。如要實現這本質，他唯有藉著「偕同別人」而存在，而且更深入完整地說，就是藉著「為別人」而存在。正是藉著「單獨」和「助手」兩個用詞的意義，創世紀說明作為位格而存在的這個準則是創世工程的一個特色。這兩個用詞指出，關係和人與人的位際共融，為人而言是基本和必要的。人與人的位際共融是指在相互交付的關係之中，彼此「為對方」生活。這關係正是使「人」在原初的孤獨中獲得滿足。

3. 在原初，這樣的滿足是祝福。毫無疑問，這樣的滿足隱含在人的原初孤獨之中，並確實構成一種幸福。這幸福是由愛所形成的創世奧跡的一部分，而愛就是那充滿創造力的交付的真正本質。「男」人從創世紀所述的熟睡中醒來後說：「這才真是我的骨中之骨，肉中之肉。」（創2:23）這句話隱約指出，這是人存在於世界主體上蒙祝福的開初。鑑於這〔喜樂的表達〕已在「起初」獲得確認，因此也肯定人在世界中有其個體性，那可說是源自人最深層的孤獨。他在面對其他一切受造物 and 所有生物（*animalia*）時，以位格身分表現了這樣的孤獨。這「起初」因而也是適切的人學的內容，並且總能夠依據這樣的人學獲得確認。這完全屬人學上的確認同時引導我們論述「位格」的主題和「身體／性」的主題。

同時論述這兩個主題是必要的。事實上，如果我們論述性別而不提

及位格，便會破壞我們在創世紀所發現的人學的整個適切性。此外，就我們的神學研究而言，這會掩蓋關乎身體的啟示所帶來的重要照明，而這樣的照明是通過這些最初的陳述如此圓滿地呈現出來。

4. 創世奧跡與人蒙祝福的「起初」有密切關係。創世奧跡是源自天主大愛的恩賜，而人在「起初」是以身為男人或女人而存在，活出了他們的身體和性的整個真義，也就是人與人之間的共融這個單一旦純正的真理。第一個男人看見女人時驚歎地說：「這才真是我的骨中之骨，肉中之肉。」（創2:23）他這樣說時，確是肯定了他們都是人。他的驚歎像是說：看，這是一個表達「位格」的身體啊！按照雅威典文本一個較早的片段，我們也可以說這「身體」展現了「有靈的生物」。雅威天主向人吹了一口生氣後，人就成了這「有靈的生物」（參閱創2:7）。因著這行動，他在其他所有生物面前感到孤獨。正是藉著這種深層的原初孤獨，人開始活在彼此交付的向度之中。表達這種彼此交付的，就是人的身體，在其具男性或女性特質的身體之原初真理中表達。人因彼此交付而表達出人是位格存有。身體「為」男性特質而表達女性特質，亦「為」女性特質而表達男性特質。這身體顯示了這種人與人的相互關係和位際共融。身體通過交付表達這共融，以交付作為位格的存有的基本特性。這就是身體：見證了創世是基本的恩賜，因此也見證了天主大愛是這交付的根源。男性和女性特質（亦即性別）是一個原初標記，表達了具有創造力的贈予，同時〈是禮物的標記〉*人（男人和女人）意會到這可說是以原本的方式活現為禮物。身體神學論述的性就是具有這樣的意義。

發覺身體的「配偶性」意義

5. 人以身為男或女而存活，其蒙祝福的「起初」關係到展現和發覺身體的意義，而這意義正確地說是「配偶性」意義。我們把展現和發覺一起論述，是參照雅威典文本的特色才這樣做。雅威典文本的神學引線也是人學引線，更確切地說，是呈現為人有意識地活現的某種現實。我

* 英譯者註：尖括號裡的文字是來自波蘭文版本。

們已注意到，在記載受造為「男人和女人」（創2:23）的人表達其初次感到喜樂的說話後，隨即就是確立他們婚姻結合的經文（創2:24），然後是見證二人赤身露體卻不會在對方面前感到害羞的經文（創2:25）。這些經文意味深長地互相對照，使我們可論及到創世奧跡之中身體「配偶性」意義得以展現和發覺。這意義（鑑於這是由人展現和有意識地「活出」的）完全確認了一個事實：如這段古老經文所述，具有創造力的交付是源自天主大愛，邁向一種彼此交付的體驗，從而進入人的原初意識。原祖父母即使赤身露體也不感到羞恥，這似乎是證明了上述的事實，或許甚至是以一個非常具體的方式給予證明。

6. 創世紀2:24述說了在為人父母的夫婦的生命裡，人的男性和女性特質是朝向一個目的。他們是如此親密結合，以至成為「一體」，從而讓他們的人性接受生育的祝福，也就是第一個敘述所指的「生育繁殖」的祝福（創1:28）。當人開始「存在」，人就意識到自身的男性或女性特質（即其自身的性特質）是指向一個目的。同時，創世紀2:25記載說：「二人，男人和他的妻子都赤身露體，但並不害羞。」為人的身體及其男性和女性特質兩者的意義來說，這句話似乎是為這個基本真理添加另一個真理，而所添加的真理是同樣必要和基本的。人既意會到其身體和性別的生育能力，同時不受其身體和性別所「約束」。

人原初彼此在對方面前赤身露體，但沒有背負著羞恥，這表達了人的內在自由。這種自由是不受「性衝動」擺佈的自由嗎？「衝動」這個概念已暗示一種內在的約束，相似整個生物世界（*animalia*）的一種本能，用作刺激生育繁殖。然而，兩個創世紀文本（人受造的第一個和第二個敘述）看來足以把生育的層面與人以其為位格存有的基本特性聯繫起來。因此，以動物世界就人的身體和性所作的類比（我們可稱之為「自然界的」類比）在兩個敘述中也給提升（雖然在各敘述使用的方式不同）至「天主肖像」的層次，並提升至位格以及位格與位格共融的層次。

我們將會就這個基本問題作出更多分析。在論述人的意識時（並在論述當代人的意識時），我們必須知道，在那些述說人的「起初」的聖經經文中，我們可以找到「身體的配偶性意義」的展現。然而，更重要

的是要確立這意義真正表達的內容。

「交付的自由」是身體的配偶性意義的基礎

15 1980年1月16日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 1 [1980]: 148-52)

1. 今天我們繼續按照基督的教導分析創世紀的經文。事實上，我們記得基督在關於婚姻的對談中訴諸「起初」。

有關身體的「配偶性」意義的展現以及人在起初發覺這意義可見於這些敘述：述說人（男人和女人）的身體及其性別的整個現實和真義（「他們赤身露體」），同時指出人完全不受身體及〔其〕性徵所約束。我們的原祖父母赤身露體，內心不感羞恥，這看來正好證明這一點。我們可以說，二人因天主的大愛受造，其存有獲賦予男性和女性特質，而他們「赤身露體」是因為他們都是自由的，擁有交付的自由。這種自由正是身體的配偶性意義的依據。人的身體及其性徵（其男性和女性特質）於創世奧跡中，不僅促成生育繁殖，一如整個自然界的情況，而且「自起初」已具「為人配偶」的屬性，也就是表達愛的力量：正藉著愛人成為禮物，並藉著這樣的禮物，滿全他存有和存在的真正意義。在此，讓我們引述最近一次大公會議的文獻。這文件宣告，在有形可見的世上，在眾受造物中，唯有他是「就其本身」而被天主所愛，且這樣的人「唯有衷心交付自己，才會找到真我」〔《論教會在現代世界牧職憲章》24:3〕。²⁵

25 「實在，主耶穌曾祈求聖父說：『願眾人都合而為一……就如我們原是一體一樣。』（若17:21-22）。這話暗示天主三位的互相契合跟天主子民在真理及愛內的互相契合，可以互相比擬，這視界是人類理智從未知悉的。這種比擬顯示，在世上眾多受造物中，唯獨人是『就其本身』而被天主所愛的。人唯有衷心交付自己，才會找到真我（參閱路17:33）。」（《論教會在現代世界牧職憲章》24:3）

就創世紀（特別是創世紀2:23-25）的分析是完全從神學角度出發，因此我們可以引用這段文獻。這使「適切的人學」與「身體神學」的距離更接近，而「身體神學」的論述是離不開在「神學上歷史中人的前期」所發現的位格性存有之基本特質。雖然這可

2. 如要探究創世紀2:25所述人在原初赤裸而不感羞恥的根由，必須從關於人的整全真理著手。在蒙祝福的「起初」這個語境中，男人和女人是自由的，擁有交付的自由。事實上，為存留在「衷心交付自己」的關係裡，並為藉著由男性和女性特質構成的整個人性（並參照創世紀2:24述說的角度）彼此成為對方的禮物，他們必須具有這樣的自由。我們在此所說的自由主要是指自制（自主）。就此而言，為使人能夠「交付自己」，為使人成為禮物，為使人（引用大公會議的話）能透過「衷心交付自己」而「找到真我」〔《論教會在現代世界牧職憲章》24:3〕，自制是不可缺少的。這樣，「他們都赤身露體，並不害羞」這句話可以且應該給理解為自由的展現，也是對這種自由的發覺，而這種自由使身體的「配偶性」意義成為可能的和名副其實的。

身體的「配偶性特質」與位格的啟示

3. 然而，創世紀2:25表達得更多。事實上，這個片段指出男人及其妻子赤裸相對而不害羞，是人「對身體的相互經驗」，此經驗的可能性和固有特色正由創2:25指出。此外，片段讓我們按實況（*in actu*）識別身體的配偶性意義。當我們讀到「他們都赤身露體，並不害羞」時，我們可說是間接地觸及配偶性意義的根基，並已直接觸及其效果。男人和女人內在地不受身體和性別所約束，並擁有交付的自由，因此有能力生活在人的整個真理、整個自明特性之中，正如雅威天主在創世奧跡向他們啟示的。上文引用的大公會議文獻解釋了這個關乎人的真理，其中有兩個重點：第一，肯定在受造物中唯有人是「就其本身」而被天主所愛；第二，同一的人自「起初」已被天主所愛的，而他唯有透過無私地交付自己，才可找到真我〔《論教會在現代世界牧職憲章》24:3〕。這關乎人的真理本身似乎納入了人的原初狀況，也就是創世奧跡之中人的「起初」的狀況。現在，我們可以依據大公會議的文獻，從兩個方向重讀這

能受到進化論思想（有些神學家也支持這樣的思想）的反對，但我們不難體會到上文分析的創世紀經文（特別是創世紀2:23-25）不僅顯示了「原初」的向度，也顯示人的存在（特別是人「身為男人和女人」的存在）的「模範」向度。

個真理。這樣的重讀有助我們更深入瞭解身體的配偶性意義。這意義顯然銘刻在男人和女人的原初狀況之中（按創2:23-25所述），而且特別銘刻在他們原初赤裸的意義之中。

正如我們指出的，如果內在的交付的自由（無私地交付自己）是赤裸的起因，那麼這樣的交付正好讓男人和女人互相認識對方，因為他們是「就其本身」而被造物主所愛的（參閱《論教會在現代世界牧職憲章》24:3）。在首次蒙祝福的邂逅中，男人是如此找到女人，女人也找到男人。這樣，他在心裡歡迎她（她在心裡歡迎他），因為她是「就她的本身」而被造物主所愛的，因為她是藉其女性特質按天主的肖像這奧秘而受造；而且她亦以同樣的方式歡迎他，因為他是「就他的本身」而被造物主所愛的，也是藉其男性特質而受造。這事實包含了對身體的「配偶性」意義的展現和發覺。雅威典的敘述（特別是創世紀2:25）使我們得以推論說，人（男人和女人）意識到其身體的意義、其男性和女性特質的意義，而且正是帶著這樣的意識進入世界。

4. 人的身體導向從內心「衷心交付自己」〔《論教會在現代世界牧職憲章》24:3〕。這身體不僅在肉身層面展現其男性或女性特質，也超越「性」純粹肉體的層面而展現某種價值和美善。²⁶這樣，對身體意義（關乎人的男性和女性特質的意義）的意識可說是完備的。一方面，這意義指向一種表達愛的特殊力量，而人是藉這愛成為禮物；另一方面，這意義顯示人有能力並願意在心底深處「肯定這一位」，確切地說，那就是指有能力在生活中體現這個事實：通過身體，對方（為男人而言，就是女人；為女人而言，就是男人）實在是造物主「就人的本身」（《論教會在現代世界牧職憲章》24:3）所愛的人，也就是獨一無二和不可重複的人，獲永恆大愛所揀選的人。

「肯定這一位」就是指歡迎這禮物。在相互關係中，這禮物形成了人與人的位際共融。這共融是從內心建立的，但同時納入了人的整個

26 對於第一個人的完美身體，聖經傳統如此報道了其模糊的回聲：「你原是一個完美的模型，滿備智慧，十分美觀。你曾住在『伊甸』—天主的樂園內。」（則28:12-13）

「外在性」，也就是具有男性和女性特質的身體在單一旦純正的赤裸時所包含的一切。那時候（如創世紀2:25所述），男女二人都不感到害羞。「不感到」這聖經措辭直接指出，這是從主體的角度而言的「經驗」。

身體的配偶性意義是植根於愛的效果

5. 正是從這個主體的角度而言，他們的男性和女性特質決定他們成為兩個人性「我」，如此，男人和女人出現於蒙祝福的「起初」這個奧跡（我們在此看到人處於原初清白無罪和原初幸福的狀況）。這出現是短暫的，因為創世紀只用幾節經文敘述；然而，這出現卻充滿了出人意表的內容，既是神學內容，也是人學內容。展現和發覺身體的配偶性意義解釋了人的原初幸福，同時開展了他在世歷史的景象。在歷史中，他絕不會脫離這個「主題」；那是不可缺少的「主題」，並關乎他自身的存在。

我們必須承認，根據創世紀第三章雅威典文本，接下來的幾節經文顯示，原罪之後，這「歷史的」景象將以另一種方式建立，有別於蒙祝福的「起初」。然而，我們更有必要深入瞭解這「起初」的奧妙結構，而這結構既是神學性的，也是人學性的。事實上，從他自身的「歷史」的整個景象看來，人總能賦予自己的身體某種配偶性意義。即使這意義確實遭受了許多扭曲，並將會繼續遭受扭曲，它依然是最深層的，其單一旦純正的特質必須得以展現，並呈現其作為「天主肖像」的標記的整個真義。我們在此也找到從創世奧跡走向「肉身的救贖」（參閱羅8）的途徑。

現在，我們依然停留在這個歷史景象的門檻，但我們也根據創世紀2:23-25，清楚領會到身體的配偶性意義的展現和發覺與人的原初幸福兩者之間的關係。這「配偶性」意義也是蒙祝福的，而且本身也決定性地顯示了交付行動的整個現實，亦即創世紀開首數頁向我們述說的。閱畢這些經文，我們深信對身體意義的意識（尤其對身體的「配偶性」意義的意識）是源於這〔交付〕，而這意識是人存在於世的基礎要素。

只有在位格的語境中，我們才能理解身體的「配偶性」意義。身體

具有「配偶性」意義，因為正如大公會議所述，在受造物中，人是「就其本身」而被天主所愛的，而且唯有藉著交付自己，人才能圓滿地找到真我〔《論教會在現代世界牧職憲章》24:3〕。

當基督向男人和女人啟示另一個聖召，一個超越婚姻的聖召，亦即為天國的緣故而捨棄婚姻，祂是以這聖召來強調這關乎人的同一真理。如果某個男人或女人能夠為天國而自我交付，這便是指出（或許是更深入地指出）交付的自由存在於人的身體。這意味著這身體擁有圓滿的「配偶性」意義。

16 1980年1月30日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 1 [1980]: 218-22)

1. 按照創世紀首數章的敘述，恩賜（禮物）和交付行動這個現實構成創世奧跡的基本內容，確定了光照一切的天主大愛是這個奧跡的主要部分。唯有天主的大愛才能創造善，而且最終在受造物之中，尤其是在人的身上，可感知的唯有這大愛，即在受造物的各層面和面貌中覺察到。至於我們在此所作的交付的詮釋，其最後的成效，在一定程度上，是覺察這大愛的存在。原初幸福、天主創造的人（「男人和女人」）蒙祝福的「起初」、身體在原初赤裸狀況下的配偶性意義等，都表達了天主大愛是一切的根源。

這始終如一的交付可追溯至意識和潛意識這些深層根基，以及男人和女人作為主體存有的根本層次，並反映在他們相互「對身體的經驗」。這樣的交付證明了一切都是根植於天主的大愛。聖經的首幾節經文詳述了這一點，以至於排除所有懷疑。這些經文不僅敘述世界的受造和存在於世界的人，也敘述了恩寵，也就是聖善的自我通傳，聖神的光照。聖神的光照在第一個人身上產生特別的「精神」狀態。按照聖經的語言，即啟示的語言，「第一個」這修飾詞的意思正是指「源於天主的」：「亞當是天主的兒子」（路3:38）。

2. 幸福根植於天主的大愛。原初幸福為我們述說人的「起初」。這人來自愛，也能主動去愛。儘管隨後罪和死亡出現，但這一切也不可逆轉

地發生了。在基督的時代，祂見證了造物主父親不可撤回的愛，而這愛其實已藉創世奧跡和原初清白無罪的恩寵表達出來。為此，羞恥沒有出現在男人和女人的共同「起初」之中，也就是沒有出現在他們具有男性和女性特質的身體的原初真貌之中，即創世紀 2:25 引導我們注意的。我們可以把這「起初」界定為原初和蒙祝福的抵禦羞恥的能力，那是愛的效果。

B. 原初清白無罪的奧跡

賦予人心的恩賜

3. 這種抵禦力引導我們注意人的原初清白無罪這奧跡。清白無罪是個奧跡，關乎人在認識善惡之前的生存方式，善與惡可說是在他們知識範圍「之外」的東西。在破壞與造物主所訂立的盟約之前，人就是這樣生活，而這事實是圓滿的創世奧跡的一部分。正如我們所說的，如果創世是天主賜予人的禮物，那麼其圓滿和最深層的向度是取決於恩寵，也就是取決於分受天主的內在生命和祂的聖善。在人身上，這聖善也是他的原初清白無罪的內在基礎和根源。藉著這個概念，更確切地說，藉著「原始義德」這個概念，神學界定了人在原罪前的情況。為瞭解身體神學，目前有關「起初」的分析是不可缺少的準備。在這些分析中，我們必須探究人的原初情況之奧跡。事實上，正是這種對身體的意識（更確切地說，是對身體意義的意識），亦即我們嘗試透過分析「起初」而呈現的，展現了原初清白無罪獨有的特質。

或許在創世紀 2:25 中顯得最為直接明白的，就是這清白無罪的奧跡。男人和女人自起初已內在地承載了這個奧跡。二人各自的身體本身就是這特質的見證，可說是「現場見證者」。創世紀 2:25 所載他們赤裸相對而不感害羞的陳述，在整部聖經中是獨特的，以至以後沒有重複過，這一點非常重要。與此相反，我們可以引述許多指出赤裸帶來羞恥感的經文，有些經文甚至更加激烈，指出赤裸導致「玷污」。²⁷ 在這廣

27 在古代中東，「赤裸」一詞在表達「衣不蔽體」這意義時，是指人被剝奪自由的悲慘

闊的語境中，我們有更明確的理由能夠在創世紀 2:25 窺見原初清白無罪這奧跡，並體會原初清白無罪為何得以光照人的主體。這清白無罪屬於創世奧跡所包含的恩寵向度，即屬於那專為人的內心深處（人心）而設的奧妙恩賜，這樣的恩賜讓男人和女人自「起初」就活於無私自我交付的相互關係之中。這恩寵也揭示且同時讓男人和女人發覺具男性和女性特質的身體之「配偶性」意義。我們可以理解，為甚麼我們在這情況中把展現和發覺一起論述。從我們的分析看來，我們必須通過原初清白無罪來認識身體的配偶性意義；更確切地說：正是這樣的發覺揭開了原初清白無罪的面紗，並使之變得顯而易見。

原初清白無罪與身體的配偶性意義的意識

4. 原初清白無罪是人的「起初」這個奧跡的一部分；人卻因為犯原罪而離開這奧跡。然而，這並不表示他不能藉其神學知識靠近這奧跡。「歷史中」的人可說是嘗試藉著對比的方式，也就是藉著回顧自己的罪咎和罪性的經驗，瞭解原初清白無罪的奧跡。²⁸他致力把原初清白

境況。這些人是指奴隸、戰犯、或遭定罪的罪犯，以及那些沒有享有法律保障的人。女人赤裸被視為恥辱（參考例子：先知的威脅：歐1:2；則23:26, 29）。

自由的人必須打扮華麗，這關乎他或她的尊嚴；衣服的下擺越長，越是有尊嚴（例如：若瑟的長衣引起哥哥們嫉妒；法利塞人也喜歡加長他們的衣縫）。

「赤裸」作為委婉語表達另一個意義時，是指性行為。希伯來文 *erwā* 可以表示空置的地方（例如：村莊的空置範圍）、缺乏衣服、脫衣服等，但本身沒有羞恥的含意。

28 「我們知道：法律是屬神的，但我是屬血肉的，已被賣給罪惡作奴隸。因為我不明白我作的是什麼：我所願意的，我偏不作；我所憎恨的，我反而去作……實際上作那事的已不是我，而是在我內的罪惡。我也知道，善不在我內，即不在我的肉性內，因為我有心行善，但實際上卻不能行善。因此，我所願意的善，我不去行；而我不願意的惡，我卻去作。但我不願意的，我若去作，那麼已不是我作那事，而是在我內的罪惡。所以我發見這條規律：就是我願意為善的時候，總有邪惡依附著我。因為照我的內心，我是喜悅天主的法律；可是，我發覺在我的肢體內，另有一條法律，與我理智所贊同的法律交戰，並把我擄去，叫我隸屬於那在我肢體內的罪惡的法律。我這個人真不幸呀！誰能救我脫離這該死的肉身呢？」羅 7:14-15, 17-24。「*Vide meliora proboque, deteriora sequor* [我明白也認同那較好的，但跟隨了那更壞的]」。Ovid, *Metamorphoses*, 7.20。

無罪理解為身體神學的一個主要特點，視之為羞恥經驗的起點。事實上，這段聖經經文給他指出這方向。原初清白無罪因此是「徹底地」，也就是從根本上排除在男女關係中對身體而感到羞恥，也在人的身上、在他的心或良心之中消除這種羞恥的必然性。雖然原初清白無罪主要是述說造物主的恩賜，述說恩寵，而這恩寵助人活出其獲世界為首要恩賜的意義，尤其是人與人之間在這世上藉男性和女性特質相互交付的意義，但是這清白無罪看來首先是指向人「心」、人的意志的內在狀態。它至少是間接包括展現人的道德意識和人發覺這意識，亦即整個良心之展現和發覺，而且顯然是在人認識善惡之前的展現和發覺。在某程度上，我們應將之理解為原始的義德。

5. 因此，我們是從「歷史的後驗」（*historical a posteriori*）的角度，嘗試重塑原初清白無罪的專有特質，並把原初清白無罪理解為相互對身體的經驗的內容，理解為對身體的配偶性意義的體驗（根據創2:23-25的見證）。由於幸福和清白無罪已銘刻於人與人的位際共融的架構中，有如人生活於創世奧跡的兩條交匯線，所以對身體意義（即人的男性和女性特質的配偶性意義）這蒙祝福的意識受著原初清白無罪的重要影響。看來沒有任何理由阻止我們把這原初清白無罪理解為「心的純潔」，即按照身體的配偶性意義保持內心忠於那恩賜。因此，如此理解原初清白無罪始終如一地見證了（在這情況下）經歷善惡之前的良心，而且良心這個穩固不變的見證更是蒙祝福的。事實上，我們可以說，對於具男性和女性特質的身體，對其配偶性意義的意識唯有藉此見證才會享有「專屬於人」的蒙祝福。

我們將會在下次默想討論這題目，即人的清白無罪（心的純潔）與人的幸福之間的關係，而這關係是藉著分析他的「起初」而變得明顯。

清白無罪建基於交付的往來

17 1980年2月6日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 1 [1980]: 326-29)

1. 我們會繼續探究耶穌在祂與法利塞人討論婚姻這主題時訴諸的「起初」。這個探討要求我們跨過人的歷史門檻，達至原初清白無罪的狀態。為領會這清白無罪的意義，我們的討論是依據「歷史中」的人的經驗，依據他的心、他的良心的見證。

2. 我們沿著「歷史的後驗」這方向，嘗試重塑原初清白無罪的獨有特質。如創世紀2:23-25所說明的，相互對身體的經驗和對身體的配偶性意義的體驗都帶有這種原初清白無罪。經文描述的境況展現了身體蒙祝福的意義，而人是在創世奧跡的領域中，可謂是藉其男性和女性特質的互補性實現這意義。然而，這體驗的根基必須是內在交付的自由，而這自由是與清白無罪緊密相連。人的意志在起初是清白無罪的，因而得以按照身體的男性和女性特質把自己作為禮物交付出來，從而加深身體的相互關係和交付的往來。因此，創世紀2:25所說明的清白無罪可界定為相互對身體的經驗的清白無罪。「男女二人都赤身露體，並不害羞。」這句話正是表達了這種相互「對身體的體驗」的清白無罪。這清白無罪激發了人與人交付的內在往來，從而具體地實現了在他們的相互關係中，男性和女性特質的配偶性意義。因此，為理解相互對身體的經驗之中的清白無罪，我們必須嘗試闡明交付往來的內在清白無罪是由甚麼構成。這交付的往來事實上是經驗清白無罪的真正來源。

3. 我們可以說，交付往來的內在清白無罪（也就是正當的意向）在於彼此「接納」對方，以至能切合交付的真正本質；這樣，互相交付締造人與人的位際共融。因此，重點在於「歡迎」另一個人、「接納」他或她，正因為在創世紀2:23-25所述的這個彼此關係中，男人和女人是透過他們具男性和女性特質的身體整個真理和表徵，彼此成為對方的禮物。因此，重點是藉著赤裸相對而「接納」或「歡迎」對方，以表達和支持交付的意義，從而加深彼此在對方面前的尊嚴。這尊嚴深深符合

一個事實：造物主「就人的本身」而愛人——男人和女人——（且繼續如是）〔《論教會在現代世界牧職憲章》24:3〕。「心」的清白無罪（因而導致經驗也清白無罪）表示在倫理層面參與天主旨意的永恆行動。

「歡迎」或「接納」另一個人作為禮物的反面，就是失去這禮物本身，從而把另一個人看作或甚至貶抑為「供滿足自我的物品」（滿足貪慾的物品、「不正當地奪取」的物品等）。

就交付所假定的這個對立面有多重意義，但我們現在不會詳細討論。然而，我們必須在此指出，在創世紀2:23-25的語境中，羞恥的起始正是由於另一個人如此扭曲交付（女人扭曲男人的交付，反之亦然），並在心裡把對方貶抑為純粹「供滿足自我的物品」。事實上，羞恥相當於在位際親密關係中，交付遭受到威脅，羞恥也印證了清白無罪在男女相互經驗中的內在崩塌。

交付的往來 — 創世紀2:25的詮釋

4. 創世紀2:25記載說：「男女二人並不害羞。」這讓我們得到一個結論：交付的往來是他們整個人性、靈魂與肉身、女性和男性特質一起參與的，而且這交付的往來是藉著保存一種內在特質而得以實現，這種特質就是自我贈予和接納另一人作為禮物（也就是清白無罪）。交付的往來的這兩個功能與「自我交付」的整個過程息息相關：交出與接受禮物互相滲透，以至交出的行動成為接受，而接受本身轉化為交出。

5. 創世紀2:23-25使我們得以推論說，女人在創世奧跡中由造物主「賜予」男人，而男人因著原初清白無罪，「歡迎」或接納女人，視之為禮物。聖經經文完全清楚顯明地呈現這一點。同時，男人對女人的接納和他接納女人的方式都可說是他第一次的交付。因著男人接納和歡迎女人，也因著男人接受她的方式，女人通過交出自己（自創世奧跡之初，她已由造物主「賜予」男人）也「找到自己」。因此，當她藉其人性 and 女性特質，按造物主「就她本身」而被愛的方式獲得接納，她便會在交付自己的行動中（「衷心交付自己」《論教會在現代世界牧職憲章》24:3）找到自己。在這樣的接納中，她接觸到自己位格最深層的部

分，並完全擁有自己，這是因為在這樣的接納中，她按其人性的整個真理，並按其身體和性別的整個現實，亦即按其女性特質的整個現實，獻出真我，保存了交付的整個尊嚴。我們還要補充說，這樣藉著自我交付找到自己促成一種新的自我交付。人的內心是傾向彼此交付的，而這種新的自我交付而找到自己，轉過來成為新的自我交付的泉源。這情況會因人內在地傾向交付的往來而有所增長，其增長的程度則取決於交付遇到多大（同等或甚至更深）程度的接納和歡迎，而這皆因人對這交付本身的意識日趨濃烈而達到的效果。

6. 第二個創世敘述似乎指出男人「自起初」已經是接受禮物者（參閱創2:23）。天主「自起初」已把女人付托給男人的眼目，他的意識，他的感受力，他的「心」；另一方面，他必須確保交付的往來繼續進行，也就是使交出與接受禮物互相滲透。正是通過這種相互關係，交付的往來締造了真正的人與人的位際共融。

在創世奧跡中，天主把女人「賜予」男人，而男人則按女人的位格和她的女性特質的全部真實性而接受她作為禮物，並藉這樣的接受而豐富她，同時他也在這相互關係中獲得豐富。男人獲得豐富不僅是藉女人向他交付她自己和她的女性特質，也是藉著他自身的自我交付。男人為回應女人而自我贈予，這行動也豐富了他自己；事實上，可說是他的男性特質的某種本質正是在此呈現，並通過身體及其性別的現實而達到最深層的「自我擁有」。因達到「自我擁有」，他能夠交付自己並接受另一位位的交付。因此，男人不僅接納這禮物，也藉著自我展現其男性特質的內在精神本質以及其身體和性別的整個真實性，而獲女人接納為一份禮物。當他這樣獲女人接納時，女人藉著接納和歡迎所交出的男性特質而豐富了他。男人藉著這樣的接納「衷心交付自己」，從而找到真我，而這樣的接納使女人藉他獲得全新和更深入的豐富。這往來是彼此交付的，而「衷心交付自己」和「找到真我」的相互作用在這樣的彼此往來中展現和增長。〔《論教會在現代世界牧職憲章》24:3〕

如此，我們沿著「歷史的後驗」這路線，尤其是沿著人心的路線，可以重現，也在一定程度上重塑位格之間相互交付的彼此往來，而古代

的創世紀經文已豐富深入地描述了這樣的交付。

原初清白無罪的神學

18 1980年2月13日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 1 [1980]: 378-81)

1. 今天的默想預設了我們藉早前多次分析所確立的內容。這些分析是圍繞耶穌在其對談者就婚姻、婚姻的不可拆散性和專一等問題詢問祂時，祂給予他們的回應（參閱瑪19:3-9；谷10:1-12）。師傅敦促他們仔細探究「自起初」是甚麼意思。為此，直至今日，我們在這個環節的默想中，可說是已嘗試重現男女「自起初」便活出的結合，更確切地說，是重現人與人的位際共融這現實。接著，我們嘗試深入論述創世紀2:25「男女二人都赤身露體，並不害羞」這句簡潔經文的內容。

這些話可謂是藉著展現原初清白無罪的綜合特質，述說了原初清白無罪這恩賜。神學是以此為依據，套用形上學和形上人學特有的客觀化方法，以構建原罪前人在原初清白無罪與義德中的整體圖像。在目前的分析中，我們卻嘗試論述人的主體性這層面；再者，主體性看來更接近原來的經文，尤其是第二個創世敘述，亦即雅威典文本。

2. 儘管詮釋有所不同，但我們從創世紀2:23和尤其從創世紀2:25這些古代經文清晰看到，「對身體的經驗」存在著人某程度精神化的跡象，而這精神化有別於經文述說的原罪後的狀況（創3），也有別於我們從「歷史中」的人的經驗所認識的。這是另一種程度的「精神化」，意味著在人自身之內有另一個內在力量的組合，另一種肉身與靈魂的關係，並可說是感受性、精神性和感情之間的另一種內在比重，也就是對聖神的恩賜另一種程度的內在感覺。這一切塑造了人的原初清白無罪狀況，並界定這狀況，也使我們得以瞭解創世紀的敘述。神學和教會訓導當局已賦予這些基本真理一種特有的形式。²⁹

29 誰若不承認，原祖亞當在樂園內違犯天主的命令後，隨即喪失他受造時獲得的聖潔與

3. 當我們以身體神學的角度分析「起初」，我們的分析是以基督訴諸「起初」的言論為依據。祂說「你們沒有念過：那創造者自起初就造了他們男人和女人嗎？」（瑪19:4）祂的話在當時和日後，總是在引導我們回顧創世奧跡的深意。我們這樣做，是完全意會到原初清白無罪這恩賜，那是人在原罪之前的狀況。藉著天主以創世奧跡賜予的恩寵，並藉著交付彼此成為對方的禮物，我們得見人（男人和女人）的本來面貌。雖然我們與這本來面貌之間有一道鴻溝，但我們也嘗試瞭解原初清白無罪的狀況，找出它與人在原罪後「歷史中」的狀況有何關係，而後者就是指「本性同時是墮落和獲救贖的狀況」（*status naturae lapsae simul et redemptae*）。

通過「歷史的後驗」這範疇，我們嘗試認識身體的原初意義，並領會它與「身體經驗」中的原初清白無罪的本質二者之間的聯繫。在創世紀的敘述中，這種本質是以如此別具意義的方式呈現出來。我們所得的結論為：應準確地確定這聯繫，這是重要和基本的，不僅要參照人在「神學上歷史中人的前期」— 在這時期中，男人和女人共享的生活可說是完全獲原初清白無罪的恩寵所滲透；除此以外，也要考慮到這聯繫有可能給我們展現身體的道德意義在人和神學上的恆久根基。

人性身體的道德意義之根基

4. 人帶著對其身體、對其男性和女性特質的配偶性意義的意識而進入世界，進入他的未來和他的歷史最內在的引線。原初清白無罪指出，「道德上」這身體的配偶性意義是受制約的，而且更進一步的，它本身構成人的道德觀的前景。這對於身體神學是非常重要的：正是為此，我們必須「從起初」的角度建立這神學，謹慎地遵循基督言論的指示。

義德……這樣的人，應予絕罰。」（特倫多大公會，*sess. V, can. 1,2, DS 788-89.*）

「原祖父母是在聖潔與和義德的狀況中受造……原祖父母獲賦予的原初義德是白白賜予的，而且確是超性的……原祖父母受造後處於完整人性的狀況，也就是免於貪慾、無知、痛苦和死亡……並享有獨特的幸福……這些原祖父母獲賦予的完備恩賜都是白白賜予的，並且是本性以外的。」（A. Tanqueray, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, 14th ed. (Paris, 1943), 534-49.）

在創世奧跡中，男人和女人由造物主以特別的方式「贈予」對方，這樣的贈予不僅發生在原祖身上和最初形成的人與人的位際共融之中，也發生在人類的和人類大家庭的整體上。人存在於歷史每個階段，而這存在的基本事實是天主「造了男人和女人」；事實上，祂總是這樣創造他們，而他們也總是如此。為認識人是怎樣的和人應該是怎樣的，從而認識他應如何塑造自己的行為，我們必須明白創世奧跡所包含的基本意義，例如身體的配偶性意義（以及這意義是如何形成），這是重要和不可或缺的。就人的道德觀之前景而言，這是基本和重要的。

5. 創世紀2:24指出，男女二人是為婚姻而受造：「為此人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」這樣開展了一個偉大而富創造力的景象，就是人的存在這景象，而人的存在是藉著「生育」（我們可說這是「自我繁衍」）而不斷自我更新。這個景象是深植於人對人性的自覺（參閱創2:23），尤其是對身體的配偶性意義的意識（創2:25）。在成為夫妻之前（稍後創4:1將予以具體敘述），男人和女人從創世奧跡出現，首先作為具有同一人性的兄妹。藉著瞭解具有男性和女性特質的身體配偶性意義，他們最內在的自由得以展現，那就是交付的自由。

人與人的位際共融正是由此開始。在這共融中，二人彼此相遇，並在他們完整的主體性中彼此交付。這樣，二人成長起來，既是位格，亦是主體，而且也藉著他們的身體和藉著「赤身露體」，並不害羞，彼此藉著對方而成長。在這樣的人與人的位際共融之中，人（第一個人和眾人）的原初孤獨的深層意義給完整地保存下來，同時「另一位」的交付奇妙地滲透和擴大這孤獨。如果男人和女人停止互相無私地交付，如同他們在創世奧跡中的彼此交付，他們便發覺「自己赤身露體」（參閱創3:7）。正在此時，面對赤身露體而感到羞恥就在他們內心出現；這是他們在原初無罪狀況中沒有感覺到的羞恥。

原初清白無罪呈現和構成完美的「交付的道德意義」。

我們將會再討論這題目。

19

1980年2月20日公開接見集會講詞

(《教導》3, no. 1 [1980]: 428-31)

1. 創世紀指出男女二人是為婚姻而受造：「為此二人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」(創2:24)

這樣開展了一個偉大而富創造力的景象，就是人類存在之景象，而人類存在是藉著「生育」(亦即人類「自我繁衍」)不斷自我更新。這個景象是根植於對人性的自覺，而且也根植於對具男性和女性特質的身體其配偶性意義之瞭解。在創世奧跡中，男人和女人透過彼此自我交付而成為對方的禮物。原初清白無罪呈現和決定了完美的「交付的道德意義」。

我們在上次集會談及上述內容。交付的道德意義略為勾畫了人的「主體性」這問題。人是按天主的肖像和模樣受造的主體。在創世敘述中(參閱創2:23-25)，即使男女在對方面前，都具有完全的物性，因為他們是受造物，是「我的骨中之骨，肉中之肉」，是男人和女人，二人都赤身露體，但「女人」當然不是僅為滿足男人的「物品」。只有當赤裸使女人變為滿足男人的「物品」(反之亦然)，人才會感到羞恥。「他們並不害羞」，這事實意味著女人不是為滿足男人的「物品」，男人也不是為滿足女人的「物品」。內在的清白無罪(即「心的純潔」)以某種方式使人不可能被另一位貶抑為純物品。如果「他們並不害羞」，這意味著他們意欲彼此交付而結合，互相意會到他們身體的配偶性意義，而他們的身體表達了交付的自由，並表現了作為主體的位格整個內在的豐富內涵。位格的「我」、男人和女人的「我」的互相滲透看來在主體層面不容許把位格「貶抑為物品」。這裡展現了這愛的主體特性；此外，我們可以說，這愛徹頭徹尾是「實在」的，因為這愛是由彼此「交付的實在性」所滋養。

2. 在原罪後，男人和女人失去了原初清白無罪的恩寵。為他們來說，發覺到身體的配偶性意義已不再單純是啟示和恩寵的現實。然而，這意義依然是一個責任，並藉著交付的道德意義而賦予人的。身體的配偶意義已銘刻於人心深處，可說是原初無罪模糊的回聲。人與人的愛正是從這配偶性的意義，即由其內在真義和真切的主體性所薰陶。即使人

受到羞恥所覆蓋，仍可從配偶性的意義發現自己是守護者，守護自己作為主體的奧秘，守護交付的自己，從而力保無束無縛的自由，免將自己淪為純然物品。

作為標記的身體是原始聖事的基礎

3. 然而，現在我們是處於人的在世歷史的門檻前。男人和女人仍未跨越這門檻而認識善惡。他們沉浸於創世奧跡之中，而他們的心裡埋藏了這奧跡的深層意義：清白無罪、恩寵、愛、義德。「天主看了祂造的一切，認為樣樣都很好。」（創1:31）人出現在有形可見的世界，是天主的恩賜最卓越的表達，因為人自身之內隱藏著交付的向度。他以此進入世界，並承載著天主尚像的特質。因著尚似天主，他超越和掌管他在世上「有形可見的一切」、他的肉身性、他的男性或女性特質、他的赤裸。尚似天主也可見於人在原初意會到身體的配偶性意義，而這意義是獲原初清白無罪的奧跡所滲透。

4. 因此，在這個角度看來，一件原始聖事已形成了，而這聖事可被理解為一個標記，有實效地在有形可見的世界傳送那自創世以來便隱藏在天主內的不可見的奧秘。這是天主的真理和天主大愛的奧秘，是天主生命的奧秘，而人也確實參與了這奧秘。在人的歷史中，正是原初清白無罪使人開始成為這奧秘的一部分，而原初清白無罪也帶來原初幸福。聖事作為有形可見的標記，是由人構成，因為他是「身體」，並且是由他「有形可見」的男性和女性特質構成。事實上，身體——唯有身體——能夠使那不可見的屬精神和屬神的成為有形可見的。身體的受造是為把自創世以來便隱藏在天主內的奧秘轉落到世界這個有形可見的現實之中，從而成為這奧秘的標記。

5. 因此，在那按天主尚像受造的人身上，受造物的聖事性、世界的聖事性以某種方式得以展現。事實上，人藉著他的肉身性、他的男性和女性特質，成為天主的真理與天主大愛的工程一個有形可見的標記。這工程源於天主，並已在創世奧跡之中給啟示出來。按照這個廣闊的背景，我們完全明白創世紀2:24所載的說話，那是婚姻聖事的構成要素：

「為此人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」按照這個廣闊的背景，我們也明白，創世紀2:25所載的說話（「男女二人都赤身露體，並不害羞」）藉其深層人學意義表達了一個事實：人是帶著聖善進入有形可見的世界，就是為他而造的世界。世界這聖事以及在世上的人這聖事都是源於天主的聖善，並同時是為聖善而建立。在對身體的配偶性意義的體驗中，原初無罪就是聖善，容許人藉其身體，也就是藉著「衷心交付自己」〔《論教會在現代世界牧職憲章》24:3〕，而表達其深層內涵。在這情況下，交付的意識影響「身體作為聖事」：通過男人或女人的身體，人覺察到自己是聖善的主體。

6. 帶著對自己身體意義的自覺，人（男人和女人）進入世界，是真理與愛的主體。我們可以說，創世紀2:23-25述說的有如人類的第一個慶節，慶祝人經驗到身體的配偶性意義之原初整全性：這是人類的慶節，源自創世奧跡中天主的真理和天主大愛。雖然罪與死亡將（創3）很快會出現並伸延到這個慶節，然而我們已經從創世奧跡獲得第一個希望：天主的真理與愛的工程「在起初」已啟示出來，其效果不是死亡，而是生命，而且主要不是〈人按照〉天主〈的肖像而受造〉*的身體遭受摧毀，而是人奉召「分享祂的光榮」（羅8:30）。

六. 「認識」與生育（創4:1）

貧乏的語言表達深層的意義

20 1980年3月5日公開接見集會講詞
（《教導》3, no. 1 [1980]: 517-21）

1. 我們已就聖經所述的「起初」作出若干分析，現在要進一步分析摘自創世紀第四章的精簡片段。然而，為進行這樣的分析，在接下來的探討範圍內，我們要不時回顧耶穌基督與法利塞人對談時所說的話

* 英譯者註：尖括號裡的文字不見於《教導》的文本，而是來自《男人和女人》。

（參閱瑪 19 和谷 10）；³⁰這些話關乎人的存在；在這樣的語境中，死亡及隨之而來的身體毀滅（如經文所述：「你還要歸於灰土。」創 3:19）已成為人的共同命運。基督訴諸「起初」，訴諸創世奧跡的原初向度，而這向度早已被惡的奧秘（*mysterium iniquitatis*）與死亡的奧秘（*mysterium mortis*）— 罪惡與死亡 — 所破壞。男人與女人受造和奉召成為「一體」（創 2:24）；罪惡與死亡可說是通過男女在「起初」所形成的這種結合之核心，進入人的歷史。我們早在開始這些默想的時候，已注意到耶穌藉著訴諸「起初」，引導我們穿越人所繼承的罪性帶來的局限，回到原初的清白無罪；如此，祂使我們得以發現，這兩個情況是連貫和相關的，既展現了起源的戲劇性事件，也向歷史中的人啟示了人的奧秘。

可以說，這使我們得以在分析原初清白無罪的狀況後，進而作出最後一步的分析，也就是分析「認識與生育」。根據人受造的第一個敘述，受造為男人和女人的人蒙生育繁殖的祝福；就主題而論，認識與這祝福是息息相關的（創 1:27-28）。相反，就歷史而論，認識落入罪惡與死亡的領域；正如創世紀第三章所述，當人與造物主之間的原始盟約遭破壞後，罪惡與死亡深深影響著人對身體意義的自覺。

2. 創世紀第四章也屬於雅威典文本。這段經文記載：「亞當與自己的妻子厄娃結合（中譯者註：思高聖經的翻譯是「亞當認識了自己的妻子厄娃」），厄娃懷了孕，生了加音說：『我賴上主獲得了一個人。』以後她生了加音的弟弟亞伯爾。」（創 4:1-2）。基於這個文本的直譯版本，我們認為人首次在上世誕生是來自認識。這個文本正是用「認識」來界定婚姻的「結合」。事實上，上文引用的翻譯是：「亞當與自己的妻子厄娃結合」。然而，按字面意義，此句應譯為「認識了自己的妻子」（中譯者註：此為思高聖經的譯文），後者較準確地表達閃

30 我們必須注意一個事實：基督在祂與法利塞人的對談之中（瑪 19:7-9；谷 10:4-6），就梅瑟法律的所謂「休書」問題有其立場。基督所說「為了你們的心硬」不僅反映了「心的歷史」，也反映了舊約實在法的複雜性；在這個棘手的領域中，舊約法律常作出「人性的妥協」。

語 yāda³¹ 一詞的意思。³¹ 由此可見，古代語言的詞彙較為貧乏，欠缺豐富的用詞以描述各種各樣的事實。儘管如此，以「認識」來界定夫妻彼此親密結合以至成為「一體」，這情況仍然是很重要的。事實上，正是由於語言的貧乏，一個深層的意義似乎因此浮現了，而這個意義是從我們至今已分析的所有意義推論出來的。

3. 很明顯，就理解人的方式，按其「原型」而言，這深層意義也是重要的。我們理解人為有血有肉的人、有其男性或女性特質，即其性別。因此，創世紀 4:1-2 及聖經其他部分常用的「認識」一詞提升了男女之間的婚姻關係，也就是他們藉著兩性結合成為「一體」的事實，使之進入位格特有的向度。創世紀 4:1-2 只描述男人「認識」女人，像要特別強調男人的行動。我們可以說，這「認識」是雙向的，男人和女人藉著他們的身體和性別互相認識。此外，其後的多篇聖經文本也運用同樣的用詞，例如在創世紀的同一章（參閱創 4:17, 25）。納匝肋的瑪利亞在天使預報救主誕生時，也使用了同樣的用詞：「這事怎能成就？因為我不認識男人。」（路 1:34）

31 在聖經用語中，「認識」（yāda³¹）不僅是指純粹認知上的知識，也是指一種實在的經驗，例如是痛苦（參閱依 53:3）、罪惡（智 3:13）、戰爭與和平（民 3:1；依 59:8）的經驗。這樣的經驗也引發道德判斷：「知善惡」（創 2:9, 17）。

「認識」在人際關係的領域中，是用作描述家庭的團結共融（申 33:9），尤其是夫妻關係。就夫妻性行為而言，此語著重指出一些偉人的父親身分和他們後代的長幼順序（參閱創 4:1, 25, 17；撒 1:19），以作為有效的族譜資料，那是司祭傳統（在以色列是世襲的）非常重視的。

然而，「認識」也指所有其他性關係，甚至包括不合法的性關係（參閱戶 31:17；創 19:5；民 19:22）。

這個動詞的否定式是指戒絕性關係，尤其是就童貞者而言（參考例子：列上 1:4；民 11:39）。按照這樣的用法，新約在提及若瑟（瑪 1:25）和瑪利亞（路 1:34）時，運用了兩個閃族語。

當「認識」的對象是天主本身時（參考例子：詠 139；耶 31:34；歐 2:22；以及若 14:7-9；17:3），其存在關係的層面便帶有特殊意義。

「認識」具位格特性的原型

4. 如此，聖經所說的「認識」在創世紀4:1-2首次出現，我們由此目睹人的意向性的直接表述（因為這是認識特有的），以及男人和女人藉以結為「一體」的婚姻生活與夫妻結合的整個現實。

聖經在此談及「認識」，雖然只是因為用詞貧乏，但顯示了婚姻生活的現實最深層的本質。同時，這本質呈現為一種構成要素，是從我們自始便一直嘗試論述的意義中引申出來的；事實上，那是屬於對自己的身體意義的自覺。在創世紀4:1，當男女成為一體時，他們以特有的方式體驗到他們身體的意義。雖然在這樣的結合之中，他們依然是兩個不同的主體，但他們可說是共同成為這個行動和這個經驗的單一主體。可以說，這使我們得以肯定，「丈夫認識妻子」或他們雙方「彼此認識」。如此，他們向對方流露其深層的人性「我」，而這個「我」正是藉著他們的性別，即他們的男性和女性特質展現。因此，通過這樣的認識，女人以獨特的方式，把自己「交給」男人，反之亦然。

5. 如要根據至今所作的分析（尤其是最後幾篇有關從交付的向度詮釋人的分析）進行連貫的討論，我們必須注意，在創世紀之中，*datum*〔所交付的〕與*donum*〔禮物〕兩者是同義的。

儘管如此，創世紀4:1-2尤其強調*datum*（所交付的）。在夫妻的「認識」中，女人把自己「交付」給男人，男人把自己「交付」給女人，這是因為身體和性徵直接進入這「認識」的基本結構和內容。因此，男女藉著夫妻結合成為「一體」，而這現實本身包括以全新和可說是決定性的方式，在男性和女性特質之中體會人的身體的意義。可是，因著這樣的體會，我們應否只談「與性相關的共同生活」？我們必須牢記，男人和女人不僅是被動的客體，由其身體和性別給予定義，從而由其「本性」予以定義。恰恰相反，正是通過其身為男人或女人，他們各自把自己「交給」對方，就是以獨一無二和不可重覆的主體、以我、以位格把自己「交給」對方。〔他的〕性別不僅決定了人在肉軀方面的個體性，同時也界定了他的位格身分和具體性。正是由於男性或女性的「我」有其位格身分和具體性，當創世紀2:24的話實現後，人被「認

識」：「為此人應……依附自己的妻子，二人成為一體。」男人和女人全靠他們的性別，才獲得這個身分和具體性，而創世紀4:1-2和其後所有聖經文本所述的「認識」都觸及這個身分和具體性之內在根基。這種具體性是指位格的獨一無二和不可重複。

因此，我們應探討所引述的聖經文本和「認識」一詞的真正內涵。雖然當時顯然是欠缺準確的用詞，但「認識」一詞卻讓我們可以思考這概念的深層意義和各個方面，而這些正是現代用詞所缺乏的，儘管現代用詞比較精確。

21 1980年3月12日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 1 [1980]: 540-45)

1. 在上一次的默想之中，我們分析了創世紀4:1的句子，尤其是在原文中用作界定夫妻結合的「認識」一詞。我們也指出，聖經所述的「認識」建立了某種位格特性的原型，³²適用於人的肉身性和性意欲。

32 就原型而言，榮格 (C. G. Jung) 將之描述為靈魂各種功能的「先驗」形式。這些功能包括對關係的感知、富於創造的想像等，而這些形式是以經驗資料為內容。資料並非毫無活力的，而是注滿了感受和性情。請特別參閱：“*Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*,” *Eranos* 6 (1932): 405-9。

根據這個觀點，我們可在男女的相互關係中發現一個原型；在這樣的關係之中，男女雙方互相補足，兩性在對方身上實現自己的人性。這個原型的內容是通過個人和集體的經驗而填滿，能夠使想像力發揮作用，創造各種形像。我們應該說明，這個原型（1）並不只局限於肉體關係，也不單靠肉體關係獲得提升，但包含著「認識」這關係；（2）滿含人的性情：渴求與恐懼、交付與佔有；（3）這個原型是原像／本相（*Urbild*），並產生各種形像（*Bilder*）。

第三點讓我們進入釋經學，具體而言就是對聖經文本與傳承的研究。原始的宗教語言是象徵性的（參閱 W. Stählin, *Symbolon*, 1958; I. Macquarrie, *God Talk*, 1968; T. Fawcett, *The Symbolic Language of Religion*, 1970）。在眾多象徵中，榮格喜歡一些具創意和有代表性的象徵，我們稱之為原型性的象徵。聖經從這類象徵之中，選取和運用了夫妻關係的象徵，以具體闡明我們所描述的認識層面。

有些早期的聖經詩篇把夫妻的原型應用在天主與祂的子民之間的關係上，其中一首詩篇就是以我們討論的這個動詞為高潮所在：「……使你認識我是上主。」（歐2:22, w'yāda'at' eṭ-yhwh；在以下的詩篇中意思較隱晦——「那時你將知道：我是上主」= w'yāda'at kī-'ānī yhwh；依49:23；60:16；則16:62，合稱為三篇「夫妻詩

為瞭解人，看來這是絕對基本的。人自「起初」便在尋找其身體的意義，而這意義正是身體神學的依據。「認識」—「結合」—一詞（創4:1-2）綜合了至今所分析的聖經文本的全部複雜內容。在創世紀4:1，男人首次藉著夫妻性結合這行為「認識」女人，他的妻子。這個「人」也就是為萬物起名的人；他在起名的行動中，也就是通過「認識」，把自己與整個生物界（*animalia*）「區分開」，從而肯定自己是位格和主體。創世紀4:1所說的「認識」沒有而且不能使他脫離原始和基本的自我意識。為此，即使任何片面的「自然主義」思想可能會這樣主張，但創世紀4:1所記載的事不能被視為人被動地隨從身體和性的需要作出決定，那正是因為這是一個關乎「認識」的問題！

反之，創世紀4:1所指的是進一步體會自己身體的意義，那是一種共同和相互的體會，就像人的存在自起初便是共同和相互的：「天主……造了男人和女人」。這樣的認識本來是人的原初孤獨的基礎，現在成為男人和女人結合為一的基礎，而造物主在創世奧跡中已清楚展示這一點（創1:27; 2:23）。在這樣的「認識」中，男人確認了「厄娃」這名字的意義；他給自己的妻子起名叫厄娃，「因為她是眾生的母親」（創3:20）。

父母職體現了符合人性的「認識」之意義

篇」。) 如此，開展了一個文學傳統。其後保祿在厄弗所書第五章把這個原型應用在基督與教會的關係上，把這個傳統推至高峰，後來更可見於教父傳統和著名神修家的傳統（如十字聖若望的《愛的活焰》）。

Grundzüge der Literatur und Sprachwissenschaft, (4th ed., Munich, 1976, 1.462) 這篇論文如此界定原型：「按榮格所說，這些遠古的形象和圖案形成全人類共有的集體潛意識內容；它們在各時代各民族當中呈現一些象徵，通過形象使那些對人類在思想、表象和本能方面有決定性的事物發揮作用。」

弗洛伊德看來沒有使用原型的概念。他建立了一套象徵意義，也就是一套符號系統，指明現有的明顯形象與隱藏思想之間的固定關係。形像的意義是固定的，即使有多個形象亦然；它們可約化至不可再約化的決定性思想，往往是某些童年經驗。這都是原始的和關乎性的（但他沒有稱之為原型）。參閱：T. Todorov, *Théories du symbol* (Paris, 1977), 317; J. Jacoby, *Komplex, Archetyp, Symbol in der Psychologie C. G. Jung* (Zürich, 1957)。

2. 根據創世紀4:1的記載，是男人主動去認識，認識的對象是女人，即妻子。這樣看來，女人藉其身體和性別所作的決定像是隱藏了她最深層的女性特質。相比之下，是男人（在犯罪之後）首先因赤裸而感到羞恥，也是他首先說：「我……害怕起來，因為我赤身露體，遂躲藏了。」（創3:10）我們將會分別論述兩人在失去原初清白無罪後的思想狀況。然而，我們現在從創世紀4:1應已注意到，女性特質的奧秘是藉著母職完全展現，正如經文所載：「厄娃懷了孕，生了〔加音〕」。女人在男人面前是母親，在她內孕育了新生命的主體，新生命是通過她而誕生於人世。如此，男性特質的奧秘也展現了，那就是其身體的生殖和「父親」的意義。³³

3. 創世紀載述的身體神學非常簡潔，只用了三言兩語來闡述。與此同時，當中表達了基本的內容，這些內容可說是重要的和決定性的。所有人都按各自的方式，在聖經所述的「認識」中找到自己。女人的構造有別於男人；事實上，我們今天已發現，女人最深層的生物生理決定因素（bio-physiological determinants）也有別於男人。這種差別只是有限度地見於外表，見於她的體格和外形。母職則是由內而外展現這種構造，那是女性機體的一種特別力量，具有創造的特性，與男人合作孕育和傳生人類。「認識」是生兒育女的必要條件。

生兒育女是男人和女人加插到他們彼此「認識」的關係中的一個景象。由於「認識」既指出主動去「認識」的男人，也指出「所認識」的女人（反之亦然），因此生兒育女超越了男女之間主客關係的限制。這樣的「認識」也包括婚姻的已遂，夫婦的圓房（*consummatum*）；如此，我們領會了身體的「物性」，這物性隱藏於男人和女人的肉身功能；此外，我們也掌握了人的物性，人就是「成為」這身體。人透過身體成為

33 在聖經中，父職是人性最重要的其中一面。

創世紀5:3記載：「亞當……生了一個兒子，也像自己的模樣和肖像。」此句與人受造的敘述（創1:27; 5:1）有明顯的關係，似乎是說這個在世的父親參與了天主傳送生命的工作，也許也分享了經文述說的喜悅：「天主看了祂造的一切，認為樣樣都很好。」（創1:31）

「丈夫」和「妻子」；同時，這個特有的「認識」行動是通過位格的男性和女性特質實現的。藉此行動，人似乎已達至和體會到交付「全然」的主體性：也就是藉著交付在對方身上得到相互的自我實現。

4. 生育使「男人和女人（他的妻子）」在源自他們雙方的「第三者」身上彼此認識。為此，這樣的「認識」可說是展現了新生人，男女雙方在這個新生人身上再次認出對方，看到他們的人性，他們的活肖像。

「認識」在身體和性別所決定的各種事物之上，銘刻了生活和真實的內容。因此，在聖經中，「認識」意指人藉身體和性別所作的「與生命有關」的決定不再是被動的，而達到自我意識、自我作主的人應有的水平和內容；因此，「認識」使人意識到人的身體那離不開父母職的意義。

5. 女性身體的整個外在構造、其特殊外觀、在創世紀4:1-2所述的「認識」（「亞當認識了自己的妻子厄娃」）的開始所具有的素質和恆常的吸引力等，都與母職有密切關係。聖經（和按聖經建立的禮儀）在歷代簡樸直率地頌揚和讚美說：「懷過你的胎，及你所吮吸過的乳房，是有福的。」（路11:27）這是一厥頌詞，以讚揚母性、女性特質、那表達創造之愛的女性身體。在福音中，此話是指耶穌的母親瑪利亞、新厄娃而言。另一方面，當第一個女人的身體發育成熟，初為人母，「懷了孕，生了〔加音〕」時，她說：「我賴上主獲得了一個人。」（創4:1）

6. 此話表達了生兒育女的功能的所有深層神學意義。女人的身成為孕育人類新生命的場域。³⁴人在誕生於世上之前，在她的母腹中取得

34 根據創世紀1:26，存在的召叫也是傳送天主的肖像和模樣。人必須繼續傳送這肖像，藉此延續天主的工作。這一點可見於亞當生舍特的敘述：「亞當一百三十歲時，生了一個兒子，也像自己的模樣和肖像，給他起名叫舍特。」（創5:3）

由於亞當與厄娃都是天主的肖像，因此舍特從他的父母繼承了這種模樣，並傳送給別人。然而，在聖經中，每一個召叫都有其使命；因此，存在的召叫本身就是預定要參予天主的工作。「我還沒有在母腹內形成你以前，我已認識了你；在你還沒有出離母胎以前，我已祝聖了你。」（耶1:5；請也參閱依44:1, 49:1, 5）

天主不僅使人存在，並在人成孕的那刻開始，保存和培育他的生命。「是你使我由母腹中出生，使我在母懷裡享受安寧。我一離開母胎，就已交托於你，尚在母懷時，你已是我的天主。」（詠22:10-11；參閱詠139:13-15）

人特有的形體。男女肉身的同質性在「這才真是我的骨中之骨，肉中之肉」（創2:23）此話中首次流露，並由第一個作為母親的女人所說的話確認：「我賴上主獲得了一個人。」第一個生育的女人完全意會到創世奧跡；這奧跡在人類的生殖中獲得更新。她說：「我賴上主獲得了一個人。」由此可見，她也完全意會到天主以其創造力參與了人類的生殖，並意會到祂的行動和她丈夫的行動。

各種因的作用領域是絕不會互相混淆的。雖然原祖父母犯罪了，但他們傳遞給所有人類父母的，不只是知善惡樹的果子，他們也在一定程度上，在「歷史中人」的經驗的門檻，傳遞了一個基本真理：人是根據自然定律按天主的肖像誕生。這個新生人通過身為父親的男人的行動而誕生於身為女人的母親；在每一個新生人身上，同一的「天主的肖像」得以重現，而就是這位天主創造了第一個人的人性：「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了男人和女人。」（創1:27）

認識與佔有

7. 雖然原初的清白無罪遠遠有別於人繼承罪性後的狀況，但「天主的肖像」是兩者之連貫性與一體性的基礎。創世紀4:1所說的「認識」是產生存有者的行動，也就是與造物主合作，使新生人得以存在的行動。第一個人處於超越性的孤獨時，藉著認識各種生物（*animalia*），並為它們起名，而佔有了為他而造的有形世界。由於同一的人（男人和女人）在這樣的人與人的位際團體共融中彼此親密結合，以至成為「一體」，並在這樣的共融中彼此認識自己，因此他建立了人性，也就是說，他確認和更新了人作為天主肖像的真實性。每次男女二人可說是再次從創世奧跡獲得這肖像，他們「賴上主」傳遞這肖像。創世紀的話述說了人怎樣首次在上世誕生，並闡述了人類的生殖應有的尊嚴。

這位聖經作者著重生命乃恩賜這事實。為他來說，生命如何開始較為次要，其後的書卷才著重這一點（參閱：約10:8.11；加下7:22-23；智7:1-3）。

22 1980年3月26日公開接見集會講詞

（《教導》3, no. 1 [1980]: 737-41）

1. 我們已來到這一環節的探討的最後部分。在這個環節中，我們嘗試論述瑪竇福音 19:3-9 和馬爾谷福音 10:1-12 所記載基督訴諸起初的言論：「你們沒有念過：那創造者自起初就造了他們男人和女人；且說：『為此，人要離開父親和母親，依附自己的妻子，兩人成為一體』的話嗎？」（瑪 19:4-5）創世紀以「認識」界定夫妻的結合：「亞當認識了自己的妻子厄娃，厄娃懷了孕，生了加音說：『我賴上主獲得了一個人。』」（創 4:1）我們早已在較早前的默想中，嘗試闡述聖經所述的「認識」的內容。藉著這樣的認識，人（男人和女人）不僅起了正確的名字，就像他為其他生物（*animalia*）起名並藉此佔有它們一樣，而且他是按創世紀 4:1（和聖經其他片段）的意義「認識」，從而體現了「人」這個名字所表達的意義：他在所誕下的新生人身上體現了人性。因此，在某方面來說，他體現了自己，也就是體現了人而位格（man-person）。

2. 如此，聖經「認識與生育」的循環結束了。「認識」的循環是由人與人在愛中結合所構成的；愛使他們如此親密結合，以至成為一體。創世紀向我們完全展示這個循環的真義。人（男人和女人）藉著聖經所述的「認識」，孕育和誕下新的存有者；這個存有者與他相似，他給之命名為「人」（「我賴上主獲得了一個人」）；他藉此可說是佔有了人性本身，更正確地說，是重新佔有了人性。然而，這樣重新佔有是有別於他為所有其他生物（*animalia*）起名並佔有牠們。事實上，他在那一刻成為萬物的主人，開始履行造物主「治理和管理大地」的命令（參閱創 1:28）。

3. 然而，這命令的前部分是「你們要生育繁殖，充滿大地」（創 1:28），其中載有更深入的內容，指出了更深入的要素。藉著「認識」，他們帶來了一個與他們相似的存有，他們可一起說：「這才真是我的骨中之骨，肉中之肉。」（創 2:23）在這樣的認識之中，男人和女人可說是一起給「帶走」了，兩者都被人性佔有了；這人性是他們希望藉著結合和互相「認識」，而重新流露和重新佔有的；他們是從自己身上，從他

們成熟的男性和女性身體，最後透過起初的一連串成孕和生殖過程，也就是從創世奧跡之中，而獲得這人性。

4. 就此而言，我們可以把聖經的「認識」解釋為「佔有」。我們是否可能視這樣的認識等同於「情愛」（eros）的聖經表述？我們在此以兩種語言探討兩種概念範圍：聖經的語言與柏拉圖的語言；兩者彼此詮釋時，應非常謹慎。³⁵然而，在最初的啟示之中，似乎沒有男人佔有女人，女人佔有男人，或視對方為物品的觀念。另一方面，我們知道，原罪使人帶有犯罪的傾向，由於這種傾向，男人和女人必須付出極大努力，才能重塑彼此無私交付的意義。日後我們將會進一步分析這個課題。

認識猛於死亡

5. 創世紀（特別是創世紀第三章）所載關乎身體的啟示非常清楚地指出，「認識與生育」的循環深深根植於人的身體的能力，但在人犯

35 柏拉圖認為「情愛」（erōs）是渴求超凡之美（transcendent Beautiful）的愛，表達了對永遠無法得到的對象的渴慕；因此，它常把本來屬人性的層面提升至屬神的層面，而只有屬神的才能夠撫平囚禁於物質的靈魂的渴求；這是一種不畏艱辛的愛，為能達至結合的喜樂，因此這是一種自我中心的愛；雖然所追求的具有崇高價值，但仍是一種慾求。參閱：Anders Nygren, *Agape and Eros*, trans. Philip S. Watson (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), 235–40。

經過多個世紀，歷經許多轉變後，「情愛」的意義降格至純粹與性相關的含義。以下蕭沙德（P. Chauchard）的文章可代表這個情況；他似乎在否認情愛具有人性之愛的特點。「若把性視為純粹的大腦機能，關鍵不在於無聊的外在手段，而在於完全確認其精神性，並確認除非情愛是由純愛（agape）推動，否則便不符合人性，而純愛是需要由情愛體現。」（P. Chauchard, *Vices des vertus, vertus des vices* (Paris, 1963), 147.）

在比較聖經的「認識」與柏拉圖的「情愛」時，顯示了兩個觀念的分歧。柏拉圖的觀念是基於對超凡之美的渴求，並切願逃離物質；相比之下，聖經的觀念是指向具體的現實，而且不帶有精神與物質的二元論，也沒有敵視物質的意思（「天主看了認為好。」創1:10, 12, 18, 21, 25）。

雖然柏拉圖的概念不在聖經的「認識」範圍內，但當代的觀念也似乎過於狹隘。聖經的「認識」並不局限於滿足本能需要或享樂主義式的享受，而是一個完全符合人性的行動，有意識地導向生育，也導向表達位際間的愛（創29:20；撒下12:24；撒下12:24）。

罪後，這個循環已屈服於痛苦與死亡的法律。雅威天主對女人說：「我要增加你懷孕的苦楚，在痛苦中生子。」（創3:16）死亡快要在人的面前展現，伴隨的還有夫妻互相「認識」的行動之中所啟示的身體的生育意義。因此，第一個人（男人）聽了判詞之後，給妻子起名叫厄娃，「因為她是眾生的母親」（創3:20）。這判詞決定了在善惡知識「之內」，人的存在的整個景象。這景象是由此話確認：「……你歸於土中，因為你是由土來的；你既是灰土，你還要歸於灰土。」（創3:19）

人整個在世旅程的經驗印證了這判決的徹底性。死亡快要伸展到人的整個在世生命。這生命已置於聖經最初的「認識與生育」循環之中。人採摘了知善惡樹上的果子，破壞了他與造物主之間的盟約，因此雅威天主不准他接近生命樹：「如今不要讓他伸手再摘取生命樹上的果子，吃了活到永遠。」（創3:21）這樣，人不是喪失了他在創世奧跡中獲賜的生命，卻遭受懷孕、分娩和死亡的局限，並因所繼承的罪性而陷於更壞的境況；但他可說是在這個不息的循環之中重新獲賜這生命，且這生命成為責任。「亞當認識了自己的妻子厄娃，厄娃懷了孕，生了〔加音〕……」（創4:1）此話在人類塵世歷史的「起初」關乎身體的原初啟示之中，就像一個印記。自「起初」，歷史就像是藉著正如創世紀所載的「認識與生育」，總是在其最基本的向度重新形成。

6. 如此，每一個人身上都帶有其「起初」的奧跡，而這「起初」離不開對身體生育意義的意識。創世紀4:1-2似乎沒有提及身體的生育意義與配偶性意義之間的關係。現在或許不是合適的時機說明這個關係，但在其後的分析中，這樣的說明似乎是不可缺少的。屆時必須重提一些問題，這些問題關乎羞恥如何在人的身上出現；那是指對其男性和女性特質感到羞恥，是他以往不曾經驗過的。然而，就目前而言，這是個較次要的問題。相比之下，最主要的是這個事實：「亞當認識了自己的妻子厄娃，厄娃懷了孕，生了〔加音〕……」而這正處人的歷史的門檻。這是他在世上的「起始」。在這個門檻前，人（男人和女人）意識到其身體的生育意義：男性特質隱藏著父職的意義，女性特質隱藏著母職的意義。因著這個意義，基督對法利塞人向他提出的問題，作了一個明確

的回答（瑪19；谷10）。另一方面，當我們深入思考這個簡單的回答，就是在嘗試瞭解基督所訴諸的「起初」的語境。身體神學就是根植於這個〔起初〕

7. 在人的身上，對身體意義的意識和對身體生育意義的意識遇上了對死亡的意識；可以說，前兩者都承載著那不可避免的後者。可是，人的歷史，總離不開要返回「認識與生育」的循環；在這個循環中，生命總是一再與前面那不可阻擋的死亡搏鬥，且總能克勝它。「生育」展示了不屈不撓的生命力，這種生命力就像總是來自「認識」；人通過這樣的「認識」，超越自身存在的孤獨，甚至再一次決定要在「另一位」身上肯定自己的存在。男女雙方都在他們生下的新生人身上，肯定這存在。在這句話中，聖經的「認識」似乎帶有更寬廣的向度。那就像是置於天主所「看見」的之中。天主所看見的總結了人受造的第一個敘述，即「男人和女人」按「天主的肖像」受造的敘述。「天主看了祂造的一切，認為樣樣都很好。」（創1:31）儘管人在生活中遇上各式各樣的經歷，儘管他要經驗痛苦、對自己失望、自己的罪性，儘管死亡面向是無可避免的，但人依然把「認識」置於「生育」的「起始」，就像分享了天主最初所「看見」的：造物主天主「看了……一切，認為樣樣都很好。」祂也時常重新肯定此話的真實性。

七. [總結：全面的人觀] *

23 1980年4月2日公開接見集會講詞
（《教導》3, no. 1 [1980]: 788-93）

1. 瑪竇福音與馬爾谷福音記載了基督在法利塞人向祂問及婚姻的不可拆散性時，祂如何回答他們。祂訴諸在某些情況下准許以休書休妻的梅瑟法律。基督提醒他們回顧創世紀的開首數章，回答說：「你們沒有念過：那創造者自起初就造了他們男人和女人；且說：『為此，人要離開

* 英譯者註：這標題是後來加上的。《身體神學》23不見於沃依提瓦的原書稿。

父親和母親，依附自己的妻子，兩人成為一體』的話嗎？這樣，他們不是兩個，而是一體了。為此，凡天主所結合的，人不可拆散。」然後，針對他們有關梅瑟法律的問題，基督補充說：「梅瑟為了你們的心硬，纔准許你們休妻；但起初並不是這樣。」（瑪 19:3-8；谷 10:2-9）基督的回答兩次訴諸「起初」，因此我們也在分析的過程中，嘗試盡可能深入說明這「起初」的意義；這「起初」是每一個人（男人和女人）在世上繼承的第一份產業，是人的身分的第一個見證，符合啟示的話語，而且為按天主肖像受造的位格來說，是確定其召叫的第一份首要資料。

2. 基督的回答具歷史的意義，但不僅只是與歷史有關的答案。各個時代的人都就同一主題提出這樣的問題，我們這一代的人亦然。可是，這一代的人在提出問題時，不是訴諸准許休妻的梅瑟法律，而是訴諸其他境況和其他法律。他們的問題涉及其他困難，那是基督時代的對談者不曾遇上的。我們知道人們曾向上屆大公會議和教宗保祿六世提出過什麼類型的婚姻及家庭問題，而且在大公會之後，人們依然日復一日在各種不同的環境下繼續提出這些問題。這些問題可以由個別的人提出，也可以是已婚和未婚夫妻、青年，還有寫作人、記者、政治家、經濟學者、人口統計學者等；簡言之，就是由當代的文化和文明提出的。

我們這時代的人往往缺乏耐心。在基督向這些人和他們的問題可能作出的眾多回答之中，我認為最基本的依然是祂給法利塞人的回答。在回答這些問題時，基督首先訴諸「起初」。鑑於人的內心狀況和所處的文化環境，這一切看來都已遠離起初，其形式和幅度已有別於聖經中「起初」所營造的意象，以至於明顯地日益脫離這「起初」，因此基督在今天，或許會更加斷然地和從本質上訴諸起初。

無論如何，基督不會因任何這些境況感到「驚訝」，我認為祂仍然會首先述說「起初」。

3. 為此，基督的回答應予深入分析。事實上，這回答促使我們回顧有關人類（男人和女人）的根本和基礎的真理。藉此回答，我們在創世奧跡的向度，並從救贖奧跡的角度，洞悉人的身分的真正結構。若沒

有這個回答，我們無法建立神學中的人學，從而按其語境建立「身體神學」，並藉此建立完全屬於基督徒信仰的婚姻和家庭觀。保祿六世在他的通諭中訴諸「全面的人觀」（integral vision of man），從而指出了這一點。這篇通諭是從人性和基督徒的角度，探討婚姻和負責任的生育議題（保祿六世，《人類生命》7）。我們可以說，基督在回答法利塞人時，是向對談者提出這個「全面的人觀」；若沒有這樣的人觀，就無法對有關婚姻與生育的問題作出適當的回答。這個全面的人觀必須基於「起初」來建立。

這一點也適用於當代思想，就像過往以別的方式適用於基督的對談者一樣。事實上，在我們這個時代，由於各種學科的發展，人們很容易否定這全面的人觀，並以許多片面的觀念取而代之。這些片面的觀念只著重人的構成（*compositum humanum*）的若干層面，而沒有觸及整個人，或將之屏棄於視域之外。因此，各種文化趨勢只基於這些偏向一方的事實，從而就人的行為甚至是如何與「人」建立關係，提出各種方案和實用建議。於是，人成為某些科技的對象，而不是對自己的行動負責的主體。基督給法利塞人的回答也是為了使人（男人和女人）成為這樣的主體，也就是根據關乎自己的整全真理而決定自己的行動；為真確的人性經驗來說，這真理是原始或基本的。這是基督要我們從「起初」探求的真理。為此，我們要回顧創世紀的開首數章。

4. 相比於研讀其他經文，研讀這幾章的經文或許更能使我們意識到「身體神學」的重要性和必要性。「起初」較少從自然主義和當代觀點述說人的身體。由此可見，我們的研究層面完全是科學未曾觸及的。我們幾乎無法從這些經文對人體組織的內在結構和規律有絲毫認識。儘管如此，或許正是因為經文是如此古老，為全面的人觀如此重要的真理是藉更簡單和更圓滿的方式呈現。這真理關乎位格主體的結構中，人的身體的意義。就這些古老經文作出探討後，我們得以進一步把這個意義延伸至人的整個主體與主體相交的特性之領域，尤其是男女之間的恆久關係。在這樣的探討之中，我們找到一個據點，而且為整個從生物生理學角度研究人類的性（human sexuality）的當代學科來說，這據點必須是

其基礎。那不是說我們應放棄這樣的科學，或漠視其研究結果。相反，如果這些結果有助我們瞭解如何教育具男性或女性特質的人，並認識婚姻與生育，那麼我們應善用當代科學的各種元素，探究在每個個體（男人或女人）和他們的相互關係之中，甚麼是基本的並在本質上是切合其位格特性的人。

正是為此，探討創世紀的古老文本是不可取代的，它構成身體神學的真正「起始」。事實上，神學也涵蓋身體；任何認識道成肉身的奧跡和現實的人，都不應為此感到驚訝或奇怪。神學是以天主為研究對象的科學；由於天主聖言成為血肉的事實，我會說：身體是通過正門進入了神學的領域。道成肉身及隨之而來的救贖亦已成為婚姻聖事性的決定性泉源。在適當時候，我們將會就這聖事性作出更詳盡的論述〔參閱《身體神學》87-117b〕。

5. 現代人提出的問題也是基督徒的問題，包括準備領受婚姻聖事的人，或正在度婚姻生活的人，而婚姻是教會的聖事。這些不僅是各種學科的問題，更是人性生命的問題。有許多人、許多基督徒都尋求在婚姻中履行他們的使命。許多人希望從中找到得救和成聖之道。

為他們來說，基督為熱衷於舊約的法利塞人作出的回答尤其重要。為那些尋求在婚姻中實踐人性和基督徒召叫的人來說，他們必須首先使這「身體神學」成為他們生活的內容和態度，而這種神學的「起始」就在創世紀開首數章之中。事實上，在履行這個使命的旅途上，絕對有必要更深入意識到具有男性和女性特質的身體的意義！此外，也必須準確認識身體的配偶性意義、生育意義，這是因為夫婦生活的全部內容都必須在共同生活、在行為和情感上，找到其圓滿和切合位格的向度。尤其在這個思考和判斷方法深受物質主義和功利主義影響的文明之中，則更是如此。當代的生物生理學能夠就人類的性提供精確的資料。儘管如此，如要認識人的身體和性所具有的位格尊嚴，必須依靠其他資料，其中特別是天主聖言，當中載有關於乎身體的啟示，這啟示可追溯至「起初」。

基督在回答所有這些問題時，在某程度上，命令人回到神學上歷史

中人的門檻，這是多麼重要啊！祂命令人把自己置於原初清白無罪（即原初幸福）與繼承原罪之後的兩種情況兩者之間的交界線上。祂想說的難道不就是：祂帶領人（男與女）行走的婚姻聖事之路 — 也就是「肉身的救贖」之道路 — 必須重拾這種尊嚴；而人性身體的真正意義，亦即身體的位格特性和「共融」意義，也在這種尊嚴中實現嗎？

6. 我們就此課題所作的第一部分默想非常重要，現在就此作結。我們這些有關婚姻的問題有時可謂是迫切的，更正確地說，這些是關乎身體的意義的問題。為更徹底地回應這些問題，我們不能只是思考基督訴諸「起初」而給法利塞人的回答（參閱瑪 19:3-9；谷 10:2-12），也要考量祂的其他言論；其中，有兩段言論尤其重要，而且意義尤其豐富：第一段來自山中聖訓，祂談論人心在肉身的貪慾之下各種可能的情況（參閱瑪 5:8）；第二段是耶穌訴諸未來復活的言論（參閱瑪 22:24-30；谷 12:18-27；路 20:27-36）。

接下來的探討將集中於這兩段言論。

第二章

基督訴諸人心

一. 有關山中聖訓的探討

瑪竇福音 5:27-28 — 「凡注視婦女而貪戀她的……」

24 1980年4月16日公開接見集會講詞
(《教導》3, no. 1 [1980]: 923-27)

1. 我要闡述以下基督在山中聖訓所說的話，作為接下來的周三集會的探討主題。基督說：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女而貪戀〔貶義〕她的，他已在心裡姦淫了她。」（瑪 5:27-28）*看來這個片段包含了身體神學的主要意義，就像基督訴諸「起初」所用的經文，亦即前述的分析所依據的基礎。當時我們得以明白，就基督所說的一句話，或甚至只是一個字，所相關的語境是何等豐富，但所指的不僅是祂與法利塞人之對談的直接語境，而是整體語境；我們必須回顧創世紀開首數章（暫且放下當中引述的其他舊約經書內容），才能深入予以認識。前述的分析已展示了基督述說的「起初」引進何等豐富的內涵。

我們現在要探討瑪竇福音 5:27-28 記載的話。這句話當然不僅讓我

* 英譯者註：若望保祿二世認為性慾望與性快感就其本身而言是善的（參閱「索引」：「DESIRE 慾望」、「FASCINATION 著迷」和「PLEASURE 歡愉／快感」）。貪「戀」是來自男人或女人未能完整地認識對方吸引之處，而將之貶為純粹是性快感上的吸引。正因為只側重性慾，才導致色慾的惡行。由於色慾或貪戀，人以貶抑的方式注視對方，只是把對方視為獲取性快感的工具（請特別參閱《身體神學》41）。問題不在於所貪戀的是否自己的配偶，在任何情況下貪戀（貶義）都相反了位格整全的尊嚴和美善（參閱《身體神學》43）。若望保祿二世認為耶穌並非譴責性慾本身，而為免產生這樣的誤會，英譯本有時會用方括號為「戀」一詞加上修飾語作為提醒，如〔色慾的〕、〔貪慾的〕、〔貶義的〕等。

們認識此話的直接語境，也讓我們認識其整體語境，而我們也藉此逐漸明瞭身體神學的主要意義。此話屬於山中聖訓的片段。耶穌藉著山中聖訓，徹底修正了對舊約道德律的理解和實踐方式。基督依次對下列十誡的誡命作出修正：第五誡「不可殺人」（瑪5:21-26）；第六誡「不可姦淫」（瑪5:27-32）——在這個片段的結束部分，祂也提出了「休書」的問題，這是十分重要的，我們已在上一章討論過；還有出谷紀所列的第八誡（參閱出20:7）「不可發虛誓！要向上主償還你的誓願」（參閱瑪5:33-37）。

山中聖訓這些章節之前和之後的部分尤其重要，亦即耶穌宣告說：「你們不要以為我來是廢除法律或先知，我來不是為廢除，而是為成全。」（瑪5:17）耶穌隨即解釋這對句的意思，以及說明法律的「成全」為實現天國是必須的：「誰若實行〔這些誡命〕，也這樣教訓人，這人在天國裡將稱為大的。」（瑪5:19；若望保祿二世加入補充）「天國」是指從末世的角度看天主王權。這王權若要在人類現世層面實現，法律的成全是根本的條件。然而，法律的成全其重點在於必須完全符合法律的意義、十誡的意義、個別誡命的意義。只有這樣的成全才能建立符合立法者天主所願意的義德。基督這位師傅力促我們在詮釋整套法律和其中所包含的個別誡命時，不要作出無法建立符合立法者天主所願意的義德之人為詮釋：「我告訴你們：除非你們的義德超過經師和法利塞人的義德，你們決進不了天國。」（瑪5:20）

瑪竇福音 5:27-28：道德意義

2. 在這樣的語境之中，基督說出由瑪竇福音5:27-28所記載的話。我們將以此作為依據，進行目前的分析，這是因為我們視此話和基督的其他言論（瑪19:3-9；谷10）為身體神學的鑰匙。這句話像上述其他言論一樣，具有明確的規範性質，它確認了「不可姦淫」這誡命所包含的人性道德原則，同時展示了對這原則適當和透徹的理解，也就是對法律的充分「成全」所需之基礎和條件的理解。為討論這樣的成全，應以此節經文之前的瑪竇福音5:17-20為依據，亦即我們剛才提及的部分。重點在

於既要堅持立法者天主賦予「不可姦淫」這誠命的意義，也要履行那應在人身上「滿盈」的義德，亦即應在人身上達至特定的圓滿義德。可以說，上述兩點就是「成全」在福音的意義。

3. 如此，我們進入道德觀的核心。道德觀可界定為人類道德的內在形式，甚至可稱之為其靈魂。當代的思想家（例如舍勒）³⁶認為，山中聖訓在道德觀範疇帶來重大轉變。就存在意義而言，具有活力的道德觀不僅是由呈現為誠命、認知、禁令等形式的規範構成，例如是「不可姦淫」的誠命。若要使人實現人之為人的真正意義，也就是憑藉主體的活力，以「滿盈」的義德達至法律的成全，那麼道德觀的形成是因人對價值有了內在的認知，且因著這種內在認知，責任成為良心的表達，是對位格「我」所作的回應。道德觀使我們探究規範本身的深層意義，同時深入人（即道德主體）的內心。道德價值關係到人內心深處的動態過程。為認識這過程，若只停留在人的「表面」行為是不足夠的，而必須深入內心。

4. 除「不可姦淫」的誠命外，十誡還包括「不可貪戀你近人的妻子」（參閱出20:17；申5:21）。基督在山中聖訓的言論把兩者互相連繫起來：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女而貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」然而，重點不在於區別兩條誠命所涵蓋的範圍，而在於指出「不可姦淫」此話也關乎內心的活動。這樣的內心活動表現為有形可見的「身體的行動」，也就是男女共同進行那有違婚姻的專一性這法律的行動。對舊約經書所作的詭辯是根據外在標準作出的，側重於探究是甚麼外在準則構成「身體的行動」，同時以抗衡姦淫為目標，為姦淫開設各種法律「漏洞」。³⁷如此，「為了你們的

36 「關於這新發現的一整套價值觀，這是我所知道的最堂皇的憑證。這些價值觀使山中聖訓頒布前的道德意識不再是絕對的。山中聖訓特有的表達方式不斷提出憑證，使『法律』舊有的價值觀不再是絕對的：『我卻對你們說：……』」（Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, trans. Manfred S. Frings and Roger L. Funk, 5th ed. (Evanston: Northwestern University, 1973), 305, no. 83.)

37 關於這個論點，請參閱這幾篇默想接下來的部分〔參閱《身體神學》35:1-36:4〕。

心硬」(瑪19:8)而作出了各種妥協,使得立法者賦予這誠命的意義遭受扭曲。人們只重視遵守法律條文,但內在的義德沒有在人心「滿盈」。基督把問題的本質轉移至另一層次,祂說:「凡注視婦女而貪戀她的,他已在心裡姦淫了她。」(古老的譯文為:「他在心裡已把她變為通姦者」,這經文譯本似乎較為準確。)³⁸

瑪竇福音5:27-28 的人學意義

如此,基督訴諸人的內心,並多次在不同場合這樣做。這樣,無論是關乎福音道德觀的形成或是關乎看待人的方式,還是在如何注視人方面,基督的話看來都顯得非常明確和有說服力。基於倫理學的理由,也基於人學的理由,我們應繼續思考瑪竇福音5:27-28這篇經文,其中載有基督在山中聖訓的言論。

38 《拉丁通行本》為這段經文的原文提供了忠實翻譯,原文為:*iam moechatus est eam in corde suo*。事實上,希臘文 *meucheuō* 是及物動詞;相反,在現代歐洲語言中,「姦淫」(to commit adultery) 是不及物動詞,所以才譯為「已在心裡姦淫了她」(*has committed adultery with her*)。因此,其他語言的譯本如下:

- 意大利文:「*ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore*」(意大利主教團出版的譯本,1971年;宗座聖經學院發表的近似譯本,1961年;以及賈法洛(S. Garofalo)修訂的譯本,1966年);
- 法文:「*a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle*」(*Bible de Jérusalem* [巴黎,1973年]; *Traduction Œcuménique* [巴黎,1972年]; 格林普 Crampon); 只有菲永(Fillion)譯為:「*A déjà commis l'adultère dans son cœur*」;
- 英文:「*hath already committed adultery with her in his heart*」(杜埃版(Douay Version),1582年;近似的《聖經修正譯本》(RSV)和之前的譯本,1611年至1966年;諾克斯(R. Knox);《新英文聖經》(*New English Bible*);《耶路撒冷聖經》(*Jerusalem Bible*),1966年);
- 德文:「*hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen*」(*Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, 由德語地區的主教團出版,1979年);
- 西班牙文:「*ya cometió adulterio con ella en su corazón*」(聖經協會,1966年);
- 葡萄牙文:「*já cometeu adulterio com ela no seu coração*」(M. Soares, São Paulo, 1933年);
- 波蘭文:較舊的譯文:「*już ją scudzołozyl w sercu swoim*」;近代譯文:「*już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa*」(*Biblia Tysiąclecia*)。

25 1980年4月23日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 1 [1980]: 971-75)

1. 讓我們回顧山中聖訓的言論，本環節的周三探討將論述這些言論：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女而〔貪〕戀（貶義）她的，他已在心裡姦淫了她。」（瑪5:27-28）

耶穌在這裡所指的正是「歷史中」的人，我們已在較早前的分析追溯其「起初」和「神學上歷史中人的前期」。他是最直接地親耳聆聽山中聖訓的人。然而，偕同他的也是那個歷史時刻中的每一個人，不論是屬於浩瀚無垠的過去，還是屬於同樣浩瀚無垠的未來，都包括在內。山中聖訓當時的「未來」就是我們的現在，我們身處的時代。這人可說是「每一個」人，是我們「各人」。屬於過去與屬於未來的人既可能視「不可姦淫」這明確的誡命為「法律的內容」（參閱羅2:22-23），也可能像羅馬書所說的，已把這誡命「刻在他*的心上」（羅2:15）。³⁹根據前述的探討，這人是來自創世奧跡的「男人和女人」（創1:27），而且在這個奧跡中，他自其「起初」開始，在跨越其歷史中人的經驗的「門檻」之前，已對身體的意義有確切的體會。他是歷史中的人，於其在世旅程的「起始」，因破壞了與造物主締結的盟約，而發覺自己認識了善

* 若望保祿二世的修改。

39 如此，我們的探討內容轉移至「自然律」的範疇。在研究啟示時，所引用的羅馬書經文（2:15）常被看作是確認自然律存在的首要資料。如此，自然律的概念也獲取了神學意義。

參考資料包括：D. Composta, *Theologia del diritto naturale, "Status quaestionis"* (Brescia: Civiltà, 1972), 7-22, 41-53; J. Fuchs, S.J., *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts* (Düsseldorf, 1955), 22-30; E. Hamel, S.J., *Loi naturelle et loi du Christ* (Bruges-Paris: Desclée de Brouwer, 1964), 18; A. Sacchi, "La legge naturale nella Bibbia," in *La legge naturale. Le relazioni del Convegno dei teologi moralisti dell'Italia settentrionale* (11-13 September 1969), (Bologna: Ed. Dehoniane, 1970), 53; F. Böckle, "La legge naturale e la legge cristiana," in *ibid.*, 214-15; A. Feuillet, "Le fondement de la morale ancienne et chretienne d'après l'Épître aux Romains," *Revue Thomiste* 78 (1970): 357-86; Th. Herr, *Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments* (Munich: Schönningh, 1976), 155-64。

惡。他是男人，「認識了（女人）*他的妻子」，多次「認識」了她，使她按造物主的計劃「懷孕生子」（參閱創4:1-2），而此計劃可追溯至原初清白無罪的狀況（參閱創1:28; 2:24）。

2. 基督的山中聖訓（尤其是瑪竇福音5:27-28）正是論及這人。祂論述的是一個身處特定歷史時刻的人，偕同他的是屬於同一人類歷史的全體人類。我們已注意到，基督是論述人的「內心」。基督的話具有明確的人學內涵，觸及一些構成「適切」的人學的持久意義。藉著其中所載的倫理內涵，這些話也同時構成這樣的人學，而且可說是在要求此人進入他完美的意象。人是「血肉」，而且身為男人，藉著自己的身體和性與女人保持關係（其實這也是「不可姦淫」的誡命所指的）；他必須根據基督所說的話，在自己內裡、在自己的「心」內尋找自我。⁴⁰「心」是人性的一個向度，直接關聯到對人的身體的意義的感知，以及這種感知的系統。我們正在思考兩種意義，首先是前述的分析所述的「配偶性」意義，還有所謂的「生育」意義。當中關乎的系統是甚麼？

瑪竇福音5:27-28指出另一重意義

3. 我們這部分的討論必須解答這個問題，答案不僅要基於倫理學

* 若望保祿二世的修改。

40 「根據新約反映的典型希伯來文用法，意味著把人理解為思想、意志和感受的整體……它整全地描寫人，從人的意向性出發；心是人的中心，被視為意志、激情、思想和喜愛之源。」

「保祿把傳統的猶太人概念聯繫至『心智』、『態度』、『思想』和『慾望』等希臘文化的範疇。這種猶太與希臘文化範疇的調和可見於斐1:7；4:7；羅1:21,24等經文。其中，『心』被視為中心，上述一切皆源於此。」（R. Jewett, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums [Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings]* (Leiden: Brill, 1971), 448.)

「心……是人隱密、內在的根基，因此也是他的世界的根基……是所有存在經驗和決策的奧妙基礎和活力。」（H. Schlier, "Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus," *Lebendiges Zeugnis* 27 (1965): 123.）

請也參閱：F. Baumgärtel and J. Behm, "Kardia," *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 3.605-14.

上的理據，也要基於人學理據，其實兩者息息相關。現在，我們先初步說明瑪竇福音5:27-28這段經文的意義，其中所運用的措辭的意思，以及這些措辭之間的關係。姦淫是上述誠命直接論及的，意指違背了男女之間只是夫妻才可以有的結合，而這種結合是如此親密，以至於他們成為「一體」（創2:24）。如果男人以這方式與不是自己妻子的其他女人結合，就是犯了姦淫；如果女人以這方式與不是自己丈夫的其他男人結合，也是犯了姦淫。我們必須推論說，當男人「注視婦女而貪戀她」，「已在心裡姦淫了她」，清楚界定了這是一種清楚界定的內在的行為。我們論及的是一種貪戀：男人貪戀不是自己妻子的女人，希望像夫妻一樣與她結合，再次引用創2:24的話，就是貪戀與她「二人成為一體」。這樣的貪戀是一種以目光表達的內在行為，也就是以其注視的方式所表達的，類似的聖經例子就是達味與巴特舍巴的故事（參閱撒下11:2）。⁴¹ 基督的話特別強調貪戀與目光的關係。

4. 基督的話沒有指明這個女人（所貪戀的對象）是否別人的妻子，或是否這樣注視她的這個男人的妻子。她可以是別人的妻子，也可以是沒有婚約的女人。我們必須藉那界定姦淫為男人以目光「在心裡」所犯的罪的措辭，憑直覺判斷〔她的身分〕。藉此可正確地推論說，對妻子投以這種戀慕的目光並沒有「在心裡」犯姦淫，這是因為此人的相關內在行為是以其妻子為對象，與妻子犯姦淫是不可能的事。既然夫妻性行為是「兩人結合成為一體」的外在行為，而按照此人與他妻子之間的關係，這種夫妻性行為是合法的，那麼在這關係之中出現的內在行為同樣也應是合乎倫理道德的。*

5. 儘管如此，「凡注視婦女而貪戀她的」這句話所指的貪戀有其

41 這或許是最廣為人知的例子，但聖經還有其他類似的事例（參閱創34:2；民14:1, 16:1）。

* 英譯者註：正如上文所述〔參閱《身體神學》24:1的英譯者註〕，「戀」一詞可用於正面的意義。在求愛的過程和婚姻之中，男女互相戀慕不僅沒有違反道德，而且是美好和聖善的，符合身體的配偶性意義。「戀」從負面角度看，則是貶抑詞，意即貪戀者視對方為取樂的工具，有違身體的配偶性意義。即使在夫妻之間有這貶意的貪戀，亦會犯上「在心裡的姦淫」〔請特別參閱《身體神學》43:2-4。〕

聖經和神學意義，必須在此予以闡明。雖然瑪竇福音5:27-28的具體措辭本身沒有直接顯示這樣的意義，但它們是深深根植於整體的語境中，也就是關乎身體的啟示。我們必須回顧這個語境，為使基督訴諸「人心」、訴諸人的內心的言論得以道出其圓滿的真理。從根本上看，上述山中聖訓的言論（瑪5:27-28）是有指示性質的。基督論及這個「注視婦女而貪戀她」的人時是直接述說男人，但不表示祂話中所含的倫理意義與女人無關。基督如此作出闡述，是要運用具體例子說明該如何按立法者天主所賦予的意義理解「法律的成全」，並進一步理解遵守十誡中第六誡的人如何「滿盈義德」。基督這樣說話是希望我們不要停留在例子本身，而要明白此話所包含的完整的倫理和人學意義。此話具有指示性，意思是如果我們遵循其步伐，便可認識有關「歷史中」的人的普遍真理，而這真理對身體神學同樣重要。接下來的探討將引領我們更深入認識這真理。

二. 帶有貪慾的人

26 1980年4月30日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 1 [1980]: 1026-30)

1. 在上一次的探討中，我們談到基督在山中聖訓的話是直接論及來自人心〔貪〕戀（貶義），但這些話也間接幫助我們認識有關人的真理，而這真理具有普遍的重要性。

有關「歷史中」的人的實情具普遍的重要性，是基督在瑪竇福音5:27-28的言論引導我們認識的，似乎也是聖經有關三重貪慾的教導所闡述的。所指的聖經教導是若望一書所載的一句簡潔陳述：「原來世界上的一切：肉身的貪慾，眼目的貪慾，以及人生的驕奢，都不是出於父，而是出於世界。這世界和它的貪慾都要過去；但那履行天主旨意的，卻永遠存在。」（若一2:16-17）很明顯，如要領會這些話的含意，必須仔細探究此話所處的語境，也就是整套「若望神學」；現時已有許多關於

若望神學的論述。⁴²然而，這番話在整部聖經中有其重要地位，是有關人的全部啟示真理的一部分，對身體神學很重要。此話沒有以其三重形式說明貪慾本身，它似乎假定「肉身的貪慾，眼目的貪慾，以及人生的驕奢」在某程度上是清晰明確和為人所熟悉的概念。可是，此話指出了這三重貪慾的來源，從而說明它們如何形成，即「都不是出於父」，而是「出於世界」。

2. 肉身的貪慾聯同眼目的貪慾和人生的驕奢，都是「世界上」的，同時也是「出於世界」的，不是創世奧跡的結果，而是人心裡「知善惡樹」的果子（參閱創2:17）。帶來這三重貪慾的，不是天主為人創造的「世界」；我們已在創世紀第一章多次讀到人蘊含的「美善」：「天主看了認為好……認為樣樣都很好。」相反，這三重貪慾的出現，是因為人破壞了他與造物主、厄羅因天主、雅威天主締結的第一個盟約。這盟約是在人心裡遭破壞的。就此而言，或許可仔細分析創世紀3:1-6所描述的事件，但我們現在只會概括性地論述罪惡的奧秘、人類歷史的起始。事實上，由於罪惡的後果，由於人在心裡（在其內心深處）破壞了與天主締結的盟約，創世紀的「世界」才變成若望經文所指的「世界」（若一2:15-16），即貪慾的場域和來源。

因此，這句指出貪慾「不是出於父，而是出於世界」的陳述似乎再次把我們導向聖經所述的「起初」。從這個起初之中，可為若望所述

42 參考例子：J. Bonsirven, *Epitres de Saint Jean*, 2nd ed; (Paris: Beauchesne, 1954), 113-19; E. Brooke, T&T. *Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles* (International Critical Commentary; Edinburgh: Clark, 1912), 47-49; P. De Ambroggi, *Le Epistole Cattoliche* (Turin: Marietti, 1947), 216-17; C. H. Dodd, *The Johannine Epistles* (Moffatt New Testament Commentary; London: Hodder and Stroughton, 1946), 41-42; J. Houlden, *A Commentary on the Johannine Epistles* (London: Black, 1973), 73-74; B. Prete, *Lettere di Giovanni* (Roma: Ed. Paoline, 1970), 61; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; Freiburg: Herder, 1953), 112-15; J. R. W. Stott, *Epistles of John*, 3rd ed. (London: Tyndale New Testament Commentaries, 1969), 99-101。

有關若望神學，請特別參閱：A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique* (Paris: Gabalda, 1972)。

三重貪慾的形成找到最首要和基本的說明，為身體神學而言是重要的解說。基督在山中聖訓所說的話（瑪 5:27-28）所蘊含的真理對「歷史中」的人具有普遍的重要性；為明白這個真理，我們必須再次回顧創世紀，持續思考有關「歷史中」的人所啟示的「門檻」。這樣的回顧是必要的，因為正如接下來的分析所述，這是救恩史的門檻，亦是真正的人性經驗的門檻。我們從前述的分析所總結的基本意義將再次發揮作用，成為適切的人學的構成要素，也是身體神學的深層底基。

3. 或許有人仍會質疑這樣做是否適宜，亦即把若望一書（特別是若一 2:15-16）之中「若望神學」特有的內容整個轉移過來，用作論述瑪竇福音所載的山中聖訓，尤其是摘自瑪竇福音 5:27-28 的基督言論：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女而貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」雖然我們以後會多次探討這個主題，但現在應立即訴諸整體的聖經語境，訴諸聖經所啟示和闡述有關人的全部真理。我們正是依據這個真理，嘗試徹底深入認識基督在瑪竇福音 5:27-28 述說的人，也就是「注視」婦女而「貪戀她」的人。這種注視最終不是由以下的事實說明嗎？此人正是若望一書所述「充滿慾望的人」；更確切地說，注視婦女而貪戀〔帶有色慾〕渴求她的男人與被這樣注視的女人，兩者皆陷於這三重貪慾之中，而這些貪慾「都不是出於父，而是出於世界」。因此，必須明白所指的貪慾是甚麼，更確切地說，應弄清這個「充滿慾望的人」是誰，好能瞭解到瑪竇福音 5:27-28 所載基督的話的深意，並說明這些話論及「人心」到底有何意義，這是對身體神學非常重要的。

A. 「起初的羞恥」的意義

懷疑禮物本身的天主

4. 讓我們再次討論雅威典的敘述。根據有關敘述，在原罪出現之前，這人（男人和女人）在起初處於原初的清白無罪之中，但其後因破壞了與造物主締結的原初盟約，而喪失了清白無罪。我們無意在這裡詳

盡分析創世紀3:1-5述說的誘惑和罪惡，或是分析相關的教會訓導和神學，而只應注意這段聖經記述似乎是特別強調人心懷疑禮物本身的天主之關鍵時刻。當人採摘知善惡樹上的果子時，同時作出了基本抉擇；這抉擇違背了造物主、雅威天主的旨意，轉而接受試探者提示的動機：「你們決不會死！因為天主知道，你們那天吃了這果子，你們的眼就會開了，將如同天主一樣知道善惡。」按一些古本的翻譯，最後一句為：「你們將如同眾神一樣知道善惡。」⁴³這個動機清楚顯示對禮物本身的天主和天主大愛的懷疑，而受造物正是從這兩者領受自己的起源作為禮物。人領受「世界」作為禮物，也領受了「天主的肖像」，即具有男女二重性全部真諦的人性本身。只要仔細閱讀創世紀3:1-5整個片段，便足以領會其中所述的人的奧秘。人背棄了他的「父」（雖然這個敘述沒有出現這個天主稱謂）。由於人心懷疑這禮物的最深層意義，也就是懷疑創世和原初盟約的明確動機——愛（參閱創3:5），故此人背棄了天主的大愛，背叛了「父」。從某種意義看來，在人心中已再沒有天主了，從而也離開了那「出於父」的，就像是與此隔絕；如此，在他內只剩下那

43 希伯來文可作兩種解釋，原文為：「厄羅因知道，你們那天吃了它」（知善惡樹上的果子），「你們的眼就會開了，將如同厄羅因一樣知道善惡」。「厄羅因」（'elōhîm）是'elōh複數（「至高無上」的複數 *pluralis excellentiae*）。在論及雅威時，其意義是單數的；然而，它也可用作表示其他天上存有或異教神祇的複數（參考例子：詠8:6；出12:12；民10:16；歐3:1及其他）。

讓我們看看一些譯本：

意大利文：“diverreste come Dio [如同天主]，conoscendo il bene e il male”（宗座聖經學院，1961年）。

法文：“vous serez comme des dieux [如同眾神]，qui connaissent le bien et le mal”（《耶路撒冷聖經》（*Bible de Jérusalem*），1973年）。

英文：“you will be like God [如同天主]，knowing good and evil”（《聖經修正譯本》，1966年）。

西班牙文：“seréis como dioses [如同眾神]，conocedores del bien y del mal”（歐瑟豪（S. Aulsejo），巴塞隆拿，1964年）。

西班牙文：“seréis como Dios [如同天主] en el conocimiento del bien y del mal”（蕭可（L. Alonso-Schökel），馬德里，1970年）。

「出於世界」的。

5. 「於是二人的眼立即開了，發覺自己赤身露體，遂用無花果樹葉，編了個裙子圍身。」（創3:7）在雅威典敘述中，這是有關人犯罪後的「情況」的第一句描述，指出人性全新的狀況。這句話不是也道出了人心的「貪慾」的起始嗎？為更深入透徹地解答這問題，我們不能只停留在第一句，而必須重讀整篇經文。然而，在此應重提較早前有關羞恥的分析，其中指出羞恥是一種「交界」經驗（參閱上文《身體神學》11:1-13:1）。創世紀述說這經驗，從而指出在「起初」人的原初清白無罪（請特別參閱創2:25，前述的分析已詳細論述這段經文）與罪性狀況之間的「交界線」。創世紀2:25強調「男女二人都赤身露體，並不害羞」，創世紀3:7則明確指出羞恥的產生與罪惡有關。這種羞恥可說是以最原始的方式，在人（男人和女人）身上表現了那「不是出於父，而是出於世界」的。

背棄原初大愛的人

27 1980年5月14日公開接見集會講詞 （《教導》3, no. 1 [1980]: 1365-69）

1. 我們已談論過羞恥伴隨罪惡在第一個人（男人和女人）心裡冒起。在這個聖經敘述中，描寫羞恥出現的第一句話是這樣的：「於是二人的眼立即開了，發覺自己赤身露體，遂用無花果樹葉，編了個裙子圍身。」（創3:7）這個片段述說男女在對方面前感到羞恥，這是墮落的表徵（墮落人性的狀況 *status naturae lapsae*），應按其語境予以探討。在那一刻，羞恥觸及最深處，像要動搖他們存有的基礎：「當亞當和他的妻子聽見了上主天主趁晚涼在樂園中散步的聲音，就躲藏在樂園的樹林中，怕見上主天主的面。」（創3:8）他們吃了知善惡果樹上的果子，其直接後果是在對方面前感到羞恥，而他們要躲起來，可見在這種羞恥的深處，產生了對天主的恐懼，那是前所未有的恐懼：「上主天主呼喚亞當對他說：『你在哪裡？』」他答說：『我在樂園中聽到了你的聲音，就害怕起來，

因為我赤身露體，遂躲藏了。」」（創3:9-10）羞恥的本質往往包含若干恐懼；儘管如此，起初的羞恥以特有的方式展現其特色：「我害怕，因為我赤身露體。」當人剛意識到自己赤身露體，人對身體感到羞恥，但我們明白這裡涉及更深層的事實。人對自己的赤裸感到羞恥，為掩飾真正的恐懼原因，他只是指出效應，而不說明因由。結果，道出其中因由的不是人，而是雅威天主：「誰告訴了你，赤身露體？莫非你吃了我禁止你吃的果子？」（創3:11）

2. 這段對話精確無比，整個敘述也是精確無比。此對話不僅指出人在經歷這些事件時的表面情感，同時展現這些情感的深意。在整個敘述之中，「赤身露體」不僅具有字面的意義：它不僅在述說身體，也不是說恐懼的源頭只與身體有關。事實上，「赤身露體」的經驗指出人再不能享有天主這禮物本身，背棄了天主大愛，也就是離開了原初恩賜之源，受造物應有的圓滿美善狀態之源。根據教會神學教導的表述，⁴⁴人

44 教會訓導當局根據時代需要，在三段時期詳細討論這些問題：

於出現白拉奇主義（第五及六世紀）爭議的時期所作的聲明肯定說，原祖憑藉天主的恩寵，具本性為善的可能性和清白無罪 *naturalem possibilitatem et innocentiam*（DS 239），亦稱為「自由」（*libertas*）與「自由意志〔或選擇〕」（*libertas arbitrii*）（DS 371, 242, 383, 622）。他處於一種奧倫治會議（公元529年）稱之為「完整無損」（*integritas*）的狀態。

「縱然人性保持受造時的完整無損，但若非造物主的助佑，它絕不能保持這種完整無損。」“*Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo se ipsam, Creatore suo non adiuvente, servaret...*”（DS 389）

雖然當時發出的教會文件沒有明文提及，但「完整無損」與「自由」的概念是以不受貪慾束縛的自由為前提的，「自由」尤其如此。

原祖也沒有受必有一死的桎梏（DS 222, 372, 1511）。

特倫多大公會把原祖犯罪前的狀態定義為「聖德與義德」（*sanctitas et iustitia*）（DS 1511, 1512）或「清白無罪」（*innocentia*）（DS 1521）的狀態。

有關這課題的其他聲明是針對揚森主義者的主張，指出所賜的原初恩寵絕對是白給的。「第一個受造物的完整無損」（*integritas primae creationis*）是「人性獲得並非其應得的提升」（*indebita humanae naturae exaltatio*），不是「本性應有的狀況」（*naturalis eius condicio*）（DS 1926）；因此，天主在創造人時原可不賜予這些恩寵和

喪失了超性和本性以外（*preternatural*）的恩賜，這都是他在犯罪前的「稟賦」；此外，屬於本性的同樣受損，人性本是原初的「天主的肖像」，但這樣的人性也受到破壞。三重貪慾並不符合這完美的肖像，而是符合伴隨罪惡而來的損害、不足和局限。貪慾應解釋為一種欠缺，但這種欠缺是根植於人的精神起初的深處。如要研究這現象的根由，即研究「歷史中」的人各種經驗的門檻，必須細讀雅威天主對女人（創3:16）和男人（創3:17-19）說的每一句話。此外，我們必須探究他們二人的意識狀態：雅威典文本明顯可讓我們作出這樣的探討。我們已討論過這文本特有的文學特色（參閱《身體神學》3:1）。

恩賜（DS 1955）；這樣做不會有損人性的本質，也不會使其喪失基本特恩（DS 1903-1907, 1909, 1921, 1923, 1924, 1926, 1955, 2434, 2437, 2616, 2617）。

特倫多大公會也像駁斥白拉奇主義的會議一樣，特別著重討論原罪的信理，在其教導中整合有關這課題的早期陳述。然而，當時引進某種解釋，對「自由意志」（*liberum arbitrium*）這概念的內涵作出若干改動。根據駁斥白拉奇主義的文件，「自由」或「意志的自由」不是指人性作出選擇的可能性（因而不變的），而僅是指作出獲取功勞的行動的可能性，那是源自恩寵的自由，但人可喪失這自由。

因此，由於罪，亞當失去的嚴格上並不屬於人性，即失去了「完整無損、聖德、清白無罪和義德」（*integritas, sanctitas, innocentia, iustitia*）的狀態。「自由意志」（*liberum arbitrium*）沒有被奪去，只是遭削弱了。

「自由意志絕未消滅殆盡……而是變弱和衰落了。」“...*liberum arbitrium minime extinctum... viribus licet attenuatum et inclinatum...*”（DS 1521；特倫多大公會，第六期會議，第一章）

隨著罪惡，貪慾與必然的死亡出現了：「原祖……在違反天主的命令後，立即失落了他獲賜的聖德與義德，並因這樣的叛逆惡行，惹起天主的忿怒與義憤，因而招來死亡……且連同死亡，亦成為那『握有死亡的權勢者』的俘虜……也因這樣的叛逆惡行，整個亞當的肉身與靈魂都起了變化，而處於更壞的境地。」“...*primum hominem... cum mandatum Dei... fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem... et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui 'mortis' deinde 'habuit imperium'... 'totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse..'*”（DS 1511；特倫多大公會，論原罪的法令，第五期會議，第一章。參閱：W. Seibel, “Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen,” in *Mysterium Salutis*, vol. 2, (Einsiedeln, Zürich, Cologne: Benziger, 1967), 827-28.)

原初赤裸的意義起了變化

3. 「我……害怕起來，因為我赤身露體，遂躲藏了。」這些話展示了怎樣的意識狀態？它們是對應怎麼樣的內在實況？它們顯明了身體的哪些意義？當然，這全新的狀況與原初的狀況有很大分別。創世紀3:10的話直接顯明，原初赤裸的意義起了徹底的變化。我們較早前已指出，在原初清白無罪的狀況之中，赤裸並不表示欠缺，而是表示完全接納身體在於整個人，因而也在於位格的真實性。身體作為位格的表達，是人臨在於有形世界的第一個標記。可以說，始自起初，人在這樣的世界也是憑藉身體辨認自己、識別自己，得以確認自己是位格。事實上，身體可說是自起初已標示其超越性的有形因素，而身為位格的人藉此超越有形的生物界（*animalia*）。就此而言，人的身體從起初就忠實地顯明了人生在世的原初「孤獨」，也證實人可覺察到這種孤獨，並同時通過男性和女性特質，成為人與人的位際共融中互相交付的可見成分。因此，在創世奧跡中，人的身體承載著「天主的肖像」這個無可置疑的標記，並以特定的方式確認這個存在於整個人身上的肖像。可以說，這種對身體的原初接納是接納整個有形世界的基礎，從而確保他能管治世界、管治他征服的大地（參閱創1:28）。

4. 「我在樂園中聽到了你的聲音，就害怕起來，因為我赤身露體，遂躲藏了。」（創3:10）此話證明了這種關係起了徹底的變化。人可說是失去了其身體所表達對「天主的肖像」的原初肯定。可以說，雖然他曾在創世奧跡中享有參與世界的可見性的權利，但他不再感受到自己有這權利。這權利的基礎在於人的內心深處，在於他能夠以天主的目光觀看世界和自己的人性，從而使他在活出身體單純真理和價值時，感到深度的平安和喜樂，那是造物主傳送給他的目光：「天主看了祂造的一切，認為樣樣都很好。」（創1:31）創世紀3:10記載：「我……害怕起來，因為我赤身露體，遂躲藏了。」這句話肯定了一個事實：雖然人在原初接納身體作為位格在有形世界的標記，但這樣的接納瓦解了。隨著這樣的瓦解，人也不再接納物質世界與人之間的關係。雅威天主的話像是預告了世界的仇恨，預告了自然界將抗拒人和其工作，也預告了自

此以後，人的身體將要在他治理的大地上承受勞苦：「為了你的緣故，地成了可咒罵的；你一生日日勞苦才能得到吃食。地要給你生出荊棘和蒺藜，你要吃田間的蔬菜；你必須汗流滿面，才有飯吃，直到你歸於土中。」（創3:17-19）勞苦的結局 — 人與大地鬥爭的結局 — 就是死亡：「因為你是由土來的；你既是灰土，你還要歸於灰土。」（創3:19）

創世紀3:10這樣記載亞當的話：「我……害怕起來，因為我赤身露體，遂躲藏了。」根據前述的語境，或者說，從上文所述的角度出發，亞當的話像是表達他覺察自己毫無抵擋之力，而且自然界是根據帶有必然性的決定論運作，當他在面對這樣的大自然時，對自己的肉身結構感到不安。從亞當這句不安的話，我們或可發現其中意味著一種「面對宇宙萬物而感到的羞恥」（cosmic shame）。人是按「天主的肖像」受造、蒙召治理大地和管理大地（參閱創1:28），正是在其歷史的經驗之起始流露這種羞恥；在這一時刻，這個存有是如此明確地受制於大地，尤其是身體所象徵的超越性「部分」更是如此。

對於創世紀所述的起初羞恥的意義，我們暫且擱下有相關的探討，下周再續。

「潛存」的羞恥

28 1980年5月28日公開接見集會講詞 （《教導》3, no. 1 [1980]: 1492-96）

1. 我們正在重讀創世紀開首數章，好能瞭解「帶有貪慾的人」如何隨著原罪取代了「擁有原初清白無罪的人」。「我……害怕起來，因為我赤身露體，遂躲藏了。」我們過去兩周都在討論創世紀3:10記載的這句話。此話記錄了人在造物主面前第一次經驗到「羞恥」，而這種羞恥亦可稱為「面對創造萬物的主」而感到的羞恥。

然而，對於「面對創造萬物的主而感到的羞恥」，如果我們能夠理解原罪後它在人的整體處境之中的特色，我們也能夠從這個聖經文本中看到，它轉移為另一形式的羞恥。後者在人性上衍生出來。換言之，人

本來在創造的奧跡中是天主的肖像，藉此肖像人擁有位際的關係，在這關係上，人成為位格「我」，更好說，透過男女相處共建的原始共融，人成為位格「我」，（而第二種形式的羞恥）在這位格「我」上衍生了深層的紊亂。引發此羞恥的因由存在於人性之上，此羞恥是潛存的，因為它發自人的內在深處，它也是相對的，因為它涉及「另一位」。這是女人於男人，和男人於女人而感到的羞恥。此互為相應的羞恥逼使他們覆蓋赤裸，遮蔽身體；不讓男人看到女性的特徵，不讓女人看到男性的特徵。出現於男和女身上的羞恥進入了原罪的軌跡，正如創3:7所云：他們發覺自己「赤身露體」。這個雅威典文本似乎明確指出這種羞恥的「性」特徵：「（他們）遂用無花果樹葉，編了個裙子圍身。」儘管如此，我們可思考這個「性」層面是否只是「相對」的；換句話說，這是否只在涉及異性的情況下才對自己的性徵感到羞恥。

2. 按照創世紀3:7所載這個決定性的用詞看來，這問題的答案似乎支持起初的羞恥是相對的；儘管如此，探討整個直接語境後，我們得以發現羞恥較潛存的背景。那種羞恥毫無疑問在「性」的層面流露，顯示人在領會自己的身體之人性本質時遇上特定困難，那是人在原初清白無罪狀況之中不曾經歷的。事實上，我們因此可明白這句話：「我害怕，因為我赤身露體。」此話強調吃了知善惡果樹上的果子後，在人內心深處所造成的後果。此話展示人的深處出現結構性的「裂層」，亦即人精神和身體原先是合一的，現在卻分裂了。精神把人提升至天主的肖像的層次，但他首次察覺自己的身體不再從精神獲取力量。這種羞恥本身承受著一種由身體而招致的羞辱。其中隱含矛盾的幼苗，此矛盾形影不離「歷史中」的人，遍及其在整個在世旅程，正如聖保祿所說：「因為照我的內心，我是喜悅天主的法律；可是，我發覺在我的肢體內，另有一條法律，與我理智所贊同的法律交戰。」（羅7:22-23）

3. 因此，這種羞恥是潛存的，帶有敏銳的認知，使人在面對其前景時，為整個人的存在產生基本的不安；所指的前景不僅是指死亡，也是指人的價值和尊嚴本身是取決於它們的道德意義。就此而言，在起初因身體而感到的羞恥（「我赤身露體」）已包含畏懼（「我害怕」），

預告了伴隨貪慾而來的良心不安。身體已離開原初潔白無罪的狀態，不再順從精神，而是時常反抗精神，並可說是威脅著身為位格的人之一體性，亦即道德本性之一體性，那是牢牢地深植於位格的構造本身。人是由自我擁有和自主的結構組成，但肉身的貪慾特別威脅這結構，也是人特別要面對的挑戰。無論如何，帶有貪慾的人掌管自己身體的方法，不像原初清白無罪的人那麼單純和「自然」。自我擁有的結構是位格不可缺少的，但在他身上受到根本的動搖；他重新把自己與這結構聯繫起來，取決於他有多大決心獲取這結構。

與性相關的羞恥

4. 潛存的羞恥正是伴隨這種內心的失衡。這種失衡具「與性相關」的特色，因為人的性意欲似乎正流露出這失衡是源自貪慾，具體而言是「肉身的貪慾」。從這個角度來說，創世紀3:7所描述的最初衝動是非常傳神的（「（他們）發覺自己赤身露體，遂用無花果樹葉，編了個裙子圍身」）。這像是說「帶有貪慾的人」（「知道善惡」的男人和女人）也是藉著自己的身體和性，體驗到自己不再是生物界（*animalia*）的萬物之靈。這像是說他體驗到自己身體的位格整全性有所破損，而破損的正影響身體之性意欲，直接關乎男女「成為一體」的結合召叫（創2:24）。為此，這種潛存的和與性相關的羞恥總是相對的，至少是間接如此。這是在「涉及」另一個人時人對自己的性意欲感到羞恥。羞恥就是如此在創世紀第三章的敘述中顯露出來，所以我們可說是見證了人的貪慾的誕生。因此，這足以清楚說明，為何我們在討論基督論及「注視女人而貪戀她」（瑪5:27-28）的人（男人）的言論時，應回顧羞恥與貪慾互相闡明的最初時刻。如此，我們更明白為何基督說〔貪〕戀是在心裡犯的「姦淫」，為何祂要借助人「心」作說明，以及這樣的解說有何意義。

5. 人心同時兼備貪戀與羞恥。羞恥的誕生使我們走向一個時刻：人的內心（「人心」）拒絕那「出於父的」，而接受那「出於世界的」。在人心之中，羞恥的誕生與貪慾的開始相連，這貪慾就是若望神學所說

的三重貪慾（參閱若一 2:16），具體而言就是肉身的貪慾。由於貪慾，人對身體而感到羞恥。更準確地說，他主要不是對身體感到羞恥，而實在是因貪慾而感到羞恥：〈貪慾驅使他對身體感到羞恥。〉*他的精神狀況驅使他對身體感到羞恥，而神學與心理學同樣稱此狀態為「慾望」或「貪慾」，但意義不盡相同。慾望與貪慾的聖經和神學意義有別於心理學意義。心理學認為慾望是源自缺乏或需要，而這些缺乏或需要須由所渴望的價值滿足。至於聖經所述的貪慾，正如我們從若望一書 2:16 所推論的，是指出人的精神狀況離開了原初的單純和圓滿的價值，那是人與世界「在天主內」所享有的。如創世紀 2:23-25 所述，在男性／女性特質的最初經驗之中，人體驗到這種身體的單純和圓滿價值，但其後「在世界內」經歷徹底的改變。正在此時，羞恥感與肉身的貪慾一同誕生。

6. 羞恥具有雙重意義，既指出對上述價值受到威脅，同時以內在方式保存這種價值。⁴⁵事實是自從肉身的貪慾在人心浮現後，人心也懷有羞恥，可見我們可以且必須訴諸人心，以肯定那些遭貪慾奪去其原初和完整狀況的價值。如果我們緊記這一點，便更能明白為何基督在論述貪慾時要訴諸人「心」。

B. 無法帶來滿足的結合

身體的結合意義的意識敗壞了

29 1980年6月4日公開接見集會講詞
（《教導》3, no. 1 [1980]: 1678-81）

1. 當我們以創世紀為依據，論述貪慾在人心的誕生時，已分析了伴隨第一個罪過所出現的羞恥的起初意義。根據這篇聖經敘述對羞恥作出分析

* 英譯者註：尖括號內的文字不見於《教導》的內文，或許是因為下一句以相同的文字開始，因此意外地遭遺漏了。此句由《男人和女人》提供。

45 參閱：Wojtyla, "The Metaphysics of Shame," in *Love and Responsibility*, 174-93。

後，我們更透徹深入地認識羞恥對男女之間所有位際關係的意義。創世紀第三章毫不猶疑地指出，羞恥在男女之間的相互關係之中出現，而且正是因為羞恥，這樣的關係經歷徹底的轉變。由於羞恥是與肉身的貪慾一起在他們的心裡誕生，故在分析起初的羞恥時，也要探究這種貪慾與人的位際共融有何關係。男女是「按天主的肖像」受造，自起初便獲賜位際的共融，作為指定給他們的使命。因此我們就貪慾作出的下一步討論，就是分析為何男女的結合無法帶來滿足。根據創世紀第三章所述，「在起初」貪慾是藉著男女的羞恥顯示，而男人和女人的結合是指位際共融，是他們按其特有的男性和女性特質藉著身體表達的。

2. 因此，重點在於根據聖經的敘述，這種羞恥使男女在對方面前遮蔽自己的身體，尤其是要遮蔽他們的性別特徵；由此可見，創世紀2:25所述男女彼此自我通傳的原初能力已遭破壞。赤裸的原初意義根本改變了，我們不禁推定男女之間的整個位際關係已出現壞的改變。人的相互共融是藉著身體及其男性和女性特質體現的，明顯地映現在較早前討論的雅威典的敘述中（參閱創2:23-25），但在此刻被推翻了，就像具備男性和女性特質的身體作為人與人的位際共融的底基，不再是「理所當然」的；就像在男女的意識中，身體的原初功能「遭受質疑」。他們原初的經驗是簡單和「純潔」，本有助他們達到彼此自我通傳的特定圓滿，但現在卻消失了。原祖父母顯然沒有停止通過身體及其動作、姿勢和表情彼此傳情達意，真正消失的是，在赤裸相對的原初經驗中那簡單直接的源於自我與人共融。在幾乎是意想不到的情況下，他們的意識遇上不能跨越的門檻，局限了他們原初相互的「自我贈予」，因他們不再完全信任構成自己身分的重要元素，也同時對構成男和女的差異失去信心。男女兩性的差異，竟然被理解為位格與位格互相對立的元素。「（他們）發覺自己赤身露體。」創世紀3:7這句簡短的話及其直接語境顯明了這事實。這全都是對最初的羞恥所作的分析的一部分。創世紀不僅刻劃了羞恥如何在人身上出現，也指出羞恥在男女雙方身上發揮多大的影響。

3. 人失去相互圓滿共融的能力。這種能力的終止表現為與性相關

的羞恥，使我們更明白身體的結合為一的意義之原初價值。事實上，若不參照在原初清白無罪狀況之中，具備男性和女性特質的身體為人曾經有甚麼意義，便不可能明白這種彼此自我封閉或羞恥是什麼一回事。結合為一的意義不僅關乎男女以夫婦身分藉著夫妻性行為實現的「一體」結合（創2:24），也關乎「人與人的位際共融」本身，那曾是創世奧跡中男女應有的存在狀況。具備男性和女性特質的身體正是這種人與人的位際共融的「底基」。創世紀3:7所述的與性相關的羞恥顯示人喪失了原初的肯定，也就是不再肯定人的身體藉其男性和女性特質，正是這種人與人的位際共融的「底基」；此底基表達這種共融，並實現這種共融（從而也在有形世界中圓滿體現「天主的肖像」）。兩者的意識狀態其後在創世紀第三章的語境構成強烈的反響，稍後我們將予討論。自從原罪之後，人可謂不再感到自己是「天主的肖像」，這種失落藉羞恥流露出來（請特別參閱創3:10-11）。這種羞恥感侵襲整個男女關係，表現為身體結合的原初意義之失衡，也就是身體作為人與人的位際共融的「底基」之失衡。雖然男性和女性特質這位格過去所強調的是完整的人與人的位際共融之中身體的意義，但現在重點已經轉移，就像人只會感受另一個人的性特質，好像性特質成為男女位際關係的「障礙」。雖然創世紀3:7記載他們彼此遮蔽自己的性特質，但雙方也幾乎是本能地將之表現出來。

羞恥的更深意義

4. 這樣的發覺也是對性的「第二次」發覺。根據聖經的敘述，它與第一次的發覺完全不同。從這篇敘述的整個語境可確認，這個全新的發覺把「歷史中」帶有貪慾的人（更準確地說，是帶有三重貪慾的人）與原初清白無罪的人區分開。貪慾（特別是肉身的貪慾）與人的位際共融有什麼關係？這位際共融「自起初」已由造物主指定給人的、是藉人的身體，並藉其男性和女性特質建立的。這個問題正是關乎「起初」，關乎這個聖經文本述說的羞恥經驗。正如我們已論述的，創世紀第三章的敘述把羞恥呈現為人離棄了愛的表徵。此愛是他在創世奧跡中分享

的，按若望神學所言是「出於父的」。那「在世界上的」是指貪慾，帶來幾近是本質上的困難，使人不僅在自身的主體性之上，甚至在涉及另一個人的主體性時，即女人於男人，和男人於女人，難以把自己與自己身體看作一體。

5. 因此，人在「另一位」面前感到有需要遮蔽自己的身體，遮蔽那構成自己的女性特質或男性特質。這種需要顯示基本上是缺乏信任，本身已指出原初「共融」關係的瓦解。正是在涉及另一位的主體性和自身主體性的情況下，在這全新的處境中，也就是在有關貪慾的語境裡，人感到有需要遮蔽自己，正如創世紀3:7所述。

我們似乎正是在此發現與性相關「羞恥」的更深層意義，也發現另一個現象的完整意義。這現象是聖經要求突出原初清白無罪的人與「歷史中」帶有貪慾的人，兩者中間的交界線。創世紀第三章的文本整體上為我們提供所需的元素，以闡明羞恥最深層的意義，但須予另作分析。下一次的探討將開始這樣的分析。

30 1980年6月18日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 1 [1980]: 1776-79)

1. 創世紀第三章描寫羞恥的現象時，精確得使人驚訝。羞恥是隨著原罪在原祖身上出現的。仔細探討這個文本後，我們可推論說，羞恥具有更深的意義：羞恥取代了在較早前原初清白無罪狀況之中男女相互關係的絕對信任。就此問題，我們不要只局限於3:7，或甚至只局限於3:10-11，而應重讀創世紀第三章至結尾部分，其中述說了首次感到羞恥的經驗。在這篇敘述後，雅威天主與男人和女人的對談中斷了，轉而開始一段獨白。雅威轉向女人，先講論她自此之後將承受的產痛：「我要增加你懷孕的苦楚，在痛苦中生子。」（創3:16）

接下來的句子述說男女雙方將來的關係：「你要依戀你的丈夫，也要受他的管轄。」（創3:16）

2. 如同創世紀2:24所載的話，此話也指向未來。創世紀3:16是一句透徹的表述，像是綜合了多個事實，而這些事實可說是已藉著起初的

羞恥經驗開始顯露，但其後在「歷史中」的人的整個內在經驗中清楚展現。人的意識和人心的歷史多次肯定了創世紀3:16所載的話。在起初所說的話像指出對女人的某種「貶抑」，像是說女人及不上男人，但絕無任何理由把這種「貶抑」理解為社會地位的不平等。反之，「你要依戀你的丈夫，也要受他的管轄」這句話直接指出另一種形式的不平等：正是在男女結合的這個廣闊語境之中，女人將感到結合並不圓滿；根據創世紀2:24所述，男女皆是奉召去圓滿地結合為一。

3. 雅威天主說：「你要依戀你的丈夫，也要受他的管轄。」此話不僅在述說男女結合成為一體的時刻（參閱創2:24），也關乎一個範圍更廣的語境，亦即整體的夫妻結合關係，包括間接的關係。在此刻，男人首次被界定為「丈夫」。在這篇雅威典敘述的整個語境中，創世紀3:16的重點是指出一種破裂，一個重大的損失，也就是人喪失了原始的位際的團體共融。這種共融的原意是使男女通過探索單一純潔的人性結合，通過他們彼此自我獻出，也就是通過以靈魂與肉身、以男性和女性特質表達的位格交付的經驗——「肉中之肉」（創2:23），最後通過以「生育」使這樣的結合領受生育繁殖的祝福，從而給予對方幸福。

4. 因此，雅威天主對女人說的話像是映現了更深層的羞恥，那是男女雙方在破壞他們與天主締結的原初盟約後開始體驗的。此外，我們在這裡發現羞恥更完整的原因。創世紀3:16以非常含蓄但仍可辨認和意味深長的方式，道出人與人之間蒙祝福的夫妻結合如何在人心遭貪慾扭曲。此話是直接向女人說的，但也關乎男人，更正確地說，此話是關乎男女雙方的。

「無法帶來滿足的結合」的意義

5. 較早前對創世紀3:7的分析已指出人在破壞與天主締結的原初盟約後，在全新的情境中，男人和女人沒有感到他們是彼此結合，反而因他們的男性和女性特質而更加分離，甚至彼此對立。聖經的敘述強調那逼使他們遮蔽身體的本能衝動，從而也描寫男人或女人（過往是男人與女人）所處的境況：人感到自己與身體更疏離，即遠離人性的原初結合

之源（「肉中之肉」），而且正是基於身體和性，而更加彼此對立。這種對立並無破壞或排除造物主願意的夫妻結合（參閱創2:24）及其生育效果，但使這種結合朝另一個方向實現，那是帶有貪慾的人特有的方向。這正是創世紀3:16述說的。

女人將「依戀〔她的〕丈夫」（創3:16），正如我們讀到的，男人在回應這種依戀時，是「管轄〔她〕」。*毫無疑問，是同一對夫婦，同樣的婚姻，正如創世紀2:24所描述的，甚至是同一的位際團體；儘管如此，但他們現在卻完全不一樣，此後他們不但奉召去結合和成為一體，而且也因這種結合和成為一體無法帶來滿足而受到威脅。可是，這樣的結合和成為一體仍不止息地吸引著男人和女人，正因為他們都是位格，自永恆便奉召生活於「共融」之中。按照聖經的敘述，與性相關的羞恥有其深意，正是關乎一種未能滿足的渴望，這渴望就是藉著「身體的夫妻結合」（參閱創2:24）來實現人與人相互的位際共融。

6. 這一切像是在不同的層面確定，「歷史中」的人從此有分於羞恥，其根由就是若望一書2:16所述的三重貪慾：不僅是肉身的貪慾，還有「眼目的貪慾，以及人生的驕奢」。難道創世紀3:16所述的「管轄」（「受他的管轄」）不是指出第三種貪慾嗎？對他人「施以」管轄（男人管轄女人）難道不是在本質上改變了位際關係的共融結構嗎？難道這不是改寫了這種結構，而使人淪為物品，即可說是眼目的貪慾所追求的事物嗎？

這些都是探討創世紀3:16所載雅威天主的話後引發的問題。這是在原罪後（那可說是人類歷史的門檻）所說的話，不僅向我們展示男女的外在境況，也讓我們深入他們內心，認識人心的深層奧秘。

為何男女的結合無法帶來滿足？

31 1980年6月25日公開接見集會講詞 （《教導》3, no. 1 [1980]: 1831-35）

1. 在上一次的探討，我們集中分析創世紀3:16所載雅威天主對犯了原罪

* 若望保祿二世的修改。

後的第一個女人所說的話：「你要依戀你的丈夫，也要受他的管轄。」（創3:16）我們的結論指出，起初的羞恥是伴隨貪慾成為男人和女人的一部分，而天主這句話對起初的羞恥作出充分的說明和深入的詮釋（參閱創3:7）。為這種羞恥作出解說時，不應從身體本身、男女雙方肉身方面的性特質著手，但應追溯至人的精神所遭受的最深層變化。正是此精神特別能覺察到男女的互相結合是何等無法帶來滿足。此外，這種意識可謂是把責任歸咎於身體，削減了人的身體在原初清白無罪中的單一和純潔。就此意識而言，羞恥從屬於經驗：它既展現貪慾的時刻，也同時預先提供武器，以對抗三重貪慾的後果。我們甚至可以說，藉著羞恥心，男女幾乎仍然停留在原初清白無罪的狀況。事實上，他們依然意識到身體的配偶性意義，可說是有意保護這意義免受貪慾的沾染；與他們也藉著「身體的結合為一」，努力保存共融（位格之間的結合）的價值一樣。

2. 創世紀2:24的話雖然較含蓄，但也清晰地按真正的位格之間結合之意義，述說「身體的結合」：「為此人應……依附自己的妻子，二人成為一體。」從語境可見，這種結合顯然是一個選擇，在於人「離開」父母，依附自己的妻子。這種位格之間的結合意味著他們成為「一（個肉）體」。這是「聖事性」的表述，相當於男人和女人的夫妻結合的原初召叫所促成的人與人的位際共融。從這樣的表述，我們可更深入明白創世紀3:16真正的訊息：即我們可確立，並在一定程度上重塑這種失衡的成因，更好說，那就是創世紀2:24的「聖事性」表述所指的原初人與人的位際共融關係所遭受的特殊扭曲。

3. 因此，我們可以這樣說明創世紀3:16的更深層意義：一方面正是由於男性和女性特質，位格主體之一體性所包含的「身體」沒有停止激發對位際結合的渴望（「你要依戀你的丈夫」）；另一方面，貪慾本身同時按其特有方式導引這些渴望，這由「要受他的管轄」此話可確定。於是，肉身的貪慾驅使這些渴望追求身體的滿足，且往往為此犧牲真正和圓滿的人與人的位際共融。就此而言，應注意創世紀第三章各節的語義重心之分布方式；事實上，語義重心雖然分散，但也顯出內在的連貫

性。男人像是對自己的身體感到強烈的羞恥：「我……害怕起來，因為我赤身露體，遂躲藏了。」（創3:10）此話強調羞恥心確具形而上的特性。與此同時，正是在男人身上，羞恥連同貪慾化為「管轄」女人的衝動（「受他的管轄」）。其後，對這種受管轄的經驗在女人身上更直接地流露為渴望另一種結合，那是一種無法得到滿足的渴望。人與人的位際共融原是兩個彼此交付的主體在精神上結合為一，但自從男人「管轄」她的時刻起，人與人的位際共融由另一種相互關係所取代，就是一種佔有對方的關係，視對方為滿足自己慾望的物品。根據創世紀3:16的話，如果這種衝動支配了男人，那麼女人對他的依戀也可以並確實顯露類似的特質。或許她的依戀有時候較男人的「慾望」更早出現，甚至試圖激發和刺激男人的慾望。

4. 創世紀3:16的重點似乎是指出是男人「貪戀」，內容近似瑪竇福音5:27-28，即目前這些默想的起點；儘管如此，男女雙方已成為受制於貪慾的「人」。為此，雙方的命運皆是羞恥，這羞恥的強烈回響以不同的方式觸碰到男女二人人格的隱密深處。我們從創世紀第三章領會的，僅足夠我們略述這種二重性，但即使只是一些提示，亦已非常重要。我們要補充說，這個古老文本是出乎意料的傳神和深刻精確。

C. 身體的配偶性意義的腐化

身體的意義 — 「心用作量度的準繩」

5. 因此，有關創世紀第三章的詳盡分析帶來這個結論：三重貪慾（包括肉身的貪慾）使身體本身的配偶性意義受到局限，那原是男人和女人在原初無罪狀況中共享的配偶性意義。在論述身體的意義時，我們強調人的完整意識，但我們也要考慮具有男性和女性特質的身體各種真實的經驗，且在任何情況下，也要考慮這種經驗常有的傾向。身體的「意義」不純粹是概念性的。我們較早前的分析已詳述這一點。「身體的意義」也同時塑造態度：即按意義決定如何以身體來生活。那是人的內心 — 即基督在山中聖訓訴諸的人心 — 以「身體的意義」為準繩，量

度人的身體的男性和女性特質（從而也是量度其性）。

這「意義」並沒有改變自身的現實，即沒有改變人的身體的本質，也沒有停止存留在屬於身體的性之中，且獨立於我們的意識狀態和經驗。可是，儘管男女之間的各種關係是真實具體的，但身體與性的純然客觀意義，在某程度上，是「沒有歷史背景」的（a-historical）。與此相反，在這次的分析之中，我們以符合聖經資料的方式，考慮到人的實際存在（這也是因為我們是從人的神學上歷史中人的前時期著手探討）。很明顯這裡呈現了一個問題，那就是當中存在著一個內在向度，即身體意義的一個內在向度，這內在向度迴避了歷史性的外在標準，但仍可被視為「歷史中」的（historical），而且為構成人的歷史（包括罪與救恩的歷史）的各種事實而言，這內在向度是其基礎，從而指出人實際存在之深層意義和真正根基。

6. 在這個廣闊的語境之中，當我們論述貪慾是一種局限、違反和完全扭曲身體的配偶性意義時，最重要的是回顧我們較早前就有關原初清白無罪狀況所作的分析，也就是有關神學上歷史中人的前期之分析。與此同時，我們應記得「歷史中」的人用「心」來量度其身體男性和女性特質。這量度的準繩不純粹是概念性的，而是塑造態度，並且整體而言決定了如何以身體來生活。

無疑地，基督在山中聖訓就是在述說這個準繩。我們正在嘗試從人在神學上歷史中人時期的門檻，論述瑪竇福音 5:27-28 的話，那是我們已經以創世紀第三章作為語境討論過的。在原祖父母亞當與厄娃身上，我們可尤其清楚地發現，貪慾是一種局限、違反和完全扭曲身體的配偶性意義（儘管相關的聖經敘述很簡短）；由於他們，我們得以瞭解身體的配偶性意義，並重新發掘此意義的內涵以人「心」作為量度的準繩，而這內涵塑造原初人與人位際共融的形式。如果在他們作為位格的經驗中（我們可從聖經文本認識這經驗），這原初形式經歷了失衡和遭受扭曲，即我們嘗試藉著分析羞恥而指出的，那麼身體的配偶性意義同樣遭受扭曲，而這意義是原初清白無罪狀況之中男女雙方的內心準繩。如果我們成功重塑構成這種扭曲的成分，我們也能解答我們的問題，亦即構成肉身的

貪慾的是甚麼，以及是甚麼構成其神學和人學的特色。為說明基督在山中聖訓的言論之意義，一個具有充分神學和人學理據的答案是很重要的。看來我們已能夠從創世紀第三章的語境和整個雅威典敘述總結這樣的答案，而這個答案在較早前也使我们得以說明人的身體的配偶性意義。

身體表達精神的能力遭受威脅

32 1980年7月23日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 2[1980]: 288-91)

1. 分析創世紀2:23-25〔請特別參閱《身體神學》15:1〕後，我們得知在創世奧跡中，具有原初男性和女性特質的人的身體不僅能生兒育女，亦即可生育繁殖，也「自起初」便具有配偶性的特質，亦即具有表達愛的能力，藉著愛人可把自己化作禮物，從而實現他或她的存有與存在的深層意義。身體是如此按其獨有的特質表達精神，且在創世奧跡中蒙召「按天主的肖像」存在於人與人的位際共融之中。現在，「出於世界」的貪慾——所述的是直接涉及肉身的貪慾——局限和扭曲了身體這種客觀的存在模式，那是人應有的模式。人的「心」尤其在男女之間的相互關係之中，經驗這種局限或扭曲程度。正是在「心」的經驗之中，男性和女性特質在男女的相互關係裡，似乎不再是那朝向人與人的位際共融的精神的表達，而只是淪為具吸引力的物品，就像生物「世界中」的情況，而生物也像人一樣，獲賜繁殖的祝福（參閱創1）。

2. 這種相似之處確是存在於創世工程之中；創世紀第二章也確認這一點，尤其是第24節。然而，早在創世奧跡之中，這種「自然」、肉身和以性作為底基的吸引力完全表達了男女位際共融的召叫；相反，在罪惡出現之後，在創世紀第三章述說的新境況當中，這種表達變得無力和黯淡，猶如不曾在相互關係塑造的過程中出現過一樣，又或像是倒退至另一層次。這自然和以肉身作為底基的人的性意慾表現為一種近似人類自我繁殖的力量；此力量帶有某種「身體的局限」，按其獨有的動態運作，限制了精神的表達和位格之間彼此交出自己作為禮物的經驗。創

世紀3:16所載對女人說的話似乎已清晰地指出這一點（「你要依戀你的丈夫，也要受他的管轄」）。

3. 具男性和女性特質的人的身體已幾乎喪失表達這愛的 ability，而人是藉此愛把自己化作禮物，這符合他或她的位格存有之最深層結構和終向，我們已在較早前的分析就此作出論述〔參閱《身體神學》15:1; 32:1〕。我們沒有作出絕對的判斷，而加上「幾乎（近似）」作修飾，是因為禮物的向度或多或少繼續滲透和塑造那在人心產生的愛，而交付的向度就是表達愛的能力，人憑藉這愛，藉其男性和女性特質成為另一個人的禮物。身體的配偶性意義並非變得與心毫不相干：它沒有在人心完全遭貪慾扼殺，只是經常受到威脅。「心」成為愛與貪慾的戰場。貪慾越是主宰心，心越是難以體驗身體的配偶性意義，越是難以察覺在男女的相互關係中表達此意義的自我交付。無疑地，即使基督在瑪竇福音5:27-28述說的「貪戀」以多種形式出現於人心之中，但這貪戀並非總是清楚明顯的，有時隱而不彰，以至被當作是「愛」，但其實它改變了愛的真正特色，使人的相互關係中原本清晰明確的交付意義變得模糊不清。難道這是說我們不應信任人心嗎？不！這只是說我們保持必須控制著人心。

喪失交付的自由

4. 這次的分析帶出肉身的貪慾之形像，而這形像與位格的形像有明顯關係；我們較早前在分析身體的配偶性意義時，已論及位格的形像。事實上，人作為位格，「在世上的眾多受造物中，唯獨人是就其本身而被天主所愛」，同時「人只有衷心交付自己，才能圓滿地找到真我」（《論教會在現代世界牧職憲章》24:3）。⁴⁶一般而言，貪慾

46 《論教會在現代世界牧職憲章》24:3：「主耶穌曾祈求聖父說：『願眾人都合而為一……就如我們原是一體一樣。』（若17:21-22）。這話暗示了天主三位的互相契合跟天主子民在真理及愛內的互相契合，可以互相比擬，這視界是人類理智從未知悉的。故此，若果在世上的眾多受造物中，唯獨人是就其本身而被天主所愛；那麼，人就唯有衷心交付自己，才會找到真我（參閱路17:33）。

（具體而言是肉身的貪慾）正是侵害這種「衷心自我交付」的行動：可以說，貪慾使人喪失交付的尊嚴，那是由他的身體藉男性和女性特質表達的，從某些意義上來說，是「去人化」了人，使他淪為「供別人」使用之物。人不再「偕同別人」成為結合的主體，更正確地說，人不再以聖事方式達成「身體的結合為一」，而成了供人使用之物，即女人成為供男人使用之物，反之亦然。創世紀3:16及之前創世紀3:7的話見證了這改變，與創世紀2:23-25相比，形成清晰明確的對比。

5. 由於違反男人和女人之間互相交付的意義，貪慾也使人懷疑男與女都不是就「其本身」而被造物主所愛。位格的主體性可說是退讓給身體的物性。由於身體，人成為供人使用之物：女人是供男人使用之物，反之亦然。貪慾可謂意味著男人和女人之間的位際關係是單向和遭受貶抑的，以至於遭受身體與性的束縛，這是因為這些關係變得幾乎沒有能力欣然接受位格與位格之間的彼此交付。它們不是根據圓滿的位格主體性容納或對待男性和女性特質；它們並非共融的表達，而只停留在單向地「由性」決定的關係。

6. 貪慾導致人失去內在的交付的自由。人的身體之配偶性意義正是關乎這樣的自由。如果男人和女人皆能駕馭自己，人便可成為對方的禮物，也就是男人和女人可存在於彼此自我交付的關係中。貪慾表現為「身體『特有』的脅迫」，從內心削弱和阻礙自制的力量，從而可說是使內在交付的自由成為不可能的。與此同時，人的身體的男女外觀有其美善之處，此美善作為精神的表達也變得模糊不清。身體淪為滿足貪慾的物品，從而成為被另一個人「奪取的場域」。貪慾本身不能促成人與人的位際共融的結合。貪慾單憑本身並不帶來結合，只帶來奪取。交付的關係變為奪取的關係。

在此，我們暫且結束今天的探討。為真愛（即「人與人的位際共融」）與貪慾之差異來說，這裡討論的最後一個問題是非常重要的和微妙的，因此我們將於下一次集會再作討論。

33 1980年7月30日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 2[1980]: 311-14)

1. 我們在這個環節闡述的幾篇探討是關於基督在山中聖訓的話，祂論及男人對女人懷有的〔貪〕戀。為嘗試徹底深入地剖析「帶有貪慾的人」的特徵，我們要再次回顧創世紀。創世紀精確無比地勾劃出在男女的相互關係之中所產生的情境。創世紀第三章的個別句子非常傳神。創世紀3:16記載雅威天主對女人說：「你要依戀你的丈夫，也要受他的管轄。」經過深入分析後，此話像是指出在原初清白無罪的狀況中，他們彼此交付的關係如何在原罪後改變為彼此奪取的關係。

如果男人這樣與女人建立關係，僅視她為自己要奪取之物，而不是禮物，他同時是把自己貶抑為她要奪取之物，而不是禮物。雖然創世紀3:16只是直接述說「要受他的管轄」，但此話看來是論及這種雙向的關係。此外，在單向的奪取中（間接地是雙向的），人與人之間的位際共融結構消失了；雙方都幾乎沒有能力達至人心的內在準繩；這種準繩是指向其固有的交付的自由和身體的配偶性意義。創世紀3:16像是暗示這種情況對女人的損害較大，且在任何情況下，女人較男人對此有更深刻的感受。

2. 我們至少應留意此細節。根據創世紀3:16，雅威天主說：「你要依戀你的丈夫，也要受他的管轄。」根據瑪竇福音5:27-28，基督說：「凡注視婦女而貪戀她的……」我們發現兩句話在某程度上是平行的。重點或許不在於女人特別成為滿足男人「慾望」的物品，而是正如我們曾經強調的〔參閱《身體神學》17:6〕，此人「自起初」應是交付的守護者，守護相互交付的特質和交付的真正平衡。有關這個「起初」（創2:23-25）的分析正是指出男人的責任是樂意接納女性特質，視之為禮物〔參閱《身體神學》15:3〕，並在雙向的彼此交付的往來之中接受它。如果出於貪慾從女人身上奪去她這禮物，是公然違反這種交付往來的特質。雖然看來是雙方均受託維持交付的平衡，但男人負有特殊的責任，猶如這平衡是否獲得保持或遭受違反，或甚至在遭違反後予以重建，都是較大程度取決於他。無疑地，根據我們正在論述的這些主要經文，在

當時的環境中，女性被社會邊緣化，因而也影響了這些話指出的角色差異（在新舊約聖經中，此類例子俯拾皆是）；儘管如此，這角色差異包含的真理有其重要性，獨立於該確實的歷史處境中各種習俗所形成的各樣限制。

相屬的內在準繩

3. 在某程度上，貪慾能夠使身體成為另一個人奪取的「場域」。我們不難明白，貪慾致使身體喪失其配偶性意義。原來位格與位格結為「一體」（創2:24），同時奉召屬於彼此；隨同配偶性意義的喪失，位格之間的彼此「相屬」也附帶另一種意義。這種男人和女人之間的位際結合是在愛中形成的，可見於「我的」這個用詞。這個代名詞一直合用於表達人間愛情的語言，多次出現在雅歌的詩節，也可見於其他聖經文本（參考例子：歌1:9, 13-16, 2:2-3, 8-10, 13-14, 16-17; 3:2, 4-5; 4:1, 10; 5:1-2, 4; 6:2-4, 9; 7:11; 8:12, 14；請也參閱則16:8；歐2:18；多8:7）。按其「物質性」意義，這代名詞表示一種擁有的關係，但在我們論述的這情況，它是指向這種關係的位際類比。男女的彼此相屬，尤其是他們以夫婦身分藉「身體的結合為一」而彼此相屬，是根據這種位際類比而成立的。眾所周知，類比同時指出彼此雷同和互不盡同（即本質上的相異）。只有考慮到這樣的類比法，我們才可以說位格與位格之間的彼此相屬。事實上，按其原初和特有的意義，預設了屬於是主體與物品的關係，是擁有與財物的關係。這種關係不僅是實物性的，最重要的是「物質性」的：某東西屬於某人，從而指出某物品屬於某人。

4. 在表達人間愛情的永恆語言之中，「我的」一詞確實沒有上述意義。「我的」指出彼此交付，表達交付的平衡——或許這才是最重要的；在這種交付的平衡之中，人與人之間的位際共融得以建立。如果這種共融是通過男性和女性特質的彼此交付而建立，那麼在這之上身體的配偶性意義得以保存。實在，就物質性的「物品—東西」屬於「人而主體」的意義來說，在愛的語言中，「我的」好像是徹底否定了這種屬於的意義。只要這類比不墮入上述的意義，便能繼續發揮作用。三重

貪慾（具體而言是肉身的貪慾）使男女之間的彼此相屬失去位際類比應有的向度。在這向度，「我的」保存了它的基本意義；這意義不受「財產法」的約束，也沒有「所擁有物的物品」的意義。與此相反，貪慾卻指向後者的意義。由佔有開始，進而「享受」：我所佔有之物唯有任我處置，才對我有某方面的重要性，而且我使之為我效勞，由我使用。明顯地，相屬的位際類比與上述的意義有明確的對立。此對立顯示，在男人和女人之間的相互關係之中，即使面對那「出於世界」的，那「出於父」的仍然存留和延續下來。然而，貪慾本身驅使人佔有對方，視對方為物品，驅使他追求「享受」，而這樣的享受帶有否定身體的配偶性意義。按其本質，自我中心的「享受」排除了無私的交付。難道創世紀3:16所載雅威天主對女人說的話不是已提及這一點嗎？

5. 根據若望一書2:16，貪慾尤其指出人的精神狀況。肉身的貪慾也首先見證了人的精神狀況。我們應就此問題作出進一步的分析。

當我們把若望神學應用於創世紀第三章所述經驗的領域，並應用於基督在山中聖訓的話（瑪5:27-28），我們發現一個實在的向度；可以說，這向度就是精神與身體的對立，那是在人心隨同罪惡誕生的。在人與人的相互關係中，流露了這種對立的後果，而在人性方面人與人的結合始自起初已由他們身為男人與女人這事實決定。「另有一條法律，與我理智所贊同的法律交戰。」（羅7:23）自從這另一條法律進駐人心，便出現幾乎是持續不斷的危機，危及了注視、判斷和愛的方式，以至於「身體的慾望」較「理智的願望」強烈。我們正是要牢記有關人的這個真相，這人學的構成要素，才能透徹深入地理解基督為何在山中聖訓中訴諸人心。

三. 誠命與道德的意義

34 1980年8月6日公開接見集會講詞
（《教導》3, no. 2[1980]: 336-39）

1. 我們今天繼續本環節的探討，續談山中聖訓，特別是這一句：「凡注

視婦女而〔貪〕戀她的，他已在心裡姦淫了她。」（瑪5:28）

耶穌與法利塞人對談時訴諸「起初」（參閱較早前的分析〔《身體神學》1:2-2:1〕），並這樣談及休書的問題：「梅瑟為了你們的心硬，纔准許你們休妻；但起初並不是這樣。」（瑪19:8）此句無疑是包含了控訴。在舊約子民的道德觀之中，是「心硬」⁴⁷帶來與創世紀2:24所述雅威天主的原初構思相反的局面。就此而言，我們必須尋找一條鑰匙，好能詮釋以色列有關婚姻的所有法規，以及從較廣闊的意義詮釋涵蓋所有男女關係的法規。為此，當基督談到「心硬」時，祂可說是在控訴整個「主體的內心」，即法律遭扭曲的原由。在山中聖訓之中（瑪5:27-28），祂也訴諸「心」，但祂的話似乎不只是控訴而已。

2. 我們必須再次探討這些話，盡可能從其「歷史的」角度出發。至今所作的分析旨在聚焦於「帶有貪慾的人」在其邁向形成的第一刻，他的歷史在一定程度上便開始與神學交織起來；這些分析主要是從人學的角度就往後的論述提供詳盡的引言。接下來是有關倫理層面的分析。山中聖訓——尤其是我們選為主要分析對象的片段——宣告了新的道德觀：福音的道德觀。基督的教導，與祂對「起初」的意識息息相關，因此亦與原初單純且豐盈的創世奧跡有密切關係；與此同時，基督在山中聖訓宣講的道德觀，實際上是以「歷史中的人」為對象，而此人現已成為帶有貪慾的人。事實上，全人類都繼承了三重貪慾，而且人的「心」確是沾上了這樣的貪慾。基督知道「人是怎樣的」（若2:25），⁴⁸

47 希臘文 *sklērokardia* 是在《七十賢士本》出現的用詞，用作表達希伯來文「心未受割損」的意義（參考例子：申10:16；耶4:4；德3:26），只在新約的一個直譯版本出現過一次（宗7:51）。

「未受割損」意指「異教」、「淫亂」和「遠離天主的盟約」；「心未受割損」意思是頑固執拗地反抗天主。執事斯德望的慨歎也說明了這一點：「執拗和心耳未受割損的人啊〔直譯：心未受割損〕！你們時常反抗聖神，你們的祖先怎樣，你們也怎樣。」（宗7:51）；若望保祿二世加入補充。

因此，我們必須根據這個語言學語境理解「心硬」的意義。

48 請對比：「我是洞察人心和肺腑的主」（默2:23）；「主，你認識眾人的心（*kardiognōstēs*）」（宗1:24）。

並只會憑藉這樣的洞察來說話。從這個角度來說，瑪竇福音5:27-28的主要訊息不是控訴，而是判斷，是對人心的真實判斷，既有人學的基礎，亦是直接的道德判斷。就福音的道德觀而言，這是屬本質性的判斷。

3. 在山中聖訓之中，基督是直接向屬於一個具體社會的人說話。這位師傅也是那個社會、那些人民的一份子。為此，在探討基督的言論時，必須參照祂在日常生活中常見的事實、處境和體制。我們必須至少概略地分析這些參照事例，為使瑪竇福音5:27-28的倫理意義更清晰地呈現出來。然而，基督說話時，是間接但實在地向每一個「歷史中」的人說話（「歷史中的」應按其神學意義理解）。此人正是「帶有貪慾的人」，基督對人的奧秘和內心完全知悉（「因為祂認識眾人」若2:25）。山中聖訓的話使我們得以在任何地域，且在各個時代，並在不同的社會與文化條件之下，接觸此人的內在經驗。我們這個時代的人感到基督在說這一句話時，也在呼喚自己的名字，一如這位師傅直接向「那個時代」的人講話一樣。

4. 由此可見福音的普遍性，但這絕非泛泛而論。或許基督這句話（也就是我們正在分析的）特別清楚說明這一點。因著這句話，身處每個時代和地點的人都感到蒙受召叫，而且是恰當、具體和不能重複的召叫。這是因為基督正是訴諸人「心」，而「心」並非泛論的題材。憑著「心」這個範疇，每一個人都是獨一無二的，勝於名字賦予的獨特性；它具有獨一無二和不可重複的特質，並按其「出於內在」的人性被界定。

5. 帶有貪慾的人的形像主要關乎他的內心深處（瑪15:19-20）。⁴⁹ 在原罪出現後，人「心」的歷史是在三重貪慾的影響下寫成的；在各種歷史文件中，三重貪慾也伴隨著道德意義最深層的形像。無論如何，人的內心深處也是一種力量，對人的「外在」行為起了決定性作用，也決定了社會生活層面的許多結構和體制的形式。如果我們從這些結構和體

49 「因為由心裡發出來的是惡念、凶殺、姦淫、邪淫、盜竊、妄證、毀謗。這些都使人污穢。」（瑪15:19-20）

制演繹出道德意義的內容之各種歷史表述，必會找到這個切合人的內在形像的最內在層面。事實上，這形像是最重要的部分。基督在山中聖訓的話（尤其是瑪竇福音5:27-28）無誤地指出這個事實。任何有關人的道德觀的研究也不能漠視這個事實。

因此，在接下來的探討之中，我們將會嘗試更詳盡地分析基督的話：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女而貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」（或「他在心裡已把她變為通姦者」）。

為更清楚理解這段經文，我們先會獨立分析各部分，好能在其後獲得更深入的總覽。

我們不僅會論及當時親耳聆聽山中聖訓的聽眾，也會盡可能論述今日的聽眾，亦即我們這個時代的人。

A. 你們一向聽說過：「不可姦淫！」（瑪5:27）

一個民族的歷史

35

1980年8月13日公開接見集會講詞
（《教導》3, no. 2[1980]: 396-99）

1. 我們必須從頭分析基督在山中聖訓中有關「姦淫」和〔貪〕「戀」的話，祂稱之為「在心裡姦淫」。基督說：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』」（瑪5:27）。祂是指天主的誡命、十誡的第六誡；這誡命屬於所謂的第二塊約版，是梅瑟從雅威天主所領受的。

讓我們先從聽眾的角度出發；聽眾是指在場聆聽山中聖訓的人，他們聽到了基督說話的人。他們是選民的後代。這個民族從雅威天主領受了「法律」，也獲賜「先知」。這些先知在歷代以來，多次責備這個民族如何對待法律，如何多次違背法律。基督也談論這種違背法律的行為。然而，祂更進一步論述人對法律的詮釋；這種詮釋撤消和廢除了立法者天主的旨意中善與惡的正確意義。事實上，法律主要是作為一個工

具，是為使「義德滿盈」（瑪5:20的舊譯）不可缺少的。基督希望這樣的義德「超過經師和法利塞人的義德」（「超過」直譯就是「比之更豐盈」）。對於他們歷代以來對法律的真正實質的內容所作的詮釋，祂並不接受，因為他們在某程度上把這些內容，即立法者天主立法的目的和旨意，隸屬於人意志中的各種軟弱和局限，而這些軟弱和局限都是衍生自人的三重貪慾。他們作出了一種詭辯式的詮釋，並將之強加於十誡法律原有的善惡觀上。如果說基督是力求轉化道德思想，那麼祂主要是藉著恢復原有的清晰詮釋來達成此事：「你們不要以為我來是廢除法律或先知，我來不是為廢除，而是為成全。」（瑪5:17）成全的狀態就是正確的理解。這條件同樣適用於「不可姦淫」的誠命。

2. 回顧舊約所載亞巴郎時代以來的選民歷史，可找到大量例證，說明他們如何履行這誠命，以及如何因此形成對法律作出的詭辯式詮釋。首先，舊約歷史顯然是有計劃地背棄一夫一妻制的場域；為理解「不可姦淫」的禁令，一夫一妻制必然具有根本的重要性。對傳宗接代、子孫滿堂的渴求驅動他們廢除一夫一妻制，在聖祖時代尤其如此。這種渴求是如此強烈，加上當時認為生育必然是婚姻的主要目的，以至愛丈夫的妻子如果不能生育，便會主動要求愛妻子的丈夫接受由別的女人（僕婢、奴隸）為他所生的子女。這樣的情況發生在撒辣與亞巴郎（參閱創16:2）、辣黑耳與雅各伯（參閱創30:3）身上。

兩個故事反映了以民履行十誡時所處的道德風氣。這些故事說明了以民在領受「不可姦淫」的誠命時所接受的道德觀培育，以及在這個民族最古老的傳統中，他們是如何履行這誠命的。事實上，聖祖在以色列享有至高的權威，而其權威具宗教特色，與盟約和許諾有密切關係。

3. 「不可姦淫」的誠命沒有改變這個傳統。從各方面看來，它的發展並不止於影響亞巴郎與撒辣或雅各伯與辣黑耳的行事動機（那是相當特殊的動機）。

以達味和撒羅滿為例，他們是以色列的君王，是繼梅瑟之後以色列最顯赫的代表人物；由他們的生活記述可見，當時一夫多妻制已經盛行，而且無疑是貪慾的產物。

達味也有幾個妻子。他的故事的重點不只是他奪去下屬的妻子，也是他清楚意識到自己犯了姦淫。聖經以詳盡和暗示的方式，記載了這個事實和君王的悔改（參閱撒下11:2-27）。當時的人認為，姦淫只是佔有別人的妻子，而不是在娶了正室之後，再佔有其他女人。「不可姦淫」的誡命有一個重要和不可缺少的含意：一夫一妻制確是必要的；可是，整個舊約傳統顯示，這種必要性並不見於選民後代的意識和道德意識之中。

4. 就此背景而言，我們也要瞭解以民所盡的一切努力，旨在把「不可姦淫」的誡命的具體內容納入已頒布的法規。記載所有舊約法規的相關聖經書卷確認了這一點。如果細讀法規條文，不難發現法規對姦淫毫不猶疑地作出堅決反對，還實施嚴刑，包括死刑（參閱肋20:10；申22:22）。然而，除此之外，法規其實是支持當時實行的一夫多妻制，使之完全合法化，至少是間接如此。因此，以民只是有限地防止姦淫，沒有超越舊約道德觀的主要形式。

根據這些法律，姦淫首先被視為是侵犯男人的產權，而每個身為他合法妻子的女人（男人通常有多個妻子）都屬他的產權（或許這是唯一的理解）；對比起來，當時對姦淫的理解並不符合造物主建立的一夫一妻制。我們已知道，基督正是為此訴諸「起初」（參閱瑪19:8）。

5. 此外，就有一個婦人在犯姦淫時被逮住的事件，基督在這處境中所申明的立場，別具意義。基督保護她，使她免遭砸石。祂對那些控告者說：「你們中間誰沒有罪，先向她投石罷！」（若8:7）他們放下石頭離開後，祂對婦人說：「去罷！從今以後，不要再犯罪了！」（若8:11）由此可見，基督清楚指出姦淫是罪。相反，祂對那些想砸死犯姦淫的婦人的人說話時，沒有訴諸以色列法律的法規，而是訴諸良心。分辨善惡能力銘刻於人的良心，可能較法律規範的內容更深入、更正確。

如我們所見，舊約天主子民的歷史（我們只用幾個例子來闡述）已發展至遠遠脫離天主賦予「不可姦淫」的誡命所規範的內容，可說是置之不顧。基督希望糾正這些歪曲，因此在山中聖訓中說了這些話。

法規

36 1980年8月20日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 2[1980]: 415-19)

1. 基督在山中聖訓說：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』」祂是在談論每一個聽眾都很熟悉的事情，他們認為這是雅威天主的誠命，是必須遵守的。儘管如此，從舊約歷史可見，這個民族的生活即使是藉著一個特殊的盟約而與雅威天主結合，但整個民族的生活與個人的生命經常離棄這誠命。只要略讀舊約書卷詳盡記載的法規，便可發現這一點。

舊約的法規非常嚴格，而且非常仔細，關乎生活中最瑣碎的細節（參考例子：申21:10-13；戶30:7-16；申24:1-4；22:13-21；肋20:10-21等）。我們可假設，當法律給予盛行的一夫多妻制合法地位後，便更加有需要修訂其管轄範圍，鞏固其法定界限。因此，立法者就違反常規的行為制定了大量的法規和嚴厲的懲罰。基督在論述婚姻的不可拆散性和「休書」的問題時訴諸「起初」；基於較早前對祂的話所作的分析，顯然祂清楚瞭解舊約婚姻法的基本矛盾：當時的法律接受盛行的一夫多妻制，也就是准許在娶了合法妻子後納妾，或准許與奴婢姘居。⁵⁰可以說，這法律在對抗罪惡之餘，也帶有「罪惡的社會結構」；事實上，法律維護這樣的結構，賦予它們合法地位。在這樣的情況下，「不可姦淫」的誠命基本的倫理意義必須從根本接受重新評價。在山中聖訓之中，基督再次展示這意義，從而超越其在傳統和法律上的局限。

50 雖然創世紀把亞當、舍特和諾厄的一夫一妻婚姻描寫為應效法的榜樣，而且對於加音的後代實行的重婚（參閱創4:19）似乎予以譴責，但聖祖的生活提供了反證。亞巴郎遵守哈慕辣彼法典的規定；根據有關規定，如果正室不育，丈夫可以再娶。雅各伯娶了兩個妻子和兩個妾侍（參閱創30:1-19）。

申命紀承認重婚甚至一夫多妻制的合法地位（參閱申21:15），也建議君王不要娶太多妻子（申17:17），並確認可娶女俘（申21:10）或婢女（出21:7-11）為妾。參閱：Roland De Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 3rd ed. (London: Darton Longman Todd, 1976), 24-25, 83。在舊約中，沒有明文提及必須遵守一夫一妻制，但根據後期書卷的描述，那是當時盛行的社會風氣（參考例子：除德37:11；多俾亞傳之外的智慧文學書卷）。

2. 或許應補充：雖然不可姦淫的禁令可說是關乎對身體的貪慾作出妥協，但在詮釋舊約時，反對越軌的性關係是清晰明確的。對同性戀行為和獸姦判以死刑等相關規定也確認了這一點。對猶大的兒子敖難（此名字是「體外排精」（onanism）一詞的來源）的行為，聖經說：「他作這事，為上主所厭惡，上主就叫他死了。」（創38:10）

整體而言，舊約的婚姻法把婚姻的生育目的置於首要地位。在某些情況下，它嘗試達到在法律面前男女平等，例如它明文指出對姦淫的懲罰：「若人與……鄰友之妻通姦，奸夫奸婦應一律處死。」（肋20:10）但整體而言，它對婦女有不同的審判，對她們特別嚴厲。

3. 或許我們應注意這法規的語言；在這些情況下，所用的語言往往是當時的性學採用的物化用語。為所有對身體神學的探討而言，這也是重要的語言。我們從中可找到明確的肯定：羞恥的特色在於它與人的性徵緊密相關。有關性的一切甚至可說是被視為「不潔」的，尤其是在生理上所顯示的人的性意欲。「暴露裸體」（參考例子：肋20:11, 17-21）被指為等同於進行完全不合法的性行為。措詞已經非常明確了。毫無疑問，立法者試圖運用一些符合當時的意識和社會風氣的用詞。如此，舊約法規的語言應能說服我們，立法者不僅認識生理機能 and 身體的性特徵，而且作出明確的評價。這樣的評價難免給人負面的印象。這絕對沒有廢掉我們從創世紀認識的真理，我們也不應指責舊約（包括有關法規的書卷）是摩尼教的先驅。舊約對身體和性所表達的判斷主要不是「負面」的，或甚至是嚴厲的，而是帶有客觀主義的色彩，有意把人在這個範圍內的生活納入正軌。它不是直接關係到「心」的層面，而是關係到整體社會生活的層面，而婚姻與家庭一向是這個層面的基礎。

4. 當我們綜觀「關乎性」的問題時，或許應稍為注意另一方面，即道德、法律和醫學之間的關係，正如舊約的相關書卷所展示的。這些書卷載有許多有關衛生或醫學方面的實際規定，屬經驗之談多於科學研究，而且是符合當時的知識水平（參考例子：肋12:1-6; 15:1-28；申 21:12-13）。在我們的時代，經驗與科學的關係顯然仍是重要的。面對這個大

課題的各種問題，醫學與倫理學是有密切關係，而倫理學如神學一樣，需要醫學的合作。

先知傳統

5. 在山中聖訓中，基督說：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』」祂隨即補充說：「我卻對你們說……」很明顯，當祂這樣說時，是要與身為法律專家的一眾「師傅」劃清界線，希望使聽眾重新意識到這誠命的倫理道德意義。除了源自傳統的詮釋外，舊約提供了另一個傳統，幫助我們理解「不可姦淫」的誠命。那就是先知的傳統。當他們談到「姦淫」時，是希望提醒「以色列和猶大」：他們最大的罪就是離棄唯一真天主，而拜各式各樣的偶像；選民與其他民族接觸後，隨便輕率地採納了拜偶像的行徑。如此，先知的語言有其特色，就是以姦淫作類比，而非述說姦淫本身。然而，這樣的類比亦有助我們理解「不可姦淫」的誠命及其詮釋，那是不見於法律經文的（如附註所述）。在先知的啟示裡，尤其是在依撒意亞、歐瑟亞和厄則克耳的啟示中，盟約之主雅威常被描述為新郎，祂與以色列結合的愛可等同——且應等同——夫婦之間的配偶之愛。由於拜偶像和背棄了新郎天主，以色列對祂的背叛可比作女人對丈夫的背叛，事實上就是犯了「姦淫」。

6. 先知的話十分傳神，常採用極為強而有力的圖像和比擬，以闡述新郎雅威的愛，以及墮入姦淫的新娘以色列的背叛。當我們分析「聖事」的問題時〔參閱《身體神學》104〕，將再次探討這個主題，但現在我們已觸及必要的部分，以理解基督在瑪5:27-28的話，並領會「我卻對你們說……」此話對道德觀更新的重視。依撒意亞在他的著作中尤其強調新郎雅威的愛；祂在任何情況下，主動走近新娘，無視她所有的不忠行為；歐瑟亞和厄則克耳作出大量的對比，著重指出新娘以色列所犯的姦淫之醜陋和道德惡。

在下一次默想，我們將會嘗試更深入論述先知書，進一步為山中聖訓的聽眾澄清「不可姦淫」這誠命的相關內容。

37 1980年8月27日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 2[1980]: 451-56)

1. 基督在山中聖訓說：「你們不要以為我來是廢除法律或先知，我來不是為廢除，而是為成全。」（瑪5:17）為說明這樣的成全是甚麼意思，祂繼而論述個別的誡命，也談到「不可姦淫」的誡命。上一次默想旨在說明，這誡命在天主旨意中的真正內涵，如何在以色列的具體法規之中，因所作的許多妥協而變得模糊不清。先知以最正統的方式說明這內容，並常常在他們的教導中責斥人民離棄雅威天主，將之比作「淫亂」。

歐瑟亞不僅藉著言語，還以行為（可說是如此）向我們闡明，人民的背叛就像在婚姻中的背叛，甚至更像以行淫所表現的淫亂（參閱歐1-3）。「去娶一個娼婦為妻，讓她生淫亂的子女，因為此地淫亂放蕩，背離了上主。」（歐1:2）先知在心裡感受到這誡命，視之為雅威天主親授的：「上主對我說：『你再去愛那個另有新歡的淫婦。』」（歐3:1）雖然以色列是對天主不忠的新娘，她「追隨她的情人，而忘卻了我」（歐2:15），但雅威沒有停止尋找她的新娘；祂沒有厭倦地等待她回頭，並藉著先知的言行確認這態度：「到那一天——上主的斷語——她要稱呼我為『依士』（我的丈夫），不再稱呼我為『巴里』（我主）……我要永遠聘娶你，以正義、公平、慈愛、憐憫聘娶你；以忠實聘娶你，使你認識我是上主。」（歐2:18, 21-22）祂熱切地呼召不忠的新娘和妻子皈依，同時指出姦淫可能帶來的禍害：「望她從自己的臉上除去自己的色相，從自己的胸間去掉淫亂，免得我剝去她的衣服，使她裸露，像她出生之日。」（歐2:4-5）

2. 厄則克耳先知甚至更進一步，提醒不忠的新娘以色列記起誕生時恥辱的裸體形象。

在你誕生之日，因為你惹人討厭，就把你拋棄在田野間。我從你身旁經過時，見你輾轉在血污中，就向你說：你在血中生活罷！生長有如田野間的花草。你遂漸漸發育長大，到了青春年華，你的乳房碩壯，頭髮蔓長，但還是赤身裸體。我又經過你身旁時，看見了你，見你的時期即懷春期到了，我就向你展開了我的衣襟，遮蓋了你的裸體，也向你發了誓，立了約——吾主上主的斷語——你遂成了我的……鼻子上

套上環子，耳朵掛上金環，頭上戴上花冠。金銀作你的點綴，細麻、綢緞和錦繡作你的衣服……因你的美麗，你的名聲傳遍了萬國；因我用我的飾物點綴了你，你才如此美麗無瑕……然而你仗恃你的美麗，憑著你的名聲去行淫，與任何過客縱情淫亂……你的心是何等的腐化——吾主上主的斷語——你行的這一切，簡直是無恥娼婦之所為！

你在各街頭為你建築高台，在各廣場上建立丘壇，但你並不像娼妓只為獲得淫資，卻是一個淫婦，雖有丈夫，仍接納外人。（則16:5-8, 12-15, 30-32）

盟約

3. 以上引用的經文頗長，但非常重要，因此須予重述。這些經文特別強烈和全面地表達了淫亂與崇拜偶像的類比關係。在這類比兩方的雷同就在於那伴隨著愛的盟約。因著愛，雅威天主與以色列建立盟約（不是由於她有任何優勝之處），成為以色列的新郎和丈夫，對祂的新娘是最深情、最體貼、最慷慨的。自歷史之始，此愛已伴隨以色列，但新郎雅威得到的回報就是頻繁的背叛；新娘以色列建造「丘壇」，那是拜偶像的地方，也是「淫亂」的場所〔參閱列上11:7；歐10:8〕。在我們目前的分析之中，重要的是厄則克耳運用的淫亂概念。然而，有人或會認為這概念所處的處境（在這個類比的結構內）整體來說不算是常見的。我們現在所依據的不是新娘與新郎出自彼此相愛的共同抉擇，而是新娘的抉擇（是在她誕生時已作出的），那是由新郎之愛所推動的抉擇，全然出自新郎的慈悲。這個抉擇就是以這方式自我展現，相當於類比之中描述雅威與以色列訂立盟約的部分，但卻與類比的另一部分，即給婚姻本質下定義的部分，不太類似。那個時代的思想當然是不大注意這現實，因為以色列人的婚姻是單方面的選擇，往往由父母決定，但這樣的處境是我們難以理解的。

4. 撇除這一枝節，我們應注意先知書呈現了姦淫的另一意義，那是有別於法律傳統所賦予的意義。姦淫是罪惡，因為它破壞了男人和女人之間所訂立的位際盟約。法律書強調的，是產權受到侵犯，尤其是指丈夫於合法妻子身上所擁有的產權。儘管她是丈夫的合法妻子，但只不過是多位中之一位。在先知書中，實際的和合法的一夫多妻制並無改變

姦淫的倫理意義。在許多經文中，一夫一妻制像是一神論的唯一正確類比，須從盟約的範疇理解，也就是對以色列的新郎、唯一真神雅威天主的忠誠和信靠。姦淫是這種夫妻關係的反面，是婚姻（及婚姻制度）的對立；這是因為一夫一妻制本身實現了男人和女人之間的位際盟約，也實現了源自愛和獲雙方接納為婚姻（並獲社會如此確認）的盟約。這種由位格與位格締結的盟約是男女結合的基礎：「人……依附自己的妻子，二人成為一體。」（創 2:24）在上述的語境中，我們可以說這種身體的結合為一是他們的「權利」（雙向的），但最重要的是，這結合是人與人的位際共融的慣常標記，也是男女以夫婦身分結為一體的標記。如任何一方犯姦淫，不僅侵犯了只屬於對方的這種權利，同時也嚴重扭曲這個標記。看來先知的神諭已清楚明白地表達了姦淫的這一面。

5. 我們說姦淫扭曲這個標記，不僅是就其「規範性」而言，也關乎婚姻之中單一的內在真理，亦即男人和女人在他們的共同生活中成為夫婦；我們應回顧上述的基本陳述，因為從人學和倫理學的角度來說，我們認為它們是身體神學基本和不可缺少的。姦淫是「身體的罪惡」。整個舊約傳統證實了這一點，基督也給予肯定。我們已就祂在山中聖訓的話（瑪 5:27-28）、福音中多個相關陳述及新約的其他片段作出比較性分析，從而發現姦淫的罪性的真正理據。很明顯，為找出罪性或道德惡的理據，我們須審視婚姻忠誠的道德善，並按對立原則作出探討。這種善只能在兩人專一的關係之中（即一男一女之間的配偶關係）充分實現。這種關係的必然性是配偶間之愛所特有的，其位際結構（如我們已說明的）由「位際共融」的內在規範性所支持。正是這〔共融〕賦予盟約其本質意義（無論是男女之間的盟約，或是藉類比描述的雅威與以色列之間的盟約）。我們可根據如此理解的婚姻盟約，按對立原則對姦淫作出判斷，並判斷其罪性、所含的道德惡。

6. 當我們說姦淫是「身體的罪惡」時，必須牢記以上所述的；就此而言，身體的概念關連到創 2:24 的話，事實上，此話述說男女是如此親密地彼此結合，以至成為「一體」。姦淫是指並非夫妻關係的男女結成「一體」的行動（夫妻關係是指在起初建立的一夫一妻關係，而不是

舊約中經曲解的法律關係)。只有基於位格之間的關係，才能辨認身體的「罪惡」。在辨別道德善與惡時，則要視乎這關係是否使這種「身體的結合」成真，以及是否使這種結合成為真正的標記。因此，我們可按行動的客觀內容，判斷姦淫是罪惡。

基督在山中聖訓說話時，正是指這樣的內容：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』」然而，基督沒有停留在問題的這一方面。

B. 「凡注視婦女而貪戀她的……」

重心轉移

38 1980年9月3日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 2[1980]: 518-22)

1. 基督在山中聖訓只是論述「不可姦淫」的誠命，但沒有對聽眾的相關行為作出評價。我們較早前就此主題的論述是參考了其他的資料來源（尤其是基督與法利塞人的對談；祂在有關對談中訴諸「起初」：瑪19:8；谷10:6）。在山中聖訓之中，基督沒有作出這樣的評價；更正確地說，祂認為不作評價是理所當然的事。祂接著說：「我卻對你們說……」此話不只是與「經師」或托辣（*Torah*，即梅瑟法律）的衛道之士進行論辯；此話也不只是就舊約道德觀的評價進行論辯。此話是直接過渡至新的道德觀。基督似乎不打算就法規與詭辯曲解的層面爭論姦淫的倫理意義；在這個層面中，夫妻之間最基本的位際關係已因物化的財產關係而變得含糊不清，從而取得另一種向度。基督說：「我卻對你們說：凡注視婦女，有意貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」（瑪5:28；這個片段常使我們聯想到古舊的譯法「在心裡已把她變為姦淫者」，這翻譯或許勝於現在常用的意大利文的翻譯，表達了一個事實：我們是在論述一種全然內在和單向的行為）。如此，在一定程度上使「在心裡姦淫」與「在身體上犯姦淫」成對照。

我們必須問：為何要轉移罪的重心呢？再者，這個類比的真正

意義是甚麼？事實上，如果「姦淫」的基本意義只是「在身體上犯的罪」，那麼為何人在心裡犯的也可稱為姦淫？基督的話為新的道德觀奠定基礎，而祂的話本身有需要以人學為根基。我們在回應這些問題之前，將簡略論述瑪竇福音5:27-28的話；此話可說是把姦淫的意義由「身體」轉移或改變至「心」，其中談到了貪戀。

2. 基督這樣講論貪慾：「凡注視婦女而貪戀她的……」我們須仔細分析此話，以瞭解整段言論的意義。在此，我們要回顧上文的分析，這樣做的目的，我會說，是為重塑在歷史中人的剛開始那「帶有貪慾的人」的形像。基督在山中聖訓所說注視婦女而「貪戀」她的人，毫無疑問就是帶有貪慾的人。正是為此，由於他沾有肉身的貪慾，所以他會「貪戀」，且是「注視而貪戀」。我們在上文重構帶有貪慾的人的形像，此形像將有助我們現在詮釋瑪竇福音5:27-28所載基督所說的「貪戀」。就此而言，我們不僅重視心理學的詮釋，同時也重視神學的詮釋。基督的言論是基於人的經驗，同時也是基於救恩工程。兩者可說是互相重疊，彼此滲透：為福音整體的道德觀而言，尤其是為「渴望」或「注視而貪戀」兩個動詞的內容而言，這是具有本質和不可缺少的意義。

3. 藉著這些話，這位師傅先訴諸現場聽眾的經驗，但祂也訴諸各時代、各地域的人的經驗和意識。事實上，雖然福音的語言具有普遍的傳達力量，但基督當時的聽眾的意識是由聖經育成的，他們很可能以為「渴望」是關乎許多訓導和告誡，尤其是智慧文學的書卷時常告誡人們提防肉身的貪慾，也勸諭人們如何免受其沾染。

智慧文學的傳統

4. 眾所周知，智慧文學的傳統特別關注以民社會的倫理道德綱紀。這些告誡和勸諭的例子可見於箴言（5:3-6, 15-20; 6:24-7:27; 9:19; 22:14; 30:20）或德訓篇（7:19, 24-26; 9:1-9; 23:22-27; 25:13-26; 36:21-25; 42:6, 9-14），甚至是訓道篇（7:26-28; 9:9），從中我們可即時注意到一種片面性，因為這些告誡主要是針對男人發出的。這可能是男人特別需要這些告誡。至於女人，在這些告誡和勸諭之中，她確是常被當作是犯罪的誘

因，或全然是須予提防的誘惑者。儘管如此，除了告誡男人要提防女人和她們的姿色可誘使他們犯罪外（參閱箴 5:1-6； 6:24-29； 德 26:9-12），箴言與德訓篇也記載了讚美女人的頌詞，讚揚她是丈夫的「完美」伴侶（參閱箴 31:10及其後），並歌頌賢妻的美麗和溫柔，她懂得如何給丈夫帶來幸福。

「聖潔而知恥的婦女，乃無上的恩賜。貞潔的靈魂，實尊貴無比。在秩序井然的家庭裡，賢婦的美麗，有如在主上的至高之天，上升的太陽；她那健康身材上所襯托的美貌，有如神聖燈台上發光的燈；她那雙在結實腳跟上的美腿，有如銀座上的金柱。勤謹婦女的溫柔，使自己的丈夫歡樂；她的明智，使丈夫的骨骼豐滿。」（德 26:19-23, 16）

5. 在智慧文學的傳統中，有一個告誡經常出現，與賢妻頌成為對比：對於不是自己妻子的婦女，要提防她的美麗和姿色，因為她提供了誘惑的動機和犯姦淫的機會：「不讓你的心貪戀她的美色。」（箴 6:25）德訓篇（德 9:1-9）更加嚴正地提出同一的告誡：「當轉移眼目，不看美麗的婦女，也不要注視別人妻子的美容；為了婦女的美容，許多人走入迷途；從此，慾情熾燃，有如烈火。」（德 9:8-9）

這些屬智慧文學的經文其用意主要是作教育之用。經文傳授美德，力圖藉著指出天主的法律和廣義的人的經驗，而維護道德秩序。此外，這些經文的優勝之處，就是對人「心」有其洞見。我們可以說，經文闡述了一套道德心理學，而沒有墮入唯心理論之中。它們可說是接近瑪竇福音所載（參閱 5:27-28）基督訴諸「心」的言論，但不能說它們有意從根本轉化道德思想。這些書卷的作者運用他們對人的內心世界的認識傳授道德價值，但也受他們身處的歷史時期所盛行並獲他們相當肯定的道德觀所限。其中，訓道篇的作者兼併了這種肯定與他自己一套有關人的生活「哲學」；雖然這套「哲學」影響了他提出告誡和勸諭的方式，但沒有改變道德評價的基本結構。

6. 這種道德觀的徹底轉變直至山中聖訓才出現。儘管如此，智慧文學的傳統對人的心理的真知灼見，對在場聆聽山中聖訓的人絕對是有影響的。正如聽眾憑藉先知傳統可說是已作好準備，好能正確地理解

「姦淫」的概念，同樣他們也藉智慧文學的傳統作好準備，好能理解「貪慾的目光」或「在心裡姦淫」的意思。

我們稍後將繼續分析山中聖訓所述的貪慾。

帶有貪慾的人的內心狀況

(德23:16-24)

39 1980年9月10日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 2[1980]: 589-93)

1. 我們正在探討以下耶穌在山中聖訓的話：「凡注視婦女而〔貪〕戀她的，他已在心裡姦淫了她（在心裡已把她變為通姦者）。」（瑪5:28）基督的聽眾可說是已作好準備，以理解由貪慾產生的目光是甚麼意思。我們已在上周三論述一些屬智慧文學書卷的經文。

舉例說，在另一個片段，聖經作者分析受肉身的貪慾所支配的人靈的狀態。

熾烈的情慾，像燃起的火，不到燒完，決不熄滅。作賤自己肉身的人，不到慾火焚盡，也決不停止。縱慾的人，一切食物都是香甜的，至死不厭。離開自己的床，去犯姦淫，輕賤自己的人，心裡說：『誰能看見我？黑暗籠罩著我，牆壁遮蔽著我，沒有人能看見我，我還怕什麼？至高者決不會記念我的罪惡。』他不明白至高者的眼目，透視一切；怕人之情，驅散了他敬畏天主的心，使他只怕人的眼目。他不知道上主的眼目，比太陽還要光亮萬倍。他環視人類的一切行徑透視深淵、人心和最隱密的幽處。凡離棄丈夫，藉外人生了子嗣的女人，也是如此。」（德23:22-32）（中譯者註：英譯本原為德23:17-22）

2. 世界各地的文學作品⁵¹不乏類比式的描寫。當然，其中許多作品

51 參考例子：聖奧思定：「肉體的歡愉像疾病一樣，以奪命的甘飴網綁著我；我拖著身上的鎖鍊，深怕獲得釋放，對智慧的勸諭充耳不聞，就像那可解開鎖鍊的手只會觸痛我的傷口。」（《懺悔錄》6.12.21-22）

「但我沒有堅定地愛慕我主，卻沉溺於你的美麗，但沉重的我很快再次跌倒而離開你，痛苦地沉醉於低級的事物。肉身的惡習使我沉重。」（同上，7:17）

「我得了心病，苦不堪言，難過地怪責自己，在鎖鍊的網綁下翻騰掙扎，期望最終能把

都具備較深入透徹的心理學見解，且更能激發聯想力和較富表達能力。可是，在分析肉身的貪慾時，聖經德訓篇的描述具有一些可被視為「經典」的要素。舉例說，其中一個要素就是肉身的貪慾與火的比較：在人的身上迸發，侵襲他的感官，刺激他的身體，激發他的情感，可說是佔據了「心」。這種情慾源自肉身的貪慾，扼殺了「心」最深處良心的呼聲，扼殺了在天主面前應有的責任感；這種窒礙在上文引述的聖經經文中尤其顯而易見。另一方面，人與人建立關係時，依然保持外在的端莊（更正確地說是莊重的外表），但這是畏懼後果的表現，而非懼怕惡的本身。情慾扼殺了良心的呼聲，使身體與感官得不到安寧：這是「外表」上的不安。當心靈遭受壓制而緘默，而情慾有如脫韁的野馬，情慾就表現為一種持續不斷的傾向，尋求感官與身體的滿足。

受情慾支配的人認為，這樣的滿足可撲熄慾火，但在另一方面，它無法帶來內心的平安，而只觸及個人最外在的層面。聖經作者正確地指出：只顧滿足感官的人得不到安寧，也找不到自我，反而在「消耗自己」。情慾旨在滿足；因此它削弱思考活動，無視良心的呼聲；由於它本身不是堅固不滅的，因此會「自行磨滅」。它具有用品的性質，終會耗盡。當慾成為最深層的精神力量時，確是可成為具創意的力量；然

鎖鍊折斷。其實束縛我的，是多麼瑣碎的事物啊！但它仍然束縛著我。主啊，祢站在我靈魂內的隱密之處，祢出於慈悲，嚴厲地以恐懼和羞恥強力鞭策我，否則我會再次屈服，而那條仍在綑綁我的細小鎖鍊將不會斷開，卻會變得粗壯強大，比以往更緊箍著我。」（同上，8:11）

但丁描寫了這種內心的破損，認為應予懲戒。「這些陰魂逃到崩陷的土墩，／就在那裡尖叫、哀號、痛哭，／並且破口辱罵神武的至尊。／我知道，受這種刑罰折磨的人物，／生時都犯了縱慾放蕩的罪愆，／甘於讓自己的理智受慾望擺佈。／恍如歐椋鳥一雙雙的翅膀，在寒天／把他們密密麻麻的一大群承載，／狂風也如此把邪惡的陰魂驅掀。／他們被吹上、吹下、吹去、吹來，得不到希望的安慰；不要說稍息，／想減輕痛苦也無望啊，唉！」（但丁·阿利格耶里著，黃國彬譯註，《神曲（1）：地獄篇》5:34-45，臺北，九歌文庫，2003年，178-179頁）

「莎士比亞曾這樣描繪人在一些暴烈的慾望獲得滿足後，內心的感受：『慾望一旦獲得滿足，它就會被仇視。』」（魯易斯C.S. Lewis著，梁永安譯，《四種愛》，臺北，立緒文化，1998年，16頁。）

而，在此情況下，它必須經過徹底的改變。另一方面，如果它扼殺心與良心最深層的力量（如德 23:22-32 所述的），便會「消耗自己」，遭其支配的人也間接地消耗自己。

基督呼召人們止於目光

3. 基督在山中聖訓講論「渴望（得到某些東西）」和「注視而貪戀」的人，我們可理所當然地認為，祂說話時必會想到聽眾從智慧文學傳統所獲得的意象。可是，祂同時想到所有根據自己的經驗而明白「渴望」和「注視而貪戀」的意義的人。這位師傅沒有分析這種經驗，也沒有像德訓篇 23:22-32 一樣予以描述。我認為祂相信聽眾已非常熟悉這種內在事實，並請在場的聽眾和日後的聽眾注意這事實。是否會有人不明白問題所在？如果有人真的對此一無所知，那麼基督的話並不適用於他，任何分析或描述也不能為他作出解說。如果他認識問題所在，那麼當這些話論及他時，他會立刻明白；在此情況下，我們所說的其實是一種完全關乎內在的知識，存在於心和良心之中。

4. 因此，基督沒有描述或分析是甚麼構成「貪戀」的經驗，亦即肉身的貪慾的經驗。祂看來沒有像德訓篇一樣深入剖析此經驗的內在動態，而是在其門檻前止步。「貪戀」尚未轉化為外在行動，尚未成為「身體的行動」，仍然是心的內在行為。這種行為是透過目光、「注視女人」的方式表現出來。可是，它讓自己可被理解，可呈現其基本內容和素質。

我們現在必須作出這樣的分析。目光表達了心裡所想的。我認為目光表達了整個人。如果說人一般而言是「按他的存有行動」（*operari sequitur esse*〔行動追隨存有〕），基督在此是希望指出人是按其存有而「注視」：*intueri sequitur esse*〔目光追隨存有〕。透過目光，人藉其外表向別人流露自我，特別是表達他自己「內心」的想法。⁵²

52 語文學分析確認了 *ho blepōn*（「注視的人」瑪 5:28）此語的意義。

「如果瑪竇福音 5:28 的 *blepō* 有內在認知的意思，即『我認為，我專注留意，我仔細考慮』等，則福音就基督門徒之間的人際關係的教導較為嚴格，層次也較高。耶穌認

5. 如此，基督教導我們把目光視為內在真相的門檻。藉著目光，即「注視的方式」，我們可完全領會何謂貪慾。讓我們加以說明。〔貪〕戀、「注視而貪戀」指出一種對身體的價值的經驗；在經驗中，正是由於貪慾，身體的配偶性意義失去其配偶性質。身體也失去其生育意義（我們已在上文論述此意義）；當生育意義關乎男女之間的夫妻性結合，便是根植於身體的配偶性意義，且可說是從身體機能表達出來。因此，當人「貪戀」及「注視而貪戀」時（如瑪 5:27-28 所述的），他或多或少明確地經驗到脫離了身體的這個意義，而這意義（正如我們已在其他探討中論述的）是人與人位際共融的基礎：既存在於婚姻之外，亦以具體的方式存在於男女蒙召「以身體」結合的時候（如創 2:24 的經典文本所載的「起初的福音」所述）。對身體的配偶性意義的體驗是從屬於聖事性的召叫，但並不局限於此。我們將在下文的分析更詳細說明，此意義是交付的自由的特色，不僅可在婚姻中實現，也可藉另一方式實現。

基督說「凡注視婦女而貪戀她的」，即凡懷著貪慾注視婦女的，「他已在心裡姦淫了她」（「在心裡已把她變為通姦者」瑪 5:28）。難道祂的意思不是說：貪慾像姦淫一樣，是在內心擺脫身體的配偶性意義嗎？難道祂不是請聽眾注意他們擺脫這種意義的內在經驗嗎？難道祂不是為此而稱之為「在心裡姦淫」嗎？

貪慾 — 貶抑了一個恆久的召叫

40 1980年9月17日公開接見集會講詞 （《教導》3, no. 2[1980]: 653-56）

1. 在上一次的探討中，我們問道：基督在山中聖訓所說的「〔貪〕戀是甚麼意思（瑪 5:27-28）？我們記得祂是在論述「不可姦淫」的誠命時談到這種貪戀。「貪戀」（更準確地說，是「注視而貪戀」）這個行動被

為，甚至不必有帶色慾的目光，只需心生一念，人也可以犯姦淫。」（M. Adinolfi, "Il desiderio della donna in Matteo 5, 28," in *Fondamenti biblici della teologia morale, Atti della XXII Settimana Biblica Italiana* (Brescia:Paideia, 1973), 279.

定義為「在心裡姦淫」。這一點引起我們的深思。在較早前的幾次探討之中，我們說基督如此表達自己，是要向聽眾指出：當人（在這個例子中是男人）藉著「貪戀」這個內在行為屈服於肉身的貪慾，便經驗到自己脫離了身體的配偶性意義。脫離身體的配偶性意義同時是與人的尊嚴有所矛盾：真正的良心矛盾。

就此而言，很明顯「戀」在聖經中的意義（因此其神學意義亦然）是有別於純心理學的意義。心理學家把「戀」描寫為因對象特有的價值而強烈地趨向這對象，在目前討論的例子中，此傾向是由「與性相關」的價值促成的。在許多有關這些課題的作品之中，我們似乎都是找到這樣的定義。相比之下，聖經的描寫既沒有輕視心理學的層面，也特別重視倫理層面，並指出有一個價值受損了。我認為，〔貪〕戀是人心受矇騙，誤解了男女的恆久召叫，即藉著彼此交付而達至共融——這是已在創世奧跡揭示的召叫。因此，當基督在山中聖訓中（瑪5:27-28）述說「心」或人的內心，祂的話依然是包含著有關「起初」的真理，亦即祂在回應法利塞人有關男人、女人和婚姻的所有問題時所訴諸的（參瑪19:8）。

2. 我們已根據創世紀（尤其是創2:23-25〔參閱《身體神學》9-19〕）分析這個恆久的召叫，以及男女之間恆常的互相吸引：女性特質對男人的吸引與男性特質對女人的吸引；這個召叫是經身體傳達的邀請，但不是瑪竇福音5:27-28所指的貪戀。「貪戀」是肉身的貪慾的實現（同樣主要是全然內在的行為），貶低了這個邀請和互相吸引的原有意義且實質上已喪失了這意義。永恆的「女性」（*das Ewig-Weibliche*）——就此而言，永恆的「男性」亦然——即使在歷史真實性的層面也傾向擺脫純粹的貪慾，而在人的閱歷這層面尋找肯定。創世紀第三章論述的起初的羞恥證明了這事實。思想與心的意向性是普世人類文化的其中一條主導線。基督在山中聖訓的話確認了這個向度。

3. 儘管如此，祂的話清楚說明「貪戀」是人心這現實的一部分。當我們說「貪戀」是一種「貶抑」（相對於男性和女性特質原初的互相吸引而言），那是指意向性的「貶抑」，在一定程度上，是思想與內心

的視野受到限制或封閉。事實是，身為女性的在男人面前出現時，伴隨她出現的是整體的豐富價值，而性徵只是其中一部分；這樣的意識有別於把屬於位格的豐富的女性特質「貶抑」至這個單一價值，也就是貶抑至性這個單一價值，把女性特質當作滿足自己的性意欲的適用物品。雖然瑪竇福音 5:27-28 的話只直接述說男人看待女性特質的態度，但上述的推論也適用於女人如何看待男性特質。我們可見，這種意向性的「貶抑」尤其關乎價值論的性質。一方面，女性特質對男人的永恆吸引力（參閱創 2:23）使他產生（或說應會使他產生）各式各樣精神與肉體上的戀慕，而這些戀慕在性質上主要是存在於位格與位格之間和「共融」之中的（參閱有關「起初」的分析），相應地伴隨著一套相稱的價值優次。另一方面，〔貪〕戀局限了這個範圍，並使男性和女性特質的恆常吸引力特有的價值優次變得模糊不清。

4. 〔貪〕戀使人的內在、「心」、男人和女人的內在視野中位格特有的身體意義變得模糊不清。如此，為男性特質來說，女性特質不再是主體；女性特質也不再是精神的特有語言，並失去其作為標記的特性。我會說它不再具有卓絕的身體的配偶性意義。它不再出現在有關這意義的意識和經驗之中。這「貪戀」正是來自肉身的貪慾，自其存在於人的內在之初，也就是存在於人「心」之初，即以某種方式擺脫這意義（若以圖像說明，我們可以說它踐踏在身體的配偶性意義及其所有主體成分的頹垣敗瓦之上），並因著其自身關乎價值的意向性，而只直接朝向一個目標，視之為明確的對象：就是只為滿足身體的性衝動。

5. 根據基督的話（瑪 5:27-28），這種意向性和關乎價值的貶抑在目光（「注視」）的層面已可發生，更確切地說，這層面就是藉著注視表達的全然內在的行為。目光（更好說是「注視」）本身是個認知行動。當貪慾進入其內在結構，目光便帶有「貪慾的認識」的特色。聖經所說「注視而貪戀」可以是指人在貪戀時所「採取」的認知行動（因而使該行動帶有對某個對象的貪戀的特色），或是指挑逗起〈另一〉*主

* 英譯者註：「另一」（*altro*）一字不見於原文波蘭文，似乎是意大利文譯本之誤，出現在用作《教導》和《男人和女人》文本的意大利文打字稿。

體（性）慾望的認知行動，尤其在於他的意志和內心。由此可見，我們如果能認識人在心理這方面任何一個極端，便有可能詮釋其內在行為的意向。那就是把認識或慾望理解為渴望（*appetitus*）。（渴望的意思比「慾望」更闊，示意在主體身上表現為「強烈的願望」（*aspiration*）的所有特質，故此總是朝向一個目標，即追求一個具有價值的對象。）可是，如要對瑪竇福音 5:27-28 的話作出適當的詮釋，我們必須透過認識或「渴望」特有的意向性，注意到人在與另一個人的關係中，人的真正意圖；在我們的例子中，所說的人是與女人建立關係的男人，以及與男人建立關係的女人。

我們將會再討論這個課題〔參閱《身體神學》41〕。在總結今天的探討時，我們應補充，就山中聖訓所討論的「貪戀」、「注視而貪戀」而言，女人不再是具有永恆吸引力的主體，而是在男人如此「注視」她時，淪為肉身的貪慾的對象。這種改變也包含了在內心深處脫離身體的配偶性意義，即我們在前一次探討所述的。

41 1980年9月24日公開接見集會講詞 （《教導》3, no. 2[1980]: 717-20）

1. 在山中聖訓中，基督說：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女而貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」（瑪 5:27-28）我們已花了一段時間嘗試理解此話的意義，逐個部分作出分析，好能更深入領會這段經文的整體意義。

當基督講論「注視而貪戀」的人時，祂不僅是從意向性的層面講論「注視」，亦即不僅是從貪慾的認識或「心理學的」層面講論，也從人實存的真正意向性這個層面講論。祂是藉此說明男人「注視而貪戀」的女人，這個女人在此刻「是」甚麼，更好說，於這個男人而言她「變為」了甚麼。因此，認識的意向性決定和界定了實存真正的意向性。在基督描述的情境中，這個層面只是單向地存在於男人和女人之間，男人為主體，而女人成為客體（但這不是說這個層面只可以是單向的）；我們暫且不會把我們分析的這個情境倒轉過來，或擴展至男女雙方、兩個

主體。讓我們討論基督描述的情境，強調這個行動是「全然內在」的，隱藏在心裡，站在注視的門檻，待著不動。

目前只需指出這一點：由於位格主體性，女人總是「為男人」而存在，並期待對方為同一理由也「為她」而存在；這樣的女人雖然是「永恆的女性」，但她作為位格的吸引力失去了意義，只淪為男人的物品而已：那就是，在（男人的）意向上，她開始變為一件有可能滿足男人性衝動的物品。雖然此行動是完全內在的，隱藏在「心」裡，只藉著「目光」來表達，但在男人〈意向〉*之上實在出現了（主體上單向的）轉變了。若非如此，若這樣的改變不如此深層，這句話的下半部「已在心裡姦淫了她」（瑪5:28）就沒有意義。

貪慾 — 人與人的位際「共融」與生理「衝動」相比

2. 因著這種存在意向性的改變，某個女人開始為某個男人存在，但不是作為召叫或位際間吸引力的主體，或為建立「共融」的主體，而僅僅是可滿足性衝動的物品；這種改變既在「心」裡形成，也在意志之中形成，程度相若。感知的意向性本身不是指「心」已遭受奴役。只有當上文所述是意向上的貶抑把意志納入其狹隘的視野，在其內激發一個決定，按「貪慾」特有的價值優次與另一個人（在此例子中是與女人）建立關係，我們才可以說「慾望」駕馭了「心」。只有當「貪慾」駕馭了意志，我們才可以說它支配了位格的主體性，成為意志的基礎，並使人憑藉自決或自主能力，在生活中選擇和決定他以甚麼方式與另一個人建立關係。在此以後，這種實有的意向性才取得完整的主體性向度。

3. 在此以後，也就是自這個凸顯主體特性的時刻和其主體特性的延伸開始，才有可能確認德訓篇（23:22-32）所載人遭受貪慾支配的描述，以及世界各地的文學作品傳神的描繪。然後，我們可論述那可謂完全的「受強制」，我們稱之為「受身體的強制」，而它使人失去了「交付的自由」；這種自由與對身體的配偶性意義的深刻意識（即我們在前

* 英譯者註：尖括號內的用詞不見於《教導》的文本，而是來自《男人和女人》的。

述幾篇分析中所論述的)屬於同一性質。

4. 如我們所述,「慾」是在具體生活的意向性的徹底轉變,例如在男人身上發生的轉變(如瑪5:27-28所述的),致使某個女人淪為物品,以滿足他的男性特質中的「性衝動」;當我們這樣說時,我們絲毫沒有質疑那種衝動作為人的本性的一個客觀向度,是具固有的目的性,那就是生育。基督在山中聖訓的話(按其整個廣闊的語境理解)絕非摩尼教思想,正統基督徒信仰的傳統亦非如此。因此,在此情況下,我們不應提出這樣的異議。反之,問題在於男人和女人身為位格的生活方式(更正確地說,是這種彼此「為對方」而活的方式)——也是基於所謂的「性衝動」——可以且必須根據人的本性的這個客觀向度,在他們彼此的關係中,建立「共融」的結合。事實上,這是男性和女性特質的相互吸引力固有的基本意義。人同時是由位格、身體和性別所組成,而這現實包含了上述的基本意義。

5. 以下的情況並不符合男女「自起初」便奉召要彼此共建位際的結合,即位際的「共融」,事實上是與之相違,就是男女其中一方純粹為求滿足性衝動的主體,而另一方變為純粹為滿足對方的物品。此外,它不符合「共融」的結合,事實上是與之相違,以至男女雙方都變為滿足對方性衝動的物品,且各自只求滿足自己的主體。因著男性和女性特質,位格與位格之間帶有常存的相互吸引力,但如此「貶抑」這種吸引力的豐富內涵實在不符合這種吸引力的「本質」。事實上,這樣的「貶抑」摧毀了男人和女人固有的意義,那是屬位際與「共融」的意義,即為此「人應……依附自己的妻子,二人成為一體。」(創2:24)「共融」的位際角度是男女恆常的相互吸引力特有的,但「貪慾」卻從中除去男人和女人彼此為對方生存的意向性幅度,貶抑了這種吸引力,可謂是將之推向功利主義的向度。在功利主義的影響下,人「利用」另一個人,只為滿足自己的「衝動」而「使用她」。

在山中聖訓基督簡短的說話中,我們似乎正可找到這內容,當中包含了不同時代和不同環境中人的內在經驗。與此同時,我們決不能忽視此話為人的「內在性」、整全的「心」所賦予的意義,而心亦指人的內

心。瑪竇福音 5:27-28 所載基督的話旨在促成道德觀的轉化，以上就是這種轉化之核心。基督的話具有強大力量，卻又非常單一。

C. 「已在心裡姦淫了……」

「關鍵」的措辭

42 1980年10月1日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 2[1980]: 744-48)

1. 我們已分析至基督在山中聖訓的話(瑪 5:27-28)的第三部分。第一部分是：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』」第二部分「我卻對你們說：凡注視婦女，有意渴求她的」在文法上與第三部分「他已在心裡姦淫了她」相連。

這裡所用的方法是把基督的話分成和拆開為一個接一個的三部分，看來有點造作。可是，如要探索整句話的完整倫理上的意義，我們把經文分開是有幫助的，只須注意不僅要把經文分為不同部分，還要把它們拼合。這就是我們將要做的事。每個不同的部分都有其內容和特有的涵義，這正是我們有意藉分開經文說明的；但與此同時，就各部分作出說明時，應以每一部分與其他部分的直接關係來作解釋。為構成這完整句子的主要語意成分來說，這一點是最重要的。這些成分是：犯姦淫、貪戀、以身體犯姦淫，以及在心裡姦淫。如果沒有最後一個「在心裡姦淫」的成分，將難以掌握「貪戀」的倫理意義。上文的分析在某程度上已考慮到這個成分；儘管如此，如要完全領會「在心裡姦淫」這部分，必須另行作出分析。

2. 我們在開始時已指出，我們尋找的是倫理上的意義〔參閱《身體神學》34:2〕。瑪竇福音 5:27-28 所載的基督言論以「不可姦淫」的誠命開始，說明應如何理解此誠命和付諸實行，為使立法者雅威天主旨意中的「義德」得以滿盈，也就是為使這義德超過對此誠命作出詮釋和詭辯曲解的舊約經師的義德。如果基督有意藉此話建立新的道德觀（基於同

一的誡命），要達到此目標，必須重新發掘在對舊約一般理解和這誡命的實踐之中，已失落的價值。

3. 由此看來，瑪竇福音 5:27-28 的表述也很重要。「不可姦淫」的誡命以禁令的方式表達，直截了當的防止了某種道德惡。此外，同一的法律（十誡）除了「不可姦淫」的禁令外，還包括「不可貪戀你近人的妻子」的禁令（出 20:14, 17；申 5:18, 21）。基督並非較重視某一誡命，而使另一誡命失去意義。雖然祂講論「貪戀」，但祂的目的是更深入地闡述「姦淫」。在引述聽眾熟知的「不可姦淫」的禁令後，祂改變了說話的語調和邏輯結構，由規範語法轉換至敘述式的肯定語。祂說：「凡注視婦女而貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」祂是在描述一個內在事實，那是聽眾可輕易領會的現實。與此同時，祂以此方式描述和證明這事實，從而說明應如何理解「不可姦淫」的誡命才能符合立法者天主所願意的「義德」。

4. 如此，我們來到「已在心裡姦淫」這部分了；為理解其正確的倫理意義，這部分看來是最關鍵的表述。此表述同時是主要的資料來源，道出了新的道德觀的主要價值：那就是山中聖訓的道德觀。我們在此也面對一個矛盾，是福音經常面對的。實在，若是沒有「犯姦淫」，亦即沒有作出法律禁止的外在行為，「姦淫」如何發生？我們已看過「經師」如何企圖藉詭辯曲解闡明這問題。然而，有別於詭辯曲解，姦淫顯然鑑定為只能發生「在肉身上」，這情況就是說男女雙方互相結合，以至成為一體（參閱創2:24），但他們不是夫婦，即不是法律承認的夫妻。如此，「在心裡姦淫」可能有甚麼意思？難道那不過是這位師傅運用的隱喻式表達，以強調貪慾的罪性？

第一個解讀

5. 如果我們對基督的話（瑪 5:27-28）作出這樣的語意解讀，我們應要深入探討隨之而來的倫理結論，也就是探討行為的倫理秩序的相關結論。當男女互相結合，以夫婦特有的方式成為一體（創2:24），但他們本身不是法律承認的夫婦，那就是犯姦淫。如此把姦淫識別為「在

身體上」犯的罪，是全然且唯獨是基於「外在」的行動，基於共有的婚姻生活，這也關乎行事者獲社會認可的生活方式。在目前的事例中，這種生活方式是不適當的，沒有獲授權作出這種行為的權利（因此使用「姦淫」一詞）。

6. 我們進而探討基督的話的第二部分（新的道德觀開始浮現之處）。在理解「凡注視婦女而貪戀她的」此話時，應基於他們獲社會認可且由法律定義的生活方式，亦即他們是否已婚。在此，問題開始增多了。基督無疑是針對注視婦女這內在貪慾行為之罪性，而被注視的婦女並非注視者的妻子，因此我們可以且必須問：當這種內在貪慾行為的對象是注視者的妻子，祂說的話是否表示允許和接受這樣的目光？如要提出正面的答案，所提出的論點看來要基於以下的邏輯：（在這個例子中）當男人有可能是「在肉身姦淫」的主體，才能夠「在心裡姦淫」。若這個主體是已婚男人，他就不可能與他的合法妻子犯姦淫，基於這一點，「在心裡姦淫」不適用於這個已婚男人，但我們可將之視為所有其他男人有可能犯的錯。如果他是丈夫，他不能與自己的妻子犯姦淫。只有他擁有特權「戀慕」身為他妻子的女人，「懷著貪慾注視」她，而我們絕不能說，基於這樣的內在行為，應指控他「在心裡姦淫」。如果說他憑藉婚姻，有權「依附自己的妻子」，以至「二人成為一體」，那麼我們絕不能稱這樣的行為是「姦淫」，而且根據類比，山中聖訓所述的這內在戀慕行為不能定義為「在心裡姦淫」〔參閱《身體神學》25:4〕。

7. 就瑪竇福音 5:27-28所載的基督言論作出這樣的詮釋，看來是符合十誡的邏輯；十誡除了「不可姦淫」的誡命外（第六誡），還包括「不可貪戀你近人的妻子」的誡命（第九誡）。此外，支持這詮釋的論據在客觀上是完全正確無誤的。儘管如此，對於這個論據是否已顧及啟示與身體神學應予考慮的各方面，還是有很大疑問；如果我們希望領悟基督的話，這尤其重要。較早前我們已談到這些話具有非常「特殊的重要性」，也就是基督回顧「起初」的一句（參閱瑪 19:8）在人學和神學上的豐富含意。在山中聖訓中，基督訴諸人心的話的人學和神學含意亦使這句話具有「特殊的重要性」，並顯出與福音的整體教導一致。為此，

我們必須承認，即使上文提出的詮釋在客觀上和邏輯上準確無誤，也應予擴闊，更有必要加深。我們必須記得，述說人心的話所採用的方式或許有點矛盾（瑪5:27-28），但說話者「認識在人心裡有甚麼」（若2:25）。他的話肯定了十誡的誡命（不僅是第六誡，還有第九誡），同時也表達了對人的知悉；如我們曾在別處強調的〔參閱《身體神學》4:3〕，這知悉讓我們得以從「肉身的救贖」的展望探討對人的罪性的覺察（參閱羅8:23）。「此知悉是新道德觀的基礎」，正是這種知悉在山中聖訓中浮現出來。

考慮到以上各點後，我們可作出結論：正如基督就理解「在肉身姦淫」時，批評那些因不遵守一夫一妻制（亦即被視為人與人之間完美無瑕的盟約的婚姻）而對姦淫所作的錯誤和片面詮釋，同樣在理解「在心裡姦淫」時，基督也不只考慮到所涉及的男人和女人在法律上的真正生活方式。基督使對「戀」的道德評價主要建基於男人和女人的位格尊嚴；無論為未婚的人，或更甚的是身為丈夫和妻子的人，這都是重要的。我們下一次將根據這一點完成對山中聖訓的言論的分析。

43 1980年10月8日公開接見集會講詞 （《教導》3, no. 2[1980]: 807-11）

1. 基督在山中聖訓的講話談到「姦淫」與「貪慾」，尤其在最後一部分具體地把「目光的貪慾」定義為「在心裡姦淫」。今天我將會完成有關此話的分析。

我們已在上文說明，此話一般被理解為貪戀別人的妻子（即根據十誡中第九誡的精神作出的理解）。然而，這個詮釋較為有限，而且看來能夠並應該按整個語境予以擴闊。對於就基督稱之為「在心裡姦淫」（「注視而貪戀」）的貪慾所作的道德評價，看來主要是在於男人和女人的位格尊嚴。這適用於未婚男女和夫妻，或許對夫妻而言尤其如此。

第二個解讀

2. 我們較早前分析了瑪竇福音5:27-28的話：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女而〔貪〕戀她的，他已在心

裡姦淫了她。」我們的分析顯示，我們必須擴闊較早前所述有關此話包含的倫理意義的詮釋，尤其要予以加深。讓我們仔細探討這位師傅描述的情況。其中，藉內在的貪慾行為（以目光表達）「在心裡姦淫」的是個男人。當基督談到這行為的對象時，祂沒有強調她是「別人的妻子」，即不是自己妻子的婦女，只將之總稱為婦女；這一點是十分重要的。「在心裡」犯的姦淫不局限於可視為「在肉身」姦淫的人際關係。「在心裡」犯的姦淫並非唯獨或主要地取決於這些限制，而是取決於貪慾的本質；在此情況中，這本質是藉著目光表達的，也就是指基督用作例子的男人「注視而貪戀」。「在心裡」犯姦淫不只是因為男人這樣注視不是自己妻子的婦女，而正因為他是這樣注視婦女。即使他這樣注視自己的妻子，也同樣是「在心裡」犯了姦淫。

3. 這種詮釋更全面地顧及我們就貪慾作出的所有分析，尤其是肉身的貪慾，那是人的罪性 (*status naturae lapsae* [墮落人性的狀況]) 的固定元素。貪慾在此基礎上呈現，是一種內在行為（我們已嘗試在上文的分析說明了），它改變了女人的生存是「為」男人這意向性，即把人與人的位際共融這恆久召叫與男性和女性特質強烈的吸引力之豐富內涵，貶抑至僅為滿足身體的性「衝動」（這與「本能需要」的概念有密切關係）。這樣的貶抑有其效果，就是把人（在這例子中是女人）變為可供滿足另一個人（男人）的性「衝動」的物品。如此，這種彼此「為對方」受到扭曲，失去人與人的位際共融的特質，而傾向於功利主義。瑪竇福音5:27-28所述這樣「注視」的男人「利用」女人和她的女性特質滿足自己的「本能需要」。即使他沒有以外在行為利用她，但當他就某個女人作出這個決定時，已在內心採取了這樣的態度。「在心裡」姦淫正是如此。如果男人視自己的妻子為滿足本能需要的物品，也有可能「在心裡」犯姦淫。*

* 英譯者註：當意大利報刊首次引用若望保祿二世此話時，引起軒然大波，包括美國報章和網絡在內的國際傳媒也作出報道。大部分記者都未能領會正面的「戀慕」與有所貶抑的帶有貪慾的「戀慕」之別（參閱「索引」，*DESIRE*、《身體神學》24:1及《身體神學》25:4的英譯者註）。在緊接的一段（《身體神學》43:4），若望保祿二世指出，如果只單從心理學或性學的觀點理解性特質（此為我們文化中的主流理解方式），我們便無法明白這個差異。

4. 如果我們只局限於純粹心理學的詮釋，而不考慮其神學特色，亦即貪慾（作為一個行為）與肉身的貪慾之間的關係，而這可說是一種固定的素質，來自人的罪性，就不能對瑪竇福音 5:27-28 的話作出這樣的第二個解讀。就「貪慾」作出的純心理學（或「性學」）詮釋不足以理解山中聖訓的經文。另一方面，如果我們以神學詮釋為參考標準，而沒有輕視第一個（心理學）詮釋的不變要素，那麼第二個（神學）詮釋顯得較為完整。事實上，它闡明了山中聖訓這句關鍵說話的倫理意義，我們是據此發現福音的道德觀的應有向度。

誠命的成全在於心的純潔

5. 基督在勾畫這向度時，依然忠於法律：「你們不要以為我來是廢除法律或先知，我來不是為廢除，而是為成全。」（瑪 5:17）因此，祂指出應要多深入、應如何徹底展現人心最深層的隱蔽之處，以至心可成為「成全」法律的場域。瑪竇福音 5:27-28 的話是這個結論的一個重要論據，道出「在心裡」姦淫這個內在角度，並以此角度指出成全「不可姦淫」這誠命的正確方式。此話（瑪 5:27-28）事實上是指出一個領域，其中「心裡潔淨」（參閱瑪 5:8）（此語在聖經裡有廣闊的意義）才是主要議題。「不可姦淫」這誠命的用語和內容是明確和嚴厲的禁令（就像「不可貪戀你近人的妻子」的誠命，出 20:17）；我們將會在另一處探討此誠命是如何藉著心的純潔來成全〔參閱《身體神學》50-59〕。山中聖訓較後部分的經文間接地證明了此禁令的嚴厲程度和權力，也就是基督以形像化的方式來表達，如果肢體使人犯罪，應「剜出眼來」和「砍下手來」（參閱瑪 5:29-30）。我們在較早前已指出，舊約的法規雖然包含許多嚴厲的懲罰，但對「成全法律」沒有幫助，這是因為對法律所作的詭辯曲解導致對肉身的貪慾作出不少妥協〔參閱《身體神學》35-36:4〕。相反，基督教導人應藉「心裡潔淨」成全這誠命；如不堅定地面對肉身的貪慾所衍生的一切，人便不能「心裡潔淨」。懂得如何始終如一地從「心」裡有所要求的人，才能獲得「心裡潔淨」：既要從「心」而發，也要從「身體」而發。

6. 男人和女人按天主的原初計劃彼此結合，以至於「二人成為一體」（創2:24），此為婚姻的不可拆散性，是「不可姦淫」這誠命的正確動機。這種結合符合位格的尊嚴，因此姦淫是在本質上牴觸這種結合。基督不僅肯定此誠命基本的倫理意義，也旨在使之牢牢地扎根於人的位格的最深處。道德觀的全新向度總是關乎一種深層的流露，亦即所謂的「心」，也關乎讓心擺脫「貪慾」，為使人的這個心更加輝耀：即男人和女人彼此是「為對方」生存的內在真理。擺脫肉身貪慾在精神上所產生的束縛與缺陷後，人（男人和女人）重拾交付的自由，具體而言是相互自我交付的自由，那是一起活在真理之中的狀態，因為夫妻雙方必須讓創世紀2:24所述的造物主所願意的聖事性結合為一在他們身上形成。

7. 基督在山中聖訓向所有在場的聽眾和可能成為聽眾的人提出要求。祂的要求顯然是內在的，人一尤其是聆聽基督的人—必須從中重新發覺已喪失的完整人性，並希望重拾這樣的人性。這位師傅在瑪竇福音5:27-28所要求的，就是男女相互關係中的圓滿，祂尤其重視婚姻的不可拆散性，還有男人和女人各式各樣的共有生活，這生活成為純潔簡單生活的主導。人的生命的本質是「男女共存」的，且在每個歷史時刻、在每一個地域，其尊嚴與和諧取決於她應為他成為「怎樣的人」，以及他應為她成為「怎樣的人」。

耶穌在山中聖訓的話無疑具有普遍和深入的影響力。只有如此，我們才能領會出自祂口中的話；祂深深「認識人心裡有甚麼」（若2:25），同時如聖保祿所說，在祂內有「肉身的救贖」的奧秘。我們應畏懼這些嚴厲的話，還是信靠話中的救恩內容，信靠此話的力量？

無論如何，就基督在山中聖訓的話所作的分析讓我們得以作出更深入的探討，那是為透徹理解「歷史中」的人不可缺少的，尤其是為理解當代人：他的意識和他的「心」。

四. 「心」— 受控訴或奉召？

44 1980年10月15日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 2[1980]: 878-82)

1. 在過去多次周三集會之中，我們已詳細分析了基督在山中聖訓論述人「心」的話。現在我們已明白，祂的話有嚴格的要求。基督說：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女而〔貶義的〕貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」（瑪5:27-28）祂如此述說心，呈現了人的內心世界，那是倫理學特別論述的心靈的層面，而且更為身體神學所重視。肉身的貪慾所產生的〔貶義的〕慾望同時也是一種內在和神學的現實，可說是每一個「歷史中」的人都曾經驗過的。即使這樣的人並不明白基督的話，但正是他不斷就自己的「心」提出這個問題。基督的話使這個問題尤其明確：心是遭受控訴，還是奉召向善？由現在起，直至就福音的話（瑪5:27-28）所作的探討和分析結束，我們將思考這個問題；它與這句精簡明確且充滿神學、人學和倫理內涵的話有密切關係。

另一個問題同樣重要，那是較為「實際」的問題：對於已接受基督在山中聖訓的話、已接受福音的道德觀的人，尤其是就這個領域接受這道德觀的，「可以」和「應該」怎樣行事？

2. 在至今所作的探討之中，這個人對上述兩個問題找到了答案，至少是間接的答案：他「可以怎樣」行事，即他在「內心深處」可依靠甚麼，以作出「內在」與「外在」的行為？再者：他「應該」如何行事，換言之，山中聖訓的「準繩」已標榜一些價值，人如何將這些價值化成他的義務，以此主導他的意志與「心靈」、他的慾望與選擇？當人藉著認識接受這些價值，以至他在思想方面且在一定程度上也在「感情」方面都有所承擔，這些價值如何在他的行為與舉止上成為「不可推諉」的？這些問題為人能「實際踐行」（praxis）是重要的，並顯示了「實踐」本身與道德觀之間必需的連繫。合乎道德的生活總是付諸實行的道德觀。

3. 我們可用不同方式回答這些問題。事實上，人們過去曾經提出各種答案，今天亦然。大量文獻確認了這一點。除了在這些文獻找到的答案外，我們應考慮具體實在的人自行提供的無數答案，是每一個人在其生活中一再發自良心、意識和道德識別力的答案。在此範圍內，道德觀與實踐不斷互相貫穿。在此，我們看見按個別原則活出的生活經歷（並非純粹「理論性」的生活）；這些原則是指帶有目的的道德常規，由倫理學者闡述和推廣，也由個人闡述（當然也離不開倫理學者和學者的努力）；個人是直接的創始人和真正道德的主體，是共同創造歷史的人，而道德水平、其進步或衰落都取決於他們。「歷史中的人」時時處處重新肯定自己就是基督在山中聖訓宣告福音喜訊時曾論述的〔那一個人〕；在山中聖訓中，祂的言論包括載於瑪竇福音5:27-28的話：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女而貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」

4. 相比世界各地有關此課題的文獻，瑪竇福音的話非常精簡。它在道德思想歷史之中所發揮的力量或許在於其精簡。與此同時，我們必須明白，道德思潮歷史在歷史長河中以各種形態奔流，個別的水流互相靠近，也彼此分離。「歷史中」的人總是按自己的方式評價自己的「心」，正如他也對自己的「身體」作出評價：如此，他由悲觀轉至樂觀，由清教徒式的嚴厲轉至今日的放縱。我們必須明白這一點，那麼山中聖訓的道德觀在與人的行動和表現互相對照時，才會清楚顯明。為此，必須作出進一步的分析。

A. 對身體的譴責？

摩尼教

5. 如要完整地探討瑪竇福音5:27-28所載基督的話，必須思考在人類思想與道德觀之評價的歷史之中，所謂的這些話的回聲，至少須作簡略的探討。回聲總是從聲音與聲音表達的話轉化過來的。我們從經驗得知，這樣的轉化總是充滿神秘的魅力。但在目前的事例，情況剛巧相

反。事實上，基督的話往往遭奪去其簡樸和深度，而被賦予的意義遠遠有別於其所要表達的，最終互相矛盾。在此，我們所指的是在基督徒信仰的周邊以摩尼教⁵³的名義出現的理論，它企圖進入基督徒信仰的領域，特別是神學和身體的道德觀。摩尼教的原初形式源自東方拜火教的二元論，那不屬於聖經的範圍。原初的摩尼教認為邪惡之源就是物質，就是身體，因此譴責關乎人的身體的一切。人主要是藉著〔自己的〕性徵表現自己的肉身性，因此摩尼教也譴責婚姻和夫妻性生活，以及所有其他表達肉身性的身心與行動的領域。

6. 對不熟悉這學說的人來說，這個體系所呈現的嚴厲看來很符

53 摩尼教包含所有「諾斯底」(gnosis)的特色，並使之成熟，那就是二元論，即兩個皆為永恆，但又完全對立的本原，以及只能通過知識(「諾斯底(gnosis)」)或自我認識實現的拯救概念。在摩尼教的整個神話之中，只有一個英雄和一個處境經常重複出現：墮落的靈魂總是被囚禁於物質之中，由知識解放。

現時的歷史處境是精神與物質、善與惡短暫和異常的混合，對人是不利的；在早期的原初狀態中，兩種實體是分開和獨立的。因此有三「期」之說：「初期[initium]」，即原初的分隔時期；「中期[medium]」，即現時的混合時期；以及「末期[finis]」，即回歸原初的(實體)分開，那是意味著精神與物質完全割裂所帶來的拯救。

物質的核心是貪慾，那是對享樂的邪惡渴望，是死亡的本能，比得上性慾望或「性驅力」(libido)，但兩者不盡相同。這是一種試圖攻擊光明的力量：那是失去秩序的活動，是殘酷、野蠻和半清醒的慾望。

亞當與厄娃由兩個惡魔所生；人類是誕生自一連串同類相殘和與性相關的嫌惡行為，而且總是帶有這種邪魔本源的標記；這些標記是指身體和「性驅力」。身體是由一些「地獄統治者」所創造，而「性驅力」推動人交合繁殖，從而把光明的靈魂囚禁在牢籠之中。

如果人想要得救，必須從肉性與身體解放「生活的我」(理性[nous])。由於物質的極致表達就是貪慾，因此最大的罪在於性結合(行淫)，那是殘酷野蠻的，使人藉著生育淪為邪惡的工具與同謀。

選民是完美的一群，他們的美德具有克修的特質，須實踐三「封」所指的戒絕：「口封」是禁止所有詛咒和戒掉肉、血、酒和各種酒精飲料，亦指齋戒；「手封」是指必須尊重遭囚禁在身體、種子和樹木內的生命(「光明」)，並禁止採摘果子，折斷植物，奪取人或動物的生命；「子宮封」指完全禁慾。參閱：H. C. Puech, *Le Manichéisme: son fondateur-sa doctrine* (Paris, 1949), 73-88; H. C. Puech, "Le Manichéisme," *Histoire des Religions (Encyclopédie de la Pleiade)* 2 (1972): 522-645; J. Ries, "Manichéisme," *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 34 (1977): 314-20。

合瑪竇福音 5:29-30 的嚴厲言論，即基督所說如果肢體使人跌倒，便應「剷出眼來」和「砍下手來」。如果純粹從「物質」角度詮釋這些話，便有可能從摩尼教的觀點理解基督所說「凡注視婦女而貪戀她的，他已在心裡姦淫了她」。同樣在此情況下，摩尼教的詮釋傾向譴責身體，視之為真正的邪惡之源，這是因為摩尼教認為，從「本體論」而言，邪惡本原是埋藏於身體，並藉身體展現。因此，人們嘗試在福音中尋找這種譴責，發現了相反的事實：福音唯一要表達的，就是向人的心靈提出特別的要求。

請注意，這樣的譴責或許且可能總是一個漏洞，用作逃避基督在福音中定出的要求，因為祂「認識人心裡有甚麼」（若 2:25）。歷史不乏相關的證據。我們已有機會說明（日後必會再有此機會）：這樣的要求只可能來自肯定，而非否定或譴責 — 這樣才能在主體上或客觀上作出更成熟深入的肯定，即肯定人的存在於「身體上」，同時凸顯身體的位格幅度。而瑪竇福音 5:27-28 所載基督所說的話實在是肯定人的男性和女性特質。這就是這些話的正確倫理意義。它們在福音經文中銘刻了一種具體的道德觀，好能也將之銘刻在人的生命之中。

我們將會在接下來的探討繼續討論這課題。

正確的理解

45 1980年10月22日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 2[1980]: 948-52)

1. 在過去一段頗長的時間，我們的周三集會都是圍繞以下基督在山中聖訓中的一句話：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女而〔貪(貶義的)〕戀她的，他已在心裡姦淫了她（對她犯了姦淫）。」（瑪 5:27-28）為在基督教導中的整個身體神學來說，此話非常重要。因此，我們非常重視如何正確理解和詮釋這些話。我們已在上一次的探討中，論述摩尼教早期和後期的學說如何牴觸這些話。

事實上，在我們目前分析的山中聖訓言論之中，不可能解讀為是

對身體的「譴責」或控訴。如果說有的話，我們可從中發現那是對人心的譴責。然而，我們至此所作的探討顯示，即使瑪竇福音 5:27-28 的話含有控訴，其對象主要是帶有貪慾的人。與其說這些話是控訴心，不如說是要對心作出評價，更好說，是使之接受批判性的審視，事實上是自我批判的審視：心是否屈從於肉身的貪慾？然而，當我們深入探索瑪竇福音 5:27-28 的話的底蘊時，我們應注這話對貪慾所作的含蓄評價，即視之為肉身的貪慾的行為，這樣的評價本身非但沒有否定，反而是肯定了身體；它肯定身體這個元素連同精神一起，決定人在本體論上的主體性，並分沾了身為位格的尊嚴。總括來說，對肉身的貪慾之評價所具的意義本質上是有別於摩尼教的本體論所預設的，其所預設的認定了肉身的貪慾必然是來自身體。

2. 具有男性和女性特質的身體「自起初」已奉召作為精神的流露。這樣的流露也可見於男女的夫妻間的結合，也就是在他們彼此結合而成為「一體」時。基督在其他篇章（參閱瑪 19:5-6）維護這種結合為不可侵犯的權利；具有男性和女性特質的身體藉此結合，取得標記的價值，而這標記可說是一個聖事標記；再者，當祂告誡我們提防肉身的貪慾時，也表達了身體在本體論上這同一的真實性，並肯定其倫理意義，這與祂的整體的教導是一致的。此倫理意義與摩尼教提出的譴責完全不同，更確切地說，它是由聖保祿在羅馬書提及的「肉身的救贖」這奧跡深深滲透（參閱羅 8:23）。無論如何，「肉身的救贖」並無暗示本體惡是人類身體的基本屬性，而只是指出人的罪性；藉此罪性，人失落一些事物，包括無法清晰意識到身體的配偶性意義，而這意義表達了內在的領域與精神的自由。正如我們已在上文強調的，問題在於這是一種「偏向一方」的、可能出現的失落；因著這樣的失落，身體的配偶性意義的意識，在某些方面，是與貪慾混淆，且輕易地遭貪慾吞併。

3. 山中聖訓真正的道德觀藉「實踐」而逐步實現；如要對基督的話（瑪 5:27-28）和這樣的「實踐」作出適當的詮釋，必須在思想和態度上完全擺脫摩尼教的元素。摩尼教的態度可導致身體的「殲滅」—即使不是真實的，也至少是意向性的；也會導致否定人類的性之價值，否

定人的男性和女性特質，或在生育所示的「需要」之最小範圍內，予以「容忍」。相比之下，基於基督在山中聖訓的話，基督徒道德觀的特色就是轉化有位格的人（男人和女人）的意識和態度，好能按照造物主的原初計劃，表達和實現身體與性的價值，使之為「人與人的位際共融」服務，那是人類道德與文化最深層的底基。為摩尼教的思想來說，身體與性意欲可說是構成了「反價值」；相對而言，為基督徒宗教來說，它們總是「未獲充分重視的價值」，我將會在下文詳細說明。後者的態度顯示，在人的罪性「歷史」土壤中，「肉身的救贖」這奧跡應根植於甚麼形式的道德觀。有一個神學表述表達了這一點，把「歷史中」的人的「狀況」界定為人性同時處於墮落與獲救贖的狀況（*status naturae lapsae simul ac redemptae*）。

反價值還是未獲充分重視的價值？

4. 我們必須基於這種關乎人的複雜事實詮釋基督在山中聖訓的話（瑪 5:27-28）。這些話雖然包含了對人心的「控訴」，但更是對人心提出呼籲。這些話也對道德惡提出控訴，即控訴因身體放縱貪慾而產生的「貪戀」，但這控訴同時也召喚人克勝此惡。雖然說戰勝邪惡在於擺脫它（因此才有瑪 5:27-28 的嚴厲言論），但我們只須擺脫行為的惡（在目前討論的情況中是指內在的「貪慾」行為），而絕不應把此行為的負面性轉移到行為的對象身上。這樣的轉移意味著在某程度上肯定了摩尼教的「反價值」— 或許是在不知不覺之中作出這樣的肯定。這樣做不是真正和徹底的戰勝行為的惡；由於行為的道德本質是惡的，因此在精神上也是惡的。相反，這樣做隱藏著極大的危機，就是把損害對象的行為合理化（摩尼教道德觀的主要錯誤正在於此）。很明顯，基督在瑪竇福音 5:27-28 要求人擺脫「貪慾」之惡（即放縱的貪戀所流露的目光），但祂的話並沒有以任何方式允許我們視貪戀的對象為惡的，而所言說的對象就是男人「注視而貪戀」的婦女。（智慧文學的經文有時似乎欠缺這樣的說明。）

5. 因此，我們必須澄清「控訴」與「呼籲」之間的差異。鑑於對

貪慾之惡的控訴同時也是為要戰勝此惡的呼籲，因此勝利必須是與認識到對象真正價值的行動一起發生，為使摩尼教的「反價值」不會在人的意識與意志之中扎根。事實上，對身為人的主體而言，此行為的對象是「未獲充分重視的價值」，這是貪慾之惡的後果，即基督在瑪竇福音5:27-28所述的行為的後果。如果在所分析的山中聖訓言論（瑪5:27-28）之中，人心遭「控訴」為懷有貪慾（或促請人心提防貪慾），那麼人心也同時藉同一番話奉召在這貪慾的行為中，認識到「未獲充分重視的價值」，並領會其全部意義。如我們所知，基督說：「凡注視婦女而貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」「在心裡姦淫」可以並應該理解為對於一種真正的價值，予以「貶低」，或使之變得貧乏是所述婦女的女性特質之整體價值應有的尊嚴遭有意地剝奪。瑪竇福音5:27-28的話包含一個召喚，就是去認識這價值和這尊嚴，並重新予以肯定它們。看來只有如此理解瑪竇福音的話，才會重視其語意內涵。

為這些簡短的討論作結，我要再次強調：摩尼教理解和判斷人的身體與性意欲的方式並不屬於福音範圍，也不符合基督在山中聖訓宣告的言論的真義。人奉召克制肉身的貪慾，這召叫正是來自對身體與性的位格尊嚴的肯定，並只為這樣的尊嚴服務。任何人如試圖以摩尼教的觀點理解這些話，就是犯了大錯。

B. 事事存疑的「心」？

「設疑大師」

46 1980年10月29日公開接見集會講詞 （《教導》3, no. 2[1980]: 1011-16）

1. 我們在周三的探討中，已有一段時間集中討論耶穌基督在山中聖訓的這番言論：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女而貪戀她的，他已在心裡姦淫了她（對她犯了姦淫）。」（瑪5:27-28）我們剛剛已說明不能以摩尼教的觀點去理解或詮釋這些

說話〔《身體神學》44:5-45:5〕。這些說話完全沒有譴責身體或性的意圖，而是召喚人們去克服三重貪慾，特別是肉身的貪慾。這呼召正是源於一個肯定，就是肯定身體和性的位格尊嚴，而且只會確認這個肯定。

為應付摩尼教在思考和評價事物的方式上所造成的「根深蒂固的習慣」，並回應若干當代關乎人和道德的詮釋所採取的立場，我們有必要闡明這個表述，即確定基督在山中聖訓訴諸人心的說話（參閱瑪5:27-28）的正確意思。呂格爾（Ricoeur）稱弗洛伊德（Freud）、馬克思（Marx）和尼采（Nietzsche）為「設疑大師」（masters of suspicion）⁵⁴，除基於他們各自代表的一整套思想系統外，也許最主要的是各人在理解和詮釋人之為人的重要內涵（*humanum*）時所採用的隱秘準則和方向。

似乎我們確有需要簡略地看看這些準則和方向。這樣做是對照同是以聖經為首要資料的詮釋學，一方面發現當中的主要共通點，另一方面也須找出兩者的基本分歧。共通點在哪裡呢？就是在於上文所述這些對現代人思考和評價事物的方式，一直以來都影響深遠的思想家，基本上都對人「心」作出判斷和控訴。此外，他們判斷和控訴人心時，似乎均歸咎於聖經語言（特別是若望神學語言）所指的貪慾，也就是三重貪慾。

2. 三人分別採取了不同的觀點。尼采的詮釋學對人心的判斷和控訴可說是關乎聖經語言所指的「人生的驕奢」；馬克思的詮釋學則是關乎「眼目的貪慾」；相比之下，在弗洛伊德的詮釋學則是關乎「肉身的

54 「笛卡兒（Descartes）學派的哲學家知道事物是不可信的，即它們未必是表相那樣，但他從不懷疑意識就是所浮現那樣……然而，自從馬克思、尼采和弗洛伊德以後，我們甚至對此也懷疑起來。在懷疑事物之後，我們也開始懷疑意識。」

「不過，這三位設疑大師並非懷疑論者。他們確是三大『破壞者』……」

「……領悟首次被視為等同詮釋。自此，追尋意義不再是道出對意義的意識，而是破解意義的表述。因此，我們要應付的不是三種懷疑的態度，而是三種欺騙……」

「……同樣地，我們發現馬克思、弗洛伊德和尼采之間有著更深的關係。正如我們指出的，三者都懷疑意識所構成的假象，並以破解作為欺詐手段進行。」（Ricoeur, *Conflict of Interpretations*, 144-46.）

貪慾」。對於以聖經為依據關乎人的詮釋學而言，這些觀點與之有共通處：當我們展現人心的三重貪慾時，我們可能如他們一樣，只顧要人事事存疑。不過，聖經並不讓我們就此停下來。雖然基督在瑪竇福音 5:27-28 的說話指出了貪戀和貪慾的整個現實，但我們不能就此把這樣的貪慾視為人學和倫理學的絕對原則，或視之為人的詮釋學的核心。在聖經中，三重貪慾並不構成人學或倫理學的基本準則，也絕不是唯一和絕對的準則，但這無疑是為理解人、他的行為和這些行為的道德價值的一個重要系數。我們一直所作的分析也指出了這一點。

3. 對於基督就「懷著貪慾注視」的人所說的話（參閱瑪 5:27-28），若我們要作出全面的詮釋，光是籠統的「貪慾」概念並不足夠，即使我們所知的全部心理學知識亦是以這樣的方式推論得來的；我們反而應該參照若望一書 2:15-16 和當中包含的「貪慾的神學」。「注視而貪戀」的人其實就是帶有三重貪慾的人，是帶有肉身的貪慾的人。正因如此，他「能夠」這樣注視別人，並甚至應覺察到，當他讓這內在行為任由本性的力量擺布時，他便無法避開肉身的貪慾的影響。按瑪竇福音 5:27-28 所載，基督也提及並促請人注意這一點。祂的說話不但在述說「貪慾」的具體行動，也間接地述說「帶有貪慾的人」。

基本分歧

4. 既然山中聖訓的這番話在論及人心方面與「設疑大師」的詮釋學有共通處，為甚麼仍不能視之為上述詮釋學的依據，或是與之相似的思想？為甚麼此話所表達和構成的道德觀是這樣截然不同；它不但有別於摩尼教的道德觀，也有別於弗洛伊德的道德觀？我認為至今所作的全部分析和探討正好解答這個問題。簡言之，在論述瑪竇福音 5:27-28 所載的基督言論時，我們不能止於控訴人心，或要人事事存疑，而是應該將此話理解和詮釋為訴諸人心的說話。這是從救贖的道德觀的根本本質推論得來的。基於聖保祿稱為「肉身的救贖」的這個奧跡（羅 8:23），基於所謂「救贖」的這個現實，並因此基於肉身的救贖的道德觀，我們不應止於慾望和肉身的貪慾而只對人心提出控訴。人不應止於因所流露的

肉身的貪慾和心理分析學家在分析無意識時所展現的性驅力(libido)，⁵⁵而讓心事存疑。救贖是真理，是現實，而且因著救贖，人定必感到奉召，且「奉召是為產生實效」。此外，透過瑪竇福音5:27-28所載的基督言論，並按照關乎身體的啟示的完整語境重讀這言論後，他必會覺察到這個召喚。人定必感到自己蒙召去重新發覺身體的配偶性意義，甚至更進一步，去體現這個意義，從而展現這內在的交付的自由，即因克制肉身的貪慾而在精神和力量方面享有的自由。

5. 人靠著福音的話奉召重新發覺這意義，因此這是由「外」而來的召喚，但也是由「內」激發的召喚。基督在山中聖訓訴諸「心」，祂的話引導聆聽者注意這內在的召喚。如果人讓這些說話在他內發揮作用，便可同時在自己的內心深處聽到「起初」的回聲；基督曾在另一場合訴諸這個美好的「起初」，以提醒聽眾男人是怎樣的，女人是怎樣的，男女的相互關係是怎樣的：在創世工程中，他們是為對方而受造的。基督的山中聖訓的斷語絕非虛無的召喚。這些話的對象並非完全由肉身的貪慾所支配的人，無法在「自起初」便存在於歷史中的男人和女人的恆常吸引力中尋求另一種相互關係。基督的話見證了創世奧跡的原初力量（因此也見證了這奧跡的恩寵）已為我們每一個人成為救贖奧跡的力量（即恩寵）。這關乎位格的人性「本質」，也就是其底基，「心」最深層的動力。除貪慾外，人難道不是同時感到有強烈需要維護這相互關係的尊嚴嗎？這關係是藉著男性和女性特質，而得以通過身體表達出來的。難道他不是感到有需要把一切高貴美好的特質灌注在這關

55 參考例子：弗洛伊德的遺作所載的特色言論：「我們的存有的本質是由黑暗的『本我』構成。本我不與外在世界交流，我們只可從另一層次認識它。在『本我』內發揮作用的是來自官能的驅力(drives)，由兩大主要力量（情愛(Eros)和毀滅)交織而成，而兩者的分別在於各自與器官和器官系統的不同關係。」

「這些驅力的唯一目的是借助外在世界的事物，使器官產生變化，以得到所需的滿足。」(S. Freud, *Abriß der Psychoanalyse, Das Unbehagen der Kultur*, 4th ed. (Frankfurt and Hamburg: Fischer, 1955), 74-75.)

因此，人的「本質」或「心」受到情愛和毀滅兩大本能的結合所支配，而生命就是為了滿足它們。

係中嗎？難道他不是感到有需要賦予這關係最崇高的價值嗎？這價值就是愛。

6. 在重讀基督在山中聖訓訴諸人心的說話時，我們不能抽離具體的生活。即使只在基督的話所涉及的行為的方面，這也總是意味著要重新發覺整個存有的意義，生命的意義，其中也包括身體的意義，即我們在此所說的「配偶性」意義。可以說，弗洛伊德所指的性驅力是身體的意義的反面；「事事存疑」的詮釋學是生命的意義的反面。這樣的詮釋學非常不同，完全有別於我們從山中聖訓中基督的話所瞭解到的詮釋。基督的話不但展示另一種道德觀，同時也展示了人的另一種可能性。重要的是，從「心」底裡，他明確地知道自己並沒有無休止地受到控訴，也沒有屈服於肉身的貪慾之下，而是同樣從心底裡感到自己充滿活力地奉召。他奉召正是為了獲取這崇高的價值，即是愛。作為位格，他是以其真實的人性，因此也是以其真實的男性和女性特質，以真實的身體奉召。他是在這真理中奉召，那是他「自起初」繼承的產業，是他的心所繼承的，遠較所繼承的罪性深刻，也較三重貪慾深刻。就創世和救贖的整個現實而言，基督的話重新激活這最深層的產業，並讓它在人類生命裡，發揮真正的力量。*

C. 情愛與道德價值

情愛為「情慾」之源

47 1980年11月5日公開接見集會講詞
(《教導》3, no. 2[1980]: 1066-70)

1. 基督在山中聖訓提到「不可姦淫」這誡命時，把「貪慾」（「貪慾的目光」）比作「在心裡姦淫」。我們每周探討基督的說話，以期回答一

* 英譯者註：《教導》的文本是「不見於」，但這並不合乎語境。《男人和女人》則寫作「見於」。

個問題：以上這番話只是為了控訴人「心」，還是主要為了向人心作呼籲呢？我們認為上述的言論絕對是向人心作呼籲的，而且顯然著重倫理層面，且為福音的道德觀來說，是重要和基本的。

同時，我們的探討也盡量緊貼當代人的意識在這範疇所遵循的「路線」。在上一個環節的討論中，我們已提到「情愛」（*eros*）〔參閱《身體神學》22:4〕。此詞源自希臘神話，繼進入哲學語境後，又為文學語言採用，最終更成為日常用語。「情愛」一詞有別於「道德觀」，不見於聖經語言。我們在目前的聖經文本分析中，採用了「道德觀」這個〈不〉見*於七十賢士本和新約的字詞，是因其其在哲學和神學範疇取得的常用意義，因為這字詞的內容包含了善與惡的複雜領域；在其中，人的意志是關鍵，並受良知和人「心」感情的律法所規管。「情愛」（*eros*）一詞除了是神話人物厄洛斯的名字外，在柏拉圖的著作中還有其哲學意義，⁵⁶而這既與慣常的意思不同，也有異於一般文學的用法。很

* 英譯者註：產業：請對照《身體神學》最後一章的標題「祂賜下生命的法律作為百姓的產業」（《身體神學》118:1）。

56 柏拉圖認為人處於感官世界與理念世界之間，其終向就是要由感官世界過度至理念世界。然而，理念世界並不能自行克勝感官世界，只有人與生俱來的情愛才可做到。當人開始對理念的存在產生預感時，由於他能端詳存在於感官世界的事物，因而感到情愛的推動，即對純理念的渴求所帶來的推動。事實上，情愛使依賴「官能」或「感官」存在的人趨向超越的事物，那是引領靈魂走向理念世界的力量。在《饗宴篇》中，柏拉圖描述愛情愛影響的不同階段：它把人的靈魂由個別身體的美提升至所有身體的美，從而提升至知識的美，最後提升至美的這個理念本身（參閱《饗宴篇》211；《共和國》514）。

情愛既非全然屬人的，也非全然屬神的，而是介乎兩者中間（*daimonion*），是兩者的橋樑。情愛的主要特徵是永遠嚮往和渴求。即使當情愛看似在付出時，其實仍是一種「對擁有的渴求」，但與純感官的愛不同，它是一種趨向崇高的愛。

柏拉圖認為神祇沒有愛，因為他們並無渴求，他們所有的渴求都早已得到滿足。因此，他們只可以是愛的客體，而非主體（《饗宴篇》200-1）。基於這個原因，他們與人並沒有直接的關係；只有當情愛作為中介時，人與神祇才產生連繫（《饗宴篇》203）。因此，情愛是引領人走向神祇的道路，但反之則不行。

故此，對超越事物的嚮往是柏拉圖情愛概念的構成要素；這概念可以克服理念世界與感官世界之間的絕對二元論。情愛使人得以從一個世界過度至另一個世界，使人脫離物

明顯，我們在此必須考慮此詞眾多不同的意義和其中的細微差別；這些意義關係到神話人物和哲學內容，最重要的是有關「身體」和「性」的觀點。考慮到這些眾多不同的意義，我們必須以同樣精細的方式，論述那關乎「情愛」（eros）⁵⁷並給界定為「出於情愛」或「情慾」（erotic）的事物。

2. 柏拉圖認為，「情愛」是一種推動人走向真、善、美的內在力量。在此情況下，這「吸引力」顯示人在精神方面的主體行動是強烈的。不過，如果按照慣常的意思（並一如文學的用法），這卻是一種以感官為本的「吸引力」。因著它，男女雙方都傾向接近對方，以達至身體的結合，即創世紀 2:24 所述的結合。在這裡，我們必須確定「情愛」一詞是否具有該聖經敘述（特別是創 2:23-25）所包含的相同意義。聖經包含的意義毫無疑問地表明，人的位格通過其男性和女性特質，感受到相互的吸引力，並總是嚮往著「肉身的結合」，而這種結合應同時體現位格之間的結合共融。我們對山中聖訓論及「貪慾」的理解之所以如此重要，正是由於對「情愛」有這樣的詮釋（以及其與道德價值的關係）。

3. 在日常用語中，「貪慾」的主要意義屬於我們界定為「心理學」或稱為「性學」的範疇：這現象的基礎前提是一種對人的情慾的詮釋，而這樣的詮釋主要是從自然主義、「軀體論」和快樂論的觀點出發。（我們提出這點絕對無意貶低這方面的科學研究的價值，只是為了請大家注意簡化論和排外主義的危險。）從心理學和性學的層面來說，

質世界，而物質世界是靈魂必須擯棄的，因為依賴感官存在的主體只有在向上提升時，才顯出其價值。

然而，柏拉圖認為情愛從來都是一種以自我為中心的愛，為征服和擁有對人有價值的生物。愛慕善表示渴求永遠擁有它。因此，愛是對永生的渴求，而這也顯示情愛以自我為中心的特質。參閱：Nygren, *Agape and Eros*, 166-81。

柏拉圖認為情愛是由較基礎的知識過度至更深入的知識的通路，同時是一種嚮往，渴望由「虛幻」（that which is not）和惡過度至「活於圓滿」和善。參閱：Max Scheler, “Liebe und Erkenntnis”，刊於 *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre: Gesammelte Werke Band 6*（Bern and Munich: Francke Verlag, 1963），77-98（本段見於82頁）。

57 Lewis, “Eros,” in *The Four Loves*, 131-33; 152; 159-60. Chauchard, *Vices des vertus*, 147。

貪慾顯示主體因其性特徵（性價值），而對客體有著強烈傾慕。由於某種「吸引力」駕馭了人的情感，且牽涉其「肉身性」（其肉身的男性和女性特質），因此這傾慕是一種強烈的主體情感。山中聖訓論及使人「注視婦女而貪戀她」的「貪慾」；從「心理學」（性學）的角度去理解，此話正是指日常用語稱為「情慾」的各種現象。瑪竇福音 5:27-28 所述的只是一個內在行為，但一般所說的「情慾」主要是指男女之間的行為和互動，是這些內在行為的外在表現。儘管如此，如果這樣推論，我們無疑必須視「情慾的」等同於「衍生自慾望的」（目的是滿足肉身的貪慾）。如果真是這樣，那麼瑪竇福音 5:27-28 所載的基督言論就是否定與「情慾」相關的一切，而在論及人心時，亦同時構成一個提防「情愛」的嚴厲警告。

道德價值是情愛的內在力量

4. 然而，正如我們曾指出的，「情愛」有許多語意上的細微差別。「情慾的」現象廣義來說是指男女接近對方、結合成為「一體」（參閱創 2:24）的行為和互動表現。若要界定山中聖訓的說話（瑪 5:27-28）與這些現象的關係，我們必須緊記「情愛」在語意上各式各樣的細微差別。事實上，按照柏拉圖為「情愛」定下的意義，我們似乎可以在「情愛」這概念的範圍中，找到「道德價值」的可能性，也就是我們在分析基督在山中聖訓訴諸人心的言論時，所推斷出來的倫理學內容和間接推斷出來的神學內容。除了「情愛」有許多語意上的細微差別外，那在不同時代、不同地域和文化背景下，在有關人的各種經驗和描述中被稱為「情慾的」亦然。我們認識兩者語意上的細微差別後，有助我們明白基督在瑪竇福音 5:27-28 所訴諸的「心」是充滿了特有的豐富內涵。

5. 如果我們認定「情愛」是指「吸引」人走向真、善、美的內在力量，那麼我們也會發現，這個概念可帶領我們看清基督要在山中聖訓表達的意義。瑪竇福音 5:27-28 的說話雖然有「控訴」人心的意思，但同時更是向人心作呼籲的說話，完全屬於救贖的道德觀的範疇。奉召邁向真、善、美，意味著在救贖的道德觀內，必須克服那源自三重貪

慾的事物。這也表示有可能並有必要把那遭肉身的貪慾所壓倒的一切轉化過來。此外，如果瑪竇福音 5:27-2 的話代表這樣的召喚，那麼這是說在「情慾的」領域內，「情愛」與「道德價值」並不相違，兩者並不對立，反而是奉召在人心中心聚合，並因此聚合而產生果效。人「心」的價值在於「情慾的」表現同時也是道德價值的表現，因此也是「合乎道德」的。

6. 就道德價值和倫理學而言，這話十分重要。事實上，後者常常使人聯想到「負面的意義」，因為倫理學帶來規範、戒律和禁令。我們往往傾向只視山中聖訓有關「貪慾」（有關「注視而貪戀」）的言論為一個禁令，一個有關「情愛」的禁令，亦即有關「情慾的」領域的禁令。我們也往往滿足於這樣的理解，而沒有嘗試展現這禁令真正深層和基本的價值，那是這禁令所維護和確保的。只要我們學習開放我們的「心」，這禁令不但維護這些價值，更解放它們，讓人更容易接觸到。

在山中聖訓，基督教導我們的就是一切，並引領人心走向這些價值。

討論情慾自然冒起這問題

48 1980年11月12日公開接見集會講詞 （《教導》3, no. 2[1980]: 1131-34）

1. 今天我們會繼續上周開始的分析，即「合乎道德的」與「屬於情慾的」兩者的相互關係。我們的探討是以基督山中聖訓的一番話作為主線；其中，基督引用「不可姦淫」的誡命，同時把「貪慾」（「貪慾的目光」）界定為「在心裡姦淫」。我們從這樣的探討覺察到，「道德觀」與新發現的一套價值系統是相連的。我們必須從那「屬於情慾的」，不斷重新發覺身體的配偶性意義和真正的交付的尊嚴。這是人在精神方面的責任，按其本質是從屬於倫理的。人如果不履行這責任，則感官的吸引力和身體的情慾只會停留在純貪慾的層面，失卻一切倫理價值，而人（男人和女人）便無法經驗完整的「情愛」。情愛是一種動

力，提升人的精神走向真、善和美，為使那「屬於情慾的」也成為真、善和美。因此，情愛的形式必須包含道德價值。

2. 上述的探討與自然冒起這問題有著密切的關係。人們常會以為，道德意識使人在生活和行為中失掉其即興成分，因此他們往往要求為情愛的「好處」而擺脫道德意識。山中聖訓的說話似乎也妨礙這個「好處」。然而，這個想法是錯誤的，至少是流於表面的。如果我們接受這論點，並固執地維護它，我們將永遠無法達至完整的情愛，而這樣的不足將無可避免地反映在相應的「實踐」（praxis）領域中，即影響我們的行為和是非對錯的實際經驗。事實上，如果我們接受瑪竇福音 5:27-28 的話包含的道德觀，便應知道不論男人或女人，都奉召在按其男性和女性特質恆常的吸引力而建立的關係中，達至完全和成熟的「從心所欲不踰矩」的自如境界。這樣的隨心所欲本身是經不斷辨識自己從心中湧現出的念頭後，所逐漸結成的美果。

3. 基督的說話提出了嚴格的要求，就是要求人與異性建立關係時，必須完全和深入地意識到自己的行為，特別是他內在的行為，並意識到自己「心」中深層的衝動，好能成熟地辨識和衡量這些衝動。基督的說話要求在這領域中，在這看似只屬於身體和感官（即依從外在的人）的領域中，人必須能夠成為真正依從內心的人，有能力遵從正確的良心，有能力真正駕馭自己內心深處的衝動，一如更夫看守隱蔽的水泉，並最終有能力藉著有意識地和貫徹地建立對身體配偶性意義的個人體會，而從所有這些衝動中取用那符合「心裡潔淨」的；身體的配偶性意義為交付的自由開拓了內在的空間。

4. 因此，如果人希望回應瑪竇福音 5:27-28 所表達的召喚，他必須堅忍不拔並貫徹始終地學習身體的意義、男性和女性特質的意義。他不僅要藉著物化的抽象概念學習（雖然這也是必要的），更要透過自己「心」中的內在反應學習。這是一門「學問」，主要在於深入「認識」人的內在生命，因此不能單從書本學得。

就這方面的認識而言，人應學習辨別以下兩者的不同：第一，在源自男女恆常的召叫和具創意的吸引力所表現的，是什麼構成了男性和女

性特質豐富多樣的內涵；第二，是什麼呈現為純粹是貪慾的表現。這些「心」的內在活動是多變的，有細微的差別，在一定的範圍內可能混淆不清，難以分辨。儘管如此，我們仍然認為，人的內心蒙基督召叫，學習作出更成熟和全面的評價，以識別並審視自己內心的各種活動。我們更須補充說：這樣做是可行的，而且確是與人相稱的。

事實上，我們所說的辨別，本質上是與「從心所欲不踰矩」相關連的。人的主體結構顯示，在這方面有一個獨特的豐富內涵和清楚的區別。因此，崇高的歡愉是一回事，〔純粹的〕性慾望是另一回事；當性慾望與崇高的歡愉結合時，便有異於單純的慾望。類比來說，就「心」的即時反應而言，性衝動與深深的動情是完全不同的。人在動情時，不單其內在的敏銳，就連其性意欲本身，都對男女的性特質的整全表達有所反應。這個論據不能在此發揮下去，但可以肯定的是，如果我們宣稱基督在瑪竇福音 5:27-28 的說話是嚴厲的，的確這些是嚴厲的話，其義是指人從心所欲的境界也有不踰矩的嚴格要求。

5. 並非所有源自純粹肉體貪慾的活動和衝動都達到這種「從心所欲不踰矩」的境界。這些活動和衝動就好像完全沒有選擇的餘地，也沒有恰當的優次之分。人如能駕馭這些衝動，便可達至更深層和更成熟地從心所欲的境界，即當人的「心」能駕馭這些衝動時，便能重新發覺由人的身體（在其男女性特質）所形成的標記之靈性美。當這美的體會會在人的意識內扎根成為信念，並在其意志成為合理選擇和單純欲望的主導時，如此，人心便可分享從心所欲的自如境界，而這境界為「屬肉慾的人」是無法認識或者是所知不多的。毫無疑問，瑪竇福音 5:27-28 所載基督的說話是要召喚我們達至這種從心所欲的境界。也許就人最「內在」的行為而言，最重要的「實踐」領域就是要一步一步邁向這種「從心所欲不踰矩」的自如境界。

這個論題範圍甚廣，我們稍後集中討論福音中有關「心的純潔」的真正本質時（參閱《身體神學》50-59）會再次論及。現在，我們會這樣作總結：基督的一番話敦促聽眾（包括昔日和現在的聽眾在內）要注意「貪慾」（「貪慾的目光」），間接地向我們指示一條途徑，使人

「心」得以達至成熟的從心所欲的境界，非但不會窒礙其崇高的欲望和嚮往，反而能解放和協助它們。

我們以山中聖訓的道德價值為基礎，就「合乎道德的」與「屬於情慾的」事物兩者的相互關係所作的討論，到此暫且告一段落。

五. 肉身的救贖的道德觀

49 1980年12月3日公開接見集會講詞 (《教導》3, no. 2[1980]: 1575-79)

1. 我們開始討論基督在山中聖訓的說話（瑪 5:27-28）時，發現這番話包含深層的倫理學和人學意義。在此片段中，基督提到「不可姦淫」的誡命後，續說：「凡注視婦女而貪戀她的，他已在心裡姦淫了她（對她犯了姦淫）。」我們論述這番話的倫理學和人學意義，因為這些言詞間接提及道德觀與「歷史中」的人這兩個關係密切的向度。在之前的分析中，我們嘗試論述兩者，並時常謹記基督的說話對象是「心」，即人的內心。人的內心是身體的道德觀的主體，而基督正是要在聽眾和門徒的意識和意志中灌注這〔道德觀〕。無疑這是「新」的道德觀。它的「新」是相對於舊約時代的人的道德觀，這點我們在之前較詳細的分析中已經論及。它的「新」也是相對於原罪後「歷史中」的人的狀態的新，也就是相對於「帶有貪慾的人」的新。

因此，這是一個具普遍意義和幅度的新道德觀。為每一個人來說都是「新」的，無分地域和時代。

2. 這「新」的道德觀在基督的山中聖訓言論浮現，我們已多次稱之為「救贖的道德觀」，更準確地說，那是肉身的救贖的道德觀。這說法是來自聖保祿。在羅馬書中，他把「敗壞的控制」（8:21）和屈伏於「變幻無常」（8:20）——即一切受造之物因罪惡而陷入的狀況——與「我們對肉身的救贖」（8:23）的期望作對比。在此語境中，宗徒提到「一切受造之物」的歎息，這些「受造之物仍懷有希望，脫離敗壞的控制，得享天主子女的光榮自由」（8:20-21）。聖保祿以此展現所有受造

物的處境，特別是人在犯罪後的處境。這處境的重要之處在於對「肉身的救贖」的嚮往，而這種嚮往是配合著「義子」的新身分（8:23）；他把「肉身的救贖」描寫為我們的終局，是人和世界的救贖奧跡在末世結出的成熟果實，而這是賴基督成就的。

3. 那麼，當我們論述的救贖的道德觀，特別是肉身的救贖的道德觀，到底有何意義？我們必須承認，在早前所分析的山中聖訓言論（瑪 5:27-28）的語境中，這意義尚未完全顯露。當我們分析基督其他有關復活的言論（參閱瑪 22:30；谷 12:25；路 20:35-36）時，我們會更清楚瞭解其中的含意。

然而，基督在山中聖訓所說的，毫無疑問是從人和世界獲救贖的角度發言（而這正就是「肉身的救贖」）。事實上，這是基督的全部福音、所有教導，更甚是祂的整個使命的角度。雖然山中聖訓的直接語境指出，法律和先知是舊約天主子民在歷史上特有的參照點，但我們不可忘記基督教導婚姻的問題和男女關係的疑難時，其基本論點是訴諸「起初」。這樣訴諸起初僅在救贖的現實下才是合理的；若離開此現實，則只餘下三重貪慾或保祿宗徒所指的「敗壞的控制」（羅 8:21）。只有從救贖的角度理解，才能解釋基督在其有關婚姻、男與女和其相互關係等問題的所有教導中，祂為甚麼會訴諸「起初」或從創世奧跡的角度出發。瑪竇福音 5:27-28 的說話必定是採用了相同的神學角度。

4. 在山中聖訓中，基督並沒有邀請人回歸原初清白無罪的狀況，因為人性已不可逆轉地離開了這狀況。然而，基督召喚人基於「人」之為人恆常不變的意義（並可說是不可磨滅的意義）追尋「新人」的生活模式。這樣一來，「起初」與救贖的角度產生了連繫，並且連貫起來。在肉身救贖的道德觀之下，創造原初的道德價值得以重新展露。基督沒有改變法律，反而肯定了「不可姦淫」的誡命，但同時引領聽眾的思想和心走向造物主和立法者天主所意願的「圓滿的義德」，即這誡命所包含的。要發現這圓滿，必須首先檢視「心」內裡的狀況，接著就需要適當的生活和行事方式。這樣的生活和行事方式塑造了「新人」，並取決於肉身救贖的道德觀在多大程度上克制肉身的貪慾和整個帶有貪慾的

人。基督清楚指出如要達至這個目標，必須透過擗節（temperance 又稱節德）和克制那些早已根深蒂固、純屬內在的貪戀（「凡注視婦女而貪戀她的……」）。在所有情況下，救贖的道德觀包含自制的能力的必要性，在受試探時表現節制和慣性地實行擗節的需要，在肉身的貪慾的境況中更是直接如此。

5. 然而，擗節和節制並不如某些人所認為的，使人變得一無所有；無論在價值觀或主體性方面，都不會使人一無所有。救贖的道德觀體現於自制的能力，也就是對慾望有所節制。這樣的行為使人心仍受價值束縛。否則，人心便會因其慾望而遠離價值，只以貪慾為目的，不顧及任何倫理價值（正如我們在早前的分析所指出的）。基於救贖的道德觀，人通過自制的能力，憑藉某種更深層的力量和堅定的決心，肯定或恢復了與這價值的結合。所指的價值就是身體的配偶性意義；這價值關乎一個具明顯的標記，而造物主就是藉此標記，連同男人和女人因其男性和女性特質而帶有的恆常的互相吸引力，把共融的恩賜刻劃在雙方的心中，而這共融奧妙地實現了祂的肖像和模樣。基督在山中聖訓（瑪 5:27-28）召喚我們實踐自主和擗節，為的就是這個價值。

6. 有人可能以為這樣做會「失去其主體性」，特別是那些初次決定這樣做的人。對於那些早已養成相反的習慣，即已習慣讓肉身的貪慾操控自己的人，這種感覺則更為明顯。然而，經過第一次後，並在其後取得這能力後尤其如是，人逐漸經驗到本身的尊嚴，並因著擗節表明自己確能自主，更顯示他可滿全其內的位格本質。此外，他也逐漸經驗交付的自由，即一方面經驗到人的身體按其男性和女性特質而具有的配偶性價值的狀況，而另一方面經驗到主體對這價值的回應。因此，肉身救贖的道德觀是透過自主、透過對「慾望」實踐擗節而實現，其時人心與這道德觀結成夥伴，或確切點說，它以其本身整全的主體性肯定這夥伴關係：這時，位格最深層但也最真實的潛在價值和傾向得以展示，而他最深層的多重潛能也得以表露，那是肉身的貪慾不讓其顯露出來的多重潛能。當人心如弗洛伊德的詮釋學所主張的，事事存疑，這些深層潛能便無法浮現。如摩尼教的「反價值」支配著意識，它們也不能展現。反

之，救贖的道德觀依靠與這些深層潛能建立緊密的連繫。

7. 進一步的探討將證明這點。讓我們總結就瑪竇福音 5:27-28 所載基督的重要說話所作的分析。我們認為人「心」絕對是召喚的對象，而非控訴的對象。同時，我們必須承認對罪性的覺察為「歷史中」的人，不但是一個必要的出發點，也是他對德行、「心的純潔」、成全的嚮往一個不可或缺的狀態。肉身救贖的道德觀仍深深扎根於啟示在人學實在論和價值實在論。在此情況下，當基督訴諸「心」時，祂是以最具體明確的方式說明祂的話：事實上，人之所以是獨特的和獨一無二的，主要是因為他的「心」，心「由內而外」發揮決定性的作用。可以說，「心」等同位格主體性。基督在山中聖訓召喚人達至心的純潔，其表達方式至少會讓人聯想到原初的孤獨；人（男人）必須向另一個人（女人）開放，才得以擺脫孤獨。心的純潔最終必須以主體與另一個主體的關係來解釋；從原初起，他們一直都是「一同奉召」的。

純潔為愛是必須的，是在人「心」裡的愛的內在真諦。

六. 純潔就是「隨從聖神生活」

「純潔」與「心」

50 1980年12月10日公開接見集會講詞
(《教導》3, no. 2[1980]: 1640-44)

1. 我們目前這個環節的探討是集中於基督在山中聖訓的說話。為使討論更完整，我們不得不分析純潔的問題。基督解釋「不可姦淫」這誡命的正確意義時，訴諸人的內心，同時詳細說明純潔這基本向度，指出男女間的相互關係，不論是在婚姻關係之內或之外，都必須帶有純潔。「我卻對你們說：凡注視婦女而貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」（瑪 5:27-28）這番話說明了相反純潔的情況。同時，這話也提出純潔的要求，因而山中聖訓的真福八端聲明：「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主。」（瑪 5:8）基督就是這樣訴諸人心：正如我們在上文

曾提出的，祂對人心提出邀請，而非作出控訴。

2. 就純潔的基本和最常用的意義而言，基督在心、在人的內心深處，看到純潔的泉源，但同時也看到道德上的不潔的根源。舉例說，法利塞人指責耶穌的門徒「違犯先人的傳授」，因為「他們吃飯時竟不洗手」（瑪 15:2），而耶穌給予的答覆正好肯定剛才所述的一點。耶穌向在場的人說：「不是入於口的，使人污穢；而是出於口的，才使人污穢。」（瑪 15:11）相比之下，祂回答伯多祿的問題時，卻向門徒解釋了祂的說話：「但那從口裡出來的，都是由心裡發出來的，這些才使人污穢，因為由心裡發出來的是惡念、凶殺、姦淫、邪淫、盜竊、妄證、毀謗。這些都使人污穢，至於不洗手吃飯，並不能使人污穢。」（瑪 15:18-20；參閱谷 7:20-23）

當我們說「純潔」和「潔淨」時，我們首要表達的是與骯髒相反的意思。「弄髒」就是「使之不潔」、「污染」。這適用於物質世界中各個領域。例如我們會說「骯髒的街道」、「骯髒的房間」，也會說「污濁的空氣」等。同樣，人的身體不清潔時，人也可以是「不潔」的。要除去身上的污垢，便要洗擦身體。舊約傳統十分注重取潔禮，如吃東西前必須洗手，即上述引文提及的情況。他們就性方面的不潔，制定了很多具體的取潔方式，而這種不潔完全是從生理上理解的（參閱肋 15），有關的情況我們之前已經討論過了〔參閱《身體神學》36:4〕。根據當時的醫學知識，各種取潔行動都能夠符合衛生慣例。由於這些規定是以天主之名頒布推行，並給編入舊約法律的神聖書卷之內，所以予以遵守便間接帶有宗教意義；它們成為取潔禮，且舊約子民在生活中藉此獲取禮儀上的「純潔」。

3. 由於上述舊約法律和宗教的傳統，人們逐漸對道德上的純潔產生誤解，⁵⁸往往只從外在和「物質」的角度理解道德上的純潔。這樣的

58 舊約就禮儀上的純潔制定了一套複雜法規，法律上的曲解就是由此以來；除此以外，舊約還包含了道德上的純潔的概念。有關概念由兩大傳統傳遞。

先知們要求人民遵從天主的旨意行事，這樣的行為的先決條件為內心的皈依、內在的服從和在天主面前實踐圓滿的義德（參考例子：依 1:10-20；耶 4:14；24:7；則 36:25-

詮釋方法普遍成為主流。基督強烈反對這樣的詮釋，因為不是「外來的」東西使人不潔；不是「物質的」污穢令人在道德上變得不潔。單靠洗滌不能產生道德上的純潔，即使是取潔禮亦然。道德上的純潔完全是出於人的內在：出於人心。有關的舊約法規（例如肋15:16-24; 18:1ff; 12:1-5）除基於衛生的理由而制定外，也可能是因著人在身體和性方面的內在本質而制定的。基督把倫理道德意義上的純潔與生理和演進的過程徹底分開。從上文引述瑪竇福音15:18-20所載的話看來，性在純粹身體和生物生理意義上的「不潔」與倫理道德意義上的純潔或不潔完全扯不上關係。

4. 就語意而言，上述一番話（瑪15:18-20）十分重要。當我們提到道德意義上的純潔——潔德時，我們採用了類比的手法，把道德惡比作污穢。的確，從很早以前，這種類比已進入倫理概念的範圍。基督採用了它，並肯定它的所有延伸意義。「但那從口裡出來的，都是由心裡發出來的，這些才使人污穢。」基督在此論及各種道德惡，各種的罪，而罪就是指違反各種各樣的誡命，祂亦列出了「惡念、凶殺、姦淫、邪淫、盜竊、妄證、毀謗」等，並沒有局限於某一類型的罪。由此可見，道德意義上的「純潔」與「不潔」其實是個相當廣義的概念，而非狹義的：因此，任何道德善都是純潔的表現，而任何道德惡都是不潔的表現。瑪竇福音15:18-20的這番話所指的純潔並不只限於某一個道德領域，一如屬於誡命的「不可姦淫」和「不可貪戀你近人的妻子」，涉及男女相互關係，屬身體及與貪慾相關等領域。我們也可以按同樣道理，理解山中聖訓真福八端中的有關「心裡潔淨的人」這一端，不論是廣義或較狹義

27)。聖詠作者也要求人民以同樣的態度生活：「誰能登上上主的聖山……？／是那手潔心清……的人／他必獲得上主的祝福。」（詠24（23）:3-5）

根據司祭傳統，人覺察自己罪孽深重，不能單靠己力得到純潔，因此懇求天主轉化改造自己的心，只有祂的創造的化工才能做到。「天主，求你給我再造一顆純潔的心……／求你洗滌我，使我比雪還要白……／天主，你不輕看痛悔和謙卑的赤心。」（詠51（50）:12, 9, 19）

真福八端的「心裡潔淨」（瑪5:8）雖然在用詞上似乎較接近聖詠二十四篇，但實在是匯聚了舊約這兩大傳統。參閱：J. Dupont, *Les Béatitudes, vol. III: Les Évangélistes*（Paris: Gabalda, 1973），603-4。

的潔淨（純潔）都不只限於某一個道德領域。只有放在個別的具體情況下，我們才能界定和明確說明其意義。

聖保祿所述的「肉性」與「聖神」

5. 聖保祿的書信也提及純潔最廣泛和最常用的意思。我們會逐步找出在這些書信中，有哪些語境明確地把純潔的意義規限在「身體」和「性」的範疇，即規限在可從山中聖訓基督有關貪慾的話所推斷出來的意義；這貪慾在人「注視婦女」時已流露出來，並等同「在心裡姦淫」（瑪5:27-28）。

首先提出三重貪慾的，並不是保祿。我們知道這些用詞是出於若望一書。然而，我們可以說，正如若望在若望一書2:16-17指出，在人之內天主與世界相對立（即「出於父」的與「出於世界」的相對立），而這對立是在心中滋生，並滲透人的行為，形成了「肉身的貪慾、眼目的貪慾、人生的驕奢」；同樣地，聖保祿觀察到基督徒面對的另一個矛盾，即「肉性」與「聖神」之間的敵對和張力：「我告訴你們：你們若隨聖神的引導行事，就決不會去滿足肉性的慾望（中譯者註：「肉性」在思高譯本為『本性』），因為肉性的慾望相反聖神的引導，聖神的引導相反肉性的慾望：二者互相敵對，致使你們不能行你們所願意的事。」（迦5:16-17）因此，「隨從肉性」的生活與「隨從聖神」的生活相對立。「因為隨從肉性的人，切望肉性的事；隨從聖神的人，切望聖神的事。」（羅8:5）

我們會在其後的分析中，嘗試說明純潔（即基督在山中聖訓所述的心純潔）必須在「隨從聖神」的生活中實現。

51 1980年12月17日公開接見集會講詞 （《教導》3, no. 2[1980]: 1706-12）

1. 「肉性的慾望相反聖神，聖神的引導相反肉性的慾望。」⁺今天我們

⁺ 中譯者註：此句的思高譯本原為：「本性的私慾相反聖神的引導，聖神的引導相反本性的私慾。」為配合接下來的論述，修改了此句經文的中譯。

會進一步論述聖保祿在迦拉達書的這番說話（迦 5:17）。上周我們探討純潔的真正意義時，就是以上述說話作結。保祿深明人的內心深處、人的「心」存在著的張力。身體（物質）與精神（靈魂）「自起初」便構成人的真正本質，問題不單在於兩者在本質上是截然不同的人學元素。更確切的是，所預設的是人在原罪後在其內所形成的勢力等次，而原罪是每個「歷史中」的人都沾有的。這等次在人的內心深處形成；據此，身體反抗精神，並且輕易地處於上風。⁵⁹然而，保祿的用詞有其他含義：在此，「肉性」的主導地位似乎與若望所指「出於世界」的三重貪慾相吻合。在保祿書信的用語中，「肉性」⁶⁰所指的不僅是「外在」的人，

59 保祿從沒有像希臘人一樣，認為『有罪的肉性』相當於肉軀……」

「因此，保祿沒有把肉性等同性或肉軀。這觀點較接近希伯來的思想：形於肉身的位格，意即自我包括靈與肉兩種元素，是外在生活和基本經驗的載體。」

「人按其為人的實況（humanness），包括其所有局限、道德上的軟弱、弱點、受造物的特質和必死的命運……」

「人容易受惡與善左右；他是善與惡的載體、管道、居所、殿宇、戰場（保祿採用了這些形象作為隱喻）。」

「究竟人會讓甚麼佔據、寓居、駕馭？是罪過、邪惡、在現今叛逆之子身上行動的邪靈？抑或是基督、聖神、信德、恩寵？這全視乎每個人自己的抉擇。」

「由於他可以選擇，我們得以窺視保祿對人的本質、良心和精神的看法的反面。」
（R.E.O. White, *Biblical Ethics* (Exeter: Paternoster Press, 1979), 135-38.)

60 在保祿書信中，*sarx*（肉身／肉性）這個希臘字的意思須按其語境詮釋。以迦拉達書為例，這個字至少有兩個截然不同的意思。

保祿寫信給迦拉達教會，是要對抗正在威脅這個新興基督徒團體的兩大危機。

一方面，從猶太教皈依基督的信徒企圖說服那些從異教皈依基督的信徒接受割損禮，那是猶太教必須遵守的。保祿斥責他們「因在肉身上所行的而誇耀」，即把希望再次放在肉身的割損禮上。在這個語境中（迦 3:1-5, 12；6:12-18），「肉性」意指「割損」，象徵重新屈從於猶太教的法律。

新興的迦拉達教會面對的另一個危機來自「屬靈派」（Pneumatics）的影響。這些人認為聖神的工作是使人神化，而不是在道德層面發揮作用的力量。因此，他們忽視道德原則。保祿寫信給他們，指出「肉性」導引人追求私慾偏情所嚮往的，以表面上更豐盛的生活來誘惑他（迦 5:13-6:10）。

也包括「內在地」受制於「世界」的人，⁶¹這樣的人可說是只接受那僅屬於世界的價值觀，並只追求由世界施加於人的目標：也就是帶有「肉性」的人所傾向的價值觀。這樣一來，保祿的用語看來與若望的基本內容可連繫起來，兩者的用語都代表了他們當代倫理學和人學的不同術語所含的意義，如「人本主義的自給自足」、「世俗主義」等，或一般理解的「肉慾主義」。「隨從肉性 (*sarx*) 生活」的人傾向只接受「出於世界」的事物：他是受「感官」和三重貪慾影響的人。他的行為便是明證，對此我們稍後會詳加討論。

因此，「肉性」因守「法」和違法而同樣被「誇耀」，但在兩種情況下，肉性都不能實踐承諾。

保祿明確地區分行動的目的和 *sarx*。抉擇的關鍵不在於「肉性」：「若隨聖神的引導行事，就決不會去滿足肉性的慾望。」(迦 5:16)

人如相信「肉性」和它所承諾的(就守「法」和違法而言)，便會成為肉性的奴隸。(F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Herders theolog. Kommentar zum NT (Freiburg: Herder, 1974), 367; Jewett, *Paul's Anthropological Terms*, 95-106.)

- 61 保祿在其書信中，強調在世界呈現的事物是令人吃驚的。由於人類因著自己的過犯而忘記了天主：「因此，天主任憑他們隨從心中的情慾，陷於不潔」(羅 1:24)，隨之而來的是道德的紊亂，不論是與性有關的生活(羅 1:24-27)，或是社會和經濟生活上的運作(羅 1:28-32)，甚至是文化生活，都遭其扭曲。「他們雖然明知天主正義的規例是：凡作這樣事的人，應受死刑；但他們不僅自己作這些事，而且還贊同作這些事的人。」(羅 1:32)

從那時開始，罪惡藉著一人進入了世界(羅 5:12)，「今世的神已蒙蔽了這些不信者的心意，免得他們看見基督光榮福音的光明」(格後 4:4)；為此，「天主的忿怒，從天上發顯在人們的各種不敬與不義上，是他們以不義抑制了真理」(羅 1:18)。

因此，「凡受造之物都熱切地等待天主子女的顯揚……仍懷有希望，脫離敗壞的控制，得享天主子女的光榮自由」(羅 8:19-21)，即「基督解放了我們」的自由(迦 5:1)。

聖若望所述的「世界」有多個不同意思。在若望一書中，世界是三重貪慾呈現的場所(若一 2:15-16)；在這裡，假先知和基督的仇敵企圖引誘信徒，但基督徒將因信德征服世界(若一 5:4)。事實上，世界和它的慾望都要過去，但那履行天主旨意的，卻永遠存在(參閱若一 2:17)。

參閱：P. Grelot, "Monde," *Dictionnaire de Spiritualité*, 1628ff. J. Mateo, J. Barreto, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan* (Madrid: Edic. Cristiandad, 1980), 211-15。

2. 這樣的人的生活可說是與「聖神的意願」大相徑庭。天主之神切願的現實有別於肉性所意願的：聖神致力達到的現實有別於肉性所追求的，有別於那早已存在於人的內在、早已滲透人的渴望和行動之內在根源的現實，「致使你們不能行你們所願意的事」（迦 5:17）。

保祿在其他書信曾更清楚地說明這一點；在其中，他指出所不願意的惡，他卻去作；而所「願意」的善，則不可能去行，或只能有限度地去行（參閱羅 7:19）。就算不詳細分析這段經文，我們也可以說，「肉性」與「精神」之間的張力基本上是內在的，但並非如此的簡單。這種張力在人的心裡表現為善與惡之間的「鬥爭」。基督在山中聖訓提及的貪戀（參閱瑪 5:27-28）雖屬「內在」的行為，但根據保祿的說法，可肯定是「隨從肉性」生活的表現。同時，這貪戀證明在人的內心裡，「隨從肉性」的生活如何相反「隨從聖神」的生活，並指出人在其現況中因所繼承的罪，而經常屈服於「隨從肉性」的生活，以至「隨從聖神」的生活往往要面對前者的軟弱和不足；人的內心要堅強起來，才能行「聖神所願意的事」。由此，我們可以結論說，保祿有關「隨從肉性生活」和「隨從聖神生活」的言論既是概述，也是一套行動綱領，這是明白保祿的話的關鍵。

3. 我們在羅馬書也找到「隨從肉性」生活與「隨從聖神」生活的對比。一如保祿在迦拉達書中說的，他在羅馬書提出這點時，正在論及因信成義的道理，即基督以自己的大能，藉著聖神在人的內心深處行事。在此語境中，保祿指出這種對立的最終結果：

因為隨從肉性的人，切望肉性的事；隨從聖神的人，切望聖神的事；隨肉性的切望，導入死亡；隨聖神的切望，導入生命與平安。因為隨肉性的切望，是與天主為敵，決不服從，也決不能服從天主的法律；反隨從肉性的人，決不能得天主的歡心。至於你們，你們已不屬於肉性，而是屬於聖神，只要天主的聖神住在你們內。誰若沒有基督的聖神，誰就不屬於基督。如果基督在你們內，身體固然因罪惡而死亡，但神魂卻賴正義而生活。（羅 8:5-10）

4. 我們可以清楚看到保祿在這段經文所描畫的範圍：他追溯到「起初」，即原罪；那是「隨從肉性」生活的根源，使人繼承了追隨這

種生活的傾向，也繼承了死亡。同時，保祿也展望罪惡和死亡最終會被征服，而基督的復活就是標記和預告：「那使基督從死者中復活的，也必要藉那住在你們內的聖神，使你們有死的身體復活。」（羅 8:11）保祿從這末世的角度出發，強調「在基督內成義」已預定給「歷史中」的人，預定給生活在世上歷史和救恩歷史中「過去、現在和未來」的每一個人；這成義為人的內心十分重要，也正是預定給「心」的，即基督在論及道德意義上的「純潔」與「不潔」時所訴諸於人的「心」。因信「成義」不僅是天主的救恩計劃和人的成聖的一個向度，更是聖保祿所認為的，那是一種真正的力量，在人身上發揮作用，並藉著人的行為得以展示和肯定。

「肉性的作為」與「聖神的效果」

5. 我們再看看迦拉達書的說話：「肉性（中譯者註：思高譯本為『本性』）的作為是顯而易見的：即淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睦、分黨、妒恨、【凶殺】、醉酒、宴樂，以及與這些相類似的事……聖神的效果卻是：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制。」（迦 5:19-23）根據保祿的教導，「隨從肉性」的生活不但在人的內在、在人的「心」裡相反「隨從聖神」的生活，而且如我們所見，也表現在廣泛和不同層面的作為上。保祿一方面開列了出於「肉性」的「作為」，那可以說是「隨從肉性」生活的人所表現的作為；另一方面也指出「聖神的效果」，即「隨從聖神」生活的人所表現的行動、⁶²行為模式和德行。

62 釋經學者指出，保祿雖然也會把「效果」的概念用在「肉性的作為」上（如羅 6:21; 7:5），但他從沒有把「聖神的效果」稱為「作為」。

為保祿來說，「作為」是人特有的行為（或以色列人毫無理據地以為可以寄望的事物），而人必須為這些行為向天主負責。

保祿也甚少使用「德行」（*aretē*）一詞，只在斐 4:8 用過一次，並只採用了最常用的意思。在希臘世界裡，德行一詞有強烈的以人為中心（anthropocentric）的意思；其中，斯多亞派人士更特別強調，人單靠德行便可自給自足（*autarchia*）。

我們在前者的生活中，看到人屈服於若望所指「出於世界」的三重貪慾之下；在後者則看到救贖的道德觀。我們之前曾提及這道德觀，但到現在我們才能完整地闡明其性質和結構。這道德觀藉著人，他所有的「作為」、行動和行為表現出來，是克制三重貪慾的效果，即肉身的貪慾、眼目的貪慾和人生的驕奢（這正也就是人心應受「控訴」，而人和其內心持續不斷地受「懷疑」的原因）。

6. 如道德觀能藉自制而顯示和體現迦拉達書所指的效果，即「仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制」，則在每個體現行動、每個行為模式、每個與道德有關的德行背後，都有一個具體的抉擇，那是指意志方面的努力，是天主之神滲透人的精神的效果，藉著擇善而表現出來。套用保祿的話：「聖神的引導相反肉性的慾望」（迦5:17），且在這些「慾望」可見，聖神遠較「肉性」和三重貪慾誘發的慾望為強。在善與惡的爭鬥中，因著聖神的德能，人顯得較強而有力，而聖神在人的精神內工作，導致人渴求結善果。因此，這些其實並不單純是人的「作為」，而是「神」在人內行動所結的「果實」，即效果。因此，保祿稱之為「『聖神』的效果」。

我們無意深入討論系統神學（特別是多瑪斯·亞奎納首先提出的

相反，「聖神的效果」一詞強調在人身上天主的行動。在人身上結出的「果實」是所恩賜的生命，而天主就是生命的原創者。人充其量只是提供合適的環境，讓這果實得以生長成熟。

聖神的效果可說是以獨有的方式，相當於舊約中的「義德」，而這義德涵蓋整個遵行天主旨意的生命；同時，它也可說是相當於斯多亞派人士所述不可分割的「德行」。例子可見於厄弗所書5:9-11：「光明所結的果實，就是各種良善、正義和誠實……不要參與黑暗無益的作為。」儘管如此，聖神的效果與「義德」和「德行」不盡相同，因為（在所開列的德行中可見的各種表現和區別中）聖神的效果包含了聖神行動的功效，而聖神在教會中是基督徒生命的基礎和實現。

H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Meyer's Kommentar, 5th ed. (Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 1971), 255-64; O. Bauernfeind, "aretē", *Theological Dictionary of the New Testament*, 1:460; W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol. I (Warszawa: PWN, 1970) 121; E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 7 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1964), 14

主張)對人的內在的結構所提出的細微差別,我們只綜合分析聖經的教導,好能實質和充分地掌握「肉性」與「聖神」之間的區別和對立之處。

我們發現宗徒提及的聖神的效果中,有「自制」(self-mastery自我克制〔自制〕)這一項。我們不應忘記這一點。在其後的探討中,我們會更詳細討論這個主題。

52 1981年1月7日公開接見集會講詞 (《教導》4, no. 1[1981]: 29-33)

1. 「肉性的渴求相反聖神,聖神的引導相反肉性的慾望。」(迦5:17)究竟此話的意思是甚麼?在我們探討福音所述的心的純潔時,這問題看來很重要,事實上也屬根本性的問題。然而,迦拉達書的作者為我們打開更廣闊的視野。保祿把「肉性的慾望」與聖神(天主之神)的引導、「隨從肉性」生活與「隨從聖神」生活相對立。兩者的對立包含了保祿神學的成義思想,即基督成就的救贖在人學和倫理學上的實在論之信仰表達,而保祿在我們之前討論的經文語境中,將之稱為「肉身的救贖」。根據羅馬書(8:23),「肉身的救贖」也是「宇宙性」的(與整個受造界有關),但其中心是人,是精神與肉身結合於位格的人。就是在這樣的人身上,在他的「心」內,因而也在他所有的行為中,聖神的德能帶來「正義」,即正如山中聖訓(瑪5:20)不斷教導我們的,按天主意願和預期的程度使義德在人的身上「滿盈」,從而讓基督的救贖產生果效。

2. 保祿論及「肉性的作為」(迦5:11-21)時,他不但列舉了「淫亂、不潔、放蕩……醉酒、宴樂」(按照客觀的理解,這一切都具有「肉性的罪」和關乎肉性的感官享樂的特質),也同時提及其他我們一般不會視為「肉體」和「感官」的罪:「崇拜偶像、施行邪法、仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睦、分黨、妒恨……」(迦5:20-21)。這一點非常重要。按人學(和倫理學)的分類,我們傾向把這一切所為稱為「精神性的罪」,而不是「肉性的罪」。我們有理由從中看到「眼目

的貪慾」或「人生的驕奢」的影響。儘管如此，保祿把它們全部稱為「肉性的作為」。要明白這話，我們必須基於保祿書信中「肉性」一詞所帶有的廣闊意義（並可說是轉喻（metonymical）的意義）。肉性所指的不但是人的「精神」的對立，更是在人的靈魂內（人的精神內）工作的聖神的對立。

3. 因此，保祿對「肉性的作為」的定義與基督向門徒解釋祂先前與法利塞人論及禮儀上的「純潔」與「不潔」的一番話（參閱瑪 15:2-20）是個重要的類比。基督認為真正的「純潔」（和「不潔」）居於人「心」內，並出自人「心」。祂指出「不潔的行為」不單是「姦淫」、「邪淫」等嚴格來說屬「肉性的罪」的行為，同時也包括「惡念……盜竊、妄證、毀謗」等。正如我們在上文所述，基督採用了「不潔」的常用意義和特定意義（並因此間接指出「純潔」的意義）。聖保祿以類比的方式表達自己的思想：他所理解的「肉性」作為時，有包含其常用的意義，也有特定的意義。所有罪都是「隨從肉性」生活的表現，與「隨從聖神」生活相反。根據我們的語言習慣（這樣做也算是合理的），我們所認為的「肉性的罪」是在保祿開列的眾多「肉性的作為」的其中一個表現（或其中一個種類），因此亦即「隨從肉性」而非「隨從聖神」生活的一個表徵，一個實質表現。

「肉性」與「基督解救我們，是為使我們獲得自由」

4. 保祿對羅馬人說：「弟兄們！這樣看來，我們並不欠肉性的債，以致該隨從肉性生活。如果你們隨從肉性生活，必要死亡；然而，如果你們依賴聖神，去致死肉性的妄動，必能生活。」（羅 8:12-13）他的話以新的方式向我們指出「肉性」和「精神」這兩個詞語蘊含著豐富多樣的意義。不過，這番話最終所表達的意義具勸訓意味，因而也符合福音的道德觀。當保祿提到有必要依賴聖神，去致死肉性的妄動，他所說的正是基督在山中聖訓的話：祂訴諸人心，並規勸人心克制貪戀，包括人透過「注視」婦女以期滿足肉身的貪慾時所流露的貪戀。這樣的克制，如保祿所說就是「依賴聖神，去致死肉性的妄動」，為「隨從聖神

生活」是不可缺少的狀態，這生活就是他在同一個語境中所說，是「死亡」的對立面的「生活」。事實上，「隨從肉性」生活帶來「死亡」的惡果，亦即帶來就精神（聖神）而言「致死」的結果。

因此，「死亡」一詞不僅表示肉體的死亡，同時也指神學上稱為使靈魂死亡的罪（大罪）。在羅馬書和迦拉達書中，宗徒持續地把「罪惡與死亡」的範圍伸展至人類歷史的「開端」和終結。因此，在開列各種形式的「肉性的作為」的清單後，他說：「做這種事的人，決不能承受天主的國。」（迦5:21）他也曾以同樣堅定的語氣在其他書信寫道：「你們應該清楚知道：不論是犯邪淫的，行不潔的，或是貪婪的——即崇拜偶像的——在基督和天主的國內，都不得承受產業。」（弗5:5）在此，宗徒也開列那些使人無法承受「基督和天主的國」的作為的清單（即「肉性的作為」）為例證，並應按其常用的意義理解，但我們可見所開列有違「純潔」的罪是應按其特定意義理解（參閱弗5:3-7）。

5. 為更完整地理解「肉身」與「聖神的效果」的對立，我們必須注意到，在所有隨從聖神的生活和行為的表現中，保祿都同時看到自由的表現，即基督「解救我們」而使我們獲得的自由（迦5:1）。因此，他寫道：「弟兄們，你們蒙召選，是為得到自由；但要以這自由作為隨從肉性生活（中譯者註：思高譯文為『放縱肉慾』）的藉口，唯要以愛德彼此服事。因為全部法律總括在這句話內：『愛你的近人如你自己』。」（迦5:13-14）正如我們之前所指出的，「肉身」與「聖神」的對立、「隨從肉性」生活與「隨從聖神」生活的對立深入地滲透在保祿整個有關成義的道理中。這位外邦人的宗徒以無比堅定的信念，宣講人的成義是在基督身上並為基督而成就。人藉著「以愛德行事的信德」（迦5:6）得以成義，而非單靠遵守舊約法律的個別規定（特別是割損）。因此，成義是源「自聖神（天主之神）」，而不是源「自肉性」。為此，他敦促書信的讀者在成義的問題上，不要被偏重「肉體」的錯誤解釋所羈絆，而應跟隨正確的解釋，即依從「精神」的解釋。就此而言，他勸誡讀者要視自己為不受法律束縛，更要活出基督「解救我們」後使我們獲得的自由。

如此，按照宗徒的思想，我們必須討論福音所述的純潔，也就是心的純潔，並以基督「解救了我們」後使我們獲得的自由體現這純潔。

53 1981年1月14日公開接見集會講詞 (《教導》4, no. 1[1981]: 72-76)

1. 聖保祿在迦拉達書寫道：「弟兄們，你們蒙召選，是為得到自由；但不要以這自由作為隨從肉性生活的藉口，唯要以愛德彼此服事。因為全部法律總括在這句話內：『愛你的近人如你自己』。」（迦5:13-14）上周我們曾討論這番話。今天，我們就所探討的主題再行論述這段話。

雖然剛引述的片段主要是關於成義的問題，但宗徒明顯是要向我們說明「肉身」與「聖神」、隨從肉性生活與隨從聖神生活之間的對立這倫理幅度。事實上，正是在這一點上，他觸及最基本的問題，可說是展示了福音道德觀的人學根基。如果「全部法律」（舊約的道德律）「總括在」愛的誡命，則福音的新道德觀必然就是訴諸人的自由，訴諸最完整地體現的自由，那可說是充分「善用」人的精神所具有的力量。

2. 保祿好像是把自由與法律互相對立起來。然而，在深入分析後，我們發現在迦拉達書中，聖保祿主要是強調，從倫理學而論，自由從屬愛，而愛是全部法律得以滿全的元素，並且是福音中最重要的誡命的內容：「基督解救了我們，是為使我們獲得自由。」此話既指出自由在倫理學（和神學）上從屬於愛，並把自由與愛的誡命連繫起來。從這個角度理解自由的呼召（「你們蒙召選，是為得到自由」— 迦5:13）就是要培養那讓「隨從聖神」的生活得以實現的道德觀。事實上，自由也有遭錯誤理解的危險，因此保祿在同一個語境中清楚指出：「但不要以這自由作為隨從肉性生活的藉口，唯要以愛德彼此服事。」（迦5:13）

3. 換句話說，保祿警告我們，自由可遭妄用，而違反了基督為人的精神所成就的解放，也相反了「基督解救了我們」後我們獲得的自由。事實上，基督體現並展示了那在愛內獲得滿全的自由，我們因著這自由「彼此服事」；換句話說，這自由成為隨從聖神的新「作為」與

「生活」的根源。當自由成為「隨從肉性生活的藉口」，便會形成這自由的對立面，並在一定程度上否定了這自由。這樣一來，自由成為了「隨從肉性」的「作為」與「生活」的根源，不再是「基督解救我們」後我們獲得的真自由，反而成了「隨從肉性生活的藉口」，成為受制於「人生的驕奢」、「眼目的貪慾」和「肉身的貪慾」的根源（或手段）。以這種方式生活的人就是「隨從肉性」生活的人，他屈從於三重貪慾，特別是肉身的貪慾，即使他並非有意識地這樣做，但產生了實際的結果，以致他不再有能力善用「基督解救我們」後所獲得的自由；同時，他也不能真正的自我交付，因為這是這種自由的效果和展現。他也失去交付的能力，那是人的身體的配偶性意義不可或缺的一部分，一如我們早前分析創世紀時所討論的（參閱創2:23, 25）。

純潔是「遠避情慾」，還是「以聖潔和敬意持守自己的肉體」？

4. 如此，保祿有關純潔的訓誨是山中聖訓忠實和真確的回響，讓我們從較廣濶的角度瞭解福音所述基督徒「心的純潔」的含意，更重要是把純潔與「總括了全部法律」的愛連繫起來。保祿可說是以相似基督的方式，認識到「純潔」與「不潔」兩方面的意義：廣義和狹義。廣義來說，所有符合道德善的就是「潔淨」的；所有屬於道德惡的就是「不潔」的。之前引述瑪竇福音 15:18-20 所載基督的說話清楚說明了這一點。保祿把「肉性的作為」與「聖神的效果」作對比時，我們可以類比的方式找出瞭解這問題的基點。保祿在眾多「肉性的作為」中，指出了屬於道德惡的行為，同時把所有符合道德善的行為視作與「隨從聖神」生活有關。因此，「隨從聖神」生活的其中一個表現，就是在行為上符合保祿所認定的德行。保祿在迦拉達書間接界定了這些德行，並在得撒洛尼前書直接討論。

5. 在剛才詳細論述的迦拉達書片段中，宗徒提到「肉性的作為」時，首先開列了「淫亂、不潔、放蕩」（迦 5:19）。儘管如此，當他以「聖神的效果」與這些行為作對比時，他沒有直接提及「純潔」，反而用了「自我克制」（self-mastery，下文譯為「自制」），即希臘文的

enkrateia (迦5:23)。我們可見，「自制」是一種德行，是關於節制感官的各種慾望，特別是性方面的節制，故是「淫亂、不潔、放蕩」的對立，也是「醉酒」和「施行邪法」的對立。因此，保祿所述的「自制」想必包含了「節制」(continen^{ce})或「摶節」(temperance，相當於拉丁文 *temperantia*) 的意思。我們在此要面對的是較晚期神學思想中，一套廣為人知關乎德行的理論方法，特別是士林神學所採用的，這理論方法引用了亞里斯多德的倫理學。當然，保祿在文中並沒有使用這套理論方法。由於「純潔」應理解為按照個人的生活狀況，正確地看待性（也不一定需要完全禁止性生活），故這樣的「純潔」無疑包括在保祿的「克制」(*enkrateia*) 概念之內。因此，我們發現保祿以「淫亂、不潔、放蕩」等「肉性的作為」與「聖神的效果」作對比，即與「隨從聖神生活」所表現的全新作為對比，但他只是概括和間接地提及純潔。我們可按此推斷，這些全新作為的其中一種正是「純潔」，即「不潔」以及「淫亂」和「放蕩」的反面。

6. 然而，保祿其實早在得撒洛尼前書中已清楚明確地討論過這主題。他這樣寫道：「天主的旨意就是要你們成聖，要你們戒絕邪淫，要你們每一個人明瞭，應以聖潔和敬意持守自己的肉體，⁶³不要放縱邪淫之情，像那些不認識天主的外邦人一樣」；又「因為天主召叫我們不是為不潔，而是為成聖。所以，凡輕視這誠命的，不是輕視人，而是輕視那將自己的聖神賦於你們身上的天主」（得前4:3-8）。這段經文也是採用了「純潔」的常用意義，在此相當於「成聖」（而「不潔」是「成聖」的對立）；儘管如此，整個語境清楚顯示「潔」與「不潔」的意義，也就是說，保祿在此提及的「不潔」的意義在於「潔」如何協助人「成聖」。

為此，我們在日後的探討中會再次討論這段來自得撒洛尼前書的片段。

63 雖然我們不打算具體討論釋經的問題，但必須指出「*to heautou skeuos*」這個希臘文短語也可用在妻子身上（參閱伯前3:7）。

54 1981年1月28日公開接見集會講詞 (《教導》4, no. 1[1981]: 177-80)

1. 聖保祿在得撒洛尼前書中寫道：「天主的旨意就是要你們成聖，要你們戒絕邪淫，要你們每一個人明瞭，應以聖潔和敬意持守自己的肉體，不要放縱邪淫之情」。(得前4:3-5)在一節之後，他接著寫道：「因為天主召叫我們不是為不潔，而是為成聖。所以，凡輕視這誠命的，不是輕視人，而是輕視那將自己的聖神賦於你們身上的天主。」(得前4:7-8)我們上次在1月14日集會時曾討論宗徒的這番話。今天，我們再次討論這些經文，因為這些話對我們默想的主題尤其重要。

2. 保祿在得撒洛尼前書所說的純潔(參閱得前4:3-5, 7-8)在於人「明瞭應要以聖潔和敬意持守自己的肉體，不要放縱邪淫之情」。這段表述的每一個字詞都有特定的意思，實有需要詳加討論。

首先，純潔是一種「能力」，或根據傳統的人學和倫理學用語，是一種態度。因此，這是一種德行。這種能力或德行可引導人戒絕「邪淫」，因為擁有這能力的人明瞭「應以聖潔和敬意持守自己的肉體，不要放縱邪淫之情」。我們在此看到一種實踐的能力，有助人以確切的方式行事和拒絕以相反的方式行事。純潔若要成為這樣的能力或態度，定必要植根於人的意志，那是人有意識的行為最根本的基礎。多瑪斯·亞奎納在關乎德行的教導中，指出純潔更是直接針對感官慾望這操縱力，他稱之為「貪慾所追求的」(*appetitus concupiscibilis*)。人若要「純潔」，必須懂得「掌握」和梳理這能力，使其配合德行而行事。由此觀之，純潔主要在於抑制來自感官慾望的衝動，而這些衝動的對象關乎人的身體和性。純潔也就是擗節之德(又稱節德)，只是名稱不同而已。

3. 這段得撒洛尼前書的經文(參閱得前4:3-5)顯示，保祿認為潔德也在於克制和克勝「邪淫之情」，也就是說，抑制感官慾望的衝動的能力——擗節之德——必然是其本質。不過，保祿的這段經文同時引導我們注意潔德的另一個作用，並注意純潔的另一面，那可說是較為正面而非負面的。

書信作者所強調的純潔作用，不僅是(而且主要不是)戒絕「邪

淫」及引人犯邪淫的一切，即「邪淫之情」，更同時要「以聖潔和敬意」持守自己的肉體，並間接地要這樣持守他人的身體。

「戒絕」和「持守」這兩個功能是緊密相連和相輔相成的。人如果不戒絕「邪淫」及引人犯邪淫的一切，根本無法「以聖潔和敬意持守自己的肉體」，因此「以聖潔和敬意」持守肉體（自己的和別人的肉體）的結果，就是為這戒絕邪淫的行為賦予適當的意義和價值。這樣的節制本質上必須克勝存在於人內並在他內油然而生的某種傾向，某種吸引力。節制也是一種價值，主要在感官領域發揮作用，但總會在人的主體特性的其他方面，特別是在情感方面帶來反響。

4. 根據上述的分析，保祿有關潔德的圖像是多麼的正確、完整和合適。這圖像藉著把「節制（即擗節）」的功能具說服力地比作「以聖潔和敬意持守自己的肉體」而清楚浮現。它之所以完整，或許是由於保祿認為純潔不單只是人的主體性官能的一種能力（即天賦），也是「隨從聖神」生活的具體表現；在這樣的生活中，人的能力得以由內而外產生果效，並由保祿所稱為「聖神的效果」（迦5:22）所豐富。不論是對自己和其他任何人，不論是對男或女，人對一切有關身體和性所產生的敬意是「以聖潔」持守身體最主要的動力。為了明瞭保祿有關純潔的教導，我們必須深入思考「敬意」的意義，而「敬意」在此很明顯應理解為一種精神上的能力。正是這內在的力量使純潔得以成為完整的德行，也就是成為使人能夠在某整個領域行事的能力。在這個領域，人在其內心深處發覺眾多「邪淫之情」的衝動，並不時因各種理由而順從這些衝動。

分析保祿「對身體的描述」（格前 12:18-27）

5. 為更清楚地瞭解得撒洛尼前書作者的思想，我們也要分析另一段出自格林多前書的經文。在這段經文中，保祿提出他重要的教會學訓導，指出教會是基督的奧體。他在此提出了下列有關人的身體的言論：「天主卻按自己的意思，把肢體個個都安排在身體上了。」（格前 12:18）稍後，他寫道：「不但如此，而且那些似乎是身體上比較軟弱

的肢體，卻更為重要，並且那些我們以為是身體上比較欠尊貴的肢體，我們就越發加上尊貴的裝飾，我們不端雅的肢體，就越發顯得端雅。至於我們端雅的肢體，就無需裝飾了。天主這樣配置了身體，對那缺欠的，賜以加倍的尊貴，免得在身體內發生分裂，反使各肢體彼此互相關照。」（格前12:22-25）

6. 雖然剛才所引述的經文是關於教會是基督奧體的神學，但我們也不難發覺這段經文附帶的意思；保祿藉這重要的教會學類比（這個類比也反覆出現在其他書信，我們在適當時候會再次討論）讓讀者得以加深對身體神學的瞭解。在得撒洛尼前書，他述說「以聖潔和敬意」持守自己的肉體，而在剛才引述的格林多前書經文中，他則希望指出人的身體確是值得敬重或尊重的。我們也可以說，他希望教導書信讀者正確地認識人的身體。

因此，保祿在格林多前書有關人的身體的描述似乎與得撒洛尼前書的勸諭有密切關係：「……要你們每一個人明瞭，應以聖潔和敬意持守自己的肉體。」（得前4:4）這是一個重要的思想，也許是保祿有關純潔的教導中最主要的思想。

55 1981年2月4日公開接見集會講詞 （《教導》4, no. 1[1981]: 225-29）

1. 我們上周三討論聖保祿有關純潔的教導時，分析了一段出自格林多前書的經文。在這段經文中，宗徒指出教會是基督的奧體，並趁機就人的身體提出以下論點：「天主卻按自己的意思，把肢體個個都安排在身體上了……那些似乎是身體上比較軟弱的肢體，卻更為重要，並且那些我們以為是身體上比較欠尊貴的肢體，我們就越發加上尊貴的裝飾，我們不端雅的肢體，就越發顯得端雅。至於我們端雅的肢體，就無需裝飾了。天主這樣配置了身體，對那缺欠的，賜以加倍的尊貴，免得在身體內發生分裂，反使各肢體彼此互相關照。」（格前12:18, 22-25）

2. 保祿有關人的身體的「描述」與那構成身體的現實相吻合，因此這是「寫實的」描述。同時，在這寫實的描述中，非常巧妙地溶入了

一絲的評價，使這描述帶有深度的福音價值，也就是基督徒的價值觀。我們當然可以「描述」人的身體，按自然科學的客觀性說明其事實，但這樣的描述雖然精確，卻未能完全稱職（即相稱於所描述的對象），因為討論的焦點不但是身體（從「軀體」角度是指有機體），而且也是以身體來表達自己的人。就此而言，我認為人與其身體是不可分割的。由於要討論的課題是身為位格的人，因此為描述人的身體，那一絲的評價是必不可少的。我們也應注意這評價是多麼正確。這是所有文化的一個恆常任務和主題，可見於文學作品、雕塑、繪畫，以至於舞蹈、戲劇，及日常生活的文化，包括個人和社會層面。這個主題值得我們另加詳細討論。

3. 保祿在格林多前書（12:18-25）的描述當然沒有關於「科學」的意思：這並非有關人體組織或人類「軀體學」（somatology）的生物學上的研究。那麼，這是純粹「先於科學」的精簡描述，只用上幾個短語，但卻齊備了一般現實的特徵，並毫無疑問地是相當「寫實」的。不過，這些描述之所以別具特色，而值得納入聖經，正是在於那包含在描述中並以「敘述式的寫實」情節所表達的評價。我們可以肯定說，若是沒有創世的整個事實，沒有保祿宣認和宣講的「肉身的救贖」的事實，這個描述根本是不可能的。我們也可以說，保祿有關身體的描述正是符合對人的身體持守「敬意」這精神上的態度；考慮到來自創世和救贖奧跡的「聖潔」（參閱得前4:3-5, 7-8），這態度是恰當的。保祿的描述與厭惡身體的摩尼教思想有很大分別，也有別於自然主義「膜拜身體」的各種表現。

4. 格林多前書的作者（格前12:18-25）體察到身體的全部真相：身體完全由位格和其尊嚴的整體現實所滲透（如果我們可以這樣說）。同時，這是「歷史中」的人的身體，是男人和女人的身體，也就是在罪惡出現後才懷胎的人的身體；他們的懷胎可說是在那曾經驗過同樣的原初清白無罪的人的實相之內，並來自這個實相。保祿提及人的身體中「不端雅的肢體」、「比較軟弱的肢體」或「我們以為是身體上比較欠尊貴的肢體」，這像是人的始祖（男人和女人）在原罪後所經驗過同樣的羞

恥的證明。這羞恥烙印在他們和世世代代「歷史中」的人身上，呈現為三重貪慾（具體而言是肉身的貪慾）的效果。一如我們之前分析時所強調的，烙印在人身上的羞恥可說是人的原初無罪的「映現」，就如照片的「底片」，其「正片」就是原初清白無罪。

5. 保祿有關人的身體的「描述」看來完全肯定了我們早前的分析。人的身體有「不端雅的肢體」，這並非因其「軀體性」的本質（科學生理的描述是以「中立」的態度和同樣的客觀性對待人類身體的所有肢體和器官），而只是並絕對是由於在於人內裡的羞恥心把部分肢體視為「不端雅」，以致人有此觀感。這羞恥心似乎也是宗徒在格林多前書的一番話的基礎：「那些我們以為是身體上比較欠尊貴的肢體，我們就越發加上尊貴的裝飾，我們不端雅的肢體，就越發顯得端雅。」（格前12:23）因此我們可以說，由於「羞恥心」，人對自己的身體產生「敬意」，那是保祿要求我們持守自己肉體的敬意（得前4:4），而「以聖潔和敬意」持守自己的肉體，正是潔德的必要元素。

6. 我們再看看保祿在格林多前書有關身體的「描述」（12:18-25）。請大家注意，書信的作者表示，我們須特別努力以敬意持守身體，對「比較軟弱」或「不端雅」的肢體尤其如此。這是符合造物主的原初計劃或創世紀所述天主如何看待所見的一切：「天主看了祂所造的一切，認為樣樣都很好。」（創1:31）保祿寫道：「天主這樣配置了身體，對那缺欠的，賜以加倍的尊貴，免得在身體內發生分裂，反使各肢體彼此互相關照。」（格前12:24-25）「身體內發生分裂」的結果是部分肢體被視為「比較軟弱」或「比較欠尊貴」，因而是「不端雅的」。這進一步表達了對人——歷史中的人——在原罪後的內在狀況的看法。我們讀到在原初清白無罪狀況下的人（男人和女人），「二人都赤身露體，並不害羞」（創2:25），也不曾感受「身體內發生分裂」。造物主給予人類身體真實的和諧，有一種與此類似的和諧存在於人的內心深處，即「心」的和諧，保祿將這和諧解釋為各肢體間彼此互相關照（格前12:25）。這種和諧確切地說就是「心的純潔」，讓處於原初清白無罪的男人和女人以單純的方式（能使雙方感到原初幸福的方式），體驗到

身體結合為一的力量，那可說是他們的位際結合或位際共融「無可置疑的」底基。

7. 我們可見，宗徒在格林多前書中（12:18-25），把有關人的身體的描述與「歷史中」的人的狀況連繫起來。在歷史中人的門檻，人經歷到「身體內發生分裂」所帶來的羞恥，而開始注意這身體是否端雅，尤其注意那些在肉身方面表達其男性和女性特質的肢體。儘管如此，在同一的「描述」中，保祿也指出轉化這狀況的方法（羞恥心正是這方法的基礎），逐步克勝「身體內發生的分裂」，而這勝利只可也只應在人心實現。這就是邁向純潔之路，也就是「以聖潔和敬意」持守自己的肉體的方法。在格林多前書中（12:18-25），保祿再次提到他在得撒洛尼前書（4:3-5）所討論的「敬意」。在論及「敬意」或尊重「比較欠尊貴」和「比較軟弱」的肢體，以及讓「不端雅」的肢體越發顯得端雅時，他採用了多個意義完全相同的說法。這種表達方式特別在關乎身體的人際關係和人類行為方面，仔細地描述「敬意」的內涵；不論為「自己的」身體，或是為彼此相互的關係（尤其是男女之間的關係，但不限於此）來說，這都明顯是重要的。

毫無疑問，為保祿有關純潔的整體教導來說，格林多前書有關人的身體的「描述」是個重要基礎。

56 1981年2月11日公開接見集會講詞 （《教導》4, no. 1[1981]: 258-61）

1. 在最近的周三集會中〔參閱《身體神學》53:4-5〕，我們分析了兩個聖經片段；一段選自得撒洛尼前書（4:3-5），另一段選自格林多前書（12:18-25），以說明聖保祿有關純潔的教導的基本內容。他所說的是道德意義上的純潔，也就是潔德。雖然我們看到，所引用的得撒洛尼前書經文指出純潔在於擗節，但這段經文和格林多前書其實也同樣強調「敬意」這一方面。

純潔是德行，也是恩賜

這是對人的身體所持守的敬意（我們補充說，根據格林多前書，這敬意與端雅有關）。保祿書信指出，因著這敬意，純潔這種基督徒德行使人有效地遠離肉身的貪慾在人心內所造成的效果。戒絕「邪淫」意味著「以聖潔和敬意」持守自己的肉體；我們由此可以推論，根據宗徒的教導，純潔是一種「能力」，其焦點在於身體的尊嚴，即在於位格就其身體和身體表現的男性 and 女性特質所擁有的尊嚴。純潔是一種「能力」，正是「隨從聖神」生活的表現和效果，即所恩賜的聖神在人的身上結出果實，而使人獲取的嶄新能力。純潔有兩個向度，分別為道德的向度（德行），以及神恩的向度（所恩賜的聖神/聖神的恩賜），兩者均可在保祿的訊息中找到，並緊密相連。宗徒在格林多前書強調這個關係，稱身體為聖神的「宮殿」（因此也是居所和聖所）（6:19）。

2. 保祿問格林多人：「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己的了嗎？」（格前6:19）這問題是他嚴厲地教訓他們純潔的道德要求後所提出的。「你們務要遠避邪淫。人無論犯的是甚麼罪，都是在身體以外；但是，那犯邪淫的，卻是冒犯自己的身體。」（格前6:18）宗徒在此特別指責的罪與其他罪不同，其特別之處在於這是「冒犯自己的身體」的罪（而其他的罪都是「在身體以外」的）。因此，保祿就是基於這個理由稱這些罪為「身體的罪」或「肉性的罪」。這些都是潔德的對立，而人是靠著這德行的力量，「以聖潔和敬意持守自己的肉體」（得前4:3-5）。

3. 這些罪令人「褻瀆」身體，使女人或男人的身體失去藉位格的尊嚴而應得的敬意。不過，宗徒更進一步解釋：他認為冒犯身體的罪也是「褻瀆宮殿」。在保祿眼中，人的身體所以有尊嚴，不單是由於人按其精神是一個位格的主體，更重要的是由於一個超性的現實：聖神寓居和一直臨在於人的身上，包括靈魂和肉身，而這正是基督所成就的救贖效果。因此，人的「身體」不再是「屬於自己」。身體不僅因為是位格的身體才值得在人與人（男人和女人）的相處中顯出敬意，這樣的敬意構成潔

德。宗徒寫道：「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的。」（格前6:19）他此話的用意就是要指出身體的尊嚴的另一個源頭，那就是聖神；祂也是這尊嚴所衍生的道德責任的源頭。

4. 構成這源頭的就是救贖的現實，而救贖也就是「肉身的救贖」。為保祿來說，這信德的奧跡是生活的事實，直接指向每一個人。藉著救贖，每一個人都可說是從天主重新領受自我及其身體。基督在人的身體上，在每一個男人和女人的身體上，銘刻了新的尊嚴，因為祂親自取了人的身體和靈魂，使之結合聖子聖言的位格。人因著這新的尊嚴，並通過「肉身的救贖」，也衍生了新的責任。保祿精簡而感人地寫道：「你們原是用高價買來的。」（格前6:20）。救贖的效果其實就是聖神，祂寓居在人及其身體內，猶如住在宮殿裡。所恩賜的就是聖神本身，祂使每個人成聖，而基督徒藉此恩賜，從天主重新領受自我。這個新的恩賜具有雙重意義，也帶來了責任。信徒注意到所賜的聖神，故宗徒給他們致函指出這責任，並勸他們不要「淫亂」，不要「冒犯自己的身體」（格前6:18）。「人的身體不是為淫亂，而是為主，主也是為身體。」（格前6:13）此話以最言簡意賅的方式，說明道成肉身的奧跡為每一個信徒的含義。在耶穌基督內，人的身體成了「人而神」（God-Man）的身體，這事實使每一個人在超性層面獲得新的提升。每個基督徒對待「屬於自己」的身體時也要考慮到這種提升，而且在對待別人的身體時顯然也要有此考慮，包括男於女和女於男。肉身的救贖在基督身上並為了基督，為身體的聖潔確立了全新的標準。保祿在得撒洛尼前書寫道：「以聖潔和敬意持守自己的肉體。」（得前4:4）他此話所指的正是這樣的聖潔。

5. 保祿在格林多前書第六章更詳細地解釋身體的聖潔的真正內容。他用嚴厲的字句斥責「淫亂」，指出那是冒犯自己的身體的罪，是不潔的罪：「你們不知道你們的身體是基督的肢體嗎？我豈可拿基督的肢體作為娼妓的肢體？斷乎不可！你們豈不知道那與娼妓結合的，便是與她成為一體嗎？因為經上說：『二人成為一體。』但那與主結合的，便是與祂成為一神。」（格前6:15-17）如果根據保祿的教導，純潔是「隨從聖神生活」的一個特質，那麼真正產生效果的是肉身救贖的

奧跡，那是基督的奧跡的一部分。基督的奧跡由道成肉身開始，並且早在道成肉身時已惠及每一個人。這奧跡也結出純潔的果實，純潔應理解為一種以倫理為基礎的具體承擔。我們「是用高價買來的」（格前6:20），這代價就是基督的救贖行動。這個事實衍生了另一個特別的承擔，那就是「以聖潔和敬意持守自己的肉體」的本分。人對肉身的救贖有所醒覺，這醒覺在人的意志內發揮作用，使之願意戒絕「淫亂」；事實上，其目的是讓人獲得適當的能力或能耐，也就是潔德。

從格林多前書 6:15-17 的這一番話可見，在保祿的教導中，基督徒的潔德是「隨從聖神」的生活的實現。這教導有深層意義，表現了信德在超性層面的現實性。我們稍後會多次討論這個主題。

57 1981年3月18日公開接見集會講詞 （《教導》4, no. 1[1981]: 682-86）

1. 我們曾在數周前的集會中，集中討論格林多前書的一個片段；其中，保祿稱人的身體為「聖神的宮殿」。他寫道：「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己的了嗎？你們原是用高價買來的。」（格前6:19-20）
「你們不知道你們的身體是基督的肢體嗎？」（格前6:15）宗徒指出基督所成就的「肉身的救贖」這奧跡產生一種具體的道德責任，驅使基督徒致力持守純潔；保祿在其他作品中把純潔這種德行界定為必須「以聖潔和敬意持守自己的肉體」（得前4:4）。

2. 然而，如果我們沒有注意救贖奧跡也以神恩的方式在人身上產生果效，便無法完全明白保祿文中所載的豐富思想。根據宗徒的說話，聖神進入人的身體，猶如進入自己的「宮殿」，寓居其中，並以其神恩工作。這些神恩在靈修歷史中稱為聖神七恩（參閱依11:2），其中與潔德最相符的，相信就是「孝愛」之恩（*eusebeia*; *donum pietatis*）。⁶⁴如

64 在希臘羅馬時期，「*eusebeia*」或「*pietas*」一般用來表示對神祇的崇敬（有「虔誠」的意思），但也保存其原來較寬廣的意義，即對維持生命必不可少之結構的敬意。

果純潔使人如得撒洛尼前書4:3-5所述「以聖潔和敬意持守自己的肉體」的，那麼孝愛這聖神之恩則以特有的方式，助人實踐純潔，使身為主體的人察覺到人的身體因著創世和救贖奧跡所獲的尊嚴。保祿說：「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿……而你們已不是屬於自己的了嗎？」（格前6:19）因著孝愛之恩，保祿這番話具有一種由經驗而來的說服力，並成為真實存在和經實踐的真理，在生活中發揮作用。這些話語也使人得以更充分地體驗身體的配偶性意義，以及與之相關的交付的自由，其中展示了純潔的最深層面貌和其與愛之間的基本關係。

3. 雖然「以聖潔和敬意」持守自己的肉體的方式是戒絕「淫亂」，而這是不可或缺的，但這往往也可從更深刻的愛的經驗中產生效果；按照天主自己的肖像和模樣，這愛的經驗是自「起初」便銘刻在整個人之內，因而也銘刻在人的身體上。為此，保祿在格林多前書第六章以這重要的勸誡總結其論述：「所以務要用你們的身體光榮天主。」（20節）純潔是「以聖潔和敬意持守自己的肉體」的德行或能力，連同聖神寓居在成為「宮殿」的身體內所產生的效果，即孝愛之恩，為身體賦予位際關係中完整的尊嚴，因而使天主自己受享光榮。純潔是人的身體在天主面前散發的光榮。這是天主在流露男女兩性特質的人的身體上所彰顯的光榮。純潔產生非凡的美，滲透著人與人之間相互共同生活的每一個領域，並讓他們表達出人與人之間的信任是多麼坦率、深摯、誠懇，且是無比的真切。（我們稍後可能會更深入討論這個主題。純潔與愛之間的關係，以及在愛內的這種純潔與聖神賜予的孝愛之恩之間的關係，是貫穿身體神學的主線之一，雖然較鮮為人知，但卻值得特別深入研究。我們在分析婚姻的聖事性時〔參閱《身體神學》89及131-32〕會進一步討論。）

「*eusebeia*」表達親人之間的相處、夫婦之間的關係，也表示羅馬軍人對凱撒或奴隸對主人應有的態度。

新約中，只有較後期的作品才會把「*eusebeia*」這個字用在基督徒身上；早期的作品主要用這個字來形容「善良的外邦人」（宗10:2, 7; 17-23）。

雖然「*eusebeia*」這個希臘字與「*domum pietatis*（孝愛之恩）」相似，無疑都是用來形容對神明的敬意，但也較廣泛地用以表達人與人之間的各種關係。參閱：W. Forester, "Eusebeia", *Theological Dictionary of the New Testament*, 2:177-82。

純潔與智慧

4. 現在讓我們簡略地參考一下舊約。保祿的教導指純潔是「隨從聖神生活」，這教導似乎與舊約智慧文學有一定的連貫性。舉例說，我們可見以下禱文祈求的，正是思想、言語和行為方面的純潔：「上主，天父，我生命的天主……不要讓肚腹的食慾和肉慾的烈火統治著我，也不要讓我有一顆無恥愚昧的心。」（德 23:4-6）事實上，純潔是尋找智慧和跟隨智慧的前提；在同一書卷中。我們讀到：「我曾使我的心靈嚮往著她〔即智慧〕，因了純潔，我終於找到了她。」（德 51:27〔中譯者註：編碼與英譯本不一樣〕）。我們也可看看智慧篇8:21的經文。禮儀書採用了《拉丁通行本》的譯文：「*Scivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det; et hoc ipsum erat sapientiae, scire, cuius esset hoc donum.*」〔按此譯本，經文的意思是：我知道，天主若不將她賜給我，我不會懂得節制，連知道這是誰的恩賜，也是由於智慧。〕⁶⁵

根據這思想，純潔不是智慧的前提；反之，純潔既是天主特別的恩賜，智慧才是純潔的前提。看來早在剛才所引述的智慧文學經文中，已經可見純潔的雙重意義：既是德行，也是恩賜。德行是為實踐智慧，而智慧使人領受來自天主的恩賜。這恩賜加強了德行，使人以智慧享受純潔的行為和生活所帶來的美果。

5. 基督在山中聖訓的真福八端提到「心裡潔淨」時，從末世的角角度強調「看見天主」是純潔的效果；同樣，保祿闡明純潔伸展至現世生活的各個領域。他這樣說：「為潔淨人一切都是潔淨的，但為敗壞的人和無信仰的人，沒有一樣是潔淨的，就連他們的理性和良心都是污穢的。這樣的人自稱認識天主，但在行為上卻否認天主。」（鐸 1:15-16）這些說話既可指廣義的純潔，也指狹義的純潔，道出每一個道

65 這句出自《拉丁通行本》的譯文，是由《新拉丁通行本》（Neo-Vulgate）和禮儀書保留下來的，奧思定亦曾多次引用（*De S. Virg.*, par. 43; *Confess.* 6:11; 10:29; *Serm.*, CLX, 7）。《拉丁通行本》的譯文其實改變了原來希臘文的意思。該段經文原應翻譯為：「我知道，天主若不將她賜給我，我不會獲得她〔即智慧〕。」（若望保祿二世加入補充）

德善的特有標記。即是說，根據我們的討論整體而言所得的結論，保祿在得撒洛尼前書 4:3-5 和格林多前書 6:13-20 論及的純潔應理解為「隨從聖神的生活」；為保祿的觀點來說，其基礎是在聖神內重生的人學（參閱若 3:5）。這人學植根於基督所成就的肉身救贖的現實，而救贖最終的體現就是復活。純潔的整個主題與福音中耶穌訴諸復活的說話是有關係的，背後確有深層的原因。（我們將在下一個階段的論述中討論這個主題〔參閱《身體神學》64-85〕）。現在，我們的探討重點是純潔與肉身救贖的道德觀之間的關係。

6. 理解和描述純潔的方式承襲了舊約的傳統和智慧文學的特色，無疑是間接但真正地為保祿有關純潔乃「隨從聖神生活」的教導作好準備。毫無疑問，這樣的理解方式也使許多聆聽山中聖訓的人明白基督在解釋「不可姦淫」這誡命時，訴諸人心的說話。總的來說，我們的探討至少在某程度上可以說明，有關純潔的教導具有豐富和深厚的聖經和福音基礎。

七. 在往昔和今日宣講心的純潔的福音

身體神學

58 1981年4月1日公開接見集會講詞
（《教導》4, no. 1[1981]: 845-50）

1. 我們已討論耶穌在山中聖訓的言論。就這個環節的探討作出總結之前，我們必須再次重溫這些說話，並再次撮述以這些說話為基礎的論點。耶穌是這樣說的：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女而渴求她的，他已在心裡姦淫了她。」（瑪 5:27-28）這番話一如基督訴諸「起初」的言論，同樣要求我們作出深入的探討。當時，法利塞人訴諸准許所謂休書的梅瑟法律，並以此問耶穌：「許不許人為了任何緣故，休自己的妻子？」祂回答說：「你們沒有念過：那創造者自起初就造了他們男人和女人；且說：『為此，人要離開父親和

母親，依附自己的妻子，兩人成為一體』的話嗎？……為此，凡天主所結合的，人不可拆散。」（瑪19:3-6）這些說話也要求我們作出深入的探討，並從中汲取其豐富的內涵。這樣的探討有助我們描述真正的身體神學。

2. 根據基督訴諸起初的言論，我們進行了一連串的探討，論述創世紀中有關這「起初」的經文。從這些分析中，我們不僅看到人（男人和女人）在原初清白無罪狀態中的形像，也窺視人之為人的真理的神學基礎。這真理是指人乃天主的肖像，這永恆的奧跡使人蒙受特殊的召叫。這肖像體現於人的男性和女性特質，那是有形可見的，並通過身體表現。當基督作出回答，述說婚姻的特性，尤其是婚姻的不可拆散性時，這真理是其回答的基礎。這是關乎人的真理，深深扎根於原初清白無罪的狀態，因此人必須按照罪尚未出現之前的情況來認識這真理，而我們在上一個環節的探討已嘗試這樣做。

3. 不過，我們必須同時從另一個情況來討論、認識和詮釋人、身為男或女的人的基本真相。這個情況是指人破壞了與造物主所締結的第一個盟約後，也就是原罪之後帶來的情況。有關人（男與女）的真相，必須從人所承受的罪性這背景來瞭解。正是在這一點，我們接觸到基督在山中聖訓的言論。很明顯，新舊約聖經有很多故事、句子和言詞都肯定這同一的真理，即「歷史中」的人的身上承載著原罪；儘管如此，基督在山中聖訓的言論雖然精簡，但看來尤其具豐富的說服力。之前的分析已逐步展示這些說話的內容。為闡明有關貪慾的言論，我們必須掌握聖經所指的貪慾的意思；貪慾是指三重貪慾，但主要是肉身的貪慾。然後，我們逐漸明白耶穌為甚麼把貪慾（具體來說是「注視而〔貪（貶義）〕戀」）界定為「在心裡姦淫」。我們分析這主題時，嘗試同時掌握基督的話對當時的聽眾有何意義。他們接受的是舊約傳統的教育，也就是法律書、先知書和智慧文學的傳統。我們最後也探討基督的話對其他各個時代的人所產生的意義；尤其是對當代人的意義，同時考慮到當代人在各方面受到其文化的影響。事實上，我們深信就其實質內容而言，這些說話適用於任何時空的人，其價值也可以這樣具體地綜合：向

所有人宣告一個有充分根據和內容充實的真理。

4. 這真理是甚麼？無疑這是具倫理特質的真理，因而最終是規範性的真理，一如「不可姦淫」這誡命所承載的真理所具的規範作用。基督詮釋這誡命時，指出人必須遠離和戰勝惡，那就是肉身的貪慾的惡，並同時指出用以克勝這些〔貶義的〕慾望的善。這善就是「心的純潔」，是基督在山中聖訓同時論及的。從聖經的角度來看，「心的純潔」意指不受各種各樣的罪或罪責所束縛，而不限於關乎「肉身的貪慾」的罪。然而，我們在這裡特別關注「純潔」的其中一面，即「在心裡姦淫」的反面。如果我們討論的「心的純潔」應理解為聖保祿思想中的「隨從聖神生活」，那麼保祿的經文便能讓我們完整地認識基督在山中聖訓的說話。這些說話包含倫理性質的真理，告誡我們防範邪惡，指出人的行為的道德善；事實上，這些說話導引聽眾避免貪慾的惡，並追求心的純潔。因此，這些說話具有規範意義，同時也是個指標，一方面導引聽眾追隨「心的純潔」這種善，同時也指出人心可以和應該嚮往的價值。

5. 因此我們面對一個問題：基督的話包含了甚麼適用於每一個人的真理？我們必須回答說，這些說話所包含的不僅是關乎倫理方面的真理，也是關乎人的基本真理，是人學的真理。正是為此，我們在闡述身體神學時要回顧這些話。我們的論述與基督早前訴諸「起初」的話有密切關係，並可謂是以這「起初」的話之觀點來論述。我們可以確定，這些說話清楚地表達出福音的精神，能在帶有貪慾的人的意識中喚起人原初的清白無罪。然而，基督的話是實事求是的。這些說話無意使人心回到原初清白無罪的狀態，因為人在犯原罪之際已脫離這狀態。基督的話給人指出通往心的純潔的途徑，即使為承受了原罪的遺害，基督指向的途徑仍是可行和易使用的。這是「帶有貪慾的人」由福音的說話啟發後，願意「隨從聖神生活」（如聖保祿所說）而得到的純潔，也就是帶有貪慾的人由基督所成就的「肉身的救贖」完全籠罩而獲得的純潔。正是基於這個原因，我們在山中聖訓中看到訴諸「心」的說話，即訴諸人的內心的話。人的內心必須開放自己，隨從聖神生活，以獲取福音所述

的心的純潔：也就是讓因救贖而擺脫貪慾束縛的身體重拾和實現其應有的價值。

基督的話具有規範的意義，這意義深深植根於其人學意義，植根於人性之內。

6. 保祿書信把福音的教導發揮得淋漓盡致。按照保祿闡述的福音教導，純潔不僅是戒絕邪淫（參閱得前4:3），不僅是實踐擗節，同時也是邁向更徹底地發覺人的身體應有的尊嚴。對於具有整全的真正位格主體性的人（男人或女人）來說，這尊嚴與交付的自由有不可分割的關係。這樣，當人培養純潔，並致力體會和肯定身體的配偶性意義的全部真正內容，擗節所表達的純潔得以在他們心裡漸趨成熟。正由於這真正內容必須由心領悟，因此人必須「用心感受」，好使男女間的相處交往（即使只是注視）能重新獲得真正的配偶性意義的內涵。在福音中稱為「心裡潔淨」的正是指這些內涵。

7. 雖然就人（那是指帶有貪慾的人）的內在經驗而言，「擗節」看似是負面的功能，但我們以聖保祿的經文配合基督在山中聖訓的言論進行分析後，轉而認為心的純潔具正面作用。當純潔達至成熟後，人便享有克勝貪慾的效果，這就是聖保祿促請每個人「以聖潔和敬意持守自己的肉體」（得前4:4）時所指的克勝。此外，這成熟的純潔在某程度上展示了所恩賜的聖神實在發揮了作用；聖神的「宮殿」就是人的身體（參閱格前6:19）。聖神的孝愛之恩（*donum pietatis*）尤其重要。這恩賜讓人重新經驗到身體的單純、明晰和內在的喜樂，且在男女相互關係的領域中尤其如此。這明顯地與保祿所寫的「放縱邪淫之情」處於極之不同的境界（我們從早前的分析已得知這點；德訓篇26:13, 15-18已清楚說明）。事實上，滿足情慾是一回事，而人因更圓滿地擁有自己而享有的喜悅又是截然不同的另一回事；這樣，他才能更完整地成為真正的禮物，把自己交付給另一個人。

基督在山中聖訓的說話是要導引人心渴慕這喜悅。我們必須把自己，把我們的思想行為託付於基督的說話，從而找到喜悅，並把這喜悅贈予別人。

神學與教誨

59 1981年4月8日公開接見集會講詞 (《教導》4, no. 1[1981]: 903-8)

1. 現在是時候總結我們基於基督在山中聖訓的說話所作的探討和分析。基督訴諸人心，勸勉人心追求純潔：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女而貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」（瑪5:27-28）我們已多次指出，雖然基督只把此話說了一遍，對象又只是山中聖訓的一群聽眾，但此話卻適用於各時各地的人。這些話訴諸人心，因為在人心中銘刻著最深藏，並可說是最主要的歷史導向。這是善與惡的歷史（其開端是與創世紀所述那棵奧妙的知善惡樹相連接），同時也是救恩的歷史，以福音的言語、聖神的德能賜予所有以真誠之心接受福音的人。

2. 基督在訴諸人「心」之前也訴諸「起初」。如果祂的說話讓我們得以構建或至少概述我們可稱為「身體神學」的人學，那麼這神學同時也是一種教學。教學旨在教育人，為人設定要求，解釋為何有這樣的要求，並指出達到要求的方法。基督的說話也有這樣的目的，是具「教學意味」的說話，包含有關身體的教學，以精簡但極其完整的方式表達出來。基督就婚姻的不可拆散性給法利塞人的回答和山中聖訓論及克制貪慾的說話都指出（至少是間接指出），造物主賜給人身體、具男性和女性特質的身體，指定為人的責任；祂也藉著身體的男女兩性特質，賜予屬於人的人性，指定為人的責任：那就是位格的尊嚴，以及人與人的位際「共融」這個顯而易見的標記。在這樣的共融中，人通過真正的自我交付而實現自己。造物主除了按賦予人的責任為人設定要求外，也同時導引人（男人和女人）邁向接受這些要求，並付諸行動。

3. 當我們分析聖經中這些主要的經文，進行深入探究其所蘊含的最深層意義時，我們發現的正正就是可稱為「身體神學」的人學。這樣的身體神學是關於身體的教學（即人的教育，更確切地說是人的自我的教育）最合適的方法的基礎。這對當代的人尤其重要。我們在生物生理

學和生物醫學各方面的科學發展雖然十分先進，但往往只處理人在某一「方面」的問題，因而只屬片面的，並不全面。我們很瞭解身體作為有機體的功能，這些功能與人位格的男女性特質相關。然而，這樣的科學未能令人意識到身體是位格的標記，是精神的體現。當代科學的整體發展，視身體為一個有機體，只注意其生物方面的知識，因為其基礎是把人的肉體與精神分離。當人使用這些只視身體為有機體的知識時，很容易或多或少有系統地把身體當作受操控的物體；這樣一來，人不再視自己為主體，可以說不再視自己的身體為主體，因為身體已失去其應有的意義和尊嚴，這意義和尊嚴來自一個事實：身體是固有於位格的。我們在這裡觸及的問題往往需要從根本探求解決的方法，但如果欠缺整全的人觀，便無法做到。

4. 正是在這一點上，我們明顯可見，從有關基督言論的主要經文所推論出來的身體神學成為教學（人的教育）的基本方法，這方法是從身體的角度出發，全面論述身體的男性和女性特質。這種教學可按某種「身體的屬靈性」來理解；事實上，具有男性和女性特質的身體是人的心靈獲賦予的一個責任（這點已由聖保祿以自己的說話作出精彩的論述），並藉著心靈的充分成熟，〔身體〕也成為位格能意識到的標記，也成為人與人的位際共融的真正「質料」（matter）。換句話說，因著心靈的成熟，人能體會到身體固有的配偶性意義。

基督在山中聖訓的說話表明，貪慾本身非但沒有向人展示這意義，反而使之隱晦不明。身體是具有男女性特質的機體，有關身體的純「生物」知識，只有配合人位格心靈上的充分成熟，才有助人發覺身體真正的配偶性意義，否則這些知識只會帶來反效果，而我們現今眾多的經驗已證明了這一點。

5. 從這角度看來，我們必須明智地討論當代教會的公告。如要充分掌握並適當地詮釋這些公告，並將所頒布的付諸實行（也就是教學），我們需要深入認識身體神學，即我們從基督的主要言論推斷出來的真正內容。至於教會當代的公告，我們必須認識梵二《論教會在現代世界牧職憲章》第一章第二部分「維護婚姻與家庭尊嚴」的內容，還有

保祿六世其後發表的《人類生命》通諭。我們花了相當長時間分析基督的言論，毫無疑問，這些言論除肯定婚姻和家庭的尊嚴外，並無其他目的；為此，基督的言論與上述當代教會的訓導基本上是一致的。基督向各時代、各地域的人說話；教會的訓導也旨在把基督的說話應用出來，因此我們重讀這些訓導時，必須以這個扎根於基督言論並以基督的言論為基礎的神學和教學作為解讀的要訣。

我們難以就上述教會以其最高訓導權所頒布的訓導，作出全面的分析。我們只能引述若干片段。梵二認為「維護婚姻與家庭尊嚴」是教會在現今世界要處理的當前急務，描述了這方面的現況的特點：「這制度（即婚姻與家庭）*的尊嚴並非在所有地方都閃耀著同樣的光輝，卻因著一夫多妻制、如疫症般蔓延的離婚、拒受婚姻約束的自由性愛和其他扭曲婚姻的生活方式，而變得黯淡無光。此外，婚姻之愛往往遭受利己主義、享樂主義和多樣的抗拒生兒育女的不合法措施所褻瀆。」（《論教會在現代世界牧職憲章》，47）保祿六世在《人類生命》通諭中解釋了這最後的問題，其中的內容包括：「我們也憂慮，當人日漸習慣採用抗孕措施後，最後或會不懂得尊重女人……甚至可能認為她只是用作滿足私慾的工具，而不再是他應尊重和愛慕的伴侶。」（保祿六世，《人類生命》17）。

基督曾就婚姻的專一和不可拆散性發言，並在山中聖訓講論心的純潔和克制肉身的貪慾，其後保祿宗徒也就這些話作出極有洞見的闡釋。我們現在所關注的，不就是基督的話所述說的內容嗎？。

6. 《人類生命》的作者在論述基督徒的道德要求時，也以同樣的精神講解滿全這些要求的可能性。

藉理性和自由意志來駕馭本能無疑需要克修的精神（保祿六世的用語），**為使婚姻生活中愛意的表達合乎正確的秩序，特別是在實行周期性的節制方面。這是夫婦應有的潔德，但這種紀律不僅不會有損婚姻之愛，反而使這種愛表現更崇高的人性價值。這固然需要不斷地

* 若望保祿二世的改動。

** 若望保祿二世的改動。

努這努力即上文所述的「克修的精神」），⁺但很有助益，能使夫妻完整地發展他們的人格，並獲取更豐富的靈性價值……這使夫婦之間互相關懷，幫助夫婦除去真愛的仇敵——自私，並加強他們的責任感。
（保祿六世，《人類生命》21）

7. 讓我們思考這幾份文本。從這些文本（特別是最後一份）可見，若要充分瞭解當代教會的訓導，我們主要以基督的言論為基礎所論述的身體神學是不可或缺的。如我們較早前所說的，正是這套神學成為基督徒完整的身體教學的基本方法。從剛才引述的文件所見，我們可以說身體教學的目標在於確保「愛意的表達」（主要是「專屬於婚姻生活的愛意表達」符合道德的秩序，說到底就是要相稱於位格應有的尊嚴。這些說話讓我們回顧較早前討論的「情愛」（eros）與「道德價值」（ethos）的相互關係這個問題。神學作為身體教學的方法，可幫助我們進一步探討人的生活的聖事性，特別是婚姻生活的聖事性。

在下一個環節的探討，我們會以基督有關肉身復活的言論作為分析的基礎，但在進入下一個環節之前，讓我們以這短句總結我們目前這個環節的探討：在往昔和今日宣講心的純潔的福音。我們會花一點時間討論保祿六世在通諭中所說的「有需要營造有利貞潔教育的風氣」，並在這樣的論述中，集中於藝術和媒體作品須顧及身體的道德意義這問題，特別著眼於我們在當代生活中所遇到的情況。

附錄： 藝術和媒體須顧及身體的道德意義

60 1981年4月15日公開接見集會講詞
（《教導》4, no. 1[1981]: 942-46）

1. 我們較早前曾探討基督訴諸「起初」的說話，還有祂在聖訓訴諸人心的言論。在這些探討中，我們嘗試有系統地指出人的位格主體性向

⁺ 若望保祿二世的改動。

度在神學詮釋中實在是不可或缺的元素，而這是討論人的身體的問題時必須瞭解和預設的基礎。因此，進入這些聖經經文的每一個環節的，不僅是身體這個客觀現實，而到目前為止最重要的看似是身體的主體意識和主體「經驗」，因而在神學上必須予以思考和探討。為此，神學詮釋必須時常顧及這兩個方面。我們不能認為身體只是一個客觀現實，外在於人的位格主體性，即人類（男人和女人）的位格主體性。實際上，所有關乎「身體的道德意義」的問題都同時關係身體在本體層面的地位，也就是說身體是位格的身體，並關係到主體經驗的內容和質素，那是指既要在自己的身體「過活」，也要「活在」人與人的關係中，特別是恆常的「男女」關係。此外，得撒洛尼前書的作者勸誡一眾男女「以聖潔和敬意持守」自己的肉體（亦即整個「心的純潔」的問題），他的話無疑是指出這兩個向度。

2. 這兩個向度直接關乎具體真實的人、他們的態度和行為。文化作品（尤其是藝術作品）使「成為身體」（being body）和「經驗身體」（experiencing the body）這兩個向度可說是延伸至超出這些活著的人。當身體成為創作活動的主題、藝術作品、文化的內容，人也能接觸到「身體的現實」和「經驗身體」。按照一般的原則，我們必須承認這是美學經驗層面的接觸，即觀賞藝術作品（希臘文「*aisthanomai*」一詞解作「看」、「觀察」）；因此在這個情況下，身體被物品化，外在於其本體的地位，以另一種方式並按照藝術活動特有的標準呈現。儘管這是美學經驗層面的接觸，但這樣觀賞的人從一開始便與這原型或模特兒（活著的人和身體）的意義有著密切的關係，以至於無法使本質上屬美學的行動（即作品本身和觀賞作品的行動）脫離行為動力或反應，也無法完全將兩者分開，並脫離那有關基本經驗和基本生活方式的價值判斷。這種觀賞的行為在本質上雖屬「美學」的範疇，但在人的主體意識中，也不可能與基督所說的「注視」完全無關，即基督在山中聖訓敦促我們提防貪慾時所指的。

3. 由此可見，整個美學經驗也屬於身體的道德意義的範疇，因此確有需要思考如何營造有利純潔的氛圍。事實上，這氛圍所受到的威

脅，不僅在於活著的人彼此的關係和日常生活的表現方式，也可見於文化作品把人物品化的現象，以及運用言語和文字的社會傳播，還有影像的表達和觀賞，不論是按其傳統或當代的方式亦然。這樣一來，我們面對的是各種不同的藝術領域和作品，包括雕塑、戲劇，以及運用現代視聽技術製作的藝術作品。由於涉及的數量繁多，種類各異，就我們一直進行的分析所勾畫的身體道德意義而言，我們必須問自己一個問題：這問題的重點是作為文化物品的人類的身體。

4. 首先我們必須提出，按最廣義的意思來說，人的身體一向都是文化物品。理由很簡單，因為人本身就是文化的主體，而他在文化和創作活動中，以自己的人性作題材，因此也必然在這樣的活動中採用自己的身體為題材。然而，在目前的探討中，我們必須規限「文化物品」這概念的範圍，將之局限在文化作品（特別是藝術作品）的「主題」這個概念上。總括而言，要討論的是，這些作品怎樣以身體來表達主題，或把身體「物品化」。然而，我們必須立刻指出若干區別，至少要以例子的形式說明。一方面，活著的人的身體、男人和女人的身體本身可塑造為藝術物品和藝術作品，例如戲劇、芭蕾舞和音樂會的情況。另一方面，身體是藝術作品的模特兒，如造型藝術、雕塑和繪畫的情況。那麼，我們可否把電影或廣義的攝影藝術也放在同一層面呢？這似乎是可能的，但從身體作為物品或主題的角度來說，電影和攝影的情況有著重大的差別。就繪畫或雕塑而言，人／身體往往只是模特兒，須由藝術工作者作出一定的重新塑造。在電影中，更甚者在攝影藝術之中，則沒有這種轉變的過程，只是攝製了活著的人；在這樣的情況下，人的身體並非藝術作品的模特兒，而是經由適當的技術攝製的物像。

5. 我們應立刻發現，從文化作品所呈現的身體道德意義的角度來說，剛才所提到的區別十分重要。我們也應立刻補充說，當藝術形式的攝製成為所表達和傳遞的內容（電視或電影），在一定程度上是失去了其與人／身體的基本聯繫，而人／身體的攝製作品往往成為「隱沒身分」的物像，例如在圖文並茂的雜誌中隱沒身分的裸體人像照片，或經由電視熒幕傳播到世界各地的映像。這種隱沒身分的做法是「傳播」人

的身體攝製映像所造成的後果。借助攝製技術，人的身體首先被物品化。正如先前所指出的，這似乎與一般的藝術作品（特別是形像藝術）轉變模特兒的過程有基本的區別。這種隱沒身分的做法（這實在是「遮掩」或「隱藏」所攝製的人的身分）從文化作品（特別是當代所謂的大眾文化作品）所呈現的人的身體的道德意義這角度而言，也構成某種問題。

今天我們只是作出初步的討論。這些討論對藝術作品所呈現的人的身體的道德意義來說，具基本的重要性。稍後，我們會發現這些討論與基督在山中聖訓把「注視而貪戀」比作「在心裡姦淫」的說話，是如何息息相關。這些說話涵蓋的範圍可擴展至藝術的領域，這對保祿六世在《人類生命》通諭所說「營造有利貞潔的氛圍」尤其重要。讓我們嘗試深入瞭解這個主題的實質內容。

61 1981年4月22日公開接見集會講詞 (《教導》4, no. 1[1981]: 986-90)

1. 我們正在依據基督在山中聖訓的說話，探討藝術作品所呈現的身體的道德意義這個問題。這議題有很深入的根源。這裡我們應該回顧之前一連串有關基督訴諸「起初」和祂在山中聖訓訴諸人「心」的分析。人的身體——表現了男女性特質所有真義的赤裸身體——具位格與位格之間把自己作為禮物互相交付的意義。因著位格主體的尊嚴，身體的道德意義（即赤裸的身體道德秩序）與某種具有參照意義的系統有著密切關係。這系統給理解為配偶性系統。在這樣的系統中，向對方的交付自己會得到適當和充分的回應。這回應對相互的交付具決定性的意義。以藝術形式把赤裸的男女身體物品化是為使身體首先成為模特兒，然後成為藝術作品的主題。這往往涉及在位際的交付的結構中，移除那原本和專屬於身體的。這可說是使人的身體完全脫離這結構，並把身體移至以藝術形式物品化的向度。這向度特別可見於藝術作品，或當代電影和攝影技術常用的攝製過程。

這些向度以各自不同的方式，使人的身體失去交付這深層主體意

義，成為預定給許多人認識的物品。人們在觀看這物品時，可取得或甚至佔有一些在本質上是存在於（更好說，是應該存在於）交付層面的。這是指位格與位格之間的交付，當然不再是發生於影像中的交付，而是在於活著的人之間的交付。事實上，這個「佔有」的行動已在另一個層面發生，也就是以藝術形式轉變或攝製為物品的層面。然而，從身體的道德意義的角度來說，只要深入瞭解身體的道德意義，不難發現其中引發的問題。這是一個非常敏感的問題，至於有多嚴重，則取決於藝術活動和對藝術作品的知識或攝製藝術作品的各種動機和環境。即使引發了這個問題，也並不表示赤裸的人的身體不能成為藝術作品的主題，只是這並非單純的美學事宜，也並非完全不涉及道德。

2. 在較早的分析中（特別是有關基督訴諸「起初」的分析），我們用了相當的時間討論羞恥的意義，並嘗試瞭解兩個情況（和狀態）的區別：一是原初清白無罪的情況（和狀態），即「男女二人都赤身露體，並不害羞」（創 2:25）；另一是其後的罪性的情況（和狀態），即男女在對方面前感到有需要保護身體的隱私，*這種需要是伴隨羞恥一起產生的。在屈從於貪慾的人心之中，這種需要間接地確保這交付和相互自我交付是可能的。這種需要也塑造人作為「文化物品（廣義的理解）之行事方式。當文化明顯地傾向把人裸露的身體遮蓋起來，這樣並不完全是基於氣候的緣故，而是人的個人覺性有所增長所致。淪為物品的人隱沒身分裸露自己，這與真正的人類道德文化進程背道而馳。即使在所謂原始人的生活中，相信也可以肯定這點。人的個人覺性得以提高，絕對是文化的因素和結果。

有羞恥心也就是覺得有需要保護自己身體的隱私（聖經創世紀第三章有仔細的描述）。在這需要的背後，隱藏著更內在的規範：這是關乎交付的規範，交付是導向位格主體誠摯的交付，或導向予以另一位體的交付，特別在男女關係中，按那恆常的秩序以相互約束的自我交付。因

* 英譯者註：「隱私」（intimacy）在此是指不受外界侵擾的內在空間（參閱「索引」，INTIMATE）。

此，在廣義的人類文化進程中，我們發現即使人在承受了罪性的狀態下，身體的男女性特質仍然相當明顯地呈現為身體的配偶性意義之延續。我們在聖經首數章已認識了起初的羞恥，那是文化和道德的恆久元素，是人的身體的道德意義最基本的根源。

3. 為那些在覺性上已達到相當程度的人，他們若要跨越羞恥心的界限定會感到困難和遇到內在的阻力。即使是在有合理的理由需要脫去衣服的處境，例如接受醫生診治或手術時，這感覺也很明顯。

在此，我們不得不同時提及其他境況，例如是集中營或刑場等。在這些境況中，侵犯與身體相關的羞恥心是刻意摧毀人的覺性和人的尊嚴感的方法。在世界各地，這準則以不同的方式獲重新肯定。基於人的覺性，人不願意通過隱沒身分裸露身體而成為供其他人觀看的物品，也不願意其他人以同樣方式成為供自己觀看的物品。很明顯，他有多「不願意」，取決於讓他自己有多大程度受人性身體尊嚴這覺性的牽引。事實上，有各種不同的原因可以誘發、刺激，甚至迫使人在行動上相反人的身體的尊嚴。這些原因關係到個人的覺性和要求。我們不能忘記「歷史中」的人的基本內在「狀態」就是在於三重貪慾的情況（參閱若一2:16）。這個情況（特別是肉身的貪慾）以各種不同方式影響著人心內在的驅力、人際關係的整個氛圍，以及社會的倫理道德。

4. 即使我們在討論藝術這個廣闊領域，尤其是以視覺影像或表演為主的藝術，以及在論述「大眾」文化時，我們也要謹記這一點。「大眾」文化與視聽傳播的廣播技術關係密切，因而在當代佔有重要地位。所引發的問題是：從身體的道德意義的角度來說，人在這個領域的行為在甚麼程度和在怎樣的情況下，才會被控訴為「色情影像」（*pornovision*）？實在，有些著作已經並正在遭控訴為「色情作品」（*pornography*）（這是較舊的用詞）。當上述任何一個情況，若人僭越了羞恥心的界限，或個人關乎人的身體、赤裸的身體、赤身裸體的界限，即可受到這樣的控訴。若是在藝術作品或視聽媒體中，人侵犯了身體就其男性和女性特質而擁有的隱私權，以及如剛才最後的分析所指出的，人的交付和相互的自我交付有其內在深層的秩序，這秩序銘刻在遍佈於其為人的整

個結構上的男女性特質，當這深層秩序受到擾亂，也便會成為控訴的對象。這深切的銘刻（更好說，是刻印）對人的身體的配偶性意義有決定性的作用。這意義就是身體接受的基本召叫，亦即建立和參與「人與人的位際共融」。

我們暫時擱下這些討論，並會在下周三繼續。我們應該注意，對於在生命和社會教育「營造有利貞潔的氛圍」這問題而言，不能漠視人的行為是否遵從或違反這個與人的個人覺性有密切關係的秩序。

62 1981年4月29日公開接見集會講詞

（《教導》4, no. 1[1981]: 1064-68）

1. 我們就基督在山中聖訓的說話的意義，作出了一連串的探討。祂規勸聽眾追求心的純潔，促請他們注意自己的行為，甚至是要注意「貪慾的目光」。我們在討論藝術這個廣闊領域，尤其是以視覺影像或表演為主的藝術，以及在論述「大眾」文化時，我們也要謹記這一點。「大眾」文化與視聽傳播的廣播技術關係密切，因而在當代佔有重要地位。我們上次提及，人在這個領域的行為有時會遭控訴為「色情影像」，正如有些文學作品被指控為「色情作品」。若是這些行為僭越了羞恥心的界限，或個人關乎人的身體，赤裸的身體界限，即可受到這樣的控訴。若是在藝術作品或視聽媒體中，人侵犯了身體就其男性和女性特質而擁有的隱私權，以及如剛才最後的分析所指出的，人的交付和相互的自我交付有其內在深層的秩序，這秩序銘刻在遍佈於其為人的整個結構上的男女性特質，當這深層秩序受到擾亂，也便會成為控訴的對象。這深切的銘刻（更好說，是刻印）對人的身體的配偶性意義有決定性的作用。這意義就是身體接受的基本召叫，亦即建立和參與「人與人的位際共融」。

2. 明顯地，就藝術作品或通過視聽技術以藝術形式攝製的作品而言，人的身體這樣恆常朝向〈作為禮物交出自己〉，*即人性身體的意

* 英譯者註：《教導》文本在這裡是用「*dopo*」一詞，解作「之後」，相信是手民之誤；《男人和女人》的文本則為「*dono*」，解作「交付」。

義已深切地刻寫出來，這身體意義只能在攝製和表現的意向性層面遭受侵犯。正如我們早前所述，我們在這裡是把人的身體視為模特兒或主題。然而，如果羞恥心和個人覺性在這些情況下受到冒犯，那是因為它們已給轉移到「社會交流」的層面，並因為人因此可說是成為公有的產物，而這些產物本應完全屬於（按照人正確的感受來說）位格與位格之間建立的關係，並如我們之前所強調的，與「人與人的位際共融」有著密切關係，且按其特有的領域相稱於人的內在真諦，因此也符合有關人的整全真諦。

在這方面，我們不可能同意所謂的自然主義的主張。這些主張認為，在藝術作品和以藝術形式製作的作品中，人有權表達「關於人的一切事物」，聲稱這樣做是為了以寫實的方式呈現人的真相。正是為了表達人的真相、人的整個真相，我們必須顧及身體的隱私意識，以及這樣做是否符合交付的意義。這交付是由身體本身的男性和女性特質表達的，按位格固有的內在結構呈現人的奧秘。在藝術的層面，如果我們要講求真正的寫實，就必須顧及人在這方面的真相。

3. 我們注意到，「人與人的位際共融」特有的秩序與廣泛多元的「交流」（communication）極為相符。正如我們在早前的分析所說的（其時我們論述了創世紀 2:25〔參閱《身體神學》13-19〕），人的身體的赤裸應被理解為位格的流露，也是位格的交付或標記，表示對另一個位格的信任和交付，而對方也意會到這是一份禮物，然後選擇和決定以同樣切合位格特性的方式作出回應。這樣，人的身體在赤裸的情況下，促成位格與位格之間某種的互相「交流」。正如我們之前所說的，這是人性本身特有的交流。這種位格與位格之間交流深深滲透「人與人的位際共融」（*communio personarum*）這系統，同時在這樣的系統之中增長，並在其中朝正確方向發展。正是由於身體在這位際「共融」系統中具有重大價值，而這價值使那表達了交付「元素」的赤裸身體成為藝術作品或視聽攝製作品的物品或主題，因此這在本質上不僅是美學上的問題，也是倫理學上的問題。事實上，在不知道接受者是誰和不能預計對方反應的情況下，這「交付的元素」可說是失效了，因此從某些意義上來說

是在意向性的層面遭受「威脅」，也就是有可能成為被「奪取」的隱沒身分的物品、遭濫用的物品。因此，就此而言，人的整體真相構成規範的依據，根據這規範，具體行動、行為、道德和情境上的善與惡得以展示。正是由於人的身體及其性徵（男性／女性特質），人的真相、在人身上特有的位格性和內在性的真相產生這不可僭越的明確界限。

4. 藝術工作者若是以人的身體作為藝術作品或視聽攝製作品的模特兒或主題，必須認清和遵守這些界限。不管是藝術工作者，或是任何在這領域需要負責的人，在邀請、勸導或准許其他人觀看影像時，都無權要求、建議或容許這些觀眾與他們一起或因為他們違犯這些界限。這影像中，構成交付和相互自我交付秩序的內涵和深層位格價值的本應是主體，但脫離了其真正的底基，而成為物品，甚至是藉著「社會交流」成為隱沒身分的物品。

5. 對於整個「色情影像」和「色情作品」的問題，即按上文所述的論點所呈現的，並不是清教思想或狹隘的道德主義的效應，也不是受摩尼教思想影響而所產生的成果。所關乎的是一個極為重要和基本的價值觀領域。人因其人性尊嚴，因其位格特性和人的身體的傳情達意，人不能無視這領域。通過藝術作品和視聽媒體的活動，上述的整個內容和這些價值可得以形成和深化，但也可以「在人心中」遭受扭曲和摧毀。我們可見，我們的討論其實一直是圍繞著基督在山中聖訓所說的話。對於我們正在論述的問題，我們也應根據基督的言論來探究，亦即基督所說，出於貪慾的「注視」是「在心裡姦淫」。

有關這些問題的探討對如何「營造有利貞潔教育的氛圍」十分重要，而這探討為我們過去的多次周三集會中，就這個主題所作的多次分析來說，是一個不可或缺的補充附錄。

63 1981年5月6日公開接見集會講詞

（《教導》4, no. 1[1981]: 1105-10）

1. 我們就基督在山中聖訓所說的話進行一連串探討已將近一年了。基督向聽眾解釋「不可姦淫」這誡命的真正意義時，是這樣說的：「我卻對

你們說：凡注視婦女而貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」（瑪5:28）這番話似乎也在述說人類文化廣闊的領域，特別是我們在最近數次周三集會中討論的藝術活動。今天，我們進入這些探討的最後部分，要論述的問題是：當人接觸藝術作品或廣義的視聽作品的內容時，影像的道德意義（或呈現方法的道德意義）與觀看或聆聽、閱讀或其他認知接收方法的道德意義兩者之間的關係。

2. 在此，我們要回顧早前提及的問題：人的身體按其男女性特質整個有形可見的真相，可否或可在多大程度上成為藝術作品的主題，並從而成為這作品用以表達的具體社會「交流」的主題？這問題也關係到常以視聽技術表達的當代「大眾」文化。人的身體可否成為這樣的模特兒或主題？如我們所知，在這樣的情況下，身體「毫無選擇」地與客體性相連，亦即我們較早前稱之為隱沒身分的狀況，而這狀況像是會為身體的各種意義帶來嚴重潛藏的威脅。男人和女人的身體因其為主體所具有的位格特性和位際關係的「共融」特性，而具有這些意義。

我們在此可以補充說，「色情作品」或「色情影像」這些用語的詞源雖然相當古老，但兩個用語是在較近期才在語言內出現。傳統拉丁文術語是「*obscaena*」，意指所有那些不應展現於人眼前的，而必須將之謹慎地遮蓋起來，就是不能毫無選擇地展示人前，任人觀看。

3. 當我們提出上述問題時，我們發現，其實在人類文化和藝術活動的整個發展時期中，人的身體一直以來都是視覺藝術作品的模特兒或主題，一如整個男女之愛的領域，以及他們的身體所表達的男女性特質的「相互交付」，一直以來且在將來都是文學作品的主題。這樣的敘述也可見於聖經，尤其是雅歌，我們稍後會另作討論〔參閱《身體神學》108-13〕。實在，我們必須注意，在整個文學或藝術史中，在人類文化的歷史中，這個主題似乎出現得特別頻繁，而且也特別重要。事實上，這個主題關乎一個重大的問題。我們按照聖經的敘述開始作出探討時，已經指出這點。這些經文向我們啟示這問題的正确範圍，即具男性和女性肉身的人所享有的尊嚴，以及男性和女性特質的配偶性意義；這意義已銘刻在人的位格整個內在結構之中，而這結構同時是可見的。

4. 我們早前的探討不是要質疑是否應採用這樣的主題。這些探討的目的只是要指出，在處理這主題時必須負上特別的責任，不僅是藝術上的責任，還有道德上的責任。藝術工作者在任何藝術領域或以視聽技術運用這個主題時，必須意識到其作品的整個真相和關於作品的整個價值等次。他不僅要在理論層面顧及這一切，更必須自己正確地將之生活出來。這要求也符合「心的純潔」的原則。這原則必須在具體情況下，從態度和行為模式的實存領域延伸至藝術創作或攝製工作的意向性領域。

這樣的創作過程似乎不僅是有意把模特兒物品化（也可說是一個新的「物化」過程），也是在這個物品化過程中，表達那可稱為藝術工作者的創作意念。他藉此呈現其內在的價值觀，從而表達他如何活現其作品的真貌。在這過程中，模特兒或質料經歷特有的轉變，尤其是人之為人的特性有所轉變。這特性就是呈現男性和女性特質整個真義的人的身體。（從這角度來說，當中有重要的區別，例如是繪畫或雕塑與攝影或電影之間的區別。）觀看者獲藝術工作者邀請觀賞其作品。所交流的不單只是作品的物品化，如此，在某程度上，即不只是模特兒或質料的一個新的「物化」過程；而是同時交流作品的實相，那是創作者在藝術物化過程中，以他的特定媒體成功表達的。

5. 從古至今的各時代中，特別是古典希臘藝術的重要時期，出現了不少以赤裸人體為主題的作品。在仔細端詳這些作品時，在某程度上，使人得以專注在人的整個真相之上，注意其男性和女性特質所具有的尊嚴和美麗，甚至是「超越感官」可感知的美麗。這些作品本身隱含著猶如是升華的元素，引導觀看者通過身體看到人的整個位格奧秘。我們接觸這些作品時，其內容不會迫使我們如山中聖訓所述「注視而貪戀」，反而使我們在某程度上認識到身體的配偶性意義。這意義既合乎「心的純潔」，也提供相關的量度標準。可是，有些藝術作品（或許大多是攝製形式的作品）使人在個人覺性方面產生反感，原因不在於作品的對象，因為人的身體本身總是帶有不可剝奪的尊嚴。引起反感的原因是在於以藝術形式攝製、描繪和表現作品的質素和手法。決定這樣的形

式和質素，可以是作品或攝製作品的各種協同因素，還有眾多技術性而非藝術性的環境條件。

我們知道通過這一切元素，觀看者、讀者或聽眾都可說是能夠接觸到藝術作品或技術產物的基本意向。如果我們的個人覺性的反應是反感或不滿，原因是通過這個基本意向，加上將人及其身體的物品化，我們發現，這藝術作品或其攝製作品同時總是離不開〔把人的位格〕貶抑到物品的層次，是一件供人「享用」的物品，用作滿足純粹的貪慾。這也是藝術與攝製作品的意向層面，違反人的尊嚴。推而廣之，這論點也應套用在各種形式的藝術活動（當然要按不同形式的特質而套用），並套用在各種視聽技術之上。

6. 保祿六世的《人類生命》通諭強調有需要「營造有利貞潔教育的氛圍」。他的意思是要肯定，若要活出人的身體的男女性特質的整個真諦，生活就必須要合乎身體的尊嚴，並符合身體在建立人與人位際共融這方面的意義。我們可以這樣說，這是人類文化的基本向度之一，可被理解為一種使一切屬於人的都獲得尊貴地位的肯定。正是為這理由，我們就此問題作出這個簡短的論述，而這問題可綜合地稱為影像的道德意義。這影像以特有的方式使人成為「可見」的，而「可見」一詞可或多或少以直接的意思理解。雕塑或繪畫的影像以「視覺」方式「表達」人；戲劇或芭蕾舞則通過另一種形式以「視覺」方式「表達」人，電影採用的又是另一種形式，甚至文學作品也以其特有方式，嘗試借助人豐富的想像力和記憶力，引發內在的影像。那我們稱為「影像的道德意義」，這元素是不應抽離自與之彼此相關的另一元素，即我們必要稱之為「觀看的道德意義」元素。整個交流過程存在於這兩個元素之間，不論這交流涵蓋的範圍有多廣泛亦然，而範圍廣泛的交流往往就是「社會性的」。

7. 營造有利貞潔教育的氛圍包括這兩個元素：這可說是關乎一個出現在影像與觀看的行動之間、影像的道德意義與觀看的道德意義之間的相互巡迴。正如廣義和多重意義的影像創作不僅賦予作者、藝術工作者或攝製者美學方面的義務，也賦予他們道德方面的義務，因此「觀

看」（同樣按廣義的類比理解）也賦予作品的受眾一些義務。

真正和負責任的藝術活動傾向拒絕使人的身體成為隱沒身分和「毫無選擇」地成為物品。如早前所述，這樣的活動致力通過其創作的努力，以藝術形式表達人的肉身性的真諦，以至這真諦猶如指定給觀看者作為他的責任，並按其可觸及的最廣闊範圍，擴展至作品的每一個受眾。至於受眾是否決定努力尋求這樣的真諦，或只是滿足於作這些面貌一個膚淺的「消費者」，也就是說在接觸這個隱沒身分的主題身體時，僅在感官層面利用這樣的接觸，而感官按其本質，正是「毫無選擇」地對這物品作出反應。

在此，我們要就這一章有關身體神學的重要探討作結。我們的探討起點是基督在山中聖訓的說話。祂的話對各時代、各地域的人同樣有效，既適用於「歷史中」的人，也適用於我們每一個人。

然而，如果我們不討論基督的其他說話，也就是祂訴諸未來復活的話，那麼有關身體神學的探討便不會完整。因此，我們將會在下一個環節集中討論這些說話。

第三章

基督訴諸復活

一. 肉身的復活是「來世」的現實

A. 對觀福音：「他不是死人的，而是活人的天主」

三摺畫中的第三幅畫

64 1981年11月11日公開接見集會講詞 (《教導》4, no. 2 [1981]: 600-603)

1. 暫停了一段頗長的時間後，今天我們重拾已進行了相當時間的默想，我們已將之界定為有關身體神學的探討。

在接下來的探討中，我們應回顧福音中基督訴諸復活的話；為能按基督精神理解婚姻並認識「為了天國」而「捨棄」婚姻生活的意義，這些話非常重要。

舊約在婚姻方面複雜的詭辯曲解不僅驅使法利塞人走到耶穌面前，向祂質詢婚姻之不可拆散性的問題（參閱瑪 19:3-9；谷 10:2-12），也驅使撒杜塞人向祂查問所謂代兄弟立嗣律。⁶⁶對觀福音以相似的方式記載了有關的對談（參閱瑪 22:24-30；谷 12:18-27；路 20:27-40）。雖然三個修訂本幾乎一模一樣，但我們注意到三者之間有若干差異；儘管差別是較輕微的，但意義重大。由於這段對話有三個版本，分別記載於瑪竇福音、馬爾谷福音和路加福音，且其內容對身體神學有重要意義，因此應作出更深入的分析。

66 這一條法律載於申命紀 25:7-10，適用於同住的兄弟。如果其中一個沒有留下兒子就死了，死者的兄弟應娶他的遺孀為妻，而他們結婚所生的兒子應被視為死者的兒子，免得他絕後，並為他的家族立後（參閱創 38:8）。

基督還有兩段重要的對談，分別訴諸「起初」（參閱瑪 19:3-9；谷 10:2-12）以及訴諸人的內心深處（「心」），且指出〔貶義的〕慾望與貪慾是罪惡之源（參閱瑪 5:27-32）。在分析了上述兩段對談後，接下來要分析的對談，我會說是基督言論三摺畫的第三幅畫；為身體神學來說，這三摺畫的言論是重要和不可缺少的。在這段對談中，耶穌訴諸復活，從而展示人的奧秘的一個全新向度。

2. 基督在與「否認復活」（瑪 22:23）的撒杜塞人⁶⁷的對談中呈現了身體的這個向度，其中具有超卓的內涵，但它離不開以福音的整體角度來重讀和深入地重讀福音；他們來到耶穌跟前，向祂提出一個論點，而從他們看來他們立場的論據是合理的。他們的論據原是相反「復活的假設」。他們提出這樣的論點：「師傅！梅瑟曾給我們寫說：如果一個人的哥哥死了，撇下妻子而沒留下孩子，他的弟弟就應娶他的妻子，給他哥哥立嗣。」（谷 12:19）在此，撒杜塞人訴諸所謂的代兄弟立嗣律（參閱申 25:5-10），並基於這古老法律的規定，陳述以下的案例：「曾有兄弟七人，第一個娶了妻，沒有留下子嗣就死了。第二個娶了她，也沒有留下子嗣就死了；第三個也是這樣。那七個都沒有留下子嗣；末了，那婦人也死了。在復活時，他們復活以後，她將是他們中那一個人的妻子？因為七個人都娶過她為妻。」（谷 12:20-23）⁶⁸

3. 基督的答案是福音記述的其中一個重要答案。祂從純粹人性的

67 在基督的時代，撒杜塞人是猶太教內的一個獨立黨派，與司祭貴族關係密切。他們反對法利塞人闡述的口述傳統和神學，堅持按字面詮釋梅瑟五書，視之為雅威宗教的主要資料。由於最古老的聖經書卷沒有提及死後的生命，因此撒杜塞人不信法利塞人宣講的末世論，並肯定「靈魂與身體一同死亡」（參閱：Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*, 17.4.16）。

然而，我們無法直接得知撒杜塞人的觀點，這是因為當耶路撒冷在公元 70 年被毀後，撒杜塞人便消聲匿跡，他們的所有著作亦已失傳。有關撒杜塞人的資料很少，是從他們的學派對敵方的著作中搜集得來的。

68 撒杜塞人向耶穌提出一個完全屬理論層面的「案例」，藉此打擊法利塞人有關肉身復活後的生命之早期觀點；事實上，他們是暗示如果相信肉身復活，就是容許一妻多夫，那是有違天主的法律。

論點出發，並作出對立的闡述，展示此問題的另一角度，那是相稱於天主的智慧和德能的角度。福音以類似的方式敘述了另一案例，那是有關刻有凱撒肖像的稅幣，以及在權力的範圍內，屬於天主的與屬於人的（「屬於凱撒的」）事物兩者之關係（參閱瑪 22:15-22）。這一次，耶穌這樣回答說：「你們豈不是因為沒有明瞭經書，也沒有明瞭天主的能力，而錯誤了嗎？因為人從死者中復活後，也不娶，也不嫁，就像天上的天使一樣。」（谷 12:24-25）這句話是對此「案例」的重要回應，回答了其中所含的問題。由於基督知道撒杜塞人的想法，也明白他們的真正意圖，所以隨即再次講論復活的可能性這問題，那是撒杜塞人否定的：「關於死人復活的事，在梅瑟書上荊棘篇中，你們沒有讀過，天主怎樣對他說的嗎？祂說：『我是亞巴郎的天主，依撒格的天主，和雅各伯的天主。』祂不是死人的，而是活人的天主。」（谷 12:26-27）我們可見，基督引用了撒杜塞人訴諸的同一位梅瑟，並在結束時說：「所以你們大錯了！」（谷 12:27）

4. 基督是第二次作出這樣的總結。事實上，祂在開始解說時，已經這樣說了。當時祂說：「你們錯了，不明瞭經書，也不明瞭天主的能力。」這是瑪竇福音的版本（22:29）。馬爾谷福音的記載是：「你們豈不是因為沒有明瞭經書，也沒有明瞭天主的能力，而錯誤了嗎？」（谷 12:24）相比之下，在路加福音（20:27,36），基督的回答沒有「你們錯了」這一句的爭辯語調。祂雖然是宣講同樣的事，但另一方面也提出了一些不見於瑪竇福音或馬爾谷福音的要點：「耶穌對他們說：『今世之子也娶也嫁；但那堪得來世，及堪當由死者中復活的人，他們也不娶，也不嫁；甚至他們也不能再死，因為他們相似天使；他們既是復活之子，也就是天主之子。』」（路 20:34-36）就復活的可能性而言，路加福音像其他兩部對觀福音一樣訴諸梅瑟，也就是訴諸出谷紀 3:2-6 這個片段。這片段是敘述舊約的偉大立法者在「為火焚燒」、「卻沒有燒毀」的荊棘叢中聽到此話：「我是你父親的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主。」（出 3:6）在同一處，梅瑟詢問天主的名字後，獲得這樣的答覆：「我是自有者。」（出 3:14）

如此，基督在講論未來肉身的復活時，訴諸生活的天主的能力。在下次集會，我們將更詳盡討論這一點。

65 1981年11月18日公開接見集會講詞 (《教導》4, no. 2 [1981]: 656-61)

1. 基督對撒杜塞人說：「你們錯了，不明瞭經書，也不明瞭天主的能力。」(瑪22:29) 撒杜塞人拒絕相信肉身將會復活，並向基督陳述以下的案例：「在我們中曾有兄弟七人：第一個娶了妻沒有子嗣就死了，遺下了妻子給他的弟弟。」(根據梅瑟法律「代兄弟立嗣」。)「連第二個與第三個，直到第七個都是這樣。最後，那婦人也死了。那麼，在復活的時候，她是七人中那一個的妻子？」(瑪22:25-28)

基督在回答撒杜塞人時，在其回答的開始和結束都指出他們錯了，那是因為他們沒有明瞭經書，也沒有明瞭天主的能力(參閱谷12:24；瑪22:29)。由於三部對觀福音都記載了這一段與撒杜塞人的對話，因此我們應簡略比較這些平行文本。

見證生活的天主的能力

2. 瑪竇福音的版本(瑪22:24-30)雖然沒有提及荆棘叢，但與馬爾谷福音的版本(谷12:18-25)幾乎完全吻合。兩者都記載了兩個要點：(1)敘述了未來肉身的復活；(2)敘述了已復活的人的肉身狀況。⁶⁹兩個要點也可見於路加福音20:27-36。⁷⁰第一個要點是有關未來的肉身復活，與基督對撒杜塞人所說：「沒有明瞭經書，也沒有明瞭天主的能力」一句相連，在瑪竇福音與馬爾谷福音尤其如此。我們應特別注意這一句。基督藉此指出了復活信仰的真正依

69 雖然新約沒有「肉身的復活」一詞(此語是在聖克萊孟的克萊孟後書9:1和猶斯定的《對話錄》80:5首次出現。)，但是用了「死者復活」一語，所指的是整全的人。儘管如此，我們可在新約的眾多經文中發現對靈魂不死不滅及靈魂出離肉身而存在的信仰(參考例子：路23:43；斐1:23-24；格後5:6-8)。

70 路加福音的文本載有一些新的要點，釋經學家現正就此作出討論。

據。當撒杜塞人引用梅瑟法律中代兄弟立嗣的規定為具體例子而提出這個問題時，祂就是訴諸這個依據回答他們。

3. 毫無疑問，撒杜塞人把復活的問題視為一個可予反駁的理論或假設。⁷¹耶穌首先指出他們在方法上有誤：他們沒有明瞭經書；接著，祂指出內容方面的錯誤：他們不接受經書所啟示的——這是因為他們沒有明瞭天主的能力，他們不相信在焚燒的荊棘叢中啟示自己的那位。

這是非常重要的回答，也非常精確。基督面對的人都自認是經書的專家和勝任的詮釋者。耶穌回應這些人（撒杜塞人）說，僅從字面認識經書是不足夠的。事實上，經書主要是一個媒介，用作認識生活的天主的能力；祂透過經書啟示自己，就像在荊棘叢中向梅瑟啟示自己一樣。在這樣的啟示中，祂自稱為「亞巴郎的天主，依撒格的天主，和雅各伯的天主」；⁷²他們在信仰上是梅瑟的祖先，而這信仰是來自生活的天主

71 我們知道當時的猶太教並無明確表述有關復活的教義，只有由不同學派各自提出的理論。

法利塞人：他們作出神學上的推測，認為所有舊約書卷均有復活的暗示，因此強烈闡述復活的教義。可是，他們以世俗和粗糙的方式理解未來的復活；舉例說，他們預言在復活後，農作物將會豐收，土地肥沃。

對比起來，撒杜塞人：駁斥這種觀點，他們的前提是梅瑟五書並沒有論及末世。我們必須記著，在第一世紀，尚未制定舊約的正典。

撒杜塞人陳述的案例是直接打擊法利塞人有關復活的觀點。事實上，撒杜塞人認為基督支持法利塞人的觀點。

基督的回答同時糾正了法利塞人與撒杜塞人的看法。

72 此語的意思不是「亞巴郎、依撒格和雅各伯尊崇的天主」，而是「眷顧聖祖和解救他們的天主」。

這個格式也可見於出谷紀3:6、15-16和4:5，總是關乎解救以色列的許諾：亞巴郎、依撒格和雅各伯的天主的名號是這解救的承諾和保證。

「某某的天主的意思等同以色列的救援、扶助和避難所。」創世紀49:24也可見相似的意思：「這是因了雅各伯的大能者之手，因了以色列的牧者和磐石之名；這是因為你父親的天主扶助了你。」（參閱創49:24-25；請也參閱創24:27；26:24；28:13；32:10；46:3）。F. Dreyfus, O.P., "L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Mc 12:26-27)," *Revue Biblique* 66 (1959):218。

的啟示。他們全都死去很久了；儘管如此，基督在提及他們後，以天主「不是死人的，而是活人的天主」一語作結。基督以此語詮釋梅瑟在焚燒的荊棘叢中聽到的話；如要明瞭基督這句關鍵的話，我們必須承認這現實：生命並不隨著死亡而結束。雖然按照人的準則，梅瑟的信仰先祖亞巴郎、依撒格和雅各伯都已加入死者的行列，但為天主來說，他們都是活人（「所有的人為他都是生活的」路20:38）。如要正確地重讀經書，尤其是剛才引述的天主的話，我們必須明瞭並以信德領受賦予生命者的能力；雖然死亡的法律支配著人的在世歷史，但祂不受此約束。

4. 看來我們應如此詮釋三部對觀福音所載基督就復活的可能性⁷³給撒杜塞人的回答。基督日後將會藉著自己的復活回答這個問題；然而，在這一刻，祂訴諸舊約提供的證據，指出如何從中找到關於不死不滅和復活的真理。為尋找這樣的真理，我們不能停留在字詞的表面，而應探討天主藉這些話啟示的能力。在出谷紀3:2-6所述天主向梅瑟的顯現中，引述了亞巴郎、依撒格和雅各伯的名字，這就是生活的天主為那些「為祂」而生活的人所作的見證；雖然就歷史的時空而言，這些人應已加入死者的行列，但他們都因祂的能力而獲得了生命。

5. 耶穌與撒杜塞人對談時訴諸這段見證，我們可按以下方式理解其完整意義（依然僅以舊約為依據）。自有者天主（祂是活的，祂本身就是生命）是取之不竭的存在與生命之源，正如在創世紀中，祂在「起初」也是這樣啟示自己（參閱創1-3）。雖然因著罪惡，人必須面對肉

根據耶穌時代的猶太教釋經學，「亞巴郎的天主，依撒格的天主，和雅各伯的天主」此格式引用了全部三位聖祖的名字，顯示天主與盟約子民的團體的關係。參閱：E.Ellis, "Jesus, the Sadducees and Qumran," *New Testament Studies* 10 (1963-1964):275。

73 根據我們當代對這段福音經文的理解方式，耶穌的論據只關乎不死不滅；事實上那是說如果在末世的肉身復活來臨前，已死的聖祖現在已經活著，那麼耶穌的話是有關靈魂的不死不滅，而沒有談及肉身的復活。

然而，耶穌的論據是針對撒杜塞人；他們不認識靈肉二元論，只肯定聖經所述人是心靈與肉體的結合，認為人就是「肉身與生氣」。因此，他們認為靈魂與肉身一同死亡。當耶穌說聖祖仍然活著，為撒杜塞人來說，這只能意味著肉身的復活。

身的死亡⁷⁴，且不得再摘取生命樹上的果子（那是創世紀的一個重要象徵）（參閱創3:22），但是當生活的天主與人（亞巴郎、眾聖祖、梅瑟、以色列）訂立盟約時，祂不斷在此盟約之中，更新生命的現實，再次展示其前景，並可說是重新開放了前往生命樹的通道。伴同著這盟約一起的是人獲享這生命，其源頭就是天主；人違背了第一個盟約後，本來已不能接觸生命樹，且須在塵世歷史之中經歷死亡。

6. 基督是天主有關此課題的定論；事實上，偕同基督並藉著基督，天主與全體人類建立了盟約，此盟約為生命開啟了無限的前景；而且前往生命樹的通道也按盟約之主的原有計劃，決定性和圓滿地展現給每一個人。這將會是基督的死亡與復活之意義；這將會是逾越奧跡的見證。然而，基督與撒杜塞人的對話是發生在基督之默西亞使命的逾越階段之前。根據瑪竇福音22:24-30、馬爾谷福音12:19-25和路加福音20:28-36所載的對話過程顯示，基督尤其在與門徒的對話之中，多次提及人子將會復活（參閱瑪17:9,23;20:19），但祂與撒杜塞人對談時，並無提及這一點。原因是清楚顯明的。與祂對談的是撒杜塞人；他們「否認復活」（如聖史強調的），亦即懷疑復活的可能性，同時自視為舊約經書的專家和勝任的詮釋者。為此，耶穌訴諸舊約，並基於舊約指出他們「不明瞭天主的能力」。⁷⁵

74 我們不會在此考究純舊約觀點對死亡的理解，而會從整體的神學中的人學作出討論。

75 這是決定性的論據，它肯定了耶穌與撒杜塞人的討論是真確的。

如果這一節是「基督徒團體在逾越後的補充」（例如是布特曼（Bultmann）的主張），那麼復活的信仰只是以基督的復活為依據；如聖保祿為我們解說的，耶穌的復活是不可否定的事（參閱格前15:12）。

參閱：J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, pt. 1（Gütersloh:Mohn, 1971）；請也參閱：I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*（Exeter:The Paternoster Press, 1978），738。

雖然舊約有些經文直接論及復活（如依26:19或達12:2），但基督是引用梅瑟五書，可見祂真的是與撒杜塞人對話；因為他們認為梅瑟五書是唯一決定性的權威。

這個辯論的結構顯示，那是經師根據當時學者常用的典型模式進行的討論。

7. 就復活的可能性而言，基督正是訴諸生活的天主的見證所顯示的能力；祂是亞巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主和梅瑟的天主。撒杜塞人「剝奪」了天主的這個能力，使得天主不再是他們祖先的真天主，而成為他們的假設與詮釋之中的天主。另一方面，基督為生命的天主作證，指出祂在人的生命之上展現的所有真實的能力。

身體的全新意義

66 1981年12月2日公開接見集會講詞 (《教導》4, no. 2 [1981]: 805-9)

1. 「人從死者中復活後，也不娶，也不嫁。」（谷12:25）基督說的這句話對身體神學有重大意義。在與撒杜塞人的對談中，祂先肯定復活與生活的天主的能力是一致的，然後便說了此話。三部對觀福音都記述了同一句話，只有路加福音的版本在細節上有別於瑪竇福音和馬爾谷福音的版本。重點在於三部福音都記載了一個言論：人在未來復活後會重獲肉身，達致符合天主的肖像和模樣的完美狀況，也就是重獲他們的男性和女性特質，而且「也不娶，也不嫁」。路加福音20:34-35則如此表達了上述的想法：「今世之子也娶也嫁；但那堪得來世，及堪當由死者中復活的人，他們也不娶，也不嫁。」（路20:34-35）。

2. 此話清楚表明，婚姻如創世紀所述是男女的結合：「人應……依附自己的妻子，二人成為一體。」（創2:24）那是人自「起初」本有的結合，而這種結合是專屬於「今世」的。婚姻與生育並不屬於人末世的未來。在復活後，婚姻和生育猶如失去了存在的理由（*raison d'être*）。路加福音所述的「來世」（路20:35）意指人類最後的滿全，即這些按天主的肖像與模樣受造的存有在數目上不再增加；他們受造是為藉著男女

參閱：J. Le Moyne, O.S.B., *Les Sadducéens* (Paris: Gabalda, 1972), 124f.; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), 257; D. Daube, *New Testament and Rabbinic Judaism* (London: Athlone Press, 1956), 158-63; J. Rademakers, S.J., *La bonne nouvelle de Jésus selon St Marc* (Brussels: Institut d'Etudes Théologiques, 1974), 313。

之間的夫妻結合，「在身體上結合為一」，生育繁殖，從而治理大地。這個「來世」不是世俗的世界，而是天主的世界；如格林多前書所述，天主將會完全充滿世界，成為「萬物之中的萬有」（格前 15:28）。

3. 與此同時，根據啟示，「來世」就是「天主的國」，也是人最後和永遠的「家鄉」（參閱斐 3:20）；那是「父的家」（若 14:2）。這個「來世」是人的全新家鄉，藉著復活決定性地從現世而來；現世是短暫的，受限於死亡，即肉身的毀滅（參閱：「你還要歸於灰土」創 3:19）。根據對觀福音所載基督的說話，復活不僅是指回復肉身性，並藉著肉身與靈魂的結合，重建整全的人性生命，也是人性生命本身進入全新的狀況。因著基督的復活，我們得以肯定這個肉身的全新狀況（參閱羅 6:5-11）。我認為，在基督復活後，對觀福音記述的話（瑪 22:30；谷 12:25；路 20:35-36）對曾經聽過此話的人來說，必然充滿新的論證力，而且必然成為令人信服的許諾。然而，此時我們只思考這些話「在逾越階段前」的意義，並以基督說話時的處境為依據。毫無疑問，基督在祂給撒杜塞人的回答之中，指出了人的身體在復活後的全新狀況，而祂的解說方法正是引述人自「起初」已享有的狀況，並與之比較。

4. 「也不娶，也不嫁」一節似乎既肯定了人將會在復活後恢復和更新其肉身，保持其特有的男性或女性特質，同時也肯定了「在來世」之中，相比「自起初」以來和在整個在世生命中，人作為男性或女性的身體現實的意義將具有不同的本質和帶來不同的理解。「人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」（創 2:24）創世紀這句話自起初已包含了男性和女性特質的狀況和關係，並延伸至身體；其正確的定義是「婚姻」的，同時是「生育」和「繁衍」的；事實上，這是關乎天主（厄羅因）在創造「男人和女人」（創 1:27）時宣告的生育繁殖的祝福。基督有關復活的言論使我們得以推斷說，在「來世」肉身復活時，男性和女性特質（作為男性或女性的身體現實）將獲取另一種本質。

靈肉相輝映

5. 是否可能更詳細討論這個主題？毫無疑問，對觀福音所載的基督言論（路20:27-40）讓我們得以這樣做。事實上，我們從中讀到：「那堪得來世，及堪當由死者中復活的人，他們也不娶，也不嫁；甚至他們也不能再死，因為他們相似天使；他們既是復活之子，也就是天主之子。」（瑪竇福音與馬爾谷福音只記載了「好像在天上的天使一樣」一節）。這句話最重要的是使我們得以推論出人享有的一種精神化，而其向度是有別於在世生命的向度（甚至是有別於在「起初」的向度）。很明顯，我們不是在說人的本性會轉化為天使的本性，即全然的精神體。此話的語境清楚顯示，人將會在「來世」保存自己靈肉兼備的本性，若非如此，討論復活就沒有意義了。

在現世，人的身體須面臨死亡，而復活是指人的肉身性恢復真正的生命。在剛才引用的路加福音語句之中（路20:36；比較瑪22:30；谷12:25），所論述的當然是人的（即靈肉兼備的）本性。文中把人與天上的存有比較，這在聖經中屢見不鮮。聖詠八篇這樣頌揚人是造物主的化工：「（祢）竟使他稍微遜於天神。」（詠8:6）我們必須推想，人在復活後將更加尚似天主；那不是人藉著擺脫肉身形式達成的，而是藉其肉身本性另一種（也可說是另一個程度）的精神化，也就是藉著人內在的另一種「能力的系統」達成的。復活意味著一種身體順從精神的全新狀況。

6. 在我們開始闡述這個主題之前，應記得有關復活的真相對形成整體的神學中的人學有重大意義，那可簡單稱為關乎「復活的人學」。對復活的探討使聖多瑪斯·亞圭納在其闡述的形上的（同時是神學的）人學之中，摒棄柏拉圖有關靈魂與肉身之關係的哲學觀點，而靠近亞里斯多德的觀點。⁷⁶事實上，與柏拉圖的主張相反，復活證明了（至少是

76 參考例子：「然而，靈魂與身體結合時的存有模式，有別於其在脫離身體後的存有模式，但靈魂的本質始終不變；那就是說靈魂與身體的結合並非偶然性的，而是按其本質應與身體結合。」聖多瑪斯·亞圭納，《神學大全》，1.89.1。

「如果這（亦即只能通過可感覺得到的幻像來認知）不是出於靈魂的本質，而是像柏拉

間接地證明) 在人的整個構成之中, 肉身並非只是暫時與靈魂連繫在一起(如柏拉圖所言, 肉身是靈魂在塵世的「囚牢」), ⁷⁷而是與靈魂共同構成人的一體性與整全性。這正是亞里斯多德所教導的, ⁷⁸與柏拉圖的教導大相逕庭。聖多瑪斯的人學肯定了亞里斯多德的觀點, 這是因為他考慮到有關復活的真相。事實上, 有關復活的真相清楚肯定, 不應把人在末世的成全與幸福理解為僅是靈魂的狀況, 與肉身無關(按柏拉圖, 即解放了), 而應將之理解為人最終和完美的「整全」狀況, 由靈魂與肉身的結合促成, 而這樣的結合決定性地允許和確保這種完美的整全狀況得以達成。

我們暫且擱下耶穌關於復活的言論之探討。這些話蘊藏豐富的內容, 我們將會進一步作出論述。

67 1981年12月9日公開接見集會講詞

(《教導》4, no. 2 [1981]: 880-83)

1. 「復活的時候, 也不娶也不嫁, 好像在天上的天使一樣。」(瑪 22:30; 參閱谷 12:25) 「他們相似天使; 他們既是復活之子, 也就是天主之子。」(路 20:36)

讓我們嘗試理解基督這些有關未來復活的話, 好能從中總結出人的精神化, 那是一個有別於在世生命的狀況。我們在此也可論述在人身上那屬神的與那屬肉身的兩者之相互關係中完美的能力系統。在原罪之

圖主義者所主張的, 因靈魂繫於身體, 身體因而依附性地屬於靈魂……那麼在除去身體這個障礙之後, 靈魂便會恢復其本質……可是, 根據這個觀點, 靈魂與身體結合就不是為使靈魂獲得更大的益處……但只是為使身體獲得更大的益處: 這想法是不理性的, 因為質料是為形式, 而非形式為質料。」同上; 若望保祿二世加入補充。

「靈魂本然應與身體結合……人的靈魂在與身體分開後依然存在, 並且自然地適合於和傾向於與身體結合。」同上, 1.76.1及6。

77 *To men sōma hēmin estin sēma* [肉身(sōma)是我們的墳墓(sēma)]。(柏拉圖, 《高爾吉亞篇》493a; 請也參閱《斐多篇》, 66b; 《克拉底魯斯篇》, 400c。

78 亞里斯多德, 《論靈魂》, 412a19-22; 請也參閱《形上學》, 1029b11至1030b14。

後，「歷史中」的人體驗到這種能力系統有許多缺陷，如聖保祿的名言所述：「我發覺在我的肢體內，另有一條法律，與我理智所贊同的法律交戰。」（羅 7:23）

「末世的」人將擺脫這種「對立」。在復活後，肉身與精神將回復完美的結合與和諧：人不再體驗到那屬神的與那屬肉身的在他身上互相對立。我會說，「精神化」不僅是指精神將會克制肉身，精神也將完全滲透肉身，且精神的力量將滲透肉身的能量。

2. 在塵世生命中，精神克制肉身 — 以及肉身從屬於精神 — 可以是不懈努力的成果，顯示了一種精神成熟的人格；儘管如此，精神的能量成功克制身體的力量後，不會除去兩者互相對立的可能性。我們現在分析的對觀福音經文中（瑪 22:30；谷 12:25；路 20:35-36）所暗示的「精神化」卻超越了這可能性。因此，這是一種完美的精神化，完全除掉「另有一條法律與我理智所贊同的法律交戰」的可能性。儘管如此，這種狀況顯然在本質上（而非只在程度上）有別於我們在塵世生命所體驗的，但不是任何形式的「擺脫肉身形式」（*disincarnation*），也不把人「去人化」（*dehumanization*）。相反，這表示人完美的「實現」。事實上，人是靈肉兼備的複合存有，不能在精神與肉身的對立之中達至成全，而需要兩者和諧一致，並以精神為先。在「來世」之中，精神為先將會實現，而且將是完全自如的，肉身不會反抗。可是，這不應被理解為精神最終「戰勝」了肉身。所有屬於肉身的與所有屬於精神的都有分於復活。與此同時，復活將是人的位格特性的完全實現。

人性被神化

3. 對觀福音的話證實了人在「來世」的狀態不僅是完全精神化的狀況，也是人性從根本得以「分沾天主性（神化）」（*divinization*）的狀況。如路加福音 20:36 所載，「復活之子」不僅是「相似天使」，而且是「天主之子」。我們可從中總結說，「末世的」人應有的精神化程度將會取決於他「被神化」的程度，那是他在塵世生命可達至的程度無可比擬的。我們應補充說，我們不僅是在談論不同的程度，也可說是指出另

一種「神化」的方法。那時，有分於天主性體、有分於天主本身的內在生命、那基本上屬人性的將會被基本上屬神性的所滲透和充盈而達至高峰，以至人的精神生命將達至圓滿，那絕對是過去不能達到的。因此，這種全新的精神化將是恩寵的效果，也就是天主以祂自己的天主性自我通傳，不僅通傳給靈魂，也通傳給人整個靈肉兼備的主體性。我們在此談及「主體性」（而不僅是「本性」），這是因為被神化不僅應被理解為人（即主體）能夠「面對面地」看見天主的一種「內在狀況」，也應理解為人按其在聖三奧秘之中與天主的結合程度，以及在圓滿的位際共融之中與祂結合的親密程度，整個人的位格主體性獲得新的塑造。這種親密關係帶有濃厚的主體特性，不但不會淹沒人的位格主體性，反而使之提升，達至無可比擬的更偉大、更圓滿的程度。

4. 基督所說在「來世」中的「神化」將使人的心神進入真理與愛的「經驗範圍」，那是人在塵世生命絕不能達到的。當基督談到復活時，他同時指出，人的身體也會以其特有的方式，有分於真理與愛的末世經驗，「面對面地」看見天主。基督說那些將會有分於未來復活的人「也不娶，也不嫁」（谷 12:25）；如我們較早前所述，祂的話不僅肯定了繫於婚姻與生育的塵世歷史將會終結，也似乎是揭示了身體的全新意義。在此情況下，是否可能在聖經末世論的層面，把所體會的身體「配偶性」意義視為男女肉身的「童貞」意義？為回答這個由對觀福音記載的話所產生的問題，我們應更深入瞭解榮福直觀天主是指甚麼，即何謂在來世「面對面地」看見天主。我們應讓在真理與愛的「經驗範圍」引導我們；這樣的經驗超越了人在現世在認知和心神上的所有可能性，而且人將會在「來世」享有這些經驗。

5. 這種對生活的天主的「末世經驗」本身不僅集結了人的精神的所有能量，也同時在生活與經驗中向他展現天主的「自我通傳」；天主自我通傳給所有受造物，尤其是人；〔這樣的自我通傳〕是天主最具位格特性的「自我交付」；祂把自己的天主性通傳給人，也就是通傳給自起初自身已帶著祂的肖像與模樣的存有。因此，在「來世」之中，所「看見」的將會是自永恆已隱藏於聖父的奧秘，那是在特定的時刻在基

督內所啟示，且因聖神的化工不斷得以實現的奧秘；我們可以說，這奧秘在「來世」的向度中，將成為末世經驗的內容和人存在的「形式」。永生應按末世的意義來理解，也就是將之理解為圓滿和完美地體驗天主的恩寵（*charis*）；那是人在塵世生命中，藉信德可享有的恩寵；相比之下，這（圓滿體驗天主的）恩寵不僅會深入滲透地展現給那些將會有分於「來世」的人，也會讓他們經驗到其中的福樂。

我們暫且擱下就基督有關未來肉身復活的言論作出的探討。藉著人在復活後將享有的「精神化」和「神化」，我們得以從末世的角度發現身體的「配偶性」意義之特質；我們是藉著接觸生活的天主的奧秘而發現這些特質，這些特質都在我們面對面地看見天主時浮現出來。

68 1981年12月16日公開接見集會講詞 （《教導》4, no. 2 [1981]: 1136-39）

1. 「復活的時候，也不娶也不嫁，好像在天上的天使一樣。」（瑪22:30；參閱谷12:25）「他們相似天使；他們既是復活之子，也就是天主之子。」（路20:36）

人與天主在末世的圓融得以建立全是由於那完美結合中的愛所成就，而這圓融將由「面對面」地注視天主來滋養，亦即由默觀最完美的共融來滋養。稱之為最完美的共融，因為那是全然屬於天主的，也就是在同一天主性的一體中，神性格格三位一體的共融。

2. 這種與生活的天主的結合發生在「來世」之中，源自在榮福中直觀祂的一體性與三位一體的共融。對觀福音記載的基督言論使我們得以推斷說，那些有分於「來世」的人不僅會保存真正的主體性，而且其主體性將更臻完美，遠非他們的塵世生活可以相比。獲取這樣的主體性就是肯定一個法則：人是整全的位格。據此法則，圓融不但受到精神的健全或主體的成熟所影響，且反過來又決定後者。那些有分於「來世」的人就是與生活的天主完美地共融結合，享有完全成熟的主體性。復活的（即光榮的）身體保存了男性或女性特質；如果說擁有這種完美主體性的人在復活後「也不娶也不嫁」，那麼其原因不僅是因為歷史終結

了，也主要是因為人對天主主體的「自我通傳」所作的回應有其「末世的真實性」。這包括體驗到天主向人自我交付的真福經驗，而這種經驗絕對勝於任何塵世生活的經驗。

3. 把自己交付給天主就是對天主向人自我交付的回應。⁷⁹在這樣的交付中，人集結和表達其位格和靈魂與肉身兼備的主體性所有的能量。這相應的自我交付將帶來完全和最終的福樂，是位格主體對天主自我交付應有的回應；人在相應的自我交付中，身體的「童貞」（更確切地說，就是身體的貞潔狀況）將完全展現，那是身體的「配偶性」意義在末世的實現，也是整個位格主體性的特有標記和真正表達。如此，「也不娶也不嫁」的末世景況是穩固地建基於位格主體的未來狀態，也就是因著「面對面地」看見天主，在人之內將會產生一種專注以天主本身為對象的愛，而此愛是何等深摯有力，以至人整個靈肉兼備的主體性完全投入其中。

4. 這種專注於認識（「看見」）和愛慕天主本身不可能是專注別的事物，而是完全分享天主的內在生命，也就是進入三位一體的天主這現實本身；這同時也是在天主內發現了整個由關係構成的「世界」，而這些關係是世界恆常不變的秩序（「宇宙」）的構成要素。這種專注將會主要是人重新發覺自己，不僅在自身的深處發覺自己，也在專屬於位格與位格之間的結合中發覺自己，而在這位際結合中，包括有靈肉兼備的位格。那當然是共融的結合。至於專注於認識和愛慕眾神性位格中三位一體共融的天主本身，只有在實現了相稱於受造位格的彼此共融後，才會在那些有分於「來世」的人身上產生榮福的效果。為此，我們宣認

79 「〔聖經的信仰〕」認為不死不滅是『對談式』的〔＝獲得復活（being raised）〕，也就是說不死不滅不是因為不可分割的事物明顯地具有不可能死亡的特性，而是因為愛人和有能力賜予不死不滅的那位施行拯救。人不再面臨灰飛煙滅的結局，這是因為天主認識他，且愛他。所有愛都渴望永恆；天主的愛不僅渴望永恆，還將之實現，而且本身就是永恆……由於聖經闡述的不死不滅並非衍生自不能毀滅的本質，而是來自其包含在與造物主的對談之中，因此必須稱之為『獲得復活』。」（Joseph Ratzinger, "Resurrection, Theological," *Sacramentum Mundi* (English ed.), 5:341a; 英譯本經過修改。)

對「諸聖共融」(*communio sanctorum*)的信仰，且這宣信是離不開對「肉身的復活」的信仰。基督肯定人在「來世」將會「也不娶也不嫁」；此話是我們這些信仰內容的基礎；與此同時，我們必須在信仰的照明下，才能夠對此話作出適當的詮釋。我們可以把「來世」的現實視為重新發現每一個人全新的、完美的主體特性，同時也是重新發現眾人全新的、完美的主體與主體相交的特性(*intersubjectivity*)。如此，這現實是指人的主體特性真正和最終的實現，也是指身體的「配偶性」意義以此為基礎的最終實現。當受造、獲救贖和受光榮的主體特性完全專注於天主，不會使人離開這樣的實現，反而會引領人達至這實現，並予以鞏固。最後，我們可以說，這個末世的現實將因而使「三而一的系統」在受造的位格世界之中完全實現。

5. 基督訴諸未來復活的言論以超凡的方式獲得肯定，也就是藉著祂自己的復活獲得肯定。祂的言論是我們目前的探討之中所謂的「關乎身體的啟示」之總結。這啟示可說是深入我們所經驗的現實的核心，而這現實主要是人，他的身體，「歷史中」的人的身體。與此同時，這啟示使我們得以循兩個方向超越這經驗範圍：首先是「起初」的方向，即基督在祂與法利塞人談論婚姻的不可拆散性時所訴諸的(瑪19:3-9)；其次是「來世」的方向，即師傅在「否認復活」(瑪22:23)的撒杜塞人面前促請祂的聽眾注意的。就身體的經驗而言，上述兩個「範圍的延伸」(如果可以這樣說)為我們對身體的理解(顯然是神學上的理解)並非完全是遙不可及的。在歷史中的人的經驗領域內，人的身體並非完全脫離人的存在的上述兩個方向，即基督的話所展示的方向。

6. 問題重點顯然不是在於有關「身體」的抽象觀念，而是在於精神與肉身兼備的人。當我們繼續跟隨基督指出的兩個方向，並重視身體存在於世的向度(即歷史中的人)所經驗的，我們可基於所啟示的人的「起初」，從神學角度重塑過去身體的經驗可能是怎樣的，以及在來世將會是怎樣的。這樣的重塑擴大了人／身體的經驗，而重塑的可能性顯示了(至少是間接地)人在神學上的形像在這三個向度之中是連貫的。三個向度一起建構了身體神學。

69 1982年1月13日公開接見集會講詞

(《教導》5, no. 1 [1982]: 81-85)

1. 「復活的時候，也不娶也不嫁，好像在天上的天使一樣。」（瑪 12:25；參閱谷 22:30）「他們相似天使；他們既是復活之子，也就是天主之子。」（路 20:36）

基督訴諸未來復活的言論以獨特的方式獲得肯定，也就是藉著祂自己的復活獲得肯定。祂的言論是我們目前的探討之中所謂「關乎身體的啟示」之總結。這啟示可說是深入我們所經驗的現實的核心，而這現實主要是人，他的身體，「歷史中」的人的身體。與此同時，這啟示使我們得以循兩個方向超越這經驗範圍：首先是「起初」的方向，即基督在祂與法利塞人談論婚姻的不可拆散性時所訴諸的（瑪 19:3-9）；其次是「來世」的方向，即師傅在「否認復活」（瑪 22:23）的撒杜塞人面前引導祂的聽眾思考的。

2. 不論是基督所說的有關這個「起初」的事實，或是末世的事實，都不是單憑經驗主義或理性主義的方法可以理解的。可是，難道我們就不能肯定人在經驗自身存在的深處是以某種方式包含這兩個向度，更好說，他是以某種方式趨向這些向度，如同趨向完全證明他是身體，即是具「血肉之軀」的人這意義是正確的嗎？那麼就末世的向度而言，死亡本身與身體的毀滅豈能對實現個人存在意義的經驗，賦予令人信服的意義？當基督談到未來的復活，祂的話並非空談。人類的經驗（尤其是身體的經驗）使聽眾聽到這些話後，聯想到在「來世」的全新存有的圖像，而在世的經驗是這新存有的底基和依據。一個相關的神學重塑是可能的。

3. 我們在信經中宣認「我信……肉身的復活」。在塑造符合信經這一信條的圖像時，應醒覺到在世經驗與聖經所述人在世界的「起始」的整個向度兩者之間的聯繫，這會對我們現在所作的重塑很有幫助。既然天主在起初「造了男人和女人」（創 1:27），既然就身體的這種二元性而言，祂早已深謀遠慮，計劃了「二人成為一體」的結合（創 2:24）；既然祂賜予這結合生育繁殖的祝福（參閱創 1:28）；而且既然基督在撒

杜塞人面前談論未來的復活時，說明了在「來世」之中他們「也不娶也不嫁」，那麼顯然所闡述的是有關這同一個人的真貌。基督指出人的身分，但這身分是以另一種方式，藉末世的經驗實現，而不是藉「起初」的經驗或任何歷史經驗實現。儘管如此，人總是同樣的人，與他由造物主聖父親手所造時一樣。基督說，他們「也不娶也不嫁」，但祂沒有肯定「來世」的人不再是男或女，有別於「在起初」的情況。因此，如要探討人在「來世」之中，按其身體來說其為男或女的意義，顯然應在婚姻與生育之外探求，但沒有理由撇開創世奧跡和不顧生育的祝福，因為從創世奧跡所引伸的事物其後形成了人在世歷史的最深層結構，而這歷史同樣獲救贖奧跡所滲透。

4. 人在其原初處境中，就是如此單獨一人；同時，人生成為男人和女人，為達至二者成為一的結合。身為位格的人在孤獨之中，向自己「展現自己」，同時在二人的結合中「展現」人與人的位際共融。在這兩個狀況之中，人是天主的肖像和模樣。自起初，人也是眾多身體中的一個身體，處身於二人的結合之中；他生成為男人和女人，按其作為位格主體的程度發覺身體的「配偶性」意義。接著，人成為身體（具體來說就是其為男或女的身體）的意義與婚姻和生育相連（因此也與父母職有關）。可是，人成為身體（也就是人其為男或女的身體）的原初和基本意義——即「配偶性」意義——離不開這個事實：人受造為位格，奉召活在「位際共融」之中。婚姻與生育並無決定性地釐定人成為身體或其為男或女的身體的原初和基本意義。婚姻與生育只在歷史中的人身上使這意義成為具體的現實。復活表示歷史中的人這向度的結束。因此，「人從死者中復活後，也不娶，也不嫁」（谷 12:25）一句不僅清楚表達了人的身體在「來世」不再具備某些意義，也使我们得以推斷說，身體在來世復活後所具有的「配偶性」意義將完全符合兩個事實：作為男或女的人是位格，是按「天主的肖像和模樣」受造的，以及這肖像是藉著位際共融實現。因此，人作為身體其「配偶性」意義將會實現，而這意義既是完全切合群體性的，也是完全切合共結合為一的特性。

5. 當我們談到身體在復活後獲得新生命，獲享光榮，我們所指的

是人，男人和女人，他真正的人性；他不僅會在末世中經驗生活的天主（「面對面地」看見天主），也會經驗自己身為血肉之軀的意義。這將會是全新的經驗，但同時不會在任何方面脫離人「自起初」所得的經驗，或脫離他身為歷史中的人的存在經驗，而歷史中的人的經驗包含精神與肉身之間的張力，主要且正是關乎身體及〔其〕性別的生育意義。在身體的這種全新經驗之中，「來世」的人將滿全在他內一直存在且屬於歷史中的人的特質；那可說是一種承繼之物，更是一項任務和一個目的，是道德意義的內涵。

6. 身體將會在末世透過具有神化作用的精神化受享光榮。受享光榮的身體將會展現身體的最終意義。這身體自起初已是受造位格作為在有形可見的世界之特定標記，也是位格與位格之間互相自我表達的媒介，以及位際共融所建基的真理與愛的真正表達。人背負著所繼承的貪慾，而每一個人的存在必會為其身體帶來各種局限、掙扎和痛苦，但人的身體的恆久意義在末世將會再次展現，並且將是充滿純真和光輝，以至任何有分於「來世」的人將會在自己受享光榮的肉身享有交付的自由。完美的「天主子女的光榮自由」（羅8:21）也會使這種交付分沾那組成諸聖共融這個偉大團體的各種共融。

7. 基於人在暫世（即「現世」）的經驗和知識，顯然難以塑造一個完全恰當的「來世」圖像。但與此同時，在基督言論的幫助下，一個至少是近似的圖像無疑是可能的和可以達到的。我們借助這種神學上的近似性，宣信「肉身的復活」和「永恆的生命」，還有屬於「來世」現實的「諸聖的相通」。

8. 在總結這部分的探討時，我們應再次注意，對觀福音記載的基督言論（瑪22:30；谷12:25；路20:35-36）對創世紀的話（即基督在另一場合訴諸的）和整本聖經來說，都有決定性的意義。這些話讓我們在一定程度上是以全新的方式，深入地重讀整體所啟示的身體的意义，人之為人的意義，也就是作為「有血有肉」的位格的意義，以及成為男或女的身體的意义。這些話使我們明白，在「來世」的末世向度之中，人性的一體性的意义。這一體性是「在起初」建立的；此外，創世紀2:24所

載天主教在創造人（男人和女人）時宣告的話（「人應……依附自己的妻子，二人成為一體」）看來也是把這種一體性指向「現世」*（即使並非完全是這個意思）。由於創世紀的話可說是整個身體神學的門檻，而基督是基於此門檻宣講婚姻及其不可拆散性的教導，因此我們必須承認，對觀福音所載的基督言論就像一個新門檻，一個有關人的整全真理的門檻；這是我們在天主所啟示的聖言之中再一次發現的真理。如果我們希望身體神學和基督徒信仰之中的「身體的精神性」能夠將之採納為完整的圖像，我們必須探究這個門檻。

B. 保祿在格林多前書 15:42-49 對復活的詮釋

對抗死亡的最後勝利

70 1982年1月27日公開接見集會講詞
（《教導》5, no. 1 [1982]: 227-31）

1. 在過去幾次集會，我們都探討基督有關「來世」的言論；這個「來世」將與肉身的復活一同發生。

這些話在聖保祿的教導中有特別強烈的反響。在對觀福音所述基督回答撒杜塞人（參閱：瑪 22:30；谷 12:25；路 20:35-36）至保祿履行使徒工作期間，最先發生的是基督自己的復活，以及門徒多次與復活的基督相遇的事；其中，最後一次的相遇就是在大馬士革附近發生的事件。掃祿（即塔爾索的保祿）皈依後成為外邦人的宗徒。他有自己的逾越後經驗，相似於其他宗徒所經歷的。他在格林多前書第十五章表達的信仰是基於他與復活的基督相遇的經驗，那是他的使徒工作的開端與基礎。

2. 格林多前書第十五章所述的論點非常重要，涵蓋的範圍甚廣，

* 英譯者註：這句話的「梗概」是：這些說話讓我們明白……人性的一體性在「起初」已建立，在創世紀2:24的記載中……看來是指向……「現世」。

但我們在此階段難以就此作出概述和適當的評論。對觀福音記載基督回答「否認復活」（路20:27）的撒杜塞人，而保祿自己也回應反對復活的人，更正確地說是駁斥他們（這符合他的性情），這是很重要的。⁸⁰基督回應時（逾越前）沒有述及自己的復活，而是訴諸舊約盟約這基本現實，訴諸生活的天主這現實；對復活可能性的信念就是建基於生活的天主：祂「不是死人的，而是活人的天主」（谷12:27）。保祿就未來復活提供逾越後的論據，主要是訴諸基督復活的現實和真實性。事實上，他為這事實辯護，甚至視之為完整信仰的基礎：「假如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的……但是，基督從死者中實在復活了。」（格前15:14,20）

3. 在此，我們看見同樣的啟示：基督的復活是生活的天主最後和最圓滿的自我啟示——「祂不是死人的，而是活人的天主」（谷12:27）。這是對有關天主的真理最後和最圓滿的肯定；祂自起初便藉著這啟示彰顯自己。自第一個盟約遭受破壞後，死亡便隨同罪惡進入歷史，而復活也是生命之主就歷史中無可避免的死亡提供的答案。格林多前書第十五章指出基督的復活是實現末世的開端，從而以非比尋常的洞察力闡述這個戰勝死亡的答案；通過祂的行動並在祂身上，一切都將會歸於天父，萬物都要屈伏於祂（也就是最終地交還給祂），所以「天主成為萬物之中的萬有」（格前15:28）。因此，在決定性地克勝罪惡，在克勝所有一切使受造物反對造物主的，死亡也隨之而消失，「最後被毀滅的仇敵便是死亡」（格前15:26）。

4. 在這個語境之中，我們可找到一些字句，可視之為保祿關乎復活的人學之綜述。我們應更詳細地論述這些字句。格林多前書15:42-46記載：「播種的是可朽壞的，復活起來的是不可朽壞的；播種的是可羞辱的，復活起來的是光榮的；播種的是軟弱的，復活起來的是強健的；

80 那些以柏拉圖二元論為特色的思潮，以及新畢達哥拉斯學派（Neo-Pythagoreanism）的宗教形式，還有斯多亞主義（Stoicism）和伊比鳩魯主義（Epicureanism）；所有希臘哲學家，都可能在當時困擾著格林多人，都否認肉身的復活。保祿早已在雅典的阿勒約帕哥發表演說時，感受過希臘人對復活教義的反應（參閱宗17:32）。

播種的是自然的*（思高聖經的中譯是「屬生靈」的）身體，復活起來的是屬神的身體；既有自然的身體，也就有屬神的身體。經上也這樣記載說：『第一個人亞當成了生靈，』最後的亞當成了使人生活的神。但屬神的不是在先，而是自然的，然後纔是屬神的。」

第一個亞當與最後的亞當

5. 保祿的復活人學與對觀福音經文呈現的人學（瑪 22:30；谷 12:25；路 20:35–36）兩者有一些共同要素，但格林多前書的經文較為成熟。對觀福音所載的言論精簡而豐富地表達了這個事實，保祿則指出基督的宣講的深層意義，同時深入探究其不同層面。為保祿的經文來說，這一點是很重要的：根據「肉身的復活」的信仰從未世觀點論述人時，應同時參照「起初」，亦要深刻意識到「歷史中」的人的景況。保祿在格林多前書所述的人，以及那些反對復活這可能性的人（如撒杜塞人）也有其（身為「歷史中」的人的）身體經驗，並藉此經驗清楚明白到身體是「可朽壞的」、「軟弱的」、「自然的」和「可羞辱的」。

6. 這樣的人是保祿寫信的對象（不論是否屬於格林多團體），我會說，是各時代的人。保祿引導這樣的人面對復活的基督，「最後的亞當」。如此，他在某程度上是邀請這樣的人跟隨他的逾越後經驗。與此同時，保祿向人提起「第一個亞當」，也就是引導他回顧「起初」，回顧有關人與世界最初的真貌，其基礎是所啟示的生活的天主的奧秘。這樣，保祿在他的綜合之中，重現了基督在三個不同時刻宣講的一切：祂在與法利塞人的對話之中訴諸「起初」（參閱瑪 19:3–8；谷 10:2–9）；在山中聖訓之中訴諸人「心」（參閱瑪 5:27），視之為人與其貪慾渴望角力的場域；並在與撒杜塞人的對談之中訴諸復活（參閱瑪 22:30；谷 12:25；

* 英譯者註：許多英譯本採用「自然」一詞來翻譯一個引起許多討論的希臘用語：來自 *psyche*（靈魂）的 *psychikon*（參閱下文附註 82）；此用詞是相對於來自 *pneuma*（精神）的 *pneumatikon*。《拉丁聖經通行本》把 *anima*（靈魂）理解為「animal」（動物），教宗若望保祿二世引用的意大利主教團譯本也採納這理解。然而，「animal body」（動物的身體）在英語可能造成誤導，因為它與拉丁文 *anima* 的關係已變得不明顯了。

路20:35-36)，視之為「來世」的現實。

7. 保祿所作的綜合有其特色，就是深深扎根於整個所啟示的創世與救贖的奧跡；他的綜合是基於這奧跡而闡述，也只能按照這奧跡加以說明。根據聖經所載，人的受造是一個以生氣激活物質的行動，如此「第一個人亞當成了生靈」（格前15:45）。保祿的經文複述了創世紀2:7，也就是第二個創世敘述（所謂的雅威典敘述）。同一的資料來源告訴我們，原有的「身體的活力」因罪惡而敗壞。雖然在這一點上，格林多前書的作者並無直接述及原罪，但他為歷史中的人的身體下了幾個定義，分別是「可朽壞的……軟弱的……自然的……可羞辱的」，充分顯示了啟示如何描述罪的後果，而保祿在另一處稱之為「敗壞的控制」（羅8:21）。造物主把人置於有形可見的世界之中，讓他「治理」大地（參閱創1:28），但因著人的罪惡，一切受造物都間接地屈伏於「敗壞的控制」。如此，人的罪惡不僅是內在的，也是「廣及宇宙」的。因此，保祿（按其經驗）稱之為「可朽壞的……軟弱的……自然的……可羞辱的」身體呈現了受造物犯罪後的狀況。事實上，整個受造界「直到如今……都一同歎息，同受產痛」（羅8:22）。儘管如此，正如產痛離不開對分娩的渴望，離不開對將要出生的新生命的盼望，同樣，整個受造界「都熱切地等待天主子女的顯揚……仍懷有希望，脫離敗壞的控制，得享天主子女的光榮自由」（羅8:19-21）。

8. 藉著羅馬書所載言論的語境中「廣及宇宙」的內容（也可說是藉著「一切受造之物的身體」），我們嘗試深入認識保祿對復活的真正詮釋。為人的普遍經驗來說，歷史中的人的身體這個圖像是如此貼近現實和適切；如果這個圖像如保祿所說，不僅埋藏著「敗壞的控制」，也懷有希望，即類似伴隨著「產痛」的希望，那麼原因是這位宗徒在這個圖像中也看見救贖奧跡的臨在。能夠意識到這個奧跡其實是超越了人所有可稱為「敗壞的控制」的經驗；這樣的超越是由於藉著聖神的恩賜，救贖在人的靈魂發揮作用。「就是連我們這已蒙受聖神初果的，也在自己心中歎息，等待著義子期望的實現，即我們肉身的救贖。」（羅8:23）救贖是通往復活之道。復活就是肉身的救贖的最終實現。

在接下來的探討之中，我們將繼續分析格林多前書所載的保祿經文。

71 1982年2月3日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 1 [1982]: 288-91)

1. 三部對觀福音(瑪竇福音、馬爾谷福音和路加福音)都記載基督談論人在未來從死者中復活。我們討論過祂的言論後，轉而研究保祿關於復活的人學。我們現在將會分析格林多前書 15:42-49。

在復活後，人的身體將如保祿宗徒所說，是「不可朽壞的、光榮的、強健的、屬神的」。復活是生命戰勝死亡的顯示，可說最終回到人在原罪之後不得接近的生命之樹；不僅如此，復活也啟示了人的終向，展示他圓滿的靈肉兼備的本性和位格主體性。繼其他宗徒之後，塔爾索的保祿亦與復活的基督相遇，經驗到祂的光榮肉身的狀況。保祿基於這經驗宣告「肉身的救贖」(羅 8:23)，以及這樣的救贖將會在未來的復活之中完成(格前 15:42-49)。

2. 保祿在此處運用的文學手法完全符合他的風格，那就是採用對偶結構，藉此把用作對比的事物更加顯明。如此，對偶有助我們明白保祿有關復活的思想，包括其「廣及宇宙」的幅度，以及「屬於土」與「屬於天」的人之內在特質。藉著對比亞當與(復活的)基督——即第一個亞當與最後的亞當，宗徒實在從某些意義上說是指出了創世與救贖奧跡的兩極，而人處身宇宙，位於兩極之間。我們甚至可以說，就始終如一的人性永恆終向而言，人在這兩極之間「陷於張力」之中。保祿寫道：「第一個人出於地屬於土，第二個人出於天。」(格前 15:47)他執筆時，是指身為人的亞當與降生成人的基督。保祿這樣展示了這兩極之間(第一個與最後的亞當之間)的過程：「我們怎樣帶了那屬於土的肖像，也要怎樣帶那屬於天上的肖像。」(格前 15:49)

3. 「屬於天上的人」即復活的人，其原型就是復活的基督。這樣的人不是「屬於土的人」(其原型是「第一個亞當」)的對立或反面，而是其滿全和肯定。他滿全和肯定了人性在永恆終向的國度裡靈肉兼備

的構造，也就是在起初按其肖像和模樣創造人的那位的想法和計劃。我會說，「第一個亞當」、「屬於土的人」的人性是帶有一種特有的潛能（那是指能力和意願），以領受所有「第二個亞當」所成為的，即屬於天上的人，那就是基督復活後所成為的。這也是全體人類、第一個亞當的後代都擁有的同一人性。由於那是肉性的，因此是「可朽壞的」，背負著所繼承的罪，但同時帶有「不朽」的潛能。

同樣的人性按其靈肉兼備的構造，像是「可羞辱的」，但帶有對光榮的渴望，即帶有傾向和能力要按復活基督的肖像成為「光榮」的。最後，同樣的人性按宗徒所說，是「軟弱的」，也是「自然的身體」，符合所有人的經驗，但人性也盼望成為「強健的」和「屬神的」。

4. 我們所指的是整全的人性，也就是靈肉兼備的人性。相對來說，保祿是在談論「身體」。儘管如此，基於直接語境和較遠的語境，我們可假設他討論的不僅是身體，而是具肉身性的整個人，因此也是人在本體上的複雜性。毫無疑問，如果在整個有形可見的世界（宇宙）中，只有這樣的身體（人的身體）帶有「復活的潛能」，也就是對最終能成為「不可朽壞的、光榮的、強健的、屬神的」之盼望和能力，原因是這具位格特性之存有自起初一直是靈肉兼備的整體，能夠在這「屬於土的」天主肖像和模樣之中，領會和重現「屬於天上的」肖像的最後的亞當——基督。保祿關乎復活的人學既是廣及宇宙的，也是普世性的：每個人都帶有亞當的肖像，而且每個人都奉召帶有基督的肖像，即復活的基督的肖像。這肖像是「來世」的現實，末世的現實（保祿說「也要怎樣帶那……」），但同時早已經在某程度上是這個世界的現實，藉著基督的復活啟示出來。這個現實是置於「現世」的人身上，在他內逐漸成熟，走向最後的滿全。

5. 在保祿的經文中，一個接一個的對偶全都有助於建立一個關乎復活的人學的概述。同時，較諸對觀福音的經文（瑪22:30；谷12:25；路20:35-36）所呈現的，這概略的人學更為詳盡，但在某一程度上可說是較片面的。對觀福音記載的基督言論向我們展示身體在末世的完美狀況。在這個狀況中，人「面對面地」看見天主，獲得神化，而所有復活的

人（男和女）藉此無窮盡地享有永恆的「貞潔」（連同身體的配偶性意義）和永恆的「主體與主體相交的特性」。保祿概述光榮肉身的末世完美狀況，似乎只局限於身為位格的人的內在結構。他對未來復活的詮釋看來也是關乎身體與精神的「雙重性」。那是構成人內在「能力系統」的原因。

6. 這種「能力體系」將會在復活後徹底改變。無論如何，保祿的話雖然明確地指出這樣的改變，但不能按二元論者的人學觀點予以理解或詮釋，⁸¹我們將會嘗試在接下來的分析說明這一點。事實上，我們應就格林多前書中關乎復活的人學再作探討。

72 1982年2月10日公開接見集會講詞

（《教導》5, no. 1 [1982]: 336-39）

1. 三部對觀福音（瑪竇福音、馬爾谷福音和路加福音）都記載基督談論未來的肉身復活。我們探討過祂的言論後，轉而論述保祿在格林多前書第十五章就此課題所寫的。我們的分析主要集中於所謂的聖保祿的「關乎復活的人學」。書信作者對比「屬於土的」人（即歷史中的人）與復活的人兩者的狀況，精闢而深入地描述兩個狀況特有的內在「能力系統」。

2. 在復活後，這內在的能力系統必會徹底改變。這一點看來首先點出了「軟弱的」身體與「強健的」身體之間的對比。保祿寫道：「播種的是可朽壞的，復活起來的是不可朽壞的；播種的是可羞辱的，復活起來的是光榮的；播種的是軟弱的，復活起來的是強健的。」（格前 15:42-43）套用形上學用語，「軟弱的」身體是在現世的人性土壤長成的身體。保祿使用的隱喻〔種籽〕也切合科學的用語。科學採用同樣的用詞（「精液」（*semen*）〔種籽〕）界定人的開端。如果宗徒認為

81 「保祿絕對沒有考慮到希臘思想中『靈與肉』的二分法……這位宗徒借助了三分論，指出人的整體包括肉身、靈魂、精神……這些用詞是常用的，在意義的劃分上沒有固定的分界。一般都主張肉身與靈魂能夠成為『精神的』、即屬神的。」（B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique* (Gembloux: Duculot, 1973), 406-8.)

從地上的種籽長成的人的身體看來是「軟弱的」，這不僅表示它是「可朽壞的」，受制於死亡和所有導往死亡的事物，也表示它是「自然的身體」。⁸²另一方面，「強健的」身體是「屬神的」，在未來復活的人將會從最後的亞當（基督）繼承這樣的身體。那是不可朽壞的身體，不再受死亡威脅。如此，「軟弱／強健」的對比明顯不是指割裂的身體，而是整個具有肉身性的人。只有在這種整全的構造下，身體才能夠成為「屬神的」；身體的這種精神化將使身體具有力量和不朽的特性（即不死不滅）。

3. 這個主題早在創世紀開首數章已經出現。我們可以說，聖保祿認為未來的復活是恢復整全的狀況（*restitutio in integrum*），也就是再整合，同時是達至人性的圓滿。這不僅是恢復原狀，因為若是這樣，復活仿如是回到靈魂在犯罪前尚未認識善與惡的狀態（參閱創1-2）。可是，這樣的返回並不切合整個救恩工程的內在必然聯繫，也不符合救贖奧跡的深層意義。在復活和「來世」的現實中恢復整全的狀況，只能夠是進入全新的圓滿狀況。這種圓滿狀況是以歷史中的人的整個歷史為前提，即由知善惡樹果子的重大事件所引發（參閱創3），並由救贖奧跡滲透的歷史。

4. 根據格林多前書的話，遭貪慾壓倒精神性的人（「自然的身體」格前15:44）被判定須經歷死亡，但他復活後將具有「屬神的身體」，在他身上精神將公正地凌駕身體，精神性將超越肉慾。我們不難明白，保祿在此所指的肉慾是指局限了人的精神性的各種因素的總稱，也就是一種「束縛」精神的力量（不一定是柏拉圖所指的意

82 希臘文原文是 *psychikon*。在聖保祿的作品中，它只出現在格林多前書（2:14; 15:44, 46），但沒有在其他地方出現過，或許是因為前諾斯底主義在格林多盛行，而且它帶有輕蔑的意味；就其涵義而言，它相當於「血肉的」（*carnal*）一詞（參閱格後1:12; 10:4）。

然而，在其他保祿書信之中，*psychē* 及其衍生詞意指人存在於世上的各種顯示，個人的生活方式，甚至是人本身，都具有正面的意義——例如是指出理想的教會團體生活：*mia psychē* 「同一的精神」（斐1:27）；*sympsychoi* 「同心合意」（斐2:2）；*isopsychon* 「像祂」（斐2:20）。參閱Jewett, *Paul's Anthropological Terms*, 448-49。

義)；它妨礙精神認識(明白)真理的能力，以及自由意志和按真理去愛的的能力。然而，保祿不可能是在討論解放精神性的基本感官功能，亦即認識和愛的簡單能力；這種能力是屬於人性主體靈肉兼備的複合體(*compositum*)。由於所討論的是肉身的復活，亦即具有真正肉身性的人的復活，因此「屬神的身體」正是指感官具有完美的感知力，以及在真理和自由中，感官與人的精神活動完全和諧一致。相比之下，「自然的身體」是「屬神的身體」在世的對立面，顯示肉慾是一種暗中損害人的力量，驅使或推動活在「已認識善惡」的人走向惡。

5. 我們不要忘記，這裡討論的不是人學二元論，而是一個基本的正反論題。其中，所討論的不僅是身體(即亞里斯多德的「*hylē*」)，也包括靈魂，或應說是作為「有靈的生物」的人(參閱創2:7)。這個正反論題的一方是整全的人，即他靈肉兼備的主體性之總和，而且此人是活在賦予生命的基督之神的影響之下；另一方是同樣的人，但他抗拒和反對聖神。在後者的情況下，人是「自然的身體」(他的作為是「肉性的作為」)。對比之下，如果人繼續活在聖神的影響之下，他就是「屬神的」(並產生「聖神的效果」迦5:22)。

6. 因此，我們可以說，我們討論的不僅是格林多前書第十五章關乎復活的人學，其實聖保祿的整套人學(和倫理學)都是瀰漫著復活的奧跡，而藉著這奧跡我們已決定性地領受了聖神。格林多前書第十五章載有保祿就「來世」和人在來世的狀況所作的詮釋；在來世之中，肉身復活後，每一個人都完全獲賜賦予生命的聖神，也就是得享基督復活的效果。

7. 為「關乎復活的人學」的分析作總結，我們應再次回顧聖史瑪竇、馬爾谷和路加所述有關復活和「來世」的基督言論。我們記得基督在回答撒杜塞人時，祂把對復活的信仰聯繫到亞巴郎的天主、依撒格的天主和梅瑟的天主的全部啟示；祂「不是死人的，而是活人的天主」(瑪22:32)。與此同時，祂在反駁對談者提出的難題時，說出這句重要的話：「人從死者中復活後，也不娶也不嫁。」(谷12:25)我們已按這些話的直接語境討論此話，並進而分析格林多前書第十五章。

為整個身體神學而言，這些探討對理解婚姻與「為了天國」而獨身

都有重大意義。接下來我們將會分析後者。

二. 為天國守貞

A. 瑪竇福音19:11-12所載的基督言論

基督的言論及領悟的準則

73 1982年3月10日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 1 [1982]: 789-93)

1. 今天，我們開始探討「為了天國」而守童貞或獨身。

藉著守童貞或獨身把自己唯獨奉獻給天主是一個召叫。有關這個召叫的問題是深深扎根於身體神學的福音土壤。為說明這問題特有的向度，我們須謹記基督訴諸「起初」的話，以及祂訴諸肉身復活的言論。「人從死者中復活後，也不娶，也不嫁。」（谷12:25）此句指出有一種沒有婚姻的生活狀況；由於人整個靈肉兼備的存有與天主永遠結合，蒙受光榮，因此人（男和女）在此生活狀況中同時找到圓滿的自我交付和主體與主體之間的位際共融。既然「為了天國」守貞的召叫在人的靈魂之內、在暫存性的狀況中，並在「也娶也嫁」（路20:34）的狀況中找到回聲，我們不難覺察人的精神特有的感知力，那像是早已在暫存性的狀況中，預見人在將來復活後所享有的。

2. 然而，基督在祂與撒杜塞人的對話之中訴諸肉身復活時（瑪22:23-30；谷12:18-25；路20:27-36），並無提及這個召叫。祂與法利塞人談論婚姻和婚姻的不可拆散性時，曾提及這召叫（已在較早前提及過），可說是上述對談的延伸（參閱瑪19:3-9）。祂以所謂的休書問題作結。在某些情況下，梅瑟准許休妻：「梅瑟為了你們的心硬，纔准許你們休妻；但起初並不是這樣。如今我對你們說：無論誰休妻，除非因為姘居，而另娶一個，他就是犯奸淫。」（瑪19:8-9）我們可從這個語境推斷，當時門徒專心聆聽這段對話，尤其是耶穌所說的最後一

句，並對祂說：「人同妻子的關係，如果是這樣，倒不如不娶的好。」

（瑪 19:10）基督這樣回應他們：「這話不是人人所能領悟的，只有那些得了恩賜的人，纔能領悟。因為有些閹人，從母胎生來就是這樣；有些閹人，是被人閹的；有些閹人，卻是為了天國，而自閹的。能領悟的，就領悟罷！」（瑪 19:11-12）

3. 對於瑪竇福音記載的這段對話，我們可提出這樣的問題：門徒聽到耶穌回答法利塞人有關婚姻的問題後，說：「人同妻子的關係，如果是這樣，倒不如不娶的好。」他們說此話時，心裡在想什麼？無論如何，基督認為這是適當時候，可與他們談論為天國而自願守貞的問題。祂說話時，並無直接認同門徒的話，也沒有依循他們的思路。⁸³因此，祂沒有答說：「還是結婚好」或「還是不結婚好」。為天國守貞並非與婚姻對立的，也不是否定婚姻的重要性。畢竟，祂較早前談論婚姻的不可拆散性時曾訴諸「起初」，也就是訴諸創世奧跡，從而指出婚姻的價值的源頭。因此，為回應門徒的疑問，更好說，為澄清他們提出的問題，基督訴諸另一原則。選擇在生活中「為了天國」守貞的人不是因為「還是不結婚好」，或是認為婚姻是消極的，而是鑒於這選擇有其特有的價值，而作出這選擇的人必須發現和領受這價值，視之為自己的召叫。為此，基督說：「能領悟的，就領悟罷！」（瑪 19:12）緊接此話之前，祂說：「這話不是人人所能領悟的，只有那些得了恩賜的人，纔能領悟。」（瑪 19:11）

4. 我們可見，基督在回應門徒提出的問題時，明確清楚地指出應按什麼準則來領悟祂的話。根據教會的教導，此話不是在陳述一條對所有人都有約束力的誡命，而是只適用於某些人的勸諭，⁸⁴即那些能「領悟」的人。「能領悟的人」就是那些「得了恩賜」

83 有關這個片段的解經問題，請參閱：L. Sabourin, *Il Vangelo di Matteo: Teologia e Esegisi* (Rome: Ed. Paoline, 1977), 2.834–36; “The Positive Values of Consecrated Celibacy,” *The Way* (Supplement) 10 (1970): 51; J. Blinzler, “Eisin eunuchoi: Zur Auslegung von Mt 19, 12,” *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 48 (1957): 268。

84 「同樣，藉著遵從福音中主向門徒提出的勸諭，教會的聖德以特別的方式獲得培養。」

的人。所引述的話清楚指出個人選擇的重要性，也指出某種恩寵的重要性，那就是說人領受恩賜作出這種選擇。我們可以說，為天國選擇守貞是一種神恩性的取向，邁向人「也不娶也不嫁」的末世狀況；儘管如此，人在肉身復活後的狀況、在現世生活中自願為天國守貞的選擇、歷史中的人其墮落並獲救贖的狀況三者之間有重大分別。「不娶不嫁」的末世狀況將是一種「狀況」，即人類（男人和女人）的光榮肉身應有和基本的存在模式。為天國守貞是一種神恩性選擇的效果，而相對於另一種狀況而言，這是一種例外；這裡所說的另一種狀況，是指「自起初」人已參與的狀況，且人仍然以他整個在世的生活方式繼續參與的狀況。

5. 基督談論為天國守貞時，並無直接聯繫到祂所宣告人在「來世」之中「也不娶也不嫁」（谷 12:25）的狀況。我們已說過，這段話是祂與法利塞人之間訴諸「起初」的對談的延伸，指出了婚姻是造物主建立的，並重提其不可拆散的特質，此特質切合天主計劃中丈夫與妻子共結合為一體。

在基督的說話中，為天國守貞的勸諭和這神恩性選擇關係到祂給「歷史中的人」以靈魂和肉身存在這狀況予以最大的肯定。基督談論人在世上的生活中為天國守貞，基於這些話的直接語境，我們必須在這種守貞的召叫之中，看見一種相比現世生活普遍常規中的例外情況。這是基督最強調的一點。基督在此沒有直接提及一個事實：這樣的例外本身包含了對末世生活的預示，亦即在「來世」中（即「天國」的最後階段）沒有婚姻的生活。事實上，這不是在天國內守貞，而是「為了天國」守貞。只要把耶穌在這裡說的話與祂在其他場合的言論（也就是祂在與撒杜塞人的對談中宣告未來肉身復活的言論）聯繫起來，便可見守童貞或獨身是一種預示也是一個末世的標記（參考例子：《教會憲章》44；《修會生活革新法令》12）。

在接下來的幾次周三探討之中，我們會再次論述這個課題。

在這些勸諭之中，首推守童貞或獨身（參閱格前7:32-34）。這是聖父的恩寵賜予某些靈魂的寶貴恩賜（參閱瑪19:11；格前7:7），使他們可藉著守童貞或獨身，更容易地把自己唯獨奉獻給天主，專心一意地事奉祂。」（梵二，《教會憲章》42）

為何有三類「閹人」？

74 1982年3月17日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 1 [1982]: 878-81)

1. 我們繼續探討為天國守童貞或獨身。為構建完整的身體神學，這也是個重要的主題。

基督談論為天國守貞，在這段言論的直接語境中，基督作了一個很重要的比較；這進一步肯定我們的信念：祂希望誘導聽眾的思想，從而讓他們明白，選擇守貞的召叫是深深扎根於在世生活的現實。事實上，祂列舉了三類閹人。

這個用詞〔閹人〕是指身體有缺陷以致無法在婚姻生活中生育的人。首兩類閹人就是身體有缺陷的人。第一類是生來就有這種缺陷的，即耶穌所說「有些閹人，從母胎生來就是這樣」，而第二類則是後天和人為所致的，即耶穌所說「有些閹人，是被人閹的」（瑪19:12）。兩者皆是外來和逼於無奈的，也就是說他們不是自願如此過活。基督繼而談論那些「為了天國，而自閹的」（瑪19:12），是為第三類閹人。祂作出這樣的比較，指出其中的區別，確實是要強調第三類閹人具有自願和超性的本質；此類閹人是自願，因為他們是「自閹」的；他們是超性的，因為他們是「為了天國」而這樣做。

2. 這區別非常顯明有力。然而，所作的比較同樣有力和傳神。基督的說話對象並無從舊約傳統中認識獨身或守童貞的理想。當時，婚姻非常普遍，以至只有性無能的人才會不結婚。同時，在瑪竇福音19:10-12之中，基督給門徒的回應在某些方面是針對整個舊約傳統。為確認這一點，我們可引用民長紀的一個例子，但我們不是訴諸其中的情節，而是訴諸其中記載的重要說話。依弗大向上主許願後，他的女兒得知自己將要因父親的誓願而被獻作祭品（經文內容已述明其前因後果），於是向父親說：「請你許我一件事……讓我……到山上去，哀哭我的童貞。」

（民11:37）經文的較後部分記載：「他答應說：『你去罷！』就讓她離去……她就去了，與她的伴侶在山上哀哭自己的童貞。過了兩個月，她

回到父親那裡，父親就在她身上還了所許的願。」（民11:38-39）

3. 基督談論為天國守貞，藉此向門徒說明和展示身體意義，但舊約傳統顯然完全容不下這種意義。我們認識的重要舊約精神領袖之中，沒有一位曾以言語或行動宣揚這種守貞。⁸⁵同時，婚姻在當時不僅是一種普遍生活的方式，甚至在這個傳統中別具意義，因上主對亞巴郎的許諾而獲得祝聖：「看，是我與你立約：你要成為萬民之父……使你極其繁衍，成為一大民族，君王要由你而出。我要在我與你和你歷代後裔之間，訂立我的約，當作永久的約，就是我要做你和你後裔的天主。」（創17:4,6-7）為此，在舊約傳統中，婚姻在宗教上是蒙恩的生活方式，藉啟示本身而蒙受特恩；這是因為它能夠促成生育繁殖，繁衍後代。根據這樣的傳統，默西亞應為「達味之子」（瑪 20:30），而在此傳統之下，人們難以領悟守貞的理想。一切都是偏向選擇婚姻的：基於人性的理據是這樣，基於天國的理據亦然。⁸⁶

4. 在這個語境中，基督的言論決定性地改變了這個方向。當祂首次向門徒談論為天國守貞時，祂清楚明白，門徒既然是舊約法律傳統的後代，因此在聽到獨身和守童貞時，必會聯想到因身體缺陷（「閹人」）而不能結婚的人，尤其是男性，為此祂直接談論這類人。這樣的討論涉及各式各樣的背景：真實的與心理的，倫理的與宗教的等。耶穌的討論可說是觸及上述所有背景。祂就像想說：我知道我將要向你們說的話會使你們感到很難懂，挑戰你們對身體的意義的認識；事實上，我要跟你們談談守貞，你們必會聯想到天生或人為的身體缺陷。相反，我要告訴

85 天主確是明確地命令耶肋米亞守獨身（參閱耶 16:1-2），但那是一個「先知性徵兆」，象徵將來土地和人民的荒涼與破壞。

86 我們從聖經以外的資料得知，過去猶太教內確有一群度獨身生活的人，稱為厄色尼派（參閱Josephus, *Bell. Jud.* 2.8.2 120-21; Philo, *Hypothet.* 11, 14），但他們不屬於正統猶太教的主流，且或許在第二世紀初已經不存在了。

在谷木蘭團體裡，並非所有成員都必須度獨身生活，只有部分成員終身獨身，原因是他們把申命紀 23:10-14 所載在聖戰時期應遵守的潔淨禮規應用到日常生活之中。根據谷木蘭人的信仰，這樣的戰爭常發生在「光明之子與黑暗之子之間」。因此，他們認為守獨身是隨時準備作戰的表現（參閱谷木蘭卷一7:5-7）。

你們，守貞也可以是自願的，人可以「為了天國」作出這樣的選擇。

5. 瑪竇福音第十九章並無記載門徒的即時反應。我們只能在後來的宗徒著作中找到這樣的記載，尤其是在保祿的著作（參閱格前7:25-40；請也參閱默14:4）。這個事實確認了耶穌的第一代門徒對此話印象深刻，且此話在教會內（可能在教會外亦然）各時代的精修聖人身上，不斷藉著多種方式結出美果。與舊約的傳統相比，所啟示的身體意義是嶄新的。因此，從神學角度來說，也就是就所啟示的身體意義而言，這些言論是個轉捩點。有關這些言論的分析顯示，它們雖然簡短，但是非常精確和充實。（在分析保祿的格林多前書第七章時，這一點將會更顯明。）基督談論「為了」天國而守貞。祂希望藉此強調，如果人在「也娶也嫁」的現世生活有意識地選擇守貞，這種生活方式就是具有獨特的超性終向。即使這是有意識的選擇和個人的決定，但如果守貞缺乏這樣的終向，便不屬於上述的基督言論所指的。藉著談論有意識地為天國選擇獨身或守童貞（即「自關」）的人，基督強調（至少是間接地強調）在世上生活作出這樣的選擇必然包括棄絕某些東西，並堅定不移地作出精神上的努力。

為天國守貞與「聖神的多產」

6. 就這種超性終向（「為了天國」）可作出一連串更詳盡的詮釋，但在這個片段中基督沒有逐一闡明。儘管如此，我們可以說，祂運用的精闢表述間接指出了啟示、聖經和聖傳就此課題所說的一切；它們全都成為教會的精神財富。在教會的經驗中，為天國而獨身和守童貞已藉著多種方式，在各時代主的門徒和跟隨者身上結出美果。

75 1982年3月24日公開接見集會講詞 （《教導》5, no. 1 [1982]: 978-81）

1. 我們繼續探討「為了天國」而獨身和守童貞。

在天國「內」，人「也不娶也不嫁」（瑪22:30）。「為」天國守

貞確是與所啟示的這個事實有關。這是個神恩性的標記。活在「也娶也嫁」（路20:34）的在世處境中的人（男與女）若是按其自由意志選擇「為天國」守貞，說明了在這個國度中，也就是在復活的「來世」中，他們將會「也不娶也不嫁」（谷12:25），因為天主將成為「萬物之中的萬有」（格前15:28）。人（男和女）的這種存在方式指出了復活的人在末世的「童貞」。可以說，藉著「面對面地」看見天主，光榮肉身的絕對和永恆配偶性意義將會在人與天主的結合之中展現，而藉著完美的主體與主體相交的特性的結合，肉身將蒙受更大的光榮。在諸聖共融的奧跡中，這種主體與主體相交的特性將結合所有「有分於來世的人」（男人與女人）。毫無疑問，在世上「為天國」守貞是一個標記，指出了這個真理和現實。這個標記顯示身體的終向不是死亡，而是邁向光榮；因著這個事實，我會說，這標記是在人前作見證，預示將來的復活。然而，這個「來世」的神恩性標記表達了「肉身的救贖」這奧跡最真實的力量和動態：這奧跡是由基督銘刻在人的在世歷史，並深深扎根於這歷史。因此，「為了天國」守貞最重要的是承載著肖似基督的印記；祂自己在救贖工程之中，「為了天國」作出這樣的選擇。

2. 事實上，基督的一生自始便以審慎但明確的方式，擺脫在舊約中那些根深柢固地影響身體的意義的要素。基督可說是違背了整個舊約傳統的預期，而生於瑪利亞。她在天使預告救主誕生時，清楚這樣描述自己說：「這事怎能成就？因為我不認識男人。」（路1:34）她此話宣示了自己的童貞。雖然基督像平常人般生於瑪利亞，是自己母親的兒子，雖然祂降生人間時，瑪利亞的未婚夫和後來按法律在人前成為她丈夫的若瑟也陪伴在側，但她是以身童貞之身成為母親；配合這童貞母職，若瑟也活出童貞的奧跡，並按照天使的話，毫不猶疑地「娶〔了〕……瑪利亞，因為那在她內受生的，是出於聖神」（瑪1:20）。雖然耶穌基督成孕於童貞之身而誕生於世上，當時世人並不知道；雖然祂的納匝肋同鄉認為祂只是「木匠的兒子」（瑪13:55；「人都以祂為若瑟的兒子」路3:23），但祂成孕降生的現實和基本真相脫離了舊約的傳統；舊約傳統只重視婚姻，守貞是不可思議的，也是不為社會接受的。因此，如果所期

待的默西亞是「達味的後裔」，從而被認為是「隨從肉性」而生的王族後裔，人們怎能領悟「為天國守貞」？只有瑪利亞與若瑟在生活中參與祂誕生的奧跡，成為最先的見證人，見證了有別於肉性的多產，也就是來自聖神的多產。「那在她內受生的，是出於聖神。」（瑪1:20）

3. 耶穌誕生的歷史確是切合「為天國守貞」的啟示，亦即基督後來向門徒講論的。然而，當時此事不為人知，門徒也不知道。只是後來根據瑪竇福音和路加福音的見證和經文，教會才逐漸獲得啟示領悟此事。同時，瑪利亞與若瑟的婚姻（教會尊敬若瑟為瑪利亞的配偶，瑪利亞為若瑟的配偶）本身隱藏了完美的人與人的位際共融的奧跡，是男人與女人締結婚姻盟約的奧跡，也同時包含了「為天國守貞」的超卓生活的奧跡：這種守貞為救恩史中最完美的「聖神的多產」服務。實在，這在一定程度上是絕對圓滿的精神多產，因為正是在瑪利亞與若瑟於納匝肋建立的婚姻與守貞的盟約之中，永恆之言降生成人的恩賜得以實現：與聖父同性同體的天主子在童貞瑪利亞身上成孕，誕生為人。二性一體的結合這恩寵可以說正是關係到這種絕對圓滿的超性多產，聖神的多產；瑪利亞身為受造的人，但在「為天國守貞」的狀況中分享了這種多產。瑪利亞天主之母的身分可說是聖神多產的豐富啟示；當人自由地選擇「以身體」守貞，具體而言是「為了天國」守貞，就是在精神上順從於這種多產。

4. 這圖像逐漸在教會的意識之中，在一代接一代宣認基督的人身上逐漸浮現出來，早期的福音使他們確信童貞女因聖神受孕，成為天主之母。這種確信以間接但重要和基本的方式，幫助我們領會婚姻的神聖，以及基督向門徒所說為「天國」而棄捨的意義。然而，當祂首次談論這個主題時（如瑪 19:10-12 所述），他們完全不知道祂成孕和誕生的偉大奧跡；除了他們，納匝肋耶穌的聽眾和對談者同樣不認識這個奧跡。當基督談論「為了天國而自閹」的人（瑪 19:12），門徒只能從祂的個人榜樣，才能領悟此話。基督一直「為了天國」守獨身，因此在門徒的意識之中，這樣的守貞必然是一種肖似基督的特徵。舊約傳統認為婚姻和「身體方面」的多產在宗教上是蒙恩的狀態。門徒必定是以基督為榜樣

才脫離這傳統。門徒是逐步意識到為「天國」而言，人在精神和超性上的多產有特別意義，而這種多產是來自聖神（天主之神），且在某種意義上和在某些情況下，正是由守貞成就的，那就是「為了天國」守貞。

所有這些福音意識的要素（也就是在基督內所立的新約應有的意識）都或多或少可見於保祿身上。我們將會在適當時候加以說明。〔參閱《身體神學》82-85〕

總括而言，今日探討的主題可以說就是基督所宣告的「為了天國」守貞與人在精神方面的超性多產之間的關係，而這種多產正是來自聖神。

「為了天國」一語道出了動機

76 1982年3月31日公開接見集會講詞 （《教導》5, no. 1 [1982]: 1047-50）

1. 我們以瑪竇福音 19:10-12 的經文為依據，繼續探討為天國獨身和守童貞這個主題。

基督談論為天國守貞，並以自己的生活榜樣為基礎，毫無疑問是希望門徒首先明白守貞是與祂降來宣告的「天國」有關，祂也指出邁向天國的正確之途。祂所說的守貞正是其中一個途徑，而且從瑪竇福音的語境可見，那是一種世人特別需要的和優先的途徑。事實上，與舊約傳統相比，「為了天國」獨身和守貞所享有的優先地位是完全新穎的，而且對身體的道德意義和神學來說都有關鍵的重要性。

2. 在此話中，基督尤其強調守貞的終向。祂說守貞這途徑不僅存在，也不僅是可能的，而且「為了天國」而言是有充分根據和重要的。祂以自己的生活為此作見證。基督自己也作出這樣的選擇，可見必是如此。此外，如果這途徑是如此有充分根據和重要的，為天國守貞必定有其特別的價值。正如我們早已指出，基督沒有按門徒的水平和思路面對他們提出的問題：「人同妻子的關係，如果是這樣，倒不如不娶的好。」（瑪 19:10）他們的話其實是暗示了某種功利主義。相反，基督在

回應時，間接地指出：如果婚姻是完全適合天國，且為天國而言具有基本、普遍和平常的價值，是忠於造物主最初制定的計劃（記得這位師傅正是在此背景下訴諸「起初」），那麼守貞為天國而言有其特有和「非凡」的價值。我們在此述說的，顯然是為了超性的理由有意識地選擇的守貞。

3. 基督在說話時尤其強調這種守貞的超性終向；祂這樣強調不僅是有客觀的意義，也有明確的主觀意義；也就是說，祂指出需要一個動機，充分和圓滿地配合「為了天國」一語所宣告的客觀終向。為實現所說的目的，也就是在守貞之中發覺那來自聖神的精神上的多產，我們必須有此意願，並懷著深厚的信德作出這個選擇；這種信德不僅向我們展示未來要實現的天國，也使我們得以藉著特有的方式，認同這國度的真理和現實，即基督藉其福音訊息和個人生活與行動所啟示的。為此，上文說，鑑於「為了天國」守貞是「來世」的明顯標記，且最主要的是它本身承載著肉身救贖的奧跡（參閱路 20:35）的內在動態，而且在這樣的意義中，也具有某種尚似基督的特徵。有意識地選擇這種守貞的人可說是選擇以特殊的方式，有分於（肉身的）救贖的奧跡；他願意以特有的方式，藉著自己的肉身完成此事（參閱哥 1:24），並從中找到尚似基督的印記。

4. 這一切都與這個選擇背後的動機相關（也就是主體所意識的目的）：當人在選擇為天國而守貞，人正「應當」讓自己完全由這樣的動機引領。在所述的這個情況下，基督沒有說人有這樣的義務（無論如何，這確實不是關乎守誡命的責任）；儘管如此，祂有關「為了天國」守貞的簡短言論無疑正是特別強調其動機。祂整句話的第一和第二部分都強調動機（也就是指出了主體覺察到的終向），指出所述的是一個選擇，關乎一個相當特別而非普遍和平常的召叫。基督在其言論的第一部分談到領悟（「這話不是人人所能領悟的，只有那些得了恩賜的人，纔能領悟。」瑪 19:11）；那不是對抽象事物的「領悟」，而是一種可影響決定、影響個人選擇的領悟，而且人的意志須對「恩賜」（即恩寵）作出適當的回應。因此，這種「領悟」關係到動機。動機則影響守貞的選

擇；這是在領悟「為了天國」而言的意義後，才能作出的選擇。在基督的言論的第二部分，祂宣告說，「自關」的人就是為天國選擇守貞，視之為自己整個在世生命的基本狀況或生活方式。在藉此方式所作的決定背後，存在著超性的動機，而這個決定就是源自超性的動機。我認為，這動機要不斷自我更新，才能繼續存在。

5. 我們早已探討最後一句（「為了天國」）的特有意義。當基督在此情況下談論「自關」時，不僅是強調這個決定的特殊重要性（因其動機是源自深厚的信德），也無意隱瞞這個決定和其長遠後果可能為人及其本性的正常傾向（也是崇高的傾向）帶來的痛苦。

就婚姻的問題訴諸「起初」使我們得以發現，人（男人和女人）這個召叫原有的美妙面貌；這個召叫來自天主，符合人所包含的雙重性和「人與人的位際共融」的召叫。如我們較早前所說，舊約傳統視婚姻與生育是在宗教上蒙恩的生活方式。基督提出為天國守貞，是與舊約這傳統相反的；不僅如此，祂所宣告的也在一定意義上與祂自己曾訴諸的「起初」形成對比，或許也是為此，祂在話中暗藏我們較早前所述的「領悟的準則」〔參閱《身體神學》73:4〕。事實上，對「起初」所作的分析（尤其是根據雅威典文本所作的分析）說明：雖然我們可以視人在天主面前是單獨的，但天主親自使人脫離「孤獨」的生活，說：「人單獨不好，我要給他造個與他相稱的助手。」（創2:18）

6. 因此，人性所包含的男女對偶性和以此為基礎的男女二人結合為一「自起初」（也就是按其深層的本體性）一直是天主的作為。基督在談論「為了天國」守貞時，沒有忘記這個現實。祂在較直接的語境中談論守貞（根據瑪竇福音的記載），不是沒有理由的。在這個語境中，祂正是訴諸「起初」，也就是訴諸天主如何按人的真正構造制定婚姻。

按照基督的話，我們不僅可以斷言，婚姻有助我們領悟為天國守貞，而且守貞本身使我們得以基於創世與救贖奧跡，更瞭解婚姻的意義。

守貞與婚姻 — 「歷史中」的人的召叫

77 1982年4月7日公開接見集會講詞
 (《教導》5, no. 1 [1982]: 1126-31)

1. 我們注目於救主基督，繼續探討瑪竇福音 19:10-12 所載基督有關「為了天國」獨身和守童貞的言論。

當基督宣講「為了天國」守貞時，祂完全肯定了造物主在起初所作和制定的一切。因此，守貞必然展示了人按其最深層構成，不僅是「雙重的」，而且在這種對偶性之中，在天主面前是「單獨」的，並「單獨」與天主一起。儘管如此，在另一方面，為天國守貞的召叫是一個為天主保持孤獨的邀請，既重視「人性的雙重性」（也就是其男性和女性特質），也重視位格特有存在模式的共融向度。如果按基督的話充分「領會」為天國守貞的召叫，並跟隨這個召叫，將會保有真正整全的人性，且在這個過程中，「按天主的肖像和模樣」受造的人不會失去其召叫的任何要素。為這概念本身而言，更好說，為守貞的理想而言，也就是為基督的教導中嶄新的客觀內容而言，這一點是很重要的。為實現這理想，那就是說，為使人出於完全正當的動機，而作出具體的決定，為天國獨身或守童貞（套用基督的話，就是「自闢」），這一點同樣重要。

2. 從瑪竇福音 19:10-12 的語境清晰可見，重點不在於貶低婚姻的價值而偏重守貞，也不在於混淆兩者的價值。反之，重點在於完全有意識地「放棄」那按造物主的旨意在人心裡導向婚姻的，而轉向守貞；為具體的人（男或女）而言，這是一種意味深長的召叫和恩賜，且「為了天國」來說別有深意。基督的話（瑪 19:11-12）先述說人的景況的整個現實性，並藉著同樣的現實性引領他離開這個景況，跟隨一個新的召叫；雖然人按其本性，依然是「對偶」的存有（也就是男人朝向女人，女人朝向男人），且每個人的對偶性中一直帶有孤獨這具位格特性的向度，但藉守貞的召叫，他能夠以全新的方式在自身的孤獨之中，發覺全新和更圓滿的共融，那是與其他眾人達成主體與主體相交的共融。這個召

叫所導向的明確地說明「為了天國」一詞的意義；事實上，只有沿著天主的肖像和模樣的真正發展，並在這肖像三而一的意義之中，也就是在「共融的」意義之中，才能領悟天國的實現。當人選擇為天國守貞，他是醒覺到這樣能夠為別人「衷心交付自己」（《論教會在現代世界牧職憲章》24:3），從而藉「另一種」方式實現自己，且可說是比藉著婚姻實現得「更多」。

3. 藉著瑪竇福音19:11-12記載的話，基督讓我們清楚明白，朝向為天國守貞的「步履」是伴隨著自願捨棄婚姻；在婚姻這種生活方式中，男人和女人（按造物主「在起初」賦予男女結合為一的意義）藉其男性和女性特質，並藉著身體的結合，彼此成為對方的禮物。守貞是指有意識和自願地捨棄這種結合，以及在人性生命與共同生活的整個向度中所有與這種結合相關的一切。捨棄婚姻的人也捨棄了生育，而生育是由父母子女組成的家庭的基礎。我們引述的基督言論雖然沒有詳述細節，但無疑指出了這種捨棄涵蓋的一切。再者，基督說此話的方式使我們得以假設：基督明白這種捨棄的重要性，而且祂並非僅是按照當時猶太社會就此課題的主流意見作出理解。祂是按婚姻與家庭本身所構成的善，而理解這種捨棄的重要性；婚姻與家庭是天主建立的，因此本身是善的。基督自己稱這種捨棄是「為了天國」。藉著祂說話的方式，祂使我們明白，如此放棄這個善的領域須伴隨某種自我犧牲。這樣的放棄也是一個開端，往後還須作出其他捨棄和自願性的自我犧牲；為一生貫徹始終地實行這個首要和基本的抉擇，這些都是不可缺少的。只有藉著這種始終不渝的堅持，這個抉擇本質上才是合理的，才不致引起矛盾。

4. 如此，正如較早前所說，守貞的召叫（這是基督以簡短但精確無比的方式闡述的）勾畫了救贖奧跡的輪廓和動態。在山中聖訓之中，耶穌就是基於這樣的輪廓談論提防肉身的貪慾，提防那推動人「注視」並在那一刻「在心裡姦淫」的慾望。在瑪竇福音記載的言論（瑪19:11-12和5:27-28）的字裡行間，我們可發現同一的人學和同一的道德意義。自願為天國守貞的邀請擴大了此道德意義的幅度：我們從山中聖訓的言論找到「歷史中」的人的人學；在有關自願守貞的言論中，所述的基本上

依然是同一的人學，但那是從「天國」的角度闡明，同時也是未來的復活人學。儘管如此，在世上生活中自願選擇守貞的旅途上，復活人學不會取替「歷史中」的人的人學。正是這個「歷史中」的人身上同時存有所繼承的三重貪慾，所繼承的罪，還有所繼承的救贖；正是此人作出「為了天國」守貞的決定：在作這個決定時，他自己人性的罪性必須降伏於肉身救贖的奧跡所散發的力量。他必須這樣做，那些不選擇守貞而依然選擇婚姻的人也要這樣做。當中的分別只是就所選的善應負上不同的責任，因為所選擇的善是不同的。

正確理解為天國守貞的「優越性」

5. 基督有沒有在祂的話中，強調為天國守貞較婚姻優越？祂確是說過那是「特殊」而不是「平常」的召叫。祂進一步肯定說，這為天國來說是特別重要和需要的。如果我們這樣理解較婚姻優越的意義，我們必須承認，基督是隱含地指出這一點，並不是直接地表達出來。只有保祿後來說，那些選擇婚姻的人是作得「好」，而那些自願守貞的人作得「更好」（參閱格前7:38）。

6. 這也是整個傳統的看法，在教義和牧民層面都是如此。根據正統的教會傳統，守貞較婚姻「優越」絕不是輕視婚姻，或貶低其實質價值。那甚至不是意味著轉換至摩尼教的立場，甚至沒有這個暗示，也不是支持那些基於摩尼教對身體與性、婚姻與生育的理解而作出的評論或行動。因此，在純正的基督徒信仰中，福音所說童貞或守貞的優越性是取決於以天國為動機。在瑪竇福音19:11-12所載的基督言論中，我們找到承認這種優越性的堅固基礎，但在肯定這種優越性時，我們沒有看見任何貶低婚姻的基礎。

我們將會在下一次的探討再討論這個問題。

78 1982年4月14日公開接見集會講詞

（《教導》5, no. 1 [1982]: 1176-79）

1. 我們繼續過去數周的探討，論述瑪竇福音19:11-12所載基督對門徒說

「為了天國」守貞的言論。

我們要再次說，這些話雖然精簡，卻非常豐富精確，帶有豐富的教義性和牧民性含意，同時指出此事的正確範圍。因此，任何摩尼教的詮釋絕對是超出這範圍，正如「在心裡」貪戀是超出基督在山中聖訓的言論的範圍（參閱瑪5:27-28）。

基督有關「為了天國」守貞的言論絲毫沒有暗示說，由於男女彼此結合，以至於成為「一（個肉）體」，因此就「身體」或婚姻的本質而言，婚姻是「次等」的。在瑪竇福音19:11-12所載的基督言論（就像格前第七章所載的保祿言論）之中，我們找不到任何理由認為婚姻是「次等」的，或由於守童貞或獨身是放棄夫妻間的「身體結合」，因此是「優越」的。關於這一點，基督的言論非常清楚。祂提出守貞的理想，並呼召門徒追隨，那不是因為夫妻間的「身體結合」是次等的，或是祂對這種結合有偏見，而只是為了「天國」。

2. 就此而言，就「為了天國」一詞作出更深入的說明是特別有助益的；這是我們接下來將會嘗試的事，至少會作出概略的說明。然而，為正確認識婚姻與基督所述的守貞之間的關係，並認識整個傳統如何理解這關係，我們應補充說：「優越」與「次等」只是在婚姻與為天國守貞兩者的互補性的範圍內所持的看法。婚姻與守貞既非互相對立，亦沒有把人類（和基督徒）團體劃分為兩個陣營（即是說劃分為因選擇守貞而變得「完美」的人，以及因婚姻生活的現實而成為「不完美」或遜於完美的人）。然而，就這個團體的存在和生活（基督徒生活）而言，上述兩個基本情況（即過去人們常說的兩種「狀況」）可說是互相說明或完成的。整個人類團體及其所有成員都是在天主的國的向度內實現，並朝向天國特有的末世方向邁進。就整個基督徒團體、所有屬於這團體的人都必須藉信德投入的這個向度和方向而言，「為了天國」守貞對那些度婚姻生活的人有特別的重要性，而且意味深長。無論如何，顯然大多數人都選擇了婚姻生活。

3. 由此看來，按此方式理解的互補性是以瑪竇福音19:11-12記載的基督言論（以及格前第七章）為依據。相比之下，並無任何憑

據顯示一個相反的立場，即獨身的（或未婚的）純粹基於守貞而成為「完美」的階層，以及另一邊已婚的則成為「不完美」（或「遜於完美」）的階層。根據某一神學傳統，如果我們談論成全的狀況（*status perfectionis*），我們不是僅以守貞為依據，而是從整體考量，那就是以福音勸諭（神貧、貞潔、服從）的生活為依據，因為這樣的生活是回應基督發出的成全的呼召（「你若願意是成全的……」瑪19:21）。基督徒生活的成全是與愛的程度來衡量的。按這衡量的方式，倘若一個人沒有生活在「成全的狀況」（即按神貧、貞潔和服從為依據而計劃生活的團體）或在修會團體，而是過著「世俗」的生活，這個人實際上有可能比那生活在「成全的狀況」但愛得較少的人，更為成全，因為量度的標準是愛。可是，福音勸諭無疑還是可幫助人達至更圓滿的愛。因此，無論誰達至這樣的愛，即使他不是活在制度化的「成全的狀況」，也可藉著忠於這些勸諭的精神，達到由愛促成的成全。無論是活在「修會」或「世俗」的人，這種成全為每個人來說，都是可能的，也是可達到的。

4. 因此，瑪竇福音19:11-12記載的基督言論似乎是關於婚姻與「為了天國」守貞在意義和多種重要性方面的互補性。從「天上教會」的角度來說，兩種狀況就是指兩個重要和有意識的選擇，是個人整個在世生活的召叫。在正統基督徒團體的生活中，這兩種狀況特有的態度和價值觀是互相補足的，而且可說是也互相滲透。成全的夫妻間之愛必須對唯一的新郎忠貞和向他交出自己（新郎也要對唯一的新娘忠貞和向他交出自己），而修會聖願和司鐸的獨身也是以此為基礎。總而言之，兩種愛的本質都是「配偶性」的，也就是藉著完全的自我交付來表達的。兩種愛都傾向表達身體的配偶性意義，這意義「在起初」已銘刻在男人和女人的位格結構之內。

我們接下來將會論述這個課題。

5. 另一方面，藉著「為了天國」守貞表達其為夫君或妻子之愛按其正常發展，必會導向精神意義上的「父職」或「母職」（也就是我們較早前所說的「聖神的多產」），那是可比擬夫婦間之愛。夫婦間之愛藉著身體上的父母職趨於成熟，並藉著父母職確認為夫君或妻子之愛。

身體的生育只有在精神上的父母職補足下，才完全切合其意義；精神上的父母職的表現和效果就是父母對由他們夫妻間的身體結合而出生的子女的整個教育工作。

正如我們所見，就那些「也娶也嫁」的人（路20:34）和那些有意識和自願地選擇「為了天國」守貞的人而言，按福音的意義來說，兩者的召叫在許多方面及領域都具互補性。

在格林多前書之中（我們稍後將予以分析〔參閱《身體神學》82-85〕），保祿寫道：「每人都有他各自得自天主的恩寵：有人這樣，有人那樣。」（格前7:7）

為天國守貞 — 捨棄與愛

79 1982年4月21日公開接見集會講詞 （《教導》5, no. 1 [1982]: 1270-74）

1. 我們繼續探討基督有關「為了天國」守貞的言論。

如果基督的言論的最後一個詞組「為了天國」（瑪19:12）並無適切、具體和客觀的內容，我們就沒有可能完全領悟守貞的意義和特點。我們較早前說過〔參閱《身體神學》76:3〕，這詞組表達了動機，並可說是強調了基督發出的守貞呼召的主觀終向。儘管如此，這個詞組本身具有客觀的特質；事實上，它顯示了一個客觀現實，個人（男人或女人）可為之「自關」（如基督所說）。瑪竇福音19:11-12所載的基督言論中，「天國」的現實是以精確但同時概括的方式界定的，好能涵蓋這現實應有的各種具體決定和意義。

2. 「天國」意指「天主的國」，那就是基督所宣講將會在最終（即末世）滿全的國度。基督宣講這國度在現世的實現或建立，同時預言它在末世的圓滿。天主的國在現世建立，同時展開和準備其最終的滿全。基督呼召我們進入這國度，同時邀請所有人加入（參閱婚宴的比喻：瑪22:1-14）。如果祂召叫一些人「為了天國」守貞，由此語的內容可見，祂是召叫他們以獨特的方式，參與在地上建立天主的國，藉此展

開和準備「天國」最終階段的圓滿實現。

3. 就此而言，我們說這召叫本身帶有特殊的標記，顯示了肉身救贖的奧跡特有的動態〔參閱《身體神學》76:3〕。因此，如我們所說，為天主的國守貞強調棄絕自己，天天背著自己的十字架跟隨基督（參閱路9:23），以至於可捨棄婚姻和放棄建立自己的家庭。這一切來自一個信念：藉此方式，我們可為天主的國在世上和末世的實現作出更多貢獻。在瑪竇福音19:11-12所載的基督言論之中，祂概括地說，自願捨棄婚姻就是為了這個目的，但祂沒有明確地說出來。在祂有關這個主題的第一句話中，祂尚未指明為了在地上實現天主的國和預備其將來的滿全，為這樣的守貞來說，有什麼具體責任是必需的或不可缺少的。就此問題，塔爾索的保祿提供了進一步的闡述（參閱格前），其餘的則由教會生活按照正統的聖傳在其歷史發展中補足。

4. 無論就天國在地上的實現或最終的滿全而言，在基督有關「為了天國」守貞的言論之中，我們沒有找到任何詳細的資料，顯示應如何理解這同一的「國」與那些自願為之「自關」的人之間具體和「特殊」的關係。

5. 就這些問題，我們此刻在瑪竇福音19:11-12記載的基督言論之中沒有找到答案。這情況看來符合整句話的特點。基督不是按門徒的思路和判斷回應他們；他們的思路和判斷暗藏一種對待婚姻的功利態度，至少是間接如此（「如果是這樣，倒不如不娶的好。」瑪19:10）。師傅與這種設問的方式劃清界線，因此當祂談論「為了天國」守貞時，沒有指出為何以此方式放棄婚姻是有價值的，以至門徒對「好」不會作出功利的詮釋。祂只是說，這樣的守貞即使不是必不可少的，有時也是為天主的國所發出的呼召。祂藉此指出，在祂宣講和呼召人們追隨的天國中，這種守貞本身具有特殊的價值。那些自願作出這種選擇的人必須是由於重視其價值而這樣選擇，而不是基於任何其他考慮。

6. 基督的回應直接關係到「為了天國」守貞，其主調也間接與較早前討論的婚姻問題相關聯（參閱瑪19:3-9）。因此，如果我們根據基督暗藏的意向思考整句話（參閱瑪19:3-11），答案將會如下：如果選擇婚

姻，必須選擇造物主「在起初」建立的婚姻，並從中追求切合天主計劃的價值；另一方面，如果決定為天國守貞，必須從中追求切合這種召叫的價值。換言之，他的行動必須與所選擇的召叫一致。

7. 「天國」當然是所有人嚮往之最終滿全，基督也是向全人類道出這個信息：那是人心渴求的善的圓滿，超出在世上生活可享有的；那是天主最大的圓滿，藉著恩寵賜予人的。在較早前〔參閱《身體神學》64-69〕我們分析的基督與撒杜塞人的對談之中（參閱瑪22:24-32；谷12:18-27；路20:27-40），我們找到關於這「國」或「來世」的細節。在整個新約中，還有其他細節。儘管如此，為說明天國為那些自願選擇守貞的人有何意義，看來所啟示的基督與教會之間的夫妻關係有其特別意義。因此，在眾多經文中，最關鍵的是厄弗所書5:25-33。在討論婚姻的聖事性時，我們主要是以這篇經文為依據〔參閱《身體神學》87-117b〕。

為婚姻的神學和「為了天國」守貞的神學（即童貞或獨身的神學）而言，這篇經文同樣重要。看來正是在這篇經文中，我們可說是找到基督邀請門徒自願「為了天國」守貞的言論的具體闡述。

8. 我們已在這次分析之中，充分強調基督的話雖然精簡無比，但有基礎地位，滿載重要的內容，而且相當嚴厲。毫無疑問，基督是從「來世」的角度發出守貞的呼召，但祂在這召叫中，強調這個守貞決定在現世的現實中所包含的一切，而作此決定的，也是願意參與基督的救贖工程。

如此，按照瑪竇福音（19:11-12）記載的基督言論，重點在於「為了天國」守貞的決定帶有的深層意義和嚴肅性，而所表達的是這個決定意味著重大的捨棄。

毫無疑問，藉此一切，藉著這個決定的嚴肅性和深層意義，藉著此決定附帶的嚴厲和責任，愛散發光芒，閃閃發亮：愛就是願意為「天主的國」完全交出自己。然而，在基督的言論之中，這種愛看來藏在一些表面事物之下。基督沒有向門徒隱瞞這個事實：按現世的範疇理解，「為了天國」守貞的選擇是一種捨棄。祂向門徒說話的方式，清楚陳述

了祂教導的真理和所包含的要求。這方式為整個福音來說是重要的；正是這種說話方式使福音具有說服力和力量。

9. 人心的特點就是為了愛，為了理想，尤其是為了愛一個人（事實上，愛按其本質是指向個人的），而能夠接受最艱難的要求。如此，在「為了天國」守貞的召叫之中，首先是門徒，接著是整個教會有生命力的聖傳，很快就瞭解到基督的愛；祂是教會的新郎，人靈的新郎，在逾越奧跡和聖體聖事中，基督為他們（教會與人靈）完全交出自己（參閱若13:1; 19:30）。

如此，「為了天國」守貞、為自己的一生所作的守童貞或獨身選擇，已在基督的門徒和跟隨者的經驗中，成為對神性新郎的愛的一種特別回應，從而成為一種夫妻間之愛的行動，也就是以宛如夫妻的方式自我交付，目的是以特有的方式回應救主的夫君之愛；這樣自我交付被視為一種捨棄，但主要是出於愛這才得以實現的。

80 1982年4月28日公開接見集會講詞 （《教導》5, no. 1 [1982]: 1344-48）

1. 根據瑪竇福音19:12記載，基督說：「有些閹人，卻是為了天國，而自閹的。」

人心的特點就是為了愛，為了理想，尤其是為了愛一個人（事實上，愛按其本質是指向個人的），而能夠接受最艱難的要求。如此，在「為了天國」守貞的召叫之中，首先是門徒，接著是整個教會有生命力的傳承，都很快就瞭解到對基督的愛；祂是教會的新郎，人靈的新郎，在逾越奧跡和聖體聖事中，為他們完全交出自己（參閱若13:1; 19:30）。如此，「為了天國」守貞、為自己的一生所作的守童貞或獨身選擇，已在基督的門徒和跟隨者的經驗中，成為對神性新郎的愛的一種特別回應，從而成為一種夫妻間之愛的行動，也就是以宛如夫妻的方式自我交付，目的是以特有的方式回應救主的夫君之愛；這樣自我交付被視為一種捨棄，但主要是出於愛這才得以實現的。

身體的配偶性意義是基督的守貞呼召之基礎

2. 如此，基督這句有關「為了天國」守貞的話雖然精簡，但具有非常深遠的意義，我們從中發現豐富的含意；較早前我們已從「自起初」闡述和重塑身體神學的聖經基礎，但我們現在應先集中討論上述這句話對身體神學的意義。緊貼基督向門徒講論為天國守貞之前（參閱瑪19:11-12），祂在與法利塞人討論婚姻、婚姻的專一和不可拆散性的對談中（參閱瑪19:3-9），也訴諸這個聖經敘述的「起初」。我們正是從有關「起初」的分析，得以回顧人具男性和女性特質的身體配偶性意義這個意味深長的真理。我們是從分析創世紀開首數章（尤其是2:23-25）推論到這個真理。我們必須以此方式確切表達和說明我們從這些古代經文中所發現的真理〔參閱《身體神學》13-19〕。

3. 當代思想慣於以探究和集中討論性衝動，從而把屬於生物世界（*animalia*）的，轉移至人的現實的領域之中。經深入探討創世紀第一至二章的簡短經文後，我們得以確實和有說服力地闡明，人是按天主的肖像與模樣受造，「自起初」動物世界（*animalia*）與人的世界之間已劃出了清晰明確的界線。這篇經文雖然簡短，但已充分說明，人清楚意識到自己與其他所有生物（*animalia*）的區別〔請特別參閱《身體神學》5-7〕。

4. 「性衝動」這個概念和用詞包含了一個主要是自然主義的範疇。如此，若把這個範疇應用到人的身上，並不完全恰當和合適。當然，我們可以類比方式使用這個用詞；事實上，與整個生物世界（*animalia*）相比，人的獨特性不在於他不能從基本物種的角度也歸類為動物，而在於他是理性的動物。為此，即使是個類比，若是考慮到人的男女雙重性而把「性衝動」的概念應用在人的身上，也在一定意義上是大大為局限和「貶低」了人在人的位格主體性向度，這男女性特質的真正內涵，並局限和「貶低」了男女結合成為一體的意義（參閱創2:24）。為恰當和適切地表達這一點，我們運用的分析方法必須有別於自然主義者的分析。正是因為就聖經敘述的「起初」所作的研究，我們必須作出有說服力的分析。我們從創世紀開首數章（請特別參閱創2:23-24），推論到人具男性和女性特質的身體有其配偶性意義。有關這配偶性意義的真

理，或我們在男女主體性這位格結構中同時發現的身體的配偶性意義，似乎是這方面的關鍵概念，也是唯一恰當和適切的概念。

5. 我們必須按此概念，按那關乎人的身體的配偶性意義的真理，重讀和理解基督有關「為了天國」守貞的言論；祂在訴諸「起初」的直接語境之中發表這言論，而祂有關婚姻的專一和不可拆散性的教導也是基於這「起初」。基督的守貞呼召不僅是以「性慾」的範疇為基礎，我會說，那是一種本性的需要；這個呼召的基礎也在於對交付的自由的覺醒，那是離不開深入成熟地意識到男女整體位格主體性結構中身體的配偶性意義。只有考量到人的男性和女性特質之意義，自願「為了天國」守貞的使命感才有充分的保證和動機。基督完全就是從以上這樣的角度說：「能領悟的，就領悟罷！」（瑪 19:12）祂藉此指出，這樣的守貞雖然在任何情況下都是一份「恩賜」，但也是可予「領悟」的，也就是可從人對其整體靈肉兼備的「我」這概念，特別是在（男女）相互的關係中，人對「我」的男性和女性特質的概念推斷得來的。相互關係中的男女性特質猶如是「按本性」銘刻於所有人性的主體特性之上的。

6. 按照我們較早前根據創世紀 2:23-25 所作的分析，只有在位格主體的整個動態之中，才能以恰當和適切的方式領悟男性和女性特質的相互關係，即男人和女人「為」對方而生存。瑪竇福音 19:11-12 的基督言論說明，這種「為」對方的關係「自起初」就是婚姻的基礎，而且也是「為」天國守貞的基礎。人是藉著衷心的交付自己找到真我（參閱《論教會在現代世界牧職憲章》24:3），因著位格主體這傾向，人（男人和女人）能夠選擇向另一個人自我交付，在婚姻盟約之中二人成為「一（個肉）體」，他也有能力自由地捨棄如此向另一人交付自我，好能藉著「為了天國」守貞，把自己完全獻給基督。基於位格主體這傾向，並基於作為男人和女人的身體所承載的這配偶性意義，形成了一種促使人終身委身於婚姻的愛（參閱瑪 19:3-9），但也可形成另一種促使人終身委身於「為了天國」守貞的愛（參閱瑪 19:11-12）。這就是基督向法利塞人（瑪 19:3-9）和其後向門徒（參閱瑪 19:11-12）所說的話的意思。

7. 按造物主「自起初」建立的婚姻，選擇婚姻顯然必須先意識到

並在心裡肯定身體的配偶性意義，而這意義是與人的男性和女性特質相關的。事實上，這一點正是創世紀的經文精闢地表達的。當我們聆聽基督向門徒所說「為了天國」守貞的言論時（參閱瑪 19:11-12），我們無法認為如要自由和有意識地作出這另一個選擇，是可以撇除自己的男性或女性的特質，或撇除身為位格主體所具有的男性或女性特質固有的配偶性意義。更甚者，按照基督的言論，我們必須承認，這另一種選擇（也就是為天主的國守貞）也關乎作出這個選擇的人固有的男性和女性特質；在作出這個選擇時，個人是完全意識到男性和女性特質包含的配偶性意義。如果在作出這個選擇時，要故意「撇下」每個身為主體的人這種真正的豐富內涵，那就不是恰當和適切地符合瑪竇福音 19:11-12 所載的基督言論之內容。

基督在其言論中，明確呼召人們完全領悟祂所說的：「能領悟的，就領悟罷！」（參閱瑪 19:12）

81 1982年5月5日公開接見集會講詞 （《教導》5, no. 1 [1982]: 1405-8）

1. 在回應法利塞人有關婚姻及其不可拆散的問題時，基督訴諸「起初」，也就是造物主最初建立的婚姻。對談者訴諸梅瑟法律，指出梅瑟法律准許發出所謂的「休書」，但祂答說：「梅瑟為了你們的心硬，纔准許你們休妻；但起初並不是這樣。」（瑪 19:8）

在基督與法利塞人的對談結束後，基督的門徒對祂說：「人同妻子的關係，如果是這樣，倒不如不娶的好。」祂回答說：「這話不是人人所能領悟的，只有那些得了恩賜的人，纔能領悟。因為有些閹人，從母胎生來就是這樣；有些閹人，是被人閹的；有些閹人，卻是為了天國，而自閹的。能領悟的，就領悟罷！」（瑪 19:10-12）

2. 毫無疑問，基督的話是暗指有意識和自願地捨棄婚姻。只有在真正意識到就婚姻而言，男性和女性特質的對偶傾向所包含的價值，才有可能作出這樣的捨棄。為完全意會到自己選擇了什麼（為天國守貞），人必須完全意會到自己捨棄了什麼（這裡所指的是在「理想」層面

意識到的價值，但這種意識是完全「實在」的）。基督藉此呼召人作出成熟的選擇。從祂如何表達為天國守貞的呼召，這一點獲得確實的證明。

可是，即使是完全有意識地捨棄上述的價值，還未足夠。

捨棄就是肯定

3. 按照基督的話，並按照整個正統的基督徒聖傳，我們可推斷說，這種捨棄同時是以特有的方式，肯定了它的價值，也就是未婚的人藉著遵循福音勸諭，而始終如一地割捨的價值。這像是自相矛盾。然而，我們知道福音有許多說話都像是自相矛盾的，但它們往往是最有內涵、意義最深邃的。如果我們肯定這個「為了天國」守貞的呼召的意義，便能夠作出正確的結論，主張這個呼召的實現也是以特有的方式，肯定了人具有男性和女性特質的身體的配偶性意義。為天主的國捨棄婚姻同時是強調這意義的內在真理和個人的美善。我們可以說，個人（男人和女人）作出這種捨棄在一定意義上是必不可少的，好能在人性生命的整體道德意義之中，尤其在婚姻和家庭生活的道德意義之中，更清晰地認出同一的身體配偶性意義。

4. 因此，對於自願選擇「為了天國」守貞（守童貞、獨身）的人來說，他們的生活雖然離開了一般的婚姻和家庭生活，但為現世生命、其生活方式、價值和福音的真確性來說，這選擇依然有其重要性。我們不要忘記，理解婚姻的聖事性的唯一關鍵就是基督對教會的夫君之愛（參閱弗5:22-23）；基督是童貞女之子，祂自己也是童身，也就是完全活出了「為了天國而自闔」的意義。我們稍後會再次論述這個課題。

5. 在這些探討的最後部分，有一個具體的問題尚未解決：既然具男性和女性特質的身體有其配偶性意義，而人又可意識到這意義，那麼為那些「得了恩賜」而回應為天國守貞的呼召的人，這樣的呼召如何基於這種意識而形成？再者，這個呼召如何由這樣的意識產生？它是如何形成或「轉化而成」？無論是從身體神學的角度，或是從人的性格發展的角度，這問題同樣重要，既是關乎人的，也是屬神恩性的。如果我們要仔細解答這個問題，包括其中的所有層面和具體細節，我們應就婚姻

與童貞、婚姻與獨身的關係作出專門的研究。然而，這樣做會超出目前的討論範圍。

6. 在瑪竇福音 19:11-12 所載的基督言論的範圍內，我們的探討應作出以下的結論。第一，「為了天國」守貞無疑意味著一種捨棄，但這種捨棄同時是一種肯定，而這肯定是來自對「交付」的瞭解，也就是發覺藉著「衷心的交付自己」而實現自己的全新角度（《論教會在現代世界牧職憲章》 24:3）；因此，這發覺與對身體的配偶性意義的意識完全一致；人身為位格主體，這意義「自起初」便伴隨人的男性和女性特質。第二，男女在生活中藉著婚姻建立家庭；雖然「為了天國」守貞是捨棄婚姻，但我們沒有看到它是否定婚姻的實質價值；相反，守貞間接地強調婚姻召叫中什麼是最持久、最切合位格特性的，並強調在現世之中（同時從「來世」的角度來說），什麼是切合自我交付的尊嚴，那是由具有男性和女性特質的身體之配偶性意義所伴隨的。

7. 如此，基督呼召人「為了天國」守貞與祂訴諸未來的復活是相關的（參閱瑪 21:24-30；谷 12:18-27；路 20:27-40），無論對基督徒的道德觀與靈修，或是對人學以及我們正在從基礎開始闡述的整個身體神學來說，都有基本的重要性。我們記得，根據三部對觀福音的記載，當基督訴諸身體在「來世」的復活時，祂說：「因為人從死者中復活後，也不娶，也不嫁……」（谷 12:25）我們較早前已分析過這段話。此話是我們對身體神學的整個論述的一部分，也有助於建立身體神學。

B. 保祿對童貞與婚姻之間的關係的理解（格前第七章）

基督的言論與宗徒的教導

82 1982年6月23日公開接見集會講詞
（《教導》 5, no. 1 [1982]: 2385-87）

1. 分析過瑪竇福音 19:11-12 所載的基督言論後，我們轉而探討保祿對童貞與婚姻的詮釋。

基督有關為天國守貞的言論是精簡而重要的。我們稍後將會明白，保祿的教導與師傅的話有何關係；然而，我們應以不同的方法考量他的言論（格前第七章）的整體意義。保祿的教導的偉大之處在於一個事實：當他闡述基督宣講的真理，並指出其真確性和特性時，運用了自己的語調，那可說是他「個人」的詮釋，但這詮釋主要是來自他的使徒和傳教活動經驗，也可能因為這些活動的服務對象提出一些具體問題，而他有需要作出回應。如此，我們就保祿的教導遇上一個問題，那就是婚姻與獨身或童貞的相互關係；這個問題困擾著初期信仰基督的精修者、門徒和使徒，也就是初期的基督徒團體。這個問題主要是那些從希臘主義（即異教）歸信基督的人提出的，而從猶太教歸信基督的人較少提出這問題；這可說明為甚麼保祿正是在格林多人前書中闡述這課題。

2. 整句話的〈語調〉*無疑是訓導性的，但其語調像其措詞一樣，也是牧民性的。保祿傳授師傅留給宗徒的訓導，同時與他寫信的對象就此課題不斷作出交流。他說話時像典型的倫理導師，面對和處理有關良心的問題，這解釋了倫理神學家為何喜歡採用格林多前書第七章所載的說明和討論。然而，我們應記得，這些討論的最終基礎在於基督本人的生活和教導。

3. 這位宗徒非常明確地強調，自願地選擇童貞或守貞是為回應一個勸諭，而不是誠命。「論到童身的人，我沒有主的命令，只就我蒙主的仁慈，作為一個忠信的人，說出我的意見。」（格前7:25）從剛才引用的經文可見，宗徒就像福音一樣（參閱瑪19:11-12），區分勸諭與誠命。在理解所宣講的教導時，應採用「教義性」的原則〔參閱《身體神學》73:4; 76:5〕；保祿希望基於此原則發出勸諭，對聽從他的人提出個人意見。因此，格林多前書第七章所說的「意見」有兩個不同的意思。書信作者肯定了持守童貞是勸諭而非誠命，同時他也向已婚者、尚未作出婚姻決定的人和鰥寡提出勸諭。這個問題與瑪竇福音記載的基督言論（參閱瑪19:2-12）所涉的問題大致相同：首先是關於婚姻和婚姻的不可

* 英譯者註：《教導》的文本是「恩賜」（dono），《男人和女人》是「語調」（tono）；從行文看來，後者較恰當。

拆散性，然後是關於為天國守貞。儘管如此，闡述這問題的風格是與眾不同的，是保祿獨有的風格。

4. 「若有人以為對自己的童女待的不合宜，怕她過了韶華年齡，而事又在必行，他就可以隨意辦理，讓她們成親，不算犯罪。但是誰若心意堅定，沒有不得已的事，而又能隨自己的意願處置，這樣心裡決定了要保存自己的童女，的確作得好；所以，誰若叫自己的童女出嫁，作得好；誰若不叫她出嫁，作得更好。」（格前 7:36-38）

5. 尋求意見的人可能是一個要決定是否娶妻的年青男子，或者是在面對盛行於格林多的克修生活趨勢時，考慮給自己的婚姻尋求方向的新婚者；他也可能是少女的父親或監護人，對她的婚姻安排感到疑惑。在此情況下，這應是監護人行使其權利而作出的決定。事實上，在保祿的時代，這方面的決定是由父母或監護人作出的，而非由青年自行決定。在回應以此方式向他提出的問題時，他嘗試精確地說明，有關守貞或童貞生活的決定必須是自願的，只有這樣的守貞才比婚姻更好。「作得好」與「作得更好」兩個用詞在這語境中的意思完全清晰明確。

6. 那麼，宗徒教導的是：持守童貞或自願守貞，也就是童女放棄婚姻，僅是遵循一個勸諭，在適當情況下，這是比婚姻「更好」。另一方面，這樣的決定與犯罪完全無關。「你有妻子的束縛嗎？不要尋求解脫；你沒有妻子的束縛嗎？不要尋求妻室。但是你若娶妻，你並沒有犯罪；童女若出嫁，也沒有犯罪。」（格 7:27-28）單憑這段話，我們當然無法判斷宗徒對婚姻的想法和教導是什麼。格林多前書第七章已就此課題作出部分解說，而厄弗所書 5:21-23 則作出更完整的說明。在我們討論的情況中，我們論述的答案可能是在回應婚姻是否罪惡的問題；有人甚至可能認為，在處理這樣的問題時，可能受到二元論的前諾斯底派思潮影響，也就是後來發展為禁戒主義和摩尼教的思潮。保祿回答說，這個決定完全不涉及罪的問題。這不是「善」與「惡」的分別，而只是「好」與「更好」的分別。他繼而說明為何選擇婚姻的人「作得好」，而選擇童貞或自願守貞的人「作得更好」。

我們將會在下一次的探討思考保祿的論據。

保祿的論證

83 1982年6月30日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 1 [1982]: 2452-56)

1. 當聖保祿在格林多前書第七章解說婚姻與童貞（即為天主的國守貞）的問題時，他嘗試說明為何選擇婚姻的人作得「好」，而選擇守貞或童貞生活的人作得「更好」。他寫道：「弟兄們，我給你們說：時限是短促的，今後有妻子的，要像沒有一樣……」然後說：「購買的，要像一無所得的；享用這世界的，要像不享用的，因為這世界的局面正在逝去。我願你們無所掛慮。」（格前7:29-32）

2. 剛才引用的經文的最後一節顯示，保祿在其論證之中，也訴諸自己的經驗，使其論證更加個人。他不僅設定了原則並加以闡述，並使之聯繫到實踐獨身的福音勸諭所產生的各種個人信念。這些信念的說服力可見於所用的各種措詞和用語。宗徒致書格林多人，不僅是因為「我本來願意眾人都如同我一樣」（格前7:7），而且更進一步，這樣述說已婚的人：「不過這等人（中譯者註：娶妻的人）要遭受肉身上的痛苦，我卻願意你們免受這些痛苦。」（格前7:28）他早已在格林多前書第七章的開首表達這個人信念，重述格林多人的以下見解，好能予以糾正：「論到你們信上所寫的事，我認為男人不親近女人倒好。」（格前7:1）

3. 我們可提出這問題：保祿所指的「肉身上的痛苦」是什麼意思？基督只談到婦女將要「生產的時候」經歷的憂苦（或「苦楚」），但祂強調孩子出生後的喜樂（參閱若16:21）可彌補這些憂苦：那就是身為人母的喜樂。相對而言，保祿談到夫婦要承受「肉身上的痛苦」。這用詞是否表達了宗徒對婚姻的厭惡？在這個切合現實的主張之中，我們可見一個合理的告誡，而告誡的對象就是那些認為夫妻間的結合和婚姻生活必會帶來幸福喜樂的人，有時年青人也有這樣的想法。生活經驗顯示，夫婦在期盼殷切的事上，往往大失所望。結合的喜樂也帶來宗徒在格林多前書所指的「肉身上的憂患」。這些往往是道德方面的「痛苦」。人正是藉著夫妻間之愛，「依附自己的妻子，二人成為一體」（創2:24）；

如果保祿是說真正的夫妻間之愛也是艱苦的愛，他確是以福音的真理為基礎，但沒有流露任何日後成為摩尼教特點的態度。

4. 基督在有關為天國守貞的言論之中，祂沒有嘗試藉著指出婚姻的「憂患」，而引導聽眾注意獨身或童貞。反之，我們可注意到，祂是強調守貞的決定在人性上帶來的各種痛苦；社會性原因和主觀原因都促使基督說，作出這種決定的人是「自闢」，也就是自願接受守貞。然而，正是為此，突顯了這個決定的整個主觀意義、其偉大之處和與別不同的特點：那就是成熟地回應聖神的一個特別恩賜之重要性。

5. 這就是保祿在格林多前書提出的勸諭之用意，他只是以另一種方式表達出來。他寫道：「弟兄們，我給你們說：時限是短促的。」（格前7:29）稍後，他寫道：「因為這世界的局面正在逝去。」（格前7:31）這是說人的生命是微不足道的，現世是短暫的，且在一定意義上也指出一切受造物的可有可無特性。這句話應會使「有妻子的，要像沒有一樣」（格前7:29；參閱7:31），並為守貞的教導作好準備。事實上，保祿以此重要句子作為他的論據核心，而這句話亦聯繫到基督有關為天主的國守貞的獨特言論（參閱瑪19:12）。

6. 基督強調說，這樣的決定必須作出重大的捨棄，而保祿則主要說明在為天主的國捨棄婚姻的人的生活中，「天主的國」有什麼意義。基督言論的三重平行句之高峰是一個動詞，指出了自願捨棄的偉大（「有些闖人，卻是為了天國，而自闢的。」瑪19:12），而保祿只用一詞描寫這個景況：「尚未結婚的人」（*agamos*）；但他其後以精彩的綜合文句，描述「為了天國」一詞的內容。他說：「沒有妻子的，所掛慮的是主的事，想怎樣悅樂主。」（格前7:32）

此句的每一個字詞都值得我們作出特別的分析。

7. 路加是保祿的門徒。在路加福音中，「掛慮」或「尋求」這個動詞的語境顯示，人必須真正唯獨尋求天主的國（參閱路12:31），那就是「更好的一分」，唯一的需要（*unum necessarium*）（參閱路10:41）。保祿直接談論自己「對眾教會的掛慮」（格後11:28）；他為弟兄的事務憂心，也就是關心基督的身體，藉此尋求基督（參閱斐2:20-21；格前

12:25)。在這個語境中，浮現了「掛慮」所涵蓋的廣大範圍，沒有結婚的人為此完全投入其思考、努力和心意。事實上，人只會「掛慮」他真正關心的事。

8. 根據保祿所言，沒有結婚的人掛慮主的事（*ta tou kyriou*）。藉此精簡語句，保祿涵蓋了整個天主的國的客觀現實。

其後，他也在同一封書信中說：「因為大地和其中的萬物，屬於上主。」（格前10:26；參閱詠24:1）

基督徒憂心的對象是整個世界！可是，當保祿談到「主」時，他首先是指耶穌基督（參考例子：斐2:11），因此「主的事」首先是指「基督的國」，祂的身體，也就是教會（參閱哥1:18），以及有助其發展的所有事物。這才是沒有結婚的人所掛慮的，因此保祿身為百分百的「耶穌基督宗徒」（格前1:1）、「福音的僕役」（參閱哥1:23），他致書格林多人說：「我本來願意眾人都如同我一樣。」（格前7:7）

9. 即使如此，保祿的守貞動機並沒有因使徒熱忱和最有成效的活動而耗盡。我們甚至可以說，它們的根基和來源可見於此節的第二部分，而這部分展示了天主的國這個主體的現實。「沒有妻子的，所掛慮的是……怎樣悅樂主。」此話涵蓋了人與天主之間的整個位際關係。「悅樂主」一詞可見於古代的經卷（參考例子：申13:19），意思是活在主恩之中，表達了尋求天主的人的態度；他們在行為上遵從天主的旨意，以悅樂祂。在聖經的最後幾本書卷中，此用詞成為聖德的神學綜合表達。聖若望只一次將之用於基督身上：「我常作祂（聖父）所喜悅的事。」（若8:29）在羅馬書中，聖保祿指基督「沒有尋求自己的喜悅」（羅15:3）。

兩句話包含了「悅樂主」的所有內容，而新約將之理解為跟隨基督。

10. 保祿的話語的兩部分互相重疊：事實上，掛慮「主的事」、「主的事務」必然「悅樂主」。另一方面，悅樂天主的人不會封閉自己，卻開放自己擁抱世界和導向基督的一切。這些顯然都只是天主和祂的國這同一現實的兩面。儘管如此，保祿要區分兩者，好能更清楚地

說明「為了天國」守貞的本質和可能性。

我們將會再次討論這個課題。

84 1982年7月7日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 2 [1982]: 28-32)

1. 在上周三的集會中，我們嘗試更深入領會聖保祿在格林多前書提出的論證；他藉此說服讀者，選擇婚姻的人作得「好」，而選擇童貞（也就是按福音勸諭的精神守貞）的人作得「更好」（格前7:38）。今天我們繼續有關的默想，回顧聖保祿所說：「沒有妻子的，所掛慮的是主的事，想怎樣悅樂主。」（格前7:32）

「悅樂主」是以愛為基礎的。在接下來的比較之中，這個基礎更加顯明：沒有結婚的人掛慮怎樣悅樂主，而已經結婚的人也掛慮怎樣取悅妻子。「為了天國」守貞的配偶性特質在此處可說是更加顯明了。人總是努力取悅自己所愛的人。因此，「悅樂主」也帶有夫妻之間的位際關係之特質。悅樂主是人付出的努力；人走向天主，致力悅樂祂，也就是積極地表達愛。另一方面，悅樂天主的願望也是天主喜悅的，祂接納人的努力，賜予新的恩寵以圓滿地完成祂自己的工作；事實上，這願望從起初就是天主的恩賜。因此，「掛慮怎樣悅樂天主」是人對天主所展開、持續不斷的救恩對話作出的努力。顯然每一個按信德生活的基督徒都在參與這個對話。

2. 然而，保祿指出，對於受婚姻束縛的人，由於要照顧家庭（參閱格前7:34），「這樣他的心就分散了」（參閱格前7:34）。由此可見，看來沒有結婚的人應有的特點是內在的整合，那就是讓他不二心地完全投入服務天主的國。這種態度的前提是唯獨「為了天主的國」放棄婚姻，以及在生活中視之為唯一目標。若非這樣，沒有結婚的人既沒有婚姻生活，也缺乏捨棄婚姻應有的明確目標，「分散」可悄悄潛入他的生活，而使他感到空虛。

3. 宗徒似乎深知這一點，並盡力澄清他不是要「設下圈套」，陷害那些他勸諭不要結婚的人；他這樣做，是要指導他們，為叫他們更齊

全，得以不斷地專心事主（格前7:35）。此話使我們聯想到路加福音所載基督在最後晚餐對眾宗徒說的話：「在我的困難中〔字面意思是「在試探中」〕，與我常常相偕的，就是你們。所以，我將王權給你們預備下，正如我父給我預備下了一樣。」（路22:28-29；若望保祿二世加入補充）沒有結婚的人「專心事主」，可確定他的困難必會獲得諒解，「因為我們所有的，不是一位不能同情我們弱點的大司祭，而是一位在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過」（希4:15）。這使沒有結婚的人不會只顧沉溺於可能發生的個人問題，反而將之納入基督和祂的身體（也就是教會）的痛苦長河之中。

4. 宗徒說明人應如何「專心事主」：要達到這個境界，我們要渴望常存留在祂內，歡躍於祂的臨在（*euparedron*），而不會因其他無關重要的事物（*aperipastōs*）分心（參閱格前7:35）。

為更清楚說明這想法，保祿談論已經結婚、已選擇童貞和已失去丈夫的婦女的處境。至於已出嫁的婦女，所掛慮的是「怎樣悅樂丈夫」；沒有丈夫的婦女「所掛慮的是主的事，一心使身心聖潔」（格前7:34）。

5. 為適當地領會保祿的思想的整個深層意義，我們必須注意到，根據聖經的理解，「聖潔」是一種境界，而非一個行動，主要是具本體論的特質，其次是具道德上的特質。特別在舊約中，那是指一種「分隔」，離開那些並非屈伏於天主權能的事物，也離開「俗化」（*profanum*）的事物，好能唯獨屬於天主。因此，「身心聖潔」也意指為「天主的國」接受童貞或獨身的神聖性。同時，獻給天主的事物必須在道德上是潔淨的，因此其前提是在行動上效法在基督面前的教會的純潔模範，「沒有瑕疵，沒有皺紋……聖潔和沒有污點」（弗5:27）。

宗徒瞭解其致書對象的心態，因此在格林多前書的這一章，他以切合人性和現實的方式，論及婚姻與獨身或童貞的問題。保祿的論證在某程度上是針對個人的（*ad hominem*）。在格林多人的環境中，他宣告的新世界、新價值等次須面對另一「世界」和另一種價值等次，這也是別於基督先前談論的。

6. 保祿在教導婚姻與守貞時也訴諸世界和人的生命的短暫，他

當然也參照了當時的環境，而這個環境可說是有計劃被導向「享用世界」。由此可見，他呼籲那些「享用這世界」的人「要像不享用的」（格前7:31），這呼籲非常重要。從直接的語境可見，在這樣的環境中，甚至婚姻也被視為「享用世界」的方式，這態度有別於整個以色列傳統（即耶穌在祂與法利塞人的對談和山中聖訓中所指出的，但這傳統已經過扭曲）。毫無疑問，這解釋了保祿為何以此風格作出回應。宗徒清楚明白，當他鼓勵人們放棄婚姻時，也必須強調一種符合整個福音價值等次的理解婚姻之方式。此外，他這樣做時，必須盡可能切合現實，也就是謹記他致書對象的環境，其中所盛行的想法和判斷事物的方式。

7. 在這個環境中，婚姻主要被視為「享用世界」的方式；因此，對生活在這個環境的人，保祿對他們發表重要的言論，談論童貞或獨身（如我們所見）與婚姻。「我對那些尚未結婚的人，特別對寡婦說：如果他們能止於現狀，像我一樣，為他們倒好。但若他們節制不住，就讓他們婚嫁，因為與其慾火中燒，倒不如結婚為妙。」（格前7:8-9）保祿在較早前已表達了幾乎是同一的思想：「論到你們信上所寫的事，我認為男人不親近女人倒好。可是，為了避免淫亂，男人當各有自己的妻子，女人當各有自己的丈夫。」（格前7:1-2）

「貪慾」與「天主的恩賜」

8. 保祿在格林多前書中，是否採用了傳統神學用語，認為婚姻只為「貪慾的補救」（*remedium concupiscentiae*）？較早前引用的言論像是證明了這一點。然而，緊接剛才引用的表述之後，有一句子引導我們以另一方式理解聖保祿在格林多前書第七章的所有教導：「我本來願意眾人都如同我一樣（他重述他最喜歡使用的有關放棄婚姻的論據），可是，每人都有他各自得自天主的恩寵：有人這樣，有人那樣。」（格前7:7）因此，選擇婚姻並度婚姻生活的人也獲得天主的「恩賜」，那是「各自得自天主的恩賜」，也就是相應於這個選擇、這種生活方式、這種狀況的恩寵。度婚姻生活的人所領受的恩賜有別於為天國度童貞生活並選擇守貞的人；儘管如此，這確是「天主的恩賜」，是「各自」獲得的恩

賜，是預定給具體的人，且是「特定」的，亦即切合他們的人生聖召。

9. 因此，我們可以說，宗徒從「人性」的一面（更確切地說，或許是從格林多當地的主流思想）描述婚姻的特性，特別從肉身的貪慾強調動機，同時以同等的說服力指出婚姻的聖事性和「神恩性」特質。他同樣看清人在肉身的貪慾之中的景況，也看清恩寵在每個人身上運作，包括已婚和自願選擇守貞的人，並謹記「這世界的局面正在逝去」。

85 1982年7月14日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 2 [1982]: 70-74)

1. 我們在較早前分析格林多前書第七章，嘗試推想和瞭解聖保祿對其致書對象所說有關婚姻與自願守貞（即放棄婚姻）的教導和勸諭。宗徒肯定選擇婚姻的人「作得好」，選擇童貞的人「作得更好」，並述說世界和現世的一切都是短暫的。

我們不難領會，在此情況下，現世的短暫和無常所帶來的動機較述說「來世」的現實更有力。雖然宗徒就這一點的表達方式不是容易明白，但我們依然同意，保祿對「婚姻」與「童貞」這個課題所作的詮釋不是建基於形上學的偶發性的存在（因而是轉瞬即逝的），而是有關一個偉大期盼的神學，而保祿就是這神學的熱心倡導者。天主的國才是人的永恆終向，而不是「世界」。對於根據短暫的世界的標準所產生的好處，人不應過分依附。

2. 婚姻也離不開正在逝去的「世界的局面」；在此，我們可說是很接近基督在講論未來復活時所開闢的視野（參閱瑪 22:24-32；谷 12:18-27；路 20:27-40）。因此，根據保祿的教導，基督徒度婚姻生活時，應視婚姻為自己最終的聖召。世界的局面正在逝去，在一定程度上是使人不得不在短暫之中「封閉自己」。既然婚姻離不開這樣的局面，那麼我們可以說，放棄婚姻使人得以從這種需要中解脫出來。正是為此，宗徒宣告說，選擇守貞的人「作得更好」。雖然他的論據是循此路線，但他堅決把「悅樂主」和「掛慮主的事」置於首位（如我們較早前所述的）。

3. 我們可推斷，同樣的理由也支持宗徒給寡婦的勸諭。「丈夫活

著的時候，妻子是被束縛的；但如果丈夫死了，她便自由了，可以隨意嫁人，只要是在主內的人。可是，按我的意見，如果她仍能這樣守下去，她更為有福：我想我也有天主的聖神。」（格前7:39-40）因此，她應保持寡婦身分，而不應再嫁。

4. 透徹地解讀格林多前書（尤其是第七章）後，從我們發現的觀點，我們可見保祿的身體神學是完全切合現實的。宗徒在書信中宣講說：「你們的身體是聖神的宮殿」（格前6:19），同時完全意會到人因著肉身的貪慾而屈伏於軟弱和罪性。

可是，這種意會絕無使他感到天主的恩賜有所減退。無論是放棄婚姻的人，或是娶妻出嫁的人，都獲得恩賜。在格林多前書第七章中，保祿明確地鼓勵我們放棄婚姻，且深信決定放棄婚姻的人「作得更好」，但我們找不到任何基礎認為度婚姻生活的人是「屬肉慾」的，或是說為信仰理由而選擇守貞的人是「屬神」的。事實上，如果人按其狀況或召叫忠於自己的恩賜，而沒有「冒犯」自己的身體，即聖神的宮殿，那麼在這兩種生活方式之中，也就是我們今天所說的兩種召叫之中，各人從天主獲得的「恩賜」都在發揮作用，那就是使身體成為「聖神的宮殿」的恩寵，且在童貞（守貞）與婚姻生活中同時存在。

5. 在格林多前書第七章所載的保祿教導之中，我們找不到任何日後稱為「摩尼教」的前提。雖然為天主的國守貞總是值得推薦的，但宗徒同時完全意會到恩寵（即「各自得自天主的恩賜」）也幫助夫婦共同生活；按照創世紀2:24所述，他們在共同生活中親密結合，以至成為「一體」。因此，這種共有的肉體生活是服從於「各自得自天主的恩賜」的力量。宗徒在描寫這一點時，也是切合現實的，如他在書信第七章所述的整個論據一樣。「丈夫對妻子該盡他應盡的義務，妻子對丈夫也是如此。妻子對自己的身體沒有主權，而是丈夫有；同樣，丈夫對自己的身體也沒有主權，而是妻子有。」（格前7:3-4）

6. 我們可以說，這些表述是新約對剛才引用的創世紀經文（創2:24）所作的清晰註解。儘管如此，在說明此處的用語時，尤其是說明「義務」和「沒有主權」時，不能抽離婚姻盟約特有的向度，亦即我們

藉著分析創世紀的經文所嘗試說明的；我們稍後依據厄弗所書 5:22-23 談論婚姻的聖事性時，將會就此作出更詳盡的解說。在適當時候，我們將會再次論述這些由聖保祿的詞彙進入整個婚姻神學的重要用語〔參閱《身體神學》101:2-3〕。

7. 現在，我們將繼續論述格林多前書第七章同一個片段的其它句子。宗徒對夫婦說：「你們切不要彼此虧負，除非兩相情願，暫時分房，為專務祈禱；但事後仍要歸到一處，免得撒殫因你們不能節制，而誘惑你們。我說這話，原是出於寬容，並不是出於命令。」（格前 7:5-7）這個片段非常重要；我們在默想其他課題時，也會再次回顧這片段〔參閱《身體神學》127-130〕。

宗徒像基督一樣，在他有關婚姻與守貞的整個論證之中，清楚區分誠命與福音勸諭；他感到有需要也述說「寬容」作為補充原則，尤其是關於夫婦和他們的夫妻間的關係方面。聖保祿清楚指出，夫妻間的關係與夫妻自願實行周期性的節制都必須來自「天主的恩賜」，那是他們「各自」獲得的恩賜，且夫妻藉著有意識地與這恩賜合作，可保持和鞏固他們的相互關係和作為「聖神的宮殿」的尊嚴，而「這聖神……住在〔他們內〕」（參閱格前 6:19），從而賦予他們的身體這樣的尊嚴。

8. 看來，保祿提出的「寬容」原則顯示，有需要討論男人和女人的主體特性所相關的一切，而兩者的主體特性是非常不同的。人是精神與物質的存有，且男人與女人都具有特有的感知能力，這表達了其主體特性。在此主體特性之中，無論是精神的，或是靈肉兼備的，也就是人整個主體上的富裕，這一切都必須受各人從天主領受的恩賜影響，這恩賜是他或她特有的。

如我們所見，在格林多前書第七章之中，聖保祿以他特有的牧民手法詮釋耶穌有關為天國守貞的教導，並在此加入他獨有的一些強調。在講論有關婚姻的教導時，他也詮釋有關守貞、有關童貞的教導，保持牧者應有的切合現實的態度，並保持了我們在福音、在基督的話中所見的比重。

9. 人是預定連同自己的身體進入「來世」。在保祿的觀點之中，

我們就所啟示的關乎人的教導，找到基本的支持結構。這個支持結構是整個有關為天主的國守貞的福音教導之基礎（參閱瑪 19:12），但同時也是福音關乎婚姻的教導之基礎，闡述了這教導最終的（末世性的）滿全（參閱 22:30；谷 12:25；路 20:35-36）。人所蒙召叫的這兩個向度並不互相對立，卻互相補足。兩者都對人的基本問題提供圓滿的答案。這些問題就是「人成為身體」的意義，也就是男性和女性特質的意義，是「藉著身體」成為男人或女人的意義。

10. 我們一向稱之為身體神學的，已證實對整個人學釋經學來說確是重要和不可缺少的，而且對倫理學和有關人的道德意義的神學同樣重要。在這些領域之中，我們必須專注聆聽基督訴諸「起初」（瑪 19:4）或人「心」的話；祂視人心為內在和「歷史的」場域（參閱瑪 5:28），受到肉身的貪慾所衝擊；除此之外，我們也要專注聆聽基督訴諸復活的話；祂從「來世」的角度就人成為「血肉」存在的意義提出初步的答案，藉此在不安的人心之中，為適切的答案播下種籽。

第一部分總結

肉身的救贖*

86 1982年7月21日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 2 [1982]: 92-96)

1. 「就是連我們這已蒙受聖神初果的，也在自己心中歎息，等待著……我們肉身的救贖。」(羅8:23)保祿從人學角度，同時從宇宙的角度理解「肉身的救贖」。事實上，受造之物是「被屈伏在敗壞的狀態之下」(羅8:20)。一切有形可見的受造物、整個宇宙受人的罪影響：「一切受造之物都一同歎息，同受產痛。」(羅8:22)同時，「凡受造之物都熱切地等待天主子女的顯揚……仍懷有希望，脫離敗壞的控制，得享天主子女的光榮自由」。(羅8:19-21)

2. 保祿指出，肉身的救贖就是希望的對象。可以說，在第一個罪出現之後，這希望已植入人心之中。只要回顧創世紀的經文，便足以說明這一點。傳統上，這段經文被界定為「原始福音」(Protoevangelium)(參閱創3:15)，因此也可說是界定為喜訊的開端，救恩的第一次宣告。根據羅馬書，肉身的救贖與這個希望連接起來。我們讀到：「因為我們得救，還是在於希望。」(羅8:24)這希望在人的起始便已存在。藉著希望，肉身的救贖有其人學向度：那就是人的救贖。與此同時，它在一定程度上是光照一切受造物，而受造物自起初便以特有的方式與人有關聯，從屬於人(參閱創2:28-30)。因此肉身的救贖也就是世界的救贖，肉身的救贖有其宇宙性的幅度。

3. 在羅馬書中，當塔爾索的保祿闡述「宇宙性」的救世圖像時，他把人置於其中心，正如人「在起初」已給置於創世圖像的中心。人(那是指具體的人)擁有「聖神初果」，在心中歎息，期待肉身的復活

* 英譯者註：此標題是波蘭文版本所加。

(參閱羅 8:23)。基督「圓滿地向人啟示人之所而為人的內涵，並清楚展示人的崇高召叫」(《論教會在現代世界牧職憲章》22:1)。祂在福音中談論救贖奧跡的神性最深處，而此奧跡的具體「歷史」主體就是祂。因此，基督的言論就是基於早在「原始福音」便植於人心之中的希望。基督不僅藉著祂的教導，更藉著祂死亡和復活的見證，使這希望實現。因此，肉身的救贖已在基督內完成。在祂內，「我們得救」的希望已經確定了。與此同時，這希望已給重新喚起，使人期盼它在末世的最終滿全。在基督內「天主子女的顯揚」已決定性地導向「天主子女」最終享有的「光榮自由」。

4. 要領會羅馬書中「肉身的救贖」所指的一切，必須建立正統的身體神學。我們主要訴諸基督的話，嘗試建立這樣的神學。基督就婚姻的不可拆散性訴諸「起初」的話(參閱瑪 19:8)，在山中聖訓中就貪慾訴諸人心的話(參閱瑪 5:28)，以及在祂訴諸復活的話之中，都包含身體神學的基本要素(參閱瑪 22:30)。這些話每句都包含豐富的人學和倫理學內容。基督向人說話，講論人，人是「身體」，按天主的肖像和模樣受造為男和女；祂講論人，人心受制於貪慾這樣的人；最後講論面對肉身復活這末世展望的人。

「身體」顯示人有形可見的一面(根據創世紀所述)，以及他是屬於有形可見的世界。為聖保祿來說，身體不僅顯示人屬於世界，有時也顯示人遠離了天主之神的導引。兩種意義都與「肉身的救贖」有關。

5. 在較早前分析的經文之中，基督談及救贖奧跡的神性最深處，因此祂的話語正傳達羅馬書所述的希望。宗徒說，我們所「等待」的最終就是「肉身的救贖」。因此，我們等待的正是在末世中戰勝死亡，而基督已藉著自己的復活見證此事。因著逾越奧跡，對觀福音所載祂有關肉身復活和「來世」現實的言論顯得非常有說服力。基督與塔爾索的保祿正是以這個末世的現實來呼叫人「為天國」割捨婚姻。

6. 然而，「肉身的救贖」不僅可見於戰勝死亡的復活，也可見於基督對「歷史中」的人所說的話：祂的話確認婚姻的不可拆散性的規範是來自造物主的，祂也在山中聖訓中邀請我們克服貪慾，即使純粹是內

心活動也要克服。我們應說，兩段重要的言論都是談及人的道德準則，並有倫理的意義。所述的不是末世復活的希望的問題，而是戰勝罪惡的希望，那可說是每天懷有的希望。

7. 邪惡以三重貪慾的形式潛伏在人的身上。人在日常生活之中，必須從肉身的救贖這奧跡汲取靈悟和力量，以克勝邪惡。男人與女人受婚姻約束，必須每天承擔他們締結的盟約所賦予的責任，維繫不可拆散的結合。此外，已自願為天國選擇守貞的男女必須忠於這樣的選擇，每天以生活見證，聆聽基督在福音的指示，以及保祿宗徒在格林多前書的教導。無論如何，問題是在於每天的希望，每天的希望與在日常職責和人在生活上遇到的困難成比例，幫助人「以善勝惡」（羅 12:21）。「因為我們得救，還是在於希望。」事實上，每天的希望在工作，甚至在人心的活動之中展示其力量，在一定意義上顯明了肉身的救贖所伴隨的偉大末世希望。

8. 當這希望進入了人的日常生活的道德範疇之中，肉身的救贖尤其有助人發現他藉以戰勝罪惡和貪慾的一切美善。基督的話來自這救贖奧跡的神性最深處，這最深處使我們得以發現和加強人（男人或女人）的尊嚴與身體的配偶性意義之間的關係。基於此意義，這些話使我們得以領會和實現成熟的交付的自由，而這種自由可見於婚姻的不可拆散性，以及為天主的國而割捨婚姻。基督藉著這些不同的方式，「圓滿地向人啟示人之所而為人的內涵，並清楚展示人的崇高召叫」（《論教會在現代世界牧職憲章》22:1）。這個召叫正是藉著肉身的救贖這奧跡，銘刻在人整個靈與肉的合成體（*compositum*）之上。

我們為領會基督的話所作的一切默想都是以肉身的救贖這奧跡為最終基礎。

第二部份

聖 事



第一章

盟約與恩寵的向度

一. 厄弗所書 5:21-33

A. 引言及承接前文

厄弗所書 5:21-33 的經文

87 1982年7月28日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 2 [1982]: 132-35)

1. 今天我們就婚姻這主題開展新的一章，我們會看看保祿寫給厄弗所教會的一段說話：

「你們作妻子的，應當服從自己的丈夫，如同服從主一樣，因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，祂又是這身體的救主。教會怎樣服從基督，作妻子的也應怎樣事事服從丈夫。

你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄了自己，以水洗，藉言語，來潔淨她，聖化她，好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成為聖潔和沒有污點的。作丈夫的也應當如此愛自己的妻子，如同愛自己的身體一樣；那愛自己妻子的，就愛自己，因為從來沒有人恨過自己的肉身，反而培養撫育它，一如基督之對教會；因為我們都是他身上的肢體。『為此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。』這奧秘真是偉大！但我是指基督和教會說的。總之，你們每人應當各愛自己的妻子，就如愛自己一樣；至於妻子，應該敬重自己的丈夫。」(弗 5:22-33)

厄弗所書 5:21-33 與基督的話

2. 我們現在應該詳細並深入分析剛才引自厄弗所書第五章的經文，一如我們較早前分析基督其他幾段對身體神學具重要意義的說話。

我們曾論述的基督言論如下：祂訴諸「起初」的話（瑪19:4；谷10:6）、祂在山中聖訓訴諸人「心」的話（瑪5:28），以及祂訴諸未來復活的說話（瑪22:30；谷12:25；路20:35-36）。這個選自厄弗所書的片段可說是這些極富內涵的重要言論的「高峰」。由於從這些言論浮現了身體神學的福音綱要，既簡單又是基礎性的，因此我們詮釋剛才引述的厄弗所書片段時，必須以這神學為前提。因此，如果我們打算詮釋這個片段，我們必須以基督就人的身體對我們說的話為基礎。藉著這些說話，祂不但訴諸「歷史中」的人（訴諸他的「心」），而這樣其實同時也指向帶有貪慾的人，即「當代」的人；除此之外，祂也是一方面強調「起初」的角度，即原初的清白無罪，並強調義德，另一方面指出末世的角度，也就是使「他們也不娶，也不嫁」（路20:35）的肉身復活。這些全都構成「肉身的救贖」（羅8:23）的神學觀點。

厄弗所書 5:21-33 — 「身體」的兩個意義

3. 厄弗所書作者⁸⁷的說話也以身體為中心，既述說其隱喻的意義，也述說其具體的意義。述說隱喻的意義也就是集中在基督的身體，亦即教會；述說具體的意義也就是集中在具有恆久男性和女性特質的人的身體，這身體自始至終注定應在婚姻中結合，正如創世紀所言：「為此人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」（創2:24）。

「身體」的這兩個意義如何在厄弗所書這個片段出現並會合？它們為甚麼會在這裡出現和會合？我們必須問自己這些問題，但不要期望得到即時和直接的答案。然而，通過早前所作的分析，我們可以得出經過深思的和「穩固持久」的答案。事實上，如要正確理解厄弗所書的這個片段，我們必須按聖經的整體脈絡來詮釋，並視之為一個「高峰」，匯

87 關於保祿是否厄弗所書作者的問題，有些釋經學家認為是，也有些認為不是。為解決這問題，我們在此處採取了一個暫時假定，作為探索過程中的假設：即聖保祿把一些想法告訴其書記，然後由書記闡述和完成。

為此，當我們提到「厄弗所書的作者」，「宗徒」和「聖保祿」時，均會採用這暫時的解決方法。

聚了聖經啟示的天主聖言中有如波浪般起伏漲退的主題和真理。這些都是中心主題，是最重要的真理。因此，所引述厄弗所書的經文既是主要的經文，也是「經典」的經文。

厄弗所書 5:21-33 有否論及婚姻的聖事性？

4. 這段為人熟悉的經文常見於禮儀經文，經常出現在婚姻聖事的禮儀中。根據教會的祈禱律（*lex orandi*），這段經文與這件聖事有明確的關係；而祈禱律往往預設並同時表達信仰律（*lex credendi*）。如果我們接受這個說法就必須立即問一下自己：在厄弗所書這段「經典」經文中，有關婚姻聖事性的真理如何顯明？經文怎樣表達或肯定這真理？顯然，為這些問題不會得到即時和直接的答案，而需經漸進和深遠的探討。乍看這段經文便可肯定這點，因為經文引導我們回顧創世紀，即回顧「起初」，並在描述基督與教會的關係時，再次引用舊約先知著作中天主與選民之間的夫婦之愛作為類比。若不細察這些關係，便很難解答厄弗所書如何論述婚姻的聖事性。我們也會看看，為何獲取所要的答案必須通過早前分析的所有問題，即透過身體神學。

聖事與身體

5. 聖事或聖事性一詞按其最常用的意義來說，是關乎身體的，並預設了「身體神學」。根據一般理解的意思，聖事其實是「有形的標記」。「身體」一詞也是指有形可見的東西，表示世界和人的「可見性」（visibility）。因此，在某程度上，即使只是按其最常用的意思，身體可說是成為聖事的定義的一部分，是「有形可見的標記顯示無形的現實」，這現實也就是精神性的、超性的和屬神的現實。在這標記身上，並通過這標記，天主以其超性的真理和祂的愛，把自己賜給人。聖事是恩寵的標記，而且是有效的標記，它不僅以有形可見的方式標誌或表示恩寵，更產生恩寵，發揮實效，使恩寵成為人的一部分，在他身上實現和滿全救恩工程，這工程在時間之先已由天主自永恆所決定，並在基督身上圓滿地啟示出來。

隨後的分析所採取的方向

6. 我認為，在初步瀏覽過厄弗所書這段「經典」的經文後，已經顯示了我們在進一步的分析必須採取的方向。這些分析必須先對經文本身有初步的理解，然後可說是要超越經文本身的局限，好能「真正深入地」瞭解在這段精彩篇章中，天主啟示的豐富真理。借用《論教會在現代世界牧職憲章》為人熟悉的說法，我們從厄弗所書所選取的片段可說是「（以特有的方式）向人啟示人的真正內涵，並清楚展示人崇高的召叫」（《論教會在現代世界牧職憲章》22:1）。只要人真實地體驗存活於血肉之軀是怎樣的一回事，自然能領會剛才的說話。事實上，當天主按自己的肖像創造人時，祂從起初是創造了「男人和女人」（創1:27）。

我們在隨後的分析中，主要是根據所引述的厄弗所書經文，首先從盟約和恩寵的向度，然後再從聖事標記的向度，嘗試深入瞭解聖事，特別是婚姻作為聖事。

B. 詳細分析

從厄弗所書整篇的結構論述厄弗所書5:21-33

88 1982年8月4日公開接見集會講詞
（《教導》5, no. 2 [1982]: 160-63）

1. 我們上周三會面時，我引述了厄弗所書5:22-33的經文，並簡單介紹這段「經典」的經文。這個片段為教會的奧跡和婚姻的聖事性都極為重要。現在我們應研究這段經文及與之緊貼的上下文在整卷書信所處的位置。

聖經學者對書信的對象、作者身分，以及成書日期等問題確實有不少討論，但我們還須注意厄弗所書有一意義重大的結構。作者在書信開首即闡述了人在耶穌基督內獲得救恩的這個永恆計劃。

「主耶穌基督的天主和父……在基督內已揀選了我們……為使我們在祂面前，成為聖潔無瑕疵的；又由於愛，按照自己旨意的決定，預

定了我們藉著耶穌基督獲得義子的名分，而歸於祂，為頌揚祂恩寵的光榮，這恩寵是祂在自己的愛子內賜與我們的；我們就是全憑天主豐厚的恩寵，在祂的愛子內，藉祂愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦免……依照祂的措施，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首。」（弗1:3-7, 10）

厄弗所書的作者以充滿感恩的語調，闡述自永恆在天主內的計劃，並指出這計劃已同時在人類的生命中得以實現。接著，他向天主祈求，好讓所有男人和女人（以及書信的直接對象）完全明白基督就是元首：「……又將萬有置於祂的腳下，使祂在教會內作至上的元首，這教會就是基督的身體，就是在一切內充滿一切者的圓滿。」（弗1:22-23）帶罪的人性蒙召在基督內獲享新生，而外邦人和猶太人也合成一體，猶如成為一座聖殿（參閱弗2:11-21）。宗徒把基督的教導傳給外邦人，他這封書信尤其以他們為對象，並為他們「在天父面前屈膝」，祈求祂「依照祂豐富的光榮，藉著祂的聖神，以大能堅固你們內在的人。」（弗3:14, 16）

基督的奧跡與基督徒的召叫

2. 作者以這意味深長和充滿啟發性的手法揭示基督在教會內的奧跡後，便轉到書信的第二部分，闡述更詳細的教導，把基督徒的生活界定為回應那出自天主計劃的召叫，這計劃就是我們早前所述基督在教會內的奧跡。在這一點上，作者也觸及與基督徒生活息息相關的多個問題。他勸誡我們保持團結，並同時強調這團結要仗賴基督給予我們的各式各樣的恩賜來建立。祂賜予每一個人不同的恩賜，但所有身為基督徒的，都必須「穿上新人，就是按照天主的肖像所造，具有義德和真實聖德的新人」。他藉此話明確呼籲眾人戰勝邪惡，追求那些相稱於他們在基督內所蒙受的召叫的德行（參閱弗4:25-32）。作者寫道：「所以你們應該效法天主，如同蒙寵愛的兒女一樣；又應該在愛德中生活，就如基督愛了我們，且為我們把自己交出，獻於天主……」（弗5:1-2）

基督徒團體生活的氛圍

3. 在厄弗所書第五章，這些呼籲更加詳盡。作者嚴厲地譴責教外人的陋習，並寫道：「從前你們是黑暗，但現在你們在主內卻是光明，生活自然要像光明之子。」（弗 5:8）然後，他又說：「因此不要作糊塗人，但要曉得甚麼是主的旨意。也不要醉酒〔參閱箴 23:31〕……卻要充滿聖神，以聖詠、詩詞及屬神的歌曲，互相對談，在你們心中歌頌讚美主。」（弗 5:17-19；若望保祿二世加入補充）書信作者希望以這些說話，講述一種可鼓舞每一個基督徒團體的靈性生活氣氛。在此，他繼而論及家庭的團體，也就是家人。他是這樣寫的：「充滿聖神……為一切事，要因我們的主耶穌基督的名，時時感謝天主父；又要懷著敬畏基督的心，互相順從。」（弗 5:18, 20-21）這就是我們將要特別分析的書信片段。我們可以輕易地發現，這段「經典」經文的實質內容出現在整卷厄弗所書的兩大引線交匯之處。兩大引線首先是指基督的奧跡，這奧跡在教會內體現，展示了天主拯救世人的計劃；第二是基督徒的召叫，那是指已受洗的人和各團體的生活模範，相稱於基督的奧跡或天主拯救世人的計劃。

給予家庭團體的指引

4. 在所引述的片段緊貼的上下文中，書信作者嘗試說明循這方向理解的基督徒召叫應如何在家庭所有成員之間的關係中體現並顯示出來，因此所指的不僅是丈夫與妻子之間的關係（即所選片段弗 5:22-33 所述者），也指父母與子女之間的關係：「你們作子女的，要在主內聽從你們的父母，因為這是理所當然的。『孝敬你的父親和母親 — 這是附有恩許的第一條誡命 — 為使你得到幸福，並在地上延年益壽。』你們作父母的，不要惹你們的子女發怒；但要用主的規範和訓誡，教養他們。」（弗 6:1-4）然後，經文論及僕人對主人的義務，並同時指出主人對僕人（即奴隸）的義務（參閱弗 6:5-9）。按廣義的家庭來說，這些也應視為給予家庭的指引。事實上，家庭不僅有父母和子女（兩代人），也包括不同性別的僕人，男僕和女僕。

5. 因此，我們要深入詳細地分析的厄弗所書經文所處的位置，緊貼它的上下文均論及家庭群體的道德義務的教導（按馬丁路德的定義，他稱之為「*Haustafeln*」，即家規）。我們可以在其他書信找到類似的教誨（參考例子：哥3:18-4:1；伯前2:13-3:7）。此外，我們分析的片段與其緊貼的上下文也相配合，因為我們所選的「經典」經文討論的就是夫妻間彼此的責任。儘管如此，我們必須注意，厄弗所書5:22-33只集中論述夫婦和婚姻，而有關較廣義的家庭的論述則見於片段附近的經文。我們開始更深入詳細地分析這經文之前，有需要補充一點，就是整卷書信的結束部分，是一段鼓勵信徒作屬靈鬥爭（參閱弗6:10-20）的精彩文字、幾句簡短的推薦說話（參閱弗6:21-22），以及最後的祝福辭（參閱弗6:23-24）。有關屬靈鬥爭的呼籲似乎是合理地建基於整卷書信的論點。因此，這可說是兩大引線的會合點。

在瀏覽過厄弗所書的整體結構後，我們將會嘗試在初步的分析中，闡明「要懷著敬畏基督的心，互相順從」（弗5:21）的意思。這句話是對為人丈夫和妻子者說的。

夫婦應「懷著敬畏基督的心，互相順從」

89 1982年8月11日公開接見集會講詞 （《教導》5, no. 2 [1982]: 204-7）

1. 今天我們開始詳細分析厄弗所書5:21-33這個片段。在這個片段中，作者勸誡夫婦，要求他們「懷著敬畏基督的心，互相順從」（弗5:21）。

這裡論及的是一個帶有兩個向度或兩個層面的關係：包括(夫妻的)相互和群體性。兩者互相說明，也指出彼此的特點。夫妻之間的相互關係必須源自他們與基督的共同關係。書信作者所指的「懷著敬畏基督的心」與他所說的「敬畏天主」相似。這裡所說的，不是我們面對邪惡威脅時出於恐懼或害怕而採取的防禦態度，而是對神聖之物 (*sacrum*) 的尊敬，是虔敬 (*pietas*) 的態度，即舊約所指的「敬畏上主」（參考例子：詠103:11；箴1:7；23:17；德1:11-16）。事實上，這樣的虔敬來自對基督

奧跡深切的意識，且必須是夫婦之間的相互關係的基礎。

2. 我們選取的經文一如緊貼的上下文，也具有「勸訓」的特色，即道德訓示的特色。書信作者希望向夫婦指出，應如何建立他們的相互關係和所有的行為。他從書信開首闡述的基督奧跡中，推論出具體的指示和導引。這奧跡必須在靈性上存在於夫婦之間的相互關係之中。基督的奧跡穿透他們的心，在他們內燃起「敬畏基督」之神聖心火（即虔敬），因此必定使他們「互相順從」；基督的奧跡就是天主在創世以前，在基督內揀選了他們每一個人成為天主「義子」的奧跡。

3. 我們已論述厄弗所書 5:21-33，分析其較遠和緊貼的上下文，而這個片段開首的一句帶有一種完全獨特的說服力。作者論及配偶（即夫妻）之間的互相順從，並以此顯示該如何理解他其後所寫有關妻子順從丈夫的話：「你們作妻子的，應當服從自己的丈夫，如同服從主一樣。」（弗 5:22）作者這樣表達，無意說丈夫就是妻子的「主人」，而婚姻特有的位際盟約並非丈夫主宰妻子的契約。他表達的是另一種概念，即基督為夫婦雙方來說都是唯一的主，妻子能夠且應該在她與基督的關係中，找到與丈夫建立關係的動力，這才是婚姻與家庭的真正內涵。然而，這關係絕對不是單方面的順從。根據厄弗所書的教導，婚姻排除這個契約的元素；這元素為婚姻制度有重大影響，並至今仍繼續具有影響力。事實上，夫妻應「互相順從」，彼此隸屬於對方。這互相順從的關係是源自基督徒的虔敬，而其表達就是愛。

4. 書信作者在勸諭為人丈夫者時，以特別的手法強調這樣的愛。他這樣寫：「你們作丈夫的，應該愛妻子。」這樣的表達，他就除去了先前「你們作妻子的，應當服從自己的丈夫」此句可能引起的恐懼（基於現代人的看法）。愛會令妻子服從丈夫而不至於成為丈夫的僕人或奴隸，或被主宰的對象。愛同時要求丈夫服從妻子，以此作為對主的服從，正如妻子服從丈夫一樣。他們藉著婚姻而應該組成的團體或結合是透過相互的自我交付而實現，而這也就是一種互相順從。基督是這種順從的根源，同時也是典範。兩人是「懷著敬畏基督的心」，互相順從，因而賦予這夫妻結合富深度和成熟的特色。在這根源內，並在這典範之

前，許多屬心理性質和道德性質的因素都得以轉化，以至，我會說，可說是就雙方的行為和關係，產生了一種嶄新而寶貴的「融合」。

類比與奧跡（婚姻的聖事性的基礎）

5. 厄弗所書的作者並不害怕接受那些具有當代心態和習俗特色的見解；他不怕論及為人妻者要順從丈夫；此外，他也不怕（引文最後一節）勸告為人妻者「敬重自己的丈夫」（弗 5:33）。事實上，可以肯定的是，當夫妻「懷著敬畏基督的心」互相順從時，所有事物都會找到平衡，並相稱於他們作為基督徒在基督奧跡內的召叫。

6. 無疑，我們這一代的敏感度固然有所不同，心態和習俗也已轉變，而女性相對於男性在社會上的位置也有很大分別。然而，厄弗所書潛藏的勸訓原則依然適用，並可產生同樣的果效。「懷著敬畏基督的心」互相順從是建基於基督徒虔敬之情的順從，一直以來都是夫婦組成的團體堅穩強力的支柱，從中真正的位際「共融」得以體現。

7. 厄弗所書作者在書信的開端，美妙地展示了天主為人類預定的永恆計劃，沒有局限於只強調傳統的道德觀點或婚姻的倫理層面，反而超越這些教導，在論述夫婦之間的相互關係時，揭示這關係的另一向度，也就是這個基督的奧跡，而他就是基督的使者和宗徒。「你們作妻子的，應當服從自己的丈夫，如同服從主一樣，因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，祂又是這身體的救主。教會怎樣服從基督，作妻子的也應怎樣事事服從丈夫。你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄了自己。」（弗 5:22-25）這樣一來，屬於書信勸誡部分的教導可說是給加嵌入奧跡這事實之中，而這奧跡是自永恆隱藏在天主之內，並在耶穌基督身上向人類啟示的。可以說在厄弗所書中，我們見證了這奧跡與婚姻聖召的本質的接合點。我們該如何理解這接合點呢？

8. 在厄弗所書的經文中，這接合點主要是以一個重要的類比來表達的。我們讀到：「你們作妻子的，應當服從自己的丈夫，如同服從主一樣。」這句是這個類比的第一個組成部分。「因為丈夫是妻子的頭，如

同基督是教會的頭。」這句是這個類比的第二個組成部分，闡明第一個組成部分，並說明其因由。「教會怎樣服從基督，作妻子的也應怎樣事事服從丈夫。」早前闡述的基督與教會的關係現在表達為教會與基督的關係，而這包含了下一個的類比組成部分。最後，「你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄了自己」。這是類比的最後一個組成部分。經文餘下的內容詳述了剛才引述的片段所蘊含的思路，而厄弗所書5:21-33的整段經文完全由這類比所滲透，也就是說，基督徒在理解配偶之間、夫妻之間的相互關係時，必須以基督與教會這關係的圖像為依據。

90 1982年8月18日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 2 [1982]: 245-48)

1. 我們在上周三分析厄弗所書的有關部分時，已注意到基督徒在理解配偶之間、夫妻之間的相互關係時，必須以基督與教會這關係的圖像為依據。

這關係是救恩奧跡在特定的時刻啟示出來和得到實現，而這奧跡就是自永恆中「隱藏」於天主之內的愛的揀選。在這啟示和實現中，救恩奧跡包含了一個具體特質，就是存在於基督與教會的關係中的淨配之愛，並為此緣故，表達這關係的最適當方式，就是以存在於（應存在於）婚姻中的夫妻關係作為類比。這類比闡明了這奧跡，至少是在若干程度上闡明。事實上，厄弗所書的作者似乎認為，這類比可以與「基督奧體」（參閱弗1:22-23）的類比互為補充，使我們得以嘗試表達基督與教會的關係這奧跡；並追溯得更遠一點論述天主對人、對全人類的永恆之愛這奧跡：這奧跡就是藉著基督與教會的關係來表達和實現。

2. 如果一如上文所說的，這類比可光照這奧跡，那麼這類比本身也反過來獲得這奧跡光照。厄弗所書的作者認為，使配偶之間共結合的夫妻關係必然有助我們明白使基督與教會結合的愛；那是基督與教會彼此間的爱，而天主拯救世人的永恆計劃就是通過此愛得以實現。然而，這類比的意義並不止於此。厄弗所書所採用的類比固然闡明了基督與教

會的關係這奧秘，但同時也揭示了有關婚姻的基本真理，這真理就是：唯有那足以反映基督（新郎）給予教會（祂的新娘）的愛之婚姻，才堪稱基督徒召叫的婚姻。教會（正如「服從」丈夫的妻子，完全接受丈夫所交出的愛），也致力回報基督，而把自己完全交出。人自永恆中，已在基督內蒙天主所愛，這是富救贖力量、救恩功效的愛：「〔祂〕在基督內已揀選了我們，為使我們在祂面前，成為聖潔無瑕疵的。」（弗 1:4）

3. 唯有能在婚姻生活中反映和實現這愛的婚姻，才堪稱符合基督徒召叫的婚姻。如果我們嘗試循相反的方向重讀保祿的類比，即從基督與教會的關係出發，進而轉看婚姻中的夫妻關係，這一點會更加明顯。這段經文是以勸訓的語調寫成的：「你們作妻子的，應當服從自己的丈夫，如同……教會怎樣服從基督。」此外，作者也說：「你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會。」這些語句顯示，所論及的是道德上的責任。然而，為能勸告人履行這樣的責任，我們必須承認婚姻的本質包含著這奧秘的基本構成部分，否則整個類比都是無效的，即厄弗所書作者向夫婦提出的邀請；要求他們之間的關係應尚似基督與教會的關係（「如同」），便會失去真正的基礎，站不住腳了。這就是所引述的厄弗所書經文所用的類比的思路。

4. 正如我們所見的，這類比有兩個方向。一方面，這使我們更明白基督與教會的關係；另一方面，這使我們得以更深入地認識基督徒婚姻聖召的本質。在某程度上，這類比也顯示婚姻按其最深層的本質，是出於天主對人和人類的永恆之愛這奧跡；也就是出於救恩奧跡，基督對祂的配偶教會之愛就是藉此奧跡在歷史中得以實現。如果我們以厄弗所書 5:22-33 的內容作為開始，便可循兩個方向闡述保祿這偉大類比包含的思想。兩個方向分別是更深入瞭解教會，並且更深入瞭解婚姻。我們的討論會首先從第二個方向入手，但同時謹記在理解婚姻的本質時，必須以基督與祂的配偶（教會）的關係為依據。我們必須更仔細分析這關係，並預設以婚姻為類比，根據教會與基督結合的圖像，確立婚姻如何成為天主這永恆奧秘的有形標記。這樣，厄弗所書引導我們認識婚姻的聖事性的最根本基礎。

類比的額外一面 — 頭與身體

5. 因此，讓我們詳細分析這段經文。厄弗所書記載：「丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，祂又是這身體的救主。」（弗5:23）作者在較早前已解釋說，妻子服從丈夫，視他為自己的頭，這應理解為「懷著敬畏基督的心」互相順從，但當我們讀到這句話時，我們可以假定，作者是再次採用了深植於當時思想的概念，為能首先表達有關基督與教會的關係的真理，即基督是教會的頭。祂是頭，是「身體的救主」。教會正是這身體，在一切事情上都要服從教會的頭，即基督，並從祂領受一切，而成為祂的身體，也確實是祂的身體，也就是領受了基督賜予的圓滿救恩，這位基督徹底地「為她交付了自己」。基督服從至死，且死在十字架上，藉此向天父「交出自己」，這奉獻在此也是完全關乎教會的。「基督愛了教會，並為她捨棄了自己。」（弗5:25）祂出於愛，完全交付自己，藉此建立教會，使之成為祂的身體，並不斷建立她，因而成為教會的頭。作為頭，基督是身體的救主；同時，作為救主，基督是頭。祂既是教會的頭和救主，也是祂新娘的新郎。

6. 教會本身作為身體，從基督教會的頭那裡獲得所賜的全部救恩，這是基督之愛和祂為教會交出自己的效果；是基督徹底交付自己的效果。根據厄弗所書，基督通過服從至死（參閱斐2:8）向天父交付自己，這樣的交付也是祂「為教會捨棄自己」的行動。我認為，在這樣的表達中，救贖之愛轉化成為配偶間之愛：藉著為教會交出自己，基督藉著這同樣的救贖行動，一次並永遠地與教會結合，就如新郎與新娘的結合，丈夫與妻子的結合，藉此一次並永遠地交出自己，「把自己賜予」教會。這樣，肉身的救贖這奧跡可說是隱藏在「羔羊的婚禮」（參閱默19:7）這奧跡之內。由於基督是身體的頭，因此整個救贖行動的救恩得以滲透教會這個屬於頭的身體，並不斷地形成其生命的最深層本質。祂以婚姻的形式塑造她，一如在引文中，身體與頭的類比轉而成為新郎與新娘的類比，更好說，是丈夫與妻子的類比。這可見於經文緊隨的片段，而我們將於下次會面時作出討論。

91 1982年8月25日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 2 [1982]: 284-88)

1. 我們早前討論厄弗所書 5:21-33 時，特別注意到基督與教會之間存在的關係這類比，也注意到新郎與新娘存在的關係這類比，後者是指丈夫與妻子因著配偶間的親密而結合的關係。我們開始分析經文接下來的片段之前，必須意識到一個事實，按保祿所述的基本類比，一方為基督與教會，另一方為結成夫婦的男人和女人；而在這個類比的範圍內，還有一個補充的類比，那就是頭與身體的類比。正是這個類比賦予我們所分析的內容其主要的教會意義：教會由基督所塑造和建立；基督是教會的主要部分，一如頭是身體的主要部分。身體與頭的結合主要屬有機的結合，簡而言之就是人的有機體組織在肉軀上的結合。生物性的結合直接建基於這有機的結合，正如我們可以說：「身體從頭獲得生命」（即使同時可以反過來說，頭從身體獲得生命）。此外，如果我們在論述人，那麼精神的結合也建基於有機的結合，而這精神結合須完整地予以理解，最終是指人的位格整全的一體性。

2. 正如我們說過的（至少在剛分析的片段中），厄弗所書的作者，在婚姻類比的範圍內提出頭與身體這個補充類比。作者在構思「頭與身體」這類比時，似乎主要是從他所宣講的有關基督與教會的真理這觀點出發。然而，我們也必須肯定，他並沒有把這類比置於婚姻作為夫婦關係的類比之後或之外。事實上，事情剛剛相反。在厄弗所書 5:22-33 整段經文中，特別是開首部分，即我們正討論的章節（弗 5:22-23），作者指出在婚姻中，丈夫猶如是「妻子的頭」，而妻子猶如是「丈夫的身體」，彷彿夫婦也構成有機的結合。這觀點是以創世紀有關「一(個肉)體」（創 2:24）的經文為基礎，即厄弗所書作者稍後在其偉大的類比中所引述的經文。然而，創世紀的經文清楚地強調，男人和女人是兩個獨立的位格主體，有意識地作出結為夫婦的決定，即在這篇古老經文中以「一(個肉)體」（one flesh）來界定的關係。這一點在厄弗所書中也同樣明確。作者使用了一個雙重的類比：頭與身體的類比和丈夫與妻子的類比；這是為闡明基督與教會的結合的本質。可以說，特別是在厄弗所書

5:22-33開首部分的這個片段中，這教會的向度似乎極為重要，並佔有主導地位。

3. 「你們作妻子的，當服從自己的丈夫，如同服從主一樣，因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，祂又是這身體的救主。教會怎樣服從基督，作妻子的也應怎樣事事服從丈夫。你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄了自己。」（弗5:22-25）這個「頭與身體」的補充類比顯示，就厄弗所書5:22-23整個片段，我們是在論述兩個獨立的主體。他們憑藉特有的相互關係，在一定的意義上成為單一的主體：頭與身體一起構成一個主體（就物質和形上的意義來說）、一個生物體、一個人的位格、一個存有。毫無疑問，基督是一個有別於教會的主體；儘管如此，憑藉某種特有的關係，祂使自己與教會結成一體，成為頭與身體的有機結合：教會因其與基督（奧秘的）結合，而如此穩固和實質地呈現其真我。我們可否也這樣描述夫婦，即在婚姻中結合的男人和女人呢？如果厄弗所書的作者婚姻中看到頭與身體結合的類比，那麼這類比看來可以套用於關係到基督與教會結合的婚姻，以及教會與基督結合的婚姻。因此，這類比主要是視婚姻為「二人成為一體」的結合（弗5:31；參閱創2:24）。

4. 儘管如此，這類比並無使主體的個體性（即丈夫與妻子各自的個體性）模糊不清；也就是說，這個「一(個肉)體」圖像以之為基礎的必不可少的雙主體性，更準確地說，就是夫妻在婚姻中必不可少的並使他們在某意義上是成為「一(個肉)體」的夫妻雙主體性，在我們正在討論的整段經文（弗5:22-33）中，逐漸變成基督與教會作為頭與身體的結合的圖像。這一點在經文的較後部分尤其顯著。在這部分中，作者正是以夫妻關係的圖像來描述基督與教會的關係。在這描述中，教會作為基督的身體，清晰地呈現為婚姻結合的第二主體，而第一主體就是基督，祂向教會顯示祂的愛情，「為她捨棄了自己」。這愛情是一個圖像，更是一個典範，顯示了丈夫在婚姻中必須向妻子顯示的愛，而雙方都要「懷著敬畏基督的心」，互相順從。

兩個主體還是一個主體？

5. 我們讀到經文這樣說：「你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄了自己，以水洗，藉言語，來潔淨她，聖化她，好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成為聖潔和沒有污點的。作丈夫的也應當如此愛自己的妻子，如同愛自己的身體一樣；那愛自己妻子的，就是愛自己，因為從來沒有人恨過自己的肉身，反而培養撫育，一如基督之對教會；因為我們都是祂身上的肢體。為此，人人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」（弗5:25-31）

6. 我們不難察覺，在厄弗所書 5:22-33 這部分的經文中，雙主體性很明顯地「佔有主導地位」：作者在基督與教會的關係以及夫妻的關係中，都強調這樣的主體性。這不是說單一主體——「一(個肉)體」——這個圖像不復存在。經文的這個片段仍保存了這個圖像，並在一定意義上是更清楚地予以解說。當我們詳細分析剛才引述的片段時，將可以更清晰地看到這點。因此，厄弗所書的作者論述基督對教會的愛，以解說這愛如何表現出來，並同時指出這愛和其表達是丈夫對待妻子時必須參照的典範。基督對教會的愛的主要目的是讓她成聖。「基督愛了教會，並為她捨棄了自己……來聖化她。」（弗5:25-26）這聖化的開端就是聖洗，那是基督為教會交付自己的初果和最主要的效果。這段經文雖然沒有用上聖洗這名稱，但將之界定為「以水洗，藉言語」的淨化行動（弗5:26）。藉著基督為教會自我交付的救贖行動所流溢的大能，水洗帶來徹底的潔淨，而在書信作者眼中，祂對教會的愛也藉這樣的淨化獲得了其為夫君的特質。

7. 很明顯，參與聖洗聖事的是教會中的個別成員。然而，通過這個別的主體，書信的作者看到整個教會。每當有一個人在教會內藉聖洗徹底潔淨自己，基督就是對教會表達了丈夫對妻子之愛。領受聖洗的人同時因著基督救贖的愛，分享了祂對祂的配偶，即對教會之愛。在這段經文中，「以水洗，藉言語」這一句話表達了夫君之愛，意即：是為新娘（教會）作好準備迎接新郎，我認為，是透過一個首要行動（*in actu*

primo)，使教會成為基督的新娘。有些聖經學者在此發現，在我們所引述的經文中，「水洗」使我們聯想到在婚禮前所舉行的洗潔禮，而為希臘人來說，這也是重要的宗教禮儀。

8. 「以水洗，藉言語」（弗5:26）所舉行的聖洗聖事不僅是透過首要的行動（*in actu primo*）使教會成為新娘，也是在較遙遠或末世的角度的使教會成為新娘。厄弗所書的這段經文使我們清楚看到這個角度：新郎藉著「水洗」，「好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成為聖潔和沒有污點」（弗5:27）。「在自己面前呈現」這話所指的，似乎是婚禮的一個時刻，就是當新娘給引領到已穿上結婚禮服和裝扮好的新郎面前。引文強調，這位新郎基督悉心裝扮祂的新娘教會，讓恩寵之美使她美麗動人，而她的美是圓滿的救恩所賦予的；在舉行聖洗聖事的時刻，她已獲賜這救恩。然而，聖洗只是個開始，而只有在基督再來（*parousia*）時，光耀的教會才會完全呈現（一如經文所述的），那是救贖之愛與夫君之愛的必然果效。

我們看到厄弗所書的作者宣講這偉大的類比時，是如何深入地看待聖事性的現實：如此，基督與教會的結合、男人和女人在婚姻中的配偶間的結合，皆獲得某種超性之光的照亮。

92 1982年9月1日公開接見集會講詞 （《教導》5, no. 2 [1982]: 350-54）

1. 厄弗所書的作者講述了那使基督與教會結合的配偶間的關係，並以此比擬那使丈夫與妻子結合的婚姻關係。他是這樣宣講這類比的：「你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄了自己，以水洗，藉言語，來潔淨她，聖化她，好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成為聖潔和沒有污點的。」（弗5:25-27）

2. 在剛才引述的經文中，我們看到所呈現的光耀的教會這圖像，仿如渾身美麗的新娘。當然，這是一個隱喻，但非常貼切，說明身體在

這個夫婦之愛的類比中佔有何等重要的位置。「光耀的」教會是「沒有瑕疵，沒有皺紋」的。「瑕疵」可理解為醜陋的跡象，而「皺紋」則是年老衰弱的跡象。就隱喻而言，兩個用詞都可表達道德上的缺陷，也就是罪。我們可以補充說，聖保祿所說的「舊人」是指有罪的人（羅 6:6）。因此，基督以其救贖之愛和夫君之愛，使教會不僅無罪，更是「永保青春」。

3. 我們可見，這隱喻的範圍相當廣泛。這些表述都直截了當地述說人的身體，將之置於新郎與新娘、丈夫與妻子的相互關係之中，同時顯示道德、靈性和超性方面的屬性和素質。為這類比來說，這是十分重要的。為此緣故，書信作者以新娘的身體闡述教會「光耀的」狀態，這身體全無醜陋或年老的跡象（「或其他類似的缺陷」），完全聖潔，沒有罪污：那是「聖潔和沒有污點的」教會。因此，我們可以肯定，新娘是何等美麗，我們應如何理解教會是基督的身體，以及作為身體的新娘領受新郎的自我交付；祂「愛了教會，並為她捨棄了自己」。然而，聖保祿這樣論述身體和配偶之間、丈夫與妻子藉以結為「一體」的愛，並透過其雷同之處闡述上述整個靈性和超性的現實，這是具有重大意義的。

「……如同自己的身體一樣」（弗 5:28）

4. 剛才引述的整個片段清楚地保存了雙主體性的原則：基督與教會，新郎與新娘（丈夫與妻子）。作者講述基督對教會的愛，這愛使教會成為基督的身體，而基督就是這身體的頭。他指出這樣的愛是夫妻之愛的典範，也是新郎與新娘的婚宴的典範。愛驅使新郎（丈夫）事事顧及新娘（妻子）的福祉，讓他被她的美所吸引，並同時察覺這美和悉心保護它。這裡所說的美也指有形可見的美、體態的美。新郎全神貫注地審視新娘，彷彿在充滿生機的愛中，無法靜止下來，看他能否在她身上，為她找到他渴望她有的美善。愛人者以他的愛在被愛者身上創造的美善仿如此愛的考驗和量度標準。愛人者以最無私的方式交付自己，但並無超越這量度標準和驗證方式的規限。

5. 當厄弗所書的作者經文其後的數節（弗 5:28-29）集中論述夫

妻本身時，有關基督與教會之間的關係的類比卻更是顯明，以至他不得不這樣說：「作丈夫的也應當如此愛自己的妻子，如同愛自己的身體一樣。」（弗 5:28）我們在此再次看到「一體」的主題。作者不僅是再次提起這主題，而且也以剛才引述的句子和其後的幾句話加以闡明。如果丈夫應當愛妻子如同愛自己的身體，那就表示這單一的主體性是建基於雙主體性，但不是實質的，而只是意向性的：妻子的身體不是丈夫自己的身體，但丈夫應愛這身體如同愛自己的身體。這不是本體上的一體性，而是精神上的一體性：由愛促成的一體性。

6. 「那愛自己妻子的，就愛自己。」（弗 5:28）這句子進一步確認了這種一體性的特質。在一定程度上，愛使另一位「我」成為我自己的「我」：例如說，藉著愛，妻子的「我」成為丈夫的「我」。身體是這個「我」的表達，也是其身分的基礎。夫妻在愛中結合也是藉著身體表達的。雖然厄弗所書的作者主要是從丈夫的角度述說這結合，但這結合是在相互關係中表達出來的。這是圖像的整體結構的結果。雖然夫妻應「懷著敬畏基督的心，互相順從」（厄弗所書 5:21-33 的第一節已強調這一點），但其後數節指出，丈夫是首先去愛的一方，而妻子則是被愛的一方。我們甚至可以大膽地說，按照厄弗所書 5:22-33 整段經文的語境所理解的妻子對丈夫的「順從」，主要是指出一種「愛的體驗」，尤其是因為這樣的「順從」是教會服從基督的圖像，而教會必定是體驗了基督的愛。教會是新娘，是新郎基督的救贖之愛的對象，成為基督的身體。妻子是其丈夫摯愛的對象，與他成為「一體」，並在一定程度上成為他「自己」的身體。作者在我們所分析的這個片段最後一節再次重申這思想：「總之，你們每人應當各愛自己的妻子，就如愛自己一樣。」（弗 5:33）

7. 這精神上的一體性是受愛的影響，並由愛所構成。愛不僅使兩個主體結合，也讓他們彼此滲透，心神上彼此相屬，以至於書信的作者這樣肯定說：「那愛自己妻子的，就愛自己。」（弗 5:28）「我」可說是成為了「你」，而「你」成為了「我」（當然是就精神上的意義來說）。因此，我們正在分析的經文接下來寫道：「因為從來沒有人恨

過自己的肉身，反而培養撫育它，一如基督之對教會；因為我們都是祂身上的肢體。」（弗5:29-30）這句子的開首仍在述說夫妻關係，但在第二分句已清楚地回到基督與教會的關係，而這關係引導我們明白整個句子的意思。作者解釋過夫妻成為「一體」這關係的特質後，嘗試進一步加強他較早前所說的話（「那愛自己妻子的，就愛自己」），並可說是藉著否定和排除相反的可能性而支持這句話（「從來沒有人恨過自己的肉身」弗5:29）。在愛的結合之中，「對方」的身體成為「自己的」身體，因為人關注對方的身體的福祉，一如關注自己的身體。我們可以這樣說，剛才引述的話述說了那使夫妻結合的「身體」之愛，表達了最概括性同時也是最基本的內容，而此話似乎主要是以「純愛」（*agape*）的語言來表達的。

8. 作者說，人「培養撫育」自己的身體，即丈夫培養撫育妻子的身體，一如培養撫育自己的身體。此話可能令人想起父母關懷子女、照管子孫的關係，而不是夫婦間的感情。這關係所以具有這特質，是因為作者在此很明顯已由夫妻結合的關係轉而論述基督與教會的關係。有關撫育身體，特別是培養身體，為身體提供食糧的表述，令不少聖經學者認為這是在述說聖體；基督出於丈夫予妻子之愛藉以「餵養」教會。如果說這些表述顯示夫婦之愛的特質，特別是夫妻藉以成為「一體」的愛，即使只是以含蓄的語調道出，也有助我們至少以籠統的方式，認識到身體的尊嚴，並明白到我們有道德義務照顧身體的福祉，即相稱於其尊嚴的福祉。將教會比擬為基督的身體，即源於基督救贖之愛與基督夫君之愛的身體；這樣的比擬必定會使厄弗所書5:22-33的讀者深刻意識到人的身體的「神聖」（*sacrum*），尤其婚姻的神聖；在婚姻這「場合」中，這種「神聖」的感覺以特別深刻的方式，決定了人與人之間的相互關係，特別是男人與女人（男人的妻子和他們的子女的母親）的關係。

「這奧秘真是偉大」

93 1982年9月8日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 2 [1982]: 389-94)

1. 厄弗所書的作者這樣寫道：「從來沒有人恨過自己的肉身，反而培養撫育它，一如基督之對教會；因為我們都是祂身上的肢體。」（弗5:29-30）這節之後，作者認為有需要引述一段經文，這段經文可視為整部聖經中有關婚姻的基礎經文，即創世紀2:24：「為此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」（弗5:31；創2:24）我們可以根據厄弗所書的直接語境推論，在此引述創世紀2:24是必要的，不僅是為了提醒我們夫妻的結合為一「自起初」已在天主的創世工程中所界定，也是為了闡述基督與教會結合的奧秘，而作者從中推論有關夫妻之結合為一的真諦。這是整段經文最重要的一點，可說是全篇的主旨。厄弗所書作者的這些說話涵蓋了他較早前說過的一切，即他所概述的類比和闡述夫妻的結合怎樣相似基督與教會的結合。作者引用創世紀2:24，藉此強調應循以下的思路尋找這類比的基礎：婚姻是天主的救恩計劃在受造世界中最古遠的啟示（和「顯示」），而在天主的救恩計劃中，婚姻帶有那決定性的啟示和「顯示」，也就是「基督愛了教會，並為她捨棄了自己」（弗5:25），兩者的連繫使基督的救贖之愛顯示其配偶性質和意義。

2. 因此，滲透著厄弗所書5:22-33這段經文的類比表現出天主的拯救計劃是其根本依據。當我們把正在分析的這個片段放置在厄弗所書的整體語境中，這一點將更為明顯和清楚。然後，我們將更輕易地領會作者為甚麼在引用創世紀2:24的說話後，這樣寫道：「這奧秘真是偉大！但我是指基督和教會說的。」（弗5:32）

在厄弗所書的整體語境中，還有在那啟示了天主「自起初」已定下的救恩計劃的整個聖經語境中，我們可見「*mystērion*」一詞在這裡是指奧秘，這奧秘最初隱藏天主心裡，其後在人的歷史中啟示出來。這奧秘十分重要，因此真是「偉大」：由於這是天主為人類預定的救恩計劃，這奧秘因而可說是整個啟示的中心主旨、中心現實。造物主天主聖父切望

藉著祂的聖言將之通傳給人類。

3. 重點不僅是要通傳救恩的「喜訊」，而是要同時開展這救恩工程，作為恩寵的果實，聖化世人，使之得享永生，與天主結合。聖保祿正是就救恩工程的啟示和實現，強調天主在創世工程中藉建立婚姻而訂立的最古老盟約與基督決定性的盟約兩者相連接。在這決定性的盟約中，基督這樣愛了教會並為她交付了自己，以婚姻的形式與教會結合，相當於夫妻相愛的圖像。天主連續的主動救恩行動構成了厄弗所書所述的偉大類比的實質基礎。天主的主動救恩行動之連續性標示，這「偉大的奧秘」在其啟示（因此也可說是在其「顯示」）的不同階段，即不論是一從人的歷史和救恩的角——「最古遠」的階段，還是「時期一滿」（迦4:4）的階段，都是連續的，屬同一的奧秘，並同時是同一的實現。

4. 我們可否把這「偉大的奧秘」理解為「聖事」？在剛才引述的經文中，厄弗所書的作者有否論及婚姻聖事？儘管他沒有直接或明確地論及——我們必須認同學者和神學家的普遍意見——但他在這段聖經經文中，似乎有提及整個基督徒生活的聖事性的基礎，尤其是婚姻的聖事性的基礎。他以間接的方式，但同時盡可能以最基本的方式，論述教會內所有基督徒生活的聖事性，特別是婚姻的聖事性。

5. 「聖事」並非「奧秘」的同義詞。⁸⁸事實上，奧秘仍然是「隱

88 「聖事」是我們要討論的中心概念，這概念在多個世紀以來有著很悠久的發展。如要探究「聖事」的語意歷史，必須由希臘文「*mystērion*」一詞說起；事實上，這詞可以指君王的軍事計劃，如友弟德傳所述的（「自己暗懷的心願」（友2:2）），但在智慧篇（2:22）和達尼爾先知書（2:27）中，已經用作表示天主的創世計劃和祂為世界預定的終局，而這一切將只啟示給忠信的聖徒。

有這意思的「*mystērion*」在福音書只出現過一次：「天主國的奧義只賞給了你們。」（谷4:11及其平行經文瑪13:11；路8:10）在聖保祿主要的書信中，這詞共出現七次，其中以羅馬書的闡述最為突出：「……合乎我所傳佈的福音，和所宣講的耶穌基督，並合乎所啟示的奧秘——這奧秘從永遠以來，就是秘而不宣的，現今卻彰顯了。」（羅16:25-26）

在其後的書信中，「*mystērion*」已等同福音（參閱弗6:19），甚至是耶穌基督本人（參閱哥2:2，4:3；弗3:4）。這是對這詞的理解的轉捩點：「*mystērion*」不再單純地指天主永恆的計劃，而是指這計劃在世上的實現，在耶穌基督身上啟示出來。

藏」的，隱藏在天主自己內，因此即使在宣講（或啟示）後，依然稱為

因此，在教父時代，「*mystērion*」一詞也應用在顯示天主願意拯救世人的歷史事件上。早在第二世紀，安提約基雅的聖依納爵（St. Ignatius of Antioch）、聖猶斯定（St. Justin）、梅理頓（Melito）已在其著作中，把「奧秘（*mystery*）」一詞界定為耶穌的生命的奧跡、先知預言，以及舊約具象徵意義的人物。

到了第三世紀，最早的拉丁文譯本開始出現，並把這個希臘字分別翻譯為「*mysterium*」和「*sacramentum*」（例如智2:22；弗5:32）。原因可能是為了明確地與異教徒的神秘宗教儀式和新柏拉圖諾斯底派的秘法傳授劃清界線。

然而，「*sacramentum*」原指羅馬軍隊所作的軍事誓詞。由於誓詞中有「進入新生」、「毫無保留的奉獻」和「即使面對死亡威脅仍忠誠服役」的字句，戴都良（Tertullian）認為這些意思都存在於基督徒的聖事，包括聖洗、傅油和聖體。因此，在第三世紀，「*sacramentum*」一字既用於天主教在基督身上的救恩計劃這奧跡（參考例子：弗5:32），也應用於這計劃通過七個恩寵泉源（也就是今天的「教會的聖事」）的實現。

聖奧思定採用這詞的多重意義，把「聖事」一詞套用在舊約和新約的宗教禮儀、聖經符號和數字，以及所啟示的基督宗教上。聖奧思定認為這些「聖事」全都歸屬於那偉大的聖事，即基督與教會的奧跡。聖奧思定強調聖事是神聖的標記，本身與所指向的有相似之處，而且授予其所標誌的，因而深深影響了「聖事」一詞進一步的具體意義。他的分析有助士林學派扼要地把「聖事」界定為「恩寵的有效標記（*signum efficaciae gratiae*）」。

第七世紀的聖依希道（St. Isidore of Seville）則強調聖事的另一方面：聖事的神秘性質；在物質的面紗下，聖事隱藏著聖神在人的靈魂內的行動。

第十二和十三世紀的神學大全已經為聖事制定了系統性的定義，但聖多瑪斯的定義最為重要：「不是所有神聖之物的標記都是聖事，只有那些標誌人的完備聖德的標記才是聖事（*Non omne signum rei sacrae est sacramentum, sed solum ea quae significant perfectionem sanctitatis humanae*）」（《神學大全》III, qu. 60 a. 2）。

由那時開始，「聖事」專指七個恩寵的泉源，而神學研究也集中探究七件聖事的本質和行動，因而有系統地制定了士林學派傳統中的主流學說。

直至上一個世紀，人們才開始注意「聖事」的其他方面，那是多個世紀以來不曾獲得關注的層面，例如聖事的教會幅度，以及在聖事中個人與基督相遇等，這些都在《禮儀憲章》（*Sacrosanctum Concilium*, 59）論及了。然而，最為重要的是梵二重新指出「聖事奧跡*sacramentum-mysterium*」的原意，稱教會為「拯救普世的聖事」（《教會憲章》，48）、聖事，或「與天主親密結合，以及全人類彼此團結共融的標記和工具」（《教會憲章》，1）。

為配合其本意，「聖事」一詞在這裡應理解為天主拯救人類的永恆計劃的實現。

「奧秘」，講授時也視之為「奧秘」。聖事預設了奧秘的啟示，並預設了人也以信德領受這奧秘。儘管如此，聖事不止於宣講奧秘和以信德領受奧秘。聖事在於藉著標記「彰顯」這奧秘，而標記不僅用作宣講奧秘，也在人身上成就它。聖事是恩寵有形可見和富有實效的標記，厄弗所書開首所述（參閱弗1:9）那自永恆隱藏於天主內的奧秘藉此得以在人的身上成就，即天主在基督內召喚人成聖的奧秘，以及人早已獲預定成為義子的奧秘。這奧秘隱藏在標記下，以奧妙的方式得以成就，而即使這超性的奧秘在標記的隱藏下在人的身上起作用，但這標記卻往往使這奧秘「成為有形可見的」。

6. 當我們分析厄弗所書這個片段，特別是「這奧秘真是偉大！但我是指基督和教會說的」這句話時，我們定必察覺，書信作者所提及的不僅是隱藏在天主內的偉大奧秘，而最重要的是指出這奧秘因著基督得以存在；基督以充滿救贖之愛的行動愛了教會，並為她交出自己，以婚姻的形式與教會結合，一如夫妻在造物主所建立的婚姻中共結合。厄弗所書的這些說話似乎為《教會憲章》開首的話提供了充分的理由：「教會在基督內，好像一件聖事，就是說教會是與天主親密結合，以及全人類彼此團結共融的標記和工具。」（《教會憲章》，1）這段梵二憲章的引文沒有說「教會是一件聖事」，而是說「教會好像一件聖事」，說明了當我們論及教會的聖事性時，必須以類比的方式來處理，意思有別於教會施行的由基督建立的七件聖事。如果說教會是聖事，這樣說的理由多半正是出於厄弗所書。

7. 我們可以說教會的聖事性由所有聖事構成，她是藉著這些聖事滿全了使人成聖的使命。此外，我們也可以說教會的聖事性是各聖事的泉源，特別是聖洗和聖體聖事的泉源。我們可以從剛才分析的厄弗所書 5:25-30，清楚地看到這點。最後，我們必須說的是教會的聖事性與婚姻這最古老的聖事保持著特別的關係。

二. 聖事與奧秘

從創世以來即隱藏的奧秘 在基督身上啟示出來和發顯作用

94 1982年9月15日公開接見集會講詞
(《教導》5, no. 2 [1982]: 459-63)

1. 我們正在分析厄弗所書 5:21-33 的經文。由於這段經文對婚姻與聖事這主題來說十分重要，我們已經分析了好一段時間。從第一章開始，整卷書信的內容主要是指出這「從創世以來，即隱藏在天主內」的奧秘是永遠地預定給人的恩賜。「願我們的主耶穌基督的天主和父受讚美！祂在天上，在基督內，以各種屬神的祝福，祝福了我們，因為祂於創世以前，在基督內已揀選了我們，為使我們在祂面前，成為聖潔無瑕疵的；又由於愛，按照自己旨意的決定，預定了我們藉著耶穌基督獲得義子的名分，而歸於祂」。(弗 1:3-6)

2. 厄弗所書在這段所說的是「從創世以來」即隱藏在天主內的奧秘(弗 3:9)。

接下來的句子向讀者講述這奧秘在人的歷史中實現的階段：這「從創世以來」便在基督內預定給人的恩賜，在同一的基督內成為人真正的一部分；「我們就是全憑天主豐厚的恩寵，在祂的愛子內，藉祂愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦免。的確，天主豐厚地把這恩寵傾注在我們身上，賜與我們各種智慧和明達，為使我們知道，祂旨意的奧秘，是全照祂在愛子內所定的計畫；就是依照祂的措施，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首。」(弗 1:7-10)

3. 這樣一來，永恆的奧秘由「隱藏在天主內」的階段進入啟示和實現的階段。基督啟示了這永恆的奧秘，並在一眾男女身上成就這奧秘。「從創世以來」，人類已在基督內蒙揀選和祝福，並蒙受聖父「各種屬神的祝福」。從末世論的角度來看，按照天主永恆的「計劃」，已

預定了基督為元首，「天上和地上的萬有總歸於」祂。為此緣故，在書信的其餘部分，厄弗所書的作者勸誡那些獲啟示這奧秘並以信德領受了這奧秘的人，應奉他們所認識的真理的精神作為生活的模範。他特別勸勉為人丈夫和妻子的基督徒夫婦要這樣做。

4. 書信的其餘部分主要是訓導或勸誡。作者似乎首要論及的是基督徒召叫的道德層面，但他往往重提那藉著基督的救贖已經在他們內產生作用的奧秘，而這奧秘主要藉著聖洗，已在他們身上產生功效。「在基督內，你們一聽到了真理的話，即你們得救的福音，便信從了，且在祂內受了恩許聖神的印證。」（弗1:13）這樣一來，基督徒召叫的道德層面不僅關係到在基督身上有關天主的永恆奧秘的啟示，以及以信德領受這奧秘，同時也關乎聖事系統；雖然這聖事的層面不是整卷書信首要論述的內容，但卻隱含地見於字裡行間。這是必然的事，因為宗徒致函的對象是基督徒，也就是那些已藉聖洗成為教會團體成員的人。由此看來，我們在此分析的厄弗所書5:22-33這個片段似乎特別重要。事實上，經文特別闡明了奧秘與聖事的實質關係，尤其是闡明了婚姻的聖事性。

5. 奧秘的中心是基督。在祂身上，正是在祂身上，人類才永恆地蒙受「各種屬神的祝福」。在祂身上，在基督身上，人類「於創世以前」已「在愛中」獲揀選，並獲預定享有義子的名分。其後，當「時期一滿」，這永恆的奧秘便得以在特定的時刻實現，而這也是在祂身上並通過祂、在基督身上並通過基督而成就的。天主之愛的奧秘通過基督啟示出來。通過祂並為了祂，這奧秘得以成就：在祂身上，「我們藉祂的血，獲得了救贖，罪過的赦免」（弗1:7）。如此，一眾男女若以信德領受他們在基督身上獲得的恩賜，他們便真正地有分於這永恆的奧秘，即使這奧秘是在信德的面紗下在他們身上產生作用。根據厄弗所書5:22-33，基督所成就的救贖的效果是超性的恩賜，這恩賜有配偶之間相互自我交付的特色，是基督向教會交出自己，仿如丈夫與妻子這配偶關係。因此，不僅救贖的效果是恩賜，但最重要的是基督本身就是恩賜；祂把自己交付給教會，猶如把自己交付給自己的新娘。

夫婦之愛的類比

6. 我們必須提出這個問題：討論至此，這類比是否不容我們更深入和準確地探求這奧秘的實質內容？我們必須提出這問題，最主要的原因是厄弗所書 5:22-33 這個「經典」片段並非作者自行構想的理論，而是延續了一些舊約的陳述，並可說是這些陳述的結果，而這些陳述正是以同一的類比，闡述了雅威天主對祂所揀選的以色列子民的愛。我們首先想起的是先知書的經文；經文特意把雅威對以色列的愛比作夫婦之愛。然而，選民並不明白這愛，也沒有以愛還愛，反而報以不忠和背叛。他們不忠和背叛，主要是表現於拜偶像，崇拜外邦人的神祇。

7. 事實上，在大部分情況下，先知都生動地強調這背叛和不忠，稱之為以色列的「淫亂」。然而，先知這些說話的依據是一個清晰的信念，確信雅威對選民的愛可以也必須比擬為新郎與新娘結合的愛，也就是夫妻結合的愛。我們可以引述依撒意亞、歐瑟亞和厄則克耳等先知書的許多篇章。（我們早前分析基督在山中聖訓論及「姦淫」這概念時，曾引述部分篇章〔參閱《身體神學》36:5-37:5〕。）我們不要忘記，雅歌也是舊約的一部分，勾畫了夫妻恩愛的圖像，但事實是雅歌的描述沒有採用先知書常用的類比，即以雅威對以色列的愛這圖像來闡述夫妻之愛，也沒有採用可見於其他經文的「淫亂」或不忠這主題的負面元素。這樣一來，厄弗所書作者在界定基督與教會的關係時採用的新郎與新娘的類比可見於舊約書卷，具有豐富的傳統。我們分析厄弗所書這「經典」經文時，絕對不能不顧及這個傳統。

為闡明這個傳統，我們暫且只引用依撒意亞先知書的一段經文。先知這樣說：

不要害怕！因為你再不會蒙羞；
不要羞慚！因為你再不會受辱；
其實，你要忘記你幼年時所受的恥辱，
再不懷念居寡時所受的侮慢，
因為你的夫君是你的造主，
祂的名字是「萬軍的上主」；
你的救主是以色列的聖者，
祂將稱為「全世界的天主」。

是的，上主召見你時，你是一個被棄而心靈憂傷的婦女；
人豈能遺棄他青年時的妻子？你的天主說。
其實，我離棄了你，只是一會兒，
但是我要用絕大的仁慈召你回來……
我對你的仁慈決不移去，
我的和平盟約總不動搖；
憐憫你的上主說。（依54:4-8）

我們下次會面時，將開始分析這段選自依撒意亞先知書的經文。

95 1982年9月22日公開接見集會講詞 （《教導》5, no. 2 [1982]: 517-22）

1. 厄弗所書把基督與教會的關係比作丈夫與妻子的配偶間的關係，藉此述說了舊約先知的傳統。為闡明這點，我們引用了依撒意亞先知書以下的一段經文：

不要害怕！因為你再不會蒙羞；
不要羞慚！因為你再不會受辱；
其實，你要忘記你幼年時所受的恥辱，
再不懷念居寡時所受的侮慢，
因為你的夫君是你的造主，
祂的名字是「萬軍的上主」；
你的救主是以色列的聖者，
祂將稱為「全世界的天主」。
是的，上主召見你時，你是一個被棄而心靈憂傷的婦女；
人豈能遺棄他青年時的妻子？你的天主說。
其實，我離棄了你，只是一會兒，
但是我要用絕大的仁慈召你回來。
在我的盛怒中，我曾一會兒掩面不看你，
可是我要以永遠的慈悲憐憫你，
你的救主上主說。
這事對我有如諾厄的時日一般：
就如那時我曾發誓說：諾厄的大水不再淹沒世界；
同樣，我如今起誓：再不向你發怒，
再不責斥你。
高山可移動，
丘陵能挪去，
但我對你的仁慈決不移去，
我的和平盟約總不動搖；
憐憫你的上主說。（依54:4-10）

2. 在這裡，依撒意亞先知書的經文並不像其他經文，尤其不像歐瑟亞和厄則克耳先知書的經文，那樣嚴厲斥責以色列是不忠的妻子。因此，這聖經類比的實質內容更見顯明。雅威天主對選民以色列的愛可比擬為世人的新郎對自己妻子的愛；他藉婚姻盟約選擇心儀的女人為自己的妻子。這樣，依撒意亞先知重提那可說是隱藏在天主心裡的奧秘，從而說明那些構成以色列歷史的事件。他可說是以多個世紀後厄弗所書作者採用的同一方向引導我們。厄弗所書作者是以基督已成就的救贖為基礎，更圓滿地揭示這奧秘的深層內容。

3. 先知書的經文充滿舊約子民的傳統和思想。先知以天主之名向以色列發言，並可說是套用了天主自己的話，一如新郎向自己揀選的新娘說話。這些說話滿溢真誠的愛意，同時也凸顯了當時社會特有的情況和心態。經文強調，女人被男人揀選後，她的「恥辱」就會被除去，因為當時社會普遍認為，不管是當初童貞，還是其後居寡，或由於妻子失寵（申 24:1）或是不忠而被休，獨身都似乎是一種恥辱。然而，引文並沒有提及不忠，反而強調了「仁慈的愛」⁸⁹這動機，從而不僅闡明舊約中婚姻的社會性質，也說明天主對以色列的愛是真正的恩賜，而這恩賜完全出於天主的主動；換句話說，引文要說明的是恩寵的向度，這向度自起初便包含在這愛內。這可能是天主最強而有力的「愛的宣言」，同時也是永遠忠信的嚴肅誓言。

依撒意亞先知書與厄弗所書

4. 這個片段特別強調一個類比，那就是使丈夫與妻子共結合的愛。依撒意亞先知說：

因為你的夫君是你的造主，
祂的名字是「萬軍的上主」；
你的救主是以以色列的聖者，
祂將稱為「全世界的天主」。（依 54:5）

89 在希伯來文的文本中，有兩個字多次一起出現：“ḥesed”（忠信、愛）和“rahāmim”（憐憫、仁慈）。

我們可見，身為造物主和萬有之主的尊威天主在經文中被稱為選民的「夫君」。這「夫君」訴說祂深厚的「仁慈」是不會從祂的妻子以色列身上「移去」的，反而會成為他們之間的「和平盟約」穩固的基礎。這樣一來，夫婦之愛與婚姻這個主題關連到盟約這個主題。此外，「萬軍的上主」不但自稱為「造主」，更自稱為「救主」。這段經文載有非常豐富的神學內容。

5. 我們在比較依撒意亞先知書與厄弗所書的經文時，發現有關夫婦之愛與婚姻的類比有其連續性，但我們必須同時強調其神學觀點是有所不同的。早在第一章，書信作者已論及愛和揀選的奧秘，「主耶穌基督的天主和父」藉此奧秘在祂的聖子內眷顧一眾男女，作者說這奧秘是「隱藏在天主心中」的奧秘。這是父愛的奧秘，獲揀選邁向成聖的奧秘（「在祂面前，成為聖潔無瑕疵的」弗 1:4），在基督內成為義子的奧秘（「預定了我們藉著耶穌基督獲得義子的名分」弗 1:5）。在這個語境中，所推論出來有關婚姻的類比也是我們在依撒意亞先知書找到的（「因為你的夫君是你的造主，祂的名字是『萬軍的上主』」（依 54:5），但這推論似乎是節略的觀點，是上述神學觀點的一部分。愛與揀選作為自創世以來便隱藏在天主內的奧秘，其首要向度是慈父的向度，而不是「夫婦」的向度。根據厄弗所書，這奧秘的首要特點依然是關乎天主的父性，而先知書也特別指出這一點（參閱歐 11:1-4；依 63:8-9；64:7；拉 1:6）。

6. 夫婦之愛與婚姻的類比只在「造主」和「以色列的聖者」以「救主」的身分彰顯自己時才出現。依撒意亞先知說：

因為你的夫君是你的造主，
祂的名字是「萬軍的上主」；
你的救主是以色列的聖者。（依 54:5）

在這段經文中，我們已大概可以看到「夫君」與「救主」是平行的。在探討厄弗所書時，我們定必發現這思想在書信中給闡述得淋漓盡

致。厄弗所書一章已勾畫了救主⁹⁰的形象，指出這是祂特有的本質，因為祂是父的首生「愛子」（弗1:6），是父自永恆便鍾愛的，而我們也是因著祂，「從創世以來」便在祂內為父所愛。藉著這位與聖父同性同體的聖子，「我們就是全憑天主豐厚的恩寵，在祂的愛子內，藉祂愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦免」（弗1:7）。這同一的聖子基督（即「默西亞」）「愛了教會，並為她捨棄了自己」（弗5:25）。

厄弗所書這精彩的表述概述和強調了雅威受苦僕人之歌和熙雍讚歌的要點（參閱依42:1; 53:8-12; 54:8）。

因此，基督為教會交付了自己就相等於救贖工程的滿全。這樣，依撒意亞先知的「造主，萬軍的上主」正因為祂是救主，遂成為「新以色列」的「以色列的聖者」。厄弗所書保留了先知書的神學觀點，並同時深化和轉化其中的意義，且加入了新揭示的元素：聖三的元素、基督的元素，⁹¹最後是末世的元素。

90 雖然在最古老的聖經書卷中，「救主」一詞（希伯來文是gō'el）意指因親屬關係而有義務為被殺的親人報仇的人（參考例子：戶35:19），或向遭遇不幸的親人施予援手的人（參考例子：盧4:6），特別是指把親人從為奴的境況解救出來（參考例子：肋25:48）。隨著時間過去，這個類比後來應用於雅威身上，形容祂「以大能的手解救你們，將你們由為奴之家，由埃及王法郎的手中救出來」（申7:8）。

特別是在第二依撒意亞中，重點已由救贖的行動轉移至救主本身，而這位救主可說是單憑祂的臨在拯救以色列，「沒有錢財也沒有禮物」。

為此，厄弗所書採用了依撒意亞先知書第五十四章所述的「救主」一詞（「因為你的夫君是你的造主……你的救主是以色列的聖者」），所持的理由一如在同一書信中應用了雅威受苦僕人之歌的經文（參閱依53:10-12；弗5:23, 25-26）。

91 保祿以「基督與教會」的關係替代「天主與以色列」的關係，把舊約中所有指向雅威（希伯來文的 *Adonai* 與希臘文的 *Kyrios*）的都應用在基督身上。基督是天主，但保祿也把四首上主僕人之歌（依42; 49; 50; 52-53）的一切描述應用在祂身上，這些詩歌在新舊約過度期間，被詮釋為帶有默西亞的意義。

「頭」與「身體」這主題並非源自聖經，相信早已存在於希臘文化（斯多亞派？）中。厄弗所書把這主題用於婚姻的語境（但在格林多前書中，「身體」的主題則用以指出那盛行於社會的情況）。

從聖經的角度來看，提出這主題絕對是新穎的做法。

7. 因此，聖保祿在致書給新約的天主子民，特別是厄弗所教會時，不再重複「你的夫君是你的造主」，反而展示「救主」作為首生子，且從創世以來已是「父的愛子」，同時也揭示：為教會交出自己所流露的拯救之愛是一種夫君之愛，祂藉此愛迎娶教會，使她成為自己的奧體。這樣一來，厄弗所書保留了舊約先知書（在此主要是指依撒意亞先知書）的類比，並明顯地有所轉化。這類比是關乎這奧秘，且表達和可說是說明了這奧秘。依撒意亞先知書只是概略地描述了這奧秘，可以說只「揭露了一半」；相對而言，在厄弗所書中，這奧秘卻完全揭示了（但當然依然是奧秘）。在厄弗所書中，這隱藏在天主（「我們的主耶穌基督的父」）內的奧秘有其永恆向度，但其永恆向度顯然有別於這奧秘透過基督和教會在歷史中實現的向度。婚姻的類比主要是述說這奧秘在歷史的實現。此外，在先知書（依撒意亞先知書）中，這類比是直接述說一個歷史的向度；它關乎舊約選民的歷史、以色列的歷史；可是，當這奧秘在舊約中實現的期間，基督和教會的向度只是剛剛萌芽，只是被預示出來。儘管如此，依撒意亞先知書的經文顯然有助我們更好瞭解厄弗所書，以及基督與教會之間的夫婦之愛這個偉大的類比。

恩賜的現實，恩寵的意義

95b 1982年9月29日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 2 [1982]: 626-30)

1. 在厄弗所書中（弗 5:22-33），一如在舊約先知書中（如依撒意亞先知書），我們看到婚姻的類比，也就是基督與教會之間的夫婦之愛這偉大類比。

就舊約和新約所啟示的奧秘而言，這類比起著怎樣的作用？我們必須循序漸進地回答這個問題。首先，婚姻或夫婦之愛的類比有助我們洞察這奧秘的真正本質，幫助我們瞭解奧秘的若干內容，但這當然是以類比的方式來瞭解。很明顯，這個有關世上人與人之愛、丈夫對妻子的愛、人類配偶間之愛的類比，是無法使人充分並完全瞭解這絕對超越的

現實，這天主的奧秘，而這奧秘既是從創世以來便隱藏在天主內，也是在「歷史中」的時空因著「基督愛了教會，並為她捨棄了自己」（弗5:25）而得以實現。就這類比來看，一如就任何其他我們嘗試用人間的語言來表達這奧秘的類比來看，這奧秘仍然是超越的。然而，這類比卻同時使人有可能在一定程度上「洞悉」這奧秘原來的本質。

2. 夫婦之愛的類比在一定意義上使我們得以明白這奧秘；這奧秘從創世以來便隱藏在天主內，並由基督在時空內實現，就是天主藉著基督完全和不可撤回地自我交付所表現的愛。所關乎的是「人」的個人向度和群體向度（這群體向度在依撒意亞和其他先知書中表達為「以色列」，在厄弗所書中則為「教會」；我們可以說，兩者分別是指舊約和新約的天主子民）。我們要補充的是，在這兩個概念中，群體向度可說是最重要的層面，但並非完全掩蓋個人向度，畢竟個人向度也屬於夫婦之愛原來的本質。更好說，我們在兩者中看到「由團體縮小至個人」，這是意義重大的。⁹²以色列和教會獲有位格的新郎（「雅威」和「基督」）視為有位格的新娘。每一個具體的「我」必須在聖經中的「我們」找到自己。

3. 因此，我們討論的類比使我們得以在一定程度上瞭解生活的天主所啟示的奧秘，祂是造主和救主（同時是盟約的天主）。這類比使我們得以從夫婦之愛的角度明白這奧秘，正如它使我們得以從「仁慈」之愛（根據依撒意亞先知書）或「父親」之愛（根據厄弗所書，特別是第一章）的角度瞭解這奧秘。這無疑也是以類比的方式來瞭解的。夫婦之愛的類比包含了奧秘的一種特質，但這特質是仁慈之愛或父親之愛的類比（以及聖經內我們可用以論述的任何其他類比）所沒有直接強調的。

4. 配偶之間的愛（或夫婦之愛）這個類比似乎主要強調天主自我

92 這不僅是把人類社會擬人化（那是世界文學常見的現象），而且也是指聖經特有的「集體位格」（corporate personality），其特點是個體與團體之間持續的相互關係。參閱：H. Wheeler Robinson, "The Hebrew Conception of Corporate Personality", *BZAW* 66 (1936) : 49-62；請也參閱：J. L. McKenzie, "Aspects of Old Testament Thought", *New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990), 1296。

交付予人，而人是「從創世以來」在基督內獲揀選的（實在地就是祂向「以色列」、向「教會」自我交付）；這交付按其真正的本質，或作為禮物，是完全的（更確切的是「徹底」的）和不可撤回的。這交付確是「徹底」的，並因而是「完全」的。我們所說的不是形上意義的完全。作為受造物，人事實上沒有能力「領受」天主本身這禮物，即享有圓滿超越天主性的天主。這樣「完全的恩賜」（非受造的恩賜）只有天主自己在「聖三的位際共融」中才可共享。相反，夫婦之愛的類比所指的天主把自己恩賜給人必定是以有分於天主性體的形式實現（參閱伯後1:4），而神學已清晰確切地指出這一點。然而，按這樣的標準看來，天主在基督內給人的恩賜是「完全」或「徹底」的恩賜，而這正是夫婦之愛這類比所指的：從某種意義來說，這已經是天主「可以」恩賜自己給人的「全部」，因為人始終是受造物，在官能方面是有限的。這樣，夫婦之愛的類比指出恩寵的「徹底」特性，而恩寵也包括受造恩寵的整個系統。

5. 剛才所說的看來是這偉大的類比的第一個作用。這類比由舊約先知書進入厄弗所書，正如我們已提到，它在厄弗所書出現了重大的轉化。婚姻是人世的現實，是夫婦之愛得以具體表達的方式，而婚姻的類比在某些方面有助我們瞭解恩寵這奧秘，那是在天主內的永恆現實，也是在基督內人類獲救贖的「歷史中」的效果。然而，我們早前說過，這個聖經類比不僅「說明」了這奧秘，而且這奧秘也反過來界定和決定了瞭解這類比的適當方法，也界定和決定了類比的組成部分，而聖經作者從這組成部分中看到這天主的奧秘的「肖像和模樣」。因此，把婚姻（基於夫婦之愛）比作舊約「雅威與以色列」和新約「基督與教會」的關係對如何瞭解婚姻是關鍵的，並決定了瞭解婚姻的方式。

6. 這是我們所述的偉大類比的第二個作用。我們從這個作用出發，論述「聖事與奧秘」這問題，而按一般和基本的意義來說，就是論述婚姻的聖事性這問題。從厄弗所書 5:22-33 的分析可見，這看來尤其合理。藉著丈夫與妻子配偶間結合的圖像呈現基督與教會的關係，書信作者以最概括性和基本的方式，論及的不僅是天主這永恆奧秘的實現，而且也論及這奧秘如何在有形可見的世界中呈現出來，如何成為有形可見

的，從而進入了標記的領域。

7. 「標記」一詞在此純粹指「不可見的成為可見」。那從創世以來便隱藏在天主內的奧秘（也就是那不可見的）首先是在基督這歷史事件本身中成為可見的。厄弗所書把基督與教會的關係界定為「偉大的奧秘」（*mysterium magnum*），這關係使這奧秘的可見性得以實現和具體呈現。此外，厄弗所書作者把基督與教會不可拆散的關係比作丈夫與妻子關係，即比作婚姻關係，並同時訴諸創世紀 2:24 的話語，那就是天主在其創世行動中藉以建立婚姻的話。這樣的比擬使我們在探討過程中，按創世奧跡的語境回顧我們早前稱為「不可見的成為可見」，回顧神學上歷史中的人的「起源」。

我們可以這樣說，婚姻這可見的標記，鑑於與天主拯救工程的高峰、基督與教會這可見的標記相連，「自起初」便把愛的永恆計劃轉落到「歷史中」的向度，使之成為整個聖事系統的基礎。厄弗所書的作者有其特別的貢獻，就是把這兩個標記連繫在一起，使他們成為一個單一偉大的標記，也就是偉大的聖事（*sacramentum magnum*）。

婚姻是原始聖事

96 1982年10月6日公開接見集會講詞 （《教導》5, no. 2 [1982]: 697-701）

1. 我們繼續分析厄弗所書 5:22-33 這段經典經文。在此引述早前就這個主題所作的分析的其中幾句論述，對我們目前的分析也有助益。「人出現在有形可見的世界，是天主的恩賜最卓越的表達，因為人自身之內隱藏著交付的向度。他以此進入世界，並承載著天主肖像的特質。因著尚似天主，他超越和掌管他在世上『有形可見的一切』、他的肉身性、他的男性或女性特質、他的赤裸。尚似天主也可見於人在原初意會到身體的配偶性意義，而這意義是獲原初清白無罪的奧跡所滲透。」〔《身體神學》19:3〕這幾句話以三言兩語概述了我們有關創世紀首數章的分析；基督就婚姻及其不可拆散性與法利塞人的對談中，就是引用創世紀的話

訴諸「起初」。在同一次的分析中，我們還提及原始聖事的問題。「因此，在這個角度看來，一件原始聖事已形成了，而這聖事可被理解為一個標記，有實效地在有形可見的世界傳送那自創世以來便隱藏在天主內的不可見的奧秘。這是天主的真理和天主大愛的奧秘，是天主生命的奧秘，而人也確實參與了這奧秘……正是原初清白無罪使人開始成為這奧秘的一部分。」〔《身體神學》19:4〕

2. 我們必須根據保祿在厄弗所書所提出的教導，再次檢視剛才這番話的內容，尤其要注意厄弗所書5:22-33，並將之置於整卷書信的整體語境來解讀。此外，書信也允許我們這樣做，因為在5:31這一節，作者自己也訴諸「起初」，所訴諸的正是創世紀2:24有關建立婚姻的話。我們何以認為這些話是在述說聖事，述說原始聖事？我們早前已分析聖經述說的「起初」，其中討論過人原初獲賦予的存在和恩寵，亦即原初清白無罪和義德的情況，從而逐步明白剛才這個問題的答案。厄弗所書述說那自永恆便隱藏在天主內的奧秘，引領我們從這奧秘的角度認識人的原初情況，即人在原罪之前的情況。事實上，書信卷首寫道：「我們的主耶穌基督的天主和父……在天上，在基督內，以各種屬神的祝福，祝福了我們，因為祂於創世以前，在基督內已揀選了我們，為使我們在祂面前，成為聖潔無瑕疵的。」（弗1:3-4）

3. 厄弗所書向我們展示了這永恆奧秘的超性世界，展示了天主父為人預定的永久計劃。這些計劃在「創世」以前已經存在，因而也在創造人以前已經存在。同時，這些天主的計劃在整個創世現實中已經開始實現。人是按照天主的肖像而受造為男人和女人，如果人的原初清白無罪的狀態也屬於這創世奧跡，那就是說天主賜給人的原始恩賜已經包含了揀選的效果，即厄弗所書所述的：「祂已揀選了我們，為使我們在祂面前，成為聖潔無瑕疵的。」（弗1:4）誠然，這似乎是創世紀記載的話要強調的，當時造物主「厄羅依」（即天主）看到「在祂面前」的人（男人和女人）時，在人身上看到值得欣悅的善：「天主看了祂所造的一切，認為樣樣都很好。」（創1:31）只是在犯罪之後，在破壞了與造物主所訂立的原初盟約後，人才覺得有需要躲避「上主天主」：「我在

樂園中聽到了你的聲音，就害怕起來，因為我赤身露體，遂躲藏了。」
(創3:10)

4. 相比之下，在犯罪前，人的靈魂承載著蒙揀選的效果：人是在天父永恆之子基督內，在永恆中蒙揀選的。因著這召選的恩寵，人（男人和女人）在天主面前是「聖潔無瑕疵的」。正如我們在早前的分析中所指出的，這原始（或原初）的聖潔和純潔也可見於一個事實：他們都「赤身露體，並不害羞」（創2:25）。當我們比較創世紀首數章有關「起初」的敘述與厄弗所書的敘述時，必會推論到人受造的現實已瀰漫著在基督內恆常蒙受的揀選：人是奉召藉著義子的恩寵成聖，天主「按照自己旨意的決定，預定了我們藉著耶穌基督獲得義子的名分，而歸於祂，為頌揚祂恩寵的光榮，這恩寵是祂在自己的愛子內賜與我們的」（弗1:5-6）。

5. 從「起初」，人（男人和女人）已獲享這超性的恩賜。這天賦的恩寵是因基督的緣故而賜予的；祂自永恆已是天父所「鍾愛」的聖子。可是，就時間和歷史的層面而言，這恩賜是在這位「愛子」道成肉身之前所賜的，也是在我們「藉祂的血」獲得「救贖」（弗1:7）之前所賜的。

在人犯罪後，救贖成為超性天賦恩寵的來源，且從某意義上來說，儘管在有罪的情況下，救贖仍是超性恩寵的來源。這超性的恩寵在原罪之前已經賜下了，也就是原初的義德與清白無罪之恩，是人在創世以前在基督內獲揀選的效果。而這正是由於祂，那獨一的愛子的緣故而賦予的，儘管在時序上來說，這是先於祂（那獨一的愛子）帶著肉軀降臨人間。在創世奧跡的向度，只有「第一個亞當」獲揀選享有義子身分的尊嚴，也就是按天主的肖像和模樣受造為男人和女人的人所專享的。

6. 在這樣的語境下，我們怎樣才可以印證聖事的現實，原始聖事的現實？我們曾就「起初」作出分析，較早前也從這分析引述一個片段。在此分析中，我們說：「聖事作為有形可見的標記，是由人構成，因為他是『身體』，並且是由他『有形可見』的男性和女性特質構成。事實上，身體 — 唯有身體 — 能夠使那不可見的屬精神和屬神的成為有

形可見的。身體的受造是為把自創世以來便隱藏在天主內的奧秘轉落到世界這個有形可見的現實之中，從而成為這奧秘的標記。」〔《身體神學》19:4〕

此外，這標記也有其本身的實效，一如我所說的：「在對身體的配偶性意義的體驗中，原初清白無罪就是聖善」。它的效果是：「通過男人或女人的身體，人覺察到自己是聖善的主體」〔《身體神學》19:5〕。「他意識到自己是如此」，而他是從「起初」便已如此。這聖潔是造物主自「起初」便賦予人的，屬於「創世聖事」這現實。創世紀2:24這樣說：「人應……依附自己的妻子，二人成為一體。」從神學角度來說，此話是以這原初現實為背景，使婚姻成為「創世聖事」不可或缺的部分，並可說是成為這聖事最主要的部分。此話說明了婚姻的起源的特質，或許更確切地說，是確認了這特質。從這些說話看來，婚姻就是聖事，這是因為婚姻是「創世聖事」不可或缺的部分，我會說，婚姻是「創世聖事」的主要內容。這樣一來，婚姻是原始聖事。

7. 人藉其特有的「生育」能力（「生育繁殖」創1:28），延續了創世工程。根據創世紀2:24的說話，婚姻的建立不僅說明人類這基本團體的起始，也述說了造物主的救恩行動的主動性，而這行動是關係到厄弗所書所說人在永恆中所蒙受的揀選。這救恩行動來自造物主天主，而其超性的實效正相等於天主創造人的行動，並在這行動中使人處於原初清白無罪的狀態。在這狀態中，自創造人的這個行動之初，人自永恆在基督內蒙受的揀選已經產生效果。這樣，我們必須明白，原初的創世聖事是從「愛子」取得實效（參閱弗1:6，作者指出「這恩寵是祂在自己的愛子內賜與我們的」）。至於婚姻，我們可推論說：婚姻是在整個創世聖事的語境中建立的，也就是在原初清白無罪的狀態下建立的，不僅是為藉著生育延續創世工程，也是為了把這同一的創世聖事傳給人類的一代，亦即把聖父在其永恆之子內自永恆對人的揀選之超性效果延續下去，而這些效果是天主在創世行動中恩賜給人的。

厄弗所書似乎允許我們循此方向理解創世紀，以及當中載述的有關人的「起始」和婚姻的真理。

97 1982年10月13日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 2 [1982]: 810-14)

1. 我們在上一次所作的討論中，嘗試根據厄弗所書的闡述，更深入領會人和婚姻在原初義德（或清白無罪）狀態下的聖事性「起始」。

然而，當人破壞了他與造物主所訂立的首個盟約後，人心顯然已失落了所繼承的恩寵。當天主為人注入具理性的靈魂時，也賜予人恩寵，但生育繁殖一事並沒有獲得所繼承的原初恩寵光照，反而因人所繼承的原罪而蒙污。我們可以說，婚姻這原始聖事雖然在其由整個創世聖事建立的那刻已汲取其超性實效，但罪惡已經使婚姻失去這實效。儘管如此，即使在這狀況下，也就是在人承繼的罪性狀況下，婚姻始終沒有失去其為聖事的形像，一如厄弗所書5:22-33所述的，而書信作者毫不遲疑地稱這聖事為「偉大的奧秘」。我們怎能不從而推論，婚姻仍然是實現天主永恆計劃的場域？按此計劃，創世聖事惠及人類，並預備他們領受救贖聖事，引領他們進入救恩工程的向度。我們對厄弗所書的分析，特別是有關厄弗所書5:22-33這段「經典」經文的分析，似乎就是朝向這個結論。

「救贖聖事」

2. 在厄弗所書5:31，作者在訴諸創世紀2:24有關建立婚姻的說話（「為此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體」）後，立即宣告說：「這奧秘真是偉大！但我是指基督和教會說的。」（弗5:32）他似乎不僅要指出那自永恆便隱藏在天主內的奧秘，也要指出這奧秘的實現是連續的，由人在創世工程中所獲享並使原始聖事建立的超性蒙恩〔即獲賜恩寵〕，貫徹到人全新的蒙恩。這全新的蒙恩是由基督成就的：「基督愛了教會，並為她捨棄了自己……聖化她。」（弗5:25-26）這是天主賦予的恩寵，可完全界定為救贖聖事。保祿認為，基督這樣「為」教會交出自己來救贖她，其中也包含了婚姻中丈夫與妻子結合的夫婦關係的圖像，基督也是按這圖像向教會交付自我。這樣，救贖聖事可說是披上了原始聖事的形像和形式。原祖夫妻的

婚姻作為創世聖事中人蒙賜超性恩寵的標記，是相當於基督與教會的婚姻，更好說，是基督與教會之間的婚姻類比。這婚姻類比是最根本的「偉大」標記，顯示了人在救贖聖事中的超性蒙恩，而藉此恩寵，那在「起初」因揀選之恩而建立但遭罪惡破壞的盟約，決定性地得以更新。

3. 這個厄弗所書片段所包含的圖像似乎主要是在述說：救贖聖事是那自永恆便隱藏在天主內的奧秘的最終實現。實在，厄弗所書第一章所論及的一切事物都藉著這個偉大的奧秘決定性地實現了。事實上，正如我們記得的，經文不僅指出「祂於創世以前，在祂〔基督〕內已揀選了我們，為使我們在祂面前，成為聖潔無瑕疵的」（弗1:4；若望保祿二世加以補充），還說：「我們就是全憑天主豐厚的恩寵，在祂的愛子內，藉祂愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦免。的確，天主豐厚地把這恩寵傾注在我們身上。」（弗1:7-8）人在「救贖聖事」中，以超性的方式獲賜全新的恩寵，這也是自永恆便隱藏在天主內的奧秘全新的實現；說這是新的，是相對於創世聖事而言。這時，蒙賜恩寵從某些意義上說是「新的創造」，但有別於創世聖事，這是因為人受造時的原初蒙恩使人藉著恩寵「自起初」便處於原初清白無罪和義德的狀態。相比之下，人在救贖聖事的全新蒙恩主要使他獲得「罪過的赦免」。儘管如此，「恩寵」在此刻也「格外豐富」，一如聖保祿在其他書信中指出的：「罪惡在那裡越多，恩寵在那裡也越格外豐富。」（羅5:20）

4. 救贖聖事是以基督給予教會祂的配偶之愛為依據，是基督救贖之愛的效果，成為教會自身生命的永恆向度，是根本的和賦予生命的向度。這是基督與教會的「偉大奧秘」，基督所實現的永恆奧秘；這位基督「為她捨棄了自己」（弗5:25），以不可拆散的爱情與她結合，一如丈夫與妻子在婚姻中結合。教會以此方式，仗賴救贖聖事而生活，而救贖聖事也是由她完成，一如妻子以配偶之愛，為丈夫完成一樣。可以說，「在起初」當第一個男人在第一個女人身上找到「一個與自己相稱的助手」（創2:20）時，這一點已經顯明了。雖然厄弗所書沒有指明，我們仍可補充說，教會與基督結合，一如妻子與她的丈夫結合，也是從救贖聖事獲取她全部的屬神多產和母親身分。伯多祿前書可說是為這多產作出

了說明，作者指出我們「原是賴天主生活而永存的聖言，不是由於能壞的，而是由於不能壞的種子，得以重生」（伯前1:23）。如此，那自永恆便隱藏在天主內的奧秘在起初是在創世聖事中，藉著原祖第一個男人和第一個女人以婚姻方式的結合成為可見的現實，現在也在救贖聖事中，藉著基督與教會不可拆散的結合成為可見的現實，而厄弗所書的作者是夫妻二人配偶間的結合闡述基督與教會的結合。

5. 厄弗所書所述的「偉大奧秘」（希臘文為「*to mysterion touto mega estin*」）是述說那自永恆便隱藏在天主內的奧秘的全新實現：就在世的救恩史而言，這是決定性的實現。此外，它也是述說奧秘如何「成為有形可見的」，述說那不可見的成為可見的。這可見性並沒有使奧秘不再是奧秘。這一點適用於婚姻；婚姻是在「起初」在創世聖事之中，在原初清白無罪的狀態下建立的。這一點也適用於基督與教會的結合，而這結合就是救贖聖事這「偉大奧秘」。我們所說的不可見的成為可見的並非是把奧秘完全清空（也許有人會這樣以為）。這奧秘是信德的對象，儘管奧秘藉那足以表達和實現它的確實得到表達和實現，但奧秘依然是隱藏的。因此，不可見的成為可見是屬於標記的領域，而「標記」只指向這個奧秘的現實，而並沒有「完全揭示」它。「第一個亞當」（人一男人和女人）受造時是處於原初清白無罪的狀況下，並蒙召在這樣的狀況中結為夫婦（我們是就這方面論述創世聖事），而「第二個亞當」—基督，祂藉救贖聖事與教會結合，這是不可拆散的關係，好比夫妻之間不可拆散的盟約。正如「第一個亞當」是這個永恆奧秘的標記，同樣「第二個亞當」—基督，祂也是這同一永恆奧秘決定性的標記。因此，當我們論及這永恆奧秘的實現時，我們也在論及這奧秘藉著可見的標記而成為可見的。為此緣故，我們也是論及所繼承的整個創世和救贖聖事的聖事性，而我們的論述是參照整個創世和救贖工程，更重要的是參照在創世聖事中所建立的婚姻，而且也參照作為基督新娘的教會，她蒙恩與基督締結宛如婚姻的盟約。

婚姻是新盟約的形象和聖事

98 1982年10月20日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 2 [1982]: 857-61)

1. 上周三，我們論及與天主所訂立的盟約這個重要的承傳，也論及天主原初在其創世工程中所賜的恩寵。正如我們從厄弗所書 5:22-33 推論的，這個重要承傳的一部分就是婚姻這原始聖事，那是從「起初」已經建立，並關係到整個創世聖事。婚姻的聖事性不僅是教會（基督與教會）這件聖事之模型和形像，也構成了救贖聖事這個全新承傳的重要部分，而救贖聖事是教會藉著基督獲賜的。在此，我們必須再次回顧瑪竇福音 19:3-9 所載基督的說話（參閱谷 10:5-9）。基督回應法利塞人有關婚姻及其特性的問題時，唯獨訴諸造物主在「起初」原初建立的婚姻。當我們根據厄弗所書（特別是厄弗所書 5:22-33）探討這回答的意思時，我們的結論是婚姻與整個聖事系統有雙重的關係，而這關係是在新盟約的救贖聖事中浮現的。

2. 婚姻是原始聖事，一方面是個形像（因此也是模樣、類比）；新的救恩工程和聖事系統都是按此形像建立其根本的和重心的結構，而這救恩工程和聖事系統是來自教會蒙恩成為基督的配偶，以及救贖帶來的所有裨益（借用厄弗所書開首的說話，這些裨益可稱為「各種屬神的祝福」弗 1:3）。因此，作為原始聖事的婚姻，已被攝取和載入到新的聖事性救恩工程的整體結構之內，而這結構是由救贖產生的，我會說是以「原型」的形式呈現。婚姻可說是被攝取和載入到這結構的基礎之中。基督在祂與法利塞人的對談（瑪 19:3-9）中，首先確定了這原始聖事的實存。如果我們深入探討這一方面，必會推斷說，所有新盟約的聖事可以說都能在婚姻這原始聖事找到其原型。在所引述厄弗所書的經典片段中，這一點似乎已經顯明了，稍後我們將會再作討論。

3. 然而，婚姻與整個聖事系統的關係是天主藉著救贖的成效賜予教會的，這關係並不只是一個模型。基督在祂與法利塞人的對談中（參

閱瑪 19)，不僅肯定婚姻實在是造物主自「起初」建立的，也同時宣告婚姻是新的聖事性救恩工程中不可或缺的部分，是新的救恩「標記」系統，源於救贖聖事，一如原初的救恩工程是源於創世聖事；而且事實上，基督在此唯獨提及一件聖事，也就是婚姻聖事；這聖事是當「按照天主的肖像和模樣」受造為男和女的人處於原初義德和清白無罪的狀態時，由天主建立的。

4. 新的聖事性救恩工程是以救贖聖事為基礎，源於教會蒙恩成為基督的配偶，有別於原初的救恩工程。事實上，這工程的對象不是處於原初義德和清白無罪狀態的人，而是那些承繼了原罪和罪性狀況（墮落人性的狀況 *status naturae lapsae*）的人。這工程的對象是若望一書 2:16 的經典說話所指的帶有三重貪慾的人；是保祿神學（和人學）所指「肉性的慾望相反聖神的引導，聖神的引導相反肉性的慾望」（迦 5:17）的人，亦即我們在早前的探討已經詳加討論的。

5. 基督在山中聖訓論及「貪慾的目光」就是「在心裡姦淫」。就此話的意義作出更深入和詳細的分析後，所作的討論有助我們明白婚姻是新的聖事系統不可或缺的部分，而這聖事系統是源於救贖聖事，即「偉大的奧秘」；這基督與教會的奧秘決定了教會本身的聖事性。這些討論也有助我們理解婚姻為新盟約的聖事，其救恩工作與我們在早前的分析中所界定的救贖的道德觀〔參閱《身體神學》46:4；47:5；49:2-7〕息息相關。厄弗所書以其特有的方式表達了這個真理：事實上，書信是在一個範圍寬廣的勸誡語境中，述說婚姻是「偉大」的聖事；這語境是一個道德勸諭，內容是關於基督徒生活應有的道德意識，而基督徒也就是那些意會到自己是蒙揀選的人，這揀選是在基督與教會內實現的。

教會的聖事

6. 我們已就厄弗所書（特別是 5:22-33）作出許多探討。循著這些探討繼續推進，我們可以論及教會的聖事這個題材，且必然如此。所引述的厄弗所書經文間接地述說了這些聖事，而其論述方式，我認為是次要

但卻是足夠的，以至我們的討論必須顧及聖事這個題材。然而，我們必須至少簡單地闡明，我們採用的「聖事」一詞所包含的意義，這對我們的討論十分重要。

7. 事實上，直到現在，我們在使用「聖事」一詞時，我們一直都是取其廣義（符合整個聖經和教父傳統），⁹³而在傳統的和當代的神學詞彙中，「聖事」一詞有其特別意義，用作標示基督所建立並在教會內施行的標記，這些標記表達了天主的恩寵，並把這恩寵授予領受個別不同聖事的人。就此意義來說，教會的七件聖事都各有其既定的禮儀行動，由言（形式 form）和特定的聖事性「質料」（matter）組成——這是廣泛採用的形質論的說法，是從多瑪斯·亞奎納和整個士林學派傳統所傳下來的，一直沿用到現在。

8. 相對於這個狹義的解釋，我們在討論過程中就「聖事」一詞是取其較寬廣，且也許是較古老和較基本的意義〔參閱《身體神學》93:5 連同附註〕。厄弗所書（尤其是5:22-33）似乎尤其允許我們採納這個意思。在書信中，「聖事」指的是天主這個奧秘，這個奧秘隱藏於永恆，但不是永遠隱而不彰，而是首先啟示和實現了（亦作：而是通過實現來啟示的）。就此而言，我們也論及創世聖事和救贖聖事。我們必須依據創世聖事，理解婚姻原初的聖事性（原始聖事）。進一步來說，我們依據救贖聖事，可以明白教會的聖事性，更好說，是明白基督與教會結合的聖事性，而這結合就是厄弗所書作者以婚姻來比擬，亦即以丈夫與妻子配偶間的結合來闡述的。在細心分析經文後可見，在這情況下，書信不僅是以隱喻的方式作比較，更重要的是指出這原始聖事的救恩內涵（也可說是「救恩的實體」）真實的更新（或「重新創造」，亦即新的創造）。這觀點非常重要，有助闡明教會的聖事性（《教會憲章》1 這段重要文獻也有提述這一點），並有助瞭解婚姻作為教會其中一件聖事所具有的聖事性。

93 參閱良十三世，《聖座公報》（*Acta Apostolicae Sedis*）2（1881）:22。

99 1982年10月27日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 2 [1982]: 936-39)

1. 厄弗所書 5:22-33 的經文講論教會的聖事，特別是聖洗和聖體聖事，但只是就基督與教會闡述婚姻的類比時，以間接和在一定程度上是以暗示的形式提及這些教會的聖事。因此，我們首先讀到的是基督「愛了教會，並為她捨棄了自己」（弗 5:25），而祂所做的是「以水洗，藉言語，來潔淨她，聖化她」（弗 5:26）。毫無疑問，這段經文是在論述聖洗聖事；按基督的命令，一開始便要向皈依基督的人施行這聖事。引文以生動的方式，說明了聖洗聖事如何從救主夫君之愛獲取其實質的意義和聖事力量，而教會本身的聖事性主要是藉此愛構成，這是偉大的聖事（*sacramentum magnum*）。我們也許可以說，聖體聖事的情況也是一樣，可見於以下這段有關培養撫育自己身體的說話：每個人都會培養撫育自己的身體，「一如基督之對教會，因為我們都是祂身上的肢體」（弗 5:29-30）。事實上，基督正是在聖體聖事中以自己的身體養育教會。

2. 然而，我們可見，不論是第一個還是第二個情況，我們都不能說這是一套詳盡的聖事神學。即使就教會聖事之一的婚姻聖事而言，我們也不能說厄弗所書闡述了這樣的一套神學。厄弗所書表達基督與教會這配偶間的關係時，讓我們明白到教會本身是基於這關係成為「偉大的聖事」，成為盟約和恩寵的新標記，而這標記是根植於救贖聖事的深層內涵，一如婚姻是源自創世聖事的深層內涵，是盟約與恩寵的基元標記。厄弗所書的作者宣告，這基元聖事在基督與教會這「聖事」內以嶄新的方式實現，也是為此緣故，在厄弗所書 5:21-33 這段「經典」經文中，宗徒向夫婦發出勸諭，希望他們能「懷著敬畏基督的心，互相順從」（弗 5:21），並以此作為他們婚姻生活的楷模，使他們的婚姻生活以造物主在「起初」建立的聖事為其根基，而這聖事在基督與教會之間充滿恩寵的配偶性盟約中，展現其決定性的偉大和神聖。

3. 雖然厄弗所書沒有直截了當地論述婚姻為教會的聖事之一，但特意肯定並深入解說了婚姻的聖事性。在基督與教會這「偉大的聖事」中，基督徒弟婦奉召以這聖事為根基，塑造他們的生活和使命。

三. 聖事與「肉身的救贖」

A. 福音

基督之言與救贖奧跡

4. 在厄弗所書 5:21-33 這段經典經文中，保祿向基督徒夫婦展示基督與教會配偶間之愛這個「偉大的奧秘」(*sacramentum magnum*)。在分析這段經文後，我們現在應返回來論述早前分析的福音所載的重要言論，我們也從這些言論中找到有關身體神學的主要表述。基督的這些話，可謂是從神妙的「肉身的救贖」(羅8:23)之最深處引發出來的。這些話對人有重大意義，正因為人成為身體，成為男性或女性的身體。這些說話對婚姻來說也很重要，男人和女人在婚姻之內彼此共結合，以至二人成為「一體」，正如創世紀2:24所云。儘管如此，基督的說話同時也指出「為了天國」而守貞的召叫(瑪19:12)。

5. 無論是婚姻或守貞，為那些享有「聖神初果」(羅8:23)的人來說，「肉身的救贖」不僅是重要的期盼，而且也是恆久的希望之源，讓受造物期待「脫離敗壞的控制，得享天主子女的光榮自由」(羅8:21)。基督的話是從神妙的救贖奧跡和「肉身的救贖」之最深處引發出來的，祂的話滿載著這希望的酵母：祂的話展示了這樣的角度，既是關乎末世的，也是關乎日常生活的。事實上，基督向當時在場的聽眾說話，也同時向各時各地的「歷史中」的人說話。實在，擁有「聖神初果」的人「也在自己心中歎息，等待著……肉身的救贖」(羅8:23)。在他內也聚集著「整個宇宙懷有」的希望，全體受造物在他內——在人的身上——「熱切地等待天主子女的顯揚」(羅8:19)。

救贖聖事與婚姻的不可拆散性

6. 法利塞人問基督：「許不許人為了任何緣故，休自己的妻子？」(瑪19:3)他們這樣問是因為梅瑟法律准許所謂的「休書」(申24:1)。基督的答覆是：「你們沒有念過：那創造者自起初就造了他們男

人和女人；且說：『為此，人要離開父親和母親，依附自己的妻子，兩人成為一體』的話嗎？這樣，他們不是兩個，而是一體了。為此，凡天主所結合的，人不可拆散。」（瑪 19:4-6）至於「休書」的問題，基督回答說：「梅瑟為了你們的心硬，才准許你們休妻，但起初並不是這樣。如今我對你們說：無論誰休妻，除非因為姘居，而另娶一個，就是犯奸淫。」（瑪 19:8-9）「誰若娶被休的婦人，就是犯姦淫。」（瑪 5:32）

7. 這番話展示了「肉身的救贖」的前景，也回應了一個具體的法律倫理問題。此話得以展示這個前景，主要是因為基督在這原始聖事的層次所堅持的立場。祂的對談者也繼承了創世紀首數章所載有關創世奧跡的啟示，因此他們亦以獨特的方式繼承了這原始聖事。

同時，這些說話也為各時代各地域「歷史中」的人提供了一個全面的答覆，因為這些話對婚姻及其不可拆散性是決定性的。事實上，這些說話訴諸人（男人和女人）之為人的內涵，訴諸人「按天主的肖像」受造而具有的不可逆轉的存有特質——即使在原罪出現後，人依然如是，只是原罪使人喪失原初的清白無罪和義德。基督在回答法利塞人的問題時訴諸「起初」，似乎是要藉此強調祂的話是從神妙的救贖奧跡和肉身的救贖之最深處引發出來的。事實上，救贖意即「新的創造」，意思是提升所有受造物，以至受造物能夠表達天主所預定的圓滿的義德、公正和聖善，而這圓滿尤其要在「按照天主的肖像」受造為男人和女人的人身上表達出來。

基督向法利塞人論述婚姻「自起初」原有的內涵。我們以祂這番話為依據，重讀厄弗所書 5:22-33 這段經典的經文，以闡明婚姻的聖事性是基於基督與教會這「偉大的奧秘」。

100 1982年11月24日公開接見集會講詞 （《教導》5, no. 2 [1982]: 1431-35）

1. 我們已從婚姻的聖事性的角度分析了厄弗所書，特別是 5:22-33。現在我們會從福音的話這角度研究同一段經文。

基督向法利塞人說話時（參閱瑪 19）訴諸婚姻這聖事，也就是訴

諸創世奧跡中的原始啟示，這啟示顯明了天主「在起初」的救恩意願和行動。根據天主的救恩意願和行動，男人和女人彼此結合以至成為「一體」（創2:24），他們作為天主的子女同時給預定了要「在真理和愛之內」互相契合，（參閱《論教會在現代世界牧職憲章》24:3），他們可被稱為天主的子女是憑藉在基督內成為天主的義子，即在天主自永恆已鍾愛的首生子之內成為義子。基督的話談及婚姻是原始聖事，並同時以救贖奧跡為依據確認這聖事；祂的話指出了天主子民的共結合和共融是以天主眾位的結合為楷模（參閱《論教會在現代世界牧職憲章》24:3）。事實上，雖然男人和女人原初「身體上的結合」已失去了「在起初」作為聖事、救恩標記的清晰透徹，但並沒有停止塑造世上人類的歷史。

2. 按瑪竇福音和馬爾谷福音所載（參閱瑪19；谷10），基督在對談者面前確認婚姻是造物主「自起初」建立的聖事，並從而提出婚姻不可拆散的命令。藉著此話，基督使婚姻開放於天主的救恩行動，也開放於「從肉身的救贖」外溢出的力量，這有助克服罪惡的後果，並有助按照造物主的永恆計劃建立男人和女人的共結合。從救贖奧跡衍生的救恩行動吸納了天主在創世奧跡中原初的聖化行動。

3. 瑪竇福音19:3-9所載的說話（參閱谷10:2-12）也帶有意味深長的倫理含義。這些話以救贖奧跡為基礎，確認了這原始聖事，並同時建立了恰當的道德觀，即我們在早前的探討中稱之為「救贖的道德觀」。按其神學的本質而言，福音的和基督徒的道德觀就是救贖的道德觀。我們定必可以為這道德觀找到合乎理性的詮釋，亦即強調位格主義者形式的哲學詮釋；然而，按其神學的本質而言，這是救贖的道德觀，更好說，是肉身的救贖的道德觀。救贖同時成為理解人的身體特有的尊嚴的依據，人身體的尊嚴是扎根於男人和女人的位格尊嚴，而人有這種尊嚴的理由正是婚姻盟約不可拆散性的根基。

4. 基督訴諸婚姻這原始聖事不可拆散的特質，並以救贖奧跡為依據肯定這件聖事，同時從中得出倫理性質的結論：「誰若休自己的妻子而另娶，就是犯姦淫，辜負妻子；若妻子離棄自己的丈夫而另嫁，也是犯姦淫。」（谷10:11-12）我們可以說，人就是這樣獲賜救贖，這救贖

是藉恩寵的方式賜予的，而恩寵則是源於人在基督內與天主締結的新盟約，救贖同時也是給人指定人的道德價值，即那相稱於天主在救贖奧跡行動的道德觀形式。如果婚姻這聖事「自起初」已是天主的救恩行動具有實效的標記，那麼從我們默想的基督言論可見，這聖事同時也是向人（男人和女人）發出的勸諭，為使他們可認真負責地領受肉身的救贖。

聖事既是所賜予的恩寵，也是所指定的道德觀

5. 基督在山中聖訓中論及「不可姦淫」這誡命時說：「你們一向聽說過：『不可姦淫！』我卻對你們說：凡注視婦女而貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」（瑪 5:27-28）當我們默想此話時，已可大體而深入地瞥見肉身的救贖的倫理幅度。早前我們已詳細討論基督這段精闢言論，深信這番話對整個身體神學來說有重大意義，特別是在「歷史中的人」這方面。雖然這些說話不是直截了當地述說婚姻就是聖事，但我們無法把此話從整個聖事的底基分割開來；就婚姻盟約而言，人作為男人和女人的實存一直是置於創世奧跡的原初背景下，而其後也置於救贖奧跡的背景之下。這聖事的底基往往涉及到具體的人，滲透男人和女人的本質（更確切地說，是男人和女人的身分），表現了他們因按照天主的肖像和模樣受造而具有的原初尊嚴，也表現了他們即使犯了罪依然繼承的同一的尊嚴；通過救贖的現實，人不斷獲賜這樣的尊嚴，猶如獲「指定」的責任。

6. 基督在山中聖訓對「不可姦淫」這誡命作出了祂自己的詮釋，這詮釋是構成新的道德觀不可或缺的元素。基督以同樣精闢的言論，指定每一個男人有責任尊重每一個女人的尊嚴；同時（雖然這只是間接地從經文得出的結論）祂也指定每一個女人有責任尊重每一個男人的尊嚴。⁹⁴最後，祂指定每一個人（包括男人和女人）尊重自己的尊嚴，這尊嚴可說是屬位格的「神聖之物」，特別是關於位格的男性和女性特

94 在馬爾谷福音中，有關婚姻的不可拆散性的經文清楚地肯定女人也可成為犯姦淫的主體，若妻子離棄自己的丈夫另嫁，就是犯了姦淫（參閱谷 10:12）。

質，關於「身體」。我們不難發現，基督在山中聖訓的說話是關乎道德觀。同時，經過更深入的探討後，我們也不難肯定，這些說話是外溢自奧妙的肉身的救贖的最深處。雖然這些說話沒有直接指出婚姻是聖事，我們不難看到這些話以其方式述說了聖事，並表達了聖事圓滿的意義，既包括創世奧跡中的原始聖事，也包括「歷史中」的人仗賴的聖事：「歷史中」的人在原罪之後，由於所繼承的罪性，必須以救贖奧跡為依據，在這樣的聖事中重新發覺「藉著身體」達致的夫妻結合所具的尊嚴和聖潔。

7. 在山中聖訓中，也在基督與法利塞人有關婚姻不可拆散的對談中，祂的話是引發自奧妙的天主奧秘之最深處出發。同時，祂也深入奧妙的人的奧秘之最深處。為此緣故，祂訴諸人「心」這個「最隱密之處」；在其中，善與惡、罪惡與正直、貪慾與聖潔在人之內互相角力。基督在論及貪慾（貪慾的目光，參閱瑪 5:28）時，祂讓聽眾意會到，每一個人身上除了罪的奧秘外，還有「帶有貪慾的人」這個內在向度（那是指三重貪慾：「肉身的貪慾，眼目的貪慾，以及人生的驕奢」，參閱若一 2:16）。正是這樣帶有貪慾的人在婚姻內獲賜救贖聖事，作為與天主訂立的盟約的恩寵和標記，而這聖事也是給他指定的道德觀。同時，藉著婚姻聖事，這聖事成為指定給每一個人（男與女）的道德觀，規範了他的「心」、他的良心、他的目光和他的行為表現。根據基督的說話（參閱瑪 19:4），婚姻本身自「起初」已經是一件聖事，並同時由於人「歷史中」的罪性，婚姻也是從「肉身的救贖」這奧跡所產生的聖事。

101 1982年12月1日公開接見集會講詞 (《教導》5, no. 2 [1982]: 1485-90)

1. 我們已從婚姻的聖事性的角度分析了厄弗所書，特別是 5:22-33。現在，我們會再次討論這段經文，但會以福音的說話和保祿致格林多和羅馬教會的書信作為分析的依據。

婚姻是源自救贖奧跡的聖事，且在一定意義上是因著基督與教會配

偶間之愛而再生的聖事，具實效地表達了天主的拯救力量。即使人犯罪了，儘管每一個人（男人和女人）的心中都隱藏著三重貪慾，但天主依然實現祂的永恆計劃。婚姻以聖事的形式表達這拯救的力量，也是一種勸諭，敦促人克制貪慾（一如基督在山中聖訓所說的）。克制貪慾的效果之一就是婚姻的專一和不可拆散性，以及在婚姻生活中和男女相互關係的其他方面，男人在心中更深切體察到女人的尊嚴（女人也在心中更深切體察到男人的尊嚴）。

2. 婚姻作為救贖聖事，是天主賜給「帶有貪慾的人」的恩寵，也是人所領受的道德觀。聖保祿在其教導中特別提到這真理，特別是在格林多前書第七章。當他比較婚姻與童貞（或「為了天國而守貞」）的生活，並宣稱童貞的「優越性」時，他仍然指出「每人都有他各自得自天主的恩寵：有人這樣，有人那樣」（格前7:7）。因此，以救贖奧跡為基礎，婚姻是關乎某種「恩賜」，亦即恩寵。在同一語境中，宗徒忠告書信讀者，勸告他們「為了避免淫亂」（格前7:2），應度婚姻生活；其後他勸告夫婦說：「丈夫對妻子該盡他應盡的義務，妻子對丈夫也是如此。」（格前7:3）他繼續說：「與其慾火中燒，倒不如結婚為妙。」（格前7:9）

3. 有人依據保祿這些說話得出這樣的見解：婚姻是貪慾的補救（*remedium concupiscentiae*）。然而，正如我們之前所見，聖保祿也明確教導說，婚姻關乎特定「恩賜」，在救贖奧跡中，男人和女人獲賦予婚姻作為人的恩寵。他的話雖然是暗示性的，像是自相矛盾，但他確是明文表達說，婚姻是給夫婦指定的道德觀。保祿說：「與其慾火中燒，倒不如結婚為妙。」「慾火中燒」一詞表示肉身的貪慾所帶來的情慾的紊亂（舊約德23:22以類比的形式闡述貪慾〔參閱《身體神學》39:1〕）。相比之下，「婚姻」則表示倫理秩序，而作者是刻意在這個語境中表達這一點。我們可以說，婚姻是情愛（eros）與道德價值（ethos）相遇的場合，而且通過婚姻，兩者在男人和女人的「心」和他們所有的相互關係中互相滲透。

聖事 — 「隨從聖神生活」的召叫

4. 如上所述，婚姻是源自救贖奧跡的聖事，既是「歷史中」的人獲賜的恩寵，也是道德價值。這真理釐定了婚姻的特性，也就是作為教會的聖事。作為教會的聖事，婚姻本質上是不可拆散的。作為教會的聖事，婚姻也是聖神的話語，勸勉男人和女人從「肉身的救贖」這奧跡汲取力量，共同塑造他們的整個生活。這樣，他們蒙召度貞潔的生活，以達到他們應有的「隨從聖神」生活的狀態（參閱羅 8:4-5；迦 5:25）。在此情況下，肉身的救贖也意指希望；在婚姻中，這希望可界定為每日的希望，現世的希望。基於這樣的希望，人可以克制肉身的貪慾，即克制那滿足自我這偏好的原由，而且在那關乎男性和女性特質的聖事性盟約中，「肉身」本身以相稱於位格的方式，成為持久和不可拆散的地位共融特有的「底基」。

5. 那些根據天主永恆的計劃共結合以至在一定意義上成為「一體」的夫婦，都是蒙聖事的召叫「隨從聖神」生活，至使這樣的生活相稱於他們在聖事中領受的「恩賜」。藉此「恩賜」，當夫婦確實「隨從聖神」生活時，便能體會到原來他們所享有的是白白的恩賜。「貪慾」蒙蔽了他們內省的能力，使人心不能看清慾望和期盼；而「隨從聖神」生活（或婚姻聖事的恩寵）使男人和女人得以一起發現到真正的交付的自由，並察覺到具有男性和女性特質的身體的配偶性意義。

6. 因此，「隨從聖神」生活也表現於互相「結合」或「認識」（參閱創 4:1），夫婦是藉此成為「一體」，讓他們的男性和女性特質領受生育的祝福。「亞當認識了自己的妻子厄娃，厄娃懷了孕，生了……說：『我賴上主獲得了一個人』。」（創 4:1）

就此而言，「隨從聖神」生活也表現於對這白白的恩賜的覺察，這相稱於夫婦自身作為父母的尊嚴；也就是說，這生活表現在深切意識到他們帶來世上的生命是神聖的（*sacrum*），他們也一如原祖父母一樣藉此分享了創世奧跡的德能。根據這由肉身救贖的奧跡帶來的希望（參閱羅 8:19-23），這由父母夫妻間的結合而成孕和誕生的人類新生命領受了「聖神的初果」（羅 8:23），「得享天主子女的光榮自由」（羅 8:21）。

如果說「一切受造之物都一同歎息，同受產痛」（羅8:22），那麼這個母親的產痛是伴隨著某種希望，就是「等待天主子女的顯揚」的希望，是每一個誕生世上的新生嬰孩都帶著的希望火苗。

婚姻聖事與末世「肉身的救贖」的希望

7. 一如聖保祿所教導的，這希望是「在世界上」的，滲透一切受造之物，但又同時不是「出於世界」的；更甚的是，這希望必須在人心裡與那「出於世界」的、「在世界上」的作戰。「原來世界上的一切：肉身的貪慾，眼目的貪慾，以及人生的驕奢，都不是出於父，而是出於世界」（若一2:16）。作為原始聖事，並同時作為源自肉身救贖的奧跡，並出於基督與教會配偶間之愛的聖事，婚姻是「出於父」的。婚姻不是「出於世界」的，而是「出於父」的。因此，為身為位格的人，為男人和女人，為父母與子女，為世世代代的人來說，婚姻作為聖事，也構成希望的依據。一方面，「世界和它的貪慾都要過去」；但另一方面，「那履行天主旨意的，卻永遠存在」（若一2:17）。人於世上的起始是與婚姻這聖事緊密相連，而他的將來也銘刻在婚姻中，這不僅發生在歷史中，也發生在末世的向度。

8. 這就是三部對觀福音所載基督訴諸肉身的復活的說話（參閱瑪22:23-32；谷12:18-27；路20:34-39）。瑪竇福音記載說：「復活的時候，也不娶也不嫁，好像在天上的天使一樣。」馬爾谷福音記載了相似的話。路加福音則記載說：「今世之子也娶也嫁；但那堪得來世，及堪當由死者中復活的人，他們也不娶，也不嫁；甚至他們也不能再死，因為他們相似天使，他們既是復活之子，也就是天主之子。」（路20:34-36）我們之前已詳細分析過這些經文。

9. 婚姻這聖事關乎人在有形可見的現世的起始，但基督肯定說，婚姻並不屬於「來世」的末世現實。儘管如此，蒙召藉著肉身復活有分於末世將來的人仍然是同一的人（男人和女人），這個人在有形可見的現世的起始，與創世奧跡中婚姻這原始聖事相關聯。此外，每一個蒙召有分於將來復活這現實的人，都已在世上帶著這個召叫，因為他是藉著

父母的婚姻生於這有形可見的現世。因此，基督的說話雖然把婚姻排除在「來世」這個現實之外，但同時間接啟示為那些有分於將來復活的有資格的人、天主的子女，婚姻所具的意義。

10. 婚姻是原始聖事，在一定意義上是因著基督與教會配偶間之愛而再生，並不屬於對末世的希望所涵蓋的「肉身的救贖」（參閱羅8:23）。天主把這樣的婚姻賜予人作為恩寵，正是預定給夫婦作為「恩賜」，並藉著基督的話給他們指定為道德觀，而這聖事性的婚姻是在對末世希望的展望中得以滿全和實現。婚姻為這希望所涵蓋的「肉身的救贖」具有實質的意義。事實上，婚姻是出於父的，並因著祂而出現在世界上。如果說「世界要過去」，而那些「出於世界」的肉身的貪慾、眼目的貪慾、人生的驕奢等都要一同過去，那麼婚姻聖事具有一個永遠不變的目標：人（男人和女人）要藉著克制貪慾履行天父的旨意。「那履行天主旨意的，卻永遠存在。」（若一2:17）

11. 就此而言，婚姻聖事本身也盛載了人的末世性未來的種子，也就是對末世的希望所涵蓋的「肉身的救贖」的展望。基督有關復活的說話談及這未來：「復活的時候，也不娶也不嫁。」（瑪22:30）此外，祂提及「相似天使……是復活之子……是天主之子」（路20:36）的人，他們是靠男女的婚姻和生育來到有形可見的世界。作為人的「起始」的聖事，作為歷史中的人暫存的聖事，婚姻為人現世以外的未來，為末世希望所涵蓋的「肉身的救贖」的奧跡，有其不可替代的作用。

B. 厄弗所書

愛的配偶性意義與救贖意義

102

1982年12月15日公開接見集會講詞
（《教導》5, no. 2 [1982]: 1602-06）

1. 如我們所見，厄弗所書的作者談及「偉大的奧秘」，而藉著天主的救恩計劃的連續性，這奧秘是與原始聖事相連接的。他也追溯到「起

初」，一如基督在祂與法利塞人的對談中（參閱瑪 19:8），也引述了同樣的說話：「為此人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」（創 2:24）這「偉大的奧秘」主要是指基督與教會結合的奧秘，而宗徒是以配偶間的結合來比擬闡述這奧秘：「我是指基督和教會說的。」（弗 5:32）在這個偉大類比的範圍內，一方面預設了婚姻是聖事，另一方面也重新瞭解婚姻。婚姻被視為人的「起始」的聖事，繫於創世奧跡。相比之下，婚姻給重新瞭解為基督與教會配偶間之愛的果實，繫於救贖奧跡。

2. 厄弗所書的作者直接向夫婦說話，勸誡他們以基督與教會配偶間的結合為楷模，塑造他們相互的關係。在以婚姻的聖事性其原始意義為前提下，我們可以說，作者在囑咐他們要從基督與教會配偶間的關係重新學習這聖事。「你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄了自己……聖化她。」（弗 5:25-26）宗徒向基督徒夫婦提出的這個邀請是滿有激勵性的，因為藉婚姻這聖事，他們參與了基督的救恩之愛，而這救恩之愛也同時表現為基督對教會其夫君之愛。根據厄弗所書，正是藉著參與基督的救恩之愛，婚姻被重新肯定為人的「起始」的聖事，也就是說，在此聖事中，男人和女人蒙召成為「一體」，分享天主本身具創造力的愛。他們得以一起分享這愛，既是因為他們是按照天主的肖像而受造的，而蒙召按這肖像達至特定的結合（位際共融），也是因為這結合本身自起初已蒙受生育繁殖的祝福（參閱創 1:28）。

3. 從厄弗所書 5:21-33 這段「經典」經文看來，婚姻作為創世奧跡的聖事，其整個原初的穩定結構在救贖奧跡中獲得更新，因為這救贖奧跡呈現了教會蒙恩成為基督配偶的外觀。當「基督愛了教會，並為她捨棄了自己……聖化她」（弗 5:25-26），救贖奧跡使人從天主領受的恩賜呈現和開展全新的內涵；在夫婦領受教會的婚姻聖事時，因著這全新的內涵，婚姻原初的穩定形式獲得更新。當基督徒夫婦意會到「肉身的救贖」的真正內涵，而「懷著敬畏基督的心」（弗 5:21）彼此結合時，婚姻聖事原初的穩定圖像就獲得更新。

4. 保祿描述的婚姻圖像已銘刻在基督與教會這個「偉大的奧秘」

內，連繫了愛的救贖向度與配偶間的關係的向度。可以說，保祿的圖像連結這兩個向度成為單一的向度。基督成為教會的新郎，祂迎娶了教會作為祂的新娘，因為祂「為她捨棄了自己」（弗5:25）。藉著婚姻聖事（教會的聖事之一），愛的這兩個向度，即配偶間的關係的向度與救贖的向度，連同聖事的恩寵一起滲透到夫婦的生活之中。具有男性和女性特質的身體於創世奧跡之中，以及在人的原初清白無罪的狀態下，首次展現其配偶性意義，而這意義現在與厄弗所書所述的圖像結合，並帶有救贖意義；如此，這意義獲得肯定，並可說是「重新受造」。

肉身的救贖與「人的聖事」

5. 為婚姻和基督徒夫婦的召叫來說，這是很重要的。厄弗所書5:21-33的經文直接指向他們，並主要向他們說話。然而，從整體上看人的詮釋，即在瞭解人的內涵和人認識自己存在於世的意義的這些基本問題上，身體的配偶性意義與「救贖」意義的連繫同樣重要，並具有充分理據。很明顯，在探討這些問題時，我們不能不問：成為身體有甚麼意義？成為男人和女人的身體有甚麼意義？我們曾按創世紀的語境分析人的「起始」，並就此首次提出這些問題。可以說，正是這語境使我們不得不提出這些問題，厄弗所書的「經典」經文亦然。如果基督與教會結合這「偉大的奧秘」迫使我們將身體的配偶性意義與救贖意義連繫起來，那麼就在這連繫中，夫婦可解答「成為身體」有甚麼意義這個問題，儘管宗徒書信的這段經文主要是以夫婦為對象，但得到這問題答案的卻不僅只是他們而已。

6. 保祿所述基督與教會這「偉大的奧秘」的圖像也間接論及「為天國而守貞」。在這樣的生活中，愛的兩個向度——即配偶間的關係這向度與救贖向度——彼此結合，但這有別於在婚姻中的結合，其分別在於比重方面。基督「愛了教會」，祂的新娘，並「為她交付了自己」，難道這宛如夫君之愛不是同樣圓滿地體現「為天國而守貞」（參閱瑪19:12）的理想嗎？所有選擇了同樣理想的人（男人和女人）都渴望以基督為模範，使愛的配偶間的關係這向度與救贖的向度連繫起來；難道不正是這

愛支持了這些人嗎？身體的配偶性意義 — 身體的男性和女性特質帶有的配偶性意義 — 已經深深銘刻在人的位格的實質結構之內；他們渴望以自己的生命確認，基督已經以嶄新的方式並藉著祂以生命所立的榜樣，使這配偶性意義期盼肉身的救贖。因此，救贖奧跡的恩寵也通過「為天國」而守貞的召叫結出果實，而且是以特有的方式結出美果。

7. 厄弗所書 5:22-33 的經文並沒有明確地論及這點。經文是向夫婦說話，並根據婚姻的圖像行文，而這圖像藉此類比解說了基督與教會的結合：這是帶有救贖之愛和夫婦之愛的結合。這愛是救贖奧跡真實存在和賦予生命的表達，難道這愛只局限於這篇環繞婚姻類比主題的書信的對象，而不能涵蓋這圈子以外的其他人嗎？難道這愛不是如保祿在羅馬書所述的「肉身的救贖」（參閱羅 8:23）所示，涵蓋每一個人，並可說是涵蓋一切受造之物嗎？由此看來，這偉大的聖事（*sacramentum magnum*）實在是人在基督和教會內的一件全新的聖事：這是「關乎人和關乎世界」的聖事，正如按天主肖像受造的人（男人和女人）是人和世界的原始聖事〔參閱《身體神學》19:5〕。婚姻已銘刻在這全新的救贖聖事之上，成為不可缺少的部分，一如它已銘刻在原初的創世聖事之上一樣。

8. 人「自起初」已是男人和女人，他必須透過救贖的現實直達創世奧跡，從而找尋其存在的意義，以及他的人性意義。除此之外，他也就人的身體有甚麼意義，身為位格的人的男性和女性特質有甚麼意義等問題，找到實質的答案。基督與教會的結合使我們得以明白，在不同的人生旅途上，在不同的情況下，身體的配偶性意義如何因著救贖意義得以圓滿 — 所指的旅途和處境不僅是婚姻或「守貞」生活（即童貞、獨身），也包括不同種類的人類苦難，尤指人的誕生和死亡。通過厄弗所書所論述的「偉大的奧秘」，通過基督與教會締結的新盟約，婚姻已重新銘刻在那涵蓋整個宇宙的「人的聖事」之上，也就是給銘刻在人和世界的聖事之上，而這聖事是因著「肉身的救贖」，以基督與教會配偶間之愛為樞機而形成，直至在天父的國度裡達至最終的圓滿。

婚姻作為聖事是這個救恩過程中的一部分，由始至終都是充滿活力，且是賦予生命的。

第二章

標記的向度

一. 「身體的語言」與標記的現實

婚姻的許諾

103 1983年1月5日公開接見集會講詞
(《教導》6, no. 1 [1983]: 41-45)

1. 「我如今鄭重承認你作我的妻子……」「我如今鄭重承認你作我的丈夫……」在教會的婚姻聖事中，這段誓詞是婚姻禮儀的中心。男女雙方宣讀這段誓詞，接著的就是以下的合意經文：「並許諾從今以後，無論環境順逆，疾病健康，我將永遠愛慕尊重你，終生不渝。」男女雙方藉著宣讀這段誓詞，締結了他倆的婚姻，同時領受了婚姻這聖事，而他們二人都是這聖事的施行人。男女雙方彼此在見證人面前為對方施行聖事。司鐸是教會授權的證婚人。他不僅祝福這段婚姻，也主持整個聖事禮儀。婚禮的所有參禮者從某種意義上說都是見證人，其中有些人（通常是兩個）是指定的「正式」證婚人。他們須見證這段婚姻是在天主面前締結的，並得到教會確認。在正常情況下，聖事性婚姻是在社會和教會的公開行動。藉此行動，兩個人——男一女——結成夫妻，他們就是婚姻聖召和婚姻生活真正的主體。

2. 婚姻作為聖事是以言（即誓詞）締結的，而這誓詞因其內容而成為聖事標記：「我如今鄭重承認你作我的妻子／丈夫，並許諾從今以後，無論環境順逆，疾病健康，我將永遠愛慕尊重你，終生不渝。」然而，聖事性的誓詞本身只是一個標記，指向將要完成的婚姻，而尚未完成的婚姻是有別於已遂的婚姻，至於未遂的婚姻，就是尚未圓滿地成為婚姻的事實。若只是依法既成但未遂（*ratum, non consummatum*）的婚姻就

是尚未圓滿地算作婚姻。事實上，「我如今鄭重承認你作我的妻子／丈夫」這誓詞本身雖然是指向一個明確的現實，但只有在夫婦圓房（*copula conjugale*）後，誓詞才真正起作用。此外，這現實（夫婦圓房）早在起初已由造物主制定：「人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」（創2:24）

3. 因此，男人和女人是藉著婚姻誓詞，表達他們願意根據在創世奧跡中所確立的永恆真理，成為「一體」。這樣，我們從婚姻誓詞進入相應於這誓詞的現實。對於聖事標記的結構來說，不論是誓詞還是相應的現實，兩者都是重要的，而我們將會在目前的討論中，論述這個聖事標記。鑑於聖事是標記，透過這標記，恩寵與盟約的救恩事實藉此得以表達和實現；早前所作的探討已論述過恩寵與盟約的現實，因此我們現在必須從標記的角度討論。

作為教會的聖事，婚姻是由聖事施行人以婚姻誓詞締結的。這誓詞在意向層面上標示和表明雙方的意願，即從這一刻開始，決定將要為對方並與對方一起成為誓詞所指向的（更好說是，成為實踐誓詞的人）。在這個聖事標記的整體結構中，一對新人的誓詞因其意指的，而且也在一定意義上是聯同其意指的，而成為這結構的一部分。婚姻聖事的標記是藉著（締結婚盟的人的）意向和意向的落實而形成的。

4. 因此，新郎新娘的誓詞是婚姻聖事的標記，一如兩人本身是相應於誓詞的「現實」。他們二人——男人和女人——在締結婚姻的時刻作為這聖事的施行人，同時也是這聖事本身圓滿真實的有形標記。他們宣讀的誓詞單憑本身不能成為聖事標記，除非作為成婚的主體的一對新人，以及他們新郎新娘對身體（連同其男女性特質）的意識，都能夠符合誓詞的內容。就此而言，我們必須重溫先前對創世紀第一至二章所作的一連串分析。其實，聖事標記的結構在本質上依然與「在起初」的結構是一樣的。界定其結構的在一定意義上就是「身體的語言」，因為將要在婚姻內成為一體的男人和女人是通過這標記，表達了男性和女性特質的相互交付就是夫妻位際結合的基礎。

5. 婚姻聖事的標記是由以下的事實完成：新郎新娘宣讀的誓詞重

新延續了在「起初」同一的「身體的語言」，而且不管怎麼說都是這語言一種具體和獨一無二的表達。藉此誓詞，身體的語言在意識與意志的層面上，也在心與良心的層面上，表達了一種意向。「我如今鄭重承認你作我的妻子／丈夫……」這句誓詞正是承載了那恆久不變、獨一無二和不可重複的「身體的語言」，並將之置於人與人的位際共融之中。「……許諾從今以後，無論環境順逆，疾病健康，我將永遠愛慕尊重你，終生不渝。」這樣，那恆久不變和歷久常新的「身體的語言」不僅是人與人的位際共融的「底基」，且在一定的意義上是其不可缺少的內容。兩個位格——一男一女——成為彼此的禮物。當發覺身體的配偶性意義後，他們按其男性和女性特質成為這禮物，以不可逆轉的方式交付給對方，也就是付出整個生命作為對方的禮物。

6. 這樣，婚姻聖事這標記使我們得以明白新郎新娘的誓詞。這誓詞以「身體的語言」為依據，在完全屬位際的（即人與人的位際共融）向度賦予他們的生命一個嶄新面貌。婚姻聖事的施行是這樣的：在男女締結婚約的一刻，通過合適的誓詞和重讀那恆久不變的「身體的語言」，二人成為一個標記，一個不可重複的標記，而這標記也有指向將來的意義——「我將永遠……」，也就是直至死亡。這為在基督內與天主締結的盟約來說，是有形可見和具有實效的標記，也就是恩寵的標記；通過這標記，他們都有「各自得自天主的恩寵」（如格前7:7所云）。

7. 如果以社會法律的用語來陳述，可以說新郎新娘締結了一個具有清晰明確內容的婚姻契約。此外，我們也可以說，這契約的後果就是他們成為社會承認的夫婦，從而確立家庭為社會的基本單位。這樣理解婚姻符合人性的婚姻現實，而且就宗教和宗教與道德的意義來說，這種理解方式是非常重要的。然而，從聖事神學的觀點來說，對婚姻的理解依然是以標記的現實為關鍵，而婚姻就是以人在基督和在教會內與天主訂立的盟約為依據，並通過這標記的現實而構成。婚姻既是在超性的層面構成的，是仗賴恩寵的神聖結合。在這個層面，婚姻是有形可見和具有實效的標記。婚姻既源於創世奧跡，亦以救贖奧跡為其新的起源，目的是為促成「天主的子民在真理和愛內的互相契合」（《論教會在現代

世界牧職憲章》24:3)。婚姻聖事的禮儀賦予這標記一個形式（form）：一方面是在聖事的儀式中，基於其意味深長的經文整體效果直接賦予的；另一方面是通過整個生命間接賦予的。男女結為夫婦後，一生承載著這個標記，而且他們將一直仍然是這標記，直至死亡。

「身體的先知特質」

104 1983年1月12日公開接見集會講詞 (《教導》6, no. 1 [1983]: 100-4)

1. 我們正在從標記的層面分析婚姻的聖事性。

當我們肯定「身體的語言」也實質地進入婚姻這聖事標記的結構時，我們是訴諸一個悠長的聖經傳統。這個傳統源於創世紀2:23-25，並於厄弗所書5:21-33發展至高峰。舊約先知在形成這個傳統的過程中，擔當了主要的角色。當我們分析歐瑟亞先知書、厄則克耳先知書、第二依撒意亞先知書和其他先知書的經文時〔參閱《身體神學》36:5-37:6, 94:6-95b:2〕，我們是逐漸走近那重要的類比，而這類比的最終表達，就是以基督與教會的婚姻這形式所展示的新盟約（弗5:21-33）。基於這個悠長的傳統，我們才可論述某種「身體的先知特質」。這是因為我們主要是在先知書中找到這個類比，也是因為其特有的內容。在這裡，「身體的先知特質」正是指「身體的語言」。

2. 看來這個類比有兩個層次。第一個層次是基本的層次；就這個層次而言，先知描繪天主與以色列所締結的盟約為婚姻（這有助我們把婚姻理解為夫妻之間的盟約；參閱箴2:17，拉2:14）。在這樣的描述中，盟約是天主、以色列的上主主動締結的。祂以造物主上主的身分，首先與亞巴郎然後與梅瑟立約，此舉顯明了一個特殊的揀選。故此，先知在預設盟約的整個法律與道德內容後，更進一步展示了一個無可比擬的深層向度，超越純粹的「契約」概念。天主揀選了以色列，從而藉著愛與恩寵使自己與其子民連繫在一起。祂以一個具體的承諾來約束自己，而此承諾的對象是個人，因此雖然以色列是一個民族，但在先知的盟約

觀裡，給描述為「新娘」或「妻子」，因而在一定意義上是一個人。

你的夫君是你的造主，
祂的名字是萬軍的上主；
你的救主是以色列的聖者，
祂將稱為全世界的天主……
我對你的仁慈決不移去，
我的和平盟約總不動搖，
憐憫你的上主說。（依54:5-6,10）

3. 雅威是以色列的上主，但祂也成為以色列的新郎。舊約的書卷就雅威對其子民的「主權」，呈現了完全創新的見解。過去，雅威的主權是以其為盟約之主、以色列之父等多個方面呈現出來，但先知展示了雅威主權的另一面，那是「主權」一個奇妙無比的向度，也就是配偶的向度。如此，主權的絕對性也就是愛的絕對性。就此絕對性而論，破壞盟約不僅表示違背了至高立法者以其權威訂立的「盟約」，更是不忠和叛逆之舉：對身為父、新郎和上主的天主來說，這簡直是剜心之痛。

4. 既然先知運用的類比有多個層次，那麼這可說是第一個層次和基本的層次。由於雅威與以色列之間的盟約具夫婦關係的特質，有如丈夫與妻子的婚姻盟約，因此這類比的第一個層次展示了第二個層次，而後者正是「身體的語言」。我們在這裡所指的，首先是客觀意義的語言：先知將盟約比作婚姻，回溯創世紀2:24所述的原始聖事，而男人和女人是藉此聖事，自由地選擇成為「一體」。儘管如此，先知的表達方法有其特色。他們預設的是客觀意義的「身體的語言」，但同時也進而述說其主體意義：換言之，先知可說是容許身體本身發言。先知書有許多述說盟約的經文都是基於夫婦配偶間的結合這類比。按這些經文所述，「說話」的是身體本身。身體是以其男性和女性特質「說話」，以奧妙的語言述說自我的交付；最後，較常見的情況是以忠誠的語言（愛的語言），也可以有違婚姻忠誠的語言（「淫亂」的語言）說話。

5. 如我們所知，先知是就選民所犯的各種罪惡而說出這些言論。選民最重大的罪就是沒有忠誠地欽崇唯一天主，且舉行各式各樣的拜偶像儀式。在論述以色列的「淫亂」的先知中，尤以歐瑟亞著稱。他不僅

以言語，也以具象徵意義的行動來指責這樣的淫亂。「你去娶一個娼婦為妻，讓她生淫亂的子女，因為此地淫亂放蕩，背離了上主。」（歐1:2）歐瑟亞強調盟約與婚姻的榮耀；在他所述的婚姻中，雅威展示自己為體貼的新郎或夫君，雖然願意寬恕，但祂的要求也是嚴格和嚴厲的。以色列的「淫亂」和「行淫」與配偶間的結合形成鮮明的對比。盟約是建基於配偶間的結合，一如用作類比的男人與女人的婚姻也是基於這結合。

6. 厄則克耳先知以同樣的方式指責偶像崇拜。他運用的象徵是耶路撒冷的淫亂（參閱則16），並在另一個片段以耶路撒冷與撒瑪黎雅的淫亂為象徵（參閱則23）。「我經過你身旁時，看見了你，見你的時期即懷春期了，我就……向你發了誓，立了約——吾主上主的斷語——你遂成了我的。」（則16:8）「然而你仗恃你的美麗，憑著你的名聲去行淫，與任何過客縱情淫亂。」（則16:15）

7. 按先知書經文的描述，人的身體說著一種「語言」，但身體並不是原作者，人——男人或女人，新郎或新娘——才是原作者：人不斷蒙召活在位際共融之中。然而，若沒有身體，人在一定意義上是無法表達這卓越的語言，以表現其存在具位格特性和使命。自從人在「起初」受造起，其發自心神最深處的話——愛、交付和忠誠的話——需要用合適的「身體的語言」來表達。若是沒有這語言，就無法圓滿地說出這些話。我們從福音明白到，這一點既適用於婚姻，也適用於「為了天國」而守貞的。

8. 先知是雅威的代言人，獲得默感宣講祂與以色列訂立的盟約。他們嘗試用這「身體的語言」來表達盟約深層的配偶性意義，以及那些與之相反的。他們歌頌忠貞，把不忠譴責為「淫亂」：他們是按倫理範疇說這些話，指出道德善與惡是互相對立的。為道德價值來說，善與惡的對立是不可缺少的。在這方面，先知書有其重要意義，就如我們在早前的探討中所強調的〔參閱《身體神學》36:5-37:6, 94:6-95b:2〕。然而，先指所指的「身體的語言」似乎不僅是道德意義的語言，也不僅是對忠誠和純潔的歌頌，或是對「淫亂」和「行淫」的譴責。事實上，由於每種語言都是知識的表達，因此真實與不實（或虛假）為語言來說是必要

的類別。先知把雅威與以色列之間的盟約類比作婚姻，而且按先知書的描述，身體是透過忠誠和夫妻間之愛說實話，但當身體陷於「淫亂」時，就是在撒謊，就是作假。

9. 這一點並沒有以邏輯上的區別取代倫理上的區別。先知書指出，婚姻之中的忠誠和貞潔就是以身體的語言來說「實話」，反之，淫亂就是說謊，是「虛假」的。先知有這樣的論點是因為在前者的情況下，所述的主體（作為新娘的以色列）與那相稱於人的身體的配偶性意義相符（基於身體的男性和女性特質），而人的身體是位格整體結構的一部分；反之，在後者的情況，這個主體是違反和抵觸了身體的配偶性意義。

可以說，按真義所重讀的「身體的語言」是婚姻聖事的必要元素。聖事標記正是藉此得以構成。

按真義所重讀的「身體的語言」

105

1983年1月19日公開接見集會講詞
(《教導》6, no. 1 [1983]: 155-59)

1. 為瞭解婚姻這位際間的盟約（而這是以雅威與以色列的盟約為圖像），特別是從標記的向度來瞭解男人與女人之間的聖事性盟約，先知書可謂舉足輕重。如我們早前所見的，「身體的語言」是聖事標記整體結構的一部分，而這標記的主體是人，男人和女人。表達婚姻合意的誓詞形成這個標記，因為此誓詞表達了具有男性和女性特質的身體配偶性意義。這意義尤其表達在誓詞之中：「我如今鄭重承認你作我的妻子／丈夫。」此外，這誓詞既確認身體的語言的主要「真義」，同時也排除（至少是間接地、隱含地）「不真實」的身體語言，亦即虛假的身體語言。透過夫妻間之愛、忠誠和真誠，身體在說實話；同樣身體也可藉否定夫妻之愛、忠誠和真誠而說謊，即虛假的話。故此，可以說，當新郎新娘宣讀婚姻合意的誓詞時，他們就是發揮了「身體的先知特質」，而古代的先知就是具這先知特質的發言人。「身體的語言」由教會婚姻聖事的施行人以言詞表達出來，所建立的標記等同於盟約與恩

寵的有形標記。雖然這標記的來源要追溯至創世奧跡，但也不斷從「肉身的救贖」的力量獲得滋養，那是基督賜予教會的力量。

2. 根據先知書所述，人的身體說著一種「語言」，但身體並不是原作者，人才是原作者。人身為男人或女人，新郎或新娘，正確地重讀這「語言」的意義（中譯者註：重讀有重新釋讀的意思）。如此，他重讀身體的配偶性意義，而這意義銘刻在位格主體的男性和女性特質結構之上，是其不可缺少的一部分。正確地重讀「真義」是必要的條件，好能宣告這真義或成為婚姻聖事的有形標記。夫婦宣告的正是這種按真義所重讀的「身體的語言」，視之為他們在基督和教會內的新生命之內容和本原。婚姻聖事的施行人以「身體的先知特質」為依據，採取具先知特性的行動。這樣，他們確認了自己參與了教會的先知使命。「先知」以人的言語表達來自天主的真理，也代表天主並以祂的名義說出真理，且在一定意義上是以祂的權柄說話。

3. 這一切都與新郎新娘相關。他們是這聖事的施行人，以婚姻合意的誓詞而成為這個有形的標記，從而宣告按真義所重讀的「身體的語言」，視之為他們在基督和教會內的新生命之內容和本原。這種「先知性」的宣告具多重特質。婚姻合意的誓詞宣告和促成一個事實：從今以後，二人在教會和社會面前結成夫妻（我們這裡所說的宣告按一般用語是「指出」的意思）。儘管如此，婚姻合意的主要特質是新郎新娘在天主面前彼此宣認對方為配偶。只要細心考量誓詞的內容，我們自會信服，新郎新娘以按真義所重讀的身體語言作出先知性的宣告，這宣告是直截了當地由「我」向「你」作出的：是男人向女人宣告的，也是女人向男人宣告的。婚姻合意的重點在於誓詞中那些指出位格主體的字眼，也就是「我」和「你」這兩個代名詞。藉著新郎新娘的話，藉著那按真正的配偶性意義經重讀的「身體的語言」，構成了位格與位格之間的結合共融。既然婚姻合意是具先知的特性，既然這是宣告那來自天主的真理，且在一定意義上是以天主的名義講出這真理，那麼婚姻合意的先知特性主要是在人與人的位際共融中得以產生，卻只是間接地「在其他人前」和「為其他人」而產生。

4. 從婚姻聖事的施行人所宣讀的誓詞，我們看到恆久不變的「身體的語言」。天主在創造人（男人和女人）時，親自「創立」這語言：這是一種由基督更新的語言。這恆久不變的「身體的語言」承載著整個豐富和深層的奧跡：首先是創世奧跡，然後是救贖奧跡。新郎新娘透過宣讀婚姻合意的誓詞，形成這聖事的有形標記；這時，他們藉著這標記，以整個深層的創世奧跡和救贖奧跡的整個深層內涵，表達了「身體的語言」（婚姻聖事的禮儀提供了一個豐富的情景作此表達）。當新郎新娘這樣重讀「身體的語言」，婚姻合意的誓詞不僅帶有圓滿的主體性——這為形成婚姻聖事的標記是不可或缺的，而這誓詞在一定意義上也到達這標記每一次獲取其先知特性和聖事力量的真正源頭。我們不可忘記，在這件教會聖事中，身為聖事施行人的新郎新娘以言詞表達這「身體的語言」之前，這語言已可見於創世紀所述生活的天主在起初所說的話，並藉著舊約眾先知和厄弗所書作者的話表達出來。

5. 這裡我們再三運用「身體的語言」這措辭，並從先知書作出探討。如早前所述，按這些先知書經文所載，人的身體說著一種「語言」，但正確地說，身體並不是原作者。人（男人和女人）才是原作者。人重讀這「語言」的真正意義，從而再次展現身體的配偶性意義，這意義銘刻在位格主體的男性和女性特質結構之上，是其不可缺少的一部分。這樣重讀身體的語言的「真義」賦予婚姻合意的誓詞其先知特性，而男女雙方是藉此誓詞形成教會婚姻聖事的有形標記。當新郎新娘說「我如今鄭重承認你作我的妻子／我的丈夫」，他們是在其相互關係中以其男性和女性特質說出這種語言，但這誓詞所承載的，不止於重讀這語言的真義。婚姻合意的誓詞本身承載了新郎新娘的意向、決定和選擇。新郎新娘雙方決定，其行動應符合按真義所重讀的身體語言。既然人（男人和女人）是編寫這語言的作者，那麼這主要是因為他願意賦予（實際上也賦予了）其言行舉止某種意義，而這意義是符合在婚姻的相互關係中，按真義所重讀的男性和女性特質。

6. 就這方面而言，人是其行動的肇因，而這些行動本身有鮮明的

意義。因此人是行動的肇因，同時是行動的意義的建構者。這些行動的意義集結起來，可說是構成了整個的「身體的語言」，而新郎新娘就是決定藉此語言以聖事施行人的身分向對方說話。他們以婚姻合意的誓詞所形成的標記並非轉瞬即逝的，而是朝向未來並具有持久的效果，這效果就是夫妻間的結合，那是專一和不可拆散的結合（「終生不渝」就是指直至死亡）。從這角度看，新郎新娘必須使這標記充滿夫婦之間和家庭成員之間的位際共融所包含的各式各樣的內涵，並使之充滿源自身體的語言的內涵，並不斷地按真義重讀這語言。這樣，這標記的基本「真義」將與夫婦在婚姻生活中的行為舉止的道德意義保持不可分割的關係。這標記的真義有其指向未來的一面，因此夫婦行為舉止的道德意義亦然。這一面就是身體的生育意義，也就是我們早前討論的父母職。在婚姻禮儀中，有這樣的提問：「你們是否願意接受天主賞賜的子女，並按照基督的福音和教會的訓導養育他們？」男女雙方答說：「我們願意。」

我們將會在以後的其他集會中，深入論述這個課題。

「身體的語言」與肉身的貪慾

106 1983年1月26日公開接見集會講詞 (《教導》6, no. 1 [1983]: 247-49)

1. 教會的婚姻聖事的標記每次都是根據自「起初」其應有的向度構成，而其構成是以基督與教會配偶間之愛為基礎，作為「這個」男人與「這個」女人之間的盟約獨一無二和不可重複的表達，他們都是這聖事的施行人，而這是關乎他們的召叫和生活的聖事。我們說教會婚姻聖事的標記是以「身體的語言」為依據構成的，這說法是運用了類比（「*analogia attributionis*」〔歸屬類比〕），而我們早前已經闡釋過這類比了〔參閱《身體神學》104:7〕。顯然，身體本身並不會「說話」，說話的是人，而人正是基於「身體」來重讀所需要表達的，基於身體也就是基於位格主體的男性和女性特質，更好說，是基於只可透過身體，人才能表達那應表達的。

就此而言，人（男人和女人）不僅只是以身體的語言說話，也一定意義上是讓身體「代替他」和「代表他」說話：我會說，就是以他的名義並憑藉他個人的權威說話。「身體的先知特質」這概念似乎也是如此建立：事實上，「先知」就是「代替」和「代表」另一位說話，即以另一位的名義和憑藉他的權威說話。

2. 新郎新娘在締結婚姻並建構這有形標記時，已覺察到這一點。從共同生活和婚姻聖召的角度來看，這個教會婚姻聖事的肇始標記將會不斷地充盈著「身體的先知特質」。夫婦各自的身體將會「代替」並「代表」他們自己說話；身體將以個人的名義和權威說話，因此所進行的是夫妻間的交流，那是他們的聖召特有的交流，並以身體的語言為依據。這語言不斷地在適當的場合和合適的時機被重讀，且必須重讀其真義！夫婦奉召以這語言為依據，把他們的生命和共同生活塑造為「人與人的位際共融」。由於這語言具有多重意義，因此夫婦是透過他們的行為活動、言行舉止（「親密表現」，參閱《論教會在現代世界牧職憲章》49），奉召成為「身體的語言」的這些意義的建構者，然後藉此語言建立和不斷深化他們之間的愛情、忠誠、夫婦間的真誠和至死不能拆散的結合。

3. 教會婚姻聖事的標記正是藉著這些由夫婦建構的意義所形成。所有這些意義都是通過婚姻合意全面地開展，也可說是「設定」，並為了這合意日復一日以更仔細的方式建構這標記，以至夫婦能以整體生活實現這標記。夫婦重讀「身體的語言」的真義所包含的整全的意義，從而在婚姻生活中運用這語言，兩者之間有密不可分的關係。就後者而言，人（男和女）是「身體的語言」的意義的建構者。這意味著人所編寫的這語言應合乎那經過重讀的真義。在此方面，我們以聖經傳統為依據，論述「身體的先知特質」。假如人（男和女）在婚姻生活中（並間接地在共同生活的所有領域中）賦予其行為意義，而這意義是符合身體的語言的基本真義，那麼他就是「在說實話」；反之，他就是以身體的語言撒謊和作假。

4. 如我們早前所述，婚姻合意有其指向未來的一面，讓夫婦參與

基督親自留傳給教會的先知使命。如果我們從這一面來分析，我們亦可在此方面應用聖經對「真」與「假」先知所作的區分。藉著教會的婚姻聖事，男人和女人明確地奉召透過正確地運用「身體的語言」，為夫妻間之愛和生育之愛作見證，那是相稱於「真先知」的見證。這就是教會聖事中婚姻合意的真正重要性和偉大之處。

5. 聖事標記的問題具有極濃厚的人學特性。我們的論述是建基於神學中的人學，具體而言就是建基於我們在目前這些討論的一開始時所界定的「身體神學」。故此，在繼續進行這些分析時，不能撇除我們早前就基督的重要言論所作的討論。（我們稱之為「重要言論」，因為這些言論像鑰匙一樣，打開了神學中的人學的眾多向度，特別是「身體神學」的向度。）在原罪出現之後，男人和女人一起成為「歷史中」的人，而我們必須回顧一個事實，就是「歷史中的人」（男人和女人）同時是「帶有貪慾的人」。當我們以早前的討論為依據，以分析婚姻的聖事標記，從中我們看到，即使在原罪後，每個（帶有貪慾的）男人和女人都因領受婚姻聖事而進入、而被納入救恩的歷史裡，聖事就是盟約與恩寵的有形標記。

為此，對於目前就這標記的聖事結構所作的探討，我們不僅要考慮到基督論述婚姻的專一和不可拆散性而訴諸起初的言論，也要考慮（甚至要更深入地考慮）祂在山中聖訓訴諸「人心」的話。

107 1983年2月9日公開接見集會講詞 （《教導》6, no. 1 [1983]: 365-68）

1. 較早前我們說〔參閱《身體神學》106:5〕，對於目前就婚姻這聖事標記之結構所作的探討中，我們不僅要考慮基督藉著訴諸「起初」而鄭重地作出的教導，即婚姻的專一和不可拆散性，也要考慮（並要更深入考慮）祂在山中聖訓中訴諸「人心」的話。基督重提「不可姦淫」的誡命，從而論述「在心裡姦淫」：「凡注視婦女，有意貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」（瑪5:28）

婚姻這聖事標記（即男人和女人之間的婚姻盟約的標記）是以「身

體的語言」為依據而形成的，而這語言是曾經一度（且不斷地）按真義所重讀的。當我們肯定這一點時，已明白到如果有人重讀這「語言」繼而表達它，但所表達的，卻不是按婚姻作為盟約和聖事所特定的要求，那麼這人理所當然地在道德上是一個帶有貪慾的人，而這同樣適用於男人和女人，都均被視為「帶有貪慾的人」。舊約先知在運用類比責斥「以色列和猶大的淫亂」時，必定是在責斥這樣的人。我們分析過基督在山中聖訓的說話後，更深入明白到「姦淫」本身的意思，同時也使我們相信：人「心」並不因貪慾（*concupiscentia carnis*〔肉身的貪慾〕）而遭基督「控訴和譴責」；相反，更重要的是人心受到「呼召」。這就是那源自福音的人學（即按福音而作的人學詮釋）與當代一些針對人的詮釋學兩者之間的關鍵分歧。後者當中一些具影響力的代表人物就是那些所謂的設疑大師。〔參閱《身體神學》46:1-3〕。

2. 為繼續目前的分析我們可以提出，即使形成了婚姻這聖事標記，即使表達了婚姻合意並將之實現，但人自然地依然是帶有貪慾的人；儘管如此，他同時也是「蒙召」的人。他是通過肉身救贖的奧跡「蒙召」。這個來自天主的奧跡同時在基督身上，並為了基督在每一個人身上成為人的現實。此外，這個奧跡意味著一種明確的道德觀，而這道德觀按其本質是「人性的顯示」的，也就是我們早前所稱的救贖的道德觀〔參閱《身體神學》46:4; 47:5；請特別參閱49:2-7〕。

「身體的語言」與「婚姻聖事的詮釋學」

3. 從基督在山中聖訓的說話看來，並從整體的福音和新約看來，三重貪慾（特別是肉身的貪慾）沒有破壞重讀「身體的語言」的真義的能力，也沒有破壞以更成熟和全面的方式重讀這語言的能力。為這真義，聖事標記首先在舉行禮儀時開始建構，其後由新郎新娘的整個婚姻生活建構。由此看來，我們必須提出貪慾本身使人在重讀「身體的語言」時產生許多「謬誤」，同時帶來「罪惡」，即違反貞潔（婚姻關係內外的貞潔）的道德惡；儘管如此，為救贖的道德觀而言，人總有可能從「謬誤」走進「真義」，也有可能從罪惡重返（或轉化）至貞潔，以

表達隨從聖神的生活（參閱迦 5:16）。

4. 這樣，從福音教導和基督徒的角度來看這問題，「歷史中」的人（犯原罪後的人）— 男人和女人 — 是有能力依據按真義所重讀的「身體的語言」，成為聖事標記，以表達夫妻之間的愛情、忠誠和真誠，而這是個恆久的標記：「從今以後，無論環境順逆，疾病健康，我將永遠愛慕尊重你，終生不渝。」這就是說人真正是這些意義的原作者，而人在重讀「身體的語言」的真義後，能夠在夫妻與家庭成員的位際共融中，按真義形成這語言。即使他是「帶有貪慾的人」，但他依然有此能力，這是因為人同時是蒙基督的救贖實在性所「召喚」的（*simul lapsus et redemptus* [既是墮落的，也是獲救贖的]）。

5. 婚姻作為聖事有其特定的標記向度，這向度確認了一種明確的神學中的人學，也就是一種以人為對象的詮釋學（在這裡也可稱為「聖事的詮釋學」），這是由於這向度讓我們得以依據聖事標記的分析來瞭解人。作為聖事的施行人和聖事標記的建構者（共同建構者），人（男和女）是有意識的主體，有自我決定的能力。只有在這個基礎上，人才能夠成為「身體的語言」的原作者，並能夠成為婚姻這標記的建構者（共同建構者）— 這是天主的創造和「肉身的救贖」的標記。人（男人和女人）是帶有貪慾的人，這個事實並沒有完全損害人重讀身體的語言的真義的能力。人是「帶有貪慾的人」，但同時能夠辨別真實與虛假的身體語言，也能夠成為這語言的真實（或虛假）意義的建構者。

6. 人是帶有貪慾的人，但人不是完全受「性驅力」（*libido*，這裡是採用此詞的常用意義）所支配。這樣的支配是指人的所有行為（甚至，例如包括為宗教理由選擇守貞），若性驅力能夠做到支配人的所有行為，其唯一的解釋就是這性驅力已經過具體的徹底改變。在此情況下，人在運用身體的語言時會受到指責，因為他對這語言作出重大的歪曲：他只會表達出他就是這樣一個受到性驅力具體支配的人，但不能表達真實（或虛假）的夫妻間之愛和位際共融，即使他以為自己已經如此表達了。因此，他無法不懷疑自己和別人是否運用身體的語言在說實話。由於肉身的貪慾，他只會受到「控訴」，而沒有真正接受「召喚」。

「聖事的詮釋學」使我們得以作出一個結論：即使人確是「帶有貪慾的人」，但人總是真正蒙「召喚」，而不是只會受到「控訴」。

二. 雅歌

繼續有關創世紀的分析：驚歎

108 沒有發表 (文本：《男人和女人》411-16) *

1. 在重讀身體的語言的真義這問題上，因此也在婚姻這聖事標記的現實這問題上，我們亦應分析一本非常特別的舊約書卷，就是雅歌。即使只能作出概括性的分析，也必須進行。配偶間之愛結合男人和女人，而這個主題在某些方面把聖經的這部分聯繫到整個「偉大類比」的傳統。這傳統由先知書傳留到新約，特別是厄弗所書（參閱弗5:21-33）。然而，我們應立刻注意到，雅歌並沒有以天主對以色列的愛這個類比闡述這個主題（也沒有運用厄弗所書採用的基督對教會的愛這類比）。在這篇精彩的聖經「詩歌」中，配偶間之愛這個主題不屬於那偉大類比的範圍。⁹⁵

* 英譯者註：印在左頁的是若望保祿二世有關雅歌和多俾亞傳的要理講授原文，右頁篇幅較短的則是他公開發表的部分，並以陰影標示。有關的詳細資料，請參閱 *System of Reference* 頁 663-664。《男人和女人》有關雅歌的部分有五個附註，而《教導》的文本只有首三個附註。由於若望保祿二世在篇幅較短的版本中刪去了部分文本，所以他重新排列了附註95和96，並把附註97置於較後的位置。

95 「因此，應視雅歌為其所顯示的：這是一首有關人與人之愛的歌。」這句話出自本篤會韋南迪神父 (J. Winandy, O.S.B.)，表達了越來越多釋經學者所相信的。(J. Winandy, *Le Cantique des Cantiques: Poème d'amour mué en écrit de Sagesse* (Tournai, Paris, and Maredsous: Casterman/Maredsous, 1960), 26.)

杜巴勒 (M. Dubarle) 也說：「天主教的釋經學者在研究一些關於教義的重要片段時，偶爾會訴諸聖經文本字面上的明顯意義，因此他們在研究雅歌時，不應輕率地漠視這意義。」杜巴勒引述葛樂曼 (G. Gerlemann) 的一句話，續說：「雅歌頌揚男女之間的愛情，但沒有添加任何神話元素，而只是純粹就此愛本身和其具體細節進行論述。詩歌沒有立場堅定的教訓，所隱含的內容相等於對雅威的信仰（因為詩歌不認為性方面的能力是由外邦神祇所庇祐，也沒有視之為雅威所賜，因為雅威像是超越了性的範疇）。因此，這詩歌不言而喻地符合了以色列信仰的根本信念。」

「在雅威典文件的一些敘述中，也可見這種對肉體之美和性愛所抱的開放、客觀和隱含的信仰態度。這些相似之處顯示，這本小書並不像以前所說在整個聖經文學中是孤立的。」(A. M. Dubarle, "Le Cantique des Cantiques dans l'exégèse récente," in *Aux grands*

在雅歌裡，新郎與新娘的愛是一個獨立的主題，展現了這書卷的非凡之處和獨創性。⁹⁶

1984年5月23日公開接見集會講詞

（《教導》7, no. 1 [1984]: 1471-75）

1. 在聖年期間，我暫停論述天主計劃中的人與人之愛。現在我會繼續再作一些討論，為這個主題作結。我們將要討論的，主要是關於《人類生命》的教導，但在此之前，先要就雅歌和多俾亞傳作出一些探討。事實上，我認為在接下來數周要論述的，可說是以往所作的一切解說最重要的部分。

夫妻間之愛結合男人和女人，而這個主題在某些方面把聖經的這部分聯繫到整個「偉大類比」的傳統。這傳統由先知書傳留到新約，特別是厄弗所書（參閱弗5:21-33）。在聖年開始時，我暫停的就是有關厄弗所書的解說。

carrefours de la Révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament (Paris: Desclée de Brouwer, 1967), 149, 151.)

96 當然，這並非沒有可能論述雅歌「更完整的意義」。

參考例子：蕭可 (L. Alonso-Schökel) 的評論：「這對愛侶陶醉在愛中，好像佔據和填滿了整本書卷，像是作品的惟一主角……因此，保祿轉述創世紀記載的說話：『為此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。』（弗5:31）他引用此話時，並不否定此話中有關人的婚姻所包含的真實和直接的意義；然而，除了這主要的意義，他還添加了另一個意義，並引用了一個中介的 (mediated) [《教導》的文本為：「直接的」(immediate)] 參照：『我是指基督和教會』，從而宣認『這奧秘真是偉大』（弗5:32）……」

「有些雅歌讀者在字裡行間第一時間理解到的，是一種超脫肉身的愛。他們已忘記了愛侶，或認為他們只是矯飾做作，或視之為有助於掌握某種知識的關鍵……他們擴大了每個句子、每個字詞或每個圖像中，所帶有的最微細的寓意……這不是正確的方法。若不相信人與人之間夫妻之愛，若是認為要為身體祈求寬恕，就無法提升到更高的層次……相反，若是肯定人與人之愛，就有可能從中發現天主的啟示。」(L. Alonso-Schökel, "Cantico dei Cantici, Introduzione," in *La Bibbia: Parola di Dio Scritta per noi*, 意大利主教團官方文本 (Turin: Marietti, 1980), 2.425-27.)

2. 這書卷成為許多釋經研究、註釋和假設的對象。就其看似「世俗」的內容，有著各種不同的立場。此書既曾被列為禁書，也曾為許多著名的神契主義作家帶來靈悟，而雅歌的詩句也用於教會禮儀之中。⁹⁷

97 為說明何以一首愛歌會被納入聖經正典，早在主後最初幾個世紀，猶太釋經學者已在雅歌發現了一個表達雅威對以色列的愛的寓意，也就是表達了選民歷史的寓意，而愛在這樣的歷史彰顯；及至中世紀，釋經學者認為書卷包含的寓意表達了天主的智慧和尋找這智慧的人。

自教會初期教父開始，基督宗教的釋經學者已把這個思想延伸至基督與教會（依玻理（Hippolytus）和奧利振（Origen）），或延伸至個別的基督徒靈魂（聖額我略·尼撒（St. Gregory of Nyssa）），或瑪利亞（聖安博（St. Ambrose）），還有始胎無染原罪的聖母（聖維多的理察（Richard of St. Victor））。聖伯納（St. Bernard）在《雅歌》中看到天主聖言與靈魂進行對話，而這也啟發了聖十字若望（St. John of the Cross）的神婚概念。

在這個悠長的傳統中，唯一的例外是第四世紀的狄奧多·摩普綏提亞（Theodore of Mopsuestia）。他認為雅歌這詩歌是描述撒羅滿對法郎一個公主的人間愛情。

相對而言，路德（Luther）認為這寓意是在述說撒羅滿和他的王權。在近幾個世紀，出現了一些新的假設。舉例說，有些人認為雅歌是一齣戲劇，描述新娘對牧羊人忠貞不二，抵抗一切誘惑；或是認為這是一本歌集，匯集了在一般婚禮或敬禮阿多尼斯與塔穆茲（Adonis-Tammuz）神祇的儀式上常用的歌。有人甚至認為雅歌是描述一個夢境，並以古代關於夢境的觀念或從精神分析的角度進行研究。

在二十世紀，學者重拾最古老的寓意傳統（貝亞 Bea），再次提出雅歌是描述以色列的歷史（Joüon, Ricciotti）和發展成熟的演述文學（midrash，演變成公認的「聖經詮釋」）——這是羅伯斯（Roberts）在他的註釋中所用的名稱，他的註釋是對雅歌的詮釋的「論集」。

然而，同時也有人按書卷的顯明意義來理解，視之為頌揚與生俱來人與人之愛的詩篇（羅列 Rowley、楊 Young、勞林 Laurin）。

卡爾·巴特是首位學者指出這意義與創世紀第二章的聖經語境的關係。杜巴勒則從一個假設著手：忠貞幸福的人與人之愛向人類啟示了天主之愛的屬性，而奧登靳（Van den Oudentrijn）認為雅歌是厄弗所書5:23所述的典型意義的前形（antitype）。墨斐（Murphy）排除所有寓意和隱喻的解釋，強調那由天主創造和降福的人與人之愛是可以成為受默感的聖經書卷的主題。

賴斯（D. Lys）認為雅歌的內容既是關於性愛的描述，也是神聖的。如果忽略後者的特質，只會視這首讚歌為純粹世俗的情慾作品；但如果忽略前者的特質，則會淪為寓意派（allegorism）的主張。只有兼顧兩者，才能正確地解讀這本書卷。

除了上述作者的著作外，請也參閱以下著作，這有助概觀有關這首讚歌的釋經發展：

這書卷成為許多釋經研究、註釋和假設的對象。就其看似「世俗」的內容，有各種不同的立場。當中有不鼓勵人研讀此書的立場，但事實上，有許多著名的神契主義作家都從此書汲取靈悟，而雅歌的詩句也用於教會禮儀之中。⁹⁵

參閱 H. H. Rowley, "The Interpretation of the Song of Songs," in *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (London: Lutterworth, 1952), 131-233; Dubarle, "Cantique des Cantiques", 139-51; D. Lys, *Le plus beau chant de la création—Commentaire du Cantique des Cantiques* (Paris: du Cerf, 1968), 31-35; M. H. Pope, *Song of Songs* (Anchor Bible; Garden City, NY: Doubleday, 1977)。

3. 雖然在分析這書卷的文本時，我們不得不將其內容置於先知所述的偉大類比的範疇外，但我們不可能將之與原始聖事這現實分割。除非依循創世紀首數章的內容，我們不可能重讀這書卷的內容。創世紀首數章闡述了「起初」，也就是基督在祂與法利塞人之間的重要對談中所訴諸的起初（參閱瑪 19:4）。⁹⁸雅歌確是隨這聖事而來的。在這聖事中，通過「身體的語言」，構成了一個有形可見的標記，標示男人和女人參與了天主賜給人的恩寵與愛的盟約。雅歌展現了這詩歌語言的豐富多彩，這豐富內容在創世紀 2:23-25 已有跡可尋。

4. 以下是雅歌開首數節：

願君以熱吻與我接吻！
 因為你的愛撫甜於美酒……
 願你拉著我隨你奔跑……
 我們都要因你歡樂踴躍；
 讚歎你那甜於酒的愛撫。（歌 1:2,4）

這些文字立時引領我們進入整篇「詩歌」的氛圍。在這首詩歌中，新郎與新娘像是在內心散發的愛的足跡內走動。夫妻的言行舉止，他們的全部行為，都配合著他們心中的內在活動。只有透過這豐富多彩的內心活動，我們才能明白「身體的語言」。心中突然而來的欲願從一位進入另一位，是第一個男人面對女人時，表現出他所發現的（我們不知道這發現有多頻繁，但每一次的發現必定是獨一無二和不可重複的）。他發現面前的女人受造為「與他相稱的助手」（參閱創 2:20,23），並如經文所述是以他的「肋骨」（「肋骨」似乎也是指心）造成的。

98 [英譯者註：這個附註只見於《男人和女人》] 自有釋經學有歷史以來，卡爾·巴特（K. Barth）可能是首位學者發現雅歌與創世紀第二章的密切關係。他這樣作出說明：「在這裡〔在雅歌中〕，也只有在這裡——這個例外確認了一個規律——呈現了創世紀第二章。在這裡，顯然創世紀第二章的比對被納入舊約並非純粹偶然，也不是與舊約格格不入的，而是在以色列的思想中，發揮著一種確切的作用，但一般來說是隱而不彰的：愉悅不僅是指將成為父親或一家之主者的愉悅，也是身為男人本身的歡愉；不僅是因為那將成為孩子母親的女人而感到歡愉，也是純粹為這個女人本身而感到歡愉。這歡愉就是情愛，那正是創世紀 2:25 所說不必為之感到羞恥的。」（K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, vol.3, pt. 1, 2nd ed. (Zollikon and Zürich: Evangelischer Verlag, 1947), 358；若望保祿二世加以補充說明。)

雖然在分析這書卷的文本時，我們不得不將其內容置於先知所述的偉大類比的範疇外，但我們不可能使之脫離原始聖事這現實。除非依循創世紀首數章的內容，我們不可能重讀這書卷的內容。創世紀首數章闡述了「起初」，也就是基督在祂與法利塞人之間的重要對談中所述說的起初（參閱瑪 19:4）。⁹⁶雅歌確是隨這聖事而來的。在這聖事中，通過「身體的語言」，構成了一個有形標記，標示男人和女人參與了天主賜給人的恩寵與愛的盟約。雅歌展現了這詩歌語言的豐富多彩，這豐富內容在創世紀2:23-25已有表達。

2. 雅歌開首的幾節詩句已立時引領我們進入整篇「詩歌」的氛圍。在這首詩歌中，新郎與新娘像是在內心散發的愛的足跡內走動。夫妻的言行舉止，他們的全部行為都配合著他們心中的內在活動。只有透過這豐富多彩的活動，我們才能明白「身體的語言」。這語言是第一個男人面對女人時，表現出他所發現的。他發現面前的女人受造為「與他相稱的助手」（參閱創 2:20,23），並如經文所述是以他的「肋骨」（「肋骨」似乎也是指心）造成的。

5. 我們曾以創世紀第二章為依據分析這樣的發現。在雅歌中，這發現是以人與人之愛的語言表達，盡顯這語言的豐富內容。在創世紀第二章（23-25節）僅以寥寥數語表達的內容，現在由雅歌發展為完整的對話，更好說，是一首二重唱。其中，新郎與新娘的話互相交織，彼此圓滿。男人看見天主所造的女人時，首先表達了他的驚訝和仰慕，更正確地說，就是表達了他的著迷（參閱創2:23）。雅歌的詩節則更圓滿地表達了同樣的著迷，也就是驚訝和仰慕。事實上，這詩歌由始至終都是以平靜和均勻的旋律表達這種著迷。

這既是聲音，也是二重唱；既是說話，也是對話。我們可以說，這正是相互表達的「身體的語言」，通過其包含的豐富意義，闡明了夫妻間結合的標記得以形成和發展全賴人心的豐富多彩。在盟約與恩寵的永恆救恩工程中，這標記已成為聖事標記，是婚姻聖事的標記。

6. 即使只是概要地分析雅歌的經文，也使我們得以在相互表達的著迷中，聽到「身體的語言」。這種著迷（相互表達的驚訝和仰慕）的起點與終點實在就是新娘的女性特質與新郎的男性特質，那是他們以眼目彼此直接經驗的。因此，雙方所說的愛語以「身體」為主，主要不是因為身體本身引發他們彼此的著迷，而是因為當人受另一個人所吸引，都是直接和立刻以身體為對象。他們各自受另一個「我」（男或女）吸引，從而在心裡產生愛。

此外，愛帶來一種對美的特殊經驗，而這經驗集中於那些可以看得見的，但也直接與整個人有關。對美的經驗產生愉悅，是相互的愉悅。

新郎說：「女中的佳麗！」（歌1:8）新娘回應他說：「耶路撒冷女郎！我雖黑，卻秀麗。」（歌1:5）陶醉於愛的男人不斷重複此話，可見於全詩的五首歌。

你的雙頰配以耳環，你的頸項繞以珠鏈，何其美麗！（歌1:10）
我的愛腳，你多麼美麗，多麼美麗！你的雙眼有如鴿眼。（歌1:15）

接著我們立刻聽到她的回應：「我的愛人，你多麼英俊，多麼可愛！」（歌1:16）

我們曾以創世紀第二章為依據分析這樣的發現。在雅歌中，這發現是以人與人之愛的語言表達，盡顯這語言的豐富內容。在創世紀第二章（23-25節）僅以寥寥數語表達的內容，現在由雅歌發展為完整的對話，更好說，是一首二重唱。其中，新郎與新娘的話互相交織，彼此圓滿。男人看見天主所創造的女人時，首先表達了其驚訝和仰慕，更正確地說，就是表達了他的著迷（參閱創 2:23）。雅歌的詩節則更圓滿地表達了同樣的著迷，也就是驚訝和仰慕。這詩歌由始至終都是以平靜和均勻的旋律表達這種著迷。

3. 即使只是概要地分析雅歌的經文，也使我們得以在相互表達的著迷中，領會這「身體的語言」。這種著迷（相互表達的驚訝和仰慕）的起點與終點實在就是新娘的女性特質與新郎的男性特質，那是他們以眼目彼此直接經驗的。因此，雙方所說的愛語以「身體」為主，不僅是因為身體本身引發他們彼此的著迷，而是因為當人受另一個人所吸引，都是直接和立刻以身體為對象。他們各自受另一個「我」（男或女）吸引，從而在心裡產生愛。

此外，愛帶來一種對美的特殊經驗，而這經驗集中於那些可以看得見的，但也直接與整個人有關。對美的經驗產生愉悅，是相互的愉悅。

新郎說：「女中的佳麗！」（歌 1:8）新娘回應他說：「耶路撒冷女郎！我雖黑，卻秀麗。」（歌 1:5）陶醉於愛的男人不斷重複此話，可見於全詩的五首歌。

新娘用類似的詩句來重複這些話。

在第二首歌中，我們可見同樣的用詞，但添加了新的主題。

起來，我的愛卿！
 快來，我的佳麗！
 我……的鴿子！
 請讓我看到你的面貌，
 聽見你的聲音，
 因為你的聲音柔和可愛，
 你的面貌美麗動人。（歌2:13-14）

7. 在第四首歌中，同樣的圖像（既是表達經驗的圖像，也是表達正在經驗的人的圖像）再現，表達了更豐富的內容。

我的愛卿，你多麼美麗！
 你多麼美麗！
 你的兩眼隱在面紗後，
 有如一對鴿子的眼；
 你的頭髮猶如由基肋阿得山下來的一群山羊。
 你的牙齒像一群剪毛後洗潔上來的母綿羊，
 他們都是一雙一對的到來，
 當中沒有任何一隻是沒有伴侶的。
 你的嘴唇像一縷朱紅綫，
 你的小口為恩寵所滿盈；
 你隱在面紗後的兩頰有如分裂兩半的石榴。
 你的頸項宛如達味的寶塔，
 建築如堡壘……
 ……………
 你的兩個乳房，
 好似母羚羊的一對孿生小羚羊，
 牧放在百合花中……
 ……………
 我的愛卿！你是全美的，
 你毫無瑕疵。（歌4:1-4a, 5, 7）

8. 雅歌運用的隱喻在今天可讓我們稱奇。許多隱喻都是取材自牧羊人的生活，其他似乎是指出新郎的王族地位。⁹⁹有關這種詩歌體語言的

99 雖然學者就雅歌的文學類型作出了各式各樣的假設（寓意、戲劇、婚姻歌集，甚至是儀節和崇拜用的歌曲），但其藝術價值是不容置疑的。作者以高超的文學藝術技巧來運用古典的語言，並採用了富有草原和宮廷色彩的隱喻。因此，這些隱喻所屬的環境既然是可由第二個千年的年底追溯至公元前第五至第四世紀，那麼它們脫離現代的結構也不足為奇。

4. 所運用的隱喻在今天可讓我們稱奇。許多隱喻都是取材自牧羊人的生活，其他似乎是指出新郎的王族地位。^{97*}有關這種詩歌體語言的

* 英譯者註：附註97的內容可參閱《身體神學》108:2。

分析，應留待專家研究。我們關注的是詩歌採用了隱喻，可見「身體的語言」如何極力在整個有形可見的世界尋求支持和肯定。

毫無疑問，這是由新郎同時以心和眼重讀的「語言」，特別專注於新娘整個女性的「我」。這個「我」透過各種女性特徵向新郎說話，並引發一種心境，可稱為著迷或陶醉。這個女性的「我」不必用言語表達自己；儘管如此，新郎以他的說話來回應無言的「身體的語言」，他的言詞滿載詩意的激情，也運用了隱喻，以宣示他所經驗的美和充滿愉悅的愛。雅歌採用的隱喻是在有形可見的世界（這世界是新郎「自己的世界」）各式各樣的事物中，為這樣的美尋找合適的類比，但卻又同時好像在指出這些類比都是不足的。

「我的愛卿！你是全美的，你毫無瑕疵。」（歌4:7）新郎以這話結束他的歌曲，捨下所有隱喻，為能使自己專注於唯一重要的她。全因她，「身體的語言」似乎才能表達女性特質的「整全內涵」和她「整個」人的內涵。

至於新娘，她也說著同樣的語言：

我的愛人，
願你仿效盟約山上的羚羊或幼鹿，
向我歸來！（歌2:17）

相對而言，她在另一處向其夥伴這樣傾訴說：

他的容貌彷彿黎巴嫩，
壯麗如同香柏樹。
他滿面香甜，
全然可愛。
耶路撒冷女郎！
這就是我的愛人，這就是我的良友。（歌5:15-16）

109 沒有發表

（文本：《男人和女人》417-19）

1. 新娘的女性特質與新郎的男性特質都在無言地說話：身體的語言是不用言語的語言。同時，這語言在她身上（也在他身上）成為言語的靈

分析，應留待專家研究。我們關注的是詩歌採用了隱喻，可見「身體的語言」如何極力在整個有形可見的世界尋求支持和肯定。

毫無疑問，這是由新郎同時以心和眼重讀的「語言」，特別專注於新娘整個女性的「我」。這個「我」透過各種女性特徵向新郎說話，並引發一種心境，可稱為著迷或陶醉。這個女性的「我」幾乎不必用言語表達自己；儘管如此，新郎以他的說話來回應無言的「身體的語言」，他的言詞滿載詩意的激情，也運用了隱喻，以宣示他所經驗的美和充滿愉悅的愛。雅歌採用的隱喻是在有形可見的世界（這世界是新郎「自己的世界」）各式各樣的事物中，為這樣的美尋找合適的類比，但卻又同時好像在指出這些類比都是不足的。

「我的愛卿！你是全美的，你毫無瑕疵。」（歌4:7）新郎以這話結束他的歌曲，捨下所有隱喻，為能使自己專注於唯一重要的她。全因她，「身體的語言」似乎才能表達最切合女性特質和她整個人的內涵。

我們將會在下次集會繼續分析雅歌。

1984年5月30日公開接見集會講詞

（《教導》7, no. 1 [1984]: 1560-1614）

1. 我們要繼續分析雅歌，好能更充分和全面地瞭解婚姻這聖事標記。這標記是一種卓越的愛的語言，從心而發，就如身體的語言所展示的。

感之源，啟發那絕妙的愛的語言，借用詩詞的隱喻來表達。今天為我們來說，雅歌的隱喻看似過時，但它們所表達的內容和用以表達的力量依然有其價值。「身體的語言」給詮釋為一種由新郎與新娘從心而發的語言。新郎身為男人，可能以較直接的方式表達新娘的美麗和吸引之處，而他主要是以肉身的眼目觀看；相反，新娘是透過她的愛慕之情，以心靈的眼目來觀看。無論如何，雙方（他與她）一起藉著雅歌的文字，表達了驚訝與讚歎，不僅是為了對方藉其男性或女性特質而「展現」的「我」，也為了愛，因著愛才使這「展現」獲得領會。

2. 因此，新郎的話是關乎愛的語言，同時也是關乎新娘的女性特質的語言；因著愛，新娘的女性特質「看起來」是何等值得讚歎和傾慕。同樣地，新娘的話也是關乎愛的語言，也是關乎新郎的男性特質的語言，因此她的話也表達了傾慕和讚歎。故此，他們的話所表達的，是對價值的某種體驗，而這體驗則擴展至與被愛者相關的一切。

我的新娘！你的嘴唇滴流純蜜，
你的舌下有蜜有奶；
你衣服的香氣
好像黎巴嫩的芬芳。（歌4:11）

在此，我們見到一些常見於世界各地文學作品的主题，當然有其特色。這些元素存在於這書卷，而這書卷獲納入聖經正典，可見它們和相關的「身體的語言」都基本上和實質地含有神聖的徵象。

「我的妹妹，我的新娘」

3. 新郎與新娘之間的愛的二重唱顯得和諧一致。為從另一個角度，繼續有關這二重唱的分析，現在先要引用以下的經文，並作出特別的評述。

新郎說：
我的妹妹，我的新娘，你奪去了我的心！
你回目一顧，你項鍊上的一顆珍珠，奪去了我的心。
我的妹妹，我的新娘！你的愛撫多麼甘甜。（歌4:9-10）

新郎在某一段落，表達了對價值的某種體驗，而這體驗則擴展至與被愛者相關的一切。他說：

我的妹妹，我的新娘，你奪去了我的心！
你回目一顧，你項鍊上的一顆珍珠，奪去了我的心。
我的妹妹，我的新娘！你的愛撫多麼甘甜。（歌4:9-10）

為身體神學來說，以及在此為聖事標記的神學來說，必須弄清在這二重唱（愛的對話）之中，對於男性「我」來說，這個女性「你」是誰，反之亦然〔參閱《身體神學》43:7〕。雅歌中的新郎首先說：「我的愛卿！你是全美的。」（歌4:7）新郎在同一個語境中，稱呼她為「我的妹妹，我的新娘」（歌4:9）。他並不以她的名字稱呼她（「叔拉米特」這名字僅出現過兩次），而採用了一些比名字更具豐富意義的用詞。從某方面來說，在整部雅歌中，相比於「朋友」〔中譯者註：思高譯本為「愛卿」〕的稱呼，以「妹妹」作為新娘的名字和稱謂似乎顯得更有意思，而且更有根據。

4. 「朋友」一詞指出了為愛甚麼是最重要的，就是讓第二個「我」與自己的「我」並列。在雅歌中，「友情」（朋友之愛 *amicitiae*）意指新娘這女性「我」的靠近，是一種相互的靠近，他們都能感受和經驗到這是一種內在的凝聚力。

在這樣的靠近中，女性「我」在新郎面前以「妹妹」的身分呈現。她是新娘，也是妹妹。這事實很有意思。「妹妹」一詞指出其具相同的人性，同時也指出女性的差異性和其人性的獨特性。這種差異與獨特性的存在不僅是關乎性，也關乎「作為一個人」的存在方式。如果「作為一個人」是指「作為一個主體」和「存在於關係之中」，那麼「妹妹」一詞似乎是最簡單的方式，表達了女性「我」在這位際關係中的主體性。這位際關係也是指向其他人、向近人開放自己，而這種開放態度的對象就是被視為「哥哥」的男人。「妹妹」在一定意義上是幫助這個男人界定和認識自己，我認為，她會成為這方面的一個挑戰。

我們可以說，雅歌的新郎接受了這個挑戰，給予從心而發的回應。

5. 當雅歌的新郎以「妹妹」稱呼新娘時，這用詞也表示了一種對「身體的語言」的重讀。這種重讀在這對夫妻的二重唱中顯明了。

萬望你是我的兄弟，
吮過我母親的乳房，
好叫我在外邊遇見你時，能親吻你，
而不致受人輕視。
我要引領你走進我母親的家。（歌8:1-2）

這些話顯明，為身體神學來說，以及在此為婚姻的聖事標記神學來說，必須弄清對於男性「我」來說，這個女性「你」是誰，反之亦然〔參閱《身體神學》43:7〕。雅歌中的新郎高呼：「我的愛卿！你是全美的。」（歌4:7）新郎稱呼她為「我的妹妹，我的新娘」。他並不以她的名字稱呼她，而採用了一些具有更豐富意義的用詞。

從某方面來說，相比於「朋友」〔中譯者註：思高譯本為「愛卿」〕的稱呼，以「妹妹」作為新娘的名字和稱謂似乎顯得更有意思，而且更有根據，因為整部雅歌顯明了愛是怎樣呈現了對方。

2. 「朋友」一詞指出了為愛甚麼是最重要的，就是讓第二個「我」與自己的「我」並列。在雅歌中，「友情」（朋友之愛*amor amicitiae*）意指一種彼此走近對方的行動，他們都能感受和經驗到這是一種內在的凝聚力。

在這樣的靠近中，女性「我」在新郎面前以「妹妹」的身分呈現。她是新娘，也是妹妹。這事實很有意思。「妹妹」一詞指出其具相同的人性，同時也指出女性的差異性和其人性的獨特性。這不僅是關乎性，也關乎「作為一個人」的存在方式，而「作為一個人」既指「作為一個主體」，也是指「存在於關係之中」。「妹妹」一詞似乎是以最簡單的方式，表達了女性「我」在她與男人的位際關係之中的主體性。這位際關係也是指向其他被視為和被理解為哥哥的人開放自己。「妹妹」在一定意義上是幫助這個男人界定和認識自己，我認為，她會成為這方面的一種挑戰。

3. 雅歌的新郎接受了這個挑戰，

新郎回應說：

不要驚醒，不要喚醒我的愛，讓她自便罷！（歌8:4）

稍後，他再說：

我們的妹妹尚小，

還沒有乳房；

到了她議婚之日，

為我們的妹妹，我們將作甚麼？（歌8:8）

新娘再說：

我是一道牆，

我乳房如同塔。

我在他眼裡，

實如獲得和平的女郎。（歌8:10）

6. 剛才引用的片段已足以證明，雅歌的新郎接受了「妹妹」一詞所指的女性「我」帶來的挑戰。這些片段也闡明了男人稱「妹妹」為「新娘」有何意思，因為「新娘」依然是他的「妹妹」。這說明何以兩個用詞和兩個說法是一致的（而非分歧的）。雅歌所用的「妹妹」一詞當然是屬於「身體的語言」（剛才引述的詩節已經顯明這一點），是按其真實的相互的配偶間之愛所重讀的「身體的語言」。與此同時，這用詞以簡單但肯定的方式，似乎克服了這「語言」（和這愛）最初完全由「性驅力」支配的狀況，在新郎以「新娘」和「妹妹」來稱呼對方時，以完全創新的方式把這語言的所有內涵開放給「新娘」一詞。

110 沒有發表

（文本：《男人和女人》420-23）

1. 新郎稱呼新娘為「妹妹」，他們在這關係中的對話充盈著特殊的內容。如我們在剛才引用的詩句所見，愛推動雙方尋找共同的過去，猶如他們是來自同一個家族，猶如他們自嬰孩時期開始，已因共同生活的回憶而聯繫起來。如此，他們彼此感到像兄弟姊妹般親厚，像是由同一母親所生。這樣產生某種共同的歸屬感。他們感到像兄弟姊妹，這事實使他們得以在安全感之中互相親近，並表達這種親近（「我能親吻你……」），在

並尋找共同的過去，猶如他和她的女人是來自同一個家族，猶如他們自嬰孩時期開始，已因共同生活的回憶而聯繫起來。如此，他們彼此感到像兄弟姊妹般親厚，像是由同一母親所生。這樣產生某種共同的歸屬感。他們感到像兄弟姊妹，這事實使他們得以在安全感之中互相親近，並表達這種親近，

這種親近中找到支持，而不必害怕其他人的負面看法（「……不致受人輕視」）。使我們注意到手足關係這一面的，主要是新娘。

2. 通過「妹妹」的稱謂，我認為，新郎的話是有意重述被愛者的女性特質之成長歷程，依然視她為少女（「我們的妹妹尚小，還沒有乳房」）。藉著這樣回顧過去，這些話涵蓋了她的整個「我」，靈魂與肉身，帶有一種無私的溫柔。故此，由此產生了平安，即新娘所說的。這是「身體的平安」，看來就像熟睡一樣（「不要驚醒，也不要喚醒我的愛，讓她自便罷！」）。這主要是按天主尚像受造的人在相遇中享有的平安，而這相遇是以彼此無私的交付促成的。（「我在他眼裡，實如獲得和平的女郎。」歌8:10）

3. 這讓我們想起創世紀2:23-25所載的幾句話。這些話像是首次展示了男性與女性的「我」的經驗。這些經驗源自一個共同意識：他們都是屬於造物主，他們共同的父親。在祂面前，藉著他們真實的男性和女性特質，他們主要是「哥哥」與「妹妹」的關係，藉同一的人性而結合（「男女二人都赤身露體，並不害羞」創2:25）。他們這種「哥哥」與「妹妹」的相互關係是人與人的位際共融的首要基礎——位際共融，從某種意義上說，是他們相同的目標的必要狀態，並藉著婚姻聖召使他們成為「夫婦」。這是「身體的語言」的原型，在創世紀2:23-25開始浮現，其後由雅歌精彩地發揮。它像是勾畫了女性特質的經驗，更好說，是勾畫了男性與女性的「我」對彼此的經驗。這經驗應在各種經驗中鞏固其實質內涵，好使這經驗不會脫離「原始聖事」的豐富內涵。事實上，我們是就標記——婚姻標記——的層面進行目前的探討，而這標記是以按真義所重讀的「身體的語言」為依據而構成的。

4. 有一個相當普遍的意見認為，雅歌的詩句包含了「情愛」這概念所涵蓋的一切內容。我們已在另一處討論這個概念的各種意義〔參閱《身體神學》22:4；46:4；47:1-6；48:1-2〕。如果說「情愛」流露於主體的激情，在一定程度上是互相陶醉於愛的美善之中，並通過愛慕男性與女性「我」的美善來流露，那麼雅歌這對夫妻的二重唱正是見證了這一點。這是完全真確和原本的見證，帶有聖經的真確性和原意。「我的妹

在這種親近中找到支持，而不必害怕其他人的負面看法。

通過「妹妹」的稱謂，我認為新郎的話是有意重述被愛者的女性特質之成長歷程，依然視她為少女，並涵蓋了她的整個「我」，靈魂與肉身，帶有一種無私的溫柔。由此產生了平安，即新娘所說的。這是「身體的平安」，看來就像熟睡一樣（「不要驚醒，也不要喚醒我的愛，讓她自便罷！」）。這主要是按天主肖像受造的人在相遇中享有的平安，而這相遇是以彼此無私的交付促成的。（「我在他眼裡，實如獲得和平的女郎。」歌8:10）

妹，我的新娘」這些稱謂看來是源自這種深層的意義，也只有基於這層次才能恰當地詮釋這些稱謂。

我的鴿子，我的完人，只有一個；
她是她母親的獨生女，
她是生養她者的愛女。（歌6:9）

「關鎖的花園，封鎖的泉源」

5. 另一個主題在雅歌愛的二重唱中浮現，是與先前的主題（那可稱為「手足之情」的主題）相關的，可說是另一個深層次的內容。我們在剖析這個主題時，可先從若干短句著手，這些短句對整首詩歌來說似乎有重大意義。雅歌從沒有明確地闡述這個主題（或層次）。雖然它只見於詩文的若干節律之中，但我們可見它貫穿了全篇詩歌。

這是新郎的說話：
我的妹妹，我的新娘！
是一座關鎖的花園，是一個封鎖的泉源。（歌4:12）

6. 我們不能只草草地概述這些隱喻的詩意之美。這不僅是語言之美，也是這語言所表達的真義之美。正如「妹妹」這稱謂帶有新郎與新娘在互相重新釋讀「身體的語言」時，賦予這語言的深層意義整個單純的特質，因此所引用的隱喻看來同時確認和超越了「妹妹」這稱謂所表達的。在「我的妹妹，我的新娘」這個短句中，男人把剛形成的配偶間之愛與重讀「身體的語言」所得出的連結起來，以至女性「我」以其「妹妹身分」的內容向他說話。剛才引用的隱喻「關鎖的花園」、「封鎖的泉源」展示了這女性「我」的另一種面貌。

7. 事實上，自「起初」女性特質已成了男人「認識（妻子）」的奧秘之決定性因素，有關男人的「認識」可見於創世紀（「亞當認識了自己的妻子厄娃，厄娃懷了孕」創4:1）。認識意指女人與男人「結合」。雖然雅歌的內容整體來說沒有直接述說這樣的「認識」或「結合」，但剛才引述的隱喻既是間接的描述，也與這「認識」或「結合」有非常密切的關係。新娘在新郎的眼中像是「關鎖的花園」和「封鎖的泉源」，即是

4. 另一個主題在雅歌愛的二重唱中浮現，是與先前的主題（那可稱為「手足之情」的主題）相關的，可說是另一個深層次的內容。我們在剖析這個主題時，可先從若干短句著手，這些短句為這首小小的詩歌來說似乎有重大意義。這個主題從沒有清晰地浮現，但貫穿了整篇作品，明確的表達只可見於幾個片段之中。

這是新郎的說話：

我的妹妹，我的新娘！

是一座關鎖的花園，是一個封鎖的泉源。（歌4:12）

說，她向新郎所說的似乎是隱藏在她的女性「我」整個結構中最深層的內容，而這女性「我」也構成女性特質絕對屬於個人的奧秘。新娘在這個男人眼前表現為她自己的奧秘的主人。我們可以說，「關鎖的花園」和「封鎖的泉源」兩個隱喻表達了性屬於整體的位格尊嚴，也就是女性特質是屬於擁有自己這位格結構所具的尊嚴；因擁有自己在自我交付上所形成的不僅具形上的深度，也具本質上的真實性和真切性。這樣的自我的交付有助我們從夫妻間之愛這角度，理解創世紀所述的「認識」。

8. 在雅歌中，我們至少到達了這「結合」的門廊，而正是為此緣故，那些使我們得以領會這結合的深邃位格向度與意義的語句具有重要價值。就此而言，隱喻的語言（詩歌體語言）似乎尤其合適和精確。為這個男人來說，「妹妹新娘」是她自己的奧秘的主人，呈現為「關鎖的花園」和「封鎖的泉源」。經重讀其真義的「身體的語言」也使人發現人內在的不可侵犯性。與此同時，正是這樣的發現表達了配偶間彼此相屬的真正意義，以及彼此相屬的意識、為對方生存的意識的起始和發展：「我的愛人屬於我，我屬於我的愛人」（歌2:16）

詩歌的另一處有類似的表達：

我屬於我的愛人，我的愛人屬於我，
他在百合花間，牧放他的羊群。（歌6:3）

9. 這種彼此相屬的意識尤其可見於新娘的說話之中。從某種意義上說，當新郎承認她是她自己奧秘的主人，她便以這些話回應新郎的話。當新娘說：「我的愛人屬於我」，她同時意指「我把自己托付給他」，因此她說：「我是他的。」（歌2:16）「我的」這個同位語（*apposition*）在此肯定了信任的整個深層意義。這種信任相稱於位格的內在真誠，同樣相稱於在女性「我」與男性「我」的關係中女性特質的配偶性意義，也就是相稱於按真實的位格尊嚴所重讀的「身體的語言」。新郎以「關鎖的花園」和「封鎖的泉源」等隱喻來述說這真實的尊嚴。新娘則以交付自己的說話來回應，也就是把自己托付給新郎。新娘是有能力作出選擇的人，她說：「我為我的愛人生存。」（或「我

剛才所述的隱喻「關鎖的花園」、「封鎖的泉源」展示了這女性「我」的另一種面貌：她是她自己奧秘的主人。我們可以說，兩個隱喻都表達了女人的位格尊嚴。女人作為靈性的主體，具擁有自己的能力，在自我交付上所形成的不僅具形上的深度，也具本質上的真實性和真切性。這樣的自我交付是趨向創世紀所述的結合。

就此而言，隱喻的語言（詩歌體語言）似乎尤其合適和精確。為這個男人來說，「妹妹新娘」是她自己的奧秘的主人，呈現為「關鎖的花園」和「封鎖的泉源」。按真義所重讀的「身體的語言」也使人發現人內在的不可侵犯性。與此同時，正是這種發現表達了配偶間彼此相屬的真正意義。他們都意識到大家彼此相屬並為對方而活：「我的愛人屬於我，我屬於我的愛人」（歌2:16）

5. 這種彼此相屬的意識尤其可見於新娘的說話之中。從某種意義上說，當新郎承認她是她自己奧秘的主人，她便以這些話回應新郎的話。新娘所說：「我的愛人屬於我」也是指「我把自己托付給他」。因此她說：「我是他的。」（歌2:16）「我的」一詞在此肯定了信任的整個深層意義。這種信任相稱於位格的內在真誠。

這同樣相稱於女性特質在其與男性「我」的關係中所具的配偶性意義，也就是相稱於按真實的位格尊嚴所重讀的「身體的語言」。

新郎以「關鎖的花園」和「封鎖的泉源」等隱喻來述說這真實的尊嚴。新娘則以交付自己的說話來回應，也就是把自己托付給他。新娘是有能力作出選擇的人，她說：「我為我的愛人生存。」（或

屬於我的愛人」)。雅歌巧妙地展示這回應內在的真誠。新郎的話表達了對這交付的深刻意識，而交付的自由就是對這意識的回應。通過這真誠和自由，愛得以建立，從而成為真愛。

111 沒有發表

(文本：《男人和女人》424-27)

1. 雅歌宣講的愛的真義不能與「身體的語言」分割。愛的真義使我們得以重讀「身體的語言」的真義。這也是配偶之間的親密關係不斷增長的真義。這關係在愛中成長，而親密的關係讓人進入另一個人的奧秘，但絕不表示可褻瀆這奧秘。

我的愛人有如沒藥囊，
常繫在我的胸前；
我的愛人有如鳳仙花，
生在恩革狄葡萄園中……
.....

我們的床榻，是青綠的草地。(歌1:13-14,16)

另一段寫道：

我的愛人在少年中，
有如森林中一棵蘋果樹；
我愛坐在他的蔭下，
他的果實令我滿口香甜。
他引我進入酒室，
他插在我身上的旗幟是愛情。
請你們……補養我……
因為我因愛成疾：
他的左手在我頭下，
他的右手緊抱著我。(歌2:3-6)

2. 配偶之間的親密關係是在愛中不斷增長，其中的真義在於「心」、喜愛和感情的主體性向度。在這個向度中，這等同於在自己身上體會到對方的交付，在一定意義上說是在自己身上「品嚐他」。這樣的發覺和品嚐由剛才引述的新娘的說話所肯定，也由新郎其後的說話所肯定。新郎這些話同時說明，我們應從主體的經驗這向度來理解「我的

「我屬於我的愛人」)。雅歌巧妙地展示這回應之內在真誠。新郎的話表達了對這交付的深刻意識，而交付的自由就是對這意識的回應。通過這真誠和自由，愛得以建立，而這種愛就是真愛。

1984年6月6日公開接見集會講詞

(《教導》7, no. 1 [1984]: 1615-19)

1. 今天我們會再次探討雅歌，目的是更深入瞭解婚姻的聖事標記。

雅歌宣講的愛的真義不能與「身體的語言」分割。事實上，愛的真義使我們得以重讀「身體的語言」的真義。這也是配偶之間的親密關係不斷增長的真義。這關係在愛中成長，而親密的關係讓人進入另一個人的奧秘，但並不表示可褻瀆這奧秘。

配偶之間的親密關係是在愛中不斷增長，其中的真義在於「心」、喜愛和感情的主體性向度。這真義使人得以在自己身上體會到對方原來是一份禮物，在一定意義上說是在自己身上「品嚐他」。

愛人屬於我」〔或「我的愛人為我而生存」〕（歌6:3）這話的意思。此話不能與「身體的語言」分割，尤其當說話是出自新娘。此話的內容不再只是經重讀的「身體的語言」。這藉著身體表達的相互親密關係（從新娘的話可見他們何等親密）最重要的是，它是隱密的「心的語言」成長的根源。相比之下，身為男人的新郎所說的詩句有另一番色彩。可以說，他的話集中於某種「女性特質的展現」。女性特質有形可見的一面越來越佔據新郎的眼目和心神。

3.我的愛卿！你美麗有如提爾匝，
可愛有如耶路撒冷，
莊嚴有如齊整的軍旅。
轉過你的眼去，不要看我，
因為你的眼使我迷亂。（歌6:4-5）

.....
你們要看叔拉米特甚麼？
看她在兩隊中舞蹈。
公主！
你的腳穿上涼鞋，是多麼美麗！
你的兩腿，圓潤似玉，
是藝術家手中的傑作。
你的肚臍，有如圓樽，
總不缺少調香的美酒。
你的肚腹，有如一堆麥粒，
周圍有百合花圍繞。
你的兩個乳房，
猶如羚羊一對孿生的小羚羊。
你的頸項，猶如象牙寶塔。
你的兩眼，
好似赫市朋城巴特辣賓城門旁的池塘。
你的鼻子，
彷彿黎巴嫩山上面對大馬士革的高塔。
你的頭顱聳立，好像加爾默耳山。
你頭上的髮辮有如紫錦。
君王就為這鬢髮所迷。
極可愛的，悅人心意的女郎，
你是多麼美麗，多麼可愛！
你的身材修長如同棕櫚樹，
你的乳房猶如棕櫚樹上的兩串果實。（歌7:1-8）

4. 這詩歌體語言採用的隱喻使我們得以對這首詩歌的來源、作者和特色作出各種評論。雖然現代讀者不會把大部分的這些隱喻聯繫到有形可見的「世界」中他們熟悉的事物，但他們表達和重讀的「身體的語言」依然是完全可以理解的。他們是按越來越親密的夫妻關係的真實情況來表達和重讀這語言。上文引述的詩句述說了一種親密的關係。在這關係中，「關鎖的花園」在一定程度上是在新郎靈魂與肉身的眼目面前開啟了。通過這親密關係，新郎更完整地體驗到新娘的交付，這交付在女性「我」身上帶有身體的配偶性表達和意義。較早前引述的新郎的說話不僅包含了對他深愛的人、對感官所凝注的女性之美的詩意描述，也述說了交付和自我的交付。在它們身上，我們聽到創世紀所載的話（2:23）的回聲，而原始聖事這標記就是藉此話構成。我們在細讀雅歌時，甚至會感到其詩句雖然盛載豐富詩意的內涵，但相比於創世紀那些簡單且看來是那麼貧乏的陳述，這些詩句好像是同一的「身體的語言」但稍遜一籌的表達。因此，我們應按這種豐富來詮釋這種貧乏，而且也要反過來以這貧乏來詮釋這種豐富，並以這種貧乏為依據。同時，新郎的話繼續表達了「男性的情愛」。

我決意要攀上棕櫚樹，
摘取樹上的果實。
你的乳房，的確像兩串葡萄；
你嘔氣芬芳，實如蘋果的香味。
你的口腔滴流美酒，
直流入我口內，直流到我唇齒間。（歌7:9-10）

新娘馬上回應說：

我屬於我的愛人，
他醉心戀慕我。
我的愛人！你來，
我們往田野去，
在鄉間過夜。
清晨起來，我們到葡萄園去，
看看葡萄是否發芽，
花朵是否怒放，
石榴樹是否已開花；
在那裡我要將我的愛獻給你。（歌7:11-13）

透過這親密關係，新郎更完整地體驗到新娘的交付，這交付在女性「我」身上帶有身體的配偶性表達和意義。男人的說話不僅包含了對他深愛的人、對感官所凝注的女性之美的詩意描述，也述說了交付和位格的自我的交付。

5. 「身體的語言」向感官說話。早前所引用的新郎的說話尤其清晰地確認了這一點。新娘知道他「醉心戀慕」她。她前去與他相會，準備自我交付。那使他們結合在一起的愛既是屬靈的，也是屬感官的。我們以這樣的愛為依據，得以重讀身體的配偶性意義的真義，因為男女走在一起，必須構成彼此自我交付的標記，而這標記將有如印記，銘刻在他們的整個生命之上。

新娘說：

請將我有如印璽，放在你的心上，
放在你肩上，
因為愛情猛如死亡，
妒愛頑如陰府：
它的焰是火焰，
是上主的火燄。
洪流不能熄滅愛情，
江河不能將它沖去，
有人獻出全副家產想購買愛情，
必受人輕視。（歌 8:6-7）

6. 這可說是愛的宣言的高峰。這些愛語值得我們作出適當的探討，同時它們似乎是「身體的語言」的最後共鳴。從這些有關「猛如死亡」的愛的說話中，雅歌以「關鎖的花園」和「封鎖的泉源」的隱喻出發所描述的一切，都得以完結和達至高峰。雅歌中的新娘既是新娘，也是妹妹。在身為男人的新郎的深層經驗中，她是不可褻瀆的。對於其女性特質這個隱密的奧秘，她自己就是這奧秘的主人。這位新娘請求說：「請將我有如印璽，放在你的心上。」當她提出這個請求時，配偶間之愛的整個微妙結構在其內在的位際關係中合攏起來。在合攏之中，這件恆久不變的聖事的有形標記更趨成熟。這標記是由「身體的語言」產生，按男女之間的配偶之愛的真義，徹底地經過重讀。

雅歌是一部偉大的作品，表現了人性的才華，並以特殊的方式描繪這個標記（其內容極之豐富多彩）的結構。

新娘知道新郎「醉心戀慕」她。她前去與他相會，準備自我交付（參閱歌7:8-13）。這是因為那使他們結合在一起的愛既是屬靈的，也是屬感官的。我們也是以這樣的愛為依據，得以重讀身體的真義，因為男女走在一起，必須構成彼此自我交付的標記，而這標記將有如印記，銘刻在他們的整個生命之上。

情愛還是純愛？

112 沒有發表

(文本：《男人和女人》428-30)

1. 有一個相當普遍的意見認為，雅歌的詩句包含了一切那些我們習慣以「情愛」這概念所界定的〔參閱《身體神學》110:4〕。我們可以說，這首聖經詩歌重現了情愛的人性面貌、其主體性的驅力，還有其局限和目的，而所呈現的面貌是真切的，沒有任何不足之處。「身體的語言」存在於位格與位格之間、新郎與新娘之間彼此趨向對方的非凡過程之中。這種趨向流露在整部雅歌之中，可見於重複多次的疊句。這些句子描述了一種充滿渴望的尋覓，以及夫妻彼此重新找到對方。這為他們帶來喜悅與安寧，同時像是引導他們作出新的尋覓，持續不斷的尋覓。這使我們感到，當他們彼此接近對方、體驗相互的親密時，他們好像無休止地繼續趨向某些東西：他們聽從某種呼召，而這呼召超越了轉瞬即逝的內容，而且對於按照相互的「身體的語言」表達的說話所重讀的情愛來說，這呼召也好像超過了情愛的局限。

我心愛的！請告訴我：
你在那兒放羊？（歌1:7）

以上是雅歌的開端所載新娘的呼喊，而新郎回應說：

女中的佳麗！
你若不知道，
出去跟蹤羊群的足跡。（歌1:8）

2. 然而，這只是模糊的前奏。以下的歌曲和詩句更完整地表達了這個充滿張力的尋覓過程。

趁晚風還未生涼，
日影還未消失，
我的愛人，
願你仿效盟約山上的羚羊或幼鹿，
向我歸來！（歌2:17）

2. 在雅歌中，「身體的語言」存在於男女之間彼此吸引的非凡過程之中。這種吸引可見於重複多次的疊句。這些句子描述了一種充滿渴慕和出於柔情的關懷的尋覓（參閱歌2:7），以及夫妻互相重新找到對方（參閱歌5:2）。這為他們帶來喜樂與安寧，並像是引導他們持續不斷地尋覓。這使我們感到，當他們彼此相遇、彼此接近對方、體驗相互的親密時，他們好像無休止地繼續趨向某些東西：他們聽從某種呼召，而這呼召超越了在那一刻轉瞬即逝的內容，而且對於按照相互的「身體的語言」表達的說話所重讀的情愛來說，這呼召也好像超過了情愛的局限（參閱歌1:7-8; 2:17）。

夜間我在床上，
 尋覓我心愛的；
 我尋覓，卻沒有找著。
 我遂起來，環城巡行，
 在街上，在廣場，
 尋覓我心愛的；
 我尋覓，卻沒有找著。
 城裡巡夜衛兵，
 遇見了我，我便問道：
 「你們看見我心愛的嗎？」
 我剛離開他們，
 就找著了我心愛的；
 我拉住他不放，
 領他到我母親家中，
 到懷孕我者的內室。（歌 3:1-4）

對照之下，像是從遠方說話的新郎所表達的主要不是渴慕，而是出於柔情的關懷。

耶路撒冷女郎！
 我指著田野間的羊或牝鹿，懇求你們，
 不要驚醒，不要喚醒我的愛，
 讓她自便罷！（歌 2:7）

這對夫妻是這樣靠近對方：

我身雖睡，我心卻醒；
 我的愛人在敲門。
 我的妹妹，我的愛卿，
 我的鴿子，我的完人。（歌 5:2）

3. 這種尋覓和渴望有其內在的向度，雖然在睡夢中，但「我心卻醒。」新郎口中的「完人」一詞就是屬於這個向度。男性的渴望源自那建基於「身體的語言」的愛，是在尋找整全的美、無玷的純潔，是在尋找一種完美，而這完美，我會說是人性之美的綜合，是靈魂與肉身之美。在「起初」，這種尋覓和渴望首次在男人身上出現，他在尋找一個他尚未認識的存有。如果剛才引述的新郎說話像是包含了「起初」的隱約回聲，那麼這回聲更清晰地在此所書中回蕩。按厄弗所書所述，基

這種尋覓和渴望有其內在的向度，雖然在睡夢中，但「我心卻醒。」這種渴望源自那建基於「身體的語言」的愛，是在尋找整全的美、無玷的純潔，是在尋找一種完美，而這完美是人性之美的綜合，是靈魂與肉身之美。

督是教會的新郎，渴望看見祂的新娘沒有「污點」，渴望看見她是「聖潔和沒有污點的」（弗5:27）。

4. 在雅歌中，人的情愛展示了愛的面貌。這種愛不斷在尋覓，好像是永遠得不到滿足。這種永不安寧的特質流露於詩句之中。

我給我的愛人開了門，
我的愛人卻轉身走；
一見他走了，我好不傷心。
我尋覓，卻沒有找著；
我呼喚，他卻不答應。（歌5:6）
.....

耶路撒冷女郎！
你們若遇見了我的愛人，
你們要告訴他甚麼？
我懇求你們告訴他：「我因愛成疾。」（歌5:8）

你這女中極美麗的啊！
你的愛人有甚麼勝過其他的愛人？
你的愛人有甚麼勝過其他的愛人，
致使你這樣懇求我們？（歌5:9）

5. 在雅歌詩句字裡行間所流露的「身體的語言」似乎有其局限。愛呈現的面貌較「身體」所能表達的更為偉大。這時候其弱點在某程度上可說是成為一種「身體的語言」。新娘說：「我因愛成疾。」她這樣說話，像是要述明他們倆的愛情是脆弱的。如我們先前所述〔參閱《身體神學》111:4〕，情愛帶有慾望的一面，新娘在這樣的慾望中，再次尋獲新郎對她的愛的憑證。「我為我的愛人生存〔或『我屬於我的愛人』〕，他醉心戀慕著我。」（歌7:11）「身體的語言」透過慾望來表達，促使夫妻在愛中結合，彼此相屬。從這種深層的結合冒出這句話：「愛情猛如死亡。」（歌8:6）此話表達了愛的力量、在愛的結合中情愛的力量，但也指出（至少是間接地指出），按照「身體的語言」，這愛情最終受死亡所限。

在雅歌中，人的情愛展示了愛的面貌。這種愛不斷在尋覓，就像是永遠得不到滿足。這種永不安寧的特質流露於這首小詩歌的詩句之中：

我給我的愛人開了門，
我的愛人卻轉身走；
一見他走了，我好不傷心。
我尋覓，卻沒有找著；
我呼喚，他卻不答應。（歌5:6）
.....

耶路撒冷女郎！
你們若遇見了我的愛人，
你們要告訴他甚麼？
我懇求你們告訴他：「我因愛成疾。」（歌5:8）

113 沒有發表

(文本：《男人和女人》431-33)

1. 身體須面臨死亡的前景，但愛不願向死亡屈服。事實上，如我們從雅歌所見，愛是「上主的火焰」，「洪流不能熄滅……／江河不能將它沖去」（歌8:6-7）。在世界眾多的文學作品中，這樣的描述似乎特別適切和優美，同時指出了在主體的向度中，愛是一種使男性與女性「我」結合的關係。從雅歌這些詩句可見，愛不僅「猛如死亡」，而且是嫉妒的，「妒愛頑如陰府」（歌8:6）。嫉妒可說是肯定了愛的專一和不可拆散性，至少是間接地指出了擇偶行動是不可逆轉的，且是深層次的主體行動。儘管如此，無可否認，嫉妒也顯示了愛的另一種局限，那是精神方面的局限。新娘不斷重複說：「他醉心戀慕著我」（歌7:11），以至於二人彼此相屬（「我的愛人屬於我（為我而生存），我屬於我的愛人（為他而生存）」歌2:16）似乎是由慾望產生的，尤其是男性的慾望，而新娘的回應就是自己的慾望和接納他的慾望。慾望本身並不能跨越嫉妒的門檻。

2. 如此，雅歌的詩句把情愛描寫為人與人之愛的一種表現。在這種愛的表現中，慾望的能量在發揮作用。這些能量產生彼此相屬的意識，或主體對彼此相屬的肯定。可是，許多詩句同時引導我們探討這種尋覓的原因，以及對彼此相屬的意識所伴隨的永不安寧的特質。這種永不安寧的特質是否情愛的本質？若是如此，這永不安寧的特質將同時顯示，〔情愛〕有需要超越情愛本身。愛的真義是以彼此相屬的意識來表達，而這意識是彼此的渴望和尋覓對方的結果；同時，愛的真義也見於那必不可少的渴望和尋覓。愛要求雙方在彼此相屬的階梯上更進一步，總是尋求新的和成熟的表達方式。

3. 在這種內在的需要、這種愛的動力中，顯明了人不可能奪取和佔有另一個人。同一的「身體的語言」也可表達奪取與主宰、佔有與滿足，但身為位格的人應超越這一切。如果新郎與新娘按個人位格與愛的完整真義重讀「身體的語言」，他們會更加深信，他們在彼此相屬構成了相互的交付，而在這交付中，愛「猛如死亡」，也就是說，愛將「身體的語言」的界限無限量伸延並以此克服這些局限。從某種意義上說，

3. 如此，雅歌有些詩句把情愛描寫為人與人之愛的一種表現。在這種愛的表現中，慾望的能量在發揮作用。這些能量使主體確定了忠貞專一地彼此相屬這意識。可是，許多其他詩句同時引導我們探討這種尋覓的原因，以及對自己屬於對方這種意識所伴隨的永不安寧的特質。這種永不安寧的特質是否情愛的本質？若是如此，這永不安寧的特質也將顯示，〔情愛〕有需要超越情愛本身。愛的真義是以彼此相屬的意識來表達，而這意識是彼此渴望和尋覓的結果；這真義也見於那必不可少的渴望與尋覓，而這是彼此相屬的結果。

在這種內在的需要、這種愛的動力中，顯明了人不可能奪取和控制另一個人。同一的「身體的語言」也可表達奪取與主宰、佔有與滿足，但身為位格的人應超越這樣的尺度。如果新郎與新娘按位格與愛的完整真義重讀「身體的語言」，他們會更加深信，他們完全的彼此相屬構成了相互的交付，而在這交付中，愛「猛如死亡」，也就是說，愛將「身體的語言」的界限無限量伸延並以此來克服這些局限。從某種意義上

內在的愛與互相交付的真義是透過彼此相屬的表達方式，甚至是擺脫這些方式，不斷地呼召新郎與新娘達到人與人彼此交付的核心。

4. 跟隨雅歌的詩句所刻劃的脈絡，我們似乎越來越接近一個向度，而在此向度中，「情愛」力求藉著更深入的愛的真義，達至滿全。到了某個時刻，在基督的死亡與復活光照下，塔爾索的保祿在格林多前書宣講這真義：「愛是含忍的，愛是慈祥的，愛不嫉妒，不誇張，不自大，不作無禮的事，不求己益，不動怒，不圖謀惡事，不以不義為樂，卻與真理同樂：凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。愛永存不朽。」（格前13:4-8）

5. 保祿這些話是否確認了雅歌詩句所表達的愛的真義？在雅歌之中，我們讀到有關愛的描述，例如愛是「妒愛」，「頑如陰府」（歌8:6），但在保祿的書信中，我們讀到「愛不嫉妒」。這兩個關乎愛的描述有何關係？雅歌所述「猛如死亡」的愛與保祿書信所述「永存不朽」的愛有何關係？我們不會把這些問題放大，也不會作出比較性的分析。可是，愛似乎在我們面前呈現了，我會說，兩個觀點：當人與人的情愛走到盡頭時，這一扇門就會關上，但同時也藉著保祿的話開啟另一扇門。這是愛的昇華，說的是另一種語言，像是由位格的另一個向度浮現出來，呼召和邀請人進入另一種共融。這愛稱為純愛（*agape*）。

6. 雅歌運用豐富傳神的文字，述說了人與人之愛的真義。我們可用許多形式評論這本別具一格的書卷。這裡所作的分析按正確的意義來說，不是評論，而只是簡短地探討婚姻聖事。這聖事的有形標記是通過重讀「身體的語言」的真義構成的。對於這樣的探討，雅歌整體來說發揮了重要的作用。

三. 當「身體的語言」成為「禮儀的語言」 （探討多俾亞傳）

說，內在的愛與互相交付的真義是透過彼此相屬的表達方式，甚至是擺脫這些方式，不斷地呼召新郎與新娘達到人與人彼此交付的核心。

4. 跟隨雅歌的詩句所刻劃的脈絡，我們似乎越來越接近一個向度，而在此向度中，「情愛」力求藉著更深入的愛的真義，達至自我整合。在雅歌多個世紀以後，在基督的死亡與復活光照下，塔爾索的保祿在格林多前書宣講這真義：「愛是含忍的，愛是慈祥的，愛不嫉妒，不誇張，不自大，不作無禮的事，不求己益，不動怒，不圖謀惡事，不以不義為樂，卻與真理同樂：凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。愛永存不朽。」（格前13:4-8）

5. 保祿這些話是否確認了雅歌詩句所表達的愛的真義？在雅歌之中，我們讀到有關愛的描述，例如愛是「妒愛」，「頑如陰府」（歌8:6），但在保祿的書信中，我們讀到「愛不嫉妒」。這兩個關乎愛的描述有何關係？雅歌所述「猛如死亡」的愛與保祿書信所述「永存不朽」的愛有何關係？我們不會把這些問題放大，也不會作出比較性的分析。可是，愛似乎在我們面前呈現了兩個觀點：當人與人的情愛走到盡頭時，這一扇門就會關上，但同時也藉著保祿的話開啟另一扇門。這是愛的昇華，說的是另一種語言，像是由位格的另一個向度浮現出來，呼召和邀請人進入另一種共融。這愛稱為「純愛」（*agape*）。純愛淨化情愛，使之達至滿全。

我們就是這樣總結這些有關雅歌的簡短默想。這些默想是為更深入瞭解「身體的語言」這個主題。在這方面，雅歌整體來說發揮了重要的作用。

多俾亞與撒辣의 婚姻

114 沒有發表

(文本：《男人和女人》434-36)

1. 「我們祖宗的天主，你是應受讚美的！
你的名號是世世代代應受頌揚的。

諸天及你的一切造物，都應讚頌你於無窮之世。
你造了亞當，是你造了厄娃作他的妻子，
作他的輔助和依靠

好從他們二人傳生人類。
你曾說過：一人獨處不好，
我要給他造個相稱的助手。

上主，現在我娶這個妹妹，並不是由於情慾，而是出自純正的意向。
求你憐憫我和她，賜我們白頭偕老！」

他們互相答說：「亞孟！亞孟！」（多8:5-8）

2. 多俾亞傳屬於舊約聖經文學一種特有的類型（也就是米德拉市（Midrash）文體的所謂「訓誨故事」（didactic tale）〔中譯者註：Midrash—「研究」或「解釋」之意，演變為公認的聖經註釋〕，與雅歌截然不同。儘管如此，當我們細讀年青的多俾亞與辣古耳的女兒撒辣成婚的敘述時，可發現一個特別的用詞，而這用詞早在分析雅歌時已引起我們的注意。多俾亞稱呼他的新娘為「妹妹」（多8:7）。在他們新婚初夜一起獻上的禱文中，也就是在本文開端所引用的禱文中，多俾亞就是這樣稱呼他的新娘：「現在我娶我這個妹妹」（多8:7）。新娘的父親辣古耳同意讓女兒嫁給多俾亞為妻時，也是稱呼她為「妹妹」（多7:12）。他是這樣說的：「好！我決定按照梅瑟書上所規定的，把她嫁與你；她嫁與你也是上天命定的，所以你娶你的妹妹罷！從今以後，你是他的哥哥，她是你的妹妹。從今天起，她永遠歸於你。」（多7:12）

3. 此話可以純粹是確認這對新人的血緣關係。事實上，年青的多俾亞在其旅程中遇上的辣古耳是他父親托彼特的胞弟（參閱多5:9; [7:2]）。以色列人遭巴比倫奴役期間，他們分別多年。儘管如此，當辣古耳把撒

辣許配給年青的多俾亞為妻時，他不僅說：「娶你的妹妹罷」，還說：「從今以後，你是她的哥哥，她是你的妹妹」（多7:12）。這就是說，年青人之間也應通過婚姻組成一種相似兄弟姊妹的關係。這使我們聯想到雅歌的新郎所說的：「我的妹妹，我的新娘」（歌4:10）。這些話來自雅歌的詩歌體語境，與多俾亞俾所載的感覺有所不同。可是，即使有所不同，它們在兩個文本中，都像是指出了一個參照點：事實上，男人與女人通過婚姻，以特殊的方式成為兄弟姊妹。這種手足之情的特質似乎是深植於配偶間之愛。

4. 在多俾亞與撒辣成婚的故事中，除了「妹妹」外，我們還找到更進一步的關係，相似於雅歌所述的。

我們還記得，在這對夫婦的二重唱中，他們彼此向對方宣告愛是「猛如死亡」的（歌8:6）。在多俾亞傳中，我們找不到這樣的宣告，正如我們也找不到任何常見於雅歌的愛的表白。多俾亞傳只記載說，年青的多俾亞愛上撒辣，「十分愛她，心裡也起了戀慕之情」（多6:19）；只此一句而已。然而，在多俾亞與撒辣成婚的故事中，我們面對一個處境，而這個處境像是顯明地確認，「猛如死亡」這關乎愛的描述確是真實的。

5. 我們必須回顧一些細節，並按多俾亞傳的特色的背景來加以說明。我們讀到辣古耳的女兒撒辣「已經嫁過七個丈夫」（多6:14），但是他們都在圓房之前死去。這都是惡魔所為；按多俾亞傳的敘述，惡魔的名稱是阿斯摩太。年青的多俾亞也有理由害怕面對同樣的下場。多俾亞請求握著撒辣的手，辣古耳便把撒辣交給他，說了一番意味深長的話：「盼望天上的大主今夜賜與你們幸福，在你們身上施行仁慈與平安！」（多7:12）

6. 如此，從一開始，多俾亞的愛情就要面對生死攸關的考驗。雅歌的一對夫妻在滿心的激情中，描述愛是「猛如死亡」的。他們的話在多俾亞傳變成真正的考驗。如果愛真的猛如死亡，這主要是體現在多俾亞（和與他一起的撒辣）毫不猶豫地面對這考驗。隨後他們通過了考驗，因為在這個生死攸關的考驗中，生命獲得勝利，也就是說，在新婚之夜的考驗中，愛呈現為猛如死亡。

1984年6月27日公開接見集會講詞

(《教導》7, no. 1 [1984]: 1939-42)

1. 在過去數周評論雅歌時，我曾強調婚姻的聖事標記是怎樣以「身體的語言」為依據構成，而男人和女人都應按應有的真義來表達這語言。我會就這方面分析多俾亞傳的數個片段。

「妹妹」一詞指出一種深植於配偶間之愛的手足之情。在多俾亞與撒辣成婚的故事中，除了「妹妹」一詞外，我們還找到另一個相似雅歌所採用的措辭。

你們應記得，在這對夫婦的二重唱中，他們向對方宣告的愛是「猛如死亡」的（歌8:6）。在多俾亞傳中，我們讀到多俾亞愛上撒辣，「十分愛她，心裡也起了戀慕之情」（多6:19）。此話闡述了一個情境，而這個情境確認了「猛如死亡」這關乎愛的描述是真實的。

2. 為更深入瞭解，我們必須回顧一些細節，並按多俾亞傳的特色的背景加以說明。我們讀到辣古耳的女兒撒辣「已經嫁過七個丈夫」（多6:14），但是他們都在圓房之前死去。這都是惡魔所為，年青的多俾亞也有理由害怕面對同樣的下場。

如此，從一開始，多俾亞的愛情就要面對生死攸關的考驗。雅歌的一對夫妻在滿心的激情中，描述愛是「猛如死亡」的。他們的話在多俾亞傳變成真正的考驗。如果愛真的猛如死亡，這主要是體現在多俾亞（和與他一起的撒辣）毫不猶豫地面對這考驗。可是，在這個生死攸關的考驗中，生命獲得勝利，因在新婚初夜的考驗中，愛獲得祈禱的支持，呈現為猛如死亡。

7. 這事得以成就是憑藉我們在本章開端引用的祈禱。他們獻上這祈禱是因為年青新娘的父親曾給予告誡，但主要是因為總領天使辣法耳的囑咐；辣法耳化名為阿匝黎雅，陪伴多俾亞完成整個旅程。（這事實無疑構成多俾亞傳的獨特性，也使這部聖經書卷得以歸入一個與別不同的類別。）撒辣曾與七個男子成婚，但他們都被惡魔阿斯摩太殺害。化名為阿匝黎雅的辣法耳為少年多俾亞出了各種主意，使他免受惡魔所害。最後，這位天使也親自在此事上採取行動（參閱多6:17; 8:3）。然而，最重要的是他勸告多俾亞和撒辣祈禱：「當你要與她結合時，你們二人先要醒寤祈禱，求天上的大主可憐救助你們。不要害怕，因為從永遠她就命定配與你了；你要救她，她要與你一同生活，並且我預料她將為你生子養女，他們對你就像兄弟一般。所以你不必憂慮！」（多6:18）

8. 辣法耳的說話內容與撒辣的父親辣古耳所說的不同。辣古耳所說的是災禍，而辣法耳所說的是許諾。有了這個許諾，他倆能夠較從容地面對新婚之夜生死攸關的考驗。

當新娘的父母「出去以後，他們倆關上了房門」。多俾亞聽從化名為阿匝黎雅的辣法耳勸告，從床上起來，請撒辣與他一起祈禱。他說：「妹妹，起來！我們一同祈禱，祈求我們的上主，在我們身上施行仁慈和保佑她。」（多8:4）這就是我們在本文開端引用的祈禱的來源。可以說，這篇禱詞（我們將會立即分析的祈禱）是以「身體的語言」的視域概述了婚姻聖事特定的禮儀向度。事實上，一切都發生在這對新人的新婚之夜。

愛是考驗

115 沒有發表

（文本：《男人和女人》437-39）

1. 較早前我們說，婚姻成為聖事標記是以「身體的語言」為依據的，而男人和女人都應以其特定的真義來表達。我們現在正是就此方面分析多俾亞傳。

我們在比較多俾亞傳與雅歌，或先知書時，應提出一個問題：我們正在研究的文本是否在談及這種「語言」？雅歌展現了以夫婦的眼目和心神重讀的「身體的語言」的豐富內涵，但多俾亞傳不是從這樣的角度出發，因為這書卷的內容是非常簡略平淡的。

多俾亞愛撒辣，「十分愛她，心裡也起了戀慕之情」（多6:19）。這事實體現於他願意分擔她的命運，而且「無論環境順逆」，無論他們的命運如何，都願意堅持與她一起。多俾亞對撒辣的愛不是以慾愛為主，這愛從一開始已由道德意義（也就是由意志和價值觀的選擇）所確認和印證。在婚姻的門檻前，這價值觀的判斷標準成為生死攸關的考驗，是他倆在新婚初夜已經要面對的。他倆都必須面對。即使遭惡魔殺害的只是多俾亞一人，我們也不難想像，撒辣在心裡要經歷怎樣的痛苦。

2. 多俾亞傳所述的生死攸關的考驗有另一重意義，有助我們瞭解這對新人的愛情和婚姻。這是說，當他們結為夫妻後，他們必會置身於一個景況，在其中善與惡的力量互相角力，彼此量度。雅歌一對夫妻的二重唱似乎絲毫沒有意識到這現實性。雅歌的這對夫婦在一個理想和「抽象」的世界生活和表達自己，彷彿客觀的善與惡力量之爭並不存在。或者說，會不會正是愛的內在力量和真義蓋過了在人身上和在他周圍發生的鬥爭？

與此相反，愛特有的這種圓滿真義和力量像是有所不同，也像是朝向多俾亞傳引導我們投入的體驗。愛的真義和力量呈現〔愛〕的能力，也就是有能力置身於善與惡的勢力之間，而兩種勢力是在人的身上和周圍抗爭。愛對善的得勝充滿信心，並願意作任何事，為使善最終能取勝。

3. 因此，多俾亞傳這對夫婦之間的真愛不是以激情的語言來確認，而是以雙方的選擇和行動來確認，而且藉著二人的結合，這些選擇和行動所背負的是人整個存有的重任。

婚姻成為聖事標記是以「身體的語言」為依據，而這語言須按愛的真義重讀。在雅歌中，這愛的真義正是目光和心神所專注的，是真正的經驗和愛慕。在多俾亞傳中，生死攸關的考驗帶來一種「局限」，使新人陷入沮喪的處境，以至在一定程度上新人之間的愛情對話沉寂下來，

3. 這生死攸關的考驗也有另一重意義，有助我們瞭解這對新人的愛情和婚姻。事實上，當他們結為夫妻後，他們置身於一個景況，在其中善與惡的力量互相角力，彼此量度。雅歌一對夫婦的二重唱似乎絲毫沒有意識到這現實性。雅歌的這對夫婦在一個理想和「抽象」的世界生活和表達自己，彷彿客觀的善與惡的勢力之爭並不存在。或者說，會不會正是愛的內在力量和真義緩和了在人身上和在他周圍發生的鬥爭？

與此相反，愛特有的這種圓滿真義和力量像是有所不同，也像是朝向多俾亞傳引導我們投入的體驗。愛的真義和力量表現為置身於善與惡的勢力之間的能力，而兩種勢力是在人的身上和周圍抗爭。愛對善的得勝充滿信心，並願意作任何事，為使善最終能取勝。

因此，多俾亞傳這對夫婦之間的真愛不是像雅歌所述的，以激情的語言來確認，而是以雙方的選擇和行動來確認，而且藉著二人的結合，這些選擇和行動所背負的是人整個存有的重任。

在此，「身體的語言」像是運用了選擇與行動的說話，而這樣的說話來自愛。因著祈禱，愛是勝利者。

所浮現的是愛的另一個向度：選擇和行動的說話是來自這向度，與「身體的語言」對話。

難道「身體的語言」不也是包含了生死攸關的考驗的試金石嗎？「死亡」一詞可說是這「語言」一個決定性的用詞，談及人類的可有可無特性和身體的腐朽。難道這不正是多俾亞與撒辣在新婚之初必須考慮的用詞嗎？他們因這些經歷而得到的愛是何等深摯，他們就是按這種愛的真義重讀「身體的語言」！事實上，藉著夫婦結合這聖事標記，藉著身體的男性和女性特質，身體也透過生死的奧秘來表達自己。或許藉此奧秘，身體比任何時候更清楚地表達自己。

4. 我們應從這個寬廣和可說是「形上」的背景，進入禮儀的向度。這個向度屬於婚姻聖事的標記，也界定了這個標記。

禮儀的向度吸納了按人心的真誠所重讀的「身體的語言」，也就是我們從雅歌認識的語言。可是，這向度也同時尋求把這「語言」置於人的整體真理這背景之下，並按生活的天主的話重讀身體的語言真義。這就是我們在開始時引述多俾亞傳一對新人的祈禱所表達的。

多俾亞傳記載的，不是新人之間的對話或二重唱。在新婚之夜，他們決定同心合意地一起說話——這種一致正就是祈禱。在一起祈禱中，男女的結合不僅是通過心靈的共融，也是通過雙方面對巨大考驗時的團結，這巨大考驗也就是生死攸關的考驗。

5. 在深入分析多俾亞與撒辣的禱文之前，我們要重申，這樣的祈禱是新人在整个人生中面對這樣的考驗時唯一可說的話。這考驗同時是整體生活中善與惡的考驗，幸福與厄運的考驗。他們知道惡魔用作威脅他們的厄運可以是受苦，可以是死亡，或其中一方喪失生命。可是，為抵抗那威脅要殺害肉身的惡，必須防止魔鬼侵佔靈魂，必須在自己內心擺脫惡魔的影響。

6. 多俾亞與撒辣的新婚之夜就是他們的大限。一對新人在他們的人生重要時刻，以「身體的語言」彼此說話，把這種「語言」轉化為同一的聲音。這種同心合意就是祈禱。他們的聲音，他們一起說的話，使他們二人超越這「局促的景況」，超越邪惡和死亡的威脅，因為他們結

合在一起，向生活的天主完全開放自己。

多俾亞與撒辣的祈禱在一定程度上成最深刻的禮儀典範。禮儀經文是富有力量的，這種力量是汲取自盟約與恩寵的泉源，使人擺脫邪惡，獲得淨化。在這樣的禮儀經文中，藉著男人和女人結合所建立的婚姻聖事標記得以完成，而這結合是建基於按人的整全真理所重讀的「身體的語言」。

一對新人的祈禱

116 沒有發表

(文本：《男人和女人》440-42)

1. 前數章引述多俾亞與撒辣的整篇祈禱〔參閱《身體神學》114:1〕主要具有讚頌和謝恩的特色，其後才逐漸成為求恩的祈禱：「求你憐憫我和她，賜我們白頭偕老！」（多8:7）當新人讚頌盟約之主，「我們祖宗的天主」，他們運用的在某些方面是各種有形與無形受造物的語言：「諸天及你的一切造物，都應讚頌你於無窮之世。」（多8:5）

在這個寬廣和可說是「廣及宇宙」的背景下，二人感謝天主創造了人，「造了男人和女人」（創1:27）。

這篇祈禱包含了兩個傳統。首先是肋未傳統（創1:27-28），描述人受造為男人和女人，並描寫天主白白的恩賜他們生育繁衍的祝福，「好從他們二人傳生人類」（多8:6）；另一個傳統就是雅威典傳統，而其內容可能較為完整。如此，禱文這樣述說了女人特別的受造：「我要給他造個與他相稱的助手。」（創2:18）多俾亞與撒辣在他們的祈禱中兩次強調這一點：「你曾說過：一人獨處不好，我要給他造個相稱的助手。」在此之前，他們祈禱說：「是你造了亞當，是你造了厄娃作他的妻子，作他的輔助和依靠。」（多8:6）

2. 我們可由此推斷，創世紀的這些話所表達的真理，佔據了多俾亞與撒辣的宗教意識的中心，是他們刻骨銘心的婚姻「信念」，而且這真理與他們有著密切的關係。他們憑藉這真理轉向雅威天主，不僅用聖

4. 多俾亞的祈禱〔《身體神學》8:5-8〕主要是讚頌和謝恩的祈禱，其後才是求恩的祈禱，

經的話祈禱，也充分表達他們心裡所想的。在追溯人的起源的過程中，他們渴望成為這過程一個新的連接點。自他們成婚的時刻開始，作為夫妻，他們應成為「一體」，一起致力按他們的生活方式重讀那來自天主的「身體的語言」。如此，「身體的語言」成為禮儀的語言：這語言具有最深層的基礎，也就是扎根於「起初」的奧跡。

3. 這樣的基礎須伴隨全然的淨化。當這對新人靠近「身體的語言」的神性源頭，他們感到有這樣的需要，將之表達出來，且表達了。多俾亞說：「現在我娶我這個妹妹，並不是由於情慾，而是出自純正的意向。」（多8:7）如此，他指向一個淨化的時刻，那是一男一女準備以「身體的語言」表達這個盟約的聖事標記時，這語言必須經歷的。藉此標記，婚姻必須用作重現身體的配偶性意義的內在真義，從而共建立人與人相互的位際共融。多俾亞說的「並不是由於情慾」，應按聖經的整體文本和聖傳來重讀。

4. 多俾亞的祈禱使「身體的語言」成為身體神學的重要主題之一。這是一種「客觀化」的語言，充盈的主要不是經驗的感情力量（如雅歌所表現的，但也有別的方式，一如在某些先知書可見到的），而是存在本身的深層真義和重任。

新人一起在與人訂立盟約的天主面前、「我們祖先的天主」面前宣認這真義。我們可以說，「身體的語言」就此而言成為禮儀的語言。多俾亞與撒辣說的是聖事施行人的語言。他們明白到，在男人和女人締結的婚姻盟約中（這是通過「身體的語言」締結的盟約），那源自天主自己的奧秘得以彰顯和臨現。他們的婚姻盟約實在就是那來自永恆大愛的盟約的映像，也是天主與人、天主與全人類所締結的盟約的原始聖事。

多俾亞與撒辣這樣結束他們的祈禱：「求你憐憫我和她，賜我們白頭偕老！」（多8:7）

我們有理由認為（以其語境為依據），他們展望將來堅守穩固的共融，直至生命的盡頭，而且在新婚之夜面對生死攸關的考驗時，已有這樣的展望。同時，他們以信德的目光看到這召叫的聖潔。這召叫包含在「起初」的奧跡之中，而他們的共結合是建構於那相互往來的「身體的

這祈禱文使「身體的語言」成為身體神學的重要主題之一。這是一種「客觀化」的語言，充盈的主要不是經驗的感情力量，而是存在本身的深層真義和重任。

新人一起在與人訂立盟約的天主面前、「我們祖先的天主」面前，同心合意地宣認這真義。我們可以說，「身體的語言」就此而言成為聖事施行人的語言。聖事的施行人明白到，在這個婚姻盟約中，那源自天主自己的奧秘得以彰顯和臨現。他們的婚姻盟約實在就是那來自永恆大愛的盟約的映像，也是天主與人、天主與全人類所締結的盟約的原始聖事。

多俾亞與撒辣這樣結束他們的祈禱：「求你憐憫我和她，賜我們白頭偕老！」（多8:7）

我們有理由認為（以其語境為依據），他們展望將來堅守穩固的共融，直至生命的盡頭，而且在新婚之夜面對生死攸關的考驗時，已有這樣的展望。同時，他們以信德的目光看到這召叫的聖潔。這召叫包含在「起初」的奧跡之中，而他們的共結合是建構於那相互往來的「身體的

語言」之真義，從而回應天主親自的召叫。為此，他們祈求說：「求你憐憫我和她。」

5. 雅歌的一對夫婦以熱切的言詞共同宣告他們的人間愛情。多俾亞傳的一對新人祈求天主讓他們知道應如何回應愛。兩者都在婚姻成為聖事標記的過程中發揮作用，兩者都參與形成這標記。

我們可以說，通過兩者，按人心的真誠這主體向度和共融生活的真實性這客觀具體向度所重讀的「身體的語言」，成為禮儀的語言。多俾亞傳一對新人的祈禱似乎確認這一點，其方式有別於雅歌，且無疑是更扣人心弦。

語言」之真義，從而回應天主親自的召叫。為此，他們祈求說：「求你憐憫我和她。」

5. 雅歌的一對夫婦以熱切的言詞共同宣告他們的人間愛情。多俾亞傳的一對新人祈求天主讓他們知道應如何回應愛。兩者都在婚姻成為聖事標記的過程中發揮作用，兩者都參與形成這標記。

我們可以說，通過兩者，按人心的真誠這主體向度和共融生活的真實性這客觀具體向度所重讀的「身體的語言」，成為禮儀的語言。

多俾亞傳一對新人的祈禱似乎確認這一點，其方式有別於雅歌，且無疑是更扣人心弦。

當禮儀的語言成為「身體的語言」

117* 沒有發表 (文本：《男人和女人》443-45)

1. 讓我們回顧厄弗所書第五章這個「經典」文本。這個文本時常出現在我們就婚姻聖事所作的討論之中。我們討論的首先（也是主要的）是從盟約與恩寵的向度出發。在論述聖事標記這向度時，我們應再次討論這個文本。

多俾亞傳像其他先知書經文一樣，顯然是引述了舊約經文，尤其是有關原始盟約的經文，而根據這些經文，在「起初」婚姻的結合乃原始聖事。厄弗所書展示盟約的永恆泉源就是聖父之愛，而新的盟約是在耶穌基督身上決定性地得以建立。

這種關係說明了為何婚姻對基督的門徒和追隨者來說是一件聖事。他們是新盟約的參與者（特別參閱弗3:6）。這顯然也從聖事標記這向度述說婚姻。由此看來，厄弗所書的「經典」文本（弗5:21-33）似乎非常有力。我們已在較早前的分析間接地指出這一點。然而，現在我們應就婚姻的聖事標記這方面，再次討論這個文本。

2. 厄弗所書的作者寫道：「懷著敬畏基督的心，互相順從。」（弗5:21）他也寫道：「作丈夫的也應當如此愛自己的妻子，如同愛自己的身體一樣；那愛自己妻子的，就是愛自己，從來沒有人恨過自己的肉身，反而培養撫育它，一如基督之對教會……總之，你們每人應當各愛自己的妻子，就如愛自己一樣；至於妻子，應該敬重自己的丈夫。」（弗5:29,33）

如果說婚姻作為聖事的標記是建基於人按愛的真義所重讀的「身體的語言」，那麼厄弗所書確是這方面的精彩表述。我們可以說，這是「決定性」的表述。在這卷書信中（並在這方面），我們發現舊約的先

* 英譯者註：117和117b兩篇講道詞都可見於教宗就任前的作品，以波蘭文寫成（參閱上文第7至11頁）；只有前者載於《男人和女人》，只有後者載於《教導》。詳細資料請參閱 System of Reference 頁 663-664。

知書傳統，還有雅歌的回聲。

厄弗所書的這個簡短片段不像雅歌一樣，蘊藏了「身體的語言」各種豐富的主體性意義。我們可以說，它蘊藏了給這語言全面的「客觀」確認，是可靠和完全的確認。

3. 厄弗所書的作者似乎主要是為一段古遠原始的聖經經文提供註解。這段經文述說了婚姻的聖事標記的本質：「二人成為一體」（創2:24）。從較早前就此文本所作的分析可見，他的註解是徹頭徹尾地具位格主義特色。我們在討論多俾亞傳和教會現在的禮儀時，所述的禮儀的語言同樣是具位格主義特色。

多俾亞說：「現在我娶我這個妹妹……求你憐憫我和她。」（多8:7）在現在拉丁教會的禮儀中，新人說：「我如今鄭重承認你作我的妻子／作我的丈夫，並許諾從今以後……我將永遠愛慕尊重你，終生不渝。」

從厄弗所書提供的註釋可見，「結合為一個肉體」的標記是伴隨著男性和女性特質的「語言」，而且顯然必須完全以切合位格主義者的方式來理解這「語言」。

4. 我們只須簡單重述之前就這個厄弗所書文本所確立的結論。「作丈夫的也應當如此愛自己的妻子，如同愛自己的身體一樣。」（弗5:28）妻子的身體不是丈夫的身體，但他應愛妻子的身體如同自己的。這裡論及的結合為一體不是本體上的，而是精神上的，是在愛中結合為一體。「那愛自己妻子的，就是愛自己。」（弗5:28）

從某些意義上來說，愛使另一位「我」成為自己「我」。藉著愛，妻子「我」可說是成為丈夫「我」。身體是這個「我」的表達，是其身分的依據。夫妻的結合也是通過身體、通過相互關係來表達。愛不僅使兩個主體結合起來，也使他們得以彼此滲透，從而在心神上彼此相屬，以至厄弗所書的作者確認說：「那愛自己妻子的，就是愛自己。」（弗5:28）「我」可說是成為「你」，「你」也可說是成為「我」。（參閱：從盟約與恩寵的向度就婚姻聖事所作的論述〔《身體神學》87-107〕）

5. 如此，正是按厄弗所書這種富位格主義特色的註釋，「身體的

語言」成為禮儀的語言，因為婚姻作為聖事標記是以禮儀的語言為依據和基礎而形成的。

禮儀首要的作用是展示盟約與恩寵的向度如何在這個標記身上實現。這一點藉著舊約的語言，在多俾亞與撒辣의 祈禱文中是顯而易見的。這一點也可見於婚姻聖事的禮儀，反映在教會禮儀多樣化的豐富內容和其具差異的特色。

婚姻禮儀主要是以厄弗所書為仿照，視之為決定性的聖經典範。透過這個典範，我們清晰可見，藉著按真義所重讀的「身體的語言」，婚姻的聖事標記在禮儀的語言和整個禮儀儀式中建立起來。所指的真義就是愛的真諦，同時是整全的位格主體的真誠。

6. 透過同一的文本，我們也可以發現禮儀的語言和儀式是怎樣塑造（應怎樣塑造！）「身體的語言」，因為這個文本的內容是真實地銘刻在男女位際共融的夫婦生活之上。他們是通過禮儀在聖事中宣講和實現的盟約與恩寵，仿照這個文本來塑造其夫妻生活。厄弗所書作者在說明丈夫應如何愛妻子（「如同自己的身體！」）以及基督徒夫婦應建立怎樣的相互關係和共同生活時，他的話不是說明了這一點嗎？書信作者就創世紀（2:23-25）作出富位格主義特色的註釋時，他的話不就是可謂展示了這「身體的語言」的「絕對」意義嗎？這意義只能藉著基督與教會之愛的類比來領會。

聖事標記 — 「奧秘」與「道德意義」

117b 1984年7月4日公開接見集會講詞 （《教導》7, no. 2 [1984]: 7-10）

1. 今天我們回顧厄弗所書第五章這個「經典」文本。這個文本展示了盟約的永恆泉源就是聖父之愛，同時指出新盟約是在耶穌基督身上決定性地得以建立。

這個文本帶領我們進入「身體的語言」的一個向度，這個向度可稱為「奧秘」的向度。事實上，經文把婚姻說成一個「偉大的奧秘」：

「這奧秘真是偉大！」（弗 5:32）這奧秘是藉著救主基督與教會配偶間的結合，也就是新娘教會與基督的結合（「我是指基督和教會說的」弗 5:32）得以實現，而要在末世的向度得到最終的實現。厄弗所書就是以這種「絕對」和「末世」的方式，描寫基督與教會藉配偶間之愛的結合這類比。儘管如此，對於「懷著敬畏基督的心，互相順從」（弗 5:21）的男女，厄弗所書作者毫不猶疑地把這個類比擴展到男女之間的婚姻盟約的聖事標記。他毫不猶疑地把這個奧秘的類比擴展到「身體的語言」，也就是按配偶間之愛和夫妻二人共結合的真義所重讀的「身體的語言」。

2. 我們必須明白這個精彩文本的思路。這個文本徹底地讓我們的思考方式擺脫摩尼教思想，即非位格主義者的方式思考身體，同時使蘊藏於婚姻的聖事標記的「身體的語言」更接近真正聖潔的向度。

聖事把聖潔注入人性之中：聖事深入位格主體的靈魂與肉身、男性特質和女性特質。這一切都以禮儀的語言表達出來：禮儀表達和實現這聖潔。

男女之間的婚姻盟約是以按真義所重讀的「身體的語言」為依據。禮儀（禮儀的語言）把這婚姻盟約提升至「奧秘」的向度，並使這盟約藉著「身體的語言」得以在這些向度中實現。

婚姻聖事的標記正是在述說這一點。這標記以禮儀的語言，表達了一件發生在位格之間的事件。這事件充滿了濃厚的位格內容，給指定予兩人為一項應「終生不渝」地履行的責任。這個聖事標記不僅表示了婚姻在「形成中」（*fieri*）或誕生，也建立其「存有」（*esse*）和持續性。兩者皆為神聖和聖事性的現實，深植於盟約與恩寵的向度，創世與救贖的向度。如此，禮儀的語言通過「身體的語言」，把愛、忠誠和婚姻中的真誠指定給男人和女人。它藉著「身體的語言」把婚姻的專一和不可拆散性指定給他們。它正是藉著這種語言，把位格與位際共融的整個「神聖之物」（*sacrum*）指定給他們作為一項責任，並以同樣的方式把他們的男性和女性特質指定給他們。

3. 如此，我們肯定了禮儀的語言成為「身體的語言」。這意味著要形成婚姻生活的「靈修」、婚姻的「道德觀」必然包括一連串的行動

和責任。在夫婦的日常生活中，這些行動成為責任，責任成為行動。這些行動（義務亦然）本質上屬精神方面的，但同時依然是以「身體的語言」表達出來。

厄弗所書作者就此方面寫道：「作丈夫的也應當如此愛自己的妻子，如同愛自己的身體一樣。」（弗5:28；「如愛自己」弗5:33）「至於妻子，應該敬重自己的丈夫。」（弗5:33）此外，雙方應「要懷著敬畏基督的心，互相順從」（弗5:21）。

「身體的語言」是禮儀的語言沒有間斷的延伸，不僅在雅歌中以互相著迷和欣慰來表達，也表達為一種深層的「神聖」（*sacrum*）經驗；這經驗像是通過「奧秘」的向度，通過厄弗所書所述的「偉大的奧秘」，灌注到男性和女性特質之中。這「奧秘」可追溯至「起初」，也就是人受造的奧秘。人是按天主的肖像，受造為男人和女人，「自起初」便奉召成為天主因愛而創造的有形標記。

4. 因此，厄弗所書所說的「敬畏基督」和「敬重」其實正是指在精神方面成熟地表現互相著迷，也就是男人對女性特質的著迷，以及女人對男性特質的著迷。這種著迷最先可見於創世紀2:23-25，其後像一股洪流充盈於雅歌的詩句，並在多俾亞傳這個完全不同的環境下，精簡地表達出來。

在精神上成熟地表達這種著迷正是敬畏之恩的果效，聖保祿在得撒洛尼前書4:4-7也有談及。敬畏之恩是聖神七恩之一。

此外，保祿教導說，貞潔是「隨從聖神生活」的表現（參閱羅8:5）。他的教導使我們得以從神恩性的角度來詮釋「敬重」的意義（特別是以格林多前書第六章為依據進行詮釋），也就是視之為聖神的恩賜。

5. 首先，藉呼喚夫婦「懷著敬畏基督的心，互相順從」（弗5:21），繼而激發他們渴望在夫婦關係中互相「敬重」，厄弗所書像是強調貞潔既是德行，也是恩賜——這符合保祿教導的傳統。

如此，男性和女性特質的互相著迷藉著這德行，而且更是藉著這恩賜（「隨從聖神生活」）在精神層面上趨於成熟。男女雙方只要放下貪慾，便能按照身體真正的配偶性意義結合男性和女性特質，尋獲交付的

自由應有的向度。

因此，禮儀的語言（也就是聖事和「奧秘」的語言）在他們的生活中成為「身體的語言」，也讓他們活出「身體的語言」，呈現了前所未有的深度、單純和美善。

6. 看來這就是婚姻的聖事標記的整全意義。如此，藉著「身體的語言」，男人和女人與偉大的「奧秘」相遇，好能把這奧秘的光輝，也就是禮儀的語言所呈現的真理與美善的光輝，帶進「身體的語言」，也就是帶進那付諸行動的愛、忠誠和夫妻間真誠的語言，亦即帶進那深植於「肉身的救贖」（參閱羅 8:23）的道德觀。由此推論，婚姻生活可說是成為禮儀了。

第三章

祂賜下生命的法律作為百姓的產業

一. 道德問題

倫理規範與「身體的語言」的真義

118 1984年7月11日公開接見集會講詞
(《教導》7, no. 2 [1984]: 85-88)

1. 如果我們沒有嘗試思考天主計劃內人與人的愛如何實踐於夫婦和家庭倫理的領域，我們至今就此所作的探討可說是不完整的。我們要再進一步，依照近年教會訓導的重要宣布，也就是教宗保祿六世在1968年7月發表的《人類生命》通諭，就至今所經過的漫長旅程作出總結。我們探究天主的原初計劃和基督述說這計劃的說話後，已得出一些結論。我們將會根據這些結論，重讀這份重要的文件。

2. 「教會……教導說，每一個婚姻行為 (*quilibet matrimonii usus*) 本身必須向傳送生命開放。教會訓導當局多次宣講的這教導是建基於夫妻性行為兩種意義不可分割的連繫，亦即結合意義與生育意義。這種連繫是天主的旨意，人無法自行將之破壞。」(《人類生命》11-12)*

3. 我們將要進行的討論主要是參照通諭有關「夫妻性行為的兩種

* 英譯者註：上文提供的英譯本是按照若望保祿二世引用的《人類生命》官方意大利文本翻譯。其中，「本身必須向傳送生命開放」譯自意大利文「*deve rimanere per sé aperto alla trasmissione della vita* (筆者自行標明重點)」。拉丁文版本的語氣更加強烈：「本身必須預定以人類生命的生育繁殖為目的 *ad vitam humanam procreandam per se destinatus permaneat* (筆者自行標明重點)」。在整本《身體神學》中，若望保祿二世都是引用《人類生命》的意大利版本，但沒有提及其與拉丁文版本的分別。在《身體神學》的波蘭文原作中，若望保祿二世是引用《人類生命》的官方波蘭文譯本，而這個版本是從拉丁文版本翻譯過來，而不是根據意大利文版本。

意義」和兩者「不可分割的連繫」的一段。我無意評述整篇通諭，而只想深入解說其中一個片段。就所引述的這份文件包含的倫理道德教義來說，這個片段具有最重要的意義。同時，這段內容與我們早前有關婚姻的（聖事）標記向度的探討有密切關係。

如我所說，這是通諭的主要段落，在整篇通諭的結構中有深遠意義；因此，即使我們無意評述整篇通諭，但分析這個段落也有助我們理解整個結構的各部分。

4. 在有關聖事標記的探討中，我們已屢次提及，這個標記是以按真義所重讀的「身體的語言」為依據。這裡所指的真實首先在婚姻的起始獲得肯定。當新人互相許諾說：「我將永遠愛慕尊重你，終生不渝」，他們就成為教會婚姻聖事的施行人。

我們所討論的真實可說是經常重新獲得肯定。事實上，當男女「終生不渝」地一起度婚姻生活，他們在一定意義上是不斷地重提他們自己在婚禮當日，透過聖事禮儀所產生的標記。

上文所引述保祿六世在其通諭所說的話是關乎夫婦生活的一個時刻：按照聖經的表述（創2:24），他們二人通過夫妻性行為，結合成為「一體」。正是在這個具有豐富意義的時刻，按真義所重讀「身體的語言」尤其重要。這樣的釋讀成為不可缺少的前提，好能按真義行事，即在行為上符合相關的價值和道德規範。

5. 通諭不僅純粹重提這規範，也嘗試賦予這規範一個適切的基礎。為深入闡明「夫妻性行為兩種意義不可分割的連繫……這種連繫是天主的旨意」，保祿六世接下來這樣寫道：「夫妻性行為具有緊密的結構，既使夫妻親密地結合在一起，也根據那銘刻在男人和女人存有之上

拉丁文版本的重點（性交「本身」是以生育為目的，或根本上給「預定」以生育為目的）可見於若望保祿二世的教導。他指出生育是婚姻的「根本」目的（參閱《身體神學》35:2），而且梵二的《論教會在現代世界牧職憲章》重新確認了婚姻各種目的之傳統等次（參閱《身體神學》127:3和「索引」的「END」）。就這個片段各個不同的英譯本所作的討論，請參閱：Janet Smith, "Appendix: *Humanae Vitae*," in Janet Smith, ed., *Why Humanae Vitae Was Right: A Reader* (San Francisco: Ignatius Press, 1993) 533-67, 此為 549。

的定律，賦予他們傳送生命的能力。」（《人類生命》12）

在剛才引述的段落之前的句子，所述說主要是「意義」，但在這段落後的句子是述說夫妻關係「最內在的結構」（也就是本質）。文件在界定這「最內在的結構」時，提及「那銘刻在男人和女人存有之上的定律」。

這是由述說道德規範過度至解說這規範並賦予其理據。這樣的過度尤其重要。所述的規範是用以判斷男女之間的夫妻性行為是否合乎道德。通諭引導我們就這規範尋找基礎，不僅要衡量行為本身的本質，也要更深入地衡量作為行為的主體本身的本質。

6. 如此，夫妻性行為的「最內在的結構」（或本質）構成一個不可缺少的基礎，以適切地理解和發現那些必然影響行事者意識和決定的意義。它也構成了領會這些意義之間應有的關係（也就是其不可分割性）必要的基礎。由於「夫妻性行為」同時使「夫妻親密地結合在一起」，也「賦予他們傳送生命的能力」，而且兩者都是由其「最內在的結構」所實現，因此人「必須」（這是指合乎理性的必要性、合理的必要性）在同一時間釋讀「夫妻性行為」的「兩種意義」以及「婚姻性行為兩種意義不可分割的連繫」。

這裡所說的正是按真義釋讀「身體的語言」，那是我們在早前的聖經分析曾多次提及的。至於教會就此不斷宣講的道德規範，獲得保祿六世在這份通諭中重提和重新肯定，而且這規範也來自按真義釋讀「身體的語言」。

這裡關乎的是真義，首先是本體的層面（「最內在的結構」），因此其次是主體與心理的層面（「意義」）。通諭的內容強調，在此情況下，我們論述的是自然律的規範。

119 1984年7月18日公開接見集會講詞 （《教導》7, no. 2 [1984]: 101-4）

1. 《人類生命》通諭寫道：「教會呼召人回頭遵守自然律的規範。她按其不斷宣講的教義詮釋這自然律，並教導說，每一個婚姻行為本身必須

向傳送生命開放。」（《人類生命》11）

同一段文字在提及「意義」時，也討論甚至強調主體與心理的層面，而所指的意義特指「夫妻性行為的兩種意義」。

「意義」是在重新釋讀客觀的真義（本體性的真義）後，在意識之中形成的。通過這種重讀，真義（本體性的真義）可說是進入認知之中，也就是主體與心理的層面。

《人類生命》似乎要我們特別注意後者的層面。接下來的一句也間接確認了這一點：「我們認為，這個時代的人特別能夠瞭解這個基本原則是合乎理性和人性的。」（《人類生命》12）

2. 「合乎理性」不僅是在述說本體層面的真義，亦即不僅在述說夫妻性行為的真正結構，且在述說主體與心理層面的同一真義，亦即對夫妻性行為最內在結構的正確理解，也就是適當地重讀那些切合這結構的意義，以及這結構與這些意義之間不可分割的連繫，以判斷合乎道德的正當行為。這是指道德規範和人在性方面的行為的相應秩序。就此而言，這規範等同按真義重讀「身體的語言」。

規範的正當性和「可行性」

3. 因此，《人類生命》載述了道德規範及其理據，或至少是更深入地探究甚麼構成這規範的理據。此外，由於規範以具有約束力的方式表達了道德價值，所以符合這規範的行為在道德上是正當的，而違反規範的行為內在地是不正當的。通諭的作者強調，這規範是「自然律」的一部分，也就是說它合乎理性。儘管聖經沒有正式地（即明文地）述說這規範，但教會也在教導這規範，而且教會深信教會訓導當局有權對自然律的法則作出詮釋，因此宣講這樣的教導。

然而，我們還可以作更多解說。即使以《人類生命》此方式表述的道德規範在聖經中沒有明文記載，但這規範卻存在於聖傳，而且如教宗保祿六世所述，那是「教會訓導當局多次宣講」給信眾的（《人類生命》12），因此這規範合乎聖經原始資料所包含整個的啟示教導（參閱《人類生命》4）。

4. 重點不在於聖經所包含的整個倫理教導、其主要前提和其內容的總體特色，而在於一個更完整的內容，也就是我們早前討論「身體神學」時多次分析的內容。

正是以這個完整的內容為背景，剛才所述的道德規範顯然不僅是自然律的一部分，也屬於天主啟示的道德秩序：由此看來，這規範不可能改變，依然是聖傳和教會訓導傳留下來的規範，並在這個時代由教會訓導當局的當代文件《人類生命》繼續傳留。

保祿六世寫道：「我們認為，這個時代的人特別能夠瞭解這個基本原則是合乎理性和人性的。」（《人類生命》12）我們還可以補充說，他們也能夠領會這個基本原則是合乎聖傳所傳遞的一切，而聖傳是源自聖經資料的。具體而言，我們應從聖經人學尋找這種連貫性的基礎。我們知道人學對倫理學（亦即關乎道德的教導）何等重要。由於這些規範關乎人成為「身體」這個基本論題——「二人成為一（個肉）體」（創2:24），所以通過「身體神學」探究這些規範的真義的基礎是完全合理的。

5. 《人類生命》所述的規範關乎所有男女，因為這是自然律的規範，而且合乎人的理性（當理性追求真理時尤其顯明）。這規範更是關乎教會的所有信眾，因為這規範是合理的，而且這特質在整個「身體神學」中獲得間接的肯定和穩固的支持。我們較早前就是基於這個角度，分析肉身的救贖的「道德觀」。

基於這樣的「道德觀」，這個自然律的規範不僅找到嶄新的表達，而且也從福音和聖神淨化與堅強我們的行動中，找到完整的人學和倫理學基礎。

正是因為這樣充分的理由，每一個信徒，尤其是每一個神學家都應該在這個完整的語境下，更深入地重讀和認識這份通諭的倫理教導。

我們花了一段長時間進行的探討正好幫助我們嘗試作出這樣的重讀。

120

1984年7月25日公開接見集會講詞
(《教導》7, no. 2 [1984]: 121-24)

1. 我們今天繼續進行探討，以期論述《人類生命》與整體的身體神學有何連繫。

通諭不止於重述夫婦生活方面的道德規範，而是在新環境下重新予以肯定。當保祿六世在1968年藉著通諭宣布這正統的教會訓導時，他其實參閱了梵二在《論教會在現代世界牧職憲章》（1965年）所載的權威聲明。

通諭不僅支持大公會議的教導，更就所提出的議題作出闡述和補充，特別是「人與人的愛與尊重生命之間的和諧」這問題（《論教會在現代世界牧職憲章》51）。就這一點，《論教會在現代世界牧職憲章》寫道：「教會提醒人們，在天主就傳送生命與真正的婚姻之愛兩者所欽定的法律之間，不可能有真正的矛盾存在。」（出處同上）

2. 梵二這份牧民憲章指出在規範秩序之中，並不存在任何「真正的矛盾」。保祿六世一方面肯定這點，另一方面嘗試闡明這「不矛盾」，從而指出相關的道德規範是合乎理性的，為這規範提供理據。

然而，《人類生命》並沒有太多著墨於規範秩序之中的「不矛盾」，反而集中討論傳送生命與真正的婚姻兩者之間「不可分割的連繫」，那是指我們已討論過的「夫妻性行為的兩種意義：結合意義和生育意義。」（《人類生命》12）

3. 我們可以用很長的篇幅來分析規範本身，但這兩份文件的特色卻引導我們至少間接地從牧民的角度來探討。事實上，《論教會在現代世界牧職憲章》是一份牧民性的憲章，而保祿六世的通諭雖極具信理價值，但其定位也傾向以牧民為目的。事實上，通諭的原意是要回應當代男女面對的問題。這些問題關乎人口學，因此也關乎社會經濟和政治層面，關係到全球各地的人口增長。這些問題是由不同的學科範疇提出的，同時也是當代倫理學家（倫理神學家）關注的問題。最重要的是，這是夫婦面對的問題，而他們是這份大公會議憲章關注的焦點，通諭則以盡量精確的方式再次論述這些問題。事實上，通諭這樣寫道：「鑑於

現代生活的狀況，還有夫妻和諧和彼此忠誠對夫婦關係的重要性，難道不是應修正那些實行至今的倫理規範嗎？更何況一般都認為如要遵守這些規範，必須有所犧牲，有時更需要重大的犧牲。」（《人類生命》3）

4. 以上的表述清楚顯示通諭作者是何等關注當代人要面對的沉重問題。由於這些問題十分重要，其答覆也應有同樣的份量和深度。因此，既然我們應期望深入論述相關的規範，我們也可期望牧民方面的論據獲得同等的重視；這些論據更直接地關乎現實的人類生活，也就是這些人提出剛才談及的問題。

保祿六世經常顧及這些人。以下的段落和通諭的其他部分表達了他的關懷：「教會有關調節生育的教導宣布了天主的法律，但許多人認為那是難以遵行的，甚至是不可能遵行的。事實上，猶如任何偉大的善行，這需要人們認真的投入和努力，亦即個人、家庭和社會付出的努力。此外，若是沒有天主的助佑，沒有祂扶持和堅固人的善志，那是不可能遵行的。可是，只要細心思考，便會清楚發現這些努力使人更加尊貴，且有益於人類社會。」（《人類生命》20）

5. 這裡，通諭不再從規範層面論述「不矛盾」，而是講論「遵行天主法律的可能性」，亦即論述一個至少是間接地屬於牧民範疇的議題。法律應該是人們有可能遵行的，而這可能性是直接歸屬法律的本質，因而包含在「規範層面的不矛盾」這框架之內。不過，若是把「可能性」理解為規範的「可行性」，這也是屬於實踐和牧民的領域。在上述引文中，我的前任教宗正是從這角度發言。

6. 我們可以在此加入這個考慮：稱為「身體神學」的整個聖經背景確認了《人類生命》所載的道德規範的真確性（即使只是間接地予以確認），並預備我們更深入地全面考慮這問題的實踐和牧民等方面。我們不就是從基督就其對談者的提問所給予的答覆中，總結出有關「身體神學」所有的原則和一般預設嗎？保祿的作品（例如格林多前書）不就是一本關於基督首批跟隨者的倫理生活問題的小指南嗎？在這些作品中，我們肯定找到《人類生命》提及的「理

解的準則」*，而這準則為面對通諭所處理的問題似乎是不可或缺的。

有些人認為大公會議和通諭沒有充分考慮具體生活的難處，但他們其實並不明白最初編寫這些文件時所關注的牧民問題。關注牧民事宜的意思是要追求人的真正福祉，提倡天主銘刻在人的位格內的價值，即表示在採用「理解的準則」時，其目的是要更清晰瞭解到天主為人與人的愛所定的計劃，並必須肯定人的位格唯一和真正的福祉在於把這天主的計劃付諸實行。

負責任的父母職

我們可以說，正是基於上述「理解的準則」〔參閱《身體神學》120:1〕，大公會議提出「人與人的愛與尊重生命之間的和諧」這問題（《論教會在現代世界牧職憲章》51），而《人類生命》不僅復述這方面必須遵守的道德規範，而且更廣泛地關注「遵行天主法律的可能性」這問題。

我們現在就《人類生命》的特點作出探討，將有助我們論述下一個主題：「負責任的父母職」。

121

1984年8月1日公開接見集會講詞
（《教導》7, no. 2 [1984]: 144-47）

1. 今天我們會根據《論教會在現代世界牧職憲章》與《人類生命》探討「負責任的父母職」這個主題。

就此問題，大公會議的憲章僅是重述了基本的前提，但教宗的文件則更進一步，為這些前提提供具體的內容。

大公會議的文件這樣寫道：「就調和夫妻之愛與負責任的傳送生命

* 英譯者註：「理解的準則」可見於這句話：「在天主就傳送生命與真正的夫婦之愛兩者所欽定的法律之間，不可能有真正的矛盾存在。」（《論教會在現代世界牧職憲章》51）支持抗孕的論據往往認為夫妻間之愛（要求性的結合）是與傳送生命矛盾的，更好說，是與不傳送生命矛盾的，即需要限制子女數目，因為如要達到這目的，必須至少周期性地迴避性結合，否則便要使用抗孕的方法。

這個問題，任何實際方法的道德性並不僅取決於個人的真誠意向或其動機的評價，而應取決於客觀的標準。基於人的本性及其行動，這些標準保存了在真愛中互相交付和人類生育繁殖的全部意義。如要達到這個目標，必須真誠地實踐夫妻貞潔的德行。」

大公會議也補充說：「基於上述原則，教會子女不得採取教會訓導當局所譴責的調控生育方法。」（《論教會在現代世界牧職憲章》51）

2. 在這段之前，大公會議教導說：「因此，他們應以相稱於人和基督徒身分的責任感，並以順從和敬畏天主的態度，履行其任務。」意思是說他們「應以共同的思考及努力作出判斷。他們應細心考慮自身和子女的福祉，包括已出生的子女和將來可能出生的子女的福祉。就此而言，他們要考慮當時的物質與精神生活條件，也要顧及自己的生活狀況。最後，他們應為自己的家庭、現實社會和教會的利益著想。」

接下來的話對更清晰地界定「負責任的父母職」應有的道德特性尤其重要：「最終應由父母自己在天主面前作出這樣的判斷，不能假手於人。」

通諭續說：「可是在行為方式方面，夫婦應知道他們不得任意行事，而應服從那合乎天主法律的良心的指引，並順從教會的訓導權，因為教會是在福音的光照下，真確地詮釋天主的法律。天主的法律展現和保護婚姻之愛的完整意義，並促使婚姻之愛臻於相稱於人性尊嚴的完美境地。」（《論教會在現代世界牧職憲章》50）

3. 大公會議的憲章雖然只是重述「負責任的父母職」所需的前提，但也毫不含糊地強調這些前提，闡明這父母職的構成元素，即個人良心就教會訓導對天主法律的真確詮釋所作的成熟判斷。

4. 《人類生命》以同樣的前提為依據，進一步提供具體的指引。這首先可見於界定「負責任的父母職」的方式（《人類生命》10）。保祿六世試圖闡明這概念，論述其各個層面，並首先排除把它簡化為任何一種「片面」的層面，而許多單純講論調控生育的人就是作出這樣的簡化。事實上，保祿六世的論據從一開始便是依循整全的人觀（參閱《人類生命》7）和夫妻間之愛（參閱《人類生命》8-9）。

5. 我們可以從多個不同層面討論如何負責任地履行父母職。因此，他這樣寫道：「就生物過程來說，負責任的父母職是指認識和尊重生物的機能；人的理性在傳送生命的能力中，發現生物定律，而這些定律屬於人的一部分。」（《人類生命》10）就心理的層面和「本能的傾向或情慾而言，負責任的父母職是指能以理性和意志對它們予以駕馭。」（《人類生命》10）

鑑於上述個人人格的內在層面，加上「經濟……和社會的狀況」，我們必須承認，「若要履行負責任的父母職，必須以明智和慷慨之心，決定接受眾多的子女，或是基於重大理由並在遵守道德律的情況下，決定暫時甚至無特定時限地避免增添子女。」（《人類生命》10）

由此，我們看到「負責任的父母職」的概念不僅包含要避免「增添子女」這意向，同時也關乎以明智的態度增多子女的數目。我們必須按此審視和決定如何履行「負責任的父母職」，而關鍵在於「天主確立的客觀道德秩序，而正確的良心是這秩序忠實的詮釋者。」（《人類生命》10）

6. 夫婦在這方面須「按照正確的價值等次，履行他們對天主、對自己、對家庭和對社會的責任」。（《人類生命》10）因此，就這方面我們不能「任意行事」。相反，夫婦必須「在行為上遵行天主創世的旨意」。（《人類生命》10）

以這原則為出發點，通諭的論據是建立在「夫妻性行為最內在的結構」，以及之前所述的「夫妻性行為兩種意義不可分割的連繫」。（《人類生命》12）因此，與婚姻生活相關的道德原則就是視乎他們有沒有忠於天主的計劃，而這計劃是顯示於「夫妻性行為最內在的結構」與「夫妻性行為兩種意義不可分割的連繫」之中。

122 1984年8月8日公開接見集會講詞 （《教導》7, no. 2 [1984]: 169-226）

1. 我們早前曾指出，按照教會（梵二和保祿六世）的教導，與婚姻生活相關的道德原則就是以他們有沒有忠於天主的計劃為標準。

遵照這個原則，《人類生命》就調節子女數目的方法，更準確地說，是就調節生育方法，嚴格區分哪些是道德上不正當的方法，哪些是道德上正確的方法。

首先，道德上不正當的方法包括：「直接中斷已開始的生殖過程」（「墮胎」，《人類生命》14）、「直接絕育」和「在夫妻性行為開始前或進行期間，或在該行為的自然結果的發展過程中，以任何行動作為目的或手段企圖阻止生育」（《人類生命》14），換言之就是所有的抗孕方法。反之，道德上容許的方法是「善用不孕期」（《人類生命》16）。「因此，若是因夫婦的生理或心理狀況或外在環境，而有重大理由等待一段時間才生兒育女，按照教會的教導，夫婦可運用生殖機能固有的自然節律，在婚姻關係中只在不孕期行房，從而調節生育且沒有違反倫理原則。」（《人類生命》16）

2. 通諭特別強調兩者之間「有著主要的區別」，即倫理性質的區別。「在前者的情況下〔即「善用不孕期」〕，夫婦們合法地運用自然的安排；而在後者的情況下〔即「運用直接阻止受孕的方法」〕，他們是阻礙自然過程的發展。」（《人類生命》16）

事實上，因著這區別而產生的兩種行動有著截然不同的道德特性：自然調節生育在道德上是正當的，而抗孕在道德上則是不正當的。兩種行動（或行事方式）的主要區別在於其本質的倫理特性。我的前任教宗保祿六世確認說：「在這兩種情況中，夫婦都是為合理的理由，一致同意避免生兒育女」，甚至「要確保子女不會到來」（《人類生命》16）。通諭藉這些話承認，即使採用抗孕方法的人也可以是為了「合理的理由」，但這依然不能改變那建基於夫妻性行為基本結構的道德特性。

3. 有人或會就這一點提出，有些採用自然調節生育方法的夫婦也可以缺乏上述提及的正當理由；然而，這構成另一個倫理問題，關乎與我們論述的「負責任的父母職」的道德意義。

如果我們假定決定不生育的理由在道德上是正當的，我們仍需面對行事方式的道德問題，而根據教會藉通諭所傳達的教導，這行為本身的表達方式，具有正面或負面的本質上的道德特性。第一個情況是「自

然」調節生育，這是正面的；第二個情況是「人工抗孕」，這是負面的。

「身體語言」的真義與抗孕的道德惡

4. 《人類生命》就教會教導的說明概述了上述整個論據。這個論據也帶出通諭在規範和牧民方面的特色。在規範方面，重點在於指出和闡明行為的道德原則；在牧民方面，所關注的是要顯明根據這些原則行事的可能性（「遵行天主法律的可能性」《人類生命》20）。

我們應多花點時間來詮釋通諭的內容。為此，我們必須根據從聖經經文的分析浮現的身體神學，理解這通諭的內容，也就是規範與牧民性質俱全的內容。

5. 身體神學不僅僅是理論，而是有關身體的教學，具有福音和基督徒信仰的特色。這教學特色來自聖經，並主要來自福音。福音的救恩訊息啟示甚麼是人的真正福祉，就是根據這美善的尺度，懷著對來世的希望來塑造現世的生活。

《人類生命》遵循這方向解答這些問題：男與女作為位格，何謂人的真正福祉？我們在論述夫婦生活中的傳送生命這個重要問題時，甚麼才相稱於作為男人和女人的尊嚴？

我們會進一步探討這個問題。

123 1984年8月22日公開接見集會講詞

（《教導》7, no. 2 [1984]: 227-30）

1. 有關在夫妻之間共享的傳送生命，教會的教導重點是甚麼？這亦是大公會議的牧民性憲章《論教會在現代世界牧職憲章》與教宗保祿六世《人類生命》通諭為我們指出的教導重點。

問題在於要在「支配……自然界力量」（《人類生命》2）與「自我克制」（《人類生命》21）之間保持適切的關係，這為人的位格來說是不可或缺的。當代的人傾向把適用於第一個領域的方法轉移到第二個領域上運用。「最後和最重要的，就是人在支配和合理地組織自然界力量

方面，進展神速，以至意圖把這種操控伸展到人自己的整個存有之上：就是伸展到身體、精神生活、社會生活，甚至伸展到調節傳送生命的法律。」（《人類生命》2）。

「支配……自然界力量」的手段如此伸展，會威脅人的位格。「自我克制」是人特有的方法，且一直如是。事實上，自我克制是位格的基本構成要素：這是完全「自然」的方法。反過來說，利用「人工的方法」破壞了位格的重要構成部分，令人失去其特有的主體性，使他變為可供操控的物品。

2. 人的身體不僅能表達性方面的反應，同時也是用作表達整全的人、表達其位格之工具。位格是通過「身體的語言」展現自己。這「語言」具有重要的位際意義，特別是在男人與女人之間的相互關係這方面。此外，我們早前的分析說明在這情況下，「身體的語言」必須確定地表達出聖事的真義。藉著參與天主大愛的永恆計劃，即那「隱藏在天主內的奧秘」（*Sacramentum absconditum in Deo*），「身體的語言」可說是在發揮「身體的先知特質」。

我們可以說，《人類生命》闡述了具有男性和女性特質的人的身體的真義，述明這真義的最終後果不僅是邏輯和道德方面的後果，同時也是實踐和牧民方面的後果。

3. 這問題的兩個層面的一致性，即聖事（或神學）向度與位格主義向度的一致性，相稱於總體的「身體的展現」。我們也可以由此推斷到純神學觀點與訴諸「自然律」的倫理觀點之間的關連。

事實上，自然律的主體是人。人的存在不僅有其「自然」的層面，也有其整全的真實位格主體性。在啟示中，天主向我們展示人是男人和女人，並展現其整個現世和末世的召叫。他蒙天主召叫成為聖事的施行人，即「自起初」已藉著「肉身結合」的標記所建立的聖事，見證和詮釋天主大愛的永恆計劃。

4. 作為婚姻聖事的施行人，藉著合意經文，新郎新娘互訂婚約，並透過他們夫妻共結合，婚姻聖事得以完成。男人和女人奉召去表達他們身體奧妙「語言」的全部真義，即那專屬於身體的語言的全部真義。

藉著各種姿勢和反應，藉著所有互相配合的動力與歡愉（這是直接來自具男性和女性特質的身體，在行動和互動的身體），藉著這一切，這個人、這個位格在「說話」。

男人和女人藉著「身體的語言」展開對話，而根據創世紀2:24-25，這對話在創世當日已經開始。「身體的語言」並非純粹是性方面的反應，也是位格的真正語言，須尋求真理，亦即客觀的道德規範。正是在這「身體的語言」的層面，男人和女人藉著帶有肉身的男性和女性特質，盡其所能以最完圓滿真摯的方式，互相表達自己。男人和女人在表達自己時，是以其位格的全部真義為標準。

5. 人是位格，因為他擁有自己，是自己的真正主人。的確，正因為他能克制自己，他才可以向別人「交付自己」。這個向度（交付的自由向度）對男女在夫妻間的結合中用作互相表達自己的「身體的語言」，起著主要和決定性的作用。由於這樣的共結合是位格之間的共融，「身體的語言」必須以其真義為判斷標準。一如上述引文所肯定的，這正是《人類生命》要提醒我們的標準。

6. 「身體的語言」必須表達其真義。根據這真義為判斷準則，夫妻性行為的「意義」不僅是愛，也包括生育的可能性，因此不應以人為的介入使夫妻性行為失去其圓滿適切的意義。在夫妻性行為中，以人為的方式把結合的意義與生育的意義分割是不正當的，因為這兩種意義都同屬夫妻性行為最深層的真義。兩種意義是一起實現的，在某程度上是透過對方來實現。這就是通諭所教導的（參閱《人類生命》12）。因此，在這情況下，若是以人為的方法去除夫妻性行為的生育能力而使之喪失其內在真義，那麼夫妻性行為再也不是愛的行動。

7. 我們可以說，如果在夫妻性行為中以人為方式把這兩種意義分割，那麼身體縱然真正地結合了，但這不符合人與人的位際共融的內在真義和尊嚴。事實上，若要達成這共融，互相表達的「身體的語言」必須呈現其整全的真義。如果缺乏這真義，就沒有真實的彼此自我交付，也沒有真實的彼此互相接受。由於夫婦的共融是扎根於位格本身的秩序，這樣違反夫婦共融的內在秩序構成了抗孕行為的本質惡。

8. 剛才所述的是就《人類生命》的倫理教導所作的詮釋，以眾多與身體神學相關的探討作為背景資料。對這詮釋尤其重要的，是有關婚姻作為聖事的「標記」的探討。此外，關於違反夫妻性行為內在秩序的行為，如果我們沒有探討「肉身的貪慾」這個主題，便無法以合乎神學要求的方式來理解這種行為的本質。

合乎道德的調節生育（德行為先）

124 1984年8月29日公開接見集會講詞 （《教導》7, no. 2 [1984]: 271-74）

1. 《人類生命》一方面指出抗孕的道德惡，另一方面完全認可自然調節生育，並因此也認同負責任的父母職這概念。就此而言，對於那些為調節生育而採用抗孕的父母，我們不應從倫理角度稱他們為「負責任」的。採取在倫理上高尚的調節生育，才是真正履行了「負責任的父母職」。

2. 在此，我們讀到：「高尚的調節生育方法首先要求夫妻認識和堅信生命和家庭的真正價值，並努力做到完全自制。藉理性和自由意志來駕馭本能無疑需要克修的精神，為使婚姻生活中愛意的表達合乎正確的秩序，特別是在實行周期性的節制方面。這是夫婦應有的潔德，但這種紀律不僅不會有損婚姻之愛，反而使這種愛表現更崇高的人性價值。這固然需要不斷地努力，但很有助益，能使夫妻完整地發展他們的人格，並獲取更豐富的靈性價值。」（《人類生命》21）

3. 通諭接著說明這行為的後果，影響的不僅是夫婦本身，也影響整個屬於同一個位際共融的家庭。我們其後會再次論述這議題。通諭強調，調節生育若要在倫理道德上正當，夫婦必須首先具備某種尊重家庭和生育的態度，也就是「認識和堅信生命和家庭的真正價值」（《人類生命》21）。以此為前提出發，我們有需要進一步整體考慮這問題，正如1980年世界主教會議「基督徒家庭的角色」（*De muneribus familiae christianae*）所作的。會後頒布了《家庭團體》宗座勸諭。這份文件從一

個較寬廣的語境，為《人類生命》有關婚姻和家庭倫理這具體議題的教導賦予恰當的地位和合適的角度。身體神學作為有關身體的教學，可說是扎根於家庭的神學，並同時導向這神學。至於這有關身體的教學，只有完全正確看待生命和家庭的價值，才能夠予以說明，而《人類生命》今天可作為這解說的關鍵。

4. 在上述引文中，保祿六世提及婚姻生活的貞潔。他指出實行周期性的節制是一種自制的表現，顯示了「夫婦的潔德」（《人類生命》21）。

我們深入分析這問題前，不應忽略有關潔德的教導。如我們早前所討論的，潔德應理解為隨從聖神生活的表現（參閱迦 5:25）〔參閱《身體神學》51-57〕。這有助我們理解通諭有關「周期性的節制」的相關內容。事實上，就論述何謂倫理上正當的調節生育和負責任的父母職，這教義依然是保祿六世的教導所持的**真正理據**。

雖然在這情況下，所述的「周期性」的節制是適用於所謂的「自然節律」（《人類生命》16），但節制本身是一種明確和持久的道德態度，是一種德行，因此整個由此德行引導的行為模式是品德高尚的。通諭相當清楚地強調，這裡論及的並非純粹的「技術」問題，而是倫理的問題，嚴格上來說是某種行為的道德特性。

為此，通諭一方面強調，這樣的行為必須尊重造物主所制定的秩序，另一方面強調當下的動機必須合乎倫理道德。這樣的強調是正確的。

5. 就前者而言，通諭寫道：「在表達夫妻之愛這恩賜時尊重生育過程的定律，就是承認自己不是人類生命來源的決定者，而是造物主所定計劃的執行者。」（《人類生命》13）通諭引述前任教宗若望廿三世的話：「人的生命是神聖的」，「從開始已是直接由天主所創造」（若望廿三世，《慈母與導師》，AAS 53（1961）447；參閱《人類生命》13）。就當下的動機而言，《人類生命》提出這樣的要求：「若是要等待一段時間才生兒育女，必須有重大的理由，可能是因夫婦的生理或心理狀況或外在環境。」（《人類生命》16）

6. 如藉著周期性的節制來達到道德上正當的調節生育，重點很明顯在於這是實行婚姻生活的貞潔，也就是一種倫理態度。如套用聖經的說話，重點在於隨從聖神生活（參閱迦 5:25）。

道德上正當的調節生育也稱為「自然調節生育」，這可解說為符合「自然律」的方法。我們在這裡說的「自然律」是生育的「自然秩序」，應以正確的思維來理解：這秩序表達了造物主為身為位格的人定下的計劃。通諭連同整個有關基督徒教導和實踐的聖傳正是要特別強調：採取「自然」調節生育，其態度之所以是品德高尚的，重點不在於忠於沒有位格的「自然律」，而在於忠於有位格的造物主，即自然律所顯示的秩序之根源和主宰。

從這角度來看，如把議題簡化為純生物的規律性，而脫離了「自然秩序」，即「造物主的計劃」，就是扭曲了《人類生命》的真正見解（參閱《人類生命》14）。

文件當然已預設了生物的規律性，甚至促請有能之士更全面地將之研究和運用。不過，文件始終認為這規律性是「自然秩序」的體現，即造物主眷顧人的計劃的體現，而忠實地實現這計劃會給人帶來真正的福祉。

合乎道德的調節生育：位格、本質與方法

125 1984年9月5日公開接見集會講詞 (《教導》7, no. 2 [1984]: 320-23)

1. 早前我們討論過《人類生命》（《人類生命》19）和《家庭團體》勸諭有關高尚的調節生育之教導。對於道德上正當的調節生育，條件是「自然的」（遵循「自然節律」《人類生命》16），而「自然的」也可理解為有關的行為表現符合位格的真正內涵，並因而相稱於位格的尊嚴：這尊嚴「按其本質」是屬於人這個有理性和自由的存有。作為有理性和自由的存有，人可以並應該明智地重讀那屬於自然秩序的生物節律。他可以並應該遵行這樣的秩序，好能履行「負責任的父母職」，

而這是根據造物主的計劃銘刻在人類生育繁衍的自然秩序之上。道德上正當的調節生育這概念正是按真義重讀「身體的語言」。這「生殖功能內在的自然節律」屬於這語言的客觀真義，而說這語言的人應該重讀其全部的客觀內容。我們不要忽略「身體說話」的方式不僅在於男性和女性特質整體的外在表現，同時也在於其機體、身體和身心反應的內在結構。這一切都應以身體的語言合適地表達出來。夫婦身為位格，奉召通過「身體的結合」達至共融，就是藉此語言進行對話。

2. 在人的生育過程中，為能使這「自然節律」清晰可見，人需付出努力。為更確切地認識這節律而付出的努力的，除了家庭輔導員外，還有最終需由夫婦本身付出的努力，目的都並非要建構「生物化」的身體語言（亦即如某些人錯誤地主張的「生物化的道德觀」〔也就是把道德標準簡化為生物學〕），而唯獨是要確保「身體的語言」整全的真義；夫婦應該以此語言成熟地表達自己，好能符合負責任的父母職的要求。

《人類生命》多次強調，「負責任的父母職」關乎不斷付出努力和作出承擔，而且只有通過克修的精神才可實現（參閱《人類生命》21）。這些和類似的表述全都顯示，就「負責任的父母職」或道德上正當的調節生育而言，重點在於甚麼是身為位格的人〔波蘭文本為：人的良心〕的真正福祉？甚麼才相稱於位格的真正尊嚴？

3. 如果夫婦沒有正當理由，卻試圖在婚姻的共同生活中利用「不孕期」迴避生育，使子女的數目低於對其家庭來說在道德上合理的水平，這也算是濫用「不孕期」。在決定這合理水平時，應考慮的不僅是家庭的福祉和個人的健康，以及夫婦本身的生活條件，同時也要把所處社會的福祉、教會的福祉，以至全人類的福祉作為考慮因素。

《人類生命》指出「負責任的父母職」表達了崇高的道德價值。其目的絕非片面地限制子女的數目，更不是排除生育子女，這同時也可以表示願意迎接更多的子女。最重要的是，根據《人類生命》，「負責任的父母職」與「天主確立的客觀道德秩序有密切關係，而正確的良心是這秩序忠實的詮釋者」（《人類生命》10）。

4. 負責任的父母職的真義及其實現都關乎人在道德上的成熟程度。有關這方面，我們往往可以看到通諭明文將之置於首位，與一般的想法截然不同。

通諭把問題的倫理向度放在最重要的位置，並強調要正確理解摶節之德（又稱節德）所起的作用。在這個向度，也包括適當的行事「方法」。一般的想法往往將方法脫離其固有的倫理向度，而純粹以實用甚至功利的方式運用「方法」。當我們把「自然方法」與倫理向度分割，我們便不再看到自然方法與其他方法（人工方法）的區別，最後甚至以為自然方法只是另一種形式的抗孕而已。

5. 從《人類生命》所表達的正統教導看來，正確介紹這方法是極其重要的，而通諭也間接提到有此需要（《人類生命》16）；最重要的是，要深入瞭解其倫理向度；在這個領域中，這個「自然」方法獲取其作為高尚或「道德上正當」的方法的意義。因此，就目前的分析而言，我們應該集中注意的，主要是通諭就自我克制和節制這主題所說的話。如不透徹地詮釋這主題，我們便無法瞭解這問題在道德和人學上的主要真義。我們早前曾指出，這問題扎根於身體神學：從最深層和完整的意義來說，正是這樣的神學（假使它能達到預期的目的，成為一套有關身體的教學）實際上構成合乎道德的高尚調節生育「方法」。

6. 在繼續描述「自然」（即高尚或道德上正當的）調節生育特有的道德價值時，《人類生命》的作者這樣寫道：「這樣的自律為家庭生活帶來安寧與平安，有助於解決其他的問題，也使夫婦之間互相關懷，幫助夫婦除去真愛的仇敵——自私，並加強他們的責任感。父母在教育子女方面，藉此能發揮更深刻有效的影響；孩童和青年在成長期間，能正確認識人的價值，並在靈性和感官方面獲得平靜和諧的發展。」（《人類生命》21）。

7. 上述句子完整地補充了何謂《人類生命》所提出的「高尚的調節生育」。如我們所見，這〔高尚的實際行動〕不僅是在某一方面的「行為表現」，而是一種態度，它建基於人整體上的道德成熟程度，並同時使之完全成熟。

二. 婚姻生活靈修概述

來自聖事性「祝聖」的力量

126 1984年10月3日公開接見集會講詞 (《教導》7, no. 2 [1984]: 728-31)

1. 《人類生命》所載的教導，進一步概述夫婦的靈修生活。

以下是通諭的一段重要文字：

教會在教授天主的法律不可違反的要求時，同時也宣布了救恩的消息，並藉聖事敞開聖寵的通道，讓聖寵使人成為新的受造物，能以愛和真正的自由配合造物主救主的計劃，並發現基督的軛是柔和的。

這樣，基督徒夫婦若聽從〔基督的〕聲音，應緊記婚姻聖事是進一步指明和鞏固他們在受洗時開展的基督徒使命。夫妻藉此變得更堅強，猶如獲得祝聖，得以忠誠地履行應有的本份，實踐他們真正的召叫，以達至成全，並在普世面前按他們特有的方式，為基督作證。主托付給他們一項任務，就是向世人展示法律的神聖和甘飴，而這法律使夫妻彼此的愛能夠與人類生命創造者天主的愛合作。（《人類生命》25）

2. 《人類生命》說明了人工抗孕行為的道德惡，同時盡可能給「高尚」的調節生育（或履行負責任的父母職）勾勒出一幅完整的圖畫，從而設定了一個前提，使我們得以勾劃婚姻生活與召叫的基督徒靈修之輪廓，並探討基督徒父母與家庭生活靈修。

我們甚至可以說，通諭預設了整個這樣的靈修傳統，而這個傳統是扎根於較早前所分析的聖經資料；因此，通諭給我們機會重新探討這些資料，並作出適當的綜合。

在此，我們應回顧較早前所述，身體神學與有關身體的教學之間不可或缺的關係〔參閱《身體神學》59:2-5〕。事實上，這種「神學與教學」本身已構成婚姻生活靈修的主要核心。上文引述的通諭內容也說明了這一點。

3. 當然，如果我們把「負責任的父母職」簡約為純粹「生育的生物節律」，就會錯誤地釋讀和詮釋《人類生命》。通諭的作者積極地反

對和駁斥各式各樣簡約的（因而也是「片面的」）詮釋，並竭力提出整全的理解。對負責任的父母職作出整全的理解是整套婚姻與家庭生活靈修的重要組成部分，而這種靈修就是以上《人類生命》的引文在肯定夫婦應實現「他們真正的召叫，甚至達至成全」時（《人類生命》25）所指的召叫。婚姻聖事可說是堅強了他們，並祝聖他們，以達至這種成全。

根據通諭闡述的教導，我們應更加意識到那「使人堅強的力量」，這力量是伴隨著婚姻聖事「特有的祝聖」（*consecration sui generis*）而來的。

保祿六世在這份文件所作的倫理問題分析，主要集中於相關規範的合宜性，因此通諭在討論婚姻生活靈修時正是強調這些「力量」，這些力量使婚姻生活得以成為真正的基督徒見證。

4. 「我們完全無意隱瞞已婚基督徒在生活上遇到的困難，而這些困難有時可能是重大的；與所有人一樣，為他們來說，『通往生命的是窄門，是艱辛的道路』。可是，當他們懷著勇氣，以智慧、公義和虔敬在今世生活，且明白這世界的局面正在逝去，這生命的希望必會光照他們的道路。」（《人類生命》25）

在通諭中，對婚姻生活的看法充滿了基督徒的務實性，正因如此便更能幫助夫婦獲得這些「力量」，好能以真正關心心與身的教學精神，培育夫婦與父母的靈修。

意識到「來世」的存在可說是為這些力量開展了寬廣的前景；這些力量引領他們在艱辛的道路上邁進（參閱《人類生命》25），也帶領他們穿過福音召叫的窄門。

通諭說：「那麼，讓夫婦在信德和望德支持下，勇敢地付出所需的努力；望德『不叫人蒙羞，因為天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了』。（羅5:5）」（《人類生命》25）

5. 最主要和基本的「力量」就在於此：聖神置於我們心裡（「傾注在我們心中」）的愛。通諭接著指出夫婦應如何在祈禱中，懇求〔天主〕賜予這樣的「力量」和各種其他「天主的助佑」，也指出他

們必須如何從聖體聖事那取之不盡的活泉源中汲取恩寵與愛情，如何「謙卑而恆心地」善用修和聖事以克服自己的過失和罪惡。

為培育基督徒婚姻與家庭生活的靈修，這些都是絕對可靠和不可或缺的方法。愛情的「力量」是主要的，且具有靈性方面的創造力；在這些方法的幫助下，這力量進入人心，同時也觸及人那主體性內具男女性特質的身體。事實上，這愛使夫婦得以一起根據「標記的真義」建立他們的整體生活。藉此標記，婚姻具聖事性的尊嚴，而這就是通諭的中心內容（《人類生命》12）。

127 1984年10月10日公開接見集會講詞 （《教導》7, no. 2 [1984]: 845-47）

1. 我們將繼續根據《人類生命》概述婚姻生活的靈修。

《人類生命》所載的教導符合聖經資料和整體的聖傳。據此，從主體的觀點來說，愛是一種「力量」，也就是人的一種精神能力，具有「神學」特色（更好說，是「屬於天主的」）。因此，這是一種賦予人的力量，好使人能有分於天主的愛，就是天主自己在創世和救贖奧跡中所流露的愛。這是一種「與真理同樂」（格前13:6）的愛，也就是為各種真正的價值而感到屬神的喜樂（奧思定所說的「享受（*frui*）」）：這種喜樂相似造物主在起初看了一切，「認為樣樣都很好」的喜樂（創1:31）。

貪慾的力量往往使「身體的語言」脫離其真義，也就是試圖以之造假；對比之下，愛的力量卻日新月異地按這真義將之加強，以至肉身救贖的奧跡得以在其內結出美果。

2. 同樣的愛使夫婦有可能且引導他們按夫婦生活的完整真義進行對話。這愛也是具有道德特色的力量或能力，積極地朝向圓滿的善，並因此也朝向各種真正的善。如此，它的任務在於維護通諭所述的「夫妻性行為的兩種意義」不可分割的連繫（參閱《人類生命》12），也就是捍衛夫婦真正的結合（即人與人的位際共融）與負責任的父母職（相稱於人的成熟形式）兩者的價值。

3. 根據傳統的用語，愛作為超卓的「力量」，在婚姻目的之範圍

內，協調個人的和丈夫與妻子的行動。雖然在論述這個課題的過程中，大公會議憲章和這份通諭都沒有採用傳統用語（闡明目的之等次：「生育」、「互惠」和「貪慾的補救」）*，卻討論了傳統用語所述說的。

愛是男人和女人在婚姻聖事的「祝聖」之下，一起從天主領受的更高層次的力量，能正確地協調各種目的；在教會的傳統教導中，夫婦生活的道德秩序（更好說是「神授和道德上」的秩序）是根據愛而得以建立的。

《論教會在現代世界牧職憲章》和《人類生命》的教導都是基於愛闡述這同一的道德秩序，把愛理解為一種超卓的力量，並尊重結合和生育兩種意義的不可分割性，使夫妻性行為按照這兩種意義的真義而獲得適切的內容和價值。

根據這個更新了的方向，有關婚姻目的（和它們的等次）之傳統教導得到確認，同時從夫婦的內修生活、婚姻與家庭靈修的角度獲得深化。

有關節制之德的分析

4. 愛「已傾注在我們心中了」，成為夫妻之間的婚姻盟約的基本靈性力量。如上文所述，愛的任務在於保護夫婦之間真正的共融與真正負責任的父母職兩者的價值。就神學和倫理意義上的真愛而言，愛的力量是表達在正確地結合「夫妻性行為的兩種意義」，而且不僅在理論上，也主要在實踐上排除這範圍內可發生的「矛盾」。這種「矛盾」是反對《人類生命》和教會訓導最常用的理據。我們必須從神學和人學角度作出全面的分析（我們已嘗試在目前整個探討之中作出這樣的分析），好能說明我們不應論述「矛盾」，而只應談論「困難」。通諭也多次強調這「困難」。

這困難來自一個事實 — 愛的力量被安置在遭受貪慾威脅的人身上：在人的主體身上，愛碰上三重貪慾（參閱若一2:16），特別是肉身的貪

* 英譯者註：括號內的文字來自已發表的波蘭文本。

慾，這種貪慾扭曲了「身體的語言」的真義。同樣為了這個原因，除非克服貪慾，否則愛無法透過「身體的語言」的真義得以體現。

5. 既然夫婦與父母靈修的要素——即夫婦必須從聖事性的「祝聖」獲取的主要「力量」——就是愛，那麼如通諭所述（參閱《人類生命》20），此愛按其本質與貞潔相關，而貞潔的表現就是自我克制或節制；具體而言就是周期性的節制。厄弗所書的作者在其「經典」文本之中，以聖經的用語規勸夫婦「懷著敬畏基督的心，互相順從」（弗5:21），似乎就是在暗示這一點。

我們可以說，《人類生命》正是闡述了聖經這個有關基督徒夫婦和家庭靈修的真理。然而，為使這闡述更清晰，我們必須更透徹深入地分析節制，以及在夫婦生活和（間接地）在較廣闊的男女相互關係之中，為雙向的「身體的語言」的真義來說，節制特有的意義。

下周三的探討將會分析這一點。

128 1984年10月24日公開接見集會講詞 （《教導》7, no. 2 [1984]: 1013-17）

1. 如我們所宣布的，今天要分析節制之德。「節制」屬於意義較寬廣的擗節之德（中譯者註：四樞德之一，又稱節德），是指有能力克制、控制和導引性衝動（肉身的貪慾），以及性衝動對兼備靈與肉的人的主體性所構成的影響。若能持節守志，這種能力堪稱德行。

從較早前的分析，我們明白到肉身的貪慾及隨之激發的性「慾望」表現為肉體反應的一種特有衝動，以及進一步表現為性衝動在心理與感情方面的性興奮狀態。

為能克制這種衝動和性興奮，位格主體應按步就班地訓練自我控制意志、激動、激情，且應由最簡單的動作開始，因為那是較容易實踐內在決志的範圍。這種訓練的先決條件是清楚認識相關規範所表達的價值，從而形成堅定的信念，藉此培養相應的德行，但在意志上必須具有相應的意向。這正是節制之德（自制），是一種基本條件，使身體的語言的往來保持其真義，並使夫婦如聖經所云：「懷著敬畏基督的心，互

相順從」（弗5:21）。「互相順從」意指雙方都重視「身體的語言」的真義；「懷著敬畏基督的心」指敬畏天主。這是聖神的恩賜，伴隨節制之德而來。

2. 為適當地認識節制之德，尤其是《人類生命》論述的「周期性節制」，這一點是非常重要的。有人認為節制之德與肉身的貪慾「對立」。這種想法是對的，但並不全面。這不是全面的觀點，尤其是當我們考慮到這德行的表現和實行不是抽象的，因此也不是孤立的，而是與其他德行相連（*nexus virtutum* [各種德行之間的聯繫]），因此關係到智、義、勇，尤其是愛德。

鑑於這些因素，我們不難明白節制不限於抵抗肉身的貪慾，而是在抵抗的過程中，接觸那包含在具男性和女性特質的身體的配偶性意義之中，更深入成熟的價值，以及在位格的相互關係之中，真正交付的自由。肉身的貪慾先要尋求肉體和感官的享受，使人對那些源自愛並構成真愛的深層價值，可說是視若無睹和無動於衷。

3. 如此，婚姻生活的貞潔的主要特質顯明了。它與愛的「力量」息息相關，而這愛已藉著婚姻聖事的「祝聖」，傾注在夫婦心中了。此外，它也顯明了「懷著敬畏基督的心，互相順從」（弗5:21）這個邀請像是敞開了內在的空間，使雙方都比以往更敏銳地覺察到更深層和成熟的價值，而這些價值都是有關身體的配偶性意義和真正交付的自由。

如果說婚姻生活的貞潔（和一般的貞潔）首先表現為抵抗肉身的貪慾的能力，那麼其後則表現為感知、愛和體現「身體的語言」的意義的卓越能力；這些意義是貪慾完全不認識的，並藉著淨化、深化配偶之間的相互交流，使之變得更為簡明，從而逐漸使這種交流豐富起來。

為此，通論所述的節制這種克修的精神（參閱《人類生命》21）不僅不會使「愛意的表達」變得貧乏，反而使之在靈性上更強烈，從而更加豐富。

4. 當我們如此分析節制，分析這種德行的（在人學、倫理和神學上的）運作方式時，我們發現，就反對《人類生命》和教會有關婚姻倫理的教導所提出的論點引伸出來的所謂「矛盾」立時消失無蹤。根據反對者的觀點，這就是說，夫妻性行為的兩種意義（結合與生育意義）互

相「矛盾」（參閱《人類生命》12），以至於如果不獲准把兩者分割，那麼夫婦在無法負責任地讓自己生育時，將會被奪去夫妻結合的權利。

如果作出深入的探討，我們可發現，《人類生命》通諭對這個所謂的「矛盾」提供了答案。事實上，教宗保祿六世確認根本沒有這樣的「矛盾」，而只有「受貪慾支配的人」之整個內在狀況所面對的「困難」。正是因為這樣的「困難」，決志實踐內在的克修可促成婚姻生活的真正秩序；為達至這個秩序，夫婦藉婚姻聖事「變得更堅強，猶如獲得祝聖」（《人類生命》25）。

5. 這種婚姻生活的秩序意味著父母職（負責任的）和人與人的位際共融兩者在主體身上達致和諧，而是一種由婚姻的貞潔所促成的和諧。實在，正是在這種和諧之中，節制的內在果效成熟了。藉著這種內在的成熟，夫妻性行為本身按其潛在的生育意義，獲得應有的重和尊嚴；與此同時，所有不同的「愛意的表達」（《人類生命》21）都獲賦予適切的意義；這些「愛意的表達」按主體身上男性和女性特質的豐富程度，表達了夫妻間的位際共融。

6. 通諭根據經驗和聖傳，指出夫妻性行為同樣是「愛意的表達」（《人類生命》16），但那是一種特殊的「愛意的表達」，因為這行為同時具有潛在的生育的意義。因此，夫妻性行為是導向表達位際的結合，但不止於結合而已。此外，通諭雖然只間接地，但卻同時指出許多其他專屬於夫妻之間位際結合的「愛意的表達」。

婚姻生活的貞潔（尤其是節制）的任務不僅在於維護夫妻性行為因其潛在的生育意義所具的重要性和尊嚴，也在於保衛夫妻性行為固有的重要性和尊嚴，因為夫妻性行為表達夫妻間的位際結合。節制是一渠道可讓夫婦意識和經驗到其他（有別於夫妻性行為）很多可達致他們深層共融的愛意的表達。

事實上，問題在於在什麼情況下夫婦為正當的理由刻意迴避夫妻性行為才不會有損夫婦的共融。再者，這是有關夫婦共融的問題，夫婦共融是每天藉著適當的「愛意的表達」建立，可說是構成了一個寬大的範圍；在其中，夫婦在適當的環境下，堅持實踐道德上正當的夫妻性行為

的決心更趨成熟。

129 1984年10月31日公開接見集會講詞 (《教導》7, no. 2 [1984]: 1069-72)

1. 我們將繼續根據《人類生命》所載的教導分析節制。

許多人以為節制會帶來內在的張力，而男人和女人都不應受到這種束縛。正好相反，按照較早前所作的分析，如果整全地理解節制，它是使人擺脫這些張力的唯一方法。節制是指一種精神方面的努力，旨在表達「身體的語言」，不僅要表達其真義，還要展現「愛意的表達」其實是很豐富多樣的。

節制於「性興奮」與「激情」中所起的作用

2. 這種努力是否可能？按另一種說法（和另一個層面）來說，這裡引申的問題是《人類生命》所重述和確認的「道德規範之可行性」。這屬婚姻生活靈修的範疇，是其中最主要的（現在也是最迫切的）問題之一。

教會深信，對負責任的父母職（按較早前的要理講授所述的意義理解）作出肯定是一個正確的原則；這不僅是基於「人口學」的理由，而是為了一些更重要的理由。若父母職能相稱於夫婦身為父親和母親的個人尊嚴，相稱於他們位格和夫妻性行為的真義，我們稱這樣的父母職為負責任的父母職。在此，顯露出婚姻的整個夫婦靈修與負責任父母職有著緊密和直接的關係。

保祿六世在《人類生命》中論述了許多權威倫理學家和科學家（包括非天主教¹⁰⁰）在其他著作肯定的觀點，那就是：在這個既深層和

100 參考例子：“Bund für evangelischkatholische Wiedervereinigung”（《羅馬觀察報》，1968年9月19日，3）、聖公會金博士（Dr. F. King）（《羅馬觀察報》，1968年10月5日）、伊斯蘭教謝里弗，澤高杜（Mohammed Chérif Zeghoudu）（同一期）等的聲明。意義最重大的是巴特（Karl Barth）在1968年11月28日向齊可納尼樞機（Cardinal Cicognani）發出的函件，他在信中讚揚保祿六世的勇氣。

本質上屬於人性和位際的範疇，我們應首先著眼於人是位格，著眼於主體可為自己作決定，而非著眼於使人淪為「物品」（可供操縱的物品）和「去人化」（depersonalize）的「方法」。就此而言，重點在於人類文明的發展和進程中，一種真正「人本」的意義。

3. 這種努力是否可能？《人類生命》通諭討論的整個問題不能只簡約為人類生育的生物學層面（「生育的自然節律」），而應回溯人的位格的真正主體性，並回溯位格「我」，而這個「我」就是身為男人或女人。

早在梵二有關《論教會在現代世界牧職憲章》「維護婚姻與家庭尊嚴」的討論中，與會者已商討是否有需要就男性和女性特質在人的主體身上相互影響的有關反應（與激情），作出更透徹深入的分析。¹⁰¹這個問題主要不是屬於生物學的範疇，而屬於心理學的範圍：由生物學到心理學，轉而進入夫婦與家庭靈修的領域。事實上，在這個領域之中，此問題關乎我們如何理解節制之德，也就是自制，尤其是如何理解周期性的節制。

4. 若對人類心理學作出仔細分析（這也是主體的自我分析，然後成為對「客體」之分析，是人類科學可研究的），我們可掌握一些重點。事實上，在流露男性和女性特質相互影響的位際關係中，在兼備心理感情特質的主體身上一在人性「我」身上一獲得釋放的，不僅是一種可稱為「性興奮」的反應，還有另一種可稱為「激情」的反應。雖然兩類反應看似相關，但我們可憑藉經驗予以辨別，並按其內容和「對象」來「區分」它們。¹⁰²兩類反應的客觀差異在於性興奮主要是「肉體性」（bodily）的，因而是「性」（sexual）方面的；相對而言，激情雖然是由男性和女性特質的相互反應所引發，但主要是關乎另一位，「整全」的另一位。我們可以說，這是就其男性或女性特質，「由這一位引發的激情」。

101 參閱：蘇南斯樞機（Cardinal Leo Suenens）在全體大會中（1965年9月29日）介入發言；*Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. 4, pt. 3, p. 30。

102 在此，我們可回顧聖多瑪斯就「貪慾的事物」和意志對人與人的愛所作的敏銳分析；ST Ia-IIae, q.26, a. 2。

5. 我們在此所述有關男性和女性特質相互反應的心理學，有助我們瞭解較早前所說的節制之德有何作用。節制不僅是（甚至在大體上也不是）「戒絕」的能力，即克制那在男性和女性特質相互影響中的各種反應：這樣的作用可說是「消極的」。自我克制還具有另一種作用（我們可稱之為「積極」的）：那就是按這些反應的內容和特質，導引相關反應的能力。

我們已說過，就男性和女性特質的相互反應而言，「性興奮」與「激情」不僅是人性「我」兩種截然不同的經驗，而且往往是同一經驗中兩種不同的組成部分。兩個部分在同一確定的經驗中所佔的比重取決於不同的狀況，包括內在和外在的狀況。有時候，其中一部分較為顯著，也有時候兩者可相當均衡。

6. 節制是在男性和女性特質相互影響之中，導引「性興奮」和「激情」的能力，其主要任務在於維持以下兩種共融的平衡：夫婦藉以互相表達親密結合的共融，以及他們藉以履行（至少是隱含地）負責任的父母職的共融。事實上，為主體來說，「性興奮」與「激情」可決定相互的「身體的語言」之定向和特質。

性興奮力求藉著官能和肉體的享受表達出來，也就是邁向夫妻性行為，而夫妻性行為帶有生育的可能（取決於「生育的自然節律」）。相對而言，激情是由另一個人，即另一位所引發，即使其激起感情的內容取決於這「另一位」的女性或男性特質，也不會自然而然地邁向夫妻性行為，卻只限於其他別的「愛意的表達」；在這些「愛意的表達」中身體的配偶性意義得以表露，但不包括其（潛在的）生育意義。

我們不難明白這對負責任的父母職這個問題所產生的後果。這些後果往往是屬道德性質的後果。

130 1984年11月7日公開接見集會講詞 (《教導》7, no. 2 [1984]: 1173-75)

1. 我們將繼續根據《人類生命》所載的教導分析節制之德。

我們應回顧基督徒信仰時期前（亞里斯多德）與基督徒信仰時期內

（多瑪斯·亞圭納）有關倫理學（與人學）思想的經典著作。其中，節制之德不僅被視為「遏制」肉體和感官反應的能力，更是控制和導引人的整體感官與激起感情這領域的能力。在我們的討論中，節德是指一種可導引性興奮與激情的能力，既把性興奮導向正確的發展方向，也導引激情，使其「純潔」更為深化，並在心中得以強化，且從某種意義上說是具「無私」的特質。

2. 性興奮與激情的這種差異不是對立的。那不是說，夫妻性行為作為性興奮的效應，不會同時喚起對方的激烈感情。事實確是這樣，或者說至少不應不是這樣。

在夫妻性行為中，親密結合應帶有由對方引發的某種激情的加劇，更會激起深層的感情。厄弗所書對夫婦的規勸也包含這一點：「懷著敬畏基督的心，互相順從。」（弗 5:21）

在這分析中所展現的「性興奮」與「激情」的差異只證明了這個人性「我」擁有的豐富的主體性反應與激動；這種豐富排除了任何片面的約化，並使節制之德得以體現為一種能力，可導引男性和女性特質相互反應所喚起的性興奮與激情的表現。

3. 就真正負責任的父母職而言，按此方式理解的節制之德發揮了重要作用，保持了結合與生育兩種意義之間的平衡（參閱《人類生命》12）。

對這個問題的生物學層面，也就是人類生育的周期性特質，《人類生命》給予了應有的重視。根據通諭所述，這個「周期性特質」可稱為天主為負責任的父母職賜予眷顧的指標；雖然如此，但這樣的問題具有深層的位格性和聖事性（神學性）意義，若只停留在生物學層面是不能解決的。

通諭教導說，負責任的父母職「是成熟的夫婦之愛的證明」，因此通諭不僅回應了就婚姻生活的範疇所提出的具體問題，而且也如較早前所述，它亦指出了我們希望至少可給夫婦靈修勾勒一個簡單的輪廓。

4. 周期性節制是一種德行（在《人類生命》21 稱為「自我克

制」)，而認識和實踐這德行的正確方式就是所採用的方法是「自然方法」所具的「自然特性」，而這是本質上關鍵的所在：那是位格層面的「自然特性」。因此，我們不能視之為機械地應用生物學的定律。有關「生育節律」的知識雖然是不可缺少的，但單憑這樣的知識尚未能產生內在交付的自由；這種自由顯然是精神上的，取決於內心的成熟。這自由預設了人有能力導引感官和激動的反應，好能基於成熟地擁有自己這個「我」，包括其肉身和感情方面的主體性，而向另一個「我」交付自己。

5. 從較早前的聖經和神學分析，我們已知道人具男性和女性特質的身體是從內心導向人與人的位際共融。這構成其配偶性意義。

正是這身體的配偶性意義幾乎從根本遭貪慾（具體而言是「三重貪慾」中肉身的貪慾）扭曲了。成熟的節制之德逐漸展現身體的配偶性意義「純潔」的一面。如此，節制發揮男女之間的位際共融；如果只基於貪慾，是無法充分形成和發揮此共融的全部真義。這正是《人類生命》所肯定的。這共融的真義有兩個層面：位格主義的角度與神學角度的層面。

孝愛之恩

131

1984年11月14日公開接見集會講詞
(《教導》7, no. 2 [1984]: 1208-11)

1. 根據《人類生命》通諭，婚姻生活靈修的基本要素是那傾注在夫婦心中的愛，那是聖神的恩賜（參閱羅 5:5）。在聖事中，夫婦領受這恩賜時，也獲得一種特別的「祝聖」。愛伴隨著婚姻的貞潔，其表現就是節制，體現了夫婦同度的婚姻生活的內在秩序。

貞潔就是按內心的秩序生活。這秩序使「愛意的表達」按其應有的幅度和意義發展。如此，婚姻生活的貞潔也獲確認為聖保祿所說的「因聖神生活」（參閱迦 5:25）。宗徒所指的不僅僅是人在精神上的能量，更主要是指聖神和祂的各種恩賜所帶來的所有聖化效果。

2. 因此，貞潔是婚姻生活靈修的核心，不單只是一種倫理德行（由愛培育的），也同樣是一種伴隨著聖神恩賜的德行——最主要的是孝愛之恩（*donum pietatis*），孝愛就是對那些來自天主的都懷有敬意。厄弗所書的作者規勸夫婦「懷著敬畏基督的心，互相順從」（弗5:21）。他說的就是這恩賜。因此，婚姻生活的內在秩序若是讓「愛意的表達」按其應有的幅度和意義發展，這樣的秩序不僅是夫婦實踐德行的結果，也是夫婦與聖神的恩賜合作所產生的效果。

《人類生命》部分篇幅（尤其是《人類生命》21和26）具體地論述婚姻生活的克修精神，即積極投入培養愛、貞潔和節制等德行，通諭間接論述聖神的恩賜；隨著夫婦的德行日漸成熟，他們也敏於察覺聖神的恩賜。

3. 這符合人的婚姻召叫。根據最古老的聖經經文所述，「二人成為一體」（創2:24）的「二人」除非通過來自精神的力量（確切地說，是來自聖神的力量），否則就無法在位格的層面實現這樣的結合（位際共融）。聖神淨化、激活、堅強人的精神力量，使之成全：「使生活的是神，肉一無所用。」（若6:63）

由此可見，婚姻生活靈修的要素「自起初」已銘刻在聖經有關婚姻的真理之中。這種靈修也是「自起初」已向聖神的恩賜開放。《人類生命》通諭規勸夫婦「恆心祈禱」和勤領聖事（「讓他們在聖體聖事的泉源中汲取聖寵和愛」；「讓他們……謙卑而恆心地依靠天主在修和聖事中傾注的仁慈」（《人類生命》25），這是因為它沒有忘記「叫人活」的聖神（格後3:6）。

4. 聖神的恩賜（尤其是對神聖事物所懷的敬意這恩賜）在此似乎有重大的意義。這恩賜在夫婦身上維繫和發展了一種卓越的洞察力，能在他們的召叫和共同生活中，覺察到一切那些帶有創世奧跡與救贖奧跡的標記：就是從受造界中覺察到所有反映天主的智慧和愛的一切。為此，這恩賜似乎使男人和女人學懂對通諭就婚姻聖事所述的夫妻性行為兩種不可分割的意義（參閱《人類生命》12）深懷敬重。如要圓滿地培養對夫妻性行為兩種意義的敬重，必須在內心深處珍視人的男性和女性

特質固有的位格尊嚴，和與此分不開的，就是關於男女夫妻間的結合可帶來的新生命的個人尊嚴。孝愛（對天主化工所懷的敬意）之恩正是表達了這樣的傾向。

5. 敬重婚姻中夫妻性行為的雙重意義是源自孝愛（即對天主化工所懷的敬意）這恩賜。這種敬意也表現為一種對救恩的敬畏：惟恐違反或貶抑那些在自身帶有天主創世與救贖奧跡的標記。這就是厄弗所書作者所說的敬畏：「懷著敬畏基督的心，互相順從。」（弗5:21）

這種對救恩所懷的敬畏直接關乎節制的「消極」作用（即抵抗肉身的貪慾），但也表現為一種洞察力，隨著這德行日趨成熟而不斷增長，對夫妻間的結合的基本價值充滿敬意：即敬重「夫妻性行為的兩種意義」（如果按較早前的分析的用語，就是共有的「身體的語言」內在的真義）。

由於夫婦由衷地珍現這兩個重要價值，配偶間的結合與負責任的父母職兩種意義在主體身上得到調和。對天主化工所懷的敬意這恩賜使這個領域呈現的所謂「矛盾」消失無蹤，並逐漸克勝因貪慾而產生的困難。這是有賴越趨成熟的德行和聖神這恩賜所賦予的力量。

6. 如果要點是所謂的周期性（即採用「自然法」）節制所造成的困難，對天主化工所懷的敬意這恩賜有助從深層的原則調和人性尊嚴與「自然的生育節律」——即夫婦的男性和女性特質的生物學向度。就婚姻生活中共有的「身體的語言」的真義來說，這個向度亦有其意義。

如此，那導向「夫妻結合為一個肉體」的（主要不是按聖經而是直接按「生物學」的意義理解），因「隨從聖神」生活而發現人特有的成熟形態。

整個高尚的調節生育的實踐與負責任的父母職緊密相連，屬基督徒婚姻與家庭生活靈修的一部分；只有「隨從聖神」生活，它才能成為真正且內在地忠實的調節生育。

132

1984年11月21日公開接見集會講詞
(《教導》7, no. 2 [1984]: 1257-59)

1. 我們基於《人類生命》的教導概述婚姻生活靈修。在夫婦的靈修生活中，聖神的各種恩賜也在運作，特別是孝愛之恩（*donum pietatis*），也就是對天主化工所懷的敬意這恩賜。

2. 這恩賜聯同愛與貞潔，幫助夫婦在整個共同婚姻生活中識別一個行為，而藉此行為，身體的配偶性意義與生育意義連繫起來（至少是潛在地連繫起來）。這恩賜使人明白，在各種可能的「愛意的表達」之中，這行為具有卓越的甚至是特殊的意義：就是隨著這行為的尊嚴而來的重大責任。因此，婚姻生活靈修的對立面在一定意義上是在於主體欠缺這樣的認識，而且涉及抗孕的行為和心態。此外，從人的內在修養來看，這是巨大的損害。婚姻生活的貞潔這德行，尤其是孝愛（即對那些來自天主的都懷有敬意）之恩，塑造了夫婦的靈修，以維護此行為的特有尊嚴。這行為也是一種「愛意的表達」，唯有藉著保護這行為潛在的生育的可能性，這行為才足以表達「身體的語言」的真義。

負責任的父母職意味著夫婦雙方的意識和意志按夫妻性行為的真義，從靈性角度欣賞這行為。夫婦考慮內在和外在的條件（尤其是生物學的條件）後，藉著這種「愛意的表達」表示他們已作好準備，成熟地履行負責任的父母職。

3. 敬重天主的化工可確保夫妻性行為不會在整個婚姻生活中遭受貶抑或喪失其內在性——即不會成為「刻板的生活」，並確保藉此表達適當的位格完整性和道德內容，以及信仰內容，即是崇拜造物主的偉大威嚴，祂是生命之源的唯一和最終寶庫；和尊崇救主夫君之愛。這一切可說是創造和擴大了彼此交付的自由的內在空間，男性和女性特質的配偶性意義藉此得以充分展現。

這種自由的障礙在於內在的貪慾的束縛，把另一個「我」視為供享樂的物品。敬重天主的化工可使人擺脫這束縛，擺脫任何一切可貶抑另一個「我」淪為純然物品；這種敬重加強了內在交付的自由。

4. 只有通過深入認識夫婦相互的共同生活中女性和男性「我」的

位格尊嚴，才能體現這一點。這屬靈的領悟是聖神的恩賜的基本果效，這恩賜推動人敬重天主的化工。因著這樣的領悟，也間接地因著這恩賜，所有構成穩固的夫妻間結合的「愛意的表達」都獲得真正的配偶性意義。夫妻間的結合只是在若干環境下，才藉夫妻性行為來表達，但卻可以且應該持續地每天通過各種「愛意的表達」來表露。這些「愛意的表達」是由另一個「我」以「無私」的激情所帶有的力量，按女性特質塑造，且相應地也按男性特質塑造。

敬重天主化工這態度是聖神在夫婦身上激發的，為那些「愛意的表達」有重大意義，因為這態度使人有能力對「看得見」的與「看不見」的男性和女性特質之美，表示由衷的喜悅、欣賞和無私的關注，最後使人對「另一位」無私的交付表示由衷的感激。

5. 為能在靈性上識別甚麼是屬於男性的或女性的、「肉身的」或個人的，這一點十分重要。從靈性上作出這樣的識別後，在內在的交付的自由引導下，產生對「藉著身體」結合的察覺。夫婦藉著「愛意的表達」，幫助彼此存留在結合之內，同時這些「表達」在他們各人身上維繫了「深層的平安」〔參閱《身體神學》13:1; 27:4; 110:2〕；那是貞潔的內在回響，由敬重天主化工這恩賜所引導。

這恩賜帶來了對具男性或女性特質的這一位深度和全面的關注，從而構成適合人與人的位際共融的內在氛圍。唯有在夫婦之間這種位際共融的氛圍中，我們稱之為「負責任」的生育才能按正確的方式成熟起來。

6. 《人類生命》使我們得以概述婚姻生活的靈修。在人性和超性的氛圍中，按照通諭所述「夫妻性行為的雙重意義」（《人類生命》12），婚姻達至內在的和諧；其中要顧及「生物學」的秩序，同時以貞潔為基礎，並由「孝愛之恩」所支持。這種和諧是指夫婦一起活出「身體的語言」內在的真義。《人類生命》宣告了這「真義」與愛之間不可分割的聯繫。

結論*

133 1984年11月28日公開接見集會講詞 (《教導》7, no. 2 [1984]: 1316-20)

1. 今天，我要為這個為期逾四年的要理講授作結。整個要理講授可歸結為一個標題：「天主計劃中的人與人之愛」，更正確地說，是「肉身的救贖與婚姻的聖事性」。它們可分為兩大部分。

第一部分是分析基督的言論。過往的論述已證明這些言論很適合作為目前這個主題的開端。我們根據福音文本的整體性詳盡分析這些言論：在這為期多年的探討當中，似乎應突出要理講授第一部分所分析的三篇經文。

首先是基督「訴諸起初」的經文；祂在與法利塞人的對談中，談論婚姻的專一和不可拆散性（參閱瑪 19:8；谷 10:6-9）。接下來是基督在山中聖訓的言論；祂談論「貪慾」是「在心裡姦淫」（參閱瑪 5:28）。最後，是三部對觀福音均有記載的言論，基督訴諸肉身「在來世」的復活（參閱瑪 22:30；谷 12:25；路 20:35-36）。

要理講授的第二部分是依據厄弗所書（弗 5:22-23）分析婚姻聖事。這段經文追溯婚姻在聖經的「起始」，可見於創世紀所載的話：「人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」（創 2:24）

第一和第二部分的要理講授多次使用「身體神學」一詞。這可說是一個「設定」的用詞。引入「身體神學」這個用詞和概念是必要的，好能按較寬廣的基礎確立「肉身的復活與婚姻的聖事性」這主題。事實上，我們很容易發覺「身體神學」一詞遠超乎這裡所述的探討內容。這些探討並無包括許多就其對象而言屬於身體神學的問題（例如是在聖經訊息中佔有重要位置的痛苦與死亡的問題）。我們應清楚說明這一點。儘管如此，我們也要明確地承認，如要正確地發展有關「肉身的復活與

* 英文譯者註：這標題是加插在已刊發的波蘭版本，緊接《身體神學》133:2第五段之前（所作的探討……）。此段之前的文字不見於波蘭版本。

婚姻的聖事性」這個主題的探討，我們可以從啟示的光照觸及人的身體這現實的機遇為出發點（也就是以「身體神學」為基礎）。聖經多篇經文已確認這一點，其中包括創世紀所載「二人成為一（個肉）體」這段話，而這段話在資料來源和主題方面，都是我們的論證所依據。

2. 就婚姻聖事作出探討時，已考慮到這聖事的兩個主要向度（如其他聖事一樣），也就是盟約與恩寵的向度，以及標記的向度。

我們從這兩個向度，不斷回顧對身體神學所作的探討，而這些探討都是圍繞基督的重要言論。我們回顧這些探討時，也在整個要理講授的最後部分，分析了《人類生命》通諭。

這份當代的教會訓導文件所載的訓導既與婚姻的聖事性有莫大關係，亦與我們按聖經所載基督的「重要言論」對身體神學這問題所作的整個闡述有重大連繫。在某種意義來說，我們甚至可以說，所有關乎「肉身的復活與婚姻的聖事性」的探討像是構成《人類生命》所載訓導的詳盡註釋。

這樣的註釋看來是必要的。事實上，如我們所知，通諭在回答今天一些有關婚姻與家庭倫理的問題時，也提出其他生物醫學性質的問題。然而，這些問題也主要是神學性質的；它們屬於人學和神學領域，我們稱之為「身體神學」的領域。

所作的探討包括針對就《人類生命》所提出的問題。通諭喚起的反應確認了這些問題的重要性和困難。這些問題在保祿六世後來更進一步的言論中也得到再次確定，他強調深入說明這領域的基督徒信仰的真理是可能的。

1980年主教會議「基督徒家庭的角色〔或責任、恩賜、任務〕」的成果《家庭團體》勸諭確認了這一點。此文件特別呼籲神學家應更全面地發展和闡釋《人類生命》在聖經和位格主義這兩方面所涵蓋的教義。

如要處理通諭提出的問題，就是要確切地說明這些問題，同時尋求答案。《家庭團體》所載的教導要求在說明問題與尋找適當的答案時，應集中於聖經和位格主義這兩方面。勸諭所載的教導也顯示了身體神學的發展進程，從而看到身體神學逐漸邁向完成和深化的路向。

3. 聖經層面的分析就是討論教會宣布的教導如何扎根於啟示。為神學的發展而言，這是重要的。事實上，神學的發展或進步是通過不斷地重新探討啟示的寶庫而進行的。

教會宣講的教導扎根於整個聖傳和天主的啟示本身，且時常開放地面對人們提出的問題，並採取最切合現代科學和今日文化的工具。似乎在這個領域內，哲學中的人學（尤其是以倫理學為依據的人學）的蓬勃發展與《人類生命》就神學（尤其是神學中的倫理學）提出的問題息息相關。

這份文件所載屬位格主義角度這方面所作的分析帶出了有關人類存在的意義，有助確定人的真正進步，亦即人的發展，包括些什麼。事實上，在整體當代的文明中，尤其是在西方文明之中，存在著一種既隱密但同時又相當明顯的趨勢，就是在量度這種進步時，採用量度「東西」（也就是物質商品）的標準來量度人。

保祿六世的通諭所載就教會訓導所作有關位格主義這方面的分析，強調一個堅定的呼籲：應以量度「位格」的標準來量度人的進步，也就是按照人之為人的真正善，即那符合人基本尊嚴的作為標準。

位格主義這方面的分析使人深信，通諭闡述的基本問題是從人的真正發展這角度出發；原則上，應按道德標準量度這種發展，而非只按「科技」的標準。

4. 探討《人類生命》只是這些要理講授的一部分，即最後的部分，屬探討肉身的救贖和婚姻的聖事性的最後部分。

我請大家注意最後幾篇要理講授，不僅是因為它們討論的主題與我們這個時代有較密切的關係，也更主要是因為在我們的整個探討中討論的各種問題在某程度上是由這個主題產生的。這個最後部分並不是牽強地被加插到整個探討之中，而是一個不可缺少和在實質上與之有關聯的部分。這部分置於結束部分，也可見於開始部分。從結構和方法而言，這一點是重要的。

同樣，歷史時刻似乎有其重要性：事實上，這些探討正是在主題為婚姻與家庭（*De muneribus familiae christianae*）的1980年主教會議籌備期間

開始，並在刊發會議成果《家庭團體》勸諭後結束。眾所周知，1980年主教會議也參考了《人類生命》，且完全確認了通諭的教導。

儘管如此，在所進行的整個探討之中，最重要的層面似乎是：為面對《人類生命》通諭所提出的問題（特別是神學問題）並確切地說明這些問題，同時為這些問題尋求答案，我們必須在聖經和神學領域著手，那是我們在「肉身的救贖與婚姻的聖事性」的討論中提及的領域。在這個領域中，我們為一眾男女的良心恆常面對的各種問題，以及當代世界各種有關婚姻與生育的難解問題找到答案。

參考書目

1. Recommended Studies

- Asci, Donald. *The Conjugal Act as Personal Act: A Study of the Catholic Concept of the Conjugal Act in the Light of Christian Anthropology*. San Francisco: Ignatius, 2002.
- Ciccone, Lino. *Uomo—Donna: L'amore umano nel piano divino: La grande Catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II*. Turin: Elle Di Ci, 1986.
- George, Francis Cardinal, OMI. "Education in Love: The Interior Culture of the Person." *Anthropotes* 14 (1998): 179–83.
- Hogan, Richard M., and John M. LeVoi. *Covenant of Love: Pope John Paul II on Sexuality, Marriage, and Family in the Modern World*. Garden City: Doubleday, 1985.
- Ide, Pascal. "Le don du corps: Une lecture des catéchèses de Jean-Paul II sur le corps humain." Unpublished commentary on *Man and Woman He Created Them*, 1992.
- . "Une théologie du don: Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24, §3 chez Jean-Paul II." *Anthropotes* 17 (2001): 149–78, 313–44.
- . "Don et théologie du corps dans les catéchèses sur l'amour dans le plan divin." In *Jean-Paul II face à la question de l'homme: Actes du 6ème Colloque International de la Fondation Guilé*, edited by Yves Semen, 159–212. Boncourt: Guilé Foundation Press, 2004.
- Lio, Ermenegildo. *Humanae vitae e coscienza: L'insegnamento del Card. Wojtyła teologo e Papa*. Rome: Libreria Editrice Vaticana, 1980.
- . *Humanae vitae e infallibilità: Paolo VI, il Concilio e Giovanni Paolo II*. Rome: Libreria Editrice Vaticana, 1986.
- Mattheeuws, Alain. "De la Bible à *Humanae Vitae*: Les catéchèses de Jean-Paul II." *Nouvelle Revue Théologique* 111 (1989): 228–48.
- . *Les "dons" du mariage : Recherche de théologie morale et sacramentelle*. Bruxelles: Culture et Vérité, 1996.
- McAleer, Graham J. *Ecstatic Morality and Sexual Politics: A Catholic and Antitotalitarian Theory of the Body*. New York: Fordham University, 2005.
- Schindler, David L. "The 'Nuptial-Sacramental' Body and the Significance of World and Culture for Moral Theology." *Anthropotes* 21 (2005) 35–55.

- Schmitz, Kenneth L. *At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1993.
- Schwaderlapp, Dominik. *Erfüllung durch Hingabe: Die Ehe in ihrer personalistischen, sakramentalen und ethischen Dimension nach Lehre und Verkündigung Karol Wojtyła / Johannes Pauls II*. St. Ottilien: Eos, 2002.
- Scola, Angelo. *The Nuptial Mystery*. Grand Rapids MI: Eerdmans, 2005.
- . *L'esperienza elementare: La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*. Genoa: Marietti, 2003.
- Shivanandan, Mary. *Crossing the Threshold of Love: A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1999.
- Styczen, Tadeusz. *Comprendere l'uomo: La visione antropologica di Karol Wojtyła*. Rome: Lateran University Press, 2005.
- Waldstein, Michael. "John Paul II and St. Thomas on Love and the Trinity." *Anthropotes* 18 (2002), 113–38, 269–86.
- West, Christopher. *Theology of the Body Explained: A Commentary on John Paul II's "Gospel of the Body"*. Boston: Pauline Books & Media, 2003.

2. Study Guides and Presentations

- Goraieb, Charles. *El Plan de Dios para el Amor Conyugal: La Teología del Cuerpo de Juan Pablo II*. Two-DVD set. Our Father's Will Communications, 2005.
- Hajduk, David. *God's Plan for You: Life, Love, Marriage, and Sex*. Boston: Pauline Books & Media, 2006.
- Healy, Mary. *Men and Women Are from Eden: A Study Guide to John Paul II's Theology of the Body*. Cincinnati, OH: Servant Books, 2005.
- Kellmeyer, Steven. *Sex and the Sacred City: Meditations on the Theology of the Body*. Peoria, IL: Bridegroom Press, 2003.
- Loya, Thomas. *Theology of the Body Teacher Training*. Three-DVD set. Our Father's Will Communications, 2005.
- . *The Theology of the Body and Art: The Naked Truth*. DVD. Our Father's Will Communications, 2005.
- Northrop, Anastasia. *The Freedom of the Gift: A Study Guide for John Paul II's Theology of the Body*. Three volumes. Cheyenne, WY: Resurrection Publications, 2004, 2005.
- Percy, Anthony. *Theology of the Body Made Simple*. Boston: Pauline Books & Media, 2006.
- Torode, Sam. *Pope John Paul II's Theology of the Body in Simple Language: Book 1: Body and Gift: Reflections on Creation*. West Chester, PA: Ascension Press, 2005.
- . *Pope John Paul II's Theology of the Body in Simple Language: Book 2: Purity of Heart: Reflections on Love and Lust*. West Chester, PA: Ascension Press, 2005.
- Walsh, Vincent M. *Pope John Paul II: The Theology of the Body: A Simplified Version*. Wynnewood, PA: Key of David Publications, 2002.
- West, Christopher. *Theology of the Body for Beginners: A Basic Introduction to John Paul II's Sexual Revolution*. Wynnewood, PA: Ascension Press, 2004.

參考書目

- _____. *Good News About Sex & Marriage: Honest Answers to Your Questions about Catholic Teaching*. Cincinnati, OH: Servant Books, 2000.
- _____. *A Crash Course in the Theology of the Body*. Twelve-part CD series with study guide. Dundee, IL: The Gift Foundation.
- _____. *Created and Redeemed: A Faith Formation Program Based on Pope John Paul II's Theology of the Body*. Eight-part DVD or CD series with study guide. West Chester, PA: Ascension Press, 2004.
- _____. *God, Sex, and the Meaning of Life: An Introduction to Pope John Paul II's Theology of the Body*. CD, cassette. West Chester, PA: Ascension Press, 2004.
- _____. *God's Plan for a Joy Filled Marriage: A Marriage Preparation Supplement*. Six-part DVD or CD series with couples' workbooks and leader's guide. West Chester, PA: Ascension Press.
- _____. *Introduction to the Theology of the Body*. DVD, CD, cassette, study guide. West Chester, PA: Ascension Press, 2004.
- _____. *And the Two Became One*. Audio CD. West Chester, PA: Ascension Press, 2003.
- _____. *Purity in an Impure Age: Discovering God's Glorious Plan for Sexuality*. DVD, CD, VHS, or cassette. West Chester, PA: Ascension Press, 2004.
- _____. *Winning the Battle for Sexual Purity*. Three-part CD series. West Chester, PA: Ascension Press, 2004.
- _____. *Woman: God's Masterpiece*. Two-part CD series. West Chester, PA: Ascension Press.
- Zeno, Katrina J. *Every Woman's Journey: Answering "Who Am I" for the Feminine Heart*. Steubenville, OH: Women of the Third Millennium, 2005.

3. Selected Studies

- Albacete, Lorenzo. "Younger than Sin." *Communio* 22 (1995): 593–612.
- Anderson, Carl A., and William J. Gribbin, eds. *The Family in the Modern World: A Symposium on Pope John Paul II's Familiaris Consortio*. Washington, DC: American Family Institute, 1982.
- Arregui, Jorge V. "The Nuptial Meaning of the Body and Sexual Ethics." In *Issues for a Catholic Bioethic*, edited by Luke Gormally. London: The Linacre Center, 1999.
- Ashley, Benedict M. "John Paul II: Theologian of the Body of the Acting Person." *Josephinum Journal of Theology* 7 (2000): 1–2.
- Atkinson, Joseph C. "Nuptiality as a Paradigmatic Structure of Biblical Revelation." In *Dialoghi sul mistero nuziale: Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, edited by Gilfredo Marengo and Bruno Ognibeni, 15–34. Rome: Lateran University Press, 2003.
- Böckle, Franz. "Anthropologie und sittliche Weisung nach dem Apostolischen Schreiben *Familiaris Consortio*." In *Die Würde des Menschen: Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II*, edited by Gerhard Höver, Rainer Öhlschlager, Heinz Theo Risse, and Heinz Tiefenbacher, 107–22. Mainz: Grünewald, 1986.
- _____. "'*Humanae Vitae*' und die philosophische Anthropologie Karol Wojtyła's. Zur päpstlichen Lehrposition zur künstlichen Befruchtung und ihrer Begründung." *Herder-Korrespondenz* 43 (1989): 374–80.

- Brinkman, Terence P. "John Paul II's Theology of the Human Person and Technologized Parenting." In *Technological Powers and the Person: Nuclear Energy and Reproductive Technologies*. Boston: Pope John Center, 1983.
- Brown, Susan Mader. "Mulieris Dignitatem: A New Perspective on the Image of God." *Journal of Dharma* 23 (1998): 501-16.
- Burggraf, Jutta. "Juan Pablo II y la vocacion de la mujer." *Scripta Theologica* 31 (1999), 139-55.
- Butler, Sara. "Personhood, Sexuality and Complementarity in the Teachings of Pope John Paul II." *Chicago Studies* 32 (1993): 43-53.
- Buttiglione, Rocco. *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.
- Caffarra, Carlo. "Conscience, Truth and Magisterium in Conjugal Morality." *Anthropos* 2 (1986): 79-88.
- . "La trasmissione della vita nella *Familiaris Consortio*." *Mater et Magistra* 4 (1983): 391-9.
- Cahill, Lisa Sowle. "Accent on the Masculine." In *Considering Veritatis Splendor: The Encyclical Letter of Pope John Paul II on the Church's Moral Teaching*, edited by John Wilkins, 35-40. Cleveland: Pilgrim, 1994.
- . "Catholic Sexual Ethics and the Dignity of the Person: A Double Message." *Theological Studies* 50 (1989): 120-50.
- Caldecott, Léonie. "Sincere Gift: The Pope's 'New Feminism.'" In *John Paul II and Moral Theology*, edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, 216-34. New York: Paulist, 1998.
- Caldera, Rafael Tomás. "El don de sí." In *Trinidad y salvacion: Estudios sobre la trilogia trinitaria de Juan Pablo II*, edited by Antonio Aranda, 275-87. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1990.
- Callahan, Daniel, ed. *The Catholic Case for Contraception*. New York: Macmillan, 1969.
- Calloway, Donald H., ed. *The Virgin Mary and Theology of the Body*. Stockbridge, MA: Marian Press, 2005.
- Chiaia, Maria, and Enrica Rosanna. *Le donne per una cultura della vita: Rilettura della Mulieris Dignitatem a cinque anni dalla sua pubblicazione*. Rome: Las, 1994.
- Chorpenning, Joseph F. "The Holy Family as Icon and Model of the Civilization of Love: John Paul II's *Letter to Families*." *Communio* 22 (1995): 77-98.
- . "John Paul II's Theology of the Mystery of the Holy Family." *Communio* 28 (2001): 140-66.
- Ciccione, Lino. "Per una corretta comprensione della Catechesi di Giovanni Paolo II nelle udienze generali del mercoledì." *Divus Thomas* 84 (1980): 356-80.
- Cokeley, Meghan K. "Shame, Lust and the Human Body after the Fall: A Comparison of St. Augustine and Pope John Paul II." *Nova et Vetera (English)* 2 (2004): 249-56.
- Connery, John R. "*Familiaris Consortio*: The Family as a Social Institution." In *Catholic Social Thought and the Teaching of John Paul II: Proceedings of the Convention of the Fellowship of Catholic Scholars*, edited by Paul L. Williams, 32-8. Scranton, PA: Northeast Books, 1983.

參考書目

- Connor, Robert A. "The One Truth of Freedom: Gift of Self." *Communio* 21 (1994): 367–71.
- Crawford, David. "Humanae Vitae and the Perfection of Love." *Communio* 25 (1998): 414–38.
- . "The Nuptial Mystery at the Heart of Freedom: Reflections on the Significance of the States of Life for Moral Action." In *Dialoghi sul mistero nuziale: Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, edited by Gilfredo Marengo and Bruno Ognibeni, 67–82. Rome: Lateran University Press, 2003.
- . *Marriage and the Sequela Christi*. Rome: Lateran University Press, 2004.
- Crosby, John F. "John Paul II's Vision of Sexuality and Marriage: The Mystery of 'Fair Love.'" In *The Legacy of Pope John Paul II: His Contribution to Catholic Thought*, edited by Geoffrey Gneuchs, 52–70. New York: Crossroad, 2000.
- . "The Personalism of John Paul II as the Basis of his Approach to the Teaching of *Humanae Vitae*." In *Why Humanae Vitae Was Right: A Reader*, 195–226. San Francisco, 1993.
- . *Personalist Papers*. Washington, DC: Catholic University of America, 2004.
- Curran, Charles E. *The Moral Theology of Pope John Paul II*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2005.
- Curran, Charles E., and Richard A. McCormick, eds. *John Paul II and Moral Theology*. New York: Paulist, 1998.
- Del Colle, Ralph. "Theological Dialogue on the 'Full Gospel': Trinitarian Contributions from Pope John Paul II and Thomas A. Smail." *Pneuma* 20 (1998): 141–60.
- de Ladurantaye, Paul F. "Irreconcilable Concepts of the Human Person and the Moral Issue of Contraception: An Examination of the Personalism of Louis Janssens and the Personalism of Pope John Paul II." *Anthropotes* 13 (1997): 433–55.
- . "Contraception and the Person: Speaking at Cross-Purposes." *National Catholic Bioethics Quarterly* 3 (2003): 33–43.
- DeMarco, Donald. "The Body as Supernatural, Personalistic and Nuptial." *National Catholic Bioethics Quarterly* 3 (2003): 81–93.
- DeVille, Adam A. "The Trinity and Contraception." *Homiletic and Pastoral Review* 100 (2000): 30–43.
- Dilsaver, G.C. "Karol Wojtyła and the Patriarchal Hierarchy of the Family: His Exegetical Comment on Ephesians 5:21–33 and Genesis 3:16." *Christian Order* (June/July 2002).
- Dulles, Avery Robert. *The Splendor of Faith: The Theological Vision of Pope John Paul II*. New York: Crossroad, 1999.
- Durkin, Mary G. *Feast of Love: Pope John Paul II on Human Intimacy*. Chicago: Loyola University Press, 1983.
- Elshtain, Jean Bethke. "Ethical Equality in a New Feminism." In *Women in Christ: Toward a New Feminism*, edited by Michele M. Schumacher, 285–96. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004.
- Fedoryka, Damian. "Toward a Concept and a Phenomenology of the Gift." In *Values and Human Experience*, edited by Stephen D. Schwarz. New York: Peter Lang, 1999.
- Fox-Genovese, Elizabeth. "A Pro-Woman Pope: Why Radical Feminists Can't Hear the Good Words John Paul II Has for Women." *Christianity Today* 27 (1998): 73–75.

- Galvin, John. "Humanae Vitae: Heroic, Deficient—or Both." *The Latin Mass* 11 (2002): 7–17.
- Glick, Daryl J. "Recovering Morality: Personalism and Theology of the Body in John Paul II." *Faith and Reason* 12 (1986): 7–25.
- Gneuhs, Geoffrey, ed. *The Legacy of Pope John Paul II: His Contribution to Catholic Thought*. New York: Crossroad, 2000.
- Gorevan, Patrick. "Karol Wojtyła in Philosophical Dialogue with Max Scheler." In *The Challenge of Truth: Reflections on Fides et Ratio*, edited by James McEvoy, 134–53. Dublin: Veritas Publications, 2002.
- Grabowski, John S. "Theological Anthropology and Gender since Vatican II: A Critical Appraisal of Recent Trends in Catholic Theology." Doctoral Thesis, Marquette University, 1991.
- . "Mutual Submission and Trinitarian Self-Giving." *Angelicum* 74 (1997): 489–512.
- . *Sex and Virtue*. Washington, DC: University of America Press, 2003.
- Grecco, Richard. "La teologia del corpo di Giovanni Paolo II." *Concilium—Italian Edition* 20 (1984): 135–47.
- . "Recent Ecclesiastical Teaching." In *John Paul II and Moral Theology*, edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, 137–148. New York: Paulist, 1998.
- Hanink, James G. "Karol Wojtyła: Personalism, Intransitivity, and Character." *Communio* 23 (1996): 244–51.
- Harper McCarthy, Margaret. "The Body, 'Sacrament of the Person.'" In *Dialoghi sul mistero nuziale: Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, edited by Gilfredo Marengo and Bruno Ognibeni, 97–113. Rome: Lateran University Press, 2003.
- Heller, Karin. "The Interpersonal Communion of Trinity, Origin and Aim of Communion between Man and Woman." In *Dialoghi sul mistero nuziale: Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, edited by Gilfredo Marengo and Bruno Ognibeni, 115–29. Rome: Lateran University Press, 2003.
- Hellman, John. "John Paul II and the Personalist Movement." *Cross Currents* 30 (1980–81): 409–19.
- Hildebrand, Dietrich von. *In Defense of Purity: An Analysis of the Catholic Ideals of Purity and Virginity*. London: Sheed & Ward, 1927 [1931].
- . *Marriage: The Mystery of Faithful Love*. Manchester, NH: Sophia, 1929 [1997].
- Hittinger, Russell. "Making Sense of the Civilization of Love: John Paul II's Contribution to Catholic Social Thought." In *The Legacy of Pope John Paul II: His Contribution to Catholic Thought*, edited by Geoffrey Gneuhs, 71–93. New York: Crossroad, 2000.
- Hobbs, Russell Joseph. "Toward a Protestant Theology of Celibacy: Protestant Thought in Dialogue with John Paul II's Theology of the Body." PhD Thesis, Baylor University, 2006.
- Hogan, Margaret Monahan. *Finality and Marriage*. Marquette: Marquette University Press, 1993.
- Huerga, Alvaro. "Karol Wojtyła, comentador de San Juan de la Cruz." *Angelicum* 56 (1979): 348–66.

- Janssens, Louis, and Joseph A. Selling. "Theology and Proportionality: Thoughts about the Encyclical *Veritatis Splendor*." *Bijdragen* 55 (1994): 118–32.
- Kaczynski, Edward, ed. *Fede di studioso e obbedienza di pastore: Atti del Convegno sul 50o del dottorato di K. Wojtyła e del 20o del Pontificato di Giovanni Paolo II*. Rome: Millennium Romae, 1999.
- Kamykowski, Lukasz. "Karol Wojtyła—Papa Giovanni Paolo II—teologo: Motivi emergenti dallo studio delle opere di S Giovanni della Croce." *Analecta Cracoviensia* 30–31 (1999): 181–90.
- Kupczak, Jaroslaw. *Destined for Liberty: The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła / John Paul II*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2000.
- Langan, Janine. "John Paul II's *Letter to Families*: Dead Letter or Good News?" *Communio* 22 (1995): 65–76.
- Latkovic, Mark S. "Pope John Paul II's 'Theology of the Body' and the Significance of Sexual Shame in Light of the Body's 'Nuptial Meaning': Some Implications for Bioethics and Sexual Ethics." *Nova et Vetera (English)* 2 (2004): 305–36.
- Lawler, Ronald D., ed. *The Christian Personalism of Pope John Paul II*. Chicago: Franciscan Herald, 1982.
- Lescoe, Francis J. "Existential Personalism." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 60 (1986).
- MacIntyre, Alasdair. "How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?" *Thomist* 58 (1994): 171–95.
- Maheu, Betty Ann. "Commentary on Pope John Paul II's 'A Letter to the Women of the World.'" *Tripod* 89 (1995): 47–51.
- Martin, Francis. "Male and Female He Created Them: A Summary of the Teaching of Genesis Chapter One." *Communio* 20 (1993) 240–65.
- . "The Integrity of Christian Moral Activity: The First Letter of John and *Veritatis Splendor*." *Communio* 21 (1994): 265–85.
- . "Radiation of Fatherhood: Some Biblical Reflections." *Josephinum Journal of Theology* 9 (2002): 22–41.
- . "The Holiness of the Church: *Communio Sanctorum* and the *Splendor of Truth*." *Nova et Vetera (English)* 2 (2004): 367–92.
- Mattheeuws, Alain. *Union et procréation: Développements de la doctrine des fins du mariage*. Paris: Cerf, 1989.
- May, William E. "Christian Marriage and Married Love." *Anthropos* 2 (1986): 95–130.
- . *Contraception, Humanae Vitae, and Catholic Moral Thought*. Chicago: Franciscan Herald, 1984.
- . "The 'New' Evangelization, Catholic Moral Life in Light of *Veritatis Splendor* and the Family." *Nova et Vetera (English)* 2 (2004): 393–402.
- . "The Sanctity of Human Life, Marriage and the Family in the Thought of Pope John Paul II." *Annales Theologici* 2 (1988).
- McGovern, Thomas J. "The Christian Anthropology of John Paul II: An Overview." *Josephinum Journal of Theology* 8 (2001): 132–47.

- Melina, Livio. "Dimensioni etiche del mistero nuziale: Per una cultura della famiglia." In *Dialoghi sul mistero nuziale: Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, edited by Gilfredo Marengo and Bruno Ognibeni, 175–84. Rome: Pontificia Università Lateranense, 2003.
- . *Sharing in Christ's Virtues: For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2001.
- Miller, Paula Jean. "The Theology of the Body: A New Look at *Humanae Vitae*." *Theology Today* 57 (2001): 501–8.
- Mitchell, Louise M. "A Bibliography for the *Theology of the Body*." *National Catholic Bioethics Quarterly* 3 (2003): 69–77.
- Modras, Ronald. "A Man of Contradictions? The Early Writings of Karol Wojtyła." In *The Church in Anguish: Has the Vatican Betrayed Vatican II?*, edited by Hans Küng and Leonard J. Swidler, 39–51. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- . "The Moral Philosophy of Pope John Paul II." *Theological Studies* 41 (1980): 683–97.
- . "Pope John Paul II's Theology of the Body." In *John Paul II and Moral Theology*, edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, 149–56. New York: Paulist, 1998.
- . "The Thomistic Personalism of Pope John Paul II." *Modern Schoolman* 59 (1982): 117–27.
- Mohler, R. Albert, Jr. "The Culture of Death and the Gospel of Life: An Evangelical Response to *Evangelium Vitae*." *Ethics & Medicine* 13 (1997): 2–4.
- Mumford, Stephen D. *The Pope and the New Apocalypse: The Holy War Against Family Planning*. Center for Research on Population and Security, 1986.
- Nachef, Anthony E. *The Mystery of the Trinity in the Theological Thought of Pope John Paul II*. New York: Peter Lang, 1999.
- Ognibeni, Bruno. *Dominare la moglie? A proposito di Gn 3,16: Lezione inaugurale Cattedra di Teologia biblica del matrimonio e della famiglia: Istituto "Giovanni Paolo II." Anno accademico 2001–2002*. Rome: Lateran University Press, 2002.
- Petrini, Giancarlo. "Appunti sul concetto di nuzialità." In *Dialoghi sul mistero nuziale: Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, edited by Gilfredo Marengo and Bruno Ognibeni, 285–97. Rome: Lateran University Press, 2003.
- Place, Michael D. "*Familiaris Consortio*: A Review of Its Theology." In *The Changing Family: Views from Theology and the Social Sciences in the Light of the Apostolic Exhortation, Familiaris Consortio*, edited by Stanley L. Saxton, Patricia Voydanoff and Angela Ann Zukowski, 23–46. Chicago: Loyola University, 1984.
- Póltawski, Andrzej. "Person and Family in the Thought of Karol Wojtyła." In *The Family in the Modern World*, edited by Carl Anderson and William Gribbin, 53–64. Washington, DC: American Family Institute, 1988.
- Porter, Lawrence Bruce. "Gender in Theology: The Example of John Paul II's *Mulieris Dignitatem*." *Gregorianum* 77 (1996): 97–131.
- Proietti, Pamela Werrbach. "The Future of Family Values: Moral Truths and the Future of the American Republic." *Journal of Interdisciplinary Studies* 12 (2000): 21–44.
- Prokes, Mary Timothy. "The Nuptial Meaning of the Body in Light of Mary's Assumption." *Communio* 11 (1984): 157.

- . *Toward a Theology of the Body*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.
- . “The Body: Precious Sacramental or Processed Artifact.” *National Catholic Bioethics Quarterly* 3 (2003): 139–62.
- Radford Ruether, Rosemary. “John Paul II and the Growing Alienation of Women from the Church.” In *The Church in Anguish: Has the Vatican Betrayed Vatican II?*, edited by Hans Küng and Leonard J. Swidler, 279–83. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- Reig Pla, Juan Antonio. “Presupuestos antropologicos para educar la sexualidad.” In *Dialoghi sul mistero nuziale: Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, edited by Gilfredo Marengo and Bruno Ognibeni, 299–314. Rome: Pontificia Università Lateranense, 2003.
- Reimers, Adrian. “Human Suffering and John Paul II’s *Theology of the Body*.” *Nova et Vetera (English)* 2 (2004): 445–60.
- . “The Significance of Suffering.” *National Catholic Bioethics Quarterly* 3 (2003): 53–58.
- Rice, Joseph P. “Destined for Liberty.” *Review of Metaphysics* 56 (2002): 183–5. Genova: Marietti, 2003.
- Riches, Denis, ed. *The Civilization of Love: Proceedings of a Symposium for the International Year of the Family, Oxford, 29 October 1994*. Oxford: Family Publications, 1995.
- Rousseau, Mary F. “Deriving Bioethical Norms from the *Theology of the Body*.” *National Catholic Bioethics Quarterly* 3 (2003): 59–67.
- Rubio, Julie Hanlon. *A Christian Theology of Marriage and Family*. New York: Paulist Press, 2003.
- Saward, John. *Christ Is the Answer: the Christ-Centered Teaching of Pope John Paul II*. New York: Alba House, 1995.
- Saxton, Stanley L., Patricia Voydanoff, and Angela Ann Zukowski, eds. *The Changing Family: Views from Theology and the Social Sciences in the Light of the Apostolic Exhortation, Familiaris Consortio*. Chicago: Loyola University Press, 1984.
- Schindler, David L. “Catholic Theology, Gender and the Future of Western Civilization.” *Communio* 20 (1993): 200–239
- . “The Pontificate of John Paul II.” *Communio* 24 (1997): 713–842.
- . “Reorienting the Church on the Eve of the Millennium: John Paul II’s New Evangelization.” In *The Legacy of Pope John Paul II: His Contribution to Catholic Thought*, edited by Geoffrey Gneuhs, 94–127. New York: Crossroad, 2000.
- Schmitt, Thomas. “John Paul II and Therese Lisieux.” *Communio* 24 (1997): 541–49.
- Schmitz, Kenneth L. *The Gift: Creation, Aquinas Lecture, 1982*. Milwaukee: Marquette University Press, 1982.
- . “The Passage of Love: Wojtyła’s Radiation of Fatherhood.” *Communio* 22 (1995): 99–106.
- . “Jacques Maritain and Karol Wojtyła: Approaches to Modernity.” In *The Bases of Ethics*, edited by William Sweet. Milwaukee: Marquette University Press, 2000.
- Schneider, Birgit. *Wer Gott dient, wird nicht krumm: Feministische Ethik im Dialog mit Karol Wojtyła und Dietmar Mieth*. Mainz: M.-Grünwald, 1997.

- Schu, Walter. *The Splendor of Love: John Paul II's Vision for Marriage and Family*. New Hope, KY: New Hope Publications, 2003.
- Schumacher, Michele, ed. *Women in Christ: Toward a New Feminism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004.
- . "A Speyrian Theology of the Body." In *The Virgin Mary and Theology of the Body*, 243–78, edited by Donald H. Calloway. Stockbridge, MA: Marian Press, 2005.
- Scola, Angelo. "'Claim' of Christ, 'Claim' of the World: On the Trinitarian Encyclicals of John Paul II." *Communio* 18 (1991): 322–31.
- . "L'imago Dei e la sessualità umana: A proposito di una tesi originale della 'Mulieris Dignitatem.'" *Anthropotes* 8 (1992): 61–73.
- . "Following Christ: On John Paul II's Encyclical *Veritatis Splendor*." *Communio* 20 (1993): 724–27.
- . "The Formation of Priests in the Pastoral Care of the Family." *Communio* 24 (1997): 57–83.
- . "The Dignity and Mission of Women: The Anthropological and Theological Foundations." *Communio* 25 (1998): 42–56.
- . "The Nuptial Mystery at the Heart of the Church." *Communio* 25 (1998): 630–62.
- . "*Familiaris Consortio* e mistero nuziale." *Anthropotes* 17 (2001): 203–05.
- Séguin, Michel. "The Biblical Foundations of the Thought of John Paul II on Human Sexuality." *Communio* 20 (1993): 266–89.
- Seifert, Josef. "Truth, Freedom, and Love in Wojtyła's Philosophical Anthropology and Ethics." In *Philosophy and Culture*, edited by Venant Cauchy, 536–41. Montreal: Montmorency, 1988.
- Semen, Yves. *La Sexualité selon Jean-Paul II*. Paris: Presses de la Renaissance, 2003.
- Shivanandan, Mary. "The Anthropological Background of *Fides et Ratio*." *Anthropotes* 17 (2001): 129–48.
- . "Body Narratives: Language of Truth?" *Logos* 1 (2000): 166–93.
- . "Body-Soul Unity in Light of the Nuptial Relation." In *Dialoghi sul mistero nuziale: Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, edited by Gilfredo Marengo and Bruno Ognibeni, 369–81. Rome: Pontificia Università Lateranense, 2003.
- . "The Ecumenism of *Redemptoris Mater* and *Mulieris Dignitatem*." *Diakonia* (2000), 251–64.
- . "Natural Family Planning and the Theology of the Body: A New Discourse for Married Couples." *National Catholic Bioethics Quarterly* 3 (2003): 23–32.
- . "The New Evangelization of John Paul II." *Hear O Islands: Theology and Catechesis in the New Millennium*, pp. 195–208 (London, UK: Veritas, 2002).
- . "The Pope, Man, and Woman." In *The Achievements of John Paul II, Occasional Papers*: vol. 3, pp. 19–26 (Oxford University Chaplaincy) 2001.
- . "Subjectivity and the Order of Love," *Fides Quaerens Intellectum* 1, no. 2 (Winter 2002): 251–74.
- Shivanandan, Mary and Joseph C. Atkinson. "Person as Sustantive Relation and Reproductive Technologies: Biblical and Philosophical Foundations." *Logos* 7 (2004): 124–56.

- Simpson, Peter. *On Karol Wojtyła*. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning, 2001.
- . “What It’s Like to Be a Christian.” *First Things* 144 (2004): 23–28.
- Slipko, Tadeusz. “Le développement de la pensée éthique du Cardinal Karol Wojtyła.” *Collectanea Theologica* 50 (1980): special fascicle: 61–87.
- Smith, Janet E. *Humanae Vitae, a Generation Later*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1991.
- . ed. *Why Humanae Vitae Was Right: A Reader*. San Francisco: Ignatius, 1993.
- . “John Paul II and the Family: The Family: A Communion of Persons.” In *A Celebration of the Thought of John Paul II*, edited by Gregory R. Beabout, 85–103. St. Louis: St. Louis University, 1998.
- Smith, Russell E., ed. *Trust the Truth: A Symposium on the Twentieth Anniversary of the Encyclical Humanae Vitae*. Braintree, MA: The Pope John Center, 1991.
- Smolenski, Stanislaw, Tadeusz Slipko, Jules Turowicz, Georges Bajda, and Charles Meissner. “Les fondements de la doctrine de l’Eglise concernant les principes de la vie conjugale: Un mémoire rédigé par un groupe de théologiens-moralistes de Cracovie.” *Analecta Cracoviensie* 1 (1969): 194–230.
- Snyder, Patrick. *La femme selon Jean-Paul II: Lectures des fondements anthropologiques et théologiques et des applications pratiques de son enseignement*. Montréal: Fides, 1999.
- . “Le féminisme selon Jean Paul II: L’impasse du déterminisme.” *Studies in Religion/Sciences religieuses*, (2000): 313–24.
- Sorgia, Raimondo. “Approccio con l’‘opera prima’ di K. Wojtyła.” *Angelicum* 57 (1980): 401–23.
- Styczen, Tadeusz. “Der Mensch als Subjekt der Hingabe seines Selbst. Zur Anthropologie der Enzyklika ‘Familiaris Consortio.’” In *Die Würde des Menschen: Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II*, edited by Gerhard Höver, Rainer Öhlschläger, Heinz Theo Risse, and Heinz Tiefenbacher, 123–49. Mainz: Grünewald, 1986.
- Sutton, Agneta. “Facing the Sexual Revolution: John Paul II’s Language of the Body.” In *John Paul the Great: Maker of the Post-Conciliar Church*, edited by William Oddie, 131–50. London: Catholic Truth Society & The Catholic Herald, 2003.
- Swierzawski, Waclaw. “Die Würde des Menschen: Über die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II.” In *Die Würde des Menschen: Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II*, edited by Gerhard Höver, Rainer Öhlschläger, Heinz Theo Risse, and Heinz Tiefenbacher, 77–91. Mainz: Grünewald, 1986.
- Tettamanzi, Dionigi. *Alle sorgenti della vita: Humanae vitae attualità di un’enciclica*. Casale Monferrato: Piemme, 1993.
- . *L’esorazione sulla famiglia: Familiaris consortio: Introduzione alla lettura*. Milan: Massimo, 1982.
- Vásquez, Manuel A., and Marie F. Marquardt. “Premodern, Modern, or Postmodern? John Paul II’s Civilization of Love.” In *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas*, viii, 255. New Brunswick, NJ: Rutgers University, 2003.
- Villarejo Garaizar, Antonio. *El matrimonio y la familia en la “Familiaris Consortio.”* Madrid: Ediciones Paulinas, 1984.

- Walch, Roland. *Die körpersprachliche Botschaft der Sexualität als Ausgangspunkt für eine Theologie der Geschlechtlichkeit*. Vienna: Institut für Ehe und Familie, 1989.
- Waldstein, Michael. "The Common Good in St. Thomas and John Paul II." *Nova et Vetera*, English edition, 3 (2005), 569–78.
- Walsh, J.C.D., Msgr. Vincent M. *The Theology of the Body: A Simplified Version*. Merion, PA: Key of David Publications.
- Weigel, George. "The Soul of John Paul II." In *Occasional Papers*, vol. 3: *The Achievements of John Paul II*, edited by Oxford University Catholic Chaplaincy, 36–45, 2001.
- . *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*. New York: Harper Collins, 1999.
- Wierzbicki, Alfred. "La barca interiore: Affinità spirituale del pensiero di Karol Wojtyła con il pensiero di San Giovanni della Croce." In *Karol Wojtyła: Metafisica della persona: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, edited by Giovanni Reale and Tadeusz Styczen, 3–20. Milan: Bompiani, 2003.
- Wilder, Alfred. "Community of Persons in the Thought of Karol Wojtyła." *Angelicum* 56 (1979): 211–44.
- Williams, George Huntston. *The Mind of John Paul II: Origins of His Thought and Action*. New York: Seabury Press, 1981.
- Woznicki, Andrew N. *The Dignity of Man as a Person: Essays on the Christian Humanism of His Holiness John Paul II*. San Francisco: Society of Christ, 1987.
- Wrenn, Michael J. *Pope John Paul II and the Family: The Text with a Theological and Catechetical Commentary with Discussion Questions on the Apostolic Exhortation of Pope John Paul II on the Role of the Christian Family in the Modern World (Familiaris Consortio)*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983.
- Zoffoli, Enrico. *Ecumenismo ed umanesimo di Giovanni Paolo II: Assoluta ortodossia del Papa alla luce del tomismo*. Rome: Libreria Editrice Vaticana, 1995.

字詞和片語索引

這索引是根據意大利文的文本，因此與英文翻譯本並無關聯。英文字詞/片語的翻譯按其所處的語境，往往未必一致或會重疊 [中譯者按：中文翻譯亦然]。帶星號（*）的字詞只選取部分章節供參考。

A

A posteriori 後驗的

見 *Historical a posteriori* 歷史的後驗

Ability, Capability, Capacity,

Power (*capacità*) 能力

46次：14:6; 15:1, 4; 16:4。彼此自我通傳的原始能力 29:2-3; 32:3; 49:6; 54:2-4; 56:1, 5; 57:3; 71:34; 107:3; 115:2; 123:6; 125:6; 127:1-2; 128:1, 3; 129:5-6; 130:12, 4; 132:4

Ability (*abilità*) 能力：54:2; 56:5

Abortion (*aborto*) 墮胎：122:1

Abstinence (*astinzione*) 戒絕/節制

20次：20:2; 44:5; 54:3-4; 56:1, 5; 57:3; 84:2, 6, 8; 85:1-2, 4, 7; 86:5, 8
亦見 *Continenza* 節制/守貞, *Celibacy* 獨身, *Virginity* 童貞

Abstinence (*astinenza*) 禁慾：44:5

Adam 亞當

43次：4:3; 8:3; 15:4; 16:1; 20:2; 21:2, 5-6; 22:1, 5-6; 27:2, 4; 31:6; 36:1; 44:5; 70:4, 6-7; 71:2-4; 72:2; 96:5; 97:5; 101:6; 110:7; 114:1; 116:1

Adultery* (*adulterio*) 姦淫

220次：十誡中的一誡，「不可姦淫」24:1-2; 26:3; 34:5; 35:1-5; 36:1, 5-6; 37:1, 6; 38:1; 40:1; 41:1; 42:1, 4, 7; 43:2, 5-6; 44:1, 3; 45:1; 46:1; 47:1; 48:1; 49:1, 4; 50:1, 4; 57:6; 58:1, 4; 59:1; 63:1; 100:5-6; 107:1

Adultery in the heart 在心裡犯姦淫：指的是

貪慾的行為（見43）24:1, 4; 25:1, 3-4; 26:3; 28:4; 34:1, 5; 35:1, 4; 38:1, 6; 39:1, 5; 40:1; 41:1; 42:1, 3-4, 6-7; 43:1-3, 5; 44:1, 3, 6; 45:1, 5; 46:1; 47:1; 48:1; 49:1; 50:1, 5; 58:1, 3-4; 59:1; 60:5; 62:5; 63:1; 77:4; 100:5; 107:1; 133:1

Affection (*affetto*) 喜愛

17次：94:8; 95:1, 4; 104:2; 109:1; 111:2; 115:3; 128:6; 129:1, 6; 132:2

亦見 *Arousal* 性興奮, *Emotion* 激情, *Attraction* 吸引力, *Passion* 情慾, *Sentiment* 感情

Manifestations of affection (*manifestazioni di affetto*) 愛意的表達

5次。片語來自《人類生命》21：128:6; 128:6; 129:1; 129:6; 132:2

Affection manifestations of spousal unity (*manifestazioni affettive*) 婚姻生活愛意的表達

13次。片語引用自《人類生命》21：59:6-7; 124:2; 128:3, 5-6; 131:1-2, 45。亦見 *Emotional* 激情的

Affective (*affettivo*) 情感的

其他用處：54:3

Affectivity (*affettività*) 情感：18:2

- Affectionate (*affettuoso*) 體貼的：37:3; 104:5; 112:2
- Analogy (*analogia*) 類比
 139次：在大多數情況下，「類比」指的是丈夫與妻子之愛和天主與其子民之愛兩者之間的類比。8:3; 12:2; 14:6; 27:2; 33:3-4; 36:5; 37:3-5; 38:1; 50:4; 52:3; 54:6; 63:5, 7; 80:4; 87:4; 89:8; 90:1-4, 6; 91:1-4, 8; 92:1-3, 5; 93:1-3; 94:6-7; 95:2, 4-6。婚姻的類比應用於奧跡的歷史層面（基督與教會），而不是其永恆（聖三）的向度。95:7; 95b:1-6; 97:2, 4; 98:2; 99:1; 102:1, 7; 104:1-2, 4, 8; 106:1 107:1; 108:1, 3, 8; 114:4; 117:6; 117b:1
 亦見Metaphor隱喻
- Analogia attributionis* 歸屬類比：106:1
 提及「身體的語言」屬歸屬類比的例子；即：「身體的語言」這專門名詞，其第二層意義在若干比例上是歸屬於其基本意義（希臘文：*analogia*）。按此「身體的語言」並不意指身體本身說話，而是指該人藉著身體說話。
- The Great Analogy of marriage in Ephesians (*la grande analogia*) 厄弗所書述說的偉大類比
 15次：54:6; 89:8; 90:4; 91:2, 8; 93:3; 95:7; 95b:1, 5-6; 102:1; 104:1; 108:1, 3
- Analysis (*analisi*) 分析
 269次。「分析」在《身體神學》中是最頻繁和經常使用的詞語，用以解說當中提出的論點：1:1; 2:1; 3:1; 4:1, 4-5; 5:1-3, 6; 6:1, 3-4; 7:1-2, 4; 8:3; 9:4; 10:5; 11:1-6; 12:1, 3, 5; 13:1-2, 4; 14:6; 15:1; 16:3, 5; 18:1, 3; 20:1, 5; 21:1; 22:4, 6; 23:1, 3; 24:1, 2; 25:1-2; 26:2, 4-5; 29:1-2, 5; 30:5; 31:1, 5-6; 32:1, 3-4; 33:1-2, 5; 34:1-5; 35:1; 36:1, 6; 37:3, 5; 38:2, 6; 39:2-5; 40:2-3; 41:3; 42:1, 7; 43:1-3, 7; 44:1, 4; 46:1-2, 4; 47:1, 4; 48:1; 49:1, 5, 7; 50:1, 5; 53:2-3, 5; 55:4-5; 57:3; 58:2-3, 7; 59:1, 5, 7; 60:3; 61:1-2, 4; 62:1, 3, 5; 64:1; 70:8; 71:6; 72:1, 7; 74:5; 76:5; 78:5; 79:8; 80:2, 4, 6; 82:1; 83:6; 85:6; 87:2-3, 6; 88:3, 5; 89:1, 3; 90:5; 91:1, 6; 93:5; 94:8; 95b:6; 96:1-2, 4, 6; 97:1; 98:5, 8; 99:4; 101:1, 8; 102:5; 103:4; 106:5; 107:1-2, 5; 108:1, 3, 6, 8; 109:3; 113:5-6; 114:2, 8; 115:5; 117:1, 3; 118:3, 6; 119:4-5; 120:3; 121:2; 122:4; 123:2; 124:4; 125:5; 126:3; 127:4-5; 128:1; 129:1, 3-4; 130:1-2, 5; 131:5; 133:1-3
 亦見Audience集會演講, Catechesis教理講授, Consideration討論/論述, Conversation討論, Meditation默想, Meeting集會, Reflection探討, Study研究
- Analyze (*analizzare*) 分析
 50次：5:6; 6:1; 7:2; 10:2; 14:1; 15:1; 20:2; 21:1; 29:1; 34:5; 39:1, 3-4; 41:1; 45:1, 5; 49:3; 56:1; 59:3; 67:2; 71:1; 79:7; 81:7; 85:1; 86:5; 87:2, 4; 90:1, 4; 91:1-2; 92:6-7; 93:2, 6-7; 94:1, 4, 7; 100:1; 104:1; 108:5; 115:1; 126:2; 128:4; 133:1
- Anthropology (*antropologia*) 人學
 65次。來自希臘文anthrōpos (人類) 和 logos (說明)：關於人類的解說，分為哲學的人學和神學的人學。人學作為研討存有的狀況（本體論/存有學），是與倫理學相關的，與道德的常規相關（價值論）。人學為倫理學提供基礎。在現代的大學學系常有的部門裡，人類學是社會科學的一部分，研究遠古或「原始」的民族。總的而言，《身體神學》中的人學是研究有品格的人，儘管重點在於早期的人和樂園中的人，2:5; 3:1; 5:5。關乎人的基本學問，6:1; 7:1; 8:4; 10:1; 11:2-3。從基本人性的角度，尋求對人的瞭解以及加以詮釋，13:2; 14:3; 15:1; 18:1; 23:3; 25:2; 26:2; 38:1; 46:2; 51:1; 54:22。探討在聖神內獲重生的人學，是理解純潔之基礎，57:5。我們稱之為身體神學的人學，59:2-3; 65:5; 66:6; 70:4-5; 71:1-4。復活的人學，71:5-6; 72:1, 6-7; 77:4; 81:7; 98:4; 106:5; 107:1, 5; 119:4; 133:2-3。

- Adequate anthropology (*antropologia adeguata*) 適切的人學：13:2;14:3; 15:1; 23:3; 25:2; 26:2。「適切的人學」在詞源學上是意大利文“*adeguato*”的翻譯。可是，英文的“*adequate*”跟意大利文的“*adeguato*”不同，前者帶有負面的意思。「他沒有把事情做得好？」「沒有，僅足夠而已。」而這僅滿足了最低要求的意思在意大利文“*adeguato*”一字中是沒有的。《身體神學》55:2 解釋「適切」為「相稱於其對象」。亦見Integral truth 整全的真理，Essential truth 本質上的真理，Integral vision 全面觀/全面的視界
- Anthropological (*antropologico*) 人學的 46次：5:3; 6:2; 7:2; 9:4-5; 13:4; 14:5; 15:5; 19:5; 24:4; 25:2-3, 5; 31:6; 33:5; 34:2; 37:5; 42:7; 44:1; 49:1, 7; 51:1; 52:1-2; 53:1。關乎人本質的真理，人學的真理，58:5; 72:5; 85:10; 86:1-2, 4; 106:5; 107:1; 119:5; 125:5; 127:4; 128:4; 130:1
- Anti-conceptive (形容詞, *anticoncezionale*) 抗孕的 3次。抗孕的行為（引用自《人類生命》），59:5;122:2。抗孕的行為和心態，132:2。亦見Contraception 抗孕
- Anti-value (*anti-valore*) 反價值：摩尼教對身體和性的負面評價，45:3-5; 49:6
- Appease 安撫，見Satisfy 滿足
- Appropriate * (動詞, *appropriare*) 奪取 17次中的其中3次：貪慾強行把別人視作可供自己使用的物品，通常作為取樂之用，32:6; 33:1。畢竟，人終究是不可能被奪取的，133:3
- Appropriation (*appropriazione*) 奪取 9次：奪取的相反詞是自我交付與接納別人的交付。奪取是界定貪慾的一個重要標識，17:3; 32:6; 33:1, 3; 62:3; 113:3
- Aristotle (*Aristotele*) 亞里士多德 6次：5:6; 53:5。復活的默想引導了多瑪斯·亞奎納採納亞里士多德的思想，以反對柏拉圖就肉身與靈魂二者之間的關係所作的解釋，66:6
- Aristotelian (*aristotelico*) 亞里士多德式的：亞里士多德式的人的定義是，人乃理性的動物，這定義獲創世紀啟示的人的原初經驗所確定，5:5-6; 72:5
- Arousal (*eccitazione*) 性興奮 指性興奮的意思，14次：48:4。與情慾中的激情相關的性興奮128:1;129:4-6;130:1-2。亦見Emotion 激情，Pleasure 歡愉
- Artificial (*artificiale, artificioso*) 造作、人為的、牽強：42:1; 80:7; 122:3; 123:1, 6-7; 125:4; 133:4
- Ascesis (*ascesi*) 克修 9次。來自希臘文 *askeō*，實踐、練習、訓練。《人類生命》通諭21所用的措辭，描述為達成自然調節生育，夫妻須養成迴避性交的自制力，44:5; 59:6; 82:5; 124:2; 125:2; 128:3-4; 131:2
- Aspire (*aspirare*) 渴望、嚮往 58:4; 84:4
- Aspiration (*aspirazione*) 渴望 20次：30:5。慾望是渴望能達到自己的目的，40:5; 47:1; 48:5; 49:2, 7; 51:2; 71:3-4; 79:7; 84:1; 101:5; 112:3; 113:2
- Attitude (*atteggiamento*) 態度 25次：14:1。對身體意義的洞察有助塑造人的態度或道德觀。31:5-6; 37:1; 43:3; 45:3; 50:3; 55:3; 57:2; 60:2; 63:4; 78:4; 79:5; 83:3, 9; 84:2; 89:1; 124:4, 6; 125:7; 132:4。亦見Mentality 心態，Ethos 道德觀/道德意義，Spirituality 精神性，Virtue 德行/美德
- Attitude (*attitudine*) 態度 25:2; 54:2, 4
- Attraction (*attrazione*) 吸引力 19次：32:1-2; 40:2-3, 5; 41:1-2, 4-5; 47:2-3; 48:1; 108:6。亦見Affection 喜愛，Arousal 性興奮，Emotion 激情，Heart 心，Passion 情慾，Sentiment 感情
- Attractiveness, Attraction (*attrattiva*) 吸引

- 10次：10:2; 21:5; 43:3; 46:5; 47:2;
48:2, 4; 49:5; 54:3; 109:1
- Audience** (*udienza*) 集會演講
固定的每周三集會演講，1:5; 60:7;
70:1。亦見Analysis分析, Catechesis
教理講授, Consideration討論/論
述, Conversation討論, Meditation默
想, Reflection探討/反省, Study研究
- Authentic** (*autentico*) 真切的/真實的/確切的
82次：6:1; 9:4; 10:3; 17:6; 19:2; 23:3; 26:2;
27:1; 31:2-3; 32:3, 6; 33:2; 35:1; 37:1; 38:1;
40:1; 41:4; 45:3, 5; 48:1, 3; 51:4; 53:3-4;
57:3; 58:1, 6; 59:2, 4; 61:2; 62:4; 63:7; 64:3;
65:6; 68:2-3; 69:6; 72:4; 75:1; 77:1-2, 6;
78:4; 79:3; 81:2-4; 82:1; 86:4; 95:3; 102:3-
4; 110:4, 7-9; 112:1; 117:6; 120:1-2; 121:2-
3; 123:4; 124:6; 125:5; 126:3, 4; 127:1, 4;
128:2; 129:1-2; 131:6; 133:3
- Authority** (*autorit*) 權力/權威
8次：1:4; 35:2; 65:6; 104:3; 105:2; 106:1-2
- Aware, conscious** (*consapevole*) 意識
19次：6:3; 14:6; 56:4; 60:5; 62:3; 76:4;
77:3; 1:2-3; 85:4-5; 98:5; 100:7; 102:3;
106:2; 115:5; 116:4; 121:2
- With awareness, Consciously**
 (*consapevolmente*) 有意識地
 9次：6:2; 22:4; 61:3; 76:3; 78:5;
 85:7; 101:3
- Awareness** (*consapevolezza*) 覺察/意
會/意識
26次。對身體及其感覺官能的覺
察，6:3; 7:1; 9:2。在位格與位格的
彼此自我交付中對身體意義的覺
察，10:4。對原初身體的配偶性意
義的意會，19:1, 3。透過生育，意會
到參與天主創造的恩賜，21:6; 27:4;
34:2; 42:7; 43:7; 44:3。對身體的救贖之
意識，56:5; 69:3; 77:2。對交付的自由
之意識，80:5; 96:1。藉着生育而傳
送生命，並在其中意識到生命的神
聖，101:5-6; 132:5。亦見Analogy分
析, Catechesis教理講授, Consideration
討論/論述, Conversation討
論, Meditation默想, Reflection探
討/反省, Study研究
- Axiological** (*assiologico*) 價值論的
5次。來自希臘文的axios (worthy價
值)。強調善、價值、道德上的責任等
各方面，與「存有學的/本體論的」有所
不同，後者強調存有的層面，9:1; 40:3-5;
49:7。
- B**
- Beatific vision** (*visione beatifica*) 榮福直觀
67:4; 68:2
- Beatifying** (*beatificante*) 祝福
21次：14:1, 3-5; 15:2-3, 5; 16:1-2, 5; 17:2;
30:4; 67:5; 68:2-4。
亦見Blessed祝福, Happiness幸福
- Beatitudes** (*beatitudini*) 真福八端
5次：50:1, 3-4; 57:5
- Beauty** (*bellezza*) 美/美麗
34次。在整體的《身體神學》討論中，
美是一個重要的層面。若望保祿二世嘗
試讓愛展示其本身的美，從而亦展現其
自身的說服能力。男人和女人之間原初關
係之美，15:4; 32:6; 37:2; 38:4-5; 49:5; 57:3;
63:5。討論「起初」的一個重要目的是要
發現婚姻的召叫原初之美，76:5。獨身的
召叫展示了身體的配偶性意義其整全之
美，81:3; 91:8; 92:3-4; 104:6; 109:1; 110:6;
111:4; 112:3; 117b:5-6; 132:4
- Beautiful** (*bello*) 美麗
40次：22:4; 37:2; 38:4; 46:5; 47:2, 5; 48:1;
91:8; 92:2。身體的美，92:4; 108:6-8;
109:3; 110:4; 111:3; 112:3-4; 113:1
- Beginning** 起初, Principle (*principio*) 本原
301次。「起初」絕大多數是指在天主
的計劃裡，天主為人與人之愛的原初意
向，和這意向在原初人類的創造中得到
現實，1:1-5; 2:1; 3:1-2, 4; 4:1, 3-5; 5:1;
7:4; 8:1; 9:2-3; 10:1-2, 5; 11:4, 6; 13:1-4;
14:3-4, 6; 15:1-3, 5; 16:1。因着愛的果
效，「起初」是原初的和蒙祝福的（赤
裸但）並不害羞，16:2-5; 17:1, 6; 18:1,

3-4; 19:6; 20:1; 21:1; 22:1, 3, 5-6; 23:1-6; 24:1-2; 25:1; 26:2, 5; 27:3; 29:1, 4; 30:2; 32:1; 33:2, 5; 34:1-2; 35:4; 36:1; 37:5; 38:1; 39:2, 5; 40:1, 3; 41:5; 44:6; 45:2; 46:5-6; 49:3-4; 51:1, 4; 52:4; 57:3; 58:1-2, 5; 59:2; 60:1; 61:1-2; 63:4; 64:1; 65:5; 66:2-5; 67:5; 68:5-6; 69:1-6, 8; 70:3, 5-6; 71:2-4; 73:1-5; 76:2, 5, 6; 77:1, 3; 78:4; 79:6; 80:2-7; 81:1, 6; 83:2; 85:10; 86:3-4, 6; 87:2, 4, 6; 89:6; 91:6; 92:4; 93:1-2; 95:3; 95b:7; 96:1-2, 4-7; 97:1-5; 98:1, 3; 99:2, 6-7; 100:1-2, 4, 7; 101:11; 102:1-2, 5, 8; 103:2, 4-5; 104:7; 105:2-3; 106:1, 6; 107:1; 108:3; 110:3, 7; 112:3; 115:1; 116:2, 4; 117:1; 117b:3; 119:1, 4; 121:6 122:1; 123:3; 127:1; 129:2; 131:3; 133:1

From the beginning (*da principio, dal principio*) 自起初

98次。在《身體神學》中的一個重要片語，取自耶穌的表述：「你們沒有念過：那創世者自起初就造了他們男人和女人？」(瑪19:4) : 1:1-4; 2:1; 3:2; 7:4; 9:2-3; 10:2, 5; 13:2; 15:1,3, 5; 16:3; 17:6; 18:1, 3-4; 20:1; 21:1; 22:1, 3, 5; 23:1, 3; 29:1, 4; 32:1; 33:2, 5; 34:1; 41:5; 45:2; 46:5; 51:1; 57:3; 58:1; 66:2-4; 67:5; 69:3-6; 70:3; 71:2-4; 73:2, 4; 76:6; 77:1; 78:4; 79:6; 80:2, 3, 6-7; 81:1, 6; 87:6; 93:1-2; 95:3; 96:5-6; 97:3; 98:1, 3; 99:6-7; 100:4, 7; 102:2, 8; 103:2; 104:7; 106:1; 110:7; 115:1; 117b:3; 123:3; 131:3

In the beginning (*in principio*) 在起初
8次 : 13:3; 65:5; 69:3, 8; 77:3; 86:3; 95b:7; 103:4

Behaviour (*comportamento*) 表現/態度/行為
46次 : 7:1; 23:3, 5; 34:5; 35:3; 36:2; 37:1; 38:1; 42:5; 44:2, 4; 47:3-4; 48:2; 49:5; 50:3; 51:5-6; 52:1, 5; 53:4; 55:7; 56:4; 57:2; 60:2; 62:3-4; 76:3; 84:5; 89:2, 4; 100:7; 105:5; 106:2-3; 107:6; 108:4; 119:2; 121:1; 124:3-

4

Behaviour, Conduct (*condotta*) 行為/舉止
9次 : 56:3; 57:4; 58:4; 74:3; 91:8; 105:6; 106:2; 121:2

Believe相信, Have faith (*credere*) 有信仰
13次 : 8:2; 56:4; 65:3; 69:3; 74:3; 85:3; 87:4; 94:4; 113:4; 119:5; 120:6
亦見Creed信經, Faith信德, Hope望德, Love愛德

Bible (*bibbia*) 聖經
43次 : 2:4; 3:2; 7:4; 8:2-3; 16:1, 3; 20:3-4; 21:1, 5; 22:1-2; 25:1, 3; 26:1; 35:4; 38:3; 43:5; 46:1-2; 59:3; 61:2; 63:3; 66:5; 68:3; 69:8; 74:6; 80:3; 83:9; 91:7; 93:1; 95b:2-3; 108:1; 110:4; 116:2-3; 122:5; 131:3
亦見Scripture聖經

Biblical (*bibblico*) 聖經的
168次 : 2:2-3, 6; 3:2-3; 7:1; 8:2-4; 9:1-2, 4; 10:2, 4-5; 11:1-3, 5-6; 12:1, 5; 13:2, 4; 14:6; 15:4; 16:1, 4; 17:5; 20:1-5; 21:1, 3-4, 6; 22:1-2, 4-5, 7; 23:2; 24:4; 25:5; 26:1-4; 27:1; 28:1, 5; 29:1-2, 4-5; 30:5; 31:5-6; 33:3; 39:1-2, 4; 40:1, 5; 44:5; 46:1-2; 47:1-2; 51:6; 57:6; 58:3-4; 60:1; 61:2; 63:3; 64:2; 65:3-4; 67:4; 68:3; 69:3; 70:7; 71:6; 74:2; 80:2, 4; 84:5; 87:3; 88:1; 93:4-5; 95:2, 6; 95b:2, 5; 96:2; 98:7; 104:1; 106:3-4; 108:1, 4; 112:1; 114:2, 7; 117:3, 5; 118:4, 6; 119:3-4; 120:6; 122:4; 124:6; 126:2; 127:1, 5; 128:1; 130:5; 131:3, 6; 133:1-4

Bi-subjectivity 雙主體性, 見 Subjectivity主體性

Bio-生物, 來自希臘文的bios (life生命)

Biology (*biologia*) 生物學 : 129:3

Biological (*biologico*) 與生命有關的/生物學的

18次 : 21:4; 55:3; 59:3-4; 91:1; 121:5; 124:6; 125:1; 126:3; 129:3; 130:3-4; 131:6; 132:2, 6

Biologize (*biologizzare*) 生物化
2次 : 125:2

- Biomedicine** (*biomedicina*) 生物醫學
生物學知識的限度, 59:3; 133:2
- Bio-physiology** (*biofisilogia*) 生物生理學
23:5; 59:3
- Bio-physiological** (*biofisilogico*) 生物生理學的
1:3; 23:4; 50:3
- Birth** (*nascita*) 生育
28次: 2:1; 20:2; 21:6-7; 22:5; 26:5; 28:4-5; 29:1; 37:2-3; 70:7; 75:2-4; 83:3; 102:8。控制生育, 121:4。避免增添子女, 121:5。調節生育, 間疏生育122:1; 124:5。使子女的數目低於對某一家庭來說在道德上合理的水平, 125:3。亦見Contraception 抗孕, Fertility 生育
- Birthrate, Births** (*natalit'*) 出生率
以「調節出生率」或「調節生育」的片語出現了7次: 120:4; 122:1; 124:2, 4; 125:5-7
- Bless** (*benedire*) 祝福
14次: 2:3-4; 94:1, 3, 5; 96:2; 102:2; 103:1; 114:1; 116:1
- Blessing** (*benedizione*) 祝福
19次: 2:4; 9:3; 10:2; 14:6; 20:1; 30:3; 32:1; 50:3; 66:4; 69:3; 94:1, 3, 5; 96:2; 98:2; 101:6; 102:2; 116:1
- Blessed** (*beato*) 有福的
心裡潔淨的人是有福的, 50:1
- Body*** (*corpo*) 身體
1,319次
身體的目的: 身體的受造是為有形可見的世界傳遞聖三愛的奧秘, 19:4
- Body** 身體 1: 基本概念
人不僅擁有一個身體 (*è corpo, essere corpo*), 有位格的人成為一個身體25次: 2:4。人是「甚麼」, 在類別的層面而言, 人是「一個身體」, 5:5-6。他是在眾多身體中的一個身體, 6:3; 8:1; 10:1, 4; 19:4; 21:3。貪慾致使人難以把自己與自己身體看作一體, 29:4。身體確定人在本體論上的主體性, 和共享位格的尊嚴, 45:1; 44:6。人以其身體來表達自己, 就此而言, 人成為一個身體, 55:2。差不多所有關乎「身體的道德意義」的問題都同時與身體在本體論上的確認相關聯, 也就是說身體是位格的身體, 60:1-2; 69:2,4; 72:5; 85:9; 86:4; 99:4; 102:5; 119:4
- Revelation of the body** (*rivelazione del corpo*) 關乎身體的啟示
13次。在聖經中關乎身體的啟示, 尤其是耶穌的言論, 為身體神學來說是必要的依據, 9:5。它展示了在生命裡尋常事物中的不尋常本質, 10:2; 11:1; 13:1。關乎身體的啟示所帶來的重要照明是交付與共融的向度, 14:3。關乎身體的啟示的主要內容是身體的配偶性意義, 14:3, 6。身體見證了創世是基本的恩賜, 因此也見證了天主大愛是這交付的根源, 14:4; 22:5; 23:5; 25:5; 46:4。關乎身體的啟示藉復活的身體啟示得以完成, 而三位一體的和諧則使之圓滿, 68:5; 69:1; 123:3。
- Theology of the body** (*teologia del corpo*) 身體的神學
100次。身體的神學透過反思人的經驗, 有助展示並解釋關乎身體的啟示。身體神學是神學中的人學之一個特有層面 (尤其見3:4), 2:5-6; 3:1, 3-4; 4:4。神學最重要的必然是身體的神學, 4:5; 5:3; 7:4; 9:3, 5; 11:3; 13:2; 14:4; 15:1; 16:3-4; 18:3-4; 21:1, 3; 22:6; 23:3-5; 24:1-2; 25:5; 26:1-3; 36:3; 37:5; 42:7; 44:1, 5; 45:1; 54:6; 57:3。真正的身體神學, 58:1, 5; 59:3-5, 7; 63:7; 64:1; 66:1; 68:6; 69:8; 72:7; 73:1; 74:1; 76:1; 80:2; 81:5, 7; 85:9; 86:4; 87:2, 4-5; 99:4; 100:5; 106:5; 109:3; 116:4; 119:4-5; 120:1, 6; 122:4。身體神學不僅僅是理論, 而是有關身體的教學, 具有福音和基督徒信仰的特色, 122:5; 123:8; 124:3; 125:5; 126:2; 133:1-2

Body身體2：身體意義的法則

Meaning of the body (*significato del corpo*) 身體的意義。為符合夫妻性行為「雙重意義」(《人類生命通論》，12)的概念，身體意義是身體神學的主要題材。身體的意義其根源是在於存有和善的客觀結構。(身體的)意義進入了人的認知、有意識的經驗之領域，從而其客觀存有和善獲得領悟和重視，從這點上來說，意義突顯了客觀的秩序(有關「身體意義」的詳細評述，見31:5)；7:3；9:4；10:1；11:3；12:2-3；13:1, 4；14:5-6；15:5；16:3, 5；17:2。身體的創造在有形可見的世界傳送那自創世以來便隱藏在天主內的不可見的奧秘，因此成了其有形的標記，19:4；20:1, 5；21:4；22:7；23:4-6；25:1-2；27:3；29:3；31:5；39:5；40:4；46:6；48:4；62:2；67:4；69:6；74:3-5；75:2；87:3；102:8 亦見Meaning意義

Meaning of one's own body (*significato del proprio corpo*) 個人自己身體的意義
7:1-3；9:2；11:5；13:1；15:3；19:6；20:4；21:1；69:5

Sense or Meaning of the body (*senso del corpo*) 身體的意識

某些情況下，意識(*senso*)與意義(*significato*)的意思很相近，都會被翻譯成「意義」(*meaning*)。「意識(*senso*)」比起「意義(*significato*)」甚至更接近經驗，即「覺察出」和「重視」一個意義，5:4；6:3-4；8:1；9:5；15:2；18:3；25:1-2；32:1；36:1；45:2；5；48:3；58:6；61:3；62:2；69:4；81:6；101:5；102:5；117:6。

Language of the body (*linguaggio del corpo*) 身體的語言

與其把波蘭文“*mowa*”翻譯為意大利文“*linguaggio*”，倒不如翻譯成“*discorso, speech*”「講話」。這意指實在講出的話語，而非指一般的語文。身體的語言承載著身體的意義，而身體的意義是造物主

銘刻於其內的，男人和女人自由地運用個人的話語自由地表達自己。在夫妻性行為中，位格通過身體講出有力的愛語和作出完全的交付。

《身體神學》首先在103:4婚姻的聖事性標記的論述背景下引入「身體的語言」這概念，即婚姻的誓詞以及夫妻性行為。誓詞的宣讀指望夫妻性行為將會是如此，即行為本身具聖事標記和誓詞承諾的特性。因此，在《身體神學》中所用到的「身體的語言」，是一個本質上包括了夫妻性行為的概念，103:4-6；104:1, 4, 7-9；105:1-6；106:1-4；107:1, 3-6；108:1, 3-6；109:1, 5-6；110:6；111:1-2, 6；112:1, 5；113:3, 6；114:8；115:1, 3-4, 6；116:3, 5；117:2, 5-6；117b:1-3, 5-6；118:4, 6；119:2；123:2, 4-7；125:1-2；127:1, 4-5；128:1, 3；129:1, 6；131:5-6；132:2, 6

亦見Express表達，Inscribe銘刻，Read讀，Reread重讀

Meaning of the language of the body (*significato del linguaggio del corpo*)

身體語言的意義106:2-3；128:3

Prophetism of the body (*profetismo del corpo*) 身體的先知特質

「先知特質是先知的行動或先知慣常做的事。」(牛津英語字典)身體執行先知所做的事，即當它連結婚姻誓詞和夫妻性結合，說出的是配偶之間自我交付的話語時，它即代表天主和以天主的權威說話，104:1；105:1-2；106:1-3；123:2

Spousal meaning of the body (*significato spousale del corpo*) 身體的配偶性意義

117次。在《身體神學》中這是唯一最核心和重要的概念，首先出現於13:1。身體的配偶性意義是植根於本體論的結構中(即在男性和女性身體，以及性行為之本質和美善中)，在男人和女人有意識的經驗中，以自我交付的形式展現出來

(屬有意的狀況)，13:1; 14:5-6。
 「配偶性」的性質是表達愛的力量，在其中，有位格的人把自己作為禮物交付出來，藉著這樣的交付實現其為人的意義，15:1。配偶性意義須以《論教會在現代世界牧職憲章》(GS24:3)中提到位格的兩個法則的觀點來理解，15:3-4。身體具有「配偶性」意義，因為正如大公會議所述，人是唯一的受造物「就其本身」而被天主所愛的，而且唯有藉著交付自己，人才能圓滿地找到真我，15:5; 16:1, 3, 5; 17:2; 18:4-5; 19:1-3, 5-6; 22:6; 23:5; 25:2。全面的論述，31:1, 5-6; 32:1, 3-4, 6; 33:1, 3-4; 39:5; 40:1, 4-5; 41:3; 45:2; 46:4, 6; 48:1, 3; 49:5-6; 53:3; 57:2; 59:2, 4; 61:2, 4; 62:1-2; 63:5; 67:4-5。身體的配偶性意義在祭福直觀以貞潔的方式達致圓滿，68:3-4; 69:4; 71:5。受光榮的身體絕對和永恆配偶性意義在於人與天主自己結合75:1; 78:4; 80:2, 4-7; 81:3-6, 8; 86:8; 96:1, 6; 102:2, 5, 8; 103:5; 104:9; 105:1-3, 5; 111:4-5; 116:3; 117b:5; 128:2-3; 129:6。身體的配偶性意義在人與人的位際共融中構成，130:5; 132:2。

Spousal sense of the body (*senso sponsale del corpo*) 身體的配偶性意義
58:6

Spousal value of the body (*valore sponsale del corpo*) 身體的配偶性價值
49:6

Unity of the body (*unità del corpo*) 身體的結合為一

31:1; 32:4; 33:3; 37:6; 66:2

Unitive meaning of the body (*significato unitivo del corpo*) 身體的結合意義

10:4。亦見Unitive結合

Unitive power of the bodies (*forza unitiva dei corpi*) 身體結合為一的力量

55:6

Unifying meaning of the body (*significato unificante del corpo*) 身體合成一體的意義

29:3

Virginal meaning (*significato verginale*) 童貞的意義

67:4

Procreative meaning of the body (*significato procreativo del corpo*) 身體的生育意義

它是植根於身體的配偶性意義，並從那裡自然逐漸地浮現出來，39:5; 69:5; 105:6; 118:2; 120:2; 123:6; 132:2。(它是潛在的生育的意義，128:5-6; 132:2)。亦見Procreative生育的

Generative meaning of the body (*significato generatore del corpo*) 身體生殖的意義

21:2; 22:5-7; 23:5

Paternal (or Parental) meaning of the body (*significato paterno del corpo*) 身體的父性(父母性)的意義

21:2

Body 身體3 :

The Order of experiencing or (Re-) Reading the Meaning of the Body 經驗身體的意義或(重)讀身體的意義

Consciousness of the body (*coscienza del corpo*) 身體的意識

7:1; 10:4; 16:3; 59:3; 103:4。亦見Awareness覺察

Consciousness of the meaning of the body (*coscienza del significato del corpo*) 對身體意義的意識

6:3; 7:1; 9:5; 10:4; 11:3; 12:3; 13:1; 15:3-4。對身體配偶性意義的意識是人存在於世的基本組成部分，15:5; 16:3, 5; 18:4-5; 19:6; 20:1, 4; 21:4; 22:6-7; 23:5; 31:1; 41:3; 59:3; 80:5。守貞的召叫是產生自對身體的配偶性意義的意識之基礎上，81:5; 103:4。亦見Awareness覺察

Experience of the body (*esperienza del corpo*) 身體的經驗

11:1, 3-4; 15:3; 16:1, 5; 17:2; 18:2-3; 31:5; 58:7; 68:5-6。身體當下的經驗讓人在某程度上明白耶穌在關乎身體的起初和其決定性的將來之啓示，69:2; 70:5。

亦見Experience經驗

The three original experiences of the meaning of the body 三種身體意義的原初經驗

5:1-13:1。亦見Original原初

Original solitude 原初的孤獨

主要論述，5-7。其他篇章，52次：8:1,3; 9:1-3; 10:1-2, 4; 11:2; 12:1, 3; 13:2; 14:1-4; 18:5; 21:1, 7; 22:7; 27:3; 49:7; 69:4; 76:5; 77:1-2

Original unity 原初結合

主要討論，8-10。其他篇章，67次：11:2, 6; 12:3; 13:2; 14:5; 20:1, 4; 21:1, 7; 25:3; 28:3-4; 29:3; 30:2, 5; 31:1, 3; 32:4; 33:3, 5; 37:4, 6; 41:4-5; 43:6; 45:2; 47:2; 52:1; 66:2; 68:2; 69:3-4, 8; 73:5; 76:6; 77:3; 89:4; 92:5-7; 93:1; 98:1; 100:1-2; 102:1; 115:3, 6; 116:4; 117:3-4; 133:1

Original nakedness without shame 原初赤身露體並不害羞

主要論述，11-13:1。起初的羞恥，26:4-31。其他篇章，57次：3:2; 13:2; 14:5-6; 15:1-4; 16:1, 3; 17:2-3; 18:1, 5; 19:1, 3, 5; 21:2; 36:3; 37:1-2; 55:6; 61:1-4; 2:1, 3, 5; 96:1, 3-4; 110:3

Reread* the language of the body (動詞, *rileggere*) 重讀身體的語言

59次中的43次，略去重讀篇章的例子。在整體論證中的一個重要字詞，因它(包括讀和重讀)把在《身體神學》首兩部分論述身體的配偶性意義與若望保祿二世詮釋《人類生命》通諭連結起來，而這取決於讀和重讀身體的語言

(見《身體神學》118:6)。在真義中重讀身體的語言預設身體有一個確切的意義，好像一個承襲過來的文本，不是個別的人可任意自行決定的。身體的配偶性意義與它的生育意義有不能分割的關係，這是在真義中重讀身體的意義的準則，104:9; 105:2-3, 5-6; 106:1-3; 107:1, 3-5; 108:3, 8; 110:9; 111:1, 4, 6; 112:1; 113:3; 115:1, 3-4, 6; 116:2, 5; 117:5; 117b:1-2; 118:4

Reading* the language of the body (名詞, *rilettura*) 重讀身體語言

19次當中的17次：103:6; 105:2, 5; 108:1; 109:5; 110:6; 111:2, 5; 113:6; 119:1-2。道德上正當的調節生育這概念正是按真義重讀「身體的語言」，125:1

Read the language of the body (動詞, *leggere*) 讀身體的語言

這裡所說的正是按真義釋讀「身體的語言」(即在《人類生命》通諭中的教導)，118:6

Reading the language of the body (名詞, *lettura*) 身體語言的重讀

3次，118:4。《人類生命》通諭中所教導的道德規範是來自按真義的重讀「身體的語言」，118:6。

Body 身體4: The Drama of the Fall and Redemption of the Body 身體的墮落與救贖的戲劇性事件

Concupiscence of the body (*comcupiscenza del corpo*) 身體的貪慾

23:6; 26:1; 28:3-6; 29:1; 32:1, 4; 36:2; 38:2-3; 77:4

Shame of the body (*vergogna del corpo, pudore del corpo*) 對身體感到的羞恥

7次：16:4; 28:3, 5; 29:3; 31:3

Constraint of the body (*costrizione del corpo*) 身體受約束

- 當缺乏整合，當性本能的力量支配著位格，這便是典型的身體受到約束的例子。這與交付的自由剛好相反，14:6; 15:1, 3; 32:2, 6; 41:3; 43:6; 132:3
- Redemption of the body (*redenzione del corpo*) 身體的救贖
- 整體身體神學的論述由這觀點所主導（尤其見《身體神學》86:8），4:3,5; 15:5; 23:5; 26:3, 5; 42:7; 43:7; 45:2-3; 46:4; 49:2-4, 6-7; 52:1; 55:3; 56:4-5; 57:1, 5; 58:5; 70:8; 71:1; 75:1; 76:3; 77:4; 79:3; 86:1-8; 87:2; 90:6; 99:4-5, 7; 100:2-7; 101:4, 6-7, 9; 102:3, 6-8; 105:1; 107:2, 5; 117b:6; 119:5; 127:1; 133:1-2, 4
- Redemption meaning of the body (*significato redentore del corpo*) 身體救贖的意義
- 102:4-5, 8
- Ethos of the body (*ethos del corpo*) 身體的道德意義
- 切合身體的道德意義，18:3; 44:5; 49:1; 59:7; 60:1, 3, 5; 61:1-2, 4
- Spirituality of the body (*spiritualità del corpo*) 身體的屬靈性
- 59:4; 69:8
- Pedagogy of the body (*Pedagogia del corpo*) 關乎身體的教育
- 在我們這個世代，人們趨向受理性主義的自然科學，以及其人學的二元論的影響，因此我們尤其需要以身體神學為依歸的關乎身體的教育，59:2-5, 7; 122:5。身體的神學是關乎身體的教育，124:3; 125:5; 126:2, 4
- Resurrection of the body (*risurrezione del corpo*) 身體的救贖
- 59:7; 65:4; 66:4; 70:8; 72:4, 6; 81:7; 86:4; 101:9
- Bodily (*corporeo, corporale*) 有血有肉的/身體的
- 27次：20:3; 27:1; 29:3; 37:4; 44:5; 50:3; 52:4; 54:2, 4; 58:2; 59:3; 61:3; 63:3; 65:5; 67:1-2; 68:6; 77:3; 78:5; 85:8; 123:7; 129:4, 6; 130:1, 4; 132:5
- Somatic (*somatico*) 軀體的
- 30次。來自希臘文 *sōma* (身體) 有血有肉的。Somatic (軀體的) 在兩方面與「有血有肉 (*bodily, corporeo*)」有分別：(1) 希臘文“*sōma*”單指涉人和動物的身體；而“*body*” (*corpo*) 和因此“*bodily*”則指涉所有廣泛的存有的軀體；(2) 與“*bodily*”不同，“*somatic*”並不是在語言上常用的一個概念，而是一個特別用於醫學和心理學上的科技術語，8:1, 4; 9:5; 20:5; 21:3, 6; 27:4; 28:2; 31:1; 32:2; 36:3; 47:1, 3; 50:3, 5; 55:2-3, 5, 7; 66:5; 71:3; 85:8; 91:1; 123:4; 125:1; 128:1。
- Somatology (*la somatica*) 軀體學
- 研究身體的一門科學，55:3
- Bodiliness (*corporeit'*) 肉身性
- 19次：7:2; 8:1; 9:4-5; 10:2; 19:3, 5; 21:1。藉著男性和女性的性徵表現其肉身性，44:5; 47:3; 63:3, 7; 66:5; 71:4。在復活時，人肉身性的完美，72:2, 4; 96:1。
- Bond (*vincolo*) 束縛/結合
- 12次：2:3; 58:5; 84:2; 91:1; 92:1; 97:5; 103:7; 104:2, 4-5; 105:6; 113:1
- Bond, Link (*legame*) 關係/契合，聯繫
- 28次：4:1; 10:2-3; 11:4; 14:4; 15:5; 16:5; 18:3; 20:1; 36:4; 37:6; 44:2; 49:4; 57:2-3; 85:7; 86:8; 91:2-3; 95:6; 106:3; 114:3; 128:3
- Bone (*osso*) 骨
- 33次：3:2; 8:4; 9:4-5; 10:1-2; 14:3-4; 19:1; 21:6; 22:3; 38:4
- Bone from my bones (*osso dale mie ossa*) 骨中之骨
- 9次：意大利文聖經譯本 (CEI) 把「肉中之肉」置於前面，有別於希臘原文的次序，「骨中之骨，肉中之肉」，3:2; 8:4; 10:2; 14:3-4; 19:1
- Boundary (*confine*) 交界線
- 12次：3:2, 4; 4:1, 3; 9:2; 11:4, 6; 12:2; 23:5; 26:5; 29:5。亦見Limit限制
- Bride, Spouse, Wife (*sposa*) 新娘、配偶、妻子
- 124次：36:6; 37:1-3; 73:2; 75:3; 78:4; 82:4; 90:2, 5-6; 91:1, 7-8; 92:2-4, 6; 94:5, 7; 95:2-4,

7; 95b:2; 97:5; 99:6; 100:4, 6; 102:4, 6; 103:1-2, 4-5; 104:2, 7, 9; 105:1-2, 5; 108:1, 4-6, 8; 109:1-6; 110:1-2, 4-9; 111:2, 4-6; 112:1, 3, 5; 113:1, 3; 114:2-3, 7; 117:3; 117b:1。亦見Spouses夫婦

Bridegroom, Spouse, Husband (*sposo*) 新郎、配偶、丈夫
114次：36:5-6; 37:3-4; 75:2-3; 78:4; 79:9; 80:1; 82:5; 90:2, 5-6; 91:1, 7-8; 92:3-4, 6; 94:7-8; 95:1-7; 95b:2; 102:4; 103:1-2, 4-5; 104:2-5, 7; 105:1-2, 5; 108:1, 4-6, 8; 109:1-6; 110:1-2, 5-7, 9; 111:2, 4-6; 112:1-3; 113:3; 114:3; 117:3。亦見Spouses夫婦

Brother (*fratello*) 兄弟
31次：16:3; 18:5; 20:2; 52:4-5; 53:1-2; 64:1-2; 65:1; 83:1, 5, 7; 109:4-5; 110:1, 3; 114:2, 3, 7。亦見Sister妹妹

Fraternal (*fraterno*) 手足之情
4次：110:1, 5-6; 114:3

C

Call (*chiamata*) 呼召/召喚/召叫
65次：13:4; 19:6; 21:6; 27:2; 28:1, 4; 31:2; 32:2; 39:5; 40:1-2; 41:2-3; 43:3; 45:4; 46:4-5; 47:2-5; 48:4; 49:7; 61:4; 62:1; 63:2; 73:1; 76:5; 77:1-2, 4; 78:1, 3; 79:1, 3, 8-9; 80:1, 5; 81:2-3, 5, 7; 86:6; 88:1; 93:5; 96:4; 107:2; 110:5; 112:1; 116:4; 117b:1; 128:1; 129:4; 130:3。亦見Vocation聖召/召叫/使命

The call of man and woman to unity, communion, the mutual gift, etc. 呼喚男人和女人結合為一、共融、彼此交付等等：
28:4; 31:2; 32:2; 40:1-2; 41:2; 43:3; 47:2; 48:4; 61:4; 62:1; 76:5; 116:4

The sacramental call (to marriage) 聖事性的召叫 (婚姻)
39:5

The call to virginity 守貞的召叫
73:1; 77:1-2, 4; 78:1, 3; 79:1, 3, 8-9; 80:1, 5; 81:2-3, 5, 7; 86:6

Carnal 肉體的，見Fleshly肉身的

Casuistry, Casuistic (*casistica, casistico*) 詭辯，詭辯的
11次。來自拉丁文*casus* (*case*)：在特定的事例上予以道德和法律方面的解釋，不一定是負面的(“casuistry”明顯的正面意思，見《真理的光輝》通論，76)，1:2; 24:4; 35:1-2; 37:6; 38:1; 42:2, 4; 43:5; 64:1

Catechesis (*catechesi*) 教理講授
9次。來自希臘文*kata* (through 透過/通過，along 一起) 及 *ēcheō* (發出聲音)：知會或教授/傳授一個人。教理講授是《身體神學》的基本文學類型 (見導言，頁14-18)，129:2; 133:1-2, 4。見Analysis分析, Audience集會演講, Consideration討論/論述, Meditation默想, Meeting會議, Reflection探討/反省, Study研究

Celibacy (*celibato*) 獨身
34次：72:7; 73:1, 3-5; 74:1-6; 75:1; 76:1; 77:1; 78:1, 4; 79:7, 9; 80:1; 81:4-5; 82:1; 83:2, 4; 84:5, 7; 102:8。亦見Abstinence戒絕, Continence (性慾的) 節制/守貞, Virginity童貞

Celibate (*celebe*) 獨身的/守貞的
75:4; 78:3。亦見Virgin童貞

Certificate of divorce 休書
見Divorce離婚

Chapter* (*capitaolo*) 章
102次中的3次。在此只列出《身體神學》僅提供「章(而沒有細節)」作參考的那些部分。在《男人和女人》引用「章」的，都加上了方括號，[2:1]; [13:1]; [19:1]; [42:7]; 63:7; [64:1]; 87:1; [94:1]; 114:7

Charismatic (*carismatico*) 神恩性的
10次。來自希臘文*charisma* (恩賜/禮物)：帶有特別和超性恩賜的特徵，56:1; 57:2; 73:4-5; 75:1; 81:5; 84:9; 117b:4

Chastity (*castità*) 貞潔
32次：59:7; 60:5; 61:4; 62:5; 63:6-7; 78:3; 101:4; 104:9; 107:3; 117b:4-5; 121:1; 124:4, 6; 127:5; 128:3, 5-6; 131:1-2; 132:2, 5-6

Church (*chiesa*) 教會

326次：9:5; 18:2; 21:1; 23:5; 26:4; 27:2; 51:1, 5; 54:5-6; 55:1; 59:5-7; 73:4-4; 74:5-6; 75:3-4; 77:6; 78:4; 79:3, 7, 9; 80:1; 81:4; 83:7-8; 84:3, 5; 87:1, 3-4; 88:1-3; 89:7-8; 90:1-6; 91:1-8; 92:1-8; 93:1-7; 94:5, 7; 95:1, 6-7; 95b:1, 7, 24; 97:2, 4-5; 98:1-8; 99:1-4, 7; 101:1, 4, 7, 10; 102:1-8; 103:1, 3, 7; 104:1; 105:1-6; 106:1-4; 108:1-2; 112:3; 117:2-3, 5-6; 117b:1; 118:2, 4, 6; 119:1, 3, 5; 120:1, 4; 121:1-3; 122:1, 3; 123:1; 125:3; 126:1; 127:3-4; 128:4; 129:2; 133:2-3

Classical (*classico*) 經典

27次。首席地位或最具權威性：構成標準或模範，尤其指文學作品，39:2, 5; 63:5; 65:6; 82:2; 87:3-4, 6; 88:1, 3, 5; 94:6-7; 97:1; 98:2, 4; 99:2, 4, 7; 102:3, 5; 117:1; 117b:1; 127:5; 130:1

Ephesians 5厄弗所書第五章是經典的文本，20次：

87:3-4, 6; 88:1, 3, 5; 94:6-7; 96:1; 97:1; 98:2; 99:2, 4, 7; 102:3, 5; 117:1; 117b:1; 127:5

Common good 共享的幸福（概念，非片語）：
21:7; 95b:2Communicate (*comunicare*) 通傳

13次：12:4; 13:1; 16:1（亦見Gift交付）。自我通傳的原初能力，29:2; 63:4; 67:3, 5; 68:2; 69:6

Communication (*comunicazione*) 交流

17次：2:4-5; 60:3; 61:4; 62:1-4; 63:2, 6。亦見Gift交付，Giving交給/交出/贈予

Communion (*comunione*) 共融

147次。按《論教會在現代世界牧職憲章》，共融出現為共享生命，以位格的生命兩個原則為基礎24:3：（1）憑藉人的理性，人有能力行善，也可以讓自己趨向善。這基本的尊嚴應在所有與人相處的態度中得到確認。從這意義上說，人應就其自身而被愛，而不應被利用僅作為工具。（2）人唯有衷心交付自己。才會找到真我，9:2-3, 5; 10:1-3;

12:1; 13:1。位格與位格的共融是指彼此活於「為」對方的好處，在相互交付的關係中，14:2, 4, 6; 15:4; 16:5; 17:3, 6; 18:1, 4-5; 23:5; 27:3; 28:1; 29:1。相互共融：源於自我與人共融，29:2-5; 30:5-6; 31:1-3, 6; 32:1-2, 5-6; 33:1; 37:4-5; 39:5; 40:1, 3; 41:2, 4-5; 43:3; 49:5; 59:2, 4; 61:4; 62:1-3; 63:2, 6; 67:3; 68:1-2, 4; 69:4, 6-7; 73:1; 75:1, 3; 76:5; 77:1-2; 89:6; 95b:4; 100:1; 101:4; 103:5; 104:7; 105:3, 6; 106:2; 107:4, 6; 110:3; 113:5; 115:4; 116:3-5; 117:6; 117b:2; 123:5, 7; 125:1; 127:2, 4; 128:5-6; 129:6; 130:55; 132:5; 132:5。亦見拉丁文的*Communio*

Communion of persons (*comunione delle persone, comunione dio persone*)

位格與位格的共融（這片語是《論教會在現代世界牧職憲章》的回響）：9:2-3; 10:2-3; 12:1; 13:1; 14:2, 4; 15:4; 16:5; 17:3, 6; 18:1, 4, 5; 21:7; 27:3; 28:1; 29:1-4; 30:3, 5; 31:2-3, 6; 32:1, 6; 37:4; 39:5; 43:3; 45:2。是倫理學和人類文化最深層的底基，45:3; 47:2; 59:4; 61:4; 62:1, 3; 63:6; 67:3; 69:4; 73:1; 75:3; 76:5; 89:6。聖三位際共融中的徹底交付，95b:4; 100:1; 103:5; 104:7; 105:3; 106:2; 107:6; 110:3; 117:6; 117b:2; 123:5; 130:5

Personal communion (*comunione personale*) 人與人的位際共融

29:3; 32:1-2; 41:5; 123:7; 127:2; 128:5; 130:5; 132:5

Communio (the Latin term *communio*) 共融（共融一詞的拉丁文）

18次，通常用於*Communio personarum*（人與人之間的位際共融）這片語（見《論教會在現代世界牧職憲章》，12）：9:2-3, 5; 12:5; 33:4; 55:6; 62:3; 68:1, 4。人與人之間的共融得以建立，是彼此自我通傳，69:6; 101:4; 102:2; 103:6; 123:7; 130:5; 131:3

Community (*comunità*) 團體

34次：1:1; 3:3; 9:2; 10:3; 13:1; 21:7; 30:3; 5; 51:1; 65:3, 6; 69:6; 70:6; 72:2; 74:3; 77:3; 78:2, 4; 82:1; 88:3; 89:4, 6; 94:4團體化約為個人，95b:2; 96:7; 120:4; 121:2; 123:1; 124:3

Communitarian (*comunitario*) 群體
性/團體的一致/團體

5次：69:4; 89:1。團體和個人的向度，95b:2

Concupiscence (*concupiscentia*) 貪慾/私慾
偏情

340次。亦見Enjoyment歡愉，Lust情慾，Object物品。形容不道德慾望的專用語，指不適當地奪取一些東西，並視之為純粹物品供自己使用，通常只為享樂之用。「貪慾」這個神學上的專用語，是依據聖經拉丁通行本翻譯若望一書2:16：「原來世界上的一切：肉身的貪慾（希臘文是*epithymia*欲望；拉丁文是*concupiscentia*情慾），眼目的貪慾，以及人生的驕奢，都不是出於父，而是出於世界。」不論是希臘文的“*epithymia*”欲望，或拉丁文的“*concupiscentia*”情慾，兩者均沒有負面的意思，皆可用作表達正面或中性的意思，就如英語的“*desire*”慾望一詞。再者，不管怎樣，“*epithymia*”欲望和“*concupiscentia*”情慾，尤其是英語的“*concupiscence*”就具有負面的意思。現今的英語，在用“*concupiscence*”時，是不可能一點也沒有負面的含意。羅馬觀察報的翻譯通常視“*concupiscentia*”為「色慾」。傳統上有較廣泛的共識，認為性方面的貪慾僅屬三重貪慾中首項之次等（見多瑪斯·亞奎納，神學大全I-II，77，5）17:3; 23:6; 26:1-3, 5; 27:2; 28:1, 3-6; 29:1, 4-5; 30:4-6; 31:1, 3-6; 32:1, 3-6; 33:1-5; 34:2-3, 5; 35:1, 3; 36:2; 38:2-3, 6; 39:1-2, 4。性方面的貪慾是在於將慾望與身體的配偶性意義分割開。39:5; 40:1-2, 4-5; 41:1-3, 5; 42:4, 6; 43:1-6; 44:1, 5; 45:1-2, 4-5; 46:1-6; 47:1-3, 5-6; 48:1, 4-5; 49:1, 3-6; 50:4-5;

51:1, 5-6; 52:2, 4; 53:3; 55:4; 56:1; 58:3, 5, 7; 59:2, 4-5; 60:2; 61:2-3; 62:5; 63:5; 64:1; 69:6; 70:6; 72:4; 77:4; 84:9; 85:4, 9; 86:4, 6-8; 87:2; 98:4; 100:7; 101:1-5, 7, 9; 106:5; 107:1-6; 117b:5; 123:8; 127:1, 4; 128:1-4; 130:5; 131:5; 132:3; 133:1

Concupiscence of the body肉身的貪慾，見Body身體4

The threefold concupiscence (*la triplice concupiscentia*) in accord with 1 John若望一書中的三重貪慾：

26:1-3; 27:2; 28:5; 29:4; 30:6; 31:5; 33:4; 34:2, 5; 35:1; 46:1-3, 6; 47:5; 49:3; 50:5; 51:1, 5-6; 53:3; 55:4; 58:3; 61:3; 77:4; 86:7; 98:4; 100:7; 101:1; 107:3; 127:4; 130:5

Concupiscence of the flesh (*concupiscentia del/della carne*) 肉身的貪慾：

26:1-2; 29:4; 30:6; 31:3, 6; 33:4-5; 39:1; 40:1-2, 4; 43:3-6; 44:1; 45:1-2, 5; 46; 47:5; 49:4, 6; 50:5; 51:3; 52:2, 4; 53:3; 55:4; 56:1; 58:4; 59:5; 61:3; 64:1; 84:9; 85:4, 9; 100:7; 101:3, 4, 7, 9; 107:3, 6; 123:8; 127:4; 128:1-2; 130:5; 131:5。亦見Drive驅力，Lust色慾

Carnal concupiscence (*concupiscentia carnale*) 肉體的貪慾

39:2; 40:5; 45:4; 48:5

Concupiscence of the body身體的貪慾，見Body身體4

Man of concupiscence帶有貪慾的人，見Man人

Concupiscent (*concupiscente*) 貪慾的

38:6; 41:1; 47:1; 48:1, 5; 62:1; 78:1; 98:5; 100:7

Conjugal* (*coniugale*) 夫妻的

249次。亦見Spousal夫妻的/配偶間的/夫君的/妻子的，Matrimonial婚姻的，Nuptial婚姻的/婚禮的

Conjugal act (*atto coniugale*) 夫妻性行為。「夫妻性行為」這詞，並不是「性」的委婉或語過時說法。反之，

- 性行為是夫妻生活在限定的境況，在其完整道德性和善之中，屬位格的行為。因此，「性」與「夫妻性行為」相關，在某程度上就如「吃」之於「正餐」，10:2; 20:2; 25:4; 29:3; 118:2-5; 119:1-2; 120:2; 121:6; 122:1-2; 123:6-8; 127:2, 4; 128:4-6; 129:2, 6; 130:2-3; 131:4-5; 132:2-4, 6。亦見 *Conjugal copula* 夫婦結合，*Conjugal knowledge* 夫妻的認識，*Conjugal relation* 夫妻關係，*Conjugal union* 夫妻性結合，*Know* 認識，*Knowledge* 認識，*Marriage act* 婚姻行為（《人類生命》通諭，11），*Sexual act* 性行為，*Sexual union* 性結合
- Conjugal archetype* (*archetipo coniugale*) 婚姻的原型
應用於天主與祂的子民之關係上，21:1。
- Conjugal ascesis* (*ascesis coniugale*) 婚姻生活的克修精神
131:2
- Conjugal betrayal* (*tradimento coniugale*) 婚姻中的背叛
37:1
- Conjugal bond* (*vincolo coniugale*) 夫妻間的結合
105:6
- Conjugal chastity* (*castità coniugale*) 夫妻間的貞潔
11次：107:3; 121:1; 124:4, 6; 128:3, 5-6; 131:1; 132:2
- Conjugal copula* (*copula coniugale*) 夫妻結合
103:2
- Conjugal communion* (*comunione coniugale*) 夫妻間的位際共融
105:6; 107:4; 123:7
- Conjugal community* (*comunit'*) 夫婦形成的團體
123:1
- Conjugal conduct* (*condotta coniugale*) 婚姻生活上的行為舉止
105:6
- Conjugal consent* (*consenso coniugale*) 婚姻合意
16次：105:1, 3-6; 106:3-4; 107:2
- Conjugal covenant* (*alleanza coniugale*) 婚姻盟約
97:5; 100:3; 107:1
- Conjugal covenant* 婚姻盟約，*Conjugal contract* (*patto coniugale*) 婚姻契約
13次：10:3; 37:5; 75:3; 80:6; 95:2; 100:5; 103:7; 104:4; 116:4; 117b:2; 127:4。亦見 *Covenant* 盟約
- Conjugal "creed"* ("credo" *coniugale*) 婚姻「信念」
116:2
- Conjugal dimension* (*dimensione coniugale*) 婚姻的向度
95:5
- Conjugal fidelity and integrity or honor* (*fedelt' e onestà coniugale*) 夫妻間的忠貞和誠實或節操
105:1; 106:2; 107:4; 117b:2, 6
- Conjugal knowledge* (*conoscenza coniugale*) 夫妻間的認識
20:5
- Conjugal life* (*vita coniugale*) 婚姻生活
16次：59:6-7; 64:1; 78:2; 81:3-4; 99:2; 106:3; 117b:6; 124:2; 126:2-5; 130:3
- Conjugal shared life* (*convivenza coniugale*) 共有的婚姻生活
17次：42:5; 44:5; 83:3; 85:7; 101:1; 117:6; 120:1; 122:5; 125:3; 127:5; 128:4-5; 131:1-2, 6; 132:2-3
亦見 *Shared life* 共同生活
- Conjugal love* (*amore coniugale*) 夫妻間之愛
10:3; 59:5-6; 78:4-5; 83:3; 92:8; 95b:1; 104:8; 120:1-2; 121:1-2, 4; 124:2, 5; 130:3
- Conjugal morality* (*morale coniugale*) 夫婦倫理
6次：118:1; 121:6; 122:1; 124:3;

- 128:4; 133:2
- The three conjugal poems in Scripture (*poemi coniugale*) 聖經中三篇關乎夫妻關係的詩篇
21:1
- Conjugal relation (*relazione coniugale*) 夫妻關係
21:1; 66:4; 120:3。亦見Conjugal act 夫妻性行為
- Conjugal relation (*rapporto coniugale*) 婚姻關係
5次：20:3; 37:5; 105:5; 117b:5; 118:5。
亦見Conjugal act夫妻性行為
- Conjugal spirituality (*spiritualit' coniugale*) 夫婦靈修
16次：126:2-3; 127:1, 3, 5; 129:2-3; 130:3; 131:1-3, 6; 132:1-2, 6
- Conjugal tenderness (*tenerezza coniugale*) 夫妻間的柔情
92:8
- Conjugal union (*unione coniugale*) 夫妻性結合
33次：10:4; 20:2, 4-5; 21:1; 22:1; 30:3-5; 31:2; 39:5; 45:2; 78:1, 5; 89:4; 91:2, 4; 97:5; 100:6; 101:6; 103:4; 117b:1; 123:4-5; 128:4; 131:4-6; 132:4。亦見Conjugal act 夫妻性行為
- Conjugal unity (*unità coniugale*) 婚姻結合
14:5; 73:5; 66:2; 115:3
- Conjugal vocation (*vocazione coniugale*) 婚姻聖召
81:6; 106:2
- Conscious (*cosciente*) 意識
20次：8:3; 14:5; 23:4; 45:4; 50:3; 53:3; 54:2; 63:4; 74:5; 76:2; 78:4; 80:7; 81:2; 91:2; 107:5
- Consciously (*coscientemente*) 有意識地
6次：14:5; 16:5; 17:1; 24:3; 74:5; 76:2; 91:2
- Conscience (*coscienza*) 良心
亦見consciousness意識。意大
- 利文的“conscience”（良心）與“consciousness”（意識）具相同的意思。波蘭原文把這兩詞區分開，讓人能解決意大利文在字詞上的模稜兩可。3:1; 4:1; 16:4-5; 27:3; 35:5; 39:2-3; 40:1; 44:3; 47:1; 57:5; 82:2; 100:7; 103:5; 121:2-3, 5; 125:3; 133:4
- Consciousness and conscience (*all instance of coscienza*) 意識和良心（良心的所有情況）
160次：3:1; 4:1; 5:4, 6; 6:3; 7:1-4; 8:2-3; 9:2, 5; 10:4; 11:3, 5; 12:2-3; 13:1; 14:1, 4-6; 15:3-5; 16:1, 3-5; 17:1, 5-6; 18:3-5; 19:1, 5-6; 20:1, 4; 21:4; 22:6-7; 23:5; 24:3; 27:1-3; 28:3; 29:2-3; 31:1, 5; 34:2; 35:3, 5; 36:3, 5-6; 38:3; 39:2-3; 40:1, 3-4; 41:3; 43:7; 44:3; 45:3, 5; 47:1; 48:3, 5; 49:1, 6-7; 57:5; 58:5; 59:3; 60:1-2; 70:5, 8; 74:4-5; 75:4; 80:3, 5, 7; 81:2, 5; 82:2; 85:4; 89:1; 91:1; 92:8; 100:7; 103:4-5; 110:8-9; 113:2; 116:2; 118:6; 119:1; 121:2-3, 5; 125:3; 126:4; 128:6; 132:2; 133:4。亦見Awareness 覺察
- Original consciousness (*cosienza originaria*) 原初的意識
對生命/生存，而非死亡的意識，7:3。創造的恩賜塑造人原初交付的意識，也成為人彼此交付的體驗，14:5
- Consciousness of the gift 交付的意識，見Gift交付
- Consciousness of the body 身體的意識，見Body 3 身體3
- Consideration* (*considerazione*) 討論/論述
80次。有大約一半的數量是眾數的，指個別演講或集會演講，2:6; 4:4; 13:2; 25:3; 39:5; 44:2; 45:5; 47:1; 49:1; 55:1; 57:5; 58:1; 59:7; 60:5; 61:4; 63:7; 66:6; 72:7; 78:5; 81:5, 7; 85:1; 90:4; 91:1; 93:5; 97:1; 98:5-6, 8; 103:3; 106:5; 117:1; 118:3;

- 128:2。亦見Analysis分析，Audience集會演講，Catechesis教理講授，Conversation討論，Meditation默想，Meeting會面，Reflection探討，Study研究
- Constraint of the body身體的限制，見Body身體4
- Contemporary* (*contemporaneo*) 當代的
屬於我們這時代的意思，61次：1:5；3:1；5:5；8:2-3；11:3；12:1；14:6；20:5；22:4；23:2-5；24:3；34:5；36:3；43:7；44:4；46:1；47:1；51:1；58:3；59:3，5，7；60:3，5；63:2，5；65:3-4；80:3；87:2；89:4，6；98:7；107:1；111:4；117:3；119:4；120:3-4；123:1；133:2-4
Contemporaneousness (*contemporaneità*) 屬同一的時代
14:3；25:1；133:4
- Continence (*continenza*) 節制/守貞
222次：44:5；49:4-5；53:5；59:6；73:1，3-5；74:1，3-5；75:1-4；76:1-6；77:1-6；78:1-5；79:1-9；80:1-2，5-7；81:2-7；82:1，3，5-6；83:1，4-5，9；84:1，6-9；85:1-2，4-5，7-9；86:7；99:4；101:2；102:6，8；104:7；107:6；124:2，4，6；125:5；127:5；128:1-6；129:1，3，5-6；130:1-5；131:1-2,5-6。亦見Abstinence戒絕，Celibacy獨身，Virginity童貞
Continence for the kingdom (*continenza per il Regno*) 為天國守貞
73:3-5；74:1，3-5；75:1-4；76:1-6；77:1-5；78:1-2，4-5；79:1-9；80:1-2，5-7；81:2-7；82:1；83:1，4-5，9；84:1，8；85:5，8-9；86:7；99:4；101:2；102:6；104:7；107:6
Periodic continence (*continenza periodica*) 周期性的節制
自然家庭計劃：59:6；85:7；124:2，4，6；127:5；128:2；129:3；130:4；131:6
- Continuity (*continuità*) 持續性
19次：4:1，3；11:4；20:1，5；21:7；33:4；49:4；57:4；61:2；93:3；94:6；95:5；97:2；102:1；117b:3
- Contraception, Contraceptive 抗孕，抗孕的（名詞，*contraccezione*，形容詞，*contraccettivo*）
8次：122:1-3。抗孕行為的本質惡在於妨礙人與人的共融，身體語言所講的是自我交付，但又沒有講出語言的完整真義，123:7。Artificial contraception人工抗孕，124:1；125:4；126:2。亦見Anti-conceptive抗孕的
- Contract 締結（動詞，*contrarre*）
11次。締結婚約，22:4；83:2；85:3；103:1-4，6；106:2。亦見Covenant盟約
- Contract 契約（名詞）
《身體神學》並沒有用到意大利文名詞 *contractto*。英語有時以“contract”翻譯意大利文名詞 *patto* 契約。見Covenant盟約
- Conversation (*conversazione*) 討論
個別演講文學類型的用語：6:1；88:1
亦見Analysis分析，Audience集會演講，Catechesis教理講授，Consideration討論/論述，Meditation默想，Meeting集會，Reflection探討
- Cosmos (*cosmo*) 宇宙
4次：68:4；71:2，4；86:1
Cosmic (*cosmico*) 宇宙的
14次：3:1；52:1；70:7-8；71:2，4；86:1-3；99:5；116:1。Cosmic shame 面對宇宙萬物而感到的羞恥，27:4；28:1
Cosmological (*cosmologico*) 宇宙論的
第一個創造的敘述，創世紀第一章是一個關乎宇宙萬物的敘述，2:3
- Council, Vatican II (*concilio*) 梵蒂岡第二次大公會議
17次：15:1-2，5；23:2；27:2；59:5；120:1，6；121:1-2；122:1；123:1；129:3
亦見 *Gaudium et Spes* 《論教會在現代世界牧職憲章》
- Couple 夫婦，見Spouses 夫妻/配偶
- Covenant (*alleanza*) 盟約
157次：4:1，3，4；5:4；6:1-2；7:3；8:3；11:4；16:3；20:1；22:5；24:1；25:1；26:2，4；30:4；34:1；35:2-3，5；36:1，5；37:2，4-5；42:7；49:3，6；50:2-3；58:3；64:4；65:3，5-6；70:2-3；74:2-3；75:4；76:1，5；85:6；86:7；87:6；93:3，5；94:7-8；95:1，3，4，7；95b:1-3，5；

96:3; 97:1-2, 5; 98:1-2, 5; 99:2; 100:3, 4, 7; 101:4; 102:8; 103:3, 6-7; 104:1-6, 8; 105:1, 4; 106:1, 5; 107:1, 3; 108:3, 5; 115:6; 116:1, 3, 4; 117:1-2, 5-6; 117b:1-2; 133:2

Covenant盟約, Contract契約 (patto)

24次。當與“*alleanza*”（盟約）一詞相比時，“*patto*”（契約）這詞突顯了法律的層面，因而較傾向“*contract*”（契約）的意思，10:3; 37:5; 42:1; 75:3; 80:6。
《身體神學》有三個片段（89:3, 103:7和104:2）其中把“*patto*”翻譯為“*contract*”（契約）。婚姻這特有的位際「盟約」“*covenant*”，並不是丈夫支配妻子的「契約」“*contract*”，89:3, 95:2, 100:5。就社會法律而言，婚姻契約有清楚確切的內容規定丈夫與妻子。然而，盟約及其標記仍然是婚姻的重要神學範疇，103:7。
盟約“*covenant*”（*alleanza*）一詞，正如先知所理解的，比起僅僅的「契約」“*contract*”（*patto*），有著無可比擬，更深刻的向度。104:2-4; 107:1; 116:4; 117b:1-2; 127:4

Create (*creare*) 創造

158次：1:2-3; 2:1, 3-5; 3:1-2; 4:2; 5:2-5; 6:1-3; 7:1, 4; 8:1-2, 4; 9:1-3; 10:1, 3; 12:1; 13:1-4; 14:1; 15:1, 4; 16:1; 17:3, 6; 18:3-5; 19:1, 4-5; 20:1; 21:1, 6, 7; 22:1; 23:1; 26:2; 27:2, 4; 28:3; 29:1; 33:1; 42:6; 49:2, 6; 50:3; 51:4; 58:1; 59:7; 60:3-5; 61:4; 62:3, 5; 63:6; 66:2; 67:5; 68:4; 69:3-4, 6; 71:3; 77:1; 80:3; 83:5; 86:4; 87:6; 88:2; 92:4; 93:1; 95b:4; 96:3, 5-6; 97:5; 98:3; 99:6-7; 102:2, 4, 7; 105:4; 108:4-5; 114:1; 116:1; 126:2; 128:5; 130:4; 131:4-5; 132:3, 5

Creator (*Creatore*) 造物者

133次：1:2-4; 2:1, 3; 3:2-3; 4:1, 3; 6:2; 7:3; 8:2-3; 10:2-3; 11:5; 12:5; 13:4; 14:1; 15:3-4; 16:2-4; 17:3, 5; 18:3-4; 20:1; 21:1, 5, 7; 22:1-2, 5, 7; 23:1; 25:1; 26:2, 4; 27:2, 4; 28:1; 29:4; 30:5; 32:5; 35:4; 43:6; 45:3; 49:4-5; 50:3; 55:6; 58:1, 3; 59:2; 66:5; 68:3; 69:3; 70:3, 7; 73:5; 76:2;

77:1-3; 79:6; 80:7; 81:1; 86:6; 93:2, 6; 94:8; 95:1, 4-7; 95b:3, 7; 96:3, 6-7; 97:1; 98:1, 3; 99:2, 6; 100:2; 103:2; 104:2; 110:3; 124:4-6; 125:1; 126:1; 127:1; 132:3

Creative (*creativo*) 具創造力的

13次：3:1; 14:3, 5; 21:1, 6; 60:2, 4; 63:4, 7; 92:4; 93:5; 117b:3; 126:5

Creative (*creatore, creatrice*) 創造的

18次：5:4; 8:3; 11:4; 14:4; 18:5; 19:1; 21:1, 3, 5; 39:2; 48:4; 49:4; 50:3; 95b:7; 102:2; 121:6; 124:5

Creature (*creatura*) 受造物

24次：2:3, 4:1; 5:6; 6:2; 7:4; 11:5; 13:4; 14:3; 15:1, 3, 5; 19:1; 27:2; 32:4; 70:3, 8; 75:3; 95b:4; 114:1; 116:1; 126:1

Creation (*creazione*) 創造

281次：1:4; 2:1-6; 3:1-2; 4:3; 5:1-5; 6:1-2, 4; 8:1-4; 9:1, 3, 5; 10:1-2, 4-5; 11:2; 12:1, 3; 13:1-4; 14:1-6; 15:1, 3, 5; 16:1-3, 5; 17:2, 5-6; 18:1, 3-5; 19:1, 3, 5-6; 20:1; 21:1-2, 6-7; 22:3, 5, 7; 23:3; 25:1; 26:2, 4; 27:3-4; 28:1; 29:3-4; 32:1-2; 34:2; 40:1; 46:5-6; 49:2-4; 51:1; 52:1; 55:3; 57:2; 60:7; 63:4, 7; 66:4; 69:3, 8; 70:7; 71:2; 73:3; 76:6; 86:1-3; 90:2; 93:1, 3; 94:1, 5; 95:4; 95b:7; 96:2-7; 97:1-5; 98:1, 3, 8; 99:2, 5, 7; 100:1-2, 5-6; 101:6-7, 9; 102:1, 3-4, 7-8; 103:3, 7; 105:1, 4, 5; 116:1; 117b:2; 123:4; 127:1; 131:4-5

Mystery of creation創造的奧跡，見Mystery奧跡

Creed (*credo*) 信念：116:2

亦見Faith信仰

Cycle (*ciclo*) 環節/循環

26次。是一個文學術語（凡加諸於教理講授原來文本環節中的例子，《一男一女》UD均將之置於方括號內的）。1:5; 2:1, 5:1。在24:1，第一個環節又被稱為「章」。一個單一的環節看來好像涉及整個作品，18:1; 22:1; 25:1; 33:1; 34:1;

[44:1]; [45:1]; [46:1]; 47:1; 50:1; 58:1-2。
 從山中聖訓的環節清楚地過度到復活的
 環節，59:7; 63:7; 111:6; 133:2
 Cycle (循環) 的其他用法。在創世紀中
 提到七日的循環，2:1, 3。認識與生育的
 循環 (創4:1)，22:2, 5, 7

D

Deep深入, Profound (*profondo*) 深切/深邃
 144次。是《身體神學》的一個重要概
 念，因為它與表達 (*Expression*) 的概念
 有密切關係，因而也與身體的配偶性意
 義有密切關係，這意味著藉著可見的外
 表，顯示若干最深處，例如，藉著性結
 合的姿勢和反應，顯示自我的交付，1:5;
 2:5; 5:5; 6:1; 8:2-3; 9:3, 5; 11:5; 12:4; 13:4;
 15:4-5; 16:1, 3; 17:5-6; 19:2; 20:4; 21:3, 7;
 23:1; 26:2, 4; 27:1, 4; 29:5; 30:1, 4-6; 31:1,
 4; 32:1, 3; 34:5; 35:2, 5; 38:1; 39:2; 40:5;
 41:1, 3; 42:3; 43:3, 6-7; 45:1, 3-4; 46:1, 5-6;
 47:1, 6; 48:3-5; 49:1, 5-6; 50:3; 57:2-3, 5;
 60:7; 61:1-2, 4; 62:1-2; 67:2; 69:2-3; 70:5;
 72:3; 76:3-5; 77:1; 80:2, 5; 81:3, 6; 88:2;
 89:1, 4, 6; 90:4, 6; 92:5, 8; 100:5, 7; 101:6;
 104:2, 7; 110:9; 111:6; 112:5; 113:3; 115:6;
 117b:3; 119:4; 120:4; 123:4; 125:3, 5-6;
 127:5; 128:2-3, 6; 131:4-5; 132:4-5。亦見
 Expression表達

Deeply強烈地/至深處, Profoundly深刻
 地/完全地 (*profondamente*)
 61次：4:5; 5:4; 8:1; 10:1; 12:1;
 14:2; 15:5; 17:3-4; 18:5; 19:5; 22:5;
 25:5; 34:2; 36:6; 42:5; 45:2; 49:7;
 52:5; 54:4; 55:2; 58:5; 60:2; 61:1, 4;
 62:3-4; 69:3; 70:8; 73:1; 74:1; 75:1-
 2; 81:6; 84:5; 87:6; 90:4; 91:8; 92:2;
 94:6; 102:6; 104:2; 107:1; 110:7-8;
 113:6; 116:2, 5; 118:3, 5-6; 119:1, 4-5;
 128:4; 129:2; 130:3

Depth最深處, Profoundity深刻性/深
 度 (*profondit'*)

68次：3:1; 9:1; 10:2, 4; 11:1; 12:1, 5;

13:2-3; 14:3-4; 17:5-6; 18:3-5; 19:3,
 5; 20:2, 4-5; 21:2, 6; 24:3; 26:3; 27:2;
 31:5; 43:5-6; 44:5; 56:5; 57:3, 6; 61:2;
 67:5; 68:3-4; 71:5; 76:6; 79:8; 84:5;
 86:3, 5, 8; 95:2; 99:2, 4-5, 7; 100:6-
 7; 102:3; 104:2, 8; 105:4; 110:6-9;
 113:1; 115:3; 116:4; 117b:5

Desire慾望、貪戀 (名詞, *desiderio*; 動
 詞, *desiderare*)

227次。亦見Concupiscence貪慾，
 Enchantment陶醉，Enjoyment樂事/享
 受歡愉，Erotic情慾，Fascination著
 迷，Instinct本能

Desire貪戀 (動詞)，54次用於含蓄
 的意思，指帶有放縱慾望的負面意
 思；「注視婦女而貪戀〔貶義〕她
 的」這說法，(見《身體神學》英
 譯者註24:1; 25:4; and 43:3)，24:1,
 4; 25:1, 3, 5; 26:3; 28:4; 33:2; 34:1, 5;
 38:1-2; 39:1, 5; 40:1, 5; 41:1, 3, 6; 43:1-
 2; 44:1, 3, 6; 45:1, 4-5; 46:1, 3; 47:3, 6;
 49:1, 4; 50:1; 58:1, 3; 59:1; 60:5; 63:1,
 5; 100:5; 107:1

Desire貪戀 (動詞)，在其他語境

44次：4:15; 20:1; 24:1, 4; 28:5; 31:4; 35:5;
 38:2, 5; 39:3-5; 40:1, 5; 42:1, 3, 6-7; 43:5;
 47:1; 50:4; 59:7; 76:1; 79:7; 82:3; 89:2;
 92:4; 93:2; 102:6; 112:3; 116:2; 120:3;
 129:6; 130:3

Desire慾望 (名詞, *desiderio*)

129次：8:3; 16:4; 21:1; 25:3-5; 26:1, 3;
 28:4-5; 31:3; 32:3; 33:1-2, 5; 35:1-2; 38:1-
 3; 39:3-5; 40:1-2，按本性而言，性的慾
 望是正面的，因為它尤其是屬於位格的
 且目的是在於共融，40:3-4，好的或中性
 的慾望被介定為渴望 (*appetitus*)。由恆
 久的女性吸引男人的力量所致的慾望，
 與貶義的慾望相反，40:5; 41:2, 4; 42:3,
 6-7; 43:1，「慾望」的負面意思削弱了男
 女性特質深厚豐富的吸引力，將之貶至
 僅為滿足身體的性需要，43:3; 44:1-2, 5;
 45:1, 4; 46:2, 4; 47:1, 3，真誠的性慾望是
 與高尚的性歡愉聯結，與貶義的「僅僅

- 的」慾望剛好相反的，48:4-5；49:2，4-6；50:5；51:1-3，6；52:1，4；53:5；54:2-3；57:4；58:4；64:1；70:7；71:3；77:4；78:1；98:4；101:5；112:5；113:1；128:1
- Desire (istinto) 依戀**
10次。意大利文聖經就創世紀3:17的翻譯是：「你要依戀你的丈夫，也要受他的管轄」：14:6；30:1-3，5；31:1，3；32:2；33:1-2
- Development (sviluppo) 發展**
22次：6:4；23:3；35:3；59:3；69:3；77:2；78:5；81:5；122:1；125:6；127:5；129:2；130:1；131:1，《人類生命》通論中最基本的議題就是具位格的人的發展，不論是以事物或以人的角度來衡量，133:2。亦見Progress進步
- Dialogue (dialogo) 對話**
13次：8:2；27:2；30:1；68:3；84:1。在雅歌中愛的對話或二重唱，106:2；108:5；109:3；115:3-4；123:4；127:2；128:3。亦見Duet二重唱
- Dignity (dignit') 尊嚴**
92次。有關若望保祿二世與康德在應用「尊嚴 (dignity)」作為性倫理主要概念上的分歧（見導言，頁51-3，55-60），2:3；16:3；17:3，5；21:7；23:5；28:3；32:4；40:1；42:7；43:1，6-7；45:1，5；46:1，5；48:1；49:6；55:4；56:1，3-4；57:2-3；58:6；59:2，5，7；61:1，3；62:5；63:5-6；81:6；85:7；86:8；92:8；96:5；100:3，5-6；101:1，6；110:7，9；122:5；123:7；125:1-2；126:5；128:5-6；129:2-3；131:4，6；132:2，4；133:3
- Dignity of the human being, of the person 人或位格的尊嚴：2:3**
位格的尊嚴與《論教會在現代世界牧職憲章》提出的首兩個原則有密切關係，人就其自身而被愛，16:3；28:3；42:7；43:6-7；49:6；59:7；63:6；100:6；101:1；125:1-2；131:6；133:3
- Personal dignity (dignità personale) 位格的尊嚴**
12次：23:5；42:7；43:1；45:5；46:1；100:3；110:7，9；129:2；131:4；132:4
- Dignity of the body, Dignity of sex, of being male and female (dignità del corpo, dignità del sesso) 身體的尊嚴，性的尊嚴，作為男性和女性的尊嚴：**
23:5；40:1；43:1；45:1，5；46:1；55:4；56:1，3，4；57:3；58:6；59:3；61:1，3；63:3，5；85:7；86:8；92:8；100:3；110:7，9；122:5；128:6；131:4；132:2，4
- Dignity of the gift 交付的尊嚴，見Gift 交付**
- Dignity of the communion of persons 人與人位際共融的尊嚴：123:7**
- Dignity of the spousal relation, of marriage 夫妻關係的尊嚴，婚姻關係的尊嚴：**
46:5；59:5；126:5；129:3
- Dignity of the spouses as parents 夫婦作為父母的尊嚴：101:6；129:2**
- Dignity of generation 生育的尊嚴：12:5；21:7**
- Dignity of the image and likeness of God 作為天主肖像和模樣的尊嚴：**
100:5
- Dignity of adoptive sonship 義子身分的尊嚴：96:5**
- Dimension* (dimensione) 向度/幅度**
297次。《身體神學》特別喜用的字詞，來自拉丁文 *dimetiri, dimensus*（量出）：屬事物的性質，遍佈於全事物，在某程度上為量度提供基礎；例如：其長度、闊度及高度；類比地說，按另外的屬性，事物可以不同的方式被量度，例如事物存有本身、其善、和其價值的質量等。
- Dimension of gift 交付的向度。**
就原初的孤獨、結合和赤裸意義其基本真理和特質而言，交付的向度是關鍵的，13:2，4；14:4；19:3；20:5；30:1。交付的向度就是表達愛的能力，因著愛，人藉其男性和女性特質將自己化作禮物，32:3，5；33:3；96:1；110:7；117b:5；123:5
- Dimension of communion 共融的向度：**
10:2；12:5；18:4；30:6；63:6；77:1，3；

- 91:2; 93:5; 95:7; 97:4; 105:3
- Dimension of the person 位格的向度：
33:4; 44:6; 77:2; 95b:2; 103:6; 110:8
- Ontological-objective dimension 本體上客觀的向度：
2:5; 9:1; 12:3; 20:3; 41:4; 45:2; 60:1-2; 116:5。在《人類生命》通諭的教導中，提到本體上客觀的向度與主體上心理的向度有著密切的關係，118:6; 119:2
- Interior, subjective, psychological dimension 內在的、主體的、心理的向度：
8:2-3; 10:1; 11:3; 12:4; 15:4-5; 16:4; 25:2, 5; 28:1; 31:5; 32:5; 40:2; 41:1-2, 5-6; 44:1; 49:7; 50:3; 54:3; 60:1-2; 70:7; 80:4; 100:7; 110:3; 111:2; 112:3; 113:1; 116:5; 118:6; 119:1-2; 121:5; 123:1
- Ethical dimension 倫理的向度
9:5; 41:5; 43:4-6; 44:6; 46:6; 48:2; 49:1; 53:1; 56:1, 4; 86:8; 100:5; 122:4; 125:4-5
- Cosmic dimension 宇宙性的向度
52:1; 70:7; 71:2; 86:1-2
- Anthropological dimension 人學的向度
49:1; 86:1-2; 106:5
- Dimension of the beginning 起初的向度
22:5; 68:5; 69:2-3
- Dimension of time and history 時間和歷史的向度
24:1; 34:2; 57:5; 65:4-5; 66:4; 68:5; 69:4-5, 8; 79:3; 81:6; 95:7; 95b:7; 96:5; 100:5; 101:7
- Eschatological dimension 末世的向度
24:1; 66:5; 67:5; 68:5-6; 69:2; 99:5; 101:10-11; 117b:1
亦見 Eschatological 末世的
- Dimension of the totality of life 整體生命的向度
77:3; 80:6; 103:5; 106:3; 107:3; 115:5
- Spousal and redemptive dimensions of the mystery of Christ 基督奧跡的配偶性和救贖的向度
95:5; 102:4, 6; 104:3
- Dimension of covenant and grace of the sacrament of Marriage 婚姻聖事其盟約和恩寵的向度
85:6; 87:6; 95:3; 117b:2; 117:1, 5; 133:2
- Dimension of sign of the sacrament of Marriage 婚姻聖事的標記向度
87:6; 105:1; 106:1; 107:5; 117:1。以標記的向度探討婚姻，是《人類生命》通諭教導所強調的，118:3; 133:2
- Disinterested (*disinteressato*) 無私地
14次：15:3; 16:3; 18:5; 22:4; 33:4; 75:4; 92:4; 110:2; 130:1; 132:4
亦見 Sincere 衷心/真誠，Gift of self 自我交付
- Divinization (*divinizzazione*) 分沾神性/人性被神化
9次：51:1; 67:3-5; 69:6; 71:5
- Divorce 休妻（名詞，*ripudio*；動詞，*ripudiare*）
30次：1:2; 20:1; 23:1-2; 24:1; 34:1; 36:1; 58:1; 73:2; 81:1; 94:8; 95:1, 3; 99:6; 100:4, 6
- Divorce (*divorzio*) 離婚
59:5
- Dominant* 支配，Master 克制，Dominion 管轄，Domination 主宰，Mastery 克制 (*dominare, dominio*)
Master oneself, one's body, one's desire 自制，對自己身體的克制，對自己慾望的克制等等：
19:3; 28:3; 32:6; 45:2, 5; 48:5; 49:4。自制和節制（情慾）的目是為達致身體的配偶性意義，49:5-6; 51:5-6; 52:4; 53:5; 54:3; 59:2, 5-6; 67:1, 2; 96:1; 101:1, 4, 9; 121:5; 123:5; 124:2; 127:4; 128:1
- Domination of nature 自然界的主宰：
2:3-4; 5:4; 6:4; 22:2; 27:3-4; 70:7; 123:1
- Domination of man over woman 女人受男

- 人主宰：
30:1-3, 5-6; 31:1, 3; 32:2; 33:1-2; 89:3
- Drive (*pulsione*) 驅力
3次。負面的性驅力是與「肉身的貪慾」相關，128:1
亦見Desire慾望，Sex性
- Duet (*duetto*) 二重唱
10次。在雅歌中男人和女人的二重唱，108:5; 109:3, 5; 110:4-5; 114:4; 115:2, 4。見Dialogue對談/對話
- Duty (*dovere*) 責任、義務
18次。責任源於價值，是良心的表達，24:3, 32:3。山中聖訓啟示了價值和價值的級別，指向意志的責任，4:2; 56:3, 5; 57:1; 76:4; 85:5-6; 87:1; 91:5; 92:5; 101:2; 117:2, 4; 117b:3; 120:1; 121:2。亦見Obligation義務/責任，Virtue德行
- Dynamic 動態的，Dynamics 力量，Dynamism 活力/生命力（形容詞，*dinamico*，名詞，*dinamica*，名詞，*dinamismo*）
14次。來自希臘文*dynamis*（力量，潛力）。名詞“dynamics”和“dynamism”指行使力量或多種力量所形成的整體：因此，夫婦生活的活力是指在夫婦生活中所運作的多種力量之結構，24:3; 32:2; 39:2, 4; 60:2; 75:1; 76:3; 77:4; 79:3; 80:6; 112:1; 113:3; 123:4; 128:4
- E**
- Ecclesiological (*ecclesiologico*) 教會學的
7次。來自希臘文“*ekklesia*”（教會）和“*logos*”（解釋）：解釋關於教會要做的和與教會本身有關的事情，4:5; 54:6; 90:5; 91:1-2; 95:7
- Economy (*economia*) 工程
11次。來自希臘文“*oikos*”（住在一所房子裡的人）和“*nomos*”（法律，習俗，指示）：天主對祂的「家人」、受造界的眷顧之計劃與實行。天主的創造與救贖工程是真理與愛的工程，即：聖三的工程，19:5-6; 72:3; 95b:7; 98:2-4; 108:5
- Efficacious (*efficace*) 有效的
19:4; 56:1; 87:5; 93:5; 96:1; 100:4; 101:1; 103:6-7; 125:6; 128:6
亦見Sacrament聖事
Efficaciousness (*efficacia*) 效力
7次：46:4; 58:7; 94:4; 96:6-7; 97:1
- Egoism, Egoistic (*egoismo, egoistico*) 利己主義、自負的
6次：33:4; 59:5-6; 101:4; 125:6
- Emotion (*emozione*) 激情
19次：9:1; 48:4; 129:4-6; 130:1-2, 4; 132:4
亦見Affection喜愛，Attraction吸引力，Passion情慾，Sentiment感情
Emotional (*emotivo*) 感情上
10次：47:3; 54:3; 116:4; 128:1; 129:6; 130:1-2, 4
亦見Affective感情的
Emotional stirring (*commozione*)
不僅僅是性興奮，而是在性結合中，激發另一位強烈感情，130:2
- Enchantment (*incanto*) 著迷
108:6, 8
亦見Concupiscence貪慾，Enjoyment歡愉，Fascination著迷，Pleasure歡愉，Lust色慾
- Encratism (*encratismo*) 禁戒主義
來自希臘文“*enkrateia*”（自制，節制）：
初期教會中的嚴格主義者的運動，主張：人人都必須戒絕性交、肉食和酒，82:6
- End (*fine*) 目的/目標/終向
34次：24:1; 25:3。生育是婚姻的根本目的，35:2; 38:3; 40:4-5; 44:6; 49:2; 50:3; 51:1; 52:4; 56:5; 59:2, 5, 7; 61:1; 75:1; 76:3; 79:9; 80:1; 87:1; 91:5, 8; 92:1; 93:5; 106:3; 112:5; 122:4-5; 125:1。雖然《論現代世界牧職憲章》沒有用傳統語言講述婚姻的「目的」，但有提及這些目的。它提出傳統目的的等級（按此，生育是婚姻的首要目的；見《身體神學》30:3，據此，夫妻的結合從屬於生

育；亦見沃依提瓦的《愛與責任》*Love and Responsibility*，68），127:3; 132:2
亦見Finality終向，Finalization完成，Goal目標，Subordination從屬

Endow, Endowment恩賜、賜予，見Grace恩寵

Enjoyment (*godimento*) 樂事/享受/享樂
10次。亦見Concupiscence貪慾，Desire慾望，Enchantment著迷，Fascination著迷，Libido性驅力，Lust色慾，Object物品，Pleasure歡愉，Use使用。是康德性倫理 (*Genuss*) 的重要詞彙，沃依提瓦將之置於他的性倫理核心地位，有時完全具正面的意思 (123:4)，但通常是負面的意思，就好像康德一樣：佔用一個人，純粹是為了享樂 (見導言，頁56-9)，22:4。詳盡解釋享樂一詞的負面意思：33:4; 52:2; 59:5; 63:5。享受的正面意義：在性交中，位格「因着張力」〔即渴望〕和享受「說出」愛，123:4; 128:2; 132:3

Enjoy (*fruire*) 享有
2次。只用於正面的意思，7:3。在原初清白無罪的情況，男人和女人有能力享有其人性的全部真理 (《論教會在現代世界牧職憲章》中兩個原則所表達的)，15:3

Enjoy (按奧思定，拉丁文是*frui*)
2次：39:2 (註)，127:1

Enrich使豐富/充實，Enrichment豐富 (*ricchiere, arricchimento*)
14次：9:5; 10:1。男人和女人藉互相的自我交付而變得充實，17:6 (6次)，54:4; 59:6; 108:6; 124:2; 128:3; 128:3

Eros (*eros*) 情愛
53次。來自希臘文*erōs* (愛)：特別指性愛，22:4; 46:4; 47:1-6; 48:1-2; 59:7; 101:3; 110:4; 111:4; 112:1, 4-5; 113:2; 115:1
亦見Arousal性興奮，Desire慾望，Fascination著迷，Passion情慾

Erotic (*erotico*) 情慾
46:4; 47:1, 3-6; 48:1-2, 5

Erotic spontaneity隨心所欲不踰矩的情慾

是內在於一種情愛，而這種情愛是按基督的道德觀形成的：透過克制雙方的性衝動，男人和女人能達到更高尚的隨心所欲不踰矩的情慾，且能從中逐漸意識到身體作為愛情標記之美，48:2, 4-5

Eroticism (*erotismo*) 情慾：47:3

Eschatology (*eschatologia*) 末世論

來自希臘文“*eschaton*” (最後的) 及“*logo*” (解釋)：有關最後的事情 (復活、最後審判等) 的解釋或這些最後的事情本身，64:2; 65:3; 67:4

Eschatological (*eschatologico*) 末世的

63次：7:4; 24:1; 49:2; 51:4; 57:5; 65:4; 66:2, 6; 67:1, 3-5; 68:1-4; 69:2-3, 5-6, 8; 70:3, 5; 71:4-5; 73:4-5; 75:1; 78:2; 79:2-3; 85:9; 86:3-7; 87:2; 91:8; 94:3; 95:6; 99:5; 101:7-11; 117b:1; 123:3

Eschatological man 末世的人，見Man人

Ethics倫理學，Ethical倫理的 (*etica, etico*)

106次：2:5; 3:4; 9:5; 24:4; 25:4; 36:4; 38:4-5; 42:5; 44:1; 45:3; 46:2; 47:6; 48:1; 51:1; 53:1-2, 5; 54:2; 56:5; 58:4-5; 61:1; 62:3; 63:4, 7; 2:6; 85:9; 86:4; 100:3-5; 119:4; 122:2; 123:3; 124:4; 125:2, 4-5; 126:3; 128:4; 130:3; 133:3

亦見Moral道德

Ethos (*ethos*) 道德觀/道德意義/道德價值/道德思想

163次。亦見Attitude態度，Mentality心態，Spirituality靈修/精神性，Virtue德行/美德。來自希臘文“*ēthos*” (習俗，性情，品質) 和“*ethos*” (習俗，習慣)。道德觀不等同於德行，它必然與實際認知的行為結合，屬有意識的態度或立場，道德觀的形成是因為在善這方面有了認知，12:1; 18:3-5; 19:1-2。道德觀在一定程度上是人的道德之內在形式，是道德之靈魂。道德觀是對價值的內在悟性，24:3-4; 34:1-2, 5; 35:1-4; 36:6; 38:1-2, 5; 41:6; 42:2, 4, 6-7; 43:4, 6; 44:1-6; 45:3-4; 46:4, 6; 47:1-2, 4-6; 48:1-2, 5; 49:1-7。

- 保祿所言的福音的道德觀之本質和結構，51:5-6; 52:4; 53:1-2; 57:5; 59:7; 60:1, 3, 5; 61:1-2, 4; 63:1, 6-7; 76:1; 77:4; 81:3, 7; 85:9; 98:5; 100:3, 4, 6-7; 101:2-4, 9; 104:8; 105:6; 107:2-3; 115:1。婚姻的道德觀與婚姻生活靈修兩者是相同的，117b:3, 6; 119:5
- Ethos of the body 關乎身體的道德觀，見Body 4 身體4
- Ethos of creation (*ethos della creazione*) 創造的道德意義：49:4
- Ethos of redemption (*ethos della redenzione*) 救贖的道德觀
46:4; 47:5。詳盡的討論：49:2-7。
來自保祿的觀點，51:5-6; 98:5; 100:3; 107:2
- Ethos of the redemption of the body (*ethos della redenzione del corpo*) 身體救贖的道德觀
46:4。詳盡的討論，49:2-4, 6-7; 57:5; 100:3; 117b:6; 119:5
- Ethos of the Gospel, evangelical ethos (*ethos del Vangelo, ethos evangelico*) 福音的道德觀
24:2, 4; 34:2; 38:2; 43:4; 44:1; 47:1; 52:4; 53:1; 100:3
- Ethos of the Sermon on the Mount (*etos del discorso sulla montagna*) 山中聖訓的道德觀
42:4; 44:4; 45:3; 48:5
- The new ethos (*il nuovo ethos*) 新的道德觀
34:2; 38:1; 42:2, 4, 6-7。總觀的撮要
49:2; 53:1; 100:6
- Ethos of the gift (*ethos del dono*) 交付的道德觀：19:1-2
- Ethos of seeing (*ethos del veclere*) 觀看的道德意義：63:6-7
- Eunuch (eunuco) 閹人
25次。來自希臘文“*eun*” (床) 和“*echō*” (擁有、保持、守衛)：卧室的守衛，遭閹割的人，73:2-3; 74:1, 4, 5; 75:4; 76:4-5; 77:1; 79:1, 4; 80:1; 81:1, 4; 83:4, 6
- Evangelical (*evangelico*) 福音的
40次。來自希臘文“*euangelion*” (好消息)，24:2, 4; 38:3; 39:4; 42:7; 44:3; 48:5; 52:4-5; 53:1, 4; 55:2; 57:6; 58:5-6; 65:4; 73:1; 75:4; 76:3; 77:6; 78:3, 5; 81:3-4; 83:2-3; 84:1, 6; 85:7, 9; 87:2; 100:3; 107:4; 122:5; 126:4; 133:1
亦見Gospel福音
- Eve (*Eva*) 厄娃
16次：20:2; 21:1, 5-6; 22:1, 5-6; 31:6; 44:5; 101:6; 110:7; 114:1; 116:1
- Evil 惡，Bad 壞 (*male*)
62次：6:2; 16:4; 35:1, 5; 36:6; 37:5-6; 39:2; 42:3; 44:5-6; 45:2, 4-5; 47:1; 50:4; 51:2, 6; 58:4; 59:1; 62:3; 72:4; 82:6; 86:7; 89:1; 100:7; 104:8; 107:3; 113:4; 115:2, 5-6; 123:7; 124:1; 126:2
在「知善惡樹」這片語中的惡
37次：3:3; 4:1; 6:1; 7:3-4; 11:4-5; 16:3-5; 19:3; 20:2; 21:6; 22:5; 25:1; 26:2, 4; 27:1; 28:2, 4; 59:1; 62:3; 72:3-4; 82:6
- Evolutionist 進化論者，Evolutionistic 進化論者的 (*evoluzionista, evoluzionistico*)
與自然主義者對人的理解有關聯，13:2。進化論者的心態，神學家之中也有這種心態，對人類生命具完美的開始持反對的意見，15:1
- Experience 經歷/體驗/體會 (動詞，*sperimentare*)
31次：4:5; 7:3; 12:1; 20:4; 22:6; 28:2; 30:4; 32:1, 3; 39:5; 40:1; 44:1; 48:1; 49:6; 55:4, 6; 60:2; 67:1-2, 5; 68:5; 69:1, 5; 70:8; 71:1; 109:4; 112:1; 129:4
- Experience 經驗/體驗/ (名詞，*esperienza*)
215次。人對愛的體驗是詮釋關乎愛的神聖啓示的合理方法，4:4-5; 6:3; 7:3; 9:1-3; 11:1, 3-6; 12:1-3, 5; 13:2; 14:5; 15:3-4; 16:1, 4-5; 17:1-3; 18:2-3; 19:5-6; 20:2, 4; 21:1, 6; 22:5, 7; 23:3; 25:1; 26:2, 5; 27:2, 4; 28:1, 5; 29:2, 4; 30:1-3; 31:1, 3, 5-6; 32:1-2; 33:5; 34:3; 36:4; 38:2-3, 5; 39:3-5; 40:4; 41:6; 44:5; 47:4; 48:2; 49:6; 55:4, 7。孝愛之恩，

是身體的配偶性意義和交付的自由的基礎，57:2-3; 58:7; 59:4; 60:1-3; 67:4-5; 68:2, 5-6; 69:1-3, 5, 7; 70:1, 5-8; 71:1, 3; 74:6; 79:9; 80:1; 82:1-2; 83:3; 87:6; 96:6; 108:6-8; 109:2; 110:3; 111:2, 4, 6; 113:2; 115:2-3; 116:4; 117b:3; 128:6; 129:5

Experience of the body 身體的經驗，見 Body 身體3

Express* (*esprimere*) 表達

225次的135次，排除了只透過文字來「表達」的例子。表達在這意義上，指的是藉身體的外表顯示身體的內在生命，例如，藉着夫妻性行為表達愛，7:2; 8:4; 9:3, 5; 10:2; 12:1, 4; 14:4, 6; 15:1, 4; 16:1; 17:3; 19:1, 5; 22:3, 4; 25:3; 27:3-4; 29:3; 32:1-3; 33:3-4; 39:4; 44:5; 45:2; 46:4; 50:5; 51:5; 52:4; 55:2; 57:3; 62:3; 63:4, 6; 67:2; 68:3; 70:3, 7; 75:1; 77:5; 78:4; 79:8; 83:9; 84:1; 85:8; 86:6, 8; 87:5; 90:1; 91:6; 92:6, 7; 97:5; 98:7; 99:7; 101:6; 102:2; 103:3-4, 7-8; 105:4; 107:1, 6; 108:8; 109:1, 4; 110:4, 8; 111:2; 112:5; 113:2; 115:1-3; 116:4; 117:4; 117b:3; 119:3; 122:3; 123:2, 4-6; 124:6; 125:2; 127:1, 4; 128:1, 5-6; 129:1, 4, 6; 131:4; 132:2-4

亦見Deep深入，Depth深度/最深處

Expressed* (*espresso*) 所表達的

75次中26次：12:5; 16:2; 27:4; 29:1; 30:3; 32:4; 40:5; 41:1; 42:6; 43:2; 78:4; 81:2; 95:2; 105:1; 106:1; 109:2; 110:6, 9; 111:4; 123:7; 128:6; 132:2

Expression* (*espressione*) 表達

178次中的53次：人出現在有形可見的世界，是天主的恩賜最卓越的表達，因為人自身之內隱藏著交付的向度，19:3; 21:5; 22:4; 24:4; 27:3; 29:2; 31:2; 32:1-2, 5-6; 44:5; 46:5; 48:4; 52:3; 63:3, 7; 68:3; 69:6; 78:5; 83:3; 89:3; 91:6-7; 92:6; 94:6; 96:1; 101:1; 102:7; 103:5; 104:1, 8; 105:1; 106:1; 107:3; 111:2, 4; 112:5; 113:3; 117:4; 124:6; 125:1, 3

F

Faith (*fede*) 信仰/信/相信/信德

42次：4:5; 51:1, 3-4; 52:1, 5; 56:4, 5; 60:7; 64:2; 65:1-3, 6; 67:5; 68:4; 69:3, 7; 70:1-2, 5; 72:7; 76:3, 5; 78:2; 84:1; 93:5; 94:3-5; 97:5; 116:4; 126:4

亦見Believe相信，Hope希望，Love愛

Faithful (*fedeles*) 忠實的/忠誠的/忠信

20次：24:4; 27:3; 43:5; 51:1; 53:4; 76:2; 85:4; 93:5; 103:1-2, 5; 107:4; 117:3; 118:4; 119:3; 121:5; 124:6; 125:3; 126:1

Faithfulness (*fidelitas*) 忠實/忠誠/忠信

27次：16:5; 37:1, 4-5; 51:5-6; 78:3-4; 86:7; 95:3; 104:4, 7-9; 105:1; 106:2; 107:4; 117b:2, 6; 120:3：對天主計劃的忠誠（這計劃在夫妻性行為的雙重意義中成為可見的）是負責任父母職的重要原則，121:6; 122:1; 124:6

Unfaithful (*infedele*) 不忠誠/不誠實

7次：37:1-2; 39:1; 57:5; 95:2-3

Unfaithfulness (*infidelitas*) 不忠誠/不誠實

10次：36:6; 94:6-7; 95:3; 104:3-5, 8

Family (*famiglia*) 家庭/親屬

35次：1:1, 5; 18:4; 20:2; 23:2-3; 36:3; 59:5; 64:1; 77:3; 79:3; 81:6; 88:3-5; 89:3; 103:7; 110:1; 121:5-6; 124:2-3; 125:3; 126:2; 129:3; 133:4

Familiar, family, of the family 親近的、家庭、家庭的（形容詞，*familiare*）

21次：77:3; 81:3-4; 84:2; 88:5; 105:6; 107:4; 118:1; 120:4; 121:2; 124:3; 125:2, 6; 126:3, 5; 127:3, 5; 129:3; 131:6; 133:2

1980年世界主教會議（基督徒家庭的責任）。1:1; 124:3; 133:2, 4

主教會議後頒布的《家庭團體》宗座勸諭。124:3; 125:1; 133:2, 4

Fascination (*fascino*) 著迷

13次：38:4; 44:5; 108:5-6, 8; 117b:3-5

亦見Arousal性興奮，Concupiscence

- 貪慾, Desire慾望, Enchantment著迷, Enjoyment樂事/享受, Libido性驅力, Lust色慾, Object物品, Passion激情, Pleasure歡愉, Use使用
- Father (*padre*) 父親
- 天主教 (*Padre*)
- 56次: 9:4; 15:1; 16:2; 人的墮落是在於懷疑天主的恩賜, 從而背棄了天主父, 26:1-5; 28:5; 29:4; 32:4; 33:4; 50:5; 65:3, 7; 66:3; 67:5; 69:3; 70:3; 73:4; 75:3; 79:4; 83:9; 84:3; 88:1, 3; 90:5-6; 93:2; 94:1, 3; 95:5-7; 96:2-4, 7; 101:7, 10; 102:8; 104:3; 110:3; 117:1; 117b:1
- Human father (*padre*) 人類父親
- 45次: 1:2, 3; 3:2; 8:1-2; 9:5; 10:3; 18:5; 19:1, 5; 21:2; 22:1; 23:1; 31:2; 34:1; 57:4; 58:1; 64:4; 65:3; 66:4; 74:2-3; 82:5; 87:1, 3; 88:4; 91:5; 93:1; 97:2; 99:6; 101:6; 102:1; 103:2; 114:1-3, 7-8; 116:1, 4; 133:1
- Fatherly, Paternal (*padreno*) 父親的
- 21:2; 95:5; 95b:3; 121:5
- Fatherhood, Paternity, Parenthood (*paternit'*) 父職、父親身分、父母職
- 50次
- God's fatherhood 天主的父性
- 95:5
- Fatherhood 父職
- 11次: 20:2; 21:2, 4; 22:6; 69:4; 78:5; 88:1; 105:6; 132:2
- Responsible fatherhood and motherhood 負責任的父職和母職
- 35次: 120:6, 主要討論, 121:1-5; 124:1, 4; 125:1 4; 126:2-3; 127:2, 4; 128:5; 129:2, 6; 130:3; 131:5-6; 132:2
- Responsible parenthood 負責任的父母職
- 13次: 120:6; 121:4-5; 125:2-3; 128:5; 129:6
- Feminine (*femminep;femminino;femminile*) 女性的
- 40次: 2:4; 8:1; 9:3; 10:1; 12:5; 13:1; 17:2; 20:5; 21:3, 5; 22:3; 26:4; 29:2; 31:4, 6; 32:6; 40:2-3; 41:1; 58:6; 61:1; 63:3, 7; 66:4; 108:6, 8; 109:1, 3-4, 6; 110:3; 111:4; 113:1; 132:4-5
- Femininity* (*feminilità*) by itself 女性特質, 單單涉及女性特質, 而沒有與男性特質配對
- 225次中的39次: 9:1; 10:1; 11:3; 14:4; 15:3; 17:5-6; 20:3; 21:2, 5; 22:6; 28:1; 33:2; 40:2-4; 43:3; 45:5; 49:6; 108:6, 8; 109:1-2; 110:2-3, 7, 9; 111:2, 6; 117b:4; 132:4
- 男女性特質經常配對的表達, 見 Masculinity 男性特質
- Fertility (*fertilità*) 生育
- 19次。通常用於「(自然)調節生育」這詞組, 自然調節生育與抗孕是截然不同的, 65:3; 122:1-3; 124:1, 3, 6; 125:1-2; 自然調節生育時而可能以不合乎道德的方式來使用, 125:3; 126:2; 129:3; 131:6。亦見 Fruitfulness 生育繁殖, Birth 出生
- Fidelity 忠貞, 見 Faith 忠誠
- Finality 目的性/終向/終局, End 目的/目標/終向 (*finalità*)
- 13次: 32:3; 36:2; 41:4; 74:5-6; 76:2-4; 79:1, 3。亦見 End 目的, Goal 目標
- Finalization 完成, 要求朝向一個目的 (*finalizzazione*)。男性和女性特質是預定要朝向生育的目的, 14:6
- Flesh (*carne*) 肉身
- 330次。肉中之肉 (*carne dalla mia carne*) 17次。意大利文聖經譯本是先說「肉中之肉」, 不同於希伯來文原本: 「骨中之骨, 肉中之肉」, 3:2; 8:4; 9:4-5; 10:1-2; 12:3; 14:3-4; 19:1; 21:6; 22:3; 30:3, 5
- One flesh (*una sola carne*) 一個肉體
- 96次: 1:2-3; 3:2; 8:1; 9:5; 10:2-4; 14:6; 18:5; 19:1, 5; 20:1-5; 21:7; 22:1-2; 3:1; 25:3-4; 28:4; 29:3; 30:3; 31:2; 33:3; 37:4, 6; 41:5; 42:4-6; 43:6; 45:2; 47:4; 58:1; 66:2, 4; 69:3, 8; 78:1; 80:4, 6; 83:3; 85:5; 87:1, 3; 91:2-3, 5; 92:3, 5-8; 93:1; 96:6; 97:2; 99:4, 6; 100:1, 5-6; 102:1-2; 103:2-4; 104:4; 116:2;

- 117:3; 118:4; 119:4; 131:3; 133:1
 Concupiscence of the flesh 肉身的貪慾，
 見Concupiscence 貪慾/私慾偏情
 有關肉身的其他例子
 113次：1:2-3; 8:3-4; 9:4-5; 10:2, 4;
 12:3; 14:3-4; 16:4; 19:1; 21:6; 22:3;
 23:1, 4; 25:2; 30:3, 5; 42:4, 6-7; 44:5;
 47:2-3; 50:5; 51:1-3, 5-6; 52:1-5;
 53:4-5; 58:3; 68:3; 72:5; 76:3; 83:2-3;
 85:10; 87:1; 91:5; 92:6-8; 93:1; 98:4;
 99:6; 101:4; 117:2-3; 123:3; 128:2;
 131:3
 Fleshly 肉身的，Carnal (*carnale*) 肉
 體的
 22次：39:2 正面意思的肉體的慾
 望，40:3, 5; 45:4; 48:5; 52:2, 5; 56:2;
 69:2; 71:3; 72:2; 75:2; 85:4-5; 92:7;
 114:3; 128:2
 Fraternal 兄弟般的，見Brother 兄弟
 Free (*libero*) 自由的
 41次：2:4; 6:1; 7:3; 14:5-6; 15:1-3; 16:3;
 18:5; 27:2; 40:3; 47:6; 48:5; 52:5; 53:2;
 59:5-6; 67:1; 75:1; 80:7; 82:6; 85:2-3; 92:3;
 104:4; 112:3; 115:6; 117b:2; 124:2; 125:1;
 129:4; 132:3
 Freedom (*libertà*) 自由
 93次：14:6; 15:1-3, 5; 16:3; 17:2;
 18:5; 19:1-2; 27:2; 32:6; 33:1; 39:2,
 5; 41:3; 43:6; 45:2; 46:4; 48:3; 49:2,
 6; 51:1; 52:5; 53:1-3; 57:2; 58:4, 6;
 69:6; 70:7; 72:4; 80:5; 8:1, 3, 8; 99:5;
 101:5-6; 110:9; 117b:5; 123:5; 126:1;
 128:2-3; 130:4; 132:3, 5
 Freedom of the gift (*libert' del dono*,
libert' di dono) 交付的自由：
 15:1-4, 5; 17:2；交付的自由是自由
 的最核心深處，18:5; 19:1-2; 32:6；
 貪慾本身帶來的是喪失交付的自由，
 33:1; 39:5; 41:3; 43:6; 46:4; 48:3;
 49:6; 57:2; 58:6; 69:6; 80:5; 86:8; 101:5;
 110:9; 117b:5; 123:5; 128:2-3; 130:4;
 132:3, 5
 Freud, Sigmund, Freudian 弗洛伊德，弗洛伊
 德學說的
 8:3; 21:1; 46:1-2, 4, 6; 49:6
 Friend 朋友
 單指女性的朋友 (*amica*)
 11次。在雅歌中稱新娘為朋友歌4:7
 (意大利文聖經譯本的翻譯)(中譯
 者註：思高聖經翻譯為「愛腳」)，
 108:6-8; 109:3-4; 111:3; 112:2
 Friendship (*amicizia* 和拉丁文
amitia) 友誼
 3次：109:4
 Fruitful (*fecondo*) 多產/生育繁殖
 7次：2:3-5; 22:3; 74:3; 96:7
 Fruitfulness (*fecondità*) 多產/生育繁殖
 36次：2:3; 9:3; 10:2; 14:6; 15:1; 20:1;
 30:3; 32:1; 66:4; 69:3; 74:3; 75:2-4;
 76:3; 78:5; 97:4; 102:2; 116:1; 123:6;
 125:1; 126:3; 129:3, 6; 130:3-4; 131:6。
 亦見Birth 生育，Fertility 生育
 Fullness (*pienezza*) 完整
 72次：10:2, 11:4；人處於原初狀態時，
 對身體的意義的完整意識，12:2-5; 13:1,
 3; 14:3; 16:3; 18:5; 19:1, 6; 24:2; 25:5; 27:2;
 28:55; 29:2; 43:7; 46:3; 47:1; 48:1; 49:3-4;
 52:5; 53:1, 3-4; 57:3; 65:6; 66:1; 67:3; 71:1;
 72:3; 73:1; 75:3; 79:7; 88:1; 90:5; 91:8;
 93:3; 94:2, 5; 95b:4; 99:7; 105:4; 115:2;
 127:2; 132:3
 亦見Richness 豐盈
- ## G
- Gaudium et Spes 《論教會在現代世界牧職憲
 章》。亦見Council, Vatican II 梵蒂岡第二次
 大公會議
 GS 22:1 基督把天父和祂的大愛啟示給人，
 又向人人啟示人之為人的內涵和人的崇高
 使命，86:3; 87:6
 GS 24:3，有三個要點：(1) 天主三位的
 互相契合跟天主子民的互相契合，可
 互相比擬；(2) 天主就人本身而愛人；
 (3) 人唯有衷心交付自己，才會找到
 真我：10:3; 15:1-5; 17:3, 5-6; 19:5; 32:4;

77:2; 80:6; 81:6; 96:6; 100:1; 103:7

其他《論教會在現代世界牧職憲章》的章節：

59:5; 106:2; 120:1, 3, 6; 121:1-2; 123:1。
有關婚姻的目的及其等級優次的傳統教導在《論教會在現代世界牧職憲章》中得到肯定（亦見End目的，Finality終局/目的性，Subordination從屬），127:3; 129:3

Generative meaning of the body身體的生育意義，見Body 2身體2

Give* (*dare*) 贈予/給予/交付/交出

在自我交付的語境中：10:5; 17:5-6; 18:4; 20:5; 59:1, 4; 73:4; 87:1; 88:1-2; 89:7-8; 90:5-6; 91:3-6; 92:1, 3; 93:1, 3, 6; 94:1, 5; 95:6; 95b:1; 96:4, 7; 97:2, 4; 99:1; 101:10; 102:2-4, 6; 114:5, 7; 126:4

Datum所給予的，指的是已給予的，有別於Gift (*donum*) 禮物：20:5

Gift (*dono*) 交付

338次。有關男人和女人彼此相屬的關係，以「我的」「my」或「我的」「mine」來表達，見33:3-4。

男人和女人彼此成為對方的禮物，13:1; 14:1-2。交付是有位格的存有的基本特性，14:4-5; 15:1-5; 16:1, 3-5; 17:2-6; 18:1, 3, 5; 19:1。人出現在有形可見的世界，是天主的恩賜最卓越的表達，因為人自身之內隱藏著交付的向度，19:3, 5; 20:5; 21:1, 3, 6; 22:4; 26:4; 27:2; 30:3; 32:1-6; 33:1-2, 4; 39:5; 40:1; 41:3; 43:6; 46:4; 48:1, 3; 49:5-6; 51:5; 53:3; 56:1, 4; 57:2-4; 58:6-7; 59:2; 60:7; 61:1-2, 4; 62:1-4; 68:2-3; 69:6; 72:6; 73:4; 75:3; 76:4; 77:2-3; 78:4-5; 79:8; 80:5-6; 81:6; 82:2; 83:4; 84:1, 8; 85:4-5, 7-8; 86:8; 88:2; 90:5-6; 91:8; 92:3; 94:1-2, 5; 95:3; 95b:2, 4; 96:1, 3, 5; 97:2; 101:2-3, 5, 10; 103:4-6; 104:4; 110:2, 7, 9; 111:2, 4-5; 113:3; 116:1; 117b:4-5; 123:5, 7; 124:5; 128:1-3;

130:4; 131:1-2, 4-6; 132:1-5

亦見Gift (*donazione*) 禮物，Grace 恩寵

Hermeneutics of the gift (*ermeneutica del dono*) 交付的詮釋學

是《身體神學》主要運用的神學方法，13:2; 16:1

Dimension of gift the (*dimensione del dono*) 交付的向度

3:2, 4; 14:4; 20:5; 32:3, 5, 96:1

Gift of self (*dono di sé*) 自我交付

15:5; 17:4-5, 32:6, 53:3, 59:2。在榮福直觀中完美的相互自我交付，及其以聖三的彼此交付為基礎，68:2-3; 90:6; 95b:2。從形上的意義上說，只有在天主聖三內，自我交付才是完整的，但從配偶性的意義上說，連天主對受造物的自我交付，都是完全的。

亦見Offering of self自我奉獻

Sincere gift of self (*dono sincero di sé*) 衷心/真誠的交付自己

《論教會在現代世界牧職憲章》的引文，24:3, 15:1-2; 17:5-6; 19:5; 32:4; 77:2; 80:6; 81:6

Disinterested gift of self (*dono disinteressato di sé*) 無私地交付自己

是衷心的交付自己的另一說法：15:3; 16:3; 18:5; 22:4; 33:4; 92:4; 110:2; 132:4

Giving oneself, Gift of self (*donarsi*)

交出/交付自己

10:4; 17:5; 31:3; 43:6; 61:2, 4; 62:1, 4; 63:3; 67:5；基督因着服從，把自己交付給天父，90:5; 92:4; 110:7; 111:4; 123:5

Giving of oneself (*donazione di sé*) 交付/交出自己

17:3-4, 6; 29:2; 73:1; 79:9; 80:1, 6; 91:6; 95:6-7; 130:4

Gift of the person (*dono della persona*) 位格的交付

10:4; 17:2, 6; 30:3; 32:2-3, 5; 41:4;

- 58:6; 61:1; 62:4; 113:310:4; 17:2, 6; 30:3; 32:2-3, 5; 41:4; 58:6; 61:1; 62:4; 113:3
- Personal gift (*dono personale*) 自我交付
81:6; 104:4; 110:7
- Interpersonal gift (*donazione interpersonale*) 位格與位格之間的交付/位際間的交付
61:1
- Reciprocal gift (*dono reciproco*) 相互的交付
14:4; 18:3; 22:4; 32:5; 33:4; 40:1; 77:3; 103:5; 110:2; 113:3
- Total gift (*dono totale*) 完全的交付
78:4; 90:5。新娘與新郎的圖像表達出天主完全自我交付的特性，95b:2, 4
- Radical gift (*dono radicale*) 徹底的交付
13:3; 47:1。新娘與新郎的圖像表達出天主徹底自我交付的特性，95b: 4
- Consciousness of the gift (*coscienza del dono*) 交付的意識
對相互自我交付的意識，17:5。對在原初清白無罪中的交付的意識，18:3。男人和女人在原初清白無罪的狀況中藉着對交付的意識而結合，19:1。交付的自由是對交付的深刻意識的回應，110:9
- Freedom of the gift (*libertà del dono, libert' di dono*) 交付的自由
15:1-4, 5; 17:2; 18:5; 19:1-2; 32:6; 33:1; 39:5; 41:3; 43:6; 46:4; 48:3; 49:6; 57:2; 58:6; 69:6; 80:5; 86:8; 101:5; 110:9; 117b:5; 123:5; 128:2-3; 130:4; 132:3, 5
- Dignity of the gift (*dignità del dono*) 交付的尊嚴
17:3, 5; 32:4; 48:1。獨身突顯在婚姻內交付的尊嚴，81:6
- Ethos of the gift (*ethos del dono*) 交付的道德意義/價值: 19:1-2
- Donum pietatis: 孝愛之恩
57:2; 58:7; 131:2; 132:1, 6。亦見在 Spirit 聖神標題下 Gifts of the Holy Spirit 聖神的恩賜
- 在其他語境中的 *Donum* 禮物: 20:5; 57:4
- Gift, Giving, Act of giving (*donazione*) 交付、交出、交付/交出的行動
40次: 13:3; 14:4; 15:5; 16:44; 17:3-6; 26:4; 27:3; 29:2; 33:4; 61:1; 62:3; 73:1; 78:4; 79:9; 80:1, 6; 89:4; 90:5-6; 91:6。基督把自己交出的行動是祂的救贖行動，95:6-7; 104:7; 121:1; 130:4
- Glory (*gloria*) 光榮
17次: 19:6; 37:2; 49:2; 51:1。身體的純潔是天主的光榮。這光榮是與源自純潔的人與人之間的位際關係有著密切的聯繫，57:3; 60:7; 70:7; 71:3; 86:1, 3; 88:1; 94:1; 96:4; 99:5; 101:6
- Glorious (*glorioso*)
15次: 51:1，人在復活之後，其男性和女性的特徵，在他們光榮的身體內繼續存在，68:2; 70:4; 71:1, 3-4; 72:2; 87:1; 91:5, 8; 92:1-3
- Glorify, Glorification (*glorificare, glorificazione*) 受享光榮
13次: 57:3; 68:4; 69:5-6; 71:1, 5; 73:1, 4; 75:1
- Goal (*scopo*) 目的、目標
1:5, 25:5, 84:2, 91:6。抗孕被界定為是一種行為，其目的是要使生育成為不可能，122:1。
亦見 End 目的，Finality 終局/終向
- Good 善 (*bene* , 多數情況是名詞，偶爾用作形容詞和副詞)
135次。「善」意指客觀現實的一面，「價值」則是在「善」之上加上作為主體的人的觀點，即是人對某些善作出鑒定和評價的註釋。2:5; 3:3; 4:1; 5:2, 4; 6:1-2; 7:3-4; 8:1, 3; 11:4-5; 13:1, 3; 14:1-2;

16:1, 3-5; 19:3; 20:2; 21:6; 22:5; 25:1; 26:2, 4; 27:1-2; 28:2, 4; 35:1, 5; 37:5-6; 39:2; 44:1, 5; 47:1; 48:2; 50:4; 51:2, 6; 52:4; 53:4; 54:5; 57:5; 58:4; 59:1, 3; 62:3; 72:3-4; 76:5; 77:3-5; 79:7; 82:4-6; 83:1; 84:1, 3; 85:1; 86:7-8; 92:4, 7-8; 96:3; 100:7; 104:8; 110:4; 115:2, 5; 120:6; 121:2; 122:5; 124:6; 125:2-3; 127:2; 133:3

亦見Value價值

Good (形容詞, *buono*) 善的/好的

38次: 2:5; 9:1; 13:1, 3; 19:3; 21:2; 22:4, 7; 26:2; 27:4; 38:4; 44:3; 46:5; 47:2, 5; 48:1; 53:4; 55:6; 57:2; 83:2; 84:7; 86:2; 92:4; 93:3; 96:3; 111:4; 114:1; 115:1, 5; 116:1; 120:4; 127:1

Gospel (*vangelo*) 福音

81次: 1:1; 21:5; 23:1; 34:2, 4; 37:5; 38:2; 創2:24 (「為此人應離開自己的父母, 依附自己的妻子, 二人成為一體。」) 是「起初的福音」, 39:5; 42:4; 43:4; 44:1, 6; 45:5; 47:1; 49:3; 51:1; 52:1; 53:2; 57:5; 58:5-6; 59:1, 7; 64:1-3; 65:1; 66:1; 67:2; 68:2; 69:8; 70:1-2, 5; 71:1, 5; 72:1; 73:3-4; 75:3-4; 76:1; 77:1-2; 78:1; 79:8; 80:1; 81:3, 7; 82:1, 3; 83:7-8; 84:3; 85:8; 86:2-3, 7; 93:5; 94:4; 99:4; 100:1-3; 101:1; 104:7; 107:1, 3; 119:5; 121:2; 122:5

Grace (*grazia*) 恩寵

102次: 4:2; 16:1-2; 恩寵是參與天主的內在生命16:3-4; 18:3; 19:2-3; 27:2; 38:4-5; 46:5; 恩寵是天主向人的自我通傳, 67:3, 5; 73:4; 75:3; 76:4; 83:9; 84:1, 8-9; 85:4-5; 87:5-6; 88:1; 91:8; 93:3, 5; 94:1-2; 95:3, 6; 95b:4-5; 96:2, 4-5, 7; 97:1-3, 98:1, 7; 99:2; 100:4, 7; 101:2-5, 10; 102:4, 6; 103:3, 6-7; 104:2; 105:1; 106:5; 108:3, 5, 7; 114:7-8; 115:6; 117:1, 5-6; 117b:2; 126:1, 5; 131:3; 133:2

Endow with the gift of grace

(*gratificare*) 賜與恩寵

3次: 3:4; 96:7; 98:1

Endowment with the gift of grace

(*gratificazione*) 恩寵的恩賜

23次: 79:7; 96:2, 5; 97:2-3; 98:2-4; 101:5-6; 102:3

Guiding thread (*trama*) 引線

11次: 18:4; 43:7; 48:1; 55:3; 57:3; 59:1; 110:5; 132:4; 其他可接受的翻譯: woof (緯線, 在織布機上從一端穿越佈局一端的線, 由梭子帶引), plot 標繪, plan 計劃

H

Happiness (*felicità*) 幸福

18次: 2:1; 3:1; 5:4; 14:1, 3; 15:5; 幸福植根於愛內, 16:1-2, 5; 19:4; 23:5; 66:6; 83:3。

亦見Beatifying祝福

Happy (*felice*) 喜樂

5次: 12:3; 30:3; 38:4; 55:6; 88:4。

eatifying祝福

Heart (*cuore*) 心

408次: 1:2; 3:4; 4:1; 12:5; 13:1-2; 16:3-4; 17:1, 3, 6; 18:5; 19:2-3; 20:1; 23:1, 6; 24:4; 25:2, 5; 26:1-5; 27:1; 28:4-6; 29:1; 30:2, 4, 6; 31:5-6; 32:1, 3; 33:1, 5; 34:1-5; 36:3; 37:2; 38:1, 5; 39:2-4; 40:1-4; 41:1-2, 6; 42:7; 43:5-7; 44:1-2, 4; 45:1, 4-5; 46:1-2, 4-6; 47:1, 3-6; 48:2-5; 49:1, 4-7; 50:1-5; 51:1-2, 4-5; 52:1, 3-4; 55:6-7; 56:1; 57:6; 58:4-7; 59:1-2; 60:1; 61:1-3; 62:5; 64:1; 68:5; 69:1; 70:6; 73:2, 4; 78:1; 79:7, 9; 80:1; 82:4; 83:7; 85:10; 86:2-4, 6-7; 87:2; 88:3; 89:2; 95:2 7:1; 98:5; 99:6; 100:7; 101:1, 3, 5, 7; 103:5; 104:3; 106:6; 107:1; 108:4-6, 8; 109:1, 3; 111:2, 5-6; 112:2-3; 114:4, 6; 115:1, 3-4; 116:2, 5; 126:4-5; 127:4; 128:3; 131:1。亦見Affective情感的, Arousal性興奮, Attraction吸引力, Emotion激情, Passion情慾, Sentiment感情, Subjectivity主體性

Adultery in the heart 在心裡姦淫, committed in the heart 在心裡犯下的

(*adulterio nel cuore, commesso nel*

- cuore*)
24-63
Purity of heart (*purezzadi cuore*) 心的純潔/心裡潔淨
36次：16:5; 19:1; 43:5; 48:3, 5; 49:7; 50:1, 3-5; 52:1, 5, 53:4; 55:6; 57:5; 58:4-7; 59:7; 60:1; 62:1; 63:4-5
- Help* (*aiuto*) 助手
29次。厄娃是天主給亞當的助手：5:2, 4; 6:1; 8:3-4; 9:2; 10:3; 12:3; 14:1-2; 76:5; 97:4; 108:4; 114:1; 116:1
- Hermeneutics (*erneneutica*) 詮釋學
25次。來自希臘文 *herneneuō* (解釋, 翻譯)：解釋的學科，有系統的解釋。詮釋學的主要題材是意思、意義。若望保祿二世主要關注的是在於展示「以聖經為根據的詮釋學」(46:1) 即，對交付所作的詮釋，讓人清楚看到完整的身體的配偶性意義，3:3; 13:2; 16:1; 21:1; 46:1-2, 4, 6; 49:6。神學的詮釋學，60:1; 85:10。把身體的配偶性意義與其救贖意義聯繫起來，是關乎人的詮釋學必不可少的，亦可稱為聖事的詮釋學，102:5; 107:1, 5-6
亦見 Interpretation 解釋
Hermeneutics of the gift (*erneneutica del dono*) 交付的詮釋學
是若望保祿二世神學方法的核心，植根於十字聖若望的神學
13:2; 16:1
Hermeneutics of the Sacrament (*erneneutica del sacramento*) 聖事的詮釋學
107:5-6
Hermeneutics of suspicion (*erneneutica del sospetto*) 處處教人疑難的詮釋學
46:6
- Hierarchy (*gerarchia*) 等級制度
40:3; 48:5; 121:6；婚姻的目的的等級優次 (亦見 End 目的)：《論教會在現代世界牧職憲章》再次肯定婚姻的目的的等級優次的傳統教導 (首要目的是生育，其次是相互幫助等等)，但它卻沒有用到傳統的術語 (亦見沃依提瓦的《愛與責任》 Love and Responsibility, 68) , 127:3
- History (*storia*) 歷史
90次：4:1, 3; 8:3; 10:1; 15:5; 17:1; 18:4; 19:3-4; 20:1; 22:5-7; 23:5; 25:1-2; 26:2; 30:2, 6; 31:5-6; 34:2, 5; 35:2-3, 5; 36:1; 37:3; 38:2; 43:7; 44:3-6; 46:5; 51:4; 52:4; 55:7; 57:2; 59:1; 60:7; 63:3; 65:3-5; 67:4; 68:2; 69:3-4; 70:3; 72:3; 75:1, 3; 93:2-3, 5; 94:2; 95:2, 7; 95b:7; 96:5; 97:5; 100:1; 106:5; 110:2; 115:6
History of salvation (*storia della salvezza*) 救恩歷史
4:3; 8:3; 10:1; 26:2; 31:5; 51:4; 59:1; 75:3; 93:3; 97:5; 106:5
Historical (*storico*) 歷史的/歷史中的
120次：3:1; 4:1-4; 11:1, 4; 15:5; 16:4-5; 17:1-2, 6; 18:2-3; 20:1; 21:6; 23:2; 25:1, 5; 26:1-2; 27:2, 4; 28:2; 29:405; 30:2, 6; 31:5-6; 33:2; 34:2-3, 5; 38:5; 43:7; 44:1, 3-5; 45:3; 49:1, 3, 7; 51:1, 4; 55:4, 6-7; 58:3; 61:3; 63:7; 67:1; 68:5-6; 69:1, 4-5; 70:3, 5, 7-8; 72:1; 73:4-5; 74:4; 77:4; 79:3; 85:10; 86:3, 6; 87:2; 93:5; 95:7; 95b:1, 5, 7; 99:5, 7; 100:5-7; 101:4, 7, 11; 106:5; 107:4; 133:4
Historical a posteriori (*a posteriori storico*) 歷史的後驗
來自拉丁文 “a” (從) 及 “posterior” (後驗)：「從後驗的 (經驗或知覺)」說明，而不是按時間上在先的或因果關係來說明，16:5; 17:2, 6; 18:3
Historical man 歷史中的人，見 Man 人/男人
Historicity (*storicità*) 歷史真實性：31:5; 40:2
Holy (*santo*) 神聖
31次。除去指稱 Holy Spirit 聖神的例子

- 38:4; 69:6-7; 74:3; 75:1; 84:4-5; 87:1; 88:1; 89:2; 90:2; 91:5-6, 8; 92:1, 3; 94:1; 95:5; 96:2-4; 97:2-3; 99:1; 102:2-3; 112:3。亦見Sanctify聖化
- Holiness (*santità*) 神聖性
62次：16:1, 3; 19:5; 23:5; 27:2; 53:6; 54:1-4, 6; 55:3, 5, 7; 56:1-2, 4-5; 57:1-3; 58:7; 60:1; 73:4; 75:4; 83:9; 84:5; 88:2; 89:1; 92:3; 93:5; 95:5; 96:4-6; 99:2, 7; 100:6-7; 101:6; 109:2; 116:4; 117b:2; 126:1
- Homogeneity (*omogeneità*) 同質/同種
4次。有著同一個的源頭，或者是同一種類，8:4; 21:6
- Honor, Honorable (*onore, onorare, onorevole*) 尊敬、可敬的
19次：21:5; 54:5; 55:1, 4-7; 65:3; 75:3; 88:4; 103:1-2, 5; 107:4; 117:3; 118:4。
亦見Reverence崇敬，Shame羞恥 (*vergogna*)，和Shame羞恥心 (*pudore*) Honorable可敬的，Worthy值得敬仰，Upright誠實的 (*onesto*)
8次。道德上「可敬的」或「誠實的」調節生育方法：124:1-4; 125:1, 5-7; 126:2; 131:6
- Honor正直，intergrity (*onestà*) 誠實
6次。主要是用於“conjugal honor”或“conjugal integrity”「婚姻生活的正直誠實」：105:1; 106:2; 107:4; 117b:2, 6
- Hope (*speranza*) 希望/望德
48次：19:6; 39:2; 49:2; 51:15; 70:7-8; 「每日的希望」的主要討論，86:1, 3, 5-7; 99:5; 延伸討論，101:4, 6-7, 10-11; 102:6; 122:5; 126:4。亦見Faith信德和Love愛德
- Horizon (*orizzonte*) 範圍
24次：3:3; 4:3; 7:3; 15:1; 19:6; 20:1; 22:5, 7; 32:4; 40:3-4; 41:2; 51:4; 52:1, 4; 77:4; 99:7; 101:5; 113:5; 114:8; 126:4
- Human being (*essere umano*) 人/人類
53次：3:2; 4:1; 5:6; 8:1, 4; 9:1-2; 10:3; 11:1, 3, 6; 12:1, 3; 17:3; 21:1, 3; 23:1, 3; 27:3; 28:4; 29:2-4; 30:6; 31:1, 4-5; 32:6; 33:1; 41:2, 5; 43:6; 44:6; 49:7; 55:4; 56:1; 57:3; 60:1; 66:6; 69:4; 73:4; 86:8; 106:3; 115:3-6; 129:6。亦見Man人
- Humanity (*umanità*) 人性
102次：2:4; 5:2, 6; 6:2; 7:1, 3-4; 8:2, 4; 9:1, 3-5; 10:2; 12:3; 13:1; 14:6; 15:2; 17:4-5; 18:5; 19:1, 6; 21:1-2, 4, 6-7; 22:1-3; 25:2; 26:4; 27:2, 4; 28:1; 29:2; 30:3, 5; 33:5; 34:2, 4; 43:7; 46:5-6; 49:4; 59:2; 60:4; 62:3, 5; 65:6; 67:3; 69:2, 5, 8; 71:3-4; 72:2-3; 76:6; 77:1, 4; 88:1; 89:7; 90:1; 93:2, 5; 94:3, 5; 95b:5; 102:8; 109:4; 110:2-3; 117b:2; 125:3
- Humane Vitae 《人類生命》通論
37次：23:3; 27:2; 59:5-6; 60:5; 63:6; 93:5; 118:1-2, 5; 119:1, 3-5; 120:1-4, 6; 121:1, 4-6; 122:1-2, 4-5; 123:1-2, 5-6, 8; 124:1-6; 125:1-3, 5-7; 126:1-5; 127:1-5; 128:2-6; 129:1-3; 130:1, 3-5; 131:1-4; 132:1, 6; 133:2-4
- Husband (*marito*) 丈夫
163次：10:3; 18:5; 20:2, 4; 21:3, 6; 25:3; 30:1-3, 5; 31:1, 3; 32:2; 33:1-2; 36:5; 37:1-2, 6; 38:1, 4; 39:1; 42:4, 6-7; 43:1, 6; 64:3-4; 66:1, 4; 67:1, 4; 68:1-4; 69:1, 3-4; 72:7; 73:1, 4-5; 75:1-2; 78:5; 79:4; 81:7; 82:6; 84:4, 7; 85:3-5; 87:1-2; 88:4; 89:1, 3-5, 7-8; 90:1, 3, 5-6; 91:1-4, 6; 92:1, 3-8; 93:6; 94:5; 95b:1, 6-7; 97:2, 4; 98:8; 99:6; 100:4, 6; 101:2, 8, 11; 103:1; 104:2; 105:3; 110:3; 115:2; 116:2; 117:2, 4; 117b:3; 127:3
亦見Wife妻子，Spouses配偶/夫妻
- Hylomorphic (*ilemorfico*) 形質論的
來自希臘文“*hyl*” (木，樹木，質料) 和“*morph*” (形式，外形)：與亞里士多德以質料和形式 (matter

and form) 來解說運動和可動的存有相關 (尤其見《物理學》*Physics*, 1, 7); 按他的解說, 「質」被理解為潛能的原則, 「形」是實現的原則, 98:7

I

I would say (*sirei*) 我會說/我認為

34次。若望保祿二世的一個獨特詞組, 沒有採取他慣用的第一身眾數的形式, 而採用了第一身單數。他往往以這種做法來介紹尤其重要的構想: 23:4; 38:2; 39:3-4; 40:1, 4; 55:2; 64:1; 66:3; 67:1; 70:6; 71:3; 75:1, 3; 76:4; 80:5; 87:6; 89:4, 7; 90:6; 91:7; 92:6; 96:6; 98:2, 6; 106:1; 109:4; 110:2; 112:3, 5; 113:2, 5; 115:4

Image (*immagine*) 肖像/圖像/影像/映像

192次: 1:3; 2:2-5; 3:1, 3; 4:2; 5:3; 6:1-2; 8:1-2; 9:3, 5; 10:3; 11:1; 12:5; 13:2-4; 14:2, 6; 15:35; 18:1; 19:1, 5; 21:1, 2, 4, 6-7; 23:1-2; 25:2; 26:4; 27:2-4; 28:1-2; 29:1, 3; 32:1, 4; 34:5; 36:1-6; 37:2; 38:2; 39:3; 40:4; 49:5; 54:4; 57:3; 58:2, 4; 60:3, 5; 61:1; 62:4; 63:1, 6-7; 64:3; 66:2; 67:5; 68:6; 69:2-4, 7-8; 70:8; 71:2-4; 75:4; 77:1-2; 80:3; 86:3-4; 87:6; 89:8; 90:4; 91:4, 6; 92:2, 6; 93:3; 94:7; 95b:5-6; 96:3-5; 97:2-3; 98:3; 99:7; 100:5; 102:2-4, 6-7; 105:1; 108:7; 110:2; 116:4; 117b:3

Likeness (*somiglianza*) 模樣/尚似

51次: 2:3; 6:2; 8:4; 9:3; 19:1, 3; 21:2, 6; 32:2; 33:3; 49:5; 57:3; 66:1-2, 5; 67:5; 69:4; 71:3-4; 75:1, 4; 76:3; 77:1-2; 80:3; 86:4; 90:2-3; 92:3; 93:1, 5; 94:5-6; 95b:5; 96:1, 5; 98:2-3; 99:7; 100:1, 5; 104:4; 114:2

Image (and likeness) of God (*immagine { e somiglianza } di Dio*)

天主的肖像 (和模樣)

1:3; 2:3-5; 3:1; 4:2; 6:12; 8:1-2。人處於共融的時刻比起處於孤獨的時刻, 更能成為天主的肖像。任何可

能有關人的神學論述, 這是最深刻的層面, 9:3, 5; 10:3; 12:5; 13:2, 4; 14:2, 6; 15:35; 19:1, 5; 21:6-7; 22:7; 23:1; 26:4; 27:2-4; 28:1-2; 29:1, 3; 32:1; 49:5; 57:3; 58:2; 66:1, 2; 67:5; 69:4; 71:3-4; 77:1; 80:3; 86:4; 95b:5; 96:3, 5; 98:3; 99:7; 100:5; 102:2, 7; 110:2; 117b:3

Indissolubility of marriage (*indissolubilit'*)

婚姻的不可拆散性

41次: 1:2-3; 2:1; 3:2; 4:1, 3, 5; 5:1; 10:1; 18:1; 23:1; 43:6-7; 58:2; 59:2, 5; 64:1; 68:5; 69:1, 8; 73:2-3; 80:2, 5; 81:1; 82:3; 86:4, 6; 96:1; 99:7; 100:2-3, 6-7; 101:1, 4; 106:6; 107:1; 117b:2; 133:1

Inequality (*disuguaglianza*) 不同等/不平等

在創3:16中表明的男人和女人之間的不平等並不是原先社會上的不平等, 而是他們在位際關係上的不平等, 30:2

Inheritance (*patrimonio*) 繼承的產業/產業

3次。身體的真義, 即是, 身體的配偶性意義, 這是自起初便繼承了的最深刻的產業, 比起罪還要深刻, 46:6; 94:7。最後一章的題目: 祂賜下生命的法律作為百姓的產業, 118:1

Inheritance (*eredità*) 繼承/繼承物

22次: 11:4; 21:6; 23:1, 5; 基督有關「在心裡姦淫」的言論, 喚起人重新發揮他最深刻繼承的潛能, 即身體的真義, 這存在於身體的配偶性意義中, 46:6; 51:4; 58:3; 64:1; 69:5-6; 71:3; 77:4 97:1, 5; 98:1, 4

Inner 內在, Interior 內在的 (*interiore*)

199次: 3:1; 7:3; 12:5; 13:1; 14:6; 15:3; 16:3-5; 17:2-6; 18:2; 19:1-3; 23:2, 4; 24:3-4; 25:2-5; 27:3; 28:4-5; 30:2; 31:5; 32:6; 33:1; 34:1, 3, 5; 37:5; 38:1; 39:2-5; 40:1-2, 4-5; 41:1, 6; 42:3, 6; 43:2-3, 5-7; 44:1; 44:1-2; 45:2, 4; 46:3-5; 47:2-3, 5; 48:3-5; 49:1, 4, 7; 50:1, 3; 51:2, 4; 55:6; 58:5, 7; 59:1; 60:7; 61:3; 62:2-3; 63:3-4, 6; 67:3; 68:4; 70:7; 71:3, 5; 72:1-2; 76:3; 80:7; 81:3, 6; 84:2; 85:10; 86:6; 88:1; 96:1; 100:7; 101:5; 108:4, 6; 110:8-9; 111:6; 112:3; 113:3; 115:2;

- 116:3; 123:6-8; 127:3; 128:1-5; 129:1, 5; 130:1, 3-4; 131:1-25; 132:2-3, 5-6。見 Internal內的/內心的/精神的, Intimate隱密的, Subjective主體的/主觀的
- Innermost [being] 最內在/內心深處, 見 Intimate隱密的
- Innocence (*innocenza*) 清白無罪
136次: 2:1; 3:1-4; 4:1-4; 11:4; 12:1, 3-4; 15:5; 16:2-5; 17:1-5; 18:1-5; 19:1-5; 20:1; 21:2, 7; 23:5; 25:1; 26:4-5; 27:2-3; 28:1-5; 29:3-5; 30:1; 31:1, 5-6; 33:1; 49:4; 55:4, 6; 58:2, 5; 61:2; 87:2; 96:1-3, 5-7; 97:1, 3, 5; 98:3-4; 99:7; 102:4
- Insatiable, Insatiability (*insaziabile, insaziabilit'*) 無法得到滿足
無法得到滿足正正在於貪慾的核心, 因為貪慾破壞男人和女人之間原初共融的和平與完整祝福。無法得到滿足具較正面意義的闡述, 可見於柏拉圖的思想, 22:4。無法帶來滿足的性結合危害男女之間的結合, 29:1; 30:5; 31:1, 3
- Inscribe (*iscrivere*) 銘刻
23次: 7:1; 9:1; 所銘刻(於人)的恩賜, 就是人之為天主肖像這真理的基本內容, 14:2; 15:3; 16:5; 19:2; 21:4; 56:4; 愛的深刻經驗自起初已銘刻於作為天主的肖像的人, 因而已銘刻於人的身體之上, 57:3; 59:1; 61:4; 62:1; 63:3; 75:1; 身體的配偶性意義自起初已銘刻於身體之上, 125:1; 131:3
亦見Language of the body身體的語言, Meaning 意義, Read讀
- Inseparable, Inseparability (*inscindibile, inscindibilit'*) 不可分割, 不可分割性
12次: 夫妻性行為中的結合和生育意義的不可分割, 是《人類生命》通諭的重要議題, 118:2-3, 5-6; 119:2; 121:6。這不可分割性是一個事實而非規範。這雙重意義不可分割是因為本質上彼此間的互動作用。當夫妻性行為中的生育意義被排除, 這行為因此也不再是愛的行為, 反之亦然, 123:6; 127:2-3; 131:4; 132:6。亦見Unitive and Procreative meaning 結合和生育意義。
- Instinct (*istinto*) 本能
31次: 10:2; 14:6; 21:1; 22:4; 29:3; 30:1-3, 5; 31:1, 3; 32:2; 33:1-2; 43:3; 44:5; 46:4; 48:5; 59:6; 80:3-5; 121:5; 124:2
Sexual instinct (*istinto sessuale*) 性本能
5次。「性本能」暗示人內在地受到束縛, 14:6。將「性本能」這類別應用於男人和女人, 而不顧及人的性意慾具位格特性, 以及其之與天主肖像的關係, 這樣的做法並不是完全恰當的, 80:3-5。
- Desire (*brama*) 慾望
8次。性慾望, 僅具正面意義的性慾望, 111:4-5; 112:5; 113:1-2
- Desire (*istinto*) 戀/依戀
10次。意大利文聖經翻譯 創3:17:「妳要依戀妳的丈夫, 也要受他的管轄,」14:6; 30:1-3, 5; 31:1, 3; 32:2; 33:1-2
- Instinctive (*istintivo*) 本能的
12:1; 30:5
- Integral (*integrale*) 整全/全面
54次: 15:2; 23:3-4; 29:5; 41:6; 45:5; 48:4; 49:6; 58:6; 59:3, 6; 62:2-3; 68:2; 69:8; 77:1; 91:1; 96:6; 98:1-3; 103:3; 104:9; 105:1-2, 5; 106:3; 110:7; 112:3; 115:4, 6; 116:1, 3; 117:5; 117b:6; 119:5; 121:4; 123:2-3, 7; 124:2; 125:2, 7; 126:2-3; 129:1, 4
Integral truth (*integrale verità*) 整全的真理
主要在「關乎人的整全真理」的形式, 探討《人類生命》7「全面觀」的概念, 15:2。主要討論, 23:3-4; 58:6; 62:2; 69:8; 77:1; 115:4, 6; 117:5; 123:3, 7; 125:2。亦見Integral vision 全面觀, Adequate anthropology 適切的人學
- Integral vision (*visione integrale*) 全面觀
一個關鍵的片語, 可追溯到《人類生命》7(意大利文版), 概括了《身體神學》的目的(見導言

- 107頁)，23:3-4。唯有全面的人觀才能回應笛卡兒主義性質的現代科學，59:3；68:2；121:4。亦見Integral truth整全的真理，Adequate anthropology 適切的人學
- Intentional (intenzionale)** 有意的/意向向上
15次。源自拉丁文 *in* (朝、向、對著) 和 *tendo* (伸展、對準、趨向)：現象學的術語，特指「關乎」若干對象的行為，如：看到紅色是一個「關乎」紅色的行為，並在這意義上是「趨向」紅色的。牙痛屬非有意的行為，因為它並不是以相同的方式「關乎」某事物。痛的感覺並沒有特定的對象。我能想像痛楚，而這思想是有對象的，因而是有意的行為，Intentional (具意向的) 於一般日常的英語來說，是指有目的而為的行為。從現象學而言，一個行為可以是有對象的(如：看到)；從一般常理而言，一個行為可以是沒有特定對象的(如：在無意中看到些甚麼)。從引伸的意義上說，「具意向的」也可應用於其所想的存在物，相對於本身真實存在的存在物(見TOB 103:3, 5)。若望保祿二世最常用的詞組當中包含「意向上的」的，就是「意向上的簡約」(intentional reduction)，這並不涉及刻意的簡約，而只涉及該行為是關乎簡約的，如：把認識和所愛的對象簡約為只具性吸引力的特徵，而對這個人的整體美漠不關心或視而不見。在論及藝術時，他也採用「意向上」這詞(TOB 60-63)，特別在於「關乎」人身體形式的藝術(如：攝影藝術)，40:3, 5; 41:2, 5; 45:3, 5; 62:2; 63:4-5; 92:5; 103:3, 5
- Intentionality (intenzionalità)** 意向性
16次。根據形容詞「意向向上」於上述現象學術語的意義所組成的名詞，20:4; 40:2, 4-5; 41:1-2, 4; 43:3; 63:5
- Interior**內裡的/內部的，見Inner內在的/內心的
- Interiority (interiorità)** 內在性
12:4; 28:1; 38:5; 41:6; 44:1; 48:4; 50:3; 51:5-6; 58:5; 132:3。亦見主體性(subjectivity)、意識(consciousness)、經驗/體驗(experience)
- Internal**內的/內心的/精神的，**Interior**內在的(形容詞及名詞，*interno*)
27次：18:2; 24:3; 25:2; 28:2; 30:6; 31:3; 34:4; 39:4; 40:4-5; 46:5; 48:3-4, 7; 50:3, 5; 51:2, 5; 66:5; 70:6; 71:2; 72:3; 125:1
- Interpersonal** 位際的，見Person位格
- Intersubjective** 主體與主體相交的，**intersubjectivity** 主體與主體相交的特性見subject主體
- Intimate** 隱密，**Intimacy** 隱私，**Innermost[being]** 最內在、內心深處(*intimità, intimo*)
66次。源自拉丁文 *intimus* 是 *intus* (裡面)的最高級形式，即最內在、內心深處。這裡並沒有取其性親密行為這個意義，而取其一般的意義—隱密，即內心深處，4:1; 10:2-4; 12:4-5; 13:1; 16:3-4; 17:3, 5-6; 18:4-5; 20:2。人的道德必然與人的內心深處，亦即其位格主體性之動態過程有關24:3; 26:2; 27:4; 28:1-2; 31:4; 34:5; 43:3; 44:2; 46:5; 50:2; 51:1, 3; 54:4; 55:6。隱私理解為身體受衣物或房屋所覆蓋，因而受到保護和不讓外面的人看到，61:2, 4; 62:1-2。內心深處指的是人心，64:1。隱私作為在榮福直觀之中，人與天主最內在的親密程度，67:3; 93:5-6; 100:7; 111:2, 6; 118:5-6; 119:2; 121:6; 123:6; 129:6; 130:2。亦見主體的(Subjective)
- Intimacy of the body (intimità del corpo)** 身體的隱私
61:2, 4; 61:1-2
- Irradiate, Radiate into, Irradiation, Radiation into (irradiare, irradiazione)** 光照、伸展、闡明、散發、擴展
8次：16:1, 3; 57:5; 77:4; 86:2; 108:4; 109:2
- Israel** 以色列
68次：4:3; 8:2; 20:2; 34:1; 35:2-3; 36:1, 5-6; 37:1-5; 51:5; 65:3, 5; 94:6-8; 95:1-4, 6-7; 95b2; 4-5; 104:2-5, 8-9; 105:1; 107:1; 108:1

Isrealite (名詞) 以色列人
37:3

Israelite (形容詞) 以色列的
35:2, 5; 38:4; 77:3; 84:6

J

St. John of the Cross 十字聖若望
21:1。註腳，尤其提及十字聖若望的著作《愛的活燄》(The Living Flame of Love) 與雅歌之間的關聯(見導言，頁27-28)，108:2

John of the Evangelist 聖史若望
6:1-5; 28:5; 29:4; 30:6; 33:5; 46:1, 3; 50:5; 51:1, 5; 83:9; 98:4

Judaism 猶太教
8次：51:1; 64:2; 65:3; 74:3; 82:1
Jewish 猶太教的/猶太人的
4:3; 65:3

Just (*giusto*) 恰當的/合適的/合理的
39次：12:1; 13:4; 20:5; 35:1; 37:4; 38:4; 42:4; 43:5-6; 44:6; 50:1; 51:1; 53:5; 54:4; 6; 55:2; 62:2; 63:3; 72:4; 76:1; 78:1-2; 83:3; 85:6; 88:4; 89:5; 106:4; 117b:5; 120:4; 121:6; 124:3; 125:3, 6; 128:2, 6; 131:2

Justice (*giustizia*) 義德
34次：16:3; 18:1; 19:3; 24:1-4; 25:5; 27:2; 35:1; 37:1; 42:2-3; 49:4; 51:5; 52:1; 87:2; 88:2; 96:2, 5; 97:1, 3; 98:3-4; 99:7; 100:7; 126:4; 128:2

Justification by faith (*giustificazione*) 因信成義
13次：51:3-4; 52:1, 5; 53:1

K

Key (*chiave*) 鑰匙、關鍵
41次：3:3; 8:1; 11:2; 14:2; 24:1-2; 26:4; 33:2; 34:1; 42:4; 43:4; 46:1; 51:2; 59:3-5; 64:3; 65:3; 66:1, 6; 80:4; 81:4; 83:5; 86:6; 87:2-3; 93:1; 99:4; 103:7; 106:5; 110:5;

124:3; 127:5; 133:2

Key words of Christ, key for a theology of the body 基督的重要言論，身體神學的關鍵

19次：3:3; 24:1; 42:4; 43:4; 59:4-5; 64:3; 65:3; 66:1; 86:6; 87:2; 99:4; 106:5; 133:2

Know* (*conoscere*) 認識/知道
就性結合的意義而言，21次：13:1; 20:2-5; 21:1, 4, 7; 22:1; 37:1; 74:2; 75:2

Knowledge* (*conoscenza*) 認識/知識

51次：10:5; 20:1-5; 21:1, 3-5, 7; 22:1-5, 7; 23:5; 110:7

L

Language of the body 身體的語言，參閱Body 2 身體2

Law (*legge*) 律法/法律/法規/定律
141次。亦見Right 權利：1:4; 2:1; 4:2-3; 10:3; 16:3-4; 20:1; 21:6; 22:5; 23:1-2; 24:1, 3-4; 25:1, 5; 28:2; 33:4-5; 34:1; 35:1-2, 5; 36:1, 4-5; 37:1; 38:1, 5; 42:3-4; 43:5; 47:1; 49:3-4; 51:1, 3; 52:5; 53:1, 2, 4; 58:1; 64:1-2; 65:1-3; 67:1-2; 74:4; 75:2; 81:1; 99:6; 105:6; 118:5-6; 119:1, 3-5; 120:1, 4-6; 121:2-3, 5; 122:4; 123:1, 3; 124:5, 6; 126:1, 130:4

Divine law, law of God (*legge divina, di Dio*) 天主的律法

21次：1:4; 16:4; 24:1; 28:2; 35:1; 38:5; 42:3; 51:3; 64:2; 74:4; 120:1, 4-6; 121:2-3; 122:4; 124:6; 126:1

Natural law (*legge naturale*) 自然律
21次：21:6；註腳中的重要討論，25:1; 118:6；《人類生命》通論所提及的自然律，119:1, 3-5; 121:5; 123:3; 124:6

Libido (*libidine*) 性驅力
3次。意大利文形式：53:6; 57:4 58:7。亦見Concupiscence 貪慾, Desire 慾望, Enjoyment 樂事/享受/享樂, Lust 貪

- 慾，Object物品，Pleasure歡愉
- Libido (*libido*) 性驅力
8次。強烈的性慾望，拉丁文形式，弗洛伊德專用性驅力這詞來表達性慾的概念，44:5; 46:4, 6; 107:6; 109:6
- Libidinous性慾強的/性驅力的，參閱 Lustful色慾的
- Life*生命，Live*生活 (*vita, vivere*)
- The inner life of God (*la vita interiore di Dio*) 天主的內在生命。
天主的內在生命是在天主內神性性格三而為一的共融，16:3; 67:3; 68:4。
亦見Mystery奧祕
- Life according to the flesh (*vita secondo la carne*) 隨從肉性生活
33次：9:4; 50:5; 51:1；延伸討論51:2-5; 52:1, 3-5; 53:1-3; 75:2; 131:3
- Life according to the Spirit (*vita secondo lo Spirito*) 隨從聖神生活
44次：50:5；延伸討論，51:1-3, 5; 52:1, 3-5; 53:1-5; 54:4; 56:1, 5; 57:4-6; 8:4-5; 101:4-6; 107:3; 117b:4-5; 131:6
- Living (形容詞，*vivo*) 生活的
42次：4:5; 21:1, 4; 24:3; 44:2; 56:4; 57:2; 60:2-4; 61:1; 65:3-4, 7; 67:5; 68:2; 69:5; 70:2-3, 6; 72:7; 79:9; 80:1; 86:7; 95b:3; 97:4; 102:7-8; 105:4; 115:4, 6; 126:5
- Shared Life, Living together (*convivenza*) 共享的生活/共同生活，一起生活
43次。共同生活可以以一般的意義來理解，即：人在許多不同關係中與其他人一起生活，也可以以特定的意義來理解，即：男人和女人在有性關係的情況下生活在一起，12:1; 18:3; 20:4-5; 23:5; 36:1; 37:5; 42:5; 43:6-7; 44:5; 57:3; 60:3; 74:3; 77:3; 83:3; 85:5, 7; 101:1, 4; 106:2-3; 117:6; 117b:5; 120:1; 122:5; 125:3; 26:5; 127:5; 128:4-5; 131:1-2, 4, 6; 132:2-4
- Likeness模樣，參閱Image肖像
- Limit (*limite*) 界限
17次：10:2; 13:2; 20:1; 22:5; 26:5; 48:4; 59:3; 61:3-4; 62:1; 78:1; 80:3; 113:3; 115:3, 6。亦見Boundary交界線
- Link聯結/關聯，參閱Bond聯繫/關係/契合
- Love, Agape (*agapē*) 愛，純愛
6次：22:4; 47:1; 92:7; 113:5。「Agape」一詞在古希臘文翻譯的舊約聖經（七十賢士本）中慣常指愛（love）；仿效繼七十賢士本的做法，在新約中「eros（情愛）幾乎完全沒有出現過（只在七十賢士本中以名詞形式出現過兩次，動詞形式出現過三次，而在新約則一次都沒有）。從阿默農的例子中可見，「Agape（愛）」並不是必然指涉高尚和超自然的愛；他在姦污其異母妹妹塔瑪爾後，「十分憎恨她，並且他如今對她的憎恨，遠超過以前對她的愛戀」（撒下13:15）。新標準修訂版聖經（NRSV）譯作「以前他對她的愛戀（lust）」；七十賢士本譯作「*tēn agapēn hēn ēgapēsēn autēn*（以前他對她的愛戀 [agape]）」。希臘原文用的是普通的愛字（'ah-bAh），這字在雅歌中也曾用過，指的是情慾之愛（erotic love），在七十賢士本中通常譯作「*agapē*」。亦見Eros情愛
- Love (動詞，*amare*) 愛/去愛
91次：33:5; 35:2; 37:1; 47:1; 59:5; 68:3; 72:4; 82:2; 84:1; 87:1; 88:2, 4; 89:7-8; 90:2-3, 5; 91:3-6; 92:1, 3-7; 93:1, 3, 6; 95:3, 6; 95b:1; 97:2, 4; 99:1; 102:2-3, 6; 103:1, 2, 5; 107:4; 109:5; 110:2; 111:4; 112:2; 117:2-4, 6; 117b:3; 118:4; 127:1; 128:3
- Love (名詞，*amore*) 愛
465次：10:3; 11:3-4; 13:3-4; 14:3-5; 15:1, 4; 16:1-2; 19:1-6; 21:5; 22:2, 4; 26:4; 27:2; 28:6; 29:4; 32:1, 3, 6; 33:3-4; 36:5-6; 37:1-5; 38:5; 46:5-6。愛是至高無上的價值，46:5-6; 47:1; 49:7; 51:5-6; 53:2; 57:2-3; 59:5-6; 60:7; 63:3; 67:4; 68:1, 3-4; 69:6; 78:45; 79: 8-9; 80:1, 6; 81:4; 83:3;

84:1;87:4-5;89:3-4; 90:1-6; 91:4, 6-8; 92:2-8; 93:1, 6; 94:5-8; 95:1-7; 95b:1-5, 7; 96:1, 6; 97:4; 99:1, 4; 101:1, 7, 10;102:1-2, 4, 6-8; 104:2-4, 8; 105:1, 6; 106:1-2, 4; 107:4, 6; 108:1, 3-6, 8; 109:1-4, 6; 110:1, 4, 6-7, 9; 111:1-3, 5-6; 112:1, 3-4; 112:4 5; 113:1-6; 114:3-4, 6; 115:1-3; 116:4-5; 117:1-2, 4-6; 117b:1-3, 6; 118:1; 120:1-2, 6; 121:1-2, 4; 123:2-3, 6; 124:2, 5; 125:6; 126:1, 4-5; 127:1-5; 128:2-3; 130:3; 131:1-2, 4; 132:2-3, 6; 133:1

Love (大寫) 大愛

21次。是天主及聖三大愛的意義：
11:4; 14:4-5; 15:1, 4; 16:1-2; 19:4-6; 26:4; 27:2; 94:5; 96:1; 116:4

Truth and Love真理及愛

真理及愛作為概念上的一對，意指聖三的生命（按《教會在現代世界牧職憲章》24:3的教導），尤其關於聖言和真理來自聖子，以及愛來自聖神：15:1。重要的討論，19:4-6; 32:4; 67:4; 69:6; 87:5; 96:1; 100:1; 103:7; 132:6

Love (*carità*) 愛

30次：15:1; 32:4; 52:5; 53:1-4; 73:5。愛是量度基督徒成全的準繩，78:3; 88:1-2; 94:1, 5; 96:2; 100:1; 103:7; 113:4-5; 128:2; 131:3

Lust 貪戀/色慾, Lustful 貪戀的/色慾的 (*lussuria, lussurioso*)

4次：39:4; 114:1; 116:3。牛津英文字典：「色慾 (lust)：強烈的性慾。主要和現今專門，暗指強烈道德上的譴責：貪戀、簡直禽獸不如（流行的講法。）」相對於在意大利文版本中的4個「色慾 (lust)」和「色慾的 (lustful)」的例子（也許還可以加上幾個「好色的 (*libidinoso*)」和「性驅力 (*libido*)」的例子，在羅馬觀察報的翻譯中，就有多於170個用到「色慾 (lust)」的例子；通常等同於

「望 (*desire, desiderio*)」和「貪慾 (*concupiscence, concupiscenza*)」的意義。關於因這樣大量使用「色慾/貪戀 (lust)」而引起的問題，參閱導言，頁13。亦見Concupiscence 貪慾, Desire 渴望, Enjoyment 享受, Libido 性驅力, Object 物品, Pleasure 歡愉

Lustful (*libidinoso*) 貪戀的/色慾的

6次：54:1-4。亦見Libido 性驅力

M

Magisterium (*magistero*) 教會訓導當局

14次：18:2; 27:2; 59:5, 7; 118:1-2; 119:3-4; 120:1; 121:1-3

Man*人, Human being 人類, Human person (*uomo*) 人/有資格的人

1992次。亦見Human being (*essere umano*) 人類

Man of original innocence (*uomo della innocenza originaria*) 原初清白無罪的人

28:1; 29:4-5; 55:6; 98:4

Man of original justice (*uomo della giustizia originaria*) 具原初義德的人

98:4

Fallen man (*uomo caduto*) 墮落的人

73:4

Man of sin (*uomo del peccato*) 有罪的人

92:2

Historical man (*uomo storico*) 歷史中的人

62次：4:1-3; 11:4; 16:4; 17:1; 18:2; 20:1; 25:1, 5; 26:1-2; 27:2; 28:2; 29:4-5; 30:2, 6; 34:2-3, 7; 44:1, 3-4; 45:3; 49:1, 7; 51:1, 4; 55:4, 6-7; 58:3; 61:3; 63:7; 67:1; 68:5; 69:1; 70:7-8; 72:1; 86:6; 87:2; 99:5; 106:5; 107:4

Man of concupiscence (*uomo della concupiscenza*) 帶有貪慾的人

33次：28:1, 3, 4; 29:4-5; 30:5; 33:1; 34:2-3, 5; 38:2; 45:1; 46:3; 49:1, 4;

- 51:1; 58:5, 7; 100:7; 106:5; 107; 128:4。亦見 Concupiscence 貪慾
- Carnal man (*uomo carnale*) 血肉之軀的人
48:5; 69:2
- Sensual man (*uomo sensuale*) 重感官享受的人
47:1
- Man of earth (*uomo di terra*) 屬於土的人
71:3; 72:1
- Man of this world (*uomo di quest mondo*) 現世的人
71:4
- Old man (*uomo vecchio*) 舊人 (參閱羅6:6)
92:2
- New man (*uomo nuovo, nuovo uomo*) 新人 (參閱厄2:15和4:24)
21:4, 6-7; 22:1, 7; 49:4; 70:7; 88:2; 101:6
- Outer man (*uomo esteriore*) 人的外表 (參閱迦4:16)
39:2; 48:3; 51:1
- Inner man (*uomo interiore*) 人的內心 (除參閱迦4:16外, 亦見羅7:22和3:16)
24:4; 25:2; 28:5; 31:5; 39:2; 40:1; 41:6; 44:1; 48:4; 50:1; 51:4; 58:5; 88:1; 130:4
- Man of the call (*uomo della chiamata*) 蒙召的人
107:2
- Man of the resurrection (*uomo della risurrezione*) 復活後的人
71:3
- Risen man (*uomo risorto*) 已復活的人
72:1
- Heavenly man (*uomo celeste*) 屬於天上的人
71:2-4
- Man of the future world (*uomo del mondo futuro*) 來世的人
69:3, 5
- Manichaeism 摩尼教, Manichean 摩尼教的
36:4; 41:4。詳細討論, 44:5-6; 45:1-5; 46:1, 4; 49:6; 55:3; 62:5; 77:6; 78:1; 82:6; 83:3; 85:5; 117b:2。亦見 Encratism 禁戒主義
- Manifestation (*manifestazione*) 呈現
48次。這是一個重要的詞彙, 可給啓示 (Revelation) 作補充, 「呈現」比起僅靠言語的「啓示」, 所指出的是較容易看得見或較可能觸摸得到的 (參閱93:3), 3:1; 5:6; 8:4; 36:3; 45:2; 46:4; 47:3; 50:4; 51:2, 5; 52:3, 5; 53:4; 54:4; 55:3; 56:3; 59:3, 6-7; 62:3; 71:1; 72:2; 93:1, 3; 124:2; 128:3, 5-6; 129:1, 6; 131:1-2; 132:2, 4-5。亦見 Revelation 啓示
- Marriage* (*matrimonio*) 婚姻
502次: 1:1-3, 5; 2:1; 3:1-2; 4:1, 3, 5; 5:1; 10:1; 15:1, 5; 17:1; 18:1。男人和女人是為婚姻而受造的, 18:5。相同的論點, 19:1, 5; 21:3; 23:1-4。婚姻是教會的聖事, 23:5 6; 25:4; 30:5; 34:1; 35:2; 36:1-3; 37:3-5; 39:5; 40:1; 42:6-7; 43:1, 6-7; 44:5; 49:3; 50:1; 57:3; 58:2; 59:2, 5; 64:1; 66:2; 67:4; 68:5。婚姻與生育並無決定性地釐定人存在為男人或女人, 69:1, 3-4, 8; 72:7; 73:1-3; 74:1-3; 75:2-4; 76:2, 5-6; 77:2-6; 78:1-2, 4; 79:3, 5-7; 80:2, 5, 7; 81:1-6; 82:1, 3, 5-6; 83:1-4, 6; 84:1-2, 5-9; 85:1-4, 6-9; 86:4-8; 87:1, 3-4, 6; 88:1, 5; 89:3-4, 7; 90:1-4; 91:2-3, 4, 8; 92:1, 8; 93:1, 3-4, 6-7; 94:1, 4; 95:3-7; 95b:1, 5-7; 96:1-2。婚姻是原始聖事, 也是創造聖事的核心, 96:6-7; 97:1-2, 4-5; 98:1-3, 5, 8; 99:1-4, 7; 100:1-2, 4-7; 101:1-5, 7-11; 102:1-5, 7-8; 103:1-7; 104:1-2, 4-5, 7-8。按真義所重讀的「身體的語言」是婚姻聖事的必要元素, 104:9; 105:1-6; 106:1-6; 107:1-2, 5; 108:1, 5; 110:3; 113:6; 114:3; 115:1-4, 6; 116:3, 5; 117:1-3, 5; 117b:1-3, 6; 118:3-4; 122:1; 123:8; 126:1, 3, 5; 127:3; 128:3-4; 129:3; 131: 3-5; 132:6; 133:1-2, 4。亦見 Wedding 婚禮/結婚

- Marrige act (*atto matrimoniale*) 婚姻行為
 在《人類生命》通論11所提及的：118:2; 119:1。亦見Conjugal act 夫妻性行為, Conjugal copula 夫妻的交媾/結合, Conjugal knowledge 夫妻間彼此的認識, Conjugal relation 夫妻關係, Conjugal union 夫妻性結合, Know 認識/知道, knowledge 知識/認識
- Marrow (midollo) 骨髓/精髓
 人學真實性的精髓又稱為身體，這是因為身體展現人的位格，9:4-5; 116:2
- Karl Marx 卡爾·馬克思
 46:1-2
- Masculinity and femininity (*mascolinità e femminilità*) 男性和女性特質
 190次。儘管此二詞具抽象的形式，《身體神學》仍用來表示在男人和女人身上具體和可見的與性相關的特徵，8:1; 9:1-2, 5; 10:1-4; 11:3, 5; 14:4, 6; 15:1-5; 16:2-5; 17:2-6; 18:4-5; 19:3-5; 21:2-3, 5; 22:6; 23:4-5; 28:1, 5; 29:1-5; 30:3, 5; 31:3, 5; 32:1, 3-5; 33:2, 4; 40:2-4; 41:1, 4-5; 43:3; 44:6; 45:2-3, 5; 46:5-6; 47:2-3; 48:2, 5; 49:5-6; 55:7; 56:1; 57:3; 58:2; 59:2-3; 61:1-2, 4; 63:1-6; 66:1, 4; 68:2; 77:1, 3; 80:2, 4-7; 81:2-3, 5-6; 85:9; 87:3; 96:1, 6; 100:6; 101:4-6; 102:4, 6, 8; 103:4-5; 104:4, 9; 105:1-2, 5; 106:1; 108:6, 8; 109:1-2; 110:2-3, 7, 9; 111:6; 115:3; 117:3; 117b:2-5; 123:2, 4; 125:1; 128:2, 5; 129:3-6; 130:2, 5; 131:4, 6; 132:3-5
- Matrimonial (*matrimoniale*) 婚姻的/夫婦的
 14次。婚姻的專一性，24:4。在舊約的法律，36:1-2。婚姻生活，20:4; 59:7。詭辯，64:1。關係和生活，84:2。盟約，85:6; 91:3; 102:6; 103:1; 118:2; 119:1。亦見Nuptial 婚姻的（在Wedding 婚姻的條目下），Spousal 配偶的/配偶間/夫妻的，Conjugal 夫妻的，Common life 共有的生活
- Matter (*materia*) 質料
 22次：2:3; 22:4; 27:2; 44:5; 51:1; 59:4; 63:4; 65:4; 66:6; 70:7; 78:1; 98:7
- Material (*materiale*) 材料/物料/素材
 13次：21:1; 24:3; 27:4; 33:3-4; 44:6; 47:1; 50:3; 93:5; 121:2; 133:3
- Materialistic (*materialistico*) 物質主義的
 我們現今的文明生活仍然受壓於物質主義和功利主義模式的思維及評價，23:5
- Meaning 意思/意義, Significance 意思/意義/含義/重要性, Importance 重要性, Signification (*significato*) 含義/意義/意思
 625次。《身體神學》的一個重要概念；回響著《人類生命》通論12所提及夫妻性行為的「雙重意義」，1:3; 2:5; 3:2-4; 5:1-2, 4-6; 6:1, 4; 7:1-4; 8:1, 4; 9:1-5; 10:1-2, 4-5; 11:1-6; 12:1-5; 13:1-2, 4; 14:1-2, 4-6; 15:1, 3-5; 16:1, 3, 5; 17:1-3; 18:4-5; 19:1-3, 5-6; 20:1-2, 4-5; 21:1-2, 4; 22:4-7; 23:1-6; 24:1-2; 25:1-3, 5; 26:2, 4; 27:2-4; 28:3, 5-6; 29:1-3, 5; 30:5; 31:1, 5-6; 32:3-4, 6; 33:1, 3-4; 34:3; 35:1-2; 36:5; 37:4-5; 38:1-2, 5-6; 39:1, 4-5; 40:1-2, 5; 41:1, 3-6; 42:4; 43:4-6; 44:5-6; 45:1-2, 5; 46:1, 4, 6; 47:1-4, 6; 48:1, 3-4; 49:1, 3-5; 50:1-2, 4-5; 51:1, 5; 52:2-4; 53:3-4, 6; 54:2-4; 55:3, 7; 56:1; 57:2, 4; 58:3-7; 59:3-4; 60:2-5; 61:1-2, 4; 62:1-2; 63:1-3, 5-6; 64:1; 65:5-6; 66:1, 6; 67:4-5; 68:3-4; 69:2-6, 8; 71:5; 72:2-3, 7; 74:3-5; 75:1-2, 4; 76:1, 3-5; 77:2-3; 78:4-5; 79:1, 7, 9; 80:102, 4-7; 81:3-7; 82:1, 3-4; 85:9-10; 86:4, 8; 87:2-3, 5; 88:5; 90:2; 91:1; 93:5; 96:1, 6; 98:1, 5, 8; 99:1, 4; 100:5-6; 101:9-10; 102:2, 4-6, 8; 103:5-6; 104:4-5, 8-9; 105:1-3, 5-6; 106:2-4; 107:4-5; 108:5; 110:4-5, 8-9; 111:4-5; 113:6; 115:2; 116:3; 117b:5-3; 118:2-5。意義屬於主體及心理層面，而這是依本體論的常規而形成的118:6。經重讀對象的本體論真義，意義在人的意識中產生，119:1-2, 4; 120:2-3; 121:2, 6; 123:2, 6-7; 125:5; 127:2-5; 128:

- 2-6; 129:2, 6; 130:3, 5; 131:1-2-6; 132:2-4, 6; 133:3-4
- 亦見Sense感覺官能，Sign標記
- Meaning of the body身體的意義，參閱Body身體2
- Original meaning (*significato originale*) 原初的意義
11次：9:5; 10:2; 11:6; 12:4; 13:2; 29:1; 33:3; 69:4; 93:5
- The meaning of the original solitude (*significato della solitudine originaria*) 原初孤獨的意義
16次：5:1, 4, 6; 6:1, 3-4; 7:1, 3-4; 8:1; 9:1; 11:2; 13:2; 14:1
- The meaning of original unity (*significato dell'unità originaria*) 原初結合的意義
12次：8:1, 4; 9:2, 5; 10:1, 5; 13:2; 29:3
- The meaning of original nakedness without shame (*significato della Nudità originaria*) 原初赤裸而不害羞的意義
13次：11:2, 5, 6; 12:2-4, 5; 13:1; 16:3; 27:3; 29:2
- Meaning (s) of the conjugal act (*significato dell'atto coniugale*) 夫妻性行為的意義
18次：118:2-3, 5-6; 119:1; 120:2; 121:6; 127:2, 4; 128:4; 131:4-5; 132:6
- Procreative meaning (*significato procreativo*) 生育意義：
7次：39:5; 69:5; 105:6; 118:2; 120:2; 123:6; 132:2。亦見Procreative生育的
- Unitive meaning (*significato unitivo*) 結合意義
7次：10:4; 29:3; 118:2; 120:2; 123:6; 128:4。亦見Unitive結合的
- The meaning of existence and life as a whole生存和生活的整體意義：46:6
- Measure* (*misura*) 尺度/標準
46次中的30次，除去「在某程度上 (in some measure)」的用法，6:2; 12:5; 17:5; 18:2; 21:3。身體的配偶性意義是由心應用到身的標準，31:5-6; 33:1; 52:5; 56:4; 3:2, 5; 67:3; 69:4; 78:3; 85:1; 86:7; 92:4; 5b:4; 102:8; 122:5; 123:4; 133:3
- Meditate (*meditare*) 考慮/沉思。長時間對某一事情反覆或專注地仔細思考
100:4-5
- Meditation (*meditazione*) 默想/深思
21次。在《身體神學》個別講話中經常出現的字詞，為理解《身體神學》所採用的論證之性質，深思是重要的，6:4; 8:4; 11:6; 12:5; 13:4; 16:5; 18:1; 20:1; 21:1; 22:1; 23:6; 24:4註腳；31:4; 36:6; 37:1; 54:1; 64:1; 84:1; 85:7; 86:8
亦見Analysis分析，Audiance集會，Catechesis教理講授，Consideration考慮，Conversation討論，Meeting會面，Reflection探討，Study研究
- Meeting (*incontro*) 集會/會面
16次。星期三集會的名稱，1:5; 2:6; 3:4; 19:1; 24:1; 32:6; 44:1; 45:1; 54:1; 56:1; 57:1; 62:5; 63:1; 84:1; 94:8; 105:6。
亦見Analysis分析，Audiance集會，Catechesis教理講授，Consideration討論/考慮，Conversation討論，Meeting會面，Reflection探討，Study研究
- Mentality (*mentalità*) 心態/思想
進化論的思想，15:1; 21:1; 23:3; 37:3。摩尼教的思想，45:3。清教思想，62:5; 74:1; 80:3; 89:5-6; 90:5; 95:3。一般的想法，125:4，抗孕心態，132:2。亦見Attitude態度，Ethos道德觀，Spirituality精神性，Virtue美德/德行
- Metaphor, Metaphorical (*metafora, metaforico*) 隱喻，隱喻式的
26次：3:3; 8:4; 42:4; 72:2; 87:3; 92:2-3。婚姻類比是遠超越隱喻式的比擬，98:8; 108:8; 109:1; 110:6-9; 111:4, 6。亦見Analogy類比
- Model 模型/模特兒，Pattern (名詞，*modello*)

典範

37次：9:3; 10:3; 15:4; 36:1; 60:2, 4-5; 61:1; 62:2-4; 63:2-4; 65:6; 84:5; 88:3; 89:4; 91:4, 6; 92:4; 98:1, 3; 102:2, 6, 8; 115:6; 117:5

Model塑造/做模特兒, Pattern構成/形成, Shape (動詞 *modellare*) 塑造

14次：62:3, 5-6; 90:3; 94:3; 99:2-3; 101:4; 102:8; 117:5-6; 122:5; 132:2

Modesty 端雅, 參閱 Shame 羞恥心

Moral, Morality (形容詞及名詞, *morale*) 道德/道德性/道德準則

142次：16:4; 17:3; 20:2; 24:1-3; 25:1; 28:3; 35:2; 36:6; 37:5-6; 38:5; 39:4; 42:3, 7; 43:1。有活力的道德規範常是人能付諸實行的道德觀, 44:2-3; 45:4; 46:1-2; 50:2-4; 51:1, 4, 6; 52:3-4; 53:1, 4; 56:1-3; 57:1, 5; 58:4; 59:6-7; 82:2; 5, 7-8; 94:4; 98:5; 99:7; 100:4; 103:7; 104:2, 8; 107:3; 117:4; 118:1, 3-6; 119:2-5; 120:1-2, 6; 121:1-2, 5-6; 122:1-4; 123:2, 4, 8; 124:1, 3-4; 125:3-7; 126:2; 127:2-3; 128:4; 129:2, 6; 131:2; 133:2

Morality (*moralità*) 道德

36:4; 86:6; 118:5; 124:4

Morally (*moralmente*) 道德上

24次：53:4; 61:1; 107:1; 119:2-3; 122:1-3; 124:6; 125:1-6; 128:6

Mother (*madre*) 45次

「人要離開父親和母親」(創2:24)

22次：1:2-3; 3:2; 8:1; 9:5; 10:3; 18:5; 19:1, 5; 22:1; 23:1; 58:1; 66:4; 87:1, 3; 91:5; 93:1; 97:2; 99:6; 102:1; 103:2; 133:1

Mother, 在其他語境

23次：10:3-4; 21:1-2, 5-6; 22:5; 31:2; 73:2; 74:1; 75:2; 81:1; 88:4; 92:8; 101:6; 109:5; 110:1, 4; 112:2

Maternal (*materno*) 母親的

21:5-6; 121:5

Motherhood (*maternità*) 母職/母親身分/母性

25次：10:4; 21:2, 6; 22:6; 69:4;

75:2-4; 78:5; 83:3; 97:4; 105:6; 121:3, 5; 127:4; 132:2

Responsible fatherhood and motherhood 負責任的父母職

35次：120:6; 121:2-5; 124:1, 4; 125:1-4; 126:2-3; 127:2, 4; 128:5; 129:2, 6; 130:3; 131:5-6; 132:2

Mystery* (*mistero*) 奧秘/奧跡。亦見 Sacrament 聖事

The mystery (*il mistero*) 這奧秘。這奧秘(參閱弗1:9; 3:3-4, 9及5:32)是人類分享神性眾位的共融, 在祭福直觀中達致圓滿, 19:4; 67:3, 5; 68:1。從創世以來, 男人和女人夫妻間的結合, 一直到基督與教會配偶間的結合, 透過天主計劃的連續性, 這奧秘成為可見的, 93:3。註腳中有關「奧秘」的歷史之詳盡討論, 93:5; 94:1-5。這奧秘在基督所流露的夫君之愛中得到展現, 95:7。厄弗所書顯示, 這奧秘如何透過男女之愛的標記成為可見的, 厄弗所書照亮了婚姻的聖事性, 95b:6

The divine mystery (*il mistero divino*) 天主的奧秘/神性的奧秘

歸根究底, 自我交付的奧秘以及位格與位格的共融, 是在於三位一體的奧秘之內。90:4; 94:4; 95b:1, 5-6; 100:7; 107:2; 131:5

The great mystery, The mystery is great (*il grande mistero, il mistero è grande*) 偉大的奧秘, 這奧秘真偉大

25次。自男人和女人的受造到基督的救贖, 配偶性的奧秘一直連續不斷(參閱弗5:32), 9:5; 75:4; 87:1。有關偉大奧秘之連續性的詳細討論93:2-4, 6; 95:7; 95b:7; 97:1-2, 5; 98:5; 99:4, 7; 102:1, 4-6, 8; 115:3; 117b:1

The mystery of the person (*il mistero della persona*) 位格的奧秘

由於位格與位格之間的共融, 位格的奧秘在天主聖三內是可見的 58:2; 111:1

The mystery of man (*il mistero dell'uomo*)

人的奧秘

人的奧秘之所以能夠與位格的內在結構相連，是由於交付的意義已銘刻於身體之上

62:2

The mystery of the subject (*il mistero del soggetto*) 主體的奧秘

是自我交付的自由，19:2

The mystery of creation (*il mistero della creazione*) 創造的奧跡

88次。是天主之愛和天主恩賜的奧跡，是神性眾位之間的交付這永恆事實的表達和結果，1:4; 3:2; 9:3; 10:1-2, 4-5; 12:1; 13:1-2, 4; 14:3-5; 15:3, 5; 16:1, 3, 5; 17:2, 5-6; 18:3-5; 19:1, 3, 5-6; 20:1; 21:1, 6-7; 22:3, 5; 23:3; 25:1; 26:2; 27:3-4; 28:1; 29:3-4; 32:1-2; 34:2; 40:1; 46:5; 49:3; 55:3; 57:2; 69:3; 70:7; 71:2; 73:3; 76:6; 95b:7; 96:3, 5; 99:7; 100:1-2, 5-6; 101:6, 9; 102:1, 3-4, 8; 103:3, 7; 105:1, 4; 117b:3; 127:1; 131:4

The mystery of redemption (*il mistero della redenzione*) 救贖的奧跡

54次。是基督的救贖性和給教會配偶性的自我交付的奧跡，4:3; 23:3; 43:7; 45: 2-3; 46:5; 49:2; 56:5; 57:1-2; 69:3; 70:8; 72:3; 75:1; 76:3; 77:4; 79:3; 86:3, 5, 7-8; 90:6; 99:5, 7; 100:1-7; 101:1-4, 6-7, 11; 102:1, 3, 6-7; 107:2; 127:1

N

Naked, Nakedness (*nudo, nudità*) 赤裸的，赤裸

114次：3:2; 2-6; 11:2-6; 12:1-5; 13:1-2; 14:5-6; 15:1-4; 16:1, 3; 17:2-3; 18:1, 5; 19:1, 3, 5; 21:2; 26:5; 27:1-4; 28:1-4; 29:2; 31:3; 36:3; 37:1-2; 55:6; 61:1-4; 62:1, 3; 63:5; 96:1, 3-4; 110:3

Nature (*natura*) 自然/自然界/大自然

116次：3:1, 3; 5:2-3; 7:3; 8:1, 3; 9:1; 10:3; 14:6; 18:2-3; 20:5; 25:1; 26:5; 27:1-2, 4;

28:3; 37:3; 40:3; 41:4-5; 43:2-3, 7; 45:3-4; 46:3-5; 47:2; 48:1, 5; 51:5; 54:3; 55:5; 58:4; 60:2; 62:3; 63:4-5, 7; 66:5-6; 67:3; 71:1-2, 4; 74:3-4; 76:5; 77:2; 78:1, 4; 80:5; 83:3-4, 10; 85:8; 86:4; 89:4; 91:1-2; 93:5; 95b:4; 98:4; 100:4; 111:5; 113:1-2; 117:3; 117b:3; 118:5-6; 120:5; 121:1; 122:2; 123:1; 124:6; 125:1; 127:5; 129:5-6; 130:4; 133:2

Natural (*naturale*) 自然的

60次：2:3; 3:1; 4:1; 8:3; 15:1; 21:6; 25:1; 27:2; 32:2; 55:2; 66:6; 107:1-2; 118:6; 119:1, 3-5; 122:1-3; 123:1, 3; 124:1, 4, 6; 125:1-2, 4-6; 129:3, 6; 130:4; 131:6

Natural regulation of fertility 自然調節生育，見Fertility生育

Naturalness (*naturalzza*) 自然：

28:3

Naturalism (*naturalismo*) 自然主義：

12:5

Naturalistic (*naturalistico*) 自然主義者的

13:2; 21:1; 23:4; 47:3; 55:3; 62:2。
「性本能」的概念把自然主義者的錯誤註釋帶進性意欲的領域，視滿足性意欲為必然的，80:4-5

Denaturing, Deformation (*snaturamento*)

去本人性化，扭曲：

84:6

Connatural (*connaturale*) 同性質的：

39:2; 41:3

Supernatural (*soprannaturale*) 超性

33次：18:2; 27:2; 56:3-5; 74:1, 5-6; 75:3-4; 76:2D4; 91:8; 92:3; 93:5; 94:5; 96:3, 5, 7; 97:1-2; 103:7; 132:6

Preternatural (*preternaturale*) 本性以外：

18:2; 27:2

Nietzsche 尼采：46:1-2

Noble, ennobled (*nobile, nobilitare*) 高尚，使更高尚：46:5; 48:4-5; 63:6; 76:5; 120:4

Norm (*norma*) 常規/準則

47次。來自拉丁文*norma* (carpenter' s

square木匠的角尺)：判斷人行為的標準，例如：命令或禁律，9:5；14:2；24:3；35:5；36:1；44:3；47:6；53:6；54:1；61:2；62:3；118:4-6；119:1-5；120:1-6；123:4；126:3；128:1；129:2

Normative (*normativo*) 規範的/合乎規範的

具準則的影響力：1:3-4；3:4；24:2；35:5；42:3；58:4-5；120:2, 5；122:4

Normativity (*normatività*) 規範性

人與人位際共融的內在規範性是反對通姦之誡命的基礎，37:5

Nuptial (*nuziale*) 婚禮/婚姻性

英文“nuptial”一詞並沒有在這(英)譯本中被採用。“Nuptial”的意大利文翻譯，見Wedding婚禮/結婚

O

Obey (*obbedire*) 遵從：48:3；88:4

Obedience服從

5次：11:4；78:3。基督服從至死，藉此向父交出自己，90:5-6

Object (*oggetto*) 物品

122次。常帶有負面的意義，那就是否定有位格的人的主體性，把那人看作為玩物，2:5；54；134；17:3。“objective(真實)”可以有正面的意義，男人和女人彼此成為對方的真實禮物，19:1-2；20:2, 5；21:3；22:4；23:3-4, 6；25:4；26:3；30:6；31:3；32:1, 4-6；33:1-4；37:2；40:1, 3-5；41:1-2, 4-5；43:2-3；45:1, 4-5；47:1, 3；49:7；51:1；53:6；54:1-2；55:2；59:3；60:3-5；61:1-3；62:3-4；63:4-5, 7；67:5；83:8；86:2；88:5；89:4；92:6；97:5；104:9；108:2；115:2；119:1；123:1；129:2, 4；132:3；133:1。亦見Concupiscence貪慾，Enjoyment樂事/享受，Libido性驅力，Lust色慾，Pleasure歡愉

Objective (*oggettivo*) 客觀

34次：2:4；3:1；19:1；31:5；32:1；33:3；37:6；38:1；41:4；42:7；44:6；52:2；55:6；60:1；76:3；77:1；79:1；83:8；104:4；116:5；117:2；121:1, 5；

125:1, 3；129:4

Objectivity (*oggettività*) 物性

19:1；21:3；32:5；55:2, 5；63:2

Objectivization (*oggettivazione*) 物品化

60:3-4；61:1；63:4

Obligation, Obligate (*obbligo, obbligare*) 義務，使負有義務

23次：10:2；36:1；44:2；51:1；56:4；63:7；73:4；74:3；76:4；80:4；88:5；90:3；92:4；95:6；102:5；108:3；120:6。亦見Duty責任/義務，Virtue德行/美德

Offering of self (*offerta di se stesso*) 自我奉獻

17:5；30:3。亦見Gift of self自我交付

Ontological 本體論的/存有論的

19次。來自希臘文“*on*”，屬格詞為“*ontos*”，存有：涉及事物的存有，而非事物之善、意識等，6:1；9:1；11:1；12:4；44:6；45:1-2；60:1-2；71:4；76:6；84:5；92:5；117:4；118:6；119:1-2

Order命令/系統

(名詞，*ordine*) 74次：2:3；15:1；22:6；24:1；25:2；28:2；36:3；37:1；38:5；48:1；54:4；59:6-7；62:2, 4；63:5；68:2, 4；73:5；74:3；75:3；84:5-6；92:3；94:4；95:6；95b:4, 6-7；97:5；98:1-3, 5；101:3；103:1, 3, 7；119:4；120:2；121:5；123:7-8。重要的討論，124:2, 4, 6；125:1, 3；127:3；128:4-5；131:1-2；132:6

Order命令(動詞 *ordinare*) 12次：1:2；2:3；3:4；18:3；23:5；54:2；102:2；130:5

Ordering命令(*ordinamento*)：3:4

Ordering to an end指令朝向一個目的，見Finalization完成/結束

Original (*originario*) 原初的

317次。始自《身體神學》的第一章，耶穌在教導中解釋，天主為人與人的/人性的愛情所訂的原初計劃，「原初」便成了《身體神學》中的一個重要詞彙，1:3；2:1；3:1, 3-4；4:1-4；5:1, 4, 6；6:1, 3-4；7:1-4；8:1, 3-4；9:1-3, 5；10:1-2, 4-5；11:1-2, 4-6；12:1-5；13:1-2, 4；14:1-6；15:1-3, 5；16:1-5；17:1-2, 5；18:1-5；19:1-6；20:1；

21:1-2, 7; 22:4-5; 23:3, 5; 25:1; 26:4-5;
27:1-4; 28:1-3, 5-6; 29:1-5; 30:1-2, 4-5;
31:1-2, 5-6; 32:1, 3; 34:1-2; 35:1; 40:2-3;
43:6; 44:5; 45:3; 46:5; 49:4, 7; 55:4, 6;
58:2, 5; 61:1-2; 65:6; 69:4; 70:7; 76:2, 5;
81:1; 87:2; 93:5; 95:3; 96:1-7; 97:1, 3, 5;
98:1, 3-4, 8; 99:7; 100:1-2, 5; 102:3-4, 7;
106:2; 109:6; 117:1, 3。亦見Primordial基
元的/原始的

Original experience of the body 身體的
原初經驗，見Body 身體3

Original happiness (*felicità originaria*)
原初的福樂/原初的幸福

11次：3:1; 5:4; 14:1, 3; 15:5; 16:1-
2; 19:4; 23:5

Original innocence (*innocenza originaria*)
原初的清白無罪

100次：2:1; 3:3-4; 4:1-4; 11:4; 12:1,
3-4; 15:5。原初的清白無罪是恩
寵、是有分於天主內在生命之果
效，16:2-4。以男女相互對身體的
體驗，即對身體的配偶性意義的體
驗為其內容，16:5; 17:1-2。這涵蓋
按交付的本質來接納另一位，17:3,
5; 18:1-5; 19:1-5; 20:1; 21:2, 7; 25:1;
26:4-5; 27:3; 28:1-3; 29:4-5; 30:1;
31:1, 5-6; 33:1; 49:4; 55:4, 6; 58:2,
5; 61:2; 87:2; 96:1, 3, 5-7; 97:1, 3, 5;
98:4; 99:7; 102:4

Original justice (*giustizia originaria*)
原始的義德/原始的正義

12次：16:3; 18:1; 19:3; 27:2; 87:2;
96:2, 5; 97:1, 3; 98:3-4; 99:7

Original solitude (*solitudine originaria*)
原初的孤獨

32次：5:1, 4, 6; 6:1, 3-4; 7:1-2, 4;
8:1, 3; 9:1-3; 11:2; 12:1, 3; 13:2;
14:1, 2, 4; 18:5; 21:1; 27:3; 49:7

Original unity (*unità originaria*) 原初
的結合

12次：8:1, 4; 9:2; 10:1-2, 5; 11:2;
28:2; 100:1

Original nakedness (*nudità originaria*)

原初的赤裸

14次：11:2, 4-5; 12:2-5; 14:6; 15:2-
3; 16:1; 27:3; 29:2

Original sin (*peccato originale*) 原罪

41次：3:2; 4:1-2; 15:5; 16:3-4;
18:1-3; 19:2; 22:4; 26:4; 27:2; 28:1;
29:3; 30:1, 6; 31:1; 33:1; 34:5; 49:1;
51:1; 55:4, 6; 58:3, 5; 67:1; 70:7;
71:1; 96:2, 5; 97:1; 98:4; 99:7;
106:5; 107:4

Original shame (*vergogna originaria*)

起初的羞恥

9次：27:1, 4; 28:2-3; 29:1; 31:1;
40:2; 61:2

P

Pact 協議/契約，見Covenant 盟約

Parentic 勸訓

5次。來自希臘文 *paraineō* (規勸、勸
告、忠告) 及 *parainetikos* (勸勉性的)，
52:4; 89:2, 6-7; 98:5

Passion (*passione*) 情慾

22次：4:5; 39:1。當情慾是內在於靈性
最深沉的能量時，它可成為具創造力的
力量，39:2; 48:1。純潔並不在於遠離情
慾，而是要保持身體的聖潔和對身體
的敬重，53:4, 6; 54:1-4; 58:7; 85:7; 101:3;
121:5。亦見Affection 喜愛，Fascination
著迷，Heart 心，Sentiment 感情

Parenthood 父母職，見Father 父親

Pastoral (*pastorale*) 牧職

19次：59:5; 77:6; 78:1; 82:2; 85:8; 120:2-
6; 122:4; 123:1-2

Paternal (or Parental) meaning of the body
身體的父性(或父親的)意義，見Body 身體2

Pedagogy, Pedagogical (*pedagogia, pedagogico*)
教學法/教誨，教學法的/教誨的

20次：38:5; 59:2-5, 7; 122:5; 124:3;
125:5; 126:2, 4

Pedagogy of the body 關乎身體的教學，見
Body 身體4

People* (*popolo*) 人民，37次。

- Chosen people (*popolo eletto*) 選民
14次：8:2-3; 35:1-3; 36:5; 37:3; 87:4;
94:6-7; 95:2, 4, 7; 104:5
- People of God, People of the Covenant, etc.
(*popolo di Dio, popolo dell'Alleanza, etc.*)
天主的子民，與天主立約的子民等
19次：21:1; 34:1, 3; 35:2, 5; 36:1;
37:1; 49:3; 65:3; 74:3; 94:6; 95:7;
95b:2; 104:2-3
- Perennial (*perenne*) 恆常的/常存的
43次。「男人和女人之間的恆常吸引力」
和在性結合中「身體的恆常語言」，
21:5; 23:4; 25:2; 40:1-3; 41:1, 4-5; 43:3;
46:5; 47:2; 48:2, 4; 49:4-5, 7; 55:2; 60:1, 4;
61:2; 68:4; 69:5-6; 71:5; 73:1; 74:3; 81:6;
87:3; 95:1; 96:4; 103:5-6; 104:7; 105:4;
111:6; 133:4
- Periodic continence in natural family planning
自然家庭計劃中周期性的節制
見Continence節制/守貞
- Person* (*persona*) 人/位格
382次：2:3; 5:6; 6:1-3; 7:2; 8:3; 9:2-5;
10:1-4; 12:1, 4-5; 13:1; 14:2-4, 6; 15:1,
4-5; 16:5; 17:2-3, 5-6; 18:1, 4-5; 19:1;
20:3, 5; 21:1, 3-4, 7; 22:1-2; 23:1-2; 27:3-
4; 28:1-3; 29:1-4; 30:3-5; 31:1-3, 6; 32:1-
6; 33:1, 3-5; 37:4-6; 38:6; 39:4-5; 40:1-2,
4; 41:1-2, 4-5; 42:5-7; 43:3, 6-7; 45:1, 3, 5;
46:6; 47:2; 48:3; 49:6; 50:3; 55:2, 4; 56:1,
3-4; 58:2, 6, 7; 59:2-4, 7; 60:1, 5; 61:1-2, 4;
62:1-4; 63:3, 6; 65:3; 67:3; 68:1。位格整全
性的定律，68:2。在榮福直觀中，三而
一的狀況被引進到受造界中的人，68:4;
69:4, 6, 8; 71:5; 72:2; 73:1, 4; 75:3; 76:5;
77:1; 78:3; 79:1, 9; 80:1, 5-7; 81:3-4; 82:3;
84:1-3, 8; 87:6; 89:6; 91:1, 3, 7; 92:8;
95:6; 95b:2, 4; 98:7; 100:1, 5-6; 101:4, 7;
102:6, 8; 103:1, 4-5; 104:2, 7, 9; 105:1, 3,
6; 106:1-2; 107:4, 6; 108:4, 6-8; 109:2。
「作為一個位格」，所指的是：「他不
僅是一個主體」，而且「他存在於關
係之中」，109:4; 110:2-3; 8-9; 111:1;
112:1; 113:3, 5; 116:3; 117:5-6; 117b:2;
118:6; 120:6; 121:1, 5; 122:5; 123:1, 2,
4-5, 7; 124:3, 6; 125:1-2, 4, 7; 127:3;
128:2; 129:2, 4, 6; 130:2, 4-5; 131:3-4;
132:4-5; 133:3
- Communion of persons 位格與位格的共融/
位際的共融
見Communion共融
- Dignity of the person 人的尊嚴，見Dignity
尊嚴
- Gift of the person 位格的交付，見Gift交
付/禮物
- Personal (*personale*) 位格的/位際的
175次：175次：4:3; 8:1, 3; 9:2; 10:3;
11:3; 12:1, 4-5; 13:1; 14:2, 4, 6; 15:1;
17:3; 20:5; 21:1, 3; 23:4-5; 24:3; 27:3;
28:1, 4; 29:3; 31:3, 6; 32:1-3, 5; 33:3-4;
37:4; 40:3; 41:1-2, 5; 42:7; 43:1; 44:6;
45:5; 46:1; 48:3; 49:6-7; 52:1; 53:5;
55:6; 56:3; 57:3; 58:6; 60:1; 61:1-4;
62:1-5; 63:2, 5; 67:2-3, 5; 68:3; 69:2,
4; 71:1, 4; 73:1, 4; 75:4; 76:3-4; 77:2;
78:4; 80:4-7; 81:3, 6; 82:1, 3; 83:2-3,
9; 84:3; 85:7-8; 89:3; 91:2; 93:5; 95b:2;
100:3; 103:6; 104:2, 4, 7; 105:2-3, 5;
106:1; 109:4; 110:7-9; 117b:2; 121:2-3,
5; 123:3, 7; 127:2; 128:1, 5-6; 129:2-3;
130:5; 131:4; 132:3-5
- Personal subject (*soggetto personale*) 位格
的主體
20次：8:1; 23:4; 31:3; 56:3; 61:1-2;
68:3; 69:4; 80:6-7; 81:6; 105:2-3, 5;
106:1; 117b:2; 128:1
- Personal subjectivity (*soggettività personale*)
位格的主體性
11:3; 32:5; 41:1; 49:7; 58:6; 60:1; 67:3;
68:3; 71:1; 80:4-5; 123:3
- Personal dignity (*dignità personale*) 人/
位格的尊嚴
12次：23:5; 42:7; 43:1; 45:5; 46:1;
100:3; 110:7, 9; 129:2; 131:4; 132:4
- Interpersonal love (*amore interpersonale*)
位際間的愛情：22:4
- Personal communion (*comunione personale*)

- 位際的共融
 11次：29:3; 32:1-2; 41:5; 123:7; 127:2;
 128:5; 130:5; 132:5。亦見Communion
 of persons位格與位格的共融
- Interpersonal communion (*comunione
 interpersonale*) 位際的共融：
 59:2; 62:3; 105:3
- Personal relation (*relazione interpersonale,
 rapporto interpersonale*) 位際的關係：29:3;
 32:5; 83:9; 109:4
- Interpersonal relation (*relazione interpersonale,
 rapporto interpersonale*) 人與人的位際關係/
 位際的關係：
 20:2; 28:1; 29:1-2; 30:6; 31:2, 5; 38:1;
 39:4; 43:2; 57:3; 62:2; 84:1
- Interpersonal communication (*comu-
 nicazione interpersonale*) 位格與位格之間的
 交流：1
 2:4-5; 62:3
- Personal gift and Interpersonal gift 位格的
 交付和位格與位格之間的交付
 見Gift交付/禮物
- Personal union, unity (*unione personale,
 unità personale*) 位際的結合，位格與位
 格結合為一
 6次：31:3; 33:3; 52:1; 55:6; 128:6
- Personalistic, Personalist (*personalistico,
 personalista*) 位格主義者的/位格主義者
 13次：12:5; 81:5; 100:3; 117:3, 5-6;
 117b:2; 123:3; 130:3, 5; 133:2-3
- Piety (*pietà*, 拉丁文 *pietas*) 孝愛
 20次。孝愛是德行，為管理人與自己
 雙親、祖國、祖先及其他家庭成員的關
 係，尤其是人與天主的關係。在與天主
 的關係中，最恰當的行為就是向聖善的
 天主致以崇敬。在眾多聖神的恩賜中，
 孝愛與性純潔最為合拍，因為孝愛使人
 敏銳地覺察到，人的身體作為聖神的宮
 殿之美和聖潔。詳細討論見57:2及其註
 解；57:2-3; 58:7; 89:1-3, 6; 95:1; 126:4。
 根據《人類生命》通諭的解說，在婚姻
 生活靈修中，孝愛是最重要的聖神的
 恩賜，131:2; 132:1, 6
- Plan (*disegno*) 構思/計劃
 24次。天主為人與人/人性/人間的愛情所
 訂的計劃，25:1; 34:1; 35:1; 43:6; 45:3;
 55:6; 73:5; 88:1; 94:2-3; 96:3; 97:1; 100:2;
 101:1, 5; 118:1; 120:6; 123:3; 124:5;
 125:1; 126:1
- Plan* (*piano*) 計劃
 51次當中的35次，並不包括有「摧毀」
 意思的例子。天主為人與人/人性/人間的
 愛情所訂的計劃，51:4; 65:6; 71:3; 78:3;
 79:6; 88:1-3; 89:7; 90:2; 93:2, 5; 95b:7;
 96:1, 6; 102:1; 118:1; 121:6; 122:1; 123:2;
 124:6。整個作品表達出「天主計劃中人
 與人/人性之愛」這個主旨，133:1
- Plato 柏拉圖
 14次：2:5; 22:4; 47:1-2。默想復活導致
 聖多瑪斯·亞奎納摒棄柏拉圖有關靈魂
 與肉身之關係的學說，而採納亞里斯多
 德的觀點，66:6
- Platonic (*platonico*) 柏拉圖式的
 9次：22:4; 47:1, 4; 66:6; 70:8; 72:4
- Pleasure (*compiacimento*) 歡愉/快感
 7次。Compiacimento一詞只用作表達
 正面的意思。高尚的〔情慾的〕歡
 愉，48:4; 96:3。男人和女人彼此因為
 美而帶來〔情慾的〕歡愉，108:6, 8。
 按雅歌的描述，男人和女人彼此因對方
 而著迷和得到歡愉，117b:3; 132:4。
 亦見Arousal 性興奮，Concupiscence
 貪慾，Desire 慾望，Emotional stirring
 在性結合中激發另一位強烈感情，
 Enchantment 陶醉，Enjoyment 樂事/享
 受，Fascination 著迷，Libido 性驅力，Lust
 色慾，Object 物品，Use 使用 Take pleasure
 (*compiacere*) 享受：13:3; 113:4; 127:1
- Pleasure, Please (動詞和名詞，*piacere*) 悅
 樂/取悅
 19次。主要是「悅樂主」和「悅樂自己
 的配偶」的意思，44:5; 51:3; 83:6, 9-10;
 84:1, 4; 85:2; 129:6
- Potentially procreation meaning 潛在的生育能
 力的意義，見Procreation 生育/繁殖
- Praxis (*praxis*) 實踐

- 6次。希臘文 *praxis* (行動)：人的行為/行動的領域，44:2-3; 45:3; 48:2, 5
Praxis, Practice (*prassi*) 實踐，實際行動
4次：44:2-3; 45:3; 48:2, 5
- Pre-history (*preistoria*) 歷史中人的前期
10次。從神學而論，每一個人都植根於歷史中人的前期，4:1-3; 11:1; 15:1; 18:3; 25:1; 31:5-6
- Primordial (*primordiale*) 基元的/原始的
45次：1:4; 7:2; 11:1; 19:3-4; 21:1; 28:1; 44:5; 96:1-4, 6; 97:1-2; 98:1-2, 8; 99:2, 7; 100:1, 3-4, 6; 101:7, 9-10; 102:1-2; 104:4; 108:3; 109:2; 110:3; 111:4; 116:4; 117:1。
亦見Original原初的/起初的
- Procreation (*procreazione*) 生育/繁殖
44次：2:5; 9:3; 10:4-5; 14:6; 15:1; 18:5; 19:1; 21:4; 22:4; 23:3-4; 30:3; 32:1; 35:2; 44:5; 45:3; 66:2; 67:4; 69:3-4; 74:3; 76:5; 96:7; 97:1; 101:6, 11; 121:1; 122:1; 124:1, 6; 125:2-3; 129:6; 132:5; 133:4
Procreative (*procreativo*) 生育的/繁殖的
24次：4:6; 30:5; 36:2; 39:5; 41:4; 66:4; 69:5; 75:4; 105:6; 106:4; 118:2; 120:2; 123:6; 124:3; 127:3; 128:4-6; 130:3; 132:2。亦見Unitive 結合的
The procreative meaning of the conjugal act is a potentially procreative meaning (*potenzialmente procreativo*) 夫妻性行為的生育意義，意指夫妻性行為具生育的潛能
5次：128:5-6; 132:2
- Profanation (*profanazione*)。性方面的罪行褻瀆身體：56:3
- Progress (*progresso*) 進步/進展
8次：44:3, 61:2。教會訓導《人類生命》通諭的精髓在於，提出人在現今的世代，在支配自然界力量這方面進展神速的問題，123:1; 129:2。《人類生命》通諭背後重要的議題是，真正進步應以人為標準來量度物，而非以物的標準來量度人，因後者純屬虛假的進步，133:3。亦見Development發展
- Prophet (*profeta*) 先知
62次：9:5; 15:4; 16:3; 24:1; 35:1; 36:5-6; 37:1-2,4; 43:5; 49:3; 50:3; 51:1; 87:4; 94:6-8; 95:1,3,5,7; 95B:1-2,5; 104:1-5,8; 105:1-2,4; 106:1,4; 107:1; 108:1; 115:1; 117:1-2; 117:1-2
Prephetism of the body身體的先知特質，見Body 身體2
- Prophetic (*profetico*) 先知的
23次：38:6; 58:3; 74:3; 94:7; 95:6-7。當身體發揮其先知特質的作用時，身體講的是愛和交付的語言，其時身體代表天主和以祂的名義在說話，104:2, 4, 7-9; 105:2-5; 106:4; 108:3; 116:4
- Prudence (*prudenza*) 智德：121:5; 128:2
- Psychology心理學
9次：28:5; 38:5-6; 40:5; 129:3-5
Psychological (*psicologico*) 心理學的/心理的
22次：3:1; 38:2; 39:2; 40:1; 43:4; 46:3; 47:3; 74:4; 89:4; 118:6; 119:1-2; 121:5; 122:1; 124:5
Psychologism (*psicologismo*) 唯心理論：38:5
- Psychosomatic (*psicosomatico*) 靈肉兼備的
16次：來自希臘文“*psychē*” (靈魂) 和“*sōma*” (肉身)。表示人的本性和位格主體性的雙重特性，即：人同時是肉身性和精神性/靈性的，66:5; 67:2-3; 68:3-4; 71:1, 3-4; 72:4-5; 73:1; 80:5; 125:1
- Pure (*puro*) 單純/純潔
31次：11:5; 13:1; 14:4; 15:4; 17:3; 19:2; 21:3; 30:3; 37:3; 38:1; 40:2; 43:7; 48:1, 4-5; 49:5; 50:1-4; 53:4; 57:5; 105:6; 130:1, 5
Purity (*purezza*) 純潔
人在墮落之前，那全然單一和純潔的位際親密關係，12:5; 15:5; 16:5; 19:1; 29:2; 31:1; 43:5; 48:3, 5; 49:7; 50:1-5; 51:1, 4; 52:1, 3-5; 53:4-6; 54:2-4, 6; 55:1, 5-7。按保祿的見解，純潔是扎

根於身體的救贖，56:1-3, 5。純潔與
 孝愛之恩，57:1-6; 58:4-7; 59:1, 5-7;
 60:1, 3; 62:1; 63:4-5; 84:5; 96:4; 104:8;
 112:3; 124:2, 4

Purpose目的，見End目的，Finality終
 向，Goal目標

R

Radiate散發，見Irradiate光照/擴散/啓迪

Radical徹底的/完全的，見Root根源/根基

Reading the language of the body讀身體的語
 言，見Body身體3

Reciprocal, Mutual* (*reciproco*) 相互的

255次。來自拉丁文 *reciprcco*，意即來
 回地/反復地，衍生自前置詞 *re* (返回
 “back”) 和 *pro* (向前 “forth”)。
 《身體神學》常用的術語。專用作講論
 一種有來有往的關係，即雙方都積極
 參與其中，4:5; 9:5; 10:2-4; 11:3; 12:5;
 13:1; 14:1-2, 4-6; 15:3; 16:1, 3-5; 17:2-3,
 6; 18:3; 19:1; 21:1, 3; 22:3-5; 23:4; 25:3;
 27:1, 3; 28:1; 29:1-3; 30:1, 3, 5; 32:1-3,
 5-6; 33:1, 3-5; 37:3; 40:1-3; 41:4-5; 43:3,
 6-7; 46:5; 47:2-4; 48:1, 5; 49:3, 5; 50:1, 4;
 55:6-7; 56:3; 57:2-3; 58:6-7; 59:7; 61:2, 4;
 62:1; 63:3, 7; 67:1, 2; 68:3-4; 69:6; 77:3;
 80:5-6; 82:1; 85:7; 88:5; 89:1-4, 6-8; 90:1-
 3, 5; 91:3; 92:3, 6, 8; 95b:2; 101:1, 3, 6;
 102:2; 103:4-5; 105:3, 5; 108:5-6; 109:6;
 110:1-4, 6, 8-9; 111:2, 5; 112:1; 113:1-3;
 114:3; 116:3-4; 117:6; 117b:3-5; 123:2, 7;
 127:5; 128:1-2; 129:3-6; 130:2; 132:4

Reciprocity (*reciprocità*) 彼此的/相
 互的

12次：9:2; 13:1; 14:4; 15:4; 17:2。
 相互的自我交付是位際共融的基
 礎，17:5-6; 20:3; 33:2, 4; 61:1

Redemption* (*redenzione*) 救贖

235次。表達身體神學總的觀點的一個
 重要單詞。「事實上，這〔即：救贖〕
 是整個福音的觀點、是耶穌所有教導、
 更甚的是祂整個使命的觀點。」(《身

體神學》49:3)：4:3, 5; 15:5; 23:3-5;
 42:7; 43:7; 45:2-3; 46:4-6; 47:5; 49:2-7;
 51:5; 52:1; 55:3; 56:3-5; 57:1-2, 5; 58:5;
 69:3; 70:7-8; 71:1-2; 72:3; 75:1; 76:3, 6;
 77:4; 79:3; 86:1-8; 87:2; 88:1; 90:6; 94:2,
 4-5; 95:2。基督的自我交付是等同於祂
 的救贖行動，95:6-7; 95b:5; 96:5; 97:1-5;
 98:1-5, 8; 99:2, 4-5, 7; 100:1-7; 101:1-4,
 6-7, 10-11; 102:1, 3, 6-8; 103:7; 105:1, 4;
 107:2-5; 117b:2, 6; 119:5; 127:1; 131:4-5;
 133:1-2, 4

Redeem (拉丁文和意大利文都是
redimere) 救贖/贖回

5次：18:3; 45:3; 68:4; 73:4; 107:4

Redeemer, Redeeming, Redemptive
 (*redentore*) 救主，救贖，救贖的 40
 次：77:1; 79:9; 80:1; 90:2, 6; 91:7-8;
 92:2, 6, 8; 93:1, 6; 94:8; 95:1, 4, 6-7;
 95b:3; 97:2, 4; 99:1; 102:4-8; 104:2;
 117b:1; 132:3

Redemptive meaning of the body身體的
 救贖意義，見Body 2身體2

Redemption of the body身體的救贖，
 見Body 4身體4

Ethos of redemption救贖的道德觀，見
 Ethos道德觀/道德意義/道德價值

Reduce, Reduction, Reductionism (*ridurre*,
riduzione, riduzionismo) 貶抑，化約，簡化
 論

34次：2:4; 3:3; 13:2; 17:3; 19:1-2; 21:1;
 32:5; 39:2; 40:3, 5; 41:2; 43:3; 47:3; 51:2;
 63:5; 95b:2; 121:4; 124:6; 126:3; 129:3;
 130:2; 132:3

Reduction in the sense of understanding
 something by tracing it back to its
 principles「化約」(reduction)的
 意義 — 以追溯事物的本原來理解事
 物：3:3; 13:2; 95b:2

Reduction in the sense of limiting
 one's grasp of the goodness and beauty
 of a person by the narrow focus of sexual
 concupiscence「貶抑」(reduction)
 的意義 — 以狹隘地聚焦於性貪慾這

- 一點來限制人對另一位之善和美的掌握：17:3; 19:1-2; 40:3, 5; 41:25; 43:3; 130:2; 132:3
- Reflection (*riflessione*) 探討/反省
146次。《身體神學》的常用單詞，意指《身體神學》中的個別演講或個別論據，1:5; 2:1, 5; 3:1; 4:1; 5:1-2; 7:1, 4; 10:1, 5; 11:2-3, 6; 17:1; 20:1; 22:1; 23:4, 6; 24:1; 25:1, 5; 26:1; 27:4; 28:2; 29:5; 30:1, 6; 31:1; 32:4, 6; 33:1; 34:5; 36:3, 6; 39:5; 40:1, 5; 43:7; 44:1, 5-6; 45:11; 46:1, 4; 47:1; 48:1-2; 49:7; 50:1; 51:1, 6; 52:1; 53:1, 6; 57:6; 58:1-2; 59:1, 7; 60:1, 4; 62:1, 5; 63:1, 3-4, 7; 64:1; 66:6; 67:5; 68:5-6; 69:1, 8; 70:8; 71:6; 72:1, 7; 73:5; 74:1; 75:1, 4; 77:1, 6; 78:1; 79:1; 80:3; 81:5, 6; 82:6; 83:2; 95b:7; 98:4, 6; 100:3, 6; 103:3; 104:8; 106:6; 107:1; 110:3; 111:6; 113:6; 118:1, 3-4; 119:5; 120:1, 3, 6; 121:2; 122:5; 123:8; 127:4-5; 133:1-2, 4。亦見Analysis分析，Audience集會演講，Catechesis教理講授，Consideration討論/論述，Meditation默想，Meeting集會，Study研究
- Regulation of fertility調節生育，見Fertility生育
- Relation, Relationship (*relazione*) 關係
71次：3:2; 4:5; 6:2; 8:3; 9:2; 10:2; 11:5; 12:1; 13:4; 14:1-2; 16:3; 17:3, 6; 20:2; 21:1; 25:1, 4; 26:4; 28:1; 29:3; 30:6; 37:4; 49:3; 56:1; 60:1; 61:1-2; 66:4; 68:4; 73:3; 79:4; 80:5; 83:9; 84:1; 86:4; 89:1-2; 95:6; 109:4; 110:1, 3, 5, 7, 9; 120:3; 129:3-4
- Relation, Relationship (*rapporto*) 關係
267次：2:4; 4:1-2, 4-5; 5:2; 7:1; 12:5; 13:4; 14:5-6; 15:2; 16:4; 17:2; 18:2-3; 20:2-3; 21:1; 22:6; 23:4; 25:2-4; 27:4; 29:1-5; 30:1, 3; 31:1, 3, 5; 32:1-3, 5-6; 33:1, 3-5; 34:1; 35:1; 37:5-6; 38:1; 39:4; 40:1, 3, 5; 41:2, 4; 42:1; 43:2, 4, 7; 46:5; 47:1-2, 4; 48:1-5; 49:3; 50:1-4; 53:1; 55:7; 57:2-3, 5; 58:2, 5-7; 59:7; 60:3; 61:2-3; 62:2; 63:1-2; 64:3; 65:3; 66:6; 67:1; 74:3; 75:1, 4; 76:1; 77:3; 78:2; 79:7; 80:5-7; 81:5; 82:1; 84:9; 87:4; 88:4; 89:1-4, 7-8; 90:1-5; 91:1, 3-4, 6; 92:3, 5-8; 93:7; 94:4, 5, 7; 95:1, 6; 95b:2, 5-7; 96:1; 97:2-3; 98:1, 3, 8; 99:2; 100:5-7; 101:1, 3; 102:2, 5; 104:3; 105:5; 108:1; 109:2, 6; 110:7; 111:2; 113:5; 114:3-4; 117:4, 6; 117b:5; 118:5-6; 120:3; 121:3, 5; 123:1-2; 125:2-3; 126:2; 127:5; 128:2, 6; 129:2-4; 131:4; 132:4; 133:2
- Reproduction (*riproduzione*) 攝製品
20次。絕不包含人類生育/繁殖的意思，僅意指：把人的身體攝製成藝術映像等：60:4-5; 61:1, 4; 62:2-4; 63:4-5
- Self-reproduction (*autoriproduzione*) 自我繁衍
人類自我繁衍的意思：18:5; 19:1
- Reread the language of the body重讀身體的語言，見Body身體3
- Respect尊敬，見Reverence敬意/敬重/崇敬
- Responsible (*responsabile*) 負責任
48次：1:5, 23:3; 34:1; 62:4; 63:7; 105:6; 120:6; 121:1-5; 122:3; 124:1, 4; 125:1-4; 126:2-3; 127:2, 4; 128:4-5; 129:2, 6; 130:3; 131:5-6; 132:2, 5
- Responsible fatherhood and motherhood負責任的父職和母職，見Father and Mother父親和母親
- Responsibility (*responsabilità*) 責任
13次：11:3; 28:6; 33:2; 39:2; 59:6; 63:4; 77:4; 79:8; 121:2, 5; 125:6; 132:2
- Resurrection of the body肉體的復活，見Body身體4
- Revelation*, Reveal* (*rivelazione, rivelare*) 啓示，揭示
228次。下列的清單只限於天主的啓示的意思，1:2-3; 3:1, 3-4; 4:2。啓示與經驗的關係，4:4-5; 6:2; 7:3; 8:3; 9:1, 3-5; 10:2; 11:1-2; 12:5; 13:1-3; 14:2-3, 5-6; 15:3, 5; 16:1, 3; 17:2; 18:1, 3; 19:2, 5-6; 20:1; 21:4; 22:2, 4-5; 23:1, 4-5; 24:1; 25:1, 5; 26:1-3; 31:5; 33:1; 37:1; 40:1; 42:4, 7; 44:2; 46:4;

49:7; 51:1, 4; 56:1; 63:3; 64:2-3; 65:3-6; 66:3; 67:5; 68:5-6; 69:1, 6, 8; 70:3, 6-7; 71:1, 4; 72:7; 74:3, 5-6; 75:1, 3; 76:3; 79:7; 85:9; 86:1, 3; 87:3, 5-6; 89:7; 90:1; 93:1-3, 5; 94:3-5; 95:6-7; 95b:1, 3; 98:8; 99:5, 7; 100:1; 101:6; 104:2; 117:1, 6; 117b:1, 4-5; 119:3-4; 122:5; 123:3; 133:1, 3。亦見Manifestation呈現

Revelation of the body 關乎身體的啓示, 見Body 1 身體1

Reverence, Respect (*rispetto*) 敬重/敬意/崇敬, 尊敬

102次。由於《身體神學》中的“*rispetto*”（敬重）通常都是以神聖的/神聖之物為其對象（見《身體神學》131:4），因此一般較好的翻譯是「敬重/敬意（*reverence*）」，而非「尊敬（*respect*）」，44:5; 53:6; 54:1-4, 6; 55:1, 3, 5, 7; 56:1-5; 57:1-3; 58:7; 59:5; 60:1; 89:1; 113:4。男人和女人互相因對方而著迷，一種在精神上達到成熟程度的著迷，這是聖神的恩賜——即敬畏或敬重——的效果，117b:4-5; 120:1, 6; 121:5; 127:3。在婚姻生活靈修中，對神聖之物所懷的敬意之恩賜，131:2, 4-6; 132:1-6。亦見Piety 孝愛, Fear 敬畏, Honour 尊敬, Shame (*pudore*) 羞恥心, 和Shame (*vergogna*) 羞恥, Veneration 敬禮

Rich (*ricco*) 豐富的

11次。創世紀文本的豐富內容，17:6; 36:1。男人和女人彼此互相吸引的豐富內容，41:5; 52:4; 86:4; 94:7; 105:4; 108:8; 111:6; 113:6; 118:4

Richness, Wealth (*ricchezza*) 豐富, 富裕

43次。來自啓示極其豐富多樣的光芒，4:5; 10:1; 19:1; 34:2; 40:3。性貪慾削弱了另一位身上極其豐富多樣的善，而只囿於性歡愉的範圍內，43:3; 47:4; 48:4; 57:2, 6; 58:1; 63:6; 66:6; 74:6; 80:2, 7; 85:8; 87:6; 88:1; 94:2; 95:4, 6; 97:3。在身體的性語言自身之內，承載著整個豐富

的奧跡，即天主是愛之奧跡，天主在愛中創造萬物，和在愛中救贖萬物，105:4; 108:3, 5; 110:3; 111:4-5; 115:1; 117:2, 5; 128:5; 129:1; 130:2。亦見Fullness 完整

Right, Law (*diritto*) 權利/正當/有理, 法律
28次：4:3-5; 25:1; 27:4; 35:4; 36:1-2; 37:1, 4; 42:6; 45:2; 61:4; 62:1-2, 4; 63:4; 82:5; 128:4。亦見Law 法律

Root (名詞, *radice*) 根基/根源

36次：1:5; 3:2; 4:1; 7:3; 8:1; 11:1; 13:2; 15:2-3; 16:1, 4; 17:2; 18:3; 20:5; 22:6; 27:2; 28:3; 31:5; 49:4; 53:1; 57:5; 58:2; 59:3, 5; 61:1; 70:7; 73:1; 83:9; 99:2; 100:3; 117b:3; 123:7; 124:3; 125:5; 126:2

Root (動詞, *radicare*) 植根/扎根

26次：4:2; 10:4; 12:1, 5。幸福植根於愛，16:2; 18:5; 19:1; 22:5; 25:5; 38:1; 39:5; 45:3; 49:7; 54:2; 58:5; 74:1; 75:1, 4; 90:5; 100:3; 109:3; 113:2; 114:3; 117b:2, 6; 133:3

Radical (*radicale*) 根本的/徹底的

30次：4:5; 7:3; 11:5; 12:5; 13:3; 16:4; 21:1; 22:5; 27:3-4; 28:5; 29:1-2, 4; 33:4; 35:4; 37:4; 39:2; 44:5; 46:6; 47:1; 50:3; 71:6; 72:2; 77:1。夫妻的圖像表達天主之愛其徹底，亦即完全的特性，95b:4; 117b:2

Rootedness (*radicamento*) 植根/扎根

愛是根源：天主為有位格的人所訂的原初計劃之綜合特徵，16:1。

《人類生命》通諭植根於聖傳和聖經，133:3

Rule (名詞, *regola*) 準則

9次。理解基督在關乎守貞的教導之準則：守貞是勸諭，而非命令，73:4; 76:5; 82:3

依據保祿的教導，在婚姻生活中，週期性的節制屬補充性的準則，85:7-8 理解教會在有關抗孕的教導之準則：「在天主就傳送生命與真正的夫婦之愛兩者所欽定的法律之間，不可能

有真正的矛盾存在。」（《論教會在現代世界牧職憲章》51）。換言之，這兩條法律都是為尋求人的福祉，120:6（3次）

S

Sacrament (*sacramento*) 聖事

286次：19:4-5; 23:5; 36:6; 60:7; 87:4-6; 91:7-8; 93:4-7。在歷史上，有關「聖事」與「奧秘」之間的關係之詳盡討論，93:5; 94:1, 4; 95b:6, 7; 96:1-2, 6-7; 97:1-5; 98:1-7 註解。聖事的廣義解釋，98:8; 99:1-3, 7; 100:1-7; 101:1-2, 4-5, 7, 9-11; 102:1-4, 7-8; 103:1-7; 104:4, 9; 105:1-6; 106:1-5; 107:1, 5-6; 108:3, 5; 110:3; 111:4, 6; 113:6; 114:8; 115:3-4; 116:4; 117:1-2, 5-6; 117b:2, 5; 118:4; 123:2-4, 8; 126:1, 3, 5; 127:3; 128:3-4; 131:1, 3-4; 133:1-2。亦見Mystery 奧秘，Sign 標記，Efficacious 有效的

The sacrament of creation (*il sacramento della creazione*) 創造的聖事

婚姻是創造聖事的主要部分，是其核心，96:6-7; 97:1-5; 98:1, 3, 8; 99:2; 102:7

The primordial sacrament (*il sacramento primordiale*) 原始聖事

作為原始聖事的婚姻就是處於原初清白無罪狀況中的婚姻，19:4; 96:1-2, 6; 97:1-2; 98:1-2, 8; 99:2, 7; 100:1, 3-4; 101:7, 9-10; 102:1; 104:4; 108:3; 110:3; 111:4; 117:1

The sacrament of the world (*il sacramento del mondo*) 世界作為聖事：19:5

The sacrament of man in the world (*il sacramento dell'uomo nel mondo*) 在世上的人作為聖事：19:5; 102:8

The sacrament of man and the world (*il sacramento dell'uomo e del mondo*) 人和世界作為聖事：102:7

The sacrament of redemption (*il sacramento della redenzione*) 救贖的聖事

救贖的聖事是完全有效的標記，透過這個標記基督救贖我們，這包括：基督作為賠補的自我交付、教會的七件聖事。在這廣泛意義的聖事內，婚姻發揮著重要的作用，97:1-5; 98:1,3-5, 8; 99:2; 100:7; 101:2; 102:7

Sacrament of the Church (*sacramento della Chiesa*) 教會的聖事

婚姻不單只是教會其中的「一件」聖事，婚姻顯示和有效地通傳基督與教會的關係，從這一點上來說，婚姻是教會「這件」聖事，23:5; 98:1; 101:4; 102:3; 103:1, 3; 105:1, 4-5; 106:1-4; 118:4

Sacramental (*sacramentale*) 聖事性

78次：9:5; 31:2; 32:4; 39:5; 43:6; 45:2; 84:9; 87:6; 91:8; 94:4; 95b:7; 97:1; 98:1-5, 7; 99:1, 3; 100:5; 101:1, 4, 10; 103:1-4, 7; 104:1, 9; 105:1, 4; 106:5-6; 107:1-5; 108:1, 5; 109:3; 115:1, 3, 6; 116:3, 5; 117:1, 3, 5; 117b:1-2, 6; 118:3-4; 123:3; 126:5; 127:5; 130:3; 131:3

Sacrifice (*sacrificio*) 犧牲/奉獻

7次：8:3; 60:7; 77:3; 88:2; 115:1; 120:3

Sacrum (拉丁文) 神聖的/神聖之物

7次。神聖的，顯出天主與世俗的不同 *tremendum*，對神聖之物的敬重是源自「敬畏上主」，89:1; 92:8; 100:6; 101:6; 117b:2-3

Sanctify (*santificare*) 聖化

10次：56:4; 93:3, 7; 100:2; 131:1。亦見 Holy 聖的/神聖的

Sanctification (*santificazione*) 聖化：51:4; 53:6; 54:1; 91:6

Satisfy, Satisfaction 滿足, Appease, Appeasement 得到滿足 (*appagamento, appagare*)

25次。慾望的滿足常用作說明，要滿足的其實是貪慾，22:4; 28:5; 31:3; 39:2; 40:3; 41:1-2, 4-5; 43:3; 46:4; 47:1, 3; 52:4; 58:7; 63:5; 101:4; 112:4; 113:3

Satisfy, Satisfaction (*soddisfare, soddisfazione, soddisfacimento*) 滿足

- 9次：22:4; 38:1; 39:2; 40:4; 41:5; 50:5; 51:1
- Save (*salvare*) 拯救
8次：44:5; 60:7; 86:2-3, 7; 93:5; 95:6; 114:7
- Savior (*salvatore*) 救主
11次：68:3; 87:1; 89:7; 90:2, 5; 91:3; 126:1
- Salvation (*salvezza*) 救贖/救世/拯救
39次：4:3; 8:3; 10:1; 23:5; 26:2; 31:5; 38:2; 44:5; 51:4; 59:1; 75:3; 84:1; 86:2; 87:5; 88:1, 3; 90:1-2, 5-6; 91:8; 93:3, 5; 94:4; 97:1, 5; 98:2; 100:1; 106:5; 114:7-8; 126:1
- Salvific, Saving (*salvifico*) 救援的, 救恩的
34次：43:7; 72:3; 90:4, 6; 93:1-3, 5; 95:7; 95b:7; 96:7; 98:3, 5, 8; 100:1-2, 4; 101:1; 102:1-2, 8; 103:3; 122:5; 131:5
- Scheler, Max 瑪斯·舍勒
11:3; 24:3; 47:1
- Scholastic (*scolastico*) 士林學派的/經院學派的
4次：53:5; 93:5; 98:7
- Science (*scienza*) 科學/自然科學
28次：4:5; 6:1; 9:4。現代科學對人的理解通常都只是局部的, 須由一種整全的視界將之圓滿。關乎人性意欲的生物生理學, 尤其需要牢固地扎根於身體的神學, 23:4-5; 36:4; 38:4; 39:3; 42:7; 44:3; 47:1; 48:4; 50:2; 55:2, 現代科學的不完整性, 當中包括: 笛卡兒思想的二元論、操控身體的趨勢。這帶來的後果是實際上否認身體的位格尊嚴, 59:3; 120:3; 129:2, 4; 133:3
- Scripture, Sacred Scripture (*Scrittura, Sacra Scrittura*) 聖經, 神聖的聖經
32次：1:1; 4:3; 8:3; 21:1, 2, 6; 33:2; 36:2; 55:3; 58:3; 64:3-4; 65:1-3, 6; 83:9; 87:3; 92:8; 93:2, 5; 109:2; 119:3-4。亦見 Bible 聖經
- Self- (*auto-, di sé*) 自我/自己
一組重要的單詞, 與位格的主體性, 與通過自我認識和決定而擁有自己相關
- Self-acceptance (*accettazione di sé*) 接受自己：123:7
- Self-analysis (*auto-analisi*) 自我分析：129:4
- Self-communion (*comunione di sé*) 源於自我與人共融：29:2
- Self-conscious (*autocosciente*) 自己意識到的：21:4
- Self-consciousness (*autocoscienza*) 自我意識：
5:6; 6:1; 7:2; 10:1, 4; 21:1, 4
- Self-control (*autocontrollo*) 自行控制/自控能力：128:1
- Self-critical (*autocritico*) 自我批評：45:1
- Self-decision (*autodecisione*) 自我決定：41:2
- Self-definition (*autodefinizione*) 自我定義：5:6
- Self-determination (*autodeterminazione*) 自我抉擇：
6:1; 7:2; 9:2; 10:1, 4; 21:4; 41:2; 107:5
- Self-dominion (*autodominio*) 自主
15:2; 28:3; 32:6; 49:6。亦見 Dominate 主宰/支配
- Self-dominion (*dominio di sé*) 讓自己成為真正的主人：49:4-5; 51:5-6; 53:5
- Self-education (*autoeducazione*) 自我教育：59:3
- Self-entrustment (*affidamento di sé*) 自我託付：110:9
- Self-gift 自我交付, 見 Gift 交付/禮物
- Self-knowledge (*autoconoscenza*) 自我瞭解：5:6; 9:2
- Master over oneself (*padrone di sé*) 克制自己：123:5
- Self-mastery (*padronanza di sé*) 自我克制：15:2; 49:4-5; 51:6。《人類生命》通論主要帶出的問題是, 人於控制自然界與自我克制之間的恰當關係, 123:1; 124:2, 4; 125:5; 127:5; 128:1; 129:3, 5; 130:4

- Offering of self 奉獻自己，見Offering 奉獻
- Self-overcoming (*autosuperamento*) 自我克服：113:2
- Self-possession (*autopossesso*) 自我擁有：28:3; 110:7
- Self-possession (*possessione di sé*) 擁有自己
當人作出自我交付並獲另一位
的接納，他進入了完全擁有自己的
境界，17:5-6
- Self-discovery (*riscoperta di sé*) 自我發
覺/找到真我：68:4
- Self-realization (*realizzazione di sé*) 自我
實現：21:3; 81:6
- Self-reproduction (*autoriproduzione*) 人
類自我繁衍：18:5; 19:1
- Self-revelation (*autorivelazione*) 自我啟
示：70:3
- Self-sacrifice (*sacrificio di sé*) 自我犧
牲：77:3
- Self-sufficiency (*autosufficienza*) 自給自
足：51:5
- Self-understanding (*auto-comprensione*)
自我認識：3:1; 44:5; 102:5
- Semantic (*semantico*) 語義的
源自希臘文 *sōma* (標記)：承載著含義/
意思或意義，12:4; 31:3; 42:1, 5; 45:5;
47:4; 50:4; 93:5
- Semantics (*semantica*) 語義學
有關單詞、短語的含義/意思的學問，3:3
- Sense, meaning (*senso*) 意義
321次。Sense一般的用法與meaning
(*significato*, 意義) 相同，但愈加接近
有意識的體驗、感覺到，1:4; 5:3-4; 6:3-
4; 8:1; 9:2, 5; 11:3; 13:1, 4; 15:1-2; 16:4;
18:3; 21:1, 4; 24:1-4; 25:1-3, 5; 26:3;
27:1, 4; 28:4; 29:3; 32:1; 36:1; 38:1; 39:2;
40:2; 42:1-2; 43:2; 45:2, 5; 46:1; 47:3;
48:3; 49:1; 50:3; 55:7; 58:6; 59:6; 61:3;
62:2; 64:1; 65:3; 66:4; 69:2, 4; 76:3-4;
78:5; 81:6; 86:6; 92:8; 93:1; 98:7; 101:1,
5; 102:5, 8; 104:4; 105:5; 108:5; 110:1, 3;
117:6; 117b:4; 121:1; 125:5-6; 129:2。亦
見 Meaning 意義
- Sense of the body 身體的體驗，見Body 身體 2
- Sensitivity 敏感度，Sensibility 感覺
(*sensibilità*)
24次：17:6; 18:2; 44:3; 47:1; 48:4。人的
感覺其重要性是在於，人能判斷甚麼
是、和甚麼不是色情作品，61:2-4; 62:1-
2; 63:5; 72:4; 73:1; 85:8; 89:4, 6; 131:4-5
- Sensual (*sensuale*) 重感官享受的：47:1-2;
48:4; 52:2; 111:5; 128:2; 129:6; 130:1, 4
- Sensualism (*sensualismo*) 肉慾主義/快
樂論/感覺論：51:1
- Sensualistic (*sensualistico*) 感覺論
的：47:3
- Sensuality (*sensualità*) 肉慾/重感官享
受：57:4; 63:7; 72:4
- Sentiment 感情/激動，Feeling
(*sentimento*) 感情
21:1; 23:5; 39:2; 111:2; 128:1。亦
見 Affection 喜愛/情感，Arousal 性
興奮，Attraction 吸引，Emotion 激
情，Heart 心，Passion 情慾
- Series* (*serie*) 系列
18次中的7次。「分析或反思的系列」，
從某種意義上，是與「環節」相當接
近，5:1; 25:1; 58:2; 61:1; 62:1; 63:1;
103:4。亦見 Cycle 環節/循環
- Sermon on the Mount (*discorso della
montagna*) 山中聖訓
155次：24:1, 3-4; 25:1-2, 5; 26:1-3; 31:5-
6; 33:1, 5; 34:1-3, 5; 35:1, 5; 36:1, 5-6;
37:1, 5-6; 38:1-2, 6; 39:1, 3; 40:1-2, 5;
41:1, 4, 6; 42:1, 4, 6-7; 43:1, 4-5, 7; 44:1-
4; 45:1, 3-5; 46:1, 4-6; 47:1-6; 48:1-2, 5;
49:1, 3-5, 7; 50:1, 4, 5; 51:2; 52:1, 4; 53:4;
57:5-6; 58:1, 3-5, 7; 59:1-2, 4-5; 60:1, 2,
5; 61:1; 62:1, 5; 63:1, 5, 7; 70:6; 77:4;
78:1; 84:6; 86:6; 87:2; 94:7; 98:5; 100:5-7;
101:1; 106:6; 107:1, 3; 133:1
- Sex (*Sesso*) 性/性別/性徵
66次。Sex 經常意指男女的性別，而非性
行為，儘管也有些可爭辯的例子，2:3; 5:2;
8:1。性的神學，男性和女性神學，9:5,
10:1-2; 13:1。位格與性之間的關係，14:3

。性是具創造力交付的原初標記，14:4, 6; 15:1, 3; 17:5-6; 20:3-4。性界定人的位格身分和具體性，20:5; 21:1-2, 4; 23:5; 25:2; 28:1, 4; 29:2, 4; 30:5; 31:5; 32:5; 36:3; 40:3; 41:4; 44:5; 45:3, 5; 48:3; 62:3; 69:5; 74:4; 77:6; 109:4; 110:7

Sexual (*sessuale*) 性的/與性相關的

67次：8:2-4; 9:4; 12:1-2; 14:6; 16:3; 20:2, 5; 21:1; 22:4; 28:1-2, 4; 29:2-3, 5; 30:5; 32:2; 36:2-4; 40:1, 4; 41:1-2, 4-5; 43:3; 44:5; 47:3; 48:4; 50:2-35; 51:1; 53:5; 54:2, 4; 80:3-5; 123:2, 4; 128:1; 129:4

Sexual act (*atto sessuale*) 性行為

16:3; 20:5; 36:6。亦見 Conjugal act 夫妻性行為，Conjugal copula 夫妻結合，Conjugal knowledge 夫妻之間的認識，Conjugal relation 夫妻關係，Conjugal union 夫妻共結合，Know 認識，Knowledge 認識，Marriage act 婚姻行為，Sexual union 性結合

Sexual union (*unione sessuale*) 性結合：44:5

Sexual desire (*desiderio sessuale*) 性慾望：44:5; 48:4; 53:5; 128:1

Sexual drive (*impulso sessuale*) 性衝動：128:1

Sexual instinct (*istinto sessuale*) 性本能

性本能是一種出於人自身、自然需要的性慾望。「本能」一詞可應用於人身上，但當含有不正當的意義時，這可以是類似動物的本能（見80:4）。「本能」通常用於表達負面的意義，相似「貪慾」，聖經義大利文譯本翻譯創3:16：「妳要依戀 [*istinto*] 妳的丈夫，也要受他的管轄（中譯者註：中文翻譯引自思高聖經）」，10:2; 14:6; 22:4; 29:3; 30:1-3, 5; 31:1, 3; 32:2; 33:1-2; 43:3; 44:5; 46:4; 59:6; 80:3-5; 121:5; 124:2

Sexual urge or need (*bisogno sessuale*)

強烈的性慾望/性衝動或性需要

當所指的是「僅為滿足性衝動」時，

這詞用於表達負面的意義，40:4; 41:1-2, 4-5; 43:3; 45:3

Sexology, sexological (*sessuologia, sessuologico*)

性學，性學的：36:3; 43:4; 47:3

Shame (*vergogna*) 羞恥

136次：3:2; 11:2-6; 12:1-2, 4-5; 13:1; 14:5-6; 15:1-4; 16:2-4; 17:2-4; 18:1, 5; 19:1-2, 5; 21:2; 22:6; 26:5; 27:1-2, 4; 28:1-4, 6; 29:1-5; 30:1-2, 4, 6; 31:1, 3-4, 6; 40:2; 55:4-7; 61:2-4; 62:1-2; 94:8; 95:1; 96:4; 110:3。亦見 Honor 尊敬，Reverence 崇敬/敬重

Shame of the body 因身體而感到的羞恥，見 Body 身體 4

Shame, Modesty (*pudore*) 羞恥心，端莊

33次。與 *vergogna* 羞恥的意思接近，但暗示與性方面相關的，也可用作表達端莊的德行，11:3; 12:1-2, 5; 28:4-6; 29:3, 5; 30:5; 36:3; 39:2; 55:7; 56:1; 61:3

Shared life (*convivenza*) 共享的生活/共同生活

43次：12:1; 18:3; 20:4-5; 23:5; 36:1; 37:5; 42:5; 43:6-7; 44:5; 57:3; 60:3; 74:3; 77:3; 83:3; 85:5-7; 101:1, 4; 106:2-3; 117:6; 117b:5; 120:1; 122:5; 125:3; 126:5; 127:5; 128:4-5; 131:1-2, 4, 6; 132:2-4。亦見 Conjugal shared life 夫妻共同生活

Sign (*segno*) 標記

202次：8:1, 4; 13:4; 14:4; 15:5; 19:4-5; 20:2; 27:3-4; 28:1-2; 33:4; 37:1, 4-6; 40:4; 44:5; 45:2; 47:3; 48:4-5; 49:5; 51:4; 59:2-4; 62:3; 68:3; 69:6; 73:5; 74:3; 75:1; 76:3; 79:3; 87:5-6; 90:4; 92:2-3; 93:5-6。厄弗所書述說，婚姻乃原始聖事，和基督拯救行動的單一偉大標記，95b:6-7; 96:1, 6; 97:2, 5; 98:3, 7; 99:2; 100:1, 4, 7。詳盡的討論，103:2-7; 104:1, 9; 105:1-6; 106:1-3, 5-6; 107:1-5; 108:1, 3, 5; 109:2-3; 110:3; 111:4-6; 113:6; 115:1, 3-4, 6; 116:3, 5; 117:1-3, 5; 117b:1-3, 6; 118:3-4; 123:3。為瞭解《人類生命》通論，從標記的角度反思婚姻尤其重要。123:8; 126:5; 131:4-5; 133:2。亦見 Meaning 意義，Sacrament 聖事

- Visible sign (*segno visibile*) 可見的標記
25次：19:4-5; 28:1; 87:5; 90:4; 93:5;
95b:7; 96:6; 103:4, 6-7; 105:1-5; 106:2,
5; 108:3; 111:6; 113:6; 117b:3
- Sacramental sign (*segno sacramentale*)
聖事標記
39次：87:6; 93:5; 103:2-4; 104:1, 9;
105:1; 106:5; 107:1-5; 108:1, 5; 109:3;
115:1, 3, 6; 116:5; 117:1, 3, 5; 117b:1-
2, 6; 118:3-4
- Sin (*peccato*) 罪
176次：3:2; 4:1-3; 11:4; 15:5; 16:2-4;
18:1-3; 19:2, 6; 20:1-2; 21:2, 6; 22:4, 5;
23:7; 26:2, 4-5; 27:1-2; 28:1; 29:1, 3; 30:1,
6; 31:1, 5; 32:2; 33:1, 5; 34:5; 35:5; 36:1,
5; 37:4-6; 38:1, 4; 39:1-2; 42:5; 43:5; 44:5;
49:1-2; 50:4; 51:1, 3-4; 55:4, 6; 56:2-3, 5;
58:2-5; 64:1; 65:5; 67:1; 70:3, 7; 71:1, 3;
72:3; 77:4; 82:6; 84:3; 86:1-2, 6, 8; 88:11;
92:2-3; 94:2, 5; 95:6; 96:2-5; 97:1-3; 98:4;
99:7; 100:2, 5-7; 101:1; 104:5; 106:5;
107:3-4; 126:5
- Original sin (*peccato originale*) 原罪
41次：3:2; 4:1-2; 15:5; 16:3-4; 18:1-3;
19:2; 22:4; 26:4; 27:2; 28:1; 29:3; 30:1,
6; 31:1; 33:1; 34:5; 49:1; 51:1; 55:4, 6;
58:3, 5; 67:1; 70:7; 71:1; 96:2, 5; 97:1;
98:4; 99:7; 106:5; 107:4
- Sinfulness (*peccaminosità*) 罪性
41次：3:3; 4:1-3; 11:4; 16:4; 20:1;
21:7; 22:4-5, 7; 26:5; 37:5; 42:4, 6-7;
43:3-4; 45:2-3; 46:6; 49:7; 50:3; 51:2;
58:3, 5; 61:2; 77:4; 85:4; 97:1; 98:4;
100:6-7
- Sincere (*sincero*) 衷心/真誠
18次：15:1-2, 4; 17:5-6; 19:5; 32:4;
59:1; 77:2; 80:6; 81:6; 121:1。亦見
Disinterested 無私, Gift of self 自我交付
- Sister (*sorella*) 妹妹
41次。在雅歌中(新郎予以)新娘的一
個重要稱謂, 18:5; 109:3-6; 110:1-6, 8;
111:6; 112:2; 114:2-4, 8。亦見 Brother 兄弟
- Solidarity (*solidarietà*) 團結：20:2
- Solitude (*solitudine*) 孤獨
83次：5:1-4, 6; 6:1, 3-4; 7:1-4; 8:1, 3; 9:1-
3; 10:1-2, 4; 11:2; 12:1, 3; 13:2; 14:1-4;
18:5; 21:1, 7; 22:7; 27:3; 49:7; 69:4; 76:5;
77:1-2
- Somatic 軀體的, 見 Bodily 有血有肉的
- Soul (*anima*) 靈魂
55次：4:2; 7:1; 8:4; 9:4; 14:4; 17:4; 18:2;
21:1; 22:4; 24:3; 30:3; 38:4; 44:5; 47:1;
51:1; 52:2; 56:3-4; 60:7; 64:2; 65:2, 4;
66:3, 6; 67:3; 70:8; 72:3, 5; 73:1, 5; 79:9;
80:1; 93:5; 96:4; 97:1; 110:2; 111:4; 112:1,
3; 115:5; 117b:2
- Spirit, Holy (*Spirito*) (大寫) 神, 聖/聖神
182次：4:3, 5; 16:1; 18:2; 34:1; 50:5;
51:1-6; 52:1-5; 53:1-6; 54:1, 4; 56:1-5;
57:1-6; 58:4-5, 7; 59:1; 67:5; 70:8; 72:5-
6; 75:2-4; 76:3; 78:5; 83:4; 85:3-4, 7; 86:1,
3-4; 88:1, 3; 93:5; 94:4; 98:4; 99:5; 101:4-
6; 107:3; 117b:4-5; 119:5; 124:4, 6; 126:4-
5; 128:1;
Gift (s) of the Holy Spirit (*dono dello
Spirito Santo*) 聖神的恩賜
23次：18:2; 56:1; 57:2-3; 58:7; 70:8;
72:6; 83:4; 117b:4; 128:1; 131:1-5;
132:1, 4, 6
- Spirit, Created (*spirito*) (小寫) 精神, 受
造/非超性的
91次：3:1; 22:4; 27:2; 28:2-3, 5; 31:1;
32:1-26; 33:5; 39:2; 40:4; 43:1, 6; 44:5-
6; 45:1-2; 47:2; 48:1; 51:1-3, 6; 52:1-2, 4;
53:1, 3; 56:5; 59:3-4, 6; 60:7; 66:5; 67:1-4;
69:5; 70:4, 7; 71:5-6; 72:2, 4; 73:1; 75:3-
4; 78:3, 5; 84:1, 4-5; 94:3; 104:7; 114:5, 7;
115:5; 126:4; 127:1; 131:1, 3, 6
- Spiritual (*spirituale*) 精神的/靈修的
83次：10:1; 13:1; 16:4; 17:6; 19:4;
28:2; 31:3; 40:3; 45:4; 46:4; 48:5;
52:5; 54:4; 55:3; 57:2; 58:7; 59:3-4, 6;
66:5; 67:1-2, 4-5; 68:2, 6; 70:4; 71:1,
3-4; 72:2, 4-5; 74:3, 5-6; 75:3-4; 76:3;
78:5; 85:4, 8; 87:5; 88:3, 5; 92:3; 94:1,
3, 5; 96:2, 6; 97:4; 98:2; 111:5; 113:1;

- 117b:3-4; 121:2; 124:2; 125:6; 126:1; 127:1, 4; 129:1; 130:4; 132:1-2, 4-5
- Spirituality (*spiritualità*) 靈修/精神性
36次: 18:2; 22:4; 51:1; 57:2; 59:4; 69:8; 72:4; 81:7; 117b:3; 126:2-5; 127:1, 3, 5; 129:2-3; 130:3; 131:1-3, 6; 132:1-2, 6
- Spirituality of the body 身體的精神性, 見 Body 身體 4
- Spiritualization (*spiritualizzazione*) 精神化/靈肉相輝映
15次: 16:1; 18:2; 66:5。人在復活後, 其決定性的精神化是身體和靈魂的完全整合, 67:1-3, 5; 69:6; 72:2
- Splendor (*splendore*) 榮耀
51:1; 69:6。盟約的榮耀在於其夫妻間的層面, 104:5。亦見 Beauty 美/美麗, Glory 光榮
- Spontaneity 隨心所欲不踰矩/自然冒起。見 Erotic spontaneity 隨心所欲不踰矩的情慾
- Spouses, Couple (*coniugi*) 夫妻/夫婦, 一對夫婦
144次: 14:6; 22:5; 23:2; 25:3; 29:3; 33:3; 36:5; 37:1, 3-5; 42:4-7; 57:2; 59:6; 83:3; 85:7; 88:5; 89:1-3, 6-8; 90:1-3; 91:1-3; 92:3, 5-8; 93:1, 3; 94:7; 95:1, 4; 97:4-5; 99:2-4; 101:2-3, 5-6, 10; 102:1, 5, 7; 103:7; 104:4, 5; 106:2-3; 117:6; 117b:3, 5; 118:4; 120:3; 121:2, 6; 122:1-3; 124:2-3, 5; 125:1-3, 6; 126:1, 3-5; 127:2-5; 128:1, 3-6; 129:2, 6; 130:2; 131:2-6; 132:1-2, 4-6。亦見 Bride 新娘, Bridegroom 新郎, Husband 丈夫/夫君, Spouses (*posi*) 配偶/夫妻, Wife 妻子
- Spouses, Couple (*posi*) 夫婦/夫妻, 一對夫婦
81次: 23:5; 37:3; 59:6; 82:6; 84:1; 85:5, 7; 92:4; 95b:4; 97:4; 102:3; 103:3-7; 105:1-6; 106:2, 4; 108:4; 109:5; 110:4, 8; 111:1; 112:2, 5; 114:3-4, 6, 8; 115:1-6; 116:1, 3-5; 117:3; 118:4-6; 120:3; 121:2; 124:2, 4; 125:6; 126:1, 4; 127:2, 4-5; 128:3; 131:1。亦見 Bride 新娘, Bridegroom 新郎, Husband 丈夫/夫君, Spouses (*coniugi*) 夫婦/夫妻, Wife 妻子
- Spousal (*sponsale*) 配偶性/配偶間/夫妻的
259次: 13:1; 14:5-6; 15:1-5; 16:1, 3, 5; 16:5; 17:2; 18:4-5; 19:1-3, 5-6; 22:6; 23:5; 25:2; 31:1, 5-6; 32:1, 3-4, 6; 33:1, 3-4; 36:5; 37:4-5; 39:5; 40:1, 4-5; 41:3; 45:2; 46:4, 6; 48:1, 3; 49:5-6; 53:3; 57:2; 58:6; 59:4; 61:1-2, 4; 62:1; 63:3, 5; 67:4-5; 68:3-4; 69:4; 71:5; 75:1; 78:4-5; 79:7, 9; 80:1-2, 4-7; 81:2-6; 84:1; 86:8; 87:4; 90:1-2, 4, 6; 91:1-2, 6-8; 92:1-2, 6, 8; 93:1, 3, 6; 94:5-7; 95:1, 4-7; 95b:1-6; 96:1, 6; 97:2, 4; 98:2, 4, 8; 99:1-2, 4; 101:1, 5, 7, 10; 102:1-8; 103:5; 104:3-5, 8-9; 105:1-3, 5; 106:1, 4; 107:6; 108:1, 5; 109:6; 110:6-7, 9; 111:4-6; 112:5; 113:1; 114:3; 116:3; 117b:1, 5; 128:2-3; 129:6; 130:5; 132:2-4。亦見 Conjugal 夫妻的, Matrimonial 婚姻的/婚禮的, Nuptial 結婚的/婚禮的 (進入結婚慶典)
- Spousal meaning (*or sense*) of the body 身體的配偶性意義, 見 Body 身體 2
- Spousal love (*amore sponsale*) 夫妻間之愛/配偶間之愛
66次: 36:5; 37:5。夫妻間之愛是透過彼此的完全自我交付來表達, 78:5; 79:9; 80:1; 81:4; 87:4; 90:1, 4, 6; 91:7; 92:2, 6, 8; 94:6-7; 95:4-7; 95b:1-5; 97:4; 99:1, 4; 101:1, 7, 9; 102:1-2, 6, 8; 106:1, 4; 107:6; 108:1; 109:6; 110:6-7; 111:6; 112:5; 114:3; 117b:1; 132:3
- Spousal attribute (*attributo sponsale*) 為人配偶的屬性: 15:1
- Spousal covenant (*alleanza sponsale*) 配偶性的盟約: 99:2
- Spousal meaning of femininity and masculinity (*significato sponsale della femminilità e mascolinità*) 男性和女性特質的配偶性意義: 63:3; 110:9; 132:3
- Spousal relationship (*rapporto sponsale*) 夫妻關係/配偶關係: 79:7; 90:2, 4; 94:5; 95:1; 97:2; 99:2

- Spousal relation (*relazione sponsale*) 夫妻關係：37:4
- Spousal bond (*vincolo sponsale*) 夫妻共結合/配偶之間的關係：91:1; 92:1; 104:4-5
- Spousal union (*unione sponsale*) 夫妻共結合為一/配偶之間的結合：91:8; 95b:6; 97:4; 98:8; 102:2; 104:4; 108:5; 117b:1
- Structure (*struttura*) 結構
92次。結構一詞與「本質」和「本性」的意義相近，但聚焦於本質和本性的內部秩序的特徵，3:1; 6:1; 7:1-3; 8:1, 4; 9:4-5; 10:3-4; 12:1; 15:5; 20:5; 23:3-4; 27:4; 28:3; 30:6; 32:3; 33:1; 34:5; 36:1; 37:5; 38:5; 40:5; 42:3; 48:4; 51:5-6; 57:2; 60:1; 61:4; 62:1-2; 63:3; 65:6; 69:3; 71:2, 5; 78:4; 80:4-5; 85:9; 88:1, 5; 89:6; 92:6; 98:2; 102:3, 6; 103:3-4; 104:1, 9; 105:1-2, 5; 106:6; 107:1; 110:7; 111:6; 118:3。最深處的結構，即：本性，夫妻性行為的本性/性質，118:5-6; 119:2; 121:6; 122:2; 125:1; 133:4
- Study (*noun, studio*) 研究
13次。研究一詞大部分以單數形式出現，整體而言，是《身體神學》的文學類型，1:4; 14:3; 20:4; 23:4; 29:1; 34:5; 55:3; 80:4; 81:5; 93:5; 108:2; 133:3。亦見Analysis分析，Audience集會演講，Catechesis教理講授，Consideration討論/論述，Conversation討論，Meditation默想，Meeting集會，Reflection探討
- Submit, Be subject (*sottomettere, sottomesso*) 服從/順從
42次：27:4; 28:3; 51:3; 70:3; 71:5; 77:4; 86:1; 87:1; 88:3, 5; 89:1-5, 7-8; 90:2-3, 5; 91:3, 4; 92:6; 99:2; 117:2; 117b:1, 3, 5; 127:5; 128:1, 3; 130:2; 131:25
作妻子的，應當服從自己的丈夫（弗5:22）：87:1; 89:3-4, 7-8。服從丈夫的妻子是把自己完全交出，90:2-3; 91:3 同樣丈夫也應當服從自己的妻子：89:4
丈夫與妻子應當互相順從（弗5:21），見導言 pp. 20-21, 88:3, 5; 89:1-3, 5; 91:4; 92:6; 99:2; 117:2; 117b:1, 3, 5; 127:5; 128:1, 3; 130:2; 131:2, 5
- Subject (名詞 *soggetto*) 主體
123次。源自拉丁文 *subiectum*（那處於底下的）：主體一詞特別用於有位格的人，作為那隱藏在人的所有行為和屬性下面的底基。位格主體的特徵是自我意識和自我抉擇，4:3, 5; 6:2; 7:2-3; 8:1; 12:4; 13:2; 16:3; 18:5; 19:1-2, 5-6; 20:2, 4-5; 21:1-3; 23:3-4; 24:3; 31:3-4; 32:4; 33:3-4; 34:1, 4; 40:4-5; 41:1-2, 5; 42:6; 44:3; 45:5; 47:1; 49:1, 5-7; 56:3; 57:2; 60:4; 61:1-2; 63:2; 67:3; 68:2-3; 69:4; 72:4; 76:4; 80:6-7; 81:6; 84:5; 86:3; 87:1; 89:7-8; 91:2-4, 6-7; 92:7; 96:6; 100:6; 103:1; 104:9; 105:1-3, 5; 106:1; 107:5; 109:4; 112:5; 117:4-5; 117b:2; 118:5; 123:3; 127:4; 128:1; 129:2-4, 6; 131:5
- Subjective (*soggettivo*) 主體的
51次：3:1; 15:4-5; 16:1; 19:1-2; 24:3; 40:4; 41:2-3; 47:2-3; 48:4; 54:4; 60:1-2; 61:1; 67:3; 76:3-4; 79:1; 83:4, 9; 85:8; 104:4; 105:4; 110:4; 111:2; 112:1; 113:1-2; 116:5; 117:2; 118:6; 119:1-2; 126:5; 127:1; 128:5; 129:4; 130:2; 132:2。亦見Interior內裡的/內部的，Intimate 隱密
- Intersubjective (*intersoggettivo*) 主體與主體之間：73:1; 77:2
- Subjectivism (*soggettivismo*) 主觀角度：2:4
- Subjectivity (*soggettività*) 主體性/主體特性
64次。人生命特有的特徵，人的主體性包括人的自我意識和自我抉擇，人藉此存活於自己「之內」，3:1; 5:4。主體性是透過人自我瞭解來確立的，5:6; 6:1; 7:2-3; 9:2, 11:3。身體神學聚焦於人主體性這層面，18:1,5; 19:1; 21:3; 29:4-5; 32:5; 41:1-2; 45:1; 49:6。「心」的範疇與「位格的主體性」具同意義，49:7; 54:3; 58:6; 60:1。人的主體性是靈肉兼備的，67:3

。人將會在榮福直觀中發覺人主體性之圓滿，68:2-4; 71:1; 72:5; 80:4-5; 85:8; 91:4, 6; 92:4-5; 103:4; 109:4; 123:1, 3; 128:1; 129:3; 130:4。亦見Interiority 內在性，Consciousness 意識，Self-determination 自我抉擇，Experience 經驗/體驗，Heart 心

Intersubjectivity (*intersoggettività*) 主體與主體相交的特性：23:4; 68:4; 71:5; 75:1

Uni-subjectivity (*uni-soggettività*) 單一主體性：92:5

Bi-subjectivity (*bi-soggettività*) 雙主體性：91:4, 6; 92:4-5

Substratum, Substrate (*substrato, sostrato*) 底基 19次。源自拉丁文*sub* (在下面) 和 *sterno, stratus* (散佈)，那延伸於下面的基礎、基底等。人的身體是人自我交付，和隨交付而產生的人與人共融的底基，26:2; 29:2-3; 32:2。人與人的位際共融是倫理學和文化最深層的底基，45:3; 46:5; 55:6; 62:4; 69:2; 100:5; 101:4; 103:3, 5; 110:4-5

Superabound (*sovrabbondare*) 超過/豐富 8次。按瑪5:20有關義德的超過之論述：「除非你們的義德超過經師和法利塞人的義德，你們決進不了天國」，24:2-4; 25:5; 35:1。有關豐富啟示的論述：75:3，有關格外豐富恩寵的論述：97:3

T

Teacher (*il Maestro*) 老師/師傅 the Teacher 師傅，即：基督

20次：1:3-4; 2:5; 18:1; 24:1; 34:3; 38:3; 39:3; 42:4; 43:2, 7; 64:2; 68:5; 69:1; 76:2; 79:5; 82:1-2

Technology 科技，Technique (*tecnica*) 技巧/技術

15次。當代對人的理解：往往把人看成為科技的對象，多於是負責任的主體，23:3; 60:3-5; 61:1, 4; 62:1; 63:2, 4。自然家庭計劃基本上並不是一種技術，而是德行的實踐，124:4; 133:3

Teleology 目的論，見 End 目的、Finality 目的性/終局、和 Goal 目標/目的/終向

Temple 聖殿/宮殿：身體是聖神的宮殿 (*tempio dello Spirito Sancto*)

16次：56:1-4; 57:1-3; 58:7; 85:4, 7; 88:1

Temperance (*temperanza*) 摶節/節德

49:4。摶節的目的是肯定身體配偶性意義的價值，49:5-6; 53:5; 54:2-4; 56:1; 58:6-7; 125:4; 128:1。亦見 Purity 純潔/潔淨，Self-dominion 自主

Theology (teologia) 神學

63次不涉及《身體神學》：2:5; 3:3-4; 4:4。神學最重要的是回應啟示的光照，4:5; 8:3; 9:5; 16:3; 18:1-2, 4; 23:4; 25:1; 26:1, 3-4; 28:5; 33:5; 34:2; 36:4; 39:4; 44:5; 46:3; 47:1; 51:6; 52:1, 4; 53:5; 54:6; 59:2, 5, 7; 60:1; 64:2; 73:3; 74:5; 79:7; 85:1, 4, 6, 10; 87:2; 95b:4; 98:4; 103:7; 109:3; 124:3; 126:2; 133:2-4

Theology of the body 身體的神學，見 Body 身體 1

Thomas Aquinas 多瑪斯·亞奎納

8次：51:6; 54:2; 66:6; 93:5; 98:7; 130:1

Thread 線，見 Guiding thread 引線

Tradition (tradizione) 非大寫 傳統/傳承

76次：2:2; 3:3; 4:3; 5:2, 5-6; 9:5; 15:4; 20:2; 21:1; 35:2-3; 36:5; 37:4-5; 38:4-6; 39:3; 41:4; 50:2-3; 57:6; 58:3; 64:2; 74:2-5; 75:2, 4; 76:1, 5; 78:2-3; 81:3; 84:6; 93:5; 94:7-8; 95:1, 3; 98:7; 104:1; 106:3; 108:1; 116:1; 117:2; 117b:5; 119:3-4; 124:6; 126:2; 127:1; 128:6; 133:3

Tradition (Tradizione) 聖傳

大寫，意指教會真切的聖傳：21:1; 74:6; 77:6; 79:3, 9; 80:1; 81:3; 116:3; 124:6; 127:1; 128:6; 133:3

Traditional (*tradizionale*) 傳統的

12次：36:1; 54:2; 60:3; 63:2; 84:8; 86:2; 89:7; 98:7; 119:3-4; 124:6; 127:3; 133:3

Transitoriness (*caducit.*) 短暫/無常

7次 (翻譯羅 8:20)：49:2; 83:5; 84:6; 85:1-2; 86:1

Trinity 聖三/三位一體

《身體聖學》並沒有用聖三/三位一體這一詞。但卻多次引述《論教會在現代世界牧職憲章》24:3（見索引*Gaudium et Spes*《論教會在現代世界牧職憲章》），當中論及聖性眾位的結合是共融的典範。

Trinitarian (*trinitario*) 三而一/三位一體的/聖三的

10次。天主三而為一的圖像，9:3 位格與位格完美共融的三位一體的奧秘，67:3。榮福直觀作為參與三位一體的共融，68:1-4。天主三而為一的圖像的意義，即：聖三共融的意義，77:2。厄弗所書的聖三幅度，95:6。完全徹底（非受造）的交付只發生於神性三位三而為一的共融中，95b:4

聖三的生命也由「真理與愛」這一對字詞標示，用於《論教會在現代世界牧職憲章》24，15:1。重要的討論，19:4-6；32:4；67:4；69:6；87:5；96:1；100:1；103:7；132:6

Triptych (*trittico*) of words 言論的三摺畫

耶穌的三個重要言論構成了身體神學的基礎，64:1

Trust信任，Entrust委託/交託（動詞 *affidare*，名詞 *affidamento*）

16次：17:6；29:2，5；30:1；33:2；37:4；51:1；57:3；58:7；59:2；62:3；87:3；110:9；126:1

Truth (*verit*) 真理/真實性/真義/真相

342次：2:2，4；3:1；4:5；7:3-4；8:2；11:4；12:3；13:2-3；14:2，4，6；15:1-35；16:2；17:3，5-6；18:2；19:2，4-6；21:6；22:2，7；23:3-4；25:55；26:1-4；27:3-4；32:4；33:2，5；36:3；37:5；39:5；40:1；43:6；45:2，4；46:3-4，6；49:7；51:5；55:2-4；56:5；57:2；58:2-6；61:1-3；63:2-7；65:4，7；66:6；67:4；68:3；69:2-3，5-6，8；70:2-3，5-6；72:4；75:1-2；76:3；77:1；79:8；80:2，4-5；81:3；82:1；83:3；87:3-6；90:2，5；91:2；93:1；94:3-4；96:1，7；98:5；100:1；101:2，4；103:3，7；104:8-9；105:1-3，5-6；106:2-3；107:1，3-6；108:1；109:6；110:3，6-9；111:1-2，4-6；113:2-6；114:4；115:1-4，6；116:2-5；117:2，5；117b:1-2，6；118:4，6；

119:1-2，4-5；120:6；123:2-7；125:1-2，4-5；126:5；127:1-5；128:1-2；129:1-2；130:5；131:3，5-6；132:2，6；133:2

真理與愛作為概念上的一對，意指三位一體的生命，根據《論教會在現代世界牧職憲章》24 的教導，真理之言是發自聖子，而愛是發自聖神，15:1。重要的討論，19:4-6；32:4；67:4；69:6；87:5；96:1；100:1；103:7；132:6

The truth about man 關乎人的真理 (*la verità sull'uomo*)

24次：2:2；3:1；13:2；15:2-3；25:5；26:1-3；45:4；58:2-3，5；62:2-3；63:7；69:8。亦見 Integral 全部的/全面的

Two 二人：二人結合為一，見 Unity 結合為一/結合/一體性

U

Unfaithful 不忠的/不誠實的，見 Faith 信仰/相信/信德

Unique, Only (*unico*) 獨特，唯獨

45次：5:2；6:2；9:1；15:1，3-4；16:3；20:4-5；21:1；22:2；25:5；28:2；34:4；36:5；37:4；40:3；42:7；46:2；49:7；50:4；51:5；65:6；71:4；78:4；81:4；83:5；89:3；91:6；95b:7；96:5；98:3；103:5；105:6；106:1；108:4，8；110:4；115:5；120:6；129:1；132:3

Unique and unrepeatable (*unico e irripetibile*) 獨特和獨一無二的

原初的孤獨暗指人與天主有著一種獨特和獨一無二的關係，6:2；9:1；10:1。人是獨特的，就是等同於人是就其本身而被天主所愛，15:4。人的獨特性包括：人是一個「我」、是位格，20:5。獨特性是在於人的「心」，按此，從人的內心可以給人下定義，34:4；49:7；103:5；108:4

Uniqueness and Unrepeatability (*unicità e irripetibilità*) 獨特性和獨一無二

人的獨一無二，部分是由人身體的性徵所構成，10:1；20:5

Unitive (*unitivo*) 結合的

8次：10:4; 55:6; 118:2; 120:2; 123:6; 127:3; 128:4; 130:3。亦見Meaning 意義，Procreative 生育的

Union* (*unione*) 結合

170次：9:2; 10:2-4; 12:4; 15:1; 18:1; 21:5; 7; 22:2-4; 29:1; 30:2-3, 5; 31:1-3; 32:4, 6; 33:3; 37:4; 39:5; 41:5; 44:5; 46:4; 47:2; 49:5; 55:6; 56:4; 66:2-3, 6; 67:3; 68:1-2, 4; 72:2; 73:1; 75:1, 3; 77:3; 83:3; 86:7; 87:3; 91:1-3, 8; 92:6-7; 93:3, 5-6; 97:4-5; 98:8; 100:1; 102:1-2, 5, 7-8; 103:7; 105:3; 106:2; 109:4; 110:3, 7-8; 112:5; 115:3-4, 6; 117:4; 117b:1; 123:3, 7; 125:1; 127:2; 128:6; 129:6; 130:2; 131:3, 5; 132:4-5

Conjugal union 婚姻結合/夫妻性結合，見Conjugal 夫妻的/婚姻的

Spousal union 夫妻性結合/配偶之間的結合，見Spousal 配偶性/夫妻的/配偶之間的/夫君的/妻子的

Unitive (*unitivo*) 結合的

8次：10:4; 55:6; 118:2; 120:2; 123:6; 127:3; 128:4; 130:3。亦見Procreative 生育的
Unitive meaning of the body 身體的結合意義，見Body 身體2。

Unity* (*unità*) 結合為一/結合/一體性

122次中有90次是指男人和女人的結合為一，亦見Original unity 原初的結合：3:2; 8:1。Double unity 雙重的結合，8:3-4; 9:1-3, 5; 10:1-3, 5; 11:2, 6; 12:3; 13:2; 14:5; 20:1, 4; 21:1; 25:3; 28:2-4; 29:3; 30:2, 5; 31:1, 3; 32:4; 33:3, 5; 37:4, 6; 41:4-5; 43:6; 45:2; 47:2; 52:1; 66:2; 68:1; 69:3-4, 8; 73:5; 76:6; 77:3; 89:4。男人和女人的結合並不是本體論上的，而是精神上的結合，92:5-7; 93:1; 100:1-2; 102:1; 115:3, 6; 116:4; 117:3-4

The unity of the two (*unità dei due*) 二人結合為一

6次：69:4; 76:6; 115:6; 116:4

Unity of the body 身體的結合為一，見Body 身體2

Unrepeatable (*irripetibile*) 不可重複的

18次：4:3; 6:2; 9:1; 10:1; 15:4; 20:5; 34:4;

49:7; 57:3; 60:7; 103:5-6; 106:1; 108:4

Upright 正直的/誠實的，見Honorable 尊敬的/可敬的

Utilitarian, Utilitaristic, Utilitarianism (*utilitario, utilitaristico, utilitarismo*) 功利主義者，功利主義的，功利主義

7次。功利主義是倫理學上的一派學說，主張以人的力量征服自然，其後果就是以機械論來解釋自然，23:5; 41:5; 43:3; 76:2; 79:5; 125:4

V

Value (*valore*) 價值

142次。在人能夠有意識地經驗或「評估」得到的價值，從這一點上來說，「價值」是存有的客觀性的善。因此，《身體神學》所言的「價值」並不是如主觀主義者所言的，僅是給估量的方式而已。

(舉例：如主觀主義者所說的「傳統的價值，現代的價值」)，2:5; 9:1; 10:2; 12:1; 13:1; 15:4; 22:4; 24:3; 27:4; 28:3, 5-6; 29:3; 31:1; 39:4-5; 40:1, 3, 5; 41:2; 42:2, 4; 44:2; 45:2-5; 46:2, 5-6; 47:1, 3, 6; 48:1-2; 49:5-6; 51:1; 52:4; 54:3; 55:2; 58:3-5; 59:6; 62:3-5; 63:4; 69:6; 73:3; 76:2; 77:2, 6; 78:4; 79:5-6; 81:2-4, 6; 84:5-6; 109:1-2; 110:8; 115:1; 118:4; 119:3; 120:3, 6; 121:2, 6; 124:2-3; 125:3, 6; 127:1-4; 128:1-3; 131:5。

亦見Good 善

Vatican II 梵二，見Council 大公會議

Veneration (*venerazione*) 敬重

4次：57:2; 131:5; 132:3。亦見Piety 孝愛，Reverence 尊敬/崇敬

Virgin (*vergine*) 童貞女

10次：20:2; 75:3-4; 81:4; 82:3-4; 109:2。見Celibate 獨身

Virginal (*verginale*) 童貞的

8次。人的童貞價值，10:2。身為男和女的童貞意義，67:4。榮福直觀中身體的童貞狀態，68:3。瑪利亞的童貞母親身分，若瑟的童貞奧跡，75:2。教會的童

貞模式，84:5
Virginity (*verginità*) 童貞
51次：68:3; 71:5; 73:1, 4-5; 74:1-2, 4-6;
75:1-2; 76:1; 77:1, 6; 78:1; 79:7, 9; 80:1;
81:4-5; 82:1, 3, 5-6; 83:1, 4; 84:1, 4-5,
7-8; 85:1, 4, 8; 95:3; 101:2; 102:8。亦見
Abstinence 戒絕/迴避, Continenace 節制/
守貞, Celibacy 獨身
Virtue (*virtù*)
98次：38:5; 44:5; 49:7; 50:4。註解的
詳盡討論，51:5-6; 53:4-5; 54:2-4; 55:5;
56:1-3, 5; 57:2-4; 88:2; 107:3; 117b:5;
121:1; 124:4; 125:4; 127:5; 128:1-2, 4;
129:3, 5; 130:1-5; 131:2, 5; 132:2。亦
見 Duty 責任/義務, Obligation 義務/
職責/責任, Attitude 態度, Ethos 道德
觀/道德意義, Mentality 心態/思想方
法, Spirituality 靈修/靈性/精神
Vocation (*vocazione*) 聖召/召喚/使命
66次：5:4; 15:5; 21:6; 23:1, 5; 53:2; 58:2;
73:2-3, 5; 74:1; 76:4-5; 77:1, 5; 78:4-
5; 79:6; 81:6; 84:8; 85:2, 4, 9; 86:3, 8;
87:6; 88:2-4; 89:5, 7; 90:2-3; 94:4; 99:3-
4; 101:9; 102:5-6; 103:1; 104:7; 106:1-2;
110:3; 116:4; 123:3; 126:1-4; 131:3-4。亦
見 Call 召叫。

W

Wealth 財富，見Richness 富饒
Wedding 婚禮, Marriage (*nozze*) 婚姻
4次。源自拉丁文 *nuptiae* 婚禮：79:2。羔
羊的婚宴，90:6; 92:4; 103:1。見 Spousal
夫妻的/配偶間的。
Wedding (*nuziale*) 婚禮
8次。在《羅馬觀察報》的英文
翻譯中“nuptial (婚姻)”共用了117次，主要是把「*sponsale*
(spousal) 配偶性」譯成「nuptial
meaning of the body 身體的婚姻意
義。」在義大利文的文本中，只有
以下的幾個 *nuziale* 的例子，翻譯
上文為「wedding 婚禮/結婚/結合」

Wedding song (*canto nuziale*) 祝婚
曲：8:4
Wedding garment (*abito nuziale*)
結婚禮服：91:8
Wedding night (*notte nuziale*) 結婚
初夜：114:6, 8; 115:4, 6; 116:4
Wedding (*sposalizio*) 結婚/結合
12次：91:7-8。救贖的聖事，即：基督
與教會的結合，相當於創造的聖事，創
造的聖事其核心就是第一個男人與第
一個女人的結合，97:2; 104:1, 5; 114:2, 4;
118:4。亦見 Spousal 夫妻的/配偶間的
Wife (*moglie*) 妻子
303次：1:2-3; 3:2; 8:1; 10:2-4; 11:2; 17:2;
18:5; 19:1, 5; 20:2, 4-5; 21:1-5; 22:1, 5-6;
23:1; 24:4; 25:1, 3-4; 27:1; 31:2; 34:1;
35:2-4; 36:1-2; 37:1, 4, 6; 38:1, 4-5; 41:5;
42:3-4, 6-7; 43:1-3, 5-6; 50:4; 53:6; 58:1;
64:1-4; 65:1; 66:1-2, 4; 67:1, 4; 68:1-
4; 69:1, 3-4, 8; 72:7; 73:1-2, 4-5; 74:5;
75:1; 78:5; 79:4; 81:1, 7; 82:5; 83:1, 3, 5;
84:1, 7; 85:3-5; 87:1-3; 88:4-5; 89:1, 3-5,
7-8; 90:1-3, 5-6; 91:1-6; 92:1, 3-8; 93:6;
94:3, 5; 95:2-3; 95b:1, 6-7; 96:6; 97:2, 4;
98:8; 99:6; 100:4; 101:2, 6, 8, 11; 102:1-
2, 5; 103:1-2; 104:2, 5; 105:3; 110:3, 7;
114:1-3, 5, 7; 115:2; 116:1-2; 117:2, 4, 6;
117b:3; 127:3; 133:1。亦見 Husband 丈
夫, Spouses 夫妻/夫婦
Wisdom books, Wisdom tradition (*libri sapienziali*,
tradizione sapienziale) 智慧文學，智慧文學的
傳統
15次：3:3; 36:1; 38:3-6; 39:1, 3; 45:4;
57:4, 6; 58:3
Who shall she be for him and he for her? 她
為他將會成為甚麼？而他為她又將會成為甚
麼？
關鍵的問題，41:1; 43:7; 46:5; 100:5;
103:3; 109:3
World* (*mondo*) 世界：297次
Visible world (*mondo visibile*) 有形可見
的世界
38次：2:3; 5:5-6; 6:3-4; 7:1; 8:1; 13:4;

15:1; 19:3-5; 21:7; 27:3-4; 29:3; 69:6;
70:7; 71:4; 86:4; 96:1; 101:9, 11; 108:8;
111:4

Other world (*altro mondo*) 來世

48次：4:4; 66:1-5; 67:2-5; 68:2, 4-6; 69:3,
6, 8; 70:1, 6; 71:4; 72:3, 6-7; 73:5; 75:1;
76:3; 79:7-8; 81:6-7; 84:5; 85:1, 10; 86:5;
101:8; 133:1

Worthy 堪當，見Honorable 可敬的/值得敬仰的

Y

Yeweh 雅威

77次。跟據出3:5的啟示，這是天主的名字，在後來的猶太傳統，包括七十賢士譯本和新約聖經，稱之為「上主 (Lord)」：2:2; 3:1; 5:2, 4, 6; 6:1-2;
7:3-4; 8:2-4; 14:1-2, 4; 15:3; 21:7; 22:5;
26:2, 4; 27:1-2, 4; 30:1, 3-4, 6; 31:1; 33:1-2, 4; 34:1; 35:1; 36:1, 5-6; 37:1, 3-5; 42:2;
94:6-7; 95:2, 6; 95b:2, 5; 104:3-5, 8; 105:1;
116:2

Yahwist 雅威典

61次：2:2; 3:1, 3-4; 4:1-3; 5:2, 4, 6; 6:1-4;
7:1-2; 8:1-4; 9:2-3; 11:1-5; 12:2-3, 5;
13:2; 14:1, 4-5; 15:3, 5; 18:1; 20:2; 26:4,
5; 27:2; 28:1; 29:2; 30:3; 31:6; 64:2; 70:7;
76:5; 116:1

聖經章節

創世紀

1 2:5; 3:1; 4:1; 8:1; 9:1; 11:1;
26:2; 32:1
1-2 72:3; 103:4
1-3 65:5; 80:3
1:1 13:3
1:1-2:4 2:1
1:2 8:3
1:10 22:4
1:17 9:2; 12:5
1:26 2:3; 6:2; 21:6
1:26-29 14:1
1:27 1:3; 2:3, 4; 3:2; 5:3; 8:1; 13:3-4;
16:1; 21:2, 6; 25:1; 66:4; 69:3; 87:6;
116:1
1:27-28 2:3; 20:1; 116:1
1:28 2:3; 2:4; 5:4; 6:4; 7:1; 9:3; 14:6;
22:2; 22:3; 25:1; 27:3; 27:4; 70:7; 96:7;
102:2
1:28-30 86:2
1:29 69:3
1:31 2:5; 9:1; 13:1; 19:3; 21:2; 22:7; 27:4;
55:6; 96:3; 127:1
2 3:1; 4:1; 5:2, 3, 6; 6:1; 7:1; 18:1; 32:2;
108:5
2-3 3:3; 4:1, 3; 11:1
2:2 8:4
2:5 5:4; 7:1
2:5-6 6:4
2:5-7 3:2
2:5-25 2:1
2:7 2:2; 5:2; 7:1; 14:4; 70:7; 72:5
2:8 14:1
2:9-17 20:2
2:16-17 6:2; 7:3
2:17 3:3; 7:4; 26:2
2:18 5:2; 6:1; 8:1; 8:3; 14:1-2; 76:5;
116:1
2:18-20 8:3; 4; 9:1-2

2:18-23 3:2
2:19 5:4
2:19-20 5:4, 6
2:20 6:3; 8:3; 14:1; 97:4; 108:4
2:21 8:4
2:21-22 5:2; 8:2, 3
2:22 11:2
2:22-23 3:2
2:23 8:3-4; 9:1, 4-5; 10:1-2; 14:3-5;
17:6; 18:2, 5; 21:1, 6; 30:3; 40:3; 108:5;
111:4
2:23-25 13:1; 15:1, 3, 5; 16:5; 17:2-3, 5;
19:1, 6; 28:5; 29:2; 32:1, 2; 33:2; 40:2;
47:2; 53:3; 80:2; 80:4; 80:6; 104:1;
108:3, 5; 110:3; 117:6; 117b:4
2:24 1:3; 2:1; 3:2, 4; 8:1; 9:5; 10:3-4;
14:5-6; 15:2; 18:5; 19:1, 5; 20:1, 5;
22:3; 25:1, 3; 28:4; 29:3; 30:2-3, 5;
31:2; 33:3; 34:1; 37:4; 6; 39:5; 41:5;
42:4, 5; 43:6; 47:2, 4; 66:4; 69:3, 8;
78:1; 80:4; 83:3; 85:5-6; 87:3; 91:2-3;
93:1-2; 95b:7; 96:2, 6-7; 97:2; 99:4;
100:1; 102:1; 103:2; 104:4; 117:3;
118:4; 119:4; 131:3; 133:1
2:24-25 123:4
2:25 3:2; 11:2-5; 12:1-5; 13:1; 14:5-6;
15:2-4; 16:2-3; 17:2, 4; 18:5; 19:5; 26:5;
29:2; 55:6; 61:2; 62:3; 66:2; 96:4; 110:3
3 3:3; 11:5; 12:1; 18:2, 5; 19:6; 20:1; 28:4;
29:1, 3-5; 30:1-2; 31:3-6; 32:2; 33:1, 5;
38:2; 40:2; 61:2; 72:3
3:1-5 26:4
3:1-6 26:2
3:5 26:4
3:6 26:5
3:7 11:4; 27:1; 28:1-2, 4; 29:2-3, 5; 30:5;
31:1; 32:4
3:7-10 11:5; 12:5
3:8 27:1
3:9-10 27:1

3:10 11:5; 21:2; 27:3-4;
28:1; 31:3; 96:3
3:10-11 29:3
3:11 11:5; 27:1
3:15 4:3; 32:2; 86:2
3:16 22:5; 27:2; 30:1-6;
31:1-4; 32:4; 33:1-2, 4
3:17-19 27:2, 4
3:19 20:1; 22:5; 27:4;
65:5; 66:3
3:20 10:4; 21:1; 22:5
3:21 22:5
3:22 65:5
4 20:1
4:1 18:5; 20:2; 21:1-2, 5,
7; 22:1, 5; 101:6; 110:7
4:1-2 20:1-5; 21:1, 5;
25:1, 5-6
4:12 20:3
4:19 36:1
5:1 21:2
5:3 21:2, 6
15:12 8:3
16:2 35:2
17:4, 6-7 74:3
19:5 20:2
24:27 65:3
26:24 65:3
28:13 65:3
29:14 8:4
29:20 22:4
30:1-19 36:1
30:3 35:2
32:10 65:3
34:2 25:3
38:10 36:2
46:3 65:3
49:24-25 65:3

出谷紀

3:2-6 64:4; 65:4
3:6 64:4
3:6, 15, 16 65:3
3:14 2:5; 64:4
4:5 65:3
12:12 26:4
20:7 24:1
20:14, 17 42:3
20:17 24:4; 43:5
21:7, 11 36:1

戶籍紀

30:7 36:1
31:17 20:2

肋未紀

12:1-5 50:3
12:1-6 36:4
15 50:2
15:1-28 36:4
15:16-24 50:3
18:1ff. 50:3
20:10 35:4; 36:2
20:10-21 36:1
20:11, 17-21 36:3

申命紀

3:9 64:1
4:12 64:1
5:18, 21 42:3
5:21 24:4
7:8 95:6
10:16 34:1
13:19 83:9
17:17 36:1
21:10 36:1
21:10-13 36:1
21:12-13 36:4
21:15-17 36:1
22:13-21 36:1
22:22 35:4
24:1 95:3; 99:6
24:1-4 36:1
25:5-10 64:2
25:7-10 64:1
33:9 20:2

民長紀

3:1 20:2
10:16 26:4
11:37 74:2
11:38-39 74:2
11:39 20:2
14:1 25:3
16:1 25:3
19:22 20:2

盧德傳

4:6 95:6

撒慕爾紀上

1:19 20:2
26:12 8:3

撒慕爾紀下

7:12 4:3
11:2 25:3
11:2-27 35:3

列王紀上

1:4 20:2

多俾亞傳

5:9 114:3
6:14 114:5
6:17 114:7
6:18 114:7
6:19 114:4; 115:1
7:12 114:2-3, 5
8:3 114:7
8:4 114:8
8:5 114:1; 116:1
8:6 116:1
8:7 33:3; 114:2; 116:1,
3-4; 117:3

友弟德傳

2:2 93:5

馬加伯下

7:22-23 21:6

約伯傳

4:13 8:3
10:8, 11 21:6
33:15 8:3
34:14-15 7:1

聖詠集

8:6 26:4; 66:5
22:10, 11 21:6
23[24]:1 83:8
24[23]:3-5 50:3
51[50]:7, 10, 17 50:3
102[103]:11 89:1
139 8:4; 20:2
139:13-15 21:6

箴言

1:7 89:1
2:17 104:2
5:1-6 38:4
5:3-6, 15-20 38:4
6:24-29 38:4
6:24 38:4
6:25 38:5
7:27 38:4

聖經章節

- 9:19 38:4
22:14 38:4
23:17 89:1
23:31 88:3
30:20 38:4
31:10ff. 38:4
- (訓道篇)
7:26-28 38:4
9:9 38:4
- 雅歌
1:2, 4 108:4
1:5 108:6
1:7 112:1
1:8 108:6; 112:1
1:9, 13-16 33:3
1:10 108:6
1:13-14, 16 111:1
1:15 108:6
1:16 108:6
2:2-3, 8-10, 13-14, 16-17 33:3
2:3-6 111:1
2:7 112:2
2:13-14 108:6
2:16 110:8-9; 113:1
2:17 108:8; 112:2
3:1-4 112:2
3:2, 4, 5 33:3
4:1-5, 7 108:7
4:1, 10 33:3
4:7 108:8; 109:3
4:9 109:3
4:9-10 109:3
4:10 114:3
4:11 109:2
4:12 110:5
5:1-2, 4 33:3
5:2 112:2
5:6 112:4
5:8 112:4
5:9 112:4
5:15-16 108:8
6:2, 3, 4, 9 33:3
6:3 110:8; 111:2
6:4-5 111:3
6:9 110:4
- 7:1-8 111:3
7:9-10 111:4
7:11 33:3; 112:5; 113:1
7:11-13 111:4
8:1-2 109:5
8:4 109:5
8:6 111:6; 112:5; 113:1; 114:4
8:6-7 111:5; 113:1
8:8 109:5
8:10 109:5
8:12, 14 33:3
- 智慧篇
2:22 93:5
3:13 20:2
5:32 93:5
7:1-3 21:6
8:21 57:4
- (德訓篇)
1:11-16 89:1
3:26 34:1
7:19, 24-26 38:4
9:1-9 38:4-5
9:8-9 38:5
23:4-6 57:4
23:17 101:3
23:17-22 39:1-3; 41:3
23:22-27 38:4
25:13-26 38:4
26:9-12 38:4
26:13, 15-18 58:7
26:15-18 38:4
36:21-25 38:4
37:11 36:1
42:6, 9-14 38:4
51:20 57:4
- 依撒依亞
1:10-20 50:3
11:2 57:2
26:19 65:6
29:10 8:3
42 95:6
42:1 95:6
44:1 21:6
45:13 95:6
49 95:6
- 49:1, 5 21:6
49:23 21:1
50 95:6
52-53 95:6
53:3 20:2
53:8-12 95:6
54 36:6
54:4-10 95:1
54:4-7, 10 94:8
54:5 95:4-6
54:5, 6, 10 104:2
54:8 20:2; 95:6
60:16 21:1
62:1-5 36:6
63:8-9 95:5
64:7 95:5
- 耶肋米亞
1:5 21:6
4:4 34:1
4:14 50:3
16:1-2 74:3
24:7 50:3
31:34 20:2
- 厄則克耳
16 104:6
16:5-8, 12-15, 30-32 37:2
16:8 33:3; 104:6
16:15 104:6
16:62 21:1
23 104:6
23:26, 29 16:3
28:12-13 15:4
36:25 50:3
- 達尼爾
2:27 93:5
12:2 15:6
- 歐瑟亞
1-3 37:1
1:2 16:3; 37:1; 104:5
2:4-5 37:1
2:15 37:1
2:18 33:3
2:18, 21-22 37:1
2:22 20:2; 21:1
3:1 26:4; 37:1
11:1-4 95:5

| | | |
|----------------------------|---------------------------|----------------------------|
| 馬拉基亞 | 19:3-6 58:1; | 馬爾谷福音 |
| 1:6 95:5 | 19:3-8 69:1; 70:6 | 4:1 93:5 |
| 瑪竇福音 | 19:3-9 5:1; 13:2; 18:1; | 7:20-23 50:2 |
| 1:20 75:2 | 22:1; 24:2; 64:1; 68:5; | 10 4:5; 9:5; 20:1; 22:6; |
| 1:25 20:2 | 73:2; 79:6; 80:2; 98:1-2; | 24:2; 100:2 |
| 5:8 23:6; 43:5; 50:1, 3 | 100:3 | 10:1-12 5:1; 18:1; 22:1 |
| 5:28 39:4 | 19:3-10 80:6 | 10:2 1:2 |
| 5:17 24:1; 35:1; 37:1; | 19:3-11 79:6 | 10:2ff. 23:6 |
| 43:5 | 19:4 2:1; 18:3; 85:10; | 10:2-9 70:6 |
| 5:17-20 24:2 | 87:2; 100:7; 108:3 | 10:2-12 64:1; 100:3 |
| 5:19 24:1 | 19:4-5 22:1 | 10:4-6 20:1 |
| 5:19-20 46:4 | 19:4-6 99:6 | 10:5-9 98:1 |
| 5:20 24:1; 35:1; 52:1 | 19:5 8:1 | 10:6 38:1; 87:2 |
| 5:21-26 24:1 | 19:5-6 45:2 | 10:6-9 133:1 |
| 5:27 35:1; 36:1; 70:6 | 19:7-9 20:1 | 10:11-12 100:4 |
| 5:27-28 24:1-2, 4; | 19:8 24:4; 34:1; 35:4; | 10:12 100:6 |
| 25:1-3, 5; 25:5; 26:1-3; | 38:1; 40:1; 42:7; 81:1; | 12:2ff. 23:1 |
| 28:4; 31:4, 6; 32:3; 33:2; | 86:4; 102:1; 133:1 | 12:18-25 65:2; 73:2 |
| 5; 34:1-3, 5; 36:6; 37:5; | 19:8-9 73:2; 99:6 | 12:18-27 23:6; 64:1; |
| 38:1-2, 5; 39:5; 40:1-3, | 19:9 100:4 | 79:7; 81:7; 85:2; 101:8 |
| 5; 41:1, 4, 6; 42:1-3, 5, | 19:10 73:2; 76:2; 79:5 | 12:19 64:2 |
| 7; 43:2-5, 7; 44:1, 3, | 19:10-12 74:2; 75:4; | 12:20-23 64:2 |
| 5-6; 45:1, 3-5; 46:1-4; | 76:1; 77:1-2; 78:1; 80:2; | 12:24 64:4; 65:1 |
| 47:3-5; 48:2, 4-5; 49:1, | 82:1 | 12:24-25 64:3 |
| 3, 5, 7; 50:1, 5; 51:2; | 19:10-20 81:1 | 12:25 49:3; 66:1, 3, 5; |
| 58:1; 59:1; 77:4; 78:1; | 19:11 73:3-4; 74:1; 76:4 | 67:1, 2, 4; 68:1; 69:1, 4, |
| 100:5 | 19:11-12 73:2; 77:2-4, 6; | 8; 70:1, 5-6; 71:5; 72:7; |
| 5:27-32 24:1; 64:1 | 78:1, 3-4; 79:1, 3, 5; | 73:1, 5; 75:1; 81:7; 85:9; |
| 5:28 34:1; 38:1; 39:1, | 79:8; 80:6-7; 81:6; 82:3 | 87:2; 133:1 |
| 4-5; 41:1; 63:1; 85:10; | 19:12 73:3; 74:1; 75:4; | 12:26-27 64:3; 65:3 |
| 86:4; 87:2; 100:7; 107:1; | 78:5; 79:1; 80:1, 5, 7; | 12:27 64:3; 70:2-3 |
| 133:1 | 83:5-6; 85:9; 99:4; 102:6 | 12:27-28 65:6 |
| 5:29-30 43:5; 44:6 | 19:21 78:3 | 14:33 8:3 |
| 5:31-32 24:1 | 20:30 74:3 | |
| 5:33-37 24:1 | 21:24-30 81:7 | 路加福音 |
| 7:14 126:4 | 22:1-14 79:2 | 1:34 20:2-3; 75:2 |
| 13:55 75:2 | 22:15-22 64:3 | 3:23 75:2 |
| 15:2 50:2 | 22:23 64:2; 68:5; 69:1 | 3:38 16:1 |
| 15:2-20 52:3 | 22:23-30 73:2 | 9:23 79:3 |
| 15:11 50:2 | 22:23-32 85:2; 101:8 | 10:41 83:7 |
| 15:18-20 34:5; 50:2-4 | 22:24-30 23:6; 64:1; | 11:27 21:5 |
| 16:17 9:4 | 65:2, 6; 79:7 | 12:31 83:7 |
| 17:23 20:19 65:6 | 22:25-28 65:1 | 16:28 99:6 |
| 19 2:1, 3; 4:1, 3, 5; 9:5; | 22:29 64:4; 65:1 | 20:27 70:2 |
| 20:1; 22:6; 74:5; 98:3; | 22:30 49:3; 66:3, 5; | 20:27-36 23:6; 64:4; |
| 100:1; 100:2 | 67:1-2; 68:1; 69:1, 8; | 65:2, 6; 73:2 |
| 19:2-12 82:3 | 70:1, 5-6; 71:5; 75:1; | 20:27-40 64:1; 66:5; |
| 19:3 1:2, 5; 23:1; 99:6 | 85:9; 86:4; 87:2; 101:11; | 79:7; 81:7; 85:2 |
| 19:3ff. 23:6 | 133:1 | 20:34 73:1; 78:5 |
| | 22:32 72:7 | |

聖經章節

| | | |
|---|--|---|
| 20:34-35 66:3; 67:2; 69:8; 71:5 | 7:14-15, 17-24 16:4 7:19 51:2 | 84:8; 101:2; 103:6 7:8-9 84:7 |
| 20:34-36 64:4; 101:8 | 7:22-23 28:2 | 7:9 101:2 |
| 20:34-39 101:8 | 7:23 33:5; 67:1-2 | 7:25 82:3 |
| 20:35 66:2; 76:3; 87:2; 133:1 | 8 15:5 | 7:25-40 74:5 |
| 20:35-36 49:3; 70:1, 5-6 | 8:2 49:2; 101:6 | 7:27-28 82:6 |
| 20:36 66:5; 67:1; 68:1; 69:1; 85:9; 101:11 | 8:4-5 101:4 | 7:28 83:2 |
| 20:38 65:3 | 8:5 50:5; 117b:4 | 7:29 83:5 |
| 22:28-29 84:3 | 8:5-10 51:3 | 7:29, 30-32 83:1 |
| 22:45 8:3 | 8:11 51:4 | 7:29, 31 83:5 |
| 23:43 65:2 | 8:12-13 52:4 | 7:31 83:5; 84:6 |
| 若望福音 | 8:14 69:6 | 7:32 83:6; 84:1 |
| 2:25 34:2-3; 42:7; 43:7; 44:6 | 8:19 99:5; 101:6 | 7:34 84:2, 4 |
| 3:5 57:5 | 8:19, 20-21 86:1 | 7:35 84:3, 4 |
| 6:63 131:3 | 8:19-21 51:1; 70:7 | 7:36-38 82:4 |
| 8:7 35:5 | 8:19-23 101:6 | 7:38 77:5; 84:1 |
| 8:11 35:5 | 8:20 49:2; 86:1 | 7:39-40 85:3 |
| 8:29 83:9 | 8:20-21 49:2 | 10:26 83:8 |
| 14:2 66:3 | 8:21 49:3; 70:7; 99:5 | 12:18 54:5 |
| 14:7-9 20:2 | 8:22 70:7; 86:1; 101:6 | 12:18, 22-25 55:1 |
| 16:21 83:3 | 8:23 4:3; 42:7; 45:2; 46:4; 49:2; 52:1; 70:8; 71:1; | 12:18-25 55:3; 55:4, 6-7; 56:1 |
| 17:3 20:2 | 86:1, 3; 87:2; 99:4-5; | 12:22-25 54:5 |
| 17:21-22 15:1; 32:4 | 101:6-10; 102:7; 117b:6 | 12:23 55:5 |
| 宗徒大事錄 | 8:24 86:2 | 12:24-25 55:6 |
| 1:24 34:2 | 8:30 19:6 | 12:25 55:6; 83:7 |
| 7:51 34:1 | 12:21 86:7 | 13 13:3 |
| 10:2-7 57:2 | 15:3 83:9 | 13:6 127:1 |
| 17:23 57:2 | 16:25-26 93:5 | 15 4:3; 70:1; 70:3; 72:1; 72:6; 72:7 |
| 羅馬書 | 格林多前書 | 15:12 65:6 |
| 1:3 4:3 | 1:1 83:8 | 15:14, 20 70:2 |
| 1:18 51:1 | 3-4 85:5 | 15:25 4:3 |
| 1:21-24 25:2 | 6:8 56:2 | 15:26 66:2; 70:3 |
| 1:24 51:1 | 6:13 56:4 | 15:28 75:1 |
| 1:24-27 51:1 | 6:13-20 57:5 | 15:42-43 72:2 |
| 1:29-32 51:1 | 6:15 57:1 | 15:42-49 71:1 |
| 1:32 51:1 | 6:15-17 56:5; 56:5 | 15:44 72:4 |
| 2:15 25:1 | 6:18 56:4 | 15:45 70:7 |
| 2:22-23 25:1 | 6:19 56:2-3; 57:2; 58:7; 85:4, 7 | 15:47 71:2 |
| 5:5 127:4; 131:1 | 6:19-20 57:1 | 15:49 71:2 |
| 5:12 51:1 | 6:20 56:4-5; 57:3 | 格林多後書 |
| 5:20 97:3 | 7 82:1-3, 6 | 1:12 72:2 |
| 6:5-11 66:3 | 7:1 83:2 | 3:6 131:3 |
| 6:6 92:2 | 7:1-2 84:7 | 4:4 51:1 |
| 6:21 51:5 | 7:2 101:2 | 5:6-8 65:2 |
| 7:5 51:5 | 7:3 101:2 | 5:17 60:7 |
| | 7:5-6 85:7 | 10:4 72:2 |
| | 7:7 73:4; 78:5; 83:2, 8; | 11:28 83:7 |

迦拉達書

3:1-5, 12 51:1
 4:4 4:3; 93:3
 5:1 51:1; 52:5
 5:6 52:5
 5:11-21 52:2
 5:13 53:2
 5:13-14 52:5; 53:1
 5:13-6:10 51:1
 5:16 51:1; 107:3
 5:16-17 50:5
 5:17 51:1, 2, 6; 52:1;
 98:4
 5:19-21 51:5
 5:20-21 52:2
 5:21 52:4
 5:22 54:4; 72:5
 5:22-23 51:5
 5:25 101:4; 124:4, 6;
 131:1
 6:12-18 51:1

厄弗所書

1:3 98:2
 1:3, 4-7, 10 88:1
 1:3-4 96:2
 1:3-6 94:1
 1:4 90:2; 95:5; 96:3; 97:3
 1:5 95:5
 1:5-6 96:4
 1:6 95:6; 96:7
 1:7 94:5; 95:6; 96:5
 1:7-8 97:3
 1:7-10 94:2
 1:9 93:5
 1:13 94:4
 1:22-23 88:1; 90:1
 2:11-21 88:1
 3:6 117:1
 3:9 94:2
 3:14, 16 88:1
 4:24 88:2
 4:25-32 88:2
 5 21:1
 5:1-2 88:2
 5:3-7 52:4
 5:5 52:4
 5:8 88:3
 5:9, 11 51:5
 5:17-19 88:3

5:18, 20-21 88:3
 5:21 88:5; 89:1; 99:2;
 102:3; 117:2; 117b:1, 3,
 5; 127:5; 128:1, 3; 130:2;
 131:2, 5
 5:21-23 82:6; 89:8
 5:21-33 91:1; 99:2; 99:4;
 102:3; 102:5; 104:1;
 108:1; 117:1
 5:22 89:3
 5:22-23 81:4; 88:1;
 91:2-3; 92:6, 8; 93:2;
 99:7; 102:7
 5:22-25 89:7; 91:3
 5:22-33 85:6; 87:1; 90:4;
 91:2, 4, 6; 94:4-6; 95b:1,
 6; 97:1; 98:1, 6; 99:1;
 133:1
 5:23 90:5
 5:25 90:5; 93:1; 95:6;
 95b:1; 97:4; 99:1; 102:4
 5:25-26 91:6; 97:2;
 102:2-3
 5:25-27 92:1
 5:25-30 93:7
 5:25-31 91:5
 5:25-33 79:7
 5:26 91:6, 8; 99:1
 5:27 84:5; 91:8; 112:3
 5:28 92:5-7; 117:4;
 117b:3
 5:28-29 92:5
 5:29 92:7
 5:29-30 92:7; 93:1; 99:1
 5:29-32 9:5; 117:2
 5:31 91:3; 93:1
 5:32 102:1; 93:2; 97:2;
 17b:1
 5:33 89:5; 92:6; 117:2;
 117b:3
 6:1-4 88:4
 6:5-9 88:4
 6:10-20 88:5
 6:21-22 88:5
 6:23-24 88:5

斐理伯書

1:7 25:2
 1:23-24 65:2
 1:27 72:2
 2:2 72:2
 2:8 90:6

2:11 83:8
 2:20 72:2; 66:3
 2:20-21 83:7
 4:7 25:2

哥羅森書

1:18 83:8
 1:23 83:8
 1:24 76:3
 2:2 93:5
 3:18 88:5
 4:3 93:5

得撒洛尼前書

4:3 58:6
 4:3-5 53:6; 54:1, 3; 55:7;
 56:1-2, 4; 57:2, 5
 4:3-5, 7-8 54:2; 55:3
 4:4 54:6; 55:5; 57:1; 58:7
 4:4-7 117b:4
 4:7-8 53:6; 54:1

弟茂德後書

2:8 4:3

弟鐸書

1:15-16 57:5

希伯來書

4:15 84:3

伯多祿前書

1:23 97:4
 2:13-3:7 88:5
 3:7 53:6

伯多祿後書

1:4 95b:4

若望一書

2:15-16 26:2-3; 46:3;
 51:1
 2:16 28:5; 30:6; 34:5;
 61:3; 98:4; 100:7; 101:7;
 127:4
 2:16-17 26:1; 50:5
 2:17 51:1; 101:7, 10
 4:8 13:3
 5:4 51:1

若望默示錄

2:23 34:2
 12:1-10 4:3
 14:4 74:5
 19:7 90:6

《身體神學》不同(英文)版本查閱對照

本英譯版本(中譯者註：即 *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, 2006)，以及翻譯自這一英譯本的本中譯本《祂造了男人和女人》)在每一篇集會講詞及其段落編入了號碼，這全是依據一本意大利文版的133篇身體神學要理講授合訂本所訂定的編號，合訂本名為《祂造了男人和女人》，簡稱《男人和女人》(*Uomo e donna lo creò*, UD) 該書是由位於羅馬的若望保祿二世研究所編制的(Rome: Città nuova and Libreria Editrice Vaticana, 1985, 5th ed. 2001)。

試舉例說明，如：《身體神學》(TOB) 12:3所指的是，在《男人和女人》(UD) 中的第12篇要理講授(集會講詞)的第三段(段落的編號是若望保祿二世親自訂定的)。儘管《男人和女人》的版本(看似是無心之失的)遺漏了兩篇要理講授，因而導致編號上有所變動，我們仍然選擇跟隨這些既定的編號，為的是讓讀者能容易查閱原來的意大利文版。《男人和女人》是唯一在市面普遍流通的《身體神學》意大利文版本。在《若望保祿二世的教導》系列(簡稱《教導》)(*Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Insegnamenti*) 收集了《身體神學》要理講授的意大利文原稿，分別遍佈於其十大冊之中。

新的《身體神學》西班牙文翻譯本是由西班牙若望保祿二世研究所編制的，這一版本也採用《男人和女人》(UD) 的編號(在每一篇要理講授的標題之下以羅馬數目字標示)，方便讀者不需使用對照表也可查閱。

以下的對照表是為這新英譯本(中譯者註：以及這中譯本)與《身體神學》其他四個不同英文譯本作查閱對照之用。

1. 129篇要理講授的發表日期；
2. 129篇要理講授按發表的先後次序排列；
3. Pauline 出版社於1997年出版的合訂本的頁碼；
4. Pauline 出版社出版的四冊版本的頁碼。*

《身體神學》不同版本所用的查閱方法都各異(中譯者註：不是每一個版本都有編號的制度)，文本上這種複雜情況，導致不同版本，在其自身和與其他的版本在查閱上容易產生困惑，現稍作澄清如下：

若望保祿二世總共發表了129篇要理講授。

保存於檔案室的有135篇，全由波蘭文翻譯成意大利文，根據若望保祿二世的示意，這些要理講授都已準備好作發表之用。這135篇(除兩篇之外)都登載於1986年出版的波蘭文《身體神學》版本，和《男人和女人》版本。這135篇都全涵蓋在這新英譯本內。

在《男人和女人》的第一版，有兩篇已發表的要理講授沒有被刊載，其後的版本把其中的一篇登載於附錄，而另一篇還是找不到。在目前的英譯本，這兩篇遺失的要理講授都按其發表的日期，恰當地放置於適當的位置，並編為《身體神學》95b 和《身體神學》117b，這樣的做法是為保留《男人和女人》要理講授總

的既定編號。

可能因日程的安排，若望保祿二世並沒有發表第117篇。這一篇波蘭文的文本是有登載於1986年出版的《身體神學》波蘭文版本，意大利文的文本也有載於《男人和女人》(UD) (但並沒有載於《教導》*Insegnamenti*)。檔案室的資料顯示第117篇(因沒有發表，故沒有發表的日期)是先於117b的。

若望保祿二世原本為雅歌和多俾亞傳，分別預備了六篇和三篇波蘭文和意大利文的要理講授，這些要理講授的內容都可於教宗在當選前已撰寫好的手稿本查閱得到。這些要理講授的意大利文文本均有載入《男人和女人》(UD)。到真正發表時，可能是時間上的緊迫，若望保祿二世作了大幅度的刪減，減至少於原文的一半，而這都是有跡可尋的，從意大利文的打字稿(保存於檔案室)中可見到，教宗在那些將會被讀出的段落上作了記號。這個經縮短的意大利文文本有收載入《教導》。在本譯本中，兩個版本(即原來的長式，和經刪減的短式)是以對觀形式刊登，把兩個版本相近內容的每一頁，面對面併排起來。

| This edition, following UD | Dates of the catecheses as delivered | Sequential numbering of the 129 catecheses as delivered | One-volume 1997 Pauline edition page numbers | Four-volume Pauline edition page numbers |
|----------------------------|--------------------------------------|---|--|--|
| TOB 1 | Sept. 5, 1979 | catech. no. 1 | p. 25 | vol. 1, p. 15 |
| TOB 2 | Sept. 12, 1979 | catech. no. 2 | p. 27 | vol. 1, p. 20 |
| TOB 3 | Sept. 19, 1979 | catech. no. 3 | p. 29 | vol. 1, p. 27 |
| TOB 4 | Sept. 26, 1979 | catech. no. 4 | p. 32 | vol. 1, p. 35 |
| TOB 5 | Oct. 10, 1979 | catech. no. 5 | p. 35 | vol. 1, p. 43 |
| TOB 6 | Oct. 24, 1979 | catech. no. 6 | p. 37 | vol. 1, p. 50 |
| TOB 7 | Oct. 31, 1979 | catech. no. 7 | p. 40 | vol. 1, p. 55 |
| TOB 8 | Nov. 7, 1979 | catech. no. 8 | p. 42 | vol. 1, p. 61 |
| TOB 9 | Nov. 14, 1979 | catech. no. 9 | p. 45 | vol. 1, p. 70 |
| TOB 10 | Nov. 21, 1979 | catech. no. 10 | p. 48 | vol. 1, p. 78 |
| TOB 11 | Dec. 12, 1979 | catech. no. 11 | p. 51 | vol. 1, p. 85 |
| TOB 12 | Dec. 19, 1979 | catech. no. 12 | p. 54 | vol. 1, p. 92 |
| TOB 13 | Jan. 2, 1980 | catech. no. 13 | p. 57 | vol. 1, p. 99 |
| TOB 14 | Jan. 9, 1980 | catech. no. 14 | p. 60 | vol. 1, p. 106 |
| TOB 15 | Jan. 16, 1980 | catech. no. 15 | p. 63 | vol. 1, p. 113 |

不同(英文)版本查閱對照

| | | | | |
|--------|----------------|----------------|--------|----------------|
| TOB 16 | Jan. 30, 1980 | catech. no. 16 | p. 66 | vol. 1, p. 121 |
| TOB 17 | Feb. 6, 1980 | catech. no. 17 | p. 69 | vol. 1, p. 128 |
| TOB 18 | Feb. 13, 1980 | catech. no. 18 | p. 72 | vol. 1, p. 135 |
| TOB 19 | Feb. 20, 1980 | catech. no. 19 | p. 75 | vol. 1, p. 141 |
| TOB 20 | March 5, 1980 | catech. no. 20 | p. 77 | vol. 1, p. 146 |
| TOB 21 | March 12, 1980 | catech. no. 21 | p. 80 | vol. 1, p. 153 |
| TOB 22 | March 26, 1980 | catech. no. 22 | p. 83 | vol. 1, p. 162 |
| TOB 23 | April 2, 1980 | catech. no. 23 | p. 86 | vol. 1, p. 170 |
| TOB 24 | April 16, 1980 | catech. no. 24 | p. 103 | vol. 2, p. 19 |
| TOB 25 | April 23, 1980 | catech. no. 25 | p. 106 | vol. 2, p. 26 |
| TOB 26 | April 30, 1980 | catech. no. 26 | p. 108 | vol. 2, p. 33 |
| TOB 27 | May 14, 1980 | catech. no. 27 | p. 111 | vol. 2, p. 40 |
| TOB 28 | May 28, 1980 | catech. no. 28 | p. 114 | vol. 2, p. 48 |
| TOB 29 | June 4, 1980 | catech. no. 29 | p. 117 | vol. 2, p. 55 |
| TOB 30 | June 18, 1980 | catech. no. 30 | p. 120 | vol. 2, p. 61 |
| TOB 31 | June 25, 1980 | catech. no. 31 | p. 122 | vol. 2, p. 66 |
| TOB 32 | July 23, 1980 | catech. no. 32 | p. 125 | vol. 2, p. 73 |
| TOB 33 | July 30, 1980 | catech. no. 33 | p. 128 | vol. 2, p. 79 |
| TOB 34 | Aug. 6, 1980 | catech. no. 34 | p. 130 | vol. 2, p. 85 |
| TOB 35 | Aug. 13, 1980 | catech. no. 35 | p. 133 | vol. 2, p. 90 |
| TOB 36 | Aug. 20, 1980 | catech. no. 36 | p. 135 | vol. 2, p. 96 |
| TOB 37 | Aug. 27, 1980 | catech. no. 37 | p. 138 | vol. 2, p. 103 |
| TOB 38 | Sept. 3, 1980 | catech. no. 38 | p. 142 | vol. 2, p. 111 |
| TOB 39 | Sept. 10, 1980 | catech. no. 39 | p. 145 | vol. 2, p. 118 |
| TOB 40 | Sept. 17, 1980 | catech. no. 40 | p. 147 | vol. 2, p. 124 |
| TOB 41 | Sept. 24, 1980 | catech. no. 41 | p. 150 | vol. 2, p. 129 |
| TOB 42 | Oct. 1, 1980 | catech. no. 42 | p. 152 | vol. 2, p. 134 |
| TOB 43 | Oct. 8, 1980 | catech. no. 43 | p. 156 | vol. 2, p. 142 |
| TOB 44 | Oct. 15, 1980 | catech. no. 44 | p. 159 | vol. 2, p. 153 |
| TOB 45 | Oct. 22, 1980 | catech. no. 45 | p. 162 | vol. 2, p. 161 |
| TOB 46 | Oct. 29, 1980 | catech. no. 46 | p. 165 | vol. 2, p. 168 |
| TOB 47 | Nov. 5, 1980 | catech. no. 47 | p. 168 | vol. 2, p. 176 |
| TOB 48 | Nov. 12, 1980 | catech. no. 48 | p. 171 | vol. 2, p. 184 |
| TOB 49 | Dec. 3, 1980 | catech. no. 49 | p. 174 | vol. 2, p. 190 |
| TOB 50 | Dec. 10, 1980 | catech. no. 50 | p. 177 | vol. 2, p. 198 |
| TOB 51 | Dec. 17, 1980 | catech. no. 51 | p. 191 | vol. 2, p. 205 |
| TOB 52 | Jan. 7, 1981 | catech. no. 52 | p. 194 | vol. 2, p. 215 |
| TOB 53 | Jan. 14, 1981 | catech. no. 53 | p. 197 | vol. 2, p. 222 |
| TOB 54 | Jan. 28, 1981 | catech. no. 54 | p. 200 | vol. 2, p. 228 |

不同(英文)版本查閱對照

| | | | | |
|--------|----------------|----------------|--------|----------------|
| TOB 55 | Feb. 4, 1981 | catech. no. 55 | p. 202 | vol. 2, p. 234 |
| TOB 56 | Feb. 11, 1981 | catech. no. 56 | p. 205 | vol. 2, p. 241 |
| TOB 57 | March 18, 1981 | catech. no. 57 | p. 208 | vol. 2, p. 247 |
| TOB 58 | April 1, 1981 | catech. no. 58 | p. 210 | vol. 2, p. 253 |
| TOB 59 | April 8, 1981 | catech. no. 59 | p. 214 | vol. 2, p. 261 |
| TOB 60 | April 15, 1981 | catech. no. 60 | p. 218 | vol. 2, p. 269 |
| TOB 61 | April 22, 1981 | catech. no. 61 | p. 220 | vol. 2, p. 276 |
| TOB 62 | April 29, 1981 | catech. no. 62 | p. 223 | vol. 2, p. 283 |
| TOB 63 | May 6, 1981 | catech. no. 63 | p. 226 | vol. 2, p. 290 |
| TOB 64 | Nov. 11, 1981 | catech. no. 64 | p. 233 | vol. 3, p. 1 |
| TOB 65 | Nov. 18, 1981 | catech. no. 65 | p. 235 | vol. 3, p. 8 |
| TOB 66 | Dec. 2, 1981 | catech. no. 66 | p. 238 | vol. 3, p. 17 |
| TOB 67 | Dec. 9, 1981 | catech. no. 67 | p. 240 | vol. 3, p. 25 |
| TOB 68 | Dec. 16, 1981 | catech. no. 68 | p. 243 | vol. 3, p. 32 |
| TOB 69 | Jan. 13, 1982 | catech. no. 69 | p. 246 | vol. 3, p. 39 |
| TOB 70 | Jan. 27, 1982 | catech. no. 70 | p. 249 | vol. 3, p. 47 |
| TOB 71 | Feb. 3, 1982 | catech. no. 71 | p. 252 | vol. 3, p. 56 |
| TOB 72 | Feb. 10, 1982 | catech. no. 72 | p. 255 | vol. 3, p. 62 |
| TOB 73 | March 10, 1982 | catech. no. 73 | p. 262 | vol. 3, p. 69 |
| TOB 74 | March 17, 1982 | catech. no. 74 | p. 264 | vol. 3, p. 76 |
| TOB 75 | March 24, 1982 | catech. no. 75 | p. 267 | vol. 3, p. 83 |
| TOB 76 | March 31, 1982 | catech. no. 76 | p. 270 | vol. 3, p. 90 |
| TOB 77 | April 7, 1982 | catech. no. 77 | p. 273 | vol. 3, p. 96 |
| TOB 78 | April 14, 1982 | catech. no. 78 | p. 276 | vol. 3, p. 104 |
| TOB 79 | April 21, 1982 | catech. no. 79 | p. 278 | vol. 3, p. 112 |
| TOB 80 | April 28, 1982 | catech. no. 80 | p. 281 | vol. 3, p. 120 |
| TOB 81 | May 05, 1982 | catech. no. 81 | p. 285 | vol. 3, p. 128 |
| TOB 82 | June 23, 1982 | catech. no. 82 | p. 287 | vol. 3, p. 134 |
| TOB 83 | June 30, 1982 | catech. no. 83 | p. 289 | vol. 3, p. 140 |
| TOB 84 | July 7, 1982 | catech. no. 84 | p. 292 | vol. 3, p. 148 |
| TOB 85 | July 14, 1982 | catech. no. 85 | p. 296 | vol. 3, p. 156 |
| TOB 86 | July 21, 1982 | catech. no. 86 | p. 299 | vol. 3, p. 164 |
| TOB 87 | July 28, 1982 | catech. no. 87 | p. 304 | vol. 3, p. 171 |
| TOB 88 | Aug. 04, 1982 | catech. no. 88 | p. 306 | vol. 3, p. 178 |
| TOB 89 | Aug. 11, 1982 | catech. no. 89 | p. 309 | vol. 3, p. 184 |
| TOB 90 | Aug. 18, 1982 | catech. no. 90 | p. 312 | vol. 3, p. 191 |
| TOB 91 | Aug. 25, 1982 | catech. no. 91 | p. 314 | vol. 3, p. 198 |
| TOB 92 | Sept. 1, 1982 | catech. no. 92 | p. 318 | vol. 3, p. 207 |
| TOB 93 | Sept. 8, 1982 | catech. no. 93 | p. 321 | vol. 3, p. 215 |

不同(英文)版本查閱對照

| | | | | |
|-------------|----------------|-----------------|--------|----------------|
| TOB 94 | Sept. 15, 1982 | catech. no. 94 | p. 324 | vol. 3, p. 224 |
| TOB 95 | Sept. 22, 1982 | catech. no. 95 | p. 327 | vol. 3, p. 231 |
| TOB 95b | Sept. 29, 1982 | catech. no. 96 | p. 330 | vol. 3, p. 240 |
| TOB 96 | Oct. 6, 1982 | catech. no. 97 | p. 333 | vol. 3, p. 247 |
| TOB 97 | Oct. 13, 1982 | catech. no. 98 | p. 336 | vol. 3, p. 255 |
| TOB 98 | Oct. 20, 1982 | catech. no. 99 | p. 339 | vol. 3, p. 262 |
| TOB 99 | Oct. 27, 1982 | catech. no. 100 | p. 342 | vol. 3, p. 269 |
| TOB 100 | Nov. 24, 1982 | catech. no. 101 | p. 344 | vol. 3, p. 276 |
| TOB 101 | Dec. 1, 1982 | catech. no. 102 | p. 347 | vol. 3, p. 283 |
| TOB 102 | Dec. 15, 1982 | catech. no. 103 | p. 351 | vol. 3, p. 293 |
| TOB 103 | Jan. 5, 1983 | catech. no. 104 | p. 354 | vol. 3, p. 301 |
| TOB 104 | Jan. 12, 1983 | catech. no. 105 | p. 357 | vol. 3, p. 308 |
| TOB 105 | Jan. 19, 1983 | catech. no. 106 | p. 360 | vol. 3, p. 316 |
| TOB 106 | Jan. 26, 1983 | catech. no. 107 | p. 363 | vol. 3, p. 324 |
| TOB 107 | Feb. 9, 1983 | catech. no. 108 | p. 365 | vol. 3, p. 329 |
| TOB 108 | May 23, 1984 | catech. no. 109 | p. 368 | vol. 3, p. 335 |
| TOB 109–110 | May 30, 1984 | catech. no. 110 | p. 370 | vol. 3, p. 344 |
| TOB 111–113 | June 6, 1984 | catech. no. 111 | p. 373 | vol. 3, p. 351 |
| TOB 114–116 | June 27, 1984 | catech. no. 112 | p. 375 | vol. 3, p. 358 |
| TOB 117 | Not delivered | | | |
| TOB 117b | July 4, 1984 | catech. no. 113 | p. 378 | vol. 3, p. 363 |
| TOB 118 | July 11, 1984 | catech. no. 114 | p. 386 | vol. 4, p. 1 |
| TOB 119 | July 18, 1984 | catech. no. 115 | p. 388 | vol. 4, p. 7 |
| TOB 120 | July 25, 1984 | catech. no. 116 | p. 390 | vol. 4, p. 13 |
| TOB 121 | Aug. 1, 1984 | catech. no. 117 | p. 393 | vol. 4, p. 19 |
| TOB 122 | Aug. 8, 1984 | catech. no. 118 | p. 395 | vol. 4, p. 25 |
| TOB 123 | Aug. 22, 1984 | catech. no. 119 | p. 396 | vol. 4, p. 29 |
| TOB 124 | Aug. 29, 1984 | catech. no. 120 | p. 399 | vol. 4, p. 35 |
| TOB 125 | Sept. 5, 1984 | catech. no. 121 | p. 401 | vol. 4, p. 41 |
| TOB 126 | Oct. 3, 1984 | catech. no. 122 | p. 404 | vol. 4, p. 49 |
| TOB 127 | Oct. 10, 1984 | catech. no. 123 | p. 406 | vol. 4, p. 55 |
| TOB 128 | Oct. 24, 1984 | catech. no. 124 | p. 408 | vol. 4, p. 61 |
| TOB 129 | Oct. 31, 1984 | catech. no. 125 | p. 411 | vol. 4, p. 69 |
| TOB 130 | Nov. 7, 1984 | catech. no. 126 | p. 413 | vol. 4, p. 77 |
| TOB 131 | Nov. 14, 1984 | catech. no. 127 | p. 415 | vol. 4, p. 83 |
| TOB 132 | Nov. 21, 1984 | catech. no. 128 | p. 417 | vol. 4, p. 89 |
| TOB 133 | Nov. 28, 1984 | catech. no. 129 | p. 419 | vol. 4, p. 95 |

男和女－天主的傑作
身體神學

Man and Woman He Created Them
A Theology of the Body

翻 譯：身體神學翻譯小組

出 版：公教真理學會

發 行：公教進行社

香港中環干諾道中15-18號

大昌大廈16字樓

電話：2525-7063

傳真：2521-7969

電郵：bookshop@catholiccentre.org.hk

網址：<http://www.catholiccentre.org.hk>

承 印：恒友印刷公司

版 次：2013年7月初版（印2,000本）

ISBN：978-988-8150-56-4

【版權所有】

當年真福若望保祿還是年輕的學者（Wojtyla沃依提瓦）時，便在波蘭教授身體神學。後來他成為教宗，在羅馬對群眾以同樣課題講道。有人將他的講道詞結集成書，簡稱《身體神學》。此書漸受歡迎，不但成為他一生的代表作，也是他對教會傳統道理最突出的貢獻。

市面雖有一些簡介《身體神學》的書，但本書卻將講道詞譯成中文，讓讀者得以原汁原味地細嚼。

身體神學就像一部交響曲，其主旋律是：「三位一體的天主照自己的肖像造了人，一男一女，男女的身體是愛的聖事，是彼此奉獻的聖事，男女以身以靈彼此的交付和結合象徵且完成天主的計劃——愛和生命的計劃。」

本書作者在聖十字若望的引導下，提出獨特的釋經思路，將三個奧秘融合為一，即：「三位一體的天主」、「基督和教會的神妙婚姻」及「男女身體的聖事性」。

米高華斯德（Michael Waldstein）教授豐富的導言說出了本書作者的哲學思路，真是錦上添花，這不但使我們更容易明白真福若望保祿的神學訓導，也使我們更容易幫助我們的讀者，擺脫一些流行的哲學成見，接受教會對「性」的瞭解。

韓大輝總主教、他的翻譯小組，及黃淑珍姊妹的努力使這譯本成為事實，萬分多謝！

榮休主教陳日君樞機

天主是愛！這是聖經的金句。可是，很少人提到人的身體也是這金句的表述。真福若望保祿便有這個極具創意的理念。當人深信天主，其身體便代表天主以非文字的方式發言，並可真確無誤地宣揚愛人的天主。

韓大輝總主教
教廷萬民福音傳播部秘書長

作為有關兩性之愛及其聖召的教理，真福若望保祿的身體神學已成為經典之作，他的教導是我進修和講學的重要課題。男女因相愛而結合，正正是以身體互相傾訴：「我愛你，你我共為一體，並按天主的美意生養子女及服務生命，而祂的愛就活在我們當中！」這是身體所發放的愛情真理。

何文康
澳洲墨爾本若望保祿二世婚姻及家庭學院博士候選人

香港（榮休）主教陳日君樞機成立翻譯小組，由韓大輝督導，
組員計有黃淑珍、廖潔珊、張美娜、陳愛潔、張希賢、陳思穎。



9 789888 150564

公教真理學會出版

306 6009 120

HK\$100.00