

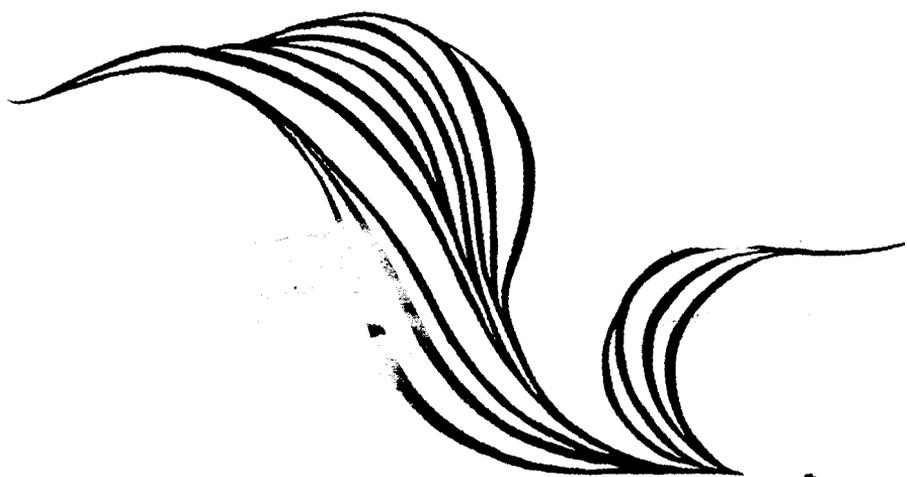


神思

主題：

人的性愛

32



神思

主題：

人的性愛

32

SPIRIT

A Review for Theology and Spirituality

Issue No. 32 — FEBRUARY, 1997.

神思 第三十二期

一九九七年二月

神思編輯委員會：嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，
蔡惠民神父，黃國華神父，黃鳳儀修女，
蘇貝蒂女士。

封面：梁仙靈女士

插圖：陳鴻基神父

「神思」釋義：劉彥和《文心雕龍》神思篇云：「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，
我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告：再談《天主教教理》

目 錄

前言	編者	
從格前 6:12-20 看保祿的性愛觀念	黃鳳儀	1
聖奧思定的性愛觀	陳繼容	11
現代教會對性愛的訓導	吳智勳	29
「由談『虎』色變」話培育	蔣範華	39
性、貞潔與獨身	石禮文著 陳德康譯	49
從心理輔導看性愛	徐佩宏	55
從社會學角度看性活動	陳滿鴻	59
去波士頓的日子：對「性」的反省	關傑棠	62
雅歌中的尋尋覓覓	黃淑珍	69
道尋知音	編者	80

作者簡介

- 黃鳳儀**：瑪利亞方濟各傳教會修女，於香港聖神修院神哲學院及香港天主教聖經學院教授新約聖經，《神思》編輯委員會成員，著有《新約導論》。
- 陳繼容**：香港女教友，羅馬安瑟而莫大學禮儀學博士，於香港聖神修院神哲學院教授禮儀及聖事神學。
- 吳智勳**：耶穌會會士，於香港聖神修院神哲學院教授倫理神學，《神思》主編。
- 蔣範華**：伯利斯仁慈聖母傳教會修女，於輔仁大學神學院教授牧靈心理學。
- 石禮文**：美國天主教傳教會瑪利諾神父，從事堂區及牧靈工作。
- 徐佩宏**：臨床心理學家，香港懲教署心理組性罪犯評估及治療專責小組主席。
- 陳滿鴻**：方濟會會士，於香港聖神修院神哲學院教授社會學、牧職學、禮儀及聖事神學，海外華人教友牧民服務處主任，教區禮儀委員會副主任。
- 關傑棠**：香港教區司鐸，堂區主任司鐸，公教報專欄作家，著有多本《漁夫集》。
- 黃淑珍**：香港女教友，香港聖神修院神哲學院神學部畢業，現於該神哲學院攻讀碩士課程。

譯者簡介

- 陳德康**：香港女教友，畢業於香港大學，香港基督生活團幹事會副主席，任職政府部門。

前言

如果就本世紀倫理方面最大的轉變是什麼作一普查，可能答案是性觀念的改變。自由與個人主義的盛行，使性革命吹遍世界每一角落。教會目睹教友普遍受這股性旋風所影響，除了大聲疾呼外，還對性作一嚴肅的檢討與反省，希望把性納入健康的秩序中。本期就以「人的性愛」為主題，從不同角度討論性愛，期望幫助讀者好好欣賞及善用天主給予的美妙恩賜。

聖保祿對性愛的看法，以格林多前書所講最為詳盡。黃鳳儀修女分析格前 6:12-20 寫作的背景、意義、其雄辯的理據與結論。文章指出聖保祿要求基督徒男女在性愛中不但建立關係，合成一體，更要表達對天主的愛與信靠。

陳繼容女士一文先簡述聖奧思定的生平，看出他的一生皆受其愛情觀所影響。他三個階段的愛情觀，就是他性愛觀的寫照：第一期他以放任於性愛上的享受，作為獲得愛最好的證明；第二期是他專一地愛自己的妾侍；最後一期是他入教後了解到愛的真義，認識到愛天主遠超一切其他事物，包括他一度以為是人生最大福樂的性愛享受。

吳智勳神父的文章首先介紹一份梵二後有關性愛的高士力報告書、繼而評論此報告書的欠缺，最後據教會文獻簡述梵二以來教會對性愛的訓導：即「性」包括人的整體，需有深入內在的愛陪同，以天主聖愛為根基，指向生育和結合的意義，要求貞潔之德。具備這些特質，性愛才算是成熟的，基督徒的。

蔣範華修女從她在修院執教的經驗，肯定性教育在修院培育中的重要性。文章建議一些具體的方法：即澄清性的意義，重視性的價值，對兩性交往提出恰當的指導，尋求健康的支持體系，有深刻的祈禱生活。為過獻身生活的人，本文提供不少實際的援助。

石禮文神父曾為神學生及司鐸主持一個以「性、貞潔與獨身」為主題的研討會。本文是他反省後整理出來的結果。文章就「性」、「貞潔」、「獨身」、「友誼」的意義及彼此間的關係作一精簡的分析，正面地、積極地強調它們是天主奧妙的禮物。

徐佩宏先生以豐富臨床心理學經驗介紹性輔導，簡言性輔導的目標與原則，並具備個案以助讀者了解性心理輔導的方法。

陳滿鴻神父的文章先介定清楚社會學對性的研究對象，繼而強調研究者需持中立態度，避免對人作價值判斷，只是將性活動底下的人際關係披露出來，同時注意勿把個人的性活動，當作社會是否腐敗的指標。

關傑棠神父一文分析教會過去對性有消極負面的看法，因認定性能窒息靈性，故採取一種逃避壓抑的方法。作者相信這個方法不合時宜，弊多利少，提議對性有全面及健康的整合認知，否則教會無論在世界或社會上都成了邊緣人。本刊感謝作者和公教報容許轉載《漁夫集》內這幾篇短文。

雅歌是聖經中描繪男女間愛情最多的一本書。黃淑珍女士的文章先對雅歌作一簡介，繼而嘗試以 David Stanley 的「人子的尋找」靈修理論研究該書，最後結論說雅歌既邀請人欣賞享受愛情，亦能為性愛神學提供探討的園地。

為迎接第三個千年的來臨，教會分三年去準備。第一年(1997)是以耶穌基督作反省。道尋知音為配合這主題，摘錄「第三個千年將臨之際」宗座文告，期望讀者投入這個大禧年準備的過程。

CONTENTS

FOREWORD

Editorial Board

St.Paul's Views on Sexuality according 1 Corinthians 6:12 - 20. <i>Sr. Emily Wong F.M.M.</i>	1
St.Augustine's Views on Sexuality. <i>Dr. Anna Chan</i>	11
Modern Church Teaching on Sexuality. <i>Fr. Robert Ng S.J.</i>	29
From Fear to Acceptance: Changes in Formation for Religious. <i>Sr. Clara Chiang M.M.B.</i>	39
Sexuality, Chastity and Celibacy. <i>Fr. John Sullivan M.M.</i> <i>Translated by Ms. Ivy Chan C.L.C.</i>	49
Counselling and Sexuality. <i>Mr. Tsui Pui Wang</i>	55

A Sociological View of Sexual Activity. <i>Fr. Stephen Chan O.F.M.</i>	59
A Day in Boston: Reflections on Sex. <i>Fr. John Kwan</i>	62
The Theme of “Searching” in the the Song of Songs. <i>Ms. Louise Wong</i>	69
Feature : Listening to the Word	80

FOREWORD

A consideration of the far-reaching changes in moral theology in this century would probably reveal that the greatest changes have been in the area of sexuality. Liberalism and individualism have allowed the winds of the sexual revolution to blow into every corner of the world. The Church's view of its faithful has in general been affected by these winds. Apart from loud and insistent warnings, the Church has also carried on a serious investigation into sexual questions and reflection upon them, in the hope of giving a healthy orientation to sexuality. This issue of *SHENSI/SPIRIT* deals with the topic of human sexuality from various perspectives, in the hope that readers will be helped to appreciate and experience a wonderful gift of God.

St. Paul's views on sexuality are to be found most of all in his First Letter to the Corinthians. Emily Wong analyzes 1Cor 6:12-20 for us - its background, its significance, its eloquent reasoning and its conclusions. St. Paul asks Christians, both male and female, to ensure that their sexual love be not merely the establishing of a relationship, union in one flesh, but also an expression of love for God and of faithful dependence upon God.

Anna Chan gives an overview of the life of St. Augustine, illustrating how his life was influenced by his views on love. Augustine's views on love went through a development in three stages, reflecting his notions of sexual love. In his first stage, he placed the emphasis on the enjoyment of sexuality, as the greatest

proof of love. His second stage was a wholehearted love for his concubine. Finally, after his entry into the Church he came to understand the real significance of love, acknowledging that the love of God surpasses all other love, including sexual love, the enjoyment of which he had for so long considered the greatest human happiness.

Robert Ng looks at the Kosnik Report on Sexuality published after Vatican II. He discusses and criticizes the Report's deficiencies. Then he analyzes the documents of the Church to present the post-Vatican II doctrine of the Church on sexuality. Since "sex" touches upon the realm of the whole human body, sexual activity must be accompanied by a deep interior love, based on God's love. It must be oriented towards procreation and union, and always requires the virtue of chastity. Qualified by these characteristics, sexual love will be mature and Christian.

From her experience of education within religious life, Clara Chiang affirms the importance of sex education within this context. Her article suggests some practical aspects of this education, namely an affirmation of the significance of sex and a stress on its value. She gives appropriate guidelines for heterosexual relationships, insisting on healthy support systems. A healthy prayer life is also necessary. This essay provides a substantial amount of realistic help for those who follow the religious life.

John Sullivan's article is based on material he has used for seminars on sex, chastity and celibacy offered to priests and seminarians. The article represents his further integrated reflections

on the topic. The author provides a clear analysis of the meaning of "sex", "chastity", "celibacy", and "friendship", and their mutual relationships. Looked at in an integrated and positive way, they are to be seen as a wonderful gift of God.

From a background of extensive practice in clinical psychology, Tsui Pui Wang speaks about sex therapy, briefly describing its purpose and principles. His article includes a case study, designed to help the reader understand the method of sex therapy.

In speaking of the purpose of sociological sex surveys, Stephen Chan insists on the researcher maintaining a neutral position, refraining from imposing any value judgements, dealing only with human relationships under the aspect of sexual activity. Individual sexual activity should never be taken as an standard by which to judge whether a society is healthy or depraved.

John Kwan analyzes the negative attitude of the Church towards sexuality in the past. Since there is the danger that the physical can overcome the spiritual, the Church adopted an evasive and repressive stance. This stance, the author believes, is unsuited to the temper of the modern world, and carries with it many disadvantages and few advantages. A holistic and healthy recognition of sex is necessary if the Church is not to become marginalized in society and in the world. We wish to express our thanks to the author and to the Kung Kau Pao for permission to reprint this series of short articles.

In the Bible, the Song of Songs is the book which most touches upon the sexual relationship between man and woman. Beginning with a brief introduction to this book, Louise Wong goes on to derive spiritual insights from an article by the late David Stanley, "The Quest of the Son of Man", to show how the Song of Songs invites to the enjoyment of sexuality and how it can make a valuable contribution to the theology of sexuality.

The Church has invited us to take the remaining three years of the century as a preparation for the Third Millennium. The first year (1997) is to be centred on reflection on Jesus Christ. Our Feature presents some excerpts from the Apostolic Letter on the approach of the Third Millennium, to help readers enter more deeply into the spirit of this significant year of preparation.

從格前 6:12-20 看保祿的性愛觀念

黃鳳儀

前言

兩情相悅，追求的是靈肉的合一。說實話，這種追求自相悅的一刻便開始。衛道之士可能直斥這是肉身軟弱的表現。但自由主義者則可能說這是最自然不過的一回事。究竟這種靈肉合一的追求，有沒有更深層的意義？在新約聖經有沒有依據？比方，保祿又如何看性愛？

保祿在那些真正由他所寫的書信中，好像沒有多少討論性愛(sexual love)。他多番談論的，反而是邪淫(sexual sins, sexual immorality，參看羅 1:24; 13:13; 格前 5:1; 6:13,18; 10:8; 格後 12:21; 迦 5:19; 得前 4:3)，或與此相關的表現(淫蕩，參看格前 5:9,11; 6:9)。從這些章段可見，保祿比較集中於格林多人前書討論關乎性的問題，理由可能與這封信的特殊寫作背景有關。保祿如何看「性」？可能真的要從格前看。

(一) 格前簡介

保祿致格林多人前、後書是相當珍貴的。其珍貴之處包括：我們能通過這兩封信進一步認識保祿的性格和心意，以及他與這個由他親自建立的基督徒團體的相互關係。

格林多人前書在結構上比較散亂，保祿在信中似乎對不同事件作出回應及給不同問題作答。除去信首的致候辭(1:1-3)和頌謝辭(1:4-9)及信尾的結語(16章)以外，整封信看似是由不同的項目組成。在格前 1-6 章，保祿好像在對一些

由格林多代表團帶來的口頭報告作出回應(參閱 1:11; 5:1)，而在 7-15 章，他則像是在答覆信眾通過函件向他提出的問題(參閱 7:1)。

由黑羅厄家人組成的代表團來到厄弗所探訪保祿，向保祿報告團體內產生分裂的壞消息(參閱 1:11)。除了黑羅厄的家人以外，從格林多還有其他人來探望保祿，當中有保祿在阿哈雅傳福音的初果，另外就是一些當地的教會領袖(參閱 16:15-18)。這些訪者以及黑羅厄的代表團還向保祿報告另一些不大好的消息：團體內發生一件淫亂事件(5 章)；部份信眾起了爭訟(6:1-8)；更有人縱慾(6:9-20)。

信眾通過函件向保祿提出的問題則可能包括：婚姻生活和獨身生活的問題(7 章)；吃祭邪神祭品的問題(8-10 章)；信眾聚會、崇拜的問題(12-14 章)；以及基督徒復活的問題(15 章)。面對這一大堆問題和團體迅速的轉變，我們不禁要問：這個剛由保祿親手建立的團體，哪麼快就變成這個樣子？她有沒有受外來影響呢？這些影響會不會來自格林多城本身？

格林多原是一座古城，但於公元前 146 年被羅馬人夷為平地。一百年後，也就是於公元 46 年，這座城才由凱撒大帝重建，定為羅馬殖民地，並於公元前 29 年，成為在同年建立的阿哈雅省的省府。重建的格林多城是個國際海港，是希臘的重要城市之一；它位於格林多地峽，這個有利位置使它貫通東西，成為一個貿易樞紐，讓羅馬人、希臘人、東方人(中東人)聚居在一起。舊的格林多聲名狼藉，而新的格林多就像當代的大海港和經貿中心一樣，有其繁榮，但亦有其墮落的一面。

格林多的基督徒團體就存在這樣的環境中。可以想像，她四面受誘，故保祿在格前直接或間接處理在教義及倫理道德方面困擾著她的問題。他在處理這些問題之同時，給我們留下十分寶貴的教訓，包括眾所周知的神恩論(12,14 章)，愛德頌(13 章)，以及復活的訊息(15 章)等。不過，眾多問題中，

以團體內產生分裂最為嚴重，亦是保祿最著意處理的問題。故此他不單在信首以頗長的篇幅作出回應(參看 1-4 章)，且在其餘的章段以不同的形式繼續表達他的見解(參看 8-10; 12-14 章)。除此以外，他亦相當著緊信眾倫理道德的操守。這個問題看似亦相當嚴重，在 5,6,7 章都有觸及，其中以 6:12-20 最令人注目。

(二) 格前 6:12-20 的寫作背景

格前 6:12-20 自成一體，在此保祿談論在 5:1-8; 6:9-10; 以及 7:1-7 皆觸及的問題，這些問題全部與性有關。在 5:1-8，保祿提到團體中發生淫亂的事；6:9-10 是一張罪惡清單，其中包括性罪惡；在 7:1-7，保祿回答夫婦應否禁慾的問題；而在 6:12-20，他則大力反對純粹肉慾的結合。只是，他為何要這樣作呢？對於 6:12-20 的作用和意義，有不同的理解，對於它的寫作背景，有不同的看法。

不少人認為，保祿在 6:12-20 多處引用格林多人的口號，廣泛談論基督徒自由的問題。這些口號可能包括：「凡事我都可行」(6:12)，「食物是為肚腹，肚腹是為食物」(6:13)，「人無論犯的是甚麼罪，都是在身體以外」(6:18)。這些口號相連，但同時也是相當獨立的。保祿表示，對於這些口號，他不敢苟同，遂明確地逐個回應。對於「凡事我都可行」，他的回應便是：基督徒行為的大前提是建樹團體，但明顯地並非每一行徑都能建樹團體；反之，有些行徑會破壞團體(參看迦 4:9)，故一位真正的基督徒不可說：「凡事我都可行」。對於第二個口號「食物是為肚腹，肚腹是為食物」，保祿的回應是：格林多人認為行為無任何道德價值，其實，這種看法是錯的；一切行為是身體的行動，這個身體更是與他人溝通的工具；再者，天主既要使我們的身體復活，祂亦會看重我們通過身體所行的一切。至於第三個口號「人無論犯的是甚麼罪，都是在身體以外」，保祿的回應是：不是行為本身，而是行為背後的動機才是重要的，沒有建立親密關係動機的

性行爲是不對的。

但更多人相信，整段 6:12-20 是有其劃一的歷史背景的。在格林多的基督徒看似是爲召妓這回事辯護，故保祿需要在此雄辯。不過，他僅是針對一些在格林多流行的口號而雄辯？或是針對一小撮人的確實行徑而雄辯？在雄辯中他拾取了哪些格林多人的口號？

整個章段中，最費解還是保祿在 6:18 所說的。愈來愈流行的看法乃是：「人無論犯的是甚麼罪，都是在身體以外」本身是一個口號，在格林多廣泛流傳，保祿引用了這個口號，並揭示了它不妥當的地方。不過，實質上較多人傾向於接受整節 6:18 爲保祿所寫，是宗徒堅拒邪淫的表示。只是，他如何看邪淫與其它罪惡的關係呢？是從兩者的比重看呢（即認爲邪淫是最重的罪，帶來的傷害亦最大）？還是從本質上看呢（即認爲邪淫明顯地有別於其它的罪，是另類的罪，它是特別骯髒的，特別污損身體）？

希臘人輕肉身，重靈魂。這種觀念引致對身體產生兩種迥然不同的態度：或是嚴酷的苦身克己主義，以種種方法抑制身體的慾望與本能；或是不羈的放縱主義，認爲人對於身體，可以任爲。在 6:12-20 隱現的，可能是第二種態度：肉身既可輕，人可以任意滿足他的肉慾。格林多團體面對的問題可能更形複雜，因爲部份信衆可能把這種態度與保祿傳授的基督徒自由的道理混在一起。如果基督徒是全人類中最自由的，那麼他不是可以爲所欲爲，任意對待那無關重要的身體？對此，保祿必須給予明確的指示，而指示就在整段 6:12-20，透過雄辯的形式遞送。

（三）格前 6:12-20 的基本結構和內容

保祿看似先在 6:12-14 申明「身體不是爲肉慾」的大前提，然後在 6:15 才開始雄辯，直至 6:20 止。雄辯中，保祿力陳三個「身體不是爲肉慾」的理據。首先，格林多信友的

身體是基督的肢體(6:15)；其次，與娼妓的結合帶來嚴重傷害自己身體的後果(6:16-18)；最後，基督徒要對居住在他內的聖神負責(6:19-20)。

每一個理據都是由一個反詰開始並引伸出一道關乎倫理道德的命令來。雖則三個理據似欠均勻，且首尾重疊(因為保祿看起來真是動了氣，他要譴責，或起碼帶著一顆灼熱的心，想說服人)，但還是看得出，每個理據都是獨立的。每個反詰的開端是：「你們不知道....？」(6:15,16,19)此外，在 6:15b 的短句「斷乎不可！」也可以是一個轉折點。通過這短句，保祿隨後在 6:16-18 說出否定反詰的原因，同時亦給他的理論帶出一個新方向，並表明立場：「你們務要遠避邪淫」(6:18a)。這短句可算是 6:16-17 的結語，本身是反對邪淫的禁令。但到後來，保祿的語調明顯轉弱，他比較婉約地表達同樣的禁令：「務要用你們的身體光榮天主」(6:20b)。

(四) 格前 6:18 釋義

6:18 可算是關鍵章節，要了解保祿在這節經文所說，部份內容是需要略為解釋的。「無論甚麼罪」(every sin)可能有「其它每一個罪」(every other sin)的意思，顯示邪淫是一種例外的罪，具特殊的殺傷力。這樣，整節經文唸起來一氣呵成，完完全全是保祿所寫的。

「冒犯自己的身體」(against his own body)的意思可能是：這種罪傷害犯者本身，傷害他整個人，意即對他帶來嚴重的後果(參看箴 5-7 章)。保祿選用了「身體」(soma)而不用「生命」(psyche)來表達，極可能與他在整章多處提及「身體」有關。至於「在身體以外」(outside the body)，某程度上與「冒犯自己的身體」互相排除，作用在於指出「在身體以外犯的罪」並非「冒犯自己身體的罪」；所有其它的罪都是在身體以外，但邪淫就不一樣，它對身體帶來直接、毀滅性的傷害。

從上可見，「身體」一詞在這章段是十分重要的。此詞在整段經文共出現八次(6:13,15,16,18,19,20)。在 6:13，它與「肚腹」對立。在 6:14，它為「我們」所取代，保祿的意思可能是「天主也要以自己的能力使我們的『身體』復活」(參看羅 8:11)。這個身體是與主相關的(6:13,15)，亦可與娼妓結合(6:15)，但它實在是聖神的宮殿(6:19)，是為光榮天主而受造的(6:20)。保祿指的首先當然是人的軀體，但同時亦可能指向整個人，一個以軀體存在的完完整整的人，故可以「我們」代之(6:14)。對軀體將要復活的信念亦給人定下如何看待這個軀體的標準。當保祿在 6:16 提到「二人成為一體」時，無論是指與娼妓的結合或是在創世紀 2:24 所說的，他實在述說軀體的結合，而當他提到「在身體以外」或「冒犯身體」的罪時，他的讀者首先會想到人的軀體，這個軀體將會復活，將會與主結合，但同時亦是一個能與別人的軀體結合的軀體。

保祿更說：「自己的身體」(his own body)，他理應不會說別的，只能在說人的身體，如同他在 6:15 及 6:19-20 所說的「你們的身體」一般。「自己」一詞指向「擁有」，保祿要申說邪淫如何影響人的身體，在此，他把注意力投於犯邪淫的人身上，而不是在他的伴侶身上。

(五) 格前 6:12-20 的中心思想

對 6:18 的索解，能對明瞭保祿在 6:12-20 所說的有些微幫助。整段經文的重點在於 6:18 的禁令：「你們務要遠避邪淫」。這是保祿在雄辯中自然及有力的高峰。他在 6:12 已如此暗示，在 6:13 更簡賅地說：「人的身體不是為淫亂，而是為主」。他再在其它地方加強語氣，務使他的讀者懂得一清二楚：「斷乎不可！」(6:15)，「務要遠避邪淫」(6:18)，以及「務要用你們的身體光榮天主」(6:20)。禁令有三個理據作支柱。這三個理據互相彰映，但同時是相當獨立的。

人要徹底避免邪淫，第一個理據是：人受洗歸於基督，已與他緊密結合(參看 1:9,30)，成爲基督身體的肢體(參看 10:17; 12:12-14)。這種結合是全面的，包括人肉身的行徑在內。作爲基督的肢體，我們的一舉一動都與基督相關，豈可藉任何邪淫來褻瀆作賤？由此推想，與娼妓結合是如何不當。與主結合和與娼妓結合根本上是不能共存的(6:15)。

第二個理據是：與娼妓結合影響人本身。這種結合是不正當的，直接污損人(可參看德 19:2-3; 箴:6:24-28)。與娼妓結合是一種邪淫，誰沉迷在其中，實在付出傷害自己的沉重代價。男女相通，成爲一體(創 2:24)。二人在性中結合實質上指向一種深具倫理道德意義的結合，不但是身體的結合，且同時是人格、人性的整體結合。不正當的結合，就因爲它是肉身的結合，會污損身體(6:16-18)。

第三個理據是：凡與主結合的，便與他「成爲一神」(6:17)，即是說：同一住在基督內的聖神，也住在信友內(參看 3:16-17)，爲此信友的身體便成了天主聖神的宮殿，怎可以任意作賤呢？冒犯自己的身體就是冒犯聖神(6:19)。我們整個人，包括身體在內，是被救贖回來的。我們只可以用我們的身體光榮天主(6:20)。

由此可見，保祿嚴禁邪淫是有理據的，是三個獨立但同時相連的理據。人犯邪淫冒犯基督，冒犯自己的身體，冒犯聖神。人犯邪淫冒犯身體，因爲這是一種不正當的結合，比方與娼妓的結合。冒犯身體實是給身體帶來嚴重的損害。身體的結合，指向一種關係。但是，當這是一種不正當的結合時，它一方面會污損身體，另一方面指向一種不正常的關係。其它的罪惡都會給身體帶來傷害，比如自殺，暴飲暴食等，但邪淫就根本不同，唯獨它涉及身體的結合，也就唯獨它帶給身體不可磨滅的污損。

結語

保祿是純粹從理論或是以過來人的身份說話呢？有關他的婚姻狀況，只能猜詳。但無論怎樣，由格前 6:12-20 所見，他對性愛有一定的看法，且是相當正面的。

人具有一個身體，意即他能與別人建立起一種關係。這個身體具性的本能和慾望。在性愛行動中，男女合成一體。「二人成爲一體」是這種行動的終向，在性的結合中把對伴侶的信與愛完全流露，並在交融中表達對天主的愛與信靠。把性的行動孤立起來不能達致以上的目的，當這種行動純粹是一種交易而不存有關懷、忠信、和愛時(比方召妓)，就會變成一種偏差的行徑，純粹是性行爲而不是性愛了。

保祿在格前 7:1-7 續談兩性的關係。這是團體通過函件向他提出的問題之一。團體似乎在問：夫妻應禁慾嗎？保祿的答覆很是清楚的。婚姻乃共甘苦的旅程。無論作甚麼，做丈夫的或是做妻子的都不能不顧及對方而單獨行動。夫妻無論作甚麼都必須一致。在性生活方面亦是如此。做丈夫的不可把妻子當作自我滿足的工具，反過來說亦是一樣。夫妻在整個婚姻生活中，在精神與肉體方面，都應得到滿足。亦即是說，夫妻不可終止性生活，亦唯有這樣方可避免邪淫。在婚姻生活中，夫妻平等，二人都有應得的權利和應盡的義務。一朝結合，人不再全權支配自己的身體，這個身體已爲對方而賜予，二人應在愛中滿全對方的需要。就算是祈禱禁慾，也要雙方同意。

基督徒的自由在於一種以愛還愛的人神關係。愛天主，才能真正「凡事都可行」。理由乃是，這種對神的愛涵括對別人的愛，因爲所有的人都爲天主所鍾愛。相應地，我們所做的一切都爲這種愛所規範，所有的行徑都要以他人的利益爲大前提，常想我的行動如何影響有關的人。如是，所涉及的是一種甘心情願的自律。故在性的交融中，在靈肉合一的施與受並存。要表達的，乃是愛，以及一生相溶相依的意願。

參考書目

- W.Barclay, *The Letters to the Corinthians* (Edinburgh: St. Andrew rev. ed. 1975) 54-61.
- B.Byrne, “Sinning against One’s Own Body: Paul’s Understanding of the Sexual Relationship in 1 Corinthians 6:18”, *CBQ* 45(1983) 608-616.
- H.Conzelman *1 Corinthians*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress 1975) 108-118.
- B.N.Fisk, “Porneuein as Body Violation: The Unique Nature of Sexual Sin in 1 Corinthians 6.18”, *NTS* 42(1996) 540-558.
- E.Kasemann, “The Theological Problem presented by the Motif of the Body of Christ”, *Perspectives on Paul* (Philadelphia: Fortress 1971) 102-121.
- J.Murphy-O’Connor, “Corinthian Slogans in 1 Cor 6.12-20” *CBQ* 40 (1978) 391-396.
- Idem, “The First Letter to the Corinthians”, *NJBC*, 804.
- W.F.Orr & J.A.Walther, *1 Corinthians*, The Anchor Bible (New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday 1976) 198-209.
- A.Robertson & A.Plummer, *The First Epistle of St Paul to the Corinthians* (Edinburgh: T&T Clark 1911, latest impression 1994) 120-136.
- “The Truth and Meaning of Human Sexuality”, Pontifical Council for the Family.

《神思》

一部天主教靈修和 大眾神學的季刊

八年來的主題

- | | |
|---------------------|-----------------------|
| 第一期： 基督徒的培育 | 第十七期： 創造與治理大地 |
| 第二期： 基督徒團體 | 第十八期： 教會職務 |
| 第三期： 中國化靈修 | 第十九期： 末世 |
| 第四期： 跟隨基督 | 第二十期： 神修指導 |
| 第五期： 基督徒婚姻 | 第廿一期： 《天主教教理》簡介 |
| 第六期： 聖依納爵神操 | 第廿二期： 基督徒家庭 |
| 第七期： 道成肉身 | 第廿三期： 《真理的光輝》 |
| 第八期： 痛苦與希望 | 第廿四期： 婦女在教會
及社會的地位 |
| 第九期： 基督徒與社會參與 | 第廿五期： 四福音 |
| 第十期： 祈禱 | 第廿六期： 青年牧民 |
| 第十一期： 天國 | 第廿七期： 宗教交談 |
| 第十二期： 聖體聖事 | 第廿八期： 福傳 |
| 第十三期： 聖母瑪利亞 | 第廿九期： 宗教與文化 |
| 第十四期： 戰爭與和平 | 第三十期： 教會內的聖召 |
| 第十五期： 神恩 | 第卅一期： 認識耶穌基督 |
| 第十六期： 修和與病人
傅油聖事 | 第卅二期： 人的性愛 |

零售：港幣 30 元 港澳訂購全年四期：港幣 120 元

購買處：公教進行社、九龍華仁書院聖依納爵小堂、堅道教理中心、公教教研中心、思維靜院、聖保祿孝女會、靈風書社、卓越書樓、基道書樓。

訂講處：香港薄扶林道 93 號 D 座思維出版社
(支票抬頭「思維出版社」)

聖奧思定的性愛觀

陳繼容

前言

聖奧思定在公元 354 年 11 月 13 日生於北非達加士迪城，430 年 8 月 28 日在他牧守了 35 年的城市依玻拿去世(他於 395 年被祝聖為該城的主教)，享年 76 歲，今年是他逝世 1530 週年紀念。

有關聖奧思定的一生，相信不少讀者都已知悉，如果我們說他的一生充滿傳奇，可能有些人會不同意。但如果我們說他的一生相當戲劇性(Dramatic)，相信離事實並不太遠。爲了這緣故，無論要研究聖奧思定那一方面，都不能忽略他的生平。實際上，奧思定一生的幾個大轉變期，都是他因思想的改變而帶動內心轉化之結果。所以這篇談論有關他之性愛觀的小文，也選擇從聖人的生平開始。爲便於讀者閱讀，整篇文章除了前言及結論外，簡單地分成兩部份：奧思定的生平和他面對性愛的態度¹。

¹這篇文章所用的資料主要採自聖奧思定自己的作品，特別是他的《懺悔錄》，其他參考資料如下：SANT'AGOSTINO, *Sessualita' e amore, il dono reciproco nel matrimonio*. Introduzione e scelta dei testi a cura di Antonio Pieretti = Piccola biblioteca agostiniana. Collana fondata da Agostino Trape' e diretta da Remo Piccolomini 23 (Roma, Citta' Nuova Editrice 1995); PERRINI Matteo (a cura di), *Agostino. Confessioni* (Brescia, La Scuola 1981); *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. I, 415-435; *Dizionario Enciclopedico di Spiritualita'*, 51-61; *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, 66-73; *Spiritualita' degli Padri*. 209-238.

一. 聖奧思定的生平

上面剛提過，聖奧思定在公元 354 年生於北非達加士迪城，其父柏迪茲奧是個小地主，在市政府兼份參議的職務，他至死都是個慕道者，母親莫尼嘉則是位非常熱心的天主教徒，奧思定是長子，下有一弟一妹²。如大家所知，奧思定並非從小接受洗禮，他一直以慕道者身份在教會的大門外徘徊了十多年：自他十多歲到他於 387 年的復活節，在米蘭從聖安博手中領受入門聖事為止，他當時 33 歲。奧思定的歸依過程相當迂迴曲折，他在整個歷程中身心，尤其是感情生活方面所受的沖激和考驗之大，更非別人所能理解。這點我們稍後研究他的性愛觀時，再詳細討論。

雖然他的對頭不時以他是個非洲人而取笑他，奧思定可是從不諱言自己的非洲血統³。由於當時的北非隸屬羅馬帝國⁴，所以奧思定可以說是在羅馬拉丁文化的陶成浸淫中長大。事實上，我們的聖師一直都承認自己在語言、文化、及感受上，是個不折不扣的羅馬人，他甚至直認他非常喜愛拉丁文，卻厭惡希臘文⁵。

奧思定的雙親深知教育的重要，特別是他的母親，更希望文化上的栽培，能慢慢把他引到天主那裏。因此二人節衣縮食，讓他在家鄉達加士迪城完成初級課程後，再送他到附近的馬道蘭城上中級課。之後便無力讓他到當時北非的名城迦太基升學。⁶ 那年奧思定十六歲，如他自己在《懺悔錄》

² 奧思定的妹妹後來加入他在依玻拿城所創的女修院，稍後更被選為修院的院長。

³ 關於聖奧思定的非洲籍已是定案，但他到底是非洲黑人還是非洲白人，則直到今天仍沒有人能解答。

⁴ 公元前第三世紀中，羅馬仍是共和時期，即未成為帝國之前，已開始向北非擴張，因而展開一連串與北非的戰爭。

⁵ 參看聖奧思定，《懺悔錄》，I,13.

⁶ 參看聖奧思定，《懺悔錄》，II,3.

(下簡稱《懺》)中所說的，正是個滿懷著美好希望的男孩⁷。

於是賦閒在家一年(369-370)，可能因為其父於此時去世，少了個管束他的人，於是這一年奧思定是結結實實的放任玩樂，什麼都不管，一切在當時年輕人圈子所流行的玩意他都趨之若慕。他那時雖然只得十六歲，但心中已強烈地渴望愛人及被人愛。更由於太年輕，不懂得將兩性間的情感規範在友誼的範圍內，同時又不想被同輩嗤笑，那一年奧思定的確生活得非常放浪無度、縱情聲色⁸。奧思定自己說，其母莫尼嘉便因看不過眼多次規勸他別再亂攪男女關係，尤其是別去染指別人的妻子。對母親的勸導，奧思定多年後在《懺》書中寫道，他只當是婦孺之見，根本便恥於聽從，於是荒唐如故⁹。可幸後來達加士迪城一位富人羅曼尼雅奴願意資助他到迦太基升學，這樣再加上家中為他千方百計省下的一點錢，奧思定終於在370年的秋天，到迦太基念修詞學，繼續他未完的學業。

前面我們說過，奧思定承認自己在語言、文化、及思想上，是個十足的羅馬人。縱然如此，他體內流著的，卻是百分之百的非洲人血液，所以他天生熱情奔放，渴望被愛和愛人。再因生性頑皮好玩，又精力充沛，所以自小便是個名符其實的孫猴子¹⁰。與別人不同的是奧思定由於求知慾強，且天資聰敏，故他在盡情玩樂時也同時拼命念書。抵達迦太基後，奧思定的放浪生活還繼續了好一段日子，時常流連於劇場等娛樂場所和週旋於不同的女伴之間。可是，奧思定雖然活潑好動又愛玩，卻性格平和，不愛攪事。特別在他於迦太基求學的日子，雖仍年少，卻已懂得遠離那些專事破壞的滋事份子(*Eversores*)。有關奧思定在迦太基當學生的情形，當拿派卡地那城主教文千祖，亦即是奧思定的對頭之一，給我

⁷ 聖奧思定,《懺悔錄》, I,16:「*bonae spei puer*」.

⁸ 參看聖奧思定,《懺悔錄》, II,1-3.

⁹ 參看聖奧思定,《懺悔錄》, II,3.

¹⁰ 參看聖奧思定,《懺悔錄》, I,9-10.

們提供了寶貴的資料，據他說，那時奧思定「遠離教會的信仰，卻勤奮向學，性格平和，誠實¹¹。」奧思定到了迦太基不久，發生了兩件事，對他此後的一生，影響至大。

先是認識了一女孩，並深深地愛上她，後來更與她同居，於是這女孩成為他的妾侍，跟了他十四年，且為他生了一個兒子，取名雅狄奧達都士(意謂「上主所賜」)。自從認識這女孩，並決定與她在一起生活後，奧思定在《懺悔錄》書中說，在他與這位妾侍相處的十四年中，雖然她並非他的合法妻子，奧思定對她卻是絕對忠心，從此再沒有沾染過任何女性，就跟一位丈夫對妻子一樣，那時奧思定才十七歲¹²。

第二件是當首次讀到西塞羅的著名作品《柯亭斯奧士》(下簡稱《柯》)所帶給他的影響¹³。那是奧思定到迦太基的翌年，他十八歲，《柯》書是學校所用的課本，奧思定坦白地承認，此書改變了他的思想，改變了他向主的祈禱，在他心中激起新的渴想和希望，使他終於開了眼，看到人間智慧的虛幻，在他五內燃起一股不可思議的渴求不朽智慧之熱火。奧思定說，在那一刻，他終於起來，開始他回歸天主那

¹¹ 聖奧思定,《書信錄》,93,5; 另請參看《懺悔錄》,III,3.

¹² 參看聖奧思定《懺悔錄》,IV,2. 對於這位與奧思定同居了十四年的妾侍,至今沒有任何資料,連名字都不詳。據說是個賣花女,正因其社會地位低微,依當時習俗,是無論如何配不起士子身份的奧思定,不能與他論婚嫁。所以她跟奧思定同居時,雖然他仍未娶妻,也只能作他的妾侍,不能正式與他成親。不過,這位妾侍雖然出身卑微,但一般學術界都認為她肯定是一位有過人智慧的女性,他們所持的理由是,否則的話,以奧思定這樣一位人間罕見的奇才,是不可能隨便看上一個女人,並如此深愛著她,忠貞不渝地與她廝守了十四年,反正在她之前,奧思定已認識不少女性。

¹³ 參看聖奧思定,《懺悔錄》,III,4. 西塞羅原名Marcus Tullius Cicero,生於公元前106至43年,為羅馬當時著名的政治家、演說家、修詞學家兼作家。其著作《柯亭斯奧士》即*Hortensius*,是一部解釋及勸勉人研讀修詞與哲學的專書,此書已失傳。

裏的歷程¹⁴。

《柯》書幫助奧思定從此脫離浮華世間，進入內心的倫理認知，並展開他對真正智慧，即不朽的智慧之追尋。他開始閱讀聖經，然而，後果卻是極端不理想，因為當時流行於坊間的拉丁文版聖經實在譯得太爛，與《柯》書的優美文筆真的不可同日而語，奧思定完全看不下¹⁵。

第一次接觸聖經的後果既是如此失敗，奧思定便另尋途徑。他開此接觸摩尼教，並成為其教徒，與摩尼教的關係維持了九年(從 19 歲至 28 歲)¹⁶。奧思定被摩尼教吸引的原因主要有兩個：第一，摩尼教肯定理性的絕對性，一切都可以用理性解答；第二，關於世間禍患痛苦的問題，摩尼教以二元論來解釋：所有禍患惡事都是產自一種存於善神內，卻與之對抗的神聖物體(Divine Substance)，他們稱這物體為惡神。甚至人也有兩個靈魂和兩個意志，一善一惡，彼此互相抗衡。特別是第二點，對奧思定有極大的吸引。因為根據這二元論，若一個人做錯事，完全與他無關，卻是那個掌管他內在的惡靈魂與惡意志之惡神作怪，所以人無需對自己所做的任何錯事負責。這種理論之會吸引奧思定，最大原因是他

¹⁴ 參看聖奧思定,《懺悔錄》, III,4.

¹⁵ 參看聖奧思定,《懺悔錄》, III,5. 教會一直到第四世紀末, 仍未有一部標準版的聖經。那時各地的教會都是按自己的能力翻譯及抄寫要用的聖經, 於是坊間流行的聖經版本真是五花八門, 到了第四世紀末葉, 情況已近失控的邊沿。於是公元384年, 教宗聖戴瑪穌一世任命那時在教會已享盛名的聖經學家聖熱羅尼莫翻譯及編訂一本標準拉丁文聖經。熱羅尼莫接到命令後, 立即投入工作。經過多年的辛勞, 遍閱當時能找到的各不同語文之聖經版本, 及在各方友好的協助下, 特別是抄寫的繁重工作, 熱羅尼莫終於一部一部地, 將聖經中各書譯好並出版, 這本聖經即是著名的《Vulgate》, 即俗稱的《拉丁文聖經》, 此經書一直流傳到今日。我們可以想像當奧思定讀這本新版的聖經時, 心中那份喜悅有多大。

¹⁶ 參看聖奧思定,《懺悔錄》, IV,1.

那時是個絕對唯物主義者，完全不能領悟任何屬於精神境界的事物，更別說要他明白天主是個神靈，而非形體。

奧思定在迦太基留學三年，之後回到故鄉加士迪城設館授徒。翌年，即 374 年，他獲得迦城修詞學教授的教席，於是再回到迦城，在那兒一耽便九年。在此其間，奧思定對摩尼教之思想終於動搖。起因是兩個友人與摩尼教中人，對舊約和新約之關係，及他們所信的神到底是可腐朽還是不可腐朽此兩個問題的討論之結果而引起。第一位友人艾比狄奧一向主張舊約與新約在思想上並不相勃，而是和諧一致、互相呼應，於是他反對摩尼教所說的，不相信天主是世界的創造者，及不接受基督為舊約之法律和先知的滿全者等理論；第二位友人尼比地奧則問摩尼教的人，如果他們所說的確是真的話，即世間之禍患都是生自那存於善神內的神聖物體。那麼，這位善神，祂該是可腐朽的，還是不可腐朽的呢？

摩尼教對這兩個問題的答案使奧思定非常失望，尤其是第二個，他們根本不能回答。他們不能說這神是不可腐朽的，因為若是這樣，他們不知如何處理那存於其內的神聖物質，原因是任何物質都是可腐朽的，包括神聖的在內¹⁷。他們也不能說這神是可腐朽的，因為如此一來，祂便再不是絕對的了。

奧思定開始萌生脫離摩尼教之念，並決定從此不再為這宗教辯護。促成奧思定作這決定之主要因素，是 383 年他與摩尼教的主教范司道(Fausto)在迦太基之會晤，這次的相會使奧思定對摩尼教徹底的失望。另一方面，這段日子在哲學上之研讀，亦幫助奧思定看到當時很多哲學思想，比摩尼教的教義尤超越得多。

在迦太基生活了九年後，大概日久思變，奧思定想離開迦城，於是他於 383 年前赴羅馬教學，那年他 29 歲。奧思定在羅馬的教學生涯並不愉快，據他說，羅馬的學生雖比迦

¹⁷ 參看聖奧思定，《懺悔錄》，VII,2.

太基的安靜，卻有另一種惡習，只上課不繳費¹⁸。於是在羅馬只住了一年，便受聘到米蘭任修詞學教授。

在奧思定抵達米蘭不久，其妾侍也帶同兒子到來與他會合，稍後其母亦來到。奧思定在新環境中表面上生活得很好，但放棄摩尼教在他心內留下之空虛始終無法填平，而他對唯一真理的追尋，和渴望獲得這真理的焦灼卻是與日俱增，那份尋而不獲的痛苦，就跟一個害了單思病的人，明知自己朝思暮想的人就在附近，卻找不到其藏身處一樣。爲了獲得這真理，奧思定一直在不同的哲學門派中尋覓覓¹⁹。

奧思定仍然不能接受天主教的教義，主因是他一腦子都是當時各種異端對教會的不利言論和抨擊。故此，奧思定雖然已不像先前的唯理派，可是，卻仍深受唯物論及二元論的影響，一如他自己所說的，仍然活在黑暗中，尙未能找到通往光明的出處，對發現真理的可能感到懷疑及絕望。

可幸奧思定這個尋找真理的艱辛歷程已快走到盡頭，當他在米蘭教學期間，作米蘭主教的正是聖安博。奧思定到了米蘭不久，已對安博的聖德學養，尤其是他的講道有所聞，於是決定前去聽聽。他想去聽安博講道之目的幾乎純粹是職務上的要求，因爲作爲一個修詞學教授，奧思定好奇地想知道這位米蘭主教是否像傳聞中說的，講道技巧如此高超²⁰。

聖安博果真名不虛傳，他的講道直扣每一個人的心弦，連他自己，身爲修詞學教授的奧思定，也不能例外，深被安博的言詞打動，之後他每主日都去聽安博的道理²¹。

安博給奧思定帶來的最大影響，是他藉著自己的講道，驅散了奧思定心中仍殘留著的，摩尼教對舊約聖經的詮釋，

¹⁸ 參看聖奧思定,《懺悔錄》, V,12.

¹⁹ 參看聖奧思定,《懺悔錄》, V,14.

²⁰ 參看聖奧思定,《懺悔錄》, V,13.

²¹ 參看聖奧思定,《懺悔錄》, VI,3.

讓奧思定終於能夠從以神人同形同性論來理解天主的束縛中走出來。安博教曉奧思定，他在聖經中尋找的，並非是字面上的意思，而是埋藏在文字下面的教誨。奧思定終於從安博的講道中領悟到，當一個人觸及天主及靈魂的問題時，他不該想到任何與形體有關的事²²。

慢慢地，天主教的教義雖然仍未能把奧思定完全爭取過來，但至少他已覺得這教義並非如他先前所想的不能接受。奧思定的心仍像一隻漂泊於大海中的小船，焦灼地在尋找一個可以停泊的口岸。不錯，得到安博的指導後，奧思定開始覺得聖經及教會的思想並不胡鬧可笑。相反，它們實在是通往救恩之唯一途徑²³。只是他當時內心仍給兩個障礙堵塞著，所以，雖然知道，卻仍未能下決心走最後的一步，這兩個障礙是唯物論與二元論。唯物論使他無法擺脫從物質的角度去理解天主的神性，二元論則令他無法解答世間存有禍患的原因。

事情終於有了轉機，稍後一位友人找來一些坡遜奴及其他新柏拉圖主義作家的書給他看。這些作品給奧思定帶來不可思議的結果，把那堵塞著他內心的唯物論與二元論移開。新柏拉圖主義帶給他在唯物論與二元論這兩個問題上的突破，奧思定心內的歡愉可想而知。縱然如此，奧思定也知道，新柏拉圖主義所能給他的，也只此而已，要透徹理解天主教的教義和得救之途，他得另尋別路，於是他求助於保祿，開始專注且貪婪地讀保祿的書信²⁴。之後，連最後那個一直困擾著他的問題也獲得解決。奧思定終於明白，世間的惡(Evil)並非是種實體或物質(Substance)，卻是欠缺善(Deprive of Good)的結果²⁵。

於是經過 13 年熾熱和飽嘗痛苦、折磨的追尋，奧思定

²² 參看聖奧思定，《論真福生活》，4,35.

²³ 參看聖奧思定，《懺悔錄》，VII,7.

²⁴ 參看聖奧思定，《懺悔錄》，VII,21.

²⁵ 參看聖奧思定，《懺悔錄》，VII,12.

最後克服了理智與心靈上的各種障礙，開始虛心、認真地研究天主教的教義。與此同時，其母莫尼嘉亦感到他這樣子與那位妾侍廝守下去不是辦法，尤其是如果他要領洗入教的話，教會更不會容許他有個妾侍。於是催促他娶妻成家，從此過正常的家庭生活，並為此四出奔走，結果為他物色到一位米蘭貴女，只是對方年紀尚幼，要等兩年才到婚嫁之年，莫尼嘉替奧思定把婚事定下²⁶。婚事既定，亦表示他的妾侍不能再留在他身邊，奧思定不得不把她遣走，那是385年初，奧思定31歲。據奧思定在《懺悔錄》書中所寫，當遣走這妾侍時，他的心如被撕裂般傷痛，且滴血良久²⁷。這妾侍離開奧思定時，向天主起誓從此不再認識別的男人，並把兒子留下給他，之後獨自返回非洲。這位妾侍離去後，因為要等兩年才能成親，奧思定於是再找來另一女人陪他，以為這樣便可以治癒該妾侍走後留下的寂寥痛楚。對於此事，奧思定自言是個可憐蟲，完全不能仿效那妾侍的傍樣，忍耐兩年再把已定婚的妻子娶入門²⁸。

婚事既已決定，追尋真理之路亦已走到盡頭，於是奧思定於387年初要求領洗入教，並於同年的復活節(4月24-25日)的子夜，與兒子及友人艾利比奧在米蘭從安博手中領受洗禮，成為天主教徒，當時他33歲。在奧思定決定領洗入教的同時，他尚作了一個出人意表的決定：不再娶妻，從此過獨身的修道生活²⁹。之後，又以健康為理由，於386年秋天辭掉教席³⁰。

同年的夏秋之間，奧思定決定與母親、兒子和數位友人一起回非洲。當一眾抵達羅馬的柯土地亞港時，莫尼嘉不幸

²⁶ 參看聖奧思定，《懺悔錄》，VI,13.

²⁷ 參看聖奧思定，《懺悔錄》，VI,15.

²⁸ 參看聖奧思定，《懺悔錄》，VI,15.

²⁹ 參看聖奧思定，《懺悔錄》，IX,1.

³⁰ 參看聖奧思定，《懺悔錄》，IX,2. 聖奧思定之肺部真的有事，他自己說常感胸部痛楚，有時會痛得說不出話，連授課都不能。

病逝。奧思定於是在羅馬逗留至翌年才離去返回非洲定居。388 年回到故鄉後即開始其修道生活，一年後其兒子亦去世，只有 15 歲。三年後奧思定前往依玻拿，擬在那兒覓地建修院，卻被該處的教友強迫他做他們的司鐸，於是他只好領受鐸職，其時 37 歲；4 年後再被祝聖為該城的主教，一直牧守了該教區 35 年，到他 76 歲逝世為止。以上是聖人的簡單生平，下面我們將試從奧思定生平所提供的資料，去理解他的性愛觀。

二. 奧思定面對性愛的態度

從以上簡單的介紹，相信讀者都已可以看到，奧思定在歸依前和歸依後面對性愛是兩種截然不同的態度。若細心分析，此兩種不同態度之產生，完全基於奧思定思想上對愛情觀念的改變。我們可以說，奧思定的性愛觀是受著他的愛情觀之牽制，兩者並不能分開。因此，欲清楚奧思定的性愛觀，最正確的方法是先理解他的愛情觀。下面我們嘗試通過對他愛情觀的粗略分析，而尋出他歸依前與歸依後在性愛觀念上改變的原因，我們就以他 16 歲那放蕩的一年為開始。

如我們在文章一開始便說的，奧思定的非洲血液令他天生熱情洋溢，16 歲的青少年期已極端渴望去愛及被人所愛。只是年輕人好勝心強，加上年少無知，分不出純潔友情與色慾的界限，意為能放縱於情慾的享受，便證明自己愛人也被人所愛，並因這些不正常的男女關係激發起內心的嫉妒、疑慮。甚至在友輩間引致爭執、吵鬧³¹。

二十年後，在奧思定當了主教，寫《懺悔錄》一書時，他回想少年時的荒唐行徑，坦白承認當年自己之會墮落至此，主要是他那時雖然尚未明白愛是什麼，亦未有所愛，卻熱切期待著能愛，所以他那時幾乎是無助般地尋找一個可以

³¹ 參看聖奧思定,《懺悔錄》, III,1.

被他愛的對象³²。

不久奧思定真的遇到自己鍾情的人，於是他立即收起玩心和一腦子的心猿意馬，從此割斷與其他異性的關係，就只專心一意愛自己所選的人。那怕沒有夫妻名份的束縛，也以一個丈夫對妻子的忠誠待對方，而且一直維持了十四年。

另一方面，這段同居生涯也讓我們看到，男女間的愛和性生活原來對奧思定的重要。反正在歸依之前，他一直覺得男女的性愛生活是人生最重要的事，起碼對他是這樣。他有這種思想是否受到唯物主義的影響，我們不敢說。總之到奧思定決定領洗入教之前，他完全不能想像一個沒有性愛的人生會是怎樣的一回事。所以他在《懺》書中談到當年遇見安博，對他的印象時，他說安博的確是個幸運的人，因為位高權重，唯一可惜之處，是他作為主教，要過獨身守貞的生活³³。

同樣的，當其友艾利比奧在未領洗前已渡獨身守貞生活，並決定不娶妻時，奧思定說他對艾利比奧的決定感到既欣賞復訝異。因為艾利比奧與他是青梅竹馬的朋友，少年時跟他一起荒唐胡鬧，嘗過性愛的快樂，所以奧思定不曉得他怎可能一下子便捨棄這一切。他甚至為此而遊說艾利比奧放棄獨身生活的決定，告訴他有很多已婚夫婦一樣可以從事學問的研究，並贏得友輩的讚賞，沒有必要為了某種原因，選擇獨身生活。奧思定說艾利比奧聽了他的所言後比他更驚訝，因為他想不到奧思定竟然對性愛的需要沉迷若此，以至認為自己是無論如何都不能過獨身守貞生活³⁴。

事實上，那時的奧思定可說是個肉慾主義者。有次當他

³² 參看聖奧思定,《懺悔錄》, III,1.

³³ 參看聖奧思定,《懺悔錄》, VI,3. 奧思定是萬萬不能想到, 不出幾年, 他自己竟會步舞安博的後塵, 選擇這種他本來認為絕對沒有可能的生活方式!

³⁴ 參看聖奧思定,《懺悔錄》, VI,12.

與艾利比奧及尼比地奧討論世間的善惡問題時，奧思定說他問自己，如果一生不斷可以享受著肉慾上的滿足快感，不用害怕會失落它，他看不出為什麼我們仍然不快樂，還要追求別的東西³⁵。

然而，奧思定雖然堅持性愛生活是令人快樂的一個重要因素，他同樣重視的是友誼。他承認，如果沒有朋友，那不論性愛上的享受有多大，也不能令他感到快樂，由此可以看出友情在他心中所佔的重要地位。他說他是毫無條件地愛著他的朋友，亦感到自己毫無條件地被他們愛著³⁶。

可能有人會問，奧思定真的如此無憂無慮地享受著性愛帶給他的滿足快感嗎？不是的，據奧思定自己說，就算當他沉浸在性愛的歡暢中時，他心中仍懷著對死亡及天主最後審判的恐懼。不論他在別的問題上如何偏離正道，這兩個思想可是從未在他的心頭上消失過。

此外，對於他與那位妾侍同居了十四年一事，奧思定也在《懺》書中坦白承認，從這段結合中，他以第一身的經驗，親自體味到一段正式婚姻和苟合式同居之巨大差別。一段合法締結的婚盟從開始便已預視會養兒育女，所以男女相方都已有做父母的心理準備。相反，因淫亂之愛而苟合的同居，男女二人都沒有這種心理準備。可是孩子一樣會來，那時，無論做父母的多麼不願意，在孩子出生後也非好好地愛他不可³⁷。

一個如此講求性愛享受的人，在色慾的漩渦中浮沉了十多年後，竟然會在最盛壯之年，決定與性愛生活從此脫離關係，過獨身守貞的修道生活，而且從此堅守諾言，至死不移，對他所歸依的天主表現出絕對的忠貞和熱愛，到底是什麼原因推動奧思定作出這個使任何認識他的人都驚訝的決定，或

³⁵ 參看聖奧思定，《懺悔錄》，VI,16.

³⁶ 參看聖奧思定，《懺悔錄》，VI,16.

³⁷ 參看聖奧思定，《懺悔錄》，IV,2.

改變他對性愛的看法？

原因是奧思定終於發現愛的真面貌，經過十多年的尋覓，飽嘗焦灼、疑惑、不安、失望、迷惘等心靈上的折磨後，他終於發現自己自十六歲便極欲獲得的愛是什麼和如何可以得到這愛。那麼，這愛到底是怎樣的一種愛？答案是：只愛那些應該被愛的。一個人如果能這樣愛時，他可以做任何他想做的事³⁸。

要擁有這愛，並使其能夠在自己的靈魂內成長及發展，奧思定說人需要具備以下這三種特性³⁹：

首先是內在性，是一種不斷催促人返回自我、進入內心世界的呼喚。因為只有在那兒，人才會發現天主的所在⁴⁰。依照聖奧思定之解釋，這內在性並非是個形上學的原則，卻是心理與靈修的原則，目的為指引人認識自己及認識天主⁴¹，和發現那道把他沖到他的造物主那裏的愛的洪流。事實上，奧思定認為，人對生存、認知和去愛的渴望，根本便是人對天主的愛之潛意識表達：渴望生存即是愛慕永恆，渴望認知即是愛慕真理，渴望去愛即是愛慕愛情，而天主正是這一切的總合。從這發現，產生兩個重要後果。第一個後果是人有義務愛天主和感到有愛祂的需要，這份需要感使到這義務變得輕鬆和怡悅，並因此而為自己的靈魂帶來一份無上的自由，即聖保羅在《致迦拉達人書》中所說的自由⁴²。第二個後果則是，愛自己及愛天主，這兩種愛從心理層面說是彼

³⁸ 這是奧思定傳誦千古的名句：「只要你愛，你就可以做一切你想做的事」(Dilige, et quod vis fac): 聖奧思定,《若望一書釋義》, VII,8.

³⁹ 關於這三種特性，除了文中所引用奧思定的作品外，請參看下列文章：*Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. I, 428-431; *Dizionario Enciclopedico di Spiritualita'*, 51-61.

⁴⁰ 參看聖奧思定,《論真宗教》, 39,72.

⁴¹ 參看聖奧思定,《自我對話錄》, I,1,1.

⁴² 「弟兄們，你們蒙召選，是為得到自由；但不要以這自由作為放縱肉慾的藉口，惟要以愛德彼此服事。」(迦5:13)

此抗衡的。事實上，這兩種愛是建成世間之城與上主之城的基礎⁴³。可是，若從本體論層面來說，這兩種愛卻是彼此融匯的，原因是只有愛天主的人才會自愛。為著這原故，奧思定有很多看來好像彼此互相矛盾的理論，實際上卻是正確的。因為歸根究底，靈修生活的規條實際上只得一端：使表面的與靈魂深處匯合，使自由意志與必然意志匯合，使我們與自己匯合。

其次是超然性，天主不錯臨現於人內，可是，天主也同時無限地比人超越。所以奧思定在《懺》書中說，天主比他自己更親密地臨在他內，但同時天主也以一種他無法想像的超然性超越他⁴⁴。換言之，天主是臨現的，但同時祂也是超然的。人卻受著兩種不幸的限制，無法超越自我，這兩種限制是死亡及罪。死亡使人成為時間的戰利品，事實上，不論人願意與否，他出生的那一刻，亦即是他那個無法制止的死亡之開端；罪則使人無法擺脫時間的束縛。而耶穌基督正是因為憐憫人類所處的這種可憐狀態，而到來拯救人，因為祂擁有人類極端需要的兩大美善：常生和正義。基督把我們的罪承擔過去，讓我們從此可以和那與生俱來的兩大不幸告別⁴⁵。基督降生成人承接了我們罪人及會死的人之身份，使我們在祂內變成常生者及義人⁴⁶。

因此聖奧思定下結論說，除了緊緊抱住基督外，人再沒有其他得救之途。他更以詩意的筆調來描繪這份需要：「你漂流於世間的江河中，但在這河畔卻長出一棵樹。…你覺得自己正被河水沖向峭壁嗎？那麼，緊緊抓住那棵樹吧。你被世間的情愛沖激著嗎？那麼，緊緊抓住基督吧。爲了你，基督甘願生於時空中，成爲一個生命有限的人，爲使你成爲永

⁴³ 參看聖奧思定，《論上主之城》，XIV,28.

⁴⁴ 參看聖奧思定，《懺悔錄》，III,6.

⁴⁵ 參看聖奧思定，《講道錄》，171,3.

⁴⁶ 參看聖奧思定，《論上主之城》，XXI,15.

恆⁴⁷。」

這愛的最後一個特性是社會性，與社會性對立的是私有性，私有性的愛把所愛的事物據為己有，完全不准別人染指，這種愛包括不正常的自愛，其結果是使人變得自私、貪婪、驕傲，並在人與人之間做成分裂及抗衡。相反，社會性的愛指對美善的愛，這美善正是彼此不可分割的天主父、基督、教會。因此奧思定說：「當你愛天主子時，你愛父，愛是分不開的。」並繼續說：「你若愛基督，要把這愛伸展到全世界。因為基督的肢體遍佈地球的每個角落。如果你只愛一部份，那麼，你已被隔開。如果你被隔開，即表示你不在這身體內。如果你不在這身體內，即表示你不在頭的下面⁴⁸。」

然而，要擁有一份這樣的愛，肯定並不容易，有它特別的條件，這條件便是淨化。

如何淨化呢？奧思定所指的淨化與柏拉圖學說所稱的有別，柏拉圖學說視所有物質，包括人的肉體在內，都是禍患，所以人必需逃避一切物質界。奧思定則認為，所有物質，包括人的肉體，都是好的，因為是天主所造。不好的是物質和肉軀的腐朽⁴⁹，因為它重壓著靈魂(智 9,15)。所以奧思定說人之要淨化，非因物質界的不好，故此要遠離它們，物質本身並非禍害。人要淨化自己，是因為人心中的罪擾亂和顛倒了他內在所有的官能、知覺、理解和意願。結果使人內心產生了三種阻止他獲得愛的惡習，這三種惡習是：色慾、好奇和驕傲⁵⁰，醫治這些惡習的方法是克制、收斂和謙卑。因為克制幫助我們擺脫對外界物質的依附，收斂則幫助我們習

⁴⁷ 聖奧思定,《若望一書釋義》,II,10.

⁴⁸ 聖奧思定,《若望一書釋義》,X,3.

⁴⁹ 聖奧思定,《聖詠釋義》,141,18:「*Ergo si caro tibi carcer est, non corpus est carcer tuus, sed corruptio corporis tui. Corpus enim tuum fecit Deus bonum, quia bonus est*」.

⁵⁰ 參看聖奧思定,《若望一書釋義》,II,11-14;《論真宗教》.38,70.

慣常常面對自己和天主，謙卑則幫助我們在造物主前，深切感受到自己是祂所造的。

由此可見，把人的內在秩序重建起來的重要。因為如此一來，人的靈魂才能重新結合於天主內，而人的情慾，亦重新歸到靈魂的統制下。我們看看奧思定怎樣說：「讓我們認識清楚在我們內的秩序，應先尋找平安：你與天主，你的肉體與你的平安。有什麼事比這更正確，有什麼事比這更美妙呢？你依附著比你更大的，比你小的則依附著你。你事奉那把你創造出來的，那造來替你服務的則事奉你。…如果你不聽主人的命，那麼，你將會受到你僕人的困擾⁵¹。」

所以，奧思定在淨化這事上的思想非常明確，是把秩序重建起來，而非要人克制愛情。因此他很清楚的指出：「沒有人會對你們說：不許你們愛，永遠都不會。因為設若你們不再愛的話，你們會變成一些懶惰、死寂、可憎和悲慘的人。你們要愛，只是注意你們愛的是什麼⁵²。」

實在的，天主所造的沒有不好，問題是如何愛這些事物。如果是依著秩序去愛的話，那麼，這愛便是好的。如果不依著秩序去愛，便不能稱為愛。人若吝嗇，毛病不在金的身上，卻是在人身上，因為他以一種不正常的心態愛著金，以至把正義忘得一干二淨。甚至淫蕩也罪不在肉身，卻是靈魂因為喜愛肉體上的快感，而忘掉了節制自己所生的敗行。因此，任何人如果不依秩序，顛三倒四的隨便亂愛，那怕他能擁有所愛的，也是一件極大的不幸⁵³。

⁵¹ 聖奧思定，《聖詠釋義》，143,6: 「*Agnosce ordinem, quaere pacem. Tu Deo, tibi caro. Quid iustius? quid pulchrius? Tu maiori, minor tibi: serui tu ei qui fecit te, ut tibi seruiat quod factum est propter te. Non enim hunc ordinem nouimus, neque hunc ordinem commendamus. Tibi caro et tu Deo; sed: tu Deo, et tibi caro. Si autem contemnis tu Deo, numquam efficies ut tibi caro. Qui non obtemperas Domino, torqueris a seruo*」。

⁵² 聖奧思定，《講道集》，2,5.

⁵³ 參看聖奧思定，《論上主之城》，XII,8.

結論

綜合以上奧思定對愛的理解和他一生中不同時期面對性愛的態度之分析，我們可以下結論說，奧思定的一生完全活在愛的導引和支配下，尤其是他的性愛觀，更是絕對受他愛情觀的影響，而且是很明顯地因為他在愛情觀上的改變而分成三個階段。

第一階段是少年期，特別是那著名的十六歲。其時他仍未有所愛，對愛是什麼，可以說是一片惘然。只曉得內心強烈地渴望有一個愛的對象。爲了滿足這份渴望，加上同輩玩伴的慫恿與誤導，以至他以爲濫愛濫交，把自己放任於性愛上的享受，便是獲得了愛的最大證明。

第二階段是他遇到那位妾侍，決定與她同居，至他歸依入教前的十多年。這段時期他已有所愛，找到可以讓他愛的對象，雖然仍未能全然了解愛的真義，可是心底裏卻已知道愛一個人其中一個條件是用情專一，於是從此一心一意的與那位妾侍廝守了十四年。

奧思定對自己心愛的人所表現的忠貞，的確給後世研究他的學人帶來很大的震撼。別說在那個煙遠的年代這種事根本不存在，因爲那時女性在社會上根本沒有任何地位，只是男性的附屬物，男人三妻四妾是法律所容許的。就算在今日，除了極少數地方外，不論東西方的國家已經在法律上都給予女人與男人同等的地位，婚姻法上更規定一夫一妻制。然而，實際上大家都知道是什麼回事。像奧思定那樣，對一個女人絕對忠貞、矢志不渝的男人，在今日簡直成了稀世奇珍。遠的不談，就說在我們自己中國人的社會，香港，台灣及中國內地所見，丈夫包二奶、三奶，或更多女人的新聞天天見報。有多少家庭因而遭到破壞，甚至釀成流血事件和鬧出人命。遺憾的是大家好像都對這一事實沒什麼感覺，每次讀完一則這樣的新聞後，甚至懶得再去批評。反正潮流時興這樣，而現實生活也正在不斷提供能製造這些事件的環境：

一方面港商或台商回到中國內地建廠經商，離妻別子一個人獨居在外，那種枕冷襟寒的孤清日子著實不好過。另一方面，內地正有數不盡的年青女性因為嚮往港台式的時尚生活，於是用盡千方百計想得到這些享受，甚至不惜將自己的肉體零售，或做一個已婚男人的第幾奶。

所以從奧思定這行動，不但已可以看出他的情操與性格之高貴和超越及他用情之專，並約略已可以窺探到他對愛情與性事的態度。尤其是我們不要忘記，奧思定作此決定時只有十七、八歲，而且不是教友。因此，可以說，奧思定是一個真正懂得愛的人。

第三，亦即是最後的階段，是他決定歸依入教及以後的日子。這時他已透切領悟愛的真義，曉得愛是什麼；亦知道要愛什麼及如何愛法，於是作了一個讓所有認識他的人都震驚的決定：解除已定的婚約，放棄夫妻的性愛生活而選擇獨身的修道生活。奧思定此舉並非因為對愛的理解導至他鄙視性愛生活，只因為他對天主的愛遠遠超過任何其他事物，包括曾經一度他以為是人生最大福樂的性愛享受。就這樣，他選擇獨身守貞的修道生活，並從此忠誠地持守一生，至死不渝，表現了他一貫對愛的態度。

綜括所述，可以說其實在《論上主之城》這部作品內，奧思定已非常清晰地寫出他的愛情觀，和在這觀念影響下的性愛觀：兩座由兩種不同的愛情建成的城⁵⁴，愛自己愛到輕視天主，愛天主愛到輕視自己。

⁵⁴ 參看聖奧思定，《論上主之城》，XIV,28.

現代教會對性愛的訓導

吳智勳

告子曰：「食色，性也。」（《孟子》告子上）人很早就發現「性」與自己的切身關係，不過礙於文化的影響，中國傳統對性不太作公開的討論。相反，教會的傳統卻對性提出不少的意見。耶穌基督強調兩性的平等（瑪 5:31-32；谷 10:2-12；路 16:18），重視內心的純潔：「凡注視婦女，有意貪戀她的，他已在心裡姦淫了她。」（瑪 5:27-28）聖保祿基於他的末世觀，對獨身生活特別嚮往：「我認為男人不親近女人倒好」（格前 7:1），「你沒有妻子的束縛嗎？不要尋求妻室」（格前 7:27），但他很清楚聲明這是他個人的推薦：「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）聖保祿這個推薦，慢慢在教會內形成一種重童貞而輕婚姻的傳統。在教父的著作裡，充斥著對童貞的讚美，童貞的地位，僅在宗徒及殉道聖人之後。奧利振說：「在宗徒之後，第一是殉道烈士的祭品，第二是貞身的祭品，第三是節制的祭品，例如結婚者，雙方同意，專務祈禱，暫時分房而睡，好像解除婚姻束縛的納匝肋的人們，以及其他聖潔的教友¹。」婚姻中之性生活，雖因生育而有其合法性，總常有消極的味道，連聖奧思定也免不了：「就算性行為是誠實而合法的，它也要偷偷的躲在一角舉行，……為甚麼會如此？原因只能是這種本性合法的行為，有羞恥隨從，這種羞恥來自對原祖的懲罰²。」至於看出性愛積極價值的，如亞貝拉（Abelard 1079-1141）、山齊斯（Thomas Sanchez 1550-1610）、聖撒肋爵（St. Francis de Sales 1567-1622）等，他們的主張並沒有受到教會普遍的重視。

¹ 《羅馬書的註解》，參施安堂譯《希臘拉丁教父靈修選集》64頁。

² 《天主之城》，XIV，18。

到了二十世紀，各學科的特飛猛進，特別是心理學，社會學、倫理學、醫學、人類學都對性倫理有所衝擊，加上自由主義，個人主義的抬頭，使性革命吹遍全球，教會不能不重新檢討對性愛的訓導。梵二大公會議打開討論交談之門，性倫理自然在熱門問題之列。本文首先介紹一份有名的高士力報告書 (Kosnik's Report)，並在評論它時帶出梵二後教會對性愛的訓導。

(一) 高士力報告書

1972 年美國天主教神學協會 (Catholic Theological Society of America) 邀請以高士力 (Anthony Kosnik) 為首的教會專人去研究性愛問題，希望能在倫理價值混亂時期，給予教友有效的和有啟發性的指導。1976 年高士力等人呈交報告書，該神學協會「接受」了該研究報告後於翌年印出，但沒有「贊同」或「不贊同」報告書的內容，只感謝負責人完成了這項交託的工作，並期待進一步的反省與討論。

報告書先研究聖經對性愛的啟示，繼而簡述教會傳統對性愛的看法，第三章指出實証科學對性愛的影響，第四章是全書的重點，嘗試建立一個性愛的神學觀，第五章建議一些具體的牧民指引。讓我先介紹該書的性愛神學觀。

報告書首先同意梵二從人的整體去看性，並以聖經人類學為其基礎，為性下了一個定義：「性是一種方式或態度，人藉它經驗到和表現出他們個體性的不完全與及他們作為男和女的相關性³。」該書認為這個定義沒有把性拘限在生殖器和生育上面，並把教會傳統裡性的目的，從生育 (procreative) 和結合 (unitive) 的意義發展為創生 (creative) 及整合 (integrative) 的意義⁴。據此，他們分幾個層次處理這個問

³ Anthony Kosnik and Others (ed.) *Human Sexuality*, Search Press, London, 1977. p.82.

⁴ op.cit., p.86.

題。

(1) 第一層次：普遍原則。這就是向著整合的創生性成長 (creative growth toward integration)。他們認為這個原則符合聖經對性愛的了解，忠於基督徒傳統中的基本價值，更是教會傳統性愛生育及結合意義的新發展。

(2) 第二層次：衡量性行為的標準。報告書特別提出七個標準⁵：

(i) 自我釋放 (self-liberating)：性愛來自人內心自由和自然的流露，是人真我的表現；它幫助人自信，發展人的潛能。性愛不但是利他，也是利己的。因此，性愛中之自我樂趣及自我圓滿是合法的。不承認這點是不切實際，相反人普遍的經驗。過去的神學太著重把性愛看成純粹利他的奉獻，很少注意利己也能是性愛真正的表現，並且有自我釋放的功效，有助個人成長。

(ii) 豐富他人 (other-enriching)：性愛對別人有一份真摯的關懷。它是敏感的、體貼的、周到的、富有同情心的、諒解的、具支援力的。它並非消極地不玩弄、不操縱對方而已，而更是積極的寬恕、治療，並把對方的優點發揮出來，幫助對方成長。

(iii) 真誠的 (honest)：性愛把人際關係的深度公開的、坦率的、真實的表達出來。任何形式的虛偽、藉口、欺騙都出賣了彼此的信任，使性愛不能達到創生的和整合的目的。很多專家指出性關係中的真誠是很難維持的。情慾的力量、男女心理的差異、文化背景、教育與個人敏感性的不同都為性愛中的真誠帶來困難，必須在這方面有明智的輔導。

(iv) 忠信的 (faithful)：性愛的特色之一就是對對方有一份持久的、不斷深化的、豐富的興趣與關懷。忠信穩定關係的成長，增強它的抵抗力，免受危機的衝擊。在婚姻中，忠信

⁵ op.cit., pp.92-95.

特別能幫助夫婦建立一特殊的、明顯的關係。當然，這個獨特的關係不應把夫婦與其他人孤立起來，因而引起妒忌、不信任和破壞性的佔有慾。

(v)對社會負責的(socially responsible)：完整的性愛不光是二人世界的事，亦應反映出與更大團體（家庭、國家、世界）的關係。人本性就有社會性，性愛中的創生和整合的力量也應惠及較大的團體。倘若兩人的性愛危害到社會的利益，每個社會需要訂下一些指標與守則，規限著性愛的表現。

(vi)為生命服務的(life-serving)：任何性愛的表現必須尊重創生與整合的緊密關係。每種生活方式均可提供為生命服務的表達形式。過獨身生活的人，性愛表現於為人服務的奉獻上。過婚姻生活的人，為生命服務的特質通常藉生育及教育子女顯露出來。夫妻應該明白，天主選擇此男女親密的結合，作為他們向對方承諾的標記及繁衍人類的方法。在這個完全奉獻中，他們表達了性的創生與整合。一般情況下，夫婦以開放的態度與天主合作，負責地傳遞生命；但有時夫婦能夠負責地了解天主的意思是要他們不生育子女。兩種情況，都能是性愛創生與整合為生命服務的表現。假使懷著墮胎意圖的性愛表現，是明顯地相反為生命服務的標準。

(vii)喜樂的(joyous)：完整的性愛表現是欣賞生命的恩賜和愛的奧妙。性愛不應流為消極的責任或勉強的符合別人的期望。性愛中的快感與激情應得到肯定與鼓勵。性愛的表達是歡樂的，不需有罪惡感或內疚。性愛應反映生命的熱烈慶祝。

假如性愛具備以上的特徵，我們可以合理地相信它是完整的、道德的。反過來說，倘若性行為變成喪氣的和自毀的、操縱和奴役人的、欺騙和不誠實的、反覆無常和不穩定的、任性和雜交的、不負責和不為生命服務的、沉重的和討厭的、自私和遠離基督的，性愛中創生整合的成長明顯地受到挫折。

(3)第三層次：包括實際規律、條例、訓令或指標等。它們是實際有效的方法，使上面所說的價值實現，亦可光照基督徒的良心，認明那一類性行為有害或傷害創生和整合性。它們既針對具體的性行為（如自慰、絕育、避孕、婚前性行為等），而不明言實際環境或意向，因此不能視作普遍和絕對的道德規律。

(4)第四層次：個人具體決定。在這裡，個人的良心發揮其功能，並必須受到尊重。基督徒的倫理生活並非只是符合制定的規律，天主給予人回應的自由，這是人的尊嚴不可缺少的，這也是基督徒倫理的核心。

受培育的基督徒良心應懂得性行為的基本原則，即向著整合的創生成長，並對性表現的各種價值，抱著開放與回應的態度；對於具體的指標時加注意，因為這是基督徒經驗累積的智慧。不過實際規律和指標等只光照良心，但不能替代良心的判斷。一個對原則、價值與指標有回應的個人良心，仍是性行為道德性的最後主觀依據。

（二）簡評高士力報告書

對這個報告書的反應，可說是毀譽參半⁶。非天主教的輿論是稱讚的多，但教會內卻是毀多譽少，甚至稱之為「垃圾」，給予「X」等級，因為它以暴力對待聖經、聖傳和教會訓導。連美國天主教神學協會的會員也評之為「觀點上偏袒，學術水準差，理論脆弱，結論錯誤。」較客氣的，稱之為場合倫理，只顧主觀標準，輕看客觀原則，把暫時的、探討性的研究，作為牧民的指標。報告所提的創生整合的原則太抽象，不知如何應用。教會中也有讚美的聲音，認為報告書值得推介，是性倫理的一大進步，從以行為為中心的原則轉移到以人為中心的原則。這是聆聽大部份教友心聲的結

⁶ Richard A. McCormick, "Notes on Moral Theology" in *Theological Studies*, March 1978.

果，是教會有史以來由一個委員會所寫最好的研究報告。

平心而論，很多反對的意見，都把注意力集中在權威上面，唯恐訓導權威被削弱，神學家僭用了牧民權威。可是現在討論的既是性倫理，而非權威，故此評論時不應混淆了問題。

該報告書對梵二前性倫理的看法過份消極，好像教會對有位格的人完全不理會。它雖然也引用梵二文獻及信理聖部《對某些性道德問題的宣言》⁷，但卻引用來支持自己「向著整合的創生成長」原則。引用時有斷章取義之嫌，好像教會現在已放棄了一貫的性行為的目的——生育和結合的意義。如果我們細讀教會那兩份文獻，不難發現教會仍堅持傳統性愛的目的⁸。所謂性愛目的之轉移，是報告書的建議，而非教會的訓導。

報告書建議的「向著整合的創生成長」當然是好事，也可以成爲原則，不過這個原則不是有點抽象，不清不楚嗎？人的「性」就是整合和創生的成長而已？很多其他行為不是也可以達到同樣的效果嗎？例如祈禱生活，有節制的習慣都可達此目的。究竟與「性」之所以爲「性」，有甚麼關係？所以離開傳統強調的生育和愛的結合，「性」似乎缺乏了一個明確的、良好的基礎。沒有這個基礎，牧民指標便會有問題。例如：假使增進成長就等於合乎道德，則有些惡行也能偶然促進成長，是否能稱爲道德的？倘若婚前同居使你慢慢領悟穩固家庭生活的重要，你在此經驗中成長了，但可否稱此同居行爲是道德的？

在第二層次中的七個標準不是不好，是否每個性行爲都要用七個標準來衡量才決定它的好壞？子女多能被評爲對社會不負責，但是否也是爲生命服務的表現？標準與標準間

⁷ 該《宣言》的譯文見於《鐸聲》155期(1976年4月)第十四卷第四期，1-12頁。

⁸ 同上，No.10。梵二《論教會在現代世界牧職憲章》51。

是否會發生不協調？究竟七個標準和「性」有甚麼特別關係？這七個不是也可能應用於其他地方嗎？比方：朋友間的友誼與修道聖召似乎也可用這七個標準去衡量。我們同樣可以問：友誼或修道聖召是否自我釋放的、豐富他人的、真誠的、忠信的、對社會負責的、為生命服務的、喜樂的？由此可見，這七個標準似乎未能告訴我們「性」的獨特之處。

論者常稱教會過去有二元論的傾向，處處分開靈魂與肉身，故改言整體的人。可是，現在論人的時候，偏偏又不太理會他的身體，好像一講身體，便回復二元論的舊調。其實，沒有物理的身體，也沒有人；不講身體生育的部份，也沒有講完整的人。「性」不談人的身體，而光言成長等等，就不是「性」了。報告書對「性」中天賜的身體部份，幾乎完全忽略了，這是一種欠缺。

報告書用了不少篇幅從聖經（第一章）及教會傳統（第二章）去看性的問題，並稱第四章為「建立性愛神學」，但遍觀最重要的第四章，神學的味道甚弱。所提的原則與價值，只屬一般性而已，沒有甚麼可以稱得上是「基督徒的」。它著重「性愛」橫面的幅度，忽略其縱面幅度。這就是說，天主在這所謂「性愛神學」裡的地位並不明顯，如果有的話，也是附帶一說而已。

當然，這個報告書不是完全無好處。教會訓導所用的語言，往往包含很多神哲學術語，同時受了時間、環境、文化的限制，傳達常有困難。該報告書來一個新的嘗試，以現代人能懂的術語，去處理一個既切身而又複雜的性愛問題，自然贏得教外人士的好評。

（三）教會對性愛的訓導

梵二以來，教會好幾個文獻都談論到性愛問題：《論教會在現代世界牧職憲章》(1965)，《人類生命》通諭 (1968)，信理聖部《對某些性道德問題的宣言》(1976)，《家庭》宗

座勸諭 (1981)，《人類性愛的真理與意義》(1996)。我把重點綜合於下：

(1)性愛是整體性的：人的性愛不應純粹是生理的事或心理的事，那是對性愛片面的了解，性愛包括整個人。「性的領域真正完全是人格的：因為性是整個人——肉體、情緒和靈魂——的寶藏⁹。」一種只講性愛屬靈幅度的靈修主義，有貶低隨性而來的快樂之嫌，但現代著重肉性快樂的感覺主義，更傷害性的尊嚴，使人淪為滿足性慾的工具。性愛必須兼顧人的整體：「性愛不光是在物理層次上，更在心理和屬靈層次上，刻劃出男女的表現¹⁰。」

(2)性必須包括深入的、內在的愛：天主按照自己的肖像造人，並在愛內召叫人，使男女在其人性裡銘刻了愛與共融的聖召。「人在他合一的整體內（靈與肉的結合體）被召去愛。愛包括人的身體，而身體被造分享精神的愛。……真正合乎人性的性行為，是當它是男人和女人彼此相許至死不變的愛的全部時¹¹。」「男女之間的關係主要是愛的關係，導向著愛、被愛提昇及整合的性，才具備真正人的特質¹²。」由此可見教會為甚麼強調，性一定要和愛一起講，沒有愛的性行為是對人的一種侮辱，是動物性的行為，而非人的行為。改變像自慰一類性偏差的方法，應從培養愛方面著手。男女性行為的動機很複雜，能夠是出自滿足性慾或佔有慾，能是解除憂慮緊張，逃避孤獨，能為了證明自己是男人或女人，肯定自我價值，能為了生兒育女，保障自己在家庭或社會的地位。這些複雜的動機，都沒有深入的愛在，也不幫助愛的發展。因此，有愛的成熟才有性的成熟。「性是好的。……性有愛作為它內在的目的，這個愛是給與也是接受¹³。」

⁹ 《家庭》 37。

¹⁰ 《人類性愛的真理與意義》 13。

¹¹ 《家庭》 11。

¹² 《人類性愛的真理與意義》 11。

¹³ 《人類性愛的真理與意義》 11。

(3) 性愛是基於天主的愛：男女的性愛是一種盟約的愛，如同天主與以色列人之間，或基督與教會之間所訂立的盟約。「真正的夫妻之愛歸宗於天主聖愛，並為基督及教會的救世功能所駕馭與充實¹⁴。」這是性愛基督徒的根基，有了這個根基，豐富他人的性愛才有可能。這種來白天主的愛，給予人這種能力，使人的注意力不再只在自己身上，而是導向他人，務求對方快樂滿足，這是性成熟的表現。缺乏這個根基，貞潔不知從何說起。

(4) 性愛指向生育和結合的意義：綜觀梵二以來教會對性愛的訓導，教會從未放棄性愛指向生育和結合的意義。「夫妻應將傳生和教育子女，視作他們本然的使命。他們應當知道、在履行這使命時，他們是造物主天主聖愛的合作者¹⁵。」
「人不能隨意切斷夫婦性行為的兩種意義：結合的意義和生育的意義。.....在保持這兩種結合和生育的主要觀點後，夫婦性行為完全保存了互惠而真正的愛情之意義，以及人被召作父母的最高職務¹⁶。」連最新的文獻，也一再強調真正性愛的標記是向生命開放¹⁷。雖然梵二以來，教會不再列出婚姻的第一目的及第二目的，也承認「婚姻並不只是為傳生而設立的¹⁸」，但性愛中生育與結合的意義仍是教會堅持的訓導。

(5) 性愛要求貞潔之德：從前倫理神學講貞潔時比較消極，張希賢稱之為「天神之德.....潔德的對象是性慾的節制.....潔德的任務，是對夫妻間的性生活，只是加以管制，使之不越正軌，而對其他人的性慾享受，則完全禁止。.....如果拒絕一切性的快樂，連在婚姻中許可的享受一拼拒絕，就叫完

¹⁴ 《現代》48。

¹⁵ 《現代》50。

¹⁶ 《人類生命》12。

¹⁷ 《人類性愛的真理與意義》15。

¹⁸ 《現代》50。

全的潔德¹⁹。」這種說法，有將性本能、性快樂看成惡之嫌。梵二後的訓導既認定「性」是好的，貞潔應有積極的了解。「潔德絕對不是對人『性』的唾棄或是輕視，而是一種屬靈的能力，能保護愛不受自私和侵犯的危害，達到愛的圓滿²⁰。」可見貞潔是對愛的一種積極答覆，對性的一種尊敬態度，使性循著天主的意思，有秩序地發展。《尚書·洪範》就有「敬用五事」之說，即對「貌、言、視、聽、思」都抱有尊敬的態度。貞潔使人有自律的能力與態度，是內心自由，對己對人有責任的標記²¹。仰賴天主的恩寵，性內之貞潔是可能的，而且在現代社會仍受到人普遍的敬重。

爲了抗拒現代的泛性主義，避免性淪爲色情、純爲享受、交易而已，人成爲性的工具、玩物及奴隸，教會提出一個基於啓示的性倫理。性包括人的整體，既有生理層面，更有心理及屬靈的層面。性的意義必須在愛中尋，沒有愛就不是人的「性」。男女的性愛，是以天主的愛爲根基，由天主的愛所充實，像天主的愛一樣忠信，惠及別人。男女的性愛是具備生育和結合意義，指向家庭的。成熟的性愛要求貞潔之德，使人尊敬「性」，使「性」按天主的意思，和諧地發展。把握到「性」的真理與意義，基督徒的性教育才會是「積極、明智、清楚、美妙」的²²。

¹⁹ 張希賢《倫理神學綱要》光啓，1959，167-168頁。

²⁰ 《家庭》33。

²¹ 《人類性愛的真理與意義》18。

²² 《人類性愛的真理與意義》126。

由「談『虎』色變」話培育

蔣範華

「女人是老虎」這首流行歌曲，是第一年在國內大修院執教時，弟兄們在談笑間教給我的。歌辭內容的大意是說：一名小和尚下山前，老和尚叮囑他要小心山下的「老虎」，它的名字是「女人」。小和尚下山後，果然碰到了這樣的「老虎」。不過，出乎意料之外的是，這老虎非但不可怕，反而很可愛，並且鑽到心裡來。

乍聽之下，莞爾一笑；但在大修院服務愈久，與各路來的（男、女）年青修道人接觸愈多，想起這首歌，就愈笑不出來。因為它多少巧妙地反映出老前輩心中的牽掛，以及年青的修生、修女（甚至神父們）面對異性束手無策的矛盾及尷尬心境。於是我就冒冒失失地開起「性與貞潔」的課來。它並非是我的專長，純粹是因為深切體會到這方面的欠缺，願意「越俎代庖」，在培育的這片荒漠上，做個「拋磚引玉」的拓荒者。基於這份傻乎乎的熱忱，大膽寫一下一些談不上心得的觀察與反省，盼有心人吝指正。

修院培育的背景與現況：一般而言，由於文化的影響，性教育在今日大陸（男、女）修院教育中多少還是個「禁區」，更好說是個「禁忌」。習慣將「性」狹隘地局限於「純生理」與「肉體」的層面。一方面，把「性」視為齷齪、骯髒的罪，是自我毀滅與誘惑的根源。所以，自然而然地將它由人存在的整體中游離出來。另一方面，對肉體（包括肉體的感覺：如性快感等）的態度多是抗拒、輕視、怕懼、壓抑等相當消極的排斥。在神修上，著重以純理性、甚至超理性的嚴謹自律的方法，既不設法疏導以上所提及的感覺，也不設法將它們整合於獨身生活中；只是一味打壓並抵制性慾。與異性的接觸，即使是最普通的，也常被列為「不鼓勵」，甚至「避之不及」的「不健康關係」。愈是偏遠地區，愈是

封閉而保守。女修會在這方面所遇到的限度，更是有過之而無不及。

綜合而論，這一代年青修道人多半缺乏完整而健全的性知識，學校與家庭的教育，在這方面可說是一片空白。吸取性知識的管道是黃色錄像、非專業的書刊、與同齡者的交換心得等。不幸的是，色情氾濫的社會所提供的都是一些支離破碎，與福音價值相去甚遠的錯誤資訊；再加上長期的壓抑，情感生活欠缺健康合理的疏導，價值觀（包括修道生活在內）模糊不清，使他們面對今日充滿挑戰的現實世界時，有濃重的徬徨與無力感。某些獻身者的修道生活因之變得乾澀無味，毫無生趣與活力可言。悶悶不樂，甚至「出軌」的亂象也就隨之而生。老前輩在痛心之餘，做的充其量也不過是一些「亡羊補牢」的工作，後果並不盡理想，反而平添更多的憾然。無可置疑的，積極尋覓「未雨綢繆」的管道，已是刻不容緩的事實。不只是這些年青修道人需要我們的關心，也是培育者應正視這問題的時刻了。

性教育的重要性：其實，教會自梵二後所發表的一連串有關培育的文件中，早已明確指出性教育在培育中不可或缺的地位。「適當的性教育是必要的，對成年的修士而言，性教育不在於躲避罪惡的困擾而已，實乃在於培養對人有純潔的愛情。實際上，性教育應教他們將來在盡牧職時，該怎樣應付所面對的人際關係。」¹

教宗在《我要給你們牧者》勸諭中，也清楚提到正視性教育的重要：「正確的了解性教育，會使人明瞭並實踐人類愛的『真諦』……性教育應該是完全個人化……司鐸候選人仍需情緒的成熟，也就是明智，能抗拒任何對他造成威脅的事物，對於身心雙方的警覺，並能重視及尊重男女之間的人際關係。藉適當的教育，能對真正的友誼提供寶貴的協助，效

¹《培育司鐸的基本方案》48號

法基督在世時度過的友愛榜樣。」²「那些被召度獨身生活的人的靈修培育，應特別準備培育未來的司鐸，使他們認知、珍惜、愛護並按其真實的本質和目的度獨身生活，是為了福傳、靈修和牧靈的動機。在培育的計劃中，獨身生活不容曖昧不清，而應以積極的方式，清楚地表示出來。」³

亞洲主教團協會「有關修院培育工作的建議」中，也提到這個議題：「有關性的各種問題包括貞潔和守獨身的問題，修院應開放地和完整地跟修生個別或分組討論……尤其是在靈修指導的過程中。討論這些問題時，修生需要完全坦白地透露自己的傾向與經驗。修院的培育工作者，特別是神師，要用同情、忍耐和堅定的態度指導修生有關性的問題。」⁴ 1995年聖部所發表的培育修生有關婚姻及家庭指令中，也鼓勵大修生在晉鐸之前，需對婚姻與家庭有基本的認識。

落實的方法：為落實教會對大修院教育在這方面的期許，我認為可由以下幾點著手：

1. 對性的意義的澄清：反守為攻，還給「性」一片清淨的空間；意即跳出狹隘的生理幅度，擴及到心理甚至靈性的層面。因為「性」是「組成人格的一種基本要素」⁵，甚至「負有實現愛德的使命，這愛德是天主聖神傾注在蒙受救恩者的心中」⁶，它不僅可導致人與人之間的溝通，協助人的完整成熟，並在愛情中使人發展本身的天賦。

在這樣的大前題之下，性慾與肉體也因之不能再被當做是神修——神人交會的「路障」，或「腫瘤」。前者——性慾，被教會指認為「整個人——肉體、情感與靈魂的財富，

² 教宗若望保祿二世《我要給你們牧者》勸諭 44 號

³ 同上 50 號

⁴ 亞洲主教團協會「有關修院培育工作的建議」《鼎》1993年 第 78 期 14-25 頁

⁵ 《對人類愛情教育指南——論性教育》 4.5 號

⁶ 《對人類愛情教育指南——論性教育》 30 號

並表現其內在的涵義，就是在愛情中使人體會到自我交付。」⁷ 雖然同時提醒我們，它應經由愛情指引、提昇、統整，使愛情合乎人性。

關於後者——肉體，教會非但沒有貶低、忽視它；相反的，積極肯定了它的價值，認為人必須藉著有形的肉體，才使別人知道他的存在；肉體甚至可表達出人類心靈的行為。總而言之，肉體具有顯出人性，表達人格的積極作用。教宗若望保祿二世甚至稱肉體為「一件最古的聖事，意思是說，在有形的世界裡，有效地傳送那自永恆已藏在天主內的奧秘。」⁸「它是天主向人性傳遞的第一個信息」⁸，因此，在培育的計劃中，要緊的是有效地協助培育者學習接受「性衝動」的感覺及「性慾」的存在；確信擁有這類感覺並不是罪，而所需學習的是如何聆聽、處理、疏導它，並與獨身生活整合。同時，設法幫助年青修道人瞭解自己的身體（結構、發展的過程、甚至身體的感覺等）、性別差異等（包括基本而健全的生理、心理的衛生知識等等）的相關知識。

2. 對不同性別的肯定：以「無色」，意即「符合福音精神」的眼光，不斷深入認識、反思並評估兩性在天主救恩計劃中所扮演的角色與地位。承認人之所以有性別，是表示男女必須負有互相關係的使命。也就是說男女要互愛、互重，彼此善用本身的天賦，欣賞對方的特質。不將任何一方因性別的不同，所擁有的天賦視為威脅或特權。更確切地說，性別的不同，是用來彌補男女各方之不足。⁹ 今天，不論國內外，女教友在教會中所佔的比例相當大，在培育下一代的信仰或建設今日的教會，她們都有舉足輕重的地位，這已是不容爭辯的事實。因此，身為牧者，就必須具備並學習與異性有正常交往的能力。不僅修士、神父們需要，獻身的修女們也需要。

⁷ 《家庭》勸諭 37 號

⁸ 《對人類愛情教育指南——論性教育》 22 號

⁹ 《對人類愛情教育指南——論性教育》 25 號

亞洲主教團協會轄下教育及學生神師辦事處於一九九二年為修院院長及神師所舉辦的研討會中，就提到這問題，建議「修生該與已婚人士、修女、未婚女性和女孩子有正常的接觸機會，讓他們從中學習正確地與異性相處之道。」¹⁰ 尤其在「男尊女卑」中國傳統觀念影響之下的我們，不只應幫助男修道人培養與異性保持健康關係的能力，既不必「畏虎」（何況女人不是老虎），更無須在「大男人主義」的心理作祟之下「馴虎」。同時也應協助修女們建立健康的女性尊嚴，跳出「自認是二等公民」的巢臼（這並非標榜女性主義），多發揮女性特質的豐厚內涵。然而，在修女培育上，除了神修的基本訓練之外，面對今日僧多粥少、繁重的牧民需要，如何加強她們積極投入並參與福傳使命的能力，是另一個必須面對的課題。

3. 對兩性交往由消極的抵制、壓抑，轉變為積極肯定，並賦予健康的指導與培育。不論我們願不願意承認，兩性合作的可能性與必要性，在今日的社會與教會中是與日俱增。說得更現實些，今日的年青修道人（無論城市或鄉村）多少都受到大眾媒體的影響（甚至污染）。對於兩性的交往所持的態度也與以前大不相同，在「高壓式」的杜絕教育下，有許許多多不見陽光的「地下活動」（也不一定都是不健康的）。特別在培育階段，在某些管束嚴格而不見得合理的情況下，培訓中的修生或是修女沒有能力與勇氣，將這方面的困擾或疑惑提到檯面，尋求正當的指導。同時，培育者或領導也不一定有相稱的能力，可以提供一些積極有益的整合管道。一味壓抑的結果，在祝聖神父或修女發願之後，由於沒有打過「預防針」，胡裡胡塗落入「兒女情長」的陷阱，以致痛苦不能自拔的修道人計其數。不但終生要背負「無顏以見江東父老」的罪惡感，並且對長期在風雨中的教會而言，也是一項損失。（當然，性教育的不健全，絕不是導致這些現象的唯一原因；聖召的動機、培育的質量等也是重要

¹⁰ 同⁴

因素。但因不在本文的主旨之內，所以從略）況且，若自己在培育階段，對於兩性的交往沒有得到正確的引導，在牧民工作中，也無力去幫助他人。所以，實在需要在這課題上多下些功夫。

所謂「兩性關係」，實際上，並不一定只限於狹義的性愛，也可以是某種工作、友誼、或同事的關係。但若要達到健康交往的境界，所牽涉的範圍極廣；絕不只是靈修是否到家的問題，同時也與個人的人格成熟、情緒成熟有密不可分的關係。須顧及以下幾點：

A)人格成熟的培育：一九九零年的世界主教會議提到人性培育的重要，認為「如無適當的人性培育，司鐸的全部培育基礎也必付之闕如。」¹¹在《我要給你們牧者》勸諭中，教宗更對此點給予高度的肯定。最令人激賞的一點，是強調情緒成熟與人格成熟的不可分割性。「司鐸候選人需情緒的成熟，也就是明智，能抗拒任何對他造成威脅的事物；對於身心的警覺，並能重視並尊重男女之間的人際關係。藉適當的教育，能對真正的友誼提供寶貴的協助，仿效基督在世時度過的友愛的榜樣（若 11:5）。」¹²

情緒成熟的內涵豐富，因限於篇幅，只選出最重要的幾點以饗讀者：

※培養面對孤獨的能力：孤獨是獨身生活必然的結果之一。不健康的孤獨導致人自我封閉、怨天尤人、自憐、疏離，甚至將別人視為填補空虛的工具。因為無能建立起健康的關係，因此更空虛，進而陷入更孤獨的惡性循環。一個快樂的獻身者所活出的是「神聖的孤獨」，它建基於成熟的人格（包括健康的自我觀——自我認識與自我接納）：安然接受有限的自我的同時，欣然向成長的可能開放。因此，與主的密切契合成為他與自我最深的存在根由的相遇，導致對天主及對

¹¹ 1990 年世界主教會議建議 21

¹² 同² 44 號

人的開放與不斷充滿活力的共融。

※接納自己是一個「有血有肉」的人。應意識到自己的情緒、性動力、性衝動及性慾。學習體驗而不判斷，接納而不排斥。若習慣以「男兒有淚不輕彈」或「女強人」的論調不理會、忽視或壓抑這感覺的存在，甚至天真地認為這樣做會使守貞生活過得好些，則非但於事無補，反而會更糟。更麻煩的是，一些受壓抑的情緒通常容易引發「性」的感覺。例如：寂寞、受傷感與柔情特別會引起我們的性感。牧民工作中由異性所得到的密集式的情感、支持或因「心理轉移」（transference）或反轉移（countertransference）所引起的情感，很容易轉變為性的感覺。一位體會到孤獨的新鐸，很容易將一位極具吸引力的異性對他的奉承，誤解為對他的真愛，以致無法自拔。結果不僅自己受傷，也會使對方受到極大的傷害。未經消化的孤獨感或挫敗感也可以輕易成為手淫的溫床，這已成了今日大部份心理學家的共識。往昔佛洛依德認為「性」是萬物之源，意即性趨力是一切生活的動力，連宗教也不例外。今天，這理論已不攻自破，進而發展到認為外表看來是性的行為，但動機與性卻毫不相干的主張；如手淫、甚至強暴。它們外表看來，都是尋求性方面的發洩或滿足，特別是強暴。但事實上，卻是隱藏在潛意識的心理需求在作祟。意思是，與其說是滿足性的需要，倒不如說是發洩內在無法抑制的攻擊性。所以，我們必須非常誠實地面對我們的需求、幻想與誘惑。而「面對」它們，不等於「苟同」或「妥協」，相反，是學習疏導的前奏。否則，屯積沒有消化的感覺，就像一個隱形的殺手或定時炸彈，在我們料想不到的時刻，突擊我們。

※有應付、承受緊張與挫折的能力；《從集中營到存在主義》的作者弗蘭克（Victor E. Frankl）說得好：人的尋求意義與價值可能引起內在的緊張，而非內在平衡，然而這種緊張為心理健康是不可缺少的先決條件。¹³作為跟隨耶穌的

¹³弗蘭克《活出意義來：從集中營到存在主義》 光啓出版社 臺北

福傳者，一定有許多面對來自各方的壓力的機會，因為，這種身份在本質上就是具有先知性的。一個成熟的人，應有能力在「人是什麼」與「應該成為什麼」之間安然自得。

B) 對「親密關係」的正確認知：親密關係絕不僅是肉體層面的難捨難分，就像性並不止於生理的層面；或雙方沒有距離：思想、行為完全一樣，靜態而無矛盾。親密關係並不僅限於異性之間，即使同性之間也可產生這樣的關係。親密關係的代名詞可以是友誼、愛情、合作、磋商、妥協。在情感與工作中，透過適應、瞭解、包容、寬恕體驗衝突、關懷與同情。換句話說，親密關係意味著一種承諾：彼此尊重、負責與擔待。健康的親密關係的效果是使我們發現自我。總而言之，成熟的親密關係是指學習如何處理在親近的交往中，所產生的歡樂和緊張。著名的心理學家艾利克森（Erikson）對於「親密關係」的定義之一就是雙方有能力維持長久而穩定的關係。在答覆伴隨親密關係所產生的要求的同時，有能力作自我的改變，但又不傷害自我的完整性。成熟的親密關係（聖方濟各亞西西與聖女加辣的聖善友誼，一向受人津津樂道）絕不是垂手可得的。相反，除了以成熟的人格為基之外，需在福音價值的光照下，以尋求他人益處的「真愛」為前提，由不斷的皈依與犧牲集聚而成。在祈禱中誠實的面對自己與對主的承諾，是建立親密關係一個不可或缺的要素。

在兩性間建立親密關係，須明白男女在面對情感的瞭解、表達與期待上的不同表達。例如：男性通常是以獨立自主，來肯定其男子氣概，進而有助於他的自我認同。所謂「親密關係」會使他覺得備受威脅，甚至認為連「男子氣概」都會受到挑戰與打擊，有失去個人喜好或影響日常生活秩序的危險；甚至危害到他本身的存在安危。獨立的自我意識，對一個男人來說，是相當重要的，因為會增加他身為一個男人的自信。女性在這方面則是大相逕庭，無論社會或是她們自己都認為獨立自主，可能會減低她們的女人味道。人際關係對男性是束縛與包袱，但對女性而言，卻是她安全的資源。

她們通常會竭盡所能地克服自己與伴侶之間的距離，為達到和諧，甚至會為他人而調整自己的願望，作出某種程度的妥協與讓步。必要時，還會默認順服。男性所掛心的是：如何與人建立親密關係，而又不威脅到獨立自我意識？女性所掛心的是：如何增長個人的自我意識而又不消滅自己與他人的連繫？由於男性認為親密是一種威脅，所以人際關係要在界限和框架中才安全。面對「親密的人際關係」採取逃避、控制對方（強化權力的差別、執意劃清彼此的角色與規則）或壓抑（好男不跟女鬥、女人是老虎）。女性由於對「親密感」的需要與珍惜，所以會抗拒在「框架中」的關係。她會設法突破包含分離意味的階層關係（老板／員工；專家／客戶），而加添某種情愛、照顧及互相關懷的氣息。至於情感的表達，兩性也有顯著的不同：男性通常很少與同性談論自己的私生活，彼此也很難表達較強烈的正面情感：如熱情、感激、喜悅等情緒；較易表達的忠心與同志愛。女性則肯花時間藉著「悄悄話」與同性探討個人經驗與意義的內在世界；不僅不吝於自我表露，並且特別珍惜她們所得到的諒解與情感上的支持。若論及對不同情緒的應對能力，則是女性比男性強了。¹⁴

4) 尋求健康的 support 體系：每個人在生活中，除了天主之外，多多少少都需要某種程度的 support 體系作後盾。它可以來自家人、所屬的團體、親朋好友等等。今日國內的年青司鐸大都肩負著與其年齡、修道生活的經驗及信仰經驗不成比例的重荷。如何創造並找到情感上的支持及符合貞潔的親密，以保持個人在心身上的健康，是不容忽視的。培育期間，在可能範圍之內，借重神修輔導，以培養內在的自由和自律性。即使培育結束，也需繼續尋求他人的幫助。可借助的方法可以是：善用一切可能的資源（不論是書籍或進修的機會），接受在職訓練。與同教區的弟兄定期聚會，作信仰、

¹⁴ E. Whitehead / J. Whitehead *A Sense of Sexuality*: The Crossroad Publishing Company 1989

牧民經驗與知識上分享，相互砥勵。與教友的家庭（不只是一個教友家庭，也不是只與某一個家庭成員）保持較密切的連繫等等。

5) 穩健深刻的祈禱生活：作為一名獻身者，與主的親密關係是其存在的「磐石」與生活唯一的泉源。若在這方面斷了線，前面所談的一切也就都付諸東流。神修與心理的融合，是在忠誠的與主密談中，不斷學習的。

教宗若望保祿二世在以「獻身生活」為主題的第十四屆世界主教會議結束後，發表的勸諭中，引用了瑪 17:1-9 耶穌顯聖容的記載，精彩地闡釋了獻身生活的本質與內涵。耶穌顯聖容的時刻，對門徒而言，是極具啟發性的一刻，使伯多祿發出情不自禁的讚嘆：「主，我們在這裡多麼好呀！」（瑪 17:4）但耶穌在振奮了門徒們的心智的同時，也準備了他們與祂一同共赴十字架的道路，預展復活的榮耀。換句話說，門徒們在享受了與主親密來往的關係，被聖三及諸聖的光芒所環繞之後，他們被籠罩在永恆的遠景中，但是又立刻被拉回現實；在「現實中」，他們只見「耶穌獨自一人」，邀請他們一同下山，分享天主所賜予祂的計劃，勇敢地步上十字架的道路。¹⁵ 這段描述給本文作了一個可圈可點的結論：與主的親密契合是修道生活的核心要素，然而它常在通往十字架的旅程中，有棄捨，也有整合；是歷練，更是無止的交付。培育的路沒有終結，是一條「好好學習，天天向上」漫漫自由路。是一生步向圓融的歷程，也是需要我們這些蒙召者攜手並進的。

¹⁵ *Vita Consecrata* Apostolic Exhortation of Pope John Paul II
Daughter of St. Paul Edition pp. 21-25 1996

性、貞潔與獨身

石禮文著
陳德康譯

「於是聖言成了血肉，寄居在我們中間。」(若 1:14)
「我稱你們為朋友。」(若 15:15)
「你們便是基督的身體。」(格前 12:27)

最近筆者為一班華籍神學生和司鐸主持一個研討會，主題是性、貞潔和獨身在他們生活上的意義，而此文章是該次研討會的成果。有人向我建議，將此題材所作的反省筆錄下來，與更多的華籍天主教徒、司鐸、修女、修士及神學生分享。這些反省是我在多個工作坊與不同的人交談的成果，並在過去三十五年的鐸職中，透過學習和反省而建立及確認。不少獻身的基督徒、修女、司鐸及神學生視我為朋友、牧民輔導、神修導師，與我分享他們的生活經驗，這些實際的生活經驗亦有助我的反省。希望這有限的文字，能有助兄弟姊妹們活出及反省這現實生活的一部份和奧妙的禮物。

性及貞潔是所有跟隨基督的榜樣及教導的人的生活現實。這現實是基督徒生活的基本，但卻經常被誤解。我們亦需要在日常生活中，不斷地對性作出新的定義、實踐及融合。很多時，性被視為問題多過是天主的恩賜；貞潔被視為因罪惡而生不可達到的理想多過是鼓勵我們走向掌握天人間情誼奧秘的美德；獨身，一些基督徒的召叫及選擇，很多時卻被視為負擔及法律上的責任（特別是對教區司鐸來說），而不是對貞潔的愛及性自由選擇的表達方式。

性 (Sexuality)

這些反省是基於數個有關詞匯的定義和解釋。性別(Sex)是對我們身體裡每一個細胞及我們的生殖器官從生物學的

角度去介定男女之別。

性(Sexuality)比性別的意義更包容，在二十世紀，性經常被視為與情慾的意義相類似。情慾(Sensuality)的意義更廣闊，用於早期的基督教傳統。現今情慾被視為一個恰當的字眼去包涵從生理角度介定男女性別，及從性器官、功能、不同的感受及感覺上介定內在的性對我們的意義。性（或情慾）包括我們如何理解及察覺到男女之別在社會及文化的意義，即是在家庭裡，教育及個人經驗中對男女兩性所扮演的角色有不同的期望。最後，性亦包括我們怎樣能輕鬆自在地向他人（同性或異性）表達我們的感受及感情。

性傾向(Sexual Orientation)如異性戀，同性戀或雙性戀，是指人對性的首要關注點，友情內的渴求，先天及荷爾蒙的組合。在二十世紀末，我們對性的不同範疇認識加深，對性傾向亦如是，我們從物理、生理、心理及神修方面去理解性傾向，幫助我們將此融入我們的人性中，減少犯罪感及減少可怕的禁忌對我們的成長所做成的阻礙。

性的根源是我們對能與他人、其他受造物、天主一同生活、創造、分享生命及建立親密關係的熱切渴求。性快慰(Sexual Pleasure)是指我們希冀和喜愛能與他人接觸及互相聯繫。我們吸引他人，亦被他人所吸引。我們深深的期待能與他人在身體上、心靈上、精神上合而為一，成為一體。性快慰和對我們身體及性器官的刺激，對很多人來說，起碼在生命上某一階段，是個困擾，但是這欣慰應該是愛侶間互相交換的禮物，他們應是有足夠的自由、成熟去得到、施與及接受兩者之間的關係所帶來的歡愉。和其他快慰一樣，他們能令人感到歡欣，亦能令人感到困擾，能提醒我們多留意天主及其他人，有時快慰亦能令人變得具侵佔性，任意妄為，只顧及自己而忘記其他一切的人和事。

友誼是藉著親密的關係(Intimacy)而表達。友誼可以指我們能否在尊重個人的獨特性及尊重雙方對建立適當的關係的意願下，去接近他人及容許他人接近我們。親密關係在

最深入及最困難的層次，似乎是在分享價值及意義方面；親密分享情緒是另一層次的親密關係；最容易及很多時亦是最易產生問題的分享是透過身體的表達，不論有或沒有性接觸。

貞潔

貞潔(Chastity)是基督徒生活上的德行，能幫助我們去「彼此相愛，如同我愛了你們一樣」(若 15:12)。但實際上，人們只將注意力集中在無性接觸的親密關係上及它所帶來的挑戰。我相信這種片面、負面、及狹窄的觀點會令很多努力成為真正愛人的人失去遠見及希望。

貞潔，正如性一樣是天主的禮物，是給與所有基督徒的德行，幫助我們以最大的自由，尊敬及施與去愛其他人。正如耶穌一樣去愛，在這一剎刻將基督的愛向其他受造物，其他人表達。他們在我們的生命中佔一席位，他們是我們的姊妹、兄弟、父母、配偶、兒女、朋友和認識的人。貞潔就是不具侵略性的愛，尋求將自己完全的交給對方，完全的接受對方的禮物。瑪利亞貞潔地說：「看！上主的婢女，願照你的話成就於我罷！」(路 1:38)耶穌貞潔地說：「但不要隨我的意願。」(路 22:44)夫婦、愛侶、姊妹、兄弟及司鐸們若滿懷希望，努力尋找更新、更深、更恰當的途徑，用相互及尊敬的態度去愛他人，亦是貞潔的表現。

貞潔是屬靈的恩賜，有助疏導我們的性能力，令我們能用適當的方法與人建立密切的關係，同時亦尊重他人及自己。它給我們所需的勇氣及力量，透過愛與人密切交往。它幫助每一個人，不論是已婚者、未婚者或獨身者，奮力在一個更深的意義和價值層次上與他人密切交往。它指引我們時刻察覺到不同的環境下，用適當的途徑，向他人表達及分享內心的感受和思想，永遠尊重與家人、朋友、愛侶或配偶的關係。它鼓勵已婚者，用所有愛的途徑在不同的層次，包括理念、感情和身體，向配偶表達親密的關係，能夠在對方、

在主前赤身露體亦不感羞慚。配偶間在性及官能上所感到的喜悅包涵不同層次的密切關係，它要求互相許諾，要求永久地、忠信地共同分享生活及生活的模式，這分享的唯一對象是配偶，不會擴展至其他人。這關係亦包括對共同創造新生命持開放的態度。假若沒有互相許諾和分享生活，性所帶來的快樂，只是一個侵佔別人的經驗，及在某程度是人與人之間的暴力行爲。

獨身

獨身簡單來說是指爲某種原因而保持不結婚，但獨身在這篇文章是指獻身的獨身(Consecrated celibacy)，一些充滿愛德的男女選擇以這種形式生活。這些平信徒、司鐸、修女、修士被召喚爲主及人去愛人。他們亦被召叫用適合於他們貞潔生活的途徑向外推展傳揚愛。他們自由地選擇放棄排外的關係，感官上的親密接觸、相互的性快慰及與配偶共同孕育下一代的機會。這獻身的獨身對部份人來說是一種特恩、一個召喚、一個選擇，目的是惠及所有人。

特恩是上主賜與個人或一群人的特別恩寵，爲建立基督的肢體。特恩只存於部份人的身上，但卻能爲所有人帶來益處。獨身應是特恩的一種，爲天主的國度作個人的奉獻，爲服務他人，爲建立抗衡文化的友誼，尋求除去所有形式的性侵佔和暴力作公開的見證。對那些願意接受及選擇這恩賜的人來說，這特別的途徑能助他們達至情緒上及個人的成長。

這獨身被接受及視爲上主的召喚及個人在信德的旅途上必經的階段。這召喚不比婚姻及爲人父母的召叫超越或卑微，它同樣依恃貞潔的德行亦如其他召叫一樣，在奮鬥、希望及達至成果中生活出來。它要求不斷深化的洞察力，體會仁愛及啓示的天主呼喚我們，正如耶穌一樣，將祂的愛生活出來。

獨身是爲天主的國度而作的選擇，是在天主的臨在及愛

中信德的表現，顯示於真愛中，超越時空，「也不娶也不嫁」(瑪 22:30)。獻身基督徒守獨身的男女在獨身的愛中奮鬥，正如已婚的男女在婚姻的愛中及作父母的天職中努力一樣，為愛能超越限制、分離及死亡的可能性作見證。現時在我們的教會內，大部份選擇獨身作為更愛人的途徑的人，在虔誠的男女所成立，由信德所推動的團體中找到及支持他們的許諾。對很多男士來說，選擇獨身是他們接受聖召成為鐸職的一部份。

友誼

友誼(Friendship)是性、貞潔、獨身在意義和具創造性的表達方式上的聯繫，友誼亦是性、貞潔、獨身擴展的果實。「人獨處不好」(創 2:18)。我們是為與天主、他人、及天主的受造物合而為一而受造的，假若我們不努力伸出友誼之手，我們不會找到朋友，甚至不會找到天主。「我不再稱你們為僕人，而稱你們為朋友」。耶穌來到我們中間，作我們的救主和朋友，挑戰我們成為天主及他人的朋友。在天主的熱愛者的歷史中，這些熱烈追尋天主的人有一特點經常被提及，這特點亦在我們教會中，最傑出的領導者身上找到，就是這些男女與他人建立深入的關係及真正的友誼的能力。朋友就是當我們與他們一起時，我們仍能忠於自我，不必為他們作特別的表現，不必因既定的身份及期望與他們作特別聯繫。如果我們不努力做到友善及成為朋友，我們的「性」不能被確認及發展成熟，我們的貞潔作為無私的愛的表達方式會被窒死；獻身的獨身會成為自我中心和自私的完美追尋。

對已婚、未婚及獨身的人來說，與天主及他人所建立的真正友誼，似乎包括以下很多的元素：

- 這友情的特點包括平等及相互性。
- 易於溝通，能自由大方地分享。
- 大家喜歡聚在一起。
- 彼此支持肯定。

一 能加強大家的力量和創造力。

在為友誼作出爭扎時需懷希望及犧牲。「人若為自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了。」(若 15:13)若不透過開放及愛的情誼去體現與人建立親密關係的需要，獨身會失去其意義，甚至變得具破壞性。

「為天主的國度」獻身的獨身需要友誼助其演化成長及表達其愛的情操。對於守獨身的男女來說，友情的主要來源及發展地方是透過積極參與基督徒團體，這些團體是由不斷尋求去活出及分享福音意義的人所組成。他們可以是其他因信德而願意守獨身的人，包括司鐸、修女及修士，亦可以是未婚或已婚的人。

就是偕同及藉著這些有血有肉的人，他們各有恩賜及局限，我們才能繼續在性中成熟，學習如何貞潔地愛，及清楚表達我們與耶穌之間的情誼。

「可愛的諸位，既然天主這樣愛了我們，我們也應該彼此相愛.....如果我們彼此相愛，天主就存留在我們內。」(若一 4:11,12)無論如何，愛就是這樣。友情是愛的表達；貞潔，獨身或夫妻間的愛是不同形式的見証。性就是天賦的恩典，令我們能如同耶穌一樣去愛。

從心理輔導看性愛

徐佩宏

心理輔導者所處理的「性」問題包括以下數類：

- (一) 性取向問題：如初為同性戀者的壓力、同性戀者和性伴侶的關係問題等；
- (二) 性別認同問題：如變性的慾望和帶來的種種問題；
- (三) 性偏差問題，如窺淫慾、戀童慾、摩擦慾、戀物慾、露體慾等；
- (四) 性知識問題，如性知識貧乏或錯誤的性觀念；
- (五) 性功能問題，如性慾障礙、高潮或性滿足障礙、性交疼痛等；
- (六) 其他性適應問題，如青少年成長期間的性行為和困擾、伴侶間的性失調、個人性需要問題、長期病患者、弱能人士或老年人的性適應問題等。

這些「性」問題可能出現於個人或伴侶之間。問題可能是單一的，亦很可能與其他心理問題共存。問題可以是短暫的，或是長期的，或間歇性的。問題有時只困擾個人，但亦有可能對性伴侶、家人或其他人帶來威脅和傷害。總括來說，形形色式的性問題都有可能發生，問題的成因亦頗為複雜，加上缺乏適當的途徑，一般受到性困擾的人士很難找到解決方法。在醫學較先進的地方，當一個人或一對伴侶受到性愛的困擾時，家庭醫生會轉介他們到一些專業「性治療師」(Sex Therapists) 治理。但在香港，基於文化背景及對性治療服務缺乏認識，不少港人會採用中藥來治理性問題；

亦有人迷信法術可助解決性困擾。其實，近期電台的性諮詢節目頗受歡迎，反映到大家對討論性愛已較為開放，積極學習性知識和面對自己的性困擾。

認識性輔導（ Sex Therapy ）

由於很多性問題有可能與身體機能有關，所以先找醫生檢查是明智的。當醫生滿意求助者的性問題需要其他專科診療，便會作適當轉介。在香港，精神科醫生、臨床心理學家、家庭輔導社會工作者及家庭計劃指導會的輔導員也曾受過性愛輔導的訓練，可提供高水準服務。由於性愛問題的多元化，較優良的治療或輔導服務應由以上多個專業人士共同提供。

現今性輔導或性治療的目標可歸納為三點；（一）幫助個別求助者接納自己的性特質和改善自己的性感受。（二）幫助改善伴侶間之性愛關係。（三）若有頑強性偏差的問題，防止求助者傷害他人。性輔導或治療者亦需要幫助求助者找出其他的心理障礙或生活問題，並盡量提供有效的解決方法。

面對性心理問題，輔導者一般會從求助者（及其伴侶）報導中了解問題的背景和帶來的影響；特別是求助者對輔導的期望、誤解、和其親人的觀感。輔導者需要和求助者一同釐定一些輔導或治療目標；更要解釋輔導或治療的過程和合作原則。由於輔導者有其專業知識、經驗和守則，他們不會以個人的道德標準去批評或改變求助者的性行為和性態度。不過，輔導者需要幫助求助者理解他們的性問題如何影響他人和自己。輔導者亦要遵守保密原則，重視求助者的私隱和尊嚴。

專業性輔導或性治療的方法難以在此文章中描述，但成功原理可與讀者分享：（一）輔導者主要提供改善性行為的建議，求助者需要按步履行實習，而不能期望輔導者給予靈

藥配方。(二)輔導者需灌輸正確態度和性知識，求助者需要改變自己偏差的觀念。(三)輔導者「允許」求助者實習一些性行為和幻想，求助者需放開罪惡感或自責感，嘗試新的性愛方法。(四)輔導期間有性伴侶的諒解和合作為佳，或能配合到伴侶的性愛需要。(五)可能是最重要的，是求助者需要學習及改良與伴侶溝通方法。

現今的專業性治療師多利用「行為更易法」(Behaviour Therapy) 和「認知療法」(Cognitive Therapy)，就著求助者的能力，逐步幫助求助者改善自己(和伴侶間)的性習慣和性觀念。一般成功個案可能需要數星期的治療和實習。治療期間如發現其他困擾需心理輔導，整段治療可延長數月。市民要知道，雖然心理治療師會與求助者經常深入探討性問題，他們絕不會親自與求助者實驗性行為。

以下一虛構個案可幫助讀者了解性心理輔導的方法。阿雄和阿貞結婚已三年，但兩人的性愛生活常被阿貞的性交疼痛阻礙。阿貞相信自己的陰道天生有缺陷但拒絕求醫。此事令兩人十分苦惱。阿雄亦為此經常怪責阿貞。阿貞在阿雄面前的自信因而變得低落，甚至主動建議阿雄出外找其他的性伴侶。阿雄其實深愛阿貞，只是不能明白她的困擾。兩人在一次很激動的爭辯後，得到朋友的勸喻，開始找尋解決方法。他們找到明愛中心家庭輔導社工，經過兩三次的聚會後和一次醫生檢查，便被轉介到瑪麗醫院的「性診所」接受專科輔導。專科醫生確定阿貞並非患上什麼天生缺陷，在心理輔導下，兩人才發覺性愛障礙出自於阿雄的急進性交和阿貞的懷孕恐懼。阿貞的性交疼痛是原於她的自然心理防衛。兩人從心理輔導中學習互相表達感受、學習性交「前奏」、懷孕及避孕知識、和自我鬆弛法。在家他們兩人要實習新方法，檢討錯誤，待下次輔導提出修改。兩人初時不能習慣在陌生人面前討論自己的性生活，亦覺得實習性交「前奏」和避孕方法十分不自然。幸好兩人的互相支持下亦能學到解除性交阻礙，並發覺互相的愛慕回復濃厚。一年後，雖然他們

意外懷孕，但雙方未曾感到恐懼，並樂意期待新生命的誕生。

由於不少性愛問題牽涉複雜的心理障礙、人際和環境因素，心理輔導未必能夠全面幫助求助者解決困擾。這時，求助者需要學習適應餘下的問題。幸好，在眾多的心理問題中，「性」的困擾算是較容易治理的。



從社會學角度看性活動

陳滿鴻

性活動與愛是兩個觀念，由於後者屬人的內心及精神層面現象，不在社會學討論範圍。而性活動作為人的生理行為，亦與社會學無關。但當這些行為超出其自然結果（生育），藉以顯示人際定位時，即成為社會學研究的對象。除此之外，社會學亦比較不同族團或不同階層者性活動的規範（norm）。

把性活動限制在婚姻生活內，並不是所有民族和文化堅持的法律。以歐美社會為例，成年男女之婚外性活動，只要兩相情願，法律是不干預的，即使當事人的配偶亦沒有權利控告情敵，至於以金錢交易的性活動更不用說。

通行於所有民族及文化的性活動禁忌只有一種，就是亂倫（incest）。除此之外，視乎不同文化的尺度，而准許或默許個別成員之間的性活動。社會學關心的是尺度是否為每一個人都一樣。當男女尺度不同，則是雙重標準，而一般情況當然是對男子的尺度較寬。性活動雙重標準的存在，是一個社會女性不得平等待遇的表示（indication），其他形式的雙重標準包括貴族與庶民，有名望及權勢者與百姓等等。最明顯的例子是「性騷擾」成為近年熱門話題之前，上司或顯赫人物，往往利用與下屬不成比例的權力關係而作出性侵犯。又比方在黑奴時代的美國，白人僱主可以和黑奴女性發生關係，但若有黑奴男性強姦白人女子，前者必受嚴懲。

性活動也可以當作是征服的標記，自古以來，民族戰爭的勝方在屠城行動中，除搜刮財物，殺男丁外，便是姦淫婦女。勝方以性活動表達侮辱、征服、仇恨等等心態，就以人類歷史上最近期的同類事件（南斯拉夫塞族人對回教族群的行為），士兵們有受命強姦婦女，作為摧毀對方民族自尊，

達到滅族的一種手段。

因此，從人類彼此間性活動的性質、認許或懲罰，就忠實反映不同族群（包括在和平時代）、不同階級之間是否存在著歧視或不平等關係，同時也顯示在一個社會內，法律是否對各類人仕公正。

性活動作為人的行為，以社會學方法作調查或研究的報告比比皆是，研究人員多屬醫療界、社會工作者、心理學者、社會學者、教育學者等等。以往這些調查不易進行，但現在容易得多，因為人們不再害怕談論自己性活動的情況。屬於社會學者興趣的調查題目林林總總，比方：社會上不同階級 (social class) 及不同族群 (ethnic groups) 性活動的互通或認可程度的轉變；青少年開始進入性活躍 (sexually active) 期年齡的上昇或下降趨勢；又在這方面是否男女有差異、信仰不同者之間是否有差異、階級及家庭背境差異、教育及族源差異、地區差異等等；性伴侶與自己是否需要穩定關係；婚外性活動現象（這方面心理學尋找個人原因，社會學則當作是一個變數與其他變數的關連）等。

近年由於同性之間的性活動已由地下轉為公然，社會亦傾向立例保障同性戀者的就業、收養孩子、甚至婚姻等權利，同性性活動的研究也多起來。當然，社會學關注的是同性戀者作為一個特殊社群，在社會上與廣大市民及其他社群的關係（即被接納程度、法律保障、衝突、平等機會等等）。

以上題目僅是隨手檢出作為小撮例子而已，就研究的態度而言，調查人員需中立，避免對人作價值判斷，不得以衛道為己任，只求打開社會現象的面紗。而社會學者心目中的性活動，不是一個孤立的現象，發掘這變數與其他變數的關連，以及揭開性活動底下深藏的人際關係，正是社會學研究的目標。

人在性規範及性活動上的改變，往往是生活方式、價值觀、環境變遷、甚至物質條件、地方法律、政治特徵等等因素的反映，這些改變都對人類的性規範造成一定的壓力。故

把性活動保持在婚姻關係內，為不同時代及不同環境中的人，挑戰的程度及難易截然不同。一個有「牧者心」的人該當理解，在今日社會，我們不能純以一個人是否有婚外性活動而判斷他整個人的操守。同時，社會學提醒我們，個人倫理行為之總和，並不代表一個社群的質素。換句話說，即使是一個婚外性活動被視為等閒的社會中，這個社會仍然可以有保障人尊嚴的法制，相對公平的管治及具有公眾監管，而人亦在這個社會得享民主。性活動是個人層面的事，不能當作社會是否腐敗的指標。



在波士頓的日子： 對「性」的反省

關傑棠

(一)

許多人問我在波士頓上甚麼課？那間學校叫甚麼名稱？霎時間我不知怎樣回答。原因是自己不習慣講，就算說了出來，你們也不習慣聽。請不要再賣弄神秘了，為何有話不能直說？的確，不是不想跟大家談個痛快，而是壓抑了過千年的話題，一時間很難解凍，很難啓齒。耶穌是猶太人，他們的「人觀」比較整合，他們不會把靈性與肉體分割；所以耶穌沒有特別標榜苦修生活，只是有需要時才退到山中或曠野裡稍作休養生息。傳教時跟常人一樣吃喝飲宴、無分貧富貴賤，一起分享上天恩賜的食物。

初期教會秉承師傅遺訓，把喜訊傳揚，傳教工作多由男士承擔，宗徒門徒之中有已婚的，也有獨身，無硬性規定，非常自由。婦女之所以成為團體大後方的支援，是社會因素使然，在那個年代，男主外，女主內；相信耶穌並無意貶低婦女。教難令教會的活動中心西移，一個更強大的文化思想動力，正漸漸取代耶穌的猶太思維。教會對人的見解起了變化，由「一」的整合轉化成對希臘二元論哲學的認同。希臘人把人一分為二，即靈與慾的元素。元素本身不是問題，困難卻出在我們重視靈性而輕看慾性，以為肉身是阻礙人格昇華的絆腳石，必須加以壓抑，最好棄絕。

初期教會除了因文化強弱懸殊而要歸順希臘思想外，其中信徒對主第二次來臨的盼望，也是促成大家傾向精神生活而忽視現世的其中一個誘因。許多人以為這事近在眉睫，只是不久將來；所以專慕靈修較為合算，世間事跟永恆天國相比，更顯微不足道，結果我們對希臘思想的靈慾分割全盤接

納。然而主沒有再來，生活依舊如常。教會到了第四五世紀，在羅馬皇帝的默許下，教務發展蓬勃，兼且開始出現政教糾纏不清的現象。有心人看在眼裡，不值教會腐敗所為，因此毅然放棄教會的主流生活，以沙漠為一理想選擇，隱修生活於是應運而生，希臘思潮再次大獲全勝，迴響……

中世紀黑暗時代的天主是嚴厲判官，由於人類的罪惡滔天，祂唯有用天災人禍去懲罰我們。而人為求天主息怒，彌撒聖祭把祭祀贖罪的意義推上最高峰。「罪」差不多成了信仰生活關注的主題。大家躲避罪惡，因為怕落地獄，怕天主教在現世已經對我們不耐煩。在諸多罪孽之中，名利錢財雖則腐蝕人心，但畢竟仍是來自外界的誘惑，不像潛伏人心的那股洶湧澎湃的罪惡衝動，他們指的正是「性」(Sex)。活在一個以男性為主，女性從屬的社會，面對這類罪惡，我們必須解決「誰是元兇」的課題，而女人便順理成章地成了「代罪羔羊」。一切與「性」有關的惡行都應歸罪於「她」！原祖父母犯罪的故事正好說明這點。

要交待在波士頓的日子，讀者們請忍耐一下這些可能未必能夠引起你們共鳴的歷史因素……。

九六年六月廿日．溫哥華外島

(二)

無論避世主義怎樣高唱入雲，這仍是主觀的感受；客觀來說，教會從未擺脫過當代社會的思潮和生活。或是教會昇華社會，或是社會支配教會，事實兩者互相牽動，無法分割。政治上統治者非常明白宗教對他們利多弊少。首先宗教導人向善，如果人人熱衷信教，則社會安定指日可待，對執政者來說何樂而不為。基督宗教之所以能夠席捲歐洲，理由就在此。順便帶出一句題外話，我不是寫宗教演進史，事關宗教與社會之間的瓜葛錯綜複雜，不是三言兩語可以交待清楚。我想指出的是一個社會接納了某個宗教後，必然要承受她帶

給我們在價值觀念及意識形態上的洗禮，願意與否，已經超越我們選擇的範疇。

既然天主教認為物質窒息靈性，那麼看淡物質而著重靈性必成教會的主流思想。漸漸地，大家認同修道獨身生活比結婚生育兒女更能悅樂天主。結婚無非為了傳宗接代，並令那股邪惡的「性」衝動在一合法環境之下得到宣洩。「性愛」對許多教徒來說是個「不羈」的名詞。有趣的是，天主教與中國人在職業優次的社會編排上不謀而合，士、農、工、商。商人總是掛心金錢的賺蝕，無暇關注自己的靈魂。中國人看輕商人，內在原因是嫉忌人家的財富，外面堂皇的理由是有學問才有高雅的人格，不似商人一身銅臭。

我們就在這個支配了教會差不多一千五百多年的思想氛圍下成長生活。外來沒有衝擊時，一切運作正常；但當一個更強勁的思潮興起，便會喚醒大眾，那股勢不可擋的活力將改變人類社會及教會的面目。六十年代是個里程碑，教宗若望廿三世和他召開的梵二大公議會，美國的甘迺迪總統和馬丁路德金博士等人催化了民主、民權及人權運動，再加上醫學對調節生育的科技突破；轉眼間，舊的價值觀念受到嚴峻的考驗，我們進入了一個新紀元。人開始向權威及傳統質疑和挑戰。「性」這個最原始的問題衝擊著教會，人人必須作出回應。

人喜歡走極端，不論個人或團體，都容易對問題作出較為偏激的反應。這正與中國文化中庸之道和心理學強調人的情緒要取得恰當平衡的道理背道而馳。無可置疑，教會對「性」的保守態度苦害不少人的婚姻及修道生活。第一個極端是我們以受害人(Victim)的心態否定教會的一切。今天西方社會的朋友明明白白的告訴你：「我以前是天主教徒！」原因就是針對第二個極端而作出的條件反射。不少當權人感到傳統受到威脅，於是變得更加保守。但最可惜的是執行人並沒有把問題深入反省，便全盤推落教友身上。原因？無實踐經驗的人會把現實生活簡單化，較容易接受抽象、卻沒有

切膚之痛的道德理念。「性」是最明顯的例子……。

九六年六月廿日，溫哥華外島

(三)

其實受害人不只是教友，是整個教會內的成員。面對所謂「性」誘惑和承擔「罪」的煎熬，修道人的功力並不比普通教友高。我們何嘗不是中了這方面的毒，用一種極不健康的態度去逃避問題，去否定人性，去壓抑情緒。我們祇不過是一個有偏差的傳統的說書人而已，年復一年地把這個訊息傳遞下去，接納與否，適隨尊便；多麼無奈，多麼蒼涼……

在理論層面爬了許多格子，是時候分享一些實際生活的經驗。還記得早陣子寫了幾篇對司鐸離職的反思文章，引起一些讀者強烈的反應，甚至江湖上有人傳出寫「漁夫集」那傢伙自己也要不幹了。對神職人員斂財或爭權，似乎大眾都比較體諒和富同情心；但一把「離職」和「女人」連在一起，那就萬萬不能接受了。理由？無他，因為與「性」有關，犯了教會大忌。

回憶起六七十年代的修院生活，有時真的令人啼笑皆非。那正是梵二會議的後期，大地一片昇平，對前景充滿希望。不過我對梵二最不滿的地方，就是沒有考慮人對改變的心理適應能力，這就犯了劇變而非循序漸進的錯誤。一九六八年教宗頒布的《人類生命》通諭就掉進這個陷阱，大家來不及消化，把不少教友拒諸救恩的門外。又一如今日中國大陸的物質改革開放，疏忽了精神生活的平衡。

小修院的神師常常提醒我們上街時謹守眼目，不是指小心交通，而是不准隨便注視女性；皆因女人是魔鬼，是破壞你聖召的幫兇。晚上睡覺，學長提醒大家，把手放在被窩之外，這樣才能確保我們的手不會胡亂觸摸身體的器官。洗澡要快，有些修院還控制了出水總掣的時間，修生們無暇欣賞自己的身體。除了強調運動，某些修會更在食物方面精心設

計。青少年正值發育時期，早餐要吃白粥和飲綠豆水這些「寒涼」食物，背後的動機是甚麼？大家心知肚明，降低「性慾」衝動也！

總之活在那個年代，「性」在教會人士的眼中，是隻沒有妥協餘地的猛獸，必須逃避，最好把牠關在特別堅固的籠中，否則.....梵二把教會陳列整齊但缺乏生氣的大廳動了一下，打開了一扇窗子，結果聖神的風吹醒了這個團體。一夜間修士們要面對世界，可惜缺乏輔導。從前一年回家三次省親，變成個個週末都可以自由出入。昔日修院看電影時連「接吻」都過不了剪刀，突然間套套首輪電影都可以看。生活就是這麼翻天覆地，修士們承受的壓力大家可以想像。

然而，「司鐸神品」和「修道永願」不是信仰魔術。你不能一夜之間變成一個對「性」完全免疫的人。我們是人，是理性，是感性，更加是「性」(Sexual Being)的組合。對「性」壓抑一時，不能壓抑一世；尋找出路成了當前急務.....。

九六年六月廿一日．溫哥華外島

(四)

還有一個現代故事值得跟大家分享，事情是發生在今天的中國大陸。有一個患了「兔唇症」的嬰兒由鄉村帶到城市求醫。動手術前醫生發現孩子身體太弱，便建議先養肥一些，於是安排嬰孩入住修院，由修女們悉心照顧。伙食當然改善了，但一星期過後，不單未見起色，小孩健康反而更差，追問因由，你可能不會相信.....

院長姆姆吩咐眾修女小心照顧孩子，但唯一條件是不准抱在懷中。何解？因為據這位上了年紀，又沒有接觸過梵二改革的修女姊妹理解，肌膚接觸會削弱人跟隨天主召叫的決心。把嬰孩抱在懷中會壓著乳房，刺激起女性潛藏母愛的衝動，引發結婚的慾念，不能專心事奉天主。請不要對這事發笑，這正是許多天主教徒對「性」擺脫不了的錯誤觀念，或

更好說是「心魔」。我沒有對這位同道生氣，而是對教會這個偏差的見解所引起的副作用感到痛心。如果嬰孩死在修道院，我們要向誰追究責任？

火山與家庭電器壓力煲的原理相近，到了某一沸點，如果沒有適當的疏導，一定會爆發，而且是極具破壞性的。暫且不去探討「獨身制度」的歷史沿革和背後的神學及牧民理由。然而無論喜歡與否，願意與否，今天天主教會，尤其是西方社會正面對一個非常嚴重的危機，就是由於修道神職人士不懂處理獨身生活帶來的張力(Tension)，不懂疏導孤獨感誘發的負面情緒，結果有人觸犯法紀，幹出一些傷害別人的行爲。加拿大東北有個男修會解散，修士們要執包袱回家，原因便是某些修士曾經性侵犯寄宿學校的兒童，後來告上法庭，變賣全修會的產業也不夠賠償，上述例子只是冰山一角。

教廷不是不知問題的嚴重性，只是欠缺有魄力的領導人出來正視，給人駝鳥埋沙的感覺。有些人的反應是從此對修道團體管得更嚴，對有意修道的候選人的背景查得更清。不過也有人不作條件式反射，而願意老老實實去面對困難，並作出合理和適當的回應。既然神職人員是教友的屬靈導師，那麼老師的思想正確肯定是學生的福氣。先知先覺，美國籍耶穌會士 Fr. James Gill 和幾位志同道合的教友、修女、修士和神父，向波士頓教區總修院借出地方，成立了一間專門研究「性」問題的中心。他們都是非常專業和富經驗的心理醫生、心理學家、倫理牧民及神修學教授。學院的名稱是 The Christian Institute for the Study of Human Sexuality（我仍未想出一個滿意的翻譯。）

這隊夢幻組合願意協助來自世界各地的神父和修女，幫助他們從生理、心理、性別和身份認同等不同角度，透過心理學和神學的襄助，掌握一個對「性」(Sex) 更全面及健康的整合認知。認知提高醒覺，能醒覺方有行動，教會生活才有改善和進步。我誠意推薦各位同道參加這個爲期一個月的課程。

James J. Gill, S.J., M.D., Director
The Christian Institute for the Study of Human Sexuality
Saint Luke Institute
8901 New Hampshire Avenue
Silver Spring, Maryland 20903
Phone: (617) 562-0766
Fax: (617) 562-0668
E-mail: jesedcntr@aol.com

九六年六月廿三日．溫哥華外島

後記

《神思》主編叫我介紹一下在波士頓上課的情況，我告訴他：「轉載漁夫集『在波士頓的日子』那幾篇文章吧！」一來由美加進修回港後的工作實在太忙，未必趕及按時交稿。二來我認為了解問題的歷史革源非常重要，因為認知是提高醒覺的基本要素。固然我的看法很有主觀成份，但寫這幾篇文章的動機很簡單，就是希望引起大家的關注和討論。如果文章內容引起某些同道及平信徒不安，我深表歉意；但無論如何，信仰團體必須面對現實，否則迎向二十一世紀，以目前教會對「性」所持的消極、保守和迴避態度，將令我們變成世界舞台的邊緣人。猶記得二次世界大戰期間，教會堅持政教分離，卻犧牲了社會正義的下場，為世人唾棄。既然天主是愛，祂一定願意看見自己的子女愛得更真，更純，更成熟；我深信這是祂的旨意。

雅歌中的尋尋覓覓

黃淑珍

1. 引言

本文嘗試以「人子的尋找」(The Quest of the Son of Man) 的靈修道理來看雅歌。本文主要分為三部份：第一部份是雅歌的簡介，特別是有關雅歌的一些最具爭議性的問題；第二部份是撮要 David Stanley 的「人子的尋找」的靈修理論，第三部份則嘗試以「人子的尋找」這靈修理論來明白雅歌。以後就是結語。

2. 有關雅歌的一些資料

2.1 作者、成書日期及正典性¹

雅歌 (The Song of Songs, Canticle of Canticles) 在猶太及天主教會都被列為正經書目內的一書卷。猶太的傳統將雅歌、箴言、訓道篇歸入為撒羅滿的作品，但在雅歌作品本身卻找不到這說法的有力支持。真正的作者及準確的成書日期已經無法稽查，一般學者認為雅歌的最後成型於充軍之後。但獨立的詩歌可能在更早之前已經流傳。

雖然雅歌是由多首獨立的詩歌組成，但當中有其文學的一體性 (literary unity)，因此雅歌應是一篇統一原整的詩歌作品，多於只是一輯偶併的詩集。其文學一體性很可能是後來編輯者 (redactor) 所作的貢獻，但也不排除作品本身大部

¹ 參閱 R.E. Murphy, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or The Song of Songs* (Hermeneia 1990) 3-7.

份是出自同一詩人的手筆所導致的可能性。有些學者認為「雅歌，撒羅滿作」(歌 1:1) 是編輯者加插的。

2.2 雅歌最具爭議的問題

從字義看來雅歌一字一句都在細膩、露骨地描繪男女間的愛情。曾經有不少人質疑這類的詩歌為何能被列入教會的正典書目。有學者認為雅歌被列入正典，很可能是基於傳統以為它是撒羅滿的作品，或者是因為它的寓意式的詮釋方法。

一直以來有關雅歌的詮釋作品多不勝數，單在中世紀雅歌的注釋已經遠遠超過舊約中任何一書卷。總的來說詮釋多著重它的寓意解釋 (allegorical interpretation)，以為詩歌中所描繪的情愛是有關：

- 雅威與以色列民之間的愛情 (猶太傳統)
- 基督與教會之間的愛情 (基督宗教傳統)
- 天主與個別人靈的愛情 (基督宗教傳統)

而非一如詩歌字面所描繪的男女間的性愛。

然而在雅歌詮釋的歷史中，也有學者推崇自然解說，即按其字義的解釋 (literal interpretation)，認為雅歌是歌頌人間男女愛情的詩歌。至於應以何種方式來詮釋雅歌，一直以來都有不少的爭議，現嘗試粗略地看雅歌的詮釋簡史。

2.2.1 雅歌詮釋簡史

2.2.1.1 猶太傳統

從雅歌屬智慧文學這事實看來，猶太人對雅歌的最早了解應該是關乎男女間情愛的聯繫。至於猶太人何時開始採用「象徵式」(symbolic) 或「寓意式」的詮釋法現在已經無法追索。唯一可查的事蹟是有關 Rabbi Aqiba 的事件(100)。

Rabbi Aqiba 曾公開反對人們在宴會中詠唱雅歌²，在他的「拉比」文學作品中也有提及 Rabbi Aqiba 為杜絕人們懷疑雅歌的正典性而證言雅歌的神聖性。他反對以字義方式來詮釋雅歌，而喜用象徵式的詮釋法³。

2.2.1.2 基督徒的傳統

□ 希波律 (Hippolytus) —— 最早詮釋雅歌 (200)，以救恩史角度來研究，他認為雅歌是撒羅滿預言舊約的結束，基督的教會要取替以色列。

□ 奧利振 (Origen + 254) —— 對後來雅歌的詮釋有最深遠的影響，他認為聖經的真理隱藏於字義之下，他以「寓意」為方法尋求雅歌中的靈性意義。

□ 聖伯納·克理弗 (St. Bernard of Clairvaux + 1153) —— 曾在 18 年期間寫過 86 篇論雅歌的講道。他是一奧秘神學者 (mystic)，他的講道是為那些願意以雅歌來認識和愛天主的人而作的。他認為雅歌是一本有關人生經驗的書，而人生中最偉大的經驗就是愛。

2.2.1.3 反對寓意式的詮釋法

□ Theodore, bishop of Mopsuestia (四世紀末) 提倡以樸實、字面方式來了解雅歌。認為雅歌是撒羅滿為反駁他的人民批評他與埃及宮主的婚姻而作的。撒羅滿大膽地歌頌男女間的愛情。

□ Jovinian (四世紀末) 羅馬的一名獨修者，提出以字義來瞭解雅歌，認為雅歌是讚頌婚姻性愛的神聖性。

Theodore 及 Jovinian 的說法均被教會譴責。

² 參閱 R.E. Murphy, *Patristic and Medieval Exegesis*, in *The Catholic Biblical Quarterly*, 43 (1981) 506.

³ 參閱 R.E. Murphy, *The Song of Songs* (Hermeneia 1990) 13.

2.2.1.4 近代學者的看法

近代的聖經學者如：Murphy, Pope, Audet 等對狹意式的寓意法，即詩歌中的每一細節都賦予一特定的轉移意義，很有保留。他們認為寓意法雖有其獨到之處，但將人間的情愛與神人間的情愛完全分開，或甚至對立，是有違聖經中的婚姻意義。他們更指出雅歌原來就不是以寓意式寫成的，因此雅歌中的字義層面實在不應完全被否定。其實人間的愛情就是分受天主偉大的愛情。（歌 8:6）

筆者察覺到 Murphy 在他最近期的作品中，對寓意法的批評語調溫和多了。他以為「寓意式是病態性的拒絕人性中的性愛」這批評不夠中肯⁴。他又提醒學者不要剛從一陷阱（傳統的寓意法）跳出，而又跌進另一陷阱（完全否定寓意法）⁵。

3. 人子的尋找

(The Quest of the Son of Man)⁶

3.1 人子的尋找的意義

「人子的尋找」這篇文章的作者 Stanley 解釋，在英文的文法中，‘the quest of the Son of Man’ 可以是「人子尋找人」，或者是「人尋找人子」。作者更指出四部福音都呈現出同一的訊息：人子耶穌的整個使命就是為了找尋人。

新約聖經指向一別具意義的基督論主題：人唯一的希望能夠在基督內找到天主，此事有賴人堅信復活後的主從不懈怠地堅持著要尋找人，並憑藉著「天主在基督內使世界與自己和好」（格後 5:19）的這端真理。

⁴ 參閱 R.E. Murphy, *The Song of Songs* (Hermeneia 1990) 16.

⁵ 參閱 同上 103.

⁶ 參閱 D. Stanley, *The Quest of the Son of Man*, in *The Way* 8 (1968) 3-17.

3.2 「人子」：新約的概念

耶穌喜歡以「人子」來自稱，祂選擇稱自己為「人」。耶穌選擇人子（達尼爾所塑造的象徵性形象）的稱號是因為這概念的奧秘性 (mystery) 和含隱性 (allusion)。

3.3 宗徒時代的教會及與之同步的基督

Stanley 認為初期教會最關注的不是基督的第二次來臨，而是當時的基督 (Contemporary Christ)。作為宇宙性的主，意味著耶穌更深入及充滿動力地參與人類歷史的進程，特別是有關教會本身的生活。初期教會完全沒有流露出只依戀昔日耶穌的公開生活，因為當時的基督徒堅信基督選擇永遠留下來「作為人」。

每一信徒透過默觀耶穌在世的生活奧跡，在不同時代都能在信德之內與主建立一親密的關係。基督使信徒們成為日新又新的具體表現 (the very embodiment of *aggiornamento*)，這訊息是在五旬節時所啓示給教會的。透過默觀，信徒參與降生聖言的生活奧跡。

3.4 「人子」：在福音的基本意思

「人子」這稱號標誌著：永恆地實現耶穌在世歷史奧跡的當時性。如果我們能夠看得到每一位聖史如何呈現天主在基督內尋找人，及人在基督內作回應而尋找天主，我們就可以看到每一位聖史的獨特的基督徒靈修觀。

3.4.1 瑪爾谷福音的「人子」

□ 耶穌只將「人子」這稱號透露給門徒們，且只在祂完成履行了祂在加里肋亞的職務以後。

□ 耶穌在世時，以卑微的受苦僕人的面貌來尋找人 (10:45)，而人只能在耶穌復活之後始可以對這尋找作出回應——「這人真是天主子」(15:30)。

3.4.2 瑪竇福音的「人子」

□ 瑪竇的「人子」基督論與他喜歡稱復活後的耶穌為「厄瑪奴耳」的概念相協調。

□ 透過禮儀慶典，基督永遠臨在於教會內 (18:20)，這也是耶穌在升天時對自己的門徒所作的最後承諾 (28:20)。

3.4.3 路加的「人子」概念

□ 朝向耶路撒冷的旅程是耶穌的「出谷」，藉此帶給人救恩。

□ 路加視人子的尋找基本上是救恩行動，且這尋找在天主的眼中是必需的 (divine necessity)，天主的意願是福音中的好消息的根源。

□ 基督徒對自己個人與當時人子的關係的意識能夠在他們遇到危難時給予他們支持。

3.4.4 第四部福音的「人子」

□ 子是父最完美的表達。子成爲人主要是要顯示那「沒有人見過的天主。」(1:18) 就在顯示父給人的時候，子履行祂救恩性的尋找整個人類。因此，耶穌作爲當時的基督是獨一無二的天人中保，往父的唯一途徑。

□ 子、聖言成爲「血肉」爲的是以聖體 (Eucharist) 的方式給予人祂受到光榮的「血肉」作食糧，使人藉著領受聖神而能夠納入天主的家庭生活中。

□ 透過默觀耶穌的死亡、復活，人能夠在耶穌身上「看到了子」，從而「看見了父」，這就是人尋找人子的最終目的。

4. 以「人子的尋找」看雅歌

很明顯，「尋找」是整篇雅歌的重要主題，本文取題「尋

尋覓覓」，就是嘗試捕捉相愛男女那種反覆不斷地在尋覓對方的境況。福音作者告訴我們；天主在基督內尋找人，及人在基督內作回應而尋找天主。因此，以「人子的尋找」這靈修理論來明白雅歌相信是恰當的。

4.1 尋找的相互性

愛侶互相的渴想是尋找對方前奏，雅歌中有不少片段描繪了男女二人強烈地傾慕，急切地渴望對方。每人都認為自己所愛的是最完美的 (2:1-3)，他們互相讚美對方的體態優美 (4:1-7; 5:10-16; 7:2-7)，他們甚至熱情地邀請對方共享愛情的結合 (1:24, 7-8; 2:13-14; 4:8, 16; 7:11-12; 8:14)。就是這一分彼此的渴慕迫使他們尋找對方，他們對自己所愛慕的那份強烈的感受，吸引他們奔向對方。為求得到愛情的圓滿，是女的尋找男的，也是男的尋找女的；在愛情的尋覓中主、客體的位置隨時可以互換，因為再沒有主體與客體的分別了。「我的愛人屬於我，我屬於我的愛人。」 (2:16; 6:3) 愛侶的尋找 (the quest of the beloved) 充份的反映出「人子的尋找」(The Quest of the Son of Man) 的相互性。

整篇雅歌重複著一個訊息：墮入愛河的人的唯一使命似乎就是要尋找他所愛的，好能跟他在一起。人子整個使命就為了尋找祂所愛的人，給予救恩。

「愛的焰是火焰，是上主（雅威）的火燄。」 (8:6) 天主本身就是愛，在基督內天主首先愛了人，然而天主給予人絕對的自由去回應祂的愛。「耶路撒冷的女郎！我指著田野間的羚羊或牝鹿，懇求你們，不要驚醒愛，讓它自便罷！」 (2:7; 3:5; 8:4)

4.2 情人的忽隱忽現 (presence / absence)

從詩歌的描繪，有些時候讀者可以知道情人是共處一起的，他們在交談中互相交換彼此的戀慕 (4:1-5:1)，他們共同享受愛情的結合 (7:1-8:4)。但有些時候，讀者不能從詩歌的描

述清楚地知道情人是否真正的臨現，很可能是女人在思念自己的情人，幻想與他對談 (1:7-2:7)，「我心愛的！請告訴我：你在那兒放羊？中午又在那兒臥羊？別令我在作伴侶的羊群，獨自徘徊！」(1:7)

2:8-17 (*inclusio*) 很明顯的是女人在追憶她情人的到訪，當中含括了一首「春之歌」，被譽為在舊約中歌頌大自然景色最美麗的詩歌 (2:11-13)。女人追憶的描述是如此的逼真和生動，一如她真的見到自己的情人活現於她的眼前。「聽，這是我愛人的聲音；看，他來了，跳過山崗，躍過丘陵，我的愛人彷彿羚羊，宛如幼鹿。」(2:8)——情人當時的「臨在」。

透過默觀耶穌在世的生活奧跡，信徒能與主建立一親密的關係，因為人子選擇了「以人的方式」繼續與人同在。人子永恆地實現耶穌在世歷史奧跡的當時性，透過默觀，透過禮儀，信徒參與降生聖言的生活奧跡。

4.3 尋覓的過程

4.3.1 尋覓之一

「夜間我在床上，尋覓我心愛的，卻沒有找著，我遂起來 我便問道：『你們看見我心愛的嗎？』我剛離開他們，就找著我心愛的；我拉住他不放，領他到我母親家中」(3:1-5)

女人是在夢中（夜間我在床上）尋覓她的情人？抑或是她在作白日夢？這一切都不太重要，重要的是因著愛的衝動，她決意起來尋找，她終於找到了她心愛的，快樂地領他到她母親家中——兩人的結合，尋找的最終目的。願意尋找的終會找得到。

人尋找人子，最終的目的是要見到父，藉著領受聖神而納入聖三的內在生活。人能夠找到人子，是因為人堅信復活後的主從不懈怠地堅持著要尋找人。

4.3.2 尋覓之二

女人在與耶京女郎的對話中述說了一次她尋覓愛人的經驗 (5:2-6:3)「我身雖睡，我心卻醒；聽，我的愛人在敲門」愛人要求進來，但卻被拒絕 —— 熱戀中情人的一種嬉戲方式。愛人雖然離開，但卻在他摸過的門門留下了沒藥 —— 愛人曾經到過的痕跡 (有形的標記)，猶如愛人依然留在。「我不傷心。我尋覓，卻沒有找著；我呼喚，他卻不答應。」這一回，女人沒有上一次的幸運，她找不著愛人，又被打傷。她懇求耶京女郎若果遇見她的愛人，告訴他：「我因愛成疾。」女人意識到自己與愛人心連心的關係，在遇到危難時，仍然感到有莫大的支持。

耶京女郎的問題：「你的愛人有甚麼勝過其他的愛人？」這只是給女人一次讚賞她愛人的機會。耶京女郎的另一問題：「你的愛人往那裏去了？好讓我們同你一起尋找？」女人的答案使人意料不到，原來她一早就知道愛人的芳蹤：「我的愛人到自己的花園，到香花畦去了，好在花園中牧羊，採摘百合花。」(6:2)「自己的花園」含隱地指向女人自己。雖然看不到情人，但她有信心知道他的所在，因為她知道情人的心早已屬於她 —— 情人彼此間的秘密，互相的承諾。

耶穌只將「人子」這稱號透露給門徒們 —— 他們之間的秘密。聖言降生成人，來到人間，並以聖體的方式 (有形的標記)，永遠留在人間。耶穌復活、升天，門徒們再「見不到」耶穌。然而他們卻滿有信心，清楚地知道，且感受到基督的所在 —— 祂永遠臨在於教會之內，天天與他們 (基督徒) 在一起，因為這是人子對門徒們作過的承諾。

5. 結語

本文只集中於以「人子的尋找」的靈修理論綜合性地看雅歌。其實在靈修方面，雅歌還有很多空間可供再深入的探

討，例如：花園的主題；詩歌中的各種奇花異果，使人如痴如醉的美酒、香料、蜜奶；對愛人體態、愛撫、聲音、面貌、芬芳的讚賞等。

事實上，雅歌作為聖經中的一卷書，是被忽視了，它沒有得到它應得的聖經神學探索。雅歌毫不忌諱，且坦蕩蕩地描繪了男女相互的愛情，有其崇高、真摯、熱烈及奔放的一面，真實地捕捉了人的存在的一個重要幅度。為研究「女性神學」、「性愛神學」，相信雅歌能提供一既闊且大的園地作探討。作為基督徒我們實在應該慶幸在我們的正典聖經，特別在舊約中有這樣的一卷書。古以色列視在夫婦之愛內所滿全的性愛為神聖的祝福。

雅歌作者邀請人投入愛的深淵，放膽地欣賞及享受愛情，因為在天主眼中這是美好的。透過經驗人間的豐盛愛情，人同時體味到天主就是愛——一切愛的根源。

「的確，崇敬和榮耀歸於祂，唯獨歸於祂，然而天主還沒有接受到二者，除非崇敬和榮耀是以愛情的蜂蜜一起拌調 (seasoned) 而獻上。」(伯納·克理弗)

參考書目

Murphy, R.E., *The Song of Songs : A Commentary on the Book of Canticles or The Song of Songs*. McBride, S.D. (ed.) (Hermeneia, Minneapolis : Fortress 1990).

Murphy, R.E., *Canticle of Canticles*, in *New Jerome Biblical Commentary*, Brown, R.E. et. al. (ed.) (New Jersey : Prentice Hall, 1990) 462-465.

Murphy, R.E., *Patristic and Medieval Exegesis — Help or Hindrance ?* in *The Catholic Biblical Quarterly* 43(1981), 505-516.

Pope, M.H., *Song of Songs : A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 7; New York : Doubleday, 1977).

Stanley, D., *The Quest of the Son of Man*, in *The Way* 8(1968) 3-17.

韓承良，〈雅歌釋義〉(香港 思高聖經學會 1993 再版)。

80 神思第 32 期

道尋知音

閱讀及默想聖經與教會文獻

道尋知音

「耶穌基督昨天、今天、直至永遠，是世界唯一的救主。」

大禧年的準備

摘自「第三個千年將臨之際」宗座文告

爲了加深對基督的愛，教宗勸勉我們接觸聖言

留心聆聽禮儀的讀經

靈閱(lectio divina)

參加研經班

聖洗的生活

重燃聖洗的熱忱

改善祈禱的素質

穩立大公共融的基礎

信德和見證

爲己爲人加增對聖德的渴求

細心研讀《天主教教理》

聖母瑪利亞——信德的典範

第一年：耶穌基督

40. 一九九七，第一年，將從事對基督、天主聖言，因聖神的德能而降生成人的反省。必須強調**禧年基督學的鮮明特性**，因為慶祝的是天主聖子的降生成人和祂進入世界的奧跡，全人類，得救的奧跡。多位樞機主教和主教們都建議這一年的普世主題是：「**耶穌基督，是昨日、今日、以至永遠的世界的唯一救主。**」(希 13:8)

樞機主教特別會議上所提議的基督學的主題中，下面的一個最突出：「刷新對基督、救主及福音宣報者」，特別指的是路加福音第四章，該處，基督宣講福音使命的主題和禧年的主題相互交織；對耶穌降生成人並生於童貞瑪利亞的奧跡，為得救對耶穌當信的道理，做深入的探討。為了認識基督確實是誰，特別在這一年的過程中，「無論是透過富於天主聖言的禮儀，或藉虔誠的閱讀，或藉為此而專設的訓練班或別的有助於讀經的方案」(《啓示憲章》23)，基督徒應以更新的興緻轉向聖經。在啓示的章節中，天父親自在愛中降到我們中間，並與我們同在，將祂唯一獨生子的本性和祂對人類救恩的計劃揭示給我們。(《啓示憲章》23)

41. 前面提到的行動，為了使救恩奧跡聖事化地臨在，在這一年的過程中，能引領我們達到對**聖洗聖事**、基督徒生活的基礎，具有更新的重視，照聖保祿宗徒的話：「因為你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督。」(迦 3:27)《天主教教理》，在其中的一部份提到聖洗聖事是「所有基督徒，包括那些與天主公教會尚未完全共融的團體之間的共融的基礎。」(《天主教教理》1271) **從大公主義的觀點來看**，這將是很重要的一年，因為基督徒都視基督為一個主，加深我們在祂內合而為一的行動，好能符合祂向聖父所做的祈禱。這種對以基督、天主聖言和信仰為中心所做的強調，應該在其他宗派的基督徒之間激發興趣，並以積極的回應互相

接觸。

42. 每一件事都應該將目標集中在禧年的主要計劃上：**信德的加強和基督徒的見證**。因此必須在一切的信友中，激起**真心對聖德的渴望**，在密集的祈禱中，深切的渴求悔改與自我的更新，並關懷別人，特別是那些最需要的人們。

因此第一年將是一個重新重視《**教理**》的大好時機，就是把有關耶穌人格及其救恩奧跡的教導視為「宗徒的訓誨」(宗 2:42)的原始意義。由此看來，細心研讀《**天主教教理**》將會獲益良多，因為《**教理**》就是要「忠實而有系統地」提出「聖經的教誨，教會活的傳承和教會正統的訓導，以及教父們，聖師和教會諸聖們的精神遺產，藉以提昇對基督徒奧跡的知識並使天主子民的信德更活而有力。」(信仰寶庫)現實地說，我們必須點明教友們的良知，使他們認清有關耶穌基督位格的錯誤觀念，並澄清對祂和教會所提出的反對。

43. **榮福童貞聖母瑪利亞**，在整個準備的過程中，似乎站在「不十分直接」的地位上，但在此第一年內，我們將特別默觀她那天主之母母性的奧跡。聖言，就在她的胎中成為血肉！因此對於基督中心地位之肯定，不能與承認祂至聖聖母所扮演的角色分開。對聖母的敬奉，在適當的了解情況下，絕不能有損於「基督唯一中保的尊嚴與效力」(《教會憲章》62)。事實上，聖母瑪利亞一直都指向她天主的聖子，而且她以日常生活中信德的典範，呈現給信眾。「教會以孝愛的心情思念她，從聖言降生成人的觀點下瞻仰她，教會以虔敬的心情深入於聖言降生的崇高奧跡中，並日益肖似祂的淨配。」(《教會憲章》62)

編輯：神思編輯委員會

發行人：嘉理陵

發行者：思維出版社

香港薄扶林道 93 號 D 座

Xavier Publishing Association,

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

零售：30 元

港澳全年四期：120 元

海外訂價：

亞洲 全年美金 25 元 (平郵)

全年美金 32 元 (空郵)

歐美 全年美金 28 元 (平郵)

全年美金 36 元 (空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲 全年港幣 160 元 (平郵)

全年港幣 200 元 (空郵)

歐美 全年港幣 170 元 (平郵)

全年港幣 240 元 (空郵)

台灣讀者可向光啓出版社訂閱，訂費如下：

全年四期 新台幣 540 元 (平郵)

全年四期 新台幣 660 元 (空郵)

印刷者：琛盛印刷有限公司

香港船街寶志樓 15 號三樓 B 座

